

# 佛教文化研究

第19号

淨土宗教學院研究所

1 9 7 3

仏教文化研究 第十九号

目次

法然上人の持戒問題史考……………	三
法然院文書の研究——特に忍澄の時代を中心として——……………	宇高良哲一
中世後期・近世初頭の知恩院と京都門中……………	中井真孝三
一遍の宗教体験……………	近藤徹称
宗派意識に関する調査研究……………	芹川博通

編集後記

# 法然上人の持戒問題史考

三田全信

## 一序言

仏教の道徳というべき戒の問題は、如何なる時代においても切り離しては考えられないのである。理論的には「ねばならぬ」問題であっても、実践出来なかった場合、この比重価値は大きく揺れるであろう。史学は「かくあらねばならぬ」ということに対して、「かくあった」という問題に重点がおかれる。歴史はこのように、現実<sup>1</sup>に生じた問題を通じて、真実を求めることにある。

いま法然上人の戒観ということを考えてみると、無戒破戒者の救済の理論が實際面にどのように反映したかという問題に収約されよう。従って、宗学上の見解と宗史学からのそれとは、實際面で多少齟齬するかも知れない。少なくとも、宗史学は「事実<sup>2</sup>に即した学である。このような意味でいえば恰も哲学に歴史哲学があるように、宗学にも歴史宗学<sup>3</sup>がなければならぬ。しかし、宗史学は宗学を疎かにしようというのではない。

従来宗学は法然上人の戒観というものを、どのように考えているか

法然上人の持戒問題史考

ということである。少なくとも戒というものは、現実生活を営む人間に即した問題である。理論や観念の上の思考とは異なるものである。

法然上人は、このような実際の持戒問題に当而して、苦慮された筈である。法然上人から戒の問題を除いて、立教開宗ということは考えられない。少なくとも、自身出離のためだけではなかった筈である。「法然上人伝記」<sup>4</sup>（以下「傳記」とす）に「於<sup>5</sup>自身出離已思定畢、為<sup>6</sup>他人<sup>7</sup>雖<sup>8</sup>欲<sup>9</sup>弘<sup>10</sup>之」とあって、夢中善導の指示をうけられたことになるのであるが、戒なければ獣といった思想の中に万人が救われる教を立てるためには、法然上人の戒観ということが強く浮かび上がって来るのである。

法然上人が伝教大師の『末法燈明記』の末法無戒論に共鳴され、その対策に思慮を傾けられたのであるが、伝教大師は、末法には戒こそ興隆すべきであるとして『顕戒論』を著わされたのに対し、法然上人は、末法無戒であるがその無戒の人々を救う教を見出すことに傾注された。しかし、これは難中の難であるけれども、破戒者が救われねば意義がない。法然上人は、三階層の人々を想定されたに相違ない。一、無戒破戒の人々、二、持戒の人々、三、戒無関心の人々を対象として、

選択の本願専修念仏の教を弘められたと考えられる。基本の対象である無戒破戒の人々に向くような教を見出された。これは理論的にも実際的にも満足すべきほど迎えられたのであったが、その教が曲解されて受容された結果、大問題を惹起した。そして無戒破戒者の往生を認めながらも、捨戒にまで踏み切れなかったと考えられないでもない。

二 法然上人の戒学

法然上人が伝教大師の『末法燈明記』の末世無戒論に引きつけられたのは、時代を観る感覚が鋭敏だったといわねばならない。そして、この末法の世に如何に処すべきかという理論の発見と実践の方法を樹立することが先決問題でなければならなかった筈である。

先ず古本『漢語燈録』七「逆修説法」によると、  
 抑近來僧尼不可云破戒僧破戒之尼制持戒破戒者正法像法之時也末法無戒只名字比丘也伝教大師末法燈明記云末法之中有持戒者是惟異也如市中有人虎誰可信之云々又云末法之中有言教無行証若有戒法可有破戒既無戒法何戒何因尚有破戒破戒尚無何況持戒耶(1)  
 とあり、また禪勝房の問に対する答に、  
 末法中、無持戒無破戒但有名字比丘、伝教大師末法燈明記委明此旨、其上不可持戒破戒沙汰、為如之凡夫(精カ)所教本願者、急々可称名字也。(2)

とあって、伝教大師の末法無戒論に賛同されたことは明らかである。しかし、法然上人は戒について無関心だったから、末法無戒論に共鳴

されたのでは勿論ない。寧ろ、逆に大乘戒律について深く究められた上でのことである。『法然上人行状絵図』(以下四十八巻伝とす)五に、

故慈眼房も分明ならず、小乗戒のことは非学生なり。わづかに理観ばかりなり。普通によき学生といふも、大乘の戒律にきては予がごとく沙汰したるものはすくなきなり。(3)

とあるように、法然上人は大乘戒律について自負されているほど研究されていたことが知られる。またそうした自信は、仮令師範の説であっても、認容することが出来なかつたのであろう。『四十八巻伝』四に、

あるとき天台智者の本意をさぐり、円頓一実の戒牒を談じ給に、慈眼房は心をもて戒牒とすといひ、上人は性無作の仮色をもて戒牒とすとたてたまふ。立破再三におよび問答多時をうつすとき。慈眼房立腹して、木枕をもてうたれければ、上人師の前をたたれにけり。慈眼房思惟すること数尅の後。上人の部屋に來臨して、御房の申さるる旨は、はや天台大師の本意一実円戒の至極なりけりとそ申されける。仏法に私なきことあはれにはんへり。かかりければ上人をもて軌範として師かへりて弟子となり給にけり。(4)

とあるが、当時叡山における戒師として名のあつた師の叡空である。初若輩の説として師に反抗する無礼を立腹されたものの、静かに考えてみると、立論正に正鵠を得ている。学問の前に師が頭を下げる。また『同伝』五に、

円頓戒談義のとき、成覚房幸西尋ねていはく、この戒は諸法の至極をもて戒牒とす。然るに山王院の大師、諸法の至極を禪とすとの給

へり。もししからは禪門と、この戒体と合すやいなやと。上人決して給はく、これ教内の理法なり。かれは修心の教外也。なにをもてか合すとせん。得禪の人この戒をとかは、いよいよ正理にかなふへし。禪人教をとけば教文禪にしたがふ、教人禪をとけば、禪門教にしたがふ。をよそ真言止観をもて、禪を推べきにあらず、いはんや法相三論をや。いかにはんや自余の小乗の宗をやと。さらにこれ教者の詞にあらず。まことに繩みじかくしては、深泉にいたりたく、翅よはくしては、大虚にかけることなし。智あさく心つたなくして、宗門に達することあらんや。されは禪の宗旨を論ぜられたる上人自筆の書いまにあり<sup>(5)</sup>。

とあって、法然上人の戒学の深広さを伺うことが出来るであろう。

### 三 持戒の現実と滅罪の理念

まず法然上人の時代における実情は、持戒者は勿論あったであろうが、一般的にはもはや戒も律も持たれていない状態であった。『沙石集』に、後白河法皇の御言葉として、

「カクスハ上人、セヌハ仏」(中略)今ノ世ニハ、カクス上人猶スクナク、セヌ仏イヨイヨ希ナリケリ。<sup>(6)</sup>

とあって、僧の戒行の衰頹を慨嘆して表現せられたほどで、著者無住は一層これに助言している。妻帯僧は、なお正直な方であろう。隠すのみならず邪淫戒を犯す者があり、さらに公然と行うことを憚らない時代では、末法濁世といっても過言でない。法然上人の門下の幸西・聖覚・隆寛・親鸞なども、出家のとき出家授戒を必ずうけている筈で

法然上人の持戒問題史考

ある。必ず作法中に間遮があつて、例えば「三、姪戒。若作姪者非真菩薩。汝從今身尽未來際。能持否能<sup>(7)</sup>」というのがあるが、出家不淫の立場から此等の妻帯僧は持戒し得なかつたことになる。すれば真の菩薩でなく、仮名菩薩比丘といわねばならない。隆寛の子の慈胤などは、正直に自身を仮名菩薩比丘といっている。

天台菩薩戒相承血脉譜略抄……

黒谷慈胤房

同法然房

同法蓮房

寂空上人

源空上人

信空上人

慈胤

右諸人結縁伝授之内授禪快阿闍梨畢

文永四

丁卯

七月廿八日

癸丑

法印大和尚位慈胤

正嘉二年九月一日雇永舜令書写訖即是法蓮上人信書写所授向蓮房進

本也為自用加減詞有之後見悉之矣

仮名菩薩比丘慈胤六十九<sup>(8)</sup>之

とあるが、自身を仮名菩薩比丘と記しているが、『新本戒儀』によれば「若姪人天鬼畜男女非真菩薩。仮名菩薩無慚無愧犯波羅夷」とあって、仮名菩薩であり無慚無愧であるというのである。そのような無慚無愧の仮名菩薩が、伝燈師位に立つて菩薩戒を授けたということが、驚くべきことでなければならぬ。このような作法も、結局は形式に流れていたといわねばならない。『新本戒儀』は、湛空などが用いた本といわれるが、これは新本とあるが寧ろ天台戒儀に近よっている。天台戒儀では、「三、姪戒。付之有邪不姪。出家人不姪、在家人不邪淫也邪淫不通他夫他妻也。姪戒能持否<sup>(10)</sup>」とあって、出家は不姪とされている。しかし『古本戒儀』は法然上人が常に用いられたという戒儀であるが、それによると、「第三不無慈行欲戒」とあつ

て、不姪とも邪姪とも示されていない。幸西・聖寛・隆寛・親鸞などは、天台戒儀によって出家受戒した筈である。出家不姪は、彼等には持てなかつたのである。これに反して法然上人や法蓮房信空は、少なくとも受けた以上持戒しなければならぬとして、節操を曲げなかつた人々である。『門葉記』一一三戒集に、

法然房子息ヲモケタリナント人□ケレトモ常ニ存スルトコロハ淨行ノ僧也。法蓮房又勿論淨行也。此兩人以前又淨行勿論也ト云々<sup>11)</sup>

『戒集』は文永十年(一二七三)の頃に成立した青蓮院関係の文書であるが、自宗ならばいざ知らず、他宗から淨行僧として認められていることを知らねばならない。

このように、僧界においてすら守り得なかつた末法無戒の時代に、法然上人は戒行なくとも救われる教はないかと日夜苦慮されたことは言うまでもない。(一)持戒の人 (二)受戒したが持戒出来ない人 (三)無戒の人 (四)破戒の人 という場合が考えられる。僧は勿論俗においては無戒破戒の人が殆んどであるとしなければならぬ。そうするならば、万機救済の原理はその最低線において見出さねばならぬ。

法然上人は源信の『往生要集』から導入されて善導の本願念仏に着目し、阿弥陀仏の選択し給うた本願の念仏を称えることにおいて、往生の問題も戒の問題も解決出来るとの信念を懐かれた。いま戒の問題がどうして解決出来たのかという点に焦点を当ててみよう。

法然上人の戒学は、深奥に達しておられた。しかし、従来の戒の理論や方法では、救済されないと断定されたのである。『四十八巻論』六に、

おほよそ仏教おほしといへとも、所詮戒定慧の三学をばすぎず。所謂小乗の戒定慧、大乘の戒定慧、顯教の戒定慧、密教の戒定慧也。しかるにわが、この身は戒行にをいて、一戒もたもたず、禪定にをいて、一もこれをえず。人師釈して、尸羅清淨ならざれば三昧現せずといへり。又凡夫の心は、物にしたがひてうつりやすし。たとへば猿猴の枝につたふがごとし、まことに散乱して動じやすく、一心しつかりかたし。無漏の正智、なによりてかおこらんや。若し無漏の智劍なくは、いかてか、悪業煩惱のきづなをたたんや。悪業煩惱のきづなをたたずは、なんぞ生死繫縛の身を解脱することをえんや、かなしきかな、かなしきかな、いかせんいかせむ。ここに我等如きは、すでに戒定慧の三学の器にあらず。この三学のほかに、我心に相應する法門ありや。我身に湛たる修行やあると、よろつの智者にもとめ、諸の学者に、とふらいしに、をしふる人もなく、しめすに輩もなし。<sup>12)</sup>

とある。これは恐らく聖光の『徹選択本願念仏集』に拠っていると考える。法然上人が、末法の衆生をもって自身のこととし、戒定慧の器でない、戒行などたもてない、あれも不可、これも不可といった否定的な立場に立って三学無分の凡夫往生を探り、求め得られたのが選択本願の念仏であった。然らばその選択本願の念仏の中に、戒行の問題も解決されていなければならぬ。

『選択本願念仏集』(以下選択集とす)第三章私釈段に、  
若以三持戒持律、而為三本願、者破戒無戒人定絶、往生望、然持戒者、少破戒者甚多。<sup>13)</sup>

とあっては持戒持律は本願の行ではないと説かれている。然らば本願の念仏に持戒持律にも勝れた功德があるか。それは本願念仏には、滅罪の功德があるからである。『選択集』第十一章約対雜善讚歎念仏篇に、

下品下生是五逆重罪人也。而能除滅逆罪。余行所不堪。唯有念仏之力。堪能滅於重罪。……念仏三昧重罪尚滅何況輕罪哉。余行不然。或有滅輕而不滅重。或有消一而不消二。念仏不然。輕重兼滅一切徧治。譬如阿伽陀藥徧治一切病。故以念仏為三昧<sup>(15)</sup>。

とあり、また『法然上人御説法事』に、

モシ人アテ貪欲サカリニシテ、不姪不慳貪ノ戒ヲタモツコトエサレトモ、ココロヲイタシテ、モハラコノ阿弥陀仏ノ名号ヲ称念スレハ、スナハチカノ仏無貪清淨ノ光ヲハナチテ、照触撰取シタマフカユヘニ、姪貪財ノ不淨ノソコル。無戒破戒ノ罪儻滅シテ、無貪善根ノ身トナリテ、持戒清淨ノ人トヒトシキナリ。<sup>(16)</sup>

とあって、本願念仏の滅罪によって無戒破戒者も、念仏すればこれ持戒清淨の人と等しい。無戒破戒者救済の原理を、ここに見出されたのである。勿論原典『觀無量壽經』に、

令三声不絕。具足十念。称三南無阿弥陀仏。称三仏名。故於三念念中。除八十億劫。生死之罪。命終之時。見金蓮華。猶如日輪。住其人前。如一念頃。即得往生。極樂世界。

とあり、これを法然上人は『要義問答』に、

問。阿弥陀仏を念するに。いかばかりのつみを滅し候。

法然上人の持戒問題史考

答。一念によく八十億劫生死の罪を滅すといひ。又但聞仏名二菩薩名除無量劫生死之罪などと申候そかし。<sup>(17)</sup>

とあり、また『正如房へつかはす御文』にも、  
むまれてよりこのかた念仏一遍も申さず。それならぬ善根もつやつやなくて。あさゆふものころし。ぬすみしかくのこときのもろもろのつみをのみつくりて、とし月ををくりゆけとも。一念も懺悔の心もなくて、あかしくらしたるもの。をはりの時に、善知識のすずむるにあひて、ただ一声南無阿弥陀仏と申したるによりて、五十億劫があいだ。生死にめくるべき罪を滅して。化仏菩薩三尊の来迎にあづかりて。仏の名をとらふるがゆへに罪滅せり。われきたりてなんぢをむかふとほめられまいらせて。すなはちかの国に往生すと候（以下五逆罪人の一声念仏にて八十億劫生死の罪を除くことを述べ）まことに仏の本願のちからならては。いかてかざる事候へきともおほえ候。本願むなしからすといふ事は。これにても信じつへくこそ候へ。これはまさしき仏説にて候。仏の御言は一言もあやまらずと申候へは。ただあふぎて信すへきにて候。これを疑はば仏の御そら事と申にもなりぬへく候。かへりては又そのつみも候ひぬへしとこそおほえ候へ。ふかく信せさせ給ふべく候。<sup>(18)</sup>

とあり、本願念仏には戒の面から觀た滅罪の理念が明白に打ち出されている。末法無戒の世に本願念仏の滅罪ということが知られても、實際社会に弘める場合には、必ずしも障礙がないとはいえない。法然上人も必ずこれは計算に容れられていたであろう。序言に述べたように、自身出離の問題は決着したけれども、他人を説得するにどうすればよ

いかと思ひ煩つたと述懐されているが、偽らない事実であろう。

法然上人としては、戒の問題の解決を本願念仏の滅罪という理念で解決はされたが、方法論的に、聖道諸宗の人々や保守社会の人々が、実際には実践を失いながらも、仏教道徳として持戒の理念を懐き続けている人もある以上、それを破戒者無戒者と同列に見て本願念仏滅罪の理論を推し立てるということは、抵抗のあることが予想されるであろう。

#### 四 方法論的な問題

伝教大師の末法無戒論を支持された法然上人は、本願念仏の滅罪の理論を示されたけれども、実践的には保守陣営の抵抗があつて、社会情勢を考慮しなければならなかつた。

椎尾弁匡博士は『信行の歩み』に、

上人が念戒一致をも明言なされずして一致に傾けるために唯戒、唯念、唯信が同じ強さをもって主張されもし、同調異曲されて流派の別をも生じた。それは一切が本願に任せ、如来大悲に見んとするに反し、機情により異見により差別せんとするもので、世情に墮したものである。<sup>(19)</sup>

と述べられ、教化の対象によって画一でなかつたといわれている。また石井教導博士は、

特に戒に対する元祖の態度は、三種あることを知らねばならぬ。一には、戒を廃捨の一とされたこと（中略）二には、戒を助業となし、機の堪えたらんほどに持つべきこと（中略）三には、真に念仏する

ものは、自然に三学の徳がそなはるのである。謂はば念仏する中に戒徳を具足するという、ある意味の念戒一致の思想である。<sup>(20)</sup>

と三の区分を設けられている。しかし実際には、このように劃然としたものではなく、当初から上中下の階級はあつたであろうし、保守と革新の思想も折り込まれているであろう。しかし大体上層階級は保守的であり、中下層階級には革新的な思想が多かつたと考えねばならない。例えば、同じ法然上人の門弟でも、信空や証空、湛空、源智などは、円頓戒の遵守に堪えた人々である。反対に、聖寛や隆寛、親鸞などは上流社会の出身であるが、持戒面では不堪の人々であつた。門弟間においてすらこのようであるから、教化の対象は区々であり、区分を設けることは極めて困難である。従つて、法然上人の勸化の方法論としての戒の問題は、石井博士が指摘されているような、捨戒、助業、念戒一致は、時と人によつて、三者の中のいずれかが説かれたと考へねばならない。

#### 五 捨戒と滅罪

法然上人が、末法無戒という前提に本願念仏を見出されたのは、容易な努力ではなかつたと考へる。しかしこれを説き信ぜしめる方法には、なお幾多の問題があつた筈である。

法然上人は、所信を直ちに一般の俗人に弘められたのではなく、発見の理念をよく理解した門弟達を教化し、その門弟達によつて所信を弘通せしめられたようである。『本朝祖師伝記総詞』（以下四巻伝とす）に、



諸教所讚、多在弥陀の妙偈、ことにらうたく心肝にそみ給ければ、戒品を地体としてそのこゑ毎日七万遍の念仏を唱て、おなじく門弟のなかにもをしへはじめ給ける。<sup>(21)</sup>

とある。『四卷伝』の著者湛空は、持戒者であるから、戒品を地体として立説している。当初は、門弟の教化養成にあつたと考えられる。

しかし、当初にも門弟達の間には諸種の疑問があつたようである。『醍醐本』に、

一、善悪機事 念仏申者は、只生付、ままたにて申へし。善人乍

善人悪人乍悪人本ままたにて申へし。此入念仏之故始持戒破戒なにくれと云べからず。只本体ありのままにて申べしと云々。付

之問云、本聖道門人持戒婦浄土門之時捨持戒持齋修專修念仏即成破戒過如何。答。念仏行者欲犯惡之時思、念仏申此罪滅すべし存犯罪誠惡義也。但真言有調伏之法云事、兼懲後調之法故也云事、其様犯罪兼懲本願之滅罪力全不苦事也。云々<sup>(22)</sup>

とあつて、念仏を申しさえすれば滅罪するから、罪を犯してもよいというのではない。犯すまいとして犯した罪は、本願の滅罪力を憑んで念仏するがよいという意である。これは澄円（二二九〇—一三七二）の『夢中松風論』五に、

『夢中松風論』五に、

仏ハ惡ヲモ救ヒ給フト云テ、惡ヲツクル事コレ仏ノ子弟ニハアラズ。一切仏法ニ惡ヲ制セスト云事ナシ。惡ヲ制スルニハカナラズシモ是ヲトトメザルモノハ、念仏シテソノ罪ヲ滅セヨトススルナリ。<sup>(23)</sup>

とあつて、法然上人の前掲の法語の意を伝承している。なお『往生要集釈』に、

法然上人の持戒問題史考

問。念仏自滅罪、何必堅持戒。答。若一心念、誠如所責。然尺日念仏閑檢其実。淨心是一兩、其余皆濁亂。乃至是故要當精進持戒、須猶如護明珠。故知、如説念仏不可具持戒矣。<sup>(24)</sup>

とあつて、持戒と念仏滅罪の關係が示されている。理論的には、念仏には滅罪がある。だから、持戒などは必修条件ではないということになる。また『和語燈錄』四「十二問答」に、

問曰。持戒の行者の念仏の數遍すくなく候はんと。破戒の行人の念仏の數遍おほく候はんと、往生の後の位の浅深、いづれかすすみ候へきや。

答。居てまします暈をさへての給はく、この暈のあるによりてこそ、やぶれたるか、やぶれざるかという事はあれ、つやつやならんたたみをは、なにとか論ずべき。末法の中には、持戒もなく破戒もなし。たた名字の比丘はかりありと、伝教大師の末法燈明記にかき給へるうへには、なにと持戒破戒の沙汰をばすべきそ、かかるひら凡夫のために、をこし給へる本願なればとて、いそぎいそぎ名号を称すべし。<sup>(25)</sup>

とあつて、持戒者の念仏と破戒者の念仏問題が提起されている。法然上人は、伝教大師の末法無戒説を支持して、末法には持戒も破戒もない。本願の念仏の滅罪にこそ頼るべき意を示されている。法然上人は、この理論と実践を結んで『醍醐本』に、

一 無戒定慧者可念仏云事 此無下義也、縱雖戒定慧三学全具、不修本願念仏者不可往生。雖無戒定慧一向称名必可レ得往生也云々。<sup>(26)</sup>

とあって、三学全具も念仏を実践しなければ往生は出来ない。たとい三学無分も念仏すれば往生が出来るのであるが、これは持戒破戒の念仏にいい換えることが出来る。破戒無戒者が往生出来るのは、本願念仏の滅罪の功德によるからである。

また『一百四十五箇条問答』に、

一つねに悪をととめ。善をつくるへき事をおもはて念仏申候はんと。ただ本願をたのむばかりにて念仏申候はんと。いつれがよく候へき。答。廃悪修善は。諸仏の通戒なり。しかれとも。当世のわれらは。

みなそれにはそむきたる身なれば。たたひとへに。別意弘願のむねをふかく信じて。名号をとなへさせ給はんにすぎ候まじ。有智無智持戒破戒をきはらず。阿弥陀ほとけは来迎し給事にて候なり。御意(27)え候へ。

とあって、念仏申すという実践こそ滅罪往生が出来るのだと説かれて

## 六 滅罪の曲解

法然上人の説かれた本願念仏の滅罪によって、無戒破戒の者も称名することによって往生出来るというのであるから、無戒破戒の人々は大いに渴仰した。このように、素直に趣旨を理解し実践する人々はよかつたのであるが、『興福寺奏状』にあるように、

第八摺積衆失。専修云。囲碁双六。不レ乖レ専修。女犯肉食。不レ妨レ往生。末世持戒市中虎。可レ恐レ可レ恐。若人怖レ罪レ慚レ惡。是不レ惡レ仏之人也。如レ此レ巖言。流レ布国土。為レ取レ人意。還成レ法怨……

……刺破戒為レ宗。叶レ道俗之心。仏法滅縁。無レ大レ於此。洛辺猶以尋常。至レ北陸東海等諸國一者。専修僧尼。盛以レ此旨(28)云々。

とあって、罪惡を怖れる者は本願の正機でないというような破戒を宗とする輩がいるというのである。このようなことは『愚管抄』六にも、

コノ行者ニ成ヌレバ、女犯ヲコノムモ魚鳥ヲ食モ、阿弥陀仏ハスコシモトガメ玉ハズ。一向専修ニイリテ念仏バカリ信ジツレバ、一定最後ニムカヘ玉フゾト云テ、京田舎サナガラユノヤウニナリケル。(29)

とあって、ほぼ同様なことが述べられている。このようなことは『興福寺奏状』には、北陸東海等の諸国とっているが、鎮西方面にも盛んであったことが『念仏名義集』にも見えている。

罪ヲ怖ルルハ本願ヲ疑フ也……

本願念仏ノ深サハ人目ヲツツム事更ニ無トテ黒衣ト女ト二人ツレテアルキ或ハ尼ト法師ト二人不レ慚レ墨染ノ肩ノ上ニ持レ魚尼ノ黒衣ノ袖ノ上ニニラキヲツツム此事可レ怖レ可レ怖。(30)

とあって、弥陀の攝取門における戒行の問題はいよいよ深刻になり、こうした極端な解釈に覆われて来たことは、法然上人の立場を非常に苦しめたことはいまでもないことであろう。法然上人にしてみれば、自身が説いているとは逆な結果が生じ、無智の輩が曲解した説を大いに布衍せしめたのであるから、手のつけようがなかったというのが実情であろう。

しかし、手を拱いでいるばかりではいられない。そこで『七箇条起請文』に、

一、可レ停レ止於レ念仏門一、号レ無レ戒行一、専レ勸レ婬酒食肉一、適守レ律

儀者、名ニ雜行人、憑ニ弥陀本願ニ者、説勿レ恐ニ造惡事。

右戒仏法大地也、衆行雖レ区同專レ之、是以善導和尚拳レ目不見ニ女人、此行狀之趣、過ニ本律制、淨業之類不レ願レ之者、惣失ニ如来之遺教、別背ニ祖師之旧跡、旁無ニ抛者歟。<sup>(31)</sup>

とあって、念仏門に戒行がないからといって、ひたすら姪酒肉食をすずめたり、たまたま律儀の人を雜行者だと貶なし、弥陀の本願をたのむ者は罪をつくることを心配しなくとも、本願の名号の滅罪力によって救われると説いている。そもそも戒は、仏法の大地的なもので、行の方法はまちまちであるけれども、戒行を捨ててしまつて本願に縛ればよいというのではない。戒を守るといふことは、猥尊の遺誡であるから、それに背くようなことはいけないと誡められねばならなくなつたようである。折伏門を開いて、猥尊の叱責を求める形となつた。

『十二箇条問答』に、ほぼこれとおなじようなことが見られる。

問ていはく、本願は惡人をきらはねばとて、このみて惡業をつくる事はしかるへしや。答ていはく、仏は惡人をすて給はねとも。このみて惡をつくる事。これ仏の弟子にはあらず。一切の仏法に惡を制せずといふ事なし。惡を制するに。かならずしもこれをととめ得ざるものは。念仏してそのつみを滅せよとすすめたる也。わが身のたへねはとて。仏にとがをかけたてまつらん事は。おほきなるあやまり也。わが身の惡をととむるにあたはずは。ほとけ慈悲をすて給はずして。このつみを滅してむかへ給へと申へし。つみをはただつくるといふ事は。すべて仏法にはいはざるところ也。<sup>(32)</sup>

とあるが、一念義一派の本願念仏の受領の在り方は、法然上人の教と

は全く逆説的な方向に解釈されたようである。

その結果、南都興福寺衆徒の強訴を惹起せしめた。『三長記』によると、専修念仏の張本として住蓮・安樂は他宗を毀損したという理由で死罪、行空は女犯の事実を摘発されて、法然上人から破門、そして遠流にされた。のみならず、法然上人はそれらの首脳という理由で、遠流にあわれた。

要するに、本願念仏の滅罪の曲解に原因するようである。

## 七 異類の助業

本願念仏の滅罪の解釈には大問題まで生起せしめる素因があつたと考えられる。滅罪は了恵の『選択集大綱抄』によれば、念仏力すなわち称念力によるものである。これは利劍でものを切るようなものである。善導は「利劍即弥陀号一声称念罪皆除」といわれている。滅罪といつても、未来の罪まで滅するといふのではない。もし未来の罪まで滅すということならば、隨懺の意味がないと述べている。<sup>(33)</sup>

懺悔 懺悔すればよいといつても、もし懺悔すら出来ない場合がある。その時はどうすればよいかという問題が扱われている。それは九条兼実の質問で、『答博陸問書』第三に、

一生不退称念仏者誤犯ニ重罪ニ未レ及ニ懺悔念仏ニ而命終者以ニ前念仏功ニ可レ得ニ往生ニ耶將以ニ後犯罪咎ニ不レ得ニ往生ニ耶 対曰誤犯ニ罪咎ニ其過実輕然於ニ往生ニ猶為ニ不定ニ何者、已造之罪不レ修ニ懺悔ニ罪体勢用能障善故。<sup>(34)</sup>

とあって、すでにつくつた罪に対しては、懺悔しなければならぬとい

うのである。

懺悔滅罪は、善導の著に多く述べられている。良遍がその著『善導大意』に、

導師多書典中勸懺悔持戒念仏。若不懺者宿惡難滅故若無戒者後惡難止故。念仏功力雖強勝重惡功力亦強勝故。若有宿惡恐為彼所障若有後惡恐為彼所損可有不生豈不恐乎念仏滅罪者恐罪日事也。都無悔心而罪滅者違教違理誰信之乎。和尚所勸尤有其謂諸愚人稱憑本願恣作衆罪可悲可愍。

とあって、善導の勸化は懺悔持戒念仏にあったと指摘している。法然上人は、善導の持戒は末世には不可能と考えられたことは既述の理由によるが、懺悔念仏については、記主は『決答授手印疑問鈔』下に、  
 聖浄二門を論ぜず仏道修行には、必ず懺悔がなければならぬ。浄土門には「永断相統更不敢作」とか「已作之罪願除滅未起之罪願不生」という経証があり、善導の御意は「一心専念の念仏には必ず堅く懺悔の心を立つべからず、ただたいらに称念すれば自然に懺悔の徳を備る念仏なり。ゆえに或は念念称名常懺悔といい、或は常によく念仏する者は常懺悔の人なり」という。……道綽、善導の所釈に至って本願称名を正業となし、懺悔を助業とすと見えたりと述べられている。

法然上人は、善導ほど至心懺悔とか懺悔としげくはいわれていない。石井教導博士もいわれているごとく、法然上人は本願念仏については偏依善導ではあるけれども、他は必ずしも全依善導ではない。たしかに懺悔持戒念仏のなか懺悔持戒は堪える者にはという条件がつけられて

いる。簡単に懺悔といっても、事理の懺悔や懺悔法という軌則があるからである。

円頓戒 円頓戒についても『選択集』には異類の善業という部類にありといい、聖光も『浄土宗要集』一に「念仏為本上余法助業」とし、記主は『浄土宗要集聰書』に「観念法門唯須持戒念仏為念仏持戒故非雜行」彼正行義余行成念仏助業」と聖円も『顯浄土伝戒論』にこの説を支持し「是念仏為本之上余法為助業」といっていることを大玄（一六八〇—一七五〇）はその著『円戒啓蒙』に指摘している。行観（二四一—二三五）が『選択本題念仏集秘鈔』一において、

大谷上人又達八宗九宗其上建立円頓大乘戒至今家相伝不絶伝授当世未学之念仏者不知本处之深意聖道佛法致謗難不信事大錯也然則今云異類助業而其行儀之様無沙汰閑事無相伝人也。とあって、円頓戒は異類の助業として相伝しない人があるといっている。行観は、異類の助業とは他宗の行儀法則のことであると積しているが、行観のいた時代には、円頓戒をば異類の助業と判じて相伝しなかつた人々があつたことが知られる。

法然上人は、円頓戒に関する註釈書というものを作られていない。『金剛宝戒章』があるというが偽書である。寂空には『円頓戒法秘藏大綱書』一卷の撰があつた。法然上人は、持戒の出来ない末代の衆生の機すなわち罪惡生死の凡夫救済が根本であつたからである。しかし、機によっては円頓戒や他の戒も授けられている。高倉天皇の瘡瘡平癒のために、平重衡や甘糟太郎忠綱に対し、また宜秋門院任子安産のために授戒されたことは、法然諸伝に伝えるところである。

説戒 さらに一つの方法として、説戒も行なわれたことである。説戒には二義があつて、布薩の説戒と菩薩戒を講説する義とがある。敬首（一六八三一―一七四八）は後者を「カイサバキ」と読ませて、二者を区別している。<sup>(46)</sup>

法然上人は布薩の説戒を行なわれたことが、法然諸伝に見えている。<sup>(46)</sup> 例えば、尼御前の上西門院が七日間、法然上人から説戒をうけられたことや、清水寺説戒のことなどが見える。布薩は、菩薩戒や円頓戒を受けた人々に授ける法であると江戸時代の布薩学者が一齊に述べている。説戒は、布薩においての講説であるから、法然上人は所信の教を混え説かれた筈である。殊に清水寺の説戒は、この寺が法相宗であるから、天台の円頓戒の説戒では勿論あり得ない。一山が浄土の教を聞いて帰依渴仰したというから、説戒に述べられた内容が推察される。『玉葉』や『明月記』に見える九条兼実への授戒は、恐らく説戒と授戒とを併せた、所謂布薩戒であろう。何故ならば、兼実はすでに仏敝房聖心から受戒しているからである。菩薩戒は、一度受戒すれば一得永不失の戒徳があるとするから、再受ではない。布薩は随犯随懺して清浄、淨住することなのである。のちに説戒と受戒を一つにして呼んで布薩戒といったが、もともとからそのような戒があるのではない。『四卷伝』三に、

上人は始は戒を、ときて人に授、後には教を弘てほとけになさしめ給とあるが、戒をとくとくということは、説戒であろう。このように法然上人は、機よつて授戒や説戒なども行なわれたといわねばならない。

授戒にしても、授法がゆるやかな態度であつた。『一百四十五箇条

問答』に、

たとひのちにやぶれ候とも。その時たもたんとおもふ心にて。たもつと申すはよき事にて候。<sup>(50)</sup>

このように、法然上人の勸化は、随機の方法がとられたことである。

## 八 念仏と戒の問題

法然諸伝には、円頓戒も説戒も行なわれたことが見えるけれども、結局法然上人の末法無戒に対処し得る救済の方法は、専修念仏以外にはあり得ないのである。そうすると、円頓戒も説戒も助業とする列祖の判釈に従わねばならない。もしそうだとすると、戒という問題はどうなるのであろうか。

鎌倉時代の新仏教の祖師達は、戒の問題については誰も捨てていない。のみならず、戒をおのおのの教のなかに呑噬している。法然上人だけが、戒問題を放棄されたのであろうか。

榮西は『興禪護国論』や『出經大綱』などに「禪定は戒を以て先とす」また「今此禪定は戒律を以て宗とす」とか或は「大乘戒小乘戒とは人情にあり、但大悲利生の情を存するのみ。今この宗は戒の大小を選ばず、偏へに持戒梵行を尚ぶなり」といって、頗る戒を重く観ている。道元は、戒法を護持することを力説し、禪戒一致の戒を一戒光明金剛宝戒といっている。禪即戒という意は「其所の法を以て仮りに名けて正法眼蔵涅槃妙心といふ。一大事因縁といふ。威音那畔最大事といふ。即ち是れを禪と名づけ、之を戒と号す。所以に禪戒の称の由設するなり。此の故に教家の所謂戒定の名同じくして趣旨異なる」と<sup>(51)</sup>

して禪家の戒と教家の戒とを区別し、禪戒一致の戒を一戒光明金剛宝戒(52)とした。

日蓮は本門戒と迹門戒とを分かち、本門戒において真義を發揮せしめようとしている。本門の戒徳は「此の法華經の本門の肝心妙法蓮華經は、三世諸仏の万行万善の功徳を集めて五字となせり。此の五字の内には豈に万戒の功徳を納めざらんや。但此具足の妙戒は一度持ちて後行者破らんとすれども破れず。是を金剛宝器戒とや申しけん(53)」といつて、法華戒の根柢を示している。

法然門下の証空においては、念仏することが即ち戒であると説いた。『觀經秘決集』一に、

今戒止惡修善為<sub>レ</sub>體。然則願<sub>二</sub>極樂往生<sub>一</sub>修<sub>二</sub>西方行業<sub>一</sub>是為<sub>レ</sub>持戒清淨者<sub>二</sub>縱於<sub>二</sub>今生<sub>一</sub>雖<sub>レ</sub>持戒清淨不<sub>レ</sub>願<sub>二</sub>極樂往生<sub>一</sub>者為<sub>レ</sub>無戒……戒法常住而成<sub>二</sub>虛空不動金剛宝戒<sub>一</sub>是言<sub>二</sub>十無尽戒<sub>一</sub>最上勝妙戒者此四字之外不可<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>勝戒<sub>一</sub>云云(54)。

鎌倉時代の新仏教が、戒に対して新義をもって臨んでいるのであるが、法然上人の場合は、さらに徹底した思想であったと考えられる。法然上人の法語消息類を見ても、念戒一致とか念仏即戒という語は見出し得ない。

江戸時代の浄土布薩の学者は、何としても念仏即戒とか念戒一致ということを求めたいと考えた。「それで曇鸞の恐らく『論註』の語であらうが「阿弥陀如来 方便莊嚴 真実清淨 無量功徳」の真実清淨を布薩であるとし、念仏に戒があるというのは、断惡修善度生の三義

を三聚淨戒と見做すことが出来るから戒である。この布薩戒は、我門不共の戒である。戒には体相用がなければならぬ。体とは、阿弥陀仏の無上功徳不思議功徳を行者の身内に納得することである。相とは、三心具足して称名するとき、身口意の三業にあらわれるという。用とは、現当の益すなわち滅罪生善、諸仏護念、諸難消除、三心相統、念仏増進、臨終見仏等(現世)、自利利他究竟成等(往生後)の益をいう(55)。このように、浄土布薩戒をもって念仏戒としようとした。しかし、戒は軌則がなければならぬ。鎌倉光明寺に『浄土布薩略戒儀』があるというけれども、これは疑わしい。含牛(二五五一―一六三〇)(56)古伝書持出事件に關し、『浄土布薩戒儀』だけを持ち出さなかつたということ是有り得ない」というのである。またその『戒儀』は偽書とされているところの『浄土布薩式』の軌則と等しいものがあるという理由から、江戸時代に流行した浄土布薩は、明治四十五年(一九一三)宗会の決議を経て廃止になった。しかし、法然上人以来記主まで口伝として法然上人伝に見える説戒に關する相伝がなされていたことは、記主の『撰撰伝弘決疑鈔』(慶安版)および了恵の『然阿上人伝』、聖阿の『伝戒論』『決疑鈔直牒』などに見られる。戦火で失われたが、三縁寺蔵『布薩法』(石塚電学師英訳法然引用)というのには、記主と勢觀房の弟子蓮寂房が、東山赤築地で両流を校合したとき、両流の義が全く一致し、その内容は念戒一致であると石塚師が英訳されている。そうすると、西山相伝と一致するようであるが、その内容は判明しない。しかし、それ等に関する文献が今後出て来ても、法然上人の態度から考えるならば、異類の助業であらう。法然上人は、戒に關する種々な問題

に当面されたのであるが、所詮機の堪不によることであって『小消息』にいう「つみは十悪五逆のものをなむまると信じて、小罪をもをかさしとおもふべし」<sup>(97)</sup>であって、本願念仏の滅罪を信じ、小罪をも犯さないという言葉を、仮りに戒と解するならば、念仏と戒とが具備し、念仏すれば自然に三学が具備するから一種の念戒一致ということが出来よう。

## 九 結 語

法然上人は、伝教大師の著として『末法燈明記』の末法無戒説に当時の感覚から関心を寄せられ、末法無戒の世に戒の問題を如何にすべきかを苦慮し、自身は大乗戒を隈なく探究し、それに対して自信を擱得されている。しかし、戒の問題は研究することや、理論ではない、実践されてこそ意義があるのである。実践面においては、大勢は持戒不能に近く、授戒そのものも形式化していた。実践出来ない形式的な戒ばかりを守っていても、何もならない。根本的に出発しななおさねばならない。しかし、伝教大師のように、戒を興隆させようとする立場と、末法は無戒であるから無戒者が救われる教を見出そうとした。法然上人は、善導所説の本願念仏の滅罪に着眼された。この本願念仏の滅罪を信じて専修念仏するならば、持戒者とひとしい。これが法然上人の救済の理念である。念仏滅罪の理論は、実際には歴史的事件を捲き起こしたのである。理論はいろいろに解釈出来る。念仏滅罪の理論は、一念義系統の人々には、念仏に滅罪の功能があるから造罪をおそれる必要は毫もない。造罪を怖れるのは、本願を信ずる信が薄いから

だと説いた。その説は、犯罪を働める結果になった。愚夫愚婦には、この説が理解し易い。しかし、これでは法然上人がいかほど、その説は間違いだと力説されても及ばない。殆んど全国に蔓延してしまった。ついに住蓮・安楽・行空事件で、四国遠流にまで発展したのである。法然上人は、警戒はされていたであろうが、諸仏通戒である廃悪修善すら守り得ないとしても、まさか通戒までも破壊するような解釈はされまいと考えられていたと思う。ところが、その考慮すら突破するような解釈が発生したことは、寝耳に水であったかも知れない。『七箇条起請文』には、強く誠められている。本願念仏の滅罪を信じて念仏するという理論に対し、方法論的には幾多の問題が発生した。これは、機によって区別される。持戒を好む人もあれば、無戒の人、破戒の人もある。また、法然上人が対機的に円頓戒や布薩説戒、また懺悔を助業として、或は念戒一致的に説かれてもいる。だからその一をとって、これが法然上人の定説であると断定することは出来ない。詮ずるところは『小消息』の「つみは十悪五逆のものをなむまると信じて、少罪をもをかさじとおもふべし」という専修念仏者の心行の在り方において、法然上人の戒観があらう。

### 註

- (1) 仏教古典叢書本(黒谷上人語燈録七・23)
- (2) 法然上人伝全集780。四十八巻伝四五
- (3) 浄土宗全書一六・144
- (4) 右同書一六・132—135
- (5) 右同書一六・154

- (6) 沙石集(日本古典文学大系) 480  
 (7) 門葉記(大正藏) 一一三入室出家授戒記補一一  
 (8) 右同 一〇九入室出家授戒記補七  
 (9) 昭和新修授菩薩戒儀解説70  
 (10) 門葉記(大正藏) 一一〇入室出家授戒記補八  
 (11) 右同 一二三入室出家授戒記補一一  
 (12) 浄土宗全書一六・164。七・95  
 (13) 右同書 七・21  
 (14) 右同書 七・52  
 (15) 右同書 七・53―54  
 (16) 昭和新修法然上人全集188  
 (17) 浄土宗全書九・549  
 (18) 右同書 九・569―570  
 (19) 椎尾弁匡選集6437  
 (20) 選撰集の研究18―9  
 (21) 法然上人伝全集473―474  
 (22) 同書 784  
 (23) 昭和新修法然上人全集770  
 (24) 右同 全集21  
 (25) 浄土宗全書九・575。法然上人伝全集780  
 (26) 法然上人伝全集785  
 (27) 浄土宗全書九・600  
 (28) 旧日本仏教全書一二四・107  
 (29) 愚管抄(日本古典文学大系) 294  
 (30) 浄土宗全書一〇・376  
 (31) 昭和新修法然上人全集788  
 (32) 浄土宗全書九・583―584  
 (33) 浄土宗全書八・58  
 (34) 拾遺漢語灯録(浄土宗全書九・465)
- (35) 浄土宗全書一五・578  
 (36) 右同書 一〇・50  
 (37) 選撰集の研究119。223  
 (38) 浄土宗全書七・26  
 (39) 右同書 一〇・142  
 (40) 右同書 一〇・253  
 (41) 右同書 一五・897  
 (42) 続浄土宗全書九・239  
 (43) 浄土全書八・377  
 (44) 右同書 八・376  
 (45) 説戒随聞記(続浄土宗全書九・141)  
 (46) 拙著『浄土宗史の新研究』240  
 (47) 法然上人伝全集484  
 (48) 浄土宗全書九・590  
 (49) 禪戒鈔序(大正藏八三・646)  
 (50) 大正藏八二・648  
 (51) 教行証御書御遺文536  
 (52) 旧日本仏教全書九  
 (53) 布薩戒講義上(続浄土宗全書一五・472)  
 (54) 舎牛が三十一歳のとき天正九年(二五八)鎌倉光明寺の幹事となつてから末山と隙を生じ、ついに第三祖記主以来相伝の伝書を持ち出し京都高辻大宮に西往寺を建立して自像を刻み腹中にその伝書を取め、もし聞き見る者あれば誅罰を加えんと自誓し永く持出されず、ために一宗の伝法に支障を来す事件があつた(舎牛伝)。  
 (57) 浄土宗全書九・566



# 法然院文書の研究

——特に忍澄の時代を中心として——

宇 高 良 哲

はじめに

- 一 法然院の草創
  - 二 万無と忍澄
  - 三 法然院の本末関係
  - 四 堂舎と経済基盤の確立
- ま と め

はじめに

本論は浄土宗助成研究「法然院文書の研究」の中間報告である。本研究は玉山成元先生の御指導のもとに田中祥雄氏・佐々木洋之氏と私の四名で調査研究の途上にある。しかし助成研究の報告義務により『仏教論叢』十六号所収の玉山成元先生の「法然院文書の研究」を基本として、其の後の研究成果を合せて、私が代表して報告したものである。

## 一 法然院の草創

法然院の草創については、従来、『忍叢上人行業記』や『知恩院

法然院文書の研究

史』の中で、延宝八・九年頃と推定されているだけで、具体的な年代考証はされていないようである。そこで今回の調査で発見された古文書を中心として、この問題を再考してみたい。

法然院の草創当時の様子は元禄五年（一六九二）六月廿六日付で、法然院が寺社奉行に提出した由緒書によると、

覚

一 浄土宗 無本寺洛東鹿谷善氣山法然院

一 右開山者法然上人也。凡建仁年中之草創之旨、法然伝に相見候。元禄五年迄四百九拾余年ニ罷成候。六拾五年已前、寛永五年ニ京浄教寺導然長老此寺江致<sub>ニ</sub>隠居<sub>ニ</sub>候。已来住持相統分明御座候。此寺近年迄鹿ヶ谷村中ニ在来候。拾三年已前延宝八年敝有院様御代ニ、知恩院三十八世万無和尚以<sub>ニ</sub>此寺<sub>ニ</sub>、永代不断念仏六時礼懺<sub>(讀)</sub>之浄土律院ニ再興仕度旨、御願申上候処、所司戸田山城守殿以<sub>ニ</sub>御取持<sub>ニ</sub>、早速被<sub>レ</sub>下<sub>ニ</sub>置此地<sub>ニ</sub>候。依<sub>レ</sub>之万無和尚為<sub>ニ</sub>永々寺法相統<sub>ニ</sub>、無本寺浄土律院之制式定置候。已上。

(後略)

元禄五年申六月廿六日 法然院住持忍澄（印）

浄感（印）

とある。これによると江戸時代には、法然院は法然上人によって開かれた由緒寺院であり、それを延宝八年に知恩院三十八世の玄誉万無が再興した寺と考えられていたようである。しかしこの由緒書の内容は他の記録と比較すると問題が多い。例えば、法然院の開山は法然上人であり、建仁年中に草創された旨、法然伝に見えているといっている。

おそらくこれは鹿谷の住蓮・安楽の事件をいっているものと思われるが、『勅修御伝』に見える住蓮・安楽の事件は建永年間の出来事であり、それ以前の建仁年間に創設されたものとしても不自然ではないが、法然伝とは記載年時が異なり、この由緒書の根拠が明確でない。更に寛永五年（一六二八）に浄教寺導然が鹿谷村の同寺に隠居したといっているが、多数の法然院資料の中で、この由緒書以外に浄教寺導然について触れているものがなく、この根拠も明確ではない。この由緒書の中で信用できる部分は、延宝八年に知恩院の万無が法然院を再興したといっている年時ぐらいである。もっともこれも後述するが、正確には法然院はこの時再興されたのではなく、この由緒書の著者忍澄によって新たに建立された寺であると思われる。このように法然院の公式の由来を伝えるこの由緒書には疑問な点が多いのである。

それではなぜ忍澄がこのような由緒書を作成したのであろうか。おそらくこれは当時の徳川幕府の寺院統制策と関係があるものと思われる。元禄元年四月の法度には、

寺院古跡新地之定書

寛永八年末年起立之寺院者古跡、但当年迄ハ五拾八年ニ成申候。翌申年より起立之寺院者新地ニ成申候。

元禄元年四月

とある。これをみると幕府は寛永八年をもって古寺と新寺の区別をしている。更に元禄五年五月の法度（『御当家令条』卷十二所収）には

嚴有院様御十三回忌御法事付て新地古跡に被<sub>レ</sub>仰付<sub>レ</sub>覚

（中略）

右、有来候新地之寺院、今度古跡被<sub>レ</sub>仰付<sub>レ</sub>候。向後新地取立候儀、堅御停止之間、可<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>其意<sub>レ</sub>之旨、寺社奉行中之老中牧野備後守列座被<sub>レ</sub>申渡<sub>レ</sub>之。

元禄五年申五月

とある。このように元禄五年になると、幕府はこの新地の規則も廃した。これは同年五月九日、四代將軍政有院の十三回忌の法事執行に際して、従来新寺扱いをうけていた寺院を免じて、古跡に准じ、これ以後新寺の取立を禁止したのである。これは幕府の財政欠乏にともない、乱立傾向にあった寺院を統制するためにとられた処置である。そのため法然院は寺の由緒深さを説明するために、開山を法然上人として、更にその例証として鹿谷の住蓮・安楽の事件をもってきたのであるが、年代をまちがえるという誤りを犯している。また寛永五年に浄教寺導然が同院に隠居したとするのは元禄元年四月に出された新寺・古寺の区別に対する対応策であろう。当時の幕府の政策は古寺優先であり、そのため強引に寛永八年以前の寛永五年に導然隠居説をもってきて、法然院を古寺扱いにしようとしたのであろう。辻善之助著『日本仏教

史』近世編二によると、<sup>(京都)</sup>「妙法院の堯恕法親王の御日記の中に、同じ

触書(元禄五年五月付  
新地古跡法度)を載せて、此度新地を古跡に准ぜられるについて、

京都に於いても、寺社の本末并開基を書き出すようにと、町奉行から触があつた。」と記されている。この堯恕法親王の記載と合せて考えると、前述の元禄五年六月二十五日付の法然院の由緒書は、この時の京都町奉行の寺社の「本末并開基」調べに対する返答書であることが明白である。そのため法然院は当時の幕府のこれらの法度に抵触しないように寺の由緒深さを配慮したものであろう。

以上、元禄五年六月の法然院由緒書について見てきたが、この由緒書は幕府の寺社の本末・開基調べに対する返答書として作成されたために、意図的な面が強く、この由緒書を全面的に信用することはできない。もっともこれは法然院に限ったことではなく、一般的に寺の縁起や由緒書は元禄年間頃に作られたものが多く、この頃に各寺共に古寺格に形式を整えている場合が多い。

それでは現存史料で法然院の草創はどこまでさかのぼれるであろうか考えてみたい。延宝七己未年(一六七九)二月晦日付の法然院所蔵の替地証文によると

右表絵図之朱引之内、東西四十間、南北五十間、坪数貳千坪、是ハ今度知恩院三門通新道被<sub>レ</sub>仰付候。此度道祇園領ニ付、知恩院門前境内之町・屋敷、祇園へ替地ニ被<sub>レ</sub>遣候ニ付、此山朱引之内、知恩院右替リ地ニ相渡候。屋敷之替リ地ニ付六尺五寸杖ヲ以、間数立会相改相違無<sub>レ</sub>御座ニ候。仍而如<sub>レ</sub>件。

延宝七己未年二月晦日

法然院文書の研究

中井主水棟梁 今村備後 印  
木村惣右エ門手代 正田伊右エ門 印  
能勢日向守元与力 小川勘左エ門 印  
戸田越前守与力 前田四郎エ門 印  
同 小川甚右エ門 印

とある。この文書は絵図を欠いているため場所が明確でないが、二千坪の土地が知恩院に替地として与えられていることがわかる。これは知恩院の三門新道のつけ替えに際して、新道が祇園領を通るために、知恩院は祇園に所領の一部を譲与した。それに対して幕府は代償として知恩院に二千坪の替地を与えたのである。この山道はおそらく翌延宝八年三月に知恩院で行われる善導大師の千年忌の準備として作られたものであろう。この二千坪の場所がこの証文だけでは明確でないが、延宝八年七月二十四日付の法然院所蔵の証文によると、

証文之事

一字せんき山 四至東ハ回り并慈照院山限り沓ヶ所 西ハ道ヲ限  
リ 南ハ谷ヲ限り 北ハ慈照院山并浄土寺村山限り  
此坪数壹万三百五拾坪

内

寺ノ屋敷 四拾間 但貳千坪  
是ハ知恩院三門新道為<sub>レ</sub>替地、公儀被<sub>レ</sub>下  
延宝七年ハ知恩院領分ニ成  
残 八千三百五拾坪 知恩院請山  
此請米貳斗六升三合三勺 但壹年分

右者城州鹿ヶ谷村御入木山せんき山ノ内ニ而、坪数式千坪知恩院三門新道為替地ニ、公儀ヲ拜領申廻ニ、境内狹寺地に難成ニ付而、せんき山之分請山ニ望レ之、鹿ヶ谷村惣山持相對ノ上、向後知恩院請山ニ候所無レ紛候。然上ハ右下請米相究之通、毎年無ニ相違ニ、急度相渡シ可レ申候。仍為後日ニ証文如件。

延宝八年申七月廿四日

知恩院役者

徳林院

忠岸院

鹿ヶ谷村御入木山庄屋年寄中

光照院

源光院

とあり、この二千坪が善氣山にあったことがわかり、この四至に囲まれた場所は現在の法然院の位置と一致している。法然院の問題はともかく、この証文から二千坪だけでは狭くて寺地にならないので、善氣山の残りの八千坪余を知恩院の請山にしてもらいたいといっていることがわかる。善氣山は延宝七年にはじめて知恩院に替地として与えられた山であり、これ以前から知恩院と関係があったかどうか。更にここに寺があったかどうかは明確でない。おそらくこの場合は嵐瑞濃氏がすでに指摘されているように知恩院の玄替万無が善導の御遠忌を記念して善氣山を法然上人ゆかりの六時礼讃興行の地として積極的に望んだためであろう。そして現在善氣山には法然院がある。ここで思い出されるのが、前述した元禄五年の由緒書である。これによると、法然院は延宝八年、当時の知恩院住持玄替万無によって再興されたことになっている。しかし実際は万無が知恩院三門新道の替地として、新

たに善氣山をもらいうけ、そこが法然上人ゆかりの地であるとして、強引に新寺を建立していったのではないかと思われる。というのは前述したように善氣山では延宝八年七月に寺地拡張の準備中であるが、同年十月十五日付の法然院所蔵の本末証文をみると、

一 撰州嶋上郡大塚町法蔵寺ハ、古跡ニ無レ紛御座候。依レ之鹿ヶ

谷法然院御直末ニ相極候処実正也。為後日ニ仍如件。

延宝八年十月十五日

法蔵寺慶円（印）

清円（印）

庄屋甚兵衛（印）

年寄八兵衛（印）

同 又衛門（印）

#### 法然院忍澄和尚様

とあり、同年十月には法然院が法蔵寺と本末契約を結んでいることがわかり、これ以前に法然院が成立していたことは事実である。即ち七月には寺地拡張中であつたものが、十月には早くも末寺を持つほどの寺に成長している。これだけ急激に法然院が発展することができたのは、当時の知恩院住持玄替万無の力によるところが大きいと思われる。しかしここで注意を要することは、本末証文を見てもわかるように、延宝八年十月成立当初の法然院の住持が忍澄であるということである。万無と忍澄の関係については、後述するように両者は特別な師弟関係にあつたことは事実である。これらの両者の関係をみると、法然院創設の発案者は万無で、彼の力を背景として弟子の忍澄が実質的な仕事にあつたのではないかと思われる。そして忍澄は師匠を中興開山と

仰ぎ、自分が初代となったのであろう。法然院の三号は善氣山万無寺法然院と呼ばれており、この間の事情をよく物語っている。

以上の如く、法然院は延宝七年の知恩院の三門新道のつけ替え事件がきっかけとなり、知恩院三十八世万無の希望により、替地として幕府から善氣山をもらいうけ、そこを万無の弟子の忍澄が、翌年法然上人ゆかりの地として新たに建立した寺が法然院である。けっしてこの時再興したものではない。しかし新寺建立のため後世種々の権威付けがなされたものと思われる。

## 二 万無と忍澄

万無は直蓮社心阿玄誓と号し、増上寺二十一世業誓還無に師事して一宗の奥義をきわめた。万治二年（一六五九）五十三歳で檀林岩槻浄国寺に住し、のち飯沼弘経寺・新田大光院・鎌倉光明寺等の有力檀林を歴住した。万無は行く先々で堂舎の建立や修覆等にすぐれた手腕をみせている。そのため延宝二年（一六七四）五月二日、六十八歳で台命により知恩院三十八世に補されている。知恩院に入った万無は大鐘樓の移転、三門山道の付替といった寺内の整備、更には善導大師千年忌、嚴有院殿の法要を厳修するなど内外に亘って活躍している。法然院の創設もこれらの一連の事業の中に加えてよいものと思われる。

万無と忍澄の関係について良質の史料の中には出てこないが、『忍上人行業記』によれば、忍澄は万無が武蔵の岩槻浄国寺の住職時代（に師事し、万無も忍澄の学識を高く評価して、後に万無が知恩院に入ってから）両者の交流が続いたと記されている。このことを直接裏付

ける史料はない。しかし詳細は後述するが、この内容をほぼ認めてもよいようである。

即ち、延宝二年九月廿三日付の法然院所蔵の繪旨証文には

其方出世之事、寛文七年四月二日遂に奏聞候処、勅許被成下、  
則繪旨・奉書調雖に相渡之候、江戸火事之砌、四谷法蔵寺預置  
令に焼失之故、自今以後諸国会合之刻、右繪旨如日付可為本  
座者也。為証仍如件。

延宝二年九月廿三日

知恩院 玄誓万無（花押）

知恩院末寺江戸浅草源空寺住持

梅誓伝貞権上人

今、泉州堺阿弥陀寺住持

とある。これは同年五月に知恩院に入った万無が、梅誓伝貞（後の宣誓忍澄）は寛文七年に上人号を勅許されたが、その時の繪旨や奉書が火事で焼失してしまったので、再度忍澄の上人号勅許を確認したものである。これをみると、忍澄は寛文七年、二十三歳の時、江戸浅草源空寺住持として上人号を勅許されていたことがわかる。『忍上人行業記』によればこの時上人号を勅許されたのは、忍澄と後に増上寺住持となり、忍澄と桂昌院の間を取りもった同学の雲臥だけであったと記されており、両者が若くから学僧としての誉れが高かったことがわかる。寛文七年頃江戸源空寺にいた忍澄ではあるが延宝二年頃には和泉の堺の阿弥陀寺の住職をしていたことがわかる。万無と忍澄とどちらが先に関西に来たのか明白ではないが忍澄は寛文九年には山城八幡正法寺、同十二年には堺の阿弥陀寺と交渉をもっており、忍澄の西下

の方が早かったようである。それはともかく、このように一度焼失したものを再度証明している証状は少なく万無と忍澄の間に特殊な関係があったことがわかる。

堺の阿弥陀寺時代の忍澄はなかなかすばらしい活躍をしている。延宝二年極月十日付の法然院所蔵の証文には

今度昌玉庵并御免許御朱印之寺領四石五斗三升相添、其上円満寺山本にて寺屋敷一反余所望申候処、無異儀給り大慶存候。弥師檀之結縁深く捨<sup>(庵)</sup>レタるを興し、絶たるを継し候上者、永々相互に合<sup>レ</sup>志、寺相統仕候様ニ可<sup>レ</sup>被<sup>レ</sup>入<sup>ニ</sup>御精<sup>ニ</sup>候。住持替之時分も宜様ニ貴殿へも相談可<sup>レ</sup>申候。貴殿弥為<sup>ニ</sup>外護御知識<sup>ニ</sup>、後來悪僧致<sup>ニ</sup>住持<sup>ニ</sup>寺法寺領衰破之儀出来候ハハ、子々孫々大檀那として急度任<sup>レ</sup>法被<sup>レ</sup>遂<sup>ニ</sup>穿<sup>ニ</sup>整<sup>ニ</sup>寺法相統仕候様ニ可<sup>レ</sup>被<sup>レ</sup>励<sup>ニ</sup>御精<sup>ニ</sup>候者也。為<sup>ニ</sup>後日<sup>ニ</sup>仍如<sup>レ</sup>件。

延宝二年寅極月十日

神原市左衛門殿

同姓市郎左衛門尉殿

とある。これは忍澄が神原父子から昌玉庵と朱印の寺領四石五斗余と寺屋敷一反余を寄進されたことに對する礼状である。昌玉庵は山城の八幡の志水にある石清水八幡宮の山下の寺である。神原父子は石清水八幡宮寺家善法寺の寺役人であると思われる。八幡の志水には正法寺という浄土宗寺院があり、後述するように、正法寺は忍澄と密接な関

係をもった寺である。忍澄はこのころ堺の阿弥陀寺にいたようであるが、正法寺を基点として昌玉庵をも手中に収めていたようである。更に延宝四年八月十日付の法然院所蔵の預証文をみると

預申手形之事  
一合金子四貫五百目ハ 丁銀也

右預り置申所実正也。何時成共御用次第急度返済可<sup>レ</sup>申候。為<sup>ニ</sup>後日<sup>ニ</sup>手形如<sup>レ</sup>件。

延宝四年 堺阿弥陀寺

辰八月十日 忍澄(重判)

貞欣和尚  
覺印和尚  
参

右之銀子本人遅々仕候者  
愚僧急度元利共ニ相済可<sup>レ</sup>申候。為<sup>ニ</sup>其後<sup>ニ</sup>加判仕候。  
八幡正法寺  
廊道(花押)

右預り置申銀子之利足壹貫目ニ付老年ニ銀八拾匁之算用ニて六月と極月とニ急度進可<sup>レ</sup>申候。以上。

阿弥陀寺忍澄(印)

とある。これは忍澄が貞欣と覺印から銀子四貫五百文を預っている手形である。忍澄は文面からみてこの金を借金したのではなく、講か無尽の基金として預ったようであり、おそらく忍澄は金融業的なことをしていたものと思われる。忍澄の保証人は兄々弟子である八幡正法寺廊道である。忍澄や廊道はこの金を基金として積極的に経済活動を行っていたようである。例えば貞享三年三月十五日付の法然院所蔵の売券には

永代売渡シ被レ申候安居塚前開之旨

敷数合六反五畝五歩此米石九斗五升五合  
但反ニ付三斗代也

右件之本斗米者善法寺殿之雖レ為<sub>(シ)</sub>家領、貴僧依<sub>(レ)</sub>望ニ丁銀壹貫貳百七拾目七分五リニ地目録相添、永代売渡シ被<sub>(レ)</sub>申候処実正明白也。則善法寺殿裏書被<sub>(レ)</sub>致之上者、於<sub>(レ)</sub>後代ニ違乱有間敷候。右之

開ニ付懸リ物者御朱印頂戴之節有<sub>(レ)</sub>之候。其外諸役無<sub>(レ)</sub>之候。何時ニ而モ外ヨリ妨出来候ハハ、從<sub>(レ)</sub>此方ニ急度埒明可<sub>(レ)</sub>被<sub>(レ)</sub>遣候。仍而

為<sub>(レ)</sub>後証、売券状如<sub>(レ)</sub>件。

貞享三丙寅年三月十五日 善法寺内 奥村隼人(印)

同 奥尾善右衛門(印)

昌玉庵參

(裏書)表書之通無<sub>(レ)</sub>相違<sub>(レ)</sub>者也。

貞享三丙寅年三月十五日 善法寺(印)

とあり、この頃にはすでに法然院に入っていた忍澄が、昌玉庵を中心  
に石清水善法寺領を買収していることがわかる。更に貞享四年五月十  
五日付の法然院所蔵の売券と寄進状には

永代売渡シ被<sub>(レ)</sub>申候田地之旨

一 一宅所字安居塚下  
新開 高老石 佐野次郎右エ門

右件之本斗米者善法寺殿雖<sub>(レ)</sub>為<sub>(レ)</sub>家領、貴僧依<sub>(レ)</sub>望ニ丁銀六百五拾目ニ永代売渡シ被<sub>(レ)</sub>申候処実正明白也。則善法寺殿ニ寄附状相添被<sub>(レ)</sub>遣候上者、於<sub>(レ)</sub>後代ニ違乱有間敷候。右之開ニ付懸リ物者御朱印頂戴之節有<sub>(レ)</sub>之候。其外諸役無<sub>(レ)</sub>之候。若外ヨリ妨出来候ハハ、何時ニ而モ從<sub>(レ)</sub>此方ニ急度埒明可<sub>(レ)</sub>被<sub>(レ)</sub>遣候。仍而為<sub>(レ)</sub>後証、売券状

法然院文書の研究

如<sub>(レ)</sub>件。

貞享四丁卯年五月十五日 善法寺内 奥村隼人(印)

同 奥尾善右衛門(印)

昌玉庵參

一 令<sub>(レ)</sub>寄附<sub>(レ)</sub>田地之旨

一 一宅所字安居塚下  
新開 高老石取 百姓志水町 佐野次郎右エ門

右之田地百姓請前之状相添令<sub>(レ)</sub>寄附<sub>(レ)</sub>畢。無<sub>(レ)</sub>相違<sub>(レ)</sub>全可<sub>(レ)</sub>有<sub>(レ)</sub>寺納<sub>(レ)</sub>者也。於<sub>(レ)</sub>此田地ニ永代子孫乱妨不<sub>(レ)</sub>可<sub>(レ)</sub>有<sub>(レ)</sub>之者也。仍寄附之状如<sub>(レ)</sub>件。

貞享四丁卯年五月十五日 善法寺 昌玉庵

とある。これも前と同様、忍澄が志水の善法寺領を買収しているものであるが、後の寄進状と合せてみれば明白なように、実質的には金銭で買っているのに忍澄は同一カ所に対して善法寺側に売券と寄進状の二通を作成させている。これは売寄進と呼ばれる土地の譲与を確実にするための手段である。この後も忍澄は昌玉庵を中心に積極的な経済活動を行っている。これらの一連の忍澄の動きからみると、延宝二年極月の神原父子の昌玉庵や寺領等の寄進状も、忍澄側から所望とあり、本当は買収したのかもしれない。それ以前に忍澄と神原父子との交流は見られず、しかも石清水八幡宮の寺役人が忍澄に帰依するというのも不自然である。『忍澄上人行業記』などによればこの頃忍澄は世間を隠遁して、念仏と勉強に励んだといわれているが、伝記はとも

かく、現存の古文書を見ると必ずしもそうだけとはいえないようである。

忍澄の経済活動はさておき、万無と忍澄の關係が最も端的にあらわれるのは、延宝九年の法然院所藏の常念仏開白書である。同書には

洛東獅谿法然院常念仏開白之事

依<sub>レ</sub>中興大和尚漸<sub>ニ</sub>近御臨終之期<sub>一</sub>、延宝<sup>(九)</sup>西<sub>レ</sub>六月十九日普諸門弟在<sub>ニ</sub>知恩丈室<sub>一</sub>開白之。

結衆門人

忍澄上人	八幡前正法寺
廓道上人	洛陽前大雲院
正伝上人	有馬前極樂寺
円同上人	泉南 安養寺
無的上人	洛陽 善光寺
直禪上人	陽南上人
陽南上人	洛陽 空也寺
清岳上人	大坂 大光院
真玄上人	大坂 雲超院
真徹上人	
満了上人	
恵玄上人	

已上結衆十三人其外通夜助音上人等不<sub>レ</sub>違<sub>レ</sub>記<sub>レ</sub>之

玄誉(花押)

とある。これは延宝九年六月、万無の病が進み臨終が近づいたので、弟子達が集って常念仏を開白して、通夜助音をしたことを示している。忍澄は結衆門人の筆頭であり、関西における万無門下の代表であったことがわかる。前述したように法然院は延宝八年に実施される善導大師の御遠忌のための山道付替がきっかけとなって建立された寺である。その頃忍澄は善導大師の御遠忌のために「光明大師別伝纂註」を著わしており、万無が法然上人ゆかりの六時礼讃興行の寺として法然院を創設するにあたって自分の仕事を委託するに、忍澄がもっともふさわしかったことがわかる。

### 三 法然院の本末関係

法然院は延宝八年の創建当初から、無本寺の浄土律院であったといわれる。これは当時における寺院政策からは考えられないことである。知恩院の替地を基盤として建立された寺院なのになぜ知恩院の末寺とならなかったのだろうか、これらのことを考えながら法然院の本末関係をみてみたい。

法然院の本末関係は非常に特色がある。江戸時代に末寺を支配している本寺は沢山数えることができる。しかし政治的なものは別としても、末寺の形成にはかなりの時間を必要としている。ところが法然院の場合には常識では考えられないほど早くから本末関係が形成されている。前述したように摂州嶋上郡大塚法藏寺慶円は、法然院が創建された延宝八年の十月十五日に庄屋・年寄の連署をもって忍澄に直末を願い出ている。そして延宝九年二月十五日付の法然院所藏の本末証文



には、

摂州嶋上郡大塚法蔵寺之事

古跡歴然(之上者)庄屋年寄中各以連判被請当山之末寺候間、

則令着帳。自今以後本末之法式不可有混乱者也。

于時延宝九年二月十五日

大塚

本山洛東獅ヶ谷

法蔵寺

法然院

とあり、法蔵寺は法然院の末寺となることを許可されている。

更に元禄四年五月廿四日付の証文には

一札之事

一浄土宗法行寺儀已前者福寿庵与申候。寛永二丑年今井宗円与申

者、父宗仲為菩提造營仕候。同十五年ニ再興仕本寺知恩院江

申達宗仲寺与改申候。延宝六年ニ從本寺法行寺与改、同九年

洛東獅ヶ谷法然院末寺に被付候。右之通相違無御座候。偽申

上候者何分ニモ可被仰付候。為後日一札仍如件。

法行寺看坊

澄隠

右法行寺儀書上之通毛頭偽無御座候。若相違之儀申上、後日

相知候者拙僧罷出御断可申明候。為後証如此御座候。

元禄四年五月廿四日

獅ヶ谷法然院

喜運寺四ヶ寺組中

忍澄

とある。堺法行寺も延宝九年に法然院の末寺になっていることがわか

る。法行寺が法然院の末寺になった経過については五月十八日付の知

法然院文書の研究

恩院役者連署書状に詳しく記されている。同書状には、

一筆令啓達候。然其許法行寺事長々資縁退転之処、以貴方二万

事并資縁結講ニ被致建立、神妙ニ相統候之段本山殊更被為

感恩召候。依之自去年如被願申、頃日鹿谷之御普請、漸

成就之間、以法行寺向後法然院末寺ニ被為定置候間、難有

可被存候。其旨御奉行所御門中へも以書状申入候。年来之所

願成就、寔冥加之至候。弥法行寺相統候之様ニ、且又本末捨世之

礼、違背無之様ニ可被尽心候。恐々謹言。

知恩院役者

五月十八日

保徳院(印)

徳林院(印)

光照院(印)

堺帯屋

源光院(印)

宗春尼公

とある。この書状は年号はないが、知恩院の役者の連署人と法行寺が

法然院の末寺となったことを伝達されているので延宝九年のものと断

定してよい。法行寺は前証文をみると、かつては福寿庵、更には宗仲

寺といひ知恩院の末寺であった。それが一時中絶していたものを堺の

帯屋が買い取り、再興して法行寺と改めた。そして堺の阿弥陀寺にい

た忍澄を招いて中興開山としていた。伝記等によれば忍澄は「光明大

師伝別纂註」はこの法行寺で著わしたといわれる。ところが延宝八年

に忍澄は法然院創建のために同地を去り、京都獅ヶ谷に移ってしまっ

た。そこで法行寺の檀越堺の帯屋宗春尼はすぐに法行寺の本山知恩院

に申請して法然院の末寺となることを願ひ出たようである。知恩院側

では延宝八年頃からこの申請をうけていたようであるが、法然院の堂舎の完成を待って、延宝九年五月に法行寺が法然院の末寺となることを認めている。前の法蔵寺といい、この法行寺といい、前年から末寺願いを出しながら延宝九年になって許可されているところをみると、法然院の堂舎が完成したのは延宝九年に入ってからのものである。江戸時代の本末制度の中で本山知恩院が法然院の独立はおろか、末寺の移動などは本来許すはずのないことである。それをこの書状をみると知恩院側で奉行所や門中に好意的に斡旋していることがわかる。おそらくは知恩院側で法然院を積極的に盛り立てていこうとしたあらわれであろう。法行寺は本来忍澄の縁故寺院であり、当時は忍澄の弟子で後に法然院住持となる澄隠が留守居をしていた寺である。そのため知恩院万無と法然院忍澄の特別な関係により、このような本末関係が認められたのであろう。そのため知恩院側では法行寺に対し、「本末捨世之礼違背無之様」といって、法然院の捨世の法度を遵守するようにと指示している。忍澄の一連の行動をみると、今日我々がいだいているような捨世の意識―俗界との交渉を絶ち、ひたすら念仏三昧にふける―とはやや異なるようではあるが、万無は当時の新信仰運動、特に捨世派や興律派の台頭に対処するために、浄土宗内においても法然院を中心に捨世・持律の道場を建立しようとしたものと思われる。そのため法然院は知恩院の替地を基盤としながら、無本寺の浄土律院としての扱いをうけたものであり、万無の強い意志があらわれている。そしてこの万無の強い意志を实践したのが忍澄である。忍澄は非常にエネルギーな僧であり、必ずしも俗界との交渉を絶っていたわけでは

はないが、万無の教えをよく守り、法然院を法然上人ゆかりの六時礼讃興行の常念仏道場にふさわしい様式を整えてくる。

捨世・戒律の問題はともかく、法然院は成立当初から無本寺として末寺をもっている特別な寺院である。この後も末寺が次第に増加している。天和元年十一月二十四日付の覚には、

夫当運社由致、武州江府住人植下氏女、法名妙貞・妙正是同氣連枝。從三壯年頃歸三三寶、貴三仏業。欣三慕往生極樂、深三志不三殘。然三州碧海郡中山郷休法子有三因縁、依三茲開三勝地、造三立草庵一字。其意旨至三末代、念三仏三昧ノ行法不三怠相統、親屬自利々他備三一仏浄土願証菩提資糧三者也。仍願主等有三運社名三憐三望庵主三附三怙澄和尚三矣。本山前智恩獅子谿中與法然院支誉上人達三敵聴、感三清信女等厚志丹誠、速三紺紙金泥書三名号、傍賜三三州中山村貞正庵、撮三妙貞・妙正兩字三庵号。則獅子谿法然院為三末庵、延宝九辛酉年歲九月下旬。獅子谿住澄和尚 支誉上人尊牌賜三当庵、為三開基祖。名号并牌、澄和尚添状、以是備三貞正庵、龜鏡、仍縁起如レ件。

天和元年 辛酉年 歲十一月廿四日

とある。これは貞正庵の縁起書であるが、これによると、延宝九年九月に貞正庵は法然院の末庵として念仏道場を開いていることがわかる。おそらく貞正庵はあまり立派な道場ではなかったようである。元禄五年（一六九二）三月廿八日付の証文には

証文之事

一三州碧海郡大浜村之内中山良休、当山寮舎之中院号依願、方

丈被<sub>レ</sub>聞届、則当山寮舎貞照院を引移候所紛無<sub>レ</sub>御座<sub>レ</sub>候間、貴寺末寺帳面御記可<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>成候。為<sub>レ</sub>後証、仍如<sub>レ</sub>件。

元禄五年<sub>申年</sub> 三州岡崎松応寺寮舎

三月廿八日

善入院 (印)

淨誓院 (印)

洛東獅谷法然院

西光院 (印)

御役者中

三州貞照院印鑑 (印)

とある。これは法然院が幕府の本末改めに対処するために、末寺の貞正庵の由緒と格をととのえるために、岡崎松応寺の貞照院を買取ったときの証文である。おそらくこの頃の法然院はかなりの経済的余裕をもっていたものと思われ、積極的に末寺を保護している。更に貞享三年五月廿八日付の証文には

一泉州泉郡寺門村迎接寺者年来当寺之末流也。此道澄と申僧浄土宗ニ紛無<sub>レ</sub>御座<sub>レ</sub>候。因茲住持申付候。若宗門ニ付違乱之儀於<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>之者、拙僧罷出可<sub>レ</sub>申明<sub>レ</sub>者也。為<sub>レ</sub>後日<sub>レ</sub>仍如<sub>レ</sub>件。

貞享三年<sub>丙寅年</sub>五月廿八日

洛東獅谷

松平伊賀守様御内

法然院

多田善左エ門殿

宣啓 (印)

とある。これをみると和泉の寺門村の迎接寺はこれ以前から法然院の末寺であったことがわかる。また前述した元禄五年六月廿六日付の法然院の由緒書には

(前略)

法然院文書の研究

同末寺

一御朱印寺領四石五斗三升

山城国八幡神原町

昌玉庵  
住持

誓蓮

右慶長中已前之建立開基之由来者不分明候。五年已前元禄元年ニ法然院末寺ニ罷成候。

右、今度京都御改国郡之内、此外末寺并兼帯之寺無<sub>レ</sub>御座<sub>レ</sub>候。

已上。

法然院住持

元禄五年申六月廿六日

忍澄 (花押)

役者

浄感 (印)

とあり、延宝二年に忍澄が買得した昌玉庵が元禄元年には法然院の末寺となっている。これは前述したように、幕府の本末改めに對して作成された由緒書であるが、法然院の末寺は昌玉庵しか記されていない。これ以前に他の末寺があったことは明白であり、これには山城国内の末寺だけが記されたものと思われる。しかしこれをみてもわかるように法然院の近在の末寺は少なく、法然院の本末関係は地縁的なものではなく、人的な関係によって成立していったようである。またこのような急速な末寺の形成は忍澄の同法的結合によるものが多いと考えられる。その後元禄六年四月には大和高市郡越村称念寺が、同年八月には大和葛上郡稻宿村葛城寺が、元禄八年三月には近江日野音羽村雲光寺が、翌九年には大和延寿院、宝永八年三月には近江戸賀村觀智院、同四月には摂津の大智庵が末寺となっている。忍澄は元禄六年に隠居

し、正徳元年（一七一二）に入寂するが、最後まで末寺の拡張に留意し、生存中十一カ寺を持つようになった。（その後、寛保元年には尾張雲心寺、寛政五年には尾張円満寺、同六年には三河八稿阿弥陀寺、同十年には三河高浜蓮乗院が末寺となり、寛政年間までに都合十五カ寺を数えることができる。）これらの寺院はほとんど一時中絶していたり、或いは名もない小庵といったものが多く、経済的に成りたたなかった寺院のようである。これらの末寺に対して法然院は様々の保護、統制を加えていったようである。元禄十一年三月五日付の覚には、

一 撰州大塚村法藏寺常住買付之田地目録之表高合式石八斗九升八合也。此証文四通当山へ預り請取置候。為後日一手形如件。

元禄十一年寅三月五日

洛東獅谷

撰州大塚村

法然院

法藏寺慶円御房

知事(判)

とあり、法然院は末寺の不動産を管理していた。同様の例は昌玉庵の場合にも見られるがこれは次章の経済基盤の確立のところで述べることにする。また元禄十三年九月廿六日付の一札には

一札

今度貞照院不断念仏暫時懈怠之事

愚僧前後之無思慮御本江山御断も不申上、卒尔ニ退院仕候ニ付、結衆茂繼而被致退散候故ニ而御座候。然所ニ老僧休心念仏相続ヲ御願申上候ニ付、愚僧并結衆被召帰、如元相勤可申旨被仰付ニ難有奉存候。向後随分令結衆、和合如法ニ相勤可申候。

一 貞照院永代寺法御式目可被下旨奉得其意候。御式目之通急度相勤可申候。若遠昔之儀茂有候ハハ、其節如何様ニ茂可被仰付候。

一 老僧隠居料毎年金子六兩急度相渡可申候。其外随分可致孝行候。為後証之一札如件。

元禄十三年辰九月廿六日

直入(花押)

御本山御役者中

とある。これは三河貞照院の直入が勝手に退院したために不断念仏が中絶してしまった。そこで直入は隠居老僧休心を通して本山法然院に詫を入れて、再住の許可を求めた。法然院側では直入の再住を許可するかわりに、貞照院に対して寺内法度を制定して法然院の風儀を遵守することを約束させている。おそらく法然院の本末関係は最初は極めて素朴な形の結び付きであったものと思われるが、次第に本寺の干渉を強めていったものと思われる。このように法然院は末寺に対して式目を下し、厳格な処置をとった様子がしのばれるが、肝心な法度なり、式目はあまり現存していないが、少し時代が下るが、嘉永二年（一八四九）末寺蓮乗院に宛てた一札によると、八齋戒の厳守、祠堂財の登録、堂舎の修覆、本山に対する法要并年頭の挨拶、住持及び檀那の承認、動産・不動産の管理などの細かな規則が見られる。

これら一連の法然院の本末関係をみてくると、忍澄の非常にエネルギッシュな活動におどろかされてしまう。反面、我々が従来考えていた捨世的な意味とは、かなり距離があることも否定できない。

#### 四 堂舎と經濟基盤の確立

法然院は延宝七年の知恩院山道の付替によって、翌八年知恩院が鹿谷善氣山を替地として入手したことに端を発して新たに建立された寺である。前述したように法然院の建立は当時の知恩院住持玄蒼万無の力によるところが大きい。しかし現存の史料を見ると、万無は法然院の敷地の確得には尽力しているが、直接法然院の造営に関与していたようには思われない。法然院の造営には万無の弟子の忍澄が携っていたようである。法然院の造営料は幕府や万無から支出された様子はなく、おそらく忍澄が独力で工面をしたようである。忍澄は前述したようになかなか經濟的手腕があり、昌玉庵を買取ったり、法行寺を再興したりするほどの財力をもっていた。そのためか法然院は成立当初から周辺の土地を買収している。例えば延宝九年六月九日付の売券には、

一札之賣

一右売渡シ申候畑者我等從先祖代々相伝之畑ニ而御座候間、古券とて無御座候。若他之妨御座候ハハ、売主・請人罷出、急度其埒明其方様江少しも御難懸申間敷候。為後日之仍而添状如件。

延宝九年

浄土寺村売主

市右衛門(印)

西六月九日

請人 利右衛門(印)

法然院様

口入 庄兵衛(印)

御納所参

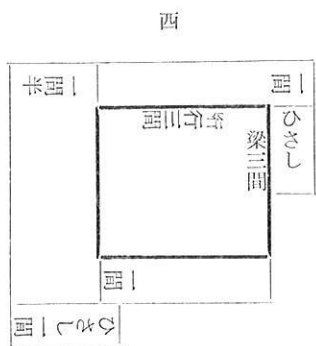
とある。これは忍澄が浄土寺村の百姓から畑を買取っているものである。

る。更に忍澄の場合、第三章の万無と忍澄の項で述べたように、貞享三、四年以降、かつて延宝二年に買収した昌玉庵を中心に石清水善法寺寺領を盛んに買収している。しかも売寄進というもつとも確実な方法をとっている。初期の忍澄には特別なスポンサーがあったわけではなく、おそらくこの資金は前述した講や無尽などによって捻出されたものである。このようにして捻出された資金が法然院の造営料に宛てられたものと思われる。貞享三年霜月十四日付の訴状をみると

造作御訴訟之事

絵図

鹿谷 法然院



右絵図之通今度寺内少庵せハク御座候付、南方ニ而沓間半并東西沓間宛建次北ノ方同字ひさし東ノ角申度儀、絵図ニ記奉願候。外々何之障も無御座、勿論造作之儀中井主水守へ申達御制禁并分限ニ過たる作事不仕候。普請成就早速御断可申上候間、御檢分之上、指図表相違之義、又ハ増作など仕候者、造作御潰被成、如何様ニも可被仰付候。為後日絵図手形差上奉願候。已上。

貞享三年霜月十四日

鹿谷 法然院

御奉行所

忍澄

とある。これは延宝八年から六年後の貞享三年十一月に法然院が奉行所に提出した追加造作願いである。これを見ると法然院の庵室は三間四面のあまり大きな建物ではなかったようである。そのためこの時四方にひさしを出すことになったのである。この頃幕府から寺社が華美な建物を作るとは禁止されており、法然院も特別な建物が建てられていたとは思われない。元禄二年巳極月二日付の証文には

証文

一 白銀百枚 浴室建立料并 毎月両日之施浴料也。

右銀子懺令受納早。則如御願望於当寺内、新令造立浴

室一、且又室内令安置御両親之靈牌、自今以後毎月十三日・

廿一日之設浴回向、永々相統不可退転者也。

一 白銀參百目 兩靈之日牌料也。

右銀子懺令收納早。則於本堂之靈壇令安置御両親水運院 花屋院

之兩牌一、始今日日供回向永々相統不可退転者也。

右兩件、代々住持不可疎略之旨、為後証一札如左件。

元禄二年巳極月二日

東山獅谷法然院

尾本太左衛門殿

忍澄

とある。これを見ると尾本太左衛門が法然院の浴室建立料と毎月十三日・廿一日の施浴料として銀百枚を寄進していることがわかる。おそらく浴室はこの後に建立されたものと思われる。忍澄はかつて堺の法行寺時代に帯屋源兵衛の保護により寺を再興しており、忍澄の帰依者は

町人階層の人が多かったようである。しかし法然院は庵室の状態やこの浴室の造管基金の捻出方法をみると、最初から特定のスポンサーをもっていただけとは思われない。知恩院の万無としても、幕府から鹿谷の地をもらうことや、無本寺の浄土律院として、当時の幕府の禁令に抵触しないように配慮してやることぐらいしか出来なかったのではないか。このように形式を整えられた法然院を、忍澄が自己の資財を投入しながら、実質的な整備をしていったものと思われる。元禄七年閏五月付の訴状には、

一 寺内有来候経蔵所惡敷御座候ニ付、方丈西之方江引移申度事

一 有来候風呂屋及ニ破損一、其上狹御座候ニ付、今度三間ニ六間半

ニ建直シ申度事

一 寺内衆寮狹御座候ニ付、有来候廊下押込之所、沓間半ニ六間建

出シ、衆寮ニ仕度事

右造作之儀者中井主人方江申達、背御制禁ニ候作事不レ仕候。

但シ浴室之儀者奉レ願ニ破風作ニ候。勿論普請成就之上者御断可ニ

申上レ候間、御檢分之上指図之表相違之儀、又者増作杯仕候ハハ、

造作御潰可レ被レ成候。為後日之絵図連判之并手形差上奉レ願候。

以上。

元禄七成閏年五月

法然院 住持玄阿(印)

御奉行所

役者浄感(印)

とある。これも修理と追加造作願いであるが、これによると法然院は元禄七年以前に、前述の庵室と浴室の外に経蔵と衆寮があったことがわかる。忍澄は元禄六年に隠居しているが、この時修理を要するとい

うことは、すでにこれらの堂舎は忍澄の住持中に作られたものと見なしてよい。初期の法然院はあまり立派な建物とはいえなかったようであるが、わずか十五年たらずの間にこのような堂舎を作りあげていた忍澄の活躍はすばらしいものである。また早くから法然院には経藏と衆寮があったということは忍澄の学識の高さを示すものであろう。次に元禄三年極月廿四日付の覚には

覚

一金子貳拾兩

右ハ金銅之地藏尊、同御腹内之三躰、惣入用ニ請取相済申候。

為後日之如件。

元禄三年

鑄師

午極月廿四日

筑後(花押)

法然院様御納所

とある。忍澄は金銅の地藏尊を二十兩で作っている。更に忍澄はこの頃白檀木像の弁財天・吉祥天・摩利支天の三体を十七兩二歩で作らしている。忍澄は念仏信者でありながら、いろいろな信仰をもっていた。特に忍澄自筆の竹生島弁天への願文は有名であり、これらの仏像の製作意図がよくわかる。但、浄土律とこのような信仰とがどのような関係にあるのか理解できない。しかしいづれにしてもこのように短期間のうちに堂舎の建立と仏像を造立していった忍澄の活躍に目をみはる反面、この経済的基盤はどのようなところにあつたのであろうか。

元禄十五年十一月廿八日付の覚には

覚

法然院文書の研究

一善法寺殿要用ニ付、雖レ為ニ家領田地ニ定成現米納之所別紙証文之通、貴山江御頼末寺昌玉庵祠堂料ニ永代売渡被レ申処実正也。右之田地御朱印頂戴之外石掛等一切無レ之候。米納等之儀百姓共へ申付候条、無沙汰致間敷候。万一違背之者有レ之候ハハ、此方へ可レ被レ訴候。其節急可ニ申付事。

一向後若家領之田地其々之物返済之上田也。召返被レ申儀出来候

共、此式石分之田地者一切構有間敷候。別旨証文之通永代可レ

有ニ寺納ニ之候。為後証ニ善法寺殿裏印之添状如件。

元禄十五年曆十一月廿八日 奥尾善右衛門(印)

藤木大式(印)

法然院知事

念仏講中

とある。これは石清水善法寺領を昌玉庵の祠堂料に買取した証文である。忍澄は早くから昌玉庵を中心にして善法寺領を買収しているが、元禄元年以降昌玉庵は法然院の末寺となり、法然院の役者誓蓮が管理をしている。そして昌玉庵の祠堂料は本寺法然院の念仏講の中に組み入れられている。法然院文書の中に非常に多数の昌玉庵の売券が見られるが、前述のように昌玉庵は忍澄によって再興され、法然院の末寺となった寺であり、昌玉庵の名で買い求められた土地は実質的には忍澄の手によって買い集められたものと見なしてもよい。これ以前の文書の中に法然院の講組織を示すものは見られなかったが、堺の阿弥陀寺時代の忍澄の経営手腕などからみて、法然院にはかなり早くから講組織があり、積極的に金利事業を行っていたのではないかと思われる。例えば年代は少し下るが、宝永二年八月廿九日付の預証文には

預り申銀子之事

合銀子壹貫貳百目ハ 丁銀也

右之銀子者本山獅谷法然院之仏物也。今度貞照院為要用ニ儘ニ請取預リ置申所実正也。何時成共本山御入用之節以此手形、急度返上可レ仕候。為後日之預リ証文如件。

宝永二年

三州貞照院

酉八月廿九日

直入(花押)

本山獅谷

法然院御役者中

右之銀子ハ今度貞照院曼陀羅座光建立ニ付預リ用申所也。依レ之兩和尚様更御意和合之上、利足銀壹貫目ニ付一年ニ銀拾匁、右之銀子ニ拾式匁宛指上可レ申候。以上。

酉八月廿九日

貞照院

法然院

直入(花押)

御役者中

とあり、法然院は末寺貞照院に対して年利一割で銀を貸していることがわかる。第三章の本末関係の法蔵寺のところでも述べたが、末寺が買得した田畠、あるいは寄進された不動産、または祠堂金などの全てが本寺の法然院に届出され、本寺と末寺で同じ証文を保管していた。そして本寺の法然院では、末寺の堂舎修葺や寺領買得などに貸付ける祠堂金からは利子をとっていたことがわかる。このように忍澄は種々な形で集められてきた金を、土地買売や金利事業によって巧みに増していったのである。ともすれば忍澄の捨世、律といった潔癖さだけが

強調されているが、念仏護法の念強く、積極的に法然院を盛りたてていった忍澄の世俗的な経済手腕もけっして無視することはできないと思われる。

忍澄はこのように独力で法然院を盛りたてるとともに、最初の法然院の由緒書の中にもみられたように、幕府に働きかけて法然院の格付けと経済的基盤の確立に尽力している。元禄十六年五月付の増上寺雲臥の覚書には、

願上覚書

一京東山鹿谷法然院者円光大師六時礼讚興行之旧跡而御座候処ニ久敷廢居候ニ付、知恩院三十八代玄譽万無被ニ願上ニ、其時之御諸司戸田越前守殿被レ達ニ上聞ニ、延宝八年ニ唯今之寺地致ニ拜領ニ、其後本堂庫裏房舎等造立仕候得共境内詰候而、鐘樓経蔵等可ニ立置ニ礼地無ニ御座ニ致ニ難儀ニ候。且又薪等之資為レ仕度候間、隣辺之山拜領奉レ願候。委細者山地絵図上ニ而願之場所朱引仕別紙指上候。

一元祖之遺跡不レ残寺料被ニ下置ニ候。此一院斗寺料無ニ御座ニ候。寺之威光ニ罷成候間、少分儀共、此度以ニ御朱印ニ寺料被ニ下置ニ候様奉レ願候。

右式箇之趣宗門元祖旧跡故、難ニ黙止ニ奉レ存此度願上候。依ニ御威光ニ大師之遺跡弥無ニ退転ニ礼讚念仏永代相統為レ仕度奉レ願候。以上。

元禄十六年五月

増上寺大僧正

証誓雲臥(印)

とある。忍澄と雲臥は同時に上人号を勅許された兄弟々子である。雲



隊が増上寺住持になっているのを利用して、忍澄は幕府に法然院の寺域拡張と寺領の下附を願ひ出ている。この時忍澄は法然院は法然上人の六時礼讃興行の地であり、元祖の遺跡の中で寺領が下附されていないのは法然院だけであるから、なんとか宋印地をもらいたいと、盛んに法然院の由緒深さを雲臥を通して幕府に強調している。しかしこの願ひ出は一度は却下されたようであるが、再度桂昌院に願ひ出て、新規に寺領三十石と後の山の善気山と多頂山を拝領している。元禄十六年九月二日付の朱印状には

山城国愛宕郡一乗寺村幡枝村之内三拾石事、今度寄附之詔。全可<sub>三</sub>取納<sub>二</sub>并山林境内竹木諸役免除、法然院進止永不<sub>レ</sub>可有<sub>三</sub>相違<sub>一</sub>者也。

元禄十六年九月二日

御朱印

とあり、法然院は元禄十六年九月二日將軍綱吉から寺領三十石を正式に寄進されている。更に宝永二年正月十日付の証文には、

奉<sub>三</sub>受納<sub>一</sub>金子之事

一金小判 三百兩

右者從<sub>三</sub>三之丸様<sub>二</sub>当山江御寄附被<sub>三</sub>成下<sub>一</sub>候祠堂金也。

謹而奉<sub>三</sub>頂戴受納<sub>一</sub>候。為<sub>レ</sub>其如<sub>レ</sub>件。

獅谷法然院

輪番<sub>三</sub>當住<sub>一</sub>

宝永二年西正月十日

役者

玄阿

河村一右衛門殿

法然院文書の研究

とあり、三之丸様、即ち桂昌院より法然院へ三百兩の祠堂金が寄進されている。これによって法然院の経済基盤はますます強化され、すっかり経済的な余裕をもつようになる。おそらくこれは増上寺雲臥を介しての關係と思われるが、桂昌院をしてこうした援助にふみ切らせたのは、法然上人の遺跡の復興ということが大きな比重を占めていたに相違ない。このころになると法然院はすっかり法然上人ゆかりの寺として周囲からも一目置かれる寺院へと昇格している。

## ま と め

法然院は延宝八年に造営に着手し、翌九年に完成した寺院である。その基盤となったものは、前年の延宝七年、善導大師の御遠忌の準備のために知恩院の三門新道の付け替えがなされ、知恩院に替地として幕府から二千坪の土地が与えられた。これを万無が鹿谷の善気山に求めたところに意義がある。そこには往時鹿谷にあった法然上人ゆかりの六時礼讃の古跡を復活し、不断念仏の浄土律院にしようという考えがあったからにはほかならない。そして早速寺院を建立し、実動にふみ切ったのは万無の愛弟子の忍澄であった。彼は巧みに由緒書を作成して新寺を古寺に格上げし、法然上人の古跡を謳歌するとともに、寺地の拡張、末寺の形成に奔走し、更には増上寺雲臥の斡旋によって桂昌院との關係を結び、由緒書に記したような所期の目的を達成し、法然院の地位を不動のものにしていった。しかも末寺に対する経済管理まで行う組織を作って相互発展の基礎を築いたことは忍澄の偉大な手腕であった。

法然院独特の礼讃が現存するように、僧侶の生活も今なお厳しさを伝えている現在ではあるが、古文書を通して見た限りでは、忍澄自身には捨世的な、律院の厳しさはあまり感じられない。忍澄は消極的な意味での律や捨世派ではなく、法然院を念仏の根本道場とすることに主眼をおき、積極的に世俗との交渉を利用して法然院をもりたてていくことに尽力したのではなからうか。そしてこれを引きついだ弟子達

が経済基盤の確立と堂舎の完成をまっぴら次第に忍澄の意図した厳しい念仏道場としての法然院へと発展させていったのではなからうか。

まだ数多く現存する日鑑や書写本などには手をつけていないので結論は控えたいが、法然院は浄土宗寺院の成立過程の中では極めて特異なケースで成立した寺院といえるであろう。

## 中世後期・近世初頭の知恩院と京都門中

中 井 真 孝

一

別稿「京都十九箇寺考」(仏教論叢 十七号)にて述べる通り、京都十九ヶ寺は「参内寺」「入院寺」とも呼び、その特徴は、

(一)十九ヶ寺の住持は、出世の香衣繪旨の頂戴に際し、直接参内の栄を受ける。

(二)十九ヶ寺の住持は、飛紋金入の五条袈裟の被着が許される。

(三)一般寺院の住持は、出世香衣の繪旨頂戴に際し、参内に及ばず、

知恩院の方丈より下附され、その翌日、十九ヶ寺へ「内参内」と称して廻礼に赴く。なお十九ヶ寺への廻礼は、紫衣繪旨の場合にも適用。

(四)知恩院の方丈が入院する時、十九ヶ寺へ自ら廻礼される。

(五)毎年正月四日、知恩院より方丈の名代が年頭の挨拶に十九ヶ寺へ廻礼する。

の五点である。これらは結局の所、

(A)十九ヶ寺は、浄土宗侶の出世繪旨の参内について、何らかの形で

中世後期・近世初頭の知恩院と京都門中

関与する―「参内寺」

(B)知恩院の住持は入院のみぎり十九ヶ寺へ廻礼する―「入院寺」

の二点が重要である。(A)(B)の両点について、その謂れを淨福寺藏の『惠照山創草以来編年略記』の慶長十六年条が端的に述べている。その要旨は次の通りである。

(i)知恩院二十三世周譽珠琳の代、応仁の大乱ありて京師殆んど焦土となる。知恩院また烏有に帰し、難を江州伊香立に避け、新知恩院に移徙した。その折、毎年の御忌法要を勤修すること困難に陥り、洛陽の門葉十九ヶ寺が周譽珠琳を助けて勤修したので、辛くも御忌法要が断絶せずに済んだ。

(ii)そこで二十九世の満譽尊照がその十九ヶ寺の功績を認め、本山に住持するものは、まずこの十九ヶ寺より転住すべしとて、十九ヶ寺へ廻り、満譽尊照が各寺の住持一代となる仮儀を行なった。これが爾後知恩院の住持が入院の際に十九ヶ寺へ廻礼する慣例をなしたのである。

(iii)この十九ヶ寺は、宗侶出世の香衣挿繪に際し、直接に参内する光

榮に浴し、かつ一般寺院の拝繪の場合、「内参内」と称する十九ヶ寺への廻礼を受け、しかも拝繪の官物を知恩院と配分する権利を有した。

右の(i)(ii)は近世の中葉にはかなり流布した伝承であるらしいが、その史実性は確めるすべもない。しかし、史料的には近世以降しかその存在を証することができない十九ヶ寺の制度を、本山の知恩院とその膝下の京都門中との関係に転位させて考えてみると、われわれは、この十九ヶ寺の制が中世の知恩院と京都門中の発展過程において生み出されたものだと推測することが可能である。

以上が別稿の梗概である。煩しさを顧みず述べたのは、その推測を展開するのが本論であり、十九ヶ寺制のアウトラインを前置きしたからである。

二

さて、十九ヶ寺のそれぞれについて草創ないし転派の時代を『蓮門精舎旧詞』『京都坊目誌』などの寺誌・地誌によって調査すると次のようになる。

寺名	草創(転派)	開山(中興)
報土寺	天文九年	本蓮社選善照阿
浄福寺	文明十四年	弘蓮社深善真阿
報恩寺	明応三年	西蓮社慶善明泉
上善寺	明応三年	春谷盛信
西園寺	天文年中	称念

正定院	不明	尊蓮社唱誉
常林寺	天正元年	透蓮社闇善魯道
専念寺	天正十六年	生蓮社贊善故念
西方寺	文治五年	法性覚
専称寺	元亀元年	聖蓮社諦善一澄春公
信行寺	天正十六年	訓蓮社願善順公
天性寺	天正五年	光蓮社眼善道三
大雲院	天正五年	教蓮社聖善貞安
浄教寺	宝徳元年	玄善
勝円寺	永正元年	義蓮社岌昌
法然寺	文久元年	実真坊蓮生
永養寺	文明三年	観善
本覚寺	文亀二年	勝蓮社玉翁
上徳寺	慶長八年	教蓮社伝善一阿

これによるかぎり、十九ヶ寺のうち、応仁から文明にかけて存在した寺院はわずかに三ヶ寺にすぎない。洛中の全浄土宗寺院の草創・転派年時について統計をとっても(左表) 応仁二年の時点では、わずか六ヶ寺にすぎない。

もとよりこの統計は近世の寺誌・地誌によっているから、すでに中世に衰退してしまい、この統計にもれていくケースも考慮に入れねばならないが、近世の十九ヶ寺がかって周善珠琳に随い御忌を勤仕したというのは史実にほど遠い。なれば、満善尊照が入院の仮儀をつとめ廻礼した十九ヶ寺の選定に、その由緒として掲げた「伊香立にて御忌

草創・転派年代	知恩院末寺	黒谷末寺	百万遍末寺	浄華院末寺	一心院末寺	計
安元元年(1175)～元弘三年(1333)	3	0	0	0	1	4
建武元年(1334)～明徳四年(1393)	0	0	0	1	0	1
応永元年(1394)～応仁二年(1468)	1	0	0	0	0	1
文明元年(1469)～永正七年(1520)	7	0	0	0	0	7
大永元年(1521)～文禄四年(1595)	33	6	12	3	5	59
慶長元年(1596)～元和九年(1623)	31	11	13	3	2	60
寛永元年(1624)～天和三年(1683)	4	4	4	3	0	15
不明	6	0	0	1	4	11
計	85	21	29	11	12	158

中世期後・近世初頭の知恩院と京都門中

法要を勤仕し、絶えなんとした法灯を継がしめた功績」とは単純なこじつけであらうか。

右の疑問に答は二つ想定される。一つは、近世初頭に十九ヶ寺に数えられる寺院の大部分が文明以降、なかならず大永から文禄にかけて草創・転派の伝承をもつという黙視しがたき事実をふまえるならば、周菩提琳に随行した十九寺のいくつかは、その後退転し、近世初頭にかけて寺勢をかめた寺院がそれに代替していったのではないかと考えられることである。二つは慶長十六年に法然上人四百回忌の御遠忌を迎えた満善尊照が、それまでの知恩院の歴史を回顧して、知恩院の発展に京都門末の果し

た役割が甚大で、相応の寺格待遇する必要に迫られたとき、かつて知恩院が応仁の乱に難を伊香立に避けた危急存亡のさい、周菩提琳に協力した洛中の門葉が十九ヶ寺院あったという故事に鑑みて、満善尊照の当代すなわち慶長年間に京都門末を代表するよう有力寺院を十九ヶ寺選定したのではないかと考えられることである。

右の二つの答のうち、より蓋然性があるのは後者であると信ぜざるを得ない。以下にそれを論証していく。

### 三

応仁の乱より以前の洛中の浄土宗寺院は、まことに寥々たるありさまである。いま、『浄土伝灯総系譜』『清浄華院誌要』『黒谷誌要』『百万遍知恩寺誌要』等によると、わずかに清浄華院の札阿、向阿の系統のみ栄え、一条流の全盛をみるだけである。

西菩提聖聡の嗣、大菩提慶竺が関東より上洛し、百万遍に住し、ついで知恩院に転ずるや、情勢ようやく変り、大菩提慶竺が百万遍の後住に同門の善菩提良敏、知恩院の後住に同門の周菩提珠をすえ、白旗派の京都進出に大きな足がかりを作った。百万遍の、大菩提慶竺のあとを嗣いだ善菩提良敏は、寛正二年七月十五日に後花園院より、

知恩寺為御祈願所、須致浄土一宗之興隆、専奉祈朝廷万年之宝算者、天氣如斯、仍執達如件

寛正二年七月十五日

知恩寺善菩提上人御房

という繪旨をたまひ(長徳山知恩寺歴略)、さらにその後を嗣いだ法菩提聖は、

中御門

左中弁宣胤

大納言日野豊光卿の息にして、朝家の婦依あさからず、文明五年二月十一日に後土御門院より

浄土一宗雖無其例、依為一宗第一之間、着紫衣令参内給、宣奉祈三宝祚延長者、依天氣執達如件。

文明五年二月十一日

頭右中弁綱光

知恩寺法普上人御房

という綸旨を賜うている(百万遍知 恩等誌要)。百万遍は応仁の乱で焼失したにもかかわらず、ますます隆盛になっていった。一方、知恩院は、大嘗慶の後を遍いだ周眷珠琳が応仁の乱で焼き出され、江州の伊香立へ逃れて、隆盛の百万遍とは対蹠的であった。周眷珠琳は伊香立に遷って数年後、文明四年四月には開山堂の再建のための勅進奉加を開始している(大興院等 社雜事記)。これには將軍の足利義政の協力もあった(知恩院歳年月不詳 詳院門御進之状)。

長享二年ごろには一応の復興がなったのか、周眷珠琳は青蓮院の尊応(知恩院 准后より)「当院中興之開山」と称され、敷地山林等を安堵されている(平頂要略 門主伝)。明応八年十月十八日、後土御門院の御不例に際し、祈禱巻

数を献上し、翌九年九月二十八日、同院の崩御には三部経を頓写したことを言上し、中陰中は三部経を百部誦誦するなど朝家に接近し、文亀元年には知恩院が「勅願所之儀、永世異乱無之」の旨の綸旨を願っている(以上総本山知恩院 院日記採要録)。これらは、復興をおえた知恩院がようやく力を得て、百万遍や清浄華院と対抗して、浄土宗内の主導権を掌握しようとする意図をあらわしたものである。

これより先、文明十六年十二月十一日、浄教寺定意に香衣が聴され、延徳二年一月二十日、智恵光院某に香衣が聴されている。このように

洛中をはじめ、地方の有力寺院の高僧にも香衣綸旨が下されるや、本寺はこの香衣勅許に執奏の勞をとり、もってその寺との本末関係より明確にさせ、本寺の地位を公然化させる手がかりをなした。たとえ、知恩院の周眷珠琳は、延徳二年七月二十四日、本願寺某を伴ない、香衣の御礼に参内し、明応三年一月十三日、法然寺定嘗の香衣を執奏している(以上浄土 宗大年表)。文亀元年七月五日、報恩寺慶嘗の香衣を執奏している(水野恭一郎「上京報恩寺 小考」 仏教史学一六の一)。また明応四年十一月二十七日には下総の弘經寺、同五年四月十一日には越中の極楽寺の香衣を知恩院より執奏している(以上浄土 宗大年表)、知恩院は洛中のみならず、地方寺院の香衣綸旨を執奏していることがわかる。しかして、百万遍もまた同時期に越前の報恩寺などの香衣を執奏しているの、知恩院と百万遍は、それぞれ香衣綸旨の執奏をめぐる、少なからぬ摩擦を生じるようになったと推測される。

浄土宗の僧侶の香衣等の出世綸旨を執奏する権限をめぐる抗争は、いち早く百万遍が進み出る。大永元年七月二十九日、正法寺より後柏原天皇の勅請で百万遍に普薫した伝嘗慶秀は、大永二年九月二十二日から一七日間、禁裏にて大原談義を講じて、いよいよ後柏原天皇の帰依深くなり(長徳山知恩院 寺歴略)、大永三年閏三月二十二日、後柏原天皇より、

「親王御方仰(大永三後 三廿二)」

百まんへんよりかうゑの事、いつにても申され候へく候、ちおんゐんより色々申さるゝしさい候つれとも、中々いはれなきよし、おほせられ候ほとに、なにのさういなき事にて、めてたくおほしめし候、けふあすにてもまいられ候へく候よし申とて候、かしく

くわんしゅ寺大納言とのへ

という女房奉書を賜わり、ここに香衣執奏権の勅許を得た(伊藤祐光「浄土宗史の研究」)。奉書に「ちおんめんより色々申さるゝさい候」といわれるように、やがて知恩院との間に本寺論争をひきおこした。青蓮院と叙山をまきこむ大騒動となったが、天皇御自身が百万遍あての女房奉書に、知恩院側からの抗議があつても、「なかなかいわれなきよし、おほせられ候ほとに、なにのさういなき事」といわれたように、百万遍の一本本寺たるの地位を認めて、香衣執奏の権限を取消しにならず、ついに沙汰止みとなった。

『華頂誌要』以来、知恩院側は年月不詳、また意義不通の「広幡局奉書」をもつて、知恩院の浄土一宗の本寺としての地位をば、この本寺論争の際に朝廷より認められた徴証であるかのようにいうが、この女房奉書は本寺論争とは別の論争に関連して出された女房奉書とみるべきであろう(伊藤祐光「浄土宗史の研究」)。しかしながら、知恩院はこの後も末寺の出世論旨を執奏しているから、大永三年の後柏原天皇の女房奉書は、百万遍のみに一宗門侶の出世香衣の執奏を限定するものではなかつたことがわかる。

一体、論旨の執奏権を公的に承認されることは何を意味するか。それはまず第一に、本末関係の強化に役立ち、かつ一宗派の本寺として不動の地位を築くことができるのである。たとえば、西山派に關してであるが、天文十七年十月二十五日、西山光明寺辨叔宏善に下された末寺出世の香衣論旨の執奏勅許の女房奉書は、

「仰天文十七年十月二十五日」

中世後期・近世初頭の知恩院と京都門中

にし山光みやう寺、たにことなるちよくくわんしよの事にて候へは、まえ／＼のことく、たうりゆうきまつ寺しゅつせの事とり申され候へく候よし、御心え候ておほせつたへられ候へく候よし、御心え候へく候。

とある(辻善之助「日本仏教史の研究」続篇所収)。光明寺が西山派の本寺としての地位を、末寺の出世香衣の論旨執奏の勅許によって更に強めたことは想像にかたくない。この意味でいうと、それが知恩院に勅許という形で承認されるのは、天正三年九月二十五日の所謂「毀破の論旨」であるから、遅すぎる感がぬぐえない。

#### 四

知恩院は慶長の恢弘以前に、三度の回禄に遇っている。永享の回禄(永享三年)、応仁の兵乱(応仁元年九月)、永正の回禄(永正十四年八月二十八日)の三度である。すなわち、

二十世空禪上人、二十一世大誓慶竺大和尚、二十二世周普珠琳大和尚、二十三世勢普愚底大和尚、四世之間七十五年、三度之兵乱  
火災、既退転可レ仕

という有様であつた(日記録)。これらの兵乱火災の後の復興については、永正の回禄の後のものと推測される年月不詳の「総門勧進之状」に、  
永享辛亥令<sub>三</sub>回禄<sub>二</sub>畢、住持僧侶折<sub>レ</sub>手言語道断、忝普広院殿善山中逸土之浄土門念仏結衆、悉以可<sub>レ</sub>致<sub>三</sub>奉加<sub>二</sub>之旨、御下知敵重之上、即時仏閣以下新成<sub>三</sub>建立<sub>二</sub>之処、其後応仁癸<sub>三</sub>大乱<sub>二</sub>、悉被<sub>三</sub>破壞<sub>二</sub>、

干レ時住持柳宮奉レ歎之間、即慈照院殿喜山(改)被レ仰ニ御奉加、堂舎等成ニ再建ニ之処、今度永正丁丑、不レ凶災火、片時成ニ灰燼、雖レ然本尊真影並伝紀等皆以安全、爰以仏殿方丈庫裡等粗立、偏是善巧方便所レ致也、兼亦任ニ往古元規、為ニ寂慮・総門以下再興之儀、雖レ被レ仰出、有志無力、故唱ニ奉加於都鄙。

淨教寺開啓 (花押)  
 智恵光院淨啓 (花押)  
 法然寺徳啓 (花押)  
 知恩寺伝啓 (花押)  
 報恩寺慶啓 (花押)  
 宝泉院上啓 (花押)

とあるように、都鄙の浄土念仏衆の奉加によるところ多大であった。膝下の洛中門葉はこの知恩院の復興に協力したと推測される。そこには祖師の遺跡を守護する心構えがあったのである。

勢誉愚底が知恩院を辞するに際し、その後住に洛中門葉の報恩寺慶譽を再三すすめたが承諾なかった。勢誉愚底は永正七年五月六日付報恩寺慶譽宛の書状で、宗祖への報恩謝徳をしきりに説いている点が注目される(本詳明)、結局、勢誉愚底の後継には三河信光明寺の肇誉訓公が迎えられたが、まもなく前記の永正の回禄に遇い、復興に努力した。肇誉訓公は永正十七年八月十五日に示寂し、その遺言に従がい、超誉存牛が迎えられることとなった。超誉存牛が固く辞退したので、後柏原天皇は綸旨を賜い、京都の門徒の浄教寺など六ヶ寺が連署して招請した。その招請状にいわく、

知恩院住持職之事、任ニ肇誉上人御遺言旨、以ニ使僧ニ被ニ申入ニ候之処、堅御辞退不レ可レ然候、就レ斯既達ニ寂聞ニ被レ成ニ綸旨ニ訖、仍門徒中会ニ合東山、同心令レ申候、不レ被レ及ニ御斟酌、早々有ニ御上洛ニ被レ調ニ公私之御礼、可レ被レ下ニ影前焼香ニ事、且御報謝、且冥加候哉、(中略)仍連署如レ件

永正十七年十一月廿日

信光明寺

侍者御中

(知恩院文書)

ここにも祖師への報恩謝徳がいわれている。そうなればこそ、京中の門徒が同心して招請したのである。署名の六ヶ寺はいずれも京都の浄土宗の有力な寺院であったと考えられる。浄教寺、法然寺、報恩寺は十九ヶ寺の中に含まれる。智恵光院は含まれないが、やはり中世の文献に頻出する著名寺院である(智恵光院が十九ヶ寺に含まれないのは、十九ヶ寺制が定められた慶長・元和年間には何らかの事情で退転していたからだと思われる)。宝泉院は他の文献にあらわれない。慶長より前に既になくなっていたか、他の寺院名に改称されたか、のいずれかである。

ここで知恩寺伝啓が加判していることに注意しておきたい。この史料によって、百万遍が知恩院の末寺に列せられていたことの証拠にはならない。この三年後に、例の本寺論争が惹起することを考え併すと、知恩院住持招請における百万遍の加判は、本末関係の枠をのりこえて、吉水の流れをくむ浄土宗の門徒がひとしく一致して祖師の遺跡を守り、御影をかかげ、報恩謝徳を営むべき聖地であるという意識にもとづく



ものであった。

われわれは、京中の浄土宗の門徒が東山の知恩院に会合して、知恩院の住持を招請する慣習を見出すのである。これは知恩院の本寺としての地位や性格を考えるときに念頭に置かねばならないことである。

知恩院はこれより先の明応年間から浄土宗侶の出世香衣の繪旨執奏を通じて本寺の性格を強めたが、依然、本末関係の埒外にある祖師遺跡にすぎないという側面を否定できず、浄土宗侶の出世香衣の繪旨執奏権の掌握による一宗本寺の性格は百万遍に一步先んぜられたのである。

そもそも出世繪旨は浄土宗の場合、人爵とい(光吉)い(寛政四)。僧個人に付される榮譽の性格をもち、香衣ないし紫衣被着の勅許であって、住職の発令ではなかった(ただ勅願寺など特別の由緒寺院は禅宗の五山と同じく寺爵の性格をもち住職の発令が出世の繪旨として下されることもあったが、一般的でない)。だから浄土宗侶の出世の香衣紫衣の繪旨執奏の権をもって、末寺への支配力を強めることは本来できない建前であった。しかし執奏の労をとってやった寺院との間に本末関係をとりむすんで、一宗の本寺たる地位を構築していこうとする動きがでるのは別の面からいえば当然のことであった。

ところが、出世繪旨が元来人爵の性格をもつことからすると、主上の帰依をうけたり、主上に近侍する貴紳や女官の帰依をうけたりする宗侶や、勅願寺ないし貴紳の祈願寺の多い京洛の場合、出世繪旨は知恩院の執奏を介さずとも直接に賜うケースが多くあったのではないかと推測される。寺誌類によると、淨福寺は後柏原天皇より不断念仏の繪旨を賜い、後奈良天皇の勅願寺となり、報恩寺は後柏原天皇より勅

願および仏舎利等の宝物を賜い、上善寺は後柏原天皇より不断念仏の道場として勅願寺となり、淨教寺はすでに後花園天皇の勅願を賜い、陽明門の施捨をうけ、法然寺は後奈良天皇の勅願寺となり、本覚寺は後柏原天皇より宸翰弥陀経、中興開山玉翁に団啓上人の号を賜うている。後柏原天皇および後奈良天皇の頃にかけて、両天皇の浄土宗御信仰の篤きにより、格別の帰依をうける寺院や僧侶がふえ、従前、皇室と末寺の間の韓旋の労をとることに、本寺の地位を築いていた知恩院にとつて不都合なケースが出現すること屢々あったと考えられる。

知恩院に相談なく、天皇や貴紳の帰依僧ということだけで出世繪旨を賜うること、勅願寺に列せられること、勅額等を賜うことは、知恩院を無視することになる。それは知恩院の本寺たる面目、存在意義が失なわれることであるから、知恩院にとつて本寺にそむく行為となり、糺弾の対象となるのである。ここで知恩院に蔵する意義不通の「広幡局奉書」に言及しておこう。これは大抵大永三年の知恩院・百万遍本寺論争の際に知恩院が一宗の本寺として認められた証として引用されるが、かつて伊藤祐晃氏が指摘したように本寺認定の奉書ではない(前掲)。天文二年四月十四日、百万遍あてに下した坐次の繪旨、

当寺之門徒末寺等、参会之時、座次事、可<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>当寺住持<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>坐  
上<sub>レ</sub>之旨、被<sub>レ</sub>聞食<sub>レ</sub>畢、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>相違<sub>レ</sub>之由、天氣如<sub>レ</sub>此、仍執達  
如<sub>レ</sub>件。

天文二年四月十四日

左中弁兼房

知恩寺伝誉上人御房

に連関する。『知恩寺歴史略』はこの繪旨を説明して

或問、本末会合之時、本寺坐上、不可<sub>レ</sub>及<sub>二</sub>勅許<sub>一</sub>、曰、末寺等之等字、所<sub>レ</sub>該<sub>二</sub>廣矣<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>實<sub>二</sub>當<sub>三</sub>寺門徒<sub>一</sub>、須<sub>レ</sub>合<sub>二</sub>淨土第一之繪旨<sub>一</sub>見<sub>レ</sub>焉という。「當寺之門徒末寺等」とは、いわゆる百万遍の門徒末寺とみなされているものだけを指示するのではなく、ひろく浄土一宗の門徒末寺を指すものと主張する。しからは知恩院はもとよりその門徒末寺とみなしていたものが百万遍の下に隸<sub>レ</sub>することになり、知恩院の本寺たる資格を喪失する羽目に陥る。そこで知恩院から朝廷へしかるべき抗議が行なわれたに相違ない。その言訳として出されたのが、消息の形式をとる「広幡局奉書」である。以下この奉書を解釈してみよう。

ちおん院より申いたし候りんしいたされ候末寺のほかには、もんともし候ましき事にて候へとも、ちおん寺よりはすらわしく申につきてかさねてわたされ候

〔知恩院より執奏して出世繪旨を出された末寺以外を（浄土宗）門徒の中に含むべきではないが、彼の寺があんまりやかましく請求するものだから、そんな表現をしただけである。その旨を了解してもらいたい。〕

ここまでが、さきの坐次繪旨の言訳であるが、後半は別の内容で、本寺の知恩院に背反する末寺のあることの愁訴に対する回答であろう。

返々末寺の中にはきせいある寺にて候とも、本寺知おん院にたいしては、さらに所そんあるましき事にて候とおほしめし候

〔ところで、末寺の中にたとえ勢力のある寺であっても、本寺の知恩院に対し更に意を含む所あって背いてはいけない、とくれぐれも天皇様は思召になっております。〕

この奉書にいう「本寺ちおん院にたいして」「所そん」を申す「きせいある寺」とは、具体的には本寺を介さず出世繪旨などを拝受するおそれのある京中の有力諸寺院を示唆するのではないか。

知恩院はこのような京中の有力寺院に支えられながら、漸次の発展をとげ、しかもそれらの寺院を末寺として本末関係を樹立したが、十分に統制することができなかったのではないか。知恩院は天正三年に至って一宗の本寺として、諸国の宗侶の出世繪旨の執奏権を承認された。その付帯条件として著名な「毀破」すなわち「ほんちをそむき候は、なん時もきは候へき」（女房奉書）「若掠<sub>二</sub>上儀<sub>一</sub>申<sub>二</sub>請<sub>三</sub>繪旨<sub>一</sub>者、雖<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>何時<sub>一</sub>可<sub>レ</sub>被<sub>二</sub>毀破<sub>一</sub>之由」（繪旨）は、上記のことより推せば、主として京都の有力寺院を暗に対象にしている言葉であることが判明する。本寺を背くことは本寺を経由せずして繪旨を申請することであり、それを行ないうるのは実情として京都の有力寺院以外にないからである。この「毀破繪旨」によって、ややもすれば知恩院との本末関係を逸脱しそうな傾向にあった末寺が、より一層知恩院との本末関係を強化させられていくことになったといえる。

なお付言しておく、天正三年の「毀破繪旨」は他の本寺つまり百万遍や浄華院の執奏により出された繪旨を破れというのではない。「一宗」のことばは今日のごとく浄土宗（鎮西派）すべてを含んだい方ではない。知恩院のみ宗侶の出世繪旨の執奏が限定されるのは、いわゆる紫衣事件の寛永四年七月に諸宗出世法度が出されてからである。

「毀破繪旨」は知恩院を単なる祖師の遺跡から、一宗の本寺の地位に昇昇する絶好のテコとなった。とくに「毀破」の付帯条件によって、地方寺院はいうまでもなく、とくに京中の有力寺院を末寺として完全に把握できるようになった。たとえば浄福寺は天正年間になって知恩院の末寺になったというが(患照山御草以、來編年略記)、この繪旨が出る以前に京中で勢力ある寺院の大部分が知恩院の末寺として固定しつつあったのではないか。そういう末寺の有力寺院の所遇は他の末寺の所遇に異なっていないから、十九ヶ寺制の原型はこの天正の初年にもとめることができる。

ところで、天正三年の毀破繪旨は多分青蓮院の斡旋で出されたと推測される。『華頂要略』門主伝によると天正九年より慶長四年まで浄土宗侶の長老成の謝礼として十帖一本ないし銀五匁等の金品を上納している記載がある。これは知恩院からの執奏の申次としての謝礼であろう。青蓮院の申次なければ知恩院からの執奏がかなわなかったのか、あるいは毀破繪旨の斡旋の代償として、知恩院からの執奏の申次という形式で謝礼を納めることにしたのでないか。後者の方が実情に近いと思われる。青蓮院への長老成(出世繪旨を拜すること)の謝礼が慶長四年で途断えているのは、慶長三年八月二十四日、知恩院は甘露路家、百万遍は広橋家の申次で、各々香衣勅許と定められたこと(御湯殿)に由る。執奏の申次が青蓮院から甘露路家に変更されたことの歴史的意義を的確にいうのは困難であるが、知恩院が青蓮院よりの独立性を一層高めた

ということだけはいえる。

こうして知恩院は再興の業を遂げ、出世繪旨の執奏によって諸国の寺院や洛中の有力寺院を勢力下に入れ、一宗の本寺の面目をととのえた。天正元年に織田信長は百貫文の地を寄進し、さらに聖譽貞安(大雲院開山)の取持によって新しく百石の地が寄進されている(知恩院文書)。信長にかわり天下の権柄を握った秀吉の天正十三年十一月二十一日付の寺領安堵状によると、知恩院は百九十石、百万遍は三十石、浄華院は五十石、金戒光明寺は百五十石であった(各寺文書)。寺領の多寡で論ずるのは無意味であるが、これだけみても、既に知恩院は他の本寺格の三ヶ寺を追い越し、首位に立つだけの偉容を整えていた。

もともと知恩院と徳川家の関係は深く、二十三世勢譽愚底は三河松平氏の菩提所の大樹寺の開山でもあり、二十四世譽譽訓公、二十五世超譽存牛は同じく松平一門の菩提所の信光明寺より転じている。ことに超譽存牛は、徳川氏の遠祖・松平親忠の息であるという関係から、松平長親は天文二年二月十日、二十七世徳譽光然に報謝米・鳥目を寄進している(知恩院文書)。二十八世滄譽聰補は天正三年五月の長篠合戦の勝利を祝福して使僧を家康のもとに遣わしている(知恩院文書)。つぎの二十九世満譽尊照は内大臣万里小路秀房の孫である。満譽尊照は家康の猶子となり、知恩院に住したとの伝が人口に膾炙しているが、事実は定かでない。ただ、『旧記採要録』にいうがごとく、家康が京大阪に滞在する度に満譽は家康と出合い、二人の交際は次第に深まり、おのずと寺檀関係を形成していったと考えられる。

満譽尊照は家康の領する関東地方の浄土宗寺院との本末関係を徹底

させるため、家康の内証を得て、光明寺を始め、関東の諸檀林へ「関東浄土宗諸寺院法度」を、慶長二年九月二十五日に下した(光明寺文書)。

これは知恩院が関東の諸檀林よりも優位に立ち、かつそれらの本寺であることを主張したのである。二日後の九月二十七日に増上寺の源啓存(増上寺)より、増上寺門家の主世綸旨は本寺の知恩院より執奏されるべき旨の請書が知恩院宛に提出され(知恩院文書)、ここに増上寺が知恩院の末寺として位置づけられることになった。そして源啓存は翌々年の慶長四年九月六日、知恩院の執奏により紫衣綸旨を賜わっている(増上寺文書)。

これまで増上寺の門家(門末宗侶)は百万遍や金戒光明寺の執奏を仰ぎ出世綸旨を頂戴していたのであるから、別にことさら知恩院の執奏を仰ぎ、その末寺になることを表明しなくてよい筈であるが、結局のところ、浄土宗侶の出世綸旨の執奏権をもつ在京の本寺格寺院の知恩院、百万遍、清浄華院、金戒光明寺のうち、京洛の有力末寺の大部分を傘下に入れて寺勢上昇はなばなし知恩院と本末関係を固定させた方が得策であるとの判断に基づくのであろう。

これより先の文禄二年に始まった念仏三毒滅尽不滅尽諍論は、慶長二年に至り源啓存の力で事態が拾収された。この年の京都における問答は大雲院の聖啓貞安により判決が下された。これに関連して源啓存は、かかる異端者を日本国中から追放し、高札を立て天下に明示されてしかるべきで、もし本寺として十分に監督せず、異端者を出すならば、関東の諸寺は知恩院に背くであらう、と恫喝している(宇高良哲一撰「東浄土宗法度の成立過程についで」日本歴史二五七号)。浄土宗鎮西派の拠点ともいえるべき関東の諸寺院に背かれては一宗の本寺としての面目がまるつぶれとなるので、この

恫喝に屈せざるを得なかった。ところが、慶長十年九月二十七日、京都に異安心を唱える者があらわれた。了誉聖罔忌の法談で信楽寺某が異安心を唱えたので二日後に京都の惣門中が衆議一決して眞啓を擯出せしめた。その連判状は

先年安心之儀ニ付、都鄙之以記録落着仕候処ニ、今度了誉忌来頂役之法談ニ、信楽寺当住持重而被中事、為私曲之間、惣門中衆儀一決之上、彼仁者擯出仕候、仍連判次第

- |       |       |
|-------|-------|
| 大雲院聖啓 | 報土寺泰啓 |
| 専称寺諱啓 | 正定院深啓 |
| 本覚寺辨啓 | 専念寺伝啓 |
| 浄福寺城啓 | 大超寺泰啓 |
| 浄善寺十啓 | 来迎院弁啓 |
| 天性寺眼啓 | 浄運寺登啓 |
| 西園寺天啓 | 弘誓寺善啓 |
| 常林寺関啓 | 永養寺証啓 |
| 法然寺玄啓 | 定国寺深啓 |
| 浄教寺爽啓 | 浄徳寺伝啓 |
| 勝円寺日啓 | 観啓    |
| 聖徳寺実啓 | 善光庵深啓 |
| 見性寺覚啓 | 眞教寺馨啓 |
| 報恩寺順啓 | 称名寺相啓 |

右所定如件  
慶長十年乙巳九月廿九日

(筆跡)

とある。異安心者を放置しておけば、さきの存応の申込みにより、知恩院に難儀がかかること必定で、惣門中一致団結して異安心者を擯出してことなきを得たのである。この連判状に名を連ねているのが、当時の洛中における知恩院の末寺の全てであると断定しにくいのが、知恩院を支えた有力寺院であったことは想像に難くない。この連名寺院の中に、例の十九ヶ寺のうち、西方寺と信行寺を除く十七ヶ寺が含まれていることに気付く。われわれは、十九ヶ寺制のほぼ大枠がこの慶長十年のころに出来ていたと推測するのである。

## 六

以上の論述の要点はつぎの通りである。知恩院は迂余曲折を経て、遂に一宗の本寺としての地位を確固不動のものにしたが、それには並々ならぬ洛中門末の有力寺院の協力によるところ大であった。それら諸寺院を末寺として傘下に入れることにより、在京の他の三本寺を一頭地ぬき、関東の光明寺・増上寺などの諸檀林をも末寺に組入れ、いわば浄土一宗の総本山の寺格を有つことが出来たのである。知恩院が浄土一宗の総本山としての寺格を一旦確立すると、一宗の大部分の寺院を知恩院の末寺に組込むことが可能になり、洛中の諸寺院は総本山の麾下として宗政上の発言力を高めたと思われる。知恩院が一宗の本寺たりえる要件は、宗侶の出世論旨の執奏権を公的に承認されていることであるが、洛中の有力末寺は、地方末寺から本山への取次、すなわち口入を行なう立場にあり、それに付随する有形無形のメリットがあった筈である。換言すると、知恩院と洛中の有力末寺とは一体の運

命共同体とも表現される関係であった。

さて、慶長十二年十一月二十七日、知恩院宮門跡が創設せらるることになり、八宮皇子の入室が決まり(御湯殿 上日記)、慶長十四年四月十六日、満譽尊照が僧正法印に任ぜられ(知恩院 文書)、知恩院はいよいよ一宗の総本山としての尊厳さをそなえ、他宗派の本山に比して遜色ないものになった。慶長十六年正月、法然上人の四百回御遠忌が知恩院にて勤修されることになったが、その聖辰にあたり満譽尊照は、周替珠琳の代に知恩院が応仁の兵乱に遇い、寢難を近江伊香立へ避けた際、まさに断絶せんとした毎年の御忌法要の勤めに、京都の門葉十九寺が参集して法灯を継いだという故事に準拠して、当時の知恩院の隆盛に大功のある寺院を十九ヶ寺選定し、本寺知恩院の住持はこの十九ヶ寺より転昇すべきであるとの意向によって、十九ヶ寺へ入院する仮の儀式を執行了。これはまさに運命共同体の最大のセレモニーであった。それに本末関係の緊密さを誇示して動もすれば本寺の意のままにならない末寺の出現を食い止め、末寺をコントロールする必要もあった。以後、知恩院の住持が関東から幕命により晋山してからも、セレモニーの残滓として、十九ヶ寺廻礼に形を変えたのである。

## 七

知恩院とその麾下の京都門中とくに十九ヶ寺とが宗政上の権力を持ちえたのは僅かの期間だけであった。

京都門中で最大の実力をもつ大雲院貞安はしばしば本寺に対して不届な点があり、ことに慶長十六、七年ごろに、貞安が知恩院と不和の

百万遍へ入寺するという噂が流れた(十月十四日付來迎寺宛書状「筆跡類聚」所收)。さらに貞安は慶長十八年六月、紫衣綸旨を望み、金地院崇伝を介して徳川家康に申込んだが、崇伝はこれを取上げなかった(本光日記)。教団を封建的に敵しく統制しようとする幕府には、本寺に敵対し、教団内部の格付けをくずすような貞安の要求に応じられなかった。ことに貞安の場合、勝手に本山の住持をねらい、紫衣を希望し、幕府の目の届かぬ所で勅許になる可能性があるので、幕府はもっとも警戒しなければならなかった。六月十六日、ただちに幕府は京中の諸宗本山に対して「勅許紫衣之法度」を出した。大徳寺、妙心寺、知恩寺、知恩院、浄花院、泉涌寺、粟生光明寺の各寺の住持任命に関して、

右住持職之事、不<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>成<sub>二</sub>勅許<sub>一</sub>以前、可<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>告知、為<sub>二</sub>弘法相統、撰<sub>二</sub>其器量<sub>一</sub>、可<sub>二</sub>相計<sub>一</sub>、以<sub>二</sub>其上<sub>一</sub>入院之事、可<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>申沙汰<sub>一</sub>者也

というのである(本光日記)。今後本山住持の任命に幕府の承認を必要としたのである。これ以前知恩院は、第二十一世大善慶竺より連綿と続けて法系相統、すなわち先住の推挙ないしは遺言による法系の相承を重視し、候補者がそれを固辞すれば京中の門葉一決して招請する慣例であったが、「勅許紫衣之法度」の発布からは法系相統の伝統が消滅して、幕府の命で入院する台命住職に代った。知恩院の後任住職の決定に、知恩院とその麾下の京都門中の意向が反映されない体制が敷かれたのである。

さらに元和元年七月に発布の「浄土宗法度」(元和条目)の第七条に、

一、糺<sub>二</sub>明学問之年臘<sub>一</sub>、増上寺当住並其談義所之能化、以<sub>二</sub>兩判

添状、可<sub>レ</sub>啓<sub>二</sub>本寺<sub>一</sub>、於<sub>レ</sub>令<sub>レ</sub>満<sub>二</sub>足<sub>一</sub>二拾年稽古<sub>一</sub>者、可<sub>レ</sub>令<sub>レ</sub>預<sub>二</sub>戴正上人<sub>一</sub>之綸旨、不<sub>レ</sub>至<sub>二</sub>式拾年<sub>一</sub>者、可<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>權上人<sub>一</sub>事付、十五年以來之有<sub>二</sub>正權<sub>一</sub>分別事

とあって、正上人・権上人の号ならびに香衣被着の綸旨執奏には今後必ず増上寺住持と檀林住持の両判添状がなくてはならぬことに規定された(知恩院文書)。それは綸旨を頂戴するものには修行の年臘を糺明する必要があるというのが名目である。しかし実は知恩院の掌握していた一宗門侶の出世綸旨の執奏するという大権の実質を増上寺へ移したことを意味する。幕府の権力に支えられた増上寺の観智国師(存感)は、元和条目の発せられた翌年の元和二年の暮、この規定を励行すべく、増上寺と檀林の推挙ないしもの綸旨を毀破し、その者を追放するように、知恩院へ申入れている(玉山成元「普光親智国師」)。末寺僧侶の出世綸旨の執奏権を根幹にして一宗の総本山たる寺格を樹立した知恩院は、いまその実権を関東の増上寺・諸檀林にとられ、名目ばかり高く、宗政上の実権をもたない総本山になったのである。

しかも元和条目の第二十四条に、

一、出世之官物之事、綸旨之分、銀子貳百文目、参内之分五百文目、若為<sub>二</sub>兩様同時<sub>一</sub>者、七百文、相定上者、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>論<sub>二</sub>米穀之

高下<sub>一</sub>事

と規定された。これによって宗侶の出世は「綸旨」と「参内」、そして「兩様同時」の三種に分かれ、前者の「綸旨」拜受のみを一般とし、「参内」および「兩様同時」を特殊として由緒寺院にのみ限ったのである。一般寺院は参内せずして総本山の知恩院より綸旨が下附された。

それは元和条目の「綸旨之分」銀二百目（当時の米相場で換算して米十二石）を、寛永四年八月六日（例の紫衣事件の直後に米十三石に増加する際にも、「参内之分」以下が問題になっていないことから傍証される）（本光園師日記）。

要する所、元和条目に至り、嘗て知恩院が一宗の本寺として掌握していた出世綸旨の執奏は、その権能を増上寺に奪われ、職能のみを有する「総本山」になってしまった。もともと出世綸旨は、「着<sub>レ</sub>香衣<sub>一</sub>令<sub>レ</sub>参内<sub>一</sub>、宜<sub>レ</sub>奉<sub>レ</sub>祈<sub>三</sub>宝祚延長<sub>二</sub>」の文言の通り、参内を原則とした。故に知恩院の住持は末寺の宗侶の出世綸旨を執奏し、その拜受には末寺の僧を伴ない参内し儀礼を勤めたのである。京中の有力寺院もその際、韓旋、宿坊等の種々の形で口入したものである。この「参内」が元和条目で特殊の扱いになり、参内せずに知恩院より下附するを通例とするに規定されると、知恩院および麾下の洛中有力寺院の運命共同体がもっていた宗政上の権限を否定することを意味したから、いわば

運命共同体の一大危機の事態に陥った。そこで運命共同体の総帥の満譽尊照は、洛中の有力寺院を他の都鄙の一般末寺と区別して、せめてもの威厳を誇示するため、例の十九ヶ寺には「参内」を認め、一方で他の末寺には参内に代るものとして「内参内」と称してこの十九ヶ寺へ廻礼させることにしたのではないか。さらに、「内参内」は参内に代るものであるから、禁中へ上納の官物に相当のものを、知恩院へ納入の官物から割いて、十九ヶ寺へ分与したのではないか。

冒頭に陳述したが、十九ヶ寺廻礼を内参内と称すること、官物を分配すること、この二つに関して『恵照山創草以来編年略記』は慶長十六年条にかけるが、元和条目が発せられた元和元年以降に制度的に定着したと思われる。

以上、十九ヶ寺制の成立前史すなわち知恩院と京都門中の発展過程の考察を終る。

## 一遍の宗教体験

近藤徹称

### 序

- 一、生死のことわり
- 二、捨ててこそ
- 三、十一不二頌
- 四、六十万人頌
- 五、念起即覚

結

### 序

一遍(一二三九)は「凡そ大乘の仏法は心の外に別の法なし。ただし聖道は万法一心とならい、浄土は万法南無阿弥陀仏と成ずるなり。

万法も無始本有の心徳なり」という。一遍によれば、大乘の仏法というのは、われわれの心をおいてほかにはない。これを聖道門では「万法一心」といい、浄土門では「万法南無阿弥陀仏」という、というのである。南無阿弥陀仏は阿弥陀仏の名号であり、同時にそれは、われわれの主体をその底に超えた根源として、心の本分とも仏性ともいわれ、また無分別智とも大円鏡智とも自受用智ともいわれる。一遍にとては、南無阿弥陀仏は、此土と彼土とが未だ意識される以前、法蔵

菩薩が作仏の誓願をおこす以前の消息であって、彼土も此土も、阿弥陀仏も衆生も、そこから分かれて出るその源である。本願も実はそこから発するのであり、仏の正覚も、衆生の往生も、そこで成就するのである。一遍が「いずれの教にても、能所の絶する位に入って生死を解脱するなり。今の名号は能所一体の法なり」といい、さらに「南無阿弥陀仏の名号には義なし」「無名字とはこれ名号なり」というのは、能所未分以前の機微が名号にこもっているという意味である。南無阿弥陀仏は無名字がみずから名告りをあげた無名字の名字であり、そこに一切が転ずる契機が生まれるのである。したがって、南無阿弥陀仏はスターティックな一では決してない。一遍は南無阿弥陀仏を「独一の名号」と呼んでいるが、南無阿弥陀仏は「独一の名号」でありつつ、その背後には阿弥陀仏があり、法蔵菩薩の誓願がある。誓願があるから、そこに衆生と仏、娑婆と浄土とがあって、それらが相互に否定し対立する立場に立つ。衆生と仏、娑婆と浄土とが、相対的二元的な立場に立つ限り、どうしても矛盾は回避できない。矛盾を回避しようとするれば、矛盾はさらに矛盾を生み、その矛盾は直線的に無限に延びて



いくことになる。矛盾を回避するためには、矛盾をそのままその底に脱自する以外にはない。浄土教では、このことを、称名を媒介として此土から彼土へ往生するという。一遍にとつては、往生とは名号そのものに徹することであつた。名号そのものに徹することによって、個別的な主体をその底に脱自し、「心の本分」を証得することであつた。そのことは、南無阿彌陀仏である方法、「無始本有の心徳」である方法が往生することである。一遍が「よろず生きとし生けるもの、山河草木、ふく風、たつ浪までも、念仏ならずということなし」というように、私を超えた一切方法が往生することである。

以下、『一遍上人語録』を手がかりに、『一遍上人聖絵』をも参照しつつ、一遍の宗教体験を跡づけてみたいと思う。引用文の中、特に『聖絵』とことわらないものは、すべて『語録』（日本古典文学大系 岩波書店）からの引用である。

### 一、生死のことわり

弘長三年癸亥五月廿四日父如仏帰寂の時、本国に帰り給ぬ。そのうち或は真門をひらきて勤行をいたし、或は俗塵にまじはりて恩愛をかへりみ、童子にたはぶれて、輪鼓をまはすあそびなどもし給き。ある時此の輪鼓地にちてまはりやみぬ。これを思惟するに、まはせばまはる、まはさざればまはず、われらが輪廻も又かくのごとし。三業の造作によりて、六道の輪廻たゆる事なし。自業もしとどまらば、何をもてか流転せむ。ここにはじめて心にあたて生死のことわりを思ひしり、仏法のむねをえたりきとかたり給き。夫真俗二諦は

相依の法、邪正一如は実業のことわりなれども、在家にして精進ならんよりは、山林にしてねぶらむにはしかじと仏もをしへ給へり。又聖としかとは里にひさしくありては難にあふといへる風情もおもひあはせらるる事侍り。しかじ恩愛をすてて無為にいらんには。

この『聖絵』の文によると、一遍は、主体的に「生死のことわり」を知り、「仏法のむね」を体得し、「恩愛をすてて無為にいる」一步をふみ出している。ここにいわれている「生死のことわり」とは、いかなる意味であろうか。「仏法のむね」とは果たして何であろうか。

一遍は『語録』にいう。「身は無常遷流の形なれば念々に生滅す。心は妄心なれば虚妄なり。たのむべからず」と。「身は無常遷流の形なれば念々に生滅す」とは、自己および自己をとりまくすべての存在は、始めもなく終わりもなく流転してやまない無常なる存在であるから、刹那刹那に生滅するというのである。「心は妄心なれば虚妄なり」というのは、われわれが日常たよりに行っている分別心は、実は虚妄心であつて、真实心ではないというのである。

われわれ人間をも含めて、すべての存在は、始めもなく終わりのなく、無始無終に流転する無常なる存在である。われわれが無始無終に流転する無常なる存在であるということは、われわれの存在の根底が無限に開けているということであり、われわれが本質的に「無」を根拠として成立しているということである。われわれは本質的に「無」を根拠としているから、無常なる存在であり、刹那刹那に生滅する存在なのである。いいかえれば、生滅が「刹那」生滅であるということ、生滅が本来「無」生滅であること、不生不滅であることにほかな

らない。したがって、刹那生滅の流転は、不生不滅的な生滅の連鎖であり、いわば非連続的な連続であって、これを実体化し、対象化することはできない。ところがわれわれの分別心は、刹那生滅の流転を連続的な生として把握し、しかもその生に執着して、これを実体的に有として捉える。一遍が「生死というは妄念なり」というその生死は、このように連続的にみられ、有化し、実体化して捉えられた生と、その終極として把握された死とである。そして生死が本来刹那生死であることを十分に自覚せず、生死を相対的に見る分別心にひそむ生死への執着心、これが「妄」心とか「妄」念とかよばれる虚妄性の本質である。虚妄なる分別心は、その根底に自我の意識を伴うから、能所主客を分かっただけでなく、そのいづれをも有として、実体として執着する。一遍が「有心は生死の道、無心は涅槃の域なり……分別の念想おこりしより、生死は有なり」というように、分別心有るから、生死への執着がおこるわけである。生死を有として執着する分別心がなくなれば、その端的に無生死的な生死の自覚、即ち涅槃の自覚が現成する。したがって有分別心を捨てて無分別心へ、生死的な生そのものに死にきって無生死的な生死の自覚へ、主体的に転換がなされねばならない。その転換を可能にする媒介、それが一遍においては他力の名号である。

一遍は生死を解脱する方途として、他力の名号に帰した。一遍が生死を離れるために、他力の名号に帰して聖道自力を選ばなかったのは、自力の行につきまとう我執をそこに見出したからである。一遍が「我も此（聖道）の法門を人に教えつべけれども、当世の機根においては

かなうべからず。いかにも煩惱の本執にたちかえりて人々を損すべき故なり」といい、また「自力の時、我執憍慢の心はおこるなり」「いかに我執あらば修行成ずべからず」といって、我執を忌避したのはそのためである。聖道門が我執を伴いやすいのに対して、「浄土門は、身心を放下して、三界六道の中に希望する所ひとつもなくして、往生を願するなり。此界の中に一物も要事あるべからず。此身をここに置きながら生死をはなるる事にはあらず」と一遍はいう。浄土門は、我執のまわりついたこの身をここに置きながら生死を離れるのではなく、生死流転する身を捨て、虚妄なる我執の心を放下し、この世のものも悉く捨てさって他力の念仏に帰するのである。したがって一遍にとつて念仏とは、いかなる意味においても自力の行ではなく、法そのものの働きとしての本願他力の行でなければならぬ。たとい称名念仏であっても、その根底に少しでも自力のはからいが働いたならば、それは他力の行ではないとして退けられる。他力の念仏は、あくまでわれわれの生死的な主体を超え、分別を越えたものではあるが、われわれが身心を放下し、一切のはからいを停止したときに、それは初めて、法の働きかけとして、如来の本願力として、主体の根底に自覚されるのである。というよりはむしろ法の働きかけにより、如来の本願力の現前において、われわれの身心が放下せられ、一切のはからいが停止せられるのである。いいかえれば、如来の本願力の現前は、われわれにとつては、主体そのものの死、つまり「大死」として自覚されるのである。一遍が「およそ一念無上の名号にあいぬる上は、明日までも生きて要事なし。すなわち、とく死なんこそ本意なれ」とい

つて、如来の名号にあつたら直ちに死ぬのが本意であるといふのはその意味である。一遍は「一念無上の名号」の現前において「大死」を自覚したのである。他力の名号は、それ故に、名号をとなえるその一念の直下に、生死的な生に執着する我執の迷情を離れて、無生死的な生死の自覚に立たしめるものである。生死が本来「刹那」生死であるといふことの真に主体的な自覚は、いまこゝでの生死そのものをそのもとにおいて脱却し、生死の直下に無生死を自覚することにほかならないからである。「生死のことわり」とは、このような生死即涅槃のことわりなのである。「仏法のむね」とは、このことをおいてほかにない。一遍はこのような「生死のことわり」を知り、「仏法のむね」を得て、遁世への一步をふみ出したのである。

一遍が妻子を捨て、恩愛を捨てて遁世する場合に、「里にひさしくありては難にあう」という刃傷沙汰を一遍は経験したようであるが、しかし再出家の直接の原因がたとい何であつたにせよ、「身命を山野にすて、居住を風雨にまかせ」る決意のうちには、やはり死の自覚があつたにちがいない。その死は、生に対する単なる死の自覚ではなく、「刹那」生死の自覚のもとにおける主体そのものの死の自覚である。一遍の念仏が、主体の直下における今こゝでの「大死」の念仏であるのは、その出発点において、主体的に「生死のことわり」を知り、「仏法のむね」を体得した、自覚的な遁世であつたことによるものといわねばなるまい。

## 一、捨ててこそ

「身は無常遷流の形なれば念々に生滅す。心は妄心なれば虚妄なり。たのむべからず。」これが一遍によって主体的に自覚された現実相であつたが、この中には一遍の無常観と下根の自覚とが明らかに示されている。一遍は、この無常観と下根の自覚に促がされて「身命を山野にすて」たわけであるが、そのとき一遍の脳裏にえがかれていたのは空也の「捨聖」の姿であつた。一遍は「遁世のはじめ、空也上人はわが先達なり」といって、「三業を天運に任せ、四儀を菩提に譲」つた遊行の生涯を送つたが、その遊行は一遍が空也の行履をいかに慕つたかを物語っている。一遍が「我れ身命を愛せず。ただ無上道を惜しむ」といい、また「仏法には身命を捨てずして証利を得る事なし。仏法にはあたいなし。身命を捨つるが是あたいなり」といって、身命財をなげうつたのも、全く空也の影響であるといわねばならない。

一遍は、自分が「捨聖」の立場をとるのは下根のためであるとし、そのことに関して、次のようにいう。「念仏の機に三品あり。上根は、妻子を帯し、家に在りながら、著せずして往生す。中根は、妻子を捨つるといへども、住処と衣食とを帯して、著せずして往生す。下根は、万事を捨離して往生す。我等は下根のものなれば、一切を捨てずば、定んで臨終に諸事に著して、往生をし損ずべきなりと思ふ故に、かくのごとく行ずるなり。よくよく心に思量すべし」と。ここにいわれる上根は、親鸞を指している。親鸞は破戒の身を恥じて、「悲しいかな愚禿鸞」とみずからを歎いているが、その親鸞も、一遍の立場から見れば、上根の人である。一遍は、「魔に付いて、順魔、逆魔のふたつあり。行者の心に順じて魔となるあり、行者の違乱となりて魔となる

あり。ふたつの中には順魔がなお大事の魔なり。妻子等是なり。」と  
 いて、妻子等の「順魔」は、病患災難などの「逆魔」よりも恐ろし  
 い魔として退けている。そこには、一遍が家庭にとどまり得ないで、  
 妻子も家をも捨てたことへの深い自己省察が秘められている。親鸞は  
 いわゆる「非僧非俗」の立場をとった人であるが、彼の非僧非俗の立  
 場は、半僧半俗というような中途半端なものではなく、僧という観点  
 から見れば、一般の僧よりも徹底した僧であり、他面、俗という観点  
 から見れば、これまた徹底的に俗で、俗の底を貫いて俗でないところ  
 から俗に生きた。世間からみれば、不徹底な半僧半俗に見えるかもし  
 れないが、親鸞においては、全僧全俗ともいべきいきたであつた。  
 そのようないきたは、一遍にとつては、到底まねのできない上根の  
 人のいきたであつた。一遍が、遊学先の九州から故郷の伊予に帰つ  
 て、還俗したころ（二二六三）、親鸞（一一七三—一二六六）は京都にい  
 たわけであるが、一遍は親鸞の存在を意識していたのであろうか。

親鸞を上根とすれば、中根は誰か。中根は、「僧」ではあるが、衣  
 食住を帯して、それに執着しない法然を指したものであろう。法然は  
 「衣食住の三は念仏の助業なり」といって、衣食住に念仏を助ける積  
 極的な意味を認めている。一遍は「衣食住の三は三悪道なり。衣裳を  
 求めかざるは畜生道の業なり。食物をむさぼりもとむるは餓鬼道の業  
 なり。住所をかまうるは地獄道の業なり。しかれば、三悪道をはなれ  
 んと欲せば、衣食住をはなるべきなり」といって、衣食住すら捨てて  
 しまった。一遍が、妻子や衣食住を「魔」とか「三悪道」とかいろいろ  
 げしい言葉でよんだ背景には、いわゆる悪人正機の「悪人」としての

実存的な体験があつたのであろう。かくして一遍は、法然や親鸞のい  
 きかたとは違った「捨聖」の道を歩んだわけである。この「捨てる」  
 ということは、また一遍の念仏における安心の上にな大きな役割を果た  
 している。

一遍は、興願僧都という人から念仏の安心を問われて、空也の「捨  
 ててこそ」という言葉をもって答え、つづいて「念仏の行者は、智慧  
 をも愚癡をも捨て、善悪の境界をもすて、貴賤高下の道理をもすて、  
 地獄をおそるる心をもすて、極楽を願う心をもすて、又諸宗の悟をも  
 すて、一切の事をすてて申す念仏こそ、弥陀超世の本願にもつともか  
 ない候え」とのべている。智慧と愚癡、善と悪、貴賤と高下、地獄と  
 極楽というような二元の世界を捨て、あらゆる「もの」にかかわる心  
 を捨てて、南無阿弥陀仏になるところに安心があるというのである。  
 心が何かにかかわるとき、心はその何かによって左右される。心が他  
 なるものによって動かされるところに安心は無い。他なるものによつ  
 て動かされる心は、動揺心であり、散乱心であつて、安心ではない。  
 たとえ他なるものが阿弥陀仏や極楽であつても、心の奥深くに微塵で  
 もそれらを思う心があるならば、その心は、やはり動揺心であつて、  
 安心ではない。決定心といわれる「もの」も、悟りといわれる「もの」  
 すらも、すべて「何か」である。その「何か」が残っている間は安心  
 からは程遠い。一遍が「仏をおもい経をおもう、ともすれば地獄の  
 焰」というのはその意味である。仏に帰命する能帰の衆生も、帰命さ  
 れる仏も、すべて捨てたところ、仏の存在する基盤と衆生の存在する  
 基盤が崩れて、仏もなく衆生もなくなつたところ、そこまで捨てきり

なければ安心ではない。仏と衆生という二の成り立つ根拠が露わになるまでは不安が残る。仏も仏でなくなったところ、衆生も衆生でなくなったところ、そこに仏と衆生という二つの成り立つ根拠が露わになり、そこに至って初めて安心がある。弥陀超世の本願にかなった他力の念仏が一切の事を「捨てて」申す念仏であるといわれるのはその意味である。

浄土教では、安心といえ、至誠心・深心・回向発願心の三心を指す。三心はわれわれのおこす信心であり、願往生心であって、往生の要因として最も重要視されるものである。しかし一遍は、三心は自力我執を捨てない人を他力称名にひきいれるために施設するまでであって、すでに他力の名号に帰した人には不必要であるから、これを廃捨するという「即施即廢」の立場をとる。一遍が「三心とは、身心を捨て、念仏申すより外に別の子細なし。其の身心を棄てたる姿は、南無阿弥陀仏これなり」というのは、「即施即廢」の中の「即廢」の立場である。したがって、一遍にとって三心とは、三心を三心として分別する分別心を捨て、ちりほどのほからいをも捨てた他力の念仏のうちにある。三心は、われわれのおこす三心を超えて、他力の念仏になりきることのほかにない。一遍のいう他力の念仏とは、能所不二、機法一体の念仏である。それはいかえれば、結縛一行三昧であり、念仏三昧である。念仏三昧においては、「我も我にあらず。故に心も阿弥陀仏の御心、身の振舞も阿弥陀仏の御振舞、ことばもあみだ仏の御言なれば、生きたる命も阿弥陀仏の御命なり」と一遍の消息法語にいわれるように、衆生の称える無我無心の称名がそのまま如来の称名で

ある。それ故に一遍は「念仏三昧すなわち弥陀なり」という。

念仏三昧について一遍はまた、「念仏三昧は、無色・無形・不可得の法なり。」「彼此往来なし。無来・無去・不可思議不可得の法なり」ともいう。念仏三昧が「無」色、「無」形、「無」来、「無」去の法であるといわれるのは、念仏三昧において一切のものの根拠が露わになり、「水が水をのみ、火が火を焼くがごとく、松は松、竹は竹、其体おのれなりに生死なく」（語録）万法が「無心」であることを露呈するからである。万法が「無心」にその本性を露呈する念仏三昧においては、われわれのおこす三心、即ち「安心」ということはもはや問題にならない。それ故に一遍は「念仏は安心して申すも、安心せずして申すも、他力超世の本願にたがう事なし。弥陀の本願に欠けたる事もなく、あまれることもなし。このほかにさのみ何事をか用心して申すべき。ただ愚なる者の心に立ちかえりて念仏したもうべし」というのである。一遍が「ただ愚なる者の心に立ちかえりて念仏したもうべし」というのは「無心」にかえれという意味である。「無心」にかえって初めて心の安らぎがある。「無心」とか「無念」とかいわれるところまで捨てきって初めて安心できるのは、存在するものがすべて「無心」を根拠とし、「無心」に根ざしているからである。一遍のいう「捨ててこそ」とは「無心」にかえることだったのである。

### 三、十一不二頌

文永八年秋、一遍は

予州窪寺というところに、青苔緑蘿の圃地をうちらはひ松門柴戸

の閑室をかまへ、東壁にこの二河の本尊をかけ交衆をとどめてひとり経行し、万事をなげすてもはら称名す。四儀の勤行さはりなく三とせの春秋をくりむかへ給ふ。かの時己心領解の法門とて七言の頌をつくりて、本尊のかたはらのかきにかけたまへり。其の詞に云く、

十劫正覚衆生界 一念往生弥陀国

十一不二証無生 国界平等坐大会

(聖絵)

『聖絵』によると、一遍はこの「十一不二頌」をつくる前に、信濃の善光寺に参籠して善導己証の法門を顕わし、二河白道の図を画き、その図を窪寺において本尊としてかけたという。この記録は、われわれに善導と法然の二祖対面を思いださせる。法然は、「善導は是れ三昧発得の人なり。道において既に証あり」「善導に遇わずば決智生じ難し」とのべ、善導を弥陀の化身としてこれに傾倒した。一遍は「法に依って人に依らず」という立場をとったが、浄土門諸流の異義がまぢまちであった時代にあつて、善導の領解に時と所とを超えて直参し、名号を主体とする己心領解に一層の確証を得たものと思われる。一遍はこの「十一不二頌」をみずから己心領解の法門といい、「此の別行結願の後はなく境界を厭離し、すみやかに万事を放下して、身命を法界につくし、衆生を利益せん」(聖絵)と決意している。

「十一不二頌」における「十劫正覚」というのは、法蔵比丘が誓願をたてて修行し、その誓願が果遂されて阿弥陀仏となり、西方浄土の教主となった、その時が十劫の昔であるというのである。誓願のなかには、衆生は念仏すれば往生ができる、もし往生ができなければ自分

は仏にならないと誓われているから、十劫の昔にその誓願が成就したということ、その時に衆生の往生の業が南無阿弥陀仏と決定したということである。その場合に、十劫というのは同一論理の世界における数のつきかさねを意味するのではなくて、仏の正覚が日常性から超越していることを神話的に表象したものである。われわれは日常、自己中心的な我性から、阿弥陀仏を实体化し、対象化し、これを自己の外に求め、仏と自己との間に十劫という時空の隔てをおくが、本来は、一切の限定をはなれ、一切の相をもたぬ「法」が、いろもなくかたちもましまさぬ一如より、かたちをあらわしたのが、報身仏としての阿弥陀仏であり、その本願力である。一遍が「阿弥陀の三字を無量寿というなり。此の寿は無量常住の寿にして不生不滅なり。すなわち一切衆生の寿命なり。故に弥陀を法界身というなり」というのは、報身の弥陀が本来は法身の弥陀にほかならないからである。阿弥陀仏は本来常住であり、不生不滅である。しかもその無量常住性、不生不滅性が、本質的なものとして、本来的にわれわれにそなわっているのである。われわれはその根底において阿弥陀仏の無量常住に根ざしており、阿弥陀仏の不生不滅の場から現成しているのである。したがって、日常的な自己の立場からは超越的な阿弥陀仏も、脱自的な超越の場に立てば、阿弥陀仏は本来的に自己と不離であつたことが自覚される。その自覚の場が機法一体の南無阿弥陀仏である。それゆえに、阿弥陀仏の十劫正覚に衆生の業が南無阿弥陀仏と決定したということは、有限な人間そのものが阿弥陀仏の正覚という超越の場から本質的に現成していることの自覚を意味する。いいかえれば、われわれの存在が立つて

いる現在という時点の底が無限に開けており、阿弥陀仏の正覚もそこで成就し、衆生の往生もそこで成就するということの自覚である。そしてわれわれの主体の直下にあるその無限の開けが南無阿弥陀仏なのである。念仏が「王三昧」とか「白木の念仏」とか「無礙の一道」とかいわれるのはその意味である。二河白道について、一遍が「中路の白道は南無阿弥陀仏なり」というのも、白道が二河という生死的な主体の直下に開かれ、そこにおいて此土と彼土、衆生と仏の距てが消され、すべてのものが空ぜられるからである。一遍においては、超越的な阿弥陀仏の存在を信じて自己が南無と帰命するのが南無阿弥陀仏であるというのではない。仏と自己とが相対立する立場から、仏と自己との交わりを指して、南無阿弥陀仏であるというのではない。仏と自己との関係の上に南無阿弥陀仏が成りたつのではなくして、逆に独一的なる南無阿弥陀仏の上に南無「即」阿弥陀仏の関係が成りたつのである。そのことは、阿弥陀仏が、自己の彼岸ではなく、むしろ自己の此岸に、彼岸と此岸との相対を超えた絶対の此岸に立ち帰ったところに自覚されるということではなければならない。われわれの主体の直下における今ここでの一念南無阿弥陀仏に、まよいからさとりへ、生死から無生死的な生死への転換が現成するということでなければならぬ。「一念往生弥陀国」の一念は、そのような主体の転換を現成する南無阿弥陀仏の一念である。それは仏を自己の外に求めるのではなく、どこまでも自己の内へと求め、かくして自己そのものを脱自する、その脱自の端的に現成する機法の相対なき南無阿弥陀仏こそ往生であるとし、そこに立つ立場である。「一念往生弥陀国」とは、このよう

に一切の相対を自己の根底に今ここで脱自しきる立場の自覚であるといえよう。一遍が「まよいも一念なり。さとりも一念なり。法性の都をまよい出でしも一念の妄心なれば、まよいを翻えずも又一念なり。然れば、一念に往生せずば、無量の念にも往生すべからず。故に、一声称念すれば罪みな除くともいい、一念弥陀号を称得すれば、彼に至り、また法性身に同ぜんとも積するなり」「念仏というは南無阿弥陀仏なり。もとより名号即往生なり。名号の所には一念十念という数はなきなり」「往生は初の一念なり。初の一念というもなお機に付きていうなり。南無阿弥陀仏はもとより往生なり。往生というは無生なり。此の法に遇う所をしばらく一念というなり。三世截断の名号に帰入しぬれば、無始無終の往生なり。臨終平生と分別するも、妄分の機に就きて談ずる法門なり。南無阿弥陀仏には臨終もなく、平生もなし。三世常恒の法なり。出ずる息ある息をまたざる故に、当体の一念を臨終とさだむるなり。しかれば念々臨終なり、念々往生なり。故に回心の念々に安楽に生ずと積せり。およそ仏法は当体の一念の外には談ぜざるなり。三世すなわち一念なり」といって、南無阿弥陀仏がそのまま往生であり、南無阿弥陀仏の外に往生があるのではないといわれるのは、当体一念の南無阿弥陀仏が、自己そのものを自己の根底に今ここで脱自しきつた立場の自覚であるからである。南無阿弥陀仏が、過去から現在、未来へと流れる悠久な時の流れを今ここで前後際断して、直ちに十劫正覚に至りとどく絶対的な一念であるからである。そこには機もなく法もなく、名号のほかに往生もない。「ただ南無阿弥陀仏が往生するなり」「もとより名号即往生なり」と一遍がいうように、

ほかならぬその一念こそが往生である。善導が「前念命終、後念即生」といい、「一声称念罪皆除」というのも、当体一念における念仏即往生にほかならない。

一遍の南無阿弥陀仏は機法一体の南無阿弥陀仏であった。一遍において機法一体とは、南無阿弥陀仏という、一切の相対分別を内に絶した、真に主体的な自覚の場に立つてのことであった。「されば名号は青黄赤白の色にもあらず、長短方円の形にもあらず。有にもあらず無にもあらず。五味をもはなれたる故に、口にとなうれども、いかなる法味をもおぼえず。すべていかなるものとも思い量るべき法にあらず。

……ただ声にまかせてとなうれば、無窮の生死をはなるる言語道断の法なり」「されば名号は即ち名号なし」と一遍によっていわれるように、名号は一切の限定をはなれ、一切の相をもたぬ空、無我を自性とするものであり、いかなる名字をも絶する無名字をその本性とするものである。法照禪師の「念即無念、声即無声」といわれる無念、無声の名号である。そのような名号の主体的な自覚においては、十劫はもはや十劫ではなく、一念はもはや一念ではない。一遍が「当体の南無阿弥陀仏の外に前後の沙汰有るべからず」「当体一念の外に所期なきを無後心という」というのはそのためである。ただ南無阿弥陀仏と身心を放下するところが無生を証するところなのである。したがって一遍は「名号の外に機法なく、名号の外に往生なし。一切万法はみな名号体内の徳なり。然ればすなわち、南無阿弥仏と息たゆる処に得無生忍なりと領解する一念を臨終正念とは申すなり。是れ則ち十劫正覚の一念なり」という。そこにおいては十劫と一念とは不二であり、弥陀

国と衆生界とは不二平等である。しかし不二平等であるとはいっても、弥陀国と衆生界とが即自的・直接的に同一であるというのではない。そうではなくて、弥陀国と衆生界とが相対立する立場をあくまで主体の内を超え、主体の根底において否定しきったところにおいて弥陀国と衆生界とは不二平等であるというのである。弥陀国と衆生界とが不二であると自覚される場所では、かえって弥陀国は底なく弥陀国であり、衆生界は底なく衆生界であると自覚されるのである。しかも弥陀国と衆生界とは、互いに相映発して、衆生界が弥陀国を映し、弥陀国が衆生界を映すという回互的な関係にある。

浄土教では回向が回帰的であり、円環的である。回向は此土からだけでもなく、彼土からだけでもない。此土からと彼土からと相互往還的である。往相のあるところには必ず還相があり、還相のあるところには必ず往相がある。本願のはたらきは弥陀から出て衆生に及び、それからまた弥陀に還る。弥陀に還るときには、本願とはいわれないで、至誠心とも深心とも回向発願心ともいわれる。同じことを此土からみれば、三心が衆生から発して弥陀に達すると、弥陀の方からは本願となってまた衆生の方へ還ってくる。この往還の回向が南無阿弥陀仏の上では往が還であり、衆生の信が仏の証であり、同時に還が往であり、仏の証が衆生の信であるという関係になる。南無阿弥陀仏においては、往と還、信と証が一つである。『無量寿経』に、阿難が無量寿仏を礼して、「世尊よ、願わくは（われ）かの仏の安楽国土と、およびもろもろの菩薩・声聞の大衆を見たてまつらん」と説きおわるや、直ちに無量寿仏は大光明を放って、あまねく一切の諸仏の世界を照らし、



そのために、現実の世界において釈尊の会座にいた人々は、一時に無量寿仏を見たてまつり、かの浄土の聖衆も、釈尊の会座の人々を見たと言われている。阿難が無量寿仏を礼したその刹那に、この世の分別による此土と彼土との別がなくなつて、唯仏与仏の境界が阿難のうちに開いたのである。唯仏与仏の境界とは、往還二回向の回互的な關係を示すものともいえる。一遍が念仏三昧を「見仏」というとき、念仏三昧のもとにおける往還の回互的な關係を「見仏」というのである。一遍が「今の念仏三昧というは、無始本有常住不滅の仏体なれば、名号即ちこれ真実の見仏、真実の三昧なり。故に念仏を王三昧というなり。」「称名の外に見仏を求むべからず。名号すなわち真実の見仏なり。肉眼をもて見るところの仏は真仏にあらず。もし我等当時の眼に仏を見れば、魔なりとするべし」というのはその意味である。

#### 四、六十万人頌

文永十一年の夏、高野山を過て熊野へ参詣し給ふ。(中略)爰に一人の僧あり。聖すすめての給はく、一念の信をおこして南無阿彌陀仏と唱て此札を受給ふべしと。僧のいはく、今一念の信心をこりばならず。うけば妄語なるべしとてうけず。聖の給はく。仏教を信ずる心おはしませずや。などかうけ給はざるべき。僧のいはく、經教をうたがはずといへども信心のおこらざる事はちからおよばざる事なり。時にそこばくの道者あつまれり。此僧若うけずば、皆うくまじきにてはべりければ、本意にあらずながら信心おこらずともうけ給へとて僧に札をわたし給ひけり。是を見て道者皆悉くうけはべ

りぬ。僧はゆくかたをしらず。この事思惟するに故なきにあらず。勸進のをもむき冥慮をあふぐべしとおもひたまひて本宮証誠殿(註)の御前にして願意を祈請し、目を閉ていまだまどろまざるに、御殿の御戸ををしひらきて白髪なる山臥の長頭巾かけて出給ふ。長床には山臥三百人ばかり首を地につけて礼敬し奉る。此時権現にておはしませしけるよとおもひ給て信仰しいりておはしけるに、かの山臥聖の前にあゆみ寄給ての給はく。融通念仏すすむるひじりいかに念仏をばおしてすすめらるるぞ。御坊のすすめによりて一切衆生はじめて往生すべきにあらず。阿彌陀仏の十劫正覚に一切衆生の往生は南無阿彌陀仏と決定する所なり。信不信をえらばず。浄不浄をきはらず。其札をくばるべしとしめし給う。(聖繪)

(註)「熊野の本地は阿彌陀なり。和光同塵して念仏をすすめ給わんが爲に神と現じ給うなり。故に証誠殿と名すけたり。これ念仏を証誠したもう故なり」と『語録』にある。

これが一遍の「我が法門は熊野権現夢想の口伝なり。年来浄土の法門を十二年まで学せしに、すべて意樂をならいうしなわず。しかるを熊野参籠の時、御示現にいわく、『心品のさわり有りるべからず。此の心はよき時もあしき時も迷いなる故に出離の要とはならず。南無阿彌陀仏が往生するなり』と云々。我此の時より自力の意樂をば捨て果てたり。」と自覚した、熊野神勅による神秘的な体験であつた。一遍はこの体験を次のような「六十万人頌」と「六字無生頌」にまとめた。

#### 六十万人頌

六字名号一遍法 十界依正一遍体  
万行離念一遍証 人中上々妙好華

六字無生頌

六字之中 本無生死

一声之間 即証無生

一遍というのは、道号であると同時に、六字の名号であり、当体の一念である。一遍の道号については、『諺釈』に「独一の名号は法界に周遍するが故に尊号を称して一遍となすなり」とある。当体の一念は、「刹那」生滅の自覚のもとにおける一念であり、一念に不生不滅の阿弥陀仏がわれわれの主体の根底に現成する立場の自覚である。それはまた、称名する刹那刹那にわがはからいを超えて十劫正覚が成就し、念々声々に生死を離れて弥陀大会に坐する立場の自覚であるともいえる。

一遍においては、念仏は無我の念仏であり、「無我にして念仏申すが死するにてあるなり」といわれる「大死」の念仏であるから、その念仏は私が申す念仏ではなく、一遍のいわゆる「念々の称名は念仏が念仏を申す」という念仏である。「念仏が念仏を申す」とはいつでも、そのことは始覚の機を顧みない本覚法門の立場に立つことを意味するのではない。そうではなくて、始覚、本覚を主体の根底において突破し、始覚の機が始覚の機でなくなったところ、本覚の法が本覚の法でなくなったところにおいて念仏を申すという意味である。「念仏が念仏を申す」ということは、念仏が念仏を申すということが私において現成することであり、実はそれが私が念仏を申すということとの真意にはかならない。そこには対象もなく目的もない。「ただ南無阿弥陀仏が往生する」のである。一遍は、念仏の彼方に往生を期待

して、念仏をその目的に対する手段、あるいはその結果に対する原因と考えるような修証二元の立場に立つのではなく、一念の当体が往生であるという、念仏の足下に浄土を自覚する修証一等の立場に立っていた。それは弥陀を自己の外に求めるのではなく、自己の内を求め、身心を放下したその放下の端的に現前する能所なき心こそが「心王の如来」であり、弥陀であるとす立場である。『聖絵』に、「身を穢国に捨て、心を浄域にすまし、偏に本願を仰ぎ、専ら名号を唱えれば、心王の如来自然に正覚の台に座し、己身の聖衆踊躍して法界に遊ぶ」とあるのは、その意味でなければならない。能所なき心に立ち帰る念仏においては、普通証への手段と解される修がその手段性を放下し、同様に修の目的と解される証がその目的性を離脱し、共に主体の根源へ帰一する。そこにおいて修と証とは一等である。しかも無我の念仏は、念仏という修そのものが、修証相對の根源である「心王の如来」に立ち帰るわけで、その修は「心王の如来」という証を基盤とした、道元のいわゆる「証上の修」ともいうべきものである。証を離れた修にはどうしても証を求める我執心がつきまとう。我執は、一遍がもつとも忌避したものである。我執を捨て身心を放下した修は、そのまま証の現成である。称名がそのまま往生である。そこには臨終もなく平生もない。称名の位が来迎である。それ故に一遍は、「ただ今の念仏の外に臨終の念仏なし、臨終即平生なり。」「称名の位が即ちまことの来迎なり」という。

一遍においては、称名の位が往生であり来迎であるのみならず、信もまた称名である。『語録』に、「称名する外に全く三心はなきなり」

といわれるように、三心即ち信心も称名であり、称名する能所なき無心こそが名号から無回向に回向された信心なのである。このようにして信行証が称名行を根本にして一如ならしめられる。一遍にとつては、信行証は本来一つであり、「独一なる名号」そのものの現成にはほかない。

信行証が本来一つであるという一遍の自覚は、南無阿弥陀仏に對する一遍の六字釈にもあらわれている。法然や親鸞が、南無阿弥陀仏を南無と阿弥陀仏とに二分しているのに対し、一遍は、南無阿弥陀仏を三分して「南無とは十方衆生なり。阿弥陀とは法なり。仏とは能覚の人なり。六字をしばらく機と法と覚との三つに開して、終には三重が一体となるなり。しかれば名号の外に能帰の衆生もなく、所帰の法もなく、能覚の人もなきなり。是れ則ち自力・他力を絶し、機法を絶する所を南無阿弥陀仏といえり」という。一遍は、六字名号の中に機と法のみではなく、覚をも加えて、機と法と覚、つまり信と行と証とを見ているのである。名号は信行を具足しているだけではなしに、信行証を具足しているというのである。一遍が機法一体の名号というとき、その名号は行者の行を貫いて仏の正覚にまで届いているわけである。念仏即往生という修証一等の立場は、このような六字釈においても自覚されていたといわねばならない。

したがって、南無阿弥陀仏の一念に、生死的な生そのものに死にきって、無生死的な生死の自覚へ、主体の根本的転換がなされるわけである。主体の根本的転換は、われわれの心が名号を領することではなく、逆に、われわれの心が名号に全領されることである。われわれの

心が名号を領することは、無生死的な名号を生死的な心にひきいれることであって、それはわれわれが名号を分別の対象とすることにほかならない。分別は迷妄である。「名号に心をいれるとも、ここに名号をいれるべからず」「名号に領せらるるとも名号を領すべからず」と一遍がいうのはそのためである。われわれの心を名号にいれ、心が名号に全領されることによって、はじめて名号の智慧である「大円鏡智」がわれわれの「本来の面目」として主体の根底に自覚されるのである。われわれの心を名号にいれるとき、「名号の智光」のちからによって衆生の煩惱の薪が燒滅され、われわれに本来をなわっている「仏性」が顕わしだされるのである。それゆえに、一遍は次のようにいう。「およそ万法は一心なりといえども、みずからその体性をあらわさず。我が目をもて、わが目を見る事を得ず、又木に火の性有りといえども、其の火その木をやく事をえざるがごとし。鏡をよすれば我が目をもて我が目を見る。これ鏡のちからなり。鏡というは、衆生本有の大円鏡智の鏡、諸仏已証の名号なり。しかれば名号の鏡をもて本来の面目を見るべし。故に觀經には、明鏡を執りて自ら面像を見るが如しと説けり。又別の火をもて木をやけば則ちやけぬ。今の火と木中の火と別体の火にはあらず。然れば方法豊かならず因縁和合して成ずるなり。其の身に仏性の火有るといえども、われと煩惱の薪を燒滅する事なし。名号の智光のちからをもて燒滅すべきなり」と。「大円鏡智」というのは衆生に本来をなわっている無漏智であるが、日常は煩惱の雲におおわれているから顕われない。われわれが普通にわれわれの主体と考えているものは「大円鏡智」ではなくて「阿頼耶識」であ

る。「阿頼耶識」は、無窮の生死をつみかさね、それを重荷として背負っている生死輪廻の根拠である。その「阿頼耶識」の殻が、ひとえの称名にうち破られ、無始以来の生死の重荷が一念の念仏によって除かれ、本来的な主体である「大円鏡智」に転ずるのである。その転依を転識得智という。「大円鏡智」は般若の無二智であり、無分別智であり、すべてのものの相を如実に現わし出す智慧であるから、我他・彼此を差別することなく平等とみる「平等性智」ともなり、すべてのものをさわりなく観察する「妙觀察智」ともなり、衆生を利益する種々の所作を成就する「成所作智」ともなりうるのである。名号をとる驚きである。一遍が「他力称名は不可思議の一行なり」「ただ声にまかせてとなれば、無窮の生死をはなるる言語道断の法なり」というゆえんである。

浄土教は、ふつう實在論的傾向を有し、弥陀や浄土をわれわれの外にあるものとして客体的・超越的に説く。いいかえれば、浄土教はいわゆる指方立相の立場に立つ。しかし指方立相の立場を「大円鏡智」の立場から見ると、それは衆生の妄執にそって説かれた仮説にすぎないことが明らかになる。たとえそれが自内証の投影であり、その意味ではそれは真実であるとしても、自己の外に「存在するもの」として弥陀や浄土が説かれるという点では、それは機に「対する」法でしかありえない。「大円鏡智」がわれわれの「本来の面目」であるという立場においては、弥陀や浄土が、機に「対する」法としてではなく、機に「即する」法として、内在即超越のあり方を提示する。超越とはい

っても、それは上への超越を意味するのではなく、自己の存在の根拠を突破してその底から自己を基礎づける下への超越である。それゆえに、弥陀や浄土がわれわれの心に「即して」主体的に説きあかされる場合には、弥陀はわれわれの心のうちにありつつ、われわれの心の底をうちぬいた脱自的な自己として、弥陀がわれわれの「本来の面目」であり、真の自己である。一遍が、「これより西方に十万億土の仏土を過ぐという事は、実に十万億の里数を過ぐるにはあらず。衆生の妄執のへだてをさすなり。善導の釈に『竹膜を隔つるに即ち之を千里に踰ゆとおもえり』といえり。ただ妄執に約して『十万億土を過ぐ』という。実は里数を過ぐる事なし。故に経には、阿弥陀仏こを去ること遠からずと説けり。衆生の心をさらずという意なり。凡そ大乘の佛法は心の外に別の法なし。ただし聖道は万法一心とならば、浄土は万法南無阿弥陀仏と成ずるなり。万法も無始本有の心徳なり。しかるを我執の妄法におおわれて其の体あらわれがたし。今、彼の一切衆生の心徳を願力をもて南無阿弥陀仏と成ずる時、衆生の心徳は開くるなり。されば名号は即ち心の本分なり。是をこを去ること遠からずともい、謂うなかれ西方遠しと、唯須いよ十念の心を、ともいうなり」というのはその意味である。つまり、一切の相対を自己の根底に今ここで脱自しきつた、その脱自の端的に現前する能所・機法の相対なき南無阿弥陀仏こそが「心の本分」であり、「ただ一心の本源は自然に無念なり」と一遍によっていわれる「一心の本源」なのである。

われわれが「心の本分」「一心の本源」に立ちかえってみると、恰かも火が火を焼いて火定三昧にあるように、松も南無阿弥陀仏、竹も

南無阿弥陀仏、万法すべてが南無阿弥陀仏となり、南無阿弥陀仏が法界のすべてとなる。一遍が「名号の外に機法なく、名号の外に往生なし。一切万法はみな名号体内の徳なり」というように、そこには南無阿弥陀仏に對立する何ものもない。それ故に名号の当体に「善惡の境界はみな浄土」となり、「十界の差別なく娑婆の衆生までも極樂の正報につらなる」のである。

六十万人とは、「六十万人頌」の四句の各頭字を取ったものであるが、同時にそれは一切衆生のことである。一切衆生という中には、人間の価値的な世界——たとえば地獄の世界から仏の世界までを十種にわけた十界というような——はもちろん、広く自然の存在界も含まれているが、そのような一切衆生がすべて只今ここにおける一遍の南無阿弥陀仏の体なのである。一遍が横川の真縁上人という人に宛てた手紙の中で、「南無阿弥陀仏の六字の外にわが身心なく、一切衆生にあまねくして、名号これ一遍なり」といっているのは、端的な一遍の南無阿弥陀仏が、唯一の名号でありながら、法界をみだしてゆきわたらないところとはなく、しかも「当体の南無阿弥陀仏の外に前後の沙汰有るべからず」、私の念仏もなく、あなたの念仏もなく、私の念仏を超え、あなたの念仏を超え、一と一切とを超えて、「一心の本源」にかえるというのである。このように、われわれの個別的な主体をその底に超えた脱自的な超越の場においては、自と他、一と一切との限定がなく、円融無礙であるから、自は他であり、他は自であり、一人は一切人であり、一人は一人であり、一行は一切行であり、一切行は一行である。『聖絵』に「一遍の称名法界に遍じて前なく後なく、

有識含靈みなことごとく安樂の能人、無極の聖と成ずる」といわれるのは、その消息を物語っている。

「六十万人頌」は、「六字無生頌」にも述べられているように、「本誓六字の名号、無生を一声に証す」（聖絵）という一句に要約することができ、「無生を一声に証し」た一遍の主體的な念仏は、要するに「なまざかしからで、物いろいを停止して、一向に」念仏を申すことにつぎる。善導が「人中の上々人」と誉めたのも、ただ「一向に念仏する」という一事についてであった。「一向に」申す念仏、つまり「無心」なる念仏が、そのまま「弥陀の御心」であり、「弥陀の御振舞い」にほかならないからである。

一遍は、ひとびとに「六十万人頌」の密意を伝え、一切衆生決定往生の記別をさずけるために、「南無阿弥陀仏六十万万人決定往生」と書いた札を配って回国した。この賦算は、札を配ることによって一人でも多くの人に念仏の縁を結ぶための行であった。賦算について『一遍上人絵詞伝直談鈔』には、「たとい私立なりといえども無上功德の名号を与う、是れ至極の大善なり。耳に聞き口に誦するも無辺の聖徳識心に攪入す、況んや直ちに心腑に受けて之を白骨に収む。豈に多功德に非ずや」という。賦算によって、名号を人々の心腑に授け白骨に収めさせることができるというのである。賦算による結縁は、札を受けた人が、直ちに念仏を申して得脱する場合もあるであろうが、そうでない場合もある。たとえ札を受けた人が直ちに得脱できなくても、いつかはこれを果たす因縁を結ぶことができる。その意味において、賦算による結縁は、一切衆生に念仏の種子をまくことであつたといえよう。

五、念起即覺

一遍にとつて念仏とは、いかなる意味においても自力の行ではなく、法そのものの働きの他力の行であった。他力の行は、あくまでわれわれの生死的な主体を超えたものであるが、その場合に、一遍は、超越を自己の外に、自己の上に向かって求めるのではなく、自己の内に向かって、自己の心の底深くに、自己の基底を破った脱自的な方向に求めた。かくして個別的な主体をその底に超えた根源として「心の本分」「一心の本源」を自覚したのである。一遍浄土教のこの特質は、浄土教のなかでも多少聖道門的な傾向のある証空の西山義を、証空の弟子、聖達のもとで、一遍が首尾十二年間学んだという外的要因にも依るが、それよりもむしろ聖道・浄土の別なく、広く仏法の真意を求めてやまない一遍自身の内的欲求に依ったものと解される。一遍の他力義が「法に依って人に依らない」といわれるのはそのためである。唐橋法印という人が、一遍は勢至菩薩の化身であるという霊夢を見て、その記録を持参したとき、一遍が「念仏こそ詮にてあれ。勢至ならずば信じまじきか」といしましめられたという話は、「法に依って人に依らない」一遍の他力義を示す一例である。一遍の他力義は自力・他力を分別した上の他力ではなしに、「法に依る」ことであり、法とは機法一体の南無阿弥陀仏であるから、他力念仏とはいっても、その他力は自他を超え機法を超えている。一遍にとつては、自力・他力の分別は初門のことで、「自他の位を打ちすてて唯一念仏になるを他力とはいう」のである。一遍の念仏が禪の脱我、身心脱落と非常によ

く似ているのは、それが聖道・浄土、自力・他力という二元性の否定の上に立つ念仏であったからである。一遍が念仏によって禪の印可を受けることができたのも、一遍の念仏が機法不二の念仏であったことによる。

一遍は、熊野詣でと相前後したころ、摂津兵庫の宝満寺で、紀州由良の法燈国師に参禅した。法燈国師は高野山の萱堂聖の始祖であり、その勢力は熊野においても極めて大きかったといわれる。一遍が熊野へ行く前に高野山へ登り、高野浄土とも呼ばれる、高野聖の本拠地を巡歴したことを考えあわせると、萱堂聖の念仏を媒介として一遍は熊野ゆきを勧められ、法燈国師と交渉をもつようになったものと想像される。

法燈国師は一遍に一間を呈して、「念起即覺」と問うた。一遍は即座に和歌をもつて答えた。

称ふれば仏も吾もなかりけり

南無阿弥陀仏の声ばかりして

国師は「未徹在」といった。未だ悟りに徹していないという批評である。「声ばかりして」というところにまだ分別が残っていて、南無阿弥陀仏になりきっていないというのであろう。一遍は直ちにまた一首をよんだ。

称ふれば仏も吾もなかりけり

南無阿弥陀仏 南無阿弥陀仏

これを聞いて、国師は禪の印可を一遍に与えたといわれる。

## 結

以上、一遍のたどった道を断片的に取りあげて、彼の宗教体験を跡づけてきた。一遍にとつては、南無阿彌陀仏が一切の出発点であり、同時に一切の帰着点であり、かつ一切そのものであった。「よろず生きとし生けるもの、山河草木、ふく風たつ浪までも念仏ならずということなし」と一遍によっていわれるように、南無阿彌陀仏が法界のすべてであつて、南無阿彌陀仏を離れては何ものもありえない。一遍はそのような名号に帰することによって、自己の本家本分に帰つたのである。いいかえれば「万法南無阿彌陀仏」といわれるその方法によって証せられる自己、つまり自己ならぬ自己を自覚したのである。名号はもともとわれわれの本家本分であり、名号の自受用智はわれわれの本来的な主体のありかたである。そこでは、生死を実体化し、これを有として執着する分別は、本家本分を離れて他郷に流転する、よりどころなき妄執にすぎない。したがって往生とは、彼国に往くことではなく、逆に自己の本家本分に還ることであり、われわれの本来的な主体のありかたである自受用智に立ち帰ることである。「今、他力不思議の名号は自受用の智なり。……自受用というは、水が水のみ、火が火を焼くがごとく、松は松、竹は竹、其体おのれなりに生死なきをいうなり。……名号に帰するより外は、我とわが本分本家に帰ること

有るべからず」（語録）といわれるのはそのためである。自受用というのは、寂靜三昧に住する法界身のおのずからなる働きであり、空三昧に在る法性自然の顯現である。万法がおのずから生死なき本来の相において自得している「物皆自得」の世界でもある。それは無我無心であり、無疑自在であり、唯仏与仏の遊戯三昧の境である。一遍が「華のことは華にとえ、紫雲のことは紫雲にとえ、一遍はしらず」といふとき、それは彼の無心な自受用三昧の境界を遺憾なく表現している。一遍の念仏は正に「念仏のことは念仏に問え、一遍は知らず」ともいふべき念仏であつたのである。

一遍は正応二年、その五十年の生涯を閉じたが、それに先立って一遍は、「一代の聖教皆尽きて、南無阿彌陀仏になりはてぬ」といって、書籍などをすべてみづから焼き捨ててしまった。一遍が名号を「独自の名号」として結晶させ、純化させたのは不二の神秘的体験を通してであるが、一遍が不二を「証」したその基底には「捨てる」という行為があつた。「法師のあとを跡なきを跡とす」といった一遍は、「得ること」によって真の自由を見出したのではなしに、正に「捨てる」ことによって、真の自由を見出した人といふべきであろう。

記 一遍の浄土教は道元の思想の影響をうけているように思われる。道元の思想については、阿部正雄氏の「不生と往生―道元と親鸞における死の自覚―」（「禅の本質と人間の真理」創文社）に教えられるところが多かつた。記して感謝の意を表す。

## 宗派意識に関する調査研究

芹川博通

### 一、はじめに

仏教に宗派が発生して久しいが、仏教サンガの精神（理想）に反して生れてきた分派活動も、その機能面からして、一般に二つの面が指摘される。一つはプラスの面で、宗派はその新しい動向によって集団の宗教的生命に新たな発展の道を開くということであり、他の一つはマイナスの面で、宗派がその集団、教義、儀礼を狭隘化したり、固定化したり、外集団と対立化したりして、いわゆる「セクト主義化」することがいわれる。また、仏教宗派をその形態・構造面から特徴づけなくてはならないし、さらに、その宗派を構成する成員より造り出された特異なベースナリティ、すなわち、宗派意識や宗派性が今日どのように継続されているかということも、究めなくてはならない課題である。本稿では、後者の課題の検証が目標である。

宗派意識の調査研究に当って、その対象が幾つか考えられる。それは、それぞれの宗派に所属している僧侶であり、僧侶を目標としている学生であり、信者である。例外的に、特定の宗派に所属していない

人たちの宗派意識も考えなくてはならぬかも知れない。

昭和四六年一〇月宗門所属学生を対象にした調査をおこない、本稿はそれに基づきながら、わが国の仏教宗派の僧侶を対象に宗派意識に関する調査研究を進展させたものである。研究スタッフは、二年間を通じて、竹中信常博士の指導のもとに、代表に安居香山教授、さらに宮林昭彦助教、藤井正雄助教と筆者の五人で、その共同研究の成果の一部が本稿である。

### 二、宗派について

『広辞苑』には宗派を「①同一宗教の分派。②仏教に属する教義の宣布及び儀式の執行を目的とし、寺院・教会所その他の所属団体・宗教教師・僧侶を包括する宗教団体。③流儀、流派」とあり、幾つかの仏教辞典などもほぼ同様な説明をしているが、今日、わが国では、「宗派」という語と「教団」という語をほぼ同じ意味に使用しているので、第一に、宗派の宗教集団的要素をその特質として考えなくてはならない。



欧米の宗教集団を類型的にみると、キルヘ(Kirch)とゼクテ(Gekte)と二つの類型を用いたE・トレルチ(E. Troeltsch)やM・ウェーバー(M. Weber)が思い出される。トレルチは、キルヘは強く保守的で、どちらかといえば、世界肯定的の立場に立って民衆を支配し、原則的にはユニバーサルにそのなかに全世界のすべてを包括しようとする大きな組織で、ゼクテは比較的小さな団体であって、主眼を内的人格の形成に注ぎ、直接にそのような仲間ばかりで結合しようとする。そのためには外的世界支配のようなものを断念し、現実の世界・国家・社会などに対して冷淡な態度をとり、その代り自己の団体のみ熱意を注ぐ、<sup>(3)</sup>とっており、ウェーバーもほぼ同様に、ゼクテとキルヘを規定している。<sup>(4)</sup>

このゼクテとキルヘなどの諸類型がアメリカでも採用されながら、しかもアメリカの文化的・社会的・歴史的事情を背景にしながら、類型用語の同一のものや、類似していても概念の幾分異なるものが、多くの人たちによって述べられている。それらは既述のように、たとえば、H・ベッカー(H. Becker)はカルト(cult)、セクト(sect)、デノミネーション(denomination)、エクレージア(ecclesia)の四つの類型をつくり、J・インガー(J. M. Inger)はセクト、エスタブリッシュメント(establishment)、ユニバーサル・チャーチ(universal church)、チャーチ(church)に、<sup>(7)</sup>G・M・ヴァーノン(Verne)はデノミネーション、セクト、エクレージア、カルトなどの類型があげられる。<sup>(8)</sup>H・R・ニーバー(H. R. Niebuhr)のデノミネーションに関する論究も重要である。<sup>(9)</sup>井門富二夫氏によると、アメリカ宗教集団の特質は、なかでも、デノ

ミネーションである、<sup>(10)</sup>といわれる。

しかしながら、これら欧米の宗教集団の類型で、また、その類型を構成している各項目において、仏教集団をみる尺度とし、仏教宗派を考えるとき、やはり文化的・社会的・歴史的な相違を感じざるをえない。初期仏教のサンガを考えると、破僧は堅く禁じられ、破僧はその成員の最大の罪の一つであったものが、歴史的现实としては、後に小乗二〇部を生み、大乘・小乗という区分を生じ、中国では、宗派の絶対性の観念を喚起して、いわゆる一三宗で宗派の典型を生み出して、わが国の宗派も、それらの質的影響をうけ、独自の発展をして今日に至っている。<sup>(11)</sup>欧米の宗教集団の類型では、ほぼセクト的なものが、歴史的過程のなかで、チャーチ的(↓制度的宗教)になっていくものが多く、近代では、例外的に、デノミネーション的(↓仏教系新宗教)なものも見出される。仏教教団史を通じて、ヨーロッパ中世におけるユニバーサル・チャーチ的な形態は、今日まで成立していないとみるべきである。

宗派を考える第二、第三として、教義(信仰)と儀礼(実践)の点からのアプローチの仕方があると思われる。とくに宗派意識を考えるばあい、前者が重要である。宗派の発生する動機や、宗派誕生後の内集団の意味づけや外集団との相違などを定めるに当って、もつとも教義が重要であり、宗派の性格を理論的に現わす要になる(↓教相判釈)。宗とは所崇所主の意で、各諸教に於て尊崇し主旨とする所の義趣をいう、<sup>(12)</sup>といわれるのもこの意味である。

宗派を考える第四として、宗派の創始者や組織者、その他の宗教的

指導者の個人的資質の面からのアプローチの仕方がある。つまり、宗祖や代表的指導者の聖者性やカリスマが、後継者や信者にどのように影響を与えてきているかという点も看過することができない<sup>(13)</sup>。

以上のべてきた四つ、すなわち、宗教集団、教義、儀礼、宗教的指導者の各側面から宗派の宗教的特性を特徴づけようとするのであり、宗派の一般的特性には、次の三つの視点を指摘したい。その第一は、分離性で、これは、当然排他性とかかわっている。第二は、自発性があげられ、第三に、正当性をかかげておきたい。これは成員のエネルギーを生み出すことになる。

このように、宗派を考える視点と枠組を構想し、仏教宗派を対象として、宗派意識を次のように定義しておきたい。

宗派意識とは、同一宗教人でありながら、その集団の複数の成員がある立場により、教義に独自の、特異な、あるときには優越的な意味や価値を与え、それにもとづいた布教や儀礼、その他の社会的活動をおこなうことによって、また、その信仰をもつことによって、創り出される集団帰属意識とそれに付随した意識一般、ということができる。

註

(1) 新村出編『広辞苑』岩波書店、一九五五年、一〇一六頁。

(2) 宗教集団の類型としてのセクトとチャーチという区分は、とくに欧米キリスト教社会からの特殊な形態であって、宗教集団を一般に論ずることは、必ずしも、できない。小口偉一氏は基礎的宗教集団と特殊的宗教集団に分類し（『宗教社会学』東京大学出版会、一九五五年、一五六頁）、柳川啓二氏は、自然的（合教的）集団 natural (natural) group と特殊な宗教集団に分けている（『玉川百科大辞典』12・玉川

大学出版部・一九六二年、五二八～五三三頁）。

(3) E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912, ss. 362~377. 正確には、トルネルチは第三の類型として「神秘的団体をあげてみる」。

(4) M. Weber, Gesamtheit Aufsätze zur Religionssoziologie II, Verlag von J. C. E. Mohr, 1923, s. 6.

(5) 拙稿「宗派意識に関する調査研究」『仏教論叢』第一六号、浄土宗教学院、一九七二年、四三～五一頁を参照されたし。

(6) H. Becker, Systematic Sociology, on the basis of the Erziehungslehre and Gebildelehre of Leopold Von Wiese, New York: John Wiley & Sons, 1932, pp. 624-628.

(7) J. M. Yinger, Religion in the Struggle for Power, Durham, N. C.: Duke University Press, 1946, Chap. 2.

(8) G. M. Vernon, Sociology of Religion, McGraw-Hill Book Company, Inc., 1962, p. 174. コービーはセクトとデノミネーションの区分が明確に示されており、また、S. Mead, The Lively Experiment, 1963, pp. 103~104 には、デノミネーションとチャーチの区ざりした区分がみられる。

(9) H. R. Niebuhr, The Social Sources of Denominationalism, New York: Henry Holt & Co., 1929.

(10) 井門宮二夫氏は『世俗社会の宗教』（日本基督教団出版局、一九七二年、四四〇頁）で、アメリカ宗教集団の典型がデノミネーションであることを説明するにさきがけて、「トルネルチの三類型は、政教分離以前の社会の宗教集団のあり方で、今日も各集団の基本的性格として姿だけは残している。これに対して、政教分離が完成した社会か、荒野を持ったアメリカのようなスペース社会（政教分離を可能にさせる社会）では、チャーチもセクトも単なる集団の教義か基本的性格として姿を残すのみで、組織そのものは、成員の参加を原則として伝道で適合する形をとる」といっている。

(11) これらのことについては、たとえば、真野正順『仏教における宗観念の成立』理想社、一九六四年、を参照されたし。

(12) 『望月仏教大辞典』第三卷、二二〇一頁、参照。

(13) 直観的で感覚的ではあるが、仏教の同一宗派人に独特なパーソナリティがあるように感じられたし、宗祖的性格がみられたりすることから、科学的な調査の必要が起ったことが、この研究に着手した一つの要因になっている。

(14) 竹中信常『宗教心理の研究』青山書院、一九五二年、三七六―三八二頁には「聖者性」についての論究があり、つづいて「宗派の心理」の探究がなされている(三八三―三九五頁)。

(15) B・R・ウィルソン(B. R. Wilson)『セクターその宗教社会学』(池田昭訳)、平凡社、三一―四三頁を参照されたし。

### 三、日本における仏教宗派の諸類型

これから取扱う宗派は日本における仏教宗派であり、現代の仏教僧侶の宗派意識に関する調査研究であるために、前章でこころみた枠組を用いながら、仏教宗派の類型(理念型)を作成し、その類型と現代の仏教僧侶の宗派意識に関する相関性を調査することにした。

理念型(Idealtypus)は、M・ウェーバーの社会科学方法論の基礎概念であるが、現実の無限多様性のなかで、歴史的実在であるものでもなく、まして「本来の」実在であるわけではなく、況んやそれは実在が類例としてそのなかに配列されるべき一つの図式の役割を果たすためにあるのではなく、かえってそれは一つの純粹に理想的な極限概念の意味をもつものであり、われわれはそれによって実在を測定し、比較し、そうすることでその経験的内容のなかの一定の意義ある部分を明

瞭ならしめるものである。<sup>(1)</sup>しかし、理念型の概念構成は、究極的にはある程度経験的素材によっているものであり、その概念構成も個別的な歴史・文化・宗教・社会によらざるをえない。

そこで、わが国の仏教宗派の類型(理念型)として、次の六つを設定したい。一つは学問系宗派で、二つに密教系宗派、三つに禅系宗派、四つに日蓮系宗派、五つに浄土系Ⅰ宗派、六つに浄土系Ⅱ宗派である。

学問系宗派は、仏教の学派をその特色としており、国家的庇護のもとにあつて、鎮護国家的色彩が濃厚で、諸宗派は平等な並存関係にある。おもに奈良仏教の諸派を考える上に理念化したものである。歴史的には、平安仏教の一部もこのような要素をもっていると考えられる。

密教系宗派は、密教を中心教義に体系化し、祈禱的、呪術的、儀礼的であつて、鎮護国家を主唱し、自力・聖道門的で、固有信仰との融合がみられ、現世利益を求める。宗祖信仰が盛んで、歴史的には、真言宗や天台宗がこのなかに含まれる。

禅系宗派は、<sup>(4)</sup>禅定(とくに坐禅)によって仏心を悟る宗派で、教外無法により「不立文字」「以心伝心」などで現わされる直観主義の立場をとる。自力・難行で実践的という特色をもつが、他宗に対しては、概して、「抑揚褒貶」の態度をとり、一部には密教化することによって民間信仰との融合がみられる。歴史的には、臨済宗や曹洞宗などが含まれる。

日蓮系宗派は、<sup>(5)</sup>内外集団に対して排他性が強く(↓念仏無間、禪天魔、真言亡国、律国賊、天台は過時古歴なり)、とくに浄土宗批判が烈しい。社会意識、国家意識が濃厚で(↓国柱思想)、法華経信仰が強く、予言

に価値をもち、祈禱や現世利益を強調し、固有信仰・民間信仰との融合が顕著である。また、題目によるエクスタシー性や不受不施の信念態度がみられ、日蓮信仰が強烈であったりする(↓日蓮本仏思想)。日蓮系諸派を理念化したものである。

浄土系一宗派<sup>(6)</sup>は、法然の浄土宗を理念化したもので、浄土・他力・易行門であり、衆生の機根の差異に基づく法の差別、つまり「選択性」があげられ、宗派の相対化を特色とする。「信行具足の念仏」「念仏為先」「専修念仏」を特徴とし、持戒堅固の風を残し、念仏の「行化」がみられる。また、強い阿弥陀仏の信仰と「往生浄土」の信仰がみられ、信仰の個人化をすすめ、内省的態度がみられる。現世利益を排除する。

浄土系Ⅱ宗派<sup>(7)</sup>は、親鸞系の浄土真宗を理念化したもので、門徒系(あるいは一向系)宗派といってもよい。浄土・他力門で、内省的・求道的性格が顕著であり、「報恩感謝の念仏」「信心為本」の立場で、一念義的色彩が濃厚で、反呪術的要素が強い(↓鬼神を拜せず)。また、「肉食妻帯」の在俗生活もさまたげず(↓非僧非俗)、教団は血縁相続の形態をとり、他宗に対して非妥協的で、教団の政治的行為もときとしてみられ(↓一向一揆)、宗祖信仰が強い。

これら六つの宗派の類型のなから、学問系宗派を除いた五つの類型にもっとも歴史的に近似した具体的な宗派を抽出し、その宗派の僧侶(昭和四六年は学生)を対象にして、彼らの宗派意識を調査し、宗派意識の程度やその変容の度合、さらには、宗派そのものの現在および将来にもつ意味などを知る手掛りを求めることが、構想され志向されている。

昭和四六年の調査対象は、浄土、真言、天台の各宗に所属し、加行を受けるために必要な教科を履修している大学の一、二年生が中心であったが、調査内容は教義、儀礼、宗教集団、その他の大別して四部門から一四項目の質問がなされた。対象者の数は、浄土宗八一、真言宗六九、天台宗四九の合計一九九であった。種々の不備はあるが、調査結果をまとめると、次のようになる。

- (一) もっとも身近な儀礼や教義には宗派意識が比較的出てくる。
- (二) 他宗派との共調姿勢が強いが、創価学会には異教性を感じてか排他の姿勢がかなり強くみられる。
- (三) 自宗の帰属感情(同宗意識)はあまりたかくない。

註

- (一) M. Weber, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, 1904. (恒藤恭校閲、富永祐治・立野保男共訳『社会科学方法論』岩波文庫、一九三六年)。
- (二) 南都六宗(三論宗、成実宗、法相宗、俱舍宗、律宗、華嚴宗)はその機能からみても形態からしても、仏教の学派(スクール)であったと思われる。また、真野正順博士の前掲には奈良仏教諸派の特質を「諸宗派の存在は衆生の機根に対する仏の応病的施設であって、その存在の基礎には仏の意図が横わるところの必然的な存在であり、その到達すべき目的を同じくする事によって、その間に本質的価値の差等はない」(三二七頁)という。
- (三) この類型づくりには、最澄の『山家学生式』『顯戒論』『守護国界章』や空海の『秘密曼荼羅十住心論』『性靈集』、末法思想については『末法灯明記』など参照。真野、上掲書には最澄の「宗」観念(三三〇～三四六頁)や空海の「宗」観念(三四六～三五八頁)がある。

また、各宗派の「現世利益」に対する考え方については、日本仏教研究會編『日本宗教の現世利益』大蔵出版株式会社、一九七〇年を参照されたし。

(4) この類型をあらわすものとしては、また対念仏觀や他宗觀として柴西の『興禪護國論』、道元の『正法眼藏』、『正法眼藏隨聞記』をはじめ、臺山紹瑾の『臺山清規』、虎関師鍊の『无享歌書』などにみられる。

(5) 日蓮の對他宗觀は、『守護國家論』、『立正安國論』、『觀心本尊抄』、『波木井殿御書』、『四条金吾殿御返事』などに出ているが、とくに浄土宗批判としては、上掲書の他に、『念仏無間地獄抄』、『題目弥陀名号勝劣事』、『当世念仏者無間地獄事』などにもみられる。また、国柱思想としては、『撰時鈔』、『法華鈔』、『報恩鈔』などがあり、現世利益については『祈禱抄』、『如説修行抄』を参照されたし。さらに日奥の『守護正義論』には不受不施思想の正当性がのべられている。

(6) ここでは法然の『選択本願念仏集』、『和語灯録』など参照。また、真野正順博士が上掲書で、宗派意識の典型として、一つに、智顛における五時八教や五重玄義、吉藏の思想や法藏の五教十宗の教判をあげ、これらは諸宗派と異質的に対峙し、独自の優越性を示しており、宗派に絶対性を置くものとしている。他の一つは、法然の宗觀念で、その特色を、(1)宗派の相対化。(2)「宗」はそれ自らとしては互に優劣を存せず、ただ一つの宗の見地に立つとき、その見地によって諸経の上に優劣がみられる。(3)宗の見地によって経の意味が異なってくる。(4)同一の仏もまた宗の見地によって異なる。(5)宗は仏説でない。ただ人師の所立である。(6)仏教内において一つの新たな見地を樹立するためには、必ず一つの宗を別立せねばならない。(7)一仏一切仏、などとしている(二六五頁以下参照)。これはつまりとところ、「最勝」か「選択」かということである(たとえば、増谷文雄『宗教概論』青山書院、一九五八年、九二頁以下参照されたし)。

(7) この類型の特徴としては、親鸞の『教行信証』、『歎異抄』、『和讃』、

覚如の『口伝鈔』、蓮如の『御文章』、『聞書』などを参照されたし。

#### 四、調査の方法

今日の僧侶の宗派意識を調査するに当って、前章で宗派の類型を作成したが、これを基準にして、宗派意識を調査研究しようとしている。

調査の対象は、先の類型のなから学問系宗派を除いた五つと歴史的にもっとも近似した現在の宗派の寺院住職とし、その抽出方法は、各宗の寺院名鑑や『全国寺院名鑑』(寺院名鑑刊行会事務局)から等間隔法に基づいて抽出をした。密教系宗派としては天台宗、高野山真言宗(古義真言)、真言宗豊山派(新義真言)で、各二〇〇人の合計六〇〇人、禪系宗派としては、臨濟宗妙心寺派一〇〇人、曹洞宗五〇〇人の合計六〇〇人、日蓮系宗派としては日蓮宗の六〇〇人、浄土系一宗派としては浄土宗の六〇〇人、浄土系Ⅱ宗派としては、浄土真宗本願寺派と浄土真宗大谷派の各三〇〇人の合計六〇〇人で、全体で三〇〇〇人を抽出し、往復葉書で郵送した。

回収率(集計に有効なもの)は、密教系が三〇・五%(一八三人―天台八八、高野山三七、豊山五八)、禪系が二七・七%(二六六人―臨濟二七、曹洞一三九)、日蓮系が二三・一%(一三八人)、浄土系Ⅰが三六・六%(二二六人)、浄土系Ⅱが三三・八%(二〇三人―本願寺九七、大谷一〇六)で、全体としては三〇・二%、実数九〇六人の低率である。<sup>(1)</sup>

被調査者の性別は、全体として、大部分が男性であり(九七・四%、女性は一・七%、無解答が〇・九%であり、その年令は、全体で、五〇代を筆頭に(二六・九%)、六〇代(二六・〇%)、四〇代(二二・七

％）、三〇代（二一・〇％）、七〇代（七・四％）、無解答（二・八％）、二〇代（二・三％）、八〇代以上（二・七％）の順になっている。学歴は、全体で、大学卒が多く（七二・〇％）、高校卒（二九・〇％）、無解答（五・四％）、義務教育終了（三・五％）、未修学（〇・二％）の順になっている。被調査者の地方別は、全体で、関東（二三・七％）、近畿（二〇・八％）、東北（二八・四％）、中部（二三・二％）が中心で、中国、九州、北海道、無解答、四国の順になっており、都市形態では、全体で、中小都市が過半数を占め（五七・七％）、郡部（二七・四％）、大都市（一一・五％）、無解答（三・四％）の順になっている。また兼業の状態では、各宗派とも同じ傾向で、兼業のない人が五五・〇％、兼業のある人が三〇・七％、無解答一四・二％である。

調査項目は一〇項目からなりたっているが、先の類型を直接質問項目に入れるのをできるだけ避け、より間接的なテーマを選んで、宗派意識を調べようとしている。というのは、直接的質問項目のときに「タテマエ」で解答されることを避けるためである。また各項目は、大別して、前述の宗派の宗教性の四つの特徴、すなわち、宗教集団、教義、儀礼、宗教的指導者の個人的資質の各方面を挿入しようと努めてはいるが、不完全なものに終始している。また今回は単純集計のみにとどまっている。

なお、この調査は昭和四七年九月に実施されたものである。

註

(一) 集計できなかったものなかには、住所不明や被調査者の死亡、さらには拒否によって戻ってきた数は、密教系二三（天台一、高野一六、

豊山六）、禪系七（臨濟四、曹洞三）、日蓮系一四、浄土系一五、浄土系Ⅱ六（本願寺六、大谷〇）、であった。

五、現代僧侶の宗派意識

(1) 宗派とその集団性

宗派のもつプラスの面とマイナスの面は、前述したところであるが、この二律背反する要素をもつ宗派も、今日まで曲折をへながら継続されているし、今日現に存在している。表1にみるように、各宗派ともほぼ半数以上が宗派の存在を「一長一短である」と受けとっている（ただし日蓮系をのぞく）。注目すべき点の一つは、宗派を肯定的にとらえている（「役に立っている」）ものが比較的多いのが日蓮系（三五・五％）と浄土系Ⅱ（三五・〇％）で、他の宗派は、概して、同一の傾向を示している。いかなれば、日蓮系と浄土系Ⅱの宗派意識の強さを示しているということが出来る。第二の点は、宗派の存在を否定的にとらえている（「かえって害になつている」）ものの一番多いのも日蓮系で（二四・五％）、この宗派の内外集団に対する潜在的批判性・分離性を現わしているといえないだろうか。もしそれが認められるとすれば、日蓮系宗派はすぐれて宗派意識を現わしているともよく継続しているということが出来る。

また表2は、各宗の今日おこなわれている宗派振興運動とそれへの関心を示したもので（「知っている」と答えた数とそのパーセント）、表3はその関心を示している。概して、「一隅を照す運動」（天台宗）が他宗にもよく知られており、他宗の振興運動については、浄土系Ⅱが

表1 仏教宗派の存在 ( ) 内はパーセント

宗派名	密教系	禪系	日蓮系	浄土系I	浄土系II	計
役立っている	62 (33.9)	40 (24.1)	49 (35.5)	62 (28.7)	71 (35.0)	284 (31.3)
一長一短である	98 (53.6)	97 (58.4)	66 (47.8)	124 (57.4)	113 (55.7)	498 (55.0)
かえって害になっている	20 (11.0)	20 (12.0)	20 (14.5)	23 (10.6)	14 (6.9)	97 (10.7)
DK. NA	3 (1.6)	9 (5.4)	3 (2.2)	7 (3.2)	5 (2.5)	27 (3.0)
計	183 (100)	166 (100)	138 (100)	216 (100)	203 (100)	906 (100)

表2 宗派振興運動の関心(一) ( ) 内はパーセント

宗派運動	密教系	禪系	日蓮系	浄土系I	浄土系II	計
一隅を照す運動	135 (73.8)	80 (48.2)	58 (42.0)	105 (48.6)	80 (39.4)	458 (50.6)
合掌運動	69 (37.7)	48 (28.9)	20 (14.5)	31 (14.4)	30 (14.8)	198 (21.9)
光明曼荼羅運動	71 (38.8)	7 (4.2)	9 (6.5)	14 (6.5)	3 (1.5)	104 (11.5)
おてつぎ運動	58 (31.7)	39 (23.5)	41 (29.7)	212 (98.1)	68 (33.5)	418 (46.1)
門信徒会運動	33 (18.0)	28 (16.9)	22 (16.0)	52 (24.1)	158 (77.8)	293 (32.3)
同朋会運動	31 (16.9)	27 (16.3)	35 (25.4)	72 (33.3)	192 (94.6)	357 (39.4)
花園会	18 (9.8)	50 (30.1)	18 (13.0)	25 (11.6)	16 (7.9)	127 (14.0)
三尊奉祀家庭教化運動	18 (9.8)	140 (84.3)	2 (1.4)	12 (5.5)	7 (3.4)	179 (19.8)
護法統一信行運動	7 (3.8)	9 (5.4)	134 (97.1)	8 (3.7)	2 (1.0)	160 (17.7)
DK. NA	6 (3.3)	4 (2.4)	3 (2.2)	4 (1.9)	0 (0)	17 (1.9)
計	444 (242.6)	432 (260.2)	342 (247.8)	536 (248.1)	556 (273.9)	2311 (255.1)

表3 宗派振興運動の関心(二) ( ) 内はパーセント

個数	密教系	禪系	日蓮系	浄土系I	浄土系II	計
0	6 (3.3)	4 (2.4)	3 (2.2)	4 (1.9)	0 (0)	17 (1.9)
1	44 (24.0)	30 (18.1)	32 (23.2)	53 (24.5)	33 (16.3)	192 (21.2)
2	63 (34.4)	63 (38.0)	51 (37.0)	80 (37.0)	79 (38.9)	336 (37.1)
3	38 (20.8)	34 (20.1)	19 (13.8)	36 (16.7)	34 (16.7)	161 (17.8)
4	16 (8.7)	19 (11.4)	17 (12.3)	19 (8.8)	32 (15.8)	103 (11.4)
5	10 (5.5)	8 (4.8)	6 (4.3)	17 (7.9)	17 (8.4)	58 (6.4)
6	4 (2.2)	3 (1.8)	4 (2.9)	4 (1.9)	6 (3.0)	21 (2.3)
7	2 (1.1)	4 (2.4)	4 (2.9)	0 (0)	1 (0.5)	11 (1.2)
8	0 (0)	1 (0.6)	0 (0)	1 (0.5)	0 (0)	2 (0.2)
9	0 (0)	0 (0)	2 (1.4)	2 (0.9)	0 (0)	4 (0.4)
計	183 (100)	166 (100)	138 (100)	216 (100)	203 (100)	906 (100)

比較的関心が大きいことがわかる。宗派振興運動の今後については、表4に示されているが、各宗とも大半(七二・四%)が「大いにやるべきである」と意志表示しており、それなりに宗派の存続を期待している」と理解される。しかし、こういった運動を「やめるべきだ」とするものの一番多いのが日蓮系である(四・三%)のは、その宗派的性格を如実に現わしているように思われる。

さらに、創価学会についての関心や受け止め方が表5に表わされて(2)いる。創価学会はここで問題としている仏教諸派と、その形態や構造、さらには歴史も異なる在家教団であるが、諸宗派の他宗派観をこの表から観ることが出来る。ここでも創価学会を「邪教である」とするものの一番多いのは日蓮系であり(五八・七%)、「一つの立派な仏教である」と肯定するものも日蓮系に一部近い(九・四%)。また、肯定の一番多い密教系(二三・七%)を排他性が比較的弱いとみ、浄土系(五・九%)を排他性が強いとみることが出来るかも知れない。

表4 宗派振興運動の今後 ( )内はパーセント

宗派名	密教系	禪系	日蓮系	浄土系Ⅰ	浄土系Ⅱ	計
大いにやるべきである	134 (73.2)	113 (68.1)	101 (73.2)	163 (75.5)	145 (71.4)	656 (72.4)
何もやらないよりはよい	34 (18.6)	39 (23.5)	28 (20.3)	36 (16.7)	45 (22.2)	182 (20.1)
やめるべきだ	5 (2.7)	3 (1.8)	6 (4.3)	5 (2.3)	6 (3.0)	25 (2.8)
DK・NA	10 (5.5)	11 (6.6)	3 (2.2)	12 (5.6)	7 (3.4)	43 (4.7)
計	183 (100)	166 (100)	138 (100)	216 (100)	203 (100)	906 (100)

表5 創価学会について ( )内はパーセント

宗派名	密教系	禪系	日蓮系	浄土系Ⅰ	浄土系Ⅱ	計
邪教である	67 (36.6)	49 (29.5)	81 (58.7)	76 (35.2)	75 (37.0)	348 (38.4)
少なくとも仏教ではない	78 (42.6)	92 (55.4)	38 (27.5)	120 (55.6)	108 (53.2)	436 (48.1)
一つの立派な仏教である	25 (13.7)	16 (9.6)	13 (9.4)	14 (6.5)	12 (5.9)	80 (8.8)
DK・NA	13 (7.1)	9 (5.4)	6 (4.3)	6 (2.8)	8 (3.9)	42 (4.6)
計	183 (100)	166 (100)	138 (100)	216 (100)	203 (100)	906 (100)

表6 靈魂の存在 ( )内はパーセント

宗派名	密教系	禪系	日蓮系	浄土系Ⅰ	浄土系Ⅱ	計
存在する	117 (64.0)	84 (50.6)	121 (87.7)	128 (59.3)	52 (25.6)	502 (55.4)
存在しない	18 (9.8)	25 (15.1)	4 (2.9)	17 (7.9)	68 (33.5)	132 (14.6)
どちらともいえない	43 (23.5)	51 (30.7)	12 (8.7)	60 (27.8)	71 (35.0)	237 (26.2)
DK・NA	5 (2.7)	6 (3.6)	1 (0.7)	11 (5.1)	12 (5.9)	35 (3.9)
計	183 (100)	166 (100)	138 (100)	216 (100)	203 (100)	906 (100)

表7 僧侶の肉食妻帯 ( )はパーセント

宗派名	密教系	禪系	日蓮系	浄土系Ⅰ	浄土系Ⅱ	計
よい	101 (55.2)	87 (52.4)	89 (64.5)	138 (63.9)	159 (78.3)	574 (63.4)
よいとは思わないがいたし方ない	69 (37.7)	67 (40.4)	36 (26.1)	68 (31.5)	33 (16.3)	273 (30.1)
やめるべきだ	10 (5.5)	9 (5.4)	13 (9.4)	4 (1.9)	3 (1.5)	39 (4.3)
DK・NA	3 (1.6)	3 (1.8)	0 (0)	6 (2.8)	8 (3.9)	20 (2.2)
計	183 (100)	166 (100)	138 (100)	216 (100)	203 (100)	906 (100)

(2) 宗派とその教義・儀礼

宗派をその教義や儀礼の点からみれば、ここに現われるかどうかが、ここでのテーマである。質問項目としては、「靈魂の有無について、僧侶の「肉食妻帯」について、交通安全の「お守」について、最後に、自殺についてが問われている。

靈魂の有無については、仏教は無の「タテマエ」をとってきた。しかし、インド、中国、日本と仏教が展開するうちに、教義的にも儀礼

的にも、密教や浄土思想がかかわりをもつ要素をもっていたし、土着信仰と仏教の融合の上からも無視できない課題であった。わが国における仏教(創価宗教)が土着化するためには固有の靈魂観や祖先崇拜という民族信仰に接点を求めざるを得なかった<sup>(4)</sup>。その典型が密教系宗派や日蓮系宗派であった。このことは、表6にもよく現われている。ここで注目しなくてはならない点の第一は、日蓮系と浄土系Ⅱに、とくに宗派意識がよく現われている。日蓮系は靈魂の存在を認めるもの



が一番多く（八七・七％）、浄土系Ⅱは逆に一番少くなっている（二五・六％）。その第二は、概して、密教系、禅系、浄土系Ⅰがほぼ同様な意識構造を示していることである。

日本仏教史上、僧侶の「肉食妻帯」を主張し実践してきたのは浄土系Ⅱ宗派であるが、明治以来、政治権力によって与えられた僧侶の「肉食妻帯勝手たるべし」の通達は、各宗において主体的変革の過程をへることなしに「普通」のこととなり、出家教団は崩壊し、在家教団化して今日に至っている。表7にみられる限りに於いて、浄土系Ⅱを除き、各宗派の「タテマエ」が意識上にも崩れつつある。「肉食妻帯」を「やめるべきだ」と主張するなかで日蓮系が一番多い（九・四％）のと、後に述べる僧侶の聖性（あるいは祈禱する僧侶の聖性）との関連があるように思われる。また、他の意味で、「よいとは思わないがいたし方ない」（「タテマエ」を放棄して現実を肯定している）の項で禅系が一番多い（四〇・四％）のも宗派的現実がでてみるとみるべきであろう。全体的にみたばあい、密教系、禅系が同じ意識構造を示し、浄土系Ⅱが宗派意識をよく現わしている<sup>(5)</sup>。

次に、儀礼によって聖化されるものに対する考え方や見方を尋ねたものが表8である。「お守」は聖なるものか、それとも呪物か、あるいは単なる気休めのものかについて、僧侶の意識を調査したもので、種々の特質や問題がみられる。概して、日蓮系と浄土系Ⅱが宗派意識を現わしているが、密教系の「持っていれば必ずご利益がある」項の三七・七％がいささか理解に苦しむ<sup>(6)</sup>。おおむね、密教系、禅系、浄土系Ⅰの傾向が似ている。霊魂の有無についての質問でも同様であった

表8 交通安全のお守り ( )はパーセント

宗派名	密教系	禅系	日蓮系	浄土系Ⅰ	浄土系Ⅱ	計
持っていれば必ずご利益がある	69 (37.7)	53 (31.9)	74 (53.6)	44 (20.4)	5 (2.5)	245 (27.0)
気休めになる	97 (5.3)	91 (54.8)	53 (38.4)	137 (63.4)	42 (20.7)	420 (46.4)
まったく信じられない	7 (3.8)	16 (9.6)	5 (3.6)	29 (13.4)	152 (74.9)	209 (23.1)
DK・NA	10 (5.5)	6 (3.6)	6 (4.3)	6 (2.8)	4 (2.0)	32 (3.5)
計	183 (100)	166 (100)	138 (100)	216 (100)	203 (100)	906 (100)

が、日蓮系宗派の僧侶の意識がすすんで密教化していることを指摘しておかなくてはならない。最後に、自殺については、表9に示されるように、宗派間の差はあまりみられない<sup>(7)</sup>。

(3) 宗派と宗教的指導者のパースナリティ  
 自分自身の宗教のあり方や、僧侶に必要なもの、あるいは、僧侶の使命などを質問項目として、それらのなかに、所属宗派の宗祖や代表

表9 自殺について ( )はパーセント

宗派名	密教系	禅系	日蓮系	浄土系Ⅰ	浄土系Ⅱ	計
絶対にすべきでない	113 (61.7)	112 (67.5)	93 (67.4)	157 (72.7)	120 (59.1)	595 (65.6)
すべきでないがやむをえないこともある	42 (23.0)	35 (21.1)	33 (24.0)	37 (17.1)	47 (23.2)	194 (21.4)
個人の問題で他人のとやかくいうべきことでない	23 (12.6)	17 (10.2)	11 (8.0)	18 (8.3)	31 (15.3)	100 (11.0)
DK・NA	5 (2.7)	2 (1.2)	1 (0.7)	4 (1.9)	5 (2.5)	17 (1.9)
計	183 (100)	166 (100)	138 (100)	216 (100)	203 (100)	906 (100)

表10 自分の宗教の性格 ( )はパーセント

宗派名	密教系	禅系	日蓮系	浄土系I	浄土系II	計
理性的	50 (27.3)	22 (13.3)	22 (15.9)	19 (8.8)	49 (24.1)	162 (17.9)
情緒的	52 (28.4)	44 (26.5)	53 (38.4)	88 (40.7)	80 (39.4)	317 (35.0)
意志的	70 (38.3)	91 (54.8)	50 (36.2)	96 (44.4)	63 (31.0)	370 (40.8)
DK・NA	11 (6.0)	9 (5.4)	13 (9.4)	13 (6.1)	11 (5.4)	57 (6.3)
計	183 (100)	166 (100)	138 (100)	216 (100)	203 (100)	906 (100)

表11 僧侶に必要なもの ( )はパーセント

宗派名	密教系	禅系	日蓮系	浄土系I	浄土系II	計
厳しい行と持戒	24 (13.1)	32 (19.3)	22 (16.0)	21 (9.7)	4 (2.0)	103 (11.4)
堅固な信仰	81 (44.3)	78 (47.0)	79 (57.2)	115 (53.2)	154 (75.9)	507 (56.0)
積極的な社会活動	76 (41.5)	49 (29.5)	31 (22.5)	70 (32.4)	38 (18.7)	264 (29.1)
DK・NA	2 (1.1)	7 (4.2)	6 (4.3)	10 (4.6)	7 (3.4)	32 (3.5)
計	183 (100)	166 (100)	138 (100)	216 (100)	203 (100)	906 (100)

表12 僧侶の使命 ( )はパーセント

宗派名	密教系	禅系	日蓮系	浄土系I	浄土系II	計
衆生の救済である	107 (58.5)	96 (57.8)	101 (73.2)	121 (56.0)	155 (76.4)	580 (64.0)
衆生の救済である	13 (7.1)	28 (16.9)	10 (7.2)	22 (10.2)	8 (3.9)	81 (8.9)
現実の問題解決と 社会福祉事業 の救済である	54 (29.5)	37 (22.3)	24 (17.4)	57 (26.4)	29 (14.2)	201 (22.2)
DK・NA	9 (4.9)	5 (3.0)	3 (2.2)	16 (7.4)	11 (5.4)	44 (4.9)
計	183 (100)	166 (100)	138 (100)	216 (100)	203 (100)	906 (100)

各宗ともその原型を現わしているときで、それぞれの宗派意識を示していると思われる。理性的・教学的、情緒的・信仰的、意志的・実践的を三つの軸にして図解してみると、おおむね、密教系、禅系、浄土系Ⅰが一つの型をつくり、日蓮系と浄土系Ⅱが他の型をつくっている。浄土系Ⅰにみられる「意志的・実践的」項のかなり多い(四四・四%)のが注意を引くが、その理由の一つに、称名念仏の「自力性」や他力における主体性の強調を顕現しているのとみることができないであろうか。また、浄土系Ⅱの「意志的・実践的」項の三一%を、どのように理解すればよいだろうか。

的な宗教的指導者のパースナリティの継統の有無を調べようとしている。

表10は、「ご自身の宗教の性格をどのようにあればよいと思いますか。」という質問の解答を集計したものである。ここでの狙いは、理性的・教学的な密教系宗派、情緒的・信仰的な日蓮系、浄土系Ⅰ、浄土系Ⅱの各宗派、意志的・実践的な禅系宗派という理念型を想定しての質問であった。結果は必ずしも予想通りではなかったが、概して、

次に、今日の僧侶がどのような僧侶を志向しているかの質問を集計したものが表11である。全体では、「厳しい行と持戒」のような聖的資質を求めておらず(一一・四%)、「堅固な信仰」が過半数を占め(五六・〇%)、「積極的な社会活動」が続いている(二九・一%)。しかし、宗派別にみると、各宗派ともそれぞれの宗派的特質を残しており(「厳しい行と持戒」では禅系の一九・三%、「堅固な信仰」では浄土系Ⅱの七五・九%、日蓮系の五七・二%、「積極的な社会活動」では密教系の四一・

五%、浄土系Ⅰの三二・四%などが上位である)、なかでも、禪系、日蓮系、浄土系Ⅰ、浄土系Ⅱにそれぞれ宗派意識が顕著である。

最後に、僧侶の使命についての質問であるが、これは先の間を一部入れ替えて、堅固な信仰で「布教」、厳しい行や持戒で「儀礼」、積極的な社会活動で「社会福祉事業」として照準を合わせ、対照・比較してみるとよい。表12でいえることは、全体的には上と同様であるが、宗派別では僧侶の使命が「布教」「社会福祉事業」「儀礼」の順になっている密教系、禪系、浄土系Ⅰと、順序が同じでも「布教」が多く、「儀礼」の少ない日蓮系と浄土系Ⅱの意識の類似性に注目しなくてはならない。また、「社会福祉事業」に関する意識としては、それに対する宗祖や宗派の歴史や姿勢や近代以後における各宗の実績、また、現在福祉事業を行なっているかどうかともかかわっていると思われる。<sup>(9)</sup> ここでも、禪系と浄土系Ⅰの類似性を指摘することができる。<sup>(10)</sup>

#### 註

(1) 社会変動が激しく感じられるようになってきた昭和三五、六年を境にして、伝統的仏教宗派は、教団の近代化・現代化、寺づくり、檀信徒への布教・教化(人づくり)、社会教化、新興宗教対策、青少年対策、信仰の個人化の推進などを志向して、競って運動を展開した。なかでも、同朋会の運動(浄土真宗大谷派)や門信徒会運動(浄土真宗本願寺派)がそのパイオニア的役割をはたしてきたが、念のために、本稿で取扱っているものの宗派名を示すと、一隅を照す運動は天台宗、合掌運動は高野山真言宗、光明曼荼羅運動は真言宗豊山派、おてつき運動は浄土宗、花園会は臨済宗妙心寺派、三尊仏奉祀・家庭教化運動は曹洞宗、護法統一信仰運動は日蓮宗となっている。とくに、おてつき運動の調査研究は、われわれの一連の共同研究の一環として、『明

宗派意識に関する調査研究

日への教団を考える―おてつき運動の調査から―(一九六九年をはじめ、拙稿「おてつき」運動の教団史的研究、藤井正雄「おてつき運動」と教団再編成の問題点、拙稿「おてつき」運動と信行奉仕団)『仏教論叢』一三・一四・一五号を参照されたし。また、丸山照雄「教団とは何か」伝統と現代社、一九七二年には、とくに同朋会の運動を中心に宗派意識調査を論究している。

(2) 昭和四六年の学生の宗派意識調査と同一の質問で、その結果は、密教系(この場合は天台宗所属学生と真言宗豊山派、智山派所属学生)と浄土系Ⅰは、それぞれ「邪教である」二六・二%、二五・九%、「少なくとも仏教ではない」四八・一%、三九・五%、「一つの立派な仏教である」一三・六%、二一・〇%、「無解答」一一・九%、一三・六%となっており、僧侶よりも排他性が弱くなっている点に注目してもらいたい。

(3) 歴史的にも教義的にも同質あるいは同系統(または同一範疇)であるが故にその対立も激しく厳しいことは、洋の東西を問わず、セクトのもつ特質であり、日共と反代々木派の關係なども同質である。たとえば、堀米庸三『正統と異端―ヨーロッパ精神の底流―』中公新書、一九六四年を参照されたし。

(4) このような視点からのアプローチは中村康隆教授も指摘しておられるが、仏教が日本の宗教へ土着化する過程で、霊魂や「家」とかかわっている祖先崇拜との融合あるいは内包化を進めざるをえなかった。この点については、たとえば、『定本柳田国男集』第一〇巻、「祖先の話」筑摩書房、一九六二年や堀一郎「我が国民間信仰史の研究」(一)、創元社、一九五五年、一九五三年、大林太良「葬制の起源」角川書店、一九六五年、井之口章次「日本の葬式」早川書房、一九六五年、前田卓「祖先崇拜の研究」青山書院、一九六七年、高取正男・橋本峰雄「宗教以前」日本放送出版協会、一九六八年、松崎可定「仏教的靈魂論序説」『仏教論叢』一二号、一九六八年、諸戸素純「祖先崇拜の宗教学的的研究」山喜房仏書林、一九七二年、などを参照されたし。

(5) 丸山照雄氏が「教団とは何か」のなかで、浄土系Ⅱ宗派を「真宗教団における宗門意識には、近代的な自覚なり伝統的宗門意識と呼ばれるもの、いいかえるならばイデオロギー的自覚以前の意識に、その特徴をみとめることができるのではなからうか。それは何かというならば同族的・血縁的共同体の自覚であり、その自覚を表皮のごとくおぼっているのが信仰とその教義にもとづく宗門意識ではないかとみられる。われわれが真宗教団の人々と面接して驚くことは強い宗門意識であり、これは防衛的警戒心が先だっているのではないかと思うほどの固い壁を思わせるものがある。また仏教学等の研究論文においてさえ、常に自己の教団の信仰的立場に帰着せしめねばおかぬ強引さをしばしばみることができるとは、一般的な宗門意識なり宗教思想のもちかたの問題とは考えられない。それは信仰または思想的自覚からではなく、同族防衛の情念として流霊しているものと判断した方が正しいのではないだろうか。」(一六一―一七頁)とその血縁性・同族性からの宗門意識の指摘である。

(6) お守や護符・御札などはいづれも現世利益を目的として祈禱師や山伏などによってつくられた超自然的力を持つとされるものであるが、とくに密教系宗派とは切り離せないはずのものである。昭和四六年の学生の宗派意識の調査に「加持祈禱」についての調査項目があったが、それにはかなりの宗派意識がでていた(『仏教論叢』一六号、参照)。文部省宗務局『守り・札類の調査』一九三九年を参照されたし。

(7) 自殺については、たとえば、J. Durkheim, *Le suicide*: étude de sociologie, 1897 (飛沢謙一・鈴木宗忠訳『自殺論』宝文館、一九三二年)をはじめ、稲岡真我「仏教と自殺の問題」、『仏教大研究紀要』三五、一九五八年、稲岡順雄「日本における宗教と自殺の問題」、『花園禅学研究』四九、一九五九年、菅原大着「仏教に於ける自殺の問題」、『大谷学報』三八―四、一九五九年、また、今日の大学生の自殺についての意識調査は、拙稿「現代大学生の思索と行動(一)―宗教意識(調査)からのアプローチ」、『淑徳短大報』八号、一九六九年

などを参照されたし。

(8) この質問は正面からのもの、つまり「タテマエ」からのものになっている。

(9) 近年、日本仏教の社会福祉事業についての業績は多いが、たとえば、谷山恵林『日本社会事業史』大東出版社、一九五〇年、吉田久一『日本近代仏教社会史研究』吉川弘文館、一九六四年、守屋茂『仏教社会事業の研究』法蔵館、一九七一年、などがあり、渡辺海旭、矢吹慶輝、長谷川良信などの先師の全盛期に浄土宗は「社会事業宗」といわれるほどであった。いささか古い資料であるが、仏教徒社会事業研究会編『仏教社会事業大観』一九一七年、二頁には、「第一に事業の総数を見る、現今事業数約三百八十七、是が宗派別を見るに天台七、真言一〇、浄土三二、禅二六、真六五、日蓮一五、其他諸派五、各宗協同二〇一、通仏教三六の色別を得べし。」とある。また次のものも参照されたし。『曹洞宗寺院教化実態調査報告書』駒沢大学曹洞宗教化研修所、一九六八年、『宗教法人の行なう事業調査報告書』文化庁、一九七〇年。

(10) この調査のばあい、禅系宗派の被調査者は曹洞宗が多かったので、その結果から、次のような浄土系と臨済宗系の人たちの発言を参考にすることはいささか不都合はあろうが、「禅と念仏」についての近代より現代における新たな認識をすることができるとは、次のものを記しておく。鈴木大拙「禅と念仏の心理学的基礎」大東出版社、一九三五年、森本省念「禅界の現状とその問題(臨済宗)」、『講座禅』第八卷、筑摩書房、山田無文・大原性実「禅と念仏」潮文社、一九七二年、藤吉慈海「禅と念仏との間」春秋社、一九七二年。藤吉教授は上掲書で、「私は、絶対の他力というものが、絶対の自力となって無碍自在に働さうるようにならねばならぬと思います。」(二五七頁)「私は、あえて禅と念仏の新しい形はどういうものでなければならぬかについて、次のように考えています。それは、自分の信仰や行道において批判的精神が欠けてはならないことである。自己の宗教的

実践が本当に宗教的な境涯を深めているかどうかということに対する  
厳しい自己批判を、常にもつていなければならぬということであ  
る。」(二五九頁)と述べておられる。

## 六、むすび

日本仏教の鎮護国家的性質のなかで、また檀家制度という国家的制  
度の下で、仏教宗派もセクト的なものからチャーチ的性質を多く帯び  
て、今日に至っている。現代の新宗教が、おもに、デノミネーション  
的形態をとっているのと対照的である。

この調査結果からいえることは、今日の僧侶の意識構造のなかに、  
依然として、宗派的特質がみられ、なかでも、日蓮系宗派と浄土系Ⅱ  
宗派が顕著である。とりわけ、日蓮系宗派の意識のなかに密教化が指  
摘される。これが第一の特色である。第二の特色としては、密教系宗  
派、禅系宗派、浄土系Ⅰ宗派の意識構造は、特殊なばあいを除いて、  
ほぼ同質のものがみられることである。この意味では、これら後者の

グループの宗派意識の相対化・稀薄化をその特徴として指摘すること  
ができる(もちろん浄土系Ⅰは宗派の相対化をその特色とする)。なかでも  
とくに注目したいことは、禅系宗派と浄土系Ⅰ宗派の類似性・同質性  
である。

僧侶の宗派意識を全体からみると、日本仏教の今日の荷い手の意識  
は、大別して、密教化か浄土教化に二分されるということである。い  
うまでもなく、現実形態はそれらの混合形態である。

また、全体として、宗派を解体し、統一教団へ志向しているような  
要素は、現時点ではほとんどみられないのが実状である。

## 付記

この調査は数多くの方々の協力の上に達成されました。被調査者各位に  
御礼を申し上げますとともに、調査の準備や集計にお手伝いいただきまし  
た長谷川宜文、竹中信哉、鷲見定信、後藤洋文、兼子正真、益田和代など  
の各氏に感謝の意を表します。

編集後記

○浄土開宗八百年を明年に迎え、各方面にわたって慶讃の諸行事が計画・実行され、宗門全体に盛り上がりつつある今日、浄土宗学人の研究を「仏教論叢」とともに「仏教文化研究」第十九号として刊行し得たことを心から喜びたい。

○本誌の刊行が、社会の耳目を集める慶讃・報恩の記念事業の如き華やかさはないにしても、宗門人の地道な研究の成果として、宗内は勿論世に公表されて学界を裨益し、更にはそれが現代社会における新しい精神文化となっていくことを思うとき、そのもつ意義は極めて大なるものといわなければならない。

○本誌は、教学院の助成研究が終了したものを中心に掲載したもので、いずれも共同研究として二年間にわたって研究費の助成をうけられたものである。お寄せ頂いた論文、時代的には中世より現代に及び、内容的にも思想・教団史・意識調査とバラエティーにとみ、それぞれ持ち味を十分出されたご労作である。ご多忙の中でご執筆頂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19号

昭和48年3月23日 印刷

昭和48年3月30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宗務片内

印刷所 合同印刷株式会社  
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. 19. March 1973

Published by  
THE INSTITUTE OF DOCTRINAL STUDIES  
THE PURE LAND SECT  
(JODOSHU-KYOGAKUIN-KENKYUSHO)  
- KYOTO, JAPAN -

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYÔ BUNKA KENKYŪ)

Number 19

---

CONTENTS

Historical Consideration of the Problems on Observance of the Commandments of St. Hōnen .....	Zenshin Santa	1
A Study on the Documents of the Hōnenin Temple Specially on the Period of Ninchō .....	Ryotetsu Utaka	15
The Chionin Temple and Its Branch Temples in kyoto during the First Period of the Modern Age and the Latter Period of the Middle Ages .....	Shinko Nakai	33
Religious Experience of Ippen .....	Tesshō Kondo	46
A Study of Investigations on Sectarian Consciousness .....	Hiromichi Serikawa	62