

佛教文化研究 第六十七号

表紙裏 投稿規程

目次

【依頼論文】

法然在世中の直弟子達それぞれの位置……………野村恒道 一

良忠と千葉氏―関東地域の教化―……………伊藤茂樹 二五

聖光上人の活動の周辺

―『鎮西香月系譜』及び高良社に関する史資料から見えるもの―……………郡嶋昭示 三

初期時衆教団の基盤形成……………長澤昌幸 四

【投稿論文】

王日休と王氏神仙伝について（後半）……………宮澤正順 五

東国武家社会と女性の仏教的役割―「ゑんさい願文」を中心に―……………工藤和興 七

【研究成果報告】

浄土宗寺院と戦争との関わり―東日本寺院への質問紙調査から―……………小林惇道 七

懐感『群疑論』の浄土教理学における思想的背景―迦才・道闇からの影響―……………長尾光恵 二二

編集査読規程

編集後記

浄土宗教学院名簿

法然在世中の直弟子達それぞれの位置

野村恒道

はじめに

法然在世中に直接教えを得た、いわゆる直弟子達も、各自のその後の活躍や動静により、様々な評価が別れる。そして、今日まで続く流れをもつか、後継が絶えてしまったかでも、大きな違いがある。さらに法然在世当時の時間軸で、それぞれその時の年齢、出会った時期、近くにいた時間、そして別れた時期などをみると、随分とその立場を異にすることになる。

聖光は、鎮西白旗系の中で、現在は法然を継ぐ二祖としての地位を占めるが、法然とは三十六才から実質五・六年の交わりで、法然八十年、聖光の七十七年の生涯の中でもわずかな時間である。そうした聖光の立ち位置は、法然にとって、また他の弟子達にとって、どのようなものがあったかなどは、法然を取り巻く弟子達を全体的に俯瞰しながら見なければならぬ。ここでは、そうした法然の直弟子達が、法然の生涯とどのように関わっていたのか、当時の史料に表れた弟子とそれぞれの時間軸をも比較しながら考察していきたい。

1 「一行一筆結縁経」に署名の弟子

法然の直弟子たちの動きを直接記録した史料は少ない、そうした中で、平成二十六年の解体修理を経て発見された、愛知県津島市の西光寺地藏菩薩像の胎内文書は、貴重な史料を提供してくれた。そこで明らかにされたものに、いわゆる「一行一筆結縁経」と称されるものがある。失われたとみられる巻数を含めれば、五千人に及ぶかとされる署名者の中に、『無量義経』冒頭に、信空、長尊、感西、加えて中頃に欣西、後半に源空それに並んで再び長尊、そして『観普賢経』の中頃には、隆寛と信空が並んでその名の署名が見出される⁽²⁾。さらに、失われた巻の中にもここにある僧名や、他の法然に関係する僧名があった可能性も残る。ここで確認しておかなければならないことを付け加えれば、伊東史朗「愛知・西光寺地藏菩薩像（水落地蔵）の新知見⁽³⁾」では『無量義経』の感西を盛西、同じく源空を源宣と翻刻しているが、青木淳「署名を法然上人とする根拠―三つの学術的調査から―」と同「納入品に見られる初期浄土宗僧侶の署名⁽⁵⁾」にあるように、画像を見れば明らかであるが、感西と源空であると認められる。

これらの人物すべてを、法然の直弟子達の署名と確定するには、まだ

検証が必要であるが、その可能性は高い。そしてこの「一行一筆結縁経」と一連のものとみられるものが、以前から知られている大阪一心寺の「一行一筆結縁経」の形式となる『般若心経』と『阿弥陀経』である⁽⁶⁾。この一心寺の『阿弥陀経』の末尾に近いところに、佛子源空の署名があり法然の筆跡とみられている⁽⁷⁾。また、これらの署名が関連したものとすれば、一心寺の「一行一筆結縁経」には「文治五年（一一八九）六月廿四日」の書き込みがあり、西光寺の「一行一筆結縁経」の納入品には文治三年（一一八七）二月と建久四年（一一九三）正月の年号の記載があることから、近似した年代に書かれたことが窺え、両者の関係性が一段と濃いことが考えられる。この一心寺と西光寺の双方の「一行一筆結縁経」に見られる署名を基軸とすると、まさに一一九〇年前後の法然とその直弟子達の動きを、垣間見ることになる。

この時期は、治承四年（一一八〇）に、平重衡が南都焼き討ちを強行し、東大寺の伽藍も焼け落ち、そうした事態に、俊乗房重源は養和元年（一一八一）東大寺再建の大勸進職に就き、日本各地において勸進活動を展開した。その結果、建久六年（一一九五）見事に大仏殿落慶法要にまで至った。こうした時期と符合する時代で、一一九〇年（文治六年）は、法然が東大寺で「浄土三部経」を講説した年とされている。おそらく法然と直弟子達も、そうした活動に関わっていたことの一端が表れているとみられる。

改めて、西光寺の「一行一筆結縁経」の署名者の順番を見てみると⁽¹⁰⁾、『無量義経』の二行目に信空、四行目に長尊、五行目に感西とほぼ並んで署名が見え、一四〇行目に欣西が単独で見られるが、三四九行目に源

空、三五〇行目に再び長尊が並んで署名している。さらに、『観普賢経』の一七九行目に隆寛、そして次の一八〇行目に信空が署名しているのである。隆寛は、早くから法然の弟子達とも関わったとみられ、特に信空とは、信空が葉室行隆の息、隆寛が藤原資隆の息と二人とも名門の出身で、しかも信空が僅か二歳年上の同年代ということで、そうしたことも『観普賢経』に隆寛と信空の並んだ署名になった一因とも考えられる。ともかくここでは、欣西を一応除いても、近い署名の面々である信空、長尊、感西、そして源空と長尊、さらに隆寛と信空らが、それぞれ同日同場所同道して、おそらく親しく言葉を交わしていた可能性が高く、そこには親密な交流の一端が窺える。

2 『没後遺誠文』の入室者と同法者

こうした動きの後、建久九年（一一九八）になると、法然は自分の死後の遺言状としての内容をもつ『没後遺誠文』⁽¹¹⁾を残している。これによれば、

没後起請文一

没後二箇條事

起請

一 葬家追善事

(中略)

一 不可^レ諍^レ論房舍資^一具衣^一鉢遺^一物等^一事

(中略)

但弟子雖^レ多入室者僅七人也、所謂信空・感西・証空・圓親・長尊・感聖・良清也、此等諸人於^レ彼世出世間之恩深、於^レ我至順至

孝之志篤者也、(中略)此中信空大德者、是多年入室之弟子也、其志互而有誠、為表懇志、聊有遺屬、謂黒谷本坊後殿雜舎白川本坊後殿雜舎坂下蘭一所、洛中地一所、此外本尊三尺弥陀立像定朝聖教摺寫六卷等付屬之了其狀在別紙感西大德亦是年來常隨給仕之弟子也、其思相共而不淺、為酬給仕之恩、又聊有所付屬、謂吉水本在西山廣谷中房但先買之時半直與之高島地一所、屬之了、吉水東新坊是圓親大德所領也、是本主故六條尼御前為其養子付屬、并六條敷地手自書付屬狀與之了、雖然源空一期之間可進止之由被載彼狀、仍今重所付屬也、其狀在別紙長尊大德者、故如行死去之刻、覺悟房并付帳一口沙汰與之了、又於白川邊買儲一屋之刻價銀、(中略)此外雖非年來當時同法者三人、所謂遵西・直念・欣西也、為其證人故所註列也、又西來東來有問法門、西去東去不知行方、朝來暮往之人甚多、誠以不足言者也(中略)

建久九年四月八日

釋源空 在御判

とある。この『没後遺誠文』の末尾の部分では、法然の房舎を訪れるものは、西や東から来て、法門を訪ね、そしてまた西に去り東に去り行方知れずで、朝に来て暮に行く人甚だ多く、言うに足らないものであるとしている。そのように、出入りする人々は沢山いるが、やはりこの建久九年当時、身近に法然の後継の重責を担う者は、ほんの僅かであることを記している。

特に冒頭において、弟子が多いが入室者の弟子は僅か七人としているように、信空、感西、証空、圓親、長尊、感聖、良清の七人が身近にいた弟子ということになる。そして特に、信空に関しては、多年入室の弟

法然在世中の直弟子達それぞれの位置

子として、第一番目に諸々の遺属について記している。さらに感西についても、多年常隨給仕の弟子として、給仕の恩に報いる為の付属を挙げている。次いで、円親と長尊の名をあげて、具体的付属を明示している。このように、入室者の中でも軽重がみられ、入室者七人においても、信空、感西、円親、長尊の四人には大徳とした表記がなされ、証空、感聖、良清の三人とはまた別に、特に重用されていることが窺われ、それだけ法然との関係が緊密であったことが知られる。

また、長年に亘ることではないとしているが、この当時の同法者として遵西、直念、欣西の三人を挙げている。この三人は入室者ではないと明らかに区別されているが、近辺にいた同法者としての動きと仲間意識が窺われる。そして、この三人の同法者の内、欣西については、先述の西光寺の「一行一筆結縁経」において、入室の弟子で、特に重用されたとみられる信空・感西・長尊の三人が、『無量義経』冒頭に、信空、長尊、感西とほぼ並んで署名し、更に源空と長尊が並んで署名していたのに、欣西だけは一人離れた個所に、単独で署名していた。入室者ではなく同法者と記された関係が、そうした区別と符合することかと考えられる。

また、先に「一行一筆結縁経」の『観普賢経』の一七九行目に署名のあった隆寛は、この『没後遺誠文』には当然の如くその名前はない。建久九年(一一九八)当時は、隆寛の師慈円が最初に天台座主を降りた直後で、法然の弟子とはいえない時期であった。しかし、隆寛は皇円を叔父として持ち、法然とは皇円を介しての親交が考えられ、『明義信行集』第三に「律師法然上人ノ為ニハ、天台宗ニハ同法ナリ、トモニ皇円

二伝受スルカユヘニ、浄土宗ニハ弟子ナリ、後ニ依附スルカユヘニ」とあつて、法然と隆寛ははじめ天台として同法で、後に浄土において師弟関係となることが記されている。そうしたことから、この時期隆寛はまだ法然の同法集団の中にはいないということである。

3 『七箇条制誠』の弟子の署名

そして次に述べる『七箇条制誠』でも、年代的に先に示した隆寛の立場では当然ながら、そこに隆寛の名前はない。法然の専修念仏に対する比叡山を中心とした批判が強まる中、元久元年（一二〇四）法然は『七箇条制誠』を定め、門人たちに署名を募りそれぞれの戒飭を促した。この六年前の『没後遺誠文』では、入室者、同法者を合わせて十名の弟子のみの名前を挙げていただけであるが、そこでも一応「但弟子雖多入室者僅七人也」と、他にも出入りしていた弟子は多くいたことを示している。そして、それを示す如くこの『七箇条制誠』に対する署名ではその数百九十名に及んだ。これらの僧たちは『七箇条制誠』の冒頭には「普告_下号_下予門人_上之念仏上人等_上」とあつて、一応法然の門人と号する念仏上人という範疇に入る人々とみなされることになる。

さて、『没後遺誠文』で挙げた、入室者・同法者を合わせての十名が、『七箇条制誠』に署名している状況を見ると、入室者七名の内で、署名があるのは、信空（一番目）、証空（四番目）、感聖（二番目）の三人のみである。この三人の内で感聖について多くは知られていないが、『古本漢語燈録』収録の『七箇条制誠』の署名に定生房という注記が見られる。この定生房については『本朝祖師伝記絵詞』（『四卷伝』）の第

四十三図⁽¹⁴⁾

元仁元年^甲正月、大谷修正^{マイリテ}に度、梵唄引^テ之後、念仏に交^リ、同八月三日、定生房往生^ス之跡^{アト}に、五日、法蓮上人の沙汰として、以^テ定佛^ヲ為^ス後房主^ト、四十九日に法花経、金光明経、浄土三部経開題、導師
 就空、(下略)

とあり、信空が定生房の往生した後に定仏を大谷の房主と指名して、それまで定生房が房主であったことが知られる。そうした人物であり、尚且つ湛空（就空）が四十九日の導師を勤めるといふ関係性が窺えるものである。

残る署名のない入室者四名の内、感西は正治二年（一二〇〇）に逝去しているので、署名がなくて当然であるが、あとの円親、長尊、良清の三人の署名がないその理由は詳らかではない。次に同法者とされた三人をみてみると、遵西（三〇番目）、欣西（二三番目）、が署名し、直念だけはない。ここで、入室者の署名した三人は署名の順番がいずれも一桁の順であるが、入室者ではなく同法者とされた遵西と欣西はいずれも二桁の署名順である、ここにも、多少序列の影響かと思われるものを見出せる。

しかしそうした見方に反して、『七箇条制誠』の信空・感聖に次いで三番目に署名のある尊西は、「二行一筆結縁経」や、『没後遺誠文』は勿論、管見では他の史料にどこにも見出せない名前なのである。客観的には呢懇の間柄の弟子とみるべき順番であるが、この尊西は、署名順からすると考え憎いことであるが、たまたま勢い込んで早くに署名した縁薄いしかし門人であったのであろうか、疑問の残る人物である。

4 源智造立阿弥陀如来立像胎内文書の交名

常随給仕の弟子であった勢観房源智は、建暦二年（一一二二）正月に法然が往生すると、その報恩謝徳のために、阿弥陀如来立像をその年の十二月までに建立し、それに結縁する人々の約四万六千もの交名を集め、それを仏像胎内に納めた、そのほんの一部ではあるが、源智が自筆で認めた交名がある。その自筆の交名は建暦二年当時既に物故している人物も含まれるが、源智にとつて、それぞれ親疎の違いはあれど、どうしても阿弥陀如来像の胎内に納めないわけにはいかない人物群であることが言える。源智は建久六年（一一九五）に法然のもとに入ったとされ、最初は感西の庇護もあったが、感西没後も含め、法然の常随給仕が十八年に及んだ。そうした法然の晩年に身近に寄り添った弟子が、法然の往生に際し、結縁者の交名として有縁の人物たちを挙げたわけである。そこには、源智の親類の名前もあり個人的な思いも強く反映されていると考へるべきであるが、法然に常随していた源智が自筆で認めた名前として挙がることの意味も大きい。それを示せば、

源智自筆「結縁交名状」⁽¹⁵⁾

（上略）

藤原雅高 藤原氏 藤原氏 蓮上 六条尼御前
（以下源智自筆交名）
 法然房源空 真観
 房感西 勢観房

源智 比丘尼秘妙 静妙 發心 實性 在蓮 藤原氏 平氏別當殿
 平氏金寿御前

チク葉 證願 毗沙 三月尼 大中臣氏 香水寺阿念房 中納言入
 道浄心 安楽房遵西 住蓮房

法然在世中の直弟子達それぞれの位置

善禪房西意 聖願房 座主大僧正慈円 法印成円 法性寺入道殿下
 祐清 幸清

秘妙房母大夫殿 超清 シウ清 大蓮 妙月 源氏 證空 信空
 （下略）

とあり、この交名状の五行の記載の内、一行目の行の途中からであるが、六人目の法然房源空から、五行目末の信空までが源智の自筆かと見える⁽¹⁶⁾。この交名状と共に明らかになった、源智の自筆の願文には「秘妙等親類」の文言があり、秘妙が親類であることが知れ、源智の妻とみられる人物である⁽¹⁷⁾。そうすると、一行目の源空、感西、源智、比丘尼秘妙そしてあるいは、次の静妙まで、本当に特別に近い関係の人物並びかとも見える。源智にとつて法然は勿論、感西は親代わりの存在として挙げられたものとみられる。ところでこの交名一行目の法然房源空の直前に、源智とは別筆と思われる交名に、六条尼御前の名がみえる。この六条尼御前とは、先に挙げた『没後遺誠文』に「吉水東新房是圓親大徳所領也、是本主故六條尼御前爲其養子付属、并六條敷地手自書付属状與之了、雖然源空一期之間可進止之由被載彼状」とある六条尼御前のことと推定される。そうだとすると、法然はもともと六条尼御前の所有していた土地を、使っていたことになり、その関係が親密であったことが知れる。そうしたことが、六条尼御前の交名が源智の自筆の法然房源空の直前に連なる理由であることが考えられる。

この源智の自筆交名の中の法然の弟子とみられるのは、真観房感西、勢観房源智、安楽房遵西、住蓮房、善禪房西意、聖願房、証空、信空の八名の名が挙げられる。ここで、感西、証空、信空は、源智が長年法然

の近くで共に過ごした人物であるが、遵西、住蓮、西意、聖(性)願房は、どの程度の近さであったかは定かではない。しかしこの四人は、ともに建永の法難において、連座し斬罪に処された弟子達である¹⁸。その衝撃的な事件と結末により、源智の四者にたいする慰霊の念も、特別に篤かったことが窺われる記載である。

さてこの源智の自筆交名中の法然の弟子八名の内、真観房感西、聖(性)願房の二人は、『七箇条制誡』に署名が見えない。感西は正治二年(一一二〇)に逝去しているので、署名は出来ないが、聖(性)願房の署名がない理由は、詳らかでない。いずれにしても、勢観房源智、安樂房遵西、住蓮房、善綽房西意、証空、信空の六人は『七箇条制誡』の三十番目までには署名を連ねていて、集団における優先順位の高さを明示している。

また、源智の自筆ではないとみられる交名状に、記された法然の弟子は、欣西、隆寛、聖覚、幸西の四人の名がみいだせる¹⁹。この四人の『七箇条制誡』への署名状況をみると、制誡が作成された元久元年(一一二〇四)時点では、隆寛と聖覚は弟子という立場には早かったせいなのか署名がない。従って欣西、幸西のみの署名がみられる。こうしてみると、法然が往生した建暦二年(一一二二)に、源智によって造立された阿弥陀如来像に納められた結縁交名状において、源智の自筆と他筆を問わず名前のみられる法然の弟子で、その八年前の『七箇条制誡』に署名のみられる人物は、勢観房源智、安樂房遵西、住蓮房、善綽房西意、証空、信空、欣西、幸西の計八名となる。これは、これらの弟子たちの当時の法然同法集団における存在感を示すものでもある。

さて前述の、一心寺並びに西光寺の「一行一筆結縁経」(文治三年(一一八七)～建久四年(一一九三)頃)、そして『没後遺誡文』(建久九年(一一九八))、『七箇条制誡』(元久元年(一一二〇四))さらに源智造立阿弥陀如来像の胎内の交名状(建暦二年(一一二二))においては、それぞれほぼその記された年が明確なものである。そこに名前の掲出される弟子たちは、晩年から往生に至るまでの法然の活躍期における、特に身近な存在として注視しなければならない。

5 後世の史料の派祖達

次いで、先述のような史料よりも信憑性は劣ることになるが、『法然上人行状絵図』には法然の中陰を勤めた面々の名前が挙がる。『法然上人行状絵図』の成立は時代が下がることになるが、法然の中陰となれば、建暦二年(一一二二)のことになる。その『法然上人行状絵図』²⁰の法然上人の七七日忌の仏事を挙げれば、

- 初七日 導師 信蓮房 檀那 大宮入道内大臣藤原実宗
- 二七日 導師 求佛房 檀那 別当入道孫
- 三七日 導師 住真房 檀那 正信房湛空
- 四七日 導師 法蓮房信空 檀那 良清
- 五七日 導師 権律師隆寛

檀那 勢觀房源智

六七日 導師 法印聖覚

檀那 慈鎮和尚

七七日 導師 三井僧正公胤

檀那 法蓮房信空

とある。つまりこのような配役で七七日忌が営まれたとされる。これら
の人物で法然の弟子の範疇に入る可能性をみいだせるのは、湛空、信空、
良清、隆寛、源智、聖覚の六人である、この中で良清は、『没後遺誠
文』の入室者の一人として出てくる良清と同一人物であろうか、それに
しては『七箇条制誠』や源智交名状にも、その名が見いだせないのは不
可解なところである。また隆寛、聖覚は源智造立阿弥陀如来像の胎内の
交名状に名前を見出せたが、湛空はその交名状の中にはない。源智にと
って湛空はそれほど親密でなかったことを示しているであろうか。一
方証空が七七日忌の仏事に役がみえないが、建永の法難などを慈円など
天台の庇護をうけて免れたとされる面が作用したとも思われない。それ
は慈円や公胤などが七七日忌の仏事に名を連ねているからである。証空
がこうした仏事に参加しないことはなかなか考えづらい。むしろ『法然
上人行状絵図』の編纂が西山派の証空を後にするような方向性があつた
とみざるを得ないところでもある。いずれにせよ、法然滅時の七七日忌
の供養に湛空、信空、良清、隆寛、源智、聖覚の六人が大きく関わった
と『法然上人行状絵図』にはある。

さて、法然の弟子たちの集団、そしてその師弟関係の流れを示す、い
わゆる系譜類は、永和元年（一二三五）の『吉水法流記』を嚆矢とする

法然在世中の直弟子達それぞれの位置

が、それに先行するもので、法然の弟子達についてその流派としてのま
とめを記したものに、住信の『私聚百因縁集』（正嘉元年（一二五七）
と凝然の『浄土法門源流章』（応長元年（一二二二））などがあるが、こ
れらの記載も法然及びその直弟子達の在世時期から、ずっと下がる時代
のものになる。『私聚百因縁集』の唯一の伝本は承応二年（一六五三）
のものとなされ、江戸時代のものになるが、原本がまさしく正嘉元年なら
ば、法然滅後四十年余りのこととなる。ここでは、「門下_二幸西_一成覚_一念、
聖光_{鎮西義、元祖}、隆寛_{長安寺、多、念義、元祖}、証空_{善惠房西山、義ノ元祖}、長西_{九品寺之諸行、本願義之元祖}、有_レ之門徒数千万、
上足_レ、此_レ五人也、²¹⁾」として、幸西、聖光、隆寛、証空、長西を上足の五
人として位置付けている。

またそれに対し、『浄土法門源流章』の「大日本国浄教弘通次第²²⁾」で
は、

（上略）

源空大徳門人非_レ一、各揚_二浄教、互恣_三弘通、俱立_二門葉、横豎_一伝
燈、即有_二幸西大徳、長楽寺隆寛権律師、小坂証空大徳_{後唐、西山}、鎮西聖
光大徳、信空大徳_{道号、法難}、美洲行空大徳_{道号、法賢}、九品寺長西大徳等_一、並源
空大徳親承面受之弟子也、（下略）

とあり、幸西、隆寛、証空、聖光、信空、行空、長西の七名を法然の親
承面受の弟子として名前を挙げている。『私聚百因縁集』に比較すると、
ここでは信空と行空が増えている。信空は一番の長老であり、『私聚百
因縁集』の上足に入らない理由も推測し難いが、『浄土法門源流章』に
破門された行空が、親承面受の弟子として挙げられるのも、かなり寛容
な扱いといえる。いずれにしても、『法然上人行状絵図』、『私聚百因縁

集』、『浄土法門源流章』の三者は、法然滅後百年位迄には成立していたとされるので、その記載に挙げられた法然の直弟子達の面々を考える上で、比較参考として考慮に入れたい。

6 時間軸を加えた弟子たちの位置

今まで述べてきた、西光寺の「一行一筆結縁経」、『没後遺誠文』、『七箇条制誡』、そして源智造立阿弥陀如来像の胎内の交名状のそれぞれは、文治三年（一一八七）から法然の寂した建暦二年（一二一二）にかけての成立で、そこに記載されている法然の直弟子たちは、ほとんどが存命中で、法然に先立った人物も没後そう年数が経過している時期ではない（そこでこの四編の史料に挙げられている法然の直弟子の名を整理し、そこに『法然上人行状絵図』、『私聚百因縁集』、『浄土法門源流章』の三編の記載を参考として加え、同じく直弟子の名を一覧にして挙げたのが表1である。そして、法然と同じ時代を生きた弟子達が、法然の生涯とどのように絡み、弟子同志がどう対峙したかを視覚的に把握することを用意して、法然及び、弟子たちの生没年と法然と弟子たちの共存年代を時間軸の線分で表現したのが、表2である。

この表1にまとめた「一行一筆結縁経」、『没後遺誠文』、『七箇条制誡』、『源智願文交名』の四史料をすべてにその名を出すのは、信空と欣西のみである。特になんといつてもこの信空は、表2にもあるように一番早くから法然と同道し、入室の弟子の筆頭として法然の往生まで、約五十五年間常随したものである存在が浮かび上がる。そして、法然を見送り、後の嘉祿の法難を超えて生存した法然教団における地位は、何

表1 史料に名前のみえる法然の直弟子達

	信空	感西	証空	円親	長尊	感聖	良清	遵西	直念	欣西	源智	尊西	住蓮	西意	聖住(願原)	隆寛	聖覚	幸西	行空	長西	聖光	湛空
一行一筆結縁経(1187-1193)	○	○			○					○						○						
没後遺誠文(1198)	○	○	○	○	○	○	○	△	△	△												○: 入室者 △: 同法者
七箇条制誡(1204)	1		4			2		30		23	5	3	16	17				15	40	104		数字は署名順
源智造立仏像内交名(1212)	○	○	○					○		△	○		○	○	○	△	△	△				○: 源智自筆の交名 △: 他筆の交名
法然の七七日忌法要 (法然上人行状絵図)	七七日 檀那師	四七日 檀那師					四七日 檀那				五七日 檀那					五七日 導師	六七日 導師					三七日 檀那 各七七日忌の導師か檀那
私聚百因縁集(1257)			○													○		○		○		住信 正嘉元年(1257) 版本 承応2年(1653)
浄土法門源流章(1311)	○		○													○		○	○	○		凝然 応長元年(1311)

といつても一段抜けていると言わざるを得ない。

それに対して、欣西は生没年が不明で、活動を記されたものが少なく、その弟子達なども不明で、等閑視されがちである。

しかし、『興善寺文書』の元久元年（一二〇四）、同二年頃とみられる欣西書状²³には、正行房に宛てた京都の様子や、法然の病状などが記されていて、法然のそば近くいたことが知られる。早い時代の「一行一筆結縁経」に署名があり、『七箇条制誡』にも二十三番目という早い順番に署名していて、記録に現れる以上の存在が偲ばれる弟子であることがいえる。

次に、感西が挙げられる、感西は法然に先立つこと十二年、幸か不幸か専修念仏に対する弾圧が、それほど厳しくならない正治二年（一二〇〇）往生して

いるので、『七箇条制誡』に署名がないが、『没後遺誡文』の入室の弟子として、信空に次ぐものであり、三十年に亘り常随したのは大きな功績であった。それ以後そうした役割を引き継いだのが、感西に訓育された源智であったといえる。

証空も表1において、『私聚百因縁集』、『浄土法門源流章』に派祖としての記載も加わる。ここで、『没後遺誡文』、『七箇条制誡』、『源智願文交名』の三編に名を残すのは、先の信空と欣西を除いては証空と遵西の二人ということになる。しかし、遵西は『没後遺誡文』において、同法者であるのに対し、証空は入室の弟子であった。建久元年（一一九〇）の入室以来二十三年に及ぶ近侍を経て、師法然を見送る迄の年月も信空、感西に次ぐものであった。更に、その証空の弟子たちの活躍というものが、法然滅後西山派と称されるような法系の広まりとして、証空の地位を押し上げるようになったが、それも法然在世中の中心的な活動があったればこそといえる。

一方で遵西の方は、表2にあるように、住蓮と共に建久三年（一一九二）後白河法皇の追善に六時礼讃を修して、それ以前からの活動も視野に入り、法然との出会いは、証空よりあるいは早かった可能性もある。しかし、『没後遺誡文』において、証空は入室者、遵西は同法者やや親疎の違いが指摘されている。更に、遵西は六時礼讃を修して以来、住蓮と行動を共にしていたようなことが、鹿ヶ谷でも見受けられる。しかし、一方の住蓮は建久九年（一一九八）の『没後遺誡文』に同法者とされていなかったのは、やはり建久年間に遵西とは違う立場にいたことが窺えるものである。

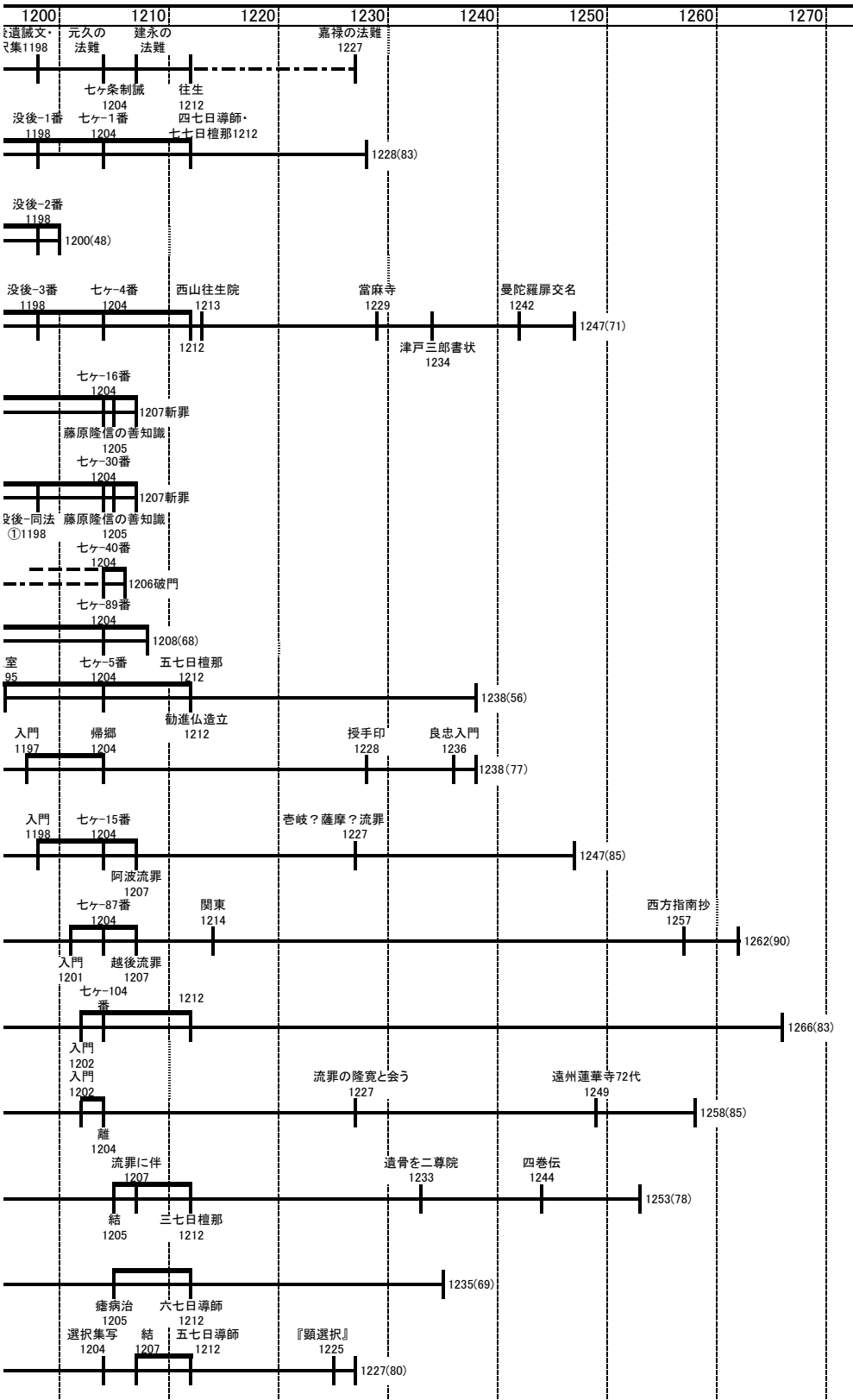
法然在世中の直弟子達それぞれの位置

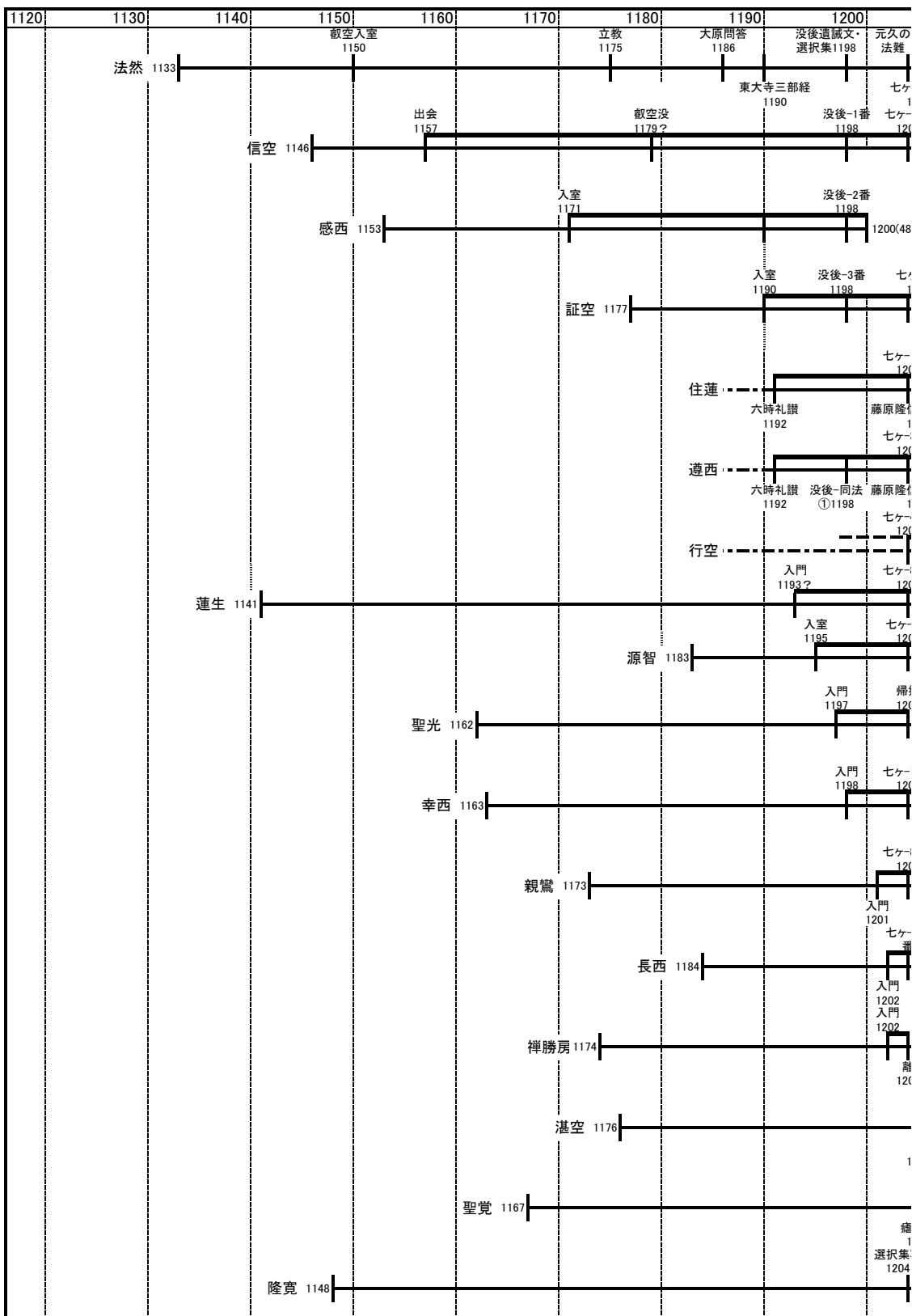
また、源智造立阿弥陀如来立像胎内文書の交名の中の自筆部分で源智は、遵西、住蓮、西意、聖（性）願房、の四名の名も挙げているが、この四人は、建永の法難で連座した者で、源智の特別な思いが窺えるが、この中で西意は、生没年も不詳であるが、覚如の『口伝鈔』によれば親鸞に同行し、聖覚のもとにもいたようでもあるが、『七箇条制誡』には住蓮に続き十七番目に署名しているので、元久元年（一二〇四）当時住蓮及び遵西とも近い動きをしているので、法難の連座に繋がった可能性が高い。それに対し聖（性）願房も生没年等不詳であるが、『七箇条制誡』には署名がなく、その活動が明らかでない、そして建永元年（一二〇六）から六年後の建暦二年の源智の自筆の交名では、性願房を聖願房と意図的か不注意か、違う字を宛てているのは、あるいは源智とはいくらか距離のある人物であった可能性が指摘される。

さて、表2にあるように、法然の門に入った時期を比べると、蓮生、源智、聖光、幸西、親鸞、長西の六人については、この順番になる。この内表1で『私聚百因縁集』、『浄土法門源流章』ともに派祖そして名前を挙げるのが聖光、幸西、長西である。加えて派祖として挙がる証空が早い入室であることは先に述べた。また同じく派祖として挙がる隆寛については、「一行一筆結縁経」の発見により、一一九三年以前の早い交渉が考えられるが、専修念仏者としての交わりは『七箇条制誡』に署名がなく、元久元年（一二〇四）以降に近しいと考えられる。そうしたことは、湛空と共に、法然滅後の活躍が目立つことになる。

蓮生に遅れて法然の門に入った源智は、それでも証空に次いで長い十八年間に、まさに常随給仕の身として法然の傍近く仕えた。その後、

表2 法然と直弟子達





『選択集』成立の建久九年（一一九八）の前年から聖光、幸西、親鸞、長西が続げざまに法然の門を敲くことになる。この四人は、親鸞を真宗の派祖とみなせば、皆派祖である。しかし派祖としての地位は、その弟子達の活躍による存続性によって成立するもので、法然在世中の動きとはまた少し異なることになる。

この四人の派祖の中で聖光は、建久八年（一一九七）の入門で足掛け八年の修学あるが、中抜けもあり法然に師事したのは実質五・六年となる。元久の法難を回避する為か、『七箇条制誠』に先立つ早目の帰郷で、制誠に署名することもなく、それ以降の京都での動きも見られない。そして、京都付近の弟子達とも疎遠となるようで、それでも、三十二年後に良忠の師事を得て、後に鎮西流が白旗派へとの流れになるが、それは法然滅後ずっと後のことになる。そういう意味では、法然在世中における聖光の存在はそれほど大きなものとはいえない。

同じように、後の時代に派祖とされる残りの幸西、親鸞、長西は、幸西が建久九年（一一九八）、親鸞は建仁元年（一二〇一）、長西は建仁二年（一二〇二）のそれぞれの入門とされ、この頃の法然の評判の高さを物語ることが窺える。そしてこの三人は、ともに『七箇条制誠』にそれぞれ十五番目、八十七番目、百四番目に署名しており、これは入門順にもなっている。この後、幸西と親鸞は建永の法然で流罪となり、法然とは離別することとなって、幸西は足掛け十年、親鸞は約七年の法然への師事になった。これに対し長西は建永の法難で、『玄義分聴聞鈔』²⁴には法然と共に讃岐の国へ赴いたとされている。長西はもともと讃岐の出身で、配流というより師に同道した形なのかとも思われる。そうすると、

法然入滅まで同行した可能性がある。それならば長西は十一年の師事期間となるが、長西がそれでも諸行非本願とはならなかったのは、もう少し複雑な経過があったのかと考えられる。

むすびに

法然に直接教えを受けた、面受の弟子として挙げられるものの中でも、法然と共に過ごした時間の長短は、それぞれによって随分差がある。そしてそれと後の評価と地位はまた別のものになって行く。建久九年（一一九八）四月八日付けの『没後遺誠文』には、ある意味厳然とその直弟子達が区別されている。僅かと形容される入室の弟子七人と当時の同法者三人である。そしてこの『没後遺誠文』を準備するような法然の病状の中で、『選択集』が成立し、その後の門人たちの増加にもつながったのか、六年後の『七箇条制誠』には、百九十名が署名しているのである。しかし、入室者と同法者合わせて十名の内、『七箇条制誠』に署名するのは半分の五名である。感西の様にすでに物故の者もあるが、署名しないあとの四名の弟子の動向は詳らかでない。

また、『一行一筆結縁経』に署名のある五名の人物のうちでも、特に生没年の分かる信空、感西の二人は他の直弟子達と比べ、突出して早い時期からの常随といえる。

欣西は、生没年不詳でその活動が見えにくいのが、「一行一筆結縁経」の署名から、入門の時期は証空より早いとみられ、建久元年（一一九〇）以前から、元久元年（一二〇四）以降まで近侍していた可能性が高く、記録に表われる以上の存在があったことが窺える。また、欣西の後

に法然の門に入ったとみられる証空は、なんといつても、その後の弟子たちの活躍による派祖としての地位を得た直弟子達の中で、信空は別格としても、他に比べ早くから足掛け二十三年にわたる近侍となっている。建永の法難も免れ、京都で地位を保つことが出来て、その後の弟子たちの競合も作用して、法然滅後の西山派の浸透、隆盛ということに繋がっていったことが窺える。

源智は、証空に遅れること五年、建久六年（一一九五）から足掛け十八年を法然に師事する。そして、法然が一月に往生すると、その年の十二月までに阿弥陀仏立像と約四万六千に及ぶ念仏結縁交名を準備した。これは、6で述べた、『興善寺文書』にある欣西と正行房との勧進や造像のやり取りなどを、傍近くに居て見聞きし、そうしたことを熟知した上での行動かと考えられる。いずれにしても、それほど表立った行動が諸伝記などでは明らかにされなかった源智であるが、常随給仕の弟子として、面目躍如たる働きであったことは注視される。

この他、派祖と称される直弟子たちは、聖光は言うまでもなく短い近侍で、幸西、親鸞、長西も法然在世中の交わりはいずれも十年足らずの者であったが、しかし、法然の最盛期であったこともいえる。そして、湛空や聖覚もその最盛期にかかるが、わずかの交流期間といえよう。

こうして、法然在世中の直弟子達をみてくると、やはりその師事した期間の長短の違いはそれぞれに大きい。勿論その濃密さ加減も、法然とそれぞれの弟子との間で違いがあるう、そうした在世中の関わり合いと法然入滅直後から嘉禄の法難あたりまでの、各人たちの行動と、さらに又それ以降の各人の活躍、加えてその又弟子たちの隆盛というものが、

派祖としての地位をそれぞれに付与していることがある。そうしたことから、法然の直弟子達の評価というものも、ある一定の期間を区切って見直す、つまりそれぞれの時間軸で切り取ってみていく必要があるうことがいえよう。

註

- (1) 伊東史朗「愛知・西光寺地蔵菩薩像（水落地蔵）の新知見」（『佛教藝術』三四二号（二〇一五）七八・七九頁によれば、『無量義經』と『觀普賢經』の二經で、法華經の開と結に当たるもので、法華三部經の『法華經』八卷が失われているとみられている。先の二經は、卷子装各一卷で、書面の各行夫々別筆で、各行末にそれぞれ書写者の署名がされている、いわゆる一行一筆結縁經の形をとっているとある。
- (2) 伊東史朗「愛知・西光寺地蔵菩薩像（水落地蔵）の新知見」（『佛教藝術』三四二号（二〇一五）一〇三・一〇四頁。
- (3) 『佛教藝術』三四二号（二〇一五）一〇三頁。
- (4) 『浄土宗新聞』六三二（二〇一九）。
- (5) 『和合』三一（二〇一九）。
- (6) 伊東史朗「愛知・西光寺地蔵菩薩像（水落地蔵）の新知見」（『佛教藝術』三四二号（二〇一五）八〇頁では、料紙の紙質や大きさなどから、極めて近似したものとしている。
- (7) 中野正明「増補改訂法然遺文の基礎的研究」（二〇一〇）四〇一頁。
- (8) 『遣迎院阿弥陀如来像内納入品史料』（『日文研叢書』第十九集）二二七頁。
- (9) 伊東史朗「愛知・西光寺地蔵菩薩像（水落地蔵）の新知見」（『佛教藝術』三四二号（二〇一五）七八頁。
- (10) 伊東史朗「愛知・西光寺地蔵菩薩像（水落地蔵）の新知見」（『佛教藝術』三四二号（二〇一五）七八頁。

- 術』三四二号(二〇一五)一〇三・一〇四頁。
- (11) 『黒谷上人語燈録』卷十(『浄土仏教古典叢書』)。
- (12) 『浄土仏教古典叢書』。
- (13) 「七簡条制誡」『法然上人聚英』三〇八頁。
- (14) 善導寺藏『本朝祖師伝記絵詞』(二〇〇八) 浄土宗大本山善導寺。
- (15) 源頼朝等交名(『玉桂寺阿弥陀如来立像胎内文書調査報告書』一九一頁)。
- (16) 源頼朝交名画像『法然上人聚英』三二九頁。
- (17) 拙稿「勢観房源智の親類紀氏について」(『三康文化研究所年報』第十
六・十七合併号) 九六頁。
- (18) 『法然上人聚英』三三〇頁。
- (19) 『法然上人聚英』三三一頁。
- (20) 『法然上人行状絵図』(『浄土宗聖典』第六卷)。
- (21) 『私聚百因縁集』第七卷一(『大日本佛教全書』一四八)。
- (22) 『浄土宗全書』一五卷。
- (23) 『法然上人聚英』二九八頁。
- (24) 『玄義分聴聞鈔』(広本) (『宗学研究』第九号) の長西の注に「諸行本願
義、黒谷共「師弟」被_レ配_二流讃州_一也」とある。

良忠と千葉氏 — 関東地域の教化 —

伊藤 茂樹

はじめに

然阿良忠が、浄土宗にもたらした業績に関東方面の教化があげられる。鎌倉に入る以前の良忠の檀越は、下総、上総、常陸の千葉一族を中心とした在地領主層の武士である。武士と僧侶との関係は、追善という要素が大きい。檀越の意向に従順にして一族の聖霊廻向に従事するのである。鎮西義の聖光も『末代念仏授手印』『手次状』では檀越への追善を強調している。⁽²⁾

しかし一方で、談義が行われる。經典講述、論議、他流との論争。浄土宗僧は武士を檀越としつつも学僧としての活動が外れることはない。聖霊廻向に従事するだけで無く、学僧としての活動を活発に行うその良忠の活動はどのような意義を存するのであろうか。本稿ではその一端を明らかにすることを目標とする。

一章 研究の視点

良忠と千葉氏の関係性を取り上げる研究史から述べていきたい。良忠と千葉氏の関係に取り組んだ研究は多くの蓄積があるがまずは良忠伝にまつわる初期の研究として、まずは築田眞教氏、今岡達音氏、恵谷隆戒

氏をあげたい。築田氏は、現在残る道光撰述の『然阿上人伝』諸本を丹念に読み込み、慶安版『然阿上人伝』こそが、中世の良忠上人を伝えるにふさわしい内容であることを論証された。また今岡達音氏は、関連する史料を博搜された上で、良忠上人の年譜を作成された。両氏の研究は当時の水準として価値の高いものである。しかし、『然阿上人伝』を中心とする考察であるから、良忠の関東での教化については詳細な言及がない。この後、良忠研究は一つの転機をむかえる。昭和八年（一九三三）、金沢文庫より良忠上人関連の古写本が発見されたのである。関連の書籍は『定善義聞書』『玄義分聞書』『序分義聞書』『曇鸞注聞書』『法事讚聞書』『往生礼讚聞書』『群疑論見聞』『安樂集論議』『釈摩訶衍論聞書』『俱舍論宗要集』。

このうち、『群疑論見聞』『法事讚聞書』『往生礼讚聞書』『安樂集論議』『俱舍論抄宗要集』は、良忠撰述とはみえていないが、弟子の良聖の筆録であり、内容等から概ね良忠作とされているようである。これらの発見は、良忠が五十歳以降に信濃善光寺から利根川沿いに関東に入り、関東方面の教化活動の内容が知れる貴重なものであり、この発見にともない、『然阿上人伝』の空白期間を探ることが可能となった。これにと

もなう研究としては、やはり恵谷隆戒氏の『浄土宗三祖然阿良忠上人伝の新研究』が特筆すべきであろう。慶安版『然阿上人伝』を下敷きしながら新出史料を駆使し、今岡氏の良忠年譜を改訂し、実証的な良忠研究を躍進させた。それ以降、良忠の下総教化を扱う研究が、様々な分野から進展される⁽⁵⁾。

塚本善隆氏、坪井俊映氏、藤堂恭俊氏、廣川堯敏氏、日置孝彦氏、納富常天氏は、金沢文庫所蔵の聖典の解明に迫るものである。また千葉氏との関連については歴史学の観点からは、大橋俊雄氏、宝田正道氏、玉山成元氏、植野英夫氏、福島金治氏が注目される。このように金沢文庫からの新出資料の発見以降、良忠の下総教化については多くの成果がある。

本稿の考察は、これらの研究成果を踏まえたものであるが、近年の鎌倉仏教の研究動向にも目を向けた。平雅行氏は鎌倉幕府の宗教政策に取り組み、鎌倉幕府の宗教政策を四期に分けた上で分析解明を試み、なかでも北条時頼以降の第三期宗教政策の特色には、禅律僧保護という新たな視点を提示されている⁽⁶⁾。時頼以降の禅律僧保護の時期については、良忠の関東活動の時期と一致する。この時期の活動の特色を解明する必然性があるであろう。特に西大寺律宗の忍性とは時期を同じくして関東で活動している⁽⁷⁾。禅律僧と浄土聖の関連を探ることは今後の良忠研究に重要な課題と考える。また良忠の学僧としての活動、すなわち談義の意義は上記の研究では触れられていない。本稿では、それらを踏まえた上で、良忠の下総教化の意義を探っていききたい。

2章 鎮西義の相承—学僧として—

良忠の生い立ちをみると、父は円尊といい、比叡山東塔南谷大林房法印宣雲の弟子という、比叡山延暦寺の僧侶であった。十三歳で出雲鰐淵寺の信暹につき、師より書を授かり一時のうちに八十行を諳んじることがあり、類い希なる法器であることを知らされ愛玩された。十六歳で出家授戒。以後、『法華経』の研究に従事したようである⁽⁸⁾。良忠が修学した人師は、

受^二学於顯密^一 値^下 円信^{阿流兼学山門是宝地竹林之末} 信暹之^三 哲^上 窺^二 天台俱舍之^一 両宗^一 又從^二 密藏法師^{諱尊親} 受^二 真言大法^一 謁^二 源朝阿闍梨^{高野本也依伝法院訴訟被左遷} 矣^一 学^一 已^二 歸去過^二 一日路^一 時闍梨遣^二 使者^一 送^二 書籍^一 而曰^二 以^二 我秘法^一 悉付^二 属汝^一 云云加之^二 仏心禅宗教外別伝之旨^一 首経円覚之法門者訪^二 渡宋之禅師^一 法相三論華嚴律等之宗旨者稟^二 本宗之碩徳^一 凡^二 値^二 諸方名匠^一 諮^二 諸宗綱目^一 聞^二 一隅^一

(慶安版『然阿上人伝』)

として、天台・俱舍は鰐淵寺の月珠房信暹、円信。真言は密藏尊観法師。真言宗の教相は源朝阿闍梨、仏心・禅宗、教外別伝、『首楞嚴経』、『円覚経』は渡宋の禅師を訪ねることにより学び、法相・三論・華嚴はそれぞれ本宗の碩徳に教えを受けたという⁽⁹⁾。

伝記には他にも顕密の両宗で瑞夢を得たことが記される。『然阿上人伝』は、聊か良忠の博識を過剰に褒める傾向が強く俄に信じがたい側面もあるが、博覧強記にして膨大な浄土教典籍の注釈に努めた彼の教学姿勢が、鰐淵寺ではじまる修学経験から生かされたとみることは可能であろう。

さて、良忠の浄土教信仰であるが、承元三年（一一〇九）十一歳の時、三智法師という僧が円尊のもとに来て、『往生要集』の講義をした時、「悪趣苦患浄土快樂」という話を聞いて浄土に思いをかけるようになったという。そして信濃に入室した一年後、良忠は高声念仏を始め十八歳で『大聖竹林寺記』を読み、文殊から「さまざまな修行門の中からも念仏に過ぎたものはない、仏名を唱えよ」と示され、文殊を発心の師となし忽ちに聖道を捨て、法照を累代の師となし速やかに浄土に帰入したという。

先の良忠の修学姿勢から見て、忽ちに聖道門を捨て専修念仏に帰入したという記述は矛盾に充ちているが、父が叡山僧であった良忠の周辺には、『往生要集』にある普遍的な念仏信仰が身近にあった可能性はあるであろう。そんな良忠が専修念仏と深い関わりを持つのは、やはり聖光との出会いである。

良忠と聖光が直接的に対面したのは嘉禎二年九月八日、筑前国天福寺で聖光と対面したとする。『選択伝弘決疑鈔』には

弟子嘉禎二年九月八日詣天福寺一始謁先師先師七十五弟子三十八二箇年間觀

經疏法事讀觀念法門禮讚般若論註安樂集剌被作加徹選撰集選撰集

並十二門戒儀一々讀傳畢〔浄全〕七卷、三四七頁

として、聖光七十五歳の時より二年間にわたり『觀經疏』『法事贊』『觀念法門』『往生礼讚』『般若論註』『安樂集』『選撰集』『徹選撰集』『往生要集』『十二門戒儀』をそれぞれ読み伝えられたという。注目したいのは、相伝のあり方である。それぞれの書物を「一々讀傳畢」とあるように、教義全体を総論的に教え込まれるのではなく、曇鸞、道綽、

善導、法然と言った諸師の書物を読み伝える。つまり、經説の伝授という方式に特色を認めることが出来るのである。⁽¹⁰⁾

一方で、聖光からは宗義の講述も受けている。それは嘉禎三年（一二三七）四月のことである。『末代念仏授手印』奥書には、

右手印

左手印

授手印

源空

弁阿

然阿

嘉禎第三歲卯月十日巳時

〔浄全〕十卷、八頁

として、四月十日『授手印』の相伝が記される。それから十日後、四

月二十日には天福寺において浄土教義の講述が行われていたようで、その詳細は『浄土宗要集』奥書（鹿ヶ谷蔵本）には、以下のように記されている。

本云、

嘉禎三年丁酉四月二十日午剋終也、於天福寺一終功御口筆也、但草案文体狼藉也、後可書直、同聞衆專阿・持願房・敬蓮

社・信称房、執筆然阿

本云、

此鈔物者当流秘藏之書也、先師然阿上人対三面聖光上人之時、令三伝受一之処也、設雖レ為一門一不レ可レ及二他見一者也

良暁在判

先師良忠上人滅後三十三年、文保三年己未二月四日、於鎌倉善導寺下竹鼻宿処^一伝写畢

永祿十二年^{己未}十二月八日写

沙門才譽(花押)¹¹⁾

聖光が講述し良忠が筆記する。草案の文体が狼藉なるもので、後に書き直すことが指示されているが、その場には同聞衆として、専阿、持願房、敬蓮者、信称房といった聖光の弟子が同席していた。師の講述を筆録する良忠の立場は、この場において特別ということであろうか。

『浄土宗要集』(『西宗要』)は、良忠から良暁に相伝されたようであるが、本書は、鎮西義秘蔵の書として、たとえ同じ良忠門流の者にあつても他見に及ぶものではないことを嚴重に示している。鎌倉期の浄土宗の相伝書として、良忠筆録の本書の価値は非常に高いものであり、鎮西義において『授手印』と本書が特別な価値を持つことが示唆されよう。

同年八月には「法然上人以^二浄土宗之義^一伝弁阿、今又弁阿以相承之義並私勘文徹選択集^二譲^一与沙門然阿^一畢」(『浄全』十卷、九頁)とあるように、「相承の義」また『徹選択集』を良忠に伝えている。三日後の八月三日、良忠は『頌解末代念仏授手印鈔』を撰述し、「嘉禎三年八月三日於^二善導寺^一草^二記^一之^二処^一上人親見^レ之合点畢」(『浄全』十卷、十八頁)というように、聖光からも相承者としての印可を得ることになる。

ところで『授手印』には、「法然上人口決沙門弁阿 在御判」(『浄全』十卷、九頁)とある。聖光は、法然から直々に口決を受けているという意識が高い。『選択伝弘決疑鈔』にも「弟子忝^レ禀^二先師面会之芳談^一雖^レ守^二上人口決之素意^一乗戒不^レ急心行難^レ調」(『浄全』七卷、一八八

頁)として、聖光は自ら法然より口決を受けた素意を良忠に語った言葉がみえる。そのような聖光から直接的な口決を受けた良忠も、自らを法然・聖光という浄土宗の正統の流れから口決を受けた相伝者として自負するところはあつたであろう。

良忠の鎮西義相伝は口決相承¹²⁾、そして經典講述を通した釈義、宗義の伝授という形式にあつた。この形式は良暁にも継承されたようである。『述聞副文』には、

住山思止之上者、予相伝浄土法門、可学之由教訓之間、七ヶ年自文永八年至建治二年間、浄土章疏并明王院相伝釈摩訶衍論十卷、以慈行鈔、愍重被授畢

(『鎌倉市史』史料篇第三卷、四四五頁)

として、良忠より、七ヶ年の間、浄土章疏、明王院相伝の『釈摩訶衍論』を授けられた。経論の伝授とは、良忠が聖光より付法を受けた時と同じである。弘安九年(一二八六)の付法状には

「良忠付法状」

愚老製作伝通記以下文釈等、関東下向之処、弘安九年、一流之大徳寂恵房重伝受畢、門弟中令^レ違^二背此義勢^一者、非^二相伝之義^一、此外明王院相伝釈論十卷、以^二抄物^一已伝受畢

弘安十年六月日

良忠(花押)

(『鎌倉市史』史料篇第三卷、四四二頁)

として、弘安九年(一二八六)良忠より寂恵に重受相伝された旨がみえるが、ここでは「伝通記」以下の文釈等」として、『伝通記』以下、経論における文義・釈義が相伝されたことが記される。經典を講述しその内容を伝授するという形式が、やはり尊重されていたようである。

このような良暁の立場は彼の活動からも伺える。良暁は、正和三年（一一三三）頃、下総海上の称名寺で止住したが、

今此述聞製作縁起者先師^{六十二}依^{六十二}下総国海上船木中務禪門之請^下向彼所^住称名寺^三三箇年也於^三其間^{御談義更無^三闕日^{然間於^三御談義之次^{一出^三自門人々異議^{而難^レ之述^三相伝之自義^{一作^二卷書^一号^二之口伝鈔^一}}}（『述聞口決鈔』『浄全』十一卷、五八二頁）}}

として、ここでも欠かす日がなく談義が熱心に行われたという。ここでいう談義は経論の講述であろう。そして談義の後には良忠門流の異議を論難していたという。

聖光、良忠、良暁という鎮西義の正流は、経論を正確に理解することを重視した。彼らの他流批判は、経論講述が土台となっている。聖光は聖護房に次のような事を語っている。

我義付^三屬汝^一畢汝可^レ伝^三来世^一故上人門徒中愚人多黷^三上人御義^一予門人亦可^レ爾自^レ非^三学生^一者難^レ伝^三師說^一故也其外每^レ向^三諸人^{一指^二愚昧^一示^レ人云弁阿亡之後法門事可^レ被^レ問^三然阿^一然阿是弁阿之成^二盛年^一也}

法然上人の門弟の中には愚昧の輩がおり、上人の義を黷している。学生でなければ師の説は伝え難いものである。だから自身の亡き後は然阿に問うべきである。¹³

聖光が鎮西義を法然義の正統な継承の立場とする根拠は学僧としての立場にある。そして経論の積義が間違いなく正しいものであるという確信のもとに、他流批判は展開される。

そのような良忠の積義を、『伝通記』至誠心積から取り上げてみよう。

一積^三至誠心^一中四一牒^二經文^一二解^三字訓^一三欲明下広積四故名下結初牒^レ經中經云者余処釈^レ經未^レ有^三一処置^二經云言^一然今三心一經樞鍵出離最要故別拏^三聖言^一勸^レ人令^レ信又經文僅有^二一十六字^一解釈広及^二二百余行^一故言^三經云^一而分^三經釈^一但後二心可^レ準知^レ故不^レ言^レ經耳 問三心若何故如來不^レ說^三其相^一答如來在世機根利故自聞^三略說^一広解了故滅後衆生是鈍根故論師人師而製^三広釈^一勸^レ人令^レ解如^三起信論四根文^一也二弁^三字訓^一中至者真等者問玉篇云至極也善也到也^上未^レ見^三真訓^一答字訓非^レ一豈執^二一隅^一天台疏云至之言專誠之言實^上慈行鈔云訓積多端勿^レ局^二常聞^一不^レ可^二一準^上已^レ…

（『浄全』二卷、三七六頁）

至誠心を解釈するに、①積意を経文から確認②字訓の解釈③「欲明」以下、広く釈し④「故名」以下結を示す、としている。

①では経文について良忠の解釈を示し、②では字訓の解釈を示す。『玉篇』『天台疏』『慈行鈔』を引用してより正確な解釈を指している。また③では「欲明」より下から「心中作」までを勘文、「不得」の下から「亦皆真实」までを誠文、「真实」の下より二利を標示し、自利の中には十重厭欣に約して真实心を明かすとす。経論の中に特別な真意を見いだすのではなく、訓詁学的に経論の解釈を施している。

このような解釈は、基本的に深心積でも同じで、「一牒^三經文^一二明^二深心体是信心^一三亦有^二二種^一下明^二信相^一四故名下結」（『浄全』二卷、三八〇頁）というように、字訓の解釈はないものの、経文を文節に区切りそれぞれの積義を表す姿勢は共通している。また積極的に内典・外典を引用を示し、正確な意味を追求している姿勢が興味を惹く。

納富常天氏は以下のように指摘される。

鎌倉時代になると復古思想に基づく旧仏教の活躍はめざましく、教
学復興・戒律復興が宣揚推進された。すなわち天台教学では栄西・
証真・惠尋・惠顛・興円・円観・惟賢、真言教学では、道範・頼
瑜・呈宝、華嚴教学では明恵・宗性・凝然およびその一門、戒律で

は俊苒・貞慶・覚盛・叡尊・凝然等を中心に行われたが、これらは
いずれも経論を正しく理解することにより、始めて釈尊に帰ること
が出来るとする思想動向に立ち、積極的に経論の読誦講説、注疏の
訓詁的研究を行った。そしてとくに天台・華嚴・戒律研究におい
ては、その指南書として、外典を豊富に援用している湛然の『止観

輔行伝弘法』澄観の『華嚴大疏』『華嚴演義鈔』、さらには元照の
『四分律行事鈔資持記』等が研究の中心的な位置におかれたため、そ
の理解には必然的に外典の知識が要請されたから、外典の研究・受
容も非常に活発であった。⁽¹⁴⁾

教学復興・戒律復興が宣揚推進された顕密仏教は、経論を正しく理解し
論議が積極的に行われた。それは「釈尊に帰る」とする思想復興運動が
根底にあるが経論の読誦講説、注疏の訓詁的研究が積極的に行われた。

それらの担い手は戒律では貞慶、俊苒、覚盛、凝然、天台教学では栄西、
証真、慧尋、真言教学では道範、頼瑜、華嚴では明恵、宗性、凝然。法
然批判で有名な貞慶、証真、明恵も経論の正確な理解を目指し教学復興
を図る立場にあった。⁽¹⁵⁾ 良忠の『観経疏』講述における訓詁学的姿勢はこ
れを逸脱するものではなからう。⁽¹⁶⁾ 納富氏があげた諸師は顕密仏教を周辺
から支える改革派である。聖光、良忠は、顕密仏教改革派として評価さ

れる僧たちに非常に近いものがある。これらを踏まえた上で、次章では
良忠の『観経疏』講述について述べたい。

三章 下総での活動―談義・講述―

(1) 談義の様相―『観経疏』講述から

良忠は、『然阿上人伝』には、宝治二年(一二四八)春、五十歳の時
に上洛し、淨意尼のために『選択集』の講義をしたという。まもなく、
善光寺に詣でそこで『観経疏』を講述。その後、上野・下野・武蔵・上
総・下総・常陸といった国を経歴し、これらの地で真宗を広く談じたとい
う。⁽¹⁸⁾

良忠が下総に来往した際、まず談義所を設けたのは、匝瑳飯塚庄内松
崎郷福岡村であった。ここに談義所を設け『観経疏』『定善義』また
「玄義分」の講述を行った。建長八年(一二五六)三月には松崎郷の隣
の米倉郷で曇鸞の『往生論註』の講述、そして康元二年(一二五七)飯
岡光明寺にて『伝通記』を書き始め、最後、福岡西福寺で『伝通記』を
書き終える。

さて、最初の談義所である匝瑳飯塚庄内松崎郷福岡村であるが、松崎
郷は本来、匝瑳北条鐫木郷に属する地域で、この地を本拠とするのは鐫
木九郎入道胤定である。匝瑳北条荘は平安時代に荘園化され、鎌倉期に
は二分され、それぞれ飯高五郎跡と千葉八郎(白井胤時)が領有してい
た。鐫木胤定は千葉八郎(白井胤時)の子息で鐫木郷の地頭であった。⁽¹⁹⁾
良忠との関係で言えば、『選択伝弘決疑鈔』は、鐫木胤定の請いにより、
撰述された事⁽²⁰⁾で知られる。

また建長六年（一二五四）十二月に匝瑳御庄福岡郷に移る際には椎名八郎。また康元二年の飯岡光明寺には荒見弥四郎の要請があり移住したという。彼らもそれぞれ千葉一族の庶流にあたる。²¹ 下総地区の活動には、千葉庶流の在地領主層の武士の存在が確認され、彼らの要請のもとに談義が行われたようである。談義の様子について『定善義聞書』『玄義分聞書』の奥書から確認してみよう。

【金沢文庫蔵『定善義聞書』】

（二冊奥書） 建長七年丁卯二月六日読了、

中間日数三十六日、除闕日八日之

定也、同聞衆五十人、

能化心然阿弥陀仏、生年五十七也

抑此定善義者、建長六年

十二月廿日二被読始之処良聖、

依年始歳末之念劇等、不会

九日、是則同正月四日已後、値

水想觀終之時也、良聖生年二十二歳、闕日八日者、所謂十

二月二十九日、晦日

正月十二日、同十五日、同廿二日、同廿三日、

同廿八日は也

談処下総国匝瑳郡飯塚御庄

内松崎郷福岡村也

【金沢文庫蔵『玄義分聞書』】

（一冊首） 建長七年乙卯三月四日

（三冊奥書） 建長七年乙卯五月十七日

於下総国匝瑳御庄福岡

郷被談能化然阿弥陀仏五十七

良聖時二十二歳也

建長六年（一二五四）十二月、良忠は椎名八郎の要請により匝瑳御庄

福岡郷（現在の千葉県八日市場市）に移る。ここで、十二月二十日より

『観経疏』『定善義』の講述が始められ、翌年の二月六日まで続けられる。

続けて建長七年三月四日には、『観経疏』『玄義分』の講述が始まり、五

月十七日まで玄義分の講義が続けられる。同聞衆五十人とあるが、ここ

には良忠の門弟や当地の学侶、また先の千葉家庶流の在地領主層の有縁

の者たちが聴聞していたであろう。講義を筆録したのは、当時二十二歳

の良聖である。この若さで筆録を任されるには、彼が優秀な存在である

うことは推測されるが、金沢文庫に所蔵される良忠関連の書籍が、ほぼ

良聖手沢本であるということからも、筆録者として相応しい存在であっ

たのであろう。

『観経疏』『玄義分』の講述から二年近く経たあたりで、再び福岡の地

では『観経疏』の講述が始まる。このときの講述は『伝通記』の草稿に²²

なったのであるが、『伝通記』、持阿良心の『授手印口決鈔』には、その

時の経緯が記される。

『伝通記』

抑去康元二年丁巳三月二十一日於下総光明寺一始書正嘉二年戊午

三月二十九日於「同国西福寺」終功予三十八於「西海」聽受六旬於「東里」添削或載「竹牒之真文」符「此意趣」或拾「蘭菊之異說」驗「彼義勢」
 (『浄全』二卷、四三九頁)

『授手印受決鈔』

問上人從「下総」移「住鎌倉」由来如何答上人初住「福岡」後依「荒見」
 弥四郎千葉一門也福岡請「住」彼其所有「別所」云「飯岡」二十四人發起衆各營「五箇日宛雜事」記「此抄」時学侶「一百八人也漸漸退出然日日無「缺退」人性心乘田理真如心等五六人也伝通記筆執者性心也余人談「長西等余流抄物」及引「要要経論章疏文」此議云談処無「人不足」要要事「仍一日番役七人宛也飯岡始」之福岡終「之時發起衆於」調録時「欲」写「此抄」時上人云此抄爲「伝法」故不学無智族写「之有」何要「哉有」写「人」不「写」人「發起衆中雖」營「五箇日宛雜事」無「懈怠」上長日故不「能」堪倦不「參」談処「人」不「写」之也其後移「住鎌倉」給也其由来者椎名八郎入道荒見弥四郎不和故也 (『浄全』十卷、八八頁)

『伝通記』には、康元二(一二五七)年三月二日より講述が始まり、翌、正嘉二年(一二五八)三月二十九日まで行われた事が記される。最初下総光明寺で始まり、最後は飯岡の西福寺にて功を終えた。『授手印受決鈔』にはその時の様相が詳細に記される。二十四人の發起衆と学僧が百八人。發起衆は、五日にわたり交替で雑務に従事する。ただし、目を追うごとにその人数は減っていったようで、すべてに参加したのは性心乗田、理真、如真といった良忠の弟子五、六人ばかりであったようである。良忠が百八人の学侶相手に講述したことは、良忠が自身と同じ浄土

宗の学僧の養成に努めたことが理解される。ただし、講述についてこれは、側近だけであったようである。

先の講述時と異なり『伝通記』の筆録者は良忠門弟の重鎮である藤田派の派祖性心が筆録している。他の者は長西等の余流の鈔物を引いてその内容を検討した。この点については、廣川堯敏氏によれば、良忠の『伝通記』講述の抽出項目は、長西の『観経疏』講録である『光明鈔』とほぼ合致することを指摘する。²³⁾良忠の講述は、諸行本願義をはじめとした関東在中の他流派の教義を踏まえた上で、經典の内容を正確に解釈することに努めた。

不学・無知の族は書写の必要性を認めず、本書は伝書であるため、たとえ發起衆においても長日で従事出来ないのであれば書写は不可とするなど、本書の扱いについては厳しい姿勢を貫いている。『伝通記』については、この後、文永二年(一二七四)正月十六日より建治元年(一二二七)十一月十六日まで鎌倉悟真寺にて治定され、弘安十年(一二八七)に再治本として現在のかたちに治定される。²⁴⁾『伝通記』は良忠教学の秘伝書といえるものであつて、弘安十年(一二八七)の『付法状』においても「伝通記」は重視されている。²⁵⁾

在地領主の要請により良忠が止住した場所では、浄土宗聖典の講述が行われていた。そこで書き写された「聞書」は、良忠門流にとつて重要な伝書となる。良忠の宗義相承は、やはり經典の講述が土台となつていたようである。

永村眞氏は、良忠の談義が、奈良・平安時代より南都・北嶺においてとられた修学方法の形態であることを指摘されている。²⁶⁾良忠の談義を中

心とする活動は、少なくとも形態的には専修念仏の独自性が發揮されたものではない。顕密寺院の修学形式を受け継いだものである。対象を武士、中身を浄土教に変えつつ、辺境の地で仏法興隆が發揮されたものであったのである。

(2) 講述の特色

良忠は『観経疏』以外にも、建長八年(一二五六)三月には米倉郷で曇鸞の『往生論註』の講述を行っている。他にも金沢文庫には、『法華讚聞書』『群疑論見聞』『安楽集論議』『釈摩訶衍論聞書』『俱舍論宗要集』がある。これらは概ね良忠の講義録とされるものである。²⁷⁾曇鸞、道綽、善導、懷感という浄土列祖、また『俱舍論』、『釈摩訶衍論』といった聖道門の講述があったことになる。まさに聖浄兼学の継承である。

石井教道氏は、良忠の教義的特質について、「浄土祖師の統一的考察」という点を指摘され、法然が確立した浄土五祖の主要な典籍すべてに注釈を施し、一貫する浄土宗的考察の規範をあたえたという。「法然が浄土五祖と云はれた其宗義上の内面工作は、正しく記主によって達成された」とする。²⁸⁾浄土五祖に浄土宗としての統一的な価値を付与したことは大きな功績であるが、その講述は下総の地で行われていた。

また石井教道氏は、良忠教学の特質として宗義の莊嚴化を図ったことを指摘される。²⁹⁾良忠の浄土教の修学は訓詁学的なものであるが、祖師の書を注釈するに経論章疏を博引傍証しその内容の広さと深さを示す中で、良忠が照応した典籍は内典外典に渉り膨大な数がある。

内典では宋代浄土教のものが多数引用される。元照の『観無量寿経義

疏』『阿弥陀経義疏』、戒度『観経義疏正観記』『観経扶新論』『阿弥陀経義疏問持記』、四明知礼『観経義妙宗鈔』、用欽『観経疏白蓮記』『阿弥陀経疏超玄記』、源清『観経疏顕要記』、如湛『観経疏浄業記』、王日休『龍舒浄土文』、狐山智円『観経疏刊正記』、道因『補正解』、永明延寿『宗鏡録』、『神棲安養賦』、遵式関係の書。特に宋代典籍の引用は『伝通記』で顕著な傾向であり、³⁰⁾法然や聖光にない特色がみえている。³¹⁾最新の宋朝文化を積極的に導入し、そこから経論の解釈を追求するあり方は、俊苒や禅律僧が積極的に宋代文献を摂取して教学の構成を図った姿勢と呼応している。

また外典の引用も多く、『尚書』『礼記』『礼記註』(鄭玄)『左伝』『孝経』『孝経序』『孝経述記』『史記』『後漢書』『魏誌』『莊子』『文選』『白紙文集』『帝範』『玉篇』『広韻』『切韻』『増韻』『爾雅』『広雅』『白虎通』『広章』『杜預』『志林』『河図洛書』『詞集序』『揚子法言』『揚子法言注』『漢武帝内伝』といった漢籍が多くあげられる。³²⁾宮沢正順氏は良忠文献の引用の傾向を以下にまとめておられる。

- 1、字書、韻書― 説文・玉篇・東宮切韻・広雅・爾雅・釈名。倭名等
- 2、道教 陶隱居・抱朴子・列仙伝・漢武内伝等
- 3、医書 千金方・名医別録・八十一難経
- 4、其の他 淮南子等。

宮沢氏によれば、良忠の引用は他書からの引用という形式をもっており、先人の引用や類書の記載をそのまま利用しているという。³³⁾特に韻書については、信瑞の『浄土三部経音義集』に引用された書がそのまま引

用されていることを指摘される⁽³⁴⁾。もちろん、孫引きとはいえ良忠の意識は正しい経釈の理解に基づくものであった。

しかし何故、良忠は法然、聖光と異なり宋代文化の摂取に熱心であったのであろうか。そこには時代性、檀越の存在から考えてみる必然性がある。

河合正治氏は、鎌倉後期の文化荷担武士層が身につけた文化・教養の内容は、①和歌を主とする王朝古典文化②政道に関係する儒教を中心とした教養③中国から舶来の文雅趣味からなっていたという⁽³⁶⁾。②③については、『観経疏伝通記』で照応される内典外典の典籍の引用に通じる。文化荷担武士層について河合正治氏は、

かれらは儒教的教養を公家貴族からまなんでもいるが、そのほとんどは大義名分論の強い宋学を中国渡来の禅僧から教えられたのであった。その宋学思想はかれらの政道観にも影響しており、この点では公家貴族より一歩前進していたのである。

として、彼らの政道観を構成する宋学思想は禅僧から教えられたという⁽³⁷⁾。良忠の役割が禅僧の如きものであったかはともかく、当時の現実社会の規範となっていた儒家思想を舶来の典籍から積極的に受容し、それを経論解釈に援用する姿勢は、文化荷担武士層の知的欲求を擲るものであったであろう。事実、良忠の外典引用は国書が少なく漢籍が圧倒的に多いという指摘がある⁽³⁸⁾。良忠の宋代文化の受容は文化荷担層の武士の知的な欲求を満足させるに足るものであったであろう。

さて良忠の宋代文化の摂取に一役買った『浄土三部経音義』であるが、作者の信瑞は、良忠の下総での教化期である康元元年（一二五六）に、

『広義瑞決集』を撰述している。本書は、鎌倉幕府の御家人が在地領主として民を治政する際の見解を信瑞が言及した内容であり、浄土宗の無民の見解が記される貴重な内容を持つ書物である。信濃国諏訪社神官の一族であった上原敦広の宗教上の疑問に信瑞が答えたものであるが、信瑞の治政論は第四卷に展開されている⁽³⁹⁾。

冒頭に

或人物命ヲオを殺事かきりなく、神信施ノたかき事、心モをよはす候カ、堂塔ヲモ造立シ、念仏ヲモ申シ、つねには結縁ニモ入り、現世ノためとて大般若ヲモかき、我「身」ニモ 千体ノの観音ヲつくり、又人ヲをすゝめても、千体ノ地藏ヲつくらせたる人ノ候ハ、いか、候へきと

という敦広の質問に信瑞は

彼人仏神ノ境遇宿因、はなはたふかし。もとも随喜すへし。しかれとも物命ヲころす事かきりなし。もろもろの地獄ノ報まぬかれかたし。又修するところの善根ハみな現世ノためにして、後生ニハむけす。さためてしりぬ。悪報ヲまねくへき後生ノ心ハつよく、善趣ニむまるへき功德ノちからはよはし。当時ノときはこのたひの出離ハかなひかたき歟。た、し殺生ハ漸々ニと、まりて、念仏たにもぬむころに申サハ、順次ノ往生なんそうたかはむ

として、現世利益から離れて後生を願うことを示し、殺生を止めて懇ろに念仏すれば順次往生を遂げる立場を示す。この後、質問については清浄祭祀と無邪憐愍から説明するのであるが、特に無邪憐愍については、

無邪憐愍ノ義トイハ、おほよそ世おさむる法、民あはれふを本。民ヲあはれふ道、政邪なくして正帰しかす。言非理ニ民ヲせめてわつらひをなすを邪トイひ、民ヲあはれふ心ふかくして理ニあるを正トいふ。政道端おほければ、邪正またおほしといへとも、た、詮ところ民ヲあはれふをもちて根本。この根本立、民あつく国さかえずといふ事なし。

として、政道の根本とすることが示される。造寺造仏等の功德も、民の煩いの上になされたのならば罪となり餓鬼道の業となる考えを示している。

良忠が自身の学問に重きを置いた信瑞が、在地領主への治政観を示していたことは興味深い。良忠・信瑞の関係性を示す史料は管見の限り存在しない。しかし学僧としても評価の高い二人の浄土宗僧が、関東の地で在地領主層の武士と密接な関わりを持ち活動することは単なる偶然ではないであろう。学僧と武士。相容れない立場に思える双方の関係性を次章では考察したい。

四章 武士と浄土宗

鎌倉中期の在地領主層の武士の仏教理解は非常にレベルが高い。

持阿良心の『決疑抄見聞』、聖阿の『決疑抄直牒』には、『選択伝弘決疑抄』が、鐫木入道胤定が良忠に撰述を依頼したとみえる。難解な『選択集』の注釈を良忠に依頼するあたり、鐫木胤定は『選択集』を理解していたであろう。胤定の仏教理解は相当なレベルであったことが推測される。

先の信瑞の『広義瑞決集』には、上原敦広が、『大無量寿経』『観無量寿経』『瓔珞経』『孟蘭盆経』、善導『観念法門』、道宣『統高僧伝』、『新修往生伝』といった書物を引用しており、彼が漢文を自在に読み込む教養も身につけていた姿が確認される。また大戸安弘氏は、他阿真教の『他阿上人法語』にみえる関東の武士たちが、レベルの高い經典学習を実践し、高度な仏教理解を備えていたことを指摘されている。在地領主層の武士の仏教理解が高いレベルにあったことに驚く。

このような在地領主層の武士の經典理解については、『宇都宮式条』に興味深い記述がみえる。

一、念仏堂時衆・事

右、任三本願主之素意、専三浄土宗之教法、常執三行談義、須相三励学問一也、当番之時、自身可三参勤一、所劳之外、代官停

止之、兼又、好三酒宴一事、一向可禁三制之一

下野には有力武家である宇都宮氏の援助により建立された念仏道場があった。この家法には、この念仏堂においては、念仏堂の時衆は、浄土宗の教法を専門として常に談義し、そして常に学問に励むべきことが示される。また宇都宮一族は必ず談義には参勤すべきであることが示されている。この家法の製作は弘安六年（一二八三）の作と伝えられるが、この時期は良忠の晩年期にあたる。宇都宮氏と良忠の関係は確認されないものの、ここにおける御家人層の武士一族と念仏堂時衆との関係性は、まさに本稿でみた良忠の下総での活動の本質を示すものではないだろうか。良忠の『観経疏』講述は、荒見氏や椎名氏といった在地領主層の武

士の要望に応えたものであり、彼らは発起衆として談義をサポートした。さして金銭面に余裕があるわけでもない彼らが、良忠を招き講述を依頼する姿勢は「浄土宗の教法」を学問として学ぶ宇都宮氏と同様の姿勢であったのであろう。

大戸安弘氏は、武士が「信仰の確立」と「仏教的素養の蓄積」という二つの願いを込めて活動するあり方を指摘された。これらは、宇都宮、千葉一族に共有のものであったであろう。⁽⁴³⁾

聖光は「昔無_レ学_二浄土_一法門_二法然上人以来有_二此宗_一学問_二」(慶安版『然阿上人伝』)として、昔、浄土宗には学問が無かったが法然より浄土宗に学問があると、浄土宗の教義を学問と理解することを主張した。かつ「凡非_二学生_一者_二巨_レ伝_二師説_一」(慶安版『然阿上人伝』)として、学生でなければ師説である教義を相伝することが難しいことを述べる。聖光が良忠に求めるのは念仏と学問の両立。また浄土教義を学問として理解することに最大の期待があった。その意味では大戸氏が指摘する「信仰の確立」と「仏教的素養の蓄積」の二つの願いを込めて活動する武士にとって、良忠の存在は、まさに彼らの要求を叶える適任といえる存在であった。良忠が房総で教線を拡張出来た理由はここにあったのである。

良忠が千葉氏庶流を檀越として房総で教化を展開するのは聖光より付法を受けた直後である。在地領主層の武士を檀越として教線を広げる姿勢は、聖光が草野一族を檀越として善導寺を開創し、肥後・筑後に教線を拡張した姿勢と決して無縁ではない。むしろ継承されたものといえる。聖光と良忠、彼らは師弟であった。聖光・良忠が武士層を基盤として浄土宗の教線拡張に多大な貢献を果たしたことをあらためて評価すべきで

ある。

まとめ

良忠が関東で活動した鎌倉時代中期から後期は、鎌倉幕府が安定した時代であった。結城陸郎氏は、鎌倉時代について、

封建的国家体制も整えられ、その体制の支配者であった武士階級にも、その地位を確保するためには、単なる「武」による当時の方針から『文』を加味した統治方式への転換が意識され、その基本的要件としての人間形成は、武辯一点張りから『東夷』の性格を離れて文化人としてのそれへの欲求が高まってきた⁽⁴⁵⁾

と指摘する。良忠が関東で教化を展開した時期、檀越の武士たちは、「武から文」への転換期にあたり、文化人としての教養獲得を模索する時期にあたった。法然が活動する動乱期にない時代性に注目したい。

良忠が談義を行うことは檀越の知的な欲求を満足させたが、一方で辺境の地に教学興隆がもたらされ、浄土宗僧の修学レベルは向上した。それらは八宗に比肩することはなく、浄土宗を禅律にならぶ「宗」としての存在を明確にアピールすることに貢献したであろう。そんな良忠も鎌倉幕府の宗教政策と無縁ではなかった。良忠は正元元年(一二五九)頃、荒見氏のトラブルがきっかけとはいえ鎌倉に入り大仏北条氏の帰依を受け悟真寺(後の光明寺)を開創する。また信瑞は弘長三年(一二六二)関東に下向し、北条時頼に自身が撰述した『法然伝』⁽⁴⁶⁾を献上している。彼らが鎌倉にて行動を始めるのは北条時頼が禅律僧を登用する時期に重なるという平氏の指摘に留意したい。檀越の意向に従

順で追善、談義に励む良忠の姿勢は、北条時頼が求める僧侶のあり方を逸脱するものではなかったのである。

註

- (1) 拙稿「浄土述聞鈔の成立背景―良暁の念仏観―」（『佛敎大学総合研究所紀要』一六、二〇〇九）
- (2) 『浄土』九、九頁
- (3) 築田眞教「三祖記主禪師伝記考」（『浄土学』一、一九三〇）、今岡達音「記主上人年譜考」（『浄土学』五・六、一九三三）、恵谷隆戒「浄土宗三祖然阿良忠上人伝の新研究」（金尾文測堂、一九三四）
- (4) 塚本善隆「金沢文庫所蔵浄土宗学の未伝稀観の鎌倉古鈔本」（『浄土学』五・六、一九九三）坪井俊映氏は『群疑論見聞』については良暁の撰述とされる（『鎌倉時代における群疑論積書について―特に金沢文庫所蔵群疑論見聞―』（『日本仏敎学会年報』二二、一九五六）
- (5) 関連の論文著書については、以下のものがある。
塚本善隆「金沢文庫所蔵浄土宗学の未伝稀観の鎌倉古鈔本」（『浄土学』五・六、一九三三）
宝田正道「千葉一族と浄土宗」（同著「日本佛敎文化史攷」一九六七）
大橋俊雄「良忠の東国新出と鎌倉蓮華寺」（『三浦古文化』一七、一九七五）
玉山成元『中世浄土宗敎団史の研究』（山喜房仏書林、一九八〇）
大橋俊雄「良忠上人」（神奈川敎区敎務所、一九八四）
小林尚英「浄土大意抄」とその成立背景について―特に浄福寺と下総板碑を中心として―」（『浄土学』三六、一九八五）
玉山成元「然阿上人伝」について」（『佛敎文化研究』三一、一九八六）
坪井俊映「金沢文庫蔵『観経疏聞書』の研究」（『佛敎文化研究』三一、一

九八六）

- 藤堂恭俊「総州在任時代における良忠の著作と金沢文庫本『安樂集論議』」（『佛敎文化研究』三二、一九八六）
- 同「金沢文庫蔵『安樂集論議』の撰者に関する一管見」（戸松教授古稀記念『浄土敎論集』一九八七）
- 日置孝彦「東国浄土敎における良忠上人―付称名寺蔵金沢文庫保管鎮西義典籍解題―」（『佛敎文化研究』三一、一九八七）
- 納富常天「金沢文庫本『観経疏聞書』について」（『金沢文庫資料の研究―稀観資料篇―』法蔵館、一九九五、初出一九八七）
- 小林尚英・新井俊定「良忠上人の下総地方における事跡について」（『佛敎文化研究』三四、一九九〇）
- 廣川堯敏「金沢文庫本『観経疏聞書』について」（『印仏研究』三七号一、一九八八）
- 同「金沢文庫本『観経疏聞書』と『光明鈔』―良忠敎学の思想基盤―」（『浄土学研究』一八、一九九二）
- 植野英夫「良忠の房総伝道について―開山伝承を中心に―」（『鎌倉』七〇・七一、一九九三）
- 福島金治「鎌倉北条氏と浄土宗―律宗以前の金沢称名寺をめぐる―」（『金沢北条氏と称名寺』吉川弘文館、一九九七、初出一九九三）
- 永村眞「親鸞と良忠―その敎化と敎説」（今井正晴古稀記念『中世文化と浄土眞宗』思文閣出版、二〇一一）
- (6) 平雅行「鎌倉仏敎と専修念仏」（法蔵館、二〇一七）第十三章「鎌倉仏敎の成立と展開」
- (7) 忍性は、建長四年（一二五二）三六歳の時、関東下向し、常陸、鹿嶋社を経て、三村寺に入る。その十年後の弘長元年（一二六一）鎌倉の新清涼寺釈迦堂に住んで、鎌倉に拠点を得る。良忠の行動時期とかさなっている。細川涼一氏は、西大寺律宗の敎線を関東に広めた存在として、定舜と頼玄、

覚如といった律僧が関東で教線拡張することを指摘される。(細川涼一「忍性と鎌倉」『中世都市鎌倉の実像と境界』高志書院、二〇〇四) 他にも、細川涼一「叡尊の鎌倉下向と鎌倉幕府の女性」(『戒律文化』七、二〇〇九)、糸賀茂男「忍性の開いた寺―三村寺―」(網野善彦・石井進編『中世の風景を読む都市鎌倉と坂東の海に暮らす』新人物往来社、一九九四)、野口実「東国に下った仏教者と在地武士―親鸞・忍性と宇都宮氏の一族―」(『研究紀要』三一、二〇一八)を参照。

(8) 大谷慈通「然阿良忠の思想背景考察」(『鎌倉』九〇、二〇〇〇)

(9) なお良忠は良遍に教えを受けていたようである。「南都勝願院良遍僧都開浄土傍出」受法相正轍「智解增長殆依」彼師「良忠之良若写」彼歎後造「勝願寺」亦是思「彼歎」(『浄全』三、五五頁) 著作からは、盛んに、「勝願院云」として良遍の見解が出てくる。坂上雅翁氏は良遍との関係を引用文を提示し分析を加えている。坂上雅翁「南都浄土教と良忠上人の教学―特に良遍との関係を中心として―」(『良忠上人研究』、一九八六)

(10) 聖光は比叡山で宝地房証真より修学を受け油山学頭という地位にあった学僧であった。聖光は明星寺五重塔の勧進を請け負ったことから勧進聖というイメージが強調されるが、その本質に学僧としての立場を見過ごしてはならない。

(11) 玉山成元一九八六

(12) 一般社会でも十世紀以降は口伝が盛んに用いられるが、それは平安期以降の貴族社会で重代を尊重する傾向が広まったことや、算道、明経道、明法道、陰陽道などの諸道が特定の博士家によって家業化され、秘事性を保たれる口伝という形式が尊重されたということに端を発するようである。(鈴木理恵「平安時代の貴族社会における口伝の位置」(『日本教育史研究』十三、一九九四) 口頭で伝承される内容は、正確に後代へ継承するという目標のもとに文字化が進められる。文字化された書物はまさに「秘蔵の書」であり、後世まで相伝の書として重視される(大戸安弘「中世社会に

おける教育の多面性」(新体系日本史十六「教育社会史」第三章、山川出版社、二〇〇二) 僧侶の真弟相承が多数存在することを考えれば、これら口伝も一般社会での動向と無関係ではなからう。

(13) 「然阿上人伝」にも少し異なるがほぼ同様に記されている。

以三聖護房「召寄告曰法然上人門弟之中有「愚味輩」黷上人義「予門人又可」然凡非「学生」者難「伝」師説「然則以「我義」付「属汝」宜「伝」来世」曉悟中卷徒上上 (慶安版「然阿上人伝」)

(14) 納富常天「東国仏教における外典の研究と受容」(同著「金沢文庫資料の研究」法蔵館、一九八二)

(15) 経文の字句に対して訓詁的学な姿勢から理解する態度は、安心派の幸西隆寛、親鸞が経論の文句に囚われず経文の訓詁を読み替えて「義依不依文」的態度と真逆にあることに留意したい(松野純孝「親鸞」三省堂、一九五九、第三章「親鸞の思想における一念義」)

(16) なお廣川氏は、良忠は証真の『観経疏私記』重視して引用するものの、善導の釈義と重なる所は、二つの意見を並べつつ、善導義を優先するといふ。(廣川堯敏「宝地房証真撰『観経疏私記』と良忠」塩入良道先生追悼論文集「天台思想と東アジア文化の研究」山喜房仏書林、一九九一)

(17) 黒田俊雄「中世における顕密体制の展開」(同著作集二巻、法蔵館、初出一九七五)

(18) 註(5)参照。良忠の下総での活動の軌跡は特に以下に拠った。大橋俊雄一九八四、玉山成元一九八六、小林尚英・新井俊定一九九〇、植野英夫一九九三。植野氏の論考は、現地の関係資料を博搜されて価値の高い論考である。

(19) 野口実「下総国匝瑳南条庄地頭椎名氏について」(増補改訂『中世東国武士団の研究』戒光祥出版株式会社、二〇二二)

(20) 『決疑鈔見聞』(『浄全』七、三八〇頁)「賓客勸者下総国千葉カフラ木ノ入道也決疑抄ハカフラ木ノ入道ノ請ニ依テ被作也」

(21) 植野英夫一九九三

(22) なお『玄義分問書』の特色として、日置氏は『伝通記』にない住心房、覚明房、昇蓮房の諸説(諸行本願義系)が引用されていることを指摘されている。(日置孝彦一九八七)。「観経疏問書」については、坪井俊映一九八七、廣川曉敏、一九八八廣川論文は「観経疏問書」「伝通記」「観経疏略抄」と対比しつつ、それぞれの諸本の位置づけを述べている。

(23) 廣川堯敏一九九二

(24) 知恩院五十世、蘭宿は『伝通記』について四種の本があることを指摘する(恵谷隆成一九三四)『観経諸解総目』には、

就「此記本」総有「四本」初十卷草庵本是云「福岡鈔」行観上人所「口筆」。二十五帖鈔康元正嘉間作。三建治再治本建治元年於「鎌倉光明寺」再「治前二十五帖」為「十五卷二年功竟名越流用」此本「四弘安再治本是唯於「前建治本中」削「就行立信」四十二字「添」奥書耳。其義出「糶鈔四十二」及述「開」今自筆弘安御正本在「鎌倉光明寺」(『統浄全』四、一七四頁)

として、①福岡鈔②二十五帖鈔③建治再治本④弘安再治本をあげる。このうち①福岡鈔は『観経疏問書』②③は現存せず、④は現存の『伝通記』なお、『福岡鈔』は行観の口筆とあるが蘭宿の根拠は不明である。恵谷氏は、西山派西谷義禰木観智の門弟行観覚融とする。

(25) 『伝通記』が重視されたのは、法然門流で議論されたのは『選択集』でなく、『観経疏』が中心であったからであろう。石井教道氏は、良忠門流においても、『選択集』はさほど着目されず、『決疑抄』がその議論の対象となつたことを指摘される。(石井教道『選択集の研究総論篇』平楽寺書店、一九五二)

(26) 永村真二〇一一。また南都の論議については、横内裕人「権門寺院の教育―東大寺宗性にみる論議教育―」(『婚姻と教育』へ生活と文化の歴史学四)竹林舎、二〇一四)から多くを学んだ。

(27) 塚本善隆一九九三

(28) 石井教道「記主教学の特色について」(『浄土学』十一、一九三七)、同著

一九五一

(29) 同
(30) 納富常天一九九五

(31) 高雄義堅「宋代浄土教典籍と我国諸家の態度」(『宋代仏教史の研究』百華苑、一九七五、初出一九三七)、松野純孝「宋代浄土教と二念義(上)」(『金沢文庫研究』六三、一九六一)、同「宋代浄土教と一念義(下)」(『金沢文庫研究』六四、一九六一)

(32) 納富常天一九九五

(33) 宮沢正順「良忠上人の研究―その外学思想を中心として―」(『仏教論叢』二九、一九八五)、同「三祖教学の一考察」(『仏教論叢』二九、一九八五)、同「良忠上人の依用文献について」(『良忠上人研究』一九八六)、同「記主報夢鈔中の引用文献について」(『仏教論叢』三〇、一九八六)、同「報夢鈔引用の典籍に関する一考察―外典を中心として―」(『佛教文化研究』三三、一九八七)

(34) 良忠が信瑞の『浄土三部経音義集』に依拠するという指摘は、中村璋八『五行大義の基礎的研究』(明德出版社、一九七六)、上田昭「切韻逸文の研究」(汲古書院、一九八四)宮沢前掲論文。

(35) 宮沢氏は、敬西房信瑞は日本に宋学(朱子学)を伝えた人物である俊苧の伝記を著していることから、信瑞が俊苧を通して宋代文化を受容し、良忠はその信瑞を通して中国の学問に目を開いていたことを指摘されるなお前島信也氏は、信瑞が宋代文献群を積極的に受容し「浄土三部経音義集」の編纂に活用していたことを指摘している。(同著『敬西房信瑞の研究』法蔵館、二〇二二、第三篇第一章「浄土三部経音義集」―信瑞の宋代仏教文化の受容―)

(36) 河合正治「中世武家社会の研究」(吉川弘文館、一九七三年)第一篇第三章「文化負担武士層の形成」

(37) 同

- (38) 納富一九九五
- (39) 本稿における『広義瑞決集』四巻の引用は、前島著書二〇二一付録の知恩寺本翻刻を活用した。
- (40) 伊藤唯真「中世武士の撫民思想と念仏者の治政論」(同著『浄土宗史の研究』(伊藤唯真著作集Ⅳ)法蔵館、一九九六、初出一九七四) 祢津宗伸「中世諏訪信仰成立史料としての『広義瑞決集』とその意義」(『中世地域社会と仏教文化』法蔵館、二〇〇九、第八章、初出二〇〇二)、本郷恵子「鎌倉期の撫民思想について」(『鎌倉期社会と史料論』東京堂出版、二〇〇二) 祢津二〇〇九
- (42) 大戸安弘『日本中世教育史の研究―遊歴傾向の展開―』梓出版社、一九九八) 第二部第六章「俗人教育機関としての時衆道場―鎌倉末期・南北朝期を中心として」本稿は大戸氏の研究に啓発されるところが大きい。
- (43) 同
- (44) 川添昭二「筑後善導寺の建立と草野氏」(『九州中世史の研究』吉川弘文館、一九八三) ただし、聖光が善導寺で日常的に談義を行っていたかは不明。
- (45) 結城陸郎「中世寺院に於ける世俗教育に関する一考察」(『東京学芸大学研究報告』一、一九四九)
- (46) 『法然上人行状絵図』二六(『法然上人伝全集』一六五)
- (47) 平二〇一七

聖光上人の活動の周辺 — 『鎮西香月系譜』及び高良社に関する史資料から見えるもの—

郡嶋 昭 示

はじめに

筆者はこれまでに聖光上人（以下敬称略）が活動した地域における仏教の状況について、法会や出土した経筒などを頼りに論じたことがあったが、本稿はその後の調査によって知り得た諸資料を紹介することを目的とするものである。本稿では次の三点について検討したい。第一に、

義山が紹介した『鎮西香月系譜』（以下『香月系譜』）に見られる事項の検討である。『香月系譜』は聖光の家系の系譜が記されるものだが、この資料には他の伝記資料には見られない聖光の人間関係が記されておりこれを検討したい。第二に、聖光が活動した地域のうち、法然の元から戻った時期に活動した高良山地域に関する史資料の検討である。高良山に関する史資料には、そこにどのような僧が属していたのか、どのような法会を行っていたのかうかがえるものがあるため、これを紹介し、聖光が活動した近辺での僧の動向について検討したい。第三に、この高良山に寺領をもっていた寺社組織、醍醐寺と高良山の関係性についての検討である。醍醐寺が当時所有していた筑後高良山について、醍醐寺座主からの寄進の事跡や、聖光当時の座主が九条兼実に関係する者であった点などを指摘してみたい。以上三点について、資料を提示しながら聖

光の活動時期の周囲の状況、人物の動向について若干の検討を行いたいと思う。

1、義山紹介『鎮西香月系譜』の記事について

〔『鎮西香月系譜』とは〕

『香月系譜』は義山『御伝翼賛遺事』と合冊で紹介されたもので、その跋文によると、

跋

『御伝翼賛遺事』並びに『鎮西香月系譜』は、先師義山照公、嘗て『勅修御伝翼賛』刻成りて、既にして世に行わるるの後、更にその事実に至りては、未だ遺漏無きこと能わず、而して復たそのこれ憾ること深し。並びに繇て累年砮砮として遍く旧記を咨い、博く古記を覓るに、漸くその三五を得たり。而して後、衆説を采輯して『翼賛』に附入し、乃び諸れを世に公せんと欲して、終にその懷を遂げずして示化す。

粵に遺弟等、これを櫃にして珍襲することなり。尚しその中、『香月系譜』は香月氏某の元に出たり。蓋し鎮西は、鼻祖 吉水大師の

嫡子、その姓や于流を把む者知らずして可ならんや。而してこれを知る者鮮し。今その譜の在る有り。何ぞそれ幸なるや。実にこれ鎮西は流の至宝なり。今並己酉仲冬十三日、先師十三回の諱辰に向たり。因て重て事蹟を区区の説に訂し、且つ『香月系譜』を合併す。また、その事の曉し易からん為に、間加うるに冠注を以て搜索の勞に便す。これ『翼賛』に倣う。目て一冊と為す。工に命じ梓に寿して治くこれを来葉に伝う。これ(予)慈誨を蒙る。報恩の微志而已云爾。

維時

享保十四、歳次己酉仲秋之日

雫陽極楽教寺、退隱桒柄門人見阿謹書、于華頂麓茅舎

〔浄全〕一六・九八一頁下・元漢文〕※傍線は筆者が付した(以下略)とあり、義山が『翼賛』の執筆を終えて世に刊行した後、新たに知り得た資料の一つであったという。これを添えて補遺として刊行する志を懐いていたものの、これを遂げることなく没し、弟子の見阿が志を継いで刊行し、世に知られることになったという。

〈香月氏則定の項に記される聖光〉

この史料は香月氏の系譜資料であるが、その人物にそれぞれ「峯の『真言の記』」という文献を基とする注が施されており、「則定」の項の中に聖光が登場する。これによると聖光の家系について次のように記されている。

則定

峯の『真言の記』に曰く、則定は三郎左衛門と号す。則宗が子なり。父死して後、本領を没収せられ、漂浪の客となる。則定十二歳。その族古川左衛門尉則治、相伴いて鎌倉に下向す。因て鶴岡の別当を頼みて童形となる。別当法印は聖光弁阿上人の心友なり。聖光上人は則治が弟なり。この因縁を以て別当法印を頼りて沙汰を遂げ、本領を安堵す。加之、將軍家(頼経公)昵近の士となる。

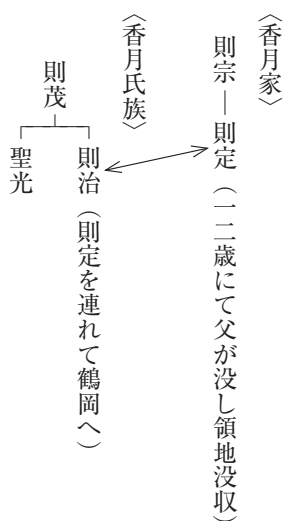
●聖光弁阿上人は香月の家族、古川弾正左衛門則茂入道順乗が子、左衛門の尉、則治が弟なり。香月の荘、楠橋邑、古川の館に産ず。幼くして聡敏長けて博覧多識、天台の学僧なり。嘉麻兵衛の尉が請に依りて嘉麻郡明星寺の五重の塔を建立す。この時、豊後国、臼杵十郎、材木を寄附す。岡の湊より大熊川を歴て植木川の岸頭に著く。その木屋の場を木屋瀬と名く(後世邑の名となる)。明星寺の塔成就供養の日、その飯塚の如し。この所を飯塚と名く(後世邑の名となる)。厥の後、弁阿上人入洛して法然上人に見え、念仏宗に帰依し、諸国に修行す。草野筑後前司が請に依て善導寺を建立す。浄土鎮西派はこの上人に濫觴す。

〔浄全〕一六・九七八頁上(下・現漢文)

この記述によると、まず、香月則定について次のように記されているのがわかる。

- ・ 則定は則宗の子
- ・ 十二歳にして父が没し、領地が没収される
- ・ そこで親族である古川左衛門尉則治に引き連れられて鎌倉鶴岡八幡宮へ下向する。

・その甲斐あつて領地の所有権を認められ、源頼経と親しくなる。という顛末である。しかし注目したいのはこの出来事が聖光を介したものであったというのである。十二歳にして父が没した則定が鶴岡に行つたのは、当時の鶴岡別当が聖光の親しい友人であつたためだといふのである。そして鶴岡に同行した古川左衛門尉則治は聖光の兄だとも記されている。これを図示してみると次のようになる。



この則定が鶴岡にて源頼経に会つたといふことは、『吾妻鏡』(寛喜二年二月六日)にも

二月六日、戊午(辰)、鶴岳別当法印、参御所奉盃酒、相州武州参給、駿河前司已下数輩候座、爰上綱具参兒童之中、有芸能拔群之者、依仰数度飜廻雪袖、満座催其興、將軍家又御感之餘、令問其父祖給、法印申云、承久兵乱之時、不図被召加軍之勝木七郎則宗子也、被収公所領之間、則宗妻(息)女從(郎脱力)悉以離散、其身已交山林云々、武州尤不便之由申給、彼則宗者、正治之比、與于景時之間、被召禁畢、適蒙免許、下向本所筑前国之後、候院西面云々、

聖光上人の活動の周辺

八日、庚申(午)、勝木七郎則宗返給本領筑前国勝木庄也、此所中野太郎助能、為承久勲功賞子息兒童、給則宗畢、助能又、賜替筑後国高津包行兩名、武州殊沙汰之給云々、

〔大日本史料〕第五編五冊・六〇四頁

とあり、また、この他『歴代鎮西要略』の同日の記録にも則宗と兒童が見え、他の史料にも見える出来事のようにである。そしてこの当時の鶴岡の別当が誰かという点について、『大日本史料』ではこの『吾妻鏡』の記事について、「鶴岡別当定親盃酒ヲ献ズ」として定親に比定している。定親はこれも『吾妻鏡』によると、寛喜元年六月二五日に、

六月廿五日、辛酉晴、左大臣法印定親、補鶴岳別当職、是師匠定豪僧正悔還、定(親脱力)獲之云々。

とあつて、寛喜元年六月に鶴岡別当に就いている人物であることがわかる。則定が鶴岡で頼経に会つたのは寛喜二年なので、定親が別当に就いた翌年ということになるようである。この定親は、『鶴岡八幡宮寺社務職次第』には、

定親(八東) 内大臣法橋、治十九年、土御門内大臣通親公御息、法務大僧正東寺一長者、東大寺別当、法務大僧正定豪入室灌頂弟子、寛喜元己丑、六廿五補任、依讓定豪也、

〔大日本史料〕第五編之五、一八八頁

とあり、定豪(鶴岡別当)から灌頂を受けた者で、後に東寺一長者、東大寺の別当に就いたという。そして土御門内大臣、源通親の子であるといふ。この源通親は、九条兼実と親交があつた(後に関係が悪化したともいふ)者として知られている。では聖光と鶴岡別当定親に接点があつ

たのがいつごろか、ということをごこれらの状況から考えると、もし接点があったとするならば、聖光が京都で法然から学んでいた時期に法然や兼実、源通親を介して会ったのであろうか。推察に過ぎないがいかがであらうか。

〈聖光に関する記述〉

続けて『香月系譜』に見られる聖光に関する記載を整理すると次のようになる。

- ・ 聖光は香月の家族、古川彈正左衛門則茂入道順乗の子、左衛門の尉、則治の弟である。
- ・ 香月の莊、楠橋村の古川の館に誕生した。
- ・ 幼い時より学識に優れ、天台の学僧となった。
- ・ 嘉麻兵衛の尉の要請で明星寺の五重の塔を建立する。
- ・ その際に豊後国、臼杵十郎が材木を寄附した。
- ・ 岡の湊より大熊川を歴て植木川の岸頭に運ぶ。その木屋の場が木屋瀬と呼ばれ後に村の名となった。
- ・ 明星寺の塔成就供養の日に飯を炊き塚の如くになった。この地を飯塚と名付け、後に村の名となった。
- ・ 厥の後、弁阿上人入洛して法然上人に見え、念仏宗に帰依し、諸国に修行す。
- ・ 草野筑後前司の要請で善導寺を建立した。
- ・ 浄土鎮西派はこの人を濫觴とする。

この記事は、いつ添えられたものかははっきりとしないが、「浄土鎮西

派」とあるので、この呼称が用いられて以降のものであろう。また、先の跋文によると、「冠注」は刊行に際して新たに付したとあるが、本文の注については聖光に関する記事がここにあることが、『翼賛遺事』にこの資料を紹介した理由なので、発見当時のものとして扱うべきであろう。つまり、『円光大師行状画図翼賛』の成立した元禄一六年（一七〇三）から、『翼賛遺事』の跋の書かれた享保一四年（一七二九）の間までは成立していた記載ということである。

この記事には現在最も用いられている『聖光上人伝』にはない記載がある。例えば『聖光上人伝』には「順乗堅者の孫、香月莊の人なり」とのみある出自について、香月の「家族」である古川彈正左衛門則茂入道順乗の子、左衛門の尉、則治の弟であるといっているのである。『聖光上人伝』とは孫と子との違いがあるものの、聖光の父は古川彈正左衛門則茂であり、出家して入道となっていたとするのである。そして聖光は則治という兄を持つ次男として生まれたという。この則茂という父と則治という兄を持つという点は、後に『聖光上人伝』を刊版した信問が『香月系譜』の記載をもとに注として加えている。

また、出生地を楠橋村古川の館とすること、明星寺の五重塔の建立が嘉麻兵衛の尉の要請であったこと、材木を臼杵十郎が寄進し、その運搬がどう行われたのか、開堂供養の際に塚の如く飯を炊き、飯塚という地名になったこと、こうした点が『聖光上人伝』には見られない記載である。何を基に記したものなのかは不明だが、併せて見ることは有益であると考えられる。開堂供養の際に飯が塚のようになった、これが村の名となったという点は、現在も飯塚市の地名として残り、その塚とされるもの

も残されている⁽⁶⁾。このように、『聖光上人伝』にない記載から、少なくとも『聖光上人伝』を参照して付した注記ではなく、『聖光上人伝』の影響を受けずに成立した記述と言えよう。その点では大変貴重な記録なのではないだろうか。

2、活動地の一つ高良山に関する資料

〈高良山で活動する僧とは〉

聖光が法然のもとで学んだ後に活動した地域の一つが高良山の周辺である。京都から戻り九州で称名念仏の思想を伝えることになった聖光は、高良山麓厨寺での一千日別時念仏、拠点となる善導寺の建立など、この高良山近辺で活動している。『聖光上人伝』には、一千日別時念仏を修した際のことを、

ここに筑後の国、高良山の麓に一の精舎有り（厨寺と号す）、丈六の弥陀を安ず。彼の道場において一千日如法念仏を修したもう（私に云く、『西宗要』第四、「念仏三昧章」に曰く、「千日別時の時はひつじさるの方に常に香をかぐ」とありしなり）、八百日に及んで高良の大衆僉議して云く、当山はこれ真言天台の学地にして、専修念仏の寺院に非ず。然に当山の麓において盛に念仏を行ずること、その謂れ無し。須く彼の砌に発向して、念仏者を追出すべしとの議定の後、各明暁を期す。時に念仏の結果、この義を伝聞して云く、速に退出すべしと（云云）。上人の曰く、汝等は意に随え、我れは出ずべからず。ここにおいて諸人、退出の思を止めて悪徒の来るを待つ（私に云く、『釈書』祖元の事跡を載す。能く今と類す）。而し

聖光上人の活動の周辺

て明旦に至るに、一山の衆供養物を捧げ、虔恭して来りて曰く、昨日念仏妨破の悪計を致すに、今夜帰信称名の霊夢を感ず。その夢の体たるや、光明赫奕として西方より来りてこの道場を照す。これを視て恠み尋ぬるに、傍に人有て云く、聖光上人念仏を行ずるが故に、彼の仏光を放ちて常にその砌を照したもうと。見已りて夢覚めぬ。今慚謝の為に急に馳せ参ると云う。それより以来、専ら帰依を生じ、恒に供養を展ぶ。見る人歎喜し、聞く者随喜す。

（『浄土』一七・三八九頁上）下・現漢文）へ）内は割書きを示す（以下同）

と伝えており、「高良の大衆」がここは真言天台の学地であつて専修念仏の学地にあらず、追出すべしと妨害を計画していたことが記されている。ここでは「高良の大衆」が登場するが、当時の高良山を知ることのできる資料を少し見てみたい。まず、高良山には多くの僧がいたのかという点について、承久三年（一二二二）の状況を伝える筑後御船家文書「筑後高良社定額衆注文」を取り上げたい。承久三年は聖光が千日の別時を終え、善導寺の開基、念仏教化といった活動をしていた時期と考えられるが、この時期に高良山にはどのような僧がいたのかがわかる。

本定額十五口□□

背振山 □□勢房□□ 料田一□□

□□□□ □□房永□□ 料田一丁 □□□□

□□振山 □□戒蔵阿闍梨忠円 料一丁 □□荒 □□不斷経田□□

高良山 □□戒蔵阿闍梨忠円 料一丁 □□夜明村□□

当住 □□円融房静勢 料田一丁 □□高三万戊

当住 日乘房印秀

料田一丁 高三万

大道房長久

料一丁 高三万

柳坂 道性房定

料一丁 荒木

蓮実房実琳

料田一丁 荒木

高良山 慈観房慶俊

料田一丁 高三万

当住 戒采房印勢

料田一丁 高三万

背振山 大教房安常

料田一丁 藤吉

高良山 定教房永慶

料田一丁 夜明仏師町

当住 泉静房慶久

料田一丁 夜明河瀬町

高良山 凝然房寛円

料田一丁 江嶋村

新定額

最勝講十口料田十町包別田

料田一丁 江上

背振山 心融房阿闍梨教弁

料田一丁 江上

高良山 寶光房幸慶

料田一丁 高三万

当住 乘門房安慶

料田一丁 募永

高良山 深勢房慶西

無料田

高良山 教法房慶秀

料田一丁 白口珍慶

高良山 月性房春賀

料田一丁 犬墓

柳坂 蓮実房厳琳

料田一丁 垣坂

背振山 巧恵房万恵

料田一丁 西牟田

高良山 乘雲房永慶

料田一丁 高三万

高良山 深鏡房春融

料田一丁 高三万

仁王講十三口

当住 本、慈心房宗西

料田一丁 白口

高良山 本、安光房湛勝

料田一丁 木佐木

当住 本、法乘房鏡円

料田一丁 木佐木

当住 新、義积房慶印

無料田

柳坂 本、実乘房栄琳

料田一丁 高三万

当住 新、定蓮房定西

料田一丁 鱒空閑

当住 新、即成房良快

無料田

高良山 新、戒心房円長

犬墓一丁

当住 新、経王房齋範

無料田

当住 新、道乘房俊増

料田一丁 五十丁元二反

柳坂 新、経乘房長栄

無料田

高良山 新、教大房澄弁

料田一丁 六万

当住 新、明教房民澄慶

無料田

当住 本、定法房永秀

料田一丁 二口尚死去

高良山 本、定陽房琳慶

料田一丁 蒲池村

庄内 金剛般若五口

料田一丁 蒲池村

当住 香蓮房芸舜

料田一丁 清松

当住 義雲房栄久

料田一丁 蒲池

背振山 教月房尊暎

料田一丁 高屋内、今勘返

高良山 本、定法房永秀

料田一丁 二口尚死去

高良山 本、定陽房琳慶

料田一丁 蒲池村

庄内 金剛般若五口

料田一丁 蒲池村

当住 香蓮房芸舜

料田一丁 清松

当住 義雲房栄久

料田一丁 蒲池

背振山 教月房尊暎

料田一丁 高屋内、今勘返

当住 南教房慶心 無料田 得丸
当住 鏡智房重慶 無料田 湯坪

□□金光明経三口

□□実円房増心 料田一丁 間村

高良山 教淳房栄禅 料田一丁 〈高屋、今勘返〉

高良山 円性房栄源 料田一丁 〈高三万銖田□〉

観音経一口

高良山 義円房慶琳 料田一丁 〈江上斗代〉

壽命経一口

当住 円智房澄□ 料田一丁 中牟田

已上五十二口内〈勘返二口〉

右、注進如件、

承久参年九月廿八日

本定額衆并新供僧番帳任札写畢、

公文(花押)

公文(花押)

惣公文(花押)

〔鎌倉遺文〕五・五一頁下、No.二八四二)

この資料は高良山高良社(玉垂宮)の定額僧をリストアップしたものとされ、朝廷に定められた僧がどれだけいたのか、どういう僧がいたのかわかる手掛かりとなる。これによると五〇名の僧がリストアップされ、学料田として田畑があてがわれているのがわかる。このことは、高良社が朝廷より援助のある寺社であったことを物語っており、またこれだけ

聖光上人の活動の周辺

の田畑が高良社の僧のためにあったということではないだろうか。さらにこの資料には、これらの僧侶の所属する寺社が付されており、高良山の他に、背振山、柳坂(永勝寺)といった地の僧も見られ、これらの僧によって構成されていることも分かる。つまりこうしたネットワークを築きながら機構を構築していた状況も見えてくるのである。また、この組織には「本定額」、「新定額」、「最勝講」、「仁王講」、「理趣分」、「薬師経」、「金剛般若」、「金光明経」、「観音経」、「寿命経」という部門があったとあり、これらの講会や經典を講義(論義か)する者として当てられていたことがうかがえる。「最勝講」「仁王講」「金光明経」などからは、密教を中心とする部門が多ことがうかがえ、「聖光上人伝」に見られる聖光が一千日念仏を修していた際に「真言天台の学地」なりといつて妨害を企てた僧たちはこのような者達だったのであるか。

〈高良山における法会、講会について〉

このように、高良山を組織する僧について見てみたが、恐らくは朝廷への祈祷の意を持つ講会を修すること、定額僧として認められていたのであろう。例としては、上記の「最勝講」「仁王講」などの講会が行われていたことがうかがえるのだが、以前当時のこの地域の仏教思想について調査をした際に指摘した次の文書を今一度見てみたい。

注進 承元二年惣勘文

神立用

高良上宮大般若供米

六石九斗（加洗米定） 一部供米 七斗 上分米
別宮分

二石四斗 毎月朔幣御供米 度別二二斗

四石一斗 長日仁王講供米 三斗五升 上分米

廿石七斗（加洗米定） 三季大般若供米 一石 正月五ヶ

日

一石 同修正僧供料米 二石八斗 二季彼岸御供米

三石三斗三升三合 五節供田五段分米 度別一段

十二石 神宮寺三昧一丁八段分米也（元者十九石九斗九升八

合）

春祭大使免田五丁 分米三十三石三斗三升

〔鎌倉遺文〕四三、二六〇頁、No.五〇五四四

〔筑後高良宮別宮供米注進状写〕、『久留米市

史』七（資料篇）、四七四頁、『鷺野尾社五節

句瓶子配分差定等写）

これは、承元二年（一一〇八）の年が見える高良社と別宮に供米をどう配分するかを記したものとされるものである。聖光が法然の室を出て九州に戻るのが元久元年（一一〇四）なので、恐らく厨寺で一千日別時念仏を修していた時期の記録といえるかもしれない。ここには「高良上宮大般若」への供米、別宮における「毎月朔幣」、「長日仁王講」、「三季大般若」、「二季彼岸」、「五節」、「神宮寺三昧」、「春祭」といった神事を含む法会と思われるものが見える。「高良上宮大般若」が、経蔵なのか法会なのか判断を要するが、別宮の配分先をみると法会であると考えられ

る。つまりこうした法会が高良山をはじめ関係する別宮において行われていたことが考えられるのである。⁽⁸⁾

また、長保五年（一一〇三）の日付のある「高良十講縁起」という資料に、上記の講会が開かれていた時期より一二〇年も前のものだが、どういう講会が行われていたのかが記されている。

高良十講会縁起

当国一靈山、名曰高良、以高良名山称、盖有以也、山有権現、是古仏垂跡乎、府国致誠、効験掲焉矣、敦頼為宰吏、敬之如在、偏設礼奠、不如神之素意、仍從今年三月十五日、限以未来際、設五日十座之講、然講法華經之次、每座欲加講諸大乘經、奉書妙法蓮花經一部、開結二經、仏頂尊勝陀羅尼、般若理趣經、心經、各一卷、仁王經一部二卷、金光明經一部四卷、永安置山、以宛講演、奉貢両宮権現、九王子、及一切神祇冥道等也、但選定十口僧侶、互為講師問者之勤、山僧有修学之志、令学仏教門、欲令法住世也、（以下略）

（『久留米市史』第七卷、一九頁）

これによると、高良山で「高良十講」という法会が行われており、五日にわたって十座の「講」があったという。その内容は五日十座『法華經』を講じ、さらに毎座ごとに諸大乘經講義が「加講」されるものであったという。そして『法華經』や『無量義經』、陀羅尼や『理趣經』、『仁王經』といった經典などを書写し、山内に永く安置したとある。講座の内容は講師と問者が互いにこれを勤めるとあり、講師と問者が問答を繰り返すものだったと考えられる。この『法華經』を中心とする一〇の講会の形式は、比叡山で最澄が修したとされる「法華十講」にな

ぞらえてできたものと考えられる。先学の研究⁹によると、最澄は比叡山にて天台智顛の法恩のため、延暦十七年（七九八）に霜月会を修し、そこで「法華十講」が行われたといい、次いで初代天台座主義真（七八一〜八三三）によって最澄の法恩のため、六月会に「法華十講」が行われたという。内容は『法華経』八巻と『無量義経』、『観普賢菩薩行法経』と合わせて十巻になる經典の講經論義を行うものだったという。これをもとに考えると、『法華経』を論じる「高良十講」は、最澄を縁とする天台に根差したものであったと考えることもできるかもしれない。

しかし、これより一二〇年先の定額僧には『法華経』に関するものは当てられてはいないようである。年月をかけて密教に傾倒していったのか、「定額衆」には当てられていないが、講会としては行われていたであろうか。

〈英彦山での法会の状況〉

他に聖光の活動地域での法会の状況について、参考に英彦山での法会を取り上げたい。英彦山には建保元年（一一二二）の奥がある『彦山流記』が伝わっており、英彦山の歴史、その当時の堂舎がいかなるものであったか、そしてどのような法会が行われていたのか知ることができる¹⁰。英彦山は聖光初学の時期に日参の行、晩年も出向いていたという伝承がある地である。これによると、

山内年中仏神事

大講堂 毎月釈迦講 〈不動講 阿弥陀講〉

正月修正 自一日至三日 委在別紙

二月会 十五日 号舍利会

二月最勝会 同三十講

四月誕生会 法華不斷経〈三ヶ日夜〉

六月会 四日 伝教大師御忌

同十五日 蓮華会 倭豎義六問

七月十五日安吾結願会

八月如法経

九月大念仏

十月一切経会

十一月開山会 〈善正上人於玉屋谷〉

一夏九旬不斷供花 上宮年中不斷供花 其外夏中供花八ヶ所

正月〈自一日至七日〉九箇法華八講 〈各有問答精談〉

毎月谷講 四谷

南谷 講衆卅人 先達七十人 〈二座三問論義講〉

北谷 講衆卅人 先達五十人 〈同上〉

中谷 講衆廿五人 先達卅五人

惣持院講衆等撰修学器量勤器人荒涼不入之〈云々〉

〔修験道史料集〕Ⅱ、四七三頁

とあり、一年の間にどれだけの法会が行われていたのかがわかる。まず、毎月定期的に行われていたのが大講堂で行われていた「釈迦講（不動講 阿弥陀講）」と、四谷で行われていた「谷講」という講会で、各谷ではそれぞれ講衆三〇人、先達は三五人から七〇人の僧が参列し、しかも修学の足りぬ者は参加できないとあることから、活動する僧の数は相当の

ものだったと考えられる。他には「伝教大師御忌」が見え、英彦山が最澄を基とする天台の信仰を軸とする様子、そして「九箇法華八講」「法華不断経」といった『法華経』に根差した講会、さらには「最勝会三十講」といった鎮護国家を祈る密教の講会もあったようで、幅広い仏教思想が見える。この中、他の資料では見られなかった「阿弥陀講」という阿弥陀仏信仰に関するものが見え、また「大念仏」という法会からは、称名念仏かどうかは不明だが阿弥陀仏に関する法会も行われていた可能性も考えられるのではないだろうか。こうした講会（法会）が聖光在世時に高良山とその別宮、英彦山といった地域で行われていたことが伝えられている。

3、醍醐寺と高良山

〈醍醐寺の寺領高良庄〉

以上、高良山と英彦山での法会の様子について見てみたが、他の高良山に関する資料には、高良山に醍醐寺が関係していたことを伝えるものがいくつか確認できる。まずは寛喜三年（一二三二）年の日付のある醍醐寺に伝わる「前権僧正成賢讓状案」と呼ばれる文書である。

讓与 堂舎・庄園等事

一 遍智院（在敷地券契、同倉等）

堂舎 僧房 経藏 道具 本尊 聖教（已上目六在別紙）

一 西南院

一 筑後国高良庄（在証文等）

一 阿波国金丸庄（在証文等）

覚洞院仏供人供衣服等、任式目、可被致其沙汰也、於預所職者、孝賢律師可庄務也、付觀心院畢、

一 伊勢国黒田庄（在証文等）

一 周防国島末庄（在証文等）

右、件堂舎・庄園、各有由緒、伝領年尚、更無異論、仍所讓与道教法眼也、但高良社并金丸庄、若座主法印道禪存日之間、貴房不幸事出来給者、座主伝領之、一期之後者、付遍智院定尊禪師、可領知之由、所申置座主也、但定尊禪師若為非器之人者、雖如此申置、不可有伝領之儀、能々相計其器、可有相承也、仍為向後無違乱、注子細之状如件、

寛喜三年八月廿八日

前権僧正在判

〔『大日本古文書』家わけ第一九、醍醐寺文書之二、No.三四一・五〕

この文書は醍醐寺の成賢が所有する諸堂、所領を讓与するための文案である。ここに「筑後国高良庄」という所領がある。これは、醍醐寺成賢が「筑後国高良庄」を所有していたことと、後も座主道禪（その次は道教）に譲られるということである。高良庄の詳しい状況は未調査だが、高良社が醍醐寺と関係があったということを物語っている。

他にも、次の文治四年（一一八八年）『高良山施入帳』は、醍醐寺座主勝賢が高良社に堂舎の修繕と『大般若経』六百巻などを施入したことを伝えている。

施入

大般若經一部六百卷（黃紙、朱軸、香表紙）

奉納螺鈿厨子一脚（在金銅々子、鑑）

奉納繪三面扇菩薩像

二体三藏等影六躰

件經施入趣者、当社大自（本力）所安經、去治承之比、依天下逆乱自然散

失、後適所有經等破損、或不具、旁有惱于転読、仍為宛長日之転読、

永安置于宝前、更不可（出殿力）社壇之外矣、

御帳一面、（染綾二疋）師子形二疋、

已上為添新殿莊嚴新所造進也、

師子頭二面

童舞襲裝束八具、（左四具、右四具、）

袍、半臂、（在供）下襲（在袖単、）

表袴、金帶、天冠、（在交形、）

総角糸鞋

陵王裝束一具

唐綾袍 錦袴 同襦袢

同涉腰 金銅、（協）

落蹲裝束一具

唐綾袍 錦袴 同襦袢

同涉腰

鳥舞羽尾等各四具

胡蝶羽尾等各四具

聖光上人の活動の周辺

已上□□年御祭并一切経会等所調送也。

右高良大明神者、秘内証於金利之雲、垂応用於西海之月以降、久護

百王之洪業、已為万代之靈祠、專祭礼之儀者、感応同鏡谷之影響、

運往詣之歩者、利益類箕畢之風雨、一天九州靡嚮神德者也、爰（既）仏子

勝（既）不量近年以来、掌当社之幾務、是雖為法皇之恩顧、猶知有明神

之宿縁、因茲或私以修道偏為勤、仏事神事以興隆欲為先、永伝門跡

而敢不退転、兼又自今以後、神官所司等、同存此旨、更不可懈怠、

若於如泥之輩者、定有冥顯之誠歟、誠知不自貴、以人敬則、（貴脱力）

不自安、依神助則安、今殊為添權化之威光、旁致財施法施之懇儀、

境隔万里、雖未遂參詣之望、志有一心、定照見信念之誠、若爾現則

栢城風靜、而弥施（北力）逃（北力）民覆護之神恩、当必蓮台月朗、而定期八相成

道之化縁、先捧此景福、奉資禪定法皇、姑射之山、歷万歳而不蹇、

□城之居、送千秋而是靜、凡天下泰平、海内安穩、所施入如件、

文治四年（歲次戊申）七月廿五日 金剛仏子權僧正法

印大和尚位

〔久留米市史〕第七卷、四六九頁〜四七一頁

『大日本古記録』第四編之二、四一七頁

これによると、醍醐寺座主勝賢が、後白河院と国土の安寧を祈るため、

高良社を修造し、『大般若經』六百卷などを施入したことを伝えている。

これは聖光が比叡山で修学していた時期にあたる。この記事から確認で

きるのは、高良山（高良社）は、この經典を所有していたが戦乱などの

世の流れで自然と散佚してしまっていたということ、そしてそれ故に

「転読」が思うようにできずに悩んでいたということ、つまり大般若の転読が高良社で行われていたこと、そしてこれらの寄進を得て高良社には『大般若』六百巻をはじめ、菩薩像、舞の法具などが整ったということ、その寄進主が醍醐寺の座主であったということなどである。聖光が高良山の麓にやって来るのは、こうした施入があった後のことである。

〈醍醐寺座主と九条兼実〉

そして最後に指摘したいのは、こうして高良山と関係を持つ醍醐寺の座主に、九条兼実の子息、良海が就いていたということ、しかもその時期が聖光が法然の元をはなれて高良山の麓にやってきた時期と近いという点である。醍醐寺に關係する史料によると、まず東大寺からの「太政官牒」には、

太政官牒 醍醐寺

応補任座主職事

権少僧都法眼和尚良海（年藹）真言宗 東大寺

右、得彼寺権少僧都法眼和尚位成賢去年十二月廿日奏状語、謹檢案内、件職者、以当寺座主第一之弟子、所奉補来也、然権少僧都良海、足為其器量、為国家、為当寺、尤至要也、為其職、足採用、望請天恩、因准先例、以件良海、被補任座主職、令勤仕天長地久御願者、正三位行権中納言藤原朝臣資実宣、奉勅依講者、寺宜承知、依宣行之、牒到准状、故牒、

元久二年二月廿六日

修理東大寺大仏長官正五位下行主殿頭兼左大史小槻宿祢在

判牒

從四位下行権右中弁藤原朝臣（清長）

とあつて、良海が元久二年（一一〇五）二月の官課で醍醐寺座主に補されてゐる。また、『醍醐寺座主次第』では、

権小僧都良海、（十九、實繼成賢兩僧都弟子、九条殿御息）、元久二年七月廿七日、官符到来、於遍智院御取之、去二月宣下、依不例事不請取之、同十二月十五日御拜堂於三宝院有出立、

といつて、「九条殿の御息」と割書きしてある。そして座主を退いた時期は同じく『醍醐寺座主次第』の記事では、

権小僧都良海（十九）、建永元年月日御辭退、未灌頂、又不及事務、廿六、権少僧都成賢、還任四十五、建永元年十月十九日宣下、頭右大弁長兼奉行云々

とあつて、建永元年（一一〇六）十月に座主交代の宣下があったとある。一一〇五年二月から一一〇六年十月、およそ一年と数カ月だが、法然の元を離れたのが元久元年（一一〇四）「八月上旬」とあるので、座主在任期に高良山の地域に赴いたのかもしれない。このことから想像することは、聖光が九州に帰った理由、そして高良山の近辺に向かった理由が九条兼実や醍醐寺といったことを縁としたものだったのではということだが、これも根拠は少ないのであくまでも想像としてここに紹介したい。

おわりに

以上、断片的な資料ではあるが、三点について論じてみた。今回の検討から、鶴岡や九州北部といった地域にも京都の寺社の影響があったこ

と、それは鶴岡ならば京都を中心とする地域から別当として下向していた点⁽¹⁴⁾、高良山ならば醍醐寺の支配がありながら寄進などの影響を受けていたことがうかがえ、また聖光もそうした関係性の中活動をしてきたということが指摘できるのかもしれない。また、高良山、英彦山の僧に関しては、多くの僧がここで活動していたことがうかがえ、聖光の対論者がこうした僧たちであった可能性も指摘できるのではないだろうか。ただ、いずれにせよ筆者が史料の読解・分析に明るくない点、また全て活字資料を用いての検討であったため、原典の調査や史料自体の検討を經ていない点などが本稿の大きな問題である。この点を含め、ご指導、ご指摘を乞いたいと思う。

註

(1) 拙稿「聖光在世時における九州北部の仏教思想について―歴史史料を中心に―」(『仏教論叢』五八、二〇一四年)にて論じたことがある。本稿ではここで指摘したものも今一度取り上げている。

(2) 『歴代鎮西要略』に

寛喜二年庚寅二月八日、筑前国住人勝木七郎則宗、賜本領勝木庄、此庄為承久勲功之賞、賜於中野七郎助能、然而當時禁裡依牟則宗之兒童、被優恕焉如旧給則宗(先年梶原一家誅伐之時、則宗為縁坐為囚、以称無実免之、令下向於西国)助能改補筑後州高津包行名、去正月宣旨、使御家人之子一人候内裡の瀧口、勝木兒童其瀧口也、
とある。また、『大日本史料』(五編五冊六〇五頁)の注に

○則宗、梶原景時ニ与して捕ヘラル、コト、正治二年正月二十五日ノ条ニ、幕府其罪ヲ釈シ、鎮西ニ放還スルコト、建仁元年十二月二十九日ノ条ニ見ユ

聖光上人の活動の周辺

とあって、「吾妻鏡」の当該日の条にも則宗に関する記事がある。

(3) 『大日本史料』第五編五冊・六〇四頁

(4) 『玉葉』文治二年六月一日の記録に「於内裏通親卿参会、申八幡使之間事、可勤仕之由所申也、凡件卿公之至、無比肩之人」として登場するなど、親交があったことが指摘されている。

(5) 『聖光上人伝』(浄全一七・三七九頁上)

(6) 現福岡県飯塚市には「飯塚」という塚が残されており、伝承が現在でも語り継がれている。(総合学術大会パネル発表報告「聖光上人の御遺跡について―遺跡参拝ガイドブック 聖光上人を訪ねて」の編集を経て)、『仏教論叢』六七、二〇二三年)に報告がある。

(7) 前掲拙稿

(8) ちなみにこの文書が伝わる「別宮」とされる鷹尾社は高良社近辺ではなく、少し離れた柳川市で、近辺ではない。これは先の定額僧に関する文書でもわかるように、近辺に限らない地域の寺社と関係しあつて組織を構築していた例としても見られる。

(9) 藤平寛田「天台論義の基礎と文献」(『日本仏教と論義』法藏館、二〇二〇年)を参照。

(10) 『英彦山流記』は令和四年浄土宗総合学術大会でのパネル発表の準備段階において朝岡知宏氏よりご紹介賜つた、記して御礼申し上げたい。

(11) 『鎮西禪師絵経伝』などによると、聖光が明星寺で修学していた際、英彦山まで日参の行を修していたことが伝えられ、この地域に聖光に関する伝承がある地が点在している。(前掲、パネル発表報告で報告されている)

(12) 『醍醐寺新要録』『醍醐寺座主次第』『醍醐寺座主譲補次第』共に『大日本史料』四編八冊、四五五―四五六頁に抄出されている。

(13) 巽昌子「醍醐寺の相続にみる院家・寺家の関係の変化」(『お茶の水史学』五九、二〇一六年)を参照。醍醐寺の歴代座主が整理されており、ここで兼実の子と比定していることに依つた。

(14) 平雅行「定豪とその弟子―鎌倉真言派の成立・展開―」(『人間文化研究』四五、二〇二〇年) 参照。

※本報告の大きなきっかけとなったのは第二六期全国浄土宗青年会様(理事長・松野瑞光氏)で聖光上人顕彰のために上梓した『遺跡参拝ガイドブック 聖光上人を訪ねて』の編集・調査にお誘いくださったことである。記して心から御礼申し上げます。

初期時衆教団の基盤形成

長澤昌幸

はじめに

平安中期から鎌倉期にかけての日本仏教史では、市中などで庶民層へ布教する聖と呼ばれる民間布教者の活動が指摘されている。古代における私度僧に淵源をもつとされる聖には、高野聖、善光寺聖などと呼称され、勸進を目的とするなかで多様な庶民信仰とも結びつき、唱導や芸能などと繋がることで幅広い階層からの支持を受け、集団を形成して行くものも存在した。

その中で広範囲に活動した集団に時衆^①がいる。この時衆の中には、鎌倉期に活動した僧である一遍上人（一二三九―一二八九、以下全ての尊称略）の流れを汲む時衆が存在している。この時衆は、やがて近世に入り異類の時衆を傘下に取り入れる形で時宗教団として確立していく。しかし、宗祖に位置づけられた一遍は、自らの思想を示す著作が現存していない。教団として存在しながら、その根幹となる根本聖典がないまま展開し、今日に至っていることは特異な事例といえよう。そのなかで、教学的側面から教団の強化が必要となり、根本聖典は無くとも一遍の名称やその思想が熊野権現からの神勅によるものと位置づけることで教団の維持を図ろうとしたことについては、これまで筆者が指摘してきた^②。

初期時衆教団の基盤形成

さて、一遍の生涯を記した『一遍聖絵』（以下、『聖絵』第十一には、同十日の朝もち給へる経少々 書写山の寺僧の侍（り）しにわたしたまふ つねに

「我（が）化導は二期ばかりぞ」とのたまひしが 所持の書籍等

阿弥陀経をよみて手づからやき給（ひ）しかば 伝法に人なくして師とともに滅しぬるかとまことになさしくおぼえしに、「一代聖教

みなつきて 南無阿弥陀佛になりはてぬ」との給（ひ）しは「世

尊説法時將了 慇懃付属弥陀名」の心にて「五濁増時多疑謗 道俗

相嫌不用聞」とあれば、よくよくしめし給（ひ）しにこそ^③

とある。一遍は臨終間近に所持していた經典以外の書籍を手づから書き捨てていることがわかり、「我（が）化導は二期ばかりぞ」（念仏勸進は私の一生涯だけのことであるぞ）と述べていることから、時衆の存続は考えていないことがうかがえる。そのため、先行研究において時衆教団の成立に関しては、次のように論じられてきた。

大橋俊雄「思いなおし死をとどめ真教を知識として時衆たちは山をおり、化益の旅にたれたという。こうして時宗は、真教の手により再編成がなされ、教団として再出発することになった^④。橋俊道「一遍の弟

子である以上一遍の素志をついで一切衆生に念仏勸進をしなければならなかったのである⁽⁵⁾。金井清光「一遍とは別に新しく集団を組織したと見なければならぬ⁽⁶⁾」。河野憲善「祖師一遍は阿弥陀聖の系譜に属し、立教開宗の意志など少しももっておらず、徹底した捨聖であり、時衆教団を事実上築きあげたのは二祖他阿弥陀仏であったという⁽⁷⁾」。石田善人「時衆にとって一遍は絶対者であった。それ故に、一遍の集団は絶対者の死とともに瓦解するのが、むしろ当然なのである⁽⁸⁾」。小野澤眞「一遍時衆と現在にいたる時衆教団はひとまず断絶したものと捉える必要がある。すなわち時衆とは一遍教団というより真教教団なのである⁽⁹⁾」などである。以上の先行研究においては、教団として一遍・真教の時衆をそれぞれ別組織であると結論づけることが少なくない。

確かに『聖絵』第十二では、

彼(の)五十一年の法林、すでにつきて一千余人の弟葉むなしくの
これり。恩顔かへらず、在世にことなるは四衆恋慕のなみだ、教誠
ながくたえぬ。平生におなじきは六時念仏の音ばかりなり⁽¹⁰⁾。

とある。このことから、一遍入滅後には、一千余人の弟子達が茫然と残され、あの情深いお顔は再び帰ることはなく、生前と異なるのは四部の衆の人々が恋い慕う涙ばかりであり、教えを二度と聞くことは出来ない。平常と同じなのは六時念仏の声ばかりであると記している。しかし、一遍の別伝である『一遍上人縁起絵』(以下、『縁起絵』)第五では、
さて遺弟等知識にをくれたてまつりぬるうへは速に念仏して臨終すべしとて丹生山へわけ入ぬ(中略)さて如此化導ありぬべからんには徒に死ても何の詮かあるべき 故聖の金言も耳の底に留り侍れば

化度利生し給(ふ)にこそとて他阿弥陀仏を知識として立(ち)出(で)にけり⁽¹¹⁾

とある。一遍に十二年間、随従し常に調声役を行っていた他阿弥陀仏真教(一二三七―一三一九、以下真教)は、一遍入滅後、丹生山で念仏し臨終を迎えようとしていたが、周囲から推され時衆を再興したことが記されている。

さて、今回は、「初期時衆教団の基盤形成」をテーマに先行研究で問題視されてきた真教時衆が一遍時衆の組織を継承したのか、或いは別組織なのかについてを問題とし、一遍時衆と真教時衆との比較、浄土宗西山派との関係性から考察したい。

一、一遍時衆と真教時衆との比較

ここでは、一遍と真教の時衆における比較検討する視点として、遊行回国及び教化から考察を行いたい。

一遍の遊行回国

一遍は、念仏勸進の旅をする遊行そして、「南無阿弥陀仏^{決定往生}六十万人」と刷られた念仏札を配る賦算と踊り念仏をもって布教し、時衆を形成した。一遍の遊行回国は、その北限を奥州江刺(現、岩手県北上市)とし、南限は大隅正八幡(現、鹿児島県霧島市 鹿児島神宮)までと広範囲に及んでいる。しかし、京都や伊予、四天王寺、信州善光寺など、重複して遊行回国した箇所はわずかである。北限である奥州江刺は一遍の祖父河野通信が承久の乱後、配流先であり終焉の地である。また、信州へ遊行

した縁を見れば、承久の乱後、伯父である河野通政は葉広で斬首、叔父の河野通末は伴野へ配流されていることから、信州を訪れたのは必然といえよう。そのため、一遍の遊行回国は、一族の慰霊鎮魂のためでもあり、信州で踊り念仏を開始したことも偶然ではないだろう。また、九州では豊後守護大友兵庫頭頼泰の館へ逗留し、真教と対面し同行を許可している。一遍がこの大友頼泰の館へ逗留していたのは、大友氏と河野氏が血縁関係を有していたからであろう。

その他、一遍の遊行回国先には、四天王寺、高野山、聖徳太子廟など、浄土仏教の聖地や熊野三山、大隅正八幡宮、大三島大社、三嶋大社、石清水八幡宮など神仏習合の視点から浄土仏教と結びつきの深い地、太宰府、白河関、武蔵国石浜、当麻寺など一遍と同法にあたる西山派の大師が点在した地、さらに、伊予周辺には、證空の孫弟子にあたる蓮宿、覚入、東山義・證入の孫弟子にあたる聖入、成信など西山派の大師が多く存在しており、そのことは『浄土法門源流章』¹²にも記されている。また聖人が伊予より信州善光寺へ移っていたことは『浄土法門源流章』及び『法水分流記』¹³にも記されていることから伊予と信州善光寺や京都そして鎌倉などを結ぶ先導役としての大師が存在したことがうかがえる。さらに、そのネットワーク上には、高野聖、善光寺聖との関連性も垣間見ることができよう。

つまり、一遍の遊行回国が広範囲な地域に及ぶことが可能であったのは、先に述べたように血縁をはじめとする地縁や西山派を中心としたネットワークによることが大きいのではないだろうか。さらに、一遍や同行者が数人であれば遊行回国も可能であろうが、弘安元年（一二七八）

作成の『一期不断念仏結番』には巻頭に一遍の名が記され、続いて一組八名・六組まで総計四十八名の阿弥陀仏号が記載されている。これは不断念仏を修行する人員構成を意味し、時衆を構成する人数を知ることができる。また、『聖絵』第十には「時衆も番帳には僧衆四十八人、尼衆四十八人そのほかの四部の衆は数をしらず」とあることから、僧衆・尼衆を合わせると九十六名以上が一遍時衆を構成し同行していたことになる。石田善人氏は、『一期不断念仏結番』に記された人数を考察した上で「一遍が百名近い時衆を率いていたと考えてみたが、これは事実と考え難い¹⁴」と述べ、『時衆過去帳』の記載数から推察し「遊行する一遍の集団を百名と考えるより三十名ばかりと考えるほうが適格的であると私は思う¹⁵」と結論づけている。いずれにしても常時三十から四十名が同行していたとすれば、僅かであっても飲食が必要となり、ある程度確保できる目処が立っていなければならないだろう。それらを可能にできたのは、一遍時衆が既成教団との結びつきにより、経済的基盤に依拠した活動が可能であったからではないだろうか。この点については後述したい。

真教の遊行回国

さて、一遍が血縁や聖のネットワークによる経済的基盤を活用して遊行回国をしたのに対し、真教の遊行回国はどうであろうか。『縁起絵』や『他阿上人法語』『七条文書』などからその範囲が、ほぼ関東甲信越を中心としており、しかも重点的に教化していることがうかがえる。この点で一遍とは相違する点と言えよう。

さらに、一遍は、地方の拠点となる道場（寺院）を建立していない（ただし、創建者を一遍と伝承している宗内寺院もある）のに対し、真教は、各地方へ拠点となる道場を建立し、時衆の教線基盤を拡充したことが指摘できる。『七条文書』所収「遊行二代真教上人書状」では、真教が有阿弥陀仏（後の遊行四代吞海）に宛てた書状によれば、

四郎太郎殿就夢想、念佛を有阿弥陀佛にす、めさせ奉むと所望候、我々獨住之後者、遊行聖にこそ念佛勸進をも、たせて候へ、既道場百所許に及候、⁽¹⁶⁾

とあり、真教は道場を百カ所以上建立したことがわかる。現在、時宗所属寺院数は四一〇カ寺である。廃寺や合併した寺院もあるが、『時宗寺院明細帳』の調査により真教による開山・改宗の寺院は実に一三〇カ寺に及ぶ。⁽¹⁷⁾ 真教は、限定した地域を重点的に遊行回国し、特に武士層の支持を得ていたことが『縁起絵』からもうかがえる。

一遍の教化

教化については主たる教化方法及び支持基盤について考察を行いたい。一遍の教化としては、遊行・賦算・踊り念仏を教化方法として行っていた。特に踊り念仏は、今日、一遍、時宗の代名詞とされているが、その実態については研究すべき課題が山積している。ここでは一遍の行った踊り念仏について考察したい。

『聖絵』に描かれた踊り念仏の場面を列挙すると、第四・第五段・小田切の里、第六・第一段・片瀬の浜地藏堂、第七・第一段・関寺、第七・第二段・京極釈迦堂、第七・第三段・空也遺跡の市屋、第八・第二

段・丹後久美浜、第九・第一段・淀のうえの、第十・第一段・阿波国の八場面であろう。

踊り念仏が開始された『聖絵』第四・佐久での場面では、

同国小田切の里、或武士の屋形にて、聖、をどりはじめ給（ひ）けるに、道俗おほくあつまりて結縁あまねかりければ、次第に相續して一期の行儀と成れり。⁽¹⁸⁾

とあり、僧俗が入り交じって踊っていたことがわかる。その二年後、『聖絵』第六・片瀬の浜地藏堂の場面では、鎌倉入りを果たすことができなかった一遍が、片瀬の浜地藏堂へ移動し踊り念仏を行っている。このとき突如として踊り屋が出現し、その上で一遍を始めとする時衆が踊り念仏を行っている。何故、踊り屋が必要だったのか、踊り屋の上で踊っているのが時衆の僧尼のみであり、その周囲には身分の上下を超えた人々が群集して見上げられているが、この絵画部分を分析することで興行型勸進の要素が多くうかがえる。

松岡心平氏は、「鎌倉入りを否定されて、片瀬に寄ったところで、初めてこういう舞台がこしらえられて、踊り念仏の興行が行われるのです。（中略）そこでは演者と観客がはっきりと分かれています。一般民衆は下のほうで、一遍たちの踊り念仏を見上げています。」⁽¹⁹⁾と論じている。

当然、一遍だけの財力などでは踊り屋を建築するのは困難といえる。そのため、建築可能な財力と権力との結びつきが必要になる。つまり、そうした人物との結びつきにより、踊り屋の建築が可能となったのである。その手がかりであるが一遍は、この片瀬で託磨の僧正公朝と結縁している。この公朝は名越流北条氏と血縁関係に有り、園城寺の高僧と

言われている。更に名越流北条氏と大友氏は婚姻関係にある。三枝暁子氏は證空の弟子の宗観が名越氏の出身ことに注目し「したがって公朝は新善光寺、或いは宗観の存在を通じ、浄土宗西山義に縁を持つ一族の出身であった、ということになり、よって、公朝と一遍・聖戒とは西山義を媒介にして結びついたものとみなすことができる」と論じている。また、『聖絵』に描かれた片瀬の浜地藏堂の場面を観ると往来する街道に面し、乞食が群集する場に作られていること、地藏堂の名称からも無縁や供養の場であろうことが想起される。

さて、片瀬の浜地藏堂以降の踊り念仏は、興業を目的とした勧進が中心であったのではないだろうか。これまで踊り念仏のみが注視されて来ているが、そもそも踊り念仏は勧進を目的する法会として行われ、その一部分として踊り念仏が行われていたと著者は推察している。そのため、形式としてはまず説教或いは勧進の口上があり、声明などに引き続き踊り念仏が行われ、最後に一遍からの賦算が行われていたのではないだろうか。ただし、これらの勧進に関する目的やその成果、具体的には造寺・造仏・写経などについては今後の課題である。

また、上島亨氏は、一遍の遊行先で参詣した寺社を挙げつつ、その遊行を支えた社会基盤について考察し、「一遍は十一世紀を通じて顕密学僧が構築した全国的な宗教ネットワークに依拠しながら、遊行したのである」と述べている。さらには、「このネットワークを利用して遁世聖が写経などの勧進活動を行っており、一遍自身も顕密の遁世聖として振る舞い、そのように受け入れられたといえる」と結んでいる。この上島氏の説を援用すれば、一遍が既成教団との強固な関係性を構築できたの

は、関寺の場面ではないだろうか。当時、関寺は園城寺の支配下にあり別所の一つであった。おそらく、園城寺とは公朝とのつながりもあるが、『聖絵』第七を見ると建設途中の関寺の中州で踊り屋を建築し、七日間の修行が十四日間も延長されていることから、一遍は関寺再建の勧進に関係していたと考えることが可能であろう。つまり、園城寺との関係性を構築することで一遍は、遊行回国する際に格段の支援を得ることができたのではないだろうか。そのため、大人数の遊行回国を可能にし、興業型勧進として踊り念仏を行うことでさらに拡大したといえよう。

ちなみに、遊行七代託何『條條行儀法則』「第五 踊躍念仏事」では、初祖歡喜踊躍アリケルヨリ此行儀出来悲喜交流身毛堅昔悲今喜争身安セン高麗盛有此行儀衣色此門下カハラスト云。

と記している。初祖つまり一遍の歡喜踊躍以来この行儀が始まったとしているが、託何の代に至り盛んに行われている様子はうかがえない。

真教の教化

一遍入滅間際まで踊り念仏が行われていたことが『聖絵』からも読み取ることができるが、真教はどうであるか。『縁起絵』第六には次の様に記されている。

凡(そ)法師も尼も此(の)身のために同道する事侍らず 念仏を申し(て)昼夜に踊(る)も故聖踊躍歡喜の余(り)にをのづから行じ始給(ひ)たりしかば いまも其(の)跡をたがふべからずと思(おも) (ふ)許也

このことから、真教時衆においても踊り念仏を大切な行儀としていたこ

とがうかがえる。そのことは、『縁起絵』第七・善光寺の場面では、

今宿縁浅からざるによりて奉_レ逢事を得たりとて七日参籠ありける
に日中の念仏は毎日に御前の舞台にして被_レ勤けり⁽²⁶⁾

とあり、絵では、御前の舞台で真教の周囲を時計に囲み日中の念仏が行われている様子を描いている。しかし、鉦鼓が描かれていないが、その前段で鉦鼓を所持し行列している様子が描かれていることから、踊り念仏が行われた可能性がうかがえる。

続いて『縁起絵』第九・伊勢内宮へ参拜の場面では、

内宮一禰宜申(し)て云(く) 神の法楽人の結縁のためにとて日
中の礼讃を所望し侍(り)けるに社頭は其(の)例なき間道のかた
わらなる芝の上にて例のごとく一時念仏あり聴聞の上下感涙をおさ
へて信仰し侍り⁽²⁷⁾

とある。このことから、伊勢内宮において踊り念仏を行ったことがうかがえる。描き方にもよるが、社家が数人描かれているばかりで一遍或いは先に挙げた善光寺の場面の様に勧進をしている様子はうかがえない。

さて、真教は、踊り念仏以上に歳末別時念仏会を盛んに行っていたと考えられる。そもそも歳末別時念仏会とは、一遍も重要視した行儀であり、「弘安五年三月二日、かたせの館の御堂といふところにて 断食し別時し給(ふ)⁽²⁸⁾」とあるように、鎌倉入りを阻まれた一遍は、弘安五年(一二八三)三月に片瀬の浜で別時念仏を修したことが記されている。このことから一遍と時衆との間には、しばしば別時念仏を厳修することがあったことがうかがえる。

『縁起絵』第五には、

凡(そ) 毎年歳末七日夜の間はあかつきごとに水をあみ一食定齋に
て在家出家をいはず常坐合掌して一向称名の行間断なく番帳を定て
時香一二寸を過さず⁽²⁹⁾。

と記されている。この「毎年歳末七日夜の間は」とあることから、おそらく一遍在世中からも行われ真教に至って歳末に七日七夜の別時念仏が行われていたのであろう。一遍在世中、どのように歳末別時念仏会が行われていたのか詳しく分からないが、真教の代には僧俗が共にその儀礼へ参加していたことがうかがえる。『縁起絵』第十では「嘉元元年臘月恒例の別時は相州当麻といふ所にて修せられけるに いつもの事なれば 貴賤雨のごとく参詣し道俗雲のごとく群集す⁽³⁰⁾」と記されている。つまり、嘉元元年には、臘月(十二月)に歳末別時念仏が恒例的に行われており、各地から結縁のために参詣する信者が群集していたことがうかがえる。

また、時代は下るが遊行七代託何(一二八五—一三五四)『條條行儀法則』「第四歳末別時事」には、

七日七夜別時中一食定齋_ニ毎曉浴_ニ浄水_ヲ常坐合掌_シ一向稱名_{シテ}四_ノ行_ヲ
暫可_ク闕_ク一時定_ニ数_十人_ノ時香_二二寸_ヲ不_レ過_ニ面_ニ表_ニ臨終儀式_ヲ⁽³¹⁾

とある。このことは、真教が行っていた儀礼が継承されており、託何の代にはさらに教義面でも整備され、歳末別時念仏が時衆として重要な儀礼として行われていたことを示している⁽³²⁾。つまり、真教の代には、踊り念仏は継承されているもの一遍在世中ほど盛んに行われていたわけではなからう。おそらく、真教の代以降、時衆としては歳末別時念仏会が重要視されていたと考えられる。それでは何故、動的な儀礼から静的な儀礼へ移行したのであろうか。その理由には、教化の場が影響していた

のではないかと推察する。既に述べたように一遍はほぼ全国的に遊行回国しているが、拠点となる道場を保持していない。しかし、真教は遊行回国する範囲を限定し、百カ所以上に及ぶ道場を建立し、弟子たちを道場の坊主として派遣している。建立当初の道場は、さほど大きな建物では無いと考えられるため、堂内で踊り念仏を行うのは困難と言えよう。

さらに、道場は時衆の仏道修行の場でありながら、同時に師檀関係を結ぶ信者を継続的に教化する場でもある。そのため、真教は法語を各地の道場へ送信し、坊主から信者へ読み聞かせしていたと考えられている⁽³³⁾。また、歳末別時念仏会では、「在家出家をいはず常坐合掌して」とあるように、『縁起絵』歳末別時念仏会の絵画部分を見る限り法座の中には、烏帽子を被り五条袈裟を身につけた武士の姿が描かれている。つまり、儀礼に参加し臨終の儀礼を経験することで信心が増し、時衆との結びつきを強固なものにすることができたのではないだろうか。そのため、真教以降、踊り念仏は次第に廃れていき、歳末別時念仏会が盛んに行われるようになったと言えよう。

一遍時衆と西山派

ここでは、一遍時衆と浄土宗西山派との関係性について考察を試みる。これまで一遍と西山派に関する論考は、『一遍聖絵』の成立背景をめぐる論究が中心であり、主な研究としては、戸村浩人、三枝暁子氏が挙げられる⁽³⁴⁾。

さて、鎌倉仏教の祖師である法然、親鸞、栄西、道元、日蓮は比叡山で修学しているが、一遍のみ比叡山で修学していない。一遍は比叡山で

修学せず、太宰府にいた證空門下聖達に入門しているからである。では何故、一遍は比叡山で修学せず、太宰府へ修学したのであろうか。一遍の父である河野通広は京都大番役で在任していたころ、聖達や華台とともに證空のもとで学んでいた関係からと考えられている。一遍が太宰府に修学した時期の状況を整理していくと、当時の伊予守護は宇都宮氏であり、この宇都宮氏は、法然・證空の弟子となった宇都宮頼綱（実信房蓮生）を輩出していた。この宇都宮頼綱が伊予守護になり、その子孫が伊予・豊前などの守護となっていく。一遍の師である聖達は一時期伊予に滞在しており、河野氏との関係性が『法水分流記』⁽³⁵⁾からもうかがえる。既に考察したように、一遍の遊行先には、西山派の法師が点在した地などが多く、そのネットワークを活用していたことがうかがえる。ここで一遍の支持層として『一遍聖絵』から主な結縁者を列挙すると、土御門入道前内大臣（中院通成を推定）、土御門内府（土御門定実を推定）、大炊御門二品禪門（藤原公直を推定）、従三位基長卿、大友兵庫頭頼泰、肥前前司貞泰、あじさか入道、山内入道、中務入道、大井太郎、二宮入道、たかはた入道、地頭代平忠康、播磨淡河殿（女房）、吉備津宮神主の息子（藤井氏）、兵部堅者重豪、詫磨僧正公朝、蓮光院長老、唐橋法印、如一、光明福寺方丈、蓮智、美作一宮禰宜などである。後世の編纂によるが、『一遍上人語録』には、この他、頭（の）弁殿、興願僧都、真縁、西園寺殿の御妹の准后などが挙げられる。

注目すべきは、土御門入道前内大臣（中院通成を推定）、土御門内府（土御門定実を推定）は西山派證空を師事した宇都宮頼綱と婚姻関係にある一族であること。大友兵庫頭頼泰、詫磨僧正公朝など河野氏との婚

姻関係に連なる人物であり、如一は證空の弟子であること。一遍は西山派聖達のもとで修学しているため、西山派との関係が高いことは当然である。

真教時衆と西山派

さて、真教時衆はどうであろうか。真教と西山派との関係性に関しては、管見の限り河野憲善、筆者に思想的な研究があるのみであろう。真教は、嘉元二年（一三〇四）一月、遊行の法灯を量阿智得に譲位し、自身は当麻道場に独住している。このことにより、全国を遊行し念仏弘通する時衆（遊行上人を中心）と、根本道場に独住する時衆（このときは当麻道場）との二大体制を確立させた。この根本道場に独住することにより真教は、地方の道場へ派遣した弟子たちや信者と書簡を通じて、弟子の教化や信者の定着を図ったものと考えられる。そのため、その書簡（後に編纂され『他阿上人法語』となる）は、親交のあつた信者層を知ることのできる有益な史料といえる。その『他阿上人法語』に現れる主な結縁者を挙げてみると、後深草女院（後深草天皇中宮 西園寺公子）花山院右衛門督殿（後伏見院近臣花山院家定を比定）、宇都宮常陸前司泰司（宇都宮頼綱曾孫・蓮恵）小田解阿弥陀仏（宇都宮氏支流小田氏の一族を比定）、小田壽佛御房（宇都宮氏支流小田氏一族の子女を比定）、山田藏人入道（宇都宮氏関係、山田貞林一族を比定）、佐介安芸守貞俊（佐介流北条氏一門）、陸奥入道（大仏流北条氏一門）、勝田戒仏房（勝田氏一族の子女を比定）、人見音阿弥陀仏（人見氏、『太平記』巻第四登場の人見四郎恩阿と同一と推定）、安東左衛門入道昌顕（北条得宗家被

官）、安東左衛門慰貞忠（北条高時被官、昌顕の子を比定）、信濃国上原左衛門入道（連阿弥陀仏、諏訪下社神官の一族を比定）、毛利丹州（越後佐橋庄北条 毛利丹後守時元を比定）、武田小五郎入道教阿弥陀仏（甲斐武田氏一族、武田信政を比定）、甲斐国一條の何某（甲斐武田氏一族一条氏を比定）、近江国清瀧阿観房（佐々木氏信を比定）、松田浄阿弥陀仏（松田氏一族を比定）、本間源阿弥陀仏（本間氏一族を比定）、近江国安食九郎左衛門入道実阿、勝田証阿弥陀仏（藤原長清、藤原為家、冷泉為相、暁月房（冷泉為守）、京極為兼など）にあらう。

ここに列挙した中で注目すべきは深草女院である。後深草天皇中宮西園寺公子のことである。この西園寺公子が出た西園寺氏は、『一遍上人語録』上巻所収「西園寺殿の御妹の准后の御法名を、一阿弥陀仏とさづけ奉られるに、其御尋に付て御返事」により一遍と結縁している。ちなみにこの「西園寺殿の御妹の准后」を西園寺公相の子である「西園寺嬉子」とする説が多いが、西園寺嬉子は従三位・中宮であり准后では無く、その妹で後深草院後宮・准三宮つまり准后である「西園寺相子」が「西園寺殿の御妹の准后」であらうことを既に指摘した³⁸。また、西園寺嬉子は顕意道教と結縁している。つまり、一遍と同様に真教が西園寺氏と結縁できたのは、やはり西山派の人師と西園寺氏が結縁していること、一遍の生家河野氏そして宇都宮氏に起因するであらう。そのため、結縁者には宇都宮常陸前司泰司をはじめ、小田解阿弥陀仏、小田壽佛御房、山田藏人入道など宇都宮氏の支族も多い。

また、真教は和歌を通じた交流も盛んであり、西山派の思想的影響を受けつつ形成された宇都宮歌壇を創設した宇都宮氏は、藤原定家とも血

縁関係にあたる。そのため、真教は西山派を介して宇都宮氏・藤原氏（冷泉氏）、西園寺氏との間に、念仏教化や和歌を通じて交流及び信者としての関係性が生じることは必然的なことであつたといえよう。さらに、真教時衆には、和歌を通じて私撰和歌集『夫木和歌抄』の選者藤原長清（勝田氏）などの武士層との交流が盛んになったこともその基盤を強固にする要因であつたと推察できよう。

そのため、真教時衆の支持基盤には、一遍同様に西山派の人師を介して結縁した信者が多数存在したことが確認でき、さらには一遍が形成した支持基盤を継承しつつ、道場を建立及び書簡による教化により教団の基盤をより強固なものへと展開させたと言えよう。

おわりに

今回は、初期時衆教団の基盤がどのように形成されたのか。一遍時衆と真教時衆に関する先行研究を端緒に遊行回国及び教化、そして西山派との関係性から考察した。結論から述べれば、一遍時衆から真教時衆へは、一遍時衆が西山派を媒介として結縁した幅広い信者層が一遍滅後、一遍を信奉する人々に推された真教時衆へ組織継承がなされ、真教の教化により時衆教団の支持基盤がより堅固になったといえる。

一遍時衆では、遊行先などに河野氏・宇都宮氏など西山派との地縁・血縁関係が相互に強く影響していたことがうかがえる。既成教団との結びつきが批判されつつも踊り念仏が継続できた証左ではないだろうか。

真教時衆は、『他阿上人法語』に所収された結縁者の整理により一遍同様、宇都宮氏やその周縁との結びつきが確認でき、やはり西山義を媒

介としていることが考察できた。このことから、従来、西山派との関係性は一遍時衆のみで論じられてきたが、真教においても同様のことが指摘できた。

一遍そして真教在世中の初期時衆では、思想的な考察を行うための史料が不足しているため、血縁や結縁などの人的交流をもとに考察を試みた。さらに、先行研究において一遍時衆と真教時衆では、断絶があり違う組織として取り扱うべきとの指摘が多いが、必ずしもそうではなく、一遍が形成した支持基盤を継承しつつ、真教独自の教化により教団の基盤をより強固なものへと展開させたといえる。

註

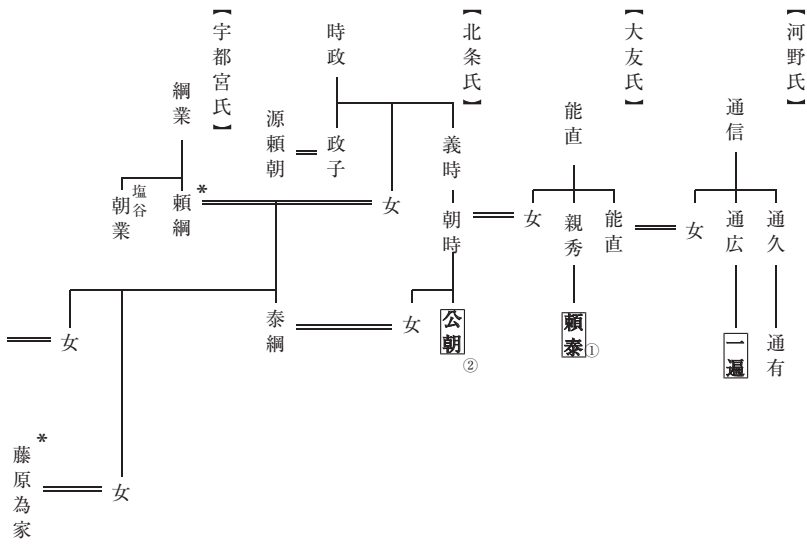
- (1) 時衆と時宗の定義であるが、次のように定義することができる。「時衆」とは、中世において宗教者による念仏結社的な集団及び個々の成員の呼称であり、一遍の創出による造語ではなく、平安期の史料に存在している。さらに、「時宗」は、近世に一遍を宗祖と信奉、教義・儀礼を備えた教団の呼称である。また、現行の時宗教団では、一遍を「宗祖」、その弟子である真教を「二祖」と称してきた。そのため、一遍同様に真教の御遠忌法要も宗派を挙げて厳修してきた歴史がある。平成三十一年・令和元年（二〇一九）には、この真教の七〇〇年御遠忌が慣例どおり一宗を挙げて厳修された。真教の御遠忌法要は、少なくとも四五〇年御遠忌法要までさかのぼることができる。
- (2) これらの研究成果は、『一遍仏教と時宗教団』（単著、法蔵館 二〇一七年十一月）『時宗年表』（共著、平凡社 二〇一九年）『構築された仏教思想 一遍』（単著、佼成出版社 二〇二一年）として上梓した。
- (3) 時宗宗典編纂委員会編『定本時宗宗典』（山喜房佛書林 一九七七年十二

- 月以下、『宗典』と省略) 三九〇頁 上段
- (4) 大橋俊雄『時宗の成立と展開』(吉川弘文館 一九七三年六月) 八〇頁
- (5) 橘俊道『時宗史論考』(法藏館 一九七五年三月) 七一頁
- (6) 金井清光『一遍と時衆教団』(角川書店 一九七五年三月) 一九八頁
- (7) 河野憲善『一遍教学と時衆史の研究』(東洋文化出版 一九八一年九月) 一八七頁
- (8) 石田善人『一遍と時衆』(法藏館 一九九六年五月) 一二二頁
- (9) 小野澤眞『中世時衆史の研究』(八木書店 二〇一五年月) 五一四頁
- (10) 『宗典』下卷 三九二頁 上段
- (11) 『宗典』下卷 四一三頁 上段
- (12) 『浄土宗全書』第十五卷 五九八頁 下段
- (13) 野村恒道・福田行慈編『法然教団系譜選』(青史出版 二〇〇四年九月) 一五頁
- (14) 前掲註(9) 一〇九頁
- (15) 前掲註(9) 一一〇頁
- (16) 『宗典』上卷 三九二頁 上段
- (17) 桑原聰善『二祖他阿弥陀仏真教と時宗教団の成立』(『時宗教学年報』第四十七輯所収 二〇一九年三月) 参照。
- (18) 『宗典』下卷 三二二頁 下段
- (19) 松岡心平『中世芸能講義』(講談社 二〇一五年五月) 四一頁―四三頁
- (20) 三枝暁子『一遍聖絵』成立の背景』(『遙かなる中世』一八所収 二〇〇〇年三月) 五〇頁下段―五一頁・上段
- (21) 上島亨『日本中世の宗教史』(日本宗教史Ⅰ『日本宗教史を問い直す』所収 吉川弘文館 二〇二〇年九月) 一三二頁
- (22) 前掲註(21) 一三二頁
- (23) これはあくまでも推測の域を脱し得ないが、一遍が公朝との結びつきから園城寺と交流をもち、関寺再建の勸進を請け負ったのではないだろうか。そのため、『聖絵』第七・第一段・関寺、第七・第二段・京極釈迦堂、第七・第三段・空也遺跡の市屋の描写があるのではないだろうか。このことは、別稿で論じたい。
- (24) 『宗典』上巻
- (25) 『宗典』下巻 四一七頁 下段
- (26) 『宗典』下巻 四二二頁 上段―下段
- (27) 『宗典』下巻 四二六頁 下段
- (28) 『宗典』下巻 三七四頁 下段
- (29) 『宗典』下巻 四一四頁 上段
- (30) 『宗典』下巻 四二九頁 下段
- (31) 『宗典』上巻 二五一頁 上段―下段
- (32) 拙著『臨終の儀式と遊行寺歳末別時念仏会』(『一遍仏教と時宗教団』所収)を参照されたい。
- (33) 拙稿『他阿真教の教化論』(『日本仏教教育学研究』第二十八号所収 二〇二〇年三月)を参照されたい。
- (34) 戸村浩人『一遍・聖戒の活動の背景』(『時宗教学年報』第二十四輯 一九九六年三月)『一遍の思想形成』(『時衆文化』第三号 二〇〇一年)、三枝暁子『一遍聖絵』成立の背景』(『遙かなる中世』一八、二〇〇〇年三月)などがある。
- (35) 前掲註(13) 一八頁
- (36) 河野憲善『一遍教学と時衆史の研究』(東洋文化出版 一九八一年九月)、拙稿『他阿真教の思想背景』(『時宗教学年報』第四十五輯所収、二〇一七年三月)を参照されたい。
- (37) 真教には一遍同様に著作が無く、書簡の法語や和歌は近世に集録編纂され、安永七年(一七七八)一月に『他阿上人法語』として刊行されている。真教七〇〇年御遠忌の記念事業として大正大学関係者の協力を得て現代語訳を試みた。その成果は、現代語訳『他阿上人法語』として二〇二二年二月に法藏

館より上梓した。

(38) 前掲註(33) 三三頁

一遍・真教相関図



王日休と王氏神仙伝について（後半）

宮澤 正順

四 王氏神仙伝と杜光庭と寒山詩について

杜光庭（850—933）撰述の『王氏神仙伝』の後を継いで、その拡大版を世に示した王日休とその『王氏神仙伝』に関する研究は、浄土教研究者に於ては今日まで皆無に近い。一方で、中国思想関係の儒教・道教の研究者からの言及も、管見ではあるが見出せない。

然し乍ら内典・外典の研究者が『王氏神仙伝』に就いては触れないとは言え、王日休虚中と『龍舒浄土文』の研究上、神仙及び道教思想に就いては触れないではいられのが現実である。それは、王日休が明確に神仙思想と仏教との違いを示す文章が有るからである。それは、王日休の『龍舒浄土文』の中の次の章である。彼は其処で、

浄土起信六（巻第一）

世人学仙者万不得一、縦使得之、亦不免輪廻、為著於形神而不能捨去也。且形神者乃真性中所現之妄想、非為真実。故寒山詩云、饒汝得仙人、恰似守屍鬼。非若仏家之生死自如而無所拘也。近自数百年來、得仙唯鍾離呂公、而学鍾離呂公者豈止千万。自予親知間、数亦不少、終皆死亡、埋于下土。是平生空費心力、終無所益也。欲求長生、莫如浄土。生浄土者寿数無量、其為長生也大矣。不知修此法門

王日休と王氏神仙伝について

而学神仙、是捨目前之美玉、而求不可必得之砒硃（砒）、豈不惑哉。或云、浄土乃閉眼後、事有何証驗。答云、浄土伝備載感応、豈無証驗哉。況神仙者、有所得、則甚秘而不伝、以謂泄天機而有罪。仏法門唯恐伝之不広、直欲度尽衆生而後已。是其慈悲廣大、不易測量、非神仙之可比也。

と明快に述べている。この他に『龍舒浄土文』の巻第六「特為勸諭三十七篇」の中の目次三十二の「勸疾悪為神者」（本文の見出しは「勸疾悪欲為神者」）の文中に、

死必有神、以痛治之、而不欲生西方。按仏言、神在六道中為墮落之数、而西方則超出六道輪廻。

と、神仙思想に関係した発言として、道教では「神」（魂・心・精神）が六道輪廻から脱出できないで輪廻し続ける存在であるが、仏の説く「西方」は六道輪廻を超出（一つ飛びで脱出）できる処、と説く。その後文は道教の「民間信仰に多い怨霊神、水神、蛇神などを否定」している文章なのである。注意すべきことは、此処では単に「神」の文字一字しか示されていないことである。有名な詩人陶淵明（365—427）の「形影神」の詩を想起して欲しい。¹⁸此処に「形」と言うのは、軀（か

らだ)のことであり、形神は一对で用いられるのが一般的なのである。従って、「勸疾悪欲為神者」の文は些か中途半端と謂うべきか省略されている。然るに巻第一の「浄土起信六」の仏教対道教の論述に於ては、明瞭に「形神」が取り上げられているのである。従って王日休の神仙道教思想に対する見解は「浄土起信六」を中心に検討するのが良いであろう。

扱、その内容は、「万不得一」則ち不老長寿さらには不老不死を求めてそれを実現した人は万人に一人もいない。居たところでその人は仏教からみれば「不免輪廻」の存在に過ぎない。巻第六の「勸疾悪欲為神者」の文では、目には見えない「神」すら六道の中に墮落した取るに足らない存在(為墮落之數)と貶している。一歩下がって、得仙の人物がいるとしても、五代から北宋初期に信仰を集めている呂洞賓かその師匠とされる鍾離権ぐらいである。因みにこの鍾離・呂公は、何れも唐代道士とされるが、架空の神仙とも考えられている。そして、この二人だけの得仙のことや、後文の美玉のことは、そのままが直勸編『浄土八祖列全伝記纂』巻下の五祖曇鸞伝(統浄全一六)に引用されている。この様な架空の神仙を信じ学んだ多くの人も、終には皆死して下土に埋もれて無益に終わって居るではないか、と王日休は言う。彼は続けて、浄土に生まれた者は寿命無量で「其の長生為るや大なり」、浄土の教を修めないで神仙を学ぶことは目前の美玉を捨てて、入手出来るかできないか分からない玉を手に入れようとしている様なもので、誠に大いなる惑いと言えよう。道教者は死後の浄土の事など、何の証驗(あかし)も無いではないかとも言うが、浄土の伝記は総て摩訶不思議な感応のことを記

載している。それに比べて道教者は、天機(天の秘密)を漏らせば罰が当たると脅して秘密にし隠して伝えようとしめない。計り知れない広大無辺の大慈大悲が全ての衆生に行き渡っているだろうか、と常に気にしている仏教とは比較にならない、と。「浄土起信六」の内容は、概ね以上のようなのである。

「浄土起信六」の文の中に引用されている「寒山詩」に就いて、上文では触れなかったので此処で取り上げて解説を加えておきたい。王日休は、道教の神仙を否定するために「故寒山詩云、饒汝得仙人。恰似守屍鬼」とのべている。寒山は森鷗外の「寒山拾得」で人口に膾炙する人物で良く知られているが、実は唐・宋の頃の仏教にも道教にも関係のある、然も実在の人か架空の人か、よくわからない人物である。その作品は『寒山詩集』に三三四条あり、全て無題である。因みに夏目漱石の漢詩に「無題²⁰」とするものがあるが、寒山の詩には「無題」と表記もしていないのである。王日休が引用した詩は、二十二句の中の二行であるが、その詩は、

忽見仙尊士	昨到雲霞觀	忽見仙尊士	昨到雲霞觀
星冠月帔橫	星冠月帔橫	星冠	月帔を横たえ
尽云居山水	尽云居山水	尽とく云う山水に居すと	
予問神仙術	予問神仙術	予 神仙の術を問いしに	
云道若為比	云道若為比	云道く若為が比えんと	
謂言靈無上	謂言靈無上	謂言らく 靈にして無上	
妙藥必神秘	妙藥必神秘	妙藥は必ず神秘なりと	

守死待鶴来 死を守って鶴の来るを待ち

皆道乘魚去 皆な道う 魚に乗って去れりと

予乃返窮之 予乃わち返って之を窮むるに

推尋勿道理 推尋するに道理勿し

但看箭射空 但だ看よ箭を空に射るを

須臾還墜地 須臾にして還た地に墜つ

饒你得仙人 饒なまじい你 仙人を得るとも

恰似守屍鬼 恰かも屍を守る鬼に似たり

心月自精明 心月 自ずから精明

万象何能比 万象 何ぞ能く比えん

欲知仙丹術 仙丹の術を知らんと欲せば

身内元神是 身内の元神 是れなり

莫学黄巾公 黄巾公を学んで

握愚自守擬 愚を握って自ら守擬する莫れ

となつている。王日休が何故、この詩を引用したのであるうか。思うに「王氏神仙伝」の著者杜光庭との関係からであろう。王日休が杜光庭のその著書の続編を作った事から明らかなように、王日休は杜光庭の他の著書も熟知していたことは当然のことである。実は、杜光庭は寒山その人に就いて、なんと仙人としての伝記を書いているのである。そこには、

寒山子

寒山子者、不知其名氏。大曆中、隱居天台翠屏山。其山深邃、当暑有雪、亦名寒岩、因自号寒山子。好為詩、每得一篇一句、輒題於樹

王日休と王氏神仙伝について

問石上。有好事者、随而録之、凡三百余首。多述山林幽隱之興、或譏諷時態、能警勵流俗。桐栢徵君徐靈府序而集之、分為三卷、行於人間。十余年、忽不復見。——『仙伝拾遺』卷三²¹）

などと書かれていところから、王日休も『寒山詩集』を読んでいたであろう。卷第十二にも寒山の詩語の様なもの三種類あるが、佚文であるうか。

五 王日休に先立つ僧侶と道士の関係

王日休の神仙否定の発言は、多くの人に曇鸞の捨仙帰浄・棄道帰仏の物語を連想させるであろう。王日休も「龍舒浄土文卷第五」後魏壁谷僧曇鸞の伝に於て、

曇鸞初自陶隱居得仙經十卷。鸞欣然自得、以為神仙必可致也。後遇僧菩提留支、問云、仏道長生乎。能却老不死乎。支云、長生不死、吾仏道也。遂以十六觀經与之云、汝可誦此、則三界無復生。六道無復往、盈虛消息、禍福成敗、無得而至、其為壽也。…壽量之數無窮、此吾金仙氏之長生也。鸞深信之。遂焚仙經、而專修觀經。

と述べている。菩提留支の教典の名前は、釈道宣の曇鸞伝以下では『観無量寿経』と『十六觀経』（『往生西方浄土瑞応剛伝』『浄土往生伝』と『楽邦文類』『浄土聖賢録』）の二種類になっており、王日休はその両書を引用しているのである、そして不思議なことに、曇鸞に与えた經典の内容を、二人の間答で否定されている道教の仙方の名を真似て、「大仙の方」とか「金仙氏の長生」と称している。この事実は軽視する事のできない重大問題を提起しているのである。この事は則ち、仏道の説明

や解説には、中国人に理解されやすい、なじみ深いことばや思想に頼らざるを得ない現実を露呈しているのである。「大経」こと「無量寿経」に於て、極楽浄土に往生した者を「非天非人、皆受自然虚無之身・無極体」と称しているのなど、その最も端的な例と言えよう。全部、道家・道教の語彙である。

更には道宣の『続高僧伝』巻第六曇鸞伝における同様の矛盾は、王日休が菩提留支の教えに従って、自らの病の回復に役立った「仙経十卷」(他の諸伝記は「仙方十卷」など「所齋仙方並火焚之」²²⁾つまりお世話になり命を救ってくれたご恩ある「お経本」などを焼いてしまったと云う記述からも見てとれる。特にこの「仙経十卷」は、以前「気疾」に悩む曇鸞の病を中国古来の本草經典で治療する事はできたが、なお健康に不安を感じていた曇鸞が、江南で名声高い道士神仙家の陶弘景(456—536)をわざわざ訪問して、健康保持のために頂いた有難い書物なのである。曇鸞はそれに感謝こそすれ、焼いてしまうような忘恩の徒ではない筈である。曇鸞既に五十一歳であった²³⁾。この文は、仏教が道教より優れた教えであることを露骨に示そうとする意図で加えられた一行である。道教側の資料には一切見出せない。寧ろ道教では、不信心者が貴い道教の「お経本」などを貶したり、大切に保持せず粗末にすると、その「お経本」自体が火を発して燃え尽きたり、無断でコピーなどした「お経本」など持っている、山の神霊がその屋敷ごと焼き払ってしまったという(『真誥』巻十九「翼真檢」第一参照)²⁴⁾。道宣はこのような道教の文献にヒントを得て利用したのではないかと思われる。更に曇鸞の伝記はその最後の記述で、上の文章との大きな矛盾を露呈して、

(曇)鸞：調心練氣、対病識縁。名滿魏都、用為方軌、因出調氣論。又著作王邵(劬)、随文注之。²⁵⁾

と言う。練氣と言いつつ調氣と言うのは、道教の長生術の言葉そのものである。その事で彼の名声は魏の都中に広まっていったのである。彼の仙方が庶民の健康推進のために大いに役立ったのである。その健康推進の書物の一冊が『調氣論』で、著作(郎)と言う立派な職に就いていた王劬と言う人物がその本の解説書まで書いてるのである。因みに王劬は、聖武天皇の『宸翰雜集』に「王居士」と記載される人物に他ならない。²⁶⁾

隋書 経籍 三子 医

療百病雜丸方 三卷 积曇鸞撰(鄭氏通志略も三卷)²⁸⁾

論氣治療方 一卷 积曇鸞撰(按日本日本国見在書目錄云。調氣

道引方一)²⁹⁾

雲笈七籤 僧曇鸞師作 氣術論 行於世、皆同道家(卷七十)

続高僧伝 調氣論(卷六曇鸞本伝)

旧唐志 調氣方 积鸞撰(医術本草)

新唐志 僧鸞調氣方一卷(医術)

宋志 魏曇鸞法師服氣要訣一卷(芸文四 道家類・积氏及神仙附)

外台秘要方引崔氏「産乳序」作「鸞調方」³⁰⁾

以上が曇鸞の著作の一覧であるが、残念ことに全て散佚しているのである。唯、『千金要方』や『外台秘要方』或いは道藏の雲笈七籤(宋の仁宗1023—1063在位頃成)巻五十九諸家法部四に収録されている五百字程の「曇鸞法師服氣法」又は巻五十七の「服氣療病論第八」或いは

道蔵の洞神部方法類の「延陵先生新旧服氣経」を通して想像するしかない。「曇鸞法師服氣法」に就いて、或いは、曇鸞と石壁玄中寺の関係や彼の号が玄簡大士など「老子」や道教で頻りに使用される「玄」の字との関係については以前詳しく論じたことがある⁽³¹⁾。

浄土教に深く帰依した筈の曇鸞の道教医学へのこの様な傾斜と浄土教者王日休の道士の伝記の撰述は、全く同一線上で理解されるべきであろう。同様の事柄は、懐感の『釈浄土群疑論』の序文を撰した孟詵が道教者の伝記にその伝記が載せられている人物であることと同じである。孟詵の本草研究者としての解説は従来もあるが、道書に伝記が有ることも道士としての研究も未だ皆無であり、別稿で論じたい。更に、此処で注目すべき事は曇鸞の嘗ての恩師陶弘景と仏教との深い関わりである。奇しくもその陶弘景も『神農本草経集注』を書いている。その陶弘景（456—536）は既に触れているが、道教の上清派第九代宗師・上清派の大成者で貞白先生と呼ばれて道教史上で親しまれている大人物である。然るに、仏教側の資料である唐代の法琳の『辯正論』には、仏教を尊崇する道士冲和子が曰くとして「若不復貴此身者、不如専心学仏道。」とあるが、これは曇鸞が菩提留支に言われた言葉と同じである。更に冲和子は、陶弘景に対して、

子是南人、躬学茅山道士冲和子之法。冲和子与陶隐居、常以敬重仏法為業。…陶隐居内伝云、在茅山中、立仏道二堂、隔日朝礼、仏堂有像、道堂無像。（卷第六）

と、篤く仏教を信仰していたことを明記している。因みに『辯正論』の大正大蔵経のテキストには齟齬が多いことは、先学の指摘にあり要注意

である。右の巻第六の文は、和刻の明本では巻第七に載る⁽³²⁾。

陶弘景が如何に道教と共に仏教を尊んでいたかを示す決定的な語句を引用しておこう。それは『南史』巻七十六の本伝では、彼が「受五大戒」と言い、入寂に当たっては、

以大袈裟覆衾、蒙首足。明器有車馬。道人（僧侶）・道士並有門中、道人左、道士右。

と記録されていることである。死に臨んでの遺言に、大きな袈裟で頭から足まで蒙え、僧侶を左側上位に並ばせよ、とは実に徹底しているのではないか。因みに『法然上人行状絵図』第三十七に「（上人）まさしく臨終にのぞみ給とき、慈覚大師の九条の袈裟をかけ、…ねぶるがごとくして息たへたまえひぬ。」とある。この事実は法然が、我が国に不断念仏或いは五会念仏を持ち込んだ第一人者に対する知恩報恩の意志を示した事と捉えるべきであり、それ以上でもそれ以下でもない。その事を、陶弘景の行為を通じて理解すべきである。その慈覚大師相伝の九条の袈裟が、浄土宗大本山光明寺（在鎌倉）に伝わっているのである。

上来見てきたような仏教関係者が道教を、道教関係者が仏教を、篤く信ずる現実の解明こそ、王日休の同様の事態の解明に繋がる訳である。その解明の第一の理由は本稿第二章で既に示した。それはつまり、神仙を説く道教関係者に遍く名前が知れ渡っている宋朝の王敏仲侍郎のような人物ですら『直指浄土決疑集』を撰述するところに、道教を仏法の素晴らしさを示す梃子のようにしていた実態があつたからである。仏法を説く上で、先ず道教を理解する必要性を充分承知していたのであるから、矛盾でも何でもないのである。矛盾と感ずるのは、現代人の悪しき習性⁽³³⁾

とも言えようか。

そこで意識を陶弘景・曇鸞の時代に引き戻した時に浮かび上がってくる解明の第二の理由が、曇鸞の愛読書であった葛洪（283—343頃）の名著『抱朴子』から浮かび上がってくるのである。菩提流支が訳した世親の『淨土論』を注釈した曇鸞の『淨土論註』（『往生論註』）或いは『論註』と『抱朴子』の密接な関係は拙論を参照されれば幸甚である。⁽³⁴⁾『抱朴子』は曇鸞だけではなく、同時代人陶弘景を経て後世に広まっていったのであり、長生の方法を求めて訪問してきた曇鸞に陶弘景が与えた仙経もこの註釈書ではなかったか、とされている。葛洪と陶弘景の関係は深い。十歳で葛洪の『神仙伝』を読んでいる（『南史』）。

葛洪の『抱朴子』は内篇二十卷、外篇五十卷で構成されている。その外篇卷五十の自叙では、

至建武中（317—321）乃定。凡著内篇二十卷。外篇五十卷。

：其内篇言神僊、方藥、鬼怪、变化、養生、延年、禳邪、却禍之事、属道家。其外篇言人間得失、世事

臧否、属儒家。⁽³⁵⁾

と説明されている。此を要するに、内道家・外儒家と言えよう。葛洪より四五十年後になるが有名な詩人陶淵明のための追悼文「陶徵士誄」を残している顔（光祿）延之（384—456）は「庭誥二章」と言う文章（『弘明集』卷第十三）の中で、

為道者蓋流出於仙法、故以練形為上。崇仏者本在於神教、故以治心為先。

と述べている。乃ち道を治める道教や道家は形（肉体）を鍛える事を第

一とし、仏を崇拝する仏教者は神（心）を治めることを第一にしている、と断定している。そして彼は「要而會之、終致可一」として、説くところは、人々に理解しやすいように表現は異なっても結局は一致するものである、と断定している。

従って王日休に先立つ曇鸞や陶弘景などと同じように王日休も、外神仙道教・内淨土念仏の立場を取っていたと理解すれば、全てが解決される。これが、解明の第二の理由である。

最後に王日休自身の発言が、この解明の第二の理由を確かなものとする事を示しておきたい。彼は『龍舒淨土文』卷第六に於いて、

勸孝子

長蘆蹟禪師、作孝友文百二十篇。前百篇、言奉養甘旨、為世間之孝。後二十篇、言勸父母修淨土、為出世間之孝。

と孝行に世間（外）の孝と出世間（内）の二つを提示する。世間の孝行は一世一代に留まる次元の低い小孝であるとする。一方で出世間の孝行は、父母を淨土に生まれさせ、その幸福と寿命は不滅無限である。故に出世間の孝行は莫大の孝行と呼べるのである、とする。この発言は言うまでも無く『抱朴子』に由来する。宗蹟に就いては、後章で詳述する。

六 杜光庭と王日休の王氏神仙伝

杜光庭（850—933）は、漢末以来の三張・二葛の道教の斉戒儀範を整備した陸修静（406—477）の後を継ぎ道教の教義と儀式を整理構築した大人物である。その功績を称えて蜀主王建は初め広徳先生の号を、更には広成先生の号を贈っている。そこで彼はその恩に応えて、

王建の王氏一族に連なる『王氏神仙伝』を撰述することになった、のであろう。道教史上の彼は浄土宗で云えば中興聖罔（200—2080）に匹敵する大人物である。

その『王氏神仙伝』の内容は、羅争鳴輯校の『杜光庭記伝十種輯校』（下）に詳しく示されている。⁽³⁶⁾そこでは、『秘書省統編到四庫闕書目』巻二に『縑嶺会真王氏神仙伝』五巻と有るのは『王氏神仙伝』のことであるとす。『補五代史芸文志』道家類の『縑嶺会真伝』一巻とあるのは、後人の刪節改訂本であろう、としている。縑嶺と言う山は、前蜀の王建の先祖である王子晋が上仙した縑嶺縑氏山とも呼ばれている河南省の名山である。この書の成立を、前蜀の乾徳五年（923）頃としている。別の資料から見ると、宋晁公武の『郡齋讀書志』は「王氏神仙伝四巻」とし、宋の鄭樵の『通志』芸文略では五巻となっている。『郡齋讀書志』巻第九には、

（杜）光庭集王氏男真女仙五十五人、以諂王建。其後又有王虚中、統纂三十人、附於後。

との記述がある。この記述の中の「以諂王建」には批判がある。

王建（847—918）は五代前蜀の建国者で高祖と称す。後梁建国の907年には、成都に都して蜀王から帝を称した。彼とその王国に就いては、

唐末より、乱を避けて蜀に亡命してきた中原の貴族たちを優遇し、「饒富天下」と称された豊かな国土と相まって、その文化は混乱した中原とは対照的に高度に発展した。

との評価が相応しい。⁽³⁷⁾王日休が『王氏神仙伝』を撰述することになった

王日休と王氏神仙伝について

理由こそ、建の平和と文化の向上に寄与した功績に感謝し、その労苦を讃えるための著作と理解すべきであろう。南宋の端平中（1234—12369）頃に浙江西提挙となった陳振孫には、歴代書籍の解題をした有名な『直齋書録解題』二十二巻がある。彼はその書の巻十二の神仙類に於て、

王氏神仙伝一卷

杜光庭撰。当王氏有国時、為此書以媚之。謂光庭有道、吾不信也。

と、陳振孫は『郡齋讀書志』の評価に反対している。元の馬端臨が咸淳年間（1265—1274）の頃に撰述した『文献通考』では、「王氏神仙伝四巻」を先ず提示した後に「晁氏曰、光庭集男真女仙五十五人、以諂王建。又有王虚中統纂三十人附其後。」の説と「陳氏曰、当王氏有国時、為此以媚之。謂光庭有道、吾不信也。」の二説を併記しているだけで、馬氏自身の見解は示していない。陳氏はその理由として「有道の人」とだけしか述べていないが、右に筆者の見解で示したように、建の賜号への感謝と建の国家建設の労苦を純粹な意思から建を讃える為に撰述することになった、と考えるのが妥当であろう。王日休もその点を考慮しつつ、王氏一族に連なる一人として、その統編を書き足したとすべきであろう。王日休もまた、篤信の仏教者であれば媚態を示す人物ではない、というべきである。因みに古来「口に諂言を出して福を呼ぼうとする者は多い」（『後漢書』列伝六、皇甫張伝記第五十五）のは世の習いである。例せば『三国志』卷三明帝紀の「魏略」に佞倖伝があり、六朝の後期ともなれば、本来權威に対して毅然とした態度を保持した六朝門閥貴族も、帝権に媚態を示している事実が在るが、⁽³⁸⁾杜光庭にその必

要性はない。

王建に諂う、との言いがかりは『旧五代史』卷一百三十六の僭偽列伝第三に王建の伝記が入っていることなどが影響している可能性も考えられる。また王氏の名を付けた熟語には「王氏五侯」とか「王氏思婦歌」などがあり、王氏を冠する書名には、『王氏春秋』とか『王氏詩総聞』『王氏雜説』などポピュラーなものであり、杜光庭も王日休もそれに習っている唯それだけの事なのである。

『王氏神仙伝』の復元には上掲の羅争鳴に先立って蔽一萍がいる。彼はその編する『道教研究資料』第一輯で、

元代道士趙道一所輯（歴世真仙）体道通鑑則全文入録、頼此可王氏原文之真貌。今共輯得三十八人、（此書集男真女仙五十五人）則尚少十七人、所得約為全書三之二。…則此書之成、当在王建称帝以後。案光庭受封成先生為後梁乾化三年（九一三）、或即其時所作歟？

…今観広成集所載諸答謝表、与争名仕途者無殊、為道而不能韜晦自隠、既仕蜀矣、必具臣下之礼、則希冀光寵、而出諸媚態、自在意中と、杜光庭の媚態は当然の事と捉えている。有道の人ならば仕官などせず密やかに生きれば良いではないかとも指摘する。然し此の発言には、重要な見落としがある。それは、

鄭（雲叟）則后唐三詔不起、杜（光庭）則王蜀九命不從（『鑑誠録』）

の語句が有るように、王建の度重なる出仕の要請を拒否し続けた最後の最後に、杜光庭は王建の熱情を無視できずに、やむなく応じた経緯があったのである。蔡堂根は上掲の後蜀の何光遠の著書『鑑誠録』を引用

した後で結論として、杜光庭の心の中に王建のもとでこそ「国泰民安」と「道教繁榮」が表裏一体で実現するとの強い意識があったのである、とする。³⁹⁾

扱その結果として出現した「王氏神仙伝」なのであるが、蔽一萍は今日確認できる仙人を「今共輯得三十八人」とする。然し此の発言に続く「王氏神仙伝目録」を見ると合計で三十七人しか名前が挙げられていない。

『王氏神仙伝』の原書が失われている以上、其処に登場する人物に就いての手がかりは、その書を見た人々の記録を辿るしか方法はない。北宋から南宋にかけての曾慥の『類説』の十六条や南宋の陳葆光の『三洞群仙録』の二十九条が挙げられるが、どちらも節録であって原文そのままではない。元末民初陶宗儀の叢書説郛卷第七の「諸伝記摘録」の中には、

王氏神仙伝

王喬有三人、有王子晋王喬・有葉令王喬・有食肉芝王喬、皆神仙同姓名。益州北平山上有白蝦蟇、謂之肉芝、非仙才靈骨、莫能致也。

王喬食之得道、今武陽有靈仙祠。（説郛三種、第一冊）

の一条が有るのもその一例である。これは摘録と称するので全文との違いは、次に示す今日採集出来た三十九人神仙の第七番目の「蜀神仙王喬」の文と比較することが出来る。次に上述の羅争鳴の収集した三十九人を示すこととする。（ ）内の番号は蔽氏収集の三十七人の順番である。両者の内容は異なる処も有るが今は触れないでおく。

- 1 王遠（14） 2 王詔（4） 3 王探（5） 4 王伝（2）

5 王興 (8) 6 王嘉 (30) 7 蜀神仙王喬 (13)
 8 王真 (23) 9 王元芝 (29) 10 王守一 (32)
 11 王琮 (王璩) (35) 12 太真王夫人 (11)
 13 王徽侄女 (37) 14 王抱台 (16) 15 王道真 (7)
 16 王子喬 (子晋) 17 葉令王喬 18 王仲倫 (26)
 19 王少道 (6) 20 王法進 (33) 21 王奉先 (17)
 22 王魯連 (25) 23 王君 (15) 24 王質 (18)
 25 王仙君 (34) 26 王褒 (10) 27 王倪 (1)
 28 王篡 (28) 29 王烈 (27) 30 王仲都 (9)
 31 王剛 (24) 32 王遙 (22) 33 王果 (3)
 34 王老 (21) 35 王廓 (36) 36 王仲甫 (20)
 37 王道長 (19) 38 王景度 (31)
 39 南極王夫人 (12)

右の三十九人は全てが、北宋から南宋の交の人物である曾慥の『類説』と南宋初期の陳葆光の『三洞群仙録』に記載されている人物であるから、南宋末の王日休が統纂した三十人は含まれていないことになる。『太極葛仙公伝記』(道藏二〇一)に「王氏神仙伝云、葛真人七世修積、方証左宮仙公之任」と言うのも伝記の一部なのであろうか。

七 龍舒淨土文と遵生八牋について

『遵生八牋』十九卷(通行本)に就いて四庫全書総目提要に、
 明高濂撰。濂字深父(父の文字は他の書では甫の字が使用される)
 錢塘人。其書分為八目。卷一卷二曰清修妙論、皆養身格言。其宗旨

王日休と王氏神仙伝について

多出於二氏(後文参照)。卷三至卷六曰四時調攝牋、皆按時修養之訣。卷七卷八曰起居安樂牋。皆宝物器用可資頤養者。卷九卷十曰延年却病牋、皆服氣導引諸術。

と卷十九迄の内容説明が続く。右の文章を読んだだけでも本書は、人々に健康・延命のための諸の方法を説く事を重点に置いている事が想像される。当に書名の「遵生」の二字がそれを証明している、と言えよう。その点を考慮すると不老長寿の道教の養生術と共通するのであるが、道教関係の方面よりも医学の方面で注目されているのが現状である。趙立勛等編の『遵生八牋校注』後記でも、

(本) 書、可謂集養生之大要、也是高濂關於養生和醫藥方面的代表性著述。

と評価されている。ところがこの様な書物に何と驚くことに、往生淨土の教義を説く王日休の『龍舒淨土文』の文章が卷二の清修妙論の「下」に引用されているのである。此の事実には管見ながら、従来の研究者は全く気付いていなかったようである。右の提要の文章に「其宗旨多出於二氏」とあるが、此の二氏とは、老氏と釈氏のことを指しているのである。此処では、淨土教者としての王日休はひとまず置いて、彼は人々に養生と医薬の立場から「養身の格言」(四庫提要)を説いている仏氏を代表する人物の一人として登場しているのである。王氏を名乗り不老長寿を獲得した神仙の伝記である『王氏神仙伝』の統編纂をした王日休に就いてのこの研究論文に於ては、見過ごす事の出来ない事実である。

『遵生八牋』卷二に引用されている『龍舒淨土文』の文章を、次に示

すと、

龍舒居士云、仏以殺生・偷盜・邪淫・為身三業、而孔子言勝殘・去殺、詩人言文王德及鳥獸昆虫、是豈不戒殺哉。盜固不在所言矣。孔子言吾未見好德如好色者、詩人多貪淫乱、是豈不戒邪淫哉。仏以妄言・綺言・両舌・悪口為口業、孔子謂人而無信、不知其可、豈不戒妄言也。謂巧言令色鮮矣仁、豈不戒綺語也。『書』稱爾無面従、退有後言、豈不戒両舌也。『荀子』謂傷人之言、深于矛戟、是未嘗不戒悪口也。仏以貪・嗔・痴為意三業、孔子言見得思義、則戒貪矣。言不念旧悪、則戒瞋矣。言困而不学、民斯為下、則戒痴矣。由此言之、儒釈未嘗不同也。其不同者、惟儒止于世間法、釈氏又有出世間法、此其不同耳。

となつてゐる。この文は、『龍舒浄土文』の卷第一の「浄土起信四」にある。本論の第二章で示した『龍舒浄土文』のテキストの該当部分の文との異同や脱字脱文などが見られるが大意は同じである。従つて此処では、両者の文章の細かい比較対照は煩を避けて触れないこととする。そして、右の文章の様な王日休の主張を知つた客人の質問が次に続いて、それに対する解答が示されている。

(客人) 問曰、然則三教聖人皆不得死乎。答曰、儒云、生、寄也、死、帰也。道曰、劳我以生、逸我以死。釈曰、生如着衫、死如脱袴。皆離形而超脱耳、非真死也。：

と、次元の違つた立場が存在する事が示されている。この問答は『龍舒浄土文』の文を読んだ人物を客人と見立てて作者が作つた文章とも理解出来る。然し方が一王日休の発言とするならば、

逸文の大発見となるのであろうが、大方のご示教を希う次第である。更に「遵生八牋」では、次のような『龍舒浄土文』の卷第三の「普勸修持三」の文を記載している。則ち、

龍舒居士曰、人生時、父母妻子、屋宅田園、牛羊車馬、以至微細等物、不問大小、或祖伝于己、或自己嘗為、或子孫或他人為己、積累而得、色色無非己物。且如窓紙雖微、被人扯破、猶有怒心、一針雖小、被人將去、猶有吝意、倉庫既盈、心猶不足、拳眼動歩、無非着愛。一宿在外、已念其家、一僕未帰、已憂其失、種種事物、無不挂懷。一旦大限到来、尽皆抛去、唯我此身、亦棄物也、况身外者乎。

静言思之、恍如一夢。『莊子』云、有大覺者、然後知此其大夢也と言ふものである。此処でも、『龍舒浄土文』の本文と文字の異同も多くあるが、趣旨に大差はない。『龍舒浄土文』からの引用は以上で終了して、問答の文章は無い。

要するにこの二章を含む『遵生八牋』の卷二は、遵生則ち遵守すべき養生思想には、世俗の次元を超えた素晴らしい考え方が存在する事を世の人々に教えているのである。其処に、今まで注目されてこなかった王日休の『龍舒浄土文』の文章が、二条も引用利用されていた事実を指摘した次第である。

八 真州長蘆禪師勸參禪人兼修浄土について

『龍舒浄土文』の卷第十一には、浄土の教を兼修した優れた人々のことが述べられている。そのトップが天台智者大師であり、次に長蘆禪師の話が続く(卷第六、勸僧・勸孝子文参照)。

『龍舒淨土文』は抑も、既に述べたように第十卷で終了していたのである。しかし王日休の歿後に棄てるに忍びざる文章が集められて、第十一卷第十二卷そして十三卷にも及ぶ『龍舒淨土文』に成ったのである。その過程の中でどの程度後人の手が加わったのか、全く加わらなかつたのか、総て不明である。然し乍ら歿後の編輯とすれば後の編者の意図が加わる事もやむを得ぬことは推察されるにしても、王日休の主張から大きく外れたものではないとの立場から、以下の論述を進める事とする。真州長蘆の真州は乃ち現在の江蘇省で、其処に在る長蘆寺は禪宗の名刹であり著名な禪師達と深く関係している。『龍舒淨土文』の卷第十一の当面の文章の末尾には、

元祐四年冬、宗蹟夜夢：

と書き出す一文が続く。従つて此処に登場する人物は、北宋の哲宗の元祐四年（1089）頃の宗蹟禪師の「兼修淨土」の事が書かれている事が判然とする。

此処で注目すべき事は、淨土思想を伝えているように見える『龍舒淨土文』に禪宗あるいは禪系の人物が登場することであり、其処に『龍舒淨土文』の特色が見出されることである。大谷旭雄は次のように指摘している。⁽⁴⁰⁾

「淨土文」はその書題からも、とかく純粋な淨土教典籍とみなされがちであるが、その淨土思想は唯心淨土、自性阿弥に到らしめることを主眼とするもので、そこに到るために西方淨土の行を併修せしめる、いわゆる禪淨双修を説くところに特色があり、宋代の居士間に盛行した禪淨双修の風をうけ、各所に參禪者に対する批判や双修の

要を説いており、見方によつては禪籍ともいえる内容を含んでいることを忘れてはならない。

と。従つて服部英淳は、『淨土文』が禪淨対立の我国に伝えられた場合、如何なる反響を生じたか、注目すべき問題である、と提起している。服部はまた「続伝燈録・釈氏稽古略・蓮宗宝鑑・五統嚴統・歴代通載・禪林僧宝」等の文献に依りながら宗蹟に触れて、

宗本・楊傑等の同門に広照応夫があり、その門下に宗蹟がある。：元祐年中（一〇八六一—一〇九三）楊傑の請に依りて長蘆寺に住し、母を方丈の東室に迎えて剪髮せしめ、専ら阿弥陀仏を持念せしむる事七歳にしてその母逝く。自から報親の心を尽したことを喜び、乃ち『勸孝文』を製して二百二十位を列ねた。元祐四年（一〇八九）十月、廬山白蓮社の旧規に遵つて「蓮華勝会」を建て、普く道俗に勧めて念仏三昧を修せしめた。一夕夢に普賢、普慧二菩薩の幽賛を感じ、遂に二大士を会首としたと云う。その寂年は詳らかでない。著書に、『坐禪箴』『葦江集』がある。⁽⁴¹⁾と述べている。

宗蹟に就いては更に、手元の別の資料『禪学大辞典』を紐解くと、次のように書かれている。此の辞典は、昭和六十年（一九八五）の新版第一刷なので新しい研究成果から訂正されるべき点も有ろうが今取り敢えずそのまま引用することとする。其処では、

（不詳）宋代の人。雲門宗。俗姓は孫氏。洛州（河南省）永年の人。若くして儒教を習い、法雲法秀に投じ、後、長蘆応夫の法を嗣ぐ。崇寧年間（一一〇二—一一〇五）真定府（河北省）洪濟禪院に住し、

『禪苑清規』（一〇卷）を著し、のち真州（江蘇省）長蘆寺に住す。浄土思想家としても知られ、「観念仏頌」（楽邦文類）・「勸参禅人兼修浄土」（龍舒浄土文一一）がある。諡号慈覚大師。「続燈録一八」「普燈録五」「公元一六」⁽⁴²⁾

となつてゐる。先ず訂正されるべき点として、生卒不詳となつてゐるが近年の研究では、北宋は仁宗の皇祐（一〇四九—一〇五三）の末年前後の出生で、円寂は徽宗の崇寧末年（一一〇六）前後で世寿五十二歳、僧臘二十三年とされている。洛州永年（べいしゅう）で、河南省邯鄲市永年区である。⁽⁴³⁾「観念仏頌」（『楽邦文類』一）は「勸念仏頌」（『楽邦文類』二）とすべきである。

この様な幾つかの変更訂正に留まらない宗蹟の生涯の研究に一大変革を生ずる文献が出現したのである。その第一は、ロシア探検家コズロフがカラホト（黒水城、内モンゴル自治区西北）遺跡で発見して、現在サクトベテルブルクにある「俄蔵黒水城文献」に含まれていた『慈覚禅師勸化集』である。⁽⁴⁴⁾この書物の存在については、王日休が『龍舒浄土文』の巻第十一の当面の宗蹟の「兼修浄土」の文章の次の「杭州永明寿禅師戒無証悟人勿軽浄土」の文章が終了した次の行の書き出しで、

右蹟禅師語見禅師勸化集中。智者大師及壽禅師語見：王敏仲侍郎直指浄土決疑集中。

とあることから、その存在は知られていたが内容は一切不明であつた。その書が今日、劉洋点校『禪苑清規』や椎名宏雄の諸論文で明らかにされている。誠に有難い事である。その第二は、椎名宏雄の発見に関わる長蘆宗蹟撰『慈覚禅師語録』である。椎名はこの語録に基づき、宗蹟の

世寿は「七〇年で、一〇四〇—一一〇九の生涯となる。」⁽⁴⁵⁾としてゐる。劉洋点校『禪苑清規』には附録として「宗蹟禅師現存其他著述及語録、伝記輯文」が在り便利である。今、『龍舒浄土文』に関係あるものを中心に示すと、

先ず（一）金光明経序、次に（二）観無量寿経序文（此れに就いては後で採り上げる）、そして、

（三）慈覚禅師勸化集

蓮池勝会録文 念仏懺悔文 念仏発願文 発菩提心文 念
 仏退方便 戒酒肉文 坐禅儀 自警文
 在家修行儀 事親仏事 豪門仏事 軍門仏事 鄆中仏事
 公門仏事 人生未悟歌^{二道}

（四）慈覚禅師勸孝輯文

「念仏超脱輪廻捷徑中之輯文」（出「新統蔵」第一冊）として「昔長蘆禅師「勸孝文」云、能勸父母修浄土、是為大孝。」と、「楽邦遺稿中之輯文」の「勸孝文曰：寄語孝子順孫、無忘此事。」（楽邦遺稿、下）とを示す。以下（五）蹟禅師誠洗麵文、（六）宗蹟禅師語録、伝記輯文。これは色々な文献にある語録・公案・伝・小伝である。

『楽邦文類』五巻は周知のことであるが、南宋の天台宗の石芝宗曉（一一五一—一二二四）編で、その前序・後序から見て慶元六年（一一二〇）の成立。浄土教関係諸経論の要文や諸師の著述詩偈等を輯録し、総じて十四門を分け、二百二十余篇。継いで同人の編纂で嘉泰四年（一二〇四）成立の続編としての『楽邦遺稿』上下二巻がある。何れも大正大蔵経第四十七巻と浄土宗全書第六巻で見ることが出来る。

扱その巻第二に、先ず「序跋 三十二家」「文 一三家」として多くの序・跋・文が記載されている。其処に、

観無量寿経序 慈覚禪師 宗蹟

観無量寿経者、以法界心、照実相境、三種淨業、明法行之正因、：

是以 提希豁然大悟、授記往生、仏世尊親勅受持、広説斯事。経

伝此土、人罕流通、

などと、此の經典の価値と中国での流通とを願う序文である。

次に同じく巻第二に、「文十三家」としながらも、文・跋・讚・贊・餞・詠など二十人近い人物の作がふくまれている。その中に、

蓮華勝会録文 慈覚禪師 宗蹟

念仏防退方便文 同 前

念仏回向発願文 同 前

がある。この中の初めの「蓮華勝会録文」が、何と『龍舒浄土文』巻第十一の「真州長蘆隨禪師勸參禪人兼修浄土」と全く同文なのである。此の事実は従来見過ごされてきたようであるが、椎名宏雄はそのことを指摘した上で、『龍舒浄土文』が編集された紹興三〇年（一一六〇）当時、「勸化集」が存在していたことを立証するものである。⁴⁶

長蘆宗蹟が編輯した『禪苑清規』十巻は、別名『崇寧清規』で現存最古の清規である。其処に入っている「坐禅儀」は、『天台小止観』の影響を受けていると言われている。⁴⁷然しながら、天台智者大師（五三八―五九七）がその書物で、坐禅の時「令鼻与膺相对」とだけしか説かないのに、「禪苑清規」の「坐禅儀」では「要令耳与肩对、鼻与膺对」などと、肩・耳の二文字が加わえられているから注意して読む必要がある。

道教文献や我が道元もそれを引き継いでいるが、耳と肩の二文字付加の始まりは、今は無い百丈懷海撰述の『百丈古清規』辺りから加わえられたと推察される。坐禅儀の変遷を追求する事と道教文献に見えるその語句の検討は別の機会に譲ることとする。宗蹟に『龍舒浄土文』の著作があると記す書があるが、何かの勘違いであろう。⁴⁸

九 結びに

以上八章に亘つての拙論は、研究し尽くされた様に思われる王日休王虚中とその著作の『龍舒浄土文』に就いて、管見ながら従来多くの研究者が触れることのなかったと思われる資料や視点に立つて纏めたものである。

就中、五代前蜀の王建に媚を売るために、王氏一族に列なる男真女仙人五十五人を集めて杜光庭が『王氏神仙伝』を撰述することになった経緯を否定しない限り、その『王氏神仙伝』に更に三十三人の仙人の伝記を続纂して五十五人の後に付した王日休もまた、王建を追従する軽薄な人物となってしまうであろう。事実は逆であつて、王日休は確たる浄土往生の信仰の持ち主で有り、世人に分かり易くその信仰を広めるために、葛洪の著作『抱朴子』の「内は道家・外は儒家」⁴⁹の理論を利用して、内念仏・外神仙の理論に拠りながら、浄土往生の前段階として神仙道教を説いていた事実を、拙論を通じて理解して頂ける事を衷心より願うものである。飽く迄も、内が重要で中心であり、外は処世の手段で方便と言えようか。葛洪を儒家としたり、王日休を道家と呼ぶ人がいないことがそれを証明している。

此の研究を通じて、未だ未だ検討されるべき多くの点が残されているのでは無いか、との思い一人である。王日休の更なる全体像把握のために、大方のご教示を頂ければ幸甚である。

註

- (17) 金文京前掲書、66頁。
- (18) 拙論「陶淵明と仏教について」(『宗教文化』第十二号・「陶淵明の仏教思想」(『東京書籍国語』第209号)。
- (19) 入谷義高『寒山』17頁、119頁。
- (20) 吉川幸次郎『漱石詩注』16頁。
- (21) 「仙伝拾遺」は道藏に収録無し。『太平広記』や杜光庭の他の仙伝に引用されている。「神仙感遇伝」を補う意味で「拾遺」としたのか(孫亦平「杜光庭評伝」105頁。羅争鳴「杜光庭記伝十種輯校・下」833頁参照)。
- (22) 大正、50、470、c。拙論「曇鸞大師の調気と達磨大師の胎息について」(『中国学研究』第十一号)、「中国浄土教の展開と抱朴子」(『仏教論叢』第三十七号)、「曇鸞における仏教と道教」(『日中浄土』第十九号)、「曇鸞の調気論の注解者王劭」(佐藤成順博士古稀記念『東洋の歴史と文化』、註(26・33)等参照)。
- (23) 陳揚炯『中国浄土宗通史』114頁。
- (24) 道藏六四〇冊、卷第十九、第十一。麥谷邦夫編『真語索引』原文185頁。
- (25) 大正、50、470、c。
- (26) 拙論「聖武天皇宸翰雜集の王居士は王劭である」(蓮花寺仏教研究所「紀要」第十三号)、註(22)参照。
- (27) 興膳宏等『隋書経籍詳攷』710頁。
- (28) 張徳鈞等編『仏教聖典与釈氏外著録考』103頁。
- (29) 『日本国見在書目録』の記述は未見。西岡為入『宋以前医籍考・二』557頁。
- (30) 陳夢寶『歷代名医伝』64頁。
- (31) 拙論「玄中の語義を中心とした陶宏景・曇鸞・道綽」(『中国学研究』第十六号)。
- (32) 船山徹「陶弘景と仏教の戒律」(吉川忠夫編『六朝道教の研究』三三三頁)、「国訳一切経・護教部・四」70頁福井康順解説。大正、52、534、b、535、D。
- (33) 蘇晋仁「浄土宗曇鸞法師与茅山派陶弘景先生」(『五台山研究』九二一)。
- 塚本善隆「曇鸞浄土教の歴史的意義」(『中国仏教史研究』北魏篇)646頁、卿希泰「中国道教史」第一卷464頁、拙論「曇鸞法門と道教思想の一考察」(『中国学研究』第三号吉岡義豊博士追悼号)、拙論「曇鸞の調気と達磨大師の胎息について」(『中国学研究』第十一号)、船山徹前掲論文。
- (34) 拙論「道綽禪師における中国思想について」(『仏教文化研究』第四十号)、拙論「道教と浄土教—序説」(『仏教論叢』第四十三号)、拙論「道教と浄土教(二)」(阿川教授頌寿記念論集『法然浄土教の思想と伝歴』)、拙論「曇鸞における仏教と道教」(『日中浄土』第十九号)。
- (35) 『抱朴子』(四部備要)子部。
- (36) 中華書局刊『道教典籍選刊・下』883頁。
- (37) 外山軍治等編『中国史人名辞典』37頁。
- (38) 谷川道雄『隋唐帝国形成史論』344頁、藤吉真澄「道宣伝の研究」466頁、岡崎文夫「魏晋南北朝通史」360頁、宮川尚志「道教史上より見たる五代」(『東方宗教』第四十二号)、安田二郎「父の罪惡・汚名をカバーする」(『集刊東洋学』一二四、五十一頁)。
- (39) 蔡堂根『道門領袖—杜光庭』160頁。
- (40) 前掲大谷旭雄論文26頁。

- (41) 服部英淳『浄土教思想論』200頁。
- (42) 宗頤については、鎌田茂雄『氣の研究』148頁。
- (43) 劉洋校点『禪苑清規』5頁。
- (44) 椎名宏雄「黒水城文献『慈覚禪師勸化集』の出現」〔駒澤大学仏教学部研究紀要〕第六十二号。
- (45) 椎名宏雄「長蘆宗頤撰『慈覚禪師語録』の出現とその意義」〔印度学仏教学研究〕第57巻第2）。
- (46) 椎名宏雄前掲論文「黒水城文献」19頁。
- (47) 石井修道『禪宗清規集』総説（中世禅籍叢刊第六巻755頁）。
- (48) 鎌田茂雄前掲書84頁。
- (49) 中国では、内学・外学など『周易』泰・否の卦にもあるように内外を対比する事が多い。『莊子』にも内篇・外篇・雑篇があり、その外篇の天下篇に「内聖外王」の語もある。『抱朴子』の「外篇・内篇」の論理で恩師福井康順先生は「内専修・外天台」の語を造られたようである。この内専修外天台の問題に触れる浄土宗学者は多いが、中国思想・道教の視点から解明する研究者は絶無である。先生の警咳に接した道教研究の宗門人の今ただ一人の弟子として、命ある限り折ある毎にこの問題を伝えていきたい。
- 〔謝記〕第七章の『遵生八牋』に就いては、浦山さか女史より有難いご教示を頂いた。

東国武家社会と女性の仏教的役割 — 「ゑんさい願文」を中心に —

工藤 和興

はじめに

奈良・平安時代に作成された女性願主の願文では、仏・菩薩の化身として一切衆生を導いたという内容や、『法華経』提婆達多品の「五障」「龍女」を積極的に引用し、女性願主自ら龍女のように即身成仏を遂げて仏として新たな救済活動を行うことを誓った内容が中心を占めていた。⁽¹⁾ これら平安時代までの願文の女性願主は皇族や貴族といった公家社会に属した女性たちのものがほとんどであるが、鎌倉時代に入ると、武家社会に生きた女性たちの願文も多く作成されるようになった。

今回取りあげる「ゑんさい願文」(『鎌倉遺文』十七・一二七〇九番)

の願主は、金沢北条流の北条実時(一二二四〜七六)の妻(金沢殿、北条政村女、生没年未詳)である。

実時は、称名寺(現・神奈川県横浜市)を創建し、本尊弥勒菩薩立像造像を発願したが、弥勒菩薩像内の墨書銘に建治三年(一二七二)と記されていることから、実時は弥勒菩薩像の完成を見ることなく死去した。しかし、その願意を妻である「ゑんさい」が継承したと考えられる。

弥勒菩薩像内には、実時の妻が願主として記した「ゑんさい願文」の他、「藤原女願文」・「しんくわん願文」・「蓮心願文」と女性願主の願文と、

三劫三千仏印仏・舍利容器が納入された。「ゑんさい願文」は、仮名書き体で書かれ、当時の話し言葉を用いていることから、これまで国文学の分野で表記や文体に関する研究がわずかにあるばかりで、仏教的な内容、すなわちどのような仏教信仰について述べられているのかについて考察されていなかった。⁽²⁾

そこで本論では、「ゑんさい願文」という武家社会に生きた女性の願文を読み解き、どのような仏教信仰の諸相が見られるのか、悟りを得て何を実現したいと考えていたのかを考察したい。

第一章 「ゑんさい願文」の内容

称名寺は真言律宗の寺院である。称名寺に収蔵された膨大な聖教を調査された福島金治氏は、称名寺は正嘉三年(一二五九)、実時が六浦金沢郷に建立した念仏堂をはじめとした浄土宗であったこと、浄土宗の教えの受容に変遷があったと指摘されている。

福島氏によれば、浄土宗鎮西義の三祖・良忠(一一九九〜一二八七)の弟子・良聖(一二三四〜没年未詳)が書写した世親『無量寿経注聞書』・善導『法事讚』巻下・法然『浄土三部経大意』・良忠『浄土宗要肝

心集』などが収蔵されていることから、はじめは鎮西義の教えが入ったという。その後、証空（一一七七～一二四七）の西山義、さらに西山義を学んだ一遍智真（一二三九～八九）『一遍上人法語集』が蔵されることから西山義へ変わった。

次に一念義の成覚房幸西（一一六三～一二四七）に学び、後に西山義を学んだ薩生房全報（一一七九～没年不詳）の『念仏助行要文抄』が蔵されていること、さらに諸行本願義を説いた覚明房長西（一一八四～一二六六）の『観経疏光明抄』・『往生礼讚光明抄』・『専修二修義』の写本、道教上人念空（生没年不詳）の『諸行本願義』といった諸行本願義系統の聖教が多く収蔵されていることから、称名寺は、鎮西義から西山義と一念義を経て、諸行本願義に移行していったと指摘されている³⁾。

ところで実時は、弘長二年（一二六二）二月、大和国から西大寺の叡尊（一二〇一～一二九〇）を鎌倉に招いている。叡尊の説く真言律の教義は、密教を体得し悟りを得るために戒律を守ることを中心とする。叡尊が東国に招かれたときの旅行記『関東往還記』によれば、実時の再三にわたる招きに応じて叡尊は鎌倉へと下向し、実時をはじめとした東国武家たちに真言律の教えを説いた。実時は叡尊に、称名寺での不断念仏を停止させたので、称名寺に留まるようにと懇願しているが、その申し出を叡尊は断っている。しかし、武家たちの求めに応じて、得宗家をはじめ鎌倉幕府の武家たちに対して戒律を授け、戒律を守ることの重要性を熱心に説いた。また実時にも『梵網経』を講説している。

福島氏によれば、真言律の影響を受けた実時は、文永四年（一二六七）、叡尊の弟子忍性（一二一七～一三〇三）の推薦で下野薬師寺の審

海（一二二九～一三〇四）を称名寺初代住持として入寺させて以降、称名寺は真言律宗の寺院へと転換しつつ、浄土宗（とくに諸行本願義）と真言律宗の教義が併存した寺院となった。

このような称名寺の教義的背景は、「多んさい願文」にどのような影響を与えているのだろうか。以下長文であるが「多んさい願文」を掲出する。なお本文中の「欠損」は欠損箇所、本文は便宜上（A）から（D）と分け、文中の一三の願文には①から⑬の番号を付した。また欠字は□・■で表記した。

（A）

「欠損」しやうとしやか「欠損」もさいはうこくらくきやうしゆあ
 ミた仏をはしめたてまつりて、一さいしよ仏十万諸ほさつ、ことに
 はしやくそんふそくたいらいたうしみるくしそんに申、いまわかた
 て申所の一々のくわんことくくしやうしゆせしめ、「欠損」たて
 このくわんを、こし、「欠損」、又えんあて、とう人のみろ□（く
 カ）そうりう、おなしくからんこうりうのえんにあて、この一々
 のくわんをみるくの御身の中にこめたたてまつる、ねかはくは、な
 もたうらいたうしみるくしそん「欠損」我しよくわんをしやうしゆ
 「欠損」くしゆんしのわうしやうを「欠損」くみろくしやうしゆ
 んほうのにわには、かならずあんやうけうしゆミた仏の御ともとし
 て、ほさつしやうしゆにましわりて、あんしやうとして、さしてせ
 つほうちやうもんのにわにつらならん、「欠損」しゆくえんつたな
 きか中にも、「欠損」なく、あくこうふかきか中にも、なをふかく

して、ほんくわんのちかひにももれて、ふしきにしても六道にりん
えして、もししやうしにとまる事あらは、又かならずそのにわにま
いりあひて、やかてむしやうの道心ををこし、しんくゝのほうもん
にちうして、「欠損」やうミタの御てしとならん、「欠損」こくらく
にわうしやうをとけてもあれ、もし又むけんあひのそこにありとも、
この一えんによりて、かならずしやう仏とく道のにわにまいりあハ
ん、ねかはくハこのくとくをもちて、六道四生「欠損」事なく、か
ミハうちやう、しもハ□「欠損」にまで、一さいのちくるい「欠
損」にいたるまで、あまねくえかうして、ともに仏道をしやうせん、
ことにハ、心さすしやうりやうしやう仏とくたう、みなもとのよし
つねしやう仏とくたう、

(B)

□□弥陀入道場

不違弘願応時迎

観音勢至塵沙衆

従仏垂花来入会

(C)

- ①一 願我臨命終時に、ことく一切のもろくゝのさわりをのそ
いて、まのあたりかの仏阿弥陀をミたてまつりて、すなはち安□□
に往生せん、
- ②一 願我今身今日より、弥陀の本願をたのミたてまつる心、こん
かうけんこにして、又二たひうたかいの心を、「欠損」る事なく、

なかくあくえんに「欠損」てをこたる事なくて、さい後臨終のゆふ
へには、かならず観音・勢至の来迎にあつからん、

③一 願我今身より乃至菩提まで、□の人の善縁となり、一切の人
の菩提心の縁とならん、

④一 願我最後臨終のゆふへには、本願しからしめて、かゝる悪業
煩惱つたなき身なりとも、百千万億那由他劫のもろくゝの衆生をの
そいて、あやまりなく阿弥陀仏・観音・勢至のむかへにあつかりて、
たんしのあいたのことくに、極楽に往生せん、

⑤一 願我今身より仏身まで、なかく悪縁あハし、悪のうゑをきり
し菩提心を、こし、本願にあい、弥陀の称念をす、むるえんにあは
ん、

⑥一 願我順■次に往生極楽に生しをハリて、還来穢国して人天を
とせん、

⑦一 願我極楽に生しをハリて、一切もろくゝの悪業盡重の人なり
とも、本願に心をかけて、名号をとへん、人の盡心をしゆこして、
ミたる、事なからしめて、やすくしよ願を成熟せしめん、

⑧一 願我本願にしようして、順次に極楽に生して、菩提心を、こ
し、諸法をさとり、大慈悲心にちうして、もろくゝの悪業の衆生を
けうくゑとくたつせしむる事、菩薩聖衆にこゑん、

⑨一 願我極楽に生して、父母きやうたい六親眷属ならくにしつむ
事あらハ、ほとけの神通方便のことくに、あひのそこにあらんにも、
われかけりてこれをすくいたすけて、又かへらしむる事なからん、

⑩一 願我極楽に生して、まつハ法華と名号とをのとくをさとらん、

つきに一切諸法をさとらん、

⑪ 願我極樂に生しをはりて、弥陀仏のしよ願のことく、大慈悲のしゆせうてうせの願を、こさん、

⑫ 願我極樂に生して、まつ無上道心を、こして、つきにかくのときのしよ願を成熟せんとなり、

⑬ 願我この念仏のちからによりて、かゝる罪業をもき身なりとも、臨終のゆふへには、ことにしゆせうのらいかうにあつかりて、西方浄土阿弥陀仏の御もとに生して、一々のしよ願を成熟する事、あへてむなしき事なからん、

(D)

誓到弥陀安養界

遠來穢国度人天

願我慈悲無際限

長時長劫報慈恩

願捨胎藏形往生安樂國

速見弥陀仏無辺功德身

奉觀諸如来賢聖亦復然

獲六神通力救撰苦衆生

虚空法界盡我願亦如是

發願已至心帰命阿弥陀仏

南無西方極樂世界あみた如らい、しやはけうしゆしやか大し、てしかつたなき心なりとも、かならずなうしゆし給へ、

けんち三ねん四月十三日

平うちの女

ゑんさい ■■■

(見せ消ち)⁽⁴⁾

(A) では、「しやか」「あみた仏」「みろくしそん」と、釈迦・阿弥陀仏・弥勒菩薩へ誓願が立てられるが、「みろくしそん」おなしくからんこうりうのえんにあたて」と、弥勒菩薩像造立と称名寺建立が成し遂げられたことを機に、「この一々のくわんをみろくの御身の中にこめてまつる」と、誓願を記した願文を像内に納入することを述べる。そして、弥勒菩薩の兜率天に、「しゆんしわうしやう」(順次往生)を遂げた後は、「みろくしやう仏せんほうのには、かならずあんやうけうしゆミタ仏の御ともとして(中略)せつほうちやうもんのにわにつらならん」と、弥勒菩薩が下生するとき、弥勒菩薩は仏になっているが、その弥勒仏の説法すなわち竜華三会の場へ、「あんやうけうしゆミタ仏の御とも」と、阿弥陀仏の弟子すなわち菩薩となって聴聞し、成仏を目指すことを述べている。

弥勒菩薩に関する經典は、『転輪聖王獅子吼経』・『弥勒上生経』・『弥勒下生経』・『弥勒往生経』等があるが、願文の竜華三会は『弥勒下生経』に説かれる、修行中の弥勒が釈尊入滅後の五十六億七千万年後に浄土より地上へ下り、悟りを開いて釈尊の説法に漏れた衆生のために説法を行う内容にもとづいている。⁽⁵⁾

阿弥陀仏と弥勒菩薩の信仰の両立は、神亀五年(七二八)の『長屋王願経』(神亀経)に、文武天皇と元明天皇の誓願を「各本願に随て上天

に往生し、弥勒に頂礼して淨域に遊戯し、弥陀の面に仕え奉りて並びに正法を聴き、ともに無生忍を悟らんことを」とある。⁽⁶⁾平安時代にも、源信『往生要集』大文第三「兜率天を志求する者は、西方の行人を毀すことなかれ。西方に生まれんと願ふ者も、兜率の業を毀すことなかれ」とある。⁽⁷⁾

寛弘四年（一〇〇七）、藤原道長（九六六〜一〇二八）は弥勒下生を願って、弥勒下生の地とされた吉野金峯山へ『法華經』・『阿弥陀經』・『弥勒上生經』・『弥勒下生經』・『弥勒成仏經』等を埋経し、弥勒より成仏の授記を受けることを願った。⁽⁸⁾院政期には、文人貴族大江匡房（一〇四一〜一一一一）が作成した「堀河院の御周忌願文」（『江督納言願文集』巻一）にも、「勝蓮華も願はず、淨瑠璃も願はず、唯だ安養の上生を願ふ。色究竟も期せず、樂變化を期せず、偏に兜率天の内院を期す」と、仏国土ならば極樂淨土、天界ならば兜率天への往生を願う。これは、極樂淨土や兜率天が諸仏・諸菩薩の淨土のなかでもっとも優れていると考えていたことを示す。

続いて「えんさい願文」は、偈頌で善導の『法事讚』を引用し、称名寺の弥勒菩薩供養会に阿弥陀仏と觀音菩薩・勢至菩薩を迎えると述べる。この偈頌の次に記されるのが、一三の誓願である。誓願の内容を一つ一つ詳細に記述するという方法は、奈良・平安時代の願文にはみられない。しかし生前の勸尊を刻した「興正菩薩像内」納入願文には誓願の内容を詳細に記していることから、勸尊の教えの影響もうかがえる。

一三の誓願の第一願は、「まのあたりかの仏阿弥陀をミたてまつりて、すなはち安□□に往生せん」と記される。「安□□」は「安樂國」か

「安養界」と考えられることから、願主は臨終後に極樂往生の誓いをたてる。

第二願は、阿弥陀仏の本願によって、往生への疑いは生じないこと、また、「さい後臨終のゆひへには、かならず觀音・勢至の來迎にあつらん」と、臨終には觀音菩薩と勢至菩薩の來迎があると記す。さらに第三願では、願主は自ら「今身より乃至菩提」のときまで、一切衆生の「善縁となり、一切の人の菩提心とならん」と善知識になることを誓う。第四願には、「かゝる惡業煩惱つたなき身なりとも、百千万億那由他劫のもろくの衆生をのそいて」と、願主自らに惡縁が生じて、「惡業煩惱のつたなき身」となっても、「かならず觀音・勢至の來迎」、もしくは、「願我最後臨終のゆふへには、本願しからめて」と觀音・勢至両菩薩か阿弥陀仏の「本願」によって往生できるのだと述べる。

続けて第五願には、「なかく惡縁にあはし」と、願主に惡縁が生じても、「菩提心を、こし、本願にあい、弥陀の称念」と、阿弥陀仏の「本願」によって、念仏を称えること、それによって往生するのだと誓う。

以上のように、第一願から五願には、「えんさい」が阿弥陀仏の「本願」によって極樂往生を遂げ、一切衆生の「菩提心」となりたいという誓願が立てられるが、第六願以降、なぜ誓願を立てたのか、極樂往生を目指すのか、善知識になりたいと願うのかについての理由が明かされる。

第六願は、「願我願■次に極樂に生しをハりて、還來穢國して人天とせん」と、極樂往生後に「還來穢國」、すなわち娑婆世界に還り、「人天」の輪廻世界を「とせん」（度せん）と誓う。つまり極樂往生する目的は利他行の実践にあった。さらに第七願には、「願我極樂に生しをハ

りて、一切もろくの悪業盡重なりとも、本願に心をかけて、名号をとなへん」と、衆生が「悪業盡重」と三悪道に堕ちていたとしても、阿弥陀仏の「本願」によって「名号」を称え往生できるのだと記す。さらに第八願には、阿弥陀仏の「本願」によって「順次に極楽に生して」と順次往生し、「諸法をさとり」を得た「えんさい」も仏として、「悪業の衆生」を「けうくゑとくたつ」（教化得脱）させたいと述べる。

第八願で仏になると述べた「えんさい」は、続く第九願で、「父母きやうたう六親眷属ならくにしつむ事」と、自身の血縁者や一族が「あひのそこにあらんにも」と、三悪道に堕ちたならば、「ほとけの神通方便」の力によって「すくいたすけ」と述べる。「諸法をさと」った「えんさい」は、第十一願で、「弥陀仏のしよ願のことく、大慈悲のしゆせうてうせの願を、こさん」と、『無量寿経』に説かれる「我超世の願を建つ、必ず無上道に至らん」という阿弥陀仏と同じように、仏として救済活動するための誓願を立てる。

これら誓願に続いて再び善導『法事讃』より、「誓到弥陀安養界、還來穢国度人天、願我慈悲無際限、長時長劫報慈恩」が引用され、この誓願が成就されることを阿弥陀仏に祈る。

以上のように、願主が立てた誓願には、極楽浄土往生後、仏としての智慧を得て、衆生済度の願を立て、娑婆世界の人々を救済することが誓われていた。

第二章 「えんさい願文」以外の願文

称名寺弥勒菩薩像内には、「えんさい願文」以外にも女性願主の願文

が納入されている。それら願文にはどのような内容が記されているのだろうか。

弘安元年（一二七八）十一月一日「藤原女願文」（『鎌倉遺文』十八、一三三三八番）は、

南無阿弥陀仏

南無阿弥陀仏

南無阿弥陀仏

南無阿弥陀仏

南無阿弥陀仏

南無阿弥陀仏

六たうにあて候て、念仏六へんかきつけて候て候（以下略）

と記されている。冒頭の六遍の南無阿弥陀仏は、願主もしくは衆生が死後「六たう」（六道）に転生したときは、その六道それぞれに阿弥陀仏が必ず来迎し往生へ導くという意味であろう。

「藤原女願文」と同年同月日の「しんくわん願文」（『鎌倉遺文』十八、一三二四二番）は、冒頭に『法華経』如来寿量品から自我偈が引用されている。仏の寿命すなわち教えが永遠であることを説くという教えは、続けて和文でその要約が記される。

なもたうらい道しミろく女らい、ねかハくハこのたひかならずりんしゆしやうねんにして、みた仏のこくうのせかいにしやうして、し

そんな三糸のあか月ハ、くわんをんせいしと、もに、丁もんすいきに
まうて候へく候、(中略)三ほうくやうのために、一てらをつくり
そうをすゑまいらせて、しやうしやう□□たいてんなく、くようし
まいらせ候ハんと思ひ候、このくわん□□いなく、しやうしゆせさ
せさせ給へ、しやなわうあんをんに、くわほうめてたからせさせ給
へ、たいらの女、くわほうめてたくあんをんに、なほらせ給候へく
候(以下略)

「しんくわん願文」でも、「ミろく女らい」(弥勒如来)に対して、臨
終後には阿弥陀仏の極楽浄土へ往生し、竜華三会のときは、「くわんを
んせいしと、もに」と、観音・勢至菩薩と一緒に説法聴聞を願う。この
ときの「しんくわん」は説法聴衆の一人ではなく、「たいてんなく」と
あることから、観音菩薩と同じ不退転の菩薩として竜華三会に参集して
いる。

「しんくわん願文」と「ゑんさい願文」のなかで共通しているのが、
源義経(一一五九〜八九)に対する供養を願っていることである。

「ゑんさい願文」では「みなもとのよしつね」と記され、「しんくわん
願文」では義経の幼名「しやなわう」(遮那王)と記されている。「ゑん
さい願文」では、「心ざすしやうりやうしやう仏とくたう、みなもとの
よしつねしやう仏とくたう」、「しんくわん」は、「しやなわうあんをん
に」とその成仏が願われる。なぜ義経の名が願文で記されるのか、「ゑ
んさい」や「しんくわん」と、どのような関係にあるのかは不明である
が、鎌倉幕府將軍は源氏三代で途絶えている。この断絶が無罪であった

にも関わらず死に追いやられた義経の怨念によるものと当時理解されて
いたのならば、義経の霊を慰撫し成仏させたいと願ったとも推測される。
弘安元年十一月一日「蓮心願文」(『鎌倉遺文』十八、一三二四三番)
は、以下のように記されている。

うやまんで、なまたいらい道しミろく如らいに申上候、またまた、
人かいの生をうけ、仏はうそうのよにむまれたりといへとも、つた
なき女人の身にむまれて、しかも一生やまいありて、すへて仏道を
しゆきやうせず、これ一生のなげきなり、(中略)りんしゆ生ねん
に、おうしやう念仏申て、しこおほえて、かならずあみた仏のこく
らくせかいにむまれて、せんたいのほさつをともとして、うゑんゆ
ゑんの人をすくい、生々のふもちうをんの人をすくい候わん、御も
んしゆのごとくのしひちゑにて人をりやくし候へし、しそんしゆつ
せにハ、かならずこくらくよりもまいりて、丁もんすいきしまいら
せ候へく候、もしこのたひ生しに、めぐり候とも、三糸のあか月ハ、
かならずいかなるむけんのそこよりもまうて、ミろくのりやくをか
うふるへく候、(中略)てらこんりうのくわん、かならず千日かう
ちに成しゆして、しよ人のそしりなく、しゆそうわかうして、しや
うらくのあいミンをかうふらしめ給へ、大くら、いしむら、しもか
わへのしよりやうあんをんに、たまたしめ給へ。

冒頭、「なまたうらい道しミろく如らいに申上候」と、弥勒菩薩に対
して「蓮心」は、「人かいの生うけ」「つたなき女人の身にむまれて」と、

人道という欲望の世界に生じていることで、「すべて仏道をしゆきやうせず、これ一生のなげきなり」と、仏道修行を十分に行うことができなかったことを懺悔する。人道に生じた「蓮心」は、「ゑんさい」と同じく出家したとしても武家社会という共同体に属している以上、世俗と縁を完全に切ることは容易ではない。そのため「蓮心」は、「りんしゆ生ねん」（臨終正念）のときには「念仏申」すことで極楽往生を願う。そして往生後は、「せんたいのほさつをともとして」と、多くの菩薩とともに、自らにとって「うゑんゆゑん」（有縁無縁）、「ふもちうをん」（父母重恩）と、「蓮心」にとって縁の有無関係ない衆生、すなわち「蓮心」が人間として誕生する以前、輪廻転生してきた間に自分の父母となってくれたすべての衆生に対して、「御もんしゆのごとくのしひちゑにて人をりやくし候へし」と、文殊菩薩と同じように慈悲と智慧によって衆生利益を遂げたいと願う。

文殊菩薩は普賢菩薩とともに釈迦に随従する菩薩であり、輪廻転生する衆生の傍らを離れることなく教化し成仏へ導く菩薩である。平安時代より『文殊師利般涅槃経』にもとづき、文殊菩薩を供養する文殊会が行われ、病人や困窮者に米や塩などが施されていた。永観二年（九八四）成立の源為憲『三宝絵』下巻には文殊会を行う理由について、

モシ衆生アリテ文殊師利ノミ名ヲキカバ、十二劫ノ生死ノヲモキツ
ミヲノゾク。モシ供養ゼムトヲモハ、スナハチ身ヲワカチテ、マ
ヅシク飢タルモノ、ミナシゴ、病人ラノカタチニナリテ、ソノ人ノ
マヘニイタラム。（中略）コレラノ輩ハ、或ハコレ十方ノ仏ヒジリ

ノミヲワカチ給ヘル也。此故ニカロマザレ。惣テハミナ先ノ世ノ父
母ノ形ヲカヘタル也。⁽¹⁰⁾

と、病人や困窮者、孤児など社会的弱者に見える者は、実は前世では父母の生まれ変わりであると同時に、その真実の姿は文殊菩薩の化身であるからだという。

叡尊も関東往還後、文永元年（一二六四）に般若寺文殊菩薩像を造立させている。文殊菩薩像内には、『大般若峽』六百巻・願文七十五通・仏舍利五十三粒・奉加帳一通・授戒者約三万人の交名帳等が納入された。この文殊菩薩像造立に際し、鎌倉幕府執権北条時頼（一二二七～六三）は、叡尊へ紺青緑青各五百両を寄進している。⁽¹¹⁾ 叡尊は文永六年（一二六九）三月にも般若寺文殊菩薩供養会を行い、六千人以上を供養するが、そのうち三千人以上は非人であったことから、叡尊自ら非人は文殊菩薩の化身であって、彼らに布施をすることがいかに重要かを認識していた。「蓮心」は、自ら輪廻転生を繰り返してきたと記すが、文殊菩薩と自らをなぞらえることで、実は成仏できるのであるが、衆生済度のために意図的に悟りを得ることをせず、輪廻転生する衆生の傍らで救済活動を行うと述べる。願主は文殊菩薩と同じ不退転の菩薩としての救済活動を選んでいことになる。願主が不退転の菩薩として救済活動を行うという考えは、平安時代から願文で述べられているが、⁽¹²⁾ 「しんくわん願文」の「たいてんなく」という不退転の菩薩として衆生を教導するという内容と共通している。

「蓮心願文」は、「てらこんりうのくわん」と述べ、寺院建立の誓願を

立てている。この寺院が称名寺か別の寺院かは不明であるが、願文の最後に「大くら、いしむら、しもかわへのしよりやうあんをんに、たもたしめ給へ」と所領安堵が願われる。

これら領地は称名寺の寺領である。たとえば「しもかわへ」は下総国葛飾郡の下河辺荘のことである。下河辺荘は、藤原秀郷（生没年不詳）葛飾郡にあたる下河部行義（生没年不詳）から後鳥羽院皇女の八条院（一一三七～一一二一）へ寄進され八条院領となり、下河辺氏は莊司となった。承久三年（一一二二）におこった承久の乱後、下河辺氏は北条氏に仕え、下河辺荘は称名寺へ寄進された。

これら寺領を「蓮心」は「しやうらくのあいみんをかうふらしめ」するため、つまり称名寺を未来永劫まで維持する必要があるのだと願う。寺領は称名寺で行われる法会や造仏、寺院運営等に充てられるが、それら活動はすべて衆生救済のために行われるものであるから、寺領安堵は重要な問題であった。

以上のように、称名寺弥勒菩薩像内に納入された「ゑんさい願文」以外の願文には、「ゑんさい願文」と同様、弥勒菩薩への誓願、極楽浄土往生、不退転の菩薩としての救済活動の実現を目指した信仰が共有されていたといえるだろう。

第三章 「ゑんさい願文」にみる浄土信仰の諸相

再び「ゑんさい願文」に戻ろう。この願文が他の願文と大きく異なる点は、一三の誓願が納められたことである。

第一願から第五願までは、願主自らの極楽浄土往生が誓われることが

中心となつているため自利行についての誓願と考えられる。一方、第六願から第十三願は、往生後に娑婆世界に還相回向し一切衆生救済したいと願意が記されることから、利他行が中心となつている。この願文のように、願主が先に極楽往生し、仏もしくは菩薩として娑婆世界に還るという信仰は、「ゑんさい願文」以前の願文にも見られる。

平安時代、天台宗の学僧だった千観（九一八～八四）は一〇の誓願を立て『十願発心記』に表した。その第二願に、

第二の願にいわく、願はくは我れ浄土に往生の後、速やかに娑婆に還りて本願力をもつて、先ず有縁の衆生を度し、弘むるに釈尊の遺法をもつてし、まさに慈尊の出世に継ぎ、彼の初会の中において最初に菩提の記を受けん。あにただこの一期の事のみざらんや。惣じて釈尊、十方世界成仏の処処に未来際を尽くし、法界際を窮め皆その教法を弘め、後仏の出世に継がしめん⁽¹³⁾

とある。

法然の弟子・熊谷直実（蓮生、一一四一～一二〇八）の願文には、

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、（中略）一切の有情の衆生、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⁽¹⁴⁾。

という願意を立てている。

直実が上品上生しか望まないのは、上品上生の往生を遂げ、還相回向して一切衆生を救わなければ直実の本当の救いは成立しなかつたためである。¹⁵「ゑんさい願文」には、上品上生による往生とは記されていないものの、極楽往生後に還相回向することが必要だという認識は共通しているだろう。

ところで「ゑんさい願文」で注目すべきは「本願」という言葉が度々記されていることである。阿弥陀仏の「本願」と聞いて想起されるのは、阿弥陀仏の第十八願であろう。「ゑんさい」も自らの誓願のなかで、たとえば第五願「本願にあい、弥陀の称念をす、むるえんにあはん」、第七願「本願に心をかけて名号をとなへん」と、阿弥陀仏の第十八願の称名念仏を示唆した誓願を立てている。

しかし願文は、阿弥陀仏の第十八願だけを「本願」ととらえてはいない。第二願「弥陀の本願をたてまつる心（中略）」さい後臨終のゆふへには、かならず観音・勢至のむかへにあつかりてや、第四願「最後臨終のゆふへには、本願しからしめて（中略）、あやまりなく阿弥陀・観音・勢至のむかへにあつかりて、たんしのあいたのこごとくに、極楽に往生せん」と、臨終時には阿弥陀仏・観音・勢至両菩薩が願主のもとに来迎すると理解している。この誓願は、阿弥陀仏の四十八願の第十九願「もし我仏を得たらんに、十方の衆生、菩提心を発し、諸の功德を修し、至心に発願し、我が国に生ぜん」と欲せんに、寿終の時に臨んで、もし大衆のために圍繞せられて、その人の前に現ぜずんば、正覚を取らじ¹⁶」に

そつた「本願」であることを示している。

注目すべきは、「ゑんさい願文」が記された当時の称名寺の仏教的思想背景である。上述したように、称名寺の浄土宗の教義は、鎮西義からはじまり諸行本願義へ移っていったわけであるが、諸行本願義は、阿弥陀仏の四十八願の第二十願「もし仏を得たらんに、十方の衆生、我が名号を聞きて、念を我が国に係けて、諸の徳本を植え、至心に回向して、我が国に生ぜん」と欲せんに、果遂せずんば、正覚を取らじ¹⁷」に該当する。

第二十願の解釈によるならば、一切衆生が行う念仏以外の仏教的作善は、すべて阿弥陀仏の「念を我が国に係けて、諸の徳本を植え」ることが諸行であり、それは阿弥陀仏の本願にかなうものと解釈された。では、「ゑんさい願文」では諸行とは何であると考えられていたのだろうか。

願文の序に、「みる□□そうりう、おなしくからんこうりうのえんにあたて、この一々のくわんをみろくの御身の中にこめたたてまつる」と記されている。つまり、実時が発願した称名寺の建立・弥勒菩薩像の造立・造立供養会、また写経・願文・舍利容器等を弥勒像内に納入したことをすべてが仏教的作善につながるならば「ゑんさい」の誓願も、阿弥陀仏の第十八・十九・二十願の「本願」にかなつた仏道修行ということになるだろう。

「ゑんさい願文」が作成された当時、称名寺は叡尊の教えによって真言律宗の寺院に変わったが、真言律の教えを受容しても称名寺は浄土宗の教義を完全に切り離すことはしなかつた。なぜならば阿弥陀仏の第十八願「五逆と正法を誹謗する者を除かん」が、戒律を守るといふ真言律の教義と異なる教えではないと理解されたからであろう。

真言律の教義は戒律を守って菩薩行を行うことであり、菩薩行とは利他行の実践である。叡尊はその生涯のなかで多くの授戒会を行い、その人数は興正菩薩像や般若寺文殊菩薩像内に納入された交名帳から分かるように数万人に及んでいる。『関東往還記』によれば、叡尊は多くの僧俗者、武家社会の求めに応じて男女問わず戒律を授けた。もちろん実時や実時の妻も授戒を受けるが、そこで問題となるのが殺生である。

不殺生は最も重要な戒であるが、それは武家にとって困難な問題であった。なぜなら武家は、主君に奉公し武勲を立てることが運命づけられている。一方、仏教では殺生は重罪であって成仏の妨げとなってしまう。つまり武家にとって、出家したとしても過去に犯した殺生の問題は常について回ることになる。戒律では殺生を犯したものは三悪道に墮ちる一方、戦の勝利は一族の功績すなわち一族安泰へつながるといふ相反する問題はどうかやって解決されたのだろうか。

武家であった熊谷直実は自らを殺生を犯した者として罪悪生死の凡夫であるから、直実自身、極楽往生を望むことはできないと考えていた。しかし法然に帰依し、阿弥陀仏の第十八願によって往生が可能になるといふ教えによって極楽浄土往生を發願する。ところが上述したように願文の中で直実は上品上生以外の往生は願わないと仏に誓う。上品上生を願うのは法然から受けた教えに背くことになるかもしれないが、往生は自分だけの問題ではなかったからである。⁽¹⁸⁾直実は積悪余殃（積み重ねた悪事が子孫にまで及ぶ）の身であるから、殺した者と殺された者の両者を往生に導くことが真の救済になると考え、上品上生の往生と還相回向を誓ったのである。

「えんさい」は女性であるが、女性であっても武家社会という共同体の一員である。戦に自ら出ずとも、肉親や家臣たちが犯した罪は、「えんさい」も負うことになり、その責任の範囲は過去の時代にも当てはまる。源義経の菩提を弔うことを願ったのもその一例と考えられる。

「えんさい」は上品上生を發願していないが、仏もしくは不退転の菩薩として「還來穢国して人天をとせん」と誓っていることから、極楽浄土往生を遂げることが一族にとって重要な問題であったことを理解している。「悪業の衆生をけうくゑとくたつせしむる」ことを誓うように、一族郎党の滅罪と極楽浄土往生を実現させること、それは「えんさい」が自らに課した仏教的役割だったのである。

おわりに

「えんさい願文」は、序と二三の誓願で異なった救済方法が記されている。序では、弥勒菩薩の兜率天に往生し、弥勒下生のときに弥勒仏の説法を聞いて仏になることを願う。一方、二三の誓願は、極楽浄土に往生し仏もしくは不退転の菩薩となって衆生済度の願を立て、還相回向後に人々に極楽浄土の教えを説き救済することを願うが、この二つを比較すると、目的や内容が異なることが分かる。

推測ではあるものの、願文の序は「えんさい」の誓願ではなく、実時の誓願ではないだろうか。実時は弥勒菩薩像が完成したときは死去していたことから、その誓願を「えんさい」が継承し願文に記したのである。一方、二三の誓願は、「えんさい」自身の發願である。つまり、夫と妻二人の願を弥勒菩薩に誓ったことになる。

現代の感覚では、浄土宗と真言律と宗派が異なるならばそれ以前にあった宗義は排除され、新しい信仰が取り入れられると考えるだろう。しかし「ゑんさい願文」には、弥勒菩薩への信仰、阿弥陀仏への信仰、真言律への信仰と、様々な信仰のあり方が称名寺に入っても、悟りを求めるといふ目指すべき目的は同じであるため、諸行本願義の浄土観を基盤とした中で、真言律へと転換していった。一切衆生を救済するため、弥勒菩薩の竜華三会によって仏を目指すこと、阿弥陀仏の本願を守りながら、自利・利他行を實踐すること、持戒と多数作善の真言律の教義を守っていくことは矛盾しなかつたのである。

「ゑんさい願文」には、社会生活を営みながらいかに宗教生活を両立させるかが記されているが、すなわち社会生活の中に宗教生活が入っていたのである。

社会生活を営む中で、世俗社会に生きる者は財や地位を得るわけであるが、得たものは皆に分け与えなければならぬ。武家社会では主君となる立場の者、実時も「ゑんさい」もその立場にあるが、得た財産は決して自分のものとせず、身分や功績に応じた領地や地位を他者へと分配した。その分け与えるものの中に宗教的生活、すなわち往生や成仏の確約も含まれていたと考えられる。

以上のように、称名寺は極楽浄土信仰を願い、弥勒菩薩が竜華三会を行い、真言律の教えが実践される場であった。そのような仏教信仰が、「ゑんさい願文」の誓願に影響を与えたのではないだろうか。

註

- (1) 工藤美和子『平安期の願文と仏教的世界観』（思文閣出版、二〇〇八年）。
- (2) 山本真吾『仮名書き願文の表記と文体―『鎌倉遺文』所収願文を中心に―』（『日本文学』第六三卷第七号、二〇一四年）。
- (3) 福島金治『鎌倉北条氏と浄土宗』（同『金沢北条氏と称名寺』（吉川弘文館、一九九八年））。
- (4) 本文の引用は、竹内理三『鎌倉遺文』（東京堂出版、一九七九年）による。欠損箇所は「欠損」、欠字は□■で表記した。なお『鎌倉遺文』の翻刻文の誤字は改めた。
- (5) 速水侑『弥勒信仰』（評論社、一九七一年）。
- (6) 奈良国立博物館編『奈良朝写経』（東京美術、一九八三年）所載の根津美術館所蔵本巻第二六七奥書による。
- (7) 石田瑞麿校注『源信』（日本思想大系6、岩波書店、一九九一年）。
- (8) 竹内理三『平安遺文』（金石編八十六号（東京堂出版、一九六〇年））。
- (9) 六地藏善本叢刊第三卷『江督納言願文集』（汲古書院、一九八四年）、平泉澄校勘『江督納言願文集』（至文堂、一九二九年）。
- (10) 馬淵和夫・他校注『三宝絵 注好選』（新日本古典文学大系三一、岩波書店、一九九七年）。
- (11) 奈良国立文化財研究所監修『西大寺叡尊傳記集成』（法蔵館、一九七七年）、和島芳男『叡尊・忍性』（新装版人物叢書、吉川弘文館、一九五九年）、長谷川誠編『興正菩薩御教誠聴聞集・金剛仏子叡尊感身学生記』（西大寺、一九九〇年）、細川涼一・訳註『感身学正記 西大寺叡尊の自伝』（東洋文庫、平凡社、一九九九年）。
- (12) 寛和元年（九八五）二品長公主四十九日御願文（『本朝文粹』卷第十四）でも、供養される尊子内親王（九六六〜八五）は観音菩薩もしくは妙音菩薩の化身として娑婆世界に転生し衆生済度が続けるとある。拙著前掲註（1）。

- (13) 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』（百華苑、一九八九年）。
- (14) 大橋俊雄・校注『法然上人絵伝（上）』（岩波書店、二〇〇二年）。
- (15) 工藤美和子『賢者の王国 愚者の浄土―日本中世誓願の系譜』（思文閣出版、二〇一九年）。
- (16) 中村元・他訳註『浄土三部経（上）』（岩波文庫上、岩波書店、一九九〇年）。
- (17) 前掲註（16）。
- (18) 「鎌倉の二位の禪尼に進する御返事」には、法然は「極楽上品上生にまいりてさとりをひらき、すみやかに生死にかへりいりて、誹謗不信の人をも、むかへんとおほしめすへき事にて候なり、此由を御意得候へきなり」と、念仏を称えて上品上生を遂げ、すみやかに娑婆世界の衆生を浄土に導くことを志すように述べている。これは「鎌倉の二位の禪尼」から上品上生と還相回向の質問に対して法然が答えていることから、上品上生を誓願することや還相回向をするという考えは、当時の専修念仏観であったと考えられる。

浄土宗寺院と戦争との関わり―東日本寺院への質問紙調査から―

小林 惇 道

はじめに

令和四年八月で第二次世界大戦終戦から七十七年をむかえ、戦争体験者は限られた数となり、戦争に対する記憶、関心は薄れつつある。浄土宗をはじめとした仏教教団は、近代戦争、特に第二次世界大戦へ積極的に関与し、「戦争協力」へ反省の態度を示してきた¹⁾。しかし、仏教教団がどのように戦争と関わってきたかという客観的事実の解明が十分にない²⁾。また、宗教と戦争といった場合にしばしば言及される戦没者に関しては、これまでの研究では国家規模で慰霊・追悼を行ってきた靖国神社や全国各地に建つ忠魂碑に関心が集まり、地域社会や寺院がどのように戦没者を慰霊・追悼してきたかという点については、ほとんど未解明のままである。そのため、筆者はこれまで日清・日露戦争での仏教教団の動向を地域社会や寺院にも着目して研究を進めてきた³⁾。

これまで寺院と戦争の関わりについては、浄土真宗本願寺派で実施された調査（「宗門寺院と戦争平和問題」調査、令和二年四月～五月実施以下「本願寺派調査」と言う）がある。同調査は、浄土真宗本願寺派所属の全一般寺院一〇一三七カ寺を対象として実施され、同調査によって、戊辰戦争から戦後までの本願寺派寺院と戦争との関わりが明らかにされている⁴⁾。しかし、その他の宗派では寺院と戦争との関わりを明らかにする調査は実施されていない⁵⁾。

本稿は、上記の問題関心から、浄土宗寺院がどのように戦争と向き合ってきたかを明らかにするために実施した質問紙調査の調査報告である。質問紙調査は、(一) 浄土宗寺院における戦争関連の歴史資料（文書、墓碑、記念碑、遺跡など）の確認・分析と、(二) 戦没者の慰霊・追悼法要など戦争関連行事の実施確認・分析を目的として実施した。本調査は浄土宗としては初めてまとまった規模での調査である。

調査では、質問紙に対する回答と、歴史資料の提供を受けたが、歴史資料の分析は他日を期し、本稿では、主に質問紙調査で明らかとなったことについて分析を行うものである。

仏教教団の戦争への対応について、もちろん多くの人の命を奪う戦争に対して都合のいいように教義を適用させ、進んで戦争への対応を進めたことは否めず、是とされるべきものではない。しかし、戦後史観的な視点で物事を捉え批判するといった糾弾史観ではないかたちで実証的に

研究を行うことは、仏教界、宗教界にとって社会的に意義深いことであると考える。

なお本稿は、令和三年度浄土宗研究生の成果の一部である。

一 研究の対象と方法

調査は、北海道地区（北海道第一教区、北海道第二教区）、東北地区（青森教区、岩手教区、秋田教区、山形教区、宮城教区、福島教区）、関東地区（群馬教区、栃木教区、茨城教区、埼玉教区、東京教区、千葉教区、神奈川教区、山梨教区、長野教区）の浄土宗の全一般寺院二二四〇カ寺（令和二年四月一日現在・一般寺院数）を対象とした。浄土宗寺院は全国に六九七五カ寺（同上）あり、全数調査は今後の展望として見据えているが、今回はおおよそ東日本に相当する北海道地区、東北地区、関東地区の寺院を対象として実施した。

質問紙は、令和三年六月に郵送し、同年八月を締め切りとして書面もしくはオンラインで回答を求めた。質問紙の送付数は二二四〇、回答数は六八九、有効回答数は同数、有効回答率は三二％であった。

二 調査の回答結果・分析

以下では、質問紙調査の分析結果を順を追ってみていく。

二一 回答者の属性

問一では、回答寺院の教区、組、寺院名、寺院番号を尋ねた。

表1は、教区別に回答数を示したものである。合計の回答率は先述の

ように三二％、教区別では二〇～三〇％台であった。

表1 教区別 回答数・寺院数

	回答数	寺院数 (令和2年4月1日現在)	回答率
北海道第一	24	73	33%
北海道第二	24	67	36%
青森	39	102	38%
岩手	9	34	26%
秋田	10	46	22%
山形	32	117	27%
宮城	21	56	38%
福島	40	166	24%
群馬	28	75	37%
栃木	23	79	29%
茨城	33	102	32%
埼玉	48	149	32%
東京	150	439	34%
千葉	37	147	25%
神奈川	70	263	27%
山梨	27	91	30%
長野	74	234	32%
合計	689	2,240	31%

問二は、回答者の属性についての質問で、(一)では、回答者の役職を尋ねた。

その結果、住職が八九％と圧倒的に多く、前住職が五％、副住職が三％と続いた(表2)。

表2 回答者役職

役職	回答数	割合
住職	612	89%
副住職	24	3%
職員（徒弟含む）	2	0%
前住職	33	5%
寺族	11	2%
総代	1	0%
無回答	6	1%
合計	689	100%

問二（二）では、回答者の年代を尋ねた。

回答は、七〇歳代が二八%ともっとも多く、六〇歳代が二六%、五〇歳代が一九%と続いた（表3）。二〇歳代から七〇歳代を合計すると九一%となり、令和四年八月で終戦から七七年の月日が流れた中で、回答者の九割以上が戦争の記憶が直接ない世代であった（七〇歳代は戦中生まれもいる戦争の記憶はほとんどないと考えていいだろう）。

表3 回答者年代

年代	回答数	割合
20歳代	2	0%
30歳代	31	4%
40歳代	89	13%
50歳代	133	19%
60歳代	180	26%
70歳代	190	28%
80歳代	52	8%
90歳代	6	1%
100歳代	0	0%
無回答	6	1%
合計	689	100%

二―一 戦没者追悼法要

問三は、戦没者追悼法要（慰霊祭）について複数回答可で尋ねる質問であった。

回答は、「現在、当寺院独自でおこなっている」が回答数の一五%、「現在、近隣寺院や仏教会などと合同でおこなっている」が一八%であった。また、「かつて、当寺院独自でおこなっていた」が一八%、「かつて、近隣寺院や仏教会などと合同でおこなっていた」が八%であった（図1）。質問紙ではさらに、「現在、当寺院独自でおこなっている」と回答した寺院（回答数一一カカ寺）に、開催時期や内容について記述形式で尋ねた。集計したところ、主なものでは、施餓鬼会が五〇カ寺、盂蘭盆会が一七カ寺、彼岸会が一カ寺、十夜法要が一〇カ寺、日々の勤行が六カ寺であった。つまり、定期的に開催される法要にあわせて、戦没者の

追悼が行われている様子が明らかとなった。さらに、教区ごとに集計したのが表4である。教区別に大きな特徴は指摘できないが、参考までに掲載する。

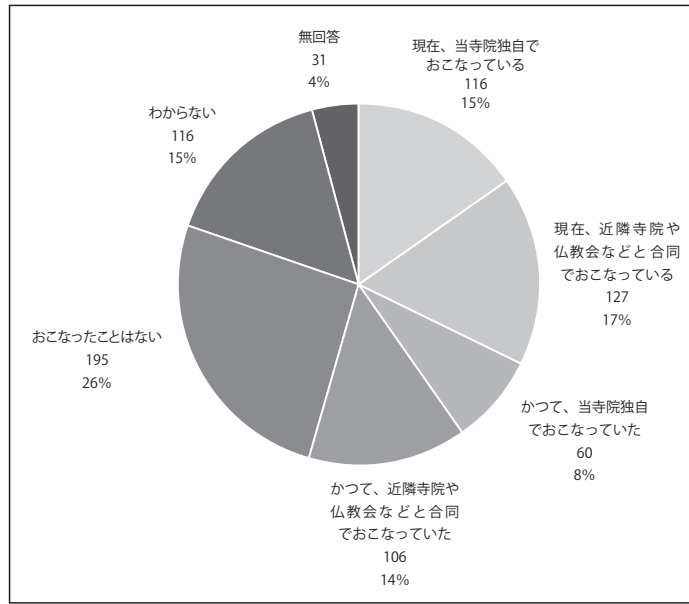


図1 戦没者慰霊方法の実施状況

二二三 戦没者慰霊碑・平和祈念碑・戦没者の位牌
 問四は、戦没者慰霊碑・平和祈念碑・戦没者の位牌などがあるかを尋ねる質問であった。

表4 教区別 戦没者追悼法要

	現在、当寺院独自でおこなっている		現在、近隣寺院や仏教会などと合同でおこなっている		かつて、当寺院独自でおこなっていた		かつて、近隣寺院や仏教会などと合同でおこなっていた		おこなったことはない		わからない		無回答		合計
	回答数	割合	回答数	割合	回答数	割合	回答数	割合	回答数	割合	回答数	割合	回答数	割合	
北海道第一	7	26%	3	11%	0	0%	3	11%	8	30%	4	15%	2	7%	27
北海道第二	7	24%	7	24%	0	0%	7	24%	7	24%	0	0%	1	3%	29
青森	7	17%	5	12%	6	14%	9	21%	9	21%	4	10%	2	5%	42
岩手	2	22%	0	0%	1	11%	3	33%	3	33%	0	0%	0	0%	9
秋田	1	10%	4	40%	1	10%	0	0%	1	10%	3	30%	0	0%	10
山形	5	15%	4	12%	5	15%	5	15%	7	21%	7	21%	1	3%	34
宮城	4	19%	0	0%	0	0%	1	5%	11	52%	5	24%	0	0%	21
福島	2	5%	4	10%	1	3%	3	8%	16	40%	12	30%	2	5%	40
群馬	5	16%	7	22%	2	6%	5	16%	6	19%	6	19%	1	3%	32
栃木	4	17%	8	35%	1	4%	4	17%	2	9%	1	4%	3	13%	23
茨城	5	15%	1	3%	5	15%	7	21%	9	27%	4	12%	2	6%	33
埼玉	11	20%	7	13%	7	13%	5	9%	17	31%	6	11%	2	4%	55
東京	24	14%	38	22%	12	7%	18	10%	51	30%	23	13%	6	3%	172
千葉	5	13%	2	5%	5	13%	1	3%	14	36%	10	26%	2	5%	39
神奈川	9	12%	20	27%	4	5%	13	18%	11	15%	13	18%	4	5%	74
山梨	3	11%	2	7%	0	0%	7	25%	9	32%	7	25%	0	0%	28
長野	15	18%	15	18%	10	12%	15	18%	14	17%	11	13%	3	4%	83
	116	15%	127	17%	60	8%	106	14%	195	26%	116	15%	31	4%	751

その結果、「ある」が三二%、「ない」が六〇%であった(図2)。

また質問紙では、「ある」と回答した寺院(回答数二二〇カ寺)に、碑の種類、建立時期等を記述式で尋ねた。集計したところ、位牌が九六カ寺、戦没者の慰霊碑が三〇カ寺、墓が一七カ寺、供養塔が六カ寺、平和観音が四カ寺であった。また、建立時期は、明治期が一七カ寺、大正期が三カ寺、昭和期のうち二〇年八月の第二次世界大戦終戦までが二四カ寺、昭和期のうち戦後が八五カ寺、平成期が一七カ寺であった。

さらに、教区ごとに集計したのが表5である。教区別に大きな特徴は指摘できないが、参考までに掲載する。

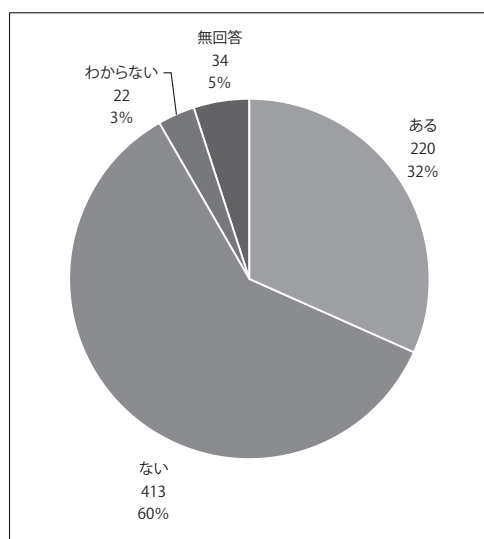


図2 慰霊碑等の有無

二一四 梵鐘・仏具の供出

問五は、梵鐘や仏具の供出の状況を尋ねる質問であった。

浄土宗寺院と戦争との関わり

表5 教区別 慰霊碑等の有無

	ある		ない		わからない		無回答		合計
	回答数	割合	回答数	割合	回答数	割合	回答数	割合	
北海道第一	8	33%	13	54%	1	4%	2	8%	24
北海道第二	10	42%	13	54%	0	0%	1	4%	24
青森	17	44%	17	44%	1	3%	4	10%	39
岩手	4	44%	4	44%	0	0%	1	11%	9
秋田	3	30%	6	60%	1	10%	0	0%	10
山形	14	44%	17	53%	0	0%	1	3%	32
宮城	5	24%	14	67%	1	5%	1	5%	21
福島	8	20%	27	68%	3	8%	2	5%	40
群馬	7	25%	19	68%	1	4%	1	4%	28
栃木	6	26%	13	57%	0	0%	4	17%	23
茨城	13	39%	18	55%	0	0%	2	6%	33
埼玉	13	27%	29	60%	4	8%	2	4%	48
東京	32	21%	114	76%	2	1%	2	1%	150
千葉	15	41%	20	54%	2	5%	0	0%	37
神奈川	29	41%	34	49%	2	3%	5	7%	70
山梨	7	26%	18	67%	1	4%	1	4%	27
長野	29	39%	37	50%	3	4%	5	7%	74
	220	32%	413	60%	22	3%	34	5%	689

昭和一四年一〇月に発足した財団法人戦時物資活用協会が旗振り役となり展開された「寺院教会等退蔵金属品献納運動」を皮切りに、宗教教団は金属品の供出を求められていく。仏教寺院はこの時点では、少数の廃品を供出するにとどまったが、昭和一六年八月の国家総動員法に基づき「金属類回収令」、翌一七年五月の文部省通牒「寺院教会等二関スル金属類特別回収ノ件」が出されると、仏教寺院では梵鐘や五具足など、多くの金属製仏具の供出が行われた。⁽⁶⁾

寺院と戦争との関わりについて言及される際に、金属品供出はその象徴的な出来事としてしばしば注目され、本願寺派調査でも多くの金属品の供出があったことが写真などの資料とともに報告されている。⁽⁸⁾

問五の(一)では、梵鐘の状況について尋ねた。

その結果、「梵鐘を供出した」が三八%、「梵鐘を供出しなかった」が四%、「もともと梵鐘はなかった」が三七%、「わからない」が一七%であった(図3)。

興味深い点として、「もともと梵鐘がなかった」が三七%と、四割近くの寺院に梵鐘がなかった。金属品供出で梵鐘を供出した寺院が多い一方、金属量が多く国が期待をかけていた梵鐘がなかった寺院が四割近くあったことは興味深い。

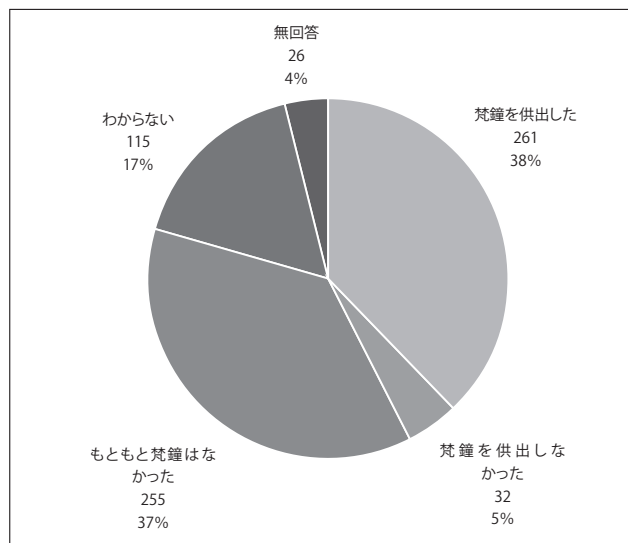


図3 梵鐘の供出

表6は、教区別に集計したものである。教区別にみると、「梵鐘を供出した」が、長野教区で六五%と最も多く、千葉教区、岩手教区、茨城教区と続いた。割合が小さい順にみると、秋田教区、福島教区が二〇%で、東京教区、北海道第二教区と続いた。また、「もともと梵鐘はなかった」は、長野教区が一八%と他教区と比べて低い数値を示した。調査の母数が限られているため断定は出来ないが、長野教区は、梵鐘を供出した寺院が多く、もともと梵鐘がなかった寺院が少ないことが本調査からは示唆された。

表6 教区別 梵鐘の供出

	梵鐘を供出した		梵鐘を供出しな かった		もともと梵鐘は なかった		わからない		無回答		合計
	回答数	割合	回答数	割合	回答数	割合	回答数	割合	回答数	割合	
北海道第一	9	38%	2	8%	11	46%	2	8%	0	0%	24
北海道第二	5	21%	0	0%	14	58%	5	21%	0	0%	24
青森	12	31%	1	3%	15	38%	7	18%	4	10%	39
岩手	5	56%	0	0%	3	33%	1	11%	0	0%	9
秋田	2	20%	0	0%	5	50%	3	30%	0	0%	10
山形	16	50%	2	6%	9	28%	3	9%	2	6%	32
宮城	6	29%	2	10%	9	43%	4	19%	0	0%	21
福島	8	20%	5	13%	16	40%	10	25%	1	3%	40
群馬	15	54%	2	7%	10	36%	1	4%	0	0%	28
栃木	8	35%	1	4%	10	43%	4	17%	0	0%	23
茨城	18	55%	3	9%	9	27%	3	9%	0	0%	33
埼玉	24	50%	2	4%	13	27%	6	13%	3	6%	48
東京	32	21%	5	3%	68	45%	38	25%	7	5%	150
千葉	21	57%	0	0%	11	30%	3	8%	2	5%	37
神奈川	23	33%	1	1%	28	40%	13	19%	5	7%	70
山梨	9	33%	3	11%	11	41%	4	15%	0	0%	27
長野	48	65%	3	4%	13	18%	8	11%	2	3%	74
	261	38%	32	5%	255	37%	115	17%	26	4%	689

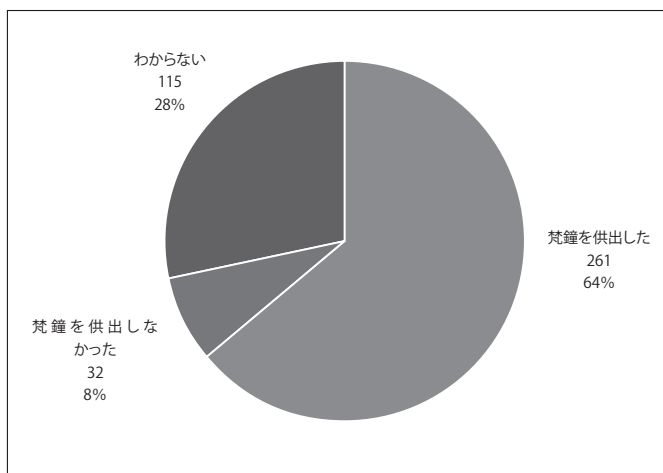


図4 梵鐘が存在していた可能性がある寺院における供出

さらに、「もともと梵鐘はなかった」と「無回答」を除いて、梵鐘が存在していた可能性のある寺院の回答に絞って集計すると、「梵鐘を供出した」が六四％となり、六割以上の寺院が梵鐘を供出したことがわかる(図4)。一方で「わからない」が二八％となり、三割近くの寺院が、梵鐘の存在について明らかではないことがわかった。

戦後七十七年が経過し、状況の把握が難しくなっていることが示唆される。なお、本願寺派調査では、梵鐘が存在していた寺院のうち、梵鐘を供出した寺院が約九割であるとの結果が出ている。⁽⁹⁾

これまで梵鐘供出の量的な実態は明らかでなかったが、本調査や本願寺派調査で統計的に実態の一旦がみえてきたと考えられる。

問五の(二)では、梵鐘以外で供出した金属品があるかを尋ねた。

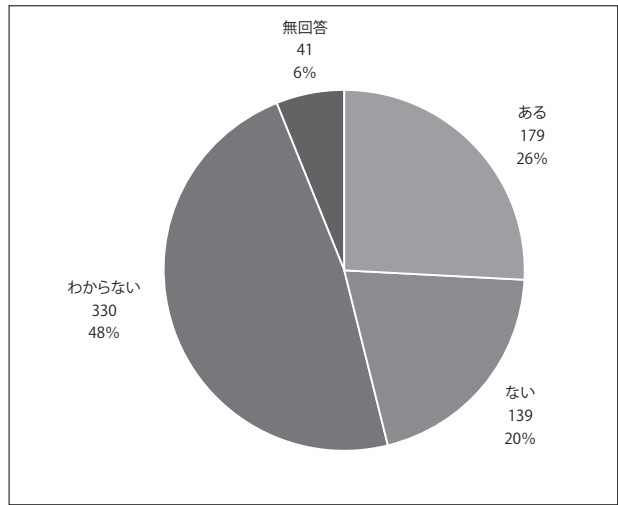


図5 梵鐘以外の金属品の供出

その結果、「ある」が二六%、「ない」が二〇%、「わからない」が四八%であった(図5)。梵鐘を供出した寺院(三八%)に比べて、梵鐘以外の金属品を供出した寺院(二六%)は、一二ポイント少なかったが、約四分の一の寺院が、梵鐘以外の金属品を供出したこと

がわかった。なお、この質問でもっとも多かったのが「わからない」(四八%)であった。「わからない」と回答した寺院は、梵鐘供出についての質問が一七%であったのと比較して、三二ポイント多い結果となった。寺院のランドマーク的存在である梵鐘と比べて、仏具などの金属品を供出したかを把握していない寺院が多いことがわかった。

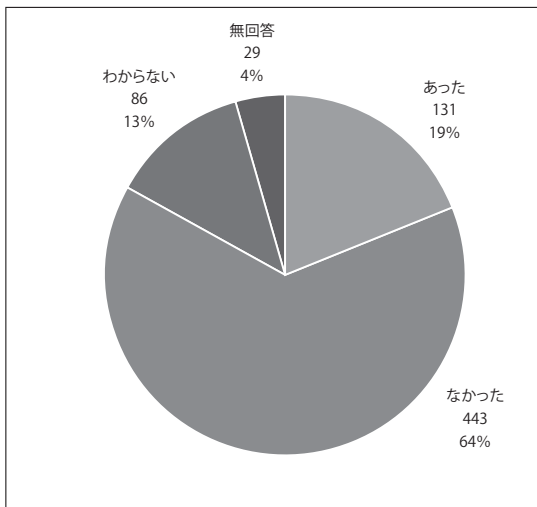


図6 寺院への空襲の有無

二一五 空襲・建物の状況
問六は、空襲被害についての質問で、まず(一)で、寺院へ空襲があったかを尋ねた。その結果、「あつた」が一九%、「なかつた」が六四%、「わからない」が一三%であった(図6)。さらに教区ごとに集計したのが表7である。その結果、東京教区で空襲があつた寺院は六十四%と、他教区と比べて突出した割合を示した。空襲は全国各地であつたが、特に東京で空襲の影響が甚大であつたことが指摘できる。

表7 教区別 寺院への空襲の有無

	あった		なかった		わからない		無回答		合計
	回答数	割合	回答数	割合	回答数	割合	回答数	割合	
北海道第一	3	13%	15	63%	5	21%	1	4%	24
北海道第二	2	8%	18	75%	4	17%	0	0%	24
青森	4	10%	23	59%	7	18%	5	13%	39
岩手	0	0%	8	89%	1	11%	0	0%	9
秋田	0	0%	8	80%	2	20%	0	0%	10
山形	1	3%	27	84%	3	9%	1	3%	32
宮城	1	5%	17	81%	2	10%	1	5%	21
福島	0	0%	34	85%	6	15%	0	0%	40
群馬	1	4%	26	93%	0	0%	1	4%	28
栃木	1	4%	19	83%	2	9%	1	4%	23
茨城	0	0%	27	82%	6	18%	0	0%	33
埼玉	2	4%	34	71%	8	17%	4	8%	48
東京	96	64%	42	28%	5	3%	7	5%	150
千葉	2	5%	24	65%	9	24%	2	5%	37
神奈川	10	14%	43	61%	13	19%	4	6%	70
山梨	7	26%	16	59%	3	11%	1	4%	27
長野	1	1%	62	84%	10	14%	1	1%	74
	131	19%	443	64%	86	12%	29	4%	689

浄土宗寺院と戦争との関わり

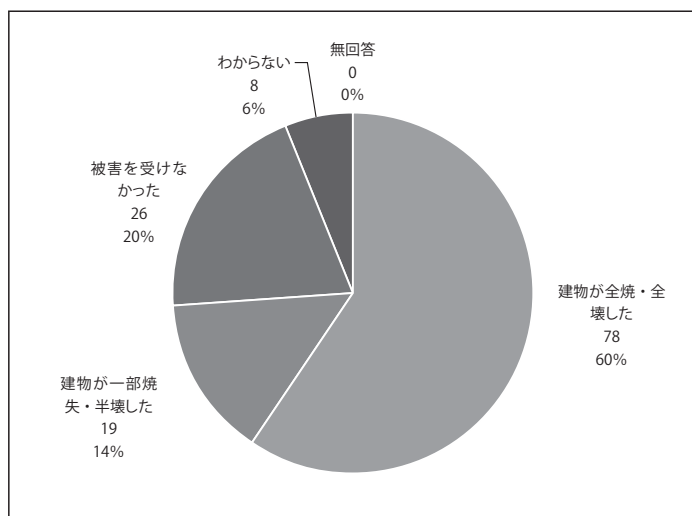


図7 空襲被害

問六の(二)では、空襲があった寺院に建物の被害があったかを探ねた。

その結果、「建物が全焼・全壊した」が六〇%、「建物が一部焼失・半壊した」が一四%、「被害を受けなかった」が二〇%であった(図7)。さらに、空襲を受けた寺院の比率が大きい東京教区を抽出したのが図8である。その結果、「建物が全焼・全壊した」が六九%、「建物が一部焼失・半壊した」が一三%、「被害を受けなかった」が一%と、東京

教区の七割弱の寺院が、空襲で建物が全焼・全壊し、一部焼失・半壊を合わせると八割以上の寺院が空襲により被害を受けたことが明らかとなった。

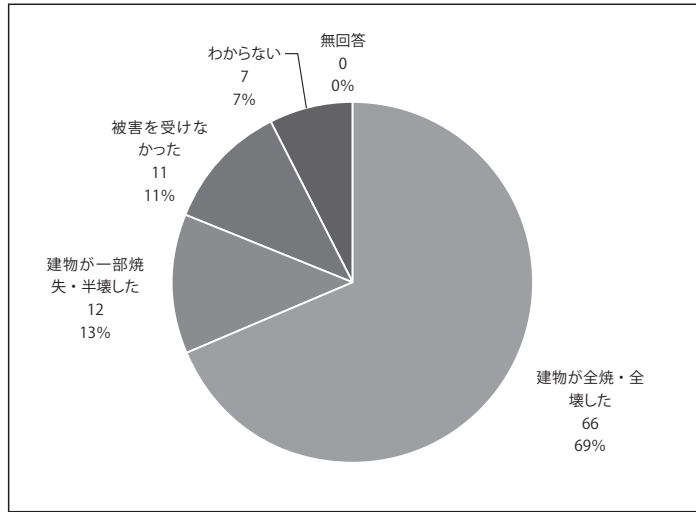


図8 東京教区における空襲被害

二一六 本尊・仏具の疎開

問七では、本尊や仏具の疎開状況を尋ねた。空襲被害を避けるため、本尊や仏具を疎開・避難させる寺院があったことが先行研究で指摘されている。例えば鶴飼秀徳は、昭和十八年十二月に「国宝、重要美術品ノ防空施設整備要綱」が閣議決定され、「防空

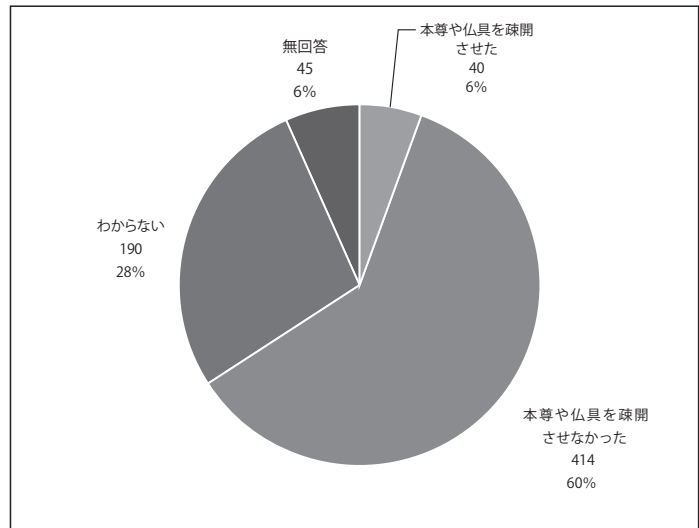


図9 本尊・仏具の疎開

た。その結果、「本尊や仏具を疎開させた」が六%、「本尊や仏具を疎開させなかった」が六〇%との結果が出た(図9)。さらに教区別にみたのが表8である。問六で東京教区の空襲被害の大きさが明らかになったが、東京教区においては、「本尊や仏具を疎開させた」が一七%、「本尊や仏具を疎開させなかった」が五九%と、「本尊や仏具を疎開させた」割合が全体で六%だったのと比較して一〇ポイントほど大きく、東京教区では空襲被害を避けるために、本尊や仏具を疎

開の有無を尋ねる(11)。
問七の(一)では、本尊や仏具の疎開の有無を尋ねる(11)。
特別地域」として京都市と奈良市が指定され、仏像などの疎開が行われたことを指摘している(10)。また、本願寺派調査では、本尊や仏具を疎開させたが五%、疎開させなかったが八二%であったことが明らかにされている(11)。
問七の(一)では、本尊や仏具の疎開の有無を尋ねる(11)。

表8 教区別本尊・仏具の疎開

	本尊や仏具を疎開させた		本尊や仏具を疎開させなかった		わからない		無回答		合計
	回答数	割合	回答数	割合	回答数	割合	回答数	割合	
北海道第一	0	0%	14	58%	8	33%	2	8%	24
北海道第二	1	4%	15	63%	7	29%	1	4%	24
青森	1	3%	19	49%	15	38%	4	10%	39
岩手	0	0%	6	67%	1	11%	2	22%	9
秋田	2	20%	5	50%	3	30%	0	0%	10
山形	0	0%	22	69%	7	22%	3	9%	32
宮城	1	5%	12	57%	8	38%	0	0%	21
福島	2	5%	19	48%	17	43%	2	5%	40
群馬	2	7%	20	71%	5	18%	1	4%	28
栃木	0	0%	18	78%	3	13%	2	9%	23
茨城	1	3%	22	67%	9	27%	1	3%	33
埼玉	0	0%	28	58%	16	33%	4	8%	48
東京	25	17%	88	59%	30	20%	7	5%	150
千葉	0	0%	23	62%	10	27%	4	11%	37
神奈川	3	4%	38	54%	23	33%	6	9%	70
山梨	1	4%	18	67%	8	30%	0	0%	27
長野	1	1%	47	64%	20	27%	6	8%	74
	40	6%	414	60%	190	28%	45	7%	689

浄土宗寺院と戦争との関わり

開させる寺院が他教区より多かったことが分かった。なお、秋田教区では東京教区よりも多い割合で「本尊や仏具を疎開させた」寺院があった。秋田地区で割合がもっとも大きい理由は定かではないが、「本尊や仏具を疎開させた」と回答した二カ寺の具体的な状況をみると、〈寺院①〉では「仏具多数、五具足」を世話人のところへ、〈寺院②〉では「本尊、観音、地藏」を境内の池に沈めた、との回答であった。

二一七 本尊における戦中・戦後のエピソード

問七の(二)では、本尊について戦中や戦後のエピソードを記述形式で尋ねた。

寺院にとって、信仰の中心である本尊は、命の次に大事であるとしはしば言われ、寺院にとってもっとも重要な存在であろう。そのため本尊などを疎開や避難させた際のエピソードが語り継がれていることがある。伝わるエピソードは、当時の住職や寺族などの苦労や思いが詰まっており、後生にその思いを残すことは大切なことと思われる。ここに回答いただいたものを全て紹介する。

なお、紹介する記述は明らかな誤字を除き、そのまま記載した。また、問七(一)で本尊や仏具の疎開状況を記述式で尋ねた箇所に記載があったものも文章化して記載した。寺院名・人名・地名などは伏せ字とした。

・御本尊様は●●寺に在りましたが、空襲の折兵隊さんが運んで逃げてくださったとの事です。

・こけて黒くくすんでいます。先々代が焼け落ちないように本堂の外

に出したと聞いています。

・先代住職は、幼少時期で疎開したそうだが、先々代住職が一人で寺に残り、「本尊」を護っていたとの事。幸い、戦時中被害がなく「本尊」は現在に至る。―合掌―

・先代住職が米軍東京への空襲が始まった時点で当院墓地鉄筋コンクリート製無縁塔へ本尊他二体の仏像を避難させた。

・空襲で燃えたかわからないが創建時と今の本尊様は異なる。現在●●●院にある本尊が旧●●●社本尊である可能性はある。

・当山の住職は召集令状によりインドネシアのハルマヘラ島におり、寺は母とその父が寺を護っていた。空襲警報と同時に本尊様を抱えて、防空壕に避難をしていたとあります。

・背負って避難。

・本尊や仏具は防空壕。

・一九四五年七月十九日の●●●大空襲で被災、本堂、渡り廊下を焼失するも、当寺駐屯していた兵隊（寄宿）により、庫裡への類焼を防ぐことが出来た。この空襲により本堂の消火、本尊の避難作業していた役僧一名が被弾し死亡。

・すべて戦火に没しました。ただ本尊と過去帳は防空壕に埋めたので、それだけは助かりました。

・空襲で逃げる際に墓地に隠したそうですが、盗られてしまったそうです。

・地中に入れた（埋めた？）ことで、守ったと聞いています。

・昭和二〇年春寺の近くに●●●校（現在の●●●大）が有り、その医学

生が、寺に下宿しており、その方の熱意により、ご本尊様ご本体のみ（後背・台座は除く）何枚もの白布に包み、●●●まで鉄道で、その後歩いて●●●越えて、●●●の臨済宗のご縁のある寺まで、抱いて運んでくださったとの事です。

・回収時は復員した住職が同様に本尊様を包み東海道線で運んだそうです。

・疎開先まで、たいした距離ではないが、リヤカーで運んだと聞いている。戦前に当寺の住職が病没し、後継者がまだ幼かった為、未亡人となった内室はともかく本尊だけは守らねばと必死であったと聞いている。

・小規模ながら竹林が有り、防空壕を掘ったとのこと（先住より）。過去帳等々を保管するため？

・防空壕として、歴代上人の墓のカロートを（半地下で広さあり）使用。御本尊様、過去帳、茶道具と一緒に入っていたと前任職より聞いている。防空壕の中の御本尊様は現本堂に、その他も現存している。

・戦火が激しくなったので、昭和十九年頃檀信徒がリヤカーで●●●の●●●寺（法類）に持って行ったらしい。戦後、死者を弔うために昭和二十年九月頃に小さいお堂を建ててご本尊を戻したらしい。

・本尊と過去帖は、空襲による焼失を避けるために、ドラム缶に入れて境内・庭の地中に埋めたと聞いている。焼失はまぬがれた。

・空襲で防空壕へ入る毎に本尊だけは抱いて防空壕へ運んだ。住職は召集されて居らず手がなかった。

・境内の防空壕に避難して、過去帳（江戸時代）とともに被災は免れ

ました。

●●寺の本尊阿弥陀如来は、元増上寺の塔中寺院●●寺の本尊であり、戦時中増上寺山門に安置され空襲による被害を免れた。●●寺が戦災により全焼し、本尊、仏具すべて焼失したため、戦後、●●寺の本尊を●●寺に遷座させていただき、現在に至っている。

・空襲の都度防空壕へ。

・一九四五年（昭和二〇）五月二五日の大空襲時先々代住職が、ご本尊阿弥陀如来座像、立像、身代わり地藏尊像、鐘冠葉師如来像を裏や隣の防空壕に搬出し、焼失を免れた。

・幸いなことに御本尊は戦争の惨禍を免れました。

・当寺は、昭和二〇年三月九日午後一時四五分頃から開始された米国空軍重爆撃機（B二九）三〇〇機の大編隊による大規模な反復空襲により焼夷弾の直撃を受け、壊滅しました。当時の住職は、直ちに御本尊阿弥陀様の待避を試みたが、火勢は激しく増して、額にやけどを受けるに至り、やむなく恐懼拝礼して単身退去したとのことです。

・戦前のもので残っているものがあまりないので疎開させなかつたと思われる。本尊阿弥陀如来を、父の姉が背負って逃げた（東京大空襲の時で、ほぼ全焼した）。

・当山の御本尊様は本堂の大きさからするととても小ぶりで、増上寺の黒本尊様のように、黒く煤けております。東京大空襲の直前に、当時住職であった祖父は家族を先に避難させて、祖父は御本尊様をはじめお寺にある全ての仏様を、墓所の裏に埋めてから避難したそうです。終戦になり、お寺に戻ると境内は本堂をはじめ全ての建物が焼失して

おりましたが、幸いなことに瓦礫を掘り起こすと、埋めておいた仏様

のうち御本尊様と、どこのお堂にお祀りしてあったかはわかりませんが小さな仏様の二体が無事見つかりました。しかし建物が全て焼失してしまったので、御本尊様をご安置する場所がなかったので、●●の●●寺様に御本尊様を預かってもらい、境内にバラックを建て、そこにもう一体焼け残った小さな仏様をご安置し、仮本堂と仮御本尊様としたそうです。その後、どういう経緯があったかは定かではありませんが、昭和三十三年に新しい本堂が建立された時に、バラックにご安置されていた小さな仏様がそのまま新しい本堂の御本尊様になり現在にいたります。元の御本尊様は●●寺様から●●組の●●様に移動され、

今は●●の御本尊様となっております。このような経緯があったので、現在の当山の御本尊様は本堂の大きさからすると小ぶりで、地中に埋められて空襲の炎に晒されたため、黒く煤けていると言うことです。

・昭和二〇年五月の空襲により本尊が焼失したため、現在の御本尊阿弥陀如来、観音・勢至両菩薩、善導大師法然上人の御像は、●●●●●市寺町の●●寺より戦後譲り受けたもの。

・空襲の時は本尊（阿弥陀三尊立像）を布で包み境内の池に沈めていたとお檀家さんから伺いました。

・当院土蔵に移動して難を逃れた。五月の空襲で一日で土蔵を除いて全て焼け落ち焼失した。蓮台と光背を除いて全て移動した。

・当山に火伏観音があり戦時中に空襲による火事在地元になかったことは、火伏観音のおかげでという言い伝えが残った。

・母からの話ですと、戦時中防空壕に御本尊阿弥陀様を持ち入防した時

もあつた様です。

・当寺のご本尊は比較的小ぶりの立像で本堂の広さからすると小さいサイズで目立たないような気がします。ご本尊について特別な話は聞いておりません。

・阿弥陀佛、観音、勢至菩薩の三尊が盗難。その後未だに不明。近年わかつたことは細工師による仏像ではないかと。開山本年で七四一年、

仏像を拝観したのは前住職かと思つていたが、拝観した三名程おりのうちの一人に聞くことが出来た。首、手首、腕、手の筋々が動くことが判明。盗まれて七〇余年になります。探したいが方法がわかりません。盗難に遭つたのは昭和二三年戦後の社会が不安定なときであつた。「えんぶだこん」として盗難前は一二年に一度御開帳をしていた。

・焼け残つた●●会館の地下堂に仏具やご本尊など安置した。

・本尊、仏具を納骨堂へ避難させた。

・昭和二〇年七月六日夜空襲時、病弱のため出征せず在寺中の前住職（大正大在学中のため不在）の兄（二四才）は、同じく病弱気味の伯父と姉の助力で賢明に本尊像を搬出したため焼失を免れた。兄はこの時心臓への負担により翌七日死亡。まさに生命を懸けて本尊像を護つたことになる。当寺では本堂再建後、現在もその本尊像を祀っている。

・当時本尊としていた秘仏の勢至菩薩像を厨子に入れ、歴代墓のカロート内に納めて、●●大空襲から守つた。厨子は焼けたが、本尊はなんとか守ることができた。現在●●区の指定文化財（彫刻）となつてゐる。

・境内地の防空壕（二ヶ所）に本尊様、仏像を待避させた。

・彌陀三尊、過去帳を歴代住職の墓に一九四五三月一〇日には疎開させていた。御塔婆も全て撤去していたそうです。

・当寺一光三尊御本尊を住職（●●老和尚）一人で艦砲射撃（昭和二〇年七月一五日）中にもかかわらず、防空壕にも避難せず、読経を続けて御本尊を護り抜いた老和尚を思い出す。

（証言は檀家●●家次男はじめ町内会の人々によるものなり。）

・本尊様を墓地の大木の墓に大きな桶を作り、空襲警報のつど組内のご主人達を呼んで運んでもらいはこぶ。戦後三〇年に復修した。秘仏の観音様を小学校に行く時持たされて学校に行く。戦災で本堂焼失してもこれだけは残るため。

・金属回収令から逃れるために、仏像の金色の部分に墨汁で黒く塗りつぶしたらしいです。今は元に戻っています。

・戦災当時数多くあつた木造佛は、本尊を含め、一体を残して焼失した。唯一残つた仏像は、本尊裏にあつた開山上人の念持仏で、当時の住職が背負つて逃げたことで、消失を免れた。

・本尊では無いが、東京から避難してきた人が寝泊まりしていた部屋の仏像への思い出を、そのまま東京に帰らずに●●に残つた子孫の方から聞いたことがある。

・戦後●●県の寺より廃寺になつた寺の御本尊を頂戴した。

・持ち運びできるようになつており戦災に備えて準備をしていた。

・叔父が防空壕に水を浸し、その中に本尊を入れて守つたと聞きました。

・本尊や一部過去帳は境内に掘つた防空壕にいられたと聞いています。防空壕の規模などは分かりません。落とされた不発の焼夷弾は、風呂を沸

全回収した。疎開の途上に光背が紛失、左手指一本破損。

・本尊を寺内防空壕に戦争末期に疎開させた。戦後仮本尊に安置した。

・本尊、過去帳等を●●●●に昭和一八〜二二年頃まで疎開させた。戦後全て回収した。

・御本尊、過去帳を兼務寺院に戦中（先代住職が運んだ為、詳細は不明）に疎開させた。

・ご本尊を隣にあるコンクリート造の納骨堂に移したと聞いております。

・本尊だけ寺内の納骨堂に安置した。仏具等はほとんど焼失しましたが一部は残りました。

●●●●地区であり本堂庫裡、本尊を含め全焼でしたそうですが、過去帳を持ち出したそうです。●●●●兼務寺院●●●●寺については●●●●に過去帳があったので戦後回収したそうです。

・本尊・阿弥陀三尊像二組（旧国宝・現重要文化財）。本尊は境内外寺有地の横穴へ、阿弥陀三尊像は有力信徒の自宅へ。戦況が悪化してから疎開させた。戦後に、本堂に戻した。

・ご本尊はじめ寺院にとり大切な多くの物を疎開させたようですが、疎開先が空襲にあい全ての物が焼失したようです。

・ご本尊を境内にあった防空壕に空襲があった時期に疎開させた。本堂や庫裏が無事だったので、終戦後は元に戻した。

二一八 学童疎開

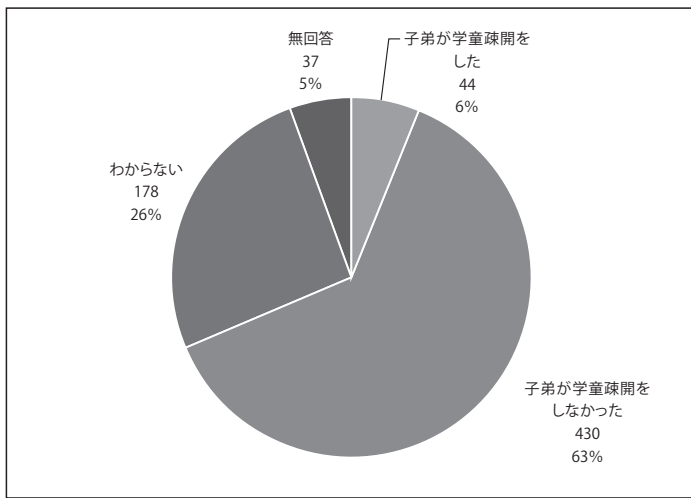


図 10 子弟の学童疎開

11である。東京教区では、「子弟が学童疎開をした」が五十五%と、全体と比較して十ポイントほど「子弟が学童疎開をした寺院」が多い結果となった。

問八は、学童疎開を尋ねるもので、(一)では、寺院の子弟が学童疎開をしたかを尋ねた。

その結果、「子弟が学童疎開をした」が六%、「子弟が学童疎開をしなかった」が六十三%、「わからない」が二十六%であった(図10)。

さらに、空襲被害が大きかった東京教区を抽出したのが図

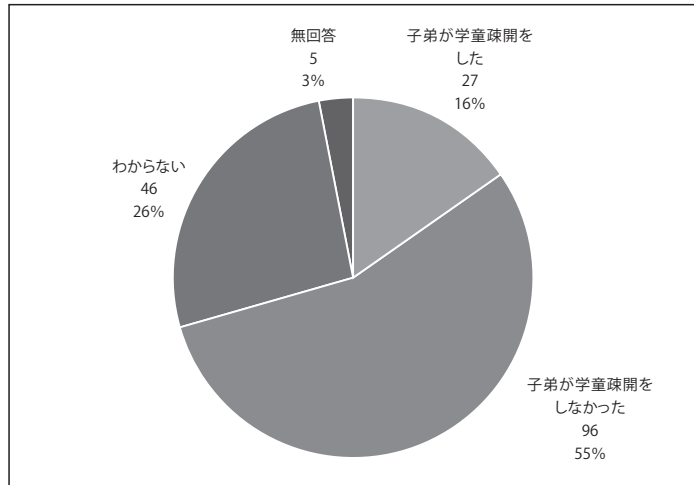


図 11 東京教区における子弟の学童疎開

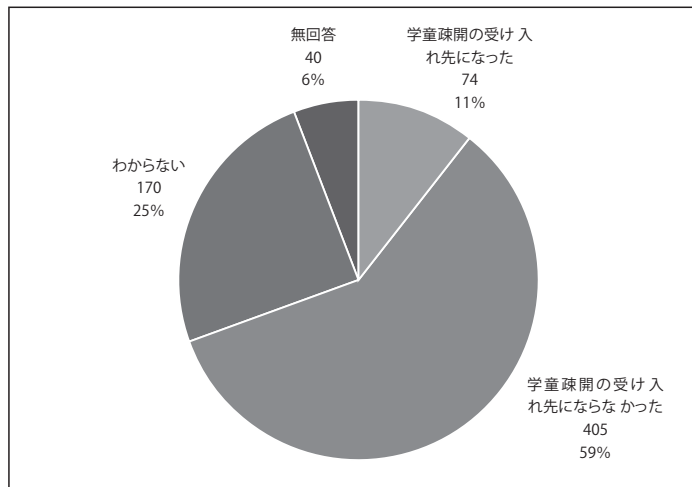


図 12 学童疎開の受け入れ

受け入れ先となった寺院が二カ寺あり、ともに八王子組の寺院であった。

問八の(二)では、学童疎開の学生の受け入れ先となったかを尋ねた。回答は、「学童疎開の受け入れ先になった」が十一%、「学童疎開の受け入れ先にならなかった」が五十九%、「わからない」が二十五%であった(図12)。

さらに教区別にみたのが表9である。受け入れ先となった寺院の割合は、長野教区、栃木教区、群馬教区の順に高かった。なお、東京教区でも受

表9 教区別 学童疎開の受け入れ

	学童疎開の受け入れ先になった		学童疎開の受け入れ先にならなかった		わからない		無回答		合計
	回答数	割合	回答数	割合	回答数	割合	回答数	割合	
北海道第一	0	0%	10	42%	11	46%	3	13%	24
北海道第二	0	0%	16	67%	8	33%	0	0%	24
青森	4	10%	22	56%	10	26%	3	8%	39
岩手	1	11%	3	33%	5	56%	0	0%	9
秋田	1	10%	6	60%	3	30%	0	0%	10
山形	5	16%	19	59%	6	19%	2	6%	32
宮城	3	14%	9	43%	8	38%	1	5%	21
福島	1	3%	21	53%	17	43%	1	3%	40
群馬	6	21%	18	64%	3	11%	1	4%	28
栃木	5	22%	13	57%	3	13%	2	9%	23
茨城	1	3%	21	64%	11	33%	0	0%	33
埼玉	5	10%	28	58%	12	25%	3	6%	48
東京	2	1%	118	79%	19	13%	11	7%	150
千葉	2	5%	22	59%	11	30%	2	5%	37
神奈川	10	14%	34	49%	21	30%	5	7%	70
山梨	0	0%	20	74%	6	22%	1	4%	27
長野	28	38%	25	34%	16	22%	5	7%	74
	74	11%	405	59%	170	25%	40	6%	689

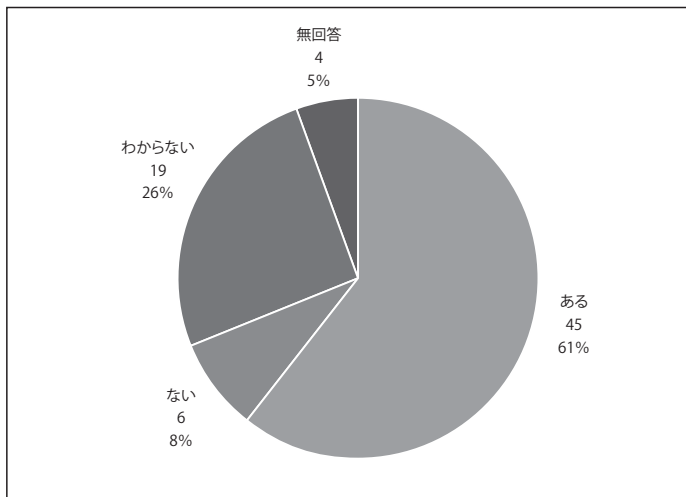


図13 学童疎開の話や戦後の交流

問八の(三)は、「学童疎開の受け入れ先になった」寺院のうち、疎開中の話(思い出、逸話等)が現在伝わっているか、また、戦後に疎開校や疎開児童との交流があるか、を尋ねる質問であった。その結果、「ある」が六十一%、「ない」が八%、「わからない」が二十六%であった(図13)。疎開を受け入れた寺院のうち、約六割が疎開中の話や戦後の交流があることがわかった。

二一九 学童疎開のエピソード

さらに問八(三)で「ある」と回答した寺院には、その内容を記述式で回答を求めた。ここでは〈疎開中の話(思い出、逸話等)〉と〈戦後の疎開校や疎開児童との交流〉に分けて記述いただいたものを全て紹介する。なお二一七と同様に、紹介する記述は明らかな誤字を除き、そのまま記載した。また、寺院名・人名・地名などは伏せ字とした。

〈疎開中の話(思い出、逸話等)〉

- ・学童疎開を受け入れた。当山は●●市の中心部よりはずれにあり、他の学童疎開を受け入れた他の寺院が、空襲により疎開児童が夜中に当山に避難してきたので受け入れをしたとのこと。
- ・農林地区ながら食料に乏しく、中には体調不調を訴え、住職が檀家から卵を調達すると他の児童も仮病を言うことがあった由。
- ・本堂に寝て、庭に布団をよく干したと聞いております。
- ・疎開児童の日記、フィルム(約十五分)がある。
- ・トイレを新しく作る。お風呂は檀家様の旅館で入浴したとのこと。女性の生徒だけ(男性は近所の●●寺のお寺さんへ)。
- ・近所に●●小学校がある。毎日女性の先生が学校まで送迎したそうです。
- ・近所の人たちが食事のお世話をしてくださったようです。毎日のように泣いていた子供さんもいたようです。
- ・受け入れ、●●小学校二二二人。宿舎、四箇寺院(男子生徒)・旅館4箇所(女子生徒)。受け入れ期間中、寺院は給料をもらった。●●

浄土宗寺院と戦争との関わり

小学校で疎開児童と平成二十年交流。

- ・疎開中の話は、住職不在で、詳しくは伝わっていないが、当該小学校の教員の書いた日記が活字になり二冊存在しており、実録なので大変感動します。写真も市のものと合わせて沢山残っています。
 - の小学校の子供達(二十〜三十名)が疎開して地藏堂や本堂に住んでいた。
 - ・空腹に堪えかね近所の渋柿を食した子供が居た。
 - ・裏にあった軍需工場で働き温泉に毎日歩いて通った話等お聞きした。
 - ・学校までの長い距離を通学するのに疲れ、また育ち盛りでお腹も減り、更に親元を離れ遠い異郷の地で暮らす心細さ、様々な寂しさと悲しさや辛さや苦しい生活で不安の中、地元の方々がお互いに不自由な状況の中で、わざわざ疎開の子どもたちの為に物資や農作物を差し入れてくださった。夜になると布団の中で一人寂しく泣いている生徒が多かった。
 - ・イナゴやカエルなどを捕まえ、食料とした。りんごを自由に食べていた。
 - ・さつまいもなどの食料の買い出し。風邪が蔓延し、□□を髪にかけ処理をした。戦後疎開児童の生徒達が、当山に訪問する。
- 〈戦後の疎開校や疎開児童との交流〉
- ・平成四と十一年に二名が来寺されるも、私では会話が成立できず、申し訳なく感じた。
 - ・当時疎開した人たちが「●●小学校●●寺会」を結成し、昭和五十七

年九月一八日に二十一名の方が、当山を訪れ、先代住職と内室と交流した。その後数名が来山する。

・疎開していた人の子供が、自分が疎開当時の年齢になったので子供を連れて来訪されたケースもあった。

・私が小学校一、二年生の頃●●さん（疎開児童の一人）という童謡歌手（東京のスター）と寺で会ったことが強く印象に残っている。

・平成になって八十歳代の方が来山され、疎開したことを話された。食糧不足の話も多かった。

・特別な交流はなかったが、疎開されていた方が個人的に来訪することはあった。

・昭和二十九年頃学童疎開された方が訪問された。御先代が対応され喜んでおられたことを思い出している。

・私が小学校の時（昭和三十年代前期）、一度だけ、四人位の学生が、訪ねてきたのを覚えている。

・平成十二年四月に疎開児童有志により学童疎開記念碑が建立された。かつて疎開した人から連絡など頂いた。

・画家●●が教師としてきていた。平成になって疎開児童の訪問があった。

・昭和四十年頃より、疎開児童が数名来訪。子供を連れて「お父さんの第二のふるさと」と訪れた方が山、川をなつかしく周辺を歩き回った覚えがあります。五年ほど続いたが今は交流なし。

・一度この寺にお世話になったという方が参拝に来ました。
・戦後七十年の際、関係者が来寺され、感謝を述べられた。

・二十年前くらいまでは、疎開児童だった方や、先生方が個人的に来山されておりました。今は高齢化しており、文通も交流はありません。

・疎開児童との交流があった。

・十二年程前二人の方が来ましたので（七十代）旅館と●●寺さんへ案内をしましたが住所等を聞いたような気がしますが忘れてしまいました。

・疎開児童だった方は、昭和の頃は、時々懐かしく当寺を訪問されたが交流はない。

・戦後、●●の（町名はわかりません）疎開していた子供が大人になり、「和久連」を結成し、観音堂に名簿額を奉納しました。

・以前（二十年くらい前まで）はたまに、疎開して世話になったということで訪ねてくる方がいたが、今はもういない（高齢になったと思われる）。

・作家●●さんが疎開されていたと聞いています。六年生が卒業式のために東京に戻り、その直後に東京大空襲があり、何名か亡くなられてしまったと聞いたことがあります。その後も何度か疎開生との交流があり、当寺のことをまとめた冊子（今もあります）を頂いたり、先代

住職などは交流会にも参加していたようでした。

・戦後久しぶりに良き年になりました。ご来寺なされ懐かしく当時の思い出をいろいろ聞きました。

・十五年ほど前、当寺に疎開していたという●●氏が訪れて本堂内を懐かしそうに見ていられました。特に交流はありません。

・戦後五十年に疎開児童と教員との交流会があり記念に当寺を描いた水

彩画を奉納して頂く。

・母親と同年の子と交流があり二〜三年前まで季節の果物など送っておりました。

・三十年くらい前まで疎開校の卒業生が●●寺に年に一度遊びに来ていたが、今は交流なし。

・戦後、疎開児童だった方が、当寺を訪れることがあった。当時の思い出をまとめて出版された方がいる。

・疎開児童は里親があり、土日は里親の所へ手伝いに行つたが、里親の待遇に差があった。里親の待遇の良かった人たちは寺によく見えた。

・十数年前、東京の方が訪ねてきました。学童疎開したとのことですが、私は画用紙に絵が描いてあるものを差し出したところ、自分が描いたものだと言いました。友達の絵も見つかりました。全部で十枚くらいだったと思います。その方が全部持ち帰りました。(名刺が見つかりました。●●県●●市の方です。)

・学童疎開をされた方が訪ねてきたことがある。

・二十年前迄三から四組くらいお見えになった。

・疎開児童が戦後にご挨拶に来ていただいた。祖母の話。

・『疎開十周年記念』と彫られたヤカンがある。

・四十年くらい前迄は年に一回同窓会に五〜六人お見えでした。寮母さんだった方がお檀家になりました。

・全員ではないが、●●会という会を●●にて設立し、当時同世代だった当地区の方々とは一年一回交流会をしていた。現在は高齢化の為少人数での交流をしているらしい。

・疎開中に児童が書いた絵画(九十余点)寺にあり。①戦後五十一年の節目として平成七年一月二三日、②平成三年九月八日、最近では上記の二回、当時の学童・先生・寮母・地元関係者がお寺に集い、当時住職の回向と墓参り、関係物故者の慰霊法要を営んだ。

・戦後五十一年の思い出として疎開児童であった方が一九九五年(平成七年)に来寺した。

おわりに

以上、本稿では、浄土宗寺院がどのように戦争と向き合ってきたかを明らかにするために実施した質問紙調査の分析結果を記してきた。

本調査で明らかになったことを簡単に振り返ると以下のことが指摘できる。

戦没者追悼法要(慰霊祭)では、「現在、当寺院独自でおこなっている」が一五%、「現在、近隣寺院や仏教会などと合同でおこなっている」が一八%、「かつて、当寺院独自でおこなっていた」が一八%、「かつて、近隣寺院や仏教会などと合同でおこなっていた」が八%であった。

戦没者慰霊碑・平和祈念碑・戦没者の位牌では、「ある」との回答が約三割で、内容をみると、位牌が九六カ寺、戦没者の慰霊碑が三〇カ寺、墓が一七カ寺、供養塔が六カ寺、平和観音が四カ寺、建立時期は、明治期が一七カ寺、大正期が三カ寺、昭和期のうち二〇年八月の第二次世界大戦終戦までが二四カ寺、昭和期のうち戦後が八五カ寺、平成期が一七カ寺であった。

梵鐘の供出では、「梵鐘を供出した」との回答が三八%、「もともと梵

鐘がなかった」が三七％であった。全体の四割近くの寺院が梵鐘を供出した一方で、同じく四割近くの寺院にそもそも梵鐘がなかったことがわかった。金属量が多く国が期待をかけていた梵鐘がなかった寺院が四割近くにはなったことは興味深いことと言える。また、教区別にみると、長野教区は、梵鐘を供出した寺院が多く、もともと梵鐘がなかった寺院が少ないことが本調査から示唆された。

梵鐘以外の金属品の供出では、「ある」との回答が二六％で、約四分の一の寺院が梵鐘以外の金属品を供出したことがわかった。一方、この質問でもっとも多かったのが「わからない」であった。寺院のランドマールの存在である梵鐘と異なり、仏具などの金属品を供出したかを把握していない寺院が多いことが示唆された。

寺院へ空襲があったかについては、「あった」との回答が一九％であった。さらに教区別にみると、東京教区で空襲があった寺院が六十四％と、他教区と比べて突出した割合を示した。空襲は全国各地であったが、東京で空襲の影響が甚大であったことが明らかとなった。

空襲があった寺院に建物の被害を尋ねる質問では、「建物が全焼・全壊した」が六〇％、さらに空襲を受けた寺院の比率が大きい東京教区では、「建物が全焼・全壊した」が六九％と、東京教区の七割弱の寺院が、空襲で建物が全焼・全壊したことが明らかとなった。

本尊や仏具の疎開では、「本尊や仏具を疎開させた」が六％であった。さらに、空襲被害が大きかった東京教区では、「本尊や仏具を疎開させた」が一七％と、空襲被害を避けるために本尊や仏具を疎開させる寺院が他教区より多かったことが分かった。

学童疎開について、寺院の子弟が学童疎開をしたかでは、「子弟が学童疎開をした」が六％であった。さらに空襲被害が大きかった東京教区では、「子弟が学童疎開をした」が十六％と他教区より高い割合を示した。

学童疎開の学生の受け入れ先となったかでは、「学童疎開の受け入れ先になった」が十一％であった。さらに教区別にみると、長野教区、栃木教区、群馬教区の順に高かった。

学童疎開の受け入れ先になった寺院のうち、疎開中の話（思い出、逸話等）が現在伝わっているかや、戦後に疎開校や疎開児童との交流があるか、を尋ねる質問では、「ある」が六十一％であった。

以上の量的データにくわえ、本稿では、本尊の疎開と学童疎開受け入れのエピソードを紹介した。今回記述いただいた内容はどれも当時の住職や寺族の苦労や思いにあふれるものであった。信仰の中心である本尊を命がけて守ろうとしたことや、学童疎開の大変さが伝わる内容、また、学童疎開の学生との戦後の心温まる交流の様子などが伝わってきた。

本稿で紹介した以外にも今回の調査では、最後に自由記述で戦争関連の情報提供を求めると、戦時中や戦争関連の情報を多くお寄せいただき、歴史資料の提供もいただいた。本稿では紙面の都合上全てを紹介することが叶わなかったが、他日を期して提供いただいた情報や資料の紹介とともに、質問紙調査のより詳しい分析や追加調査を行って、今後も寺院と戦争との関わりを追っていきたい。

謝辞

本研究にあたって、調査にご協力くださった寺院の皆さまには深く感謝申し上げます。

註

(1) 日本の宗教教団が戦争責任を表明したのは、一九六七年三月の日本基督教団が始めてであり、日本の仏教教団が戦争責任の表明を開始するのは、一九八〇年代後半以降である。真宗大谷派が日中戦争開戦から五〇年目の一九八七年に戦争協力したことを自己批判し、その後、一九九〇年代以降、浄土真宗本願寺派、曹洞宗、浄土宗、臨済宗妙心寺派なども戦争責任を表明した(藤山みどり「宗教界の歴史認識 戦争責任表明とその後(年表付き)」宗教情報センター、二〇一五年、<https://www.circan.jp/reports/02/detail/id=5631> (二〇二二年八月一五日閲覧))。

(2) 戦没者慰霊の研究史は、西村明『戦後日本と戦争死者慰霊―シズメとフルイのダイナミズム―』(有志舎、二〇〇六年)、六―一五頁。藤田大誠「日本における慰霊・追悼・顕彰研究の現状と課題」(國學院大學研究開発推進センター編『慰霊と顕彰の間―近現代日本の戦死者観をめぐって―』(錦正社、二〇〇八年)、三―三四頁)。栗津賢太「研究動向」慰霊・追悼研究の現在」(『思想』(第一〇九六号、二〇一五年)、八―二六頁)。忠魂碑(慰霊碑)研究の研究史は、本康宏史「慰霊碑研究の現状と課題」(『東アジア近代史』(第九号、二〇〇六年)、七〇―八七頁)に詳しい。筆者も拙稿「研究動向 戦没者慰霊研究」(寺田喜朗・塚田穂高・川又俊則・小島伸之編『近現代日本の宗教変動―実証的宗教社会学の視座から―』(ハーベスト社、二〇一六年)、二九〇―三〇二頁)で、戦没者慰霊の研究史の整理を行った。

(3) 拙著『近代仏教教団と戦争―日清・日露戦争期を中心に―』(二〇二二年、

法藏館)。

- (4) 浄土真宗本願寺派戦時被災等調査委員会『本願寺派寺院と戦争―「宗門寺院と戦争・平和」調査報告書』(浄土真宗本願寺派、二〇二二年)。有効回答数三八二三カ寺、有効回答率三八%であった。
- (5) 浄土宗平和協会では、浄土宗の「戦時資料」専門委員会を組織し、令和三年八月『宗報』において、「戦時資料収集に関するお願い」が全浄土宗寺院宛に呼びかけられ、戦争関連資料の収集・分析が進められている。
- (6) 永岡崇「『聖戦』と網状の実践系―金属品献納運動の宗教学―」(『戦争社会学研究三』(二〇一九年)、四九―五九頁)。
- (7) 鶴飼秀徳『仏教の大東亜戦争』(文春新書、二〇二二年)、一六一―二二七頁など。
- (8) 浄土真宗本願寺派戦時被災等調査委員会前掲『本願寺派寺院と戦争』、一五―二二頁。
- (9) 浄土真宗本願寺派戦時被災等調査委員会前掲『本願寺派寺院と戦争』、四二頁。
- (10) 鶴飼前掲『仏教の大東亜戦争』、二〇―二二五頁。
- (11) 浄土真宗本願寺派戦時被災等調査委員会前掲『本願寺派寺院と戦争』、四六頁。

懐感『群疑論』の浄土教理学における思想的背景―迦才・道闇からの影響―

長尾光恵

懐感（生没年不詳）は中国唐代初期に活躍した浄土教者であり、その主著『釈浄土群疑論』（以下、『群疑論』）は浄土教に関する百以上の問答を収録した典籍である。懐感が伝記資料において「善導の弟子」という人物像を与えられていることから、彼の教理学について、従来は善導

以外の浄土教解釈と対照させることは少なく、その思想的な背景は善導に多く求められる傾向にあった。^①しかし筆者は過去の論稿において、現存する「懐感伝」は善導を顕彰する意図を持った脚色が行われていること、それに伴い「善導の弟子」という懐感像が強調されていること、善

導信奉集団（懐憚・浄業・慧審など、善導に接点を持っていた人々）は儀礼・実践面を中心とした信仰集団であることなどを論じて、善導から懐感への全面的な教学の継承に疑義を呈し、善導以外の諸師からの教理学的影響を改めて考察する必要性を指摘した。^②

懐感の思想背景を善導以外の浄土教解釈に求めた研究に金子寛哉「九九九↓二〇一六」「二〇〇四↓二〇一六」「二〇〇六」がある。^③それら一連の研究では、迦才『浄土論』と『群疑論』の接点を論じ、また道綽『安楽集』を含めた三書の比較を通して、道綽・迦才・懐感の三者が多くの議論を共有していることを指摘している。但しその指摘は『浄土

論』と『群疑論』の共有議論の提示に留まっており、懐感の教学構築における迦才の影響までには考察が及んでいない。また迦才以外の浄土教者、例えば迦才と同一の文化圏にいたと推測される道闇と懐感の接点を論じた研究も、管見の限り存在しない。

そこで本稿では迦才『浄土論』（六四八〜六五八年頃成立）^④と道闇『観経疏』（六五〇年以降成立）に注目し、両書が懐感『群疑論』に与えた教学的な影響について論じてみたい。

一、迦才『浄土論』からの影響

迦才（生没年不詳、七世紀中頃）の詳しい事績は不明だが、現存する『浄土論』の記述内容から、長安弘法寺（靜琳の開基、吉蔵・道世・嘉尚などが居住）にて活動していたこと、撰論学派系統に属する浄土教学を有していたことなどが指摘されている。^⑤

その迦才『浄土論』の章段と懐感『群疑論』の問答とで共通する議論内容を比較してみると、迦才『浄土論』内の往生伝を除くほぼ全ての問題意識を、懐感『群疑論』が共有していることが窺える（表1）を参照）。

このような問題意識の共有のみならず、懷感『群疑論』には迦才『浄土論』からの直接的な影響も確認できる。例えば、逆謗除取論・九品論⁽⁹⁾・二乗種不生論⁽¹⁰⁾のように迦才の解釈を当時の説として紹介するもの、実践論⁽¹¹⁾のように迦才の議論を継承しながら議論を発展させているもの、弥陀弥勒相對論⁽¹²⁾のように『浄土論』に直接言及して議論を展開しているもの、処不退説・種子解釈・別時意会通説⁽¹³⁾のように教理学の構築に当たって明確な影響を受けているものなどが挙げられる。本稿では、両者の浄土教解釈において特に重要な要素である処不退説と、「種子往生説」が敷衍していた唐初期仏教において主要なトピックの一つとなる種子解釈を取り上げて論じてみたい。

【表一】 迦才『浄土論』と懷感『群疑論』に共有される議論⁽¹⁶⁾

第一章	
① 四土説	〈仏土論〉 一―①「総標身土章」
② 西方浄土の所屬	〈西方浄土・凡夫所見土〉
③ 念仏往生の土（凡夫所見土）	一―②「別明極樂身土章」
④ 封疆・通報化説の文証	九―②〇「一切生不章」～②①「清泰国土章」
⑤ 三界摂不摂説（二種生死）	〈三界摂不摂論〉 一―④「界摂不摂章」
⑥ 三界摂不摂説の文証	〈二種生死説〉 九―②③「分段変易章」
⑦ 無色界について	〈上心と種子〉 十一―②①「損力益能章」～②③「善悪互滅章」

第四章	第三章	第二章
③ 別時意会通説（韋提希凡夫）	① 別時意会通説（義不了義）	⑧ 種子欲と上心欲
② 別時意会通説（行願兼修）	② 六種の上根行	⑨ 西方欲界の所以
① 別時意会通説（義不了義）	③ 五種の中下根行	⑩ 四因縁不退説
⑦ 浄土法門の趣意・留惑菩薩	① 往生の因業	① 往生者の階位
⑥ 九品階位説	② 六種の上根行	② 逆謗除取説
⑤ 処不退の文証	③ 五種の中下根行	③ 四不退説
④ 処不退説の所以	① 別時意会通説（義不了義）	④ 処不退説の所以
③ 四不退説	② 別時意会通説（行願兼修）	⑤ 処不退の文証
② 逆謗除取説	③ 五種の中下根行	⑥ 九品階位説
① 往生者の階位	① 別時意会通説（義不了義）	⑦ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
⑧ 種子欲と上心欲	② 別時意会通説（行願兼修）	⑧ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
⑨ 西方欲界の所以	③ 五種の中下根行	⑨ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
⑩ 四因縁不退説	① 別時意会通説（義不了義）	⑩ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
〈罪惡業や煩惱の不起〉	② 別時意会通説（行願兼修）	⑪ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
八―③「諸惡不起章」～⑦「超聖無苦章」	③ 五種の中下根行	⑫ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
九―⑪「諸惑不起章」	① 別時意会通説（義不了義）	⑬ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
②④「極樂無苦章」・②⑥「八識三受章」	② 別時意会通説（行願兼修）	⑭ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
①「処不退説」	③ 五種の中下根行	⑮ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
八―⑤「生者不退章」～⑥「浄穢樂異章」	① 別時意会通説（義不了義）	⑯ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
①「九品階位論」	② 別時意会通説（行願兼修）	⑰ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
十一―①「九品生位章」	③ 五種の中下根行	⑱ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
②「逆謗除取論」	① 別時意会通説（義不了義）	⑲ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
六―①「逆謗除取章」	② 別時意会通説（行願兼修）	⑳ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
十一―⑥「具足十念章」・②①「一念十念章」	③ 五種の中下根行	㉑ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
①「処不退説」	① 別時意会通説（義不了義）	㉒ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
八―⑤「生者不退章」～⑥「浄穢樂異章」	② 別時意会通説（行願兼修）	㉓ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
九―⑤「退位欣淨章」	③ 五種の中下根行	㉔ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
①「往生行」	① 別時意会通説（義不了義）	㉕ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
九―⑩「多勸念仏章」・⑩①「行門非一章」	② 別時意会通説（行願兼修）	㉖ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
十一―①「念仏証擲章」～⑩③「閻室念仏章」	③ 五種の中下根行	㉗ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
十二科「料簡投地自僕懺悔」	① 別時意会通説（義不了義）	㉘ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
①「唯勸西方章」	② 別時意会通説（行願兼修）	㉙ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
	③ 五種の中下根行	㉚ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
	① 別時意会通説（義不了義）	㉛ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
	② 別時意会通説（行願兼修）	㉜ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
	③ 五種の中下根行	㉝ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
	① 別時意会通説（義不了義）	㉞ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
	② 別時意会通説（行願兼修）	㉟ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
	③ 五種の中下根行	㊱ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
	① 別時意会通説（義不了義）	㊲ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
	② 別時意会通説（行願兼修）	㊳ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
	③ 五種の中下根行	㊴ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
	① 別時意会通説（義不了義）	㊵ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
	② 別時意会通説（行願兼修）	㊶ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
	③ 五種の中下根行	㊷ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
	① 別時意会通説（義不了義）	㊸ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
	② 別時意会通説（行願兼修）	㊹ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
	③ 五種の中下根行	㊺ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
	① 別時意会通説（義不了義）	㊻ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
	② 別時意会通説（行願兼修）	㊼ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
	③ 五種の中下根行	㊽ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
	① 別時意会通説（義不了義）	㊾ 浄土法門の趣意・留惑菩薩
	② 別時意会通説（行願兼修）	㊿ 浄土法門の趣意・留惑菩薩

	第八章	第七章	第六章	第五章	第四章					
①厭欣二門	①末法説	①弥陀弥勒優劣論	①往生入伝	①十二経七論の引証	⑨『弥勒所問経』の十念	⑧『観経』臨終十念の因業	⑦阿羅漢往生説	⑥女人・根欠・二乗種不生	⑤別時意会通説(唯願別時意)	④別時意会通説(別時不別時)
九―⑤「退位欣浄章」	《厭離穢土・欣求浄土》 六―②「像末念仏章」・⑤「止住百歳章」 八―⑤「生者不退章」 ⑥「浄穢楽異章」	《弥陀弥勒相對論》 七―①「二処较量章」・②「二処同異章」 《五百年説》 六―①「像末念仏章」 《時期相應》		九―②「唯勸西方章」・⑩「多勸念仏章」 一―①「念仏証拠章」 《薬師経への言及》 五―⑥「中悔往生章」 十一―③「中下来不章」	《慈等の十念》 九―⑦「不雜結使章」 《念仏往生の文証》 九―②「唯勸西方章」・⑩「多勸念仏章」 一―①「念仏証拠章」 《薬師経への言及》 五―⑥「中悔往生章」 十一―③「中下来不章」	《臨終の十念》 十一―⑦「念仏七勝章」 ⑧「無上功德章」 《慈等の十念》 九―⑦「不雜結使章」	《二乗種不生論》 九―⑧「二乘不生章」 ⑨「永絶悪趣章」			

第九章

⑩念仏滅罪説の文証	⑨念仏不入三悪道の文証	⑧念仏横截の文証	⑦二諦と理事	⑥無相無生と相生観	⑤凡夫往生の所以	④臨終十念の功德	③七日・百万遍念仏	②易住而無人
《法蔵の大願への言及》 十―④「滅罪多少章」 ⑥「具足十念章」 ⑧「無上功德章」	《不入三悪道について》 六―⑪「念仏昇沈章」 八―⑤「生者不退章」 ⑥「浄穢楽異章」 九―⑤「退位欣浄章」 《念仏による滅罪》 六―①「逆誘除取章」 ⑥「十輪滅罪章」 ⑦「念仏五勝章」 十―④「滅罪多少章」 ⑥「具足十念章」 ⑧「無上功德章」	《念仏横截について》 七―②「二処同異章」	《有相行の肯定》 二―①「有相趣求章」 ⑥「仏名有詮章」 九―①「空有隨機章」・⑩「多勸念仏章」 十一―⑫「事理念仏章」	《凡夫往生の所以》 三―①「会通三地章」 ②「会別時章」 九―②「唯勸西方章」	《十念による滅罪》 六―①「逆誘除取章」 ⑥「十輪滅罪章」 ⑦「念仏五勝章」 十―④「滅罪多少章」 ⑥「具足十念章」 ⑧「無上功德章」	《一日乃至七日の念仏》 九―④「念仏長短章」・⑩「多勸念仏章」	《易住而無人について》 七―②「二処同異章」	

①法蔵の大願の文証

六―①「逆誘除取章」

七―②「二処同異章」

※迦才『浄土論』について、詳しくは工藤量導「二〇一三」を参照。なお丸数字はそれぞれの章内における問答番号を表している。

※懐感『群疑論』について、山括弧内は議論内容を、漢数字は科番号を、丸数字は科内問答番号(章番号)をそれぞれ表している。

(1) 処不退説

処不退説とは「極楽に往生することにより、往生者はその菩薩階位に關わらず場所的・環境的な要因を以て不退転を獲得できる」とする説示であり、浄土上における入正定聚や阿鞞跋致の獲得もまた菩薩階位や境地の獲得ではなく処不退を以て説明される。このような処不退説は迦才独自の学説であり、¹⁷⁾西方浄土の場所的特性に關する議論(仏土論の一部)であると同時に、九品(往生者)の階位設定論にも深く關与しており、懐感『群疑論』もその両論において処不退説の影響を受けている。

①西方浄土の場所的特性―煩惱や悪心の不起―

迦才『浄土論』では次の要素を以て場所的処不退を説明し、西方浄土が仏道修行の場として適した環境であると提示する。

- ・ 四因縁(長命・善知識・無女人・唯善心)があること
- ・ 五退縁(長病・遠行・誦經・營事・和諍)が無いこと
- ・ 五退縁(短命多病・有女人・悪知識・不善無記心・常不值仏)が

無いこと

・ 上心欲がなく、種子欲のみがあること

これらの要素は長命長寿や環境的悪因の不存在に關するものである。長命長寿とは、化土としての西方浄土は有量寿だが、往生者が仏道修行を完遂するだけの時間が確保されているという説示である。¹⁸⁾しかし懐感「若本以願心祈生浄土心求勝果、戒成妙因感彼西方壽命長遠」(大正四七・四三上/浄全六・三二上)や「詎比西方壽命無量阿僧祇劫」(大正四七・五三上/浄全六・五四下)、また「直往三賢及十信等、皆唯分段然壽命無量無邊阿僧祇劫」(大正四七・六四中/浄全六・八〇上)などと述べて、仏土の階位や性質に關わらず西方浄土における往生者の壽命を「無量無邊阿僧祇劫」と定義しており、長命長寿の議論には参加していない。そして環境的悪因の不存在とは、往生者が認識の対象とする六塵に退縁がないことであり、それによつて罪悪業や煩惱の不起が約束される。ここでは不善心(悪心)と無記心、上心欲の不起を提示し、また弥陀弥勒相對論ではこれに加えて苦受や捨受、放逸の不起に言及している。¹⁹⁾このように環境的悪因の不存在を以て罪悪業や煩惱の不起とする説示は、懐感『群疑論』においても第八科「明得生者業惑起不起」や第九科「雜明往生行業種々義」内のいくつかの問答に散見され、各問答内における当該箇所の要約を以下に列挙する。²⁰⁾(丸数字は科内問答番号)。

・ 第八科「明得生者業惑起不起」

③「諸悪不起章」…西方浄土に往生した凡夫は煩惱を具足してはい
るが、悪境が欠けているため新たな諸悪煩惱を

起こさない。

- ④「俱生惑起章」…西方浄土に往生した凡夫は俱生起の煩惱(任運起の煩惱・有覆無記性・愛仏愛菩薩Ⅱ法執の煩惱)のみを起こし、分別起の煩惱(分別我見)は起こさない。

- ⑤「生者不退章」…西方浄土に往生した凡夫(退転位)は退縁(五退縁など)や退具(五退具など)が無いため、悪縁により罪業を造ること(入邪定聚)はなく、正定聚・阿鞞跋致となる。

- ⑥「浄穢楽異章」…西方浄土の衆楽は娑婆穢土のような染著を促す楽ではなく、仏の出世無漏心に順じた大乘の法楽であり、往生人は退転することなく仏道を進趣する。

- ⑦「超聖無苦章」…西方浄土に往生した凡夫は殊勝の浄身であり、見仏聞法し修行して、仏の本願により苦報を受けることはない。

・第九科「雜明往生行業種々章」

- ⑩「諸惑不起章」…西方浄土に往生した凡夫は欠惡境や遇善縁などの要因によって、惑種(惡業種子)が現行することはない。

- ⑭「極樂無苦章」…往生者は有漏身(變易生死、もしくは分段生死)であるため、八苦中の五取蘊苦や三苦中の行苦はあるが、それ以外の苦はない。

⑳「八識三受章」…西方浄土では、第八識と第七識は捨受と相応し、

第六識は喜受・樂受と相応し、前五識は樂受のみと相応するため、往生者の認識において憂受と苦受は無い。

煩惱論に分別起・俱生起という概念を導入している点、八識説(第八阿頼耶識・第七末那識・第六意識・前五識)に触れている点、三受説(樂・苦・捨)ではなく五受(憂・喜・苦・樂・捨)を用いる点など、時代性によるものと思われる議論の展開が見られるが、五退縁や五退具への言及など『浄土論』の顕著な影響も確認することができる。

②九品の階位設定

処不退説に關係する影響の一つとして、往生後の処不退獲得を基準として往生者(九品)を退位者(不退転を得てない階位の者)と定義していることが挙げられる。

懷感は『群疑論』「九品生位章」(大正四七・六七中)下/浄全六・八六上(八七上)の中で、当時存在したと推測される複数の九品階位解釈を列記する⁽²¹⁾。しかし「九品生位章」は諸説の列記に留まっており、懷感が九品階位をどのように設定しているのかを窺い知ることは難しい。但し「九品生位章」の直後に位置する「六信不退章」には、『觀經』上品中生の「経於七日、應時即於阿耨多羅三藐三菩提、得不退転」(大正一・二・三四五上)に関する、次のような一文が存在する。

〈原文〉

此上品中生人、十信五心已前人。十信第六心名不退心、生経七日、得彼第六不退之心。故名於菩提得不退転。初往生時即名不退者、此約処不退説。(懷感『群疑論』「六信不退章」、大正四七・六七下／浄全六・八七上)

〈現代語訳〉

この上品中生の人は、十信の五心(第五信)よりも前の(位の)人である。十信の六心(第六信)は不退心といい、「極楽浄土に」往生して七日を経て、「はじめて」第六(信にあたる)不退心を獲得する。そのため(『観経』の上品中生では得生後に七日を経て)菩提(を求める修道)において不退転を獲得するというのである。初めに往生した時点における不退とは、処不退について説いたものである。

ここでは上品中生の衆生が得生後に七日を経てから獲得する不退転を十信中の第六信における不退心と説明し、その第六信から逆算して上品中生を第五信以前の人と判じ、得生後に即時に獲得できる不退は菩薩階位には関係のない「処不退」(存在する場所や世界を起因として獲得できる不退の境地)であると主張している。この「六信不退章」の一文からは、懷感が不退獲得階位や処不退説を基準として九品の階位設定を行っていることが窺える。

そこで懷感『群疑論』内における不退獲得階位に関する説示を確認してみると、「生者不退章」に次のような四退説(娑婆世界における退転とそれに該当する階位を提示し、逆説的に各種の不退転を獲得すること

ができる菩薩階位を説いたもの)が見受けられる。

・信退…十信の第六信已前…邪見を起こし善根を断ず…六信已上は信不退
 ・位退…十住の第七住已前…退敗して二乘に退転する…七住已上は位不退
 ・證退…十地の初地已前…以前に得た所證を退失する…初地已上は證不退
 ・行退…十地の八地已前…怯劣を生じて勝行できない…八地已上は行不退

懷感はこのように菩薩階位と不退の獲得を関連付けて提示し、娑婆ではそれぞれの階位に進まない限り不退転は獲得できないとするが、この四退説における「信退」の階位設定は先程の「六信不退章」の記述と符合する。一方で浄土における不退に関しては、同じ「生者不退章」の中で次のように述べている。

〈原文〉

浄国土、若入十信初五心、及未入十信一切衆生論其信位、雖未堅固猶如輕毛、然無邪風之所扇動、令其退転菩提之心、造衆重罪輪迴惡趣。以闕退縁、無衆退具、唯有進道殊勝之縁。雖未入於阿鞞跋致之位。而亦得名阿鞞跋致也。(懷感『群疑論』「生者不退章」、大正四七・五五下／浄全六・六〇下／六一上)

〈現代語訳〉

〔阿弥陀仏の〕浄国土において、十信の初めの五心(初信～第五信)、

および十信にまだ入っていない〔退転の位にある〕一切の衆生の信位を論ずれば、まだ堅固ではなく軽い毛のようなものではあるが、邪な風に煽られて、菩提心を退転させられ、諸々の重罪を造って悪趣を輪廻するようなことはない。〔浄土という環境は〕退縁が欠けており、退転を促すものもなく、ただ仏道を進趣するための殊勝な縁のみがある。〔そのため往生者は〕まだ阿鞞跋致の位に入っていないが、〔場所的な不退（処不退）を獲得しているため〕⁽²²⁾阿鞞跋致といふことができるのである。

これもまた「六信不退章」の記述と一致する内容であり、第五信以下の退転位の衆生であっても、浄土に往生すれば退縁がないから処不退⁽²³⁾（阿鞞跋致）を獲得すると主張する。

そして「生者不退章」では続けて、娑婆と浄土の三聚衆生に言及する。

〈原文〉

若穢土之中小乘煖頂大乘十信等、以根不定、或遇惡縁、退造五逆、入邪定聚。邪者三惡道果也。定者五逆業因也。若人造五逆之因、決定無間墮三惡道、名邪定聚。若遇勝縁、修得入不退転位、名正定聚。（中略）余名不定聚。以或能造邪定聚。或能修正定聚。在二不定、名不定聚。（懷感『群疑論』「生者不退章」、大正四七・五六上／浄全六・六一上）

〈現代語訳〉

穢土〔である娑婆〕の中における小乗の煖頂位や大乘の十信位などは、機根が不定であるため、悪縁に逢えば、退転して五逆罪を造り、

懷感『群疑論』の浄土教理学における思想的背景

邪定聚に入る。〔邪定聚の〕邪とは三惡道の果であり、定とは五逆の業因である。もし人が五逆の因を造り、決定して無間に三惡道に墮ちれば、〔これを〕邪定聚という。もし〔人が〕勝縁に逢って、仏道を修めて不退転位に入れば、〔これを〕正定聚という。〔邪定聚と正定聚の〕他を不定聚という。〔不定聚は〕あるいは〔五逆罪を造って〕邪定聚となり、あるいは〔仏道を修めて〕正定聚となる。この一文は娑婆における三聚衆生であり、その定義を整理すると次のようになる。

- ・ 正定聚…不退転の位（第六信已上）
- ・ 不定聚…小乗の煖頂位・大乘の十信位（信退の衆生）⁽²⁴⁾
- ・ 邪定聚…造五逆の者

その一方で浄土上における三聚衆生については、次のように論述する。

〈原文〉

今生西方、無有惡縁、或造無間之罪、入邪定聚。位行雖淺、唯遇勝縁、念念進修大乘聖道、決定無退。故得名為正定聚也。不得一一同彼娑婆退轉之處、判阿鞞跋致及正定聚位地高下、即令浄土無退轉處同於此方也。以淨穢二土退不退縁、有無差別故。於此、非阿鞞跋致位、非正定聚位、生彼西方、悉得名為阿鞞跋致及正定聚也。以生彼土無有退縁、及決定不造邪定聚也。（懷感『群疑論』「生者不退章」、大正四七・五六上／浄全六・六一下）

〈現代語訳〉

今〔論じているように〕西方浄土に往生すれば、悪縁は存在せず、また〔その悪縁により〕無間罪を造り、邪定聚となることもない。

〔往生者は〕階位や実践こそ浅いが、ただ勝縁のみに遇って〔悪縁には遇わず〕、念々に大乘の聖道を進趣し、〔その進趣において〕決定して退転することは無い。そのため〔往生者を〕正定聚と云うことができるのである。一々に娑婆という退転処を基準として、阿鞞跋致や正定聚の〔解釈において〕階位の高低を以て判断するように、

西方浄土という退転が無い処を此方〔娑婆世界〕と同じく扱うことはできない。淨穢二土〔娑婆世界と西方浄土〕の退不退の縁は、異なるからである。〔往生者は〕こちら〔の娑婆世界〕では、阿鞞跋致の位ではなく、正定聚の位でもないが、西方浄土に往生すれば、みな阿鞞跋致や正定聚と云うことができる。西方浄土に往生すれば退縁がなく、決定して邪定聚とならないからである。

懐感はこの文章においても退縁がないことを理由に処不退を主張し、〔処不退の者〕正定聚〔阿鞞跋致〕という定義を提示している。

この「生者不退章」について、今注目するべきは「入十信初五心及未入十信一切衆生」や「於此、非阿鞞跋致位、非正定聚位、生彼西方、悉得名為阿鞞跋致及正定聚也」という、往生者を退位者（信退の衆生・不定聚）に限定するような記述である。前述の「六信不退章」では「処不退〔正定聚〕阿鞞跋致」は得生後に即時に獲得できるものとし、階位的な進趣による不退転（第六信における不退心）は得生後に七日経過してから獲得できるものとする。九品衆生の最上位である上品上生においても無生法忍の獲得は華開闢法後であるため、得生後に即時に「処不退

正定聚〔阿鞞跋致〕を獲得する点は同様であると考える。それを踏まえれば、懐感はその基本的な往生者（九品衆生）を浄土に往生して初めて不退〔処不退〕正定聚〔阿鞞跋致〕を獲得できるもの、すなわち不定聚（信退の衆生・退位者）であると捉えていたことが窺える。²⁵⁾ そのような懐感の意識は「退位欣淨章」や「浅位求淨章」などの記述にも表れている。

〈原文〉

自有菩薩居穢土中、逢遇惡緣、廣造諸罪。是以如來勸彼衆生、令生淨土、永絕惡緣、得免輪轉。故勸菩薩、令生淨土。（中略）行者今日未是不退菩薩。而即欲住娑婆世界修道、不願往生西方、甚為失也。（懐感『群疑論』「退位欣淨章」、大正四七・五八中／下／淨全六・六六下／六七上）

〈現代語訳〉

菩薩は穢土の中に居住し、悪縁に遭遇して、広く諸々の罪業を造る。そこで如來は衆生に勧めて、西方浄土に往生させて、〔それにより〕永遠に悪縁を断絶して輪廻から脱出させる。西方浄土に往生させて、そのため〔如來は〕菩薩を勧めて西方浄土に往生させるのである。（中略）行者よ、現時点で不退菩薩ではないのに、娑婆世界に居住して修道することを求め、西方浄土への往生を願わないのは、大変な過失である。

〈原文〉

若深学菩薩、大悲増上、已得不退。不畏己損、唯欲益他。並多在穢

方、広行利物。少生浄土親承聖尊。

或浅行菩薩、大智増上、猶有退転。雖有悲愍苦惱衆生、隨遇惡縁退菩薩行、造衆惡業失菩提心。(中略) 為此願生浄土離彼惡縁。親近聖尊、恒聞正法、与諸菩薩俱会一処、歷事他方散華供養、復聞大乘真浄妙法。念念増進無有退転。更無二乘・闍提・外道、沮壞初学無上道心。(懷感『群疑論』「浅位求浄章」、大正四七・六一下/浄全六・七四上)

〈現代語訳〉

もし深学の菩薩ならば、大悲が強大であり、すでに不退を獲得している。己が損じることを畏れず、ただ他者を利益することを求める。多くは穢土に居住して、広く衆生への利益を実践する。浄土に往生して仏に親近することは少ない。

一方で浅行菩薩は、大智が強大であるとしても、退転がある。苦悩の衆生を悲愍することはあるが、悪縁に遇えば菩薩行から退転し、諸々の悪業を造つて菩提心を失う。(中略) そのため浄土に往生して悪縁から離れ、仏に親近して、常に正法を聞き、諸菩薩と俱に一処に集まり、他方〔の仏土〕を巡つて散華供養し、また大乘の真なる浄妙の法を聞き、念々に〔仏道を〕進趣して退転がなく、さらに二乘・一闍提・外道が、初学の無上道心を壊〔して仏道から退転〕してしまふことが無いことを願うのである。

このような往生後の処不退獲得(＝入正定聚)を基準とした九品階位の設定は明らかに迦才『浄土論』の影響を受けたものである。迦才『浄土論』は不退に言及する中で次のように述べて、四不退の第四に処不退

を挙げている。

〈原文〉

今依経論积有四種。

- 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。
 - 四是処不退。謂西方浄土也。故『無量寿経』云「彼土無有邪定及不定聚名」、又四十八大願中云「設我得仏、国中之人天、不住正定聚必至滅度者。不取正覚」。
- 既不退之言、位該四種、寧得挙一不退、以定除三也。

(迦才『浄土論』、大正四七・八六下)

〈現代語訳〉

今経論に依拠して〔不退を〕解釈すると四種がある。

- 第一は念不退、八地已上〔の菩薩〕が〔その境地に〕いる。
- 第二は行不退、初地已上〔の菩薩〕が〔その境地に〕いる。
- 第三は位不退、十解〔の初解〕已上〔の菩薩〕が〔その境地に〕いる。

第四は処不退、西方浄土〔にいる衆生がその境地にいるの〕である。そのため『無量寿経』では「彼の浄土には邪定聚や不定聚がない」と言い、また〔同じく』無量寿経』の〕四十八願では「もし私〔、法蔵菩薩が〕成仏した時、国土中の人天が、正定聚となり、必ず滅度に至らないようであれば、〔私は〕仏とはならない」と言う。

すでに〔このように〕不退には、四種類がある。どうして一つの不退のみを挙げて、〔他の〕三つ〔の不退〕を除くことができようか
〔「いやできない」〕。

そして迦才は次のように述べて、往生浄土の教説は初解未満の凡夫のためにあるとしており、彼が往生者を基本的には十解未満と想定していたことが窺える。

〈原文〉

法蔵比丘四十八大願。初先為一切凡夫、後始兼為三乘聖人。故知、浄土宗意、本為凡夫、兼為聖人也。復次如十解已上菩薩、留惑受生惡道、願救苦衆生、不生浄土。以任自業力、更不墮惡道中故。即知凡夫由未勉惡道故、須生浄土中。

（迦才『浄土論』、大正四七・九〇下）

〈現代語訳〉

法蔵比丘の四十八願は、まず初めに一切の凡夫のためにあり、後に兼ねて三乗の聖人のためにある。そのため〔往生〕浄土の教説は凡夫のためのものであり、兼ねて聖人のためのものであると知ることができる。また次に十解已上の菩薩は、惑を留めて惡道に生を受け、苦の衆生を救済することを願い、浄土には往生しない。自らの業力に任せ、さらに惡道中には墮ちないからである。つまり凡夫はまだ惡道において〔仏道修行に〕励むことができないため、浄土に往生するべきである。

この記述と前述の四不退説を合わせると次のようになり、迦才はその不

退説を以て一切の不退を得ていない初解（初住）未満の凡夫を往生者と設定し、往生者は浄土に往生して初めて不退（＝処不退・正定聚・阿鞞跋致）を獲得することになると主張している。浄土における処不退獲得を基準とし、何れ的不退も得ていない退位者を往生者（九品衆生）と想定している点は迦才と懷感の両者に共通しており、時代的な前後関係から迦才『浄土論』から懷感『群疑論』への影響であると言える。

・ 聖人：初解（初住）已上の衆生・往生を願わず婆娑にて修道
・ 凡夫：初解（初住）未満の衆生・往生を願って浄土にて修道

両者の説示には不退獲得階位と名称の相違が見受けられ、そのため往生者（退位者）の階位に違いが生じている。但し懷感の用いる四不退説（行不退・証不退・位不退・信不退）⁽²⁷⁾は基の諸著作や円測『仁王経疏』や法蔵『探玄記』にも確認できるため、⁽²⁸⁾ 同時に敷衍していた説に依用したものであり、時代的な議論の変遷に伴うものと考えられる。或いは、不退は弥陀弥勒相對論における主要な論点の一つでもあるため、対論者である基の説示に合わせて論じた結果であるかもしれない。⁽²⁹⁾

(2) 種子解釈

懷感当時の浄土教は『仏地経論』の相分浄土説や浄土種子説などを受容し、衆生の阿頼耶識内の種子を浄土示現の根拠に据えた往生説、いわゆる種子往生説とも言うべき往生浄土説が敷衍していた。⁽²⁹⁾ 懷感もまた玄奘訳経論を受容した諸師の一人であり、仏身・仏土説・八識説・三性説・四分説などにおいて影響が確認できる。そのため彼の教学を考察するためには、種子説も十分に検討する必要がある。

懐感の種子に関する記述は、第八科内の「損利益能章」「旧業更生章」「善悪互滅章」という連続した三問答に集中しており、各問答における説示は次の通り。

〈原文〉

非滅種子。非滅上心。(中略)唯滅種子念念相続、能感三途惡報功能。若不念仏、此罪種子有勢力、能感当果惡趣之報。由念仏力、令其種子感果功能勢力衰微不能招報。故名罪滅。雖有種子在本識中相續而起。無感報勢力。(懐感『群疑論』「損利益能章」、大正四七・七二下〜七三上／浄全六・九八上〜下)

〈現代語訳〉

〔念仏による滅罪は〕種子を滅するのでもなく、上心を滅するのでもない。(中略)ただ〔罪業〕種子が念々に相續して、三惡道という惡報を感得する作用を滅するのである。もし念仏しなければ、この罪業種子は勢力があり、來世の果報として惡趣の報を感得することになる。〔もし念仏すれば〕念仏の力により、その〔罪業〕種子の果報を感得する作用の勢力を衰えさせ、〔惡〕報を招くことができないうようにする。そのため「罪滅」というのである。

〈原文〉

如諸菩薩修諸善法、厭伏対治煩惱種子。勢力衰微不能現起。後還有力、能起現行。現行煩惱薰習力故。令煩惱種子轉有勢力。(中略)由念仏等力、令無感報種子功能、後退不修善、更造惡業、亦令旧業

更生感果功能相続。(懐感『群疑論』「旧業更生章」、大正四七・七三上／浄全六・九八下)

〈現代語訳〉

〔念仏による滅罪は〕諸々の菩薩が様々な善法を實踐し、煩惱種子を厭伏し対治して、〔煩惱種子〕の勢力が衰えて現行できないようにすることと同じである。〔煩惱種子はその〕後に再び勢力があり、現行できるようになる。現行した煩惱が薰習する力のために、煩惱種子は勢力を取り戻す。(中略)念仏などの力により、果報を感得する種子の作用を無くしたとしても、後に退轉して善を修めず、さらには惡業を造るようなことがあれば、旧業(一度は勢力を滅した罪業種子)に果報を感得する作用を取り戻させ、〔その作用を〕相續させることになる。

〈原文〉

故知、又善惡相違、更互相滅。如一生修善能感善趣。垂終失念起諸惡業、遂滅生來一切善品、垂此後惡即落三塗。如有生來具諸不善五逆十惡、無罪不造、臨終念仏具足十声、滅衆重罪得生淨土。以此准知。(懐感『群疑論』「善惡互滅章」、大正四七・七三上〜中／浄全六・九八下〜九九上)

〈現代語訳〉

そのため、善惡の業種子は〔その作用が〕異なっており、さらに互いに滅しあう〔関係にある〕と知ることができる。〔惡が善を滅するととは〕一生かけて善を修めて善趣を感得でき〔る者が〕、臨終の

時に失念して諸々の悪業を起こして、遂には一生かけ〔て修め〕た善品を滅し、この後〔に犯すところ〕の悪業により三悪道に落ちるようなものである。〔善が悪を滅するとは〕一生かけて様々な不善や五逆十悪を具え、あらゆる罪を犯し〔た者が〕、臨終に念仏して満十声⁽³⁰⁾を具足し、諸々の重罪を滅して浄土に往生することができるようなものである。〔善悪の互滅については〕これを以て推して知ることができぬ。

これら三つの問答における説示内容を整理すると、次のようになる。

- ・「損利益能章」…滅罪とは上心を滅することではなく、阿頼耶識内の罪業種子の勢力を滅し、未来世に悪趣を感得できないようにすることである。

- ・「旧業更生章」…阿頼耶識内の罪業種子は念仏によって一度勢力を滅したとしても、悪縁に会って悪業を造れば再び勢力を取り戻してしまう。

- ・「善悪互滅章」…阿頼耶識内の善業種子と悪業種子（罪業種子も含む）は、互いに勢力を滅し合う関係にあり、最終的に勢力が勝る方が果報を感得する。

この他の問答にも断片的な種子に関する記述は存在するが、これら三問答における内容の域を出ない。すなわち『群疑論』の種子説は滅罪や罪業に限ることに限られるのであり、『群疑論』には当時流行していた『仏地経論』の浄土種子説やそれに類する学説を受容した形跡はなく、種子を対境（認識対象）を顕現するための因縁として扱う解釈は見受けられないのである。懐感は「損利益能章」の中で「損利益能転」という

術語を用いるため、玄奘訳『撰大乘論』などの影響を多少受けてはいるが⁽³²⁾、上心と種子を対概念として提示していること、種子に関して善悪の性質やその互滅関係を述べていることの影響には迦才『浄土論』の存在が垣間見える。

迦才は『浄土論』第一章「定土体性」内において、西方浄土の三界撰不撰論に關説して煩惱を上心欲と種子欲に分けている（大正四七・八五下など）。この上心欲と種子欲の二つの欲について、工藤量導「二〇一三」は真諦訳論書における「随眠」（煩惱が眠っている状態）と「上心」（煩惱が目覚めて活動している状態）という語義概念、また撰論学派内における「随眠」と「種子」の用語置換が背景にあると指摘している（四〇一〜四〇七頁を参照）。さらに工藤量導「二〇一三」は撰論学派内には種子に浄（善・聞薫習の種子）と染（悪・業惑の種子）の両方の性質が定義され、迦才は染浄を含めた広義的解釈により「随眠」を「種子」に置き換えた可能性を指摘している。

迦才の議論は三界撰不撰論の一部、懐感の議論は念仏滅罪論の一部という違いはあるが、『群疑論』「諸惑不起章」では浄土における惑種（煩惱種子）の不現行を説き（大正四七・六〇中）、同じく「三界撰不章」では浄土における煩惱不増を以て土の三界不撰を主張している（大正四七・三三上）。そのため種子解釈において、懐感には迦才の影響下にあった可能性は高いものと考ええる。

二、道闡『観経疏』からの影響

道闡（生没年不詳、七世紀中頃）の詳しい事績は不明だが先行研究に

において、戒珠仮託『往生浄土伝』に「道綽の奇瑞に感化され玄中寺に赴いた」という伝記があること、西明寺に関係のある学僧であること、道世『法苑珠林』や智儼『孔目章』と教学的な類似点があることなどが報告されている。³³ また道闇の『観経疏』（六五〇年以降成立）は散逸してしまった文献ではあるが、源隆国編『安養集』³⁴に逸文が存在しており、恵谷隆戒「一九七六」や柴田泰山「二〇〇六」がそれに基づき、逸文集成による復元本を作成しているため、それを参照する。

その道闇『観経疏』と懷感『群疑論』の内容を比較してみると、両書には仏身論・仏土論・三界撰不撰論・別時意会通論・二乗種不生論・実践論・逆謗除取論・九品論・中陰論などの議論、また道安『浄土論』の浄穢説や『弥勒発問経』の慈等の十念説への言及など、多数の問題の共有が窺える。本稿では両者の直接的な影響関係が予想される十念相続と中有に関する議論について論じてみたい。

(1) 十念相続について

懷感は『群疑論』「逆謗除取章」内の「十五家義」（大正四七・四三下）四四上／浄全六・三四上（下）の中で、当時存在したと推測される十五の逆謗除取を列挙する。逆謗除取とは、『無量寿経』第十八願文が逆謗者を除（除外の対象）とし、『観経』が逆謗者を取（撰取の対象）とする矛盾についての解釈である。懷感は提示した十五家の出典を明言しないが、『無量寿経』の除（除外の対象）を「对已造逆人」とし、『観経』における「取」（撰取の対象）を「对未造逆人」とする第十家の解釈は道闇の説と一致する。³⁵ そのため懷感が道闇『観経疏』を認知し、

閲覽できる環境にいたことが窺える。但し、今注目したいのは懷感の正義（十五家中の第十五家）における満十念の議論である。

懷感の正義である第十五家は除（除外の対象）を「唯具足十念人」とし、「取」（撰取の対象）を「通具足十念及不具足十念人」とする解釈であり、この表記だけでは理解することが難しい。そこで「十五家義」に続く「破非顕定」を見てみると、懷感は第一家／第十四家を「未是全得経意」と批判した後、次のように自説を解説する。

〈原文〉

経意者何。

『観経』取逆。『経』言「具足十念」、以具十念即得往生。

『寿経』除逆。『経』言「乃至十念」、以乃至十念不得往生。

経既有「乃至」「具足」十念之言。豈得由諸義也。且如下品上生下品中生、称仏念仏不言具足十念。一念已上悉皆得生。以罪少故、不要満十。下品下生為有逆罪、『経』即説「言具足十念得生浄土」。『寿経』含此三品、総合而言「乃至十念得生浄土」。経意説言。若不造逆人、不論念之多少、一声十声俱生浄土。如其造逆、必須満十、闕一不生。故言「除」也。

此即、不造逆者不限十声、若少、若多、俱生浄土。造逆之輩即不得然。満十即得生。少便不往。（懷感『群疑論』「逆謗除取章」、大正四七・四四上／中／浄全六・三五下／三六上）

〈現代語訳〉

『無量寿経』と『観経』の経意はどうであろうか。

『観経』は造逆者を撰取する〔と説く〕。

『観経』では「具足十念」と言い、「逆謗者は」具足十念を以て往生できる。

『無量寿経』は造逆者を除外する〔と説く〕。『無量寿経』では「乃至十念」と言い、「逆謗者は」乃至十念では往生できない。

『観経』と『無量寿経』の両経には「乃至」と「具足」との十念の言葉がある。どうして「經典の言葉の相違による解釈ではない」諸義（第一家〜第十四家）によることができようか、「いやできない」。上品上生と下品中生は、称仏念仏について『観経』の経文には「具足十念」と言わない。「上品上生と下品中生の衆生は」一念以上の念仏により往生することができる。罪が少な（く五逆罪を犯していない）ため、十（という数）を満たす必要はない。下品下生は五逆罪〔業〕があるため、『観経』に「具足十念（満十念）して浄土に往生できる」と説くのである。『無量寿経』（の所説）は「上品上生・下品中生・下品下生の」三品を合意し、「三品を対象に」総合して「乃至十念して浄土に往生できる」と説くのである。『観経』と『無量寿経』の経意は説いて（以下のように）言う。

もし五逆罪を犯していない者ならば、念仏の多少は問題とならず、一声（の念仏）でも十声（の念仏）でも往生する〔ことができる〕。もし五逆罪を犯せば、必ず十（という数）を満たすべきであり、一〔声の念仏〕でも欠ければ往生することはできない。そのため〔乃至十念〕と説く『無量寿経』では十念を満たしていない下品下生を対象として「除」と言うのである。

これはつまり、五逆罪を犯していない者は十声（の念仏）に限定されず、もし〔十より〕少なくとも、「十より」多くても、浄土に往生する〔ことができる〕。（但し）五逆罪を犯した者はそうではない。十（という数）を満たして〔初めて〕往生することができる。（念仏の数が十より）少なければ往生できない。

この解釈は「具足」と「乃至」という「十念」に冠する用語の相違に着目したものであり、懐疑は『観経』下品下生の「具足十念」を「十念を満たす」という意味、『無量寿経』第十八願文の「乃至十念」を「一念〜十念」という意味で捉えている⁽³⁷⁾。そして、造逆者は滅罪と往生のために十念を満たす必要がある、不造逆者は滅逆罪業の必要がないため一念以上で往生可能（必ず十を満たす必要がない）という理解のもと、下品下生は造逆者のみを対象とした説示であるため「具足十念」（必ず十を満たす）、第十八願文は不造逆者（上品上生・下品中生）と造逆者（下品下生）のどちらをも合意するため「乃至十念」（一念〜十念）という幅のある説示であり、「唯除五逆」はその中の未具足十念（一念〜九念）の造逆者を対象として指し示した経説であるとして、逆謗除取の会通を図っている。

今注目したいのが十念を満たすという考え方であり、これと類似した発想が道闡『観経疏』にも確認できる。道闡は『観経』下品下生の「如是至心令声不絶、具足十念称南無仏」という一文に対して、次のような注釈を与えている。

〈原文〉

問。統与不統、俱是十念。何以有間不生、相統得往。

解云。猶如服藥、三服相統其病即除、三服間斷藥勢不統、其病更増此亦如是、十念相統、善勢力強、罪滅往生。若依『弥勒發問經』(中略、慈等の十念説の引用)。此經直言具足十念。由十念故、能除重罪、生於淨土。

(道闡『觀經疏』、西村岡紹・梯信暁「一九九三」九五〜九六頁)

〈現代語訳〉

問う。相統するも相統しないも、同じく十念である。なぜ(十念に)間断があれば往生できず、(十念を間断なく)相統すれば往生できるのか。

解釈して言う。服薬において、三服相統すれば病が除かれ、三服を間断すれば薬の勢力が続かずに、病がさらに増してしまうようなものである。これもまたそのようであり、十念相統すれば、善業の勢力は強く、罪を滅して往生する(ことができる)。もし『弥勒發問經』に依れば(中略、慈等の十念説の引用)。この經は直接的に具足十念と言い、十念(の相統)によって、重罪が除かれ、淨土に往生できるのである。

十念相統という用語自体は曇鸞『往生論註』・道綽『安樂集』・迦才『淨土論』にも見受けられるが、道闡はこれに薬の三服相統の事例を以て解説を施し、不間断の十念相統によって善業としての勢力が増強され、滅罪と往生が叶うとしている。前述の通り、道闡の逆謗除取釈は「已造・未造」であり、また道闡の十念相統の記述は慈等の十念説と関説するも

のであるため、懷感『群疑論』の十念釈や逆謗除取釈の直接的な背景とは言い難い。しかし相統により「十」という数字を完遂し満足することで滅罪の効能が強化・發揮されるという発想が、道闡『觀經疏』の「具足十念」解釈から既にあったことが窺え、懷感がそれを背景に「満十念」という解釈に至った可能性は十分に考え得る。⁽³⁸⁾

(2)中有(中陰)について

懷感は『群疑論』「極楽中有章」において、往生淨土の中有(中陰)⁽³⁹⁾について問答を展開している。淨土教(往生淨土思想)において中有は「娑婆世界で死んで(死有)から、極楽に生まれる(生有)までの中間のこと」であり、従来は『群疑論』がその議論の嚆矢とされてきた。

『群疑論』「極楽中有章」に関する先行研究には金子寛哉「一九九一〜二〇〇六」や村上真瑞「二〇〇一〜二〇〇八」などがあるが、金子氏の研究⁽⁴¹⁾における次の二つの指摘が有用である。

・懷感当時、道世『諸經要集』や智儼『孔目章』などが中有について詳しく論じており、そのような状況が懷感『群疑論』における中有説の時代背景となった。

・懷感の中有に関する説示は『俱舍論』を基盤としつつ、『娑婆論』や当時流布していた中有説を参照して形成された。

唐代初期における中有説を以て、懷感が中有を論じた状況を説明した前者の指摘は特に興味深い。但し彼らの中有説と懷感の中有説ではそもそも論点が異なるため、彼らの説示を「極楽中有章」の直接的な背景や設問した理由に据えることは難しい。

そこで改めて「極楽中有章」の内容を再検討してみたい。「極楽中有章」は五つの小問答から構成されており、それらの概要は以下の通りである。⁽⁴⁾

I 「中有有無」

〈問〉往生浄土に中有はあるのか、ないのか？

〈答〉来迎時の入花中を生有とする説（第一釈）と中有とする説

（第二釈）があるが、第二釈が正しいため往生浄土に中有はある。

II 「中有差別」

〈問〉来迎時の入花中を中有とするならば、それは宝池上の入花中

（生有）と何の違いがあるのか？

〈答〉同じ入花中であるが中有と生有は別であり、そうでなければ

娑婆世界から去って極楽に行く身体を説明できない。

III 「中有着衣」

〈問〉往生浄土の中有は衣を着ているか、着てないか？

〈答〉衣を着ている。

IV 「中有形相」

〈問〉往生浄土の中有はどのような姿勢か？

〈答〉足下頭上であり、蓮華の中に座した状態である。

V 「食香有無」

〈問〉浄土へ到着するまでの間、何を食べるのか？

〈答〉弾指の頃に到着するので問題は無い。もしくは途中にある諸

仏土の香飯の気を食べることになる。

内容や分量からみて、後半の三問答（「中有着衣」「中有行相」「食香有無」）は付随的な説示であり、前半の「中有有無」と「中有差別」こそが懐感の中有説における本題であると考える。そのうち「中有有無」では往生浄土の中有に関して、仏来迎時の入花中は生有であるから往生浄土に中有はないとする第一釈と、生有の身体は極楽の宝池上で受けるものであるから中有はある（仏来迎時の入花中は中有）とする第二釈を提示している。文中の「今釈此義、未必則然」より、第二釈が懐感の正義といえる。

〈原文〉

一言無有中有。以此命終坐蓮華中、故知則是生陰攝也。以入蓮華之中似同処胎也。

今釈此義、未必則然。且如穢土受生之法、必須至彼生処方受生陰。

如欲界死生於色界、須從欲死、受色中有之身、至彼色界方受生陰。

無有於欲界受色界生有身。今生浄土義亦如此。不可於穢土死、則於

穢土受浄土生有身也。要須至彼浄土之中宝池之上、方成生有身也。

又無色界無色、可無中陰伝識受生。浄土有色、処所既別。如何不許

有於中陰伝識、至彼受生陰耶。（懐感『群疑論』「極楽中有章」、大

正四七・四〇下／浄全六・二七下）

〈現代語訳〉

第一に中有はない（という解釈である）。ここ（娑婆世界）に命尽きて（仏来迎の）蓮華の中に座することから、これが生有の範疇であることを知ることができる。蓮華の中に入ることは胎（内）にいる

ことと同じだからである。

今この〔第一釈の〕義を解釈すると必ずしもそうではない（以下に、中有はあるという第二の解釈を示そう）。穢土に生を受けるような場合は、必ず彼の生まれる所に至って〔から〕生有を受けるべきである。欲界に死んで色界に生まれるような場合は、欲界で死に、色界の中有の身体を受け、彼の色界に至って〔から〕生有を受ける。

〔そのため〕欲界において色界の生有の身体を受けることはない。いま〔議論しているところの〕浄土に往生する義もまたこのようである。穢土において死に、〔その〕穢土において浄土の生有の身体を受けるべきではない。必ず彼の浄土の中の宝池の上に至って〔から〕、生有の身体が成り立つのである。また無色界には色がない、〔そのため〕中有に〔六〕⁴⁶識を伝え生有〔の身体〕を受けることはない。浄土には色があり、〔死ぬ所と生まれる所の〕場所は別である。どうして中有に識を伝えることがあり、彼〔の浄土〕に至って〔から〕生有を受けると、いうことを許さないのか。

続く「中有差別」では「仏来迎時の入花中」と「浄土宝池上の入花中」の違いについて論じている。これらは同じ入花中ではあるけれども区別があり、前者が中有、後者が生有であり、それゆえに往生浄土に中有はあると主張する。

〈原文〉

豈以中陰入彼花中、即令同彼生陰撰也。生彼浄土福德力勝。雖是中陰乘花往生。不同穢土中陰無花。雖中生陰同在花中、然勝劣別、明

晦有殊。以分中生二陰差別。亦以趣生至生義有差別。分中生陰異。

不約有花無花分中生別也。（中略）然此所說中陰然、未見經論說生浄土者去身是中陰、非中陰文。不可定判說有無也。雖無經文、然取有義為勝。不爾去身說是何耶。（懷感『群疑論』「極樂中有章」大正四七・四一上／浄全六・二八上）

〈現代語訳〉

どうして中有に彼〔の仏来迎〕の花中に入ること、彼の〔浄土の宝池上における〕生有の範疇とするのか（「いや中有の入花中は生有の範疇ではない」。彼の浄土に往生することは福德の力が勝れており、中有であるとはいっても花に乗って往生する。穢土の中有に花がないことと同じではない。中有と生有は同じく花中になることになるとはいっても、勝劣は別であり、明暗に異なりがある。〔そのため〕中有と生有の二つに分けて区別する。また生に趣くこと〔中有〕と生に至ること〔生有〕の義には区別がある。〔そのため〕中有と生有の二つに分けて異なるものとする。花の有無で中有と生有の違いを区別しない。（中略）しかるにこの所說の中有はそのようであるが、未だ經論に浄土に往生する者の〔娑婆世界を〕去る身体が中有であるのか、中有ではないのかを説く文を見たことがない。定めて〔中有の〕有無を説くべきではない。（但し中有の有無を説く）經文がないとはいっても、「私、懷感は中有が」ある義を採用し勝れているものとする。そうでなければ〔娑婆世界を〕去る身体を何と説明しようか。

これら「中有有無」「中有差別」の二つの問答の内容から、「仏来迎時に

おける入花中（乗蓮台）は中有であるのか、それとも生有であるのか」というのが懐感の中有説における主要な論点であることがわかる。つまり懐感と同時代に「仏来迎時の入花中を生有とする説」が存在しており、懐感はその批判するために中有説を展開したものと推測できる。そして道闡『観経疏』に次のような問答がある。

〈原文〉

問。乗此花台、往生之時、為是中蘊、為是生蘊

答。是生非中。如下中品上生中説「自見己身。座蓮花台、為仏作

礼。未拳頭頃、即得往生極樂世界」。不捨往生之身、即淨土身也。

（道闡『観経疏』、西村尙紹・梯信暁「一九九三」一九三頁）

〈現代語訳〉

問う。この花台に乗じての往生の時、これを中有とするのか、生有とするのか。

答える。これは生有であつて中有ではない。〔『観経』の〕中品上生

の中に「〔行者は〕自らの身体を見るに、蓮華台〔の上〕に座り、

仏のために礼拝をしている。〔そして〕まだ頭を挙げていない時に、

即時に極樂世界に往生する」と説く通りである。〔蓮台上の〕往生

の身体を捨てず、〔それがそのまま〕淨土の身体〔となるの〕であ

る。

これはまさしく、仏来迎時における乗花台（入花中）を生有とし、それがそのまま淨土の身体になるとする説示である。現状、このような学説は道闡『観経疏』のみに確認できる。前述の通り、先行研究は道闡『観

経疏』について智儼『孔目章』や道世『法苑珠林』との接点をいくつか報告している⁽⁴⁸⁾。そのため道闡は智儼や道世と学理的な同一圏にいたことは確実であり、おそらく道闡はそのような状況のなかで彼らの影響を受け、往生淨土説において中有を論じるに至ったのであろう。前述の通り、懐感⁽⁴⁹⁾は道闡『観経疏』を認知・閲覽していた可能性が高く、活動地域や活動年代も近いいため、懐感が道闡の中有説を批判対象としていた可能性は十分に考え得る。すなわち、智儼や道世の議論を時代背景として淨土教に中有説を導入したのは道闡『観経疏』であり、従来淨土教における議論の嚆矢として扱われてきた懐感『群疑論』の中有説は、その道闡の学説を批判するために展開されたに過ぎないのである。

以上、懐感『群疑論』の時代背景として迦才『淨土論』と道闡『観経疏』に注目し、両書からの学理的影響について考察した。その成果をまとめると次の通り。

〈迦才からの影響〉

懐感『群疑論』は迦才『淨土論』が論じる議論をほぼ共有しており、『群疑論』内には迦才の説示を紹介する事例や『淨土論』への直接的な言及も確認できる。また教理学の形成においては、処不退説（淨土の場所的特性・九品階位の設定）や種子解釈に顕著な影響が見受けられる。

〈道闡からの影響〉

道間と懷感もまた多くの議論を共有しており、逆説除取論では十五家の一つとして道間『觀經疏』の説を紹介している。直接的な影響としては、「具足十念」釈における「十という数を満たす」という発想、中有論における「來迎時の入花中を生有とする解釈」への批判に顕著な影響が確認できる。

迦才と道間はともに智儼や道世と接点を有しており、教学的な同一圏内にいたことが窺える。そして彼らから懷感への影響は、懷感が彼らの教学圏の影響下にあったことを意味し、そのことはさらに二つの事項を示唆する。

第一は懷感の修学状況についてである。懷感は伝記資料から「非浄土教→善導浄土教」、もしくは法然の「法相宗学匠⁽⁴⁹⁾」という評価をもとに「法相唯識→善導浄土教」という修学状況が想定されてきた。例えば『瑞応刪伝』所収の懷感伝では善導に出会う以前を「不信念仏」と述べており、浄土教については一から善導の教導を被った印象を受ける。しかし懷感の浄土教解釈に迦才や道間の影響が色濃いことを鑑みれば、「迦才らの教学圏→善導の教導による宗教体験」という状況の変遷も想定することができる⁽⁵⁰⁾。また伝記通りに浄土教への帰依が善導の教導によるものだとしても、「実践面は善導を中心に、教学面は迦才などを中心に依拠」という修学状況を推定しなければならない。いずれにせよ、懷感の教理学を考察する際には、常に迦才らの存在を背景に据えた考察が必要となるだろう。

第二は撰論学派との関わりについてである。日本浄土教における「法相宗学匠」という評価、また仏身・仏土論や心意識論における玄奘訳経

論の影響などを要因として、懷感の唯識説の背景は『成唯識論』などに依拠する玄奘門下（唯識学派）や、基以降の三箇疏に代表される法相宗の唯識説に求められてきた⁽⁵¹⁾。しかし懷感の種子解釈を見る限り、玄奘訳経論の影響は確認できず、むしろ撰論学派内の議論を背景とする迦才の影響を強く受けているため、懷感所説の「唯識」を唯識学派の標榜する唯識説と混同して論じることには疑問が残る。また道間や道世は玄奘訳経論の用語や説示を部分受容した、謂わば撰論学派から唯識学派への過渡期に位置する人間である。そのため同様の教学圏にいたと予想される懷感についても、玄奘訳経論の受容や唯識説などを論じる際には、撰論学派の影響や玄奘訳経論の部分受容などのあらゆる可能性を念頭に置き、慎重に検討を加える必要があるだろう。

○参考文献

- 榎屋達也「懷感浄土教の研究―善導浄土教と比較して―」（『龍谷大学学报』文学研究科紀要）三五、二〇一三）
- 金子寛哉『「群疑論」の思想背景―中有の説を中心として―』（塩入良道先生追悼論文集『天台思想と東アジア文化の研究』、一九九二）
- 金子寛哉「迦才『浄土論』と懷感『群疑論』について」（『印仏研』四七―二、一九九八）
- 金子寛哉『「群疑論」における前徳の『浄土之論』について』（『印仏研』五二―二、二〇〇四）
- 金子寛哉『「群疑論」における前徳の『浄土之論』について』（『印仏研』五二―二、二〇〇四）
- 金子寛哉『「群疑論」における前徳の『浄土之論』について』（『印仏研』五二―二、二〇〇四）
- 金子寛哉『「群疑論」における前徳の『浄土之論』について』（『印仏研』五二―二、二〇〇四）

- 川村昭光「中有の研究―その一」(『曹洞宗研究員研究紀要』一三、一九八一)
- 川村昭光「中有の研究―その二」(『曹洞宗研究員研究紀要』一五、一九八三)
- 岸覚勇『続善導教学の研究』(記主禪師鑽仰会、一九六六)
- 工藤量導『迦才『浄土論』と中国浄土教―凡夫化土往生説の思想形成―』(法蔵館、二〇一三)
- 工藤量導「迦才『浄土論』における慈等の十念とその会通説」(小澤憲珠名誉教授頌寿記念論集『大乘仏教と浄土教』、二〇一五)
- 工藤量導「道安『浄土論』の新出逸文と淨穢の議論―道世『法苑珠林』と道闇『觀經疏』の検討を通じて―」(『浄土学』五八、二〇二一)
- 柴田泰山『善導教学の研究』(山喜房仏書林、二〇〇六)
- 千葉孝史「懐感における善導の念仏思想の相承について」(『印度学仏教学研究』四三―二、一九六五)
- 長尾光恵「唐代初期仏教における薬師信仰と弥陀信仰の交渉について」(『仏教文化学会紀要』二八、二〇一九)
- 長尾光恵「唐代初期における弥陀弥勒相對論―基『上生賛』と懐感『群疑論』との対論」(『仏教文化学会紀要』二九、二〇二〇)
- 長尾光恵「懐感伝再考」(『浄土学』五八、二〇二一(1))
- 長尾光恵「中国浄土教における三性説の導入」(『印仏研』六九―二、二〇二一(2))
- 名畑応順『迦才浄土論の研究』(法蔵館、一九五五)

村上真瑞「『釈浄土群疑論』に説かれる中有思想の研究」(香川孝雄先生古稀記念論集『仏教学浄土学研究』、二〇〇一)

村上真瑞「浄土往生における中陰の有無について」(『佛教論叢』四六、二〇〇二)

村上真瑞『釋浄土群疑論の研究』(建中寺出版、二〇〇八)

吉村誠『中国唯識思想史―玄奘と唯識学派―』(大蔵出版、二〇一三)

註

(1) 例えば善導と懐感との解枳的な差分の抽出に留まっているもの(例えば岸覚勇「一九六六」、懐感が善導教学に基づいて教学を構築しているという前提のもとに結論を導いているもの(例えば千葉孝史「一九六五」や村上真瑞「二〇〇八」)などがあり、そのような性格を持つ研究が大部分を占めている。なお後述のように金子寛哉「二〇〇六」「二〇一三」は道綽『安樂集』や迦才『浄土論』からの影響を指摘しているが、金子寛哉「二〇〇六」「二〇一三」もまた懐感教学の背景を善導に求める傾向が強い。

(2) これについて、詳しくは長尾光恵「二〇二一(1)」を参照。

(3) なおこの他にも名畑応順「一九五五」が迦才研究の視点から、『浄土論』と『群疑論』の接点について指摘している。

(4) 迦才『浄土論』の成立年代について、詳しくは工藤量導「二〇一六」を参照。

(5) 迦才の事績などについて、詳しくは工藤量導「二〇一三」を参照。

(6) 迦才『浄土論』の問答内容については工藤量導「二〇一三」六頁などを参照。また迦才が智儼などの撰論学派系統の諸師をはじめとする同時代諸師と、多くの問題を共有することは工藤量導「二〇一三」が指摘する通りであり、懐感『群疑論』における議論もその時代的延長線上に位置付ける

必要があるだろう。

(7) なお通報化説やそれに伴う「上人(地上菩薩)は下地(化土)を見ること」ができるが、下人(地前菩薩)は上地(報土)を見ることのできない」といった議論なども『浄土論』と『群疑論』に共通している。しかしそれは直接的な影響というより、時代的な学説の共有であるため、今回は省略した。

(8) 懐感は「逆謗除取章」内で当時存在した逆謗除取積として「十五家」を提示するが、そのなか第十家「開門・遮門」が迦才の解釈と一致する。

(9) 懐感は「九品生位章」内で当時存在した九品階位説を複数提示するが、そのなか迦才の説示と一致する階位説が見受けられる。九品論について、詳しくは後述する。

(10) 懐感は「二乗生不章」内で四積を提示するが、そのなか第三積「愚法・不愚法」が迦才の解釈と一致する。また二乗種不生論において『維摩経』所説の衆香世界に言及するのも両者の共通点である。

(11) 懐感は実践行の有相無相をめぐる議論(第二科「明凡夫能生有相」)において、迦才「浄土論」の議論を継承しつつも、三性説を導入して議論を展開させている。有相行をめぐる議論について、詳しくは長尾光恵「二〇二一(2)」を参照。

(12) 懐感は弥陀弥勒相對論のなかで「前徳已有浄土之論。具言優劣」(大正四七・五二下/浄全六・五四下)と述べ、迦才「浄土論」に言及している。このことについて、詳しくは金子寛哉「二〇〇四・二〇一六」を参照。懐感の弥陀弥勒相對論(第七科「兜率西方相對判優劣」)は迦才「浄土論」における優劣論を継承しつつも、基「上生経賛」などの弥勒信仰者側の反論を念頭に議論を發展させたものである。

(13) 懐感は別時意会通説において八意を示すが、そのなか第五・第七・第八の記述に迦才「浄土論」の影響が認められる。このことについて、詳しくは金子寛哉「二〇〇八」第五章(二七六―二九四頁)を参照。

懐感「群疑論」の浄土教理学における思想的背景

(14) なお迦才は依拠するべき「十二経七論」の一つとして『薬師経』を挙げ

て、念仏による往生極楽を証する聖教として経文を二度引用し、懐感には「中悔往生章」において、念薬師仏名による往生極楽に否定的な見解を提示する。これは両者がともに薬師信仰、すなわち『薬師経』に基づく願生極楽という概念を共有する環境にいたということであり、迦才は願生極楽思想における信仰の多様性を当然とし、片や懐感はその批判的に捉えて阿彌陀一仏信仰による往生極楽を推進したのである。これについて詳しくは、金子寛哉「一九九九・二〇一六」や長尾光恵「二〇一九」を参照。

(15) 処不退という語句は普光『俱舍論記』(大正四一・二九七中)にもあるが、典拠やその用法から迦才の影響であると判じた。

(16) 同様の比較表が金子寛哉「一九九九・二〇一六」にもあり、【表1】ではそれを参照しながらも、さらに詳細な比較を提示することに努めた。

(17) 迦才「浄土論」における処不退説、また処不退説が迦才教学の重要な要素の一つであることについて、詳しくは工藤量導「二〇一三」四〇九―四一四頁などを参照。

(18) 迦才「浄土論」における有量寿の議論について、詳しくは工藤量導「二〇一三」などを参照。

(19) 迦才「浄土論」における弥陀弥勒相對論について、詳しくは工藤量導「二〇一三」四一八―四一九を参照。

(20) 問答それぞれの出典は以下の通り。

・第八科「明得生者業惑起不起」

③ 「諸悪不起章」(大正四七・五五上/浄全六・五九上〜下)

④ 「俱生惑起章」(大正四七・五五上〜中/浄全六・五九下)

⑤ 「生者不退章」(大正四七・五五中〜五六上/浄全六・五九下〜六二下)

⑥ 「浄穢染異章」(大正四七・五六上〜中/浄全六・六一下〜六二上)

⑦ 「超聖無苦章」(大正四七・五六中〜下/浄全六・六二上〜下)

・第九科「雜明往生行業種々義」

- ① 「諸惑不起章」(大正四七・六〇上)中/淨全六・七〇下(七一上)
- ② 「極樂無苦章」(大正四七・六四下)六五上/淨全六・八〇下(八一上)
- ③ 「八識三受章」(大正四七・六五中)下/淨全六・八二上(下)
- (21) 「九品生位章」については、金子寛哉「二〇〇六」が複数の九品説を一覧化して慧遠・迦才・龍興などの説示と同定し、懐感が慧遠以来の無生法忍獲得階位設定の議論にもとづく九品説を整理したものと指摘している(二三三―三二七頁を参照)。
- (22) 前述の「六信不退章」の内容より、このように補訳する。
- (23) 懐感は「六信不退章」や「生者不退章」において、場所的に獲得できる不退を直接的に処不退とは表現しない。しかしこれらの記述や後述する迦才からの影響を踏まえるならば、処不退と呼称しても差し支えないだろう。
- (24) 本文中では「大乘十信等」だが、前述の「六信不退章」や「生者不退章」四退説を考慮し、このように補う。
- (25) なお「群疑論」内における滅罪説を鑑みれば、邪定聚は不定聚となつてから往生することになる。
- (26) 例えば『法華玄贊』(大正三八・一〇一―一〇二)や『説無垢称経疏』(大正三八・二七八中)、『上生経贊』(大正三四・六七二中)など。
- (27) 例えば円測『仁王経疏』(大正三三・三九四下)や法藏『探玄記』(大正三五・一七六中)などを挙げるができる。
- (28) 弥陀弥勒相對論における基と懐感との對論について、長尾光恵「二〇二〇」を参照。
- (29) 種子往生説について、詳しくは柴田泰山「二〇〇六」を参照。
- (30) 懐感の逆謗除取積における満十念の議論より、このように訳す。満十念について、詳しくは後述する。
- (31) 懐感は「八識三受章」などにおいて八識説に言及し、「損力益能章」でも「雖有種子在本識中相統而起」と述べているため、このように補った。
- (32) 「損力益能転」は玄奘訳『撰大乘論』(大正三一・一四八下など)や同

- 『撰論世親釈』(大正三一・三六九上など)、また同『撰論世親釈』(大正三一・四三五下など)や同『成唯識論』(大正三一・五四下など)に説かれる六種転依の第一にあたる。そのため玄奘訳経論の影響を全く受けていない訳では無いが、少なくとも対境(認識対象)の顕現を種子現行や阿頼耶識縁起説で以て説明するような記述は、『群疑論』には確認できない。
- (33) 例えば望月信亨「一九四二―一九六四」・恵谷隆成「一九七六」・柴田泰山「二〇〇六」・工藤量導「二〇一三」(二〇二一)などを参照。智儼については、九品階位設定・四種浄土説・「慈等の十念」積などにおいて道闍『観経疏』が「孔目章」の影響を受けていることが指摘されている。道世については、共に西明寺の関係者であることや、道闍『観経疏』と『法苑珠林』の四種浄土説がほぼ同文であることが指摘されている。また近年、工藤量導「二〇二一」が道安『浄土論』五種土説の引用について、『道闍疏』と道世『法苑珠林』との近似性を指摘し、その影響関係について考察している。なお本稿では道闍と道世の学説の前後問題については、本筋から逸れるため論じることせず、同一文化圏成立という表現に留めたい。
- (34) 西村岡紹・梯信暁「一九九三」を参照。
- (35) 道闍『観経疏』における逆謗除取積は次の通り。
 〈原文〉
 又解。此是聖教所為不同。彼為未造五逆者説。既聞逆罪又得往生。息心不作。此經為已造者説。明罪無定性、懺悔即滅故、得往生也。(道闍『観経疏』、西村岡紹・梯信暁「一九九三」五一―五七頁)
- (36) 大正藏では「不」の文字がなく、淨全にはある。文意より淨全を採用した。
- (37) 懐感は「一念十念章」で次のように述べ、『無量寿経』第十八願の「乃至十念」を「一念十念」、同じく願成就文の「乃至一念」を「十念一念」というように解釈しているため、このように補って説明する。
 〈原文〉

問曰。何故『無量壽經』上卷四十八弘誓願云「乃至十念皆得往生唯除五逆」、『壽經』下卷即言「乃至一念皆得往生」。何因同是一教。前後兩文言一言十。遂有差別。

釈曰。此無別也。文雖有異而義本同。願中乃至十念。此即以少至多。下言乃至一念。斯即以多至少。參差互舉。本無妨難。法藏比丘以少至多。而發願言。臨終之者。忽遇勝緣方勸稱仏往生淨土。或得稱仏一声已從後世。或得稱仏兩口即就命終。或更得稱三四五六乃至七八及与九十。隨少隨多皆生淨土。然此人生來不造五逆誹謗正法。隨念多少悉得往生。如造五逆。誹謗正法。忽遇勝緣教令念仏。要滿十口始得往生。一声九声遂便不往。故言乃至十念。除逆謗人。此乃約數言除。非是畢竟除也。久学讀已解此願言。初学乍披多迷斯旨。乃為異釈。莫会宗途。大聖釈迦預知後代惑斯聖典浪起推求。故言乃至一念。而願斯教若能多念有重罪者皆生。乃至一念亦生。即除於逆謗。上下互説顯教分明。欲令未來於教開悟。(懷感『群疑論』「一念十念章」、大正四七・七二中) 下/淨全六・九七下(九八上)

(38) なお新羅元暁の『両卷經宗要』にも「乃至一念念於彼仏。是助滿業。為顯前人無深信故。必須十念。此人有深信故。未必具足十念」(大正三七・一二八下)とあり、同様の解釈が見受けられる。これについて新羅淨土教を含めた説示の共有については、別の機会に改めて論じたい。

(39) 『群疑論』には「中有」と「中陰」が混在するが、これ以降は便宜上「中有」で統一する。用語について詳しくは川村昭光「一九八一」「一九八三」などを参照。

(40) この他にも『群疑論』の中有説を取り上げた論稿に村上真瑞「二〇〇二」や榎屋達也「二〇一三」がある。但し前者は淨土宗(鎮西義白旗派)内部の議論、後者は文面から内容に至るまでのほとんどが金子寛哉「一九九一→二〇〇六」や村上真瑞「二〇〇一→二〇〇八」のトレースであるため、先行研究として列記することを控えた。

懷感『群疑論』の淨土教理学における思想的背景

(41) 一方で、村上真瑞「二〇〇一→二〇〇八」は次の二点を指摘している。
・往生淨土は本願力増上縁の有無によって決定することを論じるために、懷感は往生淨土に中有があることを主張したと思われる。
・中有の問題は法相唯識から善導淨土教に対して投げかけられた疑問である。

前者について、氏の根拠は三界摂不摂論内にある「中有」の用例だが、それはあくまで名字の寛狹を論じた箇所であり、そこから本願力云々を読み取るのは少々無理がある。そもそも懷感が本願力の作用に言及するのは観見する仏土の階位や性質に関する議論であり、それを以て中有の有無を論じることは難しい。後者について、氏の根拠は『瑜伽論』や『俱舍論』などの新訳経論に中有説があること、基が淨土教に批判的な立場を取っていることであるが、これらだけでは推論の域を出ない。

(42) 金子寛哉「一九九一→二〇〇六」は中有に関わる用語のある經典論疏を整理し、また智儼や道世の説示の先駆けとして慧遠『大乘義章』にも触れている。そして中国仏教における中有説について「中国における「中有」説は以上のように有無相互の主張、並びにその双方を取り入れた説、さらには前述した香川氏(※香川孝雄「一九七八」、筆者注)の指摘する新亡追善の説なども含めて展開されてきたものと思われる」と指摘する(金子寛哉「二〇〇六」四一八頁)。

(43) 中有論の先駆けは慧遠『大乘義章』(大正四四・六一八下)であり、そこでは次のような八項目を以て中有を論じている。

- 第一 定其有無……中有の有無について
- 第二 定其生分……中有の四生について
- 第三 弃其形類……中有の姿形について
- 第四 明中陰形量大小……中有の姿形の大小について
- 第五 弃其形色……中有の姿形の好醜について
- 第六 明中陰趣向差別……行き先(六道)による中有の違いについて

第七明中陰相見不同……中有の相見について

第八明中陰所食不同……中有の食事について

第九明中陰衣服有無……中有の衣服について

このような論述内容は道世『諸経要集』へと受け継がれ、特に四生・姿形・衣服・食事などに関する議論を共有している（大正五四・一一四下～一一六上、詳しくは金子寛哉『二〇〇六』四二〇～四二二頁を参照）。その影響は懐感『群疑論』にも見受けられるため、中国仏教における中有論が慧遠『大乘義章』を指針として行われていたことが窺える。しかしこれらの議論は一般論的な中有であり、特に往生浄土について論じたものではない。懐感も同様の内容を論じているため時代背景とは言い得るが、後述のように懐感の主要な論点は「来迎における乗蓮台は生有か、それとも中有か」という往生構造内における中有の位置にあるため、やはり間接的な要因に留まるだろう。

その一方で智儼は『孔目章』巻第四「寿命品内往生義」のなかで「八驗中陰身亦得往生。（中略）應為別作三七日法。称名行道懺悔滅罪。至心徹到驗得父母中陰往生」（大正四五・五七七中）と述べ、往生浄土の中有について触れている。但しその記述はどちらかというところ追善修福に焦点を合わせた論述である。そのためこれもまた懐感の時代背景とは言い得るが、論点に適合するものではない。

(44) 「極楽中有章」の出典は以下の通り。

- I 「中有有無」（大正四七・四〇下～四一上／浄全六・二七下）
 - II 「中有差別」（大正四七・四一上／浄全六・二七下～二八上）
 - III 「中有着衣」（大正四七・四一上／浄全六・二八上～二九下）
 - IV 「中有行相」（大正四七・四一中／浄全六・二九下）
 - V 「食香有無」（大正四七・四一中／浄全六・二九下）
- この第四科以外では「界撰不撰章」（浄全六・八下～一二上）や「五通超勝章」（浄全六・七九下～八〇上）に「中有」もしくは「中陰」の用例がある。

なお「極楽中有章」の直前には「五趣往生章」があり、ここでは「中有の状態からでも往生は可能か」と設問する。但し懐感はその問いには明確に答えずに、「五趣の衆生は往生可能である」と繰り返す。所引の『隨願往生経』の经文から、懐感は今時主張されていたような中有の状態からの追善修福による往生（金子寛哉『二〇〇六』四一九頁などを参照）を一応認めていたようである。しかし懐感「界撰不撰章」にて「中有是化生、而非是五趣」（浄全六・一〇上）と述べており、そこから「五趣往生章」の論述を考えるならば、懐感「追善修福による往生を積極的には評価していなかった可能性が高い。これはおそらく懐感が現在世における行為を重要視する教学を構築していることや、三階教との対論中における懈慢国の議論を踏まえた解釈だと思われる。ちなみに道闍『観経疏』の逸文に追福修善に関する記述は見当たらなかった。

(45) 「中有着衣」「中有行相」「食香有無」は慧遠『大乘義章』以来の中有に関する問題意識と一致する。また金子寛哉『二〇〇六』は「中有着衣」の記述から、懐感の中有説の基盤を『俱舍論』とするが、この議論で『俱舍論』を引用する形式はすでに『大乘義章』に確認できる。そのため懐感の中有説は『大乘義章』以来の問題意識や議論を踏まえ、適宜に玄奘訳経論を用いて展開されたと考える。さらに言えば、「中有伝識受生」などの用語から懐感「俱舍論記」など（例えば大正四一・一四九中など）の注釈書も参照していると思われる。

(46) 普光『俱舍論記』の中有説（大正四一・一四九中）を参照し、このように補訳した。

(47) この「下」の字の意味を取ることができなかった。おそらく誤写と思われる。

(48) 智儼については、九品階位設定・四種浄土説・「慈等の十念」積などにおいて『観経疏』が『孔目章』の影響を受けていることが指摘されている。

道世については、共に西明寺の関係者であることや、『観経疏』と『法苑珠林』の四種浄土説がほぼ同文であることが指摘されている。また近年、工藤量導「二〇二二」が道安『浄土論』五種土説の引用について、『観経疏』と『法苑珠林』との近似性を指摘し、その影響関係について考察している。

(49) 日本浄土教において懐感は度々「法相宗」の人間、もしくはそれを修学した人間として扱われるが、管見の限りその初出は法然『逆修説法』（昭法全・二六五頁など）である。おそらくこの発言は南都浄土教における『群疑論』解釈を踏まえたものであろう。

(50) この場合、「不信心仏」という記述も善導の教導を際立たせるための脚色の記述となる。懐感伝における脚色について、詳しくは長尾光恵「二〇二一」を参照。

(51) 唐初期の「唯識」をめぐる各集団・各学派の名称や定義について、詳しくは吉村誠「二〇二三」二三～四一頁を参照。

(52) 道聞や道世の仏身・仏土説、また往生浄土説について、詳しくは柴田泰山「二〇〇六」を参照。

編集査読規程

(設置)

第1条 浄土宗教学院に『佛教文化研究』編集査読委員会（以下、編集委員会とする）を設置する。

文全体について最終的な編集をおこなう。重大な問題がある場合には、関係する各委員と協議し、あるいは委員会を開催して協議のうえ決定する。

(目的)

第2条 編集委員会は会員の論文原稿を編集査読することによって、『佛教文化研究』の学術的価値の向上を計ることを目的とする。

(任期)

第5条 委員の任期は四年とする。ただし再任は妨げない。

(構成)

第3条 編集委員会は、委員長と委員によって構成される。

(改廃)

第6条 この規程の改廃は、理事会の議を経て決定する。

二 委員は理事の中より、理事長が任命する。

三 委員長は委員の互選とし、理事長が任命する。

附則 この規程は2012年（平成24年）1月23日から施行する。

(任務)

第4条 各委員は委員長の指示にしたがって、論文原稿を査読し、採否等を判定して委員長に報告する。

二 各委員はその責任において、適切と判断すれば、委員以外の者に査読を依頼することができる。その場合、委員は依頼した旨および査読結果（採否等の判定）を委員長に報告するものとする。

三 委員長は各委員からの報告を受けて、『佛教文化研究』掲載論

編集後記

本号では特集の形式はとらず、野村恒道先生、伊藤茂樹先生、郡嶋昭示先生、長澤昌幸先生に任意の論題で論文ご執筆の依頼をさせていただきました。貴重な論文をご寄稿をいただき、誠にありがとうございました。

また投稿規程に基づいてご投稿をいただいた会員の論文から、査読を経て宮澤正順先生、工藤和興先生の論文を掲載させていただきました。小林惇道先生、長尾光恵先生の論文は、浄土宗研究生の研究報告を浄土宗の依頼により掲載したものです。

今後とも伝統ある『佛教文化研究』を、浄土宗門における宗学研究を基調とした学術研究を先導する専門誌として発展させていただきたいと思えます。教学院会員諸氏のご寄稿とご支援を切にお願い申し上げます。

(T・I)

佛教文化研究

第 67 号

令和 5 年 3 月 25 日 印刷
令和 5 年 3 月 31 日 発行

浄土宗教学院 理事長
編集兼発行者 本 庄 良 文
発 行 浄 土 宗 教 学 院
京都市東山区林下町・教化研修会館内

神奈川	西林寺	大橋 俊史	京都	隆彦院	梅辻 昭音
神奈川	梅雲寺	鷺見 宗信	京都	轉法輪寺	兼岩 和広
神奈川	高德院	佐藤 孝雄	京都	浄円寺	水谷 浄之
神奈川	宗円寺	宮田 昭久	京都	松月院	加藤 弘孝
神奈川	大宝寺	佐々木 洋之	京都	常念寺	澤田 謙照
神奈川	常光寺	阿川 文叡	京都	大光寺	河村 将直
新潟	長善寺	炭屋 昌彦	京都	安心院	本庄 良文
富山	西願寺	長谷川 善政	京都	浄音寺	法澤 賢祐
長野	鏡善坊	若麻績 修英	京都	西念寺	渡邊 良昭
長野	観音寺	中嶋 英見	京都	浄土院	神居 文彰
長野	安養寺	服部 淳一	京都	善法寺	成田 勝美
長野	宗安寺	山極 伸之	京都	無量寺	半田 将之
長野	城泉山観音寺	鷹司 誓榮	奈良	蓮臺寺	吉原 寛樹
長野	玄向寺	荻須 眞教	奈良	奥院	川中 光教
長野	瑠璃光寺	關 恒明	奈良	佛國寺	岡 典正
長野	安性寺	飯田 英心	奈良	称念寺	伊藤 茂樹
静岡	宝台院	野上 智徳	和歌山	常行寺	谷上 昌賢
三河	普仙寺	加藤 良光	大阪	極楽寺	唐井 隆徳
三河	弘誓院	秋田 文雄	大阪	圓通寺	安達 俊英
三河	法雲寺	水谷 浩志	大阪	慶恩院	中山 正則
三河	無能寺	近藤 辰巳	大阪	大道寺	永田 真隆
尾張	梅香院	吉水 英喜	大阪	圓通寺	中御門 敬教
尾張	龍音寺	岡田 康佑	大阪	法樂寺	清水 秀浩
尾張	栖了寺	矢野 隆雲	大阪	阿弥陀寺	丹農 秀彦
尾張	興龍院	服部 照道	大阪	西光寺	寺尾 昌治
尾張	長福寺	服部 正穩	兵庫	阿弥陀寺	土佐 享生
伊勢	西光寺	西 央成	兵庫	常樂寺	浦上 博隆
伊賀	西光寺	服部 純啓	兵庫	願生寺	高橋 徹真
伊賀	西光寺	服部 純雄	兵庫	薬師寺	曾和 義宏
岐阜	本誓寺	淺野 義光	兵庫	法巖寺	伊藤 真宏
岐阜	山上院	淺野 真義	鳥取	専念寺	野村 隆道
岐阜	圓通寺	松野 隆成	岡山	泰安寺	漆間 勇哲
石川	天徳寺	水元 明法	岡山	誓願寺	嶋谷 真策
滋賀	東光寺	小川 法道	広島	法然寺	別府 一道
滋賀	弘誓寺	加藤 善也	福岡	峯高寺	村上 徳和
滋賀	福龍寺	増山 健二	福岡	浄光寺	田島 明伸
滋賀	雲住寺	井野 周隆	佐賀	安養寺	善 裕昭
滋賀	願海寺	廣瀬 卓爾	長崎	聖徳寺	金子 孝司
滋賀	福領寺	滝川 浩順	大分	長昌寺	今井 英之
京都	大光寺	南 宏信	大分	龍音寺	高橋 昌彦
京都	見性寺	野田 隆生	北米	北米開教本院	後根 定璽
京都	上徳寺	塩竈 義明			(以上、敬称略)

東京	淨土寺	阿川	正貫
東京	淨心寺	佐藤	雅彦
東京	本誓寺	福田	行慈
千葉	大巖寺	長谷川	匡俊
千葉	法界寺	小林	尚英
神奈川	慶岸寺	林田	康順
山梨	円通寺	曾根	宣雄
新潟	西照寺	小嶋	知善
静岡	願成寺	魚尾	孝久
福井	眞福寺	中野	正明
京都	長香寺	中井	眞孝
京都	清涼寺	鶴飼	光昌
大阪	薬師寺	森山	清徹
福岡	弘善寺	柴田	泰山
【講師】			
福島	善導寺	中村	隆敏
東京	常照院	野村	恒道
東京	来迎寺	林	純教
東京	天然寺	後藤	尚孝
東京	大雲寺	西城	宗隆
東京	龍泉寺	武田	道生
千葉	松翁院	吉田	淳雄
千葉	常行院	郡嶋	昭示
神奈川	春光院	石川	琢道
長野	西方寺	金子	英一
長野	十念寺	袖山	榮輝
長野	正満寺	和田	典善
尾張	建中寺	村上	真瑞
京都	婦白院	藤堂	俊英
和歌山	龍泉寺	田中	芳道
大阪	母恩寺	近藤	徹稱
兵庫	光堂寺	小野田	俊蔵
【嗣講】			
北一	称名寺	高橋	昌宏
青森	天徳寺	相馬	恵泉
青森	来迎寺	遠藤	聡明
青森	大照寺	大屋	正順
山形	淨土院	日野	崇雄
山形	稱念寺	井澤	隆明
山形	林昌寺	齋藤	知明
宮城	雲上寺	東海林	良昌
福島	大千寺	畑	和徳
群馬	雲晴院	茂木	恵順

栃木	三宝院	岡平	英明
栃木	光徳寺	今井	英順
茨城	蔵福寺	吉水	成正
茨城	宝輪寺	田中	勝道
茨城	西光寺	春本	龍彬
埼玉	淨念寺	名和	清隆
埼玉	圓心寺	小川	慈祐
東京	妙定院	小林	正道
東京	智福寺	池田	智光
東京	光福寺	生野	善應
東京	大信寺	中村	孝之
東京	法藏寺	飯田	元紀
東京	清岸寺	原口	弘之
東京	龍泉寺	森部	光哉
東京	光雲寺	遠田	憲弘
東京	善光寺	宮田	恒順
東京	天然寺	後藤	史孝
東京	天然寺	後藤	智孝
東京	瑞眞院	八木	宣諦
東京	正光寺	高橋	寿光
東京	玄信寺	倉	信法
東京	龍光院	熊井	康雄
東京	誠心寺	荒木	良道
東京	真行院	飯島	正起
東京	西光院	若林	隆壽
東京	清光寺	岡本	圭示
東京	行安寺	鈴木	紹弘
東京	光明寺	大野	泰行
東京	迎接院	藤木	隨尊
東京	光照院	吉水	岳彦
東京	公春院	中野	孝昭
東京	祐天寺	巖谷	勝正
東京	淨桂院	伊藤	弘道
東京	行善寺	渡辺	俊雄
東京	心行寺	佐藤	堅正
東京	蓮宝寺	小川	有閑
東京	稱往院	松永	知海
東京	月影寺	藤井	正史
千葉	善照寺	今岡	達雄
千葉	東漸寺	青木	篤史
神奈川	專念寺	佐々木	敬易
神奈川	大光院	宮林	雄彦
神奈川	大蓮寺	大橋	雄人

役員名簿

- 【総裁】 浄土門主 伊藤唯眞猷下
- 【院長】 浄土宗宗務総長 川中光教
- 【顧問】 金子寛哉 小澤憲珠 廣川堯敏 佐藤良純 榊 泰純 宮澤正順
- 【理事長】 本庄良文
- 【副理事長】 林田康順
- 【理事】 安達俊英、石川琢道、伊藤真宏、落合崇志、小嶋知善、柴田泰山、善裕昭、
曾根宣雄、曾和義宏、野村恒道、服部淳一、細田典明、山極伸之
- 【監事】 佐藤堅正、平岡隆聡

会員名簿（令和5年1月25日現在）

現在の教学院のルーツは、1944年（昭和19年）4月1日（達示第8号）に遡ります。正式発足を迎えたこの日午後1時から宗務所で最初の役員会が行われ、里見達雄教学院院長、椎尾辨匡顧問、真野正順研究所長、江藤激英常任理事、大村桂巖、石橋誠道、前田聰瑞、長谷川良信、藤本了泰、恵谷隆戒の各理事、浄土宗関係役職者等が出席し、会員の選考、事業内容、予算、研究課題等が協議され、教学院の第一歩が踏み出されました。このとき、嗣講69名が会員に推薦されています。

その後、教学院は本宗の学問研究の中核として、機関誌『佛教文化研究』の発刊、研究会・公開講座の開催、総合学術大会の運営、学問業績に関する各種審査などを行って参りました。時代の推移とともに門戸を広げ、教学院の趣旨に賛同する浄土宗教師も会員として迎えるようになりましたが（「教学院規程（宗規第31号）」第3条第2号）、特に嗣講以上の学階を有する方々（同条第1号）によって、教学院の活動が物心両面にわたり支えられてきた点は変わりありません。

嗣講以上の学階を有する方の本院への貢献に感謝申し上げ、ここに名簿を掲載させていただきます。今後ともご支援のほど、よろしく願いいたします。

※会員資格が停止されている方は含まれません。

【勸学】

東京	興昭院	榊 泰純
千葉	湊濟寺	大南 龍昇
神奈川	善教寺	金子 寛哉
神奈川	西福寺	宮澤 正順
山梨	瑞泉寺	糸原 勇慈
新潟	長善寺	廣川 堯敏
大阪	孝恩寺	田中 典彦
兵庫	甘露寺	三枝樹 隆善

【已講】

宮城	愚鈍院	小林 良信
茨城	西光寺	春本 秀雄
埼玉	十連寺	宇高 良哲
埼玉	蓮馨寺	糸原 恒久
埼玉	天然寺	新井 俊定
埼玉	實相寺	落合 崇志
東京	長松寺	西村 實則
東京	香蓮寺	勝崎 裕彦