

佛教文化研究

第 27 號

法 然 上 人 特 集

淨土宗教學院研究所

1 9 8 1

佛教文化研究 第二十七号

法然上人特集

目次

浄土宗立教開宗の文について……………	梶村昇一
——醍醐本法然上人伝記研究より——	
『選択集』における「且らく」攷……………	大谷旭雄三
鎮西教学雑考……………	深貝慈孝三
法然教学の学問的性格に関する研究……………	服部淳一
浄土三部経の敦煌出土古写本……………	廣川堯敏
浄土宗東北寺院仏教資料の調査研究……………	吉田光覚
——主に文学僧・画僧について——	
矢吹慶輝の研究……………	芹川博通
——その生涯と事蹟——	
ツォンカバ造『最上国開門』試訳……………	小野田俊蔵
——チベットに於ける本願思想受容一例として——	

編集後記

浄土宗立教開宗の文について

——醍醐本法然上人伝記研究より——

梶 村 昇

一

法然上人の浄土宗立教開宗の文といえ、従来とも善導大師の『観經疏』散善義の就行立信積の中の「一心専念弥陀名号」の文ということになっている。これがいつごろ、どのようにして伝統的解釈として定着したのか、その経緯を調べたことはないが、恐らく『四十八卷傳』第六卷の次の文章などが、その典拠ではなからうか。

上人聖道諸宗の教門にあきらかなりしかば、法相三論の碩徳、面々にその義解を感じ、天台花嚴の明匠、一々にかの宏才をほむ。しかれどもなを出離の道にわづらひて、身心やすからず、順次解脱の要路をしらんために、一切経を、ひらき見たまふこと五遍なり。一代の教述につきて、つらつら思惟し給に、かれもかたく、これもかたし。しかるに恵心の往生要集、もはら善導和尚の釈義をもて指南とせり。これにつきてひらき見給に、かの釈には、乱想の凡夫、称名の行によりて、順次に浄土に、生ずべきむねを判じて、凡夫の出

浄土宗立教開宗の文について

離を、たやすくすゝめられたり。藏經披覽のたびに、これをうかゞふといへども、とりわき見給こと三遍、つゝに一心専念弥陀名号、行住坐臥不問時節久近念々不捨者、是名正定之業、順彼仏願故の文にいたりて、末世の凡夫弥陀の名号を称せば、かの仏の願に乗じて、たしかに往生をうべかりけりといふことはりをおもひさだめ給ぬ。これによりて承安五年の春、生年四十三たごころに余行をすて、一向に念仏に帰し給ひにけり。⁽¹⁾

『四十八卷傳』はこのあと続けて、法然上人と慈眼房寂空との観称優劣の論争を述べ、ついで、上人が広谷から吉水、その他へと住所を變えられることを述べ、続いてまた、「或時上人おほせられていはく」として、再び「一心専念弥陀名号」の文をひき、上人が「長日七万遍の行者なりとぞ、おほせられける」と結んでいる。

望月信亨博士は『略述浄土教理史』に、上人の立教開宗のときのことを次のように述べている。

『十六門記』に、法然が四十三歳のとき浄土に帰入せられた光景

を叙して、時に觀經散善記の一心專念弥陀名号の文に至りて善導の元意を得たり。歡喜の余りに聞く人なかりしかども、予が如きの下機の行法は、阿弥陀如来の法藏因位の昔、かねて定め置かるゝをやと高声に唱へて、感悅髓に徹り、落涙千行なりき、と書いてあるが、実にその通りであつたに相違ない。九歳の時から四十三歳まで前後三十五年に互つて専心に求められた出離生死の捷徑が今そこに聞けて、如来の限りなき恩寵を全身を浴びたのであるから、大なる歡喜の情が湧くのも当然である。

望月博士が珍しく『十六門記』を引用されたのは、「法藏因位の昔、吾等ごとき下機の行法として、かねて称名の一行を定め置かれたのだと、仏意に徹底した時、法然の総身がふるへ、両眼の涙の溢れたのも不思議はない」と続けて記しているように、「法藏因位の昔、吾等ごときに云々」ということを強調されたかゝつたためであらうと思われるが、それはともかくとして、法然上人立教開宗の文が「一心專念」の文であるとしている点は同じである。

ところが、この『四十八卷伝』の成立は、ご承知の通り、法然上人の滅後百年の延慶四年（一二三二）から元亨三年（一二三三）頃、舜昌（一二三五）によって編修されたものである。このことを頭に入れて、それでは、この『四十八卷伝』の記事は、何に基づいて記されたものであるかを調べてみると、意外にもその拠り所がはっきりしないのである。いうまでもなく、舜昌は『四十八卷伝』の編修に當つて、法然上人に関する伝記資料や語録、消息、法語類等、相当広範囲にわたつて収集していることは、その内容を見れば直ちにわかることであ

る。舜昌は、それらの資料を独自の史眼によつて取捨選択していることもまた当然であつて、ただむやみに羅列したものではない。そうすると舜昌が、この「一心專念」の文を開宗の典拠の文としたのは、何に基づいたものが改めて問題になると思う、

そこでまず第一に、『四十八卷伝』に先行する法然上人諸伝の中で、この点を述べているものを探してみると次のようになる。

まず『九卷伝』には、

（善導の疏を）とりわきひらき見んと思ひて、別して見る事三遍、前後合て八遍、或詞に一心專念弥陀名号（以下略）の文にいたりて、忽に本願の正意、称名にあり。是に過たる善悪凡夫の出離の肝心なしと見立給て、我すでに此道理を得たり。自身の出離におきては思定つ。他の為に法をひろめんとおもふ所存の義、うんぬん。（以下善導との夢中対面のこと）。

とある。『九卷伝』は、法然上人滅後一百年頃（延慶四年・一二三二）に、舜昌が編修したものと推定されている。上人の百年忌の記念事業である膨大な上人伝（『四十八卷伝』）の草稿本とも考えられている。とすれば、これは同一人の編修にかかるとあるから、この記事のあることは当然のことである。ただここで興味を惹かれることは、この引用文の後半の部分、および括弧内に省略した部分が『醍醐本法然上人伝』とほぼ同文であることである。『醍醐本』は次のようになっていゝ。後のことも考えて少し長文に引用しておく、上人はまず『往生要集』を引用し、その中の「正修念仏」に付言し、

觀察中に、称名を丁寧これにこれを勧むるを本意と為すと云ふ事顯然

なり。但、百即百生の行相に於ては、已に道綽善導の釈に譲りて、委しくこれを述べず、是の故に往生要集を先達と為して浄土門に入るなり。此の宗の奥旨を闡ふに、善導の(釈を)二反これを見るに、往生は難きと思へり。第三反度、乱想の凡夫、称名の行に依りて、往生すべきの道理を得たり。但、自身の出離に於ては、已に思ひ定め畢んぬ。他人の為にこれを弘めんと欲すと雖も、うんぬん。

(以下善導との夢中対面のこと)⁽⁶⁾……原漢文

とある。「道理を得たり」から以下が、ほぼ同文であることに気づかれるであろう。『醍醐本』の成立がいつであるかはまだ定説をみないところであるが、少くとも上人滅後間もなく成立したもので、法然上人諸伝の中で、『私日記』と一、二を争うほど早い成立であることは誰も疑わない事実である。私見によれば、『醍醐本』は、勢観房源智(一一八三—一二三八)の筆録にかかるものであり、一部はすでに上人在世中に筆録され、もっとも遅いでも源智の没年である暦仁元年(一二三三)以前に記録されたものである。ただし、それに上人自筆の「三昧発得記」を加えて、今日見られる体裁に編集されたのは、文中にも記されているように上人滅後三十年(仁治三年・一二四二)のことである。すると、『九卷伝』が『醍醐本』を参照して、この部分の記事を書いたことは明かである。しかも、『醍醐本』のこの部分には「一心専念弥陀名号」の文が無いわけであるから、これは『九卷伝』の編修者舜昌の判断によって加えられたものであると考えるしかない。このことについてはまた後で触れるとして、このほか『四十八卷伝』以外の法然上人諸伝の中で、「一心専念」の文を記している伝記

を探すと、『十六門記』と『琳阿本』とがある。『十六門記』は先に望月博士の引用文の中に記されているので、以下『琳阿本』のこの部分を示すと、

高倉院の御宇安元元年乙未行年四十三の時、凡夫出離の要道のために経蔵に入て、一切経五遍披見之時、善導観経の疏四卷披見し給に、極楽国土を高妙の報土と定て、往生の機分を垢障の凡夫と判ぜられたり。爰に奇異の思をなして、別して又彼の疏三遍ひらき見るに、第四卷にいたりて一心専念弥陀名号(中略)順彼仏願故と云へる文に付て、年来所修の余宗をすて、ひとへに一向専修に帰して、毎日七万遍の念仏をとなへて、あまねく道俗貴賤をすめ給へり。⁽⁸⁾

とある。このあと『四十八卷伝』と同様に、叡空との観称優劣の論争が続いている。

しかし、『十六門記』、『琳阿本』ともに編者、成立年代が不明であり、とくに前者は聖固(一二三三—一二四二)の作ではないかという説⁽⁹⁾もあり、もしそうであるならば、その成立は『四十八卷伝』の後となつて、ここでは問題とするに当らなくなる。『琳阿本』の成立も恐らくその前後であつて、とくに取りたてて考える必要はないと思われる。要するに、「一心専念」の文を法然上人の立教開宗の契機として位置づけている伝記は、『四十八卷伝』を中心に、『九卷伝』、『十六門記』、『琳阿本』であつて、いずれもその成立からみて『四十八卷伝』をはるかに先行して成立したとみられるものではなく、むしろ『四十八卷伝』をめぐつて所説が展開されていると言つてよいものと思われる。

それでは、『四十八卷伝』以前の初期の法然上人諸伝は、立教開宗

の文について何と記しているであろうか、以下その一々について見てみよう。

成立からみて、まず『酬醒本』を取り上げなければならないが、これについては、後に詳述する予定なので、ひとまずこれを措いて、『私日記』から見てみると、

然りと雖も出離の道に煩ひて身心安からず。抑も始め曇鸞道綽善導懐感の御作より楞嚴先徳往生要集に至るまで、奥旨を窺ふと雖も二返これを拝見する時、往生猶ほ易からず、第三返の時、乱想の凡夫称名の一行に如かず、是れ則ち濁世の我等が依怙、末代衆生の出離と開悟せしめられ訖んぬ。況んや自身の得脱に於てをや。然れば則ち世の為、人の為、此の行を弘通せしめんと欲すると雖も時機量り難く感応知り難し（以下善導との夢中対面のこと）。……原漢文

とあって、ここには善導の積によって開悟したとも、それが何の文によったものとも書かれていない。

次に『四卷伝』であるが、

事のはじめは高倉院の御宇安元元年乙未齡四十三より、諸教所讚、多在弥陀の妙偈、ことにらうたく心肝にそみ給ければ、戒品を地体としてそのこゑに毎日七万遍の念仏を唱て、おなじく門弟のなかにもをしへはじめ給ける。

上来定散両門の益を説くと雖も、仏の本願に望むれば、意衆生をし一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるにあり。南無阿弥陀仏々々。⁽¹²⁾とある。これを見ると「諸教所讚、多在弥陀の妙偈」が「心肝にそみ給ければ」念仏に入ったとあり、これまた特定の一文が示されていない

い。しかし、最後に記されている「上来定散云々」という、いわゆる「善導観経疏付属の釈」の一文が、なぜここに記されているかということを考えてみると、この一文が、「諸教所讚」の中の中心的一文、すなわち、上人が「らうたく心肝にそみ給」われた文であることを示しているように思われる。

『増上寺本』は

上人諸宗のむねをさぐり見給に、諸教所讚多在弥陀の妙偈をえてより、濁世の凡夫生死をはなるゝ教、たゞ浄土の要門にしかずともひさだめて、高倉院御在位安元元年御とし四十三より、毎日七万遍の念仏をこたりなくつとめ給。また門弟にもこの行をさづけらる。⁽¹³⁾とある。これもまた「諸教所讚多在弥陀の妙偈」である。

『私聚百因縁集』は

然ふして御年三十三歳永満元年乙酉歳より始め往生浄土の教門に入り、曇鸞、道綽、善導、懐感等の製作より本朝楞嚴の先徳恵心の往生要集に到るまで、拝見両三返に及んで即ち他力往生の直道を得。⁽¹⁴⁾

とあって、ほぼ『私日記』と同文である。

なおこのほかに法然上人諸伝はあるが特記すべきものは見当たらない。さて以上、初期の法然上人諸伝を通覧して感じられることは、どこにも「一心専念」の文が見当たらないということである。それだけではなく、開宗の文としてある特定の一文を示しているのは、わずかに『四卷伝』の「観経疏付属の文」をそれと見ればみることができるといふ程度のものであったといふことができる。

法然上人諸伝については、以上のようなものであるが、これを諸伝以外に

求めれば、まず『選択集』について述べなければならぬまい。もちろん『選択集』には、この就行立信積が、「第二章、善導和尙、正雜二行を立てて、雜行を捨てて正行に帰するの文」の中に引用され、正定の業の積としてもっとも重要な位置を占めている。また、『四卷伝』に引用された「観經疏付属の積」も、「第十二章、積尊定散の諸行を付属せず、ただ念仏をもって阿難に付属したまうの文」に引用されている。いずれも浄土教学を構成する上に重要な文献となっていることは言うまでもないことである。しかし、『選択集』の中には、これら兩積を含めて、他のいずれの文についても、それによって浄土一宗を立てたという、いわゆる立教開宗についての宣言的、あるいは、説明的なことは、どこにも記されていない。そうすれば、『選択集』から窺えることは、とくに「就行立信積」が、浄土教の教学構成上の骨格となる重要な典拠であるということだけであり、開宗の典拠であるという決定的なよりどころにはならない。

それでは、『選択集』以外のものとすれば何によったものであろうか。当然二祖聖光の『末代念仏授手印』が考えられる。すなわち、聖光はこの中において、「一正行の事」として「一心専念」の文を挙げ、それに続けて、

上人の曰く此の文を見得ての後、年来所修の雜行を捨てて、一向専修の身と成りき。⁽¹⁵⁾

と記している。浄土宗義として「一心専念」の文を「浄土宗開宗の御文」としているのは、二祖聖光のこのような指示があつてのことであらうと思われる。『四十八卷伝』も恐らくこれに基づいてのことであ

らう。

三祖良忠もまた『決疑鈔』第二に、「一心専念」の文を挙げて、

抑も昔、祖師上人時に年四十三承安五年に始めて此の文に帰して唯念仏を修したまへり。⁽¹⁶⁾

と記している。

以上が「一心専念」の文を立教開宗の文とする主要な典拠といえるであろう。そこで以下、もう一つ残された主要な文献としての『醍醐本』について、このことを探ってみたいと思う。

二

『醍醐本』は、先に述べたように、私見によれば、法然上人諸伝のうちの最古のものであつて、後の諸伝にもっとも多く影響を与えたものであるといつてよいであろう。この『醍醐本』に、開宗の文がどのようなに述べられているであろうか。『醍醐本』を通覧すると二ヶ所にそれを見てとることができる。

最初は、冒頭の「一期物語」第一話の中にある。すなわち、この第一話は、「或る時、物語りて云はく」として回想が始まるのであるが、上人が、自分は幼くして比叡山に登つた、十七の歳までに天台六十巻を求め勉強し、十八の歳に遁世して道を求めた。それから今日まで四十余年間、実にいろいろなことがあつたが、その間に、天台一宗を学び、ほぼ一宗の大意も得たし、顕密の諸教についても勉強してきた。時に先学がいれば、訪ねて行って意見も聞き、所存も述べたり、また、目に触れたものもすべて学んだ。しかし、出離の道に迷つて、身心の

安らぐことはなかった。そこで『往生要集』について、出離の趣を尋ねようと思った、という物語りから始まる。続いて『往生要集』に対しての上人の料簡が述べられ、結論として、『要集』は称名念仏を勧めることを本意としていることははっきりしているとされる。しかしその次に、

但、百即百生の行相に於ては、已に道練善導の積に譲りて、委しくこれを述べず、うんぬん。

という先に引用した文が続くわけである。これがどうして開宗の文に關係があるかと言えは、要するに、上人は、『往生要集』によって出離の道を求めようとした。ただ『要集』が称名念仏を勧めていることははっきりとしているが、称名念仏をしたものが、なぜ百人が百人ながら往生することができるかという点については、『要集』は詳しく述べていない。であるから、そこにこそ問題があるのであって、それがはっきりすれば、称名念仏によって万人が救われるという教え、すなわち、浄土宗の教えというものは成立することになる。その教えの根柢となるものを道練、善導の積に求めようとし、それを求め得たのであるから、これこそ開宗の文といえるのではないか、ということである。

それでは、『百即百生』の善導の典拠とは何であつたのであろうか。『往生要集』は「委しくこれを述べず」とあるから、どのように簡略に記されているものか、まずその点から述べてみよう。『往生要集』に、この「百即百生」の文がでてくるのは、『要集』の第十門である「問答料簡門」の中の第二に「往生の階位」という節があり、その中

の第九番目の問答の箇所である。⁽¹⁷⁾ すなわち、

問ふ。もし凡下の輩もまた往生することを得ば、いかんぞ、近代、かの国土を求むる者は千万なるに、得たるものは一二もなきや。という問いを設け、その答えとして、まず道練の『安樂集』巻上の言葉を用ひし、続けて、

導和尚の云く、もし能く上の如く念々相續して畢命を期とする者は、十は即ち十ながら生じ、百は即ち百ながら生ず。もし専を捨てて雜業を修せんとする者は、百は時に希に一二を得、千は時に希に三五を得。と。(上の如く)と言ふは、礼・讚等の五念門と、至誠等の三心と、長時等の四修を指すなり)

とある。これは善導の「專雜二修の文」といわれるものの一部である。たしかに、この問答を読んでみても、「百即百生」の根柢が「委しく述べ」られていない。たとえ括弧内の注のように、五念門(礼拝・讚歎・作願・觀察・廻向)と三心(至誠心・深心・回向発願心)と四修(長時修・無間修・恭敬修・無余修)とをもって、たえずよく念仏を相續し、臨終を最後の時と定めた人であつたとしても、なぜ十人は十人、百人は百人ながら往生できるといえるのであろうか。それがここには述べられていない。しかし、この「なぜ」ということにこそ法然上人の求めているもっとも大切な点があるわけである。そこで当然のことではあるが、恵心がここに答えとして引用している善導和尚の書物、すなわち『往生礼讚偈』を見たことであろう。するとそこには、まったく法然上人の求めていた「なぜ」の一文が次のように述べられているではないか。すなわち、「十は即ち十ながら生じ、百は即ち百ながら生ず」

という文章に、直ちに続けて、

何を以ての故に、外の雜縁無く正念を得るが故に。仏の本願と相應することを得るが故に。教に違せざるが故に。仏語に隨順するが故なり。⁽¹⁸⁾ ……原漢文

というのである。「百は即ち百ながら生ずる」のは、仏の本願と相應しているからなのである。仏教徒にしてみれば、仏の本願に相應しているということこそ究極の原理となり得るものではないか。いかなる論議も、仏の本願であるが故に、ということ破斥できる論議はあり得ない。善導の偈は、このあとに「もし專を捨てて雜行を修せんとする者は」という前の引用文へと続くのである。すると『要集』はまったく「何を以ての故に」という一文だけを略して、その前後を引用していたのである。しかも、法然上人は、その中略された部分を求めていたのであるから、おかしな話である。「委しくこれを述べず」とはこの点を指しているのであろう。法然上人が『往生要集』を積した『往生要集』という本にもこのことに触れ、

私に云はく、恵心理を尽くすと雖も、往生の得否を定めたまふには、道綽・善導をもって指南とするところなり。⁽¹⁹⁾

とあるのも同じことといえる。

こうして法然上人は、恵心から善導へと移っていく。『醍醐本』の先の引用文に「最の故に往生要集を先達と為して浄土門に入るなり」とあるのがこれである。後年、法然上人が、東大寺において浄土の三部経を講義したとき(文治六年・一一九〇・上人五十九歳)、この『往生礼讚』の文に触れて次のように述べていることは、この文が上人におい

ていかに重要な文であったかを示すものであろう。

私に云はく、凡そ此の文はこれ行者の至要なり。專雜の訓、得失の誠、甚だもつてねんごろなり。極樂を求むるの人、いづくんぞ寸符に貯へざらんや。もしそれ雜を抛ち專を修する者は、百は即ち百ながら生ずべし、迂を棄て直に向ふが如し。豈もつていたらざらんや。專を捨て雜を修する者は、千が中に一も無し、夷を捨て嶮におもむくがごとし。遂にもつて違せざらん。

と言ひ、さらに続けて『往生要集』の先に示した問答を略述し、そして最後に、

仏法日々に澆薄するが故に、いかんぞ近代の淺識の徒がら、愚に於て賢をそしり、末に居して本を非とせんや。然れば則ち、決定して彼の極樂浄土に生ずることを得んと欲せば、此の答の意によりて、雜を捨て專を修すべし。是れ先徳の意なり。懈怠すべからず。

つとめ、つとめよ。⁽²⁰⁾ (以上『無量寿経』)

と述べている。善導の「專雜二修の文」が、法然上人の浄土開宗についての一つの重要な典拠となったことは間違いないことと思われる。

それならば、この「專雜二修の文」をもって、ただちに立教開宗の文と断じてよいものであろうか。私見によれば、それにはなお問題が残されていると思う。なぜかといへば、『醍醐本』のこの部分をもう一度読んでみると、「百即百生の行相に於ては、已に道綽善導の釈に譲りて」、「『往生要集』は、「委しくこれを述べず」、そこで法然上人は、「是の故に往生要集を先達と為して浄土門に入るなり」とあるように、善導の浄土門に入ったのであるが、それに続けて、『醍醐本』は次の

ように書いてある。

此の宗の奥旨を闡ふに、善導の（積を）二反これを見るに、往生は難きと思へり。第三反度、乱想の凡夫、称名の行に依りて、往生すべきの道理を得たり。

というのである。決して訓詁的な解釈をしようというわけではないが、この文章を読めばわかるように、専雜二修の文によって、一瞬にして長年の疑団が晴れたとは思われないものがある。「此の宗の奥旨」がわからないのである。知恵第一の法然房が、善導の積を二返も読んで、「往生は難し」と思ったのである。

それでは何が法然上人をして「往生は難し」と思わせたのであろうか。それが明かになれば、立教開宗の文に到達する手がかりになるであろう。そして、それは「往生は難きと思へり」という次の文に、その答えが示されている。すなわち、「乱想の凡夫、称名の行に依りて、往生すべきの道理」こそ上人の求めて止まないものであったということである。この一文は分析して考えれば、まず、乱想の凡夫のままでもよいという道理がなければならないということである。第二には、念仏とは称名の念仏であるという道理である。もちろんこの二つは、二つにして一つのものであるし、上人以前の念仏においては、まったく一つのものとして考えられてきたものである。

今ここで改めて念仏の歴史を辿ろうとは思わないし、すでに先学によって十分に明かにされてきたことであるが、念仏とは、元来、憶念、観念の念仏の意味であって、心を一境にとどめて散乱しないようにして念すべきものであったのである。ここにおいては、乱想の凡夫など

問題にはならないし、称名念仏などは劣行に過ぎなかったのである。

これは誰一人として疑わなかったところの伝統的仏教の理解であった。観称優劣を論じて、上人が寂空に叱られて打たれたという有名な話があるが、これは当時の理解からすれば、寂空が「観仏は勝れ称名は劣れるなり」と主唱したことは、当然過ぎるほど当然のことであったのである。

また『一言芳談』の中に、明遍僧都が「妄念おこるをばいかゞ仕候べき」と尋ねると、上人が「妄念おこれども本願力にて往生するなり」と答え、「妄念おこさずして往生せんと思はん人は、生れつきの目はなを捨て念仏申さんとおもふがごとし」とつぶやいたという話もあるが、この話のある学者が評して、「こんな簡単なことを碩学の明遍が尋ねることはあるまい」と言って、この話を虚構のように書いてある書物を見たことがあるが、碩学の明遍なればこそ、「妄念」のおこったままの念仏の評価がどういふものであるかを十分に心得ていたので、尋ねないわけにはいかなかったのである。大げさに言わせてもらえば、それほどこの問題は驚天動地のことがらであったといつてよいであらう。とすれば、乱想の凡夫が称名の行によって往生する道理、しかも、誰もがそれを承伏する道理を見出すことは容易ならぬことである。この間の法然上人の教学的遍歴は、まさに心身のすり減る思いがあったであらうと思われる。先に引用した『無量寿経釈』の「専雜二修の文」の次に、上人は次のようなことを述べている。

次に感師智榮等に依て、善導の義を補助せば、是に七有り。一には智榮、二には信仲、三には感師、四には天竺の覚親、五には日本

の源信、六には禅林、七には越州⁽²³⁾。

と。これはまさしく上人の教学的遍歴の一端を示すものであろう。しかし、これらの諸師を遍歴して、その道理を得ようとしても、それは無理というものであった。なぜかといえば、これらの諸師は、念仏によっているとはいえず、その念仏は伝統的仏教の範疇を出でないところの観念の念仏に終始していたからである。それによって称名念仏の優れていることを求めようとするのは、木によって魚を求めるの類とすべきであらう。たとえば、この七師のうち日本の諸師についてだけいえば、まず、上人が「浄土門の先達」とした源信は、いかに上人が先の『醍醐本』の中で、「『往生要集』は、称名を丁寧⁽²⁴⁾にこれを勧むるを本意と為すと云ふ事顯然なり」と述べていても、肝心の源信のいうところの念仏は、観念の念仏であり、行うところの念仏は、『摩訶止観』の説く常行三昧の念仏であることは明かである。常行三昧の念仏とは、常行三昧堂という特定の道場をしつらえ、九十日間、法に従って仏のまわりを静かに歩きながら、口に仏の名を称え、心に仏を念じて、三昧の境地に入るものである。乱想の凡夫とは程遠いものがあるではないか。

次に禅林はどうかといえば、上人は、

禅林は即ち当寺の権律師永観なり。即ち善導道禪の意に依て往生十因を作りて、永く諸行を廢し、念仏一門において十因を開す。豈但念仏の行に非ずや⁽²⁴⁾。

と述べている。たしかに永観(一〇三二一一一)は、『往生拾因』を著し、その序にみずから「念仏宗永観集」と記しているほどの念仏者

浄土宗立教開宗の文について

である。『往生拾因』は、念仏一行の功德を十に分けて、そのいちいちについて「第一に一心に阿弥陀仏を称念したてまつれば、廣大善根の故に必ず往生を得」というように、第十まで毎回この文を標示し、とくに、第十因には、無量寿經の第十八願の文を引用して、称名念仏の実践は仏願に随順する行であるとし、曇鸞の『往生論註』や道禪の『安樂集』等を引用し、さらに注目すべきは、善導の『観經疏』散善義の「就行立信釈」に触れ、

又善導和尚の云はく、行に二種有り。一には一心に弥陀の名号を專念す、是を正定の業と名づく。彼の仏の本願に順ずるが故に。もし礼誦等に依るをば即ち助業と名づく。此の二行を除きて自余の諸善を悉く雜行と名づく⁽²⁵⁾。……原漢文

と記している。これを見れば、永観の説くところは、法然上人のそれとほとんど変るところがないようにさえ思われる。しかし、永観の説く念仏は、「或ひは目を閉ちて之を想ひ」とか、「心を八功德池に澄ませ」という句に見られるように、やはり観想・称名並列の念仏であり、彼の説く「一心」とは、了慧の『往生拾因私記』に「亦一心と云ふは即ち是れ等持定なり⁽²⁶⁾」とあるように、それは定の義なのである。それにまた、永観は專修念仏を説きながら、「尊勝陀羅尼三十八億九万九百二十遍を誦し奉りつ⁽²⁷⁾」というような行業を修していることが『拾遺往生伝』に記されている。

次に越州珍海であるが、上人は、

七に越州とは亦同じく当寺の三論の碩徳越州の珍海なり。是れ亦同じく決定往生集一卷を作りて、十門を立てて往生の法を明す。其

の中に亦善導の前の文に依り、傍に諸行を述べると雖も、正しくは念仏往生を用ひる。爰に知んぬ、往生の行業に於て、専雜の二修を論じて、雜行を捨てて専ら正行を修する事は、天竺震旦日域、其の伝来尚し。⁽²⁸⁾

と述べている。これは先に記したように、上人が文治六年(一一九〇)二月、東大寺において『三部経』の講義をされたときの草稿本とみられる『無量寿経釈』からの引用である。そこで、「当寺の三論の碩徳越州の珍海」と言っているのがあって、「当寺」とはいうまでもなく東大寺を指している。そして、上人の意向としては、叡山の恵心も、また、当寺の永観も珍海も念仏往生を勧めているではないか、ということをも多くの人に述べようとしたのである。

たしかに珍海は、その著『決定往生集』において、称名を往生のため「正中之正」としている。この書物は、保延五年(一一三九)に成立しているから、永観没後二十八年目のものであり、永観の『往生捨因』の影響を受けたものであることは、この書物が、内容を十に分けその決定を説こうとしていることや、文中に禅林の言を引用していることによつても明白である。この意味においても、珍海の説は、永観に依り、なお、永観の説を一步前進させ、いかなる凡夫も称名念仏すれば、仏願力によつて、臨終に來迎され、決定して往生し仏果に達することができる⁽²⁹⁾と論じている点など、法然上人と相違がないようにさえ思われる。しかも、次の一文などまったく浄土宗開宗の文といわれている御文そのものを珍海はすでに指摘しているのである。

第三に往生の正業を明すと、問ふ已に発菩提心を業主とするを

知る、未だ隨縁所起の業相何れを正業とするを知らず。答ふ觀經導和尚疏の第四に云はく、何んが二種有る。一者正行、専ら往生の經に依り行を行ずる者は是れなり。一心に専ら此の觀經弥陀經無量寿經等を誦誦し一心に彼の国の依正を專想觀察す、若し礼せば即ち一心に専ら彼の仏を礼す、若し口称せば即ち一心に専ら彼の仏を称す、讚嘆供養もまた爾り。又此の正中に就て復二種有り。一者一心に専ら弥陀の名号を念じ、行住坐臥に時節の久近を問はず、念念に捨てざる、是を正定の業と名づく、彼の仏の願に順ずる故に。若し礼誦等に依るは、即ち助業と名づく、此の正助二行を除て已外の自余の諸善をば悉く雜行と名づく。(中略)今云はく称名は實に是れ正中の正なり。⁽³⁰⁾

しかし、法然上人はなぜこれらの諸師の説を「善導の義を補助せば」と言ったのであろうか、なぜそれは「補助」であつて「正依」にはなれなかつたのであろうか。この一点がもっとも大切なことである。それは「乱想の凡夫、称名の行に依りて、往生すべきの道理」を獲られなかつたということである。

この珍海の説にしても「発菩提心を業主とする」のであつて、称名は「正中の正業」であると言つてるのである。菩提心が正因なのである。かつまた「十称の間念念相續して余事を念せざるを成就と名づくることを得」⁽³⁰⁾るのであり、「もしこの間において余縁散乱その心重からざれば業道即ち成ぜず真の十念に非ず、但是れ相似の十念のみ」⁽³¹⁾と言ひ、心を一境に止める定心の十念だけが正業であつて、乱想の凡夫の称名については何ら言及されていない。それは言うに及ばないこ

とであったのであろう。

先に、寂空と法然上人との観称優劣論争、明遍僧都との対話、そして、恵心、永観、珍海の説を一瞥してきたが、そこに見て取れるものは、観想、定心の念仏以外には考えられないということであり、たとえ称名の念仏であっても、それは定心の念仏の一環としての称名であるという扱ぎがたい固定観念があるということである。法然上人は、この固定観念を逆転しようとしたのである。それは容易ならぬことであつた。大げさに言えば、インド、中国、日本と伝来した伝統仏教を根底からくづがえそうとするものであつた。

このことをもつとも端的に示しているものは『明義進行集』である。⁽³²⁾本書は信空(一一四六―一二二八)の弟子信瑞(一二七九)の著であるから、その成立の下限は信瑞の入寂した弘安二年、上人滅後六十七年であるが、実際の成立は当然もつと早い時期であろう。信瑞は弘長二年(一二六二)に関東を遊化し、法然上人伝を北条時頼に呈したりしているもので、すでに、そのころ成立してはいたのではないかと想像できないでもない。すると、それは上人滅後五十年のこととなる。さて、それはともかく、『明義進行集』は、法然上人の感化によって、無観の称名を行じて往生を遂げた八人の所伝を挙げている。その初め(第二卷)に、

專無観ノ称名ヲ行シテ、往生ノ望ヲトケタルヒトオホシ。今入滅ノ次第二ヨリテソノ義ヲイハハ
と記し、以下、静遍、明遍、隆寛、空阿、信空、覚瑜、聖覚、明禅の伝記を記している。「無観称名」という言葉は、法然上人は使われて

浄土宗立教開宗の文について

いないので、これは多分信空が初めてつけた名称であろうという推測もあるが、名称の名づけ親はともかくとして、

念仏三昧トイハ一相ヲモ不観、只名号ハカリヲ余念ナク一心ニトナフルナリ。是ヲ無観ノ称名トイフ、オホヨソ浄土宗ノオシヘ、専修念仏ノ至極、善導和尚ノマサシキココロハ、コレヒトヘニ称名念仏ナリ。専修ノ中ニモ札頭觀察等ノ余行ヲハ、ミナ助行トナツク。カタハラコトナリ。名号ヲ唱フルヲ正行トス。(第二卷・白河信空の条)

とあるのを見ると、「無観の称名」ということが、法然上人の念仏をそれ以前の念仏と区別する最も重要なポイントであつたと考えることは誤りではないであろう。しかも、これは法然教団の筆頭弟子である信空の消息に記されていることであるから、少くとも法然教団の成立当初において、「無観の称名」ということが、最大の要点であつたと言つてよいであらう。

このような例を求めていけば、他にいくつかの例証を挙げることができるが、最後にもう一つ、旧仏教側の史料として、『興福寺奏状』を挙げれば、その第七に「念仏を誤る失」として、

口ニ名号を唱へ、観ぞぜず、定ぜざるは、是れ念仏の中のそ鈍そなり(34)なり。

と言ひ、このことは、

印度には則ち千部の論師・十大菩薩、有空の執を立破し、晨旦にはまた三藏和尚・百本疏主、相承謬ることなし。⁽³⁵⁾(原漢文)

であると述べている。すなわち、世親、護法以下十大菩薩、玄奘三藏、

慈恩大師と「相い伝えて謬らないことである」と言うのである。

以上、いくつかの例証を挙げてきたけれども、これらはすべて「乱想の凡夫」が「称名の行に依りて往生すべきの道理を得」ることがいかに容易ならぬことであるか、そして、このことが、法然上人の信仰思想を他と区別する最大のポイントであり、それなればこそ、上人がもっとも腐心した点であるということを述べたからである。それはとりまおさず、この道理を得ることが立教開宗の原理となると考えてもよいであろうということなのである。

このことを踏まえて、もう一度「一心専念弥陀名号」の文をふりかえてみたい。この「就行立信の文」が果たして「乱想の凡夫称名の行に依りて往生すべきの道理」となり得るか否か、ということをも。もちろん、今日の浄土宗では、この文を釈して、

一心(安心)に専ら(無間修)南無阿弥陀仏と称えて(起行)、行住坐臥に時節の久近を問わず、時々刻々に念仏生活を充実さしてこれを捨てぬようにする浄土行こそ、阿弥陀仏が選定して本願行と誓わせ給うたものである。

としている。「一心専念」が「一心専称」の意であることは、善導大師の『観経疏』、法然上人の『選択集』の本意であることは言うまでもない。しかし、先に述べたように、永観の『往生捨因』にも、また珍海の『決定往生集』にもこの文が引用されておりながら、それでもなお、称名念仏は「正中之正業」ではあっても、「正因」ではなく、なおそこには「定心」を必要とし菩提心を正因とする説が成立しているのである。口称念仏に最大の傾斜をみせた永観、珍海が訓んでもな

おこの「就行立信釈」の理解はこのようなものである。そうとすれば、既成仏教教団を向うにまわして、この一文をもって、乱想の凡夫が称名の行に依りて往生できるという典拠とするには、あまりにも隙があり過ぎるというべきものであろう。繰り返して言えば、「善導の記している一心専念の念とは、観念・憶念の意である」と言われたときに、「これは称の意である」と答えても、この「就行立信の文」だけを典拠としているならば、結局は水掛け論に終わってしまうことになる、ということである。何人も納得し、了承する典拠を持たなくてはならない。それが上人にとっての苦闘であったと思うのである。

それでは、そのような典拠となる一文はあったのであろうか。『醍醐本』の「一期物語」第一話には、残念ながらそれは記されていない。ただ先に見たように、「善導の(釈を)二反これを見るに、往生は難きと思へり。第三反度、乱想の凡夫、称名の行に依りて、往生すべきの道理を得たり」とあるだけで、第三反度に何の一文に邂逅したものであるかが明らかではない。しかし、「一期物語」は第十八話に至ってこのことを別立てにして記している。以下、このことについて述べてみたい。まず最初に、第十八話全文を義演の書写本の原文により記し、その訓み下し文、ならびに、原文の趣意とを述べてみたい。⁽³⁶⁾

〔原文〕

或時云源空參月輪禪定殿下之
 時住山者一人參會聊有憚故不載其名問云
 誠耶立淨土宗給答云然也又問云
 何文付立之給耶答云就善導
 觀經疏付屬釋立之也又云立宗
 義云程事何唯依一文立之給耶
 微咲不物言還山於法地房法印
 前語此事惣不及返答云法印云
 彼上人、不物言者處不足言故也彼
 上人於我宗已爲達者剩ハ巨ニ諸宗
 普習セリ智惠甚深ナルコト超過常人
 故思不及返答不物言也努力々々
 不可住僻見上人聞此事云彼法印
 殊親近奉談シ法門ニ故知智惠分
 涯ハ如此云也殊於我法門者相承
 于源空云事顯然也

〔備考〕

39 枚目 4 行

40 枚目

41 枚目
奉は奉の誤か

〔訓み下し文〕

或る時云はく、源空月輪の禪定殿下に參ぜし時、住山者一人参り會へり。(聊か憚り有るが故に其の名を載せず)問ふて云はく、誠なるや、淨土宗を立て給ふ。答へて云はく、然り。又問ふて云はく、何れの文に付きてこれを立て給ふや。答へて云はく、善導の觀經疏の付属の釈に就きてこれを立つるなり。又云はく、宗義を立つると云ふ程の事に、何ぞただ一文に依りてこれを立て給ふや。微咲して物言はず。山に還りて、法地房法印の前に於て、此の事を語り、惣して返答に及ばずと云ふ。法印云はく、彼の上人の物を言はざるは、不足言に処する故なり。彼の上人は、我が宗に於て已に達者たり。剩あまへ諸宗に亘り、普あまく習ませり。智惠甚深なること常の人に超過せり。故に返答に及ばずと思ひて物言はざるなり。ゆめゆめ僻見に住すべからず。上人此の事を聞きて云はく、彼の法印は殊に親近して法門を談じ奉る故に智惠分涯を知りて此くの如く云ふなり。殊に我が法門に於ては、源空に相承すると云ふ事顯然なり。

(原文趣意)

ある時仰せられるには、源空が月輪の禪定殿下の所に参つた時、叡山に住んでいる人が一人参つており、その人に會つた。(聊かは

淨土宗立教開宗の文について

ばかることがあるのでその名を記さない)。その人が(私に)問うて言うには、本当ですか、淨土宗をお立てになられたということは、と。答えて言つた。その通りです。するとまた質問して言うには、(淨土宗をお立てになるには)いずれの文によってお立てになられ

たのですか、と。答えて言うには、善導の『観経疏』の中の「付属の釈」について浄土宗を立てました、と。するとまた言うには、（いやしくも一宗の）宗義を立てるといふほどのことに、どうしてただの一文によってお立てになるのですか、と。（私は）かすかに笑って（それ以上）物を言わなかった、と。

この人は叡山に帰ってから、法地房法印の前で、このことを話し、（法然房は、私の質問に）すべて返答することが叶わなかったと言った。法印が言うには、あの法然上人が（それ以上）物を言わなかったということは、重ねて応接するに足らないことと思われたからである。あの法然上人は、わが天台宗において、すでにさとれる人なのである。その上、天台宗以外の諸宗に至るまで、あまねく習学している。智恵の深いこと、普通の人をはるかに超えている。そのような方であるから、（返答ができなかったのではなく）返答することに及ばないこととおっしゃらなかったのである。決して変に曲げて考えるようなことをしてはならない、と。

（後に）法然上人がこのことを聞いて仰せられるには、あの法地房印という人は、殊に（私と）親しくしていて、法門を話し合っていたので、知恵のほどを知っていてこのように言ったのであろう。とくに、戒の法門においては、源空に相承しているということは、はっきりした事実なのである、と。

以上は『醍醐本』一期物語第十八話である。ここに実ははっきりと「善導の観経疏の付属の釈に就きて（浄土宗を）立つるなり」と述べて

ある。従来もたびたび述べてきたことであるが、『醍醐本法然上人伝記』は、史料として第一級に属する信憑度の高いものである。しかも、この第十八話だけを読んでみても「源空が月輪の禪定殿下の所に参った時」とか、「法地房法印は戒の法門においては、源空に相承している」というように、上人はみずから源空と呼称していることなど、まことに臨場感溢れるものがある。このことだけからいっても、この話に全幅の信頼を置いてよいと思うが、以下、内容にわたって考えてみたい。

上人が月輪の禪定殿下、すなわち九条兼実公の許へ行ったのは、『玉葉』によれば、文治五年（一一八九）八月一日が初めてのことである。それ以前に記載洩れになったという可能性もないではないが、私見によれば、大原談義の開催された年は、『私聚百因縁集』に記されている文治五年とみるのが正しいと思う、とすれば法然上人と兼実公との出会い、この大原談義が一つの契機であったと考えられるので、文治五年八月一日とみることは間違いないであろう。それ以来、『玉葉』だけを調べてみると「法然房源空を請す」とあるのは十回を数えることができる。『玉葉』の記事は正治二年十二月をもって終わるので、兼実が五十九歳で逝去するまで、晩年七年間の両者の関係は、『玉葉』に徴することはできない。この他『三長記』や『明月記』でこの間を補えば、両者の出会いは相当な数になるであろう。その中のいつの出会いをこの第十八話に当てればよいかはわからないが、文中に「誠なるや、浄土宗を立て給ふ」とある点から考えても、そう後年のことではないように思われる。比叡山の中におけるニュースは相当

な速さで伝わっていったであろう。叡山にいた法然房が新しく浄土宗を立てたという噂は次々に伝えられたものであろう。それがこの言葉となって現れたと考えれば、恐らく大原談義、東大寺講義、すなわち、文治五年、建久元年を経ること間もないころと思われる。『玉葉』によれば、上人は文治五年に二回、建久元年に一回、建久二年に四回、建久三年に一回というように兼実に請じられている。とすれば、建久二年ごろと推察できないであろうか。因みに、この年、榮西は臨済宗を立てている。平安朝四百年の夢を破るかのように、新宗が立ち始めたわけである。「本当ですか、浄土宗をお立てになられたということ」と聞くのも無理ではなさそうである。

次に「住山者一人参り会へり」とは誰のことであろうか。「聊か憚り有るが故に其の名を載せず」と割注がしてあるくらいであるから、全くの無名の人ではなからうし、また、今になって詮果する要もないわけであるが、今は「憚り」も無いので探ってみると、既に同じ思いの人もあったとみえて、『知恩伝』、『十巻伝』には、その人の名が見えている。なお、この第十八話は、『四十八巻伝』第五巻に布衍して記されており、『知恩伝』にはその一部が、『十巻伝』にはほぼ全文が記されている。『四十八巻伝』には「憚り有り」の伝統を守ってか、その名は記されていないが、『知恩伝』下には、

宗源法印問答事

竹中法印当初時参三月輪殿、对三面上人、問云、実乎被立浄土宗。答日、然也。問、証拠如何。答、付属文云々。送所作抄物一百余卷云々。⁽³⁸⁾

浄土宗立教開宗の文について

とある。以上が全文である。『十巻伝』には、

宗源法印上人対面事

宗源法印当初参入月輪殿、对三面上人、問云、実被立浄土宗之由承之如何、答日、然。⁽³⁹⁾（以下略）

とあり、以下『醍醐本』とほぼ同文である。『知恩伝』は京都知恩寺第五世智心の作であり、「先師上人（法然）入滅後僅雖歴七十余廻之屋霜」と後記にあるから、弘安三年（二二八〇）頃の作である。『十巻伝』は末文に「大永六年二月十四日 彼伝記一部十巻令成就畢」とあるから大永六年（一五二六）の成立に間違いはない。『十巻伝』は『知恩伝』を多く引用しているので、この「宗源法印」もその影響とみてよいであろう。さて、『知恩伝』のこの記事は何に由来したか明かでないが、著者智心は勢観房源智から数えて蓮寂—道意（洛知恩寺第四世—智心（諱惠光住洛百万返）と次第している⁽⁴⁰⁾ので、法然上人関係の記事を多く保持していた勢観系の記事によったとみて信憑性があるといえよう。

ところで、この住山者が竹中法印宗源であるとわかってても、それ以上のこととはあまりはっきりしない。ただ日蓮の記録の中に、山門が専修念仏の徒を追放するための奏状が「取詮如此」として記され、それに続けて

又大和莊法印俊範・宝地房法印宗源・同坊永尊堅者後云僧都並題者等

為对治源空門徒、各各述子細、其文在広本（下略）⁽⁴¹⁾
とあるから、宗源は宝地房の有力者で、後々までも積極的に法然上人に敵対していた人と考えてもよいであろう。

さて、次に開宗の文についてであるが、善導の『観経疏』付属の文というのは、いうまでもなく『観経』の流通文に、仏が阿難に告げ給うた

汝好持是語是語者即是持無量寿仏名

という付属の文について、善導が『観経疏』において、

上來定散兩門の益を説くと雖も、仏の本願に望むれば、意、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるにあり。

と釈した文をいう。すなわち、『観経』では上來長々と十三観の定善と、三福九品の散善との利益を説き明かしてきたものの、阿弥陀仏の本願に味わい入ってみると、阿弥陀仏のみ心は、われわれ衆生をして、一向に専ら南無阿弥陀仏と称えさせることに、その本意があると、釈尊が思われて「汝好持是語云云」と教示されたのである、というのである。

この小論において従来述べてきた観念の念仏と称名の念仏との問題は、まさにこの一文によって決定的な典拠を得たというべきであろう。「一心専念弥陀名号」の文も、「専雑二修」の文も、「専念」は「専称」の意であり、「専雑」の「専」は「称名」の意であることはいままでもない。しかし、人によっては、「専観念」の意に理解される恐れのあることは、先に実例をもって示してきた通りである。とすれば、これらの文を典拠としている限りにおいては、俗にいう「水掛け論」に終らざるを得ない。しかし、この「付属の文」はそうではない。ここには、はっきりと定散両善に対し、一向に専ら弥陀仏の名を称す称名念仏こそが、阿弥陀仏の本願であり、釈尊の意であると明

示されている。日想観、水想観を初めとする観像、観相、実相等の十三観も、三福九品の散善も、称名念仏に比べれば仏の本願ではないのである。これほど決定的な典拠はない。

上人が、立宗の文を問われ、直ちに「善導の観経疏の付属の釈に就きてこれを立つるなり」と答えられたことは、この揺るぎない確信の上に立つてのことであつたと思う。それに対し、「ただ一文に依りてこれを立て給ふや」などと尋ねるのは、信仰の心髄に参することなく、その周辺の形式論にうろついているもの言である。上人がこれに対し「微笑して物言はず」とあるのは、文字通り論ずる価値のないことと思われたからであろう。上人にとって、信仰とはいのちがけの闘いであつたのである。そのわからないものが、一文で立宗の典拠とするのはおかしい、などと言うことは閑人の寝言に類することであつたであろう。このようなことは、心ある人がみれば当然のことであつて、それを非難するものの愚かしさは誰人の目にも明かであろう。それならばこそ「聊か憚り有るが故に其の名を載せず」ということになつたものと思われる。

次に法地房法印という人は、聖光の『念仏名義集』の中に、

本山ニ人人多ケレトモ年来ノ間契リ有ル人ハ証真宝地房ノ法印ナリ。彼ノ法印ハ故黒谷ノ慈眼房ノ寂空上人ノ菩薩戒ノ弟子ナリ。我が黒谷ノ上人御房ノ弟子ニテ有リ。彼ノ法印ハ其ノ御弟子ニテ御ハセシカ故ニ一室ノ同朋ナル故ニ二世ノ契リ深シ、然ルニ手自彼ノ法印ノ許ニ天台宗ノ法門ヲ習ハレタレハ取り分テ契リ深キ人ノ弟子ガ今我ニ順ヒテ此ノ浄土ノ法門ヲ習ヒ伝ルト思ヒ深キ故ニ露塵許リ

モ忘レ申サヌソト常ニ仰セ給ヒシ事難レ忘哀レニ覚ヘ候ヒテ涙モ留
リ候ハス。⁽⁴²⁾

とある証真宝地房法印のことである。「翼贊」には、

証真ハ駿河ノ守説定ノ子ナリ。恵心流ヲ已講隆慧ニ受ケ、檀那流
ヲ慧光房永弁ニ伝ヘ、密教ヲ大慈房聖昭ニ伝フ。⁽⁴³⁾

とある。「尊卑分脈」の説定(從五位上・駿河守)の項には、子供の中
に証真の名は見えない。しかし、証真が有数の学者であり、二祖聖光
の最初の師匠であったことなどを思うと、証真の法然上人評は極めて
自然であり、上人の証真評もまたもつともなものであったであろう。
知る人ぞ知るといふものであつたであらうか。

以上で第十八話の内容は終るが、小論のテーマである立教開宗の文
については、結論として、上來述べてきたように、直接的には「觀經
疏」付属の文と見ることが正しいものと思う。そしてこのことは、当
時、上人をめぐる旧仏教側においても、承知されていたものと思われ
る。それは先に引用した『興福寺奏状』の「第七に念仏を誤る失」の
後半部分に明かである。その要旨は、觀念の念仏が勝つていて、口称
の念仏は劣るということを繰り返して述べ、善導和尚が三昧を發得した
人であることも認め、その善導が「觀經の疏を作り、また觀念法門を
作る。本經と云ひ、別草と云ひ、題目に何ぞ觀の字を表せんや」と述
べ、善導でさえ「觀」の字を盛んに使っているのではないかと言ってい
る。そして次に、

しかるに、觀經付属の文、善導一期の行、ただ仏名に在らば、下
機を誘ふるの方便なり。かの師の解釈の詞に表裏あり、慈悲智慧、

浄土宗立教開宗の文について

善巧一にあらざ、杭を守る儼、過を祖師に闕くるか。たとひまた口
称に付くと難も、三心能く具し、四修闕くることなき、真実の念仏
を名づけて専修とす。ただ余行を捨つるを以て専とし、口手を動か
すを以て修とす。謂ひつべし、「不専の専なり、非修の修なり」と。

と言ひ、「觀經付属の文」が仏名を称える典拠として反論の余地のな
いものであることを暗に認めながら、いたし方ないから、それは「下
機を誘ふるの方便」であり、善導の「解釈の詞に表裏あり」と反論に
もならぬ反論をしている。上人の狙いは、まさにここにあつたといえ
るであらう。中国の、しかも、三昧發得の人の文献を挙げ、称名念仏
と解する以外に解釈の仕様のない一文を典拠とすれば、反論の仕様も
ないであらうということである。「下機を誘ふるの方便」と言うなら
ば、それはそれで結構である。上人に言わせれば、私は下機である、
そしてあなたは下機ではないのか、と言われるであらうし、そう言わ
れれば、これまた一言もないであらう。「解釈の詞に表裏あり」と言
つても、それは推論に過ぎず、それを証するものは何もないのである。
そこで『奏状』は最後に、先に引用したように、インドの世親、十大
菩薩、中国の玄奘、慈恩等の「相承謬ることなし」と言ひ、

道綽・善導の説たりと雖も、未だ依憑に足らず。しかれども彼も
また三昧發得の人たり。あに一生補処の説に背かんや。互に会通を
求めて、乖謬を好むことなかれ。⁽⁴⁴⁾

と結んでいる。善導の説でも「未だ依憑に足らず」と勢いこんで言っ
たかと思うと、やはり「三昧發得の人たり」と言ってみて、結局は、
争わずに仲よくやろうではないか、と大人の妥協をはかっている。信

仰というよりも政治的妥結を言っているのである。それは裏がえせば、信仰思想教学の面で、法然上人の言っていることを認めないわけにはいかない、反論すべきものがない、ということ告白しているものと言つてよいであろう。法然上人が教学的に鏝骨の苦勞をされたのもこの一点にあつたと思える。上人の念仏の特色が「選択」にあつたということも、その通りである。しかし、それよりも何よりも、「乱想の凡夫、称名の行に依りて、往生すべきの道理を得」ることこそ上人の最大の眼目であつたといえよう。そして、それが善導の『観経疏』付属の文であつたと言えよう。(五六・七・一六)

註

- (1) 井川定慶集解『法然上人伝全集』(以下『法伝全』と略称) 二十五ページ。
- (2) 望月信亨著『新修略述浄土教理史』創元社・昭19・一〇五一―一〇六ページ。
- (3) その一々については、もちろんここでは触れる余裕がないが、三田全信著『成立史的法然上人諸伝の研究』平楽寺書店・昭41・四四九ページ以下参照。
- (4) 法伝全三四五ページ。
- (5) 三田全信稿「法然上人伝の成立史的研究序説」(知恩院刊・『法然上人伝の成立史的研究』第四卷所収・昭40・六〇ページ) なお、望月信亨『浄土教之研究』七六〇ページ、伊藤祐晃『浄土宗史の研究』一八一―一八二ページ参照。
- (6) 法伝全七七四ページ。
- (7) このことについては、拙稿「醍醐本法然上人伝記の筆者について」(『小沢教授頌寿記念善導大師の思想とその影響』大東出版社・昭52・五三五―一〇三ページ以下参照)。
- (8) 法伝全五五一―五二一ページ。
- (9) 今岡達音稿・『今岡教授還暦記念論文集』所収。
- (10) 三田全信氏は私見として『琳阿本』の成立は正安三年(一三〇一)までとし、『十六問記』は、これに先行すると考えている。注(3)の前掲書。
- (11) 法伝全七七〇ページ。
- (12) 法伝全四七三―四七四ページ。
- (13) 法伝全五八七ページ。
- (14) 『大日本佛教全書』再刊本九十二巻、二〇一―二〇二ページ。
- (15) 浄全十・二二七ページ。
- (16) 浄全七・二二七―二二八ページ。
- (17) 日本思想大系第六巻『源信』・岩波書店・昭45・二七五―二七六ページ。
- (18) 浄全四・三五六―三五七ページ下。
- (19) 『昭和修法然上人全集』(以下法全と略す) 二六六―二六七ページ。
- (20) 法全八五―八六ページ。
- (21) 良忠『選択伝弘決疑鈔』裏書第四処に記されたのが、この話の初見である。浄全七・三七五―三七六ページ。
- (22) 続群書類従巻八百四十、釈家部百二十五所収。
- (23) 法全八六―八七ページ。
- (24) 法全八七―八八ページ。
- (25) 浄全十五・三九一―三九二ページ。
- (26) 浄全十五・三九五―三九六ページ。
- (27) 日本思想大系第七巻『往生伝・法華験記』岩波書店・昭49・所収『拾遺往生伝』巻下二六永観伝・三八三―三八四ページ。
- (28) 法全八七―八八ページ。
- (29) 浄全十五・四九〇―四九一ページ。
- (30) (31) 浄全十五・四九四―四九五ページ。
- (32) 『明義進行集』は大正七年、河内金剛寺から発見され、大正十三年刊本として出されている。以下引用は『佛教古典叢書』五による。
- (33) 望月信亨著『信瑞の明義進行集と無観称名義』・『浄土教之研究』所収九六―九七ページ。

- (34) 日本思想大系第十五卷『鎌倉旧佛教』岩波書店・昭46・三一四ページ。
なお、この訓み下し文について、本書では「口に名号を唱ふるは、観に
あらず、定にあらず」としているが(三八八ページ)、口唱名号が必ずし
も「観にあらず、定にあらず」と断定できないことは、このの小論中に
説いている……源信、永観、珍海は両立させている……ことなので、こ
れを本文のように訓み下すこととした。
- (35) 同書三一五ページ。
- (36) 法伝全七七九ページ参照。
- (37) 拙著『法然』角川選書・昭45。ならびに、拙稿「大原談義について」
「浄土宗学研究」第十三号所収。
- (38) 法伝全七五四ページ。
- (39) 法伝全七〇二ページ。
- (40) 『浄土伝燈総系譜』下・浄全十九・一一六ページ。
- (41) 『昭和定本日蓮聖人遺文』昭46・第三卷二二六一ページ。「念仏者
令追放」宣旨御教書集三列五篇「勘文状」。
- (42) 浄全十・三七四ページ。
- (43) 浄全十六・一五六ページ。
- (44) (34) 引用の『鎌倉旧佛教』三九一四〇ページ。

『選択集』における「且らく」攷

大 谷 旭 雄

はじめに

かの天台の学匠、毘沙門堂明禪は『選択集』読後の感想をのべて、「一遍はなにともおもひわくかたなくて見をはりぬ。二遍には偏執のとがやまねくらくとおもひて見をはりぬ。第三遍よりは深旨ありと見なして、四五遍これを見るに信をまして疑なし」と語ったと伝えられ、また、笠置の貞慶が起草した『興福寺奏状』には起請文に染筆した法然上人（以下敬称略）の詞（表現）に対して「上人（法然）之詞。皆有表裏。不知中心。勿拘外聞」と語ったという門下の言葉を伝えている。これらは法然の説示が表面的な理解ではなくその真意をみ失い勝な難かしさのあることを仄かすものであろう。

法然門下のかような評価は起請文のどの部分を指すものか、明らかでないが、それはあえて起請文に限らず『選択集』をはじめとする法然の全著作においてもいふることでもあろう。

法然の用いた詞の表裏はいろ／＼と指摘されようが、就中、思いあたるのは『選択集』に用いられている「試みに」「若し」「且らく」な

『選択集』における「且らく」攷

どの副詞である。これらはその語義がもつ意味だけではとかく法然の真意を的確にとらえ難いことが少なくなく、また、法然に向けられた後世の誤解や批判の一端はこのあたりにあったようである。

いま、ここでは、かつて、教學院東部研究所主催の研究例会において発表した「『選択集』における且らくについて」と題する論考を基礎として『選択集』における「且らく」をめぐる愚考をのべてみたいと思ふ。

ところで、『選択集』に用いられた「且らく」の用例は十五例をかぞえ、これは近時刊行の『選択集索引』の示すところと一致する。かような用例の頻度はかりに法然以前、とくに良源以降のわが国、浄土教者の主著にみられる数に比べてもはるかに多いといえるのである。

また、一言にして「しばらく」といっても、これに相当する漢字は決して少なくないのであって、「且」に限らず、暫、暫、少、籍なども、かように訓じられてきたのである。『選択集』にはこのうち、暫、暫、且、などの三字が用いられているが、「且らく」と他の二字との

異同も一往、はっきりしておく必要がある。

また、「且らく」という副詞のもつ語義については畧選択の二例に
 関連して福井康順博士の詳細な検討によって知られるごとく、「且ら
 く」には「少しの間」「わずかな時間」つまり、時間的に「暫時の間」
 という意味があり、また、それからして「一時的に」「かりそめに」
 「かりに」というような、仮設の意味があるようで、凡そ、二つの意
 味に大分することができよう。しかし、二つの意味といっても、それ
 らは元来、一つの語源から派生したものであり、いずれかの意味が濃
 厚であるということであって、その意味は両面に共有する要素を含ん
 でいることを見失ってはならないであろう。

従来、『選択集』に用いられた「且らく」に闕説した諸論考はそれ
 が教学的に重要な意義をふくむものであることから当然といえるが、

殆んど畧選択の二例を中心とするものであるといつて過言ではなく、
 その他の十三例についてはそれ程留意されてきたとは思われない。そ
 のことは十五の用例に対する『選択集』の入門書、解説書のうけとめ
 方がそれぞれ区々であることが少なくないことをみても知られよう。
 ともあれ、『選択集』の原典をより忠実に、真意を損ねずに理解しよ
 うとすればとかくこの副詞の扱いにとまどうこともあり、また、この
 語の語意と機能、さらに、『選択集』自体における用法等については
 あまり追求されていないように思われる。

「且らく」の使用数

法然が『選択集』中に用いた「且らく」の使用数は次表のごとくで
 ある。

第一章		第二章		第三章		第四章	
聖道浄土二門篇		捨雜行帰正行篇		念仏往生本願篇		三輩念仏往生篇	
4		2		2		2	
第一例	第四例	第五例	第六例	第七例	第八例	第九例	第十例
四頁	八頁	十頁	十四頁	十九頁	十九頁	二五頁	二七頁

出典『浄全』巻七

			第五章	念仏利益篇	1	第十一例	二九頁		
			第十二章	付属仏名篇	1	第十二例	五七頁		
	総結	3				第十三例	七〇頁	第十四例	七一頁
		15				第十五例	七一頁		
		計							

先述したごとく、このわずか一部十六章一卷というごく小部の『選撰集』中に十五回に及ぶ用例を数えるのである。

また、この『選撰集』とともに法然の主要教書のうちに数えられる『無量寿経釈』『観無量寿経釈』『阿弥陀経釈』および『逆修説法』等においてはどうであろうか。これらはいずれも法然の講説を聴聞したものの記した聞書集であって、ここに用いられた「且」という文字がどこまで法然の意をえたものか問題があるとしても、かなり多くの使

用例を数えることができるのである。いま、『昭和重修法然上人全集』によれば、『無量寿経釈』13～15例、『観経釈』9～12例、『阿弥陀経釈』6例、また『逆修説法』は9例におよぶのである。

かような結果は他諸師と比較してどうなのであろうか。いま、ちなみに良源以降、法然に至る千観、禅瑜などの著わした浄土教書に用いられた「且らく」を抽出すると次表のごとくである。

撰者	巻数	成立又は生寂年	用例数	出典
九品往生義	1	九二二～九八五	4	○『浄全』十五～22 31 33 35
十願発心記	1	九六二(応和二)	2	○『叡山浄土教研究』167 184
阿弥陀新十疑	1	九一三～九九〇	1	○『叡山浄土教研究』233
極楽遊意	1	九九〇以前(正暦元)	0	
往生要集	3	九八四(永観二)	10	○『浄全』十五～49 77 83 113 128 135 136 138 141 147

往生拾因	永観	1	一一〇四(唐和五)	1(1)	○『浄全』十五〜387 394
病中修行記	実範	1	一一三四(長承三)	(2)	○『真言宗安心全書』
決定往生集	珍海	3	一二三九(保延五)	7	○『浄全』十五〜479 483 487 491 492 493
五輪九字祕釈	覚鏡	1	一〇九五〜一一四三	6(1)	○富田編『同書』11 12 52 53 87 88 95

これによれば、諸師における使用数では源信の『往生要集』が、十回で最も多く、また、法然が、善導義を補助する人師として注目した永観の『往生拾因』に二例(うち一例は他意、珍海の『決定往生集』において七例を数えるに過ぎないのである。この外、『選択集』の撰述に接近した時点で成立した忍空の『勸進往生論』(仁平四―一五四撰)にも僅か一例、また、臨濟禅の栄西が建久九年に撰した『興禪護国論』および、貞慶の『愚迷発心集』⁽³⁾などには一度の用例も見いださえないのである。

これに対し、法然滅後では良遍の『善導大意』(寛元四―二四六)に三例、『念仏往生決心記』(建長三―二五二)に五例、凝然の『浄土法門源流章』⁽⁴⁾(応長元―一三二)に一例を数えるにすぎない。しかし、凝然の『八宗綱要』⁽⁵⁾二巻中には実に十五例が摘出され、また、『選択集』に対する論難書として知られる明恵の『摧邪論』(建暦二―一二二)には二十例、『同莊嚴記』(建暦三―一二三)に十例、さらに日蓮の『立正安国論』の草案といわれる『守護国家論』(正元元―二五九)には十三例を数えるのである。

以上の調査の範囲においていえることは『選択集』における「且らく」の使用数は法然滅後の『八宗綱要』および、『選択集』論難書を

除けばはるかに多数といえるのであって、それは単なる偶然の多数であつたとは思えない。憶測はゆるされないが、『選択集』に限らず主要教書においても多くの用例をみることは、法然にとって、ある場合にはこの「且らく」を用いて論述することが最も相応しく、意にかなつた表現方法であつただけはたしかであろう。

暫と暫と且と

『選択集』の全私釈において「しばらく」「しばらくも」と訓じて用いられる文字は必ずしも「且」のみではなく、他に「暫」と「暫」の二字がそれぞれ一回づゝ用いられている。

法然が用いたこれら三字は果して何の区別も、使いわけもないまゝに適宜に用いられたのであろうか。このことは『選択集』における「且らく」について検討する上で、ぜひ一考の余地があろう。

ところで、これら三字は『伊呂波字類抄』⁽⁶⁾巻九によれば

暫^(暫)シバラク且、少、籍、暫、暫、
 名^名作^作暫
 とあり、また、『類聚名義抄』⁽⁷⁾にも「シバラク」と訓ずる文字、熟語を列記して

俄、且、乍 斤時、暫……暫

等をあげ、厳密にはそれ／＼区別があったとしても、これら三字がいづれも、同様に訓じられてきたことを知るのである。

次に『選択集』の用例をもとに、まず「暫」と「暫」の異同について検討しよう。はじめに「暫」は第十一章、約対雑善讚歎念仏篇の私積に用いられ、念仏の勝行性を明らかにするところまで

加之念仏行者観音勢至如影与形暫不捨離

といっている。この「暫」が「わづかな時間」(暫時)を意味することは明らかである。

次に「暫」は第十二章、付属念仏篇の私積に

当知随他之前暫雖開定散門 随自之後還閉定散門 一開以後

永不閉者唯是念仏一門

とある文中に用いられる。この「暫」を「とりあえず」「一往」と解する注釈もあるが、文中に「一開以後永不閉……」といっているから、これはむしろ時間的な意味でうけとめるのが至当であろう。つまり、それは積尊の本意としての念仏門が開説されて、定散門が閉じられるまでの暫時の間を意味するであろう。かくて、『選択集』の「暫」と「暫」はいづれも時間的な意味が濃厚であり、仮設的な意味は稀白であるといえるのである。

この「暫」と「暫」は「暫同暫」⁽⁸⁾と注せられ、また「暫」は「暫」⁽⁹⁾の正字といわれるように、もと／＼両者は同音同意の異字であったのであって、使用上、特別な制約もなく、自由に用いられてきたようである。『選択集』の場合も同様であろう。

いま、かような当時の傾向を『玉葉』によって窺ってみたい。まず、

『選択集』における「且らく」致

「暫」は安元三年(一一七七)七月七日⁽¹⁰⁾、および八日の条には

○余装束了暫以言談

○暫以言談

等とあるが、「暫」は同二年七月廿五日の条、同正月八日の条に⁽¹¹⁾⁽¹²⁾

○先是関白被候暫言談

○暫而関白被参御堂

等とあり、これによって、両字がともに時間的な意味で用いられ、兼実は意志にまかせ、特別な区別もなく用いていることが知られるのであって、先の『選択集』の用例と一致するのである。

以上によって、「暫」と「暫」は純粹に時間的意味で用いられる同音同意の異字であることが知られるのである。

一方、これら両字と同様に訓じられる「且らく」について、法然は何らの区別も、使いわけもないまゝに用いているのであろうか。くわしいことは明らかにし難いが、少なくとも、区別して用いていたことは確かである。つまり、先述したごとく、法然は第十二章段で時間的な意味で「暫」を用いているが、それと同じ章段内において

若以此因果一法 遍撰諸経者諸家不同 且依天台……

といふ、明らかに仮設的な意味で別の「且」を用いているのはそのことを物語るものであろう。

こゝで、再び『玉葉』にみる「且」の用例を安元年間に限って窺えば、「しばらく」とは別の用例が多いようである。たとえば、安元三年六月廿日の条に⁽¹³⁾

○且為避御霊会 且為修造閑院也

とあるように、二つの動作・状態が並行して同時になされる場合に「かつ」と訓じて用いる例、また、同五年五月三日の条、⁽¹⁴⁾六月廿日の条等に

○ 且又猶可_レ被_レ問_レ例

○ 且又可_レ申_レ闕白_一

とあるように、ある動作・状態の上に他が加わることを表わし、同様に「かつ」と訓じて用いられる用例などである。

しかし、そのような傾向の中で、同年六月廿五日の条に⁽¹⁶⁾

○ 兼光内々申云、参上之間且_レ所_レ申也

とあるなど、わづかながら時間的に暫時の意味で用いられた例もないわけではない。

『玉葉』は一公卿のあくまで日記であり、『選択集』とは性質を異にするものであるが、そこには法然の用いた仮設的な意味での「且らく」の用例は見出しにくいようである。

なお、第十一章において用いられている「暫」は『選択集』諸本のうち、当麻本以降においてはそのようになっているが、草稿本といわれる廬山寺本だけは第十二章と同様の「暫」が用いられている。従って、草稿本を原型とすれば『選択集』には「暫」のみで「暫」は用いられていなかったことになるわけであるがここでは当麻本に基いて検討したことを付記しておきたい。

仮設的用例の検討

法然が『選択集』に用いた十五例におよぶ「且らく」はその殆んど

が仮設的な意味が濃い用例といえるのであり、先述したわが国における、法然以前の浄土教者が用いたそれもほとんどその例外ではない。

以下、かような仮設的な用例にまつわる幾つかの問題をとりあげて検討したいと思うが、まず、『選択集』にみる「且らく」の諸用例に対する諸注釈等を見ると、「たとえば」「かりに」「とりあえず」「さしあたり」「まずは」等々などあって区々のようである。勿論、かような理解がなされても、大意において異論はないにしても、従来、必しもこの語に含まれた語義や機能が正確にふまえられてきたとは思われないのである。従って、法然の真意を把握するためにも「且らく」に対するよりの確な理解の必要を痛感するものである。

ところで、「且らく」の語義には「仮設」「未定」等の意が含まれることはすでに指摘されるごとくであるが、福井康順博士⁽¹⁷⁾によれば、これらの根拠は「公羊伝」隠公元年の何注、『礼記』の檀弓の鄭注等にも見いださうという。

この「且らく」は漢訳経典や論疏にも用いられていることは云うまでもなく、この語に対する仏徒の説明も当然あつてしかるべきである。多くを見出しえないが、そうした中で、唐代の慧暉がこれを「未尽之言」と定義し、実例をあげて解説していることは仏典中に用いられた「且らく」の具体的用法を伝えるものとして注目されるところであり、事実、この慧暉の釈は後世、『選択集』中の「且らく」を理解する際に依用されてきたのである。

『俱舍論』分別根品第二には「心所且有五」とあるが、この「且らく」について慧暉はその著『俱舍論頌疏義抄』卷二⁽¹⁹⁾において

心所且有五者 且者未_レ尽之言、此論文明_三五地外更有_三八不定地_一

在_三五地外_二故言_レ且

といふ、ここで、「且」を「未_レ尽之言」と定義している。慧暉によれば心所は元来、五地（十大地法、十大善地法、六大煩惱地法、二大不善地法、十小煩惱地法）の外、更に八不定地法があり、あわせて四十六心所を数えるはずであるが、論文（俱舍論）には「且らく」といって五地だけを明らかにし、八不定地法にふれられていない。従って、そのような『俱舍論』の説明は未だ全てに言及し尽していない、未_レ尽ということになるというのである。つまり、そのような場合に「且らく」といつて表現するところからこれを「未_レ尽之言」というのであろう。換言すれば、「且らく」は自から明らかにしようとするものだけでは、もと／＼全てに言及し尽せない（未_レ尽）ことをあらかじめ想定し、あるいはそれを承知した上であえてそのままに明示する場合に用いられるということができよう。

また、かように、未_レ尽であることを知りつゝ、「且らく」といつてそこに明示されるものは、あくまで未_レ尽であつて、仮設的にその一端を示したにすぎないといえないこともないが、そういう作者の心情は「且らく」に含まれた「かりに」というような仮設の意味を通じて表明されるのである。しかも、こゝで注意を要するのは「且らく」に含まれる仮設の意味はあくまで未_レ尽と知りつゝ、あえて明示したそのことに関わるのであつて、そこに明示された内容自体が仮設であるというのではないということである。

そこで、以上を念頭において、『選択集』の第一例をみると、

『選択集』における「且らく」攷

夫立教多少随_レ宗不同 且如_三有相宗_二……如_三無相宗_二……如_三華嚴宗_二……如_三法華宗_二……

とある。こゝで、法然は諸宗の立教に多少があり、これを「随宗不同」といつて、それらの全てにわたつて云い尽せないことをあらかじめ予知してから、「且らく」といつて諸宗の立教のうちから、有相宗（三時教）、無相宗（三藏教）、華嚴宗（五教）、法華宗（四教五味）等の四宗の立教を選択してかゝげ、その他の諸宗は結果的に無視して語っていないのである。かように、未_レ尽と知りながら、あえて四宗の立教に限って明示するところに仮設的な意味での「且らく」が活用されのであり、また、かような表現はここで無視して語られない諸宗を意識した法然の謙抑な態度を暗に表明する手段でもあつたと推せられるのである。

次に『選択集』に限つたことではないが、諸例を通じていえることは「且らく」を用いて、みずからの所明を明らかにするに先立つて、それだけでは全てにわたつて、云い尽せないことをあらかじめ予知しておいてから用いられる場合がかなり多く指摘され、『選択集』ではこれに二つの場合がある。

第一の場合は『九品往生義』に「諸解非_一且宗疏云……」とあり、『往生拾因』に「観法多途、且示_三要路_二……」とあり、さらに『決定往生集』に「発心浅深無量……且明_三最初一念発心_二……」とあるように、「非_一」「多途」「無量」「不同」等といつて、あらかじめ多くが想定されて云い尽せないことを予知して用いる場合で、『選択集』では第一例に「立教多少随宗不同、且……」といふ、第五例に「雜行無量

……今且……」といふ、第六例に「隨法不定……且……」といふ、さらに十二例で「諸家不同 且……」等といっているのはいづれもその例である。

また第二の場合は覺鑊の『五輪九字秘釈』に、
此有三門、一身密修行門、二語密修行門、三意密修行門、今且就語密修行門……

とあるように、「且らく」といって所明を示すに先立って、あらかじめ明らかにしようとするものの限られた全体（この場合は三門）を指示しておいてから、そのうちの幾つか（この場合三門中の二門）を選んで明示するような場合であり、『選択集』においては第三例、第四例、第八例などはその顕著な例であろう。いま、第四例をみると

但於淨土一宗諸家不同、所謂廬山慧遠法師慈愍三藏、道綽善導等
是也

といつて、淨土諸流の全体として、あらかじめ三流のあることを示してから

今且依道綽善導之一家 論師資相承血脈
といふ、帰するところ、三流中から道綽善導の一流を選択してかゝげているのである。以上の二つの場合を通じてうかがえることは「且らく」は想定される多くのもの、あるいは限られた幾つかのものの中から、あるものを取捨選択して明示する場合に極めて相応しい表現法であるといえるのであり、これを法然が多用していることはその選択思想にまんざら無関係とも思われないのである。

次に「且らく」の語義に含まれた「かりに」というような仮設的意

味があることによつて、しばしばその語義のまゝに理解され、法然の真意がとり違えられてしまうこともある。ことに法然が「且らく」といって、善導への依用を明らかにする第十五例、および、善導の釈意によつて理解する第六例、第九例、第十一例等においていえることである。

はじめに、第十五例では「淨土祖師其數甚多」といって、具体的には迦才・慈恩の両師をあげ、多くの淨土祖師の中から善導一師が依用される理由をのべてのち、法然は、

答曰此等諸師雖淨土未發三昧 善導和尚是三昧發得之人也、
於道既有其証故且用之

といっている。ここでの「且らく」について福井博士は重大な意義を認めながらも、「全てみな「かりに」というが如き意味であろうと解される⁽²³⁾」といっている。たしかに、語義としては仮設的意味があたり、その通りであろう。しかし、語義通りにこの一文を解せば法然は善導をかりに依用したことにもなりかねないのであり、それは偏依善導一師を標榜して淨土宗を開立した法然の根本精神に逸脱することになる。ことに法然が善導をもつて、専修念仏の導師、弥陀の化身とまで崇敬してやまなかつたことは今更いうまでもなく、法然にとつて依憑の師は善導一師をおいて外に何人も存在しなかつたはずである。従つて、こゝで、「故且用之」というのは勿論善導を仮定的に依用するのではなく、甚深の確信をもつて依用を表明しているといわなければならぬ。しかし、そのような善導への依憑を示すにあつて、仮設的な意味を含む「且らく」をおいて表明するところに誤解をまねき易い

要素があるといえるが、これを如何に解すべきであろうか。法然はここで善導の外に曇鸞・道綽・迦才・慈恩など多くの浄土祖師を想定しながらも、結果的には善導のみをあげて依用を表明しているが、そこにさしおかれた浄土諸師に対する敬意がこのような表現をとらしめたのであろう。また、かような表現のなかに諸師に対する法然の謙抑な態度をくみとることができるのではなからうか。善導に対する甚深の確信を秘めながら、あえて仮設的な意味を含む「且らく」を用いて表現するところに法然の用いる「且らく」の特色があるといつて過言ではない。

また、第九例では諸行を廃して念仏に帰せしめるために諸行を説く理由を明らかにして

準_レ云善導觀經疏中上來雖_レ說_レ定散兩門之益望_レ本願_レ意在_レ衆生一向專稱_レ弥陀_レ之名_レ之積意_レ且_レ解_レ之者……

といっている。これもその語義のままに解すれば仮りに善導の積意によって理解することになる。しかし、法然が『善導疏』をもって、西方の指南、行者の目足と讃歎し、弥陀の伝説、直説として重視したことは云うまでもなく、かつ、所引の一文は『四十八卷』伝によれば浄土開宗の大典拠となったとすら伝えられる部分であつてみれば、法然にとつて仏典にも等しいものであつたはずである。にも拘らず、これをもって仮りに理解の参考にしようなどは考えられないことである。前例と同様、法然の『善導疏』に対する甚深の評価を無視しては法然の真意はつかみ難い。善導以外の諸師の積も念頭におきながらも、それにふれずに善導の積意によって理解しようとするみずからの心情が

「且らく」といわしめたのであり、これも、諸師の積に対する謙抑な態度を表明しようとした結果であろう。しかし、その裏面には『善導疏』の説示に対するはかり知れない確信が秘められているのである。

また、第十一例では三輩の文中には菩提心等の功德をあげているが、何故に念仏の功德のみを讃歎するのかという設問に答えて、

答曰聖意難_レ測定有_レ深意、且_レ依_レ善導一意_レ而謂

といっている。これは仏意をはじめ、仏辺のことについては徹底してこれを特度し、憶測することをさげようとする、いわば凡夫の自覚に徹した法然の言葉といえよう。しかし、法然はかようにいふながらも、実際はこの難測の仏意を善導の一意によってあえて憶測しているのである。それは法然にとつて、仏意を憶測しうるのは三昧発得、有証の善導をおいてなかつたのであり、かような善導によつてのみなしうるといふ甚深の確信があつたのである。こゝでも法然は仮設的な意味での「且らく」をおいてこれを表現しているが、それは前例と同様、結果的に無視することになる諸師の積に対する配慮のあらわれであり、これも法然の諸師の積に対する謙抑な態度を示すものといえよう。

最後にこの第十一例に関連して指摘しておかねばならないことは、『選択集』において法然が難測の仏意を特度する場合にこの外、三つの表現があるということである。

まず、第六章の私釈に

但特留_レ此經_レ有_レ其深意_レ歟。若_レ依_レ善導和尚意_レ……

とあり、ここでも善導の積意によって仏意を特度しているが、ここで

は「且らく」に当るところに「若し」という仮定的な副詞が用いられている。『経伝釈詞』八によれば「且猶⁽²⁴⁾若也」と注せられているから、法然は「且らく」とほぼ同様に「若し」を用いたものと推せられる。

しかし、蔽密には両者に多少の相違があったと思われる。「若し」は「且らく」のように尽し難い諸師の釈意を想定し、念頭におくこともなく、たゞちに善導の釈意による場合に用いられているように思われる。

この外、第十二章では

但定散諸善皆以難測、凡定善者……

とあって、ここでは多少の例外の有無をとわず概略的に原則的にのべられる際に用いられる「凡そ」という副詞が用いられている。また、第三章段では

答曰聖意難測不能輒解、雖然今試以三義解之

とある。こゝでは第十一例と同様に「聖意難測」としながらもこれを特度するにあたって、「且らく」を用いずに「試みに」という副詞を用い、勝劣・難易の二義を明示しているのである。

いま、以上の四例を比較していえることは法然が仏意を特度するとき、善導の釈意による場合には「且らく」「若し」「凡そ」等の副詞が用いられそこに多少の使いわけがあったように思われる。また、仏意を法然自身が直接に特度する場合には「試みに」という副詞を用いていることが知られるのである。なお、「試みに」については論ずべきところも多いが論旨にはずれることから後稿にゆずりたいと思う。

畧選択における「且らく」と聖道門

夫欲速離生死、二種勝法中、且閣⁽²⁵⁾聖道門、選入⁽²⁶⁾淨土門、欲入⁽²⁷⁾淨土門、正雜⁽²⁸⁾二行中、且拋⁽²⁹⁾諸雜行、選⁽³⁰⁾入⁽³¹⁾淨土門、……

という一文は通常、畧選択といわれ、『選択集』一部の主張要旨をまとめたものとして重視されることは云うまでもない。

この畧選択中の「且らく」については解説・入門書等の注釈も区々であり、必しも一様でないようである。しかし、ここに用いられた二例の「且らく」は先述したごとく、その語義に含まれる二つの意味からいえば仮説的な意味よりも時間的意味がより濃厚であるといえるのである。かようにこれが時間的意味だけとすれば、これと同意同訓の「暫」や「暫」に置き換えることもできるであろう。しかし、ここで「且らく」が用いられていることは法然がこれに仮説的な意味も含ましめようとしたからではなからうか。とすれば、純粹に時間的な意味をもつ「暫」等よりも、「且らく」の方がより適当であったということができ、また、時間的な意味のかけにひそむ仮説的な意味にはここで「閣かれ」る聖道門に対する法然の謙抑な気持をひそかに表明しようとしたものと解せられるのである。

この畧選択は「集の大意」⁽²⁵⁾「総結ノ文」⁽²⁶⁾等といわれるが、この十六句八十一字の内容と『選択集』各章との配当については諸説があるが、記主良忠等は十六句の中、初めの四句は第一章を、次の十二句は第二章を頭わすとし、この二意をもって『選択集』一部の所説を撰尽しているという。従って、畧選択と第一・第二章の説示は表裏して一体で

なければならぬといえよう。

ところで、藤堂恭俊博士は『異類助成攷』⁽²⁷⁾において、この畧選択にふれ、ここに、「闇く」「抛つ」等の否定辭に「且らく」という副詞が冠せられていることから

「しばらくさしおかれ」た聖道門も、「しばらくなげう」たれた雑行も、捨てられてかえりみられないのではないことを表明している。と指摘されるが、換言すれば、ここに「且らく」とあることによって、捨てられた聖道門や雑行がいつか、どこかで再生されることになるわけである。

いま、ここでは雑行についてはひとまづおき、聖道門を中心に考えたいと思うが、聖道門の教行が実際に再生されるには次の二つの場合が想定される。

第一は、聖道門の教行は浄土に往生を果して後、浄土においてサトリをうるための実践としてそのままに再生する場合である。これはまた、第一章の「捨聖帰浄」の精神をふまえた法然の最も根本的立場に呼応するものであって、この場合、聖道門は浄土に得生するまで、つまり、この現世の一生涯、「闇かれ」ることになるのである。

また、第二は、藤堂博士が先の論考の続文で

「しばらくさしおかれ」た聖道門は、聖道各宗において実践されるところの諸善万行を、雑行として浄土往生の行体系のなかに組みこむことによって生かし得る

と指摘されるように、聖道門の教行が往生行の一種として雑行の名のもとに浄土門の実践体系に組みこまれることによって再生する、つま

り、「闇かれ」た聖道門の教行がこの現世において再生する場合であり、聖道門が往生浄土の実践体系に組みこまれるまでの間「闇かれ」ることになる。

つまり、聖道門の教行は「現世の一生の間」、あるいは「現世のある時期までの間」(浄土の実践体系に組みこまれるまで)「闇かれ」ということになるが、いま、畧選択で「且闇聖道門」というその「且らく」にはこの二つの場合がふまえられていると考えたいのである。

第二の場合についてはひとまづおき、⁽²⁸⁾ここでは第一の場合を中心に考えてみたい。

現世において、「闇かれ」た聖道門の教行が浄土においてサトリの実践として再生するという説示は法然の法語中に散見するところである。いま、それに先立って『往生大要鈔』⁽²⁹⁾の一節をみると、

たとひ即身頓証の理を觀ずとも、真言の入我々入、阿字本不生の觀、天台の三觀六即中道実相の觀、花嚴宗の法界唯心の觀、仏心宗の即心是仏の觀、理はふかく、解はあさし。かるがゆえに末代の行者、その証をうるに、きわめてかたし。……

しかればこのこゝろ(此比)生死をはなれん人とおもはんものは、難証の聖道をすてて、易往の浄土をねがふべき也。

といっている。ここで法然は聖道門の名のもとに一括される真言、天台、花嚴、仏心など、当時の諸宗における具体的実践を明示しつつ、これを難証として廃捨し、易往の浄土への願生を力説しているが、これは第一章段の説示をさらに具体的に表明したものである。

ところが、『要義問答』⁽³⁰⁾をみると、

トクトク安楽ノ浄土ニ往生セサセオハシマシテ 弥陀観音ヲ師トシ
 テ 法華ノ真如実相ノ妙理 般若ノ第一義空 真言ノ即身成仏 一
 切ノ聖教ココロノママニサトラセオハシマスヘシ

といて、現世において廃捨されたはずの聖道諸宗の教行も浄土にお
 いては得証成道の実践として再生し、しかも、意のままにサトリの究
 極をきわめることができるといっているのである。

また、仏道の証果をうるための必須の学要といわれ、聖道門を聖道
 門たらしめるものといえる三学についても、『要義問答』⁽³¹⁾に

ヒトタヒ往生ヲエツレハ 三学自然ニ増進シ 万行ナラヒニソナワ
 ルカユヘニ……

といて、この三学も浄土においてはそのままに再生され、自然に増
 進して成就できるというのであって、これらはいづれも、聖道門が浄
 土においては立派に再生されることを示すものである。かように、こ
 れが浄土において再生することとは少なくとも、捨てられればな
 しでないことを示すもので、ここにも「すべてを高次の世界に生かそ
 うとする」⁽³²⁾ 畧選択の真精神がかゞえるのである。

ともあれ、この場合、聖道門は必然的に「現世の一生の間」さしお
 かれることになるが、先に想定したように、果してこの間を「且らく」
 といふるのであろうか。勿論、確証もないが、わづかながら多少の証
 拠をあげることができるのである。

ところで、人の在世、ことにその期間の長・短に対する感じ方はそ
 の人のおかれた、環境や性格、時代、教育、思想などの相違によって
 異なり、一概することはできないであろう。しかし、源信以来の浄土

教者にはこれを「須臾の間」とみる一貫した流れのようなものがみら
 れるのであり、また、慈円、法然等にもこれに似た傾向が窺えるよう
 に思われる。

まず、源信は『往生要集』巻上末に⁽³³⁾、浄土の十楽中の増進仏道楽を
 明らかにするなかで、

一世勤修、是須臾、問何不棄衆事、求淨土哉、願諸行者努力匪懈
 といいて、一世の勤修を「須臾の間」として自認するとともに、衆事
 をすてて浄土を求願するよう勧めている。かような源信の説示をうら
 づけるものは『無量寿経』⁽³⁴⁾ 下に

人能自度、転相拯濟、精明求願、積累善本、雖一世勤苦、須臾之間、後
 生無量寿仏国、快樂無極

とある経説であつたであろう。ここでは一世の勤苦を「須臾の間」と
 しているが、一生を須臾とみることに変わりはない。

このような説示は『観心略要集』・『決定往生集』等にも受容され、
 浄土信仰の浸透と広がりの中で願生者の心中に植えつけられていった
 と推せられるが、仁平四年(一一五四)忍空の『勸進往生論』⁽³⁵⁾ にも

現世勤修須臾之間、開覺藥於三明、何拋常住妙果、耽利那羅
 欲、何痛須臾勤行、好永劫苦樂、

といいて、同様に現世の勤修を「須臾の間」としてしているのである。ま
 た、舜昌の『述懐抄』⁽³⁶⁾ には妙香院良快(一一八五―一二四二)の著わし
 たという『浅近念仏集』の序が引用されているが、そこには

一日を以て一日を積り、一年を以て、一生を計るに縦ひ八十の
 算を持つとも須臾の間なり。況んや老少不定なるに於ておや

といふ、長時と思える八十才の人寿を持ちえたとしても「須臾之間」とうけとめていることが注目されるのである。現段階では多くの例証をかかげえないが、先述したごとく当時の浄土教者の心底にはかような現世須臾の感覚が脈々と流れていたことを思わしめるのである。この「須臾」という語は「しばらく」「しばしの間」「暫時」等と注せられるように、「且らく」と同様の意味をもつことは無視できないであろう。

また、この外、当時の傾向を窺わしめるものに、法然と同時代に活躍した慈円の詠歌がある。『拾玉集』⁽³⁸⁾巻三、右大将三百番歌合百種（建久四年秋）の中に慈円は、

しいしばのしばしと思ひし世の中の四十の冬になりけるかな
とうたっている。おそらく、現世を「しばし」（暫時の間）と心えつゝ日々をおくりながら、四十才をむかえた慈円の感慨をうたったのであらう。

ところで、法然自身はどうであらうか。とほしい法語・消息の中から探ってみよう。まず、『正如房へつかはす御文』⁽³⁹⁾には

ユメマホロシノコノヨニテ、イマ一トナントトオモヒ候事ハトテモ
カクテモ候ナム。タトヒヒサシ（一生）ト申トモ、ユメマホロシイ
クホトカハ候ヘキナレハ……

といふ、また、『十二ヶ条問答』⁽⁴⁰⁾には念仏者の日常の心がまえを示してあるときは世間の無常なることをおもひてこの世のいくほどもなきをしれ

といふ、また『浄土宗略抄』⁽⁴¹⁾にも

『選択集』における「且らく」攷

ましてこの世のいくほどもならぬ命をのべ

等といっている。そこには暫時、須臾などという表現こそみられないが、「ユメマホロシ」「イクホトカハ候」「イクホトモナキ」等という表現の中に、それにも似た法然の所感を伝えていると思われる。

先述したごとく、須臾は「且らく」の同意語として用いられる例もあるが、それが多く浄土教者の説示に散見することは、無量寿という永遠なるものを求めて生きぬこうとする浄土願生者にとっては現実の一生はまさにつかの間の「須臾」「暫時」であつたにちがいない。

畧選択における最初の「且らく」は漠然とながら暫時・須臾の現世をあん指し示しているのではないかと思わしめるのである。

今後、さらに検討を要するが、かようであるとすれば、「現世の一生」も暫時の間としてうけとめうることになり、聖道の教行は原則的には往生をうるまで暫捨され、浄土において再生されることになるう。

おわりに

そもそもこの問題をとりあげた契機はいく度か『選択集』の原典講読をする機会をえて、その都度、「若し」「試みに」等とともにこの「且らく」という副詞が不可解な言葉として意識され、表面的な語義、用例のみでは法然の真意を的確に把握しえないと思つたことに起因する。

かくして、本論では『選択集』に用いられた十五例の「且らく」を中心として愚考を重ねたが、これは法然教学のみに限らず、豊富な国語学的な素養も必要とする課題といえるのである。しかし、かような

素質も欠いたまゝに、また畧選択の「且らく」に閑説した諸論考も十分考慮する暇もないまゝに述べたものであり、もとよりその不備はかくしきれず、反省すべきことも決して少なくない。

最後に一言したいことは、法然が仮設的な意味をふくむ「且らく」を多用した理由は種々の角度からいえると思うが、思いあたることは法然は正当なる主張が正当なものとして正当に通用しないという現実をよく知り尽していたからであろう。つまり、「且らく」を用いることによってなされる法然の主張は一見、消極的といえるが、そのような表現の背後に、実は対外、ことに仏教界の圧力、迫害を予期し、これをたくみにイナしつゝ、法然の確固たる主張を貫こうとしたのではなからうか。

註

- (1) 『四十八卷伝』卷四一
- (2) 『新仏全』六二～15
- (3) 『日本佛教思想資料集』所収
- (4) 『浄全』十五～593
- (5) 『新仏全』二九
- (6) 正宗敦夫編 60
- (7) 望月郁子編 260～261
- (8) 諸橋『大漢和辞典』十～948
- (9) 『古典文学大系』三～426
- (10) 国書刊行会編 卷一～77
- (11) 同右 卷一～599
- (12) 同右 卷二～3
- (13) 同右 卷二～59

- (14) 同右 卷二～41
- (15) 同右 卷二～60
- (16) 同右 卷二～64
- (17) 『印仏研』十一～二号～744
- (18) 『選択集輯蒙』、深勵『選択集講義』
- (19) 『統藏』八三～425
- (20) 『浄全』十五～31
- (21) 『浄全』十五～387
- (22) 『浄全』十五～487
- (23) 『印仏研』十～二～409
- (24) 諸橋『大漢和辞典』一～265
- (25) 『浄全』七～343
- (26) 『選択集講義』348
- (27) 『法然上人研究』176
- (28) 『仏大大学院紀要』二～108
- (29) 『昭法全』49
- (30) 『昭法全』632
- (31) 『昭法全』629
- (32) (27)
- (33) 『浄全』十五～64
- (34) 『浄全』一～27
- (35) 『浄全』十五～533
- (36) 『浄全』九～111
- (37) 岩波『古語辞典』662、外
- (38) 多賀『慈門全集』182
- (39) 『昭法全』547
- (40) 『昭法全』678
- (41) 『昭法全』605

鎮西教学雜考

深 貝 慈 孝

一

鎮西上人の念仏の義は、法然上人所立の念仏義を改変せられているという世評があつたことは、すでに良忠上人の『徹選扱鈔』⁽¹⁾にみえるところである。通別念仏、菩提心願行、見仏所期等、鎮西上人の著書『徹選扱本願念仏集』『末代念仏授手印』『浄土宗要集』をみる時、なるほど文の上では、法然上人の念仏の義と大きく異なる点があることは何人も認めざるを得ないであろう。しかしこの鎮西上人の所説の起るゆえんもまたこれらの著書に十分に述べられていることは間違いないところである。そしてその立場は、先学によって破邪顯正の熱情のもたらすところ、法然上人の念仏義の祖述と顯彰、という位置づけがなされ、その内容が解明せられていたのである。⁽²⁾

鎮西上人の法然上人滅後の念仏教団内における地位はともかくも、その念仏義の領解は他の著名な門下に較べて法然上人の義にもっとも近く、著書にみまざる正法護持の念からは、三祖良忠上人の顯彰をさしひいてもなお浄土宗二祖として崇せられるに十分なものがうかがわ

れるのである。

さて鎮西上人の念仏義の問題は、すでに先学によって十分検討せられているので、小論ではそのものについての記述を省くが、それにしても鎮西上人の念仏の義は、「故上人の所立を改めらる」という見方は意外に根強い。近年でもこの問題は取り上げ論ぜられている。⁽³⁾

たとえば『授手印』の結帛一行三昧説は、法然上人の説かれぬ見仏三昧を目的としているとか、奥図の積の「我が法然上人の言はく、善導の御釈を拝見するに、源空が目には三心も五念も四修も、皆俱に南無阿弥陀仏と見ゆるなり」という法然上人の言葉は、他の法然上人の語録には見えぬから、結帛一行説自体を法然上人によつたとするのは疑問であるとか、『授手印』に説く念仏は定善の念仏である、というような厳しい見方も行われているようである。

ただ私に鎮西上人の著書をみる時は、全巻法然上人と善導大師の念仏義を根本として、その祖述とまさしく顯彰がなされていることを知るとともに、他の諸学匠の著述とは一味違った、鎮西上人の学的態度と誠実な人柄をみる事ができるので、決して師法然上人の念仏の

義を改めた、というようなことは、良忠上人の言葉通り「全くその義なきことなり⁽⁴⁾」といわざるを得ない感を持つ。

次に問題は二祖三代の念仏の義に関することである。善導大師と法然上人、法然上人と鎮西上人と良忠上人、この師資相承の譜脈の確立は、それこそ祖述と顕彰の立場において各師が連綿として念仏の義をうけついでたのであるが、念仏義の比較研究という科学的立場は、祖述と顕彰という従来⁽⁵⁾の立場の存在を許さなくなつたかのようなのである。その結果は念仏義の純一性、絶対性が強調され、祖師間における念仏義の思想的発達と未発達という論が興され、その優劣、浅深が取り沙汰されるようになった。二祖三代の念仏義がばらばらにせられ、師資相承の重要な役割を果した祖述と顕彰の努力が、いとも簡単に取り扱われそうな実情でさえもある。

一例は法然上人の偏依善導一師の立場に対する諸説である。この問題は諸先生方が善導忌を機に所見を述べられ、⁽⁶⁾落着はみたようであるが、ただ一つ、分依善導説の創唱が鎮西上人にあるかのような説に対しては、管見の及ぶところ、まだ結論が出ていないように思うので、ここでは鎮西上人の立場を祖述と顕彰にありとした上で、その態度の特徴をみきわめ、その鎮西上人からは、善導大師と法然上人を分けてみる立場は出てこない、という結論まで、二、三を取り上げて考察を進めたい。くどくどしい所はご諒承を乞う。以下敬称、敬語を略する。

二

鎮西は『徹選撰集』において、法然の『選択集』述作のいきさつと、

鎮西が『選択集』の相伝をうけたことの感懐を含めて、次のように述べている。⁽⁷⁾

弟子某甲、忝奉遇法然上人之在世、親習伝称名念仏之義理、専修称名、偏期往生之間、上人又告言、有我所造之書、所謂撰撰本願念仏集是也。欲以此書秘伝汝也。此書之造意者、九条殿下向源空而示高命云、每対面之次、念仏往生之義雖度度聞之、即施即廢也。請註其文賜予^云。源空蒙此仰不能辞申、因茲善導之积義謹以記其文勢、兼又陳其義勢。然則撰撰後序云、而今不図蒙仰辞謝無地。仍今慙集念仏要文、剩述念仏要義。唯願命旨不顧不敏。是即無慙無愧之甚也。庶幾一經高覽之後、埋于壁底莫遺窓前。恐令破法之人墮於惡道^上。已造此集畢以進殿下。殿下告上人言、今此書淨土宗之奥義也。上人在世之時、從禪室草菴勿令披露。大師入滅之後、從博陸槐門可弘通之。源空雖蒙此炳誠、露命難定、今日不知死明日不知死。故以此書密付属汝。勿及外聞^云。爰弟子某甲低頭拱手合掌恭敬跪以賜之畢。歡喜余身隨喜留心。伏以難報仰以難謝。非啻伝義理於口決、復被授造書於眼前。解行有本、文義已足。自其以降往生之願弥深、念仏之行倍高。然窮老微質不図存命、当念仏之暇瞻行法之際、披一切經藏覽優婆提舍、撰撰之正文相應經教之説、念仏之妙義無違論家之积計知、上人博覽之智不可得而称者也。

この文の内容を見ると『撰撰集』撰述の機縁、その内容、九条兼実高覧後の処置については『撰撰集』後序の引用であるが、その後、兼実に法然滅後『撰撰集』弘通の意志があったことを記している。なおその上に、法然みずから『撰撰集』を鎮西に付属したことを載せ

ることは『選択集』著述後から、鎮西へ伝授されるまでの、兼実、法然、鎮西三者の心情の動きが書きとどめてある貴重な記事ともいうことができよう。

さらに「ただ義理を口決に伝うるのみに非ず、また造書を眼前に授けらる。解行本づくこと有り、文義已に足れり」と述べていることは、法然門下において、一宗の教義の伝承が、至上とせられる師資の面授口決のみにとどまらず、それを書き記した造書を伝授せられることが、榮譽とされていたことがうかがわれる。「解行本づくこと有り、文義已に足れり」の語は、師教を伝承した確信と満足が安堵感ともなっており、あらわれているようである。それと同時に兼実をして、客観的にも「今此の書は浄土宗の奥義なり」と証せしめた『選択集』は、それ以後法然門下において、師資相承最高最重の相伝の書として取り扱われていったとも推定せられるのである。なお後述する鎮西の学的態度とどうか、法然の教義を伝承し、開顕していった、その基底にある勘文の立場が「念仏の暇に当り、行法の隙を瞻て、一切経藏を披き、優婆提舎を覽るに、選択の正文、經教の説に相応し、念仏の妙義、論家の釈に違ふことなし」の語に明瞭歴然としてあらわれていることも知り得るのである。

この師説相伝の書『選択集』を釈し、開顕したものが『徹選択集』である。師説を継承し、顕彰していった鎮西の立場は、おのずからその著書にあらわれているはずである。ここではまず『徹選択集』の造意を検討して鎮西の立場をうかがってみようと思う。

三

『徹選択集』撰述の経過は、良忠の『徹選択鈔』にも詳しいが、まず鎮西自身はどうか。

造此書有二意。所謂一者為顯先師上人之広学博覧之智徳也。二者為救濁世末代之小智愚鈍迷惑也。

造意は二意、第一の意は一書全体にわたることではあるが、主として上巻に述べる「選択」の義についての解明に重点がおかれていると、いってよいであろう。「選択の正文、經教の説に相応し」という前引の文よりして明らかである。「選択」の義は上巻第三篇本願章釈の段にて論ずる所である。

第二の意は主として下巻に述べてある。『選択集』の真文に反する勝手な回文曲義の流行を叱し、謗師謗法の罪業を懺悔し、くれぐれも法然の『選択集』を指南として口称念仏を行じ、確かに往生極楽を遂ぐべきことを勧めるものである。

次に良忠の『徹選択鈔』では「徹選択」という題名がつけられた経過の中に、鎮西の造書意志を描写している。と同時に良忠の進言が内容に影響していることに注目せしめられる。

問得名如何。答此集作事先師智度論菩薩修行之相、望今浄土門時、可有通局之念仏道理見立被撰也。至題名者案旁也。或四義集トヤイハマシ或徹選択トヤイハマシ。但予故上人之遺弟、選択伝受之身也。徹選択題可宜歟。彼集念仏義宣徹意也云。然選択意一分ノヘラレス。然問題与文相違。私申云、本集大意釈ソヘラレテ候者不違題宜カル

ヘキニ候ナン云。依之上卷十六篇意述ラレタル也。

問徹之字意如何。答選択集念仏正局本願称名之一行、智度論之念仏広通三福六度之行。然本集之念仏未釈通念仏之相。故從別徹通故云徹選択集。然不伝授人謂為、鎮西上人念仏之義被改故上人所立矣。全無其義事也。

問此小序意如何。答上句舒上卷意、下句舒下卷意也。是私書此也。と述べている。これによると最初鎮西は『智度論』の説によれば、畢竟浄土門にも通局の念仏があつてしかるべきであるとの考えのもとにこの書を造つた。題名については『四義集』としようか『徹選択』と名づけようかと案じたけれども、鎮西自身は法然の遺弟であり『選択集』伝受の身であるからには『選択集』所説の「念仏」の義を宣べ徹する意から著わしたこの書は『徹選択』と名づけるのがよいと思つて書いた。しかし弟子の良忠が拜見したところ、どうもこの書には『選択集』の内容についてふれるところがなく「選択」の意が一分も述べられていない。そうなると題と内容がそぐわないというそりもおこるので、進言して十六篇の各意を釈しそえられてはいかかか、というような次第から、この書が再治せられた経過を述べるあたりはまことに興味深いものがある。そして「然れども選択の意を一分もべられず」という良忠の指摘は看過できない何ものかがあるような感がある。そして鎮西自身再治の現行本にて「第三本願章」の意を釈し「選択」の義について強調するところがあるのは、いかなる事情を有するのであろうか。良忠の指摘によるのみの理由からか。小論ではこの点についてふれる余裕はない。

ともあれ『徹選択集』の造意を、鎮西の記述に従つてまとめてみると、次の三文にあらわれているということができる。

第一は序分の、

徹選択集者、任弟子之昔聞、具以述其義、尋聖教之誠説、輒以符其文。⁽⁹⁾

第二は上巻第三篇積の、

抑弟子某甲、造此徹選択集而添上人選択集之意者、深以為述徹其選択義也。依之為顯彼義底、今致此問答。⁽¹⁰⁾

第三は上巻第十六篇積の、

造此書有二意。所謂一者為顯先師上人之広学博覧之智徳也。二者為救濁世末代之小智愚鈍迷惑也。⁽¹¹⁾

この三文をみて考えることは、共通して法然の念仏義の祖述と、それについての鎮西の顕彰の態度があらわれていることである。ことに第一の文は、簡潔よくこの書の内容を示すとともに、ここで取り上げたい鎮西自身の学的性格が出ていることに注目したい。すなわち、下の句の「聖教の誠説を尋ね、輒ち以てその文に符す」というのは、単なる師説の祖述ではなく、また鎮西の領解よりする顕彰でもない。いわゆる師教の『選択集』の内容を自身が聖教を検索して、その正当性を証明したのであって、鎮西教学の特徴はこの点にあるといつても過言ではない。

たとえば「選択」の義については「弟子某甲、然師入滅の後、自ら此の文を検べ得たり。上人の料簡、菩薩の聖教に符合す。弥いよいて隨喜の涙を流し、倍ます以て渴仰の誠を致す」という。法然が『三部

『經』を料簡して立てた「選択念仏」が鎮西によって検証され「我が朝に始めて此の義を立てたもう。唐土の人師所立の義の中にも、此の選択の義、全くこれなし」といわしめるのは、実にこの鎮西の学的態度よりきたものといわなければならない。また前引のように『選択集』全体についても「念仏の暇に当り、行法の隙を瞻て、一切経蔵を披き、優婆提舎を覽るに、選択の正文、經教の説に相応し、念仏の妙義、論家の釈に違ふことなし」というように、ことごとく鎮西の検証を経ないものはない。

宝地房証真の門人となり、天台円宗の法門を究めて、油山の学頭ともなった鎮西の学の広さと深さは、それが反って法然門下入室の動機ともなる。『徹選択集』にいう「單聖道門の人、單浄土門の人、之を知るべからず。聖道浄土兼学の人、之を知るべし」との述懐は、鎮西の学的立場よりするものである。法然との出合を、良忠の『決答授手印疑問鈔』を借りて述べるならば、その卷上に次のように詳しい。

始則依明星寺衆徒勸進、広勸九州建立五重塔。其塔本尊為奉迎令上洛之時、上人御事、故法印被奉讚之事思出、始參東山御菴室、夏五月比也。于時上人六十五、弁阿三十六也。先心中思念、上人勸化不可過我所存^云。

爰弁阿通世之由令申之処、上人問云、汝為出離行何法耶。答申云、勸人建五重塔候。又常時行法者念仏候也^云。上人云、所立塔者、如善導御意者、判難行而名疎雜之行。所行之念仏者、判正行正所勸之行也。但念仏言、広通八宗九宗。汝念仏何耶被問之時、不知智分辺際、如望大海。

又云、汝天台宗学徒也。仍分別三想念仏義、可奉令聞。一摩訶止観念仏、二往生要集念仏、三善導勸化念仏也^云。此三重被立替事、微微細細也。教化及于多時、自未至子。是時弁阿如聞釈尊説法、似值善導教化。心大歡喜、解行全学上人行儀¹²。

表現はおかしいが、学者でこそ学者を知る。山門の学を究めた両匠であれば、互に相手の器量を知り、師資の盟約の基底が成り立つ。鎮西再上洛後の八年、法然は鎮西に伝法するの志深く、日日の授学はことに急であったことは、また『決答鈔』に記すところである。『四十八卷伝』にも少し感じは異なるが、同様のことを伝えている。¹³

鎮西の学的態度は恐らく晩年も変ることとはなかったであろう。『徹選択集』の前引の言葉はそれを物語る。そして次の文は鎮西の立場を明瞭に示すものである。

夫欲知念仏往生者、先須知一切菩薩浄仏国土成就衆生之義也。又可習一切菩薩之本願也。

予昔奉值先賢高才之人習之伝之。然菩薩位有二。一者住三界内生身菩薩、二者出三界外法性身菩薩。生身菩薩者未能浄仏国土成就衆生之行。法性身菩薩者已能浄仏国土成就衆生之行。因茲電樹天親同宣此旨、曇鸞天台並存此義^云。

沙門某甲、昔学聖道門之時、聊習伝彼浄仏国土成就衆生之義。今入浄土門之後、又相承此選択本願念仏往生之義、以二師之相伝見聖教之諸文、其義更以不違教文。單聖道門人、單浄土門人不可知之。聖道浄土兼学之人可知之。自得此意披一切大乘經、見一切大乘論、隨喜之涙難禁。此則聖教之源底也。法門之奥蔵也。仏菩薩之秘術也。

此書之上不可載尽。委可聞口伝也。⁽¹⁴⁾

ここにいう聖道門の師、先賢高才の人とは、恐らくは宝地房証真であろう。とすれば二師の相伝とは、聖道門における証真、浄土門における法然からのそれである。本願念仏の義を開顕することは、単聖道門、単浄土門の人のいづれもがなすべきところではなく、聖道浄土兼学の人、すなわち自分鎮西は知り得たのである。それは聖教の源底、法門の奥蔵、仏菩薩の秘術であって、到底この書の上に述べつくすことはできぬという感懐となつてあらわれている。

四

法然滅後の門下における異義邪説の興盛と仏教界からの批判攻撃は、学人にして伝法の人鎮西をして慨歎の極に至らしめる。『授手印』や『徹選択集』は、その心情より出た書である。

拙哉拙哉。末代愚人暗浄土之法門迷念仏之義道、捨祖師之珠玉握己身之瓦礫。痛哉痛哉。当世之学者抛選択之真文正義、挾自己回文曲義誑惑世間。迷乱行者罪業之至何事如之。可恐可恐可悲可悲。早趣仏道之正路、改迷惑之邪執、懺悔謗師謗法之罪業、可免椎撲地獄之苦患。南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏。返返以先師上人選択集而為指南、又仰依憑無間精進無懈怠無疎略行口称念仏、隨以可往生極楽也。此則哀末法之迷者也。⁽¹⁵⁾

この文は、前引『徹選択集』撰述の理由の第三の二意の中の第二「濁世末代の小智愚鈍の迷惑を救わんがため」の結文の部分であるが「仏道の正露」「念仏の義道」ともに「祖師の珠玉」である「選択の

真文正義」にこもるがゆえに、どこまでも先師の『選択集』を指南とすべきことを述べるものである。

また『授手印』後序には謗師謗法の異義三を掲げ、正道に帰すべきことを説いている。

此三人義近代興盛之義也。

已上三義是邪義也可恐可恐。 在御判

全是非法然上人之義。以梵釈四王奉仰証。三義俱不為学文無智僧達愚案也。憍慢憍慢也。善導御釈不相応之義也。有心之人能見善導御釈可思合。捨現文之義、無文之義云出違現文、亦背古之行。

在御判⁽¹⁶⁾

ここでも鎮西の学的眼からする破邪顕正の立場がよく出ている。鎮西の学的態度とは何か、それは一口にいえばその義の聖教への検証である。経論釈にその根拠を検出することである。「無文の異義」「無智の愚案」「今案の新義」は、ともに邪義として背されなければならぬ。それが鎮西の根本的態度であることは『徹選択集』や『授手印』等の書物に一貫してうかがわれることである。

さて師法然の「選択」の義こそ聖教にもとらぬ正説であることは、先述を取り上げた『徹選択集』の上で明らかにされているが、では法然と善導との関係は鎮西においてはどのようにみられていたであろうか。前引『授手印』の文からは「法然上人の義」は、実は「善導の御釈」に合せて証せられることになる。ここに法然と善導とは一つというべき立場に鎮西があったことの推測せられる証拠がある。善導と法然の関係において「選択」の義が法然の今案の新義であるならば、鎮

西の学的態度からはうけいられないことといわざるを得ないのである。

それでは鎮西は、善導と法然の関係をどのようにみていたのか、このことは今さらながらのことではあるが、五、三をあげてみよう。いずれも『授手印』を例にとる。

私謂於吾朝者、勘出善導之御義者、只是法然上人也。弟子弁阿奈上人御義御在生之時、於此一宗之始末、具聞之幾乎。仍為弟子弁阿、以法然上人、奉仰大師積尊(17)矣。

ここにいう善導の御義とは、本願念仏の義である。それを「わが国において、まさしく調べ出されたのは法然上人である。自分はありませんが、その法然上人の御義をば、上人在生の時、一宗の始終にわたって詳しく聞かせていただくこと幾度であったか。ゆえに自分にとって法然上人は、あたかも弥陀の本願を付属せられた大師積尊とみたまつり、仰がせていただくのである」と。

善導の御義こそは阿弥陀仏の本願念仏の義である。この関係をたどると鎮西の眼には善導、法然のつながりは、弥陀とその本願に望めて本願念仏を勧説した積尊となるのである。そして仏弟子鎮西がある。

『授手印』では、奥図の結帛一行三昧を示す語に、

積曰、我法然上人言、拜見善導御積、源空目、三心、五念、四修、皆俱見南無阿弥陀仏也。(18)

とあるが、鎮西の眼にも当然そのように写るわけで、その立場からいえば『授手印』全体の宗義と行相はことごとく善導の御義ということになる。

なお鎮西が善導の名を出して説くことからは如上の他に『授手印』では次のようなものがある。

善導御意、探釈迦弥陀御意、於種種住生行中、以此口称一行、為殊勝第一之行。

今善導御意、捨虚仮心、以真実心行念仏得往生、以之名至誠心也。今善導御意、以已所作正助二行、発決定往生心。以之名為回向発願心也。故善導積云、願行既成若不生者、無有是処文。

故上人云、浄土宗善導、教訓念仏者、初令入専修、称南無阿弥陀仏時、具三心此心之中納回向発願心也。依之善導積云、南無者帰命、亦是発願回向之義文。

善導御意、入浄土宗修正助二行、具足三心之人、必可修五念門事。善導宗意、行三心、五念之法、必可具四修事。(19)

「善導の御意」四、「浄土宗の善導」一、「善導宗の意」一、というように、『授手印』の本文だけを見ても、善導とのつながりが非常に深い。ここにも師法然の説を善導のそれに検出し得て、不動の信頼を寄せる鎮西の立場がうかがわれる。その他『授手印』本文では、善導の名は出さないけれども、『往生礼讃』『観経疏』『観念法門』等の文を直接引用することも少くはない。

要するに鎮西においては、浄土宗の宗義と行相は、あくまで法然の『選択集』を通じて領解すべきは当然のことであるが、その先には必ず善導の御義があることは明白である。鎮西にとって、善導の御義の正しい領解者が、余人でなく法然であることが看破してあることで、それは鎮西の学的立場からも納得できることである。

さらに『授手印』末尾には、顯真と明遍と法然の三人を挙げ、

已上三人同時学生。三人俱帰善導之御義願西方。三人同時学生、

俱教遍之行儀也。以之可知之、此外之小人等之義全不可用之。三人

之大人之義、末代人可用之。在御判⁽²⁰⁾

と述べているが、ここにおいても法然は、善導の御義に帰依した正しき教遍の念仏者として敬されている。

また同じく『授手印』手次状にも次のようにある。

尊成天皇御時、法然上人檢出善導御義、令流布世間之時、後白河

法皇御臨終之時、被召御善知識、以善知識之身、早太上法皇奉教授

一向專修之念仏——中略——爰法然上人以浄土宗之義伝弁阿、今又

弁阿以相承之義並私勸文徹選択集、譲与沙門然阿畢。聞之人慥信之、

行之可遂往生⁽²¹⁾——後略——

ここにいう「浄土宗の義」とはもちろん善導の御義である。

さて今までみてきた中で気づくことは、鎮西の用語の中には「勘出」とか「檢出」という語がみられることであり、右の文では「勘文」という語が出てくる。私見では、こういう鎮西の表現の中に、後世いうところの二祖三代の敎学の基本的立場が示されているのではないかと思われる。これらの語は率直にいつて「新案」「愚案」「今案」の異義を受け容れない伝灯の立場を示したものに他ならないと思う。顯彰は聖敎にもとづく確かなものでなければならぬ。それが祖述と顯彰であり、いふなれば伝灯と己証というものである。

おもうに善導の『観経疏』は仏説に対する善導の勘出であり檢出である。それは法然の『選択集』においてまた勘文せられている。法然

の勘出であり檢出である『選択集』は鎮西により勘文せられている。それが『徹選択集』である。その『徹選択集』は良忠により『徹選択鈔』『選択伝弘決疑鈔』において勘文せられている。

祖述と顯彰ということは、祖述は伝灯において当然なことであるが、顯彰もまた祖述を基にした顯彰であり、つねに勘出、檢出、勘案の努力が払われなければならないし、逆に、される側も当然それに堪え得るものでなければならない。そういう意味において、鎮西の立場はまことに学的であり、そうであればこそ法然門下における異義の統出に對しても確乎たる態度を示すことができたのである。破邪顯正は無文の新義を出すことでは成り立たない。

以上みてきたような、善導を弥陀とも仰ぎ、その「御義」を根本の依拠とする鎮西であり、法然をその「御義」の勘出者として、釈尊にも見立てる鎮西の立場からは、善導と法然とを分けて考えることは不可能なこととも思われる。すなわち以下に論ずるように、分依説の創始者的存在として鎮西をみることはできないように思うのである。

五

ここでゆきがかかり上、分依説について少しふれておきたい。

「偏依善導一師」と法然がいう偏依の内容が、分依善導であるといわれる有力な根拠は、両者の敎学を比較してその異同を論じ、法然は本願念仏を説いた善導にのみ依ったのであるから、これは総依善導ではなくして分依善導といふべきであるとの主張である。この立場は見方によっては当然のことであり、この意味での分依善導は、畢竟「偏

依善導」と法然がいう善導その人に価値観をつけていうのではないから、さして分依ということを強調することもないと思われるが、今一つに分依善導説、いわゆる善導の本願念仏の義の上に、さらに選択の義を加えて、選択の念仏を宣明した法然は、やはり善導を超えた存在であるとす立場の分依説は、同じく分依善導とはいいながら、一面に善導に依らないという不依善導が強調せられる分依説ともなりかねないので、そうすると法然が偏依善導といったこととは、いささかそぐわないことになるのではないかと思われる。この説の最初をなした者は、石井教道博士によると鎮西ということになる。そして以下にふれる三点にその根拠をもとめているのである。

周知のように鎮西は法然の言葉として左のことを伝えている。これがその根拠の第一点である。

故上人云、諸師作文必本意有一。慧心立因明直弁之義、善導釈本願念仏一義、予立選択一義造選択集也⁽²²⁾云。

そしてことに選択の義に関しては、鎮西自身が『徹選択集』に左のように記していること。この内容は何としても変えることのできない鎮西の分依の立場を示すものとして、つねに引き合いに出されるものである。これが第二点。

上人手自料簡三部経、我朝始立此義。唐上人師所立義之中、此選択之義全以無之⁽²³⁾云。

そして石井博士は次のようにいう。

語勢からみると、恐らく聖光は導空兩祖の間に、選択立不立につき其の内容に相違ありしことを認めて居られたやうに思はれるが、

其の内容については明示された所がない。寧ろ三祖良忠は、本願念仏と選択本願念仏は辞異義同と判定し、聖岡また其の説を襲けてより以来、宗義としては兩祖の間に区別は見ないことになっているけれども、時と処と對手とを異にしている兩祖の教化に異点のあるのが当然と思はれる。

として、法然の選択本願念仏は何ものも及ばない絶対価値の念仏であることを論じている。つまり分依説である。そして根拠が如上の鎮西傳承の法然の語および『徹選択集』の語に存するのである。いわゆる不依善導説である。

さらに第三点は『徹選択集』の左の文が有力な根拠となっているのである。

所謂第一本選択集之題中、言念仏者是諸師所立之口称念仏也。故題次題次行言南無阿弥陀仏也。

第二本選択集之題中、言本願者是善導所立之本願念仏也。故題次行言南無阿弥陀仏也。

第三本選択集之題中、言選択者是然師所立之選択念仏也。故題次行言南無阿弥陀仏也。

と、このようにあるのも、善導は本願念仏、法然は選択本願念仏と峻別していることになるから、やはり鎮西は不依善導を伴う分依善導の立場にあったとされるのである。

果して鎮西は法然が偏依善導といったその上において、分依、不依善導、すなわち選択の思想を創唱した法然は善導を超えていたとする立場にあったか、ということが問題である。このことは先述した鎮西

の立場からするならば到底考えられないことではあるけれども、今あげた三つの明文は、論より証拠で、何としても動かし難いものがある。ゆえに以下はこの三つの文を取り上げて、鎮西の立場を検討してみようと思う。

六

第一、故上人云、諸師作文必本意有一。慧心立因明直弁之義、善導一積本願念仏一義、予立選択一義造選択集也云云。

この文は『浄土宗要集聴書』にある良忠伝聞の詞で、先師云わくとして「法然がかく仰せられた」という形で収められているものである。

第一に、この文は内容からすると、慧心、善導、法然の三師がそれぞれ書物を著わす場合に、その目的とどうか、説き著わそうとする内容の眼目について端的に語った言葉であって、一言よく一書の内容を示していることができる。慧心、善導、法然と次第していることは、石井博士のいう法然の念仏思想の形成にみられる三型の順序でもあるが、しかしこの法然の語は必ずしも三者の思想の順序とか、そこからくる念仏思想の優劣を含めたものではなからうと思う。その点についても少し関連のことがらから考察を加えてみよう。

良忠の『浄土宗要集聴書』は、鎮西の『浄土宗要集』の積書のごときものであるが、前引の語は、その第二十一の算題「諸大乘経往生事」の注釈に添えてあるものである。すなわち、

此算題意、為令慧心因明直弁之義也。先師云、故上人云、諸師作文必本意有一。慧心立因明直弁之義、善導積本願念仏一義、予立

選択一義造選択集(26)云云。

とあるもので、良忠は「師の云はく、此の算は往生要集一部の肝心を顕わさんが為に作れるなり」と、鎮西のこの算題造意をも書き添えている。

つまり「諸大乘経往生事」という算題は、『往生要集』の所詮である「因明直弁」の義を明さんがためのものであって、『西宗要』では、問、善導和尚、明念仏往生、其本経選択給。爾者法華、華嚴等所明往生、以其依憑取之給可云乎。

との問に対して「答う。取らず」といった後、さらにつづけて、私儀以不可答之。楞嚴慧心先德、法華宗多年稽古深学生也。彼先徳云、諸経所明往生、是因明往生也。阿弥陀経所明往生、直弁往生也。行道有二道。迂回道、直道。依之往生道、因明往生是迂廻往生也。直弁往生是直道往生也。然者正念仏往生、説阿弥陀経直道故可依之也。(27)

と述べているものである。「因明」「直弁」というが、この答にもみられるように「直弁」すなわち「直道」往生が勧説されていることは自明のことである。

法然の『往生要集詮要』『往生要集料簡』『往生要集略料簡』『往生要集』の四部作には当然のこととして因明直弁の説明がある。(28)つまりそれは往生行について諸行と念仏のいずれが肝要であるかを論ずるもので、慧心の『往生要集』は、そのことを明らかにせんがために著わされたことになるのである。これによれば、諸行は因明の行である。すなわち諸大乘経でいえば、たとえば即身成仏の功能や五種法師等の

種々の得益を明すことに因んで、その中におのずから往生の事も説いているという意味がこの因明である。対して念仏はすなわち直道の行であり、『浄土三部経』には直接に往生の一事だけが説かれている、そのことを指して直弁というのである。このことが『往生要集』の主旨であり、結局諸行は往生の要でなく、念仏が往生の要であるということを示すことが因明直弁の義であり、『往生要集』撰述の意であるというのである。

なお『西宗要』第四の算題「専雜二修得失事」の末尾にも、記録者の良忠は、

師云、此外私見可加之。又云、善導本願往生義、慧心直弁往生義、法然房選択往生義⁽²⁹⁾。

と記している。この意味するところは、もちろん専修念仏に重点がおかれているが、全体としては善導の本願念仏往生、慧心の直弁念仏往生、法然の選択念仏往生も、ひとしく専修念仏の言い換えであると解してもよいであろう。そしてここでは善導、慧心、法然という順序であるから、先の慧心、善導、法然という次第が必ずしも、ある順序をあらわしたものであるということがわかるし、また念仏思想の浅深を示したものでないということが解せられるのである。ここはまずもって、それぞれの書物の造意の目的を一言よく示した語、とうけとるのが無難と思われる。

以上の三師に関する言葉に類似する語が、良忠の『決答授手印疑問鈔』巻下にもみられる。すなわち、

凡浄土宗之元意不過思助給阿弥陀仏也。先師定言云助給阿弥陀仏

云。有時示予云、凡諸師之習皆有最要之一言。善導本願往生、恵心因明直弁也。弁阿助給阿弥陀仏心思口云也。⁽³⁰⁾

とあるもので、ここでは「最要の一言」というのが三師の造意に当てられているのである。そのことはいわば浄土宗の元意について述べた語であると領けとれる。他に同趣旨の語を見出すならば、この語は『授手印』奥の後の結尾一行を示す「釈して曰はく、我が法然上人の言たまはく、善導の御釈を拜見するに、源空が目には三心も五念も四修も皆俱に南無阿弥陀仏と見ゆるなり」の語と同じ心情とみることが出来る。つまりここでは鎮西のいう三者の言葉、すなわち善導の本願往生、慧心の因明直弁も、弁阿の助け給え阿弥陀仏も同じである、ということになる。そして前引の例とは異って法然の代りに鎮西みずから入っていることにも注意しなければならない。慧心の因明直弁、善導の本願念仏、法然の選択念仏が優劣の次第をあらわすものであれば、法然の代りにみずから置いた鎮西をいかに解すればよいのであろうか。

ここはまずもって、一言よく一書の内容を指摘した法然の言葉を、鎮西が伝承して良忠に示した、と解するのが穏当のようであって、この言葉を根拠に、おのおのについての優劣、次第を論ずることは、第一章でみた鎮西の本意からはずれることになると思う。

第二、唐土人師所立義之中、此選択之義全無之云。⁽³¹⁾

この文を読めば前後を含めて「選択」の義をはじめて唱えた法然は偉大であって、鎮西が『徹選択集』を著す理由の一つも、この「選択」の義について甘心したゆえにのことであるという内容になるが、

そのこと自体は何を意味するか、「選択」の義を唱えたことが、分依説が示すような不依善導を伴った内容のものであるのか、それとも別な意味で歎したのか、この点が考察されねばならないであろう。

鎮西はこの語をいかなる心でいったのであろうか。まずこのことに注意してみると、それは第一章でもふれたように、この文の前に「選択」という語について次のように述べていることに注目しなければならぬ。

弟子某甲然師入滅之後、自檢得此文。上人之料簡符合菩薩之聖教。弥以流隨喜之涙、倍以致渴仰之誠。⁽³²⁾

これは「選択」の語と義が菩薩の聖教に見ることができるところを証した文である。そしてこの文はまた鎮西の『徹選択集』述作の目的と併せ考えられるべき性質のものである。

造此書有二意。所謂一者為顯先師上人之広学博覧之智徳也。二者為救濁世末代之小智愚鈍迷惑也。⁽³³⁾

前にもふれたように、造書の理由は三つあるが、その中の第二のものが右文であり、いわゆる「先師上人の広学博覧の智徳を顕わさんがため」ということが一番目をひくのである。そして、その後に『選択集』の付属を受けた肝銘を述べて、

歡喜余身隨喜留心。伏以難報。仰以難謝。非啻伝義理於口決、復被授造書於眼前。解行有本、文義已足。自其以降往生之願弥深。念仏之行倍高。然窮老微質、不図存命。当念仏之暇、瞻行法之隙、披一切経藏、覽優婆提舍、選択之正文相応経教之説。念仏之妙義無違論家之积。計知、上人博覧之智不可得而称者也。⁽³⁴⁾

と記している文にも通ずる内容である。この流れは結局のところ「選択」の説が法然の今案の説ではなく、先仏——法蔵菩薩——竜樹——法然とつながることを証したのであり、法然が広く経論を採って出した「選択」の義であることを鎮西自身が確め、その上で法然の広学博覧を歎じた文である。

唐土、我が朝にはじめて唱した法然の「選択」の義は、鎮西にとつてはどういうことになるのか、この点は『徹選択集』の上においてさらに考察してみなければならぬ。

鎮西はいう、

上人選択者是何義乎。答善導和尚意。念仏者本願往生念仏也。弥陀四十八願之中第十八願是也。此本願義之上、又法然上人檢浄土三部経之諸本、校同本異訳之諸文而今勸出家蔵菩薩選択義也。委如選択集。此則末代往生珍宝也。下根出離之明鏡也。⁽³⁵⁾

そしてこの文は、後に述べている「二十二選択」の中の法然の選択について、

法然上人有二選択。所謂以善導和尚本願念仏之義為其根本、而見經論其本願之義上復加選択之義。此則法然上人選択本願念仏之義也。⁽³⁶⁾ という語に通ずるものである。唐土、我が朝創唱の「選択」の義について、鎮西が明確に善導との関係において述べている個所は右の二点である。

これらの文の内容は「選択」の義が明らかに善導の本願念仏をその根本としていることを認めている。根本とは動かすこののできない磐

石の基である。その義の上に、引文からいえば法然が「選択」の義を加えたことになるから、善導所説の本願念仏を「選択」という義で徹底したことになるのか、開き示したということなのか。しかしそれはそれ以上のものであることが次の語でわかるのである。

聖教之中 以弥陀本願名選択有其証拠。

この語にも第一章でふれた鎮西の学的態度が明確にあらわれている。鎮西においてはあくまで、客証的に「弥陀の本願」が「選択」といふあらわされることが確められなければならないのである。鎮西はあくまで冷静に考察を加える。そして「選択」の義が竜樹の所説の中にあることを確認して、改めて法然の正しさを歎じているわけであるから、鎮西が「本願すなわち選択」「選択すなわち本願」という立場にあったことは確実である。すなわち善導の「本願念仏」を「選択」という義で示した法然を歎じているのであって、流れの上からは、あくまで善導所説の弥陀の本願念仏の祖述と顕彰という観において鎮西は「選択」の義をうけとっていることが知られるのである。

以上のようにみてくると、この鎮西の立場からしては分依、不依善導の説は起るはずがなく、したがって法然自身が偏依善導といったことと何らの問題もおこらないのである。

第三、南無阿弥陀仏往生之業。釈曰、先就本選択集之題此有三義。所謂第一本選択集之題中、言念仏者是諸師所立之口称念仏也。故題次行言南無阿弥陀仏也。第二本選択集之題中。言本願者是善導所立之本願念仏也。故題次行言南無阿弥陀仏也。第三本選択集之題中、言選択者是然師所立之選択念仏也。故題次行言南無阿弥陀仏也。是故本選択集

之題中雖有三重念仏之義、俱非觀念之念仏、但是口称念仏也。故題次文初置南無阿弥陀仏者即是結前生後(37)也。

この文では、ここにいう念仏は諸師、善導、法然とあるけれども、まず一貫して口称念仏であることを示し、諸師所立の口称念仏はただの口称念仏ではなく善導所説の本願念仏である。その本願念仏はただの本願念仏ではなく然師所立の選択念仏であるという構成である。選択本願念仏——本願念仏——口称念仏は一連となつて「選択集」では論ぜられていることからすれば、鎮西のこの表明は、「別の念仏」から「通の念仏」への広い立場からは当然のことでもあるといえる。三者別々のことをいいあらわそうとしたのではないし、したがって善導、法然の間に念仏義に差異を認める立場での釈でもないのである。

そもそもこの文は三重念仏の義を示したものである。これを三種の念仏を示したという立場においてみると、いかにも諸師と善導と法然の念仏が異つていよううけとれるが、ここでの鎮西の趣旨はそうではない。

この三重念仏の義は『徹選択集』正宗分の冒頭において『選択集』の題名と、それにつづく要選択の文、すなわち鎮西のいう「結前生後」の「南無阿弥陀仏往生之業」の文の解釈に当てて解してみなければならぬものである。そしてはじめて『選択集』に述べられている念仏の義は余の義ではなく、口称念仏の義であり、本願念仏の義であり、選択本願念仏の義であるということを示さんがために、この三重念仏義が置かれたことを知るのである。この点を抜きにして、ここでの三重念仏義を各別のものとみる時は、少くとも鎮西の立場を見誤ること

になろう。なおこの問題は簡単に結論づけるべき性質のものではないが、紙数の関係で今は省略する。

以上鎮西の文、三をとりあげて検討した結果、鎮西が分依、不依善導の立場にあつたとする説に対しては疑いをもつものである。鎮西の著書全体は「善導の御義」を根本の立場として述べられていることは第一章でもふれた通りである。ことに『授手印』ではそれがいちじるしい。なお『西宗要』の算題の多くは「善導の御義」の積でもある。それほどに鎮西には善導の教義の祖述乃至は顕彰がみられるのである。ただしそれは師法然を通じた上での善導領受である。そのことからすると、鎮西こそ法然の偏依善導ということをよくよくうけとめ、その趣旨にそってそれを深めたといってもよい。そして結果的には善導、法然を真実に鑽仰し切った師といふことができるのである。

『西宗要』にいう、

故上人常言云、我烏帽子キヌ法然房也。黑白不知童子如是非不知無智者也。只念仏往生仰信。釈迦念仏往生セヨト勸、弥陀念仏セヨ来迎仰ラレタリ。此一事信余事不知。而我等法然上人奉信、法然上人奉信善導、善導奉信釈迦弥陀給。⁽³⁸⁾

と。鎮西は法然を信じ、法然は善導を信じ、善導は釈迦弥陀を信じたまうという三師の間には絶対の信頼感がみなぎっている。

註

- (1) 『徹選撰鈔』上、浄全七卷、一一二頁。
 (2) たとえば香月乗光教授『法然浄土教の思想と歴史』には次の論文がある。「鎮西教学における祖述と顕彰」「鎮西聖光の浄土教学における念仏と諸行」「鎮西聖光の浄土教学における結尾一行説の成立と構造」

(3) たとえば静永賢道師は「浄土宗学研究——授手印の結尾一行説の源流——」と題し、昭和四十七年十月に五回にわたり中外日報紙上に論じておられる。

(4) 『徹選撰鈔』上、浄全七卷、一一二頁。

(5) 戸松啓真教授「日中浄土教思想の比較研究」戸松啓真編『善導教学の成立とその展開』所収。坪井俊映博士「善導と法然の本願について——特に第十八念仏往生願の確証と選取について——」『佛教文化研究』第二五号。「偏依善導」『浄土宗宗報』七三三号。藤堂恭俊博士「偏依善導一師攷」『日中浄土』第三号。「法然上人の偏依善導一師観——とくに『選撰集』の所説を中心として——」『浄土宗学研究』第一二号。水谷幸正博士「佛教思想よりみた導空二祖の浄土教——とくに無観称名について——」藤堂恭俊編『善導大師研究』所収。

(6) 『徹選撰鈔』上、浄全七卷、九六頁。

(7) " " " " 九五頁。

(8) 『徹選撰鈔』上 " " 一一二頁。

(9) 『徹選撰集』上 " " 八三頁。

(10) " " " " 八八頁。

(11) " " " " 九五頁。

(12) 『決答鈔』卷上、浄全一〇卷、二九頁。

(13) 『四十八卷伝』卷四六。

(14) 『徹選撰集』上、浄全七卷、八八頁。

(15) " " " " 九七頁。

(16) 『授手印』 浄全一〇卷、一一頁。

(17) " " " " 一〇頁。

(18) " " " " 八頁。

(19) " " " " 二七七頁にわたってみえる。

(20) 『授手印』、浄全一〇卷、一一頁。

(21) " " " " 九頁。

(22) 『浄土宗要集聴書』本、浄全一〇卷、二六二頁。

- (23) 『徹選択集』上、浄全七卷、八六頁。
- (24) 昭和新修『法然上人全集』序。
- (25) 『徹選択集』上、浄全七卷、八三頁。
- (26) 『西宗要』第二、浄全一〇卷、一七四頁。
- (27) 同右。
- (28) たとえば『往生要集註要』、昭和新修『法然上人全集』、七頁。
- (29) 『西宗要』第一、浄全一〇卷、一四八頁。
- (30) 『決答鈔』卷下、浄全一〇卷、五四頁。
- (31) 『徹選択集』上、浄全七卷、八六頁。
- (32) 同右。
- (33) 『徹選択集』上、浄全七卷、九五頁。
- (34) " " " " 九六頁。
- (35) " " " " 八六頁。
- (36) " " " " 九四頁。
- (37) " " " " 八三頁。
- (38) 『西宗要』第四、浄全一〇卷、二二三頁。

法然教学の学問的性格に関する研究

服 部 淳 一
峰 島 旭 雄

一、法然教学の学問的性格

—序 説—

(1) 学問的性格の探究

本題に掲げる「法然教学の学問的性格に関する研究」をここに展開するに当って、まずもって、そこにいわれる「学問的性格」とはいかなることであるかが、説述されなければならないだろう。本題の前半を成す「法然教学」についても同じく立ち入った説述を必要とするのであるが、この点についてはすでに若干触れたことがあるので、ここではとりわけ詳述はせず、以下において述べられるところに従っておのずからいくぶんか言及するにとどめたい。

では、「学問的性格」とはいかなるあり方であろうか。この問いに答えるにはそもそも「学問」とはいかなることであるかを先決しなければならぬように思われる。「学問的性格」とはおよそ「学問」な

るものの有する基本的ないし本質的性格であろうからである。ところがまた、この「学問」なるものそのものがきわめて把握しがたいものでもあるのである。このことは、われわれを、かの「学問論」——とりわけ西欧において錯雑した軌跡を有する——の深みへと導き入れることになるであろう。本来は、このような「学問論」を基礎的にふまえたうえで、立ちかえって「学問」ないし「学問的性格」を問わなければならないはずである。だが、ここでまた、この問題に立ち入ることとは避け、小論に必要なかぎりにおいてそのような問題にかかわることとどめ、もう少し具体的に当面の問題処理に当ることにしたいと思う。

ここで思い起すのは、プラトンが『メノン』篇で「徳」の問題を扱っている仕方である。それは、「徳は教えられうるか」を問うのであるが、それに答えるにはまずもって「徳とはなにか」という「なに」の問題に答えなければならないとし、それを追究していくが、結局、「徳はいかにあるか」という「いかに」の問題へと展開し、それがまた「なに」の問題に還帰するという循環をくりかえすことになるのである。⁽²⁾ われわれもまた、ここで、「学問的性格」とはいかなるあり方

であるかという、つまり「いかに」の問題を問うにさいし、まずもって「学問」とはいかなることであるかという「なに」の問題に面する。しかし、すでに述べたように、これに真正面から答えることは困難である。そこで、むしろ、われわれがほぼ「学問」なるものについて有している一種の前了解（ハイデガーの用語）を前提にして、その「学問的性格」を問うという、つまり、前述の一種の循環を断ち切って「なに」を「いかに」に還元して問うという方策を立てるべきではなからうか。もとより、そのような「学問」の前了解から導き出される「学問的性格」なるものは「学問」の名に値する学問の基本的ないし本質的性格であるかを、たえず批判・吟味する必要がある。そしてそのことを通して、おのずからまた「学問」そのものの概念規定も形成されていくのである。

かかる「学問」なるもの前了解ということも、はなはだ漠然としているのであるが、われわれがその中にあるところの学問的境域、あるいは学問的所与は、なんといつても、西欧のそれであるということができるであろう。（この点については後にまた触れることになる）そこで、われわれにとって一種の学問常識的に、「学問」の前了解というとき、それは西欧の学問を意味し、かかる「学問」の前了解から導き出される「学問的性格」もまた、西欧の学問に見出されるような基本的ないし本質的性格であることになろう。（そのこと自体がいま西欧そのものにおいて問いただされているのも事実である）³⁾

では、そのような基本的ないし本質的性格とはどのようなものであろうか。それは、一応、客観性、普遍妥当性、厳密性などの表現でい

いあらわされるものであるということができよう。なお、論理性、体系性、首尾一貫性、統一性、全体性等々の特性もまた附加されよう。ここでは前者の特性をめぐって論議をおこなうことにしたい。これらの特性についても、個々に、あるいは相互に関連させて、かなりくわしく立ち入った論述をしなければならぬのであるが、次の点を指摘することによって、論議を方向づけることにしよう。

ここでいう客観性、普遍妥当性、厳密性とはいずれも *Wissenschaftlichkeit*——学的性格の訳語を当てる——の語をもって包括してあらわされるところのものである。西欧の学問の伝統においてこの *Wissenschaftlichkeit* Ⅱ 学的性格なるものが一貫して流れているということができると考えられる。フッサールが『危機書』の中で問題にしているのもこの学的性格である。かかる学的性格については、その由来するところをギリシアに求めることができるであろう。グロックナーは『ヨーロッパの哲学』（Die europäische Philosophie, 1968）の叙述において、ギリシア初期の哲学を、パルメニデスに重点をおいて述べている。その理由は、パルメニデスにおいて、それ以降の哲学、そして学一般を特色づける論理的客観性が原初的な形態をあたえられたということである。周知のように、パルメニデスは「あるもの（有）はある、あらゆるもの（非有）はあらゆる」、「有は非有でない」というように、明確に述べ、同一律や矛盾律を含有する形式論理的思维の原型を示したといわれる。またこれを別言すれば、有の世界は理性の領域であり、非有の世界は感性の領域であって、理性が感性から明確に区別され、かつ理性の優位——そこに真理が存する——が主張されている

のである。俗に「感覚の惑い」というように、感覚は主観的判断のもととなりやすく、個人的なものであり、有を非有、非有を有と思ひがちである——ソフィストの立場がまさにそれであり、プラトンの臆見^{ドクマ}を思いあわすことができる。これに対して、理性のなすところは客観的、普遍妥当的、かつ厳密であり、要するに真理性を主張できるというのである。

グロックナーは、このパルメニデスの伝統がヨーロッパ哲学の基本的性格をなし、ひいては学一般の基本的性格をなしているところである⁽⁵⁾。グロックナー自身は特に触れていないが、われわれはここで、関連して次のように考えることができるであろう。すなわち、アリストテレスにおいて典型的に示されているように、哲学は学全般を包括するものであった。したがって、哲学の基本的性格が学一般の基本的性格たりうることは、むしろ当然のことであるといわなければならないのである。近代に入って、後にも触れるように、諸科学が哲学から独立していったのちも、なお、哲学は科学の基礎づけ、学の学として、諸科学の基本的性格を間接的には制約する力を残存させていたといえる⁽⁶⁾。このように考えると、たしかにパルメニデスの伝統がヨーロッパ哲学の基本的性格、ひいては学一般の基本的性格、つまりは学的性格をなしているといえるのである。

これは、一言でいうならば、ヘレニズムの伝統である。ヨーロッパ中世においては、周知のように、これにヘブライズムの伝統が加わる。キリスト教神学がやはり「学」の名をもって現われるのである。そこでただちに、神学は学であるか、学であるとすればどのような学であ

り、学一般の中でどのような位置を占めるのであるか、とりわけ神学と哲学の関係は如何⁽⁷⁾、というような問題が提起されるのである。(これらの問題点は、ここで主題である浄土教学の場合も、取り上げなければならないものである。後述参照) トマス・アクイナスは『神学大全』(Summa theologica 1266—73)においてこの問題を扱っており、シュライエルマツヘルは『神学通論』(Kurze Darstellung des theologischen Studiums, 1811)においてやはりこの種の問題を論じている。カトリック神学、プロテスタント神学を通じて、かかる神学の学的性格が問題となっているのである。

トマスは、神学は学であり、独自の意味において最高位にある学であるとする。かかる言明の根拠には、神の啓示による学という考えがあることは明らかである⁽⁸⁾。シュライエルマツヘルは、当時すでに分化し展開しつつあった諸科学、とりわけ文化科学を前にして、そのような一般の学を「理念」によって統合される学とし、これに対して神学は「実証」のある学であるとして弁別し、神学もそれが「学」であるかぎりにおいて一般の「理念」学の体系のうちに位置づけられなければならないが、「実証」学であるかぎりにおいて独自の立場を保持するとして⁽⁹⁾いる。ただし、ここでいう「実証」(positive)とは実証科学の実証ではなく、positive religionなどの表現に見られる場合の「実証」であり、イエス・キリストの出来事(Geschehen)を前提することなしには成立しえないような学的性格を示すものである。シュライエルマツヘルのかかる取り扱いに対しては、神学を文化科学のうちへ下屬させたという批判も出ている。シュライエルマツヘル当時にはす

でに多くの諸科学が独立するとともに、これらを一つの学の体系として統合しようとする動向が顕著であり、これを無視できない状況にあり、その中でなお神学の学的性格を保持し、これになんらかの優位性あるあたえようとするとともに、苦心があつたものと思われる。

ところで、かかる諸科学はまさしく近代の理性の所産であり、客観性、普遍妥当性、厳密性をその学的性格とするものである。さきに学的性格を *Wissenschaftlichkeit* の語に対応するものとして出したのであるが、ヨーロッパ近代、とりわけ十九世紀後半から二十世紀へかけて、急速に、学的性格はむしろ *science*、それも *natural science* に示される学的性格、すなわち科学的性格、自然科学の性格の様相をおびていく。⁽¹⁰⁾ それに伴って、客観性、普遍妥当性、厳密性という学的性格も、科学、とりわけ自然科学における客観性、普遍妥当性、厳密性を意味することになる。かかる学的性格——科学的性格、自然科学的性格——は、一言でいえば、法則性ともいうことができるであろう。たとえば因果律という法則がひとたび定立されれば、それはなんらの主観の介入をも許さず、その意味で客観的であり、この法則の支配圏はあらゆる領域——心の領域にまで——に及び、その意味で普遍妥当的であり、一つとして例外を許さず、その意味でまったく厳密なのである。このような推移により、「学」なるものを考えるときには、自然科学がいわば学のモデルであるというような傾向が支配的となつていく。自然科学における客観性、普遍妥当性、厳密性にいくらかでも接近できれば、それだけその学の学的性格が保証されるといった傾向である。

これに対しては、やがて、哲学プロパーの領域から反動が起る。ヴェンデルバントが自然科学を法則定立的 (*nomothetisch*)、歴史学を個性記述的 (*idiographisch*) として区別し、リッケルトがこれをさらに展開して、自然科学の方法を一般化的 (*generalisierend*)、文化科学の方法を個別化的 (*individualisierend*) としたのは、その代表的なものである。このような動向の示すところは、客観性、普遍妥当性、厳密性という学的性格が自然科学をモデルにしたものに限らず、一般に精神の学において、それとは異質的でありながらやはり客観性、普遍妥当性、厳密性をいえる学的性格がありうるという主張である。われわれは、ある意味では、近代西欧の自然科学、一般に科学の急速かつめざましい発展に眩まされて、たとえば因果律などの自然科学的法則のみが客観的、普遍妥当的、厳密であるという一種の先入観をもっているともいえる。ここであらたな意味でのヒュームの懐疑と批判が必要であるといえよう。自然科学の法則は帰納法によって成立する。しかし、帰納法を操作するのが人間であるかぎり、それは不完全帰納であらざるをえない。一寸先は暗闇とまではいわないとしても、一寸先のことは蓋然的な確実性のみを有するとだけいえるのが、われわれ人間の業であるといえよう。自然科学の法則自体がこのようなはなはだ不安定な基盤のうえに成立しているのである。これに対して、かえって、倫理ないし宗教の領域においては、俗にいう「良心のうずき」とか、「いわしの頭も信心から」というような具体例を通しても分かるように、良心の存在を認め、あるいはその信仰に入ること承認するならば、そこに絶対的な確実性を主張することが可能なのである。

これまでは、このような確実性は、自然科学をモデルとする客観性、普遍妥当性、厳密性に比して、あまりにも主観的、独断的であるといふとらえ方が支配的であったが、われわれの主題との関連においては、むしろ、このような確実性を再吟味し、そこに、自然科学をモデルにする場合とはおそらく異質的であるかもしれないが、なお客観性、普遍妥当性、厳密性という学的性格を指摘できるとらえ方のあることを探究していかなければならない。西欧においても、そのような動向の一つは、二十世紀に入って二つの世界大戦を経ることによって、実存哲学という形をとって現われたといふことができる。⁽¹¹⁾

すでに見たところからも分かるように、学的性格の一種の転換の鍵は、「人間」把握にあるといえる。「学」なるものは、人間を離れて、その意味で客観的に存立するのではない、別の面を有している。つまり人間に即して、かえって人間の内面からして成立するものであるという局面である。実存哲学が真実な人間存在の探究である以上、このよう問題を一度は取り扱わざるをえなかつたことは、明瞭である。じじつ、ハイデガーは、とりわけ厳密性の問題を取り上げて論じている。⁽¹²⁾そこでは精密性(exakt)と厳密性(streng)とが区別され、自然科学ないし数学における精密性に対して哲学における厳密性とはなにかが問い出されている。要するに、哲学における厳密性とは主体的な厳密さのことであり、キルケゴールのいった「主体性が真理である」の線上でそれが考えられていることは、明らかである。ハイデガーの場合、主体的思惟の厳密さに関しては、思惟そのものが存在の思惟(das Denken des Seins)であり、存在から贈られる思惟であること

に、注目しなければならない。

その場合、ハイデガーにおいて、神学と哲学とはどのように考えられているかが、問題となるであろう。もとより、存在の思惟なるものは神的啓示にもとづくものではない。ハイデガーは『神学と現象学』(Theologie und Phänomenologie, 1970)において、キリスト神学と現象学、つまりは自己の実存哲学とのかわりを論じているが、⁽¹³⁾そこでは、たとえば原罪という問題についても、それを人間なるものの罪ないし負い目(Schuld)の解明を土台として取り扱うべきことを述べている。いうまでもなく、後者の解明は人間実存の現象学的解明学的究明によるのであって、あくまで神学を人間実存の側に重点をおいて取り扱うという姿勢をくずしてはいない。したがって、思惟の厳密性は神の啓示にもとづくのではなく、人間実存の側からする主体的な思惟の厳密性であることになる。(もっともそのような思惟そのものがじつは存在からの思惟であるといふことではあるのだが)

フッサールもまた、その思索の初期に、『厳密な学としての哲学』(Philosophie als strenge Wissenschaft, 1910)を著して、当時の自然主義、心理主義、歴史主義を批判し、純粹意識の現象学のうちに厳密な学としての哲学を見出そうとした。しかも、一九二四年、没後に出版した『ヨーロッパ的諸学問の危機と超越論的現象学』(Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie『危機書』)においては、ここで取り上げているようなヨーロッパ諸科学の学的性格を問題とし、それをもう少し前学問的な土壌にもとづかせようとする努力をはらっている。フッサールのこのような

一連の試みによつては、厳密性が自然科学をモデルにする厳密性（精密性）から区別され、いわば哲学的厳密性としてあらたな境位を得るのであろうことは、想像に難くない。

以上、われわれは、「学問」の前了解にもとづき、その「学問的性格」を問い、結局はヨーロッパ的学問のもつ性格のあり方、その変遷を簡略ながらたどつてみたわけであるが、このような「学問的性格」は、法然教学の場合、どのようになるのであろうか。それは始めからまったく無縁の事柄であるのだろうか、それとも、ここで本題として掲げただけの根拠のある、追究すべき問題であるのだろうか。以下において、その点について若干考察をめぐらすことにしたい。

(2) 法然教学と学問的性格

まず、この箇所を取り上げるべき諸点のうちで、法然教学なるものと、これまで論述してきた学問的性格とのかかわりについて述べておくのがよいであろう。

すでに触れたように、キリスト教神学にとっては、それが学一般とどのように関連しあい、どのように位置づけられるかが問題であり、そのようなかわりあいはいはたえず一種の緊張関係をなしていたのであるが、この点は法然教学とその形成過程に関するかぎり、少なくとも第一義的な問題とになっていないということができよう。（もともとその形成過程において、後にも取り上げられるように、聖固において、随自顕宗に対する随他扶宗という形で明確化されることはあるが）それと関連して、ギリシアの伝統の理性の学——その学的性格が客観性、普遍妥当性、

厳密性であった——を背負い、そこへキリスト教神学が現われて、その意味でも一種の緊張と、あるいは融合等のありようが問題とされるというようなことも、法然教学の場合、歴史的前提とはなっていない。まして、近代に入つて顕著に科学が発達し、個別科学が独立し、それとの対立・対置、ないし一種の緊張関係というようなことも、法然教学には指摘できない。

法然教学そのものにおいて、⁽¹⁴⁾法然上人（以下、法然と記す）はそのようなことを意識的にあげつらうことはなかったといえる。法然が意識したのは、仏教一般であり、聖道門の教学であった。それとの対決において法然は、浄土教学、つまりは法然教学を形成したのであった。それは一種の教相判釈であるといえよう。そしてこの教相判釈は二祖、三祖と引き継がれて、法然教学は更なる形成過程に入るのである。二祖以下における法然教学の展開は、それゆえ、二重の意識のもとに営まれたと見なければならぬ。一つは、法然自身と同様に、仏教一般、聖道門の教学を意識する面であり、他は、開祖法然の教学そのものを意識する面である。そこには当然、法然教学そのもののロゴス化がおこなわれる。このロゴス化が法然教学そのものに学問的性格を附与することになるのである。すなわち、さきほどから用いている表現を借りれば、法然教学が単に主観的な信仰告白にとどまるものでなく、客観的であり、あまねく行きわたって人々を納得させるだけの力、普遍妥当性を有しており、その意味で厳密な学たりうるものであるということの表明である。（もとより、この場合の客観性、普遍妥当性、厳密性はヨーロッパ的学問の学的性格と異質的なものを含有することは、いうまでもな

い)

なお、すでに指摘したように、七祖聖罔が随自顕宗、随他扶宗によって明確化したような、当代の学問全体に対する顧慮が、法然教学そのものとその形成過程に implicit にあったことも、このさい指摘しておかなければならない。(しかしそれが、あくまでヨーロッパにおける学問の学的性格の歴史的展開とは異つたものであることは、すでに触れたとおりである)

法然教学、一般に浄土教学が、ヨーロッパ的なものに接触するのは、いうまでもなく、明治以降である。そのときは、一度にどつと、外から(歴史経過としてでなく)所与として、神学と学一般のかかわり、神学と哲学、独立した諸科学とその中での位置づけ等々の問題が、おおかぶさつてくるのである。明治期に仏教(学)の近代化が叫ばれたのも、それだけの理由があるのである。清沢満之の宗教哲学、西田哲学ないし田辺哲学における浄土教思想の取り扱いなどは、このような外からおおいかぶさつてきた諸問題を内面化し、主体的に処理しようとした努力にほかならない。その場合、もとより、とつてつけたように、法然教学、一般に浄土教学と、たとえばキリスト教神学、西洋哲学、諸科学とのかかわりを論ずるのであつては、無意味である。「主体的に」というのは、法然教学ないし浄土教学そのもののうちに、内的必然的に本来そのような問題とかかわるべきものが内蔵されているからこそ、可能なのである。

われわれは、ここで、原点にたちもどり、法然教学そのものとその形成過程を、このあらたに得られた観点に立つて、眺めかえさなければ

ばならない。それは、いまなぜ法然教学の学問的性格を取り上げるのかという理由でもある。法然教学そのものとその形成過程には、単に教相相積にはとどまらない、より広いペースベクティヴに堪えうる学問的性格が、たとえ胚芽的であるにもせよ、内蔵されていると考えられる。これを発掘することは、同時に、学問的性格の非ヨーロッパ的あり方を示すことにもなるであらうことが、期待されるのである。

なお一、二附言しておく、これまで述べたように、歴史的にはキリスト教神学は法然教学とその位相を異にするけれども、内実としては、すでに一部指摘したように、充分比較考量されるべきものを有していることは、贅言を要しない。とりわけ、いまここで、法然教学の学問的性格を考究するにさいしては、キリスト教神学の経験した学問的性格の主張は、どうしても顧みられなければならない。また、法然教学を受けて親鸞教学、西山教学、一遍教学など、法然以降の宗派形成と共なる形成過程ではない、浄土教学の展開は、法然教学の学問的性格を考えるうえに、はなはだ重要である。親鸞に見られるように、「法然上人にすかせまいらせて」という絶対依存の面と、親鸞以外の浄土教を「他力の中の自力」として一段低く位置づける面があること、すなわち絶対化と相対化が交錯する点に、注目しなければならぬ。これらは、開祖法然を受け継いだ二祖、三祖、七祖が法然教学そのものの絶対化の前提のもとでロゴス化を営んでいるのに対して、絶対化と相対化、あるいは絶対化の相対化という立場でロゴス化を展開していることを、指摘しておきたい。さらに、これまで取り上げてきたのは、すべて法然以降の事柄であつた。法然教学そのものは、いうまで

もなく、曇鸞、善導などの中国浄土教思想に負っている。このような前・法然教学と、法然教学そのもののかかわりあい、ロゴス的な関連もまた、考察されなければならない。

本題「法然教学の学問的性格に関する研究」は、少なくともこれらの諸点を包含してはじめて、解明の手がかりが得られるであろう。

ここでは、紙幅の関係もあり、以下において、法然教学の形成過程において学問的性格がどのように形成され、どのようにロゴス化されていったかを、二祖聖光、三祖良忠、七祖聖岡の教学において、特に教相判釈の取り扱いを中心として、検討することにした。

(峰島旭雄)

註

- (1) 拙稿「法然教学の学問的性格に関する研究」『佛教論叢』二十三号、昭和五五年、参照。
- (2) 拙稿「精神的世界と学の形成の諸問題(4)——プラトン『メノン』篇をめぐる——」『三康文化研究所年報』第六・七号、昭和五〇年三月、参照。
- (3) この点についても、後に触れる。実存思想が一般にそのような問題提起をしているといえる。またフッサールも『危機書』でこれを主題的に論じた。
- (4) Wissenschaftlichkeit というドイツ流の表現の根底には、哲学がある。したがってこれを「科学性」と訳すと、いくぶんニュアンスが変わってしまう。クーゲルが Philosophie = Wissenschaft の立場をとり、Wissenschaft der Logik という表現を用いていることも、思いあわせられよう。
- (5) H. Glockner, Die europäische Philosophie, S.14. グロックナーは、バルメニゼスと並んで、ヘラクレイトスの直観を重んずる伝統もまたヨ
- (6) しかしまた、後に触れるように、諸科学が分化・独立すると、そしてその中で自然科学が優位につくや、哲学もまた、自然科学をモデルとする学的性格をもたなければ、「学」の名に値しないという考えが現われにくることも、事実である。
- (7) 中世における神学と哲学の関係については、「哲学は神学の奴婢」(philosophia ancilla theologiae) が定説となっている。
- (8) 「神学的思惟——トマス・アクイナス、シュライエルマッヘル、バルト——」峰島旭雄『哲学の論理——哲学的論理学序説——』(世界書院、昭和五六年) 所収、参照。
- (9) 前掲書参照。なお拙稿「シュライエルマッヘル神学における〈宗教哲学〉の問題」『三康文化研究所年報』第一号、昭和四一年十二月、参照。
- (10) 註(4)でも触れたように、Wissenschaftlichkeit の背景には、ドイツ的エートスがあり、哲学的基礎づけとか学の統一的理念などの考えがそこに含有されている。これに対して、science の場合は、かかる精神史的背景とは異った、アングロ・アメリカ的な、経験主義・実証主義の伝統を背景としているといえる。それはまさしく(自然)科学である。
- (11) 実存哲学の多くがそこから方法論を学びとった、かのフッサールの現象学が、とりわけその後期思想において、註(3)でも指摘したように、ヨーロッパ的学問の再吟味を展開している。
- (12) 拙稿「精神的世界と学の形成の諸問題(6)——ハイデガーにおける学の厳密性について——」『三康文化研究所年報』第九号、昭和五二年三月、参照。
- (13) 拙稿「神学と現象学——宗学と神学(5)——」『佛教論叢』第十六号、浄土宗教学院、昭和四七年三月、参照。

(14)

ここで「法然教学」という表現について一言しておきたい。法然自身の教え(たとえば『選択集』に見られる)を指しているときは、ここでは「法然教学そのもの」という表現を用いることにしたい。二祖以下列祖の教学形成の歩みは、「法然教学の形成過程」と表現される。しかし、法然自身が自己の教えを形成しているのであって、広義には「法然教学の形成(過程)」は法然自身の教え、その形成をも指すべきである。それはいわば「法然教学そのものの形成(過程)」である。ただ、ここでは、「法然教学の形成過程」というときは、もっぱら二祖以下の教学形成の努力を指すこととした。

聖光・良忠・聖岡教学の

学問的性格について

— 教判観を中心として —

(1) はじめに

浄土宗列祖の教学における学問的性格を考える場合に、非常に多面的な要素を含んでいることが判る。ここでは最も基本的なものとして、すでに諸先覚によって述べられていることも多いが、各師の教判観を中心としてその教判観が生み出される土台となったものとして、他者との関連性に焦点を当て論を進めたい。

『選択集』において法然上人（以下敬称を略す）は

「今此浄土宗者若依_二道綽禪師意_一立_二門_一而撰_二一切_一、所謂聖道門浄土門是也₍₁₎」

と、聖浄二門判を浄土宗義の根本として、その論を展開している。その中で二門判を公認せしむるために、曇鸞の難易二道判、天台の『浄土疑論』、迦才の『浄土論』、窺基の『西方要決』を引いて、他師にも同教判が用いられていることを述べているが、教判の展開において他というものを必ず意識していることが判るのである。この考え方を前提として、聖光、良忠、聖岡の教判観を見ていきたいと思う。

(2) 聖光

聖光（鎮西）教学の特色としてあげられているのが、法然教義の祖述の代表である結婦一行説と、顕彰である聖浄兼学と念仏の通仏教性、善導教学への帰結と尊重等である₍₂₎。この特色の中から教判観を通してその主張を見ていきたい。

『徹選択集』上に

「沙門某甲昔学_二聖道門_一之時 聊習_二伝彼浄仏国土成就衆生之義_一。今入_二浄土門_一之後、又相_二承此選択本願念仏往生之義_一。以_二二師之相伝_一見_二聖教之諸文_一其義更以不_レ違_二教文_一、单聖道門人单浄土門人不_レ可_レ知_レ之、聖道浄土兼学之人可_レ知_レ之、自_レ得_二此意_一、披_二一切大乘經_一見_二一切大乘論_一随喜之涙難_レ禁、此則聖教之源底也、法門之奥藏也、仏菩薩之秘術也₍₃₎」

とあるように、聖浄二門の兼学の強調をみることが出来る。これには二つのことが考えられる。一つには聖浄二門判の根底の明確化と、二つには聖光自身の研学過程と領解とである。聖浄二門判の根底とは、法然の教判をも含めた選択本願念仏の主張の開顕である。『徹選択集』に

「今又重造_二徹選択集_一有_二何要用_一耶 答曰造_二此書_一有_二三意_一所謂一者為_レ顯_二先師上人之広学博覧之智徳_一也。二為_レ救_二濁世末代之小智愚鈍迷惑_一也₍₄₎」

として、「為_レ顯_二先師上人之広学博覧之智徳_一也」とあるように、法然が『選択集』で言い表した内容はほんの一部であり、聖光はその裏に

隠されている面を浮びあがらせようとしての努力が示されている。

つまり、『末代念仏授手印』に、

「不知其義、不知其文、只依稱名之行、尤可得往生、弟子上人拜面之時、如此學之習之」⁽⁵⁾

とあるように、法然の称名念仏は「只一向に念仏すべし」であり、還愚を旨としているが、香月乗光氏が「それが真に教門として成立する為には深い教義上の根拠に立つべきことは明かであり、その教義を宣明にするには学問的理解によるべきことも亦当然である」と述べているように、法然の主張についての学問的裏付けが時代的要請と共に必要となり、それが聖光の学問的性格、さらには浄土宗列祖における学問的性格へと及ぶものである。この時代的要請とは、自宗内も含めた他師の異学異見への対処といえる。

他宗からの批判は浄土宗開宗時よりあったもので、念仏停止のための各宗よりの非難は聖光の時でもあったことは当然である。しかも奈良仏教や比叡山においての戒律復興や菩提心堅固の運動、あるいは大陸尊重による中国旧仏教復興の機運が盛り上ってもきているのである。

宗内においては『末代念仏授手印』の裏書きに

「然近代人学文為先其称名不為物員、是則邪義也邪執也無道心之人也無後世之心也」

近代人人義

或人云善導建立安心門之義起行門之義、建立此二門安心門之日、可学文雖不修念仏、依安心門得往生、其起行門之人雖修念仏、依不知義不得往生云云

法然教学の学問的性格に関する研究

或人云行門觀門弘願門立此三門、弘願門得往生、其行門之人觀門之人不得往生、依不知弘願門之義也、依之学文、能歸弘願門云云

或人云寂光土往生、是殊勝也、称名往生、是初心之人、往生也、其寂光土往生、尤深也

此三人義、近代興盛之義也

己上三義、是邪義也、可恐、可恐、在御判

全是非法然上人之義、以梵釈四王、奉仰証三義、俱不為学文、無智、僧達、愚案也、憍慢、憍慢也、善導御釈、不相応之義也、有心之人、能見善導御釈、可思、合捨、現文之義、無文之義、云出、違、現文、亦背、古之行、在御判

と示すように、幸西の一念義、証空の西山義、法本の寂光土義の三義を近代興盛の邪義であるとしている。「上人往生の後にはその義を水火に争ひ」とあるように、聖光の時には同門の中から異義がおこっており、これについての対処が二祖としての聖光の役目でもあった。

一念義について、『念仏名義集』に

「物モ不知男女尼法師ドモニ向ヒテ口聞ニ臂ヲイカラカイテ云フ様ハ其三方六万返ノ念仏ヲバ捨ヨ其ハ念仏ノ義ヲモ不知者コソ左様ニ数多ク申ス也其ハ迷ヘル人也実シクハ念仏ヲハ申サ子ドモ一念ニ往生スル也深義アリ是ヲ学ベトテ」⁽⁸⁾

あるいは

「或人ノ一念ハ学文シテ一念往生ノ理ヲ知ルベントテ学文ヲ頼リニ勉メテ昨日今日尼法師ニ成タル者ニテガ文卷ヲ脇ニハサミテ学生ナ

リトガメク是怖怖⁽⁹⁾」

とあり、「一念義にあつては口称念仏を修することよりも学文をして義を知る、一念往生の理を知る、三心を知ることによりも学文をして得否を決していることが知られる」との藤堂恭俊氏の指摘のように、義の理解を中心とした一念義の様子をよく表している。

やはり一念義の義の理解のみによる往生、しかも『念仏名義集』にあるように、即成的な学文による背師自立の義に対しての聖光の破邪の指向が教学の性格として確立されていくのである。

また『念仏名義集』に、

「弘願門ニ不_レ入_レバ不_レ往生⁽¹⁰⁾此弘願門ヲ知ラント思ハン者ハ我ニ随テ我ガ流ヲ学セヨ、若弘願門ノ学文セズンテ此弘願門ノ深キ心ヲ不_レ知人ハ不_レ可_レ往生⁽¹¹⁾ト申ス、又或人ハ立_レ寂光土往生⁽¹²⁾此学文ヲ我ニ随テセヨ若此心ヲ不_レ知シテ念仏申サン者ハ不_レ可_レ往生⁽¹³⁾ト申スニ件ノ念仏ノ義ドモ全ク故法然上人ハ仰セラレ候ハザリシ也⁽¹⁴⁾」

とあるように、西山義あるいは寂光土義についての聖光の記述は、その学文をしなければ往生は出来ないというようになっていく。この学文を必要とする往生という理解に対する聖光の反論が、「偏依善導」への裏付けへとなっていくのである。

次に聖光の研学過程であるが、生誕の地での学問に始まり、白岩寺で唯心法印について天台を学ぶが、唯心法印は叡山の証真の弟子である。その後明星寺で常寂法師に学んでいる。そして比叡山へ登り、観寂法橋につき、更に宝地房証真に学ぶのである。この中、証真は恵心流、檀那流の両流兼学し、後に統一するが、恵心流は天台本覚法門、

檀那流は始覚法門である。法然の本覚法門で学び、やがて始覚法門へと帰結していくのである。法然の教義において、この天台修学を無視することは出来ないと同時に聖光の浄土入門までの叡山修学が大きな位置をしめていることも当然である。

聖光が法然の浄土教義を開顕するあたっては、「深広の法然」といわれたその教義の後ろにある広大なる仏教大系にふれる時、その理解において本覚・始覚の修学が、法然―聖光において見のがすことのない基盤であると思える。又聖浄兼学の意味も、その領解として出て来た結果であると考えられる。

(3) 良忠

良忠の著作にあらわれたものには、各所に対他的記述を多数見ることが出来る⁽¹⁵⁾。その教判観は法然、聖光のものを踏襲していることはいうまでもないが、その特色を見てみたい。

良忠はその師聖光と出逢う以前に、天台、俱舎を円信、信暹に、真言を密藏に、法相を良遍に、禪を榮朝、道元に、律を俊苒に学んでいるが、このような他宗での研学は浄土各列祖にみることに出来る特色であり、法然以降の教学に大きな意味を持つということが出来る。

『選択伝弘決疑鈔』に聖道浄土二門判と難易二道判の『選択集』における取り扱いについて、

「所_レ以_レ二門_レ為_レ一篇目_レ者聖道浄土名言親_レ体義相猶顯故_レ私謂聖道浄土之名諸宗共許不_レ可_レ拒諱_レ難易之言漸教雖_レ許頓教難_レ定故以_レ自他共許名言_レ為_レ今篇目_レ難易二道本論文幽謂彼易行但言_レ不退_レ不_レ

云「往生ニ是故諸師或屬ニ往生ニ或屬ニ別益」⁽¹³⁾

とし、聖浄二門判は諸宗共許の教判であるから用いたと述べている。ここにおいて、諸宗の共許の必要性をあらわしているが、法然の浄土宗立宗観とも結びつくものである。

聖浄二門については、

「聖道門化利者ニ浄土門化ニ怯弱、依レ之仏大悲先可救ニ重苦ニ故不レ可レ混ニ濫諸経ニ也」⁽¹⁴⁾

とし、怯弱であるが故に仏の大悲が働くことをあらわしている。このことは、本願力重視へと展開する。

これに関連して出てくるのが諸行に対する考え方である。良忠は諸行について、

「凡生ニ浄土ニ給有ニ三類ニ断証機自浄ニ其心ニ能生ニ浄土ニ諸行機乗ニ撰機願ニ成レ業往生ニ念仏機乗ニ生因願ニ業成往生斯三品如レ次是機上中下」⁽¹⁵⁾

として諸行の往生が有ることを示し、その機は、

「次機進未レ断ニ人法ニ執ニ退未レ乗ニ生因本願ニ彼仏即有ニ撰凡夫願ニ垂ニ加念ニ故被レ撰ニ彼願ニ即得ニ往生」

あるいは、

「念仏機託ニ生因来迎ニ余撰凡三願ニ故積ニ当知本願最為強ニ百即百生蓋此謂也諸行機唯託ニ来迎余撰凡兩願ニ不レ乗ニ生因願ニ故判ニ廻生雜善恐力弱ニ一二三五即此義也」⁽¹⁶⁾

といい、その雜行を分け、

「総而レ之雜行之中有ニ其二種ニ一至心行謂生ニ報土ニ希得ニ一二之

法然教學の学問的性格に関する研究

類是也ニ不至心亦有ニ二類ニ生ニ懈慢ニ二留ニ生死ニ此二類俱不レ屈ニ極樂ニ以レ依ニ此義ニ故判ニ万不一生ニ是述ニ本文千中無一之意略ニ不至心言ニ者誤ニ本文ニ也若消ニ希得ニ二之文ニ雜修亦可レ言ニ生ニ極樂ニ故一論始終盛申ニ諸行往生之義」⁽¹⁷⁾

と、諸行を修しても往生が可能であることを示しているが、浄土教義の中心である第十八願生因願としては不往生であることは明言しながらも、来迎・撰凡の願という面からの往生を許しているのである。

この諸行往生について、対他ということが必然的に考えられる。⁽¹⁸⁾

『東宗要』第三に

「問宗意許ニ諸行各各生ニ報土ニ耶答然也疑云若言離ニ念仏ニ而諸行各各往生者違レ理背レ文先違レ理者本願所成報土非本願行不レ可レ生故次背レ文者有ニ十二違文」⁽¹⁹⁾

とし、その異義を違レ理と十二の背レ文によってあらわしている。内容的には、岸覚勇氏の指摘にあるように、「玄義分畧鈔」に

「問余行生ニ浄土ニ者乘ニ仏願力ニ生ニ報仏浄土ニ可レ云哉答此異義非レ一有云爾也第二十願乘報土生也第二十願即諸行生因願故有云余行非レ託ニ仏願ニ生ニ辺地ニ也非レ生ニ報土ニ也云此問非也余行別別不レ生ニ浄土念仏上正行云生ニ報土ニ也託ニ仏願ニ之辺念仏也云々有云此問非也余行往生者教門也非ニ実義ニ余行生ニ浄土ニ云問甚非也伝云余行一一乗ニ仏願ニ生ニ報土ニ也云々」⁽²⁰⁾

として、諸行不往生義の西山義、諸行本願義の九品寺長西義等があつたことを良忠は示している。この対他の必要性として

「驗ニ其義勢ニ為レ成ニ余行不往生義ニ非ニ但違ニ上人所立ニ亦甚背ニ和尚

「別挙ニ大師ニ二藏義ヲ兼配ニ属ニ道ニ門」⁽²⁴⁾

と述べ、善導の二藏二教判を中心として、それに曇鸞の難易二道判、道綽の聖浄二門判との結合を試みているわけである。

ここでなぜ『選択集』で法然が聖浄二門判を用いて宗義を組織されたのに、それに依らないかということである。

『釈浄土二藏義』の相頓の項によると、九義をあげて、浄土門は阿彌陀仏によつて相頓教であるので易行道、易行道であるので捨此往彼・蓮華化生の往生を得、往生を得れば見生の当体である無生を得、この無生が浄土門であり本願他力の秘術とし、他力はすなわち仏意の教えであり、仏意の教えであるので即相不退であり、即相不退は未断惑にして三界を出過する頓中の頓であり、頓中の頓の故に即是相頓と説いている。

(4) 聖岡

第七祖聖岡の教判は『釈浄土二藏義』三十巻に体系化されている二藏二教二頓判である。この教判は仏教全体を声聞藏と菩薩藏に分け声聞藏を声聞乘、縁覚乘、菩薩乘に、菩薩藏を漸頓二教に分け、漸教を初分後分教に、頓教を性頓、相頓に分類して、相頓が浄土門であり、それ以外を聖道門であると細釈しているのである。これは『釈浄土二藏義』に、

「大師釈云問曰此經二藏之中何藏撰二教之中何教収答曰今此觀經菩薩藏収頓教撰上又云我依菩薩藏撰頓教一乘海上又云即是頓教菩薩藏上」⁽²⁵⁾

とあるように、善導の『觀經疏』(玄義分)『般舟讚』に示される「菩薩藏頓教」の二藏二教より展開するのである。また、三師教相として

「難行易行是二道 聖道浄土是二門」
「聲聞菩薩是二藏 一代教門此撰盡」⁽²⁶⁾

を示し、

「別挙ニ大師ニ二藏義ヲ兼配ニ属ニ道ニ門」⁽²⁴⁾

と述べ、善導の二藏二教判を中心として、それに曇鸞の難易二道判、道綽の聖浄二門判との結合を試みているわけである。

ここでなぜ『選択集』で法然が聖浄二門判を用いて宗義を組織されたのに、それに依らないかということである。

『釈浄土二藏義』の相頓の項によると、九義をあげて、浄土門は阿彌陀仏によつて相頓教であるので易行道、易行道であるので捨此往彼・蓮華化生の往生を得、往生を得れば見生の当体である無生を得、この無生が浄土門であり本願他力の秘術とし、他力はすなわち仏意の教えであり、仏意の教えであるので即相不退であり、即相不退は未断惑にして三界を出過する頓中の頓であり、頓中の頓の故に即是相頓と説いている。

この教判において、聖岡は善導の二藏二教判を中心として、善導が明示していない部分とその裏付けを、曇鸞、道綽へと求め、聖岡教判を成り立たせている。つまり『往生論註』の無生の論理における展開によつて頓教を解説するなど、浄土祖師の説を独自のフィールドに引き込んで論成しているところに教学の特色を見ることが出来る。⁽²⁶⁾

この教判は香月乗光氏の指摘に「浄土宗の深勝性を示すとともに、それが二門判と一致することを明らかにして、浄土宗の普遍性を示そうとしたのである。かくて二藏二教の教判と聖浄二門の教判とが、ともに一宗の教判として立てられることになり、両者が結合されて、浄土宗の深勝性と普遍性とが併せて論成されることとなったのである」⁽²⁶⁾

とあるように、「浄土宗義の深勝性」が聖岡教学成立第一目的と必然要因であったことがいえる。

必要性としての時代的背景には、いうまでもなく、対禅があったことがいえる。禅宗からの批判は夢窓国師疎石の『夢中間答集』、虎関師錬の『元亨釈書』、聖岡の『破邪顯正義』等によって明らかである。ここでは疎石の『夢中間答集』⁽²⁷⁾によって論点を述べてみたい。

「問、浄土宗を信ずる人のいはく、末代の人は大乘を修行すとも悟証あるべからず。しかれば先づ念仏の行を修して、浄土に生れて後大乘に入るべし。或はいはく上代末世を論ぜず、諸宗の中には念仏の法門最上なり、其の故は罪惡の衆生をもらわず、愚癡の凡夫をもすてず、ただ名号を唱ふれば浄土に往生してやがて正覚を成ず。この故にこれを易行門となづけたり。超世の願ともいへり。しかれば難行門を修する人はいたづらごととなりと云々。かやうの法門其の謂はれありや。」

と、難行易行の問いに対して疎石は

「答、念仏の法門を立てらるゝ人も釈尊の説をうけ玉へり。諸の大乘経は釈尊の説にあらざや。諸の大乘経の中には、未來末世に大乘を修せん者のために説かれたり。末代の衆生は大乘を行すべからず。ただ念仏の行を修すべしと説かれたる大乘経はすべてなし。但し人の根性まぢまぢなれば、大乘の宿薰なき故に念仏の法門を信ずる事をばそしめるべからず。かかる機根のために如来此の一行を説き置き玉へり。たまたま前世の宿世によりて、大乘を学する人の中に大乘の法門にまかせて行ずれ共、たゞ妄念のみ起りて真心は発せず。か

くて一期を過ごしなば、当來の惡報のがれがたし。然れば他力本願をたのみて西方浄土を願ふべしという人あり、かやうの人は大乘の法門を学しながら、いまだ大乘の題目をだにしらざる人なり。惡趣の外に浄土をねがひ、自力他力をわかち、難行易行を論ずるは、皆是れ了義大乘の題目にあらず、若し此の題目を信ずる人は、いまだ分明に悟りを開くことなくとも、妄念の起るによりて退屈すべからず。いはんや惡趣、浄土を論じ、自力他力をわかたんや。惡趣、浄土の差別は一念の上にかへる仮相なり」

と述べ、「円覚經」によって論証し、更に

「或は云ふ、念仏の法門は罪惡をもきらわず愚癡をもすてず、たゞ名号を唱ふれば浄土に生まれてやがて成仏す。この故に最上の法門なり、余余の法門は皆難行門なるが故に、下劣なりと申す人あり、若しまことに罪惡愚癡の人も、ただ弥陀の名号を唱ふれば、やがて正覚を成ずることならば、末代下根の衆生ばかりに相應せる法門にはあるべからず。上代上根の人のためにも、難行の法門を説くことは枝葉なるべし。しかるに釈尊一代の説法、多くはこれ浄土宗よりきらはるゝ難行門の説なり。其の中に念仏往生のことを説ける経はすくなし。正しく浄土の行門を説けることは浄土の三部經のみなり。如來は無智にしてかやうに枝葉の法門を多く説き玉へるならんや」と浄土宗觀が示されている。第一は釈尊の教えは浄土三部經に説く念仏行だけではなく、多数の行が説かれて、「釈尊一代の説法、多くはこれ浄土宗よりきらはるゝ難行門の説なり」とし、「大乘の法門を学しながら、いまだ大乘の題目をだにしらざる人なり」とするものであ

る。第二は「凡夫の外に仏あり、穢土の外に浄土ありと説けるは不了義の経なり。凡聖、淨穢皆差別なしと明せるは了義大乘の説なり」とする浄土不了義説である。この批判によって聖岡教判への根底が形づくられているのである。浄土宗の深勝性を明らかにするために、第一の批判に対して、大乘さらには一代仏教における浄土宗の位置の確立で対応し、第二の批判に対して教門実義を立て、その一体性を仏密意に求め、仏の本願力に帰結させる論理を成り立たせている。⁽²⁸⁾ このような、禪宗から寄せられた寓宗、付庸宗等の批判に対する論法が聖岡教判の学問的性格の重要な一面をなすということが判る。

(5) 結 び

聖光、良忠、聖岡の学問的性格を、教判観における對他ということとを概観してみると、高橋弘次氏が「法然の教えにもとづく、聖光の「聖淨兼学」の精神は、良忠、聖岡など伝統的な宗学の方において、それは浄土宗義の客観的普遍性をうち出すものとして顕著に示されているといえよう⁽²⁹⁾」とする一つの流れがあることが明確になる。そこには必ず他⁽³⁰⁾というものが存在し、教判の展開はおのおのが持つ独自性において、価値の対決がなされていくわけであるから、必然的に他との関連の上において成り立つものと考えられる。

聖淨兼学とは他を知ることでもあり、その対決が学問的性格の形成に大きな比重をもつことになる。また、三師とも南都あるいは比叡山、その他各地において聖道門の師に付いての研学を重ねていることも見逃すことは出来ない。

小論では一部分しか述べることが出来なかったが、この三師による展開は、より広く、また細分化されていく傾向があり、学問的性格を知る上において、法然教学の純粹性の護持と、他の存在の影響によっての表現は、對他だけのものではなく、その相互関係を明確にする必要があると考える。

註

(服部淳一)

- (1) 浄全卷七 四頁。
- (2) 香月乗光著『法然浄土教の思想と歴史』に「鎮西教学に於ける祖述と顕彰」として述べられている。
- (3) 浄全卷七 八八頁。
- (4) 同 九五頁。
- (5) 浄全卷十 一〇頁。
- (6) 「鎮西教学に於ける祖述と顕彰」(『法然浄土教の思想と歴史』)二四九頁。
- (7) 浄全卷十 一〇～一一頁。
- (8) 浄全卷十 三七五頁。
- (9) 同 三七六頁。
- (10) 「聖光房弁上人における善導教学の受容と展開」(『佛教文化研究』第24号)四三頁。
- (11) 浄全卷十 三八二頁。
- (12) 岸寛勇著『略説浄土宗義史』一〇七頁以下参照。
- (13) 浄全卷七 一九二頁。
- (14) 浄全卷十 二八四頁。
- (15) 浄全卷七 二三四頁。
- (16) 浄全卷十一 三一頁。
- (17) 浄全卷七 二二五頁。
- (18) 岸寛勇著『略説浄土宗義史』第三章「記主禪師の浄土教」に西山、隆寛、親鸞等との異義を示している。
- (19) 浄全卷十一 五三頁。

- (20) 浄全卷二 四七〇頁。
- (21) 浄全卷七 二九一頁。
- (22) 浄全卷十二 一九頁。
- (23) 浄全卷十二 一五頁。
- (24) 同。
- (25) 拙稿「聖岡教学における無生而生の論理」(『印仏研』第29卷1号)参照。
- (26) 「聖岡上人の『伝通記採鈔』について」(『法然浄土教の思想と歴史』四〇四頁。
- (27) 岩波文庫本 一八一〜一八五頁。
- (28) 拙稿「聖岡の著作と思想について」(聖岡の思想形態について)『日本佛教』第44号参照。
- (29) 「浄土宗学の諸問題」(『法然浄土教の諸問題』)二二五頁。

敦煌出土浄土三部経古写本について

廣 川 堯 敏

一、はじめに

小論は昭和五十四年度・同五十五年度の浄土宗教学院助成研究「敦煌出土漢文仏教文献資料及び仏教美術資料にもとづく中国浄土教の研究」の成果報告で、今回の報告では問題をとくに浄土三部経に関する敦煌文献に限定したい。筆者の調査によれば、浄土三部経に関する敦煌文献は、断片をも含めて総数二七六点にも達する。これらの写本群によって浄土宗正依の経典である、浄土三部経の厳密なテキストクリティックが可能となった意義はきわめて大きい。

以下『阿弥陀経』・『観無量寿経』・『無量寿経』の順に各経ごとに問題点を論ずることにする。

二、阿弥陀経の敦煌写本

『阿弥陀経』の漢訳には古来次のような三訳があったとされている。

① 仏説阿弥陀経 一卷 姚秦 鳩摩羅什訳 現存 弘始四年(A.D. 四

〇二) 訳出

敦煌出土浄土三部経古写本について

② 仏説小無量寿経 一卷 劉宋 求那跋陀羅訳 欠
③ 称讚浄土仏撰受経 一卷 唐 玄奘訳 現存 永徽元年(A.D. 六五〇) 訳出
右の三訳のうち、敦煌写本には羅什訳・玄奘訳二種の写本があり、もちろん前者の写本が圧倒的に多い。

(-) 敦煌写本の現存状況

まず羅什訳『阿弥陀経』の敦煌写本には

ペリオ本	八点
スタイン本	五二点
北京本	八三点
レニングラード本	一六六
ベルリン本	一九点
台湾本	一点
龍谷大学本	一点
二葉叢書所収本	一点

唐招提寺本 一点 未見

大谷家蔵本 一点

敦煌遺書散録 七点 未見

の合計一九〇点現存する。⁽¹⁾このうちはつきりとした紀年があるか、あるいは年代推定が可能な写本は次の通りである。

長寿三年(六九四) S三五四二

景龍三年(七〇九) S二四二四

開元八年(七二〇) S一九一〇

開元一六年(七二八) 北、芥四〇

九世紀中頃 P二〇六六

すなわち、紀年は吐蕃に占領される以前の唐代(六〇一〜八〇〇年)に集中している。書風の上からみると、無紀年写本の約一割が吐蕃・帰義軍期(八〇一〜一〇〇〇年)⁽²⁾と推定され、残りの大部分は唐初〜中期(六〇一〜八〇〇年)と推定される。この唐期の写本の中には後の吐蕃・帰義軍期の加筆が認められる写本が八点存在する。

次に『阿弥陀経』の異訳、玄奘訳『称讚浄土仏撰受経』の敦煌写本には次の四点現存する。

①S四四三 首欠尾完 二二四行

唐中期頃の書写か。罽を引いた上に一行十七字づつ書写、奥書はない。

②北、暑五七 首完尾欠 二三五五行

罽を引いた上に一行十七字づつ書写

③台湾七 断簡 二二行

吐蕃・帰義軍期の書写か。罽を引いた上に十七字づつ書写、奥書はない。

④大谷探険隊将来本 断簡 九行(『二葉叢書』第一号所収) 未見

これらの敦煌写本と流布本とを対校すると、文字の誤写、出沒等を除いて大した相違は見られない。また巻尾を存するS四四三、台湾七には羅什訳のような陀羅尼の連写は見られなかった。現存写本がわずかに四点ということは、羅什訳に比していかに流布しなかったか如実に物語っていると見えよう。

以上の敦煌写本『阿弥陀経』の全リストは巻末の附表五・六に掲載した通りである。

(二)阿弥陀経の流传

近年西域地方における『阿弥陀経』の流传を証明する資料の発見・発掘があいついで報告されるようになった。その主なものは

①中央アジア庫車近郊クムトラ窟院における『阿弥陀経』(唐代書写)の発掘⁽³⁾

②吐魯番近郊吐峪溝における『阿弥陀経』(善導大師願経他)および『称讚浄土経』の発掘⁽⁴⁾

③ウイグル語訳『阿弥陀経』の発見⁽⁵⁾

④敦煌莫高窟壁画、および阿弥陀経変相図(絹布)の発掘⁽⁶⁾

⑤『阿弥陀経』講経のテキスト『阿弥陀経講経文』の発掘⁽⁷⁾

などである。これらの諸資料によれば、庫車、吐魯番、ウイグル、敦煌等において『阿弥陀経』がいかに流行したか、をうかがうことがで

きよう。

そこで今は敦煌写本の奥書を中心に『阿弥陀経』流布のありさまをみることにする。写本によると、『阿弥陀経』の書写がもつとも流行するのは、善導の十万巻書写を初めとする七世紀〜八世紀にかけての頃と推定される。例えば、S二四二四にはその奥書に、

「景龍三年十二月十一日李奉裕在家未時寫了、十二月十一日清信女
闍氏敬造阿弥陀経一部、上資天皇天厨聖化無窮下及法界衆生並超四
方供同上品之果」

とある。景龍三年（七〇九年）に在家の仏教信者が上は皇帝皇后から下は一般庶民にいたるまであらゆる衆生の上品往生を願って『阿弥陀経』一卷を書写したのである。また北、芥三五の奥書には、

「施主清信佛弟子諸三窟教主兼五尼寺判闍法宗福集二僧同發勝心寫
此阿弥陀経一百卷施入十寺大衆、闍三業清淨罪滅福生、莫隨災難之
事、比來世之時共釋迦牟尼其一繪」

という。残念ながら紀年はないが、法宗・福集の二僧が心を同じくして罪障・厄難の消滅を願って「阿弥陀経一百卷」という大量の写経を發願している。

また『阿弥陀経』読誦靈驗譚を卷末にわざわざ付加した写本もある。すなわち、P二〇六六（法照の広法事讚）によると、『阿弥陀経』の次に連写して

「又往生西方記驗……廬山珍禪師於坐時見人乘船往西方乃求附載報
云法師未誦阿弥陀経不得去也因誦此経應二万遍未終四七日前夜四更
有神人從西方送一百銀臺來空中明過於日告云法師壽終當乘此臺往生

敦煌出土淨土三部経古写本について

阿彌陀國故來相示令知定生終時白黑咸聞異香數日其夜峯頂寺僧咸見
一谷内有數十炬火大如車輪尋驗古今生西方者非一多見化佛徒衆來迎
靈瑞如傳不可繁録因珍禪師於此経有驗故略述此以悟來詰助成往生之
志耳」

とある。すなわち、廬山の珍禪師往生の端相を引証して『阿弥陀経』を二万遍読誦すれば、四七日の前夜に銀台に乗じて往生することができる、と読誦の功德を勸説している。この「往生西方記驗」の作者は詳らかではないが、法照か、あるいは法照でないとするれば、その成立は七七四年以前と推定される。奥書に出る廬山珍禪師とは『瑞応刪伝』所収の梁朝道珍禪師のことであろう。「往生西方記驗」の珍禪師靈驗譚と『瑞応刪伝』道診禪師伝とは全く一致するからである。『瑞応刪伝』の成立年時についてはいろいろと問題が多いが、一応撰者少康の寂年、唐徳宗貞元二十一年（八〇五）にはすでに成立していたと仮定すれば、P二〇六六の「往生西方記驗」珍禪師靈驗譚（西暦七七四年か、あるいはそれ以前の成立）の方が『瑞応刪伝』よりも古い資料ということになる。

したがって、道診の『阿弥陀経』読誦靈驗譚は「往生西方記驗」を引用する『広法事讚』の著者、法照の時代には広く流布しており、『阿弥陀経』の流行に大きな力があつたことは間違いないであろう。なお、唐代に入ると『阿弥陀経』の末尾に陀羅尼を付して書写することが通例となるが、陀羅尼については章を改めて論ずることにはない。

(三)阿弥陀経と陀羅尼

唐代以降『阿弥陀経』を書写する場合、卷末に陀羅尼を連写するところが通例であった。卷末に連写する陀羅尼の名称は次のようにさまざまである。

- ①阿弥陀仏(所)説呪(あるいは仏説阿弥陀呪) 八九字 S一九一〇
ほか二七点、房山唐刻阿弥陀経
- ②仏説阿弥陀経呪 北、龍、四六
- ③仏説阿弥陀経復説呪 七六字 S二二七一

附表一 阿弥陀経卷末陀羅尼資料年表

- ④无量寿仏説往生浄土呪 五一字 S三一七、宗像神社石刻阿弥陀経
 - ⑤抜一切業障根本得生浄土神呪 龍舒浄土文、楽邦文類、乾隆十九年刊の朝鮮刊本阿弥陀経、元・性澄の阿弥陀経句解をはじめとしてそれ以降の明・清の阿弥陀経注釈書
- 以上を訳語の上から分類すると、②・③は①と一致するから、①と④と⑤の三種に分けられる。この三種の陀羅尼に関する現存資料を表にすると、附表一のようになる。さらに三種の陀羅尼の成立年代推定のためにその本文を対照してみると、次のような附表二になる。

南北朝	隋	唐
阿弥陀仏説呪に関する資料	無量寿仏説往生浄土呪に関する資料	抜一切業障根本得生浄土神呪に関する資料
		六五三〜六五四 唐 阿弥陀大身呪 ? 唐 仏説阿弥陀経復説呪 S、二一七一 ? 唐 仏説阿弥陀経呪 北、竜四六 七二〇 唐 阿弥陀仏説呪 S、一九一〇 七七四 唐 「阿弥陀仏説呪」五会念仏誦経観行儀 ? 唐 仏説阿弥陀呪 唐刻房山石経仏説阿弥陀経末尾 ? 唐 阿弥陀仏(説)呪 二四(S)敦煌出土阿弥陀経点(S一九一〇P、二〇六六を除く)
		? 无量寿仏説往生浄土呪(S、三二七) ? 襄陽石刻阿弥陀経

五代			明	清	中華民國
	一一五二 高麗版大藏經本阿彌陀仏説呪				
	一一九八 宗像神社石刻阿彌陀經				
一一七三以前 言皆可按一切業根本往生淨土真 本) 王日休竜舒増広淨土文所収	一一七三以後 阿彌陀仏根本秘密神呪經 一一二〇〇 宋 宗曉 樂邦文類 一一二三九 宋版大藏經本抜一切業障根本得生 淨土呪	一二九〇 元版大藏經本抜一切業障根本得生 淨土呪 一三四一 元 性澄 阿彌陀經句解	一三六八〜一六四四 明代房山石經? 一四六四 抜一切業障根本得生淨土陀羅尼呪 (朝鮮本阿彌陀經末尾) 一六〇一 明版大藏經本抜一切業障根本得生 淨土呪 一六一五以前 明 株宏 阿彌陀經疏鈔 一六二一 明 伝灯 阿彌陀經略解門中鈔 一六四二 明 大慧 阿彌陀經已決	一七〇〇 清 統法 阿彌陀經略註 一七八四 清 了根 阿彌陀經直解正行 一八六一 清 鄭澄徳・鄭澄源 阿彌陀經註 ? 清 真嵩 阿彌陀經摘要易解	

附表二 阿彌陀經卷末陀羅尼對照表

<p>④阿彌陀大身呪^D、六五三、六五四成立 <small>(陀羅尼集卷二、大正〇八〇一a)</small></p>	<p>⑤阿彌陀仏説呪^S、一九一〇 <small>(仏説阿彌陀經復説呪 七二〇年書写)</small></p>	<p>⑥「阿彌陀仏説呪」P二〇六六(大正八九字) <small>(七七四年頃成立 房山唐刻阿彌陀經も同文(呪文のみ))</small></p>	<p>⑦无量寿仏説往生淨土呪^S、三一七(五一字) <small>(大正〇三三八b)</small></p>
<p>那上音謨喝囉上音怛那二合影囉二合夜耶一那上音謨阿囉耶二阿彌影婆去音耶三影他揭影耶四阿囉訶上音帝五三藐三菩駄耶六影姪他七阿蜜哩二合瓶八阿蜜哩二合影三婆去音髀九阿蜜哩二合都知婆二合髀十阿蜜哩二合影毘迦爛去音影十一伽彌去音泥伽伽那十二吉哩底羯囉十三薩婆斯波迦生二合迦唵曳十四沙去音訶十五</p>	<p>那上讀上善隨夜^{譯可及}下同^反那謨駄囉摩夜那謨僧伽夜那摩阿弭多婆上夜影^{丁可反}他伽多阿上阿羅訶上瓶三藐三菩隨夜影姪他阿弭囉瓶阿弭囉都婆^{善羅反}阿弭囉影三婆^{善羅反}上阿弭囉影^{善羅反}阿弭囉瓶伽彌伽伽那^{善羅反}稽移囉底迦上囉婆上囉囉波跋又^{燒我}焔迦^{業盡}唵一切惡婆娑訶</p>	<p>那上讀善上隨夜^{譯可反}下同^反那謨駄囉上摩夜那上謨僧伽夜那上摩阿弭多婆上夜影^{丁可反}他伽多阿上阿羅訶上瓶三藐三菩上隨夜影姪他^{地也反}他阿上弭囉上瓶阿上弭囉都婆^{善羅反}阿弭囉影三婆^{善羅反}上阿弭囉影鼻善^{善羅反}阿弭囉瓶伽彌伽伽那^{善羅反}稽移囉底者^{善羅反}囉上囉囉波跋又^{燒我}焔迦^{業盡}唵一切惡婆娑訶</p>	<p>无量寿佛 説往生淨土呪 南無阿彌多婆夜 哆他伽哆夜 哆地夜他 阿彌囉都婆毘 阿彌囉哆 悉耽婆毘 阿彌囉哆 毘迦蘭哆 伽彌膩 伽伽那担多迦 隸沙婆訶 <small>誦此呪者阿彌陀佛常住其頂命終之後任運往生</small> 龍樹菩薩願生安養夢感此呪 耶舍三歲誦此呪 天平等鑄法師從耶舍三歲口受此呪其人云經本外國不來受持呪法日夜六時各誦三七遍晨夜澡漱嚼揚枝然香火於形象前跪合掌誦三七遍日日恒爾即滅四重五逆十惡謗方等罪悉得除滅現在不為一切諸邪鬼神之所惱亂命終之後任運往生阿彌陀國何況晝夜受持誦讀功德不可思議</p>
	<p>那上讀諸口傍字皆依本音轉舌呼之无口者依字讀右呪先已翻出流行晨朝楊枝淨口散華香佛像前踞跪合掌日誦七遍二七三七遍滅四重五逆等罪現身不為諸橫所惱命終生於无量壽國永離女身今更重勸梵本并對問婆羅門僧毗尼佛隨僧伽等知呪威力不可思議云且暮午時各誦一百遍滅四重五逆拔一切罪根生於西方若能精誠滿卅萬遍則菩提^口生得不退轉滿卅萬遍則面見阿彌陀佛決定得生安樂淨土</p>	<p>本音轉舌言之无口者依字讀之右呪先已翻出流行於晨朝楊枝淨口散花燒香佛像前踞跪合掌日誦二七若三七遍滅四重五逆等罪現身不為諸橫所惱命終生无量壽國永離女身今更勸梵本并對問婆羅門僧毗尼佛隨僧伽等知此呪威力不可思議云且暮午時各誦一百八遍滅四重五逆拔一切罪根得生西方若能精誠誦滿卅萬遍則菩提^口生證不退轉滿卅萬遍則面見阿彌陀佛決定得生安樂淨土 此隨羅尼及功德能作法事不須誦之 又往生西方記驗 此傳作法事時不在誦限知之</p>	
		<p>昔長安寂法師慧僧顯慧通近至後周實禪師西河禪法師等數百人並生西方禪禪師等因禪法師得生西方各率有緣專脩淨土之業禪禪師又撰西方記驗名安樂集流行又晉朝遠法師入廬山卅年不出乃命同志</p>	

⑤皆可拔一切業根本往生淨土真言(詔舒淨土文所取、淨全⑥八五九a)八六〇a) 一二七三年以前

修持法門六

釋迦佛在世時有翁婆二人用穀一斗記數念阿彌陀佛願生西方佛云我別有方法令汝念佛一聲得多穀之數乃教以念南謨西方極樂世界三十六萬億一十一萬九千五百同名號阿彌陀佛出寶王論嘗以稻穀一校之一合千八百粒此數乃二千石之數佛自以此教二老人則其功德甚大可矣若愚人不能念者且單念亦可教人全念得大福報或兼持誦小阿彌陀經或大阿彌陀經或其他佛經隨數多少廻向願生西方皆可拔一切業根本往生淨土

⑥拔一切業障根本得生淨土神呪(大正⑫三五c)(五九字) 一二七三年以前

拔一切業障根本得生淨土神呪

出小無量壽經 詔重譯 劉宋天竺三藏求那跋陀羅奉

南無阿彌多婆夜哆多烏他伽哆都鐵夜哆切他阿彌利上聲都婆毘切阿彌利四毘迦蘭切阿彌利九阿彌利十毘迦蘭切阿彌利十一伽伽那切三十積多迦四沙婆五誦五 若有善男子善女人能誦此呪者阿彌陀佛常住其頂日夜擁護無令怨家而得其便現世常得安隱臨命終時任運往生

白黑百有廿三人立誓期於西方鑿山銘願至陳天嘉年廬山珍禪師於坐時見人乘船往西方乃求附載報云法師未誦阿彌陀經不得去也因即誦此經應二万遍未終四七日前四更有神人從西方送一白銀臺來空中明過於日告云法師壽終當乘此往生阿彌陀佛國故來相示令知定生臨命終時白黑咸聞異香數日其夜峯頂寺咸見一谷中有數十炬火大如車輪尋驗古今往西方者非一多見化佛從衆來迎靈瑞如傳不可繁錄因珍禪師於此經有驗故略述此以悟來詰助往生之志耳

⑦拔一切業障根本得生淨土咒(案邦文類所取淨全⑥九五a)九五二a) 一二〇〇年以前

拔一切業障根本得生淨土咒

出彌陀不思議神咒(養字函)

拔一切業障根本得生淨土神呪宋元嘉年求那跋陀奉制譯合計五十九字一十五句若人能誦此咒者阿彌陀佛常住其頂日夜擁護無令怨家而得其便現世常得安隱臨命終時任運往生龍樹菩薩願生安養夢感此咒那舍三藏誦此咒天平寺鑄法師從那舍口授此咒其人云經本外國不來若欲受持當嚼楊枝澡豆漱口然香於佛像前胡跪合掌日夜六時各誦三七遍所有四重五逆十惡謗方等罪悉得滅除現世所求皆得不為諸惡鬼神之所惑亂若誦滿二十萬遍即感得菩提牙

⑧拔一切業障根本得生極樂淨土神呪(阿彌陀佛根本秘密神呪經所取正統一・三・五) 一二七三年以後

又舍利弗阿彌陀佛有根本秘密陀羅尼神呪是名拔一切業障根本得生極樂淨土神呪即說呪曰

南無阿彌多婆夜哆多烏他伽哆都鐵夜哆切他阿彌利上聲都婆毘切阿彌利四毘迦蘭切阿彌利九阿彌利十毘迦蘭切阿彌利十一伽伽那切三十積多迦四沙婆五誦五 佛言若有善男子善女人能誦此呪者阿彌陀佛常住其頂日夜擁護無令怨家而得其便現世常得安隱臨命終時任運往生極樂國土

一眞言

南謨阿彌多婆夜梭 拖茄多 夜梭逮
夜多阿彌里 都婆毗 阿彌里梭
悉毗婆毗 阿彌里梭 毗茄蘭帝
阿彌里梭 毗加蘭梭 加彌賦
茄茄那 止多加戾 婆婆訶
眞言字本非佛國字 乃譯經者所用
多以其字難識而不讀佛初說時止有
聲音今存其聲音用易識之字代
之不令失佛之本意更不須疑又世間
點句多差今用藏經兩處點句一同亦
不須疑誦此呪者阿彌陀佛常住其
頂不令冤家為害現世安穩命終任
意往生若滿二十萬遍即菩提芽生三
十萬遍非久面見阿彌陀佛晉時遠法
師誦此咒有神人從西持白銀臺一
米云法師壽終當乘此往生阿彌陀佛
國衆人聞空中如奏音樂異香數日不
歇

近至後周實禪師。景禪師。西河鸞法師
等數百餘人。並生西方。西河禪師等
因見鸞法師得生淨土。各率有緣。專修淨
土之業。禪師又撰西方記驗。名安樂集流
行。又晉朝遠法師。入廬山三十年不出。
乃命同志。白黑有一百二十三人。立誓
期於西方。鑿山銘願至陳天嘉年。廬山
珍禪師。於坐時見有數百餘人。共乘七
寶華舫往西方。珍禪師遂求附載。其船
上人報云。法師雖講得涅槃經亦大不可
思議緣。法師未誦得阿彌陀經及呪。所
以不得同去。法師遂廢講業。日夜專誦
彌陀經及呪。計應滿二萬遍。未終四七
日前。夜向四更有神人。從西方送一白
銀臺來空中。明過於日。告云。法師壽
終當乘此臺往生阿彌陀國。故來相示令
知定生。終時白黑咸聞空中如奏音樂。
并聞異香。數月聞香氣不散。其夜峯頂
寺僧衆。咸見一谷內有數十炬火大如車
輪。尋驗古今。得生安樂世界者非一。多
見化佛徒衆來迎靈瑞。如傳廣明不可繁
錄。因珍禪師於此經有驗故。略述此一
條以悟來哲。助成往生之志。拔一切業
障根本得生淨土。神呪者乃宋元嘉末年
求那跋陀重奉制譯。合計五十九字一十
五句。龍樹菩薩願生安養。夢感此呪。
耶舍三藏誦此呪。天平寺鈔法師。從耶
舍三藏口受此呪。其人云。經本外國不
來。若欲受持呪法。嚼楊枝澡豆漱口然
香。於佛像前胡跪合掌。日夜六時各誦
三七遍。即滅四重五逆十惡謗方等罪。
悉得滅除。現世所求皆得。不為惡鬼神

生。若至三十萬遍。即面見阿彌陀佛。
南無阿彌多婆夜哆。他伽哆。二夜哆。地。
夜他阿彌喇。四都婆毗。五阿彌喇。哆。六悉毗
婆毗。七阿彌喇。哆。八毗迦蘭。譯。九阿彌利。哆。十
毗迦蘭。哆。十一伽彌賦。十二伽伽那。十三枳多
迦。十四沙婆訶。十五
此咒有三六字。藏中經本注多曷切此
爲正呼。也龍舒文恐入不正。此音
並改爲撥字。擅改咒文。世所不許
有二他字。俱透戈切。哆字都餓切。地字
澄買切。喇字上聲。與里同音。枳字止音
此咒人所誦持。並不與上一十五
句相應。失本眞也。欲期做驗者
須正此句讀。

所惑亂。若數滿二十萬遍。即感得菩提
牙生。若至三十萬遍即面見阿彌陀佛

まず「阿彌陀仏説呪」（大正〇三三二a）は高麗版大藏經に収められて後世に伝えられた八十九字の小呪であるが、宋・元・明版にはなく、各種の経録にも見い出せない。ただ陀羅尼を付する敦煌写本二九点中S三一七を除く他の二八点はことごとく「阿彌陀仏説呪」である。したがって、唐代の浄土教徒の間に流行した陀羅尼であろう。「阿彌陀仏説呪」はまた「仏説阿彌陀経復説呪」、あるいは「仏説阿彌陀経呪」とも呼ばれていたらしい。「阿彌陀仏説呪」を付する『阿彌陀経』最古の写本は開元八年（七二〇年）書写のS一九一〇であることからその成立は七二〇年以前と推定される。「阿彌陀仏説呪」に類似する陀羅尼として、「阿彌陀大身呪」（『陀羅尼集経』卷二、大正〇八〇一a、六五三〜六五四年成立）、「甘露経陀羅尼呪」（大正〇四六八c、A、D、六九五〜七〇四年成立）、「阿彌陀如来陀羅尼」（『仏説文殊師利法宝蔵陀羅尼経』、大正〇七九一a、D、七一〇年成立）、「無量寿如来根本陀羅尼」（『無量寿如来観行供養儀軌』、大正〇七二b、D、七四〇〜七七四年成立）などがあるが、訳語の上から言えば、このうち「阿彌陀大身呪」が「阿彌陀仏説呪」によく類似している。その後「阿彌陀仏説呪」は唐中期の法照に依用され、その著『浄土五会念仏誦経観行儀』卷中（P二〇六六）に引用されるが、陀羅尼の後に「往生西方記験」と題する一文（『抜一切業障根本得生浄土神呪』に付する「阿彌陀経不思議神力伝」と一致が付加されている。附表一にみられるように「阿彌陀仏説呪」は唐中期から唐宋・五代にかけて

敦煌出土浄土三部経古写本について

『阿彌陀経』とともに流行するが、宋代に入ると、「抜一切業障根本得生浄土神呪」（大正〇三五一c）がこれにとって代わることになる。大正藏経所収本によると、この神呪は劉宋の元嘉の末年（D、四五三年）に求那跋陀羅によって翻訳されたことになっているが、おそらく唐代に成立した「无量寿仏説往生浄土呪」をうけて、宋代に入って成立したものである。附表一にみられるように宋代以後の『阿彌陀経』の注釈書で、卷末の陀羅尼に言及する場合、悉くがこの神呪を用いており、先の「阿彌陀仏説呪」は用いられてはいない。「得生浄土神呪」は一七三年に入寂した王日休の『龍舒増広浄土文』に引用されているので、それ以前にすでに成立していたものである。この神呪の末尾に付する「阿彌陀経不思議神力伝」はP二〇六六の「阿彌陀仏説呪」末尾の文「往生西方記験」とS三一七の「无量寿仏説往生浄土呪」末尾の文「龍樹菩薩願生安養夢感此呪」とをつけ合わせて編纂したものである。したがって、「抜一切業障根本得生浄土神呪」は「无量寿仏説往生浄土呪」（S三一七）を基本に、「阿彌陀仏説呪」（P二〇六六）を参考にして整え、さらにその名称は「阿彌陀仏説呪」（S一九二〇）末尾の語句「抜一切罪根生於西方」によったものと推定される。

その後さらにこの神呪が經典にまで発展したものが『阿彌陀仏根本秘密神呪経』である。この『神呪経』はあきらかに疑偽経であって、大部分が羅什訳『阿彌陀経』と全く一致する。ただ相違するところは、

經文「執持名号……一心不乱」の次に「專持名号以称名故諸罪消滅即是多善根福德因縁」の二十一文字を捜入したと、その前の經文「不可以少善根福德因縁得生彼国」の後に「抜一切業障根本得生極樂淨土神呪」ほかの文を付加した点である。この『神呪經』の成立は「抜一切業障根本得生淨土神呪」の成立以後と思われるが、詳らかではない。本来『阿弥陀經』の末尾に連写されていた「得生淨土神呪」を經典の本文中に捜入して新しい經典としたという点で特異な偽經である、といえよう。

以上、『阿弥陀經』末尾に陀羅尼を連写する慣習は七二〇年頃から始まり、まず「阿弥陀仏説呪」が連写され、次にこれと平行してか、あるいは少し遅れて「无量寿仏説往生淨土呪」が連写されるようになり、さらに宋代以降は専ら「抜一切業障根本得生淨土神呪」が連写されるようになったのである。

四羅什訳阿弥陀經の異文

敦煌写本と流布本とを対校すると、三種の異文が注意される。三種とは執持名号段の捜入句(二十一文字)、現当同益を説く文、それに「阿弥陀讚一切諸仏所持之法經」である。

まず第一に執持名号段の捜入句とは「專持名号以称名故諸罪消滅即是多善根福德因縁」の二十一文字である。この捜入句について現存する資料を年代順にならべると、次のようになる。

- ①八世紀末～九世紀前半(吐蕃占領時代)書写と推定されている敦煌写本(北、服五八)

- ②元照『阿弥陀經義疏』(一一一六年頃成立)所引の襄陽石經
 - ③王日休『龍舒淨土文』(一一七三年までに成立)所引の襄陽石經
 - ④偽經『阿弥陀仏根本秘密神呪經』(一一七三年以後の成立か)
 - ⑤宗像神社石經(一九八八年渡来)
 - ⑥明代房山石刻阿弥陀經⁽¹²⁾
 - ⑦出相阿弥陀經(一四〇七年刊)⁽¹³⁾
 - ⑧朝鮮刊本阿弥陀經(一七五三年刊)⁽¹⁴⁾
 - ⑨滿州語訳阿弥陀經(十八世紀)⁽¹⁵⁾
- 以上九種の資料を系統別に整理すると、次の三系統となる。

- (一)敦煌写本北、服五八
- (二)元照『阿弥陀經義疏』所引の襄陽石經
- (三)王日休『龍舒淨土文』所引の襄陽石經

↓宗像神社石經、朝鮮刊本、滿州語訳

このうち(一)と(三)は四字の違いはあるが、同系統と思われるのに対して、(二)は(一)・(三)とは別系統の資料であろう。ただ問題は(一)の書写を八世紀末～九世紀前半とすると、(二)の『阿弥陀經義疏』まで三百年近くの空白があることである。

そこで襄陽石經について検討してみよう。襄陽石經について最も古い記録、元照『阿弥陀經義疏』⁽¹⁶⁾に「彼石經本梁陳人書至今六百餘載竊疑今本相伝訛脱」といい、その半世紀のちにあらわれた王日休『龍舒淨土文』⁽¹⁷⁾には「隋陳仁稜所書」という。わずかこれだけの資料で、しかも襄陽石經の全文も判明しない今日、あまりにも不明瞭な点が多いといわざるを得ない。宗像神社石經と襄陽石經との関係も判然としな

い。例えば、宗像神社石経に『阿弥陀経』とともに石刻されている「无量寿仏説往生浄土呪」は前章で述べたようにおそらく宋代をくだることはあるまい。したがって、襄陽石経にもこの「往生浄土呪」が石刻されていたと仮定すれば、その成立は唐中期～唐末の間ということになる。いずれにしても、敦煌写本と二十一文字を伝える最初の文献（『阿弥陀経義疏』）との空白の三百年間、つまり唐中期～宋初の間に成立したものが襄陽石経ではなからうか。

第二は現当両益文の異文についてである。『阿弥陀経』の次の文について現行流布本と藏経本（高麗、宋、元、明版大藏経）との相違がかなり前から指摘されている。⁽¹⁸⁾

藏経本

流布本

舍利弗若有善男子善女人聞是經受持者及聞諸仏名者是諸善男子善女人皆為一切諸仏共所護念

……聞是諸仏所説名及經名者……

右の異文について敦煌写本を調査すると、流布本に一致する写本が八七点、藏経本に一致するものが二四点で、圧倒的に流布本系統の写

附表三 羅什訳阿弥陀経・阿弥陀讚一切諸仏所持之法経対照表

羅什訳阿弥陀経（大正〇三四六七b～c）

舍利弗。如我今者讚歎阿彌陀佛不可思議功德。東方亦有阿閼鞞佛。大須彌佛。須彌光佛。妙音佛。如是等恒河沙數諸佛。各於其國出廣長舌相。遍覆三千大千世界。説誠實言。汝等衆生當信是彌讚不可思議功德一切諸佛所護念經。

敦煌出土浄土三部経古写本について

本が多い。梵本やチベット訳と対比すると、より原本に近いのは藏経本の方とされるが、称名念仏信仰の高まりから流布本のように直されて流行したものであろう。⁽¹⁹⁾その後宋代に入ってひとたび勅命によって大藏経に藏経本系統の『阿弥陀経』が入藏されるや、その權威によって以後中国においては流布本はほとんどおこなわれなくなってしまった。その証拠に宋代以後の『阿弥陀経』の注釈書はすべて藏経本にもとづいている。

第三は「阿弥陀讚一切諸仏所持之法経」についてである。すなわち「阿弥陀讚一切諸仏所持之法経」とは、『仏名経』以外の諸経に散見する諸仏名を集録・編纂した経典、『現在十方千五百仏名並雜仏同号』（S二一八〇、大正〇一四四七b～c）に引用されている経文である。この経題「阿弥陀讚一切諸仏所持之法経」とは羅什訳六方段の「稱讚不可思議功德一切諸仏所持之法経」や、玄奘訳十方段の「稱讚不可思議仏土功德一切諸仏撰受法門」に対応する漢訳語ではなからうか。すなわち、「所持之法経」と羅什訳『阿弥陀経』六方段とを対校すると、次のようになる。

S二一八〇

現在十方千五百仏名並雜佛同号（大正〇一四四七b～c）

次有六方三十八佛 出阿彌陀讚一切諸佛所持之法経

復次舍利弗。東方有佛名 阿閼如來。須彌幡如來。大須彌如來。須彌光明如來。哀樂如來

舍利弗。南方世界有日月燈佛。名聞光佛。大焰肩佛。須彌燈佛。無量精進佛。如是等恒河沙數諸佛。各於其國出廣長舌相。遍覆三千大千世界說誠實言。汝等衆生當信。是稱讚不可思議功德一切諸佛所護念經。

舍利弗。西方世界有無量壽佛。無量相佛。無量幢佛。大光佛。大明佛。實相佛。淨光佛。如是等恒河沙數諸佛。各於其國出廣長舌相。遍覆三千大千世界說誠實言。汝等衆生。當信。是稱讚不可思議功德一切諸佛所護念經。

舍利弗。北方世界有焰肩佛。最勝音佛。難沮佛。日生佛。網明佛。如是等恒河沙數諸佛。各於其國出廣長舌相。遍覆三千大千世界說誠實言。汝等衆生。當信。是稱讚不可思議功德一切諸佛所護念經。

舍利弗。下方世界有師子佛。名聞佛。名光佛。達摩佛。持法佛。如是等恒河沙數諸佛。各於其國出廣長舌相。遍覆三千大千世界說誠實言。汝等衆生。當信。是稱讚不可思議功德一切諸佛所護念經。

舍利弗。上方世界有梵音佛。宿王佛。香上佛。香光佛。大焰肩佛。雜色寶華嚴身佛。娑羅樹王佛。寶華德佛。見一切義佛。如須彌山佛。如是等恒河沙數諸佛。各於其國出廣長舌相。遍覆三千大千世界說誠實言。汝等衆生。當信。是稱讚不可思議功德一切諸佛所護念經。

舍利弗。於汝意云何。何故名爲一切諸佛所護念經。舍利弗。若有善男子善女人。聞是經受持者。及聞諸佛名者。是諸善男子善女人。皆爲一切諸佛共所護念。皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提。是故舍利弗。汝等皆當信受我語及諸佛所說。

舍利弗。若有人已發願。今發願。當發願。欲生阿彌陀佛國者。是諸人等皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提。於彼國土。若已生。若今生。若當生。是故舍利弗。諸善男子善女人。若有信者。應當發願生彼國土。

舍利弗。如我今者稱讚諸佛不可思議功德。彼諸佛等。亦稱說我不可思議功德。而作是言。釋迦牟尼佛能爲甚難希有之事。能於娑婆國土五濁惡世。劫濁。見濁。煩惱濁。衆生濁。命濁中。得阿耨多羅三藐三菩提。爲諸衆生說一切世間難信之法。舍利弗當知。我於五濁惡世。行此難事。得阿耨多羅三藐三菩提。爲一切世間說此難信之法。是爲甚難。佛說此經已。舍利弗及諸比丘。一切世間天人阿修羅等。聞佛所說歡喜信受。作禮而去。

南方有佛名 日月燈明如來。光明名號如來。大火炎種如來。須彌燈如來。無量精進如來。

西方有佛名 無量壽如來。無量幢如來。無量幡如來。大光如來。大光普遍如來。寶幢如來。淨光如來。

北方有佛名 大火炎種如來。喜樂音如來。莫能勝如來。從日興起如來。寶網光明如來。

下方有佛名 師子如來。名稱遠聞如來。名聲光明如來。法名號如來。法幡如來。奉法如來。

上方有佛名 梵音如來。最香如來。星王如來。香光明如來。大火炎種如來。異寶雜色華身如來。妙香樹王如來。寶蓮華如來。教授一切諸事如來。須彌意如來。

若善男子善女人。其聞此經諸佛名者。此輩衆生當爲諸佛之所護持。必當速得不退轉地。當成無上正眞之道。如是舍利弗。一心信樂。當廣宣傳。至心奉行。若使人持我名字。執持懷抱此上諸佛名號字者。持此之福。至心願生阿彌陀佛國。若過去發願。若今發願。欲得往生阿彌陀佛國者。此輩衆生必當得住不退轉地。此等命終皆當往生阿彌陀佛國。又舍利弗。若善男子善女人。欲得往生阿彌陀佛國者。當當至心念阿彌陀佛及上六方諸佛名。一心敬禮莫令斷絕。

右の対照表によると、六方段では両經とも諸仏の数は同じく三十八仏であるが、翻訳の仏名が半分以上異っている。また「仏」は「所持之法經」ではすべて「如来」と訳している。そのあとの現当兩益を説く段を対比すると、經文は互いにそれぞれによく対応している。これに対して十方四十二仏の証誠を説く玄奘訳『稱讚淨土經』とは仏名の数の上で一致しない。となると、残された『阿彌陀經』の漢訳は欠本とされている求那跋陀羅訳『小無量壽經』以外にはない。『開元錄』⁽²⁰⁾第五によれば、求那跋陀羅訳の訳出を孝建年中（D.四五四～四五六）と伝えている。『靜泰錄』⁽²¹⁾卷一および『内典錄』卷六に「小無量壽經一卷四紙」と伝えているのをうけて、善導は求那跋陀羅訳をさしてとくに「四紙阿彌陀經」、あるいは「四紙彌陀經」と呼び、『觀念法門』に經文六十文字を引用したのではなからうか。⁽²⁵⁾

ところが、矢吹慶輝博士は「現存經文は訳經の口吻にあらず、或は什訳を根拠とせる取意經か」といひ、最近では藤田宏達博士は求那跋陀羅訳の翻訳そのものを疑っている。⁽²⁷⁾

したがって、「阿彌陀讚一切諸仏所持之法經」を求那跋陀羅訳の一

部と断定するためにはもう少し新たな資料の出現が期待される。

(因)北、秋九七について

北、秋九七は他の『阿彌陀經』の写本と異り、經文、呪文の後に淨土教の行儀文が付加されている。その書写の順序は

- ① 阿彌陀經（藏經本）
- ② 阿彌陀仏所説呪
- ③ 持誦功德文
- ④ 往生西方記驗
- ⑤ 十二光仏
- ⑥ 禮阿彌陀仏文（別行本中夜禮讚）

である。このうち②～④は法照の『淨土五會念仏誦經觀行儀』（P二〇六六）所収のものと一致する。⑤は『無量壽經』光明敷徳章に出る阿彌陀仏の別号を唱えて礼拝する文で、これと類似する行儀文はほかにも十二光礼（P四五九七R三四）、十二光礼懺文（P二七二R三、S二六五九）などがある。これら三種を対照すると、次のようになる。

附表四 十二光仏行儀文対照表

北、秋九七 十二光仏	P、四五九七R ³⁴ 十二光礼 南无清淨法身毗盧遮那佛 南无圓滿寶身盧舍那佛 南无千百億化身釈迦牟尼佛	P、二七二R ³ 十二光礼懺文 請佛作梵軌儀一切如常 威客廣大壽命無涯不捨因中四十八願莊嚴淨國引道衆生 常現色身 善入心想 化他獄火 為清涼風 十念歸依 定皆攝授
---------------	--	---

南无无量光佛 南无无边光佛 南无无碍光佛 南无无对光佛 南无焰王光佛 南无清浄光佛 南无欢喜光佛 南无智慧光佛 南无不断光佛 南无难思光佛 南无无称光佛 南无照日月光佛 右出无量寿经上卷若 之一念一稱及礼除八十 億劫生死重罪命終之後 必見阿弥施佛	南无西方極樂世界阿弥陀佛 南无无量光佛 南无无边光佛 南无无碍光佛 南无无对光佛 南无无对光佛 南无炎佛 南无清浄光佛 南无欢喜光佛 南无智慧光佛 南无不光佛 南无难思光佛 南无无称光佛 南无超日月光佛	願共諸衆生 往生安樂國 我佛如來無見頂 應持菩薩莫能量 虛空有盡相無盡 故得名為無量光 白毫宛轉如秋月 金色分輝滿十方 有念佛人無不攝 無邊即是法身光 下救闍提無間苦 從心出現降清涼 大悲不共超諸聖 故得名為無對光 流出面門多授記 哀憐苦海共滄忙 鐵口幽暗皆宛照 故得名為無碍光 項背指臂皆自在 人間天上取焚惶 如燒海上金山色 故得名為光焰王 果海混融同法性 因源無累不消亡 能令濁劫除三障 故得名為清浄光 大願海中流不極 微塵國裏照無殃 臨終見即生忻悅 故得名為歡喜光 妙湛愍持真般若 圓明發自本空鄉 迷津一見咸開悟 故得名為智惠光 万有共依真法界 衆生盡是所含藏 隨心心々長相照 故得名為不斷光 百億大千皆恍朗 十重三類即真常 名言斷處難分別 故号無稱邊照光 八万四千微妙法 周流法界不相妨 首楞嚴界超情路 真是難思寂滅光 身逝百齡何所託 蓮花九品即梯航 纔稱十念猶垂接 真是思超日月光 南无極樂世界四十八願大悲大慈阿弥施佛 法身心無盡 悲花道不窮	願隨三類彰 長入四生中 南无極樂世界大悲大慈觀世音菩薩摩訶薩 不起三摩地 長垂六道身 願承悲智力 同作往生人 南无極樂世界大慈大悲大勢至菩薩摩訶薩 十方皆自在 動地表威神 願假瓶光照 長瞻妙色身 南无極樂世界諸尊菩薩摩訶薩 雲開寶月智海遶山王 惟願隨花誠 須更遍十方
--	--	---	--

右の三種の行儀文を対照すると、十二光仏名を一々唱えて礼拝する行儀が次第に整えられていった過程を知ることができる。P四五九七には「十二光礼」の作者についての記載はないが、このペリオ本は三十五種もの行儀文を集めた写本である。この中に法照門徒作と推定される浄土礼讚がいくつか収められている。P二七二にも「十二光礼懺文」の作者について何も記されていないが、ほかに浄土教行儀文、往生礼讚文一卷が連写されている。このうち「往生礼讚文一卷」は善導の『往生礼讚』そのままではない。「日中礼讚」のみをとり出し、

独立した一つの行儀文として編纂し直したものである。現在のところ編者が善導自身でないとするれば、唐中期の法照か、あるいは法照門徒が編纂したのではなからうか、と想定している。したがって、十二光仏名一々に南无をつけて称礼する行儀文も法照門徒においては広くおこなわれていたのではなからうか。次に⑤の礼阿弥陀仏文とはどのような礼文であらうか。礼阿弥陀仏文は敦煌文献中に他にも二点(S五三二七、北、果八八)現存する。したがって、よく流布していたものと思われる。「礼阿弥陀仏文」とは龍樹

の『十二礼』を指したものと⁽²⁹⁾思われるが、末尾に中夜礼讃の五悔を付加している。したがって、礼阿弥陀仏文は善導の『往生礼讃』から中夜礼讃をとり出し、編纂し直したものと推定される。⁽³⁰⁾故に末尾の五悔は中夜礼讃そのままではなく、筆者によって手が加えられている。あるいは逆に礼文が先で中夜礼讃が後の成立であるかもしれない。北、秋九七の書写内容を順次見てくると、この写本は単なる『阿弥陀経』の写本ではなくて、実際に寺院で朝晩に唱えられた日常行儀文の一種と考えられる。その成立年時について確証はないが、法照およびその門徒との関係がきわめて強いことから唐中期頃と考えられよう。

注

- (1) 合計二九四点という数字は断片をもすべて数えた総計である。
- (2) 敦煌写本の年代区分は藤枝晃氏の三期説、すなわち、(一)北朝期(四〇〇～六〇〇年)、(二)唐期(六〇〇～八〇〇年)、(三)吐蕃・帰義軍期(八〇〇～一〇〇〇年)の三期説によった。(敦煌写本の編年研究)学術月報二四の一(二)
- (3) 渡辺哲信「渡辺日記」(『新西域記』上巻所収)
- (4) 橋瑞超『二葉叢書』第一号
- (5) 春日井真也「ウィグル文写本阿弥陀経について」(佛教文化研究第四号)
- (6) 松本栄一『敦煌画の研究』参照。
- (7) 『仏説阿弥陀経講経文』の敦煌本にはP二二二二、P三九三〇、P二九五五、P三二一〇、S六五五一V、北、殷六二、などがある。王慶菽『敦煌変文集』参照。
- (8) この「往生西方記験」と同文の写本はほかに北、秋九七、伝増湘蔵本『敦煌変文集』がある。
- (9) 道珍伝はこの他に『楽邦文類』卷三(浄金⑥一〇二二下)、戒珠『浄土往生伝』卷上(統浄⑥一五上)、浄土宝珠集』卷一(同七九下～八〇七)、王古『新修浄土往生伝』卷上(同二〇七下～二〇八上)、株宏『往生集』卷敦煌出土浄土三部経古写本について

一(同二七上)、『諸上善人詠』(同二九二下～二九二上)などに出る。

- (10) 深具慈孝「往生伝・高僧伝解説」(統浄第一六卷)
- (11) いわゆる二十一文字を捜入する唯一の敦煌写本(北、服五八)には紀年がないため厳密な年代推定は困難である。井ノ口泰淳氏は唐末・五代の写本とし、藤枝晃氏は北、服五八はペン書きと判定できるからその書写年代は吐蕃占領時代(七八一年～八四八年)である、という。
- (12) 明代房山石刻阿弥陀経の拓本が竜谷大学に所蔵されており、襄陽石刻經と同本であるという。(真宗典籍目録(一)、宗学研究第一号所収)
- (13) 京都知恩寺所蔵。刊記に
「大施門開接上流樂邦不向外邊求十方刹海唯心現徑路脩行第一籌佛身八萬四千相相好光明無限量廣長舌相遍三千印板脫米無兩樣故鄉不隔一微塵有願即往無疎親自家寶藏承當得總是蓮華國裏人 永樂四年戊申秋日前僧録司左善世沙門大佑焚香敬書」
- (14) 刊記に
「天順八年甲申歲朝鮮國刊經都監奉教雕造 中教校尉行忠佐衛中部副司正臣 安惠書 乾隆十八年十一月日 慶尚道大丘八公山桐葉寺開刊」とある、という。(真宗典籍目録(一)、宗学研究第一号所収)「満日対訳仏説阿弥陀経」(垂細重研究第七号、昭和三年刊)
- (15) 「満日対訳仏説阿弥陀経」(垂細重研究第七号、渡部薫太郎訳)にはこの二十一文字を次のように訳している。
「切ニ佛ノ名号ヲ誦唱シ此ノ佛ノ名ヲ唱ヘ誦スル故ニヨリ諸ノ罪過ハ皆消ヘ滅ビ即(乃)多クノ善根福德ノ因縁ヲ得。」
- (16) 大正⑦三六一c
- (17) 浄金⑥八四四下
- (18) 坪井俊映『浄土三部経概説』五〇六頁
- (19) 善導は『法事讃』巻下に流布本系統の『阿弥陀経』を引用している。
- (20) 大正⑤五二八b
- (21) 大正⑤一九一c

- (22) 大正(25)二九一c
 (23) 『観念法門』(大正(26)二四c)
 (24) 『観念法門』(大正(27)二七b)
 (25) 『観念法門』所引の「四紙弥陀経」の六十一文字とは「仏言、若有男子女人、或一日七日、一心専念弥陀仏名、其人命欲終時、阿弥陀仏与諸聖衆自来迎接、即得往生西方極樂世界。釈迦仏言、我見是利故説此言」である。(浄全(28)三三三下)この経文を羅什訳の取意の引文とする説もある。(藤田宏達『原始浄土思想の研究』一二二頁)
 (26) 『鳴沙余韻』第一部二〇〇頁
 (27) 『原始浄土思想の研究』一一〇〜一一三頁
 (28) 筆者論文「敦煌出土善導『往生礼讃』古写本について」(『善導大師の思想とその影響』所収)
 (29) 迦才の『浄土論』卷中(浄全(30)六五五上)の「六如禪那崛多三蔵別訳龍樹讃礼阿弥陀仏文有十二礼」の文にもとづいているのではなからうか。
 (30) 拙稿「敦煌出土善導『往生礼讃』古写本について」(『善導大師の思想とその影響』所収)参照。

三、観無量寿経の敦煌写本

『観無量寿経』の漢訳には古来次の二訳が伝えられている。

- ① 観無量寿経 一卷 劉宋 曇良耶舎訳 現存 元嘉元年(四二四年)〜同十九年(四四二年)の間

- ② 観無量寿仏経 一卷 劉宋 曇摩密多訳 欠

しかし、近年の学説では実際は曇良耶舎訳のみしかなかったものとされている⁽¹⁾。また本経には他の『無量寿経』や『阿弥陀経』に比して梵本やチベット本を欠くことから中国撰述説をとなえる学者もある。本経の敦煌写本はことごとく曇良耶舎訳のみである。

(一) 曇良耶舎訳敦煌写本の現存状況

曇良耶舎訳『観無量寿経』の敦煌写本には	
スタイン本	二〇点
北京本	一八点
レニングラード本	四点
ベルリン本	一点
大谷本	一点
敦煌遺書散録	三点
	未見

の合計四七点現存する。このうちはっきりとした紀年があるか、あるいは年代推定が可能な写本は次の通りである。

上元二年(六七五か、あるいは七六一)	S一五一五
南北朝、または唐初期	S二五三七
唐初期、または唐中期	S六四九七
すなわち、吐蕃に占領される以前の唐代(六〇一〜八〇〇年)の写本である。しかし、残りの無紀年の写本の半数近くは、書風の上から吐蕃・帰義軍期(八〇一〜一〇〇〇年)の書写と推定される。その全写本のリストは巻末の附表七の通りである。	

(二) 観無量寿経の流伝

近年西域地方における『観無量寿経』の流伝を証明する諸資料が明らかになってきた。その主なものに、

- ① トウルフアン附近におけるウィグル語訳『観無量寿経』の発掘⁽²⁾

②中央アジア・クチャ近郊クムトラ窟院における観無量寿経变相図

(壁画)の発見⁽³⁾

③中央アジア・クチャ近郊キジル千仏洞における阿闍世王壁画の発見⁽⁴⁾

④敦煌莫高窟における絹本観無量寿経变相図・阿闍世王生父幽閉図等の発掘⁽⁵⁾

⑤敦煌莫高窟における壁画観無量寿経变相図の発見⁽⁶⁾

などもあげることができる。これらの新出諸資料によれば、トゥルフアン・クチャ・敦煌を中心とする西域地方における『観無量寿経』の流行を跡づけることができよう。

そこで今は敦煌写本の奥書を中心に『観経』流行の跡をたどることにする。『観経』の敦煌写本四七点中、何らかの識語を有するものが六点、そのうち紀年を有する写本は一点のみしかない。これら識語を有する写本六点中、政府の写経所等で書写された官宮写経は一点もなく、僧侶自身の日常生活のための受持経が二点、他はすべて祖先の追善供養・病氣平癒・経法流通・極楽往生などを願って書写した供養経⁽⁷⁾である。すなわち、受持経に属するものは、

「弟子欽識持」(散録四三四)

「弟子李氏受持」(北、重七七)

の二点で、新発意の僧が朝晩の読誦や学習に使うために書写した写本であろう。

次に、S四六三一、S二五三七の二点は受持の意味も含めた供養経である。すなわち識語に、

敦煌出土浄土三部経古写本について

「浄信士胡思節夫妻因患敬写受持」(S四六三一)

「比丘曇濟所写受持流通供養」(S二五三七)

とある。前者は在家の仏教信者胡思節夫妻が心一つにして難病の平癒を無量寿仏に祈願して書写したものであり、後者は出家僧曇濟が『観無量寿経』が末法の世までも永遠に流布するように祈願して書写したものである。

以上の写本はおそらくわずか一部のみの書写と思われるが、S三一五の奥書には一千部という大量の書写供養を伝えている。すなわち、「蓋骨筆傳経遠求甘露之味剪皮寫獨深種般若之因沙門曇皎普化有縁敬寫此経千部冀使一聞一見俱得上品往生一念一称同往生弥陀之国速霑有資此妙因」

とある。浄土欣求僧曇皎は一切有縁の人々を教化し、ともどもに弥陀の浄土に上品往生せんことを願って『観経』一千部を書写した、という。これは供養経の典型的な例である。一千部といえは、そのうちの何点かは現存写本の中に含まれているかもしれない。残念ながら一千部書写がいつおこなわれたか記されていない。この写本の問題点として、経題が現行本と違い、「佛説无量壽觀経」となっていること、下品の経文を「令聲不絶具足十念稱南无佛」としていること、さらに書写年時は書風の上からも唐代と推定できること、などを指摘することができる。

さらに唯一の紀年を有するS一五一五の奥書に注目すべき識語がみえる。すなわち、

「大唐上元二年四月廿八日仏弟子清信女士張氏発心敬造無量寿観経

一部及観音經一部願以此功德上資天皇后聖化無窮下及七代父母母
及法界蒼生並超煩惱之門俱登淨妙国土」

とある。在家の信者張氏（女性）が上は皇帝・皇后の聖化無窮を願ひ、
下は七代の父母ならびに一切の生きとし生けるものがひとしく煩惱の
門をこえて淨妙の国土に登らんことを願って『観經』および『観音
經』を各一部づつ書写したのである。紀年にみえる大唐上元二年とは
唐・高宗の六七五年か、あるいは肅宗の七六一年かのどちらかであろ
う。もし前者の六七五年とすれば、荊州安樂寺の唐代石經觀無量壽仏
經が建立された六七四年の翌年にあたり、ともに善導生存時代の『観
經』のありさまを明らかにし得る貴重な資料といえよう。紀年を有す
る本写本で問題になるのは下下品の經文が「合聲不絶具足十念稱南无
佛」となっている点である。詳細は後に譲ることにしたい。

以上は『観經』そのものの写本の奥書であるが、他の經典の奥書に
も『観經』書写の事実を伝えてくれる。すなわちP二二七六（優婆塞
戒經卷第十一）の奥書に、

「仁寿四年四月八日楹維珍為亡父寫灌頂經一部、優婆塞一部、善德
因果一部、太子成道一部、五百問事經一部、千五百佛名經、觀無量
壽經一部、造觀世音像一軀、造四十九尺神幡一口、所造功德、為法
界衆生、一時成佛」

とある。仁寿四年というと、隋の煬帝が即位した六〇四年で、『観經』
書写を伝える最古の写本といえる。四月八日釈尊生誕の日⁽⁹⁾に在家の信
者楹維珍が亡父の報恩供養と一切有縁の人々の成仏を願って『観經』
をはじめ『灌頂經』・『優婆塞戒經』・『善徳因果經』・『太子成道

經』・『五百問事經』・『千五百佛名經』など七部の經典を書写し、
観音像一軀・幡一口を製作したのである。この七部經典のうち、『太
子成道經』は中国撰述の疑經であって、敦煌文献⁽¹⁰⁾によって初めてその
内容が明らかになった經典である。その成立年時が六〇四年までさか
のぼり得ることが初めて明らかとなったのは収穫である。また六〇四
年当時存在していた『善徳因果經』・『五百問事經』・『千五百佛名
經』の三經は現在伝わっていない⁽¹²⁾。

以上、六点、あるいは七点というわずかな写本の奥書からではあつ
たが、『観經』流伝の一端をみてきた。『観經』書写の目的は病氣平癒
・祖先の追善供養・經法流通・極楽往生などさまざまではあるが、一
流の浄土教義の大成者ではない、社会の底辺に生きる庶民の浄土信仰
のありさまを伝える生の資料として重視する必要がある。

(三) 經題について

敦煌写本と流布本とを対校してまず気づくことは、經題が一定して
いないことである。すなわち、經題の判明する二七点の写本の内訳は
无量壽觀(經)

S 一五一五(上元二年) ほか二二点

觀无量壽仏經

S 二五三七、S 四六三一、S 六九五三の三点

觀无量壽經

北、月九九、出、三四、海七一の三点

である。この結果から唐代において『観經』の經題は無量壽觀(經)、
觀无量壽仏經、觀无量壽經の三通りがおこなわれていたこと、および
そのうちで无量壽觀(經)が唐代では圧倒的に流布していたことがわ

かる。ちなみに経録、高僧伝、注釈書類をみると、もう一つの別称、无量寿仏観経をも含め、四種の経題がまち／＼に使われており、一定していない。もともと『観経』の翻訳者名を記す最も古い文献、梁の『高僧伝』巻三、暹良耶舎伝⁽¹³⁾(五一九年成立)には、

「沙門僧含、請いて『薬王薬上観』及び『無量寿観』を訳す」とあり、また経録の上では隋の『法経録』巻一にも

「無量寿観経 一卷 宋元嘉年沙門暹良耶舎於陽州訳

とあることから、「无量寿観経」は古くからの経題であることがわかる。さらに経題「无量寿観経」を伝えるものには、前出の資料のほか、曇鸞『略論安樂浄土義』、『歴代三宝紀』、『彦棕録』、『統高僧伝』、『内典録』、善導『観経疏』、『開元録』(経題「観無量寿経」も同時に掲載)、法照『浄土五会念仏誦経観行儀』巻下などがある。

④下品下生の経文「令声不絶具足十念称南無阿弥陀仏」について

次に『観経』の経文に流布本と相違する箇所がある。下品下生の経文「令声不絶具足十念称南無阿弥陀仏」の「称南無阿弥陀仏」について敦煌写本は二通りにわかれる。

①「称南无仏」とする写本

スタイン本では十三点中十一點、北京本では十三点中八点を占め、合計すれば、二十六点中十九点にもぼっている。すなわち、

経題

S 九三九 佛説无量寿観経

S 一五一五 无量寿観経

書写年代

上元二年(六七五又
は七六一)

敦煌出土浄土三部経古写本について

S 一七八九 佛説无量寿観経
S 二五三七 観无量寿仏経一卷 北朝又は唐初期か
S 三一一五 佛説无量寿観経一卷
S 三二四三 佛説无量寿観経
S 三六九五 佛説无量寿観経一卷
S 四二七八
S 四四〇四
S 六七六四 佛説无量寿観経一卷
S 六九五三 観无量寿仏経一卷
北、雨八八 佛説无量寿観経
北、列七六 佛説无量寿観経
北、雨六〇 佛説无量寿観経一卷
北、月九九 佛説観无量寿経一卷
北、出三四 佛説観无量寿経
北、河四九 无量寿観経一卷
北、重七七 佛説无量寿観経
北、制七四 佛説无量寿観経

などである。

②流布本と同じく「称南无阿弥陀仏」とする写本

スタイン本では十三点中わずかに二點、北京本では十三点中五點で、合計すれば、二十六点中七点である。すなわち、

S 六四九七 无量寿観経

S 四六三一 観无量寿仏経

北、冬二六 佛説无量寿観経一卷

北、雨五四 佛説无量寿観経

北、秋三三 佛説无量寿観経一卷

北、光四七 佛説无量寿観経一卷

北、乃八六 佛説无量寿観経一卷

などである。このように列挙してみると、敦煌写本における「称南无仏」と「称无阿弥陀仏」との比率は一九対七であって、「称南无仏」は阿弥陀の三字を脱落したものと簡単にきめつけ難いといわねばならない。さらにこれを傍証する資料として

唐、迦才『浄土論』(六二七年頃成立)

唐刻房山石経『佛説観無量寿経』一卷

をあげることができる。

ではこの「称南无仏」はどのように理解したらよいのであろうか。少くとも西歴六七五年(または七六一)頃、あるいはそれ以前に流布した『観経』には「称南无仏」とする写本があったようである。下品上生の経文「智者復教合掌叉手称南无阿弥陀仏」と合わせて検討すべき課題ではなからうか。敦煌写本では下品上生の経文はすべて流布本と同じく「称南无阿弥陀仏」となっているからである。

注

- (1) 藤田安達『原始浄土思想の研究』一一六～一一八頁
- (2) 橋瑞超『二葉叢書』第一号
- (3) 上原芳太郎編『新西域記』
- (4) 松本栄一「庫車壁畫に於ける阿闍世王故事」(『国華』五六六)
- (5) 松本栄一「敦煌画の研究」

(6) 松本栄一前掲書

(7) 敦煌写経をおおまかに官寫写経・受持経・供養経の三種に大別する方は滋賀高義「敦煌写経跋文より見た佛教信仰」(『野上俊静編』大谷大学所藏敦煌古寫経)所収)によった。

(8) 上元二年(六七五または七六一)の紀年を有するS一五一五の経題は「佛説无量寿観経」となっている。

(9) 上元二年(六七五または七六一)の紀年を有するS一五一五、および北朝または唐初期と推定されるS二五三七はともに「称南无仏」となっている。

(10) 本石経の拓本を佛教大学が所蔵している。同種の拓本にはほかに竜谷大学図書館蔵本と牧田諦亮氏蔵本とがある。

(11) P二九九九、北、推七九。

(12) このうち『千五百仏名経』が『十方千五百仏名経』(大正〇三二二頁)

のことであるならば、現存している。あるいは「現在十方千五百佛名並雜佛同号」(S二二八〇)のことであろうか。

(13) 大正〇三三四三C

(14) 大正〇三一六C

(15) 浄全〇六四七上

(16) 中国佛教協會編輯『善導大師円寂千三百年記念集』

(17) 『観経』下下品の経文が「称南无仏」から「称南无阿弥陀仏」へと移行したことを示す資料としてS四二七八に注目したい。「称南无仏」の右側に細字で「阿弥陀」の三字が書き加えられている。

四、無量寿経の敦煌写本

『無量寿経』の翻訳は現存する五訳以外にはなかったようである。⁽¹⁾

その五訳とは、

- ① 無量清浄平等覚経 四卷 後漢 支婁迦讖訳
- ② 仏説阿弥陀三耶三仏薩楼仏檀過度人道経(大阿弥陀経) 二卷 呉

支謙訳 黄武年中 (D. 二二二—二二八) の訳出

③ 無量寿経 二卷 曹魏 康僧鑑訳

④ 無量寿如来会 二卷 唐 菩提流支訳

神龍二年 (D. 七〇六) ~ 先天二年 (D. 七二三) の訳出

⑤ 大乘無量寿莊嚴経 三卷 趙宋 法賢 (天息災) 訳 淳化二年

(D. 九九二) 訳出

である。このうち敦煌写本が現存するのは支婁迦讖訳、支謙訳、康僧鑑訳の三種で、もちろん康僧鑑訳が圧倒的に多い。

(一) 敦煌写本の現存状況

まず康僧鑑訳『無量寿経』の敦煌写本には

ペリオ本	一点
スタイン本	四点
北京本	五点
レニングラード本	一点
ベルリン本	一点
大谷大学本	一点
龍谷大学本	一点
大谷家蔵本	一三点 (断片)
敦煌遺書散録	二点
	未見

の合計二九点現存する。

このうちはっきりとした紀年があるか、あるいは年代推定が可能な

写本として

敦煌出土淨土三部経古写本について

神瑞二年 (四一五) 大谷大学本

皇興五年 (四七二) P 四五〇六 A

六世紀中頃 李木斎旧蔵 (敦煌遺書散録六〇七) 未見

がある。谷大本についてはその奥書の紀年について疑義を發表している学者⁽²⁾もあり、奥書の真偽について問題がないわけではない。しかし、隋唐にまで下ることはなからう。谷大本に問題があるとすれば、『無量寿経』の最古の写本は P 四五〇六 A ということになる。ただ皇興五年という紀年は P 四五〇六 B (金光明経卷第二) の奥書にあるのであって、P 四五〇六 A (無量寿経卷下) は断簡で、奥書は何もない。しかし、同類の写本であろう。最後の李木斎旧蔵本は未見ではあるが、『敦煌遺書総目索引』によれば、六世紀前半から中頃にかけて写経事業を大規模におこなった東陽王元太榮の供養⁽³⁾の一種であることが判明した。『阿弥陀経』や『観経』の書写がほぼ唐代に集中しているのに対して、『無量寿経』の書写が比較的古く、南北朝時代に多いことがわかる。

次に康僧鑑訳以外の他の異訳の敦煌写本として

S 四〇八 支婁迦讖訳『無量清浄平等覚経』卷上 断片 卷頭二十
七行 (さらに重複して卷頭十一行書写)

S 五〇五八 支謙訳『大阿弥陀経』卷下 断片 卷末三十一行 奥
書なし

S 三四七八 菩提流支訳『無量寿如来会』卷上 断片 二十九行
の三本が現存する。

以上の敦煌写本『無量寿経』の全リストは卷末の附表八〜一一に記

す通りである。

(二)無量寿経の流伝

漢訳『無量寿経』諸本の翻訳者のうち、支婁迦讖、支謙、康僧鎧、白延、竺法護等の出身地あるいは遊学地は一致して西域地方である。⁽⁴⁾したがって、二世紀から四世紀にかけて西域地方に『無量寿経』の原典がかなり流布していたことは十分予想できよう。浄土三部経それぞれ

の翻訳第一訳は『無量寿経』が二世紀後半で最も早く、次いで『阿弥陀経』の五世紀初頭が続き、最後に『観経』が最も遅く五世紀中頃、という順序である。故に隋唐以前の初期浄土教の中心経典としてまず『無量寿経』が重んぜられたのは当然のことである。したがって、紀年を有する『無量寿経』の敦煌写本も、その書写年時は『阿弥陀経』や『観経』よりも比較的早く、南北朝時代の年号を示している。

そこで敦煌写本の奥書を中心に『無量寿経』流行の跡をたどることにする。『無量寿経』の敦煌写本三二点中、何らかの識語を有するものが四点、そのうち紀年を有する写本は一点のみしかない。これら識語を有する四点の写本のうち、受持経、あるいは宮宮写経は一点もなく、⁽⁵⁾すべて父母の追善供養や病氣平癒などの個人的願望、あるいは国家安泰などを願って書写した供養経である。

まず北、霜二八には紀年はないが、次のような奥書がある。

「……是以比丘法鸞與俗兄弟、酸心同感。仰惟養育之情恩深巨海、報之惘極、減割身資、為亡考妣敬寫」

とある。比丘法鸞が兄弟ともども心を一にして亡き父母養育の情恩に

報いんとして書写供養したことがわかる。

また同じくP四五〇六も父母供養経である。P四五〇六にはA(無量寿経巻下を書写、奥書なし、断片百三五行)とB(金光明巻第二を書写、奥書あり)とがあり、ともに絹布に書写されている。ペリオがAとBとを一具の写本と認めたことはBの奥書にもとづいたからであろう。すなわちP四五〇六B(金光明経巻第二)の奥書に、

「皇興五年、歲在辛亥、大魏定州中山郡盧奴縣城內西坊里住□鄉涼州武威郡祖厲縣梁澤北鄉武訓里方亭南葦亭北張□主父宜曹諱曷、息張保興、自慨多難、父母恩育、無以仰報。又感鄉國靡託思戀、是以此單城、竭家建福。興造素経法華一部、金光明一部、維摩一部、無量寿一部、欲令流通本郷、道俗異飢。願使福鍾皇家祚隆万代祐例□父□母託生蓮華受悟无生潤、及現存善濟一切羣生之類、咸同斯願。若有讀誦者常為流通」

とある。北魏献文帝皇興五年(四七一年)に天子の祚隆と父母の託生蓮華を願って『無量寿経』をはじめとして『法華経』、『金光明経』、『維摩経』を各一部づつ書写したのである。ペリオの査定が正しければ、皇興五年に『金光明経』とともに書写した「無量寿一部」とはまさしくP四五〇六A(無量寿経巻下)であろう。

以上の書写供養はすべて部数がわずか一部づつで少なく、かつ個人的な願望を中心としたものであったが、P二二四三(大智度論第廿六品釈論)の奥書にはかなり組織的、かつ大規模な写経事業があったことを伝えている。すなわち、

「大代普泰二年歲次壬子三月乙丑朔廿五日己丑、弟子使將節散騎常

侍都督領諸軍事車騎大將軍開國儀同三司瓜州刺史東陽王元榮、惟天

地妖衰、王路否塞、君臣失禮、於慈因載、天子中興、是以遺息嗣和

詣闕脩慶。弟子年^{〔圈〕}疹患、冀望嗣和早得還迴。教造无量壽經一百部、

卅部為毗沙門天王、卅部為帝釋天王、卅部為梵釋天王。造摩訶衍一

〔部〕百卷、卅卷為毗沙門天王、卅卷為帝釋天王、卅卷為〔部〕為

梵釋天王。内律一部五十卷、一分為毗沙門天王、一分為帝釋天王、

一分為梵釋天王、賢愚一部、為毗沙門天王、觀佛三昧一部、為帝釋

天王、大雲一部、為梵釋天王。願天王等早成佛道。又願元祚无窮、

帝嗣不絶、四方付化、惡賊退散、國豊民安、善願從心、含生有識、

咸同斯願」

とある。普泰二年（五三二年）とは願主東陽王元榮（元太榮）⁽⁷⁾が瓜州

の地方長官に任ぜられ、洛陽より敦煌に下向して四年目にあたり、北

魏滅亡二年前の混乱時代に相当する。東陽王元太榮とは瓜州刺史で、

『大周李君莫高窟佛龕碑』に「莫高窟は秦の建元二年（三六六）沙門梁

傳の造龕に源を発し、つづいて刺史建平公・東陽王等がその迹を弘め

た」という東陽王と同一人物であるとされている。この元太榮が滅亡

直前の混乱期を迎えた北魏朝廷の現状をなげき、新しい天子節閔帝即

位のために洛陽に派遣した子息元叔和が無事に一日も早く帰還するこ

とを願ひ、兼ねて国家安泰を祈願して、『摩訶衍』一部百卷、内律一

部五十卷、『賢愚經』・『觀仏三昧經』・『大雲經』各一部とともに

『無量壽經』百部、合計百五部の仏典を書写したのである。しかし、

このような大量の写経も元太榮一生涯の写経事業からすれば、その一

部にしかすぎない。敦煌文献によれば、このほかの写経事業は次の通

りである。

永安三年（五三〇）七月二十三日仁王般若經三百部（仏説仁王般若

經卷上）守屋コレクシヨシ『古経図録』一九六）

建明二年（五三二）四月十五日仁王般若經 部数不明（般若波羅密經）

S四五二八）

普泰二年（五三三）三月二十五日 維摩經疏 部数不明（維摩經疏卷

一 李盛鐸旧蔵 敦煌遺書總目索引三三五頁）

永熙二年（五三三）五月七日 大方等大集經 （大方等大集經卷第

二）五島美術館蔵 東京大蔵会第二十九回展観目録）

永熙二年（五三三）七月十三日 涅槃經・法華經・大雲經・隨愚經

（？）・觀仏三昧經・祖持經（？）・金光明經・維摩經・藥師經各

一部合計百卷（大般涅槃經卷第三十一、S四四一五）

すなわち、五三〇年から五三三年までのわずか四年間に『仁王般若

經』三百部・『無量壽經』百部・『摩訶衍』百卷をはじめとする主要

な大乘經典から戒律、『維摩經疏』にいたるまでおよそ七百卷近く、

あるいはそれ以上の大量の写経事業をおこなっている。元太榮の仏教

信仰がきわめて多方面にわたっていたことがわかる。

この元太榮の願経の一種として李盛鐸旧蔵『無量壽經』巻下がある。

その現物を見ることはできないが、その奥書に

「瓜州刺史元太榮所供養經 比丘僧保寫」とあり、元太榮書写の

「無量壽經一百部」の一部であることは明白である。したがって、こ

のほかにも現存する『無量壽經』敦煌本のいくつかはこの願経の流れ

である可能性があるといえよう。

注

- (1) 藤田宏達『原始浄土思想の研究』二三頁以下。
- (2) 藤田宏達前掲書七七頁以下。
- (3) 藤田宏達前掲書八五頁以下。
- (4) 支婁迦讖の出身地は月氏国、支謙の出身地も大月氏であり、康僧鑑の出身地は西域の康居(西トルキスタンのキルギス平野に定住したソグド語を話す部族)、白延の出身地は龟兹国、竺法護の出身地は敦煌である。藤田宏達前掲書二二五頁以下。
- (5) 北、鱗三九は在家の信者買伏生が書写した写本であり、北、官三九の奥書は別筆であって、これは在家の信者趙業が書写した写本ではないとされている(藤田宏達前掲書八八頁、八九頁)。
- (6) 北、霜二八の奥書のうち、省略部分は次の通りである。
「蓋聞安養國者乃是西域之浄土而道殊于斯刹。故法蔵大士闡弘誓之妙因、迹登圓覺、以為諭十地玄軌以鏡觀音大勢志、以弼化受樂汪胎刑絶識。竊尋慈典、辨九品、開綱羣、或垂終發心十念、獲果長存、解説書寫、以迹難宜。是以比丘法鸞、與俗兄弟、酸心同感。……」
- (7) 魏書の孝莊紀に永安二年(五二九)八月に「丁卯封瓜州史元太榮為東陽王」とある。北史魏本紀第五には「元太宋」となっている。
- (8) 北魏末期の動乱は次の通り。
五二四年北魏、北辺鎮軍の大暴動
五二八年北魏の胡太后、帝を弑す
五三一年北魏の爾朱世隆、節閔帝を立てる
五三二年爾朱世隆誅さる。高歡、孝武帝を立て、爾朱兆を破る。
五三四年北魏滅亡
- (9) 清・徐松の『西域水道記』卷三所収。
- (10) 羽田亨「敦煌千佛洞の營造に就きて」(『羽田博士史学論文集』上巻、歴史篇所収)
- (11) 『敦煌遺書総目索引』三二五頁(散録六〇七)

五、結語

以上、敦煌出土文献の中から浄土三部経に関する古写本を探索収集し、その問題点について検討を加えてきた。総数二七六点にもぼる古写本群は今後漢訳浄土三部経の完全なテキストクリティクにとつて貴重な資料となるものである。探索もれも当然あることであろうし、今後とも調査研究を続行したいと考えている。ペリオ文献、スタイン文献については幸い現地ですべて調査することができた。しかし、レニングラード本・ベルリン本については直接調査が不可能であったし、『規余録』に掲載されていない北京図書館所蔵の写本についても全く調査できなかった。このような意味において小論完璧な調査とはいえない。

ただつい最近勝縁によって敦煌文献が発掘された敦煌莫高窟を目的あたり見、かつその学術調査を遂行することができた。短い敦煌調査旅行ではあったが、今後の研究に得るところが多かった。今後とも広い範囲における調査・研究を続け、小論の欠を補ってゆきたい。

(昭和五十六年七月、敦煌莫高窟学術調査より帰りて)

附表五 羅什訳阿弥陀經の敦煌写本

行 (經文のみ) 数	現存状況	書写年代	陀羅尼の有無	現当兩益文	備考
一、ペリオ本 P二〇六六	九一	九世紀頃	〔阿弥陀仏説呪〕 無	蔵	<p>阿弥陀經の次に①阿弥陀仏説呪、②持誦功德文、③往生西方記驗を連写。</p> <p>直前に般若心經を書写。紙背に亡悖文・然燈号・社文・願文・捨施文・散經文を連写。</p> <p>直前に金剛般若經・觀世音菩薩普門品、直後に安宅神呪經・八陽神呪經・八名普賢陀羅尼經を書写。貝葉本。</p>
P二二二六	一一六		〔阿弥陀仏説呪〕 無	流	
P二二七二	一一七		〔阿弥陀仏説呪〕 無	流	
P三九一五 R3	六七		無	蔵	
P四六〇二	九四		無	流	
P四六六九	一九		無		
P四八四一	八		無		
P四九四二	三一		無		
二、スタイン本					
S 五	一七		無	流	
S 七四	二六		無	流	
S 一一七	七二		無		
S 一八一	六四		無量壽仏説往生淨土呪(五一字)		
S 三一七	一〇		無	流	
S 三六三	九五		〔阿弥陀仏説呪〕(八九字)	蔵	
S 七二七	九〇		無	流	
S 九五一	九八		無	流	
S 一〇二三	一一四		阿弥陀仏説呪(八九字)	流	
S 一二八三	一一六		無	蔵	
S 一四五五	三六		無	流	
S 一七〇六	二一		無	流	
S 一七〇八	二〇		無	流	

敦煌出土淨土三部經古写本について

往生淨土呪の次に「竜樹菩薩願生安養夢感此呪」(八行)を連写。尾題は「仏説阿弥陀經卷第一」。

阿弥陀仏説呪の次に持誦功德文(一〇行)を連写。

ただし卷末は後世の補筆

「弟子釋門法律紹進比爰年□月厄求少福分充為怨家債主轉生人道天中領受功德莫違離對」

S 四八〇一	一一四	首欠尾完
S 四二五九	一一一	首欠尾完
S 四一八二	九九	首欠尾完
S 四一六一	六一	首欠尾完
S 四〇七五	一三	首欠尾完
S 三九四〇	八六	首欠尾完
S 三九二三	五六	首欠尾完
S 三八三七	一〇〇	首欠尾完
S 三五四二	九六	首欠尾完
S 三三八八	五六	首尾欠
S 三三五〇	一五	ほぼ完
S 三〇七三	四五	首尾欠
S 三〇二七	一〇	ほぼ完
S 二六三八	一四	首欠尾完
S 二四三四	一三	完
S 二四二四	七二	首欠尾完
S 二三八六	九七	首欠尾完
S 二一七五	八八	首欠尾完
S 二一七一	七二	首欠尾完
S 二一一二	一二二	ほぼ完
S 二一〇七	一一〇	完

開元八年(七八〇年)四月八日

景龍三年(七〇九年)二月一日

長壽三年(六一四年)六月一日

阿弥陀仏説呪
阿弥陀仏説呪(八九字)
阿弥陀仏説呪(八九字)
復説阿弥陀經字(八九字)
阿弥陀仏説呪(八九字)
無
無
無
無
無
無
無
無
無
無
無
無
無
無
無
無
無

流 流 流 流 流 流 流 流 流 流 流 流 流 流 流 流 流

「右呪先已翻出行晨朝楊枝浄口散華香佛像前所誦合掌日誦七遍二七三遍七重逆等罪并現身不為羅門所礙命終生於無量壽國永離女身今更思議云且勤暮午并各誦百遍減四退五逆滿卅一切罪根生於西方若思能精定得生安樂浄土開元八年四月八日清信弟子孫思忠寫了」
卷初一六行は後世の補筆

呪文の後に持誦功德文あり。S 一九一〇と一致。

「景龍三年十二月十一日李奉裕在家未時寫了十二月十一日清信女鄧氏敬造阿弥陀經一部上資 天皇天后聖化無窮下及法界衆生並超西方供同上品之果」

「長壽三掣六月一日仏弟子□氏敬造阿弥陀經一部」

卷末に『般若波羅蜜多心經』を連写。

(T②)光	(T②)号	(T②)雨	(T②)結	(T②)余	(T②)秋	(T②)暑	三、北京本	S七四三九	S七四〇四	S七三六八	S七二一八	S七一五一	S七〇五四	S七〇五〇	S六八三九	S六二八二	S六三六七	S五四一	S五二一	S五二一〇	S五二一〇	S五二一〇	S五〇二四	S四九三〇
一一〇三	一一三	一一七	一一七	一一八	一一八	一一五		二一	二六	二〇	六四	四一	六九	二七	一一一	一一八	二二	六六	九四	九四	九四	二二	二二	九四
完	完	完	完	完	完	完		首尾欠	首尾欠	首尾欠	首尾欠	首尾欠	首尾欠	首尾欠	首尾欠	首尾欠	首尾欠	首尾欠	首尾欠	首尾欠	首尾欠	首尾欠	首尾欠	完

無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無
---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---

藏 流 流 流 藏 流 流 藏 流 藏 藏 流 藏 流 流 流 流 流 流

卷初は三二行は別筆。
 「舍利弗下方世界：」以下卷末まで重複。
 卷末に続けて『般若心経』を連写。
 卷初二三行は後世の補筆。『大般涅槃経』仏母品、『諸星母陀羅尼経』、『仏説無常経』を連写。

(T ②)歳	(T ②)鱗	(T ②)珠	(T ②)服	(T ②)始	(T ②)人	(T ②)呂	(T ②)閏	(T ②)歳	(T ②)称	(T ②)制	(T ②)重	(T ②)李	(T ②)歳	(T ②)余	(T ②)宇	(T ②)羽	(T ②)芥
一三九	一三八	一三七	一三八	一八四	一四三	一三一	一七一	一五二	一九〇	二五二	二二七	二七四	二七一	二七五	二二四	二二〇	二五五
一五	不明	二〇	一五	四〇	四九	二〇	一〇七	一一一	一三	二六	二八	五五	五二	二六	一四	一六	一七
首欠尾完	首欠尾完	首尾欠	首欠尾完	首尾欠	首完尾欠	完	首欠尾完	首完尾欠	ほぼ完	首尾欠	首完尾欠	首完尾欠	首完尾欠	首完尾欠	完	完	完

無	無		無			無	無	無	無					無	無	無	
流	流					藏	流	流	流					流	流	藏	

「聞説阿弥陀仏一心不乱専称名号若一日若二日若三日若四日若五日若六日若七日以称仏名故諸罪消滅即是多功德多善根多福德因縁其人臨命終時……」
 「聞是經受持者及称阿弥陀仏名者是諸善男子善女人皆為六方諸仏共所護念……」

卷初一九行の「阿弥陀經」を重複して別に書写。

文字の転倒が多い。

(T②荒)	(T②出)	(T②位)	(T②蔵)	(T②果)	(T②崑)	(T②始)	(T②芥)	(T②蓋)	(T②成)	(T②金)	(T②余)	(T②芥)	(T②制)	(T②制)	(T②昃)	(T②調)	(T②竜)	(T②重)
一五八	一五七	一五六	一九六	一五四	一五三	一五二	一四八	一五〇	一四七	一四八	一四七	一四六	一四五	一四四	一四三	一四二	一四一	一四〇
八七	一〇一	二四	一四	一一	九九	一一	一〇五	一〇六	六二	一〇八	一〇七	一〇七	九八	九七	一一一	一〇三	一〇三	八三
首欠尾完	首欠尾完	首尾欠	首欠尾完	首欠尾完	首欠尾完	首欠尾完	首欠尾完	首欠尾完	首尾欠	首欠尾完	首欠尾完	首欠尾完	首欠尾完	首欠尾完	首欠尾完	首欠尾完	首欠尾完	首尾欠

(阿弥陀仏説呪 (八九字))	無	無	無	無	無	無	(阿弥陀仏説呪 (八九字))	(阿弥陀仏説呪 (八九字))	無	無	(阿弥陀仏説呪 (八九字))	(阿弥陀仏説呪 (八九字))	無	無	無	無	(阿弥陀仏説呪 (八九字))	無
流	流	蔵	流	蔵	流	流	流	流	流	蔵	流	流	流	流	流	流	流	流

呪文の後に持誦功德文あり、S一九一〇と一致。

(T) ②珍	(T) ②寒	(T) ②人	(T) ②歳	(T) ②始	(T) ②芥	(T) ②服	(T) ②調	(T) ②河	(T) ②騰	(T) ②珍	(T) ②河	(T) ②成	(T) ②麗	(T) ②芥	(T) ②芥	(T) ②奈	(T) ②翔	(T) ②律
一七三〇	一七七八	一七七五	一七九四	一七三三	一七二〇	一七九一	一七〇五	一六二八	一六二六	一六七〇	一六六六	一六五五	一六四九	一六三五	一六二二	一六三二	一六〇三	一五四九
六〇	五六	七三	六六	三三	七四	七九	八二	八七	六九	八六	九一	九二	六三	九五	八八	八七	五五	九一
首欠尾完	首尾欠	首欠尾完	首欠尾完	首尾欠	首欠尾完	首欠尾完	首欠尾完	首欠尾完	首尾欠	首欠尾完	首欠尾完	首欠尾完	首尾欠	首欠尾完	首欠尾完	首欠尾完	首尾欠	首欠尾完

阿弥陀仏説呪 (八九字)	無	無	阿弥陀仏説呪 (八九字)	無	無	無	無	無	無	仏説阿弥陀經 呪(七三字)	無	無	無	無	無	無	無	無
流	蔵	流	流	蔵	流	流	流	流	流	流	流	流	流	流	蔵	流	流	流

「聞是諸佛所説名及經名受持者……」

呪文の後に持誦功德文あり、S 一九一〇と一致。

「施主清信佛弟子諸三窟教主兼五尼寺判女法宗福集二僧同發勝心寫此阿弥陀經一百卷施入十寺大衆故三業清淨罪滅福生莫逢災難□事比來生之時共釋迦牟尼佛同其一繪」

(T②)暑 一八五九	(T②)重 一八六一	(T②)芥 一八七〇	(T②)竜 一八六二	(T②)柰 一八五〇	(T②)玉 一八四四	(T②)李 一八三四	(T②)皇 一八三七	(T②)雲 一八三一	(T②)裳 一八一〇	(T②)出 一七六九	(T②)秋 一七七八
二六	三三	三九	二八	三八	四三	三九	二九	四七	二七	五六	五五
首欠尾完	首欠尾完	首欠尾完	首尾欠	首欠尾完	首欠尾完	首欠尾完	首尾欠	首欠尾完	首尾欠	首欠尾完	首欠尾完
		開元一六年 (七二八年) 正月廿三日									
無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	無	阿弥陀仏所説 (八九字)
流	流	歳	流	流	流	流	流	流	流	流	歳
		「開元十六年正月廿三日寫畢」									<p>R 1 阿弥陀經</p> <p>R 2 阿弥陀仏所説呪</p> <p>R 3 持誦功德文 S 一九一〇と一致。</p> <p>R 4 「昔長安僧寂法師慧顯西河近後實禪師景行得禪</p> <p>R 5 十二光佛</p> <p>R 6 札阿弥陀仏文(別行本往生礼讚)</p>

(T) 乃 一九〇〇	二七	首欠尾完	阿弥陀仏説呪 (八九字)	流	<p>未見</p> <p>「願往生比丘善願寫弥陀□□者罪病消除福命長遠佛言若□此經願生淨土者無數化佛恒沙菩薩人不令諸惡橫得其便終時見佛上品得上品生專心者皆同此輩往生」</p> <p>参考 西域考古圖譜、新西域記、二樂叢書第一集</p>
(T) 成 一九八一	二九	首欠尾完	無	流	
(T) 光 一九三二	二九	首尾欠	阿弥陀仏説呪	流	
(T) 称 一九三五	六七	首欠尾完	か 阿弥陀仏説呪	流	
(T) 竜 一九四六	六三	首欠尾完	阿弥陀仏説呪	流	
(T) 羽 一九五七	七二	首尾欠	仏説阿弥陀経	流	
洪 三〇	一一二	完			
人 七八	七二	完			
四、台湾本 台湾 六		首欠尾完	無	藏	
五、竜大本 竜大 四一	五七	首欠尾完	無	流	
六、森本本		首欠尾完	無	流	
七、大谷家藏本	二三	断簡	無	藏	
八、二樂叢書所収本			無	藏	
九、敦煌遺書散録		完	無	流	
(散録) 旅順博物館 一〇〇					
(散録) 旅順博物館 一八六					
(散録) 旅順博物館 三五七					
(李氏鑿藏)					
(散録) 三九八					
(李氏鑿藏)					

散録六九九
(伝増湘蔵)

散録一〇一一
(三井源右衛門蔵)

散録一一二七

一〇、レニン
グラード本

五九一

五九二

五九三

五九四

五九五

五九六

五九七

二一八八

二一八九

二一九〇

二一九一

二一九二

二一九三

二一九四

二一九五

二七六六

一、東ベリ
ソ本

三三 r.

三三 v.

三七一

五〇五

五二二

六四四

八五〇

九二八

断簡

断簡

断簡

断簡

断簡

断簡

断簡

断簡

断簡

断簡

断簡

断簡

断簡

断簡

断簡

断簡

断簡

断簡

断簡

断簡

断簡

断簡

断簡

断簡

断簡

中間増入徵驗一段、行書、顔類二王、亦寫經之星鳳也。其
文録後：「昔長安僧叙法師……成往之志耳」
北、秋九七と一致する。

『昭和法宝目録』

標題「仏説阿弥陀經」精書 一卷 『昭和法宝目録』

大正②三四六 b 二二 c 三

三四六 c 一三 c 三四七 a 九

三四六 c 二九 c 三四七 a 一一

三四七 a 一四 c 三四八 a 二九

三四七 a 二七 c 三

三四七 c 一五 c 三四八 a 二七

三四八 a 二一 c 二三

三二七 b 一四 c 一五

三四六 b 二二 c 三四七 a 一六

三四六 c 一 c 三四七 a 一〇

三四七 a 五 c 二八

三四七 a 一〇 c 八

三四七 b 一三 c 二七

三四七 c 七 c 一五

三四八 a 一七 c 二八

三五二 a 二一 c 二四

大正②三四六 b 二二 c 二

三四六 c 八 c 一四

三四七 a 八 c 一二

三四七 b 一〇 c 一五

三四七 a 一六 c 二三

三四七 c 二 c 一〇

三四七 a 六 c 一〇

三四七 a 二二 c 二五

九九二	九九八	一一七八	一三三三	一四四八	一四八七	一五六四	二七三七	二八三二 a	三三二六	六五四九 r	断簡	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	大正②三四七 c 一三~三四八 a 一四 三四七 a 一九~二七 三四七 c 一五~三四八 a 二 三四七 a 二七~b 三 三四六 c 八~一五 三四七 a 一〇~一五 三四八 a 二四~二八 三四七 a 一六~二一 三四七 a 六~九 三四七 b 一〇~一五 三四八 a 一四~二四
-----	-----	------	------	------	------	------	------	--------	------	--------	----	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---

附表六 玄奘訳『称讃浄土仏撰受経』の敦煌写本

一、スタイン本	行 数	現存状況	書写年代	陀羅尼の有無	備 考
S 四四三	二二四	首欠尾完		無	浄全①一八六 a 七~一九一 a 一三
二、北京本	二三五	首完尾欠		無	浄全①一八五 a 一~一九〇 b 一
署 (T②、一九六)					
三、台湾本	二二	断簡		無	
台湾 七					
四、二樂叢書 所収本	九	断簡		無	

附表七 観無量寿経の敦煌写本

一、スタイン本	現在状況	書写年代	経 題	備 考
S、九三九	首欠尾完		佛説无量壽観経（尾題）	第九仏身観以下。「称南无佛」(下下品)

S、一五五	首欠尾完	上元二年(六 七五または七 六一)	无量壽觀經(尾題)	第七華座觀以下。「称南无佛」(下下品)「大唐上元二年四月廿八日佛弟子清信女張氏發心敬造无量壽觀經一部及觀音經一部願以此功德上資天皇天后聖化无窮下及七代父母并及法界着生並超煩惱之門俱登淨妙國土」
S、一七〇三	断片		佛說无量壽觀經(尾題)	第十一觀第十四觀。
S、一七八三	断片		佛說无量壽觀經(尾題)	第十四觀第十五觀。
S、一七八九	首欠尾完		佛說无量壽觀經(尾題)	第十四觀以下。「称南无佛」(下下品)
S、一九五〇	首尾欠		觀无量壽佛經一卷(尾題)	序分第十四觀。
S、二五三七	首欠尾完	北朝または唐 初期か	佛說无量壽觀經一卷(尾題)	第十六觀以下。「称南无佛」(下下品)「比丘曇摩所寫受持流通供養」
S、二九七一	断片		佛說无量壽觀經一卷(尾題)	第十四觀第十六觀。
S、三一一五	首欠尾完		佛說无量壽觀經一卷(尾題)	第八觀以下。「称南无佛」(下下品)「蓋骨筆傳經遠求甘露之味剪皮寫偈深種般若之因沙門曇峻善化有緣敬為此經千部冀使一聞一見俱得上品往生一念一称同往生弥陀之國逮蓄有資此妙因」
S、三二四三	首欠尾完		佛說无量壽觀經(尾題)	第六觀以下。「称南无佛」(下下品)
S、三六九五	首欠尾完		佛說无量壽觀經一卷(尾題)	序分以下。「称南无佛」(下下品)
S、四一九三	断片		佛說无量壽觀經一卷(尾題)	第十四觀第十五觀。
S、四二七八	首尾欠		觀无量壽佛經(尾題)	第十四觀卷末。「称南无佛」(ただし細字で右脇へ阿弥陀の三字が書き加えられている)
S、四四〇四	首尾欠		佛說无量壽觀經(首題)	第八觀第十六觀。「称南无佛」(下下品)
S、四六三一	首欠尾完		佛說无量壽觀經(首題)	序分以下。「称南无阿弥陀佛」(下下品)「淨信士胡節夫妻回患敬寫受持」
S、四七六三	首完尾欠		佛說无量壽觀經(首題)	序分。
S、五七九八	断簡	唐時代か	佛說无量壽觀經一卷(尾題)	初觀以下。「称南无阿弥陀佛」(下下品)
S、六四九七	首欠尾完		无量壽觀經(尾題)	序文以下。「称南无佛」(下下品)
S、六七六四	首欠尾完		佛說无量壽觀經一卷(尾題)	序文以下。「称南无佛」(下下品)
S、六九五三	首欠尾完		觀无量壽佛經一卷(尾題)	序分以下。「称南无佛」(下下品)
二、北京本			佛說无量壽觀經(尾題)	序分以下。「称南无佛」(下下品)
(雨) 八八	首欠尾完		佛說无量壽觀經一卷(尾題)	「称南无阿弥陀佛」(下下品)
(T②) 一九七	完		佛說无量壽觀經一卷(尾題)	序分以下。「称南无阿弥陀佛」(下下品)
(冬) 二六			佛說无量壽觀經(尾題)	序分。
(T②) 一九八				
(雨) 五四				
(T②) 一九九				
(文) 四三	断簡			
(T③) 二〇〇				

(秋 T③、二〇一)	首欠尾完	佛說無量壽觀經一卷(尾題)	序分以下。「称南无阿弥陀佛」(下下品)
(字 T③、二〇四)	断簡		序分。
(裳 T③、二〇二)	断簡		序分?第三観。
(列 T③、二〇三)	首欠尾完	佛說無量壽觀經(尾題)	序分以下。「称南无佛」(下下品)
(雨 T③、二〇四)	首欠尾完	佛說無量壽觀經一卷(尾題)	序分以下。「称南无佛」(下下品)
(月 T③、二〇五)	首欠尾完	佛說觀无量壽經一卷(尾題)	序分末以下。「称南无佛」(下下品)
(光 T③、二〇六)	首欠尾完	佛說無量壽觀經一卷(尾題)	序分末以下。「称南无阿弥陀佛」(下下品)
(菜 T③、二〇七)	断簡		第四観、第五観。
(出 T③、二〇八)	首欠尾完	佛說觀无量壽經(尾題)	第七観以下。「称南无佛」(下下品)
(河 T③、二〇九)	首欠尾完	无量壽觀經一卷(尾題)	第七観以下。「称南无佛」(下下品)
(乃 T③、二一〇)	首欠尾完	佛說無量壽觀經一卷(尾題)	第一四観以下。「称南无阿弥陀佛」(下下品)
(重 T③、二一一)	首欠尾完	佛說無量壽觀經(尾題)	第一五観以下。「称南无佛」(下下品)
(制 T③、二一二)	断簡	佛說無量壽觀經(尾題)	「弟子李氏受持」
(海 T③、二一三)	断簡	佛說觀无量壽經(尾題)	第一六観、流通分。「称南无佛」(下下品)
三、敦煌遺書散録 (李氏鑿成) 三五五	首欠尾完	佛說無量壽觀經一卷(尾題)	「弟子欽識持」
散録 (李氏鑿成) 四三四		佛說無量壽觀經卷第四(尾題)	
散録 (德化李氏) 五八〇		佛說無量壽觀	
四、レニングラー ド本 五八九			大正〇三四一b六〜二〇

五九〇 二一八六 二五五一 五、ベルリン本 一三二八 r. 六、大谷家蔵本	断片			三四一b 二八〇三四二a 二八 三四二b 六〇一六 三四二c 七〇二九 大正②三四三c 一〇一〇 二葉叢書第一号所収
--	----	--	--	--

附表八 康僧鑑訳『無量寿経』の敦煌写本

一、ペリオ本 P、四五〇六A	現存状況	書写年代	巻数	備考
首尾欠	皇興五年（四七一）	悪段 巻下、五		P、四五〇六Bに『金光明経巻第二』を書写。その末尾に奥書あり。 郷一皇興五年辛亥大魏中山郡曹盧奴縣城内西坊里住〇郷涼州武威郡厲縣梁澤北 一又感郷〇無量壽思戀、是以此單城、竭家建福。願使福鍾皇家祚隆万代祐例亡父亡母託 生蓮華受悟无生潤及現存普濟一切羣生之類咸同斯願若有誦誦者常為流通
二、スタイン本 S、九二七 S、二一一七 S、四二三一 S、四五一八 三、北京本 辰一〇 T②、一〇二 霜②、二八 T②、一〇二 海②、六〇 T②、一〇三 鱗②、三九 T②、一〇四	首尾欠 首欠尾完 首欠尾完 首尾欠 首尾欠 首尾欠 首欠尾完 首欠尾完 首欠尾完	巻下 巻下 巻下 巻上 巻上 巻上 巻上 巻上 巻上		一〇蓋開安養國者乃是西域之浄土而道殊于斯刹故法威大士闡弘誓之妙因迹登圓覺以為 十劫女軌以鏡〇觀書大勢志以弼化受染注々胎刑絶〇竊尋慈與辨九品開〇羣或垂終深 報之惘極減割財資為亡孝妣敬寫

<p>九、敦煌遺書散錄 散錄一三三 (旅順博物館) 散錄六〇七 (季木齋旧蔵) 八、レニングラード本 五八八 九、ベルリン本 五五五六</p>	<p>首欠尾完 首欠尾完 首欠尾完</p>	<p>神瑞二年(四一五)</p>	<p>卷下 卷上 卷上 卷下</p>	<p>「大魏神瑞二年(四一五年)四月弟子王澄為父母供養經」 第四十三願より卷末まで。 断片一三葉 「瓜州刺史元太榮所養供經 比丘僧保寫」 大正⑩二七八b一〜二七九a一六 大正⑩二七〇c一五〜二七一a二一</p>
---	-------------------------------	------------------	--------------------------------	---

附表九 支謙訳『大阿弥陀経』の敦煌写本

	現存状況	書写年代	卷数	備考
S、五〇五八	断片		卷下	卷末三二行(浄全①一四〇下五行〜一四一上一五行) 標題は『阿弥陀経』
<p>附表一〇 支婁迦讖訳『無量清浄平等覺経』の敦煌写本</p> <p>S、四〇八</p>	断片		卷上	卷頭二七行(浄全①五九上一行〜下七行)、卷頭二行(浄全①五九上一行〜一〇行)
<p>附表一一 菩提流支訳『無量寿如来会』の敦煌写本</p> <p>S、三四七八</p>	断片		卷上	第九願〜第十九願(浄全①一四六一〇行〜一四七上四行)

浄土宗東北寺院仏教資料の調査研究

——主に文学僧・画僧について——

はしがき

東北には、宗門寺院が現在五四五か寺を数える。徳川末期から明治中期にかけて廃寺、統合された寺院も数あることを思へば、小規模の庵、坊を含めて江戸時代には六百を越えておったと推定される。それらの寺院を創建された開山上人方は、無条件で当代の人物として顕彰すべきは当然と思うが、今日迄、一寺を護持され、一隅を照らされた代々上人方の功績も忘れてはならない。そうした万余の先師方の中で、鎮西十祖、円光大師門資十傑（浄土浄土鎮流祖伝総標）が選ばれている如く、特に顕著な行績を残された方は誰か、東北で傑出された人物は？と考えると、割合にこうした研究がおろそかであったかに気付かされる。従って、私共の任務の一つは、有名無名を問わず、東北の人物を調査顕彰にもあるので、本稿には主として人物を取上げてみることにした。

一、東北の人物

さて、東北の人物は誰かと、会う仁毎に尋ねても、祐天上人や無能上人位で、中々、答を戴けない。然らば東北には稀だったのか、否、東北人の純朴な性格が眼を閉鎖し、公表を徒に避けてしまっているのではないかとも思われる。近年、宗門では、沖繩の袋中寺の復興を計画されたので、袋中上人が宗侶方の面前に浮上して来たが、東北寺院の中に、上人は我ら郷土の生んだ先覚者であったことの認識を欠く方が居られるのに驚くのである。

御伝や浄全を覽ると、東北布教の最初に出るのが、金光上人と隆寛律師である。隆寛律師は期間も短かく、会津の一画に止まって史実に乏しいが、金光上人は宮城、岩手、秋田、青森と広範囲に足跡が残っている。実に上人は奥羽念仏の最古の開拓者であり、殉教者でもあられた。伝記は浄全にも掲載されているし、特に開米智鑑師の著金光上人伝に明かなので茲には略す。

吉 田 光 覚

祐天上人は袋中上人と同じく磐城出身であるが中央での活躍が主であつた。誕生寺廿二世正道慧剛、廿三世靈浩慧月、江戸源空寺靈門、熱海誓欣律寺に住された無能寺賢道、無住職の待定禪峯各上人方も東北との関係が深い。更に、近くは神居琳応大僧正は、伊達郡川俣町東円寺御出身とも聞いている。然し、東北全般に亘って今日なお、教化の影響を及ぼしているのは名越法流の系統である。専称寺開山の良就十声、大沢円通寺開山の良榮理本両上人の法燈継承者及び未寺の継承者中には、傑出した人材が相当輩出しているが、これらの整理はもう暫し日教を貸して頂きたい、

極最近であるが、私は、東北の六地藏と称される方があることを聞いた。無能、祐天、良光(南部)、貞伝(津軽)の四上人は一応名前が上つたが、不確実でもあるので調査を進める考えである。柔折の無能寺関係では不能、琳堂、祥瑞和上が存在する。矢吹慶輝博士も同寺の系統で飯坂出身であつた。

楯岡本覚寺の長谷川白円師、同寺から専称寺に入山、将来は鬼も角、名越派の伝法を相伝された最後の伝燈師となつて居られる松岡白雄上人、名越派名存統運動の総帥として活躍、東部管長側と和解成立後は朝鮮開教使として赴任され外地布教にも貢献された行績も東北の人物として見逃し得ない人である。

総じて以上の諸師方は概ね宗学と布教に専念された方々である、而も常識的に知名の上人方である。従つて次には特種の人以外、案外知る方の少ないと思われる江戸時代末期の文学僧と、画僧その他の代表的人物をやゝ詳しく紹介することにする。

二、良導上人悦応和尚(俳名一具)
(1) 一具関係略年譜

西紀	年号	年令	事	項
1781	天明一		出羽国村山郡楯岡村に生る。安達甚兵衛次男、幼名不明、三十才迄経歴不詳、幼少の頃、同村本覚寺十九世龍存和尚につき得度、同寺で修業中、同村の原田吟霞につき俳諧の手ほどきを受く。	
1811	文化八	31	長じて岩城専称寺に入山、四十四世良吼上人に師事、文化の終頃まで修業。	
1815	一一二	35	米沢の暁花五十才の賀に「月花や世をそむけたる茶の羽織」と一具の句が見えるので、この頃新人俳人として認められ初めたらしい。	
1819	文政二	39	白石松窓乙二の門に入る。	
1821	四	41	福島大円寺住職となる。在職四年、この間江戸その他旅出多し。	
1823	六	43	処女作「茶すり小木」出版。 六月、大円寺住職を法弟龍鞭に譲り、江戸中橋北楨町御油座に定住、俳諧に専	

1849	1847	1843	1838	1834	1829	1828	1827	1825	1824
嘉永 二	弘化 四	一四 四	九	天保 五	二二	一一	一〇	八	七
69	67	63	58		49	48	47	45	44
<p>念、半僧半俗の生活を送る。 五月米沢に下り二年間、西蓮寺に寄寓す。 亡師乙二の追善句集「九日集」二巻刊行、○十月九日、乙二自筆の朝顔の句碑を大井村泊船寺境内に建立。 芭蕉の全作品を集大成した「俳諧一葉集」の開版を委任され、秋刊行。 蒼虬外四三名と共に出羽最上慈恩寺に俳諧額奉納 この歳、一具庵類焼する。秋新築成り、出羽赤湯温泉に祝の歌仙を巻き、記念句集「西とうぢ」刊行。 二月、江戸の大火に一具庵再び類焼し、一時豊島由誓方に仮寓して無庵一具と称した。四月八日新築移転。 春、吉野に遊び京坂地方にある事二百余日に及ぶ。 正月元日、大蔵経閲覽を志す。 七月、大蔵経論部五四四八巻を読破し終る。 九月、一具庵を祖郷に譲り、同路次の中土蔵付の家に移転。</p>									

浄土宗東北寺院佛教資料の調査研究

	1853	1851
昭和四一	六	四
	73	71
<p>三月、鼎左と瑞巖寺境内に「奥の細道」中の「松島の文碑」を建立、裏面に乙二外十三名の句を刻む。 十月中旬、風邪の為臨床、快復して十一月十七日、新堀の芦月宅訪問、対談中急死、深川靈巖寺に葬り、芝大養寺と岩城専称寺に分骨す、法名開蓮社良導上人一具悦応和尚。 九月、楯岡の村川幹太郎氏が「俳人一具全集」を刊行。</p>		

(2) 仏俳両道の大足跡

山形県村上市の村川幹太郎氏が、苦節三十年かかって収集した一具こと、良導上人の作品は、俳句五千三百六十余章、連句百八十六巻、詩文七十余篇、句合せ二十五番及び書簡七十通に達している。昨年、私が発見した資料も十点程あるから未だく秘んでいると思われる。良導上人が関係した俳書百四十種約二百冊それらの序文や跋文を讀むと、諷誦文や香号にふさわしいものが沢山ある。それに昔の歌人には絵の得意な人を多く見つけるが、上人も絵画も素晴らしい。上人は自画自賛をされた。漢詩文も物され、上人の足跡は偉大というか正に超人的であった。

しばしば追善句会を主催したり供養碑を發起するなど半僧半俗の生

活の中にも、信仰に徹して居られたと思う。殊に敬服に堪えぬのは、毎月十日には必ず浅草観音に詣でて亡師の冥福を祈り、十七日には三縁山の安国殿に参拝して四恩に報いんとした。都合で自ら行けぬ日は必ず門人に代参させた。俳人として縦横の活躍をする半面、信仰生活にも徹し垂範している。四月十七日、安国殿拝礼を済ませて、「郭公なくや御旗の厭離穢土」つづけて二句三句いつも詠んでいる。

さらに感動深きは一石一字の三部経を書写して隈田川に流すこと十余度、京都でも大堰川に流されたことが「新橋思藻」の序文に見える。現代でも川施餓鬼や燈籠流しの習慣があるが、昔はより盛んであったと思われる。この辺りを上人の作品に探ってみる。

経石をすみだ川に流して、たらちめの七めぐりの謹辰をとぶらはるゝ、宗古子が、わりなきころろざしを随喜して、

すゞ風や 亡魂まねく 船の中

妙淳信女のために、浄土三部経を一字一石に書写し、佃島の沖に流して蝨々含霊にけちえんし侍る

風かをる 浄土や何処 経ながし

稲妻や 念仏の数に 石の数

上人は、専称寺に行かれて、書写した石を境内の一角に積み上げられたこともある。

上人は写経を了えたとき、門人某に自分の死後を告げて、

「骸は則ち之を火し、骨は則ち之を流せ、吾、生前自ら回向す、死後何ぞ他力を仮らん。鬼となり、仏と成る。誰か能く知らん」と言われたと、又、次のようにも遺言された。

「吾、明日眼を閉づるや、葬は必ず薄きに従へ、喪を送る者は、汝等三、四人を過ぐる勿れ、他は則ち皆予め之を辞せ。骸は則ち之を火し、骨は之を流せ云々」

浄土門の宗侶としては一寸疑義も挟みたいところだが、酒脱した禪風も念仏往生の信仰に安心立命しておればこそである。

上人は天保十四年元旦に大藏経の説誦を発願、五年かかって全部読破されたと言われる。漸く一年目の朝

経の紐 ほどいてむかふ はつ日かな

ひたむきな精進ではあったろうが、然し、根気にも限度がありうる。疲労に気力の失せる日もあったろう。高齢で体力の減退も感じられたために、あせりの心境が作品に見える。

藏経転読五百日になりぬ。

菊いそげ 老て日ぐれの 道遠し

先は未だ長い。果して血の通う中に成就できるか否かの不安をかこつことができなかった。それだけに最後の一行を読み了えた時の感激、それは想像に余りある。その喜びを出羽漆山の友人半沢二丘に送った書簡に、

前略、老愚、日々俳事かさなり候、藏経も今兩三日にて五千四百四十八卷、字数四百五十億一千八百一十五字、経論部転読相すみ候。

御随喜被下度候、(弘化四年七月三日付)

上人は自ら勉学に努めると共に、各寺の法座にも参加聴聞、修学を心掛けた様である。惠照律院、堅道和上、阿毘達摩大毘婆娑論開講に出られた後、「云々とこたへる法のあつさかな」の一句がある。

楯岡の菩提所本覚寺の「月牌帖」には、十七日の項に、東照道和大居士 徳川家康公四月と並んで、右、永代月牌料金拾五両寄附アリ、江戸北横町中村半助、中、大字で開蓮社良導上人一具悦応老和尚 左、下げて楯、安達甚兵衛氏菩提と記載してある。この中村半助は一具の門弟で俳名太珉と号、一具庵で同居して炊事を手伝ったこともある親密な間柄だったので供養料を寄進したものとと思われる。

(3) 序文・跋文三点

良導上人が俳人一具として、同人又は門人の句集に書いた序文、跋文は、現在判明しているもので長、短七十六篇を数いる。中から比較的仏教的と思われるもの三点を選んでみた。

イ 稿本「一具俳文集」 文政某年

易往而無人とは、念仏修業の人をいましめられたる金言なり。俳諧の修業も亦さあるべし。今このあづまの都にたちならびたる^{かまど}籠は、大ぞらのほしの林、恒河のいさごととも言べし。人の数はた三かさ七かさもまされるなるべし。

春は亀戸の藤棚の本にたゞずみ、秋は海晏寺のみぢの陰にかくろひて、つら杖つき短冊ひねりて、傍若無人に立ふるまふたるは、よその見るめもいとくさげなり。かうやうの風俗のみ世には多くて、芭蕉樹の虚心を心とし、一句のぬしになる事のむつかしきさかひは、何がしくれがしと指さゝる人達さへ、ふつに沙汰せぬこそ口おしきかぎり也けれ。

かくいへば己のみ口かしくくて、誹謗のがれがたく、風雅の情にそむくに似たれど、道にせちなるあまり、無量寿経の文に感じて、ものゝ序にしるしおきぬ。

ロ 「田附集三篇」序文

はやくより世のまじはりをたち、業障消滅のよすがにもとて、大蔵拝覧のこゝろざしをおこせしが、それさへひたぶる花鳥にうかれ月雪におこたりがちにて、はかなきかなな文字をあやつりて、浮世のすさびぐさとはなしにけり。

さてしも光讚般若説誦のをりから、あられふる鹿鳴の好友友甫、来りて田附集のはしがきを乞。

そのことのあらまはしは、初篇一篇にあきらかなれば、今さらにあへて贅^{ぜい}せず、談諧調戯も色則是空のことはりにあらずやと、無文字中に文字相をおこしてしるす。

天保癸卯臘月 一具老人

ハ 「続今人五百題」跋文

止観修禪は、いとしもたへなるみのりにはあれど、下根下劣の衆生には、ふさはしからず。されば濁世の時機を、あきらかにさとりたまひて、易行の沙門をひらきたまへる、祖師達の恩徳広莫たることは、骨をくだきてむくゆるともつくしがたかるべし。

わが仏芭蕉居士も、またそれにひとしく、から歌やまとうたは、みなもととほくことわりふかくして、今の世の人の、たはやすくくみわ

けがたきをかうがへ、易修の一道を弘通し、流俗をうつして、風雅にひき入たまふはあに彼上人達の、智徳におなじからざらんや。涉壁為山、続五百題集のしりへに、物かきてよと乞ふ。

その題のあらましは、はしつくりによづりてあへて贅せず、たゞ、祖翁のいたりかしこく、慈善のあつきに感ずるのあまり、甚希有経転読のをりにあひたるも、また希有なりとて、俳沙弥一具しるす。

弥化二年乙己春正月

(4) 祐豊和尚の句集発刊を祝つて二篇

イ 「一解集」序

儒釈道の三ツは一心にをさまり、一心すなはち万法にはびこる。されば鳥のあとをあやつり、ことばの玉をみがきて遊ぶ人は、いふもさら也。後素燔芳琴棋のたぐひにいたる迄、あらかじめ一より出て三によらざるはなし。

これにはづるゝ技芸は、波にたゞよふうき草の、花うるはししといへども、何をか見きくところの根底にはせん。わがはいかいの先哲と指さゝるる人々、豈そのもとづくところなからんや。

こゝにみちのく宮城野のほとりなる木下に、露の世をかこちて、かすかにすまひなく西巢法師、誦経念仏の余暇、芭蕉老人のさびしをりをしたひ、それとはなしに、今の世にきこえて、ひとふしありとおもへるものを、筆まめにかいあつめおきたるを梓に封じて、こゝろざしをおなじうする、海宇の友垣におくりて、まじはりをしたしうせんと

也。そのはしがきせん事をこはるゝに、老の日影の、桑榆にせまりて、ものむつかしけれど、ひとまづとてひらき見るに、句々みな三道にたよらざるなく、ことごとく一実相よりいひ出ざるはなかりけり。こゝにおきて、おもはず案をはたとうちて嗟嘆す。

天保己亥中伏後二日 一具庵主人

ロ へなたり集序

宿習のなせるいたつきにや、医薬のしるしなきを、もてあぐみたる尊阿房、さいつ比伊豆熱海のゆあみのかへさ、むかしのあとなつかしとて、鎌倉金沢にまはり、彼甲貝とかいへるを見出て、大山道者のいへづとにすなる。貝屏風におもひよせて、今の人々の口ずさめる。うめの花貝ちどりがひ、神の旅寝の枕貝、つどり合せたる草子を、へなたりと名づけしぞ。法師のやまひがちなる姿の、へな／＼したるに思ひ合すれば、実に名詮自性とや申すべき。

天保癸卯菊花ひらくるあした、写経の窓に一具老人しるす。

ハ 漢詩四篇

○喜椿丘老人之雜染 夢南

有水有月一嗽盥 迷悟元來任汝身

百億煩惱百億髮 一発截断全無塵

(寂砂子集 大策編 文政七年刊)

○寄題半年庵 夢南

燕過檐端華漸香 雁來枕上月初涼

庵居亦是半年了 搬転隨時曾不好

(と季のみち 半年庵編 文政十年刊)

培梅灌竹心自虚 一雁黙聞燈火書

世人鮮知此清味 春去秋来又如如

(こさぶく春 布席編 天保十年刊)

○奉随喜風外老人予修芭蕉翁一百五十回嚴忌

俳沙弥 一具

非酒非茶非絲竹 瓦炉香燼即今清

雲烟応是薰天外 千載報君吟詠誠

(旅のひとつ 風外編 弘化元年刊)

上人の俳号は一具を初め夢南、断橋、不幻果、仏蟲、無漏子、割荆男、鉄箒道人、逆旅山人等、十四種を数える。

三、良洗上人祐豊和尚(俳名尊阿)

(1) 尊阿俳諧略年譜

年時	事	項
生年月日 (不詳) 京保未か 文化の始	山形県東根市大字蟹沢に生る。 阿部半兵衛の次男? 深い関係が想像されるが 未だ解明できず。	
少年時代	楯岡本覚寺で専称寺良孔上人に付得度、天童市の還堂弁誠に付修業、師僧良威上人祐昌和尚と同	

浄土宗東北寺院佛教資料の調査研究

文政 八

郷且つ一族と思われる。従って阿部家の一族が多く僧門に入った。特に師僧より文学上の影響を受けている。一具との交渉があったことも明白。二葉(秋田の人)撰「旅の花」に一句載る。この前後、仙台市木下の寺で修業。

天保年間

師匠の隣寺、福島県桑折町大安寺に入寺(寄寓?住職か、同寺に記録なし。但し入寺は尊阿の遺稿から判明)この頃、仙台を中心に山形、出羽、江戸、武蔵、京都方面に俳諧修業の旅を続く。

天保 六

「乙二七部集附録」に仙台僧尊阿名で五句入集。五大(岩手山田町の人)撰「花車集」に一句、百非(仙台の人)撰「枯菘集」に一句、悠々(江戸の人)撰「薄菘集」に一句載る。

九

桐雨(千葉佐原の人)の「桐雨追善集」に西菓名で一句載る。

是歳

江戸・常陸、太田市方面を歴遊、太田市の歌人野菓、方居等と交遊。

一〇

処女句集「一解集」二卷刊行
再児(会津の人)の「袖塚集」即ち再児追善集に西菓名で一句。

一一

筆塚集「瀧水(仙台の人)の追善集」に仙台尊阿として一句。

是歳

十二年にかけて山形、米沢方面に旅をする。

一二	田禾(安芸の人)序の「俳諧年々集」に仙台尊阿として一句。 鳳朗(天保三大家の一人、江戸住)の「鳳朗八十賀集」に一句。	是歳	采年(会津の人)撰「鶯塚集」に一句 師僧三回忌追善の書画、詩歌、連俳の会を大悲閣(自坊観音寺)に開催、この頃より無礙庵遜阿と号す
一三	宗古(仙台の人)の「春の浜」に仙台人尊阿として一句。	嘉永二年	祖郷(江戸)撰「今人名家類題集」に八句載る。 馬年(仙台)追善集「草鞋塚」に桑折尊阿として一句、○鬼風(相馬中村)撰「有耶無耶集」に一句、○塘水(仙台)撰「みつかがみ」に一句載る。 逸淵(江戸)還曆賀句集「亀躍集」に一句、樹石(江戸?)撰「近世俳諧附合集」に歌仙一卷入る。 舍用(仙台)撰「事ふり集」に一句入る。 鶯眠(越後)撰「鳴はじめ集」に一句、○日人(仙台)追善集「さきたま集」に一句載る。
一四	友甫(江戸の人)撰「田付集」に一具、友甫、淡々、夷則等と歌仙に入る。 「へなたり集」を刊行、江戸より伊勢方面へ行脚。	三	第三句集「東桜集」三巻を刊行、釈迦堂と彫刻の篇額奉納(観音寺仏堂)この頃、片雲子とも号す。 鼎左(大阪)舍用(仙台)撰「海内俳諧人名録」に住所、俳号、句が載る。
一五	永雅(仙台の人?)撰の「送曲集」に仙台尊阿として一句。 藍外社中撰の「布留頌」に歌仙載る。	四	遜阿「一具追善刷物」刊。 清桜子(仙台)撰「筆たより」に一句、○松竹(江戸)追善集「そのうつき」に一句、○箕山(越後)撰「四時行」に久栄との歌仙一卷、○茶山(越後)撰「常盤集」に一句。
弘化	夏頃より桑折大安寺に定住、病中の師匠祐昌和尚の観音寺檀務を代更? 鳳朗、八十四才で死亡、追善集「各椿集」に一句。	五	新甫(江戸)撰「磯どまり」に一句、湖堂(武威)
当代	八月十九日祐昌和尚遷化に付、十月十二日より観音寺十三世董職。	六	
三	呉水(岩手門崎の人)撰「呉水句集」に一句、鷺秋(伊賀の人)撰「花筏集」に一句。	安政	
四	慎俄(出雲の人)撰「雁然集」に歌仙一卷と一句載る。	一	
		二	
		嘉永三	

五	新甫（江戸）撰「俳諧五元一覽」に一句。
六	九月十八日 観音寺に於て遷化。 法名甘蓮社良洗上人尊阿祐豊和尚。

撰「被等物斗集」に一句。

(2) 俳諧師としての行績

伊達家四代の城主政依公が、亡父義広公（法名観音寺殿）菩提のため創建した古刹観音寺を董職した十三世良洗上人祐豊和尚は、俳名、無癡庵、梅遅老人、破飯囊子、西窠、良洗、片雲子、尊阿、遜阿と数々使用した。就中、尊阿を多く用い、一般に親しまれて来た。

奥州の俳人四天王の一人である白石の乙二（千手院住職）に師事し、一具の感化もうけ、全国の諸名家と交遊あり、門下も相当あつた様である。

天保十年に最初の撰句集「一解集」二巻を刊行して中央俳壇に確固たる地歩を築いて以来、へなたり集一卷、洛石錦一卷、東桜集四巻を刊行している。

此の間、弘化四年には師石翁の三回忌書画詩歌連俳追善会を自坊で主宰し、仙台の足了庵爾月、宮城大河原の一日庵江三、二本松の塊然齋士由、須賀川の晴霞庵多代女等奥州街道筋の当代の名家の臨席を得、参加者は全国から老千人を越えたと云う。

安政元年には一具悦応和尚の追善句会を福島市大円寺で尊阿主催で開催、一具の遺吟による追善脇起歌仙一卷と、諸国俳人の句二百二十

浄土宗東北寺院佛教資料の調査研究

四句を掲載した大版一枚刷を刊行した行蹟は、この道の歴史に暗い筆者ではあるが、俳諧僧、芸術僧としては見逃し得ぬ存在であった。その中に町教委なり町文化財保存会の事業として上人の遺稿集を出版にまでこぎつけたい考えではあるが、とりわけ教区なり宗門として協力して頂ければ幸いである。

(3) 尊阿の作品

正月 常は来て語りもするに年始哉（今人名家集題集）
あやかれや重ねもちひの米の春（餅配るを祝って）

こそは西遊しことは東遊の思ひあれば

元日や床にかさりの栗のつえ（書簡）

元日や炉ばた放れて膳につく（〃）

春 さゝ鳴にしはし手を置く硯かな（名家類題集）

ひこばえや孫枝までも梅の花（一解集）

きし鳴や里のいりあひ峯の鐘（書簡）

夏 着かへるも馴て日比の裕かな（〃）

手料理に暮をしみけり青すだれ（〃）

地獄 照つける藻屑の蛭や伸ちよみ

菩薩 千筋にも光沢をわけて繭の玉

始から修羅や地獄を詠もうとされたのではなく、上人の目に写つた物そのままが修羅道に見え、地獄、菩薩と受取られたものと思われる。

秋 むつかしと紙衣着る夜や雁の声（七部集）

明月はとりわけ多き蝸かな（雁黙集）

野は月になりて木深き水鶏かな(常盤集)

笠とればはや薫るなり松の風

此日同席縁峰子かしうと人、六供町安達亭に宿る。同門正賢精舎、

前、素清、後、天瑞両師は吾似我法兄也。□の檀首にして先考自涼居士

は乙二、長翠の蓬□頗る楽、参禅帰仏の翁なりければ、其遺法当主

におよび、宅内の仏声こもごもなり。わけて、おほ刀自の救世仏場の

一間を設け、朝暮の看経、喜涙を催さしむ。傍ら、わが病軀の起居を

介ける辱なさに

蓮の葉の露をかしぐか早稲のめし

最上蟹沢は師石翁もおなじ胞をさめし地なれば、

臍の緒のかたみに摘ん雨の綿

逸山居士捨香、氏嶋田、号雪鴻、江戸人、以儒業、文画鳴於世、享

年四十、乙酉九月、望二卒、葬于吾大悲后山。

四十余年、秋の胡蝶の夢かそも

上人が住職された観音寺の奥の院観音堂の裏に一基の無縁碑がある。

院号の法名をみて相当の方と想像していたが、これで判明した。冬、

京にのほりしとき

九重の雲つらぬくや御忌の鐘

智恩院の梵鐘は除夜の鐘として有名ではあるが、現在撞いて居られ

るか否か。除夜よりも御忌の鐘としてアピールさせたいと思う。

菩提心論、衆生愚蒙不可強度の心を

餅好のすくに寝入し巨燧哉

霜月十七日往生の素懐をとげ玉ふよし告こしければ

うら山し師走しらずの仏たち

芋がら火に聖霊たちの往来かな 一具

小雨ながらの 盆の宵月 遜阿

皆啼て歩行てもなし磯千鳥 鬼孫

時あかりして寒きくれ際 尊阿

夜坐擬偈言子守唄戯詞(東椽集附録)

栗喰法師、栗ほうし、何迎さうハ、疲れしぞ、阿ノ山越えて、どど

にも乗らず、ぢよぢはいて、えっさらやいと来たそいな、疲れもしな

いでどうせうぞ、

栗くひ法師、栗ほうし、今年ハほしの夜もようて、ばらばら降す、

照ようて、阿シももようて、ささようて、何条てさうハ、疲れしぞ。

くり喰法師、栗ほうし、ことしは栗も、豊年ぢや、三粟ここたし、

丹波栗、小栗菱栗、団々栗、多度引、食れや、盆ころ里。

(4) 句集に寄せられた序文

イ 「一解集」に内遠の序文

みちのくに、名たたる壺のいしふみは、古き歌などにつたへたるのみにて、今はいかなる昔の下にか、うもれけむ。そをもとむとて、ゆくりなくほり出たる多賀城の碑こそ、天の下にまたなくふりたる物なれ。しのふすりの石とて、今もありといふなるは、まことに古からむやおぼつかなし。

桑折の里なる観音寺の石翁法師は、わが父の古き教子なりしに、今

は石文にたくひて、苔の下に埋れて、名のみ残れるはかなきよ、その名をだに伝へむと、かねていにし秋、しのぶ歌ともをつとへて、法嗣なる遜阿ほうし一卷となして、これかうはふみをも、はし書をもここはるゝまに／＼、なきあとのしるしの石のたゝすまひもしらぬ遠き境なから、たゝならぬ秋のあはれをもおもひやりて、絡石の錦ともしのふの露とも、いつかはしからむかたにと、いひやるとて、たゝちにかく記し、そへてなむ。紀の殿人、本居内遠

ロ 内池永年の序文

(略前文) こゝに大とこの法の弟、遜阿、御師をしたふ心さしのあまりに阿多々良真弓思ひ起して、三年の魂祭り、「秋懐旧」といふ題をまうけて、芦垣の間近きわたりはさらにもいはず、真玉つく遠方まで歌詩俳諧はさらなり、さゝぬ一云二言はかなき花さすわさまでもこひもとめて、霊前に捧げるに、浜の真砂の数多く、伊予の湯桁の十はた三そとかそへ、むれをよひたゆきまでつとひければ、こと云云には物しかたくて、歌をのみ今の藤垣内の大人にまをして、撰をうけ、点あひたる中のありかすはかり、梓にゑりて真折葛長く伝わり、なり瓢久しくとゝまれらは、古家の数の忍ぶ草、ふるきをしたひて、今をしのふのくさは、ひとりなりなむ。草よし書してよと、こひおこせけるに、峯の推葉、しひていなひなんも、伊加古山いかなれば、駒もすさめぬ大荒木の、杜の下草、みたれかましき云の葉を、

八十六翁、内池永年しるす

嘉永はしめといふとしの八月の日

浄土宗東北寺院佛教資料の調査研究

この序文の内遠は、本居宣長の孫に当る。系図は、宣長―大平(天保四年没七八歳)―内遠(安政二年没六四歳)内池永年は奥州伊達の人である。

ハ 伝承と遺作

以上で、尊阿こと良洗上人の文学僧、歌人としての行蹟が判明したのであるが、当時の歌人の特徴でもあったように、絵も得意、書も能くし、彫刻にも秀れていた。更に、これは伝承ではあるが、本堂より観音堂迄五、六間程の所へ高欄の橋を渡し、各地から楽人を集めて雅楽を楽しんだと云う。凡らく笙、篳篥の類ではなかったかと思うが、この風流談義は単なる噂として否定できぬものがある。

上人の董職された古刹観音寺は地方屈指の名所である。輪奐の美とよとのい、境内には七堂伽藍あり、弘仁仏を始め重文十点、中でも丈六の正観世音(室町)の嚴麗なる相好は、信仰の醍醐味であり、上人の広い交流と相俟って、名だたる人士が往来されたと見える。その際のサイン帳とも覚しき一冊が、現在、残っているが、画・句入り交った五十人余の作品は何れも一流の傑作揃いである。

東桜集は奥の細道に次ぐ内容だ。従って教科書としても適切である。できれば出版して宗門子弟の副読本に採用を推薦したい。当代の名所、旧蹟等地理研究の参考資料ともなる。又、文章中には、香号、下炬、風誦文に応用できる面が多々あり、特に上人が時所諸縁を巧みに捉えて発句の題材とされた手法は、私共に住職学として大きな教訓を垂れて居られることを尊くも有難く思う。

四、良威上人祐昌和尚（俳名石翁）

(1) 序文に見る石翁

尊阿の師、観音寺十二世である。前項の本居内遠の序文にも、垣間見えるが、内池永年の序文中、省略した前文がやや詳しいので次に記してみる。

「石翁大徳は、おのれが学びのはらからにて朝もよし、紀の若山なる春辺さく藤垣大人のをしへ子なむありける。現身の世にいまそかりける時、朝暮、仏につかへ奉るいとまのひまには、しき島の倭言の葉を好み、其道にまめ々々しくありければ、事にふれつゝ詠いてらるゝ口つきも希しうはあらずなむ。

しかあるのみにあらず、古へをしのふこゝろさしふかく、国津御文をたふとみ、年月を見て、雲ぬの雁の空におほえ、魂幸ふ神代のいにしへより、中今に至るまでの、天皇の御代の統々いくとせ天下を治め給ひ、その年号はいくとせにて、改元などへにも、物語られるに、いさゝむら竹、いさゝかもたかふふしなく、流るゝ水のとゝこほらすなむありける。

さるほどに。この五とせばかりよりこなた痘といふ病にて、つねにあつしくてのみ過ぎれるに、いつとなく重りゆきて、弘化のふたとせといふとしの、はつきの十日あまり、こゝぬかといふ日に、つひにはかなくなりけると聞こそいと々々かなしけれ。」

(2) 石翁の作品

祐昌和尚は号を長閑房石翁と言った。和歌は本居大平の門人で、和歌山の藤垣内氏にも師事、全国から寄せられた追悼歌を見れば、相当の人物であったと思われるのであるが、師の作品は遺憾ながら未だ極少量である。漸く尊阿の作品から拾い上げた資料により師を偲ぶのみであるが、観音寺の蔵書を全部調査すれば或程度、発見できると信じている。

幸い写真だけは一葉、先年発見した。大宮人が神官の様に烏帽子をつけた装束であるので、一般の僧侶とは異なつた印象を受けた。

イ 辞世の歌

暑さのみ流れてゆくとおもふまで

清水のものは涼しかりけり

おのれ、としのはに、月をもてあそひけるに、ことしは、葉月のはしめつかたより、いたつきの身にいらて、怠りはてねは、兼てより月のあかる望の夜に、命をはりなは、嬉しからましと思ひしに、こよひは曇りて、月は見えねと、かしこの旅にいそがれて

むかしよりともとおもひし望の夜の

月にたくひて 西にこそゆけ

またその二日はかり前つ日に述懐のかたとてよみおかれたる歌（何れも文章は尊阿）

身ひとつにおもひのたねは有なから

まかせぬものは 此世なりけり
閑さや さし入る月を 松の庵
辞世

口 「一解集」跋文 (天保十年刊 尊阿選)

としよりの朝冷は、連歌を好まずして連歌をすて給はず、人の美をのこさしとの御心なるへし。その俳諧の連歌といへるは、けたし雨によきはせをの翁にいたりて、たいせいせり。こゝにおきて、薪おへる山かつまでも、花の下にては、かならず頸をかたむくり事とはなりぬけり。

こゝに私か法の道のをしへ子に尊阿とよへるおのこ有り。そのきひはなるほとより、観読ものかく事を好て、はけみけるか、その身の弱きより、長くもあらぬ世の中をさとり、あわれたのしみてこそあらましとや思ひけん。いま江戸のおほきのなにかしの町に、櫃の実のひとりぬけ出て、灘の名の世にひゝきたる一具葺の翁を学のおやと頼みて、はいかいの道に参入たちにつけり。

ある日尊阿、わか草庵のとほそをたゞきて、これの冊子のはし書をなんこへりける。俳諧はそれかし、もとより学はざる道なり。学はざる道に、はしがきくはへんことは、末の松山すゑの世までも、わらひなるへし思はるれと、磐梯の山の、いはてやみなんは、中くに此道のおもむきにならずと聞まゝに、あながちに文手とることゝなりたるは、元保の十とせといふ年の霜月。

陸奥国伊達郡桑折里人 長閑房石翁也

ハ 尊阿手記御臨終の情景

この三とせよとせか程は、おのれ病にかこつけて、四方の国々にさまよひけるをりしも師のいたつき有と、消息せをそこ給ひけるは、おのれ大城の許なる客舎にありけるをりになん。

されはひしりの教にも、遠く遊ばずとかやいひけん如く、こゝろくるしきわざなれば、去年の秋、師のみもとちかく桑をりの里に住みうつりたるに、此葉月の始ころより、いさゝか悩ありとて、ふし給ふ程にもあらざりしを、望の頃よりこそ、いたう重き枕に傾き給ひしが、其臥待という日の暁かたに、つひにはかなくなり給ひければ、

かへかたきけふの今はをしら雲の

よそに過ぎは いかにかもせむ

す多法子祐定は、吾にはあに、師にはおとうのみなしこ成しを、(五歳)いつのとしよりめくみ養はれけるが、ことし十五歳になりたれど、いと釋きをあはれみ、病床ちかくまねき給ひおのれに法育すべきよし命じ給ふ。かくて祐定か手をとりに給ひて、やよ勉めよや、つとめよ、こはわか遺教なりと苦しき息のしたよりの給ひしも、今さらのやうに思ひ出られて

陰たのむのりの小草のすゑ葉にも

あはれやかくる 苔のした露

天保丁己の良夜、師のいたつきに臥玉ふ枕辺に侍りけるに、やよさうし明はなてと申されて、端近う居より給ひ、月はくもりたれと兼て願ひし今宵なればとて、おのれに筆とるべきよし命して、末期の詠を

誦せられる窓の下より、すや／＼と寝入玉ひにけり。

もはや終焉の期も近かり玉へるにやと思ふにつけても、こしかたゆくりなく、風雲の街にさまよひし身の罪をくやみ、去年の此頃、桑折の里大安法窟に錫を移し、長く御心をも慰めまゐらせんと、こゝろしらひし滋味錦褥もかひなき業也けりなど思ひくつをれつゝ夜を明して立さわく雲はかなたに月更ぬ 嗣法遜阿

そのふし侍といふ暁に、はかなく成玉ひければ

さなきだにかなしき秋を此日かな 嗣法道阿

此六とせほととの慈恩一毫をたも報ひ奉らざる亡骸にとりすかりて

有明の只身にしみるひとり哉 遺弟超昌

二 追悼句に偲ぶ

石翁大とく明星一点の露と消給ふよし朝のしらせに愕て

あたし野や光ると見しも同じ露 青牛改其牛

言の葉も紅葉や花も夢見草 三春釈千秋

誰かための今は掃除や残る萩 大安主良黄

石翁祐昌和尚本葬 九月十二日導師大千寺英天和尚

花は野にかへりてもとのつゆの原 藤田釈英天

茶毘執行の日は、遠近の老若山にみち、街に溢るるも、師の道とくにこそと感泣衿をはらひあへず

野も山も降そゝきけり秋しくれ 遜阿

山河隔たる身の哀しさは、とかくして伯父、御坊の亡給ひし後にまう来て、葬会の庭につらなるのみ

取すかるすゝきも露の林かな 出羽長四郎

石翁上人生前和歌好まれければ

残月や大和魂おほろけに 大河原江三

その靈にのみなそくひし秋の月 仙台心阿

栗棋挿花のたくひ、其遊伎世におほいなれと、老後の娯楽は風月にしかしなと、幼耳に示されしも、今さらのやうに思ひ出られて

菊見ても楓をみてもなみた哉 遜阿

翌年二月墓参

この上や梅も植たき墓かまえ 白石釈還阿

般若一味の蓬照石翁慈兄の小祥忌に申送る

わか手向赤きくよりは黄菊かな 磐城君山

亡師三回追善には旧識の人々をかたらひ、秋懐旧ということを勧進し、みつからも歌奉りし時

こしかたやうつつに夢を月今宵 遜阿

長閉房大徳三周忌追福秋懐旧

もちすりとすりて其名やみかくらん

いしのおきな の たまのおくつき 山田遠貫

わかれにしその世悲しきゆふくれの

雲のはたてに 雁は来にけり 本居豊顕

ともに見てうちかたらひし昔たに

秋のゆふへは かなしかりけり 本居安蔭

ふりぬれとわすれぬものを今さらに

もよほし顔の 鈴むしのこゑ 本居内遠

あとしのふその面かけは秋の夜の

月もなみだに かきくもりつゝ 田中延裕

宮城野や真萩がつゆをなみだにて

あはれ三とせの 手向にせむ 雷三子

ひたすらに過にしあとをしたへとや

おとつれてなく 君のひとつら 紀三井寺実雄

まねけたゝ信夫の山のしのすゝき

しのふる雁も 立かへるべく 出雲富永芳久

真萩ちるむかしの秋をさらに今

かくと吹なす かせの音かな 紀伊松村義質

天かけりとひ来し君かたまなれや

まねくをはなの もとつ葉の露 内池永年

身は露ときゆるもはかな鳥辺野の

ゆふへもまたぬ 朝顔の花 出羽吉田真名富

秋懐旧に収められた句はなお五十点ほどあるが、文学僧は以上にし

て東北の人物中画僧に移る。

五、画僧良歎上人寛善和尚

良歎上人は福島県双葉郡広野町林蔵寺廿一世、明治二年十二月廿二日八十歳で寂とあるから、逆算して寛政二年の御出生と思われる。最初、伊達郡梁川町称名寺住職となり、天保元年、上人が四十歳の頃、いわきに転住された。

弘化三年本堂建立、安政三年庫裡建立、寺子屋松養学舎を開設、茶

の湯の会を催すなど寺門経営に立派な業績をあげられた。この外、植林や田畑の開墾もされた。杉、松、茶の実を拾ひ、自ら育苗し、植林や生産に努めた。現在、林蔵寺の庭園は素晴らしいが、良歎上手づからになる庭と云う。

然し、茲に取上げて広く顕彰したいと思うのは画僧としての良歎上人である。上人は土佐派の秀れた画僧であった。現に林蔵寺には上人作の釈迦涅槃像、十六羅漢像、茶の湯の金屏風、小野小町の絵、松に鷹の絵その他大小数幅が寺宝として保存されている。上人は特に涅槃像を多く描かれたらしく、拙寺にも大幅が磐城林蔵寺良歎の銘入りで保管されている。北海道には相当あるやに聞いている。林蔵寺には松前藩主より寄進された品々があるから、絵を寄進した賞として賜ったものと思われる。

上人の、寶石を磨り、金銀を用いる独得の手法は当時の画壇に一位を獲されたのではないかと想像されるが、渡道して長きに亘り彩管を振った目的は、自坊の復興のための資金造りのためではなかったかとも思われる。

上人は屢々知恩院に登嶺されたり、江戸城の参観も許されていた。その際、使用した乗籠も現に保存されているから、宗門の画僧として異色の存在であったことは疑いない。

明治三年旧十月廿二日の本葬の際には、会葬者道俗一千人、前代未聞の葬儀也と過去帳に記載してある。

六、指頭画伯味方豊憲和尚

豊憲和尚は当極楽寺廿二世である。越後の産盛岡光台寺岩瀬豊英師の弟子となり同寺で修行、岩手県二戸郡一戸町実相寺の住職を経て大正三年十一月当寺に転住、二十カ年在住、昭和十一年遷化された。非常に大酒家で奇行が多く、葬家で終了後炊事場で婦人の手を握り、裸踊りをするなどは常習、宗課金は十カ年も滞納、常規を越した行動が心ある檀徒の顰蹙ひんしゆくを買い、檀徒八十%の連判によるリコール運動が推進されたことがあった。私は、宗門の住職リコール運動史としては嚆矢となるのではないかと思うが、幸い師僧である岩手教区長の計らいで条件付解決をみた。然し、酒だけは飲み吞んで食道癌ガクで終られたようである。

こうした住職を私が何故、敢へて取上げたか、それには一つの課題を提起したいからである、課題とは何か。発表する前に豊憲和尚の特技を紹介しよう。

味方上人は衆目の見るところ指頭ツツノグサ（俗に爪書ツツノグサという）の大家であった。爪書の師匠は名前が不明だが、明治大帝の御前で、指頭の速画を実演、天覧に供された方だと、本人の生前の話からと思うが耳にしている。自分の酒では画かぬと見えて、寺には遺作が一点もなかったが、町内の各家には相当所有者が居るようである。私は極最近、上人の作品中、大作であり傑作とも思しき作品十点ほど入手する機会に恵まれた。峠を二つ越えた先の一檀家で、十畳間の襖フスマ一面に上人の絵が張ってあった。是非一点でも寺へ寄進するよう申入れておいたのが、四十年後の

先日、全部戴いて来たのである。同家では今春、改築したため旧襖が不用になったからである。絵には竹・白梅山水・蟹・蘭の外、書もあるが最も得意とされたのは蟹の絵である。大小何十匹の蟹が砂浜に動めいている絵である。何れも素晴らしい物ばかり。

茲で愈々問題を提起しよう。味方上人の如く、あれだけの特技を持たれた方が、一地域にのみ止まり、酒で終ってしまったと云うことである。上人は学問もあり、書も立派な字を書かれた。賛などをみると、漢詩にも長じて居られた。この人物が大成できなかったことは洵に惜しい宗門の損失だったと思う。

これが原因は二点ある。一つは上人自身の性格による。中央に進出して、この道を広めようとの意欲と精進に欠けていたことである。更に一点は、少くとも上人の特技を数区内の住職方は認めて居られた筈である。他教区でも幾人かは友人か居られたと思うのだが、誰一人、伸ばして上げよう、宣伝して上げようと、叱咤激励引立てゝ呉れる方が一人も存在しなかったことである。そこで私は結論として教区人宗門の方々へ提唱させて頂き度い。宗門の発展の為に、若し、近辺に、山間僻地と雖ども否、檀信徒でもよい。素質を有し、天分を備い乍ら環境に恵まれず、埋もれている人物を発見したら見逃さずに抜擢、推薦、紹介等自分に可能な限り仲介の労をとってあげることである。本人の為のみでなく宗門のため、社会の為にである。現在、私の周囲の浄書に学者の卵、布教師の卵、法式声明の卵が数人いる。会う度にそれ立つよう奨めている。今こそ宗門挙げて人物の発掘、育成に開眼の秋である。

七、資料 孝子善之亟感得伝

奇瑞を蒙って三昧発得されたと云う信仰物語の白眉である。福島県伊達郡半田村の貧しい農家に生を受けた松野善之亟、父の業病を救わんとして村の鎮守八幡、無能寺の薬師堂、観音寺の観音堂に丑の刻参りを続け、観世音の示現をえて、地藏菩薩の案内で地獄極楽をくまなく管見、因果応報の理を体得、七年後の享保八年九月六日、相馬中村興仁寺に於て、当時の寺院有志、近辺の道俗男女に今で云う公聴会開催、体験談を発表した。その前半、剃髮得道、直往と改名、塞耳庵を建て（現存）日々称名三昧、三十六歳で信仰の生涯を了えた薄幸の少年の物語である。

この善之亟の伝記が天明四年（二百年前）に平仮名絵入奥州孝子善之亟感得伝として上下二冊菊版で皇都書林文昌堂から、同じ内容のものが明治廿九年に四六版で京都書林 西村護法館から出版され、全国に弘まり、大正年間迄の布教師方がよく法話に引用されたようである。

四六版の伝記は四十年前当寺へ住職してから一檀家で発見したもので、更に昭和十六年の盆会に奥地の檀家を訪問した際、仏壇に上げてある和書らしいものを手に取って驚いた。みれば三冊に絵だけが彩色で画かれている。文字が一字も記していないが一見善之亟の伝記である。伝記本の挿絵を全部大きく写して画いたものである。主人にきくと、有難いものだからお盆には必ず出して拝むようにとの先祖からの伝言であつたと云う。

一日、資料を調査中、日光寺吉岡信行著の求化徴糧談（二十巻あり）

浄土宗東北寺院佛教資料の調査研究

明治十二年発行の巻之七を開いて何気なしに内容を見て、是又驚いた。五丁から卅一丁、八十頁に亘って仏説の例証を挙げながら善之亟伝を詳述してある。而て末尾に

古来現冥感語書録多シト雖ドモ未ダ我_レ国孝子善之亟感得如キ確實ナルハアラス其一二の取捨ヲ用ヒ評頌ヲ加ヘタルハ兄弟ノ確信ヲ願フ_レ也 希クハ懲悪勸善ノ玉へと結んでいる。

私は三年前、地元柔折町半田の公民館に善之亟の講演に招がれて行った折、中学校長が何の記録か不明だから見て欲しいと大版六十九枚綴の古記録を提示された。一見、善之亟伝と判ったが、コピーして詳細調査したところ、善之亟告白の速記録の原本の写しであることが判明した。発表の年から五年後の享保十三年八月廿一日、賢蓮社良甚和尚が、二本松台運寺で書写したもので善之亟の存命中である。感得伝は多少、略したり修飾も見えるが、これは正しく本物の感が強い。この正本によって両人の誓約書を左に記す。

直往謹而誓詞

一、観音堂通夜、節_ニ数度現益浄土地獄拜見之内 御尋_付申上条々、

但_レ浄土莊嚴地獄呵責言語難_レ尽、十分一程申上候
少_レ茂偽加虚言者一切諸仏菩薩別而地藏菩薩日本大小之神祇蒙_レ御罰忽
八万地獄可墮者也 依而誓言如件

奥州伊達郡南半田村

松野善之亟 今年廿三歳

法名 直往

享保八癸卯禩九月十四日

右書記注進之条々若是虚妄無実之事書加其上拙僧毛頭渡世誑惑名聞利養之以心記録仕者 上来所修之日課立処失却現世蒙極悪重病罰未来墮無間猛火之底 伏請願大恩教主釈迦如来西方願王弥陀如来觀音大士勢至大土地蔵菩薩十方恒沙証誠諸仏、仏法守護諸天善神、日本國中六十有余余洲、大小神祇等、別而鎮守八幡大士当所鎮守妙見菩薩、哀愍納受知見照明給見聞之縑素為除疑誘邪執仍而誓言如件
 皆 享保八有竜集癸卯禊九月十四日

欣譽厭求謹記録

本人 直往 頓首

感得伝の末尾には関孝感冥祥録偈として奥陽桑折臨濟正宗沙門定竜活雲稿の詩文及び、東叡山凌雲院前大僧正実観、厭欣沙門称阿迎庵に志るすと、両師の跋文が記載あり。

八、資料蒐集余滴

東北は仏教資料の宝庫である。仏像、文獻、物語、芸能、珍木名木等、有形無形の文化財が、広く知られぬまま残存している。これらを調査して世に紹介することが急務である。

例を文獻にみても、秘藏ならぬ死蔵同様になっている貴重な記録や書籍の存在を明すだけでもどんなに価値あることか。ぜひ各寺で目録だけでも作って頂きたい。而して、できればセンター単位でもよい。散逸や蚕蝕を防止する為にも、適所に仏教資料館を建設、保管に万全を期し、整理分類して一般の閲覧に供したら、好学の士を利すること計り知れぬものがある。

幸いにも山形教区では先年、教区内寺院百十八カ寺の寺院一覧表を作成された。又、山形市の常念寺には享保十八年—慶長二年迄の記録日鑑卅八冊が保存されている。この日鑑の三分の一を市教委で史料集として五十四年に出版された。有難いことである。

寺史告げる名木珍木(所在・寺名・樹種・天然記念物指定の有無)

○宮城、称名寺、シノ木、七百年、指定、大賀蓮 二千年前○宮城、西光寺 傘松、三百年○福島、観音寺、大カヤ、八百年、指定○同無能寺御蔭の松○山形、本覚寺、左右の松、三百年○岩手、善明寺、松崎うつこ、七百年○同円光寺、めのと桂、五百年、指定○仙台、成覚寺、沙羅双樹、百五十年、指定。

次に人物を補遺するが、万延二年刊行された良敷上人行業記がある。上人は楯岡本覚寺廿二世である。明治に入ると、盛岡の大泉寺から芝、天徳寺に転住された朝日瑠宏師の東北での活動は広汎であった。盛岡光台寺岩瀬豊英師は感化院を設置、社会事業の先駆者、岩手北福岡安養寺高木玄罔師は禁止同盟や和敬会の運動に活躍、手印の香爐で有名な弘前撰取院の成田聖淳師等、代表的人物であった。

最後に、宮城県重文指定の曹洞宗往生寺本尊「木像円光大師像」にまつわる真似牛济度の物語は青少年教化の一級資料である。

矢吹慶輝の研究——その生涯と事蹟

芹 川 博 通

一

矢吹慶輝は、一八七九年（明治二二）二月一三日、福島県飯坂に誕生し、一九三九年（昭和一四）六月一〇日に六一年の生涯を閉じている。

幼名を佐藤朝治といい、佐藤留七、センの三男で、生長時においては兄の運治（二男）との二人兄弟で、他に兄と姉がいたが夭死していた。

「家は貧しかったが、別に食ふに困つてはゐなかつた。同胞四人中、長兄長女は俱に夭死、十二歳年上の兄（次男）と末子たる自分との二人兄弟だけだったので、近所では母がよく離れたものだと言ひ合つてゐた。」（矢吹慶輝「母の思ひ出」『病間雑記』昭和一五・六・一〇）という。

朝治が七歳のとき、同県桑折にある律院として名高い浄土宗の無能寺と予約があつて、矢吹良慶のもとで得度し、養子となつて、一八八八年（明治二一）六月七日矢吹慶輝とその名を改めた。その後、「律はもはや時代にあわぬ、何人も育てたが無駄であつた。矢吹は慶輝に嗣がせるつもりでいたが、私の代で絶家とし、彼を佐藤に復籍させた。」（興学舎での良慶の言葉）というように、一八九九年（明治三二）八月八

日に佐藤姓にもどり（協議離婚）、一九〇七年（明治四〇）一月二五日、良慶の死去ののち、選定家督相続人のため再び矢吹姓になった。号を隈溪というが、「生地は阿武隈川の支流、摺上川の畔り、飯坂温泉なるを以て阿武隈の隈を取りて隈溪と号す。蓋し、矢吹慶輝のローマ字の首文字が偶々ワイ・ケイなるをも、合せ含めし積りなるも、雅号を使用すること少し。」（『慶輝道人』昭和一六・六・二〇、五七頁）といわれる。幼年の頃、朝霜を踏んで町から村へ納豆売りをした（三輪学院卒業生在校生総代「弔辞」。矢吹輝夫「父との語り」『時と人と学』東京大学宗教学研究室の七十五年）『東京大学宗教学研究室、昭和五五・一〇、一六頁参照』のは、この寺に入る前の体験であつたのであろうか。七歳から青年期まで、この無能寺で生活と修行をしている。

福島県桑折にある無能寺は、その昔（一六〇八年）、良然によつて開かれた大光山正徳寺と称されていたが、のちになつて矢吹七郎左衛門の二男である無能が復興し、その弟子の不能が寺門を再建し、寺号を無能寺と改め、無能を開山とした。守一山学連院無能寺と称するようになった。そして、律院として数多くの律僧を生み、幕末から維新に

かけて、矢吹琳堂(無能寺第十世)、その弟子矢吹良慶(同寺第十一世)へと法燈が継承されてきた。

良慶(一八三〇—一九〇六)は山形県の生れで、二〇歳の頃矢吹琳堂について得度し、嘉永の初め江戸にのぼり、福田行誠について二十余年間学行に励み、一八七一年(明治四)に桑折にもどり、琳堂の没後、無能寺第十一世を継ぎ、矢吹姓を名乗った。良慶も律僧として自分に厳しかったが、高德で識見卓越、円満な人格の持ち主で、いかなる人にも慈悲の心をもって接したことは、永くこれを知る人々の語り草となっている。また境遇に恵まれない子弟を集め、経済的援助を与えるなど慈善事業に熱心であった。それらの事業と功績に対し、数多くの表彰をうけている。矢吹慶輝もこの師僧のもとで育ち、法燈を継いだ有能な人材の一人だったのである。

矢吹慶輝の生涯やその事蹟をみるのには、以下のような四期に区切って考えてみるのが適切であろうと思われる。

第一期 生誕から浄土宗高等学院高等正科修了まで(一八七九年二月—一九〇二年七月)

第二期 浄土宗務所より東京帝国大学入学準備を命ぜられてから、欧米留学の帰国まで(一九〇二年七月—一九一七年一月)

第三期 欧米留学の帰国から大正大学教授就任と東京市社会局長退職まで(一九一七年一月—一九二六年七月)

第四期 東京市社会局長辞退から死去まで(一九二六年七月—一九三九年六月)

そして、これら四期における業績を分野ごとに概観して、矢吹慶輝

の生涯とその事蹟を究めてみたい。

二

佐藤朝治が七歳で、福島県桑折の浄土宗無能寺に貫われ、末子として育った朝治がこの歳にして人生の辛酸をなめなければならなかった。この寺の弟子の大部分が山形地方から集っていたので、寺内は山形地方の方言が流行していた。矢吹慶輝(佐藤朝治)の母センは、御手伝いと称して時折寺に来て、それとなくわが子の成長を見守った。父留七は大酒飲みで、慶輝が生家に帰って寺へもどるときは、いつも、「御父つあん、これから酒をたんと飲まないでくなんしよない」を忘れなかった。慶輝は尋常小学校では成績優秀で、卒業時は優等生として表彰された。

桑折尋常高等小学校にすすみ、書ぞめのとき、『成実論』の「如実の道に乗じて来るが故に如来と曰ふ」を漢文に直して書いて非常に褒められたことがあった。しかし、高等科四年のとき、ストライキの発頭人を選ばれ、哀れにも卒業試験は受けられず、あとで全科口述試験で免状をうけ、高等小学校を卒えている(一八九三年)。その後、一年間は寺務、ことに無能寺の台所で三〇人ばかりの炊事を司どった。

一八九四年(明治二七)九月より一八九八年(明治三一)六月の間は、浄土宗東北支校(浄土宗尋常科)時代である。東北支校は、はじめ盛岡にあって曹洞宗中学校の古校舎を借用していたが、一時、盛岡市内の三寺院に分宿したりして、のち、仙台に移った。一八九四年一〇月二三日、山形、秋田地方に震災が起り、「福島は無能寺へ酒田の震災

慰問で颯田本真尼が立寄られたとき、矢吹さんは十五六の小僧さんだった。(中略)矢吹さんも小僧さん時代に此人に会ったこと、偉い尼さんだと云ふことを知つてゐたので、一層畏敬され」(大島徹水談「矢吹さんと私」『教学週報』昭和一四・六・一八)たとあり、慶輝と本真の出会いを知ることができる。慶輝が初めて本真を知ったのは、一八九五年(明治二八)の五月二日と七月四日、さらに同年二月の三回にわたつて酒田へ施与のために本真が出張したとき、どの時かに無能寺に立寄つたときであろう。

慶輝はまた、東北支校時代に排仏毀釈に抗して盛んに辻説法をおこなつたりしたことあつたが、校長(加藤秀旭)排斥のストライキの委員に挙げられたため、一時、無能寺に戻され(停学)、六時勤行を厳修させられ、このとき、師僧良慶と本尊の前での約束は、「どんなことがあろうとも決してストライキには参加しない」という約束であつた。一八九八年(明治三〇)、名古屋の愛知支校に転校し(第四学年第一、二期をすこす)、翌年(明治三一)、東北支校に復帰して、同年六月、東北支校を卒業している。

それから、憧れの花の都東京に出て、一八九八年(明治三一)九月より一九〇二年(明治三五)七月までは浄土宗高等学院高等正科の時期である。一年のとき、校長(加藤秀旭)排斥の同盟休校があり、ここでも慶輝は一年級の委員に挙げられたが、先の約束もあり、かろうじて辞退することができた。高等学院時代の四年間をふりかえつて、慶輝は、「自分が小石川表町の寄宿舎に厄介になつたのは、明治三十一年から三十五年迄で、その間短期ではあつたが小石川の源覚寺から通学した

こともあつたし、二年の時には苦学生となつて自分の思ふ通りの道を進まうとして学校を飛び出したこともあつたが、足掛四年間御世話になつた忘れようとしても忘れられぬ懐しの寄宿舎であつた。」(「学窓の思ひ出」『病間雜記』昭和一五・六・三〇頁)と懐しんでいる。二年のときに高等学院を退いたのは、医学を志し、一時、本郷の某書店の店員となつたことで、良慶と実母に諭されて復学しているが、のちに宗教学を志すなかで、社会事業にも多くの関心を示すようになる原因に、颯田本真との出会いのほか、青年期のこの志との間に関連がありはしないであろうか。

浄土宗高等学院正科の卒業までを第一期としておきたい。この時期において、慶輝は僧侶としての生き方に対して、数々の挫折を経験したが、宗侶としての課程をとにかく修めたとみるることができる。

三

第二期は、浄土宗高等学院卒業後、浄土宗務所より東京帝国大学入学準備を命ぜられてから、欧米留学の帰国(一九一七年一月)までの一五年間を当てている。

一九〇二年(明治三五)八月、浄土宗務所より東京帝国大学入学準備を命ぜられ、同年九月、郁文館中学第五学年に編入し、翌年(明治三六)九月に第一高等学校に入学している。そして、一九〇六年(明治三九)七月に卒業したが、どういふわけか、この三ヵ年の消息を伝えるものを慶輝はほとんど残していない。ただ、笹本戒浄・佐藤慶輝共編『浄業慈訓』(東光社、一九〇六年八月)の小冊子をみるることができる。

高等学校を卒業して、ただちに、一九〇六年(明治三九)九月、東京帝国大学文科哲学科(宗教学)に入学した。一年次の一九〇六年九月より一九〇七年七月に、中嶋力造の倫理学(カッコの中は講義題目、倫理心理的基础・ヴント倫理説)、前田慧雲の印度哲学(日本仏教)、姉崎

正治の宗教学(宗教学概論)、井上哲次郎の東洋哲学史(武士道ノ歴史及理論的研究)、井上哲次郎の純正哲学(現象即實在論)、建部遯吾の社会学(理論普通社会学)、姉崎正治の宗教学(神人ノ信仰)、元良勇次郎の心理学(普通心理学)、星野 恒の支那哲学(支那儒学史)、Koeber の History of Philosophy (History of the mediaeval and modern philosophy till kant.)、小林一郎の認識論、林伝太郎の教育学を聴講した。二年次の一九〇七年九月より一九〇八年七月には、福来講師の心理学(変態心理学)、中嶋の倫理学、倫理学(概近倫理学説)、井上の東洋倫理(武士道ノ歴史的及理論的研究)、高橋順次郎の梵語学、巴利語、井上の純正哲学(現象即實在論)、Koeber の 哲学史 (History of Philosophy)、哲学概論 (Philosophical Propandemics of Introduction to Philosophy)、加藤玄智の宗教学(宗教学概論)、波多野精一の宗教学(原始基督教史)、宗教学哲学演習、小林一郎の論理学、建部の社会学(近世社会問題)などを修めている。三年次の一九〇八年九月より一九〇九年七月には、高

楠の梵語学、巴利語、印度哲学史、姉崎の仏教、村上專精の支那仏教、林の教育学、姉崎の近世宗教問題、松浦講師の教育行政法を修め、指導教授に姉崎を選び、卒業論文「阿弥陀仏の研究」を提出している。

一九〇九年(明治四二)七月、東京帝国大学文科哲学科を卒業し、御賜銀時計を受く。卒業同期に、哲学科(宗教学)には、矢吹慶輝(首

席)、石坂大蔵、古道超妙、赤沢義人、三井芳太郎、東 新、石橋智信、馬詰秀三がおり、哲学科(印度哲学)には、木村泰賢(首席)、宇井伯寿、田中鶴林がいた。同年(明治四二)八月、授擬講。

一九〇九年(明治四二)九月から一九一三年(大正二)八月まで、大学院に在学し、「浄土教史の研究」に当たっている。この間、同年九月より一九二〇年(大正九)八月まで天台宗大学講師。一九一〇年(明治四三)四月には宗教大学教授、同年七月、浄土宗第五回教学高等講習会講師を命ぜられ、この夏、久世ミサホと結婚している。一九一一年(明治四四)二月、『阿弥陀仏乃研究』(丙午出版社)が刊行され、同年七月、任大僧都、同九月、長女文子あやこ出生。翌年二月、任准讚教、同四月、補嗣講。そして一九一三年(大正二)四月、浄土宗教学高等講習会助講を命ぜられた。

一九一三年八月、姉崎正治(一八七三—一九四九)の助手として、アメリカのハーバード大学、マンチェスター・カレッジに在学し、合衆国教会制度や社会事業の視察をなす。一九一五年(大正四)四月、浄土宗留学生として渡欧。イギリスを中心に、フランス、スイス、オーストリア、ロシアなどを巡歴し、戦火の中をくぐって、社会事業視察並びに西域発掘品の中央アジア古写経断片を検索し、一九一七年(大正六)一月、帰国した。とくに、ロンドンの大英博物館で資料を検索する機会をもち、その中から、中国仏教史上暗闇といわれていた三階教に関する多くの資料を発見したのである。特筆すべきことがらであった。時期が第一次世界大戦のさなかであったため、平常時には想像もできない苦勞を体験してきている(『教学新聞』八三五号、昭和一〇・三・一五)。

この留学中の矢吹の報告には、「米国だより」(『宗教界』九一一、

一二、大正二・一一、一二)、「羅馬教会と国家との関係」(『宗教界』一二

一、大正五・一)、「信教自由制度」(『宗教界』一二二、大正五・二)、

「北米合衆国教界制度及教勢」(『宗教界』一二六、八、九、一〇、大正

五・六、八、九、一〇)などがみられ、帰国した一九一七年(大正六)だ

けでも、「洋行所感」(『宗教界』一三二、大正六・二)、「北魏正始四年

筆写 燉煌出勝鬘經義記に就て」(『宗教界』一三四、五、七、大正六・四、

五、七)、「マサチューセッツ州慈善法」(『宗教界』一三五、大正六・五)、

「露都ベトログラードに於ける古写経跋及疏讀類」(『宗教界』一三二、

大正六・五)、『スタイン氏蒐集 燉煌地方古写仏典ロートグラフ解説目

録」(『宗教大学発行、大正六・五)、「燉煌出讚阿弥陀仏偈並に略論安楽淨

土義に就て」(『宗教界』一三六、大正六・六)、「加持力主義と使徒相承

権」(『宗教界』一三六、大正六・六)、「羅馬教会に於ける法王制度」

(『宗教界』一三六、大正六・六)、「北米合衆国羅馬教会史概観」(『宗

教界』一三七、大正六・七)、「スタイン氏蒐集 燉煌地方古仏典解説

目録」(『宗教研究』二一五、六、八、大正六・七、八、九)などに纏められ

ている。

一方、慶輝の恩師の姉崎正治は、「そこで又日本人に帰ってみると、

井上〔哲次郎〕先生や元良〔勇次郎〕先生は学問上の恩師であるが、

その他の友人としては、殊に矢吹君を忘れることを得ない。その矢吹

君が早くに死んだ事は、自分にとっての一打撃であった。」(姉崎正治

「友人先輩の思出」『新版 わが生涯』姉崎正治先生誕百年記念会、一九七四

次のように記している。

そこで、自分が行くについては、助手が必要であるから、誰に

しようかと考え、矢吹慶輝にその事を話して承諾を得た。愈々出

発したのは一九一三年の秋であったが、Empress of Asia に乗

って、カナダを経てハーバードに行った。その時、久保良英君が

留学にゆくので、矢吹君と一緒に来たが、二人共船に弱く、少し

揺れ出すと船室に入ってしまった。バンククーバーで上陸して、カ

ナダ鉄道を経てハーバードに行ったが、途中フィールドで一泊し

た。フィールドはロッキー山中の一村で、今考えて見ると、別に

これということもない処であるが、そこで一泊して、それから汽

車で直行して、モントリオールまでいった。矢吹君の敏捷な事は、

その時既にあらわれていたが、外国で汽車に乗って一日か二日た

つとちゃんと汽車の中の様子を知って、弁当などは自分で弁当場

へ行って食べる様にしていた。自分は一等に乘って食堂で食べて

いたので、矢吹君が停車場の食堂で食事をしているのを見て、そ

の敏捷なのに驚いた。その後矢吹君は、自分にとっては実に公私

に忠実な、又敏捷な助手であったが、後に一九三九年自分のロン

ドン滞在中亡くなった。(『ハーバードの二年間』『新版 わが生涯』一

〇二頁)

他方、慶輝は、洋行前後の頃を「母の思ひ出」で、「帝大を卒業し

たのが明治四十二年で、翌年結婚した。丁度本郷の動坂に住んでる頃

と巣鴨に移つてからと母は両度、新家庭のお姑となつて何くれとなく

骨身を惜まず、働いて呉れた。自分が洋行は大正二年八月だったが、

若し母が存命中であつたならば恐らく自分は外遊はしなかつたらう。」

(昭和一四・四・一六、『病間雜記』二八頁)と回顧している。門下の一人、岸本英夫は、矢吹を偲んで、次のようにのべている。

昭和五年から教年間に、私は遠く離れて生活し、直接矢吹先生の声咳に接することは出来なかつた。併し、その間に、はからずも米国に於いて先生の足跡を見出してゐた。ハーバード大学の近傍で、昭和六年から三年間、道一つ隔て、向ふ側に朝夕眺めて暮した大きな建物があつた。ウェアホールと云つた。それが矢吹先生が留学中起居された処であつた。私は曾つて先生が踏まれた同じ道を、日々ハーバードに通つたのであつた。矢吹先生のことを猶覚えて居る二三の老教授達にも会つた。殊に、哲学科主任のウツ教授は矢吹先生のことをよく記憶して居られ、その名が屢々話の中に出るのをきいた。ウツ教授の *Yoga System of Patanjali* の序文第十頁の註に、椎尾弁匡博士の論文引用に因して "I am indebted to Mr. K. Yabuki for this." と銘記してあるのを、矢吹先生は生前に知つて居られたかどうか。(「矢吹先生を偲ぶ」『宗教研究』第一年第二輯、昭和一四・九)

四

欧米留学の帰国から大正大学教授就任と東京市社会局長退職まで一〇年間の第三期(一九一七年一月—一九二六年七月)は、慶輝の生涯の中でもっとも充実した時期であるだけでなく、社会事業・社会問題の方面(理論と実践)と三階教の研究(宗教学)に超人的な精力を注いだ時

期でもあつた。

一九一七年(大正六)二月、宗教大学社会事業研究室を開設し、同年四月より同室主任教授となる。同月、日本大学講師。同年七月、浄土宗第十六回教学高等講習会助講。八月、任特命巡教師(浄土宗務所)。一二月、補講師。是年、東京府災害に宗教大学生を指揮す。一九一八年(大正七)には、四月、東京府慈善協合理事に就任し、五月宗教大学社会事業研究室に開設記念展覧会開催を指揮する。七月、浄土宗第二十一回教学高等講習会助講。一〇月、浄土宗教制度調査婦員を命ぜらる。

わが国の大学における最初の社会事業教育機関として、宗教大学社会事業研究室の設置について、「矢吹教授の欧米留学より持來せる社会事業に関する資料を基礎とし今回新に同大学内に於て『社会事業研究室』を開設し、研究資料の蒐集及供覧、事業の調査研究、講習会及講演会の開催、雜誌其他印刷物の刊行、各種社会事業の連絡事業を行ひ、斯業に関する知識を進め、且つ将来斯業に従事する者を養成せん希望もあり、近く之が展覧会を催すべく内地に於ける材料蒐集に努めつゝありと云へば同室の完成も近きにあるべし」(『労働共済』四一一、大正七・一)とあり、社会事業研究室の開設記念展覧会(大正七・五)に因して、「市外巢鴨なる宗教大学にては兼てより渡辺〔海旭〕、矢吹両教授海外よりの将来品を中心として、社会事業研究室開設準備中の処、愈々材料の蒐集、研究室の設備も大体就りしかば之が、開設式に併せ都下救済団体の成績参考品展覧会を催すこととなり、矢吹主任中心となり、長谷川〔良信〕、中西〔雄洞〕の両氏之を輔けて幹旋の結

果遂に二十一日之が式を挙ぐるに至る。之より先き東京府慈善協会にては深く今回の挙を賛じて都下の各団体に夫々勸誘状を發せられしかば各団体共奮つて此挙を授けられ四十余団体、千有余点の出品を見るの盛況の裡に開設記念式を挙げ得たるが、当日午後一時開会、祝禱会の後、渡辺〔海旭〕教授司会の下に式を挙げ、報恩明照会総裁山下現有猷下（代堀尾大僧正）、内務大臣（代小河法学博士）、文部大臣（代柴田宗教局長）、井上東京府知事（代東園内務部長）、田尼東京市長代、渋沢中央慈善会長（代杵淵主事）等の各祝辞あり、望月校長の撝揆にて式を閉じ続いて展覽会を開く。〔労働共済〕四一五、大正七・五の記事があつて、当日の様子を伝えている。この開設式典の祝辞を貰うために、矢吹が当事の東京府知事井上友一を訪ねた際に、

故井上博士は自分を知事室に入れられて懇々と注意された。それは社会事業と言ふ言葉が日本では未だ一般化してゐない、中には社会主義と混ざる者もあるやうに思はれる。だから社会事業だけでは穩当でないと言ふ事であつたが、自分は今更ら名称を変更する事は学校としては困ると言ふ主旨を述べたのに対し、故井上博士は本当の親切から、それならば社会と事業との間に小さな文字で救済と言ふ二字を入れて来年あたりから社会救済事業研究室と名付けてはどうかと言はれた。当時の社会事業の権威者で又最も尊敬すべき方であつた故井上博士をしてかゝる注意をさせねばならなかつた日本の社会状況を考へると、げに時勢の変化を痛感せざるを得ないものがある。（矢吹慶輝「大正大学社会事業研究室の回顧」『浄土宗社会事業年報』昭和九・九）

一九一九年（大正八）には、三月、東京帝国大学文科大学講師を嘱託され、四月、日本大学講師となる。六月、八年度、九年度社会事業職員養成所講師（内務省）、財団法人輔成会保護事業職員養成所講師を委嘱される。七月以後、財団法人啓明会の補助により英国博物館所蔵スライン蒐集支那古写本の研究並びに写真撮影の事業に従事し、一九二五年（大正一四）三月までに白写真^{ホワイト}六百点をわが国に将来し、その事業を完成した。七月、任讃教。八月、東京府社会事業協会理事に就任。九月、浄土宗第二十四回教学高等講習会助講。

一九二〇年（大正九）一月、依願東京帝国大学文学部講師嘱託を解く。同月、四恩学園顧問。四月、東京高等師範学校宗教学講師。六月、輔成会保護事業職員養成所講師、同年、第五回全国社会事業大会で記念講演。同月、浄土宗第二十五回教学高等講習会助講。九月、東京帝国大学文学部講師を嘱託され、爾来、一九二四年（大正一三）一月まで、宗教学研究室に於ける調査の立案指導をなす。十一月、浄土宗教育制度調査委員を命ぜられる。

一九二二年（大正一〇）三月、東京府より社会事業に関する事務を嘱託される。是年、東京府社会事業協会の委嘱により、翌年開催の東京平和博覧会社会館出陳の『日本社会事業年表』作成のため、東大社会学研究室調査員の指導監修に当る。

一九二三年（大正一二）四月、協議会社会政策学院講師、同善会顧問となる。五月、三輪学院を創設し、学院長となり（主任、谷山恵林）、労働児童の訓育にあたり、爾来一八年に及ぶ。六月、二女光子出生。此夏、学位請求論文「三階教之研究」を執筆。一〇月、出航渡欧。今回

は、財団法人啓明会の補助により、英国博物館所蔵古写本の再調査と兼ねて東京帝国大学より欧州に於ける宗教運動の調査、東京府より欧州戦後の社会事業視察、財団法人協調会より欧州に於ける労働者の教育視察を嘱託せられ、英、仏、独、和、白、埃などを巡歴する。

一九二三年（大正一二）七月、文学博士の学位が授与される。九月、帰国。一〇月、東京府社会事業調査事務を委嘱され、十一月、浄土宗宗勢復興会委員となる。

一九二四年（大正二三）一月、東京帝国大学助教授に任ぜられ、二月、叙已講。三月、叙従七位、同月、浄土宗社会事業大会（京都市）で指導講演。四月、大正一二年大震災後の東京府臨時調査連絡部長、同月、中央社会事業協会改善部委員。五月、恩賜財団慶福会評議員となり、六月、皇太子に「労働者ノ思想問題ニ就イテ」を進講。七月、報恩明照会をして小石川学園の新設に参画す。一二月、叙准司教。是年、東京府社会課に調査係の新設の議を提案する。

一九二五年（大正二四）四月、東京市役所社会局長事務を委嘱され、五月、依願免本官（東京帝国大学助教授）、東京帝国大学文学部講師を嘱託。同月、東京市社会局長に任ぜられ、同月、帝国学士院より「三階教之研究」に対して、恩賜賞賞牌及賞金を受く。七月、東京府社会事業協会評議員となる。

一九二六年（大正二五）一月、東京市日傭労働者賃金評定委員会副委員長、同月、長男輝夫出生。四月、大正大学教授となり、七月、依願免局長（東京市）。一〇月、妻ミサホ死去。

近代日本の社会事業の成立は、一般には大正中期以後といわれるが、

矢吹慶輝のばあいも、これらの時期に積極的に欧米の社会事業、なかでも、アメリカ社会事業の紹介やその応用に関する論文が多くみられ（拙稿「矢吹慶輝の社会事業思想」『長谷川仏教文化研究所研究年報』八、一九八一年）、東京帝大宗教学研究室を中心とした矢吹学派、いいかえれば、社会問題学派が理論の研究だけでなく、実動（実践）をともなつて、社会事業の各分野に進出することになつたし（たとえば、浜田本悠「その頃の矢吹学派」『大正大学新聞』昭和一四・一六）、三輪学院の創設もこの線にそつてなされたものである。

また、学位論文「三階教之研究」（初稿）は震災で灰燼に帰し、『三階教之研究』（岩波書店、一九二七年）はその後に書かれたものであることを、慶輝は次のようにのべている。

顧みて大正五年以来今茲、実に十年を過ぐ。其の間、財団法人啓明会よりは、大正八年以降、大英博物館蔵、燉煌出土支那古写本中、数百点の未伝仏籍並に古文録の写真撮影に多大なる出資補助を辱うせり。本書に採取せる三階教籍は実にその一部分にして茲に特に同会に対し深厚の謝意を表す。又本研究の初稿は大正十二年九月一日の震災に罹りて一旦烏有に帰し、本書は其の再修にして、前後両稿俱に姉崎正治博士の誘掖奨励を辱うせるは著者の終生忘るゝ能はざる記銘とす。（「自叙」『三階教之研究』二―三頁）

この「自叙」の終りの部分に、亡き妻を偲んで、「斯くて本書は又著者にとりて、長へに此の隠れたる内助者の長逝を記念するものとなれり。想はざりき、製本の成る日、本書が偶、亡妻永劫の記念たらんとは。」（五頁）と、涙をさそう名文で語られている。医師小野敏造の

弔辞には、次のようなことが記されている。

私は矢吹君とは三十余年来の竹馬の友でありますし、今度亡くなられた操さんとは結婚の当時から、十七年の交際でありまして、その上、臨終の枕頭に、医師として、又友人として、主治医村山君と共に附いて居りました者と致しまして、茲に一言、皆様に御挨拶致し、併せて之を以て操さんに対する弔辞と致します。

操さんは明治二十四年一月十四日、故久世義一氏の長女として生れられ、東京府立第一高等女学校を卒業後、共立女子職業学校を卒え、二十歳で矢吹君と結婚せられました。矢吹君の御家庭では唯今長女文子さんが十六歳で、次女光子さんが五歳で、長男輝夫さんが当歳であります。輝夫さんが生れられました後、引続き病の床に就かれ、一度は略々回春の望もありましたが、本月二十日以来、稍々注意を要する状態となり、臨終の前夜、私がお会いしました時までは、別に重態とは思いませんでしたが、二十三日午後四時頃から、病急に革り午後九時には危篤に陥り、二十四日零時三十七分に遂に亡くなられました。

此の間、午後十時頃から一時間ばかり、病苦に呻吟し乍ら、子供的事やら其の他詳しい遺言をされました。それは死後の自分の棺のことや、葬儀の日の子供等の着物のことまで、夫々指図されるほど、細かなものであります。それから近親は残らず、女中の末に至るまで、皆夫々挨拶をかはし、最後の一時間許りは、念仏を唱へ乍ら、遂に昏睡状態に這入られ、静かに立派な往生をされました。

「従客として死に就くは難し」と、申し伝へていますが、操さんの臨終は、その難き事を立派に仕遂げられ、未来に対する大きな希望を持つて往かれたのでありまして、既に亡くなられたお父さんの、久世義一様への伝言を、枕頭にをられた母上に聞かれ、これも亡くなられた義理の姉に当られる稔さんへの伝言を見さんに聞かれた様な次第であります。

三人のお見さんへの遺言の時にも、涙一滴こぼさず、言い続けられました。聞いて居た私共が皆泣きました。念仏の間に、長女の文子さんが歎り泣きをしたので、操さんは「泣いているのは誰ですか、文子さんじゃありませんか、お姉さんだから、そんな気の弱いことではいけません」と云はれました。

殊に御会葬の皆様には申し上げねばならぬことは、生前お知合いの方々によりくと云う、最後の伝言のあつたことでもあります。

私は此の麗しき御臨終の様子を目撃致しまして、遺族一同と共に、大なる悲しみの内にも、せめてもの喜びと思ひました。矢吹君も「今までお前を褒めた事は無かつたが、よくも死を覚悟してくれた。僕は恐らくお前だけの立派な態度で死ねないだろう。」と云はれました位であります。

慶輝の妻亡き後の家族が分散して生活したことなどを、この年に生まれた長男輝夫は、このように記している。「生母は私が生まれた年の大正十五年に死亡し、私は間もなく上の姉と福島県飯坂町の父の実家筋に分散して預けられた。長姉は鎌倉高等女学校に転じ父一人東京にとどまった。私らの消息をことこまかに書いて滝野川の父のもとに

報告することが父の実家の勤めであり、これを見るのが父の最大の喜びであった。」「父との語らい」「時と人と学と」(一三頁)

ところで、三階教とは、中国隋唐宋の間、前後三百数十年の教史をもつ仏教の一派であるが、外には三朝の教回に及ぶ禁遏、内には各派四面の非難に会い、教史も教籍も湮滅し、ただわずかに金石文や他派の論難中にその余影を留めるにすぎないが、矢吹によると、三階教は「一般宗教史上の興味ある論題、宗教哲学史上の特異なる体系、大乘仏教の一帰趣、仏教各派の一異彩、日本新興諸宗の前衛、隋唐思想史上の一齣、無所有思想の徹底、無尽施実行の鼓吹、末法仏教の首唱、普法普仏の宣揚、聖者同行の集団、民間仏教の先駆、他宗誹難の焦点、筆禍禁断の特例等、単り仏教史上の驚異たるに止らず、広く文化史、思想史、経済史、社会事業史上の珍資料たり。」「自叙」『三階教之研究』(一一頁)とある。

この第三期でもっとも象徴的なきごとは、東京帝大の助教授を辞めて、社会事業の現場である東京市社会局長に就任したことである。このことについて賛否両論があるが、矢吹自身「はつきりした結論を持つていなかったであろう。只、それを何人も踏んでよい道と考へて居られなかつたことだけは確かであつた。」(岸本英夫「矢吹先生を偲ぶ」『宗教研究』第一年第二輯)この転職の背景の一つとして、恩賜賞受賞の記事の中に、「矢吹博士は宗教学の新進学者として多くの業績をあげ已に朝鮮帝大法文学部教授に内定してゐる人で」(『読売新聞』大正一四・三・一三)とあるが、これらの人事が影響しているのではないかと考えられる。矢吹慶輝の東京市社会局長の就任について、一

九二五年(大正一四)四月九日の各新聞は、「文学博士が市社会局長に」(『国民新聞』)、「社会事業の前線へ 書齋を出る矢吹博士」(『読売新聞』)、「市社会局長に矢吹博士が就任」(『やまと新聞』)、「専任社会局長矢吹博士に」(『東京朝日新聞』)、「一万円で決つた市社会局長の椅子 矢吹慶輝博士選ばれる」(『時事新報』)などと報じ、「書齋の研究を实地の世間学へ 恩賜賞の論文を理想に」(『東京朝日新聞』大正一四・四・二六)という記事もある。社会局長の活動を伝えたものに、次のようなものがある。

局は庶務課、社会教育課、保護課、公営課、職業課の五つに別れて、三百四十五人の事務員と、四百二十人の名誉嘱託方面委員とが、忙しい各種の事務を分扱して居る。庶務課には調査と財務との二係があつて、調査係は社会問題その他の調査に従事し、財務係は会計の出入を分担し、社会局活動の根源体となつて居るなど、何となく忙しさうに見える。(中略)大正十七年度までには、職業紹介所を十五、児童健康相談所を十、婦人授産場を五、公衆食堂を十、簡易宿泊所を十、質屋を七、浴場を十、四十五万余の予算で大成する筈です。市民の生活を中心に、社会的諸設備の調査、研究、実行と云ふ風に、範囲も広いし仕事も多いので、なか／＼大変ですよ——と。(『市民生活の生命 学界の新人を市に迎へて』『中央新聞』大正一四・八・五)

五

矢吹慶輝の生涯の第四期は、大正大学の創設にあたって教授となり、

東京市社会局長を辞した一九二六年（大正一五）七月より死去された一九三九年（昭和一四）六月一〇日までを区分している。この間を二つの時期に分けて、その事蹟をみてゆきたい。

一九二七年（昭和二）四月、大正大学哲学研究室主任となり、同月、法政大学法文学部講師、日本弘道会社会化学院講師を兼ねる。五月、大正大学評議員を委嘱され（仏教教育財団）、六月、『三階教之研究』（岩波書店）を刊行。この年と翌年、秩父宮殿下に「宗教学」を進講。

一九二八年（昭和三）四月、大正大学宗教学研究室主任、哲学研究室主任を兼ねる。五月、浄土宗新修聖典編纂委員、同月、浄土宗第四十三回教学高等講習会助講。六月、浄土宗京都教区社会事業協会第四回総会で講演。同月、京都第三高等学校内仏教青年会で講演し、九月、長野仏教講話会で講演。十一月、大札記念章授与される（賞勲局）。

一九二九年（昭和四）四月、東洋大学文学部教授を委嘱され、同月、補権僧正。七月、朝鮮総督府教育会主催の講演会で講演をする。

一九三〇年（昭和五）五月、東京帝国大学宗教学講座創設二十五年記念会の主催により記念宗教学大会（のちに、日本宗教学会第一回大会と名づけられた）が開れる。同月、第三回社会事業講習会（広島市）で講演。八月、第二回仏教夏季大学講座（長野市）で講演し、同月、木浦夏期大学講座（朝鮮）で講演。九月、日本女子大学校講師。是年、浄土宗社会事業大会の第一部社会事業部会長になる。

一九三一年（昭和六）五月、帝都復興記念章授与される（賞勲局）。同月、浄土宗第五十二回教学高等講習会講授。六月、愛媛県の職長講習会で講演。同月、浄土宗佐賀教区の講習会で講演。七月、東武夏期大

学で講演。八月、平島シズエと結婚。一〇月、編『鳴沙余韻』（岩波書店）を刊行。

一九三二年（昭和七）三月、『法然上人』（岩波書店）を刊行。四月、社会教化事業功労者として表彰される（浄土宗務所）。五月、日本宗教学会第二回大会を主催し（於、大正大学）、「摩尼教下部讚に就いて」を発表。同月、二男慶昭出生。同月、浄土宗第五十四回教学高等講習会講師。七月、浄土宗社会事業指導員。七月八月、台湾総督府及び浄土宗開教区の招聘に応じて、社会事業指導巡教にあたる。一〇—十一月、朝鮮総督府嘱託となり全道社会事業を視察する。十一月、愛媛県救護事業講習会で講演。

ところで、『三階教之研究』（昭和二）が刊行されると、各氏の書評や紹介がさかんにおこなわれた。なかでも、徳富蘇峰は『三階教之研究』を六回にわたって紹介しており（『国民新聞』昭和二・七・六一—三）、小野玄妙は「矢吹博士の『三階教之研究』上・下（『読売新聞』昭和二・七・三—五）で紹介している。椎尾弁匡のものがあつたり（『東京朝日新聞』昭和二・七・二）、スタインの讃辞の書翰も届いた（『中外日報』昭和二・一〇・二〇）。

また、一九二九年（昭和四）四月二五日に、浄土宗大檀林鎌倉光明寺の後董住職選挙が発令され、被選挙資格者八二名の中で、五島法円、川合梁定、矢吹慶輝の三氏が噂にのぼったが、矢吹は辞退して窪川旭丈が推薦された（『教学週報』昭和四・四・二八—五・一二）。

一九三〇年（昭和五）五月一八日、日本宗教学平和会議が開かれ、第一部会は宗教、倫理、人道を扱い、部会長は矢吹で、平和の実現につい

て討議した。このときの平和宣言は次の八項目にわたっていた。

- 一、我等は戦争の頻発に就ては宗教者先づ其責に任ずべきであると信ずる
 - 二、我等は諸宗教の特異性を認めつつも、国際平和の実現に関する限り諸宗教は協力し得ることを信ずる
 - 三、我等は道徳律は個人関係を支配すると共に国際関係をも支配すると信ずる
 - 四、我等は真正なる愛国心は真正なる国際心と一致することを信ずる
 - 五、我等は真正なる平和は正義と善意とに基くものであると信ずる
 - 六、我等は一切の国際的紛争は平和的手段を以て解決せられるべきだと信ずる
 - 七、我等は民族的人種的及び宗教的偏見の打破を期する
 - 八、我等は国際連盟及び不戦条約の精神を指導完成せんことを期する
- 同年（昭和五）五月二三日、反宗教闘争同盟準備会が宗教曝露打倒演説会を開き、とくに、浄土教に多く攻撃を向けるものであった。そのときのスローガンは、次のようであった。
- 工場布教絶対反対。
 寺院教会説教所を労働者農民の集会に使用の自由。
 宗教的募財寄附に対する拒否運動を開始せよ。
 反宗教闘争を階級的闘争の一翼とせよ。
 反宗教闘争同盟準備会万歳。

帝国主義戦争絶対反対。

この演説会の演者に、藤 枝、寺嶋一夫、服部之総、浅野研真、佐々木孝丸、河野重弘、秋沢修二、佐野袈裟美、秋田雨雀、布施辰治、松岡松平、川内唯彦などであったが、これが反宗教運動といわれるもので、仏教界出身者が数多く参加していた（真溪義貫、服部之総、浅野研真、佐々木孝丸など）。この反宗教運動に正面から論戦をいごんだ矢吹は、「教団再組織の好機、ただし歴史の上に立つて反宗教運動の不成功を信ず」『教学週報』昭和五・五・三二）や「反宗教運動に就いて」『婦一協会紀要』昭和六・六）を著わしている。この反宗教運動に関するものが、のちに、『思想の動向と仏教』（昭和八）として刊行された。

一九三一年（昭和六）八月の『教学週報』（二二九号）に、「春立ち返る矢吹博士の新家庭」という見出しで、「あれでもないこれでもない」と大分学界雀に噂されてゐた矢吹博士はいよいよ八月一日華燭の典をあげた。新婦は熊本の平島静枝嬢で、自今みさを（博士糟糠の妻であった亡妻の名だが）と改称すると。まことに博士の自邸七年振りに春湧き立つものがあらう。」

この年（昭和六）の中ばの「学界ゴシップ」の見出しに、「批判への反駁は死に際に清算か、流石は矢吹慶輝君」の記事があり、それは、「手八丁、口八丁で才気煥発のまゝに喋りまくり、書きなぐる矢吹慶輝君それだけに教界の新聞雑誌では勿論時に社会のそれでもちょい／＼叩かれる。だが流石に矢吹君だけに、如何なる事実を背景とせるものなるやなど、聞き直らずに絶対的沈黙を守つてゐる。そのクセそう言つた新聞雑誌は残らず保管してあるのでドウしたのかと思つたと

ころ、君に言はしめると『弁解すべき理由も反駁すべき根拠もあるが、生きてゐる間は一切しない。臨終間際にそれ／＼に對して自分の立場や氣持を書遺して置く心算だから、死んで後初めて世間はそれを諒解してくれると思ふ。一体、新聞や雑誌に書かれて、それで致命傷と思つたり、葬られたりするやうな者は、まだそれだけの自信がないか力がないことを語つてゐる。だから僕は世間の批評位一切問題にしない』と。〔『教学新聞』昭和六・九・二〇〕であるが、話題の内容が不明である。

渡辺海旭浄土宗執綱の任期満了の昭和七年が近づいてきたある日、「浄土宗の執綱は誰だ」という見出しで、「この上は同和系の青年階級か、さなくば吉武堯雨、中谷在禪、竹井耕善、藤井赫然、小林円達などの声あり、少しく趣きをかへて學者級に行つて矢吹氏を推してはなどの漫測もある。」〔『中外日報』昭和六・一一・一二〕と、はやばや執綱のうわさが報じられている〔『浄土教報』昭和七・二・七参照〕。

一九三二年（昭和七）二月頃、仏教済世軍（真田増丸の創設）の新会長に矢吹博士が決つたという記事が『読売新聞』に出たが、これを訂正して、同新聞は「矢吹慶輝氏 十七日から開かるる仏教済世軍大会の会長は真田慶順氏となり、同氏は単に顧問兼講師として臨む由」〔『読売新聞』「宗教欄」消息、昭和七・二・一一〕とあるが、これらの経緯を「矢吹慶輝博士が仏教済世軍の会長になつたと言ふ記事が読売新聞の宗教欄に出たばかりに、御当人の矢吹博士は某雑誌などで野次られて弱つてゐる。が右は全く大ヨタ記事で、単に済世軍の講演に頼まれたことを記者が故意に斯様なデマを飛したやうだ。何んでも、記者の

吉村君は在りの儘を書いたらしいが、主任の蓬坂君が例の調子で単に講演に行くだけではニュースバリウが無いと言ふところから会長就任と誤丁寧に直したとか言うことだが、妙な記者がゐるものだ。〔『教学新聞』昭和七・二・二〇〕と伝えている。

つづいて、後半の一九三三年（昭和八）以後死去の一九三九年（昭和一四）までをみよう。

一九三三年四月、『鳴沙余韻解説』（岩波書店）が刊行され、六月、浄土宗立東京布教講習所講授となる。九月、『思想の動向と仏教』（大雄閣）が刊行。一月、時局特別講演会（京都市）で講演。この年度の各大学での講義内容を示すと、以下のようである。大正大学では燧焯出土仏典の研究、宗教学概論、晩近の宗教学研究、近代宗教思想史を東京帝大では宗教思想運動（近代）を、東洋大学で宗教学概論を、日本大学で仏教教派各論、法政大学では東洋哲学（印度）、倫理学概論を、日本女子大学で宗教哲学を、社会教化学院で宗教問題、社会政策学院で社会事業を講じた。

一九三四年（昭和九）四月、大正大学学部長に就き、五月、社会事業調査会委員を委嘱される（内務省）。七月、仏連夏季講座（神戸仏教連合会）で講演。

一九三五年（昭和一〇）四月、『本真老尼』（慈教庵）を発売。五月、夏期講演会並に座談会（多紀仏教団）。十一月、「摩尼教」『岩波講座 東洋思潮』（岩波書店）刊行。是年、宗教教育協議員（文部省）に参加。

一九三六年（昭和一一）三月、慶輝の指導による谷山恵林著『日本社

会事業大年表』（社会事業研究所）が刊行される。四月、日本大学宗教科教務顧問及び宗教科審議会員を嘱託される。六月、『現代人と日本仏教』（三省堂）を発売。七月、急性の心筋痙攣症状で重態に陥ったが、奇蹟的に蘇生し、療養に努む。十一月、初代学生社会事業連盟会長となる。

一九三七年（昭和一二）一月、大正大学教授会員を嘱託。四月、大正大学に社会事業専修科が開講され、科長となる。七月、大本山増上寺教監に任ぜられる。同月、浄土宗第七十回教学高等講習会講受。八月、全国教化関係幹部公民教育講習会（延暦寺）で講演。九—一〇月、満州国に招聘され、国民精神総動員の講演会、社会事業講習会で指導講演をおこなう。一〇月、『阿弥陀仏の研究』（明治書院）の増訂改版である（一九八一年に臨川書店より復刊された）。同月、中央教化団体連合会長代理で鹿児島へ。十一月、浅草寺参学。一二月、東京国民精神総動員実行部教化指導科専門委員を嘱託される（東京市長）。

一九三八年（昭和一三）三月、全日本方面委員連盟評議員。七月、中央社会事業委員となる（内閣）。一〇月、鶴沼・慈教庵にて、良慶三三回忌、先妣徹明院二七回忌、先妻慶祥院一三回忌の法事をいとむ。一九三九年（昭和一四）五月、浄土宗青年会指導顧問。同月、大正大学社会事業研究室設立二周年記念会に出席し、回顧談に華が咲く。同月、三輪学院主催、谷山恵林主幹追悼会に出席。同月、甲府積翠寺温泉で療養。六月三日、財団法人浴風会で「処世と感恩」の講話をなす。六月八日、大正大学に出講し、翌九日、在満の多田將軍宛に写経のことについての書信を認めたが、絶筆となる。六月一〇日、宿痾の

発作を生じ、午後一時一六分に逝去した。贈正僧正、法名を仏蓮社光譽増阿慶輝法師という（大島徹水僧正の定めた法名であるが、慶輝自身は慶輝道人を望んでいたといわれる）。

遺稿として、隈溪叢書として、『思想と生活』（明治書院、昭和一五・二）、『社会思想と信念』（同上、昭和一五・一〇）、『近代宗教思想論考』（同上、昭和一九）の三冊で、『宗教学概論』、『仏教と社会事業』、『摩尼教之研究』の三冊は、諸般の事情で今日まで刊行されていない。しかし初期の隈溪叢書の目次によると、『思想と生活』、『摩尼教の研究』、『宗教学概論』、『近代宗教思想史』、『近世宗教問題』、『晩近の宗教研究』、『宗教問題と社会問題』、『宗乘概論』、『仏教概論』、『宗教哲学』、『宗教研究の諸問題』、『仏教研究論叢』、『社会思想と信念』、『仏教と社会事業』、『放送講話』、『伝記類集』の一六冊が予定されていた。

また、反宗教運動について日本精神の復興が叫ばれ、祭政一致の精神の高揚が示され、仏教界が第二の排仏毀釈運動の再現に直面するようになると、慶輝は幾多の蘊蓄をかたむけ、日本精神と仏教が唇齒の關係にあることを高唱し、それが『日本精神と日本仏教』（昭和九）となり、『日本精神』（講演の友）六八、昭和一〇）や『現代人の仏教』（昭和一二）の刊行となった。遺稿の『思想と生活』（昭和一五）や『社会思想と信念』（昭和一五）の諸論説も、同様の精神によって著わされたものであるといえよう。この頃（昭和八）の慶輝を椎尾升匡は、「君が『外人の観たる日本』『日本精神と仏教』等の著述を通じて思想上の一転を来し、天稟の愛国的熱性が燃焼しつゝあつたことを認める。君は多分に姉崎先生に傾倒し、その慈導に感謝してゐた如くに、英米の

自由主義にも共鳴していた。この点に於て聊か僕の国体運動と経路を異にした。然るに徐々接近し来り、当春皇道仏教研究に關して熟議するや一たびは日本主義優越感排斥の立場からは躊躇せし君も、驟然一変し、よし、断じて皇道仏教を以て進まうと明言せられたのでその後は一に君の処置に委せた次第であつた。僕十年の主張よりも、君の断乎たる日本主義皇道仏教宣揚は見るべき成果あるべしと期待せしに忽然として逝く、真に斯道のため邦家のため惜むべきである。」(『隈溪矢吹君を憶ふ』『大正大学学報』第三十・三十一輯、昭和一四)と偲んでいる。

一九三六年(昭和一一)七月一四日の夜半、慶輝は心筋変性症(狭心症の一種)で突然卒倒した。原因は過度の疲労と胃腸の衰弱によるもので、一時は重態であつた。この出来事を、「矢吹博士卒倒す 一時は非常な重態」(『教学週報』昭和一一・七・一九)、「矢吹博士読書中卒倒」(『浄土教報』昭和一一・七・一九)、「多忙なる学究者と念仏の行者へ示唆 仮死から生還した矢吹博士の病状」(『教学新聞』昭和一一・七・二六)と各誌は報じているが、このときの事情をより正確に伝えたものに、次のものがある。

十四日の朝十時に倒れて以来、四日間は全く危険状態で、五人の医師が枕辺についてゐたが医師の間では既に見切をつけて、死ぬるものとされて居り、自分も爪の色の変色、脈搏の四十に足らないのを見て、助からないものと諦め、小野君には過去三十年間の世話になつた事を謝し、永の別れの言葉を告げ、死後の遺言もして死に臨み、生きようと云ふ望みよりも此の死に直面した肉体の苦しさを安らかにおき、すらくと念仏が唱へられる様に望んだ。

全く南無阿弥陀仏と称えるのに、一字一字拾ふ様にして唱名した。この唱名する事がどんなにいき苦しかつたか知れない。これを見兼ねて、佐々博士が癲痺注射をさそうとしたのだそうだが、小野君が宗教的に今日まで生きて来たのであるから、宗教的に死なした方がいゝだろうと云つて下されたので、兎も角苦しい中からも念仏が唱えられた、これも小野君が居たからだと感謝してゐる。と語られた。これを聞いても博士が単なる宗教学者でなく、如何に力強く信仰に生きんとされたかゞ伺はれる。(『浄土教報』昭和一一・八・二三)

死に直面した矢吹慶輝が、浄土教信仰者として念仏者の側面を如実に示したできごとであつた。しかし、一九三七年(昭和一二)の激務がたたつたためか、一九三九年(昭和一四)六月一〇日に、その六一年の生涯を閉じているが、臨終の前後の模様を相馬黒光は、次のように伝えている。

矢吹先生は最後の時、お手に数珠をかけて居られた。狭心症と云うのは大変な苦しみだそうで、静かに仰臥を保たれようとして、ひどい苦しみでおみあしがあがる、おからだがねじれる。すると「醜態を演じました」といわれて、そのはつきりしていらつしやつたこと、お掌を合わせて「南無阿弥陀仏」と念誦される。今井先生ももう施すすべもない際で、共に合掌して「南無阿弥陀仏」と合わされた。矢吹先生の最後の南無阿弥陀仏と共に、掌の数珠がえらい勢いで飛んで同時にこときれ、遂に永い眠りにお就きであつたと、「実に立派なご往生でした。」(『滴水録』相馬安雄翁

行、昭和三一、三六一三七頁)

大島徹水は、「矢吹さんは表面では見られなかつたが、流石無能上人の筋を引き、良慶和上や本真尼の行状等も身に対してゐたので、臨終正念を期してゐられた。夫人に何へば、亡くなる前夜、急に胸痛を覚えられてから『あゝ痛いッ!』と云はれたが、あとは痛いと言ふ代りに『南無阿弥陀仏』と念仏を続けられ、死の縁無量だからと云つて注射等も斥けられたと云ふ事ですが、成程と肯かれます。原田〔霊道〕さんの立派な往生を賞めて、『僕も死ぬときは正念で往く』と語つてゐたが斯んなに急に亡くなるとはほんとに思ひがけない事でした。」(談「矢吹さんと私」『教学週報』昭和一四・六・一八)とのべているが、慶輝は身をもつて正念往生をとげ、すでに逝かれたミサホ夫人と共に、その信仰の強さと深さに驚かされるばかりである。

附記 この報告は、浄土宗教学院の昭和五四、五五年度にわたる研究助成

(共同研究)による成果の一部であり、竹中信常博士の指導のもとに、広瀬卓爾、鷲見定信の二氏を共同研究者としてすすめられたものであります。本報告の作成上、多くの方々の方々の協力をあおいでいますが、なかでも、遺族で弁護士の方の矢吹輝夫先生には資料提供やその他の面で大変お世話いただきました。厚く御礼申し上げます。

ツォンカパ造『最上国開門』試訳

——チベットに於ける本願思想受容の一例として——

小野田 俊 蔵

ツォンカパ全書の中には教点の浄土教系小作品が収められている。

いずれも紙数にして数枚の小品であるが、その中で最大のものが「bde-smon (極楽願文)」である。

この「zin mchog sgo 'byed (最上国開門)」という略題を持ち「bde-smon (極楽願文)」という略称で親しまれているツォンカパ造の願文は、正式には「bde-ba-can gyi zin du skye-ba 'dzin-pa'i smon-lam zin mchog sgo 'byed (極楽国への往生を得る為の願文『最上国開門』)」と題され、大谷大学所蔵のツォンカパ全書では第三巻目の八七bから一〇二aまでの約二三枚を占めている。内容は「無量寿経」にえがかれている極楽国の莊嚴の様相を観想し易い形に摘要しつつ編集しなおしたもので、ということが出来る。

著述年時、「無量寿経」との対応等に関しては、仏教大学大学院研究紀要第七号の拙稿「チベット撰述の浄土教系仏典」を参照されたい。本書は以下の如く構成されている。

1. 序文 (TTP. 一五三卷六七二—二一六)
2. 著述の動機 (六七二—二一八)

3. 往生の因 (六七四—二)
4. 仏国の功德 (六八一—一三)
4. 1. 器世界としての功德 (六八一—一四)
4. 1. 1. 宝樹の功德 (六八一—一七)
4. 1. 2. 宝水の功德 (六八一—二一)
4. 1. 3. 宝蓮華の功德 (六八一—二四)
4. 1. 4. 宝楼・資財の功德 (六八一—二七)
4. 2. そこに住む住者の功德 (六八一—三五)
4. 2. 1. 一般的な功德 (六八一—三五)
4. 2. 2. 眷属の功德 (六八一—三七)
4. 2. 2. 1. 声聞の功德 (六九二—二七)
4. 2. 2. 2. 菩薩の功德 (六九二—三二)
4. 2. 2. 2. 無量光仏 (六九二—三三)
4. 2. 3. 強い欣求の重要性 (七〇一—三八)
6. 請問 (七〇一—五二)

7. 「著者ツォンカバの」別願 (七二—一—二)
 コロフォン (七二—五—八)

「極楽国への往生を得る為の願文『最上国
 の門を開く』と名づけられるもの」

〔1. 序文〕

文殊師利法王子に敬礼する。

円満行をなすことよって衆生に尽きることのない吉祥を与えつつ、
 「その名をたとえ」一度「でも」念ずるなら、夜摩の恐怖を遠くに取
 り除き、常に慈愛をもって衆生を我が子のように思っておられる、天
 と人との教主たる無量寿仏に頂礼する。「仏陀釈迦」牟尼よって幾
 度となく、善く讃歎された最上の国、極楽国に生まれる「為の」願文
 のいくらかを、慈愛の力よって出来得る限り語ろう。

〔2. 著述の動機〕

さて、勝者(仏陀)たちが昔、高度な菩薩行を学ばれていた時に発
 心し願をかけて、その「願の」とおりに実現されたところの化身とし
 ての「仏」国の莊嚴「に關して」は、汚れない諸々の説法の中で、
 数多く説かれているが、しかし「特に」この「無量寿仏の」極楽国に
 關して「仏陀釈迦」牟尼は国土の功德の莊嚴をくわしく説かれ「てい
 る。他方」他の無数の国からも、それぞれの善逝よって幾度も説か
 れた讃嘆ののっとって、無量の菩薩たちがその「仏」国に生まれる
 「という」ことが説かれており、この国でもまた、そ「れが説かれた
 ところ」の時と未来の人々のために、極楽に行くためには強い信心を

起こすべきことが説かれている。また、多くの経や分別やダラニ「の
 中」の利徳「が説かれる」部分で、極楽に生まれる「ことが出来るの
 だ」と教えられている「が、それらの個所」をとおして、かの「仏
 国」に生まれるための多くの方法が説かれており、それら「の方法」
 は今「の時代」の人々でも、けっして成しとげられないものではない。
 また或る国では五濁よって汚されてそこに生まれた者たちは墮落し
 やすく、「また反対に」或る「別の国で」は菩薩衆のみよって満た
 されているというような器「としての世界ならびにそこに住む」住者
 「として」の富があまりに高度であ「りすぎ」るので「そこに」生ま
 れるのは「我々には」難しく、「したがって我々にとって一番いいの
 は無量寿仏の極楽に生まれることである。その」極楽に生まれた「な
 ら、そこでは」人々は、正定聚^④のみに決定されるのである「という理
 由」から、また「別の観点で」要言すれば、一番「生まれたいとい
 う」欣求の強く起こる国にすみやかに生まれるのであり、この「世界
 の」人々には「その点で、無量寿仏の」極楽に「対する」信心が多い
 のである「という理由」から、我々が仏国への往生を得「ようとす」
 るための願は主として「無量寿仏の」極楽国を対象としてなされるの
 が合理であろう。

〔3. 往生の因〕

どのような原因が成就してかの「仏」国に往生するののかと言えば、
 次のように『無量寿経』に、

「アーナンダよ、およそいかなる有情にせよ、かの如来「に對し、
 その」様相についてくりかえし思いをそそぎ、そして、限らない多

くの善根を植え、菩提に心を起こして、かの世界に生まれたいと発願するならば、かの完全な正覚を得た尊敬されるべき者たる無量光如来は、彼らの臨終の時が近づいたときに、多くの比丘の僧団にとりかこまれ、「面前に」立つであらう。そうして、彼らは無量光世尊を見て、きわめて淨い心になり、死してかの極楽世界に生まれるのである。アーナンダよ、およそ、善男子あるいは善女人であって

『いかにして私は現在この世において、「かの」無量光〔如来〕にまみえることが出来るであらうか』と欲するものは、この上ない完全な正覚に対して心を起こし、深いこころざしを持續させて、かの

仏国に心をかけ、「そこに」諸々の善根を起こしつつ廻向すべきである。また、アーナンダよ、およそ「有情たちが」かの如来に対してくりかえし思いをそそいで、絶えず限らない善根を多く植え、かの仏国に心をかけるであらうならば、かの完全な正覚を得た尊敬されるべき者たる無量光如来と、色や形や高さや広さという点でも、比丘の僧団「にとりかこまれている点」でも、まったく同様の仏の化身が、「彼らの」臨終の時に、面前に立つであらう。そうして、彼らは如来にまみえることによってきわめて淨い心にもとづくその三昧と無忘の憶念をもって、死して、その仏国に生まれるであらう。』^⑤

と説かれているとおりである。ここに「引用した」經の最初の部分で、勝者無量光〔仏〕を「何度も」くりかえし念ずること、そして多くの方面で善根を無量に積むこと、そして菩提に心を起こすこと、そして積み重ねた諸々の善根をかの国に往生するために「廻向」発願す

ること、「以上の」四つをなすなら往生するのだ、と説かれてある。「その中」の第三番目「の菩提心」は大小の二乗あるうちの大乗の種姓としてかの国に往生を得るためになされ、残りの三つは「大小乗」共通のためになされるのである。

「引用した」經の三番目「の部分」で、かの国に心をかけることもまた往生の原因「となる、」と説かれてあるのは、前「述の二点」も必要であり、その「かける」という言葉の「意味は、〔仏〕国の功徳の莊嚴をくりかえし念じて思いをつなぎとめて、かの国に往生することを得ようと望むことである。」

「引用した」經の中間（二番目）「の部分」では、死んでからかの国に往生するための原因であると教えられた諸々の事を、この世で無量光〔仏〕を見たいと望む者であってもなすべきだと説かれているのである。そういうわけで、菩提心によってささえられて善根を多くの方面からたえず積み重ね、「しかも」それらは極楽国で大乗の種姓のみとして往生を受けるためである、と思いをつなぎとめて「廻向」発願し、勝者無量光〔仏〕をくりかえし思念すべきことが説かれているのはひとつのめやすであって「実際には」經の中に説かれているかの国の諸々の物質的功徳の莊嚴をくりかえし念ずべきである。特に発願する最初には、「仏」国の諸々の功徳を念じて、眷属にかこまれた勝者無量光〔仏〕を対象とした堅固な信と、「仏」国の諸々の円満な功徳の莊嚴を対象としてそこに生まれたいという強い欣求と、諸々の所願を障害なくすみやかに成就するための「あかし」（保証）がどうしてなされていけないということがあろうか、と思う想いを強くすることが

きわめて大切である。

そういうわけで、「あかし」と「仏」国の功德「の二つ」を語ることは、ねらいはひとつだとして「心を」おちつけ、「仏」国に生まれたいという強い欣求「を起すこと」が「の仏国」への往生の因の主たるものである。

〔4. 国土の功德〕

しかしそれとても「仏」国の功德を知ってからくりかえし心することに依存しているのであるから、その故にまず初めに「仏」国の讚歎を説こう。

〔4. 1. 器世界としての功德〕

娑婆世界から西方に、百千万億の仏国をとり過ぎると、希有な極楽とよばれる「仏国」がある。その「の国」は大地が多く宝によって飾られ、きわめて心地よく、手の掌のように平垣で、宝でもって成り立っている山以外は黒山など一切なく浄らかで「ある。」美しく気持ちよく清浄な「その」国の「周」辺は七種の宝の河、樹木、そして多羅宝樹の輪によってとりかこまれて、ちょうど、星が月「をとりかこんでいる」ようである。

〔4. 1. 1. 宝樹の功德〕

そのような大地は多種の樹木によって美しくなされていて、それぞれの樹木には、根、幹、枝、葉、茎、花、そして果実が七つづつある。そして、また或る「樹木」の根は金、幹は銀、枝は瑠璃、葉は水晶、茎は珊瑚、花は赤真珠、果実は金剛石でできている。「また」或る「別の樹木」は根など七種が宝のそれぞれの種類「の別の組み合わせ」で

できており、そのように、二種類の宝、三種類の宝、四種、五種、六種からできたもの、そして根などのそれぞれが七種「全部」の宝でできたものもあって、その⑦⑧のような諸々の樹木は冠、耳飾り、頸飾り、腕環、臂飾り、指環、金の帯、金の網、真珠の網、そしてすべての宝の振鈴、小鈴の網など、そのように望みのままの百千の多くの宝の飾りによって飾り掛けられ、「その⑨⑩のような樹木」によってかの仏国は満た⑪⑫されている。

朝の⑬⑭時には四方から風が起って、その風によってきわめてかぐわしい種々の天の薫香が薫ぜられて、多くの色をもっているこれらの宝の樹木が「その風によって」揺れ動く時には、気持ちのよい香りをもった見るからに愛らしい諸々の花がたくさん「その」宝の大地に落ちて、それらの花によってかの仏国は七身長ほど「の高さまで」覆われるのである。それらの花はカチリンダの衣（柔らかな絹の衣）のようにやわらかく、触れると快よい。そこに足を置くと四指長ほど低くなり、足をあげると「その」四指長ほどが高く「もとに」もどる「、それほど柔らかい」。朝の時間が過ぎるやいなや、それらの古くなつ「て汚れた花は残りなくなつて、その後かの仏国は空寂となり、心地よいものとなり、清浄となり、それからまた四方から風が起つて以前と同じように「しかし前とは異なつた」新しい花が撒かれるのである。朝の時（晨朝）と同じように昼（日中）、夕暮れ（日没）、夜の入り（初夜）、夜中（中夜）、そして暁（後夜）もその⑮⑯ようである。

金、銀、瑠璃と水晶、珊瑚、赤真珠に金剛石、これら七つの宝でできた樹木には望みのままの無数のきれいな飾りが掛けられている。樹

木の根や幹や枝などは柔らかで触れると快よく、かぐわしい香りをもっている。香りを乗せた「風」が「その木を」揺らす時、耳に快よいこの上ない音が起る。

大地を美しくする飾りとしての樹木の功德を説いた節、以上。

〔4. 1. 2. 宝水の功德〕

またその大地は、最勝の香で薫ぜられた種々の河によって美しくなされている〔が、それらの河〕の深さは十二ヨージュナ（由旬）くらいで、河幅は一ヨージュナ、十ヨージュナ、二十、三十、四十、五十ヨージュナまで、そして百、千ヨージュナのものまである。また水辺の階段は快よく、泥などなく、金の砂が撒かれており、天の花である青蓮華、蓮華、睡蓮、白蓮華など、きわめてかぐわしい香りの花によって満たされ、雁、が鳥、鶴、紅鴨、カーランダ鴨、オウム、黒鴨、ほととぎす、インドカッコウ、迦陵頻伽、孔雀などの心地よい声を持っている〔ところの仏の〕変化身としての多くの鳥の群れがつどい、〔河の〕兩岸は宝の香木によって満たされている。

浄らかな衆生たちの饒益の基として、心をとらえる多摩羅、沈香、条香、蛇心白檀香によって薫ぜられた諸々の河の流れが、たえなる音をたてて流れている。

大地を美しくする飾りとしての水の功德を説いた節、以上。

〔4. 1. 3. 宝蓮華の功德〕

また大地のすべては金の網で覆われ、そして七種の宝の蓮華で満たされていて、或る蓮華は半ヨージュナほど〔の大きさが〕あり、或るものは一ヨージュナ、そして二、三、四、五から十〔ヨージュナ〕ま

での大きさのものもある。そして宝の蓮華のすべてから三万六千コーティづつの光明が起り、「その」光明の「一つ一つの」すべての先端からも、大士の三十二相をそなえた金色の仏身が三万六千コーティづつ出て、十方の無数の世間界に向いて衆生たちに法を説き教えるのである。

広大な願力から来起した宝の蓮華で乗加した光明の端では、正法という蜜のご馳走をする変化身が所化の人である蜂を喜ばせている。

大地を美しくする飾りとしての蓮華の功德を説いた節、以上。

〔4. 1. 4. 宝楼・資財の功德〕

またその大地は諸々のすばらしい建物によって美しくなされていて、それも種々の宝でできた百千の高楼によって飾られ、種々の粧様をなした天界の布でおおわれており、美しい座布団をした宝の座をそなえた多くの楼閣がある。そしてまたその大地は香、華鬘、塗香、抹香、蓋、幢、旗、音楽、そして百千の多くの色の衣服〔など〕望みのままの香、華鬘から衣服に至るまで〔のそれらのもの〕によって満たされている。そのように、かの国は種々の薫香のきわめてかぐわしい香りをもっており、時々には天の香水の雲の雨や、すべて〔の色〕をもっている天の花、天の七宝、天の白檀の粉、天の蓋や幢や旗の雨がふり、空には天の華蓋や団扇の尾かざりをつけた天の宝の傘が〔自然と〕保持され、天の音楽の音も〔自然と〕発して、天女たちも歌をうたっている。

心の望みを残りなくかなえる資財である完全な富によって天地は満たされている。比べるものがないほどよく調えられた〔それら〕は金

の大地の上の大洋のようだ。

大地を美しくする飾りとしての建物と「望みをかなえる」資財の功德を説いた節、以上。

〔以上〕これらは極楽の国土の功德を念ずる方法の要略であった。

〔4・2・2・そこに住む住者の功德〕

〔4・2・1・一般的な功德〕

またそこには三悪趣やアシュラ（非天）の趣はなく、そこに往生したなら、「その」四種に再度「次の再生で」もどることもない。他の諸々の難儀もない。不定種や邪定種の衆生はなく正定聚のみであって、願による例外をのぞいて不慮の死はない。そこに生まれる衆生たちは宝の蓮華から化生したものであって、趣は天と人とのどちらかに決まっているが、それでもアシュラの名前のみは例外としてある。享受する財は他化自在天たちと全く同じである。すべてのそれら〔往生者〕の身は三十二相によって飾られていて、念々の一刻に百千万コーティの仏国を通り超して行ける神通力や百千万コーティの劫（カルバ）を思い出す〔ことの出来る〕神通力や百千万コーティの仏国を見わたす〔ことの出来る〕天眼の神通力や百千万コーティの仏国をひとつにまとめて〔そこで説かれている〕法を聞く〔ことの出来る〕天耳の神通力や百千万コーティの仏国に所属している衆生たちの心を知る〔ことの出来る〕他人の心を知る神通力、これら五つの神通力がすべてそなわっており、朝の時には他の仏国に行つて、数百から百千万コーティの多くの仏陀に対して、仏陀の力によってすべての供養物を供養することが出来るのである。〔ただし〕疑惑を起こした業の力によって

蓮華の芯に長い間留まらねばならない衆生たちには「五つの」神通力のすべて「がそなわるわけではなく」また他の「仏」国へ如来たちを供養しに行く能力もそなわっていない。

またそれらの「極楽の」衆生たちは世間的な種類の食事は食べないが、しかしながら望みどおりの種類の食事や、前に説明したような衣服や装飾品のそれぞれ望みのままの「種」類「の品々」が「心に」思いうかべるやいなや得られて身を満足させ、身をつつみ、身を飾るであらう。そして「極楽の」諸々の大河からは、百千万の構成員をもつたすぐれた「音楽隊の」音楽家たちがかなでたよりもっとすぐれた音が聞こえ、心たのしく、何度も何度も聞きたくなるほど心よい「その水音」によって無量の法門が、それら衆生の「各々の」機にしたがつて教えられ、変化身の鳥の群によつても「同じように」その仏国のすべてが知らされてい「る。そし」て、それ「ら水音や鳥の声」によつて菩薩たちは、仏陀を心につなぎとめておくことを「中」断することはなくなるのである。「また」前に説明したような望みのままの樓閣がそれら「極楽の」衆生たちの目の前にあらわれて、彼らはその中で七千人づつの天女にとりかこまれて、きわめて楽しくさせられる。

そのように、そこに住む住者の功德の節で、極楽に生まれる以前のこの世界での道理にかなうものや「あるいは」かなわないもの、^⑤いろいろな種類としてあらわれる願の中から、「今ここに」少しばかりの功德をしるしたのは、「かの仏」国への往生を得る為の強い欣求の因とするためにしるしたのである。

すぐれた業〔の力〕によって化生した淨らかな衆生は諸相隨好によつて身はきわめて美しく、多くの功德によつて心はよく説き導かれており、あらゆる状況に於て法悦の中に生活している。電光のごとく速かな、無障の神通によつて多くの〔仏〕國を超えて勝者の御前に〔行き、〕きわめて広大な二種〔の善〕を乗加して再び自らの〔仏〕國に〔もどり、〕喜悅をもつて遊戯する。

そこに住む住者〔として〕の國を美しくする飾りの功德のうちで〔全般に〕共通的なものを説いた節、以上。

〔4. 2. 2. 眷属の功德〕

また、かの國の勝者〔無量壽仏〕の眷属には二種あつて、〔即ち〕声聞と菩薩とである。

〔4. 2. 2. 1. 声聞の功德〕

さらに〔その一番目の声聞の中のほんの一部である〕第一群〔の声聞〕の如き〔だけ〕でも〔きわめて多い。例えば〕モツガリブツタのように三千世界のすべての星の数を一日のうちに数え得るような〔また、〕量りしれないほど多くの神通力をそなえた〔そのような〕人が百千万億人集つて、百千万億年かかつて他のことを何もせず^④にそのことに専念して数を数えてもその一部でさえも数えることは出来ない。〔そんな風である〕から、第二群、第三群の集まりはいわずもがなであつて、そのような数えきれないほど多くの声聞がいるのであるが、そのすべてが光りの束に満ちているものばかりである。声聞の功德を説いた。

〔4. 2. 2. 2. 菩薩の功德〕

〔二番目の〕菩薩の眷属は、数は量り知れず、無限無辺の功德をもつたものばかりであつて、また〔彼らは〕すべての衆生に対して平等心と利益心と慈心とをもち、心という連続体は幻の本質をもつものだという点に心がしっかりとおちついてゐる。〔その〕智慧は大海に等しく〔、その〕心はシュメル山に似てゐる。功德を多く積み、智の目立つて勝れている点はシュメル山に似ており、〔心に〕乱れがない点は大海のようなだ。すべての衆生の善や不善に〔心が〕害されることなく〔堅固な点は〕大地に似ており、煩惱の汚れを洗い清める点は雨水のようなだ。すべての存在物に対する執着心や諸々の煩惱を焼〔き尽〕

く〔す〕から火の王者に似ており、世間のすべてに執着しないから風のようなだ。すべての存在物を突き通し何ものをも対象としない所は虚空に似ており、世間のあらゆる過ちをもつても汚されないから蓮華のようなだ。法と非法とを明らかに宣言するから時に応じて生ずる大雷に似ており、法水の雨を降らすところは大きな雲のようなだ。大いなる〔衆生という〕群を威圧するから牛王に似ており、心を見事に訓練している点は象のようなだ。きわめてよく馴らされているからすばらしい良馬のようであり、勇猛不畏によつて障げるものがないところは〔百〕獸の王である師子のようだ。すべての衆生を完全に保護している所は樹木の王であるヌヤグロータ樹に似ており、すべての對論者をもつてしても揺ぎないから山の王であるシュメル山のようなだ。量り知れない〔程広大な〕慈心を修習するから虚空のようであり、すべての善法を自在に行なう〔者たち〕の先導をするから大梵天のようだ。定まつた住所をもたないところは鳥に似ており、すべての對論者を完全

に打ちまかすから鳥の王であるガルダのようだ。世間に生じ難いからウドンバラ「の花」に似ており、大いなる法鼓をたたき、大いなる法螺を吹き、大いなる法幢をたなびかせ、大いなる法旗をたもち、大いなる法燈をはなばなく燃やし、百千万コーティの多くの仏陀たちに対する善根を多く起こし、勝者たちによって讃歎されており、欠点のない戒に専心するから「彼らの」心という連続体は瑠璃のように清浄であり、すべての「教」法を聞くことは大海のよう「に広大」で、「二大土以外の」菩薩でさえそれぞれ百千万ヨージャーナの光をもち、二大土の光となるとその明るさでかの世界がすっぽりと取り囲まれて満たされているのである。その「二大土というの」が観自在菩薩摩訶薩と大勢至「菩薩」である。

海なす智慧は「すべて」海なす衆生のためである。「そして」海なす精神力によって「何ごとにも」けっしてひるまない防備をかため、海なす勝者（仏）の前で「菩提」心を起こして、海なす聞法を求めてけっして満足することなく、教法を余すところなく求めることによく通達し、出世間の論説の心髄を理解し、教法の論説にけっして恐怖心をいだかず、常に衆生の解脱のために努力している。それが主たる導師の無量光仏、その最勝の牟尼の種姓として生まれた勝者の御子であり名高き勇者「それが」浄土の菩薩たちである。

眷属「として」の菩薩の功德をほんの少しばかり「以上に」説いた。
〔4. 2. 3. 無量光仏〕

そのような器「世界ならびに」そこに住む住者の円満な功德をそなえた最上国のその中央には大きな根の（生きのよい）高さ千六百ヨ

ジャーナの菩提樹がある。枝と葉と花弁は八百ヨージャーナのところまで垂れ下がって、幹の太さと長さは五百ヨージャーナある。葉や花や果実などがたえず「たわわに」垂れ下がって、百千の多くの異った色をもち、多くの異った葉や花や果実を有している。月のように輝く宝珠によって明るく照らされ、インドラ王がもつ「という」宝珠によって蔽飾され、如意宝珠によって満たされ、最勝海宝珠によって飾られ、黄金の糸、美しい頸かざり、宝の房、一色の瓔珞、青真珠や赤真珠の莊嚴、師子の口から垂れ下がっている帯などの集まりをもっている。

すべての宝でこしらえた網や振鈴小鈴の網によって頂部を覆われ、海獣や遶掛や回転している卍字や半月のようなものによって美しく飾られて、要言するなら、衆生の思いうかべられるだけそのままによく飾られているのである。その菩提樹が風に揺らされて起こる音声それは、無量の世界にひびきわたる。その樹の声を聞き、見、その香りをかぎ、その果実の味をあじわい、その光りに触れた者はすべて、菩提を得るまでの間、耳目鼻舌そして身体に病気が起こることはない。その樹を心に思いうかべる者たちでさえ、菩提を得るまでの間、心が乱れることはなくなるのである。

その菩提樹の根の前の所には、塵（汚れ）のない清浄な、完全な正覚を得た尊敬さるべき者たる無量光仏が住されており、留まられていて、海なす眷属の中央で法を説かれている。また、数百カルバから百千万億カルバに至ってそれを一単位としても御寿命の量は「我々凡夫には」知り得ないのであって、その故にその勝者は無量寿とよばれるのである。同様に、十方のそれぞれにあるガンジス河の砂の数にも匹

敵する百千万億の仏国にさえ、その光は満ちわたって、その故にその勝者は無量光とよばれるのである。しかし、願の力によって一尋の光り等々となるのは例外である。その光明は水晶のように汚れなく、虚空のようにきわめて広く、身に樂を生じさせ、心に喜びをなさせ、そこに属している衆生たちに最高の喜びをなさせるのである。そのように無辺の大きな光りのかたまりによって、ちょうど深い海が金山等の山を抱いているように、とりかこまれている大仙人たる無量光仏〔は、そ〕の身の威光によって声聞と菩薩の眷属衆のすべてを威圧して、目立って尊く、「太陽のように」まばゆく輝き、すべての方向を明るく照らしている。「。そういう点」は山の王者〔であるシュメル山〕がすべての山の中央にあつて目立って高いのと似ている。威大な最高のその牟尼を見るやいなや〔衆生は〕心を満足させる。「。そのような仏としての彼は」大土の三十二相八十隨形好を無量のカルバにわたって得ること〔が出来るほど〕多くの善根の因から生じた〔ところの仏である〕。清淨鮮明ですべての美をことごとく完成した諸々〔の美の極地〕によつてすべての〔身体の〕部分が美しくなされて無比のごとくになった〔ところの仏は〕秋の夜の雲ひとつない空のまん中にすべての部分をことごとく満たした月のマンダラが赤真珠のごとき億の星の中央に美しく昇っているそのように、きわめて高度な心や機根や善根をことごとく熟させた無量の菩薩の眷属によつてかこまれて、きわめて威嚴のある身体をもち、ちょうど牛王が百千の従者をひきつれて歩いているようにきわめて堂々とした歩き方をもって美しく、〔五〕眼〔六〕神通をして多くの神変力をもって慈なる阿羅漢の衆の前にあ

る〔のである〕。すべての存在にこだわりやさしやりのない智慧、そして輪廻のあるかぎり〔衆生の〕能力に合わせて法を説く尽きることを知らない弁才、そして無辺の衆生のためだけに専心する大いなる慈悲、〔それら三つ〕にのつとつて、ちょうど勇ましく大勇健な〔百獸の王である獅子が多く野獸のあつまりに囲まれた中であつて〔ひとかけらの〕恐れもなくすべての方向に獅子吼をとどろかせているように、無数の眷属の中央で對論者たちの〔攻撃による〕恐れのをはなれ、深い広大な大獅子吼を断えることなくとどろかせているのである。

極楽国には衆生の救護〔として、菩提〕樹の根もとに無量光仏〔がおられる〕。広大な眷属の中央にある御威身、廣大無辺な福德のあつまりであるあなたに敬礼する。導師であるあなたの光のあつまりは世界に満ち、ああ、勝者の御国土の広さは非常に広大だ。勝者よ、すべての功德をもしあなた一人が御自身のためにお使いになったら、娑婆世界のこれらの衆生たちは五濁の災によつて汚され害されてしまう。最高に高いシュメル山の上に満月のような〔美しい〕顔、〔そして〕最高に美しい青蓮華の目〔、それらを〕ことごとく具えたなら〔きつと〕あなたに似ているだろう。〔あなたは〕智慧と慈悲の多くの功德の榮華を輝かせ、眷属たちの中央で善説し喜悅されている。有〔輪廻〕の最後まで利他のために留まられ、いつの時であってもあなたの衆生〔たる我々〕を救いとらせたまえ。

〔極楽〕国土の功德の主なものをお少しばかり説明した。

以上はそこに住む住者の功德を心に念ずる方法を要略したのであつ

て、詳しくはこの勝者（無量寿仏）によって世自在王の面前でなされた「本」願がどのようにしてこの「極楽」国土を作り上げているか、それから諸々の高度な菩薩行がどのようにして完成されたのか、そして最後に願の対象の成就「した姿として」の「極楽」国土の功德などがきわめて明解に『無量寿経』に説かれてあるのでそれを参照されたい。

〔5・強い欣求の重要性〕

そんな風であるから、欣求の対象である「極楽」国土の功德を要略したそれらを詳しく観察して、かの国に生れたいという欣求をくりかえし修習して強い欣求「を起こすこと」が非常に重要である。そしてそのようにすることの利点「について」は『無量寿経』に、

「微塵数の世界を、破壊し砕いて碎末になした〔数の〕、それよりも多い世界などに、宝を満たして施しをする者〔がいたとしても、そんなもの〕は〔別の或る者〕が無量光の名と、特勝なる極楽の諸功德を、聞いて喜んで合掌するもの〔に比べれば〕その福の一部にもならないのである。その故にその如来の功德を聞いて歎喜と信心とを生じて、最勝なる極楽世界に行くために堅固なる信心を起こす〔のである。また或者が〕極楽世界の、名を聞いた所のその福に〔比べれば〕最勝でおびただしそれらすべての国土は、部分にも譬喩にもならないのである。勝者の勅語と慧を有するところの彼等はそれよりもなお福が多くなるのである。真義を得るために信ずることは根本であって、その故に、聞いて二心を滅せよ。」

と説かれているとおりである。

その故に「仏陀釈迦」牟尼によって『無量寿経』が説かれ、そして

このような「要」因「となる修行」を完成すればか「の国」に生まれののだと「明確に」説かれている。「それらは、すぐれた「強い信心をともなった」智慧「をもつもの」の為である。なぜなら、疑いをみじんも起こさないで信ずることが非常に重要であって、もし疑いをもちつつか「の国」に生まれる「要」因「となる修行」を完成した者たちは、かの国に生まれても蓮華の花しんの中から障害なく生まれ出ることが出来ず、蓮華の胎内に五百年の間、仏陀を見たり法を聞いたりなど「のこと」が出来ないまま居つづけなければならないという非常に大きな災難が説かれていることから「それがわかる。」

欣求の対象として「極楽」国土の功德を以上「に少し」ばかり語った「が」それは、少し語っただけで「すべてを」理解する「ような」鋭い能力をもった者たちには不必要であるけれども、しかし、私（ツオンカバ）のような劣った能力をもった者たちにはそのように語らなければ往生したいという欣求の対象をくわしく観察「出来」ない。くわしく観察出来ないなら、「極楽」国土の功德を見て「往生の」要因を修行しようという強い欣求が生じない。そのように判断して少し長くなったが説いたのである。

〔6・請問〕

そのように説かれてあるとおりの眷属をともなった仏陀に対して、願の対象のすべてをすみやかに成就するための「保」証人となつていただく請問は、「次のようになすべきである。」

諸行は厚い無明（愚癡）に覆われ、怒り（瞋恚）の武器をもって善趣のいのちを奪い去られ、貪欲のひもによって輪廻の獄につながれ、業

の河によって有（輪廻）の海へと運ばれ、病苦老苦などの多くの波にもてあそばされ、恐しい夜摩の海獣にのみこまれ、望みもしない苦の荷物によって押しひしがれている。「そのような」孤独の我れのかほそき哀れな声をもって、願いを成就するためのあかし（保証人）として、貧しき「我々」の唯一の友、観世音菩薩、大勢至菩薩等の眷属にかこまれた導師無量光仏に敬愛をもって請問いたしますので、無量のカルパの昔に我々のために起こされた本願をお忘れにならず、大空の中の

ガルーダの如く神通力によって慈愛をもって来迎なされるべし。我れと他者との三時に係った二聚の「善の」大海をひとところに統合した力によって、我れ臨終に近づいた時、二大土（観音・勢至）などの眷属にかこまれた導師無量寿仏をまじかに拜し、その時、眷属をとまな

った「その無量寿」仏に対して強い淨信を起こし、断命の苦しみがなくなり、対象を得た「強い」信を「くりかえし」忘れず念ずることによって、死に至るやいなや八菩薩衆が神通力をもって来迎せられて極楽への道ありのままにお示しになる。それに依って極楽国にある宝の蓮華から鋭敏な器根のみをもった大乘の種族として生まれさせたまえ。「また」生まれるやいなや、マントラ、三昧、無所縁の菩提心、尽きることを知らない弁才など数えきれないほど多くの功德を得、無上の教主無量寿仏などの十方のすべての仏菩薩の歡喜せらるる所となつて、大乘の勅言を完全に収めとらせたまえ。「さらに」それら「勅言」の意味ありのままに会得して、あらゆる瞬間に於いてさえ、無数の「他の」仏国へ神通力をもって障害なく通りぬけて「行き」、高度な菩薩行のすべてを全うさせたまえ。淨き御国に生れても強力な慈

愛によって発起して、障害なく通りぬけ得る神通力をもって不淨を主とする国におもむき、すべての衆生に対してそれぞれ各自に相應した法を示して、それに依って「すべての衆生が」勝者（仏）によって讚歎された清淨な道を歩むことが出来るようになさせたまえ。それらの希有なことがらを迅速になしとげることとおしてあらゆる衆生のために勝者の位を速やかに得させたまえ。

寿命が尽きるその時に、海なす眷属にかこまれた無量寿仏を、目の前に鮮明に拜し、信と慈悲とによってわが心を満たせたまえ。中陰の兆候があらわれるやいなや、八菩薩衆によって誤りのない道が示されて、極楽に生まれて「もなお」変化（神通力）によって不淨の国の衆生を導かせたまえ。

そのような最上の位を得ない「間の」どの転生に於ても、勝者のお示しになつた数えや理論に対する聞思修「の三学」を正確にうちたて「得」る基（身体）のみを得させたまえ。その身体も、善趣の七つの功德の飾りと不離にあらせたまえ。「また」そのような「出世間的な」状況のすべてに於いてさえ、以前の「世間的な」状況をありのままに記憶する追念力を得させたまえ。すべての転生に於て、一切の有はむなししいものであると見て、解脱の功德に心を捉えられるような思いによって発起して、世尊によって善説された法毘奈耶にのつとつて出家させたまえ。出家の時に於ても、墮罪をみじんも身につけず、戒律の数々を徹底して完うすることとおして大いなる菩提の発見者不動比丘のごとくあらせたまえ。また、すべての転生に於いて、雑染（有漏）と清淨（無漏）とのありかたをありのままに会得して、彼岸に到るた

めの手足となる諸法の語義意義を余すところなく忘れず「心に」とどめておく「ことの出来る」完全「無欠な」ガラニを得させたまえ。

「また」自身「の心に」とどめられたそのままに、他の者に対して何の障害もなく教え「ることの出来る」正確な弁才を得させたまえ。また、すべての転生に於いて、勇行三昧などの三昧門、肉眼などの「五」眼、神境智証通などの「六」神通、等々の所得と不離にあらせたまえ。

また、すべての転生に於いて、諸行を自分自身の力で「証察」吟味出来る高度な智慧を得させたまえ。雑染（有漏）と清淨（無漏）との「間の」微妙な「誤りやすい」細かい点を「も」、ありのままに混同することなく「証察」吟味出来る鮮明な智慧を得させたまえ。不了解や妄想や疑惑の心が生ずるやいなや「それらを」余すことなく撲滅することの出来る敏速な智慧を得させたまえ。他者には把握出来ない「程難しい」妙法「でさえも、そ」の語義意義に限界なく証入する深淵な智慧を得させたまえ。要言すれば、「雑多な」混乱した知識「によって起こる所の」すべての欠点を離れた智慧によって妙法の語義意義を吟味し、「その一方では」巧妙な智慧をとおしてすべての菩薩行を完徹された尊者文殊師利の如くあらせたまえ。そのように、大いなる鮮明な敏速な深淵な智慧を速やかに見出し、有福「の人」の饒益と邪説の調伏と賢者の歡喜を生ずる支分たる勝者の妙法のすべてに関する吟味と論争と著述とに通達する波羅密を得させたまえ。また、すべての転生に於いて、自己の利益を第一に期する作意と高度な菩薩行に怠惰し落胆する心とを完全に撲滅して、他者の利益に専念して、最上の勇氣の完成に巧妙な菩提心をとおしてすべての菩薩行を完徹された

尊者觀世音の如くあらせたまえ。また、すべての転生に於いて、自利・利他「の修行」に勉めるなら、惡魔や異教徒や對論者一切を打ちまかすことに巧妙なことをとおして菩薩行のすべてを完徹された尊者金剛持の如くあらせたまえ。また、すべての転生に於いて、怠惰をはねのける精進の菩薩行を全うしますので、はじめに「菩提」心を起こしてから一瞬間たりとも「初心を」忘れずに高度な精進をとおして大いなる菩提を見い出された無双の積尊の如くあらせたまえ。すべての転生に於いて、菩提の成就を阻害する心身の病のすべてを打ちまかす場合、「その」御名を唱えるだけで身口意の病苦をすべて撲滅することの出来る善逝藥王の如くあらせたまえ。また、すべての転生に於いて、望みどおりの天寿を全うする「ことが出来る」なら、「その場合、その」御名を唱えるだけで不慮の死のすべてを打ちまかすことの出来る無量寿仏の如くあらせたまえ。「もしも」寿命を阻害する「何物かが」生じたなら、救世無量寿仏による「その」四種の「尊い」働きのものどれによって克服するかに合わせて示された「それぞれの」応化身の顯示を拜し、拜するやいなや天寿を阻害するものを余すところなく完全に消滅せしめたまえ。どれによって克服するかにあわせて示された応化身のその顯示も救世無量寿仏「そのもの」であると心得て、にせものでない「本物の」堅固な信心を起こし、その力に依って、すべての転生に於いて、直接の善知識（師）として働きかけられる無量寿仏と不離にあらせたまえ。また、すべての転生に於いて、その定義特相をすべて満たした「ところの善知識、すなわち」世間的出世間的な一切の功德の根本たる大乘の善知識によって悦こんで饒益されるところとな

らせたまえ。饒益されるその時にも、善知識に対する不断の堅固な信心を得て、すべての点から喜悅のみをなさせたまえ。不悦〔の心〕をたとえ一瞬たりとも起こさないようにあらせたまえ。善知識の啓示と教誡とのすべてを残りにく収めとらせたまえ。それらの意味をすべてありのままに会得して修行を完徹することが出来るようになさせたまえ。たとえ一瞬たりとも悪友や害友の自由にならないようになさせたまえ。すべての転生に於て、業果〔の真理〕を信ずる信心と、〔世間からの〕出離と、菩提心と、正確な見解の一切を会得して無理な努力のない〔瞑想の〕境地に間断なく証入させたまえ。すべての転生に於いて、身・口・意をとおして修されるどのような善根であろうと、そのすべてを利他の、そして正確な菩提の因とならせたまえ。

その勝れた仏陀の位を私に未だ証得しないその間、正確なすぐれた道を成就する〔ことの出来る〕基〔身体〕を得て、出家して〔しかも〕前世の記憶〔を保たせ〕たまえ。ダラニ、弁才、三昧、神足、神通など、多くの無限の功徳を〔心に〕とどめつつ、知慧と慈悲との〔両面に〕関して並ぶものなき能力を得て、菩提行を迅速に完徹させたまえ。不慮の死の兆候が見られたなら、その瞬間に無量寿仏の御身を鮮明に拝して夜摩を打ちまかして不死の具明者〔の位〕を迅速に得させたまえ。すべての転生に於いて、無量寿仏が大乗の善知識〔として〕直接に働きかけられるその力によって、勝者によって讃歎されたすぐれた道から一瞬たりとも〔足をふみ〕外さないようになさせたまえ。

〔7. ツォンカバ自身の別願〕

そのように極楽国への往生を手にするために作られた清浄な願をか

けるこの善根をもってして、有漏と無漏との〔二種の〕善のすべてをひとところに統合した力によって〔この世のすみからすみまで〕あらんかぎりに満ちている虚空〔にも等しいところの〕すべての衆生のために、私に一切智者である法王〔仏〕の位をすみやかに得させたまえ。私が未来に無上正菩提を証するところの仏国もまた〔次のような仏国とならせたまえ〕。

菩薩摩訶薩文殊師利法王子、成仏して「普観^⑩」とよばれる仏の仏国、〔その仏国は〕まわりを宝によって囲まれ、高さといえは有頂天ほど高く、それぞれの功徳を説明するだけでも一億年の間説明せねばならないほどの宝によってその国は満たされ、地面は七宝などそこに生まれた者たちの望みどおりに多種の色が同時に見られる等々の器世界的な功徳と、〔次に、そこに住む住者としての功徳は〕十の三千〔小〕世界の大きさと等しい菩提樹の下に八万四千ヨージュナほどある普通の様相をした普観勝者が住しておられ、十方の無数〔の方向〕に無量の化身をあらわしておられるのである。眷属たちは四万二千ヨージュナほどの普通の様相で、その国では命の終りが無い。不可思議な功徳の力をもつ菩薩の出家ばかりであって声聞や独覺などの他の衆生は存在しない。そして彼らが普観仏を心に思いうかべるやいなや彼らの目の前に〔あらわれて〕留まられるのが見られ、〔教〕法が説かれるまでもなく疑惑を断ち切ることが出来る。〔。〕等々、完成された住者としての功徳の莊嚴をとおして、他の多くの浄土よりも特別に尊く、かの〔無量寿仏の仏〕国とくらべても非常に大きく、非常に広大、非常に豊かで、その国のほんの一部分でも量ることが不可能なぐらいのもの

と「出来るならば」ならせたまえ。その国に生まれたすべての菩薩もまた、無辺の「五」眼、「六」神通によって世間を見た時、不浄の世界の衆生たちの煩惱、業、そしてその果である苦という三種を含みありのままに見るようになさせたまえ。「それを」見た瞬間にその衆生たちの苦を対象とした強力な慈悲によって心に自制がきかなくなつて利他のために奉仕し、ちようど非常にかわいがつている子供が火の蔵に墮ちこんだのを見た母のようになさせたまえ。不浄の国の衆生たちが「実は」利徳が少なく非常に災難が大きい「見ばえだけの」献呈を受けて喜んで、煩惱に流されているのを見たなら、有害な毒をまぜた「一見」美味そうな食物を食べて喜んでいる子供を見た母のようになさせたまえ。不浄の国の衆生たちが非常に罪深い業などに専念して悪趣に墮落していくのを見たなら、何が「自分の」為になり、何が害になるかをいまだわきまえない小児が多ヨージャナの高さをもつたガケに近づいていくのを見た母のようになさせたまえ。不浄の国の衆生が業と煩惱の堅固な縛によって縛られているのを見たなら、慈しみ「など一切」ない凶暴で怒りに満ちた強力な敵の手におちて、逃亡しがたい獄舎の中で鉄の枷によって縛られて毎日毎日多くの害をもつていたためつけられている子を見た母のようになさせたまえ。不浄の国の衆生たちが強力な煩惱の病にとりつかれて今と未来の幸福等から離れていくのを見たなら、死が確実に「まじかになつている」兆候を感じている若き天人の男子が、自分の善趣の楽園や天女たちと別れていく光景を「前もつて天眼でもつて」見た「ときの気持ちの」ようになさせたまえ。そのような思いを生じて、浄土の特別の楽等にみじんも執着す

ることなく、劣つた衆生たち「に對しても」それぞれの種姓に相應した巧妙な方便「として」の願と慈悲の力によって、「彼らが」往生を得るようという望みを持つ場合、ちようど非常に渴いた人に満ち足りた水を与える「時の」ようになさせたまえ。それらの衆生のためになると見たなら、たとえ阿鼻地獄の中へでさえ躊躇することなく「すくいに」入る「のだが、その時でも」蓮華の園によってきれいに飾られた非常に清浄な大地の中に入る鵝王のようになさせたまえ。それらの衆生をいく百の多くの苦の中から救い出す修行に不屈の精神をもつて入る「のだが、その時でも」戦場に出向いたかわい子子供の後をおつて戦場に入るいさましい父親のようになさせたまえ。それらの衆生たちのためになることによつて、自分に喜びや最高の悦びが廣大に生ずるのは、ちようど貧者が宝を見つけたようになさせたまえ。それらの衆生の煩惱の熱痛を取りのぞくために苦の海に喜んで入っていくのは、ちようど乾期の熱によつて痛められ渴した象が午後になつて水の中へ入つてゆく「時の気持ち」と同じようになさせたまえ。

要略すると、私が未来に無上の等正覚を証したなら、「或る人が」その勝者の名をほんの少し口にしたりに念じただけでも彼らの前に大きな光りのかたまりとして「あらわれるだろう。その時の光景は」多くの功德によつて飾られ、ぎらぎらと照り輝きながら留つておられる如来の身体のまわりを、菩薩、声聞、独覺の相を保持しつつ、空を飛んだり、立ったり、坐ったり、ねころんだり、伏魔の形相をしたり等のいろいろな量り知れないほど多くの形を呈した「眷屬が囲んでいる。その」彼らに「對して」天人、竜、ヤクシャ、ガンダルバ、

キンナラ、マホーラガたちが無量の種類の供物をとおして供養している。「そのような光景」をまのあたりに見させたまえ。「それを」見た瞬間に彼らの心にあるところの輪廻と涅槃に住する欠点のすべてを撲滅して、無上の正等菩提だけを修行させたまえ。多くの浄土の中でも完全円満な普観「仏」の国にあらん限りの功德の「その」すべてを我が「未来の仏」国土に集めても、それでも余りあるような最上国を得させたまえ。非常に得がたいかの国「への往生を」得るために、「そしてまた、最小の」極微のその上にさえもおさまりきれない「程の小さな」極微の数と同じくらい「ほう大な数の」仏国がある「のであるが」それらの「仏国の」どれをとってみても菩薩衆を従がえた勝者によって満たされている。そのような勝者のそれぞれの面前でのあらゆる法の受け方を掌握する「ために、」そして無限の供物をもってするあらゆる供養のしかたを余すところなく成就するために、無始から有（輪廻）の最後まで、あらん限りの転生の中で修行せねばならない。「その時でもけっして」いやになってなげだしたりしないようになさせたまえ。あらん限りに満ちている虚空「のように量り知れない程多くの」衆生のすべてが全知者の位を得るまで、それまでは菩薩行を学ばねばならないのであるが、最上の「仏の」位「を得る」ために、「その時まで」精進をおこたらないようになさせたまえ。

「他の」衆生「の事」を忘れさり棄て去って自己の利益だけを期する「そのような」心を寸時も起こさず、利他を成りたたせる方法に迷いなく巧妙なることよって利他に専心させたまえ。我が国土の厳飾となった勝者とその弟子のすべてよ、不浄の国の衆生を見たなら、あ

きらめの心を起こさず慈悲をもって足をお運びになって、巧妙な方便を行して衆生の救主とならせたまえ。「たとえ」我が名を唱えるだけの念仏であっても、罪深い業の果（むくい）としての苦しみ「にあえぐ人々」のすべてを完全な楽の吉祥に導き入れて。大乘「の菩提」に掛っている段梯子を登らせたまえ。菩薩の解脱「へ至る修行の過程」のほんの一部分にあたる修行をなす「だけで」も菩薩行への防げを余すところなく撲滅し、「菩薩行に」則したものとすべてを、心に思いうかべるだけで得させたまえ。シャカ族の王（仏陀）、救世無量光仏、不敗のマンジュゴーシャ、金剛持、観世音菩薩よ、縁起「の法則」をいつわらない「ところの真理」、眷属ともなる善逝の真理をもって、これらの「わたくしツォンカバの起こした」願を速やかに成就させたまえ。

「コロフォン」

「極楽国への往生を得る為の願文『最上国の門を開く』と名づけられるこの書は、ロフサン・タクペーペル（ツォンカバ）が、ジンチ（rdzin-phyi）の王城で著し、筆記者はサンキョン（bzain-skyon）が行なった。

註

- (1) テキストでは stop-pron と見えるが、stop-pa-na と理解する。
- (2) テキストでは dgos とあるが、informant の助言によつて dgos とする。
- (3) snod-boud-kyi 'byor-ba° snod-baud は snod-kyi 'jig-rten (器世間) 'boud-kyi 'jig-rten (有情世間) をあらわすと考える。
- (4) yan-dag-pa-nid-kyi 'shogs°
- (5) 無量寿経。梵蔵和英合璧浄土三部経（以下『浄全』）二八六頁二四行

- 〜二八八頁一六行に対応。
- (6) 『浄全』二七〇頁四行〜二七四頁三行よりの取意。
- (7) 『浄全』二八二頁四行〜二八二頁九行よりの取意。
- (8) 『浄全』二八二頁二三行〜二八四頁一三行に対応。
- (9) テキストでは *sin-pa* とあるが『浄全』により *sim-pa* とする。
- (10) テキストでは *spos* とあるが『浄全』により *spos* とする。
- (11) テキストでは *sa* とあるが『浄全』により *sa* と読む。
- (12) 『浄全』二七六頁二一行〜一四行に対応。
- (13) 『浄全』二七八頁一四行〜一五行に対応。
- (14) 『浄全』二七八頁九行〜一三行に対応。
- (15) 『浄全』二七六頁二三行〜二四行に対応。
- (16) テキストでは *tsam* あるいは *cam* とあるがチャンキヤの手引書によつて *can* とする。
- (17) 『浄全』二七四頁八行〜一六行に対応。
- (18) 『浄全』二八二頁一〇行〜一二行に対応。
- (19) 『浄全』二八〇頁二四行〜二八二頁二行に対応。
- (20) 『浄全』二八四頁一八行〜二二行に対応。
- (21) テキストでは *mi-mñam med-par* とあるが *mñan-ma med-par* のほうが適当と思われる。
- (22) 正定聚 *yan-dag-pa nid-du nes-pa*。
- (23) 念々の一刻 *sems-kyis skad-cig than-cig*。
- (24) *chog-mi-ses-pa*。
- (25) *gnas dan gnas-ma-yin-pa*。
- (26) 『浄全』二六六頁一六行〜二二行に対応。
- (27) 『浄全』三〇〇頁五行〜一〇行に対応。
- (28) 『浄全』三〇〇頁二四行〜三〇二頁一行に対応。
- (29) 『浄全』三〇二頁二行〜一六行に対応。
- (30) 『浄全』三〇二頁二〇行〜二二行に対応。
- (31) 『浄全』二九二頁一九行〜二九四頁二〇行よりの取意と思われる。
- (32) テキストには *ser* とあるが *ser* と読む。
- (33) 『浄全』二六八頁二二行〜一七行に対応。
- (34) *'di-sned-cig thub-po-ses* 訳者にはこの部分の意味がよく理解されない。
- (35) 『浄全』二六四頁一行〜二六六頁一行よりの取意と思われる。
- (36) テキストには *kyi* とあるが *kyis* が適当と思われる。
- (37) テキストでは *'gran-pa* とあるが意味不明。*'gran-du med-pa* としつて訳した。
- (38) 『浄全』二八六頁九行〜一七行。
- (39) 『浄全』三一二頁二一行〜一八行に対応。
- (40) *kun-tu gzigs-pa*。

編集後記

○法然上人御生誕八百五十年を明年にひかえ、本誌二十七号は「法然上人特集」として刊行することとなった。

○本誌八篇の中、「法然上人特集」とするために執筆を願った論文は亜細亜大学教授梶村昇氏の「浄土宗立教開宗の文について―醍醐本法然上人伝記研究より―」、大正大学助教授大谷旭雄氏の「選択集」における「且らく」攷、仏教大学助教授深貝慈孝氏の「鎮西教学雑考」の三篇である。

○他の五篇は浄土宗教学院助成研究の報告論文であるが、早稲田大学教授峰島旭雄氏代表の共同研究「法然教学の学問的性格に関する研究」は「法然上人特集」に直接結びつくものである。

○教学院の研究助成は浄土教を中心とした広い分野の研究を対象としている。したがって本号の「法然上人特集」のような場合でも、法然上人研究に直接にはかかわらないものも含まれることをおことわり申し上げる。

○ご多忙中ご執筆いただいた諸先生に厚く御礼申し上げますと共に、これら諸研究が浄土教学に寄与するところ大であることを信じる次第である。

○本号は編集委員制がスタートとして第二回目の編集になるものである。すでに次号も「法然上人特集」として編集方針を定めたように、今後もより長期的展望の上に立って一宗の教学研究誌としての本誌を意義あらしめるよう努力を重ねていきたい所存である。教学院会員一同のご協力を切に期待する。

○本号の編集にあたり、現場事務作業の中、印刷所との交渉については浄土宗出版室に委託した。

(H・M)

編集委員

戸松啓真

石上善心

坪井俊映

高橋弘次

佛教文化研究 法然上人特集

第 27 号

昭和56年11月1日 印刷

昭和56年11月10日 発行

編集者 浄土宗教学院研究所
東京都港区芝公園4-7-4 明照会館内

印刷所 共立社印刷所
東京都千代田区神田神保町3-10

発行所 浄土宗教学院研究所

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYÔ BUNKA KENKYŪ)

No. 27. November 1981

Published by

THE INSTITUTE OF DOCTRINAL STUDIES
THE PURE LAND SECT
(JODOSHU-KYOGAKUIN-KENKYUSHO)

TOKYO, JAPAN

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION
(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

Number 27

CONTENTS

On a Scriptural passage leading to the founding of Jodo-shu Sect—From my study of “Daigo Version of Honen’s Life”	Noboru G. Kajimura	1
A Study of ‘Shibaraku (且らく)’ used in “Senchaku-shu”.	Kyokuō Ohtani	21
A Study One thought on Chinzei’s Pure Land Buddhism	Jiko Fukagai	35
A Study on the ‘Wissenschaftlichkeit’ of the dogmatics of Jōdo Buddhism (St. Hōnen and his Successors)	Hideo Mineshima Jun’ichi Hattori	51
On the manuscripts of three Pure Land Sūtras from Tun-haung	Gyōbin Hirokawa	69
Studies and Research on Buddhism materials of the Jōdo—Sect— Temples in North-East District of Japan	Kōgaku Yoshida	107
A Study of Keiki Yabuki	Hiromichi Serikawa	125
Tsoñ-kha-pa’s <i>Žiñ-mchog sgo’byed.</i>	Shunzo Onoda	141