

佛
教
論
叢

第六十七号

淨
土
宗

目次

基調講演	お念佛からはじまる幸せ	福原隆善	1
	――立教開宗の歷程――		
【パネル発表1】	天国という呼称をめぐる		22
【パネル発表2】	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――		38
【パネル発表3】	パネル名「しあわせ」について考える		66
(研究発表―論文―)			
	昭和初期の浄土宗青年会運動について――全浄土宗青年会聯盟を中心として――	赤坂明翔	74
	『徳本行者伝』の諸本について	石川達也	82
	施餓鬼会について	西城宗隆	90
	隆円編『鎌倉法語集』について――引用元調査を中心に――	瀬高佑晃	98
	内証の三身攷――法然上人と源信僧都の仏身論との相違点を中心に――	曾根宣雄	105
	黒田眞洞の自筆資料について――『成唯識論述記私抄』他 負笈西都に遊び――	鷹司誓榮	112

江戸時代の尼僧がみた浄土―寿月『仏想感夢記』を読むその壱―	林 宏俊
-------------------------------	------

(研究発表―研究ノート―)	
---------------	--

法然上人の念仏についての若干の考察	花本 信徹
-------------------	-------

彙報	135
----	-----

編集後記	137
------	-----

(研究発表―論文―)	
------------	--

Yoga-sūtra Bhasya Vivarana 試訳 (第1章 26～27-1)	近 藤 辰 巳
---	---------

(研究発表―研究ノート―)	
---------------	--

障害者差別解消法改正が寺院に与える影響について	福本 達 郎
-------------------------	--------

基調講演

お念佛からはじまる幸せ

―立教開宗の歷程―

福原 おはようございます。

過年度、『お念佛からはじまる幸せ』について何か話してほしいというご下命をいただいてから、コロナ禍のため三年越しになっております。本日、伺わせていただいたのは『立教開宗の歷程』というところでございますけれども、既に立教開宗のことにつきましては、凡入報土ということで、いろいろなことがたからお話もありましたし、いまだにそのことについて話をするというのも面はゆい気もします。けれども、開宗八五〇年が間近に迫っているということもあって、あらためてもう一度、確認の意味でさせていただきますこうと思います。今回、出したタイトルを変えるわけにもまいりませんので、このままにして、どのようにご開宗になったのかということ、あらためてお話をさせていただきます。

大本山百萬遍知恩寺法主 福原 隆善 台下

人が亡くなるということは一つの必然でございます。これは誰も避けることができません。しかしまた逆に人が生まれるということも、単なる偶然ではなくて一つの必然をもつて私ども一人一人、この世に送り出していただいたのではないかと思います。人が生まれるためには、永遠の過去からの時間的縦の縁、つまり両親がなければならず、さらにその両親と永遠にさかのぼっていきますので、過去からの長い時間的な縦の縁が必要です。それから横の場所的縁、すなわち太陽や土や水や空気や、あるいは動植物やいろいろなもののご縁がなければ一瞬の命も保つことはできません。そういう意味で私ども一人一人は、縦の縁と横の縁の交差軸に今、ここにいるということになります。

仏教では不殺生ということを説きますが、もちろんいろいろな命を大事にすることで、私どもは、その縁によって

生かされているからそれぞれの命を大切にしないと自分の命も保てなくなるといことです。たとえば動物だけではなくて、紙一枚、米粒一つまで命を持っていて、それを粗末にすれば、そのものの命を殺したことになるということになります。ところがもつと大事なことは、私が私の命を殺していないかといことでございます。これは自殺とかそういうことではなく、ただ、ぼうつと生きていることで本当に貴重な命をいただいた者の責務を果たしているであろうかといことです。お釈迦様は、お生まれになったときに「天上天下唯我独尊」とおっしゃったといわれます。天の上にも下にも、ここにいる私は私一人しかない。だから私にとって私はもつとも尊い存在であるといことです。もちろん私だけが尊いではなくて、存在する一つ一つ、一人一人が全て尊いのだといことです。

昔、『バーマン』というアニメがございました。主人公の子どもが持っている人形が、困ったときに鼻を押すともう一人の自分が現れて問題を解決してくれるという物語がありましたけれど、そういうわけにもいきません。わが身は一つしかない。だからたいへん大事だと、お釈迦様はおっしゃいました。またお亡くなりになる直前に、弟子たち

が心の不安を訴えて、今お釈迦様がお亡くなりになったら、私たちは誰を頼りにしたらいいのですかという心の不安を訴えたときに、ご存じのとおり「自灯明、法灯明」、自らをともしびとし、他によるなかれとおっしゃり、また法によれとおっしゃっております。自らをともしびにせよといことは、自らの人生は自らが責任を持って歩めといことです。他によるなかれというのは、他人はどうせ当てにならないという意味ではなくて、他人に私の人生を歩んではいただけない、もちろん他人の人生を私が歩んであげることもできない。したがって、私の人生は私が責任を持って、せっかくいただいた命を生かしていくという、そういう生き方をしないといけないということをおっしゃいました。

法によるといことは、仏教のいう法は非常に難しく大きな意味を持っておりますが、真実まことの世界というふうに受け止めさせていただきたいと思いますが、真実まことの世界に自分の身を置いて、自らを生かしていくということをおっしゃったといわれております。そういう真実まことの世界をどうしたら生きることができるのか。それはお釈迦様が悟られた真理の世界に生きることでありま

それはどういう世界なのか、なかなか難しいのですが、縁起の世界とも、中道の世界ともいわれます。縁起の世界は、持ちつ持たれつの関係ですべて成り立って相関関係にありますからすべてのものにとらわれてはいけない、中道は、空ともいいますが、とらわれない生活を心得なさいということであり、偏らないことであります。中道というのは中道という道があるわけでもないし、中間であるという意味でもございません。あらゆるとらわれをなくす、そういうことだと思えます。

仏教は徹底して自己を見つめる教えだと思っております。宗教によつては外のことが気になる宗教もありますけれども、仏教は徹底して自らを見つめる宗教だと思っておりますが、その縁起、中道に目覚める、自己に目覚めるためにはどうしたらいいのかということで、お釈迦様は八正道を説かれました。八つのことを正しくしなさい、と言われました。ところがこの正しいという意味が非常に抽象的で分かりにくい。そこでもう一度、その実践体系を示されたのが戒定慧の三学だと思えます。お釈迦様の戒めを守る。戒めといっても戒だけではなくて、教えも含めてお釈迦様のお言葉、お考えに学びなさいということです。そうすれば、

心の安定が得られ、真理を見通す智慧の目が開かれるというところでございます。

そういうことで、お釈迦様は真理の世界に至る方法を、いろいろな形で、対機説法でお説きになりました。八万四千の教えとか大蔵經とか一切經とかいわれますけれども、そういう教えを基に、法然上人の時代には八宗九宗という宗派が成立しております。仏教にはいろいろな教えがありますが、たとえば大乘と小乗、顯教と密教、一乗教と三乗教、頓教と漸教、制教と化教、經宗と論宗、教内の教えと教外の教え、難行道と易行道、自力門と他力門、聖道門と淨土門というような、いろいろな分け方があります。けれども、法然上人の当時の教えから言いますと、難行、自力で聖道門の教えは八宗九宗の当時あつた教えのことで、いわゆる成仏教のことでございます。それに対して易行、他力、淨土門が、法然上人のお開きになった救済教の淨土宗の教えであるということになるかと思えます。

ご存じのとおり、法然上人は九歳のときにお父上が不慮の事故に遭つて、その亡くなる寸前に、自他共に救われる道を求めよとの遺言を授かりました。当時は仇討ちの全盛の時代でございますが、そういうことはしてはならない、

自他共に救われる道を求めよという、お父上の言葉が生涯頭から離れなかったといわれております。人を侮るふるまいをしたお父上、それを遺恨に思つて父時国を討つた定明、これは当時いつでもあり得る人間の一つの様でございます。しかも、わが菩提を弔えというお父上は、自分が仏道修行でできなかった、自分のことについて何もできなかった、だから人に弔ってもらふというようなことを言わざるを得なかったのです。法然上人は、そうではなくて自分でそういう方法がとれる教えないのかということが頭にあったと思います。そこでご存じのとおり観覚得業につき、次で比叡山に学ばれました。当時の比叡山は、仏教の総合大学みたいなところでございますので、あらゆる求道のかたがたがよく学ばれたところでございました。

天台宗の教えというのは大変難しいのですが、天台三大部が基本的な書物でございまして、『法然上人伝記』によりますと、天台教観六〇巻を皇円阿闍梨から学ばれました。この六〇巻というのをどう考えるかですが、『法華玄義』、『法華文句』、『摩訶止観』は各一〇巻ずつあり、これに上下巻がありますので合わせれば六〇巻になります。また第六祖荊溪湛然という人に十巻ずつの釈書もございまして、

それを合わせて六〇巻とも考えられます。天台の教えというのはなかなか難しゅうございまして、私の指導教授は天台智者大師の三大部を読んで、天台大師の仏道に対する真摯な気持ちが分かつて涙が出たというふうにおっしゃっていました。私は全然分からなかったので涙が出るほどでしたけれども、本当に難しい書物でございます。

天台智顗という方は、仏教を総合化した方でございました。当時、中国が南北朝に分かれていまして、北朝の実践を中心とした仏教と、南朝の学問学業を中心とした仏教という特色がございました。南朝で活動された天台智顗は、学問中心の仏教を学ばれたのですが、やはり学問だけでは悟りに至らないということから、北朝の実践を中心とした仏教を取り入れて、教観二門という新しい仏教体系を構築されました。正しい実践と正しい理論に基づかないと悟りには到らないとし、智慧の目と行の足があることによって清涼池、静寂な悟りの世界に到達するのだという、「智目行足到清涼池」という言葉を常に言っておられたといわれております。

その天台の教観二門のうち、教（理論）は、三諦円融とか三千円具といい、これはあるがままがあるがままにある

真実のありようを説明した言葉でございます。そのあるがままの実相の世界、諸法実相の理を自身の心に感得していくのが天台の観（実践）で、一心三觀とか一念三千とかいつております。相当修行を積まないと、なかなかそういう境涯に達することはできません。

天台の実践は止觀の実践でございまして、心をとどめてそのものの真実を究めていく。やっていることは禪の世界と非常に似ているのですが、禪というのは何にも集中してはいけない、とらわれてはいけない。あらゆるものにとらわれない空の世界を体現する、それが禪の世界とします。それに対して止觀というのは、心を一所にとどめて、そのものの真実を受け止めていく。心があっちこっちに行ったらこれは単にふらふらしているだけで駄目です。ある一つのところに集中すること、その一つはどこでもいいのですけれども、天台では簡単に言えば、その集中する場所はわが心であるというふうに教えられております。

たとえば、それを実践する一つに常坐三昧というのがありますけれども、この三昧についてすこし申し上げておきますと、これは今でも比叡山で行われておりますが、九〇日間、自分と縁の深いある一仏を本尊として、ずっと常坐

で対話するのです。一日ずっとその仏を見つめて対話するわけですから、大変なことですね。何日かしますと、これは経験者から聞いた話ですけれども、どうして私がいけないことせんなんのかと、疑問が湧いてきたといわれます。

仏のお姿をずっと見て座っているだけで悟りが開けるのだろうか、腹立ちが出てきたのですね。そうすると、この仏がいるから私はここに座らねばならんと、そういう気持ちになって、仏に対して大変、憎しみが起こってきたというのですね。しまいにばぶん殴りたくなってきたといわれました。ぶん殴りはしなかったようですけれども、行者が仏をぶん殴るなどということは人には言えないことだと思いますが、正直そういう気持ちになったということです。ですが仏さまはそこに座っておられるだけであります。仏さまが、おい、お前いつべん怒ってみろとおっしゃるから怒ったわけではないのです。自分に仏に対する腹立ちの気持ちが起こったのです。つまり悟る、悟らんというのは私の心の問題であるということになります。ある一つのことろに集中するということは、わが心に集中することであって、したがって止觀は觀心であり、私の心の沈不沈が迷悟に関わることになります。

天台の機根観というのを見ておきたいと思いますが、『法華経』には三周説法というのが説かれておりまして、上根のために説かれる法説周、中根のための譬説周、下根のための因縁周と、それぞれ悟りを導く説法がなされることがあります。すべての人が、上中下の差はあっても、お釈迦様の説法によって悟りが開けるという考え方でございまして、天台では機のことを「可発の義」といつて自らの力で開くことができる、開発できるという考え方であります。それは伝教大師にも伝えられておりまして、『顕戒論』に、「最下鈍の者も十二年を経れば必ず一験を得る」という考えの下に比叡山で十二年間、籠山をさせるという考え方を示されました。

天台の教えについての法然上人の受け止めとしては、『往生大要鈔』にありますように、「煩惱即菩提生死即涅槃と観じて、観心にて仏になるとならふ也。三観六即、中道実相の観」という難しい観法を行っていく。『無量寿経釈』には「一念三千、一心三観観」、あるいは「観無量寿経釈」に「発菩提心とは円融発心にあり」と記されています。また『無量寿経釈』には、「比叡山はこれ伝教大師建立（中略）、大師自ら結界して、谷を堺ひ、峰を局つて、女人の

形を入れず」とあり、つまり女性を比叡山には入れなかったという、これは高野山もそうですけれども、当時の仏教は女性を遠ざける仏教でございました。

天台に対する法然上人の印象は、『法然上人行状絵図』によりますと、「四教五時の廃立鏡をかけ、三観一心の妙理、玉をみがく、所立の義勢、殆師のをしえに超えたり。閹梨いよいよ感嘆して、学道をつとめ大業をとげて、円宗の棟梁となり給へと、よりよりこしらへ申されけれども、更に承諾の詞なし。なをこれ名利の学業なることをいとひ（中略）黒谷の慈眼房叡空の庵にいたりぬ」ということで、自分の悟りを求めていくのであって、学問によって天台の棟梁になるためではないのだということでございますね。そこで法然上人は、叡空上人のおられる黒谷へお移りになりました。黒谷は別所と言われて、真面目な修行者の集まるところでございました。叡空上人はまた、『往生要集』に精通しておられましたので、それを学ばれたようです。後々「往生要集を先達と為して浄土門に入る」といわれております。

黒谷はまた、東陽房忠尋という方がおられたところでございます、この方は、いわゆる口伝法門の大変な学者で

ございました。本来口伝で伝えていく法門を『漢光類聚』という書に著した方でございます。口伝法門というのは、たとえば、大工の棟梁がのみを持ってこいと弟子に言います。弟子がのみを持ってきます。すると、のみを持ってこいということは、槌(つち)も持ってこないと駄目じゃないかと叱られます。のみを持っていくということは、槌も一緒に持っていかないといけないということは、表現されてないけれども、そういうことは当たり前のこととしてあります。口伝法門はそういう表現されていないところ、行間にある意味であるとか、奥行きのあるところを理解していくのには、お師匠さんに口伝えて伝えてもらわないと分からないというところございました。

それがだんだんと、それを受けないとその奥義を得られないというような秘密主義になっていくのです。口伝法門時代には教相主義と観心主義という二つがございました。教相主義というのは、一つのことを解釈していくのにあらゆる情報を集めてきて、公平、客観、妥当的な解釈をしていく立場をいいます。誰が見ても、それはそうだなという、そういう解釈を見いだしていく、これが教相主義でございます。

それに対して、今までの解釈というのは何か足りない、おかしい、あるいは場合によっては間違っている、私のこの受け止めこそお釈迦様の真理を開顕したのだと、そういう自己の安心の確立を優先する、人の解釈には頼らない観心主義という考え方が一方で出てくるのです。そこへまた本覚法門と始覚法門というのがありました。始覚法門というのは、いまだ迷っている者がいかに悟りへの道を歩むかという向上的な教えでございますが、本覚法門というのは、既に仏の覚位にいますと、そのことに気付いていくという、そういう二つの考え方が当時ございました。この観心主義と本覚法門がくつついた考え方が、非常にはやったのですね。したがって、現実絶対肯定主義的な考え方で、修行をなにか軽視するような、そういった傾向があったのです。

法然上人も口伝という言葉をお使いになっていまして、『つねに仰せられるお詞』には「口伝なくして浄土の法門を見るは、往生の得分をうしなふなり」とおっしゃっています。ですから、きっちりとした指導を受けないと駄目だとおっしゃっているのです。また『三心料簡および御法語』には「善人なおもて往生す、況や悪人をやの事^{口伝あり}」とあります。親鸞聖人の言葉としていわれますけれども、

既に法然上人にもあったのです。つまり悪人正機的な言葉でございませけれども、ここに口伝ありと書かれているのは、やはり説明をきちっと聞かないと、場合によっては、悪いことをしたほうが一層、阿弥陀さまは救ってくださるのだとして、せいぜい悪いことをしたほうがいいんだと、こういうふうに受け止められたら、全く意味が違ってます。ですからやはり、このことの意味をきっちり受け止めていかないと、とんでもないことになるということです。ございます。

そういうことから、黒谷において教学的理論の仏教学問から、自らの解脱を求める宗学的主体的学問への転換をここでなさったのではないかと思われます。叡山の棟梁となりたまえと言われても解脱にならないということを見抜かれて、自分の解脱を求めるといふ、そのための仏道を求めたいという意味の主体的な学問の在り方です。単に教学的に積み上げていくというものではなくて、自分の生死解脱の道を求めなければならぬという転換があったのではないかと。これは非常に大きな転換であったと思います。

それから嵯峨の釈迦堂に参籠されますけれども、ここで仏教観の転換があったのではないかと思われます。お釈迦

様のところへ行かれたのはやはり仏道に迷い、これからの求道のご加護を求めるためだと思います。当時はインドへ行くことは大変なことでしたから、近くにインドから来られたというお釈迦様は五臓六腑を備えた生き仏であるという信仰がありましたので、人々がお釈迦様にすがって、救いを求めている民衆の姿を見られました。これは比叡山では見ることがなかったことでした。

もともとこの時代は、一つの仏教の転換期だと思っておりますが、日本仏教史というものの時代区分は、政治史の時代区分でなされます。平安時代とか鎌倉時代とか、これは政治史の時代区分でございませが、仏教には仏教の時代区分があつてもいいのではないかと思ひます。最初は国家仏教時代であり、伝来から蘇我氏のこともございませし、さらには聖徳太子や聖武天皇、桓武天皇、嵯峨天皇のかたがたによつて仏教が維持されていた時代です。それは平安末期ぐらいまで続くのではないかと思われます。その後は庶民仏教時代となり、平安末から鎌倉期であり、法然上人が築かれた一つの仏教観が大体受け止められていった時代でございませ。三番目が諸宗継承時代であり、この時代は、室町、江戸期で、そう目立つた展開はございません。四番

目が言葉に困ったのですが、諸思想対応時代としておきますが、明治から現在に至るまでを、こういう時代にしたいと思います。いろいろな意味で、この百年、二百年の変化というのはものすごいものがあります。そのことにいちいち対応していかなくてはならない時代です。神仏分離令の発令がまず大きなことでございました。そのほか大きな時代の変化に対応しなければならぬ時代です。

このように時代区分をしていくと、庶民仏教時代は聖の仏教を中心として築かれていった時代でございまして、その先頭に立たれたのが法然上人だろうと思いますが、そういう時代に出られたということから、仏教観の転換、つまり国家仏教から庶民仏教への転換がこころなされました。

そしてその気持で南都に遊学をされたと思われまします。『決答疑問銘心抄』には、「本山に於て天台を学ぶの時、所詮は一心三觀を以て出要の旨とす。大師の御本意分明なるの間、此に付て之を行ぜんと欲する処に、法は甚深なりと雖も、吾が機及び難し、仍て南都に至り遍く華嚴三論法相の宗を学す」とあります。南都へ行かれたということはどうもはつきりしているようでございまして、訪ねた人については、各伝記によって違いますけれども、一番たくさん出

てくるのは『勅伝』でございまして、藏俊、寛雅、景雅、実範という四人の学匠を訪ねておられます。

藏俊というのは、法相宗の人です。法相宗というのは、法の相と性とを明らかにする、つまり現象として現れている世界と本体といえますか本性との関係を解く、そして諸法の実相を究めていこうという宗派でございまして。元祖大師も、『無量寿経釈』に「五重唯識の觀に住して、しかも四弘をおこし、六度を行じて、三祇劫をへてほとけになると申すなり」とか、『觀無量寿経釈』に「諸宗諸家に甚深の理觀の行あり。云わく法相宗は五重唯識三性三無性觀」であると記されています。五重唯識觀というのは、万法唯識の世界を觀念して、物のありのままの在り方を受け止めていく、そういう觀法を行うのですけれども、なかなか難しいです。

次は寛雅の三論宗です。三論宗というのは、經によらず論によっている宗派でございまして。論宗ですね。『中論』『十二門論』『百論』など、龍樹菩薩と提婆菩薩の書かれた論によって教学が立てられています。簡単に言えば、とらわれないということを説く宗派でございまして。經に依らないのも、特定の經にとらわれないためです。破邪顯正とい

い、その破邪というのはとらわれる心を打ち破ることであり、顕正というのは正しいことを顕すということです。この破邪の他に顕正はなく、破邪がそのまま顕正でございませう。結局は、とらわれの心をなくしていくということです。「八不中道」、「真俗二諦」も説明をすれば、結局とらわれないうことを言うための言葉でございませう。元祖さまの受け止め方も、「八不中道の無相の觀に住してしかも心には四弘誓願をおこし、身には六波羅蜜を行じて、三僧祇に菩薩の行を修してほとけになると申す也」と、『往生大要鈔』に記されています。

次に景雅は、華嚴宗の人ですが、華嚴宗というのは法界縁起、事事無礙の宇宙觀を説く宗派でございまして、「初發心時、便成正覺」と發心を起こしたとき、そのまま、仏の姿であるという、「即身成仏とならふなり」といわれ、そういう境涯にすぐさまになるということです、なかなかそうはいかないですね。

それから実範ですが、実際は法然上人が会うことが恐らく無理だろうと思います。東大寺の別所であった、光明山寺というところが奈良と京都のちょうど中間あたりの所にございまして、法然上人も行かれたのではないかと思われ

ますけれども、熱心な念仏者の集まるところでございまして。そこで紀元一一四四年、法然上人の十一、二歳のときに実範は亡くなっておりますので、恐らく会うことは無理だろうと思います。しかし真言宗の教えについても『往生大要鈔』にお言葉がございまして、「父母所生身、速証大覺位と申して、この身ながら大日如來のくらゐにのぼる」とあり、この身このままが大日如來の位にのぼる、「我入阿字本不生の觀」を実践するのだという、なかなかこれも難しいこととございませう。『無量壽經釈』に「高野山は、弘法大師結界の峰、女人の非器の闇を照らさず」とあり、やはり伝教大師と同じように女性を忌避いたしました。次に禪宗でございませうけれども、禪宗は己心を究めようとする教えであり、教外別伝、不立文字、以心伝心、直指人心、見性成仏ということとございまして、つまり仏になるということではなくて、元祖さまは「前仏後仏とならひて、たちまちに人の心をさしてほとけと申すなり、かるがゆへに、即心是仏の法と名づけて、成仏とは申さぬなり」と、『往生大要鈔』に記しておられます。仏になるということではなく、もともと仏なのだという考え方です。

諸宗に対して、元祖さまはどのように受け止められたか

と申しますと、『登山状』に、「そもそも一代諸教のうち、顕宗密宗、大乘小乗、權教実教、論家八宗にわかれ、義万差につらなりて、あるいは万法皆空の宗をとき、あるいは諸法実相の心をあかし、あるいは五性各別の義をたて、あるいは悉有仏性の理を談じ、宗々に究竟至極の義をあらそひ、各々甚深正義の宗を論ず。みなこれ経論の実語なり。そもそも又如來の金言なり。あるいは機をととのえてこれをととき、あるいは時をかがみてこれをおしへ給へり。いづくがあさく、いづれがふかき、ともに是非をわきまえがたし。かれも教、これも教、たかひに偏執をいだく事なかれ。説のごとく修行せば、みなことごとく生死を過度すべし。法のごとく修行せば、ともにおなじく菩提を証得すべし」といわれ、それぞれの宗は皆、悟りに至る道だと、どれが浅いとか深いとかいうことはないのだとおっしゃっています。

ただ、ご自身は諸宗にどう反応されたかと申しますと、まず、声聞、縁覚のことについて、『往生大要鈔』に「声聞のみにをもむくに、二百五十戒たもちがたし。苦集滅道の観成じがたし。もし縁覚の観をもとむとも飛花落葉のさとり、十二因縁の観、ともにおよびぬ事なり」と言つて

おられます。声聞の道は、俱舍、律、成実というような宗がございます。縁覚というのは、独覺とも訳しますが、一人で縁を覚るということでございますので、仏の教えによらない、一人で縁を覚る教えです。ちょっと思ひますのは、お釈迦さまも最初は縁覚じゃないか、と。十二因縁を悟られて、自分の悟りの世界に閉じこもられて、人に説こうとされなかったのです。それだったら縁覚のかなというふうに思いますが、それを人に説く決心をされたことによつて、菩薩の行を修されたことになるのでしょうか、また教えていただきたいと思ひます。

さらに天台の教えに対しては、さきほどありましたように、「叡峰に在りて天台の余風を扇ぎ、玉泉の下流を挹（よ）み、三観六即において疑雲未だ披けず。四教五時において迷闇未だ曉けず、況んや異宗他門においてをや」と、天台の教えも自分の力に合わない、真言止観についても、力が及ばないとされ、「行人の不法なるによりて機は及ばぬ也」とおっしゃっています。

しかし、誰もが関われる道はないのかということでは『往生要集』を先達として浄土門に入られました。比叡山では『往生要集』により既に凡夫往生の得否について、関心が

絞られていたと思われますので、南都の諸師が元祖の問いに答えられず、皆、弟子の礼をとったというのは、思いもかけない質問であつたからであらうと思います。南都の諸師は当時の優れた学匠であつて、自宗のことについて若い天台僧の質問に答えられないということは不自然でありますから、つまり凡夫の往生の得否について考えたことがなかったということではないかと思うのです。力不足というよりも、思いもかけない質問をされて、答えに窮したと思われるのです。法然上人の求められたのは、平等往生成仏であります。そこには修行のできなかった父上や定明も対象に入るわけでございますので、何よりも自分が諸宗の教えができないということ、また教えがなかったということから、失意の下に黒谷の報恩蔵に戻られました。

そして当時には、凡夫という意識が随分とあつたようです。ふりかえりますと、聖徳太子の『憲法十七条』第十条に「共に是れ凡夫なるのみ」とあり、あるいは伝教大師最澄の『願文』には「愚中の極愚、狂中の極狂、塵禿の有情、底下の最（最）澄」と、すごい自己反省の言葉がございます。ですが、この最澄の教えは、やはり天台の可発の義、つまり愚かなものだけでも、できるのだという考え方に基づ

いております。源信も同じです。

天台ではもともと凡夫とはどの程度のことをいうのかというところで、行位論を見えますと、二つございまして、法華環珞による八位説と、円教独自の六即説との対応関係になります。理屈として仏だというのが理即でございます。それからお釈迦様の經典によつて自分は仏だと知る。しかし仏になったという自覚はございません。教えをもつて自分も仏になるのだという程度のことを知ったのが名字即、それに基づいて実践をしていくのが観行即、これが八位説の最初の修行の段階の五品弟子位ということになります。悟りに似た状態に入る相似即が十信位というところ、それから十住、十行、十回向、十地、等覺位が真理の一部を体得するというところで分証即でございます。そして本当の悟りが妙覺位の究竟即ということになります。観行即、相似即が凡位の菩薩ということで、このところを凡夫と言っておりますので、悟りの一部を体得する以前の人をいいますから、かなり高い凡夫の位置付けでございます。それ以上は聖位の菩薩で、いわゆる聖人でございます。

あと永観、珍海などの方がたも凡夫の自覚を言っておりますが、法然上人はたとえば『十二問答』に「ヒラ凡

夫」という言葉を使っておられます。私はこれが一つの鍵だと思っています。ヒラ凡夫という法然上人の凡夫観は、もちろん自らの「三学非器の凡夫」も含めてヒラ凡夫という考え方が、一つの法然上人の凡夫観であって、特別な凡夫ではなく普通の凡夫といえますか、いろいろな中身を持った凡夫、後でまた申し上げますけれども、そうしたことがあるのではないかと思います。そういうことから凡夫意識の転換がこの段階でございました。自らは三学非器の凡夫という、三学が修められないということとはとんでもないことで、一般の仏教徒からすれば、仏教を求めるなと言われかねないような凡夫意識でございます。

そして未断惑の凡夫が往生できるのだと、断惑しなくてもいいのだという、滅罪観の転換も同時にあったのではないかと思います。臨終来迎ということも、臨終に来迎があるということは大変ありがたいことなのですけれども、身心の状態によってそうならないときもあります。そういうときは往生できないのかという疑問がやはり出てきますけれども、いやそうでなくてもいいんですよと、『百四十五箇條問答』に「臨終に、善知識にあひ候はずとも、日ごろの念仏にて往生はし候べきか。善知識にあはずとも、臨終

おもふ様ならずとも、念仏申さば往生すべし」とあります。来迎があつて臨終を迎えるということは、大変ありがたい理想的な臨終のあり方ですけれども、必ずしもそういう理想的にはいかない場合はどうなるのかということについての不安を解消していこうと、臨終観を転換されます。

さらには教えの選びというのがありますが、『逆修説法』には「ただこの一宗のみ、機と教と相応せるの法門なり」とあり、『要義問答』には「教をえらぶにあらず。機をはからふなり」とあります。当時の仏教界は最勝の教えによることを求め、法門の優勝性を競っていました。元祖は末代の凡夫には能力が及ばないとして、凡夫の能力にふさわしい、御仏の御心に沿った教えを求めたということでございます。經典が優れているとか優れていないとかの問題ではなく、經典は全てお釈迦様のお説きになったものであって、優劣はないのだというのが法然上人の基本的な考え方だと思います。さらに「ヒラ凡夫」の仏教というのは、だれでもいつでもどこでも実践できる仏道でなければならぬ、ということから、『往生要集』に導かれて、称名念仏の教えに出会われました。すなわち、あれこれ行ずる仏道から、行の単一化、易行化が図られました。つまり修行

観の転換でございます。いろいろなことを行ずることから、たった一つのことだけでいいという、そのためにはその行が優れている行でなければなりません。

当時は称名念仏は劣った行だということになっておりましたが、本願念仏は阿弥陀様が選ばれて、阿弥陀様がわれわれにお示しくださった、仏様のいろいろな功德の入った念仏なのだから優れていると、初めて称名念仏の優れていることを説かれました。つまり念仏観の転換がそこにありました。さらに往生する身土につきましては、やはり法身法土という、凡夫の間わることのできない浄土や仏ではどうしようもないですね。かといって限界のある応身では凡夫は救済されないということから、やはり報身の仏でなければなりません。報身の仏は、修行のときに誓われたことが、結果として報いられて仏になられたということです。から、衆生救済を誓われたことが報われた、そういう仏でないと私どもは救われないということになります。

したがって報身報土の阿弥陀や浄土については、『観無量寿経』の「去此不遠」という言葉を善導大師が解釈しておられます。『阿弥陀経』や『無量寿経』には、十万億土を過ぎてある世界だということになって、ものすごく遠い

ように思いますが、『観経』には「去此不遠」と、ここを去ること遠からずとあります。その遠くないということについて三つの意味を善導大師は『観経疏』序分義で示しておられます。「阿弥陀仏不遠と言うは、正しく境を標して以て心を住せしむることを明かす。その三あり。一には分際遠からず」と。分際遠からずというのは、十万億土というけれども限られており、永遠の向こうではない。だから近いのだといいます。「二には道里遥かなりと雖も、去る時一念に即ち至る」のであります。瞬時に往生できるところであるから、遠くないのです。あるいは「三には注心観念すれば」見ることができる。だから遠くないのだと、こういう意味を挙げておられます。

さらには報身は誓願を持ち、衆生救済を誓っておられます。ですから私たちは、誓願によって必ず救っていただけると、頼りにできるわけでございます。さらには人を導くために相好や光明を有する仏であるとあり、これも報身でなければできないことです。あるいはまた人格的な呼応関係ができる仏、常に仏は私たちを見守ってくださっているということから、こういう報身の仏に依らなければならなりません。

報恩蔵にこもって五千余卷の一切經を五遍読む中で、善導大師の疏を三遍、あるいは八遍精査し、「一心專念弥陀名号」の文に出会い、直ちに元意を覚りました。求法生活の中で既成仏教の中から数項目に及ぶ転換を経て、凡入報土の課題を解決し、仏の救いから落ちこぼれている人々の救済を可能にしたのであります。そして有名な「浄土立宗の御詞」として、天台や法相ではヒラ凡夫は救われないとし、凡入報土を可能にしたのは、善導大師の釈に気付いておられましたけれど、その元意を悟るまでには少しやほり時間がございまして、これだということを見抜かれたのであります。

のちのち『十二問答』には、「問、八宗九宗のほかに、浄土宗をたつことは、自由にまかせてたつこと、余宗の人の申候をばいかが申候べき。答、宗の名をたつことは、仏説にはあらず」と、仏さまがこの宗を興せと言つてらっしゃるわけじゃない、どの宗もそうであるとして、「みづからころざすところの經教につきて存したる義を学しきわめて、宗義を判ずる事也。諸宗のならひみなかくのごとし、いま浄土宗の名をたつことは、浄土の依正經につきて、往生極樂の義をさとりきわめたまえる先達の宗

の名をたてたまへるなり。宗のおこりをしらざるもの、さやうの事をば申也」といわれています。宗を起こすといふことは、仏説として、仏様が浄土宗を興せと言つてらっしゃるわけじゃない。どの宗も、仏様の説かれた經を頼りにしつつも、それぞれが宗を立てていらつしやるのであつて、たとえば『觀經』によつて宗を立てるというより善導大師の『觀經疏』によつて立てられているわけですよ。それだけではございせんけれども。經典そのものにはそういう言葉が出てこないのですね。

まとめでございます。元祖は比叡山で出家し、北嶺南都の学匠を訪ね、自らの生死解脱の道を求めると同時に、慢ずる心があつて他人を侮り無視するような父、またその父を遺恨して討つた源内武者定明をはじめ、日々の生活の中で身勝手に生きながらもこの世にあえぐ人々の生死解脱の道を求めました。比叡山の学問は立身出世を目的にしていると元祖の目に映り、その在り方に疑問を持ち、黒谷に隱棲しました。叡空から『往生要集』を学んだことが一大転機となつて、時機相應の教えを意識することになり、学問のありかたを教義的理論的な知識の学問から主体的に菩提を求める学問へと転換いたしました。

次いで元祖は庶民の信仰を集めていた嵯峨釈迦堂に七日間の参籠をしたとき、庶民が懸命に救いを求める姿を見ました。インド伝来の生き仏と信仰される釈迦仏像に仏教の原点を問い直し、人間平等を説く釈尊の教えはすべての人が対象であり、国家仏教的色彩の強い仏教から、庶民を含め万人の救済を求める仏教観への転換があったと思われるす。

庶民救済の仏教を求めて南都の学匠を訪ね、法相三論、華嚴、真言等の諸宗の学匠に教えを請いましたが、すべて弟子の礼を示すだけで、解決の道を見つけることができませんでした。恐らく南都の碩学は、自宗の教義理解には精通していたが、凡夫の生死解脱の仏道という思いもかけない質問に窮したのでしょう。元祖にとっては、理深くして道かすかな仏法であつたに違いありません。

元祖は当時の仏教界の教えをすべて求めましたが、教える学匠がいないと嘆き、比叡山に戻り、釈尊と同じく独学で報恩蔵において求法の生活続けました。ここで元祖は、修行能力のない凡夫も悟れる仏法を求め、自力仏教の成仏から他力仏教の救済教への仏道の転換があつたと思われるます。一切経や『往生要集』を通して知った善導大師の書

を何度も読み返し、十即十生、百即百生の仏法を探りました。当時の仏教は勝れた教えを求めましたが、元祖はわが能力に合わないとし、末法の凡夫に相応する教えを求め、經典觀を転換させました。元祖はさらに凡夫意識を強くし、凡夫には凡夫の善人と罪惡の凡夫があるとし、自ら三学非器との自覚に至り、凡夫觀を転換いたしました。三学非器の凡夫は、煩惱を滅尽することは困難であり、断惑滅罪を条件とする当時の仏法を転換させ、未断惑の往生を説きました。つまり往生觀の転換をいたしました。また、生まれつき持つ煩惱の中で、臨終を迎えたとき、念仏によって仏の来迎を得て正念に住することができるとし、またたとえ正念に住することができなくても、臨終の様子にも関わらないで、念仏により往生できるといたしました。そして臨終来迎觀を転換いたしました。

三学非器の凡夫が修する仏法は、だれでもいつでもどこでも実践できることでなければなりません。それには行の易行化、単一化が必要であり、それは称名念仏一行以外にはないとし、修行觀を転換いたしました。

しかし当時の称名念仏は、劣機の修する程度の低い実践とされていたのでありますが、元祖は称名念仏は阿弥陀様

の内証外用の功德が摂在し、仏自身が凡夫のために選択された勝れた行として念仏觀の転換をいたしました。

さらに凡夫が救済される仏と浄土は報身報土でならないといたしました。相好を有し誓願を持ち、凡夫と人格的呼応關係が持てる仏でなければ、凡夫は救われません。仏教は縁起の法にめざめることを説きますが、凡夫には困難です。縁起の法そのものを仏と見る、法身という原理の仏では人格的交流はできず、凡夫を温かく見守る報身仏でなければなりません。報身でなければ誓願や相好を有することが虚しくなります。

浄土もまた十萬億の仏土を過ぎて存在する浄土であり、そこは去此不遠の浄土であって、彈指のうちに往生できる場所でもあります。凡入報土を許さなかった当時の仏教界に風穴を開け、身土觀を転換させました。そこで善導大師の『觀經疏』の「一心專念」の文に出会い、元祖は大師の元意を得て、たちどころに要旨を得ました。

このように既成の仏教界の常識に対し、数項目にもわたる転換を通して凡入報土の道を開き、万人を救済するという阿弥陀仏の慈悲、釈尊の本懷、諸仏の願いを實現したのであります。

続いて、その後の法然上人のお念仏に対するいろいろな問題についてでありますけれども、できるところまでお話ししておきたいと思えます。まず善人と悪人ということについて『黒田の聖人につかはす御文』では、「罪人なほむまる、いはむや善人をや」と、いわゆる善人志向、逆にまた『三心料簡および御法語』では「善人なおもて往生をとぐ、況や悪人をや」という悪人志向の考え方がみられ、それに凡夫の善人と罪惡の凡夫があるということが述べられております。そういう意味では、『禪勝房伝説の詞』に「善人は善人ながら念仏し、悪人は悪人ながら念仏して、ただむまれつきのままに念仏する人を、念仏にはすけささぬとは申す也」とありますように、善人は善人、悪人は悪人で、念仏によって救われるのだということでございます。

一念と多念につきましても、『つねに仰せられる御詞』には「行は一念十念むなしからずと信じて無間に修すべし。一念なをむまる、いかにいはんや多念をや」とあり、『禪勝房にしめす御詞』では「一念に一念の往生をあておき給へる願なれば、念々ごとに往生の業となるなり」とあります。また『十二問答』で法然上人は、尋常の機と臨終の機というのを挙げておられます。平生の念仏の一念一念の相

続が多念となるのであり、一念の願は多念に及ばない機のための誓願である。臨終の機と尋常の機では、やはり立場が違うのだから、一念でないといけないとか、多念でないといけないということではない、一念十念といっても多念を不要とするのは誤りであるとおっしゃっています。

それから信と行についても、先ほどと同じように「信をば一念にむまると信じ、行をば一形にはげむべし」とおっしゃっています。さらに『往生浄土用心』には、「念仏申て往生せばやおもふ事は、このたびはじめてわづかにききえたる事にて候へば、きとは「急に」ということですね」信ぜられ候はぬ也。そのうゑ人の心は頓機漸機とて二しな候也。頓機はききてやがてさとする心にて候。漸機はやうやうさとする心にて候也」とあります。人にはすぐ理解できる人と、なかなか理解できにくい人とがいるので、それぞれの機に合った説き方をしないといけないということです。

前述の善人悪人のところには、凡夫の善人と罪惡の凡夫というのがございました。凡夫というのに二種類、それから臨終の機と尋常の機という立場もございます。さらには頓機、漸機という人の持っている能力もございます。

さらには臨終と平生について、『つねに仰せられける御詞』に「往生の業成就は、臨終平生にわたるべし」とあるように、臨終か平生かとよく議論がなされました。さらに、『念仏往生要義抄』では、「平生の念仏、臨終の念仏とてなんのかはりめかあらん。平生の念仏の死ぬれば臨終の念仏となり、臨終の念仏ののぶれば平生の念仏となるなり」ということで、臨終と平生が一つになっていますね。今が臨終であり、今が平生であると、ですから今の念仏が平生の念仏であり、その念仏がそのまま臨終の念仏であると言ってもいいかと思えます。

往生の定不定については、『つねに仰せられける御詞』に「往生は一定と思へば一定なり。不定と思へば不定なり」とおっしゃっています。往生がいつ決まるのかというと、『信空上人伝聞の御詞』に「ただとなふる念仏にて往生の定不定をさだむべし。心もちにても定べからず。聴聞にても定べからず。相伝にても定べからず。となうる念仏にて往生の人の身持也。心持也、相伝也、聴聞なり」とあります。聴聞で往生が確定するとも言われることもあります。聴聞というのとは念仏を唱えることにあるということで、「知識なり、浄土宗也。よき同行也。このほか何にても存

せず候」と言っておられます。

このほか往生と成仏、別時意識、菩提心の要不要、念仏と戒、自力念仏と他力念仏、女人の往生成仏、来迎不来迎、一宗を立てる失、信後の生活のこと等々の諸問題がありますが、時間の関係で割愛させていただきます。

最後に、元祖さまのお立場というものを少し見ておきます。元祖さまの御法語は釈尊と同じように教化者の立場で示されることが多くございます。その基本的立場は、凡夫の善人と罪惡の凡夫というヒラ凡夫がいかに向上的に本願念仏の世界に導かれるかということにあります。

多種多様のヒラ凡夫には、速く理解できる頓機とゆっくり段階的に理解する漸機があり、またそれぞれの機に平生から仏法に親しむ尋常の機と臨終に至って教えに覚める臨終の機があります。たとえば凡夫の善人であっても頓機であり平生の機である人もいらっしゃるし、凡夫の善人であって漸機であって平生の機もおられます。あるいは凡夫の善人で、頓機であり、臨終の機である場合など、いろいろなパターンが出てくると思います。さらに寿命が長いか短いかで、またその法に接する機会というものが違いますし、あるいは発心が速いか遅いかによって、また仏法に関わる

内容が違ってきます。

そこには浅い入り口の教えと奥行きの深い教えとが混在することになり、入り口の教えと奥行きの教えには、相当の差があります。したがって入り口の教えをもつて元祖の教えには不徹底なところがあるとか、矛盾するところがあるとか判断することは、元祖の教えを正しく受け取ることにはなりません。すべて念仏に導くために一人ひとりの能力、性格、立場に合わせて示されたお言葉であり、後世の弟子の教えと単純には比較できません。

たとえばお弟子の中には、元祖の一念義批判にみられるように、多くは称名念仏そのものを自力と判じて、元祖の教えの部分的解釈を増長させ、独自の受け止めをする弟子が輩出したします。もはやヒラ凡夫の教えではなく、特殊な凡夫のための教えになっています。漸機で臨終の機には間に合わない場合があります。かれら元祖の弟子は、元祖の教えによって自らの独自の境地に達したり、極端な受け止めをしたのであって、元祖の教えを徹底完成したのでも進化させたのでもありません。元祖のいうヒラ凡夫は、たとえば悪人でも阿弥陀仏は救済するのであるからとして悪を犯すことをとどめようとはしなかったり、一念でも救わ

れるからといって多念を要しないと理解したり、念仏以外の教えを批判してはならないといっても批判したり、また悪をなすなかれと言つてもしたがわず、煩惱妄念をとどめることもなく、念仏しても疑い心が起きるような凡夫なのです。『徒然草』に、お念仏をしていると本当にこれで救われるのだろうかという疑い心が起こってくるということがありますが、これはどうしたらいいですかという、ある人の問いに対して、疑いながらも念仏しなさいと法然上人はお答えになったと言われております。

元祖の教えは阿弥陀仏の世界を理解したり、自身の罪悪性を深く追求できる凡夫だけではなく、乱心止めがたき者を化すことにあるからであります。何もしないで阿弥陀仏のお働きに気づいたり、御心を領受することは、たとえば、禅の以心伝心の教えのようであつて、ヒラ凡夫には困難ではないかと思ひます。したがつてヒラ凡夫が称える念仏は、絶対の信を得たり、煩惱をとどめたり、疑心をなくしたあとに称える念仏ではなく、煩惱のおきるままに、たとえ疑い心が起きて、疑い心のままに称える念仏であります。もちろん宗義としては疑い心は認められませんが、どうしてもそういう心が起こった場合も念仏を称えることが優先

されるということであり、「甚深の義をはからない」「様なき様の念仏」であります。これは「この宗のおほきなるころ」の教えであります。

元祖の教えは特別な凡夫だけではなく、ヒラ凡夫の誰もが関われ、いつでも救済される念仏の教えであります。たとえ心がゆれ動いていても、どのような状況にあつても、常に凡夫の側に阿弥陀仏は寄り添つていただき、ただただみ仏にお任せし、お念仏により何ものにも代えがたい安心を得る境界に誘われる教えであります。

元祖は教化者の立場から、凡夫の抱える悩みを受け止めるため、説法のあり方は一様ではございません。自らの受け止めにまでついてこいという孤高な導き方はされていません。常に人々の立場にあつて導いていらつしやいます。一つの課題に種々に応じておられます。ただ問題の解決の方法はすべて平生の念仏にあるということでもあります。乱心を止めることができない俗世の凡夫が、念仏により死生ともにわずらいなく、やがて俗世を超えて超越的な聖なる阿弥陀仏の世界に生まれかわる教えなのであります。

すなわち、一念一念の念仏が阿弥陀仏の護念を受ける平生安穩な生活となり、そのままが臨終の念仏となつて、阿

弥陀仏の極樂に生まれることにもなるのであります。その意味で二祖の言われる「念死念仏」は「念生念仏」であると言つてもよいのではないかと思つております。これは大変問題があるかもしれませんが、臨終と平生を一つにしておられますので、一念一念の念仏がそのまま安穩に生きる平生の念仏であり、その念仏がそのままいつ亡くなつてもいい臨終の念仏でもあると、こういうふうに理解してもいいのではないかと思つております。

至らない話でございましたけれども、これにて終わらせていただきます。どうもご清聴ありがとうございます。

(了)

天国という呼称をめぐつて

【パネル発表1】

天国という呼称をめぐつて

代表者

曾根宣雄（大正大学教授）

登壇者

曾根宣雄（大正大学教授）

佐藤堅正（大正大学専任講師）

長尾隆寛（大正大学非常勤講師）

(1)問題の所在

曾根宣雄

①はじめに

現在、新聞テレビ等のマスコミ報道をはじめ、多くの場において亡くなった方が行く先は「天国」であると語られることがほとんどであり、「天国」死後の世界」という認識が一般化しつつある。しかしながら浄土宗関係者にとつては「往生する場」極楽浄土」ということは、譲ることが

できない問題である。今回は、このことについて考えてみたい。

②他宗教の研究者からの指摘

平成二十九年度第二十六回佛教文化学会では、「地獄と極楽」いま、その意義を問い直す」と題してシンポジウム及びディスカッションが開催された。その中で三宅善信氏は「スーパ―天国―当世日本人のあの世観―」と題して次の様に述べられた。

現在の日本では、「死者が生きて行く世界」をマスコミが表現するときは、必ず「天国」という言葉を使います。それがたとえ仏教徒でも神道でもすべて「天国」です。

数年前、広島県で、土石流で老人ホームが流されるという災害が起こりました。取材陣が遺族にインタビューをして、「天国に行かれた〇〇さんのご遺族」と言いました。でも、広島県は「安芸門徒」という言葉があるくらいで、浄土真宗の非常に強い地域です。イン

タビユーを受けているおばあさんは、テレビカメラに向かって何度も「お浄土へ」という言葉を使っておられました。しかし、それを丸々無視をしてナレーターはくり返し「天国」と言い続けていたニュース番組を視て、私は非常に違和感を覚えました。

特に、事件や災害でいたいけな幼児が死んだ場合は、その行き先は必ず「天国」です。テレビの中継で、「○○ちゃんの葬儀がしめやかに行われています」というときは、必ず、「天国へ行きました」という言葉⁽¹⁾をレポーターは使います。

このシンポジウムには、私もパネリストとして参加していた。三宅氏に取り上げていたニュース番組は、私も視ていたが、おばあさんが一生懸命に「お浄土」と言っているにも関わらず、その度にレポーターが「天国」と言い換えていたことは正直言って不快であったが、このような言い換えをしなくてはならない規定等があるのかという疑問も生じた。

↓結果的には、浄土を否定していることになっているのではないだろうか？

③長野教区 荻須真尚上人 Facebook より

「極楽浄土」と「天国」

「極楽浄土」は阿弥陀佛の国。

「天国」は神（ユダヤ教・キリスト教・イスラム教）の国。

昨日、息子が小学校の社会科見学で歴史館に行き、その展示にある善光寺様のコーナーで、若い学芸員の方から説明を受けた際、善光寺様をお参りした人は皆、阿弥陀様の「天国」に行く（往く）ことができると、説明していたとのこと。

そこで、うちの息子は「阿弥陀様の国は天国ではなく、極楽浄土ですよ？」と質問しましたが、その学芸員の方は「ああ、そうですか。」と、訂正もなかったとのこと。

これは、どのような出来事でしょうか。

小学生は、学芸員の方から説明があれば、それが「正しい」こととして、記憶してしまうことでしょう。

学芸員の方は、「極楽浄土」≡「天国」という認識なのでしょう。

とても悲しいことです。

息子曰く、「善光寺如来様が日本にやってきた時代

（奈良時代）には「天国」という言葉はないよね。戦国時代以降、キリスト教と一緒に「天国」という言葉ができたよね。では、何でこの人は阿弥陀様の国を「天国」と説明しているの？お父さん、間違っているでしょう？」と、力説していました。

確かに、その通り。

この学芸員の方は、言葉の意味も、歴史的な流れも間違っています。

これは「うっかりミス」で済むことではなく、「無意識の罪」、こども達に間違った知識の刷り込みをしています。

この学芸員の方は「無意識」なので、罪の意識はなく、今後も繰り返す可能性があり、どう対応したらよいのか。悩ましいです。⁽²⁾

※荻須上人のような思いをしたことのある浄土宗僧侶は、非常に多いはずである。

※②③で紹介したような事例は、私達浄土宗僧侶の回りに非常に多いのが現実である。

（1）『佛教文化学会紀要』第二十六号五四頁。なお三宅氏は、参加時、金光教泉尾教会総長であり、来世（浄土・天国）がこの世の単なる延長として捉えられていることの問題点を指摘された。

（2）荻須真尚上人 Facebook より（令和四年六月二十二日）なお、荻須上人からは、博物館の浄土教に関する説明文の中で「極楽浄土（天国）」と記述されている例も教えていただいた。

(2) 各種辞書の天国という項目の記述

長尾隆寛

① はじめに

ここでは、各種辞書に示される「天国」の記述を整理する。なお、仏教辞典にて「天国」が死後の行先を示す一般名詞とされることはないため、その他の辞書に注目する。

② 各種辞書（「天国」項目）の内容

発表では各種辞書の比較資料を提示したが、紙面の関係上一部辞書の要点のみを示す。

『ブリタニカ国際大百科事典』（以下、原文中の傍線や文字囲等の付記はすべて筆者による）

Heaven 天空（中略）世界中のほとんどの宗教において、天は神の住いであると考えられている（中略）天は原則として人間の立入りが禁ぜられた領域である。ただ、神の定めた条件に合致するとか、神が特に許可した場合にのみ人間が入ることができる（中略）ユダヤ教 旧約聖書（中略）ユダヤ人のほとんどすべての者が、天国を心正しい人々の死後の到着地として考えるにいたったのは、前三世紀か前二世紀になってからのことである（中略）キリ

スト教 新約聖書では、キリストがそこから来て、そこへ帰った場所が天であると信ぜられている（中略）キリスト教徒の天についての考え方は、必ずしも十分明白にされてきたとはいえない（中略）近代科学の画期的発展以来、科学は宇宙空間の限界線を想像できないほど遠方へ押しやうてしまったので、天に関する従来の宇宙論的な諸理論は、まったく信用を失ってきた。それらに代って文学や日常用語によく現れる個人的な天の理解の仕方は、しばしば宗教的な天の意味を不明確なものにしてしまっている。近代の語法では、天はさまざまな型の個人的願望の達成を表わす言葉になっている（後略）

『キリスト教大辞典』

人間の死後についてはカトリック教会では、天国と地獄のほかに、中間状態として*練獄、*リンボなどの教を生みだした（中略）これに対しプロテスタント教会では、一般に人間の死後について天国と地獄のほかをも認めない。

『新カトリック大事典』

【宗教史】天上にあるとされる神の住む世界、また、比喩的に至福の状態、理想郷を指す（中略）*コーランでは

天国はジャンナ (Janna 樂園) と呼ばれ、最後の審判のときにこの世で善行を積んだ人が住むことを許される樂園とされる。そして、そこはこんこんと湧き出る泉、緑濃い木陰など具象的・感覚的表現で描写されている。^{*} **【仏教】**では浄土教で説かれる阿弥陀仏のいる極楽が天国にあたる（中略）**【キリスト教思想史】**（中略）すべてのキリスト者は初めから、^{*}殉教者は死んでから直ちに、天国に入ることとを確信していたが、そのほかの義人がいつ天国に入るかということについては、長い間、考えはまちまちであった。これについての論争を終わらせるため教皇ベネディクトゥス12世は1336年に清めを必要としない^{*}聖人たちの魂が死んでから直ちに、キリストとともに天使たちと交わって、天にあり、天国にあり、直接に神の本質をみて幸福を味わっていると言言した (DS1000 参照)。

『日本思想史辞典』（「他界の観念」項目）

日本における他界観は、(1) ^{*}記紀神話や「^{*}万葉集」に語られているものと、(2) **【仏教】**によって教えられた六道の世界や浄土の思想の二つに大別される。（中略）近世以後キリスト教が伝えられると、日本人の他界観の中に天国の観念が植えつけられる。しかも、その天国の観念はキリス

ト教が説く天国とはしだいにかけ離れて、現代ではキリスト教徒であろうが仏教徒であろうが、すべて死者の赴く先と観念されており、キリスト教徒でない人々さえもが、死没した肉親などのことを語る時に「天国にいる誰々」という言葉を口にするようになっていく。

③ 辞書の変遷について――『広辞苑』を中心に――

同辞書における版ごとの内容を比較することによって、時代変化にともなう理解の変遷を知ることができる。ここでは、時代の一般的認識を反映し、改編が頻繁になされる『広辞苑』の変遷を確認する。なお、岩波書店「広辞苑編集部」に問い合わせたところ、快諾の上、初版から最新版までの資料提供・掲載許可をいただいた。以下、傍線は筆者により、一重線は初版との比較、点線は第三版以降、二重線は最新版との比較をあらわす。また、第五版（一九九八）・六版（二〇〇八）は第四版と同文のため省略する。

【初版（一九五五）の表記】

(The Kingdom of Heaven) 神・天使などがいて清浄なものと伝えられる仮説的天上の理想。キリスト教では信者の靈魂が永久の祝福を受ける場所をいう。天堂。神の国。

【第二版（一九六九）】

神・天使などがいて清浄なものとされる天上の理想の世界。キリスト教では信者の靈魂が永久の祝福を受ける場所をいう。天堂。神の国。②転じて、苦難のない樂園。↕地獄

【第三版（一九八三）】

神・天使などがいて清浄なものとされる天上の理想の世界。キリスト教では信者の靈魂が永久の祝福を受ける場所をいう。天堂。神の国。転じて、苦難のない樂園。↕地獄

【第四版（一九九一）】

①神・天使などがいて清浄なものとされる天上の理想の世界。キリスト教では信者の靈魂が永久の祝福を受ける場所をいう。天堂。神の国。転じて、苦難のない樂園。↕地獄。

②比喩的に、心配や苦しみのない理想的な世界。「子供の一」「歩行者」

【第七版（最新版、二〇一八）】

①神・天使などがいて清浄なものとされる天上の理想の世界。キリスト教では信者の靈魂が神のもとで永久

の祝福を受けることをいう。天堂。神の国。転じて、苦難のない樂園。↕地獄。

②比喩的に、心配や苦しみのない理想的な世界。「子供の一」「歩行者」

初版では「仮説的」ということが強調される。第二版では「仮説的」という要素が削除され、地獄の対概念としての樂園と同義であることが付記される。第三版では「樂園」という内容が①に含まれ、一文となる。第四版では②として「比喩的に」、「理想的な世界」とされ、例文が付記される。第七版では①の内容について、「神のもとで」という一句が付記され、「受ける場所」から「受けること」となる。初版から通じて初めての変更である。「キリスト教では」として、他の宗教と区別していることは初版から共通している。仏教との関連付けはみられない。また、第四版から例文が付記されるが、このような改編がなされた背景を検討することが重要となる。今後の課題としたい。

④おわりに

「天」「天国」の解釈は異なる時代・国・宗教によって、それぞれの信仰の中で伝えられてきたことを確認した。一部の辞書には「キリスト教における天国は、仏教における

極楽」という表記がみられるが、教義として混同しているわけではない。また、「死後の世界」として極楽と天国を関連づけて示す辞書が多いが、その際も『阿弥陀経』などが根拠として示され、明確に区別されている⁽²⁾。

『広辞苑』の変遷にて確認したように、時代によって変化する解釈に応じ、辞書の内容も改編されていることが分かる。このことは、キリスト教において「天国」が大切にされ、常に信仰に基づく議論が重ねられてきたことを意味するだろう。『広辞苑』以外の変遷についても今後みてみたい。

(1) 発表では以下の辞書を提示した。『大漢和辞典』(大修館書店、一九六〇)『宗教学辞典』(東京大学出版会、一九七三)『キリスト教大事典』(教文館、一九七〇／一九八二)『哲学小辞典』(協同出版、一九七四／一九八三)『広辞苑』第四版(岩波書店、一九五五／一九九二)『新大辞典』普及版(講談社、一九九二)『古語大辞典』コンパクト版(小学館、一九九四)『ブリタニカ国際大百科事典』第三版([BS]ブリタニカ、一九九五)『日本大百科全書』(小学館、一九九五)『比較思想事典』(東京書籍、二〇〇〇)『新カトリック大事典』(研究社、

二〇〇〇)『歴史学事典』(弘文堂、二〇〇四)『現代倫理学事典』(弘文堂、二〇〇六)『世界大百科事典』(平凡社、二〇〇七)『日本思想史辞典』(山川出版社、二〇〇九)『スクリプナ1思想史大事典』(丸善出版、二〇一六)

(2) 本稿では省略した箇所に示されている。

(3)新聞の報道状況

曾根宣雄

ここ一年間（令和四年九月十三日現在）における朝日新聞・読売新聞・毎日新聞・産経新聞の記事の中で、「天国」という語が用いられていた記事は一一七五件、「極楽」という語が用いられていた記事は三二六件、「浄土」は六六九件であった。この中には、亡くなった方の行き先としてではなく「天国」というような使用例もある。また、「極楽」や「浄土」は地名・寺名・宗派等の説明として記されているものも含まれる。（検索にはGSearchを用いた）

以下、実際の記事を引用したかったのであるが、新聞社に問い合わせた所、営利目的でない学術的な研究であつても一つ一つ申請して許可を仰がなくてはならないことが判明した。そのためここでは、記事の内容をあげることとする。

①田中角栄氏と安倍元首相を比較する記事の中で、比較な
どしたら田中氏が「天国」から文句を言うと言記されてい
た。（*安倍氏が世中の記事）

・亡くなった田中角栄氏が天国におられることになっている。田中氏の戒名は「政覚院殿越山徳栄大居士」であるから宗派はともかく、仏教徒である。

②増上寺で行われた安倍氏の密葬時の弔辞の中で麻生氏が「天国」で父親の安倍晋太郎氏に胸をはって報告すれば良いと述べていた。

・これは、麻生氏の言葉であるが、増上寺で密葬が執り行われたにも関わらず、行き先は「天国」とされ、そのまま報道されている。

③参院選東京選挙区の生稲晃子氏の当選に関する記事の中で記者が、「天国の安倍氏に恩返し」と記していた。

・これは、記者が安倍氏の行き先を「天国」として報道しているものである。増上寺で密葬が執り行われたにも関わらずである。

④ヤクルトの村上選手が、野村克也氏のホームラン記録を超えた際に「天国のノムさんに伝える」と記していた。

・これもまた、記者が亡くなった方の行き先を「天国」としているものである。

※このように、先立たれた方を天国とする記事は非常に多い。

⑤動物園の動物の死を「天国へ」と記している記事も多数あった。

※少し前に、宗内においてもペットの往生が取り上げられたが、新聞の記事を見る限り動物は天国へ行くようである。

⑥まとめ

新聞の記事において「極楽」及び「浄土」の語は、美術品・芸術作品・寺名・霊峰・霊場等の説明の中で確認することはできたが、管見したところ、人々の死後の居場所として、「極楽」及び「浄土」という語を使用している例は確認することができなかった。

(4)週刊誌等の報道状況

長尾隆寛

①はじめに

各種辞書・新聞に続き、週刊誌等における報道状況について調査した。新聞記事と同様の理由で具体的な内容を提示することはできないため、全体的な調査結果を示す。

②調査方法と結果

「GSearch データベースサービス」⁽¹⁾にて、主な週刊誌等における過去二年分の記事について、「天国」と「極楽」という語が含まれる記事を検索したところ、「天国」は四〇一件、「極楽」は七五件であった。この中で、特に注目すべき点は次のとおりである。

・「〓寺にて」「〓回忌」とあり、明らかに仏教徒に関する内容であることが分かる記事において、記者や執筆者によって「天国」とされる記事が数件あった。

・「極楽」は七五件確認できたが、いずれも宗教的・歴史的な学術・専門的内容であった。

辞書・週刊誌等の調査を通じて、キリスト教等における「天国」解釈をめぐる歴史について確認したが、いつから、

どのような背景で「天国」が一般名詞のように扱われるようになるかについては明かせなかった。辞書の変遷や、文学・美術など、他分野も含めた歴史を確認する必要がある。その歴史や背景を知ることが、一般名詞として「天国」と表現される現状に対する原因の追及と、今後適切な対応・行動を起こしていく際の手がかりとなるのではないかと考える。

(1) <https://www.g-search.jp/service/business/g-search-db/>

(5) 仏教学の立場から

佐藤堅正

ここでは、死後の行先を示す言葉としての「天国」という呼称について仏教学の立場から考える。初めに「天国」という言葉が果たして仏教語なのかどうかを確かめる。次に、「天」という言葉が仏教あるいは仏教学では何を表わすのかを復習し、最後に、キリスト教で「天国」という訳語が使われるようになった起源と理由について考える。

① 天国は仏教語か？

「天国」という言葉が仏教語なのかどうかを確かめるために、『大正新脩大藏経』に現れる「天国」という言葉を調べてみた。SATA 大正新脩大藏経テキストデータベースを用いて検索したところ、「天上」が一〇六六四件、「天道」が八〇七件、「天趣」が七四八件、「天界」が三三四件見つかったのに対し、「天国」という言葉は七二件であった。見つかった「天国」という言葉を詳しく見てみると、まず、「天」と「国」とが分れているもの、例えば文章中に「天」で終わる文があり、続いて「国」で始まる文が来るような場合が一七件だった。これらは「天国」という言

葉ではない。次に、「梵天国」や「南天国」（南天竺国の意味）といった「○○天の国」という言葉の一部分である「天国」が三一件あり、仏の名前の中に「天」と「国」の字が続いて含まれている例が八件あり、経録に含まれる『摩訶國王經』という経題が一〇件見つかった。さらに、欽明天皇の諡号としての「天國排開廣庭天皇（あめくにおしはらきひろにわのすめらみこと）」が六件現れる。これらはいずれもそれだけで場所を表わす言葉としての「天国」とは違う。従って、『大正新脩大藏經』の中に仏教語として「天国」という言葉は使われていないことが分かる。

②天とは？

「天国」に似た言葉に「天」がある。仏教あるいは仏教学における「天」とは何なのか、ここで一度復習しておく。

1. 『新纂浄土宗大辞典』（平成二十八年三月）

八百年大遠忌を記念して編纂された辞典であり、WEB版もある。本宗教師もよく利用しているだろう。「天」の項を引くと、「仏教における天（中略）は絶対的な存在ではなく、輪廻の世界の中に存在する」、「天は、輪廻の世界である六道（あるいは五道）の一つ」とある。天は輪廻の中であり、覚りの世界ではない。

2. 『新訂仏教学概論』（平成十六年初版）

浄土宗が出版して教師養成道場で使われている。六道の説明の中で「天」は「輪廻界からは離脱していない。」（五四頁）と書かれている。

3. 『お坊さんも学ぶ仏教学の基礎①インド編「改訂版」』（大正大学仏教学科編、二〇二〇年改訂版第四刷）

大正大学の教員が執筆して仏教学科の授業で教科書として用いられている。「天」は輪廻の中であると述べた後に『スッタ・ニパータ』に説かれる内容が、「釈尊自身の悟りもまた、輪廻からの解放として説かれている」、「輪廻はすべて捨離すべきものとされている」（二〇六一―二〇七頁）であると書かれている。「天」は仏道の修行者が目指すべきところではないということである。

4. 『インド仏教史』上巻、平川彰著（春秋社、一九七四年）

3. の大正大学の教科書よりは進んだ内容の専門書といえる。ここには「天界」が欲界と色界という三界の中に属し、その三界は「有情の輪廻する場所と見る」（二二八―二二九頁）とある。「天界」は「天」と同義で輪廻の世界である。

5. 『仏教入門』 高崎直道著（東京大学出版会、一九八三年）

大学の教科書として書かれたものをもとに書き下ろされたもので、檀信徒や一般の読者が読む可能性もある。「天上界といえども輪廻の一環にすぎない」、「天上界に生まれることに代わって絶対的幸福と考えられたのは、この輪廻、生死のくりかえし、その苦しさから逃れることで、これを『解脱』とよんだ。」（一一六―一一七頁）「天上界」は「天」と同義であり、輪廻の中にある。

まとめると、言葉としては「天国」に似ているが、「天」は輪廻の中にあつて、決して覚りの世界ではない。従つて、「天」は覚りへとつながる極楽浄土とは全く異なる世界であり、仏道の修行者が目指す場所ではない、ということである。

③キリスト教の「天国」

キリスト教で使われる「天国」という言葉は、日本へのキリスト教伝来後に翻訳語として日本語に定着したものである。いったい、いつ、誰が、この訳語を使い始めたのだろうか。何故、仏教語の「天」と同じ漢字を用いた「天」と紛らわしい訳語が使われたのだろうか。「天国」が死後

の行先を示す言葉になった根本的な原因についてここで考えてみる。

現存する最古の和訳聖書は、バレット写本と呼ばれる、聖書の一部分の写本である。一五九〇年に来日して布教活動を行ったイエズス会宣教師のバレットが、一五九一年に書写した。マタイ伝 5:3 及び 5:10 では「天の国」という訳語が使われている。この語は、一九一七年の『大正改訳新約聖書』（以下、『大正改訳』と略す）では「天国」、ラテン語訳では「regnum caelorum」である。英語では「the Kingdom of Heaven」に当たる。

まとまった和訳聖書の最初のものは、一八三七年にシンガポールで出版されたギュツラフの翻訳である。ヨハネ伝福音書 3:12 と 3:13 では「テン」と訳されている。同じ箇所は『大正改訳』では「天」であり、ラテン語訳は「caelestia」「caelum」「caelo」が用いられている。ギュツラフ訳作成時には漢訳聖書が用いられたことが分かっている。そこで次に漢訳聖書を見てみる。

現存する最古の漢訳聖書は、敦煌で見つかった六四一年頃のものである。これには現在の「天国」に当たる箇所「天堂」の語が使われている。時代は下つて一八世紀初め

にバッセが訳した漢訳聖書『四史攸編』には、パライズ（パラダイス）の訳語に「天国」が使われている。モリソン訳の『新遺詔書』（一八一三年）はバッセ訳の影響を受けていると言われ、バッセ訳と同じく「天国」の語が使われている。一八六四年に作られた『新約全書』では、上述のマタイ伝 5:3、5:10 の該当箇所は「天国」であり、ヨハネ 3:12、3:13 では「天」である。

以上見てきたことから、漢訳に「天」の字が用いられてそのまま「天」あるいは「天国」と訳され、それが和訳にも入って来たと考えてよいのではないか。キリスト教の諸概念という中国人には未知の概念を、中国人が使っている文字や言葉を用いて何とかその意味を伝えようとした努力の結果が「天」の字の採用なのだろう。言い換えれば、キリスト教の「天」あるいは「天国」は、中国語としては「天」あるいは「天国」としか言い表せなかったのである。ただ、「天」が仏教語としても用いられているものであったところに現在の日本における混乱の根本的な原因がある。

④まとめ

①で見たように、「天国」は仏教語ではない。②で見たように「天」は仏教語として輪廻の中の一つの世界を表わ

す。キリスト教の「天国」という訳語は「天」の字を用いながらも仏教語にはない言葉を使おうとした気遣いの結果なのかもしれない。私達はそれに気付かず、あるいは忘れてしまつて、死後の行先を表わす言葉として「天国」を用いて極楽浄土をも表そうとしているという残念な状況に陥っているのかもしれない。

結論「極楽浄土は極楽浄土と呼ぼう」

何故なら、①から③で挙げた、

理由1…天国は仏教語ではない。

理由2…天国に似た天は、仏教では輪廻の中の世界である。

理由3…天国はキリスト教用語である。

という三つの理由があるからである。極楽浄土は天国ではないし、天国は極楽浄土ではないのである。

参考文献

- ・『聖書の日本語―翻訳の歴史―』鈴木範久（岩波書店 二〇〇六年第一刷、第二刷）
- ・『日本の聖書―聖書と訳の歴史―』海老澤有道（日本基督教団出版部、一九六四／講談社学術文庫、一九八九年）

参考ウェブサイト

- ・バレット写本：DigiVatLib (https://digi.vatlib.it/view/MSS_Reg-lat.459)
- ・ギュッラフ訳：明治学院大学図書館デジタルアーカイブス
(https://mgda.meijigakuin.ac.jp/bible/book_image/1837johgutz?bible_cd=joh&chapter=&verse=&s=-1-0-joh-1837johgutz)
- ・大正改訳新約聖書：Wikisource (<https://ja.wikisource.org/wiki/大正改訳新約聖書>)
- ・ラテン語訳：Vatican のウェブサイト
(https://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_novum-testamentum_lthtml)

(6) 浄土宗学の立場から

曾根宣雄

法然上人は、『黒田の聖人へ遣わす御文（一紙小消息）』
の中において、

十方に浄土多けれども、西方を願うは十惡五逆の衆生も生まるる故なり。諸仏の中に弥陀に帰したてまつるは、三念五念に至るまでみづから來たりて迎えたまうが故なり。諸行の中に念仏を用いるは、かの仏の本願なるが故なり。⁽¹⁾

と述べているが、これは所求（極樂浄土）・所歸（阿弥陀仏）・去行（称名念仏）ということを示したものに他ならない。また、良忠は『決疑鈔』において「謂く西方の行人極樂を以て所求と為し、弥陀を以て所歸と為して⁽²⁾」と述べる。『極樂浄土』所求」「阿弥陀仏』所歸」であることを示している。浄土宗においては、念仏衆生が往生する場が極樂浄土であることは言うまでも無いのである。

『無量寿經』等々に示されるように、極樂浄土は阿弥陀仏の四十八願と兆載永劫の修行によって建立された仏国土である。有相莊嚴の極樂浄土とは、阿弥陀仏の智慧（無分別

智・勝義諦)が、衆生済度の慈悲(清浄世間智・世俗諦)として展開した故に存在するのであり、根拠には四十八願がある。それは娑婆において修行して悟りを得ることができない凡夫のために、阿弥陀仏(法蔵菩薩)が二百一十億の仏国土の中より粗悪を選捨て善妙を選取するという選択に基づいている。法然の「十方に浄土多けれども・・・」の一文は、まさしく私達凡夫にとっては救済の場合は極楽浄土しかないことを示しているといえよう。

そもそも、「天国」という語は、キリスト教において信者の靈魂が神の祝福を受ける死後の世界を意味するものである。現在は、亡くなった当事者の所属宗派や信仰に関係なく、死後の行き先を「天国」という語で説明してしまっている。はじめに紹介したテレビのニュースも新聞も本来固有名詞である「天国」という語を、死後の世界を表す一般名詞として扱っている。これが現状であるが、何故そうなってしまったのだろうか。

まず、私達浄土宗僧侶一人一人がこういった問題に対して真剣に取り組んできたのかと自問した時、皆が「はい」と答えられるだろうか。私達の死後の行き先が「極楽浄土」であることを真に大事にしてきただろうか。懸命に伝

えてきただろうか。この点は、真摯に反省せねばならない。これは自分達の宗派の教えの根幹に関わる問題である。

たとえば、浄土宗の信者という自覚を持っている人やその身内が死後の行き先を「極楽」や「浄土」ではなく「天国」と言い表された時、どのように感じるだろうか。このことは、個人の信仰や信条を否定するものに他ならない。

いささか大げさに言えば、この問題はその人の信仰や人権を冒涇するものである。特に仏教においては、「天(天上界)」は、六道の中に含まれるのであるからなおさらである。今日に至るまで、仏教界も浄土宗も、この問題に関してはマスコミ等に注意を喚起してこなかった。その結果、亡くなった方の所属や信仰を配慮することなく、死後の行き先を「天国」と呼称するようになってしまったのではないだろうか。特に子供達の間では、死後の行き先は「天国」と認識されていることを実感せざるを得ない。今日では、大人の世界においてもそうなりつつあるのではないだろうか。往相・還相や俱会一処という大切な教えを有する「極楽」や「浄土」という語が、特殊なイメージを持たれないためにも、浄土宗として一日も早く声を挙げるべきであると考える。

(1) 『聖典』 四・四二一頁

(2) 『浄全』 七・二二二頁

※当日会場より、明治以降の文学作品において「天国」という語がどのように扱われているのかを調査すべきという意見、また他宗においてはこの問題についてどう考えているのかを知りたいという意見があったことを附記しておく。

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―

【パネル発表2】

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―

代表者

郡嶋昭示（浄土宗総合研究所研究員）

登壇者

高田知徳（熊本教区 知足寺）

松野瑞光（長崎教区 法源寺）

朝岡知宏（浄土宗教学院）

郡嶋昭示（浄土宗総合研究所研究員）

【はじめに】

令和二年から三年度までの全国浄土宗青年会の事業として、聖光上人の顕彰を軸に活動が行われた。その中心事業の一つが『遺跡参拝ガイドブック 聖光上人を訪ねて』（以下『聖光上人を訪ねて』）の編纂であった。

本冊子の最大の特徴は、過去に発刊された各種ガイドブ

ックなど（今では入手困

難なものが多い）の記載

を集めて参照したこと、

さらに細かな現地調査を

加えたことである。しか

し、本冊子も数年すると

手に入らなくなってしまう可能性があり、何十年先まで多

くの人の手に取ってもらえるか未だ不安な状況である。そ

こで本稿では、まず、

① 本冊子の内容を可能な限り多くの方に伝え、また永く

参照されることを願い、現地調査の記録を報告するこ

と

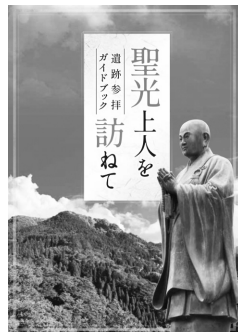
を目的とし、調査結果を報告する。そして、

② 各種ガイドブックなどを参照して知り得た多くの伝承

は、一体どのような資料に基づくものなのかを、顕彰

すること

③ 元となる資料を調査していくうちに、新たに知り得た



情報がいくつかあり、これを追加情報として報告すること

の三点を新たに整理し報告することを目的とするものである。

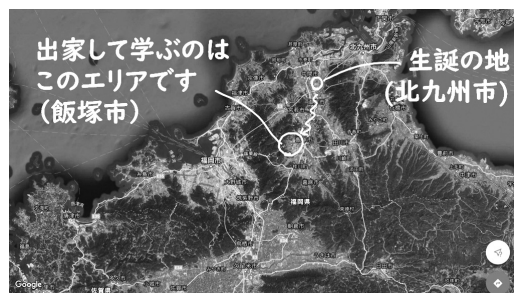
【地域に残る伝承と現地調査報告①】

初学の地明星寺・菩提寺から英彦山への道程

高田知徳

〈初学の地、明星寺・菩提寺の遺跡〉

地図① 九州北部の遺跡



現在の北九州市八幡区に聖光上人誕生の地があり、ここには吉祥寺が建立されている。(地図①) そこから二〇三〇キロ南に現飯塚市があり、この地で出家して仏教を学ばれることになった。市街地から離れた山間に初学の地と伝えられる明星寺と菩提寺の跡地が残

されている。

明星寺は、聖光上人が得度をされたご遺跡で、菩提寺は、初めて仏門に入られた地とされているが、その場所は今まであまり知られてはいない。

また、菩提寺は明星寺に二二あったとされる末庵の一つであったと考えられる。

(地図②) 市役所などがある市街地から離れた西のほう、山沿いに明星寺と菩提寺跡がある。○印が本堂の虚空蔵菩薩堂で、その虚空蔵菩薩堂から坂を下って二〇〇メートルほどいくと、湧水がある。

(写真①) この湧き水は「ひやんけさま」と呼ばれており、真夏でも冷たく、逆に真冬でも凍らず、日照りでも枯れる



湧き水「ひやんけさま」



写真①ひやんけさま



地図②飯塚市

ことがない不思議な湧き水として現在でも利用されている。聖光上人のご遺跡には安座にまつわるものが多数あるが、この湧き水も安座にご利益があると伝えられている。

この湧き水から、さらに南に数百メートル移動したところに、聖光上人お手植えの菩提樹が残されている。(写真②) 湧き水からさらに道を下ったところだが、虚空蔵菩薩堂からもさほど離れてはいない。この菩提樹は森の中にあつて、他の木々にはない存在感がある。根元には石碑があり、「聖光上人 御杖菩提樹」と記されている。杖を地面に刺したら木が生えてきた菩提樹として伝わっているのではないだろうか。「お手植え」とされることから樹齢八〇〇年になろうかと思われるが、令和の現在でも元気に枝を伸ばしている。なお、付近には元



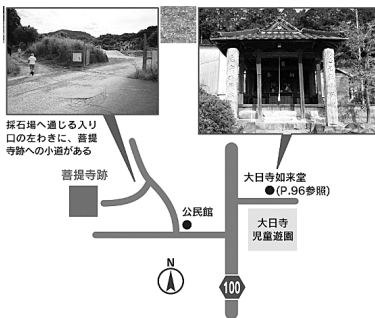
写真②お手植え菩提樹

享年間建立の石塔婆が残されており。かつてはこの辺りが明星寺の敷地であつたことがうかがわれる。石塔婆を説明した大きな看板があり、これを目印にすると菩提樹にたどり着くことが出来る。

〈菩提寺の遺跡〉

明星寺の北側、数キロほど離れたところに菩提寺の跡地とされる地がある。なお近隣には同じ明星寺の末庵であつた「大日寺」などの地名が残されており、明星寺の勢力下であつたことが想像できる地である。

菩提寺跡への道程は、(地図③)のとおり、参道入り口までは車で行くことができる。後ろにシヨベルカーが見えるが、ここは採石場となっており採石場の左の小道を進むと開けた土地に出る。ここが菩提寺の跡地である。(写真③) 中には石碑や石像が多数残されているが、



地図③菩提寺跡

痛みの激しいものが多く、これらのほとんどがいつごろ建立されたものか不明である。特に目を引くのが(写真④)のほこらで、黒いお像是、焼け焦げてしまった観音像である。実は現在この場所は観音霊場の一つとされており、同じ飯塚市にある真言宗の観音寺や、



写真④ 菩提寺跡



写真③ 菩提寺跡

地元の方々によって草刈りなどの管理・維持されている状況だという。修行大師(弘法大師)の像や一四体の地藏菩薩像をはじめ、石像やほこらを見ることができる。付近には池があり、こういった水を生活水として利用すれば、ここで寺院を営んでいくことも可能で

あったであろう。付近は森と雑草が茂っているが、草をかき分けてみると灯籠の土台や灯籠の一部がいくつか発見されるなど、近年になって姿を変えた状況もうかがわれる。以上、菩提寺跡とされる地とその現状である。

〈飯塚から英彦山までの道程〉

菩提寺で仏門に入り、明星寺で得度して仏道を志す中、聖光上人は英彦山まで一千日の日参をしたと伝わっている。明星寺や菩提寺といった初学の地は現在の飯塚市にある。聖光上人は受戒のために太宰府市の戒壇院に赴いたと考えられるが、初期の活動の中心はこの飯塚市のエリアになる。その飯塚から四〇キロほど離れた英彦山に、聖光上人は千日も通われたと伝わっており、この地域には数々の言い伝えが残されている。

飯塚市と英彦山の地域を地図で示すと、(地図④)のようになる。左上の○印がスタート地点の明星寺エリアで、右下の○印が目的地の英彦山という位置関係が確認できる。この二つの間には「聖光上人はこの地域を通った」と言われている場所がいくつかある。地図上に○で示した場所がそれにあたる。聖光上人が歩いたルートとして考えられ

るのは、南に進路をとるルートと、田川や添田を通る、東に進路をとるルートが想定される。なお、田川・添田のルートは、後の時代に山伏らが英彦山へ向かう際に通った道でもあるとのことである。この道中のこの伝説とその現状を報告したい。

（彼岸原） （ひがんばら）

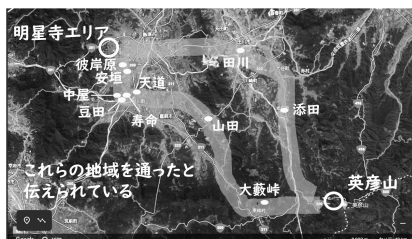
聖光上人が英彦山に日参する際、

日数を数えるために日々松の木を植えたという伝説が残されている地である。彼岸原は、出発地点である明星寺エリアのすぐ近くにあり、現在は団地や宅地などが整備されている。現在その松を見ることはできないが、「彼岸原」という名は残されており、伝説の地として現存している。

（写真⑤⑥）

（中屋と寿命） （ちゅうやとじゅめい）

聖光上人は、英彦山までの道中、地元の人から「化け物」と間違われ、弓矢で射られたという伝説が残っている。



地図④明星寺と英彦山の位置



写真⑤彼岸原の現在



写真⑥彼岸原の地名

中屋は、中の矢と書くことができ、弓道では的に矢が当たることが漢字の「中」と書く。おそらくこの中屋のあたりで矢を射られたものと考えられる。ただ、上人は矢で射られたけれども、傷つくことはなかったといい、袂に当たっただけなどとも言われているが、この時聖光上人が「命が助かった、寿命ありがたし」と言われたところから、この地名が「寿命」と書いて「じゅめい」と呼ばれるようになったと伝えられている。場所は出発地点である明星寺から南東に三〜四キロほど離れたところになる。山沿いに中屋地区があり、穂波川という川をはさんで寿命地区と隣接

した地域である。中屋で矢を射られて、寿命で助かったことに「寿命ありがたし」と安堵されたという様子が想像される。

現在の中屋地域は、穂波川ぞいに、きれいな田園風景が広がっている。付近には「中屋」バス停がある。穂波川に中屋橋という橋がかかっている。(写真⑦)

⑦ 聖光上人もこのあたりで川を渡られたかもしれない。寿命の地域は大きな国道がとおっており、町が整備されている。(写真⑧) 交差点の名前に「寿命」を見ることができる。コンビニの名前も「掛川^{けいせん}寿命店」となっており、この地が寿命であることが現在まで伝わっている。また、国道をはなれると寿命にも田園風景がひろがっている。



写真⑧寿命の現在



写真⑦中屋の現在

る。

〈杖立ての水〉

聖光上人が英彦山に向かう途中に杖を突きたてたところ、水が噴き出したとの伝説がある湧水が伝わっている。場所は、寿命の近く、大將陣公園の中にある。公園にはちいさな山があり、頂上に神社がある。杜殿の右に石碑があり、「聖光上人杖立の水」と記されている。その石碑の前に今も水が湧き出している湧水がある。(写真⑨) 木の蓋をとると水を確認することができる。また、すぐわきには説明の看板がある。

「我に衆生済度の道を得させ給はばこの山上に水いでさせ給へ」と言いながら西に向かって杖をついたら水が出たと伝えられ、この水は頭の皮膚の病（イボなど）にご利益があると現在まで伝えられている。



写真⑨聖光上人杖立の水

〈井桁印の柿〉

聖光上人が道中、落ちていた柿に墨で井桁印「井」を書き「学問が成就したならば井桁印の実を実らせてくれ」という願いを込めて地に埋めたとされる柿であり、この柿の木とされるものが現存している。(写真⑩)¹長い月日を経て老木となっているが、秋にはたくさんの柿の実が成り、柿には黒い十字のような井桁印を見ることができ。聖光上人の願いが込められた柿の実は、この現在、令和の時代でも実をつけている。



写真⑩井桁印の柿

【地域に残る伝承と現地調査報告②】

英彦山山中における聖光上人の遺跡

松野瑞光

英彦山は聖光上人が一千日日した標高四一八八mの霊峰で、後には念仏行をしたという伝説の有る地である。英彦山の神社としての基礎情報を、英彦山のオフィシャルサイ

トをもとに整理すると次のようになる。

古来から神の山として信仰されていた霊山で、御祭神が天照大神（伊勢神宮）の御子、天忍穗耳命あめのおしほのみみことであることから「日の子の山」即ち「日子山」と呼ばれていた。主神は正勝まさかつ吾勝あかつ勝速日かつはやひ天之忍穗耳命あめののおしほのみみこと。嵯峨天皇の弘仁10年（819年）詔（みことり）によって「日子」の二文字を「彦」に改められ、次いで、靈元法皇、享保14年（1729年）には、院宣により「英」の1字を賜り「英彦山（ひこさん）」と改称され現在に至っている。英彦山は、中世以降、神の信仰に仏教が習合され、修験道の道場「英彦山権現様」として栄えたが、明治維新の神仏分離令により英彦山神社となり、昭和50年6月24日、天皇陛下の許しを得て、戦後、全国第三番目の「神宮」に改称され、英彦山神宮となった。（英彦山オフィシャルサイトより）

現在の英彦山内の詳細は英彦山で配布している『英彦山マップ』がわかりやすいので、これをもとに紹介したい（地図⑤）。今回の調査で最も参考にした資料は、了吟『鎮西禪師絵詞伝』と、『英彦山における鎮西上人御霊跡（巡拝の栞）』（昭和五四年、大本山善導寺内鎮西上人奉讃会、

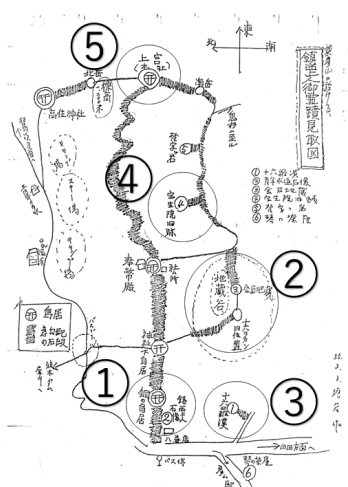
以下『巡拝の葉』で、後者は英彦山での遺跡に注目してまとめられたもので、当時の写真や遺跡地点を示す地図が

掲載されており、大変貴重な資料である。(地

図⑥)



地図⑤英彦山マップ



地図⑥『巡拝の葉』霊跡見取図

〈聖光上人青年求道像〉

まず、聖光上人青年求道像について紹介したい。英彦山マップで示すと①の地点に安置されている。ここには参道入り口として「銅の鳥居」がそびえたっている。(写真⑪)立て看板の解説によると、

「銅の鳥

居」は、

寛永14

年(16

37年)

佐賀藩主

鍋島勝茂

の寄進に

より建てられたもので、高さ7メートル、柱の周囲は3メートル余りもある胴の太い青銅製の鳥居です。

「英彦山」の学は享保19年(1934年)に霊元天皇の勅命を受けてかけられたもので、この頃から「英彦山」と称されるようになったといわれています。



写真⑪銅の鳥居

とされている大きな鳥居である。この鳥居の手前、向かって右側に青年求道像は安置されている。(写真⑫)この像について、



写真⑫鎮西上人青年求道像

『巡拝の栞』に次のように伝えられている。

浄土宗教師井上佛乗師が京都の石工に頼み造立した。しばらく同市内良正院の境内にて安置され、昭和一七(一八八八)頃、九州へ向け求道像が出発。終戦後彦山駅へ到着。彦山駅から英彦山神社間には輸送機関はなく倉庫に放置されていたが、昭和二四(一九五五)年頃銅の鳥居下でお店を営まれていた、八尋キノエ氏により現在の地に安置され今日に至る。台座の彫刻の文字は大本山善導寺六二代宮本文哲台下の筆跡である。

(『巡拝の栞』四頁)

現在この八尋キノエ氏の商店は閉店しているが、自宅が英彦山内にあるとのこと。また、井上佛乗氏は北九州市の浄土宗西福寺の住職であったと伝わる。現在の地は、浄土宗福岡教区青年会豊前支部により年に二回の清掃奉仕活動が行われ、大本山善導寺から御導師を迎えて法要も執り行われている。英彦山内で聖光上人の姿を思い浮かべるにはこの場所が一番重要地点であると感じるので、参詣の際はまずここを訪れてほしい。

〈伝聖光上人作金石地藏尊石像・十六羅漢石像〉

続いて英彦山山中の聖光上人にまつわる遺跡として、聖光上人が建立したと伝えられる石像群がある。現存する石像群として、金石地藏尊の石像と、十六羅漢の石像がある。もともと古い記録を紐解くと、金石地藏は青柳英珊『鎮西上人』(昭和一〇年刊)の記録で、そこには、

上人が彦山の地藏谷で彫刻をされたといふ、地藏菩薩や十六羅漢の石像が今も尚英彦山に保存されてゐる。

(青柳英珊『鎮西上人』、二八頁)
とある。『巡拝の栞』掲載の地図と、『英彦山マップ』を参考にしてそれぞれの現状を調査に向かった。銅の鳥居より石段

の参道を登ると奉幣殿という英彦山の中心の社に至る。
『巡拝の栞』の地図によると、この参道の途中から右側に
それて山道を行くと「十六羅漢の旧位置」と地蔵谷の中に
金石地藏の場所が示されている。『英彦山マップ』で見
ると②の地点になる。

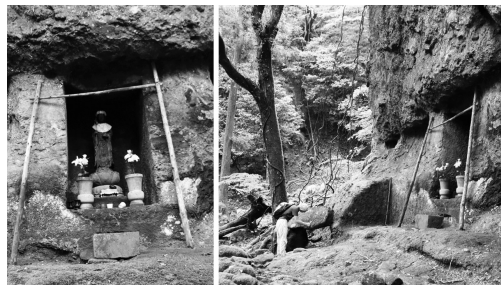
参道をそれ、スロープカーの線路をくぐり、山道へと入
っていく。そのまま参道をしばらく進むと左手に土手を登
るためのロープが張られており、小さく「金石地藏・役行
者窟」と書かれた目印がある。（この印は令和三年の調査
では確認できず、再度訪れた令和四年七月調査までの数か
月の間に設置されたものである。写真⑬）このロー
プと目印に従って土手を登っていくと、山道に至り、道な
りに行くと数一〇メートルも切り立った岸壁の一部を切り
取った祠の中に、金石地藏が安置されているのが確認でき
る。（写真⑭）『巡拝の栞』に掲載の写真の通りの姿が今ま
で伝わっている。

また、この金石地藏の戦時中の記録を刻んだ石が横たわ
っており、その縁起を知ることが出来る。（詳細は次の朝
岡が報告する。）花やお供え物があるなど、現在もお参り
が絶えないことを物語っている。伝説ではこの金石地藏を

聖光上人が建立したと伝えられており、遺跡として残され
る貴重な地点である。初めてでは発見が困難だが、本報告
をもとにぜひ参拝して頂きたいと思う。



写真⑬金石地藏に向かう坂道と目印



写真⑭金石地藏

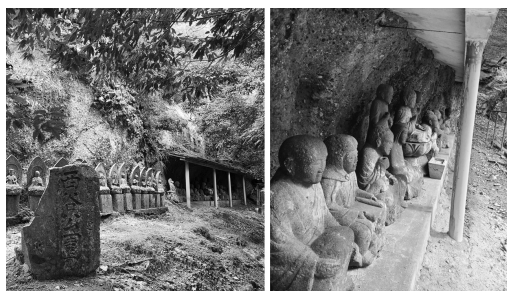
続いて十六羅漢像である。『巡拝の栞』によると、聖光
上人が十六羅漢像を彫り、英彦山中に安置したが、明治の
神仏分離、廃仏毀釈を経て場所を変えながらも現存してい
るという。地図によると金石地藏に至る手前がもともと安
置されていた場所で、昭和五四年時点では『英彦山マッ

プ』と『巡拝の栞』でいうと③の位置である。

銅の鳥居の駐車場より坂を下って舗装道路を進むと、「十六羅漢下佛来不動明王参拝口」の看板が左手に見えてくる。ここを目印に山道に入っていくと左手に土手を登るためのロープが垂れ下がっており、これを頼りに土手を登る(写真⑮)と不動明王の石像が見えてくる。そこを目指して登ると、中腹に開けた場所があり、不動明王と行者像、十三仏と並んで、補強された石窟の中、釈迦如来像を中心に十六羅漢の像が安置されているのが確認できた。(写真



写真⑮十六羅漢像への道



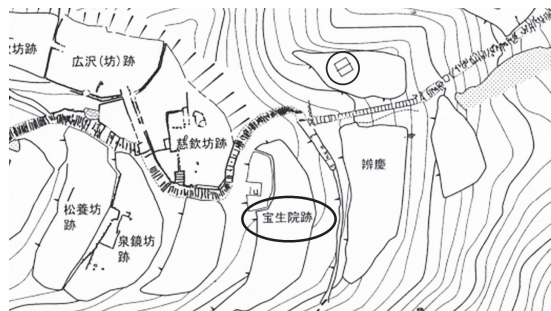
写真⑯十六羅漢像

⑯ 明治の廃仏毀釈などをくぐり抜けてきたにもかかわらず、一体は首が破損しているがその他は状態も良く、現在でも当時の姿を伝えているものといえよう。しかし、今日では正確な地図や分かりやすい目印もなく、ひっそりと残されている。整備はされているようだが、ここを知る者は少ないのではないだろうか。

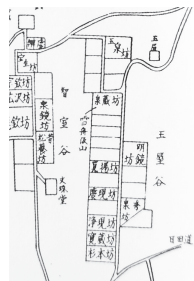
〈聖光上人の住居・智室谷宝生院跡〉

智室谷宝生院は英彦山の中で聖光上人が住していたと伝わる房がある。現在はその堂舎は残っていないが、『巡拝の栞』をはじめ、古地図や地形などからその跡地を認めることができる。了吟の『鎮西禪師絵詞伝』には、「彦山の宿坊宝生院にこもり求聞持法を修する。」とあり、また、『添田町教育委員会調査報告』(二〇一六)では明治期の地

図と現在の地形とを合わせて跡地を推定している。『英彦山マップ』では④の位置である。『明治初年英彦山坊中屋敷図』(地図⑦)には、明治期の廃仏毀釈直前の坊舎が細かく記されているが、この中にも「智室谷」「宝生坊」(宝生院の後の名か)「智室窟」が見える。これを近年行われたレーザー測量で得られた地形調査の結果と合わせて報告されたのが『英彦山総合調査報告書』(添田町教育委員会、二〇一六)である。(地図⑧)これによると、「宝生院跡」が現在の地図に落と



写真⑧現在の智室谷付近の地図



(地図⑦)『明治初年英彦山坊中屋敷図』

を示す「虚空蔵100m」の標識があり、ここを目印に後ろを振り返った正面が「宝生院跡」とされる地点である。(写真⑬)現在は見る影もないが、平らな地であること、水の流れる水路があること、入り口と思われる道があることなどから、坊があった地であることが想像できる。また、『巡拝の栞』には「念死



写真⑬宝生院跡の現在

し込まれているのがわかる。新たにこれをもとに現地調査を行った。

奉幣殿から石段を登り、右側にある大きな石碑と標識をもとに山道にそれ、山道を進むと、石垣が現れる。(地図⑧)によるとここは「慈欽坊跡」であろうか。その先に土手を登るルート



写真⑭智室窟

念仏」「鎮西上人念仏三昧修行靈跡」等と記した標識が昭和五十一年に建立されたとして写真が掲載されているのだが、これはこの地では確認できなかった。また、同書には「智室窟」という岩の洞窟内に虚空蔵菩薩が安置されている。昔宝生院という寺があつて鎮西国師の修行場であつたと伝えられる」という看板が、宝生院旧蹟参道（智室窟近辺か）にあつたと写真が添えられているため、智室窟にも登つてみた。先の「虚空蔵100m」の標識の通り虚空蔵にむかう急斜面をひたすら登る。道無き急斜面なため、登るときは十分気を付けて登つてほしい。すると岩窟が目に見え込んでくる。これが「智室窟」と呼ばれる岩窟である。この地点周辺に先の看板を探索したものの、この近辺では確認できなかった。しかし智室窟は現在もその姿を残し、当時の様子を伝えている。

〈英彦山上宮〉

最後に上宮、頂上部について報告したい。上宮については聖光上人も参拝していたとされる地点である。水を供へにいったと伝えられており、宝生院跡には水が流れており、ここから水を携えて上宮に参つたとも考えられるのではな

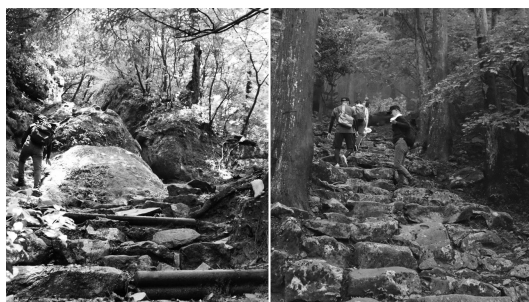


写真19上宮までの道程



写真20令和4年時点の上宮

いだろうか。奉幣殿から、下宮、中宮を経て登っていくルートを通つたが、ひたすら急な山道を登り続けるのみであるが、鎖場などもあり、大変体力を奪われた（写真19）。上宮付近は道も整備されている感があった。上宮にたどり着くと、現在は倒壊の危険があるため立ち入り参拝は禁止と掲示してあった。（写真20）

令和四年七月六日の上宮参拝であつたが、令和四年八月、

令和七年一二月までの予定で工事が始まるとのことだったため、令和八年まで上宮参拝はかなわないので注意をいただき、それ以降にぜひ参拝いただきたいと思う。

【各伝承とその基となる資料について①】

朝岡知宏

聖光上人の一代記を語るうえで欠かせない地域の一つに現・飯塚市が挙げられるが、この飯塚という地名そのものも聖光上人のエピソードが由来であるとも言われている。飯塚近辺のエピソードを道光撰『聖光上人伝』で確認すると、次の三つが記されている。

1. 常寂法師に従い、明星寺にて五年間、天台の教えを学ぶ。（比叡山で学び、油山の学頭となった後、浄土の行業を修すようになり、）
2. 明星寺の衆徒に乞われ三重塔建立の勧進をすることとなり、（塔に納める本尊を求め上洛し康慶の館に赴き、法然上人と出逢われ、）
3. 仏像を塔に納められた。⁽⁴⁾

他のほとんどの伝記の記述もほぼ同様である。⁽⁵⁾一方、了吟『鎮西禅師絵詞伝』（以下、『絵詞伝』）には、前述のものに

加え、次のようなエピソードが記されている。なお、『絵詞伝』に示されている地名を【 】内に示した。便宜上①～⑦に分類して挙げた。

- ① 明星寺にて修学中、二利成弁のため彦山へ一千日の日参を行う。その際に近隣の住民に怪しまれ、地頭に矢を射かけられる。【彦山、天道、鯉田】
- ② 矢は聖光上人にあたるが、刺さらなかった。【中屋、寿命】

- ③ 彦山の智室谷にある宝生院にて虚空蔵菩薩求聞持法を修する。また、宝生院より彦山上宮まで一夏の間、毎日欠かさず華水を供える。【智室谷】

- ④ 聖光上人は彦山にて一千鉢もの仏像を刻まれた。

- ⑤ 彦山の法蓮谷の法蓮房の請により、御忌を行う。【法蓮谷】

- ⑥ 彦山日参の際に、日数を知るために植えていた松が松原となる。【彼岸原】

- ⑦ 明星寺の塔に本尊を安置した際の供物が塚となる。

【飯塚】

本発表ではこの記述に注目し、地誌等により伝承を確認し

ていく。これらのエピソードを分類すると次の三種に大別できる。⁽⁶⁾

① 明星寺から彦山まで一千日の日参

② 彦山での行業

③ 明星寺の塔供養

『絵詞伝』の該当部を次に挙げる。⁽⁷⁾

(翻刻の際に一部かなに改め、句読点や改行を適宜補った。)

① 禪師十七歳。治承二年^戊より、明星寺にあり。窃に思念したまはく。神明仏陀の擁護によらずば、いかでか二利の大願を成弁せんや。豊前国彦山は近国第一の高嶺、靈験無双の名神なり。われこの山に欣求すべしとて、一千日を期して日参せらる。未明に其日の課誦をつとめをはりて出歩したまふ。彦山は明星寺の東にあたり。行程九里のところならば、帰寺はかならず夜陰にをよぶといへども、松明を用ひたまはず。疾行奔馳し給ふが故に、黒衣の袖うしろになびきて厲風の響あり。闇夜の他見はおそろしく見えたるにや、天道^{地名}の土民等、これを妖怪なりといひて、地頭の勇士^{地名}韋谷右京^主に告げり。右京ひそかにうかゞひみる

に、まことに異形の者とみえしかば、弓箭をつがひてこれを射る。

② あやまたずして禪師にあたれり。其処を中矢邑といふ。後に忠屋とかけるは訛なり。しかも其矢、禪師の御身にたゞざらしかば、寿命めでたしと宣ひしところを寿命村と称を、右京は罪を謝して禪師を拝すと申伝たり。

③ 又、彦山の宿坊宝生院^{智室}にこもりて求聞持法を修せらる。庭前に清泉あり。これを禪師の加持水と名づく。又、同所の立石に日景をはかりて一夏百日時刻

をたがへず上の宮に詣して華水を供せらる。今にいたるまで当山新發意の徒衆、一夏の間かならず上の宮に華水供ををこなふは此流例なりとぞ。又かの立石あるが故に当院を異称して斗日石房といへり。

④ 当山は台宗なれば院々みな釈尊をすへたてまつるといへども、当院のみ禪師彫造の阿弥陀仏を本尊とするはその風化によるが故なり。一山の巖叢にきざめる千鉢の仏像もみなこれ禪師の所作なりといふ。

⑤ 又、建保元年^{西癸}のはる正月、肇歳の参詣ましくけるとき当山法蓮坊^{法蓮}の請に応じて大師よし水の御忌を修せらる。(中略)

⑥ 又、禪師日参のあひだ毎日一株の小松を携来て路傍に

植させらる。これすなはち日数を記するが為なり。程なく濃陰の林となりしかば、日数の松原と名づく。いま彼岸のはらといふは俚俗の訛なりとぞ。〈中略〉

⑦ 禪師帰国のち、日をえらびてかの塔の本尊を安置し、

慶讃の大会を修せらる。この日、敬田悲田のために餐飯をまふること宛も丘壟のごとし。今なをそのところを飯塚邑と称す。其後かの光明寺を本所として近国に弘法し給へり。

この文に記されている地名等について、地誌を中心に所在地と伝承を確認していく。※現在使われていない地名に傍線を、現在の地名に二重傍線を附した。

①の彦山とは、福岡県と大分県にまたがる霊峰・英彦山を指す。(以下、英彦山と表記)

天道は現在、飯塚市の字名として残っている。この地は英彦山への道筋にある村であった。なお『絵詞伝』には記されていないが、聖光上人が念仏弘通のためこの地を訪れた時の伝承が今に伝わっている。天道の大将陣山に水がないとの村人の訴えを聞いた聖光上人が山頂に杖を立てたと

ころ、清水が湧き出たという。この水は涸れることなく「聖光上人杖立ての池」として現在に残る。なお、この池の泥土は小児の頭瘡に験ありと信仰を集めていたという。

〔筑前国統風土記拾遺抄〕／以下、『拾遺』

英彦山日参の際、明星寺から天道の間にある安恒(現・飯塚市安恒)の地を通っていたとの伝承もある。(『穂波町誌』)

鯰田は現在、飯塚市の字名として残っている。聖光上人に矢を射った鯰田城城主・葦谷右京あしぐさうきやうについては、『拾遺』に記される吉賀江右京(9)の居城である旨が記されている。この鯰田城がいつまであったかは不明なうえ、紛らわしいことに慶長年間に十数年だけ別の鯰田城が存在していた。吉賀江右京の居城であった地は古館という地名で残っていたようだが、『筑前国統風土記』(以下『統風土記』)の成立頃には字としても残っていなかったようで、現在は僅かに古館橋にその名残を留めている。なお、吉賀江右京の地頭補任時期等に関しても残念ながら確認できなかった。

②の中矢だが、『絵詞伝』では忠屋と記されることがあったとするが、管見では「忠屋」と表記される資料は発見で

きなかった。『続風土記』には中屋村の名が確認できる。

現在は嘉穂郡桂川町の字名「中屋」として残る。

寿命は嘉穂郡桂川町の字名として残っている。寛元元年（一二四三）の文書にて名田として確認できることから、少なくとも聖光上人在世の頃からそう遠くない時期に地名として成立していただろうことが推測される。¹⁰ 寿命村としての記述は『続風土記』に確認でき、その内容から中屋村と比べて規模が大きかったらしいこともわかる。

また、この近くにある豆田（現・桂川町豆田）の地を通っていたとの伝承もある。（『穂波町誌』）

③の智室谷とは、英彦山十谷の中で最古の谷の一つである。現在は英彦山四十九窟の一で本地を虚空蔵菩薩とする「智室窟」と呼ばれていただろう岩窟や数基の板碑などが辛うじて残るという程度である。房の礎石らしきものは複数あるが、荒廃が激しく『明治初年坊中屋敷図』に記載されている内容との同定は難しい。

その智室窟は広めの岩窟であり、虚空蔵菩薩像と弘法大師像が並置されている。『絵詞伝』に記される、聖光上人が修した求聞持法の本尊であったかは定かではないが、関

連を感じさせる。また、この岩窟の脇にも行場らしき場が数か所あり、薬師如来らしき石像や十一面観音像が祀られている所もあった。『絵詞伝』には聖光上人は智室谷宝生院にて修行をされたところとあるが、上人作の阿弥陀仏像はもとより宝生院の痕跡を示すものは残っていないように見え、昨年行った現地調査では場所の確認はできなかった。同様に、鎮西上人奉讃会『英彦山における鎮西上人御霊跡（巡拝の栞）』（以下『巡拝の栞』）に記されている昭和五十二年建立の角婆も未確認である。平成二十八年の調査報告書（添田町教育委員会『英彦山総合調査報告書』）を踏まえ現地を再調査をしたところ、宝生院跡地ならびに加持水らしきものは確認できたが、角塔婆は確認できなかった。後日改めて調査を行い、確認したい。

④については青柳英珊『鎮西上人』によると、聖光上人は地藏谷にて地藏菩薩像や十六羅漢像を刻まれたとあるが、この出典は現在未確認である。聖光上人が刻まれたとされる地藏菩薩像は『巡拝の栞』によると金石地藏と呼ばれているものと思われる。

金石地藏は廃仏毀釈の際に一旦この地より遷座されたが、

現在は再び地藏谷に戻り、岩壁の下部に掘られた石窟内に安置されている。この地藏谷の地はかつて十輪院という堂宇が建っていたという記録もあり、金石地藏も無関係ではないと思われる。この地藏尊はかつて岩堀地藏と呼ばれていたこともあるようだ。（『明治初年坊中屋敷図』）

なお、『巡拝の栞』に詳細なエピソードが記されている十六羅漢像は、かつて金石地藏の脇の岩窟に安置されていたということであり、昭和七年の「英彦山案内絵図」に記載されるなど、かつては著名な地であったようだ。現在は上仏来山の登山口付近にて不動明王像等とともに祀られている。

⑤の御忌に関しては、『巡拝の栞』によると「建暦二年三月十三日夜、当山に於いて修行中座主藏慶と共に霊夢を感じて箱崎で仏の木像を拝し善導寺に安置す」と『英彦山神社史』に記されているという。この法蓮谷については確認できなかったが、法蓮坊という名より、英彦山中興の法蓮が修行していたという玉屋谷にあったとされる法蓮堂との関連が推測される。

⑥の彼岸原については、「日数が原」「彼岸原」の記述が『続風土記』に見えるが、現在は残念ながら松は残っており、辛うじて飯塚市弁分にあるバス停に「彼岸原」の名が残る。また、詳細は不明だがかつては「百日松」と呼ばれた地もあったらしい。（『拾遺』）

⑦の飯塚に関しては、地名の由来として『続風土記』に同様の記述が確認できる。

（付記）

今回の発表にあたり、各地図書館の司書様より調査の協力をいただきました。

飯塚市立飯塚図書館浅田様より『穂波町誌』『筑前国続風土記』『筑前国続風土記拾遺抄』ほか十数冊の資料の情報ならびに資料貸し出しを、添田町立図書館馬場様・中谷様より『英彦山総合調査報告書』ほか八冊の資料の情報ならびに該当部分のコピー郵送など、それぞれお忙しい中、迅速な対応をしていただきました。ここに記して心より御礼申し上げます。

【各伝承とその基となる資料について②】

郡嶋昭示

以上、聖光上人の初期の遺跡を中心に、現在まで伝わる伝承とその現状、そしてその伝承が残される資料について出来る限りの調査報告を行ってきたが、文献に残されているものを今一度整理し、その多くがまとめられている『鎮西禅師絵詞伝』についてその資料性を論じてまとめたい。

① 文献に残されている伝説

まず、文献に残されている伝承がどこまで古くさかのぼれるかを朝岡の報告を中心に今一度整理したい。

〈菩提寺跡〉

菩提寺跡に関する記載は

・浄土宗青年会福岡支部編『鎮西聖光上人霊跡巡拝の栞（九州編）』（平成元年）

・青柳英珊著『鎮西上人』（昭和七年）

の記載まで遡れる。青柳英珊『鎮西上人』には、

菩提寺の跡と呼ばれてゐる所には今観音堂一字が、侘

しく昔を物語つてゐる。

（『鎮西上人』一六頁）

とあり、これが菩提寺跡の様子を伝える遡れる最古のものである（昭和七年）。しかし、場所がどこにあるのかという指摘はなく、これについては平成元年刊の『鎮西聖光上人霊跡巡拝の栞』に掲載された地図が最も古い。（地図⑨）また当時の写真も掲載されており、当時の状況を伝える貴重な記録といえよう。

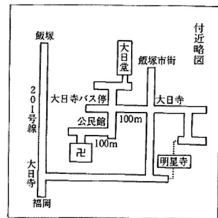
〈彼岸原〉

彼岸原は『筑前国統風土記』（元禄一六・一七〇三年）

の記載が古い。

此村の境内、日数が原と云所に松樹あり。是は聖光上人、豊前彦山に参詣せし度ごとに植し松なる故に、日数原といへり。

（『筑前国統風土記』一二巻 明星寺の項）
続いて『鎮西禅師絵詞伝』（安永七・一七七八年）にも次の記載がある。



地図⑨『霊跡巡拝の栞』菩提寺跡地図

案内
国道一〇一号線を八木山峠下の「大日寺」の信号を右折し飯塚市街に向かい、「大日寺」の信号を左折し、約一〇〇m先の「大日寺バス停」付近を左折し、約一〇〇m進み「公民館」の横を右折し、約一〇〇m進み、田んぼの中を所し、約一〇〇mで観音堂にいたる。
（途中「平田家」の前を通る。車は公民館前の路上に止め、徒歩にて進む。）

禅師日参のあひだ毎日一株の小松を携来た路傍に植させらる。これすなはち日数を記するが為なり。程なく濃陰の林となりしかば、日数の松原と名づく。いま彼岸のはらといふは俚俗の訛なりとぞ。

（『鎮西禅師絵詞伝』）

〈「中屋」「寿命」「飯塚」の地名〉

明星寺から英彦山への道程における聖光上人に縁のある地名、「中屋」「寿命」については、先の報告で指摘された通り『絵詞伝』に詳しく記され、かつ遡れる最古の記述である。

また、「飯塚」という地名の由来に明星寺が関係しているという点は、『筑前国続風土記』まで遡れる。即ち、

此所を飯塚と名付しは、当昔（そのかみ）明星寺造営事終り、開堂供養の時、飯を多く炊（かしぎ）しが、其餽餘（あまり）多くして、此所に塚の如くつみける故、飯塚といふといへり。今其塚残りて、国君行館の内居齋の前にあり。

（『筑前国続風土記』一二巻 飯塚村の項）
という記載である。また、成立時期ははっきりしないが、

享保一五年（一七三〇）に義山が紹介した『鎮西香月系譜』には、

明星寺の塔供養の日の飯塚の如し、此の所を飯塚と名く
（浄全一六・九七八頁下）

とあって、ここでも明星寺と飯塚の地名に関係があることを指摘している。

〈杖立ての水〉

聖光上人が杖をついた場所から水が湧き出たという伝説は、花田玄道『鎮西上人』（昭和六二年、善導寺刊）の記載まで遡ることが出来た。そこには、

その道中、天道の大將陣公園に「聖光上人杖立ての水」というのがある。八百年来、渴れたことがないといわれ、周囲が僅か五十糎くらいの小さな井戸がある。飲料水に困った村人のために英彦山への日参の途次、西に向かって杖を立てられ衆生済度を祈願されると、泉が湧出したと伝えられている。

（花田玄道『鎮西上人』六七頁）

また、聖光上人との縁には触れてはいないが、天保八年（一八三七年）ごろ成立の『筑前国続風土記拾遺』には、

大將軍陣並七星社

祠の左右及後、皆池之小児の頭瘡を患ふる者、此池中の泥土を取てぬれば平癒忽ちなりとて遠近より参り詣する者絶る事なし。

とあつて、この地に池があり、その池の水が吹出物平癒の効能があるとされていたことを伝えている。

〈杖立て菩提樹〉

明星寺の虚空藏堂エリアにある聖光上人お杖菩提樹は、

今回の調査では文献群にその記載を見るけることが出来なかったため、菩提樹の下に安置される石碑にある銘が確認できる最古の記録である。そこには、

明治卅四丑年立ル聖光上人御杖菩提樹

と記されている。(写真②)



写真② 御杖菩提樹石碑

〈井桁の柿〉

井桁印の柿については、青柳英珊『鎮西上人』の記載まで遡れる。そこには次のように記されている。

鎮西村明星寺に、かやうな伝説が伝へられてゐる。それは十歳頃の秋も最中にある日のことであつた。明星寺の本尊の前に、一心に合掌礼拝して『南無虚空藏菩薩様、どうぞ学をおさめ器を磨き、初一念を徹す事が出来まするやうにお守り下さい。』祈誓を籠めた聖光房は、間もなく机の前に坐つた。読書かと思へば、懷から取り出した二つの柿の実。赤く照つてゐる其面に、筆で何か書き始めた。お師匠様の妙法々師は、之を見て笑ひ出した。『弁長は賢い子だが、子供はやはり子供だ。一体何を悪戯するのだ。』一つの柿には井桁の印、も一つの柿には日の丸ならで墨の円、『自分が学成り行遂げる事が出来るならば、おまへは非情の柿の実だが、この通りになつてくれ。』さう言ひ乍ら、之を地に埋めてしまつた。土の靈氣に催されて柿は芽生えた。二葉の柿も、聖光房の学成ると共に成長した。臈(やが)てなつた柿の実は、世にも珍らしい不思議

なものであつた。井桁の印と円い印の墨跡が、生る実も生る実も墨黒々と画かれてゐるではないか。(…中略…)所謂鎮西様のお墨柿は、今も尚明星寺の北谷に伝説の柿の木として、随分年代を経た老大木が二本、相変らず珍しい実を結んでゐる。親から子、子から孫へと、教訓の物語として伝へらるゝこの伝説、人々の口碑、そこにも聖光上人の幼時を偲ぶことが出来る。

(青柳瑛珊『鎮西上人』一八頁)

この記載が文献では一番古い記録である。しかし、ここにはこれらの伝説が「人々の口碑」と記されており、この当時も口伝で伝わっていたことを物語っており、青柳氏が初めてこれを書き付けた伝説ということもできるのではないだろうか。

〈英彦山金石地藏十六羅漢像〉

英彦山中に安置されている金石地藏及び十六羅漢像が聖光上人の手によるものであるという伝説は、先の報告で『絵詞伝』に「一山の巖叢にきざめる千鉢の仏像もみなこれ禪師の所作なりといふ」という記載にさかのぼることが出来るが、地藏菩薩や十六羅漢にこれを当てたものは青柳

瑛珊『鎮西上人』が確認できる一番古い記録である。そこには、

上人が彦山のか蔵谷で彫刻をされたといふ、地藏菩薩や十六羅漢の石像が今も尚英彦山に保存されてゐる。

(青柳瑛珊『鎮西上人』二八頁)

とあり、これらの石像群は聖光上人が刻んだものであり、現存しているという記録である。聖光上人の英彦山中での行状に重点をおいて、昭和五四年にまとめられた『英彦山における鎮西上人御靈蹟(巡拝の栞)』(鎮西上人奉讃会編)には、青柳瑛珊『鎮西上人』のこの文を参照し、当時これらの石像が安置されていた場所と、次に挙げる聖光上人の宿坊の跡地も併せて地図に記している。

〈英彦山智室谷宝生院及び上宮〉

英彦山中で聖光上人が住し、後には念仏行を修したとされる房が智室谷宝生院であるとう点については、了吟『絵詞伝』まで遡れる。そこには次のように記されている。

又、彦山の宿坊宝生院 智室谷にこもりて求聞持法を修せらる。

庭前に清泉あり。これを禪師の加持水と名づく。又、

同所の立石に日景をはかりて一夏百日時刻をたがへず
上の宮に詣して華水供をおこなふ。

とあり、智室谷宝生院を宿坊とし、また上宮に華水を供えにいったと伝えている。この智室谷宝生院という房の存在については、先の松野の報告の通り明治期の古地図とされる『明治初年英彦山坊中屋敷図』（地図）に「智室谷」「宝生坊」という堂宇が描かれており、これが名残であると考えられる。また、くり返しになるが近年の調査結果『英彦山総合調査報告書』（添田町教育委員会、二〇一六年）では、レーザー測量による詳細な地形の図式化が行われ、『明治初年英彦山坊中屋敷図』に記される房をここに落とし込む作業が行われており、現在の宝生坊跡の位置が記されている。（四二頁参照）

以上、今回の調査で確認できた文献類に残る伝説は次のように整理できる。

菩提寺跡 ↓ 青柳瑛珊『鎮西上人』『浄青冊子』
彼岸原 ↓ 『続風土記』『絵詞伝』
中屋寿命 ↓ 『絵詞伝』
飯塚の地名 ↓ 『続風土記』『鎮西香月系譜』
杖立ての水 ↓ 花田玄道『鎮西上人』

杖立て菩提樹 ↓ 明治三四年銘の石碑

井桁の柿 ↓ 青柳『鎮西上人』

英彦山金石地藏 ↓ 『絵詞伝』青柳『鎮西上人』

英彦山智室谷宝生院 ↓ 『絵詞伝』

英彦山上宮 ↓ 『絵詞伝』

このように整理すると、その多くは『絵詞伝』にまとめられていることがわかる。この『絵詞伝』という資料がどのようなものなのかを最後に整理してみたい。

〈『鎮西禅師絵詞伝』書誌情報〉

『鎮西禅師絵詞伝』全一八卷

了吟撰

安永七年（一七七八）刊（知恩院古門前書林澤田吉左衛門¹¹）

手元にあるものの刊記などを整理すると以上のようになる。本書は伝記資料としては信用されておらず、ガイドブックなどを除いて参照されることはほとんどなかった文献である。

なぜ、信用されなかったのかというと、道光撰『聖光上人伝』が『絵詞伝』のあとに版本として刊行された際、貞

嚴が叙にこう記していることの影響が大きいといえる。

その『鎮西絵詞伝』と称する者を観るに、間、無根の説を増加して以てこれを矯飾し、鴈を伝え偽をうり、以て天下後世を欺かんと欲す。

…中略…

文政四年丁巳季夏 華頂大僧正貞嚴撰

(浄全一七、三七八上、下、元漢文)

これによると、『鎮西絵詞伝』というものをみると無根の説が加えられて偽りを伝えているとしており、本書を用いることが良くないことであると伝わってしまったといえる。確かに、例えば『絵詞伝』には、

禪師また渡宋求法のころざしたかかりしかば、一葉の危艇に労苦をしのぎ、万里の險浪に身命をなげうちて彼国におもむきたまふ。

とあり、聖光上人が中国に渡ったという伝記が記されている。こうした説が記されていると、確かに疑ってみられてしまう伝記であることがえることである。しかし、本書の執筆経緯を見ると、第一巻冒頭に、

謝恩酬徳の寸志を表彰して在世滅後の事跡を編集す。

聖護、望西の記録をうつして真名を仮名にあらため、

旧鈔古史の散文をひろひて漢語を和語にかへたり。

とある。ここにある「聖護、望西の記録」とは、

聖護↓ 伝聖護房作『鎮西略要伝』

※中国へ行った記述の元

望西↓ 了慧道光作『聖光上人伝』

という先行する二つの伝記を指し、これを取り入れて和文にしたのである。また、

くだ、しく風土の伝説をか、げ、寺院の由来を挙て、あらかじめ向後の索隠にそなふ

とあつて、くどくも風土や寺院に残る伝説などを記して、後の者がこれを紐解くための手立てとならんことを願つて記したというのである。つまり、当時手に入つたいろいろなものを、著者了吟の独断で取捨選択することなく取り入れてまとめたものということができる。したがつて、もちろんおかしいと思われるものもあると考えられるが、おかしいと思うものであつても了吟の主観で取捨選択されずに当時の貴重なものがそのまま集められているということができる。例えば先の中国に渡った説も、先行する伝記『鎮西略要伝』には、

文治五年秋八月西海沙漫の浪を超え入宋す。時に大宋

孝宗皇帝淳熙十六年なり。(…中略…) 紹熙二年春二月日本に帰り…『源智弁長良忠三上人研究』一九八七)

とあり、この説を取り入れたことは確認できる。詳細に对照させると次のようになる。

『鎮西禪師絵詞伝』	『鎮西略要伝』
紹熙二年(辛亥) 本邦俊鳥羽院(人皇八十二代) 建久第二の春(禪師三十三歳) 帰朝したまふ。所伝の旨を鎮西にひろむるところ…	文治五年秋八月西海沙漫の浪を超え入宋す。
或は禪師二十八歳俊鳥羽院文治第五(己酉)の春叡山よりかへりて同年秋八月渡宋すといひ	時に大宋孝宗皇帝淳熙十六年なり。 …中略… 紹熙二年春二月日本に帰り、

こうして対比させると、記載事項は違うことなくトレースされており、和暦も補っているのがわかる。また、これについて、了吟が

文治第五(一一八九)(己酉)の春、叡山よりかへり

て同年秋八月渡宋すといひ、
あるいは建久元年(一一九〇)(庚戌禪師二十九歳) 台嶽より故郷にかへるといふ伝説いまだつまびらかならず。(※西暦は補った)

といっており、先の叡山から帰って渡宋する年時と道光の伝にある叡山より九州に帰る年時が合わないことを指摘しているなど、著者了吟も、「どれが正しいのかはわからないが、両説あげておく」と言って取り上げていることがわかり、主観で取捨されてはいないことが確認できる。つまり、『絵詞伝』のすべてがおかしいと決めつけることは大変もったいないことだと考えるのである。例えば当時の文献には残っていない言い伝えもきちんと伝えているということ、これらの記述は大変貴重な言い伝えが初めて文字として残されたものだともいえるのである。その例が今回の報告では、彼岸原、中屋寿命、英彦山智室谷宝生院、英彦山上宮などの伝説である。

〈昭和から平成に刊行された文献〉

そして最後にここにすら残されず言い伝えられている伝説で、今回の報告では、菩提寺跡、井桁の柿、英彦山金石

地蔵がこれに当たる。これらの伝説は昭和期に刊行された文献までしか遡ることが出来なかったが、これらの文献も当時までに伝わっていた伝説を記したという点で貴重なものといえよう。今回参照したものを整理すると、

・青柳英珊『鎮西上人』（昭和七年、教学週報社）

・花田玄道『英彦山における鎮西上人御靈跡―巡拝の栞』（昭和五四年、鎮西上人奉讃会）

・花田玄道『鎮西上人』（昭和六二年、大本山善導寺）

・浄土宗青年会福岡支部『鎮西聖光上人靈跡巡拝の栞（九州編）』（平成元年）

・藤堂俊章『聖光上人―その生涯と教え―』（平成四年、大本山善導寺）

・花田玄道『鎮西教学成立の歴史的背景』（平成八年、大本山善導寺）

などである。先の報告にあった英彦山までの道程で聖光上人が通ったとされる地名については、花田玄道『鎮西上人』にある

日参の道程二十六軒（キロメートル）、

（明星寺―天道―寿命―中矢―碓井―山田―峠越え―添田―英彦山）
（『鎮西上人』、一三八頁）

と、『鎮西教学成立の歴史的背景』の

日参した道順が郷土史に今日まで残っている。

（参考）聖光、日参の道順。

大日寺（明星寺）↓寿命↓碓井↓山田↓峠↓添田↓英彦山

（『鎮西教学成立の歴史的背景』、九九頁）
の記載を参照した。この記載の出典は未だ確認はできなかった。その他、これらの文献には、それぞれの時代で記録された状況の写真が掲載されており、これも古きを知る貴重な記録といえる。

【おわりに】

以上、現在に伝わる伝説と、その地の現状、そしてその基となる文献資料について、今回は聖光上人の初期の遺跡を中心に調査報告を行った。今回の報告を経て、こうしたその時々状況の記録、その当時までにのこる文献の記載など、体系的に整理することの意義が、後世にとって、ことのほか大きいということを再確認することに至った。現在まで伝わっている伝説や史蹟、現在でも文献に見えない言い伝えを初めて記し、令和の時代の状況を可能な限り記

録したこの度のガイドブック『聖光上人を訪ねて』は今後の大きな指針になると確信するものである。

(付記)『遺跡参拝ガイドブック 聖光上人を訪ねて』の作成に際し、全国浄土宗青年会の活動としてご支援下さった浄土宗宗務庁様、大本山善導寺法主阿川文正台下、各調査にご協力下さった御遺跡各寺院有縁の方々、そして購入本書を購入下さった方々に、記して心より御礼申し上げます。

(1) 井桁印柿の写真提供、調査においては、寶伝寺・瀬戸口眞英上人より多大なるご協力を賜った。記して心より感謝の意を表したい。

(2) 現在では入手困難な本書を永江憲昭様より提供を受けた。記して心より感謝の意を表したい。

(3) 『豊前国英彦山』(海鳥社、二〇一六)所収のものを参照した。

(4) 『浄土宗全書』一七・三八〇上〜三八三下。

(5) 『円光大師行状画図翼賛』(『浄土宗全書』一六・六五九上〜六六二下)

『筑後善道寺志』『開山国師伝歴』(『浄土宗全書』二〇・四四〇下〜四四一下)

『浄土宗史』(『浄土宗全書』二〇・五〇一下〜五〇二下)

順阿『大紹正宗国師伝略』(二一〇〜二四ウ)

伝・聖護房『鎮西略要伝』(『源智弁長良忠三上人研究』四一五)

(6) なお、①の一部や②の舞台である英彦山や中屋・寿命は飯塚ではないが、明星寺から始まるエピソードであることに加え、前掲の各種聖光上人伝には彦山について触れていないということもあり、本発表では関連事項として一緒に扱った。

(7) ①〜⑥は一卷七〇〜九ウ／⑦は四卷一八オ

(8) 享保十四年に靈元法皇の院宣により「英彦山」と表記が改められた。

(9) 資料により古賀江右京、吉賀右京と表記のブレがあるが、葦谷右京は確認できず。

(10) 「將軍藤原頼経家政所下文案」(『鎌倉遺文』九・No六二三七)

(11) なお、矢を射たのが吉賀江右京ではなく道筋の若者であったり、

・矢が上人の後ろで落ちた(中屋)／後に上人が「寿命が延びた」と言った(寿命)

・矢が袖にあたった(中屋)／その矢を持って上人が立っていた地(寿命)

・聖光上人が白衣で(※黒衣を着ずに)日参していた等、伝承のブレも『穂波町』をはじめ複数資料で確認できた。

(12) 日下部匡信上人提供

(13) 金石地藏が祀られている脇に、由来を記した石碑が苔むした状態で倒れていた。

金石地藏尊之由来

当金石地藏尊は開眼の時代不詳なれども往昔より此の岩窟に安置して慈光普く帰向の香煙絶えざりき 然るに明治初年廃仏毀釈後賽者影を絶ち荆棘の中に在り 持信の者密に他所に奉遷せるを八尋藤吉資を出し自邸に迎へて信奉せしが靈感を蒙り同志と謀りて此の岩窟に還元安置し奉ると云爾

昭和九年八月三十日

大施主 当山 八尋 藤吉

世話人 猪膝 中村武文

当山 手島募

緒方重孝

(14) なお、刊記のほか、天明四年（一七八四）の了吟後序、天明六年（一七八六）の尊峯序、愍海跋がついており、刊記の方が古いため、成立時期は諸本の整理を経て改めて論じたい。

「しあわせ」について考える

本パネルは仏教における「しあわせ」とは何かを四つの視点から考えるものである。まず浄土教における「しあわせ」の概念を經典の分析からとりあげて、現代の浄土宗教師が「しあわせ」とどう向き合うことができるかを考察する。それから釈尊のことばにおいて「しあわせ」に該当する概念、またそれを説く經文を紹介し、經典における「しあわせ」の事例を検討する。次に実演を通じて伝道場において「しあわせ」を伝える具体例を紹介する。最後に Well-being という言葉に注目して、これからの仏教が説く「しあわせ」のあり方の一端を考察する。ディスカッションにおいては、様々な角度からの「しあわせ」の考察を通じて、仏教的な「しあわせ」について共に考えることを目指した。以下、各パネリストの発表概要を提示する。

齊藤舜健 「浄土教における「しあわせ」

「しあわせ」とは…所求について

世の中には様々な幸福論があり、また幸福を測る多くの

指標がある。これは「しあわせ」の判定が個々人の主観にゆだねられる証であろう。そのような個人のしあわせは、「ふしあわせ」を厭う心情と解することができよう。浄土宗の信仰においては、この世界でのふしあわせを厭い、求めるべきこと（所求）として「極楽への往生」をあげている。

それでは極楽とはいかなる意味をもつ言葉であろうか。極楽は梵語で *sukhavatī* といわれる。この語は「楽（幸）あるところ」を意味し、アプテ梵英辞典では *Happiness* や *Joy*、*Prosperity*、また *Well-being* や *Welfare* などの訳語が充てられている。この極楽への往生を目指すのが浄土宗の信仰であるが、なぜそれを目指すのであろうか。

『観無量寿經』において韋提希は釈尊にこの汚れた世を厭い、悩み苦しみがない世界を説き示してほしいと懇願する。これは厭離穢土欣求浄土という言葉で表すことができる。極楽を目指すのは、この娑婆世界が厭うべきものであり、だからこそ清らかで憂いや悩みがない阿弥陀仏の浄土への

往生を求めるのである。

娑婆世界と極楽世界

厭うべき娑婆世界については浄土三部経や法語の中にさまざまな言及がみられる。『無量寿経』では下巻のいわゆる五悪段において、この娑婆の世界の悲惨なありさまが説かれる。『阿弥陀経』でもこの娑婆の世界には五濁という汚れがあることが示されている。また法然は『要義問答』において「厭うべきは六道生死の境、欣うべきは浄土菩提なり」（聖典四・三七六）と述べている。

このような記述は浄土経典のみならず、釈尊の出家の因縁譚とされる四門出遊にも見えてとることができる。この因縁譚は『無量寿経』にも「老病死を見て、世の非常を悟り、国と財と位とを棄てて、山に入りて道を学す」（聖典一・二一四）と説かれており、この娑婆の世には苦しみがあふれ、それがブッダの出家の契機になるのである。

一方で経典での極楽浄土の描写は対照的である。『無量寿経』では第三十九願において「国中の人天、受くる所の快樂、漏尽比丘のごとくならずんば、正覚を取らじ」（聖典一・二三一）と説かれ、また『阿弥陀経』には「衆もろ

の苦あることなく、ただ諸もろの樂のみを受く、故に極樂と名づく」（同三一六）とあり、極樂が樂のみを受ける場所であることが示されている。また『阿弥陀経』においては、極樂に往生したものが一生補処の境地に至ると説かれる。これは極樂に生まれると、仏となることが確定するということである。仏教の目的は、仏となることであり、仏とは苦を超越した存在である。極樂は、その意味において、究極の幸せの地であり、そこへの往生は究極の幸せの達成である。

これらを鑑みるに、厭うべき娑婆世界に生きる我々には現世において真のしあわせを手に入れることは難しい。究極の幸せは死後に得られる往生であり、今生では往生を確信して生きる中で、しあわせという価値を見出させるものであろう。

井野周隆 「しあわせ」についての法話実例

はじめに

布教の現場において、世俗的な幸せの条件として「身」（健康）、「命」（長寿）、「財」（財産の三つの要素について語られることが多い。しかし、これらは苦しみに満ち満ち

た娑婆世界での一時的な幸せであり、浄土宗総合研究所の成果報告書における言葉を借りて言う、「幸せと不幸が移ろいゆく生活の中での儚い幸せ」といえよう。

河合隼雄氏は幸福の条件として「将来に対して希望がもてる」、「自分を超越する存在とつながっている、あるいは支えられていると感じることができる」という二点をあげている（『河合隼雄の幸福論』）。これは開宗八五〇年のキャッチコピーである「お念佛からはじまる幸せ」にも通じるものがある。念仏信仰を持つ我々にとって、将来の希望とは極楽往生であり、自分を超越する存在とは、阿弥陀仏や先祖である。このように、世俗にはない幸せの価値観の提示にこそ宗教の意義があり、その最たるものが俱会一処の教えであろう。そこで、ここではその観点から法話を提示したい。

法話実例（設定…七回忌／男性／享年80歳）

ただいま、七回忌法要をお勤めました。月日の経過は早いもので、故人が極楽浄土に往生し九六年が経ちました。本日は、ご参列の皆様が大きな声でお念仏をお捧げいただき誠にありがとうございます。故人も、究極の幸せの世界で

ある極楽浄土から私たちの様子をご覧になって喜んでおられることでしょう。

皆様は「マツチ売りの少女」という話をご存知ですか。

一人の少女が雪の降る大晦日の晩に、父親からマツチを売るように命じられます。少女は、寒さに凍えながら、マツチを売りに行くのですが、残念ながら一向に売れません。そんな中、寒さに耐えきれなくなった少女はマツチをすつて、その温もりで寒さから身を護ります。その時、マツチの灯りとともに生前、この少女を可愛がってくれた今は亡き祖母が現れます。結局、この少女は祖母の胸に抱かれ天国へ召されていくのですが、翌朝、冷たくなっている少女を見て、町の人達は「かわいそうに」と不憫に思いました。しかし、この話は、その少女の口元に幸せそうな笑みが浮かんでいた、と結ばれます。傍から見れば、この少女の最期は一人寂しく、不幸な死とも言えるでしょう。にもかかわらず、この少女はなぜ口元に笑みを浮かべていたのでしょうか。それは、命尽きた後に往く世界があつたからではないでしょうか。つまり、大好きな祖母の待つ天国に往くという希望があつたのです。

このことは、亡くなった時の状況や死後の行き先は違え

ども、本日、七回忌の故人にも同じことがいえます。生前、お念仏を称えていた故人は命終わる時、間違ひなく阿弥陀様の胸に抱かれ、先立たれた奥様の待つ極楽浄土へと旅だつていかれました。そして今は、奥様と共に極楽浄土から私たちのことを見守り、導いてくださっています。

ここで皆様に大本山百萬遍知恩寺前法主の服部台下の会葬礼状をご紹介します。台下手は88歳でご遷化されましたが、その16年前に体調を崩されて、自分の最期を見据え、予め、葬儀での会葬礼状を作っておられました。この礼状で台下手は、「私は一人の布教師として人々に「生きる喜び」を語りかけると共に、近年は「死の楽しみ」を話して参りました。死とは決して暗闇の中に引き込まれて行くものではなくて、明るく光り輝く世界へ誕生させて頂くことであります。そこには私の父母をはじめ先に亡くなられた多くの知人・友人が待っていており、再開を喜び合う世界であります」と述べておられます。このように、台下手は一布教師として「生きる喜び」を檀信徒に語りかけ、晩年は「死の楽しみ」を話されていました。それは死後に往く極楽浄土が、先立つた方々と再会できる幸せな世界であるからでしょう。お念仏を信仰する私たちには、極楽浄土とい

う将来の希望に向かい、また故人と再会する「死の楽しみ」があるのです。その将来の希望に向かって、今を生きることが、この苦しみで満ち溢れた現世における「生きる喜び」につながるのです。

最後に、ある小学校の卒業式での逸話を紹介します。卒業式後の学級会で、担任の先生が「最後の宿題を出します」と言いました。卒業生たちは「卒業をしたのに、まだ宿題が出るのか」と驚きました。その先生は、教室内が静まるのをしばらく待って、思いもよらない宿題を出されたのです。先生は一言、「幸せになりなさい、幸せになりなさい、それが最後の宿題です。提出期限は生きている間です」と言ったのです。これを聞いた卒業生たちは、それ以来、この宿題が自分の生きる力になったそうです。この先生が卒業生の幸せを願っているように、極楽浄土におられる阿弥陀様やご先祖様も皆様の幸せを願っています。その幸せとは、如何なる幸せか。それは将来の極楽往生という希望であり、現世での阿弥陀様やご先祖様から見守られているという安心感です。そう考えると故人から皆様への人生の宿題は、南無阿弥陀仏のお念仏です。幸せの第一歩は、このお念仏をお称えすることからはじまります。本日の七

回忌法要をご縁に、より一層お念仏の信心をお育て頂きますことをお願いして、本日の年忌法要とさせて頂きます。

石田 一裕 釈尊のことばからみる「しあわせ」

聖語研究班の研究成果

浄土宗総合研究所「釈尊聖語の広報・布教用現代語訳研究」(以下、本プロジェクト)は『ダンマパダ』やマッジマニカーヤの『聖求経』の翻訳、それに基づいたキャッチコピーの作成や解説、さらに三部経や法語との関連を示し、布教教化の一助となる資料作成を行なっている。本年度から『スッタニパータ』を対象としてこの作業を行うことになった。本発表ではこのような作業を通じて見えた釈尊の言葉における「しあわせ」について考えたい。

「しあわせ」という訳語に相応しい原語については議論の余地があるが、ここでは広く普及している中村元訳の『ダンマパダ』(『ブッダの真理の言葉』)や『スッタニパータ』(『ブッダの言葉』)において「幸せ」という訳語が用いられている偈文を考察の対象とする。

『ブッダの真理の言葉』では第23偈に「(道に) 思いをこらし、堪え忍ぶことつよく、つねに健く奮励する、思慮

ある人々は、安らぎに達する。これは無上の幸せ (yoga-khemam, anuttaram) である」と説かれ、また同132偈に「生きとし生ける者は幸せ (sukha) をもめている。もしも暴力によって生きものを害しないならば、その人は自分の幸せ (sukha) をもとめているが、死後には幸せ (sukha) が得られる。」とある。

『ブッダの言葉』では第32偈において「幸せな人 (sugata)」、同115偈では「幸せな世界を体験する (lokam, bhajatesivan)」さらに同258偈には「幸福 (mangalanī)」や「幸せ (sothāna)」などの用例を見出すことができる。

上記の用例は漢訳であれば「楽」「善逝」「吉祥」「安穩」「福」などとされるものが「しあわせ」と現代語訳されていることを示している。心に憂いがない状態、心身の安らかな状態、幸運に恵まれることなどが、しあわせと共通するものと指摘できよう。

仏道実践としあわせ

ブッダの教えは言葉だけを理解するものではなく、それを実践し自らにおいて実現するためのものである。『テ-

リーガーター』(中村元訳『仏弟子の告白』)にはブッダの言葉の受け手である弟子たちが感じたしあわせを見出すことができる。ここではサーリプッタ(舍利弗)とアングリマラの二人の言葉を紹介しよう。

サーリプッタは「わたしは、師(ブッダ)に仕えました。ブッダの教えを実行しました。重い荷をおろしました。迷いの生存にみちびくものを根だやしにしました」「怠ることなく、つとめ励めよ。これが、私の教えさとしてである。さあ、わたしは、円かな安らぎに入ろう。わたしは、あらゆることがらについて解脱している」(『仏弟子の告白』第1016偈、1017偈)と述べている。ここではブッダの教えを実行することで、人生の重荷を下ろし、完全なる安らぎをえることが示されている。

アングリマラは「わたしは幸せに臥し、幸せに立ち、幸せに生活を送っている。悪魔の縄にかかることもない。ああ、わたしは師の慈しみを蒙っているのである」(同888偈)といい、やはりブッダの言葉の実践によって日々の暮らしが幸せに満ち、師の慈しみを蒙る実感を得ている。『仏弟子の告白』にはこのような言葉が散見され、修行が進んだ弟子たちに共有される経験があったと言える。

これらの用例は、ブッダの言葉は実践する人々を覚りに導き、その境地にいたった者には慈しみが実感されたことをあらわしている。このような状態は、仏教的な一つのしあわせのあり方と理解できるものであろう。

今岡達雄 Well-beingとしての「しあわせ」

Well-being と SDGs

Well-being という語は1946年の世界保健機関(WHO)憲章において健康の定義の一つとして用いられたものであり、幸福と同義ではない言葉であった。

この語は2015年に採択されたSDGs(持続可能な開発目標)において、第三番目のゴール(Good Health and Well-being)として採用されている。このゴールの内容は「あらゆる年齢の全ての人々の健康的な生活を確保し、福祉を促進することであるが、ここで福祉に相当するのがWell-beingである。これは「満たされた状態」あるいは「良い状態であること」を意味しており、一般的に福祉と訳される「Welfare」とは異なったものである。前者は個々人の状態を示す言葉であり、後者はしあわせをもたらす方法論的な言葉と言える。

なぜ今 Well-Being なのか

Well-Being は SDGs に採用され、また OECD（経済開発機構）などでも注目される概念であるが、なぜこの語が好まれるのだろうか。これについて以下の五つの観点が考えられる。

① 多様性を認める社会を目指している

人種や宗教、あるいは価値観など多様な人々とコミュニケーションをとり、お互いが能力を発揮するためには、それぞれのウェルビーイングを認識することが必要である。

② 少子化社会に向かって働く人の確保

「男女平等参画」の実現や「病氣治療と仕事の両立」「育児と仕事の両立」などは少子化社会における労働力の確保に必須の条件であり、働き手それぞれのウェルビーイングを考える必要がある。

③ SDGs との関連

2030 年を期限とする SDGs の第三の目標に「すべての人に健康と幸福を」が掲げられ、ウェルビーイングが実現すべき目標となっている。

④ 働き方改革が急務になった

日本の労働環境が先進国標準から後れを取っていたが、コロナ下においてリモートワークなどが採用され労働スタイルが大きく変化した。これによって多様で柔軟な働き方が認識され、ウェルビーイングが重視されるようになった。

⑤ 政府が積極的に取り組んでいる（経済財政政策）

経済財政政策の中の「共助社会づくりの推進策」の一つにウェルビーイングがある。この取り組みとして（１）満足度・生活の質に関する調査、（２）新型コロナウイルス感染症の影響下における生活意識・行動の変化に関する調査、（３）Well-being に関する関係省庁の連携がある。これらの取り組みを通じて、国民のウェルビーイングを多様な観点から把握し、コロナ下におけるウ

エルビーイング（生活満足度）の変化を探り、関係省庁が協力してウエルビーイングに関する取り組みを促進している。

ウエルビーイングは個々人の充足した状態をさすものと理解できるが、日本では共助社会の指標として満足度や生活の質を示す指標群として、マクロ的に取り扱おうという姿勢が見える。

昭和初期の浄土宗青年会運動について

—全浄土宗青年会聯盟を中心として—

赤坂 明 翔

はじめに

全国浄土宗青年会（以下、全浄青）は令和二年（二〇二〇）に五〇周年を迎え、益々全国各地の青年宗侶による活躍が期待されるなか、本稿ではこれまで語られてこなかった戦前の浄土宗青年会に焦点を当て、別角度から浄青の歴史を振り返っていききたい。

一、浄土宗青年会の様相

現在の仏教青年会組織について渡辺章悟氏は①大学仏青、②宗派仏青、③地域仏青の三種類に区分しており、全浄青が②宗派仏青（既成教団の青年僧侶による宗派の仏教青年会）であることは言を俟たないが、ここでさらに宗派仏青を宗侶のみの青年会と僧俗一体の青年会に分けてみたい。

前者は現在の全浄青に当てはまる。全浄青は昭和四五年（一九七〇）に浄土宗開宗八〇〇年を期し浄土宗青年連絡協議会として結成、同四九年に全国浄土宗青年会と改称された。「浄土宗青年会規程」（宗規第五七号）によれば、「浄土宗青年僧侶及び寺庭の青年を会員として組織」され、寺庭とあるが現状を考慮すればほぼ宗侶のみの会といえるだろう。後者は今回取り上げる同一〇年（一九三五）に設立した全浄土宗青年会聯盟（以下、全浄聯）である。「浄土宗青年会規程」（教令第一五号）に「寺院住職又ハ教会所主任ハ其檀信徒ヲシテ青年会ヲ組織セシムベシ」とあるように、僧俗一体の青年会で構成される。両者はどちらも浄土宗公式の全国青年会組織であるにも関わらずその様相は全く異なるといつていい。それを踏まえた上で全浄聯設立までの流れを見ていきたい。

二、全浄土宗青年会聯盟設立までの流れ

浄青がいつ頃から結成され始めたのか特定することは難しいが、明治三〇年（一八九七）の浄土宗青年団^②（島根県）や同三八年の浄土宗青年会（東京都）^③が比較的早い時期に発足したと考えられる。それから明治後期から大正年間にかけて徐々に宗侶有志と僧俗一体の青年会が設立され、昭和に入ると全国浄土宗青年聯盟一新会^④と浄土宗青年聯盟^⑤を筆頭に宗侶有志の青年会が台頭してくる。一新会は東京本部、大阪・京都支部を中心に、浄土宗青年聯盟は東京を中心に北海道浄土宗青年聯盟・青森一到会・北信昭和会・静岡浄土宗青年聯盟・三河浄土宗青年聯盟・京都同塵会・全九州浄土宗青年聯盟等と足並みを揃えながら種々活動をおこなうも、一新会と浄土宗青年聯盟の対立構図は払拭されず各活動も下火になり、ついに全国を統一した青年宗侶の会が出来ることはなかった。その一方で、明治二五年に大日本仏教青年会、昭和六年（一九三一）に全日本仏教青年会聯盟といった宗派・僧俗の垣根を超えた全国の仏教青年会組織が結成され、浄土宗からも渡邊海旭や大村桂巖らが積極的に参画していた。

浄土宗において僧俗一体の青年会運動が組織的に展開し、全浄聯設立のきっかけとなったのは、昭和七年四月に華頂会館にて開催された法然上人降誕八〇〇年記念の青年信徒大会である。当日は青年信徒約千百人が参加し、「我等青年ハヨキ教徒タルコトニ依り、祖国ノヨキ国民タルコトヲ期ス」「我等ハ先ヅ爾後一ケ年ヲ画シ全国青年教徒ノ一宗的組織ヲ期ス」等が決議され、浄土宗青年聯盟の規約案が作成された^⑦。これにより関西の浄土宗寺院（住職と檀信徒）を中心に青年会の設立が増加していき、それらを取りまとめる形で滋賀・京都・奈良・大阪・兵庫にて浄土宗青年聯盟が誕生した。その後、同九年七月、第二回汎太平洋仏教青年大会の浄土宗関係者慰労会の席上にて各地の浄青の報告が終わると、突如小林大巖が浄土宗仏教青年聯盟の統制機関を設置すべしとの提議をして満場一致で可決した。翌日の第一回準備委員会にて浄土宗青年教徒聯盟と命名され、準備事務所を明照会館に置くことが決まり、一寺院一青年会を目標に浄青運動拡大を図ることとなった。その後、準備委員会では既に関西方面には浄土宗青年聯盟があることから、まず東部（静岡以東）の青年教徒聯盟を結成することの準備が進められ、同年一二月、伝通会館にて東部浄

土宗青年教徒連盟が発会した。これで東西統一の浄青運動の機運が高まり、同一〇年四月、浄土宗綜合教化大会第二日目の全浄土宗青年会聯盟結成大会（於華頂会馆）にて正式に全浄聯が設立した。この時の本部役員は（総裁）岩井智海、（総務）野上運外、（理事長）中村辨康、（理事）大村桂巖・野村在定・杉浦演順・島野禎祥・鹽竈義詮・細井照道・稲垣真我・長谷川順孝・小林義道、（評議員・関東側）兼岩静衛・三木正平・岩野真雄・浅野嘉雄・堀定正・高梨宏・長谷川良信・黒澤寛堂・大橋俊孝・安富賢亮、（関西側）和辻覚・深澤雪道・島崎熊雄・野島宣道・田中龍定・三品吉兵衛・秦隆真・水原陽一郎、（主事）栗本俊道であった。これまで浄青運動の中心であった関西聯盟から事務一切と機関紙『青年浄土』⁹の発行を全浄聯の本部事務所（明照会馆内）が引き継ぎ、同一一年八月、全浄聯理事会の要望により宗会の協賛を得て浄土宗務所より浄土宗青年会規定（教令第一五号）・浄土宗青年会規定施行細則（教令第一六号）が發布された。全浄聯は浄土宗統制下に置かれ、事務所は浄土宗務所内に移転した。教令發布により「青年会ヲ組織セシムベシ」「全浄土宗青年会聯盟本部ハ青年会教区聯盟及地方聯盟ノ聯絡統制ニ当ル」との指令

が出されたことで、従来の自然発生的な浄青運動から一宗的運動となり、全浄聯を支えていた東西の浄土宗青年会聯盟は従来の規則の変更が余儀なくされ、両聯盟はほどなく解体、地方聯盟として西部は同一二年五月に近畿浄土宗青年会聯盟、東部は同一三年五月に関東浄土宗青年会聯盟と改組された。

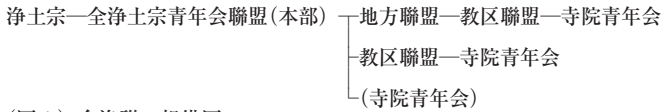
三、全浄土宗青年会聯盟について

全浄聯は「一寺院一青年会」をモットーに、「我等青年ハ法然上人ノ人格ヲ景仰シ、念仏生活ヲ体験スルコトニ依リ、人類ノ福祉ニ貢献センコトヲ期ス（綱領）」と浄青の使命を定めている。青年とは青年宗侶というより青年檀信徒¹⁰の方がその意味合いが強く、そこに僧俗一体の青年会の所以がある。『浄土宗青年会指針』に次のように述べられている。

要は青年の為めの会といふことを第一とし、寺院の勢力とか、住職の名誉とか、又は排他的宗我心に陥らざる、真に青年の為めの浄青といふところに、注意して指導方針を定めることが緊要である。¹¹

つまり浄青は宗門における青年檀信徒への教化・信仰運

動ということである。全浄聯は使命遂行のため寺院（類似組織を含む）^⑫の住職と檀信徒の青年会、教区内の青年会との連携を図る教区聯盟、さらに教区聯盟を統括する地方聯盟をもって組織された（図1）。現在、筆者が確認出来た



（図1）全浄聯の組織図

地方聯盟は関東・近畿、教区聯盟は埼玉・東京・千葉・神奈川・静岡・三河・尾張・伊勢・加能越・滋賀・京都・奈良・和歌山・大阪市・摂河泉・兵庫・出雲・山口・（日豊）・長崎である。聯盟に関して神奈川教区の興味深い事例がある。昭和十一年五月、久保山光明寺にて浄土宗神奈川教区青年聯盟が発会した。聯盟規約には「本教区在住ノ浄土宗青年僧侶ヲ以テ組織ス」と定められ、これが全浄聯の方針とは異なっていたことから本部主事の栗本俊道は『神奈川青聯』にて、

しかし今は僧門教徒に限られたる聯盟である様だが、更に一步進めて在俗信徒の青年に呼びかけ、信徒青年の結成を促して、全浄青の傘下に重要な役

割を持つやうになつてほしい。^⑬

との言葉を贈っている。その後、神奈川教区は同一四年九月に教区内浄青一七団体を以て神奈川浄土宗青年会聯盟を結成した。以上のことから全浄聯本部が僧俗一体の青年会の徹底を図ろうとしていたことが分かる。また全浄聯の組織の特徴として女子浄土宗青年会がある。西部浄土宗青年会聯盟の肝いりで同一一年四月に華頂会館にて浄土宗女子青年大会が開催された。関西及び東京の既設浄土宗婦人団体と宗門女学校生徒代表ら約八百名が集まり、女子浄青聯盟結成の件が議決され、その後、京都浄土宗青年会聯盟女子部^⑭を筆頭に各地で女子青年会が設立されていった。

次に浄青の活動についてみていきたい。全浄聯本部の事業について施行細則に「一、青年会運動ノ指導、振作、助成 二、教区聯盟地方聯盟ノ聯絡統制 三、機関紙ノ発行 四、其他必要ナル事項」と定められている。具体的に浄青幹部講習会や各地の教区講習会にて新科目・浄青指導講座の開設、各聯盟の連絡統制として各地方会員名簿（会名・代表者氏名住所・所属聯盟・会員の住所と氏名と職業・年齢を記載）の提出を呼びかけ会員カードの整理を行った。また『浄土宗青年会指針』『青年浄土』の発行、『宗報』に浄

青ニユースの掲載、他にも浄青運動の象徴として全浄土宗青年会聯盟の歌（里見達雄作歌・山田耕筰作曲）や本部聯盟旗、浄青团服（セビロ型上下・青味国防色）、浄青徽章（黒七宝地に金字で「浄青」、浄青会員必携の浄青手帳¹⁵）を作製した。青年会の活動について『浄土宗青年会指針』では、①修養的施設事業（聖典研究会・信仰座談会・宗教講演会・参拝・法要参列・法要等に於ける奉仕作業・音楽と礼拝・日曜教園教師奉職等）、②体育的施設事業（卓球・野球・弓道・剣道・柔道・水泳・テニス・バスケ・バレエ・キャンプ・ハイキング・登山・スキー等）、③社会教育的施設事業（小図書館・職業指導・人事相談・生活改善研究会・社会奉仕部等）、④趣味的其の他付随施設事業（書道会・音楽会・短歌会・英語会・演劇会・会誌発行・会員勧誘運動等）の具体例を挙げている。¹⁶これら活動を熱心に行っていた青年会として、例えば東京―西信寺青年会（西信寺・栗本俊道）・サンガ・アソカ（伝通会館・木村玄俊）、京都―葵仏教青年会（平安養育院葵会館・秦隆真）、大阪―大光寺青年会（大光寺・三枝樹正道）・念佛寺青年会（念佛寺・伊藤孝重）・無量寿青年会（光正寺・中明教尼）等がある。もともと戦前の浄青は『青年浄土』に近畿

版が掲載されるほど専ら関西が中心であることに間違いはなかったが、ここでは西信寺青年会と大光寺青年会を取り上げたい。

西信寺青年会は昭和一二年一月に同寺念佛会を母体として設立、年齢およそ三〇歳までの会員で構成された（一四年の時点で会員五一名）。会長栗本俊道をはじめ、幹事には檀家で戦後の社会福祉の分野で活躍された重田信一がいたことも注目される。会場は西信寺を使用し、事業基金として毎例会ごとに出席者より一〇銭宛集め運営していた。

事業としては①例会（おつとめ・別時念佛・講義・座談会）、②仏教講座、③その他の催（晩天念佛会・浄土婦人会・新年会・春のハイキング・初夏の映画会・浄青女子の集い・夏期晩天修養会）があり、重田は寺で線香臭いことばかりするのではなく明るく和やかな集団を作り、その雰囲気の中で毎日を送ることが出来るようにすべきと語っている。¹⁷また会報誌『西信寺浄青』も発行している。

大光寺青年会は同一〇年一月に設立。「常に仏を中心に念佛を中心法然上人を中心といふことであって、講話や余興は第二義的である」といい、同一三年八月の時点で大阪浄青聯盟の中で今一番真剣に青年会をやっていると評

価されていた¹⁸⁾。会報誌『道づれ』の発行や、会長三枝樹正道は例会で「法然上人の御言葉について」の連続講話を行い、主事高雄孝準の日用おつとめ実習会では一年の実習を終えると家庭において会員相互におつとめ回向をし合っていた。同一六年からは大光寺信行道場青年部常会（のち報国会青年部と改称）が開かれるようになったが、同一八年四月、空襲警報発令中の際は常会に集まなくても寺と会員各自宅で別時念仏会を勤めていた。

四、戦時下の青年会活動

昭和一二年七月の日中戦争の勃発に伴い浄青も変化していった。『支那事変と浄土宗（第二輯）』には戦時下の浄青の活動として、慰問手拭の募集・慰問袋の作成・勤勞奉仕・時局対策教化大会参加・浄青指導者講習会の開催・浄土村の建設・浄青道場の開設・浄青同願会が挙げられている¹⁹⁾。実際に戦争が始まると全浄聯本部は浄土宗務所による慰問金品（慰問袋）・皇軍慰問手拭の募集に同調し、これを教区聯盟に呼びかけ各青年会が参加した。浄青会員の多くが出征し、『青年浄土』五一号（一二一年一〇月）には早速「北支戦線を行く」と題して戦地通信が載せられた。開

戦から半年後、非常時と浄青運動について全浄聯評議員の稲岡寛順（当時、三二歳）は次のように述べている。

無量億劫にも逢ひ難き本願に逢ひ奉つて念仏精進の中に尽忠報国の誠を捧げ奉るを得るの喜び、我等浄土青年の何たる光榮であらうか、何たる感激であらうか、只感謝の念仏のみ、只広大無辺の聖徳に對し奉り万死報国を誓ひ奉るのみ。²⁰⁾

このように浄青運動と国民精神総動員運動を同一視する言葉の根底には、同七年の青年信徒大会にて決議された「我等青年ハヨキ教徒タルコトニ依り、祖国ノヨキ国民タルコトヲ期ス」の精神があり、念仏生活（浄青活動）によって非常時の国家に奉仕する人間を育てることが戦時下の全浄聯の重要な役割となった²¹⁾。その後、戦死者家族の弔問や出征者家族の慰問、皇威宣揚武運長久祈願・戦死英霊追善供養が行われることが多くなり、同一四年三月には近畿浄土宗青年会聯盟が本部理事長江藤徹英の指揮のもと第二回建國奉仕（橿原神宮聖域拡張）を行い、青年会員五百余名が参加した。他にも尾張浄土宗青年会聯盟は農村寺院における青年道場の開設に尽力し、嫩草青年会（甘露寺・三枝樹貫道）は興亜の聖業を翼賛する日本・満州・中国の同

願同時念仏会を同一八年六月時点で計三九回も開催している。戦時下における各地の浄青会員は、戦地・銃後であっても浄青の使命を全うするため種々活動していたのである。それより後、同一八年に全浄聯は解体され、浄土宗報国会青年部に再編成されるのであるが、葵仏教青年会の会員で中外日報社の福見涙草は戦後、次のように述べている。

日支事変から太平洋戦争と戦火がはげしくなるにつれて、そうした宗教活動が出来なくなった。一億一心、一人のこらず国を護るための奉仕ということで、残念にも解散となったのである。²²

これが戦前の全浄聯の結末であるが、福見は浄青運動に参加していた人達と当時を思い出しては、あの時分は活気があったといつも語り合ったという。²³

おわりに

以上、戦前の浄青の歴史について振り返ってきた。全浄聯は僧俗一体の宗派仏教及び浄土宗公式の全国青年会組織であったが、設立から数年で戦時下となったこともあり、残念ながら全教区に一寺院一青年会が徹底されることはなかった。また戦争協力の体制も反省すべき点であるが、戦

前の浄青が宗門における青年檀信徒への教化・信仰運動を担っていたことは、現代浄土宗の布教活動を考える上で、重要な分野になることを提起しておきたい。

- 1 渡辺章悟「明治の仏教と仏教青年会運動」(『仏教文化』四九、二〇一〇年、一〇八頁)。
- 2 石見国那賀郡の有志青年によって相互の親睦と布教伝道の長策、宗粋の発揚を目的に組織された。(『浄土教報』三〇五号)。
- 3 浄土宗大学専攻部並びに伝道部・第一教校・興学会を主に、更に都下有志発起により組織された。趣意書・会則も公表されている。(『浄土教報』六三一・六三二・六三六号)。
- 4 昭和二年二月、全国浄土宗青年聯盟一新会は伝通院前西川洋食部にて発会した。雑誌『宗教批判』(発行所・東京市下谷区上野桜木町三八・宗教批判社)の関係者によって生まれ、「宗門文化運動に参加せよ」との標語のもと、機関紙『宗教文化』(東京市小石川区表町七三・宗教文化社(「新会本部」)を発行した)。
- 5 昭和二年四月、浄土宗青年聯盟は各地より約七百名が集まり増上寺にて発会した。宗内の同和会による全国青年聯盟の提唱に端を発するもので、「吾人ハ現在及将来ノ宗門青年ヲ團結シテ相互ノ親密提携ヲ期ス(綱領)」と定められた。事務所は大増寺(のち西信寺)に置かれ、機関紙「青年聯盟通信」を発行した。
- 6 一新会と浄土宗青年聯盟による青年運動の背後には宗政問題が存在し、前者は浄土教報社、後者は教学週報社が後援した。青年聯盟は渡邊海旭の死去により瓦解していったと考えられる。昭和初期の宗内の政治団体とその問題については今後の課題としたい。
- 7 『教学週報』一二五号を参照。
- 8 大阪のみ「大阪浄土宗青年会」と呼称した。同会は機関紙「浄

火」(編輯人・小川榮太郎、発行人・植村次郎)を発行しているが、筆者は幸いにも昭和八年新年号(第八輯)を収集できた。謹賀新年の広告が一七六件も掲載され盛況ぶりが伺える。

9 筆者が現在確認しているものは全浄土宗青年会聯盟発行となった『青年浄土』(編輯兼印刷発行人・杉浦演順)三一・三九・四〇・四七・六七・六九・七四号である(浄土宗教化研修会館源光院(図書室蔵)。戦前の浄土宗青年会を調査するにあたり、『宗報』『浄土教報』等の情報だけではなく、『青年浄土』や各青年会が発行した機関誌等の一級史料が必要となってくる。

10 青年の年齢制限は全浄聯の規定に定められていないが、堀定正『浄土宗青年会指針』(全浄土宗青年会聯盟、一九三六年)には「最大限度青年前期の満十六歳より三十五歳迄のところに止めて置く必要がある」(二九頁)と書かれ、入会者は日曜教團や日曜学校終了をもって連絡をつけるのが理想であるとされている。

11 『浄土宗青年会指針』、九頁。

12 『青年浄土』六〇号の東京浄土宗青年会聯盟一覧に芝中学校修養会(芝中学校・大村桂巖、大乘学寮青年会(大乘学寮・栗本俊道)、荏原学園荏原仏教青年会(荏原学園・戸松学瑛・慈光学園仏教青年同志会(慈光学園・岩野真隆、伝通会館サンガ・アソカ(伝通会館・木村玄俊)、貞恭婦人会(明照会館・大島徹水)・マハヤナ女子青年会(マハヤナ学園・長谷川良信、御田学園青年会(御田学園・務台教真)等が含まれていることから、必ずしも寺院限定の青年会ではなかったことが分かる。

13 栗本俊道「信徒青年の結成に備へよ」(『神奈川青聯』第一号、一九三六年、二頁)。また神奈川聯盟以外にも僧侶限定の青年会が登録され、僧俗一体が徹底されていたか実態は分かっていない。

14 京都浄土宗青年会聯盟女子部は、ルンビニー女子浄青(西徳寺・新谷正雄)・明珠会(平安養育院富松会館・松尾清照)・二幡

女子浄青(光照院・漆間徳英)・葵仏教青年会女子部(平安養育院葵会館・秦隆真)を中心に構成された。

15 浄青手帳には年中行事・要誓五條・宗祖法然上人・浄土宗大意・浄土宗現勢・浄土宗青年会規則・おつとめ・食作法・一枚起請文・浄青会歌・本山・浄青聯盟一覧・その他が記載され、表紙の見返しには表に知恩院山門、裏には浄土宗務所の写真が掲載されている(『宗報』第二五二号、一九三八年、一六頁)。

16 『浄土宗青年会指針』三一・六四頁 参照。

17 重田信一「青年会の作り方を答へて」組織と資金と事業について」(『青年浄土』六二号、一九三八年、四頁)。

18 「大阪大光寺青年会の巻」(『青年浄土』六一号、一九三八年、七頁)。

19 「支那事変と浄土宗(第二輯)」(浄土宗務所臨時事変部、一九四〇年、七八・七九頁)。

20 稲岡寛順「非常時と浄青運動」(『青年浄土』五四号、一九三八年、五頁)。

21 昭和十三年一〇月、時局対策全浄土宗教化者協議大会が明照会館にて開催され、第二部会(青年部)の答申では、浄青の信条として「法然上人の指示される念仏生活を強調し、謙虚、質実、明朗感謝報謝の信念を基礎、強化方針として「浄青資料の拠出、浄青指導員講習会の開設、浄青読本等を制定すること」の文言が含まれた(『青年浄土』六四号、五頁)。

22 福見涙草「激動の宗教界を回想」(福見印刷企画株式会社、二〇一〇年、三一・三二頁)。

23 同上、三四頁。なお福見は戦後すぐに浄土宗の青年会運動が再起しなかった原因に浄土宗分裂があったことを述べている。

附記、本稿作成にご協力を賜りました浄土宗教化研修会館(源光院)図書室様・長野十念寺様・大塚西信寺様に深く感謝申し上げます。

『徳本行者伝』の諸本について

石川 達也

はじめに

本稿では念仏行者徳本上人（以下敬称を略す）の生涯を知るにあたり最も参照されてきた『徳本行者伝』（以下『行者伝』と略す）の諸本について考察していきたい。まず『新纂浄土宗大辞典』の徳本行者伝の項目を見てみたい。⁽¹⁾

三卷。福田行誠編纂。慶応三年（一八六七）徳本の五〇回忌に刊行。直弟子本仏が企画し、法系の本覚、本良や本乗が編集にあたった。徳本終焉の地である小石川一行院（東京都文京区千石）旧蔵で、門弟による徳本生涯の記録集『徳本行者集』六十余卷（昭和二〇年五月の東京大空襲で焼失）から資料を精選し、同じ奇瑞や「事奇怪に互りて常人の疑生ずべきもの」（同書⁽²⁾）を排除し、『四十八卷伝』に体裁をならべて、

出生から出家、修行、各地教化、三昧発得、往生までの行状と、七回忌・一三回忌を記す。徳本の正史ともされてきた。挿画は主に蕉巖が担当。巻末に『徳本行者法語』と高弟一二人の略伝『徳本行者伝附録法弟小伝』を掲載している。昭和四四年（一九六九）に徳本行者奉賛会から活字本が再刊。【所収】浄全一八、戸松啓真編『徳本行者全集』五（山喜房仏書林、一九七九）

このように要領よくまとまっているが、いくつか補足しておきたい。出版の経緯は『行者伝』例言をうけたものであることが分かる。すなわち、

一、一行院ノ前住本覚、嘗テ其師本仏ノ命ヲ荷負シテ本伝ノ編集ヲ企タツ。画図モイサ、カ写シ出セリ、労ナキニ非ス。不幸ニシテ未タ一卷ニ及ハスシテ没故ス。

ヲシムヘシ。今年コレニ繼テ三卷トナシ、以テ其功ヲ畢フ。幸ニ先哲ノ志ヲ舒フトイフヘキ歟。

一、一行院ノ現住本良篤行ノ仁ナリ。伝紀ノ修成ニ於ケル頗ル力ヲ竭ス。加フルニ紀州ノ本乗タマタマ来リテ事實及ヒ地理ヲ説ク^③。

とあるように、一行院の前住本覺（一八六二）^④がその師である本仏（一七八四～一八五八）の命を受けて伝記を企画し、挿絵もあったようだが一卷にも満たないまま没し、それを引き継いで三卷にしたといい、一行院の現住本良（一八六八）も伝記編集に加わり、紀州の本乗（一八一四～一八九一、無量光寺四世、誕生院六世を歴任）^⑤からも助力を得たことが記されている。行誠（一八〇六～一八八八）が中心になって編纂したことは間違いないが、例言にも、

遺弟等法恩ヲ万一二報センカ為ニ相会シテ伝記ヲ纂集ス^⑥。

とあるように、徳本の法系に連なる遺弟たちによって編纂されていたことが分かる。

挿画を主に担当した蕉巖は、静岡県応声教院住職の吉田蕉巖^⑦のことで、詳しい事蹟は不明であるが、蕉巖は明治一

五年（一八八二）に『法輪集』を編輯し、翌年には蕉巖が講説した『今昔因縁弁』と貞極の著作を校訂した『如来十力得勝論』がそれぞれ出版されている。挿絵の担当者についてでは後で触れたい。

巻末の「徳本行者法語」^⑧と高弟一二人の略伝「徳本行者伝附録法弟小伝」^⑨は『新纂浄土宗大辞典』に別で項目が立てられているが、これらは『行者伝』の付録であり独立した著作ではない。しかし『徳本行者全集』ではなぜか「徳本行者法語」と「法弟小伝」は四巻に、「行者伝」は五巻に分けて収録されている。

最後に所収（翻刻）であるが、『浄全』一八、『徳本行者全集』に加えて、徳本行者奉賛会から昭和四四年（一九六九）に刊行された活字本を挙げているが、国会図書館や宗門大学の図書館にも所蔵されておらず、管見に触れていない。たまたま昭和五八年に岸和田の松田良信氏の復刊本を底本に挿絵を加えて一行院から再刊した『徳本行者伝』が手元にある。松田氏は徳本行者奉賛会の中心人物であるので、松田氏の復刊本とは徳本行者奉賛会の活字本のことだと思われる。一行院本は『浄全』や『徳本行者全集』では省略された挿絵がある上に、ルビもところどころ補われて

いる。ただし和本のルビを忠実に再現したものではない。なお一行院本も国会図書館や宗門大学の図書館にも所蔵されておらず、在庫もごくわずかとのことである。なお『行者伝』の翻刻は、上記のほかに『行誡上人全集』（昭和一七年版以降）と『国文東方仏教叢書』伝記部（徳本行者法語」と「法弟小伝」は省略）にも収録されている。

また近年古典籍のデジタル公開が盛んに行われている。『行者伝』も新日本古典籍総合データベースで六件の和本の画像を閲覧できる。今回比較したのも次の六件である。グループについては後述したい。

略称	所蔵	請求番号	グループ
国文研甲本	国文学研究資料館	ヤ3371~3	B
国文研乙本	国文学研究資料館	ヤ3112-1~3	C
筑波大甲本	筑波大学附属図書館	ハ360-106	B
筑波大乙本	筑波大学附属図書館	ハ360-381	C
名大本	名古屋大学附属図書館	1886.10、岡谷文庫-303	A
新城本	新城図書館ふるさと情報館	牧野文庫4甲二-366-1~3	A

『行者伝』の構成

対校をする前に『行者伝』の構成を、和本をもとに確認したい。まず表紙には貼題簽で「徳本行者伝 上（中・下）」とある。筑波大甲本は和本を包む「徳本行者伝」と記された袋も残っている。表紙を開くと蕉巖による徳本の肖像が描かれる。

「徳本行者伝序」は増上寺六七世闡譽教音（一七九七～一八六七）が記している。教音は万延元年（一八六〇）二月二四日に増上寺住職に任じられ、慶応元年（一八六五）二月一六日に隠居が許され、当時山内の瑞善院に隠居していた^⑩。行誡は慶応二年二月一九日に回向院住職になっているが、「結縁録」の中で教音について、

己れ回向院に住したりしとひろう申せしかば、大にいきとほり貴坊は誰が案内して回向院にやりしや、我れは其意を得ず、祝ひは出さずとなむの玉ひし人なり^⑪

と、回向院の住職になったことを報告したところ大に憤られたと回想している。なお「徳本行者伝序」を清書した「菩薩優婆塞徒五位下守伊勢守藤原朝臣政晃」は高橋泥舟（一八三四～一九〇三）のことである。

次に「徳本行者伝例言九条」は慶応三年三月に「遺弟无量山清浄心院沙門行誠」によって書かれている。行誠はすでに回向院の住職になっているはずだが、伝通院山内の清浄心院も兼務していたのだらう。清浄心院は大仏堂ともいわれ、本堂は七間一〇間で丈六の阿弥陀如来坐像を安置していた。¹³ 明治五年の「浄土宗本末一派寺院明細帳」によ

絵の箇所と担当者は左の表の通り。
このように挿絵は見開きになるように工夫されており、蕉巖のほかに牧野（詳細は不明）、菊池容斎（一七八八～一八七八）、松浦武四郎（一八一八～一八八八）、雪江（生没年不詳）も担当している。菊池容斎は『前賢故実』を刊行する際に行誠が助力したことが知られているし、¹⁵ 行誠に

れば、清浄心院は享保一五年（一七三〇）に馨誉檀察によって開創され、明治三年八月に蔵界が一五世住職になっており、同六年八月に回向院へ合併されたと別紙に記されている。¹⁴ なお徳本が文化一一年（一八一四）六月に関東へ下向した際に大仏堂は留錫の道場となっている。

本文は「徳本行者伝下之巻終」の後に「優婆塞弟子源岑満敬書」とあるので、行誠と親交のあった伊佐新次郎岑満（一八〇九～一八九一）が書写したものである。挿

丁数	モチーフ	作者
上2ウ～3オ	姉に抱かれながら念仏	蕉巖
上9ウ～10オ	老翁より一枚起請文を授与	－
上14ウ～15オ	蓮華より光明を放つ	牧野
上21ウ～22オ	千津川での水垢離	－
上31ウ～32オ	梵網經を感得	蕉巖
上41ウ～42オ	本勇の奇瑞	蕉巖
上48ウ～49オ	日の御岬にて別時念仏	－
上51ウ～52オ	金剛力士の奇瑞	菊池容斎
中4ウ～5オ	須達長者が世尊に対面する	蕉巖
中9ウ～10オ	叡福寺聖徳太子御廟を参拝	蕉巖
中16ウ～17オ	浄影大師の御寺の鴛鳥	牧野
中20ウ～21オ	勝尾寺経蔵の二童子	蕉巖
中28ウ～29オ	沢蔵司稻荷	蕉巖
中40ウ～41オ	小橋屋利兵衛の奇瑞	蕉巖
中46ウ～47オ	竹生鳥詣	松浦弘（武四郎）
中53オ～54オ	和歌山城にて結縁	牧野
中58ウ～59オ	仙洞御所の女房達を教化	－
中60ウ～61オ	大井川にて十念授与	雪江
中69ウ～70オ	大塔宮（護良親王）を回向	菊池容斎
中74ウ～75オ	善光寺三尊を感見	蕉巖
中78ウ～79オ	戸隠権現に十念を授与	蕉巖
下2ウ～3オ	大石を運ぶ	牧野／－
下12ウ～14オ	西田立慶作の木像を開眼	－
下20ウ～21オ	尊超法親王の一行院参詣	雪江
下30オ～31ウ	一行院境内図	蕉巖

関する作品が松浦武四郎記念館に残されているほど松浦武四郎とも交流があった¹⁶⁾。雪江は行誡の弟子で伝通院山内に貞照院（廃寺）を創建した。絵に通じていたようで小石川善光寺等に仏画が伝来している¹⁷⁾。

本文に続いて「徳本行者法語」があり、「法弟小伝」との間に慧澄痴空（一七八〇～一八六二）による「徳本上人賛」がある。慧澄は天台宗の律僧だが行誡が師事し、天保年間には寛永寺山内の浄名院に住していたことから一行院の徳本廟に詣でて賛を作成したのだろう。なお蕉巖が書写している。

「徳本行者跋」は慶応二年二月一五日に伝通院六〇世随誉俊光（一八〇八～一八七四）が作成した。俊光は文久三年（一八六三）頃伝通院の住職となり、明治四年八月に知恩院に転昇した。清書は蕉巖がしている。

「徳本行者伝上木喜捨」は『行者伝』刊行にあたり寄進した人の一覧で、上段には僧侶、下段には在家や尼僧が記されている。また諸本によって寄進者数に違いがあり、西久保大養寺祐学上人・冷光坊法印まで三二人の記載があり寄進者が一番少ないのは名大本・新城本（グループA）、徳因弟子前法住寺称瑞上人・近藤鑄太郎まで三四人の記載

があるのが国文研甲本・筑波大甲本（グループB）、三州挙母浄久寺大乘和尚・神田伊勢屋幸助まで四七人の記載があり寄進者が一番多いのは国文研乙本・筑波大乙本（グループC）と三つのグループに分けられる。

丁数	表記
例言2オ	偕 (C) = 階 (A・B)
中3ウ	けり (B・C) = ける (A)
中3ウ	安く (B・C) = 安ふ (A)
中14ウ	頭注「此一条は勝尾寺にての事なり」なし (A・B)
中20オ	か来れる (B・C) = 来給へりや (A)
中20ウ	丁数「中二十」(B・C) = 「中二十一」(A)
中28ウ	丁数「中二十八」(B・C) = 「中三十」(A)
下1オ	幸松倉山に自然石あり (B・C) = 御山によろしき石あり (A)
下1ウ	その石 (B・C) = 石きりて (A)
下1ウ	あまるへし (B・C) = あまるべし (A)
下1ウ	かばかりの番号塔又世に有へしとも覚えず (B・C) = 本質のむかしは、いかばかりなりけむ (A)
下2ウ・下3オ	AとB・Cで挿絵が違う
法語8ウ	にして (B・C) = 引にて (A)
法弟25オ	文政 (C) = 天保 (A・B)
法弟25オ	先 (B・C) = 後 (Aはそれぞれ「先」の貼紙あり)
刊記	なし (A)

最後に刊記だが、慶応三年に上梓され一行院蔵版であることが記されている。なおグループAには刊記がない。

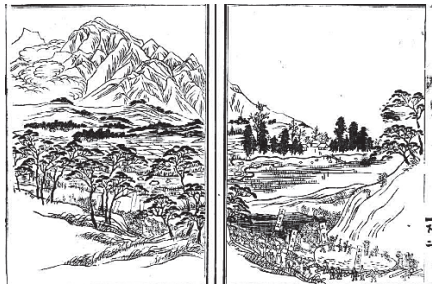
諸本対校

次にグループA・B・Cの表記の違いを列举し、それぞれの特徴を見ていきたい。

前頁の表のようにグループAは丁数のつけ間違いが二箇所みられる。また左のように下二ウ・下三オの挿絵（大石を運ぶ図）がB・Cと違っている。例言にも、



A（新城本）



C（国文研乙本）

是レ校閲ヲ待タスシテ急テ上木調卷スルヲモテナリ。
追日帰正ノ本ヲモテコレヲ正スヘシ。⁽¹⁸⁾

とあるように、おそらく徳本の五十回忌に間に合わせるように急いで作ったため、校正が不十分だったようである。

グループBは訂正がかなりされている。ここで刊記が付くので、慶応三年中に訂正・再刊されたのかもしれない。

グループCでも修正がされている。例言二オでは階を偕（とも）に直し、中一四ウでは頭注を加えている。法弟二五オでは天保を文政に直しているが、これは徳住が法隆寺で受戒する年であり、『徳住上人行業雜記』⁽¹⁹⁾を見ると天保の方が正しいようである。

なおここでは細かく触れないが、『浄全』は翻刻するにあたり、ルビや挿絵を省略しただけでなく、表記も五〇箇所ほど変えている。また『徳本行者全集』や『行誡上人全集』も基本的に『浄全』の翻刻を踏襲している。

おわりに

本稿では新日本古典籍総合データベースで画像を閲覧できる『行者伝』の和本は大きく三つのグループに分けられることを指摘した。どのグループにあたるかは「徳本行者

伝上木喜捨」の寄進者の数で見分けられ、寄進者が増えるほど後刷本になる。また後刷本の方が修正されているが、徳住が法隆寺で受戒する年は初刷本の方が正しいようである。また活字本として一番手に取りやすいのは『浄全』であるが、ルビや挿絵を省略された上、表記もかなり変えられているので注意が必要である。今後和本の表記に忠実な翻刻が俟たれる。

今回はあまり深掘りできなかったが、『行者伝』作成にあたり行誡のネットワークが大いに活用されている。『行者伝』刊行の企画はもとと一行院によるものだったが、行誡と交流のある蕉巖をはじめ菊池容斎や松浦武四郎等が挿絵を担当し、伊佐岑満が本文を清書し、出版にあたって寄進をしている。寄進者についても細かく触れる余裕はなかったが、例えば泉州貝塚の金屋喜右衛門について『明教新誌』明治九年一月二六日号に『行者伝』印行にあたり多分の金子を寄進した記事がある⁽²⁰⁾。

また『行者伝』編纂にあたり、六十巻本と呼ばれる『徳本行者集』がどのように活用されていたのか、別の機会に考察したい。

1 WEB版新纂浄土宗大辞典を参照した。

2 和本では「互」とあるが、『浄全』には「互」とある。文脈から「互」（わたる）が正しい。

3 例言一ウ。『行者伝』の丁数は和本によった。

4 一行院歴代の没年は八木季生「徳本行者異聞」（『徳本行者全集』六、一九八〇年）を参照。

5 愛宕邦康「本乗撰『徳本行者遺事』の活字本二種をめぐって」（『東洋学研究』五三、二〇一六年）

6 例言一オ

7 明治一二年「福田会育兒院設置願」（『渋沢栄一伝記資料』二四、一九五九年）

8 徳本述、福田行誡編纂。慶応三年（一八六七）版本の『徳本行者伝』（全三巻）とその巻末『徳本行者伝附録法弟小伝』の間に収録されている法語。『一枚起請文』を「安心起行の鏡」として巻首にかかげ、「法語」の最初に念仏の称え方を話したあと、安心起行を食をとることにたとえ、「まづこの食は饑をたすくもの」と知りたるが安心なり」（浄全一八・四二九上）とし、「夫より箸をとりて食うが起行なり」（同）と平生の念仏相続を強調している。ついで「遺語」、さらに「浄土真宗一大事」では「一枚起請文を深肝にそみ心にとどめ」（同四三〇下）如法堅固に念仏すべしとする。ついで「未五月 徳本判」としてあることから、法語は文化八年（一八一）の成立と考えられる。【所収】浄全一八、戸松啓真編『徳本行者全集』四（山喜房仏書林、一九七八）一卷。福田行誡編纂。慶応三年（一八六七）版本の『徳本行者伝』（全三巻）の巻末に収録されている。徳本在世中の門人一二名、現定・鸞洲・本仏・本明・徳苗・本応・本励・本弁・徳因・徳円・徳住・本察の事績を記した略伝。さらに未掲載の諸弟子の名を一部挙げ、他日を期することを記している。【所収】浄全一

- 八、戸松啓真編『徳本行者全集』四（山喜房仏書林、一九七八）
- 10『太本山増上寺史 本文編』（太本山増上寺、一九九九年）
- 11梶宝順「行誡上人年譜」『行誡上人全集』（大東出版社、一九四二年）
- 12「結縁録」『行誡上人全集』
- 13「小石川伝通院志」（『浄全』一九）。ただし『行者伝』には「六間四面」（中六四才）とある。
- 14東京都公文書館蔵
- 15大橋俊雄『行誡上人の生涯』（東洋文化出版、一九八七年）
- 16『平成新修福田行誡上人全集』別巻二（USS出版、二〇一三年）
- 17『小石川の寺院』上巻（小石川仏教会、二〇〇二年）
- 18例言二ウ
- 19朝岡知宏『徳住上人行業雜記』（荒井山九品院、二〇二一年）
- 20『平成新修福田行誡上人全集』八（USS出版、二〇二二年）

施餓鬼会について

西城 宗隆

平成二年版『新訂法要集』の施餓鬼会は、昭和一四年版『法要集』の式次第とを比較すると、「転座」の一方所を改定しただけで偈文等もほぼ同じである。しかし、開経偈の前に本尊前に転座することによって、施餓鬼会自体が変化した。従来は五如来に向かつて施餓鬼作法と誦経より総回向偈十念までの正宗分中に勤める外陣法要であった。ところが、平成版では本尊阿弥陀如来に向かつて誦経念仏回向を勤める内陣法要となり、新亡等の位牌も内陣側の位牌壇に安置することになった。この式次第は密教的な五如来ではなく、本尊阿弥陀如来に念仏回向を勤めるので、より浄土宗の法要と言えるようになった。新訂の施餓鬼会は、五如来の施餓鬼法要と阿弥陀如来の追善法要との二部構成が明確になった。このように、正宗分は内陣法要である。しかし、序分中に勤める施餓鬼作法は外陣側で勤めるので、座

次も外陣法要ということになるのであろう。

さらに、莊嚴の面では、「餓鬼道衆生牌」を新たに創案し、「三界万霊」の位牌を安置しなくなった点である。近年の施餓鬼会は、檀信徒が近い人のみの供養という認識が強くなっている。特定の人のための追善法要と区分するために、この施餓鬼会の儀礼と名称そのものを今日的な課題として受けとめ、その問題解決を手探りする姿勢を取らなければならない。そこで、『法要集』はじめ法式関係書籍と日鑑等から施餓鬼会の式次第と莊嚴の変遷を鑑み、儀礼学的に水向けと盆施餓鬼の根源を考察したい。

棚経の施餓鬼

なぜお盆の棚経で施餓鬼をするのであろうか。柳田国男の『先祖の話』（三九・三種の精霊）には、家に祀るみた

ま以外に、別に盆棚を設けている理由を述べている。

餓鬼というような悪い名をもつ精霊は（中略）家の無い餓えたる求食者であって、盆には家々の精霊様の供え物を横から取って食べるという、先祖を静かにもてなすためには、まず彼らにも何か食べ物を与えて、邪魔をせぬようにする必要があると考えているものがある。

精霊棚の脇には、無縁様のために柿の葉または皿に先祖と同じ物を供えている例が見られる。盆中は「地獄の釜の蓋が開く」という民間信仰がある。そのために、棚経は簡略な施餓鬼で水向けを勤めている。しかし、『法要集』の棚経と施餓鬼会には水向けを記していない。民間信仰によるもので、仏教儀礼として認めていないのであろうか。精霊棚にある「水の子」は餓鬼のための飲食であり、先祖の飲食は御膳などである。水向けは変食陀羅尼を誦しつつ餓鬼（無縁様）に施す儀礼である。

施餓鬼塔婆への水向け

『餓鬼草紙』（京都博物館本）の第二段「施餓鬼に忍び寄る餓鬼」には、阿弥陀三尊像を描いた笠塔婆があり、供花

がされている図がある。そこには人々が関伽桶から注ぐ水の傍らに、食水餓鬼が忍び寄って水をなめている場面を描いている。^①『正法念処經』には、亡き父母に施した水をわずかに飲むことが出来るとある。『往生要集』は『正法念処經』の經説に依ってこれを説いている。^②施餓鬼会では関伽水で水の子にミソハギまたはシキミで散洒するような作法が餓鬼に施す作法である。塔婆に水向けしているのも餓鬼に施している作法であり、開眼作法ではない。

山田慎也氏は「盆棚の形の変化でお盆の重要な意義も変わりつつある」と述べている。新盆の盆棚が業者により葬儀祭壇のように変えられている。「従来の盆棚の持つ意味、すなわち代々の精霊を迎え、餓鬼をも供養する儀礼から、特定の故人への弔問や別れの方が強調されていくのである。盆棚の設え方が変わるにつれて、精霊への対し方も大きく変わっているといえよう」と述べている（『月間住職』二〇二一年九月）。盆棚は寺院の施餓鬼棚を模倣している。精霊棚には先祖・新盆そして無縁様と同じ棚に供物を安置している。平成版の施餓鬼会では、餓鬼棚を別の所に安置している。これに依れば、精霊棚には水の子と関伽水を別の所に置くことになる。

施餓鬼棚の莊嚴

日鑑からどのようにに莊嚴されていたかを見てみたい。

『淨国寺日鑑(上)』の文化五年七月十五日(一八〇八)の項には、「外陣施餓鬼棚江、三界万靈之位牌・新旧過去帳尺台江乗せ、盛物・水向等差出置□紙七如来掛之、委に如諸回向宝鑑」とある。⁽³⁾『諸回向宝鑑』一卷には施餓鬼棚の図と施餓鬼壇場の法式并に莊嚴の方法を記している。これは多くの寺院と同じ莊嚴法である。この莊嚴に基づく施食の思想は、「上献十方仏 中奉諸賢聖 下及六道品 等施無差別」である。「施餓鬼棚」の莊嚴は五如来と六道衆生が差別もなく平等に一蓮台に座している思想を顕している。この棚は、餓鬼が法食を得て飽満し、菩提心を発して、やがて蓮華化生することを具現化しているものである。近年、施餓鬼会の回向対象は、先祖供養から個人に特定化しつつある。施餓鬼の思想は、差別なく等しく施し廻向することにある。まず、特定の人から有縁の人と見ず知らぬ祀り手のいない無縁様、そして三界万靈を回向する。自身の特定者だけでなく、他に対しても慈悲の心を以って利することが大切である。そのためには、餓鬼道衆生牌ではなく、三

界万靈の位牌を安置すべきである。また、施餓鬼会は餓鬼に施す水向けを勤めることによって成立する。特定の人の回向をするのであれば、施餓鬼会でなく追善法要でこと足りると言える。

施餓鬼の所依經典と式の変遷

施餓鬼会の典拠となる經典は、実叉難陀訳『救面然餓鬼陀羅尼神呪經』(面然經)と不空訳『救拔焰口餓鬼陀羅尼經』(焰口經)という。⁽⁴⁾『餓鬼草子』は『焰口經』に依って、阿難と焰口餓鬼の対面(第六段)と、餓鬼が天に生じる図を絵解きのように描かれている。第五段は、水が火となつて飲めない餓鬼が、仏の神通力によって、水を飲むことを得た餓鬼が人間に転生し、さらに菩薩が天上に去る姿を描いている。これによって、施餓鬼の由縁は『面然經』よりも『焰口餓鬼經』に依る方が多い。

儀礼としては、「変食陀羅尼」と甘露王如来のない「四如来」を誦すのみである。即ち、施餓鬼会の根幹は変食陀羅尼を誦し、如来名号を称えることである。「焰口經」は「天に生ずる」という生天説である。

不空『施諸餓鬼飲食及水法並手印』(以下、「施諸餓鬼

法」と略称)は、すべての餓鬼に飲食を施そうとする者が誦すべき真言を記している。^⑤ 現行の『法要集』はこの「施諸餓鬼法」に依っている。「この呪食に乗じて、苦を離れ解脱し、天に生じて楽を受け、十方の浄土に意に随って遊往せん」とある。不空は『焰口經』説から天に生じてから浄土に生じる説とした。

『施食通覽』宋の宗曉(一一五一―一二一四)は『焰口經』をはじめ多くの施餓鬼会と水陸会の文を掲載している。現行の施餓鬼会表白・宣疏は、慧頓によって『施食通覽』に掲載されている春曉・柳鏐・遵式等の書物から引用されている。現行の表白の生天説は「斛前召請啓白文」(作者不詳)に依っている。遵式の『施食文』には、陀羅尼を誦して飲食を加持し、この法食によって飢渴倒懸の苦しみを消滅し、身心歡喜して菩提心を發し、心樂三昧を得て、鬼身を捨てて、仏の浄土に生ず。この施食の功德は諸仏に供養した功德に等しいと説いている。^⑥ 施食は法食と称しているように、法食を法界の衆生に施すことである。『面然經』は「この身を捨離して天上に生ずることを得」とあるが、遵式は餓鬼生天説から浄土説としている。『一遇』(昭和五年)に、「浄土宗定のものは遵式の作によっている」と

ある。しかし、『一遇』に遵式著『施餓鬼会問弁』とあるのは、諦忍『盆供施餓鬼問弁』(版心の書名は施餓鬼問弁)ではなからうか。^⑦

『声明施餓鬼諸真言諸回向』(天和三年版・一六八三)の「大施餓鬼」は、根本陀羅尼・破地獄偈(水向廻向破地獄文)・南無十方仏法僧釈迦觀音阿難(六位)・變食陀羅尼・甘露水陀羅尼・七如来・浄土陀羅尼(抜一切業障根本得生陀羅尼)・生飯之偈・回向偈である^⑧。『浄土諸回向宝鑑』(元禄十一年・一六九八)の「施餓鬼法」は、ほぼ同じ式次第であるが、最後の回向偈がない。瑞山撰・慈空筆受の『蓮門課誦』の「外堂施食儀」もほぼ同じ式次第である。この三書は七如来と浄土陀羅尼が特色であり、破地獄偈と敬礼六位を漢音で唱えている。この浄土陀羅尼はこれ以降誦されていない。この当時は導入部がなく、いきなり根本陀羅尼を誦していたようである。例えば『浄国寺日鑑』宝暦五年七月十五日には、「方丈下陣出座弥陀大呪讚鉢・導師焼香・施餓鬼・四奉請・弥陀經」とある(下陣縁施餓鬼棚・南とある)^⑨。弥陀大呪は根本陀羅尼である。

享保五年(一二二〇)に増上寺坊中は大施餓鬼の次第を申し合わせて、習礼をして十月十日に勤めた。翌年には、

「公儀御法事は万部・千部の他御座なく候。大施餓鬼の中へ声明等を相交え、一日一度は頓写、一度は大施餓鬼を執行致し候」とした。この大施餓鬼は、第一部が盂蘭盆会で第二部が施餓鬼で、第三部が法事という構成になっている。桂昌院の中陰法事に勤めた次第に基づくものであり、盂蘭盆と施餓鬼の複合型である。⁹⁾

『日用念誦』（享保十一年・一七二六・折本）は、日常に用いる自行のための経文集である。ここでは「五如来」となり、「施食儀」と称している。不空「施諸餓鬼法」に基づいて東に向って唱える勤行式である。現行の施餓鬼会の原型ともいえる式で、序分と誦経念仏一会等を勤めず、直ちに施餓鬼作法を修すものである。食作法後に簡略に勤めるための「施食儀略」を掲載している。祐天寺で勤めていた勤行式第である『浄業課務』の「略施食法」は、『日用念誦』の「施食儀略」と同文であり、法式として定型化されていたことが窺われる。また、諦忍の『盆供施餓鬼問辨』に掲載している「鹿ヶ谷施餓鬼作法」も『日用念誦』とはほぼ同様の次第である。

『浄業課誦附録』の「外堂施食儀」は、『日用念誦』の次第に三帰三竟・四弘誓願・懺悔・臨欲命終時等を加えてい

る。この三帰三竟は餓鬼を仏弟子とする作法であり、放生会でも生類に同様の儀礼を勤めている。これまでは三昧耶戒であったが、ここで授与三帰していることは特筆するものである。「諦かに聴け、衆鬼。法食已に満たし。発心念仏し、永く鬼趣を離れて、極楽に往生せん。普ねく汝等のために三宝を帰命し奉る」と述べて、三帰を授けている。

四弘誓願を唱え、「普ねく一切餓鬼の三障を断除して、阿弥陀仏国に往生することを得んがために帰命懺悔す」と述べ、「我昔」を「衆鬼」にして懺悔偈を唱えている。「衆鬼臨欲命終時、尽除一切諸障礙、面見彼仏阿弥陀、即得往生安樂刹」と述べて総回向偈を唱えている。このように餓鬼衆生の往生浄土を念じている。¹⁰⁾

『施食盆供辨誤』（内題は施餓鬼儀軌并辯誤、版心は盆施軌）は、文政十年（一八二七）に二念庵蔵版として刊行された。享保年間に坊中が申し合わせた式次第に対する批判書である。この奥付には『泉谷瓦礫集』の表白と祭文が掲載されているので慧頓の作ではないかと記している。この当時、寺家方は盂蘭盆会と施餓鬼会の統合した法要を勤められていた。しかも、増上寺は香衣騒動の只中であつた。そのなかで所化方が『蘭盆献供儀』内題「縁山蘭盆献供行

儀」と、この『施食盆供辨誤』を坊中に配布した。二つの法会は別個のものであり、この式次第に準じて勤めるべきとした提言書でもある。所化方が盂蘭盆会と施餓鬼会の式次第を制定したことになる。それ故に、著者を慧頓に仮託したのであろう。ここで「食を加持して餓鬼に施さば、便ち無量の福德を具足す。百千俱胝の如来を供養するに同じ」と述べ、餓鬼に施すことは如来に供養すること同等としている。ただし、水向けに相当する導師施食呪法は変食を誦している間に呪法するところだが、詳細を明記していない。「五智仏を一切如来と名く」とあり、施餓鬼は堂内の四方と中央に五如来（一切の如来）を勧請して勤める密教的な法要である。この「施餓鬼儀軌」は「本尊前式十条」と「施食場の式十五条」と「本尊前に立還て後の式八条」の三部構成とした。

本書の特色は導入部分が明確に勤められるようになった点である。先ず本尊前施食壇を洒水し、香燭三宝礼がまだ確立しておらず、三宝礼・三奉請・供華焼香願此香華の文・施遶・歎仏偈・四智讃・表白となって施餓鬼作法を勤めている。ここで慧頓の表白が初出し、変食陀羅尼の後に祭文（宣疏）となっている。また、施餓鬼作法後に、本尊

前で発願文（訓読）を読み、三帰礼で終える式次第である。『慎徳院殿新葬記 第二』（嘉永六年・一八五三）には、十二代徳川家慶の五七日（巳の刻）の御逮夜に大施餓鬼を勤めた。式次第は昭和版の施餓鬼会略式に最も近いものである。¹¹⁾

『広本 施餓鬼作法』（海蔵窟蔵・文久二年・一八六二）は原本に印明観の印図が開けているので朱図したという。本書は天台宗の「光明供施餓鬼次第」の施餓鬼法とほぼ同じ次第である。また、「盆施餓鬼作法」は本宗の施餓鬼会と同様の次第である（『台門行要抄』）。不空の『施諸餓鬼法』を引用して、印明観を示しているので密教的儀軌となっている。しかし、変食陀羅尼の項では、「食已皆得生天或生浄土」とあるのに、「生天或」を削除している。また五如来の項には、「速離苦身生天浄土」とあるのを「生浄土」としている。このように浄土に生ずる「観」を取っている。¹²⁾

『浄土苾芻宝庫』は、『浄業課誦附録』から『辨誤』を経て大正一三年版に移行する式次第である。ここで初めて開經偈の偈文が掲載されている。阿弥陀經の行道が特色である。

明治四十三年版『法要集』は、増上寺で勤められていた式次第である。古老に依れば、御霊屋の施食会はこの次第で勤めていたという。「一心奉請」の文は、孟蘭盆会・阿弥陀懺法と同じ系統のものである。破地獄偈・表白・餓鬼回向文がないのは、御霊屋前での簡略な次第であろう。御忌大会の施餓鬼会では、この式に準じて勤めている。

平成版『法要集』と『一遇』（孟蘭盆会・施餓鬼会）

平成版の式次第は『一遇』の影響が多い。本書は三界万霊の書式を「餓鬼道衆生之霊」とすべきと主張している。これによって、平成版は三界万霊の位牌が削除され、「餓鬼道衆生牌」を安置している。この位牌は宍戸栄雄師の発案であろう。また、開経偈の前に本尊前に複座する式次第も宍戸栄雄師の説である。変食陀羅尼の作法は、五如来壇で御膳の浄著作法を行い、施餓鬼壇でシキミの枝にて浄水を壇上の供物、三界万霊の位牌に散洒するのみを記している。「水向け」という語彙は用いず、詳細の作法もその由来も述べられていない¹³⁾。

まとめ

このように平成版『法要集』は『一遇』（昭和五〇年・再版）の説に依って、開経偈の前に転座し、三界万霊が「餓鬼道衆生牌」となった。ただし、多くの寺院は従来通りの五如来壇に向かって勤めている。『法要集』には三界万霊の位牌がなくなったにも関わらず、水向けと三界万霊の回向を勤めている。施食は「等施無差別」に基づき、餓鬼道だけではなく、三界万霊乃至法界平等利益と回向している。従って、『諸回向宝鑑』に記している従来通りの莊嚴の方が良いのではないか。五如来の前に三界万霊とその周りに過去帳と新亡の位牌を安置する、一蓮托生の配置である。『浄業課誦附録』はすべてを西方浄土に往生することを念じている。現行の表白（生天説）と宣疏・餓鬼回向文（生浄土説）とは整合性がない¹⁴⁾。改めて宣疏と餓鬼回向文を精読すべきである。

最後に、餓鬼道を含む三界万霊を回向する法要であり、表白・宣疏にも施食であって施餓鬼会と称していない。従って、「施餓鬼会」というよりは、「施食会」の方が望ましい。

- 1 『日本の絵巻』七。
- 2 正蔵一七・九四。『恵心僧都全集』一・二一〇。
- 3 『岩槻市史 近世史料編Ⅱ』八一七。
- 4 正蔵二一・四六四。
- 5 普集印咒（普集餓鬼陀羅尼・開地獄文及咽喉咒（開地獄咽喉陀羅尼）・加持飲食陀羅尼（変食陀羅尼）・甘露法味陀羅尼（甘露水陀羅尼）・一字水輪真言（乳海陀羅尼）・五如来（真言なし、宝勝如来でなく多宝如来・三昧耶戒陀羅尼（三昧耶陀羅尼）・発遣解脱真言（なし）。正蔵二一・四六六。
- 6 『新纂大日本統蔵経』五七・一〇八。
- 7 『施食法』は、「南無十方仏・法・僧・南無大慈観世音菩薩（四位）・淨食加持偈、変食陀羅尼、四如来（多宝・妙色身・広博身・離怖畏如来）、生飯偈、回向偈」。
- 7 明和八年（一七七二）七月十四日の「施餓鬼法要式」では、「四智讃、次合鉢、次に導師捻香献茶三拝、次施餓鬼、次四奉請護念経」とあり、位牌壇の前で東側に施餓鬼座を設け、改めて正面の牌前に向かって回向している。外陣での施餓鬼会と脇陣での東向きの御霊屋施餓鬼とを区分している。
- 8 『浄土宗の声明 資料編』四〇六。
- 9 四智讃・鏡鉢・導師捻香・六奉請・散華・稽首釈迦・我等各為・三宝・陀羅尼・水向・祭文・疏・伽陀光明・七如来・弥陀大呪・神呪加持・汝等鬼神呪・四奉請・護念経行道・後唄回向。
- 10 『増上寺日鑑』二・二三七、二三八。
- 11 『浄土宗の声明 資料編』五八四。
- 12 増上寺日鑑。霊一一・二三七。
- 12 雲棲株宏『竹窓三筆 明末仏教の風景』は「今、印を結んだり呪をとなえたことすら精一にできないのに、まして観（心による）力（を得ること）などできるはずない」（四二〇）と述べている。
- 13 経偈前の（餓鬼回向文）十念の次に撥遣彈指し、内陣向に転向し、開経偈以下の（精霊への）追善回向をするのが本儀であろう。而してこの間に内陣に設けられた位牌壇で焼香すれば、追善のために施餓鬼を修した意味が明らかになる。
- 14 拙稿「施餓鬼会の表白について」『佛教論叢』六五・六一。池上良正氏は、「孟蘭盆」と「施餓鬼」を「生者が死者を救うこと」によって、自らの救いも得る」という洗練された救済システムが形成されたと述べている。「宗教学の研究課題としての『施餓鬼』」駒沢大学『文化』三二一。
- 『往生要集』の水向けの件は、宮入良光師と山田紹隆師より教授賜った。ここで御礼申し上げます。

隆円編『鎌倉法語集』について——引用元調査を中心に——

瀬 高 佑 晃

はじめに——『鎌倉法語集』の概要——

大本山光明寺記主禪師研究所では、隆円編『鎌倉法語集』の翻刻を行い、現在は現代語訳作業を行っている。その中で見えてきた、『鎌倉法語集』の概要と引用元を整理していきたい。

『鎌倉法語集』の先行研究として、『記主禪師研究所紀要』第三号所収の大谷慈通氏の「隆円編『鎌倉法語集』一卷解題」があり、そちらを参考に整理していく。

『鎌倉法語集』は文政九年（一八二六）に刊行された、浄土宗第三祖然阿良忠上人（以下、祖師の敬称を略す）の著作などから抜粋し、仮名交じりの文章に編集された法語集である。

編者は託蓮社調管順阿隆円（宝暦九年（一七五九）—天

保五年（一八三四）。江戸時代後期の学僧で、京都北野尊念寺に住し、史伝と伝法に精通した宗学者であった。『浄業信法訣』、『吉水瀉瓶訣』、『近世念仏往生伝』など多数の著作がある。

『鎌倉法語集』の成立は奥書によると、在家信者が信問（宝暦五年（一七五五）—文政三年（一八二〇））編『筑紫法語集』を読み、聖光には『筑紫法語集』のように仮名交じりで編纂された法語集があり、在家信者でも容易に教えに触れることができるが、自分たちは良忠の教えの御恩を受けながらも、良忠の法語を知らないとして、良忠の法語集の制作を隆円に懇願した。その折、三重県松坂清光寺の卓明から、先代住職である信問の七回忌の供養のために本を作成して欲しいと資金援助を受け、刊行に至った。

文政九年の版本以外の版本は現在確認されていないもの

の、巻頭にある良忠伝記の題名が「然阿良忠上人^{大和尚傳}略」と「然阿良忠上人^{大和尚傳}」と若干異なる版本があり、一部改版して再版された可能性がある。

以下、『鎌倉法語集』の引用元を整理し、江戸時代の学僧である隆円が、民衆教化についてどのような点を重視していたかを考察していきたい。

一、『鎌倉法語集』の概要と構成

『鎌倉法語集』の構成は

(一) 良忠の紹介・伝記

(二) 良忠の法語

(三) 奥書

となっている。

(一) 良忠の紹介・伝記に関しては、良忠の二祖三代としての立ち位置を紹介し、良忠の生涯を記している。伝記については、表現の異なりはあるが、内容は概ね『然阿上人伝』を簡略にまとめている。

次に本文である(二)良忠の法語部分について、良忠の著作のうち九種と、『一言芳談抄』、『浄土述聞口決鈔』、『新撰往生伝』から全部で三〇の文章が引用されている。それら

を記載順に並べ簡単に分類してみる。

A 『浄土宗行者用意問答』

① 法然と良忠について(浄全一〇・七〇〇上)

② 三心について(浄全一〇・七〇二下～七〇五上)

③ 破戒と往生について(浄全一〇・六九八下～六九九上)

④ 念仏の専修について(浄全一〇・七〇〇上下)

B 『決答授手印疑問鈔』

⑤ 聖光の口伝(三心について)(浄全一〇・五四下)

⑥ 聖光の口伝(念仏について)(浄全一〇・四九上)

⑦ 聖光の口伝(三心について)(浄全一〇・五六上)

⑧ 聖光の口伝(三心について)(浄全一〇・五六上)

⑨ 聖光について(浄全一〇・五九上)

⑩ 三心について(続浄八・三九一下)

C 『一言芳談抄』

⑪ 三心について(続浄八・三九一下)

⑫ 三心について(続浄八・三九一下)

⑬ 三心について(続浄八・三九一下)

⑭ 三心について(続浄八・三九一下)

⑪ 浄土宗の元意について（続浄八・三九一下）

⑫ 三心について（続浄八・三九四上）

⑬ 本願と因果について（続浄八・三九一下）

⑭ 見仏について（続浄八・三八七上）

⑮ 聖光について（続浄八・三八七下）

D 『浄土大意鈔』

⑯ 浄土門について（浄全一〇・七一三上下）

⑰ 正助二業について（浄全一〇・七二四上下）

⑱ 凡夫と念仏について（浄全一〇・七一五下）

⑲ 念仏について（浄全一〇・七一五下）
上）

E 『浄土宗要集』（『東宗要』）

⑳ 専修念仏と余行について（浄全一一・八九上）

㉑ 三心について（浄全一一・九四下）

㉒ 三心について（浄全一一・九四下）

F 『観念法門私記』

㉓ 読誦と念仏について（浄全四・二五六下）

G 『安樂集私記』

㉔ 輪廻について（浄全一・七三八上）

H 『浄土述聞口決鈔』

㉕ 良忠の機根と念仏往生について（浄全一一・五八八下）
五八九上）

I 『往生要集義記』

㉖ 邪命の苦と菩提心について（浄全一五・一八五下）

J 『選択伝弘決疑鈔』

㉗ 本願について（浄全七・二三五下）

K 『決疑鈔裏書』

㉘ 三心について（浄全七・三六九）
三七〇下）

L 『新撰往生伝』

㉙ 三祖記主禪師起請文（浄全一七・五〇九）

㉚ 四祖白簾上人起請文（浄全一七・五〇九）

引用されている書籍の中で『浄土宗行者用意問答』、『浄土大意鈔』は大部に渡り引用されている。念仏者に向けた著作や民衆教化のための著作を中心に引用しているのは、奥書に記される隆円の意図によると考えられる。

最後の(三)奥書については、先述した『鎌倉法語集』の刊行に至るまでの経緯、隆円の編纂の意図、法然・聖光・良忠の生没年、信問ほか在家信者の供養のことが記されている。中でも隆円は編纂するにあたって簡潔なものを目指し

ており、奥書には次のように記されている。

この外傳通記。決疑鈔。決答。宗要等のうちよりぬき
うつさは。そこばく有べしといへども。そはその見る
人に一任す。今はわが心にうかぶまに。略なるを
要として。懶情の人にも。見やすからしめむと思ふ
のみ。

棒線部のように、この他に抜粋すべき文章はあるが、在家
信者や普段から教えに接してない人でも手に取りやすく、
理解しやすいよう簡潔なことが重要であるとして、良忠の
法語の要点のみを編纂したことを記している。

二、『鎌倉法語集』と引用元資料の比較

先述した通り、文章量でいうと『浄土宗行者用意問答』、
『浄土大意鈔』が多く引用されている。また『決疑鈔裏書』
は三心の事全文がそのまま引用されている。その他は一文
二文の引用がほとんどである。割合で見ると、『浄土宗行
者用意問答』が総引用部分の三割、『浄土大意鈔』・『決疑
鈔裏書』がそれぞれ二割ずつになる。

全体的に、引用元の文章を仮名交じりの文章に書き換え
て、送り仮名や漢字、人物の名前を補うように引用されて

いて、引用元との差異はあまり見られないが、所々異なっ
た箇所が見受けられたため、比較してみたい。

【比較①】

『浄土宗行者用意問答』（『浄全』一〇・七〇三上）

其教ニ随フ者愚癡重惡ノ輩ノツヤツヤ三心ノ名ヲダニ
モ知ラヌガ平ニ、念佛シテ臨終ニ奇瑞マデ顯テ往生ス
ル者ノ都鄙ニ聞ヘ候ナリ。

『鎌倉法語集』引用部分

其教に随ふ者。愚痴十惡の輩の。つや／＼三心の名を
だにもしらぬが。ひらに念佛して。臨終に奇瑞まであ
らはれて。往生するもの都鄙に聞え候なり。

【比較②】

『決答授手印疑問鈔』（『浄全』一〇・五四下）

先師ノ定言ニ云。助ケ給ヘ阿彌陀佛ト云云。有時予ニ
示シテ云。凡ソ諸師ノ習皆最要ノ一言有り。善導ハ本
願往生。恵心ハ因明直辨也。辨阿ハ助ケ給ヘ阿彌陀佛
ト心ニモ思ヒ口ニモ云フ也。

『鎌倉法語集』引用部分

決答云。先師鎮西定言云。助たまへ阿弥陀仏と云々。

有時あるとき予よにしめして云。凡おおよそ諸師しよしの習なひ。皆みな最要さいようの一ひと言ごあり。善導ぜんどうは本願念佛ほんぐわんねんぶつ。恵心ゑしんは因明直辨いんみやうちへんなり。辨阿べんあは助給すけへ阿弥陀佛あみだぶつと。心にも思おもひ。口にもいふなりと。

【比較③】

『決答授手印疑問鈔』（『淨全』一〇・五六上）

先師ノ口傳セラレ候シハ念佛ヲ申セバ往生スル也ト云フ事ヲ聞テ其ノ言バラ許ス時三心ヲ同時ニ具スル也。

『鎌倉法語集』引用部分

又云。先師西鎮傳くせられ候しは。念佛申せは往生するなりといふ事を聞て。其そのことばをゆるす時。三心を一時ときに具ぐするなりと

この比較①・②・③ではそれぞれほぼ同様の意味であるが、隆円がどのように意図したものか、『淨全』と『鎌倉法語集』の底本の違いかは不明であるが、このような差異が見受けられる。

以上、『鎌倉法語集』の引用元資料の比較を行った。先述したように、基本的には和文体にして、漢字や送り仮名、人名を補うように引用している。所々語句の違いがあったが、いずれも文章の内容に差し支えない範囲の差異である。

三、『鎌倉法語集』引用元の傾向について

『鎌倉法語集』の引用元については前項に記した通りであるが、次はその内容と傾向について見ていきたい。全三〇の引用文のうち大まかに分けると、三心についてのものが一〇個、念仏についてのものが六個となり、その他は本願について、聖光について、戒について、機根についてなどとなる。全体の三分の一が三心についての法語の引用となっており、隆円が在家信者に対して三心を理解することを重要視していたことが分かる。具体的にいくつか例を挙げて見ていく。

三心についての引用は前項の【比較③】で挙げた引用のほかに簡潔なものとしては

(1) 又云。先師西鎮の仰候は。故上人水宣ひしは。往生のために念佛を申時。此念佛の行を心に大要なりと覺て。

行ずるにつきて。勇いさみありて。常に念佛を申さんと欲するものは。我身わがみすでに三心を具ぐしたると思ふべき也

（『決答授手印疑問鈔』からの引用）

(2) 一言法談いちごんぽうだん云。然阿上人云。三心を具せざるものも。おして決定往生と思へば。此故実こじつによりて。はじめ

三心を具するなり（『一言芳談抄』からの引用）

(3) 又云。いつはらざる心をもて。佛の本願を信して。

まさに往生せんとおもふ。是を三心といふなり（『一言芳談抄』からの引用）

などがある。いずれも一文のみの引用であり、分かりやすいことから隆円が抜粋したと考えられる。

その他、引用されている文章について気になるものをいくつか挙げてみる。

(4) 又云。佛弟子に道俗あり。俗といふは在家也。五戒を持て念仏すべし。道といふは出家也。十戒具足戒を持て念仏すべし。畧問云。若しからは。破戒。無戒の者は。念仏すとも往生はかなふまじきや。答云。

破戒の人の中に二つ有。一には止悪修善の道理を存じながら。貪瞋に逼られて。戒品を破る者あり。二には悪見を起して。他力本願を信ぜんものは罪惡を恐るべからずと存じて。恣に惡を作る人あり。此二人の中に。後の人は往生すべからず。前の人は往生すべし。

本書をひらきて
（『浄土宗行者用意問答』からの引用）

(4)の引用では、浄土宗における持戒、止悪修善と往生の可否についての文章である。隆円は在家信者に対して持戒の

重要性も示している。途中の中略部分には善導と懷感の持戒についての説示が記されており、割注で「本書をひらきて悉く見るへし」と記しており、途中の中略した部分も読むよう勧めている。

(5) 要集記云。予忠常に心念すらく。沙門の形を得る事は。是幸なるに似たりといへども。一期の間邪命のがれがたし。此酬果の苦いかゞせん。但し菩提心を發して。彼罪業を消せむ。然るに上求下化は是發しがたしといへども。願往生心は菩提心に當れり。此故に信施の酬報を恐れんものは。巧に願往生の心を發すべきなり。（『往生要集義記』からの引用）

(5)の引用では浄土宗の菩提心についての文章を引用している。上求下化の心は發し難いとしながらも、菩提心とは願往生心であると明記しており、願往生心を發すことを勧めている。

以上、『鎌倉法語集』引用元の内容と傾向について例を挙げて述べてきた。全体の引用数の内三分の一が三心についての法語であり、隆円が在家信者に対して、三心の理解を最も重要視していたことがうかがえる。『浄土宗行者用意問答』、『決疑鈔裏書』からの引用では、三心を一つずつ

解説し、『決答授手印疑問鈔』などからの引用では、要点を抑えた短文を抜粋し、在家信者や初学者にも分かりやすい法語集となるよう心掛けているように見える。

おわりに

本稿では『鎌倉法語集』の概要と引用元に関する調査を行った。法語集としては、良忠の著作から平易で分かりやすい文章から、短文を中心に引用し、そこに書き下しや送り仮名、人物名などを補っている。しかし隆円の意図によるものか、全体の内容に影響しない範囲で所々語句の書き換えが見られる。

また、江戸時代の学僧である隆円が、当時の在家信者や民衆教化に向けて何を重要視していたかを考察した。その結果、全体の引用数・文章量から見ても、主に三心について重要視していたことが分かった。江戸時代の民衆の間でも念仏そのものについては知っているが、その心構えについて知らない者が多かったことが予想される。

今後の課題としては、あまり触れなかった良忠の伝記部分について、『然阿上人伝』との比較、隆円が同じく編纂した『吉水法語集』・『鎮西法語集』との引用の傾向の比較

など取り組んでみたい。

1 『記主禪師研究所紀要』三（大本山光明寺記主禪師研究所、二〇二〇年）九七頁～一〇〇頁

内証の三身攷 ―法然上人と源信僧都の仏身論との相違点を中心に―

曾 根 宣 雄

一、はじめに

法然上人（以下、祖師の敬称を略す）の仏身論及び阿弥陀仏観については、筆者自身いくつか考察を加えてきた^①。法然は、阿弥陀仏の仏格については、道綽・善導の定義を継承し報身としている。そして別稿において示したように、法然の阿弥陀仏理解の特徴とは、法身的解釈からの決別・転換にあったのであり、法然教学の確立とは純粹な而二相対論を明示することにあつたと考えられる^②。今回は、法然の説く「内証の三身」を取り上げ、何故にそういった解釈を提示したのか、またその意義とは何であるのかについて考察してみたい。そしてその中で、源信の仏身論と法然の仏身論が、本質的に同類のものであるのか否かについてもふれてみたい^③。

二、法然の説く三身即一（内証の三身）

法然の「三身即一」論（三身同体論）を示す資料としては、『往生浄土用心』『逆修説法』『選択集』をあげることができる。まず『往生浄土用心』には、以下の様にある。

弥陀如来この事を悲しみ思して、法蔵菩薩と申しし古、我等が行じ難き僧祇の苦行を兆載永劫が間、功を積み徳を累ねて阿弥陀仏に成りたまえり。一仏に具へたまえる四智三身十力無畏等の一切の内証の功德、相好光明説法利生等の外用の功德、様様なるを、三字の名字の中に摂め入れて、この名号を十声一声までも称えん者を必ず迎えん、もし迎えずば我仏に成らじと誓いたまえるに、かの仏今現に世に在して仏に成りたまえり^④。

阿弥陀仏は、末法の凡夫のことを哀れんで、法蔵菩薩時

に私達凡夫に行じがたい苦行を兆載永劫の間修し仏となつた。その阿弥陀一仏に具えられた四智三身十力無畏等の一切の内証の功德、相好光明說法利生等の外用の功德を（阿弥陀の）三字の名号に摂め入れて、「この名号を称えた者を必ず浄土に迎えよう、もし実現しなければ仏とならない」と誓われて成仏されたとしている。ここでは、三身を内証の功德としている。

次に『逆修說法』の説示をみてみよう。四七日には、

（A）佛^ニ有^マス惣別ノ二功德。一先惣^ト者、四智三身等ノ功德也。一切ノ諸佛ハ内證等^ク具^{シテ}一佛^モ無異故^ニ、諸經ノ中^ニ說^ニ佛ノ功德^ヲ、惣^{シテ}不^レ說^ニ内證ノ功德^ヲハ、唯別^{シテ}說^ク外用ノ功德^ヲ也。（B）雖爾^ト爲^ニ善根成就^ノ、三身ノ功德如^ク形ノ可^レ奉^レ說^キ。（C）先ツ法身^ト者、是^レ無相甚深之理^{ナリ}也。一切ノ諸法畢竟空寂^{ナルヲ}即名^ニ法身^ト。一次^ニ報身^ト者非^ス別物^ニ、解^リ知^ル彼ノ無相之妙理^ヲ智惠^ヲ名^ニ報身^ト也。所知^ハ名^ニ法身^ト、能知^ハ名^ニ報身^ト也。此ノ法報之功德周^ニ遍^{セリ}法界^ニ、無^レ不^三周^ニ遍菩薩^ニ乗^ノ之上^ヘ、乃至六趣四生之上^{ニモ}矣。次^ニ應身^ト者、爲^ニ三濟^ニ度^ニ衆生^ヲ、於^ニ無際限^ノ中^ニ示^シ際限^ヲ、於^ニ無功用^ノ中^ニ現^シ功用^ヲ給^{ヘル}也。凡^ソ於^ニ其ノ佛ノ功德^ニ者、

等覺無垢ノ菩薩^{スラ}、則非^ス其ノ覺知ノ境界^ニ、況^ヤ薄地ノ凡夫^ヲ乎^{（五）}。

【（A）（B）（C）は筆者が挿入した】

と説かれている。この三身論は（A）と（C）が、同内容を説明する三身論と捉えたと理解することが困難となる。それ故に筆者は、（A）の部分は「内証の三身」を説くものであり、（C）の部分は三身それぞれの説明をしているものという解釈を提示した。一見すると一般的な仏の三身即一と三身それぞれの説明のように解せられるが、三身具足はあくまでも内証に限定されている点に注意が必要である。したがって、（A）は三身同体論、（C）は三身別体論と見なすことができる^{（六）}。

さて、本論で取り上げるべきことは、（A）の内容である。ここでは、仏に総別の二功德があるとした上で、総^ニ内証^ノ、別^ニ外用^トとし、内証を諸仏平等、外用を仏の個性を表すものと定義し、その上で三身を内証の功德としている。したがって、

総^ニ内証^ノ—諸仏平等—四智三身等

別^ニ外用^ノ—仏の個性

と整理することができる。

続いて『選択集』の第三章には、

初^ニ勝劣^{トハ}者念佛^ハ是^レ勝餘行^ハ是^レ劣^{ナリ}所以^{ユエ}者何^{イカント}

ナレバ
名號ハ是^レ萬德ノ所^レ歸^{スル}也然^レバ則^チ彌陀一佛ノ所有

ル
四智・三身・十力・四無畏等一切内證功德相

好・光明・說法・利生等一切外用功德皆悉攝_二在

阿彌陀佛、名號之中二故三名號功德最モ爲レ勝也餘行

不_レ然_ラ各守_{ニル}一隅_{一_ラ}是以爲_レ劣_ト也

と説かれている。ここは勝劣の義について述べている箇所である。法然は念仏の功德が余行と比較して勝れているのは、万徳の帰するところだからであるとし、阿弥陀仏の具足した四智・三身・十力・四無畏等の内証の功德、相好・光明・説法・利生等の外用の功德が阿弥陀仏の名号の中に摂在しているのであり、それ故に名号の功德が最勝となるとしているのである。整理するならば、

内証―四智・三身・十力・四無畏等の功德

外用―相好・光明・説法・利生等の功德

ということになり、やはり三身を内証の功德としている。

このうち『往生浄土用心』『逆修説法』『選択集』の思想変遷については、別稿において考察を加えた。ここで確認したいのは、『往生浄土用心』『逆修説法』『選択集』にお

いては、いずれも「三身具足を内証の功德」としていることである。では、何故に法然は「三身具足」を内証の功德と解釈したのだろうか。実はこの定義は、法然の仏身論を解明する上で重要なポイントであると考えられるのである。以下、源信との比較において考えてみよう。

三、源信の仏身論

『往生要集』には、次の様に説かれている。

言^二緣^{スル}事^一四^ト弘^一者。一^ニ衆^ハ生^ニ無^ス邊^ニ誓^ス願^ス度^一。應^レ念^ス一

切衆生^ニ悉有^リ佛性^一。我皆令^{レントス}入^ニ無餘涅槃^一。此心即

是饒益有情戒。亦是恩德心。亦是緣因佛性。應身

菩提^ノ因^ニ。二^二煩惱無邊誓願斷。此是^レ攝律儀戒^ニ。

亦是斷德心。亦是正因佛性法身菩提因。三

法門無盡誓願知。此是攝善法戒。亦是智德心。

亦是了因佛性。報身菩提。因。四。無上菩提誓願證。

此是願二求佛果菩提一。謂由具二足一。前三行願一。

證二得三身圓滿菩提一還亦廣度一切衆生二

ここでの説示を整理するならば、以下の通りである。

度―饒益有情戒―恩徳の心―縁因仏性―応身菩提の因
断―摂律儀戒―断徳の心―正因仏性―法身菩提の因

智―攝善法戒―智徳の心―了因仏性―報身菩提の因
証―仏果菩提を願求・度断知の行願を具足・三身円満
の菩提を証得・広く一切衆生を度す

すなわち、度断知に三身を配当し、それらの成就によつて三身具足の仏（証）を得るとしている。これは、成仏の因を三身に配当させたものである。

『阿弥陀経略記』には、三身について次のように説かれている。

意ノ云ク。無トハ者法ノ空。即所縁ノ理也。理性ハ即チ是レ。

法身ノ菩提^{ナルカ}故也。大般若經ニ云ク。一切法ノ空ヲ説テ

爲ス法界ト。即此レ法界ヲ説テ爲ス菩提ト云。縁ト者能縁。

即是般若也。般若ハ即是レ報身ノ菩提也。慈悲利生ハ。即

是解脱也。解脱即是レ應身菩提也。由此ニ當ニ知ル。無

縁ノ慈悲。是レ即チ諸佛三身萬徳^也

内容を整理するならば、以下の通りである。

法身―無―所縁の理―理性―法身菩提

報身―縁―能縁の智―般若―報身菩提

応身―慈―利生 ―解脱―応身菩提^也

真如（理性）が法身、悟りの智慧（般若）が報身、煩惱を断じたこと（解脱）が応身であるとされ、これらが諸仏

の功德であることが示されている。¹²⁾ ここで説かれる「所縁の理―理性―法身」と「能縁―般若―報身」のように、法身と報身が「能所」の関係で捉えられることは、法然の『逆修説法』四七日の三身論に影響を与えていると考えられるので別稿においてそのことを指摘したが、その立場は同一ではない。¹³⁾

こういった天台宗の仏身論は、三身はそのまま一身であり、そして三身とは一身を三方面より捉えたものである。一身即三身であり、三身即一身である。

これを解釈する上で注目されるのは、恵谷隆戒氏の指摘である。恵谷氏は天台宗における仏身（仏土）の相違は、衆生の機根に基づく捉え方の相違であるとする。すなわち、一身（一土）が三方面より捉えられるというのは、その把握する者のレベルの違いによるものであるとされているのである。¹⁴⁾（『阿弥陀経略記』では、阿弥陀仏の極樂浄土は「凡聖同居土」とされる¹⁵⁾）したがって三身は、応身↓報身↓法身というように浅劣から深勝へ進むものであり、それは捉える者の機根の異なりに基づいている。それ故に本来同一である仏や仏土が異なるのである。換言するならば、阿弥陀仏及び極樂浄土は「法身法土」や「報身報土」や

「応身応土」でもあり得るが、私達凡夫にとっては「応身応土」としか捉えられないということになる。機根の異なりによる見え方捉え方の相違というのは、そういうことであり、こういった点を踏まえた上で法然と比較せねばならないのである。

四、源信の仏身論と法然の仏身論の相違

法然の説く、仏身論は次の通りである。

- ①『無量寿経釈』——三身別体論（報身論）
- ②『往生浄土用心』——三身同体論（内証の三身）
- ③『逆修説法』初七日——真化二身論
- ④『逆修説法』四七日——三身同体論（内証の三身）と三身別体論

⑤『選択集』第三章——三身同体論（内証の三身）

このうち①は、阿弥陀仏の仏格を報身と定義するものである。¹⁶③は『無量寿経』の三輩に基づくとした上で『観無量寿経』の真身観によりながら阿弥陀仏の「本願成就・光明攝取・来迎引接」という三様態について説明している個別的な論である。¹⁷三身論について言うならば、①②④⑤の
説示より、法然の解釈は「報身の阿弥陀仏は内証に三身を

具足する」というものであることが確認できるのである。

この点は極めて重要である。この定義は『往生浄土用心』『逆修説法』『選択集』で一貫しており、等閑視してはならない問題である。なぜならば「内証の三身」という解釈を前面に打ち出すことが、天台宗で説かれる三身即一の定義と異なっていることを示しているからである。

では何故に法然は、三身を内証の功德と解したのでろうか。まず、別稿において指摘したように三身は一体的に法身的な意で使用される例があるので、¹⁸「内証——所証の理」「外用——摂化利生の用」とされる内証に三身が配当されることは、特殊な使用例ではない。¹⁹

そして、仏格を報身と規定した上で三身具足を内証の功德とすることは、「法身の弥陀」と「応身の弥陀」という捉え方がないことを示すものである。つまり、阿弥陀仏の仏格が四十八願を建立しそれを成就した報身以外に存在しないことを示すために、三身を内証の功德としたのである。²⁰前述した天台宗の仏身論の場合は、個々の機根や修行過程の浅深によってその捉え方が変化するのであるが、法然の場合は凡夫であろうと聖者であろうと仏であろうと阿弥陀仏は報身なのであり、三身は内証の功德なのである。三身

が内証の功德である以上、仏身の違いは見方や捉え方の違いとはならないのである。

五、おわりに

法然が源信のように「一身即三身・三身即一身」を説かず、「内証の三身」を言っていることを等閑視してはならない。比叡山を下り、教えを転換させた法然が説く仏身論及び阿弥陀仏は、天台宗で説かれるものとは考え方が異なることは言うまでもない。

法然の『浄土立宗の御詞』では、天台宗や法相宗の解釈には依らず、善導の解釈に依って浄土宗を立てるとき凡夫の報土往生（凡入報土論）が実現することが示される⁽²⁾。前述した恵谷氏の解釈にあるように、天台宗では三身具足（三身即一）を説くが、凡夫が往生できる浄土は凡聖同居土（応土）であり、凡夫に把握できる仏は応身である。それ故に法然は源信ではなく善導に依ったのである。法然は善導の論に基づきつつ阿弥陀仏及び極楽浄土を報身報土と規定した。そしてそれは、捉える者の機根によって異なるような論理であってはならない。「報身の阿弥陀仏は内証に三身を具足する」という論の展開は、報身以外の仏格が

ないことを示すものであり、天台宗の仏身論からの大きな転換であったと言える。要は「内証の三身」という論理は「法身の弥陀」「往身の弥陀」という捉え方を否定するものであったのである。

1 紙面の都合上、一々の拙稿については割愛する。

2 拙稿「法然上人における法身的弥陀解釈との決別と而二相對論の確立―名号観をめぐって―」（『佛教文化研究』第六十四号）。

3 なお本論は、一ノ瀬和夫氏の「逆修説法」における法然の阿弥陀仏観（『佛教大学大学院紀要』文学研究科篇 第49号）においてなされた筆者の一連の研究に関する批判に対する反論であり返答である。なお、当該論文は、筆者の述べていることを巧みに自分の意見として記したり、都合の悪い論文は取り上げておらず、その研究姿勢に大きな疑問を抱かざるを得ない。紙面の都合上、一々については省略するが、中でも高橋弘次説と曾根宣雄説の混同や「内証の三身」に関する考察の無視はいかがなものだろうか。長年にわたり模索を続けてきた者としては慚愧に堪えないことを記しておきたい。なお、詳しくは拙稿と氏の論文を読み比べていただきたい。

4 『聖典』四・五四八―五四九頁

5 『昭法全』二五五頁。

6 何故にこういった解釈をすべきであるのかについては、拙稿「逆修説法」四七日の三身論の再検討」（『大正大学研究紀要』九六輯）を御覧いただければ幸いである。なお、「逆修説法」四七日の三身論については、筆者自身当初の理解とは異なっているの

で、同論文において訂正させていただいた。

7 『聖典』三・二四～二五頁

8 前掲註2論文を御覧いただければ幸いである。

9 『浄全』十五卷七〇頁のA

10 『恵心僧都全集』第一卷・四一二頁

11 村上明也・吉田慈順編『源信撰『阿弥陀経略記』の訳注研究』二十三頁参照。ただし「法身菩提」の上は「理性」とすべきではないだろうか。

12 「同右」では、『往生要集』と『阿弥陀経略記』を「因」と「果」の関係にあることを指摘している。

13 拙稿『逆修説法』四七日の三身論と『阿弥陀経略記』の三身論について（『佛教論叢』六一号）

14 恵谷隆戒『天台教学概論』一九五～一九九頁参照

15 『恵心僧都全集』五卷・四二頁。前掲の恵谷氏の論を踏まえるならば、これは、私達凡夫に捉えられる浄土の意で解すべきであろう。

16 『昭法全』七九頁

17 真化二身論は、真身と化身の論であり、真身と応身の論ではない。真化二身論に登場する化身は、『無量寿経』と『観無量寿経』を根拠としていると共に、『宝性論』に説かれる報身の五種相（説法・可見・諸業不休息・休息隱没・示現不実体）の内の示現不実体と論を一にするものである。

18 拙稿 法然上人における内証・外用①―特に内証の四智三身に
ついて―（『佛教文化学会紀要』第二号所収）

19 なお、「内証」所証の理「外用」摂化利生の用」と示されたのは藤堂恭俊氏である。筆者は、「内証」如去」であり、「外用」如来」とも捉えている。

20 ここでは、あくまでも仏格論のことを指している。真身（報

身）が化身を出すことを否定する意ではない。
21 『聖典』六・六四～六五頁

黒田眞洞の自筆資料について — 『成唯識論述記私抄』他 負笈西都に遊び

鷹 司 誓 榮

はじめに

黒田眞洞（以下は黒田とする）について明らかにしたい点は、二つある。一つは、代表著作『大乘仏教大意』^①が、いかにして欧米の宗教関連の学者達に大きな影響を与え得たかについてである。これは、小泉八雲が、『The Higher Buddhism』^②で、参考とした日本人による仏教解説書が唯一、黒田の『大乘仏教大意』であったことから当時『大乘仏教大意』が、学者の日本仏教理解の一スタンダードとなっていたことは明らかである。^③

もう一点は、黒田の東西両大学林の合同、宗学本校の創設等、教育者としての基盤、修学の環境とその軌跡を確かめたい。

『大乘仏教大意』の見開きに、天台・真言・臨済・曹

洞・真宗の五つの宗派の碩学の校閲で、浄土宗の黒田の著述とされている。この背景には日本仏教の修学において宗派を超えた共通の基盤が存在していたことが推察される。

その基盤がどの様なものであったか、黒田の修学の時代に写本等に記された言葉等から仏教界での黒田の位置も確認したい。

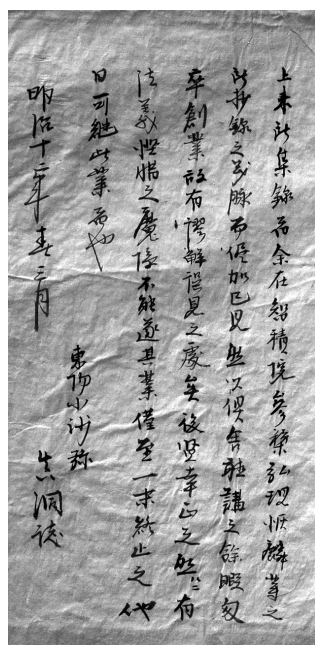
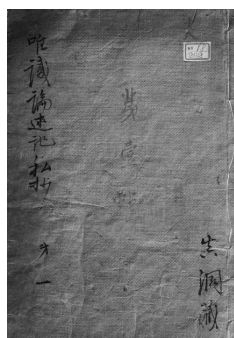
今岡達音「黒田眞洞上人」^④における黒田の分析

今岡達音は、黒田の師である一誉眞我は、三井の敬光の渴仰者であり大乘律の研鑽者であったので、黒田は円戒に關しての典籍を所蔵しているので、円戒を究めたい者があれば指導を惜しまないと語っていたと述べている。また「負笈西都に遊びて、三井の敬徳、賀茂の智満、四國の照遍、泉涌旭雅等の諸明徳に依止して、大小乗の戒律を究め、

俱舍唯識、起信、釋論、及び密部に通じ給ひ、老師親ら如法に三業を護持し、禁戒を信受奉行せられたる者、主として一譽上人の遺訓を體するに據る。老師學門の方針は、華を去りて實に就き、煩瑣を捨てて精要を取るに在り。」とある。実際の資料に残る痕跡を追つてみたい。

以下に、黒田藏書資料六点の記述など掲載する。文字の判読できない部分は□にて記載した。

資料一、『唯識論述記私抄』の表紙と巻末一丁半に渉る記載

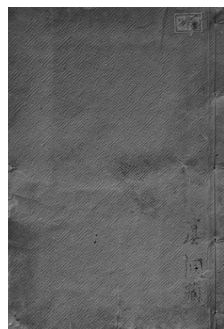


上來所集錄論余在智積院參繫弘現恢麟等之所抄錄脈論
俾加区見然以俱舍聽講之余暇勿卒創業故有謬解說見之處矣
復賢幸正之然二ハ有法義慳惜之魔依不能遂其業僅至一松終
止之他旧繼此業論也

明治十二年春 三月

東□小沙弥 眞洞誌

資料二、写本『梵文行願讚私考並校異全』表紙、見開きの表題及び巻末二丁の記載



梵文行願讚和考并校異 全

謹校讐三本文含同異且錄之末葉以便後之考訂而已其一則題卷末云
貞永元年十月廿日於成多喜房奉書懺了
釋門 西
三十四

同年十一月朔日相寺先師御遠忌開題了
其一則
永和五年正月廿二日沙門永遍將洛陽東寺校正本而書寫於總持寺金剛臺了
篠尾山總持寺藏本
其一則
高野山无量壽院古本也

明和四年丁亥七月廿二日 歛光敬誌
臘二十九日
明和十三年癸未正月廿五日於京紫野大徳寺王院總見院写得之年
貞岡

謹校讐三本文含同異且錄之末葉以便後之考訂而已其一則題卷末云
寛永（一六二四？）元年十月廿日於成多喜房奉書寫了

釋門□

年十一月朔日寫先師御遠忌開題了

其一則

永和五年正月廿二日沙門永遍將洛陽東

寺校正本而書寫於總持寺金剛臺了

篠尾山總持寺藏本

其一則

高野山无量壽院古本也

明和四年丁亥七月廿弐日 飲光敬誌

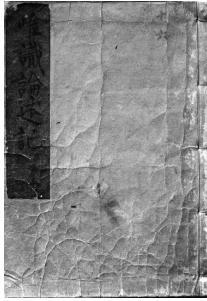
臘二十九俗五十

明治十六年癸未五月五日於紫野

大徳寺子院総見院写得之本 眞洞

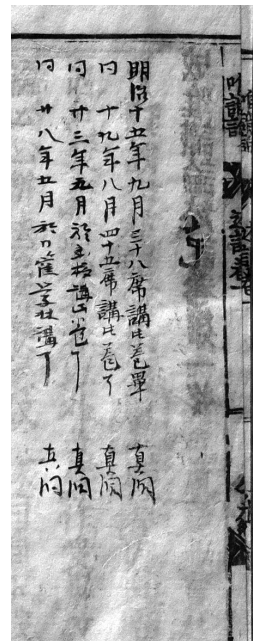
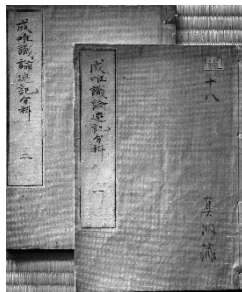
黒田の前に写された記録は、その年代より慈雲であつたと考えられ、興味深い。

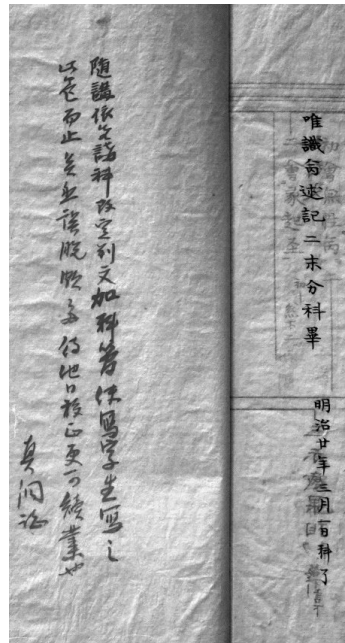
資料三、版本『唯識論述記』⁽⁵⁾ 表紙及び同書巻一本の巻末の記載



講了の期日がわかる資料である。

資料四、『成唯識論述記分科』 表紙及び巻末の記載



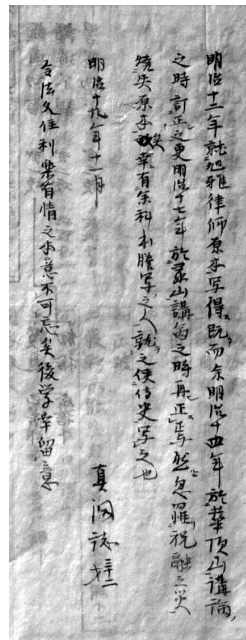
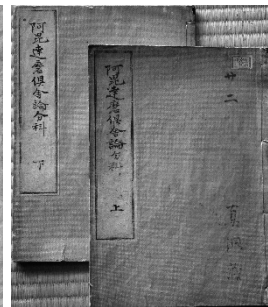


唯識論述記二末分科畢 明治二十年三月一日科了

隋講依先諸科改定判文加科簡便寫學生寫之
以□而止□然得脫□□待他口授正更可統業也
真洞誌

これは、黒田の講義を聴講していた学生の写したものと
考えられ、当時の講義の様子が窺がえる。

資料五、『阿毘達磨俱舍論分科』表紙と巻末の記載

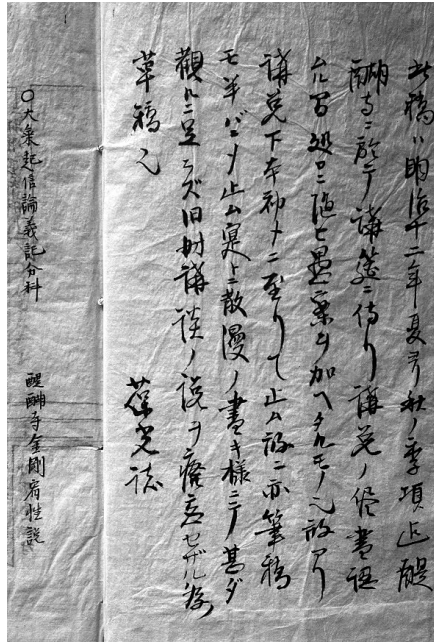


明治十二年就旭雅律師原本写得既而余明治十四年於華頂
山講論之時訂正之更明治十七年於祿山講論之時再正焉然忽
罹祝融之災燒失原本矣幸有余科本謄写之人就之使侍史写
之也

明治十九年十一月 真洞誌三十二才
令法久住利樂有情之本意不可忘矣後學幸留意

この記載事項より、黒田の修学時代の写本原本は火災により失われており、黒田の講義を受講していた学生の写本により、この分科資料を残したことがわかる。

資料六『大乘起信論義記分科并私釈抄』巻頭の記載



此稿は明治十二年夏ヨリ秋ノ季頃迄醍醐寺ニ於テ講筵ニ侍リ講説ノ仮書認ムル間処口ニ値ヒ愚案ヲクワヘタルモノ之故アリ講説下本初メニ至リテ止ム故ニ亦筆稿モ半バニシテ止ム寔トニ散漫ノ書キ様ニテ

甚ダ観ルニ足ラズ旧時講談ノ説ヲ廃忘セザル爲草稿之 葆光誌

黒田と同じ時期に遊学していた葆光という学僧名があり当時醍醐寺管主の金剛有性の講義の受講記録である。

今岡達音の評「華を去りて実に就き煩瑣を捨てて精要を取る」について

ここに「分科」資料を掲載したが、当時このように効率的に経論を理解することが重視されていたことも特徴的である。明治四十三年には神谷大周とともに『大乘起信論一覽図』（東京大学図書館蔵）も発行されている。

師一誉眞我の影響下の「戒」への志向について

廃仏を経てなお次々と学校の設立されるなど、明治の仏教界の発展理由については説得力のある資料がないが、この度は、『成唯識論』等を所依経典ともしている法相宗の当時の事情に關して触れる、大西良慶の言葉を少し参考にしてみたい。黒田の修学時代の状況、師事した佐伯旭雅等についても触れる、興味深い記事である。

佐伯定胤について⁽⁶⁾

私の師匠の佐伯定胤師は、法隆寺の村の出身で、京都の泉涌寺で学問をされた。泉涌寺は、御所の菩提寺で、代々のお天子さんのお墓がある。泉山という。

このお寺に佐伯旭雅という人がいて、この人が唯識学者やった。佐伯定胤師はこの人に学んだ。法隆寺で出家したときから、性質のいいのが認められたらしい。旭雅さんに頼んで、清水寺山内の白雲居という離れを住み家にして、泉涌寺へ通った。旭雅さんが高野へ行くとき、お供していくという具合に、ついて回っていたという。そのころは、各宗の唯識専門家の人が、みな泉山へ講釈を聞きに行った。ずいぶん盛んやったらしい。

ところが、折も折、廃仏毀釈になった仏教排斥の機運がおこり、名だたるお寺が知行を取り上げられて、やってはいけなくなった。奈良も京都も、お坊さんの先行きが真つ暗になりお寺さんのなり手もなくなり、学問どころではなかった。

そんななかで、定胤師は黙々と唯識の学問をした。

自分で講釈もしておられた。(中略)それが、時代がまた変わって、興福寺も復興されることになった。住職に、雲井良海という人が東京から招かれてきた。

(中略)推挙されて、興福寺住職になって、お寺の復興には学問しかないと思われたのやろうかね、法相宗勧学院を建てはった。明治二十二、三年のころやね。

この勧学院の講師に、定胤師が招かれて奈良にかえって来た。

ここで講釈を聞いていた人が、みんな自分の出身の宗派へ帰って、それぞれの宗旨の学校の先生になる。それぐらいの専門の教科やから、各宗の専門の偉い人が集まってくる。法隆寺も薬師寺も来た。(中略)評判になって、生徒は大勢集まったな。

ところが、法隆寺から異議が出た。(中略)「うちで学校をやる」といった。これを聞いて雲井さんは「せっかく看板上げたけれど、それならばやむを得ん」というので、佐伯定胤師を法隆寺へ帰さした。講釈を聞いていたものが、みんなついて行った。そこで法隆寺に法相宗勧学院ができた。

明治の廃仏の時代も信仰と学問を貫いていた僧侶によって南都の仏教の学校が復興されていた様子がわかる。それでも廃仏を恐れず仏教の戒律を重視していた僧侶が力を発揮していた。佐伯定胤は「比丘」であり、黒田の師事した佐伯旭雅も「比丘」であった。定胤は、伽藍修復など世間とかかわり活動しなければならぬ立場で、「比丘」の戒を受けるかどうか迷ったという。その後、大西良慶の記憶では比丘になった僧はいないとのことである。東大寺の戒壇へ登れば、戒を受けることはできるが、立会いの十人の比丘が揃うことは叶わなくなった。

終わりに

現在、授戒会など行われながらも、本来の宗教的な戒について顧みられることは殆どない。むしろ非現実的過去の遺物と軽視する傾向がある。

明治の中期まで、仏教の教育、後継の育成に関し、古来よりの戒を受けることを目指し、そのための修行として宗学を修めるといった気風があり。浄土律僧の流れをくむ福田行誠にも師事し普寂を重んじた黒田もその気風の中にあった。当時の「仏学」を守る力となったものとして、「戒」

「律」への志向も一つの大きな要素といえよう。

- 1 黒田眞洞 佛教學會 一八九三年 シカゴ万国宗教大会に際し配布目的にて出版された。
- 2 Laticadio Hearn "Japan An Attempt at Interpretation" The Macmillan & co. Ltd. 1904
- 3 拙稿「黒田眞洞『大乘仏教大意』のマックス・ミュラーへの影響」比較思想研究 四七 七二―七九頁
- 4 『今岡教授還暦記念論文集』大正大学浄土学研究会 昭和八年 二一五―二二六頁 参照
- 5 明暦元 敦賀屋久兵衛開板
- 6 『大西良慶選集』第六卷 便利堂 四三―四八頁参照

江戸時代の尼僧がみた浄土

― 寿月『仏想感夢記』を読む その壺 ―

林 宏 俊

はじめに

小稿は、江戸時代に生き、尼僧になった一人の女性の信仰について考察しようとするものである。

さて、江戸時代に禁止されたキリシタンや隠し念仏など異端的宗教について研究する大橋泰幸氏によれば、近世社会において異端的宗教が存続しえたのは、幕藩権力は「外存的属性」(寺檀制度)にさえ問題なければ、社会の秩序が維持されている限り「内存的属性」(人々の実際の信仰)まで踏み込まなかったからである。人々は「内存的属性」のなかに様々な信仰を重層的に存在させ、そこに異端的宗教が存続できる余地があったからであるという。

近世社会では、すべての人々はいずれかの寺院の檀那になることが求められる寺檀制度が存在していた。だが、こ

の制度はあくまでも寺院の「檀那である」ことが求められたのであって、必ずしも人々の信仰を前提とした制度ではなかった。^②したがって、近世社会に生きた人々は、様々な宗教や宗旨の信仰を持って生活しており、浄土宗の寺院を菩提寺としない三井家においても法然上人に対する信仰が存在したことは、かつて考察したとおりである。^③

その三井家の一人の女性、寿月(三井のぶ)の日記『仏想感夢記』^④を読みながら、彼女の浄土宗への信仰が高まり、決定していく過程について考察していきたい。なお『仏想感夢記』は享保十五年(一七三〇)―元文四年(一七三九)を収めるが、小稿は紙幅の関係上、享保十五年―同十八年を対象とし、夢の一部から検討する。

一 寿月について

三井室町家二代高遠の妻である三井のぶは、『三井家文化人名録』において次のように紹介されている。^⑤

享保八年（一七二三）夫高遠が家督を継ぎ、享保十二年帰京の途中、尾張宮宿に死去した。その時妻はわずか十九歳で、結婚して六年後のことである。こうした場合、三井家の子女は大抵再婚するが、のぶは一子元藏を育てること、夫の菩提を弔うことで、生涯を終えようとする。元々信仰心の厚い人で、靈感も強く、亡夫七回忌に二十五歳で剃髪し寿月と称し、鹿ヶ谷潭月和尚を師とし尼となる。

なお、夫高遠の遺物に「円光大師鏡御影」や「選択集十六章図」を所有していたことが確認でき、室町家において何らかの法然上人への信仰があったことはすでに指摘した。^⑥「剃髪得度授名牒」にも寿月の経歴について記されている。^⑦この史料は、得度の師である「吉水正統鎮西流沙門前住獅子谷法然院中興五世香蓮社落譽潭月智忍」によって作成されたものである。

善尼ハ洛京ノ所川井氏ノ生也、延子ト名ツク、早ク三

井氏ニ嫁ク、十七歳ニシテ一男子ヲ生ミ、然ル后其ノ夫不孝短命ニシテ已亡ス

また、この「剃髪得度授名牒」には寿月の法名「春樹院忍譽壽月善尼」の由来についても「春樹ト名ツク所ハ五会讚弥陀春樹覺等開ノ文ニ依リ、往生ノ覺果ヲ表シ、忍譽ハ忍信ノ義ニシテ忍許激、壽ハ無量壽ノ壽、而シテ月ハ無量光ノ喻也、深ク光壽無量ノ弥陀号ヲ信シ、決定往生ノ淨業ト成ル也」と記されている。

二 『仏想感夢記』を読む

1 享保十五年

寿月二十二才、九回の夢を所収する。

①出家の望み

又きさらきの比、ひかしの山にむかひて夕はへを詠るほとに、山のうへはみな星にて、萬灯をともしせしことくあきらかなるに、山のすそは田もなへなとうへたり、其中に水のたまりたる所あり、此内へ星ふたつおちて空へのほむらとするに、ひかりうすく上りかたく見ゆるうちに、すこしつづ光出て、天へ清々としてのほりぬと思へは、心もはれて、やかてめ覺しぬ、此折は出

家のねかひしきりにすすみたれとも、ほたしとも多、のそみかないかたく、佛へねもころにたのみをかけ奉る、此夢思ひあわするに、星の水中へおちしは、我無始よりの業障ふかく、出家ののそみかなひかたきにとへ、またほとなくすみのほりしは、佛の慈悲を以本意をとけなむことを示し給ふるへし

自身の出家の望みを夜空の様子で喩え、業障が深く出家の望みが叶わないと述べるが、そこに「阿弥陀仏」や「本願」といった浄土教や浄土宗の信仰は見ることはできない。

② 観音菩薩

我つねに安置佛にすへ奉る、本尊の御戸ひらき侍るに、阿弥陀如来・多宝如意輪観音新佛とみえて、あたりもひかりかかやく計也、いと有難、日比観世音のたうとみ奉れは、まつ拝して、出家の望をかなへさせ給へと申奉る、身と心とを能々つつしめとの給ひし、ほとへにければ仰られしこともわすれぬこそ残多ことなれこのような観音菩薩を拝む夢はたびたびみるものの、阿弥陀如来が登場するのはこの夢のみである。一方で観音菩薩は、この夢のほかにも、南都不退寺や真如堂、丹波穴太寺など五度の夢の記述が見られ、また日頃より観音菩薩を

拝していることから、この段階における信仰の対象は観音菩薩であったと推測されよう。

2 享保十六年

寿月二十三才、五回の夢を所収する。

① 亀と須弥山

睦月一日の夜の夢に、海辺をみるに、岩多亀いくつもなくみゆ、其うちに大き成みの亀、子かめをおいて沖へ出る

(略)

春の比なりし、空もうらかにてあをみたるに、見あくれは海のやうにて、雲井はるかにすみわたり、天のあをうなはらみゆるといふ人もあり、浪間よりみし亀さしの方へ行、そはなる人に、かれ見給へ、ふしき成ことこそいふうちに、いとおふき成山出来て、みしらすひかるよふ成木共あまたみゆ、是は須弥山の雲にすきてみゆるならんと思へは夢さむる

亀の話題を出しながらも最終的には須弥山の様子を夢をみているが、ここでもいまだ浄土教的信仰は見られない。

② 宮中護摩

正月十一日夢、禁裏へ参る、みしをの護摩とおほしく、公家衆あまたみゆ、みすのそともより拝ス、今上皇帝御拝に出御成給ふ、にしきの御衣に日月の織物、白キ御はかま、御くしはなくすして、金の御かむりをめしたる、余り有々と見奉るもおそろしくおほゆ

同月末の夢、紅衣をめしたる御僧、観世音の尊像を割居給ふ、是ハとなたよりの再興そとたつね待れハ、今上皇帝よりとこたえ給ふ、其わきに文殊菩薩像有、是ハ春宮よりとの給ふ

宮中において行われる後七日の御修法の夢をみるが、当時の天皇（中御門天皇）が再興するは観音菩薩、春宮（のちの桜町天皇）は文殊菩薩であつて、阿弥陀仏ではないのである。

3 享保十七年

寿月二十四才、六回の夢を所収する。

①阿弥陀如来・円光大師・善導大師

葉月三日の夜、夢に開帳ありとて参詣す、木乱の御かけたる御僧出給ひて、経藏おかみ給へとて、いさな給ふ、内へ入てみれば、板敷も下より一丈計たかく

つきあけて、中尊阿弥陀如来、両のわきには釈迦如来・円光大師おはします、かたはらにためぬりのひらきあり、内に経あまた有、とりてよみ奉りてみれば、阿弥陀経也、此御僧よみくせおしへ、一くたりつかうしやくし給ふ、やかて夢さめぬ

いつの比にや忘れぬ、大キ成堂へ行に、掛物多かりたり、方々おかみ奉るに、善導大師礼拝し給ふ、其跡につきて、我も礼をなすとおもへは、夢さむる

この年の最初の夢において、阿弥陀如来や円光大師（法然上人）が登場している。法然上人の夢への初出である。また僧による阿弥陀経の講釈も受けている。さらに、次の夢において、善導大師が礼拝されているなど、夢の内容が浄土教・浄土宗に近づいたものへと変化している。

②五重相伝

神無月の初より、五重相伝の願にて、二七日余念なく引こもりて勤侍るに、後の七日初にあたる日、夢ともうつつともなく、蓮花のなかにひらけて、いときよなる事言葉にのへかたし、水中也、水また清々なる事たとへかたきを見るも、いと有かたし、別行もみてなんとする前夜に、明方の心にてそともへ出しに、月の

ひかりきよく、したたすみ見あくれば、はや雲のなか
はかかりぬと思へは、夢さめたり、いと心にかかりて、
願もはやみてぬるほとちかきに、さやかにおかむほと
もなく、業障の雲あつく月影をおおひたるにこそとな
けかし、此ことのみ心にはなれず、こはいかに、妄
念をそゆるにこそとかなしく、ふと思ひつつけて佛へ
奉るとて

雲あつく 月のひかりは かくすとも

かくれしものを 弥陀の誓は

明方の心なれば、月はにしへ入給ふ、ひとたひ雲おほ
ふとも、みたたのむ人は雨夜の月なれやなととひかへ
して、十三日の夜心願はみてぬ、いと有難とは中々な
り、しかハあれと、こころにかかるすしハやみかたく、
とかふおもふおもふいぬるに、十四日の夜明方に、誰
とハしらぬ法師の動乱破壊せされといふことをの給ふ
と思ふに、寺々の廻向の鐘に目ハ覚ぬ、いかなること
にかとおもふに、語灯録よみしに、要義問答の所に、
異見異学別解別行人等に動乱破壊せられされと有、い
とありかたく、此ことによらず、動乱の心ハ一切に返
つれと心の雲もはれて、一念念佛はけまむことを思ふ、

まさしく円光大師の太教にこそと有難涙にくれぬ

無始よりの つみもきえなむ あいかたき

法のちかひに あへるこの身ハ

夫より二・三日すきて、月の出しほのひかりほからか
成を有々と夢におかみぬ、いよいよ妄念の雲はれしに
やとたうとし

十月に十四日にわたる五重相伝を受け、行が進むにつれ
て信仰が高まり、満行前夜に心願は成就する。しかし、法
師による動乱破壊の疑念は残っていたようである。『和語
灯録』所収の『要義問答』を読むことにより、疑念は解消
されて浄土宗への信仰は決定したのである。その後の寿月
は念佛に励み、それを法然上人の太教と感涙に及んでいる。

4 享保十八年

寿月二十五才、二十一回の夢を所収する。

① 出家

我たまたまうけかたき人界に生をうけながら、佛をと
うとむころもなく、ことに女の身にしあれば、なか
き窓にやしなはれて、十年に二ツ三ツ余りぬる比より
他へ嫁し、親とつかへ、また恵のあつき事いへは、え
(マ)

に思ひ出るも、なみたせきとめかたし、中比にして、はからすも夫に別ぬ、生死無常のならひ、ふかくおとろきぬれと、残りにとまり給へる父の、はかなき我身を明暮のたのもし人におもほしたる、いと哀にかたしけなしと見侍るほとに、かせの心ちとて、ほとなくうせ給いぬ、おさなきものを、せまき袖にはくくみたるはいとかなし、かくも世に心にもものかなはぬは、誰も千とせの松ならぬ命のほとにまよひはてなんもあさましく、出家ののそみしきりなりしにも、一そく親はらからも今しはし思ひととまれかしとのみきこへ給ふめるもさることなれと、露の命のきえなんもはかりかたしと心せかれぬ、きさらき十日余り九日嵯峨へもふて、佛を拝するにも、我願をかなへさせ給へ、母も一そくもひとつ心に出家をゆるしたたさはりなくと、ふしおかみおかみたのみをかけて帰りぬ、其日は母もまふて給ひしよし跡にて聞ぬ、帰り給いぬる夜、なにとなく心ちむつかしくて、やかてふし給ひし夢に、たつとき御僧の七・八人おはして、たちかはりたちかはりとく出家さすへきよしをのみすすめ給ふと思ひて、夢覚けるとかや、後に物語し給ふ、それよりして、いつ

くもいつくもさはりなく心よく、願成就してやよい四日に出家しぬ、此夢こそ我みしよりはいと有難、御僧の七・八人もおはしけるとや、是我願をかけし所々にふかうしぬ、いみしくとうとくて泪とめかたし、出家の経緯について、自身が女人に生まれ、若くして夫と死別してしまつた。幼き子もおり、そのうえ一族親類の反対もあつて、なかなか出家できなかった。しかし、夢中で僧からの勧めもあつて最終的に願が成就して出家できたのである。

②向阿上人

向阿上人の三部揃に、あるひしり撰取不捨と言をいふかしきことにして、いかなるいひならんと佛にいのり申たりければ、夢のうちに本尊御手をのへて、彼聖のうてをとらへて、ややしはしめて、撰取不捨とはかかるをいふなりと示されたりけるとなん、伝聞待ると書とめ給ひしを思ひ出で、とうとさもおろかならんやは、露の命はけふかあすかとのみ世をはかなくおほへつすこすも、さすかにほとへぬるをうちたゆみて、ふりきほいをとけすなりなんことと思ひおこして、此春ほいのことくさまをかへ侍りぬ、ひとへに本願をたのみ

奉れは、かの御佛の大悲心の光明のうちににおさめ給へるならんと、なみたとめかたし

向阿証賢『三部仮名鈔』所収の『西要鈔』の撰取不捨の問答を引用し、本願によれば、み仏のみ心の光明のうちに修まるとして感涙する。阿弥陀仏による救いを確信した寿月に、それを疑う様子は見られないのである。

③ 六字名号

剃髪せし比勤行の折から、礼拝し目をとしけるに、大キサ七・八寸ほとなる紺紙金泥六字名号ありありとおかみぬ、名体不離とあれば佛を見奉るにこと成ことなしといと有かたし

④ 阿弥陀如来

極月九日夜、上品のあみた如来白毫ひかり、我いまたおかみ奉らん斗(マ)ほと也、すいしやうを目にうつせしことく也、御前に曼荼羅珠三・四粒も舍利塔に入て有、我袖の内へ二りうおのれと飛入給ふ

六字名号や阿弥陀如来を拝する夢をたびたびみている。

この年には阿弥陀如来をこの夢以外に四度みているが、観音菩薩は夢にみていない。享保十五年・同十六年には観音菩薩ばかりを夢みていたのとは対照的である。また、名号

についても、名体不離と浄土宗教学の解釈にしたがった理解をしていたことが窺い知れよう。

⑤ かわずの念佛

同月（極月・筆者補足）十六日夜、我居間の庭をみるに、かはつ飛来りぬ、いと大キ成かはつかなと見いたるに、かき窓の方へ飛行此窓いとたかく石沙もりあけたり、それへひと飛つく、はしめのほとは、石につまつきなとしてのほりかたくて内を漸々のそきて、南無あみた佛とたからかに一声となへぬ、こはかはつも物言事ありやといとふしきにて、まとの内をみればひろくきれいに七・八尺計のあみた如来、新佛にて立像、御手をのへて、かはつの手を引上給ふやうす也、御こしをかかめつつおはします、かはつの念佛となへしこそむへなりけり、有難ことかなと我も友(共)に念佛となへておかみ奉る、つくつくとおもへは、此かはつは我前生のすかたなるへし、いか成佛縁にひかれ奉りてか、人界に生れぬ、しかし業鐘(業)のなす所にて、あさましき女身をうけぬ、則前生をしめしてかはつたりし時、一声の御名に罪鐘(罪)をめつして、人界へ生れぬ、能々念佛はけめよ、すくひ給はんとのことなるへし

かわずを自身の前生とし、かわずであつても一声の念佛によつて罪障は滅して、人界に生まれることができた¹⁰⁾。よく念佛することによつて、阿弥陀仏による救いがあるという信仰が決定していたことが看取できるのである。

おわりに

『佛感想夢記』を読む限り、寿月のみる夢は、享保十五(同十六年)では浄土教的、あるいは浄土宗の教えに沿ったものとはいえず、通仏教的な信仰であつたといえよう。夢中ではしばしば観音菩薩を拝していたのが印象的である。享保十七年になると、何が契機であつたか不明であるが、夢に阿弥陀如来や円光大師、善導大師が登場するようになる。また、同年に五重相伝を受け、寿月の信仰は、浄土宗のそれへと高まり、決定することをみたのである。翌十八年には長年の望みであつた出家を遂げるとともに、夢にみる内容も浄土宗信仰に沿ったものがほとんどになった。

1 大橋幸泰『近世潜伏宗教論 ―キリシタンと隠し念仏―』(校倉書房、二〇一七年)、同『近世日本の異端的宗教活動と秩序意識』(『人民の歴史学』213、二〇一七年)。

2 拙稿「日本近世における寺檀制度再考」(『佛教論叢』65、二〇二一年)。

3 拙稿「近世における法然上人信仰」(『佛教論叢』63、二〇一九年)。

4 『仏感想夢記』(『稿本三井家史料 室町家二代高遠』所収)。

なお『稿本三井家史料』は、三井家編纂室が明治期に修史事業として三井各家歴代史料を収集し、編纂された史料集である。

(三井文庫編『史料が語る三井のあゆみ』(吉川弘文館、二〇一五年)一〇八―一〇九頁)。

5 三井文庫編『三井家文化人名録』(三井文庫、二〇〇二年)。

6 拙稿「前掲註3」。

7 「剃髮得度授名牒」(『稿本三井家史料 室町家二代高遠』所収)。

8 『要義問答』第八「三心を具足せさせ給へ」のうち深心について述べた箇所である(『浄全』9、五四二頁)。

9 『西要鈔』下にある老女との問答(『大正蔵』83、三〇一頁)。

10 寿月が女身に生まれたことを「業障のなす所」と述べていることには留意せねばならない。

〔付記〕史料の閲覧・掲載に際して、公益社団法人三井文庫のご高配を賜りました。末筆ながら御礼申し上げます。

法然上人の念仏についての若干の考察

花 木 信 徹

開宗八百五十年を迎えるにあたり、法然上人の念仏が呈示する生き方とはどのようなものか考えて見たい。

一 開宗の文

二祖聖光上人の『徹選択集』に、法然上人は善導大師の『観経疏』の「一心専念 弥陀名号 行住坐臥 不問時節久近 念念不捨者 是名正定之業 順彼仏願故」を見て、一向専修の身と成られたと伝えられている。^①このことは、『末代念仏授手印』においても指摘されている。^②この時代、すでに念仏は、空也、源信、良忍等のものがあり、高野山の念仏聖も全国で活躍していた。しかし、これらに飽き足りなかった法然上人は、この「一心専念」の文にそれになかったものを見出されたのである。

この「一心専念」の文は、二つの部分に分けられる。一

つは「一心専念 弥陀名号 行住坐臥 不問時節久近 念念不捨者」、もう一つは「是名正定之業 順彼仏願故」である。前者は、念仏の行は四修とくに無間修・長時修でなければならぬことを、言っている。ここで「不問時節久近」は、「長短」ではなく「久近」となっていることに注目すべきで、「念仏を始めたのが久しいか最近かを問わず」という意味に採るべきである。こう採れば『選択集』の第九章で、善導大師の『往生礼讃』の恭敬、無余、無間修を「畢命を期として誓うて中止せざる、すなわちこれ長時修なり」の文を引用し、私積段でもう一度強調していることにも整合する。つまり一期不退を言っているのである。^③

そして後者は、前者の根拠は無量寿経の第十八願にあり、念仏は本願行であるから往生が定まった行であることを言っている。

今までよく「順彼仏願故」が大事だと言われてきた。法然上人はこの文によって、念仏の根拠が阿弥陀仏の本願にあること（本願念仏＝善導）に気づいたのだ、と。しかしそうなら、前者は無量寿経の第十八願「設我得仏……」の文で良かったのではないか。ところが、それではその「乃至十念」について、「十回でもよいのか」と捉えられる恐れがあるのである。だからこそ善導大師は、わざわざ第十八願を前者のように言い換えて、四修とくに無間修、長時修という形で示したのだ。この四修という念仏の行相は、経文からは、はっきりとは読み取れないもので、善導大師がわざわざ自分で創り出したものである。（『往生礼讃』）そして、法然上人は、善導大師の「念仏は一期不退でなければならぬ」という考えに強く共鳴された、と言えるのではないか。

この文は、『選択集』の第二章でも、念仏が正定の業である根拠としているが、第十八願の文を使っていない。

二 本當の祈りとは

開宗八百五十年のキャッチコピーは「お念佛からはじまる幸せ」となっている。ということとは、このコピーは、

我々念仏を宗とする宗徒が、「どうか幸せになれるように 南無阿弥陀仏」と唱えることを考えているのだろうか。しかし、法然上人の念仏は、それを認めていない。いや幸せだけでなく、病氣や健康、安産、合格、就職、物事の成就、災害の回避、等々、日常の願いを祈ることは、念仏には認められていないのである。

念仏には三心が一つでも欠けてはならない。その一つ至誠心は、往生を願う心に一片の偽りがあつてはならないと言っている。また、回向発願心は自他のすべての善根を回向して、かの国に生ぜむと発願することを求めている。つまり、念仏という祈りには、極楽往生を願うことのみが認められ、その他のことを願うことを禁じられているのである。目の前に迫りくる危険を回避するために、「助けたまえ阿弥陀仏」と祈ることは認められていないのだ。危機においても、「往生させたまえ」と、死後のことを願うのみなのである。

何故なのか。わたしは、やはり仏教の原則が縁起にあるからだと考える。現在は過去の縁によって生じる。過去を変えることはできない以上、現在生起している事は止められず甘んじて受け入れるしかない。我々ができることは、

現在の行いを改めて未来を変えることのみである。しかし、
本當の樂を得るには善を行える人になる必要がある。すな
わち、悟りを開く必要がある。

現在の苦を受入れ、未來の苦を避けるために修行に邁進
する、これが通仏教的な態度である。しかし、我々凡夫は
この世では悟れないのである。そんな我々に開かれてい
るのが、淨土往生の教えである。阿弥陀仏の極樂が凡夫の悟
りを叶えてくれる。つまり、仏教の緣起説に基づき、自ら
の器量を鑑みた結果、極樂往生を願うことのみが救われる
道であることを見出すのである。

これが、念仏という祈りに、往生という願いしか認めら
れていない理由である。念仏は、目の前にどんな危険があ
っても、いわばそれを無視して、死後の往生をひたすら願
うのである。

しかし、これは一般の祈りと比べると、大変奇妙なもの
である。一般の祈りは、目の前にある危険の回避や願望の
実現を神仏に願う。これは（緣起を無視して）、現実に入
入する力が存在することを認めるからである。しかし、仏
教はすべては緣起するとし、例外を認めない。その結果、
こうした違いが生まれる。

以上のように、四修三心の念仏とは、一般の祈りと違っ
て、死後の往生のみを願い、それをひたすら生涯にわたり
願い続けるという、特異な祈りなのである。

では、この法然上人の念仏は、我々にいかなる生き方を呈
示するのであろうか。

三 念仏の現世利益

念仏は、往生のための祈りである。では、念仏者の往生
までの生に、いかなる意味があるのか。煩惱具足の我々は、
生きていても苦しみの種しか撒けないのではないか。そう
だとすると、なぜ念仏者は自殺しないのか。⁽⁴⁾

法然上人は、現世利益について二種類を挙げている。

『選択集』第十五章において、法然上人は「六方の諸仏、
念仏の行者を護念したまふ」と述べられ、善導の言葉を引
いて「黃病黃死、黃に厄難あることなく、一切の災障、自
然に消散」するともいう。一方「宿業限りありて受くべか
らん病はいかなる仏神に祈るともそれによるまじき事なり。
祈によりて病も息み命も延ぶる事あらば、誰かは一人とし
て病み死ぬる人あらん」（『淨土宗略抄』）と述べ、宿業に
は決まったものがあつて避けがたいとも述べている。総じ

てここでは念仏の行者は、往生への道のりを誤らず進めるよう阿弥陀仏や諸仏、菩薩が影護していただけるということである。

一方、法然上人は『逆修説法』第三七日において、阿弥陀仏の十二光を取り上げ、念仏する者は阿弥陀仏の光明の功德として、清浄光によって「淫貪財貪の不浄を除き…持戒清浄の人と均しい」と述べ、歓喜光によって「瞋恚の罪を滅して、忍辱の人と同じ」と述べ、智慧光によって「愚痴のとがを滅して、智者と勝劣あることなし」と述べている。これは、無量寿経の上巻で、無量寿仏の別名である十二光仏を挙げ、「この光に遇う者は、三垢消滅して…善心生ず」を受けたものである。つまり、煩惱具足の我々であっても、念仏によって煩惱を減らすことができ、そうすれば、我々は現世において、善をなすことができるというのである。であればこれこそが、念仏者が往生するまでの「生きる意味」となりうるのではないか。

しかし、そんなことは可能なのであろうか。

四 アルコホーリック・アノニマス

このことを考えるために、他の分野に目を移してみよう。

アルコホーリック・アノニマス（略称AA）、これはアルコール依存症を克服するために、一九三十年代にアメリカで始まった運動である。キリスト教の影響下で試行錯誤を繰り返し、実効的な取り組みを確立してきた世界的な運動であり、現在、この取り組みがもっとも有効な方法であると見なされている。このAAは、依存症者の自助組織（共同体、フェローシップ）で、相互に依存の経験をかち合い、十二のステップというプログラムを実行することを活動内容としている。十二のステップのうち、初期の取り組みで重視されるのが第三までのステップで、今回の議論のためにそのいくつかのステップを挙げると、次のようなものである。

一 私たちはアルコールに対し無力であり、思い通りに生きていけなくなっていたことを認めた。

二 自分を越えた大きな力が、私たちを健康な心に戻してくれると信じるようになった。

三 私たちの意志と生き方を、自分なりに理解した神の配慮にゆだねる決心をした。

四 恐れずに、徹底して、自分自身の棚卸を行ない、それを表に作った。^⑤

この第一ステップは「認める」ことである。自分は自分の意志でアルコールを止められない、そのため普通の生活ができなくなっている、と認める。つまり自分が絶望的状态に陥っていることを認めるのである。

つぎに、第二・第三ステップは「自分を超える力にゆだねる」こと。ハイヤーパワーとも言いが、自分なりに理解した「神」が、健康な心に戻してくれると信じ、それにゆだねる。

A Aのミーティングでは、何度も互いに経験を分かち合い、この絶望と希望をくり返す。自分はどうのように失敗したのか。自分は飲まない生活がどのように始まり、それを維持しているのか、を交流する。

この次第は、何かに似ていないだろうか。そう、念仏の「信機信法」である。つまり、「自身は罪惡生死の凡夫：出離の縁あることなし」と信じ（信機）、「阿弥陀仏の本願力によって…定んで往生を得る」と信じる（信法）、と同じ構造をしている。絶望から救いへ。

A Aでは、このプロセスによって飲酒が止まる、という。しかし、それは自分の力ではなく、神の力によってである。

ここにはきわめてパラドキシカルな仕組みが作用している。つまり、自分では止められないと、認めることによって、止めることが可能になる。

もう一つ大事なことは、たとえ止まったとしても、治癒したわけではないことである。依存症でなくなったのではない。それが証拠に、再飲酒すれば一層依存症が進行していることがわかる。また、不断の努力、つまり仲間とのミーティングやステップの実践を継続することが必要で、それを欠くとまた飲酒の誘惑が強まり、遠からず再飲酒に至るという。

これもまた、一章で確認した、念仏には一期不退の相続が必要であることと、同型である。また、A Aでは、「この絶望によって、自己を神にゆだねる」という心的状態を「自我の収縮⁽⁶⁾」と呼んでいる。

五 松本史朗氏の縁起説

ここで何が行われているのかを見るために、次に松本氏の縁起説に目をやってみよう。松本氏の縁起説については、著書『仏教思想論 上』の第一章「仏教の批判的考察」にまとめられている。そこから、ここでの議論に関係すると

ころを、かいつまんで取り上げることにする。

松本氏は、仏教とは縁起説である、そしてその縁起説は十二支縁起説によって理解されなければならない、とする。十二支縁起説は、「無明を原因として、われわれの苦がいかにして生じ、またその無明が減することによってわれわれの苦がいかにして減するかを説く」。

この縁起説が説くものとは何か。「それは、自己否定にもとづく宗教的時間を説くものである。」「そこで扱われるのは、われわれ自身の苦悩と絶望、及びその救済と復活に関わる宗教的時間なのである。」「自己否定、つまり、たえざる我の否定」によって、「我を基体とする諸法は、その实在性が奪われる。」「それによって「諸法は滅しうるものとなり、縁起の逆観が」「可能となるのである。」「この意味において、たえず自己を否定しつづけることにおいてのみ、宗教的時間は成り立つと言える」。

この縁起説は、しかし「ニヒリズムの究極」であり、この状態は「決して長くはもちこたえられ」ない。「絶対他者」「超越的な「他者」がなければ」、「このたえざる自己否定を維持することは困難であると、松本氏は主張する。

以上の見解を見ると、やはり、無明から生老病死に至る

縁起を見ることにより、自己否定に至り、無明を滅し、ひいては生老病死という苦を滅するという、パラドキシカルな論理が語られていることが分かる。

六 法然上人の念仏

法然上人の念仏も、このパラドキシカルな論理（＝縁起）によって成立していると思われる。念仏の出発点は「愚者の自覚」である。「自身は罪惡生死の凡夫：出離の縁あることなし」これによって「厭離穢土」この世を厭い、「欣求浄土」来世の往生を願う。この世の自己の否定であり、自己を未来の阿弥陀仏の救済に託す。この自己否定こそが、我の無（松本氏の縁起説）とまでは言えないが、現在の自己のマイナス価値という自覚を生み、無明煩惱を滅することを可能にする。これが、パラドキシカルな論理であり、現生における「善の可能性」である。

この論理が発動するに大事なものは、「愚者の自覚」の切実さである。（至誠心）自分の行状を謙虚に見つめて、自己の愚かさを不断に実感する。それは、念仏という行の中で行われる。

ところで、われわれ東洋人は、「神」の概念を持たない。

つまり、「神」の超越性、他者性が理解できない。だから、「自己を神にゆだねる」ということがわからない。これは、日本のA Aにおいて、常に問題となるところである。日本人は神仏を魔術的（祈祷や供物）によって、願いをかなえてもらえるよう、コントロールしようとする。これが、日本での「祈り」である。そしてこれがキリスト教にいう「偶像崇拜」である。これは、自己否定ではない。自己の拡張、自己の肯定なのである。そういう意味で、我々東洋人は、現世利益を期待してはならない。智慧であろうが、善であろうが、延命であろうが、自己の無知を鑑みれば、期待しえないものである。

しかし、念仏を相続し、自己の愚かさを痛感しながら、振り返ってみると、そんな自分にはありえない「善」を行っていることがある、と十二光仏の文はいうのである。いわば恩寵のように、またギフトのようにそれは与えられるのである。それが、「いけば念仏の功つもあり…」と法然上人が言われる意味でもある。

総じて、法然上人の四修三心の念仏は、もちろん第一は往生の業であるが、その往生までの生を、生きがいのあるものにし得るものである。しかし、自身は罪惡生死の凡夫

たることに変わりはなく、なされる「善」も不具自得のものである。⁷⁾

1 『浄土宗聖典』第三卷 p.284

2 『浄土宗聖典』第五卷 p.226

3 「越中の光明房へ遣わす御返事」『浄土宗聖典』第四卷 p.123

4 法然上人行状絵図の第二十八巻には、津戸の三郎為守の自死が書かれている。浄土宗聖典第六巻

5 『アルコホーリック・アノニマスの歴史』アーネスト・カースト 明石書店 p.21

6 同 p.76

7 ここでの「不求自得」は、「求めても良いが、求めずして、得られる」ではなく、「求めてはいけない。しかし得られる」という意味である。

■ 報 告

令和四年度・浄土宗総合学術大会は、令和四年（二〇二二）九月十五日・十六日の両日、佛教大学にて開催された。主催は浄土宗である。
本号は、この学術大会における紀要である。

【大会日程】

九月十五日（木）

受付

午前九時

開会式

午前九時三十分

基調講演

午前十時

一般研究発表

午後一時十五分

九月十六日（金）

受付

午前九時

一般研究発表

午前九時三十分

パネル発表

午後一時

閉会式

午後三時十分

【基調講演】

お念仏からはじまる幸せ

—立教開宗の歷程—

大本山百萬遍知恩寺法主 福原隆善

【パネル発表】

①天国という呼称をめぐる

代表者・コディネーター

大正大学教授

曾根宣雄

登壇者

「各種辞書の天国という項目の記述」

大正大学非常勤講師

長尾隆寛

「新聞の報道状況」

大正大学教授

曾根宣雄

「週刊誌等の報道状況」

大正大学非常勤講師

長尾隆寛

「仏教学の立場から」

大正大学専任講師

佐藤堅正

「浄土学の立場から」

大正大学教授

曾根宣雄

②聖光上人のご遺跡について—遺跡参拝ガイドブック『聖光上人を訪ねて』の編集を経て—

代表者・コディネーター

千葉教区常行院 浄土宗総合研究所

郡嶋昭示

登壇者

「地域に残る伝承と現地調査報告①」

長崎教区法源寺

松尾瑞光

「地域に残る伝承と現地調査報告②」

熊本教区知足寺 高田知徳

「各伝承とその基となる資料について①」

三河教区法厳尼寺 浄土宗教学院

朝岡知宏

「各伝承とその基となる資料について②」

千葉教区常行院 浄土宗総合研究所

郡嶋昭示

③「しあわせ」について考える

代表者・コディネーター

浄土宗総合研究所 石田一裕

登壇者

「釈尊のことばからみる「しあわせ」」

浄土宗総合研究所 石田一裕

「「しあわせ」についての法話実例」

浄土宗総合研究所 井野周隆

「Welbeingとしての「しあわせ」」

浄土宗総合研究所 今岡達雄

「浄土教における「しあわせ」

浄土宗総合研究所 齊藤舜健

【一般研究発表】

▽第一部会（十五日）

『昭和重修法然上人全集』の性格

春本龍彬

法然上人の念仏についての若干の考察

花木信微

建永の法難における事件性

成田勝美

源信僧都の仏身観と法然上人の仏身観

曾根宜雄

東大寺蔵「二枚起請文」について

坂上雅翁

聖聡『当麻曼荼羅疏』と証空『当麻曼荼羅

註記』

斎藤唯衣

『鎌倉法語集』について

瀬高佑晃

東国所縁の諸行本願義の人師たち

吉田淳雄

▽第一部会（十六日）

『安樂集』における仏性について

里見奎周

中国仏教における浄穢の議論

工藤量導

『決定往生集』第五修因決定について

服部純啓

信機信法とその周辺

法澤賢祐

源信『阿弥陀経略記』の特徴―浄土観と念

仏観をめぐって―

松尾善匠

『往生拾因』における沙弥教信説話

伊藤茂樹

▽第二部会（十五日）

江戸時代の尼僧がみた浄土―寿月『仏相感

夢記』を読む―

林宏俊

『徳本行者伝』について

石川達也

法州上人『三法語講説大意』に示される三

心について

長尾隆寛

無量寿経曼荼羅と當麻曼荼羅の近世におけ

る展開

神居文彰

黒田眞洞の自筆資料について―『成唯識論

述記私抄』他 負笈四都に遊び 鷹司誓榮

ヨーガ階梯に対するヴィヴァラナの解説⑫

（自在神への祈念Ⅲ）

近藤辰巳

極楽の声聞―『無量寿経』中心に―

石田一裕

『無量寿経』における聞名と称名

中御門敬教

▽第二部会（十六日）

戦前の浄土宗青年会について

赤坂明翔

障害者差別解消法改正が寺院に与える影響

について

福本達郎

「二日授戒」について

井野周隆

施餓鬼会について

西城宗隆

「施餓鬼会表白」訳註

安達俊英

【ポスターセッション】

戦前の浄土宗青年会関係年表

福島教区無能寺 赤坂明翔

日本各地の徳本名号塔

念仏行者徳本上人研究会 石川達也

※大会プログラムに拠る。収録論文と発表
題目が異なる場合があります。

（各部会発表順・敬称略）

（加藤・吹田記）

編集後記

・『佛教論叢』第六七号をお届けします。

・本号は佛教大学にて開催されました令和四年度・浄土宗総合学術大会（九月十五日・十六日）における基調講演とパネル発表、および一般研究発表の成果を掲載しております。

・基調講演においては、「お念仏からはじまる幸せ——立教開宗の歷程——」と題して、大本山百萬遍知恩寺法主の福原隆善台下に貴重なご講演をいただきました。台下にはお忙しい中、講演録をご校正いただきましたこと、ここに厚く御礼申し上げます。

・またパネル発表として、三件の貴重な発表がありました。各パネル代表者には当日の発表概要をまとめてもらい、その内容を本誌に掲載いたしました。

・一般研究発表の成果については、『佛教論叢』編集委員会の厳正な査読を経て、許可された研究論文と研究ノートの二種のみを掲載いたしました。

・本大会ならびに本誌に關しまして、ご意見やご感想を頂戴し、更に充実したものを制作していきたいと存じます。何卒よろしくお願い申し上げます。

（本庄記）

佛 教 論 叢 第67号 〈非売品〉

令和5年3月25日 印刷

令和5年3月25日 発行

宗 土 浄 行 発
宗 土 行 集 編
内務宗土浄・町下林区山東市京都

関連ホームページ検索

内閣府ホームページ

- ↳内閣府の政策→政策調整→障害者施策→ ○障害者基本法
 - ○障害者権利条約
 - ○障害者白書
 - ○障害者差別解消
 - ↳ ○障害者差別解消法基本方針
 - ↳ ○合理的配慮の提供等事例集

厚生労働省ホームページ

- ↳政策について→障害者福祉→ ○障害者総合支援法
 - 〃 →雇用→障害者雇用対策→ ○障害者雇用促進法

寺院においては事業者としてこの法を遵守するのは当然として、「ともいき」理念と親和性が高い共生社会の理念は浄土宗寺院には受け入れやすいと考えられる。法の趣旨を理解しさえすれば直ぐにでも差別解消の推進の一助となり、共生社会の担い手となる素養は既に備わっている。

まずは檀信徒や参詣者に障害者がおられることを想定して、障害者が生きづらい現実に直面していることに気づくことが大切である。前述の障害者数の統計からすると法要に参詣者が13人来られたならその内1人は障害者がおられる計算になる。障害者から配慮の申し出があった際は丁寧に対応し、「前例がない」「一人だけ特別扱いできない」といった理由で断ることは義務化によりできなくなる。尚、障害者への配慮は他の者と平等の恩恵を受ける為であって一個人への特別扱いとはみなされない。

合理的配慮については提供を求める障害者当人とよく話し合い、双方がお互いの状況の理解に努めたくて合意した方法を実施すべきである。建設的対話をせず思い込みや偏見に基づいた判断で行うと、善意によるものであってもかえって障害者が困惑することにもなる。

また、寺院は障害者にとって参詣しにくい点（段差が多い等）が多々あり、障害者は自らの障害特性によっては社会的障壁が多くなる場合は敬遠しがちである。その為、事前的改善措置として寺院の環境を整えておくことが重要となる。例えば、段差の解消や手すり・スロープの設置は歩行機能障害者に有効であるが、それだけではなく誰もが歩きやすくなるという公共の恩恵ももたらす。また、住職や職員が研修等で障害への理解を深め、障害者への適切な対応を心掛けるソフト面での整備も進めていき、そしてそれを周知することによって参詣しやすいというイメージを持ってもらうことが寺院へ足を運んで頂くことにつながっていく。

障害者が暮らしやすい社会は誰にとっても暮らしやすい社会となる。また、社会モデルの理念は障害者だけでなく他のマイノリティや社会的弱者にも適応可能であり、SDGsの「誰一人取り残さない」「持続可能な」取り組みといえる。共生社会の実現に向けて、社会をより良い方へ皆で変革していく認識を共通して持つことができるように、寺院からも社会へ向けて啓発していくことが必要である。

○当該障害者の性別、年齢及び障害の状態に応じる

社会モデルの考え方では障害者の障害特性等と社会的障壁の組み合わせで不具合が生じる。その組み合わせのパターンは膨大であり、また社会的障壁の除去の手段は社会の進展や技術的な進歩等によって変化してゆく。その為、状況を限定した対応マニュアル等を制作しても効果は薄いと考えられる。法を理解したうえでガイドラインを設けることや事例集を参考にし、その場その状況ごとの対応が大切である。

○事前的改善措置

法第5条では合理的配慮を的確に行う為、事業者は自ら設置する施設の構造の改善及び設備の整備、関係職員の研修など環境の整備に努めなければならないとしている。合理的配慮は障害者一個人ごとに要請に応じて行うものであるが、多数の障害者の利用が予測される場合はバリアフリー化等を行い、前もって施設の環境整備をしておくことも有効である。また、職員に対して差別解消推進の研修を行い、法の周知や障害者への適切な対応を身につけること等も環境整備の一環となる。

4. 寺院はどう対応すべきか

「社会モデルの理念が浸透することにより多くの障害者が社会参加できるようになる→障害者と接する機会が増えまた建設的対話によっても相互理解がすすむ→合理的配慮の提供の繰り返しにより社会的障壁が徐々に無くなっていく→動きやすくなった障害者は更に社会参加し共生社会の発展に貢献する」という差別解消の流れは既に始まっている。この時流に逆らい障害者の社会参加を妨げたり活動を阻害するような体制・環境や言動は障害者差別とみなされる。

差別に対する意識は一昔前と大きく変わってきている。しかし、それに気づかず意図せずに差別的取扱いをしてしまうことが多いと考えられる。これは障害に対する知識の不足、障害者に対する意識の偏りに起因する面も大きい。また、合理的配慮の提供が義務化されることによって、障害者への配慮を何もしなかったこと（合理的配慮の不提供）が法や条例に反するとして差別的とみなされる可能性もある。

3-3、合理的配慮の提供

障害者が社会との関わりで不具合を感じて周囲に配慮を求め、それに応じて負担が重すぎない範囲で効果的に社会的障壁を取り除くことを合理的配慮の提供という。環境や手段を調整することで障害者が健常者と同じ様にサービスを受けられるよう配慮することであり、これまで障害者への心配りや気遣いとして個人の善意によっていた行為が社会体制として整えられることになった。

施行当初は法第七条二において行政機関に対しては合理的配慮の提供は義務と定め、法第八条二では事業者に対しては努力義務としていたが、改正後は事業者にとっても合理的配慮の提供は義務となった。令和3年の改正において最も重要な変更点であり、事業者とその事業に大きく影響するであろう点である。

この合理的配慮の提供は障害者権利条約にうたわれており、社会モデルの理念を具体化する行為であるが社会的認知度はまだまだ低く、行政機関による啓発活動が積極的に行われている。また、これまでにどの様に配慮を提供してきたか事例集が内閣府のホームページ等で公開されており、各地の自治体も冊子等で発行配布している。

○障害者からの意思の表明

法第八条二で障害者から意思の表明があった場合においてと定義されている為、合理的配慮の提供は障害者からの申し出を受けて行うものとなる。そして、障害者と当該事業者の間で建設的対話がなされ、お互い納得する手段が決められ実施される。義務化によって何らかの形で必ず合意・実施されなければならない。

○過重な負担にならない範囲

社会的障壁の除去手段は様々でその実施が事業者には重い負担となるものもある。基本方針では必要とされる範囲で本来の業務に付随するものに限られること、障害者でない者との比較において同等の機会の提供を受けるためのものであること、事務・事業の本質的な変更には及ばないこととされている。その時々で状況で費用や労力等の負担が重すぎない範囲で必要な配慮を導き出さなくてはならない。必要最小限で合理的な手段であるからこそ、何度も繰り返し実施できる配慮となる。

がある者であって、障害及び社会的障壁により継続的に日常生活又は社会生活に相当な制限を受ける状態にある者と定義されている。社会モデルの考え方であり、障害者手帳の所持者に限られない。また、障害児もその中に含まれる。内閣府令和4年版障害者白書によると日本全国で障害者数の概数は、身体障害者は436万人、知的障害者は109万4千人、精神障害者は419万3千人となっている。国民のおよそ7.6%が何らかの障害を有していることになり、障害者は健常者に対してマイノリティ（社会的少数派）となる。障害者問題は障害特性だけでなく、マイノリティであることも大きく起因している。

○事業者

法第二条七に事業者とは商業その他の事業を行う者と定義されている。基本方針には目的の営利・非営利、個人・法人の別を問わず、同種の行為を反復継続する意思をもって行う者とされている。したがって、宗教法人も含まれる。寺院のみならず、寺院が運営する施設、宗内の各種団体、詠歌講やサークル活動、ボランティア団体、町内会までもが対象範囲に入ることになる。

○対象分野

日常生活及び社会生活全般に係る分野が広く対象となる。ただし、事業者が障害者を雇用していて障害を理由とする差別を解消する為の措置については障害者雇用促進法が定めるところとなる。

3-2、不当な差別的取扱い

法第八条では事業者における障害を理由とする差別を禁止している。基本方針には障害者に対して正当な理由なく障害を理由として

- ・財・サービスや各種機会の提供を拒否する
- ・提供に当たって場所や時間帯などを制限する
- ・障害者でない者に対しては付さない条件をつける

等で障害者の権利利益を侵害することを禁止となっている。全員参加型共生社会を実現する為には障害者を社会から締め出す様な行為は許されない。そして、障害者でない者との平等な取扱いの為であるなら、障害者に特別な措置をとることやプライバシーに配慮しつつ障害の状況等を確認することは不当な差別的取扱いには当たらないとされる。

また、多くの自治体で差別の解消の推進を定めた条例が施行されている。

内閣府障がい者制度改革推進会議の平成23年発行「改正障害者基本法（わかりやすい版）」では障害者基本法第一章第一条を「この法律は、すべての人が人権を持っているという考え方に基づいて、障害があってもなくても分けられず、一人ひとりを大切にする社会（共生社会）をつくるために、自立や社会参加を支援する法律や制度をよりよいものにしたり、つくったりすることを目指します。」と説明している。

それまでの障害者制度は障害者を守ってあげなくてはならない人と捉え法によって保護する対象としていたが、平成23年の改正では障害の有無にかかわらずお互いを尊重しながら全員が参加する社会を目指し、実現するには支援が必要な人には法でもって手助けするという考え方になっている。

導入が進んでいるバリアフリー化やユニバーサルデザイン設計の様に分け隔てなく誰にでも利用でき、平等に恩恵を受けられる社会体制が整えられつつある。

この様に日本の障害者制度は旧来の障害者を特別視し隔離した時代から、障害をその人の個性の一つと捉え皆平等に共に暮らす時代への過渡期にあるといえる。

3、障害者差別解消法（以下、法）の内容

26の本則の条文と附則からなるが概要としては

- ① 障害を理由として不当な差別的取扱いや権利侵害の禁止
- ② 合理的配慮の提供
- ③ 行政機関の差別解消事業の推進

その中で③は①・②を社会全体で取り組む様、国民へ啓発活動をする事が主となる。法を総合的かつ一体的に実施する為に作成された「障害を理由とする差別の解消の推進に関する基本方針」（以下、基本方針）を参照し、法の対象や効力等をみてゆく。

3-1、法の対象範囲

○障害者

法第二条一に障害者とは身体障害、知的障害、精神障害その他の心身の障害

日本は条約批准に先立って、国内法の整備に乗り出し『障害者基本法』の改正（平成２３年）、『障害者総合支援法』の施行（平成２５年）、『障害者差別解消法』の制定（平成２５年）、『障害者雇用促進法』の改正（平成２５年）等を行った。このような障害者制度の改革を踏まえたうえで平成２６年、条約を締結した。

2- 2，医学モデルと社会モデル

障害者権利条約はその条文の中で「障害の社会モデル」の考え方を示している。従来は障害者と社会との関わりで不具合が生じる場合、障害者の心身の特徴や能力に原因があるとされ、障害者個人の努力（治療や訓練等）によって解決するものとされてきた。これを「障害の医学モデル」という。

それに対し、「障害の社会モデル」は障害者が社会において受ける制限は、心身の機能の障害のみに起因するのではなく、社会における様々な障壁と相對することによって生ずるものとする考え方である。

障害者差別解消法第二条二において、この社会における様々な障壁のことを「社会的障壁」といい、障害がある者にとって日常生活又は社会生活を営む上で障壁となるような社会における事物、制度、慣行、観念その他一切のものが含まれると定義されている。即ち障壁が存在している社会のほうに原因があり、それが障害者の特性との相互作用で不具合が生じるとされる。

医学モデルでは障害者個人の問題とし障害者に関わるのは医療や福祉の分野に限られていたが、社会モデルでは社会的障壁を取り除くのは社会の責務であり、社会全体で取り組むことを求めている。日本の障害者制度に関わる法律条例も社会モデルが基本理念となっている。

2- 3，日本の障害者制度

関係する全ての法律は障害者権利条約の理念に沿う様になっており、主なものは下記の４法。

- | | |
|------------|----------------------|
| ・ 障害者基本法 | 障害者制度の基本理念 |
| ・ 障害者差別解消法 | その理念「差別の禁止」の具体的施策を規定 |
| ・ 障害者総合支援法 | 障害者福祉について規定 |
| ・ 障害者雇用促進法 | 障害者の雇用について規定 |

障害者差別解消法改正が寺院に与える影響について

福 本 達 郎

1. 障害者差別解消法とは

正式名称『障害を理由とする差別の解消の推進に関する法律』（平成二十五年法律六十五号）平成25年6月制定・平成28年4月に施行された日本の法律である。

当初から施行より3年後に条文を見直すことが規定されており、改正法が令和3年5月に成立し、公布日である令和3年6月4日から起算して3年以内に施行される。内閣府ホームページでは「この法律は全ての国民が障害の有無によって分け隔てられることなく、相互に人格と個性を尊重し合いながら共生する社会の実現に向け、障害を理由とする差別の解消を推進することを目的としている。」と説明している。

障害を理由とする差別の禁止を定めるが名称が「差別の禁止」ではなく「差別の解消の推進」であるのは差別を禁止するだけでなく、差別が存在しない社会へ推進していく為の社会体制の整備や支援等、行政機関の措置についても定めているからである。

障害がある人もない人も平等に、お互いに認め合い、地域社会の中で仲良く暮らすことを目指しており、浄土宗が掲げる「ともいき」の理念と相通じるところが多い。

2. 障害者差別解消法成立の背景

2-1. 障害者権利条約

近年、世界規模であらゆる差別の禁止撤廃の気運が高まっており、『障害者の権利に関する条約』（以下、障害者権利条約）が国連で平成18年に採択され、平成20年に発効した。この条約は障害者の人権や基本的自由・権利を尊重する為、各分野での取組を締約国に求めるものである。

現在受動分詞形であると考えられるが、手元にある辞書類からはそのような用例は見つけることができなかった。ここでは、前後の文脈から推察して「現在」と訳した。

- 2) テキストでは "vaimalyagrakarṣa" となっているが、"vaimalyaprakarṣa" として読んだ。
- 3) Svetāśvatara Upaniṣad 6-23
- 4) Bhagavad gītā 11-55 尚、引用中の「パンドウの王子」とはアルジュナを指すが、アルジュナは前節に言及されているナーラーヤナの化身とされる。また、話者であるクリシュナはヴィシュヌの化身とされる。
- 5) つまり、"praṇidhāṇa" と "praṇava" の意味するところは同じだと説明しているのである。尚、"dhāṇo vakāropajanam" は、次節との関連から、"dhāṇo 'vakāranam" として読んだ。本稿訳注 6) 参照。
- 6) この箇所は、"praṇava" の "ava" に関する説明であると考えて訳出した。
- 7) Bṛhad āraṇyaka Upaniṣad 5-1-1
- 8) Taittirīya Upaniṣad 1-8-1
- 9) Bhagavad gītā 17-23
- 10) "viṣṇusahasranāmastotram" とテキストの脚注にある。

(主な参考文献)

Rukmani, T.S., Yoga-sūtrabhāṣyavivarāṇa Vol.1, Munshirām Manoharlal Publishers Pvt.Ltd, 2001

Leggetto, Trevor, śaṅkara on the yoga sūtras, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1992

葉は聖音である、と述べられたのである。それとはこれまで述べられた性格をもつ自在神であり、(それを)表すことばが、つまり意味するのが聖音である。「牛」という語が、「垂肉などを有するもの」(を意味するの)と同様である。

それ(つまり聖音)によって、大いに讃え、称賛することを意味するのが“pranava”である。あるいは、自在神を讃え、称賛することが“pranava”つまり「オーム」と発音することである。

自在神を祈念したい人々が、それ(つまり聖音)によって祈念する(“praṇidhāna”)、あるいは、それによって、拝礼する、あるいは、彼らが、心の中で自在神を祈念するということであり、(“praṇidhāna”の)“dhāna”は、(“pranava”の)“ava”の代わりに用いられているのである。⁽⁵⁾

例えば、知覚できない対象は、言葉を発することによって、心の中で祈念する。メール山やインドラ神(が祈念される場合)と同様である。

そして、そのオームという言葉が意味するものが自在神なのである。発せられる音と意味とが明確に一致しているのである。

“avati”には、加護などを目的として、望まないものを除く意味がある。⁽⁶⁾つまり、祈念する者たちを輪廻から救い出す(“avati”)のである。あるいは、輪廻している者たちを涅槃に到達させるとか、あるいは、無上の喜びを得させるとか、三昧などの恩恵を与えることによって、最高の真理に到達させるというような意味がある。尊格の名前には、常に、親密な愛情に満たされており、先述のような意味があるのである。

<p.77 l.8>

実に、その言葉によって、常に心で祈念されているものは、恵みを与える。また、天啓聖典に種々にも説かれている。「オーム。虚空はブラフマンである。」⁽⁷⁾、「オームとはブラフマンである。」⁽⁸⁾などである。また聖伝書にも、「オーム、タット、サット。」⁽⁹⁾とか、「オーム。ヴィシュヌはヴィシュヴァ(一切)である。」⁽¹⁰⁾などである。

オームという語は、“m̐”という音で終わっているが、不変辞であるから、格変化はしない。

「訳注」

1) “pratyupādīyamānatva” は、“prati-upa-ā”を接頭し、“tva”を接尾した動詞語根“dā”の

述べた。この現世界の創造当初に、知と清浄性に関する卓越性を獲得したことによって、(師であることが) 成立したのと同様に、つまり、世界創造など誕生にかかわることが推知の対象として成立し、そのことが聖典などから知られるのと同様に、過去世界の世界創造などにおいても同様であった(と知られるべきである)、と。つまり、その時であっても、その時以前であっても、(師であることが) 成立しているのである。同様に、未来の時においても、推論と聖典によって(師であることが成立していることが) 知られるのである。

そして、このスートラは次のことを意図しているのである。「眼前にいる諸師は、知識やダルマを教示する者であるから、一心に帰依する人々が常にそばにいるのと同様に、この自在神もまた、すべての師にとっても師であるから、特にナーラーヤナ神などと言われるものに専心する者たちが、自らの心をもって、不断に念じるべきである」と。

<p.76 l.6>

眼前にいる諸師が尊敬の心を持って相対されると、その一心に尊敬しているものたちに福寿(恩恵)を与えるのと同様に、この最高の師もまた、念ぜられるから恩恵を与えるのである。

同様のことが天啓聖典に説かれている。「神に対して最高の信仰をし、神に対するのと同様に師に対する者はすばらしい心を持っているがゆえに、先に説かれたことが明白となる。」⁽³⁾

聖伝書にも、「私のための行為をし、私に最上の者とし、私を信仰し、執着を離れ、すべてのものに対して敵意を持たない者は、私のもとに至る。パーンドゥの王子よ。」⁽⁴⁾

[Viv.1-26]

<p.76 l.2>

それを表す言葉は聖音である。[Y.S.1-27]

<p.76 l.13>

自在神の祈念に関して、それが述べられた。彼はどのように祈念されるべきなのか。彼を祈念する方法は何であるか。(と、いうような) 祈念する者たちによって祈念されるものに対する祈念の方法を教示するために、それを表す言

そうではない。聖典は（何かを成立させたりするものではなく、）真実の教示者であるから。

〔反論者の主張〕

それでは、あなたは、聖典は、現在正に存在して、時間によって制約を受けている未知のものにとって、真実の教示者であると説明するのか。

〔ヨーガ学派の主張〕

それもまた、そうではない。（自在神のサットヴァは、心作用の）止滅などを完成する原因であるから、時間の制約を受けるが、汚れを離れているので制約を受けないというと、矛盾が生じてしまう。この点については、次のように主張する。自在神のサットヴァは無垢なる卓越性に基づいているから、時間に制約されないことに誤謬はないのである。

〔反論者の主張〕

他の諸師はヨーガという善行などの実践をしているから、卓越した清浄性⁽²⁾は時間の制約を受けないのであるが、自在神の場合は（理由が）違うのはどうしてか。

〔ヨーガ学派の主張〕

（自在神は）常に完全にラジャスとタマスを消し去っているので、自在神のサットヴァに存在する時間に制約されない知は、普通のサットヴァのように、善行などの原因に依存することなく一切を教示できる。

その結果としての卓越性もまた時間によって制約されない。それは、火が燃えている間は、炎の熱と光が時間の制約を受けないのと同様である。同様に、清浄性と知の卓越性が彼のサットヴァの内にある時には、自在神のサットヴァは時間の制約を受けないということを結論付けたのであり、（ヴァーサは）そのこと（つまり自在神）に関して、**制約することを目的とした時間は存在しない**と述べたのである。決して、（展開した）結果のことを考えずに述べられたのではない。

師であることには際限がないということについて（ヴァーサは）次のように

〔反論者の主張〕

それでは、あなたは、自在神のサットヴァは（展開するのではなく）プラダーナの内に存在すると主張するのか。

〔ヨーガ学派の主張〕

それは是認することはできない。（もしそうだとすると）知が起こり得なくなってしまうからである。

〔反論者の主張〕

それでは、あなたは、因中有果を認めているから、種子と果実、蔓と花などのように、知などがプラダーナの内に存在する状態こそがサットヴァであると考えているのか。

〔ヨーガ学派の主張〕

それもまた正しくない。（学説は）一般常識に適合する必要があるからである。もしも、すべてのものがそのように制約を受けないならば、知などが単独で存在することになり、（他との）関係がなくなってしまうであろう。

〔反論者の主張〕

それでは、あなたは、展開したものが存在する場合にも、諸々の結果に関しては、何かが制限し、時間に関しては、何も（制限を）しないと主張するのか。

〔ヨーガ学派の主張〕

そうではない。（その主張は）論理破綻しているから。

〔反論者の主張〕

それでは、あなたは、自在神のサットヴァは制約を受けないということが聖典に基づいて成立していると反論するのか。

〔ヨーガ学派の主張〕

とはいえ、彼は実体であり、また、師としての普遍性があるのに、時間の制約を受けないのはどうしてか？

〔ヨーガ学派の主張〕

そのことについては、**時間は制約者として機能しない**、と（すでに説明された）。つまり、（時間は）自在神を対象とした場合に、**制約者として**、つまり、量をはかる升のように**機能しないのである**。つまり、（時間は）制約するものとして自在神を対象とすることはできない。一方、彼（つまり自在神）は、すべての量あるものに対して制約をするものである。

〔反論者の主張〕

自在神の卓越したサットヴァはプラダーナ（"pradhāna"）からできたものであるし、プラダーナからできたものは時間の制約を受けるのであるから、彼のサットヴァは制約を受けないのはどうしてか。正に、プルシャは変化しないので、すべてのもののプルシャは時間の制約を受けることはないが（サットヴァはそうではない）。

あなたは、自在神に関して他の学派が一般に採用しているように、自在神はサットヴァからは独立していると考えているのか？

〔ヨーガ学派の主張〕

それは正しくない。なぜならば、（自在神は）卓越したサットヴァを質料因（"upādāna"）としていることを（我々は）承認しているからである。

〔反論者の主張〕

それでは、あなたは、（プラダーナの展開の結果である）自在神のサットヴァを時間は制約するが、サットヴァを（質料因として）有する自在神そのものは（制約）しないと考えるのか。

〔ヨーガ学派の主張〕

それも正しくない。展開して現れたものは量的に制約されるからである。さらに、自在神のサットヴァは展開して現れたものである。

Yoga-sūtra Bhāṣya Vivaraṇa 試訳 (第1章 26～27-1)

近 藤 辰 巳

*使用テキスト：Patañjali-Yogasūtra-Bhāṣya-Vivaraṇa, Madras Government Oriental Series Vol.94, 1952

*本稿中、下線を付した太字は Yoga-sūtra (以下、Y.S.) 本文、太字は Vivaraṇa (以下 Viv.) が引用した Vyāsa の Bhāṣya (以下、Bh.) を表す。尚、テキストには、Bh. 本文も付されているが、今回は Y.S. と Viv. を訳出した。Bh. については、Viv. による引用部分を参照されたい。

<p.74 l.4= テキスト 74 ページの 4 行目を示す >

古のものたちにとっても師である。時間による制約を受けないから。[Y.S.1-26]

<p.74 l.10>

〔ヨーガ学派の主張〕

彼は、すなわちこれまでに説明された最高の自在神は、古のものたちにとっても、つまり、繁栄と至福を得るための、あらゆる方法と目的との関わりを教説するものたちにとっても、師である。すなわち、そのような者たちにとっても、知識と教示を与える者であるという意味である。なぜならば、一切の知は彼から生ずるからである。それはちょうど、一つの火花や一滴の塩水が、炎や海から生じるのと同様である。

そして、彼が最初の知者であることを言おうとして、時間による制約を受けないからと、我々は説いたのである。過去・未来・現在⁽¹⁾ に区分された時間によって、他の諸師は制約を受けている。しかしながら、かの自在神は、恒常的に解脱している自在神であることが我々によって推知されるのと同様に、万人によっても（推知されるのである）。

〔反論者の主張〕