

佛教文化研究

第 23 号

淨土宗教學院研究所

1 9 7 7

佛 教 文 化 研 究 第 二 十 三 号

目 次

『立誓願文』の末法思想……………	佐藤成一
善導大師研究……………	代表者 三枝樹隆 善一
——とくに浄土教の成立とその展開に関する基礎的研究——	
法然上人における善導教学の受容とその展開……………	代表者 藤堂恭俊 三
日本中世における浄土教家の善導教学の受容と 新念仏義の組成についての研究……………	代表者 明山安雄 三
——とくに永観・珍海・証空を中心にして——	
現代プロテスタント神学の浄土宗学に対する意義について……………	清水澄彦
——一つの宗学論素描——	
東寺宝菩提院所蔵『浄土口伝肝心鈔』について……………	田中祥雄 八
村落における仏教寺院と念仏講……………	代表者 藤井正雄 六

編 集 後 記

『立誓願文』の末法思想

佐藤成順

一

釈尊の入滅後、教団内部の分裂や抗争、あるいは、世相の悪化や悪王の出現などによって、仏教徒の間に、釈尊の正しい教えはやがて亡びてしまうであろう、という憂慮が生じた。その結果、正法の滅尽を予言し、それを憂える法滅の憂慮や、濁世の世相の当来を警告する経典が多数あらわれた。吉蔵の『中觀論疏』巻一や道世の『法苑珠林』法滅篇には、そうした法滅関係の経文を多数集録してある。数多い法滅関係の経典のなかで、中国の仏教者が末法思想の典拠に用い影響を受けたのは、『日藏経』・『月藏経』・『法滅盡経』・『大悲経』・『大乘同性経』・『摩訶摩耶経』・『賢劫経』・『善見律毘婆娑』などである。こうした経典には、釈尊滅後における正法の滅尽を強調し、また、正法の滅した後に像法の行なわれることを説いている。しかし、像法の後にさらに末法という第三の時代を想定して、正・像・末を一連に並記した例証は見出し難い。三時の体系をととのえたいわゆる三時説は印度では流布しなかったらしい^①。中国・日本においては、末法

『立誓願文』の末法思想

は、三時の組織のなかで位置づけられ、三時のなかの末法という觀念で発展・流布してきた。

末法思想を三時の組織を立ててはじめて説いたのは、南岳慧思禪師の撰述と伝わる『立誓願文』である。そこには、正法五百年、像法千年、末法万年と三時のシステムを形成しそれぞれの年時をも定めている。そして、

本起經中説、仏從癸丑年七月七日入胎、至甲寅年四月八日生、至壬申年十九、二月八日出家、至癸未年三十、是臘月月八日得成道、至癸酉年八十、二月十五日方便入涅槃、（『正藏』四六・七八六b-c）

と『本起經』の説に基づいて、仏降誕の年を甲寅とし、入滅の年を癸酉とし、そこから起算して、綿密な数字上の計算を試み、自分の生まれた魏の宣武帝延昌四年（五一五）を以て末法の時代に入ったことを意識している。中国では、仏入滅年時についてさまざまな説が行なわれているが、この説は北周の法上の説に一致する^②。

釈迦牟尼説法住世八十余年、導利衆生、化縁既訖、便取滅度、滅

一

度之後正法住世逕五百歲、正法滅已像法住世逕二千歲、像法滅已末法住世逕一万年、我慧思即是末法八十二年、太歲在乙未十一月十一日、於大魏国南予州汝陽郡武津県生(右同・七八七a)

慧思は、三時説を形成し、それぞれの年時を正法五百年、像法千年、末法万年と定めている。ここで問題なのはその典拠である。正五像千説を説く經典としては、『月藏経』法滅尽品(『正藏』一三・三七九c)が知られている。ところが、『立誓願文』の成立を五五八年(戊寅年)とすると、『月藏経』(那連提耶舎訳)の訳出(五六六年)は『立誓願文』より八年後であるから、『立誓願文』が『月藏経』を依用することは不自然である。この点が、『立誓願文』の慧思の真選を疑う有力な論拠の一つにもなっている。しかし、山田竜城博士のように、『月藏経』の訳出は『立誓願文』より八年後であり、慧思が正像末を語った依りどころについて疑問がないわけではないが、「しかし大集経の訳者なる那連提耶舎は願文が述べられた二年前(五五六)に北齊の鄴に到着しており、南嶽は以前より鄴と関係を有し、耶舎とも親しい関係にあったと見られるから、新輸入の大集経に対する魅力は、耶舎が鄴において訳業を完成する以前、すでに南嶽の知るところとなっていたと見るのは、寧ろ当然であるといつてよからう」というような見解もある。

また、蕭齊(四七九―五〇二)に、曇景の訳出した『摩訶摩耶経』(『正藏』一二・一〇一三b―一〇一四a)は、釈尊滅後、次第に仏法が滅尽する過程を記しており、そこに、正法が五百年で滅尽し、その後の一千年間の仏法の行なわれかたを百年毎に記し、かくして、滅

後、千五百年を過ぎると、仏法が滅尽することを説いている。ここでは像法という語は用いていないが、正法の滅した後に第二の時代を設けそれを千年間としており正五像千に類する二時説が見える。

『月藏経』・『摩訶摩耶経』いずれにしる正像末の三時を一連に記し三時説を形成していないし、また、末法万年と定めた根拠は指摘できない。

『立誓願文』は、慧思自身の自序伝ともいうべき性格をもつが、その記述を見ると、かれが遭遇した事件をその時の年令を記すると同時に、末法に入って何年目になる、という記述を加えている。右の記述のように、まず、生誕についてそれが見えるが、その後、遭遇した大きな事件についても、三十九才から四十四才に至る六年間の記述のはじめに、「年三十九是末法一百二十年、……年四十是末法一百二十一年、……年四十一是末法一百二十二年、……年四十二是末法一百二十三年、……年四十三是末法一百二十四年、……年四十四是末法一百二十五年」(右同・七八七b―c)というように、それぞれ一年ごととに末法何年に相当するかを記している。ことさらこのような記述を重ねたのは、慧思が末法の当来を深く意識したからではなからうかと考えられる。

慧思がこのような末法当来の意識を抱くに至った原因として、かれ自身の受けた迫害が推定できる。^⑤

慧思は、十五才の時に出家し、『法華』および諸大乘経を説誦し、精進苦行して二十才に至ったとき、自己の解脱と衆生の解脱のために大誓願を發し、齊国の諸禪師を歴訪して摩訶術を学び、つねに林野に

居して経行修禪して十四年を過した。かくして、三十四才を迎えたとき、河南の兗州において、自己の学説を披瀝した。ところがその教義が教界の一部の人々の反感を買い、ついに毒殺されそうになる。そのときの情況をつぎのように伝えている。

年三十四時、在_二河南兗州界_一論議、故遭_レ值諸惡比丘以_二惡毒藥_一令_レ慧思食、拳身爛壞五臟亦爛、垂_レ死之間而更得_レ活、初意、欲_レ渡_レ河遍_二歷諸禪師_一、中略值_二此惡毒因藥_一、厭_二此言說_一知_二其妨道_一、即持_二余命_一還_二歸信州_一不_レ復渡_レ河、心心專念入_二深山中_一、(右同・七八七a)

かろうじて毒殺をまぬがれた慧思は、教義を説くことを厭い、悪比丘たちが自分の道を妨害するのを知り、河北の地を嫌い、南方の山中に難を逃れようとする。この法難から五年を過ぎて、淮南の山中に停住していた慧思は、郢州の刺史劉懷宝の要請を受けて摩訶衍の義を講じることとなった。

年三十九是末法一百二十年、淮南郢州刺史劉懷宝共遊_二郢州山中_一、喚出講_二摩訶衍義_一、是時為_レ義相答、故有_二諸法師_一起_二大嗔怒_一。有_二五人惡論師_一、以_二生金藥_一置_二飲食中_一令_二慧思食_一、所有余殘三人、噉_レ之_二一口即死_一、慧思于_レ時身懷_二極困_一、得_レ停_二七日_一氣命垂_レ尽、臨_レ死之際、一心合_二掌向_二十方仏_一懺悔、念_二般若波羅蜜_一作_二如_二是言_一、不_レ得_二他心智_一不_レ應_二說法_一、如_二是念時_一生、金毒藥即得_二消除_一還患得_レ差、(右同・七八七b)

慧思は摩訶衍の義を講じたために、またも毒殺を計られる。瀕死の状態のなかで、一心に十方仏を合掌し懺悔し、般若波羅蜜を念じなが

『立誓願文』の末法思想

ら、他心智を得ないで説法したことを反省すると、毒が消えて死をまぬがれた、という。この第二回の法難を記す文の後に、

從_レ是已後數遭非_レ一、

と記しているので、その後幾度かこの種の迫害にあったらしいが、とくに、四十二才と四十三才の時に経験した迫害について記している。

至_二年四十二_一是末法一百二十三年、在_二光州城西觀邑寺上_一、又講_二摩訶術義_一二遍、是時多有_二衆惡論師_一、競來惱亂生_二嫉妬心_一、咸欲_レ殺害毀_二壞般若波羅蜜義_一、我於_二彼時_一起_二大悲心_一念_二衆惡論師_一、即發_二誓願_一作_二如_二是言_一、誓造_二金字摩訶般若及諸大乘_一、瑠璃宝函奉_二盛經卷_一、現_二無量身於十方国土_一講_二說是經_一、令_レ一切衆惡論師、咸得_二信心_一住_二不退転_一、至_二年四十三_一是末法一百二十四年、在_二南定州_一、刺史請講_二摩訶衍義_一一遍、是時多有_二衆惡論師_一、競起_二惡心_一作_二大惱亂_一、復作_二種種諸惡方便_一、斷_二諸檀越_一不_レ令_レ送_レ食_二經_二五十日_一、唯遣_二弟子_一化得_二以濟_二身命_一、時發願、我為_二是等及一切衆生_一、誓造_二金字摩訶般若波羅蜜一部_一、以_二淨瑠璃七宝_一作_二函奉_二盛經卷_一、衆宝高座七宝帳蓋珠交露幔、華香瓔珞種種供具、供_二養般若波羅蜜_一、然後我當十方六道普現_二無量色身_一、不計劫數至_レ成_二菩提_一、當下為_二十方一切衆生_一、講_二說般若波羅經_一、於_二是中間_一若_二法師_一如_二曇無竭_一、若_二作_二求法弟子_一如_二薩陀波筈_一、發願之後衆惡比丘皆悉退散、發_二此願_一已即便教化作_二如_二是言_一、造_二金字訶般若波羅蜜經_一、(右同・七八七b-c)

結城令聞博士は、『立誓願文』におけるこの前後四回の迫害の記述にあらわれた誓思自身の発願の推移に注目し、「第一回目には衆を離

れて入山せんとせられ、第二回目には他心智を得るにあらざれば説法せずと誓われたのであった。而して第三回目には金字の摩訶般若経を作り、之を瑠璃宝函に盛り、無量の身を現じ、十方国土に於て是の経を講説し、而して一切の悪論師をして信心不退転を得しめんと誓われたのであった。第四回目の発願も亦その意は第三回目のそれと略ぼ同様であったと云いうるであろう^⑥と述べている。たしかにそういう推移は認められる。誓思の迫害に対する対処の仕方は、最初に、山に難をさけることを願い消極的であった。それが第三回目のときは、逆に悪論師に信不退転を得せしめるようになり、さらに第四回目には、悪論師を退散せしめるとまで言い切っていて、積極的に迫害に対処する方向をとっている。

ところで、迫害の直接の原因となった講説の内容は、第一回目の迫害の記述ではただ「論議」と記して内容が明確でないが、第三回目の迫害では、「摩訶衍の義を講ずること一遍、この時多くの衆悪論師あり、競い来りて悩乱し、嫉妬心を生じて殺害して般若波羅蜜の義を毀壞せんとす」とあり、かれの講説した「摩訶衍の義」とは『般若経』の講説であったことがわかる。慧思の般若義が、なぜかは不明であるが、一部の論師たちの反感を買い激しい迫害を受けた。かれは、大乘のとくに勝れた般若波羅蜜の教を誹謗し毀壞し、その上自分を毒殺しようとするという悪比丘のいる教界の墮落腐敗と世の中の悪化に直面して、末法当来の感を抱くに至ったと推考される。迫害の記述のそれぞれに末法何年という数字をことさら表示したのはそれをあらわしているのであろう。

唐の道宣は、『統高僧伝』に、この慧思の受けた毒殺の媒略について、つぎのように伝えている。

研練逾久前觀轉增、名行遠聞四方欽徳、学徒日盛機悟定繁、乃以二大小乘中定慧等法一、敷揚引レ喻用レ摂二自他一、衆難二精麤一是非由起、怨嫉鳩毒、毒所レ不傷、異道興レ謀、謀レ不為害、乃願レ徒属曰、大聖在世不レ免二流言一況吾無徳豈逃二此責一、責是宿作、時來須レ受、此私事也、然我仏法不レ久必滅、當レ往二何方一以避二此難一、時冥空有レ声曰、若欲レ修定、可レ往二武当南岳一、此入道山也、以二三齋武平之初一背二此嵩陽一、領レ徒南逝高レ驚二前賢一、以希二栖隱一、初至二光州一、值二梁孝元傾覆国乱前路梗塞一、權止二大蘇山一、数年之間、帰徒如レ市、其地陳レ齋二之一边境兵刃所衝、仏法云崩五衆離散、（『統高僧伝』卷十七、『正蔵』五〇・五六三a）

この道宣の慧思伝では、慧思に対して、何人かが怨嫉を抱き、謀計を興し、毒殺を計ったが、毒も彼を傷うことができず謀計も害をなさなかつた、と興謀鳩毒の事実のあったことを伝えてはいるが、ここでは簡略に記して、『立誓願文』のように四回の迫害事件の経過を一件づつこまかく記してはいないし、また、迫害の原因となった講説の内容が般若波羅蜜であったことも記していない。道宣の所伝は『立誓願文』の記述とは全同しない面があり、道宣が『立誓願文』を読んでいたか否かは不明であるが、迫害↓法滅意識↓入山という経過の要点は一致している。とくに、道宣は、慧思の言葉として、「大聖の世に在すや、流言を免れず。いわんやわれに徳なし、あにこの責を逃れん。責はこれ宿作なり。時来らばすべからく受くべし。これ私事なり、

しかれどもわが仏法は久しからずして滅すべし、まさにいずれの方に住いて、以つてこの難を避くべき」という法難と法滅に対する慧思の心境と態度を伝えている。この慧思の心境と態度は、『立誓願文』に強く表示されているのである。

また、慧思が法難と法滅を憂えて南岳に行こうとするが、途中、兵乱に妨げられて行く手をさえぎられ、一時、光州の大蘇山に止まった。しかし、齊国と陳国の境に位置するこの地もまたやがて兵刃におびやかされて、ついに「仏法ここに崩れ、五衆離潰す」とまで道宣を言わしめる状態に落ちる。慧思は、魏軍によって蹂躪され荒廢してゆく梁国の悲惨な世相を知り、その上、大蘇山にまで兵刃の災害が及び仏法が潰滅してゆくありさまを目の当りにして、末法そして法滅の実感を持ったに違いない。

右の一文を見ると慧思が法滅の危機感を抱いた原因には、迫害という慧思個人の身にかかわる原因と、戦乱という社会的な原因との二面が窺える。

二

慧思が末法の当来を意識し憂慮していたことは、道宣の『統高僧伝』巻第十七にも、

我於三釈迦末法、受三持法華、今值三慈尊、（『正藏』五〇・五六

二c）

とか、あるいは、

我仏法不レ久応レ滅、当レ往レ何方、以避中此難、（右同・五六三a）

と慧思の言葉として伝えているが、ここで、『立誓願文』の末法思想の特質と背景を考えてみよう。

まず、『立誓願文』では、末法の性格づけとして、

彼仏世尊、滅度之後、正法像法、皆已過去、遺法住世、末法之中、是時世惡、五濁競興、人命短促、不レ滿三百年、行三十惡業、共相殺害、（『正藏』四六・七八八a）

と説明している。このように、末法時の人間を人命短促、世相を五濁、十惡業、相殺害が著しいという。この性格づけがいかなる經典によっているか明確でないが、こうした性格づけのもとに、正法・像法の時はすでに過ぎ去り、今、末法の時であることを意識し、やがてくる法の滅尽を憂え、仏法を不滅ならしめなければならぬことを強調している。『立誓願文』は、數度の迫害の後に、光州の齊光寺において發願した内容を記したものであるが、その發願の理由として、

令三法久住、護三正法、故、化三衆生、故、發三如是願、（右同、七九〇c）

と明示しており、仏法を久住ならしめること、それによって衆生を化度すること、の二つが慧思が誓願を發した目的であったのである。そして、仏法を久住ならしめる具体的な方法として、金字の經典を造り、それを瑠璃の宝函に納めて法滅の世に伝え残すことを考えた。

齊光寺における發願に、

奉造金字訶般若波羅蜜經一部。并造三瑠璃宝函三盛之、即於三爾時、發三誓願。願此金字摩訶般若波羅蜜經及七宝函、以三願三故、

一切衆魔諸惡災難不能三沮壞、（右同、七八七c）

『般若経』を金字で書写して瑠璃の宝函に納めておけば、いかなる悪魔によっても、災難に遭っても、毀壞される心配はない、と正法を護持するために金字般若の作成を志して、弥勒仏がこの世に下生される末来賢劫の時に、この経典が講説されることを誓願している。

金字経典の作成については、『立誓願文』のなかに数回記されているが、経典の種類に相違がある。第三回目の迫害の際には、「誓つて金字摩訶般若及諸大乘経を造る」(七八七b)とあり、第四回目の迫害の際には、「誓つて金字摩訶般若波羅蜜一部を造る」(七八七b)とあり、その後の光州齊光寺における発願でも「金字摩訶般若波羅蜜経」(同上) 一部を造ることを誓っている。しかし、願文のなかでは、『摩訶般若 妙法蓮華 二部金字』(七八九a)と『般若』と『法華』二部の金字経典を作ることを誓っているし、初頭の序文に類する個処でも「金字二部経典を造る」(七八六c)とあり、さらに、願文の後部にも、「正法を護らんがためにこの願を發す。ゆえに金字般若経を造る。衆生および己身を護らんがためのゆえに、また金字法華経を造る」(七九二a)というように、ここでは、金字『般若』と金字『法華』を造る目的を区別している。

このように、『般若経』のみではなく、金字『法華経』の作成も誓願している。しかし『立誓願文』全体を通じてくり返し強調されているのは『般若経』の金字経巻の作成である。金字『般若経』の作成をとくに強調しているのは、慧思の受けた迫害の直接の原因がかれの般若波羅蜜の義にあり、たとえ、自分の般若義が毀壞されても、般若の教えが残ることを願って、『般若経』を金字に書写して宝函に納めて

後世に流通せしめようとしたからと考えられる。そして、『般若経』に合せて、諸大乘経とくに『法華』の金字経巻を作ったのである。

『統高僧伝』卷十七では、慧思が大蘇山で『般若』『法華』の二經の金字経巻を作った事実を、

又以道俗福施、造金字般若二十七卷金字法華、瑠璃宝函莊嚴炫曜、功德傑異大發衆心、(『正藏五〇・五六三a-b』)

と記している。道宣の記述では、慧思が金字の経巻を作る目的をとくに明示していないが、この一文の前文に、慧思が戦乱に遭遇し、「仏法ここに崩れ、五衆離潰す」という状態に致ったことを記しているの、それと関連して読むと、仏法の崩壊にそなえて金字経典を作ったとも理解できる。

釈尊が去って久しい無仏の世を意識した慧思は、弥勒仏に深い期待と信仰を寄せている。『立誓願文』には弥勒信仰が顕著である。「すなわちその時に大誓願を發す。願わくばこの金字摩訶般若波羅蜜経及七宝函、大願を以つてのゆえに、一切の衆魔諸惡災難も沮壞することあたわず、願くば当来において弥勒世尊世に出興し、あまねく一切無量衆生のために、この般若波羅蜜経を説きたまえ」(同上・七八七c)というごとく、弥勒仏の下生を確信し、弥勒の下生の日まで金字経巻を保持して、弥勒仏がこの世に現われたときに、二再び経典が流通講説され、それによって衆生が化度されることを誓願している。この誓願は、繰り返し説かれている。

慧思が末法の世に弥勒仏の下生に期待を寄せたことは、『統高僧伝』卷十七にも、

我於_レ釈迦末法、受_レ持法華、今值_レ慈尊、(『正藏』五〇・五六二c)

と伝えている。

これは、中国に広く流布している弥勒信仰が、末法思想と自然に結びついたのであるが、法滅関係の經典でも、『法滅盡經』には、

吾法滅時亦灯滅、自此之後難可数説、如是之後数千万歳、弥勒当下世間作仏、天下泰平毒氣消除、雨潤和適五穀滋茂、樹木長大人長八丈、皆寿八万四千歳、衆生得度不可称計、(『正藏』一二・一一一九b)

と説くように、法滅の後数千万歳を経て、弥勒仏が下生すると、天下が泰平になり、衆生が得度されると説いている。『立誓願文』では、『法滅盡經』を依用しているので、あるいは、こうした経説も影響したのかもしれない。

さらに慧思は、悪世の中にあつて釈迦の教法を持して不断たらしめるためには、自分自身が長寿を得て、弥勒仏の当来するまで仏法を護持し続けなければならない、と自覚した。

以_レ此求道誓願力、作_レ長寿仙、見_レ弥勒、
不_レ貧_レ身命、發_レ此願、既是凡夫未得道、
脱_レ捨_レ命生_レ異路、輪_レ廻_レ六趣、妨_レ修道、
諸法性相雖_レ空寂、善惡行業必有_レ報、
誓願入山学_レ神仙、得_レ長命力、求_レ仏道、
若得_レ此願、入_レ竜宮、受_レ持_レ七仏世尊經、
過去未来今諸仏、所有_レ經藏我悉持、

『立誓願文』の末法思想

一切十方世界中、若知_レ仏法欲_レ滅処、
我願持統令_レ不滅、為_レ彼国土人_レ広説、
十方世界惡比丘、及以_レ邪見惡俗人、
見_レ行_レ法者_レ競惱乱、我当_レ作助權_レ伏之、
令_レ説法者得_レ安隱、降_レ伏惡人_レ化_レ衆生、(右同・七九一c)

この偈文には、仏法護持のために神仙の長寿を願うかれの心情がよく表われている。そして、長寿を得るために、深山に入り、神仙の道を学ぶ必要があるという。そして、つぎの一文ではより具体的に長寿の方法を記している。

我今入_レ山修習苦行、懺_レ悔破戒障道重罪、今身及先身罪悉懺悔、為_レ護法_レ故求_レ長寿命、不_レ願_レ生_レ天及余趣、願諸賢聖佐_レ助我、得_レ好芝草及神丹、療_レ治衆病、除_レ饑渴、常得_レ經行_レ修_レ諸禪、願得_レ深山寂靜処、足_レ神丹藥_レ修_レ此願、藉_レ外丹力_レ修_レ内丹、欲_レ安_レ衆生_レ先自安、己身有_レ縛能解_レ他縛、無_レ有_レ是処、(右同・七九一c)

ここでは、深山に入つて、自己の罪障を懺悔し、仙人の用いる芝草と神丹によって、病を療治し、饑渴を除いて長寿を保ちて仏道の修行に努める、という。ここには明らかに神仙思想の影響が見える。しかし、かれは神仙を学ぶ目的を「自ら神仙に非ざれば久住を得ず、法のために仙を学ぶ、寿命を貧らさず」(七八九b)と単に寿命を貧るためではなく法のためであることをこたわっている。

慧思は、末法の世に正法の不滅と衆生の化度のために大誓願を立てて、金字の経巻を作つて經典の流布を計り、さらに、自らが經典を不滅たらしめる荷い手となるべき必要を自覚し、そこで深山に入って神

仙の道を学んだ。そして、弥勒仏の下生を信じて弥勒の下生の時まで經典を護持し存続せしめようと願った。神仙の不死の生命を得ることによって法滅の危機をのり超えようとするのである。いわば、末法思想と弥勒信仰と神仙思想が結びついた形態であり、ここに『立誓願文』の末法思想の特色がある。繰り返して正法の常住不滅を力説し、護法のために長寿を願う奇抜な考えかたには、自ら釈迦の遺法の護持者たらんとする奉仏者としての心情が窺えるのである。

三

『統高僧伝』卷十七に、

又夢^二弥勒弥勒說法開悟^一、故造^二二像^一並同供養、(『正藏五〇・五六二c)

というごとく、慧思が弥勒と弥陀の二像を造って、同じように供養していた信仰を伝えている。『立誓願文』には、般若信仰、弥勒信仰、そして神仙信仰は顕著であるが弥陀信仰は表明に表われていない。けれども、末法時における『無量寿経』のありかたには関心を示し、また願文の内容を検討すると『無量寿経』や『観無量寿経』の経文が依用されているのがわかる。

まず、初頭の序文に類する個所に、正像末の三時の年数を記し、末法一万年のうちの九千八百年を過ぎた後、すなわち最後の二百年間の仏法の消滅する次第を記している。

入^二末法^一過^二九千八百年^一後、月光菩薩出^二真丹国^一説法大度^二衆生^一、満^二五十二年^一入^二涅槃^一後、首楞嚴經般舟三昧先滅不^レ現、余経次

第滅無量寿経在^レ後得^二百年住^一、大度^二衆生^一然後滅去至^二大惡世^一、(『正藏』四六・七八六c)

末法に入つて九千八百年を過ぎた後に、真丹に月光菩薩が出現して大いに衆生を度し、五十二年にして入滅した後に、教法の消滅が始まり、まず、『首楞嚴経』と『般舟三昧経』が滅し、その後、他の經典が次第に滅して、最後に『無量寿経』のみが百年間世に止住して衆生を度すが、それが滅すると大惡世がくる、という。この説は、『無量寿経』の流通文の「特留此経、止住百歳」の一文に基づくものであるが、衆知のように、道緯以後の浄土教家の間では、末法万年を過ぎた後に『無量寿経』のみが百年の間止住する、とするのは一般的な解釈であるが、そうした『無量寿経』観が『立誓願文』にすでに説かれているのである。しかし、ここでは、浄土教家で一般的に説くように、末法万年を過ぎた後になお百年のあいだ『無量寿経』が止住する、というのではなく、末法万年の最後の百年間に『無量寿経』が止住すると説いている。このような相違はあるが、末法時において『無量寿経』が最後に残り、衆生を済度し、『無量寿経』が消滅すると大惡世の至ることを予言しており、ここには、末法時における『無量寿経』の役割と意義を示唆している。

この『立誓願文』の一節は、『法滅盡経』の左の一節を改作して流用したものと考えられる。

諸天衛^二護月光出世^一、得^二相遭值^一共興^二吾道^一五十二歳、首楞嚴經般舟三昧、先化滅去、十二部経尋後復滅、盡復不^レ現、不^レ見^二文字^一、(『正藏』一一・一一一九b1c)

この経文では、月光菩薩が世に出て五十二年間仏法を盛興した後に、まず、『首楞嚴経』『般舟三昧経』が消滅し、その後十二部経が相ついで滅することを述べていて、『無量寿経』については言及していないが、『立誓願文』ではこの経旨を拡大したと考えられる。

また、『立誓願文』の誓願は、願文の終りを、「此願不_レ満不_レ取_ニ妙覚_一」あるいは「若不_レ爾不_レ取_ニ妙覚_一」という文で結んでおり、この願文が、偈文に九種、散文に十八種、合計二十七種を数えるが、その中の五種には、願文の初頭にそれぞれ「設我得仏」の句があり、末尾を「若不_レ爾者不_レ取_ニ妙覚_一」の句で結んでいる。この願文の形態は『無量寿経』の四十八願と類同している。さらに、文体の上のみでなく内容にも『無量寿経』の四十八願を依用していると推定される願文がある。その例を挙げよう。

設我得仏、十方衆生皆悉發願來生我國、一切具足普賢之道、隨其本願修短自在、色身相好智慧神通、教化衆生等無差別、飲^③食衣服應念化現不須造作、若不爾者不取妙覚、〔『立誓願文』〕『正藏』四六・七九〇a)

この願文を検討すると、『無量寿経』四十八願の中から数種の願文の所説を取って合せた形である。すなわち、傍線①の「十方衆生皆悉發願來生我國」の部分は、『無量寿経』の第十八念仏往生願、第十九來迎引接願、第二十係念定生願の三願に説く「十方衆生……欲生我國」の思想に相当する。

傍線②の「具足普賢之道」は、つぎに挙げる第二十二必至補処の願文に類似の所説が見える。

『立誓願文』の末法思想

設我得仏、他方仏土諸菩薩衆生來生我國、究竟必至一生補処、除其本願自在所化、為衆生故被弘誓、種累德本度脱一切、遊諸仏国修菩薩行、供養十方諸仏如來、開化恒沙無量衆生、使立無上正真之道、超出常倫諸地之行、現前修習普賢之徳、若不爾者不取正覚（『無量寿経』卷上、『正藏』一二・二六八b）

傍線③の「其本願修短自在」は、第十五眷屬長寿願の点線部分の思想に一致する。

設我得仏、国中人天、寿命無能限量、除其本願修短自在、若不爾者不取正覚、（右同）

傍線④の「衣服應念化現」は、第三十八衣服隨念の願に説く思想である。

設我得仏、国中人天、欲得衣服隨念即至、如仏所讚應法妙服自然在身、若有裁縫擣染洗濯者、不取正覚、（右同・二六九a）

また、『立誓願文』には、「聞我名字」の功德を説く願文が散文のなかに四種ある。『無量寿経』には、第三十四聞名得忍願、第三十五女人往生願、第三十六常修梵行願、第三十七人天致敬願、および第四十一諸根具足願、第四十二住定供仏願、第四十三生尊貴家願、第四十四具足徳本願、第四十五住定見仏願、さらに第四十七得不退轉願、第四十八得三法忍願の十一願にわたって「聞我名字」の功德を説いている。つぎにあげる『立誓願文』の一願は、そうした『無量寿経』の聞我名字の系統の諸願の中の第四十七願に相当する。両者を並べて挙げておく。

設我得仏、十方世界六道衆生、聞我名字、即發無上菩提心住不退

転、若不爾者不取妙覚、（『立誓願文』『正蔵』四六・七九〇）
 b)

設我得仏、他方国土諸菩薩衆、聞我名字、不即得至不退転者、不取正覚（『無量寿経』卷上、『正蔵』一二・二六九b）

さらに、つぎの願文には『無量寿経』とならんで『観無量寿経』の所説も取り入れている。

設我得仏、十方世界若有衆生、具五逆罪、應地獄、臨命終時、值善知識、教称我名、罪人聞已、合掌称名、声声不絶、^① 經十念頃、命欲終時、即得见我、迎其精神、来生我国、為説大乘、是人聞法、得無生忍、永不退転、若不爾者、不取妙覚、（『立誓願文』『正蔵』四六・七九〇a）

この願文を見ると、初頭の「設我得仏、十方世界」と、末尾の「若不爾者不取妙覚」は『無量寿経』の願文を踏襲しながら、内容は『観無量寿経』九品段の所説を用いている。傍線①の部分は左に挙げる九品段の下品下生の点線の所説を取意している。ただし『立誓願文』では「無量寿仏」「南無阿弥陀仏」という仏名は省いている。

或有衆生、作不善業、五逆十惡、具諸不善、如此愚人、以惡業故、心墮惡道、經歴多劫、受苦無窮、如此愚人、臨命終時、遇善知識、種種安慰、為説妙法、教令念仏、彼人苦逼不遑念仏、善友告言、汝若不能念彼仏者、応称帰命無量寿仏、如是至心、令声不絶、見足十念、称南無阿弥陀仏、称仏名故、於念仏中、除八十億劫生死之罪、命終之時、見金蓮花、猶如日輪、住其人前、如一念頃、即得往生極樂世界、（『観無

量寿経』『正蔵』一二・三四六a）

そして、傍線②の「迎其精神、来生我国」は、九品段の上品上生から下品下生にわたって説く、阿弥陀仏が観音・勢至や聖衆をともなつて行者の命終に來迎する経旨を述べたものである。さらに、傍線③の「聞法得無生忍」は上品上生、中生に説く、極樂に生じた衆生がそこで法を聞いて悟る「聞已即悟無生法忍」（上品上生）、「得無生法忍」（上品中生）という経旨によつたと考えられる。つまり、この『立誓願文』の一願は下品下生を中心としながら九品段全体の経旨をとり、しかも『無量寿経』の願文になぞらえて自己の願文を形成しているのである。

このように、『立誓願文』では、『無量寿経』の誓願思想や、『観無量寿経』の影響があり、『立誓願文』の誓願思想には、『無量寿経』四十八願の念仏説・聞名説・往生説や『観無量寿経』九品段の称名説・來迎往生説の影響があり、とくに、この二經典によつて末法時における聞名と称名の功德を誓願している。しかし、『立誓願文』ではなにゆえかすべて具体的な仏名を省いているので、慧思がいかなる仏名を念頭においていたか明確ではない。

四

慧思の末法思視には、『法滅盡経』の影響が見え、弥勒信仰が顕著であり、そして『般若経』が重視されている。また、願文に『無量寿経』など浄土系經典の影響が見えるが、しかし、慧思が末法の危機を意識し、そして末法の時に法の不滅を誓願した基盤には、やはり『法

華經』を無視することはできない。

『法華經』は那連提耶舎が『日藏經』『月藏經』『蓮華面經』などを訳出する以前に漢訳された法滅関係の代表的な經典といえる。

『妙法蓮華經』安樂行品第十四には、「如来滅後の末法世の中において」、この經を信受し、読誦し、他人に説くには四種安樂行に住すべきことを説いている。そして、この品では、「後の末世の法滅せんとするとき」とか「後の悪世」が同じ趣旨で用いられている。また、法師品第十でも、如来滅後の悪世に、この經典を持し読誦すべきことを強調し、見宝塔品第十一においても、「仏滅後の悪世」においてこの經典を読誦する功德を強調している。そうした末世における經典の弘通の功德を受けて、勸持品第十三では、二万、八万、八十億の諸菩薩が、此土で、『法華經』を弘通すべきことを誓願している。また、受記を得た学、無学の五百あるいは八千の声聞たちも、他方国土において、この經を弘通すべきことを誓願している。このように、この品では、仏滅後の悪世における『法華經』弘通の大誓願が説かれており、とくに、著名な二十行偈には、仏滅後の悪世には、惡比丘からさまざまな惡口罵詈を受け、刀杖を加えられても、辱忍の鍔を着て、襲いかかる迫害を忍んで『法華經』を弘通する菩薩の大誓願を示している。

慧思が、末世にあって、惡比丘の迫害を忍んで、經典の護持と弘通の大誓願を發した発想の基盤には、この勸持品に見る末世弘經の大誓願の思想の影響があったのではなからうか、と考えられる。

また、末世における『法華經』弘通の方法として、四種の安樂行を

『立誓願文』の末法思想

説く安樂行品をを註釈した慧思の『安樂行義』には、四種安樂行を、

1 正慧離著安樂行、2 無輕讚安樂行、3 無惱平等安樂行、4 慈悲接引安樂行と命名し、この安樂行を修するに当っては、生忍、法忍、大忍の三忍を不可欠の条件としている。生忍（衆生忍）とは、他人から打罵輕辱を受けても、正念思惟して憤怒しないという菩薩の忍辱行をい、法忍（法性忍）とは、一切法の空寂なるを觀じて心不動なるをい、大忍（法界海神通忍）とは、聖道を具足完成して諸種の神通力を得、法界の衆生を濟度して心が廣大なることをいう。しかし、慧思は、こうした通常の解釈に止まらず、さらに独自の解釈を加えている。たとえば、生忍については、ただ惡比丘の迫害を忍耐するのみではなく積極的に相手を信伏せしめるべきであるとまで述べている。そして、慧思は、剛惡の衆生に出会いながらかれらを論難して反省させることの出来ない意氣持なしは、菩薩ではなくし菩薩の仮面を被った惡魔であるという^⑧。

『立誓願文』では、迫害者に対して、ここまで強い態度を示しては

いないが、しかし、迫害者に対して、
令一切衆惡論師、咸得信心住不退転、(『正藏』四六・七八七b)

とか、あるいは、
發願之後、衆惡比丘皆悉退散、(右同・七八七c)

と述べており、また、

一切十方世界中 若有_二佛法欲_一滅_二

我願持統令_二不滅_一 為_二彼国土人_一広説

十方世界惡比丘 及以邪見惡欲人

見_レ三行_レ法者_一競_レ惱_レ乱_一 我_レ当_レ作_レ助_レ摧_レ伏_レ之_一
 令_レ三説_レ法者_一得_レ安_レ隱_一 降_レ伏_レ惡人_一化_レ衆_レ生_一 (右同・七九一c)

というような、教法の迫害者を信伏せしめる、退散せしめる、降伏せしめる、という主張には『安樂行義』と共通する傾向が窺える。

なお、さきに述べたように、慧思は、『立誓願文』の中で、かれの主唱した摩訶衍の義が、惡比丘の反感をかい迫害を受け、毒殺されかけた、という迫害の体験を語っているが、深摯な求道者が、惡比丘によって受ける迫害、そして、そういう惡比丘の出る教団の墮落という点が、『法華經』の常不輕菩薩品や安樂行品、勸持品などに説く、末法の世において、『法華經』の行者が惡比丘からさまざまな迫害を受ける、という経説と類似している。慧思は、惡比丘から迫害される自分を省みて、『法華經』のなかに登場する常不輕菩薩など迫害される菩薩を連想したのではなからうかとさえ憶測される。

『法滅盡經』の中にも、また、仏涅槃の後の惡世には、如法に仏道に精進する者がいるとかえって衆魔比丘から嫉妬され、誹謗され迫害される、という深摯な求道者の法難を説いている。『法滅盡經』は、『立誓願文』に依用する例証が認められる經典であるが、この經典では、正法の殄没のみを説き、正像二時説も末法も説いていない。けれども、『法華經』常不輕菩薩品では、常不輕菩薩の受ける迫害を「正法滅した後、像法の中において」(『正藏』九・五〇c)と、正像二時説を立てて、常不輕菩薩の時代を像法と明確に記している。

末法の世に、惡比丘の迫害に対処して、經典の護持と弘通を誓願する『立誓願文』の背景には、やはり、こうした『法華經』の思想の影

響を考慮しなければならないであろう。

五

慧思が末法という第三の時代を意識した歴史的背景には、慧思以前に中国で行なわれていた正像二時説を考えなければならぬ。慧思以前に、すでに、中国の仏教徒のあいだに、今ではや仏のいない無仏の世であり、正法は滅し、像法の五濁惡世に入った、という像法觀と像法時における道俗の造惡と仏法の衰頹からくる危機觀がかなり深く意識されてきている^⑨。そして、『像法決疑經』などをはじめ五濁惡世の当來を説く疑經が成立している。慧思によって、中国の仏教では、北魏から北齊にかけて展開した像法の惡世から末法の惡世へと時代觀と危機意識が推移した。

そして、末法意識は、那連提耶舍の訳出する『大集經』をはじめとする法滅關係の經典の流布、さらに、北周武帝の廢仏によって一層深まった。武帝の廢仏を契機として展開した信行や道綽の末法思想では、末法という時の意識から、それを超越する方法として、末法時における衆生の機根を考慮し、その機根に適應した教えを思索し、いわゆる時機相應の教を求めた方向をとった。そしてそれが末法思想の一般的な形態ともなった。しかしながら、慧思の末法思想においては、末法の時に対処して、それを超克するために、金字經卷を作り、あるいは自らが神仙となって仏法の護持者たらんと願うなど、法の不滅化、永遠化を苦慮し、その方法は具体的に考えてはいるが、末法時における衆生がいかなる宗教的素質をそなえているか、それに適應した

教えはいかなる種類のものであるか、という教と機の問題についての考究はなされていない。これが『立誓願文』の末法思想の性格であり、後世の末法思想との相違点でもあるのである。

注

① 矢吹慶輝『三階教の研究』第二部一、随唐の末法観及び末法観の先驅、二、正像末三時観（一九九―二二一頁）。山田龍城『大乘仏教成立論序説』第二部大乘仏教研究の諸問題第八章後期經典の背景（五六七―五九二頁）。山本仏骨『道緯教学の研究』本論第二章教判論第三節三時通塞の教証（二五一―二六四頁）などには、いずれも、三時説の典拠を究明し、中国における展開に言及している。これらの論文では、三時説の典拠が印度選述の経論に求められないことを考説してある。

② 藤堂恭俊『シナ仏教における危機観』（『仏教大学紀要』四〇、四五頁）を参考する。

③ 『立誓願文』については、つとに、慧思の真作に疑いが持たれており、最近では、恵谷隆戒博士（『南岳慧思の立誓願文は偽作か』『印度学仏教学研究』第六卷第二号）が、まとまった見解を提示されている。恵谷博士は、つぎの五点を挙げて慧思の真作を疑っている。(1)『大集経』月蔵分の訳出より八年前に成立した『立誓願文』に月蔵分の経説が出てくるのは不自然であり、本書が五五八年に製作されたものでないことが立証される。現行の『立誓願文』と、『摩訶止観』第七ならびに『輔行伝弘決』第七に記す『願文』や、最澄将来の『発願文』とは、別本ではないか。(2)慧思の他の著作すなわち『安楽行義』は、末世のことを強調する『法華経』安楽行品の注釈であるにもかかわらず、ここには末法思想を説いていない。これは慧思が末法思想に関心をもっていなかったことを示す。(3)『法華経』に説く如来滅後五百歳を慧思がいかに解釈したか。もしも『大集経』月蔵分に記す後五百歳説の中の第五の五百歳を指して末法とするならば『立誓願文』に記す正法五百年、像法千年、末法万年説と矛盾するではないか、さ

『立誓願文』の末法思想

らに、『立誓願文』が五五八年に製作されたとするならば、正五像千末万説はいかなる経論にもとづいたか。なお、『立誓願文』と『統高僧伝』の慧思の生誕年時の誤差を指摘し、『立誓願文』の内容について前半も後半との相違を問題にする。(4)『統高僧伝』・『大唐内典録』に慧思の著述を列記しているが、そこには『立誓願文』を見た形跡はない。(5)『立誓願文』の初頭に記す仏滅年時の典拠が不明、五五八年以前にこういう仏滅年時説が中国にあったか否か。

この恵谷博士の所論は注目すべきものである。たしかに、天台や最澄に『立誓願文』の影響がないのは問題になり、『安楽行義』に末法思想が出てこないのは不思議である。しかし、正五像千説の典拠としての『大集経』の問題は、山田龍城博士『大乘仏教成立論序説』五八二頁のような見解もあり、偽作説を支持する決定的な資料に欠かけと思えるので、筆者は、今のところ傳承を尊重して慧思の作とせざるを得ない。

④ 『大乘仏教成立論序説』第八章、五八三頁。

⑤ 結城令聞『支那仏教における末法思想の興起』（『東方学報』東京第六冊）に、慧思が末法思想を抱くに至った原因として、かれの受けた迫害を指摘し、その経過を考説している。

⑥ 注5論文二二二頁。

⑦ 「令」却注の甲本によって「命」と改む。

⑧ 『正蔵』四六・七〇〇a―七〇二c。安藤俊雄『天台学』第一章天台の学系第四節南岳慧思の法華思想（二―一二二頁）を参考にする。

⑨ 藤堂恭俊『シナ仏教における危機観』（『仏教大学紀要』四〇）には、この問題を詳説してある。

善導大師研究

——とくに浄土教の成立とその展開に関する基礎的研究——

代表者 三枝樹隆 善

はじめに

善導大師は、中国および日本の浄土教史上において無視することのできない偉大な宗教者であって、その思想信仰は今日もなお依然として多くの人びとの精神生活を指導している。来る昭和五十五年はちょうど善導大師の千三百年大遠忌に相当するので、これを迎えるに際して浄土宗教学院研究助成をうけて中国浄土教に主要な役割を果たした善導大師教学を研究し、さらに善導大師浄土教の中国および日本における展開について総合的に研究しようとするものである。

研究分担課題

- | | |
|-------------------------|--------|
| 一、善導教学に及ぼした曇鸞、道綽の思想的影響 | 三枝樹隆 善 |
| 二、善導教学に及ぼした聖道諸師の思想的影響 | 三輪 晴雄 |
| 三、善導教学成立の歴史的必然性とその社会的影響 | 佐藤 心岳 |
| 四、叡山浄土教における善導教学の受容形態 | 北崎 耕堂 |
| 五、南都浄土教における善導教学の受容形態 | 成田 貞寛 |
- ただし、いまはその研究の一部を報告してみたいとおもう。

善導教学に及ぼした曇鸞、道綽の思想的影響

——とくに曇鸞の願力思想の影響を中心として——

三枝樹 隆 善

一

善導大師の浄土教成立に関して、善導教学に及ぼした思想的影響といえ、一般的にはかなり広範囲にわたって検討しなければならない問題である。^①

しかしながら、善導大師の根本思想は『観経』によって確立せられたものであるから、『観経』を中心とした『浄土三部経』の思想系統の専門浄土教家といわれる曇鸞、道綽の思想的影響がもっとも強く及ぼしているのとみななければならない。いうまでもなく、善導大師は道綽禪師におよそ十年ばかり師事して『観経』の精要を学び、その奥義を極められたのであるから、直接には道綽禪師の教学思想の影響が濃厚であるとみななければならないが、道綽禪師はまた、曇鸞法師が浄業を専修して宗教的靈感を得られた事跡が記してある玄中寺の碑文をみ

て、その浄土教の継承者となった人である。

道綽禪師が『安樂集』に、曇鸞法師の根本教義である易行他力本願説を引用し、そして「後の学者に語り、既に他力の乗ず可き有り、自ら己分に局して徒らに火宅に在ることを得ざれ」といい、また「今此の無量寿国は、これその報の浄土なり、仏願力によるが故に即ち上下に該通せり、凡夫の善をして竝に往生を得しめんことを致す」と述べられていることは、まことに意義深いことばである。

善導大師は曇鸞、道綽二師の教学思想を継承し、さらに信仰を純化統一して『観経疏』に、

一者決定深信自身現是罪惡生死凡夫曠劫已來常沒常流轉無有出離之縁二者決定深信彼阿彌陀仏四十八願授受衆生無疑無慮乘彼願力定得往生^③

(一には決定して深く信ず、自身は現に是れ罪惡生死の凡夫にして、曠劫よりこのかた常に没し常に流轉して出離の縁あることなし、二には決定して深く信ず、彼の阿彌陀仏四十八願をもつて衆生を授受したもう、疑いなく慮いなく彼の願力に乗じて定んで往生を得と。)

と述べられている。これは善導大師の教学思想の根本的立場と見られる。いわゆる、一は罪惡生死の凡夫という信の自覚であり、二は仏の願力救済の信の自覚である。つまり、善導大師はいかなる極惡罪人といえども願力によって、高妙な浄土に生まれかわることができるという自己の確信を披瀝して、凡入報土という教学を成立せしめられている。善導大師の凡入報土の思想確立は、まさに曇鸞、道綽二師の教学

思想の思想的影響によるものであって、これは、中国浄土教を純化大成した一大特色といわなければならない。また、日本浄土教における法然上人の立教開宗の立場も、「諸宗の所談異なりといえども、凡夫の報土にむまるることを許さざるに、善導の積義によりて浄土宗を立つる時、すなわち凡夫報土に生まるることをあらわゆるなり^④」という一点によられたことは、まことに意義が深い。

二

さて、善導大師の教学思想の特色は凡入報土と本願念仏の提唱ということに要約されるが、この両者の基盤となつたのは仏の願力であつて、願力とは曇鸞法師が開顕せられた法蔵菩薩の出世善根力と正覚弥陀の住持力に外ならない。

曇鸞法師は、はじめ四論を学びのちに菩提流支から『観経』を授けられて浄土教に専心されたと伝えられているが、法師は『無量寿経』に説かれている阿彌陀仏の本願に注目して、浄土教(『観経』)の他力的本質を開顕されたことはあまりにも名が高い。また法師は羅什や僧肇を媒介として龍樹の空観哲学を伝承されていることは見逃せない事実であるが、曇鸞浄土教思想の基点となるものは竜樹によって示された難易二道説に基づいて、五濁の世、無仏の時に於いて不退を求めるところは甚だ難行(自力)であるから、信仏の因縁をもって浄土に生じ仏力に住持せられて正定聚に入ること全く易行(他力)であるということを明らかにせられたことである。すなわち曇鸞法師は『論註』のはじめに竜樹菩薩の難易二道判を引用され、そして易行道を示し、

易行道者謂但以信仏因縁願生浄土乘仏願力使得往生彼清浄土仏力住持即入大乘正定聚正定即是阿毗跋致譬如水路乘船則乘此無量壽經優婆提舍蓋上行之極致不退之風航者也^⑤

（易行道とは謂く、但だ信仏の因縁をもつて浄土に生ぜんと願すれば、便ち彼の清浄土に往生することを得る、仏力住持して即ち大乘正定の聚に入る、正定は即ち是れ阿毗跋致なり、譬えば水路の乗船は則ち楽しきがごとし、此の無量壽経優婆提舍は蓋し上行の極致不退の風航なり。）

と述べられている。ただしこの法義はここに示されているように、天親菩薩の『浄土論』によることを明らかにして易行道とは全く阿弥陀仏の願力によることを主張せられた。

天親菩薩の『浄土論』の思想は、曇鸞法師によって受容され中国的展開を示したのである。それは曇鸞法師の出生から約半世紀前に訳出されたと思われる『観経』の受容によって画期的なものとなったのである。

すなわち、曇鸞法師が『浄土論』に「普共諸衆生往生安楽国」(普く諸の衆生と共に安楽国に往生せん)という讃偈を結ばれた天親菩薩の「諸衆生」に対して、これは『観経』に説かれている下下品の五逆の悪人であると思做されたことである。そして曇鸞法師は、止観中心の五念門往生は上品生の往生とし、称名中心の往生は下品生の往生であることを主張して、全く他力の意味内容を明示されたからである。それは奢摩他(作願)、毗婆舍那(観察)を根幹とする止観中心の五念門を仏力と願力の冥加による他力事観ともいうべき見解を示されている

のであ。

曇鸞法師は『論註』巻下において、仏願力が虚作でないことを具体的に述べ、その力用を強調して、

若非仏力四十八願便是徒設今取三願用証義意^⑥

（若し仏力に非らずんば四十八願は便ち是れ徒らに設ならん、今あきらかに三願を取つて用いて義意を証せん。）

といい、第十八願、第十一願、第二十二願の三願を連引されている。すなわち、

願言設我得仏十方衆生至心信樂欲生我國乃至十念若生者不取正覚唯除五逆誹謗正法縁仏願力故十念念仏使得往生得往生故即免三界輪転之事無輪転故所以得速一証也^⑦

（願に云う、設し我れ仏を得たらんに十方の衆生、至心に信樂して我が国に生ぜんと欲して、乃至十念せんに若し生ずることを得ざれば正覚を取らじ、唯だ五逆にして正法を誹謗するをば除くと、仏の願力に縁るが故に十念念仏をもつて便ち往生を得る、往生を得るが故に即ち三界輪転の事を免る、輪転無きが故に所以に速なることを得る、一の証なり。）

といい、つぎに、

願言設我得仏国中天不住正定聚必至滅度者不取正覚縁仏願力故住正定聚住正定聚故必至滅度無諸廻伏之難所以得速二証也^⑧

（願に言う、もし仏を得たらんに国中の天人は正定聚に住し、必ず滅度に至らずば正覚を取らじと、仏の願力に縁るが故に正定聚に住す、正定聚に住するが故に必ず滅度に至つて諸の廻伏の難な

し、ゆえに速なることを得る、二の証なり。」

といい、またつぎに、

願言設我得他方仏土諸菩薩衆來生我國究竟必至一生補處除其本願自在所化為衆生故被弘誓鎧積累德本度脫一切遊諸仏國修菩薩行供養十方諸仏如來開化恒沙無量衆生使立無上正真之道超出常倫諸地之行現前修習普賢之德若不爾者不取正覺緣仏願力故超出常倫諸地之行現前修習普賢之德以超出常倫諸地行故所以得速三証也^⑤

（願に云う、もし仏を得たらんに他方仏土の諸菩薩衆は、わが國に來生して究竟して必ず一生補處に至らん、其の本願あつて自在の化する所衆生の為の故に、弘誓の鎧を被て徳本を積累し一切を度脱して諸仏國に遊ぶ、菩薩の行を修し十方の諸仏如來を供養し、恒沙無量の衆生を開化して無上正眞の道を立てしめるをば除き、常倫諸地の行を超出し現前に普賢の徳を修習せん、もししからずば正覺を取らじと、仏の願力に縁るが故に常倫諸地の行を超出し現前に普賢の徳を修習す、常倫諸地の行を超出するをもつてのゆえに速なることを得る、三の証なり。）

と述べられている。

この三証にいずれも「縁仏願力」の語をもつて証となし、一証は仏願力によって往生し三界輪転を免れるといい、その往生の因は「十念念仏」^⑥であるということを示されている。二証は往生すれば仏願力によって正定聚に住し、必ず滅度するから諸の廻伏の難がないことを示し、三証は仏願力によって常倫に超出して諸地の行が現前することを示されている。そして三証ともに「所以得速」であるといい、また「こ

れをもつて推するに他力を増上縁となす」と述べられている^⑦。

また曇鸞法師は、仏法力の不思議を示して、

一者業力謂法藏菩薩出世善根大願業力所成二者正覺阿彌陀法王善住持力所攝^⑧

（一には業力謂く法藏菩薩の出世善根大願業力の所成なり、二には正覺阿彌陀法王住持力の所攝なり。）

と述べ、仏土の不可思議を所成と所攝の二義をもつて釈明されている。いずれにしても、曇鸞法師の他力に関する深い見解を知ることができるが、その教學思想の中心的立場は五念門往生と称名往生とに置かれている。すなわち、往生の因行として高位の菩薩が行ずる五念門と、下品の凡夫が修する称名行とである。

五念門往生について『論註』の釈明は、『浄土論』に説示された五念門行とは相当の相違があることはいうまでもないが、五念門の本質的解釈として第四の觀察門を般若とし、第五の廻向門を方便とするこゝについては相違は認められないのである^⑨。

それはともかく、曇鸞法師が『観経』に説かれている下下品の悪人往生をもつて称名を往生の行と解釈して主張されたことは、のちの道綽禪師や善導大師の念仏思想に基本的な影響を与えたと見なければならぬ。

曇鸞法師の他力思想は『論註』を一貫して強調せられているが、こゝに巻上末における八番問答や巻下に説かれる讚嘆門の称名被滿の釈は願力に対する思慮の深さを感じる。すなわち、八番問答において、まず往生の対象である「諸衆生」を『観経』下下品に説かれる五逆十

悪の凡夫であると思ひし信仏の因縁をもって皆な往生するといひ、後の二、三、四、五の問答で逆謗を除取することを述べ、六、七、八の問答では十念往生を解釈してもって逆謗悪人が正機であることを明らかにされている。^⑭ また讃嘆門には、無碍光如来の名号はよく衆生の一切の無明を破り、また一切衆生の志願を満足せしめるものであるが、しかし衆生が仏の名号を称えても無明がまだ残って所願を満足することができない場合がある。これは如実の修行と名義とが相応しないからであるといひ、その理由は二不知三不信、すなわち如来はこれ実相身、為物身ということを知らず、淳心、一心、相續心にならないからであると述べ、さらに名(称名)と法(名号)の即するものと即しない場合とがあつて称名被満のごときは名と法とが一致している場合であると論じられている。^⑮

曇鸞法師は、また『浄土論』に説かれた安楽浄土の莊嚴相、すなわち三嚴二十九種の浄土について精細な註釈を加え、そして「此三種成就願心莊嚴」^⑯(此の三種の成就は願心をもつて莊嚴せり)という、天親菩薩の叙述のあとをうけて、

応知者応知此三種莊嚴成就由本四十八願等清淨願心之所莊嚴因淨
故果淨非無因他因有也^⑰

(まさに知るべし、応知とは此の三種莊嚴成就はもと四十八願等の清淨の願心の莊嚴したもうところなるに因淨なるが故に果淨なり、無因と他因有るにはあらずということを知るべしとなり。)

と述べられている。とくに三嚴の浄土が建立されるのは、全く本願力によるものであることを強調し、その力用を詳説されている。

三

ところで、善導大師は本願について、『観經疏』玄義分に、
安楽能人顕彰別意之弘願——中略——言弘願者如大經說一切善惡凡夫
得生者莫不皆乘阿彌陀仏大願業力為増上縁也^⑱

(安楽の能人は別意の弘願を顕彰したもう、——中略——弘願と云うは大經に説くがごとし、一切善惡の凡夫が生ずることを得ることは、皆な阿彌陀仏の大願業力に乗じて増上縁となさずということなし。)

と述べられている。善導大師は阿彌陀仏の本願は別意の弘願であるといひ、別意の弘願こそが如何なる罪惡生死の凡夫といえどもその救済を可能にするのであることを強調せられている。

善導大師の本願に対する見解は極めて深いのである。それは淨影寺慧遠が分類したような分析法は示されていないが、いまかりに慧遠の三分類の方法に当ててみると、

一、撰法身願——一願言若我得仏(一一に願じて言く我れ仏を得たらんに)

二、撰浄土願——四十八願莊嚴起(四十八願より莊嚴起る)

三、撰衆生願——一誓願為衆生(一一の誓願は衆生の為なり)

四十八願撰受衆生(四十八願をもつて衆生を撰受したもう)

これは、善導大師が四十八願の全部が撰法身願であり、また撰浄土願であり、撰衆生願であるという理解に基づくものである。すなわち

善導大師は、仏はつねに一切衆生の救済が根本精神（大慈悲心）であるから、という本願の本質的立場に立っておられる。四十八願にはそれぞれに特色がある。しかしそれはすべて仏の大悲心の顕現であって、大悲が基盤になっているのである。本願樹立の根本精神からみれば、摂受衆生が全願に流れる一大生命でなければならぬ。しかも仏の大悲は苦者にそそがれているのである。苦者とは罪悪生死の凡夫を指しているのである。善導大師はこの道理を、「諸仏の大悲は苦者に於てす、心偏えに常没の衆生を愍念す、是れを以て勤めて浄土に帰せしめたもう、また水に溺れたる人のごときは急に偏えに救うべし、岸上の者をば何ぞ済うことを用ってせん」と述べられている。ここに善導大師の本願に対する根本的態度をみるのできるのである。

善導大師は、また『法事讃』の巻上に、

弘誓多門四十八 偏標念仏最為親 人能念仏還念 專心想仏知人
（弘誓多門にして四十八なり、偏えに念仏を標して最も親となす、人能く仏を念ずれば仏は還って念じたもう、専心に仏を想えば仏は人を知りたもう。）

と讃じられている。善導大師は仏の誓われた本願を、総じていえば四十八願であるが別していえば第十八願の念仏本願によって統攝せられている。

『往生礼讃』の後序に

若我成仏十方衆生称我名号下至十声若不取正覚当知本誓重願不虛衆生称念必得往生^⑤
（若し我れ成仏せんに、十方の衆生は我が名号を称して下も十声

に至るまで、若し生ぜずば正覚を取らじと、彼の仏は今現に世に在して成仏したまえり、当に知るべし、本誓の重願は虚からず、衆生は称念すれば必ず往生を得なり。)

と、第十八願を釈されている。ここには「称我名号」、「下至十声」、「今現在世成仏」、「重願不虛」などの重要な語を用いて、善導大師は仏の本願を明らかにされている。

いうまでもなく本願には、それぞれに「若く不生者不取正覚」が婦結の文となっている。「若し生ぜずば正覚を取らじ」と誓われた願は、果してそれぞれが具体化されているかどうかということは重要な問題である。それは本願が法蔵の単なる理想にすぎなかったならば救済の能力はまったくないからである。『無量寿経』はこのことを明確に説いているのであるから、善導大師は『観経疏』玄義分に、

無量寿経云法蔵比丘在世饒王仏所行菩薩道時発四十八願一一願言
若我得仏十方衆生称我名号願生我国下至十念若不生者不取正覚今
既成仏是酬因之身也^⑥

（無量寿経に云わく、法蔵比丘は世饒王仏のもとに在りて、菩薩の道を行じたまいし時に四十八願を發し、一一に願じて言わく、若し我れ仏を得たらんに十方の衆生は、我が名号を称して、我が国に生せんと願じて、下も十念に至るまで若し生ぜずば正覚を取らじと、今すでに成仏したもう、即ち是れ酬因の身なり。）

と述べて経文を信受されている。

また『無量寿経』には、

諸有衆生聞其名号信心歡喜乃至一念至心回向願生彼国即得往生住

不退転^⑧

(あらゆる衆生はその名号を聞いて、信心歡喜して乃至一念至心に廻向して、彼の国に生ぜんと願せば、即ち往生を得て不退転に住す。)

と説かれている。善導大師は、『無量寿經』の文を經証として本願力を確信せられたのである。

そして、『觀經疏』玄義分に、仏の大悲本願の結晶ともいふべき名号について、

今此觀經中十声称仏即有十願十行具足云何具足言南無者即是歸命亦是發願回向之義言阿彌陀仏者即是其行以斯義故必得往生^⑨

(今此の觀經の中の十声の称仏は即ち十願十行有りて具足す、云何が具足する、南無というは即ち是れ歸命亦た是れ發願回向の義、阿彌陀仏というは即ち是れその行なり、この義をもって故に必ず往生を得る。)と述べられている。

この釈義は、いわゆる通論家の人びとが下下品の称仏往生は唯願無行であるから『撰論』にいう別時意方便説に当ると非難したことに対する応答であり、また經論の相違を調和合して必得往生であると主張せられた大切な叙述である。善導大師の六字釈はまことに妙釈であって、現在の十念そのものに願行具足を認めて未來の往生必然を証明せられている。それはすべて願力所成のゆえであることを身証せられているのである。

願力所成について、『浄土論』の著者天親菩薩は、

觀彼世界相 勝過三界道 究竟如虛空 廣大無邊際
正道大慈悲 出世善根生 淨光明滿足 如鏡日月輪
備詩珍宝性 具足妙莊嚴 無垢光炎熾 明淨曜世間
宝性功德艸 柔軟左右旋 觸者生勝樂 過迦旃隣陀^⑩

(彼の世界の相を觀するに三界の道に勝過せり、究竟して虚空のごとく廣大にして辺際なし、正道の大慈悲は出世の善根より生ず、淨光明の満足すること鏡と日月輪のごとし、諸の珍宝の性を備て妙莊嚴を具足せり、無垢の光炎熾は明淨にして世間を曜す、宝性の功德艸は柔軟にして左右に旋れり、觸る者の勝樂を生ずること迦旃隣陀に過ぎたり。)

と讃じ、また「仏の本願力を觀するに遇いて空しく過ぐる者なし、能く速やかに功德大宝海を満足せしむ」と嘆じられている。天親菩薩は、因位の誓願が成就されて本願に酬いられて得られた果上(浄土)の徳相と徳用をこのように讃嘆せられている。この讃文は曇鸞法師によつて一そう鮮明にされ、願心浄土の世界を展開されるのであるが、善導大師はその原文をもとにして『往生礼讃』の後夜時に配引せられていることは周知のとおりである。

四

善導大師は『法事讃』に、

西方浄土宝莊嚴地上虚空皆偏滿珠羅宝網百千重一一網羅結珍宝玲瓏雜色尽暉光宝樹枝条異相間行整直巧相当此是弥陀悲願力無衰無變湛然常^⑪

(西方浄土の宝莊嚴は地上虚空に皆な偏滿し、珠羅宝網は百千重なり、一一の網羅は珍宝を結ぶ、玲瓏雜色にして尽く暉光宝樹枝条は相い間りて行行整直にして巧に相い当れり、此れは是れ弥陀の悲願力なり、無衰無変にして湛然常なり。)

と述べて、浄土の莊嚴は願力所成のものであることを力説されている。

さらに善導大師の願力について強調せられる文を拾いあげてみると『観経疏』には、

一切善惡凡夫得生者莫不皆乘弥陀大願業力為増上縁^①

(一切善惡の凡夫が生ずることを得ることは、皆な弥陀仏の大願業力に乗じて増上縁となさずということなし。)

一心信樂求願往生上尽一形下收十念乘仏願力莫不皆往^②

(一心に信樂して往生を求願すれば、上は一形を尽し下は十念を収む、仏の願力に乗じて皆な往かずということなし。)

又看此観経定善及三輩上下文意總是仏去世後五濁凡夫但以遇縁有異致令九品差別何者上品三人是遇大凡夫中品三人是遇小凡夫下品三人是遇惡凡夫以惡業故臨終籍善乘仏願力乃得往生^③

(又此の観経の定善および三輩上下の文意を看るに、總て是れ仏世を去りたまいて後の凡夫なり、但だ縁に遇うに異り有るをもつて九品をして差別せしめることを致す、何ぞや、上品の三人は是れ大に遇える凡夫、中品の三人は是れ小に遇える凡夫、下品の三人は是れ惡に遇える凡夫なり、惡業を以つての故に臨終に善に籍りて仏願力に乗じて即ち往生を得る。)

今以一一出文顯証欲便今時善惡凡夫同沾九品生信無疑乘仏願力悉得生也^④

(今一一に文を出し証を顯すことをもつてすることは、今時の善惡の凡夫をして同じく九品に沾し信を生じて疑いなく、仏願力に乗じて悉く生ずることを得しめんと欲す。)

若論衆生垢障實難欣趣正由託仏願以作強縁致使五乘齊入^⑤

(若し衆生の垢障を論ぜば實に欣趣し難し、正しく仏願に託して以つて強縁となすることによって、五乗をして齊しく入らしめることを致す。)

これらの文は玄義分に述べられている。これは善導大師が聖道諸師の見解に対応して述べられていることが知られる。それは仏の大悲はとくに罪障の凡夫を主体としていることが強調せられているのである。また序分義には、因願に酬いられた仏身について、

弥陀本国四十八願願皆發増上勝因依起於勝行依行感於勝果依果感成勝報依報感成極樂依樂顯通非化依於非化顯開智慧之門然悲心無尽智亦無窮悲智双行即広開甘露因茲法潤普攝群生也^⑥

(弥陀の本国は四十八願よりす、願願は皆な増上の勝因を發す、因に依りて勝行を起し行に依りて勝果を感じ、果に依りて勝報を感成し、報に依りて極樂を感成し、樂に依りて悲化を顯通し、悲化に依りて智慧の門を顯開す、然るに悲心尽ること無ければ智もまた窮り無し、悲智双行して即ち甘露を開く、茲によって法潤普く群生を攝するなり。)

と述べられている。

『法事讃』には、

大衆同心厭三界 三塗永絶願無名 三界火宅難居止 乘仏願力往西方^⑥

(大乘同心に三界を厭え、三塗永く絶ちて願くは名もなけん、三界の火宅には居止し難し、仏願力に乗じて西方に往く。)

乃由弥陀因地世饒王仏所捨位出家即起悲智之心広弘四十八願以仏力五逆之興十惡罪滅得生謗法闍提回心皆往^⑦

(すなわち弥陀の因地に世饒王仏の所にして位を捨て家を出でて、すなわち悲智の心は広弘四十八願を起したもう、仏願力をもって五逆と十惡とを罪滅して生ずることを得て、謗法と闍提とは回心して皆な往くによる。)

共証七日称名号又表釈迦言説真終時正念弥陀見仏慈光来照身乘此弥陀本願力一念之間入室堂^⑧

(共に七日名号を称することを証し、また釈迦の言説の真なることを表わす、終時正念にして弥陀を念ずれば、仏の慈光来りて身を照すを見る、此の弥陀本願力に乗じて一念の間に宝堂に入る。) 荷仏慈恩実難報 四十八願慇懃喚 乘仏願力往西方^⑨

(仏の慈恩を荷って実に報じ難し、四十八願慇懃に喚ぶ、仏願力に乗じて西方に往け。)

『観念法門』には、五種の増上縁を説いて願力の偉大であることを力説されている。すなわち、一は滅罪増上縁、二は護念得長命増上縁、三は見仏増上縁、四は摂生増上縁、五は証生増上縁^⑩である。その中「見仏三昧増上縁」を明かすについて、阿弥陀仏の三念願力を説

き、また十八願の意義を明示されているが、三十五願の女人往生願について、

義曰乃由弥陀本願力女人称仏名号正命終時即転女身得成男子弥陀接手菩薩扶身坐宝華上随仏往生入仏大会証悟無生又一切女人若不因弥陀名願力者千劫万劫恒沙等劫終不可転得女身^⑪

(義に曰く、すなわち弥陀の本願力によるが故に女人仏の名号を称すれば、正しく命終の時に女身を転じて男子となることを得る、弥陀は手を接し菩薩は身を扶けて宝華上に坐しめ、仏に随つて往生し仏の大会に入りて無生を証悟す、また一切の女人もし弥陀の本願力によらずんば千劫万劫恒沙等の劫にも終に女身を得ることを転ずべからずと。)

と述べられている。また「証生増上縁」の釈には、

但是仏滅後凡夫乘仏願力定得往生是証生増上縁^⑫
(但だ是れ仏滅後の凡夫は仏願力に乗じて定んで往生を得る、即ち是れ証生増上縁なり。)

と述べられている。

『往生礼讃』には、

信知自身是具足煩惱凡夫善根薄少流転三界不出火宅今信知弥陀本弘誓願及称名号下至十声一声等定得往生^⑬

(自身は是れ具足煩惱の凡夫、善根薄少にして三界に流転して火宅を出でずを信知し、今弥陀の本弘誓願および名号を称すること、下も十声一声等に至るまで、定んで往生を得と信知す。)

と述べ、また、

弥陀世尊本發深重誓願以光明名号撰化十方但使信心求念上尽一形
下至十声一声等以仏願力易得往生⁸⁴

(弥陀世尊本發の深重誓願は、光明名号をもって十方を撰化す、
但だ信心求念するものをして、上は一形を尽し下は十声一声等に
至るまで、仏願力をもって往生することを得やすからしむ。)

といい、そして後序に、

得聞弥陀本願名号一心称念求願往生願仏慈悲不捨本弘誓願撰受⁸⁵
(弥陀の本願名号を聞くを得て、一心に称念して往生を求願す、
願わくは仏の慈悲本弘誓願を捨てたまわず撰受したまえ。)

と述べられている。

また『般舟讚』には、一一の誓願は衆生のためとし、一切の罪障は
願力称名によって除かれ、無生宝国の地に住して極楽の願力所成の莊
嚴を自然に見ることができるのは、すべてみな阿弥陀仏の願力の慈恩
であると感謝されている。

六

以上のとおり、本願について善導大師の叙述を摘出してみたのであ
るが、これによっても、いかに善導大師が仏の本願力を強調せられて
いるかということがわかる。これは、善導大師の著述五部九巻を通じ
て溢れ出る善導大師の根本的な教学思想である。

善導大師の願力の強調について、ことさらに曇鸞、道綽二師の『論
註』や『安楽集』の叙述を引用して主張されてはいない。これは、善
導大師がたとえ菩薩や入師の所論といえども依って依らないとする、

いわゆる「古今楷定」の妙釈というべきか、「聖僧指授」の權威が保
たれているとみられるのであるが、しかし、さきに考察した曇鸞法師
の教学思想から推論すれば、大きな思想的影響を蒙っていることは自
明の理といわなければならない。

善導大師の願力思想について注目せられるのは、椎尾博士が指摘せ
られているように願力が仏の強縁であるということである。善導大師
は重要な問題の解釈にはすべて縁をもって結論されている。すなわち
「一切の凡夫は縁によって生ずる」、「縁に随う者はすなわち解脱を蒙
る」、「一切善悪の凡夫が生ずることを得ることは、皆な阿弥陀仏の大
願業力に乗じて増上縁となさずということなし」などと述べられ、ま
た仏身仏土観においても、すべては願力を強縁とされている。願力を
強縁としてみられたのはこれまた曇鸞法師である。

すなわち『論註』に、

問曰有何因縁言速得成就阿耨多羅三藐三菩提答曰論言修五門行以
自利他成就故然嚴求其本阿弥陀如来為増上縁他利之與利他談有
左右若自仏而言宣言利他自衆生而言宣言他利今將談仏力は故以利
他言之当知此意也凡是生彼浄土及彼菩薩人天所起諸行皆縁阿弥陀
如来本願力故何以言之若非仏力四十八願便是徒設⁸⁶

(問うて曰く、何の因縁有つてか速得成就阿耨多羅三藐三菩提と
言うや、答えて曰く、論に言う五門の行を修して自利他成就す
るを以つての故に、然るに嚴に其の本を求むるに阿弥陀如来を増
上縁となす、他利と利他と談ずるに左右有り、若し仏よりして言
わば宣しく利他と言うべし、衆生よりして宣しく他利と言うべし、

今まさに仏力を談ぜんとす、是の故に利他を以ってこれを言う、まさに知るべし、此の意なり、凡そ是れ彼の浄土に生ずると及び彼の菩薩人天の所起の諸行とは皆な阿弥陀如来の本願力に縁るが故なり、何を以ってかこれを言う、若し仏力に非らずんば四十八願は便ち是れ徒らに設ならん。

と述べて阿弥陀仏の増上縁を明かし、大願業力の所成を説かれている。増上縁とは種子が因縁によって増上することをいうのであって、それは阿弥陀仏の願力に外ならない。すなわち仏は強増上縁力であって無有縁の凡夫の託縁、すなわち仏と凡夫との関係として三縁五縁が成就するものとみられる。さらに、端的にいうならば、強増上縁とはすなわち四十八願である。四十八願は悉く衆生の為であって、これを衆生の側からみれば往生のすがたといえるであろう。すなわち衆生の願生の縁が相い融合している縁力でなければならない。これが強増上縁であり四十八願の願力である。^⑩

善導大師は、さきに掲げたように、「弥陀の本国は四十八願よりす、願願は皆な増上の勝因を發す、因に依りて勝行を起し行に依りて勝果を感じ、果に依りて勝報を感成し、報に依りて極楽を感成し、樂に依りて悲化を顯通し、悲化に依りて智慧の門を顯開す、然るに悲心尽ること無ければ智もまた窮り無し、悲智双行して即ち甘露を開く、茲によって法潤普く群生を撰するなり」と述べられているように、四十八願の勝因勝行は浄土の勝果となり、また四十八願は弥陀となり、弥陀は一切凡夫の上に悲化される。悲化は凡夫救済の願力である。仏の本願は勝因勝行勝果となって普く群生を撰する強縁となるのである。曇

鸞法師が「若し仏力に非らずんば四十八願はすなわち徒らに設ならん」と述べられていることはまことに故あることといわなければならない。

註

① 例えば岩崎俊雄氏がその著（『觀經疏玄義分序説』一頁―五七頁）に、時代的背景とともに四分律宗、三階宗、三論宗、涅槃宗、地論宗、撰論宗など仏教の諸思想と善導教学との思想的關係を究明され、また岸寛勇氏は（『善導教学の研究』一三二頁―一六八頁）―善導教学の思想背景―として広範圍にわたって検討されている。

② 「語後學者既有他力可乘不得自局已分徒在火宅也」（『安樂集』浄土宗全、一卷、六九一頁上）

③ 浄土宗全、二卷、五六頁上

④ 『法然上人全集』（石井本）四八一頁

⑤ 浄土宗全、一卷、二一九頁上

⑥ 浄土宗全、一卷、二五五頁下

⑦ 同右

⑧ 同右

⑨ 同右

⑩ 神子上惠龍氏は、「もし上品生に約すれば修五念門であり、若し下品生に約すれば称名念仏の行である」と、十念念仏に二義を立てられている。

龍谷大学真宗学会編『曇鸞教学の研究』九頁

⑪ 「以斯而推他力為増上縁」（『論註』、浄土宗全、一卷、二五五頁下―二五六頁上）

⑫ 浄土宗全、一卷二四〇頁上

⑬ 神子上惠龍「曇鸞教学の概観」（『曇鸞教学の研究』二二頁―二三頁参照）

⑭ 浄土宗全、一卷、二三四頁下―二三七頁上

⑮ 浄土宗全、一卷、二三八頁上下

- 16 浄土宗全、一巻、二五〇頁上
- 17 同右
- 18 浄土宗全、二巻、二頁上
- 19 『無量壽経義疏』巻上(浄土宗全、五巻、二七頁)
- 20 『觀経疏』(浄土宗全、二巻、一〇頁下)
- 21 『往生礼讃』(浄土宗全、四巻、三七〇頁下)
- 22 『般舟讚』(浄土宗全、四巻、五三〇頁下)
- 23 『觀経疏』(浄土宗全、二巻、五六頁上)
- 24 「諸仏大悲於苦者心偏愍念常没衆生是以徇歸浄土亦如渴水之人急須偏救岸上之者何用濟為」(『觀経疏』浄土宗全、二巻、六頁上)
- 25 浄土宗全、四巻、八頁下
- 26 浄土宗全、四巻、三七六頁上
- 27 「阿難白仏法藏菩薩為已成仏而取滅度為未成仏為今現在仏告阿難法藏菩薩今已成仏現在西方去此十万億刹」(『無量壽経』浄土宗全、一巻、一二頁)
- 28 浄土宗全、二巻、一〇頁下
- 29 浄土宗全、一巻、一九頁
- 30 浄土宗全、二巻、一〇頁上下
- 31 浄土宗全、一巻、一九二頁
- 32 「觀仏本願力遇無空過者能令速満足功德大宝海」(『浄土論』浄土宗全、一巻、一九三頁)
- 33 浄土宗全、四巻、一七頁上
- 34 浄土宗全、二巻、二頁上
- 35 浄土宗全、二巻、四頁上
- 36 浄土宗全、二巻、八頁上
- 37 浄土宗全、二巻、八頁下
- 38 浄土宗全、二巻、一二頁上
- 39 浄土宗全、二巻、二八頁上
- 40 浄土宗全、四巻、一頁下

善導大師研究

- 41 浄土宗全、四巻、四頁上
- 42 浄土宗全、四巻、二二頁上
- 43 浄土宗全、四巻、二九頁下
- 44 浄土宗全、四巻、二二七頁下—二三五頁下
- 45 浄土宗全、四巻、二二三頁下—二三四頁上
- 46 浄土宗全、四巻、二三四頁上
- 47 浄土宗全、四巻、三五四頁下
- 48 浄土宗全、四巻、三五六頁下
- 49 浄土宗全、四巻、三七五頁下
- 50 浄土宗全、四巻、五三〇頁下
- 51 浄土宗全、一巻、二五五頁上下
- 52 椎尾弁匡述『善導大師』全研究の提唱』八二頁—八二頁参照

善導教学に及ぼした聖道諸師の思想的影響

—『往生礼讃』を中心として—

三 輪 晴 雄

善導大師は中国浄土教の大成者であり、日本浄土教徒に最も尊崇された僧である。善導大師の伝記は道宣によって会通伝の附伝に初めて伝えられた。「近くに山僧善導なる者あり」と書き出される。これは四分律学匠であった道宣が善導にどのような関心を示したかということとてきわめて興味をひく記述である。そこにはある種の親近が認められ、善導自身は浄土行の実践者としてその活躍を開始した時と軌を一にすることで、道宣の目にとまったという意味がそこに存在するのではなからうか。

善導は初唐仏教界に多く輩出した義解の僧としてでなく、行業の僧

としてその地歩を築いたのである。善導は次第に尊崇され幾多の人々を救済したかは後の伝記類が語ってくれる。しかし、これらのことが後世にある種の禍根を残す結果になった。

道宣によって述べられた善導は生々しい新鮮なものである。それは道宣が直接間接に風聞したところであったことである。しかしその伝が完全に善導を伝えていないのである。後の伝記は善導に対する尊敬の念、渴望の念でもってそれが紛飾されたために、善導の全生全貌を完全に把握することを困難にしたのである。

これらの点を充全にして善導を解明する書は岩井大慧著『善導伝の一考察』である。しかし未だ善導の実体を把握することを困難にしているのが実情であるといえよう。とくに聖道門諸師との関りという点では更に一層困難な点がそこに存在する。これらの点を解決するのは、善導の著作五部九巻より以外はないのである。

善導伝を通覧してそこに共通項として認められるのは、善導は義解、義学の僧でなく、浄土の実践者として以外に何にもないのである。これらの館を踏まえて五部九巻を紐解けば、『往生礼讃』が善導の宗教体験を表明する書として挙げられるのである。

『往生礼讃』は長時永劫に修する書で同じ行を修する書である『般舟讃』『法事讃』とは異なっている。それは、『礼讃』の前・後序に善導の浄土教思想・真情がそこに看取されるところである。『礼讃』は行儀書でありながら教儀書としても充分な役割をはたしているのである。ここに『礼讃』の意義が見い出されるであろう。

善導・『往生礼讃』に視点を据え唐代仏教での位置付けてみよう。『往生礼讃』は讃偈文がその大半を占めるのである。そこで「讃」について若干の考察を加える。善導と時を同じくし、道宣の弟子であった道世は、仏教の百科事典ともいえる『法苑珠林』百巻中で「唄讃篇」に「讃トハ、文ニヨリ章ヲ結び、唄トハ、短偈ヲ般テ頌ヲ流ス、ソノ事議ヲ比スレバ、名ヲ異ニスレドモ実ハ同ジ」と、讃とは短偈でもって節をつけたものであるという。今日『礼讃』が唱えられるところとまったく同じ意味であろう。以下経典を引証し音韻和する由縁を列挙しその功德を讃仰するのである。また中国での讃を説明するのに曰く、経の讃偈を用いることは妨げでなく、然も中国の唄讃も多種多様であるが、漢・梵の音は殊となり、互に用いることができなかった。宋代に訳経僧康僧会が梵音よくするところから世の讃美するところとなり、ここから音声の学が康僧会の音をもってその式則としたといひ、さらに東晋の道安がその三科、上経・上講・布薩を集制したときにはじめて天下の法則となって世に行れるところとなったと述べている。唄讃は康僧会・道安によってはじめて集大成されたもの説である。これらのことから「讃」は経典を誦し、それが講ぜられるとき、または布薩のときと大衆が集められた場合に修せられた儀則であったと推測されるであろう。このような「讃」は古くから行れたものといえる。また隋唐に至って多くの「讃」を見ることもできるのも仏教が次第に衆をたのんだ集団化へと推移する証ともいえるであろう。

さて『往生礼讃』は、「一切の衆生を勤めて西方極楽世界の阿弥陀国に生ぜんと願する六時礼讃偈」と『礼讃』は一名『六時礼讃』とも

称されるところである。「六時」とは一日を十二に分ち、昼三、夜三の六時に分つことを意味する。『礼讃』では日没・初夜・中夜・後夜・晨朝・日中と夕方より始まり翌日中をもってその修行単位とする。日没をその始めとする理由は、西方の弥陀を崇拜対象とするところから、西の方角太陽の傾く所を西方世界と見定めて弥陀世界を希求するところにその縁因が求められるといわれる。浄土教をきわめて明解に説明されているが、これはどこにその対象があったかを明らかにもするところである。ここに「六時」の行はいつ頃からはじまったを事例を上げて見よう。

(庚誦) 晩年以後、尤遵釈教、々内立道場、環繞礼懺、六時不輟、誦法華経、毎日一偏、後夜中忽見一道人、自称願公、容止甚異、呼誦為上行先生、授香而去……⁽²⁾

と、庚誦は武帝の招請に疾病と称して応ぜず、自らの邸内に修行道場を建て礼懺を修して六時やめることがなかったのである。また「法華経」を誦すること日に一遍であったという。「礼懺」とは礼讃懺悔のことであろう。これはきわめて注目されるのである。礼懺に懺悔の意味を含めその修行徳目とすることからである。このような儀則が梁代に認められることは、経録等によって指摘でき梁代の在家信者の様体であったと考えられる。庚誦の臨終は

举室成聞空中唱、上行先生已生弥陀淨域矣

と述べられたところは一層興味をひくところである。というのは、梁代にはこのような具体的な往生説話を見ないからである。

ところで「環繞礼懺、六時不輟」とは具体的にどのようなことを指

すかは

……(到漚) 初與弟洽常共居一齋、洽卒後、便捨為寺、因斷腥羶、終身蔬食、別營小室、朝夕從僧徒礼……

と、僧を招請し礼誦・布施行に精勵したのである。これらの儀礼作法は、先にも指摘した如く、斉・梁の間に多くの在家儀則を見ることができそれらに基づき修されたのであろう。

つぎに中国仏教史上際立って特異な存在として知られる三階仏教を唱えた信行禪師に『昼夜六時発願文』がある。そこには「唱静六時礼仏法大綱、昼三夜三嚴持香草」とあって、初夜・半夜・後夜・午時・平明・日没と順序しその一々に行儀礼讃がある。矢吹博士によれば、「至心懺悔・至心勸請、至心隨喜、至心廻向の如きも兩者共にその形式を同うす。況んや善導の広懺の如きは至心帰命阿弥陀仏の中心思想を除けば全く三階教の口吻を存す⁽⁴⁾」と、善導の『礼讃』と七階礼懺とは同工異曲のものではなからうかと推断される。ここに善導の教学に多大な影響を及ぼしたのではなからうかという説も見られるが、信行の「礼懺」をもってこのような臆断は認められないのであろう。信行とはほぼ同時代の天台智者大師智顛に「六時礼仏」の儀則があったことが、『国清百録』に見える。

天台の衆徒の日常規範を十条にわかつて、それに違背する者の懺悔を述べた第三条に、

六時礼仏、大僧応被入衆衣、衣無鱗隨若緞衣悉不得……悉罰十礼对衆懺⁽⁵⁾

と六時の礼仏における衆徒の参集する威儀の違背の罰則をいっしたもの

があるが、天台にあっては六時儀礼が行われていることである。

六朝・隋の間に「六時」儀礼が行われている漸次盛行するところとなったのである。そして「六時」は「礼懺」「礼仏」と衆徒の懺悔のためのものである。そして「六時礼懺・礼仏」が個の仏教儀礼から集団の仏教儀礼へと変遷し、そこには「懺悔」が志向されていたのである。

誦此三十五仏名、日夜六時懺悔滿二十五日、滅四重八重等罪、式叉摩那沙弥尼……⁽⁶⁾

若有犯十戒者、教懺悔、在仏菩薩形像前、日日六時誦十戒四十八輕戒……⁽⁷⁾

と、六時に修せられた行儀には、「懺悔」「犯戒止悪」に関わる行儀と考えられていたのである。ここに「六時」とは単なる行法の単位ではなく、常に永続・継続的に行ぜられねばならぬところであった。つまり戒律を護持する意識とまったくかわらぬのである。このように「六時」儀礼は中国仏教界では好んで修せられたといえるのである。今世紀初頭より敦煌文書が発見され、とくに仏教文書は耳目注視されるところである。そのうち講經文に「六時」を説くものがあるのでここに紹介する。

若有善女善男、能受持觀世音菩薩名号、乃至一時礼拝供養と、法華經を引き、それを釈して、

言一時、即十二時、仏言一日六時供養若是寅時、……晨朝清爽好追爽、……尋際若能申礼拝、十方化仏総親臨

第二午後……此時礼拝志心、堪与衆生長福……必教功德勝尋常

第三黄昏……此際十方暗昧、聖賢多在善人家、

初夜与中夜、後夜此三時亦須礼拝供養求仏

二更纔動名初夜、委養仏僧於坐下、

逡巡時節到三更、中夜亦須思教化

後夜深、須淨意、莫逞无明恣眼睡、

殘燈切要再重挑 頻頻更要添香水……⁽⁸⁾

講經文に見える六時であるが具体性を欠き、その義とするところは難解である。しかし、これは、当時の民衆に仏教弘宣の手段としてはきわめて有効なものであったであろう。

以上、六朝・隋・唐にわたっての「六時」について考察したのであるが、その当初個々の真摯な懺悔儀礼であったが、次第に大衆の懺悔儀礼となっていくたのである。これは六朝、隋、唐の仏教推移した過程ともいえる。まさしく善導の『往生礼讃』はこの間に著述されたのである。そしてその『礼讃』は完成された行儀書であったのである。さらに『礼讃』は懺悔を志向していたといえるのである。より具体的には、『礼讃』中の発願文、三品懺悔がそれである。

註

(1) 『法苑珠林』卷二十六(大正蔵五三一五七四―上)

(2) 梁書五十一

(3) 梁書四十

(4) 矢吹慶輝著『三階教の研究』五三五頁

- (5) 『国清百録』卷一―大正蔵四六一七九三―下
 (6) 『法苑珠林』卷八十六、大正蔵五三一九一四―上―中
 (7) 『法苑珠林』卷八十九・大正蔵五三一九四〇―中
 (8) 王重民輯『敦煌變文集』卷五
 (9) 「仏教論叢」に掲載予定
 (10) 「三品懺悔」につて「ベリオ二〇二〇」のものに見ることができ。土橋秀高「敦煌本に見られる種々の菩薩戒儀」（西域文化研究第六所収）によると「礼讃」と少し字句の異同が認められるのである。この文書は晩唐から吐蕃期以前のもので、「この写本のもつ意味は所謂瑜伽来の菩薩戒儀の規格様式から懺法とか一般法要作法文形式への推移を物語る一つの資料というところにある」（一五〇頁）と評される。「三品懺悔」が懺法に組入れられるのは当然の成行として容認されるであろう。これらについて更に考究する必要があると思う。

南都浄土教における善導教学の受容

— 永観の場合 —

成 田 貞 寛

一

法然の浄土開宗によって、日本に於ける浄土教の流れは、新しい段階を迎えるのであるが、その成立を考察する場合には、善導を通じて、中国浄土教との関連、源信を通じて、日本浄土教との脈絡が究明されなければならぬ。然るに日本浄土教の流れをなすものとしては、源信を代表者とする叡山浄土教の外に、南都三論宗系浄土教があり、法然の浄土教成立を考察するにあたっては、南都浄土教との関連が究

明されねばならぬ。南都三論宗系浄土教の流れにあって、その中心をなせるものは、永観と珍海の浄土教であるが、特に永観は年代的にも、源信と法然との中間にあって、両者の媒介的立場にあることが留意されねばならぬ。本論では、永観の善導教学受容の特異性を法然との相異において考察し、日本浄土教思想史上における地位について考察せんとするものである。

二

先づ、永観は『往生拾因』の序文において、「道綽の遺識によって火急に称名し、懐感の旧義に順つて声を励まして念仏し、ある時は五体を地に投じて称念し、ある時は合掌を額に当て、専念す。一切の時処において、一心に称念すべし。」と説いて、道綽、懐感の教えに順つて、称名念仏の実践に進めることを語るのであるが、また善導の浄土教にも、深い関心を示していることは、特に注意を要することである。

さて、永観は念仏の一行を開いて十因となし、その一々に、「一心称念阿弥陀仏」と説いて、専ら称名念仏を修すべきを勧めている。特に第十因に於ては、「一心称念阿弥陀仏、随順本願故必得往生」と説いて、称名念仏が仏の本願に随順するが故に、往生の因となることを示し、続いて第十八願文を掲げ、本願に基づく称名が、往生の業となりうる具体的根拠を、善導の『観經疏散善義』の就行立信釈に求めている。即ち、

「善導和尚云、行有二種、一、一心専念弥陀名号、是名正定業、

順^ニ彼^ニ本願^ニ故。若依^ニ礼誦^等、即名^ニ助業。除^ニ此^ニ二行^ニ自餘諸善、悉名^ニ雜行^ニ已上。是故行者係^ニ念悲願^ニ至^レ心称念。除^ニ不至心者^ニ不^レ順^ニ本願^ニ故。⁽¹⁾

以上によって明らかなるが如く、善導により、正定業、助業、雜行を分別し、称名念仏を以て第十八願に基づく正定業と規定せんとしているが、こゝで注意すべきは、正定業である称名念仏を修する場合、行者は常に至心でなければならず、至心でない者は本願に順せず、と指摘せることである。かゝる見解は、第十八願文を理解するにあたって、永観の独自の見解を示すものであり、至心に重点を於て願意を理解せるものである。即ち『往生捨因』にあつては、至心即ち一心に依つて、十念即ち称念がおこるのではなく、却つて十念に依つて至心を、称念に依つて一心を発するのであつて、かゝる關係を示すものが第七因と第八因とである。第七因で三業相應を、第八因で三昧發得を明すのは、三業相應の称念が三昧發得の一心を得るためである。かくて、第七因では、三業相應の称名に依つて一心専念を發すことが出来ることを説いている。即ち

「発^レ声不^レ絶称^ニ念仏号^ニ、三業相應、専念自發。故觀終至^レ心称^ニ名令^ニ声不^レ絶。⁽²⁾」

これによって明らかなる如く、専念を發すためには、三業相應の称念が重要であつて、永観が高声念仏の実践を行者に強く要請する所以であり、たとひ一念であつても専念が發るならば、往生の引業が成し、往生の果が得しめられると説くのである。

以上によって明らかなる如く、永観の指向する称名念仏は専念をお

こすための方便のものであり、たとえそれが随順本願の行、正定業と呼ばれるにしても、それ自身が往生の正因となるものではない。しかし、若し専念をおこし得るならば、そこに往生の引業を成し、浄土の果を得ることが出来るると云う意味に於て、その重要性が認めらるべきものである。こゝに永観の念仏思想の基本線が示されていると共に、法然の念仏思想に於ける重要な課題の萌芽が用意されており、多くの示唆を与えているものであると考えられる。

さてしからば、法然においては第十八願文のいかなる点に重点をおいて理解し、また善導の散善義、就行立信積の文を受容することによって、口称念仏をいかなるものとして基礎づけたのであろうか。法然は第十八願文の理解において、永観が強調した所の至心には触れることなく、かえつて本願の乃至十念の文に重点をおき、称名念仏の専修による往生を主張している。即ち『選択集』第二、二行章には、散善義就行立信積の文を引用し、次の如く説いている。

「問曰、何故五種之中、独以^ニ称名念仏^ニ為^ニ正定業^ニ乎。答曰、順^ニ彼^ニ本願^ニ故。意言、称名念仏是彼^ニ本願^ニ行也。故修^レ之者乘^ニ彼^ニ本願^ニ、必得^ニ往生^ニ也。⁽³⁾」

即ち称名念仏を以て、仏の本願に順ずるが故に正定之業とし、本願の行であるが故に、これを修すれば往生することが出来ると説いて、称名の正因であることを説いている。永観の理解と如何に相異なるかを理解することが出来る。かくして法然は、『選択集』第三、本願章の始めに、『観念法門』の撰生増上縁条下、及び『往生礼讚』後序に引用する「若我成仏、十方衆生、称^ニ我名号^ニ、下至^ニ十声^ニ、若不^レ生者不^レ取^ニ正

覺」の文を掲げて、願文においては、乃至十念に重点のあることを示している。又『選択集』第二、二行章には『往生礼讚』前序における「称名念仏念々相続の専修は、仏の本願に順するが故に十即十生、百即百生」の文を引用し、

「豈捨百即百生専修正行、堅執千中無一雜修雜行乎。」⁽⁴⁾

と説いている。法然に於ては本願の至心には重点がおかれておらない。この点において至心に重点をおく永観との間に立場の相異を見ることが出来る。しかし、永観の口称念仏が専念をおこす方便のものであり散善義の就行立信積の理解において、異質のものであるにしても、法然の専修念仏義の成立の上に多くの示峻を与えていると云ふことが出来るであろう。

三

さて、永観は『往生拾因』の第八因の末尾に於て、「十因之興意在斯因、不愛身命但惜三昧、若愛宝地必生淨土、思之庶知。」⁽⁵⁾と結んで、拾因を明かす所以が三昧発得にあることを語り、又自らの主張を基礎づけるために、諸経論の文を引用しているが、特に注意されるべきは善導に対する理解である。即ち善導の『観念法門』及び『往生礼讚』にも引用されている『文殊般若経』の文、次で『観念法門』の文によって、自らの意を述べて次の如く説いている。

『文殊般若下巻』云、仏言若善男子善女人、欲入一行三昧、応処空閑捨諸乱意不取相貌、繫一心一仏専称名号、随仏方所端正正向、能於一仏一念念相続。即於念中能見過去未来現在諸仏。

己上。善導和尚云、若得口称三昧二者、心眼即開見彼淨土一切莊嚴。己上。和尚既是三昧発得之人也。豈有謬乎。⁽⁶⁾

こゝに説く『文殊般若経』の文は、理の一行三昧と事の一行三昧を説く中の事の一行三昧を述べる文であり、名号を専ら称えることにより、一行三昧に入る事を説くものであり、口称による三昧発得を示せるものである。又続いて『観念法門』により、口称により三昧に入り、見仏する義を説いて、善導を三昧発得の人として指摘している。即ち永観は口称念仏により三昧に入り、定心の専念をおこし修し、それを往生の因となす自説の根拠を善導の上に見出していることは明らかである。かくして、永観は「行者は一切の諸願諸行を廢し、念仏の一行を唯願唯行すべきであり、散慢の者は千に一も生ぜず、専修の人は万に一も失することはなし。」と云って専修念仏をすゝめ、定心の専念をおこし修すべきを説いている。しかし専修念仏と言っても、三昧を發得するための手段のものであり、法然のそれとは意味を異にし、異質のものであることに注意せねばならぬ。善導教学の受容にあたって、三昧發得に重点がおれていることが理解せられる。

しからば、法然はこの問題に対し如何に理解したであろうか。『選択集』第三、本願章に於て、念仏と諸行の難易を比較して、『往生礼讚』前序の文が引かれている。即ち『文殊般若経』の文の次下の問答文である。即ち

『問曰、何故不令作觀。直遣専称名字二者、有何意也。答曰、乃由衆生障重境細心麤識颺神飛觀難成就也。是以大聖悲憐直勸専称名字。正由称名易故相続即生。己上』⁽⁷⁾

にしたい。

本願の深旨を測って、観は成就しがたいが、称名は易いから相続すれば、必ず往生を得るとの文意である。しかし、この文の直前にある

『文殊般若経』の文を何故に法然はこと更に略したのであろうか。さ

て、『往生礼讃』に於ては、一行三昧の解釈に二義があり、一は第十

八願の称名念仏を表したもの(正意)、二には、経の原文の意に順じて、

口称念仏により三昧に入り見仏を期するもの(傍意)であり、又『観

念法門』に引用される『文殊般若経』の文も同意であった。故に法然

はこのような点より、本願の行である称名念仏による往生義を混乱さ

せぬため、『文殊般若経』の称名による一行三昧の文を略し、散心の称

名念仏による往生を主張したものと考えられる。かくて永観が『文殊

般若経』の称名による一行三昧の文により、善導を三昧発得の人とし

て把握し、口称念仏が三昧発得を成就せしめるものとしているに對

し、法然は同じく、善導を三昧発得の人として把握しつゝ、も、口称念

仏が正定業として本願に随順する行であると主張している。即ち法然

にとつては、口称念仏が三昧発得を成就せる行であると云ふ点より

も、それが仏の本願の上に正定業として規定された行であると云う点

に重点をおいて理解していることが知られる。両者の理解に於ていか

かに異りがあるかを見ることが出来るが、しかし永観の専修念仏義がい

かに異質のものであり、法然の理解との間に落差をもつものであるに

しても、法然の専修念仏義の成立の上に多くの示唆を与えたものであ

ると云ふことが出来るであろう。なおこの外にも名号論等について對

応さるべき多くの問題を内包し、『往生拾因』と『選択集』との間に

は関連多い差異点を指摘することが出来るが、稿を改めて論ずること

註

- (1) 浄全十五、三九一頁。
- (2) 浄全十五、三三三頁。
- (3) 浄全七、一〇頁。
- (4) 浄全七、一五頁。
- (5) 浄全十五、三八七頁。
- (6) 浄全十五、三三四頁。
- (7) 浄全七、二〇頁。

法然上人における善導教学の受容とその展開

——とくに『往生礼讃』の受容と展開に関する基礎資料について——

代表者 藤 堂 恭 俊

本稿は昭和五十・五十一年度にわたって行われた「法然上人における善導教学の受容とその展開」に関する共同研究の成果の一部であり、とくに今般は研究の意図にそって毎週一回行われた共同作業をおして得られたデータにもとづく基礎資料の整理のなか、紙数の都合もあってその一部をなす『往生礼讃』に関するものだけに限って発表することになった。

周知のように『往生礼讃』は、法然上人（以下敬称略）が浄土開宗以前において、つとに源信の『往生要集』に引用されている三心釈や専雑二修の文（第五助念方法門、第二修行相貌章）をとおして親しまれていたばかりでなく、とくに後者にみられる「十即十生 百即百生」の文は、法然の傾倒をして源信から善導へ移行せしめたる至った程、強い影響をおよぼした。さらに開宗のちにおいても、この『往生礼讃』が法然の浄土教思想形成の上に、重要な役割をはたしたであろうことは、たとえばその主著『選択集』第二、三、五、八、九、十、四、十五の各章において、標章に続く引文として掲載されていることによっても十分に察知されるであろう。

法然上人における善導教学の受容とその展開

そういった意味において法然のいかなる遺文のなかに、『往生礼讃』のいかなる文が引用されているか。さらにそれがどのように法然によって消化され、いかなる表現においてあらわされているか。あるいは引用文はいかなる目的のためになされたのであるかを煩瑣ではあるが実証的に示すことによって、研究課題を解明する基礎資料としようと思う。脱漏、その他予期しない誤りをおかしていないと断言できないが、とにかく各分担者による報告を左に列挙することにする。

〔1〕 三心・五念・四修

(a) 『つねに仰せられる御詞』のなかに、「善導の御釈を拝見するに、源空の目には、三心も五念も、四修も、皆俱に南無阿弥陀仏と見ゆる也」（石井教道編『昭和新修 法然上人全集』四九三頁）とあるが、このなか、「三心も、五念も、四修も」と言っているのは、『往生礼讃』の前序に、「問曰 今欲勸人往生者未知 若為安心 起行 作業 定得往生彼国土也」と言う問いにたいして、具体的に示された三心、五念門、四修に関する釈義の名目を、その次第順序にしたがって列挙

したものと思われる。

このように安心等の三種の名目が順序正しく列挙されることは、かの弁長の『末代念仏授手印』等にも見出すことができるが、法然の最晩年の作である『一枚起請文』には、「たゞし三心四修なんと申す事の候は」(四一六頁)となっていて、五念(門)がはぶかれていることに注目させられる。このことはおそらく法然が起行に関するかぎり『観経疏』所説の五種正行説を依用したことに起因するであろうし、法然の遺文のなかに善導所説の五念門釈が見出せないことはこのことを証すと言ってよいであろう。

(b) 『往生要集詮要』には、「如観経説者具三心必得往生」より「流転三界不出火宅」(八頁)までの全文を引用し、さらに続いて、「乃至畢命為期誓中止即是長時修」と記している。これはおそらく深心釈より無間修の文の最後までを「乃至」であらわしたのである。しかりとすればこの『詮要』の引用文は、三心、五念門、四修の全般にわたっていることが知られる。法然の遺文には『往生要集』に関する釈義が四種現存しているが、この『詮要』だけが今の文を引用し、他の三種には引用されていない。しかも『詮要』に引用されている文は原文からの引用であって、『往生要集』からの孫引きではないことが確認される。すなわち、源信は『往生要集』第五助念方法門の第二修行相貌章のなかに『往生礼讃』所説の三心釈を引用しているのであるが、至誠心釈にかぎってその全文を転載しないで、抄出しているからである。

〔2〕 三心釈

(a) 三心釈の全文は『選択集』第八章に引用されている。但し第八章においてはさきに『観経疏』の三心釈を引用し、そのあとに『往生礼讃』のそれを引用している、ことに注目させられる。この両者が法然の遺文に占める差違については、散善義の引用文に関するデータの整理が終了後判明することであろう。

(b) 至誠心の釈文について法然は換骨奪胎した表現を『三心義』のなかに、「真実の心なり。身に礼拝し、くちに名号を唱へ、心に相好をおもふ。みな真実をもちひよ」(四五五頁)と示している。

(c) 「必須真実」
 浄土宗全書によるとこの文を「必須^ニ真実^ニ」(四三五四頁下段)とよましている。これにたいして『往生大要抄』では「かならず真実をもちひよ」(五一頁)とよんでいる。この点でさきに指摘した『三心義』が「みな真実をもちひよ」とよんでいるのと一致する。すなわち「須」の字を浄土宗全書では「すべからく」と「べし」と二度よましているのにたいして、「もちひよ」^(c)と動詞として扱い、助動詞扱いしていないのである。

(d) 深心釈

『御消息』にみられる深心釈には、『往生礼讃』と『観経疏』とに説かれる深心釈の文が、入りみだれていることに注目させられる。このことは法然が善導の釈義を自家薬籠中のものとされていた証拠であると一言してよい。左記の文中の傍線は『観経疏』の文であることを示

し、点は『往生礼讃』の文であることを示す。

「深心といふは善導釈し給ひていはく、これに二種あり。一には決定してわが身はこれ煩惱を具足せる罪悪生死の凡夫也。善根はすくなくして曠劫よりこのかた、つねに三界に流転して、出離の縁なしと信すべし。」

二にはかの阿弥陀仏四十八願をもて衆生を撰取し給ふ。すなはち名号を称する事、下十声一声にいたるまで、かの願力に乗してさためて往生する事を得と信して乃至一念もうたかふ心なきゆへに深心となつく。」(五七九頁)

(e) 「本弘誓願及稱^ニ名号^一」

『往生大要抄』は深心釈の文を書きくだすにあたって、「いま弥陀の本弘誓願の名号を称すること」とよんでいる。このことは「及」の字をばおいていることを意味することになる。

(f) 「十声一声等定得^ニ往生^一」

『念仏往生要義抄』はこの文を第十八願文の説明に用いて、「法蔵比丘、われほとけになりたらん時、十方の衆生、極楽にむまれんとおもひて、南無阿弥陀仏と、もして十声、一声申さん衆生をむかへすは、ほとけにならしとちかひ給ふ」(六八六頁)と記している。

『御消息』には煩惱をも断じない、造罪の凡夫でも、阿弥陀仏の本願を信じて念仏すれば往生できる、という信機・信法が説きだされる所以を示す糸口として、「本願に十声一声まで往生すといふは」(五八〇頁)と記している。なお同様な意味においてこの文を『浄土宗略抄』(五九五頁)もとりあげている。

『正如房へつかはず御文』には、造罪者でも往生し得ることをあらわすために、この文を二回にわたって引用(五四二、五四七頁)している。

『登山状』と『禅勝房に示されける御詞』には、この文と開宗の文とを併記している。すなわち前者には「善導の釈にいはく、下至十声(一声)等 定得往生 乃至一念 無有疑心 故名深心といへり。又いはく、行往坐臥 不問時節久近 念念不捨者 是名正定業 願彼仏願故といへり。しかれば信を一念にむまるとりて、行をは一形にはけむへしとすむる也」(四二七頁)と記し、後者には「十声一声釈、是信念仏^ニ様也。信^ツ取^ニ念往生^ニ行^ニ一形可^レ励。又一発心已後、釈^ツ可^レ為本意^ニ也」(六九八頁)と記し、信と行とを内容とする文として受けとるべきことを示している。このなかとくに後者は、『往生礼讃』と『観経疏』の深心釈の文についての「云何可^ニ分別^ニ候」という問いに解答を与えた文であることが知られる。なお『東宗要』四には、「祖師云」として引用する第三番に「十声一声等釈信念仏^ニ様、念念不捨者釈行念仏^ニ様也」(浄全11 八七頁上段)と記している。

(g) 「一心無有疑心 故名深心」

『大胡の太郎実秀へつかはず御返事』(五一六頁)、『法性寺左京大夫の伯母なりける女房に遣はず御返事』(五八九頁)に引用されている。このなかとくに後者において注目させられるのは、「臨終にらいかうすといふこと」にたいする疑心の否定を示すために用いている点である。さらに『往生大要抄』にみられる書きくだしの文において、「うたかふ心ある事なかれ」と言うように、「無」の字を助動詞の

「勿」としてよんでいることに注目させられる。

(h) 「具此三心必得往生 若少一心即不得生」

この十六字を引用している遺文として『逆修説法』二七日条(二四頁)、『三心義』(四五五、四五七頁)、『大胡の太郎実秀へつかはす御返事』(五一九頁)、『御消息』(五八四頁)、『浄土宗略抄』(六〇一頁)をあげることができる。さらに後段の八字を引用している遺文として『観経釈』(一二六―七頁)、『選択集』第八章私釈段(三三三頁)、『教阿に示す御詞』(七七五頁)、『七箇条の起請文』(八〇九頁)をあげることができる。このなか「一心」を「一つの心」(『御消息』)、「ひとつ」(『大胡の太郎実秀につかはす御返事』、『七箇条の起請文』)とよんでいる。

(i) 深心釈の文について法然は、『念仏往生義』のなかで「わか身は善根薄少なりと信して、本願をたのみ念仏せよ」(六八九頁)と、いうように書き改めている。

〔3〕 四 修

(a) 四修の全文は『選択集』第九章に引用しているが、ここではさらにひき続いて『西方要決』の四修の文を引用している。

(b) 四修の名称と順序

まず名称にいて『要義問答』には「一には長時修、二には愍重修、または恭敬修となつく、三には無間修、四には無余修なり」(六二八頁)と記しているように、恭敬修の同義異語である愍重修をさきに示していることに注目させられる。ついでその次第順序については『西

方要決』の順序に依っていることが知られる。この『要義問答』では『選択集』の場合と相違して、さきに『西方要決』の文を引用し、ついで『往生礼讃』の文を引用する場合と、後者をまったく引用しない場合とがある。すなわち前者は長時と無余の二修であり、後者は恭敬と無間の二修である。

(c) 長時修と他の三修との関係

『選択集』第九章私釈段には「例如彼精進通於余五度」(三三五頁)と指摘し、また『念仏名義集』巻下には「故法然上人の仰せ候ひしは、長時修は余の三修に通ずる也。所謂恭敬修を死するまで修するは是長修也。無余修と死するまで修すれば是長時修也。長時修とて別の心に非ず」(七五〇頁)と示している。

(d) 長時修の文と『阿弥陀経』の「一心不乱」の文

『要義問答』に、「いのちのおはるを期として、余念なからむ事は、凡夫の往生すへき事にても候はず、この義いかかころえ候へき」(六二五頁)という問いにたいする解答文には、『観経疏』の廻向発願心釈の文と長時修の文、および「阿弥陀経」の文とが入りまじっていることに注目させられる。前者を傍線で示し、中者を点で示し、後者と波線によって示すことにする。

「答、善導この事を釈してのたまはく、ひとたひ三心を具してのち、みたれやふれさる事、金剛のことにて、い、の、ち、お、は、る、を、期、と、するをなつけて一心(不乱)といふと候」(六二六頁)

このなか『観経疏』の深心釈の文と言うのは、「此心深信由若金剛、不為一切異学異見別解別行人等所動乱破壊」(浄全2五九頁

上段)という文を指し、文中に点を付記したところに留意するならば、この『要義問答』の文が『観経疏』の文をも依用しながら問いに答えていることが知られるであろう。

(e) 無間修の文と正雜二行

『三部経大意』には無間修の文を引用するに際して、これを前段と後段とに分け、その内容の意図するところに相違のあることをあきらかにしている。この考え方は「三心は念仏及諸行にわたりて積せり」(三五頁)という考えを前提としながら、無間修の前段の「不以三業来間」という文をふまえて正行と理解し、さらに後段の「不以三業来間」という文をふまえて難行を理解しているのである。すなわち「初積は貪瞋等をはいわす。余行を以てきたしへたてざる無間修なり。後積は行の正雜をいわす。貪瞋煩惱を以てきたしへたてざる無間修也」(三五頁)と言い、さらに專雜二修の文をふまえながら「この中に貪瞋諸見の煩惱きたり間斷するか故にと云へる等は、ひとり難行の失を出せり。ここに知りぬ。余行におひては、貪瞋等の煩惱を發さずして行すへしと云事を。これになすらえて思に、貪瞋等を□□さらう至誠心は余行にありと見へたり」と、至誠心の理解につとめている。この説によると無間修の文の前段に「不以三業来間」とあるのは、まさしく專雜二修の文に示される專修を意味するものとして、「十即十生、百即百生」が約束された業と言う外ない。さらに「貪瞋等の煩惱をさらう」ことのない至誠心の上に專修がすすめられることが知られるであろう。

この『三部経大意』はその資料と思想内容の双方において種々の問

法然上人における善導教學の受容とその展開

題をはらんでいる。私は試論としてこの『三部経大意』の至誠心釈を法然の浄土教思想形成の一駒であると言ふ立場から、『仏教文化研究』第二一号に「法然上人の至誠心釈について」という拙稿を発表している。(藤堂恭俊)

〔4〕 不観称名

(a) 「係三心一仏不観相貌専称名字」

この文は善導が『文殊般若経』(大正蔵8七三一頁中段)から引用したものであるが、法然はこの文を『太胡の太郎実秀か妻室のもとへつかはす御返事』のなかで、「念仏ハ仏ノ法身ヲ観スルニモアラス、仏ノ相好ヲ観スルニモアラス。タ、心ヲヒトツニシテ、モハラ弥陀ノ名号ヲ称スルヲ、コレヲ念仏トハ申ナリ」(五〇八頁)と言うように書き改め、第十八願の文および『往生礼讃』の後序の「衆生称念 必得往生」の文と関連せしめて、本願の念仏は不観の称名であることをあきらかにしている。

(b) 「問曰、何故不令作観 直遣専称名字二者有何意也。答

曰 乃由衆生障重境細心麁 識颺神飛觀難成就也。是以大聖悲憐直勸専称名字。正由称名易故相續即生」

『蓮扱集』第三章私釈段において、諸行のなから念仏の一行を選扱し、往生の本願となし給うた理由の一としてあげられている「難易」の義の論証にこの文をとりあげ(三一九頁)、『往生要集』第八念仏証捭門の「問曰 一切善業各有利益各得往生。何故唯勸念仏一門」という問答と関連させて、易行念仏の普遍性をあきらかにし

ている。

『要義問答』にはさきに示した(a)の文をふまえながら、しかもこの文を改めている。すなわち、「相ヲ觀セスシテ、タタ名字ヲ稱セヨ。衆生障重シテ觀成スル事カタシ。コノユエニ大聖アハレミテ、稱名ヲモハラニススメタマエリ。ココロハカスカニシテ、タマシイ十方ニトヒチルカユヘナリ」(六三一頁)と記し、後序の「衆生称念 必得往生」の文と関連させて不觀の称名を強調している。その他、『四箇条問答』(七〇一頁)には「識颺神飛」の文を、法蔵菩薩が名号を本願となし給うた理由として用いている。

〔5〕

「諸仏所証平等是一。若以願行一來収非」
無三因縁。然弥陀世尊本發深重誓願
以光明名号一撰化十方二」

『三部經大意』にはこの文を書きくだしにして引用している。それは「光明ノ縁ト名号ノ因ト和合セハ、撰取不捨ノ益ヲ蒙ラム事不可疑」(三一頁)ということを論証するためである。

〔6〕

「上尽一形 下至十声一声等」

『三心科簡および御法語』のなか、「乃至一念即得往生事」という一項のなかにこの文を引用し、われらは一念の機でも、十念の機でも、あるいは乃至十念の機でもなく、「上尽一形機」であることを指摘している。

〔7〕 專雜二修の文

(a) 「若能如上念々相統畢命為期者 十即十生百即百生。若欲捨專修雜業二者 百時希得三二千時希得三三五」

法然は『往生要集』第十問答料簡門、第二往生階位章に引用されたこの專雜二修の文を得て、源信から善導へとその関心を移すにいたった。そのことは夙に藤堂恭俊教授(「浄土開宗への歷程」——香月乗光編著『浄土宗開創期の研究』所収)が指摘されている。法然の『往生要集』に関する四種の注釈書、すなわち『詮要』(七頁)、『料簡』(一四頁)、『略料簡』(一七頁)、『釈』(二六頁)はこの文を『往生要集』から孫引きしている。このなか『詮要』にはこの專雜二修の文に関する懐感のことが、すなわち「雜修之者万不三二生」專修之人千無三二失」(八頁)と言う『群疑論』四(浄全6四九頁下段)の文を『往生要集』から孫引きして、「恵心詮要引三用善導專雜二修一決三往生得否」(八頁)と指摘している。

(b) 『無量壽經釈』には「若能如上念念相統」から「豈非快応知」までの全文を引用(八四―五頁)して、さらに私釈を加えて「私云。凡此文者は行者至要也。專雜之訓、得失之誠、甚以苦也、求三極樂之人蓋貯三寸符二哉。若夫抛三雜修一專者、百即百生、如三弃三迂向三道、豈以不三屈也。捨三專修三雜者、千中無一、如三捨夷趣三嶮、遂以弗三達矣」(八五頁)と言い、さらに『往生要集』第十問答料簡門第二往生階位章の第九問答を引用し、次に示すような考えを発表している。

「此問答意明。以三善導和尚二修、欲三決三往生極樂之行者而。意

云。若依^ニ專修^ニ而行用者、千万悉生。若擷^ニ雜修^ニ而欣求者一二^ニ匠生。既惠心意、於^ニ西方行^ニ以^ニ導和尙^ニ為^ニ指南^ニ。其余末学寧不^ニ依憑^ニ。既知、惠心尚以叙用、何況於^ニ其余世人^ニ乎。就中、我輩撰^ニ賢愚^ニ者万万里焉。人情念念下劣之故、去^ニ時代^ニ者二百廻矣。仏法日澆薄之故、云何近代淺識之徒、処^ニ愚誦^ニ賢居^ニ末非^ニ本。然則決定欲^レ得^レ生^ニ彼極樂国土、由^ニ此答意^ニ捨^レ雜修^ニ專、是先德意也。不可^レ懈慢^ニ。努力努力」(八五一頁)

『逆修說法』六七日の条には專雜二修の文と『觀經疏』散善義の就行立信の文とを関連させて、「專修^ニ彼正行^ニ云^ニ專修行者^ニ、不^レ修^ニ正行^ニ而修^ニ雜行^ニ申^ニ雜修者^ニ也」と指摘し、さらにこの專雜二修の得失を料簡するにあたって五番の相對をこころみ、その得失を判じ、さらに四得十三失の文とそれに続く文とを抄出し、「以^ニ前義^ニ而判候六難^ニ許^ニ千中五三^ニ給^レ、今正見無^レ一宣給也。其時行者無^ニ雜行往生者^ニ候。増弥時機下当世行者、雜行往生^ニ云事思可^レ絶事也」(二七三頁)と指摘し、雜行往生の「極不定事」(二七三頁)と指摘し、雜行往生の「極不定事」を強調している。

『選択集』第二章には『觀經疏』散善義の就行立信の文によって正雜二行、助正二業を示し、さらに私釈を加えたあとに、專雜二修の全文を引用し、それになりたいする私釈において、「見^ニ此文^ニ弥須^ニ捨^レ雜修^ニ專。豈捨^ニ百即百生專修正行^ニ、堅執^ニ千中無^ニ一雜修雜行^ニ乎。行者能思^ニ量^ニ之^ニ」(三一七頁)と指摘しながら、前段において示した正雜二行との関係をもあきらかにしている。

『浄土宗略要文』には「若能如^レ上念念相統」以下の專雜二修の文

法然上人における善導教學の受容とその展開

を引用しているが、十三失のなかの第十失まで(三九八頁)しか引かれていない。さらに注目させられる点は、『選択集』が『觀經疏』と『往生礼讃』との文を一つの章のなかに取りあげているのに反し、この場合は『觀經疏』にもとづく正雜二行を第三(章)で、『往生礼讃』の專雜二修を第四(章)でとり扱っていることである。

(c) 和語の類における引用

『太胡の太郎実秀が妻室のもとへつかはす御返事』のなかに、「一にハ專修、イハユル念仏ナリ。二ニハ雜修、イハユル一切ノ諸行ナリ。カミニイフトコロノ定散等コレナリ」(五一二頁)と述べ、專雜二修得失の文を第五失まで漢文体のまま引用し、「コレハ專修ト雜修トノ得失ナリ。得トイフハ往生スルコトヲウルナリ。イハユル念仏ノヒトハハスナハチ十ナカラ生シ、百ハ百ナカラ生スルコレナリ。失トイフハ、イハユル往生ヲウシナフナリ。雜修ノモノハ百人ノ中マレニ一二人往生スルコトヲウ。ソノ余ハ千人ノ中ニワツカニ五人ムマル、ノコリハムマレス」(五一二—三頁)と、その文をわかりやすく記している。さらに続いて「專修ハミナムマル。ナンカユヘソ」と設問し、「弥陀ノ本願」、「釈迦ノオシエ」に相応し随順するが故なりと言うように、より具体的に示し「釈迦弥陀ノ御ココロニアヒカナヘリ」と結んでいる。しかし「仏語」(諸仏)にたいしてはなにも述べていない点に注目させられる。

『大胡の太郎実秀へつかはす御返事』には專雜二修得失の文を書きくだしながら抄出(五二二—四頁)している。このなか「仏語」については「恒沙の諸仏ノミコト」(五二四頁)と表現している。この

外、『三部經大意』には「上ノコトク念々相統シテ」以下の專雜二修得失の文を、第八失にいたるまで書きくだし(三五―六頁)、さらに『浄土宗略抄』(六〇二頁)や『要義問答』(六三〇頁)には換骨奪胎した文を記している。

(d) 專雜二修の四得十三失を扱わないもの

『念仏大意』(四〇七―八頁)と『津戸三郎へつかはず御返事』(五六八頁)などをあげることができる。

(e) 「念念相統畢命為期」

『三心料簡および御法語』には正助二行について、「指_レ之云念々相統也」(四五三頁)と指摘し、『良忠上人伝聞の御詞』には「念念相統畢命為期者 別指無間長時二修也」(七六二頁)とし、『念仏往生義』には『無量寿経』の「乃至一念当知。此人為得大利」。則是具足無上功德」(浄全一三五頁)の文の取意と関連させて、「念念相統」が無上の功德を得ることを指摘(六八九頁)している。『十二箇条の問答』には念仏の数量に関する問答のなかで、「凡夫は縁にしたかひて退しやすき物なれば、いかにもいかにもはけむへき事也。されは処々に、おほく念念相統してわすれされといへり」(六七五頁)と述べ、『往生大要抄』には「一念にも一定往生すれば、念仏はおほく申さすともありなん」(六一頁)と言う人たちにたいする三種の誠めのことばを第二として、この「念々相統していのちのおはらんを期とせよとおしへ」ている。

(f) 「念念相統畢命為期者 十即十生百即百生」

『正如房へつかはず御文』には「專修ノ人ハ百人ハ百人ナカラ、十

人ハ十人ナカラ往生スト善導ノタマイテ候ヘリ」(五四七頁)と記し、『十二箇条の問答』には「いのちおはらは仏かならずきたりてむかへ給」うと「深く信」んじて、「臨終までも、とおりぬれば、十人は十人なからむまれ、百人は百人なからむまるゝ也」(六七七頁)と指摘し、『念仏往生義』には、「乃至一念もうたかはさるものは、十人は十人なからむまれ」(六八八頁)と指摘している。また『念仏往生要義抄』には「往生うたかひなしと深くおもひいれて、南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏と申せば、善人も悪人も、男子も女人も、十人は十人ながら、百人は百人ながら、みな往生をとくる也」(六八二頁)と記している。これらによると起行、あるいは安心、さらにはその両方をこの文に前置して、その利用の仕方の一一定していないことが知られる。

(g) 專修の四得の文

『三心料簡および御法語』には『無量寿経』の一念得無上功德に関する文との関連において、この文をとらえている。すなわち

「称名一念得無上功德、決定可往生思定、云無外雜縁得生念故也。如此信者念仏、与弥陀本願相応、与釈迦教無相違、随順諸仏証誠ニテアル也。」(四五四頁)

と云うのがそれである。

(h) 雜修の十三失の一を扱うもの

『三心料簡および御法語』には「貪瞋諸見煩惱來間斷」の文を引用し、「故廻此等雜行、直欲生報浄土二者、尤不可嫌道理也」と述べている。

(i) 「千中無一」

『念仏往生要義抄』には「自力の心に住して念仏申さんにおきては、仏の來迎にあつからん事、千人が一人、万人が一二人なんとや候はずらん。それも善導和尚は、千中無一とおほせられて候へは、いかかあるべく候らんとおほえ候」(六八五頁)と、專雜二修得失の文中の「百時希得^ニ一二、千時希得^ニ三五」というのと、「千中無一」との矛盾を指摘している。

(j) 「前念命終後念即生」

『三心料簡および御法語』において

「前念後念時、此命尽後受^レ生時分也、非^ニ行[、]念[。]往生称名、称名^ハ正覺^業。然則称名^{シテ}命終^{スレバ}、正定中^ニ終^ル者也。」(四五二頁)

という私釈が見出される。

(k) 「長時永劫常受^ニ無為法樂[、]乃至^ニ成仏^ニ不^レ經^ニ生死[、]豈非^レ快哉」

『女人往生について仰せられける御詞』には換骨奪胎した表現を示している。すなわち

「穢土をいて、浄土に生まれ、須臾に安養往生をとけて、長時に無量の快樂をうけんことは、よろこびのなかのよろこびにあらずや」(四八九頁)

というのがそれである。このなか「乃至成仏不^レ經^ニ生死」という文意がぶかれてるように思われる。(永井隆正)

〔8〕 発願文

『七箇条の起請文』には「発願文」にもとづいて、「善導和尚す、

法然上人におけり善導教学の受容とその展開

めておほせられたる様は、願弟子等、臨命終時、乃至上品往生阿弥陀仏国とあり、いよいよ臨終の正念はいのりもし、ねかふへき事也」(八一四頁)と上品往生を勧めている。

『阿弥陀経釈』には経の「其人臨^ニ命終時[、]阿弥陀仏与^ニ諸聖衆[、]現^ニ在其前[」]の文に関連させて、九品のなか上品上生の往生を期すべきことを指摘し、「善導六時礼讚并観念法門、共上品往生阿弥陀仏国、故知、今觀經[、]意^付ニ上々品、明^ニ念仏往生之旨^也」(一三六頁)と述べている。

また『三部経大意』には「上品ヲ欣フ事、我身ノ為ニアラス。彼ノ国ニ生レヲワリテ、カヘリテ疾ク衆生ヲ化セムカ為也」(四五頁)と述べている。これはあきらかに「上品往生阿弥陀仏国、到彼国已得六神通、入十方界救摂苦衆生」の文に基づいた考えであると言つてよい。法然はこの文の直前に「善導和尚三万已上ハ上品往生ノ業也ト云ヘリ。数返ニヨリテモ上品に生スベシ」(四五頁)という文を置いている。

〔9〕 初夜礼讚偈

(a) 「其有得聞」の偈

『三部経釈』(一六二頁)、『選択集』第五用(三二四頁)および『浄土宗略要文』(三九九頁)には、「無量寿経」下巻の「其有^レ得^レ聞^ニ彼仏名号[、]歡喜踊躍、乃至一念[、]当知、此人為^レ得^ニ大利[。]則是具^ニ足無上功德[」]の文に続いて、善導の「其有^レ得^レ聞^ニ彼弥陀仏名号[、]歡喜至^ニ一念[、]皆當^レ得^レ生^彼」の文を併記している。このなか『浄土

宗略要文』には、「私云、一念既無上功德、当知、十念即十無上、百念即百無上功德也。応知」という文を付記している。

『無量寿経釈』によると、第十八願成就文には但念仏往生を明しているのたいして、来迎の願文等、あるいは三輩の文には助念往生、諸行往生をも説いている。これら但念仏、助念仏、諸行のなかいづれによって往生すべきであるか、という疑網を決するにあたって「其有得聞彼仏名号」という『無量寿経』の文に続いてこの『往生礼讃』の文を論証として記載して、「此義亦非私意、即善導御意也」（九一頁）と述べている。つまり法然は『無量寿経』の流通分にいたって、「廢_二助念諸行_一門_一、明_二但念仏往生_一」と疑網を決したのである。

(b) 「万年三宝滅」の偈

『選択集』第六章には『無量寿経』巻下の「当来之世、経道滅尽、我以_二慈悲_一哀愍、特留_二此経_一、止_二住百歳_一。其有_二衆生_一、值_二此経_一者、随_二其所願_一、皆可_二得度_一」と言う文を引用し、続いて私釈段において、この善導の「万年三宝滅、此経住_二百年_一。爾時間_二一念_一、皆当_二得_一生」彼（三二六頁）の文を引用し、聖道浄土二教住滅前後、十方西方二教住滅前後、兜率西方二教住滅前後、念仏諸行二行住滅前後という四つの視点にたつて論を進めている。かの『浄土宗略要文』には『無量寿経』と『往生礼讃』の文とを併記している。また『無量寿経釈』には善導の文を引用し、「釈_二此文_一略有_二四意_一」（九四頁）として『選択集』とおなじ考えを発表している。その他「万年三宝滅」の一句を四回（九三、九四、九六、九六頁）にわたって引用している。

『逆修説法』第二七日の条に「念仏往生之勝_二于諸行往生_一有_二多義_一」

として因位本願、光明攝取、弥陀自言、釈迦付属、諸仏証誠、法滅往生の六義をあげている。その第六義に善導の文を引いて「末法万年後、唯念仏一行留、可_二往生_一云事也。余行不_レ爾。」（二四五頁）と結んでいる。また五七日の条にもこの文を引用し、正法・像法各千年末法万年説をあげて、「万年三宝滅」の時期を示し（二六八頁）、さらに三七日の条には後半の偈「爾時間一念 皆当得生彼」の偈を引用して、「念仏行者更於_二余善根_一不_レ具_二一塵_一、決定可_二往生_一也」（二五四頁）と結び、五七日の条にもこの後半の偈を引用して「此秘藏義也。轍不_レ可_レ申」（二六八頁）と言っている。

和語の『往生大要抄』には「雙卷経のおくに、三宝滅尽の_二ちの衆生_一、乃至一念に往生すと説かれたり。善導釈していはく、万年三宝滅、此経住百年、爾時間一念、皆当得生彼といへり」（六一頁）と引用し、これをもって「弥陀の本願のひろく摂し、とをくおよぶほどをばしるべき也」と指摘している。また『大胡実秀の妻室のもとへつかはす御返事』と『鎌倉の二位の禅尼へ進する御返事』の両者には、「念仏往生の大願」に関連してこの文を引用している。すなわち前者には「三宝滅尽ノトキナリトイエトモ、一念スレハカナラス往生ス。五逆深重ノ人ナリトイエトモ、十念スレハカタラス往生ス。イカニイハムヤ三宝ノマシマスヨニムマレテ、五逆オモツクラス。ワレラ弥陀ノ名号ヲトナエムニ、往生ウタカフヘカラス」（五一〇頁）と記し、後者には「有智無智善人悪人持戒破戒貴賤男女モヘタテス、モシハ仏ノ在世ノ衆生、モシハ仏ノ滅後の衆生、モシハ釈迦末法万年ノノチニ、三宝ミナウセテノ後ノ衆生マテ、タタ念仏ハカリコソ、現当ノ祈禱トハナリ候へ」

(五二七—八頁)と記している。

(c) 「自信教人信」の偈

『三部経大意』に「自信教人信 雖中転更難 大悲伝普化 真我報
仏恩」の偈を引用し(四三三頁)、「釈迦ノ驚ヲ報ス、是誰カ為ソヤ、
偏ニ我文カタメニアラスヤ」と指摘している。

[10] 中夜礼讚偈

「面善円浄如满月」の偈文を『逆修説法』第二七日の条に引用し、
「凡仏功德不_レ以_レ言可_レ演尽_一。誦_ニ伽陀_一奉_ニ称揚讚嘆_一可_レ足也」(三六
三頁)と言っている。

[11] 日中礼讚偈

(a) 「弥陀身色如金山……当知本願最為強」の偈

『選択集』は第七章の私釈段にこの偈文を引用し(三二七頁)、
「光明遍照十方世界 念仏衆生攝取不捨」の経意は本願の意によるこ
との論証に役だてている。『浄土宗略要文』は『観無量寿経』第九仏
身観の「無量寿仏有八万四千相」以下「攝取不捨」にいたるまでの文
に続いて、この偈文を引用(四〇一頁)している。また『観無量寿経
釈』には「光明遍照」の文について平等、本願、親縁等の三義をい
だして説明するなかの、第二義の論証としてこの偈文を引用(二二頁)
している。さらに『登山状』には弘願を説明するにあたって『無量寿
経』の第十八願文、同文の善導釈の文(『往生礼讚』後序)、『観無
量寿経』付属の文、同経真身観、『阿弥陀経』の執持名号の文、およ

法然上人における善導教学の受容とその展開

び諸仏証誠の文、『般舟三昧経』の「常念我名」の文を列挙してい
る。このなか第四の真身観に関連してこの偈文が利用されている。す
なわち「おなしき経の真身観には、弥陀身色如金山」というように書
きおこし、「当知本願最為強」までの偈文を漢文体のまま引用し、
「又これさきの弘願のゆへなり」(四二三頁)と結んでいる。このよ
うに真身観文を引用しないで、あたかもこの偈文が真身観文であると
誤解されるような引用の仕方に注目させられる。また『大胡の太郎実
秀が妻室のもとへつかはす御返事』には『観無量寿経』の摂益の文と
その説明を記し、続いて「善導和尚ノノタマハク」としてこの偈文を
引用し、「念仏ハコレ弥陀ノ本願ノ行ナルカユヘニ、成仏ノ光明カヘ
テ本地ノ誓願ヲ信スル、真実信心ヲ得タル信者ヲテラシタマフナリ」
(五一〇—一頁)と結んでいる。

『逆修説法』第三七日の条に『無量寿経』の本願を説くなか、『観
無量寿経』にも本願が説かれていることを論証するために、「唯有念仏
蒙光照 当知本願最為強」の文を引用している。すなわち「観経所説
光明攝取、善導釈給、唯有念仏蒙光照、当知本願最為強。此釈意者、
本願故光明攝取聞矣」(二五二頁)と結んでいる。また『聖光法力安
楽三上人との問答』には、「念仏の一行はこの煩惱にもさへられず、
往生をとけ十地究竟する也」(七三〇頁)と指摘し、さらに「た、念
仏の一行に依て往生をとけ、十地願行自然に成就する事は、誠に甚深
殊勝の事也」(七三〇頁)と言うようにこの偈文を引用している。さ
らに『聖光房に示されける御詞』にはこの偈文を浄土の三部経に配当
している。すなわち

「弥陀身色乃至光明者、觀經正仏身觀文意也。唯有念仏乃至最為強者、是双卷經第十八願念仏往生本願意也。六方如來等者、阿弥陀經念仏証誠意也」(七四七頁)
 と言うのがそれである。

(b) 「唯有念仏蒙光撰」の偈と「真形光明遍法界」の偈

『大原問答時、説法の御詞』には「和尚の釈礼讚に」として両偈文を記載し、「撰取不捨の光益は念念称名の徳をさつく。尤もこれを信ずべし、尤もこれを勸むへし」(四七四頁)と指摘している。

(c) 「観音菩薩大慈悲……六時觀察三輪応」

『観無量寿経釈』には第十観音觀の文を釈するのに十四の項目をたてている。その第六は「身光之中普現五道衆生」であり、それは「举身光中、五道衆生一切色相、皆於中現」という経文の内容を示す項目名である。法然は善導のこの偈文を経文にたいする釈として引用(二〇七頁)するだけで、偈文にたいして何等の私釈を加えていない。

(d) 「恒舒百億光王手 普撰有縁婦本国」

『観無量寿経釈』には第十観音觀の文を釈するのに十四の項目をたてている。その第十一は「宝手慈悲用」であり、それは「手掌作五百億、雜蓮華色、手指指端、有八万四千画、猶如印文、一一画有八万四千色、一一色有八万四千光、其光柔軟普照一切、以宝手接引衆生」という経文の内容を示す項目名である。法然はこの善導の偈文を経文にたいする釈として引用(二〇七―一八頁)するだけで、偈文についてなんらの私釈を加えていない。

(e) 「忽遇往生善知識 急勸専称彼仏名」

『平重衡の間に念仏往生を示す御詞』には、「経には四重五逆諸衆生、一聞名号必引接と説き、釈には忽遇往生善知識 急勸専称彼仏名と判ぜり。」(七四〇頁)と、日中礼讚の下輩に関するこの偈文を引用している。(杉田正善)

[12] 後 序

『往生礼讚』後序の引文は四箇所からなっている。そのほとんどは第十八願を釈した文とその文の取意である「衆生称念必得往生」関係の引文で占められている。

(a) 「諸仏証誠護念」の文

(一)疑経といわれる『十往生経』の引文(第一文)により、六方の諸仏以外の他の多くの聖衆が念仏の行者を護念することの証しとしているもので、

十往生経云。若有衆生念阿弥陀仏願往生者。彼仏即遣二十五菩薩護行者。若行若坐住若臥若昼若夜。一切時一切処不令惡鬼神得_レ其便也。又如観経云。若称礼念阿弥陀仏願往生彼国者。彼仏即遣無數化仏無數化觀音勢至菩薩護念行者。復与三前二十五菩薩等二百重千重開_レ遶行者不問_レ行住坐臥一切時。処若昼若夜。常不離_レ行者。今既有_レ斯勝益可_レ憑諸行者各須_レ至心求_レ往生。(浄全四・三七五下)

である。これについては『阿弥陀経釈』『浄土宗略抄』『選択集』等に引かれる。

『阿弥陀経釈』では、念仏往生を勧進するのに

①自証の知見をもって勧む。

②他仏の証を引いて勧む。

③当の利益を示現して勧む。

④諸仏のために讃する所を挙げて勧む。

⑤総括して勧む。

という五箇条の勧進を説示しているが、この中、②のためのものとして引用されている(一五二頁)。

この証明のために『観念法門』の引用が三文あり、多くの聖衆の証のあることを証としている。

ところが、同じように六方の諸仏が証誠するのみならず、阿弥陀仏や観音勢至菩薩等の聖衆の証誠があるという他仏の証を引いて念仏往生を勧進している。

『浄土宗略抄』では、現世利益を語るのに和文に書きくだして引かれており、ついで『往生礼讃』の最後の文である諸仏護念の文(第二文)、すなわち

若称_レ仏往生者常為_レ六方恒河沙等諸仏之所_レ護念_ニ故名_ニ護念_ニ經_一。
今既有_ニ此増上誓願可_レ憑。諸仏子等何不_ニ勵意去_ニ也。

を引いた(六〇四頁)あと、

かの文の心は、弥陀の本願をふかく信じて、念仏して往生をねかふ人をは、弥陀仏よりはしめたてまつり、十方の諸仏菩薩、観音勢至、無数の菩薩、この人を圍繞して、行住坐臥、よるひるをもきらはす、かけのこづくにそいて、もろもろの横悩をなす、悪鬼悪

法然上人における善導教学の受容とその展開

神のたよりをはらひのそき給ひて、現世にはよこさまなるわつら

ひなく安穩にして、命終の時は極楽世界へむかへ給ふ也。(六〇

四)

といっている。なお『往生礼讃』の文は『選択集』第十五章に引用

(三四六頁)されている。

(一)『選択集』第十五章の「六方諸仏護念念仏行者」文の私釈段に引用(三四六頁)され、第十四章の「六方恒河沙諸仏不_レ証_ニ誠余行_ニ唯証_ニ念仏文_ニ」に、やはり同じく『往生礼讃』後序の文(第三文)の

東方如恒河沙等諸仏南西北方及上下一一方如恒河沙等諸仏各於_ニ

本国_一出其_ニ舌相遍覆_ニ三千大千世界_一説_ニ誠実言_ニ。汝等衆生皆_レ

信_レ是一切諸仏所護念_ニ經_一。云何名_ニ護念_ニ。若有_ニ衆生_一称_ニ念阿弥陀

仏_一、若七日及一日下至_ニ十声乃至一声一念等_ニ必得_ニ往生_ニ証_ニ誠此

事_一。故名_ニ護念_ニ經_一。(浄全四・三七六上)

の文を引いて(三四五頁)、余行を念仏行とを対比して、念仏行の必要性を主張することに続いて、念仏の行者が六方の諸仏のみならず、多くの聖衆の護念にあずかる証として引いている。

「六方恒河沙諸仏不_レ証_ニ誠余行_ニ唯証_ニ誠念仏文_ニ」では、念仏行を諸仏が証誠していることと同じような内容をもつ『観念法門』や『観經疏』散善義の文を引き、さらに『法事讃』や法照の『五会法事讃』をもその証としている。第十四章の私釈段では、これらの引文の中心となる意図である念仏一行のみが証誠されることについて、

若依_ニ善導意_一、念仏は弥陀本願也。故証_ニ誠_ニ之_ニ。余行不_レ爾。故無_レ之也。(三四五頁)

とあり、この章の表題にあるように、念仏と余行とを対比し、念仏行のみが諸仏によって証誠されると強調するところに、『阿弥陀経釈』の往生を願うことを勧進する意図とは異なるものがある。

ところが『選択集』のそれは、諸行のなから念仏行を証誠するものとなっている。このため第十五章で、六方諸仏の証誠という同じ問題を取り扱っているものの、『観念法門』や『往生礼讃』からの引文も異なったものであり、次の第十六章の念仏を選択するという志向のもとに説示されていることが知られる。

(b) 「衆生称念必得往生」の文

(一) 法然の著作における『往生礼讃』後序の引用で注目されるのは「衆生称念必得往生」の文(第四文)

若我成仏十方衆生称我名号下至十声若不_レ生者不_レ取_二正覚_一。

彼仏今現在_レ世成仏。当_レ知本誓重願不_レ虚。衆生称念必得_二往生_一。

(浄全四・三七六上)

である。『無量寿経』説示の法蔵菩薩の第十八願の文の「乃至十念」を「下至十声」とする受容のしかたと、それに基く善導独自の称名念仏の強調とを合わせたものとなっている。

法然の著作を通じてこの四十八字の引用は十五回にのぼり、さらにその前半の「若我成仏」から「不取正覚」までの引用は、部分的なものも含めて五回、後半の「彼仏今現」から「必得往生」までの引用は十三回であり、総計三十三回の引用となる。

このうち『選択集』に三回(三一七、三二〇、三二二頁)、『十七条御法語』(四六八、四六九頁)、『大胡の太郎実秀が妻室のもとへ

つかはず御返事』(五〇八、五〇九頁)、『信空上人伝説の詞』(六一頁に二回)、『鎮西修行者との問答』(七一四頁に二回)に二回ずつ、『三部経大意』(二九頁)、『無量寿経釈』(七三頁)、『一期物語』(四四二頁)、『称名の一行を勧むる御詞』(四八二頁)、『常に仰せられる御詞』(四九〇頁)、『黒田の聖人へつかはず御文』(五〇〇頁)、『浄土宗略抄』(五九二頁)、『十二箇箇条の答』(六七三頁)、『御消息』(五八二頁)、『十二問答』(六四五頁)、『念仏往生要集抄』(六八六頁)、『禅勝房に示される御詞』(六九八頁)、『良忠上人伝聞の御詞』(七六六頁)、『逆修説法』(二六六頁)、『浄土宗略要文』(三九九頁)、『登山状』(四二二頁)、『遺空阿弥陀仏書』(五七四頁)、『示或人詞』(五八八頁、『要義問答』(六三二頁)、『親鸞伝受選択集に記しける御詞』(七五八頁)、『澄円上人伝聞の御詞』(七七二頁)等のそれぞれ一回ずつの引文がみられる。

(二)まず「若我成仏」から「不取正覚」までの引文において、その引きかたにはそれぞれの特徴があって相違している。『御消息』の深心釈には和文で引かれるが、「煩惱罪惡の凡夫の念仏して、一定往生するといふ事は」、十声一声に至るまで、もれなく往生できるとの主張の証として引用されている(五八二頁)。ここでは「下十声に至るまで」を「下十声一声に至るまで」と「一声」とを付加しており、『往生礼讃』以前の深心釈とつながりを持たせている。

この部分について『禅勝房に示される御詞』では、「十声一声」の問題は念仏を信じるさまのこととして受け取られ、信を一念往生す

るためのものとなり、行を一形に励むこととしている（六九八頁）。

また『禪勝房に示されける御詞』には「称我名号下至十声」の引文があり、『十二問答』にも同様のものがある（六三五頁）。ここでは念仏の行者といっても、声による称名念仏を行なう人と心に仏を念ずる人があるが、どちらが念仏行として適当であるかという問いに対して、どちらも往生の業となる、と両者を認めながらも、仏の本願には声をあらわにすべきであることがいわれ、声をたえずして十念すべきことがいわれるから、声をたえずして十念すべき証として善導の文を引いている。

ところが、『念仏往生要義抄』では「十声一声」では、数に多少があるが、これは等しいものであるか否かという疑問に対して、第十八願の文を引いて、その心として善導のこの文を引き、数の多少にかかわらず、同じ往生の得分のあることの左証として用いられ（六八六頁）でいて、そのおさえかたが異なる。法然は善導のことばを受けながらも、これを自由に使いこなしていることが知られる。同じ箇所でも用い方がまったく異なる。

(三)「彼仏今現」から「必得往生」の文について、法然がこの文をいかに重視していたかは、たとえば『三部経大意』における扱いによっても理解できる。すなわち三部経の大意を述べる中、『無量寿経』の大意については法蔵菩薩の四十八願でおさえ、そのいちいちの願に善導の

若我成仏、十方衆生、称我名号、願生我国、下至十念、若不生者、不取正覚。（浄全二・一〇下）

法然上人における善導教学の受容とその展開

という『観経疏』玄義分所説の心があるとし、ついで「彼仏今現……必得往生」の文を引き（二九頁）、『無量寿経』下巻の願成就文を引き、念をおしている。

『無量寿経釈』では、「彼仏今現」の文を最終のおさえとして、願旨を得たりとしている（七三頁）。法然は平生このことばを意にかけていたことは『常に仰せられける御詞』としておさめられていることによつて知られる（四九〇頁）。法然はこのことばを自在に用いており、それぞれの特徴をもつて随所に引かれる。

『信空上人伝説の詞』や『一期物語』所引のものは、本願文を釈するのに安心が略されていることについてこの文を引き、「衆生称念必得往生」と心得て一心に念仏すれば、自然に三心は具足する証としている（六七一、四四二頁）。

『浄土宗略抄』では聖道浄土の二門のうち、浄土門の行者としてのありかたを述べるために引き（五九二頁）、これに対して『十二箇条の問答』では、念仏往生を願うものの疑問が提出されていて、念仏往生は耳なれていることであるが、その真の意味を釈迦一代の教えにおいて称名念仏行に選択する証としている（六七三頁）。

これと同様の取り扱いをしているものに、『十七条御法語』『称名の一行を勧むる御詞』『黒田の聖人へつかはす御文』（四六八、四八二、五〇〇頁）等がある。また『大胡の太郎実秀が妻室のもとへつかはす御返事』では、念仏往生の願の不慮なる証として引用される（五〇九頁）。

さらに『鎮西修行者との問答』はもう少し複雑な問答を取り扱って

いることに引かれる。すなわち、仏の相好を常にかけて数少なく称名念仏すると、心が散乱したまま多くを修するのに対しての優劣の問題である。単に仏の相好を心にかける念仏と称名念仏との比較ではなく、数量の問題がからんでいる。

これについて法然は、ある僧が口称の数少なく、仏の相好を観じる念仏に勝ありとするのを否定し、善導のこの文を引いて、称名念仏に専心することの重要性を示している(七一四頁)。この問題を『十七条御法語』では、善導と源信の念仏の相違としてとりあげ、その違いを述べて、善導は色相等の観法を観仏三昧、称名念仏を念仏三昧でおさえるのに対し、源信は念仏三昧のみであり、そこに称名観法を含めているとする。しかしいずれも専念専修を勧進する点で同じ立場であることを述べている(四六九頁)。

四最後に「若我成仏」から「必得往生」までの引文については、たとえば『親鸞伝受選択集』に記しける御詞』に引かれるのによれば、法然が親鸞に付嘱したといわれる『選択集』に、名号と善導のこの文を筆録されたといわれている(七五八頁)。その真偽のほどは別としても、このように伝えられることは、いかに法然がこの文を重視していたかを知る一つの材料であり、称名念仏一行を専修するという法然浄土教の基盤をなす典拠であると思われる(七五八頁)。

この点については、『逆修説法』(二六六頁)、『大胡の太郎実秀が妻室のもとへつかはす御返事』(五〇八頁)、『示戒人詞』(五八八頁)、『要義問答』(六三一頁)、『信空上人伝説の詞』(六七頁)、『鎮西修行者との問答』(七一四頁)、『澄円上人伝聞の御

詞』(七七二頁)等にもみられるものは多少の表現の相違はあっても、専修念仏唱導の重要なおさえとなっている点で同一の用い方がされている。

『浄土宗略要文』にも要文の一つとして引かれ(三九九頁)、『登山状』では、定善散善弘願の三門の解釈の中で引かれる(四二二頁)が、『無量寿経』の四十八願の心として善導の釈をあげており、さらに弘願の心として定散二門のあと無量寿仏の名をたもてという『観経』の最後の文をおさえとして引いている。すなわち、阿弥陀仏の名を称するという『観経』の文との会通のために用いられたものである。

『遣空阿弥陀仏書』では、前のおさえかたと同様に、称名念仏一行以上に阿弥陀仏の本願にかなう行法はないとしながら、さらに進めて、平生に称名念仏の功を積む必要性を、源信の『往生要集』所説の「臨終行儀」の文(恵全一・一七八頁)によって典拠づけていることに注目させられる(五七四頁)。

(e) 「若我成仏……必得往生」の文が引用される重要な箇所は『選択集』第三章の「弥陀如来不_下以_三余行_二為_レ往生本願_一。唯以_三念仏_二為_レ往生本願_一之文」ではないかと思う。『無量寿経』の第十八願の文を引いて、その願の意として善導の『観念法門』と『往生礼讃』のこの文とをあげている。両引用ともに願文が、「乃至十念」となっているのを「下至十声」とおきかえて、声による称名念仏が仏の本願であることの証としている。

ところが、この第三章では善導の引文を証として示したにとどまらず、この問題から法然浄土教の重大な基盤をなす「選択」の問題、念

仏の勝劣難易の問題、念と声の問題等に展開している。善導教学をさ
らにすすめた法然独自の立場がみられてくるのである(三一七頁)。
ここに法然における善導教学の受容のみにとどまらず、展開の一面
をみることができる。「偏依善導一師」としながらも、法然独自の展
開があり、特質がある。「選択」等の問題については、さらに詳述し
なければならぬが、紙数の関係で次の課題としたい。

(福原隆善)

[13] 法然上人の遺文に引用された『往生礼讃』の索引

凡例

- 1 引用文の配列は『往生礼讃』の記述の次第順序とする
- 2 引用文の原文については『浄土宗全書』第四巻の頁数・行数を示す
- 3 法然遺文における引用文の所在は石井教道編『法然上人全集』の頁数・行数を示す
- 4 体裁 引用文 (原典の頁・行数) —— 引用文の所在
- 5 記号* 省略・入れかえ
和 原文書きくだし

問日今欲勸人往生者……如觀經具說応知 (P 354下1 l ~ 2 l) ……
P 333 6 l ~ 11 l
欲レ生レ彼国……若少一心即不得生 (P 354下3 l ~ 3 l) ……P

法然上人における善導教学の受容とその展開

402 4 l ~ 8 l

如_レ觀經說……(乃至) ……是長時修 (P 354下4 l ~ P 355下1 l) ……P
84 l ~ 7 l

一者至誠心……名_ニ至誠心_一 (P 354下6 l ~ 8 l) ……P 51 3 l ~ P 52
1 l 和

二者深心……名_ニ深心_一 (P 354下9 l ~ 5 l) ……P 57 6 l ~ 10 l 和
今信知弥陀……無_レ有_ニ疑心_一 (P 354下8 l ~ 6 l) ……P 55 2 6 l .

P 553 3 l

下至……十声一声……故名_ニ深心_一 (P 354下7 l ~ 6 l) ……* P 427 1 l
下至……無_レ有_ニ疑心_一 (P 354下7 l ~ 6 l) ……* P 427 1 l
十声一声(等) ……無_レ有_ニ疑心_一 (P 354下7 l ~ 6 l) ……P 565 3 l .

* P 636 1 l . * P 698 8 l

乃至一念無有疑心 (P 354下7 l ~ 6 l) ……P 609 2 l . P 610 3 l
具_ニ此三心_一……若少一心不得生 (P 354下3 l) ……P 454 1 l ~ P 455
1 l 和 . P 470 8 l . P 584 2 l 和 . P 600 5 l ~ 6 l 和

若少一心即不得生 (P 354下3 l) ……P 126 1 l ~ P 127 1 l . P 241 2 l
. P 333 6 l

又勸行四修法……長時修 (P 355下6 l ~ 1 l) ……P 334 7 l 11 l
不雜余業 (P 355下7 l) ……P 619 2 l 和

相統恭敬……名_ニ無間修_一 (P 355下5 l ~ 2 l) ……P 35 8 l ~ 11 l 和
畢命為_レ期誓不_ニ中止_一 (P 355下2 l ~ 1 l) ……P 628 3 l 和

畢命為_レ期誓不_ニ中止_一即是長時修 (P 355下2 l ~ 1 l) ……P 335 4 l
問日何故不令作觀……相統即生 (P 355上9 l ~ 6 l) ……P 319 3 l ~

△1 l

諸佛所證平等是一……攝化十方 (P 356 下 6 l ~ 8 l) …… P 31 △4 l
~ △1 l 和

上盡一形 (P 356 下 8 l) …… P 73 l

上盡一形下至十聲一聲等 (P 356 下 8 l) …… P 609 2 l ~ 3 l • * P 610

3 l

上盡一形下至十聲一聲等定得往生 (P 356 下 8 l) …… * P 452 △6 l ~ 5 l

若能如上念念相統 (P 356 下 △6 l) …… P 453 △4 l

若能如上……得三五 (P 356 下 △6 l ~ △1 l) …… * P 7 △3 l ~ △2 l

• * P 14 2 l ~ 3 l • * P 17 1 l ~ 2 l • * P 26 △5 l ~ △4 l • * P 85 △5 l △4 l

85 △5 l △4 l

若能如上……不相応故 (P 356 下 △6 l ~ P 357 上 3 l) …… P 512 6 l ~

9 l

若能如上……有慚愧懺悔心二故 (P 356 下 △6 l ~ P 357 上 5 l) …… P 398 △4 ~ △1 l

398 △4 ~ △1 l

若能如上……應知 (P 356 下 △6 l ~ P 357 下 1 l) …… P 84 △2 l ~ P 85

△2 ~ P 85 8 l • P 316 △3 l ~ P 317 6 l

如_レ上念念……有慚愧懺悔心二故 (P 356 下 △6 l ~ P 357 上 5 l) …… P 35

△5 l ~ P 36 2 l 和

念念相統 (P 356 下 △6 l) …… P 675 △7 和

念念相統畢命為期 (P 356 下 △6 l) …… P 762 1 l

百即百生 (P 356 下 △6 l) …… P 437 △6 l

無_レ外雜緣_レ得_レ正念_レ故 (P 356 下 △4 l) …… P 453 △1 l

貪嗔諸見煩惱來間斷 (P 357 上 4 l) …… P 448 △5 l

不_レ相統念_レ報彼_レ仏恩……往生正行故 (P 357 上 6 l ~ 9 l) …… P 553 5

l ~ 6 l

予比日自見聞諸方道俗……千中無_レ一 (P 357 上 △7 l ~ △6 l) …… P 228 1

l ~ 4 l • P 273 6 l ~ 7 l

全比日……如_レ前已辨 (P 357 上 △7 ~ △5 l) …… P 399 1 l ~ 2 l

千中無_レ一 (P 357 上 △6 l) …… P 685 3 l

前念命終後念即生 (P 357 上 △2 l) …… P 452 5 l

願弟子等臨命終時……阿彌陀_レ仏国 (P 360 上 △7 l ~ △5 l) …… * P 814 4 l

~ 5 l

上品往生阿彌陀_レ仏国 (P 360 上 △5 l) …… P 150 6 l

其有_レ得_レ聞……當_レ得_レ生_レ彼 (P 362 上 △6 l ~ △5 l) …… P 91 △8 • P 162 4

l • P 324 △4 l • P 399 △6 l

万年三宝滅 (P 362 下 1 l) …… P 93 △6 l • P 94 3 l • P 96 △6 l

万年三宝滅……當_レ得_レ生_レ彼 (P 362 下 1 l ~ 2 l) …… P 61 2 l • P 94 △6

l • P 185 2 l ~ 3 l • P 220 1 l • P 245 1 l ~ 2 l • P 268 1 l • P 326

1 l ~ 2 l • P 399 △1 l

爾時聞一念皆當得生彼 (P 362 下 1 l ~ 2 l) …… P 204 △7 l • P 221 △2 l

~ △1 l • P 254 △6 • P 268 △3 l

自信教人信……真成報_レ仏恩 (P 362 下 7 l ~ 8 l) …… P 43 △5 l ~ △4 l

面善円淨如滿月 (P 363 上 △4 l) …… P 238 3 l

真形光明遍_レ法界_レ蒙_レ光觸_レ者心不退 (P 372 上 3 l) …… P 474 8 l ~ 10 l

弥陀身色如金山……本願最為_レ強 (P 372 上 △5 l ~ △4 l) …… P 121 △6 l ~

△5 l · P 327 △2 l } △1 l · P 401 6 l · P 423 3 l } 4 l · P 510 △2 l

唯有念佛蒙光撰當知本願最為強 (P 372 上 △4 l) …… * P 252 △6 l

· P 474 9 l

六方如來舒舌證 …… 願行自然彰 (P 372 上 △3 l } △2 l) …… P 46 △2 l ·

P 345 5 l

觀音菩薩大慈悲 …… 六時觀察三輪応 (P 372 下 2 l } 3 l) …… P 107 △9 l } 8 l

l } 8 l

恒舒百億光王手ニ普攝ニ有ニ歸ニ本國ニ (P 372 下 5 l) …… P 107 △1 l } P

108 1 l

十往生経云若有衆生 …… 各須至心求往 (P 375 下 △6 l } P 376 上 2 l)

…… P 153 4 l } 8 l · P 346 6 l } 10 l · P 400 △8 l } △4 l

如無量寿経云若我成仏 …… 不取正覚ニ (P 376 上 3 l } 4 l) ……

P 399 8 l

若我成佛 (P 376 上 3 l) …… P 771 △7 l

若我成佛 …… 衆生称念必得往生 (P 376 上 3 l } 5 l) …… P 217 △2 l }

△1 l · P 217 △2 l } △1 l · P 266 △8 l } △7 l · P 317 △7 l } △6 l · * P 422

△1 l } P 423 1 l · P 442 9 l } 10 l · P 508 5 l } 6 l · P 573 △6 l } △5

l · P 574 6 l } 7 l · P 588 2 l } 3 l · * P 631 △1 l } P 632 1 l · P

671 1 l } 2 l · * P 714 2 l } 3 l · P 758 6 l } 7 l

称我名號至十聲 (P 376 上 3 l } 5 l) …… P 635 4 l · P 698 3 l } 4 l

· P 766 3 l } 4 l

称我名號 …… 不取正覚 (P 376 上 3 l } 5 l) …… P 69 △5 l } △6 l

下至 (P 376 上 3 l } 4 l) …… P 321 △8 l

彼佛今現在世 …… 衆生称念必得往生 (P 376 上 4 l } 5 l) …… P 29 3

l } 4 l · P 73 △5 l } △4 l · P 320 △6 l } △5 l · P 321 7 l } 8 l · P

399 9 l · P 494 8 l } 9 l · P 592 10 l } 12 l 和

衆生称念必得往生 (P 376 上 5 l) …… P 482 △2 l · P 671 7 l

東方如恒河沙等諸仏 …… 名護念経ニ (P 376 上 △6 l } △1 l) …… P 345 2

l } 4 l

若称仏往生者 …… 何不勵意去ニ也 (P 376 上 △1 l } 下 2 l) …… P 346 4

l } 5 l

(明石和成)

(昭和五十一年度浄土宗教学院研究所研究助成による共同研究の一

部を報告とする)

日本中世における浄土教家の

善導教学の受容と新念仏義の組成についての研究

——とくに永観・珍海・証空を中心として——

代表者 明 山 安 雄

一、はじめに

善導大師の浄土教—善導教学—は日本浄土教思想発展の流れのなか
 にあって、ことに中世の浄土教家の浄土教思想—念仏思想—の形成に
 大きな思想的影響をおよぼしたものであることはいうまでもない。

すなわち、法然上人によって善導の本願念仏の思想が継承されて選
 択本願、専修念仏義が提唱されたが、それ以前においてすでに南都浄
 土教家として永観・珍海および叡山浄土教家の代表的存在である源信
 等によって、善導浄土教が受け入れられ法然上人の浄土教思想形成に
 大きな影響を与えられたが、これらの浄土教家の思想は法然上人の思
 想とは異質のものであることは論をまたないのである。

しかし、異質なる思想であるといわれる南都、叡山両系の浄土教思
 想を体系的に整理し、研究することによって、法然上人の浄土教思想
 成立までの思想的関連性や独自性、およびその思想の組成への歴史思

想的背景など多くの研究課題をとりあげることができるのである。

本研究はその課題に答えるべく、先ず南都浄土教にあって善導教学の
 受容と念仏思想組成について、今日浄土教思想関係の論著があり、そ
 の思想を具体的にうかがうるものとして、永観の『往生拾因』、珍海
 の『決定往生集』とによって論を進めたいと意図するものである。本
 稿の永観・珍海については明山安雄が分担研究執筆したものである。

つぎの課題として法然上人は「偏依善導」を標榜して浄土一宗を開
 宗したことはいうまでもないが、その「偏依善導」とは意味するところ
 ら「総依善導」ではないのである。したがって法然上人門下において
 善導教学の受容の仕方については異見をみることもできるのである。

すなわち、法然上人門下のなかにおいて西山証空上人は自ら「善導宗」
 「観経宗」と称された程、善導大師の念仏思想の研究につとめられ、
 『観経疏他筆鈔』『観経疏観門義』『観経秘決集』等多くの論著を著さ
 れて西山義を組成されているのである。これらに関連する課題に答え

るべく意図のもとに本研究において、西山証空における善導教学の受容——とくに『観経秘決集』を中心として——の課題として深具慈孝が分擔研究執筆されたものである。

ちなみに最後に、標題をかゝげた総合研究において、その分擔研究課題および担当者を紹介しておきたい。

一、法然浄土教における善導教学の受容とその批判 坪井 俊映

二、証空の西山義における善導教学の受容と新念仏義の組成 深貝 慈孝

三、長西の諸行本願義における善導教学の受容と新念仏義の組成 池見 澄隆

四、南都浄土教家（永観・珍海・良遍）における善導教学の受容と新念仏義の組成 明山 安雄

五、その他の浄土教家（親鸞・幸西・隆寛など）の善導教学の受容と新念仏義の組成 佐藤 健

なお、以下の本稿は以上の総合研究にあつての研究報告の一部であることを諒とせられたい。

二、南都浄土教における善導教学の受容

——とくに永観『往生捨因』と珍海『決定往生集』を中心に——

明 山 安 雄

南都浄土教家における善導教学の受容と、新念仏義の組成について論を進めるにあたり、まず、外面的な問題として、浄土教関係経論疏ことに善導大師によって選述された論著がいつごろ我国に伝来、受容

されたかを明らかにしなければならないと思う。

さて、浄土教関係経論疏の我国に伝来、受容された具体的様相を知りうる関係資料は頗る多いが、その中心となるものは、なんといっても正倉院写経関係文書である。

この正倉院写経関係文書によれば善導大師の論著は早く奈良時代に伝来、書写されていることを知りうるのである。すなわち「西方法事讚」が天平十二年（七四〇）に、「往生礼讚」が同十四年（七四二）に、「観経疏」が同十九年（七四七）に、「般舟讚」が同二十年（七四八）にそれぞれ書写され、ことに書写された回数にあっては「西方法事讚」が十七回、「往生礼讚」が十三回、「観経疏」が八回、「般舟讚」が一回等におよんでいるのであって、これらの事実よりして善導大師の論著は早く南都仏教界に伝来されていたことを知ることができるのである。

つぎに内面的な問題としては日本浄土教思想史上において、善導教学そのものについての着目と、受容の仕方である。その具体的に着目、受容はなんといっても源隆国（一〇〇四—一〇六六）の編纂にかゝる「安養集」十巻(2)に始ると云えよう。この「安養集」は善導大師の論著のなかにあつて、ことに「観経疏散善義」の思想を最初に受容したところに注目すべきであらう。すなわち、「観経疏散善義」の殆んど全文を引用していることであつて、かの恵心僧都源信の「往生要集」にあつてすら「玄義分」のみに引用にとどまっているのにかゝわらず、この「安養集」は「玄、序、定、散」の全体にわたつて全二十七回の多くの引用されているのである。この「安養集」十巻における「観経疏

散善義」の着目、受容は続いて作者未詳の「安養抄」七卷に継承され、漸次「観経疏散善義」に対する関心と注目が高まってきたのである。このような傾向にあって、善導大師の「観経疏散善義」を中心に注目し、関心を寄せ新念仏義の組成基盤に受容吸収したのが永観、珍海の二師である。

(一)

さて、永観の生涯は長元六年（一〇三三）～天永二年（一一一一）であって、叡山系浄土教を代表する源信（九四二～一〇一七）の没後十七年に出世し、浄土宗を開宗した法然上人（一一三三～一二二二）の出生に先立つこと二三年前に入寂している。また、彼の浄土教思想を組織的に論述した「往生拾因」は康和二年（一一〇〇）～康和四年（一一〇二）までの東大寺別当職に在任中に選述されていたことよりして、源信の「往生要集」（九八五）は「往生拾因」に先立つことはすでに一一六～一一八年以前に選述されている。また法然上人の「選択本願念仏集」（一一九八）は「往生拾因」に九七年～九九年選れて選述されていることよりして、これらの点で永観は年代的に総合して注意すべきことは、概ね源信と法然上人との中間的位置に存しているといわねばならない。

永観の浄土教思想内容について具体的にうかがいうるものとしては「往生拾因」「往生講式」の二論著がある。なかでも「往生拾因」は、その思想形式にあって論拠とする経論疏としては、嘉祥の「観無量寿経疏」、曇鸞の「往生論註」、道綽の「安楽集」、善導の「観経疏」「観

念法門」「往生礼讚」、懐感の「釈浄土群疑論」、源信の「往生要集」などが見出される。⁽⁴⁾しかしして、永観は自から「往生拾因」の序文に

「依道綽之遺誠、火急稱名、順懐感舊儀、勵聲念佛、有時五體投地、稱念有時合掌當額、專念凡厥一切時處、一心稱念云々」⁽⁵⁾

と述べ、その思想就中教義的実践的根拠を道綽および懐感にもとづくとして述べているが、「往生拾因」の内容を深く追求して行く程、善導の思想的影響が著しく見出され、序文に述べていることと相い通ぜざる矛盾性に注目しなければならぬと同時に、何故に善導の思想のなかから如何なるものを受容吸収しなければならなかったかを明かにする必要がある。それに答えるべきものとして「往生拾因」には、源信の「往生要集」に見出すことのできなかつた善導の「観経疏散善義」（以下、散善義と略称）の思想が受容されていることである。すなわち、こゝに「散善義」の思想受容というかわり合いにおいて「叡山浄土教」と「南都浄土教」との著しい思想的分岐点があるのである。その分岐点とは「散善義」にもとづく凡夫性の自覚思想の受容吸収である。⁽⁶⁾

永観は自ら「往生拾因」の後序において、

「夫以衆生無始輪廻諸趣、諸佛更出濟度無量、根漏諸佛之利益、猶爲生死凡夫、適值釋尊之遺法、盍勵出離之聖行、一生空暮再會何日、真言止觀之行道幽易、迷、三論法相之教理奧難、悟、不勇猛精進者何修之、不總明利智者誰學之、朝家簡定賜其賞、學徒競望增其欲、暗三密行、忝登偏照之位、飭毀戒質、誤居持律之職、實世間之假名智者所厭也、今至念佛宗二者所行佛號不妨三行住坐

臥所_レ期極樂、不_レ簡_二道俗貴賤_一、衆生罪重一念能滅彌陀願深十念往生、公家不_レ賞自離_二名位之欲_一、檀那不_レ祈亦無_二虛受之罪_一、況南北諸宗互諍_二權實之教_一、西方一家獨無_二方便之門_一、鸞峯雲晴四十八願月圓王城春來、十六想觀華鮮、月光重_二百練_一而彌陀影現華色入_二七寶_一、而国界嚴飾、幸依_二念佛之二宗_一、聊集_二往生之十因_一、出_二輪廻之郷_一至_二不退之土_一、若非_二此行_一復尋_二何道_一、無_二一因不_レ具_二十因之行_一、無_二一念不_レ成_二九品之因_一、可_レ謂行高_二千葉_一理光_二萬代_一、斯實往生之妙術出離之要道也⁽⁷⁾

と告白し、無始よりこのかた生死に流転している凡夫であることを強調するとともに、罪悪生死の凡夫が、弥陀の本願力をたのみ、念仏することによって罪悪が消滅して、浄土に往生することができると主張し、かつまた、罪業深重の凡夫が浄土に往生するには、弥陀の本願に随順して念仏するより外に、出離の道がないことを力説しているものである。

「往生拾因」において「散善義」の受容を最も具体的にうかがえるものは、第十因「一心称念阿弥陀仏随順本願故必得往生_二」の章において、念仏が本願に随順する行であるから往生因となりうることを論証する思想的根拠を、

「本願云十方衆生至_レ心信樂欲_レ生_二我國_一乃至十念若不_レ生者不_レ取_二正覺_一云⁽⁸⁾

と「無量寿経」所説の第十八願の文を引用し、さらに、「善導和尚云行有_二三種_一一心専念彌陀名号_二是名_二正定業_一二順_二彼佛本願_一故若依_二禮誦等_一即名_二助業_一三除_二此二行_一自餘諸善悉名_二雜行_一」⁽⁹⁾

日本中世における浄土教家の善導教学の受容と新念仏義の組成についての研究

と、まさしく善導の「散善義」に示されている「就行立信釈」を継承され、本願念仏往生行について正雜二行、正助二業の分別説を引用され、称名（称念）が本願に随順する行であるから正定業といわれるべきことに注目し、さらにつづいて、

「是故行者係_二念悲願_一至_レ心稱念除_二不至心者_一不_レ順_二本願_一故⁽¹⁰⁾

と、正定業である称名行について、強く「至心」を要請し、「至心」でない者は本願に順じないという点に注意しなければならない。

この「至心」という条件を打ち出していることは、「無量寿経」所説の第十八願念仏往生の願に対する永観独自の見解であるといわなければならない。かゝる見解は、第八因三昧発得章に、

「人欲_レ生_二我國_一口唱_二我名_一心猶散亂若非_二一心違_二我本願_一可_レ耻可_レ耻早速制伏_二一心不_レ亂_一云⁽¹¹⁾

とあり、また、第七因三業相応章に、

「心餘縁不_レ能_二専念_一散亂甚多豈得_二成就_一發_二聲不_レ絶稱_二念佛號_一三業相應専念自發、故觀經説至_レ心稱名令_二聲不_レ絶_一云⁽¹²⁾

とあって、第十八願の念仏、随順仏願の正定業の称名、および下品の称名は「散心」のものではないとしていることである。それでは「散心」の称名行は随順仏願の正定業となり得ない理由（条件）として、永観は称名行に「至心」を要請しているのである。この「至心」称名こそ「往生拾因」に一貫している称名念仏行であって、永観の称名念仏思想のもつ性格を決定づけているものである。

さて、この「至心」の称名とは一体如何なる意味をもっているのであるうか、すなわち「往生拾因」に「念仏一行開爲_二十因_一」⁽¹³⁾という念

仏に十種の往生因が具備していることを示し、その一々に「一心称念阿弥陀仏……故必得往生」とあって、往生行になりうる根拠を「一心称念」行にあるとされているものである。それではこの「一心」とは如何なる内容をもつものであるかが問題となってくる。この「一心」の示されているのが、第七因三業相應章である。

「近代行者念佛名時雖動舌口而不發聲或執念珠只計數遍、故心餘縁不能專念散亂甚多、豈得成就發聲不絕稱念佛號三業相應專念自發、故觀經說至心稱名令聲不絶」と、さらに、

「或徒然曰或寂然夜向西合掌澄聲稱念隨數遍之積專念漸次以發云」とあり、また、

「爲成專念今勸三業相應口業設雖一念專念若發引業即成必得往生設雖萬遍專念不發引業未熟不得往生何況三業相應口業俱感淨土引滿二果乎」と

とあって、「一心」は「專念の一心」であり称名行によってこれを得なければならないとし、さらに称名行は舌を動かす故に身業であり、声を発するが故に口業であり、意に依るが故に意業であるとし、称名行こそ三業相應の業であるからして、この三業相應の称名行によって「一心專念」を発することができることを明らかにしている。

かゝる口業の称名行を修するのは、「專念」を起さんがたものであり、「專念」を成就しなければ往生の果を得られないとするのである。さ

らにこの專念の「一心」は「三昧の一心」であって、称名行によって「三昧の一心」を得なければならないとしている。

それでは一体「三昧の一心」とはいかなるものかについて、永観は第八因三昧發得章において、「俱舍論」等によってこれを「等持定」の定心として、心を一境に專注せしめる行と規定している。すなわち、三昧に入ることである。

その手段として、
「凡夫行者誰從初心有得定者從散位入定位是三乘行人入聖方便也。施彼黑鳥爲得白鷄唱此散稱爲發專念而今不肯散稱蓋是無志之甚也」と

とあって、凡夫の行者は初心より、定心である「專念」を発することは困難であるのであって、散位より定位に入るのであり、「散心の称名」によって「定心の專念」を発するのであるとしているのである。かゝることによりて、永観は「散心の称名」によって「三昧」を発得するのであって称名行はあくまでも「三昧發得」の手段であると考えてくるのである。

さて、ここで永観は第八因三昧發得章で述べている口称念仏によって「三昧發得」をもって往生の因となす自説の根拠を善導教学の上に乗せていることに注意したい。すなわち、

「文殊般若下卷云佛言若善男子善女人欲入一行三昧應處空閑捨諸亂意不取相貌繫心一佛專於名號隨佛方所端身正向能於一佛念念相續即於一念中能見過去未來現在諸佛已上善導和尚云若得口稱三昧一者者心眼即開見彼淨土一切莊嚴已上」と

と、善導の「観念法門」および「往生礼讃」に引用されている「文殊般若経」に説く一行三昧説である。これは「文殊般若経」に説く「一行三昧」を示すものであって、名号を専ら称えることにより「観念法門」に引用されている「般舟三昧経」に基く「見仏三昧」説であって、口称（称名行）によって「三昧」に入り見仏する義を述べ、善導を「三昧発得者」として注目している。すなわち、

「和尚既是三昧発得之人也豈有謬乎、故知一心者唯等持定依レ斯行者廢_ニ餘一切諸願諸行_ニ唯_ニ願唯_ニ行念佛一行_ニ散慢之者千不_ニ一生_ニ專修之人萬無_ニ一失_ニ」

と、永観は口称念仏により、「三昧」に入り「定心の専念」を修し、それを往生の因となしうる自説の根拠を「観念法門」の作者であり、かつ「三昧発得」という善導の実践的立場の上に見出しているのである。ことに永観は行者は「一切の諸願諸行」を廢して、口称念仏一行を「唯願唯行」すべきことを強調し「往生礼讃」所説の「専雜二修得失論」を論拠として、専修念仏行をすすめているのである。しかし、この専修念仏行は、もっぱら「三昧発得」を成就せしめる手段としての行であることであり、善導教学の受容は「三昧発得行」に中心を置いていることである。

さらに注意すべき点として、「三昧発得行」の修行の相として、善導の「往生礼讃」所説の「四修法」の実践を受容していることである。

すなわち、第一因広大善根章において、

日本中世における浄土教家の善導教学の受容と新念仏義の組成についての研究

「寤寐稱念片時不_レ懈無間六時禮敬四儀不_レ背_レ恭敬念佛爲_レ宗不_レ雜餘業_ニ修也、終無_ニ退轉_ニ畢命爲_レ期_ニ長時念佛一行既具_ニ四修_ニ往生之業何事如_レ之」と述べ、さらにつづいて、

「是故一切時處一心稱念晝夜寤寐勿_レ有_ニ間斷……………中略……………導和尚云若貧賤等煩惱來間隨_レ犯隨懺不_ニ隔_レ念隔時隔_レ日常使_ニ清淨_ニ亦名_ニ無間修_ニ已上又爲_ニ散亂人觀法難_レ成大聖悲憐勸_ニ稱名行_ニ、稱名易故相續自念晝夜不_レ休非_ニ無間乎又不_レ簡_ニ身淨不_レ論_ニ心專不_レ專稱名不_レ絶必得_ニ往生_ニ」

とあって、余行を廢捨して念仏の一行を専修、専念すべきことを明し、さらに万行の一として称名易行の念仏行を選びとっていることよりして、永観によって善導教学ことに念仏実践行の真意を把握するにいたっているとみてもよいであろう。勿論それは「三昧発得行」の手段であることは言うまでもないことである。

(二)

珍海の生涯は寛治六年（一〇九二）〜仁平二年（一一五二）である。珍海の浄土教思想をうかがう論著としては、「菩提心集」二卷「決定往生集」二卷、「安養知足相对抄」一巻の三部五巻がある。このなか彼の浄土教思想をもっとも組織的に論述しているものは「決定往生集」である。この「決定往生集」において先ず注目すべきことは、凡夫性の自覚過程が一段と深まっていることである。それは前述の永観の「往生拾因」にみることでできなかった善導の「往生礼讃」深心釈への注目である。すなわち、「決定往生集」第三昇道決定門において、

「尊和尚禮讚云問今以欲勸人往生者未_レ知、若爲安心起行作業定得_レ往生彼國土也、答必欲_レ往生彼國土二者如_レ觀經說二者具_レ三心一必得_レ往生_二乃至_一信_下知身是具足煩惱凡夫善根薄少流_レ轉三界_二不出_レ火宅_上今信_下知彌陀本弘誓願乃稱_レ號号_二下至_一十聲一聲等_二定得_レ往生_二乃至_一一念無_レ有_レ疑心_二故名_一深心_一云_レ既言_レ具足煩惱凡夫_一直是常沒世俗凡夫得_レ往生_二——中略——雖_レ是極下賤薄之人_一而依_レ佛力_二乃得_レ往生_一云_レ」

とあって、善導の「往生礼讚」所説の安心、起行、作業のなか、ことに安心を説く「観無量寿経」の三心中、深心積の部分のみをすべて引用していることである。このことは珍海は自らの凡夫性自覚過程の深化にあって、その依りどころとするものを善導の「往生礼讚」所説の深心積への注目にあることはいうまでもない。周知のように「往生礼讚」所説の深心積は、現実の衆生は三界に流転し、火宅を出ることのできない煩惱具足の凡夫として理解し、かゝる凡夫の救われる道として阿弥陀仏の第十八願の念仏を信すべきことを説いているのである。この「往生礼讚」所説の深心積は「散善義」に説かれている、

「一者決定深信自身現是罪惡生死凡夫、曠劫已來常沒常流轉無_レ有出離之緣、二者決定深信彼阿彌陀佛四十八願攝_レ受衆生_二無_レ疑無_レ慮乘_レ彼願力_二定得_レ往生_一」

という深信積と同一の立場にあるものであるから、珍海は「散善義」に説く信機積への注目は見られないが、上述の「往生礼讚」所説の深心積を引いて自己の人間観（罪惡深重の凡夫性）の深化を痛感して、衆生の現実の姿を常沒世俗の凡夫、極下賤薄の人と理解し、かゝる上

に阿弥陀仏の力を縁とする人間の現実性の自覚の立場より「決定往生」の意を論述していることは、まさしく善導教学を受容吸収しているとみてよいであろう。かゝる立場の上に立って、珍海は「決定往生集」の序文に、その論述の動機を告白しているのである。すなわち、開巻冒頭において、

「言_レ決定往生_二是淨教之宗旨也、夫西方淨土之道經論同開稱念彌陀之行愚智共從、良以契_レ時稱_レ機故耳、然或知而不_レ趣或趣而莫_レ進即如_レ予之流也、豈其可_レ不_レ痛乎、所以今者考_レ尋文理_二將流_レ疑滯_二欲_レ安心於決定往生_二快期_レ於終焉來迎_一矣」

と述べられ、西方淨土往生の行は諸經論に同じく説かれているものであって、愚智ともに従うところの時機相応の教えである。しかるに西方淨土の教道である称名念仏行を信じ得ない人々が多くいる。それらの人々に対して疑を流し「決定往生」の確信を得せしめるために、諸經論疏に説かれている文理（思想的論拠）を探求しようとする心情の発露が本書論述の動機であり「決定往生集」の書名もまた、ここに由来するといえようか。

さて、珍海は「決定往生」の義について、

「今以_レ三事示_レ其決定_二教文_二二道理_二三信心_一」

を示し、これを「教文、道理、信心」の三方面より論証している。まづ教文においては「称讚浄土経」「観無量寿経」「大乘起信論」などの諸經論によって「依教願生」すれば必ず往生を得るとなし、また信心においては、

「若於_レ如_レ上文理之中_一心生_二信受_二即名_一決定_二以_レ決定_二者爲_レ信相_一、

故觀經云必生淨國一心得無疑已上無疑即信也決定稱也」

とあって「決定信心」のあるべきことを強調している。つづいて、

「於此文義更有三種一果決定、二因決定、三緣決定」

とあって三決定に分ち、つづいて、その各々について説明を出している。すなわち、

「所言果者是淨土報謂凡夫人於順次生決定得生極樂世界故經

說言發一念心念無量壽佛定生彼國寶積經無量壽會文如是等文說果決

定、次言因者是往生因謂淨土業若定若散即於此身中一定得成就

故觀經云然彼如來宿願力故有憶想故得必成就云云此明想觀現身

成就一定善既爾何況散善、次明緣者是增上緣謂彼彌陀爲增上緣

成其勝業往生淨土而於此生得見佛故經說言一日七日具足

念是人必觀阿彌陀如來云云即由佛力一定得往生故亦名爲緣

決定也、故導和尚依觀經云滅後凡夫乘佛願力一定得往生

經正云未來世一切凡夫也

とあり、つづいて、

「此三決定攝義周盡又分此三更爲十門」

としこの三決定を十門に開いて流通している。この十門が「決定往生集」の中心となっているのである。

さて、それでは十門とは、一、依報決定 二、正果決定 三、昇道決

定の三決定門は「浄土の果」を、四、種子決定、五、修因決定、六、

除障決定の三決定門は「浄土往生の因」を、七、事緣決定、八、弘

誓決定、九、摂取決定門は「浄土往生の縁」につづいて説き、十、円

満決定門は「果・因・縁」の三決定を総括したものである。

以上の十門を論証するにあたって珍海は多くの浄土教関係論疏を引用して、その文理としている。ここではその代表的経論疏をあげるなら

らば「觀無量壽經」「無量壽經」「阿彌陀經」「無量清淨平等覺經」「宝

積無量壽如來會」、世親の「往生論」、曇鸞の「往生論註」、道綽の「安

樂集」、嘉祥寺吉蔵の「觀無量壽經義疏」、淨影寺慧遠の「無量壽經義

疏」、「觀無量壽經義疏」、大乘義章、善導の「觀經疏」、「往生禮讚」

「觀念法門」懐感の「釈浄土群疑論」、迦才の「浄土論」源信の「往生

要集」、永観の「往生拾因」などである。

以上の経論疏のなかにあつて、ことに善導教学とのか、わり合ひも

あるものとしては十門のうち、前述した第三昇道決定門につづいて、

具体的には珍海の新念仏義組成にあつて善導教学の受容吸収の様相を

うかがえるものは第五修因決定門である。

この修因決定門は、一、「惣明修因」二、「別明菩提心」三、「明

往生正業」四、「明修行相」五、「明称名益」六、「明念分齊」

(別明一念十念義)の六門に分科され論述されているものである。こ

の六つの分科のうち、三「明往生正業」を論じるにあたり善導の

「散善義」の「就行立信釈」意にその思想的論拠を永めていることに

注目したい。

すなわち、

「問已知發菩提心爲業主未知隨緣所起業相何爲正業」

とあって、珍海は菩提心を浄土往生の業主とするとしているが、この菩提心の業主としての隨緣所起の諸業のなか、いづれを正業とするかに

ついで問いを出して往生の正業について論じているのである。その往生の正業を明らかにするにあたって、

「観經導和尚疏第四云、何有二種二者正行專依_レ往生經一行行者是也。一心專讀_レ誦此觀經彌陀經無量壽經等、一心專_レ想觀_レ察彼國依正、若禮即一心專禮_レ彼佛、若口稱即一心專稱_レ彼佛、讚嘆供養亦爾、又、就此正中_レ復有二種、一者一心專念_レ彌陀名號一行往坐臥不問_レ時節久近_レ念念不捨是名_レ正定之業、順_レ彼佛願_レ故若依_レ禮誦等一即名_レ助業、除_レ此正助二行_レ已外自餘諸善悉名_レ雜行、即心常間斷雖可_レ廻向得_レ生衆名_レ疎雜之行也」⁽⁴⁾

と述べている。珍海はここにおいて善導の「散善義」所説の「就行立信積」の正雜二行に関する文を引用していることは、修因決定門において発菩提心を往生の業主とし、隨緣所起の諸業の中にあつて、なにを正業とするかの問に対し、往生の正業として善導の称名正定業の説を継承し、往生の正業として称名念仏を論証しているものである。しかして注意すべくはこの称名正定業であるとする本願の称名を珍海は第四十八願中の第二十願と解釈していることである。すなわち、

「順_レ本願_レ者四十八願中云聞我名號係念我國_{云々}今云稱名實是正中之正也」⁽⁴⁾

とあつて、「散善義」の「名_レ正定之業、順_レ彼佛願_レ故」とある本願を第二十願で理解し、称名を「正中之正也」としていることである。彼はまたついで、

「小經云執持名號若一日乃至七日、觀經說_レ下品生_二云稱_レ佛名_一故於_二念念中_一除_レ八十億劫生死之罪、占察經云隨_レ彼世界_一佛之名號專意誦

念一心不亂決定得_レ生_二彼佛淨國_一」⁽⁴⁾

と述べ、「阿弥陀經」所説の「執持名号」、「觀無量壽經」所説の「下品の称名」、「占察善惡業報經」等を引用して論証している。

さて、珍海は前述したように称名を「正中之正也」とした第二十願観について、次のような見解を見ることができるのである。すなわち、第八、弘誓決定門において、

「本願中云至心信樂欲生我國乃至十念若不生者不取正覺唯除五逆誹謗正法已上、如是反覆簡別分明故名_レ決定、又由_レ願力_レ令_レ諸衆生定生_二淨土_一故名_レ決定……中略……下劣凡愚三障雖_レ重若乘_レ願力_レ速渡_二生死_一此即以_レ信稱_レ念佛號_二名爲_レ乘也……中略……良以四十八大願運_レ載衆生_二故現爲_レ車乘_一令_レ渡_二生死_一故亦爲_レ船舫_二也、願力大故能接_レ一念十念及狐疑者、永出_レ流轉_二置_レ不退處_一、若唯自力何能如_レ此、應_レ以_レ信心_二乘_レ本願船_一易渡_二生死之苦海_一速到_レ菩提之實所、但能持_レ於_レ往昔悲願_二當應_レ待其_レ來迎_一、勝利何復願_二善根薄少_一專可_レ任_二世尊之弘誓_一者也」⁽⁴⁾

とあつて、第十八願文を引き、阿弥陀仏の本願救済が決定されていることを四十八願の第十八願で代表せしめている。このように、阿弥陀仏の全体的願意を第十八願において見出し、第二十願は第十八願の願意の中に往生行の実践方法に関する表示であるとして理解せられたものである。このように考えるならば、珍海の称名正定業は、「是正中_レ之正也」といいながらも、むしろ「念仏と諸行」を併行する傾向が見出され、「聞我名號係念我國」と、第十八願の「乃至十念」の念仏と同じ意と解釈することができるのである。

以上、論じてきたなかにおいて、珍海が善導の「散善義」に注目し、自らの称名正定業を往生の正業としていることは、前述した永観の「往生捨因」の思想的影響を受けていることはいうまでもないことである。

さて、つぎに珍海は随縁所起の正業としての称名実践の修行の相を論ずるにあたって「長時修」と「別時修」の二種の行相を明している。すなわち、

「就正業中一有二種行、一者長時知日日所作或復毎月毎年等、但是一生所作皆爲長時、若日日稱名一萬二萬遍等導和尚云（67）觀念念彌陀佛一萬畢命相續者即蒙阿彌陀加命得除罪障云」

とあって、これは善導の「往生礼讃」所説の「恭敬修」「無餘修」「無間修」「長時修」の四修法を受容し、さらに「觀念法門」所説の阿彌陀佛の本願力を増上縁として畢命を期となし念仏相続すべきことを強調しているものである。

つぎに「別時修」とは、

「隨時隨處或多時或少時或復要期定限而修行之、應知前長時以不退爲意趣、又數起業成決定故、此別時者以勝進爲宗旨、又容預者爲厲行業也」（68）

とし、日々の行法が常に勇進することができないために特別の期間を設けて不断に修することで、念仏行者の道心を策勵して長時不退を助成するものである。その行業法、すなわち実践方法として、七日間の期間を示して、

「此業唯依定門而行此中光明稱念之法、導和尚云覺想中見故云

想見、若得定心三昧及口稱三昧一者心眼即開見彼淨土一切莊嚴一說無窮盡、又云口稱念更無雜想一念念注心聲聲相續心眼即開得見彼佛、又云如文殊般若云、明一行三昧、唯勸獨處空閑捨諸亂意、係心一佛不觀相貌、專稱名字即於念中得見彼阿彌陀佛及一切佛等」（69）

と述べられ定心念仏による「定心三昧」「口稱三昧」「觀仏三昧」が成就することが可能としているところより考えると、珍海も別時修の行業を重要視していたことがうかがえるのである。また、別時修の行業の期間も、七日間に限られたものでなく、その長短については念仏行者各自の能力に応じて実践すればよいとされている。ともかく「別時修」の行法は「長時修」を助長するための行法としてとりあげているものと考えられるのであることからして、珍海の称名相続を往生の正業としての、修行の相として「長時修」ではないことを強調するとともに「別時修」の行法をも重視しているのである。

かくして珍海にあっても、随縁所起の正業としての称名実践の修行の相を論ずるにあたって、前述してきたように、善導の「往生礼讃」所説の四修法の受容は、永観「往生捨因」の立場を、継承、受容していることが明かであるといえよう。（70）

以上述べてきたように永観・珍海の二師は自己の新念仏義組成にあたって、ともに善導の「觀經疏散善義」の受容による凡夫性の自覚過程もさることながら「就行立信釈」の正雑二行説によって称名正定業を論証しているが、永観においては前述してきたように、称名はあくまでも「三昧発得」のための手段であって、それ自体は往生の因

法とはせず「至心」の念仏を強調し「至心」でないものは本願に順じないと論じている。また珍海にあっては、菩提心を往生の業主とし、称名を随縁所起の往生行と論証し、称名正定業を第二十願の行とするなど念仏諸行容認の立場にあることが理解できるのである。さらに二師ともに称名念仏修行の相を論ずるにあたって善導の「往生礼讃」所説の「四修法」とともに「観念法門」所説の「弥陀願力増上縁」等を受容吸収していることに注目すべきである。

三、証空における善導教学の受容

——とくに『観経秘決集』を中心に——

深 貝 慈 孝

(一)

証空の西山浄土宗義の特徴は、善導の宗義をもって指南とし、法然上人所立の浄土宗義を開顕しようとするところにある。ただし法然上人の本意を顕彰することを目的としながら、ついには法然上人を超えて善導大師に直結しようとする態度もあるわけで、証空の著述全体にその意気がみなぎっていることも否むことはできない。その辺に証空所立の浄土宗義が、法然上人の浄土宗義に対して西山義といわれる理由も存するのである。

『観経秘決集』巻第一に、

「浄土宗義者以玄義為博士建立一宗故無此義者同聖道教而浄土衆不可立」⁶¹⁾

というのは、そのことを意味する。すなわち善導の釈義を浄土宗義の

根本とし、それでもって一代仏教の中から浄土教を別立するというのであるから、証空の西山浄土宗義は、法然上人が道綽、善導の説に従って浄土宗義を立てたということと、形の上では通ずるものがあるといっても、内容的には大きく異なるものを感じるのである。すなわち善導所立の浄土宗義を別にして、証空の浄土宗義を語ることはできないのである。従って、この点を重くみて善導教学の受容ということを取り上げれば、極端に言えば、法然上人および門下、門人、その末流にいたるまで、証空におよぶものは誰一人としてあるまいと思われることである。

その証空の立場は、先述の「浄土宗義者以玄義為博士建立一宗」の一語につきる。玄義といっても、それは単に幽玄、深奥の義というのみではない。あくまで浄土宗義を立てる上の博士の役目を意味するから、証空においては、善導大師の『観経疏玄義分』の所説の内容を意味し、玄義とはそれそのものを指すことに他ならない。

しかしながらそれは狭義であるともいえるのであって、広くは『序分義』『定善義』『散善義』の所説はいうまでもなく、他の『四部五卷』の著述に盛り込まれている善導大師の釈義のすべてが、それが古今楷定の浄土教を形成している限り、証空のいわゆる玄義なるものに当るとみるべきである。

ただし証空は『観経秘決集』巻第一に、「玄義分事」⁶²⁾なる一条を設け、玄義たる所以を述べているので、今はそこに焦点を当てて、その「玄義」観なるものをみ、善導教学がいかに西山浄土宗義形成に関係しているかを考察してみたいと思う。

(二)

証空は玄義について五義を立て、その独特の内容を示す。ただ「是非諸教所立有浄土一家」ということの表現には、単に聖浄二門とか難易二道で象徴せられるような浄土教の玄義ではなく、また一代仏教中において唯一人、浄土の教義を別立せられた人間善導大師の浄土義を指すでもないという意味があることに注意しなければならない。それはあくまで自力、智慧、因位、娑婆に対する他力、慈悲、果位、浄土をその内容とする玄義という意味である。この点において、善導教の受容と顕彰は、証空において徹底して行われたというべきである。

証空の「玄義」観は以上の立場からすこぶる特徴あるものである。

そのまず第一は、

「一者不依經文釈經意是玄義也」⁽⁶³⁾

という主張である。これは実に思い切った表現で、証空以前の浄土教家はもちろん、広く仏教家の主張の中にも見ることでできない、常識を破ったものである。これこそ弥陀教、他力浄土の法門を立て、釈迦教、自力聖道の法門を廃する西山浄土宗義をなす根本基調である。

そもそも善導大師の浄土教は『観経疏散善義』巻末に「某今欲出此観経要義楷定古今」⁽⁶⁴⁾と述べるように、善導以前の諸学者が打立てた浄土教の批判の上になされたものである。その特徴を端的にいえば、従来の諸師先輩が『観無量寿経』を学的に忠実に受け取って、いわゆる随文解釈を中心とした義解に終始したのに対し、善導大師は『観無量

寿経』を味読し、その神髓を汲み取ったのである。その領解は「若称三世諸仏釈迦仏阿弥陀仏等大悲願意者願於夢中得見如上所願一切境界諸相」⁽⁶⁵⁾というように、仏の証誠を得たものである。「上来所有靈相者本心為物不為己身既蒙此相不敢隱蔽」⁽⁶⁶⁾の披歴は、『観経疏』全体が仏の印可によるもの、ひいては阿弥陀仏の直説と異ならないものであることを意味する。

証空はこのことを特に重視するのであって、釈尊一期八十年所説の聖道教以外に、他力往生の浄土教が立てられるのは、釈尊の説法による衆生の身、口、意三業の自力の修行を離れて、他力往生の別益があるという浄土宗義を顕わさんが為であるとす。すなわち経文に依らずして経の意を釈すとは、釈尊説示の『観無量寿経』を離れて、弥陀直説による『観経疏』によって浄土宗義が立てられることを指すのである。この点を証空は玄義というもので、玄義は諸教の所立に非ずして浄土の一家のみ存する独自の法門であるとの意である。

「二者聖僧来于夢中指受之其義幽玄也」⁽⁶⁷⁾

これは娑婆の外なる西方の聖僧が玄義の科文を指授したことをい、証空はこの点を玄義であるとする。夢は今生において死後の生を伴うことができ、後生の利益を示すことができる。往生は寿終の後であるから、夢にその効験を説く以外に現実的に示すてだてはない。それをなしたのが浄土の法門で、『観経疏』はまさしく後生のことを今生に如実に説いているから、その点について玄義であるというのである。

「三者慈悲法門者従外得之故離我智分即玄也」⁽⁶⁸⁾

他力往生慈悲の法門は自力の修行を一切からず、ただ弥陀本願の外縁によって往生することを説くもので、衆生ははからずして往生を得るのであるから、聖道智慧自力の法門とは隔絶したものである。この点について玄義であるとするのである。

「四者釈迦教者娑婆親受之而得解今浄土教者密法故非釈迦教者玄義也」⁽⁶⁴⁾

釈尊の一代の仏教はもちろん金口といわれる。娑婆にて親しく聴聞して得解する聖道教はすべてこれに当たる。浄土の弥陀教は弥陀密意の法門であって娑婆親受の釈迦教とは異なる。この故に玄義であるという。

「五者聖道教此土入聖得果也浄土教彼土往生極楽也永捨自力帰他力来迎離生死輪難故玄義也」⁽⁶⁵⁾

自力の修行は卑近とはいえ成就し難い。他力の修行は玄奥とはいえ確実である。永く自力を捨てて他力来迎に乗じて生死を離れ得るから、この点を玄義という。

以上の五義は聖道諸教の所立ではなく、ただ浄土一家のみ有する内容であるから玄義となづけられる。この五義はそれぞれに首肯しうるものであるが、何といっても第一は「不依経文釈経意是玄義也」の主張である。経の説相からいえば、『観無量寿経』をはじめとする浄土教は、むしろ釈迦の所説であり、釈尊以外に浄土教を説くものはない。従って『観無量寿経』は釈迦教ではないという主張はありうべからざることである。それを仏説すなわち釈尊の説に依らずして経文の意を釈することが何故に玄義であるのか。

いわゆる釈尊所説の『観無量寿経』であっても、その玄義は善導大師が夢中に靈感を得て述べたところのものであるから、『観経疏』は弥陀の智解を述べたものといえることができる。この観点より『観無量寿経』を見るならば、それは釈尊一代の諸聖道教とはまったく隔歴したもので、独り他力の願体を述べるものとなるのである。このことが智義であって浄土教を諸経に選ぶ所以である、というのが証空の立場である。

(三)

このように証空の浄土教観は徹底したものである。善導大師は釈尊の発遣と弥陀の来迎、諸仏の証誠を通じて三仏推勸の浄土教を説き、「十方恒沙仏大通証知我今乗二尊教広開浄土門」といい、また「上来雖説定散両門之益望仏本願意在衆生一向専称弥陀仏名」というように、浄土教は少くとも釈迦・弥陀共唱のもの、あるいは弥陀の願意を釈尊が開顯したという立場をとるものである。証空がいうような『観無量寿経』は釈尊の所説、『観経疏』は弥陀の智解を表したもので、すなわち弥陀の直説として領受するとともに、一切諸教を釈迦教として却けることは善導大師のとらざるところである。

しかしながら、この証空の立場は、やはり善導大師や法然上人の所説を基礎として形成されたことは恐らく事実であろう。たとえば『観経疏散善義』にあるような「此義已請証定竟一句一字不可加減欲写者一如経法」⁽⁶⁶⁾の善導大師の信念や、「選択本願念仏集」巻末に次のごとくある文は、証空の西山浄土宗義の基調を成すのに大きな示唆を与え

たのである。

「静以善導觀經疏者は西方指南行者目足也然則西方行人必須珍敬矣就中每夜夢中有僧指授玄義僧者恐是弥陀応現爾者可謂此疏是弥陀伝説何況大唐相伝云善導是弥陀仏化身也爾者可謂又此文是弥陀直説既云欲写者一如經法此言誠乎仰討本地者四十八願之法王也十劫正覚之唱有愚于念仏俯訪垂迹者専修念仏之善導師也三昧正受之語無疑于往生本迹雖異化導是一也。」⁶⁴⁾

それにしても善導大師を弥陀と仰ぎ、『観經疏』を弥陀の智解とし、他力の願体を現わすものとして釈迦教以外に弥陀教を別立したことは証空をもって第一とするものである。因みに善導大師について証空が、

「善導者善者慈悲也仏也非智恵非因故慈悲云善婆婆者善悪其悪者非善浄土者善悪其善者善都無穢土是浄土云善故是善者仏名也導者有寸無寸者伝記錯也是為一體導者指如来而云導出離生死導師無従外仏故指仏曰善導也伝記既称弥陀仏化身其化儀本地是三身門之上立超世慈悲垂他力来迎垂迹定秀諸仏智恵独顕化他之利生者乎誠哉造四重難破立独歩之義最可仰而已。」⁶⁵⁾

と述べているのは、偏えに善導勸説の浄土教すなわち『観經疏』の玄義の顯彰にとめる証空独自の善導大師観である。

善導教学受容において、師法然の立場を尊重しつつも、ついにそれを超えて善導大師に直参していった証空の面目は以上のような点によくあらわれている。ただし、その受容のあり様については改めて論ぜられねばならない。

註

- (1) 井上光貞著『日本浄土教成立史の研究』第二節南都六宗の浄土教、一、関係典籍の伝来の項参照四五頁以下に詳説されている。
- (2) 恵谷隆戒博士著『浄土教の新研究』源隆国の安養集について一七二頁以下参照
- (3) 永観の伝歴については拙稿「永観・珍海の浄土教研究序説」参照、佛教学研究紀要第四十六号参照
- (4) 拙稿「『往生捨因』の引用経論疏について」佛教学大学人文学論集第四号参照
- (5) 浄全第十五卷三七一頁
- (6) 恵谷隆戒博士稿「平安朝における善導の往生思想受容について」仏教論叢第五号、同博士稿「日本浄土教思想史上における凡夫性自覚過程について」仏教文化研究第十三号参照
- (7) 浄全第十五卷三九四頁
- (8) 浄全第十五卷三九一頁
- (9) 浄全第十五卷三九一頁
- (10) 浄全第十五卷三九一頁
- (11) 浄全第十五卷三八五頁
- (12) 浄全第十五卷三八三頁
- (13) 浄全第十五卷三七一頁
- (14) 「念仏一行開為三因」一、廣大善根故、二、衆罪消滅故、三、宿縁深厚故、四、光明摂取故、五、聖衆護持故、六、極樂化主故、七、三業相應故八、三昧獲得故、九、法身同体故、十、隨順本願故
- (15) 浄全第十五卷三八三頁
- (16) 浄全第十五卷三八四頁
- (17) 「依唯識等持定者令心專注、不散為性、心專注言非唯一境、不爾見道應無等持設住二境、若非專注、不名等持、又遮五識能入等引不遮等持、謂等持定散、但專注境義」浄全第十五卷三八四頁

- (18) 浄全第十五卷三八五頁
 (19) 浄全第十五卷三八四頁
 (20) 浄全第四卷二二二頁
 (21) 浄全第四卷三五六頁
 (22) 浄全第四卷二二二頁
 (23) 浄全第十五卷三八四頁
 (24) 浄全第四卷三五六頁
 (25) 拙稿「南都浄土教と善導教学」専谷隆戒博士古稀記念『浄土教の思想と文化』所収参照
 (26) 浄全第四卷三五五頁
 (27) 浄全第十五卷三七五頁
 (28) 浄全第十五卷三七五頁
 (29) 珍海の伝歴については拙稿「永観、珍海の浄土教研究序説」参照佛教大学研究紀要第四十六号所収
 (30) 浄全第十五卷四八三頁
 (31) 浄全第四卷三五四頁
 (32) 浄全第二卷五八頁
 (33) 浄全第十五卷四七四頁
 (34) 浄全第十五卷四七四頁
 (35) 浄全第十五卷四七四頁
 (36) 浄全第十五卷四七四頁
 (37) 浄全第十五卷四七四頁―四七五頁
 (38) 浄全第十五卷四七五頁
 (39) 浄全第十五卷四七五頁
 (40) 関係経論疏の引用回数については拙稿「永観・珍海の浄土教研究序説」の珍海の浄土教思想の項において論じた。佛教大学研究紀要第四十六号参照。拙稿「決定往生集の研究」佛教大学人文学論集第八号参照、
 (41) 浄全第十五卷四八五頁―四八六頁
 (42) 浄全第十五卷四九〇頁
 (43) 浄全第十五卷四九〇頁
 (44) 浄全第十五卷四九〇頁
 (45) 浄全第十五卷四九〇頁
 (46) 浄全第十五卷四九九頁
 (47) 浄全第十五卷四九九頁
 (48) 浄全第十五卷四九九頁
 (49) 浄全第十五卷四九九頁
 (50) 拙稿「決定往生集の研究」佛教大学人文学論集第八号参照
 (51) 西山全書第一卷六頁
 (52) 西山全書第一卷四頁
 (53) 西山全書第一卷四頁
 (54) 浄全第二卷七二頁
 (55) 浄全第二卷七二頁
 (56) 浄全第二卷七二頁
 (57) 西山全書第一卷四頁
 (58) 西山全書第一卷四頁
 (59) 西山全書第一卷四頁
 (60) 西山全書第一卷四頁
 (61) 『観経疏玄義分』浄全第二卷一頁
 (62) 『観経疏散善義』浄全第二卷七一頁
 (63) 『観教疏散善義』第二卷七三頁
 (64) 望月信亨編『法然上人全集』五五頁
 (65) 『観経秘決集』西山全書第一卷七頁
 (この報告は昭和五十・五十一年度にうけた浄土宗教学院研究所の研究助成金による研究報告の一部である。)

現代プロテスタント神学の浄土宗学に対する意義について

— 一つの宗学論素描 —

清水澄

明治維新以降、我が国に輸入せられた欧米思想の多くは非宗教的であり、宗教的である場合も非宗教化せられて撰取されがちであった。従って、浄土宗学にとって、欧米思想のより本質的な影響をみようとするれば、キリスト教そのものを挙ぐべきであろう。事実、キリスト教は、近世以来、日本仏教に多大の影響を与えてきた。今、キリスト教神学を、現代プロテスタント神学の学的形式をめぐって瞥見して、浄土宗学に対するその意義について考えてみたい。

〔註〕

現代プロテスタント神学を正確に概観することは筆者の能力を超えるものである。況んやその浄土宗学に対する意義づけについては、到底その妥当性は期しがない。拙論が形式的なまた蓋然的、独断的な指摘に留まることは止むをえない。この難駁な瞥見と臆見でもって、今日、真剣に論究されている宗学論に対して（特に峰島旭雄氏、高橋弘次氏のすぐれた一連の論文——就中後者の『宗学の学問的性格について——特に浄土宗学を中心として——』藤原弘道先生古稀記念論集所載——を参照されたい）、ささやかな周辺の意見の一つとなることが出来れば望外の幸せである。

現代プロテスタント神学の浄土宗学に対する意義について

I

先づ、近代日本における仏教、就中法然浄土教とキリスト教との関わりとその意義について瞥見したい。ただし、歴史的、文献的に精確な究明が、只今の課題ではなく、拙論の問題設定の妥当性を確かめる前駆的作業としてこの問題に触れる。

近世以来今日に到るまで、わが国における仏教とキリスト教との関わりは深い。キリスト教の伝来と定着を無視しては、日本仏教の近代的展開は把握できないとしても過言ではない。

確かに、キリスト教が日本仏教と全面的に対決して仏教の根幹を揺がしたということは出来ない。また逆に、仏教が渡来したキリスト教をその根本において変えたとする事も出来ない。寧ろ、日本仏教はその民族に個有の現実主義、包摂主義と習合して安定し、他方キリスト教はそれらを拒絶して浮動的であって、両教はわが国において一種の「住みわけ」をしてきたとみることすらできよう。

けれども、今日の仏教教団の基本的な形態は、即ち、強固な寺檀関

係、教団組織、明確な信仰・教理等は、徳川幕府の仏教政策の中で培われたものであるが、そもそもそれらは、周知のごとく、キリシタン禁制を契機としたものである。明治維新期の神仏分離令によって仏教界は大混乱に陥るが、この際仏毀釈の嵐を乗り切った護法運動の支柱となつたのは、キリスト教を防止するという同時に護国的な思想である。明治時代の仏教の新しい展開はプロテスタント教会に触発せられるところが大きい。プロテスタント教会の活発な活動や仏教批判が、仏教教団に新しく宗教的生命を喚起し、近代世界に開眼せしめていったとみてよからう。その若干を例挙すれば、明治三二年に始まる新仏教運動にはユニテリアンとの関係を欠くことは出来ない。仏教教団による子女教育や救済事業等もキリスト教界の活動に刺戟せられたものとみなしてよからう。更にまた、仏教教団が当初から持っている体制依存の性格を更に強めていくのは、井上哲次郎、加藤弘之らのキリスト教批判に同調することによってであり、しかしまた、仏教にも

社会の矛盾との対決を迫らしめる契機となつたのはキリスト教的社会主義思想であった。かくのごとくみてくる時、仏教の近代的展開は、その種々の次元において、キリスト教との関わりを深く持っていることが知られる。就中、明治期は政治の時代であると共に宗教の時代でもあり、仏教はキリスト教、就中、プロテスタント教会と競合しながら近代的発展を遂げたと云つてよい。

ところで、仏教が、明治維新以降、どのような点では、キリスト教の影響を受けることがなかったかということも論点となりえよう。つまり、キリスト教は仏教界にさゝつた単に一つの棘ではなく、日本近

代仏教にとつて、より内面的で本質的な問題を投げかけていたのではなかったかということである。

明治維新直後に米英から伝来されたキリスト教は、所謂ピューリタン・オーソドックスである。日本プロテスタントイイズムの主幹を形成することになる横浜、熊本、函館の各バンドの優れた青年士族を感激させ魅惑したのは、儒教倫理と一脈通じ合うこのピューリタン倫理が、同時にこれから開け行こうとする日本の近代市民社会の理念と重なるところにある。つまりこれらの日本初期プロテスタントにとつて、聖書の信仰は自らの積極的な生き方の指針であるのみならず、彼等は聖書に基づく信仰と倫理によって、当時の国家、社会、文化の全般に亘つて批判的・指導的であることが出来た。彼等が、このように、歴史的現実を追隨するのではなく、それに対して主体的に展望し、対処することが出来たところに、明治の前半におけるプロテスタントイイズムの躍進の本質的な原因があると思う。⁽⁴⁾ところが、信仰の自由を保証した明治憲法が發布せられた後になって、日本プロテスタントイイズムは退潮期に入る。その原因は決して単純ではなく、社会的、政治的要素の大きいことは云うまでもないが、本質的な原因は、聖書の歴史的・文献学的な研究、人間主義的な解釈による所謂自由主義神学、就中、ドイツ神学の伝播であるとみられる。ここにおいて、聖書に示された神の業、キリストの十字架上の死と復活に対する素朴な、しかし真剣なわが国初期プロテスタントの信仰が根底から突き崩されたのである。その結果、国家主義、実利的な社会現実、仏教等のがわが国古来の宗教に敢然と立ち向つていた彼等の宗教的生命が危機に陥る

ことになる。有力なキリスト者が、実業界へ走り、国家権力と妥協し、仏教等に接近していくのはこの時からである。⁽²⁾

このような日本初期プロテスタントの尖鋭的で深刻な推移は、仏教教団にとって、より内面的に、より主体的に観察するに耐える価値をもっていたのではなからうか。つまり、新仏教運動による近代仏教の宣言があり、また、近代仏教学が形成されていくことに対して、何故に、この時期に近代的教団が形成されえず、また、近代宗学が成立しえなかったのかという問題を、この初期プロテスタント教会の推移との関わりにおいて考えることが出来るのではないかと思うのである。

この仮説を浄土宗学に即してみよう。近代における浄土宗の展開は、その指針を念仏者としての自覚を強調した福田行誠に持つとしてよいとすれば、そこに統治体制内の契機が含まれていることは否定することは出来まい。世俗権力に屈して念仏の口を閉ざすことは出来ぬという法然上人にみられる断固たる、念仏の世法に対する優位はそこにはないとみてよい。仏の本願を憑む専修念仏より、より確かで、より高位の生活原理、或は世界原理は徹頭徹尾ありえないというのが専修念仏の基本的立場である筈である。従って、世俗権力への配慮は、単に体制側に屈するかどうかという社会的な問題ではなく、専修念仏の命運を左右する宗教的生命の問題である。内村鑑三の一高不敬事件に象徴されるプロテスタントと国家権力の衝突は、浄土宗教団と宗学に対してどのような影響を与えたのであろうか。これらの事件によって、浄土宗学は自らの云わば原点的な立場を歴史的現実の中で問い正

し、そこへ回帰するべく論陣を張ることが出来たであらうか。このことは、他の点についても云うことが出来よう。近代市民社会の黎明期に当って、浄土宗学は、プロテスタント教会がその底にもっている宗教改革の原理に触発せられて、二種深信において深い人間論を展開した善導教学の伝統を改めて掘り起こして、新しい人間観、倫理観を形成することによって、時代を指導していくべき努力をこらしたであろうか。つまり、近代の宗史上で最大の論争とされる伝法譜脈をめぐる問題は、どこまで社会的、歴史的現実の媒介せられて生じたものであろうか。或は、宗教改革者との比較によって法然上人を理解し評価した人々が、何故に教団以外の、宗学者以外の人々であることが出来たのであろうか。要するに、プロテスタント教会の活躍はそれを内面的に観察された時、浄土宗学をして近代化の進む歴史的現実の中へ自らを投げ入れしめ、その中で自らすでに持っている本来的な人間観、倫理観を新しく展開せしめていくことの出来る契機となりえたのではなからうか。同時にまた、歴史的、文献学的な近代仏教学の形成に対して、宗学はそこに自らの宗教的生命の危機を見出すことはなかったであろうか。因みに、村上专精が『仏教統一論』⁽³⁾を世に送った明治三四年は、所謂自由主義神学をめぐる植村正久と海老名弾正との論争の年でもある。⁽⁴⁾ 浄土宗学はプロテスタント教会の命運を賭けたこの神学論争に触発されるところがなかったのであろうか。つまり、近代仏教学に対して積極的に自らを弁証していく必要がなかったのであろうか。寧ろ、一方では、近代仏教学に和して歴史的研究へ、他方では精緻な訓古主義の伝統へと分裂していったのではなからうか。

以上の瞥見から、丁度神仏分離令による危機が福田行誠をして念仏者本来の相への復帰を叫ばしめたごとく、就中明治期のプロテスタント教会の活躍と推移は、浄土宗学をして歴史的现实の只中で新たな理論的展開をなさしめるに十分な契機となりえたと思える。日本初期プロテスタント教会の演じた力強く、深刻な宗教劇は、主体的に真剣に観覧せられたならば、近代的宗学の形成に寄与するところがあつたのではないかと思ふのである。

日本仏教は、拙論のテーマとしては浄土宗学は、以上のごとく、キリスト教と二度の出会いを経験した。先づ、結果的にみて宗学そのものが形成されその根本的性格を規定することになったキリシタン禁制において、次いで、多分に外面的に対決し競合した明治期以降において。しかし、今日に到って第三回目の出会いが新しく形成されつゝあるように思える。それは故諸戸素純先生によって、宗教学の反省を通じて、宗学においても現代プロテスタント神学に対する主体的な評価がなされたことを契機として⁽⁵⁾いる。キリスト教神学は、浄土宗学にとつて、自ら置かれている状況、自ら課せられている使命を真摯に認識せしめうるものとなった。両者は、ここにおいて、より内面的に、より生産的に、積極的な関わりを持つに到つたと思ふのである。キリスト教の側から、即ち、日本におけるカトリック、プロテスタントの両者から、真剣な仏教研究が始められるものほぼ同時期であることは興味深い現象である。

なお当節の記述は、臆断に充ちている。浄土宗学の近代的展開の正確な相は、藤堂恭俊教授が今進められている最も重要で基礎的な文献

学的研究の中で明らかにされるであらう。⁽⁶⁾

註

(1) 初期日本プロテスタンティズムのめざましい発展の生命力の秘密の一つはその指導者達、就中、植村正久、内村鑑三らにとつて、キリスト教が欧米において完成されてしまつてはななく、なお正しい発達のための余地があり、それを自分達が日本でやるのだという気概であつた。その植村は異色の論文『黒谷上人』(『宗教及び文芸』明治四十四年、——佐波亘篇『植村正久とその時代』第五卷393頁〜395頁)を残し、中里介山に答えて、日本の宗教家の中では法然上人が一番だとしている(中里介山『黒谷夜話』大正十四年一同上393頁)。内村は『代表的日本人』の中では日蓮を挙げてはいるが、大正七年以降の日記では、しばしば法然上人に触れている。これらは、法然浄土教の信仰とキリスト教の信仰との相似性(このことは、K・バルトでさえ詳細に触れている——『教会教義学』第一卷・第二章・第三節「聖霊の注ぎ」の註書き(吉永正義訳『教会教義学、神の言葉Ⅱ/2 神の啓示』下21頁〜28頁——)によると同時に、法然上人による主体的・日本的な仏教の展開に共感するところが大きかつたのではなからうか。因みに、植村と内村は共に仏教に親んで成長したのではなく、儒教や民間信仰の中で、つまり、仏教に深く触れることなく成長している。

(2) 久山康篇『近代日本とキリスト教』第一巻『明治篇』参照。

(3) 村上專精『仏教統一論第一篇大綱論』の再版凡例(四頁)に「本編の特色とする所は、一に宗派心を離ると、二に歴史思想を以てするにあり。故に本篇は宗派心強く、また歴史思想に乏しき人の見るべきものにあらず」とある。

(4) 日本キリスト教史上、最大の神学論争といわれるこの論争は、『福音新報』による植村正久のオソドックスな立場と、『新人』によつた海老名弾正の自由主義教義の立場との間で闘われたものである。海老沢有道、大内三郎共著『日本キリスト教史』312頁〜355頁。久山康篇、前掲書214頁〜218頁、佐波亘篇『植村正久とその時代』第五卷241頁〜243頁等参照。

(5) 諸戸素純『法然上人の現代的理解』

(6) 藤堂恭俊教授『浄土宗明治教・学人の著作刊行とその時代背景―明治元年から八年まで―』（『浄土宗学研究』第三号）に、その成果の一部が発表されている。

II

『法然上人の現代的理解』の第一章「新しい宗学を求めて」において、宗教学にとっても、仏教学にとっても、哲学的・歴史学的・文献学的なアプローチと並んで、神学的アプローチが必要であるという信念が、マールブルク大学での体験を通じて表明されている。この学の構想が宗学に及ぼされる時、そこにキリスト教神学に触発されるもののあることをみることが出来る。ここに云うところの神学は、前述の日本初期プロテスタントのピューリタン・オーソドックスを窮地に陥し入れた歴史批判的、人道主義的な所謂近代神学ではない。それは一九一〇年代の末以来、ドイツに起ったバルト等の「神の言葉の神学」「危機神学」「弁証法神学」とも呼ばれるところの新しいが、しかし伝統に復帰しようとする神学を軸とした現代プロテスタント神学である。ただし、故諸戸先生は、この神学をそのま、肯定されたのではなく、またその中の一つの主張に組まれたものでもなく、批判的・総合的にそれらの意義を認められたのである。つまり、故先生の中で多年に亘って求められていて、形を整えるに到った宗教学と宗学の構想が、マールブルク大学での体験によって検証されたものと思われるのである。

キリスト教神学が浄土宗学に対してどのような意義をもちうるのかという問題を改めて考えようとする時、その神学とは現代プロテスタ

現代プロテスタント神学の浄土宗学に対する意義について

ント神学である。しかし、それは決して単一の神学ではなく、種々の異なる傾向があり、また、それ自身すでに五十余年の歴史をもつと共になお形成の過程にある。従って、これを正確に概観することは勿論、個々の神学についての完全な把握すら非常に困難な作業である。今、理解の不完全さ、主観的解釈を恐れつゝ、敢えて、その神学論についての基本的な考え方をまとめてみたい。

a

ヨーロッパ世界が第一次大戦とロシア革命によって社会的・文化的に大変動を蒙る時期において、文化史的にみて、今、特に二つの出来事に注目しておきたい。一つは、ハイデッガー、ヤスパー等の所謂実存主義の哲学、ムーア、ラッセル、ヴィットゲンシュタイン等の所謂分析哲学という哲学思想の一種の革命である。二つは、キリスト教界における回帰現象であって、フランスにおけるマルセルで頂点に達する知識人のカトリック入信、ドイツにおけるプロテスタント伝統信仰の復活である。

カール・バルトが一九一九年に出版した『ロマ書』（乃至一九一六年の講演『聖書における新しい世界』）と、続いて彼が共鳴者達と共に一九二二年から発行した雑誌『時の間』によって、現代プロテスタント神学が始まるとされる。しかしバルト等のこの運動、即ち、文化否定の神学、神中心の神学が、恰も隕石のごとく世に現われたのではない。彼に到る近代キリスト教神学の流れの概観は措くとして、オートーの『聖なるもの』、ホルの『ルターは宗教によって何を理解しているか』、ハイラーの『祈り』が、バルトの『ロマ書』と相前後して

出版されていることに注目したい。教会史学者のホルは、現代においてルターの神中心的神学を復興し、後の二人のプロテスタントとカトリックの神学者は、言語道断に実在する絶対者・神と、それによって惹起された人間の感情反応、及びそれに対する人間の関わりを語っている。つまり、神学・宗教学の場で、たとえハルナックがなお歴史主義を強調しようとも、潮流の大きく変わる変り目の中に、その主役者の一人としてバルトが居た訳である。

けれども、バルトはこの新しい潮流の中の一つの渦であったのではなく、周知のごとく、聖書の神の圧倒的な実在性、人間に接近不可能な他者性の主張によって、文化主義的・人間主義的立場に対して断固たる、徹底的な、峻烈な拒絶によってこの潮流全体を特徴づけた。ハルナックと話しうる共通の言葉を失わしめ、ハイラーをして病的と云わしめたほど徹底的な彼のこの拒絶は、同時代のウィーン学団の形而上学の拒否に比べることが出来るだろう。バルトと同世代のすぐれた神学者達は、彼のこの拒絶を媒介として、各々、自らの神学を形成していく。つまり、この拒絶を共通の原理として、神の人間と世界への関わり、人間と世界の神への関わりをバルト自身を含めて各々が説明していかうとしたとみられる。

バルト神学において、この文化主義的、人間主義的神学への峻烈な拒絶は終生変ることのない原則である。晩年になって、「然り」が「否」よりも「より重要であると思われ」、神の恩寵の使信が、神の律法・怒り・糾弾・審判の使信より、より大切であると思われるようになったという重点の移行がみられるとしても、哲学との共同作業を

云うテイリックの神学を笑い、ブルトマンをシュライエルマッハーの伝統の中にみる彼は、依然として徹底的な拒絶の態度を崩すことはない。けれども、拒絶の神学は、決して、違反者を監視し取り締まる警察のごとき神学、独善的で非生産的な神学ではない。「旧・新約聖書にできるだけ忠実に多面的に注意を払い、また、古い伝統や比較的新しい伝統を公正に批判摂取しつつ、非常に多くの事柄について新しく熟考し、表現し直す」という彼の神学的営みが、あの膨大な『教会教義学』として豊かに結実している。ここに、現代プロテスタント神学の卓越した、また基本的なモデルをみる事が出来る。

ところで、そもそも、バルトにおいて神学はどのように考えられているのだろうか。⁽²⁾彼にとって、神学は、神が自ら人間の学の対象となるところに、即ち、生ける神の自己啓示にその究極的な根拠をもつ。ここから神学の基本的性格が明らかとなる。つまり、神学とは、神自身による自らの現実存在の証明、自らの主権の証明であり、それに基づいてその神に直面した人間の実存・信仰・精神能力の開明である。従って、神学は自らの存在・権利を自らでは正当化する必要がないばかりか、そうすることは不可能であり、また、そうしようとしてはならないのである。ここに学としての神学の特異性がある。

では、かかる神学は、より具体的にみていって、いかなる場において成立するのだろうか。それは神の言葉においてである。神の言葉とは、神と人間との契約の歴史、神の業がそのまま神の言葉の表白である。就中、キリストにおいて肉となったところの神の業である。神学は、自らに先立って存するこの神の言葉によって立ちもし、倒れもす

る。しかし神学は神の言葉そのものであることは出来ない。神の言葉を聞き、それによって喚起された人間の反応としてある限りの神の言葉である。いわば、神の言葉の比喩 Analogie、反映 Reflexion、再生産である。けれども神学は、いかにしてこの神の言葉を完全に聞き、理解し、言表することが出来るのだろうか。それは、神によって選ばれた予言者や使徒達、かかる直接的な証人達の証言に聞き従うことよって、間接的に神の言葉を理解することが出来る。神学がこのように証言に聞き従うことが出来るのは、大学の研究室においてでも、また曠野の庵においてでもない。神に召され、目覚めさせられた人々の集り、教会においてである。従って、神学は教会の働きなのである。洗礼、聖晩餐、礼拝、宣教と並ぶ一つの教会の働きである。しかし神学は、同時に、教会の種々な歴史的な歪みを監視し、批判することよって教会に奉仕する。神学がこのように教会において、神の言葉の鏡である聖書に繰り返し聞くことよって、それを正しく理解し、表現することが出来るのは、この神学的努力の中に臨在して働く力、霊の支配に拠る。神学は、霊的な学としてのみ可能であり、現実的であることが出来る。神学をして神学たらしめる場は、要するに、そこにおいて神の言葉が直接的に写し出されている聖書、それに導かれて神の言葉が完全に聞き分けられる聖霊、それを通じて神の言葉が世を貫いていく教会である。

さて、このようにして成立する神学は、その具体的な作業としては何であるのか。それは、先づ、同時に祈りである。神学の対象は事物ではなく生ける神である。行為し、語る主体としての神を神学はその

対象としてもつ。従って、有限な人間の能力が神によって開かれるように、或は、神自身が有限な人間の能力によって普ねく捕えること出来るように願う祈りと共に神学は在る。しかし祈りだけが神学的作業ではない。課せられた認識の問題に向って真面目に、熱心に努力しなければならぬ。研究なき祈りは空しく、祈りなき研究は盲目であるとされる。神学は、かくして、自らの中に神の言葉を写し、反響させることよって、教会とこの世界とに奉仕し、それらを純化する。この作業は、従って、また、神への奉仕であり、深い意味における愛である。

バルトにおける神学の規定を、大略、上のごとくみることが出来る。とすれば、そこにあるのは、「啓示が語り理性が聞き従い、恩寵が与え自然が受け、神が支配し人間が服従する」という徹底的な神中心の論理である。哲学的、歴史的な、社会的、心理学的なアプローチは断固として拒絶されている。彼にとって、神学は、たとえ他の諸学からの批判を受けるとしても、それによって自らの存立は毫も脅されるところがない。しかし神学は硬直した独断的な学ではなく、神の言葉に立つ限り、すべての人間の営み、諸学に対して謙虚であることが出来る。かかるバルト神学が、ナチスに対して神の教会を死守する支えとなりえたことよって、その現実的な威力を歴史的に証明したといわねばならない。

b

バルトにおいて徹底した神中心の神学モデルをみる事が出来る。かかる神学モデルが現代のプロテスタント神学を支配する時、神学

は、独自の根拠・対象・目的・体系・方法等を持って独立した一個の学であることが出来る。しかしこの時、神学は自律的な理性と、経験による検証を原理とする他の諸学と交渉し、検証しあうことはない。

他の諸学との関わりを批判的にみうる第三の立場も最早や神学の範疇の外に出ることになる。従ってバルトを出発点とすることによって、神学は学としての資格が改めて問われるのでなければならぬ。つまり、神の言葉の教会教義学の神学は、独善的で熱狂的な独言にすぎぬとする批判に應えていかねばならない。神学は独自性を損うことなく、その学としての条件づけが検討されねばならない。「信仰のみ」を原理とするプロテスタンティズムにとって、学としての神学の問題は、いわば宿命的であるといえる。しかし、バルトの自由主義神学に対する拒絶によって、改めてこの問題が尖鋭化せられ、就中、ドイツにおける公立大学の講壇神学の位置づけの問題とも関連して、深刻な形をとって論ぜられるに到る。⁽⁴⁾

さて、論点は次のごとくであると思われる。即ち、学といわれる限りの知識体系は、それを構成している命題が矛盾を含むものであってはならない。また、思惟可能、経験可能でなければならぬ。また、諸存在の全体の現実がそのまゝに把握されていなければならない。そして、真理は現実的に検証されねばならない。神学が学であるためには、かかる他の諸学問と矛盾することのない条件を満すものでなければならぬとすれば、⁽⁵⁾端的に聖書を神の言葉とする神学は学であることは不可能となるだろう。何故ならば、端的な聖書主義の神学は、聖書の逆理的な命題、超自然的経験、人格主義、信仰による確証等を反映

するものであるからである。しかし、この理由をもって、人間主義的な自由主義神学へと戻することは出来ない。その時、神学は歴史学や倫理学と等しくなると、その独自性を失うことになるからである。神学は神の言葉に基づきながら、一方では端的な聖書主義、伝統的教条主義を、他方では人間主義を避けて、学としての条件に耐えうる第三の道見出すことが出来るだろうか。この問題は方法論的にみれば、聖書や教会の伝統に端的に聞き従うことなく、また、それらを歴史学的、文献学的乃至社会学的に研究するものでもなく、聖書の絶対的真理を現代の場において解釈し理解していくことの可能な道を求めることである。

エーベリングの解釈学的神学は、このような道を求めている神学であると思われる。その努力を瞥見すると、⁽⁶⁾彼は神学の学としての指針を四点に絞って論じている。第一に学の普遍的条件として知識の性質について論じて、知識は事態連関の明証性に対応しているとす。第二に歴史 *Geschichte* について出来事そのものと主体的関わりとの相互規定性を明らかにして、言語を媒介としてのその理解可能性を論じる。第三にキリスト教信仰が本来的に歴史と関わる故に、歴史的関連性からキリスト教信仰の何たるかが明らかにされること、つまり、キリスト教信仰が文献的に固定された伝承を通じて且つ時代毎のその理解によって規定されることを論じて、かかる事態はイエスにおいて顕わになった時間についての理解によることを明かす。第四にキリスト教神学の学的性格について論じ、学としての神学が信仰自身に由来するものであり、時代・環境の中で自らを実現することを論じる。神学

とは、彼によれば、総合的な真理認識と普遍的な理解力によって、信仰の根拠と内容について体系的に考察することと規定される。信仰が理性に開かれているのは歴史に対するキリスト教の関わりの特異性由来する。「神学が一定の伝承に差し向けられており、それに対して責任をもたねばならぬという事実は神学の学問性の解釈学的性格を (den hermeneutischer Charakter) 構成している。この解釈学的方法は伝承的体験と現代的体験との両極性におこし (in der Polarität von überlieferter und gegenwärtiger Erfahrung) 体験と関連づけられる時、神学にとって特徴的なものとなる。」

エーベリングは、キリスト教神学が歴史 *Geschichte* に基づき、それを対象とするところから解釈学として学的に条件づけを行っているとみられる。つまり、神学が理解しようとする歴史は、イエスに集中される神の業の開示として救済史であること、出来事そのものはすでに人間との関わりにおいて、しかも、言語表現をもってとらえられているということである。これによって神学は個有の対象をもちうると共に、信仰と理性とが媒介されることが出来る。両者の媒介は伝承によって規定された現在の体験が伝承を解釈していくという両極的な体験の場で成り立つ。これによって、神学は体験的な解釈学的方法という個有の方法論を持つと共に、教会の中で営まれる個有の学としての立場を保つことが出来る。けれども、学としての神学を目指すこのスケッチは、瞥見するところでは、若干の疑問を入れる余地を残しているように思える。先づ、伝承と体験の両極性という基本構造は、伝承的体験と現代的体験とが解釈者自身の中での対話の事態に外ならな

現代プロテスタント神学の浄土宗学に対する意義について

いのではないだろうか。若しそうだとすれば、伝承的体験は現代的体験の反映として歴史に再び投げ帰されたものになり、伝承が保持すべき、客観性・独自性が現代的体験によって犯されることにならないだろうか。方法論の問題として、歴史的認識、歴史的アプローチは、神学を人間学へ還元することにならないだろうか。また、同様に、現代的体験による伝承の理解は、伝承の事象そのものを把握しうるのである。若しそうだとすれば、事象そのものの明証性が知識と対応するという学的性格を神学は持つことが出来るとしても、神の超越性に基づく神学の独自性は失なわれることになりはしまいか。更にまた、現代的体験といわれる時、そこに強力な現代の世俗世界がどれほど収斂されているだろうか。救済史観を否定し、無化する現代の精神状況と深く関わることはなければ、神学が学としての体裁を如何に整えようとも、神学は現代における威力を失うことになるのではなからうか。

以上のごとく、エーベリングにおいて、学としての神学への努力の一つを見る時、神学は学であるという主張が、神学は、果して、理性の自律性、真理の経験的検証性等を標準とする他の諸学と並びそれと交わる一つの学である必要があるのかという主張と、なお緊張関係にあること。つまり、神学の学的条件の充足が、神学の独自性の喪失、他の学への解消の危機を妊みうることに従ってまた、学としての神学への努力は、解釈学的神学に止まらず、他のアプローチ、方法が可能であること等が看取される。超越的な神についての独自の学、教会の機能としての現実的威力をもつ学、しかも世界、文化と関わり、諸学と関わりうる神学を、更に模索する時、その顕著なモデルとしてティ

リックの神学に出会うことになる。

c

ティリックにとっても、神学の根源は神の言葉、福音の真理であることは、バルトと相違するところではない。しかし、ティリックの場合、福音の真理を現代において説明し、現代に添えていこうとするところに、従って、現代的状況が福音と対立的であるとみるところに特徴がある。⁽⁹⁾即ち、神と人間、乃至、福音の永遠の真理と時代的情況の両極性が、彼の神学の成立する場であり、その神学は弁証論的である。神の福音は、それ自身においては、いかなる時代にも超越する永遠の真理である。しかしそれが時代的情況の中で宣教せられる以上は、社会的・文化的に時代的形式を用いざるを得ず、また、そうでない限り現実的な威力を持つことは出来ない。福音が宣べ伝えられる世界は、かくの如く強力であり、それが宣べ伝えられる事態はかくのごとく相対的である。けれども、それにも拘らず、神の福音が超越的でありうるという事態は、福音と世界状況との両極性が、問いと答えの關係にあるからである。そして、この問いの形式とそれに対する答えの明示とが、神学の任務であり作業である。彼は自らの神学を、また、回答する神学と呼ぶ。

ところで、問いと答えとは、相互に規定しあうという単純な相關關係にあるのではない。神学が形成する問いは、人間と世界にとって一つの問いではなく、それらの存在そのものが全体として問われる問いである。かかる問いの形成される所以は、人間と世界とが、自存的存在ではなく、虚無にさしかけられた有限で相対的な存在であり、自ら

の本来的な在り方を問う問いとして存在するからである。つまり、かかる問い自身が答えとしての福音の光に導かれて形成されるのである。神学は問いを形成しようとする時、世界と人間の時代的窮状を他の諸学と共に、且つそれらを補助として把握する。就中、哲学を有用な共同者とする。つまり、神学は問いの形成において理性的でなければならず、文化的な広がりを持っていなければならない。けれども、問いは答えを構成することは出来ない。答えとしての神の福音は問いを越えており、問いに対して向うから語りかける。答えは問うた人間を圧倒し、人間を全体として新たに生かしていく。

答える神学は、聖書に基づいて答えるのは当然として、教会の伝統、更には聖書をめぐる宗教史・文化史も亦、神学の付加的な根源とされる。これらの諸根源が体験によって神学に媒介される。つまり、聖書への神学者の究極的な関わり、或は、神学者への聖霊の働きがそれである。しかし、この体験を通じての受容は、個別的・特殊ではなく、時代的情況に応じた規範・形態がある。それは伝統的には信条であり、宗教改革においては「信仰のみ」等の諸原理である。この形式・規範は、教会と福音との出会いの形態として、実質的には同一であるが、形式的には、教会の生ける霊的な力によって、より適切な形をとって変動する。現代の状況においては、人間の自己疎外という実存的窮状、従ってまた世界喪失の危機の克服である「新しい存在」たるイエス・キリストが規範とされる。

ティリック神学において、神と人間、あるいは、神の福音と時代的情況は、両極的で在り相關の方法論をもって説明される。この両極性

は二元論的観念ではなく、相関の方法論は相互依存の論理ではない。前述したごとく、神は存在そのものとして圧倒的で超越的な存在・威力である。人間は有無からなる両義的で有限な存在であり、本質的存在形態から逸脱した実存である。両者は実体と属性との関係でもない。人間にとって神は深淵、無限、絶対の超越であり、また、人間は神に対して有限であるが自由である。神と人間、福音の真理と時代的情況の両極性は、特殊な意味での二項関係、問いと答えの関係である。相関の方法論についてもその特殊な論理は同様である。要するに、テイリク神学に基本的な両極性の構造と相関の方法論とは、神学が自らの超越的な独自性を失うことなく、しかし他の諸学と媒介されうる、或は個別的・例外的であると共に普遍的な学でありうる、いわば網渡りのなダイナミズムの表現とみることが出来る。彼の神学のかかるダイナミズムは、現代に生きる教会の反映であり、またその指針でもあるとすることができよう。

d

現代プロテスタントの出発点であると共に、その共通の基礎としてのバルトの神学論と、それによって惹起せられた神学の学問性の問題についてのエーベリングのスケッチを瞥見し、更にバルトの基礎に立ちながら彼と対照的であって、また学問性にも耐えうるテイリクの神学について触れた。学としての神学の問題については、バルトにみられるごとく、自らの根柢を所与として持ち、諸学から自由な神学という立場が基本的な立場として依然ありえる。しかし他方では、諸学の中の一つの学ではなく、諸学と媒介され、しかも諸学を統合しうる

現代プロテスタント神学の浄土宗学に対する意義について

学としてのテイリクの神学の立場も亦、認められねばならない。単に諸学と関わる事が出来、諸学に匹敵しうる厳密な学としての神学はありえない故に、エーベリング等の試みも、バルト的立場かテイリクの立場に、究極的には収斂されていくのではなからうか。神学を大学の講座においてではなく、世界の中に生きる教会の学という基本的立場に立つ時、この仮定は一層妥当なものとなると思われる。

他方、バルトにみられる教会教義学としての神学と、テイリクにみられる弁証論的神学は相互に交差することなく、二つの完全に相反する傾向をもつ神学である。この二つの神学の存立は、プロテスタント神学の分裂した危機的事態を示すとみることが出来る。しかしバルト神学はテイリク神学を失えば、優勢な世俗世界の前で硬直し窒息する危険に陥ろう。逆にまた、後者は前者をもつことがなければ、実質上の二元論に分裂するか、さもなければ人間主義に陥る危険があろう。二つの対立的な神学の存立と、恐らくそのいづれかに収斂可能な幾多の神学的努力は、今日の世界状況に應える教会の力動的な生命力の表現とうけとることが出来るよう。

註

- (1) 佐藤敏夫訳『バルト自伝』104頁
- (2) バルトの神学論については、『教義学要綱』、『啓示・教会・神学』、特に、加藤常昭訳『福音主義神学入門 Einführung in die evangelische Theologie, 1962』参照。
- (3) 井上良雄訳『啓示・教会・神学』38頁
- (4) G. Sauter: 『Der wissenschaftsbegriff der Theologie』(『Evangelische Theologie』4-1975, s. 283)

- (5) H. H. Schrey : 『Evangeltische Theologie』 R. G. G. Bd. VI. s. 771.
 (6) G. Ebeling : 『Leitätze zur Frage der Wissenschaftlichkeit der Theologie』 (『Zeitschrift für Theologie und Kirche』 4-1971)
 (7) *ibid.* s. 487
 (8) たとえば、分析哲学の影響の下に、言語分析によって神学的な条件づけをしようとする努力も可能である。ザオターは、神学は「検証Überprüfung」を受け入れうる厳密な意味での言明 *Aussage*、即ち命題 Satz を生み出すことが出来るか、また、かかる検証はいかに遂行せられるか、を主題とせねばならないとして、伝統的な承認概念を、この神学的命題の分析の問いの対象としている。そして、就中、ハーベリンクの歴史解釈に対して、神学的命題の妥当性 (Geltung theologischer Sätze) の吟味にその学的人格を求めようとしてゐると思える (G. Sauter. *op. cit.*)。なお、神学の学問性についての議論が活発であることは、ブルバハが一九七三年に同じく刊行された三つの文献 O. Bayer : 『Was ist das : Theologie?』, G. Sauter : 『Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie』, W. Pannenberg: 『Wissenschaftstheorie und Theologie』 21-25頁、雑誌『Evangeltischer Theologie』 4-1975 (この号自身が『Was ist Theologie?』の特集号でもある) で書評してゐる点からも、その一端が知られる。 Cf. H. Burbach : 『Zum Wissenschaftscharakter von Theologie』 *ibid.*
 (9) ティリックの神学論については、『Systematic Theology』 vol. 1 参照。

III

現代プロテスタント神学が、浄土宗学にいかなる意義を持ちうるかという問題は、単なる瞥見から軽卒に論じられるべきではない。論点の若干の臆断的スケッチに止めたい。

一、現代プロテスタント神学の浄土宗学への意義が認められうるの

は、模倣・追従においてではなく、宗学自らの歴史的現実の中での伝統の掘り起しにおいてである。

一・一、意義づけの根拠は、諸宗学は今日、強力な世俗化の勢力の中にあつて、いわば運命共同体をなしていること。プロテスタント神学は、この世界現実において、最も真剣に、尖鋭的に、且つ創造的な活動をしているとみられること。従つて、たとえそれが異教的な曇りや歪みをもつとしても、宗学が自らの相を写しうる鏡であることが出来る。

一・二、意義づけの問題は、彼此の宗教的、文化的、歴史的な相違によつて制約される。このために、宗教学、社会学、歴史学等の援助によつて、この制約点を明確にしなければならない。

二、宗学はその根本原理、目的は自明であるとしても、その学的努力の主体が誰であるかを明確にしなければならない。それは教団に属し、教団の伝統の中に生きる念仏者である。宗学は、教団の一つの主要な機能である。

二・一、宗学は教団そのものを根拠づけることは出来ないけれども、教団論を構成することが出来る。

二・二、宗学は教団の世俗的な歪みに配慮すると同時に、教団の苦惱をより鋭く、より原理的に、共に苦惱するものでなければならぬ。

三、宗学の学的人格の問題点は、その宗教的超越性を失なうことなく、他の諸学と媒介されうるかどうか、例外的な学でありながら普遍的な学でありうるかどうか、にある。

三・一、宗学にとつては、その宗教的生命の保持への関心が、学問的

性格、諸学との関係への配慮に優先する。

三・一・一、宗学は他の諸学からの自由において、世界を体系的に説明することが出来る。

三・二、宗学は諸学を補助とし統撰することによっても世界説明をなす。

三・三、宗学が普遍的学でありうることは、開けゆく教団において検証される。

四、宗学にとって重要なことは、その内容構成、学的体系ではなく、方法論であり、基本的傾向である。

四・一、宗学にとって只一つの方法論しかありえないということはない。寧ろ、複数の方法論、基本的傾向が可能であり、また、必要である。

四・二、弁証論的宗学にとって、他宗教、他宗派に対する弁証が、論理的に、世俗的諸文化に対する弁証に先立つ。

四・三、宗学にとって、歴史的現実を貫いて自己同一性を保たせる実力的な力は、徹底的な「独断論」においてある。

学としての宗学についてのこのスケッチの妥当性の検証は他の機会を期したいと思う。

東寺宝菩提院所蔵『浄土口伝肝心鈔』について

田 中 祥 雄

玉山成元教授を中心として、宇高良哲講師と私とで東寺宝菩提院の良教史料中、浄土教関係の資料の整理と検討をはじめ、教学院より援助をいたゞき、今回もその成果の一部の報告である。

さて四祖良暁に関する史料は比較的多いといえるかも知れない。しかしその思想なり、教学なりを明確に論述したものは少ないといえる。『決疑鈔見聞』・『浄土述聞鈔』・『同追加』・『同見聞』・『同口伝切紙』と、彼の自筆本を残す『述聞制文』などがあげられよう。本論ではその中の『浄土口伝肝心鈔』（以下東事本という）『浄土述聞口伝切紙』（以下浄全本という。）と、東寺宝菩提院所蔵の『浄土口伝肝要集口伝』（以下大正本という）が同一本であり、その各本の検討と良暁の思想の中での位置づけなどを考えてみようと思うのが、本論のテーマである。その中心はあくまで「東寺本」であり、最後にその全文の翻刻を試みてみた。まず最初に、この書物の成立と良暁の事歴を考えてみたい。

文永九年（一二七二）正月十六日付の良忠が良暁に与えた譲状（鎌倉市史「史料篇」）文中の舍弟の解釈が常に問題視されるところである

が、現在の語義や意味のみで解釈することは極めて危険である。鎌倉時代の記録や古文書、系図などで語彙や用例を検出しそれを充分検討しなければならぬ。その上での議論が必要であるが、ここではそのことにふれない。

さて弘安十年七月良忠は歿した。良忠生前中より名越の尊観とのいろいろな確執がはじまっていたようだ。『述聞制文』に、

（上略）先師与予状云、先師自筆自判在別紙而如風聞者、尊観云、良暁者不聞先師相伝二遇理真二令学之云、其証拠可立申一也、尊観不_レ相伝二条者先師与_レ慈心一状云、関東下向雖_レ經_二数年一未_レ遇_二器量之仁一聞不_レ授_二此法一云、而尊観自証云_二十年修学一云、是豈非_二被_二棄置_一之証_一哉、又与_レ予状云、違_二普義勢_一二者非_二当流_一之義_一云、愚身相伝之義外可_レ非_二当流_一之状顯然者歟、而尊観云、慈心者予弟也、有_二其状一云、此条難_二信用_一、慈心為_二先師一室同宿_二受_二字三年、何其中間以_二尊観_一可_レ為_二師匠_一哉、（下略）

とある。この内容は良忠が自分（良暁）に自筆の書状で心配してくることは尊観の風聞である。それは師良忠の相承を聞かず理真に

学んだともいう。けれどその証拠がなくともなくてもないことだ。観尊こそ相伝されていなく、それは良忠が慈心に与えたもので明白である。良忠は器量の仁でないので附法しないといっている。尊観は良忠に十年間学んだというがとんでもないことだ。自分が良忠に被えられた書状をみても義勢に背く者は当流の者でなく、自分が附法されたものか義勢でなくて何があるうか。尊観は慈心が自分の門弟といっているが信用しがたい。慈心は良忠の門弟であり、尊観の門弟ではない。というのがこの内容である。つまり三代相承の正統は自分であることの主張を述べたものがこの「述聞制文」である。それにしても良忠の門弟間の正統性の厳しさをまざまざとみせる史料といえる。一念業成か随機不定かの問題など二者の争いはいろいろ考えられるが良忠の实子（良暁）と北条朝時（生西）の子（尊観）との問題などいろいろあるが、大変な確執であったことは事実である。

『浄土述聞口決鈔』（浄全第十一卷）の冒頭によると、

今此述聞製作之縁起者、先師^{六十二}依^三下総国海上船木中務禪門^{歳秋頃}

之請^二下^三向彼所^二往^三称名寺^三三箇年也、於^二其間^一御談義更無^三闕日、然間於^二御談義之次^一出^三自門人人異義、而難^レ之述^三相伝之自義^二作

一卷書号^二之口伝^一、於^レ是船木禪門頗有^二書写所望^一、仍被^レ許^レ之

禪門^二写^三取之^一令^レ見^三尊観直弟南無阿弥陀仏彼人書^二写之^一遺^三尊

観許^二尊観披^三見之^一作^二三卷釈^一、而難^レ之名^二之疑問鈔^一、乃尊観召^三

盛蓮房^{初事^三尊観^一}後承^三先師^一令^レ見^レ之、盛蓮房云、非^下私加^二一見^一可^レ止^上、

入^三之坂下見^二参^一候耶^云、尊観云、不^レ及^三子細^一、仍持^三参之^二奉^一見^三

先師、先師亦救^二彼疑問難^一製^二三卷文^一、乃今述聞鈔是也、此鈔縁

東寺宝菩提院所藏浄土口伝肝心鈔について

起先如^レ斯^云、

とある。六十二歳の良暁は、請により下総海上の称名寺にいて三年間講義を続けた。ところが門弟の中からも異義がでるようになったので『口伝鈔』をつくり相伝の書とした。船木禪門はこれを写し尊観の門弟に見せた。その門弟は之の書を尊観に見せた。そこでは彼は疑問抄をつくり応酬した。しかも彼はそれを盛蓮房に見せた。そして盛蓮房は良暁にそれを見せた。良暁はその『疑問鈔』に応酬し『述聞口決鈔』をつくった、という。尊観の『疑問抄』は『十六疑問答』であるうし、そうすれば同書は正和三年十一月（同奥書『浄全』）の成立である。文中にいう『口伝鈔』は当然それ以前でしかも極近い時間に成立していなければならぬことになる。そうすれば正和三年九月六日の奥書をもつ『浄土口伝肝心鈔』（東寺本の書名）しか考えられない。浄全所収本が奥書のない原本を採用したため『口伝抄』について従来明確な答が出なかったのが現状であるが、ここではつきりしよう。その後、良暁は『述聞見聞』を元亨四年に、『述聞制文』を正中二年に、作った。いずれも自らの正統性の主張に他ならない。つまりこの内容は尊観と三心と業成の問題で長い間の論争であった。『口伝鈔』は正和三年九月であり、弘安十年五月の奥書をもつ『浄土述聞鈔』は、これに先立つこと二十七年も前である。従来前述した『述聞口決鈔』の前の部分中『述聞鈔』とあるのを、すぐさま『浄土述聞鈔』とするむきがあった（『浄全』解題、他）。しかし『述聞口決鈔』でいう『述聞鈔』とは『口決鈔』のことであり、『述聞鈔』そのものではなかったのではないかと私は思っている。そうでなければ『口伝鈔』・『疑問

鈔』・『述聞口決鈔』・『述聞見聞』・『述聞制文』と発展する図式がとけないし、今回報告する『浄土口伝肝心鈔』が『口伝鈔』であるとすれば、二十七年前の『述聞鈔』の要約を『口伝鈔』十カ条にしたというところで納得がいく。しかも念考をしたものを下総でつくりあげたということなるし、『浄土述聞鈔』と『口伝鈔』の項目のあげ方も充分うなずけるものがある。良忠の歿する二カ月前の成立になる『浄土述聞鈔』は病身であったが子供かわいさの良忠が手とり足とり不自由な体にムチ綱って論述の指示をし成立したのかも知れない。良忠の生前に白旗と名越の確執が『述聞制文』のいうほど厳しくなるとは思えない。

こうしてみると『述聞口決鈔』の冒頭の前置にいう『口伝鈔』を本論でいう『口伝肝心鈔』（浄全でいう名称）と同一視した方が良暁の著述と名越の確執が容易に理解できると思うし、『口決鈔』でいう『述聞鈔』は『口決鈔』のことではないかと指摘しておきたい。以下に、東寺本を中心として三本を考え検討することとする。

一 東寺本について

まず最初に東寺本をみてみたい。すでに東寺本、大正本、浄全本の比較検討は榎田良洪博士がしてみえる。（大正大学日本仏教史学会発行「仏教史研究」第四号、「東寺宝菩提院蔵の浄土教の資料について」。本論においても先生の梗概から少しも出るものではなく、学域の中にすっかりおさまるものである。同紹介には旭蓮社澄円に関するものをはじめとして、十三点を紹介されているが、いづれも鎌倉から南北朝の書写本類であり、浄土宗としては大切なものばかりである。先生が

報告されたものとどまらず、かなり関係の資料が含まれているのでいづれ報告がなされるはずである。さて東寺本とは通称で、正確に言えば「東寺宝菩提院三密蔵聖教」ということになる。さらに『浄土口伝肝心鈔』はその一二〇函第四一号とその目録、ラベルなどではなっている。その表紙には「春夜桜梅集」上となっていて、極楽寺覚祐と記され、右カタに浄土と記されてある。表紙には波がぬられていて、十三丁からなる内紙には、ところどころ虫損もあり、完全に解説できるといふ状態ではない。この資料が世に出たことは、榎田博士を中心とした大正大学の調査がはじめてではなく、すでに大正期に若手の報告がなされている。それは、大正十三年五月に小野玄妙博士が雑誌「仏教史」（一卷第二号）の学会消息欄の中で、「東寺三密蔵に珍藏せらるる浄土教有縁の典籍」という短文を発表されている。そこには、高楠博士が調査された三密蔵の聖教目録から、浄土教関係の人が書写した『浄土口伝肝心鈔』や『天台法華宗学生式問答』・『蘇悉地羯羅供養法』第二一帖の三点であり、夫々奥書を掲載されている。ともかく早くから注目されていたのであるが、「仏書解説大辞典」などもこの項目をあげていない。さらにこれを史料とされた論文もないのが現状である。それはさておくとして、同書の一帖目に「浄土口伝肝心鈔春夜桜梅集上 坂下」と記されており、前述のように春夜桜梅集の上として同書が写され、あるいは、中、下に何かの書物があったのであろうが、三密蔵に関係のものは見当たらない。榎田先生もすでにこのことは

浄土
極楽寺
春夜桜梅集 上
覚 祐 之

報告がなされている。それは、大正十三年五月に小野玄妙博士が雑誌「仏教史」（一卷第二号）の学会消息欄の中で、「東寺三密蔵に珍藏せらるる浄土教有縁の典籍」という短文を発表されている。そこには、高楠博士が調査された三密蔵の聖教目録から、浄土教関係の人が書写した『浄土口伝肝心鈔』や『天台法華宗学生式問答』・『蘇悉地羯羅供養法』第二一帖の三点であり、夫々奥書を掲載されている。ともかく早くから注目されていたのであるが、「仏書解説大辞典」などもこの項目をあげていない。さらにこれを史料とされた論文もないのが現状である。それはさておくとして、同書の一帖目に「浄土口伝肝心鈔春夜桜梅集上 坂下」と記されており、前述のように春夜桜梅集の上として同書が写され、あるいは、中、下に何かの書物があったのであろうが、三密蔵に関係のものは見当たらない。榎田先生もすでにこのことは

述べておられる。まず奥書をみると、

以前十箇条に任三相伝之旨、粗注之、以三此趣奉授^(マ)クク早、

正和三年九月六日 良暁在判

私云、已上一方義勢口決早、

于時康暦元年孟夏上旬候早、

欣浄沙門覚祐之

とあり、ついで異筆で、

皆心永十九稔林鐘上旬感得之、予披閱之文章之體多誤矣、但於義無失歟、後見者得意通義二而已、

東寺宝蔵院 陪徒士 聖清

とある。正和三年(一三一四)九月六日に良暁が良忠の十カ条の相伝に従い、授けたとし、それを欣浄沙門覚祐が五十五年後の康暦元年(一三七九)に書写しその手扱本を東寺宝蔵院の聖清が感得したということになる。覚祐について明確な史料を欠く現在、良暁が覚祐に同書を授けたのか、覚祐は書写だけしたのかわからない。表紙にあるように覚祐は極楽寺の僧である。すると極楽寺は坂下にあったのだろうか。後述するが「坂下見聞」(『述聞口決鈔』)という言葉があり、この坂下と同書にいう坂下とは同一であろう。いづれにしても良暁関係のことを考えれば鎌倉であることはまちがいない。ここで坂下、極楽寺を考えてみたい。忍性の開山した極楽寺は、いろいろな経緯があり現在のところ定まった(『鎌倉市史』社寺篇)のである。『元亨釈書』という極楽寺の「新たに」という表現や、浄妙寺が文治四年(一一八八)足利義兼が創建した時の極楽寺といった、(『稲荷山浄妙寺略

東寺宝蔵院所蔵浄土口伝肝心鈔について

記』)ことや、新しくは太田博太郎氏が「中世の建築」の中で若干問題の残る表現をして極楽寺を決めつけておられる。また『鎌倉市史』の中で川副武胤氏は、その太田氏の所論を批判されている(『社寺編』)。しかしいづれも坂下極楽寺の存在を明確に答えてくれるにたらない。高柳先寿先生は、鎌倉の「七口」の説明で「鎌倉の外部との交通は地理的にはたやすく考えられるけれども、文献で考えて行くことはなかなか難しい。ことに鎌倉時代や南北朝時代の良質の史料によって考えることは一層困難である」と(『総説編』)、いわれているくらいである。忍性が坂ノ下に馬病屋をたてたことは『忍性菩薩行状略頌』にみられる。つまり極楽寺口は、鎌倉流入の七口の一つであるが、この切通しの坂の下が本論でいう坂下であるかも知れない。鎌倉の御霊神社の地名を、現在「坂ノ下字入地一五二番地」という。ここは坂ノ下の鎮守で、幕府成立以前から存在した旧社(『鎌倉市史』社寺編)である。しかも現在開山の極楽寺の子院成就院持ということになっている。早くから関係があったのであろう。坂ノ下と坂下と同一か、あるいは本論でいう極楽寺と、忍性開山の極楽寺と、浄妙寺の前身とどのような関係にあるのか。問題はここあたりにならう。『大日本地名辞典』(吉田東伍編)には、七里浜の東限稲村崎の山陰の谷から鎌倉坂下の間を極楽寺坂といい、極楽寺(忍性開山)はその谷の奥にあるといっている。また『鎌倉旧蹟地誌』には坂之下村堺に極楽寺があったことを記している。いづれにしても忍性開山の極楽寺と本論でいう坂下極楽寺とにわかれ同一とするのは危険がともなうし、史料の乏しいこともかさなり、今にわかに判じがたい。このことについて

では良質の史料にもとづき考えなおしてみたいと思っている。ちなみに関係の『決疑鈔見聞』（浄全第七卷）の奥書をみると

本云、於鎌倉極楽寺道場、嘉元元年三月廿七日始之、同六月四日畢、惣六十七日也、于時文和二年巳四月五日於江州犬上郡河瀬庄宇尾西光寺令書写一畢、坂下見聞也、

良巖上人仰云、於関東盛蓮房就伝通記、并決疑鈔委細見聞也、是即其見聞覚書也、尤可秘、皆永正辛未年七月五日於金勝谷之草庵令書写之証、

とある。これは良暁が宗義問題一八五項目にわたり、難解の語句や成語などを解釈しているもので、いわゆる白旗派の重要な教義書であることは周知のところである。本論でいう『浄土口伝肝心鈔』の成立よりも十年早いものである。これは良暁が六十七日間もかけてその思想の精髓を述べたのであろう。それは師良忠歿後十七年後のことであるから、名越の尊観との確執に関係することはいさめない事実である。しかも見逃せないのは鎌倉極楽寺道場でこの講説をしたことで、古来からこれを坂下見聞と宗義上いいならわしてきたわけだが、ここでいうのはとりもなおさず坂下極楽寺である。ところが「欣浄沙門覚祐」に関する手がかりがない。まだ金沢文庫の關係史料をあたっている段階であるので何ともいえないが、覚祐についての正確な史料の発見で良暁のいた極楽寺が一体どこかの極楽寺であるかはつきりしよう。

つぎに東寺本を感得したという聖清について、楠田先生の解説（前掲『仏教史研究』第四号）を引用させていただくと、

この聖清は東寺宝蔵院に止住した学僧で真言教学をよく学んだ僧で

ある。聖清は宝蔵院宝清のもとに応永七年以来東寺の伝法会に加里議講を勤め、更に石清水八幡の大乗講に密宗方の代表者となって、師匠の宝清歿後、彼が中心となって、地藏院流・三宝院流を相承し文安三年（一四四六）の大乗講は、この聖清が一切を主宰するほどの学匠になった。彼が残したその記録の中には密宗方石清水大乗講私記・石清水大乗講師表白・石清水八幡講和記などの貴重な文献がある。

とされている。地藏院・三宝院の両流をも相承した大変な学匠であることがわかり、こうした浄土教關係の資料をも感得している事実は、中の広い修学であった一端がしのばれる。以下に東寺本の書誌学的な考察を加えてみたい。

東寺本は十三帖からなり、一帖目から二帖目にかけて十カ条の表題をのせている。まずこれを見ると、

浄土口伝肝心鈔 春夜桜梅集 上 坂下

業成事 前後成異下異

三心本願事 三心本願異下

化仏第三身事 第三化身異下

有三心具不生類事 正雜共三心具生同下

廿願遠十八十九遠欠事 廿願益也

十八念仏不依来迎生否事 十九願無トモ可往生也

横堅三心事 三心同時云横前後之堅下無間

廻虚仮行生否事 経目不成就

就行玄信評判事 第三義為正

専雅二修三心具等事 正雅共三心具上有生異得失

となつてゐる。表題を記し、それぞれ主眼点を小字で記している。「東寺本」・「浄全本」・「大正本」のいづれも各条に出入があることは後述するとして、第一の「業成事」は二帖目にあり、その書き出しは
或人皆一念業成、或人一念成、
有、或前後有、或人念仏、一念成、
諸行前後成、

と、表題のことに関し諸説をあげている。文中に「或人」という表現が三カ所あるが、これは当然のことながら名越の尊観の一派を指しているのである。この『浄土口伝肝心鈔』の内容は、『浄土述聞鈔』の補足あるいは、要約といったものである。『述聞鈔』といへば、名越の『浄土十六箇条疑問答』（正和三年十一月）に応酬したものとした著名なところであり、『口伝肝心鈔』の「或人」というのは、名越の尊観らであることがうなづける。一方尊観らは白旗のことは何といっているかという点、『浄土十六箇条疑問答』（浄全本）の最初をみると、

当流、学者角ニ立、異義ニ由、是初心、学者迷ニ於是非、仍今聊欲下
拠ニ祖師之相伝ニ以備、末学之誠ニ謹、以啓之、

とある。つまりこの書は良暁の『口伝鈔』についての反論である。これには良暁のことを「当流の学者」といつている。この浄土十六箇条疑問答も諸本あり、今浄全本は享保の版本をとったと聞く（「浄土教思想論」）。けれど大正大学図書館本などでは、最初のところのみ「当流の人人」といつている。手扱本や版本が用語において区々であることは常であるが、当流の人人といひ、初心の学者といつた方が

東寺宝菩提院所藏浄土口伝肝心鈔について

つともではなからうか。良暁が或人といひ、尊観が人人といった確執がいづれの書物をも成立させたのである。さて二帖目の終りに、

文永十一年十一月御自筆也、正応三年十二月廿日於佐助谷実道房、

とある。御自筆とあるからこの部分は良忠の自筆であつたものであらう。文永十一年の前前年の九年正月十六日には、良忠が二十三才の実子良暁に悟真寺房地と同免田を譲与した時であり、当然自筆本等も良暁に附属したものであらう。そうすると、良忠の筆になる「業成事」を十六年後の正応三年に書写したことになる。この記述については「浄全本」・「大正本」とも大概同様であるが、三本を並記してみると、

浄土口伝肝心鈔（東寺本）

浄土述聞口伝切紙（浄全本）

浄土肝要集口伝（大正本）

（東）文永十一年十一月□□御自筆也、正応三年十二月廿日於佐助谷

実道房

（浄）文永十一年十一月十日御直筆也、正応三年十二月廿日出佐介谷

実道房

（大）文永十一年十一月十一日御自筆也、正応三年十二月廿日佐介谷
実道房取出也

となり、良忠自筆の日まで記しているものもあり、大正本などによれば自筆本をそのまま使用したような表現がなされている。いづれにしてもそのまま使用されたかあるいは書写されたものである。ここで

注意されなければならないのは、名越の「十六カ条」の成立より、二十三年も前であるということである。名越との確執との関係から、「第一業成事」のみ特異な存在となることはいさめない。このことについては後述する。また三帖目に、

又已上先師書

とある。これは良忠の書と解釈すべきであろう。また四帖目に、

作者自筆

先師相承旨業成隨機可_レ前後_二之条分明歟、皆一念成之義非_レ当流

之相承_二也、仍為_二後日_一注置早、

正和三年八月九日 良暁在判

とある。良忠からの相承は、業成の隨機は前後するとするものであり、皆一念成のことは白旗流の相承ではないとしている。つまり名越の主張に応酬すべきことを明示したものであろう。前述してきたように、良暁はこの口伝を師良忠から附属された自筆本と良忠の書物でつくった。しかも正応三年（一二九〇）から正和三年（一一三二）まで二十三年もあり、この書の成立はその間の念考ということになる。「大正本」は正和三年八月五日とあり、「浄全本」は年号すら記していない。二本が正和三年八月まで同様であるから、この年号については異論があるまい。

さて以下に各項目の終りに良暁が花押をしたとするとところがあるの
で帖を追ってみよう（数字は帖数）。

自筆

・三心本願義又先師相承也 良暁在判（四）

自筆

・樹下三尊光中化仏中下品来迎第三化身又相承也 良暁在判（八）

自筆

・不論正雜二行三心具機必定往生也 在判（八）

自筆

・十八乃至十九現其人前甘不果遂者皆以当願正意也、仍順後往生甘願也 在判（九）

也 在判（九）

・念仏来迎願本意也、其故著、三輩一向專念其故也 在判（九）

自筆

・是亦先師意也 在判（十）

・是又先師意 在判（十一）

・是又先師相承也 在判（十一）

・是又相承也 在判（十二）

とある。在判とのみある項もあるが、問題ない。さらに自筆とあるのは、良暁の自筆でないところもあるが、在判もあり当然良暁の自筆であったらう。しかし先師相承とそれを記さない項とに別けることができるが、にわかに判定を下すことができないとしても、先師の意であろうし、良暁にしてみれば、白旗の正統性の主張でもあろう。最後に、
以前十箇条任相伝之旨租注之趣奉授々々早、

正和三年九月六日 良暁在判

とある。良忠からの相伝であることを銘記し門弟に附属したのであろう。『浄全本』にこの奥書はない。しかも『浄全本』は十一箇条をもあげている。「大正本」は十箇条を記しているので、すでに「浄全本」

には当初の形態はあったのかわからない。

さて第一の「業成事」が前述したように良忠から附属された書物などで構成され、良暁が若干の註を加え、正和三年八月九日に成立させた。ところが第二以下第十までは良忠からの相承としての記述しかなく、二十三日後の九月六日の日付である。しかも第一には二十三年間という時間的差がみられ、第二以下にはそれがないということになる。こうしてみると良暁が第一の業成の事にいかに精力をかたむけたかがわかる。第一が長い間かかり成立し、以下第二以下は一気に筆が進んだのではなからうか。各項目の注書きをみるとそう思われるが、ここで注意がいるのは「口伝」とか、「浄全本」のいう「切紙」という附法や伝法において常に口にされる表現である。このことについては後述する。

二 大正大学所蔵本

『浄土肝要集口伝』の、大正大学附属図書館登録番号は一五五四一六一である。写本の書体は室町の様式を残し、写本自体も江戸中期を降るものではない。表題は前掲のとうりであるが、「白幡寂恵良暁述」とも記されている。「金毛窟」の印もあり、図書館所蔵本になる経過も知れよう。さて項目をあげてみると、

- 一 業事成弁支
- 二 三心本願事
- 三 樹下三尊等事
- 四 三心具機不生類有事

東寺宝菩提院所蔵浄土口伝肝心鈔について

五 廿願事

- 六 十入念仏十九来迎無往生不可事
- 七 横堅三心事
- 八 虚仮行人事
- 九 就立立信事
- 十 専雑二修事

となっている。「東寺本」に比べると表題が簡単に記されている。前章で問題にした第一項の終りのところをみると、

文永十一年十一月十一日御自筆也、正応三年十二月廿日於佐介谷実道坊取出也、

とある。「東寺本」・「浄全本」と当本のことについては前述のとうりである。日付の有無、日の写誤りなどで問題としない。さて「大正本」の奥書を見て考えてみたい。

以前十箇条任ニ相承之旨、粗記之、以ニ此趣ニ奉レ授之早、

正和三年九月六日 良暁在判

悟真寺御筆云、私云已上一方箋勢口決也、寂恵上人改ニ転年来業成不定義ニ之状文便宣申候、三心具念仏一念往生決定之因所得、但伝通記之衆生業成未ニ必一願ニ歟、一念御十念以於前故、今説ニ其ニ故云満十念、已上礼讚記云、但業之成不レ成ニ隨機ニ有ニ遅速ニ、此等抄聊子細候歟、委細以ニ後日ニ可レ申候也、

嘉歴二年丁卯十一月十八日 定恵

とある。定恵はいうまでもなく、白旗の正統であり、聖岡の師でもある。岡師の『浄土述聞口決鈔』（「浄全十一」）をみても定恵が良暁よ

りこの十カ条に關したものを、かなりきちっとした形で附法をされていた様子がうかがうことができるし、いわゆる桑原道場における附法というものが、この奥書を中心とした内容であつたらう。鎮西の正統とするならば、定恵の奥書をもつ「大正本」を一番重要視しなければならぬのに、「浄土宗全書」はこれをとらず異本をとっているのが現実である。定恵の奥書で注意されるのは、「此等抄聊子細候歟」の一句である。嘉歴二年は良暁の歿年の前年である。こうしてみると「大正本」などで理解できることは、良暁から定恵への附法について『肝心鈔』などが重く用いられたとも考えられる。それも良暁は一期に書いたものでなく長い年月を要し作りあげたものであつたし、名越への応酬もあつた。そうしたことが定恵が「子細」といったのではなからうか。いずれにしても白旗教義の大成は聖同まで時間がかつたわけである。

それはともかくとして、「大正本」の特色といえは異本の対校をしていることである。たとえば「異本ニ」とか「イニ」とある所が十四カ所もあげられるし、頭註さえ附してあるところが十五カ所もみられる。いづれも「大正本」の書写時点の書込みかどうか明白でないが、同筆であるので「大正本」の原本には対校があつたとすべきであらう。頭註についても、「述聞九纂也」「追加十一目纂也」「述聞追加十一纂同門也」などがその代表的なものであり、『浄土述聞口訣鈔』や『同追加』の条目と校合していることがわかる。それら頭註記入などは前二者が成立の後であるから岡師以降ということはまちがいない。

三 浄全本について

「浄全本」の表題は、『浄土述聞口伝切紙』（『浄全』第十一巻）となっている。頭目をみると、

- 一 三心業成付_ニ同異、一念十念減罪多少引文之事
- 二 業事成辨諸行念仏前後成之事
- 三 極楽樹下三尊並光中下六品來迎仏者、是為_ニ第二身_ニ為_ニ第三身_ニ之事

四 十八念仏往生機不_レ假_ニ來迎願力_ニ不_ニ往生_ニ歟耶事

五 三生已下往生二十願益歟、十八九願益歟之事

六 虚仮行人改_ニ転其心_ニ後廻向以前所修行廻_ニ向浄土可成_ニ往生之因_ニ歟之事

七 専雜_ニ修相對判_ニ十三得失_ニ於三心具上_ニ論歟之事

八 三心本願歟乎之事

九 就行立信存_ニ三義_ニ中何為_ニ正義_ニ乎之事

十 三心具之行者可_レ有_ニ不生願_ニ歟之事

十一 因横堅三心差別之事

とある。まづ「東寺本」・「大正本」の相異は当本が十一ヶ条の項目に分けていことである。問題は第一項目である。「東寺本」では「業成事」、「大正本」では「業事成弁支」としている。「浄全本」では、これを二つにわけ「三心業成付_ニ同異、一念減罪多少引文之事」と「業事成辨諸行念仏前後成之事」とにしている。「東寺本」のところで述べたが、「文永十一年十一月十日御直筆也」のところで「浄全本」はそ

れを二つに分けているのである。無理やり分けているとも考えられるが、実は「浄全本」にいう「第一」は、最初の原本では良忠の書か、あるいは筆になっていたのに相違ない。「問」以下五行も「又已」上先師書」とあるように、良忠の書であろう。「浄全本」がどういう書写本を使用したか今知れないが、その原本は十一カ条に分けていたとするなら、最初の良忠の筆を尊重し、以下の良晄のものを十カ条に分けたということになるかも知れない。そうしなければ十一カ条に分けた理由がわからない。書写本が降るほど原形から遠ざかることは周知のことであるが、良晄が良忠の書だけ最初におき自らの正統性を強調したのかも知れない。こうしてみると「浄全本」が一番早い書写本の形態を残しているとも云えることになろうが速断はできない。しかし「浄全本」は他二本にある「正和三年九月六日」の奥書などはまったくないので、その正確なことが知れない。

四 三本の比較と検討

三本の項目の出入りなどについては楢田博士もすでに試みられているが、表題をつけてここにあげてみると以下のようなになる。表の作製については「浄全本」をベースとしてみた。

この表ではっきりすることは「浄全本」と二本と別であり、「東寺本」「大正本」は同系列の写本ではないかと思われる。その項目の順位のみでの速断はできないとしても、内容、つまり各々項目をこまかく対校してみるとそれははっきりする。すでにそれも試みたがかなりの量もあり、ここにその対校表を紹介できない。項目別ではそうしたことになるが、書写した人物の系列を考えると、また別のことも考えられる。「東寺本」は密教系の僧覚祐や、聖清によりうけつがれ東寺に、「大正本」は白旗の正統の定恵が書写し、あるいは聖同の関係者

浄土口伝肝心鈔 (東寺藏本)		浄土述問口伝切紙 (浄土宗全書本)		浄土要集口伝 (正大藏本)	
1	業成事 前後成異下異	1	三心業成付同異一念十念 減罪多少引文之事	1	業事成弁支
3	化仏第三身事 第三化身異下	2	業事成弁諸行念仏前後成之事	3	樹下三尊等事
6	十八念仏不依來迎生吞事 十九無可住生也	3	極樂樹下三尊並申下六品來迎仏者 是為第二身為第三身之事	6	十八念仏十九來迎無往生 不可事
		4	十八念仏往生機不仮 來迎願力不往生歎耶事		

7	横堅三心事 三心同時云横前後之堅下無間	11	因横堅三心差別之事	7	横堅三心事
4	有三心具不生願事 正雜共三心具生同下	10	三心具之行者可有不生類歟之事	4	三心具機不生類有事
9	就行立信評判事 第三義為正	9	就行立信三義中何為正義乎之事	9	就行立信事
2	三心本願事 三心本願吳下	8	三心本願乎之事	2	三心本願事
10	專雜二修三心具等事 正雜共三心具上有生不已吳得失	7	專雜二修相對十三得失 於三心具上論歟之事	10	專雜二修事
8	廻虚仮行生否事 経目不成熟	6	虚仮行人改転其心後廻向以前所修 行廻向浄土可成往生之因歟之事	8	虚仮行人事
5	廿願遠十八十九遠歟事 廿願益也	5	三生已下往生二十願益歟 十八九願益歟之事	5	廿願事

本云右所記之先聞也

西譽在判

へ。浄全本は原本の出典を欠くことが理由ではつきりできない。「浄全本」が「浄土述聞口伝切紙」とし、切紙といっていることも問題である。管見の増上寺所蔵の聖聰の『教相切紙』の形態をみる時、項目の間をわざわざ切ってはりつけてある「切紙」もあり、附法や伝法に關係する「切紙」の調査をまっぴりさせたいが、浄土宗聖教の中に「口伝」とするものをあげてみると、聖聰の『徹選撰本末口伝抄』・『選撰口伝口筆』や『鎮西宗要本末口伝鈔』など。また聖間に『大辞典』などでは「切紙」の項に「武芸などに上達したる免許の目相切紙拾遺徹』（浄全第七）をみると、

という帖が六カ所もあり、本稿でいう口伝切紙の形態に近い。また『選撰口伝口筆』（浄全第七卷）も「題下三重念仏口筆」以下十三項目にわたけた問答体である。こうした「口伝」とか「切紙」ということで附法をしたことがある時期にはじまった。つまり浄土宗において聖間・聖聰の時あたりにそれが流行したのではなからうか。ちなみに、『大辞典』などでは「切紙」の項に「武芸などに上達したる免許の目相切紙拾遺徹』（浄全第七）をみると、

用例を集めている段階であるからいづれはつきりさせたい。一言にしてしまえば伝法の正統性と威嚴の所作であったかも知れない。

それはともかく、本論でいう『肝心鈔』が『述聞鈔』に前後する良暁の思想の中で重要であることはいうまでもなく、彼の主張が『肝心鈔』のように短く、要約されたものにより後世に伝えられたとすることに異義はなからう。

以下に「東寺本」の校本をのせておく。「大正本」は枚数の上ででないが、大正大学図書館所蔵で登録番号は一五五四―六であり、「浄全本」は『浄土宗全書』第七卷の五七五頁から五八一頁までである。

浄土口伝肝心鈔 春夜桜梅集 坂下

- 一 業成事 前後成異下異
 - 二 三心本願事 三心本願異^下
 - 三 化仏第三身事 第三化身異下
 - 四 有三心具不生類事 子雜共三心具生同下
 - 五 廿類遠八十九遠敷事 廿願益也
 - 六 十八念仏不依來迎生否事 十九願無トモ可往生事
 - 七 横堅三心事 三心同時云横前後派堅下無間
 - 八 廻虚仮行生否事 経目不成就
 - 九 就行或信評判事 第三義為正
 - 十 專雜二修三心具等事 正雜共三心具上有生不異^下得失
- 第一業成事 或人皆一念業成、或人一念成ルモ有り、或前後モ有り、或人ハ念仏ハ一念ニ成、諸行ハ前後成、

東寺宝菩提院所藏浄土口伝肝心鈔について

散善義記第三云、經於念々中除八十億却者」一念除、單八十億劫罪十念合論即十箇八十億」劫罪懷感憶興皆存此義問宝王論云、一念弥」陀仏即滅無量罪^上、若爾初念時有多^切」皆悉」可滅尽何及十念漸次除尽ヤ、答衆生業成未」必一准或一念等或十念滿以根別故今說其一」故云、滿十又無量者有量也、即指八十云無量^也」□、如劫初入寿云、無量歲況不云劫何成相違^上己、」礼讚記上云、然有學者云、若信仏願輩往生之業」平生決定不可祈念、臨終正念今云、実如仏願者」言機則善惡、凡夫言行則十念普撰一切更無」所漏願力応信往生不疑、是故先起勝解作意」可往決定往生之想此心就利正念現前終至臨」終即成真成真實作意可」遂素懷也、但業成不成隨、」機有遲速如高祖禪師者、貞觀三年蒙往生」告、同三九年遂往生望計中間歲敷、十七年如道」生禪師者、五十七淨業已就六十五聖衆來迎隔」・於採已九ケ年各於余前豈不信不行哉、故知業」成別可有其驗也、偏事決定即過分信也、」自不祈念他力焉、加被義大乖今文及臨終要」決彼云、一念蹉跎歷劫受苦^上己、註記第三云、問三」心具足念仏与業事成弁念仏為同為異答」大旨不異先師上人不分同異、但竹谷云、三心」念仏即通惣之業々事成弁即決之因」於彼此異ナリ、又業事成弁事^{文永十一年十一月御自筆也、}正応三年十二月於佐」助谷実道房、

問、三心業成同敷、答異也、三心者行者安心也、業成者仏力ナリ、或始、或中間、或臨終成スルモ」有ヘシ、道綽ハ中間ニ業成ノ事決シ玉ヘリ、善導ニ機類多」故、道綽ヨリモトク成モ有ヘシ、非凡夫所知ニ業成ノ者」大旨ハ不可退三心其ヨリモ強故也、^{又已上}先師誓」

問如相伝義者分明隨機業成前後有リト見タリ、若余者」疏三心既具無行不成等ノ文如何會之哉、答此」事不難也、三心具者哉一念成多念成

遲定」臨終ニ至テ決定可成一形、問不成就ヤム者ハ不可」有故無行不成ト云也、況ヤ即成不云何難カゾラン」乎、若三心具者即成云者業成ノ者即往生スト可云哉、』

若余ト許ハ三心具者即業成即命終スト可云也、明知三」心具スレハ終成業々成スルハ往生スト可云也、有人云、念仏」一念成諸行前後成スト云フ、此義ナラハ三心既具文ハ」不被引也、当流無行不成行定散念仏諸行ニ」通スト云カ故也、有人云、不言念仏諸行皆一念成ナルヘシ、此義又不被得意念仏諸行何同一念成本願」非本願勝劣無キニ似タリ、此等ハ科簡率相伝」義ニ也、

先師相承旨業成隨機可前後之條分明歟、」皆一念成之義非当流之相也承、仍為後日注」置早、』

正和三年八月九日

良曉在判』

二問三心本願乎ナリヤ、答、問甚荒量也、三心ハ念仏諸」行ニ通故ニ若諸行三心ナラハ行体非本願、故三心モ非本」願ニ、若念仏ノ三心ナラハ行体本願、故三心」モ本願、但若」願、体云者乃至十念、然而」三心不具名号、非願」体、故散善義記一云、若無安心非本願、念仏何生」浄土、又問、若三心本願、云者、一願、中願体可有、云失、如何、答此難非也、三心」別体無、行体付」発、心、故、心行、俱不相離体成用成、何一願」二体」難至サン、十九願、諸行言アルハ行ニモ体、来迎ニモ体、行機、修行来迎、仏応用也、行前迎後也、故諸行」本願、セハ一願」二体有難十八願、不同」之俱一機上、心行故、取離、三心非本願、念仏本願云事甚非」加之、六字、名号、共本願也、若三心非本願、

云、南無」字非本願、仏字、諸仏、通号又非本願、唯阿弥」陀、三字許、可本願、故六字、中三字、本願三字」非本願、可云歟、甚以不隱俊云、』

自筆

三心本願義又先師相承也、良曉在判」

三問、極楽樹下三尊光中化仏並九品来迎内中下」六品化仏等為第二身為第三身乎、答有人云、』皆是報身也、其故阿弥陀仏、於」上古ヨリ人師」諍之淨影天台等、如ハ、極楽弥陀仏ハ化身化土、』云、道綽・善導等報身報土ト判ス、感師唯化通報」化、三義ヲ存、迦才、通報化一義存セリ、然、和尚、如、唯報被存上、極楽、全第三化身不可有、若有」之者通報化義成、又中下六品来迎、十九願来」迎也、彼願、我得報身仏時時機前現、』云故、皆」報身、来迎ナルヘシ、若中下六品化身、本願文、違、』品是化、云トモ報ヨリ生スル化ナラ皆、報身、可云也、』今云浄土、中、光中、化仏樹下三尊並、上輩、アミタ仏、』及与化仏、化身中下六品、化仏、皆是第三化身也、上人、觀經私記云、彼化化身無而忽有化ト云ヘリ、第三ノ化属、事分明也、凡法身理者身皆法身アリ、報身、』自受用他受用アリ、応身、入相応同、無、而忽有身アリ、』既無而忽有、云、第三身ナル事分明也、但唯報」浄土、第三化身不可有難至テハ諸師諍、□□□弥陀、付テ所諍也、極楽唯報土能化弥陀、唯報」身ナル上、兼化仏主伴、義成無名例如梵網經、』台上遮那、報身報土、儀式也、然、葉上葉中、化、』仏台上報身砌、来テ遮那所説、十重四十八輕戒、』転持各々本土、還、流通スト見タリ、是主伴具足、』儀式也、判、既台上報土葉上葉中化身来、何、□□報土第三化身不現乎、明知、諸師諍論、能化、』弥陀、付、所論也、次

上輩阿弥陀仏及与化仏文中「下六品、化同第三、化也、其故ハ上弥陀淨国報歟」化歟、問答、中、是報非化ト云、是淨影天台等化」身云、破サンム力為、問答、故、報化尋、第二第三、身、以テスル也、然觀經、阿弥陀仏及与化仏文中「下六品、化若上、化相違、此、可別說、既無能別」言知上報化ト同事也、如唯識論云義有圓者」皆別說之、既無別說定与彼同又但化身來迎」本願違スト云難、報化圓ナレトモ俱弥陀來迎也、何本願違□、若本願、依皆報身可感云者九品生ノ機同上品來迎、如可感也、然來迎」勝劣分明也、何本願故許リ身以、機見、カタヲ」捨テンヤ、例如依本願力淨土得生之機善惡、不」論皆報身相海、見ルニ無、勝劣、兼、又第八像觀ノ」仏、第三化身ナルヘシ、然、有人尋云報身假觀何」化假ナランヤ、今答之曰水而觀、有漏假日」假水ナル、尚、極染、無漏、假報成、況ヤ報化」異ナレトモ皆仏体ナレトモ假を成センニ何、失、有、凡」化身トモ假仏トモ云ハ皆第三、化、名也、然今化仏」第二ノ化身ト云、義通」一代經論、相違、別メハ」和尚ノ朝釈垂たり、其故、經論、説化仏トモ化」身トモ皆第三、身也、何処ニカ第二、報身、化仏化身」云事有、正、亦名報身亦名化身トモ云、或報化」是異名也トモ云ヘル、文、不、出、証、拠ニハ不、可成説以」義報身、化云文有トモ、正証ニハ難成説又少分」報、化、云事有トモ、可依大經釈也、次和尚、釈、違スト云者文云過現諸仏弁立三身除此已外文」無別体、疏帰化撰久此釈意仏三身、此」外別仏無シ、其中、八相成仏、名号塵沙ナレトモ、一々皆化身」釈也、若化函化仏、名第三化身、不限第二報身ヲモ」化身化、仏可云、今、釈能別言置第三化歸撰スト可」云也、手歸化撰ストハ不可云、相亂、失可有故又若」報身ヲモ化ト云者、今釈報身兼化共來授手スト云、

東寺宝菩提院所藏淨土口伝肝心鈔について

是七第二、報第三化兼スト聞タリ、若化、云報」ナラハ報身報、兼ト可云也、然ヲ有人上輩、及与」化仏ヲハ第三ノ化、可云、中下六品、化身報身、化」身可云、其故、上輩、化仏、化身仏、來迎、道ヲ」同道シ給也、中下輩ノ仏、正至タル仏故可報身云、甚不被得意何上輩説下化仏第三化身、得」意中下、仏ヲハ第二、報、化、云料簡せん余ヲハ同、訳」者化仏ト云事ヲ思不定、偏々可訳早、問」宗要、中下化仏樹下三尊等第三ノ化ニ非スト云ヘリ、如何答是聊、有所存也、但有宗要、中ニハ此言無非可定也、有本、付、会釈セハ八相応同、化、非スト云也、無而忽有、非、遮ニハ也、

自筆

樹下三尊光中化仏中下品來迎第三化身又相承也、 良曉在判」

四問、三心具行者不生類有乎、答不可然不論念仏」諸行具足三心可往生也、經云、具三心者必國彼釈」云三心既具無行不成等故也、然、先師存生問具」三心、者尚不生、類有ト不被申、未学新義不可」釵用之、不論正雜ニ行三心具機必定往生也、在判」

五問、三生已下往生、廿願益歟、十八十九願益歟如何、答廿願益也、其故十八□念仏、為願体、十九、來迎」願体、廿、果遂ヲ願体、果遂者往生也、故」十八十九順次、往生、明、廿願ハ順後、往生ヲ明也、問念仏往生是順次順後可乘、第十八」願何廿願、可云乎、又何以、順次順後分明スヘキ」乎、答当流、意、十八十九、當機、益、願也、廿、結縁」益ヲ願スト云ヘリ、若不遂順次素懷設、以念仏往」生スト云トモ廿願、益ト可云也、但順次順後、難分」別云難、至テハ只是仏知見也、以凡情不可計事」也、有人云、廿願、本意、不遂順次往生、久々、流転」スヘキ衆

生^三生已下役メテ十八十九願ニ返也、然念仏衆生、返十八願諸行往生十九願可返也、此義甚不被得意、甘願往生、益無過有故也、

自筆

十八乃至十九現其人前甘不果遂者皆以当、願正意也、仍願後往生、甘願也、在判

六問、十八念仏往生願不依十九來迎、願不可往生乎、答縱十九願無トモ可往生也、其故初無三惡趣願ヨリ終得三法忍ノ願至ニテ一々丸丸円満セリ、何十八願不得、十九來迎往生義不成満云也、故知十八願中來迎謂備タリ、設不十九願往生無不足也、但來迎開テ十九願立ル事ハ普衆機往生撰センカ為也、問十九來迎念仏諸行中何ヲカ為正乎、答正念仏來迎傍諸行來迎也、問念仏諸行十九願有ラハ何以テカ傍正存乎、答三輩十九願々ノ成就文也、而ルニ三輩中起立塔像等諸行有云トモ於念仏一行一向有十九臨終諸功德中ニモ念仏ヲ正トスヘキ也、本願々成就不^レ可相違故也、

念仏來迎願本意也、其故者三輩一向專念其故也、在判

伝云横豎ノ名異也、義立可有□□也

七問 横豎三心ト云ハ如可得意矣、答横ト云ハ三心同時ナルヲ云、豎ト云ハ三心前後スルヲ云也、難云三心ヲハ心所配時キ捨信欲トノ三心所也ト云、若其義ナラハ一心ヲ備下自三心可具如性相善心ノ発ル時キ必廿二心所発ルト云故也、余者如何、答今三心願往生心上所發得安心也、任運起心々所相応ニハ不可同也、

例如摩訶止觀十境隱境此由有ト雖トモ現前ノ境ト云ヲ第二此由境已下發得境云今三心者如是一者至誠心云時於三業所修之行真実心發此ト相応心所有トモ捨心所助伴成至成事不能二者深心ト云、時機法二種之信心發時キ与心相応スル心所有レトモ皆成伴助信也、三者廻向心ト云、時与此相応スル心所有トモ欲ノ心所ヲ助ル伴成テ至成事ハ不能、故今三心願生上至トナル辺□取若少一心トモ一者二者三者トモ云也、但当流横豎三心ヲ云ハ一者等說不聞者天勝ト三心備タル類也、豎ト云ハ機虚仮等障リ有ル者付一者二者等說令聞時具一具二具三者有レハ豎ト云也、其機具三時成レハ横三心被云也、明知豎ト云ハ加行位付云亦、

自筆

是也先師意也

在判

八問 虚仮行人身口行改転虚仮心後前所修行廻向セハ往因トナルヘシヤ、答往因可成歟、其故ハ誦誦称名等行某体善ナレトモ、意染仮越スルカ故ニ不成往生其意ヲ改転ノ真実願心生日此ノ虚仮ヲ改転セハ善体被引往因成ルヘキ也、法既本妙廉田物情云如シ、但不改転其心虚仮ノ行往生因ト可成思廻向浄土非因計因戒禁取見ナルヘシト決答ニハ判セリ、非今意ナリ、

是又先師意

在判

九問、就行立信有三並何カ圓義ナル乎、答第三義可為正凡就行立信一段、釈見ルニ、就行立信者就行有二種ト云テ雖拳正雜二行、正行ヲハ取り、雜行ヲハ嫌ヒ正行中又捨前三後一正一念等釈セリ、

知就立信正意唯念仏見タリ、故第三、義釈、正意ナルヘシ、爰以テ鎮西、宗要第三、義、以テ為「相」伝見タリ、

是又先師相承也、

在判」

十問 專雜二修相對判十三得失、余者專雜共「三心」具、上判得失歟如何、答有人云、俱「三心具、上判得」失ナリ、專雜二修共、雖具「三心專修、行不退有」十百生益雜修、行、易退一二三五、往生アリ、此義「專修一向三心不退」云雜修「三心退、義當々流」意ニハ背ケリ、先師「所存初若欲捨專修雜行業」者等、云ハ、必「三心不具、雜修拵トニハ非唯雜修ノ」堪不、論惣雜修、者多分不生也、下中無一ト」云ハ、不堪ナル者ヲ集メテ嫌言也、凡專修「至心易」立雜修「至心難立故也、是只行体至心シヤスク」難至心得失、具也、問何以テカ專修「易至心雜」修「難至心矣、答專修、弥陀親近、行、故三心易立」雜修「弥陀疎遠、行、故、三心難立也、難云親近疎」遠、行体、得失也、安心具不具、行者、用意也、必シモ」行体、親疎ニハ不可依譬、金、壞、雖有勝劣人取之「投ルニ如無差別如何、答□又問云、專修「易生得ア」リ、雜修「難生、失アリ、易生得十三、故アリ、難生、失」十三、故アリト云、然レハ上人觀經、私記專雜二修』有生生不生、得失云ヘリ如被答云、

是又相承也、

在判」

以前十箇條任相伝之旨、粗注之以此趣奉授々々々、

正和三年九月六日

良曉在判」

私云、已上一方義勢口決早、

于時康曆元年孟夏上旬候早

欣浄沙門覺祐之

東寺宝菩提院所藏『浄土口伝肝心鈔』について

皆応永十九稔林鐘上旬感得之、予披「闕文章之體多誤矣、但於義無失歟」後見者得意通義而已、

東寺宝嚴院倍從士聖清

村落における仏教寺院と念仏講

代表者 藤 井 正 雄

廣 瀬 卓 爾
鷺 見 定 信

わが国における近年の社会変動には著しいものがある。特に、昭和三十年代後半から四十年代にかけての、いわゆる高度経済成長に伴う都市化現象の進行は顕著である。すでに、都市も農山村もその日の姿を失い、大きく変ぼうしている。都市化・産業化が急速に進み、大量の労働力が都市に集中し、地すべりのとまで形容されたほどの人口移動が都市を中心に展開した。その結果、一方では「過密都市」が形成され、他方では「過疎地帯」が生みだされる事態にまでなった。

さて、このような都市化現象はひとびとのあらゆる生活側面にさまざまな変化をもたらしたばかりでなく、わが国の宗教事情にも大きな影響と変化をもたらした。

地域の共同生活にその基盤を置いている神社信仰は、当該地域からの労働力の流出によって、祭祀・神事の担い手を失い、神社護持財政の上にも多大の痛手を受けている。

他方、人口急増地域では、旧来の氏子ではない宗教浮動人口の激増によって、神社は、その地域における機能を変質させ、土着の地元住

民の氏神的存在に過ぎなくなっている所もある。最近、都市において新しい世代による祭祀や神事の復活の兆が芽生え始めてはいるが、本来的な神社信仰に基くものというよりは、むしろ人間的な絆をもてないでいる流入住民である都会人による連帯の契機の場合としての意味あいがむしろ強くなってきていることを指摘しなければならないであろう。

ところで、既成仏教教団の地盤もまた主に農山村にあったのであるが、人口の流出に伴う檀信徒の農村部における寺院の減少とまではいかないにしても寺院と檀家との空間的距離は拡大する傾向がみられ、住職の法務のための移動範囲も拡大している。現代のこのような人口の動きは、その存立基盤が農山村にあっただけに、また世帯を単位にしていただけに大きな脅威である。すでに、青空寺院なる言葉も生まれている。人口流出による寺院経済の悪化が住職の兼職やアルバイトを生み、いずれが本務であるかわからぬ場合さえあるという。一方、人口急増地域の都市部寺院は、流入した若い世代が構成する核家族の

増加に伴って、檀家数は増加の傾向にあるといわれるが、同時に、いわゆる宗教浮動人口を大量に抱え込むことになり、教化活動はすでに限界を越えているのが実情である。布教に割くべき時間すらなく葬式・法要に追われる現状は、教団が志向する本意でないことはいうまでもない。現代人、とりわけ心のよすがを失った都会人はまた心の安寧を希求して止まない人びとでもある。教団をあげて過密都市における寺院のあり方の検討が急がれるゆえんもここにあると思われる。

さて、当初、われわれは、このような流動性の高い現代社会における仏教寺院の、社会的機能を研究課題としたのであるが、領域がきわめて広範囲であることや、時間的制約等を考慮し、その課題追求の前段階として、対照課題という意味においてテーマを村落における仏教寺院と念仏講の相互連関という点にしぼり、その実態を把握するため調査研究を進めた。なお、本稿において神奈川県三浦地方と愛知県三河地方の念仏講の実態を把握し、両者の比較を通しての意味、機能を探る計画であった。しかし諸般の事情により三河地方の調査は不十分でデータの分析が進められないことから、三浦地方の実態を報告するにとどまったことをはじめにお断りしたい。

本稿の構成はまず三浦市の概要とその宗教事情をながめ、次いで三浦市内にみられる、講集団とくに念仏講の位置をみる。そして、講集団の中で最も盛んな念仏講の実態をとらえた。具体的には、名称、範囲、目的、日時、集合場所、参加者、強制力、当番、内容、活動(当

日以外の)、寺との関係、の十一項目にわたって整理を試み、若干の検討を試みた。

三浦市の概要

三浦半島は東京湾・浦賀水道と相模湾にとりかこまれているが、地域的には二つの相貌を見ることが出来る。一つは東京湾側に面した横須賀市にみられる都市化・工業化の進んでいる地域であり、また一つは相模湾に面した逗子・葉山・三浦の各市にみられる農・漁業を中心とし、比較的旧来の村落構造を維持しつづけている地域とである。

宗教的には、後述するように村落構造を基盤とした既成仏教寺院が中心となっている。

三浦市は昭和三十年一月一日、旧三浦郡初声町、同三崎町、同南下浦町が合併して市制を施行した。現在人口約四万八千人、基本的な産業は農業と漁業とである。

初声町は高円坊・和田・下宮田・三戸の四字から構成され、人口五、九四五、世帯数一三一五戸を数えている。

三崎町は三崎一丁目・五丁目、原町、栄町、岬陽町、城山町、東岡町、天神町、晴海町、向ヶ崎町、諏訪町、宮川町、白石町、海外町、諸磯、小網代、城ヶ島、六合から構成され、人口約三〇、七五六人、世帯数八、〇四九世帯をみている。

南下浦町は、上宮田、菊名、金田、松輪、毘沙門の五字から構成され、人口一二、八五一、世帯数三、一一三戸を数えている。

三浦市全体でいえば、次表にみられる如く人口は増加しつつある。

三浦市の人口・世帯数

年次	人口(人)	世帯数(世帯)
大正 9	20,786	3,818
昭和 5	21,561	4,229
〃 10	25,709	4,782
〃 15	25,815	5,117
〃 21	29,672	6,066
〃 25	32,425	6,334
〃 30	36,358	7,328
〃 35	39,811	8,494
〃 40	42,601	9,767
〃 45	45,532	11,098
〃 50	47,890	12,416

一 国勢調査による人口および世帯の動態一

この人口の増加傾向から当市が、東京・横浜のベッドタウンとして都市化しつつあることをうかがい知ることができるのである。

しかし、この人口の増加は幹線道路を中心とした三崎地区などのような交通事情に恵まれた地域と、その周辺にみられるのであり、幹線道路を離れた地域ではあまり顕著ではないといえる。したがって、このことから単に人口増加のみをもって三浦市全体に都市化が進んでいるとはいえない。幹線道路からはずれた松輪・毘沙門などは分家が家を建てて増えるといったケースが多いし、また三戸地区の北部落のよりに四十年間で二戸の増加がみられるだけの場合もある。本調査においては、念仏講の実態に関心を集中したため、三浦地方全村をその対象としたわけではなく、念仏講が現に残存する地区を対象地域を限定した。いいかえるなら主として念仏講は旧来の村落構造が維持されて

いる地域に、つまり都市化の進んでいない地域に残存しているといえるのである。このことは講が旧来の村落構造の中で大きな意味機能を持っていたことの証しであるとも考えられる。次に調査を試みた地域を地図にした。□にした地域は主たる調査対象地域であり、□にした地域は調査対照地域である。この地域は主対象地域に比べて、本宗寺院教の少ない地域である。念仏信仰を標榜する浄土宗寺院の多い地域と少ない地域という意味から、この二地域の念仏講の実態比較は興味深いものがあるといえよう。

三浦市の宗教分佈

昭和四十九年十月発行の神奈川県宗教法人名簿(神奈川県総務部学事宗教課)によれば、神社17、仏教寺院41(仏教教会3、寺院38)、リスト教1、諸教4の総計63の宗教法人を有している。

神社のすべては神社本庁所属であり、キリスト教1、は日本基督教団所属、諸教4は天理教がすべてを占めている。新宗教では、三浦市内から霊友会の小谷喜美が生れ、その墓所も金田の浄土宗寺院に求められていながらも、霊友会の信者はほとんどみることができない。とくに調査地とした農村部では、立正佼成会、創価学会等の強大な新宗教もほとんど同様であった。

仏教系寺院四十一ヶ寺の内訳は、

浄土宗 十一ヶ寺

臨済宗諸派 八ヶ寺

浄土真宗 八ヶ寺

日蓮宗 五ヶ寺
曹洞宗 三ヶ寺
真言宗 二ヶ寺

日本山妙法寺大僧伽 一

教会は三教会であり、内訳は次の通りである。

日蓮宗 二
単立・五宝教会 一

仏教系寺院では浄土宗の寺院密度が高い。この傾向は三浦半島全域においてもみることができる。三浦半島は逗子市・三浦郡・横須賀市・三浦市の三市一郡からなるが、最も寺院数の多いのが浄土宗で五十ヶ寺、ついで日蓮宗三十四ヶ寺、真言宗諸派二十二ヶ寺、曹洞宗十六ヶ寺である。この浄土宗優位の歴史的背景については『浄土宗神奈川教区寺院誌』所収の「神奈川県における浄土宗教団の展開」（大橋俊雄）によれば、

「……北条氏綱が鎌倉光明寺住僧祐崇に帰仰して政敵上杉氏と気脈を通じ、戦国争乱の時にあたって、農民の側に加担し、大名たちを大いになやました所謂一向一揆の派生の根源をたつたのに「三浦郡南北一向衆之檀那、悉鎌倉光明寺之可_レ為_二檀那_一」と相模国の一向衆徒をして浄土改宗を強行し、また永禄十二年（一五六九）、北条「氏康領中当（真）宗ノ寺院ヲ追却セシ」（新編相模風土記鎌倉郡山内庄之村光明寺条）めたことに大いなる原因があったのではあるまいか」と推定している。

村落における仏教寺院と念仏講

事実、神奈川県下における本末関係をみると直接知恩院を本寺とするものが五十四ヶ寺、増上寺を本寺とするものが八十七ヶ寺であり、光明寺を本寺とするものは八十七ヶ寺である。そのうち、三浦にみられる浄土宗寺院のほとんどが光明寺との関係をもっている。具体的に先の浄土宗神奈川教区寺院から転載したのが次表である。

光明寺

法安寺（鎌倉郡笠間）	1	（久良岐1）
浄性院（都筑郡二俣川）	2	（都筑2）
常光寺（高座郡藤沢宿坂戸町）	1	（高座2）
天然寺（久良岐町屋）	1	（久良岐1）
常福寺（三浦郡西浦賀）	2	（三浦2）
新善光寺（三浦郡上山口）	3	（三浦3）
東漸寺（三浦郡武）	3	（三浦3）
相福寺（三浦郡堀内）	2	（三浦2）
光徳寺（三浦郡堀内）	1	（三浦1）
正行院（三浦郡秋谷）	1	（三浦1）
法蔵院（三浦郡津久井）	6	（三浦6）
満宗寺（三浦郡大田和）	1	（三浦1）
不断寺（三浦郡長井）	2	（三浦2）
円福寺（三浦郡金田）	3	（三浦3）
天養院（三浦郡和田）	2	（三浦2）
光念寺（三浦郡三崎入船）	2	（三浦2）

ここに光明寺の勢力の多くが三浦半島地方に集中していることが読みとれる。

つぎに三浦市内の宗教分布を初声、南下浦・三崎にわけて整理をすると次のような分布をとる。

久良岐 5、海綾 2
愛甲 1、足柄下 4
大住 3、高座 2
鎌倉 4、三浦 49
都筑 1

初声 (十一ヶ寺)	南下浦 (十二ヶ寺)	三崎 (十四ヶ寺)
浄土宗 4	浄土宗 5	真言宗 6
日蓮宗 4	臨濟宗 5	臨濟宗 3
真言宗 2	曹洞宗 1	浄土宗 2
真宗 1	真宗 1	曹洞宗 2
		日蓮宗 1

市内の講集団

調査の範囲において、「講」の概念をきわめて広くとった。講は、本来信仰集団の呼称であり、仏教の講説・講経から派生したもので、そこに参会する集団を指していた。『日本社会民俗辞典』の竹内好美氏の「講」によれば、「講は本来信仰集団の一種をいう呼名であるが、類の形態をもつ信仰以外の集団の名にも、ひろく転用されている。もともと講という語は仏教の経典を講説することから出ており、講経のための集会（法会）の呼称に用いられたが、やがて、かかる集会に係する人々の団体をさすことから、ひいては同一の信仰にむすばれる人々の組織を、ひろく呼ぶ語に転じ、さらには、単に同志の団体（結社）をいうにすぎないほど、広い用例をもつに至った。したがって、講と呼ばれる集団の種類は、各時代を通じてきわめて多く、またその性質も多様である」と説明されている。本稿においても、講集団の枠を地域社会内にみられる信仰を媒介とした任意集団という範囲に設定してみた。

三浦市内にみられる講集団で現在も顕在的機能を果しているものには念仏講と稲荷講と庚申講が広い分布をみている。一方消滅した講、

もしくは衰微した講には、山ノ神講、地神講、地藏講、道了講、成田講、遊行講、大師講（川崎大師）、富士講、大山講、三峰講、伊勢講・題目講がある。衰微・消滅した講と、現在も盛んに活躍している講との相違を明確に実証しえない。

講の分類は竹内利美氏、鈴木栄太郎氏、桜井徳太郎氏等多くの人々が、それぞれの立場から整理、類型を試みているが、ここでは福武直氏の分類をかりてみる。『日本農村社会論』第三章「村落社会の構造」第二節「村落と社会集団」において次のようにいう。

「第一のものは、山の神講、田の神講、庚申講、日待講、大師講などであり、米や金をもちよって飲食する。……第二のものは、伊勢講、金比羅講、秋葉講など、有名な神社仏閣に代参をおくるだけでなく、定期的に講成員の家を順次宿として会合し飲食して親睦をつよめてきたものである。……第三の講のうち、子どもの講についてはとりたててのべるまでもないが、女性のばあい、子安講、観音講などとよばれる講は、嫁の地位からぬけ出した女性たちの過去における唯一のレクリエーションの機会ともなった。老人の講は、念仏講などとよばれるもので、老人たちが村の寺や堂宇などに定期的に集まり食事を共にして楽しんできたものである。」

ここには、共同飲食が講の重要なモチーフの一つとして提示されている。講運営に際して飲食をささえる経済的基盤も重要な因子となる。

調査した範囲においては、稲荷講は「稲荷田」を保有し、その収穫を費用にあてている場合が多く、一部では私鉄・道路等に「稲荷田」

を売却し、その利息をあてている場合もみられた。いずれにしろ稲荷講を支えている要素の一つに経済的事情が挙げられるであろう。また、庚申講も農村部を中心として広範に広がっている。三浦における庚申講の隆盛を知る資料の一つに庚申塔の多いことが挙げられるであろう。鈴木喜代司氏は庚申塔の採集を続け、その結果を『三浦の庚申信仰』全三冊にまとめている。鈴木氏によれば、三浦市全域に五百基の庚申塔をみ、三崎地区に七十九基、初声町百三十六基、南下浦町二百八十五基を数えている。

この庚申塔の数字に比例して庚申講の営まれる率が高いことはいうまでもないが、全体的には近年短縮ないし衰微しつつある傾向を示している。初声の場合、庚申講に百万遍念仏を行なっているのは特殊な例であるが興味深い。すなわち庚申のもつ宗教的営みを「念仏」に転換することにより維持が計れたと説明されている。

現在最も顕在的なものは念仏講である。宗派分布に関係なく、農村部を中心として全般的に分布をみている。近年急激な人口移動の地域——例えば三崎——では消滅しつつある場合もみられるが、人口移動の少ない第一次産業を主とする地域では依然重要な集団として機能している。ここでは三浦市を構成している初声、南下浦、三崎の一部の念仏講の実態をとうして検討を加えたい。まず、三地域の様相を略述し、つぎに念仏講を構成している要素を十一項目に分類し、整理を試みた。

初声……………三戸

村落における仏教寺院と念仏講

戸数一六〇戸、仏教寺院四ヶ寺（浄土宗三、真宗一）であり、幹線道路からはずれ、相模湾に面し、近年までは陸路より、海路に依存していたといわれ、したがって、目ぼしい産業も見られず、急激な人口移動もなく、農・漁業の兼業を生活基盤としている。

三崎……………高山

幹線道路に面していることから、近年急激な人口移動をみ、現在百餘戸を数えている。

念仏講の成員は旧来の「ザイノモノ」である。一七軒で講を維持運営している。成員は浄土宗の檀徒八戸、禪宗七戸、真宗二戸で、墓地は地元の真光院（浄土宗）にある。

南下浦……………松輪

松輪は浦賀水道に面した部落で、十部落、五百戸から構成され、産業は農業・漁業で、そのほとんどが臨済宗の檀信徒であり、浄土宗寺院の檀徒が一部みられる。

次表は各念仏講の整理を試みたものである。

(1) 名称

月並念仏、町内念仏、里念仏、十五日念仏と呼び方は異なるが、いずれも大部分は「十五日」を日取りとし、部落ないし地縁関係による月毎の念仏である。その他、新盆念仏、盆の十五日念仏は月並念仏と同じメンバーであるが、とくに「盆」を大切にするとところから強調さ

三崎・高山地区 (100余戸・17)		初声・三戸地区 (160戸・40戸)				
月並念仏 (里念仏)	その他 (消滅)	檀家	寺の念仏講	庚申講	町内念仏 (十五日念仏)	名称
昔より地域の 真光院に墓地 を持つが檀家 寺は他地域に ある。	部落	檀家	檀家	組	部落 (北)	範圍
	悪病退散			庚申の祭	不明確 先祖の為	目的
毎月十五日夜	病死者の あった日		毎月二十四日 (開山忌)	二月の 庚申の日	毎月 十五日夜	日時
当番の家	病死者の 家	寺	寺	各戸順番 頭家	各戸順番 頭家	集合場所
一家一人 女性で老若 関係なし	若者	檀徒 (一家一人)	檀徒 (一家一人)	一家の主人 (男)	部落成員	参加者
					特になし	強制力
茶菓接待				食事接待	各戸 茶菓接待	当番
六字詰・百万遍 詠歌 近年本寺住職によ り、日常勤行式を 中心に六字詰・百 万遍をいれる。	百万遍念仏の数珠を死体に かけて回し、それを村の入口の (送神)にすて、後住 職がそれを拾う。 大正十年以後なし。		百万遍と六字詰	町内念仏とは別 の百万遍数珠住 職般若心経読誦	百万遍念仏 シンカイ行者の 掛軸をかける	内容
葬儀(構成員に限らず 頼まれれば) 枕念仏 野辺送り 通夜・葬儀 送り念仏 初七日念仏 別れ念仏(四十九日) 百ヶ日念仏 年回		御忌 一月七日(十九日) 一日(檀家各戸) 現在 是寺 涅槃会 盆(十三日・十五日) 彼岸(入・中・明) 施餓鬼 十夜			葬儀・通夜	活動(当日以外の)
新盆念仏八月十五日 講成員の家を中心・接 待は、おはぎ・にしめ 年一度、旅行会十夜に 参加、昔は朝まで 近年は日中から初夜			行事	参加	なし	寺との 関係
指導	住職					

南下浦・松輪地区 (500戸)	
老人会念仏	田島原
里念仏 (月並念仏)	房作
(十五日念仏)	柳作
	大畑
	ハケ久保
	坪井
	谷戸
	池田
	問口 (消滅)
(盆の十五日) 念仏	松輪
	問口
マワシ 回念仏	松輪
	新盆
	盆十五日
	二十四日
	〃
	〃
	十五日
	不明
	十八日
	二十四日
	二十四日
	十六日
	五・二十三日
	月十五日
	書
	庚申堂 (エンマ堂)
	地藏堂
	〃
	観音堂
	葉師堂
	頭屋
	男女混
	〃
	〃
	葬並びに 盆のみ
	存 盆だけが残
	盆十三・十四日
	日
	一家一人
	特になし
	特になく
	長老が
	光明遍照
	念仏
	六字詰
	延命十句
	観音経
	長老が「中坊主」
	大数珠
	新盆のみ一軒 ごとに数珠を もってまわる。
	代理可
	必ず出席
	葬儀
	通夜
	なし

れて「新盆念仏」「回念仏」と呼ばれているものである。この他、「庚申講の念仏」「寺の念仏」等があるが、これは前者は「庚申講」に念仏をとり入れたもので、後者は寺院の下部組織として寺院機構に組み込まれたものである。

(2)目的

目的意識は町内念仏においては不明確のものがほとんどである。葬

儀・新盆・追善にともなう場合は「仏さんのごちそう」と呼んで追善の目的が明らかである。

(3)範囲

部落単位、檀徒単位、組単位にわけられる。町内念仏、新盆念仏は部落単位、組単位で行われることが多く、寺院を会場とする場合のみ檀徒単位である。

(4)日時

里念仏の多くが十五日を日取りとし、堂宇を集会場とする場合はその堂宇の本尊の日が定められている。また、新盆念仏は盆の十三日〜十五日を日取りとしている。

(5)集会場所

寺院堂宇等、宗教施設におくものと、構成員の家を順次にかえるものがあるが、松輪を除いて、月並念仏は順番に頭屋を勤めている。

(6)参加者

一家一人、つまり家を単位とするものと、老人会にみるように年令、つまり特定の人を対象とするものにわけることができる。しかし一家一人、男女の性別なく出席する松輪や、一家一人老若にかかわらず女性が出席する高山部落があるが、いずれも一般には一家の老人とくに女性が出席することが多い。他の講との関係でいえば、稲荷、山の神講は男が出席し、念仏講は女の場合が多いといえる。ここには神事は男、仏事は女という慣習がみられる。

(7)当番

集会場所が寺院堂宇の場合はさしたる用事もなく、「世話人」「長老」がとりしきるが、会員同志の場合は順次に頭屋が勤めている。また「接待」が行なわれる例が多い。ザイの念仏講が順次に頭屋をつとめるところから競争意識も関与して々に派手になり、一定の基準を超えると相互に相談をしてみわめて質素に、具体的には茶菓程度にとどめられる。このことは繰り返して行なわれるという。また、通夜、新盆、年回法要には念仏講のひとつとに特別の接待をする。三崎の念仏講の消

滅した地域では数人の半職業化した「念仏バアサン」が謝礼を受けて念仏を修している。

(8)強制力

とくにはないが、松輪地区の問口のように、「休む人はいない。必ず出席している」というように不文律としてみることができる。

(9)内容

初声三戸地区（戸数一六〇戸）は浄土宗三ヶ寺、真宗一ヶ寺の計四ヶ寺で、葬儀の際は四ヶ寺の僧が執行することから、寺院側は念仏に肯定的で「浄土宗地区」といえる。従って町内念仏は、その内容は百万遍の数珠をくぐる百万遍念仏が中心の法儀をなしている。寺の念仏会は木魚で浄土宗日常勤行式にひきつづいて行われている。時間は夜の七時、七時半頃から九時、十時頃まで行われている。

三崎・高山部落の場合は、地元の真光院に墓地をもち、本寺及至檀家寺は浄土宗（8）、禪宗（7）、真宗（2）の他地域に持つが在地の十戸で念仏講を維持している。ここも真光院が浄土宗であり、また浄土宗の住職が念仏の指導に毎月参加しはじめたことから「差定」もかわってきた。従来は六字詰、百万遍、御詠歌を主としてきたが、指導により、日常勤行式を中心とし、六字詰、百万遍、御詠歌を念仏一会の中にくみいれることとした。

松輪部落は五百戸のそのほとんどが臨済宗福泉寺の檀徒圏であり、わずかに松輪部落に浄土宗檀徒が混在しているのみである。従って寺院側の指導により、差定の中に延命十句観音経をくみいれ、光明遍照―百万遍念仏―六字詰―延命十句詠歌という方式をとっている。指導

者は長老が務め、松輪地区ではとくに「中坊主」と呼んでいる。

当日以外の活動

葬儀にかかわるものと、その延長としての「新盆」にかかわるものが多い。これらを支える集団は「町内念仏」などの地縁によって組織されていることはいうまでもない。

高山・三崎の場合は通夜、葬儀、新盆とつづけられているが、講成員各家の葬儀でない場合でも「タノマレ」で念仏を執行している。

松輪地区・問口の場合は念仏講は指導者の「中坊主」を欠いたために休止となっているが、葬儀、新盆には念仏講が復活して年長者が中心となって執行されている。

(II) 寺との関係

里念仏、町内念仏とよばれる「ザイ」の念仏講は寺院との関係を積極的にもち、通夜の折には僧と交互に念仏を行い、また、新盆や年回法要においても寺院僧侶による法要の前後に念仏講の人々が中心となって追善の念仏が営まれている。いわば儀式において僧侶とは別の宗教的立場を維持している傾向がみられる。それに対して、寺院によってつくられた念仏講は、寺の年中行事と深く参与し、したがってこれは僧侶主導の形となっている。この成員はまた「ザイ」の念仏会の成員でも多く、寺の年中行事には積極的な参加をみている。調査範囲でいえば、寺の念仏講と「ザイ」の念仏講と帰属する場によって寺院方に対する態度に変化をみることができる。以上のような実態乃至諸相を通して念仏講が村の中で果している機能を強いて読みとれば、

村落における仏教寺院と念仏講

1、ムラ、協同体のために宗教的営みを行っていること。とくに葬送、新盆にみられる。

2、一定の世代、及至、地縁の親睦の場となっていること、があげられよう。

さて念仏講の形態は地方によってバラエティがみとめられる。たとえば宗派を問わず、地域社会単位でできている念仏講や地域社会内の寺院の檀家でできている念仏講などであり、直接寺院と関係をもつもの、全く無関係のものなどである。三浦市内の念仏講は全般的に言えば地域単位の講である。

第一年度に報告したように、講、特に外部に特定の寺社といった信仰的の中核をもたない念仏講の場合、社会変動にさらされた場合に最も消滅しやすいといえる。そこで、講の運営に寺院住職が関与することによって維持・発展を見ている三戸地区北部落、三崎や高山の場合を注目してみる事ができる。

しかし三浦市全体の傾向としてはこのような念仏講が存続するかどうかは関心がもたれる。高山村落の例のように若い人でも代理出席を求められる地域では「講」の相続も可能であると思われるが、世代集団によって成立している講の場合が問題である。世代集団は消滅しつつあるようである。

世代集団の場合は村の各家族の構成の理想型は少くもシュート及びヨメの二人を含む二世帯二組の夫婦からなる。村人は男子であれば本人或いはセガレがムライリしているか否かによって、女子であればヨメ（オッカサン）かシュート（オバーサン）かという世代の相違によ

って、明瞭に区分されている。区分された世代はムラヤクの各講ごとにそれぞれ世代集団を形成している。

このように、村役の講は各家の中の個人に参加を要求しているの
で、家は直接対象ではなくなる。ここには講をとりあつかうに際し
て、家を重視してきたのに対する個人を見る新しい視点が提出されて
いる。しかし、今、ここで問題とするのは、世代集団はあくまで二世
代がそれぞれ別種の講成員となり、それぞれが有機的に村の構造を担
っていることが前提でなければならない。しかし、都市化の言葉を待
つまでもなく、村そのものが変質しつつあり、村以外に職業などの生
活の場を求める若い世代は講を離れざるを得ない。従って、青年会な
どの加入も少く、将来、世代交代がスムーズにいくことは疑問であ
る。また現在残存している講が宗教的なものをテーマとしていること
は興味深い。むしろ講が担っていた相互扶助などの機能は完備された
社会の中に埋没し、わずかに宗教的機能のみが残されたこととなつた
ともいえる。しかし、それも極めて呪術的意識の強い点から新興宗教
の組織などの中に繰りこまれることも容易であることは言うまでもな
い。

なお、この調査は藤井正雄、広瀬卓爾、鷺見定信の共同研究者と大
正大学大学院の中島寛、中村文樹、山口常賢、吉田宣生、丹羽一誠の
協力によって行われ、成稿にあたっては、藤井の指導のもとに広瀬、
鷺見を中心に行なった。最後に調査にあたって多くの方々の協力をい
ただいた。御芳名を誌してここに感謝の意を表します。円福寺住職村
井寛信氏、光念寺住職高麗義光氏、真光院住職須田龍紀氏、靈川寺住

職古賀秀恂氏、福泉寺住職鈴木孝氏、三浦市庚申懇話会鈴木喜代司
氏、そのほか各念仏講の方々にお礼申し上げます。

編集後記

○浄土宗教学院の助研成究の成果を中心として、さいわい本号も編集することができた。その内容は四つの共同研究と三つの個人研究の成果である。個人研究といっても共同研究にもとづく個人の研究成果が二つあることをお断りしておく。

○共同研究はこんにちの学問分野における時代の方向ともみなされる。一つのテーマに対して多面的に研究し、総合的な成果を得ようとするものである。しかしその共同研究における成果を総合的にまとめることは容易なことではないように思われる。

○本誌は浄土宗教学院の助成研究の成果のみを発表する機関誌ではない。浄土宗教団に属するものの唯一の学術雑誌であり、個人研究、共同研究を問わず、すぐれた研究成果があればご推挙いただくことを願いたい。

○本号の七篇の研究成果は、いずれも浄土宗教学院の研究助成を受けたものの報告である。ここにご多忙のなかでご執筆いただいた諸先生に厚くお礼申しあげるとともに本誌二十三号を世におくることが報告する次第である。

(K・T)

佛 教 文 化 研 究

第 23 号

昭和52年9月1日 印刷

昭和52年9月15日 発行

編 集 者 浄 土 宗 教 学 院 研 究 所
京都市東山区林下町浄土宗務庁内

印 刷 所 松 崎 印 刷 株 式 会 社
京都市下京区油小路松原上ル

発 行 所 浄 土 宗 教 学 院 研 究 所

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYÔ BUNKA KENKYŪ)

No. 23. September 1977

Published by

THE INSTITUTE OF DOCTRINAL STUDIES
THE PURE LAND SECT
(JODOSHU-KYOGAKUIN-KENKYUSHO)

KYOTO, JAPAN

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION
(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

Number. 23

CONTENTS

The concept of Degenerated Age in “Li-shi-ywan-wen”	Seijun Satō	1
A study on Zen-do (Shin-tao) —fundamental study on establishment and development in Jōdo sect—	Ryūzen Mieki	13
Hōnen’s acceptance and development of Shan-tao doctrine	Kyōshun Tōdō	33
A Study on the acceptance of the Shan-tao teaching and the construction of the new meaning of the Nembutsu in the middle age in Japan —Emphasizing Yōkan, Chingai and Shōku—.....	Yasuo Akeyama	52
What significance can we find for ourselves in Protestant Theology today ? —An essay on the scientific characters of Jōdo Syūgaku—	Tōru Shimizu	67
On the Jōdo-kuden-kanjinshō kept in the Toji Hōbodaiin-Temple.....	Akio Tanaka	80
The nembutsu-kō (Religious association of amitābha worship) and the buddhist temple in the traditional village	Masao Fujii	96