

佛教文化研究

第21号

淨土宗教學院研究所

1 9 7 5

佛教文化研究 第二十一号

目次

浄土教経典の文献学的研究……………	真野 竜海 一
——阿弥陀・称名について——	
三昧経典の訳出と受容……………	大南 竜昇 六
——竺法護訳出経を中心に——	
法然教学の基礎的研究……………	坪井 俊映 三
——語録述作の年次事情について——	
地方における浄土宗檀林の展開……………	長谷川 匡俊 五
——鎌倉光明寺『入寺帳』の分析を通してみたる——	
浄土教と対話の原理	
(一) 対話の比較宗教学的考察……………	田丸 徳善 八
(二) 対話をめぐる存在論と心理学……………	小野 泰博 八
法然上人の至誠心積について……………	藤堂 恭俊 五

浄土教經典の文献学的研究

——阿弥陀、称名について——

真 野 龍 海

第一章 阿弥陀の語について

§1 序

ここに、浄土教經典というのは、とくに、無量寿経系の願文、なかでも、光明無量、寿命無量、衆生無量のいわゆる三無量の文を中心として、阿弥陀仏の原語的な概念内容に関係する経文を主として対象とする。文献学的というのは、これらの経文をふくむ同系列の漢・梵・藏の各テキスト、同じく関係系列の各テキストの比較、譌訳年代、経典の説相等々から行う意味ではないが、従来、ともすれば、一字一句の研究だけに止りがちな点を、各テキストの前後左右をできるだけ対比しつつ教理の発展を見たいと思うのである。

さて、無量寿経系のテキストは、訳者等の問題を別として、願文の内容等から判断して古いと考えられる順に挙げると、呉訳『大阿弥陀経』、漢訳『平等覚経』、魏訳『無量寿経』、唐訳『如来会』、梵本、チベット本となる。宋訳『大乘無量寿莊嚴経』は、『無量寿経』

の後と考えられるが、今回は対象としてとくに挙げない。梵本は、とにかく、原典ということで重要視されすぎる感があるが、ほとんど現在入手しているものは、十世紀以後の写本が多く、無量寿経系のものも、最も古くて一六九九年にすぎないとされていることを銘記しなければならぬ。また、チベット本も、『無量寿経』は八〜九世紀ごろの訳でしかないのである。例えば、他の般若系の經典でも、譌訳時が、一二年へだてた『道行般若経』の「諸法皆空」の思想と『放光般若経』の「色則是空空則是色」の思想との比較、また、訳時二五〇年へだてた『阿弥陀経』の「阿弥陀仏」の称号と、『称讚浄土仏撰受経』の「名無量寿及無量光如来正等覚十号円満」の称号とのへだたりを考えれば、漢訳と数百年異なるチベット本、梵本の使用は、古い漢訳を尊重しつつ行われねばならないことが明らかであって、この点でも敢えて文献学的と題するゆえんである。

§2 願文中の三の文体

『梵本無量寿経』の願文は、ふつう、仏、国土、衆生の三つに分類

されるが、私が考えるところでは、梵文の上からは、各願文は次の文頭の三つの文体に分けられる。

(a) 「もし、私のその仏国において」(saced me...tasmin buddh-ak:ete) ……一〇十一願。

(b) 「もし、私が無上正等覚を現等覚した時にその仏国土において」(saced me...tasmin buddhaksetre' nutarāṅ samyaksambodhim abhisambudhasya) ……十二・十三願。(c) もし、私が無上正等覚を現等覚し、覚を得た時に、その仏国土に於て」(saced me...tasmin buddhaksetre' nutarāṅ samyaksambodhim abhisambudhasya bodhipraptya) ……十四願。(チベットは、(b)に同じ)

(d) 「もし、私が覚を得た時に、その仏国土に於て」(saced...bodhipraptya tasmin buddhaksetre) ……十五〜四十八願。(チベットは四十九願まで)

チベット本も略同じであるが、漢訳は、「我作仏時」、呉訳は「我作佛時」、魏訳は「設我得佛」で、全部の願文を統一しているのである。では、それら漢訳の原典も、統一されていたのであろうか。また、なぜ、この梵本の文体が異なるのであろうか。なお、右の四つの文体の中、(b)と(c)とは、チベット訳と勘案し、略同じであるので、(c)は、(b)の分類に入れて以下論じることとする。

このような短文の羅列に似た型として、偈があり、いろいろの種類が、同じ偈群に混入することが多いが、直接、その偈の内容と関係がないのがふつうである。しかし、今、(a)の中では大部分の五〜十は、六神通として、一括されるものであり、(b)は、三無量として一括

されるものであるから、このような他願とは異なった文体となったものと考えられる。(b)の三は、時代を遡るにつれて、以下、述べる理由によって、順次、内容を異にしながらも、一群に固まっている点からも、このような異なった形として、その古くからの願文の中の特殊な位置を示す痕跡と見られないであろうか。現存漢訳だけからすれば、他願との区別がなく、手がかりがない。

そこで、初期大乘經典の中で願文としての最初の形ともいえるべき『道行般若経』⁵⁾が、同じく、梵本も存しているので、まず、この文体について考えてみたい。後に述べるように、これは、五願あって、漢訳は、蔽密にいうと五つとも多少異なるが、とくに、第一と第二とが他と異なっている。それは、第一は、虎狼等は食われようとも布施波羅蜜を行じよう、そして、成仏の後には、国土にそのような禽獸道はなくそうというものであり、第二は、賊に殺されても瞋恚せず忍辱波羅蜜を行じよう、そして、成仏の後には、国土にそのような盗賊はなくそうという願である。他の三と比して、波羅蜜との関係があることが、文体を異にしているのである。道行系は、後の梵本になると、内容を増加し、五願と六波羅蜜とを関係づけている。しかし、本来、この願が生じたのは、菩薩というものは、波羅蜜行を行ずるものだから、逆境にあっても所畏がないということ強調して、第一の悪獸、第二の盗賊という逆境が出てきたのである。従って、この二には、波羅蜜の序述が当然なのである。次頁の五願の対比に於て、(a)〜(e)の各項の相異を見られたい。

〔『道行般若経恒竭優婆塞品第十六』に於ける五願の対比〕

	(a)	(b)	(c)
第一願	菩薩は大 劇難虎狼 中に至る 時も、終 に畏怖せ ず。	心に念言 す、我 を啖食す る者有ら ば、	当に、布 施し、檀 波羅蜜を 行じ、 阿耨多羅 三耶三菩 に近づく べし。
第二願	菩薩は賊 中に至る 時も、終 に怖懼せ ず。	中に於て 死すとも 心に念言 す。	我身會、 当に棄損 すべし、 正に我を して賊の 殺す所と なさしめ ん。我当 に瞋恚有 るべから ず。為に 忍辱を具 し、扃提 波羅蜜を 行じ阿耨
第三願	菩薩は水 漿無き中 に至る時 も、心畏 怖せず。	心に念言 す。	人徳無け れば是の 間、水漿 無からし めん。
第四願	菩薩は疾 疫の中に 至る時も 心恐怖せ ず。	心に念言 す。	我当に精 進し、阿 惟三仏を 得べし。
第五願	菩薩は疾 疫の中に 在る時も	心に念言 す。 我終に恐 懼なし。	正に我身 我刹中に を死する とも、是 の中に會 せしめ、 當に精進 を行じ、 阿惟三仏 を得べ し。

(d)	(e)
願わくは 我作仏の 時、	我刹土中 に、禽獸 道有ること 無からし めん。
多羅三耶 三菩に近 づくべし。 願わくは 我得仏の 時、	我刹中 に、盜賊 有ること 無からし めん。
願わくは 我後に阿 惟三仏を 得たる時	我刹中に 皆水漿有 らしめ、 我刹中の 人悉く薩 芸若八味 の水を得 せしめ ん。
	我刹中に 終に穀貴 無からし め、我刹 中の人を して、願 う所、索 むる所、 飲食悉く 前に在ら しめ、忉 利天上の 食飲の如 くならし めん。
	我刹中に 惡穢疾疫 者有ること 無から しめ、必 ず當に魔 官属を降 伏すべ し。

(正八・四五七C・一九行?四五八a・七行)

また、『悲華経』も梵本共に存するけれど、三、四種類以上の文体が混在している。これらは、各経典願文は、かならず、幾種類かの願文の混成よりなり、漢梵共に、その痕跡を残すことにより明らかである。今、無量寿経系のみが、漢訳のみ、統一された形の願文であるのは、最初の訳時に、「我作仏時」と統一された形の漢文となったため、以後、それを踏襲したもので、はからずも、漢訳されぬ梵本に於

て、その跡を残すと考えてまちがいはなからうと思われる。最初訳の「作仏」という語が、梵本の時代まで、「無上」とか「正覚」とかの修飾語なしに来たとは、他の原典比較からも信じられないからである。

§3 三無量の願文と阿弥陀

そこで、この(b)の文体のものは、阿弥陀三無量に関係し、それ故に、もともと、本来、一括されるべきであり、一連のものであったことを知ったのであるが、梵文ではこの(b)は第十二願「声聞無量」、第十三願「光明無量」、第十四願「衆生寿命無量」である。三無量の一たる仏の「寿命無量」は、次の第十五願として、(b)の中にはない。唐訳では、(b)なる文体は推測できないが、三無量の内容によって取り出せば、第十二願「光明無量」、第十三願「寿命無量」、第十四願「声聞無量」、第十五願「眷属長寿」となり、魏訳も同じ願である。つまり、光明無量と寿命無量とだけでは、光、寿の願で、とくに梵本では、寿は、(b)グループから、脱れているのである。漢訳になると、第十三願「光明勝用」、第十四願「人民寿命無量」とあり、願は変わらぬが、光明無量の明確さがやや表現不足である。ただ呉訳では、第十九願「寿命無量」、第二十願「声聞無量」、第二十一願「声聞寿命無量」となり、少し置いて、第二十四願「光明勝用」となっていて、寿命、光明の願となっており、光明について、寿命無量ほど、無量の表現がない。古二訳は願文の後に光明無量を詳述し、寿命無量を説かずに、作仏十劫を説くが、魏訳は、光・寿・作仏十劫の順に説いている。

これら、三無量の順について、春日井、藤堂両教授の発表があり、

『阿弥陀経』の玄奘訳と梵本、チベット本は、寿・光・衆生の説相の順で、羅什訳のみ、光・寿・衆生の順であることを注意するとともに、般若経典の中では光↓寿の順が定まっていたと見てよいとする。しかし、仏陀観の発達により自由に用いられていたと見る。これらの事実については、第五節で別にもう少しくわしくテキストについて調べてみたい。

この般若経とは、大品系の般若経の二十九願を説く箇所である。最古訳、無叉羅『放光般若経』（二九一AD）の第二十九願では、「壽命・光明・比丘僧教」にふれていながら「我（仏）会寿劫数比丘教」は知ることができなとし、寿命・衆生の無量は説くが、光明無量は、主としないごとくである。しかし、『阿弥陀経』の「何故号阿弥陀」の次の説相が、光明・寿命の願である訳の羅什が、同じく訳した『摩訶般若波羅蜜多経』では「光明寿命無量僧教無限」と光・寿・衆生の願が明示されている。また、同系、玄奘訳の『大般若経』の第二会には、第二十八願として、「光明寿量弟子教皆無分別」第三会には、「寿量光明弟子衆教皆無分限」として、梵本には「無量寿：無量光：無量僧：」とあり、一定しない。得って、後代は、二種の願があったとして併存のままであったとしても、古い初期には、無量寿、無量光の願の説明のパターンであったとみるべきであろう。

また、この『大般若経』の光・寿・衆生の三無量は二十九願の最後の願の中に、一括して、述べられていること、また、道行般若経系の五願や、この二十九願に対しても本質的でなく、後に付加した形であること、などによって、初期無量寿経系か、原始的な阿弥陀経の影響

によるものと思われる。望月博士によれば、この般若経と『大阿弥陀経』との前後は容易に定め難いが、般若経が二乗を拒否するのは、声聞の無数を許す弥陀の本願説より進歩するもので、後の編纂かともいわれ、両経の深い関係を指摘されている。いずれにせよ、般若経で一願にふくまれたものが、多少の出入りはあるにしても、弥陀の願文の三乃至四の同じ文体に表現されていることは明らかである。すなわちそれを統一するのは無量という阿弥陀の語源学的解釈からくるものである。

私は、かつて述べたことであるが、仏典は、他のテキストと同じくつねに時代とともに、一つ概念は、語源学風な文法的解釈、語呂合せ、こじつけなどによって、内容を豊かにするとともに、それらの語源風な解釈は、すでに発展してきている教義を踏まえての巧みな説明であることが多いのである。当然、阿弥陀もそのようにして、阿弥陀から、無量、無量から、無量なもの、寿命、人数、年数、廣大、光明等々である。その意味で、今問題にしている(b)グループは、阿弥陀の語源学的解釈のグループである。

§4 阿弥陀の語源について

このような阿弥陀の語源については、各種の学説があり、現在に至っても定説はないが、ふつうには、当初は、阿弥陀、つまり、アミタ(a-mi-ta)、次に無量寿、アミターユス(a-mi-ta-ayus)、次に無量光、アミターバ(a-mi-ta-abhā(a))というように発展したとされているようである。これらは、訳経史に照らしても、矢吹博士等の御苦心の「漢

訳浄土経論表」等によっても無理のない見方で、私もこの見解である。しかし、最近、藤田宏達博士の綿密なる研究の結果、一つの仮説を立てておられるので、以上のことを主張するにはこれに対して、何らかの見解を提しなないと不可能であるので、博士の説を紹介しつつ疑問を述べて、私の見地へ戻りたいと思う。

博士の『原始浄土思想の研究』の二八七頁以下の「阿弥陀仏の原語」に於て、あらゆる可能なかぎりのテキストにより仔細に、その原語を追求し、結論として、三〇四頁に阿弥陀仏の原語アミタ(a-mi-ta)でもなく、アミターユス(a-mi-tāyus)とアミターバ(a-mi-tābha)の二つであるとし、それ以外には存在しないということである。

この説の説明されていく順によって疑問点を見ていくこととする。初めの、萩原博士のアムリタ(a-mi-ta)説を支持しえないことは異義はない。「二阿弥陀の原語」で、『般舟三昧経』に阿弥陀とあるは、チベット訳では tsho dpag med (=Amitāyus), hod dpag med (amitābha) の二つが用いられ、現在は、チベット訳による以外に、原語を推定する方法がないから、訳者支婁迦讖の訳した原本も恐らくそうであったと見るのが自然であるとされる。しかも、博士は、ここで、チベット訳は、支婁迦讖訳より増広した後の発達形態を示すから、これで直ちに支婁迦讖訳の原本を想定するのは危険だとされる。まさに、たいへん危険なのである。訳時にしても、六世紀のへだたりがある。さらに、初めの支謙以下、「阿弥陀」の語のある漢訳の梵本、チベット訳を見ても、アミターユス、アミターバ以外のものがないから、原語はこれ以外にはない、と言い切つてよいと断定されている。たし

かに、一語ぐらいアミタをそのまま存した形の原語が残っていてもよさそうであるから、その意味では、従来、気づかなかったクリヤーな断定といえる。しかし、やはり、チベット、サンスクリットとの訳時のへだたり、新しさを考えると、仮説に止まるのではないだろうか。漢訳の無量の原語も同様の手続きにより、アミタと見られないという。

無量寿の原語の説明の中で、その原語はアミターユス Amitāyus とは限らず、アミターバ Amitābha の時もあったと考えられ、津田博士の『無量寿経』で主としてアミターバ Amitābha を、無量光と訳さず無量寿と訳したとの推測を支持しておられるようである。津田博士は、無量寿という語が、神仙、長生、不老を喜ぶシナ人の思想にふさわしい訳だからかく訳されたといわれている。私考するに、それならば、なぜ、中国でない、となりのチベット訳が『阿弥陀経』で、梵本と同じく無量寿 tshē dpag med が、多くあるのは、どのように考えたらよいか。『阿弥陀経』の梵本は、八世紀には日本に伝来したことがはっきりしている貴重な古いものであるが、ほとんど、無量寿であるのは、シナを経過して渡来したから梵本そのものまでが無量寿に変わったというわけにはいかないのである。博士は『無量寿経』『如来会』『莊嚴経』の三訳で、「無量寿」が使われているが、『無量寿経』の原初形態は、現存サンスクリット本（及びチベット訳）から窺われるように、もともと Amitābha を主としたものだから、「無量光」と訳すべきを、前述の理由であえて「無量寿」としたと推測するのである。千年をへだてた後代の梵本により漢訳を論じることが無理

ではないだろうか。

テキスト順として、四〇二年の羅什の『阿弥陀経』の「阿弥陀」、それよりやや後と考えられる『無量寿経』の「無量寿」六五〇年の玄奘の『称讚浄土仏撰受経』の「無量寿と無量光との併列」と挙げる『梵本阿弥陀経』の「無量寿10、無量光2」は玄奘の前位、チベット本『阿弥陀経』の「無量寿8、無量光5」は、チベットの訳時八、九世紀相当の内容で、梵本の『無量寿経』の「無量寿10、無量光25」、チベット本『無量寿経』の「無量寿9、無量光19」というように、光寿のバランスが、後代になるほど、「光」が増していることに気がつく。このような歴史的事実を裏づけとして阿弥陀の問題を考えないわけにはいかないのである。

以上、無量寿経梵本に残る一連の願文(b)の三々四願の部分は、関連テキストへの遡源と比較によって、阿弥陀という語の語源学的解釈の一団であると考えられる。それが、歴史的に展開し、無量寿から、無量光の意をしいに強くし、この一団の中にも、それに応じる出入を各テキストに残している。無量寿から無量光への過程に於ては、経文にも、最古訳で「阿弥陀仏 光明最尊第一無比」が「無量清浄光仏 明最尊第一無比」となり「無量寿経」では、「無量寿仏説無量光仏」と変わっていくのは、阿弥陀の概念の変化を表わしているのである。初めから、アミターユス、アミターバのいずれかとすれば、このような変化は不要である。また、経文の各所に見られる阿弥陀の語源学的解釈は、「阿弥陀」という原語であればこそ、無量と解し、無量寿、無量光、無量人民、等々と語彙を増すことができる。どちらかに固定

してしまおうと、後代、兩名称が普及して安定している經典にしばしば見られる語源学的説明の場合の不自然をもたらすのである。

§5 何故号阿弥陀

さて、以上のように、阿弥陀が、本来当初に多く使用され、後代になつて、無量寿、無量光という仏名が確立したとみることが、妥当で、また、史実である。決して、初めから無量寿、無量光という仏名、性格があつたわけではなく、サンسكريットで示せば *amita* に当てられる阿弥陀であつたことは、さらに、次に示すような『阿弥陀經』の「何故号阿弥陀」に於ける各異本の扱いによつても知られるのである。玄奘訳、梵本、藏本は大略同じ説明の順であるので、今は、梵本を、対照させて検討する。その私訳は、羅什訳と対照させるため、なるべく、その漢訳語を使った。なぜ「阿弥陀(無量)」ということかという一節の対照は次表のごとくである。

(「阿弥陀」(無量)の項目)	(羅什「阿弥陀經」)	(梵本)
(一)光明無量	①舍利弗。於汝意云何。何故号「阿弥陀」、彼仏光明無量、照三十万國。無障礙。是故号为「阿弥陀」。	②舍利弗、汝の意云何。何が故に無量光 (<i>amita-śānta</i>) と号するか。彼の如来の光明は一切仏國に於て、障礙無し。是の故に号して無量光という。
(二)仏寿命・人民無量劫(梵本は、)	②又舍利弗。彼仏寿命。及其人民無量無辺阿僧祇劫。	①舍利弗、汝の意云何。何が故に無量寿 (<i>amita-āyus</i>)

仏と人民との寿(無量)	故名阿弥陀。	と号するか。舍利弗よ、彼の如来、及び其の人民の寿量は無量なり。是の故に彼の如来を無量寿という。
<p>〔三〕声聞皆阿羅漢・菩薩無數</p> <p>舍利弗。阿弥陀仏成仏已来於今十劫。</p> <p>③又舍利弗。彼仏有無量無辺声聞弟子。皆阿羅漢。非是算數之所能知諸菩薩亦復如是。</p> <p>舍利弗。彼仏国土成就如レ是功德莊嚴。</p>	<p>④又舍利弗。極樂国土衆生者皆是阿鞞跋致。其中多有一生補處。其數甚多。非是算數所能知之、但可以無量無辺阿僧祇劫說。</p> <p>(A)明本は「劫」なく、梵本に同じ。</p>	<p>③又舍利弗。彼如来に無量の声聞弟子あり。皆清淨阿羅漢、算數の能く知る所に非ず。</p> <p>舍利弗、彼仏国土是の如き功德莊嚴を成就す。</p>

阿弥陀仏は、その説相として、先に述べた三無量、成仏後十劫ということとは不可欠の要素であり、三無量は、光・寿・衆生(声聞、菩薩等)の順が定型的である。しかるに、右表の如くこの『阿弥陀經』では、羅什訳は光明(1)、寿命(2)、衆生(3)(4)の順が、梵本、藏本、玄奘訳では、寿命(1)、光明(2)、衆生(3)(4)となつてゐる。なぜであらうか。後代程、三無量の定型にはまつてゐるのに、その後代のテキストが寿・光の順になつてゐるのは偶然であらうか。否、必然で

ある。

羅什訳は『阿弥陀經』の題の示すように、極樂の主はすべて「阿弥陀」もしくは「阿弥陀仏」と訳されているが、他は、「無量壽」、もしくは「無量壽仏」、「無量壽如来」と訳されている。つまり前者は「阿弥陀」、後者は「無量壽」と訳されている。さて、經に於て、右表のごとく、極樂の主の名を語源學風に説明する段では、阿弥陀は、サンスクリットの言えは、Amitaで、無量であるから、定型的な三無量の順で、無量の光明、壽命、衆生という説明の進め方で自然である。ところが、すでに無量壽仏という壽を強調し、また二か所に無量光仏が出る以外、すべて無量壽仏と固定した呼称となってしまうている經、時代^⑨に於ては、その仏の語源的解説の第一に、別名の無量光仏を説くことは不自然であるから、当然その慣用し固定化した無量壽仏の解釈が第一とならざるを得ない。かくて、羅什訳とは、第一、第二が入れ替ったのである。次に、光明無量の説明の時には、はじめて二次的な無量光仏という名を出して説くのである。

無量光仏は、あと一か所、六方段（玄奘訳では十方段）の西方諸仏に、無量壽如来と列んで出るだけだが、この箇所も、西方の主という関連に於て出さざるを得ない事由によると思われる。ただし、玄奘訳以外は西方には、無量壽仏のみで、無量光仏は挙げていない。いろいろの見方があるが、これは、本来六方段は、阿弥陀仏の功德を、他方世界、六方で讃歎するのであるから、その西方に阿弥陀仏自身があつては自己讃歎でもあるので、敢えて、玄奘訳以外、とくに、初めに、羅什訳原本が、西方には、阿弥陀仏を挙げずに無量壽仏という当時一

般化していない別名を身分的、化身的に出したのではないかと考えられる。玄奘訳原本は、後代となり形式化したものである。いずれにせよ、この二か所は、止むを得ず出したもので、主流は無量壽仏となっていたのである。

しかし、そのように後代、無量壽仏の名が主となると、『阿弥陀經』の古い型には、上記のように合わなくなってくるのである。極樂の主は羅什訳『阿弥陀經』では、以上の点から推測するに阿弥陀であつて、無量の意味でしかなかったから、そのまま三無量の形に開いて語源的説明が可能であつた。時代が下つて、無量壽仏となつた玄奘訳、藏訳、梵本では、その阿弥陀、つまり、無量の意味の語の所に、無量壽を置くことになるから、一般的な光・壽の順のパターンには合わず、無量壽仏を先とした形とした。さらに、その後にくく、衆生無量とくに人数の点については、もう語源學風な經の形はうすれ、各別の浄土の功德莊嚴として整然と形を成している。

かくして、『阿弥陀經』の阿弥陀の解釈に於て、羅什訳原本では、けつして、無量壽、無量光のいずれの意味を明確にしないただ無量とのみ解しうる阿弥陀であるからこそ、かかる語源學風な解釈が展開し、可能であつたと断言しうる。従つて、阿弥陀仏は当初から、無量壽、無量光仏のいずれの原名でもないと私考するものである。

第二章 称名の語について

§1 序

今日、浄土教に於ける称名の起源を、広く仏典に求める努力は、望^⑩

月博士、萩原博士、近くは香川教授等によって、略、作業を終わったか
に見えるのであるが、今、若干の資料を付して、私見を述べたい。

すでに諸氏によって述べられるごとく、称名の原語、すなわち漢訳
仏典に於て、称、称名等と訳されているサンスクリットの語、乃至、
文を考えると、(1) *namas* (直訳して帰命)、(2) *nama-graha, grahaṇa,*
grah (直訳すれば取名であるが称名が適訳、英語では、*to mention*
or *address by name*, *Monier Dic. p. 536. b; ... utterance of the name,*
calling to mind the name, *Apte Dic. p. 838. b* 名を挙げる、名を呼
ぶ、名を發表する、名を心に想起する)、(3) *akrandam/ki* (呼ぶ)、(4)
pari/kiṛi (称賛する) などである。今、とくに関係があるのは衆生
が、仏、菩薩の名を称える場合に使用される(1)と(2)とであるから、以
下、検討することとする。

ॐ namas の「称」について

阿含においての使用例は、多く示されているので、大乘仏典の例を
一二、三挙げたい。とくに羅什は、『阿弥陀経』、玄奘は、その異本の
『称赞浄土仏撰受経』を訳しているので、二者の訳を中心にしてみる。
(以下各梵文の次の和訳は拙訳) 『妙法蓮華経』方便品に、

(a) 若人散乱心 入於塔廟 一称南無仏 皆已成仏道。

Namo' stu buddhāna kṛtaika vāraṃ yehi tadā dhātu dhareṣu
teṣu

vikṣipta cittair api eka-vāraṃ

te sarvī prāptā inam agra bodhim //96/

浄土教経典の文献学的研究

諸仏に帰命すべしと一度、
靈廟に(入るごとく)

心が散乱していても、一度(言えば)彼等はみんなこの最高の寛り
を得る。(96)

(b) 舍利弗当知 我聞聖師子 深淨微妙音 称南無仏

ahaṃ c'udagras tada āsi śrutvā

ghoṣaṃ manojñaṃ puruṣa-rābhāṇām/

namo cito bhāṇi teṣa tāvinaṃ

namo ha vādi pravara maharṣi // (123)

またわたくしは、その時、人仙(仏)たちの妙音を聞いて、喜んだ、
かれら救主たち(仏)に心帰命すると言おう。私は帰命すると言う、
最勝なる大仙よ。(123)

大般若経の次の一文異本は、萩原博士は、その一漢訳のみしか出さ
れていないので、一応すべてを引いてみる。

(c) 下至一称南無仏陀、是善男子善女人等、善根無量 乃至最後、作

苦辺際(一会)

② 善男子善女人等下至一称南無仏陀大調御士(二会)

③ 下至一称南無仏陀大慈悲者、窮生死際善根不尽(三会)

④ 若有人一称南無仏 乃至畢苦其福不尽(摩訶般若波羅蜜経、羅什訳)

能称南無仏者(放光般若経)

⑤ *kaścit Subhūte kulaputro vā kuladuhitā vā namo buddhānām iti*

manasikariṣyati, duḥkhasyāntaṃ kariṣyati/

スプーティよ、だれでも、善男子、もしくは善女人たちで、諸仏

に帰命する」と考えるものは、苦も終るであろう。

なお、羅什訳の經に対し、すなわち『大智度論』に、問曰、云何空稱_二仏_一名字、便得_三畢_レ苦其福不_レ尽、答曰、是人曾聞_三仏功德能度_二人老病死_一、若多若少供養及稱_二名字_一。とあり、帰命は、称名、称えることに密接に結ばれていることを知るのである。

帰命 (namas) ではないが、帰依 (Sara_二am) も次のように称に結びつくのである。『撰集百緣經』に、

(d) (1) 称南無仏陀以救苦厄時諸商客、聞是語已、各々同声、称南無仏陀…āha | bhavaṃto buddham_二 saraṇam_一 gacchantu iti tata eva eka_二 ravena sarva eva buddham_二 saraṇam_一 gatahi ||

曰く、なんじたちは、仏に南無すべし (|| 南無と称えよ) と。そこですぐに、声を揃えて、みんなが、仏に南無した (|| 南無と称えた)。(|| …) の訳が適當であるが、説明するため、直訳を出した。

(2) 我当共一心称南無仏陀、以求濟病苦之患、…咸各同時、称南無、
 仏陀、

eta yūyaṃ_二 buddham_二 saraṇam_一 gacchata tañca bhagavantam
 āgacādhvam ihi āgamanāy āpyeva bhagavatā svalpa-kīrcchreṇāsya
 iter vyupaśamaḥ syād iti ||

なんじらは来たれ、仏に南無せよ、また、その世尊に懇願せよ、
 「ここに来るだけで、世尊が、苦を減少されて、この難病が、消滅
 しますように」と。

(3) 中有優婆塞諸商人言、有仏世尊、常以大悲、昼夜六時、觀察衆生、

護受苦厄、輒往度々、汝等当咸当称彼仏名、各共同時、称南無仏陀。

anyatama upāsaka… eka_二 ravena bhagavantam_一 saraṇam
 prapannāni

中の一人の優婆塞が… (五百人の商人が)
 声を揃えて世尊に南無した、…

以上のように、称名は、まさに、声をあげて行われ、仏の現世利益的救済を求めている。次の、法華經の普門品と軌を一にしているものであろう。称えるという動詞はなくても声を揃えて、同音という eka rava は、叫びであり、発声であるから、直訳して、帰命する saraṇaṃ √gam_二 南無する namas は、当然、南無と称える、名を呼んでお願いするという訳がなされなければならないのである。したがって、次のような表現も、同じ『百緣經』に於て、まことに自然に行われていることがわかる。

(4) 時彼商主 福德力故 竟不溺水 還達本土 生大苦惱 作是念言
 我每曾聞 有仏世尊 得一切智 諸天世人無有及者 哀愍衆生 自
 利利他 我今当称彼仏名号 入干大海 若安隱還 当以所得珍宝之半
 奉施彼仏 作是念已 即集商人 共入大海 称仏名号 大獲珍宝
 安隱廻還 達到家中 觀其宝物 愛恋貧惜 不貢施仏
 tasyāitad abhavat | ayaṃ buddho
 bhagavān sarvadevapratiṣṭhātara ātmahita parahitapratipannah
 kāruṇiko mahādharma_二 kāmāḥ
 prajīvātsalāḥ/ yannvahanam idānim asya nīmnā punarapi mah-
 āsamudram avatareyam_二 siddhāvānāpatras tv āgaccheyam_一 ced

upārdhena dhanenāsja pūjāṃ kuryān iti……

かれは、こう考えた。「この仏世尊は、すべての天に勝れ、自利利他を行じたり、慈悲深く、大法を望み、智慧を専らとしたまう。そこで、このわたくしは、今、その(仏)の名を(称える)ことによつて、ふたたび、大海を渡航しよう。もし、船が、帰ったら、財の半分を、その(仏)に供養しよう」と。

このように、漢訳が、帰命と直訳せずに称名とする所依の正しさを
知ることができると思う。とくに、大般若経に於ては、直訳ならば、
南無仏と作意する (namo buddhānām iti manasikariṣyati) となる
ところを、称えると訳すくらいである。なお以上の中、どれも、一称
とか、同意とか、一つの声 (ekarava) という表現が共通しているの
で、何度も称えるという考はないようである。

sec 仏典における nama-1/grah の称名について

これについて、香川教授等多くの仏典が示され、称名という訳が、
羅什、竺法護、唐実叉難陀、同般若等により定訳化されていることが
明らかである。nama-1/grah, grahana は、111111の文字は、「名
前を」「取ること」という原意である。1/grah は、仏教では、理解、
執取、執着などと、精神的な意味、さらに妄執、我見という意味にも
用いられてきてはいる。しかし、両語が熟語となると、別項の梵文一
般の諸例のように、名前を挙げる、名前を名乗る、名前を呼ぶ、名前
を言うという意味に使われるのがふつうで、まれに、心に浮べる、印

象するという意に用いられるにすぎないのである。その少ない例とし
ては次の如くである。

(e) 聞説般若波羅蜜時、菩薩作是念、我是中無名字、心不清淨、

na mamātra prañāpāramitāyān nāma-grāhām iti prasādanapr-

atīlapyante 我に、この般若波羅蜜の中に、名字の取らるべきもの

なし」と、淨信を得ず

解次第方便 謂先取名後転取義

kramāpalakṣaṇa-prāyogiko

yeno nāma-grāhāna-pūrvikān artha-grāha. a-prav. tīm

順を観察する方便は、それによって、名を取ることを先に行つて、
義を取ることを進めていくのである。

また、称名に通じるが、羅什、玄奘では、特名と訳する場合がある。

(f) 若時菩薩自特名姓及所修杜多功德、……………

(玄奘訳) ……特名……(羅 什 訳)

若有衆菩薩 為惡魔称其名、字、得是名字故、(施護訳)

yasmin samaye bodhisattvasya

mahāsattvasya nāma-grahāṇaṃ vā

gotra-grahāṇaṃ vā dhātū-guṇa-parikīrtanaṃ vā bhavati……

これらは、本来、平等な比丘僧団の中で、生れ素姓を誇称すること
を卻けるものであるから、称名でもよいが、その意味では妄執、我
見なので、特名と訳されたのである。

さて、多く、称名と訳される中でも、この問題で取り上げられ、念
仏が称名である一つの典拠となった『文珠般若経』の一行三昧の一文

について私見を述べる。

(g) 繫心一仏尊、称名字、(曼陀羅仙訳)

於一如来専心繫念 審取名字、(支井訳)

^④ *tasya nāmadheyam gr̥hīṭvyaṃ* (deḥi bzuṃ par braḥo)

ここで、玄奘は審取と訳し、称名とはしないが、先に述べたように、原語が *nāma-dheyam gr̥hīṭvyaṃ* であれば、称名と訳すであろうし、『阿弥陀経』の羅什の執持名号に対する *mamasiv* であるならば、思惟とするであろう。いずれにせよ、このような明確な語原であれば称名と訳すべきであるから、あるいは、玄奘訳の場合かかる原語ではなかったと見るべきが妥当であろう。玄奘が、他に審取と訳した例を、般若経、俱舍論等に檢したが、まだ見当らなかつた。

後代になるほど称名は明確な定訳となっていくようである。唐波羅

頗伽羅蜜多羅訳 (A D 六三二) 『大乘莊嚴経論』第六に

(h) 大乘経説、若有衆生願生安樂国土一切当得往生称念無垢月光仏名、

決定当得作仏、為对治少知足障故……大乘経説諸仏国土極妙樂事

^⑤ (a) *ve Sūkhāvāyām prañidānam*

karisyanti te tatpāpatsyanta iti. vimalacandrāprabhasya ca

tathāga tasya (c) nāmadheyagrāhanamātreṇa niyato bhavaty

anutarāyām samyak sambodhāv iti… buddha-kṣetravibhūtim…

「極樂に(生ぜん)と) 発願するものは、そこに生じるであろう」と

(経に) 説かれている。無垢月光如来の名号を称えるだけで、無上

等正覚に決定すと。……仏国土莊嚴の事を……

このように *nāma-graha* も、前節の *namas* も、信仰の発

するところ称名となることを示すのであるから、次の法華経普門品の文も見られるのである。

(i) ^⑥ 衆商人俱發声言、南無觀世音菩薩、称其名故

sarva eva sa sārtha ekasvareṇ Āvalokiteśvaram ākrandet.

^⑦ *namo namas tasmā abhayam dadāy Āvalokiteśvāra bodhisattvāya*

mahāsattvāyēti saha nāma-grāhanavā

かの、無畏を与えたもう観音菩薩摩訶薩に南無、南無すと、(称えた)。(この)名を称えることによつて……

以上、諸例により、南無、帰命と称名との関係は不可分のもので、とくに *nāma-graha* が、陳唱称名であることが確認されなければならない。この点について、次節の例が、それを、さらに駄目おしすることとなる。

§ 4 仏典外の *nāma-grah* について

^⑧ アプテの梵英字書によれば、*grah* は、*grāh* 文字では *grāh* となるが、1. to seize, take, … 2. to receive, … 10. to learn, know, recognize, … 15. to utter, mention (as a name) など、*nāma* と

結ばれると、本来の取る、理解するという意でなく、(名を) 出す、述べるの意としている。例を上げている。

(j) *yadi mayānyasya nāmāpi na gr̥hītam, Kādambari (Bombay)*

305. もしわたくしが、他人の名前すら言わなかつた時は……

(k) *na tu nāmāpi gr̥hīṇyāt patyai prete parasya tu, Manusmṛiti,*

5. 157.

(その) 夫が死んだ時には、他の男の名前すらも言ってはならない。

また *nāma-graha, grahara* の項では

addressing or mentioning by name,

utterance of the name, calling to mind the name.

とし、名を呼びかけること、挙げることに、心に呼びおこすこと、としている。例を上げている。

(i) *puṅyāni nāma grahaṅāyopi*

mahānūnānām. Kādambarī. 74,

大牟尼の名前を称えるだけで福がある。

(ii) *nāmagrāham arodit sā bhṛātaranu*

rāvaṅāntike. Bhṛīkāvya, 5.5.

彼女は、ラーバナの前で、二人の兄弟を名前と呼んだ。

そこで、最古の文献であるリグベータ以下一般文献の用例を見ることにする。

(n) *navānām navatīnām viśasya*

ropuṣiṅām/

sarvāsām agrahaṅni namīāre……

(R. VI. 191, 13)

九十九の毒を消し去るすべてのものの名を私は言った……

この註によると、名というのは、一般に知られているガンジス川といった名で、それを言った (*agraham*) という形は $\sqrt{\text{grah}}$ のベータにおける形 $\sqrt{\text{grah}}$, *impert. 1st. sg.* であると説明している。それは、*grīhāmi* で、わたくしが言う、つまり、*sankīrtayāmi* 称えるなのだ

と註している。

(o) *na hy asyā nāma grīhṅāmi no asmin ramate jāne/*

parām eva parāvataṅ sapatnīṅ gamayāmasi. (R. V. X. 145, 4)

わたくしは彼女の名前なんか言わない。彼女はこの人(夫)を好か⁽⁹⁾ (*ramate*) ない。もつともつと遠い所に、恋敵をやってしまったおう。

註では、恋敵の名 (*nāma*)、つまり名前 (*sanjñā*) なんか、言う (*grīhṅāmi*) とは (*grīhṅāmi, ucc'rayāmi*)、つまり口に出して言う

ことと説明している。以上によって、すでに、ベータから $\sqrt{\text{nāma}}$ $\sqrt{\text{grah}}$ (= $\sqrt{\text{grah}}$) は称名であることが、註によっても明らかである。

(p) *ratho rathāṅgadhvanīnā vijāṅe vilolaṅhātākvaṅṅitena nāgaḥ/*

svabharti-nāma-grahanād babhūva sāndre rajāsy ātma-parāvabo-

dhaḥ// Raghuvamśa. III. 41.

濃い塵ほこりの中では、戦車は、その車輪の響で識別され、象は、ゆれうごくそのミルの音で(それと識られ)めいめいの主人の名を呼ぶからこそ、敵味方の見分けがつくだけだ。//

註でも、名を呼ぶからこそ (*nāma-grahanād*) とは名を呼称するかからこそ (*nāma uccāranād*) とごう。

§ 結 び

以上により、称名の対応できる原語を再検討し、また、仏典以外の資料による一般用法をも考慮に入れると次のようにまとめられよう。

一 婦依し、南無する信仰者は、当然、その心情を三業に表現し、とくに口業によって示す結果となる。それは、婦命、南無の原語のみ

よって称南無と訳されていること、南無は、称名と併せ説かれていること、インドの事情に通じた訳者による訳であること、等によって動かしがたい事実であろう。

二 *nāma-grahaṇa* は正しく称名と訳すべきである。称名の原語そのものとしては、かならずしも仏、菩薩に対してのみ使われないが、そうである場合は、これが、称名の原語の第一のものとしてとされるべきである。

三 現在の浄土宗の称名のような願いをこめた称名としては、南無と称名と願望の合致した晋門品のごとき形が似ているとも言える。

四 聞名往生が、先行し、広く表現されていながら、称名往生が、原典を有する資料に乏しいことについては、今回は、あまりふれなかったが、一には、仏の名を人民が、直接口に称えるのは不敬であって、人民は、諸仏が仏の名を称賛するのを聞いて、はじめて往生し、または、地獄から生天したりできたときとされるのによると思われる。聞名とは、そういう考え方によるのである。したがって、聞名の盛行は、称名が、人民にできなかったことを示すのではなからうか。

五 善導大師は念称を一を主張されたが、以上のような文献学的検討によっても、經典と仏教の歴史を踏まえた学問的、宗教的にすぐれた高見であることを知るのである。

〔注〕

- ① 藤田宏達『原始浄土思想の研究』、昭和四五年、東京、一五頁。
- ② 同右、二二頁。
- ③ 正蔵八・四五四a。(sarva-dharmāḥ śūnyāḥ Aśīśāharikā, 313.)

- ④ 同右、六a。rūpam eva śūnyatā śūnyatāiva rūpam. (Pañcaviṃśatisāharikā, 17a paṭi, と略記す。) (Dutt, 46.)
- ⑤ 正蔵八・四五七c~四五八a。
- ⑥ Aśīśāharikā, 361~365.
- ⑦ 宇治谷祐顕『悲華經の研究』昭和四四年、名古屋、七〇頁以下。(A)(B)の二項による差を注目しつつ、願文の検討を行っている。
- ⑧ 宮本正尊編『仏教の根本真理』、昭和三十一年、東京、五三〇~五三一頁。
- ⑨ 正蔵八・九三c。
- ⑩ 同右十二・三四七a。
- ⑪ 同右八・三四九a。
- ⑫ 同右七・二七八b。
- ⑬ Par. 320a, 6.
- ⑭ 望月信亨『浄土教の起源及發達』、昭和五年、東京、五七六頁。
- ⑮ 矢吹慶輝『阿弥陀仏の研究』、昭和十五年、東京、四五〇~四七四頁。藤田、前掲書、一四一~一六一頁。
- ⑯ 正蔵十二・三〇二b。
- ⑰ 同右・一八一c。
- ⑱ 同右・二七〇a。
- ⑲ 古い時代の訳ほど、阿弥陀と無量寿とを同一の訳者が並列的に使用している所から考えても、テキストそのものが原語的に、そう訳をせねばならなかったことを示している。つまり、アミタと、アミターユス(無量寿と訳せる原語)とが、その訳者の時点で併存していた史実を物語る。
- ⑳ 望月前掲書「第五編実践論」、とくに「第二十五章 三 執持名号説」七八一~七八五頁。
- ㉑ 荻原雲来『雲来全集』、「十念の研究」昭和十三年、東京、二七〇~二八四頁。
- ㉒ 香川孝雄「称名思想の形成」(印仏研Ⅱ—「昭和三十八年」)三八~四九頁。
- ㉓ 正蔵六・八七〇b。
- ㉔ 同右七・二三六b。
- ㉕ 同右・六九四b。
- ㉖ 同右八・三七五a。

- ②⑦ 同右・一三三^o。
 ②⑧ Pañ. 380a.1.
 ②⑨ 正藏四・二〇九^a。
 ③⑥ Avadānaśataka (以下、Av.と略記す。) p.72. (§13)
 ③① 正藏四・二〇九^c。
 ③② Av.p.78. (§14)
 ③③ 正藏四・二四四^q。
 ③④ Av.p.63. (§81)
 ③⑤ 正藏四・二〇四^q。
 ③⑥ Av.p.23. (§4)
 ③⑦ 羅什訳『摩訶般若波羅蜜經』第十三魔事品(正八・三一九^a)。本来般若波羅蜜には名字なしの立場を、悪魔がそれは淨でないと思わせる段。
 ③⑧ Pañ. 251b.3.
 ③⑨ 正藏三一・六一^{1a}。
 ④④ Mahāyāna-sūtrālamkāra. p58.
 ④① 正藏六・七二六^b、七三二^a、七・六六〇^c、八四五^a、九一二^c。
 ④② 正藏八・三五六^b、五七三^b。

- ④③ 同右・六五七^o。
 ④④ Pañ. 335b, 6~7. Aṣṭa saḥasrikā, 418.
 ④⑤ 正藏八・七三一^q。
 ④⑥ 同右七・九七二^{1a}。
 ④⑦ 影印北京版、二四、二二七。
 ④⑧ 正藏三一・六一^{1a}。
 ④⑨ Mahāyānasūtrālamkāra, XII, vv18. (p.82).
 (a)~(b)は『淨全』別冊『梵藏和合巖淨土三部經』、二〇八頁、八〇一〇行に相当。同、一〇三頁、二七章参考。(c)はチベット文は、
 nīsan (Skt. nāma) smos pa (Skt. grahaḥ-a).
 ⑤⑩ 正藏九・五六^c。
 ⑤⑪ U. Wogihara, Saddharmapundarīka-sūtram, 1935, Tokyo, p.363.
 ⑤⑫ Apté, The Practical Sanskrit-English Dictionary, Bombay, 1924, p. 416.
 ⑤⑬ 辻博士は ramate を to stop とし、止まらずとされたが、拙訳は、次の註のように to delight, play の意の方をとった。

三昧經典の訳出と受容(一)

— 竺法護訳出経を中心に —

大 南 竜 昇

- (一) はじめに
- (二) 安世高・支婁迦讖・支謙訳出の三昧經典
- (三) 竺法護訳出の三昧經典
- (1) 竺法護の訳経事業
- (2) 竺法護の風徳と行道
- (3) 竺法護と三昧經典
- (4) 竺法護訳の三昧經典
- (5) 三昧經典の影響

〔一〕 はじめに

仏典には、経名に「三昧」の語を伴なう經典がかなりの数にわたって存在する。般舟三昧經とか、首楞嚴三昧經とか、坐禪三昧經等がそれである。三昧經典の名でよばれるこれらの經典は、現藏経中には、宝積部や経集部を中心に、法華部、大集部、密教部にわたって、五十余の経数が存在する^①。これらを三昧経類の名でよぶのは、後述するように、竺法護の訳経上の特色を指していったことに始まるかのようである。

ある。近代の学者も、大乘經典の經典群を分類する場合に、この名称をもって、一群の經典群を設定している。

三昧經典は、例外なく大乘經典といつてよい。その理由は、これらの經典が、仏・菩薩の三昧の境涯を問題にし、そこに大乘思想を展開するからである。しかし、「如来は三昧より起ちて告げたまう」という定型句で始まる大乘經典のほとんど、つまり仏の三昧から説き出される經典が、すべて三昧經であるという広義の解釈も成り立ちうる。大乘仏教の特徴が、菩薩の觀念に立脚する仏教であり、六波羅蜜の實踐を重視し、教理として空、般若、大乘、独自の三昧等を説くものである^②と論ぜられ、その特質の一つに、大乘独自の三昧が挙げられるのも、大乘經論のすべてが、禪定三昧を重視することから、必然的に導き出される結論なのである。

しかし、この共同研究で問題とするのは、はじめにのべたような、いわば狭義の三昧經典に関するもので、これらの三昧経類が、単一に

独立經典として成立した因由、展開の過程、思想の特色、型態等の諸問題を解明することである。

本稿で論究しようとするのは、三昧經典の訳出をめぐる問題である。従つてそれは、三昧經の展開に関するものであり、中国仏教者の三昧經の受容の一面を明らかにするものであり、またここにいう三昧經の訳出とは、従来、訳經研究、もしくは訳經史研究の名でよばれる分野に属するものである。

訳經研究のあり方について、林屋友次郎博士^①は、經錄研究、異訳經類研究、訳者別訳經研究の三つの態度方法を指摘されこれらの三種の方法を総合して行うことによつて、完全な經錄研究が完成されることとべられている。博士の所説は、經錄研究の極めてオーソドックスな方法論であり、現在行われている訳經研究に示唆したものは大きい。

本稿は、三昧經の訳經史上、特に注目すべき竺法護の訳出經典を中心に、彼の訳經事業の特色を明らかにしようとするものである。従つてここでは、当然、經錄調査を中心に事を選ばなくてはならないし、また彼の翻訳した三昧經の訳語文体等の翻訳上の特質、さらには經典の思想にも言及する必要がある。しかし、ここでは經錄調査を主眼におき、竺法護がどのような三昧經を訳出したかを明らかにし、そのことが、彼の訳經事業とどのような関わりをもったかを論ずることに主眼を置きたいと思う。

經錄調査の態度方法は、諸經錄の比較対照によつて、どの經錄の記載が最も信頼をおけるかを明らかにすることにあって、当然であるが、同時に、各種經錄上に現われる変化、もしくは、誤認の現象にも注目

したのである。その理由は、このような經錄上の現象の中に、竺法護等の三昧經訳出上の様々な問題が隠されているのではないかと考えるからである。そこで第一に、法護以前の安世高・支婁迦讖・支謙の三人の訳出した三昧經について略述し、第二に法護訳の三昧經について論述する。ここでは彼の訳經事業の実態、訳經数、彼の仏道実践者としての人物像、伝記類に窺われる訳經上の特色をのべ、彼の訳出した三昧經の全貌、おわりには三昧經の後世に及ぼした影響にも少しくふれたいと考えている。

なお、本文中に用いた略号を以下に記す。

- 【出七 a】……………出三藏記集(大正五五・七 a)
【法一一五 a】……………法經錄(大正五五・一一五 a)
【三 六二 a】……………歷代三寶紀(大正四九・六二 a)
【仁一五六 a】……………仁壽錄(大正五五・一五六 a)
【静一九〇 a】……………静泰錄(大正五五・一九〇 a)
【内二三三 a】……………大唐内典錄(大正五五・二三三 a)
【訳三五三 b】……………古今訳經図紀(大正五五・三五三 b)
【武三九三 b】……………大周刊定衆經目錄(大正五五・三九三 b)
【開四九四 b】……………開元釈教錄(大正五五・四九四 b)
【真七九一 c】……………貞元新定釈教目錄(大正五五・七九一 c)
【註】①ここでは密教系の三昧經典は除外する。

大正藏經所収の三昧經典

經典名	訳者	經典番号	所屬部	異訳經典番号
1 寶積三昧文殊師利菩薩問法身經	安世高	356	寶積	355
2 仏印三昧經	〃	621	經集	
3 自誓三昧經	〃	622	〃	623
4 般舟三昧經(一卷)	支婁迦讖	417	大集	416, 418, 419
5 般舟三昧經(三卷)	〃	418	〃	416, 417, 419
6 純真陀羅所問如來三昧經	〃	624	經集	625
7 成具光明定意經	支曜	630	〃	
8 法律三昧經	支謙	631	〃	
9 慧印三昧經	〃	632	〃	633, 634
10 等日菩薩所問三昧經	竺法護	288	華嚴	
11 如幻三昧經	〃	342	寶積	310
12 等集衆德三昧經	〃	381	〃	382
13 如來独証自誓三昧經	〃	623	經集	622
14 文殊支利普超三昧經	〃	627	〃	626, 628, 629
15 弘道広顯三昧經	〃	635	〃	
16 無極寶三昧經	〃	636	〃	637
17 超日明三昧經	高承遠	638	〃	
18 觀仏三昧海經	仏陀跋陀羅	643	〃	
19 寶如來三昧經	祇多蜜	637	〃	636
20 集一切福德三昧經	鳩摩羅什	382	寶積	381
21 坐禪三昧經	〃	614	經集	
22 首楞嚴三昧經	〃	642	〃	
23 法華三昧經	智嚴	269	法華	
24 菩薩念仏三昧經	功徳直	414	大集	415
25 月灯三昧經(一卷二本)	先公	640, 641	經集	639
26 月灯三昧經	那連提耶舍	639	〃	640, 641
27 力莊嚴三昧經	〃	647	〃	
28 大宝積經菩薩見実会(菩薩見実三昧經)	〃	310	寶積	320
29 四童子三昧經	閻那崛多	379	〃	
30 寂照神變三摩地經	女婁	648	經集	

31 如幻三摩地無量印法門經	施護等	372	寶積
32 金剛三昧經	失訳	273	法華
33 金剛三昧本性清淨不壞不滅經	〃	644	經集

- ② 平川彰「初期大乘仏教の研究」九頁
 箇々の三昧經典に関する研究は、かなり行われているが、その一部については、以下の拙稿に記した。拙稿「三昧經典と文殊菩薩」印仏研二二〇二号は、三昧經成立の視点として、文殊菩薩との関わりを論じたもの。同「三昧經典と文殊系經典」仏教論叢一八号は、文殊を主人公とした文殊關係の經典における三昧禪定思想を考察したもの。同「三昧經典における見仏と觀仏」印仏研二二二二号は、三昧經の思想型態を明らかにする手がかりとして見仏と觀仏の問題を論じたものである。
- ④ 「異訳經類の研究」二頁以下。

〔二〕 安世高・支婁迦讖・支謙訳出の三昧經典

ここでは、中国仏教最初期の訳経者として重要な安世高と支婁迦讖、それに支謙の訳出した三昧經典について従来の研究を参照しつつ略説したい。

(1) 安世高 安世高は、一般に小乗の学人とされ、彼の訳出経は悉く小乗經典であるといわれている。安世高伝や種々の経序類によると彼の教学の特徴は、阿毗曇を重視し、禪觀に努めた点にある。

安世高の翻訳した経数について、出三藏記集(大正五五・六b)は三四部とするが、最も多く数えるのは歴代三宝紀(大正四九・五二b)で、総数一七六部である。道安の総理衆経目錄(道安録)を踏襲する〔出〕に最も重きをおくならば、その数は五倍強にも増加されている

ことになる。

彼の訳出した三昧経は、大正蔵經中次の三経があげられる。

① 仏説宝積三昧文殊師利菩薩問法身經一卷（大正二・宝積部下）

② 仏説仏印三昧經一卷（同一五經集部二）

③ 仏説自誓三昧經一卷（同一五經集部二）

ところが、これら三経は「出」には安世高の訳とはされておらず、いずれも巻四（録下）新集統撰失訳雜經録に名を留めたものばかりである。すなわち、

宝積三昧文殊師利菩薩問法身經は、遺日宝積三昧文殊師利問法身經という（「出三〇b」とし、自誓三昧経は、内題に曰く、独証品第四出、比丘淨行中、護に出だす所の独証自誓三昧と大同小異なり（三〇b）とし、仏印三昧経は、経名を記すに止まる。法経録においても、これら三経は失訳（①二二a・②一一b）とされるが、「三〇五二b・②五二b・③五二b」に至って、三経は安世高に託される。しかも、「三〇」に至っては、安世高訳の三昧経は倍増して七経となる。新たに加えられたのは次の四経である。

④ 四百三昧名經一卷（三五二b）（内二二c）

⑤ 如幻三昧經二卷（三五二c）（内二二b）

⑥ 月灯三昧經二卷（三五二b）（内二二三a）

⑦ 空淨天感応三昧經二卷（空淨三昧経）（三五二b）（内二二三a）

この内、空淨天感応三昧経は、「法二二六b」では疑経とされていたものである。しかるに「仁二五三b」では、新たに、

⑧ 法律三昧經一卷 が追加される。「訳三四九bc・三五〇a」は、法

律三昧経を除く七経を、さらに「武①②④三七三b・⑤三八八b・⑥三九九a・⑦四〇二c・⑧四〇二b・⑨四〇五a」以後は、八経を悉く安世高訳とする。従ってこれら八経は「三」以後に安世高と定められたものなのである。しかるに、①②③を除く五経について、常盤大定博士^①は、安世高訳から削除すべきものとされる。しかも、宇井伯寿博士^②に至っては、現蔵經中の三経についてさえも、経の形式、内容からみて、彼のものとは考えられないとされる。今は、これらの研究によるほかはないが、結局安世高訳と伝えられる三昧経は、悉く「三」以後の経録作成者の誤認と考えるべきであろう。

誤認の原因は、「三」に始まるのであるが、その理由はどこにあるのであろうか。確かに、それは、費長房の「三」編纂の内部事情にもよると考えられるが、安世高は、後代になるに従って偉大な訳経者としてその人物像が神秘化され、禪経訳出者の第一人者としても讃仰されてくる。そのような状勢も手伝って、これらの三昧経訳出をも彼に仮託するということが起ってきたのではなからうかと考えられる。

(2) 支婁迦讖 安世高が専ら小乗経典を訳出し、小乗の人といわれたのに対して、支婁迦讖の訳出経は悉く大乘経典であり、その重視した思想は、禪定よりは般若学であったとされる。

支讖の訳出した経典数は、「出六b」では一四部である。しかし「出」の支讖伝（九五c）等によれば、初めの般若道行品経、首楞嚴経、般舟三昧経の三経のみが、確実に支讖訳と承認されうるもので、純真陀羅経は僧祐が新加したもの、残り十経は道安が支讖訳と推定したものである。ところが「三五三a」では二一部となって七経が増

される。^④

大正藏経は彼の訳出した三昧経として、次の三経を収めている。

仏説般舟三昧経一卷（大正一三・大集部）

般舟三昧経三卷（同）

仏説侏真陀羅所問如来三昧経三卷（同二五・経集部二）

二本の般舟三昧経の内、三巻本の方が支識訳とされ、一卷本は訳語上からも支識訳とは考えられないようである。^⑤

ところで、「出六b」は支識訳の三昧経として、次の四経をあげている。

① 首楞嚴経二巻

② 般舟三昧経一卷

③ 侏真陀羅経二巻

④ 光明三昧経一卷

〔出〕によれば、首楞嚴経は中平二年十二月八日に訳出したが、欠本とし現存しない。

般舟三昧経は、〔出〕に、旧録に大般舟三昧経といい、光和二年十月八日訳出。〔出〕の一卷本と現存の一卷本と三巻本との比定には問題があるが、前述の如く、三巻本がこれに相当するのである。^⑥ 本経の十方現在仏悉在前立定経という異名は、〔出〕で三巻本に付けられた名称である。

侏真陀羅経は、〔出〕に、屯真陀羅王経ともいい、別録に所載するも安録に欠くとし、僧祐が新たに加えたもので、他の箇所では「侏真陀羅所問宝如来経二巻、或は侏真陀羅所問宝如来三昧経と云う」（一

八a）として、三昧の語を有するものであることが明らかとなる。しかし、〔法一一七a〕〔三五二c〕〔内二三三c〕〔仁一五六b〕〔静一九〇a、但し支識訳とするのは誤まりであろう。〕〔開四七八c〕〔真七七五c〕等では、侏真陀羅所問経とするが、〔訳三四八c〕は、屯真陀羅尼経、〔武三九四a〕では、侏真陀羅尼所問経とし、三昧の語は用いられていない。本経が羅什訳大樹緊那羅王所問経四巻と同本異訳であることは、〔法一一七a〕からである。

光明三昧経は、〔出〕には別録に出ずるも安録に無し、とされるから、〔出〕以後支識訳とされたものであるが、現在は欠本である。なお阿闍世王経は、法護訳普超三昧経の同本異訳であるが、これが明らかにされたのは〔法一一七a〕以後である。これらの經典の外に支識訳として、

⑤ 成具光明定意経一卷 欠

がある。〔出一五a〕には、成具光明経として支曜と二人異訳とされ、〔法一一七c〕では同本異訳、〔武三九八b〕では、成具光明三昧経と記される。〔開六三一一a〕には、本経が光明三昧経と同本であることが記載され、後代には、「定意」を用いずに「三昧」の語を経名として用いていたようである。

結局、支識には四経もしくは五経の三昧経が数えられ、これらの内でも、般舟三昧経、首楞嚴三昧経、光明三昧経等は後述するように中国仏教で重視されるようになる。

(3) 支謙 支謙の訳出経には、小乗経と大乘経が混在している。

支謙の訳経総数は、道安録で三〇部であったものを、〔出六c一七

a)は首楞嚴經以下五經を加えて三六部と記している。梁高僧伝(大正五〇・三三五b)は四九經とするが、「三五八c)では一二九部と三倍強に急増している。「開四八九b)は、これに検討を加えて四四部を削除し、新たに三部を加えて八八部とする。

現藏經中に支謙訳として「三昧」名をもつ經典には次の二經がある。
仏説法律三昧經一卷(大正一五、經集部二)

仏説慧印三昧經一卷(同)

ところで、「出」は、次の三つの三昧經をあげる。

① 慧印經

② 月明童子經

③ 首楞嚴經

慧印經は、「出六c)には、異名として慧印三昧經、宝網(実用)

三昧經の二つをあげる。「法一一八a)」「仁一五七c)」「静一九二c)

には、恵三昧經とし、如来智印經の同本異訳とする。また「三五七b)

「内二二八a)には、十方現在仏悉在前立定經、宝田慧印三昧經、如

来智印經とも呼ばれ種々の異名をもつ。

月明童子經は、「出六c)で月明童子、月明菩薩三昧經の異名を

もつとし、「法一一五c)等は月明菩薩經とする。この經は、本縁部

(大正三、四一一)に属するもので、大乘經典とは判別しにくいが、經

中に三昧の修行を説くことから、本縁部の經であっても、これを三昧

經としているのである。明らかに、經録作成者の作意によるものと考

えざるをえない。ただし「法」以降三昧名は除かれているのである。

首楞嚴經は、「出七a)には別録所載、安録無欠、とある通り、僧

祐が支敏度作「合首楞嚴經記」(大正五五、四九a)に基づいて加えたものである。「法一一九c)には、本經に九訳あるとし、うちに支謙訳をあげ、「三五七b)等には、方等首楞嚴經の名を出す。

支謙には、「出」以後の經録に三昧名の付された經典がある。

④ 維摩詰經二卷

⑤ 私阿末經一卷

維摩詰經の經名は、「出六c)」「法一一九a)」「仁一五六c)」「静

一九〇c)に用いられ、現藏中もこの名で存する。しかるに、「三五

七a)」「内二二七c)」「訳三五一一b)では維摩詰所説不思議法門經と

し、異名に仏法普入道門經をあげる。そして「開四八八a)では、さ

らに仏法普入道門三昧經として、「三昧」の字が加えられている。

私阿末經は、「出六c)に「或は和呵味に作る。此の經を案ずるに

即ち是れ菩薩道樹經なり」とするが、「法一一六b)」「仁三五一一c)

「静一八四a)には、菩薩道樹經の名を出し、異名として私呵味經、

私阿末經、私阿末經、道樹三昧經の經名をあげる。「開四八八a)

「貞七八五b)には私訶三昧經の名を出し、現藏中は、私呵味經で収

められている。これら五經は、「出」以来、支謙訳と承認されてきた

ものであり、首楞嚴經を除く四經は現存する。しかし、次の二經は、

いずれも支謙訳とみなし難い点がある。

⑥ 法律三昧經一卷

本經は、「出」第三新集安公失訳經録第二に記され、「法一一三九b)

「仁一五三b)には大乘毘尼藏録の失訳經に含まれる。これを支謙訳

としたのは、「三五八b)」「内一二二a)に始まる。

⑦ 金剛清淨經一卷

〔出二九 a〕の新集統撰失訳雜經録第一には、本経は、金剛三昧本性清淨不壞不滅経ともいうし、〔法一二一 a〕〔静一八四 c〕も失訳とする。しかるに〔三五八 a〕〔内二九 a〕〔武三七三 c〕は、これを支謙訳とする。〔開四八九 c〕は「文を詳するに、これ支謙の所出に非ず」とし支謙訳を否定している。常盤博士は、この開元録の記述に基づきながら、本経は〔出一八 c〕の新集安公の涼土異経録第三にある金剛三昧経一卷と同一と推定されている。

従って、支謙には〔出〕に「三昧」の付されたものが三経、〔出〕以後の経録で「三昧」の字が新加された經典が二経さらに支謙訳と誤認されたかに推考されるものもあり、現蔵中の二経の三倍の七経が、三昧経とされるのである。

以上、三人の訳経者にみられる三昧経訳出の特色は、安世高の場合には悉くが、後世の誤認に基づく仮託と考えられること。支婁迦讖は、諸経録に記載される経数の移動が比較的少なく、わずかに一、二の増加に止まっていること。支謙の場合は、〔三〕以後の経録に三昧名が付されるものや誤認がみられることである。三人にみられるこれらの特色は、次の竺法護に至って、甚しい型で現われてくるのである。

〔註〕

① 「後漢より宋室に至る訳経総録」五〇九頁以下。

② 「訳経史研究」四四〇—四四五頁。

③ 林屋博士前掲書二六頁。

④ 平川博士前掲書では、境野、常盤博士等の諸説を検討され、支謙の翻訳経として、道行般若経、般舟三昧経、首楞嚴三昧経、徧真陀羅経、阿闍世王経の四経を間違いないものとし、さらに阿闍世王経等三経もほ

ぼ間違いないものとされる。

⑤ 平川前書一〇七頁以下。西義雄博士は、「般舟三昧の研究資料と其の意義に就いて」(「浄土教の思想と文化」)恵谷先生古稀記念論文集所収)で、般舟三昧経四異本の先後論を紹介され、四異本の共通文から、経の原型を試考されている。

⑥ 平川博士は、前掲書で、竺法護訳二巻本と支謙訳二巻本の関係を考察し、僧祐の時代には両本は存在しており、現蔵三巻本は経録上からは、法護訳と認めねばならないが、訳語上からは支謙訳とすべきであるといわれている。

⑦ 「訳経総録」五八三頁。

〔三〕 竺法護訳出の三昧經典

(1) 竺法護の訳経事業

近年の竺法護の研究には、彼の訳出經典と翻訳事業に関連する数種の論文^①が発表されている。この中でも特に注目すべき研究は、岡部和雄氏の「竺法護伝」再構成の試み—竺法護訳経史研究の基礎のため^②—と塚本善隆博士の「竺法護の大翻訳事業と宣教」^③である。岡部氏は本論で、法護伝の諸資料について論ぜられ、一次的資料には、「三蔵記」中の僧伝、経記類、代録中の訳出月日をあげられ、二次的資料として、「高僧伝」「三宝紀」「開元録」中の僧伝を定められ、法護に関するこれまでの研究を紹介している。そして、訳経期間、生卒年代の推定、法護の生涯、法護伝中に見られる逸話、法護訳経の助力者等、法護の訳経研究の前程として考えられる彼の伝記の再構成を試みている。氏は、この論文以後も「訳経史研究序説」として、竺法護の翻訳語の研究、現蔵経中の法護訳の再検討を続けて発表されている。これに対して、塚本博士は竺法護の訳経と教化の全貌を伝記、経

記等の文献を駆使して解明され、訳経歴については、訳経地の移動領域を明らかにされ、さらに法護訳経典の中で、後世に特に影響を及ぼしたと考えられる正法華経、維摩経、首楞嚴経、光讚般若経を指摘して、これらが晋代仏教発展のための重要仏典となり、特に羅什の中国仏教史上の画期的事業達成の基礎固めを果たしたことを明らかにされ、また法護の訳経を補助した門下の宣教活動にも言及されている。これらの研究に依りつつ、彼の訳経活動についてのべてみよう。

法護の生存年代には二説^⑥がある。これは彼の卒年が七八才であること、終身訳出を行ったと伝記に記されること、彼の最後の訳経となつた普曜経の訳出年代が三〇八（永嘉二）年であることなどから逆算して算定されたものでわずかな違いはあるとしても、両説とも妥当と考えられる。

法護の訳経は、西晋の始め、すなわち二六七（泰始三）年の比丘尼誠経一卷を最初とし、晩年の普曜経まで、その訳経活動は約四〇年間続けられたことになる。その間、訳経地は固定することなく、「出九七c—九八a」には、「敦煌より長安に至るまで、道に沿うて伝訳し、写して晋文と為せり」と記し、敦煌から長安、洛陽の東西兩都を幾度も往復している。この間の模様は塚本博士の前論文に詳細に追跡調査されている^⑤。この結果から考えられる彼の活動地域は、黄河流域地方に限定されるようである。

僧祐は、「出」の竺法護伝第七に、
獲る所の大小乗経は、賢劫・大哀・法華・普曜等凡そ一百四十九部
なり。孜孜として務むる所、唯弘通を以つて業と為す。身を終るま

で訳写し、勞して倦むことを告げず。経法の中華に広流せし所以は、
護の力なり。^⑥

と記述し、四十余年にわたつて多数の經典を手がけた彼の訳経活動の偉業を高く評価している。

そこで、法護の訳経の總数について考察してみよう。後漢から西晋にかけて、前述の安世高・支謙・支謙に比べて訳経数が格段に多いのは法護である。しかし、諸経録の記載する数量にはかなりの相違がみられる。

道安録 一五四部（大正五五・九b c）

三藏記 一五九部（同九b c）^⑦

三宝紀 二一〇部（大正四九・六四c）

内典録 二一〇部（大正五五・二四三a）

訳経図紀 二一〇部（同三五四a）

開元録 一七五部（同四九六c）

貞元録 一七五部（同七九四a）

〔出〕の一五九部は、道安録に欠本であった隨權女経、阿差末経、無極宝経、阿術達経、等目菩薩経の五経を加えたものである。また〔三〕は、梁高僧伝の一六五部に、さらに四五部を加えて二一〇部と記載している。しかし岡部氏^⑧によって、この内の約四〇経については、費長房によって明らかに追加査定されたもので、全く根拠のないものであると報告されている。〔三〕にみられるこの急増現象は、

〔三〕撰集の背景に、道教に對抗して仏教の偉大さを高揚するという意図があったと考えられているが、その増加の内情は、安世高等に見られたと同様に、〔出〕の失訳雜経録に分類されていたものを故意に

配当したものである。「内」「訳」は「宝」を踏襲しているが、「開」は「三」の二一〇部の中から三八部を削除し、別に四輩経、太子刷護経、菩薩説夢経の三経を新加して一七五経とし、「真」はこれに負うている。常盤博士は、「開」の行った仕事を重視しつつ、私案を加えて二〇一部を法護の訳経数と算定している。しかし岡部説を鑑みれば、明らかに「三」の二一〇部から四〇部を引いた一七〇部以上を考へることは不可能であり、たとえ「開」の新加の三経を考慮したとしても一七三部以上にはならないであろう。従って「開」の記載数は、ほぼ妥当な数を算出しているかに考えられる。ただし、塚本博士の見解のように、法護に限っては「出」以後の経録をあまり参考にしないで、法護の年代に最も近い「出」の説を重視すべきだとする説も無視することは出来ない。確かに、「出」においては、法護の訳経の訳出年代は、彼以前の安世高、支謙等に比べて明記されている場合が多い。このことをもってしても、法護に限っては、「出」の記述を重視すべきだといえる。しかし、これらの諸説を合わせ考えれば、彼の訳経数は、一五九部—一七〇部前後に落ちつくことになろう。もとより、これらの訳経のすべてが、当時存在したのではなく、「出」によれば一五九部の中、九五部が有本、六四部は欠本であったし、「開」には九一部有本、八四部が欠本とされている、大正蔵経には、九四部が法護訳として現存するが、岡部氏は前掲の研究で、法護訳とすべき七五経をあげている。

以上のべてきたように、法護の当時としては破天荒の訳経活動によって、晋—南北朝の仏教は飛躍的に発展し、さらに彼の訳経事業はそ

のまま教化活動につながり、華北仏教界を急速に開拓したものと推考される。

(註) ① 岡部氏は、従来の研究に、常盤大定「訳経総録」、宇井伯寿「釈道安研究」、湯川彤「漢魏両晋南北朝仏教史」、バクチ Le Canon Bouddhique en Chine I、塚本善隆「肇論研究」、横超慧日「中国仏教の研究」をあげている。この外に境野黄洋「支那仏教史講話上」、教理関係では藤堂恭俊「竺法護訳出経典にみられる心浄説」(印仏研五一)、玉城康四郎「中国仏教思想の形成」第一巻。経録関係では、林屋友次郎「経録研究」前編、同「異訳経類の研究」があり、岡部氏には、「竺法護の訳経について」(印仏研一一一)、「訳経史研究—竺法護の訳経について—」(曹洞宗研究員研究生研究紀要第五号)、「訳経史研究序説—現蔵中の竺法護訳の再検討二、三」(前紀要第五、六号)がある。

② 「仏教史学」二二一。

③ 「中国仏教通史」所載。

④ 岡部氏は二三三—三三〇年、塚本博士は二三二—三三〇九年とする。

⑤ 塚本博士は、経記等に基づき、その経過を(敦煌)↓長安↓敦煌↓長安↓洛陽↓酒泉↓長安とされる。

⑥ 梁高僧伝第一の慧俊の記述も大体は「出」に負うているが、「所獲賢劫・正法華・光讚等一百六十四部。孜孜所務唯以弘通為業。終身写訳勞不告勦。経法所以広流中華一者、獲之力也」(大正五〇・三二六)とあり經典名、経数に異りがある。

⑦ 「右六十四部凡一百一十六卷経今欠。合二件、凡一百五十四部、合三百九卷。……祐摭撰群録二週護公所出更得四部安録先欠。今条入録中安公云、漚乱録散小錯涉。故知今之所獲審是護出也」とあり、道安録には一五四部であったが、僧祐が阿差末・無極宝・阿術達・等目菩薩の四経を追加し、一五九部としたと記している。「出九八」の法護伝の訳経数が一四九部とあるのは、単なる記録上のミスと考えられる。また梁高僧伝に一六四部と増加されている根拠は不明である。

⑧ 「竺法護の訳経について」(印仏研一一一)。

⑨ 林屋「異訳経類の研究」二六頁。

⑩ 前掲書六〇五頁。

⑪ 「中国仏教通史」六〇八頁。

(2) 竺法護の風徳と行道

法護は偉大な訳経者であると同時に、また宣教者でもあった。彼の訳経活動は、即教化活動につながっていたようである。伝記によれば、長安青門外に寺を建て居住していた時には、僧徒数千人が彼に宗奉していたというし、^①多くの在俗者も彼の徳望をしたって帰依していたようである。彼の徳望の高かったことは、法護伝中の一、二の逸話によって窺い知ることができる。このことは、「出九七c—九八a」の法護伝第七、梁高僧伝巻一（大正五〇・三三六c—三三七a）、同巻七（三四七b c）、〔三六四c〕、〔開四九六c—四九七a〕、「貞七九四a b」等に出るし、湯用彤（前掲書一五七—一六二頁）、岡部氏、塚本博士の研究にふれられているので、重ねてのべる必要はないと思う。ただし〔出〕、高僧伝によれば、孫興公が道賢論を製作して、竹林の七賢に比して、七高僧を列し、

護公の徳は物宗に居り、巨源の位は論道に登る。二公の風徳は高遠にして、流輩となすに足る。

と記すのをはじめ、高僧伝、〔開〕には、支遁が法護を讚評したものであるとして「護公澄寂、道徳淵美」の言を綴っている。これから推してみても、彼は大訳経家であるだけでなく、徳者としても高く評価されていたことが知られるのである。

ところで、このような彼の魅力、徳望を培ったものは何であったのであろうか。伝記は、彼の性格が天性純懿、操行精苦、篤志好学であ

ったこと。八才にして出家し、幼くして歴大な經典を誦し、若くして發憤して西域に仏典を求め出で、遂に大翻訳事業を達成したと記す。しかしその生涯で、彼の禪定者としての一面もまた見逃がすことはできないであろう。しかし、彼の禪定実践の面を伝える資料は、遺憾ながら少ない。

玉城康四郎博士^②は、東晋時代以降、中国仏教は独自の思想を發揮し出したが、その理由は、仏教者が、ひたすら禪定に専念し、そこから新しい思想の展開が起ったと論究されている。そして仏教者の伝記を精査され、晋代仏教者を、義解↓禪定型と習禪型の二つのタイプに分け、彼らの活動領域を明らかにされている。これは高僧伝の分類を踏えて考察されたものであるが、その中で、陝西省長安附近に居住した禪定者として、道安・道立に並べて、竺法護をあげられ、彼の禪定者の行跡として、晋の武帝の末に深山に隠棲したこと、長安の青門外に建寺し、精勤行道したことを指摘している。実際、法護の禪定実践を記録に留めるものといえば、この二事にすぎないであろう。

彼が深山に隠棲したのは、晋武帝の末とあるが、この隠棲時期の比定については議論が分かれる。岡部氏は、長安滞在期の一時期で、二八六—二八八年の間が穩当とされ、塚本博士は、訳経期のブランクの時期である二七三—二八四年の間とされている。いずれが適當であるかは速断しかねるが、岡部説の期間は、法護の訳経活動歴において、九経近い翻訳が行われている時であるし、塚本説の期間は、確かに訳経のブランク期ではあるが、武帝（即位二六六—二八九年）の末という伝記の記事に少しく躊躇を感じる。いずれにしても、二八九年に近い

一時期、短期間に行われたのではなからうか。その地を塚本博士は終南山方面と推定されている。隠居の原因、理由等は明らかでないが、ただ当時、漢族知識人の間には、隠棲者が非常に敬慕、尊敬される事情があったらしい。法護は、この隠棲期前後から、修行道地経をはじめとして、他の經典に混って三昧経の訳出を行っている。従って、隠棲期は、彼に何らかの轉換の機会を与え、また、禪定に徹底した時期となったのではあるまいか。

彼の禪定者としての一面を知るのに、弟子の竺法乘の伝記中にある逸話は興味深い。これは〔出九八^a〕の法護伝にみられるものである。関中に甲族有り。大法を奉じて護の道徳を試みんと欲して、偽り往きて急に錢二十万を求むるむねを告ぐ。護未だ答え有らず。……

長安の貴族が帰依するに先立って、法護の道徳を試めそうとして、二十万の金額の借財を求めたが、法護は回答しなかった。このあと伝記の示すところは、側にいた法乗が師の法護の心中を察知して、貴族が師の道徳を觀察しに訪れたことを見抜き、金額を与えた。翌日、この貴族は法護の道徳に感服し、多くの人々を従えて師の門下になったという。ここにいう道徳とは、財貨に執着しない精神状態を指すものと考えられるが、玉城博士は、これを道力と理解されている。道力は行道の実践によって証得されるものであり、この逸話からも、竺法護の行道者の一面を知ることができるであろう。

〔註〕① 後立三寺於長安青門外二精勤行道。於是德化西布声蓋遠近僧徒千數咸來宗奉。(大正五五、九八^a)

② 大正五五、九八^a。

③ 大正五〇、三二六^c。

④ 「中国仏教思想の形成」六頁。

(3) 竺法護と三昧経

塚本博士は、法護の訳経の中で、後世に影響を与えた経典として四経を指摘されたが、この中首楞嚴経は、言うまでもなくインド初期大乘仏教に成立し、支婁迦讖によって最初に翻訳され、支謙、法護をはじめ、白延、竺叔蘭、支施宿等によっても訳出されたと伝えられ、羅什訳のみが現存する代表的な三昧経である。首楞嚴経が中国初期の大乘仏教の受容に果たした役割は大きく、それも法護訳が世に出てから、中国仏教界の識者の目をひき出したといわれる。ところで、法護はこの経をはじめとして、多くの三昧経の訳出があり、しかも他の翻訳家のそれ比べて、極立って多いことが注目される。従来の研究には、このことに注意したものを寡聞にして知らない。従って法護の翻訳事業を論ずる場合、このことは看過することはできないであろう。

① 法護に三昧経の訳出が多いということは、当時から、すでに承認されていたようである。〔出六二^b〕には、作者未詳の漸備経十住胡名竹書叙第三がある。

護公、須頼経を出だす。見ずと雖も、恒に彦(竺法彦)の之を説くを聞く。張天錫、更に首楞嚴を出だす。故にまさに、先なる者よりも委しかるべし。元康七年十一月二十一日、沙門法護、長安の市の西寺中に在って、漸備経を出だすに、手に胡本を執り、訳して晋言と為す。護公は菩薩人なり。其の余音遺跡を尋ぬるに、人をして之を仰がば、弥遠からしむ。夫に諸方等無生、諸の三昧経類多し。此

れ公の所出は、真に衆生の冥梯なり。

漸備経は詳しくは漸備一切智徳経という。十住十地経の異訳であるが、「開」に至って大慧光三昧経と呼称される経典で、訳出には聶承遠、帛元信、沙門法度等の長安の人の協力を得たことが序中に記されている。そして、注目すべきことは、序の作者をはじめとして、当時、法護訳に方等無生の経典類と三昧経典の多いことが通説となっていたかに考えられることである。しかも、「三昧経類」というタームが、この当時存在したことが、すなわち、多出した三昧経を一つのグループとしてとらえることが行われていたことに注目しなければならない。ところで、漸備経が、「開」で大慧光三昧経という三昧経典とされるようになった裏には、逆に「出」のこの序文の影響が働いたとも推考されるが、このことは後述したい。また、「公の所出は、真に衆生の冥梯なり」と記されるように、法護の訳経は、人々にとって救済の手だてとして、待望讃仰され、教化に果たす役割が大きかったことを知ることができる。

② 法護の訳経に関説したものととして、次に慧叡の梁高僧伝卷十一の習禅篇の記述が注目される。習禅篇には、二十一人の僧伝があり、章末に習禅に関する編者の考えがのべられている。

ここには、まず初めに禅也（禅那 dhyaṇa）の概念を掲げ、老子を引用して、禅の必要性を説き、さらに智度論の定慧に基づいて方便が行ぜられるという所説を示して、禅定の重要性を明らかにしている。そして禅法が中国に伝来するのに先駆けて、安世高と竺法護によって禅経が翻訳されたとのべている。

遺教東移して自り、禅道も亦授う。是より先世高・法護禅経を訳出し、僧先・曇猷等並に教に依りて心を修し、終に勝業を成ず。故に能く内に喜楽を踰え、外に妖祥を折り、鬼魅を重嚴に擯け、神僧を絶石に覲る。沙門智嚴が躬ち西城に履み、劉賓禅師仏駄跋陀を請するに及び、更に業を東土に伝う^①。

ここにいる禅経とは、特定の禅経を指すのか、あるいは、一般の禅経類の意味で用いられているのであろうか。

安世高訳の禅経といえは、安般守意経、陰持入経、修行道地経等があげられ、法護訳の禅経といわれるものには、わずかに、修行道地経七卷をあげるに止まる。従って、特定の禅経を指しているとすれば、二人が訳出した修行道地経を指したものと考えられよう。しかし、もしも、禅経が広い意味で用いられているとするならば、法護が翻訳した三昧経が禅経として理解していたとも考えられ、これらが、禅法の伝来に務め、しかも習禅僧に与えた影響が大きかったことが認められていたことにもなる。また禅定者にまつわる神秘性の問題は、三昧経の流布にもみられる。

③ 次に、「出」の中で、法護訳の三昧経に経序、経記が加えられたものが一、二伝えられている。これによって、彼の三昧経訳出の状況を紹介してみよう。

その一つは、作者不明の出賢劫経記である。賢劫経は、永康元年七月二十一日。月支菩薩竺法護、罽賓の沙門より是の賢劫三昧を得、手に執り、口に宣べしものなり。時に竺法友、洛（陽）より寄来す。筆者は趙文龍なり。其の功德の福をして十方

に流れしめ、普ねく遂に恩を蒙り、罪蓋を離れしむ……^②
 法護が訳出した経典は、彼自身が西域より將來したものが多いと考えられるが、賢劫経の場合は、鬪資の沙門を通して入手したようである。しかも、訳経の場所は訳出を手伝った竺法友が洛陽から寄来したとあるから、洛陽以外の地である。彼の訳経歴から尋ねると二九七（元康七）年には長安で漸備経を訳していることから推して、賢劫経の訳出は、長安であったかとも推考される。

法護の訳経に従事したものには、三十余名の名があげられているが、この内、明らかに沙門であったのは三名で、その他の人は在俗信者が多かったようである。^③従って筆者の趙文龍は在俗者であったとも考えられる。本経の訳出によって、多くの人々が福德を蒙り、教化されたとあるが、これなどは、法護の訳経が、そのまま教化宣教につながった証左といえよう。また、支敏度作の合首楞嚴経記の末尾には次のように記されている。

勇伏定記に曰く、「元康元年四月九日。敦煌菩薩支法護、手に胡経を執り、口に首楞嚴三昧を出し、聿承遠筆受す」と。願わくは四華をして、覽絲奉宣せしめ、異同の意を觀せしめんことを。^④

この経序は、支敏度が支謙、支恭明、法護、竺叔蘭の四訳の首楞嚴経を校訂して、合首楞嚴経を撰述した模様を伝えるものである。勇伏定経は、法護が彼の訳経の最大の協力者である聿承遠の筆受をうけて、洛陽で訳出したものと考えられ、支敏度は法護訳等を手元において、その異同を検討したとのべている。以上の経序や僧伝の記述するところによって、法護に三昧経の訳出が多いことが認められていたこと、

三昧経の訳出によって、多くの信者が教化されたこと、彼の禪經の訳出が中國への禪法の伝来に貢献したことなどが明らかにされたと思う。

〔註〕① 大正五〇、四〇〇b c。

② 大正五五、四八c。

③ 岡部氏「竺法護伝再構成の試み」一九頁以下。

④ 大正五五、四九a。

(4) 竺法護訳の三昧経典

そこで、次に法護の翻出した三昧経典について考察を試みることにしたい。大正蔵経には、法護訳の三昧経、ただし経名に「三昧」の語の付けられた経典は七経ある。

等目菩薩所問三昧経三卷（大正二〇、華嚴部下）

仏説如幻三昧経二卷（同一二、宝積部下）

等集衆徳三昧経三卷（同一二、宝積部下）

仏説如来独証自誓三昧経一卷（同一五、經集部二）

文殊支利普超三昧経三卷（同一五、經集部二）

仏説弘道広顯三昧経四卷（同一五、經集部二）

無極宝三昧経二卷（同一五、經集部二）

前章でのべた通り、現蔵経中で三昧の語を有する経典は、安世高に三経、支婁迦讖に三経、支謙に二経、そして鳩摩羅什に三経、那連提耶舍に三経、それぞれ存在するから、法護訳は他に比べて多いことが明らかである。

そこで、これらの法護訳経典を調査するために諸経録を検討する作業を行う内に、法護にはこれら七経の外にも、三昧経の名でよばれているものが数多く存在していたことが明らかになってきたのである。

すなわち諸経録の記すものを、欠本経および経録の記述が明らかに誤りであるものをも含めて数えるならば、実に一九経を数えることになる。もとより、道安録を基準とし、これを継承する〔出〕の記録に信をおく立場をとることは、法護の三昧経訳出の実態を知る上で、重要かつ確実な前提ではある。しかし、ここではそれを前提としながらも、なおかつ、たとえ他の経録の記述に誤認があったとしても、そのことにも注意を向けてみたい。それは、③で触れたように、法護に三昧経の訳出が多いことを伝える経記等の影響に基づく現象とも考えられるからである。

④ そこで、まず初めに、〔出〕に記される三昧経名を訳出年代の明らかなものから順次配列してみよう。ただし（ ）内は〔出〕では不明であったが〔三〕に至り記された年号に基づいたものである。もとより〔三〕の記録は、信をおくに足るものか否かは問題であるが、一応掲げておきたい。

- ① 普超経四卷 二八六（太康七）年〔七b〕
- ② 宝女経四卷 二八七（太康八）年〔七c〕
- ③ 勇伏定経二卷（欠）二九一（元康元）年〔九a〕
- ④ 賢劫経七卷 三〇〇（永康元）年〔七b〕
- ⑤ 如幻三昧経二卷 三〇三（太安二）年〔八b〕
- ⑥ 照明三昧経一卷（欠）三〇四（太安二）年〔八b〕
- ⑦ 無極宝経一卷三〇七（永嘉元）年〔八c〕
- ⑧ 阿耨達経二卷（三〇八（永嘉二）年）〔七c〕〔三六二b〕
- ⑨ 首楞嚴経二卷（訳出年代不明）〔七c〕

- ⑩ 等集衆徳三昧経三卷（不明）〔七c〕
- ⑪ 般舟三昧経二卷（不明）〔八a〕
- ⑫ 独証自誓三昧経一卷（不明）〔八c〕
- ⑬ 普超経 〔出七b〕に「一名阿闍世王品、安録亦云う。更出阿闍世王経、或は三卷と為す。旧録に云う。文殊、普超、三昧経。太康七年十二月二十七日出」とある。本経は支謙訳阿闍世王経と同本異訳である。ここにいう旧録とは、〔三六二b〕は竺道祖の雑録し〔内二四〇b〕は「見道祖雜録一加三昧字」として「三昧」の加えられた点に注目している。

② 宝女経（大正一三、大集部No.888 宝女所問経）〔出七c〕に「旧録に云う。宝女、三昧経。或は云う、宝女問慧経。太康八年四月二十七日出」〔法二二〇a〕〔三六二b〕〔仁一五九b〕〔静一九〇a〕〔内二三三a〕〔訳二五三b〕は宝女経とするが、〔武三八三b〕は宝女問慧経の名をあげ、〔開四九三c〕は宝女所問経とする。

〔出〕に「旧録云宝女三昧経」の旧録とは、〔三〕に聶道真録とあり、常盤博士もこれをとっている。以上のことから本経は、一般には宝女三昧経の名称よりは、宝女経とされていたらしい。しかし宝女経は〔開〕にある宝女所問経の名で現蔵経中に存する。宝女所問経は、卷三「十八不共法品」に、宝女に不共法を得るための三昧修習の重要性を説くが、これがこの経を宝女三昧経なる経名をもたらした由縁と考えられる。

③ 勇伏定経〔出九a〕に「安公云う。更出首楞嚴。元康元年四月九日出」といい欠本とする。〔三六二c〕は、支謙・支謙・白延等訳

出の首楞嚴三昧経の同本異訳とし、これの第四訳とする。「出」の支敏度作合首楞嚴記の終りに勇伏定記を付し、支法護による訳出が明らかにされているが、訳出年時もこれによったものであろう。

④ 賢劫経(大正一四、經集部一(55))〔出七b〕に「旧録に云う。賢劫三昧経。或は云う、賢劫定意経。元康元年七月二十一日出」とある。旧録とは〔三六二a〕には、「趙文龍筆受……永康年出。見華道真録」とあり、真録をさすかと考えられるが、筆受者趙文龍を示すのは〔出〕第七出賢劫経記(前掲)によったものであろう。〔法二七a〕

〔仁一五〇c〕〔静一八二a〕〔貞七九二a〕も〔出〕と同様に賢劫経の経名を用いるものが多く、賢劫三昧経の名を用いるものはない。本経が賢劫三昧経とよばれたのは、経全体に禪定が重んじられ、特に第一巻全体に、了諸法本三昧が説かれることに由来すると考えられる。〔三六二a〕から別に毘陀劫三昧経があった如くに記され、

〔内二三二c〕等もこれを受けるが、〔開四九四c〕には「房等別存毘陀劫三昧経誤也」として、〔三〕の誤認を訂正している。

⑤ 如幻三昧経〔出八b〕に「旧録に云う。三卷太安二年五月十一日出」とあるけれども、〔三六二c〕には二卷或三卷と記すのみである。〔開四九三c〕は「第二出。或三卷、或四卷。与宝積善住意会等同本。見僧祐録」として他に何も示さないことから、常盤博士は、「出」の記述は後に付加されたもので、さらに本経は支施寄訳ではないかと推定されているが、岡部氏はこれに反対し、法護訳を支持されている。

⑥ 照明三昧経〔出八b〕に「太安三年二月一日出」とし、有本

の部に入れており、「武三九九a」には七紙あったと記すから、当時は存在したと考えられるが、現蔵中には欠本である。

⑦ 無極宝経〔出八c〕に「別録に載するも、先の安録に欠く。或は云う、無極三昧経。永嘉元年三月五日出」とある通り、道安録に無く、「出」は別録より採用したもので、〔三六三b〕には、「見華道真録及別録」とする。〔法二七b〕には、本経と宝如来三昧経とは同本異訳であると記し、〔開四九四b〕はこれを受けている。諸経録とも異名の無極宝三昧経の経名を出している。

⑧ 阿耨達経〔出七c〕に「一名弘道広頭三昧経。旧録に云う、阿耨達龍王経、或は阿耨達請仏経」として三異名を記す。〔法一一七b〕〔仁一五六b〕〔静一九〇a〕〔内三二四c〕〔武三九三a〕は弘道広頭三昧経と阿耨達龍王経とは同本異訳とするから、当時、この二本は別経として存在したものであろう。しかるに、〔三六二b〕〔内二三三b〕は、「出」を受けて「永嘉二年三月出、一云阿耨達、一云阿耨達請仏、一云金剛定意、或無三昧字凡四名凡十品」として、これは同本異名と考えたらしい。〔開四九四c〕〔貞七九二a〕は「一名阿耨達龍王所問決諸狐疑清淨品、亦名入金剛間定意経」。内典中別載阿耨達経誤也」として、同一経であることを強調している。これらの諸経録の記載に対し、岡部氏は本来は一経であったものが、次第に増広、削略が行われ、その間に種々の異名が生じ、あるものは、同本異訳として流行したものであろうとされる。いずれにしても、「出」以降、弘道広頭三昧経の経名で経録に記載され、現蔵中もこの名称が採用されているのである。

⑨ 首楞嚴經 「出七c」に「異出、首めに阿難言くと称す」とし、有本に掲げる。ただし、「出」第七の勇伏定記に、法護が本経を訳出したことを記すのは、先にのべた通りである。「法一一九c」は、首楞嚴経に法護訳を含めた九経あることを記す。ただし「開四九五c」は勇伏定経と同じとし、「出」【三六二c】の更出首楞嚴二巻は誤まりで、これを削除すべきであるという。本経については、欠本であり、資料が乏しいので結着はつき難い。

⑩ 等集衆徳三昧経 「出七c」に「旧録に云う、等集衆徳経。或は云う、等集三昧経」とあり、本経に二異名をあげているが、「出」以後、この経名は用いられていない。「法一一七b」【仁一五六c】「静一九〇a」には、集一切福德三昧経と同本異訳とあるが、「三六二b」【内三三三a】【武三九四c】には、集一切福德三昧経は異名とする。集一切福德三昧経は、羅什訳で現蔵中にあり、明らかに同本異訳。従って「三」等の記は誤認である。

⑪ 般舟三昧経 「出八a」に「安公録に云う。更出般舟三昧経」とあり、道安録に記載されたものであるが、欠本である。本経は「法一一五c」【仁一五一b】等で、支謙訳般舟三昧経と混同された跡が窺われ、経録上からは、現蔵中の支謙訳の三巻本がこれに相当するとも考えられている^⑥。

⑫ 独証自誓三昧経 「出八a」に「或は云う、如来独証自誓三昧経」として異名を示すが、「法一一五c」等には如来自誓三昧経の異名を記す。また「開四七四a」には独証自誓三昧経を出し、さらに安世高訳自誓三昧経と同本、第二訳とする。

以上の一二経は、「出」において「三昧」語の付された法護訳の三昧経典である。この中四経は欠本であり、八経は現蔵中に存在する。これらを見ると、普超経、宝女経、賢劫経のように「出」の中には異名として三昧の字を加えた経名を記すけれども、他の経録では、三昧経名が用いられなかった例や、逆に無極宝経や阿耨達経の如く三昧を付けたものが、多く用いられた例がみられるのである。

⑬ 次に、「出」以後の経録で「三昧」が付加された経典について検討してみよう。

⑬ 漸備一切智徳経一〇巻 二九七（元康七）年【出七c】

⑭ 宝施女経一卷（欠）（不明）【出八b】

⑮ 等目菩薩経二巻 【出八c】

⑯ 超日明経二巻（欠）（二八六（太康七？）年）【出八c】【三六二b】

⑰ 漸備一切智徳経（大正一〇、華嚴部下巻）【出七c】に「或は五巻、元康七年十一月二十一日出」とあるが、これは前掲(3)の漸備経十住胡名并書叙の記述に従ったものであろう。「法一一九c」等には、「華嚴経十地品、或は十巻、元康年」と記し、「三六二a」は、「元康七年出。是華嚴十地品、或五巻。見華嚴道真録」とし、「内二三二c」は、十巻で道安録・道真録に見るとする。しかし、「開四九四a」に至って「一名十住、又名大慧光三昧」とあり、本経が大慧光三昧経とも呼称されていたことが認められるのである。この経は、金剛蔵菩薩が仏の神力によって大智慧光三昧に入り、菩薩の十地を説く内容のもので、「開」が、三昧経としたのは、これに依ったものと考え

られる。ただ、「開」は何故にこの経名を用いたかを明らかにしない。なお、本経の訳出年代は「出」に明らかで、三昧経の訳出順をいえば、③勇伏定経と④賢劫経の間に位置することになる。

⑭ 宝施女経 「出八b」は、有本の部に記すも、経名をあげるのみである。ただし、「法一一六a」等は、一名須摩提法律三昧経といふと記す。「三六三a」「内二三三c」は、この三昧名を示し、聶道真録に見るとする。本経は欠本であるが、常盤博士⁷⁾は、支謙訳法律三昧経の異本であろうと推考されている。

⑮ 等目菩薩経 「出八c」は「別録には載するも、安録には先きに欠く」とし、道安録に欠本であったものを僧祐が新たに追加したものである。本経は、「法一一五b」より等目菩薩所問三昧経の名で記載されたもので、「三六二c」には、「出」と同じく等目菩薩経と記すのみである。「内二四〇c」は、等目所問経ともいふとし、「武三七四b」は、一名普賢菩薩定意経ともいふと記す。「開四九四a」には、「一名普賢菩薩定意、或直云等目菩薩経、或三卷、是新華嚴十定品異訳。旧経無此品。見僧祐録」とする。なお本経は、「出」の当時は欠本であったが、「仁」以降から紙数を示すことから、流入されたものである。現蔵中には、初めに記したように、等目菩薩所問三昧経の名で収められている。

⑯ 超日明経 「出八c」は欠本の部に名を留めるのみである。

「法一一七c」に超日明三昧経一卷、晋太始年法護訳とし、聶承遠が重出するも、二経は同本異訳とする。「三六二b」「内二三三a」は「超日明三昧経三卷、第二訳。或直云、超日明経三卷太始七年正月訳。

初出或兩卷。或直云三超日明経。見聶道真録」とする。訳出年を「法」は大始年、「三」は大始七年とするが、これは大康七（二八六）年の誤まりであろう。

以上の四経は、それぞれ

漸備一切智徳経 ↓「開」

宝施女経 ↓「法」以後

等目菩薩経 ↓「法」等

超日明経 ↓「法」以後

と「三昧」の語が加えられ、三昧経とよばれるに至るのである。ところで、現蔵中の竺法護訳三昧経典については、以上の諸経録を検尋した結果をみると、法護訳と記載され、承認されてきたものばかりである。岡部氏⁸⁾はこれら諸経が訳出上からみても、法護訳とみなしてよいとされている。したがって、法護訳の三昧経で現存するものは、十経である。

⑰ 次に「出」以外の経録において、法護訳として誤認された二経典、および法護訳と同本異訳経典が、他の訳者によって三昧経として記録されているものについてのべてみたい。

⑱ 定意三昧経一卷（欠）

⑲ 毘陀劫三昧経七卷（欠）

⑳ 維摩詰経二卷（欠）

㉑ 定意三昧経 「出三〇b」第四（録下）の新集統失訳雑経録（有経目録）に記されるもので、「法一二四b」「静一九七c」には十住断結経として出ずとし、「三七四b」は失訳、「内二四九b」は、

〔出〕には失訳見有経本とする。ところが〔武三七四〕には「右道安云、晋代竺法護訳、出・僧祐録」として、道安録、僧祐録を依所に法護訳と登録している。これは明らかに〔武〕の見誤まりである。

〔開五〇九c〕等は十住断結経の異名と記すだけである。

⑮ 跋陀劫三昧経 ④の④賢劫経にのべた通り、〔三〕が賢劫経の異名であることを誤まって、独立経として存在するかのよう扱ったものである。以上の二経は、経録作成者の単純な誤認から法護に託されたものである。

⑲ 維摩詰経 〔出一四a〕には、「支謙維摩詰二卷、竺法護出維摩詰二卷、同出刪維摩詰一卷、竺淑蘭出維摩詰二卷、鳩摩羅什出新維摩詰経三卷、右一経四人異出」とある。羅什訳が流行するなかで、法護訳はかなり重んじられ、〔出五八b〕第八には支敏度作の合維摩詰経序があつて、本経の合本を作成、研究が行われた過程が記されている。ところで、いずれの経録をみても法護訳維摩詰経を三昧経とするものはないが、支謙訳は〔開四八八a〕に至って、仏法普入道門三昧経の名でもよばれるようになる。羅什訳もこの名でよばれることはないから、支謙訳に限って用いられた名称なのである。内容的にも、三昧経の典型ともいわれるべきものであろう。この外にも、支謙訳月明童子経は、月明菩薩三昧経〔出六c〕といわれ、法護訳月明童子経と経名が全く同一なことから、全然別系統の内容のものでありながら、経録者に紛らわしく、誤認された形跡がみられる。

以上、法護訳の三昧経典を④〔出〕に「三昧」経名を挙げるものの一
二経、⑩〔出〕以後の経録に「三昧」の付けられたもの四経、⑧経録

上の誤解に基づいて、法護訳に託されたもの等三経、合計一九経を三類に分けて論じてきた。現蔵経にあるのが、七経であるのに比られば、経録では約三倍弱の法護訳三昧経が記載されていたことになる。従つて、経序の記述に承認された通り、法護に三昧経の訳出が多いことが明らかとなり、しかも、諸経録の記録の中で、これらが次第に増加していった事実を知ることができたのである。

ところで⑩の〔出〕以後、三昧経となった四経、さらに前述④の一
二経の中の普超経、宝女経、賢劫経、無極宝経、阿耨達経の場合も含めて、何故に「三昧」が付けられたのか、その理由は明らかではない。漸備経等の四経の場合、「三昧」が加えられたのは、〔出〕以後の経録であり、年代的に下ることから推せば、梵本に *samādhi* の語があつたためとは到底考えられない。とするならば、このような現象をどのように理解すればよいのであろうか。第一に外的な理由として、三昧思想に関説した経典を三昧経と呼ぶ時流が、当時に存在したのではないかということである。このことは支謙の場合にもあてはまるであらう。第二に、内的な理由としては、次のようなことが考えられる。経録編纂者が、法護には他の訳経者に比べて三昧経の訳出が多く、そのことを経序・経記等が記述しているので、これに信をおくあまり、法護に仮託したのではないかということである。安世高の場合も、三昧経が彼に仮託された理由には、彼が禅経訳者として著名であったという事情が作用したと考えられよう。いずれにしても安世高が禅觀派の源流をなし、支婁迦讖もまた禅との関わりが深く、東晋以後も多くの禅修観行者が輩出している背景を考えれば、三昧経が多出される理

由もおのずと首肯される。またこのような三昧経の多出現象は、中国仏教の経典愛容の一面を知る上で、改めて注目されるべき問題であろう。

〔註〕① 「訳経総録」六三九頁。

② 同六一頁。

③ 同六三四頁。

④ 「訳経史研究序説」第二。

⑤ 同第三。

⑥ 平川彰「初期大乘仏教の研究」一一三頁。

⑦ 前掲書六五七頁。

⑧ 前掲書第二、三。

(5) 三昧経典の影響

三昧経典が、中国仏教者に与えた影響としては、どのようなものがあるか。魏晋の頃、いわゆる大乘禪系といわれる人々に流行したと考えられるものに、首楞嚴経、光明三昧経、慧印三昧経がある。

首楞嚴三昧経は、四本の訳本が出て支敏度による合註本が出、羅什の新訳本が出て大いに研究された。本経の経序、経記は〔出〕に四本伝えられている。この中、作者未詳の首楞嚴三昧経注序（大正五五、四九c）には、首楞嚴三昧について説明し、支道林がこの三昧に深い関心を示していたことを記している。この外、高僧伝にも本経の講述と説誦について記するものは多い。^①

光明三昧経は、支謙訳光明三昧経、同本異訳の支曜訳成具光明定意経があり、極めて大乘空観の主張の強い経典であり、般若学を重視する大乘禪の意にそうものであったようである。道安は成具光明経一卷

を一万言闡誦していたと伝えられる。^②

支謙訳慧印三昧経には、その伝持に纏わる興味深い伝説が経序に残されている。「出五〇b c」第七の王僧孺撰慧印三昧及濟方等学二経序讀に、広州南海郡の何規という者が薬を求めて深山に入ると、年八、九十ほどの不思議な老人と巡り会った。そしてその老人から、建安王に一経典を託され、

此の経若し至らば、宣しく三七日の宿齋を作すべし、若し齋法を曉らかにせざれば下林寺の副公に問うべし。副法師は戒行精苦、恬憺無為にして、嗜欲を遺て豪賤と等しく、蔬糲自ら充たし、禪寂怠ること無し。

と伝え置いて、忽ち姿を隠してしまったという。開いてみるとこの経が慧印三昧経であり、経旨は至極法身無相を体とするものであるという。この記述には三昧経の流布に、神秘的なものと結びついていたことが窺い知られる。支道林は高僧伝第四に、^③

早く非常の理を悟り、余杭山に隱居し、道行之品を深思し、慧印之経を委曲す。

と記されるように、首楞嚴三昧経と同じく、この経にも関心を寄せていたようである。このほか、三昧経として注目すべきものに般若舟三昧経があるが、本経が東晋以降の中国浄土教に与えた影響は特筆すべきものである。

法護訳三昧経典の中で、後世に影響をもたらした経典としては、首楞嚴三昧経があげられている。前述したように、彼の訳経事業と教化活動は晋—南北仏教に大きな足跡を残したようであるが、法護訳の三

三昧経典は当時の禪定者、思想家にも影響を与えている。玉城博士^①は釈道安に与えた法護訳三昧経の影響に關説され、法護訳の等目菩薩所問三昧経、漸備一切智徳経、如来独証自誓三昧経と他の法護訳経典をあげ、これらの経典によって道安思想の基調である禪定↓般若↓解脱の実践的の路線が形成されたと論ぜられている。法護訳の三昧経典が一般民衆と禪定仏教者等にもたらした影響については、さらに検討を要するものであり、今後の課題にしたいと考えている。

〔註〕^① 講注したものに、帛遠（大正五〇、三二七b）、釈弘充（同三七六a）、釈宝亮（同三八一c）、誦経には釈僧審（同三九九c）、釈法慧（同四〇八c）等がある。

② 大正五〇、三五一c。

③ 同三四八b。

④ 「中国仏教思想の形成」四八一頁以下。

（昭和五〇年三月三十日記）

なお本稿は、共同研究「三昧経典の基礎的研究」（代表者宮林昭彦、佐藤成順、小沢憲珠、大南竜昇）の研究成果の一部である。

法然教学の基礎的研究

— 語録述作の年次・事情について —

坪井俊映

一 はじめに

現今、法然上人の著書消息文（語録）といわれるものが多く伝えられているが、これらには異本が多く、ものによりて内容の出没、増広、改変が激しく、同名別本とも思われるものが見られる。かかる異本別本が多く見られるということは、日本の各宗祖師の中で特異なものであって、たんに伝承し、書写している間における写し誤りというだけでなく、法然の滅後に門下は分裂して五流六流乃至は十五流に分かれて、異義が続出したことに深い関係があるように思われる。したがって法然教学の研究には現在伝わっている異本を比較検討して語句の出没増広改竄の後を調べて、正しい上人の語録の検出が必要であるとともに、さらに上人滅後まもなく、名を法然に借った偽書が既に横行したことに関連して、現存のものに対する真偽の検討もゆるがせにすることはできない。

現在、法然上人の著書消息文は了慧の『和漢語灯録』によると、十八卷五十二章にまとめられ、石井編の『法然上人全集』には八輯二六九篇に収録されているが、法然上人の真筆として現存するものが少な

いところより、全語録の一々についての検討はまことに容易ならざるものがある。法然上人の語録の中で、述作年次の明確なものは少なく、そのほとんどが、いつ頃のものがあきらかでない。上人の念仏の教えがひろく社会に注目されるようになったのは、大体大原談義（五十二歳）以後のことと思われるから消息文等はほとんどそれ以後のものと考えてよいであろう。しかし、上人には大部の著述なく、代表的な著作とされる『選択集』のごときも藤原兼実の求めによって述作されたものであり、消息文の多くは弟子または帰依者の依頼によって書かれたものであって、上人自らが筆をとって自身の説く念仏往生義を組織的に著作されたものはない。ほとんどが人々の求めによって書かれたものであって、いわゆる対機説法的なものばかりであるから、その間において一見矛盾するがごとき教説が見られて、いずれが上人の真意なるや疑がわしめるものがある。

このように法然上人の語録の研究には種々の問題があるが、戦後になって宗内外の学者によって諸方面より上人の語録の研究が盛んになり、多くのすぐれた研究成果を見ることができている。よって、いま法然教学を研究するにあたりこれら先輩の業績を整理して(一)『法然上人全

集』に関するもの、(二)『醍醐本・法然上人伝記』、『西方指南抄』、『和漢語灯録』に関するもの、(三)著作消息文の二々に関するものに三分して、述作の年次、その事情等について簡単に記述して、併せて諸先学の研究成果を記して今後の研究の資にせんとするものである。

なお、法然上人の語録に関する先学の研究論文、著作に多くのものがあり、筆者には未知のすぐれたものもあり、また見落したものも多々あることと思われる。足らざるところは、これに追加されんことを切に希望するものである。

二 法然上人全集について

現在、法然上人の著作語録を集録し刊行したものに石井教道編『昭和新修法然上人全集』（昭和三十年、初版）と黒田真洞・望月信亨編の『法然上人全集』（明治三十九年、初版）の二部があり、このほか大正大藏経、浄土宗全書等に収められているが、単行本としてはこの二部のみである。そのうち黒田望月編のものは、漢語灯録が宝永開版、和語灯録は正徳開版のもの（義山の校訂出版）によって編纂されているが、石井教道編のものは『醍醐本・法然上人伝記』、『西方指南抄』（親鸞写）、元亨版『和語灯録』、『古本漢語灯録』その他金沢文庫所蔵の古写本等の古い写本・版本を底本として、それに他の版本古写本を比較校合して編纂されていて、義山が校正出版した宝永版・正徳版の和漢語灯録は比較校合の資料として用いられているのみであって、古写本、古版本を中心に集録されている。それでこれによって法然上人の語灯録の比較的古い形態を知ることができるばかりでなく、詳細

な異本の校合が行なわれているために、異本の特色を知ることができ、斯学の研究上まことに貴重な資料を提供されたものとして、その業績は高く評価されるべきものである。しかしながら編集にあたり法然上人当時に近い古写本であり、古版本であるという理由だけで、これを底本とし用い、その価値及び伝承をかえり見ないところに本全集をとり扱う上に充分の注意を要する。

法然上人の門下は滅後、五流または六流に分派し、異義園菊の美を競う有様であった。これらの分派分流した各流派においては決して自流は法然上人の教えと異なつた異義異説を説くものとはしてはいない。いずれの流派においても自流こそ法然上人の嫡流であり、正統を伝えたものであると自負して、他の流派こそ異義異説であるとしている。

その例を出すと、聖光房弁長の門流によって編集されたといわれる『四十八巻伝』は、法本房行空、成覚坊幸西、覚明房長西について『この三人随分名譽の仁たりといへども、上人の冥慮はかりがたきによりて門弟の列にのせざるところなり、見ん人あやしむことなかれ』といつて、門下より擯斥しているが、覚明房長西の門流の徒は決して自流は法然上人の教えと異なつた異端を説くものとは考えていない。長西の門人念空道教の『諸行本願義』及び『二十願決疑問答』（作者不詳）によると、法然上人は『無量寿経釈』において諸行往生を認めているといつて、第二十願を諸行往生願とすることは法然上人も説くところであるといひ、また善導は『観経疏』において「弥陀本誓願極樂之要門 定散等回向 速証無生身」と説いて諸行往生を説くとい

って、善導法然ともに諸行往生を説くものであり、長西門流は法然のかかる教説を布衍するものであるとしている。そして『選択集』は第十八願の意にもとづいて説いたものであるから、諸行本願の考えは見られないが、法然の『無量寿経釈』善導の『観経疏』によると諸行本願の教旨があるといつて、決して異義を説くものとはしていない。

しかのみならず、入阿の『観経疏頭意抄』によると、称名一行を専修といい、自余の万行を雑行と名づけて、諸宗の高僧を十三の過失を行ずるものとし、また顕密の妙行を「千中無一」の雑行に撰することは謗法罪を犯すものであり、墮地獄の業であると非難している。

さらに親鸞は『教行信証文類』の後序によると、元久二年（三十三歳の時）法然上人より『選択集』を相伝されたといつて、内題の「選択本願念仏集」と、「南無阿弥陀仏 往生之業念仏為本、釈裨空」の二十四字を上人は真筆をもって筆写されて賜わり、選択集の書写を許されたばかりでなく、上人の真影を図画したところ上人は真筆をもって自からこれに讚をして「南無阿弥陀仏 若我成仏十方衆生……必得往生」という往生礼讃の文を書いて賜わったといつて、法然上人より最も深い信頼を受けたものであるという自負の念を示している。

これは法然門下における一、二の例にすぎないが、しかし、法然の門人はいずれも自分こそ法然上人より深い信頼をうけたものであり、正義を伝えたものであるという自信をもっていたと考えられる。

上人の門弟が師法然上人の教えをうけて、これを説きひろめる場合に、上人の教えが極めて簡潔であるために、自己の理解（己証）が加わって異なった教えを説くようになり、ここに異流が生ずるに至った

と考えられる。この自己の理解を加えたという例に証空の西山義が見られる。西山深草派の円空立信の『玄義分深草鈔』によると

「サテ先師ノ常ノ物語ニハ 我所立ノ法門ハ専ラ故上人（黒谷ノ御事也）相承ノ外ニ別ノ秘曲ナシ 但シ其ノ大旨ヲ得テ委細ノ料簡ヲ加ヘタル事ハ我稽古ノ功ナリ」

とあって、証空の説く法門は、法然上人より相承した教えを説くのであるが、上人滅後における修学によって、上人の教えに料簡を加えて自己の法門にしたといつて、上人の教えに証空自身の料簡を加えたことを述べている。

かかる例はいずれの門弟においても大なり小なり見られるものであつて、ここに異義の生ずる原因があると考えられるが、そのために上人の著書語録を書写する場合に自流の考えに都合良きように改竄、増補が行なわれたのではないかと思われるものが見られる。

親鸞上人が相伝したとされる『選択集』には巻頭の文が「往生之業念仏為本」とされているばかりでなく、第八、三心篇において説く善導の至誠心釈に対しては独自の訓点をつけて、『教行信証文類』と同じ読み方をするごときこの例であり、また昭和重修『法然上人全集』において底本とされている『三部経大意』は金沢文庫所蔵の古写本であつて、法然上人滅後四十二年、即ち建長六年（一二五四）五月十五日平針郷新善光寺にて書写されたものである。これは三祖良忠上人の門人良聖の所持本であるが、この『三部経大意』は至誠心釈について左のごとき釈義をほどこしている。

「此ノ至誠心ハ広ク定善ト散善ト弘願トノ三門ニ涉リテ釈セリ、コ

レニ付テ総別ノ義アル可シ、総者自力ヲ以テ定散等ヲ修シテ往生ヲ願フ衆生心ナリ、別者他力ニ乗テ、往生ヲ願スル至誠心ナリ、^⑤其故ハ疏ノ玄義分ノ序題ノ下ニ曰ク……何況一分ノ惑ヲモ断セザラム罪惡生死ノ凡夫 イカニシテカ 此真実心ヲ具スヘキヤ 此故ニ自力ニテ諸行ヲ修テ至誠心ヲ具セムトスルモノハ専ラカタシ、千カ中ニ一人モナシト云ヘル是也^{云々}」

とあり、この文は正徳版、元亨版和語灯録にはなく、金沢文庫本と正嘉二年（一二五八）書写の高田専修寺所蔵本にのみ存する文である。法然上人全集は金沢文庫本を底本として、他の異本と校合しているが、至誠心に自力の至誠心と他力の至誠心をあかし、自力の至誠心を具するものは千中無一というがごときことは、他の法然上人の語録には見ることでないものである。したがって、かかる説がはたして法然上人の真説なりや、否やについて十分に研究する必要があるばかりでなく、金沢文庫本と高田専修寺本にのみあるということは、門下のある流派にて伝承されている間に増補改竄が行なわれたのでないかとの疑問も生ずるのである。

さらに『醍醐本・法然上人伝記』を見るに、これは法然の門人勢観房源智の見聞を中心として門弟の集録した法然上人の語録の第一回の集輯として重視されるものであるが、その中に収められる「三心料簡」以下二十七の法語についてその内容を検討して見るに、初めの三心料簡事、白道事、阿弥陀経一心不乱事、善人尚以往生況悪人乎事の釈義がはたして法然上人の真説なりや疑いなきを得ない。

したがって、この『醍醐本・法然上人伝記』に収めらる三心料簡以

下の法語が上人門下のいかなる流派によって伝持され、その伝持の間において書写されるにあたり意識するとせざるとにかかわらず、かなりの増広改竄挿入があつたのではないかと考えるのである。したがって法然上人在世時代に近い古写本であり、古版本であるという理由のみによって、上人の真説を誤りなく記述したものであり、後世のものには誤りがあり、改訂があるとすることは厳に謹しむべきことである。しかしながら昭和重修『法然上人全集』によって上人の語録の古形態を知ることができるばかりでなく、異本との校合によってその特色を把握することができることは、斯学の研究に大きな光明を与えられたものであつて、その業績は高く評価すべきものである。

三 『醍醐本・法然上人伝記』、『西方指南抄』、『和漢語燈録』について

法然上人の著書、消息文を集録したものに

(一) 『浄土依憑経論章疏目錄』(長西録) (覚明房長西撰)。 (二) 『醍醐本・法然上人伝記』(編者不詳)。 (三) 『西方指南抄』(親鸞集)。 (四) 『黒谷上人語灯録』(望西楼了慧集)の四種がある。

一、『浄土依憑経論章疏目錄』一卷、長西撰、

これは法然上人の門弟 覚明房長西の集録した浄土教関係の目録であつて、これには黒谷の著として次のものがあげられている。

『無量寿経釈』 一卷

『観無量寿経釈』 一卷

『阿弥陀経釈』 一卷

『阿弥陀経懺法』 一卷

『往生要集料簡』 一卷

『浄土初学鈔』 一卷

『選択念仏集』 一卷

『浄土五祖伝』 一卷

以上の八部八巻の著作のあったことを伝えているが、そのうち『阿弥陀経懺法』一卷は早くより散佚したためか、その後の目録に見ることができない。その他のものは幸いにも現存している。しかしこの長西の目録は浄土教全般についての目録であって、法然上人にかかる著述があったことを記述するだけあり、法然上人の著作のみを特別に集録したものではない。しかし法然上人の直弟が集録したものであるから最も信頼に足るものである。

二、『醍醐本・法然上人伝記』一卷（著者不詳）

これは京都の醍醐三宝院に所蔵されている法然上人の伝記であって、他の上人伝と区別するために『醍醐本・法然上人伝記』と呼ぶ、本書は醍醐寺第七十九世の座主 義演准后（寛永三年一六二六寂）の書写にかかるものである。内容は六篇よりなる。

第一篇 一期物語と題し、上人の物語二十条を集める。

第二篇 禅勝房の問に答えたものであって、総計十一問答が収められている。

第三篇 三心料簡事以下およそ二十七条の法語が集められている。

第四篇 別伝記云と題して、上人の略伝を収めている。

第五篇 御臨終日記と題して、上人の臨終における靈瑞を記す。

第六篇 三昧発得記であって、上人が自から発得された三昧のことを記述されたものである。

本書の成立について先学の間に種々の説が見られる。

●これは字面訓点等はすこぶる古体を伝えているために鎌倉時代の古写本によって筆写されたものであろう。法然上人の滅後およそ三十年頃、弟子の勢観房源智の見聞を主とし、かねて諸弟子のあいだに伝えられた諸種の伝記をあつめたものであろう。これには了慧の『和漢語灯録』に集録されていないものがあり、内容より見て法然上人滅後における第一回の上人の遺文を集録したものとして貴重なものである。

（望月・解説）●この醍醐本の記事は『選択要決』（源智述）にも多く通ずる箇所があり、雑然として整理されていなかったものを法然上人滅後三十年頃、勢観房源智の弟子宿蓮房によって六篇に整理編纂されたのであろう。（三田・法然諸伝の研究）このように法然上人の語録や伝記類が結集編纂されたのは醍醐本が最初であろう。（三田・法然諸伝の研究）●この醍醐本が法然上人の諸伝の根幹をなしているものであって、『源空聖人私日記』は醍醐本より後の成立と見られ、親鸞の『教行信証』の成立より先行するものである。（三田・法然諸伝の研究）

●この説に対して『一期物語』（醍醐本）が『源空上人私日記』の影響を受けつつ聖道門的色彩を排除せんとするものであるから『一期物語』（醍醐本）の成立は私日記以後であらう。（田村・法然上人伝の研究）という。●『醍醐本』の内容について第三篇の三心料簡事、白道事、阿弥陀経一心不乱事、善人尚以往生況悪人事の四項は内容より見るに

長樂寺降寛の『具三心義』『散善義問答』の説と同じであるから、この三心料簡以下の二十七法語は降寛のものではなからうか（坪井・印仏研四九号）

三、『西方指南抄』三卷（親鸞写）

これは親鸞が法然滅後四十五年即ち康元元・二年（一二五六・七）にわたって書写したものであって、書写年次は左の通りである。

上本 康元元丁巳正月二日書之^{（二の誤り）}

上末 康元元年丙辰十月十三日書之

（朱書）康元元歲正月一日校之

中本^{（朱書）}康元元年丁巳正月二日校之^{（二の誤り）}

中末 康元元年丙辰十月十四日書写之

下本 康元元年丙辰十月卅日書之

下末 康元元年丙辰十一月八日書之

この書写年次を見てもわかるように「上末」に初まり「上本」で終つていて、巻序を追って筆写したものでない、現在高田派専修寺に正副二本が所蔵され、正本は親鸞の真筆であるが、副本は門弟覚信の書写本であつて、ともに国宝（昭和二十九年）に指定されている。本書には総計二十八章が収められている。即ち

上巻 法然上人御說法事 建保四年公胤夢告の二部

中巻 三昧発得記以下の十一部

下巻 念仏の事御返事以下の十五部

本抄が親鸞によつて集収され書写されたことについて、古くより疑

いをもたれ、慶証寺玄智は『浄土真宗教典志卷』^⑥一において、「大谷親鸞上人は源空上人の法語行状等およそ二十四章を集録す、或いは疑う、此鈔は宗祖の手に出づるにあらず、今いう、編者は真偽をあえてこれを論せず」（原漢文）

といつて疑問をいだいているばかりでなく●親鸞の自著の中に一カ所も『指南抄』を引用するところがなく、また後世の真宗学匠も学説の典拠に引用していない。永正十七年（一五二〇）の憲俊の目録に初見し得る程度である（石井・法全序）ましてこの抄は寛文元年（一六六一）に初めて京都五条にて開版したものであって、親鸞没後四百余年にして初めて世に出されたことは奇異とすべきであり、（望月・法全跋）また『和漢語灯録』の編集者了慧がこれについて一語もいわず、まして親鸞が八十余の老齢をもつて自から遺文の集収整理にあつたことについても疑問がある。（望月辞典）●親鸞滅後七百年近くのあいだ親筆の存在が知られず、真宗の学匠もこれについて余り論ぜない点について疑義がもたれるが、しかし寛文開版以前に一、二の寺院にて秘蔵せられてひろく世に流布されなかつたようである（真宗大辞典）しかし現存の国宝『西方指南抄』三巻は親鸞の親筆であるとしても、はたして親鸞が編輯して書写したのか、編輯者は別で親鸞は単に書写しただけのものであるかは明確な結論を出すに至っていない●しかし筆跡と奥書によつて『西方指南抄』は親鸞みづからの編集になつたものであり、専修寺に蔵する真筆本は聖人の自筆稿本と認定したい（親鸞全・解説）●この説に対して『西方指南抄』の原本は新黒谷山内にあつた松林房に所蔵されていたのであろう。この『西方指南抄』なる名

称は親鸞が名付けたものと考えられる（三田・日本文化と浄土論巧）●
 『西方指南抄』は法然門下のだれかによって編集されたものを親鸞が
 転写したのが、現存の真筆『西方指南抄』であろう（宮崎・真宗書誌学
 研）●真筆の研究により「西方指南抄上本」とあるのはもと「西方指
 南抄曰」とあったものを後になって誰れかが「曰」の字を抹消して
 「上本」と書きあらためたものである。法然の語録を集めて「西方指
 南抄」と名づけていたものを親鸞が取捨選択をして筆写したものが現
 存の真筆『西方指南抄』であろう（平松・日本文化と浄土教論巧）●法
 然全集に収める『遺空阿弥陀仏書』（漢語）に「指南抄曰」として空
 阿弥陀仏への書簡を載せているが、この文は現存の『西方指南抄』に
 はない（石井・法全序）から親鸞の書写は全部でなく取捨を加えて筆写
 したのであろう。

四、『黒谷上人語灯録』十八卷 了慧編

法然上人の滅後六十二年、即ち文永十一年（一二七四）に望西楼了
 慧によって収録編纂された『漢語灯録』十巻と、これに続いて編纂し
 て翌文永十二年（一二七五）正月に完成した『和語灯録』五巻がある。
 そのうち、これに漏れたものを集録した『拾遺黒谷語灯録』三巻があ
 る。漢語とは漢文体で書かれたものであり、和語とは和文体のもので
 ある。『拾遺語灯録』三巻のうち、初めの一巻は漢語であるが、後の
 二巻は和語であるから、これを合わすと『漢語灯録』十一巻、『和語
 灯録』七巻となり、総計十八巻に数えられる。この和漢語灯録を集録
 する理由について、了慧は序文に、

「吾が祖黒谷上人あり……浄土の宗門はじめて本朝に開き、称名
 の音声、闔国に洋々たり、然るに門徒の中、異説紛々としておのお
 の師説と称し、互いに是非を争い、金輪弁し難く、岐路迷いやすし、
 予、百歳の下に生れて、忝くもその流れを把む、自からその任に当
 らざることを知るといへども、しかも敢て祖教を守成せんと欲す、
 それ幸に遺文のあるあり、集て以て亀鏡に備えんと欲す云々」（原
 漢文）

とあって、法然上人の門下に異説がさかんにおこり、おのおの自説を
 もって法然上人の真説なりと称するため、法然の遺教を守り末代の
 鑑みにせんために集録したものであるという。そして集録について、
 『拾遺和語灯録』の末尾に記す識語に

「およそ二十余年のあいだ、あまねく花夷をたづね、くはしく真偽
 をあきらめて、これを取捨すといへとも、なをあやまる事おほから
 ん、後賢かならずただすべし、又おつるところの真書あらば、この
 拾遺に続くべし」

とあって、二十余年の間かかって収集し真偽を確めて集大成したもの
 であるという、漢語灯録の内容は

第一巻 『無量寿経釈』

第二巻 『観無量寿経釈』

第三巻 『阿弥陀経釈』 『如法書写法則』 『如法念仏法則』

第四・五巻 『選択本願念仏集』本末（別に印版本あるために略す）

第六巻 『往生要集大綱』 『同略料簡』 『同詮要』

第七・八巻 『逆修説法』

第九卷 『浄土五祖伝』『善導十徳』

第十卷 『浄土宗略要文』『浄土初学抄』『諸遺誠文』(三通)『遣

北越書』『諸方答書』(二通)

拾遺卷上(漢語) 『三昧発得記』附『夢感聖相記』『浄土随聞記』

附『臨終祥瑞記』『答博陸問答書』

和語灯録の内容は

第一卷 『三部経釈』『御誓言書』『往生大要抄』

第二卷 『念仏往生要義抄』『三心義』『七箇条起請文』『念仏大

意』『浄土宗略抄』

第三卷 『九条殿下の北政所へ進する御返事。』『鎌倉の二位の禅尼

へ進する御返事。』『要義問答。』『大胡太郎へつかはす御

返事。』

第四卷 『大胡太郎の妻室へつかはす御返事。』『熊谷の入道へつか

はす御返事。』『津戸三郎へつかはす御返事。』『黒田の聖

へつかはす御返事。』『越中の光明房へつかはす御返事。』

『正如房へつかはす御文。』『禅勝房にしめす御詞。』『十

二問答』『十二箇条問答。』

第五卷 『一百四十五箇条問答。』『上人と明遍との問答。』『諸人

伝説の詞』附『御歌。』

拾遺卷中(和語) 『登山状。』『示或人詞。』『津戸返状。』『示

或女房法語。』

拾遺卷下(和語) 『念仏往生義』『東大寺十問答』『御消息』(四

通)『往生用心。』

以上

法然教学の基礎的研究

このように『漢語灯録』は二十篇、『和語灯録』は三十二篇、総計五十六篇を集録している。

この和漢語灯録のうち『和語灯録』は編集者了慧の在世中に印行されたが、『漢語灯録』の方は永く出版されなかった。宝永二年(一七〇五)になりて知恩院四十二世白誓至心が義山に命じて、善本によって対校訂正して出版した。これが『漢語灯録』刊行の初めである。この義山が対校に用いた善本とは、かつて下総鐮木光明寺良求が建武四年(一二三二)七月に了慧の集録した語灯録の草稿本十八巻を入手し、同門の老宿四・五人と治定し、一本を写して金沢称名寺文庫に収めたものであって、そののち、これが伊豆の葉王山寺に伝わっていたものを借用して校訂に用いたという^①。かくして刊行されたものが宝永版『漢語灯録』であって『浄土宗全書』に収められるものである。

このほかに真宗大谷派の碩学慧空が元禄七年(一六九四)に書写したものがあつた。『浄土真宗教典志』の著者玄智はこれを古本と呼び、義山が校訂して出版したものを新本と呼んでいる。

この新古両本を比較すると出没がかなりあり、古本は比較的古い形態を伝えているから義山の新本より原初的と思われるが、しかし文章表現に難澁なところがあつて読みにくい、義山のこの校訂について『真宗教典志』の玄智は、

「刪補縦横にしてほとんど旧制を失う……惜いかな、吉水居多遺文、一に鎮徒の手を経て空しく鎮家の私書となり了る、また吉水の書にあらざ」(原漢文)

と批評している。しかしながら『古本漢語灯録』の第二、三、八、七、

十卷の奥書を見るに、本書は貞応三年（一二二四）以降、諸処において書写伝持され、ことに第七卷の末尾には

「写本者義山公自三輪借出二本 再以三尊院之藏本校之

今以彼校本写之畢 元禄十一年八月写比卷校 惠空」

とあり、また第十卷の奥書には

「此卷書写元禄七年戊極月九日之夜功畢 根本和州三輪之本 書写之後以三尊院之藏本校合之 今写本良照和尚本也

墨付 三十九丁 主惠空得岸」

とあり、この両奥書によると義山良照が大和三輪に伝持されていたものを借出して書写し、三尊院本と対校したものを、さらに惠空が筆写したものであることを知る。

義山は近世中葉にあらわれた浄土宗学者であつて、宗典の集録、校訂、開版に大きな業績を残した人であるが、この『漢語灯録』について見るに古本、新本ともに義山の手になるものであることが知られる。しかるに義山は改訂した新本を刊行し、古本をかえり見なかったのは、法然上人の語録の普及に関心があつたためであらう。読みにくい難澁な古文の刊行よりも、読みやすい改訂本にして普及をはかつたのであろう。古文の学問的価値よりも宗書の普及による祖意の顕揚のために、改訂した新本を刊行して、古本をかえり見なかったものと考えられる。それで『真宗教典志』の批評は必ずしも適切な批評とすることはできない。このように『漢語灯録』は近世の中頃になって初めて刊行されたが、『和語灯録』は編集者了慧の生存中に開版されたのである。即ち元亨元年（一二三二）了慧七十九歳のとき、弟子円智によって刊行

された。その時の感激の情を

「沙門了惠感歎にたえず、随喜のあまり七十九歳の老眼をのこひて書之」

と記している。これは現在、元亨版『和語灯録』といわれて珍重されているものである。そののち寛永二十年（一六四三）に再び刊行されたが、これは「カタカナ」本である。ついで正徳元年（一七一）に義山は伊豆薬王山寺に所蔵する金沢称名寺文庫のものにより校訂して「ひら仮名」として出版した。これが『浄土宗全書』に収録されているものであつて、元亨版と比較すると文字章句に多少の出没が見られる。これはおそらく義山が元亨版を見ずして転写本によって開版したためであらう。

この元亨版『和語灯録』は日本書誌学史の上において非常に価値あるものであつて、現在龍谷大学図書館に所蔵されている。体裁は鳥ノ子紙で、タテ七寸七分、ヨコ四寸九分の粘葉綴であつて、半面七行、一行約二十字詰の印刷である。昭和五年（一九三〇）十二月、了慧の六百回忌にあたり、京都檀王法林寺にて開版された。

なお、この『和漢語灯録』の編集年次について、序文によると漢語灯は文永十一年（一二七四）和語灯は翌文永十二年とされているが、これは了慧の五十四・五歳の時にあたる。しかるに『拾遺漢語灯録』の後記に

「ここに予、二十年来、あまねくこれを華夷に索め、慎んで真偽を検して選集するところなり」

とあることより考えるに了慧は三十五・六歳頃より集録にあたつたよ

うである。

四 著作消息文の二々について

上述のごとく、法然上人の遺文は『醍醐本・法然上人伝記』と『西方指南抄』と『黒谷上人語灯録』の前後三回にわたって収録されたが、この三者の間にはなんらの関係もなく、それぞれ独自の立場で集録したようである。そのうち慧の集録した『和漢語灯録』が最も多く収集している。その中において法然上人が著作された年次の明確なものは少なく、なかには晩年のものか、壮年時代のものかあきらかでないものもあり、消息文等は多くの帰依者入門者ができた五十歳以降のものと思われるが、しかし数多くある消息文の前後次第の問題になると明確な結論が出し難いのが現状である。しかしながら現在、多くの宗内外の学匠によって、その内容より、または周囲の状況より述作年次の推定されたものも少なくないので、先学の後をたずねて見ることとする。(順序は了慧の『黒谷上人語灯録』の順による)

漢語灯録

一、『無量寿経釈』一卷

奥書なく、『観無量寿経釈』および『阿弥陀経釈』の奥書とその内容並びに『九卷伝』『四十八卷伝』に記載されている記事より、文治六年(一一九〇)法然五十八歳のとき、俊乗房重源の求めによって東大寺にて『浄土三部経』を講述したときの『無量寿経』の講録であろうといわれている。●『九卷伝』および『四十八卷伝』はこの三部経講述を建久二年(一一九一)の頃という。●この『無量寿経釈』は内

容より『選択集』の草稿と見られる。しかし、かつて『選択集と無量寿経釈』の述作の前後について異論があった。(石井・選択研究総論)

●しかし大仏殿再建の工事進捗度より見ると、大仏殿にて文治六年にはたして行なわれたか疑問がある(伊藤真・日本浄文研究) ●本釈の内容について東大寺講稿の『三部経釈』(無量寿経釈)に後日譌入があったから自然、文の連絡を失なうような点が生じたのであろう(石井

・選択研究総論)

二、『観無量寿経釈』一卷

奥書に

「本云 文治六年^{戊辰}二月一日 於東大寺講之畢 所請源空上人 能請重賢上人」

とあり、重賢は重源のことと思われるから、文治六年(一一九〇)法然五十八歳の時のもので、俊乗房重源の請によって東大寺において講述された三部経講説の中の『観経』の講録を整理したものであろう。

●『九卷伝』『四十八卷伝』には建久二年(一一九一)の頃という。

●『無量寿経釈』との前後について『観経釈』は『無量寿経釈』について講述されたものであろう。(今岡・浄全旧解題) ●奥書より見て

『小経』『観経』『無量寿経』の順序で三日間にわたって講述されたのであろう(伊藤真・日本浄文研究)

三、『阿弥陀経釈』一卷

『阿弥陀経釈』に二本(石井編・法全)あり、一本の奥書に「本云、文治六年二月一日、於東大寺講之畢 所請源空上人 能請重賢上人」

とあり、他の一本には奥書なし、これは法然上人五十八歳のとき、俊乗房重源の請によって東大寺にて浄土三部経を講述されたときの『阿彌陀経』の講録を整理したものである。●『九卷伝』『四十八卷伝』には建久二年（一一九一）の頃という。●三部経講述の前後について、『無量寿経』『観経』『阿彌陀経』の順で講述されたという説（今岡・旧浄全解題）と『阿彌陀経』『観経』『無量寿経』の順序で講述されたという説（伊藤真・日本浄文研究）がある。●石井編『法然上人全集』には古本漢語灯録所収のものと、寛永九年版の二本を出している。

四、『浄土三部経如法経次第』

元久元年（一二〇四）三月、法然七十二歳のとき後白河法皇十三年遠忌のとき、蓮華王院にて行なわれた浄土三部経書写の次第である（四十八卷伝）

五、『如法念仏法則』

標題だけあって本文がない。『古本漢語灯録』には本を尋ね得ないことが註記されているから早くより失なわれたようである（浄全・新解題）

六、『選択本願念仏集』一卷

法然の代表的著作であって、帰依者である藤原兼実の求めによって述作されたもの、建久九年（一一九八）法然六十六歳の時のものである。全十六章段のうち、内題の「選択本願念仏集、南無阿彌陀仏 往生之業念仏為先」の二十一字は法然自から自筆をもって書き、第一篇より第三篇の「瓦礫變成金」までは安業房の執筆、「問曰一切菩薩立

其体」より第十二附属篇までは真観房の執筆、第十三篇より第十六篇の「一如経法応知」までは執筆者知らず、終りの「静以善導」以下は真観房の筆といわれる。●本集述作の「引経釈要文」は証空である（石井・選択研総論）●本集は文治六年東大寺において講述された『浄土三部経釈』を整理して組織つけたものであるが、この『三経釈』と『選択集』との述作の前後について異説がある（石井・選択研総論）●本集に広略二本があったといわれ、略本は現在の流布本であるが、広本は現在龍谷大学図書館に蔵する存覚が覚善に相伝した『延書選択集』がこれである（石井・法全序）●『選択集』の草稿本は現在京都盧山寺にあり、国宝となっている。●古来より述作年次に異説があり、建久元年、建久三年、建久八年、正治年中、元久二年等種々あり（藤本・浄大年表）しかし建久九年法然六十六歳説が定説とされている。

七、『往生要集』に関する釈書

恵心の『往生要集』に対する釈書として、石井編『法然上人全集』には『往生要集詮要』一卷、『同料簡』一卷、『同略料簡』一卷、『同釈』一卷の四種のものがある。このうち『往生要集釈』は他のものに比して最もくわしい。●述作年次について内容より浅劣念仏期（要集浄土教時代）のものとする（石井・法全序）が●『無量寿経釈』に説く念仏と諸行、専雑二修に関連して『往生要集大綱』は『選択集』より後の著述と推定する（赤松・続鎌倉仏教）説もある。●善導の『観経疏』の考えが見られず、また念仏の用語が称名と観念（正修念仏）の両者に随時用いられているから初期のものと考えられる（坪井）●金沢文庫には『往生要集釈』の古写本が二本あり、一本は良聖手沢本で奥

書なく、一本には「承久二年六月十二日、越後国府為往生極楽拭汗書了、校合了」の奥書がある。(金沢文庫研究二〇) ●新本『漢語灯録』には『往生要集大綱』一卷、同『略料簡』一卷、『詮要』一卷として収録されている。この新本と古本との関係について古本の『往生要集』は新本の『大綱』と『略料簡』とを接続したものにあたり、『料簡』と『略料簡』とは『釈』の略抄と見るべきものである。したがって新本では『料簡』及び『略料簡』の二篇は『釈』の異本にすぎないとして除き、また『釈』を前後に分割して『大綱』と『略料簡』の二篇とし、これに『詮要』を加えてすべて三篇としたものと見られる

(小沢・浄全・新解題)

八、『逆修説法』一卷

『師秀説草』『師秀説相』『師秀草』『法然聖人御説法事』『無縁集』ともいう。章句に出没が多い。中原師秀が五十日の逆修をつとめたとき、法然が前六会の導師をつとめ、その時の説法の聞書である。

●建久五年(一一九五)法然六十二歳のもの(越智・浄土宗年表)とす。●文治六年の『三部経釈』と建久九年の『選択集』との中間期のものとす(香月)

九、『類聚浄土五祖伝』

建久五年(一一九四)の『逆修説法』に五祖に関する講説があるからこの頃のものか、(今岡・浄全旧解題) ●古本『阿弥陀経釈』に「相承の血脉法あることなし」といわれ『選択集』には浄土五祖相承説を出していられるから、この間にできたものであろう(小沢・浄全新解題)

一〇、『善導十徳』

善導の徳を讃歎したものであるが、新本と古本には少し相違がある、(小沢・浄全新解題) 述作年次不詳。

一一、『浄土宗略要文』

伊豆山源延のために『選択集』より『浄土三部経』道緯、善導等の念仏に関する要文を抜粋して集録したもの。奥書に

「本云、建仁四年二月十七日、黒谷上人為伊豆山源延所被集之要文也」 「私云二月廿日改元久」

とあり、法然七十二歳のときのものである。●源延とは源頼家の近習太輔房源性のことでないか(三田・仏教文化十三)

一二、『浄土初学鈔』

華嚴天台等十一宗の主なる章疏をあげて、浄土初学者の学ぶべき書を示したものである。述作年次不詳

一三、『没後遺誠文』

『没後起請文』『没後二箇条事』ともいう。建久九年(一一九八)四月八日、法然六十六歳の病中にあらわしたもの。(今岡・浄全旧解題)

●『三昧発得記』『夢感聖相記』によると建久九年正月朔日から恒例の別時念仏を初め二月に入っても続き、三昧に入り五月二日には夢中で善導と対面している。このような三昧に入っている法然が四月八日に没後の遺誠文を書く必要があったか、法然の没後、大谷の土地・建物の問題となったとき円親、長尊等が所有権を確保するために偽作したのであろう(田村・法然伝研究) ●『三昧発得記』に二月二十八日より病悩のために念仏を減じたことがかかっているから、建久九年に大

病にかかられたことが知られる（小沢・浄全新解題）

一四、『七ヶ条起請文』

七ヶ条制誡ともいう。元久元年（一二〇四）十一月七日のものであって、法然七十二歳のときのものである。百九十人が連署している。かつてこの起請文の真偽について論じられたことがあったが、奈良興善寺より法然上人の真蹟が発見されてより疑義が解消された。原本は京都嵯峨二尊院にあり、重要文化財に指定されている。

一五、『送山門起請』

元久元年（一二〇四）法然が七十二歳のとき天台宗叡山に送られたものである。●かつて、本書の初めに叡山天台黒谷沙門源空と記し天台の沙門たることを申しひらきをしているから、これによってこの七十二才までは浄土宗を開宗していないという説がとえられた。（福井・印仏研）

一六、『遣北越書』

漢語灯録には『遣北陸道書状』といい、『四十八卷伝』には『一念義停止起請文』といって和文である。承元三年（一二〇九）六月十九日の日付があり、法然七十七才の時のものと伝えるが、史料的には研究の要がある（石井・法全序）。●これには「一夏四種三昧を修し、或は九旬六時佛法を行い、顕密の諸行齋戒薰練す」の文あり、『選択集』にて難行をすてたといひながら顕密の諸行を修すというは怪しむべきことであり、その他不審の語句が多く見られるから、法然の作と思われない。文永十一年より後になった偽書であろう（中沢・真宗源流）

一七、『基親取信本願一章』

一念義をいましめて本願を信すべきことをすめられたもの、述作年次不詳。

一八、『答空阿弥陀仏書』

法然が勝尾寺に在住した頃（承元二）建暦元年）のものと思われる（今岡・浄全旧解題）●初めに「指南抄云」という語があるけれども現在の『西方指南抄』にはこの文なし（石井・法全序）

一九、『三昧発得記』

建久九年（一一九八）より元久三年（一二〇六）までの間に、三昧を發得した事実を記す。法然が生存中は秘密にしていたが、入滅のち勢観房が公表す（今岡・浄全旧解題）●『西方指南抄』に収録している和文のものが原型に近く、ついで『報恩院本』、『醍醐本』、『十卷伝』、『九卷伝』所載本と次第して成立した（三田・成立史的法然伝研究）、●これは源空の書いたものでなく、死後源空に仮託して偽作されたものである（田村・法然伝研究 赤松・続鎌倉仏教研）という説に対し、●これは源空の自筆で信憑すべきものである（重松一『名大文学部論集』）という説もある。

二〇、『夢感聖相記』

『法然上人御夢想記』ともいう。末尾に「建久九年（一一九八）五月二日、記之」の日付あり、『選択集』撰述の後の瑞相を記したものである（今岡・浄全旧解題）、●法然の諸伝記には承安五年（四十三才）、善導の浄土教に帰入された時に夢中の瑞相があったとするから、後年になって承安五年の瑞相を思い出して書かれたものであろう（坪井）●法然滅後、聖道門教団からの批判・非難に対して作られたもの

であろう(田村・法然伝研究)

二一、『浄土随聞記』

元久・建永の頃(七十才以降)の法然の記録であって、勢観房源智が記述した上人の物語である(今岡・浄全旧解題)●「一時師語」余曰「としているが、勢観房が直接法然から聞いたというはすこぶる怪しい。ことに「吾年十五登天台山至十七閻六十卷」とある十五歳登山説は誤りである。おそらく勢観入滅より大分後年に至って作られた偽書であろう(中沢・真宗源流論)

二二、『臨終祥瑞記』

讃岐の配流から帰洛され、大谷の禅房で往生されるまでの瑞相を記述したものである。筆者、述作年次不詳(小沢・浄全新解題)

二三、『答博陸書』

二月二十一日の日付があるが年次を欠く、恐らくは元久・建永(一〇四〇一〇六)の頃、即ち法然七十二〇四才頃の書状ならんか(今岡・浄全旧解題)●九卷伝に月輪殿下御不審事と題して和文で載せている、文に出没があるが大旨は同じ(小沢・浄全新解題)

和語灯録

二四、『三部経大意』

異本に五種類あり、(一)金沢文庫所蔵本(建長六年八一二五四▽写本)(二)高田専修寺所蔵本(正嘉二年八一二五八▽写本)(三)元亨元年版本(元亨版和語灯録所収)(四)寛永二十年版本、(五)正徳五年版本(浄全所収)である。このうち金沢文庫本と高田専修寺本とは『三部経大意』と題し、他は『三部経釈』と称す。金沢文庫本と高田本とは同系

統で西山義の香りあり、元亨版、寛永版、正徳版は同じ系統である。

この『三部経大意』には選択の文字はなく、第十八願が強く説かれていないから法然四十三歳より五十四歳頃までの間に述作されたものではないか(石井・法全序。戸松・仏教論叢六)。●金沢文庫本と高田本には

至誠心の積義に自力の至誠心と他力の至誠心を説き自力の至誠心をおこすは「千中無一」と説くときは、法然の他の語録に見られないものであるから、この章段は後世の挿入である(坪井)

二五、『一枚起請文』

建暦二年(一一二二)正月二十三日に弟子源智に授けられたもの。

題号に『御誓言の書』(和語灯録)、『一枚消息』(四十八卷伝、九卷伝)、『法然上人起請文』(存覚袖日記)、『黒谷上人起請文』(貞治四年知恩院版本)等あり。●安貞二年(一一二八)十一月の『善導寺御消息』の中に鎮西聖光相伝のものがあり、文に多少の出没が見られる

(石井・法全)●現在黒谷金戒光明寺に法然の真筆と伝えられるものがあるが、これを真筆とするには疑義があり(伊藤祐・浄土宗史研)●黒

谷本には源空なる名称が重複し、また神仏に起請するには内容が該当しない。題号、奥書ともに黒谷本(現行のもの)の形態が出来上ったのは江戸時代であろう(小沢・浄全新解題)●かかる説に対して筆蹟鑑

定および国語学的研究より真筆であるという(小川・一枚起請の研究)

●これは法然上人が勢観房源智に授けられたのは事実であろうが、これを臨末の授与としたのは価値を高めるためではないか(小沢・浄全新解題)●黒谷本は存覚が民間から見出した親鸞像や『興御書』と共に松林房に遺しておいたものを後世、起請文だけを尊重するようにな

った(三田・日本文化と浄土教論巧) ●法然諸伝の中で勢観房に授けられたことを証す初めは弘願本である(三田・成立史的法然伝研究)

二六、『往生大要抄』

廻向発願心に対する釈義が欠けている。内容より見て、聖道諸宗よりの抑圧がまだまだおこらない頃の著作であろう(小沢・浄全新解題)

二七、『念仏往生要義抄』

末法の今時に相応する易行念仏の要旨を述べたもの、述作年次不詳。

二八、『三心義』

観経の三心と往生礼讃の三心釈を出して、五番の相対得失を述べ、述作年次不詳

二九、『七箇条起請文』

元久元年の『七ヶ条起請文』とは別のものである。七ヶ条に亘って念仏行者の憍慢心を制し日常の所作を教示したものである(今岡・浄全旧解題)

全旧解題)

三〇、『念仏大意』

末尾に「サラハ諸宗ノイキトホリニハ オヨフヘカラサル事也」の文があり、法然がうけた晩年の法難を思わせる文があるから、元久二年、法然七十二歳以後のものならんか(坪井) ●この文に専修念仏者に対する迫害が、かげの声として迫ろうとしている動きがみられる。

『逆修説法』の成立前に選述されたものであろう(大橋・法然一編)

●『三部経大意』と関連して内容より文治二年大原問答以前のもののように感じられる(藤堂・仏教文化研究一七号)

三一、『浄土宗略抄』

『鎌倉二位の禅尼へ進ぜられし書』ともいう。●元久初年頃のものか●津戸三郎為守への消息と類似している●これは鎌倉幕府の政治不安より禅尼(政子)が法然の帰依者としてではなく、重臣が將軍家より離れていくので、あるいはその原因が専修念仏の中に謀叛的なものがあるのではないかと疑ったために、帰依者をよそおって返書を求めたに対する返信であろう(三田・仏教文化研究十三)

三二、『九条殿下の北政所へ進ずる御返事』

『玉葉』によると正治二年(一二〇〇)九月に法然(六十八歳)が

北政所に授戒を行なう記事があるからこの頃のものであろう(今岡・浄全旧解題) ●北政所兼子は建仁元年(一二〇一)十二月十九日死去しているからそれ以前のものであろう(三田・法然諸伝研)

三三、『鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事』

また『カマクラノ二品比丘尼、聖人ノ御モトヘ念仏ノ功德ヲタツネ申サレタリケル御返事』ともいう。●北条政子に宛てた消息であって、津戸三郎にあてた返事(十月十八日付)と関連して正治二年(一二〇〇)

○)法然六十八歳頃のものと考えらる(大橋・法然一編) ●津戸消息との関係において元久二年(一二〇五)九月十八日付の書簡と考える

(三田・法然諸伝研) ●『浄土宗略抄』との関係について、要所を抜萃

して消息とされたものであろう(小沢・浄全新解題)

三四、『悪義問答』

十三の問答よりなる、念仏行者の心得を示されたものである。述作年次不詳

三五、『大胡の太郎実秀へつかはす御返事』

述作年次不詳

三五、『大胡の太郎実秀へつかはす御返事』

末尾に「御ヒロウアルマシク候 御ランシコロエサセタマヒテノチハ トクトクヒキヤラセタマフヘク候」とあり、『選択集』の終りに「一たび高覧を経て後は壁底に埋めて窓前に遺すことなかれ」の文と関連して『選択集』とほぼ同時代（建久九年、法然六十六歳）の成立と見て大過あるまい（大橋・法然一遍）●実秀は建久六年（一一九五）頼朝の東大寺供養の随兵として上洛したと考えられるから、それ以後のものであろう（小沢・浄全新解題）

三六、『大胡太郎実秀の妻へつかはす御返事』

挾註に「私云此御文は正治元年己未御使連上房專覚」とあり、上野国大胡太郎実秀の妻へ送られた返信であって、正治元年（一一九九）は法然六十七歳の時である。

三七、『熊谷入道へつかはす御返事』

五月二日と九月十六日の日付のもの二通あるが、年代はあきらかでない。熊谷入道は建久四年（一一九三）法然六十一歳の時に入信しているから、それ以後のものであろう。京都嵯峨清涼寺に五月二日付の真筆があり、重要文化財に指定（昭和四十年五月）されている。

三八、『津戸三郎へつかはす御返事』

四月二十六日付、九月十八日付、九月二十八日付、十月十八日付、の四通あるが、年暦はあきらかでない。元亨版『和語灯録』によると九月十八日付のものに「真観承」とあり、真観とは真感房感西と考えられ、かれは法然に先立って正治二年（一一二〇〇）に入寂しているから、この時（法然六十八歳）以前のものである。今岡・浄全旧解題

●九月十八日付のものは元久二年（一一二〇五）法然七十三歳の時のもの

のであろう。『四十八巻伝』によると津戸三郎は法然に帰依して同行三十余人を入信せしめたが、聖道をそしると讒言したものがあつたために、法然上人に消息して、もし將軍が喚問したときに答える趣意をたずねたに対する返信である（三田・仏教文化研究十三）●十月十八日付のものは源頼家の念仏禁止に関連あるものと見られるから正治二年（一一二〇〇）法然六十八歳の頃のものと考えられる（大橋・法然一遍、日本思大）

三九、『黒田の聖人へつかはす御文』

『一紙小消息』ともいう、黒田とは伊賀国名張郡錦生村の黒田のことならんか、俊乗房重源の門人が住していたところであつて、この門人に送られたものであろう（望月辞典、伊藤祐・浄土宗史研究）黒田の聖人とは俊乗房重源の弟子行賢のことではないか（三田・浄土宗史の新研）

四〇、『越中国光明房へつかはす御返事』

『四十八巻伝』に成覚房の弟子等が越後にて一念義を主張するをもつて、上人の弟子光明房よりその流義を記して訴えたために送られた返事であつて、その年代は承元の頃（法然の七十七・八歳）勝尾寺において書かれたものであろう（今岡・浄全旧解題）●これは承元三年（一一二〇九）六月十九日という（田村・法然伝の研究）●『九巻伝』には成覚房の弟子を善心房とするが、これは善信（親鸞）ではないとして、善信房を排斥するための附会した説である。（中沢・真宗源流史論）

四一、『正如房へつかはす御文』

正如房は聖如房、承如房、シャウ如ハウ、尼聖如房とも書かれ、後白河天皇の皇女、式子内親王のことである。正治三年（一一二〇一）正

月、法然六十九歳の時のものとおもわれる（小沢・浄全新解題）●『四十八卷伝』所載のものは内容が略されている。消息の内容からすると内親王の臨末の頃のものであろう。内親王は正治三年（一一〇一）正月二十五日に薨ぜられている（三田・法然諸伝研）

四二、『禪勝房にしめす御詞』

禪勝房は四十八卷伝によると建仁二年（一一〇二）法然七十歳の時に入浄しているから、それ以後のものであろう。

四三、『十二問答』

『或人念仏之不審聖人ニ奉問次第』、『或人問イマイラセル次第』『或時遠江国蓮華寺禪勝房參上人奉問種々之事上人一々答之』、『禪勝房事』ともいう。十二問の形態をとるものは元亨版『和語灯録』のみであって、『醍醐本・法然上人伝』、『西方指南抄』、祐玄書写本は十一問であり、『九卷伝』は七問答（一・三・五・六・九・十・十二）『四十八卷伝』は六問答（三・五・六・九・十・十二）である。●問答の問者について、元亨版『和語灯録』では『進行集』の説をあげて禪勝房といい、またある本には降寛律師（西本願寺藏本）というが、やはり禪勝房とすべきであろう。『拾遺古徳伝』第七では第十問を讃岐国塩飽の莊の領主高階時遠入道西仁の問とし、第十一問は室の泊の修行者とする。問答の行なわれた年次は建仁二年（一一〇二）法然七十歳頃とすべきであろう。（梶村・仏教論叢六）●禪勝房の入室を法然七十歳のときという（藤堂・人文學論集一）

四四、『十二箇条問答』

念仏行者の心得を十二ヶ条の問答によって教示したもの、述作年次

不詳。

四五、『百四十五箇条問答』

堂上方の女房より尋ねられたことに対して、答えたものを箇条書きにまとめたものである。夢中松風論に一百四十ヶ条問答とあり、また建仁元年（一一〇一）十二月云々とあり、この頃のものか、後に五ヶ条を加えて百四十五としたものか（石井・法全序）

四六、『上人と明遍との問答』

この問答は『決答疑問鈔』にも出づ（今岡・浄全旧解題）●明遍の入浄は建久六年（一一九五）法然六十三歳の時とされる（石井・法全序）からそれ以後のものであろう。

四七、『登山状』

『元久法語』ともいう、元久元年（一一〇四）聖覚法印に執筆せしめて叡山に送られたものという。（今岡・浄全旧解題）●筆者の聖覚について疑問がある。この文の前半と後半とは文体の上に相違が見られ、ことに前半は後人の補筆か偽作であろう。この前半は無住の『雑談集』と関係深く同じ文章がある。これは法然の諸伝記の中で四十八卷伝のみありて他にはなく、また了慧の『拾遺和語灯録』にあって『西方指南抄』や『一期物語』等にはない（小林・仏教文学研究）

四八、『示或人詞』

念仏者の用心三ヶ条をあげる 年次不詳。

四九、『津戸三郎へつかはす御返事』

十月十八日、九月二十八日、四月二十六日の三通あり、（上に記す）

五〇、『法性寺左京大夫の伯母なりける女房に遣はす御返事』

『示或女房法語』ともいう。左京大夫の伯母とは信実の伯母のことであって二人あり、いずれか明らかでない。内容より見て信実の父隆信が元久二年（一二〇五）二月に歿しているから、それ以後、上人配流の建永二年（一二〇七）三月までのものであろう（三田・法然諸伝研）

四一、『念仏往生義』

念仏往生に対する疑いを解明して往生をすすめる。述作年次不詳。

五二、『東大寺十問答』

終りに「了慧云建久二年（一一九一）三月十三日」の日付あり、法然五十九歳のものか、「東大寺聖人奉問源空上人御答也」とあり、巻初に「俊乗房問」とあるから法然と重源との問答である（今岡・浄全旧解題） ● 文治六年（建久元年）の『三部経釈』の後に問答があり、さらに翌建久二年に問答が行なわれたものの集成であろう『拾遺和語灯録』にのみあって他の諸伝記にはない（小沢・浄全新解題）

五三、『往生浄土用心』

病気の苦痛の体験が書かれている。法然は建久九年（一一九八）十六歳の時に大病にかかっているから、それ以後のものであろう（大谷・仏教論叢）

五四、『正行房への消息』

奈良興善寺の阿弥陀仏の胎内より発見され（昭和三十七年）た法然の書状断簡であって重要文化財に指定（昭和四十年）されている。

● 内容より推測して元久年間のものとして推定される（堀池・仏教史学一）

● 熊谷宛の法然の書状との関係より元久二年（一二〇五）頃のものとして推定される（堀池・仏教史学一）

認めてよいであろう（斎木・史学仏教学論集）

註

- 1 玄義分深草鈔（深草叢書）
- 2 三部経大意（法然全、三四頁）
- 3 「別者他力ニ……至誠心ナリの横点を付した十八字は石井編法然上人全集には脱落している。
- 4 酬醒本法然上人伝記について（印度学仏教学研究四九号）
- 5 定本親鸞聖人全集第五卷（四〇五頁）
- 6 浄土真宗教典志卷一（旧、目録一、四四八頁）
- 7 漢語燈録の跋文（浄全九卷、四六七頁）
- 8 浄土真宗教典志卷一（旧、目録一、四四九頁）
- 9 古本漢語燈録七卷（中外出版本、四七頁）

調査文献資料及び略称

- 望月信亨編 望月仏教大辞典（望月辞典）
真宗大辞典（真宗大辞典）
浄土宗大辞典（浄土大辞典）
今岡達音解説 浄土宗全書解題（今岡・浄全旧解題）
小沢勇賀解説 浄土宗全書第九卷解説（小沢・浄全新解題）
藤本了泰編 浄土宗大年表（藤本・浄大年表）
石井教道編 法然上人全集（石井・法全）
黒田真洞 望月信亨共編 法然上人全集（望月・法全）
田村円澄著 法然上人伝の研究（田村・法然伝研究）
赤松俊秀著 続鎌倉仏教の研究（赤松・続鎌倉仏研）
石井教道著 選撰集の研究、総論篇（石井・選撰研究）
大橋俊雄著 法然・一遍（日本思想大系）（大橋・法然一遍）
三田全信著 成立史的法然上人諸伝の研究（三田・法然諸伝研）
中沢見明著 真宗源流史論（中沢・真宗源流）
その他に法然上人伝記附一期物語の解説（望月信亨）、史学仏教学論集、（藤原弘道古稀記念）、日本文化と浄土教論巧（井川定慶喜寿記念）、真宗書

誌学の研究（宮崎円遵著）、日本浄土教の文化史的研究（伊藤真徹著）、親鸞聖人全集解題、及び論文として、印度学仏教学研究、仏教論叢、仏教文化研究、金沢文庫研究、仏教史学等により集録した。しかし同じ学説である場合は一方を略した。

（この報告は昭和四十八・九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）

地方における浄土宗檀林の展開

—鎌倉光明寺『入寺帳』の分析を通してみたる—

長谷川 匡 俊

はじめに

関東十八檀林の一、鎌倉光明寺檀林の現存史料は、現在その大部分が鎌倉市立国宝館に寄託されている。今回の調査でまず筆者が興味をひいたのは、延宝五年（一六七七）～慶応元年（一八六六）に至る『入寺帳』二九冊の残存していることである。『入寺帳』は後述するように、その史料的人格から云って檀林史研究にとり格好の資料を提供してくれるものである。にもかかわらず、従来『入寺帳』を活用した研究は皆無にひとしかった。^①従って今回の報告では、光明寺『入寺帳』の分析を通じて近世浄土宗檀林の実態につき幾分とも明らかにしたいと考えている。

つぎに、光明寺所蔵の『入寺帳』を年代（歴代）順に列挙すると、

①表紙欠（延宝五～天和三・一一）、②『入寺帳』（天和四・正～貞享二・一二）、③表紙欠（宝永五・正～正徳四・六）、④『五十八世・義誉代入寺帳』（享保一一・四～同一六・一一）、⑤『隨身衆僧帳・五十九世衍誉代』（享保一七・四～同七月）、⑥『天照山六十世・称誉代入寺

帳』（享保一七・一〇～元文三・五）、⑦『六十三代門誉隨身並入寺帳』（延享二・六～寛延三・二）、⑧『六十四世・团誉上人隨身並入寺帳』（寛延三・三～宝暦三・二）、⑨『六十五世・麗誉上人隨身並入寺帳』（宝暦三・五～同四・九）、⑩『六十九世、覚誉上人代入寺帳』（明和三・一〇～同六・一〇）、⑪『七十世・檀誉上人代入寺帳』（明和六・一二～同八・一一）、⑫『七十一世・浄誉上人代隨身並入寺帳』（明和九・二～同七月）、⑬『七十二世・便誉上人代隨身並入寺帳』（明和九・一一～安永七・正）、⑭『七十三世・現誉上人代隨身並入寺帳』（安永七・二～天明三・九）、⑮『七十四世・見誉上人代隨身並入寺帳』（天明三・一〇～同九・二）、⑯『七十五世・誠誉上人代隨身並入寺帳』（寛政元・四～同三・五）、⑰『光明寺十六世・梵誉上人代隨身並入寺帳』（寛政三・一〇～同五・一二）、⑱『天照山七十七世・倫誉上人代入寺帳』（寛政六・五～同一・三）、⑲『天照山七十七世・倫誉上人代隨身帳』（寛政六～同一）、⑳『天照山入寺帳・八十世教誉上人御代』（文化五・四～同一〇年）、㉑『八十四世・戒誉上人代隨身並入寺帳』（文政四・九～同五・四）、㉒『天照山入寺帳・八十五世察

「譽上人御代」(文政五・六同二〇・八)、²⁵⁾「天照山入寺帳・八十六主
 聴譽上人御代」(文政一〇・九同天保三・二)、²⁶⁾「入寺帳」(文政一
 三・閏三同天保二・七)、²⁷⁾「天照山入寺帳・八十七主譽譽上人御代」
 (天保三同八・二)、²⁸⁾「天照山入寺帳・八十八主方譽譽上人御代」
 (天保八・三同九・七)、²⁹⁾「入寺帳・天照山九十三主闍譽上人代」
 (天保二・一〇同万延元・一一)、³⁰⁾「入寺帳・九十五世等譽上人御
 代役所」(文久元・八同慶応元・一〇)、³¹⁾「光明寺入寺帳・九十四世
 名譽上人代」(万延二)となる。これらをもみてもわかるように、本帳
 簿の表書きは、『入寺帳』・『隨身帳』・『隨身並入寺帳』などと名
 称を異にするが、内容的にみれば、いずれもほとんど変わるものでは
 ない。現存する『入寺帳』の年代的範囲は約二〇〇年間にわたるが、
 途中欠存している部分もあるので、実際にはちょうど二〇〇年間に及
 ぶ入寺実績を物語る貴重な史料といえることができる。

一、光明寺『入寺帳』の史料性格について

『入寺帳』はこれを大衆帳ともいい、一山所化大衆の学籍簿に当る
 檀林に必備の基本台帳である。十八檀林筆頭の増上寺の場合は、これ
 を役所に備え置き、他の檀林においては、前年入寺掛錫した所化の在
 籍名簿を正月八日の檀林会議(正八会)の際に持参し、増上寺録所に
 提出させ一括保存したのである。寛文十一年(一六七二)の法度第九
 条に、「於諸山毎年初入寺之僧致着帳正月参府之節増上寺之可
 被取事」と規定されているのがそれである。光明寺にはその原簿に
 当るものが歴代住職ごとに一冊ずつまとめられて檀林役所に保管され

ていたものと思われる。

記載形式は、大部分のものが最初に檀林寺主の隨身僧を載せ、続い
 て年代ごと月順に初入寺者及び追隨身僧を記している。隨身とは、檀
 林の寺主が上位檀林へ出世移転する際にそれに伴って入寺するもの
 のことである。檀林間の階級は、香衣檀林一ニカ寺(勝願寺・東漸寺
 ・大巖寺・結城弘経寺・大善寺・蓮馨寺・善導寺・浄国寺・幡随院・
 靈巖寺・靈山寺・大念寺)↓常福寺・飯沼弘経寺・大光院(いずれも
 紫衣地)の三檀林↓光明寺・伝通院(増上寺・知恩院補処の寺)の二
 檀林↓増上寺(総録所)というように四段階からなっており、住職の
 出世移転はこの順序に従って行なわれるのが原則であった。初入寺と
 は、檀林にはじめて入寺掛錫(被位)するものに名付け、追隨身は、
 檀林から他の檀林へ都合によって臨時的に移るものを云う(他山・帰
 山を含む)。

記載の内容についてみると、おおよそ時代が下るに従って詳細
 になる傾向を示しているが、左にその記載例を若干掲げてみる。

- (A) 初入寺(延宝六年)
 正月十七日 相州三浦上山口新善光寺弟子
 聖義初新来 秀榮家
 智残
- (A') 初入寺(享保一八年)
 八月廿三日 相州三浦郡岩名村南光院岸善教端
 弟子世寿十五歳指良義察貞伝
 「元文三年十月十六日成就酒帳」(後筆) 快順
- (A'') 初入寺(文政一〇年)
〔後筆〕
 「弘化四年十一月十三日御添状出ス」
 二月 極新来名目部 根州大坂八丁目長楽寺性誓門下
 弟子世寿十五歳察指共潮海 円勇

(B) 追隨身(天和二年)

四月廿日

小支義部八年
増上寺方移

門波寮
秀山

(B)' 追隨身(宝曆三年)

文句部十七年

自覺隨處追隨身
正月廿六日

鷹哲

(C) 隨身(享保一年)

論部二十二年

義著上人隨身

学灌

(C)' 隨身(寛政六年)

大支義部十六年

天明八申正月從縁山大善寺江追隨身
寛政元酉四月當福寺江隨身
今般光明寺江隨身

禪龍

(C)'' 隨身(文化五年)

文句部十六年

初入寺鴻興勝願寺女營代寛政五丑年十二月十三日
飛州高山大慈寺極樂朝教弟一
寛政十未年五月大光院江隨身和二戌年十二
月光善遷化三何拙僧江隨身
今般光明寺江隨身

關遊

・右記の例でも知られるように詳細な記載によれば、初入寺に關しては、入寺年月日、修学部年(九部学課)、国元師寺所在地、寺名、師名、年齢、指南名、寮主名、本人名がみえ、隨身に關しては、修学部年はもとより、初入寺から当代に至る檀林隨身過程(経歴)を一々明記している例が寛政以降しばしばみえる。なお、上の例にもあるとおり、各入寺・隨身者ごとに本文の左傍または右傍に後年の書込みがあり、その内容は、消帳(成就・往生・病身・隨身・帰山・他山・不見届等)・添状(綸旨、改名、再入寺、下沈等)についてであつて、これにより各所化の入寺後における身分上の変化―経歴―を知ることができ

る。
われわれは、このように単なる入寺者名簿とは質を異にする『入寺

地方における浄土宗檀林の展開

帳』なるものを、いま檀林研究上の好固の史料として手にした訳である。それにしても、この種の史料は元来その性格からいって少量では活用範囲が極めて限定されてしまふものである。その点でもさいわいなことに量的な効果を期待することができるので、以下小稿では、『入寺帳』の記載内容を項目別にし、年次ごとに集計する作業を中心として表を作成し、二、入寺数について、三、隨身・追隨身について、四、入寺月と入寺年齢について、五、学寮(主)と指南について、六、修学部年と消帳について、七、入寺者の出身地域別分布と檀林本末關係について、の順序で若干の検討を試みてみたい。

二、入寺数について

表Iは、入寺者を初入寺・隨身・追隨身・その他の四項目に分け、年次ごとに各人数を計上したものである。表上の実年数一二〇年間に光明寺檀林へ入寺した所化の人数が一覧でき、あわせて入寺者数の年代的傾向や入寺種別等を見届けることができる。(一)二〇年間の総入寺者数は二九一一人となり、一年間の平均入寺者数を算出すると約二四人となる。年間在山所化数については、時代差をふまえ、学寮数や歴代任職の在任期間、所化が他檀林へ隨身する際の部年数、寺持成就の修業年数等を考慮(この点については若干後述する)したうえでな

いと割り出しえないが、いま所化の平均在山期間を一〇年とし、これに二四を乗ずれば二四〇人となる。もっともこの数は平均であるから、全期間を通じれば二四〇〇〜三〇〇〇人位のものが常在していたとされよう。(二)総入寺者数に対する初入寺・隨身・追隨身・その他それ

〔表Ⅰ〕 光明寺檀林年次別入寺者一覽

(※常：常福寺、弘：弘経寺、大：大光院)

年次	正徳										宝永					天和					延宝				年代	項目																
	四	三	二	元	八	七	六	五	二	四	三	二	九	八	七	六	二	四	三	二	九	八	七	六			四	三	二	一												
1727	1726	1714	1713	1712	1711	1710	1709	1708	1685	1684	1683	1682	1681	1680	1679	1678	1685	1684	1683	1682	1681	1680	1679	1678	1751	1750	1749	1748	1747	1746	1745	1738	1737	1736	1735	1734	1733	1732	1731	1730	1729	1728
		54世																			歴代住職																					
		松誉詮察																																								
17	17	8	26	20	12	6	13	8	19	29	17	13	8	9	15	26	23					初入寺																				
常 29						1	1											隨身																								
1					1	2	1	1	2		5	4	6	10	7	2	2	4	13	16					追隨身																	
再入寺 1	再入寺 1		不明 1										不明 1						その他																							
19	46	10	28	22	14	6	16	13	23	35	27	21	10	11	19	39	40					入寺総数																				
年次	寛延					延享			元文		天明				享和				年代	項目																						
	四	三	二	元	四	三	二	三	二	廿一	廿	十九	十八	十七	十六	十五	十四	十三																								
1751	1750	1749	1748	1747	1746	1745	1738	1737	1736	1735	1734	1733	1732	1731	1730	1729	1728																									
63世						60世				59世 衍誉利天				58世				歴代住職																								
門誉覚登						称誉真察				称誉真察				義誉観徹																												
7	14	16	10	8	13	10	11	8	17	16	18	17	10(衍) 11(称)	7	17	16	12	初入寺																								
常 36						大 17										常 52(衍) 弘 33(称)		隨身																								
2	1	1	1		2	1	2		2	1		2	3(衍) 3(称)	1	4		追隨身																									
再入寺 1	再入寺 2	再入寺 1		再入寺 1	再入寺 2		再入寺 1		不明 1	再入寺 2			再入寺 1				その他																									
														66(衍)				入寺総数																								
10	53	17	11	10	15	30	11	10	20	17	21	19	47(称)	8	17	20	14																									

安永													明和			宝暦											
八	七	六	五	四	三	二	元	九	八	七	六	五	四	三	四	三	二	元									
1779	1778	1777	1776	1775	1774	1773	1772	1772	1771	1770	1769	1768	1767	1766	1754	1753	1752	1751									
72世 便誉隆善													71世 浄誉門海			70世 檀誉貞現			69世 覚誉教意			65世 麗誉順真			64世 団誉了風		
12	3	4	14	13	11	11	3	5	8	13	6	7	11	4	3	9	10	3									
								弘 32(浄) 大 25(便)					大 31					弘 18		弘 28							
		7	2	3	2	5	1			3	3	3			3	9	1				5		1				
					追当 随山 身より 1														再入 寺 1								
12	57	6	17	15	17	12	3	65	11	16	37	10	20	23	3	43	11	3									
寛政													天明														
九	八	七	六	五	四	三	二	元	九	八	七	六	五	四	三	二	十	九									
1797	1796	1795	1794	1793	1792	1791	1790	1789	1789	1788	1787	1786	1785	1784	1783	1782	1781	1780									
77世 一倫誉念海					76世 梵誉秀仁			75世 誠誉定説			74世 見誉了因					73世 現誉満空											
8	13	13	11	12	9	6	10	8	1	14	7	7	13	12	8	10	15	11									
				常 78		大 111		常 48											常 34								
3	2	5	3	12	5	5					2	3			1	7	2	2	1	1							
追当再 1山入 か寺 ら2		再入 寺 1		追当不 1山明 から3					下沈 1		下沈 1		下沈 1														
14	15	19	96	24	14	122	11	56	1	17	11	7	14	19	44	12	16	12									

天保												文化							
二	三	十	十一	十二	十三	八	七	六	五	四	文政	十	九	八	七	六	五	十一	十
1831	1830	1829	1828	1827	1826	1825	1824	1823	1822	1821		1813	1812	1811	1810	1809	1808	1799	1798
86世												80世							
— 聽譽説行 —												← 教譽典海 →							
85世																			
— 察譽貞瑞 —																			
84世戒譽定字																			
6	9	13	8	8(察)			7	8	5	8	2(戒)	1		9	10	4	8	4	7
14(聽)												12(察)							
大												大							
154												70 53					大 56		
45 1												1 2 1 1 15					1		
8(察)												2(戒)							
6	9	58	9	168(聽)			7	8	6	8	82(察)	2	2	10	11	19	64	4	8
57																			
嘉永												天保十二							
五	四	三	二	元	四	三	二	元	十四	十三	天保十二	九	八	七	六	五	四	三	
1852	1851	1850	1849	1848	1847	1846	1845	1844	1843	1842	1841	1838	1837	1836	1835	1834	1833	1832	
91世												88世方譽順良					87世		
— 冠譽慧敵 —												← 章譽知典 →					← 譽譽説玄 →		
4	3	2	6	7	2	2	2	6	8	6	11	6	13	8	11	11	21	13(聽) 19(響)	
大												大					大		
31												31					130		
6 37 12																	2		
4 3 2 12 44 2 14 2 6 8 6 11												6 44 8 11 11					23149(響)		
13(聽)																			

総計	慶応			元治			文久			万延			安政			
	元 1865	元 1864	三 1863	二 1862	元 1861	二 1861	元 1860	六 1859	五 1858	四 1857	三 1856	二 1855	七 1854	六 1853		
	← 95世 等誓明賢 →						94世名譽字天		93世關誓教音		← 92世 莊誓浄嚴 →					
1274	7	16	9	8	28		3	8	31	1		4	5	4		
1206					大 50	常 41										
399						60	1			1	2			3		
32																
2911	7	16	9	8	78	101	4	8	13	2	2	4	5	7		

ぞれの構成比を算出すると、初入寺―四三・八%、隨身―四一・四%、追隨身―一三・七%、その他―一・一%となり、全体としては初入寺者よりもすでに修学の途次にある他檀林からの隨身・追隨身組の割合が多占めていことがわかる。なお、その他の内容は大部分が再入寺であり、病身消帳の者の復学とみなされる。(三)ところが、こ

地方における浄土宗檀林の展開

の表をこまかに検討してみると、入寺者（初入寺・隨身・追隨身・その他）の構成比に一つの時代的な傾向を読みとることができる。すなわち、表をほぼ中間期の天明八年で切り、前後の時期に区分してみると、前期六一年間の初入寺は七七一人（五七・二%）、隨身は三八四人（二七・五%）、追隨身は一七〇人（二二・六%）、その他二三人（一・七%）で計一三四八人、後期五九年間の初入寺は五〇三人（三二・二%）、隨身は八二二人（五二・六%）、追隨身二二九人（一四・七%）、その他九人（〇・五%）で計一五六三人となる。この数字から、あえて前期を初入寺優位型檀林と呼び、後期を隨身優位型檀林と呼びたい（なお詳しくは次節で述べる）。四年間総入寺者の最多数は文政一〇年の一七六人。最多初入寺数は貞享二年の二九人。年間初入寺数が一五人を越える回数は前期に二〇回、後期に五回であり、年間総入寺者が一〇人未満の回数は前期に四回、後期に三一回をかぞえ、この点からも先の呼称を裏づけている。ことに享保期段階までは初入寺優位が顯著であって、それだけ光明寺檀林に魅力があり、その特色を発揮していたものとみられる。

三、隨身・追隨身について

檀林への入寺は全国的規模で行なわれており、どの檀林に掛錫するかは入寺者の任意であった。しかし、実際上田舎檀林においては、当該檀林の末寺・又末・支配寺等の弟子はことごとく本寺檀林へ入寺することが義務づけられていて、任意選択の余地は原則的になかった。にもかかわらず、それは初入寺についてのみの規制であり、入寺後の

他檀林への隨身や追隨身（―他山）は許されていた。このことは、田舎檀林における末寺・又末寺等の弟子の初入寺が行政上の本末関係によって拘束されていながら、入寺後の隨身・追隨身については檀林能化とそこに修学する所化との師資法縁関係を尊重している結果と考えられる。

さて、一般に増上寺より他檀林へ、あるいは府内檀林から田舎檀林へ籍を移すことは比較的容易であったが、田舎檀林より増上寺へ他山する場合は、そう簡単には許可せられなかった。増上寺には所化大衆が多数掛錫しており、他檀林の者の席入に困難な事情が伴ったからである。前述のごとく、追隨身は臨時的であり、任意性の強い転籍の形態とみられるが、隨身の場合は檀林能化が上位檀林へ出世転住する際に随従して籍を移すので、追隨身のようにすべての檀林が対象となるのではなく、能化の指導性も強くはたらかき、しかも個人単位でなく集団的規模においてなされるものである。そこでまず隨身について考えてみると、檀林能化の出世転住にもなる所化転籍の最多ケースとして、①増上寺月行専一人と諸檀林伴頭一七人の計二九僧（実際は増上寺の学頭・二蕨の独占）中より推挙され、香衣檀林へ出世転住の際↓②さらに香衣檀林から紫衣檀林へ移転の際↓③紫衣檀林から増上寺・知恩院補処の檀林へ移転の際↓④補処檀林から増上寺へ移転の際、と結局初入寺から数えると五箇所（または五回にわたり）の檀林に移転掛錫することになる（例・増上寺（伝通院）↓大巖寺↓大光院↓光明寺↓増上寺）。つまり高弱者になればなるほど隨身回数が多くなる。隨身の人数規制については、文政初頭に撰門の記すところによれ

ば、「近来檀林出世の時隨身の僧十五員に定めり、追隨身も容易ならず、其由緒によりては許可あり」とみえ、この時代には一五人を限度としていたようである。ところが、表Ⅰをみてみると、全時代を通じて隨身僧の数は入寺者総数の四〇%以上も占めており、歴代住職はいずれもかなり多くの隨身僧を出世移転の際にもたらしていたことが知られる。けだし人数規制の実効はあがっていなかったといえよう。また、時代の下降につれて隨身数が増加の傾向をたどり、ことに寛政以降は入寺者総数に占める比率が著しく高まっている（最多数一五四人）。こうした現象は先にみたごとく初入寺の減少（初入寺は府内檀林に吸収されているのであろう）と表裏しており、後期田舎檀林の一つのきわだった特徴とみられる。その背景には時代の下降にともなう人口の都市集中化傾向といった社会現象を軽視できないし、さらに檀林本末体制の弛緩や檀林財政の逼迫等さまざまなファクターを考慮せねばなるまい。

つぎに追隨身の年次的傾向についてみると、寛政期までは毎年のごとく少数の入寺をみているが、文化以降は年をへだて、しかも一時的に集団的規模で行なわれている。これは追隨身の隨身化的傾向と目され、先の隨身数の増加現象とあわせ、初入寺の減少にともなう檀林所化の入寺許容量を充足させるためにかようなはからいがなされたものとさえ思われる。追隨身者の檀林前歴は、文化以降は一檀林から集団的規模（最多数一万余二年東漸寺から五三人、このほか文政一二年大光院から四五人、嘉永元年大念寺から三七人など）で行なわれているのでこれを除外し、寛政期までを表Ⅱにみてみると、増上寺からが約

〔表Ⅱ〕 追隨身者出身檀林一覽

	享保											正徳					宝永					貞享				天和				延宝				檀林名			
	21	20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	4	3	2	元	8	7	6	5	2	4	3	2	9	8	7	6	2	4	3	2	9	8		7	6	年
				2	4			1									1	1								4	1							増上寺			
						1			1							1		1		1	1	3	1			3	1	3					伝通院				
																																	常福寺				
																																	弘経寺 (飯沼)				
																		1								1						大光院					
																																	勝願寺				
																																	東漸寺				
								1																		1							大藏寺				
									1											1													弘経寺 (結城)				
																																	大善寺				
																											1							蓮馨寺			
																											2							善導寺			
																											1							浄国寺			
	1		1									1	1							1	2					3	6						幡随院				
						1		1						1	1		1					3	2		2	1	3						靈巖寺				
	1																	1															靈山寺				
						1														1						1							大念寺				
																																		その他			
																																			巴通寺		
																																				1	
																																					1
	2	1	1	2	6	1		4		1		1	2	2	1		2	4	2	6	10	7	2	2	2	4	13	16								総数	

地方における浄土宗檀林の展開

計	寛政																	
	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	元	9	8	7	6	5	4	
98			2		2	1	11	5	5				1	3			1	7
18																		
3					2	1												
10																		
3																		
0																		
2													1					
3																		
2																		
1																		
1				1														
3																		
1																		
21					1	1			1									
23									1									
2																		
4																		
10			不明		不明		不明											
205			1	3	2	5	4	12	5	5			2	3			1	7

五割、ついで伝通院・幡随院・靈巖寺の三檀林からが三割強を占め、最大の所化大衆を抱えている増上寺をはじめとした府内の檀林で八割を越えている。府内檀林に比較して所化員数の少ない田舎檀林からの追隨身を規制し、檀林の衰微を押し止めようとしている方針が表IIから察せられる。なお、表中に二例ではあるが、円通寺・専称寺の名越派檀林から追隨身がみられる点も念のため付け加えておきたい。

四、入寺月と入寺年令について

檀林入寺の時期については、元来正月一日と規定されており、正

月定員の入寺者は抽籤によって採用しているので籤入寺と称した。ところが、増上寺の場合など種々の口実を設けて正月入寺の定員外に入寺を許可していたのが実態である。似、我、入、寺（他人の弟子を中途から自分の弟子とすることにより臨時に入寺させる）一文字席・月行事・役者・寮主について）や直、弟、入、寺（学寮主および三席の所化の直弟は時期員数の如何にかかわらず剃髪の日入寺を許可することができるとの特権が一般化した結果である）。

いま、光明寺檀林入寺者（初入寺と追隨身）の入寺時期について表IIIに目を通すと、まず正月入寺の原則がほとんど形骸化していること

〔表Ⅲ〕 月別入寺者数一覽
 仏教文化研究

											享保				正徳					宝永					真享						天和						延宝						年代	
21	20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	4	3	2	元	8	7	6	5	2	4	3	2	9	8	7	6	2	4	3	2	9	8	7	6	2	4	3	2	9	8	7	6	月	月
	4								2									2			2	2	2		1	3									1	月								
	1		1		1						3		1	1							2														2	月								
		4	1			1	2		1			1	1			1		2	4	1					1	3	1									3	月							
6	2	3	3	3		5	5	5	2	4	4	3	3		3	4	4	5	4	4		3	2	9	13	8									4	月								
			2		5			1			1	1	3		2			2		1			1		2	2									5	月								
1		3	1	2			1	1	1	3	3	2	1		1		1		2	2					1										6	月								
1	1	2		3			2	2	1			1	1	2					1	2		1													7	月								
3			2		1		1		1	1	2	1	2						2			4				2									8	月								
1	1		2		1		6				2	1			1	3			2	2				1	3	5	2									9	月							
5	3	4	6	8	4	1	2	1	5	5	11	3	5		6	3	7		12	8	8		4	4	11	19									10	月								
2	3	3	2	4	1	8		4	2	2	3	8	1		2	1	2		4	2	11	1	3		4	3									11	月								
1	2		1	1		1		1	2	2	1	2			1	1	2		1	1		1			1										12	月								
20	17	21	19	26	8	17	20	14	19	17	10	26	22	13	6	16	12	22	34	27	21	10	11	19	39	40	総	数																

											天明					安永					昭和					宝暦						寛延						延享						元文	
2	10	9	8	7	6	5	4	3	2	元	9	8	7	6	5	4	3	4	3	2	元	4	3	2	元	4	3	2	2	4	3	2	元	4	3	2	3	2							
3		1	1	1		4	4										1	1			1	1	2		1												2								
						2		1													1	1		1																					
		1	2			2	2	4			2		2				3									2												1	1						
2	1	1				1	1	2			4		1	2					1	4			1			2	3											5	2						
		3	2	1			1		3				1		3						1		1	5														3							
				1									1	2	1	4					3		4	1			2																		
1									1		1	1	1	1			1		1					1														1							
1	1							1								2									1		1											1							
		2		5												3		1	1	1				1	3		2																		
1	2	3	1	1	1	6		3	1				2		2		11	1			3		1	3	4	7	2	2	3								1								
1	5	1	5	3	3	1	2	5	2	1	4	3			5	2	3		6	1	1	1	5	3	3	2	4	4									1								
2	2	2	1		2		6		3	2					2				1	2	2		1	5	1	1	5										3								
11	15	12	12	10	6	17	15	15	11	3	8	11	16	6	10	20	5		3	15	11	3	10	17	17	11	10	14	12								11	10							

計	寛政元												
	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	元		
49	2				1		1				1	1	2
25	1	1		1							1	1	3
62	1		1	1			1	2		2			2
153		1	4		1	1				2	1		1
53		1	1			1				1	1		
59		1	1	1	2	3					4		2
41				3	1	3	1				3		1
45				2	1			5		2		2	2
68					1	1	8	1				1	1
232		1	2		3		2	3		2	4	5	3
200		2		8	7	3	5	1	3	1	1	5	4
96			1		1	2	4	1	5	3		4	1
1083	4	7	13	13	18	14	22	13	11	10	8	1	16
												10	7
												10	14
												10	19

が知られ、むしろ入寺月として多いのは、一〇月と十一月である。四月については、とくに元文期までに多く、一二月は延享以後に増加している。入寺時期が定月化されておらず、年間を通じその都度入寺を許可しているのは、増上寺を筆頭とする府内檀林に比較し、入寺志願者の少ない事情からであろうが、こうした応募状況は他の田舎檀林にもほぼ共通してみられる傾向であったろう。また入寺時期と檀林の年中行事（学年暦）との関係においてみれば、夏冬兩安居の兩中間（兩夏間）にあたる一・二・三月と七・八・九月に入寺者が少なく、夏安居の開始される四月と冬安居中の一〇・一一月に入寺者の多いことが

地方における浄土宗檀林の展開

知られる。檀林における講義・法問等の正課の学業が休止している夏間期に入寺学習するよりは、兩安居期に合わせて入寺した方がより効果的とみなされていたものであろうか。はたまた、夏間期は各寺院行事の繁忙期に当り、弟子を入寺させる時期として不都合であったとも考えられる。

檀林入寺年齢については、寛永九年（一六三二）九月二九日増上寺照了了学代に発布された「所化入寺掟」によると、「十五歳以前者無用之事」とみえ、さらに寛文一一年檀林会議によって定められたところでは、「初入寺之僧十五歳以前不可有許容事」とあり、その後も「諸国之僧拾五歳以上登山之上、大衆帳面に致着帳候を初入寺と称之」とあるごとく、江戸時代を通じて一五歳に達しない子弟を檀林へ入寺させることは禁じられていた。しかしながら、大島泰信氏によれば、「但戸籍法不充分なる当時のことなれば、往々年齢を詐称して入寺したるものあるは言を俟たず。甚しきは「下駄ハカセ」なる猾策行はる。増上寺は入寺者の定員常に超過せるを以て、かかることを行はるる余地なかりし筈なるに尚此ことあり。況や他山に於ておや。即ち正月十一日の入寺期に、学寮主空名を掲げて之を大衆名簿に記入し、新来者に之を売与えて余得としたること少なからざりしこと云ふまでもなし」とのこと、一般に入寺年齢の原則は必ずしも遵守せられていなかったということになる。果してそうであったらうか。

表Ⅳは享保一一年から寛政一一年までに入寺（初入寺）した所化の年齢を六段階に区分し、年次別にその人数を記入したものである。享保以前の「入寺帳」には年齢の記載がなく、文化以降については、若

〔表Ⅳ〕 初入寺年令年次別一覽

寛政元											天明											安永元											年代	年齢																												
6	5	4	3	4	3	2	4	3	2	4	3	2	4	3	2	3	2	21	20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	8	7	6	5	4	3	2	9	8	7	年代	年齢																						
																																	10	14才																												
																																	15	才																												
																																	16	20才																												
																																	21	25才																												
																																	26	30才																												
																																	31	才以上																												
																																	6	7	11	4	3	9	10	3	7	14	16	10	8	13	6	10	8	17	16	16	16	9	17	17	15	12	17	16	総数	
寛政元											天明											安永元											年代	年齢																												
8	7	6	5	4	3	2	9	8	7	6	5	4	3	2	10	9	8	7	6	5	4	3	2	9	8	7	6	5	4	3	2	9	8	7	年代 <th>年齢</th>	年齢																										
																																	10	14才																												
																																	15	才																												
																																	16	20才																												
																																	21	25才																												
																																	26	30才																												
																																	30	才以上																												
																																	13	13	11	12	9	6	10	8	1	14	7	7	13	12	8	10	15	11	12	3	4	14	13	9	11	3	5	総数		

入寺年齢の上限についても統制されて行き、一五歳に統一されてくる。ことに明和以後その傾向に拍車がかかり、表にみえない文化以降になるとほとんど年齢が統一される（江戸後期に方向に従い、僧俗の区別を入寺期の年齢制限からも徹底させ、高年齢一六歳以上の者の僧侶コースを断ち切っている―出家制限）。(一)享保・元文期（江戸中期）には、一五歳と一六歳以上の入寺者教を比較すると、後者の数の方がやや（四人）上回るほどで、年齢の上限については、それほど厳しい制限をしていなかったものと思われる（僧侶コースの年齢的制限はややルーズ）。(二)最年少入寺者は一二歳（一例）であり、一四歳以下は全部で三例しかなく、『入寺帳』記載の年齢を信用する限り、先の法度に示される年齢の下限（一五歳）については遵守せられていたものようである。無論大島氏の指摘のごとく年齢詐称があったとすれば別問題であるが、最年長入寺者は三八歳であり、三六・三五歳がそれに続き、二一歳以上が全部で四五例もある（享保・元文期に多い）。これらの者はいずれも入寺以前にそれ相応の前歴を持っていたに違いあるまい。若年から僧侶のコースを歩んだ訳ではなく、何らかの発心の機縁を経て入寺したものと思われる。見方によっては、かかる入寺ケースがなくなっていくところに僧侶墮落の一因があったと云えまいか。

計	11	10	9
3			
425	3	7	6
113			
33			
9			
3			
586	4	7	8

五、学寮（主）と指南について

学寮は檀林の中心的施設であり、一宗学問の根拠である。もとは衆寮と称し所化大衆の宿泊施設であると同時に日常の学問修養の場であった。学寮には寮坊主あるいは学寮主あるいは単に寮主と呼ばれる者がいて、各学寮の所化大衆を統率・教育する任に当っていた。『三縁山志』の著者撰門によれば、寮主としての在るべき姿、およびその資格について「凡標名寮主たる者は同居の徒を哀憫教誡し法芽を増長せしむべきを任とす、自ら貢高懈慢せるあれば三宝の冥罰護神の善衛にもれ身を世間に謬り果を出世間に失ふ也、故に元和の台制第三十二に云、頌義十人以下之僧不可為寮坊主事以上、又同居の僧は依止の爲には君教師の三をかねたりと仰き」と述べている。頌義十人衆（下説法問の席において法問主の左右に列座する一〇人をいい、この席には頌義以上選択・文句・小女義部の者も加わるが、その場合選択以上の高薦者も頌義の席に帰るところから婦頌の名がある。要するに婦頌十人衆を指す）に当る者でなければ寮主になれなかったことに注意すべきであろう。

つぎに、当寺学寮の盛衰に目を向けてみよう。はじめに撰門の調査「檀林光明寺志」によると、「開祖創業の時は門下数百人並他宗より寓学の徒もありしかは、草庵を結び安座聴法の室凡百余人、其のち或は増或は減時によりて不定、観誉祐崇上人の時凡六十余字と云伝へり、其後又興廢ありて、元和寛永の頃八十余字、近來義譽観徹上人のころ猶六十余字と云、宝曆・明和に及び学業自然と怠廢、好学の徒

少なればにや、又は余の檀林に掛錫せしにや、当今漸く十余字となれり、予文化の始、宗戒二脈に登山せし時は、映徹、義順等漸く七人のみなり」(傍点筆者)と、学寮数の時代的推移―下降現象―をうかがうことが出来る。そこでわたくしは、まず『入寺帳』に記載の寮主(学寮)

- 名を年代別に摘出し掲げてみることにした。(一)延宝六年(貞享二年)までの八年間に記載されている学寮主名は以下のとおり。女有・秀察(女)・旭山・貞龍(女)・専相・□玄・□迪・閑靈・大雪・恵□・栄立・弁尔・牛山・村□・専修院・海林・春察・九天・存意・了故・円把(改)・知全・来通・天察・了頓・太岩・存南・了益(良)・印龍・蓮乘院・玄旨・玄龍・檀岡・法悦・義億・路寛・円察・円慶・順岡・了山、計四〇寮(人)。(二)宝永五年(正徳四年)までの七年間では、雲順(一)・達応(一)・祐説(一)・紋哲(一)・靈遵(二)・哲岩(五)・寂堪(四)・音龍(一)・知廓(一)・円山(一)・悦山(二)・諦音(一)・覚岡(一)・弁碩(一)・潭了(三)・玄識(二)・春治(三)・察玄(一)・詮龍(一)・禅海(一)・円茂(四)・了廓(二)・円慈(一)・自然(一)・玄説(一)・快遵(一)・円佐(二)・慈海(二)・廓随(一)・弁応(三)・賢改(一)・吟甫(一)・真吟(一)・玄超(一)・了感(二)・貞吟(一)・閑岡(二)・存秋(一)・岳応(一)・感随(一)・泉流(二)・音察(一)・祖全(一)、計四三寮(人)。(三)享保一一年(元文三年)までの十三年間では、教岸(七)・遵佐(一)・定水(五)・音哲(三)・湛道(一)・懐真(七)・弁栄(三)・檀栄(二)・廓真(五)・円月(一)・詮敵(一)・閑忠(一)・学湛(七)・吟忠(七)・沢岡(一)・教瑞(二)・詮廓

(6)・碩岡(2)・鑑靈(1)・義湛(1)・学随(1)・順海
 (3)・実元(12)・察州(2)・碩聞(8)・鏡徹(1)・鏡円
 (1)・弁秀(1)・義海(2)・天瑞(1)・寂雲(7)・蔽龍(1)
 ・龍岡(5)・琴良(8)・超円(5)・了伝(1)・玄門(3)・
 良義(11)・賈伝(8)・円流(4)・実音(3)・舜随(3)・白
 善(2)・歴順(1)・信遵(4)・湛流(6)・門意(2)・団了
 (1)・計四八寮(人)・四宝曆三年〜四年については、龍長(2)
 ・円察(2)・仁良(1)・忍達(1)・檀信(1)・信激(1)・
 存激(1)・計七寮(人)・明和六年〜同九年には、玄的(6)・諦吟
 (3)の二人がみえる。(同文化五年〜同〇年の六年間では、音海
 (5)・林晃(7)の二名。文政五年〜同二三年の九年間では、潮海
 (25)・宜山(2)・義底(6)・祐成(2)・専周(2)・義弁(3)、
 計六寮(人)。天保二年〜同九年の八年間では、至道(1)・潮海
 (9)・善超(1)・潮道(1)・専周(11)、計五人。(内幕末の安政
 五年〜万延元年迄の三年間では、諱孝(5)・心全(5)・心達(6)
 ・真了・□翁(1)、計五寮(人)が存するのみであった(カッコ内
 の数字はその時期の担当所化数、傍点は指南を兼ねている者を指す)。
 上記の経過より『入寺帳』から江戸中期には四〇〜五〇の学寮が存在
 したことを確かめられるとともに、宝曆以降の学寮の衰微が学寮数の
 上からもうなずける。なお時代の下降に伴う学寮(指南も含む)数
 の減少化は、いっぽうで檀林の初入寺優位型から隨身優位型への推移
 と密接に(入寺者の受容・教育体制上)かかわっているものと考えら
 れる。学寮数が減少すれば入寺者は方丈(寺主)の直接指導を仰ぐ傾

向が強まってくる。これも後期の特徴といえよう。寮主一人に対する
 所化大衆の人数は先に掲げたとおり一定しておらず、平均するとおよ
 そ三〜五人になる。ちなみに宝永五年〜万延元年の間で一〇人以上の
 所化(寮生)を擁する寮主は七人を数え、もっとも多いのは文政期の
 潮海の場合で二五人の所化を抱えている。同時期の方丈は五二人、天
 保期の方丈は三三人と、方丈の直接抱える所化数も後期には顕著にな
 ってくる。つぎに、上記寮主のうち『入寺帳』によってその修学部年
 ・出身等が判明するものをあげてみると、教岸(指南・寮主―享保一
 年初見)―文句部一六年・相州三浦郡長坂村無量寺弟子、遵佐(指
 南・寮主―享保一年初見)―文句部一八年・相州藤沢常光寺弟子、
 定水(指南・寮主―享保一年初見)―論部二二年・義蒼隨身、湛道
 (寮主―享保一年初見)―文句部一六年・相州矢作村春光院弟子、
 弁栄(指南・寮主―享保一年初見)―礼讃部二〇年・法憧寺住職、
 詮巖(寮主―享保一年初見)―文句部一六年・相州三浦郡浦賀常福
 寺弟子、学湛(指南・寮主―享保一年初見)―論部二二年・義蒼隨
 身、吟忠(寮主―享保一年初見)―大玄義部一五年・義蒼隨身、教
 瑞(寮主―享保一三年初見)―文句部一七年・江州大津華階寺弟子・
 のち南光院住職、詮廓(寮主―享保一三年初見)―文句部一七年・伯
 州河村郡横津村西蓮寺弟子・のち正業寺住職、碩岡(寮主―享保一三
 年初見)―文句部一七年・相州三浦郡田戸聖徳寺弟子、察州(指南・
 寮主―享保一五年初見)―論部二四年・光明寺内千手院弟子、鏡徹
 (寮主―享保一六年初見)―文句部一七年・義蒼隨身、弁秀(指南・
 寮主―享保一七年初見)―無部二五年・武州金沢光伝寺弟子・のち新

善光寺住職、義海（指南・寮主―享保一七年初見）―無部三一年・衍
 譽隨身、天瑞（指南・寮主―享保一七年初見）―無部二八年・衍譽隨
 身のち安養院住職、啟龍（寮主―享保一七年初見）―論部二六年・衍
 譽隨身、琴良（指南・寮主―享保一七年初見）―無部二六年・稱譽隨
 身、玄門（指南・寮主―享保一八年初見）―無部二五年・のち常光寺
 住職、舜隨（指南・寮主―享保一八年初見）―論部二二年・増上寺よ
 り追隨身、湛流（寮主―享保一九年初見）―大玄義部一五年・幡隨院
 より追隨身、門意（寮主―享保二〇年初見）―小玄義部一〇年・相州
 三浦郡長井不断寺弟子・のち不断寺住職、団了（寮主―元文二一年初
 見）―小玄義部一二年・のち福本寺住職、龍長（指南・寮主―宝曆三
 年初見）―論部二二年・増上寺より追隨身、檀信（寮主―宝曆三年初
 見）―文句部一六年・相州三浦郡真名瀬光徳寺弟子、信澁（寮主―宝
 曆四年初見）―礼讚郡二一年・麗譽隨身、存澁（寮主―宝曆四年初
 見）―文句部一八年・相州三浦郡太田和村満宗寺弟子・のち八幡長安
 寺住職、玄的（指南・寮主―明和六年初見）―礼讚部一九年・相州三
 浦郡長井村不断寺弟子・のち佐嶋福本寺住職、音海（指南・寮主―文
 化五年初見）―文句部一八年・教譽隨身、義底（寮主―文政六年初
 見）―無部二六年・相州三浦郡秋谷村正行院弟子・のち浦賀法幢寺住
 職、などがあげられる。以上から寮主（指南も含まれる）になるには、
 例外をのぞき、入寺一五年・大玄義部以上に達している年長者でなけ
 ればその資格のないことが知られるとともに、歴代住職移転出世の際
 に隨身した高薦者や光明寺末の地元寺院出身の僧がその任に当って
 る例の多いことに注目すべきであらう。

地方における浄土宗檀林の展開

『入寺帳』には、寮主名とならび指南名が記されている。大部分の
 指南は寮主をも兼ねており、入寺所化によつては所属の寮主と指南が
 同一人物の場合も少なくない。指南については、たとえば寛永一六年
 （一六三九）三月一八日、所化月行事に対して出された条規のうち
 に、「一、若輩衆指南坊主無而堪忍不可致事、一、指南揃人者新来二
 年之間者五部九条之要文一日一宛無懈怠書可被致事」^⑧とあり、さ
 らに貞享二年下知状に、「月行事は令指指南初学之所化之間、彼席明
 候節転席之僧上座三十八人之内不依座之高下右役儀相勸器量之所
 化月行事中被入札方丈吟味之上可被申付候事」とみえ、新来所
 化大衆の宗学教授の任に当る月行事を指しているものとみられる（な
 お月行事を除いた一文字席三八僧を指南席と称していた）。いま指南の
 名を年代順に掲げると次のとおりである。（宝永五年〜正徳四年の間、
 禅海（23）・知廓（31）・覚岡（1）・絃哲（39）・玄説（1）・
 快遵（1）・慈海（3）・潭了（1）の計八名、（享保一一年〜元
 文三年の間、廓真（9）・弁柴（5）・懐真（8）^⑨・学湛（23）・松
 全（16）・檀榮（6）・遵佐（16）・全超（1）・定水（1）・察州
 （2）・弁秀（1）・詮廓（2）・教岸（18）・天瑞（1）・義海
 （1）・実元（15）・琴良（10）・惠聖（1）・玄門（4）・良義
 （37）^⑩・舜隨（3）・長玄（2）・超円（6）・惠忍（3）・観了（1）
 ・了伝（2）・賈伝（3）・白善（1）の計二八名、（宝曆三年〜
 同四年の間、了超（2）・龍長（3）・白映（3）・学真（2）の計
 四名、明和六年〜同九年の間には玄的（9）の名がみえ、文化五年〜
 同一〇年の間、音海（12）のみ、文政五年〜天保九年の間、潮海（12）

・至道(一)の名がそれぞれみえている。指南の数は寮主数と比較し、およそ塚から塚ほどであり、それだけに指南は寮主のうちより限られた者が初学の所化大衆について、その指導に当たっていたと目される。後期(文化以降)には方丈の直接指南する傾向が著しく、三〇〜五〇人もの所化を対象として教授していた。

六、修学部年と消帳について

檀林における教育課程は、宗学の課目を九部(名目・頌義・選択・小玄義・大玄義・文句・礼讃・論・無部の順)各課目を修得して次部に転ずるのが本来であったが、いつの間にか在席の年数をもって自動的に部転するに至ったようである。寛文一一年の檀林会議の決議による定書第八条に「背古来之壁書加部加年仕者急度可申付事、附中二年過可致部転事」とあり、さらに貞享二年(一六八五)の下知状第八条に、「部転之儀如_レ有来法式一部三年宛勤学之以後可_レ転之、縦雖_レ為_レ老僧初学之所化者名目之席三年指置頌義之座可_レ移之、不_レ満年席僧致部転儀堅可_レ為_レ無用事」とみえ、すでに早くから一部三年制のしかれていたことが知られ、あわせて、かかる箇条のみられるところから、三年に満たずして部転する者がしばしばいたことを語っている^⑩。実際『入寺帳』に目を通すとそのような事例がいくつもみられるし、逆に三年以上にわたる場合もある。ことに注意をひくのは、延宝・天和期では初入寺の学課が名目部ではなく頌義部から始まっていること、またそうしたことからこの時期は部転が早まってもいる。恐らく貞享二年の部転に関する条項はかかる当時の趨勢に対

する歯止めとして設けられたものである。

さて、『入寺帳』より隨身・追隨身者の部年の判明する一五九九例について、それぞれの初入寺時の課部を集計してみると、名目部一一三、頌義部一一八九、選択部一三四〇、小玄義部一二六三、大玄義部一二一八、文句部一二〇一、礼讃部一一一〇、論部一六三、無部一一〇二、となり、選択・小玄義・大玄義・文句・頌義・名目・礼讃・無部・論部の順位になる(この順位は大体において全時代を通じて変化ない)。このことから、隨身および追隨身する所化の修学部年は選択・小玄義といった入寺一〇年前後の者(五重・両脈の相伝を終えたものと考えられる)が多く、新来の名目・頌義と高弱の礼讃・論・無部の者の少ないことが知られる。さらにこの傾向は、初入寺者が減少化をたどる江戸後期の当檀林(田舎檀林)における在所化の課部構成にもある程度あてはまるのではなからうか。なお、九部の課目中、第九無部はその名の示すとおり定まった学科があるわけではなく、実際の学科は前八部二四年で終了することになっている。いま無部僧が多く隨身している文政一〇年と天保三年をみてみると、両年で五五人の無部僧のうち三〇年以上の者が三〇人もいる。この時期に高弱者が多く存するのは、江戸後期における寺院財政の逼迫や住持成官金に多額の費用を要するためなどで、寺院住職になり難かったことを十分考慮すべきであろう。ちなみに、無部隨身者の最高年数は三十七年であった。

消帳とは、『入寺帳』から名籍を削除することを云う。これにも種々の理由があり、隨身消帳―前述のごとく檀林能化の転住に随って他の檀林に転籍したり、都合によって他の檀林に移り除籍されること

(他山・帰山を含む)。成就消帳―寺院の住職になっていくために除籍されること。病身消帳―疾病によって学業継続が困難と認められ除籍されること。命終(往生)消帳―死亡のために除籍されること。そのほか辞山・不見届・引込切などがみえる。『入寺帳』への消帳の書込みは本来何らかの理由で全入寺者につきなされていくべきであるが、実際は部分的にしか書込みがない。いま享保(天明期(正徳以前には消帳の書込みがほとんどなく、寛政以後も比較的少ない)の消帳記載四六五例の内訳を示すと、成就―一三四、隨身―一〇四、病身―一〇一、命終―一六八、引込切―一〇、不見届―一〇、その他(行方不知・隠遁等)―一七、ただ消帳とあるもの―三一、である。隨身はともかくとして、病身や命終消帳が三六・三%も占めているのは、当時の檀林における修学条件や教育環境を考える上で参考になる。病身によって除籍されたものの中には、のちに再入寺を許可されたものも少なくない。ここではもっとも数の多い成就消帳についてやや詳しくふれてみたい。成就についての記載をみてみると、ただ成就とのみ記されている場合と、小庵成就・寺持成就・国元成就・末寺成就・師跡成就のように記されている場合とがあるが、成就年数にはいづれもさして関係ないようである。成就一三四例のうち再入寺後の成就を除くと一二二例となり、その成就した修業年数は二年(三一年まで)広範にわたっている。まず一〇年までは四七、一一(二〇年までは六一、二〇(三一年までは一四例)となり、一〇年台が多く、そのうちでも一三・一四・一五年の多いことに気づく。就学五年未満にして成就している者を見ると、入寺年齢が比較的高い(一八歳以上)場合が多く、小庵成

就と記されている例の多いところから、おそらく平僧地の庵主におさまったとみるのが妥当のようである。それにしても就学二年(足掛け二年)であつて実際には七か月の者と一年四か月の者)ていどでは、五重の伝受がなされたとすればそれはきわめて異例のこととせねばなるまい。成就とのかかわりで、享保(天明期の添状(編旨)についての書込みをみると、再入寺後のものを除き一四五例ある。添状が出された年数(入寺後の内訳は、一三年―一五六、一二年―一七、一四年―一三、一五年―一二、一六年―一一、一七年―一六、一八年―一六、二〇年―二、一九年―一、二二年―一例)である。一三年の事例が圧倒的に多い理由は、元和元年の法度にみえる満二〇年の者に正上人編旨を、一五年から一九年までの者には権上人編旨をそれぞれ出すことのできる規定が、寛文一二年の檀林會議の決議により、「編旨之副状如御条目(弥十五年相究候、但無(抛)子細於(有)之者不(論)成就不(成)就(穿)鑿之上而(三)三年以上者可有(宥)免、縦令何様之儀候共十二年以下堅不(可)出(三)副状、若此旨違背之能化者中間可(為)擯(出)事、附、正上人副状二十年不(滿)者堅不(可)出(レ)之(事)」^①と変更をみ、一三年から権上人編旨の拝戴が可能になったからである。ついで多い一二年については、引込切添状(消帳)と書かれている。右の規定によれば一二年以下には本来添状を出せないのであるが、引込切(これを以て終局とし、上進せず消帳となる)の理由を以て一二年の者にも添状を出している。従つて引込切添状を出された者のなかには、後に再入寺し、正式に成就している例が比較的多い。なお、二〇年以上の正上人編旨添状に該当する者は三例しかなく、いかに正上人(香衣上人)編旨を拝受することが困

難(経済的にも、手続きのにも)であったかを如実に物語っている。

七、入寺者の出身地域別分布と檀林

本末関係について

表Vは初入寺者の出身地域(旧国別)について、年次ごとにその人数を集計したものである。ここには、一人でも入寺者を出している地域があれば洩れなく掲げているので、総計五五カ国・一一八七人に及ぶ。まず旧国別の入寺者分布状況をみると、(一)当檀林が所在し、多数の末寺が存在する相模一五〇七人(四二・六%)を筆頭に、隣接する武蔵(七五人)・伊豆(三五五人)・駿河(四三人)、さらに信濃(五〇人)・尾張(二五人)・伊勢(三四人)・近江(五一人)・畿内の山城(八七人)・和泉(二五人)・摂津(五五人)などに集中し、これらで全体の八三・一%を占めているのが注目される。(二)上記の地域は全国的にみて他国に比較し浄土宗寺院の多く存在するところであること。そしてこれらの地域は相模を除き入寺の年次が周期的であり、同一寺院出身者が多い。(三)年間最多入寺数は貞享二年の相模の一八八(当国では一〇人以上入寺の年が一回ある)、他国では天保八年山城の六人、天保三年摂津の七人、延宝三年武蔵の八人などが目立つ。(四)相模については後述するのでこれを除き、上記一〇か国について個別の入寺期の傾向をみてみると、まず山城は明和以降天保期まで江戸後期全般を通じ平均的に入寺者を送り出している。和泉はそれほど顕著な入寺傾向を示していないが、享保期と文政・天保期に比較的まとまっている。摂津は享保期にやや多く、その後天明期以降ほぼ平均

的に入寺者をみている。伊勢は正徳期に集中しているのが目立つ。尾張は文化以前に入寺者をほとんど見ず、文政の後半から天保初期にかけて集中している。駿河は享保期に集中しているのが目につき、概して江戸中期までである。伊豆は江戸中期を中心に寛政初頭までばらつきがある。武蔵は延宝と享保期と享保期に入寺者の集中をみるとともに、明和と天明期を除き全期間を通じて入寺者を送っている。近江は安永後半から天明期と文政と天保初期の二つの期間に全入寺者の六五%を送っている。信濃からの入寺者は江戸後期からであり、ことに天保後半から嘉永期にかけて大部分が集中している。またちょうどこの時期は地元相模からの入寺者がみえず、そのかたがわりをした格好になっているのにも注意される。ここで初入寺者の出身地としてもっとも多い相模国をとりあげ、若干の問題点を指摘しておきたい。

相模出身初入寺者五〇七人(うち四人は寺院不明)につき、その出身寺院を丹念に拾いあげていくと、全部で一四七カ寺になる。一カ寺から複数の弟子を送り出している寺院があることは無論のことである。その一四七カ寺の本末関係を『光明寺末寺帳』・『蓮門精舎旧詞』・『新編相模国風土記稿』によって調べてみると、光明寺末一五四、同又末一三、塔頭一二、計五九カ寺、知恩院末一二〇、同又末一七、計三七カ寺、増上寺末一二六、同又末一三、計二九カ寺、檀林滝山大善寺末一二カ寺、檀林鴻巣勝願寺末一カ寺、不詳一一九カ寺、の内訳になり、光明寺の末寺・又末が断然多いことが知られる。ちなみに大橋俊雄氏の調査集計によると、神奈川県下(相模国ブラス武蔵国のうち橘樹・都筑・久良岐三郡)には光明寺末が孫末を含めて

安永										明和					宝曆			寬延			延享			元文		21					
9	8	7	6	5	4	3	2			9	8	7	6	5	4	3	4	3	2	元	4	3	2	元	4		3	2	3	2	
4	3	1	2	7	7	7	4	1		3	6	3	1	2	6	1	2	5	4	2	2	6	6	7	4	6	2	7	4	8	
1	2	2	2	1	1	2						2	4	2	1	3	2	1			1	3								2	
1															1					1										1	
										1	1																				
1																						1									
				3						1			1	1					2		1	2				1				4	
				2	3			1							2				2							2				1	
1	1			1								1					1	1				1	1		2	1		1	1	1	
2	4			1																	2					1					
																										1					
																										1					
																										2					
9	11	3	4	14	12	10	11	3		5	8	9	6	7	11	4	3	9	10	2	7	12	14	10	8	13	6	11	8	17	

仏
教
文
化
研
究

総計	慶応元	元治元	文久元	万延元	6
2	2	7	3 2 元 3	2	2
507					
87					
33					
25			1		
55					
63					
425		1			
94					1
436					
3575					
91		3			
44					
51		1			
136					
508		1			
88					
162					
610					
121					
288					
112					
211					
781					
412					
215					
213					
778					
計 1,187	0 2	13	6 7 25	0 2	3

一〇五カ寺、増上寺を本寺と仰ぐ寺院は一一四カ寺、知恩院の末寺は孫末を含めて一三八カ寺を数え、知増光三山の末寺はその数においてそれぞれ伯仲している。地域的な勢力圏としては、増上寺の末寺は主として武蔵国から入って、相模国の中央部から山岳部にかけての山間に多く占地して展開したようであり、これに比して光明寺末寺は三浦半島を主軸に海岸にそって湘南地域に及び、知恩院傘下の勢力は両山の間隙をぬって伸張したといふものの、概して西相模地方に多くみられる。つぎに、一四七カ寺のうち一二〇年間に五人以上の弟子を当檀林に入寺掛錫させた寺院を人数の多い順に拾いあげると以下のとおりである。材木座九品寺―一人、田戸聖徳寺・佐島福本寺・藤沢常光寺―二人、山口新善光寺・津久井法蔵院・西浦賀常福寺・三崎西念寺―一人、吉井真福寺・長井不断寺―一人、長谷慈照院・浦賀法幢寺・上宮田十劫寺・浦賀専福寺・金田円福寺・三戸光照寺―九

人、光明寺塔頭千手院・蔵田蔵田寺・大津浄林寺・山口万福寺・武東漸寺―八人、秋谷正行院・小坪報身院・和田天養院―七人、芦名浄業寺・長谷慈眼院・平塚阿弥陀寺・真名瀬光徳寺・上土棚蓮光寺・長坂無量寺―六人、三ヶ浦清浄寺・太田和満宗寺・三戸福泉寺・八幡長安寺・長井長井寺・小田原三乗寺・東浦賀東林寺―五人（このほか久里浜伝福寺・伊勢原大宝寺、鴨居西徳寺・小坪香蔵寺・堀之内相福寺・名越安養院・走水寛栄寺・八幡正業寺が四人でこれに続く）となる。上記のうち十劫寺（増上寺又末）と三乗寺（知恩院末）・大宝寺（増上寺末支配）の三カ寺を除く四二カ寺はいずれも光明寺末寺または塔頭である。そこで判明する限りの光明寺系寺院出身の初入寺者の総数を集計すると、三四九人となり全体の約七〇%をも占めていることがわかる。このことは、檀林入寺者数はもとより、檀林経営上からも光明寺本末関係が重要な位置と意味をもっていることを端的に物語っている。

地方における浄土宗檀林の展開

⑭ ついでながら以下の点にも注目しておきたい。すなわち、上記四カ寺について『入寺帳』を詳細に当たっていくと、半数以上の寺院は、いずれかの時期に学寮主を出していることが確かめられるし、一住職一代に二人以上の弟子を本寺檀林に入寺させている例も少なくない。顕著な例としては、享保元文期の九品寺学随一七人、明和安永期の常福寺智瑞一六人、天明寛政期の法蔵院靈教一四人、文化天保期の聖徳寺了雄一四人などがあげられ、このほか安政慶応期の九品寺心達は三人の弟子と寮主たる故をもつて九人の似我弟子を入寺させ、浄楽寺諦孝は一人の弟子と七人の似我弟子を入寺させている。初入寺者のなかには表Vに載せられていないものがある。歴代寺主の直弟や檀林所化の弟子がそれで（前にふれた直弟入寺・似我入寺のこと、総数七六人（寺主の直弟三三人、所化の弟子四三人）になる。ここで云う所化について調べてみると、修学部年は文句部一六年以上の者であり、伴頭・役者・二膳・寮主といった高薦者がほとんどで、しかも隨身僧の場合が多い。寺主・所化いづれも年間に弟子五人までで、それを越えて入寺させることはなかった。時代的傾向としては、初入寺の減少する文化以降に寺主・寮主等の直弟（似我）入寺が顕著である。

【註】

① 拙稿「浄土宗田舎檀林考―江戸時代後期下総国生実大蔵寺の場合―」（『日本仏教』三一号）で「大蔵寺入寺帳」（明和天保期）の分析を若干試みていっている。

② このうち②『入寺帳』には一三名（初入寺一・二、追隨身一）の記載があるが、住職の代が年次からいって聴替代とあるべきにもかかわらず、聴替代と記されている点疑問が残るので表には計上していない。①表紙欠の入寺帳は一見延宝五年の中途から始まっているようだが、入寺月の配列にも順不同が多く、問題が残るので、表では延宝六年を始

とした。②『入寺帳』記載の隨身については冒頭に「文政十丁亥歳」とあるが、第八五世察替就任時の文政五年とすべきであろう。同様に、③の「天保三壬辰歳」を第八六世聴替就任時の文政十年、④の「天保八丁酉」を第八七世響替就任時の天保三年、⑤の「天保九戊戌年」を第八八世方替就任時の天保八年、⑥の「慶応二丙寅年」を第九五世等替就任時の文久元年と、それぞれ読みかえて表に人数を計上した。

③ 浄土宗開宗八百年記念慶讃準備局発行「浄土宗全書」（以下「浄全」と略す）二十、五八七頁。

④ 撰門『三縁山志』巻七、一四七頁（『浄全』十九所収）。

⑤ 『諸宗階級』三六六頁（『続々群書類従』第十二宗教部所収）。

⑥ 大島泰信氏『浄土宗史』一五八頁（『浄全』二十所収）。

⑦ 前掲『三縁山志』巻七、一四五頁。

⑧ 前掲『浄全』十九所収、二六頁。

⑨ 大島氏前掲書一七七頁取載史料。

⑩ 同右書一七一頁によれば、貞享三年檀林會議決議七箇条中に、「就三部転三ヶ年一度被相定候、從今年三卯之冬安居之終諸檀林同時可転之、勿論臨終及入院部転堅無用之事」とあるは檀林能化が遷化するか、或は普山の際特別に三年未滿者に部転せしむることの行なわれたるを見るべし、とある。

⑪ 同右書一六八頁取載史料。

⑫ 現在、光明寺蔵の末寺帳には、元禄八年九月『末山起立史』三冊之内、正徳五年八月『末山起立帳』巻ノ一、同年同月『末寺起立書』巻ノ二、文化一三年三月『新古惣末山并又末起立・寺格由緒等明細書上帳』の四冊がある。

⑬ 「神奈川県における浄土宗教団の展開」（『浄土宗神奈川県寺院誌』所収）。

⑭ 檀林における本末関係については、先に拙稿「関東浄土宗教団の末寺統制―檀林における本末関係をめぐって―」（笠原一男編『日本における政治と宗教―吉川弘文館発行所収〕等を発表しているので、ここでの詳述はさけない。

浄土教と対話の原理

(一) 対話の比較宗教学的考察

最近、宗教の世界において「対話」ということが大きな比重をもって語られるに至り、例えば仏教とキリスト教、イスラム教など、諸宗教相互のあいだで、あるいはまた禅と浄土教、カトリック教会とプロテスタント諸教会など、同一宗教伝統の中の異った流派のあいだで、さまざまな対話の試みがなされつつあることは、周知のとおりである。⁽¹⁾ もちろん、背景、内容を異にする宗教相互のあいだでの接触、交渉、影響ということは必ずしも今日に始まるものではなく、すでに以前から、また多くの場所において、事実上、行なわれてきたとみられる。しかしながら、それがことに最近の数十年、一その強さをもつて、また意識的に推進されつつあることも、また否定することができない。ここで「対話」を論じようとするのも、そのような状況を念頭においてのことであるが、そのための準備作業として、まず対話の概念、ならびにそれが強調されるに至った背景について、簡単にふれておかななくてはならない。

田 丸 徳 善

一、「対話」論成立の前提

対話が注目されるにいたった前提として、まず指摘できるのは、国際的・文化的な交流の緊密化にもなつて、諸宗教のあいだの接触の機会もまた、飛躍的に増大してきたという明白な事実である。概していえば、過去においては、諸宗教はそれぞれ独立した存在として、互いの存在すら殆ど知ることなく、あるいはたとえそれを知っていたとしても、無関心ないし敵対的な対応に終始したことが稀でなかった。これに対して、現代の状況の一つの特徴は、宗教相互の交渉が他者を理解しようとの意図によって支えられていることにある。⁽³⁾ ここで直ちに、異なる宗教の「理解」がそもそも可能であるか、またあるとしても、いかなる程度または形式において可能であるかが問題となるのであるが、⁽⁴⁾ いずれにしても、「対話」という表現そのものが、単に対決のみでなく、少なくとも同時に理解をもめざすという含蓄をもつことは多くの用例からして明らかである。

諸宗教のあいだのこのような相互理解的な傾向は、歴史的にみるならば、まったく先例がないとはいわないまでも、かなり新しいものといえるであろう。すでに約半世紀も以前に、ドイツの著名な宗教学者ルドルフ・オットーは、諸宗教の対話の時代の到来を予想していた。

かれは最早政治的な体制や、経済集団、社会的利害集団ではなく、宗教と宗教とが互いに相対し、しかも教義とか神話とかの周辺の、あるいは外面的な事柄、または歴史的な偶然の産物ではなくして、精神と精神、理想と理想、体験と体験とが互いに対し合うような、より深い次元での対話が可能になるような「人類史における最高の、最も莊重なる瞬間」を望見していた。⁽⁵⁾ もちろん、現状はそのような理想の実現からはるかに遠いとしても、それが歴史の展開の一つの方向を示していることは、認めてよいかと思われる。

より立入ってみれば、このような状況をもたらし、構成しているものとして、さらに、いくつかの要因を識別することができる。まず外面的なものから始めるならば、対話の可能性ならびに必要を規定している有力な要因の一つは、疑いもなく、近代技術の結果としての交通・情報手段の極度の発達である。それは、おそらく過去においては想像もされなかった程度にまで、異なる宗教・文化伝統に属する人びとが、個人として、あるいはまた集団として、直接に接触する機会をつくりだした。このような場合、宗教についての相互理解は、世界的な文化交流の一環として、いわゆる平和的共存のための不可欠な条件ともなる。また、直接に対面するのではないにしても、他宗教についての情報の単なる提供そのものが、人びとの精神的・知的な視圏を拡げるのに

大きな役割をはたすことは、多くの実例が示しているとおりである。

さらに第二の要因として、国際的な関係におけるいちじるしい構造の変化をあげなくてはならない。ほぼ近世の初期から、教世紀にわたって続いてきた西ヨーロッパの経済的・政治的・文化的、そしてまた宗教的な優位は、とくに第二次世界大戦を一転機として、以後大きく変わりつつある。中でもアジア、アフリカ、中東地域の諸国・民族の抬頭は顯著であるが、それらは概してヒンドゥー教、仏教、イスラム教その他の、非キリスト教的な宗教伝統の担い手である。このような展開は、少なくとも二つの点で、現代の宗教的状况を規定していることが認められるであろう。一つは、右のような西ヨーロッパの優位を背景にし、部分的には自らをそれと同一化しつつ、世界的な伝道活動をくりひろげてきたキリスト教の側における自己理解の、徐々ではあるが、しかし確実なる変質である。一般的にキリスト教会は、その歴史の大部分をつうじて、自らを「真なる宗教」とみなし、他の宗教から峻別する立場をとってきた。それは、ほぼ半世紀まえまで、ローマ・カトリック教会のドグマ的な立場の基調であったし、またプロテスタント側にあつては、一九二〇年代以後支配的であつたいわゆる弁証法神学がその代表であつたといつてよい。⁽⁶⁾ しかし、このような路線は、カトリックの側では、とくに第二次ヴァチカン公会議（一九六二—六五）を契機として、かなり柔軟化する兆候をみせているし、⁽⁷⁾ プロテスタントの側でも、類似の傾向が認められる。そして、他方では、これと平行するかのよう、新しく抬頭した諸民族の宗教の、他文化圏への浸透、ないし積極的な伝道活動がはじまっている。⁽⁸⁾ これらが相補つ

て、対話の可能性ならびに必要を規定していることは否定しえない。

右に述べたのは、国際的かつ巨視的な脈絡についてであるが、これに對して、それぞれの社会の内側における状況が、第三の要因としてあげられるであろう。いわゆる世俗化 (Secularization) と、その必然的な随伴現象としての宗教の多元的併存 (Pluralism) の事実がそれである。いうまでもなく、ある程度の規模の社会の中で、異った系統や組織をもった宗教体が、時を同じくして併存するということが自体は、なんら新しいとはいえない。とくにわが国をはじめ、いわゆるアジア諸国においては、それは歴史のかなり大きな部分をつうじてみられる一特徴ともいえる。しかしまた、一般に近代化の過程における社会機構の巨大化と分化、そしてその一環としての宗教と国家の分離 (政教分離) への方向が、かつてのように統一的、かつある程度まで筆質的な宗教文化の存立を困難にし、多元化への道をひらいたことも明らかである。それが、前記の諸要因とも相俟って、宗教の相互の対話を可能にもし、また必要にもしているのである。

一、「対話」の概念と基本構造

以上、現代において、宗教の対話が要請され、また少なくとも部分的に実現されつつある時代史的な背景を素描的に述べたのであるが、仏教ならびに浄土教に対するその意味を明らかにするには、さらに「対話」の概念をより明確に規定しておくことが不可欠である。そもそも「対話」とは、いかなる事態をさすのであろうか。またそれは、出会い、接触、理解、コミュニケーション (交り) など、関連する諸

概念といかなる点で一致し、あるいは区別されるのであろうか。

すでにこれまでの考察では、対話を差当って伝統的な意味での制度的・組織的宗教の相互関係の一形態として捉えておいた。すなわち、それはただ事実としての宗教の接触ではなく、ある程度まで意識的な関係であり、しかもそれに参加する側での、なんらかの程度における開かれた態度なくしては成立しえないものである。他者の存在について、まったく無知である場合はいうに及ばず、最初から自己の立場を絶対化し、他者に聞くことを拒むならば、およそ対話ということは不可能である。そのような態度がとられるならば、対話は成立せず、いわゆる断絶に終るほかない。これは、いわば対話の欠如態とでもいべきものであろう。過去において、多くの宗教ないし宗教集団が、その「教義的不寛容」 (dogmatische Intoleranz) のゆえに、しばしば対話の実現を阻み、あるいは極めて不完全な形に終らせてきたことは、上述のとおりである。これに對して、宗教の対話が可能となるための基本的な条件の一つは、他者を理解しようとする用意であり、しかもただ外面的にはなく、それを自らと同じ真正な宗教として理解し、肯定しようとする意志でなくてはならない。

このことは、さらに進んで、対話というものの基本的な構造にわれわれの目を向けさせる。いうまでもなく、対話は言葉という、すぐれて人間的 (動物的と区別された意味で) な媒体なくしてはありえない。この意味では、対話は言語という共通の媒体をもってする、主体と主体とのコミュニケーション (情報交換) の一形式であるといえる。しかしながら、言語をもってする伝達がすべて対話であるわけではない。

同じく言語的であっても、例えば独白 (monologue)、あるいは一方的な語りかけや、またまったく中立的・客観的な叙述などがありうるからである。もつとも、これらにしても、およそ有意義であるためには、少なくともそれを聴取し、理解する相手を暗黙のうちに予想しているといえなくはない。その限りでは、これらの形式は、さきに指摘した欠如態よりはやや弱い意味で、潜在的ないし可能的な対話と考えることもできるであろう。けれども、十分な意味で対話と呼べるべきものは、やはり具体的には問答や討論の形で示されるような、相対する主体のあいだでの、相互規定的な語り合いといわなければならない。

このように欠如態、あるいは単なる可能態ではなく、十分な意味での対話 (dialogue) とみられるものの中には、ある明確な構造が横たわっているように思われる。それは何よりもまず、対立と統一、あるいは連続と非連続という定式によって表現することができるであろう。さきにも述べたように、対話の成立するための基本的前提は、たがいに他者である主体が相対することであるが、それらが相互の主体性を認めつつも、まず共通の言語によってつくられた場によって、さらには共通の関心の対象によって、結びつくところに対話の本来の性格が示されるのである。ギリシア語で、ことばを意味するロゴス (logos) が、また同時に理性ないし理法をも意味し、なんらかの普遍的なるものをめさすという事実⁽¹⁰⁾は、この点できわめて示唆的である。すなわち、およそ対話は普遍的なる場における個的なるものの相互規定によって可能となるのである。

今述べた対立の統一——それはまた弁証法的 (＝対話的 dialalaktisch)

とも呼ぶことができよう——ということは、しかし、まだ対話の一つの側面を捉えたものにすぎない。それはいわば対話の静的な構造をいっただものであるが、同時に対話は動的な運動ないし過程でもあるからである。すなわちそれは、ことばのやりとりを通じて、ある目標に向うという方向性をもつ。そしてそれは、この点で、ただ断片的な会話とは異なるものといわなければならない。このことを最も古典的な形で示したのが、ソクラテス (プラトン) 的な対話であることは、いうまでもなからう。ここでは、対話は究極的に真なる認識に到達するための一つの道程であって、その中で、参加する者の各々がいだいていた^{ドクテ} 謬見が破られるとともに、やがてより高い次元での知にまでひき上げられることになる。たしかにそれは、ギリシア的な色彩のつよいものではあるが、しかしある意味で、対話一般の特質を示しているとみることができ。つまり、対話においては、それに関与する主体は、あくまでもその自己同一性を保持しつつ、しかも他者との交渉をつうじて高められ、変革されることが可能となるのである。

これまで、きわめて概念的な形でその構造を分析したのは、主として人間の主体 (人格) 相互における言語をつうじての交渉としての対話についてである。そして、対話がここにその本来の成立の地盤をもつことは、おそらく何の疑いもなく明白であると思われる。⁽¹¹⁾ 「対話」という表現も、それによって指示される事象そのものも、ともに人格的ないし人倫的な生の中から生まれるものに外ならない。しかし、最後に指摘しておく必要があるのは、そのようなものとしての「対話」が、類比的あるいは象徴的に、他の領域にも転用されることが稀でな

いという事実である。すでにプラトンの中には「自己との対話」というような考えがみられるが、われわれにとって差当りより重要なのは、次の二つの場合であろう。

一つは、対話を個的人格のあいだでなく、集団・組織（教派・教会など）の次元に置換してみる場合である。もちろん集団も個人からなる限りでは、宗教集団（教団）相互の対話ということも、まったく不可能ではないかも知れない。しかし、集団や組織というものが個人と異なる次元に属することはやはり動かしがたいから、その対話について語るのは、比喩的な意味以上のものを持つものではない。考えうるのは、せいぜい集団の代表としての個人どうしの対話であり、それが時として大きな影響力をもちうることは、たしかに事実である。けれども、この点を忘れて、恰も教団・教会どうしの対話と理解とが容易に実現しうるかのように思いこむとすれば、それは幻想的というそしりを免れないであろう。

対話概念の類比的適用のもう一つの場合は、人間と絶対者（超越者）との関係である。それが絶対者についての人格的な表象、いわゆる人格神観をもつ宗教にしばしば現われることは当然といってよい。その際、人間から超越者（神・仏など）への語りかけは、一般的に「祈り」と呼ばれる形式をとり、逆に超越者の側からの人間への語りかけは、啓示（言語による）とか説法とかの形で行なわれることになる。それらの実例は、仏教、とくに浄土教やキリスト教はじめ、世界の宗教史上で殆んど無数に見いだされる。ただ注意しなければならぬのは、仔細にみると、とくに後者の超越者からの語りかけが、直接

にはなく、殆んどつねになんらかの仲介者、例えば霊媒、預言者、説法者などを介して行なわれることである。この点からも、少なくとも現象的にみる限り、超越者⇕人間の対話ということは、あくまでも象徴的なものとしてのみ理解しうるのであって、文字どおりには考えがたい。しかも、こうした祈りや啓示などの表現された記録としての経典・聖典の文学的様式をみる時、それらは多く一方的な語りかけの形をとっており、字義どおり対話の形式をもつものは甚だ少ないことにも、注意しておく必要がある。さきに規定したところによれば、それらは完全な対話というよりは、むしろその可能性に外ならぬ。もちろんこれは、超越者⇕人間の対話の可能性を否定するものではないが、それはどこまでも類比的な言い方なのである。換言すれば、それは現実には、いわば超越者を背負い、それに包まれた人格相互の対話の形をとるほかないのである。

三、仏教ならびに浄土教と対話

宗教の対話あるいは宗教における対話ということが、しばしば語られるにも拘わらず、きわめて複雑な様相をもつことは、すでに述べたところでも明らかであろう。次にこれらを前提にしつつ、仏教および浄土教と対話という本題に向わなければならないのであるが、以下の考察は、さまざまの制約のため、いくつかの論点を示唆するにとどめた試論であることを、予め断っておきたい。

仏教について、まず一般的に言えることは、前述のような意味での対話の欠如を結果するような要因が、比較的少ないということであ

る。最初から自らの宗教的立場を絶対化し、他者を否定するようないわゆる不寛容は、「外道」、「外法」あるいは「邪見」などという用語の存在にも拘わらず、仏教の歴史において主流であるとはいえない。むしろそれは全体として「寛容」的な宗教として性格づけることができ、ことにキリスト教、イスラム教など、他の世界宗教と比較する時、それは一層いちじるしいのである。その理由としては、いろいろのことが指摘できようが、歴史的には、仏教がかつて統一的、普遍的な教団組織を形成したことがなかったとの事実が注目される。しかし、さらに根本的には、仏教がすぐれて体験志向的な型の宗教であって、他者への開かれた態度を阻害しがちな教条主義を成立せしめにくく、例えば竜樹の「八不中道」に示されるごとく、固定された見解⁽¹⁾に、ただ相対的な位置をしか与えなかったことが考えられる。その意味では、仏教は対話への豊かな素地をふくむものといえることができる。

そしてこのことは、法然浄土教についても、殆んどそのまま当てはまる。いうまでもなく、浄土開宗の基本である「一向専修」の立場は、聖道門に対して浄土門を、また雑行に対して念仏の正行を「選択」することであり、その限りではきわめて排他的であるようにみえる。しかし、事實は必ずしもそうではなく、例えば『和語灯録』の中には、「異解」、「異学異見」、「余行」の人をあなどりおしめるべからずとの教えが、繰返し述べられているのである。⁽²⁾このような柔軟さは、基本的には、「教をえらぶにはあらず、機をはからふなり」(同「要義問答」)との、いわゆる対機説法の立場から生ずるものといえるが、この同じ態度がまた「十二箇条問答」、「百四十五箇条問答」など、す

ぐれて対話的な文章を生みだしたのである。しかも、これらの対話・問答の内容は、それらがけっして世俗的な立場や、対立する見解への無原則的な妥協ではないことを示している。このことは、すでに「深心」についていわれる信機・信法ということの中にふくまれているものではあるが、法然は一方で法(本願)という根本的な原則を堅持しながら、他方ではそれを個々の具体的状況の中におかれた人びとの間に相関させ、決着を指し示した。ここに、浄土教における対話の、一つの典型をみることができるであろう。

〔注〕

(一) 宗教の対話とかそれに類する標題(例えば「出会い」、「相互理解」など)を冠した文献は、最近、急速に多くなりつつある。ここでは、網羅的なリストを作製することは断念して、つく二、三のみを掲げておく。欧文のものでは J. A. Cuttat, *Begegnung der Religionen*, Einstedteln, 1956; *Das grosse Gespräch der Religionen*, München u. Basel, 1964; A. Holl, *Das Religionsgespräch der Gegenwart*, Voraussetzungen und Prinzipien, Wien u. Köln, 1965; W. C. Smith, *The Faith of Other Men*, New York, 1962; P. Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, New York, 1963; G. Mensching, *Der offene Tempel, Die Weltreligionen in Gespräch miteinander*, Stuttgart, 1974; ed. J. Hick, *Thun and Dialogue, The Relations between World Religions*, Sheldon, 1974, などがあり、またわが国では、土居真後「対話の神学試論」(『ホルモス・シリーズ』第一集、二一―六頁)一九七二年、マタイス・門脇佳吉・井上英治編『宗教の対話―キリスト教と日本の諸宗教』、創文社、一九七三年が新しい。そのほかにも、例えば雑誌『出会い―キリスト教と諸宗教』、日本基督教協議会宗教研究所発行、一九六六年などが注目される。これらにも示されるごとく、少なくとも今までのところ、対話へのイニシアチブは、いずれかといえばキリス

ト教の側により顕著であるように見えるが、それは一つには、過去におけるその絶対性主張の固執への反省として理解されるものと思われる。

- (2) ここでは一応、「宗教」をごく普通に制度的あるいは組織的宗教、すなわち歴史的な成立宗教の意味に解しておくことにする。そのような成立宗教の外に、または基底に、いわばより普遍的な宗教性一般ともいえるべきものを想定する立場は、古典的な「自然的宗教」(religio naturalis)論らしい、有力であるし、他方では、最近における「市民宗教」(civilligion)をめぐる論議は、宗教についてのやや別種の理解を基礎にしているといえる。このような異なる宗教概念を用いるならば、通常の意味では宗教ではなく、むしろその反対とされるような「イデオロギー」、ないし「擬似宗教」、例えばマルクシズムなどと宗教との対話を考えられることにならう。例えば、hsrg. E. Kellner, *Christentum und Marxismus heute-Gespräche der Paulus-gesellschaft*, Wien, Frankfurt, 1966; hsrg. M. Stöhr, *Disputation Zwischen Christen und Marxisten*, München, 1966; hsrg. U. Duchow, *Weltreligionen und Marxismus or der wissenschaftlich-technischen Welt*, Marximus-Studier, 6. Folge, Tübingen, 1969 などがその一例である。しかし、これらをも総括するような広義の宗教概念を導入することは、論点を混乱させる怖れがあるので、ここでは伝統的な宗教を中心にすることにする。
- (3) Vgl. G. Mensching, op. cit. S. 11; H. R. Schlette, *Einführung in das Studium der Religionen*, Freiburg, 1971, S. 92—94.
- (4) 現代において、さまざまの形で宗教の相互理解の試みが行われていることは、注目すべき現象である(例えば国際宗教研究所編「円卓集会、宗教の相互理解特集」、『国際宗教ニュース』、一九六二年第二号参照)が、アカデミックな次元でも、理解の問題は、とくにワッハなどにより取上げられていろいろ、宗教学の方法論の一つの重要な論題となっている。vgl. J. M. Kitagawa, *Gibt es ein Vollstehender Religionen*, Leiden, 1963, bdsr. S. 37—63.
- (5) Vgl. Fr. Heiler, *Versuche einer Synthese der Religionen und einer neuen Menschheitsreligion*, in: *Die Religionen der Menschheit in*

Vergangenheit und Gegenwart Reclam, Stuttgart, 1959.

- (6) ハルトの他宗教理解に関して、最も示唆的なのは、次の箇所である。K. Barth, *Kirchliche Dogmatisch*, Bd. I/2, 1938, S. 17. このような弁証法神学の影響は、かなり広範囲に及んでゐるが、その一例として H. Kraemer, *The Christian message in a Non-Christian World*, London, 1938 をあげておこ。
- (7) 最近のカトリック神学の新しい傾向としては、Halbfas, *Christentum in der Minderheit*, 1966; H. Küng, *Die Kirche*, 3A, 1966; A. Holl, *Jesus in schlechter Gesellschaft*, 1971 などがあげられる。
- (8) 非キリスト教のヨーロッパへの伝道については、Hutten u. Kortzfleisch, *Asien missioniert in Abendland*, Stuttgart, 1962 などに詳しい。これに引いて、例えば G. Vicedom, *Die Weltreligionen in Angriff auf Christenheit*, München, 1958 の「よらじ」それをキリスト教世界への「攻撃」と受けとめる見方もあるが、これはすでに古い立場であるといえよう。
- (9) ここでは寛容—不寛容に関する一連の問題が生じてくるが、詳細は G. Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Heidelberg, 1955 田中元訳『宗教における寛容と真理』一九六五年、理想社などを参照のこと。
- (10) この点は、以下(五頁)に述べるような、超越者を背景にした人格相互の対話ということにも関連してくるが、そのより深い解明には、西田哲学の「無の場所」、あるいはヤスバースの「包括者」の概念などが参考にならう。有名なブーバーの「われと汝」論でも、神と人間のかかわりが、人間相互の交わりを基礎づけることが説かれ、ある意味で似た考えが示されているようであるが、そこでは、神と人間の対話が結局は象徴的なものである点の強調が不十分のように思われる。むしろ、人格相互の対話は「無」を前提にしてのみ可能なのではないであらうか。
- (11) Vgl. J. Böckenh off, *Die Beggnungsphilosophie, Ihre Geschichte, ihre Aspekte*, Freiburg und, München, 1970; H. R. Schlette, op. cit. S. 91.

(12) プラトン『ソフィステース』、二六三e三―五など参照。

(13) これについては、拙稿「宗教思想の構造と機能」(『哲学年誌』、第三号、大正大学哲学会、一九七〇年)に多少ふれてあるので繰返さない。

(二) 対話をめぐる存在論と心理学

一、仏教とM・ブーバー

W・フィリップは、⁽¹⁾「ブーバーの哲学的人間学」という論文の中で、ブーバーとケルケゴールの立場の違いを仏教における大乘と小乗との違いというアナロジーを用いて説明している。つまり、両者の違いをなす歴史的、地理的要素を度外視すると、小乗仏教では、個人の清浄さ、行動からの自由、したがって再生の輪廻からの解脱を説くのに対し、大乘仏教は、もう一歩進めて、印象的な論理をたどる。すなわち、自己が輪廻から解放されるような完全な姿に達するには、何より我執(self-attachment)を克服しなければならない。しかもこの完全な姿になれば、人はもはや他我への関心をこえて自我への関心をもつようないかなことはない。しかし、もしこの人格の完成がほんとうに成就され

(14) 『和語灯録』卷三、「鎌倉二位禪尼へ進ずる返事」、卷四「大胡太郎

実秀へつかはす御返事」、同「津戸三郎入道へつかはす御返事」等。

小野 泰 博

るなら、それは、もはや冷たいアタラクシヤ(静安)情念に因われて心の乱されることなき状況)あるいはわざとらしい冷静さ(studied imperturbability)ではない。つまり知的なもったいぶった、しかも血の氣のないエゴイズムをかくすための仮面の役を果すような静安・冷静さではないというのである。大乘という無我は、そんなものではない。キリスト教の愛の教えも、もしそこからセンチメンタリテイや、報いに対する一切の望みが排除されるなら、それは大乘の教えに近い。哲学的な見方をすれば、他者を他者として認識し、かつ関心をもつことであるからである。大乘仏教の論理は、菩薩というもつとも温情にあふれた神話の形態をとる。つまりそこでは、当然長く望まれていた涅槃の状態に入るような完成の域に達した人間は、上求菩提をめざす衆生を助けたいという純粹の共感に動かされて、菩薩として具象化された形で、自ら進んで娑婆へもどってくる。もちろん、ケルケゴール

の哲学やブーバーの哲学と他方仏教そのものとの間には、本質的な違いがある。要するに、単独者 (Der Einzelne) としての人間についての教えと仏教の無我の教えとの間には対照的な差異がある。しかし、「我と汝」との関係は、基本的には、涅槃の状態とは、似てもないかもしれないが、しかしながら、他者を実現する方法が二つあるように、自我を実現する方法にも二つあるのである。大乘仏教の聖者は、衆生済度をめざす点で、ケルケゴールよりも気質的にはブーバーに近いものがあるという。

ところで、ブーバー自身は、その思想展開の過程で、二十二歳から四十四歳はわたる二十年余の間に、初期の神秘主義から中期の実存主義、さらに、最終的にはその対話哲学に達したと言われるが、しかも彼の思想の中には、その初期の思想形成が何らかの形で色濃く対話哲学まで持ちこされているという。したがって、彼も時代の児として、世紀の変り目を生き、科学的な決定論に対する反動としての神秘主義の復活期にめぐり合わせており、それはある意味で十九世紀初頭以来のドイツ・ロマン主義の連続でもあった。つまり、さかのほれば、ゲーテ、シェリングから敬虔主義者、さらにヤコブ・ベームの線をたどることができ、そこには当然神話と並んで東洋の宗教への強い興味も加わっていた。そこからブーバー研究者の S・フリードマン⁽²⁾ は、初期のブーバーにおける仏教の与えた影響の重要性を指摘する。

ブーバーの神についての考え方は、簡単に理解しがたいものであるが、神を「絶対的人格」とか、知りかつ知られるために、人を愛し、人に愛されるために、人格になる存在(神)という性格づけを行なっている。

この見方は、存在の根拠に非人格的な神性 (Godhead) を見、神を、この根源的なものの人格的な顕れとしてのみみる神秘主義者とたもとを分つことになる。神を人格とみない人や神秘家にとっては、ブーバーは神を限定しているようにとられた。その理由は、彼らは人格というものを限定と考え、「永遠の汝」を、神が自らの中に内在しているときの神の呼称と見るからである。しかしブーバーが実際にどう考えていたかは、「宗教と哲学」の中にはっきりでている。そこでブーバーは仏陀の未生、無始、無作為なるもの (Unborn, Unoriginated, Uncreated) への関係を「我と汝」の関係として述べている。その訳は、仏陀は、本質的に、それに対し全存在をあげてかわりをもったからでありとする。さらにブーバーは、神の人格的な顕現について次のように言う。

神の人格的な顕れは、その宗教が真実のものであるかどうかをはかる決め手にはならない。大事なのは、私にだけ向きあっているのではないにしても、私に向きあっている大いなる存在 (Being) に対するかのごとく、神に自らを関係づけることである。⁽³⁾

このように、「永遠の汝」は、神のシンボルではなくて、われわれの神との関係である。さらにいえば、神を象徴化してあらわすなどということは、およそ不可能だといっているようである。外に顕れない神を知ることではできないのだから。ここでブーバーにとって大事なものは、神の存在の有無やその効能ではなくて、人間側で神を呼び、神との関係をもちたいとするその働きかけ、言いかえれば、そのダイナミックなプロセスのように思われる。したがって、彼は一九四八年(七

○歳) になって発表した論文⁽⁴⁾の中で、次のような話をあげている。

コズクのラビ・メンデルは、あるとき、彼のもとに客となつていた二、三の学識ある人びとを、こんな質問で驚かせた。「神はどこに住みたもうか」。人びとは彼を笑つた。「何とおっしゃる。世界は神の榮光に満ちているではありませんか」。彼はしかし自分の質問にこう答えた。「神は、ひとが彼を入れるところに住みたもう」。

プーバーはこう述べたあと、「結局のところ、これが問題なのだ」とつけ加えている。ここでも彼は、神秘主義的な汎神論に陥ることを極力、警戒しながら、神とのかかわり、就中、生きた対話のありかを強調しているように思われる。

一、汎神論と万有在神論

たしかにプーバーが神秘主義やハンディズムの運動を経て四五歳(一九二三)になって、書いた「我と汝」は、人間にとつての根元語として魅力ある論説である。これはR・Gスミス⁽⁵⁾のいうように、ネガティヴにはデカルトにはじまった哲学的認識論の延長線上にあるものであるし、あるいは、ホジティブには精妙な詩的な表現で、かつ捕え所のない (elusive) ような用語で、新しい認識論を公式化したものであるともいえよう。これはプーバーの出会い (Begegnung) とよぶものに根拠をおくものである。この出会いの中に真実の生というものが生ずるのであるが、これは人間と人間との生に限定されるものではない。この出会いの生には三つの入口があるとプーバーはいう。一つには、自然との生であり、第二は、他者との生であり、第三は、「霊

的存在」 (spiritual existence) との生である。しかもいずれの生も、「汝」の立ちあらわれてくる可能性を孕んでいる。そしてその「汝」のあらわれてきたときこそ、その生はほんものになるというのである。そしてこの真実の生を、プーバーは、「関係」ということばで表現している。つまり「始めにことばありき⁽⁶⁾」という。そして人がはじめて自分自身、すなわち「我」になるのは、この「汝」他者を通してであるという。しかもこの関係のあり方について多くの様式のあることを述べる。たとえば、子どもと母親の関係、芸術作品との出会いのあり方、猫のような動物や樹木のような「非情な」もの (inanimate being) との関係のあり方、さらに人間にとっては、はかり知れない超一識間的 (supra-liminal) な力との関係様式があげられる。

ところでこの下一識間的 (Sub-liminal) なものも、超一識間的なものも、汎神論的な体験として、理解さるべきものではないとスミスはいう。プーバーは、「我と汝」とい本全体へのモットーとしてゲーテのことばを引用している。

かく、待ちたれば、われ、なんじより、究極的なものをかち得たり。

神の個々すべてのものに、いますこと⁽⁷⁾を。

ゲーテの汎神論についてはよく言われることであるが、スミスは、この詩の意味を汎神論としてではなく、万有在神論 (Panentheism) と解すべきだという。つまり、万物が神なのではなく、神が万物の中に宿りうるということである。下一識間的経験がアミニズムと等置されるものでないことを意識してか、プーバーは、木との「我ー汝」関

係について述べたあと、

「それらなら、木もわたしと同じように意識を持っているというのだらうか。それについては、わたしはなんともいうことができない。しかし、われわれは自分のことをしらべてみて、意識を持っていることがわかったように思えたからといって、同じことを木にもあてはめてはならない。分析できないものを分析しようとしてはならない。とにかく、わたしはいままで、木の霊とか木の精とかいうものに出会ったためしがないのである。知っているのは木そのものである」⁸⁾ (I encounter no soul or dryad of the tree, but the tree, itself)

しかし、スマイスが言うように、汎神論と万有在神論とを峻別できずであらうか。それは類概念であるよりも、移行性の性格のものである。涅槃経でいう山川草木悉有仏性の世界と報身仏の世界とはどうであらうか。ブーバーは、大乘仏教の報身仏である弥勒や阿弥陀仏の中に、「永遠の人間の汝」をみつめている。

三、「我と汝」の存在論と心理学

ブーバーは、宗教体験の心理学的説明をたえず批判してきた。つまり、人間の愛情関係とか、全人的な関与 (total engagement) というものは、外からの客観的な基準でははかれないものである。シュリッップがいうようにブーバーの「我と汝」という対話関係は、心理学的次元の問題ではなく、自己の世界における存在を自覚的に認知しようとする存在論的なもの (ontological) なるものであるという。⁹⁾ 宗教

は単なる主観的感情の働きといったものではなく、深奥の實在 (deeper reality)、つまり自分に向いあっている實在 (reality which is over against him) との出会いであるという。そして宗教に似て真の宗教ではないものとして、次の三点をあげる。つまり(1)宗教の本質は感情であるという見方は、神から切り離された、人間の精神それ自体の孤独な戯れであって、この墮落した時代の擬似宗教であるという。また(2)神から切り離されないまでも、神との対話的關係を欠いた宗教的感情と同一視されるような神は、神秘主義のものであり、神秘主義は、単なる誇大妄想 (grandiose illusion) であるという。あるいは、(3)宗教的感情をもとにして推論でつくりあげられた神は、これもやはり擬似的宗教であり、あしき哲学にすぎないとする。

ブーバーはこうした意味で、宗教体験というものを心理学的に説明しようとする傾向に用心するとともに、神学者や哲学者たちには、哲学的宗教体験というものの中心になるイメージを提供してきた。つまり彼らのいう神を宗教体験というコンテキストの中に与えることによって、宇宙論、存在論を踏まえてこれを説明してきた。この点で、ブーバーは、経験主義のロックの道徳感覚に訴える宗教に対して、「神の卓越感」(sense of Divine Excellence) に訴えかけることで立ち向かった実験的経験主義者 (experimental empiricist) ショナサン・エドワードや、カントが神学を純粹理性の限界内に限定しようとしたとき、「神への絶対的依存」という無条件的な感覚で神を弁護したシュライエルマツヘル立場、さらには、絶対的観念論者が現実 (Reality) を神化したときに、人間の現実知覚が人間側の気質的な實在感覚によつ

て制限されることを主張したW・ジェームズをあげているが、ブーバーもある意味で、上記三人の経験主義的な立場の系譜の中にいれて考えることができる。ブーバーも人間にとって神はどんな意味をもっているかということの探究から神の存在というものを考えようとしている⁽⁹⁾。その点からしてシュリッパは、ブーバーの立場を根本的経験主義(radical empirism)に入れている⁽¹⁰⁾。しかもその特徴は、内省心理学ではなく人間関係的経験(inter-personal experience)に中心をおく社会心理学的なものに転換していることであるという。しかもこの対話的経験主義は、その出発から、インター・パーソナルなものであって、それは、主体と主体との出会いを意味し、主体が何らかの客体に直面するのではないという。つまり人格と人格との出会いというコンテキストの中で、人と神との出会いを考える。宗教的人格は、絶対的なひとに、出会い、それに全面的な信頼をたくし、そのひとつをつかんで離さない。一方哲学者たちは、このすぐれた経験的な対象を、それ(H)のような非人称的な用語で記述しようと試みる。こうした一切の試みについて、それは、経験的根拠からみると、まさに誤れる表現として捨て去る。

四、ユング批判

まさにある意味で根本経験論者であるブーバーは、過去及び現在の広義の理神論にみられるように、そこで扱われている神は、人間経験に入りこむことのできない、このわれわれの住む世界の外に存在する実在であったり、あるいは、神とはいつても、宗教的観念論者のいう

神は、現実には存在しないかあるいはただ不完全にしか存在しない人間体験の中に内在する力となってしまい、人間体験からは遊離してしまっている。たとえば心理学者ユングのいう宗教は、「純粹の心的内在の宗教」(religion of pure psychic immanence)であって、ポスト・カント派観念論を心理学へ翻訳したものであるという。またブーバーにとっては、超越的観念論という神は、観念(Idea)ではあるが、実在する神(existing God)ではなく、他方存在論的意味での神は実在する神であり、人間体験を経てはじめてリアルなものとなる。残念ながらカントやヘーゲルの神はこうしたリアルな神とはいえないという。つまり近代化された神は、もはや啓示なき神だというのである。いかえれば宗教的観念という神は、人の心の中で考えられるが、決して人の前にまざまざと立ちあらわれ、かつ語りかけてこないというのである。繰り返してブーバーはいう。哲学者たちが神の名で記述するものは、観念以上のものではあり得ない。しかし神は観念ではない⁽¹²⁾。ただし神の観念は、……人間がイメージとして出てこない神(Ginngel-ess God)を、神という名でイメージとして浮びあがらせようとする人間の描くイメージの中では、もっとも高遠なイメージである⁽¹³⁾。

またブーバーは、「ドグマから呪術への道は一步である」という。つまり、ひとたびドグマの中に固定されてしまった神は、それを所有することもできるし、利用することもできる。「宗教史上、つねにいたるところで、神は、好運をもたらす者と同一視されるという事実が見られるが、これは確固たる宗教生活にとっては、最大の妨げにな

る」という。⁽¹⁾ プーバーがここでいう呪術とは、われわれが対話の相手としての大いなる汝に向わずして、つまり神の臨在を経験することなく、儀礼でもっとこれに対処しようとする態度をさし、神は人間の意のままになる一束の力となってしまう。

またプーバーは、ドグマからもう一方への道をグノーシスであるとす。つまりヴェールをかかげることによって、かくされたものをあらわにしよとのいとなみであるが、このグノーシスも呪術と同様、対話的生活にとつても、神にふり向かうとする人間にとつても、脅威であるとする。つまりグノーシスの立場は、現実の人間存在のかかえている矛盾に耐え、かつそれを回復することよりも、その矛盾をすばやく見抜き、そこから身をふりほどこうとするのである。プーバーはこの対照をユダヤ教のハンディズムとカバラ⁽²⁾との間の対比を通して説明する。

カバラの体系の全構造は、決して途中で挫折することのない、恐怖でもって立ちすくむことのない、また屈服することのない確実さという原理によって決定されている。他方、ハンディズムの敬虔な態度というものは、挫折し、攪乱させられ、できあいの知識一切が役に立たず、いままでに獲得した真理の一切が間に合わないという状況を深く認識させられるのである。

こうしたグノーシスは、現代社会では神知学 (theosophies 黙想によって直観的に靈知を得ようとする神秘的信仰) やオカルトの中だけに見出されるのではない。多くの神学の中にも、その解釈の背後にそれがヴェールを脱いだ姿でみられるという。この意味でグノーシスは

歴史的な概念ではなく、C・ユングの所説を通して精神分析にもあらわれているというのがプーバーの主張である。つまりその神秘に対する信仰の態度というものも知らずに、神秘的なものを扱おうとする姿が心理学にみられるが、それはグノーシスの現代版であるという。グノーシスは、単に歴史的カテゴリーとしてではなく、普遍的なカテゴリーとしても理解される。グノーシス、それは無神論ではない、無神論は神を絶滅させてしまう。というのは、いままで神のイメージを拒否してしまふからである。グノーシスの方は、信仰の現実には正面から対立するものである。これがプーバーの考えである。

ところで、ユングは、神を歴史的な集合心性の古態的 (archetypal) の投影によって引きだされたものとみており、また人は自分自身を divine self へと自己肥大 (self-inflation) させることがあるという。

このように、ユングは、あくまで、人間の側の体験様式という立場から宗教体験を説明する。そういう意味では、人間がなぜ、大空に空とぶ円盤を見たがるのかという点から、空とぶ円盤そのものの実在かどうかを一応、カッコにいれておいて説明する。これは仏教におけるマンドラ体験についても同じ見方をする。こういう点からすると、これも現代的グノーシスであるというプーバーの批判は、一つの現代批判としてはあたってはいるであろう。しかしユングの言うように、そうした古態型の人間にとっての原初的体験であるがゆえに、それはまた形姿を変えても人間にとっての不変的な体験様式であるともいえる。

しかしプーバーの対話強調の姿勢は、あるいはユングの言えよ、この地上での日常的な人間関係の世界そのものが、他人を手段とし、

モノとしてしか対処できなくなっていることの、神への投影であるとも言えなくはない。そこから精神療法的な治療場面に、ブーバーの「出会い」のことが導入されようとしていることは、患者と治療者の間柄を、コンタクトがとれる、ラポールがついたなど電気の接触のような物理的表現であらわして来た態度への反省とみることもできよう。これはある意味で、仏教者が一期一会とか、袖ふれ合うも多生の縁という表現であらわしてきた、日常の出会いまでも、かけがえない、ゆくりなくもあい会えたという出会いの場としてきた態度に似通うものがあるのではあるまいか。もうこれ切り会えないかと思えばこそ他人に対して、行きずりのよいかげんなことでは済まされず、相手に手を合わせて拝むという、相手に仏性を認める立場も、生まれてくるのではあるまいか、

すなわち、出会いの場に時間の要素が入りこむことによって、意味が変質する。これがまたイエス・キリストを一回きりの事実とみるキリスト教の立場とも相通じるものがあるのではないかと思われる。

ともあれ浄土教における阿弥陀仏との出会いも、ユングとブーバー双方の立場から解釈できるのではあるまいか。また、法然の偏依善導の思想や、親鸞の「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなり」という強烈な意識は、体験としての「出会い」をぬきには考えられない世界であるといえよう。

〔注〕

- (一) R. A. Schlipp ed., *The Philosophy of Martin Buber*, 1967, P. 79-80
 (二) M. Friedman, *Martin Buber — the Life of Dialogue*, 1956, P. 27

- (三) *ibid.*, P. 225
 (四) 「ハシディズムの教えによる人間の道」(ブーバー)『祈りと教え』理想社 1966, P. 91
 (五) R. G. Smith, *Martin Buber*, 1966, P. 16
 (六) (ブーバー)『孤独と愛』創文社 1958, P. 26 (野口啓祐訳)
 (七) R. G. Smith, *op. cit.*, P. 17
 (八) 野口啓祐訳 *op. cit.*, P. 139
 (九) P. A. Schlipp ed., *op. cit.*, P. 240
 (十) *ibid.*, P. 470
 (十一) M. Buber, *Eclipse of God*, 1952, P. 78
 (十二) *ibid.*, P. 67~68
 (十三) *ibid.*, P. 84
 (十四) Friedman, *op. cit.*, P. 113~114
 (十五) Kabbala ハンライの神秘説、ユダヤのラビや中世の神学者たちの間に行われた経典の伝統的解釈。一般に神秘教をさす。

法然上人の至誠心積について

藤 堂 恭 俊

はじめに

一 善導積にたいする法然の関心の所在

―遺文にみられる善導積の引用―

二 「三部経大意」の至誠心積に関する異本の比較対照

三 専修称名の一行は煩悩を嫌厭せず

―「三部経大意」所載の至誠心積の吟味 その一―

四 定散の二善は弘願に移行すべきである

―「三部経大意」所載の至誠心積の吟味 その二―

五 「三部経大意」の至誠心積は法然の所説か

―「三部経積」にはなぜ至誠心積の大半が削除されているのか―

六 「真実」とは内外相応の心也

―諸遺文の比較対照を中心として―

七 内外相応の実際について

―心と行とのかわりにおいて―

はじめに

拙稿の意図するところは、(1)善導によって示された至誠心積を、法然はどのように受けとめ、それをみずからの説としてどのような内容

法然上人の至誠心積について

あるものとして表現したであろうか、(2)とくに問題視されている「三部経大意」の所説を、いかに受けとるべきか、という二点を究明するにある。

一 善導積にたいする法然の関心の所在

―遺文にみられる善導積の引用―

法然が「偏依善導一師」(『選択集』第十六章私積段)を標榜しているかぎり、それはただ法然その人の生涯をつらぬく祖師善導にたいする傾倒の心情・態度のみにとどまらず、彼の思想教学もまた、それを基本的なまえとして、なりたつていと言わなければならぬであろう。しかれば法然が「観無量寿経」所説の三心を解するにあたっても、善導の積に依憑していることはいうまでもない。しかしいうところの「偏依善導一師」のもつ内容は、はたして善導積の伝習の域を一步も出ないことを意味しているであろうか。もしそうだとするならば、善導の積に止住することを意味しても、そこに法然独自の創意を見出し得ないであろう。そのように理解することがはたして、当を得たことであろうか。このような問いかけは三心積だけに限られたことでは

く、法然の思想教学の全般にわたってなされるべき課題であり、そうした課題の解決によって始めて、導空二祖教学の同異と、そのよってきたる所以が明瞭となるのであるから、そうした課題の解決をへてこそ「偏依善導一師」の内容と、その実際を知ることになるであろう。今そのような課題を意識しながら、当面の問題である「法然上人の至誠心積」について論究を進めたいと思う。

法然は善導所説——「往生礼讚」前序ならびに「観経疏」散善義に示されている至誠心積を、どのような受け入れ方をとおして、至誠心そのものに関する理解をふかめ、かつ起行とのかかわりという實際問題にたいして、どのようにとり組んだであろうか。それについて法然は善導の至誠心積を受け入れるにあたって、法然自身にいかなる関心、姿勢が既存していたかを、まず問わなければならない。このことは法然の至誠心積が、善導積の単なる伝習の域にとどまるものであるか、あるいはそうでないかを考える上に役だつことである。とくに「学問は、はじめて見たつるは、きはめて大事なり。師の説を伝習はやすきなり」（「四十八巻伝」巻第五第一段）という法然の述懐に、彼の学問にたいするきびしい姿勢を伺うことができる。師説をそのまま受けつぐことは容易であっても、ものの根源をたずね、真実にふれ、根本義をあきらかにしようとすることは至難なことである。しかしそれをあえてこころみようとする法然を、単なる師説にたいする盲目的な追随者視することは、さけるべきであらうと思う。そういった点をあきらかにする上にも、法然の関心、姿勢が善導積のいかなる箇所をたいして示されているかを知るための作業として、法然はその遺文のなかに

善導積のいかなる箇所を引用したかをあきらかにしようと思う。

いうまでもなく善導の至誠心積は「往生礼讚」の前序と「観経疏」散善義とに示されている。法然は前者について、いかなる引用の仕方をしていであろうか。「建仁四年二月十七日（二〇四） 黒谷上人為伊豆山源延（二〇四）所披集之要文也」という奥書をもつ「浄土宗要文」には、「一者至誠心。所謂身業礼拜彼仏。口業讚歎稱揚彼仏。意業專念観（二〇四）察彼仏。凡起三業必須真実。故名至誠心」という全文を引用している。また「往生大要鈔」にはその全文をほとんどそのまま和文に写しかえて引用している。この「往生礼讚」の積文を引用する法然の二遺文を比較すると、「往生大要鈔」は「往生礼讚」の積文に続いて「観経疏」の積を引用しているのに反し、「浄土宗略要文」は「観経疏」の積文を引用していないのである。この点で両者は対蹠的である。このように「往生礼讚」の積文が二遺文において全文引用されているということは、その積文が短文であり、「観経疏」の積文の十分の一という長短の差が見られることに起因すると思われる。また次に表示するように、「観経疏」の積が多く遺文の上に引用されているのに反して、「往生礼讚」の積がただ二遺文にしか引用されていないという事実は、その両者に示される善導積がもつ内容に起因するのであろう。

このように法然は「往生礼讚」の積よりも、「観経疏」の積を、多くの遺文のなかに引用している。まことに煩瑣ではあるが、善導積の全文を掲げ、法然は善導積のいかなる箇所を遺文のなかに引用しているかを表示することによって、法然の関心が善導積のいかなる箇所に

						整理番号	書目
F	E	D	C	B	A		
<p>法然上人の至誠心積について</p>							「観経疏」散善義
又真実有二種一者自利真実二者利他真実言自利真実者復有二種一者真実心中制捨自他諸悪及穢国等一行住坐臥想同一切菩薩制捨諸悪我亦如是也	凡所施為趣求亦皆真実	若作如此安心起行者縱使苦勵身心日夜十二時急走急作如灸頭然者衆名雜毒之善欲廻此雜毒之行求生彼浄土者此必不可也	貪瞋邪偽奸詐百端惡性難侵事同蛇蝎雖起三業一名為雜毒之善亦名虚仮之行不名真実業也	不得外現賢善精進之相内懷虚仮	經云一者至誠心至者真誠者実欲明一切衆生身口意業所修解行必須真実心中作	くの給は	善導積しこの三心
		5		4	△1		要義問答第八問答
				2	1	のめ	浄土宗略抄
				2	1	たさは	往生大要抄
	4			2	1	は積して	御消息
				2	1	は積して	三部経釈
		1					三部経大意
				2	△1	は積して	大胡太郎実秀に御返事
					△1	は積して	七箇条起語文第六問答
				1			選集第八章私積段
	1	2					三心科簡事
1	2	1	2	1	8	8	引用回数合計

備考	M	L	K	J	I	H	G
	不 _レ 簡 _ニ 内外明闇 _ヲ 皆須 _ニ 眞実 _ニ 故名 _ニ 至誠 _{心_ト}	又若起 _ニ 善 _ニ 業者必須 _ニ 眞実 _ニ 心中作 _ス	不善 _ニ 業者必須 _ニ 眞実 _ニ 心中捨 _ス	厭 _ニ 捨 _シ 此生 _ニ 生死 _ニ 三界等 _ヲ 自他 _ヲ 依正 _ニ 二報 _ト	如 _レ 現 _ニ 目前 _ニ 又眞実 _ニ 心中意業輕 _ニ 賤 _ニ	若非 _ニ 善 _ニ 業者敬而遠 _レ 之 _ヲ 亦不 _ニ 隨喜 _セ 也	又眞実 _ニ 心中身業合掌 _ヲ 禮敬 _ヲ 四事等 _ヲ 供 _ニ 養 _ス 彼阿彌陀 _佛 及依正 _ニ 二報 _ト 又眞実 _ニ 心中身業輕 _ニ 慢 _ニ 厭 _ニ 捨 _シ 此生 _ニ 生死 _ニ 三界等 _ヲ 自他 _ヲ 依正 _ニ 二報 _ト 又眞実 _ニ 心中意業思 _ニ 想 _ニ 觀 _ニ 察 _ニ 憶 _ニ 念 _ニ 彼阿彌陀 _佛 及依正 _ニ 二報 _ト
△最初の引字のみ	6	3		2			
△最初の引字のみ	3	5	4			6	
	4	3					
	3				5		
							2
△最初の引字のみ							
△最初の引文字のみ							
	4	3	1	1	1	0	1
							1

数字は遺文に記されている順序を示す

向けられているかをあきらかにしようと思う。

この表示によって知られるように法然は、「観経疏」に示される至誠心釈のA・Bの箇所を各八遺文に引用し、Mの箇所を四遺文に引用

し、Lの箇所を三遺文に引用し、Dの箇所を二遺文に引用し、C・E・Fの箇所を同一遺文に引用し、H・Kの箇所を同一遺文に引用し、Jの箇所を一遺文に引用している。この引用箇所によって知られるよ

うに法然は、善導の至誠心積のすべてを引用していないのである。Iの箇所については、いずれの遺文も一顧すら与えていないのである。この表示によって知られる善導積の引用度数は、その箇所に関する法然の関心度を示すものであり、A・Bのごときは関心度の最たるものであり、それに続くのがMとLとである。MはBと、LはAとそれぞれ関係をもつ点において、その引用度数の高さが理解されるであろう。

二 「三部経大意」の至誠心積に関する異本の比較対照

法然は善導の積に導かれて至誠心をどのように理解したであろうか、ということを究明するにさきだつて、テキスト自身に問題をもつ遺文もあることであるので、そうした点について検討を要するものに限って比較対照をこころみ、検討を加えたいと思う。

前項における表示にとりあげられた法然の十種におよぶ遺文は、建久九（一一九八）年の撰述になる「選択集」を除いて、その他のすべては成立年代不明の遺文ばかりである。従つて成立年代順にこれをならべて、法然の至誠心に関する説明の仕方、内容の変化を考へることは不可能なわけである。そこでそれら十種の遺文のなか、とくに検討を要すると思われるのは「三部経大意」と「法然上人伝記」所収の「三心料簡」との二種である。なぜならば「三部経大意」は他の遺文と違って、至誠心に関する限り善導の積を長文にわたつて引用しているという特徴をもつものであり、さらにこの本の異本とみられる「三部経積」と、きわだつて具略の相違がみられるからである。この「三

法然上人の至誠心積について

部経大意」には金沢文庫所蔵本と高田専修寺所蔵本との二種の写本が現存している。前者はその表紙の左上に「三部経大意」とあり、またその右下に「良聖」の署名があり、さらにその下に花押をもつものがあり、奥書に「三部経大意 源空撰…建長六年甲丑五月十五日於…平針郷新善光寺…書了」と記されている。この建長写本の本文については夙に恵谷隆戒博士によって、「浄土宗第三祖然阿良忠上人伝の新研究」（仏教専門学校金沢文庫浄土宗研究第二 昭和九年十月刊）の附録の随一として、その解題とともに印行されている。後者については、雁皮紙の表紙のなかに挿入されている第一紙の中央に「三部経大意」と記し、その左下に「釈慶信」の署名がある。第二紙から始まる本文の巻頭、いわゆるはじめの内題の五字（外題と同じ）を記し、その下に「高田専修寺」の墨印がおされている。第三十九紙右の第四行をもつて本文をおわっている。その次の行に六字名号と、その左下に巻頭と同じ墨印を押捺し、第三十九紙左に一行をもつて「正嘉二歳戊午八月十八日書写之」と記している。またこれら兩本の異本とされている「三部経積」は元亨元年七月、「黒谷上人語灯録」の編者望西楼道光了慧みずからが、七十九歳の老眼をもつて執筆したのを版におこしたものであり「和語灯録」としては一番古い版本として現に竜谷大学に所蔵されている。今ここに三本の内容を考へるにおいて建長・正嘉の両写本は「真宗学報」第十七号（昭和十年十二月刊）掲載「建長正嘉兩本対照」により、元亨版はその写真を用いて以下それら三本の比較対照をこころみることにしよう。この三本の比較対照表において「三部経大意」の至誠心に関する箇所を、便宜上三段に区分し、理解を容易ならしめ

建長六年写本

正嘉二年写本

元亨版本

備考

善導和尚尺テ言ハク 至ト者真

誠ト者実…也 一切衆生身口意業

ニ修ル所ノ解行必真実中…心ノ中ニ

作スヘキ事ヲアカサントス 外ニ賢善

精進ノ相ヲ現…シテ内ニ虚仮ヲ懷

コトエサレ、

善導和尚釈シノタマハク 至トイフハ真 善導和尚釈し給はく…至といは真なり

ナリ…誠トイフハ実ナリ 一切衆生ノ身 誠といは実なり 一切衆生の身口意…業

口意業…修スルトコロノ解行カナラス真ニ修するところの解行かならず真実心の

実心ノ中ニ…ナスヘキコトヲアカサムト …なかになすへき事をあかさんとす

ス ホカニハ賢善…精進ノ相ヲ現シウチ かに賢善…精進の相を現してうちに虚仮

ニハ虚仮ヲイタク…(十三右)コトヲエサ をいたく事をえ…されといえるその解行

レトイヘル ソノ解行トイフハ罪…悪生 といは罪悪生死の凡夫弥…陀の本願によ

死ノ凡夫 弥陀ノ本願ニ依テ十…声一 声一 声一 決定してむまる…と真実なさ

決定シテムマルト真実ニサトリ…テ行ス とりて行するこれなり ほかに本…願

ルコレナリ ホカニハ本願ヲ信スル…相 を信する相を現しうちには疑心をいたく

ヲ現シテウチニハ疑心ヲイタクコレハ… こ…れは不真実の心なり

不真実ノサトリナリ ホカニハ精進ノ相 …ヲ現シテウチニハ懈怠ナルコレハ不真

実…(十三左)ノ行ナリ 虚仮ノ行ナリ

貪瞋邪偽奸…許百端ニシテ 悪性ヤメカ

タシ事蛇蝎ニ…オナシ 三業ヲオコス

イエトモナツケテ…雑毒ノ善トス マタ

虚仮ノ行トナツク…真実ノ業トナツケス

モンカクノコトク安…心起行ヲナスモ

ノハ タトヒ身心ヲ苦勵シ…

テ日夜十二時ニ急走急作シテ頭燃ヲハラ

フカコトクスルモノハ…オホク雑毒ノ善

…トナツク コノ雑毒ノ善ヲメクラシテ

カノ…仏ノ浄土ニムマレムトモトメムモ

ノハコレカナラス…不可ナリ ナニヲモ

テユヘニ彼阿弥陀仏…ノ因中ニ菩薩ノ行

作百端ニノ…悪性侵シカタク事蛇蝎ニ

同雖モ起ト三業フ一名テ

為ス雜…毒ノ善ト 亦虚仮ノ行トナツク

真実ノ業トナツケサルナリ…若如此安

心起行ヲ作ス者ハ タトヒネムコロニ

身心ヲハケ…マシテ

日夜十二時ニ急ニ走リ急ニ作テ頭燃

第一段

傍線A・B・Cの部分は善導「観經

疏」散善義における至誠心積の前半の文

(A) 至者真 誠者実 欲明一切

衆生身口意業所修解行必須真実心中

不得外現賢善精進之相内懷虚

假上

(B) 貪瞋邪偽奸

許百端悪性難侵事同蛇蝎

雖起三業一名

為雜毒之善亦名虚仮之行 不名真

実業一也 若作如レ此安心起行一者縱使

苦勵身心

日夜十二時急走急作如レ灸頭燃者 衆

名雜毒之善 欲廻此雜毒之行 求

生彼浄土者 此必不可也 何以故正

由 彼阿弥陀仏因中行 菩薩行一時乃

至一念一利那三業所修皆是真実心中作

至一念一利那三業所修皆是真実心中作

至一念一利那三業所修皆是真実心中作

至一念一利那三業所修皆是真実心中作

至一念一利那三業所修皆是真実心中作

至一念一利那三業所修皆是真実心中作

至一念一利那三業所修皆是真実心中作

至一念一利那三業所修皆是真実心中作

至一念一利那三業所修皆是真実心中作

<p>シ時キ…乃至一念モ一刹那モ三業ニ所 修皆是真実心…中ニ作ニヨリテナリ 凡 所施趣キ求ルカ為ニ亦真実ナリ 又真実ニ二種有り 一者自利真実 二者利他真実ナリ…自利真実ト者復二種 アリ一者真実心ノ中ニ自他ノ…諸悪及穢 國等ヲ制捨フ一切并ト同ク 諸悪ヲ捨テ諸…(十志)善ヲ修シ真実心ノ 中ニナスヘント云ヘリ</p>	<p>A 此外多クノ尺有リ…頗フ (タの字塗抹) ル我等カ分ニコタエタリ 但此至誠心 ハヒロク定…善ト散善ト弘願トノ三門ニ ワタリテ尺セリ 是ニツキテ…惣別ノ 義アルヘシ 物者自力ヲ以テ定散等シ ヲ修シテ…往生ヲ子カ…フ至誠心ナリ 別者他力ニ乗シテ往生ヲ願スル…至誠心 也 其故ハ衆ノ疏ノ女義分ノ序題ノ下 タニ云ク B 定…即 慮ヲヤメテ以テ心ヲコラシ 散ハ 即惡ヲ廢シテ以テ善ヲ…修ス 此ノ二善 ヲ廻シテ往生ヲ求也 弘願者 大經ニ説カ…(十一卷)如シ 一切ノ善惡 ノ凡夫 生ル、事ヲ得ハ皆阿弥陀仏ノ大…願 業力ニ乗シテ増上縁トセスト云事ナシ トイヘリ 自力ヲ廻テ他力ニ乗ル事</p>
<p>ヲ行シタマヒシ時…乃至一念一刹那モ三 業ニ修スルトコロ…ミナコレ真実心ノ中 ニナス オホヨソ…施為趣求スルトコロ マタミナ真実ナルニ…ヨル又真実ニ二種 一ニハ自利ノ真実…二ニハ利他ノ真実 ナリ真実ニ自他ノ諸…惡及穢國等ヲ制捨 シテ一切善薩トオナ…シク諸惡ヲステ諸 善ヲ修シ真実ノ中ニ…ナスヘントイヘリ</p>	<p>コノホカオホクノ釈アリ スコフルワレ ラカ分ニコエタリ タ、シコノ至誠心ハ ヒ…(十五右)ロク定善散善弘願ノ三門ニ ワタリ釈…セリコレニツキテ惣別ノ義ア ルベシ 摠トイフハ…自力ヲモテ定散等 ヲ修シテ往生ヲ願フ至誠心也 別トイフ ハ他力ニ乗シテ…往生ヲネカフ至誠心ナ リ ソノユヘハ疏ノ…女義分ノ序題ノ下 ニイハク 定ハスナワチオ…モヒヲト、 メテコ、ロヲコラシ 散ハスナワチ惡ヲ ト、メテ善ヲ修ス コノ二善ヲメ…クラ シテ往生ヲモトムルナリ 弘願トイフハ 大經ニトクカコトシ一切善惡ノ凡夫ムマ ル、コト…ヲウルハミナ阿弥陀仏ノ大願 業力ニ乗…シテ増上縁トセストイフコト ナントイヘリ…自力ヲメクラシテ他力ニ 乗スルコトアキラカナルモノカ シカレ</p>

法然上人の至誠心釈について

凡所施為趣求ニ亦皆真実
又真実有二種 一者自利真実
二者利他真実 言ニ自利真実ト者 復有二
二種 一者真実心中制ニ捨自他
諸悪及穢國ニ行住坐臥想ト同ニ一切善薩ニ
制ニ捨諸惡ニ我亦如之是也 (「淨全」の十
行分中略) 必須ニ真実心中作ニ

第二段

傍線Aは善導の至誠心釈の後半の内容
を指す

傍線Bは善導の「觀經疏」女義分中の
序題の文

(B) 定即息慮以凝心散即廢惡
以修善廻斯二行ニ求ニ願往生ニ也 言ニ弘
願ニ者如ニ大經説一切善惡凡夫得生者莫
レ不皆乘ニ阿弥陀仏大願業力ニ為増上縁
也

<p>明ナルモノカ シカレハ初二^C 切衆生ノ身口意業ニ修ル所ノ解行 必真実心ノ中ニ…ナスヘン外ニ賢善精進 ノ相ヲ現シテ内ニ虚偽ヲ懐ク 事エサレ…ト云ヘル、其外解行ト者 罪惡生死ノ凡失、弥陀ノ本願ニ乗シテ 十声一声ニ決定ノ生ルヘシト真実ニサト リテ行スル…是也 外ニハ本願ヲ信スル 相ヲ現シテ</p>	<p>ハハシメニ一切衆生ノ…(十六卷)身口意 業ニ修スルトコロノ解行カナラス…真実 心中ニナスヘシ 外ニ賢善精進ノ…相ヲ 現スルコトヲエサレ ウチニ虚偽ヲイ… タケレハナリ ソノ解行トイフハ罪惡生 死…ノ凡夫弥陀ノ本願ニ乗シテ十声一… 声決定シテムマルヘシト真実心ニ信スヘ シ…トナリ 外ニハ本願ヲ信スル相ヲ現 シテ…内ニハ疑心ヲ懐コレハ不真実ノ心 ナリ</p>
<p>内ニハ疑心ヲ懐ク是ハ不真…(十二卷) 実 ノ心也虚偽ノ心也 次、外ニハ賢善精 進相ヲ現ノ…内ニハ懈怠ナル 是ハ不真 実ノ行也 虚偽ノ行也 貪瞋邪…偽奸詐 百端ニノ悪性ヲカシカタシ事蛇蝎ニ同シ 雖トモ起スト…三業ヲ一名テ雜毒ノ善ト ス 又虚偽ノ行ト名ク真実ノ善ト不ト名 ニ云ヘリ 自他ノ</p>	<p>次ニ貪瞋邪偽奸詐百端ニシテ悪性ヤメ… カタシ事蛇蝎ニオナシ三業ヲオコスト… イヘトモナツケテ雜毒ノ善トス マタ虚 偽…ノ行トナツク 真実ノ善トナツケス トイフ…ナリ 自他ノ諸惡ヲステ三界六 道毀…厭シテ 皆真実ナルヘシ カルカ ユヘニ…(十七卷)至誠心トナツクトイフ コレ摠ノ義…ナリ</p>
<p>如何ト者深心ノ下ニ罪惡生死ノ凡夫曠… 劫ヨリ以來出離ノ縁アル事ナシト信スヘ シト云ヘリ…(十二卷) 若此ノ尺ノ如ク 一切ノ罪ト同ク 諸惡ヲステ行住坐臥ニ…真実ヲモチキハ 惡人ニアラス 煩惱ヲハナレタル物ナル ヘシ… 彼ノ分段生死ハナレ初果終レタ</p>	<p>ユヘイカムトナレハ深心ノ下ニ罪惡…生 死ノ凡夫曠劫ヨリコノカタ出離ノ縁…ア ルコトナシト信スヘシトイヘリ モシカ ノ…積ノコトク 一切ノ菩薩トオナシク 諸惡…ヲステ行住坐臥ニ真実ヲモチキル ハ…惡人ニアラス 煩惱ヲハナレタルモ ノナルヘシ…(十七卷)カノ分段生死ヲハ</p>

傍線C・D・E・Fはすべて「散善義」の至誠心積の文

第三段

傍線Aは「観経疏」散善義の深心積の文
(A) 決定深信 自身現是罪惡生死凡夫曠劫已來常没常流転無有出離之縁

ル聖者ナホ貪瞋… 癡等ノ三毒ヲ起ス 何況一分ノ惑ヲモ斷セサラム罪… 惡生死 ノ凡夫イカニシテカ此真実心ヲ具スヘキ ヤ 此故ニ自力ニテ諸行ヲ修テ至誠心ヲ 具セムトスルモノハ… 専ラカタシシカ 中ニ一人モナシト云ヘル是也 スヘテ 此ノ三… 心ハ念仏及諸行ニワタリテ尺セ リ 文ノ前後ニヨリ… (十二左) 心得エワ カツヘシ 例ハ	ナレ初果ヲ証シタル聖… 者ナホ貪瞋癡等 ノ三毒ヲオコス イカニ… イハムヤ一分 ノ惡オモ斷セサラム罪惡生… 死ノ凡夫… イカニシテカコノ真実心ヲ具ス… ヘキヤ コノユヘニ自力ニテ諸行ヲ修シテ至… 誠心ヲ具セムトスルモノハ モハラカタ シシカ中ニ一人モナシトイヘルコレナリ スヘテコノ三心 念仏オヨヒ諸行ニワ タリテ積セリ文… 前後ニヨリテコ、ロ エワカツヘシ 例セハ四修… ノ中ノ無間 修ヲ積シテイワク 相統シテ… 恭敬礼拝 称名讚嘆憶念觀察廻向発… 願シテ心相 統シテ余業ヲモテキタシ… ヘタテス カ ルカユヘニ無間修トナツク 又貪瞋… 煩 惱ヲモテキタシヘタテス 随テ犯セハ… (十八左) 随懺シテ念ヲヘタテ時ヲヘタテ 日ヲヘ… タテス ツ子ニ清淨ナラシム
四修ノ中ノ無間修ヲ尺ノ云ク相統メ… 恭敬礼拝称名讚嘆憶念觀察廻向発 願ノ… 心々相統メ余業ヲ以テキタシ 不問一故名ク無間修ト… 又 貪瞋煩惱ヲ不來シ問タテ隨テ犯セ ハ隨テ懺シテ… 念ヲ隔テ隔ヘタテ時ヲ ヘタテ日ヲヘタテス 常ニ清淨ナラシム ルヲ… 又無間修ト名ト云ヘリ是モ念仏余 行ヲワカチテ尺セリ… 初尺ハ貪瞋等ヲハ イワス余行ヲ以テキタシヘタテ… サル無 間修也後尺ハ行ノ正雜ヲハイワス貪瞋… (十三右) 等ノ煩惱ヲ以テキタシヘタテサ ル無間修也 シカノミナ… ラスニ行ノ得 失ヲ判シテ云ク上ノコトク念々相統メ… 命チヲハルヲ期トスル物ハ 十八即十ナ カラ生レ 百ハ即百十カラ生ル 何ヲ以 テノ故ニ仏ノ本願ト相応スルカ故ヘニ… 教ニ違セサルカ故ニ仏語ニ隨順スルカ故 ニ 若專ヲ捨テ、… 雜業ヲ修スルモノハ	無間修トナツク… トイヘリ コレモ念仏 ト諸行トワカチ積… セリ ハシメノ積ハ 貪瞋等オハイハス余… 行ヲモテキタシヘ タテサル無間修ナリ 後ノ… 積ハ行ノ正 雜オハイハス貪瞋等ノ煩… 惱ヲモテキタ ヘタテサル無間修ナリシ シカノミ… (十九右) ナラス往生礼讚ノ二行ノ得失ヲ 判シテ 上ノコトク念念相統シテイノチ オワルヲ期ト… スルモノハ 十八スナワ チ十ナカラムマル ナニヲ… モテノユヘ ニ仏ノ本願ト相応スルカユヘニ…

法然上人の至誠心積について

傍線Bは「往生礼讚」前序の専雜二修の文に基づいている
(B) 修雜業者百時希得三二二 千時希得三二一

傍線C・Dは「往生礼讚」の前序に示される無間修の文

(C) 無間修所謂相統恭敬礼拝称名讚嘆憶念觀察廻向発願心相統不以下余業ニ米間上故名ク無間修一

又不下以下貪瞋煩惱ニ米間上隨犯隨懺不以下隔念隔時隔 日常使清淨一亦名無間修一

(D) 如以上念念相統畢命為期者十即十生百即百生 何以故 無外雜縁一得正念之故 与三仏本願得相応之故 不違之故 隨順仏語一故

百カ時ニマレニ一ニヲ得 千ノ時マレニ …三五ヲ得 何ヲ以ノ故ニ 雜縁乱動シ テ正念ヲ失カ故ニ 仏ノ…本願ト相応セ サルカ故 教ト相違スルカ故ニ 仏語ニ 随ハ(十三卷)サルカ故ニ 係念相統セサ ルカ故ニ 憶想間斷スルカ故ニ 廻願啓 重真実ナラサルカ故ニ 慚愧懺悔ノ心ア ルコトナキカ故ヘニ等ト云ヘリ 此中貪 瞋諸見ノ煩惱キ…タリ間斷スルカ故ニト 云ヘル等ハヒトリ雜行ノ失ヲ出セリ…コ 、ニ知ヌ余行ニヲヒテハ貪瞋等ノ煩惱ヲ 発サスシテ…行スヘシト云事ヲ是ニナス ラエテ思ニ貪瞋等ヲキラ…キラウ至誠 心ハ余行ニアリト見ヘタリ何ニ沉廻向発 願…心ノ尺ハ水火ノ二河ノ喩ヲ引テ愛欲 瞋恚ノ水火常ニウルヲ…(十四卷)シ 常 ニヤキテヤムコトナケレトモ深心ノ白道 タユルコトナケレハ 生ル、事ヲウトイ ヘリ、 (末点)	慚愧懺悔ノ心アルコトアルカユヘニトイ ヘリ…コノ中ニ貪瞋諸見ノ煩惱キタリ間 斷□□…スルカユヘニトイヘルハヒトリ雜 行ノ失ヲイ…(十九卷)タセリ 爰シリヌ 余行ニオイテハ貪瞋…等ノ煩惱ヲオコサ スンテ行スヘシトイフコト…ヲ コレニ 順シテコレヲオモフニ貪瞋等ヲ…キラフ 至誠心ハ余行ニアリトミエタリ イカ… ニイハムヤ…廻向発願ノ釈ハ水火ノ二河 ノ…タトヒヲヒキテ 愛欲瞋恚ツネニヤ キ ッ子ニウルホシテ止事ナケレトモ深 心ノ…(二十卷)白道タユルコトナケレハ ムマル、コトヲウトイヘリ
--	---

若欲捨レ専修ニ雜業ニ者 百時希得三二二
千時希得三五 何以故 乃由雜縁乱
動失正念一故 与三仏本願ニ不相応一故
与レ教相違故 不レ順ニ仏語一故 係念不
相統一故 憶想間斷故 廻願不レ啓重真実一
故(中略) 無レ有慚愧懺悔心一故

傍線Eは「散善義」の廻向発願心積の
取意

ることにした。なお「三心料簡」は他に比較すべき資料がないようであるし、紙数の制限もあるので、本拙稿においては割愛してとり扱わないことにしたいと思う。

第一段は大体において「散善義」に示された善導の至誠心積の前半の文章を、多少のよみの相違が認められるが、建長・正嘉兩本は片仮名、元亨版本は平仮名まじりの和文に改めたものであり、このなか、両写本のなか建長写本は漢文体を交えたような片仮名まじりであるの

が特徴である。この第一段に限って、その前半だけを三本比較対照し得るのである。すなわち、元亨版本は正嘉写本と同じく、まず善導の積を掲載し、続いてそれになりたいする法然の積を記載している。しかし元亨版本は正嘉写本が法然の積に続いてさらに善導の積の続きの文を掲載しているのを掲載しないで終っている。しかし善導の積に続いて法然の積を記載しているという点で、兩本は同じ系統に属しているように思われる。これにたいして建長写本は、さきの兩本のように善導積

に続いて法然の釈を記載せず、始終善導の釈をのみ掲載している。しかし他の二本が善導釈に続いて記載した法然の釈を建長写本は、正嘉写本もそうであるように第二段に記載しているのである。いうならば正嘉写本のように、善導釈の中間に法然の釈を挿入していない建長写本は、さきの二本と同系統のものでなく、別の系統のものともみなすべきであらう。さらにこのことは建長写本が善導の釈文中の「所施為趣求」という文を「所施趣キ求ルカ為ニ」とよんでいることによつても察知される。なぜなれば正嘉写本はこれを浄土宗流に「施為趣求スルトコロ」とよんでいるからであり、建長写本のよみ方は、かの親鸞が「愚禿鈔」巻下に「施し玉ふ所をもって趣求を為せ」とよんでいるのに近いよみを示しているからである。

第二段は第一段において掲載した善導の至誠心釈を、同じく善導の「玄義分」序題のところに示されている定善・散善・弘願の三門とのかかわりにおいて理解しようとしている。つまり至誠心に総別の二義をたてて理解しているのである。このことは第三段のなかに「此ノ三心ハ念仏及諸行ニワタリテ尺セリ」という考えに置きかえ得る内容である。いな総別の二義はこれを前提としたものであるということが出来るであらう。ついで序題の文を掲載してのち、「廻^ニ斯^ニ行^ニ、求^ニ願往生^ニ」という善導の説を、弘願門の意趣をふまえながら、「自力ヲ廻テ他力ニ乗ル事明ナルモノカ」と指摘し、定散二門が弘願門に移行すべきことを示している。このように定散の二門を自力とし、弘願門を他力としているが、自他二力をもって三門を分別することは、序題文のなかに明示しないところである。

法然上人の至誠心釈について

この第二段の冒頭に「此外多クノ尺有リ頗フル我等カ分ニコエタリ」といつているが、このことは第一段に掲載された善導の至誠心釈、および掲載されていない至誠心釈の後半の文の双方において「我等カ分ニコエタ」内容を、感じとつて示すものといえよう。しからばいうところの「我等カ分」とはいかなる内容をもつものであらうか。この「我等カ分」については、善導の釈に示されている「解行」に関する法然の釈のなかに看取することが出来る。それは

解行ト者罪惡生死ノ凡夫、弥陀ノ本願ニ乗シテ、十声一声ニ決定メ生ルヘシト真実ニサトリテ行スル是也

というなかの「罪惡生死ノ凡夫」を指していることはいうまでもない。しかもこの法然の「解行」釈は罪惡生死の凡夫が、いかなる心がまえをもつて、いかなる行を行すべきかを明示している。この文中の「弥陀ノ本願ニ乗シテ、十声一声ニ決定シテ生ルヘシト」というのは「往生札讚」前序に示される善導の信法の説を受けているように思われる。しからばこの第二段において示そうとする総の至誠心とはいかなる内容をもつものであらうか。

外ニハ本願ヲ信スル相ヲ現シテ内ニハ疑心ヲ懐ク 是ハ不真実ノ心也
也虚仮ノ心也 次外ニハ賢善精進相ヲ現ノ内ニハ懈怠ナル 是ハ不真実ノ行也
虚仮ノ行也 貪瞋邪偽奸詐百端ニシテ悪性ヲカシカタシ
事蛇蝎ニ同シ 雖トモ起スト三業ヲ名テ雜毒ノ善トス 又虚仮ノ行ト名ク 真実ノ善ト不ト名云ヘリ 自他ノ諸惡ヲステ三界六道ヲ
毀厭シテ 皆真実ナルヘシ

というのがそれであり、安心・起行の両面にわたつて内外相応すべき

こと、貪瞋等の煩惱をはなれた真実の三業をおこすべきこととの二つにつぎるようである。このような内容をもつ総の至誠心は、いかなる行を行ずる行者に要請されているのであろうか。あるいはまた総の至誠心にたいして「罪悪生死ノ凡夫」である「我等カ分」齊に要請される至誠心はいかなるものであり、またいかなる行を行ずるのであろうか、という問いに答えるのが、次に示される第三段である。

なお正嘉写本は第二段にいたって真宗特独のよみ方を示している。すなわち親鸞の「唯信鈔文意」のごとく「外ニ賢善精進ノ相ヲ現スルコトヲエサレ ウチニ虚仮ヲイタケレハナリ」というのがそれである。これと同じ善導の釈文は第一段に一回引用されているが、ここではそのようによまないで、「ホカニハ賢善精進ノ相ヲ現シ ウチニハ虚仮ヲイタクコトヲエサレ」とよんでいる。このことは正嘉写本の筆者が親鸞系統に属する人であったことを示すものと考えてよいであろう。

第三段においては「我等カ分」に適した至誠心はいかにあるべきか、またその行はいかにあるべきかということと善導の「往生礼讃」の順序に示されている無間修、および専雜二修の文をふまえてあきらかにしている。法然はなぜこのような手続きをとって問題の解決にあつたのであろうか。ということは至誠心という安心にかかわる問題をなぜ作業に属する無間修、起行にかかわる専雜二修とのかかわりにおいてなしたのであろうか。おもうに「自力ヲ以テ定散等ヲ修シテ往生ヲ子カフ」場合の至誠心と、「他力ニ乗シテ往生ヲ願スル」場合の至誠心とは、おのずから相違がなくてはならない、という配慮によることであつたらう。

まず第二段において「我等カ分」を「罪悪生死ノ凡夫」とみなした、そのとらえ方の根拠を、第三段にいたって善導が「散善義」の深心釈に示した信機の文の上に求めている。そこに根拠を得た「我等カ分」が、はたして善導によって示された真実心を具え得るか、否かを問題視している。即ち

彼ノ分段生死ハナレ初果終シタル聖者、ナホ貪瞋等ノ三毒ヲ起ス
何況一分ノ惑ヲモ断セサラム罪悪生死ノ凡夫 イカニシテカ此真実
ヲ具スヘキヤ

と指摘し、罪悪生死・煩惱具足の凡夫が真実を具することの不可能なことを明示している。法然はこの文に統いて

此故ニ自力ニテ諸行ヲ修テ至誠心ヲ具セムトスルモノハ専ラカタシ
千カ中ニ一人モナシト云ヘル是也

といっているが、いうところの「此故ニ」とは、直前の文との関係からいって煩惱具足・罪悪生死の凡夫は真実を具し得ないことを理由とし、そこに根拠を置いて次に示す結論を開陳しようとするものである。従って真実を具し得ない罪悪生死・煩惱具足の凡夫は、かりに「弥陀ノ本願ニ乗シテ 十声一声」する、所謂称名の行でない、諸行を行じても、往生の望みがいたって稀薄であると、駄目おしをしているのである。

ついで至誠心をふくむ三心は「念仏及諸行」の双方にかかわることを指摘し、その説明に入っている。このことは罪悪生死の凡夫に要請される真実は、菩薩ですらおこしがたいとされる真実心でなく、必ずや凡夫に適した真実として善導の釈の上に示されていなければならない

いという前提にたつて、「往生礼讃」の文を足場としてその探求にとりくんだことを意味している。逆にいうならば総の至誠心を要請しているような行は、いったいかなる行であろうかということである。いうところの「往生礼讃」の文とはその前序に示されている無間修に關する文で

相統恭敬礼拝称名讚嘆憶念觀察回向發願、心心相統不_レ以_二余業_一來問_レ故名_二無間修_一（A）

又不_レ以_二貪瞋煩惱_一來問_レ隨犯隨懺不_レ令_二隔_レ念隔_レ時隔_レ日常使_二清淨_一亦名_二無間修_一（B）

というのが即ちそれであり、このAとBとを使いわけることによって解答を示している。すなわちAとBとについて

初尺ハ貪瞋等ヲハイワス 余行ヲ以テキタシヘタテサル無間修ナリ
後尺ハ行ノ正雜ヲハイワス 貪瞋等ノ煩惱ヲ以テキタシヘタテサル無間修ナリ

と解し、これを專雜二修の文に配釈している。すなわちこの中、とくにBについては、

貪瞋諸見ノ煩惱キタリ間斷スル故ニト云ヘル等ハ ヒトリ雜行ノ失ヲ出セリ ココニ知ス 余行ニヲヒテハ貪瞋等ノ煩惱ヲ發サスシテ行スヘシト云事ヲ コレニナスラエテ思ニ 貪瞋等ヲキラウ至誠心ハ余行ニアリト見ヘタリ

と結論をくだしている。従つて「貪瞋等ヲイワ」ないAは、「余行ヲ以テキタシヘタテサル」專修、つまり念仏の一行を相統し、行すべきことを内容しているが、「煩惱ヲ以テキタシヘタテサル」ことに言及

法然上人の至誠心釈について

していない限りにおいて、煩惱を念仏実践の上に肯定しているといつてよい。このことについて「散善義」の廻向發願心釈に示される二河の譬喩をもつて証拠だてしている。すなわち

愛欲・瞋恚ノ水火 常ニウルオシ 常ニヤキテ ヤムコトナケレトモ 深心ノ白道タルコトナケレハ 生ルル事ヲウトイヘリ
というのがそれである。

なお建長写本は「往生礼讃」前序に説く專修の四得のなか第一の得である「無_二外雜縁_一得_二正念故_一」をばぶき、また雜修の十三失のなか第十、十一、十二、十三の四失をばぶいている。これにたいし正嘉写本は專修の四得については第二の「与_二仏本願_一得_二相應故_一」だけをとりあげ、雜修の十三失については第八と第九だけをとりあげている。このなか雜修の第八失のとりあげ方は建長・正嘉両写本とも同じであるが、「往生礼讃」に説くところは順番をかへていることに注目させられる。というのは、第七失に続いて第八の失を掲載しないで第九の失をあげて「慚愧懺悔ノ心アルコトナキカ故ヘニ等ト云ヘリ」と一応文章をきつた直後に、「此中 貪瞋諸見ノ煩惱キタリ間斷スルカ故ニト云ヘル等ハ ヒトリ雜行ノ失ヲ出セリ」というように、第八失の文を置いているからである。この第八失のとり扱いは雜修の失をとりにあげたそのあとでこれだけを独立的に、結論的にとりあげた意図は、とくに「貪瞋煩惱ヲ不來シ間タテ」という無間修との關係をふまえてのことである。

なお正嘉写本に「往生礼讃」に説く雜修の第八失を、「慚愧懺悔ノ心アルコトアルカユヘニトイヘリ」とあるのは、おそらく写誤であつ

て、内容的に書き改めたものではないと思う。

三 専修称名の一行は煩惱を嫌厭せず

—「三部経大意」所載至誠心積の吟味 その一—

「三部経大意」の第二段に「我等カ分ニコエタリ」という述懐にも似た詞は、まさに彼が開宗以前に身をもって体験した三学非器の自覚において、とらえらるべき性質のものと思う。なぜならば三学非器は法然にとって単に過去の体験という域を脱して、生な体験として、彼の思想教学をなりたたせている底辺でもあるからである。今さらいうまでもないが法然は、三学非器を軸としながら仏道の原点にたちかえり、仏教を見直すことによって浄土宗を開創したのである。教えがそれを実践する生きた機根に先行している所謂「教をえらぶ」ことを特徴とする既成の仏教に対し、生きた機根が教えに先行する所謂「機をはからふ」ことを基本的立場とした法然は、人間の性をふまえ、その上にたった生死得脱のための仏道実践を、称名念仏一行の上に見出したのである。

みずからの得脱のためにそのようなとり組み方をした法然は、善導が「散善義」の至誠心積において示した「一切衆生の身口意業に修ずるところの解行、必ずすべからく真実心中に作すべし」という詞、「不善の三業をば必ずすべからく真実心中に捨ててべし」という詞に出会って、さぞかしとまどったことであろう。法然は決して善導によって示されたそれらのことに無関心であったのではなく、むしろ積極的

にその教示に従って、それに忠実であろうとする努力を惜しむようなはずはなかった。しかし法然はあまりにも自己に忠実であり、現実にたいしてきびしいだけあって、三学非器である自己の内に具えられそうにないものを、自己を欺むいてまで具えようとはしなかったのである。

善導はなぜ願生者にたいして、そのように容易に具しがたい真実心を強調したのであろうか。善導は「散善義」の至誠心積のなかでその理由を

何以故。正由^レ彼阿弥陀仏因中行^ニ菩薩行^ニ時 乃至一念一刹那三業所^レ修皆真実心中作。凡所^ニ施為^ニ趣求^ニ亦真実^ニ。

と明示しているのである。法然は阿弥陀仏の浄土に往生を果遂するのに、願生者が所生の土の主である阿弥陀仏の真実にかなうのでなければならぬということを理解し得ても、因行・果徳・自利・利他のすべてを貫くに真実をもってされた阿弥陀仏のそれに、こたえる真実を具え得るであろうか、という疑問を投げかけずにいられたのであろう。私はこのような法然の問いかける姿勢をとおして、彼が善導の至誠心積を鵜呑みする単なる伝習者でないかと看破する。

この「我等カ分」について前節において指摘したように、第二段のなかに示されている法然の「解行」積によって「罪悪生死の凡夫」であることが知られるとともに、さらに第三段に示されるところによると、善導が「散善義」において示した深心積中の信機を内容とするものであることが察知される。このように理解すると、三心の第一心である至誠心を第二心である深心とかわらせていることに奇異の念が

いだかれるであろう。しかし至誠心である真心の眞實には固定した、具体的な内容がないのであるから、善導の深心釈に示される信機・信法が願生者に具わってこそ真心が願生者の上に現われるのであり、阿弥陀仏に帰命し、その浄土を欣求し、願生のおもいかられてこそ、真心が願生者の上に現われるのである。法然はかの「往生大要抄」のなかで

至誠心は、深心と廻向発願心とを体とす。この二をはなれては、なによりてか、至誠心をあらはずべき。ひろくほかをたづぬべきにあらず。深心も廻向発願心もまことなるを至誠心とはなづくる也

と述べているとおりである。これを極言すれば第一の至誠心は第二深心、第三廻向発願心によって内容づけられるのである。この内容づけを確實に行わしめるべく、善導は「不_レ得_三外現_三賢善精進之相_一内懐_レ仮虚_二」と教示しているのではなからうか。つまり願生者の上に深心と廻向発願心とが具わってこそ、真心は願生者の上に始めて実るのである。この願生者の内にみわたった真心は、ただ内心に止住することなく、外に眞実の相をあらわし出すのである。この内なるものが外におのずからあらわれるということは、至極自然なことであり、当然のなりゆきといわなければならない。しかるに内に真心のみのりなき者が願生者を装い、さもいっかどの願生者らしく振舞い、外にいから賢善精進の相をあらわしても内外不調の失あるが故に、不眞実の業として往生は不可と判ぜられる。

願生者がみずからの内に真心を実のらすといっても、實際的に容易なことではなく、真心は心行あい俟って漸次に実のであるから、

法然上人の至誠心釈について

煩惱のさわりはどこまでもつきまとうわけである。だからといって煩惱をとり除けというのではなく、容易にとり除けないのが煩惱であり、それが現実でもある。そうした煩惱を人間の性として願生者にとって、いかにすれば往生の大事は果遂されるのであろうか。この問いかけにたいして、第三段の終末を「愛欲瞋恚ノ水火常ニウルヲシ 常ニヤキテヤムコトナケレトモ 深心ノ白道タユルコトナケレハ生ルル事ヲウ」と結んでいる。このことは甚だ示唆に富んでいる。これによると人間の性である煩惱をとり除けと指示してはいないばかりでなく、むしろ貪瞋等の煩惱もごも起るなかにも、往生浄土の白道が開かれることを、「散善義」に示された善導の廻向発願心釈によって示したのである。

しからば、いうところの深心の白道はいかにしてひらかれるのであろうか。第三段のなかにおいて「往生礼讃」前序に説く、「相統ノ恭敬礼拝称名讚嘆憶念觀察廻向発願ノ 心々相統ノ余業ヲ以テキタシ不問」という無間修の文を引用し、その文が「貪瞋等ヲイワス 余行ヲ以テキタシヘタテサル」という内容をもつことを指摘し、さらに「上ノコトク念々相統シテ 命チヲハルヲ期トスル物ハ 十八即十ナカラ生レ 百ハ即百ナカラ生ル 何ヲ以ノ故ニ 仏ノ本願ニ相応スルカ故ニ 教ニ違セサルカ故ニ 仏語ニ随順スルカ故」という善導が「往生礼讃」の前序において示した専修の得を説いた文によって、専修こそ白道をひらく行であると、とらえているのである。

この第三段の説くところを要約するならば、願生者にたいして煩惱をとり除くことを要請しないで、称名念仏以外の行業を願生行にさし

はさむことなく、ひたすら称名念仏の一行を専修すべきことを要請するとともに、その専修は阿弥陀仏の本願、(「無量寿経」)、釈迦の付属(「観無量寿経」)、六方諸仏の証誠(「阿弥陀経」)という所謂三仏の聖意にかなった往生浄土の行であるから、これを行ずる者は一人漏れなく往生の素懐をとげることができるといのである。つまり称名念仏の一行を専修することとは、深心とりわけ、就人立信の上になつてのことであり、三仏の聖意、三経の意趣にかなうということとは、称名念仏を行ずるといふ就行立信の上になつとうされるのである。これら信行あい俟つてこそ往生大事は果遂されるのである。従つて眞実心はこの信行双修の上にみるのである。

「三部経大意」に示される至誠心は、善導の「往生礼讃」前序に示される無間修に関する文に基づきながら、「後尺ハ行ノ正雜ヲハイワス 貪瞋等をキラウ至誠心ハ余行ニアリ」というように貪瞋を嫌う至誠心と、「初尺ハ貪瞋等ヲイワス 余行ヲ以テキタシヘタテサル無間修也」というように、余行を嫌う至誠心とを説いている。このなか余行を嫌う至誠心を称名念仏の一行に配している。しからばそのような趣旨によつてとらえられたる至誠心は、この「三部経大意」にかぎつてのことなのであろうか。あるいはまた、そのような至誠心のとらえ方は「三部経大意」に独自のものでなく、法然の他の遺文のなかに見出し得る考えなのだろうか。かの「念仏大意」には

至誠心といふは 余仏を礼せず 余行を修せず 弥陀を念じて も
はらにしてもはらならしむる也

と説いている。この文はあきらかに「往生礼讃」前序に示される善導

の至誠心積をふまえているが、もともと安心に属する至誠心を正行とのかかわりにおいてとらえていることは、なんといつても「三部経大意」の示す「余行ヲ以テキタシヘタテサル」といふ余行を嫌う至誠心を示すものでもある。さらに「念仏往生義」に

三心といへる名は各別なるにたれとも 詮するところは たた一向専念といへる事あり 一すじに弥陀をたのみ念仏を修して 余の事をまじへざる也

と説いているが、このなか「余の事をまじへざる也」といふのは、これまた余行を嫌うことであるから、かの「三部経大意」の趣旨に等しいといわなければならない。

また「三部経大意」は余行を嫌う至誠心にたいして、貪瞋等を嫌う至誠心をたてている。しかるに余行を嫌う至誠心においては「貪瞋等ヲイワス」と指摘しているように、煩惱にたいしてとかく沙汰しないのが特徴である。「大胡太郎実秀へつかはす御返事」のなかで法然は深心を説いて、「往生をねがふ人 本願の名をたまちながら なを内に妄念のをこるをおそれ 外に余善のすくなきによりても ひとへにわが身をかるしめて 往生を不定におもはば すでに本願をうたがふ也」と指摘している。このなか「内に妄念のをこるををされる」というのはまさに、「貪瞋煩惱ヲ不來シ間」ところの無間修に腰をすえた考えのあらわれであり、また「外に余善のすくなきによりて ひとへにわが身をかるしめ」といふのは、「余行ヲ以テキタシヘタテサル無間修」に違つた考えにたつてのことである。従つて法然はそのような考えを極力諷めているのである。また「往生浄土用心」のなか

念仏は妄念のおこる時申候へどもけがれず 物申しまするにもまきれ候はす そのよし御心え候ながら 御念仏の程はこと事をまぜずして いますこし念仏のかすを そへんとおぼしめさんは さにて候

と説いている。ここに「念仏は妄念のおこる時申候へどもけがれず物申しまするにもまきれ候はす」といつているは、さきの「内に妄念のおこるにもおそれ」というのとまったく正反対であり、また「御念仏の程はこと事をまぜずして」といつているのは、さきの「外に余善のすくなきによりて ひとへにわかみをかるめ」というのと、まったくこれも正反対なのである。念仏において妄念を嫌っていないということであり、また「こと事をまぜずして」という「こと」は「異」のことであり、「余行ヲ以テキタシヘタテサル」ことであるから、ともに余行を嫌う至誠心にあつての垂示であることが知られる。

また「乗願上人伝説の詞」として伝えられている法然の詞のなかに又人目をかざらずして 往生の業を相続すれば 自然に三心は具足する也 たとへば葦のしげきいけに 十五夜の月のやどりたるはよそにては月やどりたりとも見えねども よくよくたちちりてみれば あしまをわけてやどるなり 妄念のあしはしげけれども 三心の月はやどる也 これ故上人のつねにたとへにおほせられし事也

かの二十八問答よりいでたり

という常の詞がある。「人目をかざらずして」という冒頭の文によって知られるように、この文は至誠心について述べられているのであるが、煩惱にもとづいて起る妄念を、このように拒否していないのであ

法然上人の至誠心釈について

る。さらに「七箇条の起請文」には「三部経大意」に示される趣旨をより積極的に展開させた法然の教示に接することができる。即ちすべてもろもろの煩惱おこる事は みなもと貪瞋を母として出生するなり、貪といふについて喜足小欲の貪あり 不喜足大欲の貪ありいま浄土宗に制するところは 不喜足大欲の貪煩惱也 まづ行者かやうの道理を心えて念仏すべき也 これが真実の念仏にてある也喜足小欲の貪はくるしからず 瞋煩惱も敬上慈下の心をやぶらずして 道理を心えんほど也 癡煩惱といふはおろかなる心なり この心をかしくくなすべき也 少々の癡は往生のさわりにはならず これほどに心得つれば貪瞋等の虚偽の心はうせて 眞実心はやすくおこる也

といっている。この文によると煩惱にたいして制止を要求しているが、それは煩惱のすべてを否定し、拒否しているのではない。ただ不喜足大欲の貪煩惱、敬上慈下の心をやぶるような瞋煩惱、程度をこえた癡煩惱を制止しているが、喜足小欲の貪煩惱をはじめ、「敬上慈下の心をやぶらずして 道理を心えんほど」の瞋煩惱、「少々の癡」煩惱を許しているのである。たとい煩惱は人間の性であり、しかもその人間の性を「未断_レ惑出_レ過_三界之長迷_一 故以_三此教_レ為_三頓中頓_一」（「無量寿経釈」）というように肯定する浄土教においても、煩惱を無限定に放つて置くのではない。「未断惑」と言いながらも往生の障りとなる煩惱はやはり制止さるべきであるというのである。ともあれ、往生行の上に煩惱を許していることは注目すべきである。かくして煩惱を来しへだてざることを必要とする余善余行をしりけ、煩惱を沙汰せず

ただ余行を嫌うということは、法然が浄土門の特徴として示した「未断惑」凡夫の報土往生の線をこえるものでなく、むしろそこに根ざしていることが知られるのであろう。

四 定散の二善は弘願に移行すべきである

—「三部経大意」所載の至誠心釈の吟味 その二—

「三部経大意」の第二段のはじめに、「但此至誠心ハヒロク定善ト散善ト弘願トノ三門ニワタリテ尺セリ 是ニツキテ惣別ノ義アルヘン惣者自力ヲ以テ定散等ヲ修シテ往生ヲ願フ至誠心也 別者他力ニ乗テ往生ヲ願スル至誠心也」と言い至誠心に総別の義のあることを説いている。このことについて定善、散善、弘願に関する「観経疏」玄義分に示す序題の文を引用して説明しているが、「自力ヲ以テ定散等ヲ修シテ往生ヲ願フ」というように、定善と散善とを一括し、しかもこれを自力と判ずることは善導の遺文にも、法然の遺文にも見ないところである。しかし定散の二善をひとまとめにすることは「要門者即此観経定散二善是也」といっているように、夙に善導によって序題の文に示されているところである。ただし「三部経大意」は定散を一括して、これを要門と命名していないのである、また至誠心に惣別の義をたてることができるのは、第三段に「此ノ三心ハ念仏及諸行ニワタリテ尺セリ」という考えを前提にすることであり、しかも総別の名称において分けることは「此三心者総而言之通諸行法 別而言之在往生行」という「選択集」第八章私釈段に示される法然の考えと同じであるといわなければならない。

また「三部経大意」は定善、散善、弘願をもって三門と表現しているが、序題文には三門とい表現を見出さないのである。ただし「散善義」に「定散両門之益」といっていても、これに対応する弘願門の表現はない。しかし法然の遺文のなか「選択集」第十二章私釈段のなかに定散門という表現を用いているが、弘願門の表現を見出せないことは、善導の場合と同様である。しかしただ一つ「元久法語」のなかに見出すことができる。すなわち序題文の「娑婆化主因其請故」から始めて「彼喚此遣 豈容レ不_レ去也」にいたるまでの全文を引用した直後に、「しからば定善散善弘願の三門をたて給へり」と結んでいるのである。「元久法語」はこのあと弘願について詳説している。すなわち「無量寿経」の第十八願文および、それについて善導釈である「往生礼讚」の「若我成仏」以下「必得往生」にいたる文を漢文体のまま引用し、さらに「観無量寿経」の付属の文を漢文体で引用しおわって「これすなはち弘願の心也」と言い、ついで「往生礼讚」の「弥陀身如金山」以下「当知本願最為強」の偈文を漢文体で引用して「又これさきの弘願のゆへなり」とし、さらに「阿弥陀経」の「不可以少善根」以下「心不顛倒即得往生」の文を漢文体で引用し、六方諸仏が証誠し給うことが統いて説かれていることを指摘し、「これ又さきの弘願のゆへ也」とし、最後に「般舟三昧経」にわが国に來生せんとおもうならば、わが名を念じてやむ事なかれ、という阿弥陀仏の詞を説き、「これ又弘願のむねを かのほとけみずからの給へり」と説いているのである。このように弘願について懇切丁寧に説いていることは、法然がこの弘願を重視していたからであらう。

さらにまた「三部経大意」に玄義分序題の文を引用して定善・散善・弘願を説きおわって、しかるのちに「自力ヲ廻テ他力ニ乗ル事ハ明ナルモノカ」と結んでいる。これはいうまでもなく「定散等ヲ修シテ往生ヲ願フ」ことを自力し、「他力ニ乗テ往生ヲ願スル」ことを他力とすることを前提としているのであるから、定散二善から他力弘願に移行すべきことを指示した詞であると理解される。しかるに序題の文中には「廻テ三行ヲ求テ願往生」ということが説かれてあつても、定散二善をめぐらして他力弘願に乗すべきことを説いていないのである。

定散二善から他力弘願に移行すべきであるという「三部経大意」の説くところは、かの「西方指南抄」巻中の本に収録されている「法語十八問答」に「又玄義に云く 釈迦の要文定散二善 定者息慮凝心 散善者廢悲修善 弘願者如大經說 一切善惡凡夫得生といへり 予ごときは さきの要門にたえず よてひとへに弘願に憑也と云へり」(「四十八巻伝」巻第二十一収録の「上人つねに仰せられける御詞」の第十二に「弘願といへるは 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と善導釈し給へり 予がごときの不堪の身は ひとへにたゞ弘願をたのんなり」とあり)というように、機根の堪・不堪を軸として、不堪なるが故に定散二善から弘願へ移行したことが知られるであろう。もし「選択集」によるならば時機と教行の相応はいうまでもないが、むしろ釈迦・弥陀二尊の聖意を軸とすることによって、定散二善を廃して弥陀の本願であり、釈尊の随意である念仏の一門に帰すべきことを指摘している。すなわち

情尋ニ(観無量寿)經意ニ者 不以此諸行ニ付屬流通ト 唯以念仏

法然上人の至誠心積について

一行ニ即使付ニ屬流通後世 応レ知釈尊所ニ以不レ付屬諸行者 即是非ニ弥陀本願ニ之故也 亦所ニ以付ニ屬念仏ニ者 即是弥陀本願ニ之故也 今又善導和尚所ニ以廢ニ諸行ニ歸ニ念仏ニ者即為ニ弥陀本願ニ之上亦是釈尊付屬之行也 故知諸行非レ機失レ時 念仏往生當レ機得レ時 感応豈唐捐哉 當レ知隨他之前聖雖レ開ニ定散門ニ 隨自之後還閉ニ定散門ニ 一開以後永不レ閉者唯是念仏一門 弥陀本願釈尊付屬意在レ此矣 第十二章の私釈段に示されるのがそれである。阿彌陀仏の本願と釈尊の付屬の聖意にもとづくのと、機の不堪にもとづくのでは、両者の考え方の間にひらきのあることはいうまでもない。さらに留意して置くべきことは定散の二善を自力とし、弘願を他力とする「三部経大意」の説である。もともと弘願は他力でなくして他のなものでもないが、弘願を他力とする以上、他力を用いない定散二善を自力とすることは当然のことであろうが、善導・法然を通じて定散二善と弘願とを自他二力に配釈することを見出し得ないのである。

五 「三部経大意」の至誠心積は法然の所説か

—「三部経積」はなぜ大半を削除したのか—

望西楼道光了慧が元亨版「和語灯録」巻第一に収録した「三部経積」の異本とみなされる「三部経大意」の建長写本・正嘉写本について、そのあらましを概観したのであるが、それを法然の遺文とみなすことが出来るか、あるいは「和語灯録」の編者はなぜ「三部経大意」の前の部分を少しだけ収録して、その他の大半を削除したのか、という二点について考えてみたいと思う。

さきにふれたように「三部経大意」が他の法然の遺文と比較して、きわだって特徴とするところを簡条書きするならば、

- (1) 罪悪生死・煩惱具足の凡夫が、阿弥陀仏の真実心にこたえ得る真実を、みずからの内に具えることが出来るか、という問いかけそれ自身、およびその解決として総別の二義を真実心の上に認め、煩惱のまじわることを拒否する実践としかららざる実践とを、善導の無間修・専雜二修の説の上に見極め、定散の二善を修するについては、「煩惱をきたしへだてない」真実を、弘願については「余行をきたしへだてない」念仏の一行を行わずに真実を見出していること。
- (2) 定散の二善をもって自力とみなし、これにたいして弘願をもって他力としたこと。

このような二点をあげることができる。建長・正嘉両写本にみられる二つの真宗的なよみ方については、書写する上での出来事、すなわち伝承上の問題と解して置きたい。なお「所施為趣求」のよみ方について法然自身がいかによんだかということについては、遺文の上に見出せない。(盧山寺本は「百端以下二百八字欠字しているので、該当箇所を読み方を究明できない。しかるに元久古鈔本には「所施^{ゾク}為^{ゾク}趣求」と訓点がほどこされている。土川勸学興隆会から刊行された影印本の解説には「この鈔は奥書に元久元年書写とある如く、全く鎌倉時代の筆写本にして、書体謹嚴温潤、楷行相半ばし、写経生の筆趣あり。文字古体にして終始一筆なり。訓点の仮字亦古体にして本文と同筆なり」と指摘している。してみるとこの訓点は法然在世中にほどこされていることが知られる。しかし法然の真蹟ではない) このなか、(1)の問いかけにたいする解決の仕方、解決を導びきだす操作に独

特のものが感ぜられる。「選択集」であれば善導の「上来雖説定散兩門之益」という散善義の文にもとづいて、われらが分に相応した念仏の一行は、阿弥陀仏の本願の聖意であり、しかもその本願の聖意をみずからの出世の本懐として念仏の一行を付属した猊尊の随自意にもとづくと結論づけるところであるが、ただ機の堪・不堪を表面におしだした結論の出しかたをしている。このことを、早い時代における法然の錬磨の義として受けとることが出来ないであろうか。また(2)については、かの「浄土宗略抄」に

この正と助とをのそきて ほかの諸行をは 布施をせんも 戒をたもたんも 精進ならんも、禪定ならんも、かくのことくの六度万行、法華経をよみ、真言をおこなひもろもろのおこなひをは ことことくみな難行となつく たた極楽に往生せんとおもはは 一向に称名の正定業を修すへき也 これすなはち弥陀の本願の行なるかゆへにわれらか自力にてはなれぬへくは かならずしも本願の行にかきるへからずといへとも 他力によらずは往生をとけかたきかゆへに弥陀の本願のちからをかりて 一向に名号をとなへよと 善導はすすめ給へる也 自力といは わかちからをはけみて往生をもとむる也 他力といは 仏のちからをたのみたてまつる也

と記し、自力を定散二善に配していないが、「この正と助とをのそきてほかの諸行」をもって自力に配釈していることに注目するならば、定散二善を自力とし、弘願をもって他力とする説は、あながちに「三部経大意」独自の説と言いきれない面のあることが感ぜられる。

「三部経大意」の内容を法然の思想と認めるについて気がかりなの

は、なんといつても定善・散善・弘願の三門についてである。この三門については法然の遺文のなか、わずかに「元久法語」一篇にしか見出せない。しかも「元久法語」の執筆者が聖覚であるところから、法然の遺文としてとり扱えないとする考えもあるであろう。「元久法語」を収録する唯一の文献である「四十八卷伝」卷第三十二に「聖覚法印に筆をとらしめ、旨趣をのべられる状云」と記しているし、対外文書でもあるから聖覚は法然の意を体し執筆にあたり、また執筆された文について法然は目をおしたことであろう。してみる法然の遺文でないとは断言できないのである。しかし「元久法語」だけにしか「定善散善弘願の三門」という表現がないことは事実である。「観経釈」と「逆修説法」二七日の記事をみるに

観経釈

逆修説法

此経意

今此観無量寿経有二義一

談定散善根二雖明諸行往生

初明修定散二善而往生

論其正意正有念仏往生

次明称名号而往生

というように定散二善にたいする弘願という表現が消されていることに注目させられる。しかるに弘願の表現が見出される遺文には、それにたいする定散二善を見出すことができない場合もある。たとえば「往生大要鈔」に

善導は観経の疏の一のまきに 弘願を積するに一切善悪の凡夫むまざる事をうる事は阿弥陀仏の大願業力に乗して 増上縁とせずといふ事なしといひおきて ほとけの密意弘深にして教門をさとりかたし 三賢十聖もはかりてうかかふところにあらず いはんやわれ信

法然上人の至誠心釈について

外の軽毛なり あへて旨趣をしらんやとこそは釈し給ひたればとあり、また「百四十五箇条問答」第一四五条のように

廃悪修善は 諸仏の通戒なり しかれとも 当時のわれらは みなそれにはそむきたる身ともなれば たたひとへに別意弘願のむねをふかく信して 名号をとなへさせ給はんにすぎ候まし

というように、弘願を廃悪修善との関係において述べている遺文もある。あるいはまた、さきに指摘しように「四十八卷伝」卷第二十一所収の「上人つねに仰せられける詞」にみられる弘願に関する遺文は、「西方指南抄」卷中ノ本「法語十八問答」と比較することによって定散二善に関する遺文を削除したと思われる。

このように指摘してきたった諸種の点を総合して考えると、「三部経大意」に示される至誠心に関する内容は、法然が早い時代に示した鍊磨の義として受けとることが出来ないであろうか。そうした想定の上になつたとき望西楼道光了慧が「和語灯録」を編纂するにあたって、なぜ「三部経大意」に示される至誠心に関する文の大半を削除しなければならなかったかを考えなければならぬことになる。鍊磨の義の故に削除したのか、あるいはその他の理由による削除なのか、この点をあきらかにしてみたい。

道光了慧によって削除が行われたとするならば、なにを規準として削除を行ったのであろうか。結論をさきにいうならば師の良忠の説に基づいたのであろうことが推察せられる。すなわち良忠はその著「浄土宗要集」巻一において

要門者定散二善。即往生之行因也。故文云廻斯二行。弘願者弥陀

本願。即往生之勝縁也。故文云「為増上縁」。是因縁和合得「往生果」也。

と言ひ、また同様のことを「観經玄義分伝通記」卷第三に

謂定散行為「内因」。仏本願力以為「外縁」。因縁和合皆得「往生」。

此乃行者造「往生因」。仏願与「力接引」故也

と述べている。つまり弘願と表現される仏願力を往生の行因としての

定散善の増上縁と説いている。良忠はさらに「玄義分記」卷第三に

問有云念仏非「要門行」是弘願行。此義云何。答若如此義「即失」要

門弘願之旨。衆生善行不「出」定散。定散之外不「可」別立「弘願」一

行。三輩散善今家定判。故下輩行亦是要門。於「行業上」加「弘願」

力「即是弘願」。文理決定何及「疑殆」。然世人云凡夫行人不堪「定散」。

欲「修」定行「心馳」六塵「癡心絶」分。欲「修」散善「貪瞋競起」魔惡難「成」。

是故如来以「弘願行」引「凡夫」也。此亦不然。設雖「念仏」全無「魔惡」

何生「淨土」。斯乃修善「差品」魔惡亦異。仏意欲「令」一切衆生滅「無量」

惡「速疾証」万徳之果。

と述べている。定散二善は善導が序題のもとにおいて「廻」斯二行「

求」願往生也」といっているように往生の行法である。しかし続いて

説かれている弘願はその前文とのかかわりからいって「安樂能人顕彰

別意之弘願」を指すのであり、「娑婆化主因其（韋提希）請」て説か

れた定数の二善とは区別さるべきでないだろうか。このことについて

法然は「選択集」第十二章私釈段において、この定散等の諸行をもつ

て「非機失時」と指摘しているばかりでなく、「応」知釈尊所「以」不

付「属」諸行者。即是非「弥陀本願」之故也」となし、「随他前誓雖「開」

定散門。随自之後還閉「定散門」。と明記しているし、「つねに仰せ

られる御詞」にも弘願に乗すべきを指摘して「予がごとき不堪の身

は、ひとへにただ弘願をたのんなり」と結んでいるのである。それに

も拘らず良忠はなぜ法然の意に基づくことなく「定散之外不「可」別

立「弘願」一行」と言いきっているのだろうか。良忠の「浄土宗要集

第一見聞」第二には良忠が排斥する有人の説をもって西山義ときめつ

けているのである。良忠が弁長から付法してのち関東の地に移ってそ

の伝承するところの宗義を樹立する以前に、この地には既に法然門下

の異流である西山派等の教えが伝えられていたため、良忠はかれら異

流の説くところに対抗しつつ自説を開陳して法然「弁長」良忠と次第

する宗義の正統性を強調しなければならなかった。このことに関連し

て、良忠は「決答授手印疑問鈔」の序のなかに「予（道弁）玄冬臘月

出「国」初春望日受戒。心雖「痴鈍」身為「常隨」。是故三心念仏義曲蒙

訓化」つた道弁をして、法然滅後の現状を

然上人鶴林之後「年来雖「遇」浄土学者」。其詞一字不「似」先聞「所謂

昔被「誘」引字都宮禪門（弥三郎朝納）。一日聞「善惠上人三心義」一字

一言非「相伝義」。予（道弁）作「禪述」音聞「之間」学徒中一人依「用此

言」料「簡本文」令「符合」畢。爰能化（善惠房証空）攀縁追「立」彼人「畢

凡古今水火師資雲泥争云「相伝」。

と語られていることが想起されるであろう。そのことはともかく、法

然門下の異流の説と対抗して自説を展開するということは異流義を法

然の説に非ずとして排斥することであった。そのような浄土宗義展開

史上の良忠の歴史的役割を、その門弟である道光了慧が継承し、その

上に立って法然の遺文の編纂に従事したであろうことが察せられる。そういうわけで道光了慧は西山義に類似すると考えられる部分を「三部経大意」のなから大中に削除したと推定されるであろう。つまり道光は、良忠がうちだした西山義を邪義視する宗義にもとづいて、西山義に類似する部分を削除したのである。従って法然その人の考えにもとづいての削除でないことはあきらかなわけである。法然の遺文のなかにはその門下によって、将来とくに拡大解釈され、その流派を特色づける説のものになるような要素を持っていないと断言できないであろう。法然の遺文中に西山義に類似するものがあっても当然なことであり、またそのことをとりあげて西山義にもとづく改作であると判ずることは誤りである。なぜならば法然滅後、法然の門人によってたてられた異義をもって、法然の遺文をおしはかることは、のちに特色づけられた説をもってそれ以前の説を規定することであるから当を得たことでないわけである。このように考えるならば、「三部経大意」は早い時代における法然の鍊磨の義であると受けとってよいであろう。従って「黒谷上人語灯録」漢和兩篇に共通して言い得ることは、良忠の教学とその姿勢にもとづいた道光了慧によって法然の遺文が編纂されたことである。

六 「真実といは内外相応の心也」

— 諸遺文の比較対照を中心として —

第一項において法然は至誠心に関する善導釈、とくに「散善義」の説のいかなる箇所を引用したかについて、十種の遺文におよぶ調査の

法然上人の至誠心釈について

結果を表示して置いた。そのなかA・Bの箇所については八遺文が引用し、Mの箇所については四遺文が引用し、Lの箇所については三遺文が引用していることが知られた。この引用度数の多いA・Bと、それにづくMとLとは、BとM、AとLというように内容的関係の深いものである。しかれば法然はそれらの引用文にもとづいて、至誠心をどのように理解し、説明をほどこしているであろうか。このことについて八種の遺文を比較対照すると次に示すとおりである。

さきの表示によって知られるように「三心義」以下の七種の遺文を比較対照したのであるが、さらに補充をこころみておきたいと思う。

まず、C欄をおぎなうものとして「念仏大意」をあげることができる。すなわち

至誠心といふは、余仏を礼せず弥陀を礼し 余行を修せず弥陀を念してもはらにしてもはらならしむる也

と、至誠心について説いている。またd欄に配列された三種の遺文はすべて「みな」からはじめられている。いうとこの「みな」とは身口意の三業に修する解行のすべてを指すことはいうまでもない。この解行について「三部経釈」およびその異本に、法然の釈が記載されている。すなわち

その解行といは 罪悪生死の凡夫 弥陀の本願によりて 十声一声 決定してむまると真実にさとりて行するこれなり

というのがそれである。また「三部経釈」はこの文に続いて

ほかには本願を信する相を現し うちには疑心をいたく これは不真実の心なり

g	f	e	d	c	b	a	
もまは修 なく日す 往夜と 生これ十 をを二 え行時 す行の とすと ひ業	て悪を 懈現に 怠し賢 の心善 をうち いたは たき進 の相 ほ	むのね穢 な行か士 へし業ひを 実を修いと をもせんと つろもろ ともの		みに な真 実を もち ひよ	身に 礼拝 を行 し心 に名 号を とな へ心 に相 好を おも ふ		三 心 義
			すなは ち心 のな きを いふ かな	へま な事 の心 を具 す	事い ひ心 にお もは ん	その 真実 とい ふは	御 消 息
いをか へり賢 たか く事う なち なれ れと と虚 假	心也 なる 事な かれ とい ふ	心ね穢 と相 応す へき 也	うち をな さし くし て		もい ひ心 に思 はん 事	真実 とい ふは	浄 土 宗 略 抄
なら ぬ心 とは 申也 真 実	内には は外 の心 を懐 く		申外 をか さる 心な きを			真実 とい ふは いは	大 胡太 郎実 秀へ つか はす 御返 事
中現 すは 也に は精 進の 相を とほ	うち には 賢相 を現 し		すま な人 めを かさ る事 あら は	事い ひ心 にお もは ん	内外 相 應の 心也	その 真実 とい は	往 生 大 要 抄
生そ せの さる も相 事見 ゆへ にほ がそ りか も往 生	この 虚見 ゆへ にほ がそ りか も往 生	往と ちし 生ひ すひ へし 念仏 すま れは ん	也す 外相 は虚 仮に 不実 とあら ふは	すこ より を思 ひ心 たち とい てふ 行	往生 をね かひ 念仏 を		念 仏 往 生 義
の色 をかし らぬ ぬを を土 をを をき ら外 かふ ひと と氣	人な み土 の心 をよ し	穢ま ね事 の心 さし をを かへ とを し浄 土			成也 事外 し何 しと き事 をす る事 なく くは る心 は		十二 箇条 の問 答 第六 問答

備考	h
全文掲載す	<p>ほかに悪悪憊意の ちには賢善精進の もひに住してこれ 修するもその行む なりともならす 生をうこれを至誠 と名づく</p>
hの前七三四字を略す	<p>されは詮するところ の心を内して外 相をよくもあれ かくもあるへき やとのおほえ候也 おほかたこの世を ねはん事も人目 はかりをおもはて こと心をこすま 至誠心と申候也</p>
hの前一二一字を略す	<p>たに詮するところは 御心にかなはん事 おもひをてうちま 相をををてうちま ふへぎもやき嫌に はたてふかよき嫌 のま事をやふるま 誠なるまはるま りぬかへしたるま かの心へしたるま かあはまはるま つかあるへに誠心と</p>
gの前五〇字を略す	<p>外も内もありのま くにをかざる心 きてかざる心とな 至誠心となつれ</p>
gの前一〇三四字を略す	<p>外相の善悪をはか りみす世間の誘内 をはわきまめいと 心にもねかひと 浄土をもめ善も 浄土をもめ善も 修してまめ善も 仏の意にかなはん 仏の意にかなはん 申也</p>
全文を掲載す	<p>たに心につらく有 為無常のありさま おもひしりて念仏 身をいとひ自然に 誠心をは具する也</p>
全文を掲載す。但し原文の順序はb・g・fとなっている。	

といっているが、これはe欄に配当さるべき内容のものである。またg欄を補うものとして「七箇条の起請文」の第六問答をあげると

真実といふは、もろもろの虚仮の心のなきをいふ也 虚仮といふは貪瞋等の煩惱ををこして 正念をうしなふを 虚仮心と積する也

と説いている。この積はかの「浄土宗略抄」のh欄に「うちには虚仮をいたく事なかれ」と言い、「念仏往生義」に「心におもはざる事を外相はかりにあらはずを 虚仮不実といふ也」と説いているところの、虚仮についての理解に役だつことであろう。

さらに「要義問答」の第八問答のなかに、「観経疏」に説く至誠心積の文をあれこれ使用しながら至誠心を説く文中に

外に賢善精進の相を現して 内に虚仮をいたく物は 日夜十二時に

つとめをこなふ事 かうべの火をはらふがごとくにすれども 往生をえすといふ

といっているのは、「三心義」のG欄に相当する内容をもつものである。また「七箇条の起請文」の第六問答のなかに

詮するところ 生死の報をかるしめ 念仏の一行をはけむかゆへに 真実心とはいふ也

と説いているのは、かの「念仏往生義」のh欄に説く内容と同調といわなければならぬ。また「浄土宗略抄」の深心釈に、善導の「観経疏」に示される至誠心積を引用しつつ、次のように説いている。

いかなるとかをもきらはねはとて 法にまかせてふるまふへきには ならず されば善導も不善の三業をは 真実心の中にすつへし 善

の三業をは 真実心の中になすへしとこそは釈し給ひたれ 又善業にあらざるをは うやまでこれをとをさかれ 又随喜せされなと釈し給ひたれば 心のをよはん程はつみをもをそれ 善にもすすむへき事とこそは心えられたれ

この文の内容はおなじく「浄土宗略抄」のh欄に示される内容に配さるべきものである。

さきに掲げた七種の遺文の比較対照表の備考欄に記入しておいたように、この対照表の上に省略された箇所についてその内容をみることにしよう。「御消息」において省略された七三四字の内容は、「内むなしくして外かざる心なき」という真実心は、(1)世の人たちがこの現世に執着するのあまり名聞利養にはしることを指摘し、(2)そうした心に「そむきて ますのみちにおもむくとおほしき人々の中に、よくよく用意すへき心はへ」なることを至誠心の上に認め、(3)さらに名聞利養をふり捨てたそのことを、またみずからの外相をかざることと心得るのは内外ととはないあらわれであって、それは真実でないとし、(4)またこれに対して人目ばかりをかへりみて外相をかざらないことを教示すれば、またそれにこだわって、人目をはばかりにふるまい、人の機嫌をまねくこともある。この(3)と(4)の双方ともに内外不相応なるがゆえに往生のさわりになると注告を与えている。この「御消息」は最後に外相と内心とについての四句分別を開陳して、hをもって至誠心釈を結んでいる。

次に「浄土宗略抄」において省略した一二一字の内容は、人目につくところでは外相をよくし、人目につかないところでは、人目に披露

した外相ほどでない、という内外不相応の状態を念仏にことよせて具體的に示し、「されはとて わろからん事をも ほかにあらはさんがよかるへき事てはなし」といつている。さらに「往生大要抄」において省略した一〇三四字の内容は、(1)至誠心を熾盛心とする誤解について述べ、いうところの熾盛は「真実の至誠心を地」としたものであればすぐれていると指摘している。(2)至誠心をはじめとする三心は善導釈によると九品に通ずると示されているから、この「至誠心すなはち九品に通すへき也」と言い、さらにこれに関連せしめて至誠心の強弱が述べられている。(3)至誠心と他の二心との関係を論じて「深心も廻向発願心もまことなるを至誠心とはなつくる也」と指摘し、ついで(4)真実虚仮について四句分別を行っている。また(5)人目をはばからないことについて機嫌戒にふれている。なお熾盛心に関連して、かの「念仏大意」には、「至誠心をやうやうに心えて ことにまことをいたすことを かく申しなすともからも侍るにや しからは弥陀の本願の本意にもたかひて 信心はかけぬるにてあるへき也 いかん信力をいたすといふともからも 罪惡の凡夫の身の 信力にて願を成就せんほどの信力はいかでか侍るべき」と指摘し、本願の不思議を強調している。これら信力にたいする考えと言い、熾盛心と言い、ともに法然在世時におけるあやまった至誠心の理解であり、それにたいする匡正が法然によって行われていることに注目させられるのである。また「大胡太郎実秀へつかはす御返事」において省略した五〇字は、善導の「観経疏」の至誠心釈(第二釈の三本対照表第二段)の引用に関する文章である。

このように諸種の遺文を比較対照してみると、法然の至誠心釈として共通するところは「内外相応の心」といつても過言ではない。

七 内外相応の実際について

法然は至誠心が内外相応の心であることを「往生大要抄」と「十二箇条問答」との各h欄において端的に示している。その内外相応の心をより具体的に示したのが、「穢土をいとひ 浄土をねかひて 外相と内心と相応すべき也」という「浄土宗略抄」のf欄であり、「三心義」と「十二箇条問答」の各f欄にも同じことが示されている。このように至誠心であり、真心心である第一心を内外相応の心と示しながらも、「御消息」のh欄には「たた内心にま事の心をこして 外相はよくもあれあしくもあれ」と言い、「浄土宗略抄」のh欄もまた「たたうちのま事にてほかをはとてもかくてもあるべき也」と言い、「往生大要抄」のh欄に「外相の善悪をかへりみす 世間の謗誉をはわきまへす 内心に穢土をいとひ 浄土をもねかひ」と言い、さらに「外相の賢愚善悪をえらはず 内心の邪正迷悟によるべき也」と指摘しているのは、内外の不相応を許めることとならないであろうか。そうだとするならば、このように内外不相応が許されてよいのであろうか。

しかるに各遺文をみるにg欄にもまた内外の不相応が示されている。すなわちそのなか、f欄ともっとも密接な関係をもって説かれている「十二箇条問答」の文をとりあげると、「人なみなみの心をもて 穢土のいとはしからぬをいとふよしをし、浄土のねかはしからぬをねか

ふ気色をして 内外ととのほらぬをきらひ」と記されている。しかしながらg欄に示される内外不相応と、h欄に示される内外不相応とは、表現は同じく不相応であっても、その實質に雲泥のひらきのあることを過看視することはできないのである。なぜならばg欄に示される内外の不相応は、内心に悪をつくり、懈怠であるにも拘らず、ほかにかしこき相を、精進の相を現するのであるから、h欄に示された不相応と峻別さるべき内容であるからである。たとえ不相応であるとしても、内心のまことは外相ばかりをかざりたてる内心の虚仮に比して尊く、勝っていることであろう。しかし内外不相応はあきらかな事実である。おもうに内外の相応は理想であり、あるべき状態を示したものである。しかし現実の状態は複雑であり、具体的であり、理想の状態にはなれがちなものであるが事実である。従って現実の状態と同一線において論ずることは避けらるべきであろう。してみると内外の相応は当相を示すものであるのにならして、「内心にま事の心をこして 外相はよくもあれ あしくもあれ」というのは現相を示すものと言い得るであろう。しかもその現相はかくあるべき当相をあらわしだす方向にある状態といわなければならない。なぜならば、内心のまこと心が実のれば、実のるに従い、おのずから外相にまことをあらわしだすからである。してみるとh欄に示される内外の不相応は、そういった意味で内なるものが外へ、みずからをあらわしだすという自然のなりゆきを前提とし、それをふまえながら外相にこだわる執心から逃れせしめるものであると言い得るであろう。この外相にこだわる執心の抜きさるることの容易でなく、根強く根深いことに関して「御消息」(対照表には省略さ

れている部分」に、「われも人も いふばかりなきゆめの世を執する心のふかりしなごりにて ほどほどにつきて名聞利養を わつかにふりすてたるばかりを ありかたくいみしき事に して やかてそれを返りて又名聞にしなして」と記している。このようにせつかく名聞利養をふりすてた人が、その内心を人に見え聞かれんことを願うという執心がよみがえってくるというのである。

法然は内心と外相との相応に深く心をいたした人であるから、両者の関係について

御消息

一には外相は貴けにして 内心は貴からぬ人あり
二には外相も内心もともに貴からぬ人あり
三には外相は貴けもなくて 内心貴き人あり
四には外相も内心もともに貴き人あり

というように、四句の分別をこころみ、さらに続いて
四人の中に
さきの二人は いまきらふところの至誠心かけたる人也 是を虚仮の人となつくへし
のちの二人は至誠心具したる人

往生大要抄

一には外をかさりて内にはむなしき人
二には外をもかさらず 内にもむなしき人
三には外はむなしく見えて 内はまことある人
四には外にはまことをあらはし内にもまことある人

かくのことときの四人の中には
前の二人をはともに虚仮の行者といふへし
後の二人をはともに真実の行者

也 これを真実の行者となつく といふへし
へし
と指摘している。

この二つの四句分別は同じ趣旨のものであるが、さきにも指摘したように第三が問題であることはいうまでもない。法然は「選択集」第八章の私釈段のなかで「外には精進の相を示し、内にはすなわち懈怠の心を懐くなり。もしそれ外を翻じて内に蓄えば、まことに出要に備うべし」と言い、さらに「内は仮にして、外は真なり。もしそれ内を翻じて外に播^{はた}さば、また出要に足るべし」と指摘している。この「翻^は外蓄^レ内」とか、「翻^レ内播^レ外」とかいう指摘は、他の遺文が欄に示したように「たた内心にま事の心をこして、外相はよくもあれあしくもあれ」というのと一体どこに異なる点を持つのであろうか。このなか「翻^レ内播^レ外」というのは内心の虚仮をひるがえして外相にふりむけることであるから、「翻^レ外蓄^レ内」との関係から考えるならば、さきに取り扱った遺文にみられる「ただ内心にま事の心をこして外相はよくもあれ、あしくもあれ」というのに相当するように思われる。しかし他の遺文には「翻^レ外蓄^レ内」、すなわち外見の精進をひるがえして、その精進を内心に実のらせるという方向を示したものであるが、そうした法然の教示を寡聞ながら他に見出せないようである。この「翻^レ外蓄^レ内」というのは、形式が内容を実のりあるものにする契機としてとらえていることを意味しないであろうか。この「翻^レ外蓄^レ内」を前提としなければ「翻^レ内播^レ外」は意味のないことのように思われる。なぜなれば「翻^レ内播^レ外」は内心の虚仮、懈怠、愚悪を外に掃き

だすという清掃に役だっても、内心にまことを実のらせ、宿すこととはならないからである。

しからば実際問題として内外相應の心は、いかにすれば形成されるのであろうか。遺文のf欄の示すところによると、「ま事の心さしをもて穢土をもちとひ浄土をもちかへとをしふる也」と言い、またh欄には「まめやかに仏の意にかなはん事をおもふを真実とは申也」とか、「有為無常のありさまをおもひしりて この身をいとひ 念仏を修すれば 自然に至誠心をは具する也」と記している。このなか厭穢欣淨の心は願往生心であり、仏の意とは摂取不捨という阿弥陀仏の本願の聖意であることはいうまでもない。とくに阿弥陀仏の本願の聖意にかなわんとするとは、かの「三部経釈」とその異本に示されている「罪悪生死の凡夫弥陀の本願によりて 十声一声決定してむまると真実さととりて行する」ことを指摘しているが、まさしくこれを指すといつて過言でない。ともかく願往生心(心)をもって念仏(行)を行ずるところにおのずから真実至誠心はそなわるのである。このように至誠心の形成を心行とのかかわりにおいて法然は示しているのである。

ここで注目すべきことは厭穢欣淨、願往生心は、これを三心になうというのを「三部経釈」に示される解行釈の上に見出すならば、それはまさしく第二深心に相当する心である。このように考えると第一至誠心を論ずるのに、他の二心が具体的にかかわりをもって説かれていることは、既に第三項において指摘したように、「至誠心は 深心と廻向発願心とを体とする」という法然の指摘どおり理解

法然上人の至誠心釈について

さるべきである。

おわりに

法然の在世時代に行われていた至誠心に関する異解についても触れるべきであるが、与えられた紙数をすく超過してしまったので割愛することにしたいと思う。

さきに指摘したように法然が至誠心の形成を心と行とのかかわりにおいて説いているが、とくにそのなか念仏に言及していることは、かの「三部経大意」が弘願に乗すべきことを強調したのと揆を一にするといわなければならない。また各種遺文にみられる内外相應に関する説は、「三部経大意」が一貫してとり続けた罪悪生死、煩惱具足の凡夫という姿勢をふまえ、そうした凡夫が真実心をいかにして形成するかをあきらかにしようとするものであり、また本願の聖意にかなう心を説いて、阿弥陀仏の真実にこたえるべき真実を煩惱具足の凡夫の上で肯定しなかつたこともまた、「三部経大意」の説を肯定するものと言い得るであろう。かくして法然は善導の至誠心釈にもとづきながら、単なる伝習の域をこえて善導にみられなかつた至誠心釈をうちだすに至ったのである。

(昭和四十八・九年度浄土宗教学院研究助成による共同研究「浄土宗における実践体系の研究」の研究成果の一部である)

編集後記

○ここ数年、宗門は開宗八百年の慶讃の法要記念諸行事で賑わったが、その興奮もおさまり未来に向って歩み出した。その歩みは伝統をふまえ、しかも新しい時代に即応した歩みでなければならないことは言をまたない。

○しかしその歩みは決して平坦ではなく、現代における宗学・教化の方策・将来に向っての教団のあり方など、指針として示され解決さるべき問題は多い。

○こうした中に、浄土宗学人の研究を『仏教論叢』とともに『仏教文化研究』第二十一号として世におくることがとなった。本誌が少しでも歩みの糧となるならば幸いである。

○本誌は、教学院の助成研究の成果を中心として掲載したもので、四共同研究・二個人研究として二年間にわたって研究費の助成をうけた方の報告である。お寄せいただいた論文、それぞれご執筆の先生方の持ち味を出されたご労作で、ご多忙の中でご執筆をいただいた諸先生に厚くお礼申し上げる次第である。

(S・N)

仏教文化研究

第21号

昭和50年10月10日 印刷

昭和50年10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片内

印刷所

株式会社 合同印刷
京都市下京区猪熊通梅小路上ル

発行所

浄土宗教学院研究所

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYÔ BUNKA KENKYŪ)

No. 21. October 1975

Published by

THE INSTITUTE OF DOCTRINAL STUDIES

THE PURE LAND SECT

(JODOSHU-KYOGAKUIN-KENKYUSHO)

KYOTO, JAPAN

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION
(BUKKYÔ BUNKA KENKYU)

Number 21

CONTENTS

- A Philological Study of the Pure Land Sūtras —Especially on
the Uttarance of Amida's Name—.....Ryūkai Mano
- Translation and Acceptance of the Samādhi Sūtras —With a
Special Reference to the Translations by
Dharmarakṣa (竺法護)Ryūsho Ōminami
- A Fundamental Study of Honen's Jōdo Buddhism —A Chrono
logical Inspection of the Record of Sayings—.....Syunei Tsuboi
- The Development of Rural Temples in the Jōdo Sect—
Analytical Obserbation of a Register kept in
Kōmyōji Temple in Kamakura—.....Kyōshun Hasegawa
- Jōdo Buddhism and the Principle of Dialogue :
- 1) An approach to the Dialogue from the Standpoint of
Comparative ReligionTokuzen Tamaru
 - 2) The Dialogue in Relation to Ontology and Psychology.....Yasuhiro Ono
- Honen's Interpretation of Shijōshin (Sincere Heart)Kyōshun Tōdō