

平成二十九年浄土宗総合学術大会研究紀要

佛 教 論 叢

第六十二号

浄
土
宗

目次

基調講演	浄土宗立教開宗の精神……………	小澤憲珠	1
------	-----------------	------	---

シンポジウム	— 教学審議会の答申書「浄土宗850年の基本理念」をふまえて —	パネラー	平岡隆聡	11
	浄土宗立教開宗の精神……………			

コーディネーター	袖山榮輝
----------	------

特別部会	『新纂浄土宗大辞典』がもたらすもの……………	パネラー	林田康順	51
------	------------------------	------	------	----

コーディネーター	齊藤舜健
	下田正弘
	石川琢道

(研究発表—論文—)

『三縁山志』の研究(Ⅱ) — 学寮の所在について —	青木篤史	93
江戸期における浄土宗の一面— 懷音上人を通して —	明石寛成	101
浄土宗における辺地・懈慢界……………	朝岡知宏	109

『逆修說法』の説示構成に関する一考察……………	安孫子稔章	116
中有一考……………	阿部真也	124
増上寺学寮寂静室について……………	石川達也	130
宝暦年代の津軽領内浄土宗の寺院情勢……………	遠藤聡明	137
良忠著作中における法然上人御法語について……………	大橋雄人	145
『敦煌秘笈』所収の礼懺文について……………	大屋正順	153
大願業力と増上縁の關係―善導における「乗」の用例から―……………	小川法道	160
聖光上人の人間觀 ―当時の仏教への主張―……………	郡嶋昭示	168
放生会について……………	西城宗隆	176
冥・顕の世界觀と法然浄土教……………	笹田教彰	184
浄土宗と念仏回向―ペット往生に関する基本的な視座―……………	曾根宣雄	191
黒田眞洞の著作『大乘佛教大意』の影響とその背景……………	鷹司誓榮	198
―南條文雄による『A SHORT HISTORY OF THE TWELVE JAPANESE BUDDHIST SECTS』との比較……………		
『発智論』以前の有部系論書における見と智……………	田中裕成	206
懷感『釈浄土群疑論』における凡夫の定義について……………	長尾光恵	213
『三部經大意』における至誠心釈について……………	長尾隆寛	221
廬山寺藏『選択本願念仏集』における法然上人による推敲……………	春本龍彬	229
―第一章段において裏書された師資相承の問答をめぐって―……………		
法然法語における「摂取不捨のちかひ」「不捨の誓約」……………	本庄良文	237
『義楚六帖』諸本考……………	山路芳範	245

（研究発表—研究ノート—）

「ペット往生」についての考察——問題点の整理を通して……………石田一裕 253

宗歌——月は阿弥陀佛・月かげは光明・水は念佛……………石田孝信 260

『法然上人行状絵図』にみる蓮生の念仏往生について……………工藤和興 266

浄土宗全書テキストデータベースのインターネット公開について……………佐藤堅正 272

密成僧敏の研究……………田中芳道 278

『釋淨土群疑論』に説かれる「名字」の意味するところ……………村上真瑞 287

彙報……………292

編集後記……………295

（研究発表—論文—）

縁起説における渴愛と取の関係—upādānaの用法を中心として……………唐井隆徳 1

パーリ上座部における異門・不異門—聖典解釈の諸相……………清水俊史 9

（研究発表—研究ノート—）

Yoga-sūtra Bhāṣya Vivaraṇa 試訳（第1章25-2）……………近藤辰巳 17

基調講演

浄土宗立教開宗の精神

― 教学審議会の答申書「浄土宗850年の基本理念」をふまえて ―

小澤 憲珠

ご紹介を賜りました小澤でございます。今年度の学術大会基調講演のご縁を頂戴いたしました。どうぞよろしくお願い申し上げます。

皆さまのお手元にお配りした資料、後ろのほうに「第53回教学審議会答申書」というものがございます。これは、『宗報』平成二八年三月号に掲載されたものです。今、私は教学審議会に携わっておりますが、教学局から「開宗八百五十年に向けての基本理念をまとめてほしい」という依頼が教学審議会に対してございました。それを受けまして、教学審議会のなかに専門部会が設置されました。本日は、その浄土宗開宗八五〇年の基本理念をふまえて、私なりの考えをお話しさせていただきたいと思います。

まず、『宗報』はご覧になったと存じますが、もう一度、『浄土宗850年の基本理念』とはどういうものか、要約

を申し上げたいと思います。

この教学審議会のなかに、専門部会が設置されましたのが、平成二七年九月でございました。そのときの専門部会のメンバーは、座長に長谷川匡俊先生、委員に大南龍昇先生、小栗賢亮先生、戸松義晴先生、林田康順先生、藤本浄彦先生、オプザーバーとして田中典彦先生と私でございました。こういうメンバーの先生がたが検討を重ね、答申書がまとめられたのが平成二七年十二月でございます。それを委員長という立場上、私の名前で、総長宛に答申書を出させていただいたという経緯でございます。

答申書の内容を要約いたしますと、その基本理念は『法然上人行狀絵図』第六巻に出てくる「我、浄土宗を立つる心は、凡夫の報土に生まれることを示さむためなり」という文章につきます。法然上人は善導大師の「一心専念弥陀

名号」の御文をよりどころとしまして、凡入報土・凡夫往生をお示くださっております。これを踏まえまして、来たる開宗八五〇年には、この二十一世紀における時機相応が当然求められると考えられます。その基本理念に立つとき、答申書では、次の二つの方向を意識した理念と実践が求められると示しました。

その第一番目は、「浄土宗の教えの源泉に向かうもの」として、「変わらぬ教えの再認識」でございます。これは、教学的な主題に相当する問題です。浄土宗が掲げております『二十一世紀劈頭宣言』、それに当てはめれば「愚者の自覚を」がまさに第一番目の「変わらぬ教えの再認識」に相当するものとなります。

第二番目の「教えを現代に活かしていくもの」とは、法然上人の凡入報土・凡夫往生という教えを流動的な社会への働きかけということでありまして、これは教化的な主題に相当するものになります。これを『劈頭宣言』に当てはめれば、「家庭にみ仏の光を」「社会に慈しみを」、そして「世界に共生を」に当てはまるだろうということでございます。

この「変わらぬ教えの再認識」＝「愚者の自覚」は、個

人の自覚の問題になってくるわけですが、それを踏まえて、今度はそれが家庭に、そして家庭から社会へ、社会から世界へという流れが当然生まれてこなければいけません。ただ、その世界へという広がりだけではまた駄目でありまして、さらに今度はまた個人個人の自覚に再び戻ってこなければいけない。個人から家庭、家庭から社会、社会から世界、そしてまた個人へという循環がなければ、念仏の信仰に活力が生まれてこないと答申書では述べております。

また答申書では、「お念仏 いつでも、どこでも、誰でも」を教学的主題、教化的主題の根底に共通するキーワードとして提示しております。

以上、答申書の要約でございます。ただ答申書には、この基本理念を「浄土宗門の僧侶、寺族を対象にするもの」として、檀信徒を含めた一般社会を対象とするものは、浄土宗総合研究所で考えていただきたいと、一言加えさせていただきます。詳しくは、『宗報』に掲載された答申書を熟読していただければ幸いです。

さてこの答申書をふまえますと、元祖さまは、凡入報土・凡夫往生を基本の理念に据えられたわけですが、

そのときの「凡夫」とはなんなのか、また「凡夫という存在」とはどういうものなのか、これについてもう一度考えてみたいと思います。「報土」という言葉、これは教学的には難しい言葉なんです、ここではあまり難しく考えないで、阿弥陀さまがおられる極楽浄土と考えればよろしいかと思います。

この凡夫が極楽浄土に往生するか、しないかという問題は、当時の各宗でさまざまな考え方がありましたが、法然上人は阿弥陀さまのおられる極楽浄土には、凡夫でも往生ができるんだと示されました。その極楽浄土とは、決して仮の浄土、まがい物ではなく、本物の極楽浄土だとおっしゃっているわけですね。

では、往生する「凡夫」とはなんなのか。「凡夫」という言葉は日常よく使われます。使われますが、仏教でいう「凡夫」とはどういう存在なのかということは、分かっているようで分かっていない。皆さまがた、よくご承知のこととは思いますが、あらためてその辺をもう少し考えてみたいと思います。

まず、「凡夫」という言葉の意味でございます。サンスクリットの原語は *prthag-jana* (プリタグ・ジャナ) と

申します。これは答申書にも『新纂浄土宗大辞典』の凡夫という項目の本文を掲載しております。これは翻訳者によっていろいろに訳され、玄奘は「異生」と訳しています。

「*prthag-jana*」の「*prthag*」が「異」に、「*jana*」が「生」に相当します。「*prthag*」は「別々に」とか、「分離」というような意味があるんです。これは善悪の業によってそれぞれに生れる場所が異なるという意味がそこに含まれている言葉です。これが「凡夫」と訳されたり、あるいは「愚かな人」、「愚癡」、あるいは「民衆」と訳されることがあります。

ただ、この「凡夫」という言葉も大きく二つに分けられます。その一つが、出家者が修行をして、悟りを開いた人、あるいは悟りの初期の段階に入った人、まだそこまで到達していない人など、修道上の様々な段階があつて、修道上の未熟な人としての凡夫の位、これがインドで一般的に使われる凡夫の意味でございます。つまり見道未達と言ったらよろしいでしょうか。煥・頂・忍・世第一法など、まだ世俗の位にいる者を凡夫と呼んでいます。これは大乘仏教においても十地の思想のなかで同じように、見道に達していない段階を凡夫としているかと思えます。

もう一方は、このような修行の階位とはまったく関係なく、ごく普通の人を凡夫と呼んでいます。浄土宗で言う凡夫というのは、むしろそのような意味で、この社会に普通に暮らしている民衆、ごく普通の人を浄土宗では凡夫と呼んでいます。

配布資料に記載しました『選択集』第三章には以下のようにあります。

念仏は易きが故に一切に通ず。諸行は難きが故に諸機に通ぜず。然ればすなわち、一切衆生をして平等に往生せしめんが爲に、難を捨て易を取って本願としたまわば、えるか。もしそれ造像起塔を以て本願としたまわば、貧窮困乏の類は定んで往生の望を絶たん。然るに富貴の者は少なく、貧賤の者はなほだ多し。もし智慧高才を以て本願としたまわば、愚鈍下智の者は定んで往生の望を絶たん。然るに智慧ある者は少なく、愚癡なる者はなほだ多し。もし多聞多見を以て本願としたまわば、少聞少見の輩は定んで往生の望を絶たん。然るに多聞の者は少なく、少聞の者はなほだ多し。もし持戒持律を以て本願としたまわば、破戒無戒の人は定んで往生の望を絶たん。然るに持戒の者は少なく、破

戒の者はなほだ多し。自余の諸行、これに准じてまさを知るべし。まさを知るべし。上の諸行等を以て本願としたまわば、往生を得る者は少なく、往生せざる者は多からん。（『聖典』三、一一九頁）

傍線を引いた部分を見ますと、法然上人は阿弥陀さまの救済の対象には、富める者も貧しき者もすべてが含まれていると示されており。多くの民衆は貧しき者が大半ですから、そういう者も含めてこの往生の対象になるとされています。さらに「智慧ある者は少なく、愚癡なる者はなほだ多し」とあり、愚癡なる者でも、往生が可能であると示しています。また、「多聞」に対する「少聞」、これではどんなに教養のない人でも往生の対象になるとし、さらに言えば、戒律を普段からきちんと保っている人、そうでない人ということですね。法然上人は、末法の世では戒を保っている人なんていないではないかと理解していらつしやいます。破戒の者でも阿弥陀さまの極楽浄土に往生ができるんだという趣旨のことをここで述べております。したがって、法然上人が考えている「凡夫」は、ごく普通に社会に暮らす一般大衆だと言ってもよろしいかと思えます。

さて、このようなごく普通の人としての凡夫が、仏教ではどういう存在なのかということなんです。善導大師『観経疏』散善義の深心釈に、極めて適切な凡夫に対する説明が出てまいります。

深心と言うは、すなわちこれ深く信ずる心なり。また二種有り。一には決定して、深く信ず。自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫より已來、常に没し常に流轉して、出離の縁有ること無しと。二には決定して深く信ず。かの阿弥陀仏、四十八願をもつて、衆生を攝受したまう。疑い無く慮無く、かの願力に乗じて、定んで往生を得と。(『聖典』二、二八九頁)

深心釈には二つの深信、二種深信が出てまいります。二つのうちの一番目に「自身は現にこれ罪惡生死の凡夫」とあります。「罪惡生死の凡夫」という言葉を我々は非常によく使います。よく使うけれども、言い換えればそれは、しっかりと理解して使っているのかどうか問われることにもなります。

善導大師は、この部分で「凡夫」がどういう存在なのか、端的に「罪惡生死の凡夫」と表現をしております。つまり凡夫とは「罪惡生死の存在」なのであり「曠劫より已來、

常に没し常に流轉して、出離の縁有ること無し」であると。それは遠い過去から流轉を繰り返しており、出離の縁、迷いの世界から抜け出る縁がないということです。

つまり、この三界（欲界・色界・無色界）、もう少し具体的に言えば、六道（地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天）を輪廻転生して、遠い過去からずっと我々は迷いの世界を流轉し続けている存在なのだとしています。それが善導大師が言う「凡夫」であり、その自覚をここで持ちなさいとおっしゃっているわけです。

法然上人の御法語のなかにも、罪惡、惡、罪という言葉はたくさん出てまいります。一例として『一紙小消息』の一部をお示いたします。

末代の衆生を、往生極樂の機にあて、もみるに、行すくなしとても疑うべからず、一念十念に足りぬべし。罪人なりとても疑うべからず、罪根ふかきをも嫌わじとのたまえり。時くだりとても疑うべからず、法滅以後の衆生なおもて往生すべし、いわんや近來をや。わが身わろしとても疑うべからず、自身はこれ煩惱具足せる凡夫なりとのたまえり。十方に浄土おおけれど、西方を願うは、十惡五逆の衆生の生まる、故なり。

この『一紙小消息』のなかにも「罪人」「わが身悪ろし」「十惡五逆の衆生」など「罪惡」に関連する言葉が出てまゐります。

私たちは、日頃生活しているなかで自分を「罪人」であるという意識はあまり持たないと思います。多くの人は、社会のなかでつましく生きている「善人」であると言うでしょう。だから普通の人の生活のなかで、常に罪惡を犯しているという意識はなく過ごしている。ところが、御法語のなかには、「罪惡」という言葉がいっぱい出てくるんです。これは、いわゆる刑事責任が問われるような「犯罪」とは違うことはもうご承知のとおりです。

じゃあ、こういうものを罪惡と言っているのかということですよ。そこに我々が日常勤行式でも毎日唱えている「懺悔偈」があります。

我昔所造諸惡業 皆由無始貪瞋痴

從身語意之所生 一切我今皆懺悔

極めて短い偈文でございます。「私は、昔から惡業を造り続けてきた。しかもそれは無始よりの貪瞋痴に由来する惡業である」と。この「無始」という言葉がありますが、これは「いつともしれない遠い遠い過去から」という意味です。

我々は貪瞋痴という煩惱とともに、遠い過去世からの日常生活を送ってきたんだと顧みるわけです。そして、「そのすべてを今懺悔いたします」というのが、この懺悔偈の意味でございます。

したがって、これは社会で言う、倫理あるいは道德上の善惡とは違って、煩惱に基づく日常生活そのものを懺悔することにあります。つまり言ってみれば、お釈迦さま、仏さまの戒めに背く行いが惡業になってくるわけです。具體的には十重戒、五戒、八戒、いろんな戒がありますけれども、貪瞋痴という煩惱によってこの戒めがいついつい破られてしまっているんだと。例えば、うそをつきたくなくとも、いついついそをついてしまったり、あるいは、他人の言動に対してよくない感情が芽生えたりしてしまう。また、何かおいしいものが食べたいとか、酒も飲みたいとか、仏さまの戒めに背く行いを意識せずにしてしまうそういう日常生活そのものが知らず知らずのうちに、私たちの惡業・罪惡になっているのです。そしてこのような罪惡のなかで生きることによって、生死輪廻が繰り返されるわけになります。

恐らく中国には輪廻の思想はありませんでしたが、仏典

が漢訳される際にインドの輪廻思想が中国に入り、サンスクリット語の「saṃsāra サンサーラ（輪廻）」がより中国の人に分かりやすい言葉として、「生死」という漢訳語が生まれました。したがって、「生死」と「輪廻」は同じ意味を持つ言葉であります。また日本でも「生死」という言葉が多用されております。元々の「saṃsāra（輪廻）」という言葉からすれば、「生死」という言葉の意味は単なる人生の生き死にではなく、六道のどこかに生まれ、死に、そしてまたどこかに生まれて死んでいく、その繰り返しを指すものであります。ですからそういう意味での罪惡を犯すことによって、輪廻・生死を繰り返してきた結果、遠い過去世から未来に至るまで迷いの世界を出られないというのがこの凡夫という存在でございます。

そういう凡夫であつても法然上人は、本願に基づくお念仏ならば、誰でもが往生ができるんだとおっしゃってくださったわけです。けれども、ただ、そういう意味での凡夫であるということを我々は自覚できているのかどうかという事です。それは劈頭宣言で言えば、「愚者の自覚」に当てはまるかとおもいますが、ご承知のように「愚者」と言う言葉も、世間で言ういわゆる「愚か者」という意味

ではありませんよね。ですから、これは頭の回転が速いか遅いか、知能指数が高いとか低いの問題じゃないんですけれども、なかなかこれは他宗の人に「愚者の自覚」といつてもなかなか理解をしてくださいません。『一枚起請文』に従えば、「一文不知の愚鈍の身になして」にあたります。これは聖道門では「知恵を磨く」に対する言葉でもあります。浄土門では「愚癡に還る」という言葉でも表せる言葉でもあります。そうは言いますが、愚癡に還ってお念仏を称える、なかなか普段からそういう自覚は持ちにくいことも事実でございます。

『四十八巻伝』のなかには法然上人の比叡山での修学時代の言葉として、「自分は戒定慧の三学の一つも保ち得ない身である。このままでは自分は生死の世界から抜け出ることはできない。悲しいことである。一体どうすればよいのか」という文章が出てまいります。このようにご自身はいわゆる「三学非器」、三学の器にあらずという自覚をお持ちでしたわけです。そういうなかで善導大師の『観経疏』にございます「一心専念弥陀名号」の文に出会って、立教開宗になるわけです。つまり、法然上人にとっては、三学非器の自覚が、いわゆる愚者の自覚の原点にあったの

かなと思っております。

このような凡夫の自覚ですけれども、善導大師の有名な譬喩として、二河白道の譬喩がございます。皆さまが当然ご存じのことでございますけれども、確認しておきたいとおもいます。ある人が西に向かつて無人の荒野を旅して行くと遠くから何やら怪しい恐ろしいものの具体的に言えば、盗賊あるいは猛獣が追ってきます。それから逃げていくと火の河、水の河の岸に追い詰められてしまいます。その河は濁流逆巻く河ですから、当然そこに落ちてしまえば死んでしまう。進退窮まると、二河の波が高まるなかに一筋の白道が見えてきます。向こう岸からは思い切って渡ってらっしゃいと言う声が聞こえ、元来た側からは向こうへ渡って行きなさいと声をする。そしてそれらの声に従って進むと、その白道を渡ることができたと。これが二河白道の譬喩でございます。

『観経疏』ではこれに続けて譬喩の説明である合釈が示されています。東の岸が娑婆の火宅であり、二河の向こう側にある西の岸が極楽の宝国、『観経疏』の本文では「群賊、悪獣詐り親しむ」と示されていますが、これは衆生の六根、六識、六塵、五陰、四大だとされています。それか

ら「人なき空過の沢」とは常随悪友、常に悪友が従って真の善知識に会わないこととされています。そして、水火の二河とは、衆生の貪愛が水の如く、瞋り憎しみが火の如くを表しており、中間の四、五寸の白道とは、貪瞋の煩惱のなかでも、衆生は清浄なる願往生心を生ずることができることを表わしていると言われております。

『法華経』にもこの三界を火宅に譬える譬喩が出てまいります。これは煩惱の火が燃えさかっているのが娑婆世界であり、それを燃えさかっている家に譬えたものであります。その燃えさかっている家のなかに我々凡夫は住んでいるんだということを示しています。今にも天井から燃えさかっているはり落ちてようとしている、でも普段はそれに気づくことなく平然とそのなかに生活をしている、それが娑婆というものなんだということを示した譬喩でございます。

ですから、我々自身の普通の生活が、二河白道の譬喩にある群賊、悪獣、詐り親しむ、そういう世界なんです。ただ、我々は普通に生活していますと群賊に追われているという意識を持たないと思うんです。二河白道のなかでは、それらに追い詰められていくんですけれども、普通の人は

火宅に住んでいながら火宅という意識を持たないのです。その普通に生活している娑婆が危ないんだよと教えてくれるのは、お釈迦さまなんです。お釈迦さまはお念仏の教えをお伝えくださっていますが、でも、信仰を持たない人は何ごともないように火宅のなかに住んでいる。そして、群賊に追われていることに気がつかない生活をしているわけです。

人なき誰もいない原野、常に悪友に従って真の善知識に出会うことができない世界、それが我々が住む社会であり、生活の環境、日常の生活そのものです。真の善知識に出会わない、それは信仰を持たない状況でもあるんです。そして、そこを進む旅人は最終的に水火の二河の岸辺に追い詰められていく。その追い詰められているということは、言ってみればその人が、自分自身が凡夫であるということに気づいて、初めて追い詰められているということに気がつくわけです。つまり自分が罪惡生死としての凡夫であるとの自覚をもった人でないと、このような切迫感は生まれなと思います。これが愚者の自覚につながります。

先ほどの『法華經』の火宅の譬喩でも申しましたように、我々はいつ崩れるともされない火宅に住んでいるわけです。

しかし、現在の多くの日本人は、高等教育を受けております。義務教育、さらには高校、大学などへ行く時代であります。なので、多くの人は教養を身に付けております。そのように高等教育を受けた人、あるいはエリートと呼ばれる人でも信仰を持たない人が非常に多いようにおもいます。信仰を持たない人にとっては、自身が罪惡生死の存在であることに気づくことなく、ごく普通の生活をしているわけです。高等教育を受けた人、高い教養を身につけた人でも、仏教の立場から見れば、凡夫であり、愚者なのです。ですから、善導大師が示されたように、二河の岸辺に追い詰められている、そういう切迫感は、なかなか現代の人には持ちにくいのではないかと、私は日ごろ思っております。

そのように、自身が救われ得ない凡夫であるという自覚のうえに、法然上人は凡入報土・凡夫往生をお示しくくださったわけです。ただ「凡夫が」というよりも、厳密には「凡夫でも」往生ができるんだということだと思えます。自分自身が凡夫であり、その凡夫がどういうものか気づいたとき、初めて願往生心が生まれてくるんであるうと思います。

願往生心とは、『無量壽經』の第十八願のなかの「至心

信樂、欲生我國」であります。そういう気持ちがあつて「乃至十念」というお念仏、言い換えれば、阿弥陀さまの本願の力、他力をよりどころにするお念仏となるわけです。知識、あるいは教養に頼る人、あるいは凡夫の自覚がない人は、どうしても自力のお念仏になってしまう。法然上人は、自分の学識、教養、そういうものを頼りにしてお念仏をしても阿弥陀さまはなかなか手を差し伸べてくれませんよとおっしゃっているんです。自分自身の凡夫としての自覚、自分が罪惡生死の存在であるという自覚があつて、初めて阿弥陀さまに対して、この至らない私を救ってくださいという思いが初めて湧いてくるんです。そのような気持ちで念仏を称えるのであれば、凡夫であつても阿弥陀さまはお救いの手を差し伸べてくださいます。

立教開宗の精神というテーマを基にお話をさせていただきましたけれども、やはり元祖さまの基本理念は、「凡夫が報土に生まれることを示さんがためなり」ということに尽きるんだとおもいます。ただ、それを伝える我々は「凡夫」あるいは「罪惡生死」という言葉を何気なく使つてしましますが、その中身・意味をもう一度噛みしめる必要があるのではないだろうかおもい、この場をお借りしてお話

をさせていただきました。

以上とさせていただきます。ありがとうございました。

(了)

シンポジウム

浄土宗立教開宗の精神

パネラー

教学院 平岡 隆聡

浄土宗布教師会 安永 宏史

法式教師会 清水 秀浩

総合研究所 袖山 榮輝

コーディネーター

袖山 それでは、これより今回の大会テーマ「浄土宗立教開宗の精神」のもと、シンポジウムを開催いたします。

ご案内のとおり、本年度のシンポジウムは、初日のみ、また二時間という限られた時間での開催でございます。本日は、法然上人の立教開宗の動機を、凡入報土の教えを世に示すためであると捉えまして、現代に生きる私たちがその精神をいかに受け止め、そしていかに伝えていくことができるだろうかということを、教学、布教、法式の三つの視点から考えてみたいと思います。

今回のシンポジウムのパネリストといたしまして、学術

大会実行委員会を構成しております四団体より、教学院から京都文教大学学長・平岡隆聡先生、そして布教師会・安永宏史先生、そして法式教師会・清水秀浩先生、以上三名の先生方をお迎えしております。自己紹介が遅れましたが、コーディネーターは、私、総合研究所の袖山榮輝が務めます。不慣れではございますが、ご協力のほどよろしくお願ひいたします。

さて、始め前半ではそれぞれの先生方より意見発表を頂戴いたしました。その発表について、他のお二人の先生からコメントをいただくという形で進めてまいりたいと存じ

ます。残り後半は、いくつか話題を提供させていただいて、三人の先生で議論を深めていただきたいと思っております。例年ですと、フロアの皆さまがたにご質問票等をお配りいたしました、その質問を元に質疑応答等が展開されておりますが、一日開催、二時間という時間枠でございますので、皆さまがたから一つ一つの質問をお受けする余裕がないということをぜひ、ご理解をいただきたいとおもいます。

それでは、早速ではございますけれども、教学院、平岡隆聡先生より「ブッダと法然の人間観」ということでご発表を頂戴したいと存じます。それでは、平岡先生、よろしくどうぞお願いいたします。

平岡 失礼いたします。平岡でございます。よろしくお願いたします。お手元の資料に基づいて発表させていただきます。

今回のテーマは「浄土宗立教開宗の精神」、つまり凡入報土というところでございます。凡入報土とは、ある意味、すべての人間が平等に救済されるということの宣言でもございます。私からは、ブッダと法然上人の人間観、平等の人間観といった辺りをテーマにお話をさせていただきます。

まずもって、私たちは誕生するに先立ちまして、自分の人生を選択して生まれてきたわけではありません。時代、あるいは場所、自由を選択せずに気が付いたら生まれていた、つまり、気が付けば何故かわからないけれども、西暦二千年の日本という国に私たちは生を受けて、今、生活をしている、というのが我々の生の現実ではないかと思うわけでございます。要するに、私たちの誕生については、自分自身の意志が関与せず、人生がスタートしています。

加えて、この世のなかには、必ずしも善人が報われるわけではございません。また必ずしも悪人が罰せられるというわけではない、むしろ逆のケースも多々あり、善人が苦しむ、そして、悪人が楽を享受することもございます。そういうわけで、人間にとってこの人生というのは、不条理極まりありません。

そのようななかで、私たちが生きるうえで、倫理あるいは道徳が必要であることは、言うまでもありません。しかし、倫理や道徳だけで、私たちはこの世のなかを生活していくわけでもありません。今言ったように、いろんな不条理な苦しみを経験しないといけないわけです。それをうまく腹に収めるためには、倫理、道徳だけでは、どうもうま

くいきません。人間には、悪の側面、差別性、あるいは凶暴性というものもございます。けれども、同時に、共感性、あるいは平等性を追求するという側面もございます。その倫理が百パーセント通用しない、この娑婆世界において、平等性を追求するのが宗教に課せられた役割であるとも言えましょうし、またその平等性の追求が、宗教を生み出したと考えることもできます。平等性の追求については、同じ仏教の中でも一様ではなくいろんな方法があります。ここでは、仏教の開祖であるお釈迦さま、そして日本の浄土教に新しい地平を開いた法然上人の人間観を比較しながらお話をさせていただきます。

まず、お釈迦さまです。ブッダが誕生する以前は、バラモン教がインドの正統宗教でございました。バラモン教の三本柱は、多神教、祭祀、それから四姓制度（カースト制度）です。けれども、ブッダはこの三本をすべて否定し、仏教という新しい宗教を確立したわけでありす。

バラモン教の三本柱のなかで、特に人間観に深く関与いたしますのが、三番目に上げました四姓制度（カースト制度）です。インドでヴァルナの制度ということになります。これは申すまでもなく、生まれによって人間の価値を決定

する制度であり、本人の努力、精進というものによって身分が変更されるものではありません。つまり、身分を変更しようと思えば、死んで生まれ変わりを期待するしかなかったわけでありす。

この身分制度は職業と結び付いて支配者のイデオロギーとして機能しました。けれども、ブッダはこの身分制度を否定して、覚りの可能性を万人に開きました。この制度は、一九五〇年、インド憲法で禁止されるまで、長年に渡ってインドの社会を呪縛し続けてきました。現代においてようやく実現したということですから、二千五百年前に既にインドでお釈迦さまがそのことを否定したことは非常に画期的であつたわけでありす。

赤沼智善という研究者の、ブッダ在世当時の教団の構成員のカーストを調べた研究があります。それによれば、比丘のなかにはバラモン（一六一）、クシャトリア（六九）、ヴァイシヤ（七九）、シュードラ（二九）、比丘尼のなかにはバラモン（二七）、クシャトリア（二八）、ヴァイシヤ（二七）、シュードラ（四）がいたとされています。数は少ないんですけども、要するに比丘、比丘尼を問わず、シュードラ、つまり最下層の奴隷階級からも出家者がいたと

いうことは、当時の仏教がすべてのカーストに門戸を開いていたことの証左になるのではないかと思います。また女性も覺りを開いたということが『テーリー・ガーター』（長老尼偈）において確認をされることは、身分の制度、あるいは男女の性別に関わらず、当時の仏教はすべての人に覺りの可能性を開いていたことが確認されます。

このような業のことを考えるに当たって、当時存在したであろう宿作因論、尊祐造論、無因無縁論の三つの考え方があります。宿作因論とは、過去の業が現在のみならず、未来をも含めてすべてを決定していくという考え方です。尊祐造論とは、この世を創り出したのは神であり、人間の幸不幸もすべて神の意志によって決定されるのだという考え方。三つ目の無因無縁論とは、宿作因論や尊祐造論のように物事に因果関係はない、人間の幸不幸は、偶然に起るものであるという考え方です。このような三つの考え方があったと言われており、ブッダはこの三つをすべて否定したと言われております。

なぜかと言うと、この三つは人間の努力を否定するわけです。過去の業によってすべては決定されるとするならば、人間の努力の介在する余地はないし、それから神がすべて

だと言われたら、そこに人間の努力は関係ないし、また無因無縁論になりますと、努力には全く意味がないことになります。そのようなことからブッダは三つとも否定をしていった。そして、ブッダは自分自身を「業論者であり、行為論者であり、精進論者である」と規定しています。

四姓制度にせよ、今、申し上げた三つの考え方にせよ、人間の努力が介在する余地は全くないということになります。ブッダはそれを批判して、努力は報われるべきであるという立場に立ったわけであります。『スッタ・ニパータ』には非常に有名な、「生まれによりバラモンにならず、生まれによりバラモンならざる者にならず。行いによりバラモンになり、行いによりバラモンならざる者になる」という一節があります。生まれではなくて行為によって人間の価値というのは決まるのだ、という宣言が仏教の基本ではないかと思えます。

また、これ以外にも、愚者パンタカ、あるいは極悪人のアングリマーラも覺りを開いたという記述が初期經典中に見いだせますので、愚かさとか悪業といったものは、直接覺りの妨げにはならなかったであろうと推察でき、さらに性別、生まれについても同様です。つまり、努力さえすれば

ば、人間は人生を切り開けるのだということが、ブッダの基本的な人間観だったのではないかと思うわけであります。その努力、精進という点に人間の平等性を見いだそうとしたのではないでしょうか。逆に言えば、努力・精進だったら誰でもできるではないかという平等の人間観がブッダにあったのではないのでしょうか。

では法然上人の場合はどうだったか。ブッダとはまた違う形で、法然上人も人間の平等性を、追求されていたように私は思います。決定的に違うのは時代背景ですね。末法であるか否かという違いはありますけれども、両者とも人間の平等性を深く追求していたと思います。

末法とは仏教独特の下降的歴史観のひとつであります。末法の時代は教えしがなく、実践する人も、それに従って覚りを開く人もいない、そういう時代にあつて、ではそういう時代にふさわしい教えとは一体何なのかということを追求していった結果、法然上人は念仏の教えにたどりつかったのだと思います。

そして、その教えの模索は、「自分のことは取りあえず置いておいて」というものではなく、やはり法然上人自身が、自分自身を最下層の凡夫と位置付けたのではないかと私

は思っております。はた目から見ますと、法然上人は「智慧第一の法然房」と周りから称讃されていたわけですので、その自己省察については、我々と全然レベルの違う深さがあつたと考えられます。

浄土教的な人間観に立ちますと、万人が自力では救われない凡夫ということになりますけれども、自己省察はそれぞれ異なると思います。同じ量の煩惱を抱えていても、自己省察の浅い人はその表層しか見ないでしょうし、深い人はその深層まで視野に入ってくるでしょう。したがって、自己省察が極めて深かった法然上人は、自己の内に沈殿する煩惱の固まりに絶望されたのではないかとおもいます。その悲痛な叫びが「三学非器」の表明だったのだと思います。生涯を通じて持戒の生活を維持され、また三昧発得され、そして智慧第一と称された法然上人が、自分を「三学非器」としたこの言葉を、私は非常に重いとおもいます。私が自分を「三学非器である」と言ってもそれはそうだろうで終わってしまいますけれども、法然上人が言われるからこそ深い意味があると考えられるわけであります。そして、その最低最悪の自分が救われれば万人すべてが救われると、そのような思いが法然上人にあったのではな

いでしょうか。よく知られている回心前の絶望の嘆きの御詞として、

三学のほかに我が心に相應する法門ありや、我が身に堪えたる修行やあると、よろづの智者に求め、諸々の学者にとぶらいいしに、教うる人もなく、示す輩もなしとあり、また、

出離の道に煩いて、心身安からず。

などの詞がありますように、まさに法然上人は、自分に絶望され、そして、そのような自分が救われる教えというのは一体何なのかということを求められたのではないでしようか。

つまり法然上人は、自分のことを脇に置いておいて万民の救済を模索されたのではなく、まさに自分自身が救われる道、それがすべての人が救われる道なんだ、とそのようなおもいで念仏の教えに巡り合われた。ここにブツダとは異なる法然上人の人間観、あるいは平等性の希求が確認できると思います。

こうして末法の世に自力では覚りが開けない凡夫でも実践できる行として、法然上人は念仏に行きつかれました。

一部の金持ちや宗教的エリートだけが覚りを開いたり、救

済されたりするような教えに普遍性はありません。誰もが実践できる行は易行でなければならない、すなわち実践しやすいことが何よりも重要です。さらにそれは仏によって保証されている優れた行であることが重要になってきます。安からう、悪からうでは駄目で、簡単ではあるけれども、それはきっちり和阿弥陀仏の本願によって選択された行である、そういう保証書、お墨付きがある行であって、初めて優れた行と言うことができるわけであります。

私が申すまでもなく、『選択集』第三章において、「どうして念仏を選択されたのか」ということについて、「真意、測りがたし」と前置きしながらも、勝・劣、あるいは難・易という対立軸で法然上人は答えようとされています。この内容については、皆さんもご承知なので省略をさせていただきますが、やはり私が強調したいところは、その「平等の慈悲に催されて」という、仏の慈悲の平等性が根底にあって、そこから考えると念仏しかないじゃないか、そういう思いが法然上人にはあったのではなからうかという点です。

とにかく、「すべての人が平等に」というところに法然上人が行を模索する出発点があったと思います。人間の側

から人間を見ますと、その善行、悪行あるいは機根に大きな違いがあるかもしれません。しかし、法然上人の人間観の特徴は、人間を人間の側から見るのではなくて、仏の側から見ていることです。仏の側からすると、人間同士が大きな差だと思っていることはもう無に等しい差になります。そこに人間を凡夫として一元的に捉える、そういう視点が法然上人にある。それは人間の側からはなかなか出て来ない視点でありますし、やはり仏の側に視点を移したときに人間はすべて凡夫だという視点が出てくるのではないかと思います。

最後になりますけれども、法然上人のその平等性を考えるうえで、一つ問題提起というか、皆さん自身にも考えていつてほしい、また僕自身もまだ答えが出ていない点について私見を述べさせていただきます。

それは、往生する前、要するに現世での平等性であります。「往生」という点で、人間は皆凡夫であって、念仏によつて皆平等に往生できる、これが法然浄土教の大前提であります。しかし、その宗教的な平等性はいつたい歴史的に何をもたらしたのか、これについて、歴史学者の平雅行先生が指摘する法然浄土教の歴史的意義を少し参考にして

みたいと思います。

最近では、中世の日本の仏教を考察するに当たって、鎌倉仏教以前の仏教を顕密仏教という形でとらえ、その研究が非常に重要性を増しています。顕密仏教は、莊園制度に民衆を縛り付けているイデオロギーとして仏教を利用した、つまり顕密仏教は、庶民の労働が殺生につながるとして労働罪業説を唱え、その贖罪として寺社に結縁奉仕させ、そして民衆を呪縛していったとしています。また顕密仏教は、多様な人間の存在を認め、多様な人間に応じて、多様な教えや多様な行があることを認めたわけですが、法然上人の選択本願念仏の教えは、そのような多様な人間を「凡夫」として一元化し、そしてその凡夫が救済される教えも「選択本願念仏」に一元化し、そして諸行往生を完全に否定したと指摘されております。

法然上人が諸行往生を完全に否定したかどうか、これは学会では大きな問題となっていますので、ここでは深入りはしません。ともかく法然浄土教は、支配者も被支配者も共に凡夫という劣機であるという点では平等であつて、ことさらに被支配者のみが労働罪業説で苦しむ必要はなく、皆、念仏で往生できると説きます。その結果、法然浄土教

はいわれのない呪縛から民衆の心を解放し、そして荘園制の社会のなかでは、「神仏による民衆支配」を解体するものとして機能をしました。つまり法然上人の教えは、荘園社会という当時の経済基盤を根底から覆す思想であったため、顕密仏教ならびに朝廷は過剰なまでに法然上人を攻撃したのではないでしょうか。これは度重なる法難が如実に物語っていると思います。もしここに法然浄土教の歴史的意義を認めることができるとするならば、宗教的な平等性の達成は、現世における現実的平等性の達成を意味することになります。

今、私は浄土宗の社会福祉推進委員会の委員をしているんですけども、浄土宗が社会福祉を推進する根拠がいったいどこにあるのかということを非常に苦慮しております。これについて、浄土宗内でコンセンサスが得られていないようですが、その根拠を法然上人の「異類の助業」に求める考え方があるそうです。しかし、同類ではなく異類、しかも正定の業ではなく助業となると、本当に端っこの端っこにその推進の根拠を求めることになり、もう少し違う点に根拠を求めることはできないだろうかと思っております。この宗教的な平等の達成が現実的平等性の達成と同義であ

るとするならば、法然浄土教の歴史的意義こそ、浄土宗が積極的に社会福祉を推進する根拠にできないだろうかと考えております。

また、他の考え方もあるかもしれませんが、浄土宗の教義は念仏往生ですので、社会的にいろんな活動をするのが見落とされがちになってしまいます。しかし、法然上人の教えが社会を変革させたパワー、力に視点を移しますと、社会福祉という狭い枠ではなく、これが社会参加型の仏教に一步踏み出していく一つの根拠にならないだろうかと考えております。

ともかく、ブッダは「努力なら誰にでもできる」という点で人間の平等性を見いだしたということが言えますし、一方、法然上人の場合は、末法という時代を背景に「称名念仏なら誰にでもできる」、そしてそれは阿弥陀仏の本願によって選択された優れた行であり、そこに人間の平等性を見たと言えます。地域と時代が異なっているけれども、ブッダも法然上人も人間の平等性をとことん追求して、そしてすべての人間に実践可能な道を提示したと言うことができるのではないだろうかと問題提起をさせていただきます。ありがとうございます。

袖山 平岡先生、ありがとうございます。

人生とは不条理そのものという捉え方、そういった場面に私どもは度々直面することがあるわけでございます。ブツダの人間観、そして法然上人の人間観を宗教的平等性という切り口で語っていただきました。

そしてまた、今日的な課題といたしまして、法然浄土教の宗教的平等性、それが達成された歴史的な意義こそが今日の浄土宗における社会福祉推進の根拠になり得るのではないか、位置付けることができるのではないだろうかといった、一歩踏み込んだ問題提起を頂戴いたしました。平岡先生のご発表に対して、清水、安永両先生からコメントを頂戴したいと思います。まずは、法式教師会の清水先生からコメントをいただけますでしょうか。

清水 失礼をいたします。法式教師会の清水でございます。今、平岡先生からのお話を聞いていて行為や平等というお話が出てきたんですが、今、ちょっと思いかかったのが、京都でタクシー使ったときのことです。

市内で作務衣姿で乗ったり、普通の服でもこの短い頭で

乗っていたりすると運転手さんに「お寺さんでしょうか？」って言われるんですね。「そうです」と答えますと「宗派当てましょうか？」と言われ、「和尚さん、浄土宗か真言宗でしょうか？」って言われるんですね。「なんで分かるんですか」と尋ねますと、「お話の端々で分かります。上から目線でものを言う宗派と寄り添ってタクシーの運転手に親しく話し掛ける宗派と分かります」って言うんですね。「そのとおり。浄土宗です。知恩院さんですわ」って答えますと、「やつぱり。私、そう思いました」と言われました。

やはり目線の問題というのはあって、寄り添わなければ宗教は成り立たないと思います。平岡先生の話聞いていて、行為とか平等というキーワードが出てきましたので、ちょっと思い当たりました。

袖山 ありがとうございます。なかなか聞けないお話を聞かせていただきました。それでは安永先生、どうぞよろしく願います。

安永 浄土宗布教師会の安永と申します。平岡先生のお

話を聞きまして、お釈迦さまは「努力なら誰にでもできる」、法然上人は「称名念仏なら誰にでもできる」と。この人間観から見まして、平等性を示してくださったことは、布教するうえでは、大変なことだと感じました。お釈迦さまと法然上人の違いは、お釈迦さまは万人救済のために平等を求めていかれたのに対し、法然上人は自分が凡夫であることに中心を置かれて一切の平等性を求められたことです。ここは大事なことだと思います。凡入報土におきまして、一切の平等を求められたことは、本願のお念仏につながっていくのだと、こう感じながら拝聴させていただきました。

袖山 ありがとうございます。安永先生の語り口でおっしゃっていただけるとそのままスツと入ってくるような気がします。

さて、お二人の先生からコメントを頂戴したところでございますが、次へ進んでまいりたいと存じます。それでは、引き続きではございますが、布教師会の安永先生より「立教開宗の精神をいかにして伝えるか」ということでご発表いただきたいと思います。

安永 はい、続けて失礼いたします。「立教開宗の精神をいかにして伝えるか」法然上人の伝記には善導大師の『観経疏』の「一心専念弥陀名号」の一文、いわゆる開宗の御文に出会って感激されておる様子が記されております。

予が如きの下機の行法は、阿弥陀仏の法藏因位の昔、かねて定め置きたるをやと、高声に唱えて歓悦髓に徹り、落涙千行なりき。終に承安五年乙丑の春、齡四十三の時たちどころに余行をすてて一向専修念仏門に入りて、始めて六万辺を唱う。〔昭法全〕七三三）

「落涙千行なりき」いかがでしょうか、この千の筋の涙、どんな涙だったのでしょうか。幼いときに、お父さん、お母さんと別れ、時国公が「自らの解脱を求めよ」といった遺言を四十三歳でようやく約束を果たすことができたのです。もちろんこういう気持ちはあつたと思います。また、私がみんなを救うことは無理だけれども、阿弥陀さまがお念仏を用意してくださっている、三学非器の私が救われるということは、みんなも救われるじゃないか。このような思いによって千の筋となって涙が流れたのでしょうか。

布教するうえでは、やはりそこに共感がなければいけま

せんし、拝読するにしても共感がなければ気持ちが入らないと思うんです。開宗の御文であれば「一心専念弥陀名号」また「浄土宗を立つる心は、凡夫の報土に生まるることを示さんがためなり」など、敬って讀えて、讀題を唱えるときに法然上人を讃仰することはもちろんですが、よく浄土宗を開いてくださった、この共感がまず大切なんです。法然上人の普段の教化においても、善導大師がいらっしゃったから我々は生死解脱できるんだよ、と涙ながらにおっしゃり、近くにいた弟子の聖光房や、法力房、安樂房がその涙でまた自分も泣いて、信心が増した、深まったと言いますから。

さて今回、発表させていただくのは、「凡入報土の教え」であります。様々な文献を見ますと法然上人にはいろんな人柄に示された御法語があると思うんです。

資料に「対機説法」教化方法の消息」と記しておきました。御法語には、立教開宗の精神が込められたものが多いと思います。特に消息は、その方のために書かれたものです。今、私たちが御法語としてお勤めのなかで拝読しているもの、特に知恩院さまから発刊されている『元祖大師御法語』前編・後編に収録されているものは消息が多い

です。太胡太郎、津戸三郎、「浄土宗略抄」などは、個人に宛てられた手紙が、ほかの人たちにも共感できるものであったため、そうやって今、我々も御法語として拝読しているわけです。

そして、特に『一枚起請文』に次いで皆さんが拝読している、『一紙小消息』（黒田の聖人へつかはす御文）は、『大日比三師講説集』に

別して此の御法語は、万機普益超世本願の蘊奥をあらわし、順次往生掌をさす如く示し玉ひし故、宗門相傳の口訣にも選用する、最極至要の御法語なり。（中巻）とあり、これはみんなが救われていく万機普益のこの本願の教えがちゃんと示されていて、「最極至要の御法語なり」とお薦めしてありますから、単なるお手紙じゃないわけですから。

次に記した「普遍的な教示」は、浄土宗の教え、「三部経」をよりどころとして、善導大師の信機信法を踏まえて書かれておるということで、どのような御法語にも共通するものであります。

今回注目して取り上げさせていただきたいのは、資料の三つめに記しました「個別的な教示」です。ここにさきは

ど平岡先生がお話しされていました法然上人の人間観、平等性を見ることができると思います。

個別的なお手紙ですから、相手の能力や素質、置かれている立場などを踏まえて示されているかと思います。私がここで一番注目したいのが、当時の社会の身分です。法然上人が浄土宗を開かれる前、当時の仏教は貴族中心で、偉いお坊さん方はそういう貴族の方々との交流が多かったでしょう。でも、法然上人はそのような貴族とか、天皇、法王、また公卿、大臣の枠を超えて手紙のやりとりがあり、それが現在、御法語として残っている点に、私は平等性を感じているんです。

それまでの枠を超えた身分といったら、武士、商人とか女性、『行状絵図』から具体的に言うならば、遊女、漁師などでしょう。もちろん、昔はあったけれども、今は残っていないお手紙もあるでしょう。

津戸三郎や熊谷次郎直実が、武蔵国でお念仏に励んでいると、修行もしていないし、学問も修めていないような者が法然上人の教えを好き勝手に広めていると回りの人から思われたのでしょうか。そのようなことから法然上人に送った手紙の返事の一つが『津戸三郎へつかわす御返事』です。

無智の人にこそ、機縁にしたがいて念仏をばすむる事にてあれと申し候なる事は、もろもろの僻事にて候。阿弥陀ほとけの御ちかいには、有智無智をもえらばず、持戒破壊をもきらわず、仏前仏後の衆生をもえらばず、在家出家の人をもきらわず、念仏往生の誓願は平等の慈悲に住しておこし給いたる事にて候えば、人をきらう事は、またく候わぬなり。（『昭法全』五七一頁）

このなかでは、その人の機根や有智・無智に従ったお念仏を勧めているという話があり、それに対して法然上人は、懇切丁寧にそのようなことは「僻事なり」とお示しくださっています。「念仏往生の誓願は平等の慈悲に住しておこし給いたる事にて候えば、人をきらう事は、またく候わぬなり」とおっしゃっているように、ここに法然上人の平等性を見ることができますし、機根を選ばない阿弥陀さまの平等の慈悲をきちつと示して教化をなさっていらっしゃると思います。

続いて熊谷次郎直実と法然上人とのやりとりのなかには、まめやかに、一心に三万五万、念仏をつとめさせたまわば、少々戒行やぶれさせおわしまし候とも、往生はそれにはより候、まじきことに候。（『昭法全』五三六

頁)

とも述べられ、また、

孝養の行は、仏の本願の行にては候ねども、八十九にておわしまし候なり。あいかまえてことしなどをば、まちまいらせさせ、おわしませかしとおほえ候、あなかしこあなかしこ。(『昭法全』五三六頁)

とおっしゃっています。法然上人は直実公に、罪の軽い重いは関係ないからお念仏申しなさい、阿弥陀さまはそのような者を嫌うことはありません。私を含め凡夫である皆が本願に乗じて往生できる。これこそが阿弥陀さまの正意であるとも申ししているんです。「鬼の熊谷」とまで言われた直実が、阿弥陀さまの平等の慈悲をいただき、さめざめ泣きながらお念仏を称えたということから、「鬼の目にも涙」という言葉が生まれたとも言われております。

この説話は布教でよく使われますけれども、ここで申したいのは、「孝養の行は、仏の本願の行にては候ねども」とあり、その人柄に応じてお念仏を称えなさいとすすめている部分です。『一紙小消息』には「小罪をも犯さじと思ふべし」と記されておりますが、法然上人は直実に対して、「やや戒も犯すこともあるだろうが、阿弥陀さまは救

うてくださる」と示しています。こういう相手の立場を踏まえて示される言葉のなかに法然上人の優しさを感じ取ることができましょう。

次に『正如房へつかわす御文』です。先の二つと少し違うのが、津戸三郎や熊谷直実と比べて社会的身分が高い方へ宛てたものだということです。貴族社会中心のお坊さんであつたら、こういう方だけを大事にするでしょうね。正如房とのお手紙のやりとりでは、仏さまのような平等のお慈悲、優しさを感じます。

つねに御目をふさぎ、掌をあわせて、御心をしずめて、おぼしめすべく候。願わくは阿弥陀仏の本願あやまたず、臨終の時かならずわが前に現じて、慈悲をくわえたすけて、正念に住せしめたまえと、御心におぼしめして、口にも念仏申させたまうべく候。(『昭法全』五四六頁)

正如房は法然上人に会いたかったようですが、法然上人はお念仏申すから、会うことはできないとおっしゃいます。それで津戸三郎や熊谷直実と同じように手紙で仏さまの平等の慈悲を示されました。

後白河法皇の皇女でありますから、法然上人はきつと周

りにはお坊さんも多くいらつしやるだろうと思われ、「そのようなお坊さんを頼るのではなく、阿弥陀さまを善知識にしなさい」と示されたこともよく分かると思います。ですから、法然上人ご自身の仏さまのような大きな平等性、また優しさというものを感じるところでもあります。

津戸三郎や熊谷直実にしても、正如房にしても、自分が凡夫であるという自覚、また後生を恐れていたため、法然上人にすがり、お念仏の教えをいただかれて、南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏と申していけます。

現代で布教の場に行ったとき、聴衆のなかで「この私が救われる教えがあるでしょうか」と救いを求めてお寺へ来ている方がどれだけいらつしやいますでしょうか。ですから、凡夫の自覚をどう促すか、これは大変難しいことです。そのようななか、布教の泰斗が多くの例話や比喩を示していらつしやるので、二つほど挙げておきます。

「無力で弱い存在のわが身」といった切り口も大変大事なところでしょう。聖道門の学問も修め、九州随一の油山の学頭になられた聖光上人でさえも、異母兄弟である三明房が倒れ、苦しみ悶えたときに衝撃が走ったと言います。本当に三明房は救われたんだろうか。私も救われるのだから

うかという思いだったと思います。

また、『苦しみ』『悲しみ』の本質は今も昔も変わらないうかという点もあります。キサーゴータミーの説話にもみられるように、子どもを亡くした母の悲しみは、お釈迦さまの時代も今の時代もまったく同じでしょうね。ですから、無明こそが、人間の本質であることを我々教化する者がしっかりと踏まえておく必要性があると思います。

では、そのような真つ暗な無明根本とする凡夫が最高の報土に行けるお念仏の教え、凡人報土の価値転換をどこに見出すのかという問題があります。

まず一つは「知識偏重の尺度で優劣を測るものではない」ということが言えるかと思っています。そしてもう一つは『《知恵を極める仏教》の自力から《救いを求める仏教》の他力へ」ということが言えますが、こちらは大変難しいところだと思っています。

一般的に言うならば、何か一生懸命修行をしたとか、滝に打たれたらすごい功德があるとか、すごい覚りがあるとか、こういう見方をする傾向があります。お念仏は、法然上人が浄土宗を開かれるより以前は、観想の念仏が勝れた行であり、それができない者が称名の念仏を行じていまし

た。でも、凡入報土のみ教えは、勝易の念仏であります。その価値をすっかり我々が見出すことが大事でありましょう。確かに聖道門も素晴らしいけれども、行うことが難しくれば何の役にも立ちません。だから、そこに価値の転換があるんだと思います。

二〇一六年十一月二六日の『読売新聞』夕刊に「中学入試様変わり」と題し、私立中学の入試問題が多様化していることが報じられました。そのなかである中学の入試の模擬問題に、「富士山の登山に必要な食事や持ち物は何か？」という問題が出されたそうです。これは入試ですから、昔であれば知識が試される設題だったかもしれませんが。しかし今では、判断力とか思考力が求められています。これからの時代はこういうものが必要だという価値転換でしょうね。普通であれば、富士山に登るには脚力とか気圧対策とか、いろんなことを知っていたり、体力を鍛えておかないといけないと考えるかと思えます。ですが、あるテレビ番組でこの新聞記事を取り上げたコミュニケーションプロデューサーの若新雄純先生は、ちょっと面白いことを言っておりました。若新先生は、自分であればヘリコプターで行くと提案されていました。それが「登山」というか

どうかは、また別の議論であるとしながらも、しかしこれこそ、一つ価値の転換です。自分の足では無理だ、でも富士山に登ることが目的ならば、自分はヘリコプターで行くと言っていらいしました。

法然上人は『浄土宗略抄』のなかで、

このごろのわれらは、知恵の眼をしいて、行法の足折れたるともがらなり。聖道難行のけわしき路には、惣じて望みを断つべし。ただ弥陀の船にのりて、生死の海をわたり、極楽の岸につくべきなり。〔昭法全〕五

九一頁

と述べております。ただ弥陀の船にのりて、極楽、つまり最高の報土の岸につくべきであると、こういう価値転換を見い出すことができたならば、一人でも多くの方に南無阿弥陀仏このお念仏を勧めることができましょう。そうすれば、この時代において、立教開宗の精神を伝えていることになるんだと考えております。

短い時間でしたが、発表とさせていただきます。ご静聴ありがとうございます。

袖山 安永先生、ありがとうございます。今回、特に

法然上人の御消息、お手紙に着目をしたご発表でございました。ご提示いただきました『津戸三郎へつかわす御返事』のなかに、「念仏往生の誓願は平等の慈悲に住しておこした給いたる事にて候えば、人をきらう事は、またく候わぬなり」という一節がございました。平岡先生のご発表を踏まえて言えば、法然上人はじめ、それぞれに個別の事情を抱え、不条理な人生を生きている私たちを嫌うことなく、一人一人に向き合ってくださいる平等の慈悲こそが、宗教的平等性の根源であるうかと思ひながら、聞かさせていただきます。

安永先生のご発表に対しまして、平岡先生、そして清水先生にコメントを頂戴したいと存じます。

平岡 はい、ご発表ありがとうございます。精神をいかにして伝えるかという点と、どうもテクニク、テクニカルな話に置き換えてしまいがちですが、先生にご指摘いただいたように、やはり根本は法然上人の開宗までのご苦難、それから開宗の御文そのものに出会われた喜びを共感することかと思ひます。もう一つ付け加えさせていただくと、法然上人が法難に遭ひながらも、自説を曲げることなく己

が信じることを突き通していったところにどれだけ私たちは共感できるかということです。やはりテクニカルなことは二の次かなという感じがいたしましたし、ここが布教の基本だと思ひました。

それから、私の発表に絡めて言いますと、さまざまな御消息を紹介していただくなかで、さきほど清水先生もおっしゃったように、上から目線ではなく、「同じ凡夫なんだよ」という視点からお言葉が発せられていることを確認できたことが、私としても大変うれしかったです。ありがとうございました。

袖山 ありがとうございます。続いて清水先生コメントをお願いいたします。

清水 次に発表が控えていますので、あまり言えないんですが、すけれども、「現代人に、凡夫の自覚をどのように促すか」という点は、私が次に申し上げることに続く課題を与えていただきました。なかなか若い世代の人が親の法事をしない、葬式も家族葬で済みます、そのような時代のなかで、今、高齢化社会から変わって多死社会ということですが、

切り込むきっかけは何かあるかなと。

若い世代の人は、初詣とかクリスマスはしますけれども、お寺へはなかなか近づいてくれません。お寺さんの話を聞くということもあまりありません。となると、やはり身内の死、おじいちゃんやが亡くなった、おばあちゃんが亡くなった、親が亡くなった、そういうときにこそ念仏の話をする機会だと思います。凡夫の自覚とまではいきませんけれども、仏教に触れる機会を与えることは大事ではないか、そのように思いながら聞かせていただきました。ありがとうございます。

袖山 身内の死こそ、仏教に触れるまづもつての機会である、そういうコメントでございました。引き続きまして、法式教師会、清水先生のご発表、「浄土立教開宗の精神 演法施と本堂莊嚴」よろしくどうぞお願いいたします。

清水 お時間を頂戴いたします。法式教師会の清水でございます。

黒谷に勤めまして十三年経つわけでございますが、法務部長を引き受けました。その一つの目標が八〇〇年遠忌に

向けて大殿に幢幡をつりたい、御廟があまりに汚かったの
で御廟を美しくしたいと、それをさせていただけるなら引き受けましょうということで、執事の職を暦一巡り以上させていただきました。

傍ら大阪教区法楽寺で住職をしています。住職をして
おりますと皆さん私を「清水さん」とは呼びません。村の
人は「おっさん」と呼びますし、隣近所のお寺さん、門中
さんからは「法楽寺さん」と呼ばれます。人間誰しも自分
ほど大事なものはないわけでございます。私と法楽寺は一
体でございますから、法楽寺を大事にする、法楽寺をきれ
いに保つことは、阿弥陀さまのお館、法然上人の念仏道場
をお預かりしている、その勤めとしてお仕えをしているわ
けでございます。

一面、現在も教師養成道場が開筵中でございます。法式
を教える立場として、立教開宗のことを振り返りますと、
「立教開宗の文」これは法式としては外せないところでござ
います。皆さまがたのお寺にも知恩院さんの『元祖大師
御法語』前後篇があるかとおもいますが、その第二章のこ
ろに立教開宗の文が掲載されていますので、輪読されて
いる方もあるかとおもいます。

昭和四九年の開宗八〇〇年のときに知恩院ではどのようにお勤めをしていたかと申しますと、阿弥陀堂と御廟で午前六時半から後夜法要がございまして、阿弥陀経、自信偈のあとに立教開宗の文を拝読しておりました。また、大殿では声明中心の法要でございましたけれども、日中法要の際、前伽陀に続いて開宗の文を拝読し、それから梵音、開経偈、阿弥陀経という差定で勤められておりました。

法要のなかで用いられるとこのような形になります、我々は加行あるいは璽書、大五重などさまざまな行の食事の際に勤められる食作法（非時食）の釈文の一つともなっています。食作法とは申すまでもなく、食への感謝と施物への呪願の祈り、それから施餓鬼の精神を併せ持つわけでございます。振り返りますと、私は住職して二十五年ほど経つんですが、ちょうど住職に就任いたしました時期に村の自治会が新生活運動というものを推し進めまして、葬儀などの際は、香典返しをやめる、茶菓接待をしない、協導師も付けない、役僧を出すのも自治会で制限する、もう一カ寺浄土真宗のお寺があるんですが、両寺の諷経の行き来はやめるなど、勝手にさまざまな条件を突きつけられました。

あくまで私見ではございますが、法式とは、「信仰の世界を伝えていくもの」「有り難くそれを演出していくもの」、また檀信徒が喜んでいただけるような「法悦の手助けとなるもの」と思っております。ところが、いろいろな節目、節目になると、何か新しいものができないかと発案される方もいらつしやいます。例えば、選択集八〇〇年の際には、従来の日常勤行式に手を加える、訓読、意訳をするということが試みられました。しかし、結局のところ何も定着しておりません。やはり現在でも、香偈から送佛偈まで音読がもつとも定着しているわけでございます。このようにいろいろございましたが、知恩院の前御門跡・坪井俊映猊下は、『選択集』は理論書だ」という持論がございまして、『選択集』を法要に活用するのは難しいとおっしゃっていらつしやいました。本日九月六日は坪井猊下のちょうど七年度の祥月命日にあたります。

では、『選択集』を法要に活かすのが難しいとなれば、法然上人の精神を法要のなかでいただくにはどうしたらよいか。当時、総合研究所の所長でいらつしやいました藤堂恭俊台下が『選択集』というのは、袴を着た法然上人である」とおっしゃっていらつしやいました。それに対し、

先ほどの安永先生の発表にもありました消息とか御法語こそが、「普段着の法然上人」であって、御法語を法要のなかで活用して檀信徒に伝えていけないだろうかとの二人の大僧正が力説されておりました。

ちなみに知恩院の『元祖大師御法語』も、近年ひらがな交じりに改められました。「衆生、仏を礼すれば」というような三縁の親縁釈なども檀信徒と共に読めるようになれば、「一枚起請文」、「一紙小消息」、「登山状」などと共に、檀信徒教化になるのではないかと思います。

また、開宗八五〇年について、我々はどうしても机の上ばかり考えてしまいがちでございます。けれども百萬遍知恩寺の福原隆善台下は、「比叡山に一回も登ったことがない、元黒谷を一回も尋ねたことがないような人が、法然上人語れるか」とご指摘されておられました。寺族も含め、法然上人のお給仕をする、阿弥陀さまにお仕えする者は、二十五霊場ぐらいいは巡るべきだろうと思います。以前の学術大会でもこの席で僧侶の資質向上について申し述べさせていただきましたが、研修会など机の上で学ぶことも大事ですけれども、やはり足で学ぶことも大事ではないかと思っています。福原台下が佛教大学に在職されておられたときは、

毎年十一月頃に学生を連れて一日回峰を実行されていました。朝の八時に松ノ馬場という駅に集合して、それから比叡山に登り、阿闍梨さんの所でお話を聞いて、恵心堂、法然堂もお参りして、夕方六時まで一日約三十キロ歩いて坂本へ降りてくるわけでございます。

法式の立場としては、法然上人を訪ねるということを目に置くと、教えはなんのためにあるかと言われたら、実行するためにあるわけでございます。どこかに飾っておくためにあるわけでも、論文を書くためにあるわけでもございません。法然上人の教えは、実行するためにある。このように思って、我々浄土宗教師全員が自信のある念仏布教を進めていかなければならないと私見ながら述べさせていただきます。

法式教師の研修会が毎年ございますが、十数年前、ある法儀司の先生と私で施餓鬼についての見解が異なり、激論になってしまいました。施餓鬼は法式のなかでもで大事な行事でございます。その先生は「お施餓鬼は、先祖のなかで餓鬼道に落ちている者もあるかもしれないので勤めるんだ」とおっしゃったので、私が「それは違います」と食ってかかって、大論争になりました。「そんな自信のない、

先祖が地獄や餓鬼道へ落ちるような引導は授けるべきではない」と私は言いました。いまだに一言一句覚えております。浄土宗教師みんなが自信のある念仏布教をすれば、開宗八五〇年の目標はこの一言に尽きるのではないかなと私は思います。

また、我々は「念仏はありがたい」とか、「易行易修である」とか、口では簡単に申しますけれども、果たして檀信徒や若い教師の卵から「和尚さん（お師匠さま）、お念仏ってどれくらいありがたいのですか」と質問されて、答えられる浄土宗教師が何百人、何千人いるでしょう。今日、もっとも申し上げたいことは、そういう点でございます。足で学びましょう、体験しましょうということを人に言う前に、人に説く前に、教えは実行するためにあるんですから、己が実践できていなければなりません。我々が常に心がけるべきは、善導大師がおっしゃっております「仏の本願に望むれば、意衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるにあり」ということです。「仏の本願に望むれば」というキーワードのもと考えていくと、念仏申す衆生が極楽浄土に摂取されるわけですから、我々はそこへいざなうために念仏を申す衆生を育てていくことが重要であり、ま

たそれが法然上人への御恩報謝ではないかなと思います。

坪井猷下も「暈に念仏は説けない」とおっしゃいました。どんな手段を使っても、人に来てもらってなんぼの世界ですから、人を寄せる工夫が大事だと何十遍、何百遍と黒谷金戒光明寺で聞いた言葉です。藤堂恭俊台下は、「仏と衆生、親子の如き人格的呼応関係で仏と接していく、これを密接に保つ工夫が大事だ」と総合研究所で何回も薫陶を受けました。

皆さまがたのお寺でどのようなお飾り付けをしておられるかわかりませんが、法式教師といたしましては、目で見てわかる形として浄土の莊嚴を本堂に示し、「ここへご先祖が行っているんだ」「私もここへ行くんだ」とイメージしてもらうことが重要だと思えます。このような意図をもって、私の自坊は坪井猷下に監修をしていただいて本堂の莊嚴を飾り付けいたしました。

本願成就を表すため外陣に四十八の金の灯籠をつり下げ、光明摂取を表すため十二光仏として十二のお灯明を須弥壇上に配置し、そして来迎引接を表すため二十五菩薩来迎図（知恩院早来迎）が外陣境に、また二祖対面と二河白道の図を正面の欄間にはめております。本日午前中の基調講演

でも二河白道のお話がございましたけれども、荒野を進む旅人を追い詰めるのは自分自身かなと、毎日その下で自分を反省しながら、欄間を見上げてお念仏を申しとおるわけでございます。

また祖師の言葉のなかにも本堂の莊嚴に繋がるお示しがあります。三祖良忠上人の『決答授手印疑問抄』のなかに良忠上人が聖光上人から聞いた法然上人のお言葉がございます。

先師の云く、故上人は、往生の想は、普観めがわしければ、我が分に及び難し。源空は引接の想に住するなりと仰せられき。〔浄土宗聖典〕五、三六九頁)

聖光上人は、法然上人が「往生想は私には難しいので、引接で引き導かれる思いで念仏を申しているんだ」と仰せられたというものです。法然上人ですら往生想は難しいとしていますので、このような点からも引接想に住せるような本堂の莊嚴がよいのではないかと思います。

また莊嚴は目に見える部分だけではありません。勤行式、お勤めでは当然声を出してお唱えをいたしますが、聖光上人に示されたお言葉のなかで法然上人は、

法然上人の云く、此の文は三部経を引くなり。「弥陀

身色」乃至「光明」とは『観経』の正しく仏身觀の文意なり。「唯有念仏」乃至「最為強」とは是れ『双卷経』第十八念仏往生の本願の意なり。「六方如来」等とは『阿弥陀経』念仏証誠の意なり。〔昭法全〕七四七頁)

とおっしゃっております。法然上人によれば、三尊礼の阿弥陀仏の部分は三部経をもとにされたものだということでございます。〔弥陀身色如金山相好光明照十方』という句は『観経』の仏身觀の文にあたり、「唯有念仏蒙光攝当知本願最為強」の句は『無量寿経』の第十八念仏往生の願をもとにしており、「六方如来舒舌証」とは『阿弥陀経』の諸仏証誠であると申されております。このような意味を押さえて、檀信徒に教えていくことも一つの教化です。目に見える本堂の莊嚴だけではなく、耳に聞こえる礼讃の莊嚴も大事な要素ではないかと思っております。

では、「念仏の申しやすい環境づくり」とは何なのか。浄土の莊嚴としての本堂であり、あるいは仏壇であると申してまいりましたが、『四十八卷伝』には法然上人のお言葉として、

念仏の興行は愚老一期の勸化なり。されば、念仏を修

せん所は、貴賤を論ぜず、海人・漁人が苦屋までも、皆これ予が遺跡なるべし。〔浄土宗聖典〕六、五八二頁)

という言葉がございます。念仏の声があれば漁師の住処でさえも、すべて私、法然の遺跡であるということですから、どんなところでも念仏申すべき場所だということです。

また「或人に示す詞」には、

善導和尚の往生礼讃に、本願をひきていはく「若我成仏十方衆生、称我名号下至十声、若不生者不取正覺。

彼仏今現在世成仏、当知本誓重願不虛、衆生称念必得往生」。この文をつねに、口にもとなへ、心にもうかへ、眼にもあてて、(中略) そのつみをくゐかなしみて、たすけおはしませとおもひて念仏すれば、弥陀如来願力をおこして罪を滅し、来迎します也。本願のまゝにかきてまいらせ候。このまゝに信じて御念仏候。かまへてかまへてたうとき念仏者にておはしませ。あなかしこあなかしこ。(『昭法全』五八八―五八九頁)

という言葉がございます。善導大師の『往生礼讃』に第十八願を釈して、さらに「本誓の重願虚しからず。衆生称念

すれば必ず往生を得」ということを常に口にも唱え、心にも浮かべ、それを信じてお念仏をするべきであるとして、それが尊いお念仏者なんだとおっしゃっています。

このように法然上人が示される「尊い念仏者」になるには、また育てるには、何もできない田舎の一住職の私でございませけれども、法式教師としては、せめて本堂をきれいに保って檀信徒に教化できる場所を目指したいなと思います。

ですから進んで一切の人々に慈悲の心を施すというのが、『無量寿経』の一節に示される「演法施」であり、法施を演ずることが法式だと理解をいたします。広く人々を導く手段縷々申しましたが、そのための本堂の莊嚴であつて、念仏衆生を育てるための念仏を申しやすい環境づくりが重要であると申し上げたわけでございます。時間いっぱいになりました。この辺で失礼をいたします。

袖山 清水先生、ありがとうございました。法式は、法悦の手助けとなるものという清水先生なりの一つの定義をお示しいただき、さらにはご自坊の本堂における極楽の表現についてご紹介いただきました。ご発表をうかがいなが

ら、浄土の莊嚴を視覚に訴えるのはもちろんですけれども、例えば、塗香、触香で本堂に入るといってお作法の体験、あるいは鐘の音、また礼讃や声明など耳からの莊嚴という言葉もいただきましたが、そういった体験も法悦の手助けになる、あるいは五感に訴えていくことも極楽の表現につながっていくのではないかなといった感想を抱いた次第でございます。

また、論点も大変多かったように存じます。法然上人の追体験をすることも共感への第一歩であるという大変重要な指摘をいただきました。清水先生のご発言につきまして、安永先生、そして平岡先生とコメントを頂戴したいと存じます。

安永 失礼します。法然上人のお歌に「阿弥陀仏と申すばかりを勤めて、浄土の莊嚴見るぞうれしき」とございます。やはり浄土の莊嚴を見たときに、思わずうれしくなつて、お念仏が申せればそれが最高でありましょう。

一点申し上げれば、法然上人は、お浄土の様子を往生される十年ほど前から見えておったと言うんですが、私たちは凡夫ですから、なかなかこの肉眼で見ることはできません。

ん。今、清水先生がおっしゃったように、内陣の莊嚴をきれいに輝くように整えれば、私たち凡夫が莊嚴を通じて浄土往生を願う心が深まるのかなと思います。これもまさしく総安心がきちっと定まるということにつながってくると感じました。

袖山 ありがとうございます。それでは、平岡先生お願いいたします。

平岡 清水先生、ありがとうございました。仏教では身口意の三業がございます。これをあえて教学、布教、法式に当てはめますと、身業が法式、口業が布教、それから意業が教学ということができかなと思います。

仏典のなかでは、意業が一番大事だと言っております。しかし、私たち人間は体を持つ存在であることを踏まえますと、考え方が変わったら行動は変わりますが、行動が変わることによって考え方も変わることがあります。ここに私は修行の意味があると認識しております。今のお話をうかがっていて、身業の重要性を再認識したところです。また「足で学ぶ」重要性もお話しくございました。教師に

してもそれから檀信徒の方にしても、体験する、体を使つて実際にやってみる、これは非常に重要なことだと思います。

今、大学でも「アクティブラーニング」ということを盛んに申します。一方通行の言葉だけの講義ではなくて、実際に体を通して、五感を通じていろいろやってみることが重要視されており、アクティブラーニングを、今、大学だけではなく小学校の段階からでもそれをやるように言われています。これも布教の場に置き換えたとき、本堂の荘厳を含め、教師も檀信徒もやはり体を使って実際に何か体験してみることによって、その一部を味わうことができるかと再認識いたしました。以上です。

袖山 ありがとうございます。以上、三先生のご発表、そしてそれぞれの先生方からのコメントをいただいたところでございます。

この三つの発表だけでも大変中身の濃い、そしてまた論点の多いものでございましたが、このことによりまして今回のテーマでございます「立教開宗の精神」、そしてその支えになっております「凡入報土」というものが非常に大きな、また意義深い教えであることがご理解いただけた

と思うわけでございます。

これからの時間は先生方にご意見の交換をお願いしたいと思っております。まず、凡入報土をいかに受け止めるかという点でございます。今回、特に平岡先生、また安永先生のご発表はそういったところに重点があつたであろうかと存じます。先ほど清水先生のご発表のなかに、「我々は念仏をありがたい易行だというが、どれほどありがたいのかと質問されたらどのように答えるか」という問いかけがございました。また平岡先生からは、お念仏が易行・易修であり、往生行として誰もが修めることができるからこそ、念仏往生が、また凡入報土がかなうところに宗教的平等性の実現があるんだという視点を与えていただいたわけでございます。法然上人は、『選択集』におきまして、阿弥陀仏が往生行として称名念仏を選択された理由として、修し易さを取り上げた勝劣の義と、勝れた行であるか否かを取り上げた勝劣の義、この二つの基準をお示しいただきました。阿弥陀仏のお考えを「聖意計り難し」と言いながらも、功德が勝れ、誰にでも修し易いという二つの視点から阿弥陀仏は称名念仏を選択されたのだと論じておるわけでございます。

我々は、自分が凡夫であるという自覚、あるいは法然上人による三学非器という捉え方、それに対して念仏が易行であるという点にまずは着目していくと思います。

凡夫の自覚は大変重要なことですが、一方で称名念仏が往生行として最も勝れているという価値判断、それを理解することも凡夫の自覚と同様に重要ではなからうかと思います。その背景には、「名号は万徳の帰するところ」という法然上人による名号の価値づけがあると思います。凡入報土の宗教的平等性を支えているのは、やはり『選択集』や、あるいは『津戸三郎へつかわす御返事』でも言及されており、阿弥陀仏における「平等の慈悲」、ここに帰していく、収まっているという見方も同時に強調していかねばならないのではないかなと思います。

コーディネーターが意見を申し上げて恐縮でございますが、その辺のことについて、先生方にあらためてご意見を頂戴したいと思います。平岡先生、安永先生、清水先生という順にお願いいたします。

平岡 はい。それでは、まず私からお話をさせていただきます。今回のテーマである「立教開宗の精神」に内包さ

れる「凡入報土」、漢字にすればたったの四文字なんです。よくよく考えてみますと、これは大変すごいことだなとあらためて感じました。

実は今回、このシンポジウムのレジユメ資料の締め切りが七月三十一日でありまして、皆さんのお手元にある資料は七月三十一日現在の私の考えを述べさせていただいたものです。その後、一カ月とちよつとの時間がありましたので、少し気になった点を自分なりに深掘りをしました。

凡入報土、これいかに受け止めるか。いろんな視点、ポイントがあろうかと思いますが、僕は三つのポイントで、この凡入報土を考えてみたいと思います。

一つめは、先ほども申し上げたとおり、平等性の追求であります。全員が救われる、往生できる、一人も残らずというところに凡入報土の精神はあると思います。この平等性の追求という視点から凡入報土を受け止め、そして、今の社会にこれを置き換えたとき、いろんな面で差別がなくなってきた一方で、またあらたな差別、あるいは不平等格差が生じてきているということがあります。なので、もう一度この凡入報土という視点から現代社会を見直したとき、我々がどのようにその平等性を追求していくのかと

いうことは、これを機に考えてもいいのではないかと思います。

二つめは、脱人間中心思考です。現代社会は、科学技術の発達によって、エゴ、あるいは欲望が肥大化する方向に進んでおりますし、これはこのままいくと本当にとんでもない方向に社会・世界が向かっていってしまっています。そのような状況で平等性を追求していきますと、人間の側から人間を見ると、どうしても個々の差に目がいつてしまつて、平等な視点をなかなか創り出すことはできません。これを阿弥陀仏の側から人間を見直す、あるいは阿弥陀仏を鏡として人間を見つめ直したとき、今までとは違う視点が提供されるであろうと思います。人間の側から見たら、でこぼこしている人間の能力の差も、仏の側から見たら、一律、つまり大きな違いはありません。例えば、身長が赤ちゃんと大人では三倍、四倍違つたとしても、これを月から眺めたらそんな差はないに等しいということになりましょう。阿弥陀仏の絶対的な善という視点から見たら、人間の機根の差なども同様です。これからの社会を考えていくときに、凡入報土という点から脱人間中心思考を導きだせるのではないかと思います。もちろん「凡入」の「入」は、我々が

自力で入るのではなく、阿弥陀仏の本願力によって入るわけであります。視点を少しずらしてみる。人間の側から人間を見るのではなくて、人間を超えた視点から人間を見てみる、そんな視点もこれからの社会を考えるうえで重要ではないかと思っています。

それから、三つめ。ここが今日、私が一番言いたいことです。先ほどもお伝えしたとおり、教えに注目することもちろん大事なんですけれども、その教えが一体どういう影響力を日本の中世において果たしたのかということです。この点はあまり浄土宗のなかでも議論されていない気がするんです。もちろん凡入報土ですから、すべての平等性を説いたことは間違いないでしょう。しかし、そのことが当時、顕密仏教が全盛期であつて、そして莊園制度が深く民衆を呪縛していたとき、法然上人の専修念仏の教えがどれほどのインパクトを持つて社会に受け入れられたか、あるいはどれほどの衝撃を社会に与えたのか、そういう視点をもう一度ここで考え直してみる必要があるのではないかと思います。

先ほど社会福祉に関連して少し矮小化して述べました。法然上人の教えのインパクトを考えたとき、もう少し広く

大きく捉え、浄土宗も社会参加型の仏教という視点からも考えてみる必要があるんじゃないでしょうか。初期仏教から考えると、法然上人の教えは、随分様変わりした仏教になっていきますので、考え方、あるいは進む道としては、仏教ではなく法然浄土教なんだという割り切り方も一つあります。

しかし、大乘仏教という流れのなかで、法然上人の教えが出てきたということは、やはり社会を無視した浄土宗はあり得ないだろうと私は思います。法然上人の教えの根幹は念仏往生なので、社会との関わりはあまり説かれていません。だけど、その教えが果たした歴史的な意義、インパクト、社会に与えた衝撃、これらに注目するならば、やはり社会を無視してこれからの浄土宗はないのではないだろうかという気がいたしますし、そういった視点も凡入報土というところから、考えてみることも大事なのではないかと思っております。以上です。

袖山 ありがとうございます。それでは安永先生お願いいたします。

安永 はい。凡入報土をいかに受け止めるか。愚かな凡

夫が最高の浄土に生まれることができる。凡夫性、凡夫の自覚、これをきっちり鋭く初めて見つけた方が法然上人でございます。ご自身を「十悪の法然房」、「愚痴の法然房」とまで言われ、そのような凡夫が最高の浄土に行けるのは、平等の慈悲があるからであります。

その平等の慈悲である阿弥陀さまの本願によって最高の報土に生まれる、このようにお説教で話すときに、やはり「南無阿弥陀仏」というわずか六字の名号にどれだけ阿弥陀さまの功德が収まっているか、なぜ勝れているか、つまり万徳所帰の名号であることを伝える必要があると思うんです。我々は努力しても精進しても煩惱に覆われている身ですから、仏となるための六度万行を完全に勤めることができません。しかし、哀れみやお慈悲をもって、阿弥陀さまが勤めてくださり、そのすべてがこの六字の名号に功德が詰まっています。その本願を成就するためには、長い兆載永劫というとても長い年月もかかっています。そのような阿弥陀さまの大きなお慈悲があるからこそ、この報土に生まれることができると、このように「凡夫」が「報土」に往生できる理由をしつかりと説き示すことが、私は大事な点だといつも感じております。

袖山 ありがとうございました。続いて清水先生いかがでしょうか。

清水 二人の先生からお話をいただいたら、私からもう補足することが何もないんですけれども。

先ほど、お話をさせていただきましたのは、法式教師の立場から「凡入報土」の「報土」にばかり力を入れてお話をさせていただきました。凡夫のほうに法式の焦点を当てて考えてみますと、午前中の小澤先生の基調講演でも触れられていましたが、「我昔所造諸悪業」という懺悔偈もございますし、善導大師『往生礼讃』の広懺悔もございます。あるいは年中行事としては、仏名会もございます。京都の嵐山に釈迦堂で有名な清涼寺があります。毎年十二月の六日から八日まで、一日千二百礼、最終日は成道会があるので、六百礼、都合三千礼を僧俗一体となって、三千仏名会を行っており、私も過去に参加させていただいております。また、奈良には放生会で有名な吉田寺さんもございます。日本全国、各教区のお寺でさまざまな行事が営まれているかと思えます。

初めは誘われて、あるいは何かのきっかけでそれに参加すると、三年、五年と続けるうちに少しずつ心持ちが変わってくるものでございます。私の場合、清涼寺のお釈迦さまの前で礼拝をしておりますと、特に朝五時頃の後夜の礼拝では、真つ暗なお堂のなかでお釈迦さまの厨子の照明と大前机の前にかわらけで灯された油のお灯明が、きらきら輝いてありがたいなという気がいたします。私は後夜の礼拝が好きなのですが、参加しているとふと自分の至らなさに気付くことがございます。その場所がそうさせるのかもしれない。法然上人がひとたび頭を下げて参籠されたのと同じ道場で自分が今礼拝している。「ありがたいな」という思いと、今までの自分の来し方を反省して、「ああしたら良かった」、「こうしたら良かった」、亡くなった親に對して言った言葉やしてあげたかったこと、さまざまな思いがふと湧くときがあります。

このように実際に体験するということは非常に大切ではないかなと思います。凡夫の自覚とまでは申しませんけれども、一世を風靡した西城秀樹という歌手がいます。この西城秀樹が歌謡界に衝撃を与えたのは何かというと、聞く、あるいは見るという普通のファンの行動の他に参加すると

いう要素を加えたことです。皆さん、『YMCA』という曲をご存じだと思いますが、あの手の振り付けで若者を引きつけた。何でもないことのように思いますが、やはり体験する、その場に居合わせる、縁を結ぶ、結縁することが大事ではないかなと思った次第でございます。凡夫に關して法式の立場からお話をさせていただきます。

袖山　ありがとうございます。いかがでしょうか、それぞれの先生方、お互いに何かコメントや質問はありますか、はないでしょうか。

今、西城秀樹の『YMCA』にまで話題が及ぶとは思ってみなかったですけれども。しかしながら、確かにおっしゃっていただくとおりの「参加する」ということ、そこに凡夫の自覚まではいかないかもしれないけれども、参加することから感じるものもあるといったことは大変鋭い指摘だったかと思えます。これを今後どうしていく、どういう方向性があるか、もちろん、凡夫の自覚を文献から考える、あるいは頭のなかで考える、理解しようとする方向性はもちろん大事でございます。しかし一方で、体で考えることも非常に重要な要素ではないかなと考えます。

ちなみに、東海中学校・高校では、剣道部が百萬遍知恩寺さまに礼拝をしに行くとうかがいました。しかも、相当長い時間の礼拝、それこそ一日かけてをおやりになるそうです。生徒さんたちはその意義はわからないけれども、やっているうちに来年もやりたいと言い出し、親御さんたちもそういうお子さんたちの姿を見て、自分たちも参加したいとおっしゃっていただいているそうです。実体験が持っている強さというものがそういうところにあるのではなからうかと思いが、清水先生のお話を聞かせていただきました。

残り時間を考えると、幾つも話題を取り上げるわけにもいきませんので、一つ、私のほうから平岡先生に確認の意味で質問させていただきたいと思えます。

先生には、お釈迦さまの人間観と法然上人の人間観と二つの人間観を切り口にして、宗教的な平等性を語っていただいたわけでございます。お釈迦さまは、覚りの可能性が万人にあり、努力は誰にでもできるところで、平等性をご提示いただきました。そして、法然上人の人間観のなかでは、努力は誰にでもできるかもしれないけれども、努力をし続けることが本当にできるのかどうか。あるいは、

挫折もすることもあるかもしれない。そういったなかでの法然上人の人間観であろうかと思うわけがあります。これは浄土教的なお釈迦さまの捉え方でお聞きをしたいのですが、お釈迦さまは、覚りの可能性は万人にあるけれども、その可能性を生かし切れないのが凡夫であり、そこに阿弥陀さまのサポートあるいは大慈悲、あるいは本願に裏付けされた名号という形でその覚りの可能性を生かし切れない私たちに力添えをしていただいている。阿弥陀さまのお力をお釈迦さまも重々理解していたというのが、浄土教的なお釈迦さまの捉え方であろうかと思うわけでございます。

開宗の文のなかに「順彼仏願故」、仏の願に順ずるが故にとあり、だからこそお念仏を唱えるんだという一節がございます。浄土教的なお釈迦さまの立場から言えば、その一節こそが私の言いたかったことなんだという捉え方になると思います、いかがでしょうか。

平岡 今、「浄土教的な」ということを強調していただいたので、まったくそれで問題ないと思います。歴史的には、大乘経典はさまざまな思惑があって作られていますので、浄土教のお釈迦さまの受け取り方をすべてそこに集約

することはできません。しかし、お釈迦さま自身が目指した平等性の浄土宗的な受け取り方としたら、それは阿弥陀仏の本願に乗じて念仏往生する、その道をまさに示そうとしたのがお釈迦さまであるという受け取り方は当然あると思います。

袖山 ありがとうございます。もう一点、三人の先生方に、お聞きしたいと思います。これは先ほど控室で話題にさせていただいたことです。

南都六宗は別といたしまして、浄土宗より以前の例えば、天台宗や真言宗の開宗の意識とはどのようなものかという点でございます。

天台宗はもちろん戒壇院を開くということが開宗の意識になろうかと思えます。実は私、真言宗のお寺の出身なんです、真言宗の場合には、開宗の年時がいつなのかというのは結構ファジーな状況になっております。『新纂浄土宗大辞典』で「真言宗」の項目を私が書かせていただきましたが、開宗の年を書こうと思いましたが、結構諸説ございました、智山派の伝法院さんに電話をかけて、真言宗としての公式見解を確認いたしましたら、「定まっていない」

というご返答をいただきました。実は真言宗的には、年分度者をどうするか、あるいは京都の東寺の扱いをどうするかなど、制度上の観点から開宗を位置付けようとしておるそうです。

ところが浄土宗は、法然上人が浄土宗を開宗する必要があるから開宗するんだという宣言に基づいております。また、その宣言がいつであつたか、我々は伝記を根拠として、四十三歳の春と捉えております。後ほど話がどこかでつながるかもしれませんが、ただ、この宣言は、国が認めたわけではなく、また国がやれと言つたわけでもありません。しかし、法然上人の思いのなかで、「私が今、ここで浄土宗の開宗を宣言するべきなんだ」という強い信念があつたのではないかと思います。それはまさしく阿弥陀さまの平等の慈悲、あるいはお釈迦さまが私たちに何を伝えなかつたのかということに確信を持つたからこそその宣言であつたと思うわけございます。私が今、思いついたような意見ではありますが、この点について、それぞれの三分野のお立場からご感想をいただければと思います。

平岡 お答えになるかどうか分かりませんが、私は今の

お話を聞いていて思ったのが、お釈迦さま、ブッダ自身が覚りを開いてからのことと重ね合わせて考えてみました。

仏伝には成道、それから四十九日間の自受用法楽という期間があつて、梵天勧請があり、そして、初転法輪という流れになります。私が考えるに、成道したということは、これも必然的に説法に結び付く可能性を秘めていたと言えるのではないかと思います。智慧というのは必ず慈悲として展開しなければなりません。それと法然上人の開宗を考え合わせますと、回心したということは、必ずそのお念仏の教えを法然上人の口から説かれ、そしてそれに基づいて共感する人たちが集まり、一つの集団が形成されることは必然であつたという捉え方も可能ではないかなと思います。そうすると四十三歳の回心をもつて、開宗に結び付けてもまったくおかしくはないと考えられます。

袖山 ありがとうございます。安永先生はいかがでございますでしょうか。

安永 お取り次ぎをする場合は、『四十八巻伝』、また他の伝記をいただいて、お檀家さまにお話しいたします。伝

記だったら、「たちどころに余行を捨てて」とあります。

念仏の門に入った、お念仏以外の余行を捨てられたというところに黒谷を降りた大きなきっかけがあり、吉水で法を広めていかれる決心があったのではないかと思います。

袖山 ありがとうございます。清水先生お願いいたします。

清水 開宗ということに関連いたしましたして、一点申し上げます。私は今、新黒谷と呼ばれる金戒光明寺にあります。先日、夏前でしたが、善光寺大本願を会場として浄土宗総大本山の会がございまして、そのときに申し上げました。八〇〇年遠忌では亡くなったのが知恩院さんなので、そちらに思いがあることは当然かと思えます。今度、「開宗」ということになりますと、法然上人は比叡山を下りて、まず真如堂の阿弥陀さまへお参りになり、参籠されました。そして、真如堂の傍らの石に腰掛けたら紫雲がたなびいて光が差し込んだ。その光が差し込んだ先を念仏道場としたというのが紫雲山光明寺、黒谷金戒光明寺のはじまりでございます。それから粟生の現在の光明寺の

地に行かれ、そしてやがて東山の吉水に移り住まれる。

そのようなことから、開宗八五〇年ということであれば、浄土宗の総大本山、西山三派のなかでも、私ども黒谷金戒光明寺と粟生の光明寺さんはやはり思い入れはひとしおでございます。『四十八巻伝』をはじめ、法然上人の伝記はいろいろな立場によつて書かれています。そのあたりのことを詳しく書かれていないものもあります。しかしながら、初期の念仏布教の地ということで、私どもは開宗に対する思いが特に深いわけでございます。

袖山 ありがとうございます。それぞれの意見をお聞きできるのは、なかなか貴重な機会かなと思うわけでございます。凡入報土における「凡夫」を如何に捉えるか、先生方にお話をいただいたところでございます。

続いて、凡入報土を如何に伝えるかという点に話題を移していただきたいと思います。先ほどより「報土」という言葉が出ておりますが、本日午前中の小澤先生の基調講演では、その報土を単純に「阿弥陀さまがましましていらっしゃる処と捉えたらいかがか」という御提示をいただいております。それを踏まえまして、今回のところは一般的な

極樂浄土と置き換えさせていただきたいと思ひます。

宗教的平等性で言へば、「誰もが往生できる」という点があり、そこから「俱会一処」というキーワードが出てきます。つまり、私たちにとつて極樂浄土とはいつたかどうかという場所であるのか、こういったところも議論の対象になつてこようかと思ひます。先ほど清水先生から本堂における極樂の莊嚴ということで、ご自身の試み等々のお話しをいただきましたが、極樂の聖衆、極樂にいらつしやる方々と私たちの関係、そのようなことも語ることができるのではないかと思ひついでございます。そのような点について先生方のご意見をお聞きしたいと思います。

安永 はい。極樂浄土は凡夫が仏となることができる唯一のところだと思ひます。昔の説教師さんは、浄土とは、私たちの目には見えませんが、有相であり、大きなハスが生咲き、阿弥陀さまがいらつしやつて、しかもありがたいことに、今現在、直々に阿弥陀さまからお説教をいただいて、この娑婆世界では無理だったけれども、こんな私でも阿弥陀さまの極樂浄土では成仏できる、そういうところと説いていました。

私は十年ほど前に、小さなお子さんをお浄土にお送りすることがあり、一緒に家族の方とお念仏を申しました。四十九日の納骨のとき、その子のお母さんが、お骨をまだ納めたくないとおつしやつていらつしやいました。そして、次のひと言が今でも大変心に残っています。「もしもお骨を納めたら、この子の存在が消えてしまうような気がする」と。そのときに私は、浄土宗で良かったと思ひました。何故なら私はそのお母さんに「いや、消えるんじゃないんですよ。極樂浄土の阿弥陀さまのもとで、この子は大きくなつていくんですよ」と話せたからです。こういう法の説き方ができるのが、浄土宗の極樂浄土だと私は受け止めさせていただいております。

袖山 ありがとうございます。清水先生、いかがでしょう。

清水 先ほど来、もう十二分にお話しさせていただいたので、私のほうの補足はないんですが、例年の二日に渡るシンポジウムですと、質問が来るだろうと思ひましたのは、今、申し上げた本堂の莊嚴や俱会一処に関しますと、三部

經に基づいて本堂の莊嚴をするのであれば、「起立塔像、飯食沙門、懸繪然灯、散華焼香」など、確かに良い行いではあるけれども、それで望みを断たれた人はどうするのかと。法然上人もそこを懸念されたわけでございます。

けれども、確かに塔を造ったり、本堂を建てたりするのは、ある一部の人しかできないかもわかりませんが、それでもお寺、建物があるから人が集まる。お花活けをするのも、一本のろうそく、一本のお線香を供養するのも確かに讃歎供養ではありますけれども、どんなきれいなお花も三日、長くても一週間したら枯れますし、どんなにいい香りのお線香でも一時間ほどしたら香りは絶えてしまうわけでございます。一方でお堂は、いったん建てる何百年崩れるまで、火事で燃えるまであるわけでございますから、建物があるから人が寄る、和合ができる、教えが説けるということと考えますと、やはり伽藍莊嚴は大事なかなと思います。先ほどのお話では申せませんでしたけれども、「起立塔像、飯食沙門、懸繪然灯、散華焼香」という行いも、あながち無意味なことではないかなということも補足させていただきます。

袖山 ありがとうございます。建物があるからこそ人が集まる。そしてそこに集まっていた方にいろいろな体験をしてもらうのも非常に大事なことはないかなと思つた次第でございます。

残り時間もだいぶ少なくなつてまいりました。今日のご発表のなかで何回か触れておりますけれども、平岡先生から一步踏み込んだご提案をいただいております。法然浄土教の歴史的な意義に起点を置いて、浄土宗における今日的な社会との関わり方について、そういったところを根拠にしていかがというご発表がございました。例えば、「鎌倉の二位の禅尼へ進ず御返事」のなかには、

同心に極樂を願ひ、念仏を申す人をば、卑賤の人なりとも父母の慈悲に劣らずおほしめし候べし。今生の財宝の乏しからんにも、力を加えたまうべし。さりながら、少しも念仏に心をかけ候わんをば、すすめたまうべし。これ弥陀如来の御宮仕えへとおほしめすべく候なり。（『昭法全』五三一頁）

というお言葉がございます。これは北条政子にどのように社会と関わっていくのか、そして社会のとの関わりのなかで、お念仏をどのように捉えるのかを伝えており、そのな

かで、「阿弥陀さまの御宮仕え」という言葉が出てまいります。さまざまな解釈ができる言葉であろうかなと思います。が、先ほどの平岡先生のご発表に照らし合わせれば、浄土宗が社会に参加していく際の一つの手がかりになるような言葉遣いではないでしょうか。

この言葉につきまして、まずは平岡先生からご意見をお聞きさせていただきます。

平岡 はい。言いわけがましくなりますが、私はインド仏教が専門なので、日本史や日本仏教、あるいは法然上人の浄土教について、それほど詳しく語れません。が、今、「宮仕え」というキーワードをいただいて、それも一つの根拠になるのかなと思った次第であります。根拠はたくさんあるに越したことはないのですが、それも重要なキーワードの一つになり得るかなと思いました。

今日の私の発表に関連してそのところを説明させていただきますと、何度も申し上げるとおり、法然浄土教の思想的な点に目をやると念仏往生であって、社会との関わりは一切見えてこないわけです。けれども、その教えが当時与えた影響に目をやると、社会の変革を促すような思想で

あった。そこに注目したときに、浄土宗が社会参加をしていく根拠にはしないだろうかと思うわけでございます。社会福祉というと、どうも敬遠される方もいらつしやいますし、やや上から目線な感じを受ける方もいるかとおもいます。

そのような点からも、私はもう一度広い概念で「社会参加」をキーワードにして、そのなかに社会福祉も位置付けていければという思いも持っております。『選択集』の第三章で、どうしてお念仏を選択されたのかという根拠に、造像起塔をもつて云々という説示があります。要するに、お金持ちでもなくて、頭のいい人でもなくて、持戒をしている人でもなくて、多聞の人でもなくて、対象とするのは、非常に貧乏な人であり、愚痴の人であり、知恵のない人であり、学問の少ない人であって、そして破戒の人までも対象にするのだと。もうこの視点自体が一番底辺に目線を置いておりますので、この辺りも直接というわけではありませんが、福祉のなところに目を向ける一つの根拠になり得るのではないかなという気がしております。私は社会福祉の専門家ではございませんが、このような視点で考えたら、浄土宗独自の社会福祉が展開できないかなと思います。今

申し上げた、法然上人の教えが果たした歴史的なインパクトに根拠を求め、そして、先ほど安永先生からもご指摘あったように、死、あるいは死後の世界を前提にした教えです。ターミナルケアや死別の苦しみを乗り越える点に強みがあり、そこに大いに浄土教は関与できるだろうと思います。

私の勤務する大学でも二〇一一年の東日本大震災以来、学生を連れてボランティア活動に行っています。現地の浄土宗の僧侶からお話を聞きますと、やはり浄土宗の強みは何といっても、死んでもまた会えるということをや々々々と言えることだとおっしゃいます。これが禅宗だとなかなかそうはいきません。「喝」と言われても、その苦しみはストンと落ちてこない。でも、やはり我々浄土宗は、また極楽でお会いできるんだというストーリーを提供できます。また、臨終行儀のこともありますので、ターミナルケア的なところは、今後、浄土宗の強みとして推しだしていった方がいいかなとも思います。

それからもう一つ特徴として、社会福祉においても、やはり「愚者の自覚」を根本に据えて、同じ目線に立った活動を行ううえでの根拠をここに求めることはできるでしょう。

う。そういった点から福祉事業あるいは社会参加活動をしていくと、今までにはない活動ができると思います。浄土宗だけではなく日本の宗派仏教は、これから厳しい時代を迎えるであろう社会に、今までとは違った形で、運動あるいは活動を展開する根拠、手がかりとして、もう一度考えてみる必要があるのではないかと考えております。

袖山 ありがとうございます。安永先生、いかがでしょうか。

安永 禅勝房伝説の詞として、自身安穩の御法語をよくいただきます。

現世を過ぐべき様は、念仏の申されん様に過ぐべし。
念仏のさまたげになりぬべくば、なになりともよろずを厭い捨てて、これをとどむべし。いわく、聖で申されずば妻をもうけて申すべし。妻をもうけて申されずば、聖にて申すべし。住所にて申されずば流行して申すべし。流行して申されずば家に居て申すべし。自力の衣食にて申されずば他人に助けられて申すべし。他人に助けられて申されずば自力の衣食にて申すべし。

一人して申されずば同朋とともに申すべし。共行して申されずば一人籠居してもうすべし。衣食住の三は念仏の助業なり。これすなわち自身安穩にして念仏往生を遂げんがためには、何事もみな念仏の助業なり。

〔『昭法全』四六三頁〕

この現世はお念仏が申しやすくなるように過ごしなさい、何ごとも皆念仏の助業であるというものです。お坊さんが地域に参加して、そのご縁で信者さんがお寺にいらつしゃつて、その方が「お念仏がありがたい」とおもうようになるならば、これも私はお念仏の助業につながつてくると考えております。法然上人のその御法語のなかで、「自力の衣食にて申されずば他人に助けられて申すべし」とあります。自分の力でお念仏を称えられる環境にできなければ、他人の助けを受けてもうしましようということです。何か地域のための活動を行って、そのご縁のなかでお念仏がありがたいとなれば、それも私は結構だと思います。

袖山 それでは清水先生、お願いいたします。

清水 法式の立場からでは、阿弥陀さまの宮仕えは日々

のお給仕ということになります。今年の春からご縁をいただきまして、知恩院さんから発行されている『知恩』に「お給仕の合間で」というタイトルで、毎月連載させていただいております。それをご覧いただけたら、法式の観点から考える、檀信徒に伝える心構えは何かがおわかりいただけるかと思います。心があれば形が定まる、形があれば心が整う。我々は日頃、不即不離の関係でお給仕をさせていただいております。

昔、もう御遷化されましたが、私の法縁関係であり、布教師会の重鎮でありました岩井信道上人がよく申されておりました。岩井先生のご自坊である伏見の阿弥陀寺では、お正月の箸紙に「山主」と書いてあるそうで、岩井先生はこれをやめてくれとおっしゃっていらつしゃいました。

「山主は誰かと言うたらご本尊や。ご本尊より偉い者はおらんやろう」ということでした。どうかすると我々僧侶でも住職が偉いように思ってしまう。集落の人や檀家さんから、「和尚さん、和尚さん」ともてはやされていますから、そのお寺で一番偉いのは住職だと思ってしまうがちです。しかしそうではなく、「お寺で、山内で一番偉いのは阿弥陀さままだということをお忘れらいかん」と岩井先生

から度々言われたことをふと思い出しました。

俱会一処のお話も出てまいりましたが、私が自分の親を送ったときに、最後、棺おけのふたをするときに、「またな」と言うたのを、今、ふと思い出しました。また極楽浄土で再会できるから、そんなに悲しいことではなかったんですね。「またな」、「先に行っていて待ってな」という言葉を言っ、て、お棺のふたを閉めたことを今の両先生のお話を聞いて、思い出したところでございます。

袖山 ありがとうございます。残り時間もわずかになつてまいりました。大変拙い進行で恐縮でございました。

今年度は凡入報土を一つの題材にしながら、「浄土宗立教開宗の精神」をテーマにシンポジウムを進めてまいりました。最後に、平岡先生からの射た言い回しをいただきたいと思っております。浄土宗の強みは、『浄土での再会』というストーリーを提供できる」ことである。今まで同じような意味のことは何度も聞いてまいりましたが、このような言い回しはなかなかありません。『浄土での再会』というストーリーを提供する」というのは、先ほどおっしゃっていたターミナルケアや看取りなどの場面においても展

開・波及していく一つのコンセプトであろうかと思ひます。また、これと連動して、臨終行儀が提供できるのであれば、法式の観点からも大きなテーマ・主題として再注目されていくと思ひます。当然ながら、布教においては永遠のテーマであろうかと存ずるところでござひます。

我々は常々、浄土での再会ということを中心に修め、アピールしながら、お通夜、お葬式、あるいは法事の現場に臨んでいるわけでござひます。こういったことも実は凡入報土から導かれてゐることを学ばせていただきました。

最後に先生方から一言ずつ頂戴しまして、本日のシンポジウムの締めくくりとさせていただきます。それでは、清水先生からお願ひいたします。

清水 先ほど、袖山先生から京都の東寺の話が出ました。

弘法大師のお寺でござひます。弘法大師の『秘蔵宝鑰』という書物のなかに、「仏教すでに存せり、弘教は人にあり」という一節がござひます。仏教は既に存在している、それを広め行うのは人である。法然上人の教えと照らし合わせまして、我々がまず八五〇年に向けて行うのは実践です。教えはなんのためにあるのかというと、実行・実践するた

めにある。つまりは念仏為先ということでございます。ありがとうございます。

安永 あと七年後に開宗八五〇年を迎えます。法然上人

は八五〇年前に「我浄土宗を立つる意は凡夫の報土に生まるることを示さんためなり」と申されました。その教えが示されているのは、なにも八五〇年前の人々のみではなくて、今現在を生きている私にももちろん示されているものであります。このお言葉をしっかりと受け止め、我が身のものとして精進をさせていただきたいと思っております。

平岡 凡入報土というキーワードから、私なりにいろいろ考えて、よい勉強の機会を与えていただいたなというのが率直な感想でございます。最初の話でも申し上げたとおり、三業を三分野に当てはめると、意業は教学、口業が布教、身業が法式という一応の分類が可能かと思えます。

ただし、個人によって得意分野があるとは思いますが、これは三つ合わせてのことでございます。便宜的に三つに分かれておりますけれども、やはりその教えを伝えていくためには、この三者がシナジーを発揮する必要があるのかと

思います。そして、立教開宗の精神をまた次の世代にも伝えていく。そのためには三位一体、この三者が共同することが事なのはないかと改めて思いました。

袖山 ありがとうございます。今回のシンポジウムは、

二時間という枠でございましたので、フロアからのご意見をうかがうことができませんでした。その点、消化不良な感、あるいはもっと議論が展開するのではないかとこの指摘は当然あるのかとございますが、何とぞ、お許しをいただきたいと思います。

今回は、「浄土宗立教開宗の精神」というテーマのもと、凡入報土を話題としながらシンポジウムを進めてまいりました。この学術大会では、二〇二四年の開宗八五〇年の祥当の年まで、この「立教開宗の精神」が意識されながら大会テーマ、あるいはシンポジウムが展開していくかと存じます。

今回ご登壇いただいた先生方にはまだまだ言い足りないこと、意を尽くさなかったことも多々あるかとございます。どうぞパネリストの先生方に大きな拍手をお願いしたいと存じます。不慣れなコーディネーターではございまし

たけれどもご協力いただきまして誠にありがとうございました。

(了)

特別部会

『新纂浄土宗大辞典』がもたらすもの

パネラー

大正大学教授 林田 康順

総合研究所主任研究員 齊藤 舜健

東京大学大学院教授 下田 正弘

コーディネーター 大正大学准教授 石川 琢道

石川 それでは、平成二九年度浄土宗総合学術大会二日目午後の部、「『新纂浄土宗大辞典』がもたらすもの」と題して特別部会を始めさせていただきます。

〔同称十念〕

ありがとうございます。

さて、長らくお待ちをいたしましたけれども、ご存じのとおり『新纂浄土宗大辞典』が、昨年刊行を迎えることができました。本特別部会では、この『新纂浄土宗大辞典』をこれからどのように活かしていくのか、皆さまがたとご一緒を考えてまいりたいと思います。

お配りいたしました資料にこの特別部会の趣旨について記されております。一読をさせていただきます。

現代における浄土宗の最高の英知を集めた『新纂浄土宗大辞典』が刊行され一年を迎えた。旧大辞典の全面的な改稿を行い、この数十年で進んだ研究成果を余すことなく取りこんだ革新的な辞典といえる。この刊行の次に、今、私たちが求められているのは、阿弥陀仏の慈恩、そして、法然上人のみ教えがあらゆる人々のためのものであるように、この大辞典の英知を、宗内の限られたものだけではなく、広く社会に発信してい

くことであろう。今回は新大辞典の編纂、そして宗内外の仏典の電子テキスト化に携わる立場から、『新纂浄土宗大辞典』が浄土宗内、そして広く社会に対してもたらず意義を考えていきたい。

今回『新纂浄土宗大辞典』についてご討論をいただくにあたりまして、パネラーとして三名の先生にご登壇いただいております。順番にご紹介させていただきます。

まず、大正大学教授、また浄土宗大辞典編纂実行委員長を務められた林田康順先生、浄土宗総合研究所主任研究員、浄土宗基本典籍の電子テキスト化班の齊藤舜健先生、そして、東京大学大学院教授、大正新脩大藏経テキストデータベース研究会代表委員の下田正弘先生でございます。そして紹介が遅れました、私、大正大学准教授、また新纂浄土宗大辞典編纂実行委員会におきましては末席で仕事をお手伝いさせていただいております、今回コーディネーターを務めさせていただきます石川琢道でございます。よろしくお願いいたします。

本日のタイムスケジュールですが、この趣旨説明、先生のご紹介が済んだ後、各先生方から二〇分ずつお話をいただきます。その後、しばし休憩とりまして、今度は四人の

先生方でディスカッションをしていただくという流れで進めてまいります。また、皆さまのお手元に質問用紙を配布しております。すべてのご質問にお答えはできませんが、後半のディスカッションに反映させていただきたいと思っております

それでは早速、林田康順先生からご発表を頂戴したいと思います。林田先生よろしくどうぞお願いいたします。

林田 失礼いたします。大正大学の林田でございます。名前ばかりでございますが、石川先生からご紹介いただきましたように編纂実行委員長を務めさせていただきました。どうぞ、よろしくお願いいたします。

お配りしました資料に沿って進めさせていただきます。はじめに、「まずは御礼から―本当にありがとうございます―」ということですが、本日もいらっしゃっております石上善應先生を中心に『浄土宗大辞典』が編纂されました、昭和四十九年に初版第一巻ができました。私どもも学生時代本当にお世話になった辞典でございます。その編纂実行委員長をお務め下さった石上先生が浄土宗総合研究所に所長としてお運びをいただいた平成一〇年ごろから『浄

『土宗大辞典』を見直したい」と私におっしゃって下さいました。

具体的に作業が始まりましたのは平成十四年でございます。当初の二年間は『浄土宗大辞典』の見直しということで作業を進めさせていただいておりました。そのなかで法的な問題が大きく立ちはだかつてまいりました。申し上げるまでもなく著作権に他なりません。実は『旧大辞典』の本文は法的にはどなたに帰属するかが全く分からない状態です。また『旧大辞典』に載っております画像等々の著作権の継承は不可能である、というご判断を法曹家の先生方からいただいております。

その結果、平成一六年四月一日に「浄土宗大辞典編纂に関する宗令」が出されまして、基本的には一から辞典を作りあげるといことになり、『旧大辞典』のときに塚本善隆先生がお務めになられた編纂委員長を今回は石上善應先生に、そして、当初、副委員長にはまだ本山に晋まれる前の伊藤唯眞猥下にお務めいただきました。伊藤猥下が清浄華院、知恩院へと晋まれましたので、佛教大学の学長をお務めになり、現在、百萬遍知恩寺の御法主であられる福原隆善台下に副委員長の任を継承していただきました。その

ような先生方のご指導のもとで編纂実行委員会が組織されまして、私がその責任者を務めさせていただくことになりました。

そのようななかで、見出し項目などを含めて都合九一〇〇項から成ります『新纂浄土宗大辞典』が平成二八年三月一日に刊行されることになりました。私のような者が実行委員長を務めさせていただくには、大変な事業でございました。真つ暗闇をくぐり抜けている思いでございました。辞典を編集している夢を二〇〇回ほど見ましたでしょうか。

夢を見て目が覚めるとまだ午前三時、四時ということも続きました。胃に穴は開かなかったのですけれども、私の周辺の先生方からは、「林田さん、死なないように」と常に言われておりました。今、なんとかいちおう生き残っております。「朝の来ない夜はない」という言葉もございますが、真つ暗ななかをどうにか進み続け刊行させていただくことができました。謹んで御礼を申し上げるところでございます。

辞典刊行に至る経緯は、辞典の巻末に二一ページにわたる「編集後記」で書かせていただきました。こちらには個別のお名前も載っております。まだ読んでいない方は是

非読んでいただきますと「大変だったんだな、林田は」と感じていただけるのではないかと思います。

次に資料には『新纂浄土宗大辞典』がもたらすもの」

「(一) 浄土宗義の正確な理解を伝える―(浄土宗)の辞典の編纂にあたり―」と記しておきました。申し上げるまでもなく私は宗学を専攻させていただいております。その宗学の研究を進めていただいた黒谷金戒光明寺御法主高橋弘次台下が『浄全月報』第九号(昭和四六年)に「宗学の周辺」という原稿を寄せていらつしやいまして、宗学について次のようなご指摘をしておられます。

(浄土) 宗学という学問は規範的研究という領域のなかに位置し、それは自らの宗教が「いかにあるべきか」という主体的な実践が先行する求道的な性格をもつ学問である、ということができ。

ここでいう浄土宗の規範とは、一言で申し上げると『一枚起請文』の結尾にあります「ただ一向に念仏すべし」ということに他ならないでしょう。したがって「なぜ私たちがお念仏を称えなければいけないのか」、「どのようなお念仏なのか」、お念仏の周辺をしっかりと学ぶ、お念仏の正しさを中心に据えて勉強するのが浄土宗学、広くは浄土宗の

僧侶のあるべき姿であると私は受け取っております。つまり「浄土宗の規範」とは、「絶対的なもの」、「変わらないもの」と申し上げてよろしいと思います。

一方、同じく高橋台下は、『浄全月報』第四二号(昭和四九年)に寄せられました「宗学と仏教学」のなかでは、念仏の教えを人びとに弘め伝えるには、現代の合理的思维の洗練をうけなければならないということである。そうした意味において、主体的な研究をおこなう宗学も、仏教の科学的研究の成果を理解し消化したうえに、おいて遂行されなければならない。

というご指摘をいらつしやいます。「現代の合理的思维」、まさにこの学術大会にあたつて今日も新しい研究成果が積み上げられましたが、これは必ずしもそれで終わりというわけではなく、「相対的なもの」、「変わっていくもの」として今後も研究が積み重ねられていくわけであります。

そうしたなかで、これら「絶対的なもの」と「相対的なもの」をつないでいくために求められるのは、資料に記しておきました「学際的な土俵に立ちつつ、浄土宗教団が開示してきた信仰世界を決して手放さない姿勢」、あるいは

「広い意味での浄土宗学（浄土宗教団に対する護教性を有する）を基底にすえた姿勢」であると思います。

つまり、「浄土宗の辞典」を編纂するにあたり望まれる姿勢は、浄土宗学を専門的に研究しているということだけではなく、浄土宗の僧侶として、法然上人のみ教えを大切にして、辞典を編纂していく姿勢であろうと受け止めておられます。そのような思いのなかで、十四年間にわたって携わらせていただきました。

そこで資料の「（二）『広辞苑』における『選択』『選択本願』『選択本願念仏集』の変遷から」と記しておきましたところに入りたいと思います。私の父が、中学の国語の教員をしておりましたので、手元に『広辞苑』の各版がありました。『広辞苑』の第一版では「選択本願念仏集」という項目の読み方は「せんぢやくほんがんねんぶつしゅう」でしたが、第二版では「選択集」という項目の読みが「せんぢやくしゅう」ではなく「せんぢやくしゅう」になつておりました。やはり真宗さんの影響が強いんだなと思いましたが、実はいろいろと変遷しているということが、今回改めて調査をして分かったところでございます。その移り変わりを見ていきたいと思えます。

まず、昭和一〇年に博文館から刊行された『辞苑』です。

・せんぢやく【選擇】（名）〔佛〕よりわけること。

・せんぢやく【選擇】（名）せんたく。

仏教用語としては「せんぢやく」と読ませ「よりわけること」と解説されております。一方、一般用語としては「せんぢやく」と読ませて「せんたく」と記されておりました。次に博文館から発行された『辞苑』が岩波書店に移りまして、昭和三〇年に『広辞苑』第一版が刊行されました。

・せんぢやく【選択】（仏）よりわけること。また善を採り悪を去ること。せんぢやく。

・—ほんがん【選択本願】①阿弥陀仏の四十八願をいう。②四十八願の中、念仏の行者を救済しようという誓である第十八願。

・せんぢやくほんがんねんぶつしゅう【選択本願念仏集】建久九年、源空（法然上人）が、九条兼実の求めに応じて、念仏が往生成仏の根本たることを説いた書。二卷。浄土宗・真宗の根本聖典。選択集。

このように仏教用語として、「選択」「選択本願」は「せんぢやく」と読まされていますが、「選択本願念仏集」では「せんぢやくほんがんねんぶつしゅう」と読まされているう

えに、初版ではきちんと正式名称である「選択本願念仏集」という項目名で収録されていたわけでございます。

これが昭和四四年に改訂され第二版が刊行されます。

・せんじやく【選択】(仏)(取捨の意) 善を採り悪を去ること。撰取。真宗ではセンジャク、浄土宗ではセンチャクとよむ。

・—ほんがん【選択本願】阿弥陀仏の四十八願をいう。また、その第十八願をいう。

・せんじやくしゅう【選択集】選択本願念仏集の略。

二巻。法然が、九条兼実の求めに応じて、念仏が往生成仏の根本たることを説いた書。一一九八年成るか。浄土宗の根本聖典。せんじやくしゅう。

・せんじやく【選択】(仏) ↓せんじやく

・せんじやくしゅう【選択集】 ↓せんじやくしゅう

ここでは「せんじやく」は第一版の解説がほぼそのままですが、後半に「真宗ではセンジャク、浄土宗ではセンチャクと読む」という文言が追加されており、真宗さんの読み方が先に示されています。また第一版では、「せんじやくほんがんねんぶつしゅう【選択本願念仏集】」として正式名称で項目として立てられていましたが、「せんじやくし

ゅう【選択集】」という略称で項目が変更されているうえに真宗さんの読み方が採用されています。いちおう「せんじやく」と「せんじやくしゅう」という項目も立てられてはいますが、項目名のみで、それぞれ解説については「せんじやく」、「せんじやくしゅう」を見るようにという指示がされています。

次にこれが第二版補訂となりますと、次のような記述になります。

・せんじやく【選択】(仏)(取捨の意) 善を採り悪を去ること。撰取。真宗ではセンジャク、浄土宗ではセンチャクとよむ。

・—ほんがん【選択本願】阿弥陀仏の四十八願をいう。また、その第十八願をいう。

・せんじやくしゅう【選択集】 ↓せんじやくしゅう

・せんじやく【選択】 ↓せんじやく

・せんじやくしゅう【選択集】選択本願念仏集の略。

二巻。法然が、九条兼実の求めに応じて、念仏が往生成仏の根本たることを説いた書。一一九八年成るか。浄土宗の根本聖典。せんじやくしゅう。

「せんじやく」「せんじやくほんがん」はそのままですけれ

ども、「せんじやくしゅう」は「せんちやくしゅう」を見よという指示に変更されており、浄土宗の伝統的読み方である「せんちやくしゅう」が本項目として採用されています。

続く第三版では、本項目の読み方は浄土宗のものが中心となつています。

- ・せんじやくしゅう【選択集】↓せんちやくしゅう
- ・せんちやく【選択】〔仏〕（取捨の意）善を採り悪を捨てること。撰取。浄土宗ではセンチャク、浄土真宗ではセンジャクとよむ。

- ・―ほんがん【選択本願】阿弥陀仏の四十八願をいう。
- また、特にその第十八願をいう。

- ・せんちやくしゅう【選択集】（センジャクシユウとも）法然が、九条兼実の求めに応じて、念仏が往生成仏の根本たることを説いた書。二巻。一一九八年（建久九）成るか。浄土宗の根本聖典。選択本願念仏集。

このように「せんじやくしゅう」では「せんちやくしゅう」を見よとなっており、また「せんじやく」という項目は削除され、「せんちやく」のみが採用され、浄土宗の読

みを先に示し、そのあとに浄土真宗の「せんじやく」という読みが示されております。

次に第四版を見てみましょう。

- ・せんじやくしゅう【選択集】↓せんちやくしゅう
- ・せんちやく【選択】（センジャクとも）〔仏〕善を採り悪を捨てること。

- ・―ほんがん【選択本願】阿弥陀仏の四十八願をいう。
- また、特にその第十八願をいう。

- ・せんちやくしゅう【選択集】（センジャクシユウとも）浄土宗の根本聖典。二巻。法然の著。一一九八年（建久九）成るか。九条兼実の求めに応じて、念仏が往生成仏の根本たることを説いた書。正称、選択本願念仏集。

第三版を踏襲し、「せんじやくしゅう」は「せんちやくしゅう」を見よという指示がされておりますが、この中、「せんちやくしゅう」の解説の最後に「正称、選択本願念仏集」というように、正式名称が「選択本願念仏集」であると示されています。

これが第五版になりますと、以下のようになります。

- ・せんじやくしゅう【選択集】↓せんちやくほんがん

ねんぶつしゅう

・せんぢやく【選択】（センジャクとも）〔仏〕善を採り悪を捨てること。

・—ほんがん【選択本願】阿弥陀仏が衆生済度のために選択したところの四十八願をいう。また、特にその第十八願をいう。

・せんぢやくほんがんねんぶつしゅう【選択本願念仏集】浄土宗の根本聖典。法然の著。二巻。一一九八年（建久九）成るか。九条兼実の求めに应じて、念仏が往生成仏の根本たることを説いた書。選択集。

「せんぢやくしゅう」から正式名称である「せんぢやくほんがんねんぶつしゅう」を見るように指示があり、それまで略称が項目名として採用されていたものが「せんぢやくほんがんねんぶつしゅう」という正式名称が本項目名として採用されるようになったということがわかります。さまざまな変遷がありました項目名、解説文もこの第五版のもので落ち着きまして、第六版は基本的にそれを踏襲しています。いかがでしょうか。『広辞苑』における変遷をご紹介します。

特に初版から第二版にかけての改訂、初版では「せんぢ

やくしゅう」であったものが、第二版では「せんぢやくしゅう」に変わってしまったように、項目名の選択、採用された項目名の読み方、その解説の内容など、いかに編纂者の視点が大きな影響を及ぼしているのかということがわかりただけたかと思います。

私は、大学のゼミの最初の課題として学生に、好きな単語を調べさせて発表をしてもらっています。ただその場合、同じ単語・言葉でも複数の辞典を用いて調べてくるようにということを申し添えます。それは申し上げるまでもなく、今の岩波書店の『広辞苑』のような例があるからです。正大学の図書館に行けばさまざまな宗派の辞典が所蔵されており、それこそ日蓮宗の辞典であれば、日蓮宗の理解に依る『選択集』の解説、浄土真宗の辞典であれば浄土真宗の理解に依る『選択集』の解説、辞典ごとの説示内容の多様性を学び知ることができます。

「極楽浄土」「阿弥陀仏」「選択本願念仏」という所求・所帰・去行の浄土宗の基本用語についても、あらためて申し上げますまでもなく、鎮西派と西山派、浄土真宗、あるいは時宗の理解は大きく異なるわけであり、浄土三部経や第十八願、三心の捉え方にしても、浄土宗と真宗では大きな

違いがあります。このような相違については、後ほどご発表いただきます齊藤先生方とともに浄土宗総合研究所から『浄土宗の「浄土三部経」理解』（総研叢書）第八集、二〇一四年）を出させていただきましたので、皆さまがたもご理解していただいているところかと思えます。

また、複数の辞典を調べることは、辞典選びの大切さについて思いを至らせるためでもあります。これは最終的には学問を進めていくにあたって慎重な資料の選び取りの姿勢にもつながるものとなります。

あるいは私が近年あれこれと申し上げております教科書記述の妥当性の判断力にも関連するものです。小学生や中学生、高校生が歴史や倫理の教科書で「法然上人の教えを親鸞が徹底した」というような記述を読んで、「ああ、そうなのかな」などと、疑問に思わずに受け入れてしまうことのない判断力を養成してもらいたいものです。

以上のような事例を踏まえまして、私は、浄土宗の教えをしつかりと伝えるためには浄土宗大辞典を編纂する側の姿勢がいかに重要か、浄土宗義の正確な理解を伝えることがいかに大切なことかを常々思いながら、大辞典を編纂させていただいた次第でございます。

続きまして資料の「(二) その他の編纂スタンス」という項目に移らせていただきます。辞典の本文とその説示内容については先ほどまで述べさせていただいたとおりですが、今回、編纂をさせていただくにあたって、前の浄土宗大辞典から継承させていただいたこと、『新纂浄土宗大辞典』ということで加えさせていただいたことなどについてお話しさせていただきます。

まず、『旧大辞典』では引用に際して典籍名の指示のみでしたが、このたびの『新纂浄土宗大辞典』では、本文中の引用については可能な限りその典拠の箇所が分かるように指示いたしました。ご覧になればおわかりいただけますように、『浄土宗聖典』『昭和重修法然上人全集』『法然上人伝全集』『浄土宗全書』『続浄土宗全書』など浄土宗関係の叢書、あるいは、『大正新修大藏経』『卍続藏経』『日本続藏経』『大日本仏教全書』など大藏経関係の叢書、また、『浄土真宗聖典』や『西山叢書』など各宗派の聖典叢書についても可能な限り出典のページ数を記しております。

それらは「引用文直後に所収の叢書類および巻数、ページ数、段数を明示」し、「所収文献が複数ある場合は必要に応じて記す」、さらには「引用形式は和文であればその

釈文、漢文であれば返り点・送り仮名に基づく書き下し文」を掲載するという凡例で、執筆を依頼させていただいた次第です。

このことは当初、編集委員の中で「そこまでやったら、編集担当の作業がとてつもなく大変になるのでやめましょうよ」という意見もあったのですが、原稿の正確さを期すということと、初学者あるいは各寺院の僧侶が原文を手にする契機となることを願ひ、このような方針で編集にあたらせていただいた次第でございます。自分で自分の首を締めるようなものでございましたけれども、後ほどの齊藤先生のご発表で明らかにして下さいますが、我々がこのように編集したことをしっかりと活用して、ネットを通じてリンクさせるという画期的なことをしてくださっておりますので、楽しみにしていただければと思います。

次に大辞典としては当然ですが、関連資料と参考文献を掲載させていただいております。『旧大辞典』でも収載典籍、参考資料等の紹介はされていましたが、『新纂浄土宗大辞典』では、該当項目に関連する明治以後の代表的な研究業績、定評のある単行本、新説の提示など学術的に価値の高い論文等の紹介を念頭に記載いたしました。『旧大辞

典』でも努められていることではございますが、それに加え、近年になって研究が進んだ新しい論文、評価の高い論文などを加えさせていただいたような次第です。

これらは読者諸氏をそれらの資料や論考に導き、結びつけるための手助けとなり、さまざまな最新の研究成果の理解につながり、教師による布教教化に重みと厚みをもたらすようになることを願つてのことです。

また、本文の最後に、項目本文に関連する他の項目名を可能な限り指示いたしました。これも『旧大辞典』で行われていることですが、それにも増して「こちらの項目も見なさい」という指示を多く加えさせていただきました。これについてはありがたいことに、玄冬書林の編集者の方が加わっていただいたことによって、飛躍的に作業を進めることができました。

この作業は、調べたい内容の本質へと辿り着くことを願ひ、またその内容の多様な受け止め方やその展開・発展へと結びつけてもらうことを意図しています。ぜひご活用いただければと思います。この点についてもまた、後ほどご発表の齊藤先生が見事に活用してくださっておりますので、ご覧いただければ幸いです。

また、引用文にも関係いたしますが、本文中の漢字表記をめぐって、『新纂浄土宗大辞典』では原則的に常用漢字を使用いたしました。映画にもなりましたが、『舟を編む』（三浦しをん、光文社、二〇一一年）という小説でも漢字表記の難しさが語られていました。漢字には、旧字、新字、正字、俗字、異体字、常用漢字等とさまざまな形があります。一文字一文字、この漢字の正式な形はこれであるとか、通常はこちらを使うなど、玄冬書林さんには大変な示唆をいただきました。また私の友人に三省堂で漢和辞典などを作っている者からも、いろいろな助言をもらいながら、編集に努めさせていただきました。このあたりも辞典の編集後記に書いておきましたので、ご覧いただければと思います。

さて、次に『新纂浄土宗大辞典』の巻末付録の紹介をさせていただきます。まず「浄土宗略年表」でございます。『旧大辞典』は昭和五五年までのものですが、今回、大正大学の大学院生のお力をお借りして、すべての典拠を再確認していただきました。ありがとうございます。さらには昭和五六年以降、平成二七年二月三十一日までの年表を、浄土宗総合研究所の浄土宗関連史料の整理研究班の方々に

協力を仰いで追加をしていただきました。

また、『旧大辞典』にもございました「浄土宗総・大本山歴代住持」は、平成二七年二月三十一日現在までの門・法主まで追加して掲載させていただいております。

また、『新纂浄土宗大辞典』では、「浄土宗総大本山・本山・特別寺院一覧」「法然上人二十五霊場一覧」、「関東十八檀林一覧」「法然上人門流系図」を新しく作成し掲載させていただきました。特に「法然上人門流系図」では、法然上人の門下として、浄土四流、五義四門徒、浄土十五流、二十四流そして、良忠上人門下としての六派、さらには一向派、西山三派や真宗十派にいたるまで、法然上人門下の展開を見開き二ページにわたって作成しました。大変見やすくなっているのではないかと思います。

そして「図版」でございます。『旧大辞典』では各巻の巻頭に掲載されておりましたが、『新纂浄土宗大辞典』では総・大本山、法然上人二十五霊場、関東十八檀林、法然上人御影・絵伝、阿弥陀仏像、来迎図、阿弥陀堂、名号、袈裟、法衣、袴、寺院建築図面等々、カテゴリー別に整理して、掲載をいたしました。

また「索引」ですが、本来はすべての項目、本文にわた

って語句索引を提示するべきだと思いますが、そういたしますと索引だけで膨大なページ数になってしまうことを鑑みて、項目名を人名、書名、寺名、組織団体、その他という形で分類し、項目名のみを掲載いたしました。ただし、本文中のサンスクリット語、パリー語、チベット語については採録し、索引を作成いたしました。

さて、最後に「再び、御礼」ということでございます。資料には編集後記の結文を記載しておきました。当初、文化局さんには原稿用紙六〇枚ほどの原稿を提出させていたでしたが、結果として五〇枚ほどに削減されております。実際の辞典の編集後記では「」の部分削除されておりますが、ここでは当初提出したものを読ませていただきます。

以上、都合十四年にも及ぶ、『新纂大辞典』の編集後記を長々と記させていただきました。私も編集部は、「かつて『大辞典』刊行にかかわられた編纂委員の先生方やご執筆された先生方をはじめとする実に膨大な先学諸賢のご尽力に常に敬意を払い、ひいては、」宗祖法然上人をはじめとする浄土列祖への報恩感謝の念を忘れずに『新纂大辞典』編纂作業を進めてきた。

今般の刊行が、念仏信仰のよりいっそうの布教教化に役立つならばこれ以上の喜びはない。「前述したように『新纂大辞典』は、将来インターネット上に公開し、世界中から、いつでも、どこでも、だれにでもアクセスできる体制を整えていく予定であり、その内容も順次バージョンアップしていきたい。」そうした意味で『新纂大辞典』の刊行は、新たなスタート地点に立つたに過ぎないのである。合掌

自信教人信 難中転更難 大悲伝普化 真成報仏恩
願共諸衆生 往生安樂国

平成二十八年一月二十五日 宗祖法然上人八〇五年
忌上酬慈恩

新纂浄土宗大辞典編纂実行委員長 林田康順
当初はこのように書かせていただきました。はじめ、『新纂大辞典』が完成した暁には、インターネット上に公開をしたいという思いがあり、こういったことも含めて浄土宗総合研究所の『教化研究』で毎年報告してまいりましたが、実際に昨年、『新纂大辞典』が刊行された時点では、インターネットでの公開が未定であつたために、「」の部分、特に傍線部は削除されました。

しかし、後ほど齊藤先生、下田先生にご発表、ご報告いただきますけれども、刊行から一年ほどが経ちまして、早くも『新纂浄土宗大辞典』を世界中からご覧いただける方向に動くことができました。これによって浄土宗のものの見方、考え方、お念仏の素晴らしさを世界中に発信できればと考えております。こうしたことから、編集後記において「そうした意味で、『新纂浄土宗大辞典』の刊行は、新たなスタート地点に立ったのに過ぎないのである」と締めさせていただき、自信偈に加え、「願共諸衆生、往生安樂国」と記させていただいた次第です。

若干時間を超過してしまいましたが、これで私の報告を終わらせていただきたいと思います。どうもありがとうございました。

石川 林田先生ありがとうございました。それでは引き続き齊藤先生にご発表いただきます。よろしく願います。

※以下に掲載されている『新纂大辞典』Web版の画像は開発中のものであり、編集の関係で平成二九年一二月現在

のものです。基本的な機能は変わりませんが、デザインは学術大会時と異なっており、また公開までに若干の変更がある場合があります。

齊藤 ご紹介いただきました齊藤でございます。よろしくお願い致します。

まず、私も浄土宗総合研究所には、「浄土宗基本典籍の電子化プロジェクト」、通称「電子化班」がございます。ここでは『浄土宗全書』続篇の電子テキスト化をしておりましたが、途中からテキストデータベースを作成するという目的を追加いたしました、その作業を行っています。

一方で浄土宗教学院では、法然上人八〇〇年



1. 浄全DBトップページ

遠忌の事業として、『浄土宗全書』正篇のテキストデータベースを作っておられました。現在、どちらの検索システムも使用することができずけれども、総合研究所では、

教学院より正篇のデータを提供いただきまして、現在、正篇と続篇の両方を一括で検索できるようになっております。

まず、浄土宗全書テキストデータベース（以下、浄全DB）を見てまいりたいとおもいます。浄全DBのURLは、「http://jodoshuzensho.jp」となっております。もしくはインターネットで「浄土宗全書テキストデータベース」と検索していただければ、「浄全DB」のサイトが出てまいりますので、そちらをクリックすると浄全DBのトップページが表示されます。

今年の三月まで試験運用しておりましたので、パスワードを入力しないとアクセスできないようになっていたんですけど、それを外しました。そして、先般七月二十四日にこの検索システムの公開について記者発表をさせていただきました。またその際にあわせて、『大正新脩大藏經』テキストデータベース（以下、SAT）との連携についても発表いたしましたので、本日お越しただいております下田正弘先生、そして実際にSATのシステム開発をされてお

ます永崎研宣先生から公開講座という形でお話を頂戴いたしました。

では、浄全DBの説明からさせていただきます。

まず、テキストデータベースの基本的な機能は全文検索でございます。例えば、検索したい語句として「阿弥陀仏」と打ち込みますと、検索結果として、『浄全』および『続浄』のなかに「阿弥陀仏」という単語がいくつあるかが瞬時に表示されます。このように「阿弥陀仏」という言葉は全部で七一九四件出てまいりました。また、指定した語句が含まれる行のテキストが一覧として表示されます。その行をクリックいたしますと、該当するページがすべてご覧いただけるようになり、検索した語句の色が変わって表示

浄土宗全書テキストデータベース

ホーム 検索 入力方法 検索方法

浄土宗全書テキストデータベース

検索結果

検索条件: 阿弥陀仏 (阿弥陀仏) (阿弥陀仏)

検索結果: 7,194件 (7,194件)

文書ID	文書名	検索結果
JL_000001	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000002	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000003	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000004	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000005	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000006	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000007	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000008	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000009	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000010	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000011	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000012	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000013	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000014	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000015	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000016	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000017	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000018	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000019	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000020	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000021	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000022	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000023	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000024	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000025	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000026	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000027	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000028	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000029	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000030	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000031	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000032	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000033	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000034	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000035	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000036	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000037	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000038	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000039	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000040	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000041	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000042	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000043	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000044	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000045	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000046	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000047	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000048	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000049	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000050	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000051	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000052	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000053	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000054	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000055	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000056	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000057	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000058	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000059	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000060	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000061	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000062	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000063	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000064	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000065	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000066	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000067	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000068	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000069	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000070	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000071	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000072	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000073	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000074	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000075	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000076	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000077	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000078	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000079	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000080	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000081	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000082	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000083	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000084	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000085	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000086	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000087	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000088	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000089	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000090	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000091	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000092	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000093	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000094	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000095	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000096	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000097	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000098	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000099	阿弥陀仏	阿弥陀仏
JL_000100	阿弥陀仏	阿弥陀仏

2. 浄全 DB 検索結果

されます。さらに検索結果一覧の表の左のほうに「画像」というボタンのようなものがございいます。こちらをクリックいたしますと、実際の『浄全』の画像データをご覧いただけます。

この画像データは、『浄全』を刊行している山喜房佛書林さんが使用を許可してくださいました。そして、浄全DBの最大の特徴は、SATでも同時に同じ語句を検索することができることです。先ほど「阿弥陀仏」という語句の『浄全』での検索ヒット数が七一九四件だと申しましたが、検索結果一覧の上の部分に「SATで検索してみる」というものがございいます。こちらをクリックしていただきますと、画面が移りましてSATにおける



3. SAT 検索結果

検索結果が浄全DBと同じように一覧で表示され、SATの画面で該当箇所をみるることができる形になっております。もう一つ重要な点でございいます。SATの画面を見ていただきますと、左側に『大正新脩大藏経』の分類の部門名の一覧があります。その下のほうにスクロールしてまいりますと「浄土宗全書（正）」、「浄土宗全書（続）」という部門名が見えてまいります。これはつまり、SATの検索システムからも『浄全』テキストが検索対象となっているということでございます。同じように今度はSATで「阿弥陀仏」を検索しますと、SATの検索結果が表示されますが、浄全DBでの検索結果の数も同時に表示されるようになっており、その検索結果をクリックいたしますと、浄全DBの画面に移るといような形で、互いの検索システムを連携し相互に検索できる形になっております。概略ではございますが、先般七月に行いました記者発表では、このようなことを紹介させていただきました。

実は記者発表後の浄全DBの利用状況を分析いたしますと、SATとの連携によって非常に大きな影響があったことがわかります。七月二日から八月三十一日までの浄全DBのアクセス数を見てまいりますと、全体の七分の三ほど

がSATを経由したアクセスになっています。これは、浄土宗という日本仏教の一宗派の典籍が幅広い方々に触れられるようになっていくことであり、今後、日本の仏教諸宗派に先駆け、世界に向かって情報を積極的に公開していく、そのような働きを担っていくことになるのではないかと思います。

仏教教団は釈尊が亡くなった直後から、結集を通しまして、釈尊のお言葉を集め、それを伝えていくという機能を果たしております。このようにSATも含めまして、仏典テキストデータベースを製作したり、公表したりすることとは、仏教教団が今日まで行ってきた聖典の保守と伝承という基本的な機能の現代的展開であらうかと思います。そして、仏典・聖典のテキストデータベースを一宗派が、浄土宗が行うということは、宗派の典籍へのアクセスを非常に容易にしたということです。『大正新脩大藏經』は非常に大部な叢書です。しかしながら、『浄全』には所収されているけれども、『大正藏經』に所収されていない典籍も多くあります。そういった浄土宗独自の典籍にアクセスする手段を公開している、つまりそれは、浄土宗の僧侶、檀信徒が浄土宗の教えを理解し、信仰を深めることに資する

ものとなります。またさらには、SATとの連携を通して、広く仏教や歴史、文化などに興味を持つ世界中の研究者の利便性を向上させ、浄土宗の典籍の存在をより広く知っていただける、浄土宗が世界に対する窓口を広げたということになります。

いまの具体例でいいますと、SATで「阿弥陀仏」を検索した場合、『大正新脩大藏經』では約三〇〇〇件ですが、『浄全』では七〇〇〇件を超えますので、調べている人は自然と検索結果数が多いものも見たいと思うはずですから、そういう点でSATとの連携は、浄土宗にとっても大変にありがたい機会をいただいたと思っております。

加えまして、この浄全DBの開発において使用したテキストデータおよび画像データは、開宗八百年の際に再刊されました山喜房佛書林より刊行されました浄全を使用させていただいております。山喜房佛書林さまには快く使用を許可いただきました。この場を借りまして御礼申し上げます。

また、浄土宗は各宗と比べまでも明治時代という非常に早い時期に宗典叢書の刊行を行っております。『浄全』初版は明治四〇年（一九〇七年）に刊行が始まっております。

すが、『大日本仏教全書』が大正元年（一九一二年）、『大正新脩大藏經』が大正一三年（一九二四年）、『真宗全書』が大正二年（一九一三年）、『曹洞宗全書』昭和四年（一九二九年）、『天台宗全書』昭和一〇年（一九三五年）であることからみると、大麥先駆的に宗典刊行事業を行っていることがおわかりになるかと思います。そのようななか、この浄全DBの開発、公開、さらにはSATとの連携、これらも各宗に先駆けて浄土宗が最初に行ったことでございます。浄土宗が明治以来行ってきた先進的な展開を今回も踏襲することができたという自負を持っているところでございます。

続きまして、WEB版『新纂浄土宗大辞典』についてお話しさせていただきます。このWEB版『新纂大辞典』は来年（二〇一八年）四月に公開予定でございます。林田先生が大変なご苦勞をされてお作りいただきました辞典の諸々のデータを頂戴いたしましたして、なんとか今日の発表に間に合わせることができました。画面は開発中のものではありますが、公開時には細かいデザインも変わるとは思います。今回は形だけご覧いただきます。

こちらが検索欄を含めたメインページになります。「凡

例」「見出語五十音一覧」「年表」「編集後記」も見ることができるようになっております。

メインページ上部の検索欄に調べたい語句を入力していただくか、「見出語一覧」から目的の語句を探してクリックしていただきますと、その項目の解説ページに画面が変わります。

それでは、「三心」を例にあげてご説明してまいります。言うまでもなく「三心」は至誠心、深心、廻向発願心の総称でございます。最初に項目名があり、その下に読み仮名がございます。その下から解説の本文になります。判別しづらいかもしれませんが、本文中を見ていただきますと文字の色が違う語句があるのがわかるかと思えます。その色が違う語句をクリックいたしますと辞典内のその語句



4. 辞典 web版メインページ

の解説に飛びます。このような

『新纂大辞典』で見出し項目とした語句については全文にわたって内部リンクを貼っております。

ですので、本文を読んでいて、「この言葉は何だろう?」と思いますしたら、リンクが貼ってあれば、その語句をクリックしてもらって、辞典内のその解説を見ることができるというようなことでございます。また、年表の中に入っている見出し項目も相当ありますので、年表にも内部リンクを貼っております。序文や編集後記の文章まで内部リンクを貼るかどうかが検討中でございます。

さて、この「三心」の本文に『観経』の引用がございます



5. 辞典 web 版「三心」

ですが、辞典では引用文の最後に出典を記しております。ここでは『浄土宗聖典』と『浄土宗全書』のページ数が記されていますが、『浄全』のほうの出典指示を見ていただきますと、こちらも文字の色が変わっていることがわかるかと思えます。同じようにこれをクリックしますと、先ほどご紹介いたしました浄全DBを通じて、該当のページが表示されるようになっております。このようにすぐに実際のテキストに当たることができるようになってあり、高い利便性となっております。現在のところは『浄全』のみですが、浄土宗の御許可があれば、『浄土宗聖典』のデータベースも作製し、同じようにリンクを貼りたいと思っております。さらには、下田先生、御許可いただければと思います。ぜひS A Tともリンクを貼らしていただければと思います。それと、辞典のなかには写真も掲載されておりますので、WEB版にも公開予定ではありますが、所有者のみなさまの許可がないと公表できませんので、ただいまWEB版公開にあたって改めて申請を検討しているところでございます。

また、先ほど説明いたしましたように内部リンクだけではなく、全文検索が可能となっております。単語を検索し

ていただきますと見出し語項目のほか、各項目の本文内に目的の語句が入っていれば、検索結果一覧に出てまいります。

以上のように電子版、WEB版ならではの機能を備えたものを試験的に作らせていただいたところでございます。

電子媒体になりますと、今ご紹介しましたようにさまざまな使い方ができるようになります。見出し語、本文に内外のリンクを貼ることにより情報が広がっていきますが、一番の特徴は情報の修正が容易であるという点です。このWEB版も「読み仮名／見出し語」の横に「編集」とありますが、間違いがあったらここで編集してすぐに修正できるようにしております。

このように申しますとウィキペディアとよく似ているなと思われる方がいらつしやるかと思いますが、実は使っているソフトが同じです。ウィキペディアで使われているのは「メディアウィキ」というソフトでありまして、WEB版『新纂大辞典』でも同じソフトを使っております。なので、基本的な操作方法はよく似ておりますが、注意していただきたいのはウィキペディアの一部だと思わないでいただきたいという点でございます。あくまでも紙媒体の『新

纂浄土宗大辞典』の電子版であるということに意義がありまして、ウィキペディアとは大きな違いがあります。さらには「浄土宗」という名前を冠しておりますので、言ってしまうえば浄土宗の公認情報です。また『新纂大辞典』はご存じのとおりすべての原稿が記名原稿でございます。記名原稿であるということは、書いてある内容について執筆者がその責任を負うということです。そういう意味でいつでも誰でも自由に編集が可能なウィキペディアとは異なり、世界に向けて、浄土宗が非常に信頼性の高い情報を提供することになります。

ただし一方で、紙媒体のものを電子化したということは、情報が固定されるという面があります。それが何を意味するかというと、情報の修正や新たな情報の追加を個人の判断のみでは行うことができないということです。特に記名原稿であるということは執筆者の責任や思い入れがありますから、勝手に記述内容を修正・改訂するわけにはいきません。それを制約と考えるか、信頼性を担保するものと考えるかという点がありますが、「浄土宗」という名称を冠する以上、信頼性は重要なのではないかと思います。

実はこういうことをある程度実践しておりますのが、

「JapanKnowledge (ジャパンナレッジ)」という有料の辞書情報サイトがあります。これは国内外の各出版社の辞書・事典のデジタルデータを提供するサイトでありまして、やはり、紙媒体の辞書などを電子化したものであります。そういう意味で大変信頼性が高いものになっています。

また、これは構想段階ではありますが、『新纂大辞典』と浄全DBを併用することによりまして、辞典で調べた語句をそのまま浄全DBでも検索して一覧で表示することも可能ですし、浄全DBで気になった語句を辞典で検索することも可能となります。このようにテキストデータベースと辞典を併用することで汎用性が広がり、独自の意義を持つようになります。

『新纂浄土宗大辞典』刊行の意義について、序文を寄せられた伊藤唯眞殿下は以下のように述べておられます。

おおよそ辞典解説文と云えば、特に仏教系の辞典の場合、それが理解されやすい平明な文章であることが望まれるのであります。これに関して、塚本善隆博士は先の『浄土宗大辞典』の編纂の辞のなかで、本辞典編纂の意図は浄土教の思想と文化を将来の人びとにいか

に忠実に伝承するかにあり、そのために思い切って現

代語で表現しなければならず、深遠な教理を若い人びとに伝えるのはなおさらのことであり、本辞典はこのようなに利用される責任をもっている、と述べられています。大変貴重なご指示であります。この『新纂浄土宗大辞典』は同博士のご提言を体して、それに近づけるべく労苦を重ねて作成されているのであります。現代において浄土宗の教学、教化、文化などと現代が深くからみあっている問題をも取り上げ、これを立項化する作業も怠っておりません。本辞典が現代を生きる辞典としての地位を占める所以もここにあります。

(序ii～iii頁)

傍線部のように、旧大辞典は「浄土教の思想と文化を将来の人びとにいかん忠実に伝承するか」を意図して作られたものであり、それがこの『新纂大辞典』でも引き継がれているとおっしゃっております。先ほど仏教教団は聖典の保守と伝承を基本的機能としてきたと申しましたが、このように浄全DBやWEB版『新纂大辞典』が公開されるということは、単なるテキストの伝承ではなく、その解釈の伝承も含めてされていくということが重要だと思います。それは当然、二祖三代を中心としたものであり、浄土宗とい

う教団が今日まで聖典をどのように解釈してきたのかが非常に重要です。それが聖典と辞書が合わさることによって初めて可能になっていくと私は思います。浄全DBと辞典が結合することによりまして、聖典を読むための地盤が整備されることになります。これは浄土宗内部の人間だけではなく、例えばSATから浄全DBにアクセスされた方、つまり外部の研究者が浄土宗の典籍を読むときにも、浄土宗の概念に従って読んでもらうことが可能であるということになります。

なぜ、こんなことを申し上げるかといいますと、無料で公開されている仏教関係の辞書サイトで「ウィキアーク (WikiArc.wikidharma.org)」というものがござります。

ここで「三心」を検索いたしますと、「さんしん」という読み方で表示されまして、解説を見ますと浄土真宗の解釈によって解説されております。当然、浄土宗の解釈とは異なることはご理解いただけるかと思います。以前、林田先生を中心に総合研究所の総研叢書第8集で『浄土宗の「浄土三部経」理解 法然上人と親鸞聖人の相違をめぐって』(二〇一四年)と題して刊行させていただきました。タイトルからもわかりますように、浄土宗と真宗の三部経理解

の違いについて、まとめたものであります。その中で林田先生が「同一用語を使用したとしても、その用語の意味内容は似て非なるものとなっている」(同書四六頁)とおっしゃっています。つまりこれは、同じ単語が違う意味で使われていることに注意を払うべきことを指摘しておられます。やはり浄土宗の聖典を読むときには浄土宗の伝統的な理解に従う必要があります。そのためには浄土宗の辞典を引くしかないわけで、テキストデータベースと辞書をセツトしていくことで、それが可能になっていくのではないかと思っております。

それからもう一つ。このようにテキストデータベースやWEB辞書が整備されていくことは、浄土宗に関するあらゆる情報への入り口になるということです。それも『新纂大辞典』に掲載された文字情報・画像のみではありませんが、そのなかには音声データ、あるいは映像・動画で提供したほうがよいものもありますし、画像資料を増強することも可能であります。また、『浄土宗全書』だけではなく、『浄全』の底本となった版本、浄土宗寺院所蔵史料の画像アーカイブ、『貞極上人全集』『大日比三師講説集』など、浄土宗関係の叢書・全集、そういった電子化可能な

情報をつないでいくということがこれからの展開になっていくのではないかと思います。

例えば、近年ですと、国会図書館のデジタルアーカイブが公開されていますが、そこへリンクを貼るとすぐ読めるようになってくる。デジタル情報を辞書という一つのポータルに集約し、そこからさまざまな情報につなげていくということが可能になってくるのではないかと思っておるところでございます。

長々と説明させていただきました。以上で終わらせていただきます。ありがとうございます。

石川 齊藤先生、ありがとうございます。それでは引き続き、下田先生よろしくお願いいたします。

下田 ご紹介いただきました下田でございます。よろしくお願いたします。

私もスライドを準備してきましたんですけど、今の齊藤先生のご発表の中に尽きておりますので、敢えて挙げることはせず、後ほど質疑の段階で提示することにいたします。

まず、林田先生の「ずっと暗闇の中を歩き続けているよ

うだった」というお話をお聞きして、「ああ、こういう人がいてくれた」と私はうれしくなりました。私もSATが出来上がるまで暗闇の中を歩き続けている心地でした。

それでも辞書の編纂は、意味を生み出す構造を新しく作り出す仕事でありますから、大変ではありますが新しい意味が出現するんですね。ところが、SATはデータベースを作る、つまり紙に書かれた文字を電子データに移していくという仕事でありますので、学問の世界においても、著作権の基準から見ても新しい価値は生み出されないというのが通常の理解です。しかも、膨大な費用と労力が掛かるということだけははっきりしております。「暗闇の中」なのです。

さて、奇しくも私がお世話になった江島先生は浄土宗の方でありました。その先生がSATを始められたんですが、先に一人だけ浄土に旅立ってしまったわけでした、娑婆に残された者がその仕事を引き受けることになったということでございます。私は今、不思議な感慨がございます。浄土DBとSATが連携できて、近代仏教学の枠の中で編纂された『大正新脩大藏經』が伝統の中に継承されてきた一宗派の教えの価値と結びついて開かれました。これこそ

『大正新脩大藏經』編纂の願い、またSATの基礎にあったものだと思います。SATが最初にこうして浄土宗と結びつくというのは、まるで江島先生から指図があったかのような思いにさせられます。

浄土宗の辞典が新たに編纂され、それが知識基盤となっている資料と結びつくという出来事は、意味を生み出していく枠組と、その意味の起源となる知識基盤が、同時に確保されて提供されるという事態なんです。ですので、『浄土宗全書』がデータベース化されたことだけでも画期的なことなんですけれども、さらに浄全DBとWEB辞典が結びついたことは、その出来事をさらに大きく前進させたものです。私は今こうして拝見して、本当に驚くともにもうれしくなりました。SATが目指しているところを何か以心伝心で受け取って実現していただいたような思いであります。

まずは辞書の編纂の意義について申し上げます。今スクリーンに『新纂大辞典』の「如是我聞」の項目の画面を出していただいています。私たちは「如是我聞」という言葉の意味を一体どのように構成しているのか。

辞典においては、最初に「如是我聞」という項目名があ

りまして、次に読み仮名、次に漢字が示されています。そして解説文として「このように私は聞きました」と日本語としての意味が記され、つづいてサンスクリット語、パリー語の表記があり、「經典の冒頭にある定型句」云々と解説が続いていきます。このように異なった要素を組み立てながら、私たちは順次意味を構成していつているんですね。さまざまな辞書がありますけれども、このように辞書の構造を分析していきますと、私たちがどのようなプロセスを経て意味を把握しているかということがはっきりしてきます。

現在、知識基盤をデジタル媒体に転換していく人文の世界は、私たちが知恵・知識というものをどのような手続きで構成しているのか、さまざまな分野の学問において分析をなし続けてきています。その分析を経て、ようやく適切なデータベース化ができるということを了解しているんですね。それが「Text Encoding Initiative（テキストエンコーディングイニシアチブ）」、「TEIと呼ばれる新しい人文学の枠組みづくりであります。これまで私たちが知らないうちに無意識に暗黙的な方法でやってきたことを可視化して、方法化して、国際的に共有していくことが行わ

れているわけであります。

人文学は、人の文化や思想の基盤になっていくものでありますけれども、今回の辞典と『浄全』の連携は、この基盤そのものに光を当てていく、最先端の努力、営みに直接つながっていくものなんです。

これは将来にわたって進められるべきものでありますが、欧米の人文学の世界では、すでに三〇年ほど前から蓄積がなされてきているところであります。ただその蓄積は欧米の人文学、思想、文学、歴史研究におけるものですので、東アジア、漢字文化圏の言語体系の中での思想表現というものを取りこぼしてきてるんです。世界の人文学系の研究者は、人間の文化、知恵というのは、西洋だけではないということを知っています。そして、ことにキリスト教、イスラム教、ユダヤ教という思想基盤があって、それを積み上げてきた人々は、「仏教」という思想・文化がアジアに広がって、そこに積み上げられてきた知恵がいかに重要なものであるかということに対して、大変な問題意識、関心を持っています。それに対して私たちは答えていく使命があるわけであり、これまでも事実、先達がこの役割を果たしてきていただいています。これは林田先生がご発表

の中で「先人の知恵をどれだけ受け継いでいくか」ということが新しい辞書の編纂の中心にあった」とおっしゃっている内容に重なっています。

時代が変わり、知識の表現の形態が大きく変わっていくときにあって、前世代の知識をきちんと受け取って、新しい地平に歩み出て行かねばなりません。例えるなら、新大陸が発見されて、旧大陸から新大陸に私たちの知恵・財産の一部を残して一部を移していく、そういうところにかけているわけです。ですので、将来の世代の人たちにとっては、極めて重要な出来事になっていきます。

「辞典」と「浄全」とS A Tの連携という今日の話の、新しい大陸に一步踏み出したバイオニアたる先人が移住したフロンティアの上に今ここがあるのだと私は思うわけでございます。

とは言っても、デジタル化という出来事は、何も新規なことをするのではなくて、これまで存在していた言葉の意味を、私たちがこの新たなフォーマットに沿って、反省をし、理解をしていくことです。林田先生が学生に複数の辞書を調べてきなさいとご指導をされているのは、意味が生ずる現場に学生を導いておられるわけで、デジタル化に

とっても大事な試みであります。

辞書は言葉の意味の宝庫です。それは世界がどのようなになっているかを読み取っていくための地図になります。例えば、「仏教」という世界、学問分野に入ってきたとする。その世界を探検していくための方向を指示してくれる大変重要な意味がそこに示されているわけです。ですので、この辞書が無くなってしまうと、世界から意味が消えていくことになりかねません。他の世界、分野の人たちが作った辞書でもって十分だということになると、仏教の言葉が消えていくことになります。つまり、その出来事、事実、それに基づく心、意識も連動して消えていくことにもなっていくわけです。そのことを先人は切実に感じて、言葉の意味を検証し残してきた。

辞書の編纂は大変な仕事ですから、誰もやりたくないでしょう。できれば避けたいものでもあり、五〇年前の辞書があるならそれでいいだろうという気持ちになるのも当然のことです。しかし、それを引き受けて辞書を編纂するという努力が、実は言葉を残していく、言葉が新しい命を持って活動していくために必須の作業でもあります。

一旦出来上がった言葉がずっと残るかという点、実はそ

うではありません。あらゆる「もの」「こと」は、使われることによって初めて存在し、価値を生みます。使われなければ、存在していないことになる。ですから、辞書の中に一旦印刷されたものであっても、それが新たに受け取り直されていく、使われていくことによって初めてを存在していくわけです。

これが電子データ化され、さらに無償で世界に公開されるようになると、私たちが予想もしない人たちがその言葉に向き合って、その言葉を受け取ってくれるようになります。そうすると、そこに新しい意味が生まれ出てきます。このことを、提供する側は意識する必要があります。どうしても提供者の場になりますと、自分たちが作ったのだからこれがいいという思いになりがちです。ですが、実はそれを使ってくれる人が出てくるかどうかによって、作り上げた努力が初めて生きてくるころがあるわけです。

林田先生も最後に「これからが始まりだ」とおっしゃっておりました。まさにそうなんです。この『新纂浄土宗大辞典』はこれからが始まりです。そして、現代まで仏教が継承されてきたように、この過去が継承されて未来に引き渡されていったときに、それまでの出来事のすべてが価

値になって輝きだしていきます。

それは自分たちが行った作業の利益を今取り返すことを目的とする経済とは異なるものです。現代社会における経済であれば、たしかに刊行に際して多額の費用が掛かり、著作権の問題もあるわけですから、そのとおりです。けれども、浄土宗が示すべき教えや言葉が生み出す価値というのは、経済社会を越えているはずで。そうしますと、『新纂浄土宗大辞典』にこれから生まれてくる価値をどのように課していくのかとなったとき、著作権から生ずる障害などをどのように超えて、本当に万人のために知識、知恵、仏教、法然上人の教えを提供していくのが身近で大切な問いになって来るかと思えます。

そして、そのことの一端としてSATとの共同の歩みが始まりました。その中におきましても制度的な制約や障害もございます。でも一つ一つの障害はそれぞれ意味を持っているんですね。例えば、著作権の保護なども制定当時は著作者の利益を守るために必要であったものでもあります。けれども、移り変わっていく世の中において、内容が伴わなくなってしまうえば、それでよしとされ続けるものではないわけです。知識媒体の大きな変革期に立っている私たち

が過去からの仏典をどのように将来に継承していくか、そして仏典の世界を知るための辞書という道しるべにどのような形で一つに合わせ、外に提供していくか、象徴的な形で示されているように思うわけです。

一つだけ、このようなことを心がけておく方がいいかなと思うことを申し上げますと、一般に公開しますと、いろんな読み方をする人たちが出てまいります。つまり、まったく仏教を理解しないで文脈を外れて読み取ったり、悪意を持って読み取ったりする人たちがいるということです。また、場合によっては、これまできちんと伝承されてきたものがそのようなノイズが入り込むことで、伝承が乱れてしまう恐れがあるかもしれません。

そのため、公開するべきではない部分と公開するべき部分というのを慎重に考えていくことが重要であると思えます。

そのことを認めただうえで、意味がカオス化すること、混沌化することを恐れない。これは法然上人の時代から起こっていることだと思いますが、念仏を誹謗する人たちというのは、違う読み方をしたり、悪意を持ったり、それぞれの理解・意識をするわけです。法然上人はそんな人た

ちに向かい続けてこられたわけですね。そのことによって「選択」という意義がはっきりとしてくるということがあるわけです。そうしますと、さまざまな意見が投げかけられてきたときに、聞くべきものと、捨てていくべきものをまさしく提供者側がオープンになって、自らを問いながらことをはっきりさせる。さまざまな批判に、そういう問いにきちんと向かい合っていくということができれば、伝承、継承がなされると思いますものだと思います。

ですので、公開することについては注意が必要ではありますが、私は、『新纂浄土宗大辞典』を無償公開することによるカオス化を恐れないで、ぜひ仏教の、宗学の先陣を切っていただきたいと思うのであります。どうもありがとうございます。

石川 下田先生ありがとうございました。それではしばし休憩をさせていただきます

(休憩)

石川 それでは特別部会を再開させていただきます。休憩

の間に多くの皆さまにご質問を頂戴いたしまして、誠にありがとうございます。それぞれの先生方に振っていきながら、議論を進めてまいりたいと思います。

一点、私のほうからお答えさせていただきたいと思います。こんなご質問をいただきました。

WEB版『大辞典』について、ウィキペディアのようにユーザーが編集できるようにするとおっしゃったように承りました。もし、そうするのであれば、権限は誰が持つことになるのでしょうか。

このようなご質問でございます。WEB版『大辞典』では、何か重大な訂正などが発覚した場合、必ず編集部の方を経た変更するという形となります。これは齊藤先生のご発表にもありましたが、『新纂大辞典』は記名原稿でございますので、ウィキペディアのように一般ユーザーが勝手に書き換えることはできません。このようにご理解いただきたくお願いいたします。

さて、続きまして下田先生にご質問です。下田先生は『大正新脩大藏經』テキストデータベース、略称SATの代表委員をされておりますけれども、このSATの件でご質問をいただきました。

SATのデータの誤りの通知はどの程度本部に届いて
いますか。

このようなご質問を頂戴したんですけども、先生いかが
でしょうか。

下田 ありがとうございます。先ほど、ご登壇の先生がた
とはお話ししたんですが、SATのページに窓口としてメ
ンテナンスアドレスを設けて、そこに問い合わせをいただ
いていましたが、手続きの誤りである日からそのメールが
私のほうに転送されなくなってしまうておりました。その
間、大変な数の問い合わせメールが届いておりました、今
それについてはちゃんと対応の態勢ができております。

では、そのデータの修正についてですけども、まだS
ATのデータ上では行っておりません。ご指摘いただいた
データの誤りなどは記録し、蓄積をしておりますが、大蔵
経の本文を変えろという作業は新しい大蔵経を作ることにな
ってしまいます。それはたとえ一文字であってもそうで
す。そのことをどういう判断で、誰がいつどのように行っ
たかということは、きちんと手続きをはっきりさせたうえ
で、しかも共通の認識に立ったうえで進められていくべき

ことなのであります。実はCBETAでは、その点が外部
からはよく見えないままに書き換えられていつている状況
があります。CBETAのデータベースを使っている方々
もたくさんいらっしゃると思いますが、知らないうちに
『大正新脩大蔵経』とは違うデータを利用してしまってい
るということが起きてきております。

『大正新脩大蔵経』にも多くの誤りがありますので、そ
の訂正自体は今後、必須のことであるかと思えます。けれ
ども、その訂正をどのように提示するべきか、検討してい
るところであります。しばらくしましたら公表できるかと
思います。以上です。

石川 はい、ありがとうございました。

引き続き今度は齊藤先生にご質問です。今、非常に先進
的なWEB版『新纂浄土宗大辞典』の試用版が公開され、
正式な公開を待つ状況でございますが、その使い方に関す
る質問です。

筆者ごとの項目一覧はWEB版では調べることができ
るのでしょうか。

このようなご質問をいただきました。よろしく願いいた

します。

齊藤 できます。例えば、「執筆者」「齊藤舜健」と検索欄に入力して検索いたしますと、私が書いた項目が検索結果として一覧が出てまいります。面白いのは、ご遷化された坪井俊映殿下のお名前を検索いたしますと、「坪井俊映」という項目自体もございますし、『浄土三部経概説』の著作者として、また坪井殿下ご自身がお書きになられた項目がずらっと出てまいります。単純にお名前だけで検索しますと、このようなこともございますので、執筆した項目のみを検索したいのであれば、お名前に加えて「執筆者」という語もあわせて検索いたしますと、執筆項目のみの検索が可能です。

石川 はい、ありがとうございます。今までの紙媒体の辞書とはまた違った調べ方ができるようで、大変楽しみですなところでございます。

質問を続けてまいりたいと思います。次は一応、齊藤先生へのご質問になっていきますけれども、おそらく林田先生にも関連するものですので、お二方への質問とさせていただきます。

できます。

文化局より「WEB版『新纂浄土宗大辞典』の内容、誤記等につきまして」という書類が送られてきました。誤記、脱字の程度ならいいんですけど、もし内容について著者の考えと対する立場が提示された場合、こういった訂正等が出た場合にどういうふうな訂正の可否について判断されるのでしょうか。こういったことを現時点でどのように考えていらっしゃいますか。という辞書の内容について変更が生じたとき、特に大きな変更が生じたときについてどのように訂正、判断をしていくのかというお問い合わせ。それと新項目について、新しいWEB版になりますと、だいぶ追加もできることになりますので、そういった新項目を立てる構想などもあるのでしょうか。

このような質問を頂戴いたしました。ではまず、林田先生からよろしいでしょうか。

林田 ご質問ありがとうございます。まさにご質問いただいた点が、現在私どもが文化局の方々と練っているところでございます。現在のところは次のように考えております。

現在刊行されております『新纂浄土宗大辞典』、これを仮に紙版初版とさせていただきますが、これをいわゆるWEB版の初版として公開させていただきます。ご質問いただいたような明らかな漢字の間違い、単純なミスで間違ってしまったというところは、訂正させていただく可能性がありますけれども、いずれにしてもWEB版の初版は、基本的に紙版初版と同じものいたします。

その後、今ご指摘がありました、例えば内容の点につきましては、さまざまな研究が進み、その結果、紙版初版の内容を訂正すべきとなった場合、またあるいは、新出資料が発見され、新しい項目を立てる必要が出てきた場合ですが、WEB版の編集委員会を組織し、その委員会の中で今申し上げたようなことを執筆者との調整も含め検討・決定して、現在の項目にプラスアルファのような形で追記をさせていただく、あるいは、新たに立項するようになるかと思えます。

またそういった場合、仮に変更をご承諾いただけない先生もおられるかもしれません。そうした事態には、申し訳ないけれども新たに別の方に原稿依頼をし、原稿を取り換えることも結果的にあるかもしれないという状況も想定し

ております。

いずれにしても、そのような大幅な訂正が必要な場合には、順次行うのではなく、一定期間ごとにまとめて検討し、WEB版の第二版、第三版のような形で順次バージョンアップしていけばよいのではないかと考えております。また個人の判断ではなく、浄土宗の辞典ですので、しっかりとした組織体の合議を経て版を積み重ねていく方法を検討中です。

齊藤 これは、浄土宗として『新纂大辞典』を考えるべきです。林田先生のお答えに尽きるかと思えます。

WEB版といいますと電子媒体でありますので、先ほども申しましたようにデータの書き換えが非常に容易です。誤字・脱字などはすぐ訂正することができます。できることはできますが、これも先ほど申しましたように、どうやって信頼性を担保するかということ、もう一つは紙媒体一度刊行されたものでありますので、追加・訂正を続けていくと、ある時点から「新纂浄土宗大辞典」と呼べなくなるのではないかと思います。その点は非常に慎重に考えて進める必要があるかと思えます。

あるいは先ほど下田先生から、『大正新脩大藏經』の誤りの訂正についてお話がありました。浄全DBつきましても、浄全自体の誤植はあえて直していません。例えば『浄全』山喜房版の『無量寿經』にも脱字がございしますが、それを訂正してしまいました。もはや「浄全のテキストデータベース」とはいえなくなっています。誤植を把握したうえであえて『浄全』山喜房版そのままの表記とさせていただいております。『浄全』の誤植を指摘するのであれば、書き換えではなく別の方法を考える必要があると思っています。

したがって、これと同じことが辞書についても言えるのではないかと思います。以上でございます。

石川 ありがとうございます。それでは、また、別の方からのご質問にもお答えしていきたいと思えます。林田先生へのご質問でございますが、場合によっては齊藤先生も関係してくるかと思います。

漢字について、大辞典では常用漢字を使用していますが、浄全データベースではそのような統一はなされていません。また、S A Tでは外字をユニコードに提案

するなど、パソコンで使える漢字を拡張しています。電子化された大辞典もいわゆる外字を今後使用する予定があるのでしょうか。

このような質問でございます。まず林田先生からよろしいでしょうか。

林田 WEB版の漢字の取り扱いについて、私は細かい点はわかりませんので、後ほど齊藤先生からお答えいただきたいと思えます。紙版の大辞典編纂においての漢字の扱いにつきましては先ほど述べた通りですが、詳しくは凡例や編集後記をお読みいただければと思います。

特に例えば、「佛教大学」の「佛」の字は以前の旧辞典では「仏」で表記されています。『新纂大辞典』の編集方針からいうと同様に「仏」であるべきかとも思いますが、「佛教大学」が公称ですので「佛」で表記統一いたしました。あるいは龍樹菩薩の「龍」についても編集委員一同悩みましたが、最終的にはやはり「龍」にさせていただきます。

それではWEB版の漢字表記については、齊藤先生からお答えいただきます。よろしく願います。

齊藤 まず、浄全DBの漢字表記でございますけれども、基本的には『浄全』で使っている文字をできるだけそのままの字形で、ユニコードなどの文字コードがあるものに置き換える作業をしております。その際、ユニコードにあるものについては、極力使う方針です。最近のウインドウズでは使うことができるようになっていますが、ユニコードでは、IVSといまして、特殊な字はコードに枝番号付けて区別する場合があります。例えば、葛飾区の「葛」と北葛城郡の「葛」は厳密に言えば違います。これを基本コードに枝番号を付ける形で区別しております。ただ、これは取り扱えないコンピュータもございますし、特にWebで表示させるときには、違いがなくなってしまう恐れがあります。

それでももちろん足りないものはございまして、その場合には代替文字を使っております。また、実際使っていたいたらわかりただけかとおもいますが、「■」（ゲタ）で表示しているものも結構あります。ただし、その場合でも、データベースにはその「■」がどういう文字であるのかということは、必ずデータを取るようになっており

ます。

例えば、「GlyphWiki（グリフウィキ）」というサイトがございまして、このサイトでは、ユニコードが与えられていない文字、例えば法務省で戸籍登録のために認められている外字などもございます。それぞれの文字に対して可能な範囲での番号が振ってありまして、この文字はユニコードではこの番号に当たるとか、SALTのGTコードではこれに当たるとかなど、いろいろと指示、比較してあります。浄全DBではそういう情報をタグとして埋め込んであります。ですので、将来ユニコード化、つまりユニコードでコードポイントが与えられたときにはそれに置き換えることができるという前提で作業を進めております。

また、浄全DBでは新字と旧字が統一されていないという指摘がございますが、先ほどの話と若干重複しますが、もちろんそれは、基のデータである『浄全』山喜房版の表記がそうなっているからであります。ただし、検索するときには新字・旧字の区別なく検索できるようにしております。

それから辞典のほうですけども、頂戴しました辞典のデータには、いわゆる外字が結構入っております。とこ

ろがそれを調べていきましたら、コードポイントがまったく当たらないものというのは、七つほどしかございませんでした。それからちょっと微妙に違うけれどもどうしようかと思うものがいくつかありました。ですから、IVSを使用するなどして、できるだけ文字コードで対応できるような形にしております。

石川 ありがとうございます。では、関連して下田先生にもお願いいたします。

下田 漢字のコードの問題は、極めて重要です。コンピュータ上はその文字が残されていくか、消されていくかという問題です。私が関わってきた二〇年ほどで、随分仕組みが変わってまいりました。現在は安定的になって、国際標準規格になっていることが間違いないと思われますのがユニコードです。ISO、国際標準化機構といわれる、地上のあらゆる人工物に共通の規格を与えていく組織があります。この組織の中に文字に関する委員会がございます。その文字の委員会の中にさらに漢字の委員会があります。この漢字の委員会は、国の代表と企業の代表によって構成

されておりました、国は日本、中国、韓国、それからベトナム、台湾、香港、マカオ、アメリカ、企業はMicrosoftとか、Appleとか、Googleなどです。ここで決められる漢字のコードは、基本的に国際的なスタンダードになってます。

その委員会ではこれまで国の代表が文字のコードを決めてきました。日本でしたら、法務省と総務省が担当しています。それぞれ住基ネットや戸籍の管理で日本独自の漢字を使いますので、これがコンピュータ上で番号を振られないと使えなくなってしまうという。それに備えて国が主導で行われてきました。今回、S A Tが学術団体として初めて漢字の登録を申請して認められました。

この委員会は、国だけが対象だったんですけども、今回は国境を越えた東アジア全体の文字の問題であって国の文字の問題ではないということで、初めて学術団体から申請し、二八〇〇字を超える文字が認められました。その委員会は四年に一度ほどの割合で文字のコードを決定してきておりますが、次にまたS A Tが提起すれば、ほぼ大蔵経の文字はすべて網羅されるという段階にきていると思っております。

これから先の見通しとしましては、例えば『大正新修大藏經』に存在していないけれども、『浄土宗全書』のなかには存在する基本的な重要な文字を、その委員会に提起して、そして、存在を認知して番号をもらうことが重要になってまいります。

今後はそのようなお手伝いもさせていただきたいと思っております。これはもちろん仏教だけではなく、日本の文学、歴史、あるいは直接の漢字の問題であります。現在、このような国境を越えた試みをしている段階でございますので、何かご提案がございましたら、喜んでお待ちしております。

石川 ありがとうございます。やはりこの外字の問題は、仏教を扱ううえで、辞典にしても、浄全などの叢書を扱うにしても非常に重要な問題だと思います。『浄全』の続編をテキスト化されたのは総合研究所ですけども、外字の問題につきまして、齊藤先生、何かご意見ございますでしょうか。

齊藤 意見というより実際にやったことですが、しないけ

ればならないのは『浄全』に記されているとおりに文字をそのままコード化する、コンピュータで処理できる形にするということです。文字の違いを極力残し、データで区別できるようにしておく。その字形にユニコードなどが与えられていれば、そのまま使って対応するフォントが画面上に表示されます。もしも仮になければ、この文字はこういう形だということを何らかのコードのような形で、あとで検索できるようにさえしておけば、変更することができるようです。浄全DBではそのような形で残っております。また、ユニコードコンソーシアムのお話が出てまいりました。ご存じの方いらっしゃるとは思いますけど、実は悉曇が使えるようになっております。悉曇の中には異体字がございます、これはS A Tの永崎先生が大変ご尽力され、つい最近使えるようになりました。

実は『新纂浄土宗大辞典』の中にも悉曇が随分使ってありまして、最初に作った時には、「キヤカラバア」は、悉曇のフォントでやっていたんです。ただ、悉曇の入力方法に難がありまして、おそらくそのように処理をいたしますとほとんどの人が検索できなくなってしまうようなことになります。無料ではありますが特別なフォントで、ユニコ

ードに対応しているものをわざわざ入れてもらわないとなりません。そこで、カギ括弧を使って悉曇と表記し、続けてローマ字表記にするという形にしております。

例えば「キリク」は実際表示できませんが、ソフト上で四つの文字を合わせる処理をしないとできません。コード化することもできるんですが、あえてこれをせずにローマ字で悉曇の記号がある文字を入れて、使えるようにしている次第でございます。

石川 ありがとうございます。それではまた次の質問に移らせていただきます。これは全員の先生に対する質問になります。コストに関するご質問です。

電子化されたテキストや辞典は、紙のものとは違いランニングコストがかかると思います。維持費については誰がどのように負担すべきものなのでしょうか。

これについては林田先生いかがでしょうか。

林田 私はランニングコストについても理解が浅いため、齊藤先生と下田先生に教えていただければ幸いです。

下田 これは大変大きな問題です。こうしたデータベース化のプロジェクトは、立ち上げ時、またデータベースを作るまでは補助金が出ます。しかし、できあがったものをどのように維持するかという点については、ほとんど顧みられません。私が知っている限りでも、人文系のさまざまなプロジェクトでデータベースが製作されていますが、せっかく作ったものが継続できないまま立ち枯れになっているという状況が一方で確かにあります。

SATの場合は、システムの維持に労力を注いできました。さまざまな科学研究費等に申請し、データベースを使った新たな付加価値を生み出すプロジェクトを立ち上げることによって、その期間のデータベースを保持することによって、その期間のデータベースを保持することによって、維持する方法もとっています。

将来的にどうしていくかについては、受益者負担という考え方もあります。何かを代償にしてもそれを使いたいと思う方々は非常に重要な存在でありまして、そういう需要をきちんと発掘するとともに、育て、実際にお金を払っていたかどうかということではなくとも、何らかのフィードバックを提供していただく、プラスアルファを提供する、そ

ういう方向を模索しているところでございます。

一つ補足させていただきますと、これまで書籍の場合はどのようになっていたかといいますと、出版社がその書籍の出版を継続することによって、その費用を引き受けておりました。ですから絶版にされることも普通のことでした。

これまで日本の中では、人文学の思想や文化の分野では、いくつかの異なる組織が役割分担し、利益も取りながら成り立っていました。ところがデータベースになりますと、その枠組みが変わってしまい、新しい枠組みが必要なのところにきております。その一つとして、受益者負担をどのような形で実現していくかということでございます。

齊藤 費用について、責任を持ってお答えできる立場ではございませんので、その点については遠慮させていただきますと思います。ただ、今回、『続浄』のテキストデータ作成につきましては、総合研究所の予算で行いました。浄土宗教学院が『浄全』のテキストデータ化ならびにシステム開発をされたときには法然上人八〇〇年大遠忌の事業でしたので、まとまった予算でデータ化することができたのですが、研究所では毎年の一年度ごとの予算でデータ化を

進めました。

それでこれからのち、どのようにシステムを維持していくかという点でございますが、これは宗内のどこの組織・団体が費用を出す、また誰から使用料を徴収するという問題ではありません。あくまでもこれは「浄土宗」というものを世界の人々に知っていただくための広報的な役割を担うものであります。また宗内部で見えれば、浄土宗教師、檀信徒の皆さまに浄土宗の教えを正しく理解していただくための有益なツールとしてこれを使っていたかと思うわけであります。

そうなりますと登録制でアクセス制限を設けるというようなことはせず、無償提供を基本とするのがよいのではないかと思うわけです。浄土宗にとって役に立つものということで考えていただけたらありがたいなと思う次第でございます。お答えになっておりませんがどうぞ容赦ください。

石川 難しい質問、申し訳ございませんでした。

さて、技術的なお話が続きましたが、林田先生が十数年ご苦労されてきた、その内容等について、関心を持たれて

いる方もいらつしやるようです。いくつかの質問にお答え
いただきたいと思います。

服部英淳先生が『望月仏教大辞典』の編纂に携わられた
ときのご苦勞話を書かれたものを読んだことがあり、
大変感動し、また面白く思いました。林田先生は今後、
『新纂浄土宗大辞典』のエピソード本など書かれるご
予定などありますか。

こんなご質問もいただきました。その辺は私も関心があり
ますがいかがでしょうか。

林田 仲間内では、そういうものをまとめようかと言いつ
つておりますが、今のところ公開する予定はありません。
もしそういうことがお聞きになりたい方は、直接私に声を
かけて下されば、いくらでもお話させていただきたいと思
います。

エピソードとして一点だけお伝えするとすれば、名のあ
る先生だからといって望ましい原稿を書いて下さるという
わけでは必ずしもない、ということです。偉い先生も含め
て多くの先生方の原稿を編集させていただきましたが、と
にかく読む、書く、話す、文章力の基本はやはり大切な

と思った次第です。

石川 ありがとうございます。もう一つだけ。

「暗やみの中を歩くようなものだった」とおっしゃい
ましたが、そのときの心の支えはどんなものだったん
でしょうか。

というご質問をいただきました。

林田 先ほど申し上げたように、校正で赤を入れさせてい
ただく先生が私よりも年長だったりすると非常に心が痛く、
心の中でお詫びをしながら進めさせていただきました。あ
るいは、偉い先生から原稿がなかなか届きませんと、「先
生、いかがでしょうか。何月までによりしくお願いいたし
ます。申し訳ありません」といったやり取りを繰り返して
おりました。

しかしながら、ご協力いただいた多くの方々の支えがあ
りましたおかげでなんとか胃に穴を開けずに努めあげるこ
とができました。

それと、夜中に目が覚めてしまうことがよくありまして、
座りながら一人でストレッチをしていると、家内が起きて

きてくれてマッサージをしてくれました。感謝の気持ちでいっぱいです。

石川 ありがとうございます。それでは、ここからはテーマでもあります『新纂浄土宗大辞典』がもたらすもの』ということに立ち戻らせていただきまして、少し遠い未来に向けてのことについて考えていきたいと思います。

これまで、この『新纂浄土宗大辞典』の公開に向けて、ないしは紙媒体のものの問題点、課題等を見てまいりましたが、先ほどより齊藤先生、そして下田先生からお話がありました。この『新纂浄土宗大辞典』の英知をどのように活かしていくのか、こういったことに関する質問にお答えいただきたいなと思っております。下田先生から「カオスを恐れない」というコメントもございました、そういったことも関連するのかなと思いますが、こういったご質問を頂戴いたしました。

デジタル知的空間がメタ知識となっていくこれからの時代において、この『浄全』および大辞典データベースにさらにどのような情報を付加させていくことで、この浄土宗デジタル知的空間が本来の意味で人文学の

メタ知識として、成長していくことができるのでしょうか。

というご質問でございます。

大変難しいことではありますが、今、『新纂浄土宗大辞典』が刊行されまして、それがデータ化され、それがさらに浄全DBとのリンクが生まれてきたわけでございます。またそれだけのリンクではなく、さらに広がっていくということが浄土宗の英知、そして広く言うとなんとなんという英知へとつながっていくのではないかなと思います。まさに本特別部会の『新纂浄土宗大辞典』がもたらすもの』というテーマにもつながるこのご質問について、先生方にご意見を頂戴したいと思えます。林田先生からよろしいでしょうか。

林田 ご質問ありがとうございます。浄土宗総合学術大会でこのような特別部会を設けていただいたことが、ご質問の趣旨ととても大きく関連しているのではないかと思います。が、聞いておりました。

先ほどの私の発表のなか、編集後記に掲載されなかった部分にも書かせていただきましたように、インターネット

を介していつでもどこでも誰にでも大辞典を通じて法然上人に直参できるというところがとても大切であると考えております。

本日は、総大本山のお役の方や宗のご当局の方、そして学術大会開催四団体の教学院、布教師会、法式教師会、総合研究所、あるいは佛教大学や大正大学の先生方がお集まります。例えば辞典の項目に「御影堂」という項目がありますが、その項目にリンクを貼り、京都の四カ本山の御影堂をすべて見ることができるようになりました、三六〇度御影堂内を見ることができたり、あるいは「廬山寺本」という項目であれば、現在は手続きを進めなければ拝見することができませんが、インターネット上で廬山寺本を拝見できるようにすることができれば素晴らしいと思います。

あるいは、袱紗さばきを知りたい、確認したいということであれば、布教師会の方にご出演いただき袱紗さばきを実演した映像を作製し公開して、辞典の項目とリンクをさせることもできます。さらに法式でいえば、「香偈」の項目にリンクさせ、節つき・節無しの音声、威儀付きの映像で実際に見ることができます。同様のことは三尊札・礼讃でも可能でしょう。

また声明にしても、縁山声明、祖山声明、さまざまに伝承されていますが、稽古をしていない人たちには分かりづらいものです。しかし、先生方にご出演いただいた映像を作製し、辞典の項目とリンクさせることによって、実際にそれを目で見て、耳で聞いて、五感で感じることができるようにもなるのです。

さらに現在、総合研究所では檀信徒向けアプリの研究をしています。そういったアプリとも結び付くことで、法然上人、お念仏を中心とする空間がインターネットを介して世界中に無限に広まり、いつでもどこでも誰にでもアクセスできる、そういう環境が整えば、素晴らしいことだと考えています。

石川 齊藤先生、いかがでしょうか。

齊藤 『新纂浄土宗大辞典』には、現在行われているさまざまな行事であったり、お作法であったり、建物であったり、それらは文字情報だけではなく、一部画像も掲載されています。今、林田先生がおっしゃっていたように、これらの情報が今度は映像でみることも可能な媒体となる

わけです。それは『新纂大辞典』のなかに新たに組み込むというのではなく、デジタル化できる限りのものについて、きちんとリンクさせていく。その情報にたどり着けるような形にしていくことが重要ではないかと思っています。

またそれは、すべてのコンテンツを宗内で用意するといふわけではなく、国会図書館のデジタルアーカイブなどで、現在、一般に公開されているものにリンクを貼るというような方法もございます。調べていくにはどこかの出発点が必要になるわけで、辞書は出発点として非常に使いやすいものです。そうやって知識を広げていくことができる方向に持っていく必要があります、そうするとさらに価値が上がっていくのではないかと思います。

もう一つ、現在は『浄土宗全書』のデータベースとしておりますが、浄土宗において多くの碩学が著作を遺されており、それらが全集としてまとめられているものもございます。『大日比三師講説集』や『貞極上人全集』など、それらも電子テキスト化して、データベース化いたしますと『浄土宗全書』だけで調べるよりも知識量は何倍にもなつて広がっていくと思います。

浄土宗には多くの文化財もございます。公開されている

ようなものにつきましたも、これをそのきっかけとしてできるだけ取り込んでいって、いろんな情報に触れることができるものを作っていくことがこれから重要になっていくと考えております。

下田 ご質問、とても大事なことだと思います。私からはメタデータについて少々お話しをさせていただきます。

これは非常に重要であります。これを活かすために二つの注意すべき点があります。一つは知識をどのように整理し、提供していくか、また利用者側からの問題を受け取っていくという提供者側の立場、もう一つは知識そのものを作りあげていく個別の立場です。

今、齊藤先生、林田先生がおっしゃっていたことについては、特に私が付け加えることはありません。儀礼や建築など、文字だけではわかりづらいものを映像や音声で実感できるようにしていく。それによって、祖師の言葉の一つにどれだけの内容が込められているか、いかに広い背景があるかということが実感できるようなものしていく必要があります。

それを提供する役割が今までは博物館であったり、美術

館であったり、図書館であったりしたわけです。けれども、今後は一人一人の研究者、あるいは研究機関、あるいは宗派が、そうした提供者になるべき時期にきています。私はそれが今日この会で新しい地平として開かれたと思っておりま

す。

一方、林田先生が「調べたい内容の本質へと辿り着く」とおっしゃった問題については、今度はそうやって辿っていったものから、何を手にすることができるとかということが、知識を提供する側で重要となってきます。そうしますと、提供者側には提供する知識の本質をどのように作りあげているかという課題が生まれているわけです。この課題こそがどんなに媒体が変わっても、知識の提供の仕方が変わっても、変わらないものとして残り続けていくところです。

これは林田先生のお話にもありましたように、浄土宗教団が開示してきた信仰世界を手放さない姿勢、そして広い意味での浄土宗学を否定せぬ姿勢につながります。これによって生み出されてきた知、あるいは思想が存在し続ける限り、いろんな窓口を通じて実っていくようになります。

情報、最終的には一対一であります。この人の研究に

出会ってよかった、これを研究していただいていたよかったですというものに出会えることが提供していくことの意味であります。

結論としては何も特別なことを申し上げているわけではないんですけれども。これまでの研究あるいは宗学、あるいは教えを伝承していかれることに収まっていくと思います。

石川 ありがとうございます。

さて、大変残念ですが、そろそろ時間が迫ってまいりました。今までは辞典というのは辞典だけを見て調べる、そういうような時代であったわけでありま

す。またそれとは異なるツールとして、『浄土宗全書』などが存在してありました。しかし、現在ではインターネットがそうであるように、点と点が線でつながって、それがさらにクモの巣のように、仏教語でいえば因陀羅網のようにどんどんつながって、大きな網のようになっていく。そのような時代を迎えたんだということを本日、先生方のお話を伺いながらあらためて実感させられたのではないかと思います。このインターネットの時代に本質へ辿り着く方法が変わったの

かなと思った次第ですが、皆さま方はいかがだったでしょう
うか。

この『新纂浄土宗大辞典』、まだまだ活用方法があるか
と思います。さまざまなお声を反映させていきながら、こ
の浄土宗の英知をより多く社会に発信をしていくべく、私
共もお手伝いをさせていただきたいと思います。皆さま方
からもさまざまなご意見を頂戴したいと思います。

本日、非常にお忙しい中、林田康順先生、齊藤舜健先生、
下田正弘先生においでいただきました。三先生に大きな拍
手をお願いいたします。ありがとうございました。

(了)

【編集部註】

WEB版『新纂浄土宗大辞典』が平成三〇年四月一日よ
り公開されることとなりました。浄土宗教師のみならず、
仏教研究者の研究活動の一助となることを切に願います。

WEB版『新纂浄土宗大辞典』URL

<http://jodoshuzensho.jp/daijiten>

『三縁山志』の研究（Ⅱ）——学寮の所在について——

青 木 篤 史

一、はじめに

増上寺に限らず、檀林寺院で修学しようとする者は必ず学寮に入って修学していた。増上寺の学寮においては、三代將軍徳川家光公の頃より入寺希望者が多くなり、学寮百数十軒、所化三〇〇〇人を数えるまでになった。そこで貞享二年（一六八五）に幕府より檀林清規が出され、増上寺が七〇人という入寺規制がかかったのである。しかし規制がかかった後も、この七〇人という人数を大きく超えることがあった。そこで様々な方法で入寺を許可するようになった。これには「直弟入寺」と「似我入寺」とがある。

まず「直弟入寺」とは学寮主と三席以上の者は時期や定員を定めず入寺を許可される制度であり、三席以上は一五〇僧、寮主は享保年中一五〇以上の学寮があった。これら

の中で資格を有する者が制限などなく直弟を入寺させることができれば人数は大幅に増えることとなる。

次に「似我入寺」とは、他人の弟子を途中で自分の弟子にすることであり、仮の弟子として入寺させるということである。この似我入寺を許されたのは、一文字席に一人、月行事席に一人、役者中に一人という合計三人であったが、宝永五年（一七〇八）に人数が増し、享保二年（一七一七）には三席以下の者でも寮主であれば、一年に五人であれば入寺が許されている。

このような状況であったことから七〇人という定員は大幅に超え、増上寺には常時二〇〇〇人から三〇〇〇人の所化が修学していたと考えられる。

増上寺には学寮が百数十軒あったと考えられるが、『三縁山志』に記載されているのはわずか二六軒である。それ

は学寮の規模の大小など様々な原因が考えられるが、学寮の統廃合等の変遷や紙面の都合上、『三縁山志』には全ての学寮が記載できなかったのではないかと考えられる。『三縁山志』所収の旧境内図にも「寮」としか記載がないため、大まかな所在しかわからない。

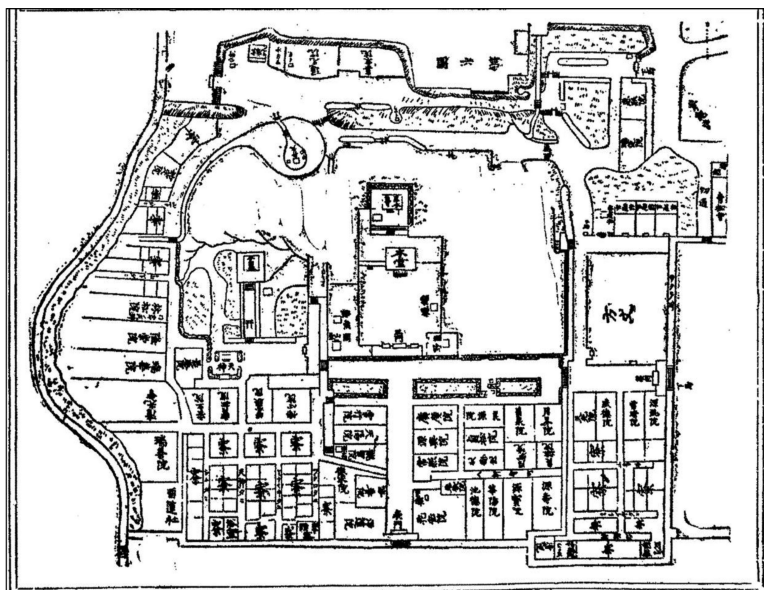
そこで本発表では、『三縁山志』ならびに會谷佳光氏著『西蓮社志稿』を参考に、学寮が多く存在していた南谷・北谷・山下谷における学寮の所在を明らかにし、増上寺周辺などの辺りに学寮が多く存在していたのかについて考察を施したい。

二、学寮の所在

①学寮の概要

下記の【図1】の通り、増上寺の学寮は、三門から大門にかけての北側を北谷、南側を南谷、赤羽橋の東側を山下谷と称し、この三谷に多くの学寮が存在し、この三谷がさらに分かれて九谷と呼ばれていた。その九谷とは、北谷（神明谷・三島谷・三島中谷）、南谷（袋谷・南中谷・天神谷・新谷）、山下谷（山下谷・山下西谷）である。『三縁山志』目次にはその中の二五寮が挙げられている。

【図1】 増上寺山内図（文化八年）



その二十五寮とは以下の通りである。

増上寺学寮 二五寮

学頭寮 役者寮 團照室 海蔵窟 碧雲室 蔡華楼 止観室
 止著室 猶龍窟 在心室 圓龍窟 寶樹窟 神秀室 進徳亭
 大塔葺 金毛窟 旭松亭 旭松軒 浄光窟 無為窟 自足窟
 積累室 如實室 作業室 法輪窟
 しかし『三縁山志』本文の記述には、

増上寺学寮 二六寮

学頭寮 幹事寮 蒼龍窟 團照室 最澤室 海蔵窟 碧雲室
 止観室 止著室 蔡華楼 神秀窟 在心室 淵龍窟 寶樹窟
 進徳亭 大塔庵 金毛窟 旭松亭 旭松軒 浄光窟 無為窟
 作業室 自足室 積累室 法輪窟 慈仁窟

の二六寮が記載されている。その目次と本文に記載されている学寮名の違いを表にしたものが【図2】である。

【図2】目次と本文との学寮名の記載の相違

(記載が異なる部分には下線を施した)

	目次	本文
①	学頭寮	学頭寮
②	役者寮	幹事寮
③	蒼龍窟	圓龍窟
④	團照室	團照室
⑤		最澤室
⑥	海蔵窟	海蔵窟
⑦	碧雲室	碧雲室
⑧	蔡華楼	蔡華楼
⑨	止観室	止観室
⑩	止著室	止著室
⑪	猶龍窟	淵龍窟
⑫	神秀窟	神秀室
⑬	在心室	在心室
⑭	寶樹窟	寶樹窟
⑮	進徳亭	進徳亭
⑯	大塔葺	大塔庵
⑰	金毛窟	金毛窟
⑱	旭松亭	旭松亭
⑲	旭松軒	旭松軒
⑳	浄光窟	浄光窟
㉑	無為窟	無為窟
㉒	作業室	作業室
㉓	自足窟	自足室
㉔	積累室	積累室
㉕	如實室	
㉖	法輪窟	法輪窟
㉗		慈仁窟

この【図2】を一見してわかるように、『三縁山志』の目次と本文とは学寮名の記述が異なる学寮がいくつか存在する。②の役者寮と幹事寮は、名称が相似しているため同一の学寮と考えられる。また③の蒼龍窟と圓龍窟、⑪の猶龍窟と淵龍窟、⑲の自足窟と自足室は一字の違いであるため、別の学寮の可能性もあるが、それぞれ同一の学寮である可能性もある。

また【図2】に記載されている学寮の中でも、本文に記述のない学寮として㉕の「如實室」の一寮があり、また目次に記載がなくても本文には新たに加筆されている学寮も⑤の「最澤室」と㉗の「慈仁窟」がある。このようなことが起こる理由として次のような経緯が推測できようか。文政二年当時は増上寺に多数の学寮があったようであり、先にも述べたように三代將軍家光公の時代には、学寮が百数十軒あったとされている。『三縁山志』が執筆された文政二年は、第一一代將軍徳川家斉公の時代であり、家光公の時代よりは学寮も少なくなっていたであろうが、この当時も多く学寮が存在していたであろう。つまりこの『三縁山志』に記載がある学寮の他にも、小さい規模の学寮も含めて多く存在していたと考えられる。

統合された学寮が出てきたのであろうと考えられる。『三
 縁山志』第一巻の境内図を見ると、学寮の名前は載つ
 ておらず、ただ「寮」とのみ書かれている。このことから
 も、一々の学寮の名前を書くのは不可能だったのではない
 かと考えられる。

では次に、各谷の学寮の所在を三つの項に分けて明らかにしたい。今回は、『三縁山志』本文に記載されている学寮名を使用し考察していく。

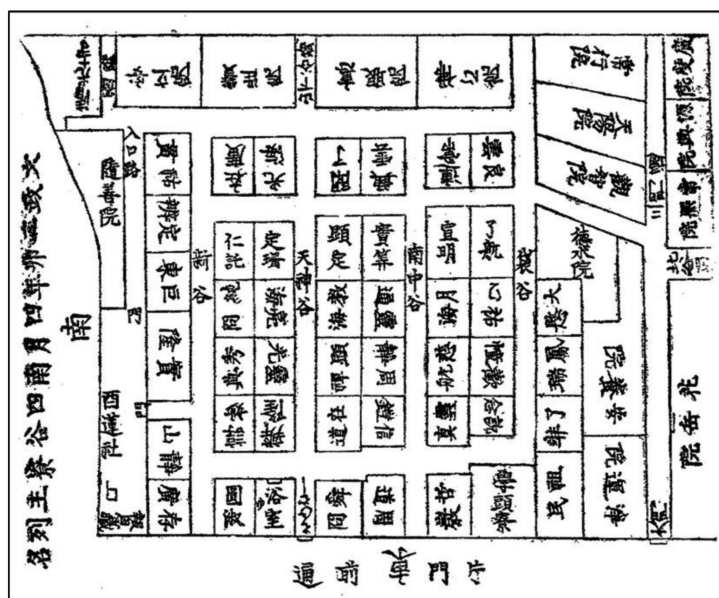
②各谷の学寮の所在

(二) 南谷・袋谷・南中谷・天神谷・新谷)の学寮について
まず所在地が多かった、南谷(袋谷・南中谷・天神谷・
新谷)の学寮の所在を明らかにしたい。

『三縁山志』第一「九谷」の条に「文政二卯年四月南四谷寮主列名」の図が記載されており、文政二年四月当時の南四谷の学寮の配置が記録されている。それが下の【図3】である。

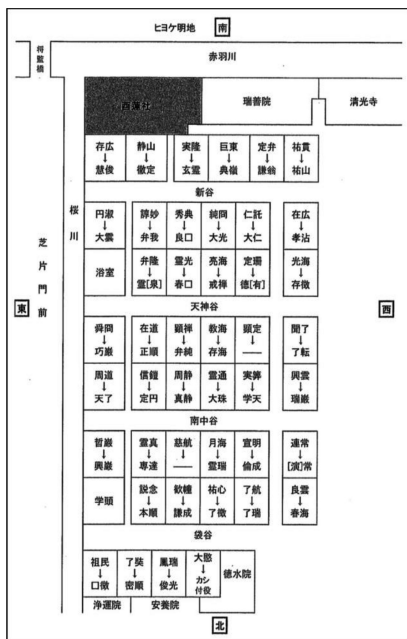
次に『西蓮社志稿』所収の同年から二三年後の天保一三（一八四二）年の同じ地域の学寮の様子の図が次頁の【図4】となる。

【図3】文政二年 南四谷寮主列名



會谷氏は、右記の【図3】をもとに次頁の【図4】を作
成し、学寮主の変遷を述べている。

【図4】 文政二年・天保一三年の同地域の地図⁽³⁾

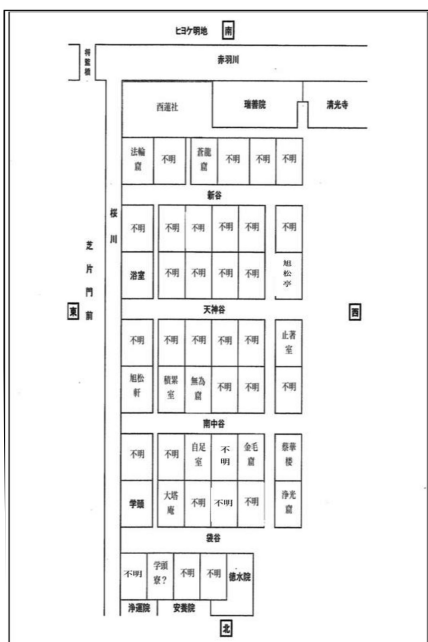


そこで次に、この二つの図を基に学寮の所在を考察していく。『三縁山志』には学寮の所在は明らかにになっていないため、学寮の所在を明らかにしたいと思う。ここにおける考察方法は、『西蓮社志稿』の中における図の一々の学寮主の名前と場所を照らし合わせ、同じ図に学寮名を記載していく。当てはめてみると下のような【図5】となる。

ただ『三縁山志』に記載されていない学寮も多く「不明」とした場所も多々ある。しかし『三縁山志』には学寮の所在が明らかではなかったが、この図を通じて『三縁山志』

記載の袋谷・南中谷・天神谷・新谷の一三の学寮の所在が明らかになった。

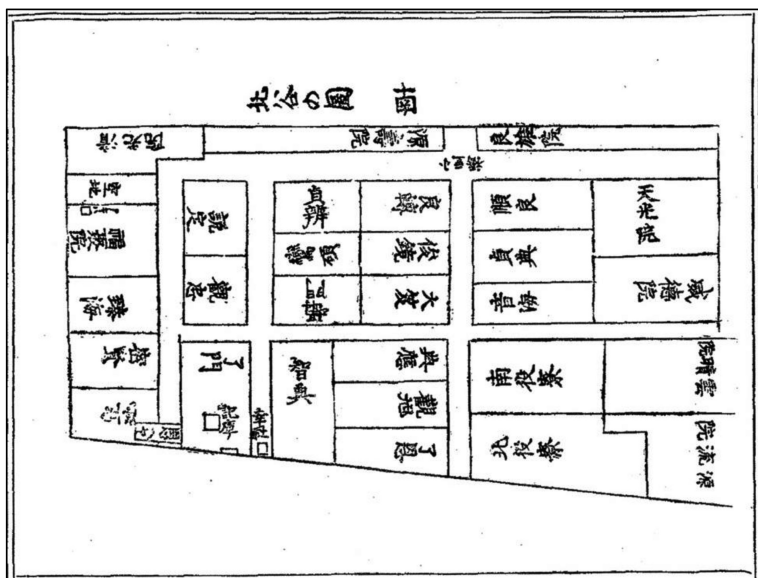
【図5】 袋谷・南中谷・天神谷・新谷における学寮の所在
（『三縁山志』記載の学寮のみ）



（二）北谷（三島谷・三島中谷）の学寮について

次に三島谷・三島中谷の学寮の所在を明らかにしたい。三島谷・三島中谷は現在の愛宕警察署付近と推測される。『三縁山志』第一二巻に文政二年当時の学寮図が記載されている。それが左の【図6】である。

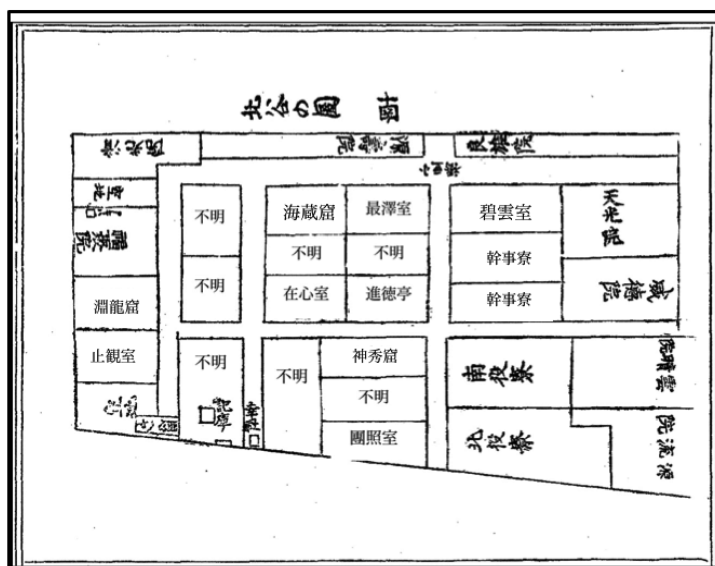
【図6】三島谷・三島中谷の学寮図



この図に学寮主の名前を当てはめ、学寮の所在を明らかに

すると、次の【図7】のようになる。

【図7】三島谷・三島中谷の学寮の所在（『三縁山志』記載の学寮のみ）



(三) 山下谷（山下谷・山下西谷）の学寮について

宝曆中妙定院開建引つゞき西谷にも又寮あまた建続けり故に東を山下谷といひ西を山下西谷と呼ふ⁽⁶⁾

次に挙げる【図8】は山下谷の学寮図であり、これに先

この二つの図より山下谷の学寮で所在が明らかとなったのは、寶樹窟・慈仁窟・作業室の三寮であった。

[illegible][illegible]

三、結論

以上のように増上寺の学寮は、袋谷・南中谷・天神谷・新谷に多く存在し、その他三島谷・山下谷にも存在していることがわかり、『三縁山志』に記載されている二六全ての学寮の所在を明らかにすることができた。なぜこの袋谷・南中谷・天神谷・新谷の四つの通りに学寮が多く存在したかは定かではないが、おそらく子院が少なく増上寺にも近いということがあったと考えられる。また学寮が多く存在する、三島谷や三島中谷は周りに子院が多く、数多くの学寮が建立できなかったのであろうと考えられる。ちなみに摂門が所属していた在心寮も三島中谷に存在していた。三島谷や三島中谷は、増上寺から見て左側（現在の芝公園一丁目付近）にあった通りであり、現存していない。またこの袋谷・南中谷・天神谷・新谷の四つの通りは、学寮の周りに子院が立ち並ぶような構成となっており、学寮をまとめて建てるには良い立地だったことが考えられる。

一々の学寮の規模の大小はあると考えられるが、増上寺には常時三千人もの所化がいたということもわかっているので、百数十軒の学寮数に三千人の僧の数を考えてみると、

平均で三〇人弱もの僧がいたことになる。貞享二年の下知状で増上寺の新来の僧の人数を七〇人に制限したものの、実際はそれ以上の僧が入寺していたとされるように、増上寺は他の檀林寺院に比べて非常に人気のある檀林だったことがうかがえる。それはやはり宗の総録所としての役割を担っていたことや、徳川家との関係がかなり影響しているものと考えられる。

これら『三縁山志』に記載されている学寮は、数多くある寮のうちの一部だろうが、『三縁山志』に記載されている以上、重要な学寮の数々であることは間違いないであろう。

- 1 『浄全』一九卷二五三頁下段
- 2 『浄全』一九卷五四一頁下段
- 3 會谷佳光氏著『西蓮社志稿』（西蓮社刊、二〇一二年）
- 4 『浄全』一九卷五四二頁上段
- 5 『浄全』一九卷五四三頁下段
- 6 『浄全』一九卷五四二頁上段
- 7 『浄全』一九卷五四三頁上段

江戸期における浄土宗の一面―懷音上人を通して―

明 石 寛 成

一、はじめに

江戸時代、徳川家康が安定して全国を治めるため宗教を管理下に置くことを進めた。その例として檀家制度を用いキリスト教を禁止し、仏教が必要以上に力を持つことを恐れ寺院や僧侶の数を制限し、僧侶育成も厳しく統制した。

また、寺院に本末制度を加えることで政府の支配下に置いた。その中、浄土宗では知恩院第二五世に松平氏である超譽存牛が就任し、増上寺や大樹寺を菩提寺として親密な関係にあった。

すなわち江戸時代は、徳川家康が天下を取り、社会情勢が変容する中、仏教教団も次第に新しい制度の中に組み込まれ、大きな転換期となった時代である。その中で浄土宗についていえば関東十八檀林の確立や教団内の革新運動な

ど様々な動きがみられる。関東十八檀林^①とは、浄土宗僧侶の養成と宗学研究を担う寺院であり、浄土宗僧侶になるためには檀林に属し一定の学問知識を得ることが必要になった。つまり大きな転換として教学の強化がなされたのである。そして教学の興隆に伴い、教団内でも様々な運動^②が起こった。知恩院では尊照、増上寺では存応が活躍する一方で、捨世派では以八・弾誓・澄禪・無能・関通・徳本・大日比三師、興律派では靈潭・湛慧・徳巖・義澄・普寂・可円・敬首などの名を挙げることができる^③。その中でも忍濃(一六四五―一七一)はとりわけ宗学の興隆において有名である。しかし江戸時代の研究については関東十八檀林や聖岡、聖聡、存応についての研究が大半を占め、全体像が解明されていないといえる^④。一方で恵谷隆戒氏の『浄土宗史概説』^⑤には大成期と章立てされており、浄土宗にとつ

て江戸時代は決して軽視できないと考える。恵谷氏は次のように述べる。

中期に於いては、宗乗の学匠として雲臥、岸了、義海、観徹、忍激、懷音、義山、貞極等が最も有名である。其の中前四者は何も壇林に住して学徒の教養に従事し、後四者は何も野に在って学事に専注したのであるが、就中忍激、義山、貞極三師の学界に貢献して事蹟は、特筆に価するものがある。(中略)更に洛東獅子谷に法然院を開創して此処に居住し、義山と同朋の間柄にある懷音と共に寺門経営に当り、

ここでは忍激、貞極、義山の記述は見られるが懷音の記述はごくわずかである。この懷音は忍激が認める弟子であるとともに法然院中興第三世にもなっている人物である。

そこで転換期となった江戸時代に注目し、その中でも忍激が認めた弟子である懷音に焦点を当て、江戸時代における浄土宗の一面を考察していく。また懷音の著作に『浄土考原録』があり、それを見た忍激が次のように評価している。忍激之を見て其為人を慕ひ繼席の人に擬し之を義山に謀る⁷⁾。

つまりこの著作を通して忍激は懷音を認めたのである。

よってこの『浄土考原録』について考察する。

二、懷音の生涯

懷音上人(以下、尊称を略す。)の伝記の史料については『諸家念仏集』末尾(玄阿上人傳略、以下、『玄阿伝略』と称す。)・『続日本高僧伝』・『浄土宗史』(『浄土宗全書』(以下、『浄全』と略す。))第二〇巻所収)・『法然院誌』がある。これらから懷音の生涯を再検討したい。まず『新纂浄土宗大辞典』の懷音の項目には、

承応二年(一六五三)―正徳四年(一七一四)五月五日。本蓮社真誓玄阿。出生地不明。一六歳にして増上寺に学び、後に岩槻浄国寺の聞証に師事した。大和国今井(奈良県橿原市今井町)の西光寺に住していたときに、『浄土考原録』一卷を著した。その著書を読んで感銘を受けた忍激から法然院の後継者になるよう懇請され、元禄六年(一六九三)に同院三世に晋董。住持二〇年余りにわたって律を遵守して強化につとめた。在職中、大和国に住したときに再興した葛城寺と称念寺を法然院の支院とした。著書に『諸家念仏集』九卷、『往生礼讃纂釈』五卷、『孟蘭盆会法式略解』一卷など

がある。⁽⁸⁾

懷音が著した書物は・『浄土考原録』一卷・『諸家念仏集』九卷・『往生禮讃纂釈』五卷・『孟蘭盆会法式略解』一卷がある。しかし旧の『浄土宗大辞典』には索引に「懷音↓往生礼讃纂釈、諸家念仏集」と挙げられているのみである。また『日本仏教人名辞典』や『望月佛教大辞典』には同様の記述はあるがいずれも生年については掲載されていない。⁽¹⁰⁾ いったい生年はいつなのだろうか。

懷音の生年について明記したものは『新纂浄土宗大辞典』に「承応二年（一六五三）」とあるが、他は見当たらない。史料として『略伝集』（『浄全』一八）、『続日本高僧伝』四（『大日本佛教全書』一〇四）が挙げられるが、⁽¹¹⁾ それらの典拠には出没年については記されていない。そのような中で『法然院誌』には、

中興第三世玄阿上人

本蓮社真譽懷音と號す、元禄六年八月二十五日大和國今井の西光寺より轉住正徳四年五月五日寂す、世壽六十二、元禄十六年正月より正徳元年まで九年間は、忍濃玄阿濃陰の三人輪番に住職せられたり。⁽¹²⁾

とあり、没年の正徳四年（一七一四）より享年六十二とあ

るところから、承応二年（一六五三）を生年としたのであろう。『新纂浄土宗大辞典』はここから算出したと思われる。

次に出生地について『浄土宗史』⁽¹³⁾ には次のように述べている。

懷音（一七二四）字は玄阿。本蓮社真譽と號す。大和の産なれども其氏族生年を詳にせず。（中略）學成り郷里に帰り今井西光寺に住し。⁽¹⁴⁾

『新纂浄土宗大辞典』には出生地不明と書かれていたが、ここでは大和（現在の奈良県）の生まれであるとしている。『浄土宗史』の根拠が不明の為、その記述が信頼性のあるものとは断定できない。『新纂浄土宗大辞典』の典拠となつた『続日本高僧伝』では、

釋懷音。號^一眞譽。又號^二玄阿^ト。不^レ詳^三州里氏族^ニ。（中略）壯年住^三和州今井西光寺^ニ。

とあつて、生まれは分からないが壮年期には大和国今井（現在の奈良県橿原市今井町）の西光寺に住していた。これは『新纂浄土宗大辞典』と同様の内容である。懷音には『浄土考原録』の他に『諸家念仏集』という著作がある。この書の成立は、

此ノ書全部九卷獅谷玄阿懷音和尚之所纂輯^一而其ノ資
智慧光院眞阿密賢上人屬^ニ予^一校正^一且託^一以^ニ弘傳^一
之寄^ヲ然^ル予勤^ニ履衆務^一治^ル事^ヲ煩劇閱未終^レ卷^ヲ而疾
病篤危自^ニ知^一處^ル世^ニ非^キ久^ニ朝夕ノ人^ノ耳^ニ伏^{シテ}請^フ
後賢校正淨寫^{シテ}以^テ毘^ニ贊^一二師扶宗之弘願^一兼補^ニ
予疎懶之罪^一

寛政十二年庚申五月十八日

前專念佛定謹題⁽¹⁶⁾

とあつて、懷音が編集したもので智慧光院眞阿密賢（一
一七八二）上人によつて校正、清書されたものである、と
智恵光院の仏定（一七三四—一八〇〇）によつてまとめら
れている。この三師の關係は『仏定和尚行業記』に

智恵光院先住。鐘養密賢上人は。洛東獅ヶ谷玄阿和尚
の上足なり。⁽¹⁷⁾

とあり、仏定にとつて密賢は智恵光院の前住職であり、密
賢は懷音のすぐれた弟子であつたことが分かる。つまり
『諸家念仏集』は懷音自身によつて書かれたものではない
が成立過程が明確であり、また執筆者もその弟子であるこ
とや他の三本の史料に比べて古いことなどからも信頼性は
高いと判断する。その末尾に書かれている『玄阿伝略』で

は次のように述べる。

予初住洛北智恵光之日。其前住鐘譽密賢師者。語予云。
先師玄阿上人。諱懷音。號眞譽。和州人。未詳氏族。
童眞厭俗。發心出家。⁽¹⁸⁾

密賢によれば眞譽玄阿懷音は大和の生まれであるとする
ここでは『玄阿伝略』に依つて出生地を和州（大和）であ
ると考えておく。

次に法然院での住職歴を考える。

嘗^テ目^ニ擊^ス道門ノ流弊^一。婆心酸鼻。著^ス淨土考原錄^一。
以^ニ箴^一學者^ヲ。（中略）時^ニ忍^一激和上中^ニ興^一獅谷法然院。
大振^ニ眞風^一。偶讀^ニ此錄^一。深感^ニ其志拔擢^一以^ニ欲^一爲^ニ
補處^一。遂^ニ具禮逼請^一。音不^レ獲^レ已^一。起^テ以應^レ之。
元祿六年八月二十五日。進山視篆。檢^レ身以律。法
雷大震^ス。一衆服從。無^レ敢竊議。激公之道爲^レ是倍熾
也。音在^ニ和州^一。營^ニ興^一二廢刹^一。曰^ニ葛城寺^一。曰^ニ稱念
寺^一。於^ニ是遂^一係^ニ之獅谷ノ支院^一。音住持二十二年。清
規嚴正。不^レ改^一先轍^一。⁽¹⁹⁾

この記述によれば、懷音は、浄土宗僧侶の愚行を嘆かわ
しく思い『浄土考原録』を著し、学者を正そうとした。こ
の書が忍激に認められ、元祿六（一六九三）年八月二十五

日に正式に住職となり、二十二年間住職を勤めたと記されている。『新纂浄土宗大辞典』にある「住持二〇年余り」というのは、正確には二二年であることがわかる。しかし、『浄土宗史』では

激益其人物を敬愛し補處たらんことを請ふ。固辭すれども許さず遂に來りて席を董す。時に元祿六年八月廿五日のことなり。爾後元祿十五年に至るまで十年間職に在りしが。其間曾て大和に於て復興せる葛城稱念兩寺を獅溪の末院に屬し。²⁰

とあつて、忍激が尊敬し、後継者になることを要求したので懷音はやむをえず住職となり、元祿六年八月二十五日から元祿十五年までの十年間住職を務めた。これは『新纂浄土宗大辞典』とは異なっている。また『法然院誌』では、元祿六年八月二十五日に奈良の西光寺から移り正徳四年五月五日に亡くなったことになっている。元祿十六年正月より正徳元年までの九年間は、忍激・玄阿・激陰の三人で輪番で住職をしていた。輪番の期間を住職歴から外して考えた場合、元祿六年から元祿十五年までの十年間は一人で住職をしていたことになるため、その内容は一致する。そこで『玄阿伝略』では、

時元祿六年。癸酉八月廿五日。既而上人檢身以律處事以公。故一衆服從。無敢竊議。乃祖之道。爲是倍振云。初上人在和州也。復州中之二廢刹。一曰葛城寺。一曰稱念寺。於是遂。係之于獅谷之支院。上人住持獅谷。大凡十年。以老衰。辭寺職退隱。²¹

とあつて、懷音が獅谷に住することとおおよそ十年と記載されている。就任は元祿六年で共通であるため辞任が何年であるかが問題点となる。これについては『浄土宗史』に次のように述べられる。

元祿六年八月大和國今井西光寺懷音を以て獅溪の主席となし。(中略)同十五年懷音獅溪を辭し激の上足澄隱之に代る。²²

これによれば懷音は元祿十五年に法然院を辞任していることがわかる。このことから法然院での住職歴は元祿六年から元祿一五年までの約一〇年である。つまり『玄阿伝略』が史料として最も信頼のおけるものといえる。よって以下『玄阿伝略』から懷音の生涯についてみてみよう。

玄阿上人傳略

予初住洛北智惠光之日。其前住鐘譽密賢師者。語予云。先師玄阿上人。諱懷音。號眞譽。和州人。未詳氏族。

童眞厭俗。發心出家。爲人方正。不苟合。年甫十六。負笈東遊。掛錫武之三緣山。螢雪以繼晷。學專宗乘。傍極性相。後往佛眼山。師事上首聞證和尚。所業益進。座下高足稀出于其右者。性尚隱操。學成歸于梓里。晦輝西光寺。委心於護法。勞身于化導。到處擊於法鼓。事于碎邪興正。故一念義之徒。憤然千百植與黨。來呈問難。從西從東。雜還蟻涌。瞋目瞻望。切齒扼腕。互進互退。豎義鋒起。上人優優乎。執麾而倚座。迎刃而解之。更振智劍。而追之邪黨吐舌。暗跡而去。實爲一時之珍事。而遠近之所知也。於是乎目擊法弊。爲著淨土考原錄。時忍激尊者。中興獅谷。大振玄風。偶閱市讀此錄。大服其識量。輒欲以爲繼席。謀事華頂之義山公。公本是聞證和尚之徒。故與上人友善也。其後不圖。上人上洛。投宿於山公房。公大悅。而恐其不卒從。語以激尊者之德望。誘遊獅谷。始令相接尊者。愛其眞率。仰其道骨。不堪喜。躍焉。乃此日也。蓮華勝會。四來雲集。於是乎。尊者欲試上人之智辨。自託疾云。朝來有腹疾。請代吾爲衆說法。上人辭而不從。山公又隨勸焉。上人不獲已。昇座說法。雄辯懸河。四衆俱驚。尊者與公。聞之於後堂。待其下座。執手撫背。請爲補處。

上人驚而固辭。尊者強之益勤。衆亦逼請。而不許歸。上人辭無處。肯之而歸。尊者具禮邀之。上人性謹篤重。然諸終起而赴之。來鎮法席。時元祿六年。癸酉八月廿五日。既而上人檢身以律處事以公。故一衆服從。無敢竊議。乃祖之道。爲是倍振云。初上人在和州也。復州中之二廢刹。一曰葛城寺。一曰稱念寺。於是遂。係之于獅谷之支院。上人住持獅谷。大凡十年。以老衰。辭寺職退隱。專事自行。正德四年甲午五月五日。罹疾怡然示寂。未詳世壽僧夏²³。

概要を示すと、智恵光院にて前住職の密賢がいうことには眞譽玄阿懷音は和州の人であるがその系譜はわからない。幼き頃俗を厭い出家する。人となりは品行方正で他人に媚びることはない。十六歳で増上寺にて学び、宗学を専門にする傍ら俱舎・唯識も極めた。後に岩槻の浄国寺にて聞証に師事した。学問が成就した後里に帰り、法を護り邪義を正した。大和西光寺にて一念義の邪義を正すため『浄土考原録』を著し、その書をたまたま見た忍激が懷音に講話を頼むも断り続けたが、岩槻での同学義山の要請もあり高座に上った。その説法は秀逸で出家在家問わず、忍激さえも敬愛の念をいだいた。そして元禄六年（一六九三）八月二

てみたい。

本稿は平成二十九年九月大正大学にて開催された浄土宗学術大会において口頭発表したものである。当日ご指摘頂いた先生に謝意を表する。とともに諸賢のご指導を乞う。

- 1 これらの研究については関東十八檀林については、宇高良哲「浄土宗関東十八檀林制度の確立」(『日本仏教』第三六号 一九七三年)・真野淳成「浄土宗関東十八檀林制度の確立」(『大正大学浄土学研究室大学院研究紀要』第五号 一九七九年)・長谷川匡俊「浄土宗檀林における本末関係の一考察―江戸時代中末期生実大蔵寺をめぐる」(『淑徳大学研究紀要』第四号 一九七〇年)などが詳しい。
- 2 これについては大橋俊雄『法然と浄土宗教団』(教育社 一九七八年)に詳しい。
- 3 成田俊治等『浄土宗史』第六章 近世封建教団の展開 八一頁―一〇八頁参照
- 4 主な先行研究には、福原隆善「江戸中期の浄土宗学」(『浄土宗学研究』第六号 一九七五)・服部英淳「江戸時代浄土宗の教学について―安普虎角の四義説」(『浄土学』第二九号 一九六四)などが詳しい。
- 5 恵谷隆戒『浄土宗史概説』(佛教大学通信教育部 一九六四年初版 二〇〇四年第三版)
- 6 同右 九六―九七頁
- 7 『浄土宗史』(『浄全』二〇・六六七b)
- 8 『新纂浄土宗大辞典』一二八頁c

- 9 『浄土大辞典』四・一六二頁c
- 10 『日本仏教人名辞典』五一頁
- 11 『望月佛教大辞典』一・二六四頁b
- 12 『略伝集』の内容については『続日本高僧伝』を典拠としているため本稿では『続日本高僧伝』を取り上げる。
- 13 白蓮社瑞宏『法然院誌―附忍激上人行状記―』(白蓮社瑞宏 一九二七年)
- 14 同書は大島泰信氏の著作である。
- 15 同右 b
- 16 道契『續日本高僧傳』卷四(鴻盟社 一八八四年)
- 17 『諸家念仏集』(『浄全』十五・八一三頁a)
- 18 『仏定和尚行業記』(『浄全』十八・三五四頁a)
- 19 『諸家念仏集』(『浄全』十五・八一三頁a)
- 20 註(15)に同じ。
- 21 『浄土宗史』(『浄全』二〇・六六七頁b)
- 22 『諸家念仏集』(『浄全』十五・八一四頁a)
- 23 『浄土宗史』(『浄全』二〇・六六六頁a)
- 24 『諸家念仏集』(『浄全』十五・八一三頁a)
- 25 史料の年代は『玄阿伝略』寛文二年(一六七二)・『続日本高僧伝』慶応三年(一八六二)・『法然院誌』昭和二年(一九二七)・『浄土宗史』昭和四十六年(一九七二)である。

浄土宗における辺地・懈怠界

朝岡 知宏

はじめに

法然上人（以下敬称略）が「辺地」について述べているのは

本願の念仏には、ひとりだちをせさせて助をささぬなり。助さす程の人は、極楽の辺地にうまる。助と申すは、智慧をも助にさし、持戒をも助にさし、慈悲をも助にさすなり。それに善人は善人ながら念仏し、悪人は悪人ながら念仏して、ただうまれつきのままにて念仏する人を、念仏に助ささぬとは申すなり。さりながらも、悪をあらためて善人となりて念仏せん人は、ほとけの御心にかのうべし。かなわぬ物ゆえに、とあらんかからんとおもいて、決定心おこらぬ人は、往生不定の人なるべし。^①

問。正雜二行ともに本願にて候か。

答。念仏は本願也。十方三世の仏菩薩にすてられたる衆せ物をたすけんとて、五劫まで思惟し、六道の苦機にゆつり、これをたよりにてすくはんと支度し給へる本願の名号なり。ゆめく雜行本願といふ物は、仏の五智をうたかひて辺地にと、まる也。見仏聞法の利益にしはくもる者なり。これは誑惑のものの道心もなきが、山寺法師などにほめられんとて、仏意をばかえりみずいいだせる事なり。^②

の二法語のみである。この辺地について、法然門下においても様々な解釈がなされたようであるが、管見では現在、等閑視されているようである。そこで本稿では辺地について浄土宗鎮西派ではどのように解釈したのか、同時に論題

として挙げられることもあった胎生、懈慢界とともにみていく。⁽³⁾ なお、懈慢界について法然は

但念仏は極楽国に生じ、但余行は懈慢国に生ずるなり。然るに念仏余善兼行の者にまた二あり。念仏の方に心重きは余行を難うとも極楽に生ず。余行の方に心重きは念仏を助くとも懈慢に生ずべし。⁽⁴⁾

と述べている。

經文と法然以前の諸師の理解

辺地とは『無量寿經』に、

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。

と、胎生とは、

若し衆生あつて、疑惑の心をもつて諸々の功德を修して、かの国に生ぜんと願ぜんに、仏智・不思議智・不可称智・大乘広智・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、罪福を信ずるをもつて善本を修習して、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。經法を聞きたて

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。⁽⁵⁾

とそれぞれ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、法然以前の諸師は概ね⁽⁶⁾

・ 辺地と胎生は同じであり、辺地はその難を、胎生とはその闇を譬えたものである。

・ ここでの辺地は八難中の辺地とは異なり、極楽の辺を指す。

・ あくまで極楽の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、實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。

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。

・ 疑惑を懐くことを戒めるために説かれたもの

であると釈している。諸師による辺地の解釈はほぼ大差はないが、《仏智・無等無倫最上勝智の解釈》⁽⁷⁾、《辺地を三輩の摂とするか不摂とするか》⁽⁸⁾という二点に関しては諸師に

より様々な解釈がされていた。

次に懈慢界とは、『菩薩処胎經』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。国土快樂にして伎樂を作唱す。衣被服飾香華莊嚴せり。七宝転開の床あり。目を挙げて東を視れば、宝床も随つて転ず。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。なにをもつての由に。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。⁽⁹⁾

とあるもので、これについて懷感⁽¹⁰⁾は、

・西方の業を専らに修せず、至心に発願しない者（＝雜修の者）が懈慢界に生じる。

・雜修の者は方に一人も生ぜず、専修の人は千に一人も失することなし。

・懈慢界に生じる者に弥陀の来迎はない。

と釈しており、これをふまえて永観は〈阿弥陀仏が雜修の

者をも摂取するため仮作した化城である。⁽¹¹⁾と説き、珍海は〈第三生により決定極樂往生する。⁽¹²⁾と釈しているのが注目される。また、《辺地と懈慢界を同処とするか異処とするか》、《懈慢界を極樂の化土とするか否か》等の異説が諸師によつて説かれた。

聖光の解釈

前述のように、法然は著作の中で辺地・胎生・懈慢界についてほぼ触れていない。その故か、聖光は辺地について慎重に取り扱っており、『西宗要』にて「懈慢界は娑婆の辺地ということはできても、極樂の辺地ということはできない」と、辺地と懈慢界は異処であると明言しつつも《辺地を三輩の摂とするか不摂とするか》に関しては「この問題については研究が浅く、判断しかねる」として判断保留し、両説を挙げている。⁽¹⁵⁾

また、「信心深きは上品に生じ、次々に下八品に生じ、信心殊に浅きは懈慢国に生ず」と良忠に伝えている。⁽¹⁶⁾

良忠の解釈

聖光が判断保留していた《辺地を三輩の摂とするか不摂とするか》について、良忠は当初は同様に判断保留していたが、晩年には⁽¹⁷⁾

・三輩九品は信者の往生であるのに対し、辺地胎生は疑者の往生である

・三輩九品は勧めるところであるのに対し、辺地胎生は嫌うところである

・三輩の撰とする典拠は『大阿弥陀經』『平等覺經』であり、この二經には依らない

との理由により、不撰とすると結論づけている。⁽¹⁸⁾

また、良忠はさらに詳しく

・辺地胎生は暫信暫不信にして心が決定しないことによるが、弥陀の願力は最も強盛であるため、暫信の因を撰して強縁とし、辺地に往生させる。⁽¹⁹⁾

・懈慢界は化土の極楽とする説（隆寛などの説）を否定し、あくまで弥陀の仮作した世界であるとする。⁽²⁰⁾

・隨機の化城であり、莊嚴が優れている点から言うならば浄土といえるが、極楽辺地と同様に「懈慢界」という浄土が別にあるわけではない。⁽²¹⁾

・懈慢界へと生まれる者は臨終時に蓮台に乗るかは不明だが、仮に乗ったとしてもそれは極楽からの来迎の蓮台ではなく、懈慢界からの迎えであろう。

・「執心不牢固」すなわち雑修と、「専修の緩心」は異な

るため、専修の者は懈慢界へと生まれることはない。

・辺地の者にも疑心はあるが一向の疑心ではなく、信を本とする。故に極楽に生じ、しばらく胎中に処す。

・懈慢界に仏はいないが、能化はおそらく存在する。⁽²²⁾と釈している。

なお、『探要記』の中で道忠は〈三心具足して雑修の者は懈慢界に生じる〉と釈しているが、この点は良忠の意に反すると伝えられている。⁽²³⁾

良忠門弟の解釈

良暁は〈懈慢往生は願生心あれども未だ三心に入らざる人で、その心、牢固ならざれば化城に生ず。なお、願生心なく名利のために雑修をする者は穢土に留まる機根である〉と補足している。⁽²⁴⁾

また道光は、『無量寿経鈔』において

・《仏智〱無等無倫最上勝智をどう捉えるか》には〈仏智は所疑を弁ずるもので、後の四智は所疑の一々を対治する〉という曇鸞の説をそのまま採用する。⁽²⁵⁾

・辺地と胎生が同じであるとするのは果報に約したものであり、三輩九品の別があるように、辺地胎生の中にも多類がある。

・「往生を疑い、暫く心行を欠く」すなわち「中悔」の者と、「念仏を疑い、余行を修す」すなわち「疑智」の者は、疑相が異なるとはいえ同じ「疑過」があるため、**辺地・胎生**に生じる。

・「不見三宝」の原因は一つではなく、上品上生から中品下生までは「行の強弱」に、下品は「罪障」に、胎生は「疑心」による。

と釈している。⁽²⁶⁾

まとめ

法然が**辺地**や**懈慢界**について詳説しなかった理由は不明ではあるが、『十二問答』にて

問。極楽に九品の差別の候事は、阿弥陀仏のかまへたまへる事にて候やらむ。

答。極楽の九品は弥陀の本願にあらず、四十八願の中になし、これは**釈尊**の功言なり。善人悪人一処にむまるといはは、悪業のものとも、慢心をおこすへきかゆへに、品位差別をあらせて、善人は上品にすすみ、悪人は下品にくたるなりと、ときたまふなり。いそぎまかりてしるへし。⁽²⁷⁾云々。

と、九品の差別は方便であると述べていること踏まえ、良

忠は〈**辺地**も同様に方便である〉と理解して釈したのであろう。また、**懈慢界**についても聖罔は『教相十八通』『群疑論大事』にて『群疑論』の**懈慢界**の箇所を挙げ、この文は**千福禪師**の**肺肝骨髓**にてあるなり。

（中略）

この段において顕したまう師資の稟承、相違なきことを釈し、この論の数重の問答は、ただこの答を以て至極とす⁽²⁸⁾

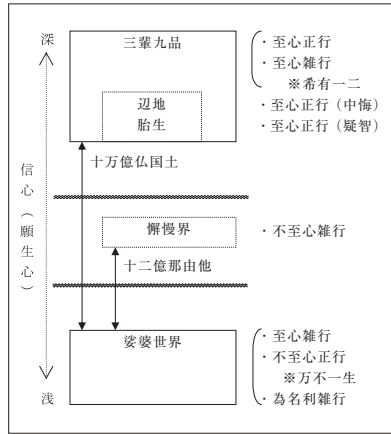
と述べている。このように、**辺地・懈慢界**は決して等閑に付すべき用語ではない。積極的に**辺地**や**懈慢界**を説く必要はないかもしれないが、証賢が『西要抄』の末において

弥陀。ものをあはれむ心ざし。ねんごろにませば。本願。人をすくふ心ばせ。またこまやかなり。機の上下をもらさじと。くらゐに九品をわかれたるのみならず**仏智**をうたがふとがありて九品に入がたきものをば。**辺地**をまうけてむかへ。極楽の執心よはくして。**辺地**までもをよばぬものをば。懈慢をかまへてみちびかるかやうに。もるゝものはあらせじと。すきまなき御方便なれば。

（中略）

たゞし。かゝる悲願にあまへて。心ざしゆるらかにはあるべからず。くらゐを上品にあてがひて。心行を急にすべきものなり。²⁹⁾

と述べるように、浄土宗義を伝える場において意識されるべき用語であるといえよう。



1 『禪勝房伝説の詞』(『昭法全』四六二)

2 『東大寺十問答』二(『昭法全』六四三)

3 本稿では隆寛や親鸞などの法然門下の異流の説は省略した。また懈慢界を「懈慢国」と表現したり、「生じる」という意味で辺地・胎生は「墮す」、懈慢界は「落在す」とそれぞれ表現されることがあるなど表現にばらつきがあるが、煩瑣になるため本稿で

は統一した。

4 『三心料簡および御法語』(『昭法全』四五〇)。また『往生要集詮要』ならびに『無量寿経釈』で『群疑論』の該当部(後述)を引用している。

5 『浄全』一／二七・八、三三・一三

6 法然以前の文献として曇鸞『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』、元曉『阿含無量寿経宗要』、環興『無量寿経連義述文賛』、伝智顗『観経義疏』、伝基『阿弥陀経疏』、懷感『群疑論』、元曉『遊心安楽道』、迦才『浄土論』、良源『九品往生義』、源信『往生要集』、『安養集』、所収文献(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』、永観『往生拾因』、珍海『決定往生集』、『安養知足相对抄』を参照した。

7 仏智と後の四とを総・別にわけ、さらに元曉・法位は別智を仏の四智に配当する。対して曇鸞は『略論安楽浄土義』にて「経の中にただ疑惑不信といいて、疑う所以の意を出さず。不了の五句を尋ねてあえて対治をもつてこれを言わん。不了の故に、いはく仏の一切種智を信了することあたわず。不了の故に。故に疑を起す。この一句は総じて所疑を弁ず。下の四句は一々に所疑を対治す。疑に四意あり」と釈している。また、環興は後四智を仏の四智に配当するが仏智を清浄法界であるとする。

8 環興や珍海などは辺地を三輩の摂と、曇鸞や永観などは不摂であるとす。

9 『正蔵』一一／一〇二八上一四

10 伝基『阿弥陀経疏』、源信『往生要集』でも触れているが、内容には「群疑論」による。
11 『浄全』一五／三八三下二
12 『菩提心集』(『浄全』一五／四七九下一〇)

13 懷感や永観は異処とし、珍海は同処としている。

14 例えば隆寛は「懈慢界は化土の極楽である」と捉えていたようである。(本稿では省略)

15 『浄全』十／一九九下四、一九九上五

16 『定善義略鈔』(『浄全』二／五四九上二五)

17 「故上人は胎生九品を定判し難し」とし、定め難きを一義とす『決疑鈔裏書』(『浄全』七／三六八上七)

18 「伝通記」(『浄全』二／三二下六)。珍海は「決定往生集」で「十万億仏刹と十二億那由他は表現が異なるだけで同じである」(『浄全』一五／四八〇上七)と述べるが、道光は「無量寿経鈔」で「彼の会通、恐らくは未だ尽理ならず」(『浄全』一四／二〇六上二〇)と否定している。

19 『東宗要』(『浄全』一一／五九上二〇)

20 「伝通記」(『浄全』二／三〇五上二〇) なお、「定善義略鈔」には「懈慢と極楽の化の浄土とは同じと聞こえたり」(『浄全』二／五四九上二四)とあり、良忠も当初は「懈慢界は極楽の化土である」と捉えていたようである。

21 以下は道忠『探要記』(『浄全』六／三四〇上五)による。

「已上三箇条、群疑論探要記の如し」『東宗要』(『浄全』一一／七一上二五)という文があるため、本稿では基本的に『探要記』を良忠の理解に準ずるものとして扱う。ただし、例外もある。(後述)

22 『探要記』には「能化の有無、暗にもって測り難し。ただこれ土を現じて且く雑修を損す。別仏のあるにはあらず。かの辺地の如なるべし。故に、経論の中に仏ありと説かず。また能化あるべし。経文に説かざるは、これ略せるのみ。」(『浄全』六／三四〇上六)とあるが、この点に関して聖岡は『伝通記釋鈔』にて「義推するに、もしはこれ能化の仏、無きか。」(『浄全』三／八二八

上七)と述べるに留めている。

23 聖岡は「直牒」にて「至心かつ雑修の者が懈慢界へ生ずることはない」と明示している。(『浄全』七／五一五上二)

24 良曉『浄土述問追加』(『浄全』一一／五六二下九)

25 注7参照

26 『浄全』十四／二三三上三。これらの内容はほぼ聖岡『釈浄土二藏義』などに取意引用されている。(『浄全』一二／三四〇)

27 『昭法全』六三三

28 『浄全』一二／七七二下一五。

29 『統浄』八／一九三上三下一〇

『逆修說法』の説示構成に関する一考察

安孫子 稔 章

一、はじめに

法然上人（以下、諸師の敬称を略す）が逆修法会の導師を勤めた際の説法の聞書として伝わる『逆修說法』は、初七日から六七日までで構成され、その説示内容は、おおまかには各七日初めに阿弥陀仏を称揚讃嘆する仏功德讃嘆があり、その後に「浄土三部經」の解説である經功德讃嘆がある。このうち、仏功德讃嘆は各七日で異なっているが、經功德讃嘆は初・三・五七日で『無量寿經』・『阿弥陀經』について説かれ、二・四・六七日で『觀無量寿經』（以下、『觀經』）について説かれるという構成になっており、その内容を概観してみても各七日で異なるわけではなく、前後の經功德讃嘆と重複している部分が少なくない。法然がなぜこのような説示構成を取ったのか疑問の残るところでは

あるが、いまだ定説はない。

本論では『逆修說法』の經功德讃嘆に着目し、まず各七日の内容を精査することでそれぞれの特徴を明らかにする。そして『逆修說法』が『選択集』のような撰述書ではなく説法録であるという点を踏まえつつ法然の意図を考慮し、このような三重の説示構成が取られた理由について考えを述べたい。

二、初七日・二七日 ― 念仏論の概要

以下、『逆修說法』各七日の經功德讃嘆の内容を今一度整理していく。なお、紙面の都合上『逆修說法』本文の引用は省略し、該当する『昭法全』の頁数のみ註に掲載する。

初七日の『無量寿經』解釈では、初めにこの經典には阿

弥陀仏の因位の本願と果位の二報莊嚴が説かれると構成について述べられるものの、内容については「具に釈するに遑あらず」として省略されている。^① 具体的な言及としては、三輩に関して、善導に依って三輩に正雜二行・正助二業を立てた後、『観経疏』に説かれる「上來雖説定散両門之益、望仏本願者、意在衆生一向専称弥陀仏名」の取意文を引用し、「上本願」とは阿弥陀仏の四十八願のなかの十八願であり、「一向専念」の一向とは二向三向に対する意であるとして、弥陀の本願に依るならば念仏以外の余善を修することなく、一向に念仏一行に励むべきであると述べる。^② ここには『選択集』に説かれるような「廃助傍の三義」について述べられることはないが、もし仮に当てはめるとすれば、助正の義を中心とした助業観であるといえる。

次に、『阿弥陀経』解釈では、極楽の依正二報・一日七日の念仏による往生・六方諸仏の証誠護念の三つが説かれると構成が述べられる。その後、『阿弥陀経』の「不可以少善根福德因縁」の文の解釈として、ここには直接念仏の多善根を示す『龍舒浄土文』の引用はないが、余善は少善根・念仏は多善根と明確に述べられている。^④

二七日の『観経』解釈では、初めに『観経』には定散二善による往生と念仏による往生が説かれると構成が示され、定善十三観・三福・九品についての詳しい説明がある。念仏による往生の説明では、『観経』「念仏付属」の文が引かれ、善導『観経疏』の引文を示して、『観経』には定散二善が説かれるが釈尊の本意は「一向専称」の念仏にあり、ゆえに念仏一行を阿難に付属したと述べる。そして「望仏本願」とは『無量寿経』に説かれる四十八願のなかの十八願のことであり、「一向専称」は『無量寿経』の三輩に説かれる一向専念のことであると、いずれも経文は示されないものの、『無量寿経』に基づいた解釈がなされ、弥陀の本願と釈尊の付属を受けようとする者は一向に念仏を称えるべきとまとめられる。^⑤

その後、「念仏往生の諸行往生に勝ること多義あり」として『選択集』所説八種選択義に関連する八文の提示があるが、このなかにはこれより後の説法のなかで初めて引文が取り上げられ説明されるものも含まれており、半ば尚早にまとめている感もある。また、ここで初めて『大阿弥陀経』の選択の願について言及があるが、やはり詳しい説明はない。

以上、初七日と二七日における「浄土三部經」解釈の特徴として、全体的に概要を説いているとみてとれる。ともに善導『觀經疏』の「上來雖說定散兩門之益、望仏本願者、意在衆生一向專称弥陀仏名」の文が解釈され、本願とは阿弥陀仏の四十八願のなかの十八願であり、一向とは他を捨てる意であるから、阿弥陀仏によつて選ばれた本願である念仏一行のみを専修すべきと、同じようなまとめ方がなされている。

つまり、初七日・二七日の説示で法然が求めたのは、第一に、『無量壽經』に説かれる阿弥陀仏の本願があり、それを『無量壽經』の三輩段に説かれ『觀經』の「念仏付属」の文の解釈において善導が説く「一向」という態度で受け取っていくべきであるとする仏と衆生の単純な構図を示すことであつた。そして第二に、詳しい説明は省略しつつも、自身の念仏論を支える要文について提示をしておくことであつたと考えられる。

三、三七日・四七日 — 念仏論の補足

三七日の『無量壽經』解釈では、まず本願について『無

量壽經』の經文に即した詳しい説明がある。そのなかで、『大阿弥陀經』に説かれる選択の願についての解説や、『觀經』・『阿弥陀經』をはじめとする諸經に説かれる念仏往生はすべて『無量壽經』の本願を根本とすることなどが述べられ、初七日・二七日において詳しい説明が省かれていた部分について補足されている。また、念仏が選ばれた理由として、念仏の勝行性と易行性があげられるなど、初七日にはみられなかつた説明も加わっている。

続いて三輩について、初七日と同様に『觀經疏』の引文があり、三輩には菩提心などの諸善が説かれるものの、本願に従うならば一向に念仏を修すべき旨が説かれるのみである。^⑦

さらに、初七日にみられなかつた流通分の説明がある。まず「其有得聞彼仏名号」（「無上功德」の文）について、一生の念仏からたつた一念の念仏まで無上の功德であるとする善導の解釈をあげる。続けて、「当来之世經道滅尽」（「特留此經」の文）について、三宝が滅尽してしまえば菩提心や戒を知るための經も滅びてしまうのだから、それでも念仏により往生が遂げられるということは、余善なくして一向專念だけで往生が叶うという意に他ならないとする

詳細な説明がある。⁸⁾

『阿弥陀経』解釈では、初七日にはなかった念仏多善根を示す『龍舒浄土文』があげられて念仏諸行の多少相對が説かれる。続いて、六方諸仏の念仏証誠について、諸仏の証誠はこの『阿弥陀経』にしかないが、その意はすべての経に通じており、念仏往生自体を証誠しているとみるべきことが述べられ、以下、諸仏証誠の詳しい解釈がある。⁹⁾

四七日の『観経』解釈では、三福九品と十三定善という定散二門の往生業が説かれていると述べられ、二七日であげられた「名号を称えて往生すること」は初めから提示されていない。¹⁰⁾ 結果的に四七日には念仏に関する説示はほはなく、さらに九品と十三定善に関する説明もなく三福の説明に終始している。その内容は二七日の三福の説明より詳しいものであるが思想的に変化した部分はない。¹¹⁾

以上、三七日と四七日における「浄土三部経」解釈の特徴として、概要を説くために詳しい説明が施されていないかった初七日・二七日を補足するものであるとみてとれる。

『大阿弥陀経』に説かれる選択の願、『無量寿経』流通分の

「無上功德」と「特留此経」の文、『龍舒浄土文』、六方諸仏の念仏証誠などの要文の説明が加えられ、法然の念仏論がより明確になっている。また、たとえば三七日に説かれる念仏の勝行性と易行性については初七日にはない説示であるが、法然の思想が変化したわけではなく、考えはあったものの前に説ききれず補足された部分とみるべきである。なお、四七日では念仏について説かれないが、念仏一行に励むことを前提としながら、なお諸宗を軽んじてはいけないとする念仏行者の心構えを戒めて説くために、法然はここで三福の解釈を詳しく補足して説いたのではないか。¹²⁾ これは念仏の実践を説く五七日・六七日に向けた準備段階とみることができる。

四、五七日・六七日 ― 念仏の実践

五七日の『無量寿経』解釈では、初めに釈尊が衆生済度のためにさまざまな経を説くなかで、この『無量寿経』は衆生の往生の法を説くもので、衆生に欣求の心を起こさせるために阿弥陀仏の修因感果と極楽の浄土二報について詳しく説かれるとする。¹³⁾ 続けて本願が説かれるが、四十八願についてはほとんど触れず、第十八願に特化した説明にな

っている。そして、往生の行は我々が考えることなく、法蔵菩薩により定められ世自在王仏によつて認められ、すでに定め置かれた行であるとし、我々が自力で往生しようとするからこそ念仏という往生行が不審に思われてしまうのであつて、ただ仏願力を頼りとして往生すべき旨が述べられて¹⁴いる。

次に、三輩の解釈ではやはり一向の義が述べられるが、五天竺三寺の譬えが用いられるなどこれまでで最も詳細な説明になっている。そして、初七日・三七日にはなかった廃助傍の三義につながる説がある¹⁵。

続けて流通分の「無上功德」の文と「特留此經」の文の解釈があるが、三七日に比べてかなり詳しい説明になっている。ここでは念仏は大利・無上であり、余行は小利・有上であるとする念仏諸行相對が述べられて¹⁶いる。

六七日の『觀經』解釈では、『觀經』は往生淨土の教えであつて、娑婆の外に極樂があり、我が身の外に阿弥陀仏がいて、この世界を厭い極樂往生すべきことを説いた經典であると述べている。そして、定散二善に触れられることなく、付属の文があげられた後に、「然れば此の經の意

に依りて、今聖道を捨て念仏に入るなり」と述べられる¹⁸。以降、專雜二修の得失について、善導『往生礼讃』や五番相對の考えを用いた実に詳しい説明がある。最後に、初七日から続けて説かれてきた「一向専称」の文が引かれ、諸行を捨てて本願を仰ぎ念仏すべきことが説かれて結ばれて¹⁹いる。

以上、五七日・六七日における「淨土三部經」解釈の特徴として、四七日までに説かれた念仏論を受けて、衆生の側からみた念仏実践を説くことを主題として構成されているとみてとれる。その柱となる概念は、初七日より一貫して衆生の念仏実践における姿勢として説かれる「一向」である。これを受けて、五・六七日では念仏と諸行を對比させて、諸行を捨てて一向に念仏に帰すべしとする説示が多く見受けられる。念仏諸行の大小相對、廃助傍の三義につながる説、『往生礼讃』の千中無一の雜行と百即百生の念仏の解釈などはこのような説示姿勢を受けて説かれたものであり、法然淨土教の見地からすれば思想的展開と認めることができる。

また、念仏が諸行より勝れている理由として、三七日に

は仏辺からみて念仏の勝行性と易行性があげられていたが、五七日では機辺からみて念仏はすでに定め置かれている往生行であるから自力ではなく他力に任せて往生すべきことが説かれる。この両者は後に統合されて『選択集』に「聖意測り難し」としながら説かれる勝劣義・難易義につながるものとみてとれる。²⁰このように、一向という概念を徹底した五・六七日の説示が結果的に法然浄土教を深化させ、念仏諸行の三相對や廃助傍の三義など『選択集』に説かれる重要概念が芽生えていったと考えられる。

五、小結 ― 概要・補足・実践として構成された理由

ここまでみてきたように、『逆修説法』の経功德讃嘆は概要・補足・実践の三段階で示すことができ、四七日までで念仏往生の根本となる本願を中心として、「浄土三部經」に説かれる諸文によってそれを支えることで念仏論を構築し、五・六七日でそれを受けて衆生の視点に立った念仏実践を説くという説示構成であるとまとめられる。²¹

また、『逆修説法』において一貫して法然が強調したかったのは、阿弥陀仏の「本願」と、「一向」という念仏行者の姿勢であったと考えられるが、五・六七日において念

仏実践を説くなかで「一向」を突き詰めていくことで、結果的に諸行を廃して念仏一行に帰すことを正義とする思想的展開がみられる。その展開は後に『選択集』で説かれる念仏諸行相對へとつながり、さらには仏辺の理論へと昇華されて選択思想となっていくが、その重要なきっかけとなるのが『逆修説法』であると考えられる。

では、法然はなぜ『逆修説法』において概要・補足・実践という説示構成を採用したのか。その理由として、『逆修説法』が説かれた説法という場面に着目したい。この『逆修法会』において法然が導師を勤め、説法をするということは当然前もって決められていたであろうと推測するが、時間的制約のなかでいつ説法が中断してしまうとも限らない。²²『選択集』のような後から修正可能な撰述書とは異なり、『逆修説法』は様々な緊急事態発生の可能性を孕みながら、かつ不可逆的に進行していく逆修法会における説法の記録である。ゆえに、そのような事態を想定して、法然は一番述べたいところである本願と一向という仏と衆生の構図、そして自身の念仏論を支える経証・要文についてはなるべく早い段階で提示しておきたいと考え、二七日までに概要を示したと考えられる。そして、四七日までに

補足説明を終え、結果的に五・六七日は満を持して念仏実践について詳しく説くことができたことによって、法然淨土教の深化ともいえるいくつかの重要な思想的展開が生まれたとみることができる。

すなわち、法然が逆修法会という場面に即した「浄土三部經」解釈と念仏論の提示を行った結果、概要・補足・実践という三重の説示構成となったものが『逆修說法』の經功德讃嘆であると結論できる。

- 1 『昭法全』二二六頁—二二七頁。
- 2 『昭法全』二二七頁。
- 3 安達俊英氏が「法然上人における選択思想と助業觀の展開」(『浄土宗学研究』一七、一九九一年)の中で述べているように、法然の助業觀は『選択集』に至るまで変化してきており、「廢助傍の三義」の概念も『選択集』において初めて成立しているといえよう。
- 4 『昭法全』二二七頁。
- 5 『昭法全』二四三頁—二四二頁。
- 6 『昭法全』二四四頁。藤堂恭俊氏「法然上人研究」一(山喜房佛書林、一九八三年)所収「法然の偏依善導と八種選択義」、南宏信氏「法然「八種選択義」の淵源—「往生要集」から「選択集」へ—」(『浄土宗学研究』四一、二〇一五年)等を参照されたい。

- 7 『昭法全』二五三頁—二五四頁。
- 8 『昭法全』二五四頁。
- 9 『昭法全』二五四頁。
- 10 『昭法全』二五八頁。
- 11 拙論「『逆修說法』の研究」(平成二十八年度大正大学大学院学位請求論文)において、二七日と四七日の三福解釈について比較検討を施している。参照されたい。
- 12 四七日の三福解釈の最後に「宗ニ^トン^ニ浄土ヲ^ハ人モ、一切經ハ猶可^ニ大切ナル事也。然^ル故^ニ、此ノ觀經ノ三福業ノ中ニ所^レ説^ク諸行ヲ々相^シ、余ノ諸經ニ不^レト^ハ顯^キ者、何^カ知^ル矣。(中略)然者浄土宗ノ中ニ大小乗ノ諸經、皆悉可^レ在也。何^ニ況^ニ解説ノ師^ハ、最可^ニ兼^ニ學^ス諸宗^ヲ也」(『昭法全』二六一頁)とあり、三福に説かれる諸行については一切經を参照しないとわからないわけであるから、浄土宗の人でも一切經は大切に、諸宗を勉強しなくてはいけないと述べられている。
- 13 『昭法全』二六六頁。
- 14 同右。
- 15 『昭法全』二六七頁。
- 16 『昭法全』二六七頁—二六八頁。
- 17 林田康順氏「法然上人における勝劣・大小・多少相對三義の成立について—「念仏多善根の文」渡來の意義—」(宮林昭彦先生古稀記念論文「仏教思想の受容と展開」、二〇〇四年)参照。
- 18 『昭法全』二七一頁—二七二頁。
- 19 『昭法全』二七三頁。
- 20 拙稿「『逆修說法』五七日における『無量壽經』解釈について」(『佛教論叢』五八、二〇一四年)参照。
- 21 林田康順氏は「選択集」の構造について「偏依善導一師—」(『印度学佛教学研究』二〇、二〇〇六年)において「選択集」第

一・二・八・九章段を機辺の構造、その他の章段を仏辺の構造とみて詳説するが、兼岩和広氏が「『選擇集』と『逆修說法』」（『佛教大学大学院紀要』二八、二〇〇〇年）にて廬山寺本第一章から第三章と『逆修說法』を対照し、『逆修說法』を『選択集』執筆の手控えとして使用していたことを述べるなかで、林田氏が機辺の構造とした第一・二章段には『逆修說法』五・六七日の説示が、仏辺の構造とした第三章段には三七日の説示が多く引用されているのを確認することができる。

22

四七日の三福解釈の後に「次^二十三定善、次^二九品散善、今日^ハ且^レ可^二存略^一候。時尅^モ推遷^リ、座席^モ久成^リ候^ハ者、又後^二可^レ申候」（『昭法全』二六一頁）とあり、十三定善と九品について時間がないので後日述べるとする一文がある。しかし、この後六七日で定散二善について説かれることはない。これを素直に受け取れば、三福諸善の解釈に思いの他熱が入り、定散二善の講説時間が無くなってしまったということである。

中有一考

阿部 真也

一、はじめに

中有とは、一般には中陰として知られるものである。満中陰の法要などが最もよく聞くところであろう。しかし、中有は仏教全般において承認されているものではない。認める学派と認めない学派がある。認める学派として最大のものは説一切有部である。他、正量部、唯識学派などがある。認めない学派としては大衆部、化地部、南方上座部、経部、中観派など、あるいは『成実論』という論書などが挙げられる。本稿では説一切有部の説を中心として、『成実論』についても論じる。

1 種々の名称

まず、『婆沙論』に挙げられる異名を見ることにする。

如是有有多種名。或名中有。或名健達縛。或名求有。或名意成。(大正27. p.363a1-2)

このように、4の異名が挙げられる。続く部分において、この4つ各々について、その名がついた理由を論じている(大正27. p.363a2-27)。要約すると以下である。

「中有」(antarābhava)は、死有の後、生有の前、すなわち二有の中間に自体が起るから名付ける。また、前の趣を離れて、後の趣に到っていないからこう呼ぶ。

「健達縛」(gandharva)は香を食して存在するから名付ける。ただし、欲界の中有のみである。「求有」(saṃbhavaśin)は六根において生有を求めるから名付ける。中有にあつて後の有を求める心が強いからである。「意成」(manomaya)は意より生じるから名付ける。また、意行に乗ずるからでもある。

『俱舍論』においてはこの四に加えて、「起」(nirvṛtti)を挙げて5の名称を挙げる。玄奘訳を引用すると次である。

由佛世尊以五種名說中有故。何等爲五。一者意成、從意生故。非精血等所有外緣合所成故。二者求生、常喜尋察當生處故。三者食香、身資香食往生處故。四者中有、二趣中間所有蘊故。五者名起、對向當生暫時起故。如契經說。有壞自體起、有壞世間生。起謂中有。(大正29, p.55b4-8)

その内容は、『婆沙論』とほぼ同じである。「起」が加わったのみである。「起」は未来の生に対向して暫時起こるから名付ける、とある。

このように複数の名称があるということは、重要な概念となってきたことを示すと考えられる。

2 ガンダルヴァ

これらの異名のうち、重要なのはガンダルヴァである。ガンダルヴァは古来インドにおいて音楽を司る神であり、香を食すとされてきた。一方で、受胎の三条件の一つになっている。仏教に取り入れられたのは、受胎の条件としてであることはすでに指摘されている。⁽¹⁾ 初期の有部論書であ

る『法蘊論』においてもこの三条件の一つとなっているが、さらに次の記述もある。

謂健達縛最後心意識、增長堅住、未斷未遍知、未滅未變吐。(大正26.507c5)

ただし、『法蘊論』において「中有」は五趣と並べて挙げられている(p.498c等)が、ガンダルヴァと関連づけられてはいないようである。しかし、ここで注意を引くのは、ガンダルヴァが「識」とされていることである。⁽²⁾

もともと、中有とガンダルヴァは全く別のものであったことは明白である。『法蘊論』においては、両者は関連づけられてはいない。『婆沙論』においては、中有存在の経証としてガンダルヴァが挙げられる。

入母胎者、要由三事俱現在前。一者母身是時調適。二者父母交愛和合、三健達縛正現在前。除中有身、何健達縛前蘊已壞、何現在前。故健達縛即是中有。(大正27, p.356c28-p.357a1)

受胎の三条件を説いた後、ガンダルヴァを中有であるとしている。『法蘊論』においては関連づけられていなかった中有とガンダルヴァが『婆沙論』においては密接に関係している。中有とガンダルヴァは『法蘊論』以後、『婆沙論』

以前に結びついたと考えられる。そして、もともとは死有と生有の間にある、流れのような存在であった中有がこの結びつきによって、輪廻の主体という性格を持つようになったと考えられる。³⁾

3 中般涅槃

もう一つ、中有の異名として挙げられてはいないが、中有と関係の深いものとして「中般涅槃」がある。まず、初期の有部論書である『集異門論』の記述を確認することにする。

云何中般涅槃補特伽羅。答、諸有補特伽羅、即於現法、已斷五順下分結、未斷五順上分結、造作增長、起異熟業、及生異熟業、身壞命終、彼色界天中有起已、便得如是无漏道力、進斷餘結而般涅槃。是名中般涅槃補特伽羅。問、何故名中般涅槃補特伽羅。答、由此補特伽羅、根極猛利、結極微薄、已超欲界、未至色界、於其中間、便得如是无漏道力、進斷餘結而般涅槃故、名中般涅槃補特伽羅。

(大正 26, p.426a 2-11)

中般涅槃ブドガラとはなんであるか。諸々のブドガラが欲界の五の煩惱は断じたが、色無色界の五の煩惱は断じ

ていない、・・・命終わって、色界の中有を起こし終わって、無漏の道力を得て、煩惱を断じて般涅槃する。これを中般涅槃ブドガラという。・・・欲界と色界の間において・・・般涅槃するから中般涅槃ブドガラと名付ける。

これは五不還について論じている中の一部である。「色界に生じるための中有を起こし終わったもの」という表現になっている。この時点では、中般涅槃と中有は明確に結びついては無かったと言える。

しかし、『婆沙論』になると、両者の関係は密接になる。欲界を出て色界にたどり着く前に入滅する者については有なくしてどのように般涅槃するのか、とする。つまり、中般涅槃があるということは中有があるということであり、また、中有があるから中般涅槃はある、ということである(大正 27 p.357b21-c19)。

4 中有の諸状況

次に、中有についての様々な状況について述べる。『婆沙論』に最も詳しい記述があるので、それに従っていくことにする。長くなるので、引用ではなく要点をまとめて、

一部を挙ぐる（大正 27p.360c.25-364c.4）。

・中有である期間

① 少ない時で生有に行くとする。幾つかの例を挙げ、速やかに生を求めるからであるとする。② 設摩達多の説…最も長くて七七日つまり四十九日で生を得る。③ 世友の説…最も長くて七日である。もし、得られなかったら数回死し、数回生まれ断壊することはない。④ 大徳の説…決まってはいいない。

・中有の形量

欲界は、五、六才の子供位。色界は本有の時と同等。菩薩は本有の成年時位で、三十二相、八十随好を具え、身は金色である。

・中有の諸根

六根は具えているが、男女根については、色界では無く、欲界では不定である。

・中有の形状

これから生ずる趣の本有と同じ形状である。

その他、諸趣の中有の行相、中有時の衣、中有時の食、中有の相碍、中有の速さ、等についての記述がある。

以上のように、中有の様々な状況について論じている。こ

の部分においては、有無についての記述の部分に比べて、他派との対論は極めて少ない。二、三の説を挙げて、どの説が正しいと結論しない場合もある。これらの記述を見ると、中有は主体的な存在になっていることが分かる。ただし、それらの根拠は示されていない。

5 『成実論』における中有

ここまで、中有があるとする説一切有部の論書を見てきたが、つぎに、中有は無い、と主張する論書である『成実論』を取り上げる⁽⁴⁾（p.256b11-p.257a14）。

先に中有は有るとする説について論じている。

「有中陰品」

まず『阿輪羅耶那經』（あゆらなきよう）を引いて三事 and 和合を論じている。これは有部論書でも経証で經典を引くところである。次に『和蹉經』を引いて、中間にあるものを中有という、と論じている。また、「七善人の中には中有にして滅する者あり。」の文がある。これは中般涅槃者を指している。基本的には経証によって中有はあることを論じている。そして、最後に部分で次のようにある。

又世人亦信有中陰言、若人死時⁽⁵⁾有微四大從此陰去。又、

若有中陰則有後世。若無中陰者、捨此身已未受後身中間應斷。以是故知、有中陰。(大正 32, p.256b27-29)

世の人々は中有が有ると信じて言う。人が死する時は、微細な四大があつてこの世を去る。もし、中有が有つたら次の世が有る。無かつたら、今の身を捨てて次の身を受けていない中間は断絶してしまう。故に中有は有る。非常に簡潔に中有が有るという説について論じている。続いて、中有は無いとする主張である。

「無中陰品」

最初に『阿輪羅耶那經』の経証に対する反論である。

汝雖言阿輪羅耶那經中說有中陰、是事不然。所以者何。若是聖人、不知此爲是誰從何處來、則無中陰。

(p.256c4)

阿輪羅耶那經の中に「中有がある」とあつても、その通りではない。それが誰であつて、どこから来て、何をなすかは分からない。つまり、中有は無いのである。

『和蹉經』の経証については、この経中で釈尊と問答をする和蹉梵志がバラモンであることから不適当であるとしている。

先ほどの有中有論者の引用文についても批判する。

又汝、言死時有微四大去者、世人所見不可信也。此非用因。又汝、言若無中陰中間應斷、以業力故、此人生此、彼人生彼、如過去未來雖不相續而能憶念。是故無有中陰。(p.256c20-24)

人が死する時は、微細な四大があつてこの世を去る、というのは、世の人々の考えであつて信じてはならない。もし、中有が無かつたら中間が断絶してしまうというが、業力によって、ひとは、かの人は彼の地に、この人はここに生まれるのである。過去と未来は相続しなくてもよく臆念するようにである。故に、中有は無い。業によるのである、として中有を否定している。ここまでは、前段の有中論の論に対する批判となっている。この箇所以降は、無中有論の説となる。そして、最後の部分に両者の問答がある。

答曰。我以生有差別說名中陰。是故無如上過。是人雖中陰生亦與生有異。能令識到迦羅羅中。是名中陰。難曰。

以業力能至。何用分別說中陰耶。又心無所至。以業因緣故從此間滅於彼處生。又現見心不相續生。如人刺足頭中覺痛。此足中識無有因緣至於頭中。以近遠衆緣和合生心。

是故不應分別計有中陰 (p.257a7-14)

前の部分において、「業によって生じれば中有では無く生有である。業によってでなければ、何によって生じるのか。」という問いかけがあり、それに対する答えから始まる引用である。

結論としては、「ここで滅してから彼の処で生じるのは業の因縁をもつてのことであり、決して中有が有るわけは無い。」として締めくくる。

6 結論

以上、有部の論書を中心として中有について見てきた。初期においては、死有と生有の間をつなぐ流れ、あるいは場所に近い概念であったと考えられる。しかし、有部教理の発展に伴い、輪廻思想と密接に関係しつつ、幾つかの概念と関連して主体的な性格を持つようになったと言える。関連する概念の中でも、特に重要なものがガンダルヴァであり、また中般涅槃である。

一方、中有は無い、とする論書である『成実論』を見ると、業の因縁によって死滅し、また、生じるとしている。しかし、その論拠は『婆沙論』等に比べると弱いという印象である。

1 神田一世1997「中有の考察―輪廻主体の観点から―」（『仏教史学研究』40）参照。

2 池田練太郎1991「中有の機能について」（『印仏研』39.2：129-133）参照。

3 伊藤正見2002「命根と中有―輪廻転生の主体として―」（『東海仏教』47：1631）参照。

4 『成実論』においては、「中有」ではなく「中陰」の語を使っているが、ここでは、「中有」で統一することにする。ただし、引用についてはその限りでは無い。川村昭光1981「中有の研究その1」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』13：203-216）参照。

増上寺学寮寂静室について

石川達也

はじめに

江戸時代における僧侶養成は関東十八檀林で行われていた。所化（修行僧）の生活や学問の拠点はその学寮である。檀林での修学について多くの研究があるのに対して、学寮そのものに関する研究は少ない^①。学寮の多くが明治時代に解体し、学寮の資料が残っていないことが原因であろう。

大正大学図書館の明福寺旧蔵本には、檀林の学寮「寂静室」で使用されていた書籍が多く収蔵されている。このように学寮の蔵書がまとまって現存しているのはたいへん珍しいことで、当時の所化がどのような本で修学していたのかを知る貴重な資料群といえる。このたび文京区光源寺と江戸川区明福寺の資料などから増上寺学寮寂静室とその蔵書の伝来が明らかになったので報告したい。

明福寺旧蔵本について

まずこれまで分かっていた明福寺旧蔵本について整理したい。昭和五年（一九七八）に作成された『明福寺旧蔵本仮目録』の戸松啓真氏（以下敬称を略す）の序文には次のようにある。明福寺本は昭和二年（一九二七）に浄土学研究室教授の今岡達音の配慮により、明福寺から浄土学研究室に寄託されたもので、服部英淳が中心となって分類整理された。この蔵書がどのような経路で明福寺にもたらされたのか不明であったので、「明福寺本」と呼ばれていた。明福寺本は八八五部、三三三三冊あり、その最初のページに「寂静室圖書記」の朱印がある本も含まれることから、檀林学寮の一つである「寂静室」にあった書物が、いつの時代か明福寺に所蔵されるようになったという。

また昭和三年（一九二八）六月一五日付の『浄土教報』に「宗門教学界の一大美挙―宗大図書館に―北川智成氏の図書寄贈」という記事がある。これによると、明福寺の住職北川智成は昭和三年五月に近隣の今岡達音を介して宗科大学附属図書館に書籍を寄附し、図書館はこれを分類し浄土学研究室の備え付けの書籍にした。寄贈数は九二二部三六四五冊であり、浄土宗管長山下現有と宗科大学図書館長望月信亨から感謝状が贈られたとある。

『浄土教報』と『明福寺旧蔵本仮目録』での寄贈図書数を比較すると、後者の方が三七部三二二冊少ないのは、六〇年の間に何らかの理由で散佚したものであるう。

光源寺の資料

文京区光源寺には寂靜室に関する資料として、『寂靜室本尊縁起及重宝由来』や『寂靜室歴代』をはじめ、幡随意の名号、寂靜室ゆかりの供養塔などが所蔵されている。

『寂靜室本尊縁起及重宝由来』は大正一四年（一九二五）に浅草寿松院住職の木村良祐が著したもので、本書を執筆した理由として享保九年（一七二四）に増上寺三八世演譽白随の著した「本尊仏縁起」が寿松院に伝来していたが、

大正一二年（一九二三）の関東大震災によって灰燼に帰したため、良祐の記憶と先師の伝聞をまとめ、寂靜室に伝来した什宝と寂靜室変遷の顛末を記したとある。寂靜室の本尊とは『三縁山志』²にも紹介される阿弥陀如来像で概要は以下の通りである。徳川家康から家康の三女で蒲生秀行と浅野長晟に嫁いだ振姫、そして振姫の生母良雲院へと相伝した仏像を、浅草西福寺住職の意天が譲り受けた。その後は萬量・白随・智瑛とその法孫が相続し、さらに智堂・戒堂・智嚴・貞瑞・貞隆と相伝し、法孫に檀林住職が出ない時は寂靜室寮主が仏像を護持し、貞定・察嚴・隆宝・貞禪と相続してきた。明治初年に寂靜室が廃されると、寮の仏具・書籍は法類の察嚴と隆宝に分けられ、貞禪が牌所供養を行うことになった。その後故あって、寮の仏像・位牌・書籍は明福寺の佐藤弁空が保管することになり、意天伝持仏・法祖伝来の什宝は察嚴が光源寺で隠栖したことによって光源寺に保管されるようになったという。

また「寂靜室歴代」では、幡随意を法祖と位置づけ、意天・萬量・白随・智瑛・忍達・智堂・戒堂・智嚴・忍瑞・貞瑞・貞隆・貞定・察嚴・隆宝・良雄・良祐と次第している。

寂靜室ゆかりの供養塔として、「寂靜室諸上人塔」と刻まれた供養塔があり、昭和二十七年（一九五二）に芝安蓮社より分骨したことが銘文から知られる。この他に寂靜室関係の石塔が四基あり、安蓮社から遷されたものだという。

明福寺の資料

明福寺には寂靜室ゆかりの位牌や大正大学図書館に寄贈されなかった寂靜室の蔵書が残されている。寂靜室関係と思われる位牌は九基あり、その中には「寂靜室歴代」に名前のある金戒光明寺四八世戒堂の位牌のほか、裏面に「山下東西谷学寮再建之御施主」とある増上寺四六世定月の位牌や裏面に「山下東谷拾本之内」とある増上寺開山聖聰と中興存応の位牌が含まれる。

明福寺には寂靜室の蔵書印が捺された書籍は二四四部九一四冊あり、一五個の俵鈍箱に収められている。俵鈍箱には他の学寮の蔵書印の捺された書籍や明治以降に購入した書籍のほか、大正時代の教科書などが収められている。また『一枚起請文鼓吹』のように巻一が明福寺、巻二から巻四までが大正大学図書館に分かれて所蔵されるなど、どういう基準で寄贈図書が選定されたのか不明な点がある。

寂靜室の書籍には表紙に朱で漢数字が書かれており、当時の分類番号だと思われる。また俵鈍箱の蓋にも漢数字が書かれているものもあり、学寮では表紙と俵鈍箱の漢数字が対応して書籍が収納されていたと思われる。

寂靜室の場所

それでは寂靜室は増上寺のどこにあったのだろうか。増上寺の学寮は大門より北側の北谷、南側の南谷、妙定院周辺の山下谷の三谷に分かれ、さらに北谷は神明谷・三島谷・三島中谷、南谷は袋谷・南中谷・天神谷・新谷、山下谷は山下（東）谷と山下西谷の九谷に細分化される。また明福寺の聖聰・存応の位牌に「山下東谷拾本之内」とあるように、山下谷のうち東側の一〇軒を山下東谷とも称していたようである。『三縁山志』³⁾によれば学寮は、承応年間（一六五二—一六五五）には一二〇軒ほどあったが、次第に減少し寛政年間（一七八九—一八〇一）には八六軒、文化年間（一八〇四—一八一八）は八二軒になったという。また文政二年（一八一九）作成の三谷図⁴⁾では八〇軒（内訳は北谷一八軒、南谷四四軒、山下谷一八軒で、学頭寮・幹事寮は除いた）の学寮があり、寮主の名前も確認できる。

これ以降に寮主の名前を確認できる資料として、明治二年（一八六九）に作成された『諸宗作事図帳』⁵所収の「増上寺本坊并学寮塔頭作事絵図面」がある。これによると八〇軒（内訳は北谷一九軒、南谷四三軒、山下谷一八軒で、学頭寮・幹事寮は除いた）の学寮と寮主が確認できる。その中で『寂静室本尊縁起及重宝由来』にあった貞禪の学寮は山下谷に確認できる。その場所は文政二年三谷図では貞歆寮となっている。貞歆は「寂静室歴代」に名前は見られないものの、光源寺の供養塔と明福寺の位牌に名前が見られるので寂静室の関係者であることは間違いない。

ではこの学寮がいつまで存続していたのであろうか。明治五年（一八七二）に作成された『浄土宗本末一派寺院明細帳』⁶の松蓮社の書上には、貞禪が明治二年五月に松蓮社の住職になったとあり、真乗院の書上では真乗院の所在地を「元貞禪寮当時仮」とある。これは明治五年三月に増上寺の本坊は開拓使に買い上げられたことによって、本坊が真乗院の敷地に移り、真乗院は当時空寮だった貞禪寮に移転したためである。また真乗院の書上には貞禪の学寮は宝暦年間（一七五一—一七六四）の創建とある。寂静室にはかつて「檀林学寮諸掟覧」という資料があった。⁷これは山

下東谷の常什物で明和六年（一七七〇）から弘化三年（一八四六）までの学寮における諸掟や願書の書式が集められていたという。このことから寂静室の創始は宝暦年間か遅くとも明和六年以前と考えられる。

寂静室歴代の検討

先述したとおり光源寺の資料「寂静室歴代」に寂静室の歴代が書かれているが、それぞれについて「増上寺入寺帳」等を用いて検討したい。

法祖とされる幡随意（一五四二—一六一五）は館林善導寺や知恩寺等に住し、新知恩寺（幡随院）や和歌山万性寺等を開き、幡随意流伝法を創始した。⁸光源寺には幡随意流の伝書が所蔵され、その中には幡随意直筆の伝書もある。これは主に幡随意から四代目の法孫である白随に受け継がれたことが奥書から分かる。

二世意天（一六四〇）は幡随意的弟子で、浅草西福寺の住職を経て靈巖寺二世となった。寂静室の本尊となった阿弥陀如来像を家康の側室良雲院から譲り受けたことは先述したとおりである。

三世萬量（一六七六）は意天の弟子で、幡随院・飯沼

弘経寺・光明寺を歴任している。萬量は増上寺所化役者として名前が見られることから、増上寺の寮主に実際になったのは萬量からであろう。

四世白随（一六五六―一七三〇）は萬量の弟子で、増上寺三島谷での寮主をへて、靈山寺・大光院・光明寺と晋山し、享保二年（一七一七）に増上寺三八世となった。

五世智瑛（一七七三）は増上寺白随の寮で修学し、享保一七年（一七三二）から宝暦四年（一七五四）まで寮主として「増上寺入寺帳」に名前が見られる。宝暦五年大念寺住職になると、弘経寺・伝通院を経て、明和七年（一七七〇）増上寺四八世となった。

六世忍達（一七七三）は享保一七年から宝暦四年まで寮主として「増上寺入寺帳」に名前が見られる。宝暦四年大善寺住職になると、常福寺を経て、明和三年（一七六六）伝通院三四世となった。忍達は智瑛と同時期に寮主を務めており、檀林への出世は智瑛より一年早いため、智瑛の後継者であったとは考えられない。

七世智堂（一七二六―一八〇〇）は「増上寺入寺帳」によると、元文六年（一七四一）に智瑛の学寮に入り、宝暦五年（一七五五）から安永四年（一七七五）まで寮主とし

て名前が見られる。寂靜室の創始は年代からして智堂の頃だと思われるが、『三縁山志』には宝暦の末に三島谷に進徳亭という学寮を持ったという¹¹。智堂は靈巖寺住職となった後、弟子の不行跡によって一時隠居していたが、伝通院住職に命じられ、寛政四年（一七九二）には増上寺五三世となった。

九世智巖（一七三九―一八〇九）は、戒堂より明らかに先輩であるので順番を入れ替えた。宝暦四年（一七五四）に伝通院学寮に入寺し、後に増上寺学寮に移り、安永四年（一七七五）から天明三年（一七八三）まで寮主として「増上寺入寺帳」に名前が見られる。善導寺・常福寺・伝通院を経て、文化三年（一八〇六）に知恩院六三世となった。

八世戒堂（一七四八―一八〇五）は、宝暦十一年（一七六一）に増上寺学寮に入寺し、『三縁山志』によると進徳亭を智堂より引き継いでいる¹²。寛政五年（一七九三）から寛政九年まで寮主として「増上寺入寺帳」に名前が見られる。靈山寺を経て、文化元年（一八〇四）に金戒光明寺四八世となった。

十世忍瑞（一八〇〇）は、「増上寺入寺帳」には寮主

として確認できない。「寂靜室歴代」に房州富浦西方寺中興で貞瑞の剃髪の師とあり、貞瑞の師匠ということで寂靜室の歴代に組み入れられたのであろう。

十一世貞瑞（一七六六―一八三二）は、「増上寺入寺帳」によると寛政四年（一七九二）から寮主を勤めている。文化・文政年間の「増上寺入寺帳」が欠本となっているが、靈山寺に晋山する文化八年（一八一二）まで寮主をしていたと思われる。その後大光院・光明寺を経て、文政一〇年（一二二七）に知恩院六六世となった。寂靜室の蔵書には貞瑞の所持本がいくつか見られる。

「寂靜室歴代」に記載はないが、文政二年（一八一九）当時の寮主は貞歛であることは前述したとおりである。

一二世貞隆（一一八三九）は、天保二年（一八三一）から天保九年まで寮主をしていたことが「増上寺入寺帳」で確認でき、天保九年に大巖寺四四世となった。

一三世貞定（一一八六二）は、天保五年（一八三四）から嘉永二年（一八四九）まで寮主をしていたことが「増上寺入寺帳」で確認でき、浅草寿松院二〇世となった。

一四世察巖（二八一五―一八九一）は『浄土宗本末一派寺院明細帳』と「増上寺入寺帳」によると、天保三年（一

八三二）に増上寺に入寺し、嘉永三年（一八五〇）から安政元年（一八五四）まで寮主として名前がみられ、安政元年に深川本誓寺二一世となっている。

一五世隆宝（一八二六―一八八九）は、天保七年（一八三六）に貞隆の弟子として増上寺貞隆寮に入寺し、安政二年（一八五五）から文久元年（一八六一）まで寮主として「増上寺入寺帳」に名前が見られ、文久二年に寿松院二一世となった。

「寂靜室歴代」に記載はないが、明治二年（一八六九）当時の寮主は貞禪であることは前述した通りである。「増上寺入寺帳」には文久二年から慶応三年（一八六七）まで寮主として名前が見られる。

一六世良雄は（一八四七―一九一六）は寿松院二二世、一七世良祐は寿松院二三世である。

このように「寂靜室歴代」にあげられた歴代は、同時期に寮主を務めていた者や、寮主として確認できない者、「寂靜室歴代」に名前のない寮主もいて、増上寺学寮寂靜室の寮主の世代とするには問題がある。

おわりに

大正大学図書館蔵明福寺旧蔵本の多数を占める寂靜室蔵書の伝来は光源寺と明福寺の資料によって明らかに、明福寺には現在も寂靜室の蔵書が残されている。寂靜室の場所は山下東谷で、現在の芝公園テニスコート付近である。寂靜室の創始は宝暦年間（一七五一—一七六四）か、遅くとも明和六年（一七七〇）であり、終焉は明治二年に当時の寮主貞禪が松連社住職になることで空寮となり、社会情勢の変化も相まって学寮としての役割を終えた。

しかし寮の什物や書籍の一部は震災や戦災を経てもなお、寂靜室の法類によって護持され現在に至り、学寮の実態を知る上で欠かすことのできない貴重な資料となっている。

- 1 大島泰信「浄土宗史」（浄全二〇）、野村恒道「檀林増上寺における学寮制度の一側面」（『教化研究』一二、二〇〇一年）、會谷佳光『西蓮社志稿』（西蓮社、二〇一二年）、『二円相会—一円相会増上寺第六十五世章譽智典大僧正百五十回忌—』（一円相会、二〇一二年）。
- 2 『浄全』一九、二九一頁。
- 3 『浄全』一九、三八一頁。

4 『浄全』一九、五四一頁。

5 国会図書館所蔵。国会図書館デジタルコレクションで画像が開されている。

6 東京都公文書館蔵。

7 戸松啓真「檀林学寮における修学について」（『大正大学研究紀要』五四、一九六八年）に紹介されているが、「明福寺旧蔵本仮目録」や明福寺の蔵書には見られない。

8 幡隨意の生涯は、宇高良哲「近世浄土宗史の研究」（青史出版、二〇一五年）に詳しく紹介されている。

9 『浄全』一九、五三六頁。

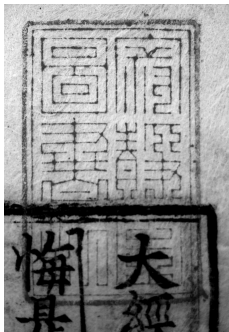
10 『三縁山志』（浄全一九、五二六頁）には、「元文六年正月十一日縁山に掛錫し翌年智瑛上人の室に下向」とあるが、「増上寺入寺帳」の記述を採用した。

11 『浄全』一九、四三九頁。

12 『浄全』一九、四三九頁。

附記 資料を閲覧させていただいた光源寺・明福寺・大正大学図書館など関係各所の皆様に、紙面を借りて厚くお礼申し上げます。

寂靜室蔵書印「寂靜室図書記」



宝暦年代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、または述べきれなかった事項が残っている。ここでは宝暦年代（一七五一―一七六四）の情勢を紹介する。

基本的な資料は『弘前藩庁日記』⁽¹⁾（以下、『國日記』）であり、本州最北の城下町である青森県弘前市の、江戸時代の行政記録である。従って宗教事情の確認には必ずしも好適とは言えず、以前から『永禄日記』『平山日記』『津軽編覧日記』『本藩明實録』等を参照してきた。ところがこの時期においてはこれらの文献に参考とすべき記事はほとんどなく、名越派本山の記録である『専称寺入寺帳』⁽²⁾がかるうじて補足資料として利用できた。また、山形市の旧僧録

常念寺の『日鑑』⁽³⁾にはほぼ同年代の記録があつたので、参考とした。この資料については後述する。

二 法王寺恵観と僧禄貞昌寺靈賢の処罰

鰺ヶ沢（西津軽郡鰺ヶ沢町）法王寺の良善恵観が追院となつたのは、延享二年（一七四五）八月三日である。⁽⁴⁾「法中致方不届ニ付追院被仰付候、大所并御道筋御構被成候」と、罪状は判然としないが量刑は明快である。恵観はこの処遇が本意であつたとみえ、その後弘前城下に出現したことが目撃されている。宝暦二年五月一二日、

⁽⁵⁾其方儀先年不届之儀ニ付弘前并大所 御道筋御構之上追院被仰付候処、去秋より度々弘前致徘徊候段、御法式相背不恐上を致方重々不届ニ付、急度可被仰付候得共沙門之儀故、以御憐愍俗縁森山清兵衛同作兵衛両人

江 御預被仰付之、急度相慎可罷有候

この不始末は専称寺にも知られるところとなる。⁽⁶⁾二週間後の貞昌寺靈賢の申し開きはいかにも菌切れが悪い。恵観は年来の不行跡により追院、後住良受感応が本寺継目も済ませているが、腹立ち紛れに恵観が名越本山に出現して何を言っても取り合わないようにと懇請する内容である。翌年二月になっても恵観の行方は依然明らかではない。

四年になり、恵観どころか靈賢の立場が危うくなる。閏二月末と六月、靈賢の態度を不興とした名越本山役僧湯本惣善寺が増上寺役者に通告、両者協議の上、

一⁽⁷⁾御国元貞昌寺触下鰺沢法王寺先住恵観儀、不如法之儀共有之由未定之儀申立、五ヶ条之科を以追院相成候様取計候段、不届之事

一右出入一件ニ付、三ヶ年以来本寺より度々呼状差出候処病氣と偽り不致登山、不届之事

と通告され、十月六日に、靈賢は寺外隠居となる。

三 「後住推薦状」の一件

この時期の『國日記』に、ある規模以上の寺院の後任住職候補者につき、その推薦状あるいは身上書と言うべき記

述が添えられた事例がある。宝暦三年四月一〇日の、

(上略)⁽⁸⁾飯詰村大泉寺住寺弁岌、素生御国広須村淨圓寺先住快弁弟子、世壽三拾四歳法臘拾五年、繪旨頂戴之上人ニ御座候、此僧湊迎寺住職可相勤器量之僧ニ御座候(下略)

以来、時おり見受けられた。本来寺社奉行に対しては報告されることが望ましい事項であり、この時期になって初めて書面提出が義務化されたとは考え難い。

過去の類例として、元禄一三年(一七〇〇)七月二一日、

(上略)⁽⁹⁾右善竜未出世ニ御座候得共年数階老共相統仕候、御国所生ニ而貞昌寺三代以前頓譽弟子ニ而御座候、

という文面があった。こちらは別添えではなく、正文に続行する体裁である。いわば書式が異なるので遺忘していたが、内容としては同じ性質のものである。新命候補者の履歴の書付けは何らかの形で存在しながら、種々の理由で、『國日記』への清書がなされなかったのではないか。

四 御目見寺院から在末への転住

制度史的見地からは、この問題こそ当時の寺院情勢に他ならないが、残存記録が単発で取り沙汰された経緯がわか

りづらい。それまでに時として問題になってきた事項の、解決を試みたものであろう。

御目見寺院とは寺禄を受けている、またはそれに準ずる寺院である。僧禄の貞昌寺（六〇石）、同寺開山が隠居して開創した誓願寺（三〇石）、西光寺（二三石）、十三の湊迎寺（五所川原市、二〇石）、そして五〇石の寺禄を固辞した天徳寺である。他のほとんどの寺院は無禄である。なお、九石の寺禄を有する白狐寺は白旗派僧による相承で転住の対象とされておらず、本項の話題の対象外である。

さて、次の記録は九年九月一二日のものである。

⑩一貞昌寺申立候、四年以前子之年当寺末寺広須村浄圓寺無住ニ罷成候ニ付、同寺檀家共挙而天徳寺後住ニ願出候間、願書付御願被 仰付被下置度之旨奉願候処、山野十右衛門殿被仰渡候者、貞昌寺支配 御目見地領寺之分古来 御目見地領寺在寺江移転之儀申立被 仰付候得共、此末 御目見地領寺 御目見斗にて茂在寺江之移転難被仰付候間、此旨相心得候様、尤貞昌寺江申通候様被仰付候段、子之二月廿四日右御書付ニ而被仰渡候

四年前に浄圓寺（つがる市）が無住になった際、天徳寺を

後住にとの願い出があつたが、無禄の在方寺院への移転は認められず、当時その旨貞昌寺へも通知したとする。

ところがこの原則は次項で破綻する。西光寺に永年住した場合、当人の立身出世に支障があるとしている。そもそも同寺の禄は在方で荒廃していた時期に付されたもので、百年前の寺町大火後に貞昌寺門内に配置された状態に、何らかの不都合や無理があつたとしても致し方ない。

そのためか第三項では、特別な事情を抱えた寺院の状況を確認している。まず天徳寺、西光寺、湊迎寺については、「此内ニ而移転等仕候儀無御座候」とある。これら三か寺間の移転が不都合というより、その限定を課するなら、誓願寺または貞昌寺に空席ができない限り転昇できないという、前項の論理と同一のものである。両寺の他に、法王寺と今別（東津軽郡今別町）本覚寺は本山専称寺の末寺なので、「老僧持ニ仕差置候」と明記している。さらに浄満寺（青森市）、浄圓寺、青森正覚寺は「無禄寺ニハ御座候得共在寺之内筆頭、格茂能キ寺ニ有之候間、只今まで先官老僧次第仕、右老僧共住職仕罷有候」であるとしている。すなわち、特別な格であるため相應の経験を積んだ者が住職になるべき寺院が明文化された。

以上の実情をふまえ、最終項では「古来之通^三寺在寺^江移転之儀、申立之通申付候」となり、寺祿の有無を問わず個々人の力量に応じた空席に転住することが確認され、一応の解決をみた形である。

五 良融郭天

この時期に活躍した代表的な僧というほどではないが、良融郭天は変わった動きにより記録が多かった人物として、その名を挙げることができる。

宝永五年（一七〇八）、江戸浅草の熊谷稻荷の勧請に伴い、弘前新寺町の裏通りに別当として開創された浄土宗白狐寺は九石の祿を受けた。貞昌寺隱居の入誉信風を開山とし、板柳大善寺の喜譽澄水が住職、すなわち稻荷宮別当となった。宝暦元年一二月、弟子歎彌にその任を譲って隱居した澄水から三年八月二八日、次の申し立てがなされる。

（上略）⁽¹⁾ 拙僧弟子白狐寺相煩病死仕候、依之後住之僧之儀同人弟子郭天儀、当年廿五歳ニ而寺役相勤申候間、住職奉願旨寺社奉行迄申出之、願之通申付旨（下略）

白狐寺は入誉信風の法縁から金戒光明寺末となり、白旗派僧が継承してきた。歎彌の素性は不明ながら澄水弟子であ

るなら白旗派だとして、郭天は名越派僧とみるべきである。宝暦年代の『國日記』には、郭天の遠出の数々が記されている。まず四年七月二五日、

一白狐寺申立候、拙僧儀此度無抛用事出来仕候ニ付、奥州福島^江罷越申度奉存候、依之往還四十日之御暇被下置候儀（下略）

一般性のない福島へという理由は、後に明らかになる。次に六年九月二〇日、

一白狐寺申立候、法用御座候ニ付岩城専称寺^江罷登申度候、依之往還五十日御暇被下置度旨申出、（下略）

名越本山に法用という以上、白旗僧でないことは確実である。さらに八年六月一三日、

一白狐寺看守申立候者、白狐寺儀於江戸表新善光寺如来開帳御座候ニ付百日御暇、願之通被仰付之、右序而伝授仕度法用御座候ニ付、師匠^江隨身仕候而常州^江罷越、申度奉存候、今五十日之御暇（下略）

師匠は亡き歎彌ではなく、どこかで存命であることがわかる。また一一年一月二六日には、

一白狐寺申立候、此度本山^江繼目上京ニ付御金拝借奉願候処、先達而難被仰付旨被仰付候、段々申上候通寺

務に拘り是非罷登不申候而者難相済に付、乍恐再応奉願候処御金拾両被仰付候、右御金にて者至而不足仕、

(下略)

と、本山での継目礼式にあたって経費の借用を申し出、半年後には帰路の費用の追加を願ひ出てもいる。

これらを見る限り郭天は、澄水の意向で末期養子のように突然住することになった白狐寺よりも、師匠への随従に重きを置いたようである。では、その師匠とは誰か。『専称寺入寺帳』に延享二年(一七四五)十月三日の新来として、「貞昌寺良意靈賢弟子 廓転」とある。良融郭天とみてよい。また、宝暦から改元されたばかりの明和元年六月三日の『國日記』には、

¹⁶ 一白狐寺申立候、拙寺師匠靈賢儀此度福嶋於大圓寺四月廿六日病死仕候旨申来候、依之焼香罷登申度奉存候間、往還三十日之御暇被下置度奉願旨 (下略)

とある。靈賢がどういった機縁で福島の大圓寺に居るようになったかはわからないが、宝暦四年の郭天の福島行きはおそらく靈賢がらみである。

郭天は明和四年、西福寺に転住、さらに天徳寺に転住し明和九年に入寂している。文化年代になって白狐寺が白旗

僧による相続ができなくなった際に、住職経験がないかごく浅い名越派の僧侶に兼帯させることで明治維新まで法灯を維持している。郭天は兼帯ではないが、やや似ている。

六 良普恵順

良普恵順もこの時期の津軽領内の浄土宗を代表する僧とは言えない。むしろ駆け出しに近く、あえて比較するなら前項の郭天の方が影響力があった。後年、最終的には貞昌寺住職となる力量を示すが、その萌芽がこの時期にあったとさえ言えそうな経歴の持ち主である。

八年九月一日、「¹⁷恵順儀西光寺無住に付、後住願之通被仰付之」とある。恵順は法王寺弟子で、これが初任である。翌年一〇月二三日、往來の記録をみない土地に出向く。

¹⁸ 一貞昌寺寺庵西光寺儀秋田野代用事付、往還三十日之御暇之儀申出、願之通被 仰付候由

天明の「聞岌事件」で恵順は被告となるが、敗訴した聞岌は能代に逃れたと言われる。恵順の法用はおそらく西福寺、聞岌が後年行き着いたのは海からの駆け込み寺の様相がある光久寺とみられるが、皮肉な偶然を伺わせる。

一二年三月一九日、金光上人拾得とされる西光寺の本尊

を秘仏とし、二七日の別時念仏をという申し立てがある。同像の知られざる転機であるが、恵順の意外な実績でもある。同年一〇月一日、

一鯁¹⁹ 沢法王寺無住に付、西光寺後住願之通申付旨、
以手紙寺社奉行^江申遣之

とある。拔擢された理由がわからない。そもそも、さきにもた規定に抵触しないものか。

『専称寺入寺帳』の宝暦一三年分から、九月に恵順が弟子順鏡を入山させたことがわかる。同人は後年、西光寺住職となる。同年四月、善導寺聞榮弟子の聞峯が入山しているのも、不思議な因縁を感じさせられる。

七 山形常念寺『日鑑』

昭和五〇年代に刊行された『山形市史』の編集に用いられた『山形市史資料』の中に、常念寺『日鑑』がある。山形の浄土宗名越派僧録常念寺の寺務日誌で、享保一八年（一七三三）分から慶応に至る三八冊である。このうち寛延四年から宝暦五年の『日用清規』と、宝暦六年から一〇年の『萬日記』が、『常念寺日鑑』として刊行された。

宝暦年代の山形と弘前を簡単に比較しておく。山形藩主

は三河から転封された松平乗佑六万二千石。弘前は江戸時代に全く改易がなかった津軽氏七代信寧四万七千石。浄土宗の僧録は山形は常念寺百石。弘前は貞昌寺六〇石である。

この『日鑑』につき工藤定雄編集主任は巻頭編集のことにばにおいて、「寺中、門前、門徒など宗務に詳しく、城下民政資料に詳しくない」と述べている。またおそらく解説にあたつた後藤嘉一氏の解説には、

山形²¹のように領主の更迭が激しく、かつ領域が細分化された地域では、領主の一貫した統治記録を求めることは殆ど不可能に近く、その点、寺院は代々伝承され、時代時代の『日鑑』が存在することにより辛うじて江戸時代の民情を知ることができる。

とある。いずれも至当な見解と納得できる。

その中から、かつて津軽に類似のものがみられた宗教行事や、類例がなかった宗教事情を少し紹介する。まず宝暦四年三月の、城下念仏堂の常念仏である。弘前で寛文三年（一六六三）開創の念仏堂白道院が、元禄六年（一六九三）に一万日の回向を成就した例と似ている。

一、²² 当町之内弓町念仏堂、当四月一万五千日二相当り候二付、回向仕度旨先達而以書付奉願上候、夫二付支

度等物入茂御座候ニ付、難成自力候間、此度御公料蟹
沢村天崇寺相招、当十六日夕四月八日迄日数廿三日、
昼九ツ時七ツ半時一日ニ兩座宛說法仕、右助力を以回
向無滞相仕廻申度奉存候、右願之通被為仰付被下置候
ハ、難有可奉存候 以上

戌之三月

(四者連名、略)

ここで天崇寺が念仏堂庵主源心に代わって説法を勤めている。
「他僧説法」としてその記事がみられる。

八年三月、津輕ではすでに記録がなくなった四十八夜念
仏が行なわれている。

(23) 一、上山浄光寺二四十八夜惣回向十三日ニ御座候間、

当寺音随十二日夕遣申候、五種香三遣申候

類例をみなかったものは、神社の仰せ付けである。一〇

年三月二日、

(24) 一、翰啓上仕候、然者去冬中被仰付候神社有無之儀、早

速相触候得共、拙寺印形斗ニ而差上可申奉存候所ニ、

銘々別紙之由及承候故、此間急致廻章取集候 (下略)

常念寺より専称寺役者あての単発の書簡で事態を把握難し
いが、常念寺触下に神社の別当寺院があったとみられる。

八 おわりに

宝暦年代の『國日記』を再検討し、津輕領内浄土宗の寺
院情勢を概観した。この時期は藩財政の困窮がいつそう進
み、勘定奉行となった儒学者の乳井貢が財政改革に乗り出
した。標符という藩札の一種で、不換紙幣と統制切符を合
わせたようなものが発行されたが、経済がさらに混乱し、
一年足らずで廃止された。いい話題がみられなかったのも
こうした世情によるもので、出費を伴う特別な行事や事業
は、依然全くと云えるほど行なわれていない。

そうした中でふと気づいたのは、「檀家の声」の反映で
ある。『國日記』宝暦九年九月一二日、

(25) (上略) 浄円寺無住ニ罷成候ニ付、同寺檀家共挙而天徳

寺後住ニ願出候間 (下略)

これは御目見の問題で通らなかったが、一〇年四月一日、

(26) (上略) 追院可申付と奉存候得共、同寺(清岸寺)檀

家共挙而歎申候ニ付、隠居可申付と奉存候 (下略)

のように、罪状が減免された例がある。恵順の項で取り上
げた本尊の秘仏化についても、一二年三月一九日、

(27) (上略) 星霜相過候、依之檀家共願御座候故此度秘仏

仕度奉存候に付、為供養（下略）

とある。また常念寺『日鑑』でも一〇年三月五日、

（上略）⁽²⁸⁾谷地誓願寺無住二付、且中相談之上御目鑑次

第後住被仰付被下度、且中以連印一同二御座候（下略）

と、檀家が結束して、後住を願い出た例がある。

このように檀家の意向が採用されたということを、どうみるべきか。『國日記』にそうしたことが記録されていたのは、無視できない力になっていたのであろう。封建社会であることに違いはないが、世の中が少し変わってきたのかも知れない。

- 1 弘前市立弘前図書館蔵。
- 2 吉水成正編『浄土宗名越派資料集』収載。
- 3 山形市史資料第四二号『常念寺日鑑』。
- 4 『國日記』延享二年八月三日条。
- 5 『國日記』宝暦二年五月一二日条。
- 6 『國日記』宝暦二年五月二四日条。
- 7 『國日記』宝暦四年六月二七日条。
- 8 『國日記』宝暦三年四月一〇日条。
- 9 『國日記』元禄一三年七月二一日条。
- 10 『國日記』宝暦九年九月一二日条。

- 11 『國日記』宝暦三年八月二八日条。
- 12 『國日記』宝暦四年七月二五日条。
- 13 『國日記』宝暦六年九月二〇日条。
- 14 『國日記』宝暦八年六月一三日条。
- 15 『國日記』宝暦一一年一月二六日条。
- 16 『國日記』明和元年六月三日条。
- 17 『國日記』宝暦八年九月一日条。
- 18 『國日記』宝暦九年一〇月二三日条。
- 19 『國日記』宝暦一二年一〇月一日条。
- 20 『常念寺日鑑』二頁。
- 21 『常念寺日鑑』九頁。
- 22 『常念寺日鑑』四三頁下。
- 23 『常念寺日鑑』八七頁上。
- 24 『常念寺日鑑』一一〇頁上。
- 25 『國日記』宝暦九年九月一二日条。
- 26 『國日記』宝暦一〇年四月一日条。
- 27 『國日記』宝暦一二年三月一九日条。
- 28 『常念寺日鑑』一一〇頁上。

良忠著作中における法然上人御法語について

大橋 雄 人

はじめに

良忠上人（以下、諸師の敬称を略す）は「記主禪師」の号をたまわるほど、その生涯のなかで多くの著作を著わしている。その著作のなかには、伝聞として法然の法語が散見され、それらは『昭和新修法然上人全集』（以下『昭法全』）に採録されている。『昭法全』には伝語篇として、良忠のほか聖光、信空、証空などの伝聞の御詞が二三篇――五件の法語が採録されているが、良忠の著作からのものが四三件と最も多い。つまり、良忠の著作は本人の教義解釈・思想のみならず、法然のことばを伝える役割も担っているのである。

しかしながら、良忠の著作を概観すると法然のことばとする説示は、多少の内容的重複がありながらも管見のかぎ

り一〇〇件を超えて確認することができ、『昭法全』に採録されている数を大幅に超える。

本稿では、良忠の著作内にみられる法然の法語を再確認し、『昭法全』未採録のものを紹介するとともにそれらの内容等について若干の考察を試みたい。¹⁾

一、『昭法全』「良忠上人伝聞の御詞」について

先にも挙げたように『昭法全』には「良忠上人伝聞の御詞」として四三件が記載されているが、このほかにも良忠の著作を出典とする法然の法語として下記のものがある。

- ・ 渋谷入道道遍伝説の御詞……………一
- ・ 大和入道親盛に示す御詞……………一
- ・ 勢観上人との問答……………一
- ・ 叡空上人との問答……………一

・聖光房に示されける御詞・・・二
 ・湛空上人伝聞の御詞・・・一

以上、『昭法全』には上記の七件と「良忠上人伝聞の御詞」の四三件を合わせ、合計五〇件、良忠の著作を出典として法然の法語が採録されている。

上記の法語と「良忠上人伝聞の御詞」の大部分は、望月信亨編『法然上人全集』を整理したものである。石井教道氏は『昭法全』序に「下に擧ぐる傳語編の下にも、諸書から拮拾して三十有一の新材料を加へ」（序一一頁）と述べており、石井氏が独自に調査したものも含まれていると考えられるが、良忠伝聞の詞として新規にどれだけ追加したかは不明である。

二、良忠著作中にみられる法然の法語

―説示数について―

前項において整理したように、『昭法全』において良忠の著作を出典とする法然法語は、五〇件を数えることを確認した。しかしながら、良忠著作中に「祖師云」「故上人云」など法然の言葉や著作を典拠とする説示を数えると、『昭法全』採録のものも含め管見のかぎり一〇九件が見受

けられた。

これら良忠著作中にみられる一〇九件の法然法語を著作別に説示数を整理すると以下ようになる。

【良忠著作成立順と法然法語説示数】

著作名	成立	説示数(引用)
『領解末代念仏授手印鈔』 一卷	一二三七年	〇
『浄土大意鈔』一卷	一二五〇年	〇
『三心私記』一卷	一二五四年	一(一)
『決答授手印疑問鈔』 二卷	一二五七年	一二
『浄土宗行者用意問答』 一卷	一二五八年	五
『徹選択鈔』二卷	一二六〇年	三
『西宗要聴書』二卷	一二六〇年	一
『観経疏略鈔』八卷	一二六一年	一一(一)
『選択伝弘決疑鈔』	一二五四年(四卷本) 一二七六年(五卷本)	一〇(六)
『選択疑問答』一卷	一二七七年	一(一)
『安樂集私記』二卷	一二八二年	〇

『往生要集義記』八卷	一二八二年～ 一二八六年	二七（一六）
『往生論註記』五卷	一二六二年 起稿 一二八六年 再治調	一
『浄土宗要集』 （『東宗要』）五卷	一二八二年～ 一二八六年	一九（二）
『観經疏伝通記』 一五卷	一二五八年初稿 一二八七年 極再治	一二（三）
『決疑鈔裏書』一卷	不明	三
『般舟讃私記』一卷	不明	一（一）
『往生礼讃私記』二卷	不明	二
『観念法門私記』二卷	不明	〇
『法事讃私記』三卷	不明	〇

はじめに説示数の傾向からみると、『往生要集義記』が二七件と最も多く、次いで『東宗要』一九件、『伝通記』一二件、『略鈔』一一件、『決疑鈔』一〇件となっている。これらは比較的大部の著作であるため、説示数が多くなることは必然である。しかしながら『往生要集義記』内にみられる二七件の説示は、そのうち一六件が『往生要

集釈』などからの引用であり、出典が明確である。⁽²⁾

次に良忠の著作と法然遺文集との前後関係を確認してきたい。代表的な法然遺文集として、『醍醐本』（一二四二年）が嚆矢になり、『西方指南抄』（一二五七年写本）、『黒谷上人語灯録』（一二七五年）が挙げられる。これらは良忠在世中に成立しており、場合によっては良忠が閲覧することも可能である。小林清尚氏⁽³⁾は良忠における法然遺文の伝承について、いわゆる「十二問答」⁽⁴⁾を中心に検討し、個々の遺文集の存在は承知しているが、引用される文章の相違から、遺文集の伝承は部分的であったり、独自に良忠が法語を個別に伝承していたりした可能性を指摘している。この点について、今回抽出した一〇九件から検討すると、『黒谷上人語灯録』と共通する説示は五三件、『西方指南抄』とは五件、『醍醐本』とは三件となった。さらに『黒谷上人語灯録』のうち、『往生要集』注釈書類や『無量寿経釈』など著作類を除いた場合、共通するものは一九件となる。

つまり、法然の遺文集は良忠の著作活動と並行して成立しているが、良忠は独自に法然の法語を入手・収集していた可能性が考えられ、良忠が引用する法然法語の出典を遺

文集とすることは困難であると言わざるを得ない。

三、良忠著作中にみられる法然の法語

—遺文集未収録の説示—

本項では、今回の整理の結果を参考に今までに注目されていない良忠著作中の法然法語、つまり『黒谷上人語灯録』などの遺文集や『昭法全』「良忠上人伝聞の御詞」に収録されていない法語について特徴的なものをみていきたい。

『浄土宗行者用意問答』（『浄全』一〇、七〇五頁上～下）

〇三、自力他力の事

問うて云く、念佛に自力・他力と云うことは何様なるべきぞや。

答えて云く、先師上人、故上人の御義を傳えて云く「自力と云うは聖道門なり。自らの三學の力を憑みて出離を求むる故なり。他力と云うは浄土門なり。浄土を求むる人はみな自らの機分は出離するに能わずと知りて佛の他力を憑む故なり。爾るに近代の末學、浄土の行に自力・他力と云うことを立て、念佛にも又、自

力・他力を分別し、或いは定散二善を自力とし、念佛を他力とすといえり。故上人は仰せられざりし義なり。況んや自力の念佛は邊地の業となると云うこと、全く聞かざりし事なり」三二二。

この相傳を以て彼の新義をば意得べく候う。

これは聖光からの伝聞であり、とくに下線部が法然の説示であるとみられる。聖光は『西宗要』において「第六十三自力他力事」として算題を設け、「穢土に在りて三學を修して不退に叶うと云うは自力なり。穢土に在りて浄土の行を修して命終の時、阿彌陀佛の來迎に預かり十萬億の國に一刹那に往生するは他力なり」（『浄全』一〇、二二七頁上）として、同主旨を述べているが、とくに法然からの説示であることは示していない。

良忠は『決疑鈔』において「《自力》《他力》とは、自らの三學力を名づけて自力と爲し、佛の本願力を名づけて他力と爲す」（『浄全』七、二〇九頁上）として、先述の内容を踏まえた説示をしている。

後世には『黒谷上人絵詞拔書』（近衛本）…『法伝全』三三四頁）に同文が記されている。

『徹選抄鈔』（『浄全』七、一一三頁下～一一四頁上）

問、念佛の行は是れ正定の業なる事、在文分明なり。

但だし其の念佛は但信の稱名か、觀の上の稱名か。

答、故上人の云く「念佛往生の一法は生因本願の要行なり。只だ願文の如く信を取るべし。何ぞ他の方法を憑まんや」三云云。

『徹選抄鈔』では、この法然の説示に続いて、聖光からの伝聞として法然と阿波の介の念仏のエピソードを示し、『疑問鈔』にも同内容が示されているが、上記の下線部の内容は記されていない。

『徹選抄鈔』（『浄全』七、一一八頁上～下）

無三學出離事

先師の云く「故上人の云く、『婆沙』に造り物と云う事有り。淨土宗に付きて一つの造り物有り。即ち造りて云く、戒定慧の三學を離れて生死を出づるの義有るべし」。

この説示は遺文集に収録されていないことはもちろんであるが、特徴としては、隆長『一枚起請但信鈔』に「徹選擇に云」（『浄全』九、七二頁下）として引用されている点

である。しかし、「先師云」「故上人云」とは示しておらず、聖光から伝聞した法然のことばであること記されていない。また下線部は記されていないなど若干の相違も見受けられる。

『觀經疏略鈔』（『浄全』二、四四五頁下）

問、淨土門の行者、愚癡を具し乍ら淨土に生ずとや爲ん、愚癡を離れて淨土に生ずとや爲ん。

答、分別有るべきなり。

愚癡に二つ有り。（中略）

A されば故上人云く「學者なりとも此の門の出離を期せん日は、一文不通の身と思ひてよかるべきなり。彼は學問の智慧なり。出離の智慧には非ざるが故なり」と。

B 又云く「聖道門の意は智慧を極めて生死を出づ。淨土門の意は愚癡に還りて生死を出づるなり」三云云。

この法語は淨土門の行者における「愚癡」の有り様についての問答において、二種の愚癡を述べた後に示されている。Aの説示は遺文集に収録されておらず、また出典も定かではないが、さらに注目すべきは『伝通記』⁶にも引用さ

れているBの説示である。『和語灯録』では「諸人伝説の詞（信空上人）」として採録され（『昭法全』六七二頁）、さらに「進行集よりいてたり」として信空の著とされる『明義進行集』が出典として示されている。この出典表示がいつ書き加えられたものかは定かではないが、もし良忠が『和語灯録』を参照して引用したのであれば、Aの部分も『和語灯録』もしくはいずれかの遺文集にみられると考えられる。さらに『観経疏略鈔』は『和語灯録』よりも約一〇年前に成立している。つまり、良忠は『和語灯録』を参照している引用したものではなく、独自に法然の遺文を収集、手控えていたことが示唆される。

『東宗要』（『浄全』一一、八四頁上～下）

今云わく、臨終の時は形・神、尚、離る心、消（ほそ）かるべき時なり。平生の時従り決定の思に住すること、最も大要なり。若し平生に不定の思を作さば、臨終に定んで怯弱の思を起こすべきか。又、縦い平生に未だ證を得ざる故に未定の思に住して解行を勵ますと雖も、臨終に至りては一向に決定の思に住すべし。又、他人の臨終にも決定と思えと教化すべきなり。

武藏國の玖須の地頭の娘（生年十八）、臨終の時、傍（かたべ）の女房、問いて云わく「今度の往生、得否、如何」。

答えて云わく「法然上人の消息に云わく『往生は決定と思えば定んで生ず。不定と思えば不定と成る』と云云」。年來、此の事を信ぜり。今、最後に及んで不定と思いて往生せずして、何の要有らんや」と云いて、念佛して而も、氣、絶ちぬ。

ここに示される「法然上人の消息」とは『和語灯録』所収の宛先不明「御消息」であると思われるが、「その決定の心によりて、すなわち往生の業はさたまる也。かく心うれはうたかひもなし。不定とおもへはやかて不定也。一定とおもへは一定する事にて候也」（『昭法全』五八一頁）とあり、文言に若干の相違がみられる。

『観経疏伝通記』（『浄全』一二、三四一頁下）

十三に幢上の莊嚴を明かす中に『経』に「如夜摩天宮」とは、祖師の云く「四柱の宝幢を以て須弥に喩う。故に幢上の幔を夜摩天に喩う。謂く、幢の上に横に宝幢を張ること、須弥山の上に夜摩天宫有るに似たり」

と。

『観経疏伝通記』（『浄全』二一、三三五頁下～三六六頁上）

初めの標の中に「雜想觀」とは、祖師の云く、此の雜想に三尊有り。独り佛のみに非ず。故に「雜」と云う。此の想に亦真佛有り、亦形像有り。故に「雜」と云う。亦小身有り、亦大身有り。既に純大に非ず、純小に非ず。故に「雜」と云う。亦華座有り、佛・菩薩有り。純座に非ず、純身に非ず。故に「雜想」と云う。雜の義、甚だ多し。且らく一兩を述す。余は準じて之れを知れ。

この兩文は、ともに『観経』『観経疏』解釈における引用でありながら、法然の『観経釈』には類似する文言がみられない。

まとめ

以上、良忠の著作内にみられる法然の法語を再確認し、『昭法全』および諸遺文集に未採録の法語をいくつか紹介するとともにそれらの内容等についてみてきた。

『昭法全』編集時における石井教道氏の整理によって、多くの法然法語が発掘されているが、今回の整理でさらに

多くの説示があることを指摘した。良忠の著作中にみられる「祖師云」「故上人云」などの法然のことは、法然遺文集と共通するものは比較的少ない。さらに遺文集や良忠著作の成立時期などを整理して比較すると、『語灯録』の成立よりも早い時期に良忠の著作内に説示されるものがあった。これは良忠が独自に法然の説示・法語などを入手・収集していたことの証左となるのではないかと考えられる。良忠と道光の邂逅時期についてはほぼ不明であり、良忠から道光へ資料提供があったか否かも不明であり、今後、検討を要する事項である。

1 良忠における法然上人御法語の受容については、永井隆正「良忠上人における法然上人御法語の受容―『浄土宗行者用意問答』の場合―」（『仏教論叢』三〇、一九八六年）、「良忠上人における法然上人御法語の受容―『浄土宗要集』巻第四の場合―」（『仏教文化研究』三三、一九八八年）がある。両稿ともに著作の範囲を限定した考察であるが、共通する指摘として①良忠著作全体から法然遺文を抽出する基礎作業の必要性、②各種遺文集との比較検討の必要性を挙げている。

2 法然の『往生要集』解釈が多分に踏まえられているとみられるこの点は、『往生要集義記』の特徴であると考えられるが、近年、良忠の『往生要集』注釈書に関する研究において、『往生要集』

に関する良忠の著作は『往生要集鈔』と『往生要集義記』の二系統があり、『鈔』から『義記』への変遷過程において良忠は直接関与していないとの指摘がある（南宏信「良忠撰『往生要集』注釈書の成立過程」『佛教大学総合研究所』『法然仏教とその可能性』二〇一二年）。そのため、ここでは短絡的に特徴として指摘することは控え、整理の結果とするに留めたい。

3 小林清尚「十二問答」の伝承形態―良忠・良恵の引用とその伝承―（『浄土宗学研究』一三、一九九七年）。

4 問答の数は『醍醐本』『西方指南抄』では一一、『和語灯録』では一二となっている。

5 このほか、『浄土宗名目問答』にも自力他力に関する問答が見受けられる（『浄全』一〇、四一〇頁上、四一二頁下）。

6 『浄全』二、一〇三頁下。

『敦煌秘笈』所収の礼懺文について

大屋 正 順

はじめに

本稿では、『敦煌秘笈』で題名に礼懺文と表記があるものの、内容が礼懺文と重なるものを取りあげ、その特徴を報告する。⁽²⁾

一 羽三九

杏雨書屋編『敦煌秘笈』影片冊一（二〇〇九、公益財団法人武田科学振興財団）二五八～二六八頁

一―一 羽三九 R 七階佛名經⁽³⁾

首題・尾題共に欠だから、この題名は編集段階でつけられたものである。〈宮井〉を参考にすれば、題名が安定しないテキストであるため、「七階仏名」・「七階礼懺」・「七

階礼懺文」等が適切と思われる。⁽⁴⁾ 楷書体で書かれており、書きぶりから L142～L148 は筆者が別であることがわかる。

L121-L147 の「昼夜六時發願文」は S 五九にはなく、『集諸經礼懺儀卷上』⁽⁵⁾ に同様の文があり、羽三九 R では一部が省略され、四弘誓願が付加されている。また、『制法』(P 二八四九) の礼仏法と『礼仏懺悔文』(S 二五七四) 中の「『昼夜六時發願法』信行禪師撰」にも、L139-L143 と同文が見られることから、三階教の礼仏法を規定した文の一部であることがわかる。⁽⁶⁾ この昼夜六時發願法については、〈西本〉に詳しい。⁽⁷⁾

S 五九と羽三九 R では、黄昏無常偈①（S 五九では黄昏偈）と無常偈の順序が逆で、羽三九 R では、「諸行無常」ではじまる無常偈も黄昏無常偈に含めている。S 五九の無

常偈は「諸行無常偈」「黄昏偈」「初夜無常偈」「日午無常偈」の四つで、これらが連続して書かれ、「日午無常偈」のあとに「十方仏名」「懺悔文」「寅朝礼懺文」「尾題」と次第する。羽三九Rには、S五九にある「十方仏名」「懺悔文」「寅朝礼懺文」などはない。

六時の無常偈が全て揃って連続して書かれる形式は、典型的な七階礼懺文や他の系統の礼懺文にもみられず、「人間忽營衆務・・」の黄昏無常偈は「往生礼讃文」にしかみられない⁽⁸⁾。よって、羽三九Rは型としては七階礼懺文の系統であるが、往生礼讃文が考慮されなければ書けない礼懺文であることがわかる。

一―二 羽三九V

これには、六種の文が書かれており、(一) 般若波羅蜜多經經題、(二) 金光明寺主惠登書狀習字、(三) 舜子變、(四) 大般若波羅蜜多經經題、(五) 般若波羅蜜多心經、(六) 禮懺文、と題名が付されている。(一)―(五)までは用紙の右端から始まり上から下へ、(六)は左端から始まって下から上へ上下逆さまに書かれている。(六)を書くときに紙の上下を逆にして右端から書き始めたことがわ

かる。(三)はある程度まとまった文字量があるが、(一)(二)(四)(五)は、文字量が少なく、習字の跡が残っているなど、六種の配列に何か明確な意図を読み取ることは難しい。書かれ方を見ると、(一)(二)(四)(五)を避ける形で(三)が飛び飛びに書かれているので、余白の大きかった紙を再利用する形で(三)を書き込んでいったと想像したい。

(五)には「般若波羅蜜多心經一卷 如是我聞一時薄伽梵住王舍城鷲峯山中與大苾芻衆及諸菩薩摩訶薩俱」とある。この『般若心經』は、序文を持ついわゆる大本の『般若心經』で、「大苾芻衆」のあとが「及諸菩薩」であることから、法成訳であることがわかる⁽⁹⁾。法成は八世紀後半から九世紀中頃のチベット僧で、廃仏により敦煌に逃れて訳經に従事した僧で、同一の序文をもつ『般若心經』はそれ以前には存在しないから、羽三九Vも八世紀後半以降のものであるといえる。

(六) 礼懺文も同時期のものであると考えるのが自然であろう。字粒は大きく豪快な行書体だが、右上がりが強くなり急いで書かれていることがわかる。「帰依三宝」から始まっているが、前の行にも三文字確認できるから、当

初は「帰依三宝」以前にも文字があったものの、後に冒頭の数行が摩耗して見えなくなったことになる。内容は、「寅朝礼懺」「寅朝清浄偈」と記されているように、寅朝礼懺文である。

〈注〉が「寅朝禮」を三類型に分けた乙類、即ち、十方佛を礼拝するが十方佛の仏名を明確に指示しない類型のものと一致するところが多い。乙類の資料としてP二六九二とP三〇三八を使用している⁽¹⁰⁾。

羽三九のRとVは、直接的な関係を示すものはないが、同一用紙の表と裏なので、同時期のものと考えるのが自然かと思う。しかし、書きぶりがあまりにも違うことや内容の完成度の差に鑑みても、一連の流れで書かれたものとは言い難いだろう。

同一紙に書かれた法成訳般若心経の存在が、この礼懺文が八世紀後半以降に敦煌地方で使用されていたことを示している。

二 羽六八三

杏雨書屋編『敦煌秘笈』影片冊九(二〇一三、公益財団法人武田科学振興財団)五一―五五頁

二―一 羽六八三―1

縦十四・五cm×横十・三cmの冊子で、四枚の紙を重ねた中綴じ形式。題名は「擬無常偈」としている。内容は初夜無常偈で、文字に相違はあるものの、S五九の典型的な七階礼懺文にある初夜無常偈と同文である。冊子本の表紙の表に文があることが不自然とみたため「擬」としたのだろうか⁽¹¹⁾。

二―二 羽六八三―2

題名は「寅朝礼懺文」としている。尾題を「下座各已六念了也」としているが、これは礼懺文の一部なので「尾題は欠」ということになる。〈注〉で「寅朝禮」を三類型に分けた甲類、即ち、「東方全徳佛」など、礼拝の対象となる十方佛の仏名を明確に指示する類型のものと一致する。

〈注〉の分類では甲類が最も多く、当該資料として十三本の写本を提示している⁽¹²⁾。

寅朝礼には、六念の詳細が続くものや、さらに「三帰依」「和南」が続くものなどがあるが、羽六八三はこまめで終わっている。

三 羽七五五

杏雨書屋編『敦煌秘笈』影片冊九（二〇一三、公益財団法人武田科学振興財団）三〇一～三〇四頁

三一 羽七五五R

題名は「建中辛酉五月沙州安九謨大草信札」としている。建中辛酉（七八一年）に敦煌の安九謨が大字の草書で書いた書簡ということになるが、内容からこれは祭文であることがわかる。L010「尚饗」の二字は祭文の末尾に用いる語であり、L002・L003の「清酌」は神仏に献じる酒のこと、それを若くして亡くなった自分の娘に捧げ霊をまつるといった内容である。極めて優れた人物でありながら、薬石の効なく亡くなってしまったことを歎いている。

三一 二 羽七五五V

題名は「黄昏礼懺文」としている。黄昏無常偈があるのでそのようにしたのである。

L002に「発願已至心帰命三寶」とあるので、発願の内容が前段にあると思われるが、七階礼懺文系統で

L001・L002のような発願の内容をもつものは見られず、「文殊師利菩薩無相十禮」に近い表現があることが分かった。〈注〉はこれを「法身礼（無相礼）」とし、法身礼をさらに三類型に分け、その中の丙類に分類している。⁽¹³⁾〈注〉が丙類の資料として使用しているのはP二二一二で、羽七五五Vの発願に近い文は次の傍線箇所である。

至心發願 令諸衆生妨六賊 悲智二照現前行 不斷不
常離無量 非空非有惶了行 四智三身緣彼體 三身緣
彼體 五眼常照浪三明 三衆意生無障礙 菩提樹下度

群萌 發願已歸命禮法身如來一切恭敬

歸佛德菩提 道心恒不退 願共諸衆生 同入眞如體

歸法薩般若 得大總持門 願共諸衆生 同入眞如海

歸僧息諍論 同入和合海 願諸衆生等 悉發菩提心

三業恒清淨 和南衆法身佛⁽¹⁴⁾

このように、「法身礼」P二二一二には、一切誦はなく、発願のあと三帰になる。三帰文も、二句目と四句目に一致しないところがあるが、「願共諸衆生」という表現はある。このあとに「寅朝清淨偈 欲求寂滅樂・・・」「午時無常偈 人生不精進・・・」と続くが、黄昏無常偈はなく、その後の無常偈や歎仏もない。

〈注〉が七階礼懺系の「黄昏礼」として甲乙丙三種に分類した七本の写本はいずれも、一切誦↓説偈発願↓三帰依↓黄昏（無常）偈↓無常偈という流れで羽七五五Vと一致するが、三帰依が「自帰依・・・」であり、無常偈も、甲類は「黄昏無常偈 西方日已暮・・・」、乙類は「三昧無常偈 西方日已没・・・」、丙類は「此時偈 世界不牢固・・・」で、「人間忽忽營衆務・・・」はない。¹⁵なお、七階礼懺文の典型S五九でも「黄昏偈 此日已過・・・」としている。

また、〈注〉が十二光礼懺系として七本の写本を甲乙二種に分類したうちの乙類と流れはおおかた一致するが、発願の内容が違う。無常偈は「辰朝清浄偈 欲求寂滅樂・・・」であり、諸行無常偈のあとの嘆仏はない。¹⁶さらに、〈宮井〉が対応表で使用しているP二七二二「往生礼讃文」と流れは一致するものの、発願の内容が違う、一切誦がなく「次作梵」とあるので、説偈発願の偈文も違う。三帰依は各偈の書き出しが同じものの、その後の内容が違う。無常偈は一致するが、諸行無常偈と嘆仏がない。¹⁷

L018L020の「嘆仏」と見出しのある箇所には、「天上天下無如仏・・・」「容顔甚其妙・・・」と二種類の歎仏の偈が書かれている。前者は十二光礼懺文の乙類写本の前半にある

¹⁸し、『集諸経礼懺儀』にも見られるが、「容顔甚其妙・・・」は礼懺文の歎仏には見つけられなかった。近い偈文として、羅什訳『妙法蓮華經』の讃佛の偈「容顔甚奇妙 光明照十方 我適曾供養 今復還親覲」²⁰が挙げられる。

このように羽七五五Vは、流れとしては七階礼懺文系・十二光礼懺文系・往生礼讃文系と一致してくるものの、各項目の内容は様々なものが混在しているといえる。「往生礼讃文」にしか見られない「人間忽忽營衆務・・・」の無常偈が「黄昏無常偈」として記され、その前後は他の各種礼懺文と一致していることに注目したい。

『敦煌秘笈』では、「建中辛酉」から始まる祭文の面を表、礼懺文の面を裏としているが、界線を引いて謹嚴な楷書体で礼懺文を書いている面を表とすべきではないだろうか。この面には、文字が二十行残っているが、紙が不自然に切られているため、前後にも文字があったと考えられる。一切誦・無常偈・歎仏等書かれている部分を切り取り、その裏に祭文を書いて、安九謨という人物が自らの娘の菩提を弔ったと推察できる。なお、書きぶりから表と裏の書写者は同一ではないといえる。安九謨が何らかの方法で礼懺文を入手し、その裏に、失意の中にありながらも丁寧祭文

を書き上げたと思像できる。草書体のくずしを用いながらも、かすれや連綿はなく、一字一字慎重に筆を運んでいる。

表と裏で大きな時間の隔たりはないと考えるのが自然であろう。そうであるならば、七八一年頃に敦煌地方では、

七階礼懺文系・十二光礼懺文系・往生礼讃文系の礼懺文が揃っており、特定の形式に拘束されずに、様々な形式の礼懺文を独自に組み合わせ、ある程度自由に使用していた可能性を示すことができる。

また、仏道修行者が自らの修行の一環として礼懺文を使用した儀式をしていただけでなく、仏道修行者ではない立場の人が死者の菩提を弔うために適した文章として「礼懺文」を捉えていたという可能性も示すことができる。

小結

以上、羽三九・羽六八三・羽七五五について考察した。

これらにみられる礼懺文同士に直接的な繋がりは見いだせないが、羽三九では法成訳の『般若心経』、羽七五五では安九謨という人物名など、敦煌地方に結びつく情報がみられた。また、羽七五五では、七八一年という年代と死者の祭文としての礼懺文という要素もみられた。各礼懺文の内

容は、七階礼懺文系・十二光礼懺文系・往生礼讃文系と様々であり、八世紀末の敦煌地方では、これらが揃い、各種儀礼に用いられていたということになる。

1 矢吹慶輝『三階教之研究』（岩波書店、一九二七）で、S五九『七階佛名』を底本として数本を対校した礼懺文が翻刻され、七階礼懺文の典型が示されたこと（五一―五三六頁）が七階礼懺文研究の嚆矢といえる。それから半世紀を経過して、廣川曉敏が「敦煌出土七階仏名経について―三階教と浄土教との交渉―」（『宗教研究』二五一号、一九八二）で一二七本もの礼懺文を整理し、系統の分類を試みている。西本照真『三階教の研究』（春秋社、一九九八）では、新たに翻刻した三階教諸文献の中に七階礼懺と同様の儀礼がみられることを指摘している。汪娟『敦煌禮懺文研究』中華佛學研究所論叢一八（台湾・法鼓文化、一九九八）では、七階礼懺に限らず、法身礼・十二光礼・金剛五礼・上生礼・讚礼地藏菩薩懺悔發願法といった様々な礼懺文について、膨大な敦煌文献を整理している。宮井里佳「善導浄土教の成立に於いての試論―『往生礼讃』をめぐる―」（『荒牧典俊編『北朝隋唐中国仏教思想史』法蔵館、二〇〇〇、所収）では、往生礼讃文・敬礼法（『国清百録』・十方仏名経（『集諸経礼懺儀』・十二光礼・七階礼懺の対応表を作成し、『往生礼讃』と各礼懺文との関係を精査し、影響の過程を指摘している。柴田泰山「善導教学の研究」第二卷（山喜房仏書林、二〇一四）は、これらの研究をふまえ、『七階仏名』と『往生礼讃』の一部を対照して接点を指摘し、『往生礼讃』の原初形態を『七階仏名』（S五九）にみる」とができる。（二八頁）としている。本稿では、いま挙げた西本

の著書を〈西本〉、汪の論文を〈汪〉、宮井の論文を〈宮井〉と表記する。

20 正蔵九・五三頁下

2 翻刻は、大正大学表現学部表現文化学科研究紀要『表現字』第四号に掲載予定。本文中の「L算用数字」は、行数を示す。

3 〈宮井〉の対応表と矢吹の翻刻を参考にした。

4 廣川は注1前掲論文で、七階仏名経と七階礼懺を区別し、前者から後者へ発展したとするが、〈宮井〉では、内容が重なるものの七階礼、仏説七階礼仏名経、仏説觀藥王藥上二菩薩經等略礼七階仏懺悔法一卷、といった異なった題名が付されている写本が複数あることから、明確な区別はなかったとしている。

5 正蔵四七・四六五頁中〜下

6 〈西本〉四四二〜四四三頁

7 〈西本〉四四四・四七一頁

8 〈汪〉の整理による。「往生礼讃文」については、十二光礼のところで同系統のものとして比較している(七五〜一一四頁)。

9 福井文雅『般若心経の総合的研究―歴史・社会・資料―』(春秋社、二〇〇〇)六二、四八三〜四八九頁

10 〈汪〉一五一〜一六四頁

11 『敦煌秘笈』記事の翻刻に誤字脱字がある。

12 〈汪〉一五一〜一六四頁

13 〈汪〉三三〜七四頁

14 正蔵八五・二二九六頁下

15 〈汪〉一六四〜一七九頁

16 〈汪〉七五〜一一四頁

17 〈宮井〉三六七頁で、「次作梵」の梵唄は「處世界・・・」であろうとしている。

18 〈汪〉八〇頁

19 正蔵四七・四五七頁中

大願業力と増上縁の關係―善導における「乗」の用例から―

小川 法道

はじめに

「大願業力」と「増上縁」の語は曇鸞・道綽・善導の三師がいずれも用いている共通の語として理解されている。しかし共通の語であるからといって、そこに含まれている意味までも同じであると判断するのは注意を要する。そこで曇鸞が使用する「大願業力」という語について考察し、曇鸞が用いる「大願業力」という語には、阿弥陀仏の因位の時の法蔵菩薩の誓願（四十八願）が修行によって成就し、果位の阿弥陀仏の本願力となつてはたらくその力のことであり、四十八願を表現するものであるということを明らかにした。⁽¹⁾ここでは「大願業力」と「増上縁」の關係性について、道綽・善導の理解を見ていくことにし、「大願業力」の内実を明らかにする。

本論

「大願業力」と「増上縁」を關係づけたのは、道綽・善導（五六二―六四五、以下、敬称略）である。道綽は自身の著『安樂集』第三大門、第一「難行道易行道を弁ず」で次のように述べている。

臨^{ニテ}命終ノ時^一、阿彌陀如來光臺迎接^ニ遂^ニ得^{ニシムルヲ}往生^一、
即爲^ニ他力^ト。故^ニ大經^ニ云、十方ノ人天欲^ニスル生^ニセント我^一カ
國^一者^ハ、莫^レシ不^下云^一「皆以^ニ阿彌陀如來ノ大願業力^一爲^ニ増
上縁^ト也。若不^レシハ、如^レナラ是^ハ、四十八願便是^ニ徒^ニ設^ニクルナラン。
語^ク後^ニ學者^一、既^ニ有^ニ他力^一ノ可^レ乗^ス。不^レ得^下自局^ニシテ己^一
分^ニ徒^ニ在^ニ「火宅^ニ也^一」⁽²⁾。

道綽は命終の時に臨んで、阿弥陀仏は光台を以て迎接し

て往生を得させること、これを他力というとしている。それ故「大經に云く」として、「十方の人天で我が国に往生したいと思う者は、みな阿彌陀如來の大願業力をもつて増上縁とする」と説いて、もしそうでなければ四十八願は有名無実となると述べている。道綽はこの「大願業力」や「増上縁」を『無量壽經』の意に求めているが、『無量壽經』には「大願業力」や「増上縁」の語やこれに類似した文は見出せない。そこで道綽に影響を与えた曇鸞大師（四七六―五四二、以下、敬称略）の『無量壽經優婆塞菩薩偈婆數繫頭菩薩造並註』（以下、『往生論註』と略す）から「増上縁」の用法を見てみたい。³曇鸞の『往生論註』に「増上縁」という語は卷上「願生偈」中に出る「無垢光炎熾明淨曜世間」の釈の中に一ヶ所、卷下の論最末尾に出る「速得成就阿耨多羅三藐三菩提」を解説する所で二ヶ所の計三回使われている。その該当箇所は次のようである。

彼ノ土ノ金光 絶^{ハスルカ}從^下二垢業^{一生上} 故ニ、清淨ニシテ無^レ不^{ト云}成就^一。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^ケ。阿彌陀如來爲^二増上縁^ト故ニ。是ノ故ニ言^二無垢光炎熾明淨曜世間^一。

問曰、有^二何ノ因縁^一言^二速得成就阿耨多羅三藐三菩

提^ト。答曰、論ニ言、修^二五門ノ行^一以^二自利利他成就^一。故ニ。然ルニ覈^二求^二其ノ本^一ヲ、阿彌陀如來爲^二増上縁^ト。他利^一之與^一利他^一談スルニ有^二左右^一。若自^レ佛而言ハ、宜^ク言^二利他^一。自^二衆生^一而言ハ、宜^ク言^二他利^一。今將^二談^二佛力^一ヲ。是ノ故ニ以^二利他^一言^レ之。當^二知^一、此意也。凡^レ是^二生^一彼ノ淨土^一及^二彼ノ菩薩人天ノ所起ノ諸行^一トハ、皆縁^二阿彌陀如來ノ本願力^一ニ故^一。何以言^レ之。若^二非^一佛力^一、四十八願便是^レ徒^ニ設^ナテ。今^二取^二三願^一、用^二證^二義意^一ヲ。願^二言、設^二我得^レ佛^一、十方ノ衆生、至心^ニ信樂^一、欲^レ生^二我^一國^一、乃至十念^ニ、若^二不得^レ生^一者、不^レ取^二正覺^一。唯除^二五逆^一誹謗スルヲハ正法^一。縁^二佛ノ願力^一ニ故^一、十念ノ念佛^一便得^二往生^一。得^二往生^一ニ故^一、即免^二三界輪轉ノ之事^一。無^レ輪轉^一ニ故^一、所以^二得^レ速^一ナルヲ。一ノ證也。願^二言、設^二我得^レ佛^一、國中ノ人天、不^ハ住^二正定聚^一ニ必^二至^二減度^一ニ者、不^レ取^二正覺^一。縁^二佛ノ願力^一ニ故^一、住^二正定聚^一ニ。住^二正定聚^一ニ故^一、必^二至^二減度^一ニ、無^レ諸ノ迴伏ノ之難^一。所以^二得^レ速^一ナルヲ。二ノ證也。願^二言、設^二我得^レ佛^一、他方佛土ノ諸菩薩衆、來^二生^二我^一國^一、究竟^二必^二至^一一生補處^一。除^二其ノ本願^一自在^二所化^一爲^二衆生ノ故^一、被^二弘

誓^一ノ鎧^一ヲ、積^一累^一シ德本^一ヲ、度^一脱^一シ一切^一ヲ、遊^一諸佛國^一ニ、
修^一菩薩ノ行^一ヲ、供^一養^一シ十方^一ノ諸佛如來^一ヲ、開^一化^一シ恒沙無
量^一ノ衆生^一ヲ、使^一テ無上正眞^一之道^一ヲ、超^一出^一シ常倫諸地
ノ之行^一ヲ、現前^一ニ修^一習^一セシ普賢之德^一ヲ、若不爾者、不^レ取
正覺^一ヲ。緣^一佛ノ願力^一ニ故^一ニ、超^一出^一シ常倫諸地ノ之行^一ヲ、
現前^一ニ修^一習^一ス普賢之德^一ヲ、以^一レ超^一出^一シ常倫諸地ノ行^一ヲ故
ニ、所以^一ニ得^一速^一ナル^一ヲ。三ノ證也。以^一レ斯^一ヲ而推^一スル^一ニ他力^一ヲ
爲^一増上縁^一ト。

曇鸞が使用する「増上縁」は右の傍線部の三カ所であり、
いずれも阿弥陀仏の願力や他力に関するところで使用して
いる。ここで『往生論註』巻下の「速得成就阿耨多羅三藐
三菩提」について述べてみる。曇鸞は何の因縁あつて速や
かに阿耨多羅三藐三菩提を得るのか、という問いを設けて
いる。それは「五念門」を修したことによつて自利行と利
他行を成就したからであると答える。その成就の根本を求
めると阿弥陀仏を「増上縁」としたからであるという。そ
の「増上縁」について、仏側より言えば「利他」、衆生側
からは「他利」というべきであり、本来一体の異名を曇鸞
は「仏力」について談じようとするから「利他」と言うの
である。およそ阿弥陀仏の極樂浄土に往生することも、極

樂の菩薩・人天が起す諸行も、みな阿弥陀仏の本願力に縁
るからであり、もし仏力に縁るものでなかったならば四十
八願は全て徒設となるとして、三願を以て善意を証明しよ
うとする。第十八願に関しては「仏の願力に縁る」から十
念で往生するのであり、往生するから三界に輪転すること
も免れるのである。そして第十一願に関しては「仏の願力
に縁る」から正定聚に住し、滅度に至りて廻伏の難がなく
なるのである。また第二十二願に関しては「仏の願力に縁
る」から常倫諸地の行を超出し、現前に普賢菩薩の徳を修
習するのである。曇鸞はこれら第十八・十一・二十二願の
三願を選び出して、速やかに阿耨多羅三藐三菩提を得るこ
とを証明し、仏が衆生に働きかける、衆生がそれに乗ずる
仏力の実質的なはたらきを説明するのに「増上縁」という
語を用いるのである。ここに曇鸞の「増上縁」の理解が見
いだせる。つまりその「増上縁」は阿弥陀仏の本願力の実
質的なはたらきを表しているのである。

これを踏まえた上で、道綽に論を戻すことにする。道綽
は曇鸞が『往生論註』に説く「凡そ是れ彼の浄土に生ずる
と及び彼の菩薩人天の所起の所行とは、皆阿弥陀如來の本
願力に縁るが故なり」と説く中の「本願力」を「大願業

力」に、「縁」を「増上縁」に換置している。⁽⁶⁾しかし道綽が先の引用以外で、「大願業力」や「増上縁」を使用していないため、換置した理由はこれ以上見出せない。おそらく曇鸞の『往生論註』に説かれる「大願業力」や「増上縁」の意味から、他力を強調する表現として用いたのであろう。そのような中で「増上縁」の意味を明確にしたのは善導大師（六一三―六八一、以下、敬称略）である。そこで善導の理解を通して、「大願業力」と「増上縁」の關係性を考えてみる。善導は『觀念法門』に滅罪・護念得長命・見仏・摂生・証生の五種増上縁を説く。その「摂生増上縁」の中で次のように述べている。

又此ノ經ノ上卷ニ云ク、若シ有テ衆生得ル生スルヲ西方ノ無量壽佛國ニ者ハ、皆乘ニ彌陀佛ノ大願等ノ業力ニ爲テ増上縁ト。即チ爲證ト也。亦是レ攝生増上縁ナリ。⁽⁸⁾

ここで善導は「大願業力」とは言わずに「大願等業力」と表現している。これは曇鸞・道綽がともに「四十八願便ち徒設ならん」ということから、「大願」を四十八という複数の願にとらえ、「等」という字を加えたのであろう。善導は「大願業力」について、四十八願すべてを増上縁としたので「等」の字を加えたと解することができる。この

「増上縁」は摂生増上縁であるとし、阿弥陀仏の願力が攝取して往生する縁としている。⁽⁹⁾また善導は『觀無量壽經疏』（以下、『觀經疏』と略す）玄義分において、「大願業力」・「増上縁」について次のように述べている。

言弘願一者、如シ大經ニ説カ。一切善惡ノ凡夫得ル生スルヲ者、莫シ不ト云「皆乘ニ阿彌陀佛ノ大願業力ニ爲テ増上縁ト也」。⁽¹⁰⁾

善導は「一切の善惡の凡夫が往生することができるのは、皆阿弥陀仏の「大願業力」に乗じて「増上縁」とするからである」と説く。ここでは先の『觀念法門』で四十八願を表していた「大願等業力」と違い、『觀經疏』では「大願業力」とし、「等」の文字を抜いている。その理由として『觀經疏』玄義分で次のように述べるからであらう。

又無量壽經ニ云ク、法藏比丘在ニ世饒王佛ノ所トニ、行下シ菩薩ノ道一時、發シ四十八願、一一ニ願ヲ言ク、若我レ得レランニ佛ヲ、十方ノ衆生、稱ニ我カ名號ヲ、願レ生セント我國ニ、下至ニ十念ニ、若不レンハ生セ者、不レ取ラ正覺ヲ。今既ニ成佛シ玉。即是レ酬因ノ之身ナリ也。⁽¹¹⁾

善導は四十八願の一一の願意を、第十八願の救済力に求めた。つまり「大願業力」に第十八願の持つ救済力を限定

したのである。それゆえ『観念法門』では四十八願を表していた「等」の字を抜き、『観経疏』では第十八願に限定して「大願業力」と使用したのである。

また善導は、道綽の『安樂集』に使用する「以」という字を「乗」の字に換置している。ではなぜ道綽の「以」を「乗」に換置する必要があったのか、この「乗」について考えてみたい。⁽¹²⁾

善導の著作における「乗」の用例についてまとめると、次のようになる。

- ・『観経疏』 八一回（「玄義分」四八・「序分義」七・「定善義」三・「散善義」二三回）
- ・『法事讃』 二一回（上卷一五・下卷六回）
- ・『観念法門』 六回（すべて「五種増上縁義」に出る）
- ・『往生礼讃』 七回
- ・『般舟讃』 一二回

【表一】

法事讃	観経疏		一乗
	1	15	二乗
1	2	5	三乗
	2	31	五乗
	10		大乘
	17		小乗
18			乗○

観念法門	往生礼讃	般舟讃
	1	2
	1	
2	1	2
4	4	8

この【表一】の中、「乗○」の「○」の中には、「願力」や「華（台）」などに関するものが入る。その「乗○」については次の【表二】のようになる。

【表二】

	乗仏願力 ⁽¹³⁾	乗華	乗念 ⁽¹⁴⁾	乗車	乗空	乗台	乗光	乗船	乗白駱駝	乗二尊教	乗此善根	乗自三心力
観経疏	8	1	2	1	1	2			1	1		
法事讃	6	6			2	2	1				1	
観念法門	3											
往生礼讃	2		1			1						
般舟讃	1	5	1					1				

この【表二】を見る通り、善導は「乗」という語について「乗仏願力」・「乗華」に関するものが多いことがわかる。このようなことから「二乗」等の「乗」という語は、衆生

を悟りの世界にいたらせる「立場・方法」を表し、この「乗仏願力」という時も「立場・方法」を表明するものと考えられる。つまり善導はこの「乗」という語に、「自身の立つべき所」・「自己の意思」を置こうとしたことが読み取れる。

また換置した理由に関して「以」と「乗」の意味から考えると、「以」とは手段や原因・理由を示し、「乗」とは行為の主体の強き意志や、その行為を起す機会を逃さず促えることを表す。また『十住毘婆沙論』（以下、『十住論』と略す）巻第五「易行品」では、易行道を「水道乗船」¹⁵にたとえている。この譬喩的な説き方は、この『十住論』の所解である『十地經』の第七・八地などに説かれている船のたとえ、あるいは『那先比丘經』に説かれている船のたとえなどとの関連をもつものであらうと指摘されている。¹⁶これらから善導『觀經疏』のもつ対機性（例えば、二河白道の譬え）から考えると、「以」から「乗」への換置は「以」のもつ方法や手段という意味よりも、「乗」と使用することと阿弥陀仏の他力を比喩したものといえよう。¹⁷また善導は、信仰を成就するには何に乘るべきか、という意図を「乗」に譬えたのではないか。それ故善導の著作に「他力」

の語は一語もないのである。つまり本願力にすべてを「託す」ということをこの「乗」に譬えたのであり、そのためには「自身の立つべき所」を明確にしなければならない。このことに関して、『觀經疏』玄義分には次のように表現している。

問曰ク、彼佛及土既言ハ、報法ハ高妙ニ小聖
難階^{スラ}階^レリ。垢障ノ凡夫云何シカ得^レシ入^一ヲ。答曰ク、若論^{セハ}
衆生ノ垢障^一ヲ、實ニ難ニ欣趣^シ。正^ク由^下テ託^二佛願^一ニ以^中作^{スル}
強縁^上ト、致^ス使^二五乘^一ヲ齊^{シク}入^一ヲ。

ここでは凡夫自身の力で往生しようと思つても、その願いはかなう事はない。それ故仏願に託して、その仏願が強力な縁となつて五乗ともに往生することができるという。このように善導は阿弥陀仏の仏願に託することによって、「一切の善惡の凡夫」が往生することができる¹⁸と述べるのである。つまり善導は「一切の善惡の凡夫」が救済される所以を阿弥陀仏の「大願業力」に求め、それに乗じ「増上縁」とすることによつて業を超克する力と考えた。それ故『觀經疏』定善義の親縁・近縁・増上縁の三縁を明かすのである。そこでは次のように述べている。

一ニハ明^二親縁^一ヲ。衆生起^{シテ}行^ヲ、口常ニ稱^{スレハ}佛^ヲ、佛即

聞^レ之^ヲ。身常^ニ禮^ス敬^スレハ佛^ヲ、佛即見^玉之^ヲ。心常^ニ念^スレハ佛^ヲ、佛即知^玉之^ヲ。衆生憶^ニ念^スレハ佛^者、佛亦憶^ニ念^スシ

衆生^ヲ。彼此^ノ三業不^ニ相捨離^セ。故^ニ名^ク親縁^ト也。一一^ニ

ハ明^ス近縁^ヲ。衆生願^ス見^レト佛^ヲ、佛即應^シ念^ニ現^ニ在^マス

目前^ニ。故^ニ名^ク近縁^ト也。三^ニハ明^ス増上縁^ヲ。衆生稱念^ス

レハ即除^ニ多劫ノ罪^ヲ。命欲終^ル時、佛與^ニ聖衆^一自來^テ迎

接^シ玉。諸^ノ邪業繫無^ニ能礙^ル者^一。故^ニ名^ク増上縁^ト也。⁽¹⁹⁾

すなわち衆生が行を起こして、常に口で仏を称えるなら

ば、仏はこれを見て下さる。常に身で仏を礼敬すれば、

仏はこれを見て下さる。常に衆生が仏を念ずれば、仏はこ

れを知つて下さる。衆生が仏を憶念すれば、仏も衆生を憶

念して下さる。このように彼（仏）と此（衆生）の三業が

相應して離れない、これを親縁という。次に衆生が仏を見

ようと願えば仏は念に應じて現前におられる、これを近縁

という。そして衆生が念仏を称えれば、多劫にわたる罪を

除き、命終の時に仏が聖衆とともに来迎して、諸々の邪業

繫をなくす、これら仏凡の間に業を超克せしめ、業を超克

する力を「増上縁」とするのである。つまり衆生が「因」

としての念仏を称えることによって、阿弥陀仏の本願力が

強力な「縁」としてはたらくのである。しかしあくまでも

阿弥陀仏の仏力は「縁」としてはたらくという点に注意し
なければならぬ。⁽²⁰⁾

おわりに

このように善導は「大願業力」と「増上縁」の關係を示
すことによって、阿弥陀仏が業を超克する力を有し、一切
の善惡の凡夫の往生を可能ならしめるという教説を打ち立
てたと考えられる。つまり「大願業力」とは、阿弥陀仏が
誓願を成就して、衆生救済の力を發動することによって、
衆生がそのはたらきに呼応すれば必ずその力に預れるとい
う、いわゆる他力を最大限に表現したものであるというこ
とができる。

1 曇鸞の「大願業力」については、拙稿「曇鸞における大願業力の思想」（『佛教論叢』第六一號、二〇一七年）を参照されたい。

2 『安樂集』卷上（『浄全』一・六九〇b—六九一a）

3 先学の「増上縁」に関する研究は以下のものが挙げられる。
藤谷大圓「論註」における増上縁の語義について」（『大谷学報』四一卷第四号、一九六二年）、舟橋一哉「仏教としての浄土教」（『法蔵館』一九七三年）七六—八〇頁、小丸真司「浄土教における増上縁——『浄土論註』を中心に——」（『佛教学』第二四号、一九

八八年）、内藤昭文「増上縁について（二）」（『教学研究所紀要』第六号、一九九七年）、同「増上縁について（二）」（『教学研究所紀要』第七号、一九九八年）、福田依正「増上縁の研究―『往生論註』を中心に―」（『印度学仏教学研究』通号一三二号、二〇一四年）参照。

4 『往生論註』卷上（『浄全』一・二二五a）引用文中の傍線は筆者によるもの。

5 『往生論註』卷下（『浄全』一・二五五a―二五六a）

6 小沢勇慈・久米原恒久・斎藤晃道「中国浄土教の基礎的研究―曇鸞・道綽・善導の本願観―」（『仏教文化研究』第二五号、一九七九年）、糸原恒久「大願業力」の意味するもの―三祖教義において―（『宗教研究』通号三三二号、二〇〇二年）等、参照。

7 『観念法門』（『浄全』四・二二七b）『観念法門』から考察する理由としては、善導の五部九卷の成立順序では、『観念法門』は『観経疏』より前に成立していると指摘されているからである。

つまり善導が『観念法門』撰述した時よりも、『観経疏』の時は思想が発達したものと考えられる。上野成観「善導著述前後関係の一考察」（『真宗研究会紀要』第三三号、二〇〇一年）参照。

8 『観念法門』（『浄全』四・二二三a）この説示中の「此の経」とは「無量寿経」を指し、ここから善導が「大願業力」・「増上縁」と使うことに關して、道綽の影響を受けたものと見て取れる。

9 良忠の『観念法門私記』巻下では「摂生増上縁とは願力摂取して往生を得る意なり。故に文に云く願力摂して往生を得る。故に摂生増上縁と名く。」と述べている。（『浄全』四・二六四b）

10 『観経疏』玄義分（『浄全』二・二a）

11 『観経疏』玄義分（『浄全』二・一〇b）

12 註（6）の小沢勇慈等の前掲論文では「乗」に關して、動的に表現するため、また因と縁が結ばれる様子を表現したもの、という

二種の解釈を出している。また山本仏骨氏は「以」を「乗」と替えられたことを、他力表現の徹底が計られた、と解釈している。山本仏骨「道綽教学の研究」（永田文昌堂、一九五九年）一一四頁参照。

13 この「乗仏願力」に關しては、他に語は違っても同じ意味を表すものとして「乗阿弥陀仏大願業力」・「乗願往生」・「乗仏本弘」・「乗彼願力」（『観経疏』に出る）、「乗仏願」・「乗此弥陀本願力」・「乗願往生」（『法事讃』）、「我願力」・「弥陀仏大願等業力」（『観念法門』）、「乗仏本願」（『往生礼讃』）がある。

14 「乗本念」という用例もある。『観経疏』序分義（『浄全』二・二六a）

15 『十住論』卷第五（『大正新脩大藏經』二六・四一b）

16 藤堂恭俊『法然上人研究』第一卷（山喜房仏書林、一九八三年）七五―一四一頁参照。

17 そのような対機性からか、決して「以」をすべて「乗」に換置したという統一性は見られない。「以仏願力」という表現は『観経疏』玄義分（『浄全』二・七b／一〇b）・『法事讃』（『浄全』四・四a）・『観念法門』（『浄全』四・二三〇b／二三五b）・『往生礼讃』（『浄全』四・三五六b）に計六回出てくる。しかし圧倒的に「乗仏願力」のが多い。

18 『観経疏』玄義分（『浄全』二・二a）

19 『観経疏』定善義（『浄全』二・四九a）

20 このようなことを踏まえると、浄土教是因「念仏（衆生、縁」本願力（阿弥陀仏）、果「往生」という範疇から出ないので、自業自得の原則が認められるのである。

聖光上人の人間観 ― 当時の仏教への主張 ―

郡 嶋 昭 示

一、はじめに

聖光上人（以下敬称略）は法然の「三学非器」の思想を伝え我々も自らの力で三学を得ることは不可能であること^①を説き、しかしながら学問の上では「聖浄兼学」の身の上であることを主張して称名念仏による往生の思想の尊さを^②知り得たとも主張している。このように聖光の自身に関する説には二通りの立場が見られるのである。本稿ではなぜ聖光はこのような両様の主張を行うに至ったのかという点について明らかにするために、聖光の基本的な人間観について整理し、聖光独自の視点とはいかなるものか、そして人とはどういう存在なのかという聖光の主張について検討を行いたい。

二 聖光の主張① ― 人はみな凡夫 ―

基本的に聖光は法然の凡夫の思想を継承して自身の思想の基盤としている。指摘できる説は『授手印』、『名目問答』、『西宗要』、『徹選択集』上に見られる説である。

〈意の如くならぬ凡夫〉

まず『授手印』の説から見てみたい。『授手印』では、『師の云く』といって法然の説を用いた主張が見られる。

聖光は、『授手印』の三心説の中、深心を説く部分で、「依吾身之犯罪、疑吾身之時、為有其深心不復為无其深心如何」といって、自身は犯した罪などによって救われないのではないかと疑うことは、深心を具えているといえるのか否かという問いに對し、

師ノ云^ノ下^ク、深心具足之人、於其罪業全以不疑之。仏弟子者自本恐罪業、去惡縁雖習之、煩惱所具之凡夫不^レ如意^ハ、非^レ如^二念^一。此是吾身之失。

(聖典五・二三)

といい、「仏弟子とはこれまでに罪業を重ねながら悟りを得ることができるといことを信じ、悪い縁を可能な限り退けることが理想であると知りながらも、煩惱を具えながら生きる凡夫は理想通りに生きていることはできないものであり、これは吾が身の失である」という法然の説を引用し、

「此れは是れ凡夫の習いなり」と答えている。つまり理想を知りながら思い通りにできないのが凡夫であるといことを、法然の説によつて主張しているのである。この説は『念仏名義集』の

阿弥陀仏ノ発シガタキヲ発シ給ヘル念仏往生ノ本願ナルガ故ナリ。但究竟ノ智者達ノ中ニモ 作^レ疑^ヲ人^人アリ、其^レモ道理也。凡夫ナルガ故ニ況ヤ愚ナル無智ノ類ハ成疑事、担任タル理ト覚ユ。

(浄全一〇・三七〇下～三七一上)

という説も同様のものといえよう。このように人は凡夫であるが故に、理想を持ちながらも思うようにはならないと

いう人間觀を法然から繼承している。

〔聖道の機根に漏れながらも往生できる我ら〕

また、『徹選択集』上では、仏教の教えは多く伝わる中、我々はその多くの行や学問に堪えられない凡夫であるという思想が示されている。例えば、

鈍根無智之我等、設雖漏聖道之根機、不能即身斷惑、已降念仏之法雨、誰人不潤甘露之妙味。

(浄全七・八五下)

といい、我々は「鈍根無知」であるが故に自身の修行で悟ることは不可能なのだとしうえで、それでも阿弥陀仏の念仏往生の「法雨」は誰しもが味わうことができるのだ、という阿弥陀仏の浄土を求める上での根本的な姿勢が示されている。他にも『徹選択集』上では、菩提心に菩提心願と菩提心行があることを説く部分において、

又不惜身命之行、非^二凡夫^一所^レ堪^ハ、易行易往之法、

尤^モ当^二我等分^一。要須念仏往生之後、証三解脱、得六

神通、還来此穢国、救摂苦衆生亦是菩提心願也。然^レ

ハ則^チ今時具縛^ノ凡夫、煩惱^ノ境強^ク、忍力根弱^{ニシテ}、設^レ

ビ雖^モ發^ト菩提心願^一、更^ニ不^レ能^二菩提心行^一。故廢之

也。全以非難歟。

(浄全七・九一上)

といい、我々凡夫には「不惜身命」の行は堪えられるものではないが、行じ易く往生も叶い易い教えこそが堪えられるものだとし、煩惱も強く、忍力の根も弱い凡夫には菩提心行は堪えられぬものであるといっている。さらに『徹選釈集』下では、

又論云、譬如嬰兒不得離母。若也離母者、或墮坑井渴乳而死〔已上〕。謹案文意、地前未證之菩薩、及薄地底下之凡夫、尤不可離佛也。

(浄全七・一〇五上)

といい、地前未証の菩薩はもとより薄地底下の凡夫は常に仏と離れてはならぬとし、また、

念仏三昧者、本願本以見仏為所期故。口称名号必見於仏起大誓願。是則不離仏値遇仏之義也。(中略)阿弥陀經中、有六方諸仏之護念。是則不離仏値遇仏之義也。此是凡夫淺位之念仏也。

(浄全七・一〇六上)

といって称名念仏行はあくまでも「凡夫淺位の念仏」であるとしている。しかしながらこれらの凡夫の修する念仏行は、不離仏値遇仏の行であると続けて主張している。ここでは「鈍根無知」、「煩惱の境強し」、「忍力の根弱し」、「淺位」、「薄地底下」といい、そのような我々凡夫であっても、

称名念仏行によつて阿弥陀仏の浄土に往生することが可能であり、このように往生浄土を求めるのが最善であると主張していることが確認できる。

〈受けがたい人の身を受けた我ら〉

また、『徹選釈集』上では

我等從^ニ無始^一輪廻生死^ヲ、今度遇^ニ念仏^一可^レ得^ニ往生^一。此是上上人也、最勝人也、好人也、妙好人也。

(浄全七・九〇上)

といつて、我々は無始以来輪廻を繰り返しているものという主張と、そのような我らが念仏の教えに出会つて往生を得ようとするならば「上上人」、「最勝人」、「好人」、「妙好人」であるとしてこの上なく尊いことであるといい、『名目問答』では、

故念仏行者、可念可行、受^ケ難^キ受^ニ人界^一生^ヲ、値^ヒ難^キ値^ニ弥陀^一願^ニ、今度為^レ離^ニ生死^一、可^レ行^ニ念仏^一。今度為^レ生^ニ浄土^一可^レ信^ニ本願^一。

(浄全一〇・四〇〇下)

といい、我々は受けがたい人の身を受けていまここにいるという主張と、さらには会い難い阿弥陀仏の誓願に出会つ

たといい、我々が有り得ないほど稀な身の上であるということが語られている。

〈智慧浅い凡夫〉

さらに、聖光は学問をする際の注意として、このような人間観から自説を主張する場合が度々見られる。例えば『西宗要』では『観経』に説かれる「善解義趣」について、但、善解義趣云者、断惑証理善解義趣非。只、有罪ノ凡夫ノ身中^二、智慧^ト云フ物カ有テ、諸大乘経^ニ所^レ明^ス空理万法皆空也、非色非身無来無去也。知以、善解義趣云也。

(浄全一〇・一七六上)

といい、「善く義趣を解す」とは、断惑証理のためのものではなく、あくまでも「有罪の凡夫」が大乘經典に説かれる空を理解することであることを主張し、他にも、

答、凡夫仏意難^レ知。雖同凡夫浅不知深、況測仏意乎。弥陀悲願、釈迦仏知給如来甚深智慧知見任願説給也。

凡夫非^レ可^二推度^ス。只仰而可取信也。

(浄全一〇・一八四下)

といい、「凡夫仏意知り難し」「凡夫(釈迦甚深の知恵を)推度すべきに非ず」といい、凡夫である我々が、釈迦の教

説の真意やその深い部分を理解しようとするべきではないといい、また、

如来滅後薄地ノ凡夫、底下ノ我等、往生最上功德、出離殊勝善根我等、輒難知難解、念仏往生極樂者、是総一代聖教種種文是也。(中略)今経為給事娑婆教主、無上世尊御計リ、末学ノ凡夫非^レ可^二難申^一。

(浄全一〇・一八六上)

といって、我々は「如来滅後薄地凡夫底下」の者であり、このような「末学の凡夫」は釈迦の教説を疑うべきではないとし、仏説に対する我々の位置について、凡夫である我々は釈迦の教説を疑ったり、深い意味を理解しようとしたりすることはすべしではないと主張しているのである。

また、仏説に対するものではないが有人の説として「道場を建立して本尊を安置して行を修するのは初心の者のすることであり、智慧深く浄土の法門を熟知した者にはそのは必要ないのではないか⁽³⁾」という説をとり上げ、

聖教万差、非必一種。又人心万差、不必同爾意アラン。

末学少智ノ者、難^レ知。但、如^二我等^一造罪ノ凡夫、無智輩、尤^モ可^レ習之事也。(中略)既法然上人、道場造多年間往生願、臨終入道場往生給。又、善導一切衆生為

： (淨全一〇・二二三上～下)

といい、我々を「造罪の凡夫」、「無知の輩」であるとし、そのような我々は法然上人の道場に入って念仏したという行状にならうべきであるとしているのである。ここでいう「末学少智の者」は聖光が自身を表現したものではないだろうか。

以上のように、聖光は我々人間について、本来的に無始以来輪廻を繰り返して、ようやく人の身を受けながら意の如くに仏道を歩めず、聖道の根機にも漏れ、智慧も浅く釈迦の教えを全て理解することはできない凡夫であるという人間観を持ち、この思想を根底として、このような者でも救われる阿弥陀仏の浄土へ往生を説いていることが確認できる。これらの思想はまさに法然が善導の説を用いて説く「常に流転し、煩惱を断ぜず、罪業を重ね、出離の縁無き凡夫」という思想を継承したものであろう。今回取り上げたものがどの部分で説かれたものかを整理すると次のようになる。

『授手印』	深心で疑心を説く部分
『念仏名義集』	深心で疑心を説く部分
『名目問答』	至誠心を説く部分

『西宗要』	善解義趣・女人往生・我見是利・本尊 本經安置を説く部分
『徹選択集』	聖道浄土二門・念仏付属・諸仏讃歎・ 念仏三昧を説く部分

三 聖光の主張② ―念仏する者はみな菩薩―

以上のように聖光は法然の人間観を継承し、この価値観に基づいて浄土教思想を展開していることが確認できるが、聖光の説には、我々が凡夫であるといいながらも、称名念仏行を修する者は単なる凡夫ではないという理解が見られるのである。

〈念仏往生の行も菩薩の行なり〉

聖光の著作の中、『西宗要』と『徹選択集』には、称名念仏や種々の行に対して、菩薩が行を修する際の例を規範として取り上げている例が見られる。例えば、『西宗要』の願行具足に関する問答において、

大乘ノ法ヲ相ヒ習フニ、聖道門ニモ、浄土門ニモ、必ス以テ願ヲ為レ先ト、故ニ菩提薩埵ハ者先ニ菩提心願起ト云ヘリ。菩

提心四弘誓願等通願起、四弘行修。其後五十一位經、位位願起。仏御前參、願起サヌ菩薩ナシ。願起後記薊蒙也。其後菩薩意樂隨、別願是發サテ、阿耨多羅三藐三菩提當來期。不起願已前、菩薩行不修、必ス願ヲ發シテ後、行ヲ修スル也。依レ之淨土門ノ人願ヲ先トス。往生極樂ノ願ヲ發シテ後、往生行ヲ修スル也。（淨全一〇・一五七上）

といい、大乘仏教の理でいうならば、仏道は「願」を先とするものであり、菩薩は菩提心という「願」をおこした後に行を修するものであり、これにならつて凡夫は往生極樂を願う「願」をおこした後に称名念仏行を修するべきであるとしている。ここでは往生極樂を願うことを「願」にあてており、菩提心を起こすべきであるとは言わないが、菩薩の行を規範として往生淨土のための願と行を説いている。つづいて次の様に言う。

既阿弥陀經、已發願、今發願、當發願文。其後、欲生阿弥陀仏国者○若已生、若今生、若当生文。但、至應當發願、願生彼国云文者、願發後行修、可往生事、進爾云也。終可往生故菩薩法、必願先行後。念仏往生ハ是レ菩薩ノ行也。（淨全一〇・一五七下）

つまり、「菩薩の法は必ず願を先にし、行を後にす。念仏往生もこれ菩薩の行なり」といい、阿弥陀仏の淨土への往生を願う「願」をおこした後に称名念仏の「行」を修することは菩薩の行であるといっているのである。つまり我々凡夫は菩薩の行を修する凡夫であるという姿勢が見て取れる。このような説は同じく『西宗要』の「第二淨土論事」で善導の『往生礼讃』にはなぜ六時の礼が説かれるのかという問いに対しても同様の見解が見られる。例えば、

大智論第七ニ云、菩薩ノ法昼三時夜三時、偏袒右肩シ合掌ノ礼ニ十方仏土ノ無量ノ諸仏等一ヲ依レ之、菩薩ノ法ハ、必ス昼三時夜三時礼スル仏ヲ也。故ニ今淨土門ノ行者モ、六時ニ礼拝ヲ行フ、各ノ所願ヲ申ス、此往生ヲ申スソカシ。

（淨全一〇・一三九下）

といい、『大智度論』に菩薩は昼三時夜三時に諸仏を礼するとある部分を取り上げ、淨土門の行者も六時に礼拝し、往生を願うのだという。

〈我等を菩薩と説くなり〉

また、『西宗要』の「願行具足事」では、

天親五念門中、第三作願門、第五廻向門是也。五念門

菩薩ノ行ト釈。論云、有五門。一者近門、二者大会衆門、三者宅門、四者屋門、五者園林遊戲地門、此五種門、初四種門成就入功德、第五門成就出功德。又云、菩薩入四種門自利行成就知〇菩薩出第五門、廻向利益他行成就應知文。是レ我等菩薩ト説也。

(浄全一〇・一五七下～一五八上)

といい、世親は『往生論』で五念門を菩薩の行とし、我々を菩薩と説いていると解説をしている。さらには『西宗要』の菩提心を説く部分では、「大乘に漸頓の二機有り。

漸教機は漸漸に之を行じて成仏す。頓機は頓に四弘誓願を成就し成仏するなり」といって大乘の「頓機」は四弘誓願を成就して成仏するという説を取り上げ、続いて

浄土門四弘誓願者、極樂往生為自行。所修念仏正行、

助行、先衆生共往生願、衆生共法門知願與衆生共、離

穢土往生浄土願。與衆生共成仏願。菩薩ノ行者四弘誓

願ノ行也。成仏者四弘誓願成就也。成就後遍

応法界名入重玄門一。往生極樂者、別シテ一類ノ

菩薩カ往生スル也。(浄全一〇・一八三下)

といい、衆生と共に往生しようと願うものが浄土門の四弘誓願であり、この願いをおこして称名念仏を修する者は、

菩薩の行であるとし、往生極樂とは一類の菩薩が往生することであるとしているのである。つまり我々は菩薩の行を修する菩薩であるというのである。他にも、先の六時の礼拝に関する説の続きで、

往生論五念門中、礼拝門云者、往生極樂願、穢土初心

ノ菩薩、極樂浄土ノ阿弥陀仏ヲ奉レ信、夜三時昼三時ニ礼

ヲ致スト、曇鸞大師ハ釈シ給フ也。故、善導和尚、末代一

切衆生、往生極樂為、阿弥陀仏奉信、行致時、六時礼讃可致云、六時礼讃造、初心行者与勸之。

(浄全一〇・一六五下)

といい、曇鸞は『往生論』に説かれる礼拝門について、穢土初心の菩薩が極樂浄土の阿弥陀仏を信じて六時に礼拝することだとする説を取り上げ、これ故に善導は六時の礼を説くのだといっている。ここでは『往生論』に説かれる行についてだが、「穢土初心の菩薩」が修するものとし、行ずる者を菩薩と捉える例が見られる。

以上の整理から、聖光が菩薩の行にならって念仏行や礼拝行を説く部分が見られ、また称名念仏行を修する凡夫は大乘の菩薩と捉えていると考えられる部分が、いくつか確認できたのではないだろうか。

四 おわりに

このように、我々人間はみな凡夫であると主張をしながら、称名念仏行を修する凡夫は菩薩の行を修する者であるという主張が聖光の思想には見られるのである。

このように聖光が主張する理由としては、まず、称名念仏行は大乘仏教の思想の上から見ても価値の高いものであると自らの修学の上で確信に至ったという点、そしてこのような主張をすることが、当時聖光のまわりで活動していた僧に称名念仏の行を広める上で有効であったという点があげられるのではないかと考えるのである。

聖光は先に挙げたように、「大乘の法相を習うに、聖道門にも浄土門にも、必ず願をもつて先とするが故に菩提薩埵とは先ず菩提心願を起すと云へり」といって、聖道門であろうとも浄土門であろうとも、同じ大乘の教説でいうならば、という大乘仏教という範疇での価値観を意識した主張が見られる。大乘仏教でいう「仏を求める衆生」という菩薩の定義の上に称名念仏の行者を当て、また、「下化衆生」「利他」の立場として、他を教化して阿弥陀仏の浄土に共に往生しようという「願」を当てることで、大乘仏教

という範疇で見ても称名念仏行は価値のあるものであると主張したのであろう。

そして本稿で明らかにしたかった聖浄兼学という立場を主張した理由について考えるならば、法然の説く称名念仏行が、大乘仏教の範疇からみても高い価値のあるものであるという確信を聖浄兼学という経験で得ることになり、そしてこれを主張することにより、当時活躍していた僧へ有効的に念仏を広めることにつながることを期待し、聖浄兼学の身であることを主張したのではないだろうか。また、聖浄兼学の表明は、文献の上では最後期に記された『徹選択集』に見られる説ではあるが、このように聖光の著作全般にも見られる立場であることから、『授手印』の段階から聖浄兼学という立場に立って、著作活動を行っていたともいえるのではないだろうか。

- 1 『徹選択集』上（浄全七・九五上）
- 2 『徹選択集』上（浄全七・八八下）
- 3 有人云、初心念仏行者道場建立、本尊安置持經敬、其智慧深淨土法門達、道場法界道場、本尊我心本尊也。西方非西方、心心念西方ナレハト云是如何。（浄全一〇・二二三上）
- 4 大乘漸頓二機有、漸教機漸漸行之成仏、頓機頓四弘誓願成就成仏也。（浄全一〇・一八三上）

放生会について

西城 宗隆

はじめに

放生会は捕えられていた魚・鳥等の生き物に三帰などを授けて、仏子にしてから池・山野などに放つ法要である。浄土宗では敬首の『放生慈濟羯磨儀軌』に依って勤めている。この法会は、所用時間・出仕人数と難解な文体などの問題がある。浄土宗総合研究所は浄土宗の放生会として簡潔な式次第を考案している。先ず、放生会の正依經典を明確にし、式次第の歴史の変遷と儀礼構造とその思想を考究する。これは単なる簡略化するのではなく、儀礼学的概念を明確にすることによって始めて可能となるからである。

一、放生会の正依經典

放生会の概念は『梵網經』の第二十輕戒に記されている。

「仏子たるものは、慈しみの心で放生の業を行ぜよ。（中略）常に放生を行じ、何度も転生し、〔仏性〕常住の教えをもつて人にも放生を行うようにさせよ。もし世間の人々が動物を殺そうとするのを見たなら、手段を講じて救済し、苦難から解放してやり、常に〔衆生を〕教化して菩薩戒を説き明かし、衆生を救済すべし。（中略）父母や兄弟の死亡日には、法師を家に招いて菩薩戒の經や律を講じ、その福德を亡者に役立て、諸仏に見えることができ、人界や天上界に転生できるようにせよ」とある。^{〔1〕} 仏弟子たるものは生命を尊重し、慈悲を實踐する放生を常に行うべきであると説く。この放生戒は、常行放生・生類救護・済度衆生の三部からなる。^{〔2〕} 放生会は単なる生類の救済儀礼でなく、止惡（不殺生）修善（放生）の対自儀礼であり、同時に生類と参列者に対する対他儀礼（教化儀礼）でもあり、止惡修

善を具現化した思想的儀礼であるといえる。また、菩薩戒を講説して亡き人を人界・天上界に転生できるようにすべきと説き、死者儀礼の典故ともなっている。ただし『梵網經』は放生の思想根拠を説いているが、具体的な生類得脱儀礼である作法を説いていない。

曇無讖『金光明經』『流水長者子品』には、釈尊の前世である流水長者が枯渇している池で死にかけている無数の魚に水と法食（飲食）を与え、十二因縁を解説し、宝勝如來の名号（十号）を称え、この因縁によって没後に忉利天へ生じたという本生譚を説いている。⁽³⁾これによって生類得脱の規範は仏法を説いて仏の名号を称えることとした。

『無量寿經』は、放生会に關して直接言及していない。しかし、放生会の厳修に際して思想的根拠を挙げている。

『光明懺德章』には、「もし三途勤苦の処にあつて、この光明を見たとまづれば、皆休息を得て、また苦惱なし。寿終の後、皆解脱を蒙る」とある。この「若在三途の文」を放生思想として放生会を勤めるべきである。⁽⁴⁾

二、智顗・遵式・知礼・珠宏などの放生会

天台智顗（五三八～五九八）は『金光明經』の經説によ

って放生会を勤めた。放生会と不殺生の地域を設けた放生池の設置は、記録上最も古い事例とされている。智顗は漁師の殺生と水難事故を防ぐために放生池を設け、水族に救命救護し、財法二施の舟上講經と梗糧施食をした。『金光明經』の經説の通りに十二因縁の解説と宝勝如來の名号を称えたのであろう。これによって後世の放生会の必須儀礼となった。⁽⁵⁾

『仏祖統紀』には、遵式（九六四～一〇三二）が西湖で、知礼（九六〇～一〇二八）が南湖で共に放生会を厳修し、それぞれの行儀を著した。知礼と遵式は、天台一六祖法雲義通の兄弟弟子である。知礼は遵式と共に雨乞いのために『金光明懺法』を修した。知礼はこの時の行儀を『金光明最勝懺法』として著した。遵式はこの行儀を増補して整理したのが『金光明懺法補助儀』である。このように知礼と遵式は交友関係にあり、放生会も同様ことが行われたと思われ、両師の放生会の式次第は近似している。

遵式の『放生慈濟法門并序』は七章に分けて放生を行っている。第一「叙由章」は表白と同様に生類と聴衆に放生の由縁を説く。第二「呪水章」は穢跡真言を誦して生類に洒淨して法器とする。第三「請加章」は諸仏・釈迦・宝

勝・観音・弥陀の冥加を請い正法を聴かせる。第四「帰依章」は三宝に帰依して正信心を起させる。第五「称仏章」は生類のために宝勝如来の十号を称えて、臨終に仏名を聞けば天に生じ成仏する由縁を説く。第六「説法章」は余乘に依らず『法華経』に依る甚深の十二因縁を説くことを明かす。第七「懺悔章」は生類のために罪垢を懺滌して、速やかに開悟して解脱を得ることを明かす。一念の懺悔は永劫に傍生の難を消滅することが出来るので、懺悔は第一の法である⁽⁷⁾と説く。

『金光明経』は生類に称仏十号と十二因縁のみを解説した。仏弟子にする作法は、懺悔・三宝帰依などであり、遵式は入門儀礼を増補したことになる。放生会は生類を仏弟子にする作法と言え。また、通常の法会では儀礼説明をしないで勤めるが、遵式は儀礼の趣旨説明をしてから作法する教化儀礼的な構成をとっている。第五「称仏章」では「専ら宝勝如来の名号を称え、余仏を称えず」とある。専称一仏であるが、七偏という真言的な称え方である。第七「懺悔章」では、『阿弥陀経』の「薛荔蜚蜚は皆我国に生ず。信知すべし。異類亦往生の理あり。汝自ら疑うこと勿れ⁽⁸⁾」とあり、草木と虫も往生することを引用している。

『往生浄土決義行願二門』には、「声を連ねて、阿弥陀仏と称し、一氣を尽くすを一念となし、かくの如く十氣を十念となす」という十氣念仏を記している⁽⁹⁾。また、増上寺に伝わる「阿弥陀懺法」の『往生浄土懺願儀』を著し、弥陀思想があるにもかかわらず、ここでは念仏を称えていない。「余仏を称えず」とある説に従ったのであろうか。

知礼の『放生文』は遵式の放生会の構成とほぼ同様である⁽¹⁰⁾。ただし、大穢跡金剛聖者（烏枢沙摩明王）を潜に道場に黙念して奉請し、表白では三宝・釈迦・弥陀・宝勝・観音の順となり、早く解脱を得せしめ給えと念じている。三帰三竟の後には「従今已往 称仏為師 更不帰依 邪魔外道 惟願三宝 哀憐摂受」とある。湛然の『授菩薩戒儀』と遵式の『授菩薩戒儀式十科』の第三帰依三宝では同文を記している。これが三宝帰依の誓約作法となった。遵式は天台教判に基づいて放生儀規を構築しているのに対して、知礼は教学的ではなく儀礼を簡潔にしている。これによって広く他宗にも勤められるようになった。現在天台宗の放生会は知礼の『放生文』を全文引用した『台門行要抄』『放生文』によって勤めている。

珠宏（一五三五―一六一五）の「放生儀」『雲棲法彙』

は、知礼の『放生文』を基に行じ易いように簡略化した。

「先ず阿弥陀仏の極樂世界に生じて、次に毘盧遮那華嚴玄門に入るを取る」として、『華嚴經』十回向品を加えて善根とした。^① 知礼との相違点は、①観音の奉請、②大悲神呪と往生呪の真言を誦し、③表白の勸請句は三宝・釈迦・弥陀・宝勝と、流水長者子・智顗・永明延寿の大師を加え、④懺悔偈を唱え、⑤『華嚴經』を誦誦し、⑦阿弥陀仏を称念仏して生類を放つことである。遵式・知礼の天台系の放生儀則から浄土系の放生儀則化を目指した。ただし、宝勝如来の本願によって人天に生じて、持戒修行して信心念仏すれば願に随って往生すると説き、生類の順次往生はないと説いている。

『禪門日誦』の「放生儀軌」は珠宏の『放生儀』を改訂増補し、現在中国の寺院で用いられている。^⑫ この特色は①儀礼として仏菩薩名を称え、②心經を誦経し、③真言を誦し、④懺悔は後半ではなく表白の直後に発露懺悔し、⑤宝勝如来の十号を称えずに七如来の名号を称える。この儀軌は作法の説明がなくなり、施餓鬼会と同様の水陸会に近似している。

必夢の『浄土諸廻向宝鑑』四卷（二八才・一六九八刊）

は、八月放生会軌則として、珠宏の式をさらに簡略化した。宝勝如来の十号・十二因縁・華嚴經の回向文などを省略して簡潔にしている。ただし、知礼の結願文を引用している。『浄業課誦 附録』の放生儀（一七三四刊）は、必夢の軌規より宝勝如来の十号と弥陀の称仏と回向偈を加えている。貞極の『放生真偽論訣』（一七五〇刊）は表白に相当する呪願・阿弥陀仏の名号十声・宝勝如来の名号三声・念仏回向であり、敬首に対して簡略な式にしている。^⑬

三、敬首の『放生慈濟羯磨儀軌』

敬首（一六八三―一七四八）の放生会は、遵式と知礼の儀礼構成に依っている。^⑭ 放生会の共通儀礼は、散洒生類・三帰・称仏名と懺悔である。散洒は灌頂作法とすれば、仏弟子となる作法である。これまでの放生会の儀礼を比較してみると、敬首の放生会の特色が明確になる。①生類と烏枢沙摩明王を外陣側に安置して外陣法要とし、②導師のみではなく出僧一から出僧五を定めてそれぞれ告諭する形式とし、③如来と流水長者を奉請する文を唱え、その後に香偈三宝礼を唱え、④三帰は現行と同様に「願従今身尽未来際 歸依仏両足尊」とし、尽未来際と両足尊を加え、⑤宝

勝如来とさらに無量寿如来の十号を唱えて一拝し、⑥十二因縁の法門ではなく、最勝一乗の經典に説く十二光仏の威神の功德、十無尽戒、常住の妙理を演べるために「光明歎德章」と『菩薩戒經』を讀誦し、⑥懺悔は懺悔偈でなく五悔を唱えた。これらの点で独自性が見られる。これに対して、出僧の告諭は各放生会の文の引用が見られる。紙数の關係で詳細を指摘できないが、出僧一は『易經』と元賢の『淨慈要語』、出僧二・三・五は知礼の『放生文』、出僧四は遵式の『放生慈濟法門并序』から引用している。特に、知礼の影響を受けていることがわかる。

この式次第には、浄土宗の正宗分中の正宗分である撰益文・念仏一会・総回向偈・十念が記されていない。教義的な問題が含まれているのではないかと思われる。本書は享保一八年に刊行され、『璣珞和上説戒随聞記』も同年に著述された。この『説戒随聞記』は円頓戒の説戒（戒さばき）を説いたものであるが、放生会の思想を知るうえで重要な著述である。戒と念仏はどちらが先に修すべきかの問題について、法然上人の法語を典故として、仏教徒としてまず戒を受けることが大切であり、次に念仏の法門を聞くべきであると述べている。⁽¹⁵⁾ 戒法では、「三学の戒」と「随

分の戒」とを区分し、持戒清浄になることを勧めている。三学の戒は、比丘二百五十戒のように必ず総ての戒を受持しなければならぬ。これに対して、随分の戒は、自身の方に随ってたつた一つの戒だけを持つことでよしとするものである。また、自分自身が持戒清浄であると心得てよいとしている。さらに生類も持てる戒としている。これに依って、敬首の放生会は受戒作法が重要な儀礼となる。⁽¹⁶⁾ 次に、念仏往生について論じている。戒の機根は、六道の衆生も含まれているとし、念仏も同様に機根を問わない。しかし、安心具足していないことと、南無と称えなければ往生はしないという説をとっている。また、念々相続しなければ往生はしないが、円頓戒を一度受ければ、功能が日々倍增するとしている。さらに、念仏は報土に往生するが、菩薩戒を受ければそのまま仏の位と等しくなると論じている。⁽¹⁷⁾ そして「仏家に住存するには、戒を以て本と為す」と説いている。⁽¹⁸⁾ このように敬首は「念仏為先」というより「円戒為本」の思想である。生類は安心具足も、念仏も称えられないので順次往生することが出来ないといっている。ただし、円頓戒を受けることによって、衆生は仏の位と同じとなり、真の仏弟子となる。これは生類も同様であるという思想で

ある。これによって、敬首は念仏往生でなく、「受戒即成仏」説を取っている。儀礼としては三帰戒のみを授けている。『菩薩戒經』を誦經することは、輪廻の苦しみからのがれるために、十無尽戒の常住の妙理を演説して、仏の護念を受けるためであると「出僧四」で告諭している。これは十重禁戒の一々を伝えることであり、円頓戒を授ける授戒会の十二門戒儀の「説相」に相当する。敬首にとっては生類に授戒する化他行というより、菩薩戒を誦誦して菩薩戒を持つことと、十重禁戒を犯した者が懺悔する布薩の行法ともいえる。

第四十五輕戒は、衆生を見た時、三帰戒と十戒をみな受けるべし。牛馬を見た時に心に念じ、口に汝は生類、菩提心を發せよと言ふべしとある。義寂の『梵網經菩薩戒本疏』に、生類は仏法を理解することが出来ないが、法声と光明が毛穴の中に入って、遠く菩提の因縁をなすという。それ故に、開法の功德があり、仏法は毛穴から入ると言われるようになった。⁽¹⁹⁾敬首は日課三万遍を称えている念仏者である。なぜ敬首の放生会には無量寿如来の十号を称えるが、南無阿弥陀仏と称えないのであろうか。念仏は相續することであって、一念では蓮華化生することが出来ない。

これに対して、戒は一戒を持つことでよしとしている。放生会では宝勝如来の十号を称えて忉利天に生ずることを願ひ、無量寿如来の十号を称えて往生を願う。施餓鬼会表白で餓鬼は天に生ずることを得ると述べ、法要では超生淨土と回向している。この二重構造では整合性が取れないので、念仏を称えなかったのであろう。しかし、念仏者として光明歎德章を誦經したのは、阿弥陀仏の光明摂取の三光が三毒煩惱を消滅し、十二光仏の清淨光によって戒法を持ち、歡喜光によって忍辱の行を修し、智慧光によって智慧あるものになると念じたのであろう。⁽²⁰⁾それ故に、『菩薩戒經』の前に「歎德章」を誦經したのである。

増上寺では九代將軍の七七日忌で敬首の儀規によって放生会を勤めて念仏回向をした。また、天保年間の『年中常規』に毎月放生会を開山堂で勤めた。⁽²¹⁾また、檀林はじめ一般寺院でも行われていた記録がある。例えば魚籃寺では宝曆一年より徳川家のために御祈祷をした放生鳩であるから鷹のえさにすることは出来ないと訴えた天明四年（一七八四）の祈祷としての放生会の文書がある。昭和二年『訓詁片カナ付 放生会儀軌』に至って、撰益文・念仏一会・総回向偈・十念・総願偈・（三帰礼）・送仏偈を加えた。

まとめ

知礼・珠宏・敬首は生類に代わって求哀懺悔をしている。知礼・敬首は生類に対して心を開き意（仏のこころ）を解るように授与三帰の形式で三宝を説いている。これは亡き人のための葬送儀礼と同じである。⁽²³⁾三心不具足と念仏を称えられない衆生のために、敬首は独創的な受戒成仏を説いた。このために「光明歎徳章」を説いて十二光仏の威神の功德を明らかにした。弥陀の清浄光によって戒を持てるようになり、「円頓戒」を授けて成仏を願った。従って、浄土宗の放生会は、『金光明経』に依るのでなく「光明歎徳章」に依るべきである。また、中国仏教での表白は儒教に対してその文章を引用することによって効果がみられるが、浄土宗の表白などは仏典と法語から引用して耳で聞いて分かるような文体で告諭すべきである。本尊阿弥陀如来によって烏枢沙摩明王を奉安しない。烏枢沙摩明王解穢真言を誦さずに洒水して十念を称える。宝勝如来の十号を称えないで、弥陀の十号と念仏を称える。懺悔は前半に行うべきで、日常勤行式・枕経と同じ儀礼構成となる。放生の対象名は、異類はじめ生類・傍生・生命・衆生と称されて

いる。傍生は体を横にして生きている動物のことである。『日葡辞書』にも掲載されている生類と称した方が良いのではないか。従って「畜生回向文」は生類回向文とし、「若有（畜・諸）生類 聞弥陀名号 永離三惡道 決定成菩提」と改訂すべきである。この文は各教典の肝要な句を選択して偈文としている。⁽²⁴⁾最後に、順次往生などの教学的問題は別にして、浄土宗の放生会は共生極楽を願うべきである。敬首までの放生会は、没した生類の回向（頓証菩提）を記していない。ただし、宣疏で「一切衆生、頭頭咸珍台上坐せんことを」念じているが、念仏を称えられなかった生類と亡き人のために念仏回向があるのではないか。

1 船山徹「東アジア仏教の生活規則 梵網経 ― 最古の形と発展の歴史」三〇二頁。

2 『梵網経 仏典講座一四』によると、諸師によってさまざまな名称があるが、勝莊『梵網経菩薩戒本述記』の放生戒によった。已統藏経新纂三八・四二四C一一。

3 正蔵一六・三五三B一三。『金光明経』は放生教示の經典とされているが、道世の『法苑珠林』放生篇の項目に掲載されていない。『金光明経』は魚への得脱儀礼のみであって、放生儀礼を行っていない。道世以降の知礼と遵式に至って、『金光明経』の経

説に基づいた放生会が定例化し、放生会の思想的根拠の經典とされるに至ったのであろう。

4 『浄土宗聖典』一卷二三七・一五。第三十三・触光柔軟願、同書・二二九頁。

5 『隋天台智者大師別伝』正藏五〇・一九三C一一。桑谷祐顕「中国における放生思想の系譜」『叡山学院研究紀要』二二二号。

6 正藏四九・三三二C一六。池田魯參「四明治知禮の生涯と著述」『東洋文化研究所紀要』一〇〇冊、二〇六頁。

7 『金園集』中卷・已統藏經新纂五七・八A。

8 已統藏經新纂五七・一〇A一〇。支嫌「大阿弥陀經」『我が国中をして泥犁禽獸薛荔蜚蠊動之類も有ること無からしめん』浄全一・一〇五B四。

9 正藏四七・一四七A一三。

10 『四明尊者教行録』一、正藏四六・八六三B二九。

11 漢籍リボジトリ・KR6q0214「雲棲法彙 放生儀」

12 鎌田茂雄『中国の仏教儀礼』三九九頁・五一二頁。

13 『四休庵貞極全集』中卷・一三九六A。

14 同書一〇六頁、敬首『真如秘稿』より引用。敬首は増上寺の学僧岸了について剃髪し、如来の正法を求めて天台と南都諸字と戒律を学び、岸了より未曾有の説であるから、自ら秘して他言すること勿れと諭された。戒山を証明として自誓受戒して大乘菩薩の比丘となり、天竺の僧侶を理想として、釈尊を本師として龍樹と天親の二師のみを依るものとした。あまりにも通説と違うために、ある人は讚え、ある人は嘆くという状況であった。村上專精は『大乘仏説論批判』で「各宗の教理を批判するに於ては、真に破天荒」であり、「大乘仏説に對する疑問」を述べているので、「本邦大乘非仏説論の先驅者は敬首律師その人なりと云うべし」と述べている。『真如秘稿』には、窟外結集の經の初めに如是我聞等

と書くのは不審であり、大乘の伝に馬鳴から始まり、その前の人を記していないのは不審である。このように論理的に仏教を考察している。富永仲基より早い大乘非仏説論者である。

15 統浄二・一四六B一二。

16 統浄二・一四五B七。

17 統浄二・一四二A六。

18 統浄二・一四四B七。

19 「大般涅槃經」には「法声光明入毛孔」とある。正藏二・四一七C一一。平成四年版の『放生慈濟羯磨儀軌』は授与三帰三戒の十念の時に「如是畜生 發菩提心」と意念している。

20 高橋弘次「統法然浄土教の諸問題」一〇二頁。

21 『淳信院御新葬式御中陰万部』宝曆一年（一七六一）には、称揚念仏とあり、中陰回向のために放生会を勤めた。『年中常規』は所化月行事が年中行事の軌範として編纂したもので、敬首に依ったものと思われる。『増上寺史料集』二卷・一九五頁。

22 『添簡控』『三康文化研究所年報』四八号・八三頁。祈祷のための放生会を勤めた。

23 仏弟子とする儀礼は、帰敬式・五重相伝での剃度式などだけではない。放生会は生類を仏弟子とするように、施餓鬼会は飲食を施して三帰を授けているので、餓鬼を仏弟子とする法会である。葬儀式（枕經）そのものが亡き人を仏弟子として往生を念ずる法会である。日常勤行式は仏弟子として、常に三宝を敬い念仏する法会である。放生会によって、諸類の回向した例はある。

24 「若有畜生類 得聞諸仏名 永離三惡道 不生八難処」『一切智光明仙人慈心因縁不食肉經』

「若有諸衆生 未發菩提心 一得聞仏名 決定成菩提」『華嚴經』

『問彌陀名号』

『觀經疏』

冥・顕の世界観と法然浄土教

笹田（川内）教彰

I、はじめに

近年、末木文美士氏は「中世的な発想の特徴として、『顕』と『冥』（あるいは『幽』）という二元的な世界観を持つのではないか」との仮説を提唱され「この世界を背後から動かす不可思議な力」に注目し、「『冥』の世界に、死者や神仏がいる」と述べている。しかしながら、一口に「冥・顕の世界観」とはいっても、その捉え方は一様ではない。また冥の世界からの働きかけも多種多様である。さらに、冥衆には日本の神々が含まれているので「顕と冥との重層的な世界観は、仏教者の教理的な著作においてはそれほどはっきりと論じられているわけではないのである。私は、これまでの研究で明らかにしてきたように、中世の信心の世界では、現世における「冥衆の力」と共に、もう

一つ「宿業」という、同じく目には見えない業の力が作用しあつて、顕の世界が成り立つと信じられていた、と考えている。⁽⁴⁾

一方、浄土教学においても、阿弥陀仏との感應道交をはじめ、源信の『往生要集』大文第七「念仏利益」の第二に説かれる「冥得護持」、善導の『往生礼贊』や『観念法門』に説かれる「随逐影護」など、それらは「見えない冥衆の力」そのものであったといえ、さらには、法然上人の「三昧発得」や「二祖対面」も、まさに「冥」の世界との「感應」体験であったと考えられる。

それでは「冥衆の不可思議な力」とは、具体的にはどのような作用・働きとして認識されていたのだろうか。法然教学に則しているなら「随逐影護」とは一体何を意味するのか、あるいは和語の法語で繰り返し説かれている「あみ

だの御ちから」とは一体何を意味するのであろうか。

本論は、法然浄土教研究の成果を踏まえながら、この「冥・顕の世界観」という中世的な発想のなかで「随逐影護」・「三昧発得」・「二相対面」の持つ意味について考えてみたい。

Ⅱ、冥衆の力と宿業

冥衆の力と宿業の関係を考える場合、注目したいのは『往生要集』『念仏利益』第二「冥得護持」において、『般舟三昧経』からの引文中に「その宿命をば除く」とあり、さらに「偈」を引いたあとに「十住婆沙に、これ等の文を引き已りて云く、ただ業報の必ず応に受くべき者をば除く」（岩波『日本思想大系』六 二二四頁）と注記されている点、つまり「冥得護持」（「冥衆の力」）も、業報（「定業」の原理原則）を覆すことはできないと説かれていることである。実際、鎌倉時代後半に成立した無住の『沙石集』には、「神力モ業力ニカタズ」として両者の関係性を教学的に説明しようと試みている。

佛法ノ効驗ノ掲焉ナル事、菩薩ノ利益ノ廣大ナル事ヲ聞ニ、衆生ノ苦患ニ沈、感応ノ停ル事アルベカラズ。

然ニ受苦ノ衆生モ多クシテ盡ズ。佛菩薩ヲ憑ム人アレドモ、感応ノ掲焉事モナシ。此事凡夫ノ心ニ不審ヒラキガタシ。今、経論ノ意ニナズラヘテ、古徳ノ釋ニヨリテ心得バ、一切衆生自心ニ業ヲ作り、各々苦報ヲウク。所作ノ業、百千劫ヲ経ドモ亡ゼズシテ、因縁会遇テ、還テ其報ヲ受ト云リ。菩薩ノ行願アリトイヘドモ、争輒ク是ヲ助ン。神力モ業力ニカタズトイヘリ。若由ナクヲシテスクハハ、一切衆生苦ニオツベカラズ。

（岩波『日本古典文学大系』八十五 一二四頁）

ここには具体的な典拠は示されていないが、仏陀さえも防ぐことができないと説かれる「定業」の概念を用いて、神仏の力も「定業」を覆すことはできないと結論づけているのである。

平安時代、佛菩薩神明の靈驗譚が数多く作られた背景には「冥衆の力」を頼み、作善による現世の利益を希求する人々の切実な心情が広がっていたといえよう。しかしながら、実際にはそのような「観応」はほとんどおきることとはなかったのである。そのような実態を踏まえて無住が導き出した結論が「神力、業力に勝たず」であった。

そこで注目したいのは、法然上人の『浄土宗略鈔』であ

る。ここには現世利益について語られるなかに、「冥衆の力」（『阿弥陀佛の力』）と「宿業」との関係性が示されているからである。

又宿業かきりありて うくへからんやまひは いかなるもろもろのほとけかみにいのも それによるましき事也 いのるによりてやまひもやみ いのちものふる事あらは たれかは一人としてやみしぬる人あらん いはんや又佛の御ちからは 念佛を信するものを 転重軽受といひて 宿業かきりありて おもくうくへきやまひを かるくうけさせ給ふ いはんや非業をはらひ給はん事ましまさ、らんや されは念佛を信する人は たとひいかなるやまひをうくれとも、みなこれ宿業也 これよりおもくこそうくへきに ほとけの御ちからにて これほともうくるなりとこそは申す事なれ われらか悪業深重なるを滅して極楽に往生する程の大事をすらとけさせ給ふ ましてこのよにいか程ならぬいのちをのへ やまひをたすくるちからましまさ、らんやと申す事也。（龍谷大学 善本叢書十五『黒谷上人語燈録（和語）』（以下「元亨版」と略す。同朋舎出版 六〇二頁 傍線は筆者、以下同じ）

この法語に関しては、すでに安達俊英氏が的確な解説をしておられる。その要点を述べると、法然上人には現世での利益を説く法語は少なく、しかもその利益は、善導の『往生礼贊』や『観念法門』の叙述の範囲内で説明されているためか、「随逐影護」「常随影護」という抽象的な表現にとどまる。ところが珍しいことに、『浄土宗略鈔』では、治病・延命といった具体的な現世利益が説かれている、ということである。

ただし、『往生礼贊』や『観念法門』に説く「随逐影護」の記述には、業報との力関係は明示されてはいない。法然上人は「神仏に祈ることが直接、現世での治病・延命などに結びつくことはない」と断言^⑥しつつも、「転重軽受」や「非業をはらひ給」うことを「仏の御ちから」の現れとして説いている。その意味でこの法語からは、現世利益に関して「仏の御ちから」（『「見えない冥衆の力」』）が、過去世から現世に働く「定業」を超えて作用し、「非命業」さえも払うことができるという、法然上人独自の「随逐影護」の捉え方が窺えるといえよう。

Ⅲ、ほとけの御ちから―法然教学にみる冥・顯の世界観

冒頭に述べたように、法然上人の和語の法語には「ほとけの御ちから」あるいは「念佛のちから」という言葉が散見される。以下、その用例のいくつかをあげる。

- ①（前略）返々も本願をとりつめまいらせて 一念もうたかふ御心なく 十聲も南無阿弥陀仏と申せは わか身はたとひいかに罪ふかくとも ほとけの願力によりて 一定往生するそとおほしめして よく／＼一すちに念佛の候へき也 われらか往生は ゆめ／＼わか身のよしあしきにはより候まし ひとへにほとけの御ちからばかりにて候へき也 わかちからはかりにてはいかにめてたく貴とき人（と）申すとも 末法のこのころ た、ちに浄土にむまる、程の事はありかたくそ候へき 又佛の御ちからにて候はんには いかに罪ふかくおろかにつたなき身なりとも それにはより候まし た、佛の願力を信じ信せざるにそより候へき（下略）「元亨版」六三三頁

- ②問曰 自力他力の事は いかんか心え候へき（中

略）阿弥陀ほとけの御ちからにて 称名の願にこたへて来迎せさせ給はん事は なんの不審があるへき わか身つみおもくて无智なれば 佛もいかにしてかすくひ給はんなんとおもはん物は つや／＼佛の願をもしらさる物也（下略）「元亨版」六三九頁

- ③（前略）又おほきなる石をふねにいれつれば 時のほとにむかひのきしにとつくかことし またくこれは石のちからにはあらず ふねのちからなり それかやうに われらかちからにてはなし 阿弥陀ほとけの御ちから也 これすなわち他力なり「元亨版」五七九頁

- ④（前略）往生をうる事は念佛のちから也 わか心をしつめ このさわりをのそきてのち 念佛せよとはあらず た、つねに念佛して そのつみをは滅すへし（下略）「元亨版」六四一頁

- ⑤（前略）念佛のちからにあらすは善人なをむまれかたし いはんや悪人をや 五念に五障を消し 三念に三従を滅して 一念に臨終の来迎をかうふらんと 行住坐臥に名号をとなふへし「元亨版」五八二頁

- ①における「ほとけの御ちから」は、同文中に記されている阿弥陀仏の「願力」、つまり「本願力」と同義であり、

②・③におけるそれは「他力」と同義であるともみることが出来る。また④・⑤については、浄土教の観応思想に関する研究において、曾和義宏氏が「機感の不同」を説く道緯とは異なり、善導は「阿弥陀佛の応の発動を機ではなく称名念仏という行に転換して」いる。「称名念仏という行が応が発動する因となるのは本願の行だからである。」^⑦と指摘されている点が注目される。まさに阿弥陀佛の応を発動させるのが「念佛のちから」だったといえよう。

業報輪廻思想が深く浸透していた鎌倉時代、悪業深重の凡夫は地獄必定が当たり前で、往生することなど希でしかないと考えるのが一般的であった。法然上人は、「わか身はたとひいかに罪ふかくとも」「一定往生する」ことを説いておられたわけで、換言するならば、現世から来世へと働く地獄必定という、まさに「定業」の力をはるかに超える「救いの力」、それこそが「阿弥陀ほとけの御ちから」であったと理解される。従って、『浄土宗略鈔』で現世利益を説かれる際も、確かに過去世から現世へと働く「宿業」は受けざるを得ないものの、阿弥陀仏は「極楽に往生する程の大事をすらとけさせ給ふ」、つまり「定業」を覆す絶対的な力を持つ故「いか程ならぬいのちをのへやまひ

をたすくるちからまします、らんや」と示されていたと解釈されよう。

IV、法然浄土教における三昧発得・二祖対面の

意味―結びにかえて

法然上人が「阿弥陀ほとけの御ちから」を主張されるのは、まさにその「ちから」を実感された三昧発得が大きく影響していたと考えられる。三昧発得に関しては、中野正明氏によって『三昧発得記』が真撰であることが実証され、^⑧近年は三昧発得の時期に関しても新たな説が提唱されてきている、^⑨そのような研究動向を踏まえて、近年、藤本浄彦氏は、「(前略)今日の宗祖法然上人理解の中に、法然上人が三昧発得の体験をされたこと、そしてその記録が『三昧発得記』であること、この事柄を加え入れた宗学研究が求められることになろう。」^⑩と述べておられる。

周知のように、法然上人は善導の『観経疏』を披閲してその真意を理解され、余行を舍めて口称念仏一行に帰されたのであるが、身・口・意三業の実践である観仏三昧とは異なり、口称念仏という口業のみによって三昧が成就される論拠はなく、口称念仏が本願の行であるというご自身の

解釈以外、頼る術はなかったといえよう。しかも日課とされていた念仏は、観仏を目的としたものでもなかったのである。

末木氏が指摘されるように、「冥」の世界には死霊を含めてさまざまな者（物）が存在しているわけであるから、口称念仏の結果、浄土の莊嚴や阿弥陀三尊が顕現してくることなど、全く不確かであったといえよう。

従って建久九年正月以降の三昧発得は、まさに「念仏のちから」を実感する体験であり「阿弥陀佛の力」が確実に作用すること（つまり往生できること）を確信された体験であったといえよう。そしてこの体験により、経文中の「本願力」「他力」など「阿弥陀佛の力」を示すすべての言葉は法然上人にとって真実のものとなったのである。法然上人の専修念仏思想とは「末代の凡夫は観仏三昧をいくら行っても佛は現れてはこない。ただ口称念佛一行こそが阿弥陀佛の力を発動させ、仏の姿を目の当たりにし確実に往生できる唯一の実践である。」と理解できるのではなからうか。

一方、二祖対面は、三昧発得とは異なり、夢の中での体験である。従って三昧発得が中国から日本へ展開する浄土

教学の感応思想として位置付けられるのに対して、二祖対面はむしろ日本の神祇信仰の「宇氣比」を淵源とする「示現」「夢告」の範疇として位置付けられると考える。神仏の示現は、三昧発得とは異なり誰もが容易に体験できることであった。実際『更科日記』の作者も特別な仏道修行をしていたわけではないが、阿弥陀佛の夢を見て「のちに迎へに来む」との声を耳にし、「この夢許ぞ、のちのたのみ」（『新日本古典文学大系』二十四 四三一頁）としていたことはよく知られている。

従って三昧発得と二祖対面とは、同じく「冥」の世界からの働きかけではあるが、位相を異にしているといえ、同列には論じえないと考える。法然上人にとって「二祖対面」は、専修念仏へ踏み切った書物である『観経疏』が阿弥陀佛の直説であったことを確認できた点が重要であったといえよう。夢を見た時期については、建久九年正月以降、同年の春とされる『選択本願念仏集』撰述以前の可能性が高いように思われる。

また「法然聖人御夢想記」（『西方指南抄』所収）と「夢観聖相記」のみに記される善導との三つの問答の最後の質問の回答が得られなかったことにことさら深い意味はない

といえ、二祖対面を立教開宗の四十三歳ごろとする遺文も、師資相承を強調するというような特別な意味はなく、霊夢があつたということが、この世での出来事の真实性を保証するという、まさに「冥と顕の重層的な世界観」を示す「中世的な発想の特徴」であつたと理解したい。さらに『西方指南抄』所収「法然聖人臨終の行儀」で、法然上人自らが、三昧発得の体験を人々に語らなかつたと述べている点については、ただでさえ持戒清浄の高僧である上に、三昧を発得されたということになると、その効験ばかりが求められることを懸念した（信心の世界の実態を見据えた）結果であつたと考えたい。

- 1・2 末本文美士氏「近世仏教を見なおす」「近世の仏教 華ひらく思想と文化」吉川弘文館「歴史文化ライブラリー」三〇〇十六～十七頁（二〇一〇年）。
- 3 末本文美士氏「日本仏教入門」序章 角川選書五三七 十九（二十頁、二〇一四年）
- 4 拙稿「宿業をめぐる冥と顕」（『冥顕論』法蔵館 二〇一二年所収）
- 5・6 安達俊英氏「御法語の背景」四十三「浄土宗略鈔」（『浄土宗報』平成十六年 十月号）
- 7 曾和義宏氏「感応思想と浄土教」（『法然仏教の諸相』法蔵館 二〇一四年）所収。三九三～三九四頁。
- 8 中野正明氏『増補改訂法然遺文の基礎的研究』（『三昧発得記』

について」（法蔵館 二〇一〇年）

- 9 曾田俊弘氏「法然上人の三昧発得について」（『仏教論叢』五十号 二〇〇七年）。尚「三昧発得」の意義については、安達俊英氏「法然上人における選択思想と助業観の展開」（『浄土宗学研究』十七 一九九〇年所収）、伊藤真宏氏「法然における凡夫救済の原理」（『日本仏教学会年報』八十二 二〇一七年所収）が示唆深い。

10 藤本浄彦氏「法然浄土宗学論—宗祖八〇年大遠忌を迎えて—」（『法然上人研究論文集』同朋舎 二〇一一年）付記

『今昔物語集』卷十九には、長谷寺の奥に鎮座する滝蔵明神の礼堂に集まっていた七・八十人の信者が、礼堂が崩れたため谷底へ落下し、大半が死亡したものの、七人のみ奇跡的に命拾ひしたことを記し「此ノ生タル者共、前生ノ宿業強カリケルニ合テ、神ノ助ケ観音ノ護コソハ有ケメ。実ニ此レ稀有ノ事也。」と結んでいる（『新日本古典文学大系』三十六 二二一～二二二頁）。

つまり、「宿業」と「冥衆の力」が合わさって「非業の死」を免れたのである。法然上人在世当時は『方丈記』の記述からも窺えるように、自然災害等によって非業の死を遂げた者が数多くいた時代であり、それをいかに避けるかが人々の切実な願いであつたと思われる。

法然上人が『浄土宗略鈔』において「いわんや非業をはらい給はん事ましまさ、らんや」と「非業の死」を避けることに言及しておられるのは、まさに人々の切実な願いを汲み取っておられた結果であると理解したい。従って、口称念仏によって往生を願う人々は、阿弥陀仏の「随逐影護」を蒙り、病を軽く受けさせ突発的で不可避な「非業の死」を避けることができる、これが法然上人が説かれた現世利益だったのである。

浄土宗学と念仏回向―ペット往生に関する基本的な視座―

曾 根 宣 雄

一、はじめに

法然上人（以下祖師の敬称を略す）の思想を研究する場合、その内容を信仰の立場に基づき解釈していくのか価値中立的に見ていくかによってその解釈は大きく異なることになる。前者の場合は、法然の教えを究極的なものと捉えていくことになるので、必然的に護教性が生じることになる。^① それに対して後者の場合は、法然の教えを様々な教えの一つと見なすことになるので、必ずしも完成形とは受け止めるわけではない。宗学が前者の立場に立つことは言うまでもないことだろう。

現在、浄土宗においては実際に念仏による回向を実践しているが、それに対する批判的な見解を耳にすることもあ
る。そこで今回は、浄土宗学の定義について確認をした上

で、浄土宗において念仏回向をどのように捉えて行くべきなのか、また付随する問題としてペット往生についてどういった視座で臨むべきなのかについて考えてみたい。

二、代表的な宗学の定義

高橋弘次氏は、宗学について、

宗学という学問は規範的研究という領域のなかに位置し、それは自らの宗教が「いかにあるべきか」という主体的な実践が先行する学問である、といえる。これをわれわれの現在の立場からいうならば、自らの主体が完全に法然の教え、念仏のなかにあるという、そうした宗教状況の自覚が要請されているといえよう。^②

と定義し、宗学が価値中立的な学ではなく、自らの信仰や実践に関わる主体的な研究であることを明らかにしている。

藤本浄彦氏は、宗学について次のように述べている。

それ故に宗学は、知識・信仰・教行（実践）を備えるところに成立する。その観点からいうと、人間中心的な知識の営みを学問としてしか認めない近・現代の学問観は、余りに客観的な性格のみを追求することによって主体的課題（信仰・実践）を欠落させているという点で、宗学と比較すれば理性・知性の営みの枠内にあると言って良いであろう。^③

単純に言えば、法然房源空という歴史的事実の宗教人格を宗祖として仰ぎ、その教えに信順してその中に自らの生き方を実践し、かつその同じ心の絆として自ずから（自然）に形成される集団という、極めて具体的な状況の只なかにおいてのみ課題とされる問題である。そのような背景と状況を持った「学」がほかにあるであろうか？^④

この指摘は「学≡客観的、学≡主体的」という見方に対する警鐘である。客観的な性格のみに立つことは、主体的課題（信仰・実践）を欠如させることになる。また、宗学者が法然の教えに信順し、その教えを自らの規範として歩むという基本姿勢を有さないのであれば、信仰という血の

通った世界を理解することはあり得ないといえよう。宗学が現代を生きる私達が「いかにあるべきか」を問う主体的な信仰の学であるという基本的な立場を再確認すべきであろう。また、藤本氏が宗祖の教えの特徴として「万機普益」と「時期相応」をあげている点も忘れてはならないだろう。^⑤

宗学の規範的根拠については本庄良文氏が、宗義に基く、あるいは宗義を立てるための聖典解釈においては、佛説の表面的な文言よりも、解釈者の解釈が優先される。^⑥

と述べ、重要な指摘を行っている。すなわち、浄土宗学の規範的根拠は、「善導・法然の解釈に基づく浄土三部経の教え」ということになるのであり、この点に基づかないのであれば浄土宗学は成立しないのである。

三、宗学の規範的根拠の確認

前述したように、浄土宗学においては善導・法然の浄土三部経解釈に基づいて、教義を理解していくことになる。具体例として第一にあげるべきものは『選択集』第三章に示される「念声是一」論であると考えられるが、紙面の都

合上ここでは法然の「三心具足」の解釈について取り上げ問題点を整理してみたい。

◇三心具足について

『観無量寿經』には「もし衆生あつて、かの国に生ぜんと願せば、三種の心を発すべし。すなわち往生す。何等をか三とす。一つには至誠心、二つには深心、三つには廻向発願心なり。三心を具する者は、必ずかの国に生ず」と説かれている。これを受けて法然は『選択集』第八章の私釈段において「明らかに知んぬ。一も少けぬれば、これ更に不可なることを。これに因つて極楽に生ぜんと欲せん人は、全く三心を具足すべし」と述べ、浄土往生のために三心具足が重要であることを強調している。ただし、実際の三心具足のあり方については、次のように説明している。『大胡太郎實秀へつかはす御返事』においては、

まず三心具足して往生すと申しさうろふ事は、まことにその名目ばかりを打聞く時にはいかなる心を申すやらんとことごとく覚えさうらいぬべけれども、善導の御心にては心得易き事にてさうろふなり。必ずしも習い沙汰せざらん無智の人や、解なからん女人などのえ具せぬ程の心ばえにてはさうらわぬなり。ただま

めやかに往生せんと欲いて念仏申さん人は、自然に具足しぬべき心にてさうろふものを。——中略——三心を心得分かつ時には、かくのごとく別異なる様なれども、詮するところは、眞實の心をおこして、ふかく本願を信して、往生を願わん心を、三心具足の心とは申すべき也。⁹

と述べ、三心の言葉を聞いたならばどのような心のことをいうのだろうかと思ひ考へてしまふけれども、善導の御心によれば心得やすいことであるとし、ただ実直に往生したいと願つて念仏を申す人が自然に具足することのできる心であるとしている。法然はこのように『観經』に説かれる三心について「心得やすき」ものとし、阿弥陀仏に救いを求めて称える中で自然に具足できるのが三心であると解釈している。

こういった法然の解釈は、行も信も一切衆生を平等に救済するためにこそ、阿弥陀仏（法蔵菩薩）が五劫思惟して選択したものであるという認識に基づくものであらう。¹⁰すなわち、行としての称名念仏も信としての三心も、末法の凡夫に実践可能である故に選択されたのであり、実践不可能な信行を選択されるはずがないという強固な確信があ

つたと考えられるのである。

ここでは、「三心具足」について取り上げたが、これらは善導の教えにもとづきながら法然が独自の解釈をなした一例である。浄土宗においては、こういった法然独自の經典解釈こそが教義の核心となることを改めて確認しておきたい。

四、法然の説く念仏回向

現存する法語において法然が念仏回向を説いていることが確認できるのは、『往生浄土用心』と『ある人に示すことば』の二つである。『往生浄土用心』では、自らが念仏を称えて往生し菩薩となつて衆生を利益することが大切であることを示し、日ごとの念仏回向を説いた上で、

なき人のために念仏を廻向しそうらえば、阿弥陀仏、光を放ちて地獄餓鬼畜生を照らしたまいそうらえば、この三悪道に沈みて苦を受くる者、その苦しみ休まりて命終りて後、解脱すべきにてそうろう。『大経』にいわく「もし三塗勤苦の処に在りて、この光明を見たてまつれば、皆休息を得てまた苦悩なし。寿終の後、皆解脱を蒙る^⑪」。

と述べている。故人のために念仏を回向したならば、たとえ三悪道に堕ちていたとしても阿弥陀仏が光明によって照らすので、命終の後に往生できることが示され、『無量寿経』の一文を引用している。法然が念仏回向の根拠として『無量寿経』の説示について確認するならば、次の通りである。

仏、阿難に告げたまわく、無量寿仏の威神光明、最尊第一なり。諸仏の光明、能く及ばざる所なり。——中略——この故に無量寿仏をば、無量光仏、無辺光仏、無礙光仏、無対光仏、焰王光仏、清浄光仏、歡喜光仏、智慧光仏、不断光仏、難思光仏、無称光仏、超日月光仏と号したてまつる。それ衆生あつて、この光に遇う者は、三垢消滅し、身意柔軟なり。歡喜踊躍して、善心生ず。もし三塗勤苦の処に在つて、この光明を見たてまつれば皆休息を得て、また苦悩なし。寿終の後、皆解脱を蒙る^⑫。

まず阿弥陀仏の光明が他の仏の及ぶところではなく、諸仏の中で最尊であることが説かれる。そして無量寿仏の別称として十二光仏が説かれ、阿弥陀仏の光明に浴した者が、「三垢消滅・身意柔軟・歡喜踊躍・生善心」となることを

示し、その後に法然の引用箇所が説かれている。『無量寿経』では、地獄・餓鬼・畜生の三惡道にあったとしても、この光明を見たならば（照らされたならば）、みな苦しみが止み、再び苦しむことはなく、そこで壽命を終えた後、みな解脱することが示されていることが判る。ここで問題となるのは、

①「皆解脱を蒙る」の《解脱》とはどういった意味であるのか。

②『無量寿経』の引用部分は、念仏回向が説かれていないが『往生浄土用心』の内容をどう捉えるべきか。

の二点である。

①より考えてみよう。まず、法然は法語等において《解脱》を「生死輪廻からの解脱」の意で用いている。¹³ また、『無量寿経』の該当箇所については、観徹の『無量寿経合讃』¹⁴及び義山の『大経随聞講録』¹⁵では、「往生をさす」と解されている。¹⁶ したがって、ここでの《解脱》は生死輪廻からの解脱であり、浄土門においては往生を意味すると解して良いであろう。

次に②であるが、私達は『無量寿経』の一文に対して法然がこのような解釈を施している事実こそ注目すべきで

ある。法然があえてこのような解釈を施したのは、「阿弥陀仏の聖意が一切衆生の救済にある」からであろう。生前念仏を称えた者は必ず往生するが、残念ながら念仏の教えと縁がなかった者も存在することは事実である。そのために「回向」という概念を用いて、そういった者達のための教えを説いたと考えられるのである。私達は、こういった法然の独自の「浄土三部経」解釈こそを大切にせねばならない。法然が、三惡道に墮したものを対象に阿弥陀仏の救済を説いているのであるから、当然のことながら念仏回向によるペットの往生も可能であると解して良いだろう。

『ある人に示すことば』には、

孝養の心をもて父母を重くし思わん人は、まず阿弥陀仏に預けまいらすべし。我が身の人とて往生を願ひ念仏する事は、偏に我が父母の養い立てたればこそあれ。我が念仏しきとう功を哀れみて我が父母を極樂へ迎えさせおわしまして罪をも滅しましませと思わば、必ず必ず迎え取らせおわしまさんずるなり。されば唐土に妙雲といひし尼は幼くして父母に後れたりけるが、三十年ばかり念仏して父母を祈りしかば、ともに地獄の苦を改めて極樂へ参りたりけるなり。¹⁷

と説かれている。

法然は「亡き父母のために孝養の心がある人は、まずお念仏をお称えして阿弥陀仏にお願いしなさい」といい、念仏による回向を説き、父母の滅罪と浄土往生を明らかにしている。

阿弥陀仏の本願に基づくならば、第一義的には念仏は自らの浄土往生を願って称えるものである。けれども一方で法然は亡き者のために称える念仏も説かれている。これらはいずれも、阿弥陀仏が「万機普益」の仏であり、「無縁の大慈悲」の仏であるという前提に立つて解釈を施したものであることができるのであり、私達が大切にすべきものだと考えられる。

五、おわりに

宗学は信仰の学であり、教義理解は基本的に法然の經典解釈に基づかねばならない。そして、現代を生きる私達は法然の教えに対して主体的に対峙していかねばならない。近年、念仏回向の問題やそれに付随するベツト往生の問題が注目されている。⁽¹⁸⁾ その際に私達が留意すべきことは、「万機普益」「機教相應」という浄土宗開宗の精神であり、

阿弥陀仏の「無縁の大慈悲」である。その上に立つて種々の問題を考えて行かねばならない。そもそも、苦からの解放こそが法然浄土教の眼目であつたはずである。提示される教えが人々を苦しめ、不安を抱かせるのであれば、それ自体には宗教的な存在意義はないのではないだろうか。

阿弥陀仏は、念仏衆生を遍く救済される。その意味において、私達は念仏を称えること、またそれを伝えることを第一義にして行かねばならない。その一方で、平生に念仏の教えに縁がなかった者はどうしたら良いのかという問題を解決せねばならない。その答えが法然の説示中に見いだせないのであればともかく、私達は法然独自の經典解釈にそれを見いだせるのである。『往生浄土用心』の説示は、『無量寿經』を用いた法然独自の解釈であり、『ある人に示すことば』も「浄土三部經」に示される内容を吟味した上で説かれたものである。「三心具足」等と同様に「念仏回向」もまた私達が依るべき教えである。

浄土宗学は、法然の經典解釈に基づくというのが基本的な視座である以上、念仏回向はもちろんのことベツトの往生もそれに依るべきであり、それに基づくならば否定されることはないといえるのである。

1 ここでいう護教性とは、法然の教えの中に私達の課題の答えがあるとみなすことを意味する。

2 『改版増補 法然浄土教の諸問題』四〇五頁

3 藤本浄彦著『法然浄土教の宗教思想』一六頁

4 『同右』三七頁

5 藤本浄彦著『法然浄土教の宗教思想』二二頁

6 本庄良文氏「経の文言と宗義 部派佛教から『選択集』へ」日本佛教学会年報 第七六号・一一六頁

7 『聖典』一・三〇五～三〇六頁

8 『聖典』二・一五二頁

9 『聖典』四・三九六～四〇〇頁

10 法然は『要義問答』において『無量寿経』に説かれる第十八願と『観無量寿経』に説かれる三心について次のように解釈している。

阿弥陀仏の本願の文に「もし我れ仏を得たらんに、十方の衆生、至心に、信樂して、我が国に生ぜんと欲して、乃至十念せんに、もし生ぜずんば正覺を取らじ」という。この文に至心というのは『観経』に明かすところの三心の中の至誠心に当たれり。信樂というのは深心に当たれり。欲生我国は廻向発願心に当たれり。（『聖典』四・三八九頁）

法然は「至心＝至誠心・信樂＝深心・欲生我国＝廻向発願心」であることを示しているが、このことは行としての念仏だけでなく、信としての三心も阿弥陀仏の定められたもの（選択）であることを明らかにするものである。

11 『聖典』四卷・五五一頁

12 『聖典』一卷・一三七頁

13 「解脱」の語は、『三部経釈』（『聖典』四・二九五頁）、『要義問答』（『聖典』四・三七八頁、三八八頁）、『諸人伝説のことば』（『聖典』四・四八四頁）、『登山状』（『聖典』四・四九四頁、四九六頁、四九七頁）などにおいても同様の意で用いられている。

14 『浄土宗選集』三・一三四頁

15 『浄全』一四卷・三七四頁b

16 ちなみに、浄総研の『現代語訳 浄土三部経』（七〇頁）では、「悪しき苦しみの世界から解放される」とし、坪井俊映氏の『浄土三部経概説』（二〇三頁）では「浄土に往生して悟りをひらくことができる」としている。

17 『聖典』四卷・五一～五一二頁

18 代表的なものとしては、安達俊英氏と林田康順氏の議論がある。（『中外日報』平成二十九年十月十一日）

※本稿作成においては、大正大学非常勤講師の石田一裕氏が第十三回浄土学研究会学術大会で発表された「ペット往生についての基礎研究」を参考にさせていただいた。感謝申し上げる次第である。

黒田眞洞の著作『大乘佛教大意』の影響とその背景

—南條文雄による『A SHORT HISTORY OF THE TWELVE JAPANESE BUDDHIST SECTS』との比較

鷹 司 誓 榮

序論（黒田眞洞研究の資料について2）

昨年、「黒田眞洞研究の資料について」ということで、主に黒田眞洞の主著『大乘佛教大意』出版以後の欧米での日本仏教紹介について考察した。この度は、『大乘佛教大意』出版以前の日本における仏教紹介、仏教概論といったものが、キリスト教の伝道が活発になる時代に於て並行して作成されていた経緯をいくつかの資料で考察する。

黒田の研究姿勢——大正大学の礎

黒田の若き頃の研究姿勢を示すものとして、『宗教界』^①第十二巻 第四號 大正五年四月一日發行（この号は故黒田眞洞師追悼号であり巻頭に黒田の『大乘佛教大意』全文が掲載され一号ほぼすべて黒田に関する記事となってい

る）の中に桑門秀我の追悼文があり、黒田の人格を非常によく示す文章として、学究時代の黒田の業績を知る大きな手掛かりとなり、黒田の非常に興味深い一面を知ることができる。ここに、当誌の目次及び桑門の追悼文「懷舊録」からの一部を引用し考察をする。

『宗教界』第拾貳卷第四號 目次

□ 口 繪黒田眞洞師

□ 大乘佛教大意・・・・・・・・・・故黒田眞洞・・・・一頁

□ 愛宗の赤誠・・・・・・・・・・同・・・・・・・・二〇頁瑠

□ 悼黒田眞洞上人・・・・・・・・各山法主臺下

望月信亨・・・・二二頁

□ 弔 歌・・・・・・・・・・川合 梁定

高井 善成・・・・二四頁

□ 故黒田勸學略歴	・ ・ ・ ・ ・	二六頁
□ 懷舊録	・ ・ ・ ・ ・	桑門 秀我
		・ 二七頁
□ 悼故黒田上人	・ ・ ・ ・ ・	中島 觀琇
		・ 三一頁
□ 黒田眞洞老師を憶ふ	・ ・ ・ ・ ・	加藤 秀旭
		・ 三三頁
□ 感 懷	・ ・ ・ ・ ・	山本 大善
		・ 三五頁
□ 故精譽老師	・ ・ ・ ・ ・	宮澤 説音
		・ 四三頁
□ 成一庵老師を偲びて	・ ・ ・ ・ ・	椎尾 辨匡
		・ 四四頁
□ 次菅原使君詩韻並引	・ ・ ・ ・ ・	松濤 賢定
		・ 四六頁
□ 悼惜微衷	・ ・ ・ ・ ・	同
		・ 四六頁
□ 勸學黒田眞洞老師	・ ・ ・ ・ ・	森部 南溟
		・ 四九頁
□ 黒田恩師を憶ふ	・ ・ ・ ・ ・	久松 鑽瑞
		・ 五二頁
□ 宗教改革の志	・ ・ ・ ・ ・	大村 桂巖
		・ 五五頁
□ かくれんぼの理想	・ ・ ・ ・ ・	吉岡 性空
		・ 五六頁
□ 黒田上人を悼ふ	・ ・ ・ ・ ・	林 隆碩
		・ 五九頁
□ 恩師よりの告別の辭	・ ・ ・ ・ ・	久家 慈光
		・ 六一頁
□ 恩師黒田勸學の追憶	・ ・ ・ ・ ・	梅村 舜道
		・ 六一頁
□ 故黒田大僧正謝恩金贈呈芳名		
□ 新刊紹介、彙報、鳴台通信	・ ・ ・ ・ ・	六六頁

「懷舊録」より

既にして恩氏は學進み業成りて二等擬講に任ぜられ、十五年始て俱舍論を開講せられたるも、僅かに二三席にして去つて四國に行き、真言を修學せられたといふことである。是の如き事は前後一再に止まらず、惟ふに師の一種の癖であらう。曾て同志社にゴルドンといふ外人の教師が居つた、此人は他宗教と交換研究の希望者であつたから、師は學林に隣接せる先求院より泉山通學中に、適々彼のゴルドン氏の處に通ふて新約全書を受けて、夜分我等學生に覆述せられたこともあつたけれども、漸く馬太傳の初め三四回でこれも中止となつた。それから約十年の後、本校に於て群疑論を講ずること二席、圓戒の概要を授くること三席であつた。是ら等は師の性格に於て疑ひなき能はずであるが、恐らくは一を聞て十を知るべしといふ、豪傑氣象を發揮せるものであらう歟。師の講演は概ね是の如く僅かに解題に過ぎない位であるが、又然らざるものもある。嘗て三類境八轉聲を講ぜられし如きは、簡單なるものとはいへ極めて懇懇鄭重に口授せられたり。三類境の時唯選要一冊黑板に倚せて、口授せらるゝこと二時間宛二席に渉り。八轉聲は梵漢對校して全く諳誦の體

で約三時間を以て終了して、師の講義振りは大抵其の如くでさらに参考書や筆記類を對看せられなかった。

其の博聞強記の程も推知せられて、實に敬服の至りである。

『宗教界』に関しては、創刊号から黒田も記事を寄せ、黒田追悼の特集が組まれたこと、またその紙面に於て当時の錚々たる宗教関係者から弔辞が寄せられていること、さらに桑門秀我の文章より、黒田の研究時代の様子が非常によくわかる点などから、黒田の思想の分析、経歴の確認ができる貴重な資料となるものである。

「懷舊録」中で、ゴルドンとされる外国人教師は、M・L・ゴードンで、同志社大学の創立の契機をつくった裏の立役者ともいわれる。このような人物との接触も一宗の枠を超えての学校制度の確立に尽力した黒田への影響があった可能性も考えられる。⁽²⁾

当時の聖書翻訳の状態はいまだ進行中で、新約聖書の使徒行伝などが一部ずつ刊行されて行き、翻訳委員社中における新約聖書訳了が明治十二年（一八七九年）、漸く新旧約聖書の翻訳がなったのが明治二十年（一八八七年）であ

り、⁽³⁾ 黒田の受けた新約全書も未だ和綴じ本であった可能性もある。またゴードンは、和訳聖書の整わない折『天道溯源』という中国語の訓点のあるキリスト教入門書をも使つて布教を行っている。⁽⁴⁾

『天道溯源』は十九世紀中期に欧米で盛んであったキリスト教証拠論を中国語で書いたものである。⁽⁵⁾ 当時、キリスト教伝道に於て重用されたものでありおそらく黒田も目を通したと考えられる。

ここで、考えなければならぬことは、布教には古典の聖典そのものではなく、わかりやすい入門書、手引書が必ず必要になるということである。

また、『天道溯源』は、同志社大学創立のきっかけをつくった山本覚馬にも大きな影響を与えた。人間の内面に深く立ち入る宗教の助けが国家には必要であると考えていた山本はゴードンよりこの書を渡され、この目的達成のための宗教に出会えたと感じ、キリスト教入信の道を辿る事となったものである。⁽⁶⁾

概論の必要性に於ては、教育という観点からも同じことが言える。黒田はこのような研究期間を過ごした後、明治一七年に帰東、東西両大学林の合同、宗学本校の創設に奔

走する。

『金剛般若経』との関わりについて―マックス・ミュラーの視線との接点

黒田は明治十七年和田知満より受けた『梵本金剛般若経諸譯互證⁷⁾』を写している。和田知満に師事した黒田もやはり諸訳との対比などを確認するといった形で、原典回帰、歴史的視点の中での原典研究の方向はあったといえる。また椎尾辨匡の蔵書にこの写本が残されていたことも、とても興味深い。

ミュラーが黒田の影響について顕著に語っているのが、『東方聖典』49巻の自身による『金剛般若経』英訳におけるものである。その前書きに於て、黒田の『大乘仏教大意』の一章全部を引用して自身の経典理解の根拠として示している。ミュラーは、一八八一年にすでに、日本から入手した『金剛般若経』の梵語写本を『Anecdota Oxoniensia』に於て翻刻掲載している。また英国留学中の南條文雄の研究にも接し、M. Schmidtのサンスクリット語、およびチベット語からのドイツ語訳⁸⁾また、Rev. S.

Deaの中国語からの英訳⁹⁾にも接している。そこでなお、自らの翻訳を一八九四年、黒田の『大乘仏教大意』(一八九三年)による理解で翻訳を行った旨を明記のうえ『東方聖典』49巻に掲載した。¹⁰⁾

具体的な影響については、逐語的な分析を行う必要がある。今後の課題となるが、ミュラーが当時どのような研究を評価していたかを端的に物語る資料として、一八六二年に書いている「Recent Research on Buddhism」¹¹⁾を上げる。この中でミュラーは、バルテルミー・サンティエールというフランスの哲学者を仏教学の初めての歴史家であると非常に評価して、『東方聖典』49巻で黒田を評価したときとほぼ同じ論法で、その論文の後部はサンティエールの文章を大きく引用している。ここで強調されることはやはり、教義的表現や多くの聖典にある突飛な比喩などを避け、原理や倫理を重視して仏陀、仏教を生き生きとらえているといった論調である。仏教理解に metaphysic という言葉を多用している点など、ミュラーの重視したものが、やはり宗教学においても科学との整合性を強く求めていることが感ぜられる。哲学 あるいは、形而上学としての『金剛般若経』翻訳を行ったということが出来る。

ミュラーがサンティエールをどのように称賛したかがよくわかる部分を参考に引用する。

He has become the first historian of Buddhism. He has not been carried away by a temptation which must have been great for one who is able to read in the past the lessons for the present or the future. He has not used Buddhism either as bugbear or as a *beau ideal*. He is satisfied with stating in his preface that many lessons might be learned by modern philosophers from a study of Buddhism, but in the body of the work he never perverts the chair of the historian into the pulpit of the preacher.⁽²¹⁾

このような表現からもマックス・ミュラーは宗教と哲学を矛盾の無いものとさえ、黒田とミュラーは『金剛般若経』を日本大乘仏教の定理として位置付けていた点に共通点を見ることができる。

『標註八宗綱要』の出版―日本仏教概論として

このような研究の直後に『標註八宗綱要』（明治十八年四月二十二日標註出版御届）を黒田は出版している。この年に黒田は東部大学林主幹に就任しており、宗の学校で教科書として用いられ、各地の書店、京都書肆・三書堂蔵、或は愛知書肆・文光堂蔵等の扉の記載からも、全国的に出版されていることがわかる。当時の教育での仏教概論・仏教史としての位置にあったものと考ええる。教育において、西欧の影響による新しいものでなく伝統を重視し数百年來のものに註を付けたものを浄土宗の教育に於ていち早く出版したことにおいて、黒田の教学、檀林の伝統を重視する姿勢と、必要なものを見抜く先見性が表れている。

『A SHORT HISTORY OF THE TWELVE JAPANESE BUDDHIST SECTS』

―和文題名『佛教十二宗綱要―一名東洋哲學及宗教概要』

黒田が『標註八宗綱要』を出版した翌年、明治十九年に編纂人を小栗栖香頂として佛教書英譯出版舎から出版され

た『佛教十二宗綱要・一名東洋哲學及宗教概要』（以下『十二宗綱要』とする）の英訳である。（明治十九年十一月八日版權免許）

この『十二宗綱要』は、総叙を小栗栖香頂が書き、十二宗各宗の筆者は次のとおりである。

俱舍 佐伯旭雅

（英訳用原稿は、佐伯旭雅の原稿延着の為、大谷派江村秀山の文章が用いられ、当文章も巻末に掲載されている）

成實・律・真言 上田照遍

法相 高志大了

三論 上野相憲

華嚴 小栗栖香頂

天台 上邨教觀

浄土 福田行誠

禪 辻 顕高

真宗 赤松連城

日蓮 小林是純

英訳出版の版權がこの年の九月二十五日で、和文より先に出ており、英訳出版することが第一の目的であったこと

は、佛教英譯出版舎という發兌人名を見ても明らかである。

『A Short History of The Twelve Japanese Sects』の前書で南條は、七ヶ月の短期間で翻譯をしたため十分なものとすることが難しかったこと及び、ウィリアム・スタージス・ビゲロー、バジル・ホール・チェンバレンらに協力を得たことを書いている。さらにこの書を参考に一八八八年に藤島了穩がフランスでシルヴァン・レヴィのもとこれと同じ十二宗紹介形式の『Le Bouddhisme Japonais』を『La Nouvelle Revue』誌に発表し翌年加筆出版⁽¹³⁾している。

日本の佛教概論の作成が聖書翻譯の進捗と合わせ急がれたあまり、編纂翻譯が間に合わせた感の強いものとなった。日本語の副題にも、仏教をどのようにとらえてよいのか、確定できない当惑した状態が反映されているといえる。

町元吞空『鼈頭十二宗綱要』（明治二十年）——その後の日本の状況

『十二宗綱要』に註をつけ、さらに時宗など十二宗に漏れた宗派を補足したものが翌年出版されている。即ち知恩院学林寓居であった町元吞空による注釈書ができたことも目を向けたい。『十二宗綱要』は日本の仏教学者が注目

していたものであったことは間違いない。しかし各宗に分けたことにより、その教義の解説は非常に緻密にならざるを得ず、「鼈頭」として注釈を加えなければわかりにくいものとなっていたことが窺われる。町元呑空は時宗・融通・修験の三宗をさらに付け加えている。

『大乘佛教大意』の登場——一八九三年、シカゴ万国宗教会議に向けて

ただし、ミュラーが『金剛般若経』等の仏教の原理を説くと考えられた大乘仏典の理解に就て、大きく貢献したのが、黒田の『大乘佛教大意』であると述べるのはこれよりも数年の後の出来事である。先ず、この『大乘佛教大意』の扉部分には次のようにある。

天台	櫻木谷慈薫僧正	真言	釋 雲昭和上
臨濟	釋 宗演禪師	曹洞	高田道見宗師
真宗	村上專精講師	各校	校 閔
浄土	黒田眞洞教師	著述	

日本の仏教界の推す人物としての影響力が黒田にあった

裏付けといえよう。これは、一八九三年のシカゴでの万国宗教会議で配布する目的で佛教學會が翻訳を行ったものであり、和文も同年出版された。二七頁の短いパンフレットで、大乘仏教の説明がなされている。当時の欧米の大乘仏教への理解の起爆剤となった。鈴木大拙などによる仏教の紹介などのその後の日本仏教伝播展開の基盤もここにあると考える。

まとめ

『宗教界』誌の大正五年四月の黒田眞洞追悼号の桑門秀我の文章より、黒田がキリスト教宣教師M・L・ゴードンとの接点が明らかとなり、その後教育制度の創設へと向かう中で日本の仏教界の日本仏教概論の作成とその経過を合わせてみることで、黒田の当時の仏教界の中における先見性ともいえる『標註八宗綱要』の出版と、欧米への日本仏教紹介に於ても日本仏教を大きく大乘仏教とした鋭い特徴の捉え方を見ることができた。

『A SHORT HISTORY OF THE TWELVE JAPANESE BUDDHIST SECTS』との比較において、黒田の宗に依らず日本仏教を一つに大きくとらえる観点がミ

ユラーへの大きな影響力となり、『金剛般若經』を日本大乘仏教原理の概論ととらえる点において、ミューラーとの共通点を見ることができた。

今後はさらに具体的な影響をミューラーの『金剛般若經』の翻訳等を基に検討する。

1 『宗教界』誌は明治三十八年九月より宗教界雜誌社により発行され、黒田、姉崎正治、望月、南條など宗教界の錚々たる学者が寄稿していた雑誌である。大正九年から『無礙光』と改題してさらに数年間発行された。

2 『キリスト教人名辞典』日本キリスト教団出版局 583頁、
『アメリカン・ボード宣教師』同志社大学人文科学研究叢書37
298-326頁

3 『聖書の日本語』鈴木範久 岩波書店 260頁

4 『来日アメリカ宣教師』ーアメリカン・ボード宣教師書簡の研究1869-1890ー 同志社大学人文科学研究所編 現代史料出版 参照

5 『中国キリスト教伝道文書の研究ー『天道溯源』の研究・附訳註』吉田寅 汲古書院 97頁

6 『京都のキリスト教』本井康博、同志社教会 参照

7 黒田写本『梵本金剛般若經諸譯互證』明治十七年 三康図書館蔵(椎尾文庫)これは慈雲により編纂されたこととなった当時日本にあったサンスクリット写本からの梵語学書『梵學律梁』の一部である。佛敎大学大学院の奥風栄弘氏により教示。

8 [Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Petersburg.] 1837 vol.4 p.186

9 [Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland] n.s.vol.1 1865 p.1-28

10 [The Sacred Books of the East] vol.49 Buddhist Mahāyāna Texts, PART II Introduction pp.xix

11 [Edinburgh Review] 1862 Vol.115 p.379-408

12 [Edinburgh Review] 1862 Vol.115 p.389

13 [La Nouvelle Revue] tome 54, Septembre-Octobre 1888 p.741-766

14 [Le Bouddhisme Japonais Doctrines et Histoire des Douze Grandes Sectes Bouddhiques du Japon] 1889 Maisonneuve et Ch. Leclerc. Éditeurs

《発智論》以前の有部系論書における見と智

田 中 裕 成

1. 問題の所在

筆者は以前、『俱舍論』等における見智四句分別と忍の関係を分析した。⁽¹⁾しかし、見智四句分別の成立過程については触れることがなく、その点を取り扱った先行研究は管見では見出すことができない。そこで本稿では、見智四句分別の成立過程を明らかにするべく、『発智論』以前の論書における見と智について分析、整理を行いたい。⁽²⁾

2. 『集異門論』における見と智

まず、最も早い段階で、見智四句分別の片鱗が見いだせるのは『集異門論』に見いだせる十無学法中の無学正見と無学正智についての記述である。ここでは、無学正見は尽智無生智以外の無漏の慧であると広く規定する。一方で、

無学正智は尽智と無生智の二つであると規定する。⁽³⁾また、『集異門論』では、尽智無生智の内容を三通りに解釈する際に、三釈とも、尽智は完了を意味し、無生智は、完了後、再び生起しないことが意図される。⁽⁴⁾これらの規定はともに『俱舍論』の規定と対応が認められ、⁽⁵⁾見智四句分別の源泉とも言えよう。しかし、『集異門論』では、尽智無生智の第一釈において「此所從生智見明覺解慧光觀。是名盡智⁽⁶⁾」として智の同格表現として、「見 (*darsana)」が用いられる。ここで登場する「見」以外のものは、慧の同義語として類出するものである。⁽⁷⁾そのため、おそらくはこの段階では見と智との性質の区別は厳密ではなく、当該の記述ではただ、慧であることを表現しようとしたのであろう。

3. 《品類論》における見と智

《品類論》(玄奘訳『品類論』・旧訳『衆事分』・法成訳『五事論』・梵文 P_V)⁽⁹⁾では、智(jñāna)⁽¹⁰⁾の説明として十智を挙げ説明し、その上で智と見の関係を吟味する。言うなれば、《品類論》が現存論書中の見智分別の初出であると言ってもいいであろう。

先ず、智であるが、《品類論》では十智中の尽智無生智の説明として、前述した『集異門論』の尽智無生智の第一釈をほぼ全文踏襲する。⁽¹²⁾つまり、智の同義語として「見(darśana)」が登場する。⁽¹³⁾

次に、見については、『集異門論』に見られた記述の整備を試み、「諸所有見者。且諸智亦名見。有見非智。諸八現觀邊忍。」⁽¹⁴⁾と規定する。ここでは、『集異門論』や『品類論』において、盡智無生智等の十智の規定で、いずれにおいても「見」を同義語として挙げていた点を説明すべく、「すべての見(darśana)は智(jñāna)でもある」と規定する(有見有智)。一方、智であり見でない法(非見唯智)は取り上げられない。つまり、『品類論』では尽智無生智を見であるとみなしている。その上で、智の性質を持たず、

見(darśana)の性質だけの法(唯見非智)として八忍が挙げられる。つまり、これらの点からは見が智を包括している関係(智⊃見)を見出すことができる。

このような《品類論》の規定は、旧訳・玄奘訳・梵本とも大凡対応する。その一方で、旧訳『衆事分』では「於彼起智見明覺慧無間等。」⁽¹⁵⁾是名盡智⁽¹⁶⁾として、玄奘訳『品類論』や、梵本 P_V、『集異門論』で確認できた「光(aloka)」が欠落するといった異読も確認できる。

また、『品類論』には見と関係する概念として、正見・五見が説かれる。先ず、正見であるが、次の様に規定する。

『品類論』

正見云何。謂聖弟子等。於苦思惟苦。於集思惟集。

於滅思惟滅。於道思惟道。無漏作意相應。於法簡擇極簡擇最極簡擇。解了等了遍了近了。機點通達。審

察聰叡。覺明慧行。毘般舍那。是名正見。⁽¹⁷⁾

この後半部「於法簡擇…毘般舍那」は《品類論》弁七事品の慧の記述⁽¹⁸⁾と対応し、《品類論》が正見を慧と見做していたことを物語っている。

次に五見の記述を見てみたい。こちらは『集異門論』か

ら常にほぼ一定の規定が説かれている。⁽²⁰⁾ 仮に有身見を取り出して見てみれば次の通りである。

『品類論』

有身見云何。謂於五取蘊等。隨觀執我或我所。由此起忍樂慧觀見。是名有身見。⁽²¹⁾

『衆事分』

云何身見。謂五受陰。見我我所有。於彼起欲起忍起見。是名身見。⁽²²⁾

ここで注目したいのは後半部分の法内容の箇所である。

新訳旧訳で多少の増減はあるものの、先程の正見から一転して、忍 (kṣanti) や樂 (ruci) や觀 (prekṣā) といった、先の慧とは異なる性質を有する単語の列挙である。また、漢訳に「慧」の語こそあるものの、原語は prajñā ではなく、mañ である。⁽²³⁾ さらに、この慧 (mañ)・觀 (prekṣā) の語は旧訳『衆事分』では見いだせない。つまり、『品類論』では正見と五見を少なくとも同一の作用とは見ておらず、五見に限っては慧 (prajñā) とすら見做していない可能性すら見いだせる。

以上、『品類論』の見と智を追ったが、その性質は『集異門論』や『法蘊論』で見られた語の整理と言えよう。

4. 『発智論』における見と智

次に、『発智論』(玄奘訳『発智論』、旧訳『八健度論』)における見智分別を見ていきたい。『発智論』では様々な箇所で見智分別の情報が見いだせるが、最も根本となるのは智蘊覚支納息に説かれる見智分別の記述であろう。次の通りである。

『発智論』

云何見。答眼根五見。世俗正見。學無學見。云何智。答五識相應慧。除無漏忍餘意識相應慧。云何慧。答六識相應慧。諸見是智耶。答應作四句。有見非智。謂眼根及無漏忍。有智非見。謂五識身相應慧。盡無生智。除五見及世俗正見餘意識相應有漏慧。有見亦智。謂五見。世俗正見。除無漏忍。及盡無生智餘無漏慧。有非見非智。謂除前相。⁽²⁴⁾

まず、注目したいのは尽智無生智の取扱である。尽智無生智は『品類論』では見 (darsana) でもあるとして扱われていたが、ここでは一転して「智であり見でないもの」として規定される。すなわち、この点から、『品類論』と『発智論』では智の性質理解が異なることが見て取れる。

つまり、『品類論』では慧の類語程度にしか意識されていなかった智という単語が、『発智論』では見とは異なる性質として確定していることが見て取れる。

次に見の扱いをみてみたい。『品類論』では八忍のみを見であると述べるだけであったが、『発智論』では世間的な正見や五見が見として組み込まれている。そして、それらは全て慧であると別の箇所で規定する。⁽²⁵⁾このように、『品類論』の段階では慧とは見做し難かった五見をも慧と規定し、さらにそれらは見という点で共通項があると規定する。すなわち、『発智論』では様々な見が慧と規定され、その上で見がもつ智と異なる性質が確定していることが見いだせる。ただ、見と智のそれぞれの性質が何であるかは『発智論』では明言されない。しかし、六識身との相応関係を述べ、五識身相応慧を見ではないと規定することから、『俱舍論』等と同様に、推測性の有無で見智を判断していると見做してよいであろう。⁽²⁶⁾

以上、『発智論』の見智分別を追ったが、『品類論』が『集異門論』等の記述の整理を目指していたのに対し、『発智論』では過去の論書の記述ではなく、法相の整合性を重要視し、『品類論』とは違った立場で体系化を図っている

と言えよう。

5. 『発智論』から『品類論』への可能性

さて、先の検討では『発智論』で新たに見智分別の体系化が行われたことを述べた。その際に『品類論』の規定と矛盾する点がいくらか見いだせる。例えば、『品類論』では尽智無生智を見であるとも見做していたが、『発智論』では非見有智と見做す点、あるいは『品類論』では五見と正見に別の法相を見出していたが、『発智論』では共に慧とする点である。これらの矛盾点に関連するであろう点が、三章で行った玄奘訳『品類論』と旧訳『衆事分』を比較検討において見いだせた。再説すると次の通りである。

(一) 尽智無生智の定義において『集異門論』や『品類論』、Pvで確認された光 (loka) は『衆事分』には記載されない。

(二) 五見の定義において『集異門論』等や『品類論』、Pvで確認された慧性として慧 (mati) の語は、『衆事分』には記載されない。

『品類論』として見れば無味乾燥な異読にも思えるが、これらの異読点は『発智論』と『品類論』の矛盾点を通し

て見た時に意味のある異説として取れる。

先ず、(一)であるが、『発智論』において尽智無生智を非見唯智と規定するが《品類論》に登場する尽智無生智の規定に「見 (darsana)」があることと矛盾する点について、『俱舍論』や『順正理論』では様々な解釈を挙げて、矛盾の回避を試みる。⁽²⁷⁾その際に、『順正理論』の一説では「光 (aloka)」も規定に併記されるが、光の自性は色処であり、光は比喩的表現であるとし、ここでの「見」も同様に比喩的表現であると、問題の回避を試みる。⁽²⁸⁾

次に、(二)であるが、『衆事分』では五見を慧と見做しておらず、この傾向は南伝や唯識系の阿毘達磨では五見を慧と見なさず、独立の心所法を想定するものと対応する。⁽²⁹⁾一方、『発智論』では五見を慧 (prajñā) と規定し、『俱舍論』等では慧 (prajñā) の同義語として mati を用いる。⁽³⁰⁾

つまり、旧訳『衆事分』と比べ、新訳『品類論』で増加している語である「光 (aloka)」や、「慧 (mati)」といった語は、『発智論』が新しく体系化する法相に順ずるのである。佐々木氏の研究により、《品類論》が成立以後、インドの伝承で変遷してきた可能性はすでに指摘されている。その上でこの点を分析すれば『衆事分』が『発智論』の体

系に順ずるように一部整備され、現状の玄奘訳『品類論』のような形になっている可能性が見いだせるのではないであろうか。

6. まとめ

以上、本稿では、『発智論』以前の論書、特に『集異門論』、『品類論』、『発智論』における見智四句分別を追い、その変遷過程を探った。その結果、見智分別は現在の形に到るまで四段階を経ていることが明らかとなった(図示すれば次頁の通りである)。

第一段階として、『集異門論』等で見られる素朴な形があり、第二段階として、それら『集異門論』等で見られた規定に準拠しつつ、それらの規定の整理を目的として《品類論》で一度目の体系化が図られる。その後、第三段階として、法相の整備を狙い、『品類論』の規定を元に《発智論》で二度目の体系化が図られ、その結果として現状の見智四句分別が登場するに至ったことが見て取れた。⁽³²⁾そして、推測の域を出ないが『発智論』の新しい体系に基づき、『品類論』が一部整備され、『発智論』の新しい体系で矛盾なく理解できるように整備された可能性も見いだせた。⁽³³⁾仮

対応論書	特徴	傾向
一 『集異門論』・『法蘊論』	尽智・無生智を説明する際に、智の同義語として見(*darsana)を採用	經典の註釈としてのアビダルマ
二 『品類論』(旧訳『衆事分』)	全ての智は見(darsana)であるとして、尽智無生智も見とみなす。 正見と五見とで違う作用を想定	第一段階の論書で登場した語句を整理
三 『発智論』	尽智無生智は見(*darsi)ではないと規定 正見と五見は慧(prajña)であり見であると同じ作用として規定	第二段階の論書を法相的に矛盾が存在しないように整備
四 玄奘訳『品類論』、Pv等	尽智無生智の定型句に「光矛盾を解消 五見の定型句に「慧(mati)」を加え、法相的矛盾を解消	『発智論』に基づき第三段階の規定と矛盾しないように文言を加筆

にそうであれば、現存する玄奘訳の六足論は『発智論』で作り出された新しい体系と整合性が取れるように加筆等の

整備が施されたものであり、文言の二々を拾って論書間の新古を論ずるのは危険であろう。

(本研究は平成29年度浄土宗研究生の一部成果である)

- 1 田中裕成[2016]「有部系アビダルマにおける有漏の忍と世間的な正見」『佛教大学仏教学会紀要』21, pp. 175-203.
- 2 論書の成立段階には諸説あり、未だ結着のつかない点も多々あるが、今は櫻部建[1969]「俱舍論の研究…界・根品」が述べる論書の発展段階に基づき、古いものから順に検討していく。
- 3 Cf. 『集異門論』 [T.26.453a14-16, 26-27].
- 4 Cf. 『集異門論』 [T.26.376a17-28].
- 5 Cf. *Abhidharma Kosābhāṣya of Vasubandhu*, Ed. P. Pradhan, Patna, 1967 (以下AKBh.と略す), 391, 7-8, 394-14.
- 6 『集異門論』 [T.26.376a19-20].
- 7 Cf. 『集異門論』 [T.26.387c27-29].
- 8 cf. Pv 61-66.
- 9 Chung, Jin-il & Fukita, Takanori, *Sanskrit Fragments of the Pūṇḍarikā*, Sankibou, 2017 (以下Pvと略す).
- 10 『品類論』引用の際にアスタリスクマークを付加せずに梵語を補う際は何れもPvの校訂に準拠したものである。一方、アスタリスクマークを付加した梵語は筆者の還元である。
- 11 Cf. 『品類論』 [T.26.693c22-694a18]: Pv 57-63.
- 12 相違点は如実知か、自遍知という点で、此所従生か、由此而起という点だけである。また、『衆事分』でのみ第二釈も引用する。
- 13 『品類論』 [T.26.694a8-13].

- 14 『品類論』 [T.26.694a14]. また、*hṛjṇo* の見が *darśana* であり *dr̥ṣṭi* となつ事は、写本 (cf. Pv 20: 28) や、引用箇所 (cf. AKVy 615, 15-16) からも明白である。
- 15 無間等は観の旧訳である。
- 16 cf. 『衆事分』 [T.26.628c1-2].
- 17 『品類論』 [T.26.722a9-13]. Cf. 『衆事分』 [T.26.653a20-23].
- 18 『品類論』 [T.26.699c20-23].
- 19 旧訳は簡潔な記述となつてゐるが、その骨子は対応するとみて問題なつ。
- 20 『衆事分』 [T.26.0635a12-13] 云何慧。謂心於法。起選擇相決斷覺知照了觀察。
- 21 Cf. 『集異門論』 [T.26.419c17-18]. 『法蘊論』 [T.26.497a16-18]. [T.26.700c01-2]. Cf. Pv49 当該箇所は梵文写本欠落箇所であるが、後半部分は定型句である。当該の定型句は邪見の箇所 (『品類論』 [T.26.0693b20-21]; Pv50-51) より回収されるため、問題は無い。
- 22 『衆事分』 [T.26.627c19-20]
- 23 『発智論』 [T.26.952a3-10] (Cf. 『八健度論』 [T.26.813b29-c12])
- 24 『発智論』 [T.26.952a13-14] 『八健度論』 [T.26.814a2-4]
- 25 例えは、『俱舍論』では「五識と俱生する慧は推度しない故に見ではな (1. 41cd)」と述べられる (AKBh. 29, 22)。
- 26 例えは、『俱舍論』では *darśana* とし、『発智論』では *dr̥ṣṭi* とする点に注目し、両者が別の法であると釈明する。cf. AKBh 394, 4-14.
- 27 『順正理論』 [T.29.0738a25-27] 或如見故假立見名。如立光名現照轉故。光是色處智體非光。照用如光名光無失。
- 28 Cf. 水野弘元 [1964] 『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』山喜房, pp. 513-533.
- 29 AKBh 54, 22.
- 30 佐々木閑 [2003] 『六足と『婆沙論』』『印仏研』52.1, pp. 142-147.
- 31 『品類論』と『発智論』の法相体系が異なることは以前から指摘されている。Cf. 本庄良文 [1999] 『説一切有部の縁起説』『印仏研』48-1, pp. 430-424. 筆者からい教示、*hṛjṇo* に記して謝意を表します。
- 32 今は『発智論』の法相に基づいて『品類論』が再整備された可能性を示したが、類似する指摘として本庄氏の研究が存在する。氏は三世実有説の成立により經典が整備された可能性を指摘している。cf. 本庄良文 [1982] 『三世実有と有部阿含』『仏教研究』12, 88, 49-61.

懷感『釈浄土群疑論』における凡夫の定義について

長尾 光恵

一、はじめに―研究目的と前提条件―

本稿では懷感『釈浄土群疑論』（以下、『群疑論』）における凡夫の定義について考察し、その思想的背景と対論者の措定を試みたい。

懷感は「当根仏法章」（浄全六、四九上）や「止住百歳章」（浄全六、四六上）において『觀經』の教説の対象を「未來世一切衆生」とし、その教説を当根仏法とする。そのため懷感教學内において一切衆生は『觀經』の教説により往生する者、即ち九品となる。また懷感は「一念即生章」にて「衆生往生九品不同。許其行有_二多少_一還是凡夫所攝」（浄全六、九一下）と述べ、九品全てを凡夫の所攝とする。そのため彼の九品解釈の説明がそのまま『群疑論』における凡夫の定義の解明となり、またそれが一切衆

生の定義の解明となる。

二、懷感の九品解釈

（一）処不退による九品理解

まず『群疑論』において九品全体がどのように解釈されているのかを考察していく。懷感は「生者不退章」の中で、若穢土之中小乘煖頂・大乘十信等以_二根不定_一。或遇_二惡縁_一退造_二五逆_一入_二邪定聚_一。（中略）若遇_二勝縁_一修_レ道得_レ入_二不退轉位_一名_二正定聚_一（浄全六、六一上）と述べて正定聚を不退轉位の者、邪定聚を造五逆の者、不定聚を退轉位かつ不造五逆の者、と定義している。また懷感_レは、

今生_二西方_一无_下有_二惡縁_一或造_二无間之罪_一入_中邪定聚位_上。行雖_レ淺、唯遇_二勝縁_一念念進_二修大乘聖道_一決定

无^レ退。故得^三名爲^二正定聚^一也(中略)於^レ此非^二阿鞞跋致位^一非^二正定聚位^一。生^二彼西方^一悉得^三名爲^二阿鞞跋致及正定聚^一也 (淨全六、六一上下)

と、淨土上の場所的不退(処不退)を提示し不退の獲得を得生以後と設定、それに伴い往生者を正定聚ではない者とする。このことは懷感が往生者、即ち九品を正定聚已前の不定聚ないし邪定聚と設定していることを意味し、九品の範圍は「退轉位の者」造五逆者」となる。

(二) 各三品の定義

次に上中下の各三品の定義について考察していく。懷感は「九品生位章」で「麤分九品有二家」(淨全六、八六上)と述べ、九品について二釈を提示する。この二釈は中下の二品に関して、菩薩階位から退して中下二品となったか、もとから中下二品であったか、という点において相違がある。懷感はこの二釈の内どちらが正義かを明記してはいない。しかしこの両釈は各三品における発心と修行に関する記述が一致しており、上三品は發大乘心・修大乘行、中三品は發小乘心・修小乘行、下三品は起生死心、造生死罪となる。現時点ではひとまずこれを各三品の定義の大枠としたい。

まず始めに上三品について考察する。懷感が不定聚の階位を「大乘の十信」としていることは既述の通りである。しかし懷感「生者不退章」内の四不退説を提示する中で六信以上を不退位、五信以下を退位として「若人十信初五心及未入十信一切衆生論其信位雖未堅固」(淨全六、六一下)と述べており、それは「六信不退章」の「此上品中生人十信五心已前人」(淨全六、八七上)という記述とも整合性が取れる。よって上三品の定義は「發大乘心」十信中の第五信」となる。

続けて中三品について考察する。前述の通り、不定聚の小乘階位は「小乘の煖頂」であり、それは「二乘不生章」『今此聲聞在三七方便中或七方便前位』中三品人(淨全六、七六上)や「永絶惡趣章」『居』在穢土退轉之處煖頂二善根猶爲『退位』故』という記述と一致する。そのため中三品の定義は「發小乘心」四善根中の煖頂位」となる。

最後に下三品について考察する。先程の大枠にて示した通り、下品の定義は「起生死心、造生死罪」であり、その全員が造罪者といえる。但し懷感の下品理解は下上・下中と下下を境に大きく分かれる。その区分は「逆謗除取章」の、

如^二下品上生下品中生^一稱佛念佛不^レ言^二具足十念^一一念已上悉皆得^レ生。以^二罪少^一故不^二要滿^レ十。下品下生爲^レ有^二逆罪^一經即說言^二具足十念^一得^レ生淨土^一

(淨全六、三五上)

という一説からわかる通り造逆の有無によるものである。そのため下三品の定義は「罪少者^一造五逆者^一」となる。

(三) 罪業の種子識的理解—罪業理解とその滅罪—

ここで一度懷感の罪業理解に触れ、下下品の定義を掘り下げたい。前述の通り、下品下生の定義は造五逆者(『邪定聚』であるが、『群疑論』各所において謗法や十惡業、十惡輪罪といった重罪が五逆と同等の罪として扱われ、滅罪に関しても五逆と同等に「十聲念仏」の必要性が説かれている⁽¹⁾。そのためそれらを犯した者もまた下品下生であるといえよう。また懷感は「有相趣求章」の中で、

此即於^二諸大乘經三藏聖教^一有^レ讚有^レ毀懷^レ疑懷^レ信、亦修^二善法^一亦造^二重罪^一信不^二具足^一名^二一闡提^一。如^二十輪經具明^二其罪^一

(淨全六、一六上)

と述べて『十輪經』所説の罪業を犯した者を一闡提と呼称している。その『十輪經』所説の罪業とは五逆や誹謗正法、十惡業、十輪罪等であり(大正十三、六八七中及び七〇一

中)、下下品を定義づける罪業と一致する。これらより下下品は「五逆や十惡業などの重罪を犯した者」と定義でき、用語的には邪定聚や一闡提と同義となる。但し懷感は「十輪滅罪章」や「五逆不定章」の中で、

計尋念佛重罪皆除五逆十輪悉皆消滅。五逆經言^二定業^一此定罪既滅除。十輪稱^二佛不救^一何廢^二阿彌陀迎接^一

(淨全六、四六下)

於^二諸大乘了義教中^一說^二一切業悉皆不定^一(中略)如^レ是等諸大乘經論咸說^二五逆罪等^一皆名^二不定業^一悉得^二消滅^一。今觀經既是大乘經典。明^二念^一阿彌陀佛^一五逆罪滅^一有^二何疑^一也 (淨全六、七一上二)

などと述べ、逆罪等による罪業を不定業とし、またそれらは念仏により滅罪可能であると主張する⁽²⁾。そのため下下品は邪定聚や一闡提と呼称されるものの、その性格はあくまでも不定であり、決して定まったものではない。

最後に懷感がそれら罪業の相続と滅除に関して種子識的理解をしていることを指摘する。懷感は「八識三受章」(淨全六、八二上)の中で八識説を採用し、以下の三章において善惡業の相続と滅除に関して種子説を用いて論を展開している⁽⁴⁾。以下、その概要を示す。

・「損力益能章」

滅罪とは造罪により薰習された悪業種子の悪報を感じる機能・勢力を減することである (浄全六、九八上)

・「旧業更生章」

滅罪によって悪業種子の勢力を減したとしても、再び造罪すれば悪業種子の勢力は復活する (浄全六、九八下)

・「善惡互滅章」

造罪により薰習する悪業種子と念仏により薰習する善業種子は互いに勢力を減する (浄全六、九八下～九九上)

これらにより懷感が業の相続と滅除に関して種子識的理解をしていることが窺えるのである。

三、思想的背景の考察

以上に述べた『群疑論』における凡夫の定義の特徴を整理すると、次の四点が挙げられるだろう。

- ① 衆生及び九品の定義……『觀經』理解および九品皆凡
- ② 九品の上限の設定……処不退を基準に九品を設定
- ③ 九品の下限の設定……造五逆による邪定聚の設定

④ 業の種子識的理解……八識説及び種子説の採用以下、これら一々に関して思想的背景を求めていく。

(一) 衆生及び九品の定義

懷感の設けた凡夫の定義において基盤となるのが「未來世一切衆生」を教説の対象であるとする『觀經』理解と九品皆凡説である。この二点は背景に善導の存在が見受けられる。

善導は『觀經疏』「第六經論和會門」(浄全二、八下～九上)において十の經文を挙げ『觀經』の所説の対象を「韋提希」及び「未來世一切衆生」とし、また「散善義」において、

今説「觀經定散二善」唯爲三章提及佛滅後五濁五苦等一切凡夫「證言^レ得^レ生 (浄全一、五七上)

と述べる。善導以前の慧遠等は韋提希を教法の対象としており、未來世一切衆生の対象化は定散二善という善導特有の『觀經』解釈によって成り立つものである。そのためこの「未來世一切衆生」の対象化は善導の影響であると判断できよう。⁽⁵⁾ また九品皆凡説の提唱それ自体も善導の影響の一つといえる。後述の通り、確かに両者の九品(凡夫)解釈は異なるが、懷感の九品理解の根底に『觀經』の教法

の対象は「未來世一切衆生」「凡夫」「九品」という善導教學にもとづく『觀經』理解が存在している以上、その九品皆凡説の提唱は善導の影響として処理しなければならない。しかし残りの三点に関しては善導の影響が見受けられない。善導は九品について以下のように述べる。

九品差別何者。上品三人是遇^レ大凡夫、中品三人是遇^レ小凡夫、下品三人是遇^レ惡凡夫（『淨全』二、八上）

柴田泰山氏は善導が設けた九品の定義について「仏道の実践階位上に存在し得ず、現生において成仏の可能性が皆無なる存在^⑥」と言及している。懷感の九品解釈、即ち凡夫の定義は「第五信（煖頂位）」「一闍提」であり、善導の定義と相違することは一目瞭然である。また善導の所説中に業の種子識的理解は見受けられず^⑦、これも両者の相違点といえよう。

（二）九品の上限の設定

懷感は淨土上における處不退獲得から逆算して九品の階位を退位に限定するが、このような説示は迦才『淨土論』にも見ることができる。

今依『經論』釋有『四種』。一是念不退、謂在八地已上。

二是行不退、謂在初地已上。三是位不退、謂在十解已

上。四是處不退、謂西方淨土也（『淨全六、六三四上』）
凡夫由^レ未^レ勉^三惡道^一故須生^三淨土中^一。十解已去不^レ畏^レ生^三惡道^一故不^レ願^三生^三淨土^一也（『淨全六、六四三上』）

迦才もまた處不退を主張し、そこから逆算して往生者すなわち九品を退位者としている。そのため懷感が用いた處不退による九品階位の設定は迦才の影響であるといえる^⑧。

（三）九品の下限の設定

懷感が九品の下限である下品下生を一闍提（「邪定聚・造五逆罪等」）と定義していることは既に述べた。造五逆者や一闍提を邪定聚とする説示は『俱舍論』（大正二六、五六下）などにも見え、極めて一般的な説示といえる。但し『群疑論』に二、三〇年程先行する元曉『兩卷經宗要』に、五種種性中菩薩種性人、從^二無始時來^一不^レ作^三五逆及斷善根^一、是名本性正定聚也。其^三乘性及不定性^一、得^レ作^三五逆及斷善根^一。斷善根時墮^三邪定聚^一（大正三七、一二九下）

彼求有衆生一闍提人。及佛法中同^二一闍提位^一。名爲^二邪定聚衆生^一（大正三七、一二九下）

などと述べられており、懷感は元曉をバイアスにして当時

の邪定聚や一闍提理解を『無量寿經』の三聚衆生解釈に取り込んだものと思われる。

(四) 業の種子識的理解

懷感が業について種子識を以て理解していたことは、彼の修学状況と時代環境によるものであろう。彼は太極先寺において新訳經論の翻譯に従事し、善導とは異なり積極的に『仏地經論』や『瑜伽論』等の新訳經論を用いて自説を展開している。また懷感在世当時、業を種子識で以て理解する説示が主流であった。そのため彼の業の種子識的理解は彼の仏教理解にもとづくもの、また時代的要請によるものといえる。

四、討論者の措定

最後にこの議論における討論者の措定を試みたい。懷感の説示の要点は「不定聚の往生淨土」にある。九品は不定聚及び邪定聚により構成されるが、五逆罪は不定業であるため邪定聚は滅罪が可能であり、邪定聚の性格を決定する罪業の除滅は不定聚への回帰を意味する。そのためこの議論の討論者としては、

・無始以来もしくは過去世の業による種性の確定

・現在世においての罪業による種性の確定

の一方もしくは両方を主張し、邪定聚（下下品、一闍提、造逆者）の不定聚への回帰を否定、また不定聚の往生を不可能とする論師が措定されるだろう。本稿においては①三階教者、②五姓各別論者を討論者として措定したい。

(一) 三階教者

『群疑論』内の三階教者との討論の中で以下のような三階教者の説示が紹介されている。

諸三階師教言、唯除五逆等言即是除一切第三階也。

以第三階者並是純邪无正純惡无善之人、无始迄今有愆犯。皆一切諸佛之所不救十方淨土咸共摈弃

(淨全六、三五下)

彼らは自らの時代観に即して衆生を造逆の第三階とし、無始以来の罪業を理由に現在世の行為の如何に関わらず往生を不可能と断じている。そのような所説に対し懷感は、

又一切第三階人皆名造逆之者、若過去身已受泥梨之苦業與果畢、非是逆人。若以今生未造无間罪、寧容三階之類咸是五逆人。若言皆是逆人即應下悉是邪定之聚无非生報之業。終後定墮阿鼻亦不_レ生_三餘惡趣_一。不_レ得_下入_二於佛法_一出家以具律儀_上。

无_下有_二不定聚人_一及有_中不定業_上者即應_下涅槃經說_二一切衆生不定業多決定業少_一玆言謬_上矣

(淨全六、三六上)

と返して、過去世以前の業による今生の素質の決定を否定し、『涅槃經』を典拠に不定聚の存在及び不定業を強調している。それゆえにこの議論における第一の対論者として三階教者の存在を指定できる。

(二) 五姓各別論者

第二の対論者として五姓各別論者の存在が挙げられる。五姓各別説内において種性は無始以来確定しており、不定種姓以外は無条件に自らの素質が既に定まっている。また邪定聚や一闍提は無情有情であり、彼らは畢竟に無性から抜け出すことが不可能とされる。一切衆生を不定とすることで無始以来の種性の確定を否定し、邪定聚の減罪と不定聚への回帰を主張する懷感の所説はこのような五姓各別説と相反するものである。そのため五姓各別論者を対論者と指定することが可能であり、懷感の批判対象が彼らが主張する「無情有情」の存在であることが窺えるのである。⁹⁾

その五姓各別論者の中でも特に基が対論者の代表格となる。なぜなら懷感と同時代の五姓各別論者の中で、基の

みが西方淨土への無情有情の往生を絶対的に否定しているからである。基は五姓各別説や種子往生説を前提にして西方淨土を他受用土と設定することで、本有無漏種子の保持を往生淨土の絶対条件とし往生者を菩薩種姓かつ地上の者に限定している。それは弥陀弥勒相對論の中で弥勒信仰を宣揚する意図を有してのことであり、それは既に拙論において指摘している通りである。¹⁰⁾ 懷感もまた弥陀弥勒相對論の中で、

造_二五逆罪_一不_レ生_二兜率_一。然得_レ往_二生西方淨土_一斯七異也 (淨全六、五八上)

と述べて造五逆者(邪定聚)の往生を肯定し上生については否定している。そのため懷感が設けた凡夫の規定は基の存在を多分に意識し、彼との弥陀弥勒相對論の範疇でなされたものといえるだろう。

五、おわりに

以上、『群疑論』における凡夫の定義について考察した結果、懷感が善導の『觀經』理解を基盤としながらも、迦才や元暁の影響を受けて凡夫を「第五信(煖頂位)」一闍提」と定義していることが明らかとなった。またその定義

は基を始めとする五姓各別論者や三階教者との対論を意識して構築されたものである。懷感は一切衆生の最下層たる下下品を滅罪可能な一闡提とし、念仏による滅罪を繰り返す主張することで阿弥陀仏土への一切衆生の往生が可能であることを論理的に提示しようとしたのではなからうか。

1 例えば「謗法往生章」（浄全六、四八下）や「十輪滅罪章」（六、四六下）など

2 懷感の滅罪説については稿を改め詳述する予定である

3 懷感の心意識説については稿を改め詳述する予定である

4 懷感の種子説については稿を改め詳述する予定である

5 柴田泰山氏『善導教学の研究』（山喜房、二〇〇八）二九四～

三〇九頁参照

善導教学の中に『観経』を当根仏法とする思想はなく、これはおそらく懷感が三階教者と議論する上で発展させていった解釈であろう。

6 柴田氏前掲著書三〇八頁

7 柴田泰山氏『善導教学の研究 第二卷』（山喜房、二〇一四）

九二～九五頁参照

8 但し両者の解釈は不退を獲得する菩薩階位について相違がある。迦才が上記のように「十解已下（十住已下）」を退位とするのに対し、懷感「六信已下」を退位とする。そのような懷感の不退説は基の諸著作中（『法華玄賛』・『無垢疏』・『弥勒上生賛』等）に見える不退説と一致する。懷感が迦才の説を承けて処不退によ

る九品の設定をしながらも、不退の獲得階位に関して基の説示に倣ったのは、彼との弥陀弥勒相對論の中で処不退の獲得を以て極楽浄土の優位性を主張する為に彼の解釈に乗じた結果である。このことに関しては既に二〇一七年五月二九日に開催された平成二十九年浄土学術大会にて発表しており、後日投稿する予定である。

9 業の種子識的理解もまた彼らに対する合理的な説明を意図してなされたものように思われる。

10 拙論「『釈浄土群疑論』所説の仏身仏土論に関する再検討―基への反論を中心に―」（『浄土学』五四、二〇一七）

『三部経大意』における至誠心釈について

長尾隆寛

一、はじめに―『三部経大意』に関する先学研究の整理

『三部経大意』は、石井教道氏によって法然上人（以下、敬称を省略）の教義書中、本願念仏期にあたる著作とされるが、同氏によって、特に至誠心釈については「西山義の香りの高い箇所がある」とされている。^①昭和八年に塚本善隆氏によって紹介されて以後、『三部経大意』は、多くの研究者に注目されてきた。先学研究における問題点は、大きく二つに分けられる。一つは『三部経大意』の真偽問題に関する研究であり、結論のみを挙げると以下の通りである。

・真撰説：藤堂恭俊氏^②、末本文美士氏^③、善裕昭氏^④
・偽撰説：坪井俊映氏^⑤、深貝慈孝氏^⑥

もう一つは、『三部経大意』の成立時期に関する研究で

ある。石井氏の思想変遷の分類に依った上で、以下のように分けられる。

・本願念仏期：石井氏^⑦・大橋俊雄氏^⑧・戸松啓真氏^⑨・奈良博順氏^⑩・藤堂氏^⑪・善氏^⑫
・選択念仏期：末木氏^⑬・林田康順氏^⑭

以上の先学研究における注目点は、特に真偽問題に関しては至誠心釈に関するものが大多数である。確かに、後述するように至誠心釈は他の法然文献の思想と比べると特異であり、注目すべき箇所である。しかし、善氏が述べているように、この箇所のみで『三部経大意』全体の書誌的評価が決めるものには問題がある。^⑮これらの問題があることをふまえながら進めていきたい。

二、問題の所在

以下、『三部經大意』における至誠心釈をあげ、問題点を整理したい。

抑又此經ニ、具三心者、必生彼国ト説ケリ。一ハ至誠心、二深心、三廻向発願心也。①三心ハ区二分レタリト云ヘトモ、要ヲ取り詮ヲ撰テ是ヲイヘハ、深心ヒトツヲサマレリ。善導和尚釈テ言ハク、(中略) 真実心ノ中ニナスヘシト云ヘリ。此外多クノ釈有リ。頗フル我等カ分ニコエタリ。但此②至誠心ハヒロク定善ト散善ト弘願トノ三門ニワタリテ釈セリ。是ニツキテ惣別ノ義アルヘシ。惣者自力ヲ以テ、定散等ヲ修シテ往生ヲ願フ、至誠心也。其故ハ疏ノ玄義分ノ序題ノ下タニ云ク、定即慮ヲヤメテ、以テ心ヲコラシ、散ハ即惡ヲ廢シテ以テ善ヲ修ス。此ノ二善ヲ廻シテ往生ヲ求也。弘願者大經ニ説カ如シ。一切ノ善惡ノ凡夫生ル、事ヲ得ハ、皆阿弥陀仏ノ大願業力ニ乗シテ、増上縁トセスト云事ナシトイヘリ。③自力ヲ廻シテ他力ニ乗ル事ハ明ナルモノカ。シカレハ(中略) 外ニ賢善精進ノ相ヲ現シテ、内ニ虚仮ヲ懷ク事エサレト云ヘル。其解行ト

者罪惡生死ノ凡夫、弥陀ノ本願ニ乗シテ十声一声ニ決定シテ生ルヘシト、真実ニサトリテ行スル是也。外ニハ本願ヲ信スル相ヲ現シテ、内ニハ疑心ヲ懷ク、是ハ不真実ノ心也。虚仮ノ心也。次外ニハ賢善精進相ヲ現シテ、内ニハ懈怠ナル、是ハ不真実ノ行也、虚仮ノ行也。貪瞋邪偽奸詐百端ニシテ(中略) 皆スヘカラク真実ナルヘシ。故ニ至誠心ト名クト云ハ、④是惣ノ義也。如何ト者、深心ノ下ニ罪惡生死ノ凡夫曠劫ヨリ以來、出離ノ縁アル事ナシト信スヘシト云ヘリ。若此釈ノ如ク、一切ノ菩薩ト同ク諸惡ヲステ、行住坐臥ニ真実ヲモチキハ惡人ニアラス。煩惱ヲハ「ナ」レタル物ナルヘシ。彼ノ分段生死ハナレ、初果終シタル聖者ナラ貪瞋痴等ノ三毒ヲ起ス。何況一分ノ惑ヲモ斷セサラム罪惡生死ノ凡夫、イカニシテカ此真実心ヲ具スヘキヤ。此故ニ自力ニテ諸行ヲ修テ、至誠心ヲ具セムトスルモノハ、専ラカタシ。千カ中ニ一人モナシト云ヘル是也。スヘテ此ノ三心ハ念仏及諸行ニワタリテ釈セリ。又ノ前後ニヨリテ心得エワカツヘシ。例ハ四修ノ中ノ無間修ヲ釈シテ云ク、相續シテ恭敬礼拝称名讚嘆憶念觀察廻向発願シテ、(中略) ⑤又無間修ト名クト云ヘリ。

是モ念仏余行ヲワカチテ釈セリ。初釈ハ貪瞋等ヲハイ
 ワス。余行ヲ以テキタシヘタテサル無間修也。後釈ハ
 行ノ正雜ヲハイワス。貪瞋等ノ煩惱ヲ以テキタシヘタ
 テサル無間修也。シカノミナラス、二行ノ得失ヲ判シ
 テ云ク、上ノコトク念々相續シテ（中略）慚愧懺悔ノ
 心アルコトナキカ故ヘニ等ヲ云ヘリ。⑥此中ニ貪瞋諸
 見ノ煩惱キタリ間斷スルカ故ニト云ヘル等ハ、ヒトリ
 雜行ノ失ヲ出セリ。コ、ニ知ヌ、余行ニヲヒテハ、貪
 瞋等ノ煩惱ヲ發サスシテ行スヘシト云事ヲ、是ニナス
 ラエテ思ニ、貪瞋等ヲキラウ至誠心ハ余行ニアリト見
 ヘタリ。何況廻向發願心ノ釈ハ、水火ノ二河ノ喩ヲ引
 テ、愛欲瞋恚ノ水火常ウルヲシ常ニヤキテヤムコトナ
 ケレトモ、深心ノ白道タルコトナケレハ生ル、事ヲ
 ウトイヘリ。¹⁶（傍線と丸番号は筆者）

原文中、傍線部が『三部經大意』の説示である。この中
 で、特に②の説示が先学の研究の中で最も注目されている。
 ここでは、至誠心が定善・散善・弘願にわたるとし、さら
 にそれを惣（＝自力で定散の行を修して往生を願う至誠
 心）と別（＝他力によって往生を願う至誠心）とし、一切
 の凡夫は、自力ではなく、他力によるということが示され

る。

②には、(1)定善・散善・弘願の三門、(2)「惣・別」、(3)
 「自力・他力」、(4)念仏と諸行といった様々な思想が含まれ
 ている。その上で、自力ではなく他力によるべきだとする
 この思想はやはり他の文献をみても特異なものと考えられ
 る。

これまで筆者は、①（深心について）と②の(1)定善・散
 善・弘願の三門、(2)「惣・別」、(3)「自力・他力」につい
 て、関連文献や人物より検討した。その際の結論のみを示
 すと、関連文献と人物について次のようにまとめられる。

①…「十七条御法語」・聖光・良忠・信空、信瑞（『広疑
 瑞決集』・聖覚（『唯信鈔』）

②…「十七条御法語」・信空（『信空伝説の詞』・『明義進
 行集』）・「つねに仰せられける御詞」・聖覚（『登山
 状』・『大原談義聞書鈔』・永弁（『大原談義聞書
 鈔』）

その結果として、

『三部經大意』の成立には、聖覚が大きく関わってい
 るが、聖覚によりつくられたものではなく、聖光や良
 忠にも同内容が示されること、「十七条御法語」に同

内容が示されること、『和語灯録』にも示されていること、信空等との関係があることなどをふまえると、

思想としては法然のものと考えられ、外からの批判・異義に答える中で示された詞として受け取ることができ。このような状況下で法然から信空や聖覚に伝えられた詞を各々が伝持し、その中で成立したものが『三部経大意』であると考えられる。法然と親鸞の間に位置する信空や聖覚によって伝えられたところから考えると、親鸞によって編集されたものではなく、後に親鸞に影響を与え、その思想の中心になる法然の詞が示されていると考えるほうが妥当である。

とした。また、(3)「自力・他力」ということに関しては、一見すると証空等の解釈と似ているようにみえる説示について、至誠心自体を自力・他力に分けて理論的に考える証空等の思想と、至誠心をおこすまでの修行を自力・他力に分ける『三部経大意』の思想とは明確な違いがあることを指摘し、『三部経大意』の説示は法然の思想が示されるものであるとした。¹⁷⁾

本稿では、残る問題として、至誠心積全体にわたって関連する「念仏と諸行」について検討する。

三、『三部経大意』における念仏と諸行

【法然による念仏と諸行の解釈】

法然における念仏と諸行解釈に関しては、多くの先学によって検討されている。これまでの研究を大きくわけると、一つは『選択集』に説かれる「廃助傍の三義」の解釈について、もう一つは、諸行における往生の可否に関する検討である。当然この二点は関わり合う問題であるが、一点目の「廃助傍の三義」に関しては、藤堂恭俊氏によって詳しく検討されている。

藤堂氏は、『選択集』第二章で捨てられた雑行（諸行）が、「決定往生心」を確立することによって、念仏を助成する行業に高められ、同じ行が雑行ではなく「異類の助業」となるとする。¹⁸⁾

この決定往生心の確立という説示は、法然御法語のなかでは「或時遠江国蓮花寺住僧禅勝房参上人奉問種々之事上人一々答之」のみ存在するが、具体的にどのようなことを指すのかということについて曾根宣雄氏は、各種御法語における三心に関する説示より、阿弥陀仏が定めた信が三心である以上、「決定往生の信」とは、三心の確立、三心具

足を意味するものであり、そうであるならば、決定往生の信は「心得やすい事」であり、念仏相続のなかで自然に成就されるものであるとしている。¹⁹⁾

【『三部経大意』至誠心釈における念仏と諸行の説示について】

至誠心釈の中で、特に念仏と諸行についてふれているところを挙げると以下のとおりである。（特に注目する箇所
に傍線）

・至誠心ハヒロク定善ト散善ト弘願トノ三門ニワタリテ釈セリ。是ニツキテ惣別ノ義アルヘシ。惣者自力ヲ以テ、定散等ヲ修シテ往生ヲ願フ、至誠心也。⁽²⁾

・自力ヲ廻シテ他力ニ乗ル事ハ明ナルモノカ。⁽³⁾

・自力ニテ諸行ヲ修テ、至誠心ヲ具セムトスルモノハ、専ラカタシ。千カ中ニ一人モナシト云ヘル是也。スヘテ此ノ三心ハ念仏及諸行ニワタリテ釈セリ。又ノ前後ニヨリテ心得エワカツヘシ。⁽⁴⁾

・又無間修ト名クト云ヘリ。是モ念仏余行ヲワカチテ釈セリ。初釈ハ貪瞋等ヲハイワス。余行ヲ以テキタシヘタテサル無間修也。後釈ハ行ノ正雜ヲハイワス。貪瞋等ノ煩惱ヲ以テキタシヘタテサル無間修也。⁽⁵⁾

・此中ニ貪瞋諸見ノ煩惱キタリ間斷スルカ故ニト云ヘル等ハ、ヒトリ雜行ノ失ヲ出セリ。コ、ニ知ヌ、余行ニヲヒテハ、貪瞋等ノ煩惱ヲ發サスシテ行スヘシト云事ヲ、是ニナスラエテ思ニ、貪瞋等ヲキラウ至誠心ハ余行ニアリト見ヘタリ。⁽⁶⁾

これらの説示をみると、『三部経大意』の至誠心釈に説かれる念仏と諸行論は、すべて三心（至誠心）や四修（無間修）と関連付けて示されている。前回の検討で明らかにしたことをもとにすると、ここでは三心や四修が具わるまでの行として念仏と諸行が分けられていることが分かる。つまり、『三部経大意』の説示は、諸行によつて往生できるか否かではなく、三心四修を具えられるかどうかの議論であると考えられる。このことは、④の傍線部に、「自力ニテ諸行ヲ修テ、至誠心ヲ具セムトスルモノハ、専ラカタシ。千カ中ニ一人モナシト云ヘル是也」とあり、諸行によつて至誠心を具えるものは、千の中に一人もないとされていることから分かる。つまり、先ほどの藤堂氏や曾根氏の説をもとに考えると、ここに説かれる諸行とは、決定往生心を確立（三心具足）する以前の諸行（雜行）を示した

ものとして受けとめるべきである。「信空伝説の詞」に「四修三心を沙汰することは一向専修になるまでのこと也」⁽²⁰⁾とあるように、一向専修になる前後のことは、区別して考えなければいけない。すなわち、『三部経大意』至誠心釈における説示は、『選択集』や、他の御法語等に示される、往生の可否に関する念仏と諸行論と比べられるものではないこととなる。

「東大寺十問答」には、

問。三心具足の念仏は、決定往生歟。

答。決定往生する也。三心に智具の三心あり、行具の三心あり。(中略)行具の三心といふは、一向に帰すれは至誠心也、疑心なきは深心也、往生せんとおもふは回向心也。かるかゆへに一向念仏して、うたかふおもひなく往生せんとおもふは行具の三心也。⁽²¹⁾

とあり、一向念仏によって自然に三心を具足するという行具の三心が説かれる。また、「つねに仰せられける御詞」や「十七条御法語」、「信空伝説の詞」には、

又云。近來の行人觀法をなす事なかれ。仏像を觀ずとも運慶康慶がつくりたる仏ほどだにも、觀じあらはすべからず。(中略)ただ彼仏今現在世成仏、当レ知本

誓重願不虛、衆生称念必得^二往生^一の釈を信じて、ふかく本願をたのみて一向に名号を唱べし。名号をとなふれば、三心をのづから具足するなり。⁽²²⁾

と示され、ここにも、本願を信じて一向に念仏を称えることによって自ずから三心が具足されることが説かれている。これから三心を具足する段階において念仏か諸行かという中で考えるならば、これらに説かれるように「一向」⁽²³⁾に念仏を称えることによって三心が具わるという、いわゆる「行具の三心」と、『三部経大意』に示されるような諸行によって至誠心が具わる者は千中無一であるという説示とは同内容であると考えることができる。

また、『三部経大意』には至誠心の次に、無間修についても述べられているが⁽²⁴⁾、「東大寺十問答」では、先ほどの引用箇所が続いて、

五念四修も一向に信ずる者には自然に具するなり。⁽²⁴⁾と説かれている。つまり、三心のみではなく、行具の五念門、行具の四修が示されていると考えられる。⁽²⁵⁾

林田康順氏は聖光『末代念仏授手印』の、宗義・行相に続く奥書に、

善導の御釈を拝見するに、源空が目には、三心も、五

念も、四修も、皆ともに南無阿弥陀仏と見ゆるなり。⁽²⁶⁾

とあることより、これが法然から聖光に継承されたものであるとし、また、聖光が『授手印』において法然遺文には見られない「宗義」・「行相」の構造を創設された理由は、一念義・寂光土往生義などを主張する輩が、三心を学び知ることのみに重きを置き、念仏相続を軽んじるという事態に対して、法然の真意を伝えなければならないという使命感によるものであるとしている。

以上の点をふまえると、『三部経大意』において、至誠心（三心）や無間修（四修）の具足を念仏と諸行の関係で捉え、諸行によって具えるのが千中無一とすることは、まさに『一枚起請文』に、

ただし三心四修と申すことの候うは、皆決定して南無阿弥陀仏にて往生するぞと思ううちにこもり候うなり。⁽²⁸⁾
と示される内容と同意義であると考えることができる。

以上の考察をもとにすると、この至誠心釈における念仏と諸行の説示は、行具の三心・四修を説く法然の説示として問題がないものであり、かつ、『選択集』等の後期の文献と比べて初期のものであるということもできないと考えられる。

五、おわりに

本稿では、『三部経大意』における至誠心釈について、これまでの検討をふまえた上で、念仏と諸行の問題について考察した。その結果、至誠心釈に説かれる念仏と諸行の説示は、往生の可否ではなく、三心・四修具足に関するものであることがわかった。その上で、諸行によって三心四修を具えるのは千中無一とすることは、念仏による行具の三心・四修と同義であり、『一枚起請文』と同内容であることを示した。

よって、この『三部経大意』至誠心釈の説示が法然のものとしてよいものであると同時に、この点をもって、後期の著作である『選択集』などとの比較によって、初期の著作であるとする根拠ともならないことを指摘した。

ただし、冒頭で述べたとおり、この至誠心釈のみをもって『三部経大意』全体の結論とするのには大きな問題がある。名号論等の解決すべき問題が多い。本稿では至誠心釈に限定した結果を示し、他の箇所を含めた『三部経大意』全体の検討については今後の課題としたい。

- 1 『昭法全』序参照。
- 2 藤堂恭俊氏『法然上人研究（思想篇）』（山喜房仏書林、一九八三）参照。
- 3 末木文美士氏「源空の『三部経大意』について」（『日本仏教』四三、一九七七）参照。
- 4 善裕昭氏「法然『三部経大意』における諸問題」（『浄土宗学研究』二二、一九九六）参照。
- 5 坪井俊映氏「『三部経大意』に見られる非法然的教説について」（『仏教文化研究所年報』、一九八二）参照。
- 6 深貝慈孝氏「法然上人の名号観―名号万徳所帰説に関して―」（『法然浄土教の思想と伝歴』、二〇〇一）参照。
- 7 石井教道氏「元祖教学の思想史的研究」（『浄土学』二五、一九五五）参照。
- 8 大橋俊雄氏「法然上人撰述浄土三部経末疏の成立前後に就て―選択集を定點として見たる思想史的考察―」（『日本名僧論集』六、一九八二）参照。
- 9 戸松啓真氏「三部経大意について」（『仏教論叢』六、一九五八）参照。
- 10 奈良博順氏「法然の三心についての試論」（『印仏研究』一五一、一九六六）参照。
- 11 藤堂氏「法然上人研究（思想篇）」参照。
- 12 善氏「法然『三部経大意』における諸問題」参照。
- 13 末木氏「源空の『三部経大意』について」参照。
- 14 林田康順氏『選択集』における善導弥陀化身説の意義―選択と偏依―（『仏教文化研究』四二・四三合併号、一九九八）参照。
- 林田氏は『三部経大意』について検討しているわけではないが、善導弥陀化身説に注目する論考の中で、この思想がみられる『三部経大意』を選択念仏期に配当している。
- 15 善氏「法然『三部経大意』における諸問題」参照。
- 16 『昭法全』三二―六
- 17 考察の中で、良忠が至誠心を自他にわけけることを批判していたことが問題となったが、良忠が批判しているのは、証空などのように至誠心を自他にわけて考えていくことであり、『三部経大意』に示されるような、至誠心を具足するまでを自他にわけけることを批判しているわけではないことを明らかにした。
- 18 藤堂氏「法然上人研究（思想篇）」参照。
- 19 曾根宣雄氏「決定往生の信をめぐる」（藤本浄彦氏先生古記念論集『法然仏教の諸相』、法蔵館、二〇一四）参照。
- 20 『昭法全』七五三
- 21 『昭法全』六四四
- 22 『昭法全』四九四。「十七条御法語」は『昭法全』四六八、「信空伝説の詞」は『昭法全』六七〇―一。「十七条御法語」は運慶・康慶の名も見え、ほぼ同文であるが、「信空伝説の詞」は少し異なる。しかし、内容としては一致するものである。
- 23 『選択集』四章に、「一向」とは念仏の他に余行を雑えないことであると説かれている。
- 24 『昭法全』六四四
- 25 林田康順氏「『一枚起請文』の成立をめぐる一考察（下）」（藤本浄彦氏先生古記念論集『法然仏教の諸相』、法蔵館、二〇一四）参照。
- 26 『聖典』五・二四〇
- 27 前掲、林田氏「『一枚起請文』の成立をめぐる一考察（下）」参照。
- 28 『浄土宗信徒日常勤行式』・『昭法全』四一五参照

廬山寺藏『選択本願念仏集』における法然上人による推敲

―第一章段において裏書された師資相承の問答をめぐつて―

春 本 龍 彬

一、はじめに

冒頭の二一文字が法然上人（以下、敬称を省略する）の真筆とされる「廬山寺本」を浄土宗第一の根本聖典である『選択本願念仏集』（以下、『選択集』と記す）の草稿本と見做すことが可能な第一の要因は、本文に遺されている数多くの書き込みが法然の指示によつて施された推敲跡と認められるからである。

これまでも「廬山寺本」の第一章段に裏書された師資相承の問答については幾つかの見解が提示されており、また法然遺文中に確認される師資相承論に關しても様々な角度から検討が加えられているが、本稿ではそれらの先行研究を踏まえた上で何故、法然が第一章段の末尾に師資相承の内容を付け加えるよう指示したのか、裏書されるまでの

過程にも留意しつつ、改めて考察してみたい。

二、推敲跡の状態

以下に「廬山寺本」の「九丁オ〜九丁ウ」の【翻刻資料】を掲載した。^①

九丁オ	1	2	3	4	5	6	7	8	9
	問日聖道家 （カ） 諸宗各有師資相承謂如天台宗者慧文	南岳天台章安智威慧威玄朗湛然次第相承如真言宗者大日	如来金剛薩埵龍樹龍智金智不空次第相承 （カ） 自余諸家又各	有相承血脈 （カ） 而今所言淨土宗有師資相承血脈譜乎答曰如聖	道家血脈淨土宗亦有血脈但於淨土一宗諸家又不同所謂	廬山慧遠法師慈愍三藏道綽善導等是也今且依道綽善導	一家論師資相承血脈者此亦有兩說一者菩提流支三藏	慧龍法師 （カ） 〇曇鸞法師大海禪師法上法師 （カ） 已上出二者菩提	流支三藏曇鸞法師道綽禪師善導禪師懷感法師 （カ） □康

九丁ウ

- 10 法師已上出唐
宋兩伝
- 1 浄土ト者即チ是浄土門ノ〇也三乗・浄土・聖道・浄土其ノ名
- 2 雖モ異ナリト其ノ意亦同シ・浄土宗ノ学者・先ツ須ヘ知ル此証故
- 3 雖モ先キニ學セル聖道門ノ人ナリト・若シ浄土門ニ有ラム其志者須ヘシ棄テ
- 4 聖道ヲ應帰ス〇浄土ニ例セハ如下彼ノ曇鸞法師ノ捨テ四論ノ
- 5 講説一ニ向ニ帰シ浄土ニ道綽禪師ノ閣イテ涅槃ノ広業ヲ偏ヘニ
- 6 弘シカ西方ノ行ヲ上古ノ賢哲猶ヲ以テ如シ此ニ末代ノ愚魯寧シロ不
- 7 遵之ニ哉〇可有師資相承 即在裏
- 8 善導和尚立正雜二行捨雜行帰正行之文

上掲した資料を見れば明らかなように、確かに「九丁オ」には師資相承に関する文章が記されている。文章は問答体となっており、問いでは天台宗や真言宗の師資相承について触れ、応答部分では浄土宗にも同じく師資相承があるとして廬山慧遠、慈愍三蔵、道綽・善導の三つの流れを提示している。

この文章を記した人物は問答の筆跡と前後の丁に確認される筆跡が同筆と見られることから、第一章段から第三章段の途中まで筆を取った人物、即ち遵西であると見做して問題ないであろう。

ただし近年、一連の「廬山寺本」研究を行った兼岩和広氏による以下の言及は、師資相承の問答がどのように裏書

されたのかという問題を一考する際、注意しなければならぬ。

実際に「廬山寺本」の現状を見れば、九丁裏に記された挿入を指示する「可有師資相承」の文字と「即在裏」の文字は全く筆の異なるものであることが分かる。更に言えば、九丁表に記された挿入文と「即在裏」と記した筆は同じ（遵西の筆）であると見ることが出来るであろう。

確かに兼岩氏が指摘する通り、「九丁ウ」の余白部分に書き込まれた裏書の指示は二種類の筆跡から成り立っているようである。後半部分の「即在裏」の三文字は「九丁オ」や本文の文字と比較して遵西の筆と判断して間違いないさそうであるが、前半部分の「可有師資相承」の六文字は遵西ではない別の人物が筆記したと思われる。

では一体、如何なる人物が前半部分の六文字を記したのであろうか。

次に「可有師資相承」の六文字の内、損虫などによって文字が欠損していない「可」、「師」、「相」の三文字の【影印資料】と遵西、感西、証空の三人が本文中において、それらの三文字を筆記している箇所【影印資料】を掲載し

た。

i 「可」

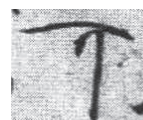
・「九丁ウ」(裏書の指示)



・「九〇丁ウ」(感西筆)



・「二四丁オ」(遵西筆)



・「九二丁オ」(証空筆)

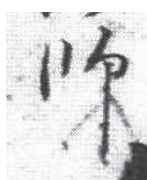


ii 「師」

・「九丁ウ」(裏書の指示)



・「九丁ウ」(遵西筆)



・「七八丁オ」(感西筆)

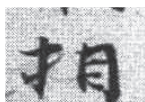


iii 「相」

・「九丁ウ」(裏書の指示)



・「二八丁オ」(遵西筆)



・「九五丁ウ」(証空筆)



・「七二丁ウ」(感西筆)



・「九四丁ウ」(証空筆)



* 遵西、感西、証空の筆跡は特徴的なものを選定した。

前掲した【影印資料】を観察する限り、「可」と「師」の文字に関しては四者間であまり差異が見受けられないようであり、その二文字の比較検討でもって「可有師資相承」の執筆者を比定することは困難なようである。

しかし「相」の文字に焦点を当ててみた場合、その状況は異なり、書体や運筆、筆勢などの要素に確かな違いが認められる。遵西の筆だとされる「相」の文字は傍の部分が手篇のような形にくずされており、証空の筆だとされる「相」の文字は傍の部分が行書体、篇の部分が草書体のような形になっているため、基本的な草書体の形である感西の「相」の文字とは一線を画している。

そして、それらの点を踏まえた上で判断するのであれば、感西の筆跡だとされる「相」の文字が「可有師資相承」の中の「相」の文字と最も似通っていると判断出来そうであるが、どうであろうか。

だが、もし「可有師資相承」の六文字を感西の筆と判断すれば、当時は法談役を担っていた感西が遵西に先立って「九丁ウ」の余白へ追記の指示を書き込んだということになる。

そうなれば、これは現在「廬山寺本」撰述時の執筆状況

であるとされている『選択伝弘決疑鈔直牒』の伝承と若干矛盾する。伝承では執筆役が遵西→感西→ある人（証空）→感西の順番で交代したとされており、遵西の執筆中に感西が筆を取ったとは記されていない⁴。

おそらく、伝承はあくまでも大まかな情報を伝えているだけであり、それに附随する細かな情報はそれが削ぎ落とされてしまっているのであろうが、ひとまず、伝承にはない執筆の状況があったという事実を認識する必要がある⁵。尚、見方によっては「相」の文字すら感西の筆跡と一致していないように感じられる。

その場合は遵西、感西、証空の他に「廬山寺本」撰述の場にいた人物、つまり法然⁶が直接、筆を取って「可有師資相承」の六文字を記したということになる訳だが、現時点で法然の真筆だとされる文字の中に「可」、「師」、「相」の三文字は存在しておらず、法然真筆の可能性については検討することが出来ないため、ここではその可能性を指摘するに留めたい。

いずれにしても、弟子達が法然畢生の書である『選択集』の本文へ独断で文章を付け加えるようなことはなかったと考えられる。師資相承に関する文章については法然の

指示によって追記が決まり、感西か法然が「可有師資相承」の文字を記した後、遵西が改めて法然の口述に従いつつ「九丁オ」へ裏書したのではなからうか。

三、先行研究の整理

ここで法然の開顕した師資相承論をめぐって、これまでどのような見解が提示されているのか整理してみたい。

(1)、「廬山寺本」の推敲跡に注目した論考

第一に、藤堂恭俊氏は師資相承の問答がもとと白紙頁であった「九丁オ」に書き込まれたと判断した上で、

第一章私釈段に師資相承説を追加挿入しているという
事実は、法然が『選択集』を執筆する当初において、
そのことを言及する意図がなかったと見るべきなので
あるうか。このことは法然が『選択集』執筆の時期に、
浄土宗師資相承に関する独自の見解を持っていなかつ
たと言うのではない。⁽⁷⁾

と「九丁オ」に見られる問答が何時、どのような意図をもって書き込まれたのかという問題については断定を避けつつ、法然が提唱した師資相承論は『選択集』撰述より以前

に成立していたと指摘している。

第二に、林田康順氏は上述したような藤堂氏の指摘を踏まえ、以下のように論じている。

『逆修説法』までには見られない偏依の意義から遡及して該当箇所を振り返った時、「はやまつてとばし」たとする見方よりも、「撰述当初において、考慮に入れられていなかった」蓋然性が高いと結論づけられよう。(中略)該当箇所は、(中略)偏依善導一師論を踏まえた上で、對他宗の立場から敢えて施された推敲であると考えられるのである。⁽⁸⁾

以上の林田氏の言及は法然が当初、師資相承に関する文章を第一章段の説示として考慮に入れていなかったと推測されることを初めて明確に述べたものであり、思想史研究の立場から見た見解としては大変有意義なものである。林田氏の見解に従うのであれば、師資相承の推敲は第一章段の撰述終了後、いずれかのタイミングで偏依善導一師論を踏まえて對他宗的な立場から施されたと判断されよう。⁽⁹⁾

(2)、師資相承論のみを取り上げた論考

管見の限り、前項で整理した論考以外にも師資相承論に

関しては石井教道氏、香月乗光氏、山本仏骨氏、阿川文正氏、伊藤唯真氏、金子寛哉氏、日野崇雄氏などが議論を展開している。¹⁰⁾

今、諸氏がそれぞれの論考において示している内容を概観すれば以下の通りである。

①法然の相承観には変遷があったと思われる、第一期相承観（東大寺において浄土三部経を講じた頃）↓第二期相承観（師秀へ逆修法会を実施した頃）↓第三期相承観（逆修法会の後半から『選択集』撰述までの間）に分類される。

②逆修法会が行われた頃に諸宗から非難があったようであり、それを受けて法然は浄土宗の師資相承論を表面化させたと考えられる。

③中国浄土教を三流に分けたのは法然独自の見解である。

④『選択集』では六大徳相承説と六師の相承説を打ち出している。

⑤『類聚浄土五祖伝』の内容は『逆修説法』五七日所説の五祖説よりも先に存在していたと推定される。

⑥善導を中心とした捨聖帰浄の系譜が道綽・善導流の師資相承論である。

四、推敲跡を通じた一考察

では以上の整理を踏まえた上で、改めて法然は何故「九丁才」に師資相承の問答を追記させたのか、その理由について考察してみたい。

まず、法然はこの推敲によって天竺↓震旦↓日域へと『選択集』において開顕した教えが浄土宗の正依の経論である三経一論を媒体とし、間違いなく受け継がれていることを強固に主張しようとしたと思われる。

先学が指摘している通り、法然の師資相承観には確かな変遷が認められる。

これは古本「漢語灯録」に所収されている『阿弥陀経釈』ではあるものの浄土宗に相承血脈が存在しないと言及しているにもかかわらず、¹¹⁾『逆修説法』初七日では『安樂集』及び他の文献を参考にしながら列挙したであろう菩提流支以下、少康に到るまでの九師の系譜を具体的に示し、¹²⁾更に『逆修説法』五七日においては九師の次第を敢えて六大徳相承と所謂、浄土五祖の相承とに分けて提示した上で、¹³⁾「廬山寺本」第一章段に至っては新たに道綽・善導流を含む三つの流れを設け、浄土宗の師資相承について詳しく述

べている状況からして明らかである。

そして、その中でも『逆修説法』五七日から「廬山寺本」への変化に注目し、その内容を詳細に検討した場合、「廬山寺本」では浄土五祖の系譜に世親の『往生論』を訳した天竺出身の僧である菩提流支が加えられていることを指摘出来る。

おそらく法然は震旦以前の相承に留意したのであろう。『逆修説法』五七日の時点とは多少異なった視座から道綽・善導流の「浄土六祖」とも言える系譜を「廬山寺本」では組み立てたのである。

また、法然はこの推敲によって「善導」というキーワードを第一章段に登場させ、道綽の『安樂集』を中心とした第一章段の教判論と経論や善導の著作を中心とした第二章段以降の内容に確かな連続性を生み出そうとしたと考えられる。

第一章段の内容を俯瞰してみると、実は「九丁オ」に裏書された文章中の「道綽善導等」の「善導」が第一章段における「善導」という言葉の初出であることに気付かされる。これは「廬山寺本」を清書した場合、「善導」という言葉を初めて確認出来る箇所が師資相承の問答に他ならな

いことを意味する。

偏依善導一師の姿勢が意識されたのであろう。法然は『選択集』全体の統一性を保つべく、あえて善導を中心とした師資相承について触れたと推定される。

五、おわりに

本稿ではここまで推敲跡の状態を確認し、様々な角度から師資相承論を検討した先行研究を概観した上で、法然が師資相承の文章を追記した意図について考察してきた。

法然が第一章段に説示した師資相承論をめぐっては多くの指摘がなされているが、更に新たな見解を提示することが出来たと考える。

「廬山寺本」に遺されている推敲跡は非常に複雑であるが、今後とも更に研究を重ねていきたい。

1 基本的に異体字は正字体、旧字体は新字体に改め、常用漢字を用いたが、固有名詞に関してはこの限りではない。ヒは見せ消し符号を示している。尚、重ね書きによって文字が訂正されている場合は訂正後の文字を翻刻した。また、振り仮名と考えられる小文字はそのまま振り仮名として扱ったが、読み方を指示している

と思われる小文字は送り仮名として扱った。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（一〇一頁、文化書院、一九九九年）、並びに兼岩和広『選択集』の成立史的研究〔付録資料「廬山寺本」翻刻（二三～二四頁、国立国会図書館蔵、二〇〇三）参照。]

2 兼岩和広『選択集』の成立史的研究（八七頁、国立国会図書館蔵、二〇〇三）。尚、（一）内は筆者の補筆。

3 上田良準『選択集』草稿本第三筆は西山上人証空（『西山学报』三三、一～二四頁、一九八四）参照。

4 『浄全』七・五四七上参照。

5 ちなみに、師資相承の問答が裏書されたタイミングは「九丁オ」の文章が遵西の筆であることを考慮すれば、感西が「可有師資相承」の六文字を記していたとしても、指示以降（第二章段冒頭）から第三章段の途中まで遵西によって筆が取られていたと推測されよう。

6 『浄全』八・二四七上参照。

7 藤堂恭俊『選択本願念仏集 解題』（『重要文化財廬山寺蔵 選択本願念仏集（原寸原装版）』二八頁、法蔵館、一九七九）。

8 林田康順『廬山寺蔵「選択集」における偏依善導一師をめぐる推敲』（『仏教文化学会紀要』一〇、四三～四四頁、二〇〇二）。

9 尚、堀本賢順氏も「廬山寺所蔵『選択本願念仏集』について」（『西山学报』三五、四九頁、一九八七）において「九丁オウ九丁ウ」のことを論じているが、白紙頁に関する見解が筆者と異なるため、ここでは取り上げない。また、宗派開宗のために師資相承の問答が挿入されたのではないかという見解も提示されている。兼岩和広『「選択集」の成立史的研究』（一四八～一五一頁、国立国会図書館蔵、二〇〇三）参照。

10 石井教道「法然上人の相承観」（『佛敎大学研究紀要』三七、一

四頁、一九六〇）、香月乗光「法然上人における相承説の問題——特に「浄土五祖相承説」の成立について——」（『福井博士頌壽記念 東洋文化論集』二五七～二七一頁、早稲田大学出版部、一九六九）、山本仏骨「法然上人の相承論」（『真宗学』四五・四六、一九三七頁、一九七二）、阿川文正「師資相承と浄土開宗に関する一考察」（『小沢教授頌壽記念 善導大師の思想とその影響』二七五～二九〇頁、大東出版社、一九七七）、伊藤唯真『浄土宗の成立と展開』（八二～八四頁、吉川弘文館、一九八二）、金子寛哉『浄土五祖』について（『大久保良順先生傘壽記念論文集 仏敎文化の展開』五七一～五九二頁、山喜房仏書林、一九九四）、日野崇雄「浄土五祖について」（『浄土学』四五、一五三～一六六頁、二〇〇八）等。

11 『昭法全』一四五～一四六頁（古本「漢語灯録」）参照。

12 『昭法全』二二六頁（古本「漢語灯録」）参照。

13 『昭法全』二六四頁（古本「漢語灯録」）参照。

※本稿の【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（原本写真版、文化書院、一九九九）を使用した。

法然法語における「摂取不捨のちかひ」「不捨の誓約」

本庄良文

はじめに

本稿で取り上げるのは、法然法語（和語）に見られる「摂取不捨の誓ひ」「不捨の誓約」という、一見奇妙な二つの表現である。ここに「奇妙」というのは、「摂取不捨」の語が、『観無量寿経』第九真身観文中の「光明文（摂益文^①）」に由来し、「誓ひ」「誓約」が、『無量寿経』卷上に説かれる本願、特に、「念仏往生願^②」を指すことは明らかであって、互いに典拠を異にする二つの概念が、直結されているにも拘わらず、その説明が、法然自身によって十分になされているとは言えないからである。

本稿の目的は、（１）これらの表現に直接関係する二つの用例や関連の資料を集め、（２）この表現の成り立つ文献的、教理的背景を明らかにすることにより、法然の念仏

思想の構造解明の一助とすることである。

なお、この二つの表現については、すでに簡単に報告しており、必ずしも新しいものではないが、ここではそれを大幅に改訂・敷衍した形で公表するものである。大方のご寛恕をお願いしたい。

（一）「摂取不捨のちかひ」の用例

第一の用例、「摂取不捨のちかひ」は、「十二問答（禪勝房との問答）」の第一問答^③に現れる。そこでは、「八宗・九宗とは別に浄土宗の名を立てることは不当である」との非難が当たらないことを論じ、浄土宗が他の宗より勝り、念仏が他の行より優れているのは、「萬機ヲ攝スル方ヲ云也」と述べた上で、道綽『安樂集』の「浄土の一門のみありて通入すべき路なり」についての法然独自の解釈を援用し、

「萬機」を具体的に説明して、(1) 時については末法万年の後まで、(2) 罪(機)については十悪・五逆の罪人まで、としたあと、「老少男女ノ輩、一念十念ノタクヒニ至ルマテ皆是摂取不捨ノ願ニコモレルナリ」としている。つまりそのような、「万機」が摂取不捨の願に包摂される(救済される)というのである。

(二) 「不捨の誓約」の用例

第二の用例、「不捨の誓約」は、「念仏往生要義抄」の一節に現れる。その用例の直前では、「最後(臨終)の念仏と、平生の念仏と、どちらが勝れているのか」との問いに、「両者に区別はない」との回答がなされている。次いで以下の問答が続く。

問ていはく、攝取の益をかうぶる事は、平生か臨終か、いかむ。答ていはく、平生の時なり。そのゆへは、往生の心ま事にて、我が身をうたがふ事なくて、来迎を待つ人は、これ三心具足の念佛申す人なり。この三心具足しぬればかならず極樂にうまるといふ事は、觀經の説なり。かゝる心ざしある人を、阿彌陀佛は、八萬四千の光明をはなちててらし給ふ也。平生の時てらし

はじめて最後まで捨て給はぬなり。かるがゆへに不捨の誓約と申候也。

ここでは、「摂取の益を蒙るのは、平生か、臨終か」との問いに「平生の時である。三心具足の、往生すべき人を阿彌陀佛は平生から臨終まで光明によって照らす」と述べ、「かるがゆへに不捨の誓約と申候也」としている。一読しただけでは、「かるがゆえに」といわれる論理的必然性が理解しにくいのが、三心具足の念仏は、ここで述べられるごとく、『觀經』(上品上生)の經句に基づくとともに、第十八願の「至心(至誠心) 信樂(深心) 欲生我國(廻向発願心)」の箇所に入れられた趣旨でもあるので、「第十八願の本意に従って、三心具足の念仏を続ける人には、平生から臨終に至るまで阿彌陀佛が光明を照らし続けて利益を与え、捨て去ることがない。《かるがゆへに》、念仏往生の本願を、不捨の誓約と呼ぶ」との主意であると理解できる。

(三) 光明文と本願文とを直結させる善導『往生礼讃偈』 弥陀礼讃の偈

このように法然の法語には、光明文(摂益文)を、念仏往生の本願と直結し、一体化しようとする立場が見られる。

このような立場を可能にする根拠を探ろうとすると、参考になるのが、第三の資料、「大胡の太郎實秀が妻室のもとへつかはす御返事」の一節である。

この資料は、実秀（の妻）からの念仏についての質問に答えて、その謂れを説き、極樂往生のためには念仏を最優先すべきことを勧める消息である。ここでも、先の「十二問答」で用いられた、『安樂集』の「通入」についての道理を、「三寶滅盡のときなりといへとも、一念すれハなを往生す。五逆深重の人なりといへとも、十念すれハ往生す」と述べ、三宝流布の世に生れ、五逆を犯しておられないあなたであるから、「往生うたかふへからす」と激励している。続いて、以下のように述べる。^⑩

又『觀無量壽經』にいはく、一々光明遍照、十方世界、念佛衆生攝取不捨。已上。これは光明、た、念佛の衆生をてらして、よの一切の行をハてらさすといふなり。た、しよの行をしても、極樂をねかはハ、仏の光てらして攝取し給へし。いか、た、念仏のものはかりをゑらひててらし給へるや。善導和尚、尺しての給ハく、彌陀身色如金山、相好光明照十方。唯有念佛蒙光攝、當知本願最爲強 已上。念佛ハこれ彌陀の本願の行な

るかゆへに、成佛の光明、かへりて本地の誓願をてらし給也。^⑪餘行はこれ本願にあらざるかゆへに、成佛の光明、きらひててらし給はざるなり。今極樂を求めむ人ハ、本願の念佛を行して、攝取の光にてらされんと思食すべし。これにつけても念仏大切に候。よくよく申させ給へし。

この一節では、光明文を引用して、「なぜ念仏者のみを光明が照らすか」と問いかけ、善導『往生礼讃』日中礼讃中の、弥陀礼讃の偈を引用している。そこでは確かに「唯有念佛蒙光攝」とあつて、念仏する者だけが光の摂益を蒙るとされている。しかも続けて、「当に知るべし、本願最も強きを」と明言して、「光明攝取」と「念仏往生の本願」とが直結されているのである。

ただし、「念佛ハこれ彌陀の本願の行なるがゆへに、……成仏の光明、きらひててらし給はざるなり」については、少し検討が必要である。特に、「成仏された阿弥陀仏の光明が、かえつて法蔵菩薩の誓願を照らす」という表現は理解が困難である。これは何を意味するのであろうか。

(四) 仏が過去に立てた誓願を思い起す

結論を先取りすると、もしこのまま直訳するとすれば、

「成仏された後の阿弥陀仏の光明が、ひるがえって、成仏される以前の念仏往生の誓願を照らされる」とする以外になく、意味を理解しにくいのが、背後の意味を取るとすれば、「阿弥陀仏は、法蔵菩薩であった時に立てた念仏往生の本願を思い起し、念仏者を照らして救い取る」のようにすべきである⁽¹²⁾と考える。

その根拠は、法然『逆修説法』「二七日」の記述である⁽¹³⁾。

すなわち、そこでは、「念仏往生の、諸行往生に勝ること多義あり」として(1)「因位本願」、(2)「光明摂取」、

(3)「弥陀自言」、(4)「釈迦付属」、(5)「諸仏証誠」、

(6)「法滅往生」という六箇条を挙げるうち、第二にいう。

二つには光明摂取なり。此れは是れ、阿弥陀佛、因位の本願を還念して、相好の光明を以て念仏の衆生を摂取し、捨てたまはずして往生せしめたまふなり。余行の者を摂取したまはず⁽¹⁴⁾。

ここでも、「阿弥陀仏が、法蔵菩薩であったときに建てた念仏往生の本願を思い起し、念仏する衆生を光明によつ

て救済され、お捨てにならず、往生せしめられる(趣意)」とあって、光明摂取と本願とが直結されているのである。

また『選択集』第七章私釈段でも、「弥陀の光明が念仏者のみを照らし、他の行者を照らさないのはなぜか」と設問して、第一に親縁等の三義(親縁・近縁・増上縁)によることを述べ、第二に、「念仏以外の行は本願の行ではない。ゆえに光明は行者を照らさない。念仏は本願の行である。ゆえに行者を照らす。だからこそ、善導和尚の六時礼讃には、『弥陀身色』云々と説かれるのである(趣意)」としている。つまり、光明摂取と本願とが直結されており、その「直結」の根拠に弥陀礼讃の偈が引用されている点で、いま問題にしている法語との共通性を見出すことができる。

ここで特に注意すべきは、弥陀の光明によって齎される三縁のうちの「増上縁」が、「衆生称念すれば、すなはち多劫の罪を除く。命終らんと欲する時、仏、聖衆とともに自ら来りて迎接したまふ。諸の邪業繫、能く礙ふる者無し」として、臨終来迎までの利益を述べていることである。この善導の増上縁解釈が、『逆修説法』の一節で、光明摂取が「往生せしめたまふ」利益までも含むとする根拠となっていると考えられる。ただし、『選択集』では、「成仏の

光明が本地の誓願を照らす」という趣旨のことまでは述べられていない。

(五)「仏・菩薩が因位の誓願を還念する」

『逆修說法』の叙述により、法然にとつて、「阿弥陀仏が念仏の衆生を光明によつて利益するのは、菩薩であつたときの誓願を還念することによる」ということが明らかとなつた。これについて、いくつか指摘できることがあるので、それを以下に報告したい。

第一は、恵心僧都源信の『普賢講作法』冒頭、勧請の段に、菩薩等が「還念本誓來影向」するように願う箇所があると判明したことである。⁽¹⁵⁾

至心勸請盧舍那 千花葉上釋迦尊 十方三世諸善逝
摩訶方廣佛華嚴 隨機差別無盡教 普賢文殊阿逸多
德雲海雲善財等 自界他方諸大士 身子目連賢聖衆
七處八會諸聖衆 還念本誓來影向 證知證誠講演事⁽¹⁶⁾

〔試訳〕至心に勧請いたします。盧舍那仏と、千の花弁の上なる釈尊と、十方三世の諸善逝と（仏宝）、偉大なる方広仏華嚴經と、機類に応じて区別のある無尽の教えと（法宝）、普賢・文殊・弥勒・德雲・海雲・善財等の、娑婆世

界と他方世界との諸の菩薩大士と、身子目連諸賢聖衆、七處・八会の諸聖衆（僧宝）は、過去の誓願を思い起し、来たつて姿をお現しになり、私が普賢の十大願を説く經を講義する仏事をお知りになり、その正しさを保証してください。）

とりわけ、「過去の誓願を思い返す」という表現における「還念」の用例は、『逆修說法』の「還念」の原拠になっていると考えられ、思想背景を考えるに当り特に重要と思われる。

第二は、「還念」という表現は採用されていないが、法然とほぼ同時代の文学作品『閑居友』の著者が、仏、菩薩に向つて、「仏が、菩薩であつたときのご自身の誓願を思い起して自分たちを憐れんでほしい」と祈願する、以下のような表現が見出されるということである。⁽¹⁷⁾

願はくは、釈迦如来、阿弥陀佛、すべては四方の仏たち、昔の誓ひおかへりみて、哀れみを下し給へと也。

第三は、その観点から仏典を検索すると、多数の「還念本誓」の用例が見出されるということである。すなわち、大正新修大藏經テキストデータベースでの検索によれば、少なくとも四二例を検出することができる。みな平安時代

以降の日本の著作の例である。「還念本誓」する主体としては、諸仏、諸菩薩、諸天、阿羅漢、明王、一切三宝などが挙げられている。⁽¹⁸⁾

(六) まとめ

以上の調査および考察によって、以下の結論を導き出すことができる。

①法然は、『観経』真身觀の光明文と、『無量寿經』第十八念仏往生の本願とを一体のものと見なし、「摂取不捨の誓ひ」「不捨の誓約」と呼んだ。

②法然は、光明文と第十八念仏往生の本願とを一体のものと見なす教理的根拠を、善導『往生礼讃偈』中、日中礼讃の弥陀讃歎の偈に求めた。

③法然は、「阿弥陀仏は、念仏する衆生に光を当てるが、それは、法蔵菩薩であったときの本来を還念することによってである」と考えていた。

④法然は、『選択集』第七章において、光明攝取の内容を、善導の解釈により、三縁に求めているが、その中には、念仏者を、最後臨終において往生せしめる働きまでも考慮に入っていた。

⑤仏・菩薩に対し、「過去の誓願を思い起し、憐れみを垂れよ」と祈願する発想が、平安時代以降の多数の日本の仏教者に共通に見られる。法然の念仏思想の背景として、このような伝統との関連を想定することができる。

(七) 付論——恵谷隆戒『新浄土宗辞典改訂版』

恵谷隆戒『新浄土宗辞典改訂版』には、本稿の標題とはやや表現が異なる「不捨の誓願」の項がある。⁽¹⁹⁾ 解説本文は以下の通り。

念仏衆生摂取不捨と誓われた第十八願の異名。阿弥陀仏の第十八願には念仏往生を誓われて、「若不生者不取正覚」と誓願せられたがゆえにかくいう

書物の性格上、典拠や証拠が示されていないのでこの記述の当否を確かめ得ないのは残念であるが、疑問がある。第一に、第十八願を「念仏衆生摂取不捨と誓われた」とあるが、言うまでもなく、この文言は『観経』第九「真身觀文」にあるのであり、第十八願にはない。「若不生者不取正覚」と誓願せられたがゆえにかくいう」とあるが、「ゆえに」と云われる因果関係が理解しにくい。今回論じたよ

うに、善導の礼讃に「唯有念佛蒙光攝、當知本願最爲強」とあつて、光明文と念仏往生の本願とを直結する善導の立場を、法然が敷衍したことで、このような表現が生まれた、と説明すべきであろう。

1 『浄全』一・四四頁。

2 『浄全』一・一七頁。

3 本庄良文・中御門敬教・伊藤茂樹・齋藤蒙光「法然上人の言葉―元祖大師御法語―」解釈上の諸問題」（知恩院浄土宗学研究所編『八百年遠忌記念法然上人研究論文集』総本山知恩院、二〇一三年）二四四―二四七頁。この論文は、知恩院浄土宗学研究所のメンバーが『法然上人のお言葉―元祖大師御法語―』（総本山知恩院布教師会、二〇一二年）の編集に携わった機会に気づいた問題点を報告したものである。発行部数が三百部程度と少なく、研究者の目に触れることが稀であったかと危惧して、今回このような形で発表することとした。本稿執筆の背景として更に二点がある。第一は、佛教大学大学院（当時）大谷旭充氏が修士論文で法然上人の念仏思想解明に取り組み、本稿で取り扱う二つの表現およびその内容が、法然の念仏思想の根幹に関わる極めて重要な役割を果たしていることに思い至ったことである。その結果、わたくし（たち）が大谷氏の研究以前に、この表現についてどのあたりまでの認識を得ていたかをより明確にする必要を感じたことが挙げられる。第二は、辞典等で扱われることが稀であり、昨年発刊された、浄土宗大辞典編纂委員会編『新纂浄土宗大辞典』（浄土宗、二〇一六年）においても立項されていないことである。

4 『昭法全』六三三頁、『四十八巻伝』四五巻（『浄土宗聖典』六九四頁）、『法然上人のお言葉―元祖大師御法語―』前篇第八章二七頁。

5 『四十八巻伝』では、「願二」の代りに「ちかひに」。

6 法然は、「唯有浄土一門、可通入路（ただ浄土の一門のみ有りて通入すべき路なり）」（『浄全』一、六九三頁上五―六行）について、五逆の罪人より善人に至るまで「広く通ず」と釈し、末法万年の後、百年先まで「遠く通ず」としている。「往生大要抄」（『昭法全』四九頁十八行―五〇頁八行）、石井教道『選択集全講』二七頁等参照。つまり、第十八念仏往生の本願について論じられていること（例えば、『選択集』において、五逆の罪人に至るまでが、遠く末法万年のあと百年間まで、念仏往生が叶うとされること）が、この資料では、浄土門について言われているわけである。

7 『昭法全』六八七頁、『法然上人のお言葉―元祖大師御法語―』後篇第二十五章、一六一頁。

8 「要義問答」第九問答（『昭法全』六二六頁三―五行）に、「阿彌陀佛ノ本願ノ文ニ設我得佛十方衆生至心信樂欲生我國乃至十念、若不生者不取正覺トイフ。コノ文ニ至心トイフハ、觀經ニアカストコロノ三心ノ中ノ至誠心ニアタレリ。信樂トイフハ、深心ニアタレリ」とある。

9 『昭法全』五一〇頁、『四十八巻伝』二五巻、『法然上人のお言葉―元祖大師御法語―』前篇第二十六章。

9 『昭法全』五〇七―五一四頁。

10 『昭法全』は『西方指南抄』を底本としているが、ここでは『四十八巻伝』（巻二十五）に依る。

11 親鸞書写（あるいは編集）の『西方指南抄』の本文は、「成仏ノ光明カヘテ本地ノ誓願ヲ信スル眞實信心ヲエタル信者ヲテラシ

タマフナリ」となっている。(『昭和重修法然上人全集』五一〇、五一頁)意味が取りやすいが、逆に、理解しにくいオリジナリティを、理解しやすいように改変した結果とも思われる。また、二つの理由で真宗らしさを感じられる。第一の理由は、善導の釈および法然の文脈では、光明撰取の条件を、「念仏」に求めているのに、親鸞書写本では、「信心」に求めている。第二の理由は、法然が、信と行とのバランスに細心の注意を払い、信のみを重視する立場にないことである。

12 知恩院浄土宗学研究所編集委員会『法然上人のお言葉―元祖大師御法語―』総本山知恩院布教師会、八一頁訳注(6)参照。

13 『昭法全』『法然聖人御説法事』一八四頁三―一八五頁四行、古本系『逆修説法』二四四頁九行―二四五頁二行。眞柄和人『傍記逆修説法』四季社、上巻一八五―一八六頁参照。

14 『法然上人御説法事』で「阿彌陀佛因位ノ本願ヲ稱念シテ」となっているのは「還念」の表現が書写者を戸惑わせたためであろう。けれども元亨版『和語灯録』(四十八巻伝(巻二十五)等の法語に見える「かへりて」(『昭法全』五一〇頁脚注(66))は「還念」の字を保証する。

15 同朋舎出版『恵心僧都全集』第五巻五一―九頁。中御門敬教氏の示教による。中御門敬教「楞嚴院僧源信の華嚴浄土義」『普賢講作法』――『往生要集』との接点――『浄土宗學研究』第三三号、二〇〇六年、一八頁、三八頁註一六参照。

16 文字データは、<http://www.f.waseda.jp/gueberg/koshiki/kdb/095/honkokuhim>より拝借した。お礼申しあげた。

17 『閑居友』下巻。一二二六年執筆開始、一二二二年完成とされている。小泉弘他編『宝物集 閑居友 比良山古人霊記』岩波書店、一九九三年、四五二頁参照。

18 ここでは若干の用例のみを挙げることにする。順次、著者・著

作名・大正蔵文献番号・箇所・著者が「還念本誓」を乞う相手を列挙する。みな平安時代以降の日本の著作である。

・空海『法華経解題』、T.290 五六・一八〇頁上…釈迦等諸仏・菩薩・声聞・諸天等

・実範『東大寺戒壇院受戒式』、T.290 七四・二七頁下…釈迦・波羅提木叉・豆田耶等聖衆

・恵光『唐招提寺戒壇別受戒式』、T.290 七四・三四頁中…三世仏・釈尊・豆田耶等諸菩薩

・最澄『法華長講会式』、T.290 七四・二四八頁中…釈迦等諸仏・菩薩・声聞・諸天等

・静然『行林鈔』、T.290 七六・八五頁上等十六例…一切如来・八大菩薩・明王・天・一切三宝

19 恵谷隆戒『新浄土宗辞典改訂版』(昭和五十三年、隆文館)六六三頁。この用例については、西本明央氏の教示にあずかった。

付記…学会発表の折、吉水岳彦氏より、善導著作における「還念」を除外した理由についてご質問を受けた。ご厚意に感謝したい。善導『法事讃』に見える「還念」の用例は、「弘誓多門四十八、偏標念佛最爲親、人能念佛佛還念、專心想佛佛知人」(『選択集』第六章に引用あり)とあるように、阿彌陀仏と念仏者との間に成立しているものであり、今回問題にした、「仏・菩薩が、過去の誓願を思い起す」という文脈とは合致するものではない。よって除外した。

『義楚六帖』諸本考

山路 芳範

はじめに

『釈氏六帖』は後周の義楚（?～九六八?）によって顯徳元年（九五四）に編纂された仏教類書であるが、編者の名から『義楚六帖』と呼ばれている。本書だけではなく、仏教類書はその編纂されて時代の仏教を知る重要史料であり、その編纂に関して多くの典籍が引用されるが、その中に古逸書や現存本の異本などを含んでいる事からも注目すべき資料だといえる。

しかし本書は先行する仏教類書である『経律異相』、『法苑珠林』、『諸経要集』が入蔵されその価値が認められていく事に對して入蔵された事がない。また、後の仏教類書である『釈氏要覽』が江戸時代にたびたび開版印行され、大正蔵に所載された事に對して、本書は大正蔵にも所載され

る事がなかった。

これは『法苑珠林』のような大部なものや『釈氏要覽』のような小部のものに対して、本書は六帖という書名が示すように元は六冊本であり、百科辞典的な大部なものや、小辞典的な小部なものに対して中辞典的のものであった事がその原因の一つではないかと考えている。

本書が編纂されたとき六冊本であったものが、理由は不明であるが、中国に於いてその各巻を二分し、十二巻本となり、日本に於いて更に各巻を二分した二十四巻本となった。六冊本は伝わっておらず、十二巻本と二十四巻本が現存している。

本書をみていく場合、現存する最古の十二巻本、東福寺所蔵の宋版本によるべきであるが、当初現物をみる事は難しいと考えていた。これに對して二十四巻本である寛文九

年版影印本が出版されていた。^①また、この解題に牧田諦亮氏が東福寺本について保存状況からこれを使用する事に若干の問題があると述べられている事もあり、本書を検討する場合、寛文九年の二十四巻本でいいと考えていた。ところが、東福寺本の影印本が出版され、椎名宏雄氏の解題に欠損部分はあるものの「その他はほぼ完全であり、摺刷状況も良好な豪華大型本であって、国宝にふさわしい古版である。」^④と述べられていた。両者の東福寺本に対する見方は相反している事になるのだが、東福寺本をみていくと両者の見解は共に正しい事がわかる。この理由を含め現存諸本について述べたい。

現存十二巻本について

本書が六冊本であった事は本書の名称だけでなく、東福寺本の目録を見れば、五十部四百四十項目の本書の分類構成が六冊に掲載されていた事がわかる。しかし、本書の六冊本の現存は確認できず本書の現存最古のものは東福寺に所蔵されている十二巻本である。

この東福寺本については二〇〇一年に臨川書店から『禪学典籍叢刊』第六巻下に影印を収録し出版され、本文全体

をみる事が出来るようになった。これに椎名氏による解題が付されているが、そこに東福寺本は国宝に指定される際の判定からか版本の体裁から南宋中期頃の印版と認められ、避諱による欠筆文字の特徴から崇寧二年版（一一〇三）の板本を用いた後刷本とみておきたいという。^⑤これについて専門的な知識は無いため判断は出来ないが、牧田、椎名両者の東福寺本に対する見解はこれによって了解できる部分が出てくる。東福寺本をみてみると、解題にも記されるように卷一第一丁表や卷四第一丁表など損亡部分はあるもののその他はほぼ完全であるといえる。しかし、主に天地の部分になるが、その他の部分にも文字の読み取れない部分が見られる。これは崇寧二年版の古く損傷した板本を約一〇〇年後に印版したものである事を納得させるものである。東福寺本は印版された段階で判読できない部分を有するものであった事になる。椎名氏はこの元の状態をほぼ完全に伝えられていると言っているのであってこれは正しいと言える。これに対して牧田氏という若干の問題があるというのは損亡部分だけでなく判読できない部分があることを言っていることになる。

東福寺本の最大の損亡部分は卷一第一丁表であるが、こ

の部分は後述の和刻二十四巻本で補われている。巻四第一丁表にも損亡部分があるがこれについては補われていない。これらを含む経年による損亡部分のいくつかを補う十二巻本写本が建仁寺兩足院に所蔵されている。この存在については目録によって知られていたが、これを閲覽し気づいた事について述べたい。⁽⁶⁾

椎名氏は東福寺本の構成を、

1 扉絵(釈尊說法図)

2 稽首文及偈文

3 捨錢記(陰刻) 羅文祐記

* 陰刻の文字をそのまま写している

4 進釈氏六帖表 義楚撰

5 捨錢記(陰刻) 智肱記

* 陰刻の文字をそのまま写している

6 六帖述 王朴撰

7 義楚六帖并序 甲寅(九五四)五月一〇日、義楚撰

8 総目録(五〇部四四〇門の名称を巻別に明示)

9 本文(卷一〜十二、各巻首に部門名)

10 年記 顯徳元年(九五四)九月二十九日

11 釈氏六帖後序 義楚撰

12 捨錢記(陰刻) 王著以下七名

* 陰刻の文字をそのまま写している

13 釈氏纂要六帖後序 胡正撰

14 重開釈氏六帖後序 崇寧二年(一一〇三)六月、履

中撰

の十四に分けている。⁽⁷⁾

兩足院本は写本であるため、3、5、12の捨錢記を陰刻ではなくそのまま写されているが、この十四全てが写されている。しかし、9本文全てを写したものであったと思われるが、現在巻一第三十五丁のみを欠く。

東福寺本と同じく、第一冊は1から7があり、この後に巻一がある。この巻首には第一巻である事を示す「義楚六帖第一」の語句が無く「法王利見部第一」から始まる。これは総目録と同じであり、単に記入漏れであるのか、東福寺本の版心を見ると序や総目録等の部分は「六帖序」、巻一の部分は「六帖一卷」とはつきりと区別されているが、これらを含めて巻一である事を示すものであるのかは判断できない。第二冊以降は各巻の巻首から始まるが、第二、四巻には巻数を表す語句が見られず第一巻と同様に部名をあげている。第三巻巻首には「義楚六帖第二」とある。こ

これは誤記ではなく、第四巻までは総目録と同じ六帖、六冊本での表記である。これは六冊、六巻本としながら、ある時期実際には十二冊、十二巻本であった事を示しているものであるかもしれない。第五冊以降は巻首にそれぞれの巻数を上げている。

東福寺本の版心には前に示したように書名、巻数に加え丁数が記されているが、両足院本にはこれらは記されていない。

東福寺本の書誌として、左右双辺、有界、半葉八行、一行十六字（小字双行二十五字）とされる。両足院本の書写者もこれを知っており、半葉八行有界の用紙を用意し書写しているが、巻一第二十二丁のみ半葉九行のため八行の用紙に収まりきれず無界の半紙を足してこれを写している。

また、小字一行は多くは二十五字であるが、増減があり、このため東福寺本の次行の文字を書き入れる、逆に次行に回る事もある。

東福寺本は十二巻を十二支で表していた事が知られている。現在各巻の題簽ははずされまとめて軸装されており、そこに十二支の各漢字が書かれている。⁸⁾ 両足院本には題簽は無いが、各巻の小口をみると「楚帖子」、「楚帖丑」等の

十二支を表す漢字を読み取れるものがある。東福寺本の題簽と共に「後陽成天皇宸翰御添状」が軸装されている。これは慶長十七年（一六一二）後陽成天皇が東福寺本が伝来した由来を記したものである。両足院本第十二巻巻末に、「後陽成院御奥書」として「這義楚六帖者恵日之開山入唐之時／卷而懷之婦朝云々充澆季之龜鑑千／歳之奇奇珍也故終臨寫之功畢／慶長十七稔秋誌之／周御判」とこれを記している。

これらのことから、両足院本は慶長十七年（一六一二）以降の写本である事はわかるものの書写年月日、書写者は不明である。しかし、東福寺本の写本であるといえる。虫損によつて保存状態は良好とは言えないが、両足院本は、これが完成した以後の東福寺本の損亡を補う資料であるといえる。

東福寺本の最大の損亡箇所は巻一第一丁表であるが、この部分は後述の和刻二十四巻本を写して補われている。椎名氏が指摘するように版式の違いからまだ十二文字が不足しており、和刻本によつてそれは補われる。⁹⁾ 両足院本ではこの部分も書写されている。

名姓行業一 相好光明二 降生時代三
行居國土四 入滅舍利五 像化靈異六
名姓行業一

三覺圓明 涅槃經云梵語佛陀此云覺々有三義一自覺二覺他三覺行圓滿以生善故所以不翻言寶者可尊貴
保重 智論云佛積万行於三天 因修五位 唯識
難得 劫福足智足無間無遺

論云夫求佛者從凡夫位遇善知識發菩提心入資糧位五位者一資糧二加行三見道四修道五無覺即十信十住十行十迴向十地等覺妙覺證三身具四智有十号 果獲小身 花嚴經云他受用身為說三乘度九有廣如論說

※傍線は東福寺本で欠ける十二字。

版式書式の違い、略字異体字を除けばほぼ和刻本と同じであるが、太文字で示した「周」、「覺」の二字が和刻本では「圓」、「學」となっており異なる。両足院本は写本であり、誤記された文字もある。和刻本と異なる場合は注意を要する。逆に和刻本と同じ場合はその信頼性が高まる。

椎名氏は卷四第一丁表にも損亡部分がある事を指摘されているが、両足院本では次のように写されている。

道俗著述 一僧二俗

破惡見論 西域云契法師造破惡見論戒日王爲小乘師曰日光既出則靈燭奪明天雷震音而鍾磬絕響破外道

見伏小 出三藏記 僧祐律師於宋齊梁三代述出三藏記十卷諸經目錄五卷弘明集十卷諸經論

また、影印本では紙片によって下の文字が読み取れない箇所がある。両足院本該箇所を見ると次のように写されている。

卷五第五丁表小字十一、十二行目。

十一行目 〈會者其聚如林明條〉

十二行目 〈惠觀深拾宗性記其〉

卷五第二十六丁表小字十一、十二、十三行目。

十一行目 海病小愈海

十二行目 道恒頗有才

十三行目 乃大集名僧令弟子

卷五第二十七丁裏小字五、十行目。

斷而復續不能使人不斷靈龜她是人毒 十住論云有人夢於宋元不能免豫沮之網也

性好殺人目視氣噓遇者皆死時人号曰人毒 地後將命盡舍利弗化之見而吐毒舍利弗身轉金色遂發信心得生天上七返將來成

金碎支佛衆皆分之悞謂金 她爲金帶 唯識宝生論云有人福薄也 以酬因中所殺人衆也 見金帶爲她吐毒退走而

この他、東福寺本の判読不明字を両足院本によって補える箇所がある。

現存二十四卷本について

二十四卷本は我が国に於いて江戸時代京都で「寛文九巳

酉霜月吉日／飯田氏忠兵衛板行」の刊記を持つ寛文九年（二六六九）本と「延寶三年乙卯孟夏吉日／書林 村上勘兵衛刊行」の刊記を持つ延寶三年（一六七五）本が印行され、現存している。両者の関係について椎名氏は寛文九年本の刊記だけを変えたものが延寶三年本であろうとされている。¹⁰ 両足院には寛文本も所蔵されており、西尾市岩瀬文庫の延寶本も閲覧させていただいた。詳細に比較を行う事は出来ていないがそのように思われる。

二十四巻本は十二巻本の各巻を二つに分けたものであり、大幅な増補によつて巻数が増加したものではない。

中国から将来された書籍の和刻本が出される場合、将来されたそのままの形式で出され、その後付訓本が出される。この順による事があるが、すでに述べたように東福寺本には判読不明部分があり、両足院本の書写者はそれを知った上で東福寺本をそのまま写そうと、判読不明部分はそのまま不明のままとし、積極的にその部分を補おうとしていない。このような状態の十二巻本をそのまま和刻本として出す事が出来なかったと考えられる。この為、十二巻本の判読不能部分だけでなく、全体にわたって校訂を行い付訓を施す作業が行われた。この作業、付訓を施した人物は

不明であるが、この作業によつて十二巻本とは異なる事になった。書誌として、四周単辺大字八行十八字小字十六行十八字となる。

これによつて判読できない部分が明確になったことにはなるが、義楚の使用した資料とは異なるものによつて補われたものであり、本来のものとは異なるものになっているといえる。

寛文本によつて中国に於いて活字本が出版されており、これについては牧田、椎名両氏もふれられている。¹¹ 和刻本の文字を判読する上で参考になるが、当然付訓は無く、寛文本とは異なる部分があるため使用については注意する必要がある。

関連書について

京都大学に『義楚六帖校訛』が所蔵されている。十二巻本写本と二十四巻本との違う箇所をあげたリストであり、先学の義楚六帖に対する基礎研究成果である。近代のものと考えられ著者は記されていない。ここで使用された十二巻写本であるが、現在確認されている十二巻本写本は両足院本だけであり、これを使用したと考えられるが、両足院

の判読不明部分を含め二十四巻本の違い全てをあげていないところから、これを使用したと断言しないでおきたい。

二十四巻本についても寛文本、延宝本の違いが無いと考えられることから、どちらを使用したかを断定できない。現在十二巻本、二十四巻の影印本が出版されていることから、この資料の利用価値は低くなったものと思われる。

椎名氏の解題の終わりに大東急記念文庫に所蔵されている義楚六帖三冊本について触れられているが、これは大東急記念文庫の目録によつて述べられている。以前これについて調査をしており、その内容については平成五年の印刷研第四十一巻第二号の拙稿を参照されたい。大東急記念文庫の目録に誤りがあり、第三、第四巻を欠く零本とされているが、前に述べた六巻本と十二巻本の巻数の表記上の混乱であつて、十二巻本全巻揃っているものである。ただ、全文を写したのではなく抄本であつた。これも十二巻本、二十四巻の影印本が出版されていることから、義楚六帖そのものに対する検討には適さないものである。

おわりに

義楚六帖の研究について底本とすべきものは現在確認さ

れている中で最古の東福寺本であるが、この本は元々判読不明部分が存在するものである。また、経年による破損部分も見られる。経年破損による部分については両足院本によつて補える部分があることから両足院本の資料的価値は大きいものと考えられる。二十四巻本である寛文本、延宝本は十二巻本の不明部分を補い、辞書として活用できるようにした功績は大きく、江戸時代の義楚六帖に対する研究成果と評価されるべきものといえる。只、義楚が編纂した当初のものとの違いは明らかであると言える。義楚がこの編纂に使用した資料は蜀版が成立する直前のものであり、江戸期に使用されたものとは異なると考えられる。このような視点を持った上で義楚六帖に対する検討をすべきではないかと考えている。

- 1 昭和54年朋友書店発行、古典叢書之二『義楚六帖』
前掲注1、義楚六帖について四頁
- 2 平成13年臨川書店刊『禪学典籍叢刊』第六巻下
- 3 前掲注3、五三一頁
- 4 前掲注3、五三二頁
- 5 『昭和法宝目録』第三卷「建仁寺両足院蔵書目録」
前掲注3、五三一頁
- 6 前掲注3、三頁
- 7 前掲注3、三頁
- 8 前掲注3、三頁

12	11	10	9
前掲注 3、五三四頁	前掲注 2、五頁、前掲注 3、五三五頁	前掲注 3、五三五頁	前掲注 3、一〇頁、五三〇頁

「ペット往生」についての考察 ―問題点の整理を通じて―

石 田 一 裕

一、はじめに

信仰と学問の関係を客観的に語るとは容易ではない。ある研究者にとっては、自然の探求がその内面において信仰と何らかの形で結びつくことがありうる一方で、科学的な知見が宗教的な価値観を否定するような場面もあるだろう。それでは実際に自分が信仰と学問の間に置かれた場合、いったいどのように振る舞うことが可能であろうか。このような問題意識で、一人のある特定の信仰を持つ人間が、その信仰上の問題を学問的に解決することが可能なのか、という問いを具体例に即しつつ考察したい。

二、考察の前提

まず、上記の問いかけの中で、「学問的」という言葉に

解釈の余地がありうるので、その意味をはっきりさせよう。ここではそれを「客観的な方法で」という意味で捉える。学問的ということは「ある問題についてあらゆる人が納得できる理論構成に基づき、的確な言葉で説明可能な状態」と規定することができ、また適切な批判があれば、理論や説明がよりよくなるものである。この意味において、学問は大勢の人が関わることでできる「おおやけ」の領域にある。一方で信仰は、共有されることがあるとはいえず、「わたくし」の領域に属する事柄である。わたくしに属する問題を、おおやけにおいて解決するというのは、ある意味で芸術的な側面を有するかにも思われるが、それが共有できるものであれば、あるいはその問題を共有できる範囲に限っては、解決も不可能ではない。

私が、ここで具体的に問題とするのはペットの往生につ

いてである。仏教の術語を用いれば畜生の往生ということもできる。この往生が可能かどうかを、仏教、より厳密には浄土宗という枠組みにおいて検討したいのであるが、その前に「ペットの往生の可能性を学問的な問いとして立てることの妥当性」についての検討が必要である。この問いに学問的な解答が存在し得ないということは十分にありうる。その場合にこの問題に取り組むということは、信仰を有する者としてどのような立場を選択するかという決断を行わなければならない。そして、それは信仰的な決断であるがゆえに、共有が困難なものともなりうる。まさに宗教的な立場が問われるものである。

この指摘は、多くの浄土宗教師が無意識に行っていることを、意識的に記述しているのみである。すなわち、念仏こそが往生のための最も勝れた実践であるという宗教的価値観を我々は有しているが、その価値観は全人類と共有できるものではない。キリスト教やイスラム教はもとより、仏教他宗派に属する人々とも、我々は異なる価値観を抱いており、またそのような人々全てに浄土宗の信仰を強要しようとは、少なくとも私自身は、考えていない。純粹に宗教的な問題、実証が不可能であり信仰的に判断するしか

ない問題とは、主體的な態度によつて決断されるものであり、それを客観的な問題として解決しようというのはナンセンスである。

三、問いの考察

ペットの往生が可能か不可能かという問いについての学問的なアプローチとは、このような疑問がこれまで問われたか、またどのような答えがなされたかを、文献に基づき思想史として提示することである、と私は考える。その中でこそ歴史の中にこの問いに対する学問的な解答を見出すことが可能となる。しかしながら、宗教者によるペットの往生についての議論は、その全てが思想史に還元できるものではない。何故ならば、この問には宗教的な一面があり、宗教者がこの問いに取り組む以上、そのような思想の歴史に立脚しながら、自分自身もまた問いそのものに対する回答を提示し、思想史をアップデートすることが求められているからである。また自己に批判的であろうとするならば、学問的な観点から取り上げたつもりは諸見解もまた、その取り上げ方にこの問題に対する自己の視点が反映されているかもしれない、という点にも注意を払わねばならない。

つまり、ペットの往生が可能だと考える人は、そのような観点から思想史を再構成し、自身が共感する見解を重視し、それと異なる見解を軽んじる可能性があることを自覚する必要があるということである。もちろん、逆の立場でも同様な注意が必要である。このような自覚があったとしても、思想史を記述によって再構成するということは、自己が歴史を分析し、それを受け止め、さらにそれを材料として、新たな歴史記述を行う営みであるから、記述を行う主体の束縛から逃れることは、いかに客観的であろうとしても、原理的に不可能である。要するに、ペットの往生について取り上げるといふそのこと自体が、それについての自己の態度を反映することになるのだ。

それゆえに、この問題を宗教者が学問的に語ろうとする時には、資料の選定、その読解、提示の方法や順序について、相応の慎重さが求められる。自己の意見を自覚的に抑制しながら、検討を進めるべきであろう。

次に、ペットの往生が可能か否かを論じるその基盤についても考える必要がある。浄土宗においてこの問題が論じられる時に求められているのは、「浄土宗の教義において、ペットの往生、特に順次往生を説くことが可能かどうか」

ということについての答えである。そうすると、「浄土宗とは何か」という「問題を論じるための枠組み」についても考えなくてはならない。浄土宗の教師、あるいはその関係者にとって「浄土宗」は自明のもののように感じるが、学問的にはそうではない。現存する教師の養成システムも寺院もあるいは典籍も歴史の中で成立したものであり、その外延は変化する。そのような外延の変化は、本質を変化させている可能性もあるが、浄土宗教師は浄土宗という一貫性の中に自身を位置づける存在であろう。その一貫性の原点は法然であり、それゆえ浄土宗において何かを論じる時には、その見解が最重要視されるが、法然の遺文と向き合う自身は、それまでに築かれてきた浄土宗の歴史に立脚しながら、それを受け止めるのであり、浄土宗の教義においてペットの往生を論じることは、法然以来の歴史を受け止めつつ、その解決に取り組むということであろう。仏教が釈尊の教えについての解釈の歴史と理解できるように、浄土宗の教学の歴史は法然の教えに対する注釈の歴史と捉えることができる。換言すれば、浄土宗は法然の思想を一貫性のあるものとして理解する観点を有しているのである。それとともに、浄土宗は現存する教団としてその外延を拡

張している。その方向性は、浄土宗を構成する人々の意思によって定められている。

もちろん学問的に、そのような流れを考慮せずに法然の考えに直接触れようと試みる方法論もありうる。しかしながら、規範となるべき解釈の歴史を意識することができない、あるいは用いなのであれば、浄土宗の教義においてその問題が論じられたことにはならない。もし浄土宗という枠組みにおいて、ペットの往生を議論しようと考えるならば、この点には留意すべきであろう。そのような枠組みにこだわらなければ、様々な文献を渉猟しつつ、枠組みそのものを自身で構築し、その中で解答を提示することも可能である。当然ながら、それは浄土宗的な理解とは異なるものとなるだろう。

ここで「ペットの往生についての可能性の可否を問う」ということの妥当性についてまとめておこう。まず思想史として「ペット⇨畜生の往生の可否」をめぐる議論を学問的に考察することができる。この場合には、考察にあたりその範囲を設定し、その中で思想史を再構成することとなる。例えば、日本浄土教を考察の範囲としても良いし、様々な経典がその問題をどのように扱っているかを、経典

成立史を踏まえながら考察することも可能である。この範囲を浄土宗と設定しても、同様である。当然、この問いに向き合う研究者は研究方法について十分な客観性を確保すべきである。それは自身が設定した範囲、選定した資料、論述の姿勢などについて、学問的批判に十分に応えることができる、ということである。このような議論においては「ペットの往生についての可能性の可否を問う」という問いに対して、学問的な操作を通して解答を導くことができる。

一方で、この問題を論じる者にとって、「ペット⇨畜生の往生の可否」ということが実存的な問いである場合、様相は異なってくる。それは、例えばこの論考のように、浄土宗教師がこの問題を論じる場合である。そこには問題を論じるための規範が存在し、また考察においてこの問題をどのような方向で解決すべきかという意思が介在する。学問的な研究が範囲を区切って行われるものだとすれば、実存的な問いかけに対しての回答は開かれたものとしてそれまでの思想史をアップデートし、それそのものが後に思想史研究の対象となる可能性はある。つまり、「ペットの往生についての可能性の可否を問う」という問いが実存的な

問いであれば、その回答は、この問いと向き合う者によって決断されるべきものである。決断された回答は、学問的な解答ではない。この時には「ペットの往生についての可能性の可否を問う」という問いは正しい答えを持たない。歴史を受け止めつつ、時代に即応した回答が決断されるのであり、それが多くの人に受け入れられれば、いずれ一つの規範となり、未来に影響を与えるであろう。そうでなければ、一つの異説として歴史の中に埋もれることとなろう。

四、信仰における仏教研究の限界

信仰に関わる問題としてペットの往生についての回答を求める場合、学問的な解答は参考にこそなるとはいえ、信仰上の欲求を十分に満たすものとはならない。また、たとえ誰かによって宗教的に決断された回答であつたとしても、異なる宗教的な考えを持つていたならば、それを受け入れることも難しい。逆に、自分の意に沿う回答であれば、それが根拠となり自身の考えに確信を深めるであろう。

この問題を宗教的な場において考える時には、それぞれが回答者とならねばならない。自身の宗教的な立場が回答に大きな影響を与えるものである以上、その立場を表明せ

ずに問題を評論することはナンセンスであろう。そのような表明をなさずに、自ら構築した学問的な成果に、自身の宗教的立場を仮託するのであれば、それは研究という名の下に行われる布教であり、もしも批判を受け付けないとすれば、学問的な研究とは言えない。信仰を深めるために経論を学ぶことはなんら問題はない。その結果を無自覚に学問的な場に持ち込むことは、繰り返すが、それについての建設的な議論が不可能であり、それ以外の宗教的な立場に對して閉じられているがゆえに、学問的な見解ではなく、一つの信仰の吐露である。

また信仰において、仏教研究が果たす役割の限界についての認識も、ペットの往生について考える場合に、必要である。仏教研究、特に教学と呼ばれる浄土宗内で行われる研究の成果は、布教や法式といったその具現化の方向を規定するとはいえず、その全てを汲み尽くすものではない。ある教学的な成果は、特定の時空間において、様々な形で具現化され、伝達される。教学的な成果は普遍性を目指すものであり、例えば往生のためには念仏が最も重要であるということ、浄土宗が存続する以上、そこにおいて共有されるべきものである。それに基づきつつ、布教や法式は時

代と場所に即応した表現を生み出してきた。

ペットという概念が一般的になった現代において、ペットの往生をどのように受け止め、それについて何を語り、あるいはどのような儀式を行うかは布教や法式にも関わる総合的な問題である。法然の時代から近現代にいたるまで、特定の動物を「ペット」という名称で認識することはなかったであろう。その意味において、ペットの往生は、教学的な観点からは畜生の往生として取り扱うことができるが、現代の文脈においてペットと畜生が全く同じものを意味するかという点は、議論の余地がある。言い換えれば、畜生に対する宗教的な態度と、ペットに対するそれとは異なる可能性があるということである。ペットの往生という問題については、ペットという認識が浸透した現代において、教師、あるいは教団がどのような理解を提示し、実践を行うかは、当然教学的な解釈史も含めてそれまでの歴史を背負いながら、現代において向き合う問題であり、純粹に教学的問題としてのみ処理し得ない一面を有している。

この意味において、ペットの往生を実存的な問題として論じるのであれば、つまり教師や教団の問題として論じるのであれば、それは既存の枠内において解釈を行う問題で

はなく、それまでの枠組みを拡張するような営みなのである。そして、これは教学だけの問題ではなく、布教や法式を含めた総合的な問題として取り扱うべきものである。

五、まとめ

この論考で扱った問題は「ペットの往生という問い」が問いとしてどのような意味を持つかというものである。ある意味では、ペットの往生について、それを考える枠組みを論じたと言っても良い。

ペットの往生が問題となる場合には、二つの側面がある。一つは学問的な側面であり、他方は実存的な側面である。学問的な問いとしてこの問題に取り組むということは、考察の枠組みを決定し、そこにおいて思想史研究を行うということがある。これによりこの問いに対する解答を与えることが可能となろう。この場合には、自身の宗教的な立場、つまりペットがそのまま浄土に往生できると考えるか、あるいは天や人に生まれ変わってから往生すると考えるか、ということが、考察に影響を与えている可能性を十分に考慮すべきである。自分自身に対する批判的な態度は、学問的にこの問いと向かい合うためには必須である。

他方、実存的な問いとしてこれと向かい合う場合には、解答は存在しない。そこにあるのは回答である。それは客観的な答えではなく、宗教的な決断に基づく意思の表明である。このような表明を行うときには、それまでの歴史を十分に考慮しつつ、どのような方向に信仰を拡張していくかを考える必要がある。またこの場合には、教学のみで解決可能な問題ではなく、布教や法式と言った様々な知識によって総合的にこの問題に取り組むことが肝要である。

信仰と学問の間に身を置くということは、ペットの往生についての問題において、前者の側面と後者の側面に板挟みにされることである。思想的な解答が、自身の宗教的な回答と一致すれば、それは何の問題もない。しかしながら、二つの答えが一致しないときには、どのように振舞うべきであろうか。信仰的な立場から自身に都合の良い資料を並べ、主観的な立場から思想研究を行うこともあり得よう。あるいは思想的な解答を重視し、信仰をアップグレードしても良い。そのどちらでもなく、両者の間で苦しむこともあり得よう。いずれにしても、実存的な問題としての問いに臨むのであれば、歴史を受け止め、信仰を拡張すべき方向を見定めながら、常に自分自身でその回答をみつ

け出さねばならない。つまり、それは決断によって解決されるべき問題である。

最後に筆者の立場を表明して擲筆としよう。筆者は実存的な問いとしては、阿弥陀仏の本願に出会ったペットは、それに乗じた即得往生が可能であるという方向性で回答を与えるべきであると考えている。これは客観的な解答ではない、あくまでも一つの決断である。学問的な問いとしては別稿を持つて応えたい。

宗 歌

—— 月は阿弥陀佛・月かげは光明・水は念佛 ——

石 田 孝 信

1. はじめに

法然上人は、「我、浄土宗を立つる心は、凡夫の報土に生るることを、示さむためなり」（『法然上人行状絵図』第6巻）と、浄土宗開宗の目的を明らかにしている。

その為には、「智者のふるまいをせずして、ただ一向に念佛すべし」（『絵図』第45巻）、つまり、「観念の念佛などをしてしないで、ともかく口称念佛だけしなさい」と、一枚起請文に法然上人が主唱する念佛を明確にしている。正に専修念佛である。

『報土に生るる』とは、表現を変えたと、『極楽に往生する』ということである。

往生の原語であるプラティアージャヤーティには、荻原雲来博士によると、転生^{テンシヨウ}と再生^{サイセイ}の二つの意味がある。

詳しく説明すると、転生は、身体的に生まれ変わること（場所の移動・死後）、再生は、精神的に生まれ変わること（状態の変化・現世）を意味する。

中国では、この二つの意味を内包する言葉である往生を翻訳語にした。（拙論・佛教論叢60号）

法然上人は、この趣旨を理解され、『念佛はかくのごとき等の、現当二世始終の両益あり』（『選択本願念佛集』第11章）、『平生の時、照らし始めて最後まで捨て給わぬなり』（『念佛往生要義集』）、『往生と言うは、捨此往彼、蓮華化生なり』（『往生要集釈』）、『いま、極楽をもとむる人は、本願の念佛を行じて、摂取の光明にてらされんとおもうべし』（『大胡の太郎実秀が妻室のもとへつかはす御返事』）と、教示されている。

この様に考察すると、阿弥陀佛による現当二世の救いを

明らかにされた法然上人の教えの中でも、宗歌は、現世での救いを重点的に説かれた代表作であり、浄土開宗の革新性が窺える。

その理解の為には、宗歌は、月は阿弥陀佛、月かげは阿弥陀佛の光明、そして、水は念仏を喩えていることを認識する必要があると考え、以下論述を試みる。

2. 宗歌の本文（出典）

①法然上人行状絵図（第30巻）変態がなと漢字表記

光明遍照十方世界念佛衆生攝取不捨能古己呂遠

月可計乃 以多良奴左止波 奈計連止毛

奈可武留人能 心爾楚寸武

②浄土宗聖典（第6巻）詞書

光明遍照十方世界念佛衆生攝取不捨のこころを

月かけの いたらぬさとは なけれども

なかむる人の 心にそすむ

此哥入續千載集

③浄土宗聖典（第6巻）釈文

光明は遍く十方の世界を照らし、念佛の衆生を攝取して捨てたまわずの心を

月影の 至らぬ里は なけれども

眺むる人の 心にぞ澄む

（此の歌『続千載集』に入る）

3. 宗歌の構成

了慧道光編の『黒谷上人語灯録』（和語編）には、題が付いていない。しかし、法然上人が、単に自然現象を詠われたとは考えにくいので、『行状絵図』を参考にする。

①題（詞書）

光明遍照十方世界念佛衆生攝取不捨のこころを（詠む）

②本文（お歌）

月かけの いたらぬさとは なけれども

なかむる人の 心にそすむ

4. 宗歌の語句の意味

月かげ・月の光り、月の姿など。

の・・・が。「の」は助詞で、主語であることを示す。いたら・・到達する。動詞「至る」の未然形。

ぬ・・・ない。上に付く語が未然形の時は、打ち消しを示す。

里・・人里、田舎。

は・・・は。区別の意。強調する。

なけれ・・ない。存在しない。形容詞「無し」の已然形。

「ぬ」と二重否定で肯定を意味する。

ども・・・のに。活用語の已然形に付き、逆接の確定条件を表す。

ながむる・・長い間、思いを込めてじつと見る。仰ぐ。

動詞「眺む」の連用形。

人・人。人間。

の・・・の。

心・心。意識。精神。

に・・・に。場所を表す助詞。

ぞ・・・は。強調を表す係り助詞。

すむ・掛詞。すむ

「住む・留まる。
澄む・清らかになる。」

5. 宗歌の直訳

「題」を考慮しないと、次のような意味になる。

『月の光りが、届かない里などは、ないのに・・
仰ぎ見る人の、心だけには、月の姿がすむ（住む・澄む）のです。』

6. 宗歌と撰益文の対比

光明遍照十方世界・月の光りが、届かない里などは、

ないのに・・

念佛衆生摂取不捨・仰ぎ見る人の、心だけには、月の

姿がすむ（住む、澄む）のです。

7. 宗歌（比喻）と撰益文（教義）の関係

① 中世、古来の月見観

現代人が月を眺める感覚では、宗歌を理解することは困難である。その証左として次の3点を提示する。

ア、『聖地巡礼』内田樹×釈徹宗 東京書籍

釈・「当時、星は直接見ずに、池に映った姿を見ていました。昔はお月見も池や川に映したし、映すものがなければ、塗りのお盆に映してみたそうです。」

内田・「直視してはいけないものなんですか？」
釈・「そのようです。」

イ、『紫式部石山寺観月図』（江戸時代作）石山寺所蔵
紫式部は、寛弘元年（1004）源氏物語を作成するため、石山寺に七日間の参籠をしている。八月十五日、式部が、観月堂で琵琶湖に映っている月を眺めている様子が、この掛け軸に描かれている。

ウ・松尾芭蕉 江戸前期の俳聖

『名月や 池をめぐりて 夜もすがら』

古来、中世の人達は、上空の月を眺めるだけでなく、むしろ水に映る月かげを見ていた事が理解できる。法然上人も同じであったと推察できる。

②月は阿弥陀佛、月かげは光明

『阿弥陀経』に、釈尊は次のように説かれている。「これより西方、十万億の佛土を過ぎて、世界あり。名づけて極楽という。その土に佛まします阿弥陀と号したてまつる。」

（『浄土宗聖典』第1巻）

また、『観無量寿経』には次のように説かれている。「無量寿佛に八万四千の相あり。一一の相に、各おの八万四千の随形好あり。一一の好に、また八万四千の光明あり。一一の光明、遍く十方世界を照らして、念佛の衆生を攝取して捨てたまわず。」（『浄土宗聖典』第1巻）

この二経を合釈して、「摂益文」を考察すると次のように解釈できる。

『西方十万億土を過ぎた処の極楽に居られる阿弥陀佛は、お身体から光明を放たれて、十方世界のすべての生きとし生けるものを平等に照らしておられます。その光明は、阿弥陀佛の本願である念仏する人々を、攝取して捨てることではないのです。』

法然上人は、極楽の阿弥陀佛が、現世の娑婆で念佛する人を光明で救う有様を、月と月かげに喩えて、宗歌を詠まれているのである。月は阿弥陀佛、月かげは阿弥陀佛の光明を喩えていることが理解できる。

当時、極楽は現世と隔絶した遙か彼方にある死後の世界で、阿弥陀佛は死者を、もしくは、臨終の人を、それも臨終正念になることが出来た特別の限られた人を来迎して救

う佛として、信仰していた事が、『往生要集』などからも窺うことができる。

言い方を変えると、阿弥陀佛は現世の人を救う事ができない、という事になる。現代でもそのように理解している人が多いように思う。

しかしそれは、法然上人以前の智者や高僧方、そして法然上人以外の僧侶や庶民の人達の信仰である。

そのような時代の中で、法然上人だけは、『選択本願念佛集』にお示しのように、現当二世に渡ってお救い下さる阿弥陀佛を信仰しておられ、そのことを宗歌に詠われているのである。

③水は念仏

阿弥陀佛が、現世の念佛者をお救いになる、その時の阿弥陀佛と念佛者との関係を、法然上人は、『選択本願念佛集』（第16章）に次のように述べている。

「念佛の行、水月すいげつを感じて昇降しょうこうを得たり。」

念佛の行、それは喩えて言えば、水のようなものです。念佛すると念佛者の心に水が満ちるような状態になる。すると、自然の道理で、水のある所に月の姿が映ることにな

る。

つまり、月は降ることなく、その場に居ながら月の輝く光りの働きを水に現し、水は昇ることなく、月まで行かなくても月の光りを感じることができる。

同じように、念佛すると、「我が名を称えよ。必ず救うぞ」の本願力が働き、阿弥陀佛は極楽に居ながら現世の念佛者を光明で救い、念佛者は極楽に行くことなく現世で阿弥陀佛の光明に救われることができる。

大事なことは、水のない所には月の姿が映らないように、念佛しないと阿弥陀佛は光明で救うことができないという事である。念佛する人には阿弥陀佛との感応道交が、人格の多方面に渡つてあると言うことである。

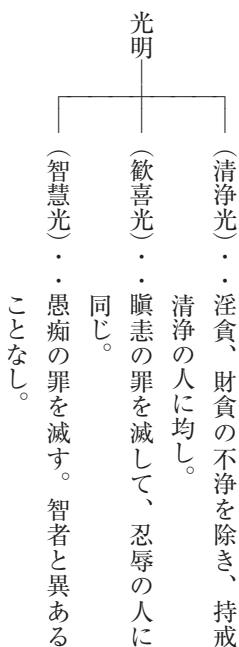
法然上人は、この事実を、感動を宗歌に詠っていたのである。そして、このことを踏まえて「撰取の光明にてらせれんとおもうべし」と、大胡の太郎実秀の妻室をお手紙で導いたのである。

8、「心にぞすむ」の具体相

念佛者が現世に於いて阿弥陀佛の光明に撰取されることを、法然上人は月かげに喩えてその状態を「心にぞすむ」

と表現されている。例えば、暗闇の水面が月かげによって光明に変わるように、実際に、念佛者が精神的に生まれ変わる、つまり、再生（往生）が現実起こることを教示しておられる。

現世に於いて念佛者が阿弥陀仏の光明に救われて精神的に生まれ変わる、再生（往生）の具体的な姿について、法然上人は、『逆修説法』（第三七日）に述べているので、要点を紹介する。



この様に、「心にぞすむ」には、人格が完成されていく、人間性が成長していく、つまり、現世で精神的に生まれ変わる（往生）ことが、内包されているのである。

9. おわりに

以上から、法然上人の浄土宗は、阿弥陀仏による現当二

世の救いを説いていることが理解できる。

宗歌は、本来は後世の救いをも含むのですが（拙論、佛教論叢第58号）、本論では現世での救いを中心に論述した。

浄土宗では、このことを踏まえて、「私たちの宗旨」に『（現世では）阿弥陀仏の平等のお慈悲を信じ、「南無阿弥陀仏」とみ名を称えて、人格を高め、社会のためにつくし、明るい安らかな毎日を送り、（後世には）お浄土に生まれることを願う信仰です。』を掲げていると推察する。

これを促進するためにも、法然上人が、月は阿弥陀仏、月かげは光明、そして水は念佛を喩えて宗歌を詠われていることを再認識する必要がある。

以上。

『法然上人行状絵図』にみる蓮生の念仏往生について

工藤 和興

はじめに

鎌倉幕府の御家人熊谷直実こと蓮生（一一四一～一二〇八）は、『法然上人行状絵図』（以下『行状絵図』と記す）第二十七巻の中で誓願を立て、上品上生を願われているが、法然より専修念仏の教えを受けた念仏者蓮生の往生に対する誓いと信仰観がいか記されているのだろうか。そこで本稿では、蓮生の願文を読み説きながら若干の考察を試みたい。

一．蓮生について

蓮生は、武蔵国熊谷郷出身。鎌倉幕府に御家人として仕えた。『行状絵図』第二十七巻には、出家した蓮生が京都で聖覚法印のもとを訪れ、後生菩提について質問したところ、

ろ、「法然上人にたづね申べし」と言われ、「上人の御庵室に参じにけり」と法然と面会を果たしたとある。

法然に会った蓮生は、武家の身であったために殺生という大罪を犯した極悪非道の自分でも往生は可能かと質問した。すると法然は「罪の軽重をいはず、ただ念仏だにも申せば往生するなり、別の様なし」「無智の罪人の念仏申て往生する事、本願の正意なり」と説かれた。それによって蓮生は、「専修の行者」として生きる決意を固め法然の弟子となった。

『行状絵図』第二十七巻の第二・三・四段にはいずれも清涼寺が蔵する法然と弟子証空（一一七七～一二四七）からの消息、「蓮生自筆誓願状」（願文にあたる）。第五段の臨終の絵図には法然より譲られた「迎摂曼陀羅」掲げられている。¹⁾

注目すべきは、第二十七卷は蓮生の生前と往生の様子を中心に描かれているが、第十八巻が『選択本願念仏集』撰述が記され、第十九巻から第三十巻までが法然の帰依者や弟子について語られていることである。法然の『選択本願念仏集』で示された専修念仏の教えが、貴賤や性差など関係なく様々な人々に継承されていたことのか、武家であった蓮生に法然の教えがどのように継承されたかという点が第二十七巻の中心になる。

二．蓮生の願文にみる上品上生観

『行狀絵圖』第二十七巻の願文は以下のようなものである（AからEに分段）。

（A）蓮生、念仏往生の信心決定往生してのちは、ひとへに上品上生の往生をのぞみ、われ、もし上品上生の往生を遂まじくば、下八品にはむかへられまいらせじといふ、かたき願をおこして、発願の旨趣をのべ偈をむすびて、みづからこれをかきつく。

かの状云、

（B）元久元年五月十三日、鳥羽なる所にて、上品上生の来迎の阿弥陀ほとけの御まへにて、蓮生、願をお

こして申さく、極楽にうまれたらんには、身の楽しみの程は下品下生なりとも限りなし。然而天台の御尺に、下の八品は来生すべからず（下之八品不可来生）と仰せられたり。おなじくは一切の有縁の衆生、一人ものこさず来迎せん。無縁の衆生までも、おもひをかけてとぶらはむがために、蓮生、上品上生にうまれん。さらぬ程ならば下八品にはうまるまじ。

（C）かく願をおこして後に、又云、恵心の僧都すら下品の上生をねがひ給たり。何況末代の衆生、上品上生する者は一人もあらじと、ひじりの御房の仰せごとあるをき、ながら、かゝる願をおこしはて、いはく末代に上品上生する者あるまじきに、しかもよろづ不当なる蓮生、いかで上品上生にうまるべきぞ。さなくば下八品にはむまれまじとぐわんじたればとて、あみだほとけもし迎給はずば、第一に弥陀の本願やぶれ給なんぞ。次に弥陀の慈悲かけ給なんぞ、次に弥陀の願成就の文やぶれなんぞ。次に釈迦の観無量寿経の、十悪の一念往生、五逆の十念往生、又阿弥陀経の、もしは一日もしは七日の念仏往生、又六方恒沙の諸物の証誠、又善導和尚の下至十声一声等定得往生の尺、又な

によりも觀經の上品上生の三心具足の往生、それを善導の尺の三心を具足せば必ず往生を得るなり。もし一心をも少くぬれば、即ち生ずることを得ず（具足三心必得往生也、若少一心即不得生）、又專修のものは千は千ながらの尺、ことごとくこれら仏の願といひ仏の言といひ、善導の尺といひ、もしんせいを迎給はずば、みなやぶれておのおの妄語のつみ得たまひなんす。いかでか大聖の金言むなしかるべきや。

（D）又光明は遍く十方世界を照らす（光明遍照十方世界）の文、またこの界に一人ありて仏名を念ずれば（又此界一人念仏名）の文、この金言ともむなしからじ。いよいよこれらの文をもて、疑なき也とおもふ。

一切の有縁の輩、即ちちかへりてむかへんとて、願をおこして上品上生にならずば、むかへられまいらせじといふかたき願をおこしたるか、よくひが事ならんぢやう、五逆の者ばかりはあらじ。しかれば、いかなりとも迎給はぬことあらじ、これは疑はむ心は三心具足したり。上品上生にむまるべき決定心をおこしたり。その疑煩悩断じたり、そのさとりをひらいたり。善導又天台、この事を見るものは上品上生にむまる。又、

衆生の苦をぬく事を得、又、無生忍をさとり、又、極樂に所願したがひてむまる。との給へり。

（E）下八品の往生、われすて、しかもねがはず。かの国土にいたりをはて、すなはちかへり來事あたはざれば也。かさねてこふ、我願において、或は信じ或は信ぜざらんもの、ねがはくは信と謗とを因として、みなまさに淨土にむまるべし。

于時元久元年五月十三日午時に、偈の文をむすびて蓮生いま願をおこす。熊谷の入道としては六十七なり。京の鳥羽にて上品上生のむかへの曼陀羅の御まへにてこれをかぐ

《已上、取證》⁽²⁾

（A）では念仏による往生を決定したこと、その往生とは上品上生であること、上品上生でなければ下八品の往生もしないと阿弥陀仏に今から誓うことを述べる。

（B）は、元久元年（一二〇四）五月十三日、京都の鳥羽で阿弥陀仏を前に誓願したことが明かされる。なぜ上品上生かについて蓮生は、「極樂にうまれたらんに、身の樂の程は下品下生なりとも限なし」と、『往生要集』大文

第二「欣求浄土」で説かれる下品下生の往生でも極樂の十樂は与えられると述べる。それは蓮生一人の問題としては十分であるが、「天台の御尺に、下の八品は来生すべからず」と「天台の御尺」に「下の八品は来生」することができないからだと述べ、引き続き、自分と有縁無縁の衆生も一切関係なく往生させたいのだと強く述べている。つまり一切衆生を済度するため上品上生を望み、下八品往生は決して望まないという、蓮生の強い願意が見てとれる。

(C)では、恵心僧都源信や法然の教えをつづりながら、いま末代の時代上品上生するのは者は一人もないかもしれないことは承知しているが、阿弥陀仏の本願、浄土三部経、善導『観無量寿経疏』に説かれるように、阿弥陀仏は末代の衆生も関係なく極樂浄土に導くと述べている。

注目されるのは、「観経の上品上生の三心具足の往生、それを善導の尺の三心を具足せば必ず往生を得るなり。もし一心をも少くぬれば、即ち生ずることを得ず」である。

三心具足とは、『観無量寿経』散善義上輩観にある、上品上生の人は至誠心・深心・回向発願心の三心を具足して、戒律を守り、大乘經典を誦誦し、六念（念仏・念法・念僧・念戒・念施・念天）を行じ、極樂への往生を願う機根

がすぐれた修行者によって遂げられることを示している。

蓮生自身は出家前は武家として主君に従い、武勲を立てることが何よりも重要とされてきたため、仏教的作善とはほど遠い中で生きてきた。さらに殺生罪を犯した十惡・五逆罪の人間である。そのような事情を鑑みるならば蓮生にとって上品上生はもつとも困難なことと思われる。しかし蓮生は、上品上生の願意は必ず成就すると確信していた。

その理由を蓮生は善導『観経疏』散善義の三心の解釈に求めている。

『観経疏』「散善義上輩観上品上生釈至誠心」には、「經にのたまはく、一に至誠心と。至るとは真なり、誠とは実なり。一切衆生の身口意業所修の解行、かならずすべからく真実心のなすべきことを明かさんと欲す。外に賢善精進の相を現じ、内に虚偽を懷くことを得ざれ」とある。これは、外見は賢く真面目そうなふりをして、心では虚偽の心を持っていてはならないと注意する教えである。蓮生は武家であったため、争いのなかにあり賢く真面目なふりはできない生き方をしてきた。その蓮生の不器用な行爲が『観経疏』が説くところのうわべを取り繕わない正直であるという解釈になる。二面性のない人間性は愚かな行爲を招く

ものの、その嘘偽りない生き方が至誠心をともなっていることを示している。

同じく『観経疏』深心釈は、「一には決定して深く、自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねに没しつねに流転して、出離の縁あることなしと信ず。二には、決定して深く、かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受したまふこと、疑なく慮りなくかの願力に乘じさだめて往生を得と信ず。(中略) 仏意に随順すと名づけ、これを仏願に随順すと名づく。これを真の仏弟子と名づく」と説かれる。

殺生を犯してた蓮生は「罪惡生死の凡夫」であり、その「罪惡生死の凡夫」を救済するのは阿弥陀仏しかない。また「仏意に随順すと名づけ、これを仏願に随順すと名づく。これを真の仏弟子と名づく」というのは、釈迦は阿弥陀仏に代わって罪惡深い凡夫を救済するために浄土三部經を説いたから、その教えに随うのが真の仏弟子だと認識している。

さらに『観経疏』回向發願心釈は、「また回向といふは、かの国に生じをはりて、還りて大悲を起して生死に回入して衆生を教化するをまた回向と名づく」と説かれ、回向發願心とは、極樂往生後直ちに娑婆世界に戻り衆生教化し極

樂へ往生させることを意味すると説かれる。

(D) は、蓮生が阿弥陀仏の本願による自らの往生は間違いないと考えながら、「心は三心具足したり。上品上生にむまるべき決定心をおこしたり」と蓮生自ら三心具足していること、具足したからこそ上品上生の決定心が生じたのだと仏に誓う。

(E) は、「下八品の往生われすて、しかもねがはず」と、後戻りはできないほどの強い誓願を立て、自ら上品上生のみだけが往生であるとする。その目的は「かの国土にいたりをはて、すなはちかへり來事」のためであった。この蓮生の誓願を信じる者も信じない者もいるであろうが、それは衆生の煩惱によるものであって、救済する側である阿弥陀仏や蓮生にとってその違いなどは全く問題としない。もはや阿弥陀仏によつて往生が決定しているのだから、往生できると思っている者も、自分は往生は出来ないと思っている者も皆凡夫である。その衆生を蓮生は不退転の菩薩となつて還相回向し往生させようという決意を再度誓うのである。自分と同じように殺生を犯した罪人など、己の力ではどうすることも出来ない業を背負った蓮生と同じ境遇の人々を救済することこそが、惡人凡愚であるが專修念仏

行者の自らの役割であると理解したのであろう。そのためには、上品上生による往生で「無生忍」を得る必要があった。決して不退転することのない菩薩となる必要があったのである。

まとめ

法然が承安五年（一一七五）にまとめた『三部経大意』では、九品の階位について、「上品をねがふこと、わがみのためにあらず、かのくに、むまれおはりて、とく衆生を化せむがためなり。これ仏の御心になはざらむや」と、上品を願うのは我が身のためではなく、衆生済度のためと述べ、上品上生の意義が語られる。

また「鎌倉の二位の禅尼へ進する御返事」にも、念仏を称えて上品上生往生を遂げ速やかに娑婆世界の念仏を誹謗し信じない人を浄土に導くことを志すように伝えている。

『行状絵図』では、上品上生後、還相回向し口称念仏によつて一切衆生を救済するという考えは、法然から継承されたとし唆しているが、同じく法然の弟子である源智も法然の一周忌に合わせて造立させたといわれる「阿弥陀仏立像」の願文で、自らを含めた結縁者が先に往生したときは

速やかに現世へと戻り、残された衆生を来迎させることが法然への報恩となると記している。^③つまり、この上品上生を願うこと、結縁者による還相回向の考えは蓮生独自の思想ではなく、法然が在生中、また死後百年以上経た絵巻の中でも継承されてきた専修念仏の往生観であったことが考えられるだろう。

1 熊谷直実関係史料は赤松俊秀『続鎌倉仏教の研究』（平楽寺初転、一九六六年）を参照。

2 本文の引用は『法然上人絵伝』上（岩波書店、二〇〇二年）

3 工藤美和子「勢観房源智「阿弥陀如来像造立願文」のなかの法然」（『佛教文化研究』二〇一二年三月）

浄土宗全書テキストデータベースのインターネット公開について

佐藤 堅 正

1 はじめに

総合研究所の「浄土宗基本典籍の電子テキスト化」プロジェクトが開発してきたコンピュータシステム、「浄土宗全書テキストデータベース」(以下、浄全DB)が完成し、それをインターネット上に公開したので報告する。URLは <http://jodoshuzensho.jp> である。¹⁾

2 システムについて

本システムで取り扱うデータは、『浄土宗全書』(以下、浄全) 正統兩篇の第三版、山喜房佛書林発行のものである。正篇は、浄土宗教学院が法然上人八〇〇年大遠忌を記念して制作・公開した「浄土宗全書検索システム」(現、「浄土宗全書・法然上人伝全集検索システム」)で使用している

電子データの提供を受けた。続篇は、本プロジェクトで、訓点などの書籍情報が含まれている電子データを作成した。システム開発はプロジェクトメンバーである齊藤舜健主任研究員が設計から実装までを行った。インターネットに公開したウェブページのデザインは専門業者に制作を依頼した。

また、本システムは、S A T大正新脩大藏經テキストデータベース(以下、S A T)との連携を実現した。浄全DBとS A Tとの間で互いに相手側のテキストデータベースを検索することができる。さらに、現在制作中の『新纂浄土宗大辞典』の電子版(以下、大辞典電子版)ともリンクするように試験を行っている。

3 経過

本プロジェクトは、平成21年度に浄全続篇の電子データ作成を開始し、平均して年3冊程度を電子化し、平成26年度に浄全続篇全19巻の電子データ化を完了した。システム開発は平成25年度に着手した。当初は総合研究所内にテストサーバにおいて、研究員のみが利用できる状態にして試験運用し、平成27年9月からは総合研究所外のサーバ上にシステムを置いて、インターネット上ではあるがパスワードをかけて、やはり研究員のみが利用できる状態にして試験運用を続けた。平成28年3月と平成29年3月には、齊藤主任研究員と人文情報学研究所の永崎研宣主席研究員とで、浄全DBとS A Tとの間の相互乗り入れの仕組みを実装した。平成29年4月にはパスワードを外し、その後はその状態でインターネット上での試験運用を続け、7月24日に正式公開した。この日、京都の教化研修会館（源光院）にて、豊岡鐸尔宗務総長、新谷仁海文化局長、藤本淨彦総合研究所所長、齊藤主任研究員が出席して記者発表を行った。²⁾記者発表に引き続き、浄全DBとS A Tの連携についての公開講座を開催した。³⁾

4 これまでの報告

本プロジェクトの進捗状況は、これまでも、総合学会ならびに『佛教論叢』に報告している。平成25年度の総合学術大会ではポスターセッション会場にネットワークにつながっていないパソコンを用意してデモンストレーションを行った。⁴⁾また、筆者が他団体の既存の電子テキストの紹介を、齊藤主任研究員が本システムのテキスト形式について、それぞれ一般研究発表にて講演した。^{文獻1)(2)}

翌平成26年度の総合学術大会では、再度ポスターセッション会場にネットワークにつながっていないパソコンを用意してシステムの改良版のデモンストレーションを行った。⁵⁾平成27年度には、大会期間中に限り、総合研究所外のサーバで試験運用中のシステムのパスワードを外して誰でもアクセス可能な状態にした。筆者は本システムの使用方法の実演を一般研究発表で行い、また、会場の聴衆にもパソコンやスマートフォンからシステムにアクセスして実際に利用してもらった。引き続き行われた齊藤主任研究員の講演では、システムの特徴について解説が行なわれた。いずれの一般研究発表の内容も『佛教論叢』に報告している。^{文獻3)(4)}

5 今後の発展

浄全正統の電子テキスト化とデータベース化はひとまず完成した。そこで、本システムの今後の発展の方向について考える。少なくとも二つの方向が考えられる。ひとつは量的拡大の方向であり、もうひとつは質的拡大の方向である。

ひとつめの量的拡大の方向とは、データベースに載せる電子テキストデータの量を増やす方向である。『浄土宗聖典』の電子テキストを載せて浄全正統とともに同時にその内容を検索できるようにするというのはその一例である。教学院が「浄土宗全書検索システム」に『法然上人伝全集』の電子データを付け加えて、「浄土宗全書・法然上人伝全集検索システム」へ発展させたのも同じ方向への発展である。この方向への拡大は、本プロジェクトで既に手を付けているものがある。『四休菴貞極全集』と『浄土宗寺院由緒書』とである。両者とも本文の電子テキスト化は終了しているが、訓点などの書籍情報のデータ化が不完全である。完成したデータをデータベースに登録すれば、浄全正統とともにひとつのシステム上でその内容を検索するこ

とが可能である。なお、『浄土宗寺院由緒書』は、総合研究所京都分室の、「教学研究Ⅱ」プロジェクトと共同で電子テキスト化を進めているものである。

ふたつめの質的拡大の方向について説明する。これまで扱ってきたデータは、文字の情報を電子化したものの、すなわち、電子テキストである。これを、テキストだけではなく、画像を電子データ化し、データベースに登録して利用に供することが可能である。既に本システムでも、浄全正統の各頁の画像データが利用できるようになっている。さらに進んで、浄全DBの内容に関連して例を挙げれば、明治時代に始まる浄全の編集に用いられたであろう江戸期の版本が、例えば大正大学の図書館に所蔵されている。その画像を電子データにしてデータベースに登録すれば、現在出版されている浄全の文言と江戸期の版本の文言を比較することが容易になり、結果として、浄全に収録されている典籍の書誌学的研究や、浄全自体の編集の経緯の研究が進展するだろう。

この方向への拡大も、本プロジェクトで既に計画している。大本山増上寺には宋版、元版、高麗版の三大蔵が所蔵されていて、これらが『大正新脩大藏經』（以下、大正蔵）

の編集に用いられたことはよく知られている。宋版と元版は写真撮影されてマイクロフィルムが作られているが、経年劣化が進み、このままではいずれ読み取れなく恐れがある。今のうちにマイクロフィルムからデジタルデータに変換しておけば、改めて写真撮影をしなくて済むので、原本を傷めることなくデジタル画像データが得られて、それを今後保存することができる。デジタルデータ化に際しては、現時点ではデジタルアーカイブのIIIFという国際規格に従うのが望ましい⁽⁶⁾。本プロジェクトでは、今年度、宋版のマイクロフィルムのデジタルデータ化の予算を確保しており、年度内に実施する予定である。

6 他システムとの連携

本システムは、SATとの連携を実現している。浄全DBとSATとの間で互いに相手側のテキストデータベースを検索することができる。例えば、浄全DBで「阿弥陀仏」と検索すると、浄全正統中の検索結果の一覧が表示される。その画面にある「SATで検索してみる」というボタンを押すと、SATのサイトが開き、大正蔵中の「阿弥陀仏」の検索結果の一覧が表示される。逆に、SATで

「阿弥陀仏」と検索すると、大正蔵中の「阿弥陀仏」の検索結果の一覧が表示される。その画面にある「浄土宗全書・検索結果・全〇〇件」と浄全DBでの検索数が書かれたリンクをクリックすると、浄全DBのサイトが開き、浄全正統中の「阿弥陀仏」の検索結果の一覧が表示される。

SATのサイトには、ツリー構造を持つ一群のチェックボックスがあり、これまでは、大正蔵中の阿含部から古逸部・疑似部まで、部ごと、巻ごと、あるいは典籍ごとに検索範囲を指定することができるようになっていた。この度、浄全DBとSATとが連携し、浄全DBが正式公開されるからは、この古逸部・疑似部に続いて「浄土宗全書（正）」と「浄土宗全書（続）」をツリー構造の最上位におく一群のチェックボックスが追加されている。浄土宗の他の全書・全集が電子テキスト化された時には、それらを付け加えることが可能であろうし、また、他宗派の持つ全書・全集が電子テキスト化された時には、それらを付け加えることも可能であろう。

そのように、浄土宗のみならず、各宗派のデータベースとSATとが互いに連携するようになれば、各宗派の持つ聖典と、全宗派共通の仏典である大正蔵とが、データベース

スとしてインターネット上で互いに連携して仏典のデータベースの大きなネットワークを形成することになる。それによって仏教界と仏教学会にもたらされる恩恵は計り知れないであろう。

7 『新纂浄土宗大辞典』電子版

本プロジェクトでは、平成28年3月に発行された『新纂浄土宗大辞典』の電子版（以下、大辞典電子版）のサイトを試験運用している。インターネット上のフリー百科事典ウィキペディアに使われているフリーソフトウェア、メディアウィキを使用している。メディアウィキを使用するといっても、ウィキペディアのように誰でも編集できような設定にはしていない。大辞典電子版では、項目名の検索だけではなく、本文中に現れる検索語をも検索する全文検索を行うことができる。現在はあくまでも試験運用であり、平成29年度末の公開を予定して準備をしている。

この大辞典電子版と浄全DBとをリンクする試験も行っている。浄全DBのテストサイトを、公開中の浄全DBとは別に用意した。浄全DBのテストサイトで、浄全の本文の任意の文字列を選択して指定されたボタンを押すと、

『新纂浄土宗大辞典』の項目名のうち、選択された文字列中に現れるものがリンク付きで表示され、リンクをクリックすれば大辞典電子版の該当ページが表示される。逆に、大辞典の本文に現れる引用文の出典に浄全正統の巻・頁が記されている場合には、浄全DBへのリンクが張られているので、そのリンクをクリックするだけで浄全DBの該当する巻・頁が表示されるようになっている。

今学術大会二日目の特別部会『新纂浄土宗大辞典』がもたらすもの」に、開発者の齊藤主任研究員がパネリストとして登壇した。本集のそちらの記事もご覧頂きたい。

8 おわりに

浄全DBはインターネット上で稼働しているが、データに関する注意点をここに記しておく。ひとつは梵字・悉曇の取り扱いである。梵字・悉曇は既にユニコードに登録されているが、本システムではまだ使用していない。殆どの利用者にとっては問題はないと思われるが、特別なことを調べたい一部の利用者にはしばらく不便をお掛けすることをお許し願いたい。ふたつめは、所謂ゲタの記号「■」で表された文字である。データ入力の時点で、判読不能、

或は、表示不能と判断された文字が「■」となっている。これらを見直す作業は継続しており、少しずつ減らす努力をしているが、当面はかなりの数の「■」が残ることをお断りしておく。

本システムの利用者には、データの間違いを見つけた時にはご報告をお願いしたい。テキストデータベースのデータが100%正確ということを実現するのは甚だ困難であるが、利用者の協力を仰いで正確さを100%に少しでも近づけていきたい。

謝辞

山喜房佛書林の浅地康平氏には、『浄土宗全書』正統兩篇の各頁の画像を電子化し公開することをお許し頂いた。また、林錦洞先生による『浄土宗全書』の題簽をウェブページのデザインに使用することを、ご長男である岩手教区善明寺住職の林英道上人にお許し頂いた。ここに心から御礼申し上げる。

1 本システムの名称は、これまで幾つかの仮称を用いてきた。この度、正式名称を決定した。URLについても同様である。

2 記者発表の内容は、平成29年7月28日付けの『中外日報』の一面にカラー写真入りで、また、8月3日付けの『仏教タイムス』の二面に白黒写真入りで報道された。

3 下田正弘東京大学教授・大藏経テキストデータベース研究会（SAT）代表委員による「浄土宗全書データベースとSAT大藏経データベース連携の意義について」、永崎研宣一般財団法人人文情報学研究所主席研究員による「浄全DBとSATとの連携の意義 宗門のもつ様々な資料やDBとの連携 SATの将来展望から」という講演が行われた。浄全DBとSATとの連携については6節を参照のこと。

4 平成25年度総合学術大会ポスターセッション「浄土宗基本典籍の電子テキスト化 ―統浄の場合―」。

5 平成26年度総合学術大会ポスターセッション「浄土宗全書統の検索システム（H26版）」。

6 詳細は International Image Interoperability Framework のサイト <http://iif.io/> を参照のこと。

参考文献

1 「浄土宗基本典籍の電子テキスト化 ―現状と展望Ⅰ―」佐藤堅正、『佛教論叢』58、382頁（横書きページ）、平成二十六年三月。

2 「浄土宗基本典籍の電子テキスト化 ―現状と展望Ⅱ―」齊藤舜健、『佛教論叢』58、452頁（横書きページ）、平成二十六年三月。

3 「『浄土宗全書統』検索システム公開について（Ⅰ）」佐藤堅正、『佛教論叢』60、227頁（横書きページ）、平成二十八年三月。

4 「『浄土宗全書統』検索システム公開について（Ⅱ）」齊藤舜健、『佛教論叢』60、2834頁（横書きページ）、平成二十八年三月。

密成僧敏の研究

田 中 芳 道

はじめに

江戸期の日本仏教の諸僧の行業を見ると渡来僧をも含めた、宗派を超えた交流がみられ、互いに知見を広め、深める中で研鑽をしていたことがわかる。浄土宗の諸師でいえば法然院の忍濃（二六四五―一七一）や同時代の義山（二六四八―一七二七）があげられる。以前に発表した黄檗僧隠元（一五九二―一六七三）とその弟子たち、特に獨湛（一六二八―一七〇六）の行動の中には日本の諸宗の僧との道交が見られる。

今回紹介する天台僧密成僧敏（一七七六―一八五二）にも、多方面にわたる僧俗との道交の中で、神道を含んだ幅広い研鑽がみられる。僧敏は今年二百回忌を迎える徳本行者（一七五八―一八一八）より、浄土教の教えを聞き、そ

れを縁として、特に法然浄土教に言及する著作を多く残している。また僧敏は『近世往生伝』、『淡海往生伝』等を編纂した専念寺の隆円（一七八三―一八三四）を訪れて浄土教を聴聞し、自らも往生伝に類する著作を残している。

僧敏の研究としては、『叡山宗教』第二巻第八号所収の「甘露庵密成尊者略歴」に、備中の安養院の二十二世、覺忍（一七八六―一八六四）が著わした僧敏の伝記が収録されている。覺忍は僧敏と頗る懇親の間柄で、時々安養院を訪れて滞在していたと伝えられている¹。他に裕慈弘「密成律師僧敏とその著述―主として密教著書に就いて―」がある。ここでは、密成律師が徳川末期における学徳兼備の天台僧として、持律堅固の行徳を備え、また真摯な念仏行者として、近世日本天台史の一頁を飾る高僧であると紹介している。裕氏は真言の研究者であり、僧敏の密教系の著作を中心に

紹介している。僧敏の著作は甘露庵に残っていて、それらの資料を見ることができたから、真言系の著書を紹介することができたと述べている。^②

僧敏の伝記

「甘露庵密成尊者略歴」^③

密成尊者名は僧敏別號紫雲道人又は空々道人と號す、讃州三野郡寺家村の人なり、父は小西治郎右衛門、母は片山氏の女尊者は第五男なり、安永五年丁酉歲に産れ聚砂の年早く頭角を顯し才智拔群なり、九歳にして備中柏島村福壽院慈主法印の室に入り剃髮染衣し玉へり、時に天明乙巳十月なり、稟性強直にして言語柔悞なり、師に事へて孝順衆に交て恭謹なり、頗る老成の風あり、半滴の學三觀の宗受業日々新なり、尊者十歳にならせ玉ふ頃玉島近郷に或る庵住の禪僧あり、その長養年久しく積れり、尊者常に其庵に遊び禪僧口癖の如く不生不滅云ふ、或日尊者問て云く、

「和尚死することなきや否や」

禪僧曰く、

「誰か死せざる者あらんや」

尊者曰く、

「然れば何ぞ不生不滅と云ふや」

備中甘露庵沙門僧敏傳^④

釋僧敏。字密成。俗姓小西氏。讃州三野郡寺家村人也。幼而沈重。不押群童。

九歳。就備中福壽院慈主祝髮學台教。

僧敏の伝記として『続日本高僧伝』巻九に漢文体の「備中甘露庵沙門僧敏伝」が収められている。また安養院寛忍の和文体の「甘露庵密成尊者略歴」がある。次に僧敏の伝記を対照にして、僧敏の伝記をまとめることにする。

僧敏の略伝（上記二伝によるまとめ）

一七七六（安永五年）小西治郎右衛門の第五男として讃州三野郡寺家村（現在、香川県三野町）に生まれた。母は片井氏。名は僧敏、字は密成、ほかに紫雲道人、空々道人と号す。

一七八四（天明四年）九歳で備中福壽院の慈主のもとで剃髮して師事する。頗る老成の風貌あつて、小乗と大乘の教学と天台の三觀の教えを受けた

一七八五（天明五年）十歳で、岡山県倉敷の玉島地域にいる禪僧に師事する。

時に禪僧答ふるに詞なし、缺齒の頃より常人に勝れて智辯あらせ玉へり、其後淺口郡鴨方村西山拙齋の門に入りて經史の學を受け螢雪の勤め怠りなく三年に及べり。

寛政九年尊者二十一歳台嶺に攀登して台衡の教觀を稟受し明王院主唯門和尚叡山安樂院に入律し既に比丘受戒し五夏満して浪花の天王寺山内來迎寺に輪住し和尚とは親しき智音なれば同年八月十二月來迎寺に尋ね往き、

入律改衣し同年九月備前佛心寺に輪住し彌陀經要解を開講なし、

文化五年戊辰三月佛心寺を辭し安樂院に登掛錫して

七月命を蒙り大阪來迎寺に移住し、專修念佛し玉ふ、三ヶ年一日の如く常に徳本上人の道徳を慕たひ（勝尾寺の草庵に在）五月十四日勝尾寺に來り上人謁して、十念及日課誓約の法を授け玉ふ一枚超請文を読み、安心の大體を示し、三心に横具堅具機具行具の差別ありと説玉ふ、拙者が安心此の一枚起請の外には更に何にもなしと。

尋從「拙齋翁」讀「經史」三「更」塞暑。

寛政九年。登「比叡山」習「練教觀」。

秋八月。謁「唯門和尚」于「天王寺」。受「菩薩戒」。乃侍「巾瓶」。日蒙「提撕」。

時徳本上人。盛唱「浄土門」。文化六年春二月。抵「勝尾寺」。初見「上人」。聞「安心起行要」。信解開發焉。

それから儒学者である西山拙齋⁽⁵⁾（一七三五―一七九九）の門に入つて三年間經史を学んだ。

一七九七（寛政九年）（二十一歳）比叡山に登り、明王院主の唯門より天台教觀の教えを受け。そして律院である安樂院に入り、受戒して、五年間が過ぎた。その後、浪花の天王寺山内の來迎寺の住持と親しくしていたので八月と十二月に尋ねて行つた。（別説にはこの年の秋八月に天王寺の唯門和尚を尋ねて、菩薩戒を受けて、教えを受ける）

九月、備前に歸り、仏心寺の一時期の住持となり、『阿彌陀經要解』の講義をした。

一八〇八（文化五年）三月（三十三歳）に仏心寺を辭して安樂院に移る。

七月、大阪の來迎寺に移住して專修念仏を修する。常に徳本上人を慕っていた。

一八〇九（文化六年）僧敏は五月十四日に（二月）に、盛んに浄土門を称えていた徳本と初めて勝尾寺で會う、そこで徳本は僧敏に十念と日課誓約を授ける。『一枚起請文』を読み安心起行の要を説かれ、僧敏は浄土門に帰依する。

文化七年庚午年唯門和尚攝州金龍寺に輪住又洛東有門庵に移住し常に尊者も隨從輔佐し玉ふ、此時日々清水寺に參詣し道心堅固の祈誓し玉ふ。

同八年二月和尚遷化し玉ふ。

備中に下向し玉ふ其後本山より進具の勸發再三に及べども辭退して更に受け玉はず、歸錫の後黑崎村蓮花院と云へる小院に獨居して勤修しける間に安養院に於て、百萬遍御名號一筆三禮し玉ひけり其後藝州嚴島に閑棲す。

文政二年石州永明寺に泥牛禪師いまし法雷を遠近に震ひ、雲衲奔走する事猶衆星の北辰に朝するが如し、尊者も參禪の志頻りに動きける折節禪師の會下石峰長老廣島に來り幸に一偈を贈り、「鑽紙守株過一紀拋來更學拈花旨辛勤積歲末安心欲值明師受鉗錘」

石峰長老和偈して尊者に贈られける「禪教兼通古今稀兩頭明處難追思君撒手到家日何似真龍得水時」。

文政八年西尊者廣島教禪院に留錫し眞言宗諸寺院の請に應じ四教義、法華會義、

八年春二月。門師逝_レ于_二有門庵_一。

爾後歸_レ于_二備中_一。棲_レ遲黑崎茅庵_一。常掩_二柴門_一。禪誦自適。亡_レ幾移_レ於_二藝州嚴島_一。尖頭茅屋。僅足_レ容_レ膝。拾_レ薪汲_レ水。頭陀爲_レ生。有_レ偈曰。單_二居孤島_一。意恒空。偶遇_二芳春_一。感不窮。世事百端晨夕改。年華一樣古今同。禪麟義虎歸_二泉下_一。野鬼閑神偏_二域中_一。法運陵遲難_レ忍_レ見。誰人復正仰_二眞風_一。

敏與_二寶壽院瑞幢師_一。道交殊深。遂傳_二安祥寺流密儀_一。

更見_二石州泥牛禪師_一。禪師直下_二鉗錘_一。敏兩手掩_レ耳。禪師器重。許_二入室_一。夏意還_レ于_二嚴島_一。一日閱_二虛堂錄_一。有_二省發_一焉。示_レ衆曰。狂歇從來在_二我家_一。心迷徒想隔_二天涯_一。泥牛唧_レ草游_二蒼海_一。木偶然_レ髭見_二白花_一。了了時無_二一物_一。空空處處具_二千差_一。禪畢竟須_二冥會_一。競_レ異爭_レ同與_レ道賒。

文政八年。遷_二居廣島教禪院_一。講_二四教儀_一。法華玄義。三教指歸。兼弘_二專修念佛_一。緇

一八一〇（文化七年）唯門は摂津の金龍寺（高槻市）に移り、また洛東有門庵に移住すると、僧敏は隨從して唯門を輔佐する。僧敏は時々清水寺を參詣して道心堅固を誓っている。

文化八年唯門は洛東有門庵に歿する。

唯門亡きあと、僧敏は備中に帰り黑崎蓮華院にとどまる。その間に覺忍がおられる安養院において、百萬遍御名号を一筆三礼。その後、嚴島に閑居した。さらにその後、唯門が開祖（僧敏二世）である甘露庵に帰り、老母を迎え孝養を尽す。

僧敏は宝寿院の瑞幢師と道交して安祥寺流の密儀を受ける

一八一九（文政二年）（四十四歳）石見国（島根県）の永明寺泥牛に參じて禪の問答をする。

一八二五（文政八年）広島教禪院に入つて天台四數義、法華玄義。三教指歸等の

三教指歸等を講じ

天保五年三月讃州高松本門院にて教觀綱宗を講じ、
天保九戊午年再び高松よりの請に應じ十不二門法花入疏、及神國決疑編を講じ玉ふに、六宗の僧徒および士大夫に至るまで隨喜し聽聞せり。

弘化二乙巳年九月廿四、五日嚴島の千疊敷に於て大念佛會執行あり、廣島地方より施行として渡し船三十艘出し貴賤老若有信の輩を渡海なさしめ、
其後備後國尾の道三木屋某が九月廿五日西方より少し南の方に當り五色の瑞雲一天にたなびきたるを見て、奇異の思をなし、月日を記しおきけるが正して嚴島大念佛會の當日なりと、益々信者となりたきり。

教禪院を辭して甘露庵に歸洛せし其口讖に、うき世をは出に心後もうき世なりうき世のせきは幾重なるらん。

弘化三丙午年正月備前佛心寺衆僧の請に應じ彌陀經要解を講じ眞言、淨土、天台の俗侶列座聽聞せり。

渴仰。道聲大震。

十二年春二月。寓^レ于^二京都建仁寺^一。補^二緝嚴島高麗藏經散片六百除卷^一。留寓之間。白雀巢^レ簷。時人咸稱^二護法奇瑞^一也。敏應^二請四方^一。居不^レ暖^レ席。齡已古稀。殆倦^二應接^一。蟄^二居藝海猪口島^一。期^二一千日^一。不^レ出^二庵門^一。

講義をする。そして専修念佛を弘める。
一八二九（文政十二年）嚴島神社の高麗版大藏經（六百卷余）に欠本があると分かり、京都建仁寺に泊まりながら欠本の部分を集め補う。

一八三四（天保五年）讃岐高松の本門院で智旭著『教觀綱宗』の講義をする。
また、天保九年に再び高松で「十不二門」と『神國決疑編』の講義をすると、多くの僧俗が隨喜して、聽聞した。

一八四五（弘化二年）九月二十四、二十五日に嚴島の千疊敷で大念仏會が嚴修された。広島地方から貴賤老若の者を船（三十隻）で渡らせた。

その後、備後國尾の道三木屋の某人が九月二十五日に西方より五色の瑞雲一天にたなびくのをみる。その奇瑞は大念仏會の當日であり、益々篤信者となった。
教禪院を辭して甘露庵に戻った。

一八四六（弘化三年）一月備前佛心寺の請に應じて智旭著『彌陀經要解』の講義をする。と、眞言、淨土、天台の僧俗が聽聞した。

二月岡山寺觀音坊にて授戒會を修し國主の御母君寛彰院と申せし殊の外御歸依深くまし日課稱名怠りなく其後又尾張の豪潮律師より七言をおくり無底海中持一囊風波動靜以禪床菩提心樹三千丈夏日朝陰見免涼、

嘉永四年辛亥年懇請に應じて石洲大森勝源寺大田村の大願寺其外十四ヶ所にて念佛弘通なし。

同五壬子年三月初旬備中笠岡玄忠寺にて一七日間念佛弘通し、又玉島本覺寺圓乘院において授戒會あり其後藝州吉田へ行き念佛弘通なし玉ひ事おはりて、後族中の疲れ廣島教禪院まで歸り服藥なし次第に快氣の體にならせ玉へば、避暑のためとて生口島白毫庵にて長養し玉ふ、病惱餘ほど去りけれども、何んとなく食餌味なく日に増して衰弱し終焉近かくぞ見へさせ玉ひける、

八月十四日より前症再發のすがたにて湯藥驗なく、

九月四日弟子靈瑞をよびの玉ふに、我いさ、か感見の事あり、命數已に盡さたるを知れり、乗船して備中の舊庵に歸錫す

嘉永四年。春三月。應請石州。弘通念佛。誓約日課者。二千六百餘人。五月還于猪口島。老病危篤。

九月七日。棹輕舟。將還備中甘露庵。

九日午時。泛舟笠岡洋中。俄然金剛合掌。高穆往生願文。字道分明也。次唱阿彌

二月に岡山寺の觀音坊で授戒會を修し、國主の母、寛彰院は日課誓約し、寛彰院は怠りなく称名を続けた。

一八五一（嘉永四年）石見の国の大森の勝源寺、大田村の大願寺その他十四ヶ所に掛錫して念佛の法を弘通した。

一八五二（嘉永五年）三月初旬に備中笠岡の玄忠寺で十七日間念佛弘通した。玉島本覺寺の圓乘院で授戒會あり、その後芸州吉田へ行き念佛弘通する。

それから広島教禪院に歸り、体が衰弱して終焉が近いと気づく。

八月十四日に病が再發する。

九月四日に弟子を呼び、備中の甘露庵に帰りたいと願った。弟子は僧敏を船に乗

べしとて歸装調ずるほどに七日にもなりしかばますくおとろへ玉ふ。御大切の折から自然船中にて、御往生の程もはかりがだく萬一も左様なる事ども有ては不學薄信の輩かれこれと沙汰し申すべしなど、いろく言葉をつくしいさめまいらずれども我ゆへありて歸庵せんとす、たとひ船中にて往生するとも更らに更らに苦しからず、船は實に我のこのむ所なりと九月七日夜蟻ほひし乗せまひらせ八日晚方至り水を乞ひ手を洗ひて印を結び自ら臨終の加持をなし、弟子順戒にも時々加持すべしと。

自ら金剛合掌し聲を打ちあげ歸命頂禮常往三寶と唱へ、また願くば此香花雲十方界に遍満し無邊佛土中無量香莊嚴具足菩薩道成就如來香と。

平日の知く聲を打ちあげ弟子等命終の時に臨みて心顛倒せず心錯亂せず心失念せず身心に諸の苦痛なく身心快樂にして禪室に入るが如く聖衆現前し玉ひて佛の本願に乗じて安樂國に往生せん、彼國に至りおはりて六神通を得て十方界に入り苦の衆生を救攝せん、虚空法界も盡んや、我願ひて亦かくのごとくならん、發願し終りて至心に阿彌陀佛に歸命し奉ると、念佛二十遍唱へたまふ聲次第に幽かになり眠るが如く命終し玉ふ、實に嘉永五壬

陀佛二十餘遍。稱名漸微。而恬然而逝。
保壽七十六。慧命六十九。門人茶毘於
眞岳山「塔」于其側^二矣。

せて出發し、七日後、師はさらに弱り、船中での往生を覺悟しながら金剛合掌して「願文」を唱えた。

さらに善導の「發願文」を称え、念仏を二十遍余唱えて往生をとげた。
時に嘉永五年九月九日、享年七十六歳。それから弟子たちは眞岳山で茶毘に付して、甘露庵に葬った。

子歲九月九日正午時なり。
稟命七十六、法壽六十九なり、弟子等遺骸を甘露庵に葬る。
安養院覺忍しるす

因に尊者生存中其作として現今刊行本となりて残れる重なる書として次の如し。

密成律師述作諸書目錄	
一、六字名號呼法辯	一冊
一、神道異設辯亦名神佛一致編	一冊
一、神國決疑編考證	一冊
一、散心念佛往生編	一冊
一、散心念佛和字圖會	一冊
一、和字圖會念佛追福編	一冊
一、往生勤行諸式折本	一冊
一、西方淨業式折本	一冊
一、六字名號呼法辯釋難	一冊
一、和字圖會直道師感瑞往生傳	一冊
一、和字圖會神佛一致編	一冊

所著有^二
神國決疑編考證。
念佛追福編。
散心持名往生編。
六字名號呼法辯
等十除部。竝行^レ于世矣。
贊曰。余少時。侍^二敏師^一三年。委知^二行履。師性度質朴。持律甚嚴。絹帛不^レ纏^一身。續^二命^一三白食。兼學^二台密禪淨^一。生平行說。不^レ滯^二一方^一。吁失。能說能行。曠世偉人矣。

六字名號呼法辯一巻
散心念佛往生編一巻
散心念佛往生編和字圖會一巻
和字圖會念佛追福編一巻
六字名號呼法辯釋難一巻
六字名號呼法弊或問一巻
澆末念佛法語一冊
訛略念佛辦一冊
往生勤行諸式一冊
西方淨業式一冊
直道法師感瑞往生傳一冊
神道異說辨一冊
神國決疑編考證一冊
和字圖會神佛一致編一冊

著書としては次のようなものがある。

伝記の最後に挙げている著作を見ると、僧敏には浄土教

つたと称えている。

に関する多くの著作が見られる。『統日本高僧伝』の僧敏伝には次のような賛がある。すなわち「兼學^二台密禪淨^一。生平行說。不^レ滯^二一方^一。」とあるように、僧敏は天台、密教、禪と浄土を兼学して、その説法は一辺にとどまらな

僧敏の著作の中で、同じ題名で漢文のものと和文のものがある。内容を見ると、おそらく漢文のものは教義のものとして著述し、和文のものは説法用だと考えられる。

僧敏は専修念仏を常に修し、安養庵の覺忍に長さ三間の名号を与えている。そして伝記にも見られるように、僧敏は善導の「發願文」を称え念仏往生した。これは善導・法然の浄土教に傾倒していたことの証である。

天台僧であった僧敏が、法然浄土教をどのように見ていたか興味深い所であるので、これから僧敏の著作を整理し、僧敏の浄土教を論じていきたい。

1 『叡山宗教』第二卷第八号、大正十年八月十八人発行、發行所 天台宗西部大学出版部。

2 僧敏の紹介はこの他に『増訂再版日本佛家人名辞書』、『仏教大辞彙』（龍谷大学）、に見られる。それらは『統日本高僧伝』をもとに記載している。『望月仏教大辞典』にも見られるが、前の二つよりさらに詳しい記載である。

3 圓俊記「甘露庵密成略歴」、『叡山宗教』第二卷第八号 大正十年八月十八日發行

4 「統日本高僧伝」卷第九、『大日本仏教全書』史伝部三 七六頁

5 西山拙斎、備中の儒学者十六歳で大阪に行き、古林見宣で医術、播磨の人、岡白駒に儒学を学んだ。（『大日本人名辞書』下巻）

6 唯門 明王院第二十六世唯門紫巖和尚、紫雲寺甘露庵の開祖。

7 宮島の千畳閣には密成律師の書いた大きな額がある。

『釋淨土群疑論』に説かれる「名字」の意味するところ

村上真瑞

今回『釋淨土群疑論』に説かれる「名字」に焦点を当てて『釋淨土群疑論』においてどのような意味を持っているのか検証してみたい。さて、「名字」になぜ注目したかという点であるが、『釋淨土群疑論』巻第二において、特に「名字」をテーマとして論を展開している。「名字」であって「名号」ではないところも注目してみたい。

「名字」については、拙論「『釋淨土群疑論』索引」において次の十三箇所に見いだすことができる。巻帖行はすべて寶永版のものである。

みょうじ「名字」

一卷十三帖 二行 等は化生非趣如是等（名字）寛狹體性差別
二卷 八帖 一行 且觀此諸佛（名字）爲是有耶爲是无耶爲有
二卷 八帖 二行 實耶爲无實耶善男子若（名字）有說食與人
二卷 八帖 四行 以故說食尋飽不須食故按此經義欲明（名

字）性空不能詮說諸法今既教人專稱佛名

二卷 八帖 八行 （名字）虛假无有定實故經言文字性離无有

二卷 八帖十三行 譬興焉（名字）性空故捨船之喻作矣佛以愚

二卷 九帖 四行 知（名字）體虛本无眞實凡夫莫悟浪起愛憎

二卷 九帖 五行 諍名於朝沈淪惡道若言（名字）无用不能詮

二卷 九帖十二行 不得唯言（名字）虛假不有詮說者也

四卷二十帖十二行 悔同者上生經言聞是菩薩大悲（名字）五體

六卷二十九帖九行 問曰何因聞十二部經首題（名字）只滅千劫

六卷三十三帖九行 六十二億恒河沙菩薩（名字）復盡形供養飲

七卷十九帖 八行 端身正向不取相貌係心一佛專稱（名字）念

この中、第二巻を中心に「名字」に焦点を当てて、その意味について真俗二諦の立場から論を展開している。まずその論の展開を考察してみよう。二巻以外では、それぞれの箇所での用法も考察してみたい。

問曰法句經言佛告寶明菩薩言善男子汝且觀此諸佛名字爲是有耶爲是无耶爲有實耶爲无實耶善男子若名字有說食與人應得充飽若得充飽一切飲食即无所用何以故說食尋飽不須食故按此經義欲明名字性空不能詮說諸法今既教人專稱佛名號能消重障之罪往生西方何異說食充飽談漿除渴也（一）二卷七帖～八帖

【解説】ここにおいては、対論者が、第一義諦からの論を展開して、浄土教に対する批判する問を取り上げている。名称は究極的には虚しいものであって、（名前によって）あらゆる存在を具さに説明することはできないとする。今（浄土教においては）、既に人に対して専ら佛の名號を口に称えれば、重く往生の障りとなる罪を消して西方浄土に往生することができると教えているが、このことは、究極的に虚しいことではないか。

釋曰依諸大乘微妙經典咸言名字虛假无有定實故經言文字性離无有文字（二）二卷八帖

【解説】大乘の經典によるに、すべて仮につけた名称はいつわりであって定った真実が存在することはない。従って、經に（表記するための）文字は本質を離れていて、文字に真実が存在することはない。

又言名義互爲客菩薩應尋思然即寂嘿无言湛然宴坐即拘隣无得道之望須跋摩證果之辰（三）二卷八帖

【解説】ここで、浄土教（俗諦）の立場から懷感は反論する。名称が虚しいといって、言語を通さずに悟りの内容を伝えるすべはないではないのか。釈尊も最終的に初転法輪を言語を用いて行っている。

雖能所說殊不可談食得飽終名有詮表而因言會理因言會理故指月之譬興焉名字性空故捨船之喻作矣（四）二卷八帖

【解説】筏喻經は、小乗經の中の中阿含經第五十四卷に第二百經として、阿梨咤經の名で収録されている。阿梨咤比丘という人は、比丘に妻室が有っても修行の妨げにならない、姪欲は道法を障礙せずと言いはり、仏に訶責された。仏は、ここで筏に喩を引いて、目的を達するための単なる道具に過ぎない言葉に、いつまでも拘る愚さを説かる。すなわち、ある大河が有り、渡るべき橋も船も無い、ある旅人は、岸边に流木を集めて筏を造り、それで河を渡った。しかし渡りおえた後にも、この筏は役に立ったからと言って、肩に載せて旅を続けるべきだろうか？仏は、実際に姪欲は道法を障礙せずと言われたかも知れない。しかし、それは目的を達するための単なる言葉であり、時と人が代れ

ば、また替らねばならぬものである。これがこの經の大意である。

我々は誰しも、常に、ここに留意していなくてはならないが、これと類いの喩は他にもあり、例えば、あれを見よと言つて月を指さすと、月を見ずに指先ばかりを見るところのような喩もある。 <http://www.geocities.jp/tubamedou/SonotaButten/Ariakyou/Ariakyouthm> 参照

佛以愚夫執著緣名生惑或愛或恚具造慳非罵我讚我起生起殺具十惡業顛墜三塗故破彼感情言文字虛假（五）二卷八帖

【解説】愚かな者は、事物に固執して離れず名称を心の対象として迷いを生じて、ある時は喝愛、ある時は怒りなどの、具体的なあやまちを行う。そのゆえ名称や文字は虚偽であると伝える。

縱令讚毀何榮辱汝身若言因讚即榮華汝身毀謗即損汝形質亦應說食得飽言火焚軀雖終日口談味珍不免飢虛之困竟夕說於炬火莫見焚身之殃故知名字體虛本无眞實凡夫莫悟浪起愛憎諍名於朝沈淪惡道（六）二卷八帖・九帖

【解説】名称はその本体が空であつて根本に眞実はないのに、愚かで凡庸な者は、そのことを悟ることができず、みだりに好もしく思つたり憎んだりする感情を起して名称に

固執してそのわざわいにより地獄、餓鬼、畜生の三惡道に沈んでいくことを明かす。

若言名字无用不能詮諸法體亦應喚水火來命男女至彼既一一呼召无有參差故知筌蹄不空魚兔斯得故使梵王啓請轉正法輪大聖應機弘宣妙旨（七）二卷九帖

【解説】ここから懷感の反駁がはじまる。しかし、名称は役に立たないのかといえそうではない。實際言語活動によりコミュニケーションを取っている。なにより、初転法輪に於いて、梵天の王をして佛の説かれた正しい教えを、名称・言語をもつて伝えることを願ひ乞わせしめ、釈迦牟尼世尊は教えを受ける人の精神的素質に応じてすぐれた趣旨を名称・言語をもつて述べひろめられ、仏教をここまで布教された。

三藏奥旨煥爛於龍宮十二部經照彰於鷲嶺人天凡聖咸稟至言五道四生並遵遺訓聽聞讀誦利益弘深稱念佛名往生淨土亦不得唯言名字虛假不有詮說者也（八）二卷九帖

【解説】經・律・論である三藏もすべて文字によつて伝えられ、すべての生きとし生けるもの達を救ひ、經典を説誦することによつて得られる恩恵は甚だ広く深くして常に佛の名を称え、心に佛を念ずることにより淨土に往生するこ

ともできる。名称や言語表現はどのような意味から重要に役割を果たしている。

として、最終的には、「名字」は第一義諦の立場から、そこに実体や真実はないと一度否定されるが、釈尊もその「名字」言語を用いて我々に言葉を超えた真実を説き示された。従って「名字」は俗諦の立場から大変重要な役割を果たしていて、經典読誦や称名念仏の功德は、そこに存在していることを証しているのである。

ここで、「名字」でなく、「名字」という述語を使っているには訳がありそうである。念佛を捉える時は「名号」を用い、「名字」とはいわない。従って第一義諦の立場から、真実はない、虚仮であるとして一度否定するのに、念佛と関連深い「名号」の述語は使えなかったであろうと推察される。以下他の箇所用いられる「名字」の用法である。すべて、「名称」、「名前」の意味で用いられている。引用部分の解説を付しておく。

如是等名字寛狹體性差別此經論等有此不同豈得有漏識心所變淨土之言則令是三界攝也（九）一卷十三帖

【解説】 以上のように名称が表す範疇には広いもの狭いものがあり、極楽浄土も煩惱があるとしてすぐさま三界に含

まれるとしている唯識の説を否定して、煩惱が存在しても三界には含まれないことが証明されるとしている。

四懺悔同者上生經言聞是菩薩大悲名字五體投地誠心懺悔是諸惡業速得清淨鼓音聲王經言六時專念五體投地等此其同也（十）四卷二十帖

【解説】『弥勒上生經』に「慈悲心をもった弥勒菩薩の名前を聞いて五體投地誠心懺悔するならば悪い行いはすぐさま煩惱の汚れなく清らかになる。」と。『鼓音聲王經』にいう、「晨朝・日中・日没・初夜・中夜・後夜の六時の帯に五體投地をする等」と説かれる、これは「懺悔」において同一の内容である。

問曰何因聞十二部經首題名字只滅千劫重罪念佛一聲乃滅五十億劫重罪般若云聞經不逆勝供養八百四十萬億那由他諸佛也（十一）六卷二十九帖

【解説】『觀無量壽經』に仏の教え全部の經典の題名を聞くことにおいては、ただ千劫だけの問生死を繰り返す重罪を消し去る。しかし、念佛を一声称えることで五十億劫もの問生死を繰り返す重罪を消し去るといながら、『般若經』には八百四十萬億×千億の諸佛に対して供養するよりもすぐれているという。

如法華經說若復有人受持六十二億恒河沙菩薩名字復盡形供養飲食衣服臥具醫藥於汝意云何是善男子善女人功德多不
(十二) 六卷三十三帖

【解説】『法華經』に、あるひとが六十二億×無数の菩薩の名前を心におぼえて忘れないようにし、加えていのちが終わるまで、のみ物食べ物、着る物、寝具、医薬を尊敬心をもつて仕え世話をした。この善をおさめた信仰心のある男女は、果報は多いか少ないか。

文殊般若言隨佛方所端身正向不取相貌係心一佛專稱名字念念无休息即是念中能見過去現在未來三世諸佛何以故念一佛功德无量无边即與无量諸佛功德无二是名一行三昧(十三)七卷十九帖

【解説】『文殊般若』に姿形を対象とせず、心を一仏につないでひたすら名前を口にと覚えて休むことがなければ、この一瞬の中に、三世の諸佛を見ることができるとある。一佛の名前を口にと覚えて果報は、はかることができる。多種の諸佛の果報の一つである。これを心を一つの行に定めて修する三昧という。

註(一)～(三)はすべて『浄土宗全書』の底本である寶永版『釋浄土群疑論』の卷帖である。

■ 集 報

平成二十九年年度・浄土宗総合学術大会は、平成二十九年九月六日・七日の両日、東京の大正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】

九月六日（水）

受付

開会式

基調講演

記念写真

一般研究発表

シンポジウム

九月七日（木）

受付

一般研究発表

特別部会

閉会式

午前九時

午前九時三十分

午前十時

午前十一時三十分

午後一時

午後三時三十分

午前八時三十分

午前九時

午後一時

午後三時三十分

【基調講演】

浄土宗立教開宗の精神

―教学審議会の答申書「浄土宗開宗850年の基本理念」をふまえて―

大正大学名誉教授

小澤憲珠

【シンポジウム】

浄土宗立教開宗の精神

パネリスト

浄土宗教学院

平岡隆聡

浄土宗布教師会

安永宏史

浄土宗法式教師会

清水秀浩

コーディネーター

浄土宗総合研究所

袖山榮輝

【特別部会】

『新纂浄土宗大辞典』がもたらすもの

パネリスト

大正大学教授

林田康順

総合研究所主任研究員

齊藤舜健

東京大学大学院教授

下田正弘

コーディネーター

大正大学准教授

石川琢道

【一般研究発表】

▽第一部会（六日）

法然上人伝法絵『善導寺本』の性格について

て 平間理俊

浄土宗全書テキストデータベースのインターネット公開について

佐藤堅正

九品来迎図の表現形式再考―国宝中品中生図より―

神居文彰

「ベツト往生」についての考察―問題点の整理を通じて―

石田一裕

冥・顕の世界と法然浄土教

笹田教彰

法然法語における「不捨の誓約」「摂取不捨の誓ひ」

本庄良文

法然研究の回顧と展望

石上善應

▽第一部会（七日）

廬山寺蔵『選択本願念仏集』における法然上人による推敲―第一章段において裏書された師資相承の問答をめぐって―

春本龍彬

『逆修説法』の説示構成に関する一考察

安孫子稔章

良忠著作中における法然上人御法語について

大橋雄人

『三部経大意』における至誠心釈について

長尾隆寛

聖光上人の人間観―当時の仏教への主張―

郡嶋昭示

法然「選択留教」と弥勒浄土教 南安信

元亨版『和語灯録』と『西方指南抄』の比較―「三部経大意」の問題に関連して

市川定敬

『法然上人行状絵図』にみる蓮生の念仏往生について

工藤和興
曽根宜雄

▽第二部会(六日)

法然と珍海浄土教 齋藤蒙光

江戸期における浄土宗の一面―懐音上人を通して― 明石寛成

『茶店問答弁証』について

星 俊明

増上寺学寮寂静室について

石川達也

密成僧敏の研究 田中芳道

遠藤聡明

▽第二部会(七日)

『三縁山志』の研究(Ⅱ)―学寮の所在について― 青木篤史

新出『当麻曼陀羅縁紀』模本について

大谷慈通

(二)―模本流伝の経緯とその背景―

(二)―三種の模本との比較を中心に―

近世における御忌講について―知恩院を中心に― 杉浦尋徳

横田友教

信瑞の伝承の変遷 前島信也

伊藤茂樹

重源と明遍 日誉卓弁について―近世伊勢地域の高僧の一例―

藤田直信

建永の法難における諸問題 成田勝美

▽第三部会(六日)

選択の視点から見るインド浄土教の信仰形態 アビダルマにおける見と智 中御門敬教

田中裕成

縁起説における渴愛と取の関係―Udadanaの用法を中心として―

唐井隆徳

大願業力と増上縁の関係

小川法道

パリー上座部における異門・不異門―聖典解釈の諸相―

清水俊史

ヨーガ階梯に対するヴィヴァラナの解説⑧(自在神への祈念Ⅲ)

近藤辰巳

▽第三部会(七日)

懷感『釈浄土群疑論』における凡夫の定義について 長尾光恵

『決定往生集』第四種子決定について 服部純啓

『安樂集』における別時意会通説について 杉山裕俊

『敦煌秘笈』所収の礼懺文について 大屋正順

『安養集』における群疑論の引用について 工藤量導

善導『観経疏』所説の随縁説について

『義楚六帖』諸本考 柴田泰山

在禪『大五重古今興廢次第』について 山路芳範

『釋浄土群疑論』に説かれる「名字」の意味するところ 曾和義宏

村上真瑞

▽第四部会(六日)

大分県寺院子弟の檀林修学について

高橋昌彦

法然上人における決定往生心―布教教化の目的について― 北條竜士

「法然上人恵月影」関係資料について

堤 康雄
一休禪師「讃法然上人偈」について

宮入良光

大日比法洲上人「二枚起講講説」現代語訳
における一考察―根本分裂の記述について

八木英哉

『撰津名所図絵』における法然上人御遺跡
と『巡拝記』の比較
後藤真法

▽第四部会（七日）

中有一考

「相統」を考える

浄土宗における辺地・懈慢界

凡夫往生―愚者の自覚―

月忌参りににおける布教の実践について

インドブツダガヤ 小さなお寺

宗教―月は阿弥陀佛、月かげは光明、水は

念佛―

法然上人の法語の文章表現について

石田孝信

菅田祐倫

▽第五部会（六日）

「若千（そこばく）」の一考察

日常勤行の読誦について

森田康友

八橋秀法

御忌会の随喜について
放生会について

浄土三部経訓読について

「二祖大師御法語」のよみ方

坂上典翁
西城宗隆
大澤亮我
石川三雄

▽第五部会（七日）

現代日本の宗教系大学における宗教的資格
の現状について
日清戦争期における浄土宗の戦時事業

次世代継承に関する研究

仏教系青年組織の災害支援活動と教義及び

実践

「布施の行者」と「生者の善知識」―颯田

本真尼と輪島聞声尼の出会い―坂上雅翁

黒田眞洞の著作『大乘仏教大意』の影響と

その背景―南條文雄による「A SHORT

HISTORY OF THE TWELVE

JAPANESE BUDDHIST SECTS」との比

較

浄土宗の未来に向けて

浄土宗綱第四章寺院及び教会について

加藤良光

【ポスターセッション】

浄土宗寺院でのケアラウンズカフェ―実施例
の紹介―

現代における老いと仏教プロジェクト

檀林歴代年齢一覧

石川達也

*大会プログラムに拠る。収録論文と発表
題目が異なる場合があります。

（各部会発表順・敬称略）

（大橋記）

編集後記

・『佛教論叢』第六二号をお届けします。

・本号は大正大学で開催されました平成二十九年度・浄土宗総合学術大会（九月六日・七日）における基調講演とシンポジウム、特別部会の講演録、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・シンポジウムにおいては「浄土宗立教開宗の精神」を共通テーマとして、特別部会においては「『新纂浄土宗大辞典』がもたらすもの」と題して、諸先生から貴重な講演・ご提言をいただきました。先生方にはお忙しい中、講演録をご点検いただきましたこと、ここに厚く御礼申し上げます。

・一般研究発表の成果については、『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關しまして、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。

（林田記）

佛 教 論 叢 第62号 〈非売品〉

平成30年 3月25日 印 刷

平成30年 3月25日 発 行

宗 土 土 浄 行 発
宗 土 土 浄 集 編
京都府東山区林下町・浄土宗宗務庁内

(汝ら)自身の主張と矛盾することになってしまう。自在神性と一切知者性が、自在神と一切知者という言葉の意味することは（一般に）承認されているからである。なぜならば、「火は、火という言葉の意味を含まない」ということはありえないからである。

「訳注」

- 1) Muṇḍaka-Upaniṣad 1.1.9
- 2) Kāthāka-Upaniṣad 5.12
- 3) “siddhasādhyaṭā” つまり、すでに一般的に承認されている「自在神」を再証明するという誤り。
- 4) “asiddhaviśeṣyaṭā” つまり、未だ一般に承認されていない「自在神」を主題として扱うという誤り。
- 5) “sāmānyatodrṣṭa” 以下、〈帰納法による推定〉と訳す。
- 6) “predaśa” とあるが、“pradeśa” として読んだ。
- 7) “pramāṇa” は、Yoga-sūtra 1-7 で直接知覚 (pratyakṣa)、推論 (anumāṇa)、聖典 (āgama) と規定されている。

(主な参考文献)

Rukmani, T.S., Yoga-sūtrabhāṣyavivarāṇa Vol.1, Munshirām Manoharlal Publishers Pvt.Ltd, 2001

Leggetto, Trevor, śāṅkara on the yoga sūtras, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1992

は起こりえない。病気を治すために、治療などを施すこともないであろう。死を怖がる理由がないからである。誕生をも知覚したことがないから、自分の身体は生まれていないと考えてしまう。捨てることも、使うことも、専念することなくなってしまう。従って、〈帰納法による推定〉によって、分量などが卓越していることが普遍であるから、自在神の知は無限であることが成立した。更にまた、「自在神の一切知者性は否定されるものである」と表現できるからこそ、その（一切知者性の）存在が承認されたことになるのである。意味を持たない言葉を否定することはできないから。（一切知者性という言葉は意味を持つからこそ否定されうるのである。）つまり「否」という語を単独で用いることはできず、「自在神は一切知者ではない」と言われるのである。その場合、何らかの一切知者性が既に承認されているのである。

例えば、「ウサギに角は存在しない」、「不妊症の女性に息子はいない」、「虚空に華は存在しない」という場合に、ある場合に存在している角、息子、華などがウサギなどとの関係がある場合にのみ、否定されている。この場合のこれと同様のことになる。

更にまた、「自在神は一切知者ではない」という場合には、自在神という言葉が意味する内容と、一切知者性との関係を否定することなどによって、自在神とは異なる何か別のものが一切知者として承認されることになってしまう。関係のある両者の存在がそれぞれ承認されなければ、結合を否定することは決してできない。（つまり、一切知者性の存在は承認されているので、自在神との関係が否定されれば、自在神以外の何か別の存在が一切知者性をもたねばならないことになる。）

しかしながら、その正しい結合（つまり、自在神は一切知者であるという結合）が否定され、また、正しくないそれ（つまり、一切知者は自在神以外の何か別のものであること）が承認される。そのようなことをしても徒労に終わるだけである。自在神と一切知者の両者は、言葉の意味がすでに承認されており、否定されえないからである。すなわち、「虚空は無限に広がるものではない」といって、承認されている「虚空が無限に広がっていること」を否定して、無限に広がりがあるとは承認されていない（例えば 壺などにおいて、それ（即ち、無限性）を確立しようとすることは正しくない。

もしも、関係を有する自在神と一切知者性とが否定される場合を想定すると、

もし、「(ヨーガ学派の) 推論に矛盾があるから支持することはできない。」というのならば、「アートマンなども、〈正しく認識されるべきもの〉であり、また〈実体〉などであるから。地などと同様に」という推論に矛盾があることを(あなた方によって)指摘しているのかもしれない。しかしこの場合、推論に矛盾があることにはならない。(この推論に矛盾があるとするとはアートマンの存在を否定することになってしまい) 推論そのものが成立しなくなってしまうからである。

もし、(あなた方が)「推論を用いずに主張することが意図するところである。」というのならば、直接知覚さえもが信頼できなくなってしまう(つまり、否定されてしまう)。(さらに)「いずれ確定されるブッディを生じるから、直接知覚は正しい認識根拠である。」というのならば、推論もまた、その確定されたブッディから生じるのであるから、正しい認識根拠ということになる。(つまり、推論の存在を認めることになる)

もし、(あなた方が)「(直接知覚によって) 明確な関係が認められる煙(と火)などをのみ対象とするのが推論である。」というのならば、そのような推論は成立しない。つまり、「煙のある場所⁶⁾に火はない。直接知覚によって、火との関係が認識されていない場合には、(煙ある場所ではなく)ただの場所であるから。火の無が認識されている場所と同様に。」ということ(つまり誤った推論)が成立してしまうことになる。

もし、(あなた方が)「他の認識の結果と一致するから、関係が知覚されていない対象に関する推論は推論として機能する」というのならば、直接知覚が正しい認識手段として成立することの理由もまた、「他の認識の結果と一致するから」ということになってしまう。ちょうど、(あなた方が主張する) 推論と同様である。つまり、(直接知覚そのものが) 正しい認識手段とは言えなくなってしまう。(なぜならば、直接知覚は正しい認識そのものであり⁷⁾、直接知覚の認識結果が) 他の(誤った) 認識結果と一致することはないからである。〈帰納法による推定〉などと同様である。従って、〈帰納法による推定〉が正しい認識根拠であるということは、すでに確定したブッディに基づくから、破棄されることはできない。

更に、〈帰納法による推定〉が根拠と認められないならば、自らの身体の死滅に関わる特徴は過去に経験されていないのであるから、蛇などを見ても恐怖

り⁴⁾に陥ってしまう。

「自在神は、一切知者ではないと言っているだけだ」というならば、その場合もまた、承認済みのこと（つまり自在神は一切知者であるということ）を改めて（反対）証明しなければならないことになる。

同様に、まさに（あなた方の学派の）承認事項との矛盾でもある。どうしてかという、まず、自在神性と一切知者性の種子は増大してゆくと、いつか極限に至るということは、当然のこととして承認される。ものが増えるのと（いつか極限に至るのと）同様に。同様に、極限に至った自在神性や一切知者性を表現する場合にも、自在神や一切知という言葉が含まれているのである。また、極限に至ったということは、限りがないということである。分量などについて考える場合に、アートマンや虚空などの無限のものに量的に限度があると考えのと同様に、推論と承認事項が、自らの主張と矛盾するのである。（つまり、自在神が一切知者でないとする主張は、あなた方が承認しているアートマンや虚空に量的に限度がないという事項に対して、限度があると主張するのと同様のことになり、矛盾するのである。）

また一方で、極限に到達した自在神性(aśvarya)という言葉の意味が、破棄された場合には("īśvara" という)言葉が意味を持たずに発せられるという誤謬に陥る。言葉は、その意味するところの一部分を欠落したまま、発声されることはないからである。

もし、（あなた方が）「分量などが制限のない状態であるということを承認しているわけではない。」と反論するならば、それは既に確立した結論（あなた方の説）と矛盾することになる。つまり、アートマンや虚空に遍満する性質がないならば、（遍満すべきアートマンや虚空が）中くらいの分量であるとか、無常であるとかいう誤謬に陥る。

もし、（あなた方が）「いたるところで、（アートマンの働き）の痕跡が見られるから、アートマンは遍満する。」というのなら、その場合もまた、共通に起こることから普遍を推論すること⁵⁾に基づくならば、鳥などのアートマンが、人が存在するべき領域にも存在することになってしまう。また、この場合も同様に、〈帰納法による推定〉による（間違った）結果を誰が退けることができるか。（いやできない。つまり、あなた方の主張は誤謬に陥ることになる）

ない。

「特定の原因が必要であることもまた、宮殿などが整然としていることにとつて自然なことである」というのならば、そのように自然に起こることがあるとしよう。仮にそのようであっても、地などが整然としていることにとつて、特定の原因が必要であることが本性なのである（つまり、自然に起こるのではない）。正に宮殿などと同じように。従つて、言葉の使い方に関して、意見の相違があつても、誤りとはならない。行為主体が（「本性」という「自然」とは）別のものに依存しているからである。従つて、（あなたがたの）主張とは相反する結果となってしまうのである。

また、あなたがたによつて述べられた（推論）は、世間一般の推論や聖典と矛盾しているから（根拠として正しくない）。はじめに、あなた方の推論の矛盾を我々の説の優越性を根拠として以下に述べてみよう。（あなたがたの説が）聖典と矛盾するということは、「一切知者すなわち一切を知るもの」¹⁾、「唯一なる支配者」²⁾などの聖句の存在によつて、我々は説明できる。また、世間一般の経験とも矛盾する。女性や牛飼いに至るまですべての人は、日常生活を行いつつ、常にシヴァ神やナーラーヤナ神などの名前を称えることに専念しており、多くの知恵なき人々が止めろといっているにもかかわらず、なされたその忠告の内容の隅々にまで耳を傾けず、最高の主宰神に対し、頭を垂れて、両手いっぱいの花をささげて、崇拜している。そのことによる利益を求めているのである。（つまり、その行動が勝手に起こっているのではない。）

更に反対論者が次のように述べる。「一切智者は存在しないと主張する我々の推論と他派の主張との間に違いがあるだけだ。」と。

この点について答える。（あなたがたの主張する）それらは推論とは言えない。どうしてかという、第一に、主張そのものが間違っている。まず、自在神という言葉の意味が、一切知者ではないと主張するならば、あなた方によつて意図せられたもののみが、自在神であるといわれたことになり、その場合は、一般に承認されていること（つまり自在神の存在）を改めて証明しなければならない誤り³⁾に陥ってしまう。

「その通り、我々は意図しているものだけ（が自在神）である」というのならば、その場合も、あなた方は、まだ一般に承認されていないこと（つまり、自らの主張する自在神のみが自在神であるということ）を主題とするという誤

整然としている(racanā)という特殊性は（だれかの意思によるものではなく）自然に成立している(svābhāvika)のである。棘には先鋭性があり、白蓮や青蓮が閉じたり開いたりするのなどと同様である。月、太陽、星などが運行することもまた、自然に起こることである。鉄が磁石に（引き寄せられるの）と同様である。

〈p.62 l.1〉

これに対し、（ヨーガ学派によって次のように）答えられる。まず、地などが整然としているのは自然に起こることではない。それらが（自然に）形成されたという事例は見いだされない。そして、「棘などが鋭いことは、自然に起こる」ということは認められない。

（あなた方が、）「火などに熱い性質などが存在することが、事物の性質に起因して自然に起こるのと同様に、地などは（事物の性質に起因して）整然としているのである」と反論するならば、宮殿などが整然としているのがその（宮殿という）事物の性質に基づくということにもなってしまう、（あなた方の結論が堂々巡りになり、）不確定になってしまうであろう。また、「自らの本来的な性質に由来してできているのである」との反論に対しては、そんなことはありえない。世界が整然としていて、（行為者が）善悪の報いを受けるためにうまく作られているということが、一般に認められているからである。行為者にとって善と悪があることは、後述されるであろう。

従って、地などが整然としているのは、自然にそうなっているのではない。さまざまな生き物が（そこで）業の報いを受けることが意図されているからである。宮殿などが（施工者の意図によって）整然としているのと同様である。

月などの運行も自然にそうなのではない。動いているのだから。我々が行動するのと同様である。（勝手気ままに動いているわけではない）

これに対し、「我々の行動もまた、自然に起こるものである」というならば、そうではない。火が熱いのと同様に、常にそうでなくてはならなくなってしまうからである（つまり、常に動き続けねばならなくなってしまう）。火が熱いことが自然に起こるのであれば、それが生じるために、主体（この場合は火）が存在しなくてもよいことになって、特定の原因が求められることはない。（しかし、実際にはそうではなくて）行為や結果が整然としているものは、自身が生じるためには、特定の原因が必要である。従って、自然に起こるのでは

Yoga-sūtra Bhāṣya Vivaraṇa 試訳 (第1章 25-2)

近 藤 辰 巳

*使用テキスト：Patañjali-Yogasūtra-Bhāṣya-Vivaraṇa, Madras Government Oriental Series Vol.94, 1952

*Vivaraṇa は Yoga-sūtra に対する複註であるが、本稿で訳出した箇所においては、Yoga-sūtra あるいは、Vyāsa の Bhāṣya からの引用部分はない。

〈p.61 l.13= テキスト 61 ページの 13 行目を示す〉

ここで次のように反論される。「自在神という言葉は、一切智者を意味しない。なぜならば、(自在神は)我々と同様に、認識されるものであり、実体であり、言葉で表されるものであり、アートマンであり、認識手段を必要とする認識主体であることなどの性格を持つからである。また、自在神という言葉が、最高の知と結びついているものを表すこともない。ただの言葉であるから。壺などという言葉（が最高の知と結びつかないの）と同様である。世界には、一切知者としてすべてを支配するものはいない。生き物が無数に棲んでいるからである。互いにいがみ合っている無数の指導者のいる王国と同様である。過去と未来においても、現在と同様に、あらゆる生き物は一切智者を（それとして）知覚することはない。（仮に存在したとしても、それは一切知者などではなく）我々と同様のただの生き物であるから。

また、反対論者（ヨーガ学派）が想定する全存在に対する一切智者という自在神は存在しない。（自在神が）知覚されないからである。「ウサギの角」と同様に。同様に、一切知者は実在せずまた、自在神も実在しない。身体を持たないから。解脱したアートマンと同様に。もしも「身体をもつ」というならば、属性などに依存した身体を持つことになり、我々と同様に輪廻することになってしまう。また「身体を持たない」というならば、世界の創造者や庇護者としての属性が成り立たない。例えば解脱したアートマン（が「身体をもたない」の）と同様である。

つまり、（あらゆる生き物が）様々に異なる経験を享受できる世界の構成が、

- 2) 佐々木閑 [1997: p. 54.11-12], 越後屋正行 [2007: p. 32.1-4], 片山一良 [2011: p. 83 註 8], Bodhi [2012: p. 1329.21-34], 林隆嗣 [2013b: pp. 33.1-36.16], 浪花宣明 [2008: pp. 38.22-39.13] [2014: pp. 506.22-507.7].
- 3) 佐々木閑 [1997: p. 54.2], 馬場紀寿 [2009: pp. 249-250 註 9], 林隆嗣 [2013b: pp. 35.18-36.16].
- 4) AN. ix, 42-51 (Vol. IV, pp. 449.1-454.20) .
- 5) 同様の理解は、ANA. ix, 43 (Vol. IV, p. 206.20-21) においても確認される。
- 6) VibhA. (p. 366.24-30) では「律の異門」「經の異門」「阿毘達磨の異門」という三語が現れるが、この場合の「異門」とは「不異門」と対になっている意味ではなく、pariyāya 単独で用いられる「説き方」という意味であろう。これとはほぼ一致する並行表現は、PṭsA. (Vol. II, p. 507.7-13) においても確認される。
- 7) Mil. (p. 212.6-10).
- 8) MilṬ. (p. 20.18-25).
- 9) VinṬ(Sd). (VRI: Vol. II, pp. 86.24-87.2) や VinṬ(Vjb). (VRI: p. 506.14-16) などにおける表現も、異門を仮有（世間）として、不異門を自性法（勝義）として理解していると読める。

本研究は、科学研究費助成（16J05435, 17K13335）による成果である。

Abbreviations

略号については拙著『阿毘達磨仏教における業論の研究』（大蔵出版，2017）を参照。

Bibliography

- Bodhi [2012] *The Numerical Discourses of the Buddha: A Complete Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Boston: Wisdom Publications.
- 越後屋正行 [2007] 「『長部』『戒蘊篇』の研究（4）—三学の諸相—」，『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』40, pp. 25-44.
- 片山一良 [1988] 「パーリ仏教における相対的基準〔I〕—kappiya の原義—」，『駒沢大学仏教学部論集』19, pp. 1-19.
- 片山一良 [2011] 『パーリ仏典 相应部 第1巻 有偈篇 I』，大蔵出版．
- 佐々木現順 [1958] 『阿毘達磨思想研究：佛教實在論の歴史的批判的研究』，弘文堂．
- 佐々木現順 [1962] “Pariyāya und Nippariyāya,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, Vol. 6, pp. 47-59.
- 佐々木現順 [1992] *Linguistic Approach to Buddhist Thought*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- 佐々木閑 [1997] 「Visuddhimagga と Samantapāsādikā (1)」，『佛教大学総合研究所紀要』4, pp. 35-63.
- 清水俊史 [2017f] 「パーリ上座部における楽受の存在を巡る論争 —初期經典から註釈文献まで—」，『南アジア古典学』12, pp. 93-136.
- 浪花宣明 [2008] 『パーリ・アビダンマ思想の研究』，平楽寺書店．
- 浪花宣明 [2014] 『法集論註』，平楽寺書店．
- 馬場紀寿 [2009] 「パーリ文献における禅定論の系譜」，『印度学仏教学研究』57 (2)，pp. 244-250.
- 林隆嗣 [2013b] 「仏典結集で収載されなかった經典 —Kūḷumbasutta と Catuparivattasutta を中心に—」，『パーリ学仏教文化学』27, pp. 21-46.

1) 片山一良 [1988: p. 8.2-3].

ただし、以上の議論から得られる「異門＝仮有」「不異門＝自性法」という関係が、全ての上座部文献において適用できるわけではない。既に前項において検討したように『中部註』において説かれる「不異門財＝四資具」の記述は、阿毘達磨説というよりも律説であり、四資具はいずれも自性法ではなく仮有である。

結論

以上、本稿での考察を通して、異門・不異門の両語について考察した。この両語は、三蔵に説かれる教説間の齟齬を、合理的に解消させるための理論として用いられる。しかしその意味は必ずしも厳密に定義されているわけではない。しかし次のような傾向が確認される。

- (1) 「異門＝相対的・現象的・従属的・部分的」「不異門＝絶対的・本質的・主要的・全面的」：異門とされる教説は相対的・現象的・従属的・部分的なものであり、鵜呑みするべきではなく再解釈を必要とする場合がある。これに対して不異門とされる教説は絶対的・本質的・主要的・全面的なものであり、再解釈の必要がないものである。この点において、異門は未了義的性格であり、不異門は了義的性格であると言い得るだろう。
- (2) 「異門＝経説的」「不異門＝阿毘達磨説的」：経蔵には異門の教説が多く含まれ、阿毘達磨蔵には不異門の教説が多く含まれるとされる。
- (3) 「異門＝仮有的」「不異門＝自性法的」：五蘊仮和合など世俗的な観点から存在を説明するものが異門であり（現象的）、存在を自性法の立場から直截に説くものが不異門である（本質的）。この点において、異門は世俗諦、不異門は勝義諦であると言い得る。

ただし、上座部文献のあらゆる文脈で「異門＝経説＝仮有」「不異門＝阿毘達磨説＝自性法」と単純に主張できるわけではなく、仮有を論じる教説であっても不異門とされる場合がある。したがって、原義の用法としては、上記(1)の「異門＝相対的・現象的・従属的・部分的」「不異門＝絶対的・本質的・主要的・全面的」が最も基本的であると考えられる。

もの〕であれ、すべて「過去」とだけ名付けられる。三刹那を得ていない色は、〔たとえそれが〕一心刹那だけ得ていないものであれ、未来の一兆劫後に〔その三刹那を得るもの〕であれ、すべて「未来」とだけ名付けられる。そして、この三刹那を得ている色が「現在」と名付けられる。

ここでは「不異門」や「自性」という語は現れないが、「過去・未来・現在」の理解について、経説は有情の生涯（前世・現世・来世）の有り様という仮有に基づいた説明である一方で、阿毘達磨説は一刹那一刹那の自性法に基づく説明であることが解る。すなわち、阿毘達磨説は自性法に基づいた本質的説明であり、経説は仮有（この場合は有情）に基づいた現象的説明である。この箇所について『分別論復註』『分別論復々註』は次のように註釈し、不異門や自性法と関係づけて論じている。

VibhMT. (VRI: p. 6) : 「経の異門」とは、異門説であるから経について言われている。「阿毘達磨の説示」とは、不異門説であるから、阿毘達磨について、〔それが〕決定的な (nicchayena) 説 (desa) ゆえに説示 (niddeśa) と言われている。

VibhAT. (VRI: p. 11) : 「異門説」とは、自性から変異したもの、〔すなわち〕変転したものが異門であり、真直に転じないという意味である。ここでは、異門という点からの〔説示〕、あるいは異門である説示が「異門説」であり、経のことである。なぜなら経は、教導される者の意向に基づいて、説かれるべき法について類似という点から得られた状態を語るものであり、真直に全面的に状態を語るものではないので、異門説と呼ばれる。それゆえに、それは「教えに如実に随順するもの」と言われる。一方、阿毘達磨は、説かれるべき法について、真直に全面的に語ることであるから、不異門説と呼ばれ、「法に如実な教法」と言われる。

したがって、阿毘達磨説は、法の自性について直截かつ包括的に説くゆえに不異門説であり、一方の経説は、有情の能力にあわせて説かれたもので、法の自性を直截かつ包括的には説いていないゆえに異門説である。このように不異門を自性法と、異門を仮有と結び付ける理解は、九世紀ごろ成立した『ヴァジラブッディティーカー』や、十二世紀に成立した『サーラッタディーパニー』などにも説かれているため、ブッダゴーサより後の上座部において良く知られたものであったと考えられる⁹⁾。

果・涅槃の九出世間法」「異門法＝脱輪廻の縁となる法」、「不異門財＝四資具」「異門財＝天の繁栄や人の繁栄」という定義を与えている。ここで「不異門財」として提示されている四資具（衣・托鉢食・坐臥処・薬）は、阿毘達磨の規定というよりも律の規定である。したがって、上座部文献において「経説＝異門」「阿毘達磨説＝不異門」という関係が説かれていることは事実であるが、だからといってこの関係が上座部文献すべてに適用できるわけではない。そして、不異門が異門と比べて主要的であると認めていたとしても、異門であっても悟りや生天を得る間接因になる点で有益であることが認められている点も重要である。

第二項 「仮有＝異門」と「自性法＝不異門」

前項においては、上座部註釈文献において「阿毘達磨説＝不異門」と「経説＝異門」という対応関係が見られるが、必ずしもこの関係があらゆる文脈に適用できるわけではない点を指摘した。続いて、自性法を不異門と、仮有を異門と関連させて説く資料を考察する。これが現れる最も古い資料は『ミリンダ王の問い』であるが、そこでは、仏陀によって説かれたある教説が自性説であり不異門説であると賞揚しているだけで、必ずしもその意味や関係性は明瞭ではない⁷⁾。しかし『ミリンダ・ティーカー』では自性と不異門の両語が密接に関係して説かれている⁸⁾。より直接的な言及は、次の『分別論註』『分別論復註』『分別論復々註』から確認される。まず『分別論註』には次のように説かれる。

VibhA. (p. 7.17-33) : また、この「過去・未来・現在」と呼ばれるものは、経の異門からと、阿毘達磨の説示からとの二種類がある。経の異門におけるそれ（過去・未来・現在）は、生存によって区分される。結生より前の過去の生存において転起した色は、〔たとえそれが〕直前の生存で転起したものであれ、一兆劫前に〔転起したもの〕であれ、すべて「過去」とだけ名付けられる。死没より後の未来の生存において転起する色は、〔たとえそれが〕直後の生存において転起するものであれ、一兆劫後に〔転起するもの〕であれ、すべて「未来」とだけ名付けられる。そして阿毘達磨の説示における〔過去・未来・現在は〕刹那によって区分される。色には生・住・滅という三刹那がある。この三刹那を得てから滅した色は、〔たとえそれが〕等無間（直前）に滅したものであれ、過去の一兆劫前に〔滅した

DhsA. (pp. 307.28-308.11) : 「眼は四大種所造の淨である」とは、ここでは対格の意味で〔用いられている〕属格の語である。「四大種を取って転起した淨」という意味である。これによって眼淨だけを取り上げて、他の眼を除外している。ところが「根境經」には「一つの大種を取って淨がある。地界によって〔他の〕水界・火界・風界の三大種が保持されてある」と、「四章經」には「二つの大種を取って淨がある。地界と水界によって〔他の〕火界・風界の二大種が保持されてある」と説かれているが、これは異門として説かれている。これは「經に属する説」と呼ばれる異門説である。「四大種所造の淨は、それらのうちの一つ一つ〔の大種〕にも、二つ二つ〔の大種〕にもまさに淨がある」と、この異門をもってそこ（根境經・四章經）に説かれている。一方、阿毘達磨は不異門説と呼ばれる。したがって「四大種所造の淨」と説かれている。

このような異門・不異門に関する記述は、『法集論註』の他の箇所にも確認される。

DhsA. (pp. 221.35-222.5, p. 222.27-31, p. 289.26-30) : そこでは經の異門として、「自らの徳」からも、「所縁」からも名称を得る。これは異門の説示である。しかるに阿毘達磨の議論は不異門説である。したがって、ここでは、「自らの徳」からも、「所縁」からも名称を得ることなく、「到来」からこそ〔名称を〕得る。「到来」こそが主要なものである。

すなわち、「自らの徳」「所縁」「到来」という三条件すべてを認めることは厳密ではなく、その点で、經の説き方は異門である。厳密には「到来」こそが主要なものであり、阿毘達磨の説き方は不異門であるからには、この「到来」のみを条件として認めて議論を進める、というのである。ここから不異門は主要的であり、異門は従属的であるという関係が確認される。なお、以上の『法集論註』の用例はいずれも、異門（經説）よりも不異門（阿毘達磨説）こそが正当かつ厳密なものであることを主張しているが、これは『法集論註』が阿毘達磨文献への註釈であるゆえに、自身の優位性を誇示する必要があったからであると考えられる。というのも經藏に対する註釈を検討すると、「經説＝異門」「阿毘達磨説＝不異門」という関係は必ずしも守られていない。たとえば『中部註』において「法の相続者」「財の相続者」を註釈する箇所では、異門・不異門ともに世尊に属するものであることが明示され、「不異門法＝四道・四

第一節 初期經典における用例と註釈

まず本節では、初期經典に説かれる異門と不異門の対語について考察する。初期經典のうちにこの両語が対となって現れる例は極わずかしき存在せず、しかもその用例は全て『増支部』の九集に集中している⁴⁾。そのいずれの用例も、「障りのない者」「身証者」「慧解脱者」といった修行者の有り様と、「九次第定」の修行階梯との関係を説明する内容である。すなわち、初静慮や第二静慮、乃至、非想非非想處を得た者は「異門」として「障りのない者」などの状態にあるが、想受滅を得て諸漏を断じた者は「不異門」として「障りのない者」などの状態にあると説明される。このうち「障りのない者」に関する異門・不異門をブッダゴーサは次のように註釈している⁵⁾。

ANA. ix, 42 (Vol. IV, pp. 205.18-206.10) : 「異門として」とは、「一つの根拠によって」である。なぜなら、欲の障りが無いというだけで初静慮は、機会の獲得と呼ばれているのであり、あらゆる仕方で全ての〔機会の獲得と呼ばれる〕のではない。……。 「不異門として」とは、「一つの根拠によってではなく」である。実にここでの漏尽とは、全ての障りを断じているので、あらゆる点で全ての機会の獲得と呼ばれる。

すなわち、幾つかある条件のうち一つでも満たせばある呼称が成立する場合に、全ての条件が満たされている場合が「不異門」であり、その一部の条件だけが満たされている場合が「異門」である。このような「異門＝部分的」「不異門＝全面的」という理解は、両語に対する最も基本的な理解の一つであると考えられる。

第二節 註釈文献における用例

続いて上座部註釈文献における用例を検討し、「異門」「不異門」の両語がどのような意味で用いられているのかを検討する。

第一項「経説＝異門」と「阿毘達磨説＝不異門」

まず、経説や律説が異門であり、阿毘達磨説が不異門であるという理解から検討する⁶⁾。このような関係性を主張する主要資料はブッダゴーサに帰せられる『法集論註』である。そこには次のように説かれている。

パーリ上座部における異門・不異門 —聖典解釈の諸相—

清水俊史

はじめに

本稿は、上座部註釈文献を主材料としながら、そこに説かれる異門 (pariyāya) と不異門 (nippariyāya) という対語の理解について考察する。初期経典から後代の教理文献に至るまで、pariyāya の語が単独で現れる場合、それは単に「説き方」「教えの一つの在り方」という意味で用いられるが、pariyāya と nippariyāya が対となって現れる場合には、この両語は聖典解釈上のテクニカルタームとして用いられる¹⁾。この後者の場合、pariyāya はその意味を汲み取って「相対的」「相対門」「経に基づく多様な説明法」「経典における教えの様々な説き方」「a provisional sense」などと、nippariyāya は「絶対的」「絶対門」「アビダンマに基づく普遍的説明法」「論書の確定的立論」「a non-provisional sense」などという訳語が提示されている²⁾。本稿が用いている「異門」「不異門」という訳語は、両語の漢訳から得られるものである。

この両語を主対象とした研究は数が少なく、管見の及ぶ限り、佐々木現順 [1958: pp. 492-515], [1962] (= [1992: pp. 155-165]) がその唯一である。この佐々木現順による研究は、パーリ仏典から大乘経典に至るまでを対象とした概括的論稿であり、この両語の概念内容を知るうえで有益である。しかし、依然としてこの両語の意味は不明瞭な部分が多く残されており、近年の先行研究においても、pariyāya と nippariyāya の両語に言及する際に、現代語訳を提示せずパーリ語原文のまま載せているものが確認される³⁾。このような状況を受けて本稿は、上座部註釈文献におけるこの両語の意味を鮮明にさせることを目的とする。

- 1) SN. 12, 2 (Vol. II p. 3)
- 2) SN. 22, 83 (Vol. III p. 105)
- 3) SN. 22, 85 (Vol. III p. 114)
- 4) SĀc(1). 957 (T02. 244)
- 5) SĀc(2). 190 (T02. 443)
- 6) SN. 3, 2-10 (Vol. I p. 93)
- 7) 但し、基本的に upādāna が業に対して直接的に用いられることは稀であると言ってもよい。なぜなら、三明の死生知について、DN. 2 (Vol. I p. 82) では「この尊い衆生達は、身体による悪しき行いを備え、言葉による悪しき行いを備え、心による悪しき行いを備え、聖者達を非難し、邪な見解があり、邪な見解による行為を取り込んでいる (samādāna)。彼らは身体が壊れてから、死後、苦しいところ、悪しき行き先、堕ちたところ、地獄に再生した。」と説くように、業を取り込む場合はこの用例と同じく、sam-ā-√dā を用いており、使い分けがなされていると言えるからである。
- 8) 荒牧・本庄・榎本[2015: p. 98, 139]における upādāna に対する訳語として、Sn. 358 では「輪廻を持続させる〈燃料(取)〉」(本庄訳)、Sn. 546 では「業を引き込んだり、ものに愛着すること」(榎本訳)とあり、輪廻の原因を取り込むこと、あるいは取り込んだものを想定した訳をつけている。
- 9) SN. 12, 53 (Vol. II p. 86)

また、本稿では取り上げなかったが、五支縁起説（渴愛→取→有→生→老死）を説く資料には必ず燃料の比喩が説かれている。一例を挙げると、「油によって、灯心によって灯火が燃えるでしょう。その時、人が時々、油を注ぎ、灯心を補充するでしょう。比丘たちよ、このようにその灯火はそれを材料とし、それを燃料として (upādāna)、長い間燃えるだろう。」⁹⁾とあり、この比喩を宮本正尊[1989: p. 178]が述べるように、油や灯心は渴愛に、燃料は取に、灯火が長く燃え続けることは有に相当すると考えることもできる。仮に、比喩が表すところを以上のように理解することが許されるならば、五支縁起説における渴愛と取の関係も素材と燃料の関係と見做されていたと言えよう。

【略号と先行研究】

DN.	<i>Dīgha-Nikāya</i> . PTS.
MAV (re-ed).	T. Fukita. <i>The Mahāvadānasūtra, A New Edition Based on Manuscripts Discovered in Northern Trukestan</i> , Göttingen, 2003.
MN.	<i>Majjhima-Nikāya</i> . PTS.
SĀc(1).	求那跋陀羅譯『雜阿含經』 T02(No. 99).
SĀc(2).	失譯『別譯雜阿含經』 T02(No. 100).
SN.	<i>Samyutta-Nikāya</i> . PTS.
Sn.	<i>Suttanipāta</i> . PTS.
T	大正新脩大藏經.

荒牧・本庄・榎本[2015] 荒牧典俊・本庄良文・榎本文雄.『スッタニパータ〔釈尊の言葉〕』講談社学術文庫, 2015.

榎本文雄[1979] 榎本文雄.「āsrava（漏）の成立について ―主にジャイナ古層經典における―」『仏教史学研究』22-1, 1979, pp. 17-42.

宮本正尊[1989] 宮本正尊.「原始仏教における涅槃観の問題」『インド哲学と仏教』平楽寺書店, 1989, pp. 163-184.

allāya paṭhaviyā nikkhittam yañ c' eva paṭhavirasam upādiyati yañ ca āporasam upādiyati sabban taṃ madhurattāya sātattāya asecanakattāya samvattati.

比丘たちよ、正しい見解を持つ人には、〔その〕見解に従って獲得され、取り込まれた(samādinna)身体による行為、…言葉による行為、〔その〕見解に従って獲得され、取り込まれた心による行為、志向、切望、願望、形成作用があり、それらすべての諸現象は求めていること、欲していること、快きこと、利益、安樂に導く。…

比丘たちよ、例えばサトウキビの種子や米の種子やぶどうの種子が濡れた地面に投げられたとしよう。それは地面の液を取り込み(upādiyati)、それは水の液を取り込み(upādiyati)、そのすべては甘美なもの、好ましいもの、純粹なるものに導く。

ここでは、正しい見解による行為(kamma)が取り込まれることによって、それが良い結果を招くことが説かれている。この場合、「取り込む」は接頭辞が若干異なるが、sam-ā-√dā が用いられている。そして、それに対する比喩として種子が栄養分を取り込むことによって、農作物がしっかり育つことが説かれている。この場合の「取り込む」はupa-ā-√dā が用いられている。upādāna を比喩として用いながら業を取り込み、その結果があることが説明されている。以上は、業に対する考察⁷⁾であるが、このように upādāna が輪廻の原因を取り込む作用を意味する場合があることも考慮すべきではないだろうか。

4. まとめ

縁起説における渴愛と取の関係について、縁起説以外の資料に基づいて、両者の関係を考察した結果、取を執着と理解する用法以外に、輪廻の原因である渴愛を取り込み、それを燃料(取)として、再生を引き起こすと解釈できる可能性があることも分かった。取が輪廻の原因を取り込むという働きをなすという解釈は一般的ではないかもしれないが、そのことを意識した翻訳⁸⁾は見られる。渴愛と取の関係に対する解釈のうち、どちらが原意なのか明確ではないが、二つの可能性を考慮すべきであろう。

して示した *aggi sa-upādāno jalati*（火は燃料を伴って燃える。）に相当する表現である。風によって飛ばされる比喩と燃料によって燃え続ける比喩の二つが説かれる点でも SN. 44, 9 の内容に類似する。韻文で説かれる縁起説に、この比喩が見られるのは、この「渴愛→取」を再説する箇所のみである。したがって、この比喩は一般的な縁起関係を説明するものではなく、渴愛と取の縁起関係を指し示すものであることが分かる。

このように、先述した SN. 44, 9 における渴愛と取の関係に対する解釈は縁起説においても十分適用可能であることが分かった。

3. 輪廻の原因を取り込むということ

ここでは、*upādāna* が輪廻の原因を取り込むという働きをすることについて、試論的ではあるが些か考察を加えたい。ジャイナ教では業(*karman*)が漏入することを *āsava* と呼んでおり、*āsava* について詳細に研究した榎本文雄[1979: pp. 30-31]は、*Isibhāsiyāim* において *ādāna* が *āsava* と実質的に同じ役割を担っていると主張する。すなわち、視点を業に置けば業が行為主体に漏入し(*āsava*)、視点を行為主体に置けば業を取り込む(*ādāna*)ということを表している。*ādāna* は *ā-√dā* からなるため、*upādāna* に類似した単語である。そして、榎本が述べるような業を取り込むという用法は初期經典にも見られ、*Yañ ca karoti kāyena|| vācāya uda cetasā|| taṃ hi tassa sakaṃ hoti|| tañ ca ādāya gacchatī||*⁶⁾（人は身体によって、言葉によって、心によってなす。実に、その〔行為〕は彼にとって自己のものとなり、それを取り込んで〔来世に〕趣く。）という用例における *ādāna* は業を取り込むことを表している。また、業に関しては次の用例も興味深い。

AN. 1, 17 (Vol. I p. 32. 19-29):

Sammādiṭṭhikassa bhikkhave purisapuggalassa yañ c' eva kāyakammaṃ yathādiṭṭhisamattaṃ samādinnaṃ yañ c' eva vacīkammaṃ ... pe ... yañ ca manokammaṃ yathādiṭṭhisamattaṃ samādinnaṃ yā ca cetanā yā ca patthanā yo ca paṇidhi ye ca saṅkhārā sabbe te dhammā iṭṭhāya kantāya manāpāya hitāya sukhāya saṃvattanti. ...

Seyyathāpi bhikkhave ucchubījaṃ vā sālibījaṃ vā muddikābījaṃ vā

縁起説を除いて、渴愛と取が関連する用例は管見によれば、先述した MN. 28 と上記の用例しか見出せなかった。とりわけ後者の用例は、渴愛と取の縁起関係を考える上で新たな知見を与えてくれる。すなわち、「渴愛→取→有→生→老死」という縁起説の内容として、輪廻の原因(渴愛)を取り込み、その取り込んだものが燃料(取)となって、再生を引き起こすということを表していると考えられる。また、再生を引き起こすという箇所が縁起説の「有→生→老死」を間接的に示していると思ふことが許されるならば、以上の用例は五支縁起説(渴愛→取→有→生→老死)の大枠を表していると言える。

次に、十支縁起説を説く「大本経」を通して、渴愛と取の関係を考察する。「大本経」には、南方上座部の DN. 14、説一切有部の MAV(re-ed).、法蔵部の『長阿含經』卷第一、帰属部派不明の『毘婆尸佛經』があり、これら四本のうち、ニカーヤを除く三本は縁起説が散文で説かれた後、韻文で再説するという形態をとっている。したがって、元来「大本経」には韻文も付されていたが、南方上座部はそれを省略したと考えるのが妥当であろう。

基本的に、韻文は散文の再説であるため、縁起説を韻文で説明しているのみであるが、MAV(re-ed).における渴愛と取の縁起関係を説く箇所は注目に値する。

MAV(re-ed).(p. 136. 1-4):

prabhūtabhakaṣasya hi pāvakaṣasya samīritaṃ vāyuvāśād yathārci
evam upādā(na)m idaṃ hi bhavati tṛṣṇānidānaṃ jval(a)ti yathā(rciḥ)
実に多くを摂取した火の炎が、風の力により動くように、
〔素材によって〕炎が燃えるように、この取は渴愛を因として存在する。

一瞥すれば、この韻文の内容と、先述した渴愛と取が素材と燃料の関係であることを示す SN. 44, 9 の内容が類似していることが読み取れよう。b 句の samīritaṃ vāyuvāśād yathārci (風の力により炎が動く) は、②として示した acci vātena khittā dūram pi gacchati (炎が風によって飛ばされ、遠くにも届く。) に、d 句の jval(a)ti yathā(rciḥ) (〔素材によって〕炎が燃える) は、①と

no anupādānassā ti|| || …

② Yasmim̐ kho Vaccha samaye acci vātena khittā dūram pi gacchatii|| tam ahaṃ vātupādānam vadāmi vāto hissa Vaccha tasmim̐ samaye upādānaṃ hotī ti|| || …

③ Yasmim̐ kho Vaccha samaye imaṃ ca kāyam nikkhipati satto ca aññataram kāyam anuppanno hotii|| tam ahaṃ taṇhupādānaṃ vadāmi|| taṇhā hissa Vaccha tasmim̐ samaye upādānaṃ hotī ti|| ||

① ヲァツチャよ、たとえば火は燃料(upādāna)(取り込んだ素材)を伴って燃える。燃料を伴わなければ〔燃え〕ない。ヲァツチャよ、このように私は燃料(upādāna)を伴う者には再生があり、燃料を伴わない者には〔再生が〕ないことを説く。…

② ヲァツチャよ、ある時、炎が風によって飛ばされ、遠くにも届く。私はその〔炎〕が風を燃料としていると説く。ヲァツチャよ、なぜなら、その時風がその燃料となるからである。…

③ ヲァツチャよ、ある時、衆生がこの身体を捨て、ある身体に到達する。私はその〔衆生〕が渴愛を燃料としていると説く。ヲァツチャよ、なぜなら、その時渴愛がその燃料となるからである。

①では、火が燃料を伴って燃えるように、再生する際にもその原動力となる燃料があることを説く。upādānaには燃料という意味があるのだが、厳密に言えば、素材となるものを取り込み、その取り込んだものが燃料として機能するということであろう。②では、炎が遠くに飛ばされる場合、風がその燃料となっていることを説く。③では、衆生が再生する場合、渴愛がその燃料となっていることを説く。ここで目を向けるべき箇所は③の下線部であり、taṇhupādānaという複合語を縁起説に従い、「渴愛による取」と訳すことができないのは明らかである。②の比喩を参考に③の内容を考えれば、衆生が渴愛という素材を取り込み、それが燃料となって再生する。すなわち、taṇhāとupādānaは素材と燃料の関係である。また、対応する漢訳資料では「因愛故取。因愛而住故説有餘。」⁴⁾「當於爾時以愛爲取愛取因縁。」⁵⁾とあり、渴愛と取が素材と燃料の関係であることを説きながら、渴愛と取に因果関係を認めている。

友よ、次の時があります。外面的な水の要素が揺れ動く、その時外面的な地の要素が消えます。友よ、なぜならこの外面的な地の要素がそれほど大きかろうと、無常性が知られ、滅尽する性質が知られ、衰滅する性質が知られ、変化する性質が知られるからです。そうであるなら、どうしてこの僅かに留まる身体が渴愛によって執着された時、「私が」や「私のもの」や「私が存在する」という思いがあるのか。その時、「正しく見ている」彼にはそのような思いがないということだけがここにはある。

ここでは、kāyassa taṇhupādiṇṇassa（身体が渴愛によって執着された時）と説かれている。upādiṇṇa も upādāna と同様、upa-ā-√dā からなる単語であるため、「渴愛→取」という関係が見られると共に、その対象が身体であることが分かる。また、下線部にある表現は、他の散文資料に「執着して（upādāya）、『私が存在する』ということがある。」²⁾や、「彼は色（受・想・行・識）に近づき、執着し（upādiyati）、『私の我である』と確立する。」³⁾という用例が見られることから、取の内容を示唆していると思われる。したがって、取は自己の身体や自己の存在を対象としていることが分かる。この用例から判ずれば、従来通り、根本的な煩惱（渴愛）を原因として自己の身体や自己の存在に執着する作用（取）があるという解釈が成り立つ。

2. 取が燃料を表す場合

しかし、本稿では初期經典を通して別の可能性も探っていきたい。以下の用例は、弟子の再生に関しては記別されるのに対し、最上の弟子の再生に関しては無記であり、その代わりに Acchejji taṇhaṃ vivattayi saññojanam sammāmānābhisamayā antam akāsi dukkhassa（〔最上の弟子は〕渴愛を断った。束縛を捨てた。正しく慢心を静めることにより、苦の終わりを作った。）と解説したことについて疑問を抱いたヴァッチャゴッタに対するブッダの説法である。

SN. 44, 9 (Vol. IV pp. 399. 20-400. 8):

① Seyyathāpi Vaccha aggi sa-upādāno jalati na anupādāno|| evaṃ eva khvāham Vaccha sa-upādānassa khvāham Vaccha upapattim paññāpemi

縁起説における渴愛と取の関係 —upādāna の用法を中心として—

唐 井 隆 徳

0. はじめに

各支縁起説において、渴愛(taṇhā)は欲望、取(upādāna)は執着を表すと考えるのが一般的であろう。しかし、この渴愛と取の二支分は一見すると、類似した用語のように思える。すなわち、両者とも「ある対象を欲すること」を表しており、明確な差異がない。また、縁起説を解説する資料¹⁾を見ても、渴愛は六つの渴愛、取は四つの取と説明されるのみで、その両者の関係性が判然としない。そこで、本稿では初期經典を通して縁起説における渴愛と取の関係を考察するために、特に取(upādāna)の用法に焦点を当てながら、それら二つが関連する用例を見ていく。

upādāna は upa-ā-√dā からなる名詞であり、「取り込む」を原意とする。

1. 取が執着を表す場合

まず、upādāna が取り込む作用を表す執着の意味で用いられている用例を挙げる。

MN. 28 (Vol. I p. 185. 27-34):

Hoti kho so āvuso samayo yaṃ bāhirā āpodhātu pakuppati, antarahitā tasmim samaye bāhirā paṭhavīdhātu hoti. Tassā hi nāma āvuso bāhirāya paṭhavīdhātuyā tāva mahallikāya aniccatā paññāyissati, khayadhammatā paññāyissati, vayadhammatā paññāyissati, vipariṇāmadhammatā paññāyissati, kiṃ pan' imassa mattaṭṭhakassa kāyassa taṇhupādiṇṇassa ahan ti vā maman ti vā asmīti vā, atha khvāssa no t' ev' ettha hoti.