平成二十八年度浄土宗総合学術大会研究紀要

佛教論叢

第六十一号

浄土宗

目　次

基調講演　現代社会における寺院の現状と課題―江戸時代の浄土宗から今学ぶもの―……宇高　良哲　1

シンポジウム　現代社会における寺院の現状と課題―江戸時代の浄土宗から今学ぶもの―……発表者　松永　知海　24

炭屋　昌彦

大澤　亮我

齊藤　舜健

コーディネーター　長谷川　匡俊

（研究発表―論文―）

千葉県における徳本行者の巡化とその影響……石川　達也　110

「劫」の現代的理解　―「五劫」とは何年か？―……石田　一裕　118

増上寺第三十六世顕誉祐天の肖像彫刻とその信仰……巖谷　勝正　125

元文・寛保・延享・寛延年間の津軽領内浄土宗の寺院情勢……遠藤　聡明　135

『成実論』の敦煌写本について……大屋　正順　143

曇鸞における大願業力の思想……小川　法道　149

四十八願における第十一願と第十二願の連続性を求めて……袖山　榮輝　156

『逆修説法』四七日の三身論と『阿弥陀経略記』の三身論について……曽根　宣雄　163

五十五箇条伝目の相伝次第について……曽和　義宏　169
黒田眞洞研究の資料について
　―鈴木大拙以前の江戸檀林の教学を背景とする日本仏教の欧米への紹介と影響―……鷹司　誓榮　177
「廬山寺本」口述筆記について……春本　龍彬　185
『広疑瑞決集』における信瑞の思想……前島　信也　193
『釋浄土群疑論』における指方立相浄土批判に対する二方向の反駁……村上　真瑞　201
二巻本『釈氏要覧』について……山路　芳範　207

（研究発表―研究ノート―）

永観と辺地・懈慢界……朝岡　知宏　215
冬の御詠歌　―大地は罪、雪は念仏―……石田　孝信　220
祭文の研究　―安居院流説教と芸能の系譜―……加藤　善也　225
剃度式について……西城　宗隆　232
地域に伝わり今も詠われている御詠歌……吉田　祐倫　239

彙報……244
編集後記……247

（研究発表―論文―）

Yoga-sūtra Bhāṣya Vivaraṇa 試訳（第1章25―1）……近藤　辰巳

説一切有部における不律儀者の受戒……清水　俊史　1

基調講演

現代社会における寺院の現状と課題―江戸時代の浄土宗から今学ぶもの―

宇高　良哲

宇高　ただいまご紹介にあずかりました宇高でございます。しばらくの間よろしくお願いいたします。

最初に私事から入って恐縮ですが、この話を受けましたのは今年の三月後半だったと思います。そのときにたまたま健康診断で直腸がんが見つかりまして、手術に入る準備をしている最中でございました。引き受けるかどうか非常に迷いまして、ただいまご挨拶をされた田中典彦先生だったと思いますが、手術の結果を見てから受けるかどうかご返事いたしますと申し上げ、少しお待ちいただけますかとお願いしました。

三月末に手術を受けて医者に相談しましたら、軽度ですから手術はたぶんうまくいきますから大丈夫ですと言われて、それなら受けさせていただきますと返事をしました。その三週間後にお医者さんから呼び出しを受けまして、手術したときにあちこちの細胞を幾つか取って検査したら、一カ所リンパ腺に近いところに飛んでいます。リンパ腺に入ってしまうと面倒なので、しばらく抗がん剤の治療をしますと言われました。

現在も三週間単位で抗がん剤を打っております。だいぶ医者に脅かされまして、私自身多少元気な頃とは違ったものの見方が出てまいりました。

一方では、せっかく長い間浄土宗の江戸時代の歴史について勉強してきたので、その勉強してきたことをそのまま私が抱えていってしまうよりも、そのことを通じて、現代の寺院社会の動向について江戸時代の、浄土宗だけではないです。天台宗も真言宗もいろいろなことをやっております。そのような動向の知識を少しでも現代社会の寺院の活性化に役立つことができないかという心境に到達しており

ます。

少し私が考えている江戸時代の浄土宗の動向、端的に言えば、なぜ江戸時代に浄土宗は全盛期を迎えたのか。その理由はどこにあるのか、それが現代ではどのように変わってきてしまっているのか。

また、そのことがどのように現代に活用できるのかということを私なりに感じた形で少しお話をさせていただきます。多少脱線するところもあると思いますが、そのところはご容赦をいただくことにして、しばらくの間お付き合いをいただきます。

話がどこかへ行ってしまうといけないので、簡単な要旨を書いております。それを参考にしながらお聞きいただければありがたいかな。またあとからシンポジウムがあるようですから、宇高がどのようなことを言ったか、おまとめいただくためにもたたき台になるだろうと思います。

左側に江戸時代の浄土宗、右側に現代の浄土宗という形で、総論として浄土宗として、さらに、なぜ江戸時代に浄土宗が発展したか、今後の浄土宗の発展はどのようなところに問題点があるかというように対比をして書いております。これを参考にしながらしばらくお話を進めてまいります。

最初に、江戸時代に浄土宗寺院数はどれぐらい確認できるのかというお話から入ります。

増上寺に元禄の寺院由緒書があります。元禄年間、一五九七年ぐらい、およそ三百年ほど前に、当時浄土宗全体の事務を統括しておりました増上寺に全国から各本寺経由で提出された寺院由緒書が残っております。三冊ほど欠本がありますが。それは同系列の資料に蓮門精舎旧詞という本があります。

それは、増上寺の寺院由緒書の抄写本、必要な項目のみを抄写したコンパクトな本がありますので、欠本分の寺院数は検索できます。増上寺では尾張と三河の分が欠本でしたが、名古屋の辺の総元締であります建中寺の資料を調査させていただきましたら、尾張と三河の元禄寺院由緒書の原本が残っておりました。

あそこだけでも二百箇寺ぐらいあります。その分を合わせますと、確認できるだけで六千八百箇寺ぐらいの江戸時代の浄土宗寺院が寺名も住職名も確認できる形で存在しております。

この寺院由緒書は、その地域で本寺と末寺がトラブルを起こしているところは、由緒書を本寺経由で提出できませ

ん。全国の浄土宗寺院の中でも本末関係でトラブルを起こしているところを差し障りのない範囲で申し上げますと、長野の小諸のあたり、奈良の奥の院のあたり、ほかにもありますが、本末論争をしているところは由緒書が提出されておりません。

それと、現在の寺院数と比較して違うのは、北海道の方には失礼な言い方になりますが、三百年前、残念ながら北海道は寺院由緒書の提出対象ではありませんでした。現在北海道は両教区で百五十前後あると思います。その分はこの江戸時代の寺院由緒書に入っておりませんので、浄土宗では今、七千箇寺という言い方をしております。七千箇寺ぐらいは江戸時代に間違いなく浄土宗寺院として存在していたということを申し上げます。それがリストで確認できている数です。

現在の浄土宗のホームページを拝見いたしますと、浄土宗宗派の所属寺院、単立などは外しまして、ホームページに載っているのは、新しく変更がなければ七千四十九箇寺が浄土宗の現在の寺院数です。

なおかつ、兼務寺院ではない正住寺院は五千五百三十五箇寺と出ておりました。約千五百箇寺が兼務です。単純な言い方で失礼ですが、きょうお話をいたします前提として、江戸時代に現在の浄土宗寺院の基盤以上の寺院数を持っている。兼務寺院がだめだとは申しませんが、兼務寺院等の関係を考えると、現在は三割近く寺院数が減っているという感じを漠然と持っている。これが現在の私の非常に大雑把な浄土宗寺院の分布の動向であります。

あとの話にも関わりますが、江戸時代の浄土宗寺院は、一番多いわけではありません。既存のいろいろな宗派との比較の上では、東西本願寺、真宗寺院のほうがはるかに寺院数は多くあります。さらに今でも明らかなように曹洞宗寺院が非常に多くあります。

両派とも、どちらかと言えば浄土宗寺院の一般的な傾向として、全国的な傾向で見ますと、最末端の地方にまで浄土宗寺院は比較的進出しておりません。比較的寺として成り立ちやすい地域で止まっております。言葉は悪いのですが、山間地、過疎地まで真宗や曹洞宗ほど進出していない傾向があります。

ということは、現在の過疎化、人口減、寺院減少化の流れの中で浄土宗は、東西本願寺や曹洞宗に比べるとその問題があとから起こってきていると言えると思います。

今から十年以上前だと思いますが、龍谷大学さんでそのような話し合いがあったときに、浄土宗はこうですという話をいたしましら、浄土宗さんはまだいいですね、うちは大変ですというお話がありました。そこで僧堂教育とかいう話をしたときに、いろいろなデータをいただいた覚えがあります。その辺の話は何ゆえにそうだったということを含めながらお話をいたします。

繰り返しますが、江戸時代には現在の通称七千箇寺、寺院数だけで言えばそれらを上回る浄土宗寺院が存在し得た。何ゆえに比較的多くの寺院が存在し、発展し得たか。竹田聴洲先生などに、室町期から近世初期に掛けて寺院数が増加していくというご研究があります。

そのような研究も踏まえながら、まず江戸時代の浄土宗を考える前に江戸幕府の宗教政策がどのようなものであったかということを総論として申し上げます。

江戸幕府の宗教政策は非常にはっきりしておりました。三河の一向一揆、真宗の勢力、あるいは信長や秀吉が比叡山や根来を焼き討ちしたような事例に見られるように、あの頃の戦国大名たちは宗教権力の強大さ、世俗的な力を非常に警戒しておりました。江戸幕府を開いた家康は若いころからそれを見ておりましたから、いかにして宗教権力を政治機構の枠の中に取り込むかということが寺院対策の最大の主眼でありました。

かって幕府の政治機構の枠外に、特別な位置に置かれていた宗教権力も幕府の行政の枠内に取り込もうという努力を基本的に心がけております。

江戸幕府はいかにして寺院の世俗的な勢力を裂いて、寺院、僧侶に対しては学僧であること、清僧であること、自分で勝手にお坊さんだと言うのではなく、それぞれ所定の宗派の学問をきちんとやり、そういう学僧を養成すること、さらに妻帯したり、在俗のままでなかなか正確なお坊さんと言い難いような生活をしている人たちに対して清僧、妻帯しないお坊さんを江戸幕府は寺院・僧侶に要求します。清僧であり学僧であることが、江戸幕府が寺院・僧侶に対する要請であります。

特に江戸府内の場合、江戸に人口が集中してまいりますと、必然的にそれに伴って寺院が増えてまいります。ところが、江戸幕府では寺院、お坊さんは非課税人口です。課税対象外ですから、幕府にとっては寺院・住職を余り好ましい存在だと政策上思っておりません。

ですから、いかにして新寺建立を禁止するか。いかにして各宗派勝手に養成していたお坊さんを幕府の意向の叶う範囲の中でしっかりしたお坊さんの養成をするかということに主眼を傾けてまいります。

いかにしっかりしたお坊さんを養成するかというところは、檀林制度のところでまた申します。檀林は簡単に言いますと、各宗派ともに江戸幕府が認定した学問所、僧侶養成機関。浄土宗だけではありません。天台宗、真言宗、曹洞宗も皆あります。そういうところで各宗派ともに檀林という制度を設けて、江戸幕府が認定した檀林以外から僧侶養成権を取り上げて、檀林でしっかり一定の年数、勉強することを条件にしていきます。

そして、新しい寺の建立禁止、寛永年間から出されて元禄年間で定着しますが、何回も何回も新寺建立禁止令を出して、寛永以前にできていた寺は古寺格の寺、寛永以降にできた寺は新寺格の寺であります。

新寺格の寺は、江戸で言うと大火があったときには、元々寺院としての特権を保証されるかどうかわからない。古寺格の寺院は尊重するが、新寺建立禁止令を出されてからつくられた寺は新寺扱い。新寺扱いは社会的変化があったときに、幕府は寺としての権利を保証をしないということを警告しております。

それは、何回も何回も例外はありましたが、収拾がつかないので、元禄九年に全国の寺院調査をさせて、台帳を正確につくり、それ以後例外的にしか新寺建立を認めてこなかった。どういう寺が例外になったかと言うと、戒律を厳格に守る律院です。当時のお坊さんはかなり乱れておりました。幕府はその宗派にはその宗派のお坊さん同士でコントロールをしようと考えました。律院を奨励しますので、律院は全国各地で積極的に認められます。江戸では律院以外で新しい寺の建立は基本的に禁止になっていきます。

浄土宗だけではなくて、江戸幕府は家康などが寺院勢力の世俗化を非常に嫌っていたので、いかにしてそういうものを江戸幕府の封建的な体制の枠に組み込むかという努力をしていた時代です。

順不同ですが、江戸幕府が行った寺院政策を挙げておきました。きょうお話しすることに一番関わっていくので、最初に出しました。宗門人別改、寺請制度、檀家制度、どの表現でも結構です。

隠れキリシタンを弾圧するために、人々は必ずどこかの

寺の檀家になってそこから寺請証文を発行してもらわないと、その地域で生活していくことができなくなるという制度をつくっております。

それは早い時期から見られますが、四代将軍徳川家綱の寛文年間ぐらいから一般化し、元禄年間ぐらいに非常に普及したと思います。時代が下がるほどそれが徹底しております。

宗門人別改は、主として江戸幕府が隠れキリシタンを取り締まるために設けた制度で、人々は必ずどこかの寺の檀家となって、その寺からこの人物はキリシタンではないという寺請証文を発行させるシステムを取りました。

それが既成の寺院にとっては寺を護持、維持していく上で経済基盤として非常にしっかりしたものになっていきます。極端な言い方をすればお寺さんの言うことに逆らったら、寺は寺請証文を発行しないということですから、その人がその地域で生活できなくなる。言い方は乱暴かもしれませんが、無理扁にゲンコツ、そこで生活していく人々は、必ずどこか、近隣の寺の檀家になることを義務付けられる。しかも檀家は寺院の住職に対して、俗な言い方ですが、抵抗することができないという制度になっておりました。

地方に行けば、必ずしも檀家制度一本ではなくて、両方から引っ張り合う、一つの地域でお寺さんを幾つも付き合っているような例や、いろいろな例外があるのも知っております。基本的には檀家制度が定着して、特に江戸では私が実際に調査をした寺の過去帳で言えば、青山の梅窓院、大変大きな寺があります。

梅窓院も元々は青山家という大名の一つの氏寺みたいなもの、青山家のお抱え寺みたいなものが原点です。過去帳などを見ていますと享保年間になると、広い範囲、あのあたり皆、青山家とは関係ないと思われる町人や商人たちまでご葬儀をやっている例が出てきております。

浅草にある清光寺さんは、元々は水戸家の一族がつくった水戸家の内寺です。それがいつの間にか水戸家だけではなく浅草の広い範囲の商人、町人たちのご葬儀を担当するようになります。

同じように信濃町の一行院さんは大名永井家の菩提寺ですが、そこもある年代から一般の檀家寺に発展して、一定の檀家数を持った普通の寺院活動の寺に発展していった。それに類することは地方でもたくさんあると思います。

これは浄土宗だけではありません。基本的に江戸幕府は

隠れキリシタンを取り締まる制度として寺に、アメとムチというと俗な言い方ですが、一方ではキリシタンの取締役、一方では経済的特権という両方で寺に責任を負わせています。

ですから、非常な勢いで檀家制度は、各宗ともに江戸時代に寺院の経済的安定化、地域での発展に大きく寄与しております。

本末制度ですが、本寺と末寺の関係。浄土宗教団、あるいは天台宗教団、真言宗教団と言っても、地域で大きなお寺さんがあって、その地域ごとに一つのサークルとしてまとまっておられます。

例えば、浄土宗で言えば安土の浄厳院さんを中心とする五百何箇寺にも及ぶような本末圏。越前の西福寺さんを中心とする本末圏。いろいろな本末圏があります。元々は別々だったようです。そのようなものをいろいろな経緯はありますが、知恩院を総本山としたピラミッド型。関東では早い時期には鎌倉の光明寺さんのほうが上だったと思いますが、ある時代から増上寺さんがとって変わって関東の本山になる。

そのような幾つかの地方分権的なサークルが浄土宗でも各宗派でも地方の有力寺院を中心として形成されていた本末制度を、宗派単位の大きな一つの本末制度に再編成します。だから、江戸幕府は何かの命令を総元締めに出すと、そこからずうっと命令が徹底化するような教団の一本化を各宗ともに図っております。

それと似たようなものですが、次の触頭（ふれがしら）です。お触れを通達する総元締のことです。触頭と本末とどう違うのか。有力本寺が触頭を兼ねている例は幾らでもあります。

ですが、本末制度はどちらかと言うと、そのお師匠さんがお育てになられたお弟子さんが全国各地に飛んでおりますので、交流関係で本末が形成されていることが多かった。もちろん、その頂点は知恩院さんです。

江戸時代になると、大名領国制になってまいります。一つの藩ごとに一つの支配形態が確立してまいります。すると今度は、有力寺院に伝達しても、藩が違うと命令伝達がスムーズにいかなくなります。

そういうところでは、大名領国制に従って、その藩単位で命令を伝達できるような事務所的な役割を担う寺、そのような制度に主流がだんだん移り変わっていきます。本末制度が教団内部の自主的な制度であるとするなら、江戸時

代の大名領国制という領国単位の支配形態と相容れなくなる。それを領国単位で支配がきれいに伝達できるような触頭制度が、大体初期は寛永年間ぐらいからです。本末も寛永年間ぐらいからなので、どちらが先かと言えば本末が先です。本末がなかなか徹底しきれなくなって触頭が起こってまいります。

一つの地域の中でもかつて一つでよかったものが大名が幾つもできてきて、大名の菩提寺が幾つも出てくると、そういうところが皆、触頭になります。例えば岐阜の場合、元々は本誓寺さんが全てやっていたのですが、大垣とか、円通寺さんとか行基寺さんとか、あちこちに大名関係の菩提寺ができてくると、この系統が有力になって触頭がたくさんできてしまう。

そういう問題、矛盾は起こってきますが、触頭も浄土宗だけではなくて、曹洞宗でも大中寺、総寧寺、竜穏寺という大きなお寺が関三箇寺という形で永平寺や総持寺とは別に支配権を持っていく。

そのような過程の中で江戸時代、浄土宗に限りますと、全国の浄土宗の本末機構とは別に命令伝達機構の総元締が増上寺でした。増上寺さんは関東の本山であるとともに、触頭である。だから幕府の寺社奉行から出された命令は全部、増上寺の触頭のところに行きます。そこから命令が全国各地へ飛ぶということで行政的な権限が江戸時代に増上寺に移っていった。総元締めの触頭の役目が浄土宗では増上寺へ行ったということです。

江戸幕府は、お坊さんはお坊さんとしての学問をきちっとすること、さらに清僧、妻帯しないことが絶対条件でありました。一定期間勉強するために浄土宗では関東十八檀林という形になります。

天台宗でも、関東の八箇檀林、真言宗でも智山、豊山派でそれぞれ檀林、日蓮宗も多くの派毎に檀林、曹洞宗も檀林という形で幕府が認定した以外の寺では僧侶養成をやってはいけないという制度をつくりました。原則です。いろいろ矛盾があるので原則と断っておきます。

一般的には、浄土宗では一部三年。九部ありますから、すごく順調にいってまともにやれば二十七年、最低でも十五年やらないと寺院住職の資格が取れないという非常に厳格な檀林制度を設けて、そこ以外で基本的に僧侶養成を禁止しました。

前の講習会、夏安居のときにお話ししたと思います。浄

土宗の場合だけお話しいたします。檀林は、そこ以外では僧侶養成をしてはいけないのが原則です。

ですが、私は檀林以外でも江戸時代に僧侶養成をしていた事例を知っております。松坂の樹敬寺さんでは、自分のところで僧侶養成をおやりになっていたようです。

関東の檀林に行って勉強してきたお坊さんが地元へ帰って法要に出席したら、おまえは俺のところで勉強した者ではない、関東の檀林で勉強してきたから下座に座れと言われた。松坂の樹敬寺さんの法要で座次が一番下になったと苦情を言っている資料が残っております。

ということはためらいもなく、松坂の樹敬寺さんでは樹敬寺さん独自の僧侶養成システムがあった。同じように五百箇寺以上、大変な本末圏を有していた安土の浄厳院さんでも間違いなく独自の僧侶養成をおやりになっていた。これは資料で認められます。

では、皆がやっていたのか。源誉慶巖という後に有名になるお坊さんがいらっしゃいます。その方は九州の善導寺さんの後継住職が約束されていながら、そのような制度に従って、わざわざ江戸に行って檀林に入って勉強し直して、江戸崎に大念寺という檀林寺院があります。そこの住職になった。で、善導寺さんでは困った、困ったと言っている資料が残っています。

ということがありますので、パーフェクトではないのですが、かなりの地域で浄土宗や浄土宗以外も含めて檀林という幕府の意向にかなった、必ずしも伝統寺院、有力寺院というわけではないし、昔からの学問所でもありません。いろいろな事例が加味されて、江戸幕府が認定した檀林が、各宗派とも組織づくりされて、そこで僧侶養成をする。一定期間、長期間にわたって僧侶養成制度ができています。

そのとき、各宗派の中では、修験、山伏系のお寺が一番困っていらっしゃいます。どちらかと言うと、山間で、一山で幾つも宿坊を抱えて、衆徒寺院、一山寺院という言い方です。一山で衆徒で寺の護持運営を図ってきた山岳修験系の寺院では、江戸幕府から清僧でなければいけない。一定期間勉強しなければいけない。どちらかと言えば修験は、山へ登って、入峰体験を何回やったかということを問題にするような形で僧侶養成をやっておりました。

それを、きちんとしたお坊さんを、江戸幕府の指示に従えと言われたときに後継住職の選出に苦労していろいろなトラブルを起こしています。

あるいは、四宗兼学できたお寺さんは、どこかの宗派に一本化しろと言われて、非常にトラブルを起こしている。

先ほど、言いそこねましたが、少なくとも江戸時代までのお寺のかなり多くの部分は、お坊さんによって宗派とまでは言いませんが、いろいろなお坊さんが入って交流していたと思います。

それが、江戸時代以降、住職よりも寺を優先して、その寺の宗派の資格に従ってお坊さんが決まってくるということが明確になってきます。

例えば、他宗の例ですが、群馬県世良田に長楽寺という有名な伝統的な有力寺院があります。ここは天台、真言、律、禅、少なくとも四宗ぐらいの兼学で、江戸時代初期にはたぶん禅系統が強かった住職の寺であったと思います。

そこを南光坊天海という天台宗の大立者が、ここは元々天台宗の潅頂道場の流れを引く寺だと言って、禅宗のお坊さんを追っ払って、天台宗にしていくために大変な論争を起こしている。

それは、宗派の一本化ということを江戸幕府が要求しますので、その流れの中で天台宗で押し通す。修験のお寺でも真言系もあれば天台系もあれば、修験の特殊な流れもありました。それらどこかの宗派に決めなければいけないという流れで天海さんが絡んで、全国各地の有力な修験系の寺を天台化してしまったという例が幾らでも見られます。

では、江戸幕府の一般的な寺院政策全般に対して浄土宗はどうだったのかということであります。浄土宗と限定してお話をさせていただきます。江戸時代の浄土宗を括る最も基本的な規則は、元和元年（一六一五）の七月に出された浄土宗諸法度という三十五箇条から成る精密な規則が江戸時代を通じて浄土宗の基本の法度となっております。それらは浄土宗の基本制度となっております。

三十五箇条もありますので、言わなければならないことがいっぱいあります。代表的なことだけ紹介します。浄土宗諸法度の中の第一箇条で特筆されますことは、知恩院に宮門跡を設置されていることです。少しわかりにくいことなので、どのような特色を持つか、少し解説をいたします。

江戸時代以前の知恩院の住職の任命権はお隣の天台宗門跡の青蓮院さんにあったように思われます。安堵状や補任状が幾つも残っておりますので。残念ながら江戸時代以前の知恩院の住職の任命権は青蓮院さんが持っていた。

そのことに対して、徳川家康は、知恩院さんの面倒をよく見てくれています。そこでまず家康が最初にやったことは、浄土宗に門跡寺院を設置して、青蓮院からの付属を排除し、一本立させてくれた。このことが浄土宗にとって、浄土宗諸法度の第一箇条は大きかったと思います。

でも、家康の真意は非常に複雑であります。名目的に知恩院に宮門跡を置いて、対外的に他宗にひけを取らないような格式にする。しかし、知恩院の宮門跡は名目的な存在であって、実務は住職と六役者がやれと言っております。

その頃は満誉尊照という方が知恩院の御住職であります。満誉尊照さんが、宮門跡ができたのだから、しかるべきときに自分は引退して、宮門跡に住職を譲ると言ったときに、幕府側の意向は、門跡は門跡。あくまで知恩院の住職は一定の勉強をしっかりした学者の住職が知恩院の住職として実務をやってほしい。公家出身の宮門跡はシンボルだと言っております。

もう一つ申し上げておきたいことは、三十五箇条の初めのほうに、びっくりするかもしれませんが、浄土宗諸法度の中に化他五重、在家に対する五重相伝は禁止すると書いてあります。ここではあくまでも法度をそって説明しています。

一つの例として、その頃いろいろなお坊さんが在家の方に五重と称してめちゃくちゃな相伝をしていた事例があるようです。

知恩院さんに残っている近世の資料の中でも、何とかという人が勝手に五重相伝をして困っていると、その近所のお寺さんたちが知恩院さんに訴えている資料。あるいは京都の方ならご存じかもしれません。京都の大原の奥に古知谷阿弥陀寺があります。弾誓さんという大変有名な、ある意味では捨世僧。けれども五穀断ちをして、山中に籠って、ひたすら念仏生活に励んだという、非常に特殊な称念さんの流れを引く方です。捨世派の流れの系譜の中でも有名なお坊さんです。

その方が俗人たちをたくさん集めて、そこで念仏道場を開いて、慶長年間の頃に弾誓さんの念仏が大原で広まっているという事例は間違いなく資料で残っております。それを京都所司代であった板倉勝重がいかに取り締まりに苦労したかという資料も残っております。

こういうことができたのは、その当時の社会背景の中にお坊さんたちが念仏の布教と称して、勝手に在家の人々を

集めて相伝をしていたという弊害があったということは、間違いなく事例としてあります。

では、江戸時代を通じて化他五重が全部だめであったかというとそうでもない。特に江戸時代中期以降になると、だんだん例外的な規則がたくさんできている。篤信者は許す、何は許すという形で、江戸時代中期以降には厳格だった江戸幕府も、浄土宗の化他五重についてたくさんの解説書が出てきているように、五重も認めております。ただし、人数制限と非常に厳格な化他五重を要求しております。

そのように江戸時代はほかの宗派と比べて浄土一宗を広く規制する浄土宗諸法度三十五箇条があって、それが骨格を形成していたので、それらの例外処置のようなものが幾つか出てきます。しかし、基本的にほかの宗派は法度が一本化されていない。宗派によって皆異なりますが、浄土宗は基本法度がきちっとしているという特色を持っております。

私がもう一方で勉強している天台宗は、関東天台宗法度を出しながら、関東の有力寺院は寺ごとに寺内法度をたくさん制定しています。ということは一度関東天台宗法度を出しても、天台宗はプライドの高い地方寺院が多くて、新設の寛永寺を持ってしてもなかなかコントロールできていないという事例があります。

その点、浄土宗は、徳川家お抱えということがあって、その意向が強く働いたせいか、他宗派に比べれば、比較的江戸幕府の宗教行政を忠実に守っているという要素はあります。

もう一つ、浄土宗が江戸時代に非常に大きく発展した理由として、将軍家、徳川家が浄土宗を厚く保護してくれた。このことが江戸時代に浄土宗寺院が、地方の寺院の僧侶のご活躍はもちろん認めますが、大勢から言えば、徳川家が浄土宗に帰依してくれたことが非常に大きな理由だと思います。

この話は三河の松平家と浄土宗の結び付きというところから話さなければいけません。知恩院歴代ご住職の中に、江戸幕府以前、超誉存牛というお坊さんがいらっしゃいます。三河の信光明寺から上がられた松平一門のご出身の方です。

徳川家康が江戸幕府を開くのが慶長八年ですが、それよりずっと早い天正年間にもう知恩院さんといろいろ接点を持って交流をしていらっしゃる。徳川家康のお母さん、水

野氏、皆、小石川の伝通院としかつながらないと思います。徳川家康のお母さんは伏見で亡くなられて、慶長八年に知恩院さんでご葬儀をされます。確か増上寺では伝通院殿と称しますが、知恩院さんではご法名は徳泰院殿です。

そのように最初に京都で葬儀をおやりになってから後に江戸へ移されている。ごく早い時期から知恩院さんと松平家が接点を持っている。その後、家康は関八州、江戸に所在地を決めることになります。

今までの三河の松平家の菩提寺大樹寺に代わって、新しく江戸で浄土宗寺院をお求めになられる。それが諸般の事情がありますが、増上寺が選ばれる。それ以降、増上寺が徳川家、将軍家の菩提寺として重用され、非常に発展をするということになっていきます。

浄土宗で家康の信仰を物語るときに、家康は、日課誓約念仏を口で唱えるだけではなく、たくさんの日課念仏を筆でお書きになられたというエピソードが伝わっています。

確かに『大日本史料』という日本で一番歴史の権威書である史料集でも、戦前に出されたあの部分では、徳川家康の亡くなったところに、自筆の日課誓約念仏が載っております。かつてそれは家康の念仏信仰を物語る最も代表的な資料として有名でございました。

数多くの家康自筆と言われる日課誓約念仏は、徳川義宣さんというご三家のご当主で十年ぐらい前に亡くなられた方が、『徳川家康文書の研究』という厚い二冊本を出されております。

この研究の代表的なものは、中村孝也先生の四冊本です。それ以外に漏れたとか、いろいろコメントがあるところを徳川さんご自身で二冊出されております。その一冊のかなりの部分はこの日課念仏を別人の誰が書いたものかということを考証なさるためにエネルギーを使っている本です。その詳細を申し上げる時間はありませんのでご警告だけ申し上げます。

恐れ入りますが、家康の念仏信仰を語るときにかなり多くの方々が、一番端的な資料として、家康の自筆の日課念仏を使って、これぐらい家康の念仏信仰は強烈なものであったというご説明されることがこれまで多々あったと承っております。

一年ぐらい前でしょうか、浄土宗新聞もこれのコラムをつくったことがあります。そのときに国立博物館に残っている家康の自筆と言われるものを写真版で載せました。こ

の写真版を要請したときに、これは伝ですがと、国立博物館側が言ったというのは、国立博物館は徳川義宣さんの研究を知っていたということです。現在の我々は、浄土宗のお坊さん方に大変便利な資料ですが、それを家康の念仏信仰の象徴だとお使いになることはお避けいただきたい。

もう一つ、ものすごく長文の二代将軍秀忠の奥方である崇源院殿、お江に与えたお手紙があります。それも家康の念仏信仰が端的に表れている格好の資料でありますが、これも残念ながら本物ではないという見解のほうが圧倒的であります。それらを使わなくても三河の大樹寺に幾らでも資料が残っておりますので、そちらを使ってご説明いただきたいと、少しご警告を申し上げておきます。

もう一つ、江戸時代に全国に散らばっていった体制派、檀林で勉強した、オーソドックスな浄土宗のお坊さんに対して、反体制派とは言いませんが、主流のお坊さんとは違って、もう少し別の形、檀林教育とは別にひたすら念仏の実践に非常に励まれた別の流れの方々がいらっしゃいます。

その方々を一つの系譜とする。それぞれの方が師弟関係にあったかということは微妙ですが。檀林住職、有力寺院の住職を踏んで昇格していく系列の方に対して、ひたすら特定の寺院でお念仏生活に励まれるタイプのお坊さん方、中枢から離れてひたすら静かなところでお念仏中心の生活を送られた方々。現在では捨世派の人々と呼んでおります。

それから、特に世俗的になりがちであったお坊さんに対して、戒律を非常に遵守して、律を重視する律院的な、それを興律派と言います。律を中心としたその当時のお坊さん。

江戸時代にたくさんお坊さんに対する取締の規則が出されています。残念ながら、私の見方は、江戸幕府は非常にお坊さんの風俗に対して強い取り締まりの意識を持っていたということです。江戸幕府の制度は先に出すことは余りない。事が起こってからたくさん規則を制定しています。

それぐらいたくさん、規則、法度を制定して取り締まりしなければならないほど、お坊さんの生活が世俗化して乱れていたので、たくさんの規則が出されたというのが私の認識であります。

そのような中で捨世派、知恩院さんの上の一心院さんを開かれた称念上人、あるいは厳島の以八上人、あるいはさっきの弾誓上人、それから鹿ケ谷の忍澂上人。私は、忍澂上人はもう少し別の見方をしておりますが、一般的には捨世の大立者です。

それから、きょうおみえの長谷川匡俊先生がご研究された関通上人、多くの方々が研究された徳本上人、時代的に合わない方もいらっしゃいますが、これらの方々が檀林のオーソドックスな学識者であったかと言うと、徳本も江戸に出てきて、お坊さんの形式は整えますが、ひたすらご自身で修行されて体得されて念仏行者として有名で、それを江戸で出てきて布教なさるときに一宗としてそのままでは困るので、浄土宗のお坊さんの形式を整えた方だと思います。

そのような捨世派の方々による隠れた努力、あるいは称念さんをはじめとして、弾誓さん、徳本さん、霊譚さん、義燈さんのような方々に、戒律を非常に重視してお坊さんとしての生活、念仏生活に励まれる方々、ひたすら世俗を断って念仏を実践された方々と、檀林経由で昇格していって、全国各地で活躍されたオーソドックスなお坊さんとが相まった。そういう形で江戸時代にたくさんの浄土宗寺院が開かれていった。

その発展した理由について、これらの多くの方々の努力があったことは否定しません。尊重すべきです。けれども、一番大きな理由は徳川家が浄土宗に帰依をしてくれた。そのことが江戸時代の浄土宗発展の非常に大きな要素です。

なぜかと言えば、徳川家の宗派であるということが、全国の諸大名たち、武士たちが自分の菩提寺として浄土宗寺院を積極的に取り立ててくれました。

このことは少し話が飛躍しますが、江戸時代、全国の大名たちが領国内に東照宮勧請を積極的に受け入れます。江戸時代に東照宮を各大名たちが積極的に受け入れたのはどういうことか。徳川家に忠誠を誓う、家康を祀った東照宮を各藩の大名たちが自分の領国内に勧請することが一つのデモンストレーションだった。

そこまでいくかという意見もありますが、全国各地の大名たちが非常に積極的に浄土宗寺院を保護してくれている事例は幾らでも出せます。徳川のご三家はもちろん、親藩ももちろんです。それ以外のところでも大名たちが徳川家を菩提寺として抱えることは、少し積極的な解釈ですが、東照宮を勧請しているのと同じように将軍家に忠誠を誓う一つのジェスチャーになり得たのだと思います。

そういうところが各藩で有力寺院として非常に力を持っていった。そのようなことが江戸時代に浄土宗の寺院数が発展し、力を持ち得た大きな理由であろう。

トータルな括りとして、次に行く前提としてまとめます。江戸時代の社会の体制は大名や武士たちが社会の主流を占めたことだと思います。江戸時代の各宗派の中で、江戸時代の社会の大勢、主流を占めた人々の信頼を得たことが浄土宗発展の基礎になるのではないか。

歴史をずっと研究してきた私にとって、どの宗派がどの時代にどのような形で発展したかという括りの中で、社会の体制の主流の支持を受けた宗派がその時代、その時代で一番発展しているという認識を持っております。

私は、江戸時代に浄土宗が発展し得た大きな要素として、江戸時代を動かし得た大きな流れである大名や武士たちと接点を持ち得たことが、浄土宗発展の大きな理由であろうと思います。

これから現在の問題に入ります。言いたいことはたくさんあります。今、要旨の左側を対照にしながらお話をさせていただくことでお許しいただきたいと思います。まず、こういう話題が取り上げられているということは、現代浄土宗寺院として、いかに今後の活動を考えるかということが大きなことです。

では、なぜ江戸時代の浄土宗寺院が元気がよかったのか。そのことが現代の浄土宗寺院のこれからの活躍にどう寄与できるのかということとの兼ね合いだと思います。これまでの歴史の流れを知らないで次の時代を語るよりも、これまでの歴史を参考にしたほうが先が絞れると考えております。

ということで、総論として申し上げます。明らかに江戸幕府崩壊後、檀家制度は拘束力がなくなっております。江戸幕府は隠れキリシタンを取り締まるために檀家制度をつくった。これは寺院側の働きかけでできたものではなく、江戸幕府が政策的につくったものです。

ですから、江戸幕府が崩壊した瞬間、必ず一定の寺院に帰属しなければならないという義務は、一般の檀家になくなったのは間違いありません。檀家への拘束力がなくなったわけです。

明治以降、さらに現在、少なくとも檀家制度はあっても、かつての江戸時代のような檀家に対する寺側の拘束力を発揮できるような機能は有していない。そのことはご承知おきいただきたい。

これもいろいろなところで語られているので改めて言うまでもありませんが、人口の減少化傾向の中で、特に地方

では、お年寄りの片方が亡くなれば檀家が一軒減る。そのようなことは地方ではどんどん起こっています。お寺だけではなく、地方都市の消滅論までできているわけですから、それに伴うお寺も間違いなく大変なことになっています。

宗教学、仏教学、歴史学から見れば、これからの社会の評価の中で、この戦後の社会は新興宗教の台頭が、宗教の一つの動向の中で明らかであり、後世には新興宗教の台頭が歴史的事実として評価されると思います。

なぜ新興宗教が台頭したか。これは檀家制度でも何でもなくて、個人を接点として受け入れられていって、その教化方法、布教方法についてご意見がある人たちも少なくとも、そのような形で活動をして、信頼を得ていっている事実は否定できないと思います。相対的に言えば、既成寺院にとってはマイナス要素であります。

それともう一つ、公教育、学校教育の中で原則として宗教教育はやっておりません。特定の宗派教育はやっておりません。私立学校は別ですが。戦後の学校教育を受けた、そういう方々が親であり、おじいちゃん、おばあちゃんになってくる。そういう人たちが子どもや孫を育てている時代です。

檀家制度がなくなり、戦前の寺、宗教観を持っていた人々がどんどん減ってきて、全く宗教意識を持たないまま教育を受けた方々がお子さん、お孫さんを育てている。そういう方々が今、社会の大勢を占めている。

お寺側から言えば、じいちゃん、ばあちゃん、ご先祖の供養は当たり前と思うかもしれませんが、そういう教育を受けていらっしゃらない方々が子育てをしている。その方々の意識の中で、我々が常識だと思っている宗教観を言ってもほとんど通用しない。そういう方々にいかに対応するかということが極めて大事だと思います。

次の問題として葬送儀礼の変化も、全国とは申しませんが、都市近郊では圧倒的に家族葬と称するような小規模の葬儀が主流になっております。東京はもっとすごいと思います。

葬送儀礼の変化の中でどうするか、浄土宗だけではないです。あらゆる宗派のお寺さんが同じことをおっしゃっておられます。

もっと挙げればきりはないのですが、総論として、現在、寺院にとっては非常にマイナスの要素が強い社会だということです。このところはたぶん表現はいろいろあると思い

ますが、ご認識に差はないのではないかと思います。

そのような中で浄土宗としてはどうなのか。少し浄土宗に限って申します。私が不勉強なのかもしれませんが、各論の北海道寺院からお話をいたします。先ほど、北海道は元禄年間の寺院書き上げもなかった。イコール、主として北海道の寺院は明治以降に発展していると思います。もちろん江戸自体にもありますが、明治以降に発展したお寺が多数だと思います。

北海道のお寺さんは江戸幕府の既存の檀家制度によってたっていないはずです。どちらかと言えば、北海道は場所によっては公園墓地みたいになっております。寺内帰属墓地という形では寺に付属した墓地ではないところになっていますので、競争の原理が働いている場所だと思います。

北海道の方、いらっしゃいますか。寺の具体的な名前を出しますので間違いがあればお許しをいただきたい。私は個人的に、歴史がそれほど古くはないけれども、既存の檀家制度とは別に新しい形で非常に発展していると思うお寺を二つ出します。

一つは函館の称名寺さん、もう一つは札幌の新善光寺さんです。小樽の天上寺さんはニシンの捕れた時期と関係があるからちょっと違うと思います。函館に友だちがいます。函館のご寺院の方がおっしゃっていました。函館は三つのお寺が全寺院の檀家の半分以上を押さえている。ほかの寺でその三つの寺の残りを分け合っている。

函館の称名寺さんの場合、なぜあのようなところで明治以降、急激に発展したのだろうか。同じように新善光寺さんもなぜあのように急激に発展したのだろうか。必ずしも檀家制度を前提として考えたときに、これらの二箇寺は新しいエネルギーの元にあのような発展があったのではないか。

だから檀家制度の崩壊を問題にされたときに、檀家制度に依存しなかったお寺がどのように発展したのかということをもう少し勉強させていただく必要があるのではないか。北海道ではないのですが、青森の方もいらっしゃいましたね。青森は伝統的には津軽が中心地だと思います。

青森市は明治以降に急激に発展したと認識しております。あそこの正覚寺さんも明治以降に発展した港町にしては、なぜ明治以降あれだけの檀家数を獲得していったのか。あのエネルギーがどこにあったのかということを、檀家制度の崩壊とは別の意味で、そのエネルギーの原点を考えさせ

ていただく、参考にさせていただくことも必要ではないかと思います。

そういう事例は檀家制度の崩壊とは別の形で考えてみる必要があるのではないかと、個人的に感じています。

群馬県太田大光院は檀林寺院です。このお寺は元々徳川家のご先祖と目される新田義重、義貞の菩提寺として江戸幕府が再興した寺であります。そのお寺に呑竜という方が招かれて開山として入った寺であります。

この太田大光院が明治以前、新田家、徳川家お抱えの寺、有力寺院ですが、檀家は一つもなかった寺です。それが明治以降になって、土地も特権も全部取り上げられます。その瞬間、太田の大光院がどのように物の見事に転身したか。これは事例として、今、呑竜会という呑竜さんのことをいろいろと検証なさっているグループがあることも承知しております。

この寺は明治の維新期の御住職は後に知恩院へ上がられる日野霊瑞という方であります。日野霊瑞上人はどのように考えられたか。特権も土地も皆、取り上げられてしまって、大光院はなっていかなかったはずです。

そこで、日野霊瑞上人は何をお考えになられたか。呑竜講イコール、かつてほどの影響力はないのですが、今でも伝わっている子育て呑竜という形で呑竜講を関東各地にたくさんの講をつくりました。

そこからお参りいただいて、それこそ動物園ができて、お店ができるほど、一時期関東各地に講ができて、毎日お参りがたくさんきて、物の見事に徳川家、新田氏関係の寺院から庶民の寺に転向されました。

それは、呑竜上人がかって禁制の鶴を獲った子どもを匿ったという事例があります。赤城山のほうに引退をされて、幕府の譴責を受けた。それでもお子さんを匿われて譴責を受けたという事例があります。

私の知っている呑竜さんの経歴の中で子育てがどこになるかよくわかりませんが、呑竜さんが幕府代官の譴責を受けながら禁制の鶴を獲った子どもを匿ったことは、事実として承知しております。そのエピソードを非常に効果的に転用されて、子育て呑竜、剃刀頂戴と言って、カミソリを当ててやると丈夫に育つという形で関東各地で呑竜講の分身をつくられて、戦前までは非常に活況を呈していました。

戦後は、開山講をやっても、お店も動物園もなくなっていますから、かっての名声はありません。しかし、かって

の将軍家お抱えの寺が物の見事に庶民の寺として転向されて素晴らしい生き残りの活動をされたという事例です。

それが戦後、少し退廃してきている。檀家制度あるいは江戸時代の幕府の保護を受けたあと、どのように変わっていったかという一つの事例として日野霊瑞上人が太田の大光院で取られた子育て呑竜という方向転換は、考え方として庶民教化という意味で参考になるのではないか。

それから、知恩院さんがやってくださっているお手つぎ運動。今、全国各地で盛んに行われている五重相伝。こういうのは浄土宗に限った念仏運動でありますので、大切にしなければならないと思います。

そこで、私が少しだけ申し上げておきますことは、我々浄土宗僧侶が考えている以上に全国における念仏の認識率。一般の人たちが念仏に持っている認識率は残念ながら非常に低いのです。

ですから、五重相伝やお手つぎ運動は浄土宗の念仏運動として大切にしなければならないもの。ですけれども、五重相伝やお手つぎ運動は残念ながら限定された方々に対する念仏運動です。いけないと言っているわけではありません。限定された方々に対する念仏運動である。それ以外に、おまえ、何ができるんだ、何があるんだというのはちょっとペンディングいたします。それは大事なことですが、結論は最後の対策のところで申します。

今、檀家制度は江戸幕府がつくった人為的な制度だからと否定的な発言をしたように捉えられるかもしれませんが、現在の寺院にとって檀家制度は極めて大切である。ここに骨格を置くことは絶対必要だと思います。それを否定して次に何があるんだと言うと、次にそれに変わるものはありません。

だから檀家制度は極めて大事だ、大切にすべきだということは申し上げますが、次にお願いをしたいことはご住職各位の意識改革が間違いなく必要です。意識改革はたくさんあるから、抽象的な言い方をします。

私は違うという方がいらっしゃるならお許しをいただきたい。概してお坊さんはお檀家の方々に対して抽象的な言い方ですが上から目線です。もっとお寺さんはお檀家にも周りの方々にも同じ目線で、同じような立場で尊重し合わないといけません。ご住職のこれまで持っていた上から目線は今後改めるべきではないか。言葉足らずですが先へ進みます。

寺院はもっと積極的に社会貢献をすべきだと思います。寺は大きな建物と土地を持っております。そのお寺をもっと檀家だけではなく地域の多くの人々に開放する。これも認識は違うのかもしれませんが、私どもは地域のご葬儀で、生身のご遺体は本堂に入れないと言って本堂ではご葬儀をやってきませんでした。これは地方、地域によるのかもしれません。まして内陣に上げてはいかんと言われてきました。

今の社会状況を考えますと、自宅でのご葬儀が不可能な時代になっております。そういう中で、規則上難しいのかもしれませんし、課税の問題がありますから、他宗の人々にまで開放して葬祭業をやれというわけではありません。

せっかくの大きな本堂をもっと多角的に開放していいのではないか。あるいは明治以降、幼稚園活動とか児童教化活動を寺院が積極的にやった時代が、一つの方策としてありました。

残念ながら、幼稚園は地域によるかもしれませんが、人口問題があって、頭打ちだと思います。行き過ぎた言い方をすれば、養護施設、特養のようなものに寺のスペースを活用する方法もあります。

それは行き過ぎだとおっしゃるなら、少なくともお寺を開放してお年寄りたちの憩いの場、全国各地で施設がありますが、そういうのとは別にかって念仏講、観音講、お斎を寺でやっていた時代があることは知っております。

人が集まることのできる広い場所があるなら、それを少し社会に開放してもらえないだろうか。最後のところにつながってきますが、私はこれからのお寺は檀家だけを対象とするのではなく、現代の社会は一般の多くの方々が社会の主流だと思います。檀家というよりも個人個人がもっと問題になる時代だと思います。

檀家だけではなくもっと地域の人たちのコミュニケティとして、多少宗教的なものがあっても結構ですが、時間的に余裕のあるお年寄りの方々が何か、念仏講で集まってもらう、百万遍で集まってもらう、それができればもっといいのですが、そこまでいかなくても何月何日にお寺に行けば、皆集まってきてお茶会ができるという形でもいいと思います。

もう少しお寺が、地域の一般の方々に開かれた姿勢を取っていく。トータルとして何が言いたいかと言うと、もっと一般の社会の方々、現在の社会の主流を占める多くの方々に接点を持ち得るような施策を考える必要があると考

えています。

そういう流れの中で考えて、五重相伝、お手つぎ運動はもちろん大事だけれども、その方々を大切にしながら、もっと一般の方々に念仏に関心、興味を持っていただけるような簡便な方法をもう少し考えていかないといけない。若い世代が多くなればなるほど、先へ行けば行くほど、お年寄りが減っていくわけですから、特定の方々だけではこれまでの社会の流れの大勢を動かすことにならないのではないかと考えます。

少なくともご住職の方々、もう少しご自身の目線を下げていただいて、一般の方々と同じ立場に立っていただいて、お寺を積極的に開放して、多くの方々に接点をお寺に持っていただけるように。

ただ、浄土宗ですから、そのときでき得れば念仏を、いきなり押し付けても難しいと思いますので、初めから押し付けないで、順番に、段階的に興味・関心を持っていただく方法をお考えいただかないと困るのではないか。

もう一つだけ、思い切ったことを申します。社会でも問題になっております浄土宗寺院、女性住職の積極的なご活躍をもっとお願いをする必要があるのではないか。何となく女性住職と言うとかつての尼僧さんのようなイメージをお持ちかもしれません。

現在、浄土宗の宗規、どこの宗規でも同じですが、結婚をし、子育てをしながらきちっと僧侶資格を取れば女性住職をお認めいただいていると思います。そのような方々を積極的に参加していただくことによって、兼務住職対策も地方寺院で、寺で単独で、大変で、後継ぎに寺一本は無理だよ。なかなか後継者が育たないことも知っております。

そういう中で暴言であることを承知で申します。女性住職のご活躍、場というものを宗派としてお考えいただくことも、必ずしも浄土宗だけではないのですが、今後の浄土宗の寺院活動の中で考える要素になり得るのではないかと思います。

まとまりのない形で思いつくままにお話をさせていただきました。もう少し切り込みたいところはありますが、シンポジウムがあることですから、非常にアバウトな言い方でお話をさせていただいたことをお許しいただきたい。

長時間にわたりまして、勝手なことを申し上げて失礼いたしました。ご清聴ありがとうございました。（拍手）

江戸時代の浄土宗と現代浄土宗寺院の課題

宇高　良哲　　9/15　於佛教大学

江戸時代
浄土宗寺院数　　6800（7000以上）

総論
- 幕府の寺院政策
- 宗門人別改め、檀家制度
- 本末制度
- 触頭制度
- 檀林制度

各論
- 浄土宗諸法度
- 徳川家と浄土宗（家康自筆の日課念仏は偽作）
- 捨世派と興律派

発展の理由
- 浄土宗は将軍徳川家の帰依をうけた結果
- 諸大名や武士の新任を受け寺院数が増加した。
- 江戸時代の社会の大勢、主流の人々の支援をえた。

現代
7049（正住寺院5535）

総論
- 檀家制度の崩壊
- 人口の減少
- 新興宗教の台頭
- 公教育での宗教教育の否定
- 葬送儀礼の変化

各論
- 五重相伝
- おてつぎ運動
- 太田大光院の転身
- 檀家制度のなかった北海道寺院の動向

対策
- 檀家制度は大切にすべきである。
- 住職の意識改革
- 寺院の社会貢献
- 檀家だけでなく、現代社会の主流である個人個人にもっと念仏に対する関心をもってもらう努力が必要である。

シンポジウム ①

現代社会における寺院の現状と課題―江戸時代の浄土宗から今学ぶもの―

■発表者

松永　知海
炭屋　昌彦
大澤　亮我
齊藤　舜健
長谷川匡俊

■コーディネーター

長谷川　皆様、こんにちは。今年度の大会の第一日目を締め括るシンポジウムをこれから開催いたします。午前中の開会式の折りに御門主猊下からご垂示がございました。今回のテーマにも深く関わるご垂示であったと受け止めさせていただいております。

また、宗務総長からも一宗の行政をお預かりされる立場から今回のシンポジウムへの期待を述べられたと思います。

そして、今回のシンポジウムのテーマに添って基調講演を大正大学名誉教授の宇高良哲先生からちょうだいいたしました。特に近世江戸時代の浄土宗、あるいは広く仏教全般と言ってもよろしいかと思います。

今日の浄土宗あるいは仏教の基礎構造が築かれた過程を、先生の多年にわたる実証的なご研究を踏まえて体系的に見解をご披瀝され、それを受けた形で現代において寺院が直面する課題にどう答えていくかという観点から、幾つかのご提言の柱をお示しいただいたと受け止めております。

最初に、皆さんのお手元に本日の学術大会のプログラムがございますならば、表紙を開けていただきますと、大会テーマについての趣旨が書かれております。これを読み上げることは省きまして、この中から三点ほどポイントを申

し上げて、シンポジウムを進めさせていただきます。

一つは、近世という時代は近代とそれに続く現代を育んだ土壌であるとともに近代、現代が見失ったもの、切り捨ててきたものを含むもう一つの世界であるという両面性を持っている。とりわけ近現代が見失ったもの、あるいは切り捨ててしまったものに着眼することが有益ではないかと思います。

二つ目は、二段落目の最後のほうです。近世の遺産の上に現代の浄土宗があること、その遺産には正と負の両面があることを認めなくてはならないだろう。この近世の遺産の上に現代の浄土宗があることについては、午前中の宇高先生の基調講演の中で具体的に触れられたことであります。

とかく私どもは直面する問題に目を向けるが余り、それがかくあらしめられてくる経過、そのルーツを無視したりあるいは軽視して、目の前の問題に終始しがちであります。しかし、やはり歴史的な視点を常に据えながら、現代の課題に問いかけていくという姿勢を確認する意味で、今回のテーマが設定されたと受け止めております。

三番目は、最後の段落の二行目のあとのほうから「今大会では、現代社会における寺院の歴史的課題と現状に対して、近世の浄土宗に視点を当てながら検討する。時代の制約や限界を踏まえた上で、新たな、批判的な視点から、見直されるべきもの、受け継ぐべきもの、学ぶべきものを具体的に提起するよう努めることを通して、これから我々が進む方向を考える手がかりを得たい。」

午前中の御門主猊下のご垂示にもありましたが、不変的なものと可変的なもの、常そして無常、この点を常に念頭に置きながら考えていくことが大切だと思います。

これから発表を進めていく上で大体の流れを予めお伝え申し上げます。はじめに発表の順番ですが、壇上に並んでおられます皆さんから向かって左側から、前半のお二方には主として「教学」の問題からご発表いただきます。

そして、後半ではお二方に「教化」を中心としてご発表いただきます。それぞれ二十分ずつご発表いただいて、一巡したところで時間の経過を見計らって、それぞれ五分程度の補足をしていただく予定であります。

その上で、ひとまず第一日目の締め括りをさせていただいて、第二日目、あすのシンポジウム後半は皆さん方からの質問に応答することを中心に進行させていただきます。

したがいまして、きょうのここでのお四方の発表に対し

てご質問を積極的にお寄せいただきたいと思います。配布資料の中に質問紙が入っているかと思います。そちらにお書き込みいただいて終了後、回収箱に用紙をお入れいただくことをお願いいたします。

それから、皆さん方の中に資料の不足があるかもしれません。もし資料が不足されていましたら、挙手をしていただければ、お届けいたします。発表される四人の先生方の資料が届いておりますでしょうか。質問紙が届いておりますでしょうか。

よろしゅうございましょうか。もし不足のものがあれば係の者に声をかけていただければ幸いでございます。

それでは、先ほど申し上げました順序に従って、発表をしていただきます。よろしくお願いします

松永　教学院から発表させていただきます。

私の資料は二つ、ございます。A4横長の文字資料とA3を二つ折りにしてA4の形にした縦型の図版でございます。お持ちでない方がいらっしゃいましたら挙手をお願いします。時間の関係もありますので、早速発表させていただきます。

「教学の立場から浄土宗と大蔵経について」と題目を書かせていただきました。統一テーマの江戸時代からの浄土宗に学ぶものという中で、猊下からのお話、基調講演で宇高先生がおっしゃられたことを踏まえつつも、私が今までやってきたことは大蔵経の出版研究でございますのでそこから話をすすめていきたいと思います。

日本で大蔵経ができましたのは、天海僧正がつくられました上野の寛永寺の「天海版一切経」が最初で、江戸時代でございます。その江戸時代からの刊本大蔵経のお話ということで、そこから何が学べるかということでお話をさせていただきます。

副題は、「近世・近代における宗典研究の基礎としての大蔵経」でございます。

浄土宗の歴史から考えますと、文字資料【はじめに】に少し書きましたように教理・儀礼・教団の歴史が中心になります。伝統ということで言えば、お念仏という浄土宗の伝統がありますし、教化・伝道の姿は法然上人以来の伝統があります。

伝宗伝戒、宗脈戒脈においては、七祖聖冏上人以来の伝統がございます。そのような伝統とは少し次元が異なるか

もしれませんが、そうした教学の基盤というところで『大蔵経』の出版が大きく近代・現代の浄土宗に関わってきているというお話でございます。

浄土宗の大蔵経は、皆様、よくご存知のとおり、『大正新脩大蔵経』、あるいは『浄土宗全書』正続編が基本的な宗書として教学の立場から活用され、利用されていることは今日のご発表のたくさんの部門の中で、その根拠が『大正蔵経』、『浄土宗全書』と挙げられていた通りです。

これにつきましては、石川琢道先生の一連の研究がありますし、そういった浄土宗全書の底本はほとんどが近世、江戸時代の写本、刊本でございます。写本と刊本はどう違うのかという議論は別にしまして、写本は一点ものですし、刊本は不特定多数の購入者が、それによって共通の理解を深めることができるということになると思います。

別刷りの【図版資料一】は、「大正新脩大蔵経」の奥付刊記の部分『大正新脩大蔵経』一二巻の部分でございます。緑っぽい色でお名前を塗っております。渡邊海旭師、望月信亨師、矢吹慶輝師、藤堂祐範師、椎尾辨匡師等のお名前とともにこの『大正新脩大蔵経』正編の全五十五巻の底本・校本のほとんどは増上寺に所蔵されております。

徳川家康公が寄進されました高麗版大蔵経、宋版大蔵経、元版大蔵経、そして、現在は世田谷の酉蓮社様にある明版の萬暦版大蔵経であります。こうしたものが基本的な底本と校本として使われているということは、浄土宗にとっても画期的なことであったのだろうと思います。

活字資料の二ページにあります、『大正蔵経』の編纂に関わる原稿本について増上寺様の木版印刷のものをそのまま原稿に出すわけにはいかないので、その原稿本としては『頻伽蔵経』という中国の上海から出たものを使っております。

その『頻伽蔵経』の原稿本は何かというと、『縮刷蔵経』を使っておりまして、これも増上寺に由来する三大蔵と、このときは明蔵として黄檗版を使って、福田行誡上人のご許可を得てつくられました。

もう一つ、この明治期に『日本校訂訓点大蔵経』あるいは『卍蔵経』とも言われるものが出ております。これは獅谷の法然院に所蔵されている忍澂上人が宝永の時代に高麗版と対校した黄檗版大蔵経を底本としております。

このように考えますと、日本近代の『大蔵経』はいずれも浄土宗に関わるものということがおわかりになっていた

だけたと思います。

これらのことについて、先ほどの図版資料2ページ『大正蔵経』の裏面をご覧ください。『東洋仏典研究会本』（以下、東洋本と略称）と『東国大学本』（以下、東国本と略称）の影印版と言われる高麗版大蔵経がございます。影印版の大きいほうが東洋本、小さいほうが東国本です。

例1。東洋本『那先比丘経』巻下第五張二行目では「知海」となっているところが東国本では「如海」なっています。増上寺の高麗本を見ますと明らかに「知」であることがわかります。そうすると、東国本は、加筆をしたようなあとが見られるということで、影印版であるけれども、本当に信頼していいかという問題が出てきます。

例2。増上寺の高麗本『那先比丘経』巻下第六張一九行目には「亡」とありますが、東国本では「立」と画数が一つ多くなるように加筆しているあとがある。両方ともその原本（東国大学蔵本・ソウル大学蔵本）を見ておりませんので、何とも言えないのですが、しかし、違っていることがわかります。

例3。同じページの左上の東国本ですが、『大乗本生心地観経』の第四巻第二張の部分です。「在者眞實…」という第二三行の一行ですが、東洋本にはその行がない。しかし増上寺の蔵本にはある。

また、例4を見ていただきますと、第三巻第一八張第一行目、「或一菩薩…」の部分一行が、東洋本にはあるけれども、東国本では抜けているということがあります。ということは影印とは言いながら、どこまで信頼がおけるかということについてはまだ検証がなされていないと考えてもいいのではないかと思います。

図版資料3に東国本を上に、下に『大正蔵経』を置いています。黄色の網掛けの部分の高麗本の『那先比丘経』上巻一八帳と、一九帳が水色であります。『大正蔵経』で見ると、七〇二ページの下段（六行目八字目に「不」を加えて）のように水色と黄色い部分の、一八帳と一九帳が入れ替わっています。

なぜこういうことが起こったのかということですが、先ほど申しましたように『頻伽蔵経本』が入れ替わっていたことがわかります。それを検証しますと、『縮刷版大蔵経』のときにそのところも入れ替わっていることがわかります。『縮刷版大蔵経』のミスがそのまま踏襲されて『大正蔵経』まで引き継がれたことになります。

同じ図版資料4は『大正蔵経』の『一字佛頂輪王経』の第二巻です。上段の最後から三行目に「出生及成就」という言葉があります。その「出生及成」の四字は、下の脚注⑤には甲本は「白缺」と書いてありますけれども、明蔵にはあるとなっております。

確かに西蓮社の明蔵には、この四文字は入っております。ところが、例えば東京大学のデジタル・アーカイブで明の萬暦版を公開しておりますが、そこには欠字というか、空白となっていてこの四字はございません。

また、智積院、天龍寺、黄檗山万福寺、黒谷清涼寺、龍谷大学、知恩院、そして、大谷大学、大正大学、嵯峨清涼寺、合せて十本ですが、それら萬暦版の十本共に今の四字はございません。西蓮社本のものだけにそこの部分が書いてあるということです。

そうすると、『大正蔵経』を読んだ人は東京大学のデジタル・アーカイブを見て、その萬暦版は欠字なのにここに「出生及成」の四字が入っているではないか。これは『大正蔵経』の間違いだと単純に思ってしまうと、実はそれは大きな間違いということにもなります。

そのようなことを考えますと、増上寺あるいは西蓮社に所蔵されている『大蔵経』は大変貴重なものであることがわかると思います。

文字資料2ページに戻ります。

（3）【批判的視点・見直しの視点・受け継ぐべき視点・学ぶべき視点】と挙げております。

まず受け継ぐべき視点・学ぶべき視点は何か。三大蔵をはじめとして、高麗版について言えば、目録をつくり、補完をし、閲覧に供し、また活用させていたことが大きなものとして考えられます。

言ってみれば『大正蔵経』の底本・校本が、増上寺に三大蔵があるから使ってくださいと言われて、すぐ使えるものでもありません。先ほども言いましたように『縮刷版大蔵経』があってこその『大正蔵経』であります。

では、その『縮刷版大蔵経』はどのようにつくられたのか。実はこれは『黄檗版大蔵経』が一つの大きな元になります。それとともに忍澂上人の法然院の『大蔵経』の影響を受けていることもわかっております。

まず文字資料2ページ「目録」のところです。三大蔵の目録を随天上人が延享年間につくっている。これは、このお経とこのお経は同一の内容ですということではっきりと

ひも付けをしてわかるようにしている。このような整え方をされている。

「補完」では、増上寺に『蔵本補闕要録』があります。これは、高松の法然寺所蔵の高麗版大蔵経と、忍澂上人が行った建仁寺高麗版大蔵経と対校した法然院所蔵の『黄檗版』と増上寺の三蔵の高麗版を比較対照して補完している時の記録です。

「閲覧」ということでは、『蔵経之式條』がつくられています。それに基づいて、例えば閲覧日は毎月の二日、一二日、二二日です。返却は一日、一一日、二一日です。そのように規則が決められております。

「活用」では、二つ、挙げました。安政四年（一八五七）刊の『釈浄土二蔵頌義』には、「麗本に據って以て校讎す。」とか、寛政六年（一七九四）刊の高麗本と対校した『観仏三昧海経』には増上寺智堂上人が序文を寄せ、典寿上人の校勘録を巻末に載せています。当然、これ以外にもあると思いますが、そうした凡例によって活用できることがわかります。

そのように考えますと、目録ができたということで、誰でもが経蔵の中の本を把握することができる。そのような中でこの本が見たいということになれば、現在の図書館のような形で目録を見ることができたということでございます。

文字資料3ページをご覧ください。忍澂上人の伝記はさておきまして、幕末の嘉永五年に養鸕徹定上人が法然院を訪れます。実はその時、法然院では『大蔵経』の対校録の出版を再開していたわけですが、それを目のあたりにした徹定上人は直ちに、南都を訪ねて古写経を捜索し、版本より古い写経には中国で漢字に翻訳された当時に近い正しい内容が伝わっているとし、その成果を、『古経捜索録』、『古経題跋』、『訳場列位』、『続古経題跋』等として出版されていることはご存じのとおりです。

また、福田行誡上人は、『縮刷蔵経』のお話をしましたが、実は文久二年（一八六二）に伝通院において大般若経六百巻を木活字で印刷もしておられます。

言ってみればパートナーである琳瑞上人がお亡くなりになったということで、大般若経を回収して施餓鬼供養にしてお台場の沖から流したと書かれています。そのような挫折が、明治になって時代の要請に応じて増上寺所蔵の三大蔵を縮刷版大蔵経の出版に供したということが考えられま

す。

そのように考えますと、江戸時代に学ぶべきものは、文字資料1～4箇条と書きましたが、『大蔵経』をただ単に保管しただけではなく、それらに対しての目録をつくって活用に供したところが大事なことだと思います。

これは当然、これから文化財というところで見れば、宇高先生のお話にもありましたように土地・建物というものもありますが、お寺が持つ文化財もそうしたものと考えることができるのではないかと思います。

時間が来ましたので、批判的視点は補足のところでさせていただきます。

長谷川　ありがとうございました。後ほど補足をしていただく時間があると思います。

次に、齊藤先生、お願いいたします。

齊藤　私の資料は、A4版で縦書きになっております。皆さんのところに届いておりますでしょうか。

「はじめに」というところから始めます。私、浄土宗総合研究所に務めさせていただく中で、幾つかのプロジェクトに参画させていただきました。その中で江戸時代のいろいろな資料に触れる機会がたまたまございまして、その範囲でお話をさせていただきます。

副題に「浄土三部経現代語訳を通して」とさせていただきました。各ご寺院様に法然上人八百年遠忌を記念し、つくらせていただきました『【現代語訳】浄土三部経』という本をお届けさせていただきました。研究所でさせていただいた仕事でございます。この仕事を通しまして、江戸時代の学僧の業績に触れる機会がございました。

翻訳の経緯でございます。浄土宗総合研究所「浄土宗基本典籍の現代語化研究」というプロジェクトが平成一四年に立ち上がりまして、二二年度まで継続いたしました。主務を務められたのは袖山榮輝、現在は浄土宗総合研究所主任研究員でいらっしゃいます。私は最初からではございませんで、途中から参加させていただきました。

平成二三年四月に『【現代語訳】浄土三部経』という形で刊行させていただきました。これは元々浄土宗聖典全六巻が刊行されました。これに対して現代語訳を付けていったらどうかという活動が始まって、その中の『三部経』と『四十八巻伝』を研究所で現代語訳するということで、遠

忌めがけて作業しましたうちの一つでございます。

『三部経』を訳出するにあたり、取りました態度がございます。浄土宗という立場、浄土宗の僧侶という立場で『三部経』を読んでいきますので、いわゆる研究者がするような態度で臨むものとは違います。あくまでも宗典として『三部経』に接しました。

その際の原則的な態度は『【現代語訳】浄土三部経』の「序にかえて」に次の文章がございます。「まずは経典の文章や文言を正確に読みとき、文意を明確に把握することが求められました」、これは当然の態度であろうと思います。

そして、「この三経を「浄土三部経」として読み解く限りは、三部経によせる法然上人の御心に沿って理解するのが、当然ながら、信仰上、正しい心がけということができます。今回、「浄土三部経」を現代語訳するにあたっては、そうした点に努めました」。

このような態度で臨んでいきました。これを言い替えますと、浄土宗の伝統的な理解に従って訳していくということにほかならないわけでございます。

そうしますと、二祖三代の釈義に従って理解して行くことになります。実際には大きな文意の把握から語句の解釈に至るまで、常にこのことを意識しましたので、三部経全体に対する逐語的注釈を参照する必要がありました。

大意を把握していくためには、善導大師あるいは法然上人に従って読んでいっていいのですが、実際には一語一句、どういう意味が書いてあるのかを確認するために宗内で使われている逐語的注釈を使うことになりました。

実際にどのようなものを使っていったのか。これも「あとがき」から引用しています。「現代語訳の定本として採用したのは、『浄土宗聖典』第一巻に収載されている浄土三部経の書き下し文である」。

浄土宗聖典第一巻には『三部経』が収められております。漢文がずらっと並んだもの。それと、後半部分に書き下し文が収められていますです。

「これは江戸末期から明治にかけての学僧、大雲の施した訓点に基づく」。いわゆる大雲典本に従った訓読でございます。

「浄土宗における先達方の三部経理解が反映されていると思われる。現代語訳においては、先達方の諸注釈書を参考にした。三部経全体を通じたものとしては、江戸時代における浄土宗の碩学、義山の『無量寿経随聞講録』『観無

量寿経随聞講録』『阿弥陀経随聞講録』や同じく観徹の『無量寿経合讃』『観無量寿経合讃』『阿弥陀経合讃』、あるいはまた近年における坪井俊映猊下の『浄土三部経概説』を、『無量寿経』については鎌倉時代における了慧道光の『無量寿経鈔』、江戸時代における白弁の『無量寿経集解』を、『観無量寿経』については善導大師の『観経疏』を常に傍らに置いて翻訳作業にあたった」。

ずらっと挙げておりますが、実際に常に傍らに置いて参照し、一番使わせていただいたのは、観徹の『浄土三部経合讃』と義山の『浄土三部経随聞講録』でした。

こうした事情から義山の『随聞講録』、観徹『合讃』の重要性を改めて認識することになりました。

当研究所では、三部経現代語訳と並行して、平成一九年度から「近世浄土宗学の基礎的研究」というプロジェクトをつくりました。現在は教学研究Ⅱというプロジェクトになっておりまして、『随聞講録』を講読しており、現在に至っております。

ここで『随聞講録』と『合讃』がどのようなものか簡単にご紹介いたします。

観徹『浄土三部経合讃』。『浄土三部経合讃』というタイトルで出版された本はございません。『無量寿経合讃』四巻、『観無量寿経合讃』二巻、『阿弥陀経合讃』一巻の合計七冊になります。この七冊の通名を『浄土三部経合讃』と申しております。初刻が享保一〇年です。

一般によく出ているのは再治本と言われるものです。表紙の左のところに題僉が貼ってありますが、それに再治と書いてあるものです。この再治の年月日は不詳で、例えば寛政一一年刊記のものなどがございます。

これは、佛教大系というシリーズのなかに『浄土三部経』が五巻分、あります。これに深励の『三部経講義』、道隠の『無量寿経甄解』と一緒に収録されております。

一緒にとはどういうことかと言いますと、これらの注釈が対応するところが並べてぶつ切りになって入っているものでございます。刊行は大正八年からでございますが、昭和五三年に再刊したものがあります。

『浄土宗選集』が昭和の終わりぐらいに同朋社から出版されております。その第三巻が『無量寿経合讃』、第四巻に『観無量寿経合讃』と『阿弥陀経合讃』が書き下し文で収録されております。岸一英先生がご尽力されたものでございます。

一方、義山の『浄土三部経随聞講録』もこの名前であるものはございません。実際には『無量寿経随聞講録』六巻、『観無量寿経随聞講録』五巻、『阿弥陀経随聞講録』一巻を合計すると十二冊になります。これの通名でございます。

江戸時代には開板はされておりませんで、写本で伝わっていたものでございます。ただ『浄土宗全書』の第一四巻に収載されました。そのためにそれ以後、非常によく使われるようになりました。

研究所でさせていただいた仕事としましては、『随聞講録』に引用されている『三部経』の箇所と実際の『三部経』のページ数の対照表、そして、『阿弥陀経随聞講録』、『無量寿経随聞講録』六巻、『観経随聞講録』巻上之一の一巻までを現在のところ『教化研究』に掲載しております。

『随聞講録』がどのような経緯で撰述されたのか。実は『合讃』と関係の深いものでございます。『阿弥陀経随聞講録』の末尾に、見阿素中による跋があります。書き下したものを少しお読みいたします。

「先師良照義山老人、嘗て洛東華頂の禅室に寓して恒に四衆の為に自他の章疏を講説す。時に余、辱く講論の席に侍坐せり。一日聴采の因に、三部秘賾を講演せんことを請う。慇懃に三に及び、師、扈背するに忍びず。乃ち応諾す。時に宝永第三丙戌の秋なり。余、聴受拝信して、便ち聞に随いて、随いて記す。更に愚解を加えず。故に名づけて『随聞記』と曰う」。

宝永六年に義山にお願いして『三部経』の講義をした。その記録が『随聞記』だといいます。

「厥の後、享保年中、水府常福蘭若の真阿上人、『三部合讃』を撰述す」。

享保二年に義山は死んでいますが、その後、『三部経合讃』が撰述されたということです。

「其の書たるや、宗骨の関系する所は、専ら祖釈に拠り、其の然らざる所に於いては、傍ら他解を収む。間、亦、自ら考う所を加えて、以て相い資成す。謂うべし、善を尽くし、美を尽くせり。実に以て千歳の易解を発するに足れる者なり。爰に同志の二三子、此の三部の典を講ぜよと請う。余が不敏なる、豈に此の任に当らんや。固辞すること再三、尚、請て輟まず。遂に峻拒すること能わず。重ねて『合讃』に対校し、復た、聊か余が管窺を雑えて、乃ち一日之を解し、一日之を講じて、固執、捨て難く、解するに随いて之を記す。終に数巻を成す。由て亦、『随聞講録』と題

す」。

このように言っております。最後に、「皆に享保十二歳」という年が入っております。享保一二年のことでございます。

隣に挙げましたのは『阿弥陀経合讃』の跋文でございます。読んでみますと、『随聞講録』の跋文に入っているのと非常によく似た文章が入っております。恐らく『合讃』の跋文をそのまま『随聞講録』の跋文の中に入れてしまったのだろうというぐらい、よく似た文章が入っております。

この跋文を書いたのは、単阿祖巖という人で義山の弟子であります。素中とは親しかったことになろうかと思います。

ここから見て両書の関係を見てみますと、義山の三部経講義が宝永三年でございます。それを素中が『随聞記』にまとめます。その十年後、享保二年（一七一七）に義山が亡くなります。

ちなみに今年が義山和尚の三百回忌に当たりまして法要が催されたところでございます。

そして、その後に『合讃』が享保一〇年（一七二五）に刊行されます。その直後に素中が『三部経』を講義して『随聞講録』が成ったということです。私たちは義山の『随聞講録』と言っておりますが、実際には素中によるものということになります。

中を読んでまいりますと、「老師曰」とか「老和尚曰」として、ここは義山のおっしゃったことだろうと思います。このような形で出ているものでございます。

このような経緯で出来上がったものですから、『合讃』と『随聞講録』を対照しますと多くの部分が双方に共通して見られます。

『四誓偈』の「我建超世願」を並べてみました。太字は相手に共通して見られるところです。ご覧いただくとおわかりになるように、『合讃』の文章はほとんどそのまま『随聞講録』の中に入っております。『随聞講録』のほうは、それにプラスアルファした形になっております。

全てがこのようになっているわけではありません。『随聞講録』が『合讃』をほとんど使わない箇所もあります。例えば『阿弥陀経』の会座に長老たち十六人が出てまいりますが、これについての釈は、『合讃』には非常に詳しく出てまいります。しかし、『随聞講録』ではほとんど省略されて出てこないこともあります。もちろんその逆もあり

ます。

このような二つの書物ですが、なぜこの二つに我々、依っていったのか。それは次のような理由によります。

まず大玄に『蓮門学則』という本があります。彼は一六八〇年に生まれ一七五六年に亡くなっております。「三經ノ注釋數多ナレバ。初學ノ能通知スル所ニアラズ。或ハ圖經、又ハ科注、又ハ合讃ナドニテモミルベシ」と、ここで『合讃』という名前が出ております。『三部経』を読むのであれば、『合讃』などを見てみなさいということです。

『圖經』は、上に科文が挙げてあるものです。実際の逐語釈になりますと、この『合讃』によるということになるかと思います。結局、『合讃』が恐らく教科書的な扱いということになっております。

それから、これは岸先生が『三部経合讃』の解題に挙げられた言葉です。「『合讃』とならんで『浄土三部経』理解の標準として受け継がれてきたものに次のものがある」として『随聞講録』を紹介されます。

そして、明治以降の話になります。大正時代になり川合梁定師が『三部経和解』、これは「わげ」と読みたいのですが、ご本人は「わかい」と読んでおられますので、そのように読みます。

この『三部経和解』の中に著作の由来について書いてあります。「義山上人の随聞講録に拠て、専ら通俗に和解せむことを期したので、或場合は該講録を其儘ま述べ書きしたやうな處もある」。この『三部経和解』は今から十年ほど前に再刊され、よく読まれております。このようなところから、今でも影響力は強いものであろうと思いますが、これが『随聞講録』をそのまま使っているものでございます。

この両書を読んでまいりますと、義山・観徹自身による解釈というよりも、むしろ二祖三代を始めとする列祖、先達の諸釈を渉獵し、それを紹介することが中心になります。その上で特に『随聞講録』の場合は、どれを「正」とするのかと示しております。取捨した理解を提示するという形になっております。

特に義山の場合、三経一論、五部九巻、選択集、語燈録などの重要な宗典を一人で校訂・出版した人物でございます。つまり、宗典に通じていた方で、そのような立場から『三部経』の講義に基づく講録である。そのようなことから、この理解は参照に値するものであります。

この両書、特に『随聞講録』に見られる特色があることを紹介しておきます。引用書目の多さであります。宗典や余乗のほかに『随聞講録』には外典の引用が非常にたくさん出てまいります。

例えば『無量寿経随聞講録』の場合、引用書目を全部リストアップしますと、末書を含めると約六百五十部になります。数え方が正確ではないので、ひょっとするとダブっているものがもう少しあって、減るかもしれませんがこのぐらい書目が出てまいります。

そのうち外典は百五十部あります。外典にはどのようなものが引用されているか。全部挙げるわけにはいきませんが、『無量寿経随聞講録』上之四に引用されているものを拾いますと、『周易』・『詩経』・『礼記』・『四書集注』・『史記』・『後漢書』・『荘子』・『韓非子』・『淮南子』や、さらにこれに対する末書が引かれる形になっており、漢籍からの引用が非常に多いのです。漢籍からの引用は『随聞講録』全編を通して頻出しています。

その他、『無量寿経随聞講録』上之一では、『日本書紀』が引用され、『阿弥陀経随聞講録』では『源氏物語』から引用されるという和書からの引用も多くあります。その他、『字彙』、『正字通』のような辞書から書名を出した上で引用することがよくあります。ここでは『卓氏藻林』しか挙げておりませんが、類書からの引用も非常に多くあります。

辞書類については、『合讃』でも引用されていますが、典拠を示さないことが多くあります。そもそも『合讃』では引用するのに典拠の名前を出してないケースが非常に多いのですが、『随聞講録』では、それぞれについて書名を示し、出典のいわゆるページ数に相当するところまで出していることが多くあります。

『合讃』では実際どうなっているのか。全部調べたわけではないのですが、松永先生に教えていただいた『浄土三部経合讃関典』には、『合讃』への引用書目が一覧になっています。『合讃』の一ページごとに、何が引用されている、それはどこの何にあると書いてあります。この中で『無量寿経合讃』を見ますと、引用書目のうち、外典は約四十部あるということです。

このように外典が非常に使われていることも『随聞講録合讃』の特徴であります。浄土宗総合研究所におきまして「浄土宗典籍版木の研究」班がかつてありました。これで浄土宗寺院の所蔵する書籍について調べさせていただきま

した。

富山教区のあるご寺院さんに調査に行きましたら、所蔵冊数が二千冊でした。そのうち外典が約百四十冊です。鳥取教区のご寺院さん、所蔵冊数が千七十八冊のうち、外典は百十二冊でした。

そのくらい、浄土宗のご寺院さま、お持ちの書籍に外典がたくさんあります。特に漢籍を結構持っていらっしゃいます。このようなものの所蔵の比率とよく比例しているような感じがいたします。

このように非常に幅広いものを使っていった背景として、江戸時代に入ってからの出版文化の発展があるかと思います。それに乗っかって、義山はさらに多くの宗典を刊行していったわけであります。

あとで説明させていただくとして、結論から先にお話しいたします。

四．現代社会における寺院の現状と課題―江戸期の浄土教に学ぶ―のところの四の二を先にお話しし、残りの部分は補足のところでお話しいたします。資料の公開・利用についてであります。

今、義山の『随聞講義』あるいは観徹の『合讃』に非常に多くの書物が引用されていると申しました。その背景には江戸時代における出版文化の発展がありました。公開していく姿勢であろうかと思います。

『義山和尚行業記』という義山の伝記があります。彼が宗典を多く刊行したことについて、次のように述べております。

「又、師、恒に宗籍の魚魯多く、古書の陰晦に従うことを歎悔す。遂に『三經一論』より以て『論註』『安樂』『五部九帖』『群疑』『選擇』等の諸部に至るまで、善本を求め得て、皆、悉く校正し、且つ、句讀訓點を改め、四聲清濁を加えて重ねて之を梓に壽して、以て初學に便す」。

このように、これらを校訂・出版したことを言います。これに際しては次のような態度を取ったと言います。

「又、古書を南都北京に捜索し、随いて得れば随ひて印す。未だ彫刻に暇あらざるときは、則ち他の所求に任せて之を借りて書寫せしむ。未だ嘗て悋む色有らず。賢にして徳有る者に非ずんば、蓋し能わず。因て、師、恒に人に謂て曰わく、凡そ其の作者の意、素より流布に在り」。

「凡そ其の作者の意、素より流布に在り」という見解を持っていたようです。

「學者、宜く其の弘通を扶けて其の壅滞を疏決すべし。今、世人を視るに、多く筐笥に秘藏して他見を充さざる者有り。若し夸他名聞の爲に非ざるときは、則ち未だ昏愚鄙慳恪たるの意を免れず。實に是れ、般若の種子を絶ち、利生の門戸を閉ず。謂いつべし。滅法の重過、佛祖の罪人なりと」。

本を持っているのに、それを見せないというのは、「滅法の重過、佛祖の罪人なり」。そうではなくて、本を書くということは人に見せるためにあるのだから、その作者の意を汲んで、流布させていくのが良いと義山は言っています。こういう思いで本を開板していったのだろうと思います。

松永先生から『大蔵経』のお話がありました。『大正新脩大蔵経』があることによって、我が国、ひいては世界の仏教研究は大きく飛躍していきました。それが現在、前世紀の終わりぐらいから電子化が進んでおります。

浄土宗においては、『浄土宗全書』が電子化され、公開されております。『続浄』についても、現在、公開の準備に向けて進めているところです。このように印刷されていったもの、江戸時代の出版に基づいて、明治、大正にかけて刊行されていった叢書が、今度は電子化という形で広められております。

この次にやっていくことはと言いますと、恐らくこれらの底本になったものの画像データ公開になってくるかと思います。このようなことが、江戸時代の義山さんが持っていた精神、公開して皆に読んでいただく精神を受け継いでいくものだろうと考えます。この精神を我々は学んでいく必要があるのではないかと思います。

残りの部分については、補足のところでお話しいたします。

長谷川　ありがとうございました。お二方からは、とりわけ教学の振興、発達のプロセスを考えていく上で重要な基礎研究、『大蔵経』の開板や詳細な対校を行って、より精度の高い原典を整えていくこと。そして『三部経』の注釈書、義山・観徹上人らの事業にみられる江戸時代教学の中心におられた方々の地道な作業の努力によって支えられていることを、私たちは改めて受け止めなければならないと思います。

いろいろなみ教えが拠って立つ、その根拠に目を向けて

いくという姿勢を改めてお二人の発表を聞きながら、感じたところであります。後ほど若干の補足があろうかと思います。

次は、少し現代にも引き寄せて、教化の立場からお二方にお話をいただきます。最初は布教の最前線のことも念頭に置かれてご発表いただき、次は法式に関連して、一方では近世に目を向けながら、他方は現代的な課題にも添うような形でご発表いただきます。

まず炭屋上人からお願いします。

炭屋　私は新潟教区の長善寺の所属であります。皆様のような諸大徳、諸先生の前でパネラーを務めさせていただくことをお許しいただきたく存じます。

私は在家の出身であります。現在も会社の経営者であります。僧侶は全員が布教師であることは重々承知しておりますが、今も昔も布教活動、お念仏の教えを広めていくことは大変難しいことであります。

今、講壇の右に教学の先生方、こちらに法式の先生がおられます。この両者の方々の基礎があるから布教できることを再確認し、両先生方、両会の方々に感謝申し上げます。

今朝の基調講演で宇高先生がお話をされました。宇高先生からいただきましたレジメは、ちょうど私がきょうお話をさせていただくレジメとしてもちょうどぴったり合っている状況です。基調講演でのレジメをお持ちでしたら、それを見ながら、私の話も聞いていただければありがたく存じます。

長谷川先生からご指摘をいただいた三点に合わせて、お話をさせていただきます。

一．「近世、近代、現代への流れ」であります。近世は皆さんもご存じのとおり、安土桃山時代・江戸時代を指し、近代は明治維新から太平洋戦争の終結、昭和二〇年まで、現代は昭和二〇年以降という捉え方でございます。

近世は、我が国日本にキリスト教が伝来し、戦国時代が終わり江戸時代に移行していった時代です。民衆は末法の世であると自覚する戦乱の世から戦のない時代になった時代です。

一部の宗教集団が戦闘集団であったことを為政者・徳川幕府は認識しており、天下安定の礎として宗教教団の取り込み、政治的・戦闘的能力の排除の施策を施しております。寺院諸法度、寺檀精度、僧侶養成制度、また末寺制度、人

別帳管理等を施行しています。

安定・長期政権であった徳川幕府の時代、現代にも多大なる影響を残している寺檀制度は僧侶の生活基盤を確保したことは否めないと思います。同時に人別帳の管理をすることによって、政権の下部組織としての機能を私たち寺院は持つことになりました。幕藩体制に取り込まれたわけです。

武士階級と僧侶は読み書きができる知識人であり、大衆にとって僧侶は身近な人々であり尊敬の対象だったと思います。幕藩体制では、天下安定・平和維持のために武士層に学問を奨励しました。これは主に儒学、特に朱子学でした。

一方、一般の我々、大衆にも向学の意識が芽生え、さらに、貨幣経済の進展により「読み・書・算盤」が求められるようになりました。これが寺子屋の発生の一因です。特に農漁村部では僧侶の教化力は大変重要であったと思われます。

一般民衆も儒学を勉強しなかったわけではないのですが、ほとんど「読み・書・算盤」に重点が置かれ、それを指導したのが主に僧侶であったということです。

この時代に教学の体系化、布教・儀礼の体系化が進みます。葬儀の施行も進み、現世利益や先祖供養という信仰習俗が浸透し、仏教用語の大衆化拡散が起きました。この時代がなければ、私たちの宗教意識の定着、仏教の理解はなかったかもしれません。

最初は純粋な法話であったものから、落語や浪曲が生まれたのも仏教道徳の普及から自然発生的なものであったと思います。神道・儒教・仏教が混然となって文化が創造されていったと考えるべきです。それらは大衆に布教していく工夫の表れと見るべきだと思います。

二．近世の恩恵について、特に浄土宗についてお話しいたします。

江戸時代において、浄土宗は徳川家の菩提寺の一つです。幕府の厚い庇護を受けて教団を護持・発展させてきました。各藩、特に親藩・譜代大名の多くは幕府にならい、浄土宗寺院の庇護・護持に強く関わり大檀越となり支えてくれました。そのため、寺領を持ち、多額のお布施をいただきました。

しかし、明治維新による廃藩置県によってその支えを多くを失いました。余力のある旧大名・華族や大地主、大商

人等の大旦那がおられた寺院はよかったのですが、存続の危機を迎え兼業による寺院護持を図られる寺院も増えていったと思います。

妻帯が明治五年に公認されると同時に世襲制の問題が起きてきました。また、太平洋戦争の終戦後、農地解放があり寺領であったものなど所有していた田畑も取り上げられ大幅な収入ダウンになった寺院が多く発生した事実があります。

世襲のプラス面は後継者の確保、円満な引き継ぎ、檀家の「俺らの寺」「俺らの和尚さん」という帰属意識が増長されます。僧侶による寺子屋などによって大衆が読み書きを、道徳・倫理観を仏教を通して教化され大衆一般に浸透したことは現代に残された遺産と言えるのではないかと思います。

信仰心が幼いときから醸成されたのです。それは「寺の公益性」を皆が認めていたことにほかなりません。ですから僧侶は尊敬の対象であったのだと思います。

江戸時代後期には貨幣商品経済の進展により、豪商・大庄屋等の民間資本家が生まれます。その時代の流れに僧侶も取り込まれていっております。この時代に葬儀・寺子屋以外の布教活動をなさっていた僧侶の方々がどのぐらいいたのかという問題があります。

宇高先生のお話にも登場しました徳本上人という方がいらっしゃいます。この方は和歌山の在家、農家の出であります。念仏を一心になさり、清貧な生活態度で、和歌山で多くの帰依を集め、そして、全国をお回りになり、江戸にも来られて多くの人々の帰依を受けておられます。

私たち、教師、布教師も徳本上人のお姿、活動に習うべきことは大いにあろうと思います。また、その活動に参考になるものが、布教師として非常にあると思います。

三、現代社会における寺院の現状と課題であります。①寺院護持、②生活基盤の確保、③帰属意識、④布教活動です。

四点に細かく分けましたが、基本的には布教のために必要なものと考えます。

①寺院護持について、人口減少は確実に進行しています。革新的な人口増員政策などによる出産マインドの向上が国民に浸透しなければ増加に転じることは難しいと思います。

また、檀家の減少は都市部の寺院では人口の都市集中によって増加に転じている寺院もあります。しかし現在六五

歳以上の高齢者世帯が二五・二％となり、単身世帯は二四・九％、ほぼ同じようなものですが、六五歳以上のほうが多いのです。「おひとりさま」という言葉をお聞きになったことがあると思います。いわゆる「おひとりさま」が増え続けていることは間違いありません。

永代供養が増える傾向があります。永代供養依頼による寺院護持は時を経ていく中で、寺院護持が難しくなるのではないかと考えます。それに伴い後継者の養成に必要な費用の出費も難しくなってくるのではないでしょうか。

現在、行政は、コンパクトシティ化、住み分けを推進しています。また、農業法人法の改正により、不在地主・農家が発生しております。

私どもの教区、新潟は米どころですが、新潟にいる農家は少しずつ減ってきています。いわゆる不在檀家が発生しています。住まいは東京、大阪、名古屋のようなところにいる。しかし農地を新潟に持っているということです。

そして、検討課題ですが、一寺院一宗教法人の体制について検討すべき時期が来たと、私は考えております。それは量から質への問題であります。その地域に必要最小限な寺院は存続させるべきではないかと強く思っています。地域見守り型の数カ寺で包括運営するなど、方法はいろいろとあると思います。これは検討を急ぐべきだと思います。

②生活基盤の確保であります。寺院の伽藍、庫裡の維持管理、住職家族の生活費、檀信徒参加の檀務・法務の費用を兼職によって賄っている寺院が増えています。また、兼務寺院の問題もあります。

具体的にどのぐらいの収入が目安であるか検討されるべきだと思います。浄土宗においても調査されておられますが、年収がどのぐらい必要かを具体的に述べていません。私の知る限りではそのような数字をきちんと書いた文章を見たことがありません。

それは地域性や宗教者としての立場もあるため難しいことは重々承知しております。しかし数値目標を挙げなければ具体化の施策は困難であると思います。大寺院は別として、他の寺院を考えると、年収七百万をラインとすべきだと提案したいと思います。

これは一寺院の収入を言っております。本務等による収入と兼職による収入等の合算であります。家族四人世帯、子どもを教育し寺院を護持していくことをモデルとして考えました。算出方法の説明は省略いたします。

現在、地方は特にそうですが、兼職を得にくい社会情勢、そのような地域性の時代になっております。また、家墓を持たず、檀家にならない人の増加もあります。葬儀・法要は葬祭業者に委託する人が増加しております。子弟育成奨学金の増額、貸与から給付、貸与と給付の並立制の検討をすべきであろうと思います。

政府も行政もそのような流れになってきております。我々、宗門の学校教育においても、これは早急な問題としてぜひ検討されるべきと思います。それは支給基準の引き下げも大事だと思います。幾ら以上はだめだとか、幾ら以下はといういろいろなことがありますが、ご検討いただければと思います。

③帰属意識です。寺の帰属意識を薄れさせてきたのは、私の考えでは福祉国家によって生活保障がなされてきて以降であると思います。その原因は、はっきり言って日本人が幸せになってしまったからではないでしょうか。

しかし今、それが揺らぎ始めています。ですから、今以上に帰属意識を高めたり、寺を護持したり、私どもの宗教意識をどんどん発展させるためにも、具体的な方策をしなければならないと思います。

お金に関して言うのは申しわけないのですが、檀信徒が納得して、寺院・住職家族を支えていただくために護持会計の見える化、支出入の見える化、負担に対する効果の見える化が必要ではないかと思います。財布の中身を見せることに対しては、寺院・寺族の心理的抵抗感は強いと思いますが、互いの信頼がなければならないことは当然です。

共に汗を流す労働奉仕、役員の年番制等の採用によって、連帯感を育て、台所事情を理解してもらうことも必要ではないかと考えます。それによって地域社会に開かれた寺、自分の寺の意識が育っていくのではないかと思います。

僧侶は地域における尊敬の対象者であり、よき相談相手であるべきではないかと思います。「寺・僧侶の公益性・存在価値」につながっていきますし、それを問われていると思います。それがなければ布教を進めていくことが難しくなっていることも事実です。

しかし今、檀信徒の高齢化により負担限界があります。金銭的なもの、肉体的なものであります。そして、また、檀信徒の減少があります。

社会関係資本、いわゆるソーシャル・キャピタルの醸成は大事であります。例として、災害時における寺院本堂・

施設利用に関する協定や災害時における帰宅困難者の一時滞在施設に関する協定もあります。また、教誨師の活動もあります。このようなものはまさに僧侶や寺院に対する公益性を高めるものと思います。

今、「多死社会」への対応を私どもは迫られております。現在、年に百三十万人の方々がお亡くなりになります。二〇三〇年前後には百六十～百七十万人の方がお亡くなりになると言われています。私のような団塊の世代の者もその年には全員が七五歳以上の後期高齢者であります。

健康年齢は、今、七五歳を境にしております。非常にお葬式が増えるから、お坊さんの数で割ると、一人八件、十件できるのではないかと言われた方もあります。しかし、今の寺離れの時代に果たしてそのようになるのか。町というもの、都市というもの、県というものが消えてしまう時代になったことを認識しなければなりません。

最後に④布教活動であります。今、話したことも全部布教活動に関わっております。全教師が全員布教師であること、その実践を求められています。

今、若い方々がいろいろなことをなさっておられます。しかし、葬儀や年忌の法要以外の会話が非常に大事であるということです。それは死の問題、さまざまな心の痛み、人間関係の困難、人生の意味をいかにして見出していくかという人々のニーズにどう応えるかということが問われています。

私たち僧侶、また寺は、共感を広げるマネジメントをしている。マネジメントと言うと、商売のことと思われるかもしれません。しかし、マネジメントはもっと広い意味で大事なものです。

ぜひそのことを考えていただきたい。現実に公益と共益は違います。私たちは、公益を求められております。共益ではありません。そこを十分に承知していかなければならないと思います。

時間になりましたので、まとめさせていただきます。

ぜひ寺院の公益性、なぜ寺は生かされないのかということを考えなければなりませんし、僧侶自身の信仰のあり方、そして、社会に求められる宗教的実践者、僧侶のあり方を考えなければならないと思います。それが社会のニーズにお応えできることを問われているのだということです。

雑駁な表現で、皆様にはご不快な思いをさせたこともあろうかと思いますが、お許しをいただき、終わらせていた

だきます。

長谷川　ありがとうございました。次に大澤先生、お願いいたします。

大澤　法式の立場から、お話をさせて頂きます。昨日作った資料なのでわかりにくいかもしれませんがゆっくりとお話させて頂きます。

この題を戴いたときに、何を話しさせて頂こうかと考え、お葬儀の事について話を勧めようと思っておりました。資料の真ん中当たりに(6)葬儀式とありますのがそれです。そこに示している書物を示してお話しするつもりでありました。

但し、その資料の内容については詳しく述べると色んな問題が沢山でてきてしまうのではないかと思い、一部として短く話をするだけに致しました。それで、法式の全般に亘って、江戸時代の浄土宗から学ぶものを理解していく事と致しました。

まず、(1)『浄土三部経』の音読についてですが、先ほど齊藤先生の方から色々とお話を戴きました。私達が基本とする、法要に使用する経本が資料にある様に何種類も出版されています。大正十三年に井川定慶さんが出版された後、浄土宗としての読み方を統一するために、八百谷本が出来てくると云う伝統があります。

その中でまず、義山が元禄四年に①を出版いたしました。義山は四声点という、音の高低や抑揚を示す点を字に附して出版しました。四声点とは昔、中国人が自分の音の変化抑揚を意識していなかった時代に、インドや西方の人々と交流する中で沈約という人物が抑揚があるという指摘を受けたわけです。

それを整理してみると、その特徴に何種類もあることが解り、それを字の四隅に。点をつけ、音の動き（抑揚）と清濁（静音か濁音）と表現したことが最初だそうです。それが日本に於いては平安時代に伝わり経典読誦の基本になった。それを義山は江戸時代に浄土宗の読み方としてそれを定めたことが、浄土宗の浄土三部経の音読定本なった一つの理由であります。

義山は真言宗の観応というそれに通じた人物と非常に親交があり、浄土宗の伝統を踏まえ四声点を定めた事になります。

そのことにより、四声清濁を附した一本であることと、完成十一年の科図本浄土三部経に、義山本が浄土宗の定本であると書かれていることで、この義山の本が、私達の読む浄土三部経の定本になったわけです。

義山版以降江戸時代に於いて②から⑨迄の八本の浄土三部経が出版されます。二番目が文化十年の音澂による本であります。①と②は音読のみの四声点のみが付されたもので、訓読するようにはなっていません。③の天保四年版以降のものは全て音訓両用に作られたものであります。

私達が現在読んでいる『浄土三部経』は音読用にのみ対応したものです。ルビが振られ音読しか出来ません。江戸時代の版本の三部経を読むと、音読と訓読が共に出来るように作られています。

私は個人的にはここ七、八年は朝のお勤めなど自分一人で行う場合には、訓読で読むようにしています。法事や寺の年中行事の場合には音読で読みますが、自分の理解を深めるという意味で訓読することに意識付けて読むようにしています。

あるとき檀家さんのおうちにお参りに行くと、短冊が有りそこに「積善余慶之家」と書いてありました。易にある言葉ですが、『無量寿経』にも読んでいると「積善の余慶あって、人として生まれる」とも説かれている事に気付きます。

このことは浄土三部経を音読で読んでいるときには全く解らない、でも訓読をしていくと気付いていないものに気付く事が出来るということです。我々が親しんでいるものの、知らないでいる事があります。訓読すると色んなところで、釈然としない事があります。そこは何回も繰り返して読むようにしています。そうすると書いてあることが少しずつ理解できるようになっていくのです。ですから訓読は非常に便利なものです。天保四年版から以降に出版されたものは音読だけでなく、訓読も出来るという意味で非常に便利な本でありました。解らないところが見えてくるのです。しかし現在は振り仮名が有り、それだけを読むようになってしまいました。

ですから『浄土三部経』を読んでいくと、いろんな所に気になるところが出て来ます。例えば『観無量寿経』の最後の流通分にある「汝、よくこの語をたもて、この語をたもてとは、すなわち無量寿仏のみ名をたもてとなり」と経文があります。布教師の方々も称え慣れた文であり、私達

もよく耳にする文章です。でも実は『浄土三部経』の中ではその様には読んでいません。ではどうなっているかというと、「汝、よくこの語を持せよ、この語を持せよとは、すなわち無量寿仏のみ名を持せよとなり」と読んでいるのです。江戸時代の訓点を付した全ての『浄土三部経』ではこの様に読んでいるのです。

どうしてそれを「汝、よくこの語をたもて」と読むようになったのか、また何故に布教師の方々は、口々に読み慣わして来られたのか。案外気付いておられないように思いますが、その答えは法然上人の伝記である勅修御伝の文にある事が解ってきます。そこにはハッキリと「汝、よくこの語をたもて、」と記されているのです。このようにその違いが分かるようになるのです。それを音読だけで読んでいると全く気づきもしないで過ごしてしまうことになるのです。この様なことに気付くためにも『浄土三部経』を音読は勿論必要ですが、訓読もまた必要なものである事が解ってきます。皆さんも『浄土三部経』を訓読していただけたらありがたいことです。

⑵『浄土三部経』の訓読について

訓読は、先程来申しましたように天保四年（一八三三）の境念窟蔵版に始めて付けられました。始めて付けられたというのは読誦本として始めて言うことであります。浄土宗の訓読は当然にもっと早い時代に示されたものがありますが、定本という形になるのはやはり、『科図本浄土三部経』があります。

『科図本浄土三部経』とは元禄六年に義山が鎌倉の光明寺の観徹と一緒に冊子本として出版した本です。主に義山の意志が反映された本で、義山の『浄土三部経』に対しての理解と読み方が示されて、それに基づいて科図本が作成されたのであります。次の元禄十年版になると義山とは記録されていますが、観徹の意見が反映されたものと言われています。そのわずかの間で読み方が少し変わりました。

その次の寛政十一年の版も観徹だけによるものであります。ただこれも目録などでは義山として記録されています。ですから元禄六年と元禄十年（＝寛政十一年版）の両者の間には所々に訓読に於いて違いがあります。

その辺のところは佛教大学の岸　一英先生が「科図本浄土三部経について」という論文を書いておられるので一読していただけたらと思います。

次に『浄土三部経合讃』と言う本があります。先ほどの

齊藤先生がご説明をされたとおりです。

この合讃と先ほどの科図本の両本が、浄土宗においての訓読の定本となるのです。つまり訓読は光明寺の観徹の書いた本に依っていると言うことになります。

それは嘉永五年の大雲本に付された「刻訓点清濁三部経凡例」に明らかです。そこには「本経ニ訓点ヲ施スコト。実ニ容易ナラズ。依テ今。科図本ノ指南ニ従ヒ。且合讃ノ解釈ニ参考シテ。訓点ヲ施シ文義ヲ通解し易カラシメントス。合讃ノ解釈。古今ノ諸疏ヲ折衷シテ。詳略宜ニ合ヒ。少モ間然スルコト無ケレトモ。猶訓古ノ。一二ノ疑ハシキ事ナキニ非ス。依テ今是ヲ諸書ニ質シテ。聊是ヲ改ム。固陋恐クハ訛謬アラン。タ、識者ノ訂正ヲ乞フノミ」と示されています。

大雲は『浄土三部経』の訓読を『科図本浄土三部経』と『浄土三部経合讃』による者としているのです。『浄土三部経合讃』は江戸時代の僧侶養成の間では、三部経理解の基本書籍であり、重要視されていました。三部経を理解する上で必ず読む本であり、僧侶の知識の根元になったのであります。でも現在の我々は一部の方々を除いて読む機会はありません。私も読んだこともありませんというよりは、やっと最近になって手元に持つことができただけであります。

そういうもので読み学んでいくと『浄土三部経』の一々についての意味を理解し、それを元に人々に説明ができる根底が築かれ、特に浄土宗の伝統的な理解が解る訳であります。

今、私達は『浄土三部経』について調べ物をするとき、音読については別ですが、特に訓読などを見るとき、浄土宗に於いても『浄土宗全書』がありますが、手っ取り早く見るものと言えば一冊の『真宗聖典』が有る訳です。おかしな話ですが、コンパクトで片手で持つことができ、いろんなものが探しやすくできていて、利用しやすい訳です。一方、『浄土宗全書』はハードカバーで、六巻に分かれていて、とうてい持ち運びできません。『真宗聖典』は実際に多くの方が、用いられているようです。

ある布教師さんが片手に持たれて資料を探しておられ、便利ですねと仰っておられました。そこに書かれた読みや書き下しは浄土宗の伝統に基づいたものではなく、浄土真宗のそれであることを知って理解しておかなくてはなりません。

⑶六時礼讃について

六時礼讃は現存する浄土宗の本で流布し現在残っているものは延宝二年（一六七四）の本が最初です。それ以前であれば京都三条の檀王法林寺にある宗宝に指定されている礼讃本がありますがそれぐらいです。近年、声明の研究をされている方が影印版でそれを掲載されましたが、今までは目にすることもありませんでした。実際に我々が常に見られ得るものと言えば資料の通りです。

それ以前には無かったかと言えば、出版目録の中には『六時礼讃　安楽房博士付き』というものが出て来ますが、現在、残っておりません。若し何処かで発見でもされと良いのですが、今のところ存在しないようです。

もう少し時代が下がったときにおいても、書物の中に六時礼讃が唱えられていたことが記され、博士のこと等も記載されるわけですから、残っていても不思議ではありませんのですが未だ発見されていないのです。

ですから私達が現在見ることができるのは延宝二年の無博士本、天和元年忍澂の『浄業課誦』、そして享保十一年の『浄土礼誦法』（日用念誦と六時礼讃）ぐらいのもので、明治まで『浄業課誦』と『日用念誦』が再刊され続けてきた訳です。それを定本として伝承した訳ですが、どれにも博士が付されておりません。ただ音の変化である、下音・中音・上音や初重、二重、三重の指定だけです。

その他では、鹿ヶ谷の法然院から出された『日没礼讃偈』があります。この本は博士が付された唯一の版本です。これ以降にも『浄業課誦』と『浄土礼誦法』（六時礼讃）が何回か出版されましたが、ついに『浄土礼誦法』が明治二十四年か二十八年の最後の版に至るまで博士が付いたものはありませんでした。

現在我々が使う法要集には皆全てに博士が付けられていて、称え方が示されていますが、江戸時代の六時礼讃には博士が付けられていなかった訳です。資料の下にある文書をお読み致します。これは増上寺第三十四世の雲臥が鹿ヶ谷の忍澂に宛てた手紙です。（『浄土教報』第百五十号に所載）

「六時礼讃は、安楽房がはか勢を付してより、浄土宗日用の大切なる法事と見えたり、爾今相伝有之や、然るに其はか勢の伝えを絶えて、又六時の礼讃も、今は不行中に見えたり、若檀林如法執行稽古有之時は天下一同のはか勢に可有之、他宗は本山において、法事を稽古する故に、諸国

一同なり浄土宗はたまたま一時二時相勤むる礼讃も思い思い処々のはか勢にて、一同に無之故檀林の大いなる無沙汰なり、向後稽古の学所を定めて、元祖鎮西より行い奉る所の法事を再興し、天下一同なるべきなり」

この手紙を頂かれて忍澂は『浄業課誦』を著すことになったのであろうと思います。そうすると浄土宗として統一された節、博士というものが存在していなかったのでは無いかと言うことが考えられます。様々な節が混在する形で浄土宗に六時礼讃が唱えられていた事になる訳です。それが現在は統一が図られて唱えられています。現在の法要集ができる前、統一を図る前には関東と関西で音の取り方に少し違いがありました。それは『浄業課誦』と『浄土礼誦法』（六時礼讃）に示された音の指定が異なっていたことによります。つまり『浄業課誦』で唱えていた地域と『浄土礼誦法』で唱えていた地域があったことになる訳です。

『浄土礼誦法』は上音・中音・下音と示し、『浄業課誦』は初重・二重・三重で示されています。それが伝統的に地域に密着した唱法となったと思われます。しかし、この東西の浄土宗に二つの唱法という異なりは、漸く平成になって統一されたのです。

⑷法要集的な位置にある書物

私達が利用する法要集の元は江戸時代にハッキリと示されています。

まず延宝二年の『六時礼讃』と天和三年の『法則集（仮）』はよく合本とされています。この本は増上寺前の松村十兵衛版で法則集には偈文集や声明、施餓鬼などが記されています。

次に天和元年に出版された忍澂の『浄業課誦』、元禄十一年の必夢の『浄土諸回向宝鑑』、享保十一年の性澂の『浄土礼誦法』（六時礼讃と日用念誦）、享保十九年の『浄業課誦』と享保二十年の宝洲による『浄業課誦付録』が出されてくる訳です。これらは二度三度江戸時代を通じて刊行されました。そして明治になって金井秀道が『浄土荅薉宝庫』を江戸時代の様々な法要本を収載し、法要集の基盤としたわけです。その元は江戸前期の終わり頃から示されていたと言えます。

例えば天和三年『法則集（仮）』の影響は非常に強いものであったようで、そこに示された施餓鬼には三種があります。一つは普通の施餓鬼、一つは漢音の施餓鬼、そしてひとつは（盂蘭盆）施餓鬼です。

現在に於いても、施餓鬼と言いながら「一心奉請蘭盆教主釈迦文仏」と唱えている地域もあります。また全てを漢音で唱えているところもあります。そして普通の施餓鬼をされる地域もあるのです。宗定として定められて、教えられてきた法要を大事に伝えているのです。昭和十四年になって法要集に全面的な改定をされたとき、施餓鬼と盂蘭盆をハッキリと分けられ現在に至っているのです。それまでは盆のお施餓鬼として盂蘭盆に合わせて施餓鬼をすることを宗定としていたのです。そういう歴史が解ってくれば、その法要の本意、意味合いが解ってくる。解ってくれば、そこにその法要の意義を見いだしてくることができる。私達が常に気をつけておかなくてはならないものは、その元にある典拠の経と儀軌、そしてその法要への理解を深めておくことです。

それぞれにはいろんな変遷があります。当然法要に於いても同じ事で、また実唱の礼讃や声明においても変遷があります。そこをよく踏まえた上で、元にあることを理解し、現状を把握していかなくてはなりません。

江戸時代に有ったことが、現在全く伝えられていないものも沢山有ります。一つ一つ江戸時代の文献資料に基づき、先ず新たに理解していく必要があるのです。

『大般涅槃経』という南伝の経典の中にはストゥーパ（塔）を建てるべき四種の人があげられ、火葬した後、ストゥーパを建て、供養すべきであると言うことを説かれております。ストゥーパは勿論お墓のこと、そして仏の教えを聞いて修行するもの（声聞）にもストゥーパを作って供養しなさいとする訳ですから、言い換えれば私達も仏の教えを受け修行するものですから、その一部にあたります。つまり墓を作り、供養することは仏教にとって大事なことでもあることを私達は知っておいて、それを現在の人々に伝えていく必要があります。

同じように現在の基盤となっている江戸時代の文献や資料だけではなく、僧侶養成の檀林制度のあり方等を踏まえた上で、現在の人々に説いていくこともとっても大事な事です。

長谷川　ありがとうございました。一通りお四方から発表いただきました。先ほどお約束しましたように、若干補足をしていただきますが、五時二〇分にこのシンポジウムを終える予定です。明日も時間は多少取れると思います。

いかがですか。どなたからでもどうぞ。

松永　話の途中でしたので「江戸時代に学ぶ」の批判的な視点・見直しの視点はどのようなところにあるかということを次にお話し致します。文字資料の4ページ目に三つ、書いております。

一つは、異体字、別体字の処理ということで『大正蔵経』の不十分さが出ている。則天文字は、例えば水戸光圀の「圀」という字などは全て「國」になっております。すると元々あった、例えば高麗版にあったものの字形は、則天文字の影響を受けているテキストであります。そのようなテキストの原典の息吹が伝えられていません。

二つ目には、黄檗版は現在も刷られておりますが、そうしたものは鉄眼禅師がつくった時点と同じなのかというと、実は鉄眼禅師がつくられた版木と違っていたり、あるいはそっくり入れ替えられていることもあります。

三つ目には、『縁山三大蔵目録』は内容での紐つけはしてありますが、深く踏み込んで対校していない。先ほど図版資料のほうで言いましたが『那先比丘経』は、高麗本は二巻本ですが、宋版・元版・明版は三巻本で、『大正蔵経』でも対校できないということで、A本・B本ということで、別出しています。だからこそ間違いが起こったということになります。そのようなことが反省になるかと思います。

もう一つ、付け加えて言いますと、文字資料4ページには、『大正蔵経の経典研究者からの批判』ということで末木先生の文章だけ載せました。そこに「最近、韓国などから影印出版されている高麗版と対照してみると、誤植もあるし、単なる誤植とは思われない文字の相違も見られる。」とあります。このあたりも影印版が本当に正しいのかという問題も含まれているということになります。

文字資料5ページ目（4）【これから我々が進むべき方向】を考える手がかりにすることについてお話し致します。

実は末木文美士先生は、もう見直しの時期に来ているのではないかとおっしゃっている。そのような時期に来ていることは、佛教大学の宗教文化ミュージアムから出版された展観目録の『黄檗版大蔵経展』、あるいは『高麗版大蔵経の諸相』、あるいは『明・萬暦版大蔵経の諸相』等の図録で明らかになってきたとおりであります。

そのように考えますと、高麗版の影印版も不正確であるし、宋版、元版も実際に比較対照というか、それぞれの刷

本を対照したということは、現在まで行われておりません。そのようなことで『大正蔵経』の底本となった増上寺版の重要性が益々高まってくると思います。

そして、大正蔵は高麗版底本だと言いながら、検証が必要であることの必要性は先ほど申しましたが、もう一つ文字資料5ページ例6の『大乗中観釈論』十八巻を挙げることができます。増上寺本には全十八巻入っていますが、『大正蔵経』には第一巻から第九巻までしか収録されておりません。一〇巻以降はありません。

先に申しました『那先比丘経』と同様に『頻伽蔵』は『縮刷版大蔵経』をその原稿本としているということで、本来写本として入蔵しなければいけなかった第一〇巻以降の九巻の部分を何らかの手違いで間違え入蔵しなかったということになります。

そのようなことを勘案してみますと、文字資料7ページにありますように影印本には検証が必要であること。現在、社会的インフラが整備されてきたことから、デジタルアーカイブを構築すること。浄土宗の出版として、増上寺にある三大蔵、酉蓮社に所蔵されている明の萬暦版、そのようなものをデジタルアーカイブとして公開して、浄土宗の全書でやってきたようなテキストファイル、そして、また、その元になったものを公刊していくという方向で公開していく。

そのことによって仏教研究の大きな裨益になるのではないか。それは先ほど齊藤先生がおっしゃられた義山の公開の精神、あるいは炭屋上人がおっしゃられた寺院の公益性ということからすると、今現在直接的な公益にはならないかもしれないけれども、未来永劫につづく仏教研究の基盤として『大正蔵経』という世界テキストの底本公開は意味のあることではないかと思います。

長谷川　それでは、齊藤先生。

齊藤　二点、補足いたします。今、松永先生がおっしゃってくださいました増上寺の三大蔵のデジタルアーカイブに関わることであります。底本の画像アーカイブの公開について調べておりました。

前世紀の終わり、一九九九年に、今、花園大学にいらっしゃる師茂樹先生と石井公成先生の対論がありました。元々、どのような雑誌に公開されていたものかわからない

のですが、ネット上で探して見ることができます。

その中で、今や底本の画像を公開して、それを見ていくことが必要であると随分強調されておられました。テキストファイルでの公開がやっとできるようになった時点での発言であります。今から二十年近く前ですから、技術的にもまだまだ難しいところがあったときにそのようなことをおっしゃっておられます。

現在では、例えば、画像一枚当たりが四百メガ、一ギガ近い、それぐらいの繊細な画像をつくることができます。それを元にして公開用の画像をつくって公開していくこと、ハードディスクが非常に安価になっていますし、サーバーも非常に安く使えるようになっている、非常にいい時期になってきていると思います。松永先生のご提案に私も強く支持していきたいと思います。

それから『三部経』を理解することについて、飛ばしましたので、一、二点お話しして、補足を終わらせていただきます。

私の資料四ページ目、『随聞講録』に依拠した例、依らなかった例として、実際の『三部経』の現代語訳の過程でどのような使い方をしたのか、紹介しております。次のような使い方をしております。

まず観経で「譬如紅蓮華色」というところがあります。「例えば紅蓮華の色のごとし」と読むところですが、これは本当に読めないところです。「譬」の「言」が肉月になっている別本があります。

それで読んでしまったのが、大乗仏典の中の『観経』の訳であります。その読み方はだめだよというのが義山の指示で、次のようなことを言っております。「若し爾らば何ぞ赤色の譬を用るやと云うとき、記の意に準ずるに、此れ、盛んなる貌を取りて化佛侍者の多きに譬う。其の化佛侍者、魏魏として、虚空に徧滿すること、紅蓮華の赫赫として池に滿ち、美麗しく、數、多くあるが如しと云うことなり」（「記」は良忠上人の『定善義』の『伝通記』）となっております。

これを受けて「〔そうした化仏たちは〕変幻自在に現れ出て、あらゆる世界に満ち溢れている。〔その様子は〕まるで紅蓮華の色の〔麗しく、所狭しと咲き誇っている〕ようである」という、義山さんの理解をそのまま使わせていただき、〔〕に入れて読んでいくという読み方もしております。

『阿弥陀経』の「七重欄楯七重羅網七重行樹」の読み方についても、義山の読み方に従った訓点が大雲点本にしてあります。それに従った読み方を現在しているのが実情です。

この引用文の「此を七重と云う」のあと、「彼の國も」から「雑亂なし」までは善導大師さんの『観経疏』「定善義」の引用です。これを受けた釈があります。これに従って前の訳をいたしました。

一方、四誓偈の釈であります。『無量寿経』の四誓偈については、『合讃』、『随聞講録』ともに、了慧『無量寿経鈔』の科文に従い、「離欲深正念」以下を、「佛徳を擧げて順求す」といたします。

これも注釈をずっと見ますと、佛徳は誰の佛徳かと言うと、世自在王佛の佛徳だという注釈になっています。そのように『随聞講録』は注釈をしています。一方で四誓偈の釈の末尾には「扨、中間の七行は何事を説き給うぞと云う時、是れ、誓約成就して成佛し正覺を取らん時の徳を擧ぐるなり」。これは鎮西上人の『西宗要』に出てくるものをそのまま使っております。二論を併記する。結論を出さずに置いておくという釈をしております。そのようなところから、現代語訳の原則に従い、大雲点本に一応従ったような訳を我々はつくらせていただきました。

このようなところから、解釈上、現在における理解を江戸期の浄土宗に学ぶとはどういうことかというところで、浄土三部経の理解のお話をいたします。

江戸期の浄土宗に学んでいるというのは、既にこれが宗典解釈の現状であります。『三部経』を読むのに勝手に読んでいるわけではありません。実際には長い歴史の中で培われていった宗内の解釈を受けております。

先ほど大澤先生が引用されたところと同じところ、大雲点本にあります「刻訓点清濁三部経凡例」の文章を私もたまたま引いております。これによると「科図本ノ指南ニ従ヒ。且合讃ノ解釈ニ参考シテ」とあるように、何に依ったかが明記されております。

そして、『浄土宗聖典』第一巻に入っている三部経の書き下し文は、その嘉永五年刊の大雲点本の訓点に従ったものであります。

そして、『【現代語訳】浄土三部経』もこの大雲点本からの書き下し、それも嘉永五年本に従っていった書き下し文に従っております。さらに『合讃』や『随聞講録』を常に

参照したということです。

実際のところ、『合讃』、特に『随聞講録』の場合ですが、現在の観点から見れば、余りふさわしくないような表現、特に不快語の使用などがよく見られます。そのようなわけで、そのままの使用は憚られるところがありますが、それは時代の制約ということで了承するしかないと思います。

三部経の現代語訳作業を通して、三部経を読み解く際の定点の必要性を痛感しました。この『合讃』と『随聞講録』は広く宗乗余乗、外典に論拠を求め、広い視野からの読みを示している点から定点とすべきでありますが、無条件に正しいとして使うのではなく、取捨選択することが必要になってくるのではなかろうかと思います。

以上、補足させていただきました。ありがとうございました。

長谷川　既に定刻を少し回っておりますので、私のコメントを控えさせていただきます。この余韻を明日の午後一時からのシンポジウムに受け継がれればと思います。お手元の質問用紙に、ぜひご質問等をお書きいただいて、お帰りのときに回収箱に入れていただければと思います。どうもありがとうございました。

（了）

シンポジウム ②

現代社会における寺院の現状と課題―江戸時代の浄土宗から今学ぶもの―

■発表者　松永　知海
　　炭屋　昌彦
　　大澤　亮我
　　齊藤　舜健

■コーディネーター　長谷川匡俊

長谷川　皆様、こんにちは。総合学術大会二日目、午前中の各部会の報告も非常に活性化していたように、垣間見せていただきました。二日間続けてという方々にはお疲れのこともありましょうが、今回のシンポジウムの後段に入ってまいります。

昨日お帰りの際にお寄せいただきました質問表を拝見いたしました。今回のテーマは「現代社会における寺院の現状と課題」、副題は「江戸時代の浄土宗から今学ぶもの」となっています。一体、現代社会の寺院の状況、そして、それを打開していくべき方向、そのような現代の寺院の問題に入ってこないではないかというご意見もございました。

私どもの認識としては、まず踏まえるべき前提として江戸時代の浄土宗から学ぶものは何かということを共有して、そこから大きなテーマではありますが、現代的な課題に少しでも接近していくことができればと思います。

それにしましても、ご発表いただきました四人の先生方、私も含めて、それぞれの専門的な分野あるいは関心の置き方にはさまざまな違いがあります。また、光を当てる範囲もおのずと限定的になると思います。限定的にならないとすれば、それは単なる放言に過ぎなくなってしまいかねな

いと、私は思います。

総合研究所をはじめとして、浄土宗の研究組織あるいは個々人に置かれてもこの現代寺院の問題について真剣に取り組んでおられる方々が少なくないわけであります。

したがいまして、そうした只中にいて、この問題そのものにかなり突っ込んで検討されている方から見ると、やや物足りない、あるいはアプローチの仕方が片寄り過ぎているとおっしゃられるかもしれません。その点はある程度ご寛容に受け止めていただければと思います。さりとて決して逃げるわけではなく、精一杯きょうの限られた時間の中で取り組んでまいります。

最初にきょうのシンポジウムの運び方について触れておきます。

きょうは前段と後段の二つに分けて、前段では最初に私から少しお話をいたします。その最後のほうに昨日お寄せいただいた質問やご意見について一通り紹介いたします。

そのあと、昨日の順序に従って補足を含めて質問に対する応答をいたします。一巡して、二時二〇分を目安に前半を終わり、一〇分程度休憩を入れ、再開しましたら、三時三〇分には終わらせたいと思いますので、ご協力をお願いいたします。後段はフロアからのご質問やご意見を中心に進めることになると思います。あらかじめお断り申し上げておきます。

昨日、基調講演で宇高先生から江戸時代の浄土宗の基礎が築かれていく経過のお話がありました。そして、近現代と比較したときに何がどう違ってきているのか、また、どのような課題が顕在化しているのか、それへの対策も含めてご提示がなされました。

私自身は誠に中途半端な人間で、あちこちに関心だけは及ぶのですが、表層をなでるようなことになると思います。江戸時代末期から今日まで仏教あるいは寺院が危機的な状況に追い込まれた局面が四度あったように受け止めております。

その四度目が九〇年代から現在ということになると思います。一度目は、ご存じのように幕末から維新期にかけての激動と、廃仏毀釈、そして、キリスト教の伝道が国内でも徐々に浸透していく。そういう中で危機にさらされた仏教はどのように対応してきたのか。大きな括りで言えば、いわゆる国家の政策目的に叶うような国益重視の方向でどの教団もほぼその線に即して運営されていったのではない

かと思います。

二度目の危機は、大体一九二〇年前後から三〇年代前半ぐらい、大正の中期から昭和の初頭、この時期は国内でも農村を中心にいわゆる農民の暮らしが逼迫していく、貧困の問題が顕在化してまいります。もちろん都市でもそうですが、都市の貧困と農村の貧困の問題は性格が違うと思います。

それに追い打ちをかけるようにロシア革命に端を発する、世界改造、宗教改造、寺院改造という動きが怒涛のごとく押し寄せてくるわけです。私はそれを思想的な外圧と受け止めています。そして、さらにマルキシズムを中心にして、反宗教運動が展開されていく。こうした社会経済的、思想的な動向に浄土宗教団はどう応えていくか、仏教界はどう応えていくかという問題が浮上してまいります。

具体的な寺院の現場で言えば、今までの寺院のあり方や体質を変えていかなければならない。そのときのキーワードの一つは「社会化」という課題であります。昨日の発表でもありましたが、今、寺院の「公益」あるいは「公益性」ということがいろいろな場面で使われます。

私ももちろん使いますが、公益は目的概念ではないだろうかと思います。その公益という目的を果たしていくためには、媒介項として寺院が社会化されていかなければならない。寺院をもっとオープンにしていかなければならない。その先駆的実践を思想的な外圧と貧困問題の顕在化の中で我々の大先輩たちが立ち向かっていったわけであります。

三度目は、言うまでもなく第二次世界大戦の敗戦、焦土と化した国内の壊滅的な状況、これは寺院も当然例外ではありません。それに追い打ちをかけるように農地改革がありました。そのような中で我々の先輩たちがどのような対応をしてきただろうか。

戦争直後から十年近くは暮らし向きも厳しいものがありましたから、当然のこと、そうした檀家に支えられていた寺院経営もまた厳しかったと思います。しかし、その後幸いなことに人口の増加や高度経済成長を追い風にして寺院の復興や寺院の活性化が果たされてきたのではないか。いや、それ以上にそのことに甘え切ってしまったのではないか。ぬるま湯に浸かっているカエルのような状態ではなかったか。昨日の炭屋上人の発表にもあったと思います。

今回の四度目の危機は、従来と決定的に違う点が幾つもあるだろうと思います。少なくとも人口減少、そして、少

子高齢化、この構造的な危機の中で寺院はいかにあるべきか。教団はいかにあるべきか。今まさに問われております。

それに対する応答をそれぞれのご専門のお立場から、あるいは関心をお持ちの向きからこのあと発表をしていただきます。また、私自身も、時間的に余裕があれば、ぜひ意見を述べさせていただきたいこともあります。

では、これから、昨日回収した質問表を一通り読み上げて、昨日の順序に従って質問に対する応答と補足をしていただきます。まず柴田泰山先生からの質問です。どなたへとは書いてありません。

1、教学面について。現代の浄土宗学は九部宗学において『頌義』を基礎とした近世宗学から何を学ぶべきか。2、教化面について。信仰が希薄な現代において近世から何を学び何を教化面に活用すべきか。3、文化面について。印刷文化がデジタル文化に変化した現代において、いかにして版本、写本をデジタル化し、かつ公開すべきか。撮影には膨大な費用がかかるが、一宗と文科省からどのように資金を導入すればいいか。

つぎに、小澤憲珠先生から、齊藤先生と大澤先生への質問として、四誓偈を訓読する場合、何となく釈然としない思いをいつも抱いております。四誓偈の全文は全て法蔵菩薩の誓願だと理解しています。一部を世自在王如来の仏徳と捉えるのはいつごろからなのでしょうか。

江戸時代の大雲、義山等の大徳の解釈をそのまま受け継がねばならないのか。漢文を素直に読んだ場合、また、サンスクリット文でも全て法蔵菩薩自身の強い誓願として説かれていると思います。

例えば「三界の雄となりたまえり」ではなく、法蔵自身が「三界の雄とならん」のほうが『無量寿経』の説示に即していると思います。現代語訳のご苦労はあったと思いますが、いかがでしょうか。

つぎに匿名ですが、松永先生、齊藤先生へのご意見でもあります。松永先生、齊藤先生からデジタル・アーカイブズのお話が出ました。現在、国会図書館や国文学研究資料館で古典籍のデジタル公開が進んでいます。

その中に『浄全』や『続浄』に所収されている典籍や活字になっていない浄土宗関係の典籍が含まれているので、『浄全』のホームページにそれらを紐付けできたら、活字と原本が対照できて便利になると思います。

このあとは、これからの発表や議論に関連してまいりま

す。昨日お帰りになられた花田俊岳上人から、炭屋先生へのご質問。今般、檀家制度は前近代的、または封建的システムとして否定的に扱われることが多いようです。これを尊い仏縁と捉えることはできないのでしょうか。難信の法であっても、例えば幼い頃からお念仏を耳にするという薫習は得がたいものと考えます。その機会を与えるのが（その一つが）檀家制度ではないでしょうか。問題は、制度よりそれに寄りかかる僧、生かせない僧にあるのでは。

それから、一寺院一宗教法人の体制の検討には法律の問題などもあり、宗門が積極的にこれに着手すべきかと考えます。ただし、法人＝実際は一家族という現実の中では、場合によってはある意味での公社化も必要ではないかと考えます。

個人が正住兼務という立場に置かれるのではなく、公社として複数寺院を管理運営する形式です。大が小を吸収する形ではありません。

もう一つ。寺院の護持が念仏の相続、教化、布教という大目標とイコールであるという根拠はあるのでしょうか。これがイコールで、なお寺が守られることに檀信徒が取り組まないということであれば、問題はそう思われてしまう程度の教化しかしてこなかった結果でありましょう。

根源的になぜ寺や僧侶が必要なのかという点について、僧俗ともにきちんと考え直すべきではないでしょうか。おのずからそこに寺があり、僧があり、お参りする人がいるという時代は既に過去のものになっているように思います。

つぎに浄土宗総合研究所の石田一裕上人から、私を含めて全員に対してだと思います。

大会テーマ、シンポジウムのテーマは、現代社会における寺院の現状と課題、副題に、江戸時代の浄土宗から今学ぶものです。発表者の先生たちが寺院の現状と課題をどのように認識しているかを明確にしてほしいと思います。

その上で四人の先生の発表がその現状や課題の解決にどのように結び付くかをそれぞれの先生に問うてほしいです。特に僧侶でも宗でもなく、寺院の現状と課題というテーマから外れないように議論していただきたいです。

以上、長谷川先生、また、四人の先生へのお願いです。

それから、寺院は僧侶だけではなく、檀家さんや寺族などの複合体だと考えます。先生方のご発表がそのような寺院にとってどのような意味を持つとお考えですかというご質問、ご意見であります。

それから横井照典上人から各先生へ。これは質問でもありご意見でもあると思います。

今の浄土宗教団は、実生活で生きている仏教でしょうか。釈尊、法然上人の心が生かされていない、日々の日常生活に生かされていないと、宗祖に申しわけないのではないでしょうか。責任は誰にあるのでしょうか。僧侶にあると思います。

仏教国スリランカでは、実生活で仏教は息づいている。合掌、日々の生活、明るく人々は幸せな日常生活です。永年、僧侶が努力した結果とのことです。宗教活動の基本理念が異なるものと思います。基本方針の近代化が必要ではないでしょうか。

つぎに匿名で、どなたかにということです。江戸時代の寺院の状況というと、寺子屋があり、病院としての役目があり、人々の悩みを聞いていて、皆が集まっていて、いい雰囲気であったとよく語られています。そのような状況を資料の上から確認したことがなく、どなたか、教えていただければと思います。

また、それ以外の当時のお寺の状況がどんなものであったか。何か資料がありましたら、教えてくだされればと思います。ずっと疑問です。

そのほかにも、私が冒頭で申し上げた、早く現代の寺院の問題に入ってもらいたいというご意見もあります。一通り読み上げました。これからお四方から順次、質問にお答えし、かつ昨日の補足などがありましたらお述べいただきます。

松永　昨日、最初に発表させていただきました内容は、私の資料の副題「近世・近代における宗典研究の基盤としての大蔵経」ということでお話しいたしました。そのような点で言うと、現代の課題の問題とどう結び付くかということです。

それについては私はこのように思っております。昨日は申し上げられませんでしたが、「三宝」という言葉があります。「仏法僧」を寺院と置き換えますと、「仏」は当然ご本尊である阿弥陀様のことになると思います。

また、「僧」は、当然ご住職を含めお寺のお祀りをされる方、住持を含めた方々になると思います。

そうすると、一番大事な「法」は何なのか、法の宝は何なのか。これを法然上人の思想、考え方に置き換えること

もできますが、ここはあえて、形而下に置き換えると、法の宝ということで言えば、宝物、什物というお寺の宝物になるかと思います。別の言い方をすれば文化財にもなるかと思います。

七堂伽藍と言っても経蔵という言葉がありますように、お経を収める蔵が建物の一つとしてあります。それについては昨日もお話しさせていただいたように、増上寺の三大蔵は、家康公の寄進によるものだということです。

その目的が何だったのかはよくわかりませんが、増上寺史料集を編纂された金山先生、あるいは実際に携われた宇高先生、そのような先生方の本を読みますと、どうも『大蔵経』を家康公は出版しようとしたのではないか。最終的には、その遺志をついで上野寛永寺の天海僧正の天海版ということで、三代将軍家光公が出版されたということになります。そのようなことがあったと思います。

つまり、江戸時代という時代は、法宝というお釈迦様の思想・考えを漢訳仏典によってその「法」をどう受け止めるかというところにあったかと思います。そういう点で言うと、『大蔵経』を一つの文化財と考えていただくと、今日の寺院のあり方と関連するのではないかと思います。

阿弥陀様、僧侶、そして、そこに建物があって、そこに堂内の荘厳があって、そして、その荘厳に付属するものとして、いろいろな物があると思います。寺院様方の中には、当然お寺とは関係のない、例えば狩野派の絵であるとか、法然上人の時代以前の古い仏像を安置されているお寺もあると思います。

そのようなものは一体どういう意味なのか。例えば知恩院様におきましては、もちろん権現堂もありますが、それ以外に京都檀王法林寺様に今お祀りされています主夜神のような信仰もあります。これは鸞宿上人が安置、お祀りを分祀された。今現在、知恩院にはございませんが、そのような記録が残っております。

金戒光明寺様も知恵授けの文殊様が安置されています。百万遍の知恩寺様は賀茂の神社の分祀という鳥居がありま す。もちろん清浄華院様にも小社があり、不動尊の信仰があります。

そうしたお寺の中にある、つまり、一向専修とは全く違う信仰がいろいろあって、そのようなものは末寺のご寺院にもあると思います。神棚や鳥居が、いろいろな神仏習合の中で信仰されています。必ずしもそうしたものは日本古

来の神々ではなく、言ってみれば、インド以来の仏教の神々も安置されていると思います。

そのようなものまでもひっくるめて、文化財と考えてみると、お寺の中で文化財目録をどれだけつくっているのだろうかということです。そのようなものにつきましては、宗教法人の法律のほうでいろいろあるかと思います。

しかし住持というところで考えてみると、そうした一向専修とは違うものまで含めて、どういう経緯で、どのようにお寺に安置しお祀りしているのか。そうした文化財を大切にする現状があるのだろうか。これは学ぶべき点だと思います。

もう一度、『大蔵経』に話を戻します。家康公から『大蔵経』を寄進していただいたからと言って、経蔵を建てていただいて、置いておいただけでは活用できません。

活用するということになれば、一体どういうものがあったのかを知るために目録をつくることが大事になります。さて目録とは何かということです。ある物の名前を取ったらいい、著者名を取ったらいいというものではありません。

ご承知のように佛教大学の図書館には、百万冊以上の本が整理されております。それらは、ＮＤＣという十進分類法に基づいて整理されＯＰＡＣを使い、インターネットで検索することができます。

分類整理してはじめて人は見たいと思う本を探し出すことができます。お寺でも住持がいないから探し出せないというのではなく、誰かから要請があったときには、お寺の方々がそれを許可をすれば出せるという状態にするということです。

それは固定化ということです。本のラベルをつくって、それを固定化して引き出せる。そうすると、例えば紛失した、あるいは貸与してそのままになっている。そのようなこともはっきりといたします。

そういう意味で目録は、ただ単にここにありますということを伝えているだけでは、佛教大学の百万冊の中から自分の探したい本は、見つかりません。整理をする。そして、整理をしただけではいけません。

昨日申し上げたように増上寺様では利用規則をつくっております。現代に置き換えたら、これを転載したい、あるいは写真に使いたいということになれば、それをどのように提供するのか。どこまでを許すのか。そのような契約を図書館、あるいは財団法人や、いろいろな文庫ではするよ

うになっています。

そこまでする必要はないと思われるかもしれませんが、そうしたものをする必要がないと判断するまで文化財として住持の方はすべきないではないかと思います。そして、利用が行われれば、当然そこに活用があり、また、それに対する反響も出てくると思います。

増上寺様のほうでは昨日もお話ししました『三大蔵目録』をつくっておられます。蔵司職の随天上人がつくられました。三大蔵ということで　三つの大蔵経がこれで引ける形になっております。これを増上寺の随天上人が公刊したところに意味があると思います。

つまり、公開したわけです。ここにあります。あるということは、見たいという人が当然います。その見たい人に要望に応じて見せる。その体制をつくったからこそ目録ができているということになります。

目録をつくるということは公開するということになります。そうしたものを作っておくことは文化財という点からも、あるいは図書という点からも必要なことであると思います。

文化財ということで考えますと、例えば曝涼、毎年秋には正倉院展が始まります。正倉院展でも虫損を避け、あるいは傷み等を点検するという点で毎年のように入れ替えして、展観をして片付けているということです。

つまり、調査して、点検をして、また片付ける。このように経蔵をそのような儀式と一体化して行っている寺院が、私も何件か知っております。それは浄土宗ではありませんが、京都で言えば妙心寺様では毎年そのようなことを行っております。

私が調べたところでは、碧南の貞照院様では、そのような『大蔵経』の法要をしておられますし、あるいは建中寺様もそのようなことをされています。点検をして収めるということを住持の方もされている。

江戸時代においても、そのようなものを記録したお寺があります。そのようなことを伝統として、曝涼をして文化財を守っていることになると思います。

前段としてそのようなお話をさせていただいたのは、石田上人からのご質問の中で檀家や寺族などが複合で寺院が存在すると考えられるということで、私の発表について寺院の現状と課題というところでどのように応えられるかということです。文化財という視点からお話をさせていただ

きました。

また、柴田上人からのご質問の中に文化面についてというご質問がありました。印刷文化がデジタル文化に変化した現代において、いかに版本、写本をデジタル化し、かつ公開すべきか。撮影に膨大な費用がかかる。

ということで一宗あるいは文科省からどのようにお金を得ればいいか。私もお金を得るというやり方はわかりませんが、そのような点で言うと、デジタル化はこれからの方向であると思います。匿名の方もおっしゃっておられるように、社会全体がそのような方向であり、それが公開されるというところであります。

この点で、『大蔵経』というところで言いますと、私が研究している『黄檗版』で言いますと、大体一蔵につきB4の大きさの紙が約十四万枚あります。そのような大量のものをどのようにするかは、知恵の出しどころではないかと思います。

昨日申しましたように、東大の明の萬暦版の公開を初めに聞いたときに、私は止めた方がよいと申し上げました。予算も取って始まってしまったと言われて、それは仕方がないと思いました。

つまり、版本だからと言って、決して同じではないということです。『大正蔵経』の底本に使われている『大蔵経』だから、それがどのような姿なのかということが大事なわけです。その『大正蔵経』以外のもの、同じ明の萬暦版だから皆同じだと考えることが既に間違いです。つまり、善本、よい本をどこに求めるのかということになると思います。

石川先生が『浄土宗全書』の底本について書いておられます。これは底本の記載が何もなかったときから考えると、大変すばらしいことです。でも、大事なことは、例えば大正大学で同じ刊記のものはたくさんあります。すると、どれを底本に使ったのかが大事だと思います。版本は同じではありません。決して同じではありません。やはり違います。

それは『大蔵経』を、一蔵、一蔵、見ていくと、そこに刷られた時期の違い、また、底本の違いが出てきます。そこのところを情報の公開をしつつ、どこのどの本が裨益するところ大なのかというところを、まず見識をもって考えて、その上で公開していくことが大事だと思います。

そのような点で言うと、もう一つ、匿名の方から、紐つ

けをどんどんされたらいいのではないかというご意見もありました。国会図書館や国文学資料館で古典籍が公開されるという情報をどんどん集めるとともに、それが本当によい本なのかの検討をせずに、公開することにより、かえって誤解を生んでしまうことになりかねない部分があると思います。そのあたりをじっくりと検討した上で公開すべきではないかと思います。

ただ、『大蔵経』に限っては、どこまでいっても『大正蔵経』は世界標準になっております。ご承知のように、今刊行されつつある新しい国訳一切経があります。全部で七十二冊という予定だそうです。

その底本は、『大正蔵経』になっています。果たしてそれで良いのだろうか。つまり、『大正蔵経』を正しいとするというのはすばらしいことです。しかし、逆に言うと、下手に鵜呑みにされてしまうと、『大正蔵経』は間違いだ、増上寺のものは間違いだという短絡的な思考をする方がおられるのではないかと、私は思っております。

そういう意味でも画像をきちんと出して、どこがどう違うのかということを検討することが大事だと思います。

時間がオーバーして雑駁なお話になりました。また、補足いたします。

長谷川　質問表を一つ忘れてしまいました、ご紹介申します。浄土宗総合研究所の袖山上人から。今、松永先生から関連したお話がありましたが、『大蔵経』アーカイブ、世界的な要請だと思います。大賛成。

それから、炭屋先生に一箇寺一法人ではなく、ホールディングにするご提案、可能性はともかく同じことを考えていました、というご意見が寄せられております。

それでは、齊藤先生、お願いします。

齊藤　昨日、お話しさせていただいたことが、タイトルの「現代社会における寺院の現状と課題」にどのように結び付くのかというお尋ねが何名かの方からありました。

私たち、浄土宗の僧侶は、自らお念仏による往生を信じるのが第一義。そして、それを人に説いていくことが同時に求められて初めて浄土宗の僧たり得ると思います。

自ら念仏の教えを信じる。そして、念仏を申していくことが、善導大師、法然様からずっと伝えられてきている教えだと思います。その僧侶を養成するシステムが、柴田先

生の質問の中に出てきました江戸時代に取られていた九部宗学体系であろう。これは柴田先生ご自身から伺ったところです。

そういう僧侶を養成していくことは、現代においても当然求められているという流れがあると思います。そのベースになっているものはあくまでも正依の『浄土三部経』です。

ご承知のとおり、『浄土三部経』が最初から『三部経』という形でまとめられていたわけではありません。三つの経典はもちろん関係はありますが、それぞれ別個の経典です。それを三つセットで見ていくのは、例えば善導大師の『観経疏』の中にも見られることですが、法然上人によって『三部経』という形でまとめられていったわけです。

このように宗祖方の受け止め方を通して初めて、その『三部経』の中から念仏往生の教えが導き出されてきたと思います。そのようなわけで、基本的には二祖・三代の理解に従って、受け止めていくべきであろうと申しました。

実際に一語一句を見ていきますと、それは法然上人のお言葉であったり、善導大師のお言葉であったりしたところから一語一句の解釈がきちんと出てくるわけではありません。あるところもあれば、ないところもあります。

そうすると、どうしたらいいか。『三部経』全体にわたって逐語的に解釈をしている浄土宗の先達の方の著作によっていくことが必要になります。これは実際に『三部経』を読みながら、現代語訳しながら感じていったところです。

私たちが日々、お勤めの中で、例えば『四誓偈』を読んでいきます。自分で読むだけではなく、私のところでは、法要のときにお檀家さんと一緒に読ませていく形をとっております。

そうすると、当然、お尋ねも出てきます。そのお話もしなければならなくなってくる。そのときに自分の勝手な解釈ではなく、伝統的にこういうことが理解されていることを自信をもって申させていただくためには、どこかに定点を置いて話をしていくことが必要になります。

そこで、全面的にそのまま使うわけではありませんが、定点として、昨日ご紹介した『随聞講録』や『合讃』を使っていくことが必要ではないかと申し上げた次第です。そして、現実に、現在、『浄土宗聖典』これは今世紀になってできあがったものであります。

収められています『浄土三部経』の書き下し文は、大雲

点本、江戸時代の末期、嘉永五年に刊行されたものに付されています訓点に従って書き下されたものです。

そして、その訓点は、それまでの江戸時代にずっと積み重ねられていった、特に名前が出されていたのは『合讃』です。このような解釈に従って訓点が付されています。そのようなものに従いながら、浄土宗総合研究所でつくらせていただいた『三部経』も現代語訳をしていったわけです。

この江戸期のものによって学んでいくことは、そのまま現在の私どもの教化のあり方につながっているのではないかと思います。そういう意味で江戸期のものを見ていくことが非常に重要であろうと思います。

「江戸時代から学ぶもの」という副題が付いております。何でもかんでも学んだらいいというものではないと思います。よく我々、僧侶の生活の引き合いに出されるものとして、『蓮門住持訓』をはじめとする江戸時代につくられた生活訓が出されることがあります。

その昔の江戸時代と、今、私たちがあるこの時代とは、環境も生活様式も価値観も全く違う中で僧侶は動いています。僧侶が動いているこの現実が、江戸時代のものを前提にしたのでは語れない状態になっていると思います。

でも、その考え方、考えの方向性は、江戸時代のものから学んでいくことができるのではないかと思います。そういうところで江戸のものに学んでいく姿勢はあながち捨てたものではないと思います。

それで、私に出された質問について、少しずつお答えいたします。

最初に『三部経』の読み方から申しましたので、小澤先生からいただいた質問、これは大澤先生にもあとからお答えいただきますが、私も少しお答えいたします。

『四誓偈』を訓読する場合、何となく釈然としない思いをいつも抱いておりますということですが、これは私自身が初めて訓読をしたときに、何だ、これはと思ったのは正直なところであります。

どこかと言いますと、終わりのほうに敬語表現が出てきます。「説法獅子吼したもう」と「三界の雄となりたまえり」のところです。もう一カ所出てきますが、そこはわかります。どうしていきなり敬語表現になっていくのかがわからなかった。今でも正直言って、余りわかっておりません。

どうしてそのように考えるかと言うと、敬語を使うのは

話相手に対して使っているわけです。目の前にいる世自在王仏に対する敬意を表すために「説法獅子吼したもう」。説法獅子吼するのは世自在王仏様です。世自在王仏様が説法獅子吼なさいましたと理解するわけです。

三界の雄になったのは世自在王仏様で、世自在王様、あなた様は三界の雄とおなりあそばしました。そのようなつもりでこのような敬語表現を使っているのだろうと思います。

でも前から読んでまいりますと、「誓不成正覚」、この三つが明らかに法蔵自身がお誓いになったことであります。「離欲深正念　浄慧修梵行」云々というところです。「為諸天人師」、「諸々の天人師とならん」と読んでいます。

文脈から言うと、法蔵自身がずうっと自分がこうなりたいと語っていて当然のところです。それがいきなり説法獅子吼したまえりとなりますから、面食らうというのが正直なところです。

小澤先生のご質問の中で『四誓偈』の全文は全て法蔵菩薩の誓願だと理解していますということですが、それはそのとおりであろうと思います。と言いますのは、仮に今の「離欲深正念」からあとの部分を世自在王仏について述べたものであるとしても、最後のところで「等比最勝尊」という言葉が出てきます。「此の最勝尊に等しからん」という一句です。

ざあっと世自在王仏を褒め称えておきまして、「此の」ですから、目の前にいる最勝尊ですから、世自在王仏様、あなた様と同じように私はなりたいですと述べているわけなので、内容としては、世自在王仏について褒めておいて、そのような仏に私もなりたいという内容です。ですから、全て法蔵菩薩の誓願だと理解されているのは、そのとおりだと思います。

ただ、「離欲深正念」からあとの部分を科文の上では「仏徳を挙げて順求す」と言います。仏の功徳を紹介してそのようになろうとするという内容です。ですので、その仏の徳を挙げる。この仏徳の仏は誰かということが問題になります。

ここを「仏徳を挙げて順求す」と振ったのは誰かと言いますと、三祖良忠上人のお弟子さんで三条派の派祖、『御灯録』の編纂者であります了慧道光上人です。了慧道光上人の『無量寿経鈔』の中に「仏徳を挙げて順求す」という科が挙げてあります。それに従った解釈がずっとされてお

ります。

不思議なのは、二祖の鎮西上人はそうではなくて、そこは法蔵菩薩が仏になったときの徳を挙げていると言っているのが、間に良忠上人をはさんで、そのお弟子さんのところで変わったというのは不思議です。しかしその科文に従ってずっと現在まで読んできているのが実情であります。

そして、「仏徳を挙げて順求す」の仏徳がどの仏かということについて、名前を明示いたしますのは義山良忠の『随聞講録』であります。はっきりと名前が出ているのはここからです。

ですが、それでも文脈から読んでいきますと、その仏徳は目の前にいる法蔵さんではなくて、世自在王仏を挙げているのは明白であろうと思います。そのような解釈をしてしまったために、今、敬語体の表現の箇所が出てきているということです。

ただし、これも科文に従った読みを今の大雲点本がきちんとしているわけではありません。今申しましたとおり、第四行目につきましては、「諸々の天人師とならん」と訓読いたします。

こうなっておりますと、法蔵自身が、私は諸々の天人師とならんと誓っている内容になります。ですが、そこの部分は科文の上では「仏徳を挙げて順求す」ですから、本来は世自在王仏について述べていることになります。

そうすると、その科文に従って読む場合には、「諸々の天人師となりたまえり」と読まないといけないことになっております。この辺のブレがあります。そして、このブレは、現在の宗内における『三部経』の解釈に出ています。

実は、坪井猊下の『浄土三部経概説』、その他幾つか、宗内の関係者の方が訳されたもの、もちろん我々がやったものも含めてですが、ここのところ、どこからどこまでを世自在王仏とするのか、法蔵とするのかということについては、ブレがあるのが実情です。

それから、これはサンスクリット本からの訳についても出ております。同じ、足利本というテキストを使って訳しているはずです。大乗仏典のシリーズがあります。その中の『三部経』の現代語訳を見ますと、ここはちょうど世自在王仏の仏徳を挙げるような読み方をしております。そのような訳になっていたはずです。

藤田先生の現代語訳を見ますと、ここの部分は法蔵自身の、自分がこうなりたいという意味合いで説いているよう

な訳し方になっていたと記憶しています。このように解釈が非常に分かれているところです。正直言って、何ともし難いというのが実情であります。

今のままでいいのかと言われると、何とも言い難いところですので、どれが正しいのか、どうすべきかということについての私の考えは保留させていただきます。

ただ、伝統的に、ある頃から大雲点本の書き下し文に従っていくという読み方をしていますので、その書き下し文に従った解釈をしておくのが、今、一番妥当なところであるかなと思います。

これぐらいのところで小澤先生に対するお答えは終わらせていただきます。

そのほかに、私と松永先生とあわせまして、デジタル化についてのお話が幾つか、出てまいりました。私自身、昨日申しましたところで、テキストそして、資料の公開の必要性ということについて申しました。

雑駁な言い方で恐縮ですが、江戸時代に入りましてから、多くの書籍が刊行されるようになってきました。その中に『大蔵経』の刊行もあるわけです。こういうものを背景としまして、教学研究が大変に進んでまいります。

そのような書籍の刊行の中には、仏典だけではなくて、我々から言えば外典に相当するような漢籍も相当あります。昨日紹介したように、『随聞講録』であれ『合讃』であれ、外典の引用は結構たくさんあります。

これが一つ、書物の公開によってもたらされてきたできごとであるとすると、そうやってできあがったものを背景として、明治から昭和の初頭にかけて、我が浄土宗においては『浄土宗全書』、その後に『浄土宗選書』、続ですね。いわゆる続浄といわれるもの、『大蔵経』の刊行が陸続と行われていきました。

そのようなものに従いながら、仏教研究は大変進んでまいりましたし、そして、『大正新脩大蔵経』は、仏教研究で漢文の仏典を使いますときには、世界標準になっていったものであります。

このような資料が、昭和の終わりから、平成の頭にかけまして、次々と電子化されていった。そして、現在もこれが続いているのが現状であります。一番代表的なものは、『大正新脩大蔵経』の電子化事業であります。日本で東京大学を中心としてＳＡＴという組織で行われています。

これも数十年にもなる歴史があります。最初に大々的に

取り上げられたのは何か。『大智度論』の電子テキスト化です。私と同じ世代ぐらいの方でコンピュータに興味を持っておられる方は、『月間アスキー』という雑誌を覚えていらっしゃると思います。これに紹介されていたと思います。

ニフティサーブというインターネットが流行る前、パソコン通信をやっていた時代にそこのフォーラムで公開されました。確か、台湾から東京大学へ留学されていた方が入力したものだったと思います。このように単独の仏典が個別に電子化されていった。電子テキスト化されていったというのが続いておきます。

安達先生のホームページに『三部経』の異訳のテキストが公開されたのも、その流れの中であったと思います。各宗において、電子達磨や電子天台など、CD-ROMによってそれぞれの宗典が電子化され、配布されていくこともありました。

我が浄土宗においては、『浄土宗聖典』が刊行されますと、これがCD-ROM化され、検索できるような形で配布されてきました。

一方で海外を見てまいりますと、台湾でＣＢＥＴＡという組織が『大蔵経』の電子化と公開を行っております。これは元々は『大正蔵経』から始めていったわけです。『大正蔵経』に関して言いますと、中国撰述部までの公開であります。それに、その他さまざまな『大蔵経』叢書類の電子化も併せて今、公開されています。

余りアップデートはないのですが、アンドロイド系のスマートホンですとＣＢＥＴＡを閲覧するためのアプリも提供されています。

何と言っても、我が国ではＳＡＴであります。ＳＡＴも元々はテキストファイルを少しずつインターネット上で公開する形で行なわれておりました。それもいろいろと工夫がされています。

検索の便を図るように、きちんとした一行ごとの改行ではなく、意味の切れ目を何とか適当につくってしまって、そこで改行したものを並べていくという、工夫されたデータで、しかもそれをあるソフトを通すと、元の『大正蔵経』の文字の並びに戻るような形で公開されていました。

しかし、完成したときに、ＳＡＴのCD-ROMが公開されました。そのCD-ROMを見てまいりますと、『大正新脩大蔵経』の版面がそのままの形で画面の上に再現される

ようなものをつくっておりました。写真ではありません。文字情報から形だけ『大正蔵経』の版面ができるような形のものをつくっております。どういうことかと思っていました。

電子テキストの一番の利点は、検索にあります。見た目ではないので、なぜこのように見た目を大切にするのかと思っていましたら、間もなくインターネット上で公開されていたものは、検察を主眼に置いたシステムで、今、皆さんがご覧になっているものです。

このようにして、電子テキストが進んでまいりましたが、松永先生からお話がありましたようにあくまでも電子テキストは、今までの段階ですと、叢書などのそれまでに活字をなったものをコンピュータに打ち込んで電子化したものです。

この際にいろいろな問題が発生いたします。一つには文字の問題です。コンピュータで表現できる文字数、ユニコード、そして、そのユニコードを使って格段に多くできるようになったとは言いながら、まだ表現できない文字は山のようにあります。

ですから、これは別の文字に丸めていく作業が必要になります。それと間に入力という作業が入ってきますので、絶対にミスが起こります。これは絶対に起こります。

そうすると、電子テキストを見たときに、それがオリジナル、例えば『大正蔵経』の間違いなのか、電子化する際の間違いであったのかが、わからなくなります。

そのために底本のチェックは必ず必要になってきますが、今の時代になりますと、先ほどご指摘がありましたように、国会図書館、国文研とか、さまざまなところから画像データという形で書籍のデータが公開されております。

このようにしてまいりますと、電子テキストが宿命的に持つ誤りの問題、字形の問題が画像によって修正できていくということになりますので、これからの時代は、ハードウエア的に可能になってきたわけですから、できるだけ画像を公開していくことが必要になってくると思います。

長くなりましたので、この辺で切らせていただきます。

長谷川　ありがとうございました。なお、ご質問いただいた先生方の再質問、ご意見は、後段のほうでお願いいたします。

それでは、炭屋上人、お願いいたします。

炭屋　私ども、僧侶が布教をしていくことに関して、今、大変難しい時代だと昨日、お話をいたしました。そして、現代の課題といたしましては、私の資料の主に三ページ以降になります。時間の関係もあって、全てをお話しすることはできませんでしたが、お読みいただいて、参考にしていただければありがたいと思います。

ご質問いただきました中で、檀家制度のことは、私どもが江戸時代から引き継いでまいりました遺産だと申しました。それは否定的な意味で言っているのではありません。現代ふうに言えば、互助会組織と言ったほうがいいかもしれません。

ですから、宇高先生もおっしゃったように、檀家制度はやはり大事にしていきたい。しかし、今までの檀家制度の状態を残そうとしても、現実的に無理であります。

なぜか。言葉がふさわしくないこともあろうかと思います。そのときはお赦しいただいたいのですが、私の感覚ですとまず第一に顧客満足度を高めなければだめだということです。

二番目に私たち、僧侶は共感を広めていくマネジメントをしなければだめだということです。こういうことを言いますと、それは商売的かなと思われるかもしれません。しかし、私たち、僧侶ほど顧客満足度を求められているものはないのではないでしょうか。

そして、皆さんは、マネジメントなんて、私たちに余りなじまないと思われるかもしれませんが、現実に江戸時代からも今も皆さんは、それぞれにマネジメントされています。そのされ方に若干の問題と言うか、弱さがあります。

それを克服していただければ間違いなく生き延びていくこともできますし、我々が今、葬儀をしていることは、決して私たちのためにだけやっているわけではありません。まさしく葬儀は公益性があります。それはまず民心の安定につながります。

そして、文化の継承にもつながります。そして、我々日本人としてのアイデンティティというか民族性にもつながってきます。

こういう問題をまだ挙げることができるでしょうが、考えればこれは公益性そのものではなくて、何なんでしょうか。胸を張って我々は公益性のあることをしています。ただし、ここで問題なのは、よく昔のままの檀家制度だとまずいと言っていますのは、檀家だけに限定してしまいます

と、それは共益性になります。

公益と共益は違います。共益性は、例えば何とかの会員権を買って、テニスクラブでもいいです。そこだけの利益を皆さんで分け合っている。お寺は、そういうものではないと考えております。

そして、ご質問にもありましたが、寺院の護持が念仏の相続、恭敬、布教という大目標とイコールであるという根拠はあるのでしょうか。今、話したのも一部であります。寺院は、存続して、あるということが大事だと思います。なぜならば寺院があることによって、拠り所となる場所が発生する、あるからです。

昔のように、確かに遊行上人と言われた方たちのような、ことを今現在でもできないことはありません。しかし物、人、金の三つは、三点セットです。どれ一つ欠けてもやっていけるものではありません。

私たち、僧侶の生活、寺院もこの三つの原則からはずれることはできないのです。宗教的なものだから、そういうものは無視するということは、絶対に不可能だと私は思います。なぜならば、私も皆さんも霞を食べて生きてわけではないからです。

そして、皆さんが拠り所である寺院を存続させ、地域のために働く。働くという言い方はいけないのかもしれません。ご活躍いただくことは、既に今言ったことをなさっていることになります。

それは共益だけではないのです。共益性もあります。でも基本的に私たちの公益性を高めるとはどういうことかと言いますと、自分の流れで言いますと、割合でいけば50％以上が公益性があれば、それは公益があると判断していいわけです。

今の言葉で言えば、ＮＰＯがあります。そういう意味ではお寺さんはＮＰＯです。ＮＰＯは儲けてはいけないと言っているのではないのです。ＮＰＯも儲けていいのです。私もＮＰＯの役員の経験があります。

儲けていい。ただし、その儲けを次世代のためとか、社会のためにその儲けを還元していくのであれば、幾ら儲けてもいい。お金がなければＮＰＯでも活動できない。お寺もそうです。ここにいらっしゃる人を含めて食べていけなければ活動はできません。そのような原点に立っていただくことを私は訴えたかったつもりです。

では、顧客満足度を高めるためには、どうしたらいいの

か。先ほど申したとおり、共感を広めていくことになります。それにつきましたは、現代の人たちが何を求めているかということを私なりに探って、知っておくことが必要かと思います。

今の人たちは死の問題や、人生をいかに生きたらいいのだろうか。また、さまざまな心の傷みとか、そういうものを求めております。ぜひ、そういうニーズがあることでお寺を拠点に布教していかなければならないと思います。その布教するときの縦糸は間違いなくお念仏であり、法然上人様のみ教えです。その縦糸に横糸を入れて布を織っていくのが、私たちです。ぜひそれをお願いしたいと思います。

寺の存続の中で、私は一寺院、一宗教法人は検討すべきではないかという時期が来たのではないかと申しました。それはその前に地域で残らなければならない、残さなければならないものがあるということです。

全ての寺が本当は残ってほしいのですが、これだけ人口減少が間違いなく起きていきますと、それは物理的に不可能でしょう。ではどうすればいいのか。この地域では最低、どこの寺と言っているわけではありません。一箇寺でも二箇寺でも残さなければいけないという皆さんのコンセンサスが生まれてこなければ、次の話には進まないと思います。

ご質問の中に公社化、法的な問題、宗教法人法の問題もあります。これは参考になるかどうかわかりませんが、三つの寺以上が集まれば、会社でも同じです。協同組合法が使えます。

協同組合は利益を求めるだけのために協同組合法があるのではないのです。社会的なことをするために協同組合という方式をとって、頑張っていらっしゃる組織もあります。それが全て、お寺に転用できるとは考えておりませんが、そういうものがあることを各ご住職方は皆、お一人お一人経営者です。

経営者である以上は、会社を存続させる、寺院が存続させるためにはどのような方法がベストなのか、ベターなのか、真剣に考えていかなければならないと思います。ただし、考えるのは誰でもやります。

私も幾つかの会社に関わっております。そういうところでいい意見はたくさん出ます。しかし、なぜ現状が変わらないのか。行動しないからです。行動して、問題が出たら、また変えればいい。だけれども、完璧なものを求めて、行動しないでいるのは、結果的に永遠に行動することはあり

ません。

今、大寺院の方々は、ある意味では安心なさっていらっしゃると思います。しかし、それが永遠に安心につながっていくかどうかは、はっきり言って問題があろうかと思います。それについて細かくは申しません。各自でお考えをいただければと思います。

私の質問に関することではお答えしたつもりですが、落ちている点がありましたら、あとの時間でご指摘いただければありがたく存じます。

長谷川　では、大澤先生、お願いします。

大澤　まず、四誓偈に関しては、齊藤先生がお答え頂きましたので、法式の方で別の一つの資料を提示して、違う読み方もあることをお示し致します。

忍澂が『浄業課誦』の中に「四誓偈」を次のように読み下しています。「一切の仏を供養して、諸々の徳本を具足し。願慧悉く成満して、三界の雄となることを得ん」と、「得たまえり」となっておらず、読み方が違うのであります。『浄土三部経』にも昨日説明しましたように何回か出版されています。それぞれが同じ読み方をしている訳ではありません。この部分が異なっているのかどうかを確かめている訳ではありません。現在の訓読の定本は大雲点と言われては居ますが、当時からその様に決まっていた訳では無いようです。ただ増上寺をはじめ檀林の中で基本的に使っていた『浄土三部経』がテキストとして使われて、後に僧侶養成が大正大学（旧宗教大学）につながっていく。そこで『浄土三部経』の本が、大雲点であり、訓読の定本となったのであります。改めて訓読に若し悪いところがあれば訂正するように、キチッと読み方を再確認して正すべきだと思います。それが一つ目です。

次に、資料の(7)のところにある仏名会のことが記されています。「義山、廬山寺より法則を探し求む」とあります。義山が各宗の寺院の経蔵などで種々のものを探しもとめられました。その結果、『浄土三部経』の諸本や記録、そして『五部九巻』の関係のもの、法然上人の『語登録』などの諸本などを探し得られ、浄土宗にとって大切なテキストを校正し後世に残されました。そうした経緯の中で探しておられる中で見つけだされた資料の一つが仏名会の法則であったのです。京都の寺町の廬山寺の経蔵で見いだされた

ものようです。それ以降、浄土宗に於いてその法式によって修されるようになりました。

また如法念仏が知恩院のお彼岸で行われるようになったのも義山によるものです。それも義山が条を定め法則を板行して二月と八月に知恩院で修するようになったのであります。この事も義山の伝記に記されております。典拠は古くになるものでも、私達が現在行っている法要の多くも次第を定め、法則となったのは江戸時代に始められたわけであります。

次に三番目、「寺子屋」ということがあります。「寺子屋」は「講」などと並び寺院を中心として行われ、人々に向けておこなわれた一種の教育機関です。その「寺子屋」の起源は、中世の寺院での教育に遡ると考えられています。寺院に預けられた子ども達が読み書き、そろばんなどから始まり、実生活に必要とされたお作法や教育も行われました。

寺で始められたから「寺子屋」と呼び習わしています。神社で行っていても、商家で行っていても「寺子屋」と呼ばれました。（「寺子屋」は上方の方が多く、江戸では「指南所」などと呼ばれることが多い）

これについての典拠をということでした。『日本教育史資料』8巻と9巻によると寺子屋を主催している人々の職業が示されています。僧侶、神官、修験者、浪人、武士、農業、工業、商業、医師、平民など多彩です。その割合を寺子屋の多い愛知県の例で示しますと、尾張では僧侶27％、平民25％、農業25％、神官9％、医者7％となり、三河では僧侶御34％、平民32％、農業19％、医者6％等となっています。地域によれば僧侶が70％を越える地域もあったようです。この様な例がありますから、やはり「寺子屋」は寺院を中心に広がっていて、江戸時代の末頃までは存続していたようです。次第に経済が発達していくと僧侶に代わる主催者が多くなっていると言っても寺院がその重きを成したことは明らかなようです。

『現代のおける～』いう話題に移します。昨日申しました中でお葬式のことは申しておりませんでした。お葬式関係の書籍は人権問題との関係で問題を含んでいます。いわゆる差別戒名のことが記載されており、問題となっていることは皆さんもご承知のことであります。私もこの様な書籍にその記述があり、ネットの中でも当たり前に差別戒名の根元は浄土宗の『無縁慈悲集』であると記述されていま

す。しかし最近になって一つの本が出版されました。その名前は『差別戒名の系譜』（二〇一四）という書物であり、その副題を「偽書『貞観政要格式目』の研究」となっています。

この『貞観政要格式目』という本が何時作られたものなのかと言うことが先ず重要であります。現在写本として残っているものでは天文八年（一五三九）のものがあり、別に年号未詳であるが室町時代末で最も古いとされる一本も現存しています。刊本としては正保二年（一六四五）などが数本が残っています。

この『貞観政要格式目』の中に差別戒名の記述が記載しているのであります。これを心光寺の報譽が『無縁慈悲集』（寛永三年序　一六二六）に、それをそのまま引用し記載したのであり、袋中（一五五二～一六三九）の『泥洹之道』（寛永十一年序　一六三四）にも、少し字が異なっているがほぼ全文を引用しています。こうしたことから浄土宗のこれらの書が差別戒名の最初の書籍とされてきた訳です。しかし、前述の『貞観政要格式目』の写本がそれをさかのぼる事ほぼ百年前であったことから、その引用である事が明らかとなりました。『無縁慈悲集』には「延喜の帝の勅定」とされるものがこの『貞観政要格式目』のことであったのです。

そしてこの『貞観政要格式目』は現在『差別戒名の系譜』と言う書籍に全文が写真掲載されています。そのようなことを見るとき、浄土宗、佛教大学、大正大学など浄土宗の関係機関も、これらの書籍を処分するという姿勢では無く、もう公開し研究する必要があるのではないかと思います。いま『無縁慈悲集』は古書店で出ています。十数万もの値がついています。それでも手に入れようとする人達がいます。

先日テレビ番組の中でヒトラーの事について取り上げていました。ヒトラーのことをドイツでは隠すこと無く、一生懸命に公開し教えているようで、一年間で五〇時間を越える時間を費やしているそうです。現在の時代は、そういう時代になったのであると理解していかなくてはならないように思います。

その後、禅宗の無住道人が書いた『禅門小僧訓』という書籍があります。その序によると無住道人は最初、差別的な戒名には反対していたそうですが、この『貞観政要格式目』をみて勅定ならば同意して従うと述べています。如何

にその勅定というものが当時の人々に背くことのできない、重要視なものであったかを知ることができます。袋中もその序で典拠を正しく求めることを述べて、『泥洹之道』を著したのですから、それを引用したことも頷けます。その引用したことが、平等を表明している僧侶という、仏教という立場からして批判されるのは当たり前のことであります。私達も、その内容をハッキリと理解した上で語っていかないと、行動していかないと活けないことは当然であります。

次に言いたいことはせっかく築き上げられた檀家制度をもっと私達は大事にすべきであるということです。何処のお寺も檀信徒に支えられています。仏教の初めから僧と在家の関係は同じような構造を有しています。しかし現在この形が崩れてきているようです。心情的にも、場所（距離）的にも離れてきていることが明らかとなってきています。特に住む場所が地域から離れ遠くなってきています。私はこの場合には何処までもつながっていかないといけないと考えています。何せ、うちのお寺にとってお檀家さんですから。お檀家さんを大事に、大切にしようと思ったら九州に行かれようが、北海道に行かれようが、何処にでもお参りに行けるようにしましょう。寺と結んで頂いた御縁は、お檀家さんが外されるまでは、決して離してはいけない様にする事が大切だと私は思います。

次に僧侶にとっての意識改革の問題であります。基調講演の中で宇高先生が仰っておられました。宇高先生は「上目線」のことをお話しされました。私達は知らず知らずにその様になっている、本人は気付いていない場合が多いと思われます。「上目線」といわれ気になることは、「上人」の呼称です。例えば江戸時代に於いて「上人」と呼ばれるのは極一部の僧侶だけでした。檀林に掛錫してほぼ二十年学び修行して璽書を受けてはじめて「上人」の号を頂くのであります。そうで無いと「上人」では無いのです。現在の我々とは全く違うのであります。今の私達は加行を終えたときから、「上人」と呼ばれるのです。また呼び合うときも「〇〇上人」と敬称を付けて呼ぶのが当たり前ですが、江戸時代は勿論、あり得ない話なのです。またその様に呼ばないと、おかしい様に思っておられることもあるようです。全体の中でごく一部の方を「上人」と呼んでいたのと、全員を「上人」と呼ぶのと大きく意味が異なってくることはおわかりでしょう。私達も、在家の皆さんも皆一緒であ

ります。浄土宗は皆凡夫でしかないのでありますから。私達はちょっと思い違いをしてしまっているのではないでしょうか。ついでに付け加えて一言申しておきたいことがあります。それは回向文です。在家の方には「追善増上菩提」、我々僧侶は「荘厳浄土」と回向致します。基本的には追善増上菩提であっても荘厳浄土であっても、どちらも意味は浄土に於いて菩提を増上してくださいと回向しているのです。荘厳浄土は『無量寿経』で申しますと、あなたが修行すべき浄土を荘厳してください。すなわち修行してくださいと言っているに言葉であります。それ以上の意味で無いことを知っておく必要があります。荘厳浄土と言えば何か追善増上菩提と違うことのように思われますが実はそうではありません。但し、僧侶は仏教の事を学んで浄土に於いてすべき事を知っているのだから、ちゃんと修行をして行きなさいとハッキリと言っているだけであります。思い違いの内容にお願いします。

最後に横井先生が先ほどスリランカの仏教のよいお話をされました。しかし現在のスリランカは非常に悩んでおられます。それは何故かと言うと、スリランカでは仏教徒は多いのではありますが、戦争で若い男性が亡くなり、若い女性の嫁ぎ先が無くなっていると言います。仏教では一夫一婦制です。それに対してイスラム教では一夫多妻制です。ですから結婚をしようとすればイスラム教の方と結婚しないといけないことになり、多くの女性がイスラム教の方に嫁いでいかれているとのことです。それによって人口が今後大きく変動し複雑な事情となっていく事が明らかなようです。

長谷川　ありがとうございました。ここで休憩といたします。

（休憩）

長谷川　それでは、再開いたします。

最初にお約束しておりましたように、後段は、閉会式その他お帰りになられる方々のご予定もございましょうから、三時半には終わるようにしたいと思います。ご協力をお願いいたします。

前段は提出いただいた質問表に対するお答えを四人の方々からいただきました。それについてなお聞きしたい、

あるいはご異論等がありましたら、その点から進めさせていただきます。

そのあと、それ以外のご質問、ご意見等をご披瀝いただければと思います。その際には挙手をしてご所属とお名前をお述べいただいた上でご発言いただければ幸いであります。

質問をされた先生方、いかがでございましょうか。お四方、どなたかについて、この点はいかがかというご質問等、ございましょうか。

小澤　『四誓偈』について質問させていただきました。両先生から適切なご回答をいただいて、ある程度は納得をしました。『四誓偈』と言えば、浄土宗の教師であれば誰でもが暗記して、『三部経』の中でも一番ポピュラーな部分です。

私は、かつては大学にいて、今は退いた身ですが、『三部経』の講読、そのような講座を大学あるいは養成講座等を持たされた経験があります。素直に漢文を読んでいくとどうしても、すうっと読むとどうもあれは法蔵菩薩の誓願として、法蔵菩薩の力強い意思の表れだと受け止めて、法蔵菩薩のものと受け止めています。

ただ浄土宗のお経の書き下しを見ると、あれ、こうも読めるのかなとある日、気が付いたわけです。でも漢文をすうっと読むとある意味では、素直に読めば法蔵菩薩自身が世自在王如来を目の前にして誓っている。

四十八偈を立てたあとに、再度、短い偈文で世自在王如来に誓っているところですから、自分も説法獅子吼せん。あるいは三界の雄に自分もなるんだと。そういう力強い誓いとして受け止めたほうが自然に読めるのかなと常々思っていますから、今ある訓読を読んでみると、何となく釈然としない思いでいるという気持ちを述べたわけです。

ただ、齊藤先生の資料の中にも聖光上人の『西宗要』にもそういう読みがあるのだというご指摘をちょうだいしました。私はそれを見ていないので。ただ、会場の皆様方で『四誓偈』の訓読は、二通りの読みがあるというご認識はいただいたと思います。そのようなことで、改めて皆様方も『四誓偈』をもう一度お読みいただいて、その意味をご認識いただければと思います。ありがとうございました。

長谷川　質問者の小澤先生から、改めて『四誓偈』の読

み方についてご見解が示されました。何か、この件について重ねて触れられることは。よろしいでしょうか。

大澤　今、先生のご指摘、いただいたものをもう1回読み返しますと、ここの部分が多分に気になるのですね。「通達して照さるることなく、願わくは我が功慧の力、此の最勝尊に等しからん。我がこの願若剋果せば。」となっている「此の最勝尊」がもし「彼の最勝尊」であれば、恐らく間違いなく、法蔵菩薩のことになると思います。

ただ、「此れ」と書いてあると、これはどこに掛かるのかという話になるところで、理解が二通りに分かれているのだろうと思います。

「願わくは我が功慧の力、此の最勝尊に等しからん」、この最勝尊がどのようなことをされたのかというところが、どこに掛かるのかで、前文が法蔵菩薩の文か、世自在王仏の仏徳なのか、そこで解釈が二つに分かれるのだと思います。

すみません。私はサンスクリットを読んでおりませんので、また教えていただければありがたく思います。

長谷川　ただいまのような質問とそれに対する応答を通して、改めて私どもも気付かされることが多うございます。ぜひしかるべきところで浄土宗としての訓読の仕方について検討していただけると、宗内の全教師にとっても、また、檀信徒の方々に対する教化の際にも自信を持って述べることができるかと思います。

そういう意味ではこれを契機にどこで検討すべきなのかわかりませんが、ぜひそういう機会につながればと思います。

石田　流れを縛るような質問を出してしまってすまなかったなと思っています。

四先生から、例えば教学の面、布教の面、法式の面でのそれぞれの分野における課題、現状はわかったと思います。寺院の現状を考えるときに、寺院をどう護持していくのか。運営していくのか。炭屋先生のところに一番絡むのかもしれませんが、多くの皆さんがそのような問題意識を持っているのではないかと思います。

私は研究所で過疎の研究をしております。インタビューに行きますと、私の印象では多くのお寺様が、自分の代は

大丈夫だけど、次はどうだろうなという言葉をよく耳にいたします。

ここにいる先生方、恐らくご住職の方が多いと思います。この次を引き継ぐという課題があると思います。そのときに、これからたぶん教師の数も減っていくでしょう。寺の数は宇高先生の資料で減ってはいませんが、実際には兼務のお寺がどんどん増えているのがこの何年間かの現状だと思います。

私どもも縮小していく、社会も縮小していく、私どもの教団も少しずつ小さくなっていく中で、次にどうバトンを渡していくのだろうか。その点についての課題、そこの部分を先生方で深めて、共有できるものがあれば私どもにそれを提示していただければ、若い僧侶としてありがたいと思います。

もしその課題というものが皆様の中で共有できるものがあれば、それについて少し議論をしていただけたらありがたく思います

長谷川　とても大切な視点だと思います。恐らく会場におられる方々も自分のときは何とかがんばらなければという思いも含めて維持存続が可能だとしても、その先のことを考えると不安でならないというお寺さんも少なからずおありだと思います。

したがいまして、こちらに並んでおります四人とは別に、この機会に今のご質問に関連して何か、自分の寺ではとか、あるいは教区、組内、そういったところをご覧になられていて、お感じになっていることを含めてご意見がありましたら発表いただければと思います。いかがでございましょうか。

横井　ご存じのように、現在の社会では寺離れ、坊さん離れという現象が現実に起きています。お寺によってはいろいろな工夫をしておいでですが、大きな流れとしてそういう傾向があります。

それに対して浄土宗としてどういう対策を考えているのか。あるいはまた、そのような問題についていかに工夫しておられるのか。

実は私は七箇寺を持っています。やはり工夫をしています。そうしないととてもではないが護持できません。私なりにやっていますが、現在の現象として、はっきり大阪あ

るいは近郊の場合は寺離れ、坊さん離れです。年忌とお葬式のときだけは来てもらう、あとは関係ないと若い人は、はっきり言います。それに対処する方法、先生方、どうお考えか聞かせていただければありがたいと思います。

長谷川　ただいまの大阪近郊での現況、厳しいものがあります。それについて何かお答えになることがありましたらお願いします。

炭屋　横井先生にいただきましたことに対する回答にはならないかもしれませんが、今、なぜ寺離れが起きているかと言いますと、戦後育ってきた私たちの世代、団塊の世代の人間が七〇歳前後、あと何年かすれば後期高齢者になります。

その人たちが特に強い考え方を持っています。家族に迷惑をかけたくない、この一点です。これは都市部だけではありません。地方、私の所属している新潟でも同じであります。

田舎という言い方はどうかと思いますが、いい意味で田舎と申します。田舎でもそのような問題があります。家族に迷惑をかけたくないというのはどういうことなのかということのケアが、はっきり言って私は足りないのではないかと思います。

そして、今、いいか悪いかは別として、最近は命の尊厳ということで延命措置等も余りしなくなってきたというか、そのような選択をする方が増えてきています。死は恐れられています。ただし、自分の死よりも大切な人の死のほうがダメージが強いというか、それは困るという意識があります。

例えば地方は特にそうです。都会でもそうかもしれませんが、子どもたちが皆、仕事がありませんから、都会、都市部へ出ていきます。そうすると、お二人だけになります。そして、同時に死ぬことはあり得ないので、どちらかが残ります。

その大事なお父さんなりお母さんがなくなったときにダメージはすごく強いわけです。現実に今は三人に一人はガンになります。だいぶ進んではきましたが、また、ほかの病気も出てきます。ガンの余命告知などを受けた場合、それを医学的には予期期間と言うと、私の仲間の医者から聞いております。

そのケアをお医者さんはできないです。私の同級生の病院長が私に、それをやってくれるのが宗教者ではないのとよく言います。僕はそのとき反論して言います。

カトリックの神父さん、プロテスタントの牧師さんは神父服を着たまま病院へ入れます。私たちが改良服なりで病院に入ることは嫌われます。やめてくださいと言う病院さえあります。作務衣ぐらいは許していただくことは多いですが。

私も病院や老人ホームでお話をさせていただきますが、この病棟は、余命一年以内の方ばかりです。その方たちに話をしてください。物事を考えてお話をしましたが。ほかの方はいろいろやっていらっしゃると思いますが、そのような死に対するケアは、どうしても我々、僧侶は関わっていかなければいけないと思っています。

そのようなことをしていけば、寺離れを完璧には止められないかもしれないけれど、大澤先生が向こうから切らない限りは、檀家はずうっと追っかけますよとおっしゃっておられました。まさしくそういうことも必要です。それはなぜかと言うと、人との接点を切らないということです。

今、意外とこれは、皆さん、個人個人が一番わかっていることですが、そういうことをしていくのはどうするかと言いますと、長谷川先生がおっしゃいましたが、社会化ということです。平たく言えば、お寺を開くということです。

お寺を開くというのは、本当は田舎のお寺ほど開かれています。門も開けっ放しですし、玄関も鍵がかかってませんから。最近はかけるようになったと言いますが、まだまだどこかは開いています。いつでも入れます。そのようなことで、既になのですが、人がいなくなっていることは事実です。どんどん減ってきています。

社会化をするということは、お寺をオープンにする。オープンというのは、社会にとって必要な存在になっていくということではないかと思います。

私は昨日、少しお話をしました。例えばこれから東京でも大きな地震があったりしたときに、私は普段住まいは東京です。例えば一時退避の場所としてとか、災害時の備品等の貯蔵場所で社会貢献をすることは、空間的広さを持っている。土地の広さも建物も。

昔は、町へ行って、立派な屋根はお寺しかなかった。今は多少、ビルがありますが。私の子どものころはそうでした。東京でもビルはそれほどなかった。ところが今そのお

寺の物的な資材と言うか、それを土地も建物も含めて有効に使われているのかという問題があると思います。

それだけでは難しいでしょうが、一つ一つやっていかなければ、基調講演で宇高先生がおっしゃった寺をお葬式の場として使うのもどうなんでしょうか。これには地域性とかいろいろありますが、私はそれも一つだと思います。

いろいろな意味で皆さんが接点があれば、そこへ来て、お茶を飲んだり、お話をできたり。例えば、うちへ帰ったら一人だけど、そこに行けば話す相手がいれば、お寺の中でサロンのようなこともできます。

現実にやっていらっしゃる方もおられます。ぜひそのような具体例を、例えばこれをやれば百点満点というものはないと思います。でもやらなければだめだと思います。

ここで言うことではないですが、私はお寺さん向けのコンサルタント業を始めようと思いました。私の仲間で昨年亡くなりましたが、大学の先輩で長谷川先生のお弟子さんとして僧籍を取られた方がおられました。その方は公認会計士であると同時に上場会社の社長、会長もしました。

そして、たまたま　私と話して、私も実は上場会社の経営に関わっておりましたが、こんなことばかりやっても、日本はだめになるよね、話しながら一番いい勉強をしようじゃないかと、仏教を目指したわけです。

たまたま大正大学のご縁を得て入らしていただいて勉強しました。ここには、私がそのときにいろいろ厳しくも優しくも教えていただいた先生がいっぱいいらっしゃいます。そういうことの中で先輩と話したことはマネジメントが下手だと思います。上手な方もいらっしゃいますが、一般的に慣れてないです。うまいとか下手ではなく、慣れてないだけです。

ですから、先ほど言ったように接点の問題、何たって接点がなければいくら言ったって始まらない。人と会う、人に来てもらう、来てくれないなら追いかければいい。いい意味での追っかけもする。

いろいろな条件はいろいろな形でいろいろな活動をなさっている方がいらっしゃいますので、そういうことも参考例にすればいいと思います。これができない、あれができないではなくて、自分のところでこれはできるもの、1点でもいいからやるべきだろうと思います。そうすることによって変わります。

私の希望は全寺院に残っていただきたい。しかし、たぶ

ん難しいでしょう。そうであれば、一寺院一宗教法人は考えるときが来ています。吸収合併、会社ではないので、そういうことを言っているのではありません。

お互いが生き延びるための協同組合法式とか、まだほかにもあります。亡くなった先輩がいればもっと専門的な話ができますが、そういうことがありますので、ぜひ一歩でも検討していただければと思います。お時間の関係で答えになったかどうかわかりませんが、キックオフの材料にしていただければありがたく思います。

長谷川　極めて具体的な事例を含めて、炭屋上人からお答えがありました。

堤　立場で言うと、私、民生委員等もしております。そういうことで社会貢献、この現状と課題ということでは期待してやってまいりました。

あるコンサルタントから話を聞きました。浄土宗は七千箇寺あるんですね。それでネットワークはできているの。普通の会社で七千支店があると、すごい会社だけど、そのつながりが全く見えないような気がするという指摘を受けたことがあります。

そのことを考える場合、大澤先生も申されました。檀信徒の関係はどこまでも追いかけていく関係は必要ではあります。ただ、私は松坂市で十六万ぐらいの都市です。五年間、国勢調査で四千人減りました。ということは都市に流出しているということです。そのことを考えれば都市に流通した人たちがちゃんと浄土宗として受け入れられているかどうか、そのあたりがはっきりとしない。

炭屋先生も会社をされているということで、顧客管理が非常に大切ということは、こちらから言う必要はないでしょうが、檀信徒、信徒という場合に浄土宗としてのネットとして移動した場合に、それぞれの地域で受け入れるような状況、体制があるのかと言うと、ほとんどない。

一例を申しますと、都会に行って、わからないうちにお葬式をした、納骨にやってくる。一体どこでしたのかというケースが、私どものところでもありますし、我々のような地方寺院、それでトラブルになるケースが多いです。

そのようなことはネットワークというか、浄土宗の信徒あるいは檀家という所属がはっきりとしていない。それは七千支店があるといえども、そのあたりは余りにも脆弱で

はないかということを考えると、これから、どうなのだろうかと思います。

七千法人あるということではありますが、その値打ちを活かすためにも、名簿管理等を含めて、浄土宗一宗としてのネットワークを構築しなければ先が暗いという感じがします。その辺はどうでしょうか。

長谷川　なかなか難しい問題ですが、もし何かヒントになるようなお考えをお持ちの方がいらっしゃいましたら。

炭屋　またしゃべらせていただいて申しわけないのですが、ネットワークが必要なことは重々承知しています。しかし、浄土宗様は総本山、大本山、ずうっとピラミッド型にはなっていますが、会社組織とは違います。

例えば檀家さんとの関係も各ご寺院様のものが極端な話、きちんとした契約関係で成り立っているかと言うと問題があります。そこまで縛っておられないはずです。今の情勢から言うと、たぶん一般の方はそういう縛りを嫌われるでしょう。

しかし、仮にするならば、都市にあるお寺だけが生き残って、地方は全部だめになってしまうことを帰って促進することもあり得ます。だから、そこのやり方は慎重にしなければならないと思います。

檀家制度は本当はいいものです。いいものですが、今の時代にあったものにするには、逆に言えば、互助会組織という言い方がいいのかどうかわかりませんが、一工夫も二工夫もしなければならないであろうということです。

細かく話せば長くなりますのでやめさせていただきますが、ぜひその点をコンサルの方がおっしゃることはわかりますが、それは我々、宗教法人のつくりが一般会社組織とは違うということです。

そこをご理解して話していただかないと、一方的な見方では困ります。そういうことをご理解いただければありがたいと思います。答えらしいお答えになっていないのですが、検討すべきことであろうことは事実だと思います。

堤　今、囲い込みということもなかなかできていないという状況があります。それで教勢を拡大していく、拡大の方向もなかなか難しい。例えば新興宗教、特に某新興宗教団体は、学校の中でＰＴＡの役員など、全部取ってきてい

ます。お友だち路線を取って、やがては引き入れていく方向もとれます。

ですので、そういうところから、根っこから拡大をしていっているという状況があります。そのあたりはこちらも相当危機意識を持って固めていかないと、全く新興宗教の時代になってしまうという傾向もあります。そのあたりはもうゆるゆるとはしておられないという危機意識を持ってやらなければならないことが間々見受けられます。そういうことで危機意識があるのかどうかということも含めて。

大澤　私の個人的な感想ですが、今おっしゃっていて、あなたはそういうことをされておられますか。新興宗教のような形で根っこ張りをしておられますか。皆、したいけれども、それができないからどうしたらいいか一生懸命考えているのだと思います。

私も自分の檀家さんの中で、年配は確かにできています。地元にいる人はできているかもしれないけれど、少し離れたら、実際にできていないのは、事実だと思います。

ネットワークを張る。皆、張っているつもりですが、張り切れてないのが実際です。それをほかの地域とほかの浄土宗全体がネットワークを張っても、うまく引っかかるかというと引っかからないです。

東京のお寺が自分のところの葬式をするのに、皆、知らないうちに骨になっていたことも結構多いわけです。近くに住んでいながら、住んでいる檀家さんが言ってこない。勝手に骨になっている、いつの間にか、そこの家で亡くなっていたという実態が、今、実際にたくさんあるそうです。

そのようなことを思うと、ネットワークを張ったところで、そのネットワークはザルです。そう思いませんか。

私が一番思うのは、特に東京の方々です。東京からこういうことをしているという発信をしてほしい。テレビで言われることが東京では最近、こうなりました。東京でこうなりました。だからと言われた途端に、それを聞いた人が皆、ああ、お寺はこんな事になったんだな、とおっしゃいます。

やはり東京の方はどうにかしてほしいと思います。先ほどのところでもおっしゃったことの多くは、子どもに迷惑をかけたくない。前は、ああいうことを田舎の人は言いませんでした。全部、テレビでそうおっしゃった。それを全国放送した。それを聞いた人が皆、子どもに迷惑かけたら

あかんのやなとおっしゃるようになった。そのうちに自分の気持ちになってしまった。

天国もそうです。本人は天国と言っていないのに、アナウンサーが死んだお父さん、天国のお父さんに一言と言うわけです。向こうは仏さんになりましたと言っている人に対しても天国。この放送を聞いた人は、皆、天国と言います。

思いますのに、東京でもっと、もっと良い風を吹かしたら、地方に大きな風が来ます。東京がかわれば、地方もかわります。

研究所の方は大勢、東京におられます。本当にしっかりと、意見を出してほしい。

長谷川　あとおひと方、きょう何としても言っておきたいと、ご発言される方いらっしゃいましたら。

桑原　今、先生がおっしゃったように、東京がこれから次の遠忌等に向けて情報発信基地になるべきだ。そして、もっと檀信徒や内面的な動きや中での活動もいいけれど、例えば浄土宗に所属する国会議員さんも四十名ぐらいリストアップして、増上寺にちゃんと集まります。

それから、共生き財団に名前を連ねている著名人はたくさんいます。こういう方を使って外に向かって発信する大いなる浄土宗、生きる浄土宗、このようなイメージをつくっていこうという流れが、浄土宗議会の中でも出てきています。

もう中だけで、内向的な運動から脱皮しようという、今、先生がおっしゃっていたように、東京しっかりしろ、まさにそのとおりです。私も宗学をやっていたので、一言。往生浄土のお念仏の中に、日々に求めずして不求自得の得益、生きるためのいろいろな利益、これは『三部経』や、特に『選択集』ですと、十五章段にたくさん出ています。

この辺のところをもっともっと喧伝し、取り上げて、生きる、明るい浄土宗、もちろん浄土に向かって生きるのですが、そのようなイメージで、何せ正式名は、往生浄土宗です。向こうへ行ってももう一度生きる、生まれます。

当然生きる宗派だと思いますので、そのような検討も始まっていることを宗会のレベルでもあるということをお伝えしたいと思います。

東京ですと、土屋光道先生も生きる念仏、昔の、私もち

ょっと教わりました服部英淳先生も、浄土教の泰斗と言われる方も、念仏は生きることだよと、遺言のように聞いたこともあります。

河波昌さん、東洋大学の先生は、浄土宗は浄土に往生する教えであるとともに、浄土によって導かれて生きる教えだと東洋大学の講義でおっしゃっている。そのようなところをもうちょっと新しい視点ではないのですが、所求、所帰、去行、この宗義の骨格は全く変わらない。ただ、時期相応として、そのような面での強調も必要だろうという議論が宗会のレベルでも始まり、私どもの発言をさせていただいております。

大澤先生、ご指摘ありがとうございました。

長谷川　ただいまのお話を伺うと、宗会の中でも浄土宗の内部だけで留めるのではなく、むしろ外に向かって積極的に浄土宗の強みを発信していく。そのような広報といいましょうか、そういう面も強化していく方向性が今、粂原上人から披瀝されました。これは、我々としても大いに心強いことだと思います。

今大会は、「現代社会における寺院の現状と課題」という大きなテーマであります、このテーマにどのような視点から切り込んでいくか。それが副題にあります「江戸時代の浄土宗から今学ぶもの」。

この視点と目指すべきテーマのあり様との間に述べているほうも、またお聞きくださっている皆さん方も若干ミスマッチがあったような気もしないわけではありません。しかしきょうのシンポジウムの中では、主として現代における浄土宗寺院が直面している課題について、十分とは言えませんが、それぞれの見解あるいは感想などをお述べいただけたと思います。

私、思いますが、よく日本の仏教の寺院が七万七千ほどある、浄土宗としても七千箇寺を超える。数の上でコンビニや小学校等と比べられたりもします。

私はそのような量的な比較よりも、むしろ一箇寺、一箇寺の寺院が三百年、四百年、五百年と連綿として生き続けてきて、現在あるわけです。そこに関わった歴代のご住職、あるいは寺族の方々、檀信徒の方々、地縁でつながっている方々、そのたくさんのご縁の中で生き続けてきた寺院。一つ一つの寺院が極めて個性的な寺院だと思います。

その寺院が今まさに危機に瀕している。とりわけ檀家数

で言えば、百軒未満、もっと言えば五十軒未満で地方の過疎的な地域、そういう寺院の場合には構造的に、物理的に恐らく立ちゆかなくなってくることは必至だと思います。

既にこうしたことの対策などは、宗務のほうでどのように検討されているかわかりませんが、過去にも、統廃合の問題は、議論された経緯がありました。

その際に、判断基準として客観的な条件を見極めることはもちろんですが、肝要なのは、住職がその寺に対する「主体的な意味」をどのように捉えているか。そして、「社会的な意義」をどのように捉えているかです。

私はその二つが最終的な決め手となってくるのではないかと考えます。もし住職が真に主体的な意味をその寺に見出し、かつその寺があることが檀信徒を含めてその地域の中で社会的な意義があると認められるならば、一宗を挙げて、あるいは組や教区を挙げてサポートしていく体制をつくっていかなければならないのではないかと思います。

しかしまた、もうこの寺院をやっていくことは無理だと。生活の面から、あるいは檀信徒がどんどん減少していく、都心に流出していく、むろんそこに雇用の受け皿もない。そういう構造的な限界状況で立ちゆかなくなるお寺も現実には、浄土宗の場合もあるだろうと思います。

そういうことを具体的に検討していく面と、一方で一つ一つの寺の住職の、この寺をどのようにしていくかというミッションが明確でなければ生き残っていくこと、社会的な使命を果たしていくことは恐らく難しいのではないか。だんだん檀信徒も離れていくのではないか。地域からも離れていくのではないか。という危機感をさえ持つものであります。

昨日からきょうのお話の中にも、少産多死社会に入ってきている。それをいい意味でのチャンスと捉えれば、炭屋上人の話にもありましたし、現に浄土宗を含めて仏教の若い僧侶の方々を中心に看取りの実践をされている方がたくさんいるわけです。あるいはさまざまな病を持つ故の悩みや苦しみに寄り添っていく。

そういう実践を通して末期を看取り、かつそのあとの葬祭仏事につなげていくことは、実は江戸時代の僧侶が日常的になしていたことです。現代的な視点で見た場合には、むろん、いろいろ違う面があることは言うまでもありません。

しかし、葬祭仏事だけをしていたわけではなく、むしろ

その手前の看取りをし、かつ葬祭仏事につなげていくという先例を私たちはきちっと受け継いでいかなければならないと思います。

先ほどの話とも関連して、大澤上人は、檀家がもし九州へ行ったとすればそこまで飛んで行くという、いわゆるアウトリーチ型の寺院としてのさまざまなサービスが必要になってくると思います。

これは兼務、兼職の場合はなかなか難しい面が現実にはあると思います。お寺へいらっしゃい、お寺へ来ていただいたら、これだけしますというのはもちろんですが、やはり福祉や教育、その他を含めてこちらが出向いていくというアウトリーチ型のサービスが求められています。それを現実に多くの若い僧侶の方々が、なさっておられるのです。

時間がまいりました。大変とりとめのない話で終わる結果になりましたが、大変大きなテーマでこれからもこのテーマに一人一人が迫っていく。そのようなつもりで取り組んでいただければ、今回、このようなテーマでシンポジウムを開かせていただいた意義もあろうかと思います。

最後に、四人の発表者の方々に拍手をお送りいただいてこの会を閉じさせていただきます。どうもありがとうございました。

（了）

「教学の立場から浄土宗と大蔵経について」

―近世・近代における宗典研究の基盤としての大蔵経―

松永知海

〈目　次〉

(1)【はじめに】
(2)【近現代の土壌としての近世】を認識すること。
(3)【批判的視点・見直しの視点・受け継ぐべき視点・学ぶべき視点】を具体的に提起。
(4)【これから我々が進むべき方向】を考える手がかりにする。
(5)【おわりに】

(1)【はじめに】

浄土宗の歴史からテーマを考える
・教理・儀礼・教団が中心となる。
　浄土宗の伝統
　　法然上人以来の伝統
　　七祖聖冏上人以来の伝統
　　近世に学ぶ伝統
・それとは全く異なった次元で、浄土宗が社会的に、あるいは仏教の教学という世界的な立場から担ってきて、今日も活用・利用されているものがある。それが、大蔵経の出版で近世・近代・現代の浄土宗が果してきた役割であった。

(2)【近・現代の土壌としての近世】を認識すること。

『大正新脩大蔵経』と『浄土宗全書』正続という仏教研究、浄土宗教学研究上、最も基本的な叢書がある。この二つだけを取り上げてみても、その土壌から私たちがいかに

恩恵を蒙っているかがわかる。この二日間の研究発表の基盤にはこの二つの叢書がある。

石川琢道氏の一連の研究にもあるが、浄土宗全書の底本は殆んど近世の刊写本である。

ここでは、もう一つの大正新脩大蔵経（以下、大正蔵）を取り上げてみたい。

『大正蔵』正蔵55巻：増上寺所蔵の高麗蔵（底本）・宋蔵（校本）・元蔵（校本）

山内の明萬暦蔵（現在西蓮社蔵）　（配布資料1）

第1校合所：芝増上寺閲蔵亭

編纂に関わった人物：渡邊海旭師・望月信亨師・小野玄妙師、敦煌写経校合では矢吹慶輝師、知恩院其他天平写経校合では藤堂祐範師、事業の相談役には椎尾辨匡師。

大正蔵の原稿本：頻伽蔵経（一九一一～一九一四）。

中国上海出版、縮刷蔵経のうち、日本撰述部を除き、活字を大きくし、頭注を省いた。

頻伽藏経の原稿本：縮刷蔵経（一八八一～一八八五）。

大正蔵経と同じく増上寺の三大蔵経と黄檗版（明蔵とする）。時の御法主の福田行誡上人の御許可を得て刊行であったという。

＊卍版大蔵経：日本校訂訓点大蔵経ともいい、法然院に所蔵される建仁寺蔵高麗蔵経対校の黄檗蔵経を底本とする。現在は単立寺院。

このように見てくると、近代に出版された大蔵経は、いずれも浄土宗寺院の大蔵経を底本に金属活字印刷されたものということになる。また増上寺三大蔵経は、徳川家康公が増上寺に寄進したものである。

(3)【批判的視点・見直しの視点・受け継ぐべき視点・学ぶべき視点】

・受け継ぐべき視点・学ぶべき視点

宝物・什物：整理〈目録作成〉保存〈補完〉公開〈閲覧〉→継承と〈活用〉

目録：増上寺の三大蔵経目録の作成（『縁山三大蔵目録』）。（麗・宋・元蔵経）

基本は宋版蔵経とし、高麗蔵経の函号は罫上に、明北蔵（黄檗版蔵経）の函号は罫下に書き、元版蔵経を含め異なるものは注記する方法をとり、実質的には四本の目録となり、相互活用の便を図っている。

補完：『蔵本補闕要録』（増上寺蔵）によれば、高麗蔵経

の欠本について、浄土宗寺院の高松法然寺（松平頼重公寄進）と忍澂上人が行った建仁寺高麗蔵と法然院所蔵の黄檗蔵経を対校した蔵経との三本をもって互に写経補完。延享年間。

閲覧：『蔵経之式條』（増上寺蔵）。（金山正好『増上寺史料集　別巻』冊子に翻刻所収。）

活用：

・了誉撰『釈浄土二蔵頌義』三十巻（了従訂正、安政四年（一八五七）に刊行。凡例五則の第三則に、記す。

一　援ずる所の経論字句の異同、種々一ならず。南北二蔵も亦悉く同ならず。今正しく麗本に據って以て校讎す。

・『観仏三昧海経』全十巻。寛政六年（一七九四）刊。増上寺大僧正智堂が序文。典寿の識語に明本（黄檗版）と高麗版とを対校した、校勘録を載せている。

こうした大蔵経の活用の淵源は忍澂（一六四五―一七一一）に求められる。

忍澂伝によると、『大乗本生心地観経』を黄檗蔵経で閲していたところ、文意の通じない箇所があり、安然著『普通授菩薩戒広釈』に引用される『大乗本生心地観経』で意味の通じる善本の大蔵経の必要性を強く願い、最終的に建仁寺に秘蔵されていた高麗蔵経と廉価で流布していた黄檗蔵経との対校を成し遂げた。宝永三年（一七〇六）より七年（一七一〇）の足掛け5年にわたる大事業で、その際には建仁寺に出向いて行っていた対校作業の進捗状況をみて、近衛基熙公（一六四八―一七二二）に働きかけて一度に五十函を法然院に借出すことに成功した。その対校の際に高麗蔵経と黄檗蔵経が共にあるものは、黄檗蔵経の余白に朱筆で書き込みし、著しく相違するものや経題は同じでも内容の全く違うもの、更には高麗蔵経にあって黄檗蔵経には入蔵されていないものは、新続入蔵経として写経し補完した。（『獅谷法然院所蔵　麗蔵対校黄檗版大蔵経並新続入蔵経目録』（平成元年十二月佛教大学仏教文化研究所刊を参照）

その中で、特筆されるのは慧琳撰『一切経音義』の刊行であって、忍澂の遺志を継いだ宝洲等が出版した。太田南畝（一七四九―一八二三）により高く評価され、その法然院蔵版をそのまま複製したものも出版された。（詳しくは神田喜一郎「江戸時代の学僧たち」〈『藝林談叢』昭和五十六年九月法蔵館刊所収〉）法然院版には、高麗蔵経に誤りと

判断した箇所には頭注して指摘している。）

幕末の嘉永五年（一八五二）、養鸕徹定（一八一四―一八九一）は増上寺冠誉慧厳の命により対校録の出版事業を再開していた法然院を訪れている。その忍澂の対校蔵経を目の当たりにして、南都の古刹・名刹を訪ねたことが、『古経捜索録』『古経題跋』『訳場列位』『続古経題跋』等の成果となって著されている。また同じく福田行誡（一八〇四―一八八八）は幕末の世の中の安泰を祈るため、文久二年（一八六二）伝通院院主の時、琳瑞（無能寺）と大般若経六百巻を木活字印刷で出版している。慶応二年（一八六六）二月三百部を完成させたとある。琳瑞が勤皇僧であったことから落命し、行誡は頒布の経典を回収し、お台場沖で施餓鬼供養の法要をして全て流した、といわれている。この挫折が、後に縮刷版蔵経出版の際に、増上寺三大蔵経の提供を言われたときに、快諾し、さらに蔵経書院を芝公園内に設けさせたことに繋がっていくことになる。

以上から、継ぐべき点・学ぶべき点をまとめてみると、

第1には、忍澂の大蔵経の対校事業とその大蔵対校録の出版は、浄土宗という枠組みだけでなく、広く仏教界全体の教学を視野にいれて、浄土宗典の基盤となる大蔵経研究をした。

第2には、増上寺の三大蔵経を例にとっても、その保管はいうに及ばず、目録を整備して公刊している。

補完事業→延享年間、増上寺知蔵職にあった隨天は、増上寺と法然寺と法然院の三寺院の高麗蔵経を写経により補完している。

第3には、大蔵経の活用面。増上寺の閲覧規則を整備している（公開性）。

第4には、忍澂に学ぶ点。校訂・校正したのではなく、対校したという点（その時の判断で、どちらが正しいかという価値判断をせずに、頭注等によりコメントする姿勢）。この姿勢は、縮刷蔵経・卍蔵経・大正蔵経等の現在の標準となっている。

・批判的視点・見直しの視点

忍澂の大蔵対校は、近代の大蔵経出版（縮刷蔵経・卍蔵経・大正蔵経）に多大な影響を与えた。基本的な考え方である「対校する」という姿勢は継承すべきであるが、今日的な視点からは、やはり二蔵だけでなく伝来の明かな刊本・写本とを対校する必要がある。こ。高麗蔵経と黄檗蔵経の対校という視点に戻すならば、

第一には、異体字・別体字の処理が不十分であった。（則天文字などを異字とし対校する。『近代の大蔵経と浄土宗―縮刷蔵経から大正蔵経へ―』秋期特別展図録三六頁。二〇一六年一〇月、佛教大学宗教文化ミュージアム刊）。

第二には、黄檗蔵経を標準としたが、黄檗蔵経は完成した時点（初刷）と忍澂の購入した時点（元禄頃）とそれ以降では、必ずしも同一の版木から摺印されていない。

第三には、『縁山三大蔵目録』全三巻では、表面上紐つけしてあり、三大蔵経典を比較し調べられるが、内容に踏み込んでいない。たとえば『那先比丘経』は高麗本二巻、宋版・元版・明版は三巻本で、「問難比丘、一一答之、或直云那先経」（中巻八六丁オ）というだけで、内容的にどのような相違があるのかを記していない。

という、三点を問題点として挙げることができる。

以上を踏まえて、現在も仏教研究の基本的叢書として使われている大正蔵経には個々の経典研究者から批判が挙げられてきている。そうした意見の総括として次の一文がある。

『大正蔵』は極めて質の高い優れた出版で、半世紀以上経った今日でも全く色褪せないが、どんなものでも完璧ということはありえない。例えば、句読の付け方に不適切な点が多いこと、高麗蔵に収められていない中国・日本の撰述書について、底本・校本の選び方に問題があることなど、多少専門的に使った人であれば誰でも気付くことである。また、その国際性を考えれば、日本撰述のもの以外には、日本でしか通用しない返点を用いるのは不適当と思われる。しかし、最大の欠点は、逆説的な言い方ではあるが、余りに優れていて、再検討する気を研究者に起させなかった点ではあるまいか。最近、韓国などから影印出版されている高麗版と対照してみると、誤植もあるし、単なる誤植とは思われない文字の相違も見られる。本来、古典の活字本を刊行したら、それが基づいている古版本や写本を写真版で刊行してより一層の研究を進めるのが常識である。だが、残念ながら誰もそれに手を着ける人はなく、わずかに海外で刊行された高麗蔵の影印本などで渇を癒しているのが現状である。写本・刊本の十分な調査に基づく一大影印叢書の刊行が望まれるが、残念ながら未だ機が熟していないようである。末木文美士「大蔵経と辞典の編纂―回顧と展望―」（『名著通

信』一九九〇年五月号三頁）

と、結んでいる。また藤枝晃氏（一九九〇年七月七日朝日新聞夕刊）も異口同音に大正蔵経の標準性とともに、新たな大蔵経の刊行を叫んでいる。

現在、大正蔵経を見直しする時期に来ている事には異論がないところであろう。

(4)【これから我々が進むべき方向】を考える手がかりにする。

末木氏のいう「この機は」今、熟しているといえる。↓なぜか　底本版本の見直しの必要性は左記の3図版によって明らかで、いずれも同一ではない。

①『黄檗版大蔵経展―その流布と改刻―』摺印時期相違する六点三〇例。（秋期特別展図録。二〇一一年一〇月、佛教大学宗教文化ミュージアム刊）後水尾法皇下賜初刷正明寺・百万遍知恩寺・碧南貞照院・小松谷正林寺・大正大学・佛教大学の六点。

②『高麗版大蔵経の諸相』摺印時期相違する七点四九例。（秋期特別展図録。二〇一二年一〇月、佛教大学宗教文化ミュージアム刊）大谷大学・建仁寺（現存四六一帖冊のうち）・妙心寺（建仁寺本を書写）・増上寺・相国寺・高松法然寺・泉涌寺の七点。

③『明・萬暦版大蔵経の諸相』摺印時期相違する一〇点三〇例。（秋期特別展図録。二〇一三年一〇月、佛教大学宗教文化ミュージアム刊）智積院・天龍寺（禅文研寄託）・黄檗山萬福寺・黒谷青龍寺・東京大学・龍谷大学・知恩院・大谷大学・大正大学・嵯峨清涼寺の一〇点。

＊大正蔵経の稿本となった西蓮社明版は下記③の一〇点とは相違する箇所があった。

ここにも、西蓮社蔵本のデジタル化の必要性がある。

☆影印の高麗版大蔵経は、検証が必要だという点。

①影印高麗大蔵経には二本ある。

A　東国大学本　全四八巻、一九六〇年代印刷という。（馬場久幸著『日韓交流と高麗版大蔵経』二八一頁～、二〇一六年二月、法蔵館刊）。

東国大学所蔵本を底本。欠字について手写と活字で訂正する（同、馬場三〇一頁）。

B　東洋仏典協会本　ソウル大学校本を底本。欠字は全て手写で訂正し、一切経音義以降の補遺一六部二三六巻と大蔵目録三巻が未収録である。（同、馬場三〇一頁）

・影印とはいいながら、両本ともにその摺印時期が近代であり、版木の損傷や埋め木部分の欠落があり、それらの部分は金属活字により補完されている。

・加筆と思われる個所がある。

例1：『那先比丘経』巻下、第五丁二行一字目

「知」↔「如」

（配布資料2）

例2：『那先比丘経』巻下、第六丁九行一字目

「亡」↔「立」

・脱行がある。

例3：『大乗本生心地観経』第三巻・第四巻の脱行

東国大学本1行欠：第三巻一八丁一行

「或一菩薩多佛化　或多菩薩一佛化」

例4：『大乗本生心地観経』第四巻の脱行

東洋仏典研究会本1行欠：第四巻二丁二三行

「在者真実語者無二語者是知道者」

・脱字があり、金属活字により補っているが、その依所底本は推定の域。

例5：『高麗版大蔵経の諸相』（秋期特別展図録。二〇一二年一〇月、佛教大学宗教文化ミュージアム刊）四九例。

☆大正蔵は高麗版大蔵経だといいながら、検証が必要だということ。

・大正蔵経に欠巻がある。（9巻分）

例6：『大乗中観釈論』全十八巻

増上寺高麗蔵経は十八巻あるが、大正蔵経には第一巻から第九巻までしかない。

その理由は、縮刷蔵経の稿本は黄檗蔵経で、その黄檗蔵経には第十巻以降の九巻分は無く、なんらかの事情で入蔵されず、そのまま頻伽蔵経に踏襲され、大正蔵経の原稿本として頻伽蔵経が使用された経緯がある。

『近代の大蔵経と浄土宗―縮刷蔵経から大正蔵経へ―』（秋期特別展図録一〇～一二頁。二〇一六年一〇月、佛教大学宗教文化ミュージアム刊）。

・大正蔵経に乱丁がある。

例7：『那先比丘経』全二巻の下巻

大正蔵経には高麗蔵経底本の二巻本の下巻で、高麗蔵経と対照すると文章が前後している。それは高麗蔵第一八丁と第一九丁で、第一九丁の後に第一八丁の本文が入っている。

（配布資料3）

『縮刷蔵経から大正蔵経へ』（平成二十六年度秋期特別展関

連シンポジウム二〇頁に方廣錩氏は「ミスプリントによって」（二〇一四年十一月、佛教大学宗教文化ミュージアム刊）と指摘されているが、縮刷蔵経の時点でこの入れ替え乱丁は起こっており、頻伽蔵経も踏襲し、大正蔵に受け継がれている。

・文字の統一化が行われている。『根本薩婆多部律摂』十四

例8：則天文字等の異体字について、統一され読み易くはなっている。反面読み易くなっている分、欠筆等の原本の特徴が伝えられていない。

『近代の大蔵経と浄土宗―縮刷蔵経から大正蔵経へ―』（秋期特別展図録13頁。二〇一六年十月、佛教大学宗教文化ミュージアム刊）。

☆大正蔵の長所として、金属活字で、文字の統一が図られ、読み易くなっているが、逆にテキストのもつ特徴が失われている点もある。（根本薩婆多部律摂に使用される則天文字など。）

☆大正蔵経の欠点ではないが、原本を確認しないと大正蔵が校正ミスを犯したという誤解を招く可能性が大きい箇所。

例9：『一字仏頂輪王経』巻二、一丁ウ、十行六～九字目明萬暦版の十本（智積院本・花園大学内禅文化研究所本・黄檗山萬福寺本・黒谷青龍寺本・東京大学図書館本・龍谷大学図書館本・総本山知恩院本・大谷大学図書館本・大正大学図書館本・嵯峨清涼寺本）には、いずれも四字分空白であるが、大正蔵経の底本とした西蓮社本だけは「出生及成」という四字が入っている。（配布資料4）

（『明・萬暦版大蔵経の諸相』秋期特別展図録四六～四八頁、九八頁。二〇一三年十月、佛教大学宗教文化ミュージアム刊。因みに東京大学蔵明萬暦版はデジタルアーカイヴとしてネット上でも閲覧が可能で、四字の分の空白を確認できる。）

上記は、大正蔵正蔵五十五巻という大叢書を対象にした、針の穴ほどの指摘ではあるが、今後、金属活字での冊子本やテキストファイルでの研究の段階から、版本や写経を通した原典・原本研究の段階へとますます研究環境が加速されると思われる。

(5)【おわりに】

影印本には検証が必要であること。また、社会的インフラが整備されてきたという二点の理由により、写真を撮り（影印本を冊子本として出版するのではなく）デジタルアーカイブの構築を目指すことで、大本山増上寺を中心に浄土宗がもう一度一宗を挙げて三度目の大蔵経としてデジタル大蔵経を公開していくことは、日本の仏教学会に貢献するだけではなく、世界の研究者に裨益するところ大となるものと、確信する。

以上。

＊なお、『那先比丘経』下巻の前後乱丁については、方廣錩「大正新脩大蔵経評述」（『随縁做去直道行之』七七頁、二〇一一年十一月刊）に指摘されている。

大正新脩大藏經初刊本卷關係者

都監　マスター オブ アーツ　ドクトル オブ リテラチューア　ドクトル フイロソフイー　文學博士　高楠順次郎

ドクトル フイロソフイー　渡邊海旭

編輯部

第一校合所（麗、宋、元、明藏）芝增上寺閱藏亭

文學士　石川海淨
文學士　瀧野時之助
松本德明
文學士　末永眞海
安藤環中
小野光洋
文學士　逸見梅榮
石附賢道
森安信孟
文學士　楠　憲雄
文學士　千葉秀胤
文學士　中野義照
文學士　三明永無
和田徹城
岸　宏之
市橋本賢
內田信響
濱名德鄰
星　諦誘
櫟原圓成

第二校合所（正倉院聖語藏天平寫經）上野帝室博物館

文學士　山本快龍
文學士　西　義雄
大山公淳

第三校合所（舊宋藏東禪寺本）宮內省圖書寮

文學士　山崎精華
潮留眞澄
文學士　坂本幸男
谷　堯昭

加點及原語註

文學士　前田慧雲（No.360）
文學士　望月信亨（No.365）
渡邊海旭（No.366）

編纂排印

菅原法嶺
野崎慶昌
魚津善法
山形清馨
堀尾順我
松本大俊
木下秀諦
文學士　飯田眞一
甲藤季雄
永　忠順
金子融豐
佐野龍雄
佐々木正行
小林良弘

編纂索隱

小野玄妙

外　校訂員七名・校正員五名・索隱補二名・事務八名

燉煌寫經校合　文學博士　矢吹慶輝
知恩院其他天平寫經校合　藤堂祐範
高野山麗藏校合　水原堯榮
文學士　蓮澤淨淳

一九二五年　六月一五日　発行
一九六七年一一月三〇日　再刊発行
一九八八年一〇月二一日　普及版発行

第12巻　宝積部下　涅槃部全

編集者兼初版発行者　高楠順次郎　東京市小石川区関口台町五番地

普及版出版代表　鈴木正明　東京都文京区目白台一丁目17番6号

印刷所　株式会社　厚徳社

発行　大正新脩大藏経刊行会　東京都文京区目白台一丁目17番6号　大藏出版株式会社内

出版委員　長宗泰造　坂本純造　清水谷恭順　城戸芳彦

編集委員　望月桓匡　和泉得成　中村元　松本徳明　結城令聞

相談役　小野清一郎　椎尾辨匡　鷹谷俊之　辻直四郎　長井真琴　中野義照　干潟龍祥　宮本正尊　渡辺楳雄

主事　塩入良道

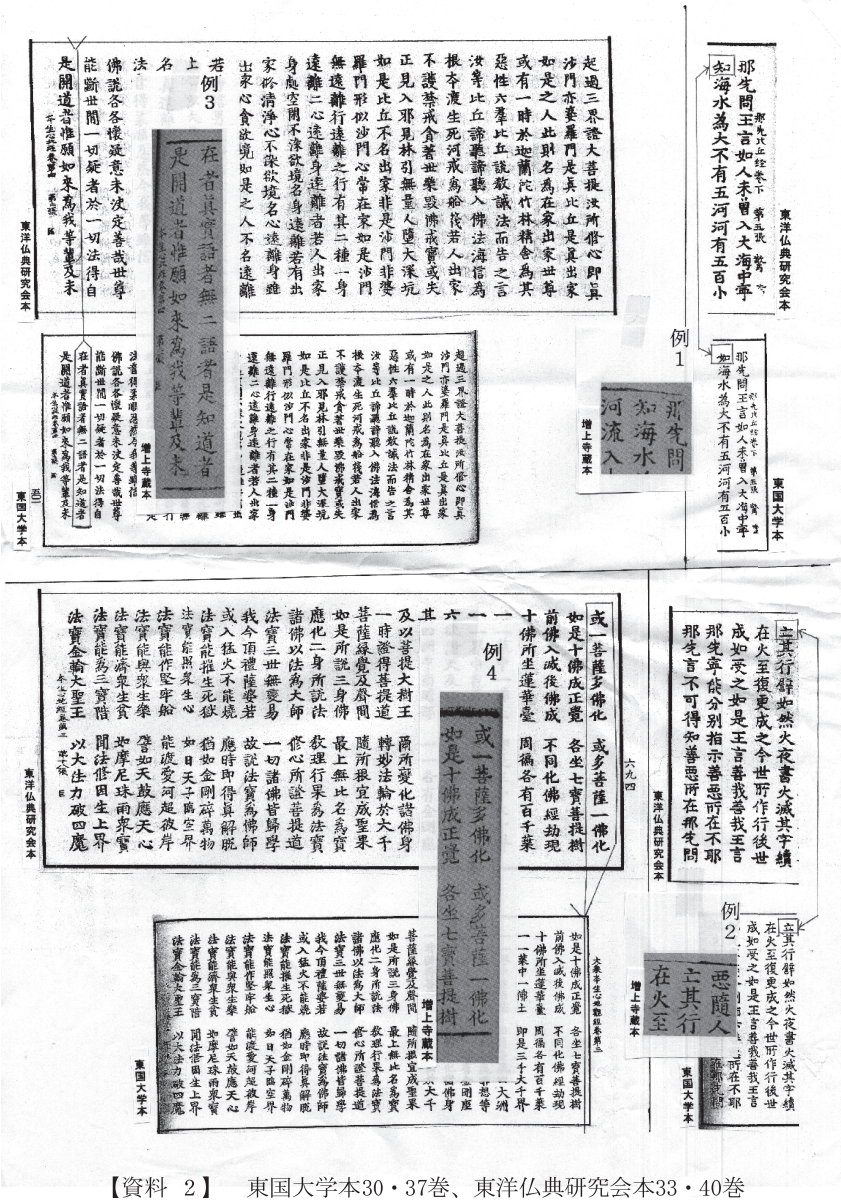
発売　大蔵出版株式会社　東京都文京区目白台一丁目17番6号　電話・〇三―九四一―一九五〇　振替・東京　三―五一―六八四番

©1925　大蔵出版株式会社

（製本　常川製本）

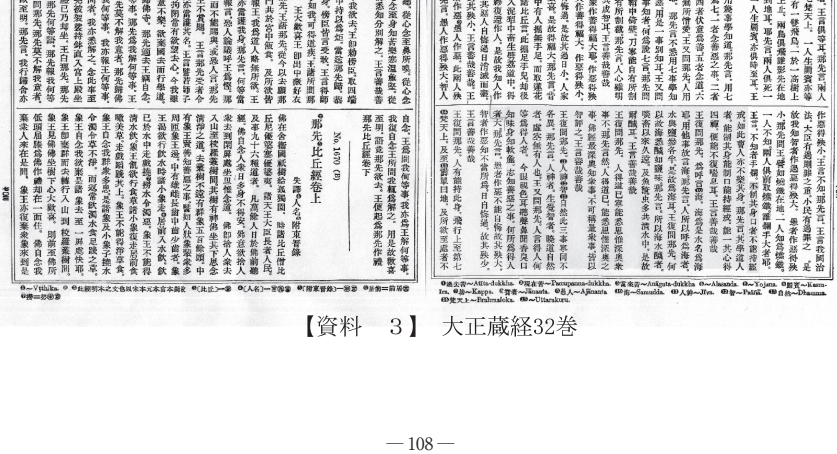
ISBN4-8043-9512-1 C3315

【松永　配布資料　１】　大正蔵12巻 奥付



【資料 2】　東国大学本30・37巻、東洋仏典研究会本33・40巻

影印高麗大藏經　東国大学本30巻



【資料　3】　大正蔵経32巻

一字佛頂輪王經卷第[1]二

*大唐*南天竺三*藏菩提流*志譯

分別成法品第三

爾時金剛密跡主菩薩。合掌恭敬白言世尊。如來無上應正等覺。願垂哀愍爲修行者。略說頂輪王成就行法甚深理趣廣大威德。復白佛言世尊一切諸呪皆依此中。云何當成所修持者。是時世尊謂金剛密跡主菩薩言。善哉善哉密跡主。汝能於我善發此問。汝今諦聽諦聽善思念之。我當爲汝說諸佛行法理趣金剛法句。從無量佛最勝偈句理法所生。爲得利益成就呪者。是時釋迦牟尼如來。普觀大衆以大[2]梵聲。讚伽他曰

釋迦大師子　無量菩提門
理趣自在行　當爲最上使
見苦迫有情　樂修行此法
天人共戴仰　當成無上尊
修習是深法　稱歎大妙呪
信樂於大乘　心行應菩提
住塔淨堂室　河[3]淵及泉側
適樹山窟中　山林多花處
獨坐堅淨心　潔身口清淨
是處常止住　依法持禁戒
一心憶持呪　識[4]呪三摩地
[5]出生及成就　種種證相法
證法呪成已　破滅生死家
所願皆圓滿　不久獲菩提
[6]常用[7]二種意　持戒并善伴
成就此不難　[8]卽此身得證
不動心堅淨　常憶佛菩提
佛頂輪王法　則此身得證
若有呪者伴　勤修爲有情
難思衆多相　則此身得證
誠心呪印塔　誦呪修[9]大法
一一分明解　則此身得證
堅固具精進　廣大心無量
作法最增上　則此身得證
身諸相圓滿　質直具眞智
能忍苦飢渴　是人應成就
智者若當得　此經及法門
彼亦不久時　最勝證成就

爾時世尊謂金剛密跡主菩薩言。我滅度後當有頑癡罪惡有情。住於我所[10]幢相法類苾芻苾芻尼[11]瑦波索迦*瑦波斯迦。常好隨逐愚癡邪見諸惡談論。貪著美味懈怠少德。如來十力四無所畏四無礙解。大慈大悲大喜大捨眞如法界四聖諦法。靜慮威德無畏。大乘說不信忍。無力順修菩薩律行方便法教。誹謗毀呰。不敬不信諸佛菩薩三摩地門神通威德。此等之人持作斯法。不得成就。則加謗我及謗菩薩。唱言此法非佛所說是魔所說。妄說菩薩教行大乘。若[12]便見有善男子善女人持此呪者。故謗惱亂作諸障礙。因此殃咎當得無間無量重罪。是故密跡主有善男子善女人等。願欲修行菩薩大行。堅固信向一心正願。常樂書寫大乘經典。讀誦供養解其義味。若見斯人則爲解釋。如寶雨經一一法門。修學菩薩加行法行則得成就。是故密跡主。呪何所成要從身心。勤懇布施持戒忍辱精進定慧清淨。一心修習方得成就

[13]一字佛頂輪王經分別密儀品第四

於時金剛密跡主菩薩復白佛言。世尊云何行是一字頂輪王呪。沐浴淨法觀想心法。世尊[14]哀垂願爲解釋。由此法支法具足故。速得一字頂輪王呪成就證門

爾時世尊[15]誥金剛密跡主菩薩言。汝復諦聽。我爲利益薄德尠福少精進者。說一切呪修治法時。每日三時洗淨浴法。不貪諸欲念心無亂。[16]唯一想佛。慈心[17]備緣十方法界一切有情。持以淨土和乾瞿摩夷末。呪之澡手洗淨沐身。若澡浴時著浴[18]襯衣。結印護身。護身呪曰

唵[19]二合許一 麼麼麼麼二 虎[20]二合許三 溺[21]儞皆反四

當誦此呪七遍護身。若懺罪障求趣神通。當用白土其土無[22]虫勿赤勿黑勿臭勿穢。若求豐饒用黃白土。其土無*虫亦勿臭穢。若降伏法用赤黑土。若欲尊他當用不白不黑土。若欲他人敬伏讚歎用青赤土。如此等土智者善知

取土呪曰

唵[23]二合許一 娜囉上[24]二 虎[25]二合許三

呪土七遍。乃[26]攦取土作一切法。若遇清潔靈聖河泉。水有衆鳥於四岸上多花菓樹。入中澡浴福勝吉祥

加持洗浴呪曰

[1]二十(一名五佛頂)夾註宋,(一名五佛頂經)元　[2]〔梵〕－宋　[3]淵＝泝三甲　[4]呪＝祕宋　[5]出生及成四字甲本白缺　[6]常用二種意＝常著二種衣イ甲　[7]二＝三三甲　[8]卽＝則三甲　[9]大法＝火法カ甲　[10]幢相法類＝被袈裟者甲　[11]瑦＝鄔明甲*　[12]便＝更三甲　[13]〔一字佛頂輪王經〕－甲　[14]哀垂＝垂哀元明甲　[15]誥＝告三甲*　[16]唯＝惟明甲　[17]備＝徧カ甲　[18]襯＝櫬三甲　[19]二合許一＝許二合一元明甲　[20]二合許三＝許二合三元明甲　[21]反＝切明甲*　[22]虫＝蟲甲*　[23]二合許一＝二合許宋,許二合元明甲　[24]〔二〕－宋元,二＝犀明甲　[25]二合許三＝二合許宋,許二合元明甲　[26]攦＝擫宋,擫元明甲

【資料　4】　大正蔵経19巻

千葉県における徳本行者の巡化とその影響

石川達也

はじめに

平成二九年は徳本行者（以下敬称等を略す）の二〇〇回忌である。筆者の研究対象は檀林をはじめとする官寺官僧が中心であり、念仏聖の代表である徳本にあまり関心を抱いてこなかったが、自坊がある千葉県館山市内の寺院に徳本名号石塔を確認してから、千葉県内にどのくらい徳本名号石塔があるのか調査を始めた。徳本名号石塔は全国には千基、あるいは二千基あるといわれ[1]、和歌山県[2]や松本市[3]など調査が行われている地域もある。千葉県内ではこれまで市町村単位で行った石造文化財の悉皆調査の中で徳本名号石塔に言及したものや一部地域の徳本名号石塔を調査した研究はあるが、県内でどのくらい石塔があるのか見通した研究はないようである[4]。そこで本稿では徳本の千葉県で行った布教とその影響としての石塔造立を検討したい。

徳本の千葉県巡化

徳本（一七五八―一八一八）が千葉県に初めて来たのは、享和三年（一八〇三）一一月に伝通院で伝法を受けるため江戸へ下向し、翌年日光を参詣した帰りに小金（松戸市）東漸寺を訪問した時であるが[5]、貫首の宣契と面会するためであり布教目的ではなかった。再び徳本が江戸へ下向したのは文化一一年（一八一四）六月一二日で、文化一五年一〇月六日に往生するまで江戸で教化するかたわら、府外教化を八回行っている。徳本が府外教化に費やした日数は江戸下向から往生までの三分の一に及ぶ。そのうち千葉県では文化一二年から同一四年にかけて、四回にわたってのべ約百日間の教化を行っている[6]。

一回目の巡化は文化一二年（一八一五）五月二七日から二九日までの三日間、行徳（市川市）源心寺の請待による

化益であるが、『関東摂化蓮華勝会』によると、

源心寺より請待にて参り、彼地におゐて三日之間化益有之、晦日に帰庵也[7]

とあるのみで、実際にどのような教化が行われたか分からない。ただ源心寺には同年一一月に建立された徳本名号石塔がある。当時の住職は一四世瑞誉春興であり、台石に「講中」とあることから念仏講が組織されていたことが分かる。

千葉県内で文化一二年に建立された石塔は、源心寺と木下街道沿いにある白井第一小学校前の石塔の二基である。白井第一小学校前の石塔は源心寺の石塔より古く五月に建立されたものであり、現在のところ千葉県内で最古の石塔である。この石塔の台石には白井市をはじめ、周辺の船橋市、柏市、鎌ヶ谷市の三六の念仏講が刻まれており[8]、周辺地域の念仏講が共同で建立したことが分かる。なお翌年の下総浄福寺・浄国寺化益の際に、徳本はこの石塔を開眼している。『化益略日記』によると石塔には瓦葺の覆いがあり、霊験を蒙る人が多かったため、香華がいつも備えられ、徳本を崇敬する者が多かったという[9]。

二回目の巡化は文化一三年（一八一六）二月一七日から三月七日までの二一日間、下小堀（香取市）浄福寺・銚子浄国寺化益であるが、『関東摂化蓮花勝会』に「此中之化益莫大之事、別記有之[10]」とあるようにこの巡化が大成功だったことが伺える。「別記」とは『化益略日記』のことであり、浄国寺の記録『請待日記』もあり、請待する側とされる側の資料を比較できる。今回の巡化はもともと浄福寺の請待によるものである。浄福寺住職の秀誉順教は、米沢藩上杉家家臣の出身で、浄福寺の住職になった後、勝尾寺松林庵にいた徳本の弟子となり、徳明という法名が授けられた[11]。文化九年の徳本の動向を伝える『紀陽日記』にも順教の名前を確認することができる[12]。このように順教は江戸下向以前の徳本の弟子であったことから、徳本を請待することができたのだろう。一方浄国寺は徳本が浄福寺へ巡化することを知り、二月一日に使者を送り、六日に伝通院で銚子請待を願い出たが聞き入れられなかった。そこで一五日に浄国寺住職自ら田中玄蕃名代の忠右衛門とともに出府した。浄国寺住職の専誉智燈は深川霊巌寺学頭から浄国寺住職となり、徳本の弟子となり徳鎧という法名を与えられた[13]。ただ最初はそれほど徳本に帰依していなかったようで[14]、徳本の銚子来訪を強く希望したのは田中玄蕃だったと思わ

れる。田中家はヒゲタ醤油の創業家であり、十代目田中玄蕃は『玄蕃日記』を残した文化人で、銚子の千人塚に石塔を建てるため、文化一二年八月に大字名号を授与されていた[15]。千人塚は利根川の河口にあり、そこは海難事故が多く発生する難所として知られ、徳本を請待したのは溺死者の供養をするためであった。二月一七日徳本一行は小石川伝通院内の大仏堂（清浄心院）を出立し、源心寺で石塔開眼をしている。これは前述した文政一二年一一月に建立された石塔である。この日源心寺に到着した浄国寺住職は銚子請待を再度願い出たところ聞き届けられ、徳本に面会することができた。一八日徳本一行は行徳を出立し、長殿村（白井市）で石塔開眼をしている。これも先述した白井第一小学校前の石塔である。その日は木下（印西市）で、一九日は大戸川（香取市）の浄土寺で泊まり、二〇日に下小堀浄福寺に到着した。浄福寺では早速二座の化益を行い、十念を乞うもの、日課誓約を受けるもの、剃度を受けるものなど参詣者が多く集まった。二一日から二四日までは三座の化益を行った。二五日は鹿島神宮を参詣し、二六日に浄国寺に到着した。二七日と二八日は三座の化益で、二九日は千人塚の石塔を開眼し、浄国寺に戻り二座の化益を行った。三月三日から五日まで大鹿（取手市）弘経寺で化益を行い、七日に伝通院内大仏堂に帰った。銚子では徳本の巡化によって念仏講の講員が一一六〇人になり、講は三〇組結成された。講の本尊として徳本の名号を手に入れるため、浄国寺住職は信州化益に赴いていた徳本のもとに行き、同年六月五日に長沼（長野市）善導寺で名号を二二枚授与された[16]。その内の一枚は浄国寺の石塔用で同年一〇月に石塔を建立した。また田中玄蕃家では百万遍念仏がしばしば行われ、明治期頃まで継承されたそうである[17]。

三回目の巡化は文化一四年（一八一七）一月二三日から四月二日までの下総・上野・下野化益の中で、二月一日から三日までの三日間、関宿（野田市）大龍寺で化益を行った。その時小幅名号を七〇八〇枚授与し、日課誓約をしたのは六万遍が九六人、五万遍が二二人、三万遍が一人、一万遍が六八人、千遍が三二六人、百遍が七〇四〇人で[18]、講中に授与した名号は小幅名号が七幅、中幅名号が二幅、大幅名号が四幅だった[19]。

四回目の巡化は文化一四年七月一七日から一〇月一〇日までの八二日間で、二回目の主な布教先が浄福寺と浄国寺だったのに対し、今回は佐原法界寺・木戸光泉寺・鏑木光

明寺が追加された。徳本一行は七月一七日に小石川を出立し、一九日に下小堀浄福寺に到着した。浄福寺では七月二〇日から八月六日まで教化を行った。七日は三ノ分目村・善雄寺・一ノ分目本的宅・大倉村で石塔開眼をしている。このうち三ノ分目村（円福寺）・善雄寺・大倉村の石塔は現存しており、石塔の銘文から三ノ分目村と善雄寺は開眼に合わせて建立されたことが分かる[20]。法界寺では八日から九日まで教化を行った。一〇日に浄福寺へ戻り、一一日から一五日まで浄福寺で勧化が行われた。一三日に小見川大根塚の石塔開眼をしているが、大根塚の石塔には文化一三年閏八月一五日に建立された旨が刻まれている[21]。一七日から一九日まで銚子浄国寺で教化を行い、二〇日には浄国寺境内の名号石塔を開眼している。これは前述した文化一三年に建立されたものである。二二日から二四日まで木戸光泉寺で教化を行い、二六日から二八日まで鏑木光明寺で教化を行っている。三〇日から一〇月六日まで浄福寺で教化を行ない、九月一日に小堤村の石塔、一九日に下飯田の石塔（香取市西音寺に現存）、二〇日に押砂村の石塔、二二日に米井の石塔（香取市米野井に現存）、二六日に銚子外川浦の石塔（大正五年に再建されたものが現存）をそれぞれ開眼しているが、徳本が現地へ出向くことなく石塔を浄福寺に持ち込んだと思われる。一〇月七日に浄福寺に出発し、一〇日に江戸一行院に到着した。今回の下総巡化で日課誓約をしたのは六万遍が三八七人、五万遍が一三三人、三万遍が一三〇人、一万遍が二三九人、千遍が二二七五人、百遍が三二九六五人で、剃度作法を受けたのは二三二七人、講中に授与した名号は小幅名号が九幅、中幅名号が一五幅、大幅名号が八三幅にのぼった。

徳本巡化の影響

次に千葉県内で建てられた徳本名号石塔から徳本巡化の影響をみていきたい。別表のようにこれまで資料等で確認した石塔は八一基である。『名号石記』[22]に記載された千葉県内の石塔は二八基であるが、そのうち一七基を確認できた。年代のわかる五九基のうち、徳本が亡くなる文政元年（一八一八）までに建てられた石塔が二六基（四四％）、没後一〇年の文政一一年（一八二八）までに建てられた石塔は二七基（四六％）、それ以降は六基（一〇％）で、徳本没後一〇年までに建てられた石塔がほとんどであった。石塔の分布をみると、石塔は徳本が巡化した行徳・臼井・関

宿や東総地域に固まって分布しているほか、徳本が訪れていない富津や市原にも石塔が数多く建立されている。そこで富津市金谷の事例をとりあげてみたい。『講中名号記』によると、文化一三年七月以降に天羽郡金谷村久保の三つの講[23]・金谷村新町の講[24]・金谷岡組・同嶋戸倉の講[25]に小幅名号が、金谷田尻宿の講に中幅名号が授与され、文化一四年正月以降に金谷風来坂の講に小幅名号が授与されている。岡組と嶋戸倉の講の世話人には当時本覚寺の住職だった大全の名前がみられる。本覚寺には文政三年（一八二〇）に建立された石塔があり、田尻・中町・新町・久保・荒戸・中台・岡台・嶋戸倉・風木坂の地名が彫られ、その地区に念仏講があったことが分かる。また本覚寺には二四世明誉大音と二五世説誉大全の墓石に徳本の名号が彫られ、本覚寺の僧俗が共に徳本に帰依していたことを伺わせる。

おわりに

これまで論じたように徳本の巡化によって千葉県内の念仏講は爆発的に増加した。それに伴い信仰の記念碑といえる名号石塔も徳本の巡化から数年のうちに建立された。また石塔の造立は徳本が訪れていない地域にも及んでおり、徳本に対する信仰が千葉県内に広がっていたことが分かる。

徳本名号石塔の調査に際し、多くの助言を賜りました早川正司・福本忠義・稲木章宏・布施慶子の各氏、本覚寺・来迎寺・善雄寺・浄福寺・正源寺・蓮台寺・浄蓮寺・浄国寺等の諸寺院には紙面を借りて厚くお礼申し上げます。

千葉県内徳本名号石塔一覧[26]

	所在地	造立年	西暦	出典	名号石記
1	市川市源心寺	文化12年	1815		
2	松戸市東漸寺	文政元年	1818	(5)	
3	松戸市松龍寺	文政2年	1819	(5)	
4	松戸市八柱霊園無縁墓地	文政3年	1820	(9)	
5	流山市光照寺	文政元年	1818	(8)	
6	流山市長流寺	文政10年	1827	(8)	
7	野田市大龍寺				
8	柏市高柳	文化15年	1818	(13)	
9	柏市南龍寺	文政2年	1819	(15)	
10	柏市医王寺	文政5年	1822	(12)	
11	白井市第一小前	文化12年	1815	(7)	
12	八千代市貞福寺	文政7年	1824	(6)	

	所在地	造立年	西暦	出典	名号石記
13	印西市六軒コミュニティーセンター	天保9年	1838	(11)	
14	我孫子市勝蔵院	文政2年	1819	(4)	
15	香取市下小堀浄福寺	文化13年	1816	(20)	○
16	香取市小見川大根塚琴平神社	文化13年	1816	(22)	○
17	香取市善雄寺	文化14年	1817	(20)	○
18	香取市円福寺	文化14年	1817	(20)	○
19	香取市西音寺	文化14年	1817	(23)	○
20	香取市磯山願海寺	文化14年	1817	(16)	○
21	香取市大倉船越地蔵堂	文化14年	1817	(16)	○
22	香取市米野井墓地	文化14年	1817		○
23	香取市西関戸子育地蔵尊裏墓地	文化15年	1818	(16)	○
24	香取市川頭青年館	文化15年	1818	(23)	○
25	香取市阿玉川華蔵院	文化15年	1818	(23)	○
26	香取市延命院	文化15年	1818	(21)	
27	香取市山倉応福寺	文政3年	1820	(18)	
28	香取市扇島長泉寺	文政11年	1828	(16)	○
29	香取市道慶寺			(20)	
30	香取市浄福寺歴代墓地				
31	銚子市千人塚			(17)	○
32	銚子市浄国寺	文化13年	1816	(17)	○
33	銚子市高神共同墓所	文政3年	1820	(17)	
34	銚子市外川共同墓所	大正5年	1916	(17)	○

	所在地	造立年	西暦	出典	名号石記
35	銚子市安秦家屋敷内			(17)	
36	銚子市円福寺　田中玄蕃墓			(17)	
37	旭市光明寺	文化14年	1817		○
38	匝瑳市東谷安養寺	文政元年	1818	(10)	
39	匝瑳市春海無量院	文化15年	1818	(10)	
40	匝瑳市吉崎薬王院跡	文政2年	1819	(10)	
41	匝瑳市平木円蔵寺	文政5年	1822	(10)	
42	横芝光町光泉寺	文政元年	1818	(21)	○
43	横芝光町水神宮			(21)	
44	山武市蓮光寺	文政元年	1818	(21)	
45	山武市極楽寺	文政12年	1829	(17)	
46	いすみ市円蔵律寺				
47	市原市宝林寺	文政元年	1818	(1)	
48	市原市宝林寺	文政2年	1819	(1)	
49	市原市平蔵西願寺	文政5年	1822	(1)	
50	市原市金蔵院	文政6年	1823	(1)	
51	市原市福円寺	文久2年	1862	(24)	
52	市原市奉免、宮の下の行屋	慶応2年	1866	(19)	
53	市原市田淵会館			(1)	
54	市原市月崎の公民館			(1)	
55	市原市上高根			(1)	
56	市原市米沢			(1)	

	所在地	造立年	西暦	出典	名号石記
57	市原市養老			(1)	
58	市原市風戸			(1)	
59	市原市根本			(1)	
60	市原市皆吉			(1)	
61	市原市島田			(1)	
62	市原市柿木台の公民館			(1)	
63	木更津市桜井東光院	文政3年	1820	(25)	
64	君津市釜生集会所	文政3年	1820	(25)	
65	君津市久留里正源寺	文政10年	1827	(14)・(25)	
66	富津市岩瀬最上寺	文化14年	1817	(25)	
67	富津市本覚寺	文政3年	1820	(3)	
68	富津市金谷富貴	文政5年	1822	(3)	
69	富津市燈籠坂大師	文政6年	1823		
70	富津市関尻集会所	文政6年	1823		
71	富津市金谷大沢	天保3年	1832	(3)	
72	富津市本覚寺24世明誉大音墓				
73	富津市本覚寺25世説誉大全墓				
74	鋸南町浄蓮寺	文政元年	1818		
75	鋸南町日本寺	文政3年	1820	(2)	
76	南房総市蓮台寺				
77	鴨川市金東金毘羅宮				

	所在地	造立年	西暦	出典	名号石記
78	館山市三福寺	文政2年	1819	(2)	
79	館山市安房堂	文政9年	1826	(2)	
80	館山市浄閑寺	文政9年	1826		
81	館山市香共同墓所	文政11年	1828		

1 塩路善澄『徳本行者―郷土での足跡探訪記』（正覚寺内法縁会、二〇一五年）。

2 『徳本行者―郷土での足跡探訪記』によると、和歌山県内に二五七基を報告している。

3 『松本の念仏塔と念仏行事』（松本市教育委員会、二〇一六年）によると、松本市内に七三基を報告している。

4 徳本の千葉県巡化について言及したものとして田中祥雄「徳本行者全集全五巻書誌解説」（『徳本行者全集』6、一九八〇年）、『千葉県浄土宗寺院誌』（浄土宗千葉教区教務所、一九八三年）などがあり、石塔に関する研究は「千葉県内徳本名号石塔一覧」の出典（註26）であげた。

5 行誡『徳本行者伝』（『徳本行者全集』5、四〇頁）

6 『千葉県浄土宗寺院誌』三八九頁。

7 『関東摂化蓮花勝会』（『徳本行者全集』1、三〇頁）

8 『白井町石造物調査報告書 第一集』四〇頁。

9 『化益略日記』（『徳本行者全集』2、二七一頁）

10 『関東摂化蓮花勝会』（『徳本行者全集』1、六五頁）

11 『弟子連名略記』（『徳本行者全集』3、四一四頁）

12 『紀陽日記』（『徳本行者全集』2、二六三頁）

13 『弟子連名略記』（『徳本行者全集』3、四一四頁）

14 『化益略日記』（『徳本行者全集』2、二七四頁）
15 『請待日記』（『徳本行者全集』5、一四二頁）
16 『請待日記』（『徳本行者全集』5、一六二頁）
17 小笠原長和「下総銚子の『田中玄蕃日記』―醤油醸造業者を中心とする近世地方都市の生活相」『古記録の研究』（続群書類従完成会、一九七〇年）
18 『日課授与名号識』（『徳本行者全集』1、三一六頁）
19 『講中名号記』（『徳本行者全集』2、五〇頁）
20 善雄寺の石塔には「文化十四丁丑年八月七日」、円福寺の石塔には「文化十四年八月七日御開眼」とある。
21 「文化十三丙子年／閏八月十五日／下小堀浄福寺嗣／四十三世法灯徳明」とある。
22 『名号石記』（『徳本行者全集』2、四八六頁）
23 『講中名号記』（『徳本行者全集』2、一八九頁）
24 『講中名号記』（『徳本行者全集』2、一九〇頁）
25 『講中名号記』（『徳本行者全集』2、一九三頁）
26 出典は以下の通り。出典空欄は直接情報を頂いた石塔である。なお81件全ての実地調査は今後の課題である。名号石記は同書（『徳本行者全集』所収）に対応することを示す。

(1) 田中喜作「トッコンさま」（『南総郷土文化研究会誌』6、一九六八年）
(2) 対馬郁夫「安房における行者徳本の廻国塔と念仏塔について」（『館山市文化財保護協会会報』12、一九七九年）
(3) 『富津市史 史料集 2』（富津市、一九八〇年）
(4) 『我孫子市史資料 金石文篇 2 石造物』（我孫子市教育委員会、一九八一年）
(5) 『松戸市内石造文化財所在調査概報 1（寺院編）』（松戸市文化ホール、一九八五年）
(6) 牧野光男「貞福寺の徳本念仏塔」（『史談八千代』11、一九八六年）
(7) 『白井町石造物調査報告書 第1集』（白井町教育委員会、一九八六年）
(8) 『流山の石仏』（流山市立博物館、一九八七年）
(9) 『松戸市内石造文化財所在調査概報 3（路傍編）』（松戸市文化ホール、一九八七年）
(10) 『八日市場市史 下巻』（八日市場市、一九八七年）
(11) 『印西町石造物 第7集』（印西町教育委員会、一九九〇年）
(12) 『沼南町史史料集 金石文 1』（沼南町教育委員会、一九九二年）
(13) 『沼南町史史料集 金石文 2』（沼南町教育委員会、一九九七年）
(14) 『君津市史 金石文編』（君津市、一九九七年）
(15) 『柏の金石文 2』（柏市教育委員会、一九九九年）
(16) 『佐原市石造物目録』（佐原市教育委員会、二〇〇二年）
(17) 『千葉県の歴史 別編 民俗2 各論』（千葉県、二〇〇二年）
(18) 『ふるさとのあゆみ 山田町の歴史と文化財』（寺本和、二〇〇五年）
(19) 本吉弘道「奉免地区周辺の原風景について」（『南総郷土文化研究会誌』16、二〇〇八年）
(20) 『小見川の石造物 北地区編』（小見川史談会、二〇一〇年）
(21) 高森良昌「香取・海匝地域における徳本・念佛塔の分布」（『房総の郷土史』39、二〇一一年）
(22) 『小見川の石造物 中央地区編』（小見川史談会、二〇一一年）
(23) 『小見川の石造物 東・南地区編（小見川史談会、二〇一二年）
(24) 加来利一「市原市の石造文化財所在地点インデックスデータベース」（加来利一、二〇一二年）
(25) 稲木章宏「西上総の徳本名号塔」（『房総石造文化財研究会会報』116、二〇一三年）

「劫」の現代的理解 ―「五劫」とは何年か?―

石田一裕

一、はじめに

星霜五劫におよぶ法蔵菩薩の思惟によって取捨選択され、菩薩自身によって成就された誓願に依拠して、念仏往生は可能となる。五劫とは、世自在王仏によって説示された二百十億の諸仏の世界を法蔵菩薩が見聞したのちに、自らが仏国土を荘厳するための修行を選び取るために思惟した時間である。本稿は『無量寿経』巻上に「〔そして自らの〕仏国土を荘厳するための清らかな修行について、〔世自在王仏からの教示を参考に〕五劫という永い時間思いをめぐらし取捨選択した」(『【現代語訳】浄土三部経』浄土宗、平成二三年四六頁)と説かれるところの五劫、すなわち原典に「五劫思惟」(聖典一・二二)と説かれるこの五劫の現代的な理解、すなわち五劫を現代の単位で考え、具体的な数値として提示することを目的とする。

二、経論における劫の定義

劫(kalpa)は経論において種々に定義される。阿含、ニカーヤでは劫を数えることが容易ではなく、たとえによってであれば説示できるとされる。そのたとえとは、縦・横・高さが各一ヨージャナの巨大な岩山を百年に一度カーシ産の布で撫でて、それがなくなっても一劫は尽きないというものであり、また同様の大きさの立方体を芥子(からし)の種で満たし、百年に一度その種を取り出したとして、それがなくなっても一劫は尽きないというものである(『雑阿含経』第九四九経・九四八経:大正蔵二・二四二中―下、Samyutta-Nikāya2,15(4),5,6:PTS vol.2 pp.181-182)。これは、いわゆる芥子劫と盤石劫であり、『大智度論』におい

てもこの記述がみられる（大正蔵二五・一〇〇下）。

このような劫の理解と共に、世界の生成から消滅への過程を示す中で劫の語は用いられている。『倶舎論』によると我々が住むこの世界―文献に即していえば有情世間と器世間―は、その最下層が風輪であり、その上に水輪、そして金輪があり、また世界の中央には須弥山が聳えるものであり、そこに有情が活動している。この世界は二十中劫を一期として、形成期（成劫）、安定期（住劫）、消滅期（壊劫）、虚無期（空劫）の四期をめぐるとされる。この四期が四劫と呼ばれる。劫が世界の誕生から消滅にかかわるという意味で、それが天文学的な単位であると考えることも可能である。

しかしながら、そこにとどまっていては劫を具体的な数値として理解することはできない。天文学的であるということは、具体的な数値で表せないということではない。あくまでも具体的な数値があり、その大きさが地上で用いる単位では的確に示すことができないようなときに「天文学的数字」という呼称を用いるのである[1]。劫が天文学的数字であるとしても、それを具体的に思考、計算できないというわけではない。むしろ、本当に天文学的数字であるかを検証しない限り、その呼称にふさわしい値かどうかもわからないのである。

三、理解の端緒

さて、今、劫はたとえによって説明されており、また世界の形成から消滅にかかわる時間の単位であることを確認した。たとえによって説明される劫は、膨大な数の芥子の種がなくなったとしても、まだ一劫が経過しないと述べられるように、劫を求める糸口がない。つまり、一辺が一ヨージャナの立方体に半径が〇・五ｍｍの種が満ちていたとすると、いくつの種がその立方体の中にあるかを概算することができる。そしてその種の数に百年をかけることで種がなくなるまでの期間を求めることもできる。しかし、その期間が判明したとしても、わかることは一劫がその期間よりも長いということであり、劫そのものの長さが明らかになるわけではない。

また世界の生成に関して劫が用いられる時には、一劫には三種の定義がなされている。それは、まず人の寿命が無量から十歳に減少するまでが一劫であり、第二に十歳の寿命が八万歳にまで増加し、そこからまた十歳に減少するま

でが一劫であり、第三に十歳から無量までに寿命が増加することが一劫である。初めを減劫、第二を増減劫、最後を増劫と呼ぶ[2]。『倶舎論』によれば、人の寿命は「順次（規則正しくkramena）」増加し、あるいは減少するとあるが、それが何年ごとに一歳増加（減少）するのかは明記されていない[3]。さらに無量の寿命が十歳まで減少するという記述は理解しがたいものである。なぜならば、無量（数えることができないもの）が減少するというのは、無量の本質と相違するように思われるからである。もちろんアサンクヤ（阿僧祇）と同様に、無量（aparimita）もまた単位の一つと解釈する方法もあるが、それがいかほどの大きさかは不明である[4]。

そこで劫を数値としてとらえるために、『倶舎論』に説かれる地獄の衆生の寿命を端緒とした。『倶舎論』に説かれる地獄の寿命は表一のようになる。

表一

地獄の名称	有情の寿命
① 等活地獄	500年
② 黒縄地獄	1000年
③ 衆合地獄	2000年
④ 号叫地獄	4000年
⑤ 大叫地獄	8000年
⑥ 炎熱地獄	16000年
⑦ 大熱地獄	0.5中劫
⑧ 無間地獄	1中劫

この表から地獄の最下層である無間地獄は、そこにいる有情の寿命が一中劫であることがわかる。中劫（antarakalpa）とは前述の減劫・増減劫・増劫という場合の劫と同じものである。この無間地獄の寿命を年数として求めることができれば、劫の現代的な理解が可能になり、そこから五劫を具体的な数値として提示することも可能となる。そこで無間地獄での寿命を明らかにする方向で、劫の現代的理解を進めていこう。

四、無間地獄の寿命

表一を見ると①等活地獄から⑥炎熱地獄までは、一つ前の地獄を二倍すると次の地獄の寿命になる。例えば等活地獄の寿命五〇〇年を二倍した一〇〇〇年が黒縄地獄の寿命となる。前の地獄の二倍が次の地獄の寿命となるのは⑦大熱地獄と⑧無間地獄の間にも成り立つ関係である。これが成り立つかどうか不明なのは⑥炎熱地獄と⑦大熱地獄の関係である。そこで、この二つの間にもほかの地獄と同様の関係が成り立つと仮定すると、劫で示される⑦大熱地獄と⑧無間地獄の寿命を以下のように年で表すことが可能とな

る。

⑦大熱地獄の寿命を⑥炎熱地獄の寿命の二倍と仮定した場合

⑦大熱地獄での寿命→0・五中劫＝三二〇〇〇年

⑧無間地獄での寿命→一中劫＝六四〇〇〇年

これは一つの仮定をもとにして得た値であるが、無間地獄での一中劫という寿命を六四〇〇〇年と求めることができた。そうすると一劫は六万四千年ということになるかといえば、そうではない。なぜならば地獄界と人間界では時間の流れる速度が異なるからである。法蔵菩薩は地獄界や天界ではなく、人間界で五劫の間にわたって思惟をしたと考えると、六万四千年という地獄の一劫を人間界の値に換算する必要がある。

五、人間界の値への換算

劫を人間界の年数で表すためには、まず天界と人間界との時間の流れ方について把握する必要がある。幸若舞・敦盛で有名な「人間五十年げてんのうちをくらふれは。夢まほろしのことくなり」[5]という一節にもあるように、人間界の五〇年は「げてん＝下天（化天）」のうちでは夢幻のように短い時間である。『倶舎論』世品には「人間五十年下天一晝夜」（大正蔵二九・六一中）とあり、人間界の五〇年は欲界の天である六欲天の最下層に位置する四大王衆天の一日であるとされる。これは阿含やニカーヤから確認できる理解である（『中阿含経』第二〇二経：大正蔵一・七七二中、Aṅguttara-Nikāya4.43：Pts vol.4 pp.255-258）。地獄の時間の流れ方は、このような天の時間の流れよりも長い。人間界と天界の時間の関係、および天界と地獄界の時間の流れ方は表二、表三のように示すことができる。

これに基づいて、まず各地獄に対応する天界の年数を、人間界の年数に換算しよう。これは次の式に当てはめることで求めることが可能となる。

対応する天界の年数×一二か月×三〇日
×その天に対応する人間界の年数[6]

例　四天王衆天の五〇〇年を人間界の年数に換算

五〇〇年×一二×三〇×五〇

＝九〇〇〇〇〇〇年（九百万年）

これに基づいて地獄界の一日に他応する天界の年数を求めたものが、表四である。それぞれの地獄での寿命については表一で言及しており、それらを人間界の年数で表したものが表五である。[7]

桁数が大きくなって数値を把握しがたいので表五における各地獄の寿命を漢数字を交えて記すと①1兆6200億年②12兆9600億年③103兆6800億年④829兆4400億年⑤6635兆5200億年⑥5京3084兆1600億年となる。各地獄での寿命には「前の地獄の寿命×八＝次の地獄の寿命」という関係が成立している。[8]

本稿ではすでに⑦大熱地獄での寿命を「一中劫＝六四〇〇〇〇年」と仮定しており、この過程と右の計算に基づいて両地獄の寿命を人間界の数値に換算すると以下のようになる。

表二

四天王衆天の1日	人間界の50年
三十三天の1日	人間界の100年
夜摩天の1日	人間界の200年
覩史多天の1日	人間界の400年
楽変化天の1日	人間界の800年
他化自在天の1日	人間界の1600年

表三

等活地獄の1日	四天王衆天の500年
黒縄地獄の1日	三十三天の1000年
衆合地獄の1日	夜摩天の2000年
号叫地獄の1日	覩史多天の4000年
大叫地獄の1日	楽変化天の8000年
炎熱地獄の1日	他化自在天の16000年

表四

等活地獄の1日	9000000年
黒縄地獄の1日	36000000年
衆合地獄の1日	144000000年
号叫地獄の1日	576000000年
大叫地獄の1日	2304000000年
炎熱地獄の1日	9216000000年

表五

①等活地獄の寿命	1620000000000年
②黒縄地獄の寿命	12960000000000年
③衆合地獄の寿命	103680000000000年
④号叫地獄の寿命	829440000000000年
⑤大叫地獄の寿命	6635520000000000年
⑥炎熱地獄の寿命	53084160000000000年

大熱地獄での寿命→〇・五中劫
＝４２京４６７３兆２８００億年
無間地獄での寿命→一中劫
＝３３９京７３８６兆２４００億年

以上のように、『倶舎論』の地獄界での寿命の定義に基づき、一中劫を「３３９京７３８６兆２４００億年」と求めることができた。

六、まとめ―五劫の長さ―

上述の通り、一中劫を「３３９京７３８６兆２４００億年」と算出したので、五劫の長さはこれを五倍して求めることができる。

五劫＝３３９京７３８６兆２４００億年×５
＝１６９８京６９３１兆２０００億年

計算の通り、五劫は「１６９８京６９３１兆２０００億年」という長さになる。なお「五劫思惟」の五劫を中劫とするのは、義山『無量寿経随聞講録』の「言う所の劫とは、中劫」（浄全一四・二九八上）という解釈に従ったものである。

本稿では劫の長さを『倶舎論』に依拠しつつ算出したが、解釈や根拠とする文献によって算出される数値は異なるであろう。ここで明らかにしたのは、そのような諸例における一つの解釈である。また五劫思惟をどのように受け止めるのかということにも、様々な観点があろう。私はアビダルマという、ときに煩瑣と言われる仏教教理学の立場から、五劫について現代的な理解、すなわち五劫の現代語訳を試みた。その結果については、五劫が極めて永い時間であると指摘することができよう。そして「五劫」という言葉の持つ重みが再認識された。私は様々な文献に基づいて劫の現代的な理解を試みることが、法蔵菩薩の五劫思惟をより真摯に受け止めることにつながるものと考えるが、本稿がその契機になれば幸いである。

1　『広辞苑　第六版』では「天文学で扱うような桁数の大きな数字。実生活からかけ離れた極めて大きい数」と「天文学的数字」を説明している。

2　『阿毘達磨大毘婆沙論』「中間劫復有三種。一減劫。二増劫。三増減劫。減者従人壽無量歳減至十歳。増者従人壽十歳増至八萬歳。増減者従人壽十歳増至八萬歳。復従八萬歳減至十歳」（大正蔵二七・七〇〇下）。人の寿命の増減と世界の生成が結びつけられる記述は AKBh（P.Pradhan ed. Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu, Patna, 1967.）p.179-180 にも見られる。

3　桜部建『仏教の思想2―存在の分析〈アビダルマ〉―』（角川書店、１９６９）はこの順次の量を１００年とし、一中劫を１５９９万８０００年と試算する（二二頁）。青原令知編『倶舎―絶ゆることなき法の流れ―』（自照社出版、二〇一五）はこれを受け、一中劫を１５９０万８０００年とするが、これは計算の誤りである（一三五頁）。一〇〇年で一歳の増減があるという理解は、おそらく木村泰賢『木村泰賢全集第五巻　小乗仏教思想論』（大法輪閣、一九六八）に「普通に解釈されるところでは、人寿八万四千歳より百年に一歳ずつを減じて十歳に至り、あるいは逆に人寿十歳より百年に一歳ずつを増して八万四千歳に至る」（三五五頁）とあるのを受けたものであろう。木村は「普通に解釈される」というその典拠を示さず、この理解の妥当性については議論の余地があろう。ただし具体的に数量を把握しようという木村の試みは評価されるべきものと発表者は考える。なお桜部前掲書は上記の計算に基づき一大劫（＝八〇中劫）を約１２億８０００万年と試算する。現在、地球の誕生は約４６億年前と考えられており（ＪＡＸＡ宇宙教育センターＨＰ参照。http://spaceinfojaxa.jp/ja/birth_of_earth.html）、これと比較するすると桜部の試算による時間的なスケールは小さくなる。

4　阿僧祇の大きさについては拙論「無数とはなにか―有部におけるアサンクヤ解釈の諸相―」（『浄土学』48号）で論じた。また『倶舎論』における「無量」の理解は拙論「「無量」についての一考察―『倶舎論』を中心に―」（『金子寛哉先生頌寿記念論文集　中国浄土教とその展開』文化書院、2011）で言及した。

5　服部幸造「翻刻　名古屋市蓬左文庫蔵「幸若音曲本」（八）―敦盛・鎌田・わた・笈さかし―」（『名古屋市立大学人文社会学部研究紀要』二〇）

6　一月を三〇日とする理解は『倶舎論』に「三十晝夜為一月」（大正蔵二七・六二中）とあるのをはじめ、『長阿含経』弊宿経（同一・四三下）や『大智度論』（同二五・二七五上）など多数の経論に確認できる。

7　なお本稿における表の作成については宮本啓一『仏教法数辞典』（すずき出版、二〇〇〇）を参考にした。

8　次の地獄の寿命が前の地獄の寿命の八倍になる理由は以下の通り。まず各地獄の寿命は一段階上がる（より悪い地獄になる）と二倍になる。次にそれに対応する天の寿命も二倍になる。そして各天に対応する人の寿命も二倍になる。それゆえ前の数値の八（二の三乗）倍が次の数値となる。

増上寺第三十六世顕誉祐天の肖像彫刻とその信仰

巖谷勝正

一　はじめに

増上寺第三十六世顕誉上人祐天大和尚（以下、祐天）の書写した名号や名号石塔は、現在も多数残されている。また、その伝記も数種類伝えられている。このように伝えられてきたものの一つに肖像彫刻がある。この肖像彫刻には信仰の対象として史料に記録されているものも少なくない。そこで、文献上確認できたものや伝承も含め、肖像彫刻とその信仰について報告する。

二　確認された肖像彫刻

文献上に記録されたもの及び伝承として伝わっているものを含め、祐天の肖像彫刻を表1にまとめた。

表は、制作年のわかっているものはその順に記述したが、制作年の不明瞭なものもあるため、出典史料の記述や年代等を参考に目安として並べてある。このように、現在寺院に伝えられているものおよび文献上に記述のあるものを含めて二十三体確認できた。ただし、史料に記述されたあと、像が移動されたものもあるため同一物が重複して数えられている可能性がある。

次に、肖像彫刻とそれにまつわる信仰についてまとめた【　】数字は表の番号）。

三　肖像彫刻とそれにまつわる信仰

（1）牛島時代に制作された坐像【二】

祐天は貞享三年（一六八六）檀林としての増上寺を退隠し、牛島（現墨田区）に住み、名号書写と念仏弘通の生活を送った。元禄八年（一六九五）より徳川五代将軍綱吉生

母桂昌院と談義するようになり、元禄一二年に桂昌院の推挙もあり綱吉より異例の台命を受け生実大巌寺の住職を命ぜられた。この十数年の牛島に住した時代に多くの人々に名号を授与し、その利益が日本国中に広まっていった。

この坐像は牛島から大巌寺の住職として出世していく祐天を見送った人々によって制作され、長くその姿を留めおきたいとの願いとともに信仰の対象となった。

明治七年（一八七四）に再興されたときに胎内に納入された木札の記述を左に記す。

此尊影者元禄十二己卯歳生實大巌寺奉　命之頃本所牛島郷有信之輩師之絶化導悲歎爰以是影像彫刻擬在留日別瞻仰精修無怠其後経年歴同所普賢寺本尊之脇座安置久方今仍縁故明治七年戌十一月十七日田島山迁座然星霜経百七十六年破壊及処々依之為報恩且為法孫永續如故再興開眼供養畢

故大僧正法系

浅草田島山誓願寺三十七主戒心誌

普賢寺とは、「浅草寺末北本所南番場町天台宗普賢寺」[1]であり、関東大震災により罹災し、現在の府中市に移転した寺院である。長く普賢寺本堂内で祀られていたが、明治七年の再興開眼を機に誓願寺に遷座された。しかし、明治一〇年に普賢寺が火災に遭い、すべてを焼失したところに、誓願寺から再び普賢寺に戻された[2]。その後関東大震災により移転するときに祐天寺に遷座されたものと思われる。

（2）相馬市に伝承された祐天坐像【二】

現在、相馬市興仁寺にある坐像のいわれは、『不亂院縁起』『北山念仏堂記』[3]に記録された。それによると興仁寺から北へ、小泉川を渡ったところに慶徳寺という寺院があるが、江戸時代はそのあたりに念仏堂があり、慶安四年（一六五一）から称西を中心とした道心者が常念仏を始めた。元禄一〇年に牛島に遁世中の祐天がこの念仏堂荒廃のことを聞き及び、師僧檀通上人菩提のために自筆の名号と金子三十両および大数珠を寄進した。檀通上人の位牌、大数珠および祐天木像があるのはそのためとある。従って位牌などと同時に制作されたとすると、元禄年間に作られた坐像である可能性が高い。常念仏はその後も続き、文化三年（一八〇六）に六万二千日回向が行われたことも記録されている。興仁寺に遷されたのは、戊辰戦争後興仁寺が再

建[4]された後のことと考えられるが、大切に守られ、常念仏の声とともに信仰されてきたものと思われる。

（3）長悦の御影[5]【三】

祐天はその後、飯沼弘経寺を経て小石川伝通院に転住した。江戸の檀林の住職となり、綱吉の法問に列席することも多くなった。宝永四年（一七〇七）二月二十四日の法問は、増上寺門周大僧正が上首となり、題は『阿弥陀経』の「一心不乱」についてであったが、その終了後、綱吉は改めて伝通院祐天に説法を命じた。このときの祐天の説法を御簾の内で聞いていた綱吉の側室お伝の方（瑞春院・鶴姫生母）がその姿を称美され、模して像を作り長悦様と名付けた。お伝の方はその像を毎年ひな祭りのときに飾り、このほかご馳走したという。

長悦の御影はその後陽華院香青（鶴姫の御附きの局）へ下され、祐天寺起立祐海に下された。大奥で生き仏同様に尊崇された肖像彫刻である。

（4）誡之御影[6]【四】

現在、大本山知恩寺に安置されている肖像彫刻は、祐天が増上寺に上任した翌年の正徳二年（一七一二）に竹崎石見によって制作された。真影の最初の模刻であることから「誡之御影」と呼ばれた。この像は祐天の法孫祐水が霊巌寺住職時代の寛政元年（一七八九）に修復した後、祐水が知恩寺住職を命じられた寛政五年に祐水とともに上洛した肖像である。祐水は、肖像を御影堂に安置し、毎月十五日祐天の命日に百万遍を修して護符名号（祐天名号を印刷したもの）を施与した。その利益を受けた者は夥しい数に上ると伝えられる。

（5）開山真影[7]【六】

正徳元年、六代将軍家宣より祐天は増上寺住職を拝命。正徳四年に隠居し、享保三年（一七一八）七月十五日に遷化した。その臨終の時の姿を等身で写したのが、祐天寺の本堂中央に安置された開山真影である。その詳細は次のように記述される。

> 御腹内悉く金泊六字名号并開山及ひ師親等之号、又、自之誓願之文書之、初、享保三年七月十五日、御迁化之時、直ニ大佛師竹崎石見呼寄、教模真骸而改造面相及十餘返、方尓真影ニ不肖、されハ予祐海之作といわんも無失なり、他日、老苦而成スカ故ニ、御影成就、享保四己亥正月十二日也、則、白木仮厨子ニ而持参、

真影御召之御大衣ハ、
御存生之日正徳四年
女院御所様与り、御血脉御受被遊候御礼として、御針
も入候由、御文添来候、御袈裟座具之模様うつす、又、
御茵者　一位様江天英院様御事御上り之節、御馳走ニ
被仰付候、
紺地金襴之模様写之

すなわち、この真影は祐海の指示のもと、大仏師竹崎石見に何度も面相を作り替えさせて制作された。CT画像[8]により、頭部に修正した跡を確認することができた。

さらに、承秋門院（東山天皇女院）より贈られた袈裟の模様を袈裟に、天英院（家宣正室）より贈られた紺地金襴の模様を茵にそれぞれ写して制作し、これらのいきさつを聞いた松姫（綱吉養女、加賀宰相正室）が施主となって作られた。まさに祐天へ篤い信仰を寄せた人々の思いが結集した肖像彫刻であると言えよう。享保十二年に八代将軍吉宗が御成[9]になった際には、この肖像を拝し、「祐天之像能ク相似候」と上意があった。以後この肖像を中心として、代々の竹崎石見により法蔵寺【八】、西方寺【九】、濤響寺【一〇】の肖像が制作され、それぞれの地へ信仰が引き継がれていった。

（6）松阪清光寺の倚像【七】

松阪市清光寺に祐天堂と呼ばれる堂宇がある。実際には、一切経が納められ、「蓮聚場」と扁額が掲げられている。この堂内中央に阿弥陀如来、右側に傅大士、左側に厨子に入った祐天倚像が納められている。この倚像の正確な成立年は不明だが、宝暦年間（一七一六～一七三六）には開帳され賑わった様子が記録[10]されている。その由来は、清光寺二十三世幡貞が日課百遍十万人講を発願したことを聞いた増上寺祐天が、名号を送り、それを幡貞が印施することによって、結縁者が五十万人に及んだことによる[11]。今でも祐天堂と呼ばれて親しまれていることから長く拝されてきた倚像と言えよう。

（7）寛延三年制作の二体の坐像【九】【一〇】

寛延三年（一七五〇）は祐天の三十三回忌に相当するが、その年に祐天坐像が同じ竹崎石見により二体制作された。二体とも姿形は同じように作られているが、袈裟の模様と大きさが異なる。

一体は、松阪西方寺の坐像【九】である。ほぼ等身大で

制作され、像の肩にある書き付けおよび西方寺檀徒森田氏宛ての手紙[12]により、三月六日に開眼、三月二十一日に入堂、四月八日に入佛を相調えたとある。竹姫がこの像に戸張を寄進[13]した。森田氏は祐天が大巖寺入住以前からの信者で、西方寺へ祐天開白の常念仏を伝えた[14]家である。寛延二年に西方寺の当時の現住亨誉と先住賢誉が祐天寺において真影に結縁していること[15]から、その際に話があり、祐天寺から寄進したものと推測される。この像は、明和四年（一七六七）の祐天五十回忌のとき、三月十二日から十八日まで開帳[16]されている。

もう一体は、神津島濤響寺の坐像【一〇】である。竹姫が施主となり、祐天寺開山真影前立として作られたやや小振りな坐像[17]で、袈裟の模様は群青地に牡丹唐草があしらわれている。西方寺の像より一週間遅れて、三月十五日の祐天月命日に開眼された。この坐像は、明治二一年に濤響寺へ遷座され、その際には、地役人・名主を始め念仏頭や講頭も携わっている。島内にある秩父山には、文政六年（一八二三）に祐天名号を彫った石塔が建立されており、今でも盆中には自宅の庭に海岸の白砂を敷き詰めて碑のある方向に礼拝するという家もあるとのことで、祐天信仰からこの像が遷座されたものと考えて良いであろう。

（8）その他の肖像彫刻とその信仰

常総市水海道法蔵寺の坐像[18]【八】は、いうまでもなく累済度の祐天と累・助・菊の像が共に安置され、累の伝承を表している。すなわち、山本勉氏が述べるように「人形的な小像とはいえ人口に膾炙した物語のイメージを具体化するのに貢献した」[18]ものと言える。祐天の弟子祐海が寄進した。

栃木市近龍寺の信者には熱心に祐天名号を信仰する板倉家・大塚家・三谷家があり、墓石に祐天名号を彫ったり、盆中に祐天名号を掛けたりしている。また近龍寺の記録にも祐天名号などが寺宝として存在したことが知られている。そのような背景の中、近龍寺の倚像【一三】は、文化一二年（一八一四）に地元の仏師が制作したことがわかった[19]。『祐天大僧正利益記』（以下、『利益記』）刊行後、徳本上人の勧化も加わり、祐天信仰の再興とともに制作された可能性がある。

小田原道場院には正徳五年（一七一五）、祐天在世中に建立された祐天名号石塔がある。その信仰が引き継がれ、文化年間頃に祐天坐像【一四】が制作され安置された。こ

の像の台座の背もたれやそこに掛けられた布地の紋[20]などが、『利益記』の扉に描かれた祐天肖像と共通点があり、『利益記』開版後（文化五年以降）にそれを参考に作られたものと思われる。また道場院は、文化十四年の大火で悉く焼失[21]したとあり、その後制作された可能性が高い。仏師銘はないが、地元のいわゆる小田原仏師[22]が、土地の材を使用して制作したと思われる。祐天信仰は篤く、昭和中期まで祐天講が存在し、十夜法要においてこの坐像を中央において百万遍を修していた。

館林善導寺には、昭和五十九年に現在地に移転するまで祐天堂[23]があり、かつてはここに祐天像【一六】が安置されていた。善導寺は祐天が師僧檀通の出世に随身して行った最初の寺院である。この像は祐天の法系である川越蓮馨寺住職観随が善導寺運誉代に寄付した[24]ものであった。観随と運誉の在任期間から、文久元年（一八六一）から元治元年（一八六四）の間のことである。

四　肖像彫刻の分類

祐天の肖像彫刻は、その作られた時代や縁起によって分類を試みることができる。

（イ）恩徳を形に残した肖像

初期の在世中に制作された肖像【一】【二】は、蒙った恩徳を形に残し、その証しとしたと考えられる。その他にも十万人講の名号印施の報恩と思われる清光寺倚像【七】、祐天が中興開山となった高徳院倚像[25]【一九】、専称院坐像[26]【二〇】がこれに相当する。

（ロ）高僧として記録された肖像

長悦の御影【三】は説法している凛々しい姿を写し、増上寺時代の寿像二体【四】【五】[27]も記録として制作されたものと思われる。開山真影【六】も臨終の姿を正確に写した点ではこの分類に該当する。

（ハ）信仰が先行し、勧請された肖像

累済度の信仰から法蔵寺へ肖像【八】が安置され、祐天開闢の常念仏を修していた西方寺へも肖像【九】が贈られた。近龍寺【一三】や道場院【一四】は『利益記』などの版本の普及や名号信仰によってもたらされた肖像と言える。浄念寺【一五】は「お名号さん」[28]と呼ばれる流行病退散の祐天名号信仰によってもたらされたものである。常光寺には累得脱の百万遍数珠が伝わっており[29]、その信仰により、肖像【一七】が贈られた[30]。雲天寺の坐像【二一】は、祐天

が雲天寺にて説法したとの伝記の記述[31]があり、その信仰によるものと思われる。宝泉寺[32]には、弘化三年（一八四六）に建立された「祐天さま」と呼ばれる祐天名号石塔があり、祐天二〇〇回忌の法要が営まれるほど篤い祐天信仰故の肖像【二二】と思われる。

（二）法系の弟子や個人の信仰による肖像

竹姫は祐天三十三回忌に当たり、改めて祐天の肖像【一〇】を制作し納めた。祐天寺六世祐全は、万一のことを考えて開山真影を模刻[33]【二二】し、祐天の法孫祐説は、大阪に源正寺[34]を建立して祐天を開山とし、肖像【二三】を祀った。また、祐天の菩提寺である最勝院[35]には、当初祀られた経緯は不明であるが、祐天寺の歴代等により再興されてきた肖像【一一】がある。さらに川越蓮馨寺に入住した祐天法系の観随は、館林善導寺に肖像【一六】を贈っている。廃仏毀釈後の明治九年（一八七六）に制作された坐像【一八】は、後に祐天寺十六世となる観随弟子霊俊が住職をしていた聖徳寺[36]に安置されている。

表1　祐天の肖像彫刻一覧

番号	現存	制作年	所在地または名称	種類	像高	仏師	備考
一	○	元禄一二（一六九九）	牛島時代（祐天寺）	坐像	61.0cm		牛島の信者の制作、普賢寺安置。
二	○	寛延三（一七五〇）以前 元禄年間か	相馬市興仁寺	坐像	36.9cm		『不亂院縁起』『北山念仏堂記』より
三	行方不明	宝永四（一七〇七）～七	長悦の御影	坐像			施主お伝の方（瑞春院）
四	○	正徳二（一七一二）	知恩寺	坐像	43.8cm	竹崎石見	制作年・仏師は『寺録撮要』より
五	○	正徳三（一七一三）	増上寺三門	倚像	89cm	七条左京	七七歳寿像
六	○	享保四（一七一九）	開山真影（祐天寺）	坐像	69cm	竹崎石見	施主綱吉養女松姫
七	○	享保年間（一七一六～一七三六）頃か	松阪市清光寺	倚像	106cm		十万人講

番号	現存	制作年	所在地または名称	種類	像高	仏師	備考
八	○	寛保元（一七四一）	常総市法蔵寺	坐像	20.7cm	竹崎石見	施主祐天寺起立祐海
九	○	寛延三（一七五〇）	松阪市西方寺	坐像	73.2cm	竹崎石見	三月六日祐天寺にて開眼し納める。戸張施主竹姫
一〇	○	寛延三（一七五〇）	神津島濤響寺	坐像	49.3cm	竹崎石見	祐天寺本堂中央前立として三十三回忌に造立施主竹姫
一一	○	寛政四（一七九二）再再興	いわき市最勝院	坐像	21.6cm		再再興施主祐東
一二	所在不明	寛政九（一七九七）		坐像		竹崎石見	【六】開山真影の模刻『寺録撮要』より
一三	○	文化一二（一八一五）	栃木市近龍寺	倚像	67.5cm	小林政安	伝祐天
一四	○	文化一四（一七一八）以降か	小田原市道場院	坐像	31.0cm	小田原の仏師か	
一五	○	文久元（一八六一）再興か	気仙沼市浄念寺	倚像	53.0cm		伝祐天。法然上人六五〇年忌
一六	行方不明	文久元（一八六一）～元治元（一八六四）の間	館林市善導寺	坐像			川越蓮馨寺観随寄付、昭和五〇年代まで現存か。
一七	○	大正三（一九一四）遷座	小山市常光寺	坐像	52.0cm		前祐天寺内仏殿安置
一八	○	明治九（一八七六）	横須賀市聖徳寺	坐像	65.0cm	定慶	施主宝松院十八世泰成
一九	○	明治三〇（一八九七）以前	鎌倉市高徳院	倚像	82.5cm		『鎌倉江の島名所図会』
二〇	○		板橋区専称院	坐像	48.5cm		江戸中期作か
二一	○		守谷市雲天寺	坐像	21cm		
二二	○		大台町宝泉寺	坐像	36cm		
二三	焼失		大阪市源正寺				『天王寺村誌』より

五　おわりに

祐天の肖像彫刻は、在世中の元禄時代の寿像から明治初期まで制作し続けられた。史料年代と像の移動により重複する可能性もあるが、二十三体が確認され、その内十九体が現存している。その肖像彫刻は、単なる記録としてのみならず、信仰故に制作されたものも多いことが明らかになったと思う。

初期の寿像は報恩のため、あるいは記憶に留めるべき高僧が存在したことを伝えるため制作安置され、祐天寺の歴代や法系の弟子によって信仰深い地へ肖像が贈られ、さらに文化年間に『利益記』や祐天を題材とした伝記小説や歌舞伎等が普及したことによる信仰の高まりから制作され続けていったことも明らかになった。

肖像彫刻の調査は修復等の機会がないと詳細に行うことが難しく、また史料が残されていない場合も多い。そのような中で祐天名号の信仰とともに伝承されているものまで、ある程度発掘できた。平成二九年の祐天上人三百回忌を機縁に、さらに祐天信仰の姿を明らかにしたい。

本報告は祐天寺研究室の実地踏査等の研究成果からまとめたものである。

1 『御府内備考続編巻之四十二』（文政八年書上）
2 『読売新聞』（明治十年二月六日の記事）
3 『不亂院縁起』『北山念仏堂記』ともに興仁寺蔵
4 『相馬市史』
5 「長悦尊影由来記」『祐天寺史資料集』（一上、一二八頁）
6 「餘寺安置御影事」『同書』（一上、一二五頁）
7 「開山真影之事」『同書』（一上、一二二頁）。東京都指定有形文化財。
8 東京都指定有形文化財である当像修復にあたり、東京国立博物館の協力を得て、像の詳細な調査を実施（平成二八年）。
9 吉宗公御成『祐天寺史資料集』（一下、七七二頁）
10 「宝暦噺し」『松坂市史』（九、一六九頁）
11 「松坂権輿雑集第五」『同書』（九、一二六頁）
12 祐天寺第三世仁誉祐益から森田浄源宛て（西方寺蔵）
13 戸張の書き付けに祐益の署名付きで竹姫様御寄附とある。
14 「増上寺第三十六世顕誉祐天と常念仏」『佛教論叢』（五十七、一三七頁）
15 西方寺蔵祐天上人名号軸裏書に、寛延二年五月二十一日から2日間、祐天寺の祐天大僧正真影並びに霊宝結縁の際、西方寺現住亨誉上人先住賢誉上人が祐天寺に来て祐益に名号軸の表書を依頼したことが記されている。
16 「西方寺文書」（三重県総合博物館蔵）
17 『東京都神津島信仰関連文化財集中調査報告書』（平成一六年）
18 『水海道の仏像　水海道市仏像彫刻悉皆調査報告書』（平成一五年）

19 胎内書付「文化十二乙亥五月／野州都賀郡／栃木続平柳新地／小林政安作」
20 九曜紋と月星紋
21 『平成版浄土宗神奈川教区寺院誌』（平成二一年）
22 清水眞澄「小田原の彫刻史と「小田原仏師」」『おだわら―歴史と文化―』十二（平成一一年、十五頁）など
23 『館林人物誌』（昭和十六年）
24 『改正善導寺新古常什物帳』
25 「鎌倉江の島名所図会」『明治東京名所図会』（下、東京堂出版、一九九二）、『鎌倉市文化財総合目録』（書籍・絵画・彫刻・工芸篇）（同朋舎、一九八六）
26 『板橋区仏像調査報告書　板橋の仏像』、『いたばしの寺院』（文化財シリーズ第三十九集、昭和五七年）
27 「餘寺安置御影事」『祐天寺史資料集』（一上、一二五頁）、『増上寺史料集』（附巻）
28 『鹿折村誌』。年号は胎内銘より。
29 『常光寺誌』（昭和五八年）
30 「尊像奉遷添書」（常光寺蔵）
31 「祐天大僧正伝記」『祐天寺史資料集』（二）など。
32 『大台町史』（通史、平成八年）
33 『祐天寺史資料集』（一上、一二四頁）
34 『天王寺村誌』（大正一四年）
35 像の書き付けから祐天寺九世となった祐東が施主となって寛政四年に再興されていることがわかるが、それ以前は不明。
36 上杉孝良『横須賀の仏像彫刻（下）』、『新横須賀市史』（別編文化遺産、平成二一年）。胎内に地蔵菩薩像が納入されており、地蔵菩薩の化身としての祐天を顕している。

元文・寛保・延享・寛延年間の津軽領内浄土宗の寺院情勢

遠藤聡明

一　基本資料、参考資料

年来江戸時代の青森県西部（旧津軽領）の浄土宗諸寺院の動向を調査した中で、言及していない、見落としていた、または触れずにきた事項が若干ある。当初は他資料の傍証に『弘前藩庁日記』[1]（以下『國日記』）を用いていたが、『國日記』の記事[2]に特徴的な事項を見出して立項する方法に改めた、元文から寛延にかけての期間（一七三六～五一）においても、やはりそれが残っているので紹介する。

以前から参考として用いてきた『永禄日記』[3]『平山日記』[4]は、『國日記』に言及されない市井の風評などを知るうえで特に有用である。閲覧検証しやすい形で資料提供された『津軽編覧日記』[5]『本藩明實録』[6]においても、それは同様である。

他に元文から慶応までの転住を記録した『寺社吉凶帳』[7]と、延享四年（一七四七）に来訪した善光寺大勧進への応対の詳細記録『善光寺如来就巡行御用留書』[8]があり、これらも貴重な参考資料となった。両資料については後述する。

二　享保の藩撰史書『津軽一統志』の誤認

かつて大光寺村（平川市）に存在した三重塔と浄土宗貞昌寺、誓願寺の関係について言及した際に、失念していたのが享保一六年（一七三一）成立の藩撰史書『津軽一統志』[9]の首巻、神社仏閣関連における浄土宗貞昌寺の項の記述である。

開基　然慶妙悠大姉（為信公息女富姫　津軽左馬頭人）
開山　岌禎法庵上人京城之人
当寺者然慶妙悠為二菩提一於大光寺ニ為信君建二一之寶塔一則講二待法庵而令下遂二開眼供養一傍肇二一宇一司塔中之事上

永禄三庚申年三月八日奉二為桂屋貞昌一（下略）

とある。そもそも貞昌寺の寺号は慶長一六年（一六一一）に没した藩主為信の義母の戒名に由来しており、その桂屋貞昌大姉が同寺の開基である。一方、然慶妙悠大姉とは為信の娘富で家臣津軽建広の妻となり、慶長八年（一六〇三）に没している。その菩提寺は曹洞宗藤先寺であり、当時はともに大光寺村（平川市）にあったが、貞昌寺とは無縁である。

『永禄日記』および『本藩明實録』、さらには『津軽編覧日記』の記事から知られるように、大光寺村の五重塔は蹴慶長八年、然慶妙悠大姉の菩提を弔うために建立された、藤先寺のものである。同寺を貞昌寺と混同したのか、貞昌寺の所有と誤解されたか、いずれにせよ事実認定に誤りがある。

三　元文元年寺院名鑑

元文元年である必然性はないが、一例として、またこの年代区分の初頭として、その時点の諸寺院の歴代住職およびその転住履歴から、住職名の一覧を作り出すことがある程度できる。この作業に有用な資料『寺社吉凶帳』乾坤は、転住の情況を『國日記』担当の日記方が記録したもので、元文二年より天保一三年まで（一七三七～一八四二）と表紙にあるが、延宝七年から慶応二年（一六七九～一八六六）分が補足されている。この記録期間は『國日記』に匹敵するが、事例のすべてが網羅されていないどころかかなり限定的で、ごく一部の事実を特定できるに過ぎない。さて元文元年、この時点で寺庵の存立確認ができない現存寺院は省略し、現在の『寺院名鑑』に準じて配列したのが以下の一覧である。

弘前城下新寺町　貞昌寺　僧禄　六十石　良得知全
　新寺町　白狐寺　稲荷別当　九石　喜譽澄水
　貞昌寺内　徳蔵寺　　無　住
　圓城寺　　良還愚教
　天徳寺　御目見　良城貞俊
　西福寺　　良意霊賢
　西光寺　十三石　良応中契
　遍照寺　　不　明
　白道院　白旗派　不　明
　誓願寺　　三十石　良顕義山
新町　同内　専求院　　良眞惠全

竜泉寺	不　明	奥内村	青岸寺	良念觀榮
来迎寺	良澄龍玄	蟹田村	専念寺	良停傳屋
浅瀬石村庵	清　雲	今別村	本覚寺	良愚忍秀
西光庵	不　明	平館村	平館村庵	道閑道心
碇関村庵	無　住	黒石領小湊	浄林寺	良見慈圓
念佛堂攝取院	無　住			
浄圓寺	良幸辯岌			
長福寺	不　明			
荘厳寺	不　明			
浄安寺	不　明			
法王寺	良容寂聞			
護念庵	不　明			
湊迎寺	良悟碩運			
大泉寺	辯　秀			
専念寺	不　明			
善導寺	良恩知圓			
大善寺	良接教運			
称光庵	無　住			
正覚寺	良普廓呑			
浄満寺	良端快辯			

二十石

不明としたものについては理由が二つある。一つは当該時期の住職が全く確認できない例。もう一つは候補者が複数で、この時点でそのうちの誰なのかを特定できない場合である。

これをみると、この後の昇転が確認できない人物と、後年昇転した末に不遇な末路をたどった人物に、ほぼ色分けされる。「不明」も誰かではあるにせよ、人材不足が感じられる。人材難はその時点ではしのげるものの、後年に教団としての弱体化を招くことが危惧される。

四　延享二年、『國日記』の清書省略

本稿に『國日記』の資料性格を論ずる意図はないが、依拠した文献（この場合『國日記』）の側に変化が生じた場合、無視することはできない。元文から寛延と区切ったこ

の期間にはそうした事態が発生し、『國日記』から得られる情報量が減少した。延享二年（一七四五）二月二十二日、『國日記』の清書を担当する日記方が家老に対し、作業の遅滞を理由に四四項目の清書省略を申し出た。要請はほぼ容れられ、四二項目の省略が認められた。五月二十五日付で倹約の一環として諸部署に対し紙、墨、筆等の支給半減が通達されるが、これでは清書分量を削減せざるを得ない。

この結果と言えるのかはさらに検討を要するが、『國日記』史上最も記録分量が多いと見受けられる元文年代の分から一転、続く寛保年代のものは記録が激減しており、文献資料の外見からも明らかである。仮に延享二年二月時点で元文六年（一七四一）二月分を清書していたものと好意的に解釈しても、満四年の作業遅延が生じている。

ともあれ記録の減量に伴い、事態が読み取れなくなる事例が出現した。次項はその典型である。

五　延享四年、善光寺如来の出開帳

延享四年（一七四七）、信濃善光寺大勧進が来訪する。元禄一五年（一七〇二）以来半世紀ぶりのことで前回の事情に記憶を残す人はないとみられるが、前例を参照できるのが、『國日記』の存在意義である。為政者側はもちろん、過去をほとんど知らずに受け入れを強要される寺院側にも有意義だったであろう。さらには後世の者にさえ、事実を語りかける。

ところが本件は関係記事が簡略で、浄土宗寺院との関与を想定できなかった。『國日記』延享四年二月十五日、

一信州善光寺勧化巡行之節、御用取扱役人今日於御用所、牧野左次郎申渡之、

寺社奉行　三上孫右衛門

（四名略）

右之面々右御用懸り被仰付候旨、左次郎申渡之、

一右巡行本尊并霊寶等開帳付、当番通用申付之、委細別帳記之（右別帳数冊）

さらに『國日記』八月十七日、

（上略）貞昌寺儀此度霊山院宿坊被仰候付、自分之作事等差急内々物入茂致候様相関候、依之米弐拾俵被下置候、此段申渡候、

とある。この霊山院、また元禄の戒善院が善光寺大勧進の一代称号と知られなければ、前掲二つの記事は結びつかない。そうした事情は、記録の視点が異なる『永禄日記』か

ら簡略に知り得ることが多いが、その『永禄日記』には、

八月二日善光寺如来西ノ関より御国ニ入、八日浪岡江参、十三日南部へ通る。

善光寺如来弘前貞昌寺ニ而開帳、夫より青森へ参松前へ渡候。

と記される。文ごとには事実を伝えるものと認められるが、この記事は前後関係に疑問がある。仮に前段の「御国ニ入」の次に後段の「開帳」までを入れ、前段の「浪岡江参」に後段の「夫より」以下を続け、最後を第一段落末尾の「十三日」以下とするなら、一連の行程の地理的連続性が理解される。

ここで問題とすべきは『國日記』『永禄日記』の記録確度ではなく、「貞昌寺ニ而開帳」をめぐる動向である。善光寺如来の開帳は天台宗の行事である。領内に天台宗寺院がなければともかく、近隣に僧禄報恩寺が存在する以上、そちらを依所宿坊とするのが自然である。しかしその事情は記されないものの、一行の担当は貞昌寺とされた。延享元年五月、遊行上人の廻国を受け入れたという直近の実績が頼りにされたことは想像に難くないが、これが貞昌寺にはかなりの負担になったことは、以前にも述べた通りである。

『國日記』が「委細別帳記之」としたもの自体かどうかはなお検討を要するが、それに近いとみられるのが町年寄松井四郎兵衛による『善光寺如来就巡行御用留書』という、詳細な記録である。その冒頭部分からこの勧進は善光寺諸堂建立のため幕府の裁可を得てのもので、貞昌寺を宿坊とすること、料理は天台宗寺院が受け持つこと等の取り決めが記されている。記録分量は多大であり、ここでは割愛する。

さらに『津軽編覧日記』『本藩明實録』には、この時の活況の様子が記されている。特に前者に記された落首は「銭百て地獄を破る銭好寺田畑荒らす雨た仏かな」など六首、落書一つとともに、世相を射抜く視点だけではなく、用いられた掛け言葉や縁語も作者の知識と力量に感服させられる[10]。

六　名越本山専称寺関係資料

以前この年代の事項を扱った頃と同時期に、東北地方の浄土宗史、特にかつて東北に勢力を維持した名越派の研究者である吉水成正氏より、労作『浄土宗名越派資料集』を

恵投いただいた。当時は『國日記』の資料収集、解読、検討の並行作業で高書の成果の援用、反映などは叶わず、残念ながら近年までその有用性を生かせずにいた。

しかし同書第一部「古文書」のうちで年代が判定されたものと、第二部「入寺帳」の一部は本稿に扱った時期と一致する。特に前者は津軽領内の浄土宗の寺院情勢を記したものではないが、鎌倉時代の金光上人に言及する資料のあることには驚かされた。

一、過ル六月上旬、世間風聞ニ岡岸司被申候迚、円戒相承ハ石垣金光ゟ五百年以来奥州ニハ某計と被咄候由及承候、拙僧所存ニハ、名越新戒儀相承譜脈ニ従叡空妙観迄嫡々相伝と御座候上、殊ニ矢の目月形箱ニ円戒之諸道具被納之由、先師之定刺ニ御座候間、石垣金光以来奥州ニハ某計と被申候儀、至而不得其意候、宗派之僧徒、皆御本山相承之円戒(11)（下略）

この一連の文書は、仙台八塚正雲寺の弟子岡岸が寛保元年（一七四一）春、江戸下谷の敬首より円頓戒の相伝を受け、国元に帰って専称寺の譜脈に異論を唱えたものとみられる。仙台の浄土宗寺院は連印の訴状を専称寺、さらには増上寺へ提出、最終的に岡岸は追放、師匠正雲寺は隠居の裁定が増上寺役者により十一月に下されている。戒脈相承の問題という面があり、これらだけでは何とも言い難いが、金光上人が円頓戒に関与あるかは疑問が残る。

七　専称寺入寺帳にみる入山とその後

本稿に設定した時期の名越本山専称寺の入寺帳は、宇高良哲氏がある講習会で資料提示され、同氏と開催教区の好意により複写を入手できた。第三項に記した歴代住職および転住履歴の調査の補強に有益であり、それにて事足れりとしていた。ところで前項で取り上げた『浄土宗名越派資料集』は、この入寺帳の翻刻が大部分を占めている。元文元年以降という本稿の設定期間とほぼ一致する年代の『専称寺入寺帳』の収載は、新たな知見と仮説を得るに至った。

同時期、津軽から二四人の入山者がみられる。そのうち、後年津軽で住職になったことを確認できるのは一〇人である。歴代住職の調査とはもとより完全なものではなく、もう少しはいたと考えるべきであろうが、そうであっても今で言うユーターン就職の割合が低い。これは名越派の勢力が強かった地域のうち本山に至近の福島県浜通りを除き、山形内陸、仙台周辺、さらには栃木県東部の事情や他の時

期の状況を合わせ見なければ、断定的なことは言えない。

乏しいデータからではあるが、津軽からの入山者の帰郷率をみると、気付くことがある。この時期前半の元文・寛保に入山した者は八名、津軽で住職になった確認ができる人物はそのうち二人である。後半期の延享・寛延では、入山一六名、帰郷後の住職就任が確認されるのは八人である。実数として多くはないが、延享以降に増加をみるのは第三項に述べた人材難の危惧による、危機感の反映ではないか。これについては『専称寺入寺帳』が寛延三年以降しばらく欠本で連続的な成果が得られず、仮説の域を出ない。

八　誓願寺失火

延享四年九月十九日の誓願寺の火災については、以前この年代を扱った際に取り上げたので、その時に用いていない資料の提示にとどめる。『本藩明實録』に、

一九月十九日之夜、誓願寺焼失、御位牌并御印大仏壇中之過去帳迄一切出不申、衣類諸器物斗取出候由、住持退院被仰付候(12)、

おそらく巷聞このように囁かれていたのであろうが、事実は若干異なる。『國日記』延享四年十月四日、

（上略）住職御免被仰付、在末庵五林平薬王庵江引取申度旨申出候間、則口上書指上候、其身老躰殊病身ニ御座候間、右申立之通被仰付被下置度奉存候

末庵へ隠居したのは、元文元年には黒石来迎寺の龍玄である。

九　おわりに

元文から寛延の『國日記』を再検討し、同時期の文献を参考に津軽領内浄土宗の寺院情勢を概観した。この時期は正徳年間から始まった藩財政の困窮がさらに進行、不景気な世情であった。『國日記』にみる限り、浄土宗寺院も出費を伴う特別な行事や事業は全くと言えるほど行なわれていない。そこへ延享元年と四年、遊行上人と善光寺大勧進の相次いでの来訪である。貞昌寺の困惑が偲ばれる。なお遊行上人の廻国は、正徳三年（一七一五）以来三十年ぶりである。

この両者、似てはいるが本来の意趣を異にする。前者は最終的には賦算、すなわちお札配り。一方後者は勧進、すなわち募財を企図している。この遊行上人の廻国の性格が、やや疑問視されている。『國日記』延享元年五月二日、

（上略）尤近年遊行上人御朱印三而廻国ニ者無之様、兼而於其御地御沙汰御座候得共、前々之通今以御朱印三而廻国御座候、兎角前々之通御取扱可然旨御聞茂申候間、諸事被為相滅候儀者罷成間敷と存候（下略）

幕府の意向による来訪ではないらしいとの見方がありながら、今回は従来通り扱うということで落ち着いた。しかし、以前ほど周到かつ充分な接待はし得なかったであろう。家老の上人宛信書にも、いくぶん冷ややかさを覚える。

イベントとしては善光寺の開帳の方が盛大であったとみられる。こちらは前述の通り幕府公許で、大名行列にも似た仰々しさが『善光寺如来就巡行御用留書』からうかがわれる。『津軽編覧日記』[13]には、

御印文百文、中尊御影弐百文、御半紙六文、本尊御影弐百文

とあり、いわば善光寺グッズの頒布による募財である。購入行為はおそらく善根を積むものと説かれたことであろう。冷徹な目で見ていたのは「銭好寺」と評した『津軽編覧日記』収載の落首、落書の作者であった。

失火による伽藍の焼失や僧侶の変死、不行跡による追院など、不祥事が目立つ期間であった。寛延二年（一七四五）五月の貞昌寺鐘楼建立が唯一明るい話題と言ってよいであろう。しかしその梵鐘も、平穏の音色を奏で得なかった。

1 弘前市立弘前図書館蔵。
2 『佛教論叢』四七号拙稿参照。
3 青森県文化財保護協会刊みちのく叢書一。
4 同前みちのく叢書一五。
5 二〇〇六年の畑山信一氏解読本一三冊と、二〇一〇年以降刊の弘前図書館作成の対訳本がある。拙稿にいう対訳本は、原資料一冊から三冊上を収載した後者第一製本。
6 前掲みちのく叢書四五、『本藩明實録・本藩事實集』上
7 弘前市立弘前図書館蔵。
8 上中下三巻、弘前市立弘前図書館蔵。
9 『新編青森縣叢書』第一巻。
10 畑山信一『津軽落書考』の、同氏の所論である。
11 吉水成正編『浄土宗名越派資料集』四頁。
12 6本三三八頁。
13 5の畑山解読本第七冊二四頁。

『成実論』の敦煌写本について

大屋正順

はじめに

筆者は以前、北魏敦煌鎮で写経の指導的立場にあり一つの集団を形成していたと思われる令狐崇哲が関わった写経の中から、本人が書写者である四本、典経師を担ったものの中から四本、影響がみられる新資料を五本取り上げ、識語・名前・特徴的な文字について考察した[1]。また、本人自筆の四本の一つである『誡実論』巻第八（P二一七九）を取り上げ、用筆法と結体などの書きぶりを精査して書風の特徴を具体的に示した[2]。その過程で、令狐崇哲が関わった写経群に『華厳経』と『成実論』が多く見られることが分かり、これは荒牧典俊氏が提唱する北魏平城仏教・北魏洛陽仏教[3]の軸となる経・論と合致することとなった。本稿では、この経・論が結びつく場の一つとして北魏敦煌鎮の令狐崇哲写経を提示したい。

一　『成実論』とその注釈書の敦煌写本

『成実論』の敦煌写本は、『新国訳大蔵経　成実論』[4]に「『成実論』に関する参考文献」[5]として列挙されているが、これはGiles目録からの転記であるため、ここでは、『敦煌遺書総目索引新編』を基礎に『英国国家図書館蔵敦煌遺書』『敦煌宝蔵』の情報を加えて整理する。

[1] S一三〇〇【首題】なし【尾題】**成實論**巻第十二【品題】滅盡品第一百五十四・**誠實論**道諦聚定論中定因品第一百五十五・定想品第一百五十六・三三昧品第一百五十七・四修定品第一百五十八・四無量定品第一百五十九・五聖三昧品第一百六十・六三昧品第一百六十一・七三昧品第一百六十二・八解脱品第一百六十三【識語】なし

[2] S一三一四【首題】なし【尾題】なし【品題】世諦品第一百五十二【識語】なし

[3] S一四二七【首題】なし【尾題】**成實論**巻第十四【品題】九結品第一百三十七・雑問品第一百三十八・断過品第一百三十九・明因品第一百四十【識語】經生曹法壽所寫　用帋廿五張／永平四年歳次辛卯七月廿五日燉煌鎮官經生曹法壽所寫論成訖／典經師令狐崇哲／校經道人恵顕

[4] S一五四七【首題】なし【尾題】**誠實論**巻経第十四【品題】破聲品第一百四十八・破香味触品第一百四十九・破意識品第一百四十（原文ママ）・破因果品第一百五十一・世諦品第一百五十二・滅法心品第一百五十三・滅盡品第一百五十四【識語】用帋廿八張／延昌元年歳在壬辰八月五日燉煌鎮官經生劉広周所寫論成訖／典經師令狐崇哲／校經道人洪儁

[5] S三一〇八【首題】なし【尾題】なし【品題】九結品第一百卅七・雑問品第一百卅八・断過品第一百卅九【識語】なし

[6] S六八二五【首題】なし【尾題】大毘婆沙論雑抄一巻【品題】**誠実論**六神通品第一百九十七・発智論見蘊第八等【識語】なし

[7] P二一七九【首題】なし【尾題】**誠実論**巻第八【品題】**誠実論**集諦聚業論中業相品第九十五・無作品第九十六・故不故品第九十七・軽重罪品第九十八・大小利業品第九十九・三業品第一百【識語】延昌三年歳次甲午六月十四日燉煌鎮経生師令狐崇哲於法海寺　寫此論成訖竟／用帋廿六張／校経道人(6)

また、敦煌写本の中に『成実論』の注釈書が存在する。荒牧氏の論攷(7)・『新国訳大蔵経』(8)に『敦煌秘笈』の情報を加え、現存する『成実論』の注釈書を整理する。

[8] S六四九二…原題名は尾題に「大義章巻第五」とあるが、荒牧氏の論攷では『成実論大義章』と「成実論」を補っている。識語には「大統十六年（五五〇）歳次庚午二月廿一日比丘僧寶城□寫」とある。

[9] S二四六三…原題名の記載はないが荒牧氏の論攷では「『成実論』冒頭部に対する章形式の論書」としている。

[10]『敦煌巻子』一三一番…原題名は『成実論義記』。『敦煌巻子』下冊（普及本、石門図書公司、台北、一九七六、一二二五～一二三一頁）所収。石井公成氏による指摘。

[11] 羽一八二…原題名は尾題に『誠實論義記巻第四』とある。『敦煌秘笈』影印冊三(9)所収。紙数は三六、字詰めは三四

～三六字。楷書で書かれているが、第一一紙の途中から草体化している。[10]

[12]羽四六四…新題名を『擬成実論疏』とし、参考に『成実論』明本宗品を挙げている。『敦煌秘笈』影印冊六[11]所収。

ここで、題号に注目すると「成実論」と「誠実論」の両方あることがわかる。[1]は、尾題では「成」としていても、品題に題号を付す場合に「誠」を用いることがあり、全般的に「誠」字も使用されていることが分かる。

また、『成実論』の分巻については、例えば[1]では「巻第十二」で品題「一五四」から始まるが、[3]では「巻第十四」で品題「一三七」から始まっているなど、巻数の分け方に違いがある。訳出時は一六巻だったが、現存の蔵経でも宋・元・明本と宮本は二〇巻、麗本では一六巻、その他の経録では一四・一六・二〇・二一・二四等の記録があるなど非常に多数の分け方がある。この点について平井俊榮氏は「全体の二〇二品が五聚に分類され、さらに各聚が細かく小分されていて不動であるところから、巻数の分け方自体は各別の意味を持つものではない。[12]」としており、分け方によってテキストの内容には支障がないということだが、識語のある写本の分巻は、テキストの伝播の様子を知る手がかりにはなり得るかと思う。

識語のある[3][4][7]はいずれも令狐崇哲が関わっていることが分かるが、[1][2][5]もその書きぶりを確認すると、これらも令狐崇哲写経に独特な用筆法と結体を持っていることが分かった。よって、[6]以外の七本中六本が北魏敦煌鎮令狐崇哲写経ということになり、これは現存の『成実論』のほぼ全てが令狐崇哲の影響下で書かれたことを意味する。

二　北魏仏教における『成実論』の位置[13]

荒牧氏の論攷では、北魏仏教思想の展開に新たな意味づけを行い、その中で『成実論』が重要な位置にあることを指摘している。要点は次の通り。[14]

【北魏前半期仏教《平城仏教》】『梵網経』によって毘盧遮那・千佛のいますところで梵網戒を受戒し、『成実論』によって止観行を修行し、なんらか「華厳三昧」に入定し、「無生法忍」をさとろうとする菩薩戒運動があった。／菩薩戒の受戒儀礼を行って菩薩となった上で、ときどきに仏教斎会を営み、その場で仏教経典の講義を聴聞し、仏道修行を実践した。あるいは、その場で祖先供養をしてその際

に仏龕や造像碑・幢を寄進した。

【北魏後半期仏教《洛陽仏教》】北魏平城仏教の菩薩戒運動が継承されていくなかで、仏教経典を講義しながらそれらの究極の根本真理を哲学的に究明し、それをいかに体得するかを実践的に究明していく。／大小乗諸経論を聴聞し根本真理を究明するためにそれらの講義と問答が盛行したが、その形式が変化した。それまでの「講経」形式から「章」形式に変化した。

○講経形式…経典総論の序説（開題）→科段に基づく段落ごとの随文解釈　○章形式…経論を章段に分ける→各章の教理を法師自身の言葉で定義する→「章」とよばれる主張命題を作成→「章」をめぐって自由に問答

この「章形式」の講義と問答の始まりといえるのが『成実論』であるというのが荒牧氏の主張であり、「おそらく鳩摩羅什の最後の訳になる『成実論』についてこそ「章」形式の講義・問答が始まったことは確実である」[15]と述べている。平城仏教から洛陽仏教へと継承されていく菩薩戒運動の拠り所としての『成実論』と、三昧行の根拠としての『華厳経』という構図が見えてくる。さらに荒牧氏は『成実論』研究興隆の立役者となった教団として道融・玄高教団を、江南で盛んであった成実学を北地へと伝える役割を担った僧として曇度（後に法度と改名か）をそれぞれ仮説として挙げている。[16]

三　令狐崇哲写経中の華厳経と成実論

識語から令狐崇哲が関わったことが分かる写本を確認する。[17]

①S一四二七／**成実論**巻十四／永平四年（五一一）／典経師　令狐崇哲

②S一五四七／**誠実論**巻十四／延昌元年（五一二）／典経師　令狐崇哲

③故宮博／**華厳経**巻四十一／延昌二年（五一三）／典経師　令狐崇哲

④北〇六七二／**華厳経**巻八／延昌二年（五一三）／典経師　令狐崇哲

⑤書博／摩訶衍経巻三十二／延昌二年（五一三）／典経師　令狐崇哲

⑥P二一一〇／**華厳経**巻三十五／延昌二年（五一三）／敦煌鎮経生師　令狐崇哲

⑦S三四一／大楼炭経巻七／延昌二年（五一三）／

典経師　令狐崇哲

⑧S九一四一／**華厳経**巻三九／延昌二年（五一三）／敦煌鎮官経生師　令狐崇哲

⑨大谷大図／**華厳経**巻四十七／延昌二年（五一三）／典経師　令狐崇哲

⑩S二〇六七／**華厳経**巻一六／延昌二年（五一三）／典経師　令狐崇哲

⑪大谷家二楽荘《旧》／大智度論巻一二／延昌二年（五一三）／典経師　令狐崇哲

⑫羽〇〇四／**華厳経**巻二四／延昌二年（五一三）／敦煌鎮経生師　令狐崇哲

⑬S六七二七／大方等陀羅尼経巻一／延昌三年（五一四）／典経師　令狐崇哲

⑭P二一七九／**誠実論**巻八／延昌三年（五一四）／敦煌鎮経生師　令狐崇哲

⑮北一四四二／大品経巻八／延昌三年（五一四）／典経師　令狐崇哲

⑯京都博〈疑〉大品経巻八／延昌三年（五一四）／典経師　令狐崇哲

令狐崇哲自ら書写したとされる四本（⑥⑧⑫⑭）のうち三本（⑥⑧⑫）が華厳経、一本（⑭）が成実論であり、全体としても十六本のうち（〈疑〉を一本含む）七本が華厳経である。

四　小結

このように、現存の『成実論』敦煌写本のほぼ全てが令狐崇哲の影響下で書かれたこと、北魏平城・洛陽仏教で『華厳経』と『成実論』が重要な役割を果たしたこと、識語がある写本に限ってみても令狐崇哲が関わった十六本のうち七本が『華厳経』で三本が『成実論』、本人書写の四本は三本が『華厳経』で一本が『成実論』であることから、北魏平城仏教・北魏洛陽仏教の軸になる経・論と北魏敦煌鎮令狐崇哲写経として現存する経・論が重なる。荒牧説を補う材料になると思われる。

【付記】
発表終了後に浄土宗総合研究所工藤量導氏より、『成実論』の注釈書に関する池田将則氏の論攷をご教示いただいた。それによれば、本稿第一項で示したものに、「天津市藝術博物館舊藏敦煌文獻『成實論疏』（擬題、津藝〇二四）も加わる。また、[10]は「国立台湾図書館所蔵敦煌文献『成実論義記』巻中（台北一三一）と改めた方がよい。ご教示頂きましたこと衷心より御礼申し上げます。

1　拙稿「令狐崇哲写経の書風について」（大正大学表現学部表現文化学科研究紀要「表現学」創刊号、二〇一五・三）。
2　拙稿「令狐崇哲写経の用筆法と結体―『誠実論』巻第八（P二一七九）について―」（大正大学表現学部表現文化学科研究紀要「表現学」第二号、二〇一六・三）。なお、二号で触れられなかった文字の要素については三号で発表予定である。
3　荒牧典俊編著『北朝隋唐中国仏教思想史』（法藏館、二〇〇〇、一三～三九頁）。
4　平井俊榮 解題、荒井裕明・池田道浩 校註『新国訳大蔵経 インド撰述部 毘曇部 成実論Ⅰ・Ⅱ』（大蔵出版、一九九九・二〇〇〇）。
5　注4前掲書、Ⅱ、七二七～七四一頁。
6　P二一七九に関する詳細は注2前掲拙稿参照。
7　注3前掲書、二八頁。
8　注4前掲書、Ⅱ、七二九～七三〇頁。
9　公益財団法人武田科学振興財団、二〇一〇、一五二～一七一頁。
10　『敦煌秘笈』の記事では「行・草書体に変ル」とあるが、行書体の成立にも関わる問題であるため、「草体化」と表記した。なお、このことに関しては、石塚晴通先生よりご教示頂きました。
11　公益財団法人武田科学振興財団、二〇一二、一二五～一二六頁。
12　注4前掲書、Ⅰ、一四頁。
13　北魏仏教と『成実論』については、『塚本善隆著作集 第二巻 北朝仏教史研究』（大東出版社、一九七四、二六六～二七四・三五七～三五九頁）・鎌田茂雄『中国仏教史 第三巻 南北朝の仏教（上（東京大学出版会、一九八四、一〇七～一一二・一六一～一六五・二六三～三七九頁）・湯用彤『現代 佛學大系二七 漢魏両晋南北朝仏教史』（一九八二、弥勒出版社、七一八～七六五・八三〇～八七八頁）など。
14　注3前掲書、一三～二六頁。
15　注3前掲書、二六頁。
16　注3前掲書、二六～二八頁。
17　注1前掲拙論参照。

曇鸞における大願業力の思想

小川法道

はじめに

「浄土教における業思想」を研究する場合、一般的に衆生側の業について論究することは多いが、仏側の業（仏業）についてはあまり言及されない。浄土教で言えば、阿弥陀仏の本願はまさしく仏業のはたらきにあたるものである。本稿ではその仏業と考えられる「大願業力」に注目する。「大願業力」[1]という語は曇鸞の主著『無量寿経優婆提舎願生偈婆藪槃頭菩薩造並註』（以下、『往生論註』と略す）を嚆矢とするものである。

さてこの「大願業力」について先学の研究[2]では、道綽・善導を通して曇鸞の「大願業力」の意味を解釈し、「大願業力」を第十八願に特化せしめた力用であると理解している。しかしながら曇鸞・道綽・善導の三師が「大願業力」という語を使っているからといって、同じ意味で取っていると考えるのは議論の余地があろう。そこで本稿では、道綽・善導の理解を通さずに、曇鸞だけに限定して「大願業力」の内実を明らかにしていく。

本論

まず曇鸞がどのように「大願業力」の語を使用しているのか、について見ていく。曇鸞は『往生論註』巻下の中で、往生浄土の法として説く五念門中、観察門の毗婆舎那の対象、つまり三種二十九荘厳功徳中の国土荘厳功徳十七種について、次のように述べている。

云何カ観二察スルル彼ノ佛ノ國土ノ荘厳功徳一彼ノ佛ノ國土荘厳功徳ノ者成二就シ下ヘルカ不可思議力ヲ一故ニ如ク二彼ノ摩尼如意寶

性ノ相性相似相対ノ法ナルカ故ニ不可思議力ト者總ノ指ス彼ノ佛國土ノ十七種ノ莊嚴功德力不ルコヲ可レ得ニ思議スルコヲ一也諸經統テ言ニ有リ五種ノ不可思議一一ニ者衆生多少不可思議二ニ者業力不可思議三ニ者龍力不可思議四ニ者禪定力不可思議五ニ者佛法力不可思議此ノ中ノ佛土ノ不可思議ニ有リ二種ノ力一一ニ者業力謂ク法藏菩薩ノ出世善根大願業力ノ所成之一ニ者正覺阿彌陀法王善住持力ノ所攝之此コニ不可思議ト云ヘルハ如キ下ノ十七種ノ一一ノ相皆不可思議ノ之(3)

つまり曇鸞は阿弥陀仏国土の荘厳功徳は不可思議力の成就の結果であるとし、その「不可思議」について『大智度論』巻第三〇(4)の五不可思議説を踏まえ、ここでは「仏土の不可思議」に二種の力があることを説く。その二種の力の一つが業力不可思議であり、法蔵菩薩の出世間の善根を積んだ「大願業力」の所成である。もう一つは仏法力不可思議であり、正覚阿弥陀法王の「善住持力」の所摂である。ここで注目しなければならない点が二つある。一つは曇鸞の著作の中でここ以外に「大願業力」という語は使われず、「本願力」等の語を使用していることである。それゆえ、この文脈における「大願業力」という語の使用には何らかの意図があったと考えられる点である。二つ目は、業力の一つとして「大願業力」と述べているところである。すなわち、大願業力についての解釈が「大願業力」の一語と考えるよりも、分釈して考えるべきであることを示唆している点である。このようなことを踏まえた上で、先の引用文に戻ると、「大願業力」と使用する時は、その力の主体が「法蔵菩薩」であり、「善住持力」と使用する時は「正覚阿弥陀法王」として、因位の時と果位の時とに区別していることが読み取れる。つまり曇鸞が「大願業力」というのは、因位の法蔵菩薩の時の「業力」を表しているのである。

次にこのような菩薩の「業」という表現について考察する。『無量寿経』は阿弥陀仏を因位の法蔵菩薩の時に積んだ功徳によって成仏した、いわゆる酬因感果身を説いている。そこで感果としての仏功徳に注目して考察を加えたい。功徳について『往生論註』巻上「願生偈」中に出る「真実功徳相」を註釈して次のように述べる。

眞實功德相ト者有ニ二種ノ功德一一ニ者從リ有漏心一生ノ不レ順ニ法性一ニ所謂ル凡夫人天ノ諸善人天ノ果報若ハ因若ハ果皆是レ顚倒之皆是虛僞之是ノ故ニ名ク二不實ノ功德一ト一ニ者從リ二菩

薩ノ智慧清淨ノ業一起セル荘厳佛事ハ依テ二法性一ニ入ル清淨ノ相ニ是ノ法不二顚倒一ナラ不二虚僞一ナラ名テ爲二眞實功德一ト云何カ不ル二顚倒一ナラ依テ二法性一ニ順スルカ二二諦一ニ故ニ云何カ不二虚僞一ナラ攝ノ衆生ヲ入シムルカ畢竟淨一ニ故ニ(5)

ここでは「真実功徳相」に二種の功徳があることを説く。一つは凡夫の功徳であり、それは煩悩に染まった心から生じるから真実にかなっていない、すべて顚倒であり、虚偽であるという。それ故、不実の功徳と名付けるのである。いま一つは菩薩の智慧による清浄の業から起こる仏の所作（荘厳仏事）は、法性にかなって清浄に帰するものであるから、不顚倒であり、不虚偽であるから、真実の功徳であるというのである。またその功徳は不虚偽であるから衆生をおさめとって清浄な世界に入らせるのである。(6)ここで曇鸞は「菩薩の智慧清浄の業」といって、菩薩の所作を「業」で表現しているのである。

同様に菩薩の所作を「業」の表現する例として、『往生論註』巻上の「妙色功徳成就」において、次のように述べている。

彼ノ土ノ金光ハ絶スルカ従リ垢業一生スルコヲ故ニ清淨ニノ無シ不ト云ヒ二上一成就セ故ニ安樂淨土ハ是レ無生忍ノ菩薩ノ淨業ノ所起阿彌陀如來法王ノ所領ノ阿彌陀如來ヲ爲カ増上縁ト故ニ(7)

つまり安楽浄土の光明は垢業（煩悩業）より生じたものではないから、清浄を成就しているという。それゆえ安楽浄土は無生法忍を体得した法蔵菩薩の「浄業」で起こされた所であり、阿弥陀仏の統治する所である。ここでも因位の菩薩の時と果位の仏である時とに区別されている。そして因位の時には「浄業」として菩薩行のことを表現している。よって『往生論註』において因位の法蔵菩薩の兆載永劫にわたる菩薩行を指す時には、「業」で表現されるのである。

また次に「大願」について考察を加えたい。世親の『無量寿経優婆提舎願生偈』（以下、『往生論』と略す）では「正道ノ大慈悲 出世ノ善根ヨリ生ス」(8)と説き、安楽浄土は大慈悲の出世の善根から生起したものであるという。この註釈箇所に当たる『往生論註』巻上の「性功徳成就」では「性」について次のように述べている。

言ハ性ト者是レ聖種性之序ノ法藏菩薩於二世自在王佛ノ所一悟下ヘリ無生法忍ヲ爾ノ時ノ位ヲ名二聖種性一ト於二是ノ性ノ中一發シテ四十八ノ大願ヲ修起シ一ト此土ヲ一即曰二安樂淨土一ト是レ彼ノ因カ所得之果ノ中ニ説ク因ヲ故ニ名テ爲レ性ト…（中略）…正道大慈悲出世善根生ト者平等ノ大道也平等ノ道ヲ所三以ハ名テ爲ル二正道一ト者平等ハ是レ諸法ノ體相之以ノ二諸法平等ナルヲ一故ニ發心等シ發心等キカ故ニ道等シ道等シキカ故ニ大慈悲等シ大慈悲ハ是レ佛道ノ正因之故ニ言フ二正道大慈悲一ト慈悲ニ有二三縁一一ニ者衆生縁是レ小悲一ニ者法縁是レ中悲三ニ者無縁是レ大悲之大悲ハ即出世ノ善也安樂淨土ハ從リ此ノ大悲一生スルカ故ニ故ニ謂フ三此ノ大悲ヲ爲ト淨土ノ之根一故ニ曰二出世善根生ト一(9)

ここでは法蔵菩薩が世自在王仏の所で無生法忍を体得した時の位を聖種性であるとしている。この聖種性の時に四十八の「大願」を発して、修行して安楽浄土を成就されたという。この浄土は菩薩の誓願が因となって得られた果であり、果の中に因を説くことを「性」というとしている。そして「願生偈」中の「正道大慈悲 出世善根生」というのは平等の大道のことをいう。平等の道を「正道」という理由としては、平等は諸法の体相であるからであり、諸法が平等であるから発心も平等であるとする。発心が平等であるから道も平等であるとし、道が平等であるから大慈悲も平等であるとする。そして大慈悲は仏道の正因であるから「正道大慈悲」というとするのである。この慈悲について三縁あることを説く。一つは衆生縁で小悲といい、二つには法縁で中悲といい、三つには無縁で大悲というのである。この大悲は「出世の善根」であり、安楽浄土はこの大悲から生じたものであるとする。それゆえ大悲を浄土の根本とし、「出世の善根より生ず」と説くのである。すなわちこの「正道大慈悲」と「出世善根」は同じものを指すのである。また「法蔵菩薩の出世の善根大願業力の所成なり」(10)と説かれる所で「出世善根」を説くことから、この「大願」は「大慈悲」と解釈できよう。(11) つまり「大願業力」の「大願」は、「大慈悲によって発された誓願」といえ、四十八願のことを指すのである。(12) そして「業力」の一つであるとしたことより、合わせて「大願業力」と使用したといえる。

最後に「願」と「力」の関係について、観察門の毗婆舎

那の対象である仏の荘厳功徳八種の中の最後に挙げられる「不虚作住持功徳成就」の中で次のように述べている。

不虚作住持功徳成就ト者蓋シ是レ阿彌陀如來ノ本願力也今當ニ下略ノ示ニ虚作ノ之相ノ不ヿ一ヲ能ニ住持スルヿ一用テ顯ス中彼ノ不虚作住持ノ之義ヲ上人有リ下輟テレ飡ヲ養フニレ士ヲ或ハ疊ヒ起リ二舟中ニ一積ヿレ金ヲ盈レ匡レ庫ニ而モ不ルレ免中餓死ヲ上如ノレ斯之事觸テレ目ニ皆是之得テ非レ作スニ得ルヿヲ在テ非レ守ルニ在ルヿヲ皆由テ二虚妄ノ業ノ作ナルニ一不レ能ニ住持スルヿ一也所ノレ言不虚作住持ト者依テ二本ト法藏菩薩ノ四十八願ト今日ノ阿彌陀如來ノ自在神力トニ一願以成シレ力ヲ力以就スレ願ヲ願不ニ徒然ナラ一力不ニ虚設ナラ一力ト願ト相ヒ符テ畢竟ノ不レ差ハ故ニ曰ニ成就ト一(13)

「不虚作住持功徳成就」というのは、阿弥陀仏の本願力のことを指すという。ここではまず虚作の相が住持することが出来ない事例を示そう。例えば自分の食事を割いてまで子弟を養っても舟中で争いに遭うことや、庫に金を満たすほど積んでも餓死を免れなかったことがある。実際、得たと思っても得ていないことや、あったと思っても在ることはなかったことは世間によくあることである。これらはすべて虚妄の業のなすところであり、住持することはできないのである。しかし言う所の「不虚作住持」というのは、因位の法蔵菩薩の四十八願と、果位の阿弥陀仏の自在神力（仏力）に依って成就されているので住持することが可能である。法蔵菩薩の因位の願は阿弥陀仏の果位の力と成り、仏力は菩薩の願が成就したものである。この四十八願は目的理由のないものでなく、仏力は虚妄のものでない。この願と仏力は相応しているのである。つまり願と力の相関関係を説くのであり、それが阿弥陀仏の「本願力」としてはたらくのである。その「本願力」に内在した力が「大願業力（四十八願）」と「善住持力（自在神力）」の二つであり、「不可思議力」としてはたらくのである。

おわりに

よって曇鸞が意図して使用した「大願業力」という語は、法蔵菩薩の安楽国土建立の原動力を説くものであるとともに、阿弥陀仏が衆生に対してはたらきかける仏業を表すものである。衆生は煩悩に染まった心により顛倒や虚偽を起こし、それらが尽十方無礙如来のはたらきの「礙」を生む。(14)曇鸞はそのような衆生のために無縁の大慈悲に由来する大

願について、『大智度論』の五不可思議説を背景にしながら、阿弥陀仏の本願（四十八願）成就を強調する語として、この「大願業力」という語を創出したと考えられる。[15] このようなことから曇鸞の『往生論註』における「大願業力」の語は第十八願を指すより、四十八願を表現しているといえる。

1　中村元編『仏教語大辞典』（東京書籍　一九九四年）では、「大願業力」を「大いなる阿弥陀仏の本願のはたらき」という意味で用いられている。九一四頁参照

2　福原亮厳『業論』（永田文昌堂　一九八二年）七二五―七二八頁
同『浄土教の業思想』（教育新潮社　一九八四年）二二〇－二二三頁
久米原恒久「浄土列祖の本願観」（『印度学仏教学研究』通号六二号　一九八三年）
同「浄土教祖師の本願観への一考察」（『仏教論叢』第二七号　一九八三年）
同「大願業力の意味するもの―三祖教義において―」（『宗教研究』三三二号　二〇〇二年）
同「称名念仏の心的構造への一考察」（『印度学仏教学研究』通号一〇四号　二〇〇四年）
「久米原」と「粂原」の名字の違いは同一人物であると理解した。管見による限り、他に嬰木義彦氏の論考がある。「親鸞の仏道観」（『真宗学』通号七五・七六号　一九八七年）（後、『親鸞教学の諸問題』所収　永田文昌堂　一九八七年）今は煩瑣になることを恐れて省略した。

3　『往生論註』巻下（『浄土宗全書』（以下、『浄全』と略す）一・二四〇ａ）

4　『大智度論』巻第三〇（『大正新脩大蔵経』（以下、『大正』と略す）二五・二八三ｃ）には、「經説五事不可思議。所謂衆生多少業果報 坐禪人力 諸龍力 諸佛力。於五不可思議中。佛力最不可思議。」とある。

5　『往生論註』巻上（『浄全』一・二二二ａ）

6　この後、曇鸞は「二諦」という論点を持ち込むのであるが、相馬一意氏は『中論』観四諦品第二十四に説かれる「二諦説」とは関係がないと述べる。相馬一意「曇鸞『論註』における世俗説と方便説」（『龍谷大学論集』四七二号　二〇〇八年）

7　『往生論註』巻上（『浄全』一・二二五ａ）

8　『往生論註』（『浄全』一・一九二）

9　『往生論註』巻上（『浄全』一・二二三ｂ）

10　先の註（三）の引用文中に出る。

11　また曇鸞は一般的な慈悲の用の解説つまり、悲は抜苦、慈は与楽ではなく、慈を与楽、悲を抜苦と説明している。『往生論註』巻下（『浄全』一・二五二ａ―ｂ）

12　良忠は『往生論註記』巻第四において、「大願とは四十八願なり」と解釈している。（『浄全』一・三一六ａ）

13　『往生論註』巻上（『浄全』一・二四七ｂ）

14　このことは、曇鸞が「礙は衆生に属す」と説いていることからも窺える。『往生論註』巻上（『浄全』一・二二一ａ）

15　服部氏は曇鸞が『大智度論』に説かれる極楽浄土が低位に置かれていることより、阿弥陀仏及び極楽の働きである仏力を強調することによって、極楽そのものの価値を高めることを目的としていたのだろうと指摘される。服部純雄「『往生論註』の思想材と

しての『大智度論』」（『印度学仏教学研究』通号六七号　一九八五年）

四十八願における第十一願と第十二願の連続性を求めて

袖山榮輝

はじめに

筆者は無量寿経研究の視座を求める一環として、康僧鎧訳と伝えられる『無量寿経』（以下『寿経』）所説の四十八願の並び順について論考を試み、手始めに第三願から第十一願まで「国中の人天」に関する誓願が続く中、第四願と第五願が連続する必然性（連続性）を論証し第三願から第十願までの連続性を指摘した[1]。

次に連続性を指摘したいのが第十一願と第十二願である。四十八願は第三願から第十一願まで国中の人天について誓った後、第十二願、第十三願と無量寿仏自身の徳性について誓い、誓願の対象を国中の人天から仏自身へと展開させる。この展開にはたして何らかの必然性があるのか。筆者の問題意識はそこにある。

ただし、この問題の検討に辿り着く前にいくつかの課題が立ちはだかっている。本稿ではそれら課題の一端を論じ、今後、稿を重ねることとし論題に「求めて」の一語を付した。

1. 検証のポイントと課題

次頁に第五願から第十三願までの願文を表にして提示しておきたい。便宜上、願文に丸番号を付し誓願の順番とし、また第五願から第九願をG1（グループ1）とし、第十二願と第十三願をG2（グループ2）と表記する。

1-1. G1とG2の共通項に基づく仮説

まずG1を含む⑤から⑩までの六願には六神通が配置され、連続性を認めることができる。次に無量寿仏自身に具わる徳性を誓うG2は同一の構文（波線の有能限量、太字

G 2	接点	?	G 1　＊五通
⑫設我得佛光明有能限量**下至**不照 **百千億那由他**諸佛國者不取正覺 ⑬設我得佛壽命有能限量**下至** **百千億那由他**劫者不取正覺	⑪設我得佛國中人天不住定聚必至滅度者 不取正覺	⑩設我得佛國中人天若起想念貪計身者 不取正覺	⑤設我得佛國中人天不識宿命**下至**不知 **百千億那由他**諸劫事者不取正覺 ⑥設我得佛國中人天不得天眼**下至**不見 **百千億那由他**諸佛國者不取正覺 ⑦設我得佛國中人天不得天耳**下至**聞 **百千億那由他**諸佛所說不悉受持者不取正覺 ⑧設我得佛國中人天不得見他心智**下至**不知 **百千億那由他**諸佛國中衆生心念者不取正覺 ⑨設我得佛國中人天不得神足於一念頃**下至** 不能超過**百千億那由他**諸佛國者不取正覺
連続性有	接点	連続性有／根拠は六神通	

の下至、百千億那由他）に基づいた一対の文章であり、この二願の連続性は自明と言える。

さてG1は漏尽通を除く五通が配され、それぞれ「下至」「百千万億那由他」（太字部分）を用いた構文であるという共通点を有する。G2も共通する構文に基づいた一対の願文であり、なおかつ「下至」「百千万億那由他」（太字部分）を用いているという点においてG1と共通する。願文の並び順から言えば、G2の願文は⑩⑪を挟むものの、G1を念頭に置いた構文であると指摘することができる。

そこで今、一つの仮説を示しておきたい。すなわち『寿経』は国中人天の神通と無量寿仏の徳性を関連付けようとしている、という理解である。

もしそのように理解できるのであれば、⑪が両者の接点となる役割を果たすはずである。⑪が⑤から⑩と⑫⑬の接点であることが論証できれば、少なくとも⑤から⑬に至る諸願は、何らかの意図によって一括りにすることのできる一連の誓願であると指摘できるのである。

1-2. 検証の前提

ただし、ここで解決すべきいくつかの問題点がある。一つは⑩について、G1が共通する構文を用いたヴァリエー

ションであるのに対し、⑩がそうした構文を採らない点である。これは神通の内容にも由るところもあろうが、構文という点から見ると連続性を支持できない。またG1の五願が神通に関して宿命、天眼、天耳、他心智、神足といった術語を用いているのに対し、⑩は註釈を通じて速得漏尽願と認定されるにとどまる[2]。

⑪へと接続する⑩であるだけに、⑤から⑩までの連続性に疑念を残したままでは、⑪と⑫の連続性を検証するには至らないのである。検証の前提として、⑩がその並び順である理由を明示しておくべきだろう。

またG2が何故に同じ構文を有し、なおかつそれが何故にG1に通ずる構文であるのか。G2の意図するところも解明されるべきである。

本稿の最終目的である⑤から⑬の連続性を検証するには、その前提として、G2における連続性の意図、⑩が第十願に配される理由、⑩と⑪の連続性の三点が検証されなければならない。いずれも大きな課題である。

今回はG2の連続性が意図するところを検討する。

2．G2の連続性と先行訳との相異

G2における連続性の意図するところを検討するにあたり、無量寿経典群中、『寿経』に先行して訳出された二経典、すなわち『無量清浄平等覚経』（以下『平覚』）と『阿弥陀三耶三仏薩楼仏檀過度人道経』（以下『大阿』）の比較対照を試みたい。なお経典ごとに無量寿仏、無量清浄仏、阿弥陀仏と御仏の呼称が異なる。本稿で「御仏」と記した場合、上記のいずれかとする。また願文に丸数字を付し願の順序を示すこととした。

2－1．並び順の相異

『平覚』『大阿』（以下、先行訳）においては二十四願が説示される。『平覚』において御仏の徳性は、

⑬十三我作佛時令我光明勝於日月諸佛之明百億萬倍炤無數天下窈冥之處皆常大明諸天人民蠕動之類見我光明莫不慈心作善來生我國不爾者我不作佛

⑭十四我作佛時令八方上下無數佛國諸天人民蠕動之類令得緣一覺果證弟子坐禪一心欲共計知我年壽幾千萬億劫令無能知壽涯底者不爾我不作佛[3]

と誓われ、第十三願に光明、第十四願に寿命が配され、

『寿経』と同様の並び順を示す。ただし『寿経』のように構文として対になる表現ではない。

一方『大阿』においては、

⑲第十九願使某作佛時令八方上下無央數佛國諸天人民蜎飛蠕動之類皆令得人道悉作辟支佛阿羅漢皆坐禪一心共欲計數知我年壽幾千億萬劫歳數皆令無有能極知壽者得是願乃作佛不得是願終不作佛　……⑳以下中略……

㉔第二十四願使某作佛時令我頂中光明絶好勝於日月之明百千億萬倍絶勝諸佛光明熖照諸無央數天下幽冥之處皆當大明諸天人民蜎飛蠕動之類見我光明莫不慈心作善者皆令來生我國得是願乃作佛不得是願終不作佛(4)

とあるように、御仏の光明は最終第二十四願に、寿命は第十九願に配され両願は連続しない。

こうした点からのみ言えば、御仏の光明と寿命の関係について『大阿』よりも『平覚』が、『平覚』よりも『寿経』がより強く意識していると指摘できる。

2-2. 光明と寿命の関係の相異

次に先行訳について願文以外を見てみると、御仏の光明と寿命の密接な関連が示されている。すなわち『平覚』に、

佛言無量清淨佛光明光明無極無量清淨佛光明劫後無數劫無數劫重復無數劫無數劫不可復計劫劫無央數終無有當冥時也無量清淨國土及諸天終無有壞敗時也所以者何無量清淨佛壽命極長(5)

とあり、『大阿』に、

阿彌陀佛光明明無有極劫後無數劫無數劫重復無數劫無數劫無央數終無有當冥時國土及諸天終無壞敗時所以者何阿彌陀佛壽命極長(6)

とある。両経において御仏の光明は自身の国土や他方の仏国土を照らして常に大いに明かし、たとえ無数劫の無央数というような天文学的とも言うべき長い時間が経過しようとも冥くなる時はないとし、その理由を御仏の寿命が「極めて長い」ことに求め、御仏の光明に御仏の寿命という時間軸を当てはめるのである。つまり御仏が光明を照らし出す期間の長さを、寿命の長さによって定義付けようというのである。一方、『寿経』にこうした教説が明示されることはない。

2-3. 光明における比較対照の相異

御仏自身の光明について誓う『平覚』⑬と『大阿』㉔は構文も内容もほぼパラレルな願文であり、その内容は前半と後半に二分される。前半は自身の光明が諸仏などと比べ

てどれほど勝れたものにしたいのかを強調し、後半は『寿経』第三十三触光柔軟願[7]と対照され得る内容を有し、この願の成就を含む先行訳の段落は『寿経』「光明歎徳章」と対照が可能である。

『平覚』⑬と『大阿』㉔は『寿経』⑫のように御仏の光明について空間的な広がりを誓う願ではないが、その成就を含む段落においては、『平覚』に

佛言無量清淨佛光明最尊第一無比諸佛光明皆所不及也八方上下無央數諸佛中有佛頂中光明照七丈中有佛頂中光照一里中有佛頂中光明照五里……中略……中有佛頂中光明照二百萬佛國佛言八方上下無央數諸佛其頂中光明所照皆如是也無量清淨佛頂中光明熾照千萬佛國……中略……無量清淨佛光明所照最大諸佛光明皆所不能及也……中略……佛言我道無量清淨佛光明殊好巍〻巍稱譽快善晝夜一劫尚未竟也[8]

とあり、『大阿』に

佛言阿彌陀佛光明最尊第一無比諸佛光明皆所不及也八方上下無央數諸佛中有佛頂中光明照七丈有佛頂中光明照一里有佛頂中光明照二里有佛頂中光明照五里……中略……有佛頂中光明照二百萬〻佛國佛言諸八方上下無央數佛頂中光明所熾照皆如是也阿彌陀佛頂中光明所照千萬佛國……中略……阿彌陀佛光明所照最大諸佛光明皆所不能及也……中略……佛言我道阿彌陀佛光明殊好巍巍稱譽快善晝夜一劫尚未竟也我但爲若曹小説之耳[9]

とあるように、ここでは冒頭、諸仏の光明は御仏の光明に及ばないことを宣言したうえで、諸仏と御仏の光明の空間的な広がりについて具体的な数字を用いて比較し、御仏のそれを「千万仏国」と説示して諸仏との圧倒的な格差を強調する。そして光明の広がりは御仏が最大であり諸仏はそれに及ばないと再び念を押し、光明の称賛へと展開させるのである。一方、『寿経』は、「光明歎徳章」の冒頭において「諸仏の光明、能く及ばざる所なり[10]」と先行訳と同様の宣言をするものの、具体的な数字を用いて比較対照することも、念を押すこともない。

2-4. 比較対照しない意図

前節で引用した『寿経』「光明歎徳章」冒頭の、いわば宣言の一文は『寿経』⑫の成就文に相当するとされている。ちなみに「光明歎徳章」は第十七諸仏称揚願と第三十三願の成就文を含むとされ[11]、先行訳それぞれの対照段落においても『平覚』⑬、『大阿』㉔の成就を示す経説を含む。冒

頭の宣言についても『平覚』⑬、『大阿』㉔の成就と考えられるが、比較対照後の念押しも成就を示す一文と考えられ、比較対照を挟んで成就文が繰り返されていることになり、冒頭の宣言は比較対照結果の予告と受け止めることもできる。一方、『寿経』「光明歎徳章」には比較対照や念押しとなるべき成就文が見当たらない。つまり冒頭の『寿経』⑫成就文しか示されない。ということは、御仏と諸仏の光明を比較対照する意識がない、もしく薄いことの表れと考えられる。

翻って『寿経』⑫は「下至」「百千万億那由他諸仏国」という表現を用い、御仏の光明の広がりの無限性のみに焦点を絞ったシンプルな誓願となっている。そこでは先行訳のように御仏の光明が仏の中で最大であることよりも、無限の広がりであるべきことが主眼となっていよう。『寿経』⑫では、御仏の光明の広がりを諸仏と比較対照する必要すらないのである。

2-5. G2が連続する意図

さて御仏自身の寿命について誓う『平覚』⑭と『大阿』⑲は構文も内容もほぼパラレルな願文であり、あらゆる世界の生きとし生けるものを勝れた能力を有する仏弟子に仕立てあげ、彼らが心を一つにして計り知ろうとしても計り知れないほど長くあるようにと誓われている。

こうしたまわりくどい表現については、『平覚』や『大阿』の願成就文や、それに対照し得る『寿経』の教説においても見受けられるが[12]、『寿経』⑬は御仏の寿命の無限性のみに焦点を絞ったシンプルな誓願である。

前に先行訳において御仏の光明が照明する期間と御仏の寿命を関連付ける説示があることに触れ、さらに『寿経』にそうした教説が明示されることはないと指摘した。しかし『寿経』⑫と⑬が並び、⑬がその寿命について「下至」「百千億那由他劫」というように⑫と一対の表現を採用している以上、両願が表裏一体の関係にあるのは自明と言える。⑬は単に御仏自身の寿命の長さを誓うだけではなく、⑫から連続して配置されることにより、光明が照明する期間についても規定しようとしていると考えられるのである。

3. まとめにかえて

『寿経』は御仏の光明について諸仏と比較対照することなく、⑫においてはその広がりに限界を設けずに、「下至」、つまり少なくとも「百千億那由他諸仏」の国を照らすこと

ができるように誓っている。この「下至」「百千億那由他諸仏」を用いた表現は⑥から⑨に見られる。

すなわち無量寿仏国の人天は天眼を用いて「下至」「百千億那由他諸仏」の国を見通し、天耳を用いて「下至」「百千億那由他諸仏」の所説を聞き取り、他心智を用いて「下至」「百千億那由他諸仏」国中の衆生の心中を知り、神足を用いて一瞬のうちに「下至」「百千億那由他諸仏」の国を超過する。一方、御仏の光明は「下至」「百千億那由他諸仏」の国を照らし出すのである。

ここで御仏やその国土の人天の視点に立つとするならば、百千億那由他諸仏の国は無量寿仏の国土を起点とした他方国土であり、人天たちは無限に広がる御仏の光明のなかで神通を発揮させるのである。

⑫が自身の光明と諸仏の光明との比較対照を念頭に置かず、光明の広がりのみに誓願の焦点を絞っているのは、その広がりを自国の人天の神通が及ぶ範囲[13]として重ね見ることを意図したからではないだろうか。それだけに⑪と⑫の連続性が求められるのである。

1　拙稿「四八願における第四願と第五願の連続性」（『仏教論叢』六〇、平成二八年）

2　了慧『無量寿経鈔』（浄土宗全書一・七九下）

3　浄土宗全書一・六三上～下

4　浄土宗全書一・一〇七下～一〇八上

5　浄土宗全書一・八二下

6　浄土宗全書一・一二一上

7　設我得佛十方無量不可思議諸佛世界衆生之類蒙我光明觸其身者身心柔輭超過人天若：不爾者不取正覺（浄土宗全書一・九）

8　浄土宗全書一・六四上～六六上

9　浄土宗全書一・一〇八上～一〇〇上

10　浄土宗全書一・一三

11　義山『無量寿経随聞講録』（浄土宗全書一四・三七〇下、三七五上、三七三下）など。

12　『平覚』に「佛言復令他方面各千須彌山佛國中諸天人民及蜎飛蠕動之類皆復得人道悉令作辟支佛阿羅漢皆令坐禪一心共合其智慧都爲一勇猛共欲數無量清淨佛國中諸菩薩阿羅漢計千億萬人皆無有能數者也佛言無量清淨佛年壽甚長久浩浩浩浩照明善甚深無極無底誰當能信知其者乎獨佛自知耳」（浄土宗全書一・八三下）とあり、『大阿』に「佛告阿逸菩薩若欲知阿彌陀佛壽命無極時不對曰願皆欲聞知之佛言明聽悉令八方上下諸無央數佛國中諸天人民蜎飛蠕動之類皆使得人道悉令作辟支佛阿羅漢共座禪一心都合其智慧爲一勇猛共欲計知阿彌陀佛壽命幾千億萬劫歳數皆無有能計知者」（同一二一下）とある。『寿経』には「佛語阿難又無量壽佛壽命長久不可稱計汝寧知乎假使十方世界無量衆生皆得人身悉令成就聲聞緣覺都共集會禪思一心竭其智力於百千萬劫悉共推算計其壽命長遠之數不能窮盡知其限極」（同一三～一四）とある。

13　G2の構文を援用する第十五願に人天の活動期間が誓われていよう。

『逆修説法』四七日の三身論と『阿弥陀経略記』の三身論について

曽根宣雄

一、はじめに

法然上人（以下敬称を略す）の説く、仏身論は次の通りである。

①『無量寿経釈』―報身論（三身別体論）
②『逆修説法』初七日―真化二身論
③『逆修説法』四七日―三身論（三身同体論と三身別体論）
④『選択集』第三章―内証の三身（三身同体論）

このうち③『逆修説法』四七日―三身論については、先行研究において三身同体論と解するべきか三身別体論と解するべきか明確にはされていなかったが、筆者は別稿において二つに分けて理解すべきであることを提示した。[1] 以下、それを踏まえて『逆修説法』四七日をみてみよう。

A佛に惣別二功徳まします。先ず惣とは四智三身等功徳なり。一切諸佛は内證等しく具して一佛も異なりなき故に諸經の中に佛の功徳を説くに、惣して内證功徳を説かず。ただ別して外用功徳を説くなり。

B爾りと雖も善根成就のために、三身の功徳形の如く説き奉るべし。

C先ず法身とは、是れ無相甚深の理なり。一切の諸法畢竟空寂なるを即ち法身と名づく。次に報身とは別物にあらず、彼の無相の妙理を解り知る智慧を報身とは名づけるなり。所知をば、法身と名づけ、能知をば報身と名づけるなり。この法報の功徳法界に周遍せり。菩薩二乗の上、乃至六趣四生の上にも周遍せずと云うこと無し。次に応身とは衆生を済度せんが為に、無際限の中に於いて際限を示し、無功用の中に於いて功用を現じ給へるなり。[2]

※傍線ＡＢＣは筆者が挿入

この内容は次のように解するべきである。

- 傍線部Aの「佛に惣別二功徳まします。先ず惣とは四智三身等功徳なり。一切諸佛は内證等しく具して一佛も異なりなき故に諸經の中に佛の功徳を説くに、惣して内證功徳を説かず。ただ別して外用功徳を説くなり」の一説は、一仏を内証外用より説明するものであり、その内証に三身が具足されることを述べるものである。
- 傍線部Bの「爾りと雖も善根成就のために、三身の功徳形の如く説き奉るべし」は、善根成就のために三身論を形通りに説くことを示すものであり、以下の三身論は阿弥陀仏を個別的に説明するものではなく、一般的な三身論を提示しようとしている。
- 傍線部Cの「先ず法身とは、是れ無相甚深の理なり。一切の諸法畢竟空寂なるを即ち法身と名づく。次に報身とは別物にあらず、彼の無相の妙理を解り知る智慧を報身とは名づけるなり。所知をば、法身と名づけ、能知をば報身と名づけるなり。この法報の功徳法界に周遍せり。菩薩二乗の上、乃至六趣四生の上にも周遍せずと云うこと無し」というのは、法身（無相甚深の理・一切諸法畢竟空寂）と報身（無相の妙理を解り知る智慧）は、所知と能知として捉えることができることを示している。
- したがって、傍線部AとCは同一の内容を説いているのではなく、

  傍線部A―三身同体論（仏は内証に三身を具足する）
  傍線部C―三身別体論

  と解することができる。

すなわち、Aの三身自体の説明がCであるとすると、内証の中に救済作用や差別相が説かれることになり、釈然としないことになるが、このように解するならば、内容的に矛盾しないことになるのである。こういった、法身と報身を能所で捉えるという説明方法は、しばしば用いられるわけではないが、似たような説示は智顗の『法華文句』の如来寿量品に見出すことができる。（そこには「所成―法身・能成―報身」という形で説かれている。ただし、法然はそこに説かれる久遠実成の釈尊の概念を依用しているのでもなく、久遠の弥陀を意図しているわけでもない。参考にしているのは報身と法身を能所において捉えるという点においてのみである[3]）

二、源信『阿弥陀経略記』の説示

別稿においては、法身と報身を能所で捉えて説明を加えているものとして『法華文句』の説示を指摘したのであるが、源信の『阿弥陀経略記』に、それ以上に注目すべき説示が見られたので、今回はそれを検討してみたい。

法然は『逆修説法』三七日における寿命功徳の説明の中で、「次に寿命の功徳とは、諸仏の寿命意楽に随いて長短あり。これに依りて恵心僧都四句を作りたまへり」[4]と述べ、花光如来・月面如来・釈迦如来・阿弥陀如来の寿命と救済対象である衆生の寿命を比較する一文を引用している。ここでは、書名はあげていないものの源信の『阿弥陀経略記』を引用していることから、同書を参照していることは明らかである。『阿弥陀経略記』には、三身について次のように説かれている。

> 無者法空。即所縁理。理性即是。法身菩提故也。大般若經云。一切法空。説爲法界。即此法界説爲菩提云云。縁者能縁。即是般若。般若即是報身菩提。慈悲利生。即是解脱。解脱即是應身菩提。由此當知。無縁慈悲。是即諸佛三身萬徳[5]。

（無とは法の空。即ち所縁の理なり。理性は即ち是れ法身の菩提なるが故なり。大般若経に云く、一切法の空を説きて法界となす。即ち此れ法界を説きて菩提となす。云々。縁とは能縁即ち是れ般若なり。般若は即ち是れ報身の菩提なり。慈悲利生は即ち是れ解脱なり。解脱即ち是れ応身菩提なり。此によりてまさに知るべし。無縁の慈悲是れ即ち諸仏の三身萬徳なり）

内容を整理するならば、

法身―無者法空即所縁理・理性即是法身菩提
報身―縁者能縁即是般若・般若即是報身菩提
応身―慈悲利生即是解脱・解脱即是応身菩提

ということになる。ここでは三徳の内容を踏まえて、真如（理性）が法身、悟りの智慧（般若）が報身、煩悩を断じたこと（解脱）が応身であるとされている。そしてこれらが、諸仏の功徳であることが示されている。ここで注目されるのが、「所縁の理―理性―法身」と「能縁―般若―報身」という説明である。すなわち、真如（理性）を悟った智慧が報身とされ、法身と報身を能所の関係で捉えているのである。

三、法然の『逆修説法』四七日との比較

法然の『逆修説法』四七日の説示は、次のように整理することができる。

《傍線A》

総＝内証―諸仏平等

別＝外用―仏の個別性

《傍線C》

所知―法身―無相甚深の理・一切諸法畢竟空寂

能知―報身―無相の妙理を解り知る智慧

（法身と報身の功徳は、法界に周遍する）

応身―無際限の中に際限を示し、無功用の中に功用を現す。

前述したように傍線Aは内証に三身を具足することを示すものである。法然の三身同体論は、あくまでも三身を「所証の理」である内証に限定している。これは、『選択集』の第三章で説かれる万徳所帰の説明においても一貫している。源信との比較で言えば、三身具足を内証とする点は異なっている。（なお、「四智・三身」は差別相や差別智を含むことから、内証に限定することが適切か否かという問題が生じることになるが、論疏に「四智・三身」をいわゆる一体的に法身的な意味で捉えるという例がみられることから、別稿において、ここで説かれている「四智・三身」は仏の所証の理（理智不二）を示しているものであることを指摘した(6)）

傍線Cは三身それぞれの説明である。『無量寿経釈』の報身論では、法蔵比丘が実修の万行に報い、実証の万徳を得たのが阿弥陀仏であることが説かれるが、『逆修説法』には阿弥陀仏の個別的な記述はみられない。その意味においては正しく「三身の功徳形の如く説き奉る」というものである。

ここで検討すべきことは、『阿弥陀経略記』と『逆修説法』における法身と報身の捉え方である。両書共に法身については「真如の理・空」を示し、報身についてもそれを得た「智慧」を示していることが確認できる。これは語が異なるものの、同義であるといってよいだろう。また、『阿弥陀経略記』では「所縁―法身・能縁―報身」としているのに対して、『逆修説法』では「所知―法身・能知―報身」としている。ここで両書共に法身と報身を能所の関係において捉えていることは、注目に値するだろう。この

ことは、法然が三身の説明、とりわけ法身と報身の関係性については『阿弥陀経略記』を参照している可能性が非常に高いことを示している。

ただし、法然の「次に報身とは別物にあらず、彼の無相の妙理を解り知る智慧を報身とは名づけるなり」という表現には注意すべきであろう。法然は源信の説示を参考にしつつ能所の関係で法身と報身を説明しながらも、報身の根源として法身を捉えるのではなく、報身が法身を解り知る主体であるとして説いているのである。

源信		法然
三身即一―諸仏の万徳	↓	内証の三身―一切の諸仏平等
所縁―法身・能縁―報身	↓	所知―法身・能知―報身

四、おわりに

『逆修説法』四七日の三身論（傍線C）は、「三身の功徳形の如く」という立場より説かれたものである。管見するところ法身と報身を能所の関係で捉えるという説示は、多く見られるものではない。今回検討したように、『阿弥陀経略記』では「所縁―法身・能縁―報身」としているのに対して、『逆修説法』では「所知―法身・能知―報身」としていることから、『逆修説法』の三身論が『阿弥陀経略記』の内容を参照していることが指摘できるであろう。（『逆修説法』と『選択集』では、説示内容が異なる点を考慮したとしても、『逆修説法』では、仏の寿命の功徳・阿弥陀如来の別徳等、源信の説示の引用が多い）ただし、法然は三身論については、源信によりながらも、その内容に独自の解釈を施している。一つ目は三身即一を内証の功徳に限定し、それを諸仏平等と解している点である。内証の三身とは、三身をあくまでも証果として捉えるというものであり、『選択集』にもおいてもそれは一貫している。また単に三身具足をもって諸仏平等とするのではなく、内証の功徳という仏の「所証の理」が諸仏平等であると捉えていくのが法然の立場である。二つ目は法身と報身を能所の関係で説明するということを依用しつつも、報身を「無相の妙理を解り知る智慧」としている点である。このことは、法身を報身の根源と捉えるのではなく、報身については法身を解り知る主体として捉えていることを示している。もちろん『逆修説法』の四七日の三身論は、阿弥陀仏の仏格を規定するものではない。その意味において『無量寿経

釈』に説かれる阿弥陀仏報身論とは、説く意趣が異なっていることを踏まえておかねばならないが、『逆修説法』において法然は、報身とは法身を根源とするのではなく、法身を悟った仏身であることを示しているのである。

『逆修説法』の三身論は、『阿弥陀経略記』を参照しつつ、自らの考えを示している。そのため説示に際しては、書名も源信の名もあげなかったと考えられるのである。

1　拙稿「『逆修説法』四七日の三身論についての再検討」（『大正大学研究紀要』第九十六輯）を御覧いただければ幸いである。
2　『昭法全』二五五頁
3　拙稿「『逆修説法』四七日の三身論についての再検討」（『大正大学研究紀要』第九十六輯）
4　『昭法全』二四八頁
5　『恵心僧都全集』第一巻・四一二頁
6　拙稿「法然上人における内証・外用①―特に内証の四智・三身について―」（『仏教文化学会紀要』第二号五〇～五一頁）を御覧いただければ幸いである。

五十五箇条伝目の相伝次第について

曽和義宏

はじめに

「五十五箇条伝目」とは、浄土宗七祖了譽聖冏上人（一三四一―一四二〇、以下祖師の尊称を略す）『五重指南目録』に記されている、五重それぞれについての口伝であり、本伝五十箇条、別口伝五箇条がある。聖冏は、明徳四年（一三九三）十二月、弟子である西譽聖聡（一三六六―一四四〇）に対して五重の次第を立てて宗義を相承し、五通の血脈を伝授する、いわゆる五重相伝を行った。『五重指南目録』は、応永十一年（一四〇四）に撰述され、聖聡に伝授されたものである。

聖冏制定の五重相伝は、その後、増上寺三世音譽聖観（一四一四―一四七九）の改革を経て、増上寺九世道譽貞把（一五一五―一五七四）と増上寺十世感譽存貞（一五二二―一五七四）によって簡略化された。いわゆる箇条伝法であり、現在の伝法はこれによっている。そして聖冏制定の五重相伝は、「大五重」または「総五重」として、数年おきに厳修されることとなった。

つまり道感二師による伝法改革（簡略化）以前は一定期間内に五十五箇条の伝目が相伝されていたのであるが、第二週目の本行（別行）に行われる三巻七書の講読中に、どれだけの伝目が相伝されていたのかが明確ではない。現在は以下の二説が並存している状態である。その二説とは以下のようなものである。

（1）　前四重までの本伝四十四箇条のみを相伝し、満行日後夜に第五重六箇条と別口伝五箇条を相伝するという説（四十四箇条相伝説とする）。

（2）　五十箇条を相伝し、満行後夜に別口伝五箇条を相

伝するという説（五十箇条相伝説とする）。

そこで本稿では、道感二師による伝法改革以前、すなわち聖冏時代と音譽時代においてはどのように五十五箇条の伝目が相伝されていたのかについて考察していく。

一・伝目相伝についての諸説

聖冏と音譽聖観の時代に五十五箇条がどのように相伝されていたのか。つまり三巻七書講読中には何箇条が相伝され、満行日後夜の密室相伝で何箇条が相伝されていたのか。これについては、前述のように四十四箇条相伝説と五十箇条相伝説の二説に分かれている。以下、両説の代表的な説を挙げる。

①四十四箇条相伝説

林彦明『五重大会勧誡講録』

本行になって、毎日三時に三巻七軸の講義を為し、所謂五十五箇条の伝目の内、第五重を除く前四重の本伝だけを全部相伝する。その相伝が七日で終わると、後は更に百日の別行を修め、（中略）そしてその満行第百日の後夜密室に於て、前に残された前四重の別口伝四箇条と、第五重の口伝六箇条及別口伝一箇条とを残りなく相伝するのである。

②五十箇条相伝説

• 宝譽顕了『両脈玄談』巻中「第二十四　当流伝法古今異アルコトヲ知今伝法信向スベキ事」

扨又この百十四日の内に、前行あり正行あり。初七日を前行とし後の一百七日を正行とす。又この百七日の中に於て、初めの七日を正しく五重の伝法とす。其の仕方はこの七日の内、三巻七軸を晨朝日中初夜の三時にわりつけて、毎日これを講読し、其の処々に至て五十箇条の口伝をするなり〈外に五箇条ありと云々〉。但し第七日の日中迄なり。扨五重の伝法一七日竟て、後の百日間には、三経、論註、安楽集、五部九巻、往生要集、選択集、両宗要等講読。枝末の口伝を伝なり。又この百七日の満夜におよんで彼の本伝の中に残しおく処の、知残・書残・言残等の五箇の口伝をさずけるなり。故に彼の五箇を半夜の伝と名づけ亦は後夜の伝とも云。已上。（カタカナをひらがなに改めた）

• 恵谷隆戒『略述浄土宗史』

今冏師によりて制定されたる儀式によると、初めの七日間は（中略）、次の七日間に三巻七書を伝授し、七

日成満の日に五十箇条の伝法をなし、（中略）一百日満ずるの日に伝法し、五箇の口伝をなすのであって（以下略）

五十箇条相伝説は、宝誉顕了による七日間にわたって五十箇条が相伝されたとする説と、恵谷隆戒による二七成満の日すなわち「三巻七書」講読の最終日に五十箇条がまとめて相伝されたとする説の二説に分かれている。

③四十四箇条、五十箇条混在説

- 祐天寺蔵『大五重畧伝　全』

大五重畧伝〈大分〉為レ二ト、初ニ序説、後ニ正伝、初ノ序説ニ又有レ二、一ニハ伝ノ来由、二ニハ規則ノ具畧

〇一ニ伝法ノ来由トハ者（中略）

〇二ニ規則具畧トハ者、吾□伝法ノ規則、具畧三転ス、初ニ往古ノ規則、二ニ中古ノ行儀、三ニ後世ノ畧法也（中略）又往古於テ口伝ニ、有リ其ノ傍正一、**謂ク講**シテ**三七ノ書**ヲ、**各々臨**シンテ**其ノ文**ニ、**伝**ヘ**五十ノ口訣**ヲ、**更ニ伝**スル**知残等ノ之五種**ヲ、**是ヲ為ニ正伝**ト、広ク談スル三経論註等ヲ、是ヲ為ニ傍伝ト、惣シテ謂フ也之ヲ口伝ト也、已上授法竟、次ニ言ハ、行法ト者、如□法ニ荘厳シ別時加行ノ道場ヲ、昼夜六時ニ、〈如法〉慇懃ニ〈心〉修二行スル〈コト〉〈誦経〉礼拝、懺悔、念佛、誦経等ノ、法要ヲ、惣シテ以テ一百十四日一為レ限ト、於レ中ニ、初ノ一七日為二之ヲ前行一ト、次ノ一七日、是ヲ為シ正行一ト、以テ後ノ百日ヲ為二之後行一ト（中略）**満**シテ〈ス〉**一百日**一、**至**テ**其ノ後夜**ニ、**伝**フ**〈第五重ノ六箇及〉知残等ノ、五箇ノ口決**ヲ、故ニ此ノ伝ヲ、総シテ名ク後夜伝ト云、已上後行竟（強調・傍線ともに筆者。なお〈〉内は異筆であることを示す）

『大五重畧伝　全』では、「授法」として五十の口訣を伝え、さらに「知残」等の五種を伝えることを「正伝」とし、「行法」では百日後の後夜に「第五重の六箇及び知残等の五箇の口訣を伝う」とある。授法とは授けるところの法、行法とは行の次第であろうから、四十四箇条説と言い得るが、ここでは両説の混在説としておく。

四十四箇条相伝説と五十五箇条相伝説の共通点は、いわゆる別口伝五箇条は成満日（最終日）に相伝することになっている、という点である。

相違する点としては、第五重『論註』口授心伝の六箇条を、四十四箇条相伝説では最終日に相伝するとしているのに対し、五十箇条相伝説では三巻七書の講読中に相伝しているという点である。

それではこの二説のいずれに妥当性があるのか、つぎに推定していきたい。

二．伝目相伝の次第について（1）
―講読典籍からの推定―

まず講読する典籍から推定してみたい。

聖冏の制定によると、講義が始まるのは第二週目の本行からである。本行では毎日三座の講義において、三巻七書を講読している。言うまでもなく前四重の典籍はすべて三巻七書に含まれ、それらの註釈書も含まれている。第五重のみが含まれていないのである。

さて、前四重の本伝四十四箇条は、間違いなく三巻七書講読中に伝えられているはずである。例えば二重の伝目第四「宗義行相文段分別二箇立処之事」は、『授手印』本文の「末代念仏者、知浄土一宗之義、修浄土一宗之行、首尾次第条条行事」を読みながらでないと、「宗義・行相」という用語は何に基づくものかということが分からない。ただし別口伝四箇条がその際に相伝されているかは判然としない。

いっぽう第五重は『論註』そのものではなく口授心伝である。もちろん三巻七書に含まれているものではない。また『論註』本文には第五重の詞書の形式は存在しない。『論註』をどれだけ読み込んでも、この第五重本伝六箇条の口伝について知ることは不可能なのである。

これを踏まえて考えると、聖冏の伝法においては、本行ではもちろん第五重に触れることはない。別行百日間において『論註』の講読はなされるが、それだけでは第五重六箇条口伝を相伝することは不可能である。

音譽の伝法においては、『論註』は平素の修学中に読了することとなっている。独学ではもちろん『論註』が第五重に関連するなど知る由もない。仮に師僧について修学したとして、師僧が勝手に第五重に関して事前に相伝するということなどは、公式にはあり得ない。そのようなことをすれば伝法制度そのものの意味が無くなってしまうからである。

つまり講読する典籍から考えると、第五重の本伝六箇条と別口伝一箇条は、最終日に相伝されたとの推定が自然である。そうすると、三巻七書の講読中に五十箇条が相伝されたとする五十箇条相伝説は成立しない。さらに付言すると、恵谷隆戒の言う「本行（三巻七書講読期間）の最終日

に、まとめて五十箇条を相伝する」という説もあり得ない。やはり三巻七書それぞれの該当箇所で各伝目が相伝されたと考えるのが自然である。

それでは四十四箇条説で全く問題は無いかというと、そういうわけでもない。別口伝という性格から考えると、林彦明の言うように満行後夜密室で相伝されたと考えるのが自然であるが、しかしその典拠が分からない。つまり、三巻七書講読中に別口伝四箇条が相伝されている可能性も捨てられないのである。講読中に相伝されたとすると、本行中に合計四十八箇条を相伝することになる。五十箇条相伝説というのは、あるいは「四十八」という数が概数「五十」として伝えられていったのかも知れないのである。

三、伝目相伝の次第について（2）
―大五重記録類からの推定―

つぎに記録類から推定していきたい。ここでいう記録とは、大五重（総五重）の記録である。これらの記録、あるいは準ずるものとして、①道譽貞把『総五重行儀式目』、②義譽観徹『総五重法式私記』、③『縁山大五重巻物配当次第』、演譽白随『三本書籍講談記』、④祐天寺蔵『大五重署伝　全』、⑤薫譽在禅『大五重選定略鈔』などがある。なお、これらの記録類は江戸時代の大五重であり、聖冏・音譽の五重そのものではなく、伝目数も五十五箇条とは相違していることは注意しておきたい。

これらの記録では、三巻七書の講読各座における講読範囲が記録され、幾つかには伝目数も記録されている。それらを確認してみる。

①道譽貞把『総五重行儀式目』…全二十座

伝目数と講読範囲

初日　晨朝五、日中五（初重）、初夜二（『投機鈔』・知残）
二日　晨朝十、日中八、初夜二十一（すべて二重）
三日　晨朝（『伝心鈔』）三、日中（三重）二、初夜（『徹心鈔』・書残）二
四日　晨朝一、日中　なし、初夜　一（すべて四重）
五日　晨朝なし、日中　なし、初夜　なし（すべて四重）
六日　晨朝（四重の終わりまで）二、日中（『銘心鈔』上）　一、初夜　なし
七日　晨朝（『銘心鈔』下）なし、日中　なし、初夜

（別時）念仏開闢（晨朝まで）
伝目数　初重十二、二重四十二、三重四、四重五　総計六十三

②義譽観徹『総五重法式私記』…全二十座、二十一座目は第五重口伝
講読範囲
初日　晨朝、日中…初重、初夜…『投機鈔』
二日　晨朝、日中、初夜…すべて二重
三日　晨朝…『伝心鈔』、日中…三重、初夜…『徹心鈔』
四日　晨朝、日中、初夜…すべて四重上
五日　晨朝、日中、初夜…すべて四重下
六日　晨朝…四重下、日中、初夜…『銘心鈔』上
七日　晨朝、日中…『銘心鈔』下、初夜…第五重口伝、別時念仏開闢
伝目数　初重八、二重三十八、三重二、四重三　総計五十一

③『縁山大五重巻物配当次第』、演譽白随『三本書籍講談記』…全二十一座
講読範囲
初日　晨朝、日中…初重、初夜…『投機鈔』
二日　晨朝、日中、初夜…すべて二重
三日　晨朝、日中、初夜…すべて二重
四日　晨朝…『伝心鈔』、三重、日中…三重、初夜…『徹心鈔』、四重上
五日　晨朝、日中…四重上、初夜…四重下
六日　晨朝、日中、初夜…すべて四重下
七日　晨朝…四重下、日中…『銘心鈔』上、初夜…『銘心鈔』下
伝目数　初重八、二重四十、三重二、四重三　総計五十三

④祐天寺蔵『大五重畧伝　全』…全十八座
初日　（晨朝ナシ）、日中…初重、初夜…『投機鈔』
二日　晨朝…二重　日中…二重、初夜…『伝心抄』
三日　晨朝…三重、日中…『徹心抄』、初夜…四重上
四日　晨朝…四重上、日中…四重上、初夜…『銘心抄』上
五日　晨朝…『銘心抄』上、日中…四重下、初夜…四重下

六日　晨朝…四重下、　日中…四重下、　初夜…『銘心抄』下

七日　晨朝…『銘心抄』下（終了次第、即座に総回向して去る）

⑤薫譽在禅『大五重選定略鈔』

伝目数　初重八、二重四十、三重二、四重三　総計五十三

これらの伝目数は、すべて別口伝を含んだ数である。よって江戸期の大五重では、三巻七書を講読する際に別口伝も合わせて相伝していたといえる。

ただし別口伝の相伝について、『総五重法式私記』では、初重講義の最後に、

於是初重八箇中、第八知残伝（発起一人高座前呼出。合掌低頭受之。）師密言授云

（中略）知リ残シト伝（発起随師一逐句唱之。師云、此密言口決。衆大衆各々可運想）

と、発起一人のみが前に出て別口伝を授けられるとある。また二重の最後では

於此置図口決。是言残云。昔二七日加行中不言。別百日加行修、後夜口決。是至極大事言残云、又書残伝アリ。筆点題ベカラズトアル故（中略）。発起一人、師前出、低頭合掌。師密言授云、（以下略）

とある。『総五重法式私記』では、二重別口伝の言い残しの伝のみは、「昔、二七日加行中には言わず」、すなわち満行日後夜密室において相伝されたものと伝えているのである。また三重・四重の別口伝も、相伝の際には発起一人に伝える形式を取っている。これは音譽以前に満行日密室にて相伝していたことの名残り、継承と考えることができる。

これら記録類から言える相伝の次第は、五十箇条相伝ではなく二重別口伝言残と第五重全分七箇条を除いた、四十七箇条相伝であったということである。道感以前もこの形式だったとすると、こちらは「四十七」という数が概数「五十」として伝えられていった可能性がある。

しかし別口伝を発起一人に密言口授する形式が、前四重別口伝四箇条を後夜に伝えていた形式の名残であるとすると、やはり四十四箇条のみを相伝したということになる。

いずれにせよ、記録類からも三巻七書の講義中に本伝五十箇条がそのまま相伝されたとする五十箇条相伝説は成立しないのである。

まとめ

聖冏『五重指南目録』に示される、五十五箇条伝目の相

伝次第について、四十四箇条相伝説と五十箇条相伝説の二説があることを確認し、いずれの説に妥当性があるのか考察してきた。制度や記録から考えると、四十四箇条相伝説の方が妥当性が高いといえる。五十箇条相伝説は、制度や大五重の記録類からは、実際に行われていた可能性は低い。あるいは四十八箇条、四十七箇条を概数の「五十箇条」としている可能性もある。ただし恵谷隆戒の言う「三巻七書の講読の最後に、五十箇条をまとめて相伝する」という説は、間違いであると言える。

本稿では関係資料が乏しく、明確な結論を導き出すことはできなかった。さらに伝法関連の記録類を調査してより確度の高い推定をしていきたい。

（紙幅の都合で、四十四箇条相伝説と五〇箇条相伝説の各説、および注記は省略した。詳細は『浄土宗学研究』第四十三号において論ずる予定。）

黒田眞洞研究の資料について
―鈴木大拙以前の江戸檀林の教学を背景とする日本仏教の欧米への紹介と影響―

鷹司誓榮

黒田眞洞とその資料である日本仏教紹介の著書について

黒田眞洞は江戸檀林の教育、京都留学などによって得た博識から当時の仏教界のリーダー的存在であり、シカゴ万国宗教会議の折に指名されて著した『大乗仏教大意』[1]によって、西欧における日本大乗仏教の根本思想の理解と特にドイツにおいては仏教の興隆のきっかけをつくった。その英訳に関しては、当時の浄土宗の多くの学者や英語教師などが関わり、仏教における用語の一々の内容と訳語を精査し非常に精密なものとなっていた。

又、昭和六年に浄土宗典刊行會発行の『浄土宗教學大系』では、第一巻宗義編巻頭に「佛教大意」として平松大眞校訂によって『仏陀の光』が掲載されている[2]。黒田の大乗仏教、浄土教の理解の影響が昭和に至るまで大きかったことがうかがわれる。

現在では資料が少ないことなどにより、研究対象として取り上げられることのない黒田眞洞につき、その生涯と著作を年表一覧で概観し、特に海外での影響が大きかった日本仏教紹介の著書『大乗仏教大意』及び『仏陀の光』をその中心資料として概説し考察する。

黒田の生涯（年表）

安政二年（一八五五）　二月十五日　生　江戸日本橋

安政六年（一八五九）四歳　増上寺三縁山学寮主一誉真我の寮に入り剃髪、眞洞と改名

慶応元年（一八六五）一〇歳　江戸崎檀林へ
慶応三年（一八六七）一二歳　九月　三州鴨田郷　大樹寺へ
明治元年（一八六八）一三歳　五重血脈（増上寺六十八世等誉明賢より）
明治五年（一八七二）一七歳　宗戒両脈　稟承（増上寺六十九世温誉大宣（石井）より）
明治七年（一八七四）一九歳　増上寺に戻る。
岸上恢嶺・石井大宣について宗学究める
同時に菊池三渓・林鶴梁に従い儒学を学ぶ
明治一二年（一八七九）二四歳　京都へ　智積院弘現、泉涌寺旭雅に師事にて性相、三井寺敬徳について戒律を学ぶ
明治一六年（一八八三）二八歳　和田知満より悉曇と大乗律を修める。立誉行誡について宗学を究める。
明治一七年（一八八四）二九歳　帰東　増上寺学寮　慈忍室止住
芝岳学頭（第二十一号）
『阿毘達磨倶舎論』講義
明治一八年（一八八五）三〇歳　東部大学林主幹就任
明治一九年（一八八六）三一歳　東西両大学林の合同、宗学本校の創設に奔走。
三月　伝通院にて科註因明入正理論　開講
五月　唯識論述記開筵
宗学本校　校長・学監
明治二一年（一八八八）三三歳　三田大松寺を董す
明治二三年（一八九〇）三五歳　宗学本校　学監・校長　辞表提出
明治二六年（一八九三）三八歳　四月　万国宗教大会評議員
『大乗仏教大意』著
明治三〇年（一八九七）四二歳　四月　宗務執綱　綱紀刷新、教学振興を図る
明治三一年（一八九八）四三歳　八月　行政区域の廃合を断行
八大教区とし専門・高等の二学院、八教校を置く
明治三二年（一八九九）四四歳　十月　淑徳家政女学校長就任
明治三三年（一九〇〇）四五歳　執綱を辞し、伝道講習院長兼講授
明治三七年（一九〇四）四九歳　五月十六日「戦時宗教大会」開会の辞[3]（戦争に対する宗教家の意見発表会）
明治三八年（一九〇五）五〇歳　四月　浄土宗大学学長就任
宗教協和会を興す
明治三九年（一九〇六）五一歳　十月　清国視察
明治四〇年（一九〇七）五二歳　八月　勧学に叙せられる
明治四一年（一九〇八）五三歳　四月　宗教大学長
九月　宗教大学校舎を巣鴨に移す
明治四二年（一九〇九）五四歳　『選択集』講義
明治四四年（一九一一）五六歳　宗教大学校長　辞職
晩年は赤坂法安寺に転住

黒田眞洞の著作等

以下に主たるものを列挙する。

『標註八宗綱要』凝然述　黒田眞洞標註　明治九年

『科註　三心私記裒益』黒田眞洞　編輯人　明治二〇年

『Outlines of the Mahayana as taught by Buddha』 by S. Kuroda（Superintendant of Education of the Jodo-Sect）1893

『大乗仏教大意全』黒田眞洞著　明治二六年

（天台　櫻木谷慈熏　眞言　釋雲照　臨済　釋宗演　曹洞　高田道見　眞宗　村上專精　各校閲）

『淨土宗綱要』著作兼発行者　黒田眞洞　淨土宗務所學務課　明治二七年

『三聚戒辨要』普寂著（黒田眞洞編　明治二八年　淨土宗務所學務課）

『仏陀の光』浄土宗第六教務所　明治三六年

『法然上人全集』黒田眞洞　望月信亨　共纂　京都宗粋社　発行　明治三九年

『通俗講話　佛教要論』黒田眞洞著　明治四〇年（附録『仏陀の光』）鴻盟社

「選択集大綱」（明治四二年講義収録『浄土宗要十講』一三九～一九二頁、東光社明治四三年）

『大乗仏教大意』による西欧への影響

明治二六年に著され、シカゴ万国宗教大会で配布された黒田の『大乗仏教大意』が、大きな影響を欧米の宗教学関係者に与えることとなった。これはこの宗教大会において、他に清沢満之の『The Skeleton of a Philosophy of Religion 宗教哲学骸骨』等も配布されていたにも関わらず、『大乗仏教大意』程の反響がなかったとされることをみても、この黒田の小冊子は欧米の学者たちの日本の仏教の理解、北方仏教理解のために貢献した著作といえる。黒田の大乗仏教思想の解釈は浄土律僧と言われる僧等、普寂などによって、既に天文学の流入など西欧の影響を受けていた江戸時代を通じて伝承されてきた思想に基づくものであった。しかし、その基盤は、あくまで日本伝統の仏教においているものである。一九〇五年の『オープンコート』[4]にもその十年後の第二作『仏陀の光』も合わせての独訳の過程につき書評があり、その影響の一端がうかがわれる。この書評では『大乗佛教大意』が、日本仏教の理解と護法の目

的を超え、ヨーロッパでの独自の仏教の興隆を見る契機となったとしており、これは黒田の著作の欧米における影響が長く続いていたことを裏付けるものである。

『大乗仏教大意』の欧米への影響の大きさを端的に示すものとして、マックス・ミュラー（一八二三―一九〇〇）が『東方聖典』第四九巻第二部のまえがき部分で言及している。ここから黒田の思想による影響について考察する。

『東方聖典 The Sacred Books of the East』はマックス・ミュラーがオックスフォード大学教授を退任した後一九七六年から着手し五十巻に編集されたもので、その四九巻、五十巻は索引であるので四九巻は実際の最終巻であり、日本の聖典として大乗仏典の翻訳が掲載されている。翻訳された年は、一八九四年であり、マックス・ミュラーが『金剛般若経』を訳すにあたり、黒田の『大乗仏教大意』をその翻訳の参考としたことを述べ、さらにその「第伍萬法唯心」全文を引用している。これはマックス・ミュラー自身の大乗仏教の理解の正しさの裏付けとして引用したものである、この言葉によって『大乗仏教大意』が西欧の仏教学での日本の大乗仏教の理解の原点となったといっても過言ではないといえるものである。

尚、日本仏教の紹介は鈴木大拙の禅の紹介があまりにも有名で、これが欧米における日本仏教理解の原点のように考えられる傾向がある。しかし実際に鈴木大拙の英文での仏教の著書はやはり、此の『大乗仏大意』の影響の大きかった折、万国宗教大会の評議院でもあった『オープンコート』の編集者、ポールケーラスのもとで書かれたものであり、最初の英訳は一九〇〇年の『大乗起信論』（Open Court Publishing Pub. Co.）、自らの初めての著書は『Outlines of Mahâyâna Bhddhism―大乗仏教大意』であり、これは逆にフランスの学者プサンから仏教の基本的な部分での理解が不十分であることを、「回向」といった言葉の訳語の間違い等から指摘される結果となったという経緯がある。(5)

私的見解であるが、日本仏教の紹介の原点が黒田の『大乗仏教大意』であり、鈴木大拙は黒田の『大乗仏教大意』の影響を受けて出発しているといえ、日本仏教の理解という点では『大乗仏教大意』が重視されるべきであると考える。実際にこの著書はオンデマンド版、電子ブック等で多く販売されており、参考にする研究者が欧米では多いと考

えられる。

『大乗佛教大意』翻訳の状況について

『浄土教報』の後年の記事の記載から当時の翻訳の状況がわかる。

秋窓偶談（明治三二年十月五日）

（前略）これで思ひ出すが七八年前にチカゴに博覧会のあった時だ、伊達師が佛教學會をやって居る時分発起人となって佛教大意の英訳を海外に送ったが原稿は黒田師が書いて翻訳は本校で引受け死んだ岡村だの今度独逸に行った荻原だの第五教校の土川、学務部長の林、それから宗粋社の望月、役に立たぬ拙者なども手伝って、やれ八正道は何と訳すの、真如は梵語を用いた方がよいのと勝手次第な熱を吹ひてドーやらコウやら美本の英訳仏教書をこしらへ、空前の伝道をやったのだ、思ひ出すとこうゆうこと、―こうゆう一宗先輩後進の手揃で外面に向ふて推出すことが是からびしびしやりたくてたまらぬね(6)

この記事から本校の英語教師と岡村、荻原、望月などの学者が共同して翻譯にあたったもので仏教用語の翻訳も十分に吟味されたことがうかがわれる。

マックス・ミュラー等に引用された部分の英語訳で特に気づくこととしては、「分別事識」等の大乗起信論に特徴的な語の訳が、日本語の読みをそのままローマ字表記にしていることがあげられる。ほかの「識」に関しての訳語に梵語が充てられていることに対して非常に不自然に見える。私見であるが、この語は『大乗起信論』及びその注釈書等に特有の言葉により、適当な梵語訳が見つけられなかったのではないかと考えている。その後の望月の『大乗起信論』の研究などへの影響もあったのではないかと推測する。

『浄土教報』の記事に見るその後の発展に関して

以下に記事を参照する。

明治三一年四月五日

◉黒田師の大乗仏教大意　同師が嘗て米國市俄高宗教大会の砌佛教學會の求めに応して著述し本校教員にて英訳して広く来会者に頒布したる大乗佛教大意は大乗仏教の至醇なるを知るの珍書なりとて目下欧米宗教学者の間に評判甚たよく今尚時々佛教學會に同書の頒布を希望するもの続々之ありとの事なるが過般市俄高の

大学協会にては比較宗教講究の為発刊しつつある某雑誌へ特に同書の転載を希望し同師の承諾を乞ひ来たりしが両三日前同協会より鄭重なる書状に転載の雑誌数部を同師の元に郵送し来れりと(7)

明治三六年三月十五日

◎佛陀の光の英訳完成第六教区より博覧会観覧の外人に施さんとて黒田眞洞氏に著述を依頼せられたる『施本佛陀の光』の原稿は既に出來し先般来英訳に従事中なりしが月日切迫の際精励夜を以て晷に紹ぎ漸く一昨十三日完成したるを以て目下高楠順次郎南條文雄両氏の手許にて校閲中なれば一両日中に活版に附せらるゝ筈にて遅くも本月中には製本出来すべき予定なりと(8)

明治三六年十月十八日

◉「仏陀の光」の好評　第六教区教務所の発行にかゝる仏陀の光は当時在独の渡辺海旭氏手許まで二百部を発送して欧州各国の図書館其他知名の士へ配附せられたるが、彼地に於ては好評嘖々として学者の間に持囃されつゝあるよしにて、此頃該地に於て該書翻刻の企あり著作権所有の第六教務所長の許へ渡邊氏の手を経て其許可を照会し来たれば、早速承諾の旨を回答したりと(9)

明治三七年九月四日

◉黒田老師の近著独訳せらる　黒田老師の大乗仏教大意が独逸佛教伝道会の手にて独訳せられ好評嘖々たる事は既に読者の知る所なるが、今回亦「仏陀の光」の独訳仝会より出たり訳者は伝道会の驍将として知られたるザイデンス、チユツケル氏にして製本其他非常の意匠を凝らし金縁の美本として発行せられたり吾人は此挙に依つて本宗の海外に宣揚せられるゝことを喜び並せて大阪寺院諸君の美挙が其目的を達したるを賀するものなり、因に本書黒田老師の手元まで一部到着したりと(10)

これらの記事より黒田の日本仏教紹介の著書が第二作の要望に至り、さらに独訳まで行なわれた事実がわかる。

『仏陀の光』について

これは黒田の仏教紹介の第二作目の著書である。一九〇三年大阪で行われた第五回内国勧業博覧会での配布を目的

に浄土宗第六教務所の発行したものである。黒田の先の著作『大乗仏教大意』の反響が大きく、黒田による第二作の要望となり出版となったものである。第五回勧業博覧会は最後にして最大の内国博となり五三〇万人以上の入場があった。

前掲の『浄土教報』明治三六年三月十五日第五百三十號の記事にあるように高楠、南条が校閲をしたことで、注意したい接点は、前述の一八九四年におけるマックス・ミュラーの編集による『東方聖典』四九巻での翻訳事業である。高楠、南条は共にミュラーによる浄土教聖典編纂の翻訳に携わっており、当時の黒田の『大乗仏教大意』のミュラーへの大きな影響を実地に経験していたはずである。

ほかに英文はアーサー・ロイドが校閲をしている。ロイドは福音宣教協会宣教師として一八八四年来日し英語教育、仏教研究の第一人者となった学者で、一八九九年立教学院総理となり、一九〇三年からラフカディオ・ハーンの後任として東京帝国大学英文学教授となっている。キリスト教との接点を求めて仏教研究を行いその著作は今も多くの研究者に読まれている。

まとめ

以上より黒田の資料は非常に少ないながら、その代表著書である『大乗仏教大意』は、欧米の学者らに大きな影響を与えており、オンデマンド版の出版状況を鑑みれば今も尚多くの研究者に読み継がれていることがうかがわれ、その好評により十年後に出版された第二作である『仏陀の光』と合わせて、その後非常に速やかにザイデンシュテュッカーによりドイツ語訳まで行なわれるにいたっている経緯が見て取れた。この事実により、今一度、欧米への日本仏教の影響を鈴木大拙の仏教紹介に帰するところが大きいと考えがちである理解につき再検討を要するのではないかと考える。

1 『大乗仏教大意（Outlines of the Mahâyâna as Taught by Buddha）』黒田眞洞著　佛教學會　明治二六年
2 「佛教大意」（『浄土宗教學大系』第一巻　宗義篇　第一章　黒田眞洞述7～24頁
3 『明治宗教運動史』桜井匡　森山書店　昭和七年　172頁
4. 『The Open Court』Vol. 19, no.592 p.576 K. B.
K. B. Seidenstücker, the editor of *Der Buddhist*, has provided the German public with a German edition of a number of

Buddhist works. One of these, from the English-Japanese original of S. Kuroda, *Mahayana, die Hauptlehren des nördlichen Buddhismus*, is a German translation of the *Outlines of the Mahayana as taught by Buddha*. This Book was originally written for the instruction of non-Buddhist at the Parliament of Religions in Chicago. *Das Licht des Buddha*, also by S. Kuroda, purports to be an impartial summary of the main points of the Buddhist doctrine, but it is in fact of the greater interest because of its Mahayana or north-Buddhist point of view. The others, *Dhamma, oder die Moralphilosophie des Buddha Gotama* and *Sangha, oder der buddhistische Mönchs-Orden*, are translated portions of Professor H. Tilbe's Pali-Buddhism, and the editor's purpose is thus expressed in the Preface to *Dhamma* : "May this little book, which was originally intended to arm Chiristian missionaries in their battles against Buddhism, serve an almost contradictory purpose in this present translation; namely to make known the teaching of Buddha Gotama in more or less Chiristian Germany"

5 『Journal of the Royal Asiatic Society vol. 40, pp. 885-894, 1908
6 『浄土教報』 第三百七十四號 明治三三年十月五日 9頁
7 同、 同、 第三百二十號 明治三七年四月五日 4～5頁
8 同、 同、 第五百三十號 明治三六年三月十五日 8頁
9 同、 同、 第五百六十一號 明治三六年十月十八日 5頁
10 同、 同、 第六百七十號 明治三七年九月四日 7頁

「廬山寺本」口述筆記について

春本龍彬

一、はじめに

遵西が執筆したと伝えられている範囲は「廬山寺本」の第一章段から第三章段の「能令瓦礫変成金」までであるが[1]、兼岩和広氏はその中でも第一章段と第二章段の一部に限り、「遵西」が「感西」の口述を筆記していた可能性があると指摘した[2]。

兼岩氏によって提言されたこの感西による「廬山寺本」口述筆記説（以下、「口述筆記説」と記す）は、「廬山寺本」より時代的に先行する東大寺講説「三部経釈」や『逆修説法』等の法然遺文に対して、「廬山寺本」の思想的素を徹底的に求めた上で導かれたものである。したがって、「廬山寺本」の一部が口述筆記されていたという見解に限っては、現時点で否定されうるものではないと言えるであろう。

しかし、「廬山寺本」本文の状態より判断するのであれば、他の章段もその一部が口述筆記されていた可能性を見出すことが出来、加えて「廬山寺本」撰述時の様子から判断するのであれば、「遵西」が「法然上人（以下、敬称を省略する）」の口述を一部筆記していた可能性を提示することが出来ると考えられる。

そこで本稿では先ず、次節において第三章段以降の文章が口述筆記されている可能性に関して、特に本文中に見られる割註の形状に注目し、筆者が独自に検討を重ねた結果について述べてみたい。

そして、次に第三節では「廬山寺本」撰述時の様子に関して、その傍証となるであろう『四十八巻伝』巻一一の第四図から得られる情報を取り上げ、遵西が誰の口述を筆記していた可能性が高いのかという問題について一考してみたい。

二、割註の形状と口述筆記の可能性

「廬山寺本」の本文には経典等の引用部分であることを明確にするため、あるいは出典等の補足情報を記載するため随所に割註が設けられているが、「廬山寺本」の割註を一々整理してみると、一行の幅に対して、その半分にしか文字の記載が見られない割註（以下、「片側の割註」と記す）を幾つか確認することが出来る。

古写本等において、一行の幅に対して片側にしか文章が記載されていない割註は決して珍しいものではない。「廬山寺本」の執筆を担当した遵西や感西、そしてある人が割註の記入方法に癖を持っており、その癖によって「廬山寺本」の本文に「片側の割註」が存在することとなった可能性も十分に想定される。

だが、一方で筆者は兼岩氏が指摘する口述筆記の可能性を鑑みた場合、何故、割註の片側にのみ文章が記入されているのかという疑問に対して、ある一つの可能性を提示することが出来るのではないかと考える。

すなわち、割註の片側にのみ文章が記載されている理由は、割註を執筆した人物が口述者の補足説明をその場で筆記したからではないだろうか。

つまり、「片側の割註」が遺されている箇所の内、三箇所の執筆状況に注目すれば、その執筆状況はおおむね以下の通りであったと推察される。

①「二二丁ウ一行目」（第三章段）

先ず、遵西が第三章段において『大阿弥陀経』を引用するように指示を受け、執筆を行っていたところ、現在の「二二丁ウ一行目」にさしかかった時、口述者が「樓夷亘羅仏」という言葉に対して補足説明を始めた。そのため、遵西は口述者がその時に口頭で説明した内容である「此云世自在王仏」という文章を割註を設けて記入した。その時遵西は、口述者の補足説明が続く可能性を考慮し、割註の右側にのみ「此云世自在王仏」と記入して次の説明を待っていた。

ところが口述者の説明がそこで終わってしまい、再び『大阿弥陀経』の引用が始められたため、経典の引用を割註に続けて記載することとなり、結果的に「片側の割註」が遺されることとなった。

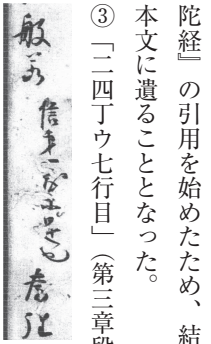
②「二二丁ウ一行目～二行目」（第三章段）

このようなやり取りは「二二丁ウ二行目」にさしかかった時も、ほぼ同様の手順で行われたものと思われる。

執筆が「二二丁ウ二行目」にさしかかった時、口述者が「曇摩迦」というワードに対して補足説明を始めたため、遵西は口述者が口頭で説明した内容である「此云法蔵」という文章を割註を設けて記入した。そしてここでも遵西は、口頭での説明が続く可能性を考慮し、割註の右側にのみ文章を記入して次の説明を待っていた。

しかしまた、口述者がそこで説明を終えて再び『大阿弥陀経』の引用を始めたため、結果として「片側の割註」が本文に遺ることとなった。

③「二四丁ウ七行目」（第三章段）



更に執筆が「二四丁ウ七行目」にさしかかった時も、口述者が「般若」というタームに対して補足説明を始めたため、遵西は割註を設けて「信第一義等是也」という文章をひとまず割註の右側に記入したが、それ以降は上述した経緯と同じような流れを経て、最終的に「片側の割註」が本文に遺ることとなった。

以上ここまで「廬山寺本」の本文に何故、「片側の割註」が遺されているのかという問題について検討してきたが、兼岩氏が口述筆記の可能性を指摘していない範囲においても「片側の割註」に注目するのであれば、その一部が口述筆記されている可能性を見出すことが出来ると思われる。

紙面の関係もあるため、ある文献を書写していたのであれば、割註の文章は一行の幅に対して二行分しっかりと記載されるはずである。実際に「廬山寺本」内で一行の幅に対して二行分の文章が記してある割註を何例か確認することが出来る状況を踏まえると、「片側の割註」は少なくともそれらとは異なった状況において記入されたものであると推定される。

もちろん「片側の割註」に記された文章は、その思想的素を「廬山寺本」より時代的に先行する東大寺講説「三部経釈」や『逆修説法』といった法然遺文の中に求めることが出来ない。弟子達が「廬山寺本」の本文に独自に文章を付け足していたという痕跡や伝承も基本的には見当たらな

いため、「片側の割註」はその場で記された文章である可能性が高いと言えそうである。

そして口述筆記の可能性が見出せる「片側の割註」は第四章段においても、以下のように一箇所確認することが可能である。

㈠「三七丁オ一行目」（第四章段）

第四章段は感西が執筆したと伝えられている範囲であるが、その範囲に「片側の割註」が確認されるということは、感西が執筆した範囲に関しても、その一部が口述筆記されていた可能性は存在しているということになる。

三、「廬山寺本」撰述時の様子と口述者

『選択集』撰述の場面に関する記述は数多くの「法然上人伝」に伝えられているが、中でも『四十八巻伝』に所収されている詞書は、その内容が非常に明瞭である。

『四十八巻伝』は主要な「法然上人伝」の中でも後期に作成されたものであり、現在も尚、その成立や内容の真偽問題については議論が続けられているが、『四十八巻伝』所収の『選択集』撰述の場面に関する記述については、これまでの『選択集』研究、並びに先学の扱い方からして、「廬山寺本」に関するものであると見做して良さそうである[3]。

建久八年、上人聊か悩み給うこと有りけり。殿下深く御歎き有りけるほどに、いくほど無くて、平愈し給いにけり。上人、同じく九年正月一日より、草庵に閉じ籠りて、別請に赴き給わざりければ、藤右衛門尉重経を御使として、「浄土の法門、年来教誡を承るといえども、心府に収め難し。要文を記し給わりて、且つは面談に準え、且つは後の御形見にも備え侍らん」と仰せられければ、安楽房（外記入道師秀が子）を執筆として、『選択集』を選せられけるに、第三の章書写の時、「予若し筆作の器に足らずば、かくのごとくの会座に参ぜざらまし」と申しけるを聞き給いて、この僧、憍慢の心深くして、悪道に堕しなんとて、これを退けられにけり。その後は、真観房感西にぞ書かせられける。この書を選進せられて後、同年五月一日、上人の夢の中に、善導和尚来応して、「汝、専修念仏を弘通する故に、殊更に来れるなり」と示し給う。この書、

冥慮に適えること知りぬべし。深く信受するに足れり。[4]

『四十八巻伝』巻一一の第四段には以上のように『選択集』撰述の様子が伝えられているが、この記事に従うのであれば「廬山寺本」は法然によって建久九年（一一九八）に撰述され、当初は遵西が執筆していたことを理解することが出来る。ところが後に遵西は驕慢の心を起こしたため、執筆者が第三章段の途中から感西へと変更されたようである。

確かに『四十八巻伝』に所収されている文章から得られる情報は以上の通りである。

ただし、『四十八巻伝』巻一一には上述した詞書に続き、それに対応する第四図が描かれていることを忘れてはならないと思われる。

文献学をベースとした研究手法とは対照的に絵の部分に注目した「法然上人伝」の研究は、難波秀定氏が近年、四つの「法然上人伝」に描かれている絵を全て比較したことにより、[5]今後更なる発展が期待される分野であるが、『選択集』撰述の場面が描かれている絵の部分については管見の限り、難波氏より以前に加藤義諦氏が注目し、以下のように分析を行っている。

この場面の奥から描かれている人物をいま仮にA・B・C・Dとしよう。（中略）さて、筆を執っている僧Bは誰か。『四十八巻伝』の詞書きには、

安楽房【外記入道師秀子】を執筆として選択集を選せられけるに第三章書写の時予もし筆作の器にたらすはかくのことくの会座に参せさらましと申しけるをきゝ給て此僧驕慢の心ふかくして悪道に堕しなむとてこれをしりそけられにけりその後は真観房感西にそかゝせられける

とあることから、絵師はBを安楽に擬して描いていることがわかる。少年の面影を遺して末席に侍するAは勢観房源智、老貌のDは真観房感西であろうか。そうするとややうつむき加減で小肥りのCが証空ということになる。[6]

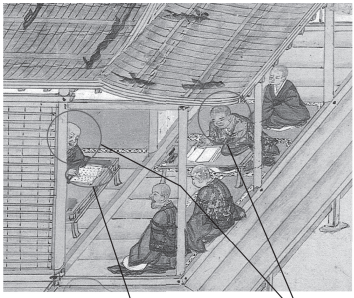
加藤氏が指摘するように『四十八巻伝』巻一一の詞書に従って描かれたと考えられる第四図は、右側の縁側のような部分に奥から源智、遵西、証空、感西の四名が着座している構図となっているようであり、更に左の建物の中には法然が描かれていると考えられる。

また、加藤氏が指摘していない第四図から得られる『選

択集』撰述に関する情報を列挙すれば以下の通りである。[7]

ⅰ　遵西は法然の口述を筆記しているようである。

ⅱ　法然は手控えを見ているようである。



ⅰ　少なくともこの絵を描いた絵師は、法然の指示を受けながら遵西が筆を取っていたと捉えていたようである。

ⅱ　少なくともこの絵を描いた絵師は、「廬山寺本」が手控えを参照しながら執筆されていたと認識していたようである。

前述した通り『四十八巻伝』巻一一の詞書が「廬山寺本」に関するものであることは先学によって既に指摘されている。そのため、詞書と対応して描かれているこの第四図もおそらく、「廬山寺本」に関する何らかの伝承に基づいて描かれたものであると推定される。

つまり換言すれば、第四図から得られるⅰ、ⅱの情報は「廬山寺本」の執筆状況を考える際、その傍証として扱うことが可能であると言える。

そして、この第四図から得られる情報の内、ⅰの情報を傍証として遵西が誰の口述を筆記していたのかという問題を一考するのであれば、遵西が感西の口述ではなく法然の口述を筆記していた可能性が高いと推測出来る。

その他ⅱの情報に関しては、先学によって指摘されている内容と一致するため[8]、第四図が如何に「廬山寺本」撰述時の様子を正確に描写したものであるかを証明する際の根拠になり得る。

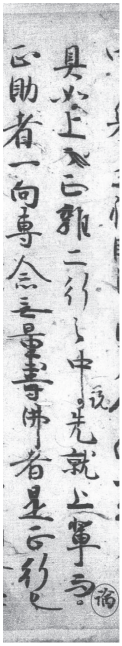
四、おわりに

本稿ではここまで「口述筆記説」について検討してきたが、「片側の割註」が本文に遺されている経緯、並びに「廬山寺本」の成立問題を考える際にその傍証となるであろう『四十八巻伝』巻一一の第四図より得られる情報から推察するのであれば、第一章段と第二章段以外の章段においても、「遵西」が「法然」の口述を一部筆記していた可能性を提示することが出来そうである。

また、本稿第二節の末尾で触れた第四章段に遺されている「片側の割註」より見出すことが可能な口述筆記の可能性、並びに曾て兼岩氏が第一章段と第二章段の一部が口述

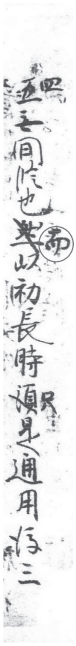
筆記されているのではないかと提言する際に注目した間違い[9]を第四章段、第九章段、第十一章段、第十二章段に以下のように確認することが出来る状況から判断するのであれば、「遵西」だけではなく、「感西」も「法然」の口述を一部筆記していた可能性が高いと考えられそうである。

●「三五丁ウ五行目～六行目」（第四章段）



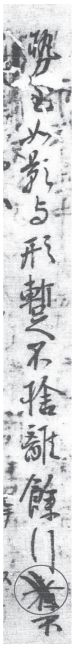
※「先づ上輩に就きて正助を論ぜば…」と口述され、それを漢文体で筆記した時に起こった挿入ではないかと思われる。

●「六八丁ウ一行目」（第九章段）



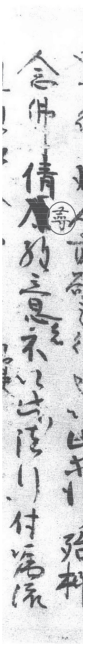
※「しかるに」と口述され、それを漢文体で筆記した時に「然るに」か「而るに」か不明であったため、起こったミスではないかと思われる。

●「七三丁ウ五行目」（第十一章段）



※「余行は」と口述され、「者」の文字を入れるのか、入れないのか不明であったと思われる。

●「九〇丁ウ六行目」（第十二章段）



※「たずぬれば」と口述され、それを漢文体で筆記した時に「原ぬれば」か「尋ぬれば」か不明であったため、起こったミスではないかと思われる。

「廬山寺本」の一部が「法然」の口述を筆記したものである可能性については、第十三章段以降の執筆状況に関する問題と合わせて、今後とも慎重に検討を重ねていきたい。

1　『浄全』七・五四七上。
2　兼岩和広「『選択集』と『逆修説法』」（『佛教大学大学院紀要』二八、一～一四頁、二〇〇〇）。
3　石井教道『選択集の研究　総論篇』（一九四～一九九頁、平楽

寺書店、一九五一）、並びに兼岩和広「廬山寺蔵『選択集』の草稿的位置づけをめぐって」（『佛教文化研究』四二・四三、一四一～一四二頁、一九九八）を参照されたい。

4　『聖典』六・一二二～一二三。

5　難波秀定「法然上人絵伝比較の研究―大原問答の場面を中心に―」（『浄土学』五一、二七九～二九三頁、二〇一四）。

6　加藤義諦「『選択集』の成立と証空」（『深草学報』一五、三一頁、一九九五）。

7　『四十八巻伝』巻一一第四図の影印資料は中井眞孝監修・編『法然上人絵伝集成』四―一（二七二～二七三頁、総本山知恩院・浄土宗、二〇一四）に所収されているものを使用した。

8　藤堂恭俊「廬山寺蔵古鈔本選択集の諸問題」（『佛教大学研究紀要』六三、一～三七頁、一九七九）、並びに兼岩氏による一連の「廬山寺本」研究を参照されたい。

9　兼岩氏、前掲註2論文、三～四頁、六～七頁。

※本稿に掲載した「廬山寺本」の影印資料は全て大正大学浄土宗宗典研究会編『『選択集』諸本の研究〈資料編〉』一・廬山寺本（文化書院、一九九九）に所収されているものを使用した。

『広疑瑞決集』における信瑞の思想

前島信也

はじめに

本稿では敬西房信瑞撰『広疑瑞決集』に見られる信瑞の思想を論じる。『広疑瑞決集』は神道と浄土教に関する問答集であり、成立は建長八年（一二五六）とされる。[1] 信瑞の思想は『明義進行集』を元に、信空の思想を引き継ぐ「無観称名義」であることが望月信亨氏によって指摘され、[2] 現在もなお信空・信瑞の思想を述べる上でのキータームとなっている。その一方で現在まで『広疑瑞決集』を用いて信瑞の思想が示されてはいない。その理由として『広疑瑞決集』が第一巻を中心に上原敦広との問答という形でしか浄土思想が述べられない点や、「無観称名義」が具体的に示されていない点を挙げることができる。本発表ではその『広疑瑞決集』に注目し、『明義進行集』とは異なる側面から見た信瑞の思想について検討する。

一、往生行

まず、信瑞が述べる「往生行」について検討したい。『広疑瑞決集』の中で「往生行」を示すものを抽出すると以下のようになる。ここでは因を□、果を＿で示した。

【原文】

①（『観経疏』引用）如無量寿経四十八願中唯明専念弥陀名号得生又如弥陀経中一日七日専念弥陀名号得生又十方恒沙諸仏証誠不虚也又此経定散文中唯標専念名号得生此例非一也（二六頁）

②（『選択集』引用）弥陀如来不以余行為往生本願唯以念仏為往生本願之文（中略）准云善導観経疏中上来雖説定散両門之益望仏本願意在衆生一向専称弥陀仏名之

釈意且解之者上輩之中雖説菩提心等余行望上本願意唯在衆生専称弥陀名而本願中更無余行三輩倶依上本願故云一向専念無量寿仏也（二七頁）

③然則三心具足の念仏は、上一形より下一念に至るまでに、皆悉に往生す。往生しぬれば全く品位差別なし。極楽は大乗善根の界、報仏報土の砌なるが故に、同く一品也。是浄土宗の実義とす。（三〇頁）

④三心とて別々に云立つる時は、ことごとしき様なれども、かく心得れば、風情もなき也。至れる愚痴の者、是ほど思はざれども、念仏申すものは、往生すとばかり信じて、口には常に念仏をだに申せば、往生定て疑ひなし。此外には別に三心なき也。（三二頁）

⑤殺生はすと云とも、それに付けても、心には仏助け玉へと思ひて、口に念仏をだに申さば、其悪は漸々にとどまりて、終ひに往生をとぐべし。（四二頁）

⑥但し西方の行者は、睡眠を除けば、常に弥陀名号を忘るることなかれ。是即決定往生の正業也。（六一頁）

⑦但し殺生は漸々にとどまりて、念仏だにもねんごろに申さば、順次の往生何ぞ疑はん。（九二頁）

⑧神明を仰ぎて、仏法に帰せずして、空く一生を過して、永く三途にしづまんことを悲しむが故に、道理をもて責伏する也。若道理にをれて、今もゆく末も百千が中に、若は一人なりとも、若は二人なりとも、晋のつみをくひ、当時の殺生をとどめて念仏を行じて往生を遂ば、莫大の功徳なり。往生の正業なり。（一二二頁）

⑨仰願は各の殺生邪見の義を改て、此すすめに随て、やすき名号を唱て、目出度浄土に生れよ。若然ば愚老が望み已にみち、諸仏の誓ひ又たりなん。随喜して信行せよ。敢て人の為には非ず。（一二三頁）

①の『観経疏』は「定善義」第九真身願の解釈部分であり[3]、これは『選択集』第七章段でも引用される箇所である[4]。ここでは念仏の功徳を三部経によって証明している。

②の『選択集』は第三章段と第四章段を引用し、諸行非本願・本願念仏であることを主張している。特に第四章段の引用箇所は、廃助傍の三義の内、第一の廃立のみを示している。これは、『選択集』に述べられるように、廃立を以て正とすることを意識した引用といえる。

そしてその両書を挙げた後に

- （善導）和尚は弥陀の化身なり。仰で信ずべし。疑慮すること勿れ。（二六頁）

• （善導）和尚の御釈を、（法然）上人得玉へること如此。疑ふことなかれ。（二七頁）

と述べ、両書に解釈を加えずに引用し、思想の根拠とする姿勢を見出せる。

次に③では往生行を「三心具足の念仏」とする。これは善導『観経疏』「玄義分」の一節である、

除斯已外一心信樂求願往生上盡一形下收十念乘佛願力莫不皆往[5]

と、法然『選択集』第三章段の一節である

善導総言念仏往生願者其意即周也所以然者上取一形下取一念之故也[6]

とを踏まえた表現であることが確認でき、①②と同様に両師の思想を根拠とし、「三心具足の念仏」のみが往生行であり、「浄土宗の実義[7]」であると定義づけている。

一方④～⑨では具体的な行法を示しており、全て称名念仏をもって往生行、又は「往生の正業」とする八。

以上、往生行について抽出・検討を加えた。信瑞の思想の根拠は善導・法然の思想であり、「浄土宗の実義」、「往生の正業」といった語を用いながら三心具足の称名念仏を主張することが確認できた。次にその中の三心について検討する。

二、三心

『広疑瑞決集』で三心の内容を示す箇所は一箇所のみであるが、併せて念仏と共に具すべき信について具体的に示された部分も検討したい。概当箇所は＿＿で示した。

③然則三心具足の念仏は、上一形より下一念に至るまでに、皆悉に往生す。往生しぬれば全く品位差別なし。極楽は大乗善根の界、報仏報土の砌なるが故に、同く一品也。是浄土宗の実義とす。（三〇頁）

④問、三心具足する様いかん。答、先師法蓮上人の只一口にの玉ひしは人のためならず、われかまへて往生せんと思ふは至誠心也。我身いかにわるけれども、念仏だに申せば、願力のつよきにひかれて、必ず往生すと信ずるは深心なり。往生のために念仏申こそ、やがて回向発願心よ。三心とて別々に立つる時は、ことごとしき様なれども、かく心得れば風情もなき也。至れる愚痴の者、是ほど思はざれども、念仏申すものは、往生すとばかり信じて、口には常に念仏をだに申せば、往生定て疑ひなし。此外には別に三心なき也と云々。

三心の義まちまちなりと雖も、此の義最勝也。心得やすく信じやすし。愚痴闇鈍の我等が為に、五劫まで思惟し玉へる本願の用心、豈ふかくわづらはしかんや。静に是を思ふべし。（三一二頁）

⑩三心具足して念仏する人をば仏光を以て摂取してすて玉はず。此光にあふ者は、三垢消滅して、身意入軟ととけり。（三一八頁）

⑤殺生はすと云とも、それに付けても、心には仏助け玉へと思ひて、口に念仏をだに申さば、其悪は漸々にとどまりて、終ひに往生をとぐべし。（四二頁）

⑧若道理にをれて今もゆく末も百千が中に、若は一人なりとも、若は二人なりとも、昔のつみをくひ、当時の殺生をとどめて念仏を行じて往生を遂ば、莫大の功徳なり。往生の正業なり。（一二二頁）

⑨仰願は各の殺生邪見の義を改て、此すすめに随て、やすき名号を唱て、目出度浄土に生れよ。若然ば愚老が望み已にみち、諸仏の誓ひ又たりなん。随喜して信行せよ。敢て人の為には非ず。（一二三頁）

ここで最も三心を具体的に示しているのが④である。ここでは信空の法語によって三心を平易に説明するものの、「念仏申すものは、往生すとばかり信じて、口には常に念仏をだに申」すことこそが三心であると結論づける。そしてこの解釈こそが「最勝」であるとする。この信瑞の引用する信空の三心解釈は『明義進行集』にも記述がある。

『明義進行集』は『広疑瑞決集』と同じく信瑞の著作の一つである。信空の三心観が述べられるのは、修理亮惟宗忠義の念仏義の不審十四箇条に対して信空が示した部分である。以下共通する箇所を傍線で示す。

『明義進行集』（『影印・翻刻』一四六～一四八頁）

（深心は）カミノワロキニハヨラス、仏ノ願力ノツヨキニヒカレテ浄土ヘマヒラムト一念モ疑フ心ナクオモフヘキナリ、三ニ回向発願心トイハ我過去現在ノ所修ノ善根及ヒ他人功徳ヲ随喜シタル善根マテヲ極楽ニ廻向シテ浄土ニ往生セムト願スルヲ回向発願心トナツク、三心如此全ク風情モナキコトナリ、此ヲトコロセク様々ニ申ナサムハソ、ロ事ナリ、（中略）、ヒトタメナラス、我身マコトシク往生セムトオモフコ、ロハ至誠心ナリ、念仏ヲハ往生スヘシト信スルコ、ロハ則深心ナリ、コノツトメヲモテ極楽ヘマヒラムトネカフハヤカテ回向発願心ナリ、此ノホカニ別ニ三心ナシ、コノ

心ステニ具セリ、往生疑ヒナシ、教文サラニタカハサルモノナリ、

ここでは三心の義がまず詳細に述べられ、それをさらに平易に述べている。『広疑瑞決集』はこの説示内容とほぼ一致していることから、不審十四箇条に対する返信を出典と確定できる。また、「念仏申すものは、往生すとばかり信じて、口には常に念仏をだに申せば、往生定て疑ひなし」と示す箇所は、『明義進行集』の下野守藤原朝臣が女に対する信空の返事に

先師法然上人ノアサユフヒトニヲシヘラレシコトナリ、念仏ニハ全ク様ナシ、タヽ申セハ極楽へ詣ル事トシリテコヽロヲ至シテ只申セハマイルコトナリ、（一四六頁）

とあり、信瑞はこの一節を引用していると指摘でき、信瑞の三心思想は信空の思想に集約されることを確認できる。次いで具体的な三心の内容を示していない⑤・⑧・⑨・⑩について確認したい。

【心には仏助け給へと思ひて】

この表現は『広疑瑞決集』のみに見られるものではない。菊池勇二郎氏は『源空とその門下』（法藏館、一九八〇）「『一言芳談』のなかの「助け給へ阿弥陀仏」」の中で、弁阿聖光・蓮華谷明遍について検討している。菊池氏は『一言法談』『祖師一口法語』を中心に検討し、この「助け給え」という表現は法然自身が語った上で、「鎮西系統」と「明遍系統」の二系統の中で語り継がれてきたとしている。そしてこれらの系統の特徴として

鎮西系統…有智無智や善人悪人などの差別を越えた阿弥陀仏の本願と、それに対する信を説いて「道心者」に近づこうとする

明遍系統…「有智」でありながら智慧を越えた「道心者」の念仏の在り方を説くことに集中している。

と結論づけている。[9] ここでは「明遍系統」の法語群の根拠を『一言法談』『祖師一口法語』に限っていたが、新たに『広疑瑞決集』及び『明義進行集』を加えることができる。『明義進行集』では、明遍の項において

経ノ文ニモ詮要ハ称名ヲノミス、メラレタリ、往生ノ想引接ノ想ナトイフタニモナヲオモヒエカタシ、タヽホトケ、タスケタマヘトオモヒテ相続不断ニ称名スルニハシカス、

と示しており、これは『祖師一口法語』の明遍の法語と一

致する。つまり「明遍系統」に新たな座標として『明義進行集』を加えることができ、さらには信瑞自身が『広疑瑞決集』内において「助け給え」と述べることで、「鎮西系統」「明遍系統」の他に新たに「信瑞系統」を加えることができ、これによって聖光・明遍・信瑞の信の具体的あり方が共通していることが明らかになる。

【昔のつみをくひ・殺生邪見の義を改て・後に改悔して】

⑧・⑨で述べられるのは、神明に仕える者がこれまで行ってきた殺生という行為を「懺悔」することを示している。[10]「懺悔」して殺生をとどめ、念仏を行じれば往生ができるとする。⑩も「後に改悔して」「三心具足の念仏」を修すれば、弥陀の光明にあずかり、三垢消滅し身心が和らぐということから、実質的に同内容を示している。[11]この⑩の部分は『無量寿経』の引用であり、[12]「滅罪」を具体的に示した部分である。この弥陀の光明については第④疑・問答12において、以下のような問答が示されている。

問、摂取不捨の義、具さに是をきゝつ、若し然者我身は、既に摂取をかふむれり、決定往生すべしと知る様ありや。

答、あり、所謂摂取の光に照らさるゝものは、昔にかはる也。いかにかはるぞと云へば、仏にはぢ奉る意深して、悪をおそれ念仏を申也。若如是心よりかはるならば、我身は摂取をかふむれり、往生疑なしと深くたのむべき也。さて悪をおそれ、念仏を申事は、只人目ばかりにて内心には昔にかはらずして、底には悪もおそろしからず、念仏も申されずば、われ未だ、摂取をかふむらず。往生不定也と思ひて、相かまへて昔にかはりて悪をおそれ、念仏を申す身となりて、決定往生の人数に入らんと思ふべき也。（後略、三二頁～三三頁）

ここでは、決定往生をどのように判断すれば良いかという問に対して、心を改めて、悪を畏れ念仏を修し、決定往生したいと思うようになれば良いとする物である。

これら⑧・⑨・第④疑・問答12の内容をまとめると以下のようになる。まず、念仏を修していたとしても、殺生を行っている限りは往生不定である（⑩）。これは光明に照らされず、悪を恐れていない状態である（第④疑問答12）。しかし、殺生することを悔い改めて念仏を行ずれば、それは光明に照らされ、三心具足の念仏を修することとなり往生を遂げることができる[13]（⑧・⑨・⑩）。

つまり、殺生している間はその自覚がない状態であり三心具足とは言えないが、それを自覚し改めたならば往生がかなうと判じているのである。

以上、信瑞の三心で示される信の定義を確認した。信瑞は三心具足念仏を往生の因とし、信空の思想を引用して三心を解釈しながらも、実質的な内容は「往生すとばかり信じて」「仏助けたまえ」「昔をくい」という具体的な内容であり、それは聖光・明遍等の思想と共通する内容を含んでいることを確認できた。

おわりに

信瑞の実践論は、善導・法然を根拠に、三心具足の念仏であることを検討した。これは法然の思想から逸脱することのない、まさに「浄土宗の実義」たる内容であり、言い換えれば法然の思想が忠実に顕在するのみであった。そして『明義進行集』に示される「無観称名」という名称は見られずとも、その内容は同一であると言える。また、信空の思想を継ぐとされる信瑞が、聖光・明遍と共通する思想を有していたことは、重要な意味を持つと考えられる。

1　序文と奥書は祢津宗伸『中世地域社会と仏教文化』第八章（法藏館、二〇〇九）三〇六～三一二の翻刻を用いる。

2　望月信亨「信瑞の『明義進行集』と無観称名義」（望月信亨『浄土教之研究』、一九七七年）ここで望月氏は「無観称名」について以下のように述べる。

（無観の称名の）其の意味は心を澄まし妄念を払って仏を観念するのではなく散乱の心のままで、如来の本願を憑みて名号を称するをいったもの（九六七）

この他、「無観称名」の最近の先行研究として、善裕昭「信瑞『明義進行集』の思想」（『融通念仏集における信仰と教義の邂逅』、法藏館、二〇一五）が挙げられる。

3　『聖典』二・一〇五～一〇六。

4　『聖典』三・四一～四二。

5　『浄全』二・四下。

6　『聖典』三・二九。

7　「浄土宗の実義」に対して「相伝の一義」の語も存在する。「相伝の一義」については『浄土学』五三（浄土学研究会、二〇一六）、「『広疑瑞決集』における信瑞の思想―特に三願思想について―」内で言及した。

8　ここで⑧の中に確認できる「往生の正業」という表記には、一点問題がある。この「往生の正業」という表現自体は⑥にも確認できるが、その実質の内容は異なる。

⑥の内容は念仏の相続によって往生できることを示している。一方⑧では神明に仕える人を勧進し、その人が往生を遂げることによって、その勧進すること自体が「往生の正業」になるとするのである。この後者の内容は、その念仏往生の勧進を示すものであるから、一概に異なるとは言えないだろう。

9　なお、菊地氏はここではあくまでも『一言法談』内に二つの系

統が存在すると指摘するに留めている。この菊地氏の視点を元に西村慶哉氏は「明遍教学の研究」（龍谷大学大学院文学研究科紀要三五、二〇一三）の中で、弁長鎮西義と明遍道心義が比較的近い関係にあったと述べている（一三五）。明遍教学の研究に関して、鎮西に近しいか否かという問題については昨今幾つかの論考が発表されているが、未だ結論にはいたっていない。筆写自身未だ明遍の思想を中心に論じえていないため、ここでの結論は避けるが、明遍の思想は、（一致しない部分があったにしろ）法然と共通する部分があったからこそ、信瑞は明遍の思想を扱っているという立場をとりたい。

10　ここで、懺悔は信か行かという問題は残る。念仏自体に懺悔行が含まれる点ではあるが、ここでは、あくまでも行者の心的変化を中心に捉え、信という中に扱いを置く。なお高橋弘次氏は「法然における懺悔と滅罪」（『浄土宗開宗八百年記念　法然上人研究』（仏教大学・法然上人研究会、一九七五）の中で、懺悔の内容について主に論じている。そしてその中で、懺悔の意識内容を二種深心の信機内容の一致を示す。しかし、その内容自体は称名念仏の中に内包されることとし、そこそが法然が積極的に懺悔を説かない理由であるとしている。（二〇〇）

11　この中、「念仏」と「三心具足念仏」の区別があり、それによって往生の定・不定が異なることが示され、三心も往生に必要なファクターとして示されることにも注目できる。

12　『浄全』一・一三。

13　高橋弘次氏は、称名念仏によって生ずる懺悔意識というものを、光明に照らされることによって自己の悪業深重の存在を自覚し、その罪業を認め告白する意識であるとし、光明を仏側の滅罪作用の表れとして示している。（二〇二～二〇三）

『釋淨土群疑論』における指方立相浄土批判に対する二方向の反駁

村上真瑞

以前、拙論『釋淨土群疑論の研究』において、『大乗苑義林章』において、善導の指方立相に対する批判が展開されていることに注目して、『釋淨土群疑論』における浄土の三界摂不摂論を展開した。

では『大乗法苑義林章』の主張を再考してみよう。巻第七末、佛土章によると、法性土は真如の理であり、自受用土は法界に充ちているから、特に決められた場所はないのであるが、他受用身については、『佛地經』において、三界に形成された場所を超えたものである、と説かれる箇所を引用してそれを三方面から解釈するが、その中、「如実の義」として、次の解釈を示している。十地の菩薩が見れば報土となり、地前の菩薩が見れば化土となる。それぞれの心に随ってそれぞれの心に浄土が現れるのであるから、方向を定めて、一つの場所を特別に定めることはできない。として、まさに善導の指方立相に対する論難がなされている。そして、そのような指方立相は、衆生に浄土へのあこがれの心を起こさせるために、特別に定めただけのことであって、本来は、心の浄らかな状態によって、それぞれの浄土の浄らかになるのである。だから凡夫の変現するような化土は、三界の迷いの世界の物に心を至して変現するのであるから三界摂以外の何ものでもない。にもかかわらず古人は、この三界摂の浄土に理屈をつけて、三界の外に特別にある場所だと述べる。しかし、道理に従うならば、凡夫によって変現された浄土には、必ず清浄智に転じられていない異熟識（阿頼耶識）が存在する。異熟識が残っている心は、三界の摂に他ならない。決して三界を出過しているはいえない。三界のあらゆる煩悩から解放されてこそ三界を超えたといえるのである。よって、指方立相のように、

浄土という場所が特別にあるのではなく、変現された心に随って浄土はあらわれるのである。と示されるように、基は、厳しく浄土教の指方立相に対して論難を加えている。

概説するならば、『釋淨土群疑論』では詳細に三界不摂を説明し、前述の基の『大乗方苑義林章』の説を否定する型式を用いて論じている。これらの『釋淨土群疑論』と『大乗法苑義林章』との論諍の一々については、割愛して、ここでは、その中の重要な問題を一つだけとりあげたい。すなわち、前述のように『大乗法苑義林章』では、浄土とは、その人の心の浄らかな様子に従って浄土も浄らかなものとなるのであるから、凡夫の変現するような化土は三界の迷いの世界の物に心を執著して変現するのであるから三界摂以外の何ものでもない。と説くのである。それに対して懐感は、凡夫は物に心を執着する以外救われる道がないことと、浄土自身に具わる阿弥陀佛の本願他力の力用とをふまえて、『大乗法苑義林章』の説を否定している。すなわち『釋淨土群疑論』巻第一においては、「如来の無漏の浄土に依託して、有漏心の浄土を現ずるが、しかし凡夫の現ずる浄土は無漏の如来の本質、形相をもつ国土に依拠している限り、煩悩による所縁縛と相応縛とがないから煩悩の増加することもないわけである。それはあたかも無漏である滅道諦を有漏心が縁じても煩悩が増加しないのに等しい。」懐感はこのことについて太陽を凝視した場合、眼根のはたらきが著しく失われるという譬喩によって、三界繋縛の煩悩が増加しないから三界ではないと判断している。この譬喩は眼根が太陽を見たならば、その光の作用を受けて目がくらみ、眼根と眼識という機能に障碍を与えることを示している。したがってこの譬喩は日常経験から得られた譬喩であり、所縁が能縁におよぼすはたらきを取りあげている。このことは唯識無境を説く法相の教理とは異り、対境（如来無漏土）のはたらきが取りあげられていることは、能縁（凡夫自心）の否定に伴って所縁（所変の土）をも否定し、能縁・所縁という相対を超えしめることを意味している。これは唯識教学の勝義締である境識俱泯の立場に近いものと考えることができる。よってこれは、太陽を如来無漏の浄土にたとえ、眼根を煩悩の繋縛にたとえていると言えよう。つまり如来無漏の浄土を凝視することによって、かえって凝視するという執着が損なわれ、煩悩の繋縛から放たれると言うのである。したがってこの問題は、如来無漏の浄土との関係であり、如来無漏の土に具わる力

用には、凡夫所変の有漏土に作用することによって、凡夫所変の有漏土を清浄化するという増長縁的な作用を見出すことができる。ここにおいて無漏土に具わる力用によって、凡夫の浄土に対する執著（有漏心）がそこなわれ、繋縛から放たれるという、いわゆる執著をもって執著が遣られるという内容が示されていることに注目させられる。このことは前述のように、懐感が凡夫所変の浄土は有漏土であると前置きして種々の論を展開している意を理解する一つの糸口となる。つまり懐感の三界不摂論における真意とは、清浄なる浄土への強い執著＝煩悩＝有漏心こそ本願力の増長縁をうける前提となるということである。だから、煩悩具足の凡夫・有漏の依身に過ぎない凡夫が阿弥陀佛の無漏の浄土に往生する道は、自身に具わる有漏心執著心を置いてないわけである。では、このような煩悩＝有漏心を肯定しようとする思想の背景はどこに求められるであろうか、曇鸞（A.D. 四七六－五四二）の『無量壽經論註』巻下に説かれる見生往生の譬喩をあげることができると思う。すなわち、「氷の上で火をたけば、火がはげしく燃えれば燃えるほど氷がとけて、氷がとければ水になってはげしく燃えていた火を自然に消すように、下品の人は法性無生の悟りなどまったく知らないが、ただ佛名を口で称える力によって往生しようという意志をもって、彼の西方浄土へ往生したいと願ずれば、彼の浄土は無生の悟りへの世界であるから、見生の火は自然に消えるものである」と示される。ここで注意したいのは、氷の上において、すなわち浄土にすべてを託して、浄土に生まれたいと執著する煩悩の火がはげしく燃えれば燃えるほど、氷がとけてその火を自然に消して、見生を無生に転ずるという考え方である。まさに、この考え方は、『釋淨土群疑論』において、有漏の煩悩を肯定し、その執著の心によって、太陽（如来の無漏土）に眼を凝らせば、かえってその光の作用によって眼根がそこなわれ、自然に執着の心が清浄化され、煩悩は増加しない、という主張とその表現こそ異るが同じものである。したがって懐感が日輪によって眼根を損滅されるという譬喩を用いた背景には、曇鸞以来の中国浄土教家の伝統的な浄土の土徳に対する考え方があったということを忘れてはならない。

今回は、『釋淨土群疑論』巻第一に於いて、浄土の第一義諦俗諦二諦説を展開して、再度、指方立相に対する批判を反駁しているので、その論理の思想背景を探ってみたい。

基の主張に対して懐感は、『釋淨土群疑論』巻第一に於いて第一義諦俗諦二諦説を展開して反論を展開している。詳細については、割愛するが、先ず『釋淨土群疑論』巻第一に於いて『般若経』等に説かれる空の思想を基にした、因縁仮和合であるがゆえに不変の存在を否定する第一義諦の立場を説明している。続いて、「すでに示したような諸大乗經の究極の完全な教えの中にすべて諸々の存在は実体性がなく空無であると言っている。どのような理由で今日西方に極樂淨土が有ると説いて生ぜしめられるところの国土とし、生きとし生けるものを生まれていくことが出来る人として、人に極楽往生を勧めて外に現われている姿に執著して修行をなして不完全な經典に帰依させるのであろうか。このことはいうならば、諸佛の深い道理を理解せず、現象のすがたに執着している。これは大乗仏教の教義を学習していると言うことはできない。」と説かれるように、第一義諦の究極の空思想に立脚するならば、浄土教は現象の姿に執着する不完全な教えではないのか。という問いを発する。それに対して、究極の第一義諦のみが佛説であろうか。と疑問を投げかける。そして、「今『觀無量壽經』等に説くところの、西方の極楽浄土に諸の衆生よ、その極楽浄土に往き生まれよと勧めること、これもまた真実の仏の言語によって示された教えである。すでに（前述の大乗教と）ともに佛説であり、どちらも仏の真実のことばである。どのようにして前述の空を説くあの大乗教をとって、この浄土教の非を責めることができようか。いやできない。あの大乗教を信じ、この浄土教をそしるならばどうして道理を完成することができようか。いやできない。しかし佛の説法は二つの真理を離れることはない。一には世俗の立場での真理であり、二にはすぐれたさとりの智慧を極めた境地である。世俗の立場での真理は、本来実有のものでなくみな因と縁とで結び合わされて、仮に生じているの存在であり、因縁和合によって生じ、因縁が無くなれば滅するものである。存在しないものであって、かつ存在に似ている。究極の真理は形や姿を持たない真理であり、ありとあらゆるものの真実の本性である。諸の無漏の智慧を起こした聖者の内面的なさとり、絶対の有であり真実の有である。しかしその（真・俗）二つの真理は一つでもなく異なってもいない。究極の真理によって世俗の真理をひとすじにまとめると、世俗の真理として究極の真理でないものはない。とりもなおさずすべての諸の存在は皆な寂静に帰して、一

切の相を離れる。仮に究極の真理によって世俗の真理を納めることができなければ、とりもなおさずすべての諸の存在は、あらゆる条件が出会うが故に存在するし、あらゆる条件が離れるが故に存在することができなくなるのである。すべて存在がちょうどそのままである。何もないと言ってはならない。」と説かれるように、因縁仮和合の世俗の立場の真理を認めなければ、世間の現象界が成り立たない。第一義諦と世俗諦との関係は不一不異のものである。と答え続いて、佛は、人法二執、見惑修惑を除かんが為に第一義諦一切皆空を説き、凡夫衆生をすべて引接したいとするときは、差別的な種々の俗諦を説いた。と説明を続ける。第一義諦のみを信じて、浄土の因果関係を明らかにするなどの教は、佛の真実のことばではないと言って、軽視して信じないということをしてはならない。と示し、また逆に世俗の差別諦である浄土の因果関係を明らかにするのみを信じて、第一義諦の空の思想を軽視して信じないということをしてはならない。と示す。そして、両者とも互いに敬い信ずる心を起こしてよく第一義諦と因果差別の二つの諦の考え方を統合すべきである。と示す。『維摩經』に説く「諸佛の國及び衆生と空である」という第一義諦と「常に浄土に往生するための行を修行して人びとを教え導く」という世俗諦とが一体である。第一義諦と世俗諦の調和こそが大乗菩薩道にとって大切であると説く。

上記の『釋浄土群疑論』の第一義諦と世俗諦との調和を述べるその背景について曇鸞の『無量壽經論註』に説かれる法性法身、方便法身に着目して考察してみたい。入第一義諦（さとりの智慧を極めた境地に入る）とは、彼の無量寿仏の国土の厳かに飾られた模様は、さとりの智慧を極めた境地（清浄功徳）の見事な美しい対象であるということである。十六の意味を表しうる文章と及び（究極の）一つの意味を表しうる文章と順序をもって説く。当然知るべきである。ここでいう第一義諦とは仏の説く縁起の理法である。ここでいう諦とは対象の意味である。このような訳で厳かに飾られた模様等の十六の意味を表しうる文章を称して見事な美しい対象の形とする。この道理は、入一法句（の文の説明）に至って当然更に解釈するであろう。と説かれるように、無量寿仏の国土の荘厳に於いて、第一義諦という姿をもたない真理と、妙境界相という姿を有した相反する二面から取り上げている。つぎに、『無量壽經論註』巻下において、第一義諦であり姿を有さない一法句を略と

し、具体的な姿を有する二十九種の荘厳を広と表して、広と略との互いに相い入ることを説く。そして、二種法身として、法性法身（第一義諦・一法句）と方便法身（二十九種荘厳）とをあげて、二者の広略相入を示している。続いて、『無量壽經論註』巻下において、即非の論理によって、「真智は無知」「無相なるが故に能く相ならざることなし」「相好荘厳は即ち法身なり」「無知なるが故に能く知らざることなし」「智慧の作に非ず、非作に非ざること」「法身の色に非ず非色に非ざること」などの言い回しによって、百非の否定だけにとどまらない真理を清浄句という肯定的な表現によって表している。つまり、極楽浄土の清浄なる具体的な相を有する荘厳が、そのまま、第一義諦であり相を有することのない真実無為法身であると導いている。

以上、『釋淨土群疑論』において、第一義諦と世俗諦との調和を説いているところの浄土教の哲学的原理の原点を『無量壽經論註』の中に見いだすことができる。『大乘法苑義林章』において、基が展開した指方立相批判は、一つは、凡夫の顕現する浄土の三界不摂論に於いて反駁し、二つには、懐感の第一義諦と世俗諦との調和という論法に於いて反駁している。その背景にある論理は、奇しくもどちらも曇鸞の『無量壽經論註』に展開された、見生往生の譬喩であり、法性法身、方便法身の論であった。中国浄土教の哲学的骨格を形成する曇鸞の『無量壽經論註』は、『釋淨土群疑論』においてもその思想的背景を形成していることが証明されるものであることが明らかとなった。

註略

二巻本『釈氏要覧』について

山路芳範

はじめに

『釈氏要覧』（以下『要覧』と略す。）は中国宋代の僧、道誠によって天禧三年（一〇一九）に編纂された仏教類書であることはよく知られている。五山本、古活字本があることからそれらの面からの研究が知られているが、『要覧』そのものに対する研究は筆者のみる限りではほとんどないと言っていい状況である。その中で『要覧』については、藏中進・しのぶ両氏の『釈氏要覧―本文と索引』和泉書院索引叢書23の解説[1]、藏中進氏に対する追悼論文である藤善真澄氏の「『釈氏要覧―本文と索引』に言寄せて―藏中進先生に捧ぐ―」[2]がまとまったものといえる。藏中氏の解説について藤善氏は編者である道誠とその協力者について誤りを正し、補っておられる。しかし、これらをみても『要覧』は三巻本であり、二巻本については触れられていない。

二巻本の存在が全く知られていなかったわけではなく、ハーバード大学燕京図書館に嘉靖八年（一五二九）本が所蔵されおり、この影印が『美國哈佛大學哈佛燕京圖書館藏中文善本彙刊』第三十三册（二〇〇三）に所収されている。『釋氏要覽校注』富世平校注（二〇一四）では校本の一つとしてこの影印本が使用されている。

日本では建仁寺両足院、国立公文書館にそれぞれ万暦十一年（一五八三）本が所蔵されており、目録などでその所在も知られてはいたが、日本における『要覧』の研究には活かされていなかった。

ここでは先ず、三巻についての前記の解説や書誌学上の研究に加え筆者の調査結果を述べ、次に二巻本について述べることにしたい。

三巻本について

日本において現在まで出版された『要覧』の中で二巻本は確認できず、全て三巻本であるといえる。これらの三巻本では道誠自序に「分爲二十七篇。析爲三巻。[3]」とあり、『要覧』が三巻から成るもので有ることに疑問を持たれることがなかったといえる。二十七篇から成るが、各巻の構成を見ると次のようになる。

巻上

姓氏（1）稱謂（2）居處（3）出家（4）師資（5）剃髪（6）法衣（7）戒法（8）中食（9）

巻中

禮數（10）道具（11）制聽（12）畏慎（13）勤懈（14）三寶（15）恩孝（16）界趣（17）習學（18）

巻下

説聽（19）躁靜（20）諍忍（21）入衆（22）擇友（23）住持（24）雜紀（25）贍病（26）送終（27）

＊（　）内の算用数字は三巻本の各篇の順序。

日本において現在まで出版された『要覧』については、五山本、古活字本といった書誌学の研究対象に本資料が入っていたため、多くの版本が知られている。前掲の藏中氏の解説にもそれらがあげられているが、筆者の確認した江戸時代末期までのものについてその所蔵者を記すと次のようになる。

古活字本としては、

①五山本無刊記活字本　大東急記念文庫、岩瀬文庫蔵本

②無刊記活字本（慶長元和中刊本）　天理図書館、佛教大学、大正大学所蔵本

③慶長十四年（一六〇九）活字本「宗甚三板」　京都府立総合資料館所蔵本[4]

製版本としては、

①寛永初年製版無刊記無訓本　国会図書館、岩瀬文庫、国立公文書館所蔵本

②寛永四年（一六三一）製版「石宗茂」無訓本　筆者所蔵本

③寛永十年（一六三七）製版「中野道伴」付訓本　佛教大学、筆者所蔵本

④宝永六年（一七〇九）製版「大富三郎助」付訓本　佛教大学蔵本

⑤宝永六年（一七〇九）製版「敦賀屋九兵衛」付訓本

大阪府立中之島図書館蔵本（巻中欠）

⑥安政五年（一八五八）製版「永田調兵衛」付訓本　筆者所蔵本

⑦刊年不明「前川茂右衛門尉」付訓本　佛教大学所蔵本

がある。

これらの諸本以外に筆者は未見であるが、藏中氏の前掲書解説には、寛永十五年（一六四二）製版「中野道伴」付訓本、明暦三年（一六五七）製版本、刊年不明無刊記付訓本があげられている(5)。

次に確認した諸本の関係についてであるが、これについては、いままで報告されたことが無いようである。

版式の面からその関係をみると、古活字本①の五山本は、半葉七行大字、注十四行二十三字、細注は注行を二行に割るという版式である。

もう一つの古活字本②の慶長元和中刊本は五山本と違い半葉五行大字、注十行二十字、細注は注行を二行に割るという形式である。以後の諸本もこの形式をとっている。このことからこの本の後に与える影響が大きいといえる。但し①で「沙門」（巻上第四丁裏）を「八門」（巻上第六丁表）とするなど、明らかな間違いも認められる。

③は比叡山東塔南谷実蔵坊の真如蔵からの流出本で②に「慶長十四年己酉九月日洛汭宗甚三板」を加えたものではないかと考えられる。

②、③の間違いを正して製版本にしたのが製版本①の寛永初年製版無刊記無訓本とみられる。これを古活字本とするものもあるが、古活字本②とは明らかに異なる。

製版本②の寛永四年製版「石宗茂」無訓本は製版本①に句読点「。」が加えられたものとみられ、この本から五山本の原本の本文の書写者の名を表す「習法堂司比丘行妙謹書」の「司」(6)が「同」(7)に変わっていく。また、序の作者を「崔育林」と誤って記すことが始まる。藤善氏が指摘されるように崔育材が正しく、これ以前の五山本等では「崔育材」となっていた(8)。

③の寛永十年製版「中野道伴」は、影印本が出版されている。その本の解説部分に藏中氏(9)が指摘されているように後序の撰者を記す書式が、

起復中散大夫守光祿卿知江寧府護軍紫金魚隨撰

と一行に収められているものと

起復中散大夫守光祿卿知江寧府護軍紫金魚

隨　撰

と二行に分かたれているものがある中で、この本は一行本である。五山本も一行ではあるが、

起復中散大夫守光祿卿知江寧府護軍紫金魚[10]隨　撰

と二字分の未刻部分があり、この部分に欠字のあることを示している。慶長元和中刊本以降の二行書式は、「隨撰[11]」の「隨」の上を空白にし、欠字を補える余地を残しているところに意義があると筆者は考えている。寛永十年製版では欠字部分を省略し「紫金魚隨撰[12]」とすることには問題がある。後序の著者について藤善氏は「隨」が王隨であることを明らかにされ、道誠との関係について述べられている[13]。寛永十年製版は付訓本の始まりと考えられることから、藏中氏は「製版付訓本としては最初のものであり、以後『釈氏要覧』の版行は全てこの寛永十年版本に拠っていることから、流布本としての意義も大きい[14]。」と述べられている。しかし、製版付訓本の中にも後序二行本があり、以後の版行が全てこれによるとは言えない。

④の宝永六年製版「大富三郎助」付訓本は後序二行本である。

⑤は④と同年の版本であるが出版者が「敦賀屋九兵衛」とあり④と異なる。大阪府立中之島図書館所蔵のものは巻中を欠くが、後序一行本であることが確認できる。

⑥の安政五年製版「永田調兵衛」付訓本も後序一行本である。

⑦の刊年不明「前川茂右衛門尉」付訓本は②に訓を付したもので後序二行本である。『釋氏要覧　全』釋氏要覧刊行会編（一九八五年十二月）はこの影印本であるが、「寛永十年」と書かれている。しかし、これは墨書である。この影印本には解説等がなく注意を要する。

これらの古活字本、製版本は本文の書写者の名を「行妙」であると記している。このことからこれら諸本を行妙系本とすると、日本の三巻本は行妙系本であり、この元は五山本であると言っていいだろう。行妙系本の研究には五山本を基にするべきだといえる。

では五山本の元はどうであろうか、

五山本の刊記の終わりに「大元大徳龍纂辛亥」、「杭州仙林寺彫造」の語句が見られることから五山本の元が元の大徳辛亥年（一三一一）本で杭州仙林寺において彫られたことが知られる[15]。その版式は五山本と同じ、七行大字、注一四行二十三字と考えられ、行妙系本である。しかし、これ以前にまだ行妙系本があると思われこの行妙本原本の成立

がいつであるかは不明である。

また、大正新脩大蔵経第五十四巻に所収される三巻本『要覧』も行妙系本であり、原本は江戸刊本とされるが、この字体の特徴から寛永十年製版「中野道伴」などの後序一行本ではない。誤植もあることから注意を要する。

二巻本について

現在知られる二巻本で年代の古いものはハーバード大学燕京図書館に所蔵されている嘉靖八年（一五二九）本である。美國哈佛大學哈佛燕京圖書館編『美國哈佛大學哈佛燕京圖書館藏中文善本彙刊』第三十三冊（二〇〇三）に影印が所収されておりこれによって三巻本との違いをみることが出来る。

これには宗林の「重刊釋氏要覽前序」があり、この本の開板された経緯が記されており、嘉靖八年に刊行されたことが知られる[16]。また、この序の「我／朝宣徳間有／大報恩寺堅室比丘復刊于梓」、跋文の「大明宣徳八年龍集癸丑孟夏四月如来結制日／大報恩寺堅密沙門釋寶成謹誌」[17]から、この原本が現存が確認されていない、宣徳八年（一四三二）本であったことが分かる。

日本では建仁寺両足院、国立公文書館に同本の二巻本が所蔵されている。この「新刊要覽序」には「我／朝宣徳及嘉靖間雜聞節朽其板」[18]、「大明萬曆癸未季冬佛成道日」[19]と嘉靖八年本を元に、万暦十一年（一五八三）に刊行されたことが知られる。万暦本には嘉靖本にあった、崔育材序、及び道誠自序がなく、万暦本を開板する元となる嘉靖本をそのまま刊行することの出来ない破損状態であった可能性がある。

宣徳本自体は伝本としての存在を知らないが、嘉靖本にその形式が引き継がれていると考えられることから万暦本が前の序を欠くものの嘉靖本と同型式であり明代の三本は同型式といっていいだろう。日本の諸版は行妙系本であると述べたが、これに対して現存の二巻本は「顧道珖書」[20]と記していることから道珖系本といえる。

行妙系本では道誠自序から前に述べたように『要覽』は上中下三巻から成るものとされる。しかし、嘉靖八年本の道誠自序はこれを「分爲二十七篇。析爲二卷」[21]としており、万暦本の序にも「爲二卷始末廿有七篇」[22]となっている。行妙系本の元・大徳辛亥年（一三一一）本から百二十年程後に道珖系本の明・宣徳八年（一四三二）本が成立している

ことから、三巻本を何らかの理由で二巻本と改編したようにもみられるが、行妙系本及び道珠系本である嘉靖本の崔育材序には「巻上下以匀之」[23]とある。これは崔育材のみた『要覧』が二巻本だったことを示すものではないだろうか。

道珠系本の版式は半葉十二行二十三字、三巻本の版本は篇名、項目を大字、注があり更に小字の細注となるが、道珠系二巻本では文字の大きさは変わらず、細註も同じであることから区別がつかない。ただ項目は「〇」のあとに陰刻することによって、区別している。文字の大きさが異なる細注を注に取り込むことは考えられるが、逆に細注部分を選び出し、小文字にすることは困難である。

このことから、現存の道珠系二巻本の版式は崔育材のみた二巻本ではなかったと考えて良いだろう。

二十七篇から構成されていることは同じであるが、その名称、順序には若干の違いがみられる。

二巻本・道珠系本

巻上

1姓氏（1） 2三寶（15） 3稱謂（2） 4**住處**（3） 5出家（4） 6師資（5） 7剃髮（6） 8法衣（7） 9戒法（8） 10禮數（10） 11道具（11） 12制聽（12）

巻下

13恩孝（16） 14界趣（17） 15中食（9） 16**志學**（18） 17説聽（19） 18擇友（23） 19畏慎（13） 20勤懈（14） 21躁諍（20） 22**忍諍**（21） 23入衆（22） 24住持（24） 25雜紀（25） 26贍病（26） 27送終（27）

＊太文字は名称の異なるもの。（ ）内の算用数字は三巻本での順序。

藤善氏が指摘されるように『要覧』の初めの序が崔育林ではなく崔育材が正しく、行妙系本現存最古の五山本で正しく印されていたものが誤記されていく事については前に述べたが、道珠系本では正しく記されている。後序について藤善氏は王随であると指摘されるが、五山本をみても隨の前に一字または二字欠字があることを推測させる[24]だけであるが、道珠系本では「王随」と藤善氏の指摘の通り記されている。

おわりに

現存の三巻本である行妙系本と二巻本について述べたが、

仏教類書としてよく知られていても、『要覧』に関する資料は乏しく、これに対する研究は十分なされているとは言えない状況と考えている。

『釋氏要覽校注』は今まで行われたことがない二巻本を校本に加えた校訂本である。これは底本として三巻本の寛永十年本を使用しており、これの校本として二巻本の嘉靖本を使用してはいるが、底本の語句訂正で留まり、校本との違いを十分に反映されていない。

『要覧』の研究を行う上で、三巻本は行妙系本の現存最古本である五山本によるべきである。二巻本では嘉靖本によるべきであるが、破損箇所がみられるため、万暦本によってこれを補わなければならない状況でもある。

現在知られている『要覧』諸本はどれも完全なものではない。『要覧』の研究や利用に際して諸本の異同を明らかにすることが先ず必要である。

日本において仏教類書である『要覧』がどのような影響を与えたかであるが、二巻本については万暦本が伝来されてはいるが、日本において出版された形跡は確認できず、大きな影響を与えることはなかった。これに対して三巻本は江戸時代を通して再版され続けた。これは仏教類書として『要覧』が有益であると評価されたからである。林羅山の蔵本である『要覧』が国立公文書館に所蔵されており、『要覧』の項目索引である村田了阿（一七七二～一八四三）著『釋氏要覽類字』が東京大学総合図書館に所蔵されている[25]。これは『要覧』が僧侶だけではなく、広く当時の知識人に使用されていたことを示すものであり、現在各地の国公立図書館での所蔵状況をみると、『要覧』は大きな影響を与えた仏教書であるといえる。

1　『寛永十年版釋氏要覽』本文と索引　一九九〇年十一月五日発行　蔵中進・蔵中しのぶ　三九七頁～四〇九頁。
2　『水門　言葉と歴史21』　二〇〇九年四月十八日発行　水門の会　一八頁～二二頁。
3　注1前掲書四〇〇頁。
4　京都府立総合資料館は二〇一六年九月十四日閉館した。新資料館は京都府立京都学・歴彩館として二〇一七年度早期に開館予定と聞いている。本資料が所蔵されているかについては開館後に確認されたい。
5　五山本巻上第二丁表、慶長元和中刊本、製版本等巻上二丁表。
6　五山本無刊記活字本巻下三十六丁裏。
7　慶長元和中刊本、製版本中確認できたものは巻下五十七丁裏。
8　五山本巻上第一丁裏、慶長元和中刊本巻上第一丁裏、寛永初年製版無刊記無訓本巻上第一丁裏。
9　注1、前掲書四〇二頁。

10 五山本巻下第三十六丁裏。
11 慶長元和中刊本巻下第五十八丁表。
12 寛永十年付訓本巻下第五十八丁表。
13 注2、前掲書二〇頁。
14 注1、前掲書四〇一頁。
15 五山本巻下第三十七丁裏。中国元時代の年号である大徳は一二九三年丁酉から一三〇七年丁未までの十一年であり辛亥の年は存在しない。大徳に続く至大四年、一三一一年が辛亥の年であることから大徳辛亥をここでは一三一一年とした。
16 嘉靖影印本一六五頁下段右。
17 嘉靖影印本二三三頁上段左。
18 万暦本巻上第一丁表。
19 万暦本巻上第一丁裏。
20 嘉靖影印本二三三頁上段右。
21 嘉靖影印本一六七頁上段右。
22 万暦本巻上第一丁表。
23 五山本、慶長元和中刊本、その他日本の製版本巻上一丁裏。嘉靖影印本一六六頁下段左。
24 注9。
25 『要覧』の項目索引として木村正辞（一八二七～一九一三）編『釋氏要覧索引』が東洋文庫に所蔵されている。書名は異なるが『釋氏要覧類字』と同じものといえる。『釋氏要覧索引』は木村の自筆本であろうが、村田と木村両者が索引項目の掲載順序や重複掲載までほぼ同じ索引を作ることは不可能であり、『釋氏要覧索引』を木村正辞編とするのは誤りである。また、『釋氏要覧類字』が村田了阿の著であるかについても若干の疑問がある。

永観と辺地・懈慢界

朝岡知宏

はじめに

『無量寿経』には、疑惑の者が生ずる所として辺地ならびに胎生があると記されている。また、『菩薩処胎経』には極楽へ至るまでの中間に懈慢界という世界があると説かれている。本稿ではこの両者について、禅林寺永観がどのように捉えていたかを先行諸師の説を確認しつつ検討していく。

経文と先行諸師の解釈

まず、『無量寿経』に説かれる辺地と胎生であるが、辺地とは

> 疑惑し中悔して、自ら過咎を為すことを得ることなかれ。かの辺地の七宝宮殿に生ずれば、五百歳の中に諸々の厄を受くなり。(1)

とあるもので、胎生とは

> 若し衆生あって、疑惑の心をもって諸々の功徳を修して、かの国に生ぜんと願ぜんに、仏智・不思議智・不可称智・大乗広智・無等無倫最上勝智を了せず。この諸々の智において、疑惑して信ぜず。然れども猶、罪福を信ずるをもって善本を修習して、その国に生ぜんと願ず。この諸々の衆生、かの宮殿に生じて、寿五百歳までに、常に仏を見たてまつらず。経法を聞きたてまつらず。菩薩・声聞聖衆を見たてまつらず。この故にかの国土において、これを胎生という。(2)

と示されているものである。この辺地ならびに胎生について、先行諸師は概ね次のように釈している。(3)

- 辺地と胎生は同じものである。
- ここでの辺地は八難中の辺地とは異なり、極楽の辺にあるものを指す。

・あくまで極楽内であるので一般的な苦はないが、三宝を見聞できず供養できない事を苦しみとする。
・三宝を見聞できないことを胎内に譬え、苦しみのないことを七宝宮殿に譬えたものであり、実際は蓮華化生である。
・五百歳を過ぎた後、三宝を見聞することができる。また深く自ら悔責したならば五百歳を経ずして仏前に詣でることが可能となる。

と、辺地とはこのようなものであり、仏智に対して疑惑を懐くことを誡めるために説かれたものであるとされる。(4)

次に懈慢界とは、『菩薩処胎経』に

西方この閻浮提を去ること十二億那由他に懈慢界あり。国土快楽にして伎楽を作唱す。衣被服飾香華荘厳せり。七宝転開の床あり。目を挙げて東を視れば、宝床も随って転ず。北視・西視・南視もまたかくのごとく転ず。前後発意の衆生、阿弥陀仏国に生ぜんと欲する者、みな懈慢国土に染著して前進して阿弥陀仏国に生ずること能わず。億千万衆、時に一人ありて能く阿弥陀仏国に生ず。なにをもっての由に。みな懈慢の執によりて心、牢固ならざればなり。これらの衆生、自ら殺生せず、また他をして殺さざらしむ。この福報ありて無量寿国に生ず。(5)

とあるもので、これについて先行諸師(6)は、

・西方の業を専らに修せず、至心に発願しない者が懈慢界に堕ちる。
・雑修の者は万に一人も生ぜず、専修の人は千に一人も失することなし。
・懈慢界に堕ちる者に弥陀の来迎はない。

と釈し、懈慢界に堕ちないために浄土への業を専らに修めることを勧めている。

このように先行諸師は、辺地は疑惑を、懈慢界は雑修を、それぞれ誡めるために説かれたものであるとして、共に否定的に説いている。

永観の理解

永観は『拾因』の中で

かの土の中に九品の差別あり。ここによって造逆の者、既に下品に生ず。我等いわく。なんぞ希望を絶たんや。また、ただ九品の差降あるのみにあらず。また、かの

土の中に別に辺地あり。いわく、胎生の土、これ疑惑の者の所生の処なり。(7)

と、極楽には五逆の者が往生できるだけでなく、仏智に疑惑を懐いている者であっても辺地に往生が可能であるという説き方をしている。

加えて懈慢界について

また、ただ胎生辺地あるのみにあらず。また道中においてしばらく化城あり。懈慢国という。荘厳微妙にして国土安楽なり。雑修の者をしてまず彼の土に生じ、遂に極楽に生ぜしむ。

（中略）

それ辺地を極楽に設くること疑惑の輩を引かんがためなり。化城を懈慢に仮りてもって雑修の者を接す。諸余の浄土は未だ必ずしもかくの如くならず。この故に偏に極楽世界を易往の土と説く。心怯弱せず。ただ決定往生の想を作すべし。(8)

と説いて極楽が易往であることを示している。

懈慢界は前項で確認したように、苦しみはないものの極楽へ行こうとしても行けないという、言葉は悪いが一種のトラップのような場所として捉えられているものである。

永観は懈慢界を化城と表現しているが、これは『法華経』に説かれる化城宝処の比喩を意識しての表現であろう。つまり、懈慢界は阿弥陀仏が雑修の者を救わんがために化作した世界であるとして、雑修の者を救うためのセーフティネットのような場所として肯定的に捉えているのである。

言い換えるならば、永観は経文や先行諸師の所説を抑止門的に捉え、それに対して自らは摂取門的に説いたといえよう。

懈慢界に往生した後

では、実際に疑惑の者・雑修の者がそれぞれ辺地・懈慢界に往生した場合、その者は往生した後どうなるのだろうか。

辺地に関してはあくまで極楽の中であるうえ、経説にあるように遅くとも五百年の後に仏前に詣でることができるので、極楽往生できるか否かという点に関しては大きな問題はなさそうではある。

一方、懈慢界のほうは経文を見る限りでは、不可能なわけではないが皆が確実に極楽往生できるという確証もない。

いかに懈慢界に苦しみがなかったとしても、そこに留まっていたのでは往生していないことには変わりはない。懈慢界が阿弥陀仏の仮作した世界であるのならば往生は間違いなく思えるが、永観はそうは説いていない。『拾因』の中に懈慢界に往生した後について具体的に何も述べていないのであくまで推測でしかないが、

たとい自らは後ると雖も、他を勧めて前とせん。前に生ずる者は後ろを導き、後に去らん者は前を助け、連続無窮にして休息あることなからん[9]。

とあるように、仮に懈慢界に往生してしまったとしても、有縁の者が追善廻向をすることにより《懈慢界より極楽往生する億千万中の一人》となることを期待していたことは充分考えられる。

また『講式』の中で極楽往生した後のことを

弥陀に奉仕して不退の位を証し、仏の加被を請いて、まず此界に来りて結縁の者を導き、無縁の者を訪わん。（中略）今、浄土に生じたり。済度なんぞ煩わん。それ弘誓の船に棹さして普く四生の波浪を済し、慈悲の車に脂さして同じく五道の険阻を越えん[10]。

と述べていることから、有縁の往生者からの還相回向による懈慢界からの極楽往生をも期待していた可能性はある。これは永観の行っていた往生講に参加し『拾因』を競って書写したという講衆《念仏宗[11]》の期待していたものでもあったであろう。また『講式』『拾因』の末にある廻向文[12]も、現世からの往生を共に願うというだけでなく、このような互助的な意識を伴うものでもあったのだろう。

肯定的に捉えつつ積極的に説かなかった理由

辺地や懈慢界はそれぞれ疑惑・雑修の者の行き先である。永観は『拾因』の中で辺地や懈慢界を肯定的に捉えてはいるが、自身は決して疑惑・雑修を勧めているわけではない[13]。

それでもなお疑惑・雑修の者でも救われる可能性を示した理由としては

みな人を　わたさむとおもふ　心こそ
極楽へゆく　しるへなりけれ[14]

という釈教歌からも窺うことができるように、そのような者であっても阿弥陀仏は必ず救ってくれるはずだという確信があったからであろう。事実、永観自身も病弱の身のためか尊勝陀羅尼を生涯に亘って誦し続けており、念仏のみを修していたわけではない[15]。

また《念仏宗》の人達が皆、永観のように決定往生の霊験[16]があったとは考え難いため、永観と同様の往生の確信を懐けなかった者も多数いたはずで、そのような者達が自ら往生の望みを断つことのないようにとの思いからでもあったのだろう。

懈慢界を阿弥陀仏の化作した国土であると捉えながらも、積極的に説かなかったのは、懈慢界は雑修の者を救うための方便であって求める場所ではないからであろう。

1 『浄全』一／二七・八

2 『浄全』一／三三・一三 『平等覚経』『大阿弥陀経』『無量寿如来会』『無量寿荘厳経』に関してはその記述に大差はないのでここでは省略した。

3 具体的には、『拾因』に引用されている文献ならびに目にしていた可能性の高い文献より、極楽の辺地ならびに胎生について触れているものをまとめた。管見ではあるが、本稿で参照した文献を次に挙げる。また、永観がこれらの文献全てに目を通していたかどうかという点については本稿では扱わない。

曇鸞『略論安楽浄土義』、善導『観経疏』、慧遠『無量寿経義疏』、伝吉蔵『無量寿経義疏』、元暁『両巻無量寿経宗要』、璟興『無量寿経連義述文賛』、伝智顗『観無量寿経義疏』、伝基『阿弥陀経疏』、懐感『釈浄土群疑論』、伝元暁『遊心安楽道』、迦才『浄土論』、良源『九品往生義』、源信『往生要集』、ならびに『安養集』所収古佚文献（智光『無量寿経論釈』、義寂『無量寿経述義記』、法位『無量寿経義疏』、龍興『観無量寿経記』）

4 なお、辺地を九品の摂に含むか否かは諸説あるが、本稿では扱わない。

5 『正蔵』一二／一〇二八上一四

6 辺地と比べると懈慢国について触れている文献は少なく、本稿で参照したものは三書（伝基『阿弥陀経疏』、懐感『釈浄土群疑論』、源信『往生要集』）のみで、扱うのは実質的には『釈浄土群疑論』の記述である。

7 『浄全』一五／三八二下一七

8 『浄全』一五／三八三上九、三八三下二

9 『浄全』一五／三九四下九

10 『浄全』一五／四七二上五

11 『拾遺往生伝』（『続浄』一七／八六上一七）

12 「願以此功徳平等施一切同発菩提心往生安楽国」（『講式』・『浄全』一五／四七三上一四）

「南都東大寺沙門永観艸願共結縁者往生安楽国」（『拾因』・『浄全』一五／三九四下一三）

13 一例を挙げると、疑惑を「実に疑心懈怠は往生の重障なり。」（『浄全』一五／三七四下一一）と誡め、「今大善の名号に値うることはこれ一生の大慶なり。あに衆事を棄てて仏号を念ぜざらんや。」（『浄全』一五／三七四下一六）と、専修を勧めている。

14 『往生講式』撰述時に詠んだもの（『千載和歌集』巻十九・釈教／一二五五）

15 『拾遺往生伝』（『続浄』一七／八七上二）

16 寛治八年に七宝の塔婆を造立した際に、仏舎利二粒を安置した。その際、極楽に順次往生できるならば舎利数を増すべしと発願し、その願文も共に塔に納めた。はたして翌年、その仏舎利は四粒になっていた。（『拾遺往生伝』：『続浄』一七／八六下九）

冬の御詠歌　―大地は罪、雪は念仏―

石田孝信

1．はじめに

浄土宗吉水流で「冬の御詠歌」と呼んでいる法然上人のお歌は、法然上人行状絵図（第30巻）では、題を「冬」としていますが、ここでは吉水流に倣って「冬の御詠歌」で表記します。

さて、従来より、このお歌は、雪を罪に喩えてお念仏の功徳を讃えたお歌として理解することが、定説とされてきました。

しかし、雪国育ちの筆者は、長年にわたりこのことに違和感を抱いてきました。何故ならば、雪が降り積もると辺り一面が、真っ白で清らかな銀世界に一変してしまいます。この光景に感動する事があっても、雪が溶けて大地が露わになりドロドロした状態を見て、何と素晴らしいと感動する人がおられるとは思えないからです。

やはり、法然上人も、同じように雪景色に感動されて、このお歌を詠われたものと受け取るほうが自然であると考えます。

そこで、このような視点でこのお歌を拝読すると、どうしても大地は罪、雪は念仏を喩えたものとしか解釈できないので、以下、法然上人の真意に近づけるよう論述を試みます。

2．冬の御詠歌の本文

①法然上人行状絵図（総本山知恩院蔵）

『ゆき能うちに　仏の三那を　となふ連は
つ毛れる徒見そ　や可てきえぬる』

② **浄土宗聖典（第6巻）**

『ゆきのうちに　仏のミなを　となふれは
　つもれるつみそ　やかてきえぬる』

③ **現代語表記**

『雪のうちに　佛のみ名を　称うれば
　積れる罪ぞ　やがて消えぬる』

3．冬の御詠歌の訳文

「雪が降っている時に　阿弥陀佛のみ名を　南無阿弥陀佛と声に出して称えていると　無始より今日までに　積もった罪は　大地が雪で覆われて見えなくなるように　たちまち消えてしまうのです」

4．冬の御詠歌の語句の説明

雪の……「の」は格助詞のため、「**雪が**」になります。

うち……「うち」には空間的にある範囲の内側などの意味があります。ですから、雪が「**降っている**」ことと同じ意味になります。

に……「に」は格助詞で時などを表しますから、「**時に**」になります。

仏の……「の」は～のを意味する助詞ですから「**阿弥陀佛の**」になります。

み名……「み名」とは南無阿弥陀佛のことですが、ここでは次の句との関係でこのまま「**み名**」とします。

を……「を」は～を意味する格助詞のため、「**を**」になります。

称うれ……「称うれ」は称うの已然形で、声を立てて言うことを意味しますから、前句を受けて、「**南無阿弥陀佛と声に出して称えている**」になります。

ば……「ば」は格助詞で已然形につくと、いつも決まってという意味を含む「と」になります。

積もれる罪……「雪が積もる」と「罪が積もる」の掛詞になっています。後述しますが、法然上人は無始以来の罪を対象にしますから、「**無始より今日までに積もった罪**」になります。

ぞ……「ぞ」は係助詞で強調を表し、「**は**」になります。

やがて……「やがて」は副詞で、すぐに、「**たちまち**」などの意味があります。

消え……「消え」は消ゆの連用形で、消える、見えなくな

るなどの意味がありますから、「**大地が雪で覆われて、見えなくなるように消えて**」になります。ぬる……「ぬる」は助動詞ぬの連用形で完了を表しますから、「**しまうのです**」になります。

5.「積もれる罪ぞ」について

①法然上人の人間観

十七条御法語（昭法全四七〇）の深心釈に、「我は是、罪悪不善の身、無始より已来六道に輪廻して、往生の縁なし」と述べているように、果てしない過去から今に至るまで悪業を重ねてきたわが身である、というのが法然上人の人間観であります。

当然、今の場合もこの人間観が背景にありますから、「積もれる罪ぞ」は、訳文のように「無始より今日に至るまでに積もった罪は」と理解することが適切と思われます

②法然上人の念仏観

選択本願念仏集（第十三章）に襄陽の石刻阿弥陀経の一節を引用して、「一心不乱より下に、専ら名号を持すれば、名を称するを以ての故に諸罪消滅す。すなわちこれ多善根福徳の因縁なりと云えり。今世に伝える本は、この二十一字を脱す」と述べて、お念仏に諸罪消滅の働きがあとを教示されています。　冬の御詠歌では、この教義が根底になっていることを理解すべきです。

③罪を大地とする根拠

善導大師は六時礼讃偈（広懺悔）に「十方大地の無辺に微塵の無数なるが如く、我等が作れる罪も、亦た復た無数なり」と述べているように、罪を大地に喩えております。「偏に善導一師に依るなり」（選択集13章）と仰がれた法然上人が、このことを参照された、又は同じお考えであったことは当然推察できることです。

6.「やがて消えぬる」について

①雪を念仏とする根拠

法然上人は十二箇条の問答（昭法全六七三）に「喩えば、重き石を船に載せつれば、沈む事なく万里の海を渡るがごとし。罪業の重き事は石のごとくなれども、本願の船に乗りぬれば、生死の海に沈む事なく、必ず往生するなり」と述べています。

この御法語は、総本山知恩院の元祖大師御法語（後篇第二）に、他力往生と題して載せている文章の一節でもあり

ます。

さて、ここは、煩悩具足の凡夫が煩悩を抱えたまま救われることができる、他力念仏の救済原理が巧みな比喩で説かれている、大変大事なところです。

この救済原理をそのまま用いて、本願の船を雪に変えて他力往生の極意が吐露されているのが冬の御詠歌であります。

つまり、石は石のまま、大地は大地のままでありながら、全く違う状態に変化する所に注目すべきなのです。

この他力念仏の救済原理を理解しなければ、冬の御詠歌の真意が受け取れず、誤解することになるのです。

それでは、大地が大地のままで、それが変わるとはどういうことを言うのでしょうか。

ご承知のように、雪が降り積もると、大地は真っ白な雪景色に変わります。このように状況は一変しますが、依然として大地は大地のままで存在します。

このように、雪で覆われて大地が見えなくなることを、法然上人は「やがて消えぬる」つまり「たちまち消えてしまうのです」と表現されているのです。

お念仏をする人は、摂益文に「光明遍照十方世界　念仏衆生摂取不捨」と説かれており、摂取不捨を法然上人は「平生の時、照らし始めて最後まで捨て給わぬなり」（念仏往生要義集）と解説され、『三部経大意』では、摂取不捨は現世と後世に亘ることを具体的に述べておられます。

冬の御詠歌では、お念仏を称えることによって、現世でも、諸罪消滅するお念仏の功徳が働き、身も心も雪で覆われたように清められる、という阿弥陀仏のお救いを法然上人はお念仏の中に実感され、その心境を雪に托して詠われているのです。

7．終わりに

浄土宗は、法然上人が一枚起請文にお示しのように往生極楽を目的とする宗派です。そして、それは「彼にて悟りをもひらき、仏にもならんと思うものなり」（要義問答）と説かれているように、人類共通の課題でもある成仏を目的とするものであります。

つまり、浄土宗によって人生の目的と意義が明らかになり、お念仏によって阿弥陀仏の救いをいただき、現世と後世に亘って成仏を実現していくことが、人類共通の課題なのです。

さて、この根拠となる往生の本来の意味を確認したいと思います。荻原雲来博士によると、往生の原語には、転生と再生の二つの意味があります。

転生は生まれ変わることで、場所の移動を意味しますから、従来の定説である死後往生のことです。

問題は、再生の理解です。残念なことにこれまでこれを全く無視してきたとも言えるのが、今日の浄土宗でありま す。

再生は精神的に生まれ変わることで、状態の変化を意味しますから、具体的に言うと、阿弥陀仏に救われる心の変化、心境の内容を意味する言葉なのです。

つまり、当時、死後往生一辺倒であった中で、この再生（精神的に生まれ変わる・阿弥陀仏に救われる・光明に照らされる）の事実を明らかにし、転生と再生の二つの意味を含む往生を説かれた方こそ法然上人であります。そしてこのことを詠われたのが「宗歌月かげ」や「冬の御詠歌」などであります。

このように、本来、往生とは、転生（死後往生）と再生（現世往生）の二つの意味を持つ言葉だったのです。このような表現はされていませんが、法然上人はこのことを踏まえて教化されていたのです。

誤解のないように言えば、選択集（第十一章）に「念仏はかくのごとき等の、現当二世始終の両益あり」とお示しのように、法然上人の真意は、死後往生（転生）と現世往生（再生）の両方にあったことは明白であります。

以上から、冬の御詠歌は、法然上人が現世往生の事実、つまりお念仏による再生（精神的な生まれ変わり、阿弥陀仏の救い、光明の摂取）をご自身の念仏体験に基づき、大地を罪に、雪を念仏に喩えて、お念仏の素晴らしさ、有り難さを詠われたものと言えることが論述できたと思います。

以上。

祭文の研究 ―安居院流説教と芸能の系譜―

加藤善也

はじめに

法然上人には、沢山の御弟子がおられましたが『法然上人行状絵図』巻四に、「わが心を知れり」とおっしゃったのは、安居院の聖覚法印である。

法然上人の浄土の教えを聴聞されて、すばやく、入門され説教に身を投じられたのは、やはり時流に乗る才能があり、「説教念仏義の祖」「説法義の祖」と尊敬されている。

聖覚法印の父澄憲法印も稀代唱導師して有名で、昭和四十二年に八十余歳で没した浪曲の吉田大和丞（奈良丸）師は、大和の祭文語りの出身で、浪曲史上に名を残されたが、生前によく「私らの先祖は澄憲さんや」と語っていたという。これは芸風通俗説教で鳴らした澄憲法印の名が、民間芸能者の間で長く伝えられていた事を意味している。

澄憲法印、聖覚法印親子の流れを安居院流と呼び、天台宗から浄土宗に入り真宗に受け継がれた。芸能史から見ても家元的存在で、浄土思想と深く関わりながら伝承し、安居院流の系譜はそのまま日本の唱導、話芸の日本史で、その系譜を考察したい。

一、説教の流れ

説教は、経典や教義を説いて衆生を済度する、民衆を教え導くというのが本来の目的で、これには二つの系列があり、一つは、オーソドックスな法話の系列、もうひとつは芸風節談の系列である。

言葉に節（抑揚）をつけ、鍛え上げた美声とゼスチャーをもって演技的な表出を取りながら、聴衆の感覚に訴える情念の説教がすでに佛教伝来のときから行なわれていたであろうことは、釈尊の説法を十二通りの方法を示す『十二部経』の中に伽陀（ガーダ）（諷頌）尼陀那（ニダーナ）（因縁）、阿波陀那（アバダーナ）（譬

喩）を説教（法話）の型の一種として示していることから、釈尊在世中の説教のなかに諸芸的な要素が濃厚入っていたことを想わせる。『三輪説法』の中の「口業説法論」は四弁八音という芸能的、音楽的な説教技術をもって仏が甚深微妙の教法を説かれている。

日本佛教の説教に直接影響を与えた中国佛教の説教（唱導）にも演説技術の基本を示すものがあり、梁の慧皎撰『高祖伝』巻一三には説教の重点が「声、弁、才、博」に置かれたことが記されているが、まさに声（発音、発声、抑揚）弁（語り口）才（センス）博（学識、教養）は説教者の必修条件で、現代においても、この四つの条件は布教家にとっても重要で、「一声、二節、三男」というような伝承を生むにいたった。

我が国の説教の歴史の中で、文献の上では推古天皇の六年（五九八）に厩戸皇子（聖徳太子）が勝鬘経を講義されたのが、説教として文献に現れる最古のもので、聖徳太子の高座説教以来、我が国の説教は、情念中心の感覚的要素を重んじながら、歴史的展開を遂げた。平安時代には、法華八講が盛行し、説教の名人が続出、清少納言は『枕草子』の中で「説教師は顔よき」と記されスターになっており、宮廷女房たちに大変もてはやされた。『源氏物語』にも同じように説教が一つの娯楽的な面を具えていたということ書かれている。やがて法然上人、親鸞聖人が出現して旧来の顕密諸宗による上代、中古の説教の方法が大きく変貌していった。

二、説教の家元

平安末期から鎌倉にかけて天台宗の説教の巨匠澄憲（一一二六～一二〇三）とその子聖覚（一一六七～一二三五）の説教風を「安居院流」と呼ばれる。聖覚法印が法然上人に帰依し、親鸞聖人と親交したため安居院流の説教は天台宗から浄土宗に入り、真宗に受け継がれ、奥義は、秘伝、口伝の形で師資相承された。後世、説教修行で随行制度や台本秘伝が行われたのは、この安居院流の形式を尊重したものである。

寛政年間（一二四三～一二四七）に定円が立てた「三井寺派」という一派を作り、説教の家元的存在として並立し、演説体説教の隆盛に拍車を加えが、近世に入る頃に衰退してしまった。だが、民間芸能となった説経浄瑠璃（説経祭文）を支配し仏法弘通に貢献、宗教、生活、娯楽（芸能）

を一体とする生活構造を樹立していた。

安居院流の話し方は、呼ばわり説教、因縁譬喩説教が特色で、才気煥発による迫力を示しており、三井寺派は重量感の溢れる粘着性のある甚深と説き聞かせる話し方を特色としていた。

三、安居院の澄憲、聖覚法印

京都市大宮通寺の内に「あぐい」と呼称される地名が残っている。浄土真宗本願寺派西法寺は、この、安居院の遺跡を伝え、澄憲法印、聖覚法印父子の居住されたところとして知られる。毎年四月に聖覚法印を忍ぶ集い（聖覚忌）が勤められ、聖覚法印が石山寺に参詣した折、源氏物語の作者紫式部を供養した源氏講式（表白、聖覚法印作、能源氏供養）が住職により安居院流で拝読されている。

安居院西法寺の沿革や『尊卑分脈』によれば、聖覚法印の祖父藤原通憲こと信西入道は、黒衣の宰相と称せられた人物で「諸道に達せる才人なり。九流の八家に通ず」と云われたが、その才智ゆえに平治の乱に於いて、大和国田原山で首打ち落とされ、その一門の多く流罪で信西入道の二十人の子女の内、澄憲法印は第七子である。

澄憲法印については『尊卑分脈』や『元亨釈書』『業資王記』『平家物語』『古今著作集』『源平盛衰記』『法然上人行状絵図』『浄土絵系譜』等に詳しい。澄憲法印は、平治の乱の悲劇の起こる前に出家して比叡山に登っており、処罰の対象とならなかった。その後、天台の学を修めて、一心三観の相承血脈を伝承し、大僧都となり法印に叙せられた。

比叡山東塔北谷の学室竹林院に住持し、洛陽の房安居院に住じ「安居院の法印」と呼称された。

澄憲法印は、唱導にすぐれ話術は巧みで、逸話は豊富で、庶民の間に溶け込んでいける芸能人素質に恵まれ、学術的に裏打ちされた説法であったことから、佛十大弟子の富楼那尊者の再来とうたわれた。老体の法体をもって結婚し、破壊僧として非難を浴びたが、説教に於いて道俗の教化に尽力したため、熱烈な支持を受けたことが諸誌に記されている。

その弁舌については『元亨釈書』に、「澄憲の話は、泉のごとく舌の端から湧き出る。ひとたび高座に登れば、大勢の聴衆耳を傾け、耳が清められる」との意味が記され、『尊卑分脈』でも「説法は天下一」と激賞され、『古事談』

にも同様の讃嘆がある。天台の法印まで登りながら里の房安居院で、非僧非俗の説教者として、説教史に大きな功を残し、『法滅の記』『唱導鈔』『澄憲作文大体』『源泉集』などの著書がある。澄憲法印の子女は九男一女であるが、聖覚法印はその第三子で、いずれも天台宗や真言宗の名僧で、一女も尼僧になった。

聖覚法印は、『法然上人行状絵図』巻四『浄土伝燈録』『明月記』などによっても詳しく知る事ができるし、何よりも後世の浄土教学や、『親鸞聖人御一代記』であまねく知られ、父をしのぐ名声を博している。

聖覚法印の著書は『大原談義聞書鈔』『四十八願釈』五巻『四十八願義』四巻、『黒谷源空上人伝』（十六門記）の結び「高声に唱えて感悦髄に徹り、落涙千行なりき」は法然上人の『小消息』の結びとつながり、浄土教徒の感動を呼んだ。『唯信鈔』は『選択本願念仏集』のエッセンスを見事に要約した著書で安居院説教のテキストとされた。

『平家物語』の思想は「灌頂巻」で建礼門院の六道輪廻と、その輪廻を超えていく横超の話が示すように、法然上人の専修念仏の思想である。これは聖覚法印の見事な雄弁が一種の語りで有る事を考えると、何らかの関係があったのではないか。『登山状』の美文は、どこか『平家物語』の「祇園精舎の鐘の声」の声に通ずるものをもち、聖覚法印の周辺から生まれて来たのではないかと思われる。

藤原定家は『明月記』の嘉禎元年二月二一日の条に「今年で六九歳、もっともつと生きていて欲しいものである。もうあの名説教も聴かれなくなった」という意味の言葉を記して聖覚法印の死を惜しまれている。

四、聖覚法印の周辺の人々

聖覚法印は親鸞聖人（一一七三～一二六二）の出遇の時期の確たる資料はないが、『親鸞聖人正統伝』（高田開山）を抜粋すると、「二十九歳三月中旬、四条橋にて、計らざるに安居院聖覚法印に行き逢いたまふ。…今、東山吉水に、法然房源空聖まします。実に一天の名匠、四海の導師也。早く彼の許に詣でて要津（ようしん）を問いたまえ。我も此の頃、その教化をうけ、今日も参るせと申さる。範宴きたまひ、三月中旬、範宴吉水に卦きたまふ。折ふし源空の御前には墨染めの衣きたる人々」とある。『親鸞聖人正明伝』（存覚上人）には、「二九歳、建仁元年辛酉正月十日、京都六角舎如意輪観音に百日の参籠あり、安居院聖覚法印に逢ひて、

源空上人の高徳を聞き、わたりに舟を得たる心して、遂に吉水禅房に尋ね参りたまひけり。是、もはら六角堂の観世音の利世方便のいたすところなり」と記され、得度の師の青蓮院の前を通り吉水の禅房までの距離がいかに遠い道であつたかと想像できる。

法然上人と親鸞聖人、聖覚法印との接点を、より鮮明に観考するには『法然上人行状絵図』があり、「聖覚法印わが心をしれりとの給へり。浄土の法門をききて所存を残されざる事しりぬべし」あり、覚如上人の『口伝鈔』に依れば、「安居院の法印聖覚を唱導として、」とあり、関わり方が判然と記されている。

熊谷次郎直実（一一四一～一二〇八）は、うら若い平敦盛を一の谷の戦いで討ったことは『平家物語』で有名で有るが、我が身の罪悪と世の儚さを感じて都にのぼり、聖覚法印のことを聞き、安居院を訪ねている。聖覚法印は直実を法然上人に案内し「蓮生房」と命名され、『法然上人行状絵図』第二二の巻には熊谷直実に観る念仏者像がある。

親鸞聖人は聖覚法印の『唯信鈔』隆寛律師の『一念多念分別事』は法然上人の専修念仏の説を明らかにするのにもっともよい本と奨励され自身も『唯信鈔文意』を著述された。

嘉禄三年（一二二七）嘉禄の法難で、聖覚法印は迫害の対象とならず、隆寛律師と聖覚法印の立場態度も注目しなければならない。

五、説教と大衆芸能

天台宗からでた安居院流と三井寺派は、かつて中世において全国の弁舌家達のモデルとなって日本話芸史上に君臨した。説教者は、説教師、物語僧、遊行者に分かれて様々な方法を取るようになった。虎関師錬（一二七八～一三四六）の『元享釈書』巻二十九「音芸志」にこの二つの流派を紹介している。説教者たちが俗受けを狙うあまり、芸人化した経緯を具体的に「変態百出、揺一身首一腕二音韻1」「流為二詐偽俳優之伎一」述べている。説教者たちは高座のうえで体や首を動かし、揺るがし様々な型を示し、巧妙な節付けをして歌い上げる。笑わせたり、泣かせたりする技術を身に付け芸人化していった。

あるものは、全国各地を広く遊行する音芸者となり、そこからまた派生して出る放浪芸人が出て、琵琶法師、絵解法師、勧進僧、勧進比丘尼、熊野比丘尼などになっていく。

高座説教も、「節談説教」といわれる芸風の説教が盛んに行われた。声明の名調子や和讃、講式、祭文も取り入れ、民衆の娯楽的要求を受けとめ、『三周説法』（譬喩因縁談）を応用し最初に讃題を置き、末尾に結勧（結弁）を置く五段法は安居院流の系を引くもので、高座の上から、身振り手振り、感情を込め、声を鍛え抑揚をつけ、時におかしく、悲しく話芸の型をつくつた。これらの人達は全国各地を歩きまわり、ある者は鉦を叩き、ある者は鼈をすり、やがて、胡弓や三味線を加え、山伏の系統で「ちょんがれ」「ちょぼくれ」「デロレン祭文」「祭文音頭」「浮かれ節」「阿保陀羅経」などもうまれ、「江州音頭」「浪花節浪曲」に発展していった。講談も説教の異称として、講釈というものがあり、説教が重要な役割を演じている、

また、別の流れでは、琵琶法師によって説教が語られ、その系列から説教の変形「平曲」が生まれ、やがて「説経浄瑠璃」を生んで、近松門左衛門や竹本義太夫の新浄瑠璃が起り、芸能史上に君臨した。

曼荼羅絵解きも説教の一つで、大和当麻寺の浄土変観経曼荼羅説く俗に「まんだら絵解き」と呼ばれ、中将姫伝説を混えた物語で能や浄瑠璃など諸芸能に影響し、説教の中でも高度な視聴覚説教で、この方法が近世初期主として浄土宗で盛んに行われた。

その系列で落語の祖安楽庵策伝は、滑稽説教、曼荼羅絵解きの名人であった。話の終わりに落ち（サゲ）をつけて終わるという方法を実演『醒睡笑』は、メモを集大成したもので後の落語に強い影響を与えた。

落語の方で古くから扇子のことを〝カゼ〟といい、手拭いの事を〝まんだら〟というが、これは曼荼羅絵解きから出ており、六道説教の修羅場説教が独立して講談になった。

高座で正座して上半身の極度に洗練された振りと、説教の登場順序は「前座読み」「中座読み「上座読み」と云われ、今でも前座読みは落語、中座読みは講談のほうで残り、たたみ込んで読み口は説教に古くからあった。

さわりをもっていく「逼り弁」講釈調の「繰り弁」という話芸の特色、特異な口演技術も考案され仏教芸能は著しい進展を見た。

おわりに

安居院流の唱導が秘伝の形式を取ったことは『法則集』にもあり、安居院流説教の秘伝は、独特の読み方、唱え方、

発音、発声などを口伝の形で師資相承されるもので、秘伝の形式、独特の節付けで、仏教芸能にも著しい進展を見せた。

現在では唱導、説教は「教導」「伝道」「法話」「法座」と呼称され、紆余曲折を経て今日につながっている。

説教は、日本人に最も適した話し方をあらゆる角度から研究しその方法をうちたてきたのである。言い換えれば、日本人の話し方の技術は説教によって主流が占められ、その方法から落語、講談、貝祭文、浪花節、浪曲などの話芸が生まれることになった。

昔年に比べて法話に情念が欠如することや、楽しみの対象が大幅に変化し多様化して、魅力的なものでなくなっているのであろうか。話芸説教の長い歴史と伝統の中で育成されたおもしろさを見逃して来たかも知れず、説教と芸能が全く別のようになってしまった感があり、情念に訴える布教も大切と思っている。

剃度式について

西城宗隆

はじめに

平成二十八年五月に、東京教区江東組主催の五重相伝で伝灯師を勤めさせて頂いた。この法会の中の剃度式を勤めるに際して、既刊書をそのまま奉読すればよいのか、いかにわかりやすく伝えたらよいかと逡巡した。ここでは仏弟子となる剃度式のなかの報恩偈・懺悔・剃髪偈などの問題点を提議したい。

剃度式は、五重相伝と授戒会の法会中に勤められる法要であり、単独的に勤められることがあまりない。俗に「おかみそり」と称され、剃刀を受者の頭上にあてて剃髪したこととする剃度作法と三帰三竟が主要な儀礼であり、五重相伝の「正伝法」または授戒会の「正授戒」を受ける器になるための法要である。

得度式・剃度式・枕経の式次第

先ず、得度式・剃度式・枕経の剃度作法などの儀礼部分のみを比較してみたい(1)。

得度式

請師、請証明師、和上開導、報恩偈、新発意退座、新発意剃髪、新発意復座、灌頂、和上誦偈、本尊三拝、帰依偈、剃髪偈、授与袈裟、袈裟被着偈、授与三帰三竟、教誡、授与僧名、授与経本、授与数珠、日課誓約、授与十念、自慶偈

剃度式

請師、和上開導、説偈（報恩偈）、灌頂、剃髪偈、授与袈裟、授与三帰三竟、教誡、授与度牒、授与経本、授与日課、授与十念

枕経

奉請、広懺悔、懺悔偈、十念、転座、剃度作法、報恩偈、剃髪偈、十念、授与三帰三竟、授与戒名、十念

得度式は僧侶となるための第一歩の式であり、剃度式は檀信徒を仏弟子とする式である。枕経は故人を仏弟子にする式である。剃度式は出家作法に準じた作法である得度式を簡略化したものである。枕経は生前に仏弟子にする剃度式を簡略化したものである。仏弟子とする作法は、僧侶・檀信徒・故人の相違があるものの同一の儀礼である。これらの式の共通儀礼は、報恩偈、剃髪偈、授与三帰三竟、授与十念である。得度式は「僧名」、剃度式は仏弟子となった証である「度牒」、枕経は「戒名」をそれぞれ授ける儀礼である。この中の枕経の十念は直正直面の十念であるので、授与十念と同様の儀礼といえる。これらの式は、報恩偈を唱えて剃髪してから三帰を授けて仏弟子とする儀礼からなる。従って、枕経は仏弟子にする作法をもって、浄土宗の葬送儀礼としたと言える。

仏門の入門としての報恩偈

『四分律刪繁補闕行事鈔』（以下、『行事鈔』と略す）沙弥別行篇第二八には、道宣の出家観と出家式を記している中に「報恩偈」を明記している。[2] 本宗の得度式は道宣の出家式に基づき、食作法の五観なども本書によっている。[3]

天和三年版（一六八三）の『声明集』には「報恩偈」を剃髪受戒の時に唱えると記している。

大正一三年版（一九二四）『浄土宗法要集』の宗定法要式差定には、得度式の項に「又剃度式ともいふ」とあり、広式と略式の式次第を記している。[4] この広式が得度式に相当し、新発意辞親（辞親・次座土神・次国王）とあり、明記していないが報恩偈を唱えたと思われる。略式は剃度式に相当し、「請師、和尚告白、説偈剃髪、洒水灌頂、授与袈裟、開導説相、授与三帰、授与五戒、授与取名度牒、授与聖典及日課数珠」とあり、説偈剃髪で報恩偈を唱えている。現行の剃度式との違いは、五戒を説いていることである。授戒会の正授戒では、三帰・三聚浄戒・十善戒からなり、五戒を説いていない。授戒会の剃度式では五戒を説示した方が望ましいのではないか。

剃度式を勤めるに際して、この報恩偈をどのように表現したらよいかと苦慮した。滋賀教区遠忌局『結縁五重相伝』（昭和三三年）は、「三界の中に流転して恩愛断つこと

能わず、恩を棄てて無為に入るもの、真の報恩者となす」と訓読している。[5] 滋賀教区『結縁五重撮要』（昭和五二年）の作成に当たって報恩偈を削除し、「開導」でその趣旨を述べるのみで復唱もしない形式とした。[6] 道宣の出家式始め『法要集』は剃髪してから三帰などを行う。しかし、この『結縁五重撮要』は懺悔・三帰三竟してから落髪被衣を行うという独自の形式である。この書は、従来の音読と訓読でなく、耳から聞いてその偈文の意味を分かりやすくすることにあった。意訳した「報恩偈」は出家者のための偈文であると理解できる。これによって檀信徒の式と齟齬が生じるので、これを省略したものと思われる。

これをさらに進めたのが浄土真宗本願寺派である。『浄土真宗本願寺派葬儀規範勤式集』（昭和六一年）は、帰敬式と葬儀の際に「流転三界中」の文を排して、「其仏本願力」の文を用いるように規定した。「臨終勤行」で「『おかみそり』をするときは、三帰依文を唱えながら剃刀を三度あて、終わって『其仏本願力』の偈文を唱えると」記している。[7]『和語燈録』には、玄通が閻魔大王の前で罪を調べられたときに「其仏本願力」を誦したことによって罪を赦された説話がある。[8] 信楽峻麿師は「破地獄の文」と称されている「其仏本願力」の文を用いるべきでないと説いている。[9] 昭和一四年版『浄土宗法要集』の枕経では、聞名得益偈を回向文として唱えていた。玄通の故事に基づくものと思われるが、平成版に至って降魔偈に変更されている。[10]

『結縁五重撮要』が報恩偈を削除したことは、出家式の作法から檀信徒の入門儀礼である剃度式に変更するためと思われる。そこで、私が勤めた剃度式では次のようにした。「悩み多き世に流されて、この世のしがらみ断ち難し。み仏のお弟子として真の道を歩むこそ、真実の恩に報いるものなり。親子の縁、夫婦の縁、さらにみ仏との縁を大切にし、今日よりみ仏のお弟子として、いきゆくことを願うものです。そのことが御恩追恩に報いる最大の道です」。

真の信仰生活に入るという誓約する意味で報恩偈を音読で復唱した。報恩偈は出家式というよりも仏門入門の誓約という意味で唱える方がよいかもしれない。枕経で故人に報恩偈を唱えているものの、剃度式で報恩偈を省略することは、その整合性がないことになる。

剃度式の懺悔

『行事鈔』の出家式は懺悔を説いていないので、『法要集』

の得度式と剃度式にも懺悔を記していない。従って、懺悔の場を法要立てする必要があったのであろう。そのために正伝法に先立って懺悔をする「懺悔式」を考案されたのであろう。要偈道場では「無始以来無量罪」の文と十念という浄土教的な懺悔を勤めているので、懺悔式では通仏教的懺悔を行って区分したのであろう。的門『信法要決辨釈』には、「前行中の結願には懺悔式と称して、又形々敷厳飾し、和尚登高座にて法事讃中の十悪懺悔の文を片言交りに訓読して羯磨せり。其不殊勝さ笑止千万なり」とある。[11] この懺悔式がいつ成立したかは不明であるが、後序に明治四年（一八七一）とあり、的門在世中（一八〇八～一八八九）に行われるようになったと思われる。即ち、懺悔式は要偈道場より後に成立したことになる。広懺悔を読誦することが多々あるので、違和感なく訓読されたのであろう。この懺悔式はやがて懺悔道場・暗夜道場・光明道場となって、口伝化・伝法化されて現在に至っている。

剃度式には懺悔を記していない。しかし、椎尾弁匡『授戒』と滋賀教区教務所『結縁五重相伝撮要』などの剃度式には懺悔偈を復唱している。[12] これらの書は影響力が多大であるから、剃度式で多くの和上が懺悔偈を復唱していると思われる。

これと同じことが授戒会でも行われている。『授菩薩戒儀』には黒谷古本と新本とがある。黒谷古本は懺悔偈を記していない。新本には懺悔偈が記されている。伝教師が受者に代って懺悔する作法で「弟子、懺悔を披陳す」とある。[13] 放生会で鳥魚に代わって懺悔する「求哀懺悔」という儀礼をしているのみで、受者が懺悔偈を唱える積極的儀礼をしていない。しかし、『結縁授戒講話』は黒谷古本でなく新本に依るべきとしているにもかかわらず、黒谷古本に則り懺悔偈を復唱している。[14] このように、剃度式と正授戒には懺悔偈を唱えることが通例となっている。

ここで、懺悔偈の復唱は、訓読または音読でするかの選択問題になる。勧誡のときには、「勧誡のしおり」に懺悔偈を掲載して、音読と訓読をしてから、その意味を説明する。井上ひさし氏の言葉を借りれば、「むずかしいことをやさしく、やさしいことをふかく、ふかいことをおもしろく」というように勧誡すべきである。剃度式のときには、和上が分かりやすい意訳を重々しく述べて、音読で復唱する。音読は荘厳的な儀式にするためである。[15] もう一点は檀信徒が何気なく唱えている懺悔偈の意味を分からしめ、改

めて日常勤行式の大切さを知らしめるためである。

剃髪偈は「断除煩悩」あるいは「永離煩悩」か

『行事鈔』の出家式は剃髪偈を記していない。唄師は新発意が剃髪している間に「出家唄」を唱えている。すべて剃髪するのではなく、一部の頂髪を残し、あらためて剃髪しても良いかと尋ねてから剃髪するとあり、剃髪偈を説いていないと思われる。剃髪偈は『法要集』に掲載されている偈文の他にもう一つある。上田見宥著『結縁五重勧誡』は、「剃除鬚髪　当願衆生　断除（永離）煩悩　究竟寂滅」と記している。[16] これはどちらでも唱えて良いという意味であろう。一つは東晋の仏馱跋陀羅訳の六十華厳の「断除煩悩」の旧訳である。[17] もう一つは唐の実叉難陀の八十華厳の「永離煩悩」の新訳である。[18]『法要集』は旧訳の「断除煩悩」を用いている。この剃髪偈は、得度式・剃度式・枕経でも同様に用いている。

私が勤めた剃度式では、『法要集』の「断除煩悩」を敢えて用いず、「永離煩悩」の新訳を用いた。その理由のひとつは、法名選字の「三選三除の法」による音の響きの良い「音韻調和法」に依った。「煩悩を断ち除く」ではなく、「男女の煩悩」と聞こえてしまう方が不謹慎と思う人もいるかもしれない。浄土宗的表現としては、「不断煩悩得涅槃」というように煩悩具足の凡夫であるので、「永く煩悩を離れて」とした方が良いのではないか。和上が受者の一人ずつ頭上に剃刀を当てるときは、「永離煩悩」と唱える方が荘厳裡に勤められる。巡剃するときは、「断除煩悩」と唱えるよりも、剃刀を頭上にあてて「南無阿弥陀仏」と称えた方がより浄土宗的儀礼となる。枕経の剃度作法のときも同様の偈文を唱えるべきである。

得度の度牒

得度式は僧侶となるべき新発意に得度した証として度牒を授けている。剃度式には「授与度牒」とあるので、得度式と同じ度牒を授与していると思われる。この時に二文字の法名を授与する寺院もあると聞いている。度牒には善導大師の真の仏弟子となった証の文を記している。その『観経疏』には、「仰ぎ願わくは、これより心をひとすじにして、ただただみ仏の言葉を信じて、み教えのままに勤め。（中略）このお念仏する人こそ、釈迦如来のみ教えに随い、諸仏のおぼしめしに随い、阿弥陀如来のお誓いにかなうもの

であり、これを真の仏弟子と名ずく」とある。[19] 剃度式の作法は、通仏教の懺悔・三帰三竟であり、通仏教の仏弟子である。五重相伝の正伝法に依って念仏者となり、真の仏弟子となる。本来の度牒の意味を考え、『観経疏』の文を味読したうえで、度牒を授与すべきかを考慮するべきであろう。真の仏弟子になるようにという意を込めたものと解釈するか、あるいは度牒の文章を変更するかである。[20]

結びにかえて

剃度式は、五重相伝または授戒会の最初の儀式である。伝灯師として勤めるにあたって、「むずかしいことをわかりやすく、わかりやすいことをありがたく」を心がけた。本来の報恩偈の意味から意訳へと展開し、『法要集』と「新本」の記述と現場での懺悔作法との相違を指摘した。先賢の言われた通りに実践するのみで、儀礼の意味を問いていないのが現状である。声明・威儀などの実技実践のみでなく、型と精神を学際的に考察する法式学を確立することが急務である。

1 『浄土宗法要集』上巻、得度式・一五九、剃度式・一六七、枕経・二一七。
2 正蔵四〇・一一三七A二四。ただし、「恩愛不能脱」とある。
3 正蔵四〇・八四A九。
4 『浄土宗法要儀式大観』第二篇・第二節・宗定法要式差定・五六。特殊法要式では「剃度略式」と「出家剃度式」の得度式をあげ、共に報恩偈を記している。特殊法要式差定・九六。
5 『結縁五重相伝』五九。報恩偈を訓読してから音読している。
6 『結縁五重撮要』四。開導「日々私を生かし、育て、導いて下さった社会の恩徳、天地のめぐみ、一切の三宝に心から感謝せずにはいられません」と意訳している。
7 同書一五。帰敬式は生前に受式するのが原則とし、受式していない場合は、「おかみそり」をして法名を授けるとある。臨終勤行は、報恩偈と剃髪偈を唱えないことになり、剃髪中に三帰依文を唱えている。
8 浄全九・四七一B一六。
9 信楽峻麿「再び本願寺教団当局をただす」中外日報・二〇〇〇年八月二二日
10 昭和一四年版『浄土宗法要集』二四四。「誦経・聞名得益偈・十念」とある。平成二年三月版『浄土宗法要集』一四九。「誦経・発願文・摂益文・念仏一会・回向文（降魔偈）・回向・十念」に改訂された。昭和年版では誦経して回向していたが、平成版では誦経後に回向を行わず、総回向偈の代わりに降魔偈を唱えるようになった。これは浄土宗の葬儀式で重要な儀礼である「共に往生を願う」文を削除したことになる。
11 『的門上人全集』二巻一、『浄土宗選集』八巻。『法事讃』ではなく『往生礼讃』である。
12 『授戒』増上寺・昭和三五年・一二八。『結縁五重撮要』九。
13 『昭和新訂　三巻書並授菩薩戒儀』知恩院・昭和六一年。「黒谷

古本」六。「新本」二八。

14 『結縁授戒講話』浄土宗宗務庁・昭和五六年・九三。「古本戒儀は、鎌倉時代より江戸時代の中期頃まで、浄土宗の授戒に使用されていたのである。次に新本戒儀というものは、江戸時代の中期以後、今日まで浄土宗の戒儀として使用されているものである」とあるが、増上寺では黒谷古本によって現在も勤めている。戒脈の巻物のなかの「許可」の文には黒谷古本に依ると記している。同書・九六には、「法然上人の新本戒儀では、『我昔所造諸悪業（以下略）』の文を唱えて作法をするのである」とあるが、新本は求哀懺悔であって、懺悔偈を記していない。

15 声明の技法は正伝法などの口弁・布教法に通じる。一分間に話す適切な文字数は三百文字程度という。重みのある声で話すには「間」が必要である。早口な人は句読点の他にスラッシュをつけて、速読にならないようにする。読点のところは「切り切らず」という発声法によって、息を吸わないが一瞬の「間」を作るためのテクニックがある。また、口からスッと息を吸う方法もある。句点のところは鼻からゆっくり吸う。これらは声明の技法であるが、これを活かすべきである。

近年、表白・香語などは日常の読み方で捧読している。誦経のように母音を長く発声する「お経読み」が荘厳的である。文章の終わりの箇所は「一枚起請文」のような節をつけて唱えるべきである。例えば、報恩偈の訓読の文章を奉読するときは「お経読み」をする。口弁では少しゆっくり目に話をするべきである。原稿を作成する場合は、耳で聞いてわかるような短い文章にすることを心がけるべきである。

16 『結縁五重勧誡』九四。正蔵九・四三〇C二三。

17 正蔵九・四三〇C二三。

18 正蔵一〇・七〇A二五。曹洞宗もこの偈文を用いている。

19 服部英淳『現代語訳　選択集』大東出版・昭和五五年・九九。

20 度牒の試案「帰依三宝為先　三宝者仏法僧　帰依仏法明生　帰依法宝正生　帰依僧宝和生　従今日以後者　称三宝為師匠　不帰依余教道」。度牒の文は漢文体なので、このようにした。「仏（宝）に帰依して、明るく生きん」という三帰依文を漢文体にした。

地域に伝わり今も詠われている御詠歌

吉田祐倫

一、序

私の寺では、浄土宗の宗定による吉水流の詠唱が始められた時から、「極楽寺詠唱会」を結成した。

そして、現在に至るまで、講員は、毎月二回ほど、寺に来て、練習に励んでいる。そして、御忌、施餓鬼会、十夜などの法会にはもちろんお唱えし、他に議員の家族で亡くなった時など通夜に行き、詠唱をお唱えしている。

他に私の寺では、明治時代の頃からだろうか?、檀家を十二等分して各地域ごとに十二の組を作り「おとうまえ」と称して、法然上人の月命日に、午前の御忌法要の時、詠唱をお唱えする組も二、三組ある。そして、法要後は、昼の会食をし、親しく懇談をするのである。だから、「おとうまえ」は、寺族と檀信徒との交流のいい機会なのである。

なお、会食の前には、梵鐘を三つ撞き、それを合図に、皆で「世界の平和を祈って、併せて東日本大震災の物故者のご冥福を祈って」十念を唱えている。

そして、岩手教区の秋の詠唱奉納大会には、いつも講員は参加している。また、増上寺の四月の御忌の詠唱大会にも時々参加している。

極楽寺詠唱会の講員数は、以前に三十人を越えた時もあったが、今では二十人ほどに減り、新しく加入する人はごく僅かなので、大変困っている。

何しろ、若い人たちは、コーラスの会に入っても、寺の詠唱会には入らないのである。講員は男性が三人、他は皆女性である。

二、吉水講の詠唱会に加入しない地区

ところで、寺から十二キロ程離れているK地区（とうまえもK組）には、三十戸ほどの家があり、ほとんどの九割

は私の寺のお檀家である。

そして、この地区の方たちは、「極楽寺詠唱会」には入らないので、昔の古くから伝わる御詠歌のお唱えや練習に励んでいるのだ。

三、古くから伝わる御詠歌

この御詠歌の指導者のS子さんは、極楽寺総代の奥様で、いつも寺の十夜やおとうまえなどの法要には、寺にお参りに来て、手伝いなどお世話している。

S子さんの趣味は、「絵手紙」で、色を塗って美しく書くことが好きなそうで、二、三年前にそれをまとめて本を出版された。また、家が農家なので、全国の雑誌「家の光」に取材され、雑誌に載ったと言って、私に見せてくれた。時々、岩手県の日刊新聞の「岩手日報」にも載っている。

四、古くからの御詠歌を唱える場

このK地区では、十年ほど前からであろうか。毎年、春の彼岸（三月二十日）と夏のお盆（八月二十日）に、各自、自分の家の仏壇の先祖代々の位牌を持って、K地区の公民館に集まるのである。

私は、位牌の持ち運びはよくないと話してきたが。すると、和尚さんが棚経に一軒一軒歩くのは大変でしょうから。と言っていた。

そして、古くから伝わる御詠歌をお唱えしてから、その後、大きな数珠を回して、先祖代々の「百万遍の念仏供養」を行うのである。百万遍と言っても、実際には遅念仏が二十編と早念仏が十三遍で計三十三遍である。その時間は、三十分近くかかる。

なお、K地区では、地区で亡くなった人の葬式の後、葬祭所の部屋を借りて、この百万遍の数珠回しをいつも行うのである。

春の彼岸とお盆の二回、いつも公民館に私が招かれ、その取り持ちをし、最後の各家先祖代々の供養の御回願を唱えている。

なお、数珠を回しながら唱える念仏は、「ナムアミダブツ」ではなく、浄土真宗のように、「ナンマンダブ　ナンマンダブ　～」と、お唱えするのである。

その念仏供養が終わると、私は連絡と、十五分ほどの短い法話をして、彼岸やお盆の棚経に行くので、すぐ公民館

を立ち去る。その地区の集まった人たちは、昼ごろまで懇談をするそうである。この会の参加者は、地区のほとんどの家から来るそうである。ただ、男の人は数人だけで、他は皆女性である。

五、古くから伝わる御詠歌の内容

その御詠歌の歌詞は五曲あり、次に記すような言葉をお唱えする。そして、唱える順も、（一）から（五）の順なそうである。（一）サンゲモン（懺悔）。（二）コロノモン（香偈）。（三）念仏。（四）たまのしだれ。（五）―（総回向偈）。から成る。

サンゲモン

一、ガシャク　ショジョウ
　ショアクギョウ　カイユウムシトンジンチ
　ジュウシン　ゴイシショシャウ
　イッサイカゴン　カイサンギ

コロノモン

二、がんが　しんぎょうによこうろ
　がんがしんきよ　づえか
　ねんねん　ぼうじょ
　かえじよ　こうくよう
　じつぼう　さんぜんぶつ

念仏

三、な↗ァァァァ　むゥゥゥ
　あァァァー　み↗イィだァァァァァァ。
　な↗ァァァ　むゥゥゥゥゥ。
　あァァァァァ　アァア。
　み↗イィィー。だ↗ァァぶゥゥつゥゥー
　な↗ァァむゥゥ～ゥゥあ↗ァァー
　み↘ミィイ。だァ↗ァーぶゥゥー
　つゥゥ～

たまのしだれ

四、ごオオオオ　くゥゥゥ　らァァ。
　くゥゥ　のオオオオ。
　た↗ァァァァ↗↘　まァァァ↘。
　のオオオ↗オオ↘オオ　し↗イィィィ
　だ↗ァァァ　れエエ↗↘エ　おオオ　ォ
　ま↗ァァァ　きイィ↗　イイ。
　あ↗ァァァ　げエエエ↖　てエエエ。
　ね↘エエエ～ぶ↘ゥゥゥ　つゥゥ

のォォ　こ↗ォ　ォォォォ　ォォ。
え↗エエエ↘　おォォォォ。
き↗イイ　く↗ゥウゥウ　ぞォォォ。
うゥ↗ゥ　れ↗エエエエ↗↘しイイ
やァアア。

五、ねがわくわこのくどくをもって
あまねくいっさいにおよぼし
われらと　しじょうと
みなともに　ぶつどう
ちょうせんこと

六、古くから伝わる御詠歌の今後

この古くから伝わる御詠歌は、S子さんに伺うと、S子さんが若い頃、母親から聞いて教わり覚えたそうである。

その頃は、中年のS子さんの父親も唱えていたそうである。そして、S子さんは、お齢が、今七十代で、農作業もするほどお元気だが、今後その内、指導出来なくなると、跡を継ぐ指導者はいないそうである。そうなると、残念ながら、この古くから伝わる御詠歌は消えてしまうであろう。そのように、S子さんは、話しておられる。

そうなると、極楽寺の檀家には、浄土宗宗定の吉水流の詠唱だけが残るが、このK地区からは、距離も遠いので、誰も入会しないであろう。

なお、二十年程のだいぶ昔になるが、寺から数キロ程離れたH地区では、大和流の御詠歌を唱えていた。ここのは、私は指導者が誰だか、記憶にないし、講員がどれくらいいたかも分からない。ただ、御詠歌をやる方がだいぶおり、通夜などにお唱えしていたのを知っていた。ただ、その近くに、総洞宗の寺があり、その寺の檀家の人達と極楽寺の檀家の人達とが一緒に学んでいたらしい。

七、結び

この後の課題として、この頃は、若い人達が、「極楽寺御詠歌」に入ってこないので、講員はだんだん減ってゆくのである。

これは、浄土宗吉水講の全国の大きな問題でもある。そして、これは、他の多くのサークルでも、同じ問題の悩みなのである。この問題の解決には、少しでもよい方法はないものだろうか?それを協議する場や機会ももっと多くなければならないと、私は思うのである。

つながる ひろがる

絵手紙のわ

選書／絵手紙作家　小池邦夫・小池恭子

皆さんは手がきで自分という作物を紙の畑に育てている。旬をとらえて、じっと見つめて、つかまえて画文にしている。月替わりのメニューを頂く楽しさ。ただ、発表されるまでに数か月経つ。かきたての鮮度が香る。

―小池邦夫

●岩手県
髙橋節子さん（75）
髙橋さんはご主人の介護生活38年。その中で絵手紙をかき続けて、ご自分のものを築いている。この画文には人生がこめられている。自費出版の本もまとめて心の花を咲かせた。（邦夫）

■彙　報

平成二十八年度・浄土宗総合学術大会は、平成二十八年九月十五日・十六日の両日、京都の佛教大学を会場として左記の通り開催された。主催は浄土宗（教学院・布教師会・法式教師会・総合研究所）である。本号はこの学術大会における紀要である。

【大会日程】

九月十五日（木）

受付　午前九時
開会式　午前九時三十分
基調講演　午前十時
記念写真　午前十一時三十分
一般研究発表　午後一時
シンポジウム　午後三時三十分

九月十六日（金）

受付　午前八時三十分
一般研究発表　午前九時
シンポジウム　午後一時
合同総会・閉会式　午後三時三十分

【基調講演】

現代社会における寺院の現状と課題
―江戸時代の浄土宗から今学ぶもの―
大正大学名誉教授　宇高良哲

【シンポジウム】

現代社会における寺院の現状と課題
―江戸時代の浄土宗から今学ぶもの―
発表者
浄土宗教学院　松永知海
浄土宗布教師会　炭屋昌彦
浄土宗法式教師会　大澤亮我
浄土宗総合研究所　齊藤舜健
コーディネーター
浄土宗教学院　長谷川匡俊

【一般研究発表】

▽第一部会（十五日）

「廬山寺本」口述筆記説の再検討　春本龍彬
『三部経大意』に説かれる三心について　長尾隆寛
伝法絵研究　平間理俊
『選択集』における正雑二行説について　角野玄樹
時国「怨むることなかれ」の思想的背景　東海林良昌
法然浄土教におけるペット往生　安達俊英

▽第一部会（十六日）

『広疑瑞決集』における敬西房信瑞の思想　前島信也
良忠上人の御法語について　大橋雄人
聖光上人『物語集』の復元と聖光入室期の法然上人　郡嶋昭示
蓮華谷明遍の浄土教　伊藤茂樹
浄土宗における回向思想　石川琢道
法然「選択証誠」と「念仏多善根」　南　宏信
法然上人の内証外用論と『阿弥陀経略記』について　曽根宣雄
東大寺講説「三部経釈」における三心釈について　林田康順
『一百四十五箇条問答』の「つみ」をめぐって　笹田教彰

▽第二部会（十五日）

黒田眞洞研究の資料について―鈴木大拙以前の江戸檀林の教学を背景とする日本仏教の欧米への紹介と影響―　鷹司誓榮
説一切有部における不律儀者の受戒

清水俊史
「劫」の現代的理解―「五劫」とは何年か？―
石田一裕
ヨーガ階梯に対するヴィヴァラナの解説⑦（自在神への祈念Ⅱ）
近藤辰巳
浄土思想を説く〈華厳経〉系統の仏典
中御門敬教
四十八願における第十一願と第十二願の連続性を求めて
袖山榮輝

▽**第二部会（十六日）**
大願業力の思想
小川法道
曇鸞における『往生論』説示の三種二十九句荘厳について
後藤史孝
唐代浄土教における『安楽集』の受容について
杉山裕俊
三心と五種正行
法澤賢祐
善導『観経疏』所説の正念と来迎について
柴田泰山
『釈浄土群疑論』と元暁の著作との前後関係について
長尾光恵
『釋浄土群疑論』における指方立相浄土批判に対する二方向の論駁
村上真瑞
『成実論』の敦煌写本について
大屋正順
二巻本『釈氏要覧』について
山路芳範

▽**第三部会（十五日）**
『決定往生集』における「暫信」「暫不信」
服部純啓
永観と辺地・懈慢界
朝岡知宏
法然と南都浄土教
齋藤蒙光
法然思想背景としての南都浄土教②―兜率・極楽の問題を中心に―
坂上雅翁
『安養集』の引用文献について
工藤量導
『往生要集』と六道絵
和田典善

▽**第三部会（十六日）**
『茶店問答』と『茶店物語』について―成立年時に関する一考察―
星　俊明
放生会に関する書籍について
八橋秀法
三条西実隆の浄土宗信仰―母三三回忌を中心として―
魚尾孝久
「三代相承」―西山深草派史料を手がかりに―
成田勝美
浄土教寺院空間の用材について
神居文彰
戦前の教学院について
吉田淳雄
浄土宗宗綱第三章浄土門主及び法主について
加藤良光
冬の御詠歌―罪は大地 念仏は雪―
石田孝信
厚木市史に見る隆寛律師と徳本上人
宮澤正順

▽**第四部会（十五日）**
お念仏と戒について
中川正業
安楽寺阿弥陀如来立像について―慶派三尺立像の新出資料―
藤田直信
伊勢の廃仏毀釈 什物の流れ 大泉寺涅槃図について
堤　康雄
他宗における布教師の心得①―浄土真宗本願寺派―
後藤真法
他宗における布教師の心得②―日蓮宗―
八木英哉
他宗における布教師の心得③―曹洞宗―
宮入良光

▽**第四部会（十六日）**
蝦夷三官寺としての有珠善光寺とアイヌ語の一枚起請文
木立大成
往生浄土宗の教誡師として
小熊良悦
神奈川教区青年会の『寺集（てらつど）』について
大谷慈通
極楽寺所蔵「元祖大師御絵傳十二幅」について
立花兼英
地域の活動を通して学ぶこと
正木宏昇

熊本教区布教師会 会報 縁〜えにし〜について　山本幸典
サラナ親子教室の可能性について　井野周隆
地域に伝わり今も詠われている御詠歌　吉田祐倫
祭文の研究―安居院流説教と芸能の系譜―　加藤善也

▽第五部会（十五日）

「てらこやフェスタ報告書」〜アンケート分析レポート〜　日野崇雄
宗教性と向社会性―中学生の宗教知識・体験・意識調査より―　髙瀬顕功
災害支援における寺院の役割　魚尾和瑛
震災被災地における宗教者と自治体との連携　齋藤知明
関東大震災被災者への慰霊について　名和清隆
病床結縁の資料づくり〜病床五重への導入として〜　佐藤雅彦

▽第五部会（十六日）

絵師高田敬輔とその作品（その四）―『無量寿経曼荼羅』の三毒段について―　林　竹人
正徳版『和語灯録』について　市川定敬
義山と独湛の交友について　田中芳道
義山の墨跡について　曽田俊弘
千葉県における徳本行者の巡化とその影響　石川達也
増上寺第三十六世顕誉祐天の肖像彫刻とその信仰について　巖谷勝正
五十五箇条伝目の相伝次第について　曽和義宏
元文・寛保・寛延年間の津軽領内浄土宗の寺院情勢　遠藤聡明
増上寺入寺帳について　伊藤真昭

▽第六部会（十五日）

「善導忌」に於ける行道の一考察　森田康友
浄土宗法式雑考（二五）放生会独修への試み　清水秀浩
「坐具」について　坂上典翁
剃度式について　西城宗隆

【ポスターセッション】

全国の祐天名号石塔―名号信仰の広がり―　巖谷勝正
日常勤行式―江戸時代より現代まで―　赤尾弘顕
殺生を肯定する理論―上座部史書『大史』における聖典解釈―　清水俊史

＊大会プログラムに拠る。収録論文と題目が異なる場合があります。

（各部会発表順・敬称略）

（市川・加藤記）

編集後記

・『佛教論叢』第六一号をお届けします。

・本号は佛教大学で開催されました平成二十八年度・浄土宗総合学術大会（九月十五日・十六日）における、基調講演とシンポジウムの講演記録、および一般研究発表の成果を掲載しております。

・基調講演・シンポジウムにおきましては、「現代社会における寺院の現状と課題―江戸時代の浄土宗から今学ぶもの―」を共通テーマとして、諸先生から貴重なご講演を頂きました。先生方にはお忙しい中、講演録をご点検頂きましたこと、ここに厚く御礼申し上げます。

・一般研究発表は、その成果を『佛教論叢』編集委員会の厳正な査読を経て、許可された研究論文と研究ノートの二種のみを掲載いたしました。

・本大会ならびに本誌に関しまして、ご意見やご感想を頂戴し、更に充実したものを制作していきたいと存じます。何卒よろしくお願い申し上げます。

（藤堂記）

佛 教 論 叢　第61号　〈非売品〉

平成29年３月25日　印　刷

平成29年３月25日　発　行

発　行　浄　土　宗
編　集　浄　土　宗
京都市東山区林下町・浄土宗宗務庁内

人物であることが推測される。しかしながら、世界を無明が作り上げた幻影だと主張したシャンカラの説とは異なっていることも指摘できる。複註 Viv. 作者の推定には、尚詳細かつ慎重な検討が必要である。
尚、他の主要な複註である、“Tattava-vaiśāradhī”や“Yogavārttika”においては、“īśvara”を創造神的に扱う記述は見いだされない。

3）サーンクヤのサットヴァ（純質）論に関する、サーンクヤ・カーリカーおよび、それに対するガウダパーダ註の記述を、宮元（2008）により紹介しておく。
「純質は軽快で、照らすものであり」について。純質が優勢であるとき、四肢は軽くなり、心は輝き、器官は清浄となる。（第 13 頌註）『宮元 p.62』
神々にあっては、純質が優勢であり、激質（ラジャス）と翳質（タマス）は劣勢である。だから神々は絶対的に楽の享受者である。（第 16 頌註）『宮元 p.71』
これら〔功徳・知識・離欲・超能力の〕四者が、心の純質的な形態である。純質によって激質と翳質とが圧倒されているとき、人は心の属性である功徳などを手に入れる。（第 23 頌註）『宮元 p.96』

4）サーンクヤ学派においてプルシャは、プラクリティが転変した世界を観る存在である。尚、ここまでの Viv. の記述は、自在神の観照者としてのプルシャ的性格について、つまり、サーンクヤ哲学の説に比較的沿った形でなされているが、これ以降は、Y.S. や Bh. の記述を逸脱し、自在神の創造神的性格に関する解説が述べられる。本稿註２）参照。

5）これ以降、世界の創造に関する記述が続き、「唯一なるもの（“eka”）」という語は、自在神の意味で使われている。

6）高層建築の最上階を、下層階を建てずに、そこだけ個別に建てることはできない。

7）自在神の主宰者としての性格が述べられている。

8）テキストでは“yumapacca”となっているが、“yugapacca”として訳した。

（主な参考文献）

Rukmani, T.S., Yoga-sūtrabhāṣyavivaraṇa Vol.1, Munshriram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd, 2001

Leggetto, Trevor, śaṅkara on the yoga sūtras, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1992

宮元啓一 『インドの「二元論哲学」を読む』―イーシュヴァラクリシュナ『サーンキヤ・カーリカー』春秋社　2008 年

薬などの注意書きと同様に。

身体と感覚器官は、それらすべての目的を知る唯一なるものを動因つまり原因として作られている。決定された行為が（来世の）あり方の原因となることが決まっているから。城郭を支える柱の仕組みなどのように。

また、決まった目的に沿って作られているから、それと同様である。

感覚器官も同様である。道具であるから。斧が木を切るものであるのと同様に。

すべてものも同様である。行為の結果が（次のあり方の）原因であり、（結果を）享受する者（の姿）が目的であり、また、（それによって）享受することが完成するから。壺などのように。生起することにおいても、それらは原因である。

同様に、適当な大きさであり、無数の破壊の原因と関係しており、享受する場であり、つまり行為の結果が完成した姿形などをもっており、盛り上がっているとか、へこんでいるとか、満たされているとか、不足しているとか、やけているとか、裂けているとか無数の箇所があるから、大地は壊れやすい。身体などの壊れやすいものは、地などの元素である。互いに破壊し合う能力を持っているから。剣や人間などのように。同様に、（それらは）相反し、また、人間は敵対し合うから。

空（元素）は、生じたり、滅したりする性質をもつ。明らかに（他の存在を）助けるものであるから。

また、壺などのように。外界のものは、感覚器官によって認識される性質をもっているから。

以上のことによって、卓越した能力と知識と自在力をもつものが、最高の自在神であることが証明された。

「訳注」

1）直前の Y.S.1-24 の「煩悩・業・果報の蓄積と無関係な、特殊なプルシャが自在神である。」という記述を指す。

2）Y.S.1-24 までの Viv. は、比較的サーンクヤ説に沿った形で付せられているが、Y.S.1-25 に対するは Viv. の解説は趣がかなり異なっている。サーンクヤ哲学は二元論による展開説を採り、基本的には創造的な神は認めない。しかし、この箇所の Viv. は、創造神を認めるヴェーダーンタ学派の一元論に基づく解説がなされており、Viv. の作者が同学派の

きない場合にという（先の反論の）前提は根拠のないことであることは明らかである。

また、すべてのものに結びつく心には、物質的な障害は存在しない。正に虚空（に障害がないの）と同様に。

対象が確定していないから、顕現したものや消滅したものに関する記憶や思考が確定しないが、対象を明らかにすることによって、その働きが確認されるから。太陽の光（が照らし出すと事物が明らかになるの）と同様に。

心のサットヴァは、煩悩などの障害によって覆われることは無い。（煩悩などの）それは不正などと結びついているから。すべてに遍満するものであれ、すべてを目的とするものであれサットヴァは、不正などの障害を滅する、という自らの積極的な役割をもつからである。（そして、それは）感覚器官などを通り道としてあらわれる。たとえば、布などで覆われているランプは、その覆いにある穴などを通して、多くの光を放つ。まさに、その同じランプは、布などの覆いを破れば、その穴を通さずに、あたりを照らすのと同様である。

同様に、自在神のサットヴァは、煩悩などの覆いに結びつくことがないので、対象が異なるという障害が根拠とならず、同時にすべての対象を認識する。故に、自らの認識限界を越えているとか、越えていないとかという過失はない。

保護を必要としている場所などが種々無数に存在するけれども、（自在神は）すべてを対象とするので、すべての世界に自在神は唯一である。そのような性格をもつ一つの王国のように。

同様に、（自在神は）支配を堅固にするための多くの方法を講じたり、互いに争っている時には、多くの場所を非常に行き辛くしたり、破壊されえないような強固な身体でも粉砕したりできるから。そのように知られている一つの王国のように。

無数の行為者、享受者、行為、目的、結果に関わる違いを知っている者によって、種姓や人生の段階などにおいてなすべき行為が教示される。（善い）果報を求めて、罪をおかすことを恐れる者たちによって、（行為は）行われるから。（その効果を知っている者によって行われる）治療に使われる薬などの処方と同様に。

その教えも同様である。教えは他者のためであり、知者によって信奉されており、普通の人は、教えなしには、様々なことを理解することができないから。

集まっている無数の生き物を主宰者が支配している巨大な球体であるから。それぞれの種族に一つの国があるのと同様に。

その（世界にある）手段と結果に関わることにもとづくすべてのものは、何であれ唯一なるものに知覚される。相反するものも協同するもののいずれも、唯一なるものの（知覚）対象であるから。（勝利という）戦闘の目的（が双方に共通であるの）と同様に。（また）集められているから。陶工などの（土を集めて壺を作るという）目的と同様に。以上が（我々ヨーガ学派の）主張である。

また、すべてが同時に[8)]唯一なるものに知覚される。無数のものが存在している場合には、互いが関係し合っているからである。関係は無数のものに存在することがよく知られているのと同様に。

アグニホートラなどの供儀が行われていれば、必ず（施主である）誰かが見ている。（施主のために）行われるということが供儀の本質であるから。食べることによって（その人の）空腹がみたされるのと同様に。

あらゆる力はだれかに知覚される。実体であるから。壺などのように。

相互に障害がない場合、すべての集合体は、だれかによって常に知覚される。音などを発するから。長いケーキを（むしゃむしゃ）食べている時の音などのように。

すべてのものは、それぞれ個別に、ある唯一なるものによって、直接的に認識される。知られるべき性質が求められているから。歌劇で使われる道具のように。

すべてのものは、あるもの（つまり自在神）によって障害物なく、直接的に認識される。無数に存在するものには互いに関係があるから。歌劇に関わる踊り子などのように。

すべてを知る者は輪廻から離れる。（そのものに）無知がないから。解脱者がそうであるように。自在神は煩悩などから離れている。知識に障害がないからから。完成したヨーガ行者のように。

唯一なるものは、煩悩などの障害や無知から離れているので、目などの感覚器官の働きに依存せずにあらゆるものを対象とする知識が成立する。すべてのものを認識することができる最高の自在神の心は、すべてにおよび、同時にすべてのものに結びつくからである。以上の理由により、すべてのものが認識で

大きくなって空間を満たしてゆくのと同様に、一切知者の種子も最高の極みにいたることができる。

集まったものであれ、個別のものであれすべてのものは、唯一なる（自在神）が認識する。（ものには）所知性があるから。壺などのように。知ることがプルシャの目的であるからである[4]。壺など（を知るの）と同様に。

世界は作られたものである。部分を有するからである。壺などのように。

世界は生き物の行為とその目的と結果とを区別して認識できる唯一なるもの[5]によって創造された。それが存在する場所などを創造することは、（複数の者の手によって）別々にはできないから。高層建築の最上階などのように[6]。

大地は、無数の生き物の役割を区別して認識できる唯一なるものによって創造された。無数の生き物には役割があるからである。（農夫が）米や大麦など（を作るの）と同様に。

大地は、無数の（生き物の）ためになることを知っている唯一なるものによって創造された。家などのように。（つまり）無数の生きものの棲み家は、山や川が組み合わせられており、どうすればそこに棲むものが快適に過ごせるかを知っている唯一なるものによって適切に創造された。正に、創造する理由を明らかにしながら。

太陽は、無数の生き物を照らすことなどが役割であることを知っている唯一なるものによって創造された。照らすことが本質であるから。ランプなどのように。

太陽が昇ったり、沈んだりすることなどの運行によってもたらされる時の区切りは、その目的を知っている唯一なるものによって創造された。時間を区切る必要があるから。農耕など（を行う場合）のように。

太陽・惑星・月・星などの運行は、知性ある唯一なる自在神によって規定されている。でたらめに運行しているようでも、季節が順に廻ってくるから。すべきことを知っている弟子や使用人が行う仕事のように。

月の満ち欠けは、月の運行のタイミングを知っている唯一なるものによって、決定される。時間を区切ることができるから。水時計などのように。

月は、時間の区切り方を知っている唯一なるものによって創造された。（そのものが）満ち欠けを決定するからである。水時計などのように。

世界には、知性ある唯一なる主宰者[7]がいる。（世界は）互いに異なるもが

同様に、能力についても、卓越性によって増大してゆき、かの極みに至るのであり、彼が完全な能力を持つのである。このことによって、（自在神は、）世界を創造し、維持し、破壊するなどを行う者であることが定義されている[2)]。

同様に、自在力も増大してゆき、その極みに至る。（つまり）彼が最高の自在神になるのである。従って、能力が欠如しているなどの矛盾があるというような過失はないことが確認された。

（反対論者が）問う。無知もまた増大し、自ずから極みに至るということが、かの自在神においても認められるのではないか。

いや違う。（無知は、）知識と矛盾するからである。つまり、知識と無知は矛盾するものであり、一か所に（同時に）成立しえないからである。実に、卓越した知識が存在する場合、そこに無知は存在しないからである。光が増大してゆくところでは、闇は必ず減少していく（のと同様である）。

（反対論者が）逆もいえるのではないか。（と言う。）

そんなことはない。光があるところには、闇は存在しないからである。闇は光によって打ち消されることは明らかであり、光が闇によって打ち負かされるようなことは決してないからである。

雨季に、雲によってさえぎられて、太陽が見えない時も、視界が遮られているにすぎない。決して、光が闇によって消されたわけではない。従って、知識が増しているところには、無知は存在しない。闇にとっての太陽のように。ラジャスとタマスというグナが完全に隠されている時は、常にサットヴァが質量因（として優勢）であるから[3)]。

さらに、真実を対象としていないので、無知は増大してゆかない。知識は、知らるべきことを対象としているので、（順次に）増大することが認められる。無知が真実を対象としているならば、それは知識を得ることになる。

また、例えば、植物などに関して無知を極めたといっても、それは極めたことにはならない。そのことは、まったく知識がないと言っているにすぎない。また、無知が極まっている時でも、つまり、千もの無知がある時でも、たった一つの知識によって無知ではなくなる。同様に、無知に向うことは、無数に生じた知識によって払拭される。故に、無知が極まるということは全くありえない。

ものが増大してゆけば、いつか極みにいたることが認められる。果実などが

Yoga-sūtra Bhāṣya Vivaraṇa 試訳（第 1 章 25–1）

近　藤　辰　巳

＊使用テキスト：Patañjali-Yogasūtra-Bhāṣya-Vivaraṇa, Madras Goverment Oriental Series Vol.94, 1952

＊本稿中、下線を付した太字は Yoga-sūtra（以下、Y.S.）本文、太字は Vivaraṇa（以下 Viv.）が引用した Vyāsa の Bhāṣya（以下、Bh.）を表す。（尚、テキストには、Bh. 本文も付されているが、今回は Y.S. と Viv. を訳出した。Bh. については、Viv. による引用部分を参照されたい。）

〈p.57 l.7= テキスト 57 ページの 7 行目を示す〉

そこには、一切知者の比類なき種子がある。［Y.S.1–25］

〈p.57 l.16〉

以上のように確認された自在神の定義[1)]の根拠が次のように説明されている。**そこには、一切知者の比類なき種子がある。**そこには、つまりすでに確認された特徴をもつ自在神には、**比類なきことが存在する**と述べられている。どういうことかというと、直接知覚や推論を根拠として得られた知識は誤りがなく、**過去・未来・現在のもの**、あるいは過去などに**多くある感覚器官で捉えられないもの**をも対象とする。過去や未来のものは、感覚器官で捉えられないので、「感覚器官で捉えられないもの」と述べられている。

更に、感覚器官で捉えられないものには三種類あって、ごく小さいもの、隠れているもの、遠く離れているものである。（それらが、）**小さくてもと大きくても**といわれている。

そのように定義された**一切知者の種子は**、それが持つ卓越性によって、**彼の中で増大してゆく**。火を認識する場合の煙の認識がそうであるように（知識が確実なものになってゆく）。どのようにかといえば、**その至高の極みに到達するのである**。（さらに）知識は知者に由来するので、**彼の中で**といわれた。つまり、知られる対象を述べて、その知者においてといわれたのである。（以上のように）**彼が一切知者である**と定義された。

［2015j］「説一切有部における別解脱律儀の構造」,『東海佛教』60, pp. 47–62.
平川彰
1–17　『平川彰著作集』全 17 巻 , 春秋社 , 1988–2000.

1）AKBh.（p. 205.11–14）
2）『大毘婆沙論』巻 117（T27. 607c16–17）
3）『心論経』巻 2（T28. 841b02–04）、『雑心論』巻 3（T28. 890b16–c03）、『入阿毘達磨論』巻 1（T28. 981b08–09）、『大毘婆沙論』巻 117（T27. 607a24–b11）、AKBh.（p. 221.11–15）、『順正理論』巻 39（T29. 563a04–09）、『蔵顕宗論』巻 20（T29. 872b29–c05）、ADV.（pp. 130.21–131.3）
4）比丘・比丘尼律儀は、このような世間の生業を辞めて出家することで得られるため、ここでの考察の対象とはならない。
5）石田一裕［2012：pp. 79.24–80.3］は、この可能性を指摘する。
6）『心論経』巻 2（T28. 841a29–b10）、『雑心論』巻 3（T28. 891c21–28）、『大毘婆沙論』巻 117（T27. 607b15–27）、『入阿毘達磨論』巻 1（T28. 981b20）、AKBh.（p. 222.7–10）、『順正理論』巻 39（T29. 564a05–15）、『蔵顕宗論』巻 20（T29. 873b02–11）、ADV.（p. 131.4–10）を参照。『甘露味論』と『心論』は何も述べていない。
7）AKBh.（p. 222.7–10）
8）『甘露味論』巻 1（T28. 968b20–21）、『心論』巻 1（T28. 814a16）、『心論経』巻 2（T28. 841c25–26）、『雑心論』巻 3（T28. 892b28–c06）、『大毘婆沙論』巻 117（T27. 608c18–23）、『入阿毘達磨論』巻 1（T28. 981b20–22）、AKBh.（p. 225.3–7）、『順正理論』巻 39（T29. 566c14–23）、『蔵顕宗論』巻 21（T29. 874a15–21）、ADV.（p. 135.3–8）
9）両性具有者は、律儀者にも不律儀者にもなれない。清水俊史［2015j］を参照。
10）この（4）「不作の方便」では、新たに律儀を得ることまでは求められていない。
11）無漏律儀を既に得ているものは不律儀者になることはないという意味であろう。
12）『雑心論』巻 3（T28. 892c03–06）、『大毘婆沙論』巻 117（T27. 608c20–23）、『順正理論』巻 39（T29. 566c20–22）、ADV.（p. 135.7–8）も参照。
13）AKBh.（pp. 207.21–208.2）
14）AKVy.（p. 388.13–14）
15）AKBh.（p. 225.8–10）
16）AKBh.（pp. 238.23–239.2）、AKVy.（p. 401.13–20）
17）清水俊史［2015j］
18）清水俊史［2014e］［2015j］を参照。ここでは別解脱律儀が特に問題となる。
19）AKBh.（p. 223.1–8）を参照。この理解の背景には、比丘が淫戒を犯してもしまっても、それが一度だけならば「与学沙弥」として僧団に残り、阿羅漢になれる可能性を認められていたことが背景にあるのではないか。平川彰［14：pp. 129.3–131.17］を参照。

（本研究は JSPS 科研費（16J05435）の助成による成果である）

(2) 不律儀の無表は、表所生であり、不随心転であるから、その得捨の構造は別解脱律儀と同一であると考えられる。すなわち、不律儀の無表が一旦生じれば、その後に当人が善心や無記心を起こしても、不善の無表が常に相続しつづけて“妨善の功能”を与え続けると考えられる。この相続は不律儀が捨せられるまで続く。

(3) この不律儀を捨す条件は論書ごとに異なっているが、『倶舎論』に代表されるカシミール有部説では、「不律儀の原因となる行為を止めること」は不律儀を捨すための条件としては不十分であると評価され、必ず「律儀を得ること」が要求される。

(4) 律儀を捨する条件の中に「不律儀の得」や「犯戒」がない以上、一旦、律儀を得てしまえば、「学処を棄てる」と宣言しない限り、死没するまで律儀は捨せられない。したがって、王侯や猟師であっても律儀者となってしまえば、その後に戦争や狩りをしたとしても律儀者のままでいられると考えられる。

したがって、律儀の効力によって不律儀を死没するまで打ち消しておくことが可能である。このような律儀と不律儀の非対称性から、仏教に帰依することが如何に重大な意義を持っていたのかが窺い知れる。

Abbreviations

ADV.	*Abhidharmadīpa-Vibhāṣāprabhāvṛtti* - P. S. Jaini (ed.).
AKBh.	*Abhidharmakośa-Bhāṣya* - P. Pradhan (ed.).
AKVy.	*Abhidharmakośa-vyākhyā* - Unrai Wogihara (ed.).

Bibliography

石田一裕

［2012］「経量部とガンダーラ有部の関係 ―不律儀の考察を通して―」,『仏教文化学会紀要』21, pp. 78–102.

清水俊史

［2014e］「説一切有部における随心転の無表　―静慮律儀と無漏律儀の得捨―」,『佛教文化研究』58, pp. 1–21.

まず、不律儀が捨せられる原因のうちに「別解脱・静慮律儀の得」があるため（本稿第二節を参照）、婆塞律儀・優婆夷律儀が得られれば自動的に不律儀者ではなくなる。この一方で、律儀が捨せられる原因のなかに、「不律儀の得」という条目は存在しない[18]。すなわち、律儀を得している者が、その後に不律儀的行為を為したとしても不律儀者に逆戻りすることはないことになる。別解脱律儀が捨せられる条件は、(1)「学処の棄捨」、(2)「死没」、(3)「二形生」、(4)「断善根」の四つである。したがって、かつて不律儀者であっても一旦律儀者になってしまえば、学処の棄捨を宣言しない限りは、基本的に死没するまで、王侯や猟師であり続けながら律儀者のままでいられると考えられる。

加えて、カシミール有部が、別解脱律儀を捨するための条件として「犯戒」を否定している点は注目に値する。つまり、比丘戒を受けたならば、本来は学処すべてを守らなければならない筈であるが、カシミール有部では、たとえ殺生の波羅夷罪を犯しても比丘律儀は捨せられないと理解されている[19]（もちろん僧団からは追放される）。

この考え方を在俗信者（優婆塞・優婆夷）の場合に当てはめて考えれば次のようになる。すなわち、たとえ戦争や裁判を起こす王侯や、狩りを生業とする猟師などの不律儀者であっても、「十戒を守る」と誓いを立てて優婆塞律儀・優婆夷律儀を獲てしまえば、その後に戦争や狩りを起こしても一旦得られた律儀は捨せられない、ということである。

このように、王侯や漁師などの不律儀者は、仏教に帰依することによってこそ不律儀から決定的に脱して、その生業を続けながらも律儀者として日々の生活を送ることが可能となる。

結論

本稿では不律儀の得捨と、不律儀と律儀との関係性について考察した。次の点が指摘される。

(1) 有部論書においてこの不律儀は、職業と関係して理解されている。すなわち、戦争を起こしたり人を裁くような王侯・役人、そして狩りや漁を生業とする人々が不律儀者となる。

第一項　律儀が捨された場合

まず、不律儀者が律儀を得たのちに、この律儀が捨せられてしまった場合、その者が再び不律儀に戻るか否かを考察する。この問題は既に有部論書においても現れており、『倶舎論』では、一日で効力の切れる八斎戒（近住律儀）を例にとって二説が挙げられている[15]。すなわち、律儀の効力が切れれば元の不律儀者に戻ってしまうという立場（第一説）と、非律儀非不律儀者（律儀でもなく不律儀でもない者）に留まるという立場（第二説）とである。この二説の優劣について『倶舎論』は無言である。しかし『大毘婆沙論』巻 117（T27. 608b27-c09）によれば、第一説はガンダーラ有部説であり、第二説はカシミール有部説であるという。当然、カシミール有部の立場を取る『順正理論』巻 39（T29. 566.c23-29）では、第一説が斥けられ、第二説が採用されている。ただし、非律儀非不律儀者に留まっていたとしても、再び生業として殺生などを行えば不律儀者に戻ってしまうことになる。

第二項　不律儀と律儀の対立性

前項においては、殺生などを生業とする不律儀者が、八斎戒（近住律儀）を受けてその効力を切らせた後に、再び不律儀者となるか否かの議論を検討した。この場合の八斎戒（近住律儀）とは一日だけ守る戒であるから、殺生などの生業をその間だけ慎むことは十分考えられる事態である。しかしながら、在俗信者（優婆塞・優婆夷律儀）となりながら、殺生などの生業を続けることは可能であろうか。それともこのような場合には、殺生の生業を再開した途端に優婆塞・優婆夷律儀は捨せられてしまうのであろうか。優婆塞・優婆夷律儀は七善業道からなるものであり[16]、意思をもって信者を辞めるなどしない限り基本的に死没するまで相続するので[17]、殺生を生業とする者がそれを守りぬくことは極めて困難なはずである。この問題を受けて本項では、律儀を現に得ている状態のまま、不律儀行為を為した場合について考察する。

有部論書はこの問題について直接的に議論していない。しかし、不律儀・律儀が捨せられる条件から、この問題に対する有部の回答を推し量ることができる。

第三節　不律儀と律儀

続いて本節では、不律儀と律儀の対立構造について考察する。前節において不律儀が捨せられる諸条件の推移を検討した。この推移のなかで最も重要な点は、『心論』など比較的古い段階の有部論書で認められていた（4）「不作の方便」が、『倶舎論』などでは、「これだけでは不律儀を捨するためには不十分である」として除外されていることである[12]。この理由について『倶舎論』は次のように述べている。

> **AKBh.（p. 225.6–7）**：不作の意欲から剣や網を捨てたとしても、律儀なしに不律儀の棄捨はない。〔あたかも〕原因を取り除いても薬なしに重篤の病気が消えることがないようにである。

すなわち、一旦、不律儀者になってしまった場合、その原因となっている行為を止めるだけでは不律儀を捨すことはできない。不律儀を捨すためには、必ず「律儀」（すなわち戒）を得る必要がある。三種ある律儀のうち、静慮律儀・無漏律儀の二つは凡俗にとって容易く生じさせられるものではなく、残る別解脱律儀は仏教に関する“戒”だけが含まれる[13]。よって、不律儀者となってしまった一般人がそこから抜け出すためには、仏教に帰依するしか方途はないという意趣がここから読み取れる。『称友疏』もこれと同趣旨の理解を示している[14]。

しかし、ここで次のような疑問が起こる。すなわち、殺生などを生業とする不律儀者が八斎戒を受けて不律儀を捨したとしても、この八斎戒（近住律儀）は夜明けとともに捨せられるから、その時にこの者は自動的に不律儀者に戻るのであろうか。また、優婆塞・優婆夷などの律儀者でありつつ、殺生や裁判などの不律儀的行為を起こしたならば、この場合にも自動的に律儀は捨せられて不律儀者に戻ってしまうのであろうか。本節では、このような疑問に対する有部の理解を考察する。

うになる[8]。

	『甘露味論』	『心論』	『心論経』	『雑心論』	『大毘婆沙論』	『入阿毘達磨論』	『倶舎論』	『順正理論』	『蔵顕宗論』	『灯明論』
(1) 別解脱・静慮律儀の得	○		○	○	○	○	○	○	○	○
(2) 死没		○	○	○	○	○	○	○	○	○
(3) 二形生			○	○	○	○	○	○	○	○
(4) 不作の方便	○	○		×	×		×	×		×
(5) 一心息求	○									
(6) 道の善色を得る	○									
(7) 法爾に色界善を得る						○				

(○：言及あり、×：否定的に言及)

不律儀が捨せられる原因について、『心論経』以降の論書では (1)「別解脱・静慮律儀の得」、(2)「死没」、(3)「二形生」の三条件が定説化している。このうちの (1)「別解脱・静慮律儀の得」は、たとえ不律儀の者であっても律儀を得すれば、不律儀が捨せられるという意味である。(2)「死没」は衆同分を捨するのと同時に不律儀も捨せられるという意味であり、(3)「二形生」とは両性具有に性転換すると不律儀も失われるという意味である[9]。

残る四つは一部の論書においてのみ説かれる条件である。(4)「不作の方便」は、不律儀の原因となっている不善行為を止めることであり、『甘露味論』と『心論』において説かれる[10]。(5)「一心息求」は『甘露味論』においてのみ説かれる条件であり、その内容はよく解らない。(6)「道の善色を得る」も『甘露味論』だけに採用される条件であり、これは無漏律儀を得た場合を想定していると考えられる[11]。(7)「法爾に色界善を得る」とは、何らかの要因によって不律儀者が法爾に色界定を得る場合を想定していると考えられ、『入阿毘達磨論』においてのみ説かれている。

比較することで、狩りなどの生業を続けながらも律儀者になれる点を指摘する。

第一節　不律儀の得

まず本節では、不律儀が得られる条件を考察する。この不律儀は、(1) 生業としての殺生を実行しようと加行を起こしたり、(2)「殺生をなして生活をしよう」と誓言を立てたりすることで獲られる[6]。有部論書に説かれる不律儀が得られる諸条件を表にまとめれば次のようになり、『雑心論』以降の有部内における一貫した理解が窺える。

	『心論経』	『雑心論』	『大毘婆沙論』	『入阿毘達磨論』	『倶舎論』	『順正理論』	『蔵顕宗論』	『灯明論』
(1) 作業	○	○	○	○	○	○	○	○
(2) 誓受（誓言）		○	○	○	○	○	○	○

この二つの条件のうち何れかを満たすと、その瞬間の表から無表が生じて不律儀者となり、この無表がその後も相続していくことで、当人に妨善の習性が具わることになる。また、既に「問題の所在」において述べたように、この不律儀は職業と密接に関係しており、(1)「作業」は、殺生を生業とする家に生まれた者が不律儀者となる条件として、(2)「誓受」は、そのような生業の家に生まれなかった者が不律儀者となる条件として理解されている[7]。すなわち、殺生や裁判などを生業として実行することが不律儀者になる判定基準となっており、単に不善行為を実行しただけでは不律儀者にはならない。

第二節　不律儀の捨

続いて本節では、不律儀が捨せられる条件を考察する。不律儀者となった瞬間に生じる無表は、一旦成就されれば捨せられるまでその者に相続して効力を与え続けることになる。この不律儀が捨せられる原因を表にまとめれば次のよ

説一切有部における不律儀者の受戒

清　水　俊　史

問題の所在

本稿では、有部論書に説かれる不律儀について、無表の得捨という点から考察する。不律儀とは、律儀とは逆に妨善の効用ある悪戒であり、不善をなそうと誓うことによって獲られる[1]。すなわち、比丘戒や優婆塞戒などの別解脱律儀と対立する概念であり、不善の後天的習性こそが不律儀である。この不律儀には表と無表の二つが含まれるが[2]、有部法相において重要となるのは無表である。つまり、不善の表（切り付けなどの表層的な行為）を為している間だけではなく、その後も絶えず不善の無表が相続することで潜在的な悪の習性を保ち続ける者こそが不律儀の者なのである。この点において不律儀は、無表の存在を前提としていない通常の不善行為とは一線を画す特異性を持っている。

また、この不律儀は、職業と密接に関係して理解されている。例えば、狩りなど殺生を生業とする者たちや、王侯や裁判官といった人を裁く者たちが不律儀の者であるとされる[3]。つまり、このような職業のもの達は、殺生や懲罰などの行為（表）をしている間だけではなく、それ以外（食事や睡眠など）の時にも不善の無表が相続しているため常に不律儀者であるというのである。

ここで問題となるのは、不律儀と律儀は対立する概念であるから、狩りなどの殺生を生業とする不律儀者が、不殺生を自性とする優婆塞律儀（もしくは優婆夷律儀）を得ることが可能なのか、という点である[4]。もしも、不律儀者が殺生などの生業から離れない限り律儀を得られないならば、有部において狩人や屠羊者は在俗信者（優婆塞・優婆夷）にすらなれないということになってしまう[5]。これは、生まれによって身分や職業が限定されたインド文化圏においては、とりわけ重大な意味をもつ。

これを受けて本稿では、不律儀の得捨の条件を考察し、これを律儀の得捨と