

佛教文化研究

第 30 號

聖 · 光 · 上 · 人 · 特 · 集

淨土宗教學院研究所

1 9 8 5

佛教文化研究 第三十号

聖光上人特集

目次

法然門下における聖光上人の地位……………	坪井俊映一
——本願念仏思想に関して——	
鎮西聖光上人の教学における五念門攷……………	藤堂恭俊元
初期浄土宗教団と聖光上人……………	成田俊治翌
徹選択集の思想……………	高橋弘次五
日本浄土教諸系譜の研究……………	野村恒道七
——法然門下系譜の脈流考——	福田行慈
——明治期を通して——	中野正明
浄土宗の台湾布教……………	鷺見定信二
——明治期を通して——	
シュエジン派の研究(続)……………	生野善應二元
——三祖から十一祖までを中心に——	

編集後記

法然門下における聖光上人の地位

——本願念仏思想に關して——

坪 井 俊 映

一、法然門下の異流と相互批判

法然上人（以下敬称を略す）滅後、約百年の頃に著わされた凝然の『浄土法門源流章』は法然の門下について、

「源空天徳 門人非^一 各揚^ケ浄土^ニ 互^ニ恣^ス弘^ト 俱^ニ立^テ門業^ヲ 横^ニ 豎^ニ伝^フ燈^ヲ」

といて、親承面受の弟子として、幸西 隆寛 証空 聖光 信空 行空 長西等の七人の門弟を列記し、これらの門弟について、

「各隨^テ所承^ニ 弘^ム浄土教^ヲ 念^フ仏宗旨^ヲ 所^レ傳雖^モ同^ト 立^テ義巨細^ヲ 異^ニ 解^リ多^ク端^ト」⁽¹⁾

と評し、それらの門流について解説している。信空の門人信瑞は『明義進行集』第三に本書述作の因縁を述べて、

「方今末学ノ異ヲ義タ、ムカ為ニ先哲ノ微言ヲアツム」

といて、法然門下に異義続出していることを記して、これを断つために述作するという。聖光上人（以下敬称を略す）は『末代念仏授手印』の序に、

法然門下における聖光上人の地位

「雖^モ然^ト上人（法然）往生後 諍^ヒ其義^ヲ於水火^ニ 致^シ其論^ヲ於蘭菊^ニ 還^テ失^ヒ念^フ仏之行^ヲ 空^ク廢^ス浄土之業^ヲ」

といて、異義続出し、その中には称名の行を廢するものがあったことを伝えている。

このように異義が続出したといわれているが、しかし門業を立て、異義といわれる流派では、決して自流の説くところは法然のそれと異なつた別義を説くものとは考えず、いずれも法然の教えを祖述し敷衍するものであるという自負の念をもっているのである。

小坂義または西山義を提唱したといわれる証空の教説について見るに、深草派の円空立信は『深草抄』卷一（玄義分間書）に先師（証空）の常の物語として、

「我 所立ノ法門ハ専ラ故上人（黒谷ノ御事也）相承ノ別ニ外ノ秘曲无シ、但シ其大旨ヲ得テ委細ノ料簡ヲ加ヘタル事ハ我稽古ノ功也」といって、証空の言葉を記して別義を説くものでないといひ、鶴木の行観もまた『選択集秘鈔』一において、

然^レ則^チ 此^レ選^ツ択^ク之法門 深^ク意^ヲ案^ニ内^ニ 西^ノ山^ノ上^ノ人^ノ相^ト傳^ト也 是^レ不^レ知^ル故^ト 自

意義申程 上人滅後流流各別 有異義不同事也」

と云うて法然の選択の教への深意は西山証空に相伝されているという。

さらに法然の門人で諸行本願義を説いた覚明房長西は、『四十八巻伝』に「門弟の列にのせざるところなり」といわれた人であるが、その門流においても念空道教の『諸行本願義』によると、

法然が『無量寿経積』において三輩念仏往生を積するに但念仏往生助念仏往生 但諸行往生と分別していることに関して、法然にも諸行往生の意ありとして、同書には、

「既以三輩諸行 配当二十願係念我國植諸徳本 為諸行往生之証明」

といい、また同じ門流の著とされる『二十願決疑問答』には「然上人 大経積云」として、『大経積』の文を出し統いて、

「明知 上人亦以此願(第二十願) 為諸行往生願」
と説いて、法然は『大経積』において諸行本願の義をあかしているとする。それで自流はこの考えによって諸行本願を説くのであって、異解を説くものとはしていない。

いまは証空と長西の二門流の考えを出したが、それ以外の法然門下も同様であって、いずれも法然の教えを祖述するものという自負の念をもっているものであるが、さらに『隆寛律師伝』によると隆寛は法然より『選択集』を相伝された親聞の弟子であることを記し 信瑞の『明義進行集』第二には、

抑 当世浄土ノ法ヲ談シ 念仏ノ行ヲタツルモノ 大半ハコレ律師(隆寛)ノ遺流ナリ」

と記しているごとく、法然門下における有力な門人であるとしている。日蓮も『一代五時図』に法然の代表的門人六人を出す最初に「第一弟子^{長樂寺多念}隆寛云云」と記しているから、日蓮も隆寛をもって法然門下の中で最も著名な人と認めていたようである。

成覚房幸西は凝然の『浄土法門源流章』に、七人の法然門下を列する中の最初に記述されている人であるが、『三長記』『皇帝紀抄』等によると南都北嶺の仏教徒より念仏の張本人とされて罪科に処すべしといわれたほど注目された人であるから、法然門下においてやはり著名な門人であったとすべきであろう。『七ヶ条起請文』には十五人目に署名している。

親鸞をもって法然門下の一人とする確実な記録は『浄土法門源流章』等の第三者的な記録には見ることができず、親鸞門流のものにしか見ることができないが、親鸞は『教行信証文類』の後序に法然より『選択集』の書写を許され、また御影を画いた親聞の弟子であることを述べると共に、師法然と同じく罪科に処せられて越後に遠流になったことを記し、唯円の集録した『歎異鈔』には、

「善信が信心も聖人(法然)の御信心もひとつなりとおほせられければ云云」

と云うて、親鸞門流にても親鸞は法然親聞の弟子であって、異なった別義を説くものとは考えていない。

このように法然門下の各派はいずれも自流は法然の正義を伝えるものという自負の念をもっているから、勢い他の異流の教えを批判するものが見られ信瑞の『名義進行集』には、

「今ハ又 日域ニ一類有テ 上人已下ノ正義ヲ非シテ 自力邪義ヲ是ス」

と云つて、自力の邪義を説くものがあったことを記し、覚明房長西の門人 道教は『観経散善義顯意鈔』⁽¹⁰⁾に、

「近來、道俗 多迷ニ此義ニ 称名一行、号ニ專修、 自余万行、名ニ雜行、因レ妓諸宗、高僧、処ニ三過失、 顯密妙行、属ニ千中無一、深重、謗法、泥梨定業、」

と記して、専修念仏者の教えは謗法罪を犯すものであると非難し、聖光は『末代念仏授手印』の末尾に、

「近代、人人 学文為レ先、 其称名不レ為ニ物員、 是則邪義也 邪執也 無道心之人也」

と云つて、「近代の人人の義」として「安心門の義、起行門の義」を立てつ人、「行門、觀門、弘願門の三門の教え」ととく人、「寂光土の往生」を説く人の三人を出して、「此三人、義、近代興隆之義也」といい、さらに「已上、三義、是邪義也、可レ恐、可レ恐、 全是非、法然上人之義」と記して、敵しく難詰している。また舜昌が編纂した『四十八卷伝』には行空、幸西、長西の三人をもつて、『選択集』に違背せるものとして門下より擯斥している。このようにいづれの流派も法然の正義を伝えるものであると自負する反面、他の異派を非とするものが見られるのである。

二、聖光の地位とその批判

上記したごとく凝然は源空大徳の門人として七人の著名な弟子の名を列記しているが、その中で聖光は四番目に記載されている。しかし

法然門下における聖光上人の地位

その伝歴については、

「淨教、賢哲、学解、英匠、随ニ法然上人、 久營ニ学業、 鎮西弘教」

とのみあつて、記述は極めて簡単であり、聖光の門人である良忠の行化に多くの筆を染めている。全体として幸西、隆寛、証空等の門流の解説より簡略である（これに関する批評は後述す）、これは凡らく幸西、隆寛、証空及びその門下は主として京都を中心に活躍したに對し、聖光は法然の晩年、別れて郷里九州に歸えり、この地の豪族の帰依をうけて九州を中心に行化につとめたから、その消息が十分に知られなかつたためと思う。

しかし、金沢文庫に所蔵されている『観経玄義分聽聞抄』⁽¹²⁾は長西門流の徒の著わしたものとされるが、これによると多数の法然門下の中より左の如く著名な門人四人を記している。

日本国浄土教興

黒谷上人源空	
一 九本寺	覚明上人
<small>諸行本願義 黒谷共師弟被配流諸州也</small>	
小 坂	善恵上人
<small>諸行非本願義 非門弟云不レ被流罪也</small>	
長 楽 寺	隆寛律師
<small>立語行非本願義并成報土辺地義 被配流相州也</small>	
一 筑 紫	聖光上人
<small>諸行雖非本願而立往生之義 被配流筑後国也</small>	

これによると聖光が郷里九州へ歸つたことを筑後へ配流されたといわれているが、長西門流にては法然門下の有力な門人としていたことが知られる。また日蓮の『一代五時図』⁽¹³⁾には法然の門人として左の六人を出している。そのうち聖光は三番目に名を乗せている。即ち、

第一の弟子	長楽寺 隆寛 ^(魁) 一切の鎌倉の人人
第一	コサカ 善慧房 ^(当院と洛中の諸人の諸人)
第一	聖光 筑紫九国の一切の諸人
一条覚明	今之道阿弥等
成覚	一念
法本	一念

これらの記載を見ても聖光は多数ある法然門下の中で著名な門人であつたことが知られる。

さらに降って西山派静見の著わした『法水分流記』(永和四年一三七一編)には信空、隆寛の法系に次いで鎮西義として聖光の門流を出している。静見の時代(南北朝)は聖光の門流が大きく発展していた時代であるが、やはり法然門下における著名な一流(鎮西義)の祖としていたことが知られる。

聖光の門流(現・浄土宗)をもって浄土宗鎮西流と名づけ、法然門下の一派として取り扱い、その教えを鎮西義と称したのは、いつ頃かあきらかでないが、上記の『観経玄義分聴聞抄』および『元祖門下異義弁』(仮題)(金沢文庫蔵)には筑紫義なる呼称が見られる。筑紫鎮西とも九州の地に対する名称であるから、異流異派より聖光の門流を鎮西流鎮西義といわれたのは静見の『法水分流記』が初見でないかと思う。

しかし聖岡の『白旗式状』には自流を「浄土宗白旗流⁽¹⁴⁾」と呼び、聖岡の孫弟子了咄慶善の記した『初重指南目錄集』⁽¹⁵⁾上には、

「永享三年辛亥九月二日 鎮西正流西誉在御判」なる記述が見えると

ころより大体聖岡およびその門下の頃になって、自流(聖光の門流)を「浄土宗鎮西白旗流」と呼んだものと思われる。しかしこれは伝灯相承を重視する伝法上の呼称とも思われるが、蓮如が御文章において「西山 鎮西」⁽¹⁶⁾とも称しているから 足利時代になって他宗より鎮西流といわれるのが一般化したのではないかと思う。

ことに徳川時代に入って聖光の門流が大きく発展し、知恩院をもって浄土宗総本寺とし、増上寺を総録所として浄土宗教団体制を整備し、親鸞の門流も蓮如以後大きく発展して東西本願寺を中心として盛えるにおよんで、両宗派ともに法然をもって自流の祖とし、聖光、親鸞ともに法然の嫡流、正義の伝持者とするところより種々の面において軋轢を生じ、本願寺門流の徒より聖光の浄土宗を呼ぶに常に鎮西派と称し、その教説を批判するものも現われるに至った。

親鸞門流のものが、聖光について記述した初めは覚如の『口伝鈔』であろう。これによると聖光が法然に師事するについて、その紹介の劣をとったのが親鸞であるとして、その経緯を述べたのち、

「かの聖光房は最初に鸞上人の御引導によりて、黒谷の門下にのそめる人なり、末学これを知るべし⁽¹⁷⁾」

と記して、親鸞をもって聖光の先達と見なさんとしている。

徳川時代になって東西両本願寺教団は浄土宗に対して常に鎮西流なる名称をもって呼び、

寛文壬寅年(一六六二)の序文を有する『邪義決之虚偽決』⁽¹⁸⁾は聖岡を、
「鎮西浄土之門人 釈了誉 嘗記^(チカキ)糝鈔直牒^(チカキ)二蔵義等^(チカキ)」

といい、正徳六年(一七一六)刊の『浄土真宗流義問答』には、

「此上人（聖光）ノ立派ヲ鎮西流義ノ浄土宗ト申スナリ、仍テ此宗ノ開山ハ聖光上人ナリ、則親鸞上人ノ法眷、五ニ御弟子御傍輩ナリ」といい、また、

「鎮西浄土ノ開山ハ聖光弁阿上人」

ともいって、聖光をもって鎮西流浄土宗の開祖に擬している。そして自流については『茶店問答』⁽¹⁹⁾（明和五年刊）に、

鎮西浄土宗ノ安心ノコトハシリ待ラズ、然ニ真宗ノ安心ハミナモト善導、円光大師ノ御流義ナリ」

と、親鸞の門流は善導法然の教えを受けつぐものであって、聖光の門流（浄土宗）鎮西流は親鸞と同輩の門流であるとする。

このような親鸞門流の考えは、親鸞が『浄土高僧和讃』等に竜樹、天親、曇鸞、道綽、善導、源信、源空を七高祖として崇め、念仏宣揚の列祖とし、自身はこれら七高祖の教えを継承するものであり、とくに法然親聞の門弟とする考えをうけついだものであって、自流こそ法然の念仏の伝承者とするからである。それで、浄土宗と称する聖光の門流は、法然門下の一派にすぎないとするのであって、浄土宗を蔑視する独善的な考えが何がわれる。徳川時代中期にあらわれた浄土宗の義山が『黒谷上人語灯録』を訂正刪補して刊行したことに關して『浄土真宗教典志』の玄智は、これを批評して、⁽²⁰⁾

「惜哉、吉水居多遺文、一經鎮徒之手、空為鎮家私書了、非復吉水之書也」

と、義山の校訂によって、法然の遺文が鎮西流義に改変されたと非難しているのも自流こそ法然の直流なりとする自負の念のあらわ

法然門下における聖光上人の地位

れと思われる。かゝる考えは現今でも見られて、聖光をもって鎮西浄土宗の開祖、その門人良忠をもって第二祖として記述されているものが見られる。⁽²¹⁾

さらに聖光の法然門下における地位について、『浄土法門源流章』に聖光に関する解説の少ないことについて、

「五流の中、最も略述され、たゞ諸行非本願云々の説のみを出せり、これについて、その意はかり難しといえども、今案ずるに凝然の頃は、京都にては西山盛んにして、鎮西は勢力なかりしにあらざるか」といい、また、⁽²²⁾

「聖光上人伝、勅伝、決答抄に聖光と聖覚や勢観房と関係づけて、法然門下において、正統的法脈を伝えていることを主張し、隆寛証空が異義なることを極力強調していることは、これらの伝記製作の時代たる弁長の門弟又は孫弟子時代は隆寛、西山証空義が盛んであったことに反頭すると共に、鎮西義が当時隆寛義等より異端視されていたことを反頭するものでなからうか」⁽²³⁾

という批判も行なわれて、聖光の地位を強いて軽視しようとする考えが見られる。

三、法然の念仏の特色と分派の理由

法然は、従来念仏をもって仏を念ずることとし、念とは観念、思念、係念とも解し、また念仏は観念と称名の二行に亘ると積して、この二行の關係について、称名は観念不堪の者または観念難成の劣機に對する行とし、さらに観念を成就するための方便の行といわれて、淺薄な

行と見なされていた。この考えに対して念仏の「念」とは「声なり」と釈して、念声是一といい、念仏は唱仏なりとした。そして、さらに称名は仏の威大な功德を総持するものと考えて呪術的な意味をもって唱えられていたものを、称名とは仏が本願に誓われたものであり、凡夫の平等往生の行であるという新しい意味と価値を見出した。こゝに法然の念仏往生説の特色を見るのである。

かゝる新しい意味の称名念仏を説きあかす根拠とするものは『無量寿経』に説く本願である。法然によるならば『無量寿経』に説く法蔵比丘の四十八願は、経に、

「法蔵比丘 今已成仏 現在西方 去此十万億刹 其仏世界 名曰安楽……成仏已来 凡歴十劫」

とある文によって、法蔵比丘は既に十劫の昔に成仏されているから、四十八願はすでに成就された本願である。したがって阿弥陀仏の本願であるとする。

そして衆生の生因を誓われた第十八願文を善導が『往生礼讃』において読みかえて、

「若我成仏 十方衆生 称ニ我名号一 下至三十声一 若不_レ生者 不_レ取_ニ正覚一 彼仏今現 在_レ世成仏 当_レ知本誓 重願不_レ虚 衆生称念 必得_ニ往生」

と説いた文意をうけて、称名念仏の長時継続による往生を誓われた願文とし、さらに『観経疏』において、第十八願文の「至心信楽欲生我國」を、善導が『観経疏』散善義において浄土願生者必具の心として重視した至誠心、深心、廻向発願心に配当して、この第十八願文は三

心具足の念仏行の長時継続による往生を誓われた願文とする。そしてさらに称名は弥陀、釈迦、諸仏が選択された特別の行であるとして新しい意味を見出したのである。

このことは、従来、称名なるものは、「さとり」をひらいた威大なる仏の名前を唱えることであるから、言葉自体に威大な功德があると考へて対して、名号は仏の衆生救済の本願力に裏付されたものであるという新しい意味の発見である。その称名念仏とは、阿弥陀仏が四十八願をもって、一切衆生を平等に救済したまうことを疑うことなく思慮を加えることなく、ひたすら信じて（法の深信）申す念仏であって、本願力の仰信（三心）を基とする念仏である。

かゝる考えによって法然は、念仏一行の専修を説き、他の一切の行を雑行としてしりぞけ、さらに諸善根（諸行）による浄土往生を非本願の行として廃捨して、称名念仏のみが浄土往生には絶対価値ある行なることを説いて、万民平等救済を主張したのである。

換言すれば、法然の第十八願に対すと考へは「至心信楽欲生我国乃至十念」と説く信行の絶対的価値を説くものであって、もしこの信行が無価値なものであって、往生することが出来なければ（若不生者）、仏は「さとり」をひらかない（不取正覚）と誓われたものとする。衆生の側よりこの文意を見るならば、三心具足の念仏を修するものに対する仏の浄土往生の確約とも解されるのである。即ち衆生は、だれでもこの仏の確約を信じて念仏相続するならば、臨終には必ず仏の来迎を蒙りて、浄土に往生することができるのである。

このように、法然は称名念仏に新しい意味と価値を見出したのであ

るが、教えをうけた法然の門下はこれに種々な釈義をほどこして新説を立てるに至った。

法然門下が五流（六流）または十五流に分れた理由について種々のことが考えられる。その一、二をとりあげてみるに、法然出世当時は政治権力が貴族より武家に移る過渡の時代であつて社会が混乱し、社会思想も統一されず、思想的に混沌たる時代であつたことが社会背景として考えられる。さらに五流（六流）に分派した門人はいづれも天台に席を置く学匠であつた。当時の天台教学は恵心檀那の両流に分れ、観心主義と教相主義の学風のうち、観心主義たる恵心流口伝法門が風靡し、経疏に対する自由放奔な解釈が行なわれていたことも見逃すことができない。このほかに最も注意すべきことは、法然の説く念仏の一行による平等往生の教えが画期的な教説であるが、しかし簡単な易行易修の行であるために、浅薄な劣行であるという批判は、法然門下の異流教学形成の重要な要因として見逃すことのできないものである。

かゝる批判は、法然の晩年に行なわれた南都北嶺の念仏禁止運動および南都の仏教者の中に見られる。法然の門人たちはかゝる批判に対して護教的な考えをもつて随意に念仏が深い内容のある教えなることを論じたために諸種の異義が生れたものと思う。しかし上來屢説したごとく、異義といわれる門下の教説のいづれをとりあげても、法然が説く本願念仏の価値を貶すものではなく、別の思想、別の理念によって本願念仏を解釈して別個の意味を見出し、新しい価値付けをしたことについては異流みな同じである。

法然門下における聖光上人の地位

さらに考えられることは、法然が『つねに仰せられる御詞』に、⁽²⁴⁾
「また云、いけば念仏の功つもり、しなば浄土へまいるなん。とてもかくても此身には、思ひわづらふ事ぞなきと思ぬれば、死生ともわづらひなし」

とあるごとく、現生において「死生ともにわづらいなき」念仏信仰の境地を示され、また、⁽²⁵⁾

「又云、人の手より物をえんするに、すでに得たらんと、いまだ得ざるといづれか勝べき、源空はすでに得たる心地にて念仏するなり」といわれているごとく、現生において往生した心地で念仏することが説かれている。かゝる「死生ともに煩いなき」心境、現生に往生したる心地に対する門下の釈義の中心があることに注目される。

法然が説く念仏往生説は臨終を契機として浄土に往生することである。しかし臨終なるものは時期不定のものであるから、法然は浄土往生に関して「決定往生の信」をもつべきことをあかし『つねに仰せられる御詞』に、

「念仏申さんもの十人あらんに、たとひ九人は臨終あしくて往生せずとも、我一人は決定して往生すべしとおもふべし」

と説いて、強い決定往生の心をもつべきことをすゝめられている。かゝる決定往生の心をもつた境地を「死生ともにわづらひなし」といわれ、さらに深めて「往生」を得たる心地で念仏す」ともいわれたものと思う。

『選択集』を初め法然の諸種の語録を見るに念仏の意義価値については各処に詳説されているが、「決定往生の信」を得た境地、「死生と

もにわずらいなし」といわれた現生における心境、「得たる心地で念仏す」といわれた現生往生の境地に関しては余り筆を染められてない。法然の在世当時は社会が騒乱の中であって、諸行無常の道理がひろく民衆の心を支配し、したがって臨終念仏往生の考えは民衆にひろく受け容れられたと考える。しかし門弟の時代になる鎌倉幕府の開創によって騒乱も次第におさまり、社会の秩序が武家政治という新制度のもとに次第に安定に向って進む時代であった。したがって臨終往生もさることながら、念仏者の現生における在り方、仏との関係等の現生のことに注目されるようになったと思う。幸西の信智冥合往生説、証空の即便往生説、親鸞の現生往生説や聖光の現生における不離仏値遇仏の考えが提唱されたのも、かゝる時代風潮の変化によるものと思われる。このうち幸西の信智冥合往生説と隆寛の悪人往生説は親鸞の教えの中に吸収されたと考えられ、長西の諸行本願義は法然以前に行なわれていた雑修往生説に類しているから南都北領の仏教の中に摂せられるに至ったと思われるのである。以下聖光の念仏往生説の特色と共に異流の念仏に対する考えを出して比較することとする。

四、聖光の学系とその念仏思想

聖光は伝によると十四歳の時、筑紫観世音寺にて出家し、郷里の学僧唯心、常寂について天台の学をおさめ、二十二歳のとき叡山に登って、宝地房証真の門下となり、六年間さらに天台の学をふかめたといわれている。のち郷里に帰り油山の学頭職にあったが、三十六歳のとき上洛し、在京中に法然の室をたずねて教えをうけた。そののち一時帰国

し再び上洛して法然の門下に入り、元久元年（二二〇四）八月、四十三歳まで前後八年間、念仏の教えをうけたという。

聖光が叡山において教えをうけた宝地房証真は中古天台の教学を代表する学匠であって、その学は恵心檀那の両流に通じ、ことに口伝法門が風靡して天台教学の衰退する中であって、厳密な文献主義の学風を堅持した人である。『天台三大部私記』等の多くの著作を出して伝灯教学の復興をはかり、教相主義の学風を宣揚した。

証真は天台智顛と荆溪湛然の両師を崇めて師とするばかりでなく、『法華疏私記』卷一に、

「案天台教藏録、妙染以稱為聖師、爾後已來号曰諸師、諸師解釈、互有得失、得有開關、失有支離。」

と評して、天台・妙染の昔に帰えさんとする復古的な考えをもつ教相学者である。聖光が『徹選択集』において『大智度論』に説く菩薩道に注目して、念仏の価値を説きあかしたのも、証真に師事したことによるものであろう。聖光の念仏思想の中には口伝法門の影響は見られない。法然は『選択集』において一代仏教を聖浄二門に分つにあたり、大乘小乗の教行をもって聖道門とし、この大小乗のほかに浄土門を別立すべきことを説いている。しかるに聖光は『末代念仏授手印』において、

「究竟大乘浄土門、諸行往生、称名勝」

と云って、浄土門を大乘仏教の中に入れ、しかも究竟大乘の法門としている。そして法然の説く浄土門の教行を六重二十二件五十五法数に要約して往生行の綱格を示し、異義の盛んな中であって、よく上人の

真精神の堅持につとめられ、法灯の護持に生涯の努力を傾けられたのである。

さらに、法然の説かれる念仏が価値ある甚深の行であることについて、聖光は『徹選択集』において竜樹の『大智度論』によって、大乘菩薩道があかす不離仏値遇仏の義を用いて、称名念仏を解して、念仏が大乗菩薩道の最深の行たることをあかしている。

いま『徹選択集』によって聖光の念仏思想を見るに、阿弥陀仏の本願念仏建立の因縁に関しては法然と同じであって、異流のごとき独自のものは見られない。即ち『徹選択集』に、

「雙卷経意 阿弥陀如来 因位之昔 其名号ニ法蔵比丘ニ 値ニ遇ニ世自在王仏之出世ニ 発ニ起四十八大願ニ 然其中於ニ往生行ニ 別ニ立一大願ニ 所謂第十八念仏往生願是也……念仏者本願往生念仏也……委如ニ選擇集ニ 此則末代往生之珍宝也 下根出離之明鏡也」

と説いて、阿弥陀仏の本願成就の因縁、第十八願文に対する理解は法然と同じく、三心具足の念仏往生を誓われたものとす。しかし上記のごとく聖光が大乗仏教の中に浄土門を撰し、称名を大乘菩薩の深要の行とする背景には南都北嶺の仏教徒より念仏を浅行とする批判があったためと思われる。

法然の晩年、南都の仏教徒より念仏停止を訴えられた『興福寺奏状』「第七誤念仏失」には、口称念仏は不観不定の行であるから、念仏の中の粗であり、浅であると批評し、高弁の『摧邪輪』は、善導が称名一行往生を説くのは一途の方便であるといつて軽視したごとく、かゝる考えは南都北嶺の仏教徒一般の考えであつたと思われる。かゝる

法然門下における聖光上人の地位

考えに対して護教的な考えをもつて説かれたのが聖光の念仏論である。聖光は称名が深行なることについて、大乘菩薩道が説く念仏三昧をとりあげて、『徹選択集』には問答をもうけて、

「問 此念仏三昧 一切如来之所ニ印可ニ者、其義不可レ然也 所以者何 称名念仏 是為ニ浅機ニ 所レ教之浅行也、諸仏何故 捨ニ深行ニ 取ニ浅行ニ 而印ニ可ニ之耶、
答 所説 以ニ衆生出離之要法ニ 可レ之ニ深行ニ也 然依ニ仏本願力ニ故 衆生皆称名念仏 而得ニ往生ニ 豈有ニ過ニ此深行ニ哉、依レ之諸仏 印ニ可ニ之歟」

といつて、衆生の出離の要行を深行といふべきであるとして、念仏は仏が本願に誓われた行であるから、念仏するものは生死の世界を出離して必ず浄土に往生することができる。したかつて深行といふべきであると説く。そしてさらに、

「欲レ知ニ念仏往生ニ 先須レ知ニ一切菩薩 淨仏国土成就衆生之義ニ といつて『大智度論』に説く淨仏国土成就衆生の考えによつて、念仏が大乗菩薩道の最深最要の行たることを説きあかしている。

いうところの菩薩の淨仏国土成就衆生とは『大智度論』の往生品および淨仏国土品に説くところであつて、往生品には、

「舍利弗 此菩薩摩訶薩 從ニ一仏土ニ 至ニ一仏土ニ 常値ニ諸仏ニ 終レ不レ離レ仏」
「舍利弗 此菩薩摩訶薩 從ニ一仏土ニ 至ニ一仏土ニ 常値ニ諸仏ニ 終レ不レ離レ仏」
「舍利弗 從ニ此間死ニ彼問生ニ 彼問死ニ至ニ彼問ニ生ニ 如是乃至得レ仏終レ不レ離レ仏」

とあって、菩薩が淨仏国土成就衆生のために行ずる菩薩道に不離仏値遇の義が説かれている。聖光はこの説を受け容れて『徹選択集』³⁰に、「値遇仏者 因地下位之菩薩 必値遇果地上位之如来」刹那片時 不遠離仏 譬如嬰兒不離母也

といて、下位の菩薩の修道には仏と不離仏値遇の義があるといひ、さらに、

「菩薩不離仏者 不知淨仏国土之行 菩薩常値仏故 能知淨仏国土之行 不離仏故 不忘仏也 値遇仏故 常念仏也 是故以菩薩淨仏国土之行 名甚深念仏三昧也」

といて、菩薩の淨仏国土成就衆生の行は不離仏値遇の義によって成就するものであり、常に仏を念ずるから念仏三昧は甚深の菩薩道であるという。しかし、ここにいう念仏とは仏を念ずる念仏であって、称名ではない。

『徹選択集』はさらに、この不離仏値遇の義に関して『無量寿經』に説く法蔵菩薩の願行と称名について、

「倩案其願意者 法蔵菩薩 始自真位之初心 至千等覺之後 心……値遇妙覺究竟之諸仏 習淨仏国土成就衆生行之時 於彼諸仏前 而説此称名念仏 往生之本願 已被諸仏印可 而所造出 巧度之方便也 深重之本願也 若爾称名之行 尤甚深也 誰為淺之乎 此是大菩薩之秘術也云云」

といて、阿弥陀仏の本願成就にも不離仏値遇の義があり、阿弥陀仏が因位るとき諸仏に値遇して印可を得られた本願であるから 深重の本願というべきであり、この本願に誓われた称名であるから、称名

もまた甚深の行であるという。

そして、さらに真位の菩薩と凡夫の不離仏値遇について、同書に、

「彼真位菩薩 淨仏国土之時 不離仏値遇者 此是菩薩深位之念仏也」

凡夫行人 称念仏名 或期見仏 或期護念 或期来迎 或期往生 依之人能念仏 仏還念故 有冥得護持 即見真金功徳身故 亦現身見仏……如阿弥陀經中 有六方諸仏之護念 是則不離仏値遇之義也 此是凡夫浅位之念仏也」

といて、菩薩の六度は念仏であって、これを総の念仏といひ、口称念仏を以て別の念仏とし、ともに不離仏値遇の義あり、善導は総をすて、別をとるのであるという。

このように聖光は『徹選択集』において『大智度論』が説く不離仏値遇の義によって、称名にもこの義があるから大乘菩薩道中の深甚の法であり、速かに生死を出離することが出来る要行であるから深行であるとしている。この点より「究竟大乘淨土門」というのであろう。さらに現生における不離仏値遇の義によって、見仏と護念の益ありとして、現世における念仏者と仏との関係をあきらかにして念仏者の在り方を説いている。この考えは法然が『選択集』において説く親縁近縁増上縁の考え、および善導が『観念法門』の「五種増上縁義」においてあかす現生護念増上縁、見仏三昧増上縁の考えを『大智度論』の不離仏値遇の考えによって詳説したものであって、三心具足の念仏の長時相統という法然の考えは正しく相承されているというべきである。

五、幸西の一念義と聖光

聖光は『末代念仏授手印』の末尾に、

「或人云、善導建立安心門之義、起行門之義、建此二門、安心門之日可學文、雖不修念仏、依安心門、得往生、其起行門之人、雖修念仏、依不知義、不得往生」と

という異説を出して、「是邪義也、可恐、可恐」「全是非法然上人之義」といっている。このほか『念仏名義集』にも同じ意趣を述べて、一念義の説であるといい、『念仏三心要集』も同じことを述べている。したがって、この安心門起行門の説を立てるものは『四十八巻伝』に法然門下より擯斥されたという成覚房幸西の説でないかと思う。このほかに『念仏名義集』には相続開会の一念義、善心房の一念義等の説を出しているが、今は『源流章』等によって幸西の一念義について記述する。

幸西は上述したごとく法然門下の著名な門人であるが、現存する遺著は少なく『浄土法門源流章』の記述と『玄義分抄』一卷と『京師和尚類聚伝』の三部しか見ることができず、『京師和尚類聚伝』は伝記の集録であるから、彼の考えを見るには『源流章』と『玄義分抄』によるほかはない。幸西は天台教学が説く三権一実の考えと十乗觀法があかす一念の心の考えによって、法然の念仏思想を理解して、一念往生義を説いた。

『玄義分抄』によると、幸西は浄土三部經の中の『觀經』を重んじて菩薩藏頓教一乘の教えとし、説くところの定散二善について『玄義分抄』には、

「定散トイハ諸經即八万四千調機門也、弘願トイハ大經別意ノ真門也」

といつて、『觀經』に説く定散二善に一代仏教の法門を収め、調機誘引の教えとする。そして『無量壽經』に説く弘願（本願）を別意の真門としている。この定散二善を調機の法とする考えは天台の五時教判があかす三権一実の考えによると思われる。そして、この考えは後述する西山義証空の考えと同じである。幸西は定散二善と念仏の関係について『同抄』には、

「定散之所詮、三部之首尾、名号ヲ宗トスル事文義分明也……但シ定善ヲ廢シテ散善ヲ立シ、衆行ヲ毀シテ念仏ヲ讚スル事ハ今經の肝心三部ノ骨目ナリ」

と説いて、定散の所詮は名号であり、定散を廢毀して念仏を讚ずるところは『觀經』の主意である。この考えは天台教学が説く廢權立実の考えによつたものである。念仏を讚ずる立論の形態は異なるが、念仏を価値あるものとすることは法然と同じである。

しかし、幸西の一念義の異なるところは、衆生の行としての念仏をとりあげることなく、心を重視することであつて『同抄』に、
「定善ヲ捨テ、散善ヲ行セシメ、諸行ヲ捨テ、称仏ヲ行セシメ、多称ヲ捨テ、一称ヲ行セシメ……口称ヲ捨テ、心念ヲ行セシメル事ハ大經ニ依ル」

と説いて、口称を廢して『無量壽經』の所説によつて心を重んずることである。この点を聖光が『授手印』の序に「還失念仏之行、空廢浄土之業」といって難詰するところであろう。この心が念が仏智を了

する一念と思われる。幸西はこの一念について、

「総願ノ方便ハ別願ノタメ 別願ノ方便ハ弥陀ノタメ 四十八願ノ方便ハ念仏往生ノタメ 十念ノ方便ハ一念ノタメ」

と説いて、本願に権実分別をほどこして一念をとりあげ、一念を了することによって願行あい扶けて往生すという。

この「十念ノ方便」という十念とは第十八願文の「乃至十念」を指すのであろう。そして「一念」とは願成就文の「乃至一念」をいうものと解される。従って幸西は第十八願文よりも願成就文を重視したのではないかと思われる。これは親鸞の考えと同じである。しかし現存の文献では、直接第十八願文および願成就文を釈したものを見ることできない。この「乃至一念」について

幸西は『同抄』に、

「唯乃至一念ノミ真実ノ生因ナル事ヲ又隠ニ知ラシム、然レハ則現身不退ノ益、捨身他世ノ往生 此ノ一念ノ大乘ニ乗シテ無二無三ナリ」

といて、「乃至一念」をもって真実の生因としている。そして、この一念は「唯仏智を了する一心」に具足されると説くのである。いうところは仏智とは弘願のことであって 幸西は『同抄』に、

弘願トイハ南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏トイハ念仏三昧、念仏三昧トイハ仏智即大乘広智也、群萌ヲ運載シテ広ク生死ヲ出ス、是レ諸仏ノ無上ノ智恵 真実ノ大乘也、此ノ外ニ敢テ真ノ大乘ナシ、無二亦無三也」

といて、南無阿弥陀仏によって衆生を生死より出すのは仏の大乘広

智であるという。この大乘広智即ち南無阿弥陀仏によって衆生を往生せしめる仏智を了することが一念というのである。別言すれば仏は第十八願において称名による往生を誓われたのは大乘広智というべきもので、この大乘広智を了(知)する一念をいうのであろう。この一念を了(知)することを念仏三昧と名づけたものと考えられる。これを凝然は信智唯一の念といひ『源流章』に、⁽³³⁾

「言ニ一念者仏智一念、正指ニ仏心ニ為ニ念心ト 凡夫信心冥ニ念仏智ニ 仏智一念是弥陀本願、行者信念与ニ仏心ニ相応、心契ニ仏智願力一念ニ 能所無ニ信智唯一、念念相統、決定往生」

という。信智冥合して唯一となる状態を念仏三昧とするのであろう。かゝる考えは天台の十乘観法が説く観不思議境の考えがその底流に在るのでないかと考えられる。この幸西の考えは専修念仏の行を説く法然、聖光の考えと異なるものであり、『善導寺御消息』⁽³⁴⁾に、

「学文ヲシテ念仏ノコ、ロヲサトリトヲシテマウス念仏ニモアラス」

という祖意をはなれたるものである。しかし四十八願による仏の摂化を大乘広智とし、仏智を了解(領解)する一心を説いて、信智冥会を説くに至ったのは幸西の学解によることながら、念仏をもって浅薄な劣行とする批判が、かゝる一念義の念仏説を生んだのでなからうか。

六、証空の西山義と聖光

聖光は『末代念仏授手印』の末尾に、

「或人云 行門観門弘願門立三門、弘願門得往生、其行門之人

観門之人、不_レ得_二往生_一、依_レ不_レ知_三弘願門之義_一、依_レ之_ニ学_ニ文能_一、
婦_ニ弘願門_一云云」

といつて、行観弘三門を説いた門人の説を出して、「是_レ邪義也可_レ恐
可_レ恐」「全是非_ニ法然上人之義_一と評している。これと同意趣のことが
『念仏名義集』『念仏三心要集』にも見出される。この行観弘三門の
教えを説くものは証空の西山義と考えられる。

証空は幸西と同じく、天台の五時教判があかす三権一実の考えによ
つて諸行と念仏の関係をあかし、さらに一乘開会の思想によって念仏
に新しい意味（広の念仏）と価値を与え、三心領解を説いて現生往生
（即使往生）を説いてる。

証空は、法然が説く聖浄二門説を天台の三権一実の考えによって解
し、聖道門とされる教行をもって浄土門に入る調機誘引の教えとし、
その聖道門の教行は『観経』に説く定散二善に収約されるとする。こ
れは幸西の考えと同じである。この定散二善を自力の心で修すること
を行門という。そして定散二善について『散善義観門義鈔』³⁵六には、
「今ノ定散之観門ハ弘願ヲ詮スレハ 定散ニ往生ヲ得ヘシト説ケト
モ、定散之文ノ意 弘願念仏往生ヲ顯シテ 衆生ヲシテ二心ナカラ
シム、一向ニ専ラ念仏セシムルニアリトイフ也」

と説いて、『観経』において釈尊が定散二善を説かれたのは、阿弥陀
仏の弘願を顕わすもの（観門）とするのである。この観門の考えは天
台の三権一実の思考形態をそのまま転用したものと考えられる。そし
てさらに弘願に帰するならば方便とされている定散二善即ち聖道門の
教行は、すべて念仏の功德をあかすものであるとし、釈迦一代の仏教

法然門下における聖光上人の地位

は要するところ弘願念仏に他ならないとする。これは天台の一乘開会
の考えをもって、念仏と諸行（雜行）とを関係づけたものと思われる。
かゝる考えは、聖光が大乗菩薩道にあかす不離仏值遇仏の義によ
つて、念仏（総別）を大乗菩薩道の中に位置付けたものと大いに異なる。
聖光は「六度万行は念仏なり」といい、証空は「一代仏教は弘願念仏
なり」といって、ともに類似せる表現をなして、全仏教の教行と念仏
の関係を説いているが、その内容は大いに異なる。

証空のいう弘願とは『無量寿経』に説く、一切の善惡の凡夫をひと
しく往生せしめる阿弥陀仏の本願（第十八願）をいうのであるが、この
第十八願に対する理解は法然聖光のそれとは異なっている。証空の
『五段鈔』³⁶には

「爰に衆生は仏の願力に依りて往生を成じ、弥陀は衆生の信心に依
りて正覚を顯す、然れば往生を離れて別に仏の正覚も無く、仏の正
覚を離れて往生も無しと信ずるなり」

と説いて、衆生の往生は即ち仏の正覚であると説く。これは第十八願
文の終りに「若不生者不取正覚」とある文を、『無量寿経』に「成仏
以来凡歴十劫」と説き、『阿弥陀経』には「阿弥陀仏成仏以来於今十
劫」とある文によって解し、阿弥陀仏は既に十劫の昔に正覚を成じて
いられるから、衆生の往生は十劫の昔に決定しているとする。即ち、
阿弥陀仏の十劫正覚は衆生の十劫往生の決定とするのである。

この考えは、法然聖光ともに第十八願は三心具足の念仏行の絶対價
値を示すものとする考えと異なり、阿弥陀仏の正覚の意義を説くも
のと考えられる。そして証空はこの衆生の往生即阿弥陀仏の正覚たる

「謂れ」を領解することが、十八願文にある「至心信樂欲生我國」の心(三心)とする。上記の『五段鈔』に『仏の正覺を離れて往生も無しと信ずるなり』という「信」がこの領解の信である。

いうところの領解とは仏力、願力を理解領納することであって、これが証空のいう三心である。それは阿弥陀仏の正覺は一切の善惡の凡夫をして、平等に往生せしめるために兆載永劫の菩薩道を円成されたものであるから、阿弥陀仏の仏体は衆生をして穢土より浄土に趣かしめる行である。これを仏体即行といい、この「謂れ」を領解することが、第十八願文に説かれる「至心信樂欲生我國」の三心である。かゝる領解の心をもって念仏するならば、名体不離の名号であるから、現生に仏の來迎を感得し、即便往生することができる。そして命終には當得往生するという。

即ち証空の説く本願念仏説は、弘願門に歸入して領解の三心を得たならば修する諸善根はすべて念仏の功德であるばかりでなく、領解念仏することによって現生に即便往生を得ることができるとする。

この考えは聖光が不離仏値遇仏の義によって現生見仏、諸仏護念を説く考えとは異なるが、兩者ともに念仏者の現生における在り方に関心を示していることは注目すべきことと思われる。これまた法然が「また学文をして念のこころをさととりて云云」といわれた考えより遠く離れたものといえることができる。

七、その他の諸師と聖光

『末代念仏授手印』では上記の幸西、証空のほかに、

「或人云、寂光土往生尤是殊勝也、称名往生是初心之人往生也、其寂光土往生尤深也」

と説く異説を出して、「是邪義也」と評している。これは法本房行空の説といわれているが、その詳細はあきらかでない。これは天台教学がとく寂光土、実報無障礙土、方便有余土、凡聖同居土の四土説によって、西方浄土は初心者が浅薄な称名によって往生を期する浄土であり、凡夫と聖者ともに往生する浄土であるから凡聖同居土であるとし、天台の諸法実相論があかす寂光土をもって最高の浄土とする考えであろう。これ法然の浄土観と異なることはいうまでもない。

さらに聖光は『西宗要』第五に⁽³⁷⁾

又有人云、修諸功德云、是諸行往生本願ニテコリアレ 答是ワロシ、是諸行往生願取、來迎ノ願何処アルソヤ

といつて、第十九願をもって諸行往生の本願とするものがあったことを記している。法然門下において諸行本願義を説いたものは覚明房長西であるが、長西は第二十願を重視して諸行本願義を説き、第十九願は念仏諸行來迎願とするから『西宗要』に説く第十九願をもって諸行往生の本願とするものは誰れの説をさすかあきらかでない。

覚明房長西が説く諸行本願義は第二十願を根拠とし、善導の『觀經疏』、法然の『無量壽經釈』に説く諸行往生の考えによって説くものであるが、これは『選択集』の所異と異なり、『四十八卷伝』には長西をもって「門徒に列せざるところなり」とあるごとく異端の説とすべきものである。これは法然以前にひろく行なわれていた雑修往生説に同調したものと思われるが、南都北嶺の仏教より念仏一行往生説に対し

て敵しい批判があつたために、これらの説に妥協せんとして唱え出されたものと思う。法然の専修念仏提唱という特色を失なつた教えということができる。

以上の幸西、証空、行空、長西等の説は聖光の時代に盛んに行なわれていて、邪義として批判されたものであるが、法然門下の五流の中の長樂寺隆寛については述べるところを見ることできない。

長樂寺隆寛は法然滅後における念仏の張本人として、嘉祿の法難には流罪に処せられた人であるが、信端の名義進行集⁽³⁸⁾には、

「抑 当世浄土ノ法ヲ談シ 念仏ノ行ヲタツルモノ、大半ハコレ律師ノ遺流ナリ」

といい、日蓮は『二代五時図』の最初にその名を記しているごとく、法然門下の有力な門人である。隆寛は法然が重視した第十八願について、『三ヶ願ノ事(仮題)』(金沢文庫蔵)⁽³⁹⁾によると悪人往生の願としている。即ち、

「長樂寺之十八、悪人念仏往生願、十九本正道廻心念仏願、二十本雜行廻心念仏願也」

という。これは法然が第十八願をもつて大小善悪一切の凡夫の往生を誓われた願とするものと異なっている。これは凡らく、三心積の信機釈において罪惡の凡夫たることを深信することが説かれている考えによつて、かゝる釈義をほどこしたものであろう。これは十八願文の十方衆生を悪人と解するものと思われるが、隆寛はこの悪人に対する仏の他力廻向(施)を説くところにその特色が見られる。隆寛は『散善義問答』(金沢文庫蔵)⁽⁴⁰⁾に、

法然門下における聖光上人の地位

「凡弥陀如来 名号相好光明 乃至地上地下、一切莊嚴等 偏為施_ス求_ム念_ハ者_ニ 所_ニ成就_ス也、為_シ与_テ趣_ス求_ム人_ニ 所_ニ莊嚴_ス也、是以結詞云 凡所_レ施_ハ為_ニ趣_ス求_ム亦_ニ真_ニ実_ニ」

とあつて、阿弥陀仏の功德莊嚴の廻施をあかしている。この考えは法然には見られぬところであるが、仏の本願による衆生摂化をより具体的に示されたものと思う。この隆寛の考えは親鸞にうけつがれて、他力廻向として説かれるに至つた⁽⁴¹⁾。しかし隆寛の念仏について凝然は多念義と名づけているが、隆寛の著の中には特に多念を強く説いたところは見られない。『四十八卷伝』第四十四に、隆寛は毎日『阿弥陀経』四十八卷をよみ、念仏三万五千遍となえ、のち八万四千遍の念仏を修したことを記しているから、かゝるところより多念義よる呼称が出来たのではないかと思う。聖光と並んだ忠実な念仏行者であつたことが伺われる。

親鸞は法然門下の中で覚明房長西とともに最も長寿を保つた人である⁽⁴²⁾。三十五歳の時越後に法難をさけてから約二十八年間ほどの長きに亘つて京都を離れていた。

六十歳を過ぎて帰洛してから多くの述作を出し、法然の念仏を祖述敷衍したが、かれ独自の念仏思想が形成される先駆理想として、幸西の信智冥合の一念往生説、隆寛の悪人往生と願力廻向説および証空の三心領解説が見られる。しかし親鸞とこれらの門人との間にいかなる交流があつたかはあきらかでない。しかし親鸞は隆寛の『自力他力事』を七十四歳のとき、『一念多念分別事』を八十三歳のとき筆写し、これを解釈して『一念多念文意』一卷を著わし、さらに関東の門弟に

送ったことより考えるに、親鸞は隆寛をもって法然門下の著名な先輩として私淑していたのではないかと思う。その他の門人との関係はあきらかでないが、幸西、証空等の門人は法然滅後における法然教団の一人中心人物であり、勝れた学匠である。親鸞は法然に帰依したのは二十九歳であるが、叡山の堂僧より法然門下に入った人であり、沙弥生活していた人と考えられるから、これらの両師の説く念仏論に先輩の言として耳を傾けるものがあつたのでなからうか。

法然の門人の多くは天台僧である。叡山天台宗にては論義が重視されているから門弟の間で、法然の説く念仏に関して種々議論があつたと考えられる。『七ヶ条起請文』第一条に「右至立破道者⁽⁴³⁾ 学生之所経也、非愚人之境界云云」といい、第二条に「右論議者 是智者之有也、更非愚人之分云云」といって誠しめられているのは、門人の間で立破論義が行なわれていたことの反証と思われる。したがって親鸞もその坐にあつて門弟間の論義を耳にしたことであろう。親鸞が帰洛のち述作に専念するにあたり、往年の記憶がかれ独自の念仏思想を組成する素地となつたのではないかと思う。そしてかれ独自の思想を形成する契機と思われるものは当時盛行していた天台口伝法門の考えである。かれは口伝法門の考えによって経疏の要文を読み変えて独自の念仏思想を形成したのである。

親鸞は幸西等が重視する『無量寿経』の願成就文を読みかえて、『教行信証文類』信卷⁽⁴⁴⁾では、

「あらゆる衆生、その名号をききて、信心歡喜せんこと乃至一念せん、至心に廻向したまえり、かのくにに生ぜんと願せば、すなわち

往生をえ、不退転に住せん。」(諸有衆生聞其名号信心歡喜乃至一念至心廻向願生彼国即得往生住不退転)

と読んで、諸仏が称讃される阿弥陀仏の名号の因縁(悪人往生の本願)を聞いて、喜びの心をもつた刹那(乃至一念)に仏の廻向したまう信心を頂くことができ、現生において往生し不退転(正定聚)なる位に入ることができるとする。

親鸞のいう聞信の一念と幸西の説く一念とは内容において異なるところがあるが、同じ思考形態と考えられる。そして「至心に廻向したまえり」と訓ずる他力廻向の考えは隆寛が『散善義問答』において、如来の衆生撰化の威大さを説いて如来の廻施を説くものと同じ考えであり、さらに隆寛が十八願を積して悪人往生願とする考えは、親鸞が善導の至誠心積に恵心流訓点をほどこして読み変えて、『教行信証文類』信卷⁽⁴⁵⁾に、

「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐いて貪瞋邪偽奸詐百端にして、悪性やめがたし、事蛇蝎に同じ」(不得外現賢善精進之相内懐虚仮貪瞋邪偽奸詐百端悪性難侵事同蛇蝎)

と訓ずる考えの基をなすものと思われる。

さらに証空が十八願文の「若不生者不取正覚」の文に注目して、往生即成仏と解して即便往生を説いて、三心領解を説きあかす考えと親鸞が「聞信の一念」を説いて現生正定聚をあかす考えは同じ思考形態と思われる。

かゝる思想形態の類似がたまく同じ考えを持ったものか、或は他の考えを受け容れて自己の思想を円成したかはあきらかでないが、親

鸞の己証とされる独自の念仏思想が形成される先駆思想として、上記の三人の教説は見逃すことができない。親鸞は自から法然親聞の弟子とする自負の念をもって、親鸞の念仏思想が法然のそれより隔ったものであるのは、かゝる門下の考えを媒介として法然の念仏を祖述したためでなからうか、

法然門下の各流派の念仏思想の研究は、既に先学によって勝れた研究成果が多く発表されている。しかし各派相互の間にかなる思想的交流があつたかは、未だ十分あきらかにされていない。かの幸西、証空ともに『観経』を重視し、幸西が『観経』の定散二善に一代仏教の教行をおさめ、しかも弘願に帰入するための調機の法門とすること、は、証空の観門の考えと同じであり。

さらに証空が『観経』の内容を解明するに能請所請、能説所説、能為所為の三重六義をもっているが、この能請所請等の三重六義の名目は既に幸西の『玄義分抄』に見られるものである。しかし証空は幸西より教えをうけたとは考えられない。両者の交流は見られないけれども、法然の念仏に対して諸種の非難があり、劣機に対する浅薄な行という批判に対して、門人の間に護教的な立場より種々な意見があつたことは十分に推測される。したがって、法然の滅後、護教的立場より法然の念仏を解明し述作するにあたり、同門の意見がとり入れられたのでないかと考える。しかし、これに関する研究は今後をまたねばならない。

いずれにしても、法然門下の各派は護教的立場より法然の念仏を祖述敷衍したのであるが、学解を重んずるあまり念仏の行を軽く考える

もの、諸行往生を説いて南都北嶺の仏教徒の考えに妥協するもの等が見られるが、本願念仏の専修を重んじ、大乘菩薩道の中に念仏を位置づけた聖光の考えは、宗派的な観点より種々批判するものもあるが、法然の念仏思想の忠実な伝承者といふことができる。

註

- (1) 浄土法門源流章(浄全二五卷五九一頁)
- (2) 明義進行集(仏教古典叢書、中外日報社刊七六頁)
- (3) 末代念仏授手印(浄全二〇卷一頁)
- (4) 深草抄(深草叢書四、四二丁左)
- (5) 選択集秘鈔一(浄全八卷三三六頁)
- (6) 諸行本願義(石橋誠道著、九品寺流長西教義の研究、附録三二五頁)
- (7) 二十願決疑問答() " " 二五二頁
- (8) 隆寛律師伝(浄全一七卷五八七頁)
- (9) 明義進行集(仏教古典叢書、中外日報社刊三二頁)
- (10) 観経散善義顯意鈔(金沢文庫蔵)(仏教大学研究紀要第三七号、附録)
- (11) 末代念仏授手印(浄全二〇卷一頁)
- (12) 観経玄義分聽聞抄(金沢文庫蔵、写真による)
- (13) 一代五時図(日蓮遺文全集上巻四一九頁)
- (14) 白旗式状(浄土伝灯輯要六一頁)
- (15) 初重指南目錄集() " 七八頁
- (16) 蓮如御文章、文永六年七月の記(正蔵八三卷七八五頁)
- (17) 口伝鈔(親鸞全書四卷九〇頁)
- (18) 邪義決之虚偽決(真宗全、五九卷三〇頁)
- (19) 茶店問答(真宗全、五九卷一五〇頁)
- (20) 浄土真宗教典志(日仏全九六卷目錄二、一九三頁)
- (21) 安井広度著法然門下の教学(八五頁)。石田充之著法然上人門下の浄土教学の研究(三三頁)

- (22) 住田智見著 浄土法門源流章解説(三五五頁)
- (23) 石田充之著 法然門下の浄土教学の研究下(七頁)
- (24) つねに仰せられる御詞(法然全、四九五頁)
- (25) // //
- (26) 法華疏私記卷一(日仏全旧版二二卷三八三頁)
- (27) 徹選択集上(浄全七卷八六頁)
- (28) // (八七頁)
- (29) 大智度論三八(正藏二五卷三七七頁)
- (30) 徹選択集下(浄全七卷九八頁)
- (31) 玄義分抄(大正七刊八頁)
- (32) // (四七頁)
- (33) 浄土法門源流章(浄全二五卷五九一頁)
- (34) 善導寺御消息(法然全四三四頁)
- (35) 散善義観門義鈔六(日仏全九卷一七八頁)
- (36) 五段鈔(西山短篇集一六二頁)
- (37) 西宗要第五(浄全二〇卷二二九頁)
- (38) 明義進行集第二(仏教古典叢書、中外出版社刊三二頁)
- (39) 三ヶ願事(恵谷隆戒著、浄土宗第三祖良忠上人の新研究附録二四頁)
- (40) 散善義問答(平井正戒著、隆寛律師の浄土教附遺文集六八頁)
- (41) 拙著、法然と親鸞の教説も媒介するもの(宗教文化の諸相竹中記念会刊一〇二頁) 参照
- (42) 平井正戒著、隆寛律師の浄土教(二二頁)の門弟の生存年表による。
- (43) 七ヶ条起請文(法然全七八七頁)
- (44) 教行信証文類信卷(親鸞全二卷九七頁)
- (45) // (一〇二頁)

鎮西聖光上人の教学における五念門攷

藤 堂 恭 俊

私はかつて『末代念仏授手印』(以下『授手印』と略称)における善導教学の受容と展開について、論稿を発表したことがある。そのなかにおいて私は、聖光上人(以下、聖光と略称)による(1)宗義・行相の創設、(2)第四重と奥図に示される二種の五念門、(3)第四重の総標の示す内容、その他について問題点を発掘して置いた。今ここに「聖光上人特集」が企画されるにあたり、寄稿する機会が与えられたので、それらの問題点について、『授手印』撰述のあとに成立をみた聖光の『浄土宗要集』の説を媒介としながら、とくに次に示す問題点について解決の糸口を模索しようと思う。周知のように『授手印』は浄土宗の伝書であるから、聖光の直弟然阿良忠上人(一一九九—一二八七年)以下、これに関する著作を多く遺されている。しかし私はそれらとは無関係に、聖光の著作をとおして、聖光教学の枠のなかにおいて、私の提示した問題にとり組むことを諒とされたい。

いうところの問題点とは、(一)五念門の内容規定とその配列順序に関する問題点、(二)第四重の総標と割註に見出される問題点、(三)五念門のために用意された一心を代行する三心、(四)二種の五念門提示——第四重と奥図に示される五念門、(五)第四重総標の示す内容——礼拝・讚歎・観察は口称の助行——、(六)奥図に示される五念門の理解——建前と実際の二面——という六題である。なお、聖光の創設になる宗義・行相は、『授手印』に示される五念門と密接な関係を持ち、むしろ前提をなす重要課題であるので、これについては旧稿の要旨をふまえて新しく組みかえ、不足をおぎない、多少の肉づけを行な

ったので、本拙稿とともに一括して発表するのが建前であるが、たまたま、浄土宗教学院研究所西部主任の坪井俊映博士の頌寿記念論文集刊行が企画されているので、「聖光房弁長上人による宗義・行相の創設とその意図」と題して、この方に寄稿したことを付記し、あわせて参照されんことを乞う次第である。

(一) 聖光上人の教学における五念門

——問題点の指摘——

(1) 五念門の内容規定とその配列順序に関する問題点

周知のように聖光は、師の法然上人(以下法然と略称)がとりあげることがなかった五念門を、師説を祖述して法然の真義の埋没を防ぐとともに、同人による背師自立の義を打破する意図のもとに撰述された『授手印』をはじめ、その他の自著のなかに持ちこんでいる。このことについて私は、大きな関心をよせている。一概に五念門といっても、それを説示する人によって、たとえ願往生を達成する方法としての五念門という点で一致するとしても、あるいはまた、礼拝門、讚歎門・

作願門・觀察門・回向門といった名目に相違を見出し得ないとしても、実践上における内容規定においては、それぞれ独自性のあることを、過看視できないであろう。そのことは、五念門の創設とそれ以降における受容・展開の跡に注目するならば首肯し得ることである。

五念門の創設者であるインド瑜伽唯識仏教の大論師と仰がれる天親菩薩(四〇〇―四八〇年 以下、天親と略称)は、『無量寿経論』(『授手印』の用法にしたがって、以下『往生論』と略称す)の長行において、奢摩他(止)・毘婆舍那(観)を根幹とする五念門を示した⁽²⁾。しかるにこの『往生論』がひとたび中国にもたらされ、北魏末期に菩提流支三蔵(五〇八年洛陽入↓五三五年『伽耶頂経論』訳↓没年不明)によって漢字訳(『歴代三宝記』九には晋泰元↓五三二年訳、『開元釈経録』六には永安二↓五二九年⁽⁴⁾訳)されるや、曇鸞大師(四七六―五四二年 以下、曇鸞と略称)はこれを受容して『往生論註』を撰述し、三信三不信および名体不離の義を第二讚歎門のなかから発掘し、これに中心を置く五念門を展開せしめるにいたった⁽⁵⁾。さらに初唐代の善導大師(六一三―六八一年、以下、善導と略称)は『往生礼讚』の前序において、五念門の次第順序を変更しながら、これを安心、起行・作業という往生浄土の実践体系のなかに起

行として組みこむにいたった⁽⁶⁾。またわが国奈良時代の智光(推定七〇八―七八〇年)は『無量寿経論釈』(夙に散逸してその全貌を知ることが出来ないが、その逸文を採集して復元をみるに至っている⁽⁷⁾)を著わして五念門を釈するなか、第三作願門の「一心専念」に注目し、迦才『浄土論』の説に導びかれて心念・口念、および口称念仏による三種利益と『鼓音声王経』に説く十日十夜念仏三昧による見仏をとりあげ、さらに平安中期の恵心僧都源信(九四二―一〇一七年)は、その著『往生要集』において觀察門を中心とする五念門を正修念仏門(大文第四)の上にとりあげ、阿弥陀仏の相好を観ずる方法として別相観・総相観・雑略観・極略観の四種を示し、さらに口称念仏による帰命想・引接想・往生想の三想を説くにいたった。

しからは聖光は、いかなる内容を持つ五念門を、『授手印』などの自著の上に示したのであろうか。今ここに、天親の『往生論』長行の上に示される五念門と、善導の『往生礼讚』前序に示される五念門、および聖光が『授手印』の上に示した五念門とを比較対照することによって、聖光によって内容づけられた五念門は、それに先行するいづれの内容を受けついでいるかを解明しようと思う。

第一表

第一段	往生論長行 ⁽⁸⁾	往生礼讚前序 ⁽⁹⁾	末代念仏授手印 ⁽¹⁰⁾
		如 ^二 観経具説 ^一 、 <u>心^レ知</u> 又如 ^二 天親浄土論云 ^一 、若有 ^レ 願 ^レ 生 ^二 彼国 ^一 者、 勸修 ^二 五念門 ^一 。五門若具定得 ^二 往生 ^一 。	礼讚云 如 ^二 観経具説 ^一 、 <u>心^レ知</u> 。 又如 ^二 天親浄土論云 ^一 、若有 ^レ 欲 ^レ 生 ^二 彼国 ^一 者、 勸修 ^二 五念門 ^一 。五門若具定得 ^二 往生 ^一 。 (以下割註三十六字を省略)

<p>第二段</p> <p>若善男子善女人修五念門一行成就畢竟得生安樂国土見彼阿彌陀仏。</p>	<p>何者為五。</p> <p>一者身業禮拜門。所謂一心專至恭敬合掌香華供養、禮拜彼阿彌陀仏、禮即專禮彼仏、畢命為期不雜余禮。故名禮拜門。</p> <p>二者口業讚歎門。所謂專意讚歎彼仏身相光明、一切聖衆身相光明、及彼國中一切寶莊嚴光明等。故名讚歎門。</p> <p>三者意業憶念觀察門。所謂專意念觀彼仏及一切聖衆身相光明国土莊嚴等。如觀經說、唯除睡時、恒憶恒念恒想恒觀此事等。故名觀察門。</p> <p>四者作願門。所謂專心若昼若夜一切時一切處三業四威儀所作功德不問初中後、皆須真心心中發願願生彼國。故名作願門。</p> <p>五者回向門。所謂專心若自作善根、及</p>	<p>往生論云</p> <p>若善男子善女人修五念門一行成就畢竟得生安樂國。文</p> <p>一 五念門者</p> <p>一者禮拜門 身業 禮拜阿彌陀仏。</p> <p>二者讚歎門 口業 讚歎阿彌陀仏。</p> <p>三者觀察門 意業 觀淨土依正二報。</p> <p>四者作願門 意業 晝夜一切時一切處願生極樂。</p> <p>五者廻向門 意業 以所作善廻向淨</p>
<p>段</p> <p>云何讚歎。口業讚歎、稱彼如來名一如彼如來光明智相、如彼名義欲如実修行相應一故。</p> <p>云何作願。心常作願一心專念畢竟往生安樂国土、欲如実修行奢摩他上故。</p>	<p>何等五念門。</p> <p>一者禮拜門、二者讚歎門、三者作願門、四者觀察門、五者廻向門。</p>	
<p>三</p> <p>云何觀察。智慧觀察、正念觀彼欲如実修行毗婆舍那一故。彼觀察有三種。何等三種。一者觀彼彼國土莊嚴功德、二者觀阿彌陀仏莊嚴功德、三者觀彼諸菩薩莊嚴功德。</p>	<p>云何廻向。不捨一切苦惱衆生、心常作</p>	
<p>第</p>	<p>鎮西聖光上人の教学における五念門攷</p>	<p>二二</p>

願廻向為首得成就大悲心故。

一切三乘五道一一聖凡等所作善根深生
 隨喜、如諸佛菩薩所作隨喜我亦如是
 隨喜、以此隨喜善根及已所作善根、皆
 悉與衆生共之回向彼國。故名回向
 門。又到彼國已得六神通、回入生死
 教化衆生、徹窮後際心無厭足乃至
 成仏。亦名回向門。

土也。

この対照表によって知られるように、第一段と第三段第一行には、『往生礼讃』前序に示される善導の三心積の最後尾の「五門若具成得往生」という八字と、それに続く五念門積の冒頭の文である「何者為五」を「一 五念門」として、『授手印』第四重の劈頭に引用されている。この対照表に記載しなかった三十六字からなる割註については、のちに論究するところである。次に第二段における『授手印』の「往生論云。若善男子…(中略)…得生安樂国」という二十五字は、あきらかに『往生論』長行の文であるが、それに続く「見彼阿弥陀仏」という六字を削除していることに気づかされる。このように第一段・第二段をとおすことによって、『授手印』の第四重は、『往生論』と『往生礼讃』前序の文を踏襲していることが知られる。そういった傾向は、五念門の一一の内容の上にも見出すことができるであろうか。五念門の一一の内容を比較するにさきだつて注目させられることは、五念門の次第順序・配列に移動がみられることである。すなわち、『授手印』のそれは『往生論』の示す次第順序にしたがわないうで、むしろ『往生礼讃』前序のそれにもとづいていることが一目瞭然としている。しかれば五念門の一一の内容についてはいかがであろうか。比較対照する

には『授手印』の文があまりにも簡略化されているので、『往生論』と『往生礼讃』前序とのいづれの文を踏襲しているか、まことに判断に苦しむところである。そのなかにあつて、讚歎門は『往生論』冒頭の十三字を踏襲し、また『往生礼讃』前序の文を踏襲していることの顯著なのは、作願門の「昼夜一切時一切処」という文であり、さらに廻向門の「所作善」は、同じく『往生礼讃』前序の「已所作善根」を受けついでいると思われる。その他、礼拝・觀察の二門については、いづれを踏襲しているとも判断しかねる。

すでに指摘したように、聖光は『授手印』の第四重において、五念門を『往生礼讃』前序に示される次第順序にしたがって、礼拝・讚歎・觀察・作願・廻向というように配列している。しかるに聖光は、結帛一行三昧を表示する奥図にいたつて、『往生論』長行の示す礼拝・讚歎・作願・觀察・廻向という順序順序にもとづいて五念門を列挙している。このように同一著者が、同一著書のなかで、同一実践項目について、その配列の次第順序を、なんらのことわりもなく変更しているのである。このことは納得できないことであり、問題として取りあげてしかるべきであろう。そういつた重要課題にとりくむに先きだち、

聖光の他の著書の上に、五念門配列の次第、あるいはその内容が、いかに示されているかを見きわめて置く必要がある。この『授手印』が安貞(一二二八)年十一月、聖光六十七歳のとき選述されてのち、寛喜年間(一二二九—一二三二年)「齡七十にまかり成て候」と下巻に記している(12)。

に『念仏名義集』三巻を撰述して「授手印の一部を細積」し、さらにこの外『浄土宗名目問答』三巻という撰述年代未詳の著書を撰述している。これら両著に示される五念門の配列順序、およびその内容を、『授手印』のそれと比較対照するならば左表のごとくである。

第二表

授手印(14)	念仏名義集下巻(15)	浄土宗名目問答上(16)
<p>往生論云。若善男子善女人修五念門一行成就畢竟得生安樂國云</p> <p>一 五念門者。 一者礼拝門。 身業 礼三拜阿弥陀仏。</p> <p>二者讚歎門。 口業 讚三歎阿弥陀仏。</p> <p>三者觀察門。 意業 觀三浄土依正二報。</p>	<p>又念仏ノ人ニ勸ニ五念門ニ事、天竺ノ天親菩薩ト申ス菩薩ノ教ヘ給ヘリ。</p> <p>五念門ト者。 一ニハ礼拝門。 是レ阿弥陀仏ヲ拜セヨト也。</p> <p>一ニハ讚歎門。 是ハ阿弥陀仏ヲ讚奉ツレト也。</p> <p>三ニハ作願門。 是ハ極楽ニ生レント願ヘトナリ。</p>	<p>問。何名ニ五念門ニ耶。答。礼拝・讚歎・作願・觀察・廻向。是云ニ五念門ニ也。</p> <p>問。何名ニ礼拝門ニ耶。答。往生論云。身業礼ニ拜阿弥陀如来ニ矣。礼讚序云。身業礼拝門。所謂一心專至ニ恭敬ニ合掌香華供養礼ニ拜彼阿弥陀仏。礼即專礼ニ彼仏ニ畢命為レ期不レ雜ニ余礼。故名ニ礼拝門ニ云云</p> <p>(『大智度論』と『長阿含經』に基づき、礼拝に関する二問答を省略す)</p> <p>問。何名ニ讚歎門ニ耶。答。往生論云。口業讚歎。称ニ彼如来名ニ矣。</p> <p>問。何名ニ作願門ニ耶。答。礼讚序云。作願門。所謂專レ心若昼・若夜一切時、一切</p>

四者作願門

意業 昼夜一切時一切処願_レ生_ニ極樂_一。

五者廻向門。

意業以_ニ所作善_一廻_ニ向淨土_一也。

四ニハ觀察門。

是ハ阿弥陀仏ト 又極樂トヲ觀セヨト也。

五ニハ廻向門。

是ハ作り作りタラン功德善根ヲ以テ願_ニ極樂_一ト教ヘ給ヘリ。

廻_ニ三業四威儀所_レ作功德不_レ問_ニ初中後_一皆須_ニ眞実心中発願願_レ生_ニ彼国_一。故名_ニ作願門_一矣。

問。何名_ニ觀察門_一耶。答。觀_ニ彼国依正二報_一也。

問。何名_ニ廻向門_一耶。答。以_ニ一切已所作之善根_一願_ニ共_ニ諸衆生_一往_ニ生安樂国_一。故名_ニ廻向門_一也。

この対照表によって知られるように、五念門の配列順序に関するかぎり『念仏名義集』も、『浄土名目問答』も、ともに『往生論』のそれに基づいている。またその内容規定については、『念仏名義集』のその文の簡略なことと共に、おおむね『授手印』の文に等しい。それに反して『浄土宗名目問答』の内容は、礼拝・讚歎・作願の三門に関するかぎり、『往生論』、あるいは『礼讚』序といったように、その典拠を明記して内容を示している。典拠の示されていない二門のなか、觀察門は『授手印』の内容規定に近く、廻向門は『往生礼讚』前序の文に近いことが知られる。

伝統宗学の権威者として夙に令名の高い故岡達音教授は、『念仏名義集』について、「本書は授手印の一部を細釈せる書ともいふべし」と指摘している。そのように『授手印』と関係のふかい『念仏名義集』に示される五念門の配列順序が、『授手印』の第四重のそれと相違して記述することについて、著者の聖光は何等指摘するところがない。

また同様に、『念仏名義集』に示される五念門の配列順序が、『授手印』の奥図に示されるそれと同じであることについても、聖光は何等の指摘も行なっていない。『浄土宗名目問答』もまた然りである。そうした点において私は大いに疑念をいだかざるを得ないのである。配列の順序次第を変更するには、それなりの事情・理由があつてのことである、と思われるからである。しかるに何のことわりもなく、『授手印』のあとに撰述された『念仏名義集』等において、なぜ配列の順序次第を変更する必要があつたのであろうか。今ここに、そのことを問題として提示しておきたいと思う。

(2) 第四重の総標と割註とに見出される問題点

今問題としてとりあげている天親によって創設された五念門は、聖光によって『授手印』の第四重のなかに組みこまれている。聖光は第四重の総標として、「善導の御意は、浄土宗に入りて、正助二行を修

し、三心を具足するの人は、必ず五念門を修すべし、とこれを教へた(17)もう」と記している。この総標によると、五念門を修することについて、一には正助二行を修し、二には三心を具足する、という前提条件を二件示している。総標の冒頭に記される「善導の御意」とは、かれのいかなる遺文を典拠としているのだろうか。すなわち、はじめの「正助二行を修す」とは、『観經疏』散善義の深心釈中の就行立信に關する文のなか、「除此正助二行、已外自余諸善、悉名雜行。若修前正助二行、心常親近憶念不断名為無間」と示されている後半の文がそれであり、「三心を具足する」とは、『観經疏』散善義上上品釈に、「三心既具、無行不成。願行既成、若不生者無有是處」と示され、また『往生禮讚』前序に「具此三心、必得生也。若少一心、即不得生」と記されているのがそれである。この総標の意味するところは、正助二行という起行と、三心という安心、所謂心行具足の上(18)に「必ず五念門を修すべし」ということを意図している。このことを『授手印』の第一重、第二重、いわゆる宗義の上(19)に求めるならば、「一口称正行事 心志往生之念 口称南無阿弥陀仏」(第一重)と(21)言い、また「心存三心 口称南無阿弥陀仏也」(第二重)というように、心行の具足を正行と三心の上に説いている。しかし往生浄土のみちすじを示す「宗義」の枠組のなかにおいて、この心行具足の上に五念門を修すべきことは、まったくふれていない。ここに私の問題とすると(22)ころは、心行具足の上に、さらに屋上に屋を架すかのように、なぜ「必ず五念門を修すべし」と起行を要請しなければならぬのか、という点にある。

さらに続いて聖光は、『往生禮讚』前序の文を引用しおわって、次に示すような割註をほどこしている。(23)

「往生禮讚前序に示される善導の」釈の心は、「觀無量壽」經によりて已に三心をあかし畢ぬ。今又「往生」論によりて五念門をあかす。經の三心と論の五念門と釈し合せて、經論かくのごとしと釈し合する心なり。(但し「」は私註である)

この割註の意図するところは、『観經』に説くところの三心と、『往生論』長行に示すところの五念門との関係、正確にいうならば「禮讚云、如觀經具説、応知」の文と、「又如天親浄土論云……(中略)……若具足得往生」の文とのかかわりであり、心行具足を主張するにある。善導は『往生禮讚』前序のなかで五念門を説きおわり、四修の記述に入るにさきだつて、「五門既に具しぬれば、定んで往生を得。一一の門、上の三心と合す。随つて業行起せば多少を問わず、皆真実業と名づくなり。まさに知るべし」という一文を置いている。聖光はこの一文を第四重に引用していないが、割註に「經論かくのごとく釈し合する心なり」と記しているのは、善導のこの文意をふまえている、と言つてよいであろう。しかればこの割註の意図する心行具足と、総標の意図する「必ず五念門を修せよ」に対する前提条件としての「正助二行を修し、三心を具足」するという心行具足とは、どのようにかみあうのであろうか、という問題が提示される。この問題は、三心と正助二行の関係をあかす『観經疏』の説と、三心と五念門の関係をあかす『往生禮讚』前序の説とが、いかにかみあうかという問題でもある。

(二) 聖光上人の教学における五念門

——問題解決の模索——

(3) 五念門のために用意された一心を代行する三心

前項においては、主として『授手印』を中心としながら、私なりに見出した問題点の提示をこころみた。これらの問題解決の糸口を、聖光が七十七歳の齢をもって入寂するまえの年、すなわち嘉禎三(一二三七)年四月二十日に講了した『浄土宗要集』(上妻の天福寺において、専阿等の門人に口授す。良忠これを執筆⁽²⁵⁾)の上を探ってみようと思う。

第一に、聖光はなぜ、『観経』に説く三心と、『往生論』長行に示される五念門とを関係づけねばならなかったのであろうか。一は往生浄土のために示された安心であり、今一は同じく往生浄土のために説かれた起行として、それぞれ阿弥陀仏信仰の目的を達成する上に欠くことのできない、願生者に課せられた実践要件である。しかし三心を説く『観経』には定散二善が説かれてあり、総じていうならば、この三心は起行としての定散二善の双方にかかわる安心である限り、五念門という起行のために特に説かれた安心でないことは言うまでもない。また、『往生論』を著わした天親は起行としての五念門を説いているが、これに対する安心を示していない、と誤解され易いが、願生偈の第一行に「世尊 我一心帰命尽十方無礙光如来 願生安樂国」と説くなかに礼拝、讚歎、作願の三門⁽²⁶⁾を示し、第三行の「観彼世界相 勝過三界道」以下の第二十三行の終りまでを費して觀察門⁽²⁷⁾を示し、最終の第二

十四行において廻向門⁽²⁸⁾を示している。このなか、第一行に示されている「一心」は、いわゆる安心として礼拝等の五念門の一一にかかわりを持つのである。ということは、『観経』において定散二善という起行のために用意された三心を、『往生論』が五念門のために用意した一心に代行せしめるところに問題が惹引する。この問題について解決の糸口が見出されるであろうと予想される『浄土宗要集』を繙くならば、その第一巻「第二 浄土論ノ事」という項において、聖光は次に示すような『観経』の三心と、『往生論』の一心に関する見解を示している。

仏滅後九百年の時、天親菩薩出世し衆生の為に千部の論を造りたまう。其の中に浄土の機を哀みて、浄土論を造り給う事は、三部の無量寿経に不審なる事を釈し明して、如来滅後の往生極楽の機に、浄土三部経を意得させて、往生の行を修せしめ、往生の大業を遂げしめ給う也。

是れを以て天親菩薩、観経に三心と云へるを、在世の機は其智、上智なれば仏の上説を意得ぬれ、滅後の機はその根、下根なれば如来の上説受け難く、悟り難し。教と機と相応せざるが故に。之れに依りて論には再び経の深義を釈し明して、下根の機に之れを悟らしむ。之れに依りて観経に一者至誠心・二者深心・三者廻向発願心と云へるを、滅後の機に意得せしめんが為に一心と釈し給う也。

故に論の偈二十四行あるに、初めの一行は礼拝・讚歎・作願の三念門也。第二の一行は造論の天親の自述也。第三行より(第)二十三行を尽し是れ觀察門也。末後の一行は是れ廻向門也と曇鸞は釈し

給へり。是こに知りぬ。五念門の初めに世尊我一心と云う一心は、五念門に通じて一心に礼拝せよ、一心に讚歎せよ、一心に作願せよ、一心に觀察せよ一心に廻向せよと意得る也。五念門の念の字は一心と意得るべき也。応に知るべしと云へるは此の意也。〔西宗要〕(1) 聖光はこのように、『往生論』願生偈第一行に示される一心を、『觀經』に説かれる三心との関係において言及している。聖光によると釈尊は、「仏在世は世も上がり、根を云へばその根上根なり。智を云へばその智上智なり」と、指摘される者のために『觀經』を説かれたと判断をくだす。そうした上根上智の者のために説かれた『觀經』であるかぎり、そこに説かれる三心は「機と相応」した安心である。そうした考えに立った聖光は、時機相応の法として示された三心であればこそ、仏滅後における「機根も下だり、智も下だ」った「下根下智」の者にとつて、時機不相応の法とならざるを得ない、と判断をくだすとともに、天親によつて時機相応の安心としての「一心」が『往生論』願生偈の劈頭に示されるに至つたと指摘している。

このように、教と時機との相応という観点に立つて、『觀經』に示される三心と『往生論』に説かれる一心との関係をあきらかにした聖光は、同じ観点にたつて起行をどのように考えていたであろうか。天親の『往生論』は浄土三部經の積である、という三經通申の立場にたつ聖光は、浄土三部經と五念門とのかわりを探り、「一經の内に五念門の文具足して、これなしと雖も、三部綜合して五念門を出せるか」と指摘し、次に示すごとく一經一經の經文の上に五念門の一一を配当している。表示すれば左記のようである。

このように聖光は、浄土三部經の上に五念門を配当している。この

第三表

	無量壽經(34)	觀無量壽經(35)	阿彌陀經(36)
禮拜門	禮拜門者 第三十七聞名礼敬願是也。其文云。諸天人民聞我名字ニ五体投地稽首作礼歎喜信樂修菩薩行諸天人世人莫不致敬。若不爾者不取正覺。	頻婆娑羅王頭面礼仏者是禮拜門也。又第七觀初、往立空中仏礼禮拜門也。韋提遙向香山ニ礼ニ積加ニ者禮拜門也。又手掌云南無阿彌陀仏云 皆禮拜可撰也。	阿彌陀經中有ニ禮拜儀。經云讚歎阿彌陀仏不可思議功德。又云如我今者称讚阿彌陀仏一文 是讚歎言禮拜兼義有之
讚歎門	讚歎門者 第十七・十八願也。第十七願願成就者 十方恒沙諸仏如来皆共讚歎無量壽仏。又十方讚歎十二光名見。	南無阿彌陀仏者讚歎門也。又仏身観下讚歎意。善導引之礼讚讚歎為給。中品下生・下品中生有之。	應当発願生彼国土者作願門也。
	作願門者 欲生我国文也。三輩下作願廻向文。一一可取也	我今樂生阿彌陀仏国者作願門也。三心中廻向発願心作願 廻向門也。	

<p>觀察門者、極樂依正二報功德説。是所觀境也。豈無能觀乎。是觀察門也。</p>	<p>觀察門者 十三觀也。</p>	<p>觀察門者 阿弥陀經中、弥陀依正説。是觀經以見之所觀境。所觀境アレハ必可有能觀觀察門也。只觀云計也。</p>
	<p>又九品下 皆有廻向。</p>	<p>是人終時心不顛倒即得往生者 是廻向門也。</p>

説は「往生經を釈して滅後の衆生にこれを与える時は、仏の説きたまえる三部の往生經共にこれを明すべし。またく取捨あるべからず」という考えに立つての立論である限り、仏滅後九百年出世の天親によって創設された五念門は、願生僞劈頭に示される安心としての「一心」と同様、時機相應の起行であると受けとっていたことが知られる。

そのことはともかくとして、『觀經』に説かれる三心を、天親が五念門のために示した一心に代行させるにあたった、『授手印』第四重に「經の三心と論の五念門と釈し合する」といっている。この心(三心)行(五念門)具足の説は、『淨土宗要集』の「淨土論ノ事」において主張した時機相應という観点に立つて、三心・定散二善に代って一心・五念門を示したことに矛盾することにならないであろうか。しかしこの批判は早計に過ぎるという外ない。なぜならば、一概に『觀經』に示される至誠心等の三心といっても、そこには名目ばかりが示されてあって、その内容規定が示されていないのであるから、まず三心の内容規定を行なった上で、五念門との間における心行具足を考えなければ、具体性を欠くことになるであろう。そういう考えをふまえた聖光は、曇鸞・善導が行なった一心、あるいは三心の内容規定にふれてゐる。はじめに聖光は、「天竺の論師の經を釈するがごとく、唐土の

曇鸞と申す人師、論の文を意得せしめんが故に往生論の文を註し、『往生論』に示す「一心の文を釈するに三心をもって、これを釈したまへり」と指摘している。いうところの三心とは、『往生論註』巻下の讚歎門釈に示される三信・三不信の三信を指し、聖光はこれについて順逆をあかしている。すなわち

順とは信心淳きが故に信心一なり。信心一なるが故に信心相続す。信心相続するが故に信心淳きなり。逆とは信心相続するが故に信心一なり。信心一なるが故に信心淳し、信心淳きが故に信心相続す。

云云 已上は横の義なり(西宗要(2))
 というのがそれである。すなわち聖光は、この三心、『論註』にいうところの三信をもって、五念門に対応せしめたのが曇鸞の説であると判断している。しからば、曇鸞よりも時代が降り、しかも末法意識をふまえた善導は、時機に相應せしめて、三心と五念門とをいかに対応せしめたであろうか。これに対して聖光は

經文に一者至誠心・二者深心・三者廻向発願心と名目計り挙げ云うて、いまだその行相を説かず。これを善導は、至誠心には身業禮拜・口業讚歎・意業觀察と云い、深心の下には疑心無し、一向に信ぜよと釈し、廻向発願心には所作の一切の善根を廻向して、往生を

願ぜよと積したまえり。

これをもって論の文を案ずるに、論文の礼拝・讚歎・作願は、善導の身業礼拝・口業讚歎・意業観察と云へる至誠心の意なり。善導は深心・廻向発願心の下に、身口意三業を積せず。只だ深心の下に疑心無くして信ぜよと積し、廻向発願心の中に所作の善根を廻向せよと積せり。(42)『西宗要』(8)

と、五念門を三心と対応せしめて心行具足を示そうとしている。この『浄土宗要集』の説によると聖光は、三心について『観経』にはただその名目のみを列記して、その行相を説かないことを指摘しながらも、ただ至誠心についてその行相を身口意の三業にわたって示している。

私はこの聖光の説について注目すべきことを三点指摘しておきたい。その第一は、深心と廻向発願心について、至極簡ながら内容規定を行なっているが、至誠心について聖光は全然その内容にふれていないのである。このことは三心の行相をあきらかにしようという意趣が強くはたらいたためであらうが、心行具足を説くからには、至誠心の内容を規定しておくべきであったと思われる。聖光は「善導は至誠心には身業礼拝・口業讚歎・意業観察と云い」と指摘している。この文はあきらかに「往生礼讚」前序に示される「一には至誠心。いうところ身業にかの仏を礼拝し、口業にかの仏を讚歎し、意業にかの仏を専念し観察す。およそ三業を起すに、必ずすべからく真実なるべし。故に至誠心と名づく」という至誠心積の前半に基づいている。聖光は善導の至誠心積の後半についてふれるところがないが、真実をもって身口意の三業に礼拝等の三門を修すべきであるという善導の説を継承して

いたであらう。

注目すべきことの第二は、『往生論』に示される五念門のなか、礼拝・讚歎・作願の前三門を列記した直後に、善導によるならば礼拝・讚歎・観察の三門をもって、「至誠心の意」による行相であると指摘している。このことは至誠心の行相をあきらかにすることであるが、その反面『往生論』に示される五念門の次第順序を変更させるに至っている。注目すべきことの第三は、内容規定を行わなかった至誠心については、その行相をあかしているが、内容規定を行った深心と廻向発願心については、その行相をあきらかにしていないのである。つまり、作願・廻向の二門はのちに論ずるように、おそらくは廻向発願心に配当されたことであらうが(二)の(5)頁上段)、三心中のいずれに基づいてこれを行すべきであるか、不明のまま放置されていると云ってよいであらう。なぜならば、この引用文に続く「観察門は五念門中の正業と見えたり」に始まる内容を検討することによって知られるであらう。

(4) 二種類の五念門提示

——第四重と奥図に示される五念門——

これを要するに、内容規定が行なわれなかった至誠心については、『往生礼讚』前序に示される至誠心積の後半の内容をふまえていると理解すべきこと、至誠心の行相を明確にすることは、五念門配列の順序変更には密接にかかわっていること、内容規定の行なわれている深心と廻向発願心について、その行相をあきらかにしていないという三点

を指摘した。とくにこの『浄土宗要集』からの引用箇所は、三心の行相をあきらかにする意図を持つ限り、深心・廻向発願心の行相をあかしていないということは、その内容の始終に整っていないと判断せざるを得ない。しかれば聖光はこの引用文に続いて、いかなる内容を展開させているであろうか。

観察門は五念門のなかには正業と見えたり。これをもって「観彼世界(相)」の下、二十四行を終るまで、⁽³⁷⁾観察門なり。最後の一行は廻向門なり。故に礼拝・讚歎・作願の三念門はこれ観察門の前加行なり。

論主の志、第四の観察門において筆を尽して経文を書き出せり。前三念門を一行に収め、後の廻向門をまた廻向門に撰す。⁽⁴³⁾『西宗要』

(4)

この引用文において注目させられる点は、前段における取りくみ方と違った取りくみ方をしていることである。すなわち、前段にあっては善導の『往生礼讚』前序に腰をすえて、『観経』の三心と『往生論』の五念門との間に心行具足を論じたのであるが、この箇所では、心行具足にふれることなく、むしろそれを排除して、専ら造論主天親の意趣にたちかえって、五念門を見直しているということである。その結果、五念門を礼拝・讚歎・作願の前三門と、第四の観察門と第五の廻向門というように、あきらかに三つに分けている。すなわち「前の三念門を一行に収める」(四句をもって一行となしている)とは、願生偈の「世尊我一心 帰命尽十方 無礙光如来 願生安楽国」という第一行の偈について、帰命をもって礼拝門に、尽十方無礙光如来を讚歎門に、願生安楽国を作願門に配釈している。この説はいうまでもなく曇鸞の⁽⁴⁴⁾説

をふまえてのことである。また「観彼世界の下、二十四行を終るまで」と記しているが、「観彼世界相」という偈(五言二句)のごとく「相」の字を補うべきであり、さらに「二十四行」というのを、「第二十三行の終るまで」と改正すべきである。ともかく、「観彼世界相 勝過三界道 究竟如虚空 广大無辺際」という第三行から、「何等世界無 仏法功德宝 我願皆往生 示仏法如仏」という第二十三行の終りまでを観察門として、最終の第二十四行の「我作論説偈 願見弥陀仏 普共諸衆生 往生安楽国」という偈を廻向門となすのである。かくして聖光は「観察門は五念門中には正業なりと見えたり」と言い、礼拝・讚歎・作願の前三門をもって「観察門の前加行」であると指摘している。このことは、「論主の志、第四観察門において筆を尽して経文を書き出せり」といつているように、論主の意趣をくみとつてのことである。しかしながら、観察門をもって正業となすということは、曇鸞の意に反するばかりでなく、さらには「近來の行人、観法をなすことなかれ⁽⁴⁵⁾」と強い調子をもって誡め、また「源空もはじめは、さるいたづら事をしたりき。いまはしからず、但信の称名也⁽⁴⁷⁾」と述懐し、観察を行ずることを自他ともに否定した法然の高弟であり、しかも「弟子(聖光)が昔の聞きに任せ、沙門が相伝によって、これを録し、向後に贈」ろうとする聖光にとって、いかなる問題を投げかけることになったであろうか。

ここまで論を進めてきた聖光は、もはや、自分自身の考えをまとめて披露しなければならぬ段階に達した、と見受けられることができる。なぜならば既に指摘したように、聖光はこれまでに『観経』と『往生

論』との上に、とくに安心と起行との関係を探り、第一には、浄土三部経に説かれる諸種の説が、天親によって五念門に集約されるとともに、内容規定が示されていない『観經』の三心に代行せしめた一心を、五念門に対応せしめたことを『往生論』の上に見出し、ついで『往生論』に示される一心を開いて三信(但し聖光は三心と表現す)とし、この三信の上に五念門を行すべきことを曇鸞の『往生論註』の上に見つめ、さらに善導独自の内容規定が施された三心の上に、五念門を行すべきことを『往生礼讃』前序の上に学び、最後に五念門を『往生論』の造論主の意趣に基づいて見きわめたからである。さて聖光はどのような見解を開陳したであろうか。すなわち

しかれば則ち、善導の三心をもって論の五念門を意得合す時は、前の三念門はこれ至誠心の意なり。第四の觀察門はこれ深心なり。この觀察門を正しき観行と思食して、広く筆を尽したもうなり。最後の廻向は觀察門を廻向するが故に只だ一行なり。これ經の廻向発願心なり。この故に論の五念と經の三心と、かくのごとく意得られたり。

〔西宗要〕(5)

と言っている。⁽⁴⁸⁾この文によると聖光は、善導によって内容規定が行なわれた三心と、『往生論』に示される五念門との関係を打ち出すことよって、心行具足をあきらかにしたことが知られる。ただし聖光が指摘した「善導の三心をもって」という三心、「第四の觀察門は深心」という説については、項を改めて論究されるであろう。ともかく、聖光はこの引用文において、五念門の次第順序を変更することなく、礼拝等の前三門を至誠心に、第四觀察門を深心に、第五廻向門を廻向

鎮西聖光上人の教学における五念門致

発願心に配し得たのである。このように考えるならば、聖光の自説にもとづく五念門は、まさしく『授手印』の奥図に示されるそれであると判断し得るであろう。これに対して『授手印』の第四重に示されている五念門は、『往生礼讃』の前序に示される善導の至誠心積の説に基づいて、五念門を身口意の三業に相当させたから、五念門の配列順序を余儀なく変更するに至ったといえることができる。したがって『授手印』第四重にみられる割註の内容、すなわち「經論かくのごとしと積し合す」ということは、今直前に指摘したように、礼拝・讚歎・觀察の三門を身口意の三業に配することである。ともかく善導によって示された三心積にもとづいて五念門を行ずるといっても、配当の相違によつて二種の五念門の成立することを忘れてはならない。この二種の五念門、すなわち配列の順序を変更した五念門と変更しないままの五念門とが、『授手印』のなかに並存しているという矛盾のよつて来るみなもとを探り得たと思う。しかし五念門をめぐって『授手印』一部の始終に一貫性を欠くことを解決したこととはならない。

(5) 第四重総標の示す内容

——礼拝・讚歎・觀察は口称の助行——

しからば「經論かくのごとしと積し合する」という第四重の割註に對して、第四重の総標が示すところの「善導の御意は浄土宗に入りて、正助二行を修して、三心具足せるの人は、心ず五念門を修すべしと、これを教えたもう」という内容は、宗義と行相とがいかにかみあうか、という重要な課題を持つばかりでなく、『浄土宗要集』に示されて

いる「觀察門は五念門中の正業と見えたり」という聖光の説も、この課題にからまってくること必定であるから、両者あわせて考えなければならぬと思う。第四重の総標として示さる「正助二行を修して、三心具足せるの人は」という前段の内容は、「必ず五念門を修すべし」という後段の前提条件とみられる。いうところの「正助二行を修して、三心具足」するとは、端的にいつて「心には三心を存して、口には南無阿弥陀仏と称するなり」という第二重の「一、正行ノ事」における冒頭の文につきると思う。この口称について聖光は、第二重を結ぶにあたって「口称の外の四種（誦誦・觀察・礼拝・讚歎供養）は、これ口称のために助行となる」と規定し、しかも「もし、また、口称の一行をもって往生の行となして、助行を行ぜざるの人もあり」と指摘しているから、正助二行とはいっても所詮、正行にきままるわけである。だからこそ聖光は、この口称の一行をもって「この宗の意、この行をもつて第一の行となす」と言い、しかもこの口称の一行は、善導の御意によれば「釈迦・弥陀の御意を採って、種種の往生行の中に於て、この口称の一行を」⁽⁵¹⁾選択された、「殊勝第一の行」であると指摘している。聖光はこのあと、これに続いて『観経疏』散善義に示される「一心専念弥陀名号 行住坐臥不問時節久近 念念不捨者是名正定之業 順彼仏願故」という所謂開宗の文を引用し、これに対して五義引証をこころみ、心行業儀等に言及している。⁽⁵²⁾この五義引証のなか、第一義については、「一には、観経の三心のなかの深心これになり」と、示されている。いうところの三心は、開宗の文に対応させるならば「一心」にあたり、心・行・業・儀という実践体系のなかの安心である。この至

誠心等の三心のなか、とくに第二の深心を重要視することは、深心をもって三心を代表せしめることである。この深心は所信の法・行に對して能信の心である。この所信の行は、既に聖光が「この口称の一行をもって、殊勝第一の行となしたまえり」といつているところであり、開宗の文に対応させるならば「専ら弥陀の名号を念」ずるといふのがそれにあたる。したがって所信の行は、「かの仏の願に順ずるが故に」と指摘されているように、阿弥陀仏の第十八念往生の願にもとづく往生行であるから、正定業と名づけられている。聖光はこの正定業のことを「正行」と呼んで、正定業とは表現していない。この所信の行、つまり起行については五義引証の第二義において

一には、往生論のなかに五念門をあかすなかの口業讚歎門これなり。論の文にいわく、いかに讚歎するや。口業をもって讚歎して彼の如来の名を称す 文⁽⁵⁴⁾

と示されている。ここに示される「論の文」というのは、『往生論』の全文ではない。天親は讚歎門について、「いかに讚歎する。口業をもって讚歎したてまつる。かの如来の名を称するに、かの如来の光明智相のごとく、かの名義のごとく、如実に修行して相應せんと欲するが故に」と、漢字三十三字を費して内容規定を行なっている。聖光はこの文の前半の十三字をとり出し、しかも「称彼如来名」という五字をもって、開宗の文の「専念弥陀名号」に対応させている。ここに注意しておきたいことは、第四重に示される五念門中の讚歎門の内容規定に關してである。そこには「二には、讚歎門 口業 阿弥陀仏を讚歎したてまつる」と示されている。既にこの第四重に示される五念

門については、『往生論』と『往生礼讃』前序のそれと比較対照（第一表）したが、強いていうならば第四重の讃歎門は、『往生論』の「いかんが讃歎する。口業をもって讃歎したてまつる」という漢字八字に、讃歎の対象名（阿弥陀仏）をつけ加えたとみることができ。思うに聖光は、第二重と第四重において讃歎門の内容規定を示しているのをそれと比較してみるに、第二重には、称名をもって讃歎の具体的内容を示しているが、ただ「称彼如来名」と示すにとどまって、名を称えられる仏の名を具体的に示していない。これに対して第四重には、讃歎の対象を明記して阿弥陀仏としているが、讃歎の具体的内容規制を行っていない、という相違を看取することができる。

かくして第四重に示される讃歎門の讃歎の具体的内容を、第二重の五義引証のなかの第二義に示されているように、「称彼如来名」と受けてとるべきなのか、さもなければ、そのように讃歎の内容規制をしないで、「口業 讃歎阿弥陀仏」と示されているままを、ただ素直に受けとめるべきなのか、判断に苦しむところである。そもそも第四重は、その割註の示すように「経の三心と論の五念門と釈し合せる」というのが趣旨である。このことは『往生礼讃』前序の説にもとづいた心行具足であるべきことを意味している、と思われる。そのように考えるならば、既に指摘したように、聖光は『浄土宗要集』において、至誠心の上に礼拝・讃歎・観察の三門を配釈して、その行相を示している。これにたいして深心と廻向発願心については、簡単ながらその内容を規定しながらも、その行相を明示しないまま終っている。しかるに聖光は『授手印』の第四重において、これら作願・廻向の二門をもって

ともに「意業」と規定し、「四には作願門 意業 昼夜一切の時、一切の処に極楽に生ぜん」と願う。五には廻向門 意業 所作の善をもって浄土に廻向するなり」と示している。この規定は第三重に示される三心のなか、とくに第三廻向発願と密接な関係があると思われる。すなわち聖光は、「廻向発願心ノ事 廻向発願心をもって不廻向心を治す」において

廻向 兼行

発願 唯願

已所作の善をもって、往生を得んと願うなり。これをもって廻向となす。

未所作の善をもって、ただ心ばかりに往生を得んと願う。これをもって発願となすなり。⁽⁵⁵⁾

と示している。今、この両者を比較してみると、作願門にいう「昼夜一切の時、一切の処に極楽に生ぜん」と願うと「発願 唯願」、さらに廻向門にいう「所作の善をもって浄土に廻向する」と「廻向兼行」とは、ともに同じ内容であることが知られるであろう。してみると聖光は、作願・廻向の二門を三心中の第三廻向発願心のなかに吸収したと言い得るであろう。このように考えるならば、聖光は三心のなか、ただ深心にかぎってその行相を示していないことに気づかされる。ここにおいて第四重に示される讃歎門の讃歎を、いかに理解すべきかの鍵が秘められているように思われてならない。

そもそも善導は『往生礼讃』前序において深心を釈するなか、その後半（前半は信機、後半は信法を示している）に「今、弥陀の本弘誓願、お

よび名号を称すること下、十声一声等にいたるまで、定んで往生することを得と信知して、乃至一念疑心あることなきが故に深心と名づく⁽⁵⁶⁾」というように、深心に対応さるべき行相が称名であることを明記している。それにも拘らず『往生礼讃』の前序に基づいて三心を説く聖光は、なぜこの善導の深心積を無視して、ただ「疑心なし、一向に信ぜよ」というように、所信の行相を示さなかったのであろうか。そのことを論究するにさきだつて、善導の場合のことを指摘しておく必要があるかと思う。なぜならば、聖光は善導の五念門積を継承し、それに導びかれているからである。善導は安心である三心に対応せしめて、五念門という起行門の上に、この口称念仏をどのように示したのであろうか。遺憾ながら五念門のなかには、どこにも深心積に示された「名号を称すること下、十声一声等にいたるまで」という行相である口称の文字を見出すことができないのである。しかし善導は『往生礼讃』前序において心・行・業という往生浄土の実践体系を提示したあとに、「観をなさしめず、専ら名字を称せしむる⁽⁵⁷⁾」所以を明記し、さらに「ただ信心求念するものをして、上一形をつくし、下十声一声等にいたるまで、仏願力をもって往生することを得易すからしむ⁽⁵⁸⁾」と称名往生を強調し、ついで専雑二修の説を示している⁽⁵⁹⁾。このことは称名、すなわち深心の行相を起行という五念門の枠外において示したことになる。聖光はこの事実を察知し、それをふまえればこそ、称名をみずからの内に内容しない五念門に対応せしめるにあたって、深心の上にその行相を示す必要がなかったわけである。してみると讚歎門に示されているとおり、「口業、阿弥陀仏を讚歎したてま」つればよい

のであって、讚歎を「称彼如来名」と理解してはならないのであろうか。聖光は『授手印』第三重の「一、深心ノ事」において、とくに「ただ仏願力を信ずるのばかりにて、固く本願往生の念仏を馮むべきなり⁽⁶¹⁾」と深心中の信法について規定を行なっているが、これに対応する口称念仏を第四重の五念門のなかに示さないのである。このことはやはり善導が『往生礼讃』前序の五念門において、口称を示さなかったと同趣旨ということができる。このように考えると、第四重の讚歎門に、「称彼如来名」という行相を持ちこむことは不適當であり、ただ「阿弥陀仏を讚歎したてまつる」という外ない。

しからは、ここで問題をふりだしにもどして、第四の総標が示す「善導の御意は、浄土宗に入りて正助二行を修して、三心具足せる人は、必ず五念門を修すべしと、これを教へたもう」ということについて、いかに理解すべきであるかを考えたい。このなか「正助二行を修し、三心具足」するということ心行具足については、すでに言及したとおりである。しからは、この心行具足の上に修せらるべき五念門は心行具足の行としての正助二行と、いかにかわるのであろうか。第四重に示される五念門は礼拝・讚歎・観察・作願・廻向の五門であり、正助二行というのは、第一重に示される説誦・観察・礼拝・口称・讚歎供養という五種正行であり、第二重においてそれらは第四口称正行をもって正行とし、前三後一の行をもって助行と規定している。この五念門は心行具足の上に修すべき行と規定されているが、正助二行との関係を考えるに、両者と同じ次元においてとらえるべきなのか、あるいはそうでないのか、明白にしておく必要がある。おもうに第四重

に示される五念門のなか、礼拝・讃歎・観察の三門は、五種正行（第一重）の第三・第五・第二として示される行であり、しかもそれらは第二重において助行と規定される行である。今ここに観察・礼拝・讃歎の内容規定を知るために両者を比較対照すると、次に示すとおりである。

この対照表によって知られるように、両者における内容規定に広略

<p>第二重 五種正行⁽⁶²⁾</p>	<p>第四重 五念門⁽⁶³⁾</p>
<p>一 観察正行事 依_レ行者根機。行_二觀門之広略。若依_レ觀經。者可_レ用_二三三之觀。若依_レ觀念法門。者可_レ用_二總想別相之_二觀。若依_レ惠心先德往生要集。者略以_レ三種觀中之一觀。可_レ用_レ之。其意趣任_二行者之志_一。</p> <p>一 礼拝正行事 礼拝有_二上中下、依_レ行者之根機。但多分下根礼用_レ之。昔上人在生之御時示_レ予云。住_二宇治之辺_一有_二行者_一。乍_レ坐修_二礼拝_一終以得_二往生_一畢。</p> <p>一 讃歎供養正行事 若可_レ為_二二行_一二歎 一者讃歎正行 二者供養正行</p>	<p>三 者觀察門意業觀_二淨土依正二報_一</p> <p>一 者礼拝門身業礼_二拜阿弥陀仏_一</p> <p>二 者讃歎門口業讚_二歎阿弥陀仏_一</p>

の差が甚しいが、五念門の礼拝・讃歎・観察の三門を、正助二行分判に基づいて助行と判定することには、なんらの支障がないと思われる。またこの礼拝・讃歎・観察の三門は、第四重において善導の『往生礼讃』前序の至誠心積にもとづいて、身業・口業・意業という次第順序をもって示されている。のこる作願門と廻向門とは廻向発願心に吸収されている。以上の諸点については既に言及したところである。しかば正助二行のなか、五念門に相当行を持たない読誦・供養という二種の助行はともかくとして、殊勝第一の行（聖光の説）、あるいは正定業（善導の説、聖光は正行という）と規定され、しかも「称彼如来名」（『往生論』の説）と指摘される口称の一行と、「觀經の三心のなか深心

これなり」と重要視され、しかも深心積の信法義において「ただ仏の願力を信するばかりにて、固く本願往生の念仏を憑むべし」とその行相の示される深心とは、たとえこの五念門のなかに見出し得ないとしても、修せらるべき行であり、具せらるべき心である。むしろこの心（深心）・行（口称）こそ五念門の核をなすべきであり、礼拝・讃歎・観察は「口称のためには助行と成⁽⁶⁴⁾」らねばならない。このように受けとめるならば、「正助二行を修し、三心を具足」した上に修せらるべき五念門は、正助二行中の助行である、と理解することができるであろう。

(6) 奥図に示される五念門の理解

——建前と実際の二面——

奥図に示される五念門は、第四重に示されたように、その配列の次第順序を変更した五念門ではない。ということは天親の『往生論』長行に示されるとおりの次第順序を持つ五念門であるから、善導の『往生礼讃』前序に示される五念門に基づいていないことを物語っている。

しからば聖光は、なぜ奥図にいたって第四重において示した五念門とは配列の順序の違った五念門を示さなければならなかったのであろうか。このことに関して聖光は、なんらのことわりも述べていないから、あさはかな思慮分別をめぐらして、聖光の意図を詮議しなければならない。単純な考えではあるが、論師によって示された起行を示すにあらったのではなからうか。ということは安心を『観経』に示す三心によって示し、起行を『往生論』に示す五念門によって示し、作業を『往生礼讃』前序・『西方要決』に示す四修によって示し、行儀を『観念法門』・『往生要集』に基づいて三種行儀として示すことによって、経(釈尊)と論(天親論師)と釈義(善導・窺基・源信)に根拠をもつ心行業儀として示そうという意図が、聖光にあったと考えられないであらうか。かりに第四重に示される五念門を奥図に示したのでは、経・論・釈義・仏・論師・祖師のなか、論・論師を欠くことになるから、あえて『往生論』に示される五念門を、奥図に組みこむにいたったと推察することができる。聖光は『授手印』以外の自著においても、順序次第を変更した五念門と、変更しない五念門を使用していることは

既に指摘したとおりである。

私がさきに引用した聖光の『浄土宗要集』の文に対して、整理番号をつけておいたが、そのなか『西宗要』(4)と『西宗要』(5)において聖光は、『往生論』に示される次第順序を持つ五念門について、自説を開陳している。したがって奥図に示される五念門を理解するには、この(4)と(5)に基づいて行なわるべきであらう。そのなか(4)においては

観察門は五念門のなかには正業と見えたりと指摘し、さらに(5)において

第四観察門は、これ深心なり。

と指摘していることによって知られるように、聖光は観察門を重要視し、さらにそれを第二重において示した五義引証の第一義で重要視した三心中の深心に対応せしめていることに注目させられる。さらに(5)において、礼拝・讚歎・作願の三門を至誠心に、廻向門を廻向発願心にそれぞれ配当せしめている。このことは『西宗要』(3)に示された説と異なりのあることを忘れてはならない。今ここに、第四項において解答を保留しておいた『西宗要』(5)の文中の一箇所について究明することによって、奥図に示される五念門は『往生論』のそれではないならぬ所以をあきらかにし、観察の内容規定についても触れたいと思う。聖光は「善導の三心をもって、論の五念門を意得合すれば」といっているが、いうところの「善導の三心」とは、おそらく『観経疏』に示される三心積を指すのであろう。なぜならば、もし『往生礼讃』前序に示される三心積であるとするならば、『西宗要』(3)に示される聖光の説のように、礼拝・讚歎・観察の三門を至誠心の上に

修せざるを得ないからである。もしそのようであるならば、奥図において第四重と配列の違った五念門を示した意図が無視されるであろう。さらに聖光は「第四の観察門は深心なり」と指摘していることについて、はたしてそのような説を善導の深心釈の上に求めることができるであろうか。聖光が「善導の三心をもって論の五念門を意得合すれば」という前置をしての判断であるから、見落しのないように注意深く、善導の深心釈を『観経疏』の上にみるに、深心を信機・信法にかけて説く二種深信説にただちに続く文に、次に示すような注目すべき説が示されている。

また、決定して深く、釈迦仏この観経の三福九品・定散二善を説いて、彼の仏の依正二報を証讚して、人をして欣慕せしめたもうと信ず。⁽⁶⁶⁾

この釈文による限り、善導は深心の行相としての観察を説いていない。しかし観察の対境である阿弥陀仏の依正二報を、釈尊が『観経』の上に説いて証讚される所以は、ほかならぬ人をしてそれを欣慕せしめ給うにある、と深く信ずることである、と指摘している。聖光が「第四観察門は、これ深心なり」と指摘したのは、おそらくこの善導の深心釈に基づいて、欣慕の対象としての阿弥陀仏の依正二報を観察することであろうと思われる。してみると、奥図において打ち出された『往生論』の五念門は、礼拝・讚歎・作願の前三門を至誠心に、第四観察門を深心に、第五廻向門を廻向発願心に配当することができる。ともかく、天親が五念門において最重視したのは観察門であり、また善導・法然が三心のなかで最重視したのは深心であった。このように

『往生論』において最重要視される観察門を、三心中において最重要視される深心に配釈したのは、経(仏)、論(論師)、釈義(祖師)をもって、往生浄土の心行業儀の根拠を示す意図に基づいてのことである。

奥図に示される五念門は、『西宗要』(4)と(5)とに基づくならば上記のように理解することが出来るであろう。しかし『授手印』一部の始終一貫性という観点に立つならば、次に示すような問題が残されている。その一、『授手印』とくに宗義のなか、第一重、五種正行の第二観察正行において、具体的にその内容を三種の観(『観経』)に示される三観、善導の『観念法門』に示される総別二観、源信の『往生要集』に示される三種の観)を示しているが、聖光はそれら三種の観を行ずる者に対して、「行者の根機によって行はずべし」と指摘している。このことは「行者の根機」の適・不適を考慮してのことであるから、必ず行じなければならぬというのではない。根機に堪え得る者が、その三種の観のなかのどれかを修すればよいのである。このように聖光は観察について具体的内容を示してはいるが、さほど重要視していないことが知られるであろう。そういった扱いをした観察を、奥図にいたって最重視することは、『授手印』一部の始終の上に亀裂を招くこと必定といわなければならない。その二、『授手印』とくに宗義のなか、第二重における五義引証の説に基づくならば、三心を代表せしめてとりあげられた深心は、『往生論』長行に示される五念門の第二讚歎門中の「称彼如来名」をもって所信の行とする、と指摘しているが、この指摘は「第四観察門は、これ深心」なりという『西宗要』(5)の考えとあい容れないことになる。その三、奥図において示される結帰一行三昧は、

なんといつても『授手印』一部の結論である。三心も、四修も、三種行儀もすべて南無阿弥陀仏の結歸一行三昧であることは納得されるが、しかし、五念門の第二讚歎門に「称彼如来名」が示されているとしても、「第四觀察門は、これ深心なり」ということになる、素直に五念門も南無阿弥陀仏の一行に結歸すると受けとることに抵抗を感じざるを得ないのである。

このような問題を解決しながら、なお奥図に示される五念門を、『授手印』一部始終一貫した意味においてとらえ直す必要がある。聖光は『西宗要』(1)において、「仏滅九百年の時、天親菩薩出世し、衆生のために千部の論を造りたもう。そのなか、浄土の機を哀みて、浄土論を造り給う」と指摘している。このことは、仏が「在世の上根上智の人のために説き給へる」浄土三部に示された往生浄土の心行を、像法時という仏「滅後の下根下智の人」のために天親が、一心(安心)と五念門(起行)として『往生論』の上に示したことを意味する。このように教と時機との適合という観点にもとづいて、浄土三部経と『往生論』とを関係せしめる聖光のとらえ方は尊重頂戴し、さらに布衍する必要がある。なぜならば、末法時における機根は、像法時における機根よりも、さらに一層時・機ともに低下しているから、像法時に天親によって打ち出された一心・五念門という心行を行わずに適應しているか・否かを問い直さなければならぬであろう。しからば像法時の「下根下智の人」のために、天親によって示された一心・五念門という心行を、時・機ともにより劣った末法時の人に対して、いかなる内容を持つ心行として示すべきであろうか。聖光は『授手印』にお

いて宗義をあかすなか、とくに第二重に五義引証を示して、往生浄土の心行業儀を説いているのである。したがってそのようなとらえ方にもとづいて、奥図に示される五念門の心行を規定することが妥当であると思われる。そうすることによって始めて、『授手印』一部始終の上に一貫の実を見出すことができるであろう。

聖光は『授手印』第二重において五義引証の説を示しているが、その第一・二義は次に記載するとおりである。⁽⁶⁷⁾

一には、觀經の三心のなかの深心これなり。

二には、往生論のなかに五念門をあかすなかの口業讚歎門これなり。論の文にいわく、いかんが讚歎するや。口業をもって讚歎して、かの如来の名を称す。文

聖光が第一義において、三心の代表としてとりあげた深心には、その内容を示していない。しかし「ただ、仏の願力を信ずるばかりにて、本願往生の念仏を馮むべきなり」という第四重に示される聖光の深心積をもって、その内容とすべきであろう。また第二義においてとりあげられた『往生論』長行に示される第二讚歎門中の「称彼如来名」は、能信の心である深心に対応するところの所信の行であるから、聖光によって示された深心積の上に行ずればよいわけである。したがって奥図に示される五念門は、この讚歎門の「称彼如来名」をもって正行(正定業)となし、他の禮拜等の四門は助行(助業)とみなすべきであろう。さらにこれらの助行についても、聖光の三心積にもとづいて三心に配当する必要があるのであろう。聖光は『授手印』第三重において、至誠心を「至誠心をもっては、虚仮の心を治す」と受けとめ、さらに

万法において法ごとに、みな虚・実の二心あり。これによりて、念仏の一行において虚・実の二心あり。今の善導の御心は、虚仮の心を捨てて真実心をもって、念仏を行じて往生を得。これをもって至誠心と名づくるなり

⁽⁶⁹⁾と、規定している。これによると、至誠心に対応せしめられる往生は、念仏の一行に限定されていることが知られる。この聖光の至誠心釈をふまえながら、至誠心に対応すべき行を、讚歎門を除いた五念門の上を探ってみよう。第一礼拝門はいうまでもなく身業である。しかしそれはいっても具体的には、口業による称名裡に礼拝を行ずるのが常規である。このように考えるならば、礼拝門を至誠心に対応せしめて、至誠心の上に礼拝を行ずるのが適當であると思われる。次に願往生を内容とする第三作願門と、「所作の善をもって浄土に廻向する」という第五廻向門とは、『授手印』第三重に示される聖光独自の廻向発願心釈とのかかわりにおいて、とらえることができるであろう。すなわち「未所作の善をもって、ただ心ばかりに往生を得んと願う。これをもって発願とす」というのは、願往生を内容とする作願門に対応せしめることができ、さらに「所作の善をもって浄土に廻向すなり」と規定されている廻向門は、「已所作の善をもって往生を得んと願うなり。これをもって廻向となす」に対応せしめ得るのである。最後に残された第四観察門については、さきに指摘した善導の深心釈中に示される「決定して深く、釈迦仏この観經の三福九品定散二善を説いて、かの仏の依正二報を証讚して、人をして欣慕せしめたもうと信ず」という釈義に示される心をふまえて、阿弥陀仏の依正二報を欣慕することと

理解し、観察門を深心に対応して置きたいと思う。観察という高度な実践名目を持つが、その実質は心行ともに欣慕であると受けとるならば、「称彼如来名」をもって正行とし、讚歎門を除く礼拝等の四門を助行とするという建前をくずさず済むであろう。これを要するに奥図に掲げられる五念門は、顯と隱という二重の構えによって理解される。すなわち建前としては、あくまでも天親の『往生論』長行に示される観察門を中心とする五念門であり、実際としては、称名を中心とする五念門を示すにあってとみることができであろう。

『授手印』には、宗義において五種正行をとりあげ、行相において五念門をとりあげている。しかも両者はともに往生浄土の行として、善導によって示されたところである。しかしこの両者は結歸一行三昧を説く『授手印』一部において、二者択一として示されているのだから、理解に苦しめられるわけである。この宗義と行相はもと、聖光によって一念義等の安心一辺倒の三義が、背師自立の邪義である所以を明白にし、それを打破する意図のもとに創設された。しかるにこの宗義と行相とは、甚だ寡聞ながら、その中味相互の間に、古来からの伝承においていまだかつて問題としてとりあげられたことのない問題や、従来から用いられている会通という解決方法では納得できない問題を内含されていることに気づかされた。そのような問題を私なりに発掘して俎上にのせ、拙い足どりをもって解決にあたったのがこの拙稿である。有識者のあたたい叱正を乞う次第である。

註

- (1) 拙稿「聖光房弁上人における善導教学の受容と展開——とくに『末代念仏授手印』をめぐって——」(『仏教文化研究』第二四号所収 一九七八年刊)
- (2) 拙稿「浄土論・浄土論註」(春秋社『講座大乘仏教』5所収)
- (3) 『大正藏経』四九・八六・上
- (4) 『同 右』五五・五四一・上
- (5) 拙稿「浄土教における観・称の問題——特にシナ浄土教における観より称への移行——」(『仏教文化研究』第二号所収 一九六三年刊)
- (6) 拙稿「善導大師編著になる『往生礼讃』の五念門攷」(『小沢教授頌寿記念 善導大師の思想とその影響』所収 一九七七年刊)
- (7) 智光の『無量寿経論釈』の復元については戸松憲千代氏の「智光の浄土教思想について(下)」(『宗学研究』第二四号 昭和一四年刊)、および「元興寺智光 無量寿経論釈抄」(『大谷大学報』第一九卷第一号 昭和一七年刊)、ついで恵谷隆戒博士による「無量寿経論釈一・二・三・四・五卷」(『仏教大学研究紀要』第三四号 昭和三年刊)、拙編元興寺極楽房智光法師撰『無量経論釈逸文集』(『智光曼荼羅』所収 昭和四四年刊)。
- (8) 『浄 全』一・一九三
- (9) 『同 右』四・三五四・下—三五五・上
- (10) 林彦明校訂『昭和新訂三卷七書』三二—三三
- (11) 『同右』三七 なお奥図に示される五念門配列の次第順序は、林勸学が新知恩院蔵「白旗寂慧花押本」を底本とし、越前西福寺蔵「寂慧真筆寂真本」以下十七異本を校訂されたが、それによると各本まったく異なるないことが知られる。
- (12) 『浄全』一〇・二四二・下
- (13) 今岡達音稿「念仏名義集」(解題)(『浄全』二二・四九一・下—四九二・下)
- (14) 林校訂本 三二—三三
- (15) 『浄全』一〇・三八一・下—三八二・上

- (16) 『浄全』一〇・四〇四・下—四〇五・上
 - (17) 林校訂本 三三
 - (18) 『浄全』二・五八・下
 - (19) 『同右』二・六一・上
 - (20) 『同右』四・三五四・下
 - (21) 林校訂本 一七
 - (22) 『同 右』一八
 - (23) 『同 右』三三
 - (24) 『浄全』四・三五五・下
 - (25) 『浄土宗要集』第六に、「嘉禎三年丁酉四月二十日午剋終也。於天福寺終功。御口筆也。但草案之文体狼藉也。後可書直。同聞衆專阿 持願房 敬蓮社 信称房 執筆然阿」(『浄全』一〇・二四二・下)
 - (26) 曇鸞『往生論註』卷上(『浄全』一・三二一・上下)
 - (27) 『同 右』『浄全』一・三二二・下
 - (28) 『同 右』『浄全』一・三三四・下
 - (29) 『浄全』一〇・一三七・下—一三八・上
 - (30) (31) (32) 『同右』一〇・一三七・下
 - (33) 『同 右』一〇・一三九・上下
- 曇鸞は『往生論註』卷上において、願生偈第一行の「我一心」について、「我一心とは天親菩薩の自督の詞なり。いうところは、無礙光如来を念じて安楽に生ぜんと願す。心心相統して他相間雑あることなし」(『浄全』一・三二〇・下)と釈している。これによると聖光が一心を『論註』卷下所説の三信と解したのに相違して、一心を起行の一心と受けとめているように思われる。しかるに今引用した文の直前に曇鸞は「所願軽からず、もし如来威神力を加したわらずば、まさに何をもってか達せん。神力を加することを乞う。所以に仰いで告げたまつるなり」という文を置いている。この文を重視し、一心と関係せしめるならば、一心は単なる起行と断定し得ないであろう。
- さらにまた、曇鸞は『論註』卷下において、『往生論』の長行を「願

偈大意」等の十段に分科している。その第二「起観生信」は、五念門を行ずるにあたって「五念門を修して行成就すれば、畢竟して安楽国土に生じて、かの阿弥陀仏を見たてまつることを得る」(『浄全』一・二二七・下)という五念力を信じて行ぜよと指摘している。それは五念門(曇鸞は五念門を代表せしめて「起観」と表示している)によって得生・見仏し得ると信解することである。この得生・見仏の信を曇鸞は讚歎門釈において三信に開いている。

- (34) 『浄全』一〇・一四〇・上下
- (35) 『同 右』一〇・一四〇・上
- (36) 『同 右』一〇・一三九・下—一四〇・上
- (37) 『同 右』一〇・一三九・上
- (38)(39) 『同 右』一〇・一三八・上
- (40) 『同 右』一・二三八・下
- (41) 『同 右』一〇・一三八・上
- (42) 『同 右』一〇・一三八上・下
- (43) 『同 右』一〇・一三八・下
- (44) 『往生論註』卷上(『浄全』一・二三〇・下—二二二・下)
- (45) 曇鸞は『往生論註』卷下、讚歎門釈において、名体不離の名号観をあまりにせし、また憶念・称名を三信の上に修すべきことを指摘し、大いに称名念仏の強調につとめている。
- (46) 『四十八卷伝』第二二所収 法然「上人常に仰られける御詞」第一七番(井川定慶編『法然上人伝全集』二二四)
- (47) 『黒谷上人語燈録』卷第一五所収「諸人伝説の詞」第三番(乘願上人伝説)(了惠集録 法然上人和語燈録 元亨版 二二五)
- (48) 『浄全』一〇・一三八・下
- (49)・(50) 林校訂本 二〇
- (51) 『同 右』一八
- (52) 五義引証の第二義は、第一義の安心、第三義の作業に対して、起行の内容を「専念弥陀名号」という開宗の文に即して示すべきであり、それ

には開宗の文の結句である「願彼仏願故」に対応せしめて第十八願文を掲げたならば、釈迦・弥陀二尊の選択し給うた本願に基づく口称念仏であることを、明白ならしめたものではなからうか。にも拘らず聖光が『往生論』長行の讚歎門の文を示した所以は、いったいどこにあるのだろうか。おそらく聖光は、第一重・第二重の宗義に対して、第三重以下において行相を示相を示すにあたって、そのなかの第四重に五念門を起行として採用することを予想し、そのことを前提としたので、それに対応せしめるべく、ここに五念門所説の讚歎門の文を登場させたのであろう。

- (53) 林校訂本 一八
- (54) 『同 右』一九
- (55) 『同 右』二九 聖光は『授手印』第三重において三心を釈するにあたり、とくに第三廻向発願釈に浄影寺慧遠(五二—五九二年)の『観無量寿経義疏』(聖光は『観経疏』という名称を使用)末に示される「廻向発願心、直爾に趣求す、これを説いて願となす。善を挾んで趣求するを説いて廻向となす」(林校訂本 二二。原文は『浄全』五・一九二・下)という文を引用している。聖光が第三重の廻向発願心釈において示した解釈つまり廻向発願を唯願の発と、兼行の廻向とに分けたのは、この浄影寺慧遠の説に基づいてなされたと言い得よう。
- (56) 『浄全』四・三五四・下
- (57)・(58) 『同 右』四・三五六・下
- (59) 『同 右』四・三五六・下—三五七・上
- (60) 拙稿「善導大師編著になる『往生礼讚』所説の五念門放」
- (61) 林校訂本 二八。聖光は同じく第三重において、「今、善導の御心は、虚仮心を捨てて真実心をもって念仏を行じ往生を得る。これをもって至誠心と名づくなり」(『同右』二三)と記し、また「故上いわく、浄土宗の善導、念仏者を教訓して、初めて専修に入るの時、南無阿弥陀仏と称するに三心を具す。この心のなかに廻向発願心を納むるなり。これによるに善導釈していわく、南無とは婦命、また廻向なり」(『同右』三九—三〇)と指摘している。このように聖光は三心の一一に口称念仏を対応せ

しめている。

(62) 林校訂本 一六一―一七

(63) 『同 右』三三

(64) 『同 右』二〇

(65) 『浄 全』二・五六・上、下

法然は醍醐本『法然上人伝記』に所録されている「三心料簡事」のなかで、「五種正行中、観察門事^ニ十三定善^ハ、散心念仏行者極楽有様^ヲ相像^シ欣慕^{スル}心也」(井川本『法然上人伝全集』七八三・上)といている。この法然の考えはおそらく善導の深信積に導びかれた説であろう。

(66) 林校訂本 一六・一七

(67) 『同 右』一九

(68) 『同 右』二一

(69) 『同 右』二三

初期浄土宗教団と聖光上人

成 田 俊 治

一

法然上人によって開立された浄土宗は、二百人あるいは三百人ともいわれる門弟のうち、源智・信空・湛空らのほか、のちに法然門下の五流とよばれる幸西・証空・隆寛・聖光・長西らによって受けつがれたが、そのうち特に選択本願・専修念仏の法然上人の正統の義を継ぎ、浄土宗の正統の宗学を確立したのは聖光房弁長（以下聖光）であった。彼は教団史的にも九州に浄土宗形成の基礎を築き、良忠に受けつがれることによって、鎮西派の派祖と仰がれ浄土宗二祖と位置づけられたのである。

さて、この二祖聖光についての研究は、教学の面からあるいは聖光の生涯、別伝として伝記研究など、多くの論考⁽¹⁾があり、後学に裨益すること大なるものがある。ところが、教団史あるいは文化史的な観点からは充分とはいえない面がある様に思う。例えば基本的には、法然の立教開宗の精神、教学を継承したのであるが、聖光の立場あるいは初期教団は大きく変容をとげたのではないかという指摘、それはま

たある面では極端にいえば法然以前の「古代仏教」への逆もどりととも考えられる面があるのではないか。またその他、聖光についての個々の事象についても問題があることが指摘されている。そこで本稿では、聖光と初期教団の形成を中心に二、三の問題について考えてみたい。

二

さて、彼が法然の門をたたいたいしたのは、筑後油山の学頭の職にあり、明星寺新塔の本尊を勧請するため上洛した建久八年（一一九七）五月である。三ヶ月後、新彫の仏像を奉じて一旦筑後に帰国、翌々年の正治元年（一一九九）二月再び上洛し、法然の教えをうけ、六年後の元久元年（一二〇四）八月帰国している。その間『選択集』の付属をうけ、一宗の深奥を極めたという⁽²⁾。彼が師法然の門に入ったとき三十六歳、法然は六十五歳であった。その頃の法然の門に入っていた主な弟子は、信空・感西・湛空・証空・源智で、再上洛の時には幸西が既に入門しており、年長者は法然の立教開宗以前から入室し、常隨の弟子となっていた信空が五十二歳、感西四十五歳であり、若年者では源智十五歳

で入門して三年目であった。この中、信空は保元二年(一二五七)十二歳の時に黒谷叡空上人の室に入り、治承三年(一一七九)叡空の入寂とともに法然の弟子となっているから、法然とは法兄弟の間柄であるとともに、法然の門に入ってから十九年目であり法然門下の最長老であった。証空(二十一歳)は入門八年目、証空より一歳上の湛空(二十二歳)ははじめ天台を学び、のち法然の弟子になっているから、入門後数年と思われる。その他の主な弟子である親鸞・長西・隆寛の入門は聖光の入門よりあとである。従って、聖光が入門した頃は信空が中心で、三十代の幸西、二十代の湛空・証空、十代の源智らが常隨の弟子であった。この様な中へ仁安三年(一一六八)七歳で出家し、以後、

比叡山にのぼり東塔南谷の観叡、東塔東谷の証真に師事し、六年間天台の奥義をきわめ、油山の学頭にもなった聖光が、法然門下になったことは、たとえ天台を学んだ湛空がいたとしても、年下であり、恐らく法然門下では叡空から円頓戒を相承している信空について天台に詳しい人であったと思われる。天台を学び身につけた人物ではあるが地方社会から上京してきた一僧侶で、法然門下の中で京都ではあまり重視されなかったとの評価もあるが、必ずしもそうではなく、自著『徹選撰本願念仏集』に、

弟子某甲恭奉^レ遇^レ法然上人之世^ニ親習^ニ伝称名念仏之義理^ニ專修^ニ称名^ニ偏期^ニ往生^ニ之間、上人又告言有^ニ我所造之書^ニ所謂選撰本願念仏集是也、欲^下以^ニ此書^ニ秘伝^ニ汝也……

源空雖^レ蒙^レ此炳誠^ニ露命難^レ定今日不^レ知^レ死明日不^レ知^レ死、故以^ニ此書^ニ密付^ニ属汝^ニ勿^レ及^ニ外聞^ニ云云 爰弟子某甲低頭拱手合掌恭敬跪以

賜^レ之^レ畢⁽⁴⁾

とあって、専修念仏の書を付属されており、その年代も彼が再度入洛した建久十年(改元正治元年)とされているから、門下では有力な門弟となったと思われる。たとえ、入門して僅しかたっていない聖光に『選撰集』が付属されていることから『選撰集』の秘書的性格を疑い、必ずしも伝持するにたえる法器の者だけに付属されたのではないとしても、『選撰集』を公開せず特定な人物に付属していることを考えるならば、法然門下の聖光の地位は理解できよう。

三

さて、法然門下として師について学んだのは元久元年(一二〇四)七月までであり、八月には鎮西に帰国している。従って膝下にいたのは、下向中の一年を除く七年間である。その間、法然並に専修念仏教団の近辺には次のようなことがあった。すなわち正治二年には感西が寂しており、上野国御家人園田成家の帰依、九条兼実の女房の三回にわたる受戒またこの年五月には幕府からの念仏禁断があり、念仏僧が捕えられその袈裟が焼かれるということがあった。⁽⁸⁾翌建仁元年には親鸞が⁽⁹⁾入門、宜秋門院が法然を戒師として出家、藤原隆信の出家、法然自身には三昧中に鳥音琴音笛音を聞いた。⁽¹²⁾この年、重源撰津の渡辺浄土堂に迎講を修している。⁽¹³⁾同二年には九条兼実の出家、諸行本願義の長西の入門、法然、三昧発得中に勢至菩薩を感見、⁽¹⁶⁾同三年には唐招提寺で釈迦大念仏が行われている。また、彼が帰国した元久元年七月のあと十月に元久の法難がおこっている。このような状況のなかで、その間

の京都における聖光の事蹟は『選択集』の付属以外は殆んど出て来ないのである。

ところで、法然門下並に帰依者で聖光と同様、鎮西出身の者あるいは鎮西に関係のある者がいたであろうか。各種『法然伝』『法水分流記』その他の関係史料から探ってみよう。

光明房、生国は豊後国(大分県)で在俗の名を権田吉法といい、多念義の念仏ひじりであったよう、越中国に赴き専ら念仏を弘通したが、承元三年(一一〇九)の頃、成覚房の弟子善心房が越後国で一念義を唱えているのを法然に伝え、その批判を仰いだ⁽¹⁷⁾という。幸阿弥陀仏、熊谷入道が粟生野に光明寺を建て、のち元久二年(一一〇五)に関東へ帰るとき、法然の門弟である幸阿弥陀仏にこの寺を譲ったという。嘉禄法難のとき、法然の遺骸を茶毘にふし、遺骨をあずかって鎮西へ布教⁽¹⁸⁾に出たという。金光、生国は筑後国竹野郡石垣で、建仁三、四年の頃(一一〇三、四)安楽房遵西の説法を聞き、法然の門に入り、のち上人の命によって奥州に布教⁽¹⁹⁾した。江馬権之助、四郎父子、筑前国坂本郡の住人で、はじめ強盗であったが、上洛中、法然の説法を聞き出家し、念仏彼生をとげた⁽²⁰⁾という。左近尉夫妻、豊前国塩田の住人、夢告によって遙かに法然上人を慕った上洛中、法然上人が摂津経の島に着かれたところで会い、説法を聞いて出家、弟子⁽²¹⁾となった。以上わずかに五名を見出せるのみで、法然上人との関係も伝承の域を出るものではない。しかしながら聖光と同様、地方から上洛した人びともあったことは想像されよう。

元久元年八月、聖光が九州に帰ったのち、十一月に比叡山の衆徒が

専修念仏の停止を訴えるという所謂、元久法難が起っている。法然は「七ヶ条制誡」を作成して門弟をいましめ、天台座主真性に起請文を送っている。この「七ヶ条制誡」には法然以下一九〇名が署名しているが、聖光の署名はない。「予の門人と号する念仏上人」あるいは、制誡にそむくものは「予が門人にあらず、魔の眷属なりさらに草庵に来るべからず」とまできびしく誡められており、教団にとって重大な時であるにもかかわらず、署名がないことを以って専修念仏教団内における聖光の地位を云々するむきもあるが、しかしすでにみたように聖光は八月に帰国しており、また一説によれば帰途、出雲・石見を巡化し寺院を建立し、教化三年に及ぶと伝えて⁽²²⁾いるが、たとえこの説が信ずるに足らない説としても九州に帰った聖光が、署名するために再び上洛するとは常識的には考えにくく、また翌年九州で邪義邪説に對処していることを思えば、九州から離れておらず、署名のないのは当然のことであり、それによって聖光の地位を云々することはできないであろう。

では元久の法難を前にして彼はなぜ帰ったのであろうか。当然、この様な社会の不穏な空気は肌で感じていたであろう。やがて襲ってくるであろう専修念仏教団に対する批判なり弾圧を、法然門下としてうけとめるのが面授の弟子としての態度ではないだろうか。にもかゝわらず鎮西へ向ったのは、そこに法然の意志が働いているとみななければならぬであろう。そこに『四十八巻伝』という法然の言葉の意味の重さが感じられるのである。

さて、元久法難のあと、専修念仏教団は度々弾圧をうけており、建

永元年には専修念仏停止の院宣が出され、法然以下主な門弟達は流罪となるのである。すなわち流罪は法然の他、親鸞(越後)、浄閑房(備後)、禅光房澄西(伯耆)、妙覚房(伊豆)、法本房行空(佐渡)、成覚房幸西(阿波)、死罪は住蓮・安楽・善緯房西意・性願房の四人であった。このうち、緯空(親鸞)・幸西・行空・澄西・西意は「七ヶ条制誡」に署名している僧である。

さらに法然滅後の嘉禄三年(一二二七)には、上人の墳墓の破却とともに、山門の強訴により専修念仏の張本人として、隆寛(陸奥)、空阿弥陀仏(薩摩)、幸西(彦岐)の三人が配流に処せられている。これは法然滅後の京都における専修念仏者の中心的な存在であったからであろう。こうして、法然門下の主な門弟は二度にわたる法難で流罪並に死罪になっている。『浄土法門源流章』や『私聚百因縁集』にいう法然の代表的な門弟のうち、証空・長西・信空・源智の四人が残っていることになる。これらの人が処罰の対象にならなかったのは、証空は建永法難で遠流の処分をうけながら、彼の出自並に慈円の関係で難をまぬがれ、長西は諸行本願義をとぎ、天台の立場にたっていたからであり、また法然門下の最長老であった信空は八十三歳で入寂する前年で、高令で廟堂に奉仕しており、その社会的影響力は少なかったからであろう。以上のように、聖光帰国後の専修念仏教団は危機を迎えていたのであるが、この建永法難、嘉禄法難に際しても聖光はその法難にあつていない。もちろん都から遠く離れた配流地にも似た鎮西にいたから難を免れたと考えられるが、やはり中央での専修念仏布教教化の行動が問題であり、聖光が九州で盛んに活躍していたとしても、地

方での活躍で、都では問題にはならなかったのであろう。従って、弾圧がないことを以って聖光の人物を過少評価すべきではなからう。

四

さて、元久元年に鎮西に帰った聖光と、京都における法然との関係、あるいは初期念仏教団との関係は、ほとんどみることはできないが、伝記では次の二点をあげている。それは、彼が帰国した翌元久二年(一二〇五)三月のことである。法然の弟子というある学僧が、浄土甚深の秘義は、天台円融の法門におなじ、これ此宗の最低なり、又密々の口伝あり、金剛宝戒これなり、善導の雑行を制して、専修をすすめ給は、しばらく初心の行人のためなり、さらに実義にあらざ、こなすなはち上人の相伝なりと⁽²³⁾すなわち、「浄土宗の深奥の教えは天台に説く円融という教えと同じで、これが一番奥深い所である。また秘密の口伝があり金剛宝戒という。善導が雑行をとどめ専修念仏を勧めたのは、修行をつんでいない行者のための方便であつて真実の教えではない。これが法然の相伝である。」という異義に対し聖光は、門弟の解脱房を使いとして書状を法然に送った。これに対し上人は、

已上二簡条 以外僻事也 源空全以如_レ是事不_レ申候 以_二釈迦弥陀_一為_レ証更如_レ然僻事所_レ不_レ申候也₍₂₄₎云云

と自筆の書状を以て返事をされたという。聖光が九州で教化を進めていくなかで、このような異義邪説が行われ、それに対していかなければならなかったのである。

また、法然滅後の教団との関係を示すものとして、敬蓮社入阿の鎮西下向のことがある。すなわち法然上人に帰依していた聖覚法師が、建保二年（一二二四）正月、上人三回忌の追善法要を真如堂で七日間勤め、集まった道俗に法然上人の説かれた往生の要極、安心起行について説き、さらに

もしなお不審あらん人は、鎮西の聖光房にたづねとほるべし⁽²⁵⁾

とのべた。この説法を聞いていた一人の隱遁の僧、すなわち敬蓮社入阿はただちに筑後の国にくだり聖光に謁して門弟となり、九州における念仏弘通の法將となったという。

これらのことが、必ずしも歴史的事実であるという確証はないが、しかし当時、鎮西において如何なる念仏が行われていたかの一端を物語っており、そのような邪義に対する聖光の態度を示すものであり、又、後者は聖覚の法然を慕う心をあらわしていると、京都に法然の門弟がまだ活躍しているにもかかわらず、不審の義は聖光に尋ねしめていることは、法然の正統の義が誰に伝えられているかを示そうとするものであろう。

さて、聖光の九州でのもっとも大きな業績は、帰国後二十五年目の安貞二年（一二二八）六十七歳のときの『末代念仏授手印』の述作である。これ以後、彼の著述活動は顕著になっており、『浄土宗名目問答』（七十歳以前）、『念仏名義集』（七十歳）、『念仏三心要集』（七十歳以後）、『浄土宗要集』（七十六歳）、『徹選撰本願念仏集』（七十六歳）、『識知浄土論』（七十六歳）など、彼の全著述は晩年十年程の間に集中していることは、帰国後の約二十年は主に筑後を中心に念仏布教が中心

で、大檀越草野氏の帰依を得ての善導寺の建立、また多くの寺院の建立が念仏布教の拠点となり、九州における専修念仏教団形成の萌芽があり、その過程をへて晩年の十年、法然正統の宗学の確立をはかったといえよう。

五

ところで、多くの法然門下の中で後に二祖と位置づけられた聖光は、たとえ彼自身二祖としての自覚はないにしても、法然から正統の義を相承しているという自覚は当然持っており、だからこそ随所に法然からの相伝を強調しているのである。

まず聖光が師に法然を選んだ理由は、良忠が聖光から直接伝聞した事として次のようにいう。

先師発心之様被_レ仰候 予昔為_二証真法印之門人_一 雖_二学_三天台円宗之法門_一 生年三十二之比舍弟_三阿闍梨_二依_レ病死入事 自_二申時計_一及_三干火燃之時_一 即見_三眼前之無常_二忽覺_三生死之可_レ厭_一 而_二擲_三年来所学之法門_一 偏求_三終時往生之行法_二⁽²⁶⁾

が浄土門に入る直接の動機になったのであるが、法然を選んだのは、

上人御事故法印被_レ奉_レ讚_レ之事思出始_三参_二東山御庵室_一⁽²⁷⁾
すなわち、聖光の天台での師である宝地房証真が、かつて法然上人を称讃しているのを思い出して法然の門に入ったとしている。宝地房証真は、法然と円頓戒の同法であり、大原問答にも参加した天台の学僧であった。聖光は、寿永二年（一一八三）から建久元年（一一九〇）の下山まで比叡山で証真について学んでおり、その間に文治二年（一一

八六〇の大原問答があつたのであるから、大原問答を聴講したか否かはともかく、比叡山修学中に法然のことは知っていたであろう。また聖光自身、法然との密接な関係を次のようにいっている。すなわち、法然上人の仰せられたこととして、

本山ニ人人多ケレトモ年来ノ問契リ有人ハ証眞宝地房法印也、彼法印ハ故黒谷慈眼房叡空上人ノ菩薩戒ノ弟子也、我黒谷上人御房ノ弟子ニテ有リ、彼法印ハ其御弟子ニテ御ハセシカ故ニ一室ノ同朋ナリ、故ニ二世ノ契リ深シ、然ルニ手自彼法印ノ許ニテ天台宗ノ法門ヲ習ハレタレハ、取分テ契キ人ノ弟子カ今我ニ順ヒテ此浄土ノ法門ヲ習ヒ伝ルト思ヒ深キ故ニ露塵許モ忘レ申サヌト⁽²⁸⁾

とあり、法然上人と聖光との法縁の深さを示すものといえよう。

聖光が法然上人の正統の義の相承者であることは、良忠の『決答授手印疑問鈔』に多くの証人をあげて証明している。例えば、親盛法師が良忠に語ったところによれば、

上人在世之時奉レ問云、御往生之後浄土法門不審可レ問誰人ニ乎、上人答云聖光房金光房委知ニ所存一 彼等為ニ遠国能化一 為ニ汝等ニレ易 京中者聖覚法印亦知ニ我義一 若有ニ滅後疑ニ者可レ問此人ニ也

とあり、法然上人滅後にあつて法然の所存を知るのは、聖光房・金光房と京中にあつては聖覚のみであるといひ、また密教・天台を学び、のち法然の門に入った良忠が乘願房に問うていうに、

故上人遺弟其義水火 而各称ニ相伝ニ真偽如何 彼人答云 当時京中興盛義共一字一言非ニ故上人御義一 聖光房上人為ニ修學者之上 多年稽古之人也 偏是故上人義也

また、聖覚も、

京中興隆之義共全非ニ故上人御義一 但鎮西聖光房上人數年稽古故上人御義一分違候

といひ、その他、湛空も上人の義は鎮西の善導寺に留まるといったといひ、

このように、法然門下で法流の上から無色な人びとの言として、都における念仏は法然上人の義ではないことを指摘し、聖光こそ法然の正統を継ぐ者であることを強調している。

また『四十八卷伝』の各所にもみることができ、さきあげた聖光の法然上人の三回忌の追善法要のときの説法⁽³⁰⁾、また勢観房源智は「先師念仏の義道をたがへず申人は、鎮西の聖光房なり」といひ、さらに嘉禎三年九月に源智が聖光に書を送つて、法然上人の正義伝持を喜んでこと、蓮寂房も「予が門弟にをきては、鎮西の相伝をもて我義とす⁽³²⁾」へし、さらに別流をたづぬへからすと、これによりて、かの勢観房の門流は、みな鎮西の義に依附して、別流をたてずとぞうけたまはる⁽³³⁾という。また正信房湛空も「わが義のあやまらぬ証誠には、聖光房こそ申されけれ云云⁽³⁴⁾」といつてゐることは、法然の門弟の間における聖光の地位を示すものであると同時に、法然から聖光へ宗義の相承が行われ、この法流こそ正統であることを示しているのである。以上のことから、良忠の『決答授手印疑問鈔』や『四十八卷伝』の意図は明らかで、聖光を法然の正統伝持者と位置づけていくところに専修念仏教団形成の動きをはっきりとみることができるのである。

さて、聖光は法然上人十七回忌に当る安貞二年に『末代念仏授手印』

を著している。その選述意図は、自序に明らかのように、法然上人入滅ののち、その門弟に異義統出し、祖意が失われるのを慨き、師弟相承の正義を後世に伝え、正邪を明らかにして基準を示すことがその目的であった。それは聖光が、

三心五念之宝玉伝_二禀承於源空上人_一 幸哉弁阿留_二血脈於白骨_一納_二口
伝於耳底_一 髓以口所_レ唱五万六万 誠以心所_レ持四修三心 依_レ之專_二
自行_二之時以_二口称数遍_一 而為_二正行_一勸_二化他_一之日 以_二称名多念_一
而教_二淨業_一⁽³⁵⁾

と述懐している如く、法然上人の禀承を伝えているという自覚から生れるものである。また『授手印』には、さらに『念仏往生浄土宗血脈相伝次事』が付されている。すなわち、

爰法然上人以_二浄土宗之義_一伝_二弁阿_一 今又弁阿以_二相承之義_一並私勸
文徹選撰集_一 讓_二与沙門然阿_一畢 聞_レ之人髓信_レ之行_レ之可_レ遂_二往
生_一 仍録_二秘法_一之状以_二手次_一 于時嘉禎第三歳八月一日 法然上
人口決沙門弁阿在御判⁽³⁶⁾

とあり、法然上人は口決で聖光に浄土宗の奥義を伝えたといい、聖光が伝えていることは法然の所説であるからこれを信ぜよというのである。そしてその末尾にも書いているように、宗祖門弟の邪義について、成覚房の一念義、証空の西山義、法本房の寂光土往生義の三義をあげ、此三人義近代興盛之義也 已上三義是邪義也 可_レ恐可_レ恐在御判 全是非_二法然上人之義_一以_二梵釈四王_一奉_レ仰_レ證_二三義俱不_レ為_二学文_一無智⁽³⁷⁾ 僧達愚案也 橋慢橋慢也 善導御積不_二相応_一之義也云云

ことを示しており、正しく『末代念仏授手印』の製作は、祖師からの

血脈相承を示すもので、祖師法然の教えはこれが正統だという意識のあらわれであろう。それは、異義のならばたつ中において、また教団形成期においては、法然上人があまり重視しなかった血脈相承という伝法形式を持たざるを得ない必然性があったのである。

六

九州帰国後の聖光の布教活動はどうであったであろうか。彼は元久元年八月上旬「辞_二東山之学窓_一 赴_二鎮西之旧里_一 弘_二於真宗_一 勸_二於称名_一」めたが、道俗帰する者二千余人といい、各地域を廻り、彼に結縁する民衆が多数あったことを記している⁽³⁸⁾。そして念仏を勧め、念仏衆を従えての勧進聖的な性格を持っていたことは『浄土法門源流章』の聖光についての記事によっても知られる。ついで、彼は筑後国高良山の麓にある一精舎(厨寺)で丈六の阿弥陀像を安置して、ここを道場として一千日の如法念仏を修している。この時の状況を『聖光上人伝』に伝えているが、如法念仏八百日に及んだ頃、地元高良山の大家の反対運動が起り、当時は真言天台の学地で、そこで別時念仏を修するのはけしからんということであった。別時念仏が真言天台の地で一千日も続けられるということは大きな問題となったに違いなく、そしてまた聖光も念仏者として注目をあびることになったのであろう。しかし結果は一山大衆は聖光に帰依し、念仏の信者となったのである。ついで聖光は、安貞二年(一二二八)冬、肥後国往生院で四十八日の別時念仏を修するまでの間に、筑後国山本郷に善導寺を建てている。『聖光上人伝』によれば、

堂塔比_レ墓僧徒成_レ林長日勤行恒例大会(略)繼_レ日不_レ懈逐_レ年無_レ絶
地主要阿寄_ニ進敷地_一置_ニ四九本房_一 被妻作阿施_ニ入水田_一 擬_レ衆
僧糧_一 夫婦同心銘_ニ寄進文於鏡腹_ニ焉 此外造_レ寺不可_レ勝計(略)
弘_ニ通仏法_一亦不_レ知_ニ幾許_一也

とあり、これによれば要阿(草野入道)が土地を寄進して、四十九坊を
たて、要阿の妻の作阿が水田を施入し、その喜捨によって開創された
ことが知られる。又「堂塔比_レ墓……」以下の文によれば、その寺観
あるいは法会の盛観を伝えているが、既に指摘されている如く必ずし
も創建当初の寺観・法会を伝えているわけではなく、漸次、整備され
ていき、九州における浄土宗教団の中心的寺院となつてからのことであ
らう。換言すれば『聖光上人伝』が選述(聖光入滅後四十六年の弘安七
年へ二八四)に著されている)された頃は、既に鎮西教団の本寺となつ
ていたことを示すものである。それはともかく、善導寺は、在地領
主であった草野氏の外護によって建立されたのであるが、他面、さき
にふれた『浄土法門源流章』にいう聖光を「鎮西筑後国善導寺本願聖
光上人」と記しているのをみると、聖光は善導寺本願すなわち勸進聖
であり、彼の勸進活動も善導寺建立の一要素となつたのではなからう
か。

彼の教化活動は善導寺を拠点に行われているが、その行動範囲は筑
前・筑後・肥後に及び、その教化は念仏道場の建立となつてあらわれ
ている。『聖光上人伝』によれば、善導寺には三十六坊をたて、また
筑前・筑後・肥後に四十八院を開創したという。とくに、安貞二年十
月に四十八日の別時念仏を修し『末代念仏授手印』を著した肥後国往

生院、同年十二月の別時を修した肥後国西光院、また聖光の筑後にお
ける常住の庵室であつたという上妻の天福寺、善導大師来朝の靈夢を
得てその真影を安置した筑前の善導寺、聖光誕生の地で母の旧宅を寺
としたという筑前吉祥寺があり、その他『聖光上人伝附録』『蓮門精
舎旧詞』⁽³⁹⁾には、筑前では正定寺、光明寺、本誓寺、極楽寺、筑後では
陽善寺、安養寺、地福寺、光明寺、無量寿院、常念寺、肥後では五福
寺、三宝院をあげ、他の地方では、建久八年一旦帰国の途次に建立し
たという備後の安養寺、伊予の浄土寺、正法寺、石見大願寺があり、
また京都聖光寺などをあげている。そして『附録』の末尾には「伝上
人遊_ニ化筑前後州肥後州之日開_ニ創四十八寺_一 云然今所_レ記僅_ニ二十有
三寺未_レ及_ニ其半_一後賢幸檢尋補_レ之」としている。九州帰国から三十五
年間、聖光の九州教化がいかに精力的であつたかがうかがわれるので
あるが、この様な寺院の建立は、決して彼一人でできたわけではない。
彼と結縁し、もり立てた多くの門弟・帰依者たちの力によって成し得
たのである。宗祖法然上人が、寺院の建立を否定し一寺の建立もない
のに対し、弟子聖光のこの行動は、祖意に反するともたれようが、し
かし鎌倉祖師仏教として出発し、その教団が形成し、地方に浸透して
いく過程では、その拠点ともなり、また僧侶集会、念仏執行の道場が
必要であることは当然で、聖光以後、良忠の活躍などを考えれば、鎮
西教団の発展は、鎮西派寺院の建立によるところ大なるものがあつた
といえよう。

それとともに、聖光には七十数名の門弟があつたといわれるが、そ
のうち『授手印』結集の署名によれば肥後の往生院で聖護に授けられ、
⁽⁴⁰⁾

その時の結集十七名、肥後の西光院で生極楽に授けられ、その時の結集三十六名、そして良忠に授けられた本には、十六名が署名している。これらの門弟と師聖光との結びつきは、『授手印』の相伝そして誓盟という伝法相承によって、より強固なものとなり、正統伝持の自覚が高まるのである。この自覚が鎮西教団発展の大きな因といえよう。

七十余名という聖光の門下の出身は、ほぼ鎮西で、出身を記す三十六名中、筑前四、筑後五、肥前二、肥後八、豊前一、豊後一、大隅一、彦山二の二十四名で、肥後・筑後・筑前の出身者が多く、中には筑後善導寺の有力な外護者であった草野一族の出家もあった。因みに、良忠の弟子であった一向俊聖は、聖光の入寂一年後の暦仁二年（二二三九）に筑後の草野永泰を父として生れている。なお、その他の出身地では、長州一、石見一、安芸一、阿波一、摂津一、高野一、京三、相模二、清水一がみられる。

七

さて、以上のように聖光は多くの寺院を建立しているのであるが、その寺院に自作の仏像あるいは肖像を安置している。筑後の善導寺、御井安養寺、彼の誕生の地で母の旧宅を寺とした吉祥寺、門弟の深阿と生願房の要請によって自ら鑿をとり刻んだ真像、さらに吉祥寺には母の報恩のため本尊阿弥陀仏を刻み安置し、それが腹帯阿弥陀とよばれ靈験あらたかな安産の仏として信仰されている⁽⁴¹⁾という。その他、聖光上人作という伝承をもつものは多いが、これは聖光上人との因縁を

示そうとする意識のあらわれでもあるが、多くの造像の伝承のあることは決して理由のないことではない。すなわち聖光は建久八年の上洛の折、仏師康慶の家に寄寓しており、そこで彫刻に関心をもち技術も覚えたという。

ここで十二世紀の仏師の系統並に康慶についてみてみたい。まず仏師の主な系統は四流あった。すなわち定朝のちその子覚助、その弟子院助と次第し、当時の宮廷や貴族関係の主な造仏を行っていた院尊を中心とする院派、定朝の弟子長勢の一門で、明円を中心とする円派、そして覚助の子頼助より康助・康慶・運慶と次第する慶派、及び康助・康朝・成朝と次第する一派。この四流派で、これらの仏師の活躍は、院派・円派は京都を中心に、慶派は南京仏師とよばれ南都に本拠をおき、とくに院派・円派の仏師が中心に活躍していた。例えば、寿永三年（一一八四）の仏師の僧位に関する記事によれば、僧綱の最高位の法印には院尊（院尊の弟子・院派）、法眼には明円（忠尚の子、円派）、法橋には院実（院尊の子、院派）、院尚（院朝の子、院派）康慶（肥前小仏師、慶派）、朝円（明円の子、円派）、実円（明円の子、円派）、となつて⁽⁴²⁾おり、慶派一門では運慶の父、康慶が一人名を出しているにすぎない。また興福寺の再興に当って、諸堂の造仏を担当する仏師は、金堂は法眼明円（円派）、講堂は法印院尊（院派）、食堂は無官成朝、南円堂は法橋康慶（慶派）と定められたが、金堂と講堂という主要な堂舎の仏像を京都の院派・円派の仏師に当てられたことは、その活躍もさることながら、興福寺と京都における藤原氏、そして京仏所との密接な関係を示すものであろう。このような伝統をもつ京仏師院派、円派の興福

寺の仏像の造立に対し、奈良を地盤とし、興福寺仏師を自認する成朝一派は、文治二年（一一八六）三月頼朝に訴えているのである。⁽⁴³⁾

このような南京仏師の動きにより、院派・円派の奈良における立場は、『玉葉』建久二年（一一九一）三月の記事に示すごとく、興福寺は南大門金剛力士の造立に院派の院実が決つていたところ、慶派の康慶たらしめんとする変更を申し出ていることは、院派にかわつて慶派が南都における造仏の主流をしめていく一つの証とみることができよう。康慶は建久七年（一一九六）東大寺大仏脇侍虚空蔵、同八年東大寺大仏殿四天王増長天の造像にたずさわっている。文治二年の頼朝への訴えののち、東大寺・興福寺の造仏と仏師との関係は、院派では院尊のみとなり、円派では明円のみで、治承四年以後の十八体に及ぶ両寺の造像は定慶、康慶、運慶、快慶らの慶派の仏師が中心となり、康慶は三体、特に快慶は五体を造像している。快慶がとくに東大寺を中心に活躍していることは、俊乗房重源との関係によるものであることは明らかである。⁽⁴⁵⁾

以上、慶派および康慶を中心にその造像活動をみたのであるが、彼は南都仏師で特に東大寺、興福寺の造像に活躍している時であつて、聖光が康慶から技術を教つたということは可能性は薄く、むしろ地理的にも京都仏所系統の仏師に指導をうけたとみる方が妥当ではなからうか。

さて聖光の持っている芸術的な資質は、彫刻の面だけではない。すなわち、『授手印』に、

自行之時調美音誘好声理高下一量長短出音曲如詠歌称

念仏（略）若住聞法結縁之心縦如詠歌称念仏亦神妙歟

とあるように、音曲的な念仏を唱えることを肯定しており、音楽や歌謡にも彼は関心をもっていたようである。だからこそ筑紫流の筆の善導寺への伝承者とされたのであろう。すなわち、筑紫筆の起源について『松響閣筆話』によれば、承久の頃（一一一九～一一二一）都の某師が筑紫に左遷され、この某師から善導寺の聖光に伝えられたという。ついで聖光から肥前の満慧・教阿の二僧に伝えたとする。教阿は聖光の門下で肥前の出身、往生院の四十八日の別時念仏の結衆で『授手印』に署名している人である。さらに下つて天文年中（一一五三～一一五四）に及んで善導寺の賢順が、年を経て破損している譜本を訂正して奏したところ、諸人は感歎して中興の祖と仰いだといひ、そしてそれは同じく善導の僧玄恕・法水に伝えられ、そのあと徳応（超上人）の頃から佐賀藩内に伝承されるようになったという。⁽⁴⁶⁾

また善導寺楽は、善導寺を中心に室町時代に行われていた雅楽で、記録によれば『越殿楽』『蘇香合急』『青海波』『採桑老』『万歳楽』『迦陵頻』『海青楽』『林歌』『鶏徳』『五常楽』『太平楽』『老君子』『小娘子』『竹林楽』『輪台』『三台急』『千秋楽』『白柱』『拾翠楽急』『武徳楽』『酒胡子』の譜が残されており、筑紫筆を生む母体となつたといわれている。⁽⁴⁷⁾ なお善導寺僧徳応の著した『筑紫筆秘録』（写本）が残されている。

以上、今日の善導寺に、あるいは近辺にどの程度伝承されているか未調査であるが、その筑紫筆の流伝の或る時期に、伝承者として聖光の名が出てくるのは興味あるところで、『授手印』にいう詠歌あるい

は音楽的念仏、舞遊等と関連して、彼の鎮西における布教活動を明らかにする手懸の一端がここにあるのではなからうか。

註

- (1) 『仏教文化研究』第二十九号に阿川文正氏により聖光上人の伝記の特長の紹介とともに、「研究論文一覽」が掲載されている。
- (2) 聖光上人の主な伝記は『聖光上人伝』（『浄土宗全書』一以下浄全一第十七）、『法然上人行状画図』卷四十六——以下『四十八卷伝』と略称（『浄全』第十六）
- (3) 信空については、『四十八卷伝』卷四十三、『明義進行集』二（『仏教古典叢書』その他）
- (4) 『徹選択本願念仏集』上（『浄全』第七）
- (5) 『四十八卷伝』卷四十八（『浄全』第十六）
- (6) 『同書』卷二十六（右同）
- (7) 『玉葉』正治二年九月卅日、十月一日、十月二日条
- (8) 『吾妻鏡』一五、正治二年五月十二日条（『新訂増補国史大系』）
- (9) 『拾遺古徳伝』六（『法然上人伝全集』）
- (10) 『明月記』建仁元年十月十七日条
- (11) 『四十八卷伝』卷十二（『浄全』第十六）
- (12) 『三昧発得記』（『浄全』第九）
- (13) 『南無阿弥陀仏作善集』『百練抄』十一
- (14) 『明月記』建仁二年正月廿七日条、『公卿補任』
- (15) 『浄土法門源流章』『本朝高僧伝』十四
- (16) (12)に同じ
- (17) 『四十八卷伝』卷二十九、『念仏名義集』下
- (18) 『四十八卷伝』卷四十二、『拾遺古徳伝』九
- (19) 『同書』卷四十八『法水分流記』『浄土伝灯絵系譜』
- (20) 『法然上人秘伝』下（『仏教古典叢書』）

初期浄土宗教団と聖光上人

- (21) 『同書』
- (22) 『聖光上人伝附録』上人道蹟第一（『浄全』第十七）
- (23) 『四十八卷伝』卷四十六
- (24) 『同書』
- (25) 『同書』卷十七
- (26) (27) 『決答授手印疑問鈔』卷上（『浄全』第十）
- (28) 『念仏名義集』卷中
- (29) 『決答授手印疑問鈔』卷上
- (30) 「もしなお不審あらん人は、鎮西の聖光房にたづねとはるべし……」
『四十八卷伝』卷十七
- (31) (32) (33) (34) 『四十八卷伝』卷四十六
- (35) (36) (37) 『末代念仏授手印』
- (38) 『聖光上人伝』
- (39) 『蓮門精舎旧詞』（『浄全』統第十九）
- (40) 聖光の門弟については、三谷光順氏の「鎮西国師門下について」が詳しい。（『摩訶衍』第十七卷）
- (41) 『蓮門精舎旧詞』第三十八冊（『浄全』統第十九）
- (42) 『僧綱補任殘闕』（『大日本仏教全書』第六十四）
- (43) 『吾妻鏡』第六、文治二年三月二日条（『新訂増補国史大系』三十二）
- (44) 『玉葉』第六十一、建久二年九月八日条
- (45) 拙稿「南都仏像の復興について——特に仏像の造頭を中心に——」（『仏教大学研究紀要』第五十九号）
- (46) 高野辰之『日本歌謡史』参照
- (47) 『邦楽百科辞典』参照

徹選択集の思想

高橋弘次

- 一 はじめに
 - 二 選択の思想
 - 三 念仏三昧の思想
 - 四 念仏往生の根拠
 - 五 おわりに
- 一 はじめに

宗祖法然上人（一一三三～一二二二・以下敬称を略す）の『選択本願念仏集』を註釈したとみなされる、聖光房弁長（一一六二～一二三八・以下聖光という）の『徹選択本願念仏集』（以下『徹選択集』という）は、たんなる註釈書ではない。上巻は『選択集』の篇目をおって註釈がほとんどされているが、よくその内容をみるとたんなる註釈でないことがわかる。それは比較的多く註釈されている第一章（聖道浄土二門篇）、第三章（念仏本願篇）、第二二章（付属仏名篇）、第六六章（弥陀名号付属篇）の註釈の内容からいえることである。さらに下巻においては、もはや『選択集』の註釈的な内容はなく、『選択集』の示す念仏の教えの思想的根拠を示し、さらにその思想的展開をほどこしてあり、まさに

『徹選択集』の特徴をよくあらわしているといえる。

この『徹選択集』上下の二巻については、上下それぞれの内容が異なるように、その撰述の過程にもいささか問題のあったことが知られる。⁽¹⁾それは良忠の『徹選択鈔』上のはじめに、

問得名如何。答此集作。事先師智度論明。菩薩修行之相。望今。淨土門。時可有。通局之念仏。道理見立。被撰也。至。題名。者案勞也。或四義集トヤイハマシ。或徹選択トヤイハマシ。但予。故上人之遺弟。選択伝受之身也。徹選択題可。宣。歟彼集念仏義。宣徹意也。云云然。選択意一分ノヘラレス然問題。与。文相違。私申。云本集大意。釈ソヘラレテ候。者不。違。題。宜。カルヘキニ候ナン。云云。依。之上。卷十六篇。意述。ラレタル也。⁽²⁾

と述べられていることによつて明らかである。このように『徹選択集』の上下二巻が、それぞれ異なる内容をもつことは当然のこととはいえ、その撰述の目的が下巻にあったことも容易に察せられる。

さらに良忠が『徹選択鈔』上において、

問徹之字意如何。答選択集念仏正局。本願称名之一行。智度論之

念仏ハッス通ス三福六度之行ハッス。然本集之念仏未ハッス積セ通念仏之相ハッス。故從レ別徹レ。通故云ハッス徹選択集ハッス。

と述べていることによつて一層明らかである。つまり『選択集』には「別」の念仏しか説き示めされていない。したがつて『智度論』に説き示めされている三福六度の行に通ずる「通」の念仏をもつて、「別」から「通」に徹する念仏を説き明らかにしようとするのが、この『徹選択集』だといふのである。そしてとくに「通」の念仏が説き明かされるのが『徹選択集』の下巻であることは自明のことである。いずれにせよ、「別」の念仏、「通」の念仏と区別されて論じられるのは、『智度論』より引き出されたことであるが、聖光の『徹選択集』は上下二巻ともに『智度論』にもとづくところが大きい。

この小論においては、聖光が『智度論』の通仏教的理念にもとづいて、法然の『選択集』における念仏の教えをいかに論及しているかをみたい。とくに『徹選択集』上巻における「選択の義」について、下巻における「念仏三昧の義」について、さらに「念仏往生の根拠」について、これらの聖光の論及する思想的意図とその内容が明らかになればと思つている。

二 選択の思想

(1)

『徹選択集』の上巻は、すでに指摘したように『選択集』の各章をおつて註釈を加えているのであるが、全体にわたつて注目されるのは

「選択の義」(思想)についての論及である。まずはじめに『選択本願念仏集』の題号についてつぎのように註釈している。

先就二本選擇集之題一此レ有三義。所謂第一本選擇集之題中。言ハ念仏。者是レ諸師所立之口称念仏也。故題次行言二南無阿弥陀仏一也。第二本選擇集之題中。言ハ本願。者是レ善導所立之本願念仏也。故題次行言二南無阿弥陀仏一也。第三本選擇集之題中。言ハ選擇。者是レ然師所立之選擇念仏也。故題次行言二南無阿弥陀仏一也。是故本選擇集之題中雖レ有三重念仏之義。俱非二觀念之念仏一。但是口称念仏也。まず『選擇本願念仏集』南無阿弥陀仏往生之業念仏為先といふ題号と巻頭の十四文字のもとに三つの念仏(三義)があるとす。つまり

第一 諸師所立の口称念仏

第二 善導所立の本願念仏

第三 然師所立の選擇念仏

である。まず念仏の教えが確立されていく過程を三つの段階に分つているといえる。その第一の段階は、釈尊の教えのなから念仏の教えは導き出されるが、それを竜樹・世観・曇鸞・道綽などの諸師によつて口称念仏として把えられたところを諸師所立の口称念仏といったのであり、第二の段階は、その諸師所立の口称念仏を、善導によつて阿弥陀仏の本願として把えられたところを善導所立の本願念仏といったのであり、第三の段階は、善導所立の本願念仏を、さらに法然によつて阿弥陀仏の選擇したもう念仏の教えとして把えたところを然師所立の選擇念仏といったのである。そしてこのことは、第三の然師所立の選擇念仏においてはじめて念仏の教えが確立することを表明している。

『選択集』の題号のもとに示される三義は、念仏の教えが法然によって確立されるが、その時間的過程のもとに確立されていった歴史性をとらえて、そのことを表明したものと考えられる。つまり法然の示す口称念仏の教えは、たんに法然ひとりによって確立されたのではなく、釈尊から諸師・善導という時間的過程をへて確立されたこと、そしてその確立されていく三つの段階の念仏が、ともに観念の念仏ではなく口称念仏であったことを表明した内容である。それは法然の念仏の教えの偶然性を否定して、その歴史的必然性を強調しているものと受けとめることができる。

(2)

こうした『選択集』題下の三義の内容をうけて、聖光は『徹選択集』上における『選択集』第三章（念仏本願篇）の註釈においてつぎのようにいう。

問上人選択者是何義乎。答善導和尚意。念仏者本願往生念仏也。弥陀四十八願之中第十八願是也。此本願義之上。又法然上人檢淨土三部之諸本。校同本異訳之諸文。而今勘出法藏菩薩選択義也。

まず「法然上人の選択とは何んの義か」と問い、それは善導の意によって「本願往生の念仏」であると答えて、さらにこのことについて法然は「浄土三部経」を検べ、三部経の異訳諸本を比較し推考したうえで、それは法藏菩薩の選択の義であることを確認（勘出）したというのである。そして、

委如「選択集」。此則末代往生之珍宝也。下根出離之明鏡也。誰不厭之哉。

といい、『選択集』に示される念仏の教えが末代の衆生を救う珍宝であり、下根の人びとの救われていく明鏡であり、末代・下根すべての人びとがこの念仏の教えを修せんことを強調している。

ここで聖光は、再び「選択の義」ということを問い直すのである。問聖教之中以弥陀本願名選択。有其証拠。耶。答竜樹菩薩言。共觀十方清浄世界。而自莊嚴其國。如阿弥陀仏先世時。作法藏比丘。仏將導遍至十方。示清浄國。令選択浄妙之國。以自莊嚴其國。上已。

まず釈尊の説き示す教えのなかで阿弥陀仏の本願をもって選択と名づけている証拠（出典）があるかを問う。そこで聖光は竜樹の『智度論』（三八）に「共に十方清浄世界を觀じて、而も自らその國を莊嚴す。阿弥陀仏先世の時、法藏比丘となる。仏將導して遍く十方に至り、清浄の國を示して、浄妙の國を選択して、以て自らその國を莊嚴せしむるが如し」とある文を引き出している。

法然はすでに『選択集』第三章（念仏本願篇）で『大阿弥陀経』のなかに選択の義を見出してそれを論じているのであるが、聖光はこのうえに竜樹の『智度論』（三八）の説を見出して、自らの考えを展開させるのである。そこでまず、

弟子某甲然師入滅之後。自檢得此文。上人之料簡符合菩薩之聖教。弥以流隨喜之涙。倍以致渴仰之誠。竜樹大士既云。阿弥陀仏先世之時。作法藏比丘。令選択浄妙之國。以自莊嚴其國。

以知四十八願皆是選本願也。就中第十八願是選本願念仏往生之願也。⁽¹²⁾

という。「法然(然師)の入滅の後に自らこの文(『智度論』)を検べ得たり」といい、それがまさに法然のとらえるところ(料簡)と合致することを喜び、『智度論』(三八)の文こそ第十八願の念仏往生の願(選本願)をいい表わしているという。

そして聖光自らの考えを展開させる。

然則選本願念仏義。更以非法然上人之義。即是竜樹菩薩之義也。亦非竜樹菩薩之義。即是法蔵菩薩之義也。亦復非法蔵菩薩之義。即是先仏之義也。先仏之義故。即是法蔵菩薩之義也。法蔵菩薩之義故。即是竜樹菩薩之義也。竜樹菩薩之義故。即是法然上人之義也。⁽¹³⁾

①選本願念仏の義は、さらに以て法然上人の義にあらず。すなわちこれ竜樹菩薩の義なり。

②選本願念仏の義は、また竜樹菩薩の義にあらず。すなわちこれ法蔵菩薩の義なり。

③選本願念仏の義は、またまた法蔵菩薩の義にあらず。すなわちこれ光仏の義なり。

④選本願念仏の義は、先仏の義なるが故に、すなわちこれ法蔵菩薩の義なり。

⑤選本願念仏の義は、法蔵菩薩の義なるが故に、すなわちこれ竜樹菩薩の義なり。

⑥選本願念仏の義は、竜樹菩薩の義なるが故に、すなわちこれ法然

上人の義なり。

ここでは、選本願念仏の義が順逆それぞれ三つ、合せて六つの論理的展開が示されている。その内容は、先仏↓法蔵菩薩↓竜樹菩薩↓法然上人という順序にしたがって、本願念仏の教えの選択されていく過程が示され、さらにその念仏の教えの根源をさぐっているといっている。

したがって、法然によって示される念仏の教えは、たんに法然によるのではなく竜樹菩薩による。またたんに竜樹菩薩によるのではなく法蔵菩薩による、さらに法蔵菩薩によるのではなく先仏(過去五三仏と世自在王仏)による、と、このように選本願念仏の根源へと導く。いいかえれば、法然によって示される念仏の教えは、歴史的にはまさに法然の選択するところであるが、その根源をさぐれば歴史を超えた阿弥陀仏(ここでは法蔵菩薩)という仏の聖意(本願)にもとづくのであり、その歴史的・超歴史的・両者の必然的結果であることをいい表わしているものといえる。歴史を超えた阿弥陀仏は法蔵菩薩の立場でいい表わされるが、それはさらにその法蔵菩薩を教導した先仏(過去五三仏と世自在王仏)の立場にさかのぼる。このことは歴史を超えた先仏の根源へと、さらにその根源を求めることになる。しかしここで強調されるところの意味内容は、念仏の教えの選択されていく歴史的な必然性とともに超歴史的な必然性をいい表わしているといえよう。

さきの聖光が註釈する『選本集』題下の三義は、念仏の教えの選択される時間的過程にしたがって、その歴史的必然性をいい表わしているといえるが、この聖光の示す順逆六つの論理的展開は、念仏の教え

の選択されていく時間の歴史性を越えた、超歴史的な必然的結果をい
い表わしているといえよう。さらにいえば、前者・後者ともに、念仏
の教えが選択されるころの歴史的深勝性と超歴史的超勝性を強調
しているものといえる。そして聖光はこの選択の義について、

此義尤可甘心^ノ尤可甘心^ス。上人手自料簡^{ミツカテ}三部経^ノ我朝始立^テ此
義^ヲ。唐土人師所立義^ニ之中^ニ。此選択之義全^ク以無^ク之云云^云。此書之起^リ專
在^リ此事^ニ学者留心^シ心^ヲ。

という。つまりこの選択の義が歴史的に開顯されたのは、中国（唐土）
においてではなく、わが国における法然によってはじめてなされられ
たことを確認し、『選択集』の撰述の歴史的意義を強調している。

(3)

さらに聖光は「法蔵菩薩が四十八願を以て仏土を莊嚴したもうこと
は、すでに分明である⁽¹⁵⁾」といい、念仏を以て別して選択と名づけるこ
とについてその証拠を求めていく。

但以^シ念仏^ヲ別名^ニ選擇^ト有^リ何証文^ニ耶。答曰菩薩念仏三昧経^云。此
念仏三昧過去諸仏之所^ニ讚歎^ス也。至^リ乃一切如来之所^ニ印可^ス也。至^リ乃一切
諸仏之選擇也。至^リ乃一切諸仏之財宝也。至^リ乃一切諸仏之舍利也。至^リ乃一切諸
仏之体性也⁽¹⁶⁾。

念仏を選択することの証拠（文）を聖光は『菩薩念仏三昧経⁽¹⁷⁾』に求めて
いる。それは、

- ①念仏三昧は過去諸仏の讚嘆したもうところなり。
- ②念仏三昧は一切如来の印可したもうところなり。

- ③念仏三昧は一切諸仏の選択なり。
 - ④念仏三昧は一切諸仏の財宝なり。
 - ⑤念仏三昧は一切諸仏の舍利なり。
 - ⑥念仏三昧は一切諸仏の体性なり。
- とある文によってである。

①念仏三昧は過去諸仏の讚嘆したもうところなり、ということにつ
いては、

問此念仏三昧。過去諸仏之所^ニ讚嘆^ス者其義不可^レ然也。所以者
何。称名念仏是方便法。為^ニ浅智愚鈍^ノ所^レ設之浅行也。諸仏何
故捨^レ深取^レ浅而讚^ス歟。之^ニ耶。答念仏三昧。即是一切菩薩淨仏国
土本願之中其^ニ一願也。然則過去諸仏因位之昔立^ニ菩薩行^ノ莊^ニ嚴^ス
仏国土^ノ之時所^レ発非願^ム故。諸仏讚^ス歟⁽¹⁸⁾。

とある。「称名念仏はこれ仏の方便の法なり。浅智愚鈍のために設け
るところの浅行なり。諸仏何が故に深を捨て浅を取りてこれを讚嘆し
たもうや」という問いに対して、「念仏三昧は、すなわちこれ一切の
菩薩・淨仏国土の本願のなかのその一願なり。然ればすなわち過去諸
仏因位の昔菩薩の行を立て、仏国土を莊嚴したもう時、発すところの
悲願なるが故に諸仏これを讚嘆したもう」と答えている。

②念仏三昧は一切如来の印可したもうところなり、ということにつ
いては、

問此念仏三昧。一切如来之所^ニ印可^ス者其義不可^レ然也。所以者
何。称名念仏是為^ニ浅機^ノ所^レ教之浅行也。諸仏何故捨^テ深行^ヲ取^テ浅
行^ヲ而印^ス可^ス之^ニ耶。答所詮以^ニ衆生出離之要法^ノ可^レ云^ニ深行^ト也。

然、依二仏、本願力二故。衆生皆称名念仏、而得往生、豈有過此深行一哉。依レ之諸仏印ニ可レ之ニ歟。⁽¹⁹⁾

とある。「称名念仏はこれ浅機のために教えるところの浅行なり。諸仏何が故に深行を捨てて浅行を取りてこれを印可したもうや」という問いに対して、「所詮は衆生・出離の要法をもって深行といふべきなり。然るに仏の本願力によるが故に、衆生みな称名念仏して往生を得、豈にこれに過ぎる深行あらんや。これによって諸仏これを印可したもう」と答えている。

③念仏三昧は一切諸仏の選択なり、ということについては、

問此念仏三昧。一切諸仏之所ニ選択一者其義不可レ然。所以者何。称名念仏是浅行也。諸仏何故不レ選ニ深行一選ニ浅行一耶。答称名念仏即是易行易往之法門下根下機之行業也。又仏本願二故。決定往生無レ疑故。諸仏選ニ一之ニ歟。⁽²⁰⁾

とある。「称名念仏はこれ浅行なり。諸仏何が故に深行を選択したまわずして浅行を選択したもうや」という問いに対して、「称名念仏はすなわちこれ易行易往の法門・下根下機の行業なり。また仏の本願なるが故に、決定往生疑なきが故に、諸仏これを選択したもう」と答えている。

④念仏三昧は一切諸仏の財宝なり、ということについては、

問此念仏三昧。一切諸仏財宝者其義不可レ然。所以者何。諸仏是以二実相之宝珠一為レ財。何以ニ名字似名之法一可レ為レ財宝耶。答諸仏以二方法一為レ財。故似名之名字尤是財宝之一分也。⁽²¹⁾

とある。「諸仏はこれ実相の宝珠をもって財となす。何んぞ名字・似

名の法をもって財宝となすべけんや」という問いに対して、「諸仏は万法をもって財となす。故に似名の名字もつともこれ財宝の一分なり」と答えている。

⑤念仏は一切諸仏の舍利なり、ということについては、

問此念仏三昧。一切諸仏之舍利者其義不可レ然。所以者何。舍利是世尊之身骨。念仏是如来之教法。然何念仏之法門言諸仏之舍利耶。答舍利有二。一者遺身舍利二者法身舍利。遺身舍利者即是身骨也。法身舍利者即是遺法也。俱是如来滅後利益衆生之能化故。云ニ遺身遺法一也。況又仏与レ法即是一体不二之義也。仏者即是覺レ法也。覺レ法者即是仏故。即レ仏而法也。即レ法而仏也。⁽²²⁾とある。「舍利はこれ世尊の身骨なり。念仏はこれ如来の教法なり。然るに何んぞ念仏の法門を諸仏の舍利というや」という問いに対して、「舍利に二あり。一には遺身の舍利、二には法身の舍利なり。遺身の舍利とはすなわちこれ身骨なり。法身の舍利とはすなわちこれ遺法なり。ともにこれ如来滅後・利益衆生の能化なる故に、遺身・遺法というなり。況んやまた仏と法とはこれ一体不二の義なり。仏とはすなわちこれ法を覚するなり。法を覚するとはすなわちこれ仏なる故に、仏に即してしかも法なり。法に即してしかも仏なり」と答えている。

⑥念仏三昧は一切諸仏の体性なり、ということについては、

問此念仏三昧。一切諸仏之体性者其義不可レ然。所以者何。体者對レ名而云レ体也。性者對レ相而云レ性也。是故以ニ称名念仏一可レ云ニ諸仏名相一也。何云ニ体性一耶。答至極甚深之大乘者。名即是体也相即是性也。是故名体不二相性一如。然則此念仏三昧。一切

諸仏之体性^ト者此^ハ是大乘至極之法門也^ト。⁽²³⁾

とある。「体とは名に対して体というなり。性とは相に対して性というなり。この故に称名念仏をもって諸仏の名相というべきなり。何んぞ体性というや」という問いに対して、「至極甚深の大乗は、名即これ体なり相即これ性なり。この故に名体不二・相性一如なり。然ればすなわちこの念仏三昧は、一切諸仏の体性とはこれはこれ大乘至極の法門なり」と答えている。

(4)

以上は、聖光による『菩薩念仏三昧經』にもとづいて念仏の教えが選択される証文と論証である。さらに聖光は選択ということばが使用される例を求めてつぎのようについて。

問言^ハ、選択^ト者亦有^ニ其例^一耶。答有^ニ其例^一也。非^ス但以^ニ念仏^一之法^ト名^中。選択^ト亦有三^ニ菩薩^一中名^ニ選擇^一之菩薩。所謂^ル釈迦菩薩^ハ是^レ選擇^ト菩薩。問何^カ故^ニ以^テ三^ニ釈迦菩薩^一名^ニ選擇^ト菩薩耶。答此^レ娑婆衆生^ハ者^ハ罪障深重無善無福^ニ心濁諂曲^一不^レ実^ニ故。十方^ノ諸大菩薩^ハ捨^テ此^レ世界^ニ更^ニ不^レ化度^一。然^レ釈迦菩薩^ハ慈悲^ト廣大^ニ而^テ出^テ此^レ界^一。為^ス三^ニ罪業衆生^一。發^ス大^ニ誓願^一。作^レ能^レ化^ス。故^ニ云^フ、選擇^ト菩薩^ト也^ト。已^上。⁽²⁴⁾

と。「ただ念仏の一法をもって選択と名づくるのみにあらず。また菩薩のなかに選択の菩薩と名づけるあり。いわゆる釈迦菩薩はこれ選択の菩薩なり」といい、釈尊を選択の菩薩と名づける所以を明らかにする。「何が故ぞ釈迦菩薩をもって選択の菩薩と名づくるや」という問いに對して、「この娑婆の衆生は罪障深重・無善無福・心濁諂曲心不実の

故に、十方の諸大菩薩この世界を捨てて、さらに化度したまわず。然るに釈迦菩薩・慈悲廣大にしてこの界に出でて、罪業の衆生のために大誓願を發して能化の仏となりたもう。故に選択の菩薩というなり」と答えている。つまり阿弥陀仏の選択本願念仏のみに選択のことばが使用されるのではなく、釈尊にも選択の菩薩と名づけられる所以を明らかにした内容である。ただここでは論及されないが、選択の菩薩と名づけられる釈尊が、法蔵菩薩（阿弥陀仏）の選択本願念仏を説き明かしたことに変りはない。

そこで聖光は、法蔵菩薩の選択本願、つまり法蔵菩薩の念仏の教えを選択していく立場が、いかなる立場であったかを明らかにする。

問法蔵菩薩^ハ選擇^ト願者。真位^ハ似位^ニ之中^一。於^レ何^レ位^ニ發^ス此^レ願^ト耶。答難^レ知^ル云^フ。兩^方尋^レ之^ト。若^ク於^レ似位^ニ中^一發^ス此^レ願^ト者。法蔵菩薩^ハ選^ト二百一十億^ノ諸^ノ佛^ノ國^ノ土^ノ之^レ莊嚴^ト。而^テ五劫^ノ之間^ニ思惟^シ照察^ス。定^テ知^ル可^ク地^上真位^ニ之^レ發願^ト也。若^ク於^レ真位^ニ中^一發^ス此^レ願^ト者。法蔵菩薩^ハ乘^テ國^ノ捐^テ王始^テ發^ス無^レ上^ノ道^ニ心^ニ而^テ立^テ此^レ願^ト。以^テ知^ル可^ク地^前凡位^ニ之^レ發願^ト也。若^ク爾^レ兩^方條^ノ俱^レ難^レ思^フ如何^ト。答^テ上人^云。此^レ事^ハ真^ニ實^ニ難^レ知^ル。但^レ經^文云^フ。高^才勇^哲與^テ世^ノ超^レ異^ト。若^ク依^テ此^レ文^意者^ハ可^ク真^ニ位^ニ之^レ發願^ト歟^ト云^フ。⁽²⁵⁾

法蔵菩薩の發願は、真位のときか似位のときかを問うのであるが、これについて師法然（上人）は「真実に知り難し」といっておられるが、「但し經文に高才勇哲・世と超異せりといえり。もしこの文の意によるならば、真位の發願なるべきか」と答えている。法蔵菩薩の發願は、地前凡位の發願でなく、地上真位の發願であることを明らかにしているのである。

(5)

そして聖光は『選択集』第三章（念仏本願篇）の選択の義を註釈し終らうとしてつぎのようにいう。

抑弟子某甲造此徹選択集而添上人、選択集之意者。深以為述徹其選択義也。依之為顯彼義底。今致此問答。⁽²⁶⁾

「そもそも弟子（聖光）この徹選択集を造りて、而して上人（法然）の選択集に添える意は、深くもってその選択の義を述し徹せんがためなり。これによつてかの義底を顕わさんがために、今この問答をいたす」と。このように聖光が『徹選択集』を撰述したのは、法然の『選択集』の選択の義を述し徹して、その義底を明らかにするところにあった、と自らがいうのである。

その選択の義とその義底とは、選択の歴史性と超歴史性、その兩者のかかわりにおいて、明らかにされることであり、それはすでに教証と理証、出典と論証によつて論及したところである、といえよう。もとよりこのことによつて、はじめて法然の念仏の教えの具体性とその真実性が表明されることを示している。またそれはたんに浄土教思想（浄土門）のみによつて明らかにされることなく、通仏教思想（聖道門）に通じて、はじめて明らかにされることを、聖光は強調している。

夫欲知念仏往生者。先須知一切菩薩淨仏国土成就衆生之義也。又可習一切菩薩之本願也。予昔奉値先賢高才之人。習之之。然菩薩位有二。一者住三界内。生身菩薩。二者出三界外。法性身菩薩。生身菩薩者未淨仏国土成就衆生之行。

法性身菩薩者已能淨仏国土成就衆生之行。因茲竜樹天親同宣此旨。曇鸞天台並存此義云云。⁽²⁷⁾

「一切菩薩の浄仏国土成就衆生の義」とは、竜樹の『智度論』三八に説き示されるところであるが、これこそ通仏教思想の理念であるとして、この理念によつて念仏往生（選択）の教えが明らかにされるべきことを示す。大乘仏教の祖とされるインドの竜樹・天親（世親）は、ともにこの趣旨（思想）を説き示しており、そして中国の曇鸞・智顛（天台）は、この思想を受け継いでいるというのである。

もとより聖光自身も、この竜樹・天親・それに曇鸞・智顛の説き示す通仏教思想の理念に立って、法然の念仏の教えと、その源底を論及し明らかにすることを表明する。

沙門某甲昔学聖道門之時。聊習伝彼淨仏国土成就衆生之義。今入淨土門之後。又相承此選擇本願念仏往生之義。以二師之相伝。見聖教之諸文。其義更以不違教文。单聖道門人。单淨土門人不可知之。聖道淨土兼学之人可知之。自得此意。披一切大乘經。見一切大乘論。随喜之涙難禁。此則聖教之源底也。法門之奥蔵也。仏菩薩之祕術也。此書之上。不可載尽。委可聞口伝也。⁽²⁸⁾

「沙門（聖光）昔聖道門を学せし時、いささかかの浄仏国土成就衆生の義を習い伝え、今浄土門に入るの後、またこの選択本願念仏往生の義を相承す」といい、聖光は浄土門に帰入する前に『智度論』における「浄仏国土成就衆生」という通仏教思想の理念を学び、その後法然の「選択本願念仏往生」の教えを受けとめたという。

そして「二師（証真と法然）の相伝をもつて聖教の諸文をみるに、その義さらにもつて教文に違わず」といい、さらに「單聖道門の人・單淨土門の人はこれを知るべからず。聖道・淨土兼学の人これを知るべし」といって、聖道・淨土兼学の立場を強調している。たんに聖道門のみを学んだ人、さらに淨土門のみを学んだ人には、念仏の教えの眞実性は理解されえないというのである。聖光はこうした聖淨兼学という立場にたつことを心得てから「一切の大乗經を披らき、一切の大乗論を見るに隨喜の涙禁じ難し。これすなわち聖教の源底なり、法門の奧藏なり、仏・菩薩の秘術なり」といって、通仏教思想の理念にもとづいてこそ、念仏の教えの眞実性が理解しえることを強く主張している。もとより『選択集』に示される選択の義（思想）を論及しえられるのも、聖淨兼学の立場にたてばこそなしえられることを表明しているといえよう。

(6)

『徹選択集』上において、いま一つの選択の義（思想）が積極的に展開される箇所がみられる。それは『選擇集』第十六章（弥陀名号付属篇）を註釈するところである。法然は『選擇集』において八種の選択を説き示して、三仏（釈尊・阿弥陀仏・諸仏）の一致、三經（無量壽經・觀經・阿弥陀經）の一轍を強調するが、聖光は二十二種の選択として、これを展開させる。

問上人選擇集中有三幾選擇義耶。答上人所造之選擇集有八種選擇。其八種選擇者雙卷經中有三選擇。一選擇本願二選擇讚嘆

徹選擇集の思想

三選擇留教也。觀經中又有三選擇。一選擇撰取二選擇化讚三選擇付屬也。次阿弥陀經中有二選擇。所謂選擇証誠也。般舟三昧經中又有二選擇。所謂選擇我名也。已綜八種選擇也。委如(31)まず聖光は『選擇集』に説き示される八種の選択がいかなる内容のものであるかを問答によって示す。

ついで聖光は「今このほかにまた二十二種の選択の義を加う」といって、その一について説明する。

第一 選擇一向の義（雙卷經）

一就雙卷經又有二種選擇。所謂三輩往生之下選捨諸行不置一向之言。選取念仏而置一向之言。此則選擇一向之義也。(32)

第二 選擇惡業待對の義（觀經）

二就觀經又有二種選擇。所謂下品三生者十惡罪人破戒罪人五逆罪人也。此等罪人以罪障重故於諸佛之淨土更所選捨也。以本願故於弥陀之淨土而選取之也。以此案之余善是非能治法。念仏是為能治之法。知下品三生者選擇惡業待對之義也。(33)

第三 選擇大善の義（阿弥陀經）

三就阿弥陀經又有二種選擇。所謂選捨小善根福德因緣。選取大善根福德因緣。此則選擇大善之義也。(34)

第四 選擇一行の義（文殊般若經）

四就文殊般若經中又有二種選擇。所謂選捨相貌。選取名号。此則選擇一行之義也。(35)

第五 普賢菩薩選擇臨終の義（華嚴經）

五、就_二普賢菩薩_一有_二一種_一選_レ取。所謂華嚴經云普賢菩薩臨終之時選_レ捨十方淨土。選_レ取極樂淨土。此則普賢菩薩選_レ取臨終之義也。⁽³⁶⁾

第六 文殊菩薩選_レ取臨終之義(文殊發願經)

六、就_二文殊菩薩_一有_二一_一選_レ取。所謂文殊發願經云文殊菩薩臨終之時選_レ捨十方淨土。選_レ取極樂淨土。此則文殊菩薩選_レ取臨終之義也。⁽³⁷⁾

第七 觀音菩薩選_レ取本師之義(千手經)

七、就_二觀音菩薩_一有_二一_一選_レ取。所謂千手經云念_二我本師阿彌陀仏_一當_レ知選_レ捨。余仏_一選_レ取本師。此則觀音菩薩選_レ取本師之義也。⁽³⁸⁾

第八 勢至菩薩選_レ取因行之義(大仏頂經)

八、就_二勢至菩薩_一有_二一_一選_レ取。所謂大仏頂經云勢至菩薩之本願選_レ取諸行。選_レ取念仏_一得_二無生忍_一往_二生極樂_一。此則勢至菩薩選_レ取因行之義也。⁽³⁹⁾

第九 竜樹菩薩選_レ取本願之義(十住毗婆沙論)

九、就_二竜樹菩薩_一十住毗婆沙論有_二一_一選_レ取。所謂選_レ捨難行道。選_レ取易行道。此則選_レ取易行道義也。又就_二竜樹菩薩所造論_一又有_二一_一選_レ取。所謂阿彌陀仏先世之時作法藏比丘。而選_レ捨麤惡。選_レ取善妙。以為_二本願_一。此則竜樹菩薩選_レ取本願之義也。⁽⁴⁰⁾

第十 選_レ取名義讚嘆の義(往生論)

十、就_二天親菩薩_一往生論有_二一_一選_レ取。所謂於_二五念門中_一第二讚嘆門是_レ彌陀之名義也。於_二非本願之諸行_一者選_レ捨而不_レ讚_二嘆_一之。於_二下_一為_二本願之名義_一者選_レ取而讚_二嘆_一之。此則選_レ取名義讚嘆之義也。⁽⁴¹⁾

第十一 選_レ取得度念仏の義(廬山の慧遠大師)

十一、就_二匡廬山慧遠大師_一有_二一_一選_レ取。所謂慧遠大師雖_レ習_二學_一若

千三藏之教法。於_二其中_一選_レ捨諸行。選_レ取念仏。而為_二我得度之要法_一。此則選_レ取得度念仏之義也。⁽⁴²⁾

第十二 選_レ取長生念仏の義・選_レ取在心の義・選_レ取在縁の義・選_レ取在決定の義(曇鸞法師)

十二、就_二曇鸞法師_一有_二一_一選_レ取。所謂菩提流支三藏對_二曇鸞法師_一之時号_二長生不死之法_一而與_二觀經_一畢。法師學_レ得_二此經_一。選_レ捨諸行。選_レ取念仏。遂_二往生之望_一。此則選_レ取長生念仏之義也。加之_二就_二曇鸞法師之義_一有_二三_一選_レ取義。所謂一者於_二諸行_一無_二在心之義_一。故選_レ捨之。於_二念仏_一有_二在心之義_一。故選_レ取之。此則選_レ取在心之義也。二者於_二諸行_一無_二在縁之義_一。故選_レ捨之。於_二念仏_一有_二在縁之義_一。故選_レ取之。此則選_レ取在縁之義也。三者於_二諸行_一無_二在決定之義_一。故選_レ捨之。於_二念仏_一有_二在決定之義_一。故選_レ取之。此則選_レ取在決定之義也。⁽⁴³⁾

第十三 天台大師選_レ取改悔念仏の義(天台大師)

十三、就_二天台大師_一有_二一_一選_レ取。所謂天台別伝云念仏是火車相現。能改悔之法也。余行是非火車相現。能改悔之法。是以選_レ捨不能改悔之法。選_レ取能改悔之法。而造_二十疑論_一專弘_二念仏_一也。此則天台大師選_レ取改悔念仏之義也。⁽⁴⁴⁾

第十四 道綽禪師選_レ取念仏の義(道綽禪師)

十四、就_二道綽禪師_一有_二一_一選_レ取。所謂於_二并州聚_二男女之羣類_一弘_二得道之要法_一之時選_レ捨方法。選_レ取念仏。而弘_二通_一之。此則道綽禪師選_レ取念仏之義也。⁽⁴⁵⁾

第十五 善導和尚選_レ取本願念仏の義(善導和尚)

十五、就_二善導和尚_一有_二一_一選_レ取。所謂為_二末法之衆生_一弘_二往生要法_一

をひろげたというのではなく、聖光のいうところの聖浄兼学の立場にたつて、通仏教思想の理念をもって、選択本願念仏往生の真实性を強調し、念仏の教えの普遍性を表明したものと見える。

(7)

そして聖光は『徹選択集』上の終りにおいて、再びその撰述の理由を二つあげて説明する。

問曰本選擇集中明ニ称名念仏往生ノ其義已足。今又重造ニ徹選擇集有ニ何要用ニ耶。答曰造ニ此書有ニ二意。所謂一者為レ顯ニ先師上人ノ広学博覧ノ智徳ニ也。二者為レ救ニ濁世末代之小智愚鈍迷惑ニ也。

その理由の一つは、「先師法然の広学博覧の智徳をあらわさんごため」に「その二つは、「濁世末代の小智愚鈍の迷惑を救わんがために」という。そしてこの二つの理由について聖光はながながと説明する。⁽⁵⁶⁾しかし最後には、

痛哉痛哉当世之学者抛ニ選擇之真文正義、挾ニ自己、廻文曲義ニ誑惑世間ニ迷ニ乱。行者ニ罪業之至何事如レ之。可レ恐可レ恐可レ悲可レ悲。早趣ニ仏道之正路ニ改ニ迷惑之邪執ニ懺悔、謗師謗法之罪業ニ可レ免。惟撲地獄之苦患。南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏。返返以ニ先師上人ノ選擇集、而為ニ指南ニ又仰ニ依憑ニ無間精進無ニ懈怠無ニ疎略ニ行ニ口称念仏ニ、慥以可レ往ニ生極楽ニ也。此、則哀ニ末法之迷者ニ也。

于時嘉禎三年歲次丁酉六月十九日安居念仏中為ニ先師報恩ニ為ニ末法哀惑ニ記レ之。⁽⁵⁷⁾

とある。「当世の学者、選擇の真文・正義をなげうち、自己の廻文・曲義をはさみ、世間を誑惑し、行者を迷乱すること罪業のいたり、何事かこれにしかんや」といい、さらに「先師上人の選擇集をもって指南となし、また依憑に仰ぎ無間に精進して懈怠なく疎略なく口称の念仏を行じて、慥に極楽に往生すべし。これはすなわち末法の迷者を哀むなり」といって『徹選擇集』上は終っている。こうした時代の状況を詳述して、しかも『徹選擇集』撰述の理由をくりかえし述べるのは、たんに時代の要請のみに解すべきではなからう。

三 念仏三昧の思想

(1)

『徹選擇集』における上巻と下巻との内容の相違については、すでに指摘したが、聖光の弟子良忠（一一九九〜一二八七）は『徹選擇鈔』上でつぎのように述べている。

問得名如何。答此集作 事先師智度論明ニ菩薩修行之相ニ望ニ今淨土門ニ時可有ニ通局之念仏ニ道理見立被レ撰也。至三題名ニ者案劣也。或四義集トヤイハマン或徹選擇トヤイハマン。但予故上人之遺弟選擇伝受之身也。徹選擇題可レ宜。歟彼集念仏義宣徹意也。云云然 選擇意一分ノヘラレス然問題与レ文相違。私申云本集大意、釈ソヘラレテ候、者不レ違レ題宜カルヘキニ候ナン。云云依レ之上卷十六篇意述ラレタル也。問徹之字意如何。答選擇集、念仏正局ニ本願称名之一行。智度論之念仏、広通ニ三福六度之行。然本集之念

仏未^ハ積^セ通念仏之相。故從^リ別徹^{スルナリ}。通故云^ニ徹選択集。然不^レ二伝授^ス一人謂^フ爲^ス鎮西上人念仏之義被^レ改^ス故上人所立^ニ矣。全無^ニ其義一事也。問此小序意如何。答上句舒^ニ上卷意^ニ下句舒^ニ下卷意^ニ也。是私書^レ此也。⁽⁵⁹⁾

この記述からみると『徹選択集』は、聖光が『智度論』に明すところの菩薩の修行の相をみて、浄土の教えにおける念仏について通(総)局(別)の相のあることを知り、この道理(理念)にもとづいて念仏の教えの通仏教的根拠と、その普遍性を論及したものと見える。内容からいうと、それは四義集(実際は七義である)というべきで、『徹選択集』という書名にふさわしくないと良忠はいう。そこで聖光は『選択集』十六章段について註釈を加えて、これを上巻とし、さきの四義集を下巻としたというのである。もしこの良忠の記述が事実を伝えるものならば、聖光における『徹選択集』の撰述は、下巻にその目的・内容があつたというべきで、上巻は下巻に添えられたものというべきである。いずれにせよ、聖光における『徹選択集』の撰述内容は、上巻よりも下巻にその特徴がみられるのも肯首されるというものである。

(2)

『徹選択集』の下巻は、すでに指摘したように「念仏三昧の義」(思想)について論及する。その巻頭に念仏三昧の定義づけがなされる。

問曰念仏三昧者何義乎。答曰念仏三昧者是不離仏之義也。問曰不離仏者何義乎。答曰不離仏者值遇仏之義也。問曰值遇仏者

徹選択集の思想

何義乎。答曰值遇仏者因地下位之菩薩必值遇果地上位之如来。刹那片時不^レ遠^ニ離^ス仏^ニ譬如^ニ嬰兒不^レ離^ス母也。⁽⁶¹⁾

「念仏三昧とは何の義ぞや」という問に対して「念仏三昧とはこれ不離仏の義なり」と答える。また「不離仏とは何の義ぞや」という問に対して「不離仏とは值遇仏の義なり」と答える。さらに「值遇仏の義とは何の義ぞや」という問に対して「值遇仏とは因地下位の菩薩は必ず果地上位の如来に值遇して刹那・片時も仏を遠離すべからざること、譬えば嬰兒の母を離れざるがごとし」と答えている。つまり念仏三昧＝不離仏＝值遇仏という定義づけがなされる。念仏三昧が不離仏であり值遇仏であるとされるのは、下位の菩薩がかならず上位の如来(仏)と離れないで教導をうけることで、いかなる菩薩も仏も不離仏・值遇仏をほかにして仏道・実践の成就はありえないことを説き示すものである。それはたとえば嬰兒(赤子)が母親のもとを離れないで育っていくのと同じであるというのである。

したがっていかなる仏道・実践も不離仏・值遇仏(念仏三昧)のもとに成就されるということを説き示すのである。このことは、つづいて「菩薩、仏を離れざることは何の要ありや」という問に対して「下位の菩薩は必ず上聖の加護を被るが故なり」と答えていることによっても明らかである。いかなる仏道・実践も仏と離れず、仏に值遇することをもって成就されることを強調し、ついでいかなる菩薩も仏に値遇して仏道・実践を成就するが、その菩薩の位(真位・似位)によって仏と值遇する内容の異なることを明らかにする。

問曰菩薩必值遇。仏者真位似位之中何位菩薩乎。答曰真位

似位俱是因地下位。故必値遇。仏也。問曰似位菩薩者未斷無明。未顯法性。是故為下斷無明。顯法性。必値遇。仏也。尤有其理。但於真位菩薩者。已斷無明。証法性。也。何必値遇。仏乎。答曰真位菩薩。必値遇。一。仏。者是為下。從一。仏。國。至一。仏。國。淨。仏。國。土。成。就。衆。生。也。⁽⁶³⁾

まず菩薩の真位も似位も因地下位であるから仏に値遇すべきことを明かす。つまり菩薩は真位であっても似位であっても、いまだ仏とはなっていない未完成のものであるから、仏と値遇して完全な仏道を成就すべきことを説き明かす。「似位の菩薩はいまだ無明を断ぜず、いまだ法性を顕わさず。この故に無明を断じ法性を顕わさんがために、必ず仏に値遇するなり。もっともその理あり」といい、「真位の菩薩も必ず仏に値遇することは、これ一仏国より一仏国にいたり、仏国土を浄め衆生を成就せんがためなり」という。さらに地前似位の菩薩の仏道・実践の内容を説き示していく。⁽⁶⁴⁾そしてその内容は『智度論』(三八)に示す生身の菩薩・法身の菩薩に及んで詳説される。

そこで菩薩の仏道・実践の目的とその内容を明らかにする。それは『智度論』(八三)のつぎのような文からはじめる。

論云。當知是菩薩住法王子地。滿足諸願。常不離諸仏。不離諸善根。從一。仏。國。至一。仏。國。上。文。意。心。知。⁽⁶⁶⁾

「菩薩の法王子地に住して、諸願を満足し、つねに諸仏を離れず、諸の善根を離れず、一仏国より一仏国に至ると。」という、菩薩実践のあり方を説き示す。この文によって菩薩の実践目的の内容を明かす。

問曰淨仏国土成就衆生。者是為一。義。將。當。一。義。可。云。乎。⁽⁶⁷⁾

「淨仏国土成就衆生」とは「一義とせんや、はたまた二義というべきや」という問いからはじまる。そこで、

答曰。雖此事難知。且有二。傍。正。義。所謂約淨仏國土之。辺。而。明。淨土。即是。依。報。也。約成就衆生之。辺。而。明。往生。即是。正。報。也。雖言淨。仏。國。土。不。離。成就衆生。離。正。報。無。依。報。之。故。雖言。成就衆生。不。離。淨。仏。國。土。離。依。報。無。正。報。之。故。以知。淨。仏。國。土。之。日。依。報。為。正。正。報。為。傍。⁽⁶⁸⁾

と答えて、まず「このこと知り難しといえども、且く傍・正の義あらん」ことを明かす。そして「淨仏国土の辺に約して明かさば、淨土はすなわちこれ依報なり。成就衆生の辺に約して明かさば、往生はすなわちこれ正報なり。淨仏国土といえども成就衆生を離れず。正報を離れて依報なきが故に。成就衆生といえども淨仏国土を離れず。依報を離れて正報なきが故に。以て知んぬ、淨仏国土の日は依報を正となし正報を傍となす」という。

このように聖光は、淨仏国土成就衆生という菩薩(大乘仏教)の実践目的を傍正の二義でもって明らかにする。菩薩の実践目的の内容として、このように淨仏国土成就衆生を明かし強調しえるのは、たんに淨土門の教えのみを伝え聞いていたのではできず、聖道門の教えをよく学んではじめてできうることであるという。

幸伝。聖道淨土之。二。師。倩。案。一切。經。論。之。語。文。一。代。所。說。之。法。門。皆。悉。收。遊。戲。神。通。之。四。字。也。或。說。言。菩。薩。為。成。一。仏。果。証。首。楞。嚴。定。是。為。自。行。得。此。定。已。分。身。散。影。布。遍。十。方。遊。戲。神。通。利。益。衆。生。是。為。化。他。成。就。自。行。化。他。之。功。德。已。竟。等。覺。一。轉。入。于。妙。覺。之。

剋⁽⁷⁶⁾登⁽⁷⁷⁾金剛座之上⁽⁷⁸⁾垂⁽⁷⁹⁾成⁽⁸⁰⁾正覺⁽⁸¹⁾之時名曰⁽⁸²⁾灌頂大法王子⁽⁸³⁾也。

とあるように「幸に聖道浄土の二師に伝えて」という自信が、聖光にとつていかに大きかったかが窺われる。いずれにせよ菩薩が「自行化他の功德を成就し」えて「等覚一転して妙覚に入」ることによって、その実践目的が成就されることを知る。

(3)

菩薩の実践目的が自行化他の成就にあり、その実践内容が「浄仏国土」（自行）と「成就衆生」（化他）にあることを明かすが、聖光はそのことを、天親の『往生論』と曇鸞の『往生論註』の文を引いてその証左とする。

天親⁽⁸⁴⁾往生論云復有⁽⁸⁵⁾五種門⁽⁸⁶⁾。一⁽⁸⁷⁾者近門⁽⁸⁸⁾。二⁽⁸⁹⁾者大会衆門⁽⁹⁰⁾。三⁽⁹¹⁾者宅門⁽⁹²⁾。四⁽⁹³⁾者屋門⁽⁹⁴⁾。五⁽⁹⁵⁾者園林遊戯地門⁽⁹⁶⁾。入⁽⁹⁷⁾前四門⁽⁹⁸⁾為⁽⁹⁹⁾自行門⁽¹⁰⁰⁾。出⁽¹⁰¹⁾第五門⁽¹⁰²⁾為⁽¹⁰³⁾化他門⁽¹⁰⁴⁾。乃至⁽¹⁰⁵⁾名⁽¹⁰⁶⁾入⁽¹⁰⁷⁾第四門⁽¹⁰⁸⁾。出⁽¹⁰⁹⁾第五門⁽¹¹⁰⁾者以⁽¹¹¹⁾大慈悲⁽¹¹²⁾觀⁽¹¹³⁾衆生⁽¹¹⁴⁾一切苦惱⁽¹¹⁵⁾衆生⁽¹¹⁶⁾示⁽¹¹⁷⁾應化身⁽¹¹⁸⁾廻⁽¹¹⁹⁾入⁽¹²⁰⁾生死⁽¹²¹⁾園煩惱林⁽¹²²⁾中⁽¹²³⁾遊戯神通⁽¹²⁴⁾至⁽¹²⁵⁾教化地⁽¹²⁶⁾也。論⁽¹²⁷⁾文曇鸞⁽¹²⁸⁾註⁽¹²⁹⁾云示⁽¹³⁰⁾應化身⁽¹³¹⁾者如⁽¹³²⁾法華經⁽¹³³⁾普門⁽¹³⁴⁾示現⁽¹³⁵⁾之類⁽¹³⁶⁾也。註⁽¹³⁷⁾文其義⁽¹³⁸⁾應⁽¹³⁹⁾知⁽¹⁴⁰⁾。

一の近門・二の大会衆門・三の宅門・四の屋門を自行門（入）とし、五の園林遊戯地門を化他門（出）とする。つまり菩薩の自行・化地である。菩薩の実践における究極の目的は、「出の第五門・大慈悲をもって一切苦悩の衆生を觀察して、応化身を示し生死の園・煩惱の林のなかに廻入し、遊戯神通をもって教化地に至る」ことである。ただ菩薩がこうした究極の目的を成就しえるためには、不離仏・値遇仏の二義をも

つ念仏によることを強調するのである。

そこで聖光は、

然⁽¹⁴¹⁾今⁽¹⁴²⁾如⁽¹⁴³⁾此⁽¹⁴⁴⁾等⁽¹⁴⁵⁾問⁽¹⁴⁶⁾答⁽¹⁴⁷⁾者偏⁽¹⁴⁸⁾是⁽¹⁴⁹⁾菩薩⁽¹⁵⁰⁾淨⁽¹⁵¹⁾佛⁽¹⁵²⁾國⁽¹⁵³⁾土⁽¹⁵⁴⁾成⁽¹⁵⁵⁾就⁽¹⁵⁶⁾衆⁽¹⁵⁷⁾生⁽¹⁵⁸⁾之⁽¹⁵⁹⁾義⁽¹⁶⁰⁾也。未⁽¹⁶¹⁾顯⁽¹⁶²⁾念⁽¹⁶³⁾佛⁽¹⁶⁴⁾義⁽¹⁶⁵⁾。如⁽¹⁶⁶⁾何⁽¹⁶⁷⁾。答⁽¹⁶⁸⁾曰⁽¹⁶⁹⁾今⁽¹⁷⁰⁾此⁽¹⁷¹⁾造⁽¹⁷²⁾書⁽¹⁷³⁾之⁽¹⁷⁴⁾意⁽¹⁷⁵⁾趣⁽¹⁷⁶⁾問⁽¹⁷⁷⁾答⁽¹⁷⁸⁾淨⁽¹⁷⁹⁾佛⁽¹⁸⁰⁾國⁽¹⁸¹⁾土⁽¹⁸²⁾成⁽¹⁸³⁾就⁽¹⁸⁴⁾衆⁽¹⁸⁵⁾生⁽¹⁸⁶⁾之⁽¹⁸⁷⁾義⁽¹⁸⁸⁾者。為⁽¹⁸⁹⁾顯⁽¹⁹⁰⁾念⁽¹⁹¹⁾佛⁽¹⁹²⁾三⁽¹⁹³⁾昧⁽¹⁹⁴⁾至⁽¹⁹⁵⁾極⁽¹⁹⁶⁾甚⁽¹⁹⁷⁾深⁽¹⁹⁸⁾之⁽¹⁹⁹⁾義⁽²⁰⁰⁾也。所⁽²⁰¹⁾以⁽²⁰²⁾者⁽²⁰³⁾何⁽²⁰⁴⁾。菩⁽²⁰⁵⁾薩⁽²⁰⁶⁾不⁽²⁰⁷⁾離⁽²⁰⁸⁾佛⁽²⁰⁹⁾國⁽²¹⁰⁾土⁽²¹¹⁾之⁽²¹²⁾行⁽²¹³⁾。菩⁽²¹⁴⁾薩⁽²¹⁵⁾常⁽²¹⁶⁾值⁽²¹⁷⁾佛⁽²¹⁸⁾故⁽²¹⁹⁾能⁽²²⁰⁾知⁽²²¹⁾淨⁽²²²⁾佛⁽²²³⁾國⁽²²⁴⁾土⁽²²⁵⁾之⁽²²⁶⁾行⁽²²⁷⁾。不⁽²²⁸⁾離⁽²²⁹⁾佛⁽²³⁰⁾國⁽²³¹⁾土⁽²³²⁾之⁽²³³⁾行⁽²³⁴⁾。菩⁽²³⁵⁾薩⁽²³⁶⁾常⁽²³⁷⁾值⁽²³⁸⁾佛⁽²³⁹⁾故⁽²⁴⁰⁾能⁽²⁴¹⁾知⁽²⁴²⁾淨⁽²⁴³⁾佛⁽²⁴⁴⁾國⁽²⁴⁵⁾土⁽²⁴⁶⁾之⁽²⁴⁷⁾行⁽²⁴⁸⁾。不⁽²⁴⁹⁾離⁽²⁵⁰⁾佛⁽²⁵¹⁾國⁽²⁵²⁾土⁽²⁵³⁾之⁽²⁵⁴⁾行⁽²⁵⁵⁾。故⁽²⁵⁶⁾不⁽²⁵⁷⁾忘⁽²⁵⁸⁾佛⁽²⁵⁹⁾也。值⁽²⁶⁰⁾遇⁽²⁶¹⁾佛⁽²⁶²⁾故⁽²⁶³⁾常⁽²⁶⁴⁾念⁽²⁶⁵⁾佛⁽²⁶⁶⁾也。是⁽²⁶⁷⁾故⁽²⁶⁸⁾以⁽²⁶⁹⁾菩⁽²⁷⁰⁾薩⁽²⁷¹⁾淨⁽²⁷²⁾佛⁽²⁷³⁾國⁽²⁷⁴⁾土⁽²⁷⁵⁾之⁽²⁷⁶⁾行⁽²⁷⁷⁾名⁽²⁷⁸⁾甚⁽²⁷⁹⁾深⁽²⁸⁰⁾念⁽²⁸¹⁾佛⁽²⁸²⁾三⁽²⁸³⁾昧⁽²⁸⁴⁾也。

という。この『徹選択集』の「造書の意趣」は「念仏三昧の至極甚深の義を顕わさんがため」といい、「菩薩つねに仏に値うが故によく浄仏国土の行を知る。仏を離れざるが故に仏を忘れざるなり。仏に値遇するが故につねに仏を念ずるなり。この故に菩薩の浄仏国土の行をもつて、甚深の念仏三昧と名づくるなり」という。

そして聖光は、不離仏（不忘仏）値遇仏（常念仏）の二義をもつ念仏三昧について評論するが、ここに念仏に総別二種の区別のあることを明かす。

問⁽²⁸⁵⁾曰⁽²⁸⁶⁾善⁽²⁸⁷⁾導⁽²⁸⁸⁾宗⁽²⁸⁹⁾意⁽²⁹⁰⁾於⁽²⁹¹⁾二⁽²⁹²⁾法⁽²⁹³⁾中⁽²⁹⁴⁾取⁽²⁹⁵⁾名⁽²⁹⁶⁾号⁽²⁹⁷⁾之⁽²⁹⁸⁾一⁽²⁹⁹⁾法⁽³⁰⁰⁾。而⁽³⁰¹⁾名⁽³⁰²⁾念⁽³⁰³⁾佛⁽³⁰⁴⁾其⁽³⁰⁵⁾外⁽³⁰⁶⁾之⁽³⁰⁷⁾法⁽³⁰⁸⁾不⁽³⁰⁹⁾名⁽³¹⁰⁾念⁽³¹¹⁾佛⁽³¹²⁾。何⁽³¹³⁾今⁽³¹⁴⁾以⁽³¹⁵⁾二⁽³¹⁶⁾切⁽³¹⁷⁾法⁽³¹⁸⁾皆⁽³¹⁹⁾名⁽³²⁰⁾念⁽³²¹⁾佛⁽³²²⁾乎⁽³²³⁾。答⁽³²⁴⁾曰⁽³²⁵⁾今⁽³²⁶⁾於⁽³²⁷⁾念⁽³²⁸⁾佛⁽³²⁹⁾有⁽³³⁰⁾二⁽³³¹⁾種⁽³³²⁾之⁽³³³⁾義⁽³³⁴⁾也。所⁽³³⁵⁾謂⁽³³⁶⁾總⁽³³⁷⁾而⁽³³⁸⁾言⁽³³⁹⁾之⁽³⁴⁰⁾万⁽³⁴¹⁾行⁽³⁴²⁾皆⁽³⁴³⁾是⁽³⁴⁴⁾念⁽³⁴⁵⁾佛⁽³⁴⁶⁾也。別⁽³⁴⁷⁾而⁽³⁴⁸⁾言⁽³⁴⁹⁾之⁽³⁵⁰⁾以⁽³⁵¹⁾二⁽³⁵²⁾口⁽³⁵³⁾稱⁽³⁵⁴⁾名⁽³⁵⁵⁾号⁽³⁵⁶⁾為⁽³⁵⁷⁾念⁽³⁵⁸⁾佛⁽³⁵⁹⁾也。但⁽³⁶⁰⁾善⁽³⁶¹⁾導⁽³⁶²⁾意⁽³⁶³⁾捨⁽³⁶⁴⁾總⁽³⁶⁵⁾取⁽³⁶⁶⁾別⁽³⁶⁷⁾也。

「問うていわく、善導宗の意は方法のなかにおいて、名号の一法をとって、念仏と名づけて、そのほかの法を念仏と名づけず。何んぞいま一切の法をもつて、みな念仏と名づくるや。答えていわく、いま念仏

において総別二種の義あるなり。いわゆる総じてこれをいわば、万行みなこれ念仏なり。別してこれをいわば、口称名号をもって念仏とするなり。ただし善導の意は、総を捨てて別を取りたまえり」という。

口称念仏の二法をもって念仏とするのが善導の立場であり、仏道すべての法をもって念仏とするのが聖光の立場である。前者を別の念仏とし、後者を総の念仏とする。聖光はいま「淨仏国土・成就衆生」という通仏教的理念にもとづいて、別の念仏・口称念仏の教理的根源、背景を、総の念仏・不離仏・値遇仏の立場から論じよるとしているといえる。

このことは、つぎに聖光が、

「凡聖教之習皆有広略開合之義。広之時、万法也略之時、一法也。開之時、万法各別也合之時、一法二法也。其、一法二法、者或約事或約理。約理之時、万法即是真如一理也。約事之時、万法即是般若一法也。其般若、者即是仏智也。其仏智、者即是事也。如上所、言総別之義、例之、応知⁽⁷⁶⁾。

といい、「聖教の習いみな広略・開合の義」のあることを指摘している。

開↓方法 理↓方法・真如一理

合↓一法 事↓一法・般若仏智

この開合の義によって念仏の総別の義を理解すべきことを述べている。これは、つまり別の念仏・口称念仏の根源・背景として総の念仏・不離仏・値遇仏の義が展開されたと理解すべきで、たんに総の念仏を新しく展開させたとみるべきではない。

四 念仏往生の根拠

『徹選択集』の結論ともいうべき内容が下巻の終りに示されている。それはすべての人間が念仏の教えによって救われる理由を七つあげている。

将今広勸⁽⁷⁷⁾二經論⁽⁷⁸⁾一切衆生念仏往生⁽⁷⁹⁾有⁽⁸⁰⁾三種種故。一者菩薩願故。二者菩薩巧方便故。三者菩薩淨仏国土成就衆生故。四者仏智故。五者法不思議故。六者摩訶衍法故。七者譬喩故也。

「一には菩薩の願の故に、二には菩薩の巧方便の故に、三には菩薩の淨仏国土成就衆生の故に、四には仏智の故に、五には法不思議の故に、六には摩訶衍の法の故に、七には譬喩の故なり」というのがそれである。聖光がはじめの四義(集)をもって『徹選択集』の書名にしようとしたことは、良忠が『徹選択鈔』上に述べていることによって知られている⁽⁷⁸⁾。それほどはじめの四義に重点をおいていることは、『徹選択集』下巻全容からいえる⁽⁷⁹⁾。しかし実際は七義である。この七義を願をおつてみてみよう。

①菩薩の願の故に、とは、

一菩薩願故、者於⁽⁸¹⁾一切菩薩有⁽⁸²⁾通別二願。通願、者四弘誓願是也。一切菩薩同發⁽⁸³⁾此願。別願、者所謂如⁽⁸⁴⁾文殊師利⁽⁸⁵⁾以菩提心⁽⁸⁶⁾為⁽⁸⁷⁾別願。如⁽⁸⁸⁾普賢菩薩⁽⁸⁹⁾以恒順衆生⁽⁹⁰⁾為⁽⁹¹⁾別願。如⁽⁹²⁾地藏菩薩⁽⁹³⁾以無⁽⁹⁴⁾無⁽⁹⁵⁾世⁽⁹⁶⁾界度衆生⁽⁹⁷⁾為⁽⁹⁸⁾別願。如⁽⁹⁹⁾釈迦⁽¹⁰⁰⁾如來⁽¹⁰¹⁾以五百大願⁽¹⁰²⁾為⁽¹⁰³⁾別願。如⁽¹⁰⁴⁾藥師如來⁽¹⁰⁵⁾本行⁽¹⁰⁶⁾菩薩道⁽¹⁰⁷⁾時以三十二上願⁽¹⁰⁸⁾為⁽¹⁰⁹⁾別願。如⁽¹¹⁰⁾多寶如來⁽¹¹¹⁾以三⁽¹¹²⁾明法華⁽¹¹³⁾為⁽¹¹⁴⁾別願。如⁽¹¹⁵⁾法藏菩薩⁽¹¹⁶⁾以四十八願⁽¹¹⁷⁾為⁽¹¹⁸⁾別願。於⁽¹¹⁹⁾其中⁽¹²⁰⁾以⁽¹²¹⁾三稱名往生⁽¹²²⁾殊⁽¹²³⁾為⁽¹²⁴⁾別意⁽¹²⁵⁾弘願⁽¹²⁶⁾異⁽¹²⁷⁾余⁽¹²⁸⁾仏菩薩⁽¹²⁹⁾云云⁽¹³⁰⁾

とある。菩薩の願に通願と別願とがあり、通願とは一切の菩薩が発す

四弘誓願であるという。別願とは菩薩それぞれが発す願であり、法蔵菩薩の四十八願はまさに別願であり、そのなかに「称名往生をもって別意の弘願となす。余の仏菩薩に異なり」というのがそれである。法蔵菩薩の別願によって一切衆生の念仏往生のとげられることを強調したものである。

②菩薩の巧方便の故に、とは、

二巧方便故者菩薩成就。自行化他二種功德。譬如鳥二羽。以自行、以二大智門、以二化他、為二大悲門。出於大悲門、趣化導之時、衆生無尽。故法門亦無尽也。為令衆生、易度故、巧出方便、利益衆生。是名菩薩巧方便之智也。是則法蔵菩薩別五劫之間思惟之。總如恒河沙劫之間選一択之。巧方便之称名念仏也。依之天親菩薩往生論云於生死園煩惱林中、遊戲神通出入自在、往生如、意名菩薩巧方便。取意(81)

とある。菩薩の巧方便とは自行化他の二種の功德を成就することであるという。そして自行の辺を大智門とし、化他の辺を大悲門として、この大悲門を出て化導に趣く。そこで「衆生をして度し易からしめんがための故に方便を巧み出して衆生を利益したもう。これを菩薩の巧方便の智と名くる」という。つづいて「法蔵菩薩は別して五劫の間これを思惟し、総じては如恒河沙の間これを選択したもう。巧方便の称名念仏なり」という。これに天親の『往生論』に「生死の園・煩惱林のなかに生じ、遊戲神通・出入自在にして往生・意のごとくなるを菩薩の巧方便と名く」とあることを証しとしている。法蔵菩薩の巧方便たる称名念仏によって一切衆生の念仏往生のとげられることを説き示

したものである。

③菩薩の淨仏国土成就衆生の故に、とは、

三淨仏国土成就衆生故者此。是法蔵菩薩淨仏国土之昔。本發菩提心之時、所巧出之本願往生之念仏也。若非淨仏国土成就衆生時之本願者、聊可有二端之疑滯。既是得無生忍之後、遊戲自在神通之時、所發之本願名号故。敢以非凡下之境界乎。依之十住毗婆沙論云聞大菩薩名往生淨土云云(83)

とある。「淨仏国土成就衆生の故にとは、これはこれ法蔵菩薩・淨仏国土の昔、もと菩提心を発すの時、巧み出したもうところの本願往生の念仏なり。もし淨仏国土成就衆生の時の本願にあらずんば、聊か一端の疑滯あるべし。すでにこれ無生忍を得るの後、遊戲自在神通の時、発したもうところの本願名号なるが故に。あえて以て凡下の境界にあらざるおや。これによって十住毗婆沙論にいわく、大菩薩の名を聞いて淨土に往生すと」。法蔵菩薩の本願往生の念仏は、淨仏国土成就衆生という行実のうえに、つまり無生忍を得たうえに成就された教えなるが故に、一切衆生の念仏往生がとげられる、という。もし淨仏国土成就衆生の行実のうえに成就されたのではないとするならば、一切衆生の念仏往生はありえないというのである。

④仏智の故に、とは、

四仏智故者無量壽經云不了仏智不思議智不可称智大乘広智無等無倫最上勝智。已然則以凡夫最劣之下智不可疑極聖最上勝智所成就之念仏往生上者也(85)

とある。まず『無量壽經』における胎生化生のものの「仏智・不思議

智・不可称智・大乘広智・無等無倫最上勝智を了せず、と」という文を出して、「しからばすなわち凡夫最劣の下智をもって、極聖最上勝智の成就したもうところの念仏往生を疑うべからざるものなり」という。疑う余地のない仏智にもとづく念仏の故に、一切衆生の念仏往生がもたらされていることを強調する。

⑤ 法不思議の故に、とは、

五法不思議故、者五不思議中、仏法尤不思議也。依之善導和尚以世間待対之不思議、顯一仏法之不思議、常途之人於天見、天於地見、地於火見、火於水見、水於此、此是不可思議也。若神通人於天見、地於地見、天於火見、水於水見、火於此、此是不可思議也。依之弥陀名号者、約世常人之見、是尤淺也。約大菩薩之見、是極深也。是則仏以不思議之法術、為深機者、令見淺成事、為深機者、令見深成事歟。例如彼淨名經中、一音異解、是法不思議也。⁽⁸⁷⁾

とある。『智度論』⁽⁸⁸⁾三〇の「五不思議のなかには仏法もつとも不思議なり」という文を出して、「これによって善導和尚・世間待対の不思議をもって、仏法不思議を顯したもう。常途の人は天においては天と見せしめ地においては地と見せしめ、火においては火と見せしめ水においては水と見せしむ。これはこれ不可思議なり。もし神通の人は天において地と見せしめ地において天と見せしめ、火において水と見しめ水において火と見せしむ。これはこれ不可思議なり。」といい、さらに「これによって弥陀の名号は、世の常人の目に約せばこれもつとも浅なり。大菩薩の目に約せばこれきわめて深なり。これすなわち

仏・不思議の法術をもって、浅機のもののためには浅と見せしめて事を成じ、深機のもののためには深と見せしめて事を成ずるか。例せばかの淨名經⁽⁸⁹⁾のなかの一音異解のごとし、これ法不思議なり」とある。仏法の不可思議の力によって、一切衆生の念仏往生がもたらされることを説き示す。

⑥ 摩訶衍の法の故に、とは、

六摩訶衍法故、者夫摩訶衍者、是至極大乘也。小乘者定法相於一途、其法小教、故也。大乘者尤是広博、故諸法之性相不定、一辺、彼小乘中、声聞縁寛深沈、灰断之小執、雖歸、無為之円寂。於大乘中、明三乘成仏。彼小乘中、仏定歸、生滅、証、無余涅槃。於大乘中、明三世常住、彼小乘中、不明滅。五逆謗法等、重罪。於大乘中、明三能滅。五逆謗法等、重罪。依之大乘論云、菩薩摩訶薩行、般若波羅蜜、時得漏尽神通智証。如是舍利弗菩薩摩訶薩行、般若波羅蜜、時具足神通波羅蜜。具足神通波羅蜜、已增益阿耨多羅三藐三菩提。論積曰、如大海中有種種宝珠。有能殺毒有能遮、有能破病、有能除寒熱飢渴。有能隨人所願、皆能与者。如是等無量無數宝珠。大乘海中亦如是。有種種菩薩宝。有菩薩能破三惡道。有能開三善門。有能生五眼。有能修行神通波羅蜜。是故諸菩薩能為奇特希有之事。所謂取水想、地想、水則能隨、意動地。一身能多、多身能一。虚空中常有微塵、滿中。是人離欲、福德因縁、故集諸微塵、以為諸身、令皆相似。已然、則大乘意、即一而多也、即浅而深也。為小機者、是浅、為大機者、是深。是故曇鸞大師云、具足十念、便得往生。安樂淨土、即

入ニ大乘正定之聚云云⁽⁹⁰⁾

とある。「摩訶衍(91)とはこれ至極大乘なり。小乗は法相を一途に定む、その法・小教なるが故なり。大乘はもつともこれ広博なるが故に諸法の性相・一辺に定めず。」と云って、大乘の教えの性格をとらえる。そして大乘と小乗と対比して大乘の勝れていることを大乘論(92)（智度論）の説く内容にしたがって強調する。「しかればすなわち大乘の意は、一に即して多なり、浅に即して深なり。小機のもののためにはこれ浅なり、大機のもののためにはこれ深なり。」と云い、さらに「この故に曇鸞大師(93)のいわく、十念を具足すればすなわち安樂浄土に往生することを得、すなわち大乘正定の聚に入る、と」という文を出して、大乘の教えの深勝性を明らかにする。そして一切衆生の念仏往生が、まさに大乘の教えなるが故にとげられることを説いている。

⑦譬喩の故に、とは、

七譬喩故者以ニ念仏三昧ニ喩ニ如意宝珠也。其宝珠能随ニ衆生願ニ而雨ニ万宝也。此念仏者法蔵菩薩以ニ我成仏時之名号ニ所造之本願也。称ニ其本願名号ニ故。有智無智持戒破戒善人悪人男女貴賤皆悉得ニ往生也。然則南無阿彌陀仏者是如意宝珠也。令ニ一切衆生ニ滅罪往生ニ豈非ニ珠之用力ニ乎。依ニ之往生論云如ニ彼摩尼如意珠ニ相似相对法云云⁽⁹⁴⁾

とある。「念仏三昧をもつて如意宝珠に喩う。その宝珠はよく衆生の願いに随つて万宝を雨らせり」といい、「しかればすなわち南無阿彌陀仏とはこれ如意宝珠なり。一切衆生をして滅罪往生せしむ。あに珠の用力にあらずや。これによって往生論(95)にいわく、かく摩尼如意珠の

ごとく相似相對の法なり、と」という。念仏三昧が如意宝珠に喩えられるように、南無阿彌陀仏の如意宝珠によって一切衆生の念仏往生がとげられることをいう。

以上、聖光は一切衆生の念仏でできる七つの理由をあげ、それについて説明をくわえたのである。このあとに、

抑予入ニ浄土門ニ春秋送レ年修ニ念仏行也。寒暑重レ日既以ニ四十余廻也。然間時披ニ至極大乘之經論也。度度窺ニ念仏往生之文義也。法蔵菩薩之行因彌レ深善逝之悲願倍レ廣。若夫我獨見ニ此文ニ我獨知ニ此義也。必違ニ背仏菩薩之意也。定墮ニ在ニ大法慳之愆也。是ニ以ニ為ニ隨喜作善也。為ニ広度衆生也。念仏奥義留ニ贈後賢也。文理有レ拋レ努力勿レ嘲也。

于時嘉禎三年歲次丁酉六月二十五日安居念仏中八旬窮老謹記之畢⁽⁹⁶⁾

とあつて『徹選撰集』下巻は終っている。

法然上人の吉水の禪室をたずね浄土門に入って四十年を過ぎるまで、聖浄兼学を主張し実行してきた聖光は、「たびたび念仏往生の文義を窺うに、法蔵菩薩の行因いよいよ深く彌陀善逝の悲願ますます広し。もしそれ我ひとりこの文を見、我ひとりこの義を知らば、必ず仏・菩薩の意に違背し、定んで大法慳の愆に墮在せん。これをもって隨喜作善のため広度衆生のために、念仏の奥義を後賢に留め贈る」と記している。念仏三昧を不離仏・値遇仏と規定して、浄仏国土成就衆生の通仏教的理念でもつて、念仏の教えの普遍性とその深勝性を求めたのが『徹選撰集』下巻の内容といえよう。

五 おわりに

法然が『選択集』に示した念仏(別)の教えを、竜樹の『智度論』に展開される仏道すべて念仏(通)であるとする立場から、その思想的解明をしたのが、聖光の『徹選択集』の思想である。良忠が『徹選択集』上に「選択集の念仏は正しく本願称名の一行に局り、智度論の念仏は広く三福六度の行に通ず。然るに本集の念仏は未だ通念仏の相を釈せず。故に別より通に徹するなり。故に徹選択集と云う」と述べているのは、『徹選択集』の思想的特徴をよくとらえているといえよう。つまり別の念仏から通の念仏に及んで、別の念仏の思想的背景とその思想的根拠を通の念仏のなかに見出したということができる。

このように聖光が、念仏に通別(総・別)の二つに分けて、その思想的融合を求めたのは、法然の『選択集』における別の念仏と、『智度論』における通の念仏とが、それぞれ異った念仏であってはずらず、別の念仏の思想的背景として、さらにはその思想的根拠として、通の念仏のあることを認め、その通の念仏の思想的背景・根拠から、別の念仏の通仏教的普遍性を明確にさせたのである。したがって通・別の念仏のたんなる思想的融合を求めた内容ではない。

法然の示した別の念仏の通仏教的普遍性を求めて論及し、その思想的展開をこころみわたのが『徹選択集』の思想である。またその思想的展開は、本覚法門的(不二絶対論)な観念的展開ではなく、どこまでも始覚法門的(而二相對論)であり、法然の思想的立場を忠実にまもっての展開であったといえよう。つまり口称念仏の実践をともなっている、

その念仏の教えの思想的背景・根拠を理論的に究明したものと見える。それは聖光の教学の二面的性格が指摘される視点からも肯首できることである。

ここに論及した『徹選択集』における、「選択の思想」の背景とその根拠を求める内容においても、「念仏三昧の思想」の背景とその根拠を求める内容においても、また「念仏往生の根拠」を求める内容においても、観念的なたんなる思想的展開をほどこしたのではない。こうした視点から、同じ法然の『選択集』の思想的展開をもたらしたとみられる親鸞の『教行信証』と、聖光の『徹選択集』との、その性格の相違を指摘することも看過されてはならない課題であろう。

註

- (1) 拙稿「二祖聖光における教学の二面」(坪井俊映博士頌寿記念会編『仏教文化論攷』所収)を参照されたい。
- (2) 浄土宗全書七の一〇二頁。
- (3) 浄土宗全書七の一〇二頁。
- (4) 『徹選択集』上巻では『智度論』七(正蔵二五の一〇八頁、同九二(正蔵二五の七〇八頁)、同三八(正蔵二五の三四三頁)、同九四(正蔵二五の七一五〇六頁)、同六一(正蔵二五の四八九頁)の五ヶ所の引用がある。下巻では『智度論』三八(正蔵二五の三八二頁、同八三(正蔵二五の六四〇頁)、同七(正蔵二五の二〇八〇九頁)、同二九(正蔵二五の二七五〇六頁)、同一(正蔵二五の五八頁)、同九二(正蔵二五の七〇八〇九頁)、同四〇(正蔵二五の三五二頁)の七ヶ所の引用がある。それは「優婆提舎云」「竜樹菩薩言」「論云」「大智度論云」「論曰」「大乘論云」などさまざまな形で引用されている。
- (5) 浄土宗全書七の八三頁。
- (6) 浄土宗全書七の八六頁。

- (7) 浄土宗全書七の八六頁。
- (8) 浄土宗全書七の八六頁。
- (9) 大正大藏経二五の三四三頁。
- (10) 浄土宗全書一の〇五頁。
- (11) 選択集（土川勸学宗学興隆会刊）二六頁。
- (12) 浄土宗全書七の八六頁。
- (13) 浄土宗全書七の八六頁。
- (14) 浄土宗全書七の八六頁。
- (15) 浄土宗全書七の八六頁。
- (16) 浄土宗全書七の八六～七頁。
- (17) 『大方等大集経』菩薩念仏三昧分（大正大藏経一三の八六九頁）。
- (18) 浄土宗全書七の八七頁。
- (19) 浄土宗全書七の八七頁。
- (20) 浄土宗全書七の八七頁。
- (21) 浄土宗全書七の八七頁。
- (22) 浄土宗全書七の八七頁。
- (23) 浄土宗全書七の八七～八頁。
- (24) 浄土宗全書七の八八頁。この文の終りに「已上出経」とあるが、その出典は明らかでない。ただ聖阿の『決疑鈔直牒二に、「但本願念仏者待対法也嫌三非本願行二故法門配立不_レ必_一」准_レ故云或云選択之言亦是待対_レ對_レ不_レ選擇_レ可_レ云選擇_レ諸_レ念_レ仏_レ本_レ願_レ未_レ必_一選擇_レ彌_レ陀_レ選擇_レ悲_レ華_レ雙_レ卷_レ其_レ文_レ分_レ明_レ故_レ但_レ念_レ仏_レ三_レ昧_レ経_レ文_レ就_レ念_レ仏_レ論_レ之_レ非_レ言_レ余_レ願_レ師_レ以上（浄全七の四六三頁）とある。この文によれば「悲華雙卷其文分明」とあり、「悲華経」「無量寿経」にその出典が求められることになるが、これも明らかでない。さらに妙瑞の『徹選択集私志記』上（浄全八の二四九頁）を参照されたい。
- (25) 浄土宗全書七の八八頁。
- (26) 浄土宗全書七の八八頁。
- (27) 浄土宗全書七の八八頁。

徹選択集の思想

- (28) 浄土宗全書七の八八頁。
- (29) 聖光は比叡山に登り、はじめ東塔南谷の学頭・観叡の室に入り、後に東塔東谷の宝地房証真について学んだといわれる（『三上人の研究』二二頁）。ただ聖光の相伝の師となったのは、証真と法然であろう（坂田良弘著『鎮西聖光上人の教学』二一七頁）。
- (30) 選択集（土川勸学宗学興隆会刊）一二三～六頁。
- (31) 浄土宗全書七の九二頁。
- (32) 浄土宗全書七の九二頁。
- (33) 浄土宗全書七の九二頁。
- (34) 浄土宗全書七の九二頁。
- (35) 浄土宗全書七の九二～三頁。
- (36) 浄土宗全書七の九三頁。
- (37) 浄土宗全書七の九三頁。
- (38) 浄土宗全書七の九三頁。
- (39) 浄土宗全書七の九三頁。
- (40) 浄土宗全書七の九三頁。
- (41) 浄土宗全書七の九三頁。
- (42) 浄土宗全書七の九三頁。
- (43) 浄土宗全書七の九三頁。
- (44) 浄土宗全書七の九三～四頁。
- (45) 浄土宗全書七の九四頁。
- (46) 浄土宗全書七の九四頁。
- (47) 浄土宗全書七の九四頁。
- (48) 浄土宗全書七の九四頁。
- (49) 浄土宗全書七の九四頁。
- (50) 浄土宗全書七の九四頁。
- (51) 浄土宗全書七の九四頁。
- (52) 浄土宗全書七の九四頁。
- (53) 浄土宗全書七の九四頁。

- (54) 浄土宗全書七の九四～九五頁。
- (55) 浄土宗全書七の九五頁。
- (56) 浄土宗全書七の九五～七頁。
- (57) 浄土宗全書七の九七頁。
- (58) 聖光の著作が他対的性格をもっていることは、その時代情況から推考して当然である。したがって聖光の著作の多くには、その撰述の理由が詳しく述べられている。
- (59) 浄土宗全書七の一〇二頁。
- (60) 拙稿「二祖聖光における教学の二面」(坪井俊映博士頌壽記念会編『仏教文化論攷』二九〇頁)参照されたい。
- (61) 浄土宗全書七の九八頁。
- (62) 浄土宗全書七の九八頁。
- (63) 浄土宗全書七の九八頁。
- (64) 浄土宗全書七の九八～九頁。
- (65) 大正大藏經二五の三四二頁。
- (66) 大正大藏經二五の六四〇頁。
- (67) 浄土宗全書七の一〇二頁。
- (68) 浄土宗全書七の一〇二頁。
- (69) 浄土宗全書七の一〇二頁。
- (70) 註(29)を参照されたい。
- (71) 浄土宗全書一の一九七頁。
- (72) 浄土宗全書一の二五四頁。
- (73) 浄土宗全書七の一〇二頁。
- (74) 浄土宗全書七の一〇二頁。
- (75) 浄土宗全書七の一〇六～七頁。
- (76) 浄土宗全書七の一〇七頁。
- (77) 浄土宗全書七の一〇九頁。
- (78) 註(2)を参照されたい。
- (79) 香月乘光著『法然浄土教の思想と歴史』四七三頁参照。

- (80) 浄土宗全書七の一〇九頁。
 - (81) 浄土宗全書七の一〇九～一〇頁。
 - (82) 浄土宗全書一の一九八頁。「五種の門」を参照されたい。
 - (83) 浄土宗全書七の一〇頁。
 - (84) 大正大藏經二六の三二頁。
 - (85) 浄土宗全書七の一〇頁。
 - (86) 浄土宗全書一の三三頁。
 - (87) 浄土宗全書七の一〇頁。
 - (88) 『智度論』三〇(大正大藏經二五の二八三頁)には「經說五事不可思議。所謂衆生多少・業果報・坐禪人力・諸電力・諸仏力。於五不可思議中。仏力最不可思議。」とある。さらに同九三(大正大藏經二五の七一四頁)には「於五不可思議中『最第一』とある。
 - (89) 『維摩經』(大正大藏經一四の五三八頁)のこと。
 - (90) 浄土宗全書七の一〇～一一頁。
 - (91) madhyana の音写。
 - (92) 『智度論』四〇(大正大藏經二五の三五二頁)の内容。
 - (93) 『往生論註』上(浄土宗全書一の二三六頁)の内容。
 - (94) 浄土宗全書七の一〇二頁。
 - (95) 浄土宗全書一の一九三頁。
 - (96) 浄土宗全書七の一〇二頁。
 - (97) 註(1)の拙稿を参照されたい。
- 付記 『徹選撰集』上の『選撰集』第一二章を註釈するところ(浄全七の九〇～九二頁)では、菩提心に願と行があり、菩提心行は聖道門の菩提心であり、菩提心願は浄土門の菩提心であり、四弘誓願がそれであると主張し、高弁の『摧邪論』の批判をかわそうとするところがある。従来この記事は注目されるところがあるが、『徹選撰集』の思想としては取りあげるまでもないと思ひ割愛したことをお断りしておく。

日本浄土教諸系譜の研究

——法然門下系譜の脈流考——

はじめに

本研究は、昭和五十八年度の浄土宗教学院の研究助成を受けたものであり、先に『仏教論叢』第二十七号に『日本浄土教諸系譜について』と題して中間報告させて頂いたものの続編である。

日本浄土教諸系譜の中でも、浄土宗の系譜は十数種あるが、それぞれの系譜が十分に研究され尽くしているとはいえない。先の中間報告では、おのおのの系譜について、伝存状況や解題的なものをまとめたが、本稿ではそれらの浄土宗の系譜が、互にどのような関連性をもちながら、江戸中期に編纂された浄土宗の系譜の集大成ともいうべき『浄土伝灯総系譜』に繋がっていったかを概観するべく論を進めたい。それについては、まず第一章では、成立年代が早く、内容的にも基本となった部分の多い西山派系系譜の伝来経過などを探り、第二章では円通寺や袋中の進出による系譜作成への影響を考え、そして第三章では江戸時代になり『浄土伝灯総系譜』へと総結集されていく経過を明

日本浄土教諸系譜の研究

らかにしていきたい。

その際には、先学の研究として、山上正尊氏〔浄土系譜に顕われたる親鸞聖人〕『仏教研究』四ノ一T・12・3)、鵜飼光順氏〔奈良念仏寺藏浄土系譜考―東暉上人小伝―〕『摩訶衍』十九S・14・7)、あるいは細川行信氏〔源空門下の分流―その系譜資料について―〕『印度学仏教学研究』十一ノ一S・13・1)等の研究に導かれるところが多い。

尚本文中特に断りのない場合、各系譜の底本は左に列挙したものによった。

- 『法水分流記』(大谷大学蔵元禄十五年写本)
- 『浄土惣系図』(大沢円通寺蔵)
- 『蓮門宗派』(大谷大学蔵写本)
- 『宗派流伝』(大谷大学蔵『浄土源流(章)図』所収)
- 『浄土源流(章)図』(大谷大学蔵写本)
- 『浄土血脈論』〔統浄土宗全書〕第十七卷―承応三年刊版本)
- 奈良念仏寺蔵『浄土系譜』〔奈良念仏寺蔵浄土系譜考〕付録)

野村恒道
福田行慈
中野正明

- 『浄土宗派承継譜』(大谷大学蔵貞享二年刊版本)
- 『浄土源流解蒙』(大正大学蔵写本三冊)
- 『浄土伝灯総系譜』(『浄土宗全書』第十九卷―明治版本)
- 『浄統略讚』(『統浄土宗全書』第十七卷―大正大学蔵写本)
- 『浄土真宗鎮西正統略系譜』(竜谷大学蔵写本)

一 西山派系系譜の流伝

浄土宗関係の諸系譜を編集年時によって遡っていくと、永和四年(二三七八)静見勘録の『法水分流記』を嚆矢として、下野国大沢円通寺蔵の永正三年(一五〇六)融舜編『浄土惣系図』、編者不明であるが少なくとも天文十七年(一五四八)以前のもと考えられる『蓮門宗派』、ならびに元和九年(一六二三)袋中良定によって編まれた『浄土血脈論』等が列挙されるが、これら中世から近世初頭にかけての比較的成立の早いと思われる諸系譜は、いずれも系統的にあるいは内容的に善恵房証空を派祖とする西山派教団の色彩が強い。このことを換言すれば、室町時代における浄土宗教団の中で西山派の勢力が大変強かったことを意味する。したがって、享保十二年(一七二七)増上寺鸞宿の編集によって『浄土伝灯総系譜』が諸系譜類の集大成として出版されるが、その基礎を成したと想察される中世の浄土宗諸系譜について、特に西山派系の系譜類に関する伝来過程を考察してみる。

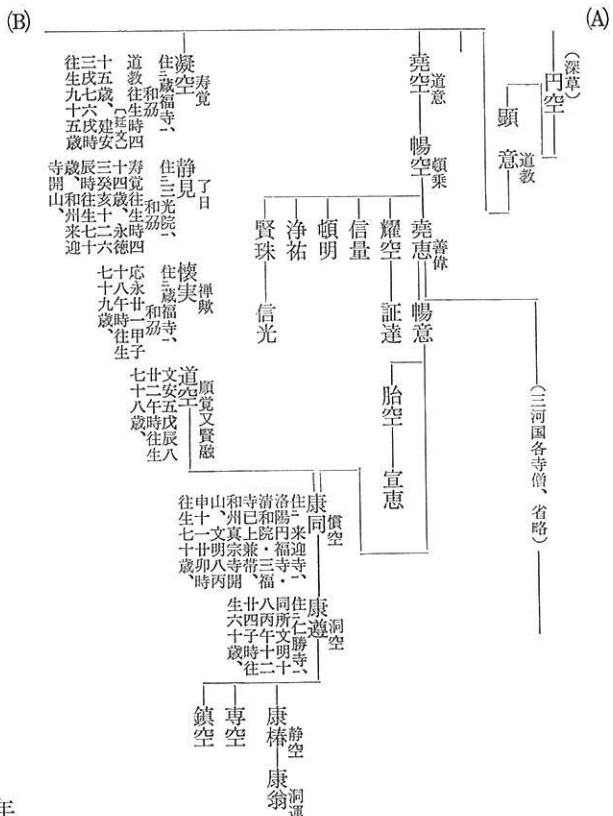
(一) 『法水分流記』について

従来法然門下の僧名については勿論、中世の浄土宗に關係する僧名を検索する場合において、必ずと言って良い程『法水分流記』(以

下、本書と称す)が利用され、浄土宗史家の間でもかなり尊重される傾向にあった。それは、内題に「仏子静見勘録永和四年戊午 卯月十四日」とあり成立年時が永和四年ということになって、他のいずれの系譜よりも先行するという考え方が定着していたためである。しかし、詳細に検討してみるとこのことについて若干の疑問がないわけではない。

まず本書は、現在大谷大学に永正七年三河立信寺康翁が大和戒長寺にて書写したものを、大永七年深草派の伝空賢智が三河瀧国寺にて書写し、これをさらに元禄九年匪空なるものが本寺円福寺において書写したものと、さらに元禄十五年榮正寺休是なるものがこれを再び書写したものと、二部を蔵するに過ぎず、すなわち近世になってからの写本が伝存するのみであることを考慮に入れなければならない。

ところで、本書の原著形態を想定するに、編者静見以降に明らかに加筆の箇所が認められ、到底に現在伝わるような系譜であったとは思われない。この点は本書の信憑性を論ずるうえに重要なことと見做されるため少しく検討してみたい。特に西山深草派を掲載する箇所についてが顕著であるためこの部分を掲げると(A)のようである(必要事項のみを抄出、以下同じ)。ここで明白なのは、本書の編者であるべき静見以降に懷実・道空・康同・康遵・康椿・康翁というように、書写人までの僧名をはじめ、これらに関連する者の名が連なっているが、このようなことは、後世の者による加筆であるとしたか考えられない。さらに、本書の編者静見についての重要な疑問がある。それは西山東山派の箇所にも、証空・証入につづいて(B)に掲げるような記載が見える。



これと深草派に記される静見の記述とを比較すると、静見の師僧は共に擬空となっており、註記を見ると深草派に記されるそれの方が少しく豊富であることが知られる。しかも深草派に記される擬空の没年を建安三年と記しているが、このような年号は存在せず、静見の没年永徳三年、往生の年齢七〇歳、擬空寿寛没年時の静見の年齢四四歳等の記述から逆算すると、戊の三年は東山派の註記の如く延文でなければならぬ。このような誤記あるいは誤写は、深草派の記述の方の信憑

性に疑問を感じさせる要素と言える。そのうえに、深草派の記述は前述もしたがあまりにも加筆増補されており、何らかの意図による編集があったものと考えられてならない。ちなみに、近世中期増上寺齋宿によって集大成された『浄土伝灯絵系譜』によれば、静見はやはり深草派擬空寿寛の弟子となっている。これらを総括して考えると、静見自身深草派の流れを汲む者であったかどうか大変疑問になってくる。どちらかと言えば、東山派の流れに属した僧であったが、何時か何らかの事由によって深草派の系脈に改竄され記されるようになり、それが書写される際にも踏襲され現在に伝わったものと解釈した方が妥当と考えられる。

さらに少しく他の記述に目を移すと、鎮西義礼阿然空に連なるいわゆる一条派の記載であるが、澄空証法までは年代的に編者静見の知りうる僧名であるが、その弟子敬法について少なくとも没年の記述は無理である。こうした註記に関する疑問は深草派の箇所において充分に認められたが、今一つ指摘すると、後部に見える法然門下のうち、特に建永の法難時に配流になったりまた処刑された念仏者についての註記に問題が認められる。まず法本行空について「任美乃、」とあるのは明らかに誤記である。またなかでも安楽と性願の註記であるが、特に処刑場所に関して近江馬淵と記されているが、「尊卑分脈」・『四十八巻伝』等の検討から、やはり京都六条河原の可能性の方が強く(拙稿「専修念仏者安楽房邁西の処刑人」『印度学仏教学研究』三〇―一(参看)、かなり後世になってからの伝承によるように思われる。その安楽について、さらに後部に重複して記載されている。

以上のようにいくつかの問題点を挙げてくると、本書の信憑性に於いて、従来法然門下関係の系図史料として尊重されてきたことに若干の疑問を感じざるを得ない。西山深草派の記述の増補、編者静見の記される位置、註記の信憑性等からすると、本書の原著形態をどの部分まで首肯してよいか問題であると思う。白川門徒・多念義・鎮西義・一念義・大谷門徒・嵯峨門徒・西山義・紫野門徒・九品寺義というような流義による明確な区別が、果して室町時代の初期に完成していたかどうかも疑問である。推論の域を脱しないが、静見によって編まれた本書の原著形態はかなり簡粗なもので、現在伝わるような総体的な系図となったのは、何時かにかんりの手直しが実施されたことによるものと想定される。もしかすると、それは西山深草派の正統性を強調せんとする意図によるものであったのかもしれない。

(二) 『浄土惣系図』と『蓮門宗派』

成立を中世に遡ることのできる西山派系の系譜がもう一つある。下野国大沢円通寺に現蔵する『浄土惣系図』なるものであるが、その奥書には、

右譜脈大略如斯、但三国祖師一宗綱目雖為異義、蘭菊或依選撰集之文義、任諸流稟承之旨趣、惣集一卷譜別綴衆簡量、就中於法然上人門徒者、不_レ論賢愚淺深、不_レ嫌真俗之勝劣、只選_下行徳無_レ隠_上于都鄙_上名智有_レ聞_上于天下_上者所_レ書連_上也、記録定多_レ訛謬_上欵、後人必加_レ取捨_上可_レ被_レ直_レ之也焉、

永正三年丙寅三月九日

融舜示之(花押)

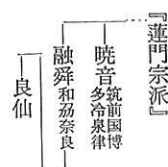
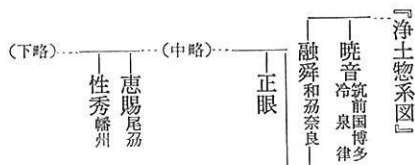
「浄土宗伝法空仰性秀

とあり、永正三年(一五〇六)融舜なる者によって編集されたことがわかる。そして、現在伝存する本書は弟子性秀なる者の書写本であろうと見られる。

ところで、この『浄土惣系図』が後の西山派系系譜の基礎を成している形跡が認められる。その最初は『蓮門宗派』なる系譜との関連性にある。『蓮門宗派』に諸本あるが、大谷大学蔵本と竜谷大学蔵本は、表紙或いは扉に「釈聞空子」とあったり、末尾に「善龍寺」(大谷大学蔵本の初めには「江州金森善立寺」なる印が捺されている)と記されていることなど、体裁・内容共に全く同一のものと認められる。ところで、

『蓮門宗派』の奥書であるが、前掲の『浄土惣系図』の奥書と同文が記された後、「天文拾七年戊申十一月下旬写之畢、」との書写年時が書き添えられている。これによって『蓮門宗派』の成立が少なくとも天文十七年(一五四八)以前であることが認識される。両書の記載内容を対校してみると、系譜の記載順、すなわち、源空門下の系累中善恵房証空に連なる記載が最初であり、隆寛・聖光と続き、また証空門下の系累中西谷派浄音に連なる記載から始まり、如一・隆信と続いていくこと、またそれぞれの註記内容等の全く一致など、両書の関係に相当の親近関係を想定し得るに充分なる結果を得ることができると、詳しく僧名の校合を加えると、『浄土惣系図』の編者とされる融舜に連なる系累につきのような記載の相異を見出すことができる。

すなわち、『浄土惣系図』では編者融舜の門下として、書写人と見られる性秀なる者をも含め二一名の僧名を連ねているのに対して、『蓮門宗派』の融舜門下には良仙なる者一名が記されているに過ぎない。



このことが明確に何を意味するのか理解し難いが、もし『蓮門宗派』がこの性秀書写本『浄土惣系図』に直接的に依拠していたのであれば、この箇所にも同様の記載が見られる筈であるから、恐らく『浄土惣系図』の原本或いはそれに近いものが底本となっていたであろうことは容易に推測できる。

さらに、大谷大学蔵の『蓮門宗派』には、「西山三鈔寺伝持次第」・「二尊院住持次第」・「浄土先達」・「浄土宗派略図」等が書き加えられているが、これらの記載は『浄土惣系図』には存在しない。勿論、『蓮門宗派』書写年時である天文十七年以降の加筆であることに相異ない。したがって、『蓮門宗派』における前掲の奥書以前の記載が、『浄土惣系図』に依拠して成ったものと考えられる。

つづいて、記載内容について少しく述べると、その特質は言うまでもなく西山派色の濃厚なものと言うことができる。掲載の員数を各系

累毎に数えると、『浄土惣系図』の場合、善恵―三六五名、隆寛―九八名、聖光―一四八名、成寛―二三名、法蓮―九名、正信―一名、その他遊蓮円照以下―八〇名、となり西山派系累の圧倒的な数値が見出される。さらに西山派系累の内容を見ると、はじめに西谷浄音、中間に深草隆信、後部に東山観鏡と続くが、こうした配列順についても『法水分流記』との関連性を全く感じさせない。特に編者融舜ならびに書写人性秀を末流とする西谷派の記載は豊富で、員数もその半数程を占める。このようなことは、西谷派を最初に配する系譜であることが併せて、編者の所属する西山西谷派を中心とした系譜であることが指摘できる。

(三) 『蓮門宗派』と『浄土源流(章)』図

『蓮門宗派』が西山派西谷系の系譜であることがその特性から認められたわけだが、ここで比較的年代は降るが、後世の浄土宗系譜集大成に大きな影響を与えたと思われる『浄土源流(章)』図との関連が認められるため、この流伝の経過について述べることにする。

『浄土源流(章)』図の編者・成立年時については不明であるが、大谷大学蔵本(大正四)によって山上正尊の註釈を引くと、第一図から第六図までによって構成されており、その第一図は了誉聖罔の編集によるもので、第二・第三・第五図はいずれも『宗派流伝』の異本であるとし、第四・第六図がそれぞれ『蓮門宗派』の第二・第一に当ると註記している。『宗派流伝』に関しては次節に譲ることとして、大谷大学蔵『蓮門宗派』と対校するとこの点については少しく相異がある。すなわち、『蓮門宗派』第二図(記述を含む)が『浄土源流(章)』図で

は前半部に収録され、『蓮門宗派』の後部に追記された「西山三鈔寺伝持次第」が『浄土源流図』では、西山善恵上人の系累中観鏡と顕性との間に、「二尊院住持次第」が法然の系累中法蓮と正信との間に、それぞれ組み入れられた形となっている。そして、このような改変のほかは、全く同様の記載内容である。また、『蓮門宗派』第二図を『浄土源流(章)図』所収の際に、新たに師図として「然阿上人」・「寂恵上人」・「定恵上人」等に連なる系譜を記していることから、ただ『蓮門宗派』のみに依拠したのではなく、ほかに何か別本があったものとも考えられる。いづれにしても、このような体裁の相異は、『浄土源流(章)図』の編集時に操作がなされたか、または同系図の該当箇所

の編集には他の系譜類に拠ったかである。

そこで、つぎに系譜の註記に目を移し両系図を対校してみると、一貫して大きな相異は見られない。部分的には字句の挿入・抹消・誤写等と看取されるものが少なくない。かりに「源空上人」の項目に見られる註記を対校してみても、『蓮門宗派』を基に『浄土源流(章)図』の記載の成ったことがほぼ確実であることがわかる。すなわち『浄土源流(章)図』の方に「父者」「母者」「十五歳而」等の送り仮名を付したり、『蓮門宗派』の「午正入滅時満八十」が『浄土源流(章)図』では「午正中入滅、時年満八十、」のように割註が本文中に書き改められている。このような例は枚挙に遑がないが、書写の際に施された改変であることが充分に認識できる。少しく問題とすべき相異は、「長承三年」を「長承二年」、「法持坊」を「持法坊」、「後白川院」を「後白河院」に等であるが、いづれも『浄土源流(章)図』編集時に誤記

を訂正したものと解される。すなわち、『蓮門宗派』を底本としている徴証の範疇を出ずるものではない。

(四) 『浄土宗派承継譜』

いま一つ西山派系の系譜『浄土宗派承継譜』(以下、本)についての検討をしておく。本書には大谷大学蔵の版本と竜谷大学蔵(大正七年、岩上海量書写)等の写本とがあるが、いづれの序にも「貞享甲子秋七月望日洛東禅林貞準謹題」とあり、成立は貞享元年(一六八四)七月十五日禅林寺貞準なるものによることが明示されている。大谷大学蔵の版本によれば、昌堂・看瑞・慈空・古白等の跋文が書き加えられている。そのうち古白の跋文には、

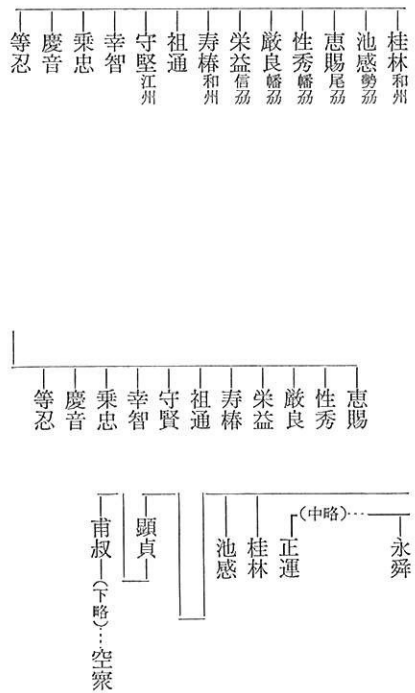
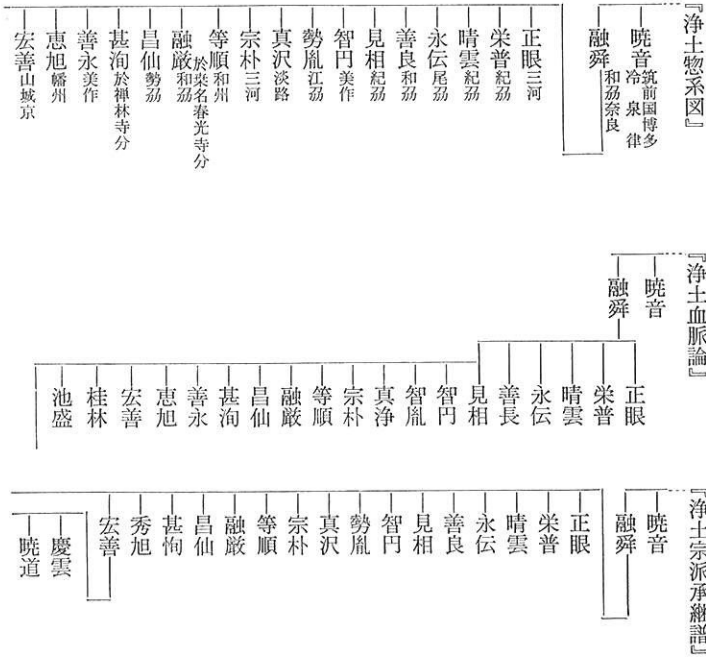
古来這譜秘不刊行故、雖門人畜者尠矣、一日山主欲令諸徒無勞徧求、撰定善本一損金寿梓、印板已成令予再校、仰而披卷衆派粲然、非直絶於鉛素之煩、後世亦無魚魯之誤、歡喜合掌乃讚之曰、善哉善哉如是如是、

貞享第二歳次乙丑春正月廿日

洛東禅林寺首座古白盤焚稽顙謹題

とある。浄土宗関係の譜脈が古来から秘密的であることを嘆き、善本を撰定し私費を投じて印板にこぎつけたと記している。刊行年時を貞享二年正月としているから、前述の写本類はこれら版本を底本として転写したものと見てよからう。すなわち、成立後間もなく刊行の運びとなったのであって、むしろ刊行を目指して編集されたものと考えられる。その編者貞準であるが、本書によると西谷派の末流に寮空の名が見える。

ところで、本書がどのような系譜の影響を受けて成立したのであるか問題である。まず、全体の配列順という意味からすると、これまでに見てきた『浄土惣系図』・『蓮門宗派』等と同様に善恵証空を最初に、そして西山系の系累中は法興浄音をはじめというように、西山西谷系の系譜であることに相異なる。その面からは後述の『浄土血脈論』等とは体裁を異にする。そこで、前述した『浄土惣系図』の編者融舜に連なる系譜が、この問題についての糸口となるように思われるため、

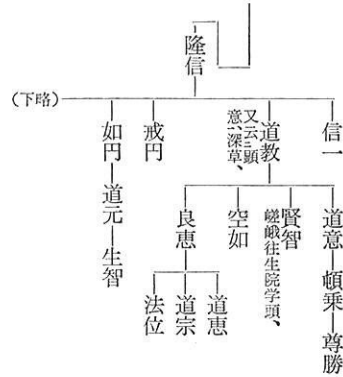


関連の諸本を比較してみた。これを見てもわかるように、『浄土血脈論』の記述は殆んど『浄土惣系図』を踏襲していることが認められるが、本書では池感『浄土血脈論』では(盛池と)までは記載の一致を見るが、惠賜以下(盛池と)の僧名が見出せない。これは恐らく『浄土血脈論』の類本から転写する際に下段を削除したためと考えられる。そして、本書では新たに宏善に連なる者として慶雲以下二四名の僧名を載せている。さらに、これより末流の編者察空貞準までの系累が続くわけである。また、本書の冒頭に七箇条制誡の連署人として一八八名の僧名が列挙されているが、これは『浄土血脈論』の体裁、すなわち八八名の七箇条制誡の連署人を載せる形式に影響されたためであろう。

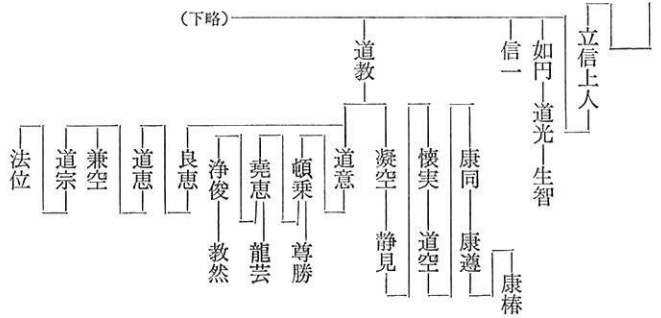
さらにもう一点大変興味深い関連性を確認することができる。それは最初に問題とした『法水分流記』の記述との親近関係についてである。しかも、編者静見に連なる深草派の箇所である。かりに『浄土血脈論』

の該当箇所とともに左に示してみる。

『浄土血脈論』



『浄土宗派承継譜』



本書の西山深草派立信に連なる記載に、『法水分流記』の編者静見に連なる懐実・道空・康同・康邁・康椿等の僧名が見られる。この箇所は前述した通り大変疑問な部分であり、『法水分流記』自体の信憑性について論ずる要素とさえ考えられた。そして、この静見なる僧以下の記述は、ここに掲げた『浄土血脈論』をはじめとする諸系譜の該当箇所は一切見られない。それが本書に突発的に記されているというこ

とは、本書の編集の過程で『法水分流記』をも参考としていたことを裏付けることになると言える。ほかにも本書の如く、法興浄音の系累に観智・了音・観性・道一・道戒以下の配列順を示すのは『法水分流記』のみである。このような点から、『法水分流記』がかなりの手直しを経ていると前に述べたが、そのある程度の年代をも推測することが可能となった。すなわち、袋中良定が元和九年（一六三三）に『浄土血脈論』を編集した時点では、総体的な『法水分流記』が存在しなかったものと想定出来得れば、貞準が貞享元年（一六八四）に『浄土宗派承継譜』の編集を完成させるまでの間に、原型にかなりの手が加えられて現在伝わるような『法水分流記』となったものと推論することができ、このような推定が現今の『法水分流記』の書写年時とも同年代であることからほぼ相異なるものと思われる。

このように見てくると、『浄土宗派承継譜』は編者貞準が古来より伝存する各系譜を参考として、独自の編集を実施したものであろうことが想察される。そのために、『浄土惣系図』・『蓮門宗派』・『浄土血脈論』等のそれぞれと、表面的な体裁上、また系譜の配列順について、具体的な一部の記述に関してというように概略的・断片的な関連性が見られる。そして、江戸期を迎えてのこうした再編集が基礎となっており、後述する『浄土伝灯総系譜』のような系譜として集大成されていくのである。

○

ここまで、浄土宗諸系譜のうち特に系統的に西山派のものについて、その編集過程に迫りながら、ことに近世初頭までどのように流伝して

きたのかを述べてきた。従来、西山派系の系譜と言えば静見勘録の『法水分流記』が尊重されてきたわけであるが、関連の諸系譜を考えられる範囲によって年代順にし、相互の親近関係あるいは所収の過程を押さえてみると、明らかにこの『法水分流記』のみがその系列から除外されてくる。内題通り永和四年にかなりの形となって成立して、たとすれば、それ以降に成立もしくは編集された諸系譜が、これを全く無視したと理解しなければならぬ甚だ不自然を生ずる。そうであれば、西山派系系譜の年代的にも最も遡り得るものと言えば、大沢円通寺蔵『浄土惣系図』ということになる。これが原型となつて『蓮門宗派』として発展し、また『浄土源流(章)図』にも所収され、これらから『浄土血脈論』も大いに影響を受け、さらには近世になつて、それら個々の特質が『浄土宗派承継譜』に集約されて、『浄土伝灯総系譜』へと連がついていく。そして、『法水分流記』はその近世初頭における大成期に、はじめて総体的な系譜として影響を示すようになるのである。それにしても、中世の浄土宗諸系譜流伝の過程を見てくると、中世浄土宗教団における西山西谷派の占める位置というものを、再度詳細に検討すべきことに気付く。諸賢のご教示を乞う次第である。

(中野 正明)

二 鎮西名越派系に流伝の系譜

江戸初期に至るまでの、浄土宗の系譜についてその濫觴となる系譜は、西山系を中心とした系譜である。もちろん、他派あるいは、浄土

教の大きな流れなどの記載もある。そして、こうした系譜は、後に鎮西名越派の手によって書き改められ、名越派の系図が付加されていく。さらに鎮西白旗系のものとの統合がされ、やがては鎮西白旗系が中心となつていく。ここではその過程を究明していくために『浄土惣系図』・『浄土血脈論』・『蓮門宗派』・奈良念仏寺蔵『浄土系譜』・『宗派流伝』・『浄土源流(章)図』などについて、その内容・形式・伝来経路・作者等を比較考察することによって名越系の系譜を中心としてその相互の関連性を明らかにしてみたい。

特に、栃木県大沢円通寺蔵の『浄土惣系図』については、管見では桃裕行氏が引用されている(『極楽寺多宝塔供養願文と極楽寺版瑜伽戒本』下『金沢文庫研究』六十二号)位で、解説も含め従来ほとんど研究の対象となっていない。ここでは、この名越の本山に蔵される系譜が、名越派の袋中らの活躍とどのように関わって、江戸時代初期までの浄土宗の系譜の流れにどんな影響を及ぼしていったかという点に注目して論を進めたい。

(一) 『浄土惣系図』と『浄土血脈論』

栃木県大沢円通寺には、『浄土惣系図』なる法然の法系を示した系譜が二本現蔵されている。また東京大学史料編纂所にはその影写本が存する。円通寺蔵の二本は名称が同じでも内容はいささか異なる。そのうちの一本の奥書をみると、

永正三年丙寅三月九日

融舜示之(花押)

浄土宗伝法空仰性秀

とあって、永正三年(一五〇六)三月九日融舜が示したものであること

が知れる。しかし、その融舜に続き性秀とあり、系図の中ほどにも、西山派浄音の系脈に



となっていて、融舜が書したものに、性秀が書きたしていることが知れる。そして、この『浄土惣系図』は源空の次に善恵つまり証空を出し、なおかつ証空の門弟でも浄音を一番に出し、そこから融舜、性秀まで西山西谷派を第一に挙げた表現であり、この系図が西山派に重きをおき、特に西谷派を優先させていることが知れる。そしてこの円通寺藏のものが写本だとしても、融舜の花押が描かれており、原型を保っているようにみうけられる。

さて、袋中良定の『浄土血脈論』の奥書には、次のような記載がみられる。

右此血脈論者。予昔^{天正十一}於^{奥州}本國^二草^レ之。今^{元和}中加^二末^一図^二清書^一焉。
 任^三当流^二鎮西他流^一永^正年中筆^一図。於^レ中多取^二他^一図。雖^三聊有^二不審^一。不^レ及^レ改写^レ之。不^レ願^二少功^一。平等施一切往生安樂國。

元和九年癸亥極月二日書了。和州奈良古京^{ノミヤ}眉目山。今某改^二降魔^一山。宿^二露命^一時。吹^二寒筆^一顯^二七十二歳老手^一。後見人。頼^二添削^一也。袋中判

この奥書にみられるように袋中は、奥州で草し、末図（即ち聖光系統）を加え、清書したとある。そして当流は鎮西のものに任せ、他流は西

山惣系図に任せるとある。そして、「永正年中筆の西山惣系図」とは『浄土血脈論』が奥州で草されたことから、恐らく先述の永正三年筆の『浄土惣系図』にあたるものと思われる。もっともこの『浄土惣系図』という名称は、この表紙にも

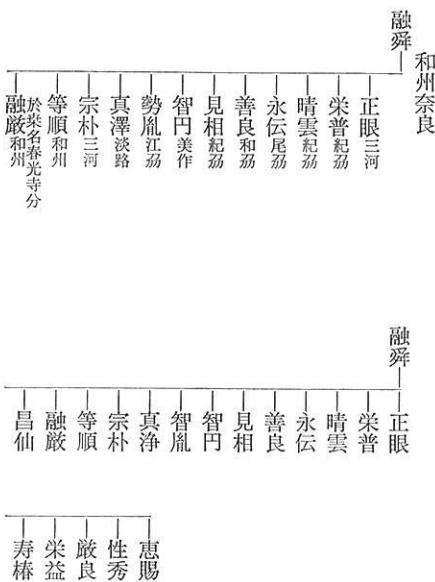
主良住

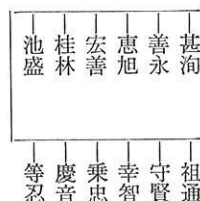
二 浄土惣系図 円通寺不出

とあるように、題名のすぐ下に書き込みもあり、原初的な名称とは限らず後の改変の可能性もある。また『西山惣系図』が『浄土惣系図』あるいは、その類本にあたると思われる点は、『浄土惣系図』と『浄土血脈論』とが次にみられるように、西山西谷派などの記載が途中逆になっていることを除けば、たいへん似かよっていることである。特に融舜以下では、

『浄土惣系図』

『浄土血脈論』



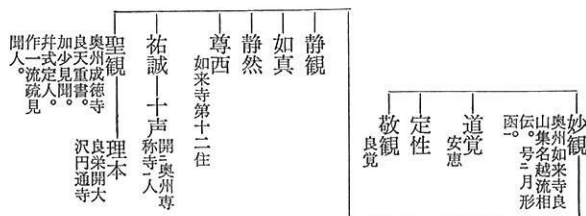


しかし、『浄土血脉論』の奥書にもあるように、『浄土血脉論』には鎮西聖光の系統が附加され、また『浄土惣系図』が善恵証空を源空の次一番にあげているのに対し、『浄土血脉論』ではまず一番に聖光一人をあげ最後に聖光以下の詳しい系図を加えているのである。ここで聖光以下の名越の系図を比べてみると、



これらの記載をみると、袋中が『西山惣系図』と称する、少なくとも『浄土惣系図』と同内容のものを基礎に、証空より鎮西聖光を優先させ、さらに聖光に系譜中でも、名越の記載の詳しい『浄土血脉論』を作成したものと考えられる。つまるところ、円通寺蔵の『浄土惣系図』は『浄土血脉論』の基礎になったものと考えられ、永正年中の作成にかかる浄土宗の系図として重視すべきものであろう。

また円通寺には同じく『浄土惣系図』と称しながら「皆元禄十一寅歳七月晦日 良因拝写」のみの奥書を有する系譜がある。この別本『浄土惣系図』の内容は明らかに『浄土惣系図』の記載を中心にした



からも、聖光―良忠―良弁と鎮西名越の流れを優先させ、そのあと名越派の人名を数多く載せ、『浄土惣系図』を名越色で埋めた感のある系譜である。

(一) 『蓮門宗派』と奈良念仏寺藏『浄土系譜』(仮名)

次に、『浄土惣系図』と『蓮門宗派』第一図を比較すると、これまたほぼ同一の記載であることが窺われる。しかし、わずかな差異であり特徴としては、特に山西谷派の系列に次のような記載の違いがみられる。



これを見ると、融舜までは同じ系統を辿り、その後『浄土惣系図』では数多くの人名を連れ、性秀へと続くが、一方『蓮門宗派』では良仙へと続きそこで終わっている。良仙がどんな人物であるか詳らかではないが、『浄土伝灯総系譜』によれば、袋中の弟子に円通寺十六世並びに洛法林寺二世の良仙という人物がみえる。しかし、『蓮門宗派』第一図の奥書には「天文拾七戊申十一月下旬写之畢」とあり天文十七年(一五四八)の書写であるとする、名越の良仙は袋中(一五五二―一六三九)の弟子であるから年代的に合わないことになる。また先に述べた融舜の系列に昌仙という名があり、この書き誤まりということも考えられるが、推定の域を出ない。しかししづれにしても、この良仙という人物が、融舜の編した『浄土惣系図』から『蓮門宗派』へ至る

過程の一つの目安となる人物であることは間違いない。

昭和十四年に鶴飼光順氏によって紹介された奈良念仏寺藏の『浄土系譜』(仮名)(以下『浄土系譜』と称する)がある。この『浄土系譜』の現存は詳らかでない。しかし、この『浄土系譜』は、先の鶴飼氏の論文に転載されているので全容を知ることができる。作者は名越派の袋中の弟子東暉である。内容は鶴飼氏が、

此処に於てか、東暉のものせる本系譜は、三部門各別譜の合綴なるもの、即宗祖法然上人以下牛秀孫弟に至る白旗流系譜(蓮門宗派第二図、嵯峨本白旗流系譜、源流章図所収「師図」に比較するべきもの)の一、凝辰以下一門一統吞霊に至るの二、吞霊付弟東暉同門名越流その第三かく考察する事ができるであらう。

としている。そして、この『浄土系譜』と『蓮門宗派』第二図と嵯峨正定院藏『白旗総系図』と『浄土源流(章)図』所収第四図の師図との四本は、形式内容がほぼ一致するとしている。このうち嵯峨正定院藏『白旗総系図』というものは所在が詳らかでないが、他の三本は確かに、形式内容には若干の違いはあってもほぼ同一の系統のものとしてよい。しかし鶴飼氏の指摘されるように『浄土系譜』は白旗系において、少し改変し、自から名越の東暉へ譜脈を継いでいる。『蓮門宗派』第一図は先述のように天文十七年(一五四八)以前である。しかし、第二図の成立の年時については明らかでない。それでも『浄土系譜』は、白旗系に名越系を継ぐという東暉の意図がみられ、もともと現存した白旗系の系図を東暉が改変した可能性が高い。

この念仏寺は、奈色市漢国町にあるが、『浄土宗寺院由緒書』(増

上寺史料集』第五卷所収)によれば、

一、和州添上郡南都、降魔山善光院念仏寺、

一、開山袋中和尚、姓賀氏、(賀茂)奥州岩城郡人也、

(中略)

一、七十五年以前、元和八年移_二南都_一居住斯山、

とある。これによれば念仏寺は、降魔山善光院念仏寺と称し、袋中が元和八年に移り住んだとある。先にあげた袋中の『浄土血脈論』の奥書には、「元和九年癸亥極月二日書了。和州奈良眉目山。今某改_二降魔山_一。」と書かれていて、おそらく袋中が元和九年に『浄土血脈論』を書いた降魔山とは、袋中が元和八年に移り住んだ降魔山善光院念仏寺(後に称した)であると考えられる。また東暉は念仏寺第四世である(鶴翫光順氏稿_{念仏}藏_寺浄土系譜考「東暉上人小伝」(『摩訶衍』十九 八九頁。この師弟関係である袋中と東暉は、それぞれ『浄土血脈論』と『浄土系譜』を残している。そして『浄土血脈論』は『浄土惣系図』を改変し鎮西派の白旗・名越の系図を加筆していることがみえる。そして『浄土惣系図』は『蓮門宗派』第一図に引き継がれている。一方『浄土系譜』は『蓮門宗派』第二図の内容にやはり名越、特に東暉に至る流れを加えている。このように、名越の袋中と東暉には、『蓮門宗派』の第一図・第二図の内容に、それぞれさらに名越の系統を加えている傾向がみられる。

(三) 『宗派流伝』と『浄土源流(章)』図

『宗派流伝』のみの現存については詳らかでない。しかし、大谷大

学の『浄土源流(章)』図の写本の一部に存在することが知られる。

この『浄土源流(章)』図の第五図に、

左之系図者、常陸国瓜連郷草地山常福寺八世空蒼玉泉上人自筆過去帳裏有之、

とある。このことから『宗派流伝』がもともと、関東十八檀林の一つである瓜連常福寺の空蒼玉泉(一五〇一〜一五八八)によって過去帳の裏に書かれたものであることが窺われる。『浄土源流(章)』図の第三図は同じく『宗派流伝』の写本であるがこれは序(写本では略す)の後に、

仏祖伝灯一十九世沙門宙蓮社釈蒼惠徹謹誌之、

于時如来滅後二千五百有十歳永祿三庚申九月廿七日書切畢、

とあり、空蒼玉泉が過去帳の裏に書き付けた図を弟子である釈蒼惠徹が永祿三年(一五六〇)に書写したことが知れる。そしてこの第三図は貞享年中の羽州仏向寺正阿と、江州蓮華寺同阿との本末論争の証拠として増上寺に提出されたもので末尾には、

貞享二丑正月十八日

私云、羽州天童仏向寺時宗也、

江州番場蓮華寺同宗、
一寺俱_レ令_二納経_一寺也、

と記されている。さらに『浄土源流(章)』図の第二図は内容形式からも『宗派流伝』の写本であることがわかる。つまり、『浄土源流(章)』図の第二・第三・第五図の三図はほぼ同一の『宗派流伝』の内容をもつ写本であることがいえる。また『浄土源流(章)』図では冒頭に瓜連常福寺の歴代を載せ、続いて「聖阿謹図」とする『仏祖正伝真宗略流血脈』という簡単な系図を掲げている。つまり『浄土源流(章)』図はおよそ、聖阿の『仏祖正伝真宗略流血脈』という略系図と、『宗

派流伝』さらに『蓮門宗派』で構成されていることがわかる。しかしこの収録に明確な編集意図は見い出せず、むしろ無作意な収集の感が強い。

○

江戸初期までの浄土宗の系図においては、名越派円通寺蔵の融舜の図した『浄土惣系図』の西山派を優先した記載内容というものが、一つの大きな根幹をなしていることがみえる。一つの流れとして、それは『蓮門宗派』第一図となっており、さらにそれが、『浄土源流(章)図』の第六図となっている。また一つの流れは、袋中の『浄土血脉論』となつて鎮西派の白旗・名越の重視が窺われ、元禄時代の写本にかかる円通寺蔵の別本『浄土惣系図』に至つては名越派の偏重がみられる。また貞準の『浄土宗派承継譜』にも融舜の『浄土惣系図』の記載内容が大きな影響を及ぼしている。

また『蓮門宗派』第二図は、『浄土源流(章)図』第四図となつていき、『蓮門宗派』第二図の記載内容は、名越の袋中の弟子東暉の『浄土系譜』の記載の基本となつていて、『浄土系譜』はそれに自派である名越の系譜を加えている。

また、白旗派聖岡の弟子である空誓玉泉が瓜連常福寺の過去帳の裏に書きつけたとされる『宗派流伝』の記載内容は、聖岡の『仏祖正伝真宗略流血脈』や『蓮門宗派』に合綴され『浄土源流(章)図』を構成している。このように『浄土源流(章)図』に至つては、袋中をはじめとする名越教学と、聖岡の白旗教学が、西山系の系譜をその中に包含しながら、浄土宗の系譜を形成していた経過が、如実に窺えるのであ

る。そこで特に永正三年(一五〇六)の年紀をもつ円通寺蔵の『浄土惣系図』はその一つの原初的形態を有するものとして、これらの系譜群の中でも重要な位置を占めるものといえよう。

(野村 恒道)

三 鎮西白旗派系譜の集大成

江戸時代中期に編纂された『浄土伝灯総系譜』は、浄土宗系譜の集大成ともいえる系譜である。ここではこの『浄土伝灯総系譜』、および系譜というよりもハンドブック的要素の強い『浄統略讚』を中心に、前出の諸系譜からの影響について述べることにする。

(一) 『浄統略讚』と『浄土源流解蒙』

『浄統略讚』の懷誉靈山の題辭によれば、元禄九年(一六九六)、懷山(伊勢天然寺)が増上寺学寮に修学中の弟子懷誉のために書き送ったものが原本であり、宝永二年(一七〇五)懷誉がこれに「略云」という私見を加えて『浄土源流解蒙』と名付け、さらに享保十九年(一七三四)に修訂補註して『浄統略讚』と改題したことがわかる。現在、『浄土源流解蒙』は大正大学に写本が所蔵されるのみで、㊶享保二十年深蓮社寂誓書写本、㊷嘉永二年(一八四九)沙門諦真書写本、㊸書写年不明の三冊がある。内容は『浄統略讚』とほぼ同様で、支那伝灯以下の四篇と附録からなっている。『浄統略讚』の題辭および奥書では『浄土源流解蒙』の成立を宝永二年としているが、㊶・㊷の奥書によると宝永五年であり、その成立年時に相違がみられる。また、懷誉は懷山の述作に「略云」と補註して『浄土源流解蒙』と名付けたと述べてお

- ・藤田性心思阿——持阿良心——持名
- ・三条道光了惠——如真
- ・一条礼阿然空——向阿是心——玄心
- ・木幡慈心良空——如諡如空——舜昌

次の諸記指南では、鎮西白旗の要書である良忠の『観経疏伝通記』、聖阿の『伝通記糝鈔』等に見える人名の通称や略称の意を明かし、また、本朝四大師・六私大師并十先徳・惠檀両流をあげ、法然・聖光に連なる天台の流れを示している。そして、浄家紀原では、浄土宗における諡号・大士・禅師・国師・僧正・大僧正・上人・紫衣・香衣・阿号・蓮社号・誉号・四十八夜・十夜・百万遍・三経読誦・三経書写・万部統経の起源を説明している。付録として惠遠相承・礼文放光の二項があり、最後に追加として法然門下の源智・聖光・証空・遊観の系譜と澄豪・知礼・道遷の系譜が記載されている。

以上見てきたように、『浄統略讃』は浄土宗入門、あるいは浄土宗便覧ともいべき性格の書であり、純粹な意味での系譜とはいえない。しかし、その意図は浄土宗正統の流れと教義を明示することであり、冒頭に掲げられた浄土一流祖承図、すなわち聖阿・聖聡に至る系統こそ正統であるという意識が本書の根底に流れているといえる。それは後に述べる『浄土伝灯総系譜』にもいえることである。

ところで追加として記載されている系譜には、門下四流の中の隆寛・長西、鎌倉六流の中の性心・道光・慈心が抜けているが、これはおそらく各派の主要寺院の歴代に視点を置いた系譜と思われる。しかし、『浄土源流解蒙』（大正大学蔵本）にはこの系譜はなく、懐誉が『浄

統略讃』に改めた際追加したとも考えられるが、『浄統略讃』の聖阿・聖聡に至る鎮西白旗正統の立場に反して、鎮西名越・西山西谷両流が後代まで記されていること、また澄豪等の記載もあることから、この系譜は懐誉によって加えられたのではなく、後日、転写の際に追筆されたことも考えられる。なお、本系譜には名越・西谷両流が詳記されているが、名越では『浄土血脉論』の編者である良定、およびその弟子で『浄土系譜』（奈良念仏寺蔵）を書写した東暉とその孫弟子義山まで、西谷では『浄土宗派承継譜』を編纂した貞準まで記されているのが注目される。

(二) 『浄土伝灯総系譜』と『浄土真宗鎮西正統略系譜』

『浄土伝灯総系譜』はこれ以前作成された諸系譜に基づいて、鸞宿がさらに増補した浄土宗系譜の集大成ともいべきものである。巻頭に享保十二年（一七二七）六月十五日付の鸞宿の自序があることから、この頃編纂がなつたものと思われる。諸系譜の中で一番版本の伝存が豊富であるが、編纂がなつたと思われる享保十二年の十二月に早くも出版されており、その後は明治三十七（一九〇四）に望月信享校注本（上・中・下）が出ている。また、唯一の活字本である『浄土宗全書』（十九卷）の底本は明らかでないが、望月校注本と同一であることが認められる。

ところで本系譜は、山上正尊氏や井川定慶氏の論稿（山上氏「浄土系譜に顕われたる親鸞聖人」、井川氏「伝灯系譜・寺誌解説」——『浄土宗全書』十九卷）によると、『檀林瓜連常福寺志』の記載から懐山の草稿ではないかということが指摘されている。『常福寺志』の「開山法流」の項に次のよう

にある。

花頂山大僧正鸞宿上人、いまた三縁山会下一文班の席たりし日、浄土伝灯絵系譜三巻を編図あり、宗徒自他ことごとく依用せずといふ事なし、然るに此書は京綾小路大字婦命院懷山なるもの、勅修円光大師伝・浄土分流・蓮門流派・浄土血脉論・浄土源流等によりて、編述の草稿あられしかと、いまた功ならずして円寂ありしを、宿公ひそかに草稿を得られ、新に己名をのせて上梓せられしかは、伝中誤脱、系流謬乱、相承不正、前後紛転少からず、宗徒其原本をしらず、又転雑に及はざる故、其非正を知らず、(下略)

以上が『常福寺志』の編者撰門の記述であり、その真偽は定かでない。しかし、鸞宿が懷山の草稿を手に入れて『浄土伝灯絵系譜』を作成したにしろ、また、ここに記載されている系譜、すなわち『法水分流記』と思われる『浄土分流』、『蓮門宗派』と思われる『蓮門流派』、袋中良定の『浄土血脉論』、『浄土法門源流章』あるいは『浄土源流(章)図』と思われる『浄土源流』はもちろん、この他本稿でとりあげた諸系譜個々を参考にして編纂したにしろ、本系譜が諸系譜の影響を受けてできあがったことには変わりはない。そこで、次に本系譜の内容、および諸系譜との関連を中心に述べることにする。

『浄土伝灯絵系譜』は、天竺弘伝・震旦弘伝・日本弘伝の三部からなり、天竺弘伝と震旦弘伝の相承は『浄土真宗付法伝』や『浄土三國仏祖伝集』に基づいている。また、日本弘伝はさらに開宗門資・諸流分派・諸師承襲の三項に分かれている。

開宗門資では法然面授の弟子として聖光・証空・源智・信空・湛空・心寂・感西・信寂・円照・空阿・隆寛・禅勝・長西・重源・念仏・金光・宗源・聖覚・幸西・住蓮・安樂・成乘・幸阿・行空の二十四人を列挙し簡略な伝記を付している。本系譜は鎮西白旗を正統とする立場から、当然聖光を最初にあげているが、それは次の諸流分派にもいえる。ここでは法然門下の四流として鎮西・西山・長樂寺・九品寺の順に各流の系譜を載せている。鎮西流は聖光より聖聡までの八祖、さらに良忠門下における六派祖を立て、また、西山流は証空門下四流の祖を立ててそれぞれ系譜を連ねている。そして、諸師承襲では面授親聞として信空・湛空・金光・成乘・信寂・宗源・念仏・源智・聖覚・背師自立として幸西・行空・親鸞、従他婦入として顕真・慈円・良快・実範・静嚴・証真・澄憲・明遍・貞慶・覚瑜・公胤・静遍・明禅・良遍・真空・悟阿・円照・凝然の三つに細分して、各流派を示し略伝を記している。そこで次に諸流分派・諸師承襲にみえる系譜と前出の諸系譜との関連について順を追って考えてみたい。

(1) 聖光門下

ここには聖光門下として良忠を除く四十二人が列記されているが、前出の系譜の記載と一致するのはわずかであり、関連性は少ないといえる。おそらく現存しない聖光門下の詳しい系譜によって違くない。

(2) 良忠門下

○性真(藤田派)……直第十七人の順序に相違はあるものの、すべて『蓮門宗派』第一図と一致する。なお、性真門下のうち持阿に連な

る一流のみ記されているが、持阿の弟子持名までについては『宗派流伝』に見える。しかし、その弟子唱名以下についての記載は他の系譜に見られない。

㊦尊観（名越派）……良定の『浄土血脈論』との関連も考えられるが、むしろ別本『浄土惣系図』（円通寺藏良因書写本）の影響の方が大きい。しかし、『浄土伝灯総系譜』は専称寺第二世良頓や円通寺第五世良鏝以降にも及んでいることから、おそらく大沢円通寺・山崎専称寺等名越本山の歴代を中心とする系譜に基づいていると思われる。

㊧道光（三条派）……門弟三人と少ないが、『蓮門宗派』第一図・『浄土血脈論』と同じである。

㊨礼阿（一条派）……直弟および孫弟子玄心まで『蓮門宗派』第一図と同様であるが、玄心以降の系統は他系譜に見えない。浄華院歴代の法系を中心にした系譜に基づくものと思われる。

㊩慈心（木幡派）……門弟三人が記されているが、善願の典拠は不明で、如一・唯覚は『蓮門宗派』第二図に見える。

㊪その他……『蓮門宗派』第一図・『浄土血脈論』との関連が見られる。

(3)良曉門下

門下として三十一人が列挙されているが、典拠不明は慧光一人で、残りはすべて『宗派流伝』・『蓮門宗派』第二図・『浄土宗派承継譜』の記載に該当する。

(4)定慧門下

前半部は鎌倉光明寺の歴代住持を中心とした系譜で、『蓮門宗派』

第二図・『宗派流伝』との関連が認められる。しかし、後半部は幡随意とその門弟に連なる法流となり、他系譜にみられない『浄土伝灯総系譜』独自の系譜である。

(5)蓮勝—了実—聖罔—聖聰

『浄土伝灯総系譜』巻中は蓮勝より聖聰の門流に続く系譜が収められている。了実・聖罔の系譜は瓜連常福寺の歴代を中心とした法流であり、聖聰以降は増上寺・飯沼弘経寺を中心とした系統になっていく。いずれも『宗派流伝』の影響が強いが、その後は道誉貞把—安誉虎角—雄誉靈巖、臬誉天啓—感誉存貞—源誉存応という二つの法流が中心となり、前出諸系譜とは関連のない独自の系譜が続くことになる。

(6)証空門下

㊰浄音（西谷流）……西山四流の中で最も詳記されている。『浄土宗派承継譜』の影響が顕著であり、一部を『蓮門宗派』第一図で補っていると考えられる。また、融舜以降に連なる系統は禅林寺・粟生光明寺の歴代を中心とする法系であり、おそらく一部はこの系譜に基づいたものと思われる。

㊱円空（深草流）……前の西谷流と同様に『浄土宗派承継譜』に『蓮門宗派』第一図で一部を補ったようである。

㊲証入（東山流）・道観（嵯峨流）……これらも前のように『浄土宗派承継譜』とはほぼ同じである。

㊳その他……『浄土宗派承継譜』によるところが多い。ただし、示導康空以下および孫弟子照慧に連なる示鏡—中統—慧篤の系譜

は『蓮門宗派』所収の「西山三鈔寺伝持次第」の法系によったものと思われ、また、聖達の弟子智心（一遍）以降は時衆の系譜となっている。なお、証空の直弟の最後尾に記載のある修観の弟子として純空を記し、その傍注に「一説親鸞云善信房純空即此人也、一説非善信房此別人也、」とあるのが注目されるが、『宗派流伝』では証空の下に覚念——修観——親鸞としている。

(7)隆寛門下

大部分は『蓮門宗派』第一図と同じであるが、隆寛の孫弟子隆慶に連なる信教以下の記載は『法水分流記』にみえる。

(8)長西門下

『法水分流記』にみえる門下の澄空・理円・空寂・上衍・阿弥陀の弟子了敏、そして典拠不明の覚心の弟子覚阿を除くと、すべて『蓮門宗派』第一図・『浄土血脈論』・『浄土宗派承継譜』に関連している。

(9)面受親聞（信空・湛空・源智他）

信空の法流は『蓮門宗派』第一図・『浄土血脈論』・『浄土宗派承継譜』と同じであり、続く湛空の系譜は『蓮門宗派』所収の「二尊院住持次第」に基づいていることがわかる。また、金光・宗源・念仏・成乗・信寂・禅勝は『蓮門宗派』第一図・『浄土血脈論』・『浄土宗派承継譜』によっているが、源智の場合は、これらの他知恩寺の法系にも関連していると思われる。なお、聖覚の系譜の典拠は不明である。

(10)背師自立（幸西・行空・親鸞）

幸西および行空の系譜には『蓮門宗派』第一図・『浄土宗派承継譜』

の影響がみえる。また、親鸞の系譜は本願寺・専修寺等の各法系が記されており、その典拠は不明であるが、おそらく各寺の歴代系譜に基づくものであろう。

(11)従他帰入

系譜の記載があるのは明遍・住心・悟阿の三人であり、いずれも『蓮門宗派』第一図・『浄土宗派承継譜』に基づくものと思われる。以上、『浄土伝灯総系譜』における前出の諸系譜との関連・影響等について検討してきたが、全体的には『浄土惣系図』同系の系譜である『蓮門宗派』第一図・『浄土血脈論』・『浄土宗派承継譜』の影響が顕著に見られ、殊に『蓮門宗派』第一図との関わりが深い。また、西山流の系譜では『浄土宗派承継譜』、白旗派の系譜では『宗派流伝』と密接であることが認められた。

ところで、『浄土伝灯総系譜』に影響を受けたものに『浄土真宗鎮西正統略系譜』がある。これは宣法によって文化八年（一一二一）より文政七年（一八二四）の間に書かれたようであり、大谷大学と竜谷大学に写本が現蔵されている。

本書の冒頭には「浄土真宗鎮西正統略系譜」と題した系譜がある（必要記載のみ記す）。



良誉定惠上人
蓮勝永慶上人
成阿了実上人
了誉聖岡上人

西誉聖聰上人(増上寺開山)

西仰上人(聰)増上寺 音誉上人(聖)観)同寺 隆誉上人(光)岡)同寺

天誉上人(了)聞)同寺 僧誉上人(智)雲)同寺 親誉上人(周)仰)同寺

果誉上人(天)啓)同寺 道誉上人(貞)把)同寺 感誉上人(存)貞)同寺

雲誉上人(円)也)同寺 第十一世

縁山中興普光観智国師(源)誉)存)応)

これはいわゆる鎮西白旗の法流であり、聖聰以下は増上寺住持の歴代譜となっている。つづいて本文に入つて、

問曰、題ヲ浄土真宗鎮西正統略系譜ト名クル意イカン、答、浄土トハ聖道ヲ簡異シ、真宗トハ実教ノ旨ヲ顯スナリ、鎮西トハ余ノ三流ニ簡別シ、正統トハ白旗ノ嫡流タルコトヲ明シ、略系譜トハ此書ハ伝灯総系譜ノ文ヲ抛トス、而ニ此書タルヤ要ヲ取テ略スレハナリ、

とあり、本書書名の由縁が記されている。すなわち先の法然より増上寺歴代住持に連なる白旗流の相承が浄土宗の正流であることを示し、また、『浄土伝灯総系譜』を典拠とした系譜であることがわかる。

本系譜は問答形式によつて、法然より存応に至る鎮西白旗派の列祖の経歴等を記し、附録として法然・聖光の写瓶相承を述べ、さらに親鸞の正宗を破し浄土真宗の意義を明示している。つまり、本系譜は明らかに安永・天明・寛政年間(一七七二〜一八〇〇)に起きた本願寺との宗名争が契機となつて作られた系譜である。前出の『浄土伝灯総系譜』においても、親鸞を面受の弟子からはずし背師自立の異端者として扱っていたが、宗名争以前における鎮西白旗流の親鸞に対する見解をよく物語っている。

○

『浄土伝灯総系譜』は既成の系譜に基づいて、諸流派の系譜を網羅しているが、当然鎮西白旗派の法流に重点が置かれている。特に巻中の大部分は、聖聰以下の系譜、すなわち増上寺を主流とする諸檀林の歴代中心の法系で占められているのである。つまるところ『浄土伝灯総系譜』は、『浄統略讃』と同じ意図を持ったもので、それは法然より伝わる浄土宗の正統が、数ある法流の中でも聖聰の門流、それも存応の一流に帰結することを明示し、また、白旗一流を高揚することであつたといえよう。

(福田 行慈)

結 語

浄土宗の宗祖法然の法脈を図示しようとする浄土宗の諸系譜は、享保十二年(一七二七)の鸞宿の『浄土伝灯総系譜』に集大成されていくが、それ以前に成立した系譜で、何らかの形で現存している諸系譜

類が、すべて内容や形態の上で関連性をもっていることがいえよう。勿論それは、原本からの書写によって直接生じたもののみではなく、転写本・類本の影響によるものもあるが、それぞれの系譜の記載内容に意味ある共通性が認められるということである。そのことを前提に、各系譜の名称でその記載内容を示しながら、各系譜間の関連性というものを、改めて整理してみたい。

系譜に付された年紀の中で最古のものは、『法水分流記』の永和四年（一三七八）である。しかしこの年紀は、種々の疑問から必ずしも『法水分流記』の成立年時を示しているとは思われない。それは、編者とされる静見以降の記載が追加されており、系譜中の記載に関して、信憑性を再考する余地が見うけられるからである。さらに西山深草派の記述に多くの疑問があり、静見が本来の東山派から深草派へと改竄されたふしもある。永和年間の簡粗な原初的記載はあつたにせよ『法水分流記』の成立を考えると、他の系譜に影響を与えずに貞享元年（一六八四）の『浄土宗派承継譜』の参考にされたとみられる箇所があり、近世の写本しか現存しないことなどからも、その成立年時については、永和をかなり下がるのが考えられる。いずれにせよ、西山西谷派の貞準が編んだ『浄土宗派承継譜』には『法水分流記』の影響が表われている。

『浄土惣系図』は、永正三年（一五〇六）の年紀をもつ西山西谷派を第一とする西山系系図であるが、これが『蓮門宗派』第一図に引き継がれ、さらに西山三鉢寺次第や二尊院次第などを含めて、『浄土源流（章）図』第六図に収録されている流れが確認できる。また、この名越

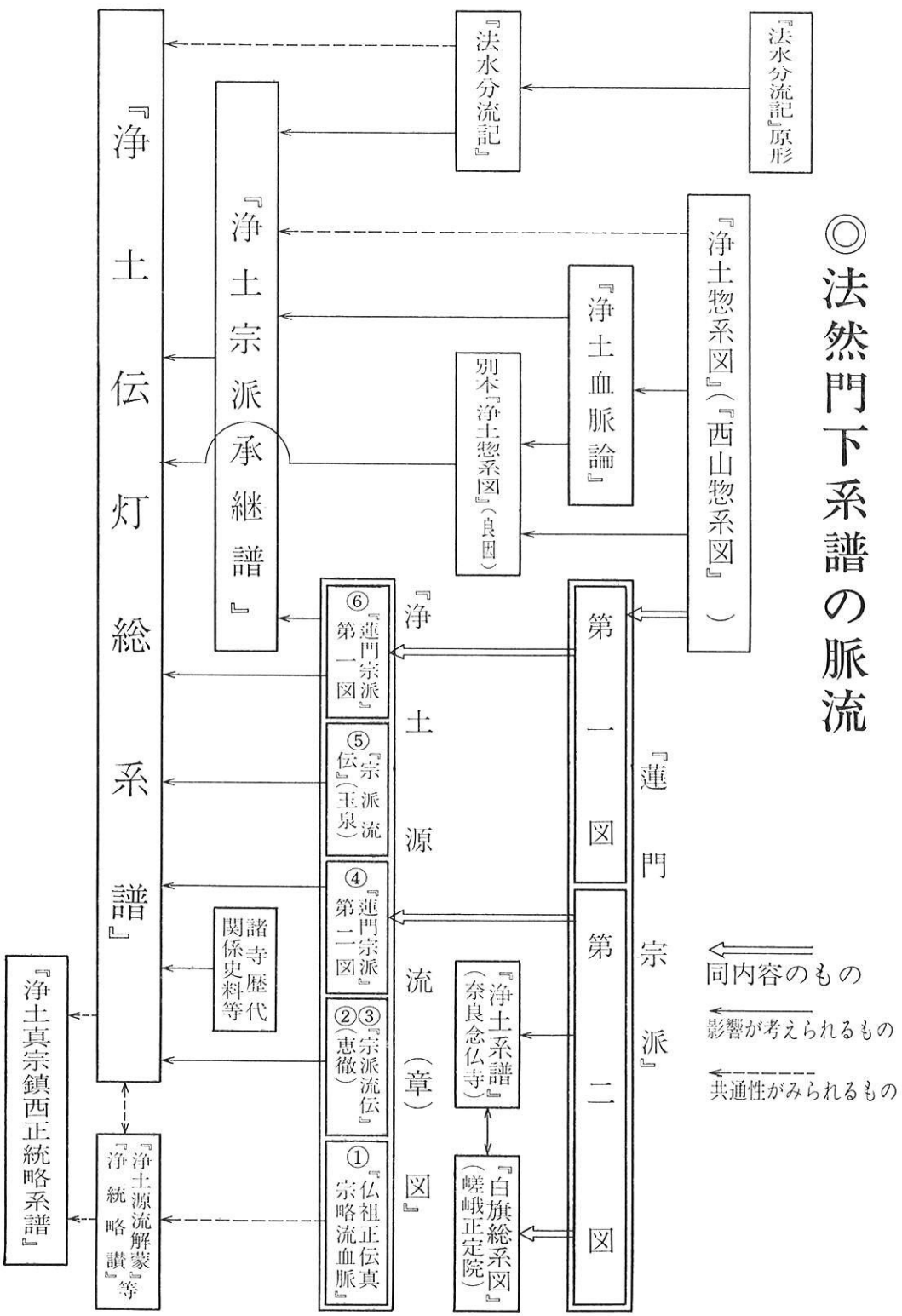
の円通寺に蔵される『浄土惣系図』が、袋中によって『浄土血脈論』へと、鎮西の白旗・名越色を添加され作成されたことが窺えた。『蓮門宗派』の第二図は、その成立が詳らかでないが、嵯峨正定院蔵『白旗総系図』・奈良念仏寺蔵『浄土系譜』・『浄土源流（章）図』第四図とはほぼ一致する。即ち『浄土源流（章）図』第四図は、『蓮門宗派』第二図を受けていると考えられ、『浄土系譜』も同じく『蓮門宗派』第二図に名越の記載を加えたものと考えられる。

『浄土惣系図』を現蔵している円通寺は、名越派の四箇本山の一つであるが、『浄土惣系図』から『浄土血脈論』を作成したのは名越派の袋中であり、また『浄土系譜』を残したのも袋中の弟子東暉である。こうしてみると、西山系の系図といながらも、それを鎮西の白旗・名越と融合させていった過程に、名越派の活躍がみのがせない。

また、白旗派の聖岡の弟子玉泉らによる『宗派流伝』は『蓮門宗派』と合綴され、『浄土源流（章）図』を作り上げている。ここにはさらに西山派、鎮西の名越派・白旗派の系図の統合というものが試みられている。

『浄土伝灯総系譜』は、前出の西山・名越両系を中心とする諸系譜の影響を受けて、江戸中期に編纂されるが、総体的には『浄土惣系図』同系の系譜によるところが大きい。しかし、西山流の系譜では、『浄土宗派承継譜』、白旗派の系譜では、『宗派流伝』との関連が密接であることが認められた。なお、『浄土伝灯総系譜』は、自派の鎮西白旗一流のみを増補するだけでなく、法然門下の他系統の記載をも補足しており、浄土宗系譜の集大成をめざしている感がある。しかし、究極

◎法然門下系譜の脈流



的には法然より存応に至る鎮西白旗一流の正統を明示し、それを高揚することが『浄土伝灯総系譜』の主旨であったといえる。それは、直接の影響を受けた『浄土真宗鎮西正統略系譜』は勿論、同時期になつた『浄統略讚』にもいえることである。

以上みてくると、大きくみて、西山系の系譜・鎮西名越系の系譜が互に影響し合い、何らかの形で関連して、改変・付加・融合しながら江戸中期の『浄土伝灯総系譜』へと集大成されてくる過程が、臚げながら浮かびあがってくる。これらのことを、細部については不完全ながらも図式に示す試みをする、とおおよそ前頁のような脈流図が考えられる。勿論各系譜ごとの共通性というものは見い出せても、実際には何を底本としたかなど詳らかではない点もある。しかし、ここで敢えて本研究のまとめとして、視覚的表現を用いたのが此の図である。不備遺漏等、正鵠を得ない点もあるが、大方諸賢兄の御叱正を頂ければ幸いである。

末筆ながら、所蔵史料の閲覧に御便宜頂いた、大沢円通寺、並びに、大谷大学・竜谷大学・大正大学の各図書館、東京大学史料編纂所等に感謝の意を表する次第である。

附記 本稿脱稿後、牧哲義氏稿「堯恵勘録『吉水法流記』について」

〔『印度学仏教学研究』六十四号昭和五十九年三月〕の閲覧の機を得て

この『吉水法流記』と『法水分流記』との関連が考えられるが、

詳細な検討は別の機会としたい。

浄土宗の台湾布教

——明治期を通して——

浄土宗の海外布教は明治二十七年のハワイに始まった。明治二十八年には台湾、同三十年に朝鮮、同三十八年に樺太、支那（後に滿州開教区と中華民国開教区に分立）に行われた。昭和に入ると北米・南洋（サイパン、南米（ブラジル）が開教区となった。

浄土宗の海外布教はそのほとんどが明治の二十年代終りから三十年代にかけて行われたことがわかる。海外布教がこの時期に重なった理由については、まず日本人の海外進出という状況がある。明治元年には一五三名の日本人がハワイに移民として上陸している。明治二年にはエドワード・スネールに率いられた会津の人びとが北米に入殖している。これらの先駆者をまっけて多くの人びとがハワイ・アメリカに渡ったのである。まず布教は移民の要請によつてはじまったといえる。第二に日清、日露の二つの戦いを経て拡がった日本の新領土への布教という側面を指摘できる。

明治二十八年には浄土教報誌上で清、韓两国への布教の必要性が相ついで掲げられる。二月五日の社説（二〇六号）では、東洋平和の目的のために軍隊に従軍僧をおき、「葬祭吊魂の事を担当せしむるに止ま

らず、進んで精神上的の教養に於て仏教の感化を仰かしむるの基本を立て、外に在ては朝鮮に支那に開教の準備を整へ、仏陀の福音を伝達し、一には……韓民を誘掖し、忠君愛国の道理を弁別せしめ、二には……清人を開導し……」と記している。

二〇七号では「清韓布教の準備」と題して「……皇軍征清の大目的たるや、宣戦の勅諭に基き、所謂朝鮮の独立を扶持し、東洋の平和を克復するにある……」とし、朝鮮の独立という目的を達するためには「一方に於て清韓兩國の文化を誘導し彼等人民の性質を改良し、真実に我れに帰服せしむることを期せざる可からざるや明かなり……蓋し仏教徒の責任たる一にして足らずと雖平時と戦時に拘はらず、常に社会の文明を啓発し人民の智徳を發揮し、遂に永久平和の基礎を興ふるとは是れ其任務の大なるものなり……」と述べている。

清韓への布教は仏教の伝達とともに、清韓の「文明を啓発」し、人びとの智徳をひろくことにあった。最初の外征慰問使である荻原雲台は帰国慰勞会で「……朝鮮の爲め将来又た支那の爲め布教伝道に従事し……彼等人民の頑冥無智を誘導し其心智を發揮し其道義を策興し宗

驚 見 定 信

教の妙理大道を伝播すると共に我か日新の文物を輸入し直接彼国社会の文明を発達することに努力せんこと最も切望させるを得す……」(教報二二二号)と述べている。

朝鮮・台湾への布教のあり方がよみとれる。いわば欧米のアジアに對する植民地主義に對して精神的な自立をさせるための布教という考え方である。布教の端緒が従軍布教使によってになわれたのもそうした理由からである。

一例として台湾での日本仏教各宗の布教時期をあげてみよう。明治二十八年、真言宗の軍隊布教師椋本竜海が渡台して二十九年には彰化で学校を開き、本島人の教化を始めている。同二十八年、曹洞宗の従軍布教使佐々木珍竜も渡台して端緒をえている。同二十九年には真宗本派の従軍兼台湾布教師の紫雲玄範・井上清明が 九月には台北教会を組織、日蓮宗は同二十九年八月に渡辺英明・佐野是秀を派遣、真宗大谷派は明治三十年に大山慶哉を送っている。

こうした日本(人)の海外進出、新領土での布教とともに洋行僧や「海外宣教会」によってもたらされた日本仏教の海外志向という背景も考えられねばならない。

本研究の目的は浄土宗の海外布教の実態を明らかにすることにある。しかし文献資料はきわめて限られている。そのため、浄土宗の海外布教の媒介をなした「浄土教報」誌の記事を整理することからはじめたい。いうまでもなく、「浄土教報」は「宗報」発刊以前は機関紙的な役割を担っていた。少くも現在のところでは浄土宗の明治・大正・昭和

初期までの諸事情を知るには基本的なものといえるからである。

(一)

明治二十九年、ハワイにハマクア仏教会堂が設けられてより現在まで多くの寺院・教会所が開かれてきた。また布教の補助的な役割をもつ学校、社会福祉施設もつくられてきた。

こうした施設の分布、開設年代を整理することによって布教の展開をうかがうことができる。

現在のところ台湾・朝鮮・樺太・満洲・中華民国・南洋についての各開教区の記録はほとんど残されていない。そのため昭和四年に発行された『浄土宗開教要覧』(浄土宗教務所教学部発行・以下「開教要覧」と寺院名鑑から施設の分布展開をみることにする。少くも宗教施設の分布は具体的な布教の結果を示す指標になるからである。『開教要覧』には昭和四年までの経過と実状が簡便に記載されている。この他明治三十五年、大正十三年、昭和十三年、昭和十六年、昭和十九年の浄土宗寺院名鑑から作成したのが各開教区寺院開設年代表⁽¹⁾である。

寺院・別院・教会所・布教所は内容的な違いもあって一つの数値としてみることはできない。特に布教所は月や週に一度の布教のための場である。出張布教場である。それに対して寺院・別院・教会所は信徒教や設備などの規模の違いがあつたにしてもほぼ同様のものである。例えば寺号をもつ教会所もあれば、ハワイのように開教院以外が教会名⁽²⁾をつけていることもあるからである。

こうした違いを含めて左記に各開教区の寺院等を整理してみた。

台湾開教区

1	台北開教院	明治二八年	台北教務所	台北教會所	台北別院開教院	台北開教院	上	上	上
2	台南教會所	明治三一年	台南教務支所	台南教會所	上	上	上	上	上
3	新竹教會所	(明治三二年)	新竹布教所	なし	なし	新竹教會所	上	上	上
4	明照教會所	明治三三年	基隆布教所	明照寺	上	上	上	上	上
5	淡水教會所	明治三三年	淡水布教所	淡水教會所	上	上	上	上	上
6	彰化教會所	(明治三五年)	彰化布教所	上	上	上	上	上	上
7	台東教會所	大正一年	台東教會所	上	上	上	上	上	上
8	金瓜石教會所	大正一年	金瓜石教會所	上	上	上	上	上	上
9	鳳山教會所	明治三九年	鳳山教會所	同上	同上	同上	上	鳳山寺	上
10	台中教會所	大正三年	台中教會所	同上	同上	同上	上	同上	上
11	法隆寺	大正三年	嘉義教會所	同上	同上	同上	上	法隆寺	上
12	淨光寺	大正三年	淨光教會所	同上	同上	同上	上	同上	上
13	斗六寺	明治三五年	斗六教會所	同上	同上	同上	上	斗六寺	上
14	高雄教會所	明治三六年	高雄教會所	同上	同上	同上	上	同上	上
15	玉里教會所	大正三年	玉里教會所	同上	同上	同上	上	同上	上
16	北港教會所	(大正五年)	北港教會所	同上	同上	同上	上	同上	上
17	阿緞教會所	大正五年	阿緞教會所	同上	同上	同上	上	同上	上
18	林圯埔教會所	大正五年	林圯埔教會所	同上	同上	同上	上	同上	上
19	報恩寺	大正二年	屏東教會所	同上	同上	同上	上	同上	上
20	高上寺	大正二年	高上教會所	同上	同上	同上	上	同上	上
21	麟洛教會所	不明	麟洛教會所	同上	同上	同上	上	同上	上
22	竹山教會所		竹山教會所	同上	同上	同上	上	同上	上
23	西螺教會所		西螺教會所	同上	同上	同上	上	同上	上
24	羅東教會所		羅東教會所	同上	同上	同上	上	同上	上
25	東港教會所		東港教會所	同上	同上	同上	上	同上	上
26	新竹港教會所		新竹港教會所	同上	同上	同上	上	同上	上
27	大肚教會所		大肚教會所	同上	同上	同上	上	同上	上
28	虎尾教會所		虎尾教會所	同上	同上	同上	上	同上	上
29	白川教會所		白川教會所	同上	同上	同上	上	同上	上

浄土宗の台湾布教

朝鮮開教区

20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	寺院・教会・布教所名
方魚津教会所	蔚山教会所	善光教会所	馬山教会所	密陽教会所	大密蓮寺	大密蓮寺	大念音寺(全州)	大念江教會所	大念江教會所	大念江教會所	公州教會所	大州教會所	海州教會所	水原教會所	開城教會所	大念寺(龍山)	知恩寺	明昭寺	開教院	
不 明	明治四一年	明治四四年 (明治三五年)	明治三七年	大正五年	大正五年	明治四二年	明治三七年	明治三九年	明治三八年	明治四一年	明治三九年	明治三七年	明治三七年	明治三六年	明治四二年 (明治三四年)	明治二九年	明治三二年	明治三三年	開設年代	
															開城學堂	釜山教會所	仁洞開教院	明治三五年		
方魚津教会所	蔚山教会所	善光教会所	馬山教会所	密陽教会所	清州教会所	淨土寺	大念音寺	大念音寺	大念音寺	大念音寺	公州教會所	大州教會所	海州教會所	水原教會所	開城教會所	龜山教會所	知恩寺	明昭寺	開教院	大正一三年
なし	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	昭和四四年
"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	公州教會所	"	"	"	"	"	なし	"	"	"	昭和一三年
"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	昭和一六年
"	"	"	"	"	大蓮寺	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	昭和一九年

36	35	34	33	32	31	30	瑞芳教会所
大溪教会所	南河布教会所	浦塩布教会所	赤山布教会所	海豐布教会所	咬狗布教会所	瑞芳教会所	
"	"	"	"	"	"	"	不 明
大溪教会所	南河布教会所	浦塩布教会所	赤山布教会所	海豐布教会所	咬狗布教会所	瑞芳教会所	
"	"	"	"	"	"	"	"

52	51	50	49	48	47	46	45	44	43	42	41	40	39	38	37	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24	23	22	21	
城津	興南	順天	春川	裡里	羅津	茂山	吉州	咸興	釜山	新泰	光州	南州	江界	烏致	永洞	雄基	羅南	圓光	寺洞	新義	安州	黃州	兼二	新幕	三和	華頂	清津	金海	舊助	報恩	鬱陵	
教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	教會所	
〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	不	大正三	大正四	大正七	大正六	大正五	明治四	明治四	明治四	明治四	明治三	明治三	明治四	明治三	明治三	明治三	明治三	明治六	明治五	不	大正一	明治四
〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	〃	

樺太開教区

佛教文化研究

29	28	27	26	25	24	23	22	21	20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	寺院・教会・布教所名	開設年代	明治三五年	大正一三年	昭和四年	昭和十三年	昭和十六年	昭和十九年			
近幌教 会 所	泊岸教 会 所	千歳教 会 所	唐松教 会 所	保惠教 会 所	茶々田洲教 会 所	小地教 会 所	廣地教 会 所	真縫教 会 所	来迎教 会 所	光明教 会 所	東光教 会 所	新間教 会 所	泥川教 会 所	源空教 会 所	大光教 会 所	知恩教 会 所	内幌教 会 所	大徳教 会 所	大恵須取教 会 所	野田教 会 所	長濱教 会 所	開教 会 所	華頂教 会 所	三音寺	大緑寺	明照寺	開教 院	明治三八年			開教 院			明照寺					

名好教会所(準備中)

名好教会所
(準備中)

支那開教区(滿洲開教区、中華民國開教区に分立)

26	25	24	23	22	21	20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	寺院・教会・布教所名	開設年代	明治三五年	大正一三年	昭和四年	昭和一三年	昭和一六年	昭和一九年		
																										明照寺	明治三八年								
																										西照寺	大正六年								
																										正念寺	明治三八年								
																										旅順明照寺	明治四〇年								
																										安東寺	明治四二年								
																										善光寺	明治四四年								
																										福竜寺	明治四四年								
																										奉天寺	明治四四年								
																										鄭家屯教会所	大正六年								
																										東照寺	大正五年								
																										長春寺	大正四年								
																										撫順教会所	大正四年								
																										知恩寺	大正五年								
																										光照寺	大正五年								
																										海城教会所	大正一〇年								
																										吉林教会所	大正一〇年								
																										哈爾濱教会所	大正一〇年								
																										朝陽教会所	大正一〇年								
																										赤峰教会所	大正一〇年								
																										齋々哈爾教會所(龍江寺)	大正一〇年								
																										閩們教會所(閩島寺)	大正一〇年								
																										淨土寺	大正一〇年								
																										西安寺	大正一〇年								
																										牡丹江教會所(淨道寺)	大正一〇年								
																										淨土寺	大正一〇年								
																										西安寺	大正一〇年								
																										西安寺	大正一〇年								
																										西安寺	大正一〇年								

淨土宗の台湾布教

亜米利加開教区（ハワイ開教区・北米・南米開教区）

寺院・教会・布教所名	開設年代	明治三五年	大正一三年	昭和四年	昭和一三年	昭和一六年	昭和一九年
（ハワイ開教区）							
1 ハワイ浄土宗別院	明治四〇年		開教院	ホノルル浄土宗開教院	開教院	上同	上同
2 ハマクア浄土院	明治一九年	日本仏教会堂	ハマクア教会所	ハマクア仏教会堂	ハマクア教会所	上同	上同
3 ラツパホエホエ浄土院	明治三二年	日本仏教会堂	ラツパホエホエ教 会所	ラツパホエホエ 仏教会堂	ラツパホエホエ 教会所	上同	上同
4 カーチスタン浄土院	明治三三年	日本仏教会堂	オーラア教会所	オーラア教会所	オーラア教会 所	上同	上同
5 エワ教会所	大正六年		エワ教会所	エワ教会	エワ教会所	上同	上同
6 ハレイワ浄土院	明治四五年		ハレイワ教会所	ハレイワ教会	ハレイワ教会所	上同	上同
7 カフルイ浄土院	明治四二年		プウネネ教会所	プウネネ教会	プウネネ教会所	上同	上同
8 ラハイナ浄土院	明治四五年		ラハイナ教会所	ラハイナ教会	ラハイナ教会所	上同	上同
9 コロア浄土院	明治四三年		コロア教会所	コロア教会所	コロア教会所	上同	上同
10 カバア浄土院	明治四四年		カバア教会所	カバア教会	カバア教会所	上同	上同
11 ハヴィ浄土院	明治三八年		ハヴィ教会所	ハヴィ教会	ハヴィ教会所	上同	上同
12 コハラ浄土院	明治三五年		カッパウ教会所	カッパウ教会	カッパウ教会所	上同	上同
13 ヲーカラ布教所	大正九年		ヲーカラ教会所	ヲーカラ日本語 学校	ヲーカラ教会所	上同	上同
14 ハカラウ浄土院	明治三七年		ハカラウ教会所	ハカラウ教会	ハカラウ教会所	上同	上同
15 ワイナク浄土院	明治三八年		ワイナク教会所	ワイナク教会	ワイナク教会所	上同	上同
16 ヒロ明昭院	明治四二年		明昭寺	ヒロ明昭院	明昭寺教会所	上同	上同
17 ワイルク浄土院	明治四五年		ワイルク教会所	ワイルク教会	ワイルク教会所	上同	上同
（北米開教区）							
北米浄土院別院	昭和十一年				ロスアンゼルス 教会所		
（南米開教区）							
南米浄土宗別院	昭和二八年					上同	
マリンガ日伯寺	昭和四九年						

全体を通してみれば台湾に三十六施設、朝鮮に五十二施設、樺太に二十九施設、満洲に二十八施設、中華民国に十八施設、南洋（サイバシ）に四施設、ハワイに十七施設、北米に一施設、南米に二施設が確認される。（例えばハワイ開教区では現在十六施設であるように消滅したものと）総計で一八七施設がつけられたのである。

ついでこれらの施設の開設年代を整理して開教の展開をみることに

したい。⁽³⁾ 昭和四年以前は『開教要覧』の記載によりほぼ明らかとなる。明治期の開設は台湾（九）、朝鮮（二十七）、樺太（三）、満洲（七）、ハワイ（十五）で総計六十一施設である。

大正期には台湾（十一）、朝鮮（十三）、樺太（十三）、満洲（十）、中華民國（二）、ハワイ（二）で総計五十一である。

昭和期は十三年までとそれ以降とにわけてみたい。十年から十五年の期間がおけるからである。便宜上昭和前期と中期（以降）とする。

昭和前期では台湾（六）、朝鮮（十一）、樺太（十三）、満洲（八）、中華民國（五）、南洋（三）、北米（一）で総計四十七施設、昭和中期では台湾（十）、朝鮮（二）、満洲（三）、中華民國（十二）、南洋（二）、南米（二）で総計二十八施設であった。

総計からみれば明治期の開設は六十一施設、大正期は五十一施設、昭和前期四十七施設、昭和中期二十八施設となる。三十三%が明治期の開設となる。各開教区別にみると朝鮮（五十二%）、ハワイ（八十八%）が明治期に多く、樺太が大正期・昭和前期（九〇%）に、中華民國が昭和前期・昭和中期（八十九%）に集中していることがわかる。施設の数字は一つの目安にすぎない、樺太に布教がはじまるのは明治の終りである。ハワイではすでに明治期には施設の分布は終っていた。ハワイではむしろ大正・昭和期には、二世の出現などともに教化方法等の内容的な問題が問われることになった。異文化社会での伝道という立場を意識しつつ、二世への布教は一世とは異った方法が模索されていた。現地に即した布教がもとめられたのである。

それに対して、台湾・朝鮮では日本の新領土への布教という点で、現地に住む人びとの「日本」化が大きな流れとしてあった。その範囲のなかで現地の人びとへの布教と、日本人の布教という二つのあり方がみられたのである。具体例として台湾の場合を通して、初期の布教がどのように行われたかをたどってみることにしたい。

(一)

『開教要覧』は台湾の開教について「明治二十八年日清戦争の際台湾軍に従軍せし、橋本定暉は台北に、佐藤大道は台南に各々法戦を開き、次で台湾開教後援会東京に興るや其の援護の下に翌二十九年武田興仁仲谷徳全渡台して橋本の後をつぎ、又鈴木台運は佐藤の意志を継承す」と概括している。

台湾の初期開教は軍隊布教使にはじまり、有志の後援によった開教であったことが知られる。いわば国家主義的な色彩のなかに台湾布教がはじめられたのである。台湾開教の端緒を「浄土教報」の記事からおってみよう。

浄土宗の軍隊布教は管長日野霊端の時代にはじまった。

日清戦争勃発とともに「外征士卒慰問使」が任命されたことにはじまる。外征士卒慰問使は軍隊慰問使、軍隊布教使である。明治二十七年十一月荻原雲台（正使）、岩井智海（副使、後に正使）が最初の任命であった。つづいて大門了康（正使）が、その副使として林彦明が任命された。荻原・岩井は帰国すると清韓の布教の必要を述べた。林は征南軍に従軍して台北に渡り「六月十一日台北府に抵り而來、師団司令

部給與の宿舍に留り在ること五十九日、其間慰問法話、追吊を以て日を送りぬ……又は病院を尋ねて患者を慰藉し其他総督府を訊ね民政局を問ひ台北県庁に到りて慰辭を呈し兼ねて新領土に対する教化の施設方針に就て或は開き或は所見を陳へ以て窃に他日我宗宣教の方を講究せり……」(浄土教報二二八号)と書いている。浄土教報誌上につづけて台湾の民情、風俗、信仰等について報告している。こうした具体的な動きをうけて「台湾の宣教」が社説等で論じられてくる。明治二十八年十月、林と交代して佐藤大道・橋本定暲が南征軍慰問使兼布教使として渡台した。当初は軍隊に同行して布教にあたったが、佐藤の「台湾通信」(浄土教報二四〇号)に「十五日晴……熟々思考するに兩名台南の地に在り師団と共に凱旋せば台北淡水地方より情況を視察する能わす本部の御指揮を仰き一名は台北方面に錫を移さんと橋本氏云ふ……」とあるように、佐藤は台南を、橋本は台北を拠点として視察しつつ軍隊布教を行って将来の布教の準備を行った。

橋本は明治二十九年、六月二十一日真言宗の小柴豊嶽、真宗の紫雲玄範と計って「台湾開教同盟事務所」を設置した。その目的は「開教上和合を本とし互に相提携して以て乱後の人心を慰撫し王化を補翼するを本旨とす」、また「慈善其他教化適應の事業を興起するを目的とす」などの規約にみるができる。また五月には大日本台湾仏教会を組織した⁴⁾。こうした準備をすすめつつ、布教使として來台する仲谷徳念、武田興仁の布教所として猛胛万安街にある海山館を借りた。

明治二十九年六月、仲谷と武田が、布教使としてついで十一月には嶺原惠海が台湾語研究のために自費留学した。実質的な開教はこの三

人によって担われることになる。

この当時の様子は「台北教信」(浄教二六二号)等に報告されているて概括してみる。

日本からの布教使は真宗本派では八名が派遣されており、台南の四名は教育事業に従事し、台中の二名は軍隊布教を主となし、台北の二名は土人布教(信徒五、六十名)を行っており、真言宗では四名の布教使が日本人布教を中心として行っているという。この他最大の勢力は曹洞宗で十名を超える布教師を教え、布教、教育に他宗に優れていると伝えている。

神道においては猛胛学校を設けて日台両語の教育事業を行っている。これに対して仲谷、武田は真宗、真言宗と三派合同で児童教育のための明倫学校を七月二十七日に開校したと伝えている。

しかし、布教所は「……城外の町端に存する零碎破壊せる辻堂を借得て漸く之を布教の中心となさんと欲するに過ぎず、而して此堂も十分の修理を加ふるに非ずんば到底物の用に立つべきにあらず」と仲谷は渡辺海旭に訴えている。仲谷、武田は小柴豊嶽の祠堂をかりて宿舍とした。しかしその布教場も使用にたえない状況であった。明治二十九年八月に小石川光円寺を事務所として「台湾伝道援護会」が不染信翁、小林瑞成、渡辺海旭の発起によって組織された。「台湾布教者仲谷武田両氏の為に謹むで資を十方諸大徳に懇請す」、と題して義捐金の募集が行われたのである。

反応は素早く、九月三十日には九十円を集めている。

仲谷は芝蘭にある土語研究所で、台湾語の修得に専念し武田は昼は

事務とり、夜は艋舺の土語学校に通学して語学の勉強につとめた。

海山館も台湾伝道援護会の義捐金三百円によって修復が終えて、二月二十五日に開教式が挙行された。堂宇の規模は、「煉瓦造にして、奥行八間にして、中央に総瓦敷、五間と三間の本堂あり、左側に一間半に五間の応接所を有し、右に居室及炊事場あり……」と伝え、また、明倫学校は生徒四十八名を教えて順調であることを報せている。

台湾開教も、ようやく、その緒についたが浄土宗門の組織的協力を得るにいたらなかった。期待された第三次定期公会において布哇、台湾の開教については一宗の事業として制度化されえなかったのである。台湾伝道の義捐金募集期限も第三公会までとされていたが延期をせざるをえなかった。

しかし、布教の成果は実って三十年五月の「台北教信」では「檀信徒、内地の信徒は今に四十余名あり、土民の信徒を加えは凡そ二百に上らんか教会組織を設けて攷々布教の積にて、現時二三有力者と協議中にあり遠からずして多少の効果を見るに至らむか。

(二)布教場新設の計画……本月よりは八芝林、錫口、和尚州に布教場新設の計画にて日々努力しつつあり……」と記している。

より具体的な布教状況を台湾伝道援護会に報告された「台湾伝道実説報告」からみていこう。

布教範囲は台北を中心にして4 kmから20 kmの距離にある擺接堡、芳蘭堡、文山堡、大加納堡、海山堡である。各堡に毎月一回もしくは二回の出張布教を行う。一回の布教は十人から二十人の土民の出席がある。中心となる台北布教所では日本人のために毎月一回、土人のため

に毎月二回の説教が行われている。

日本人信者は三十名程あるが来聴は三〜五人である。台湾の人は二七四名の信者を得、出席も多いが、そのほとんどは「茶菓を供するを得るを目的」としているという。こうした現状をふまえて布教拡大の当面の課題は出張所の確保と、附属した学校を設置して教育をはかることにあると報告している。

台湾人の教化と日本人教化との併行は台湾布教の基調となる。

六月十七日武田興仁はマラリヤにかかって急逝した。武田の計報と時を同じくして宗務庁では布教制度の改善を企図して台湾に二名の視察使を送ることに決した。他方山口県極楽寺住職である三隅田持門は韓国の布教に出發した。

七月九日白石堯海・岩井智海に「台湾澎湖沖繩鹿島県下大島及朝鮮釜山仁川開教視察ノ為ノ出張を命ス」との辞令が下った。こうした宗門の動きに対して武田を欠いた台湾では嶺原惠海の協力を得て仲谷は布教場を新設し、浄土宗台北教会を組織し、日本人信徒も五十名をあつめていた。八月十九日には八芝林出張所の開場式を行い、士林出張所、德行林出張所（以上八月開場）にも看板をかかげた。明治三十一年一月四日には景美街出張所、一月二十二日に三張墾庄出張所、一月六日桃仔園出張所を開いた。仲谷は台湾の開教策として台湾語の研究、布教場の建築、土人教育の三つを当面の課題としている。先づ台湾語の研究においては「台湾の土語をもって教理を話さんとす。望むべくして能はざる事なり」と述べて「寧ろ台湾人に日本語を学ばしむるに若かず」との意見をあげて、真に教化を行うならば台湾語の必

要は不可欠であることを主張する。さらに仲谷は日本人への布教と台湾人への布教は分業すべきであるという。両者には文化的差異があるから伝道の方法にも違いがなければならぬとする。早急に行わなければならないのは布教者の側の台湾語の修得であることを強調している。ついで布教場の建築である。「……よし建立の目的莊嚴の主意此に在らざりしとするも、吾人の実験は其物の信仰を誘起し、宗教的徳義を涵養する上に大なる効力ある毫も疑ひを狭むを許さざるなり、故に此外觀的方法即教会所の建立は、此土の開教に欠くへからざる事業にして是又刻大の急を要するものたらざるへからず」と宗教施設のもつ意味を説いている。

第三に教育の必要を論じている。台湾においては教育家は最も尊敬されている。「……教育に依て師弟の關係を造り、引て其父兄及一般の尊敬を誇起せしめは、吾人の目的は容易に達するを得……」とみている。台湾の慣習を知り、その風習をとらえて布教の効果を考えている。

台湾の布教は台北教会場においては大体は日本人、各出張所においては台湾人の教化を主としている。白石、岩井の第五回開教視察報告によれば明治三十年には一一八七戸の信徒をみている。

明治三十一年五月三十一日仲谷徳念はベストに罹り逝去。明治三十一年五月台湾伝道援護会は義捐金総額千二百九五円六銭を集めて開教区制度の成立とともに閉会した。

台湾の開教は佐藤・橋本の準備段階を経て、仲谷、武田によって実施段階に入った、しかしその活動は「台湾伝道援護会」の後援による

私的なものであった。開教区制度が宗門の制度となるのは明治三十一年であった。

ハワイには「布哇宣教会」、「布哇宣教使費募集事務所」が、台湾には「台湾伝道援護会」があつて後援をなした。

これに対して韓国の開教は、三隅田持門の単身布教によつてはじめられた。三隅田は釜山の信徒松前才助の二階に仮教会所を設け、四十戸（二二五人）の信徒を得た。三隅田の布教は教会（仮）での説教が毎日一、六の日と月の二十三日、二十五を定例とし、他に日本軍の守備隊（毎週火曜日）、軍艦布教を行つてきた。日本人布教の一方では将来の韓国人布教をめざして韓国語の修得につとめていた。釜山教会所が新築落成するのは明治三十二年である。十月二十月に落成式が行われた。

こうした開教実績が制度をみとめさせた。明治三十一年の臨時宗会では白石、岩井の視察報告もあつて開教区の設置案が提出された。

(三)

海外布教が宗門の公的事業として制度化されたのは明治三十一年四月十四日発布の改定宗制においてである。開教区区域は同年四月の第二臨時宗会において決定された。提出された議案第十号には第一開教区、鹿児島県及大島諸島沖繩県、第二開教区、北海道、第三開教区、台湾各地及澎湖島、第四開教区、韓国京城、仁川、釜山、元山、鎮南浦、第五開教区は布哇であった。区域の決定とともに予算案も提出された特別会計として提出された予算によると第三開教区（台湾）に一

万三百六拾一元六拾錢、第四開教区(朝鮮)に七千六百廿式円五拾六錢、第五開教区(布哇)に一千四百廿四円六拾七錢二厘である。特別会計の歳入予算が三万円である。通常会計予算が四万七千三百五十七円九十四錢四厘である。宗務の開教への資金投入の大きさから開教への姿勢が推定できる。

開教区の予算内訳で気がつくことは、人件費、布教費と並んで語学教育に関わるものの経費が高いことである。台湾の場合をあげてみる。

第二開教台湾の開教費(一万三百六拾一元六拾六錢)

- 第一目 開教区長年俸 金三百円
- 第二目 布教費 金三千七百円
- 第三目 学校創業費 金五百円
- 第四目 語学教授二名年俸 金六百元
- 第五目 語学生式拾名扶助費 金三千六百元
- 第六目 土人生徒式拾名賞与費 金一百二拾円
- 第七目 書記使丁費 金五百円
- 第八目 借館費 金参百六拾円
- 第九目 開教区長及語学生渡航費 金六百八拾一元六十六錢

この予算に対して、備考として説明が附されている。浄土教報(二二二号)より引用してみよう。

台湾開教第一ノ着手トシテ先ツ台南、新竹若義、彰化、恒春、宜蘭、台東、安平、打狗桃仔園、滬尾、鹿港、蘇澳、卑南、紅頭、澎湖、花

蓮港ノ各地附近ニ語学研究所ヲ開設スルモノトス

語学研究所ニ於テ教養スヘキモノハ本宗僧侶ニシテ支校卒業以上年齢式拾五年以下ニシテ相当学力ヲ有シ至誠ニシテ忍耐アリ台湾布教師タルニ堪能ナルベキモノ式拾名ヲ撰定シ内拾三名ハ福州語三名ハ広東語式名ハ熟蕃語式名ハ生蕃語と分科就学セシムルモノトス、但生蕃語熟蕃語就学生ハ六ヶ月ニテ卒業セシムル方法トス

語学研究所内土人兒女教育科ヲ開設シ毎月筆墨紙料ヲ給スルカ若クハ毎月未賞学法執行位ヲ標準トシテ之ヲ実施スルモノトス

語学研究所ニ事務員一名国語教授一名土語教授一名蕃語教授一名ヲ置キ兒女教授ハ土語研究生ニ於テ担任セシムルモノトス

開教使の養成と現地での教育とくに語学教育が重要な要素となっている。

浄土宗の開教費に対して他宗についての予算も参考としてあげている。台湾への布教費は真宗本願寺派が五万円、大谷派が一万五千元、曹洞宗が一万円とある。

しかし予算は大幅にけずられ、台湾が四千元、韓国が二千元、布哇が六百元、さらに韓国僧の教養費として三百六十円が加わって可決されたのである。予算が削減されたとしても教団の制度のなかくみこまれた意義は大きい。多くの開教使、留学生が相ついで現地に派遣された。

八月六日の教令で第一開教区鹿兒島県及大島諸島、沖繩県、第二開教区、台湾各地及澎湖島、第三開教区、韓国京城、仁川、釜山、元山、木浦、鎮南浦、第四開教区、布哇と変更された、八月十五日付で第三

開教区開教区監督（韓国、布哇）に白石堯海が任命された。九月一日付で中谷在禪が第三開教区開教副使に任命、九月十九日戸倉隆門が「方語研究生トシテ第三開教区へ留学ヲ命ス」との辞令が下された。

九月二十四日付入江泰禪が第二開教区開教使として、九月三十日付で松本活道、榊原貞祥が第二開教区開教副使として台湾布教が命じられた。またすでに渡台している鈴木台運、嶺原惠海は第二開教区開教副使に九月三十日付で任命された。十月二十七日付伊藤祐晃が第三開教区開教副使に任命、と台湾、韓国への開教従事者派遣が相ついで行われた。

開教地でも布教者の派遣をもとめていた。例えば韓国仁川に向かった中谷在禪は六日に仁川に上陸、岩永利七に連絡をとると八日には数名の人びとが集まり教会所設置が決議された。

とりあえず別荘をかりて仁川教会所が設けられることになった。中谷は「従来の建築物を利用して恰格なる教会を得る、此の如く設置の議確定する此の如く速なるは一は機縁の熟する所なりとはいへ、在仁信徒諸氏が熱信によらざれば、此の如く急速に議決進捗する豈に得べけんや……一面はまたこれが為めに予が志望たる韓語研究と韓人教化を第二位に置くに至れるを悲むものなり」と浄土教報（三四〇号）に伝えてきている。

十一月七日に教会設置許可を得、十一月十八日の十夜法要には三十五名、十九日には四十八名の参詣者をむかえている。二十七日には釜山教会所の本尊を迎えて入仏式を挙行している。すでに信徒は五十六戸、婦人教会加盟者は六十一名を数えるにいたっている。

戸倉は仁川教会所に在留し、烏田は京城に浄土宗教会所を開いた。

明治三十二年にはいとと第四開教区（ハワイ）に八寿田大定、田中摩訶衍が開教副使に、三隅田持門が開教副使に任命された。方語研究生としては永瀬哲哉、尾崎順寛（明治三十一年十二月廿四日付）、木村信仰、稲岡竜禪（明治三十一年十二月廿六日付）が台湾へ留学を命ぜられている。

二月六日付をもって第三、第四開教区監督の白石堯海が辞職、堀尾貫務が二代監督に就任した。

韓国には釜山教会所（知恩寺）、仁川教会所（明照寺）が開かれ、京城教会所は烏田にかわって伊藤祐晃、方語研究生の戸倉隆門が移った。名称も浄土宗開教院（京城羅洞）と改称した。

明治三十三年四月五日付で第三開教区開教使長に広安真随が任命されて韓国開教は実質的な宗門の事業となった。

台湾には入江泰禪（開教使長心得）が開教本部である台北布教場を拠点として艋舺・士林・德行林・景美街・大稻埕・三重埔・滬尾・淡水・錫口・和尚任の出張所を担当し、台南出張所に鈴木台運副使、新竹布教所に榊原副使（出張所は大湖嶺、桃仔園、海山口）、基隆出張所に松本副使（出張所は暖々街、水辺脚）が任せられた。さらに艋舺營盤頂出張所は媽祖宮（一月二十八日）へ移転、新竹布教所は塗城内福德祠、基隆出張所は新店街城隍廟、淡水出張所は定光古仏廟に移転して充実をはかった。

開教使の派遣によって台北の布教体制はととのった。台中には五月より水沢純澄が彰化布教所を開き、台湾人の教化をはじめていた。台

南には鈴木台運が独自の布教をすすめていた。

明治三十五年九月一日付の報告によれば、鈴木は台南布教所を拠点に聖王公廟出張所、保安宮廟出張の二出張所を設け、さらに喜樹社出張所、灣裡出張所、安平出張所にも布教を開始している。

台南布教所では、毎月二十五日が「土人開教日」とし、各出張所で台湾人教化を行い、日本人教会日は陽暦二十五日に開いている。台湾人の信者は二百戸をこえて増加しつつあると報じている。

台湾布教は日本人布教と台湾人布教とにわけられる。例えば新竹布教所においても「内地人拾五名土人五百名の信徒を得」（教報六七）と伝えている。

明治三十四年、開教使長松本赫然の集計によれば、台北における信者は内地人信徒一百戸に対し、土人信徒二千戸である。他宗では真言宗（内地人信徒四百名）、真宗大谷派（内地人信徒五百人）、日蓮宗（内地人信徒百戸）が日本人のみを対象とした布教を行い、浄土宗と曹洞宗（内地人信徒三千人、土人信徒三万人）、真宗本派（内地人信徒五百戸、土人信徒三千戸）が日本人と現地人とに布教を行っている。

以上の結果から松本は浄土宗の布教方針を現地人教化から日本人教化にきりかえることを提唱している。「而して各宗か土人急化の非を悟り内地人の間に基礎をしめんとし一方には建築已に成り整理時代に属するときに当って好んで土人の巢窟に入り力を土人に致さんとして反て基礎愈々傾きて……」（教報四六七）という。仲谷・武田以来「本島人教化を主旨」としてきたあり方に変更をもとめている。しかし台湾布教の方向は台湾人教化にあることにかわりはなかった。

『開教要覧』に載せられた台湾開教区の頃で将来の希望として「一、三百八十万の土人教化、二、之かためには土語の習得、三、優秀なる開教使の養成」があげられていることからわかる。

さて、台湾の初期布教の実情をおってきた。台湾での布教は日本からの移住民、軍人等への宗教的救済と現地の人びとの教化運動という二つの側面をもっていた。このうち初期のあり方は後者に重点をおいたものであったことは明らかである。しかし教化の筋書は、きわめて単純であった。大筋では国策にそったものだったとしても、その筋書は「宗教の力をもって人民を開導し新領土の人民をして真の皇民と化する……」（教報三二三号）とくにあった。つまり仏教による善導教化である。とくに曹洞宗とともに現地の人びとの教化に力点をおいたのは大きな特色であった。いわば教化運動の中心的課題は、異文化社会の人びとを「日本化」することにあった。

同時期にすすめられていたハワイ布教は日本（系）人の「アメリカ化」にどのように対応するかが大正期以降の中心的課題であった。これに対して台湾では現地の人びとを「日本化」することがもとめられたといえるだろう。

しかし、その過程は単純ではなく布教の展開とともに段階をおった教化策がとられたことも事実である。

註

(一) 表I・尚設立年代で()のものは年代が必ずしも明らかでないものである。

また不明としたのは、本調査期間中(昭和五十九年三月末日)にはわからなかったものである。

表 I 開教区寺院施設開設数

	明治期	大正期	昭和前期	昭和中期	計
台湾開教区	9	11	6	10	36
朝鮮開教区	27	13	11	1	52
樺太開教区	3	13	13	0	29
満州開教区	7	10	8	3	28
中華民国開教区	0	2	5	11	18
南洋開教区	0	0	3	1	4
ハワイ開教区	15	2	0	0	17
北米開教区	0	0	1	0	1
南米開教区	0	0	0	2	2
計	61	51	47	28	187

(4) 台湾開教同盟の発展した形か、それとも別の組織か明らかではない。
 ここでは別の組織としてあげた。

(2) 現在では浄土院となっている。
 (3)

シュエジン派の研究(続)

——三祖から十一祖までを中心に——

シュエジン派は、一九世紀後葉ミンドン王時代に成立した戒律遵守を標榜する、ビルマ上座部の一派である。いまだ一二〇年ぐらいの歴史でしかないが、宗教集団としての視座からみたシュエジン派の時代区分は、草創期、確立期、安定期に分かちうる。

宗教集団が発足し確立するためには、強い宗教信条をもつカリスマ的存在の人物と、確固たる組織が不可欠である。この点に関して、シュエジン派は満足のいく条件が備わっていたため、それは短期間に順調に宗教集団を形成したのであった、と考えられる。なぜならば、開祖シュエジン僧正に多分にみられるカリスマ的要素と、第二祖ウィットダーサーラ僧正が果たした僧団への組織化への多大の貢献とを、その教団史を検討すると、如実に指摘しうるからである。

シュエジン派管長は、現在まで十一代を数えるが、草創期——開祖シュエジン僧正、確立期——開祖と二祖ウィットダーサーラ僧正、安定期——三祖以降十一祖まで、と配当して考えることができるであろう。

ただし、草創期と確立期については、亜細亜大学アジア研究所紀要

シュエジン派の研究(続)

生野善應

に、「⁽¹⁾シュエジン派の成立——再生ビルマ上座部の一形態——」と題して、小論をすでに発表した。従って、この二期に関しては、簡単にふれ、主として安定期について、ここでは論述したいと思う。

一、シュエジン派の成立——草創期

シュエジン派が成立した一九世紀後半のビルマは、植民地勢力の侵潤によって、伝統的価値を否定する勢いの西欧文明の流入と経済的混乱が渦まいていて、社会不安が高まり、その結果、影響を受けた少なからぬ上座部僧衆に戒律弛緩が蔓延する傾向があった。この傾向に対して、教団と国家の両者が宗教浄化・振興に取組んだのは興味深い。古くからビルマ社会の混乱期には、そのつど仏教振興・浄化の政策がとられた。それは、仏教が伝統的にビルマ諸民族大多數の精神的支柱である上に、上座部僧が果す村落での指導的役割が顕著であって、ビルマ諸民族を統一とまでいかなくとも融和させる理念と力を仏教が持つと考えられたからである、と思われる。

ミンドン王(一八五三—一七七八)が積極的に仏教振興・浄化策を採った

のは篤い信仰のみに基づくのではなく、諸民族を、間接的にであれ、僧院を通じて融和させる理念として、また西歐異文化に対抗する理念として、仏教のメリットを王が認識していたからである、と考えられる。

いっぽう、戒律遵守の伝統的サンガの復活を提唱した戒律僧も少なからず存在し、戒律僧のインナー・グループがいくつか育成されていた。その中からシュエジン僧衆が一派へと急成長した原因は、シュエジン僧正の果たした役割に負うところが大きい。

⁽²⁾ シュエジン僧正は、一八二二年、シュエボに近いラドー村シュエジンにて出生。十四歳で得度して僧門に入り、ティロン僧正に仕えたが、一八四二年具足戒を受け、サーガラ師と呼ばれ、法臘を重ねて長老となった。

シュエジン派の発展は、僧正が戒律伝統の主流にあつて、戒律遵守の生活を送る僧として著名であつたことに加えて、彼の資質であるカリスマ性が大いに関係する。すなわち孤立的傾向の強い戒律堅固な多数の上座部僧が、僧正の個人的魅力を慕つて、周囲に集まり、自然発生的にサンガが醸成されたばかりか、僧正は、青年僧時代から、ミンドン王を布施者(ダーヤカ)とする恵まれた環境を享受したのであつた。そのため、伝統的ビルマ上座部集団とは別立した動きのシュエジン僧正にも、王が崇敬し援助を惜しまず、僧団内からの強い批判も抑止されてしまい、また政治的メリットから、王は僧正を宗教浄化政策に於て中核的位置に置いたことで、シュエジン僧正を中心にした僧衆が一派へと急成長したのであつた。

要するに、戒律僧グループを中心にした一九世紀後葉のビルマ上座部再生運動において、シュエジン派の成功は、ミンドン王の宗教浄化政策と呼応した、私的な因子もふくむきわめて効果的な展開に依るところが大きい。

シュエジン派の最初の僧集団の存在は、一八六〇年、ミンドン王の要請に応じて、マンダレーに入浴した僧正に、マンダレー城北域に王の施与せる五僧院が建立され、弟子たちの修行の場が樹立した時である。この年の前後に、シュエジン僧正は、弟子の修行生活指南書『仏法と律』(Dhammavinaya)を整備し、かつ王がシュエジン派の分立(Ganavinitthi)を認知したことから、一八六〇年はシュエジン派成立の第一段階と考えることができる。

しかし、これは、ビルマ上座部による認知を受けた意味ではなかつた。シュエジン派僧衆の増加に伴ない、戒律僧のインナー・グループではすまなくなり、伝統的ビルマ上座部との亀裂が表われた。宗教会議(ツードンマ)はシュエジン僧正に出頭を通告し、シュエジン派はこれを無視し態度を硬化させたが、王は内紛を察知して、ツダンマからの報告を受けるや、伝統的ビルマ上座部をしてシュエジン僧正一派の分立を認めさせたのである。これがシュエジン派成立の第二段階である。

そして、一八七一年、第五結集が開催された時、同派の存在がビルマ上座部僧全体に公的に認知された。これをシュエジン派成立の第三段階と考えることができる。国王主催の第五結集に不参加だったシュエジン僧正とその僧衆に対し、上座部僧団は王の尊崇篤い、著名な戒

律僧であるシュエジン僧正を厳格に処罰することを得ず、逆に戒律弛緩のきらいがあった上座部全体が戒律遵守を標榜するインナー・グループであるシュエジン派・オッポ派・ゲトウィン派の存在を公認する形になってしまったのである。

二、宗派としての組織化——確立期

シュエジン僧衆が初期に於て、教団形成に成功した要因には、僧正の個人的魅力に加えて、適切なる組織、整備された規則、活潑な伝道活動が挙げられる。伝道活動は、スリランカや植民地化していた下ビルマに巡錫した開祖の貢献度が大きい。しかし、僧集団（サンガ）の組織と規則の整備に関しては、開祖のほか二祖ウィットダーサーラ僧正に大はばに依存している。

シュエジン派の組織化の濫觴は、まず一八六〇年にみられる。⁽⁴⁾ タン・トン博士によれば、一八六〇年、開祖は王師となると、マンダレーで有能な上座部僧六名選び、ブレインとして、サンガ管理を委ねた、という。

実質的なシュエジン派の組織化は、まず第一に、ビルマ王国内の教区別分割統制の形式を採って、第五結集後に着実に進められた。一八七二年、ミンドン王が上ビルマ七地区に於けるサンガの管理運営を依頼すると、僧正は、直ちに、七地区の設定と各地区の教区長 (gains-gyok)、副教区長 (gains-olk)、教区長補佐 (gainsank) を任命した。ティボー時代 (一八七八―八五) にも、シュエジン僧正に九地区のサンガ管理を一任している (一八八一一年)。この地区は、主として上ビルマ及

びイラワジ川沿いの中部ビルマである。当時、すでに下ビルマは英領であったから、九地区はほぼビルマ王国全域である。

これらは、一面では、国家権力が公然とシュエジン派を使って、ビルマ上座部サンガを分割統制したことを意味するが、シュエジン派にとつては、教勢の拡充と、強力な中央集権的体制の整備に役立った。開祖の時代に、その基礎ができたのである。

また、第二に、シュエジン派は、教団規則の整備の形でも徹底している。シュエジン僧衆が宗教集団の構成員として、共通の宗教的行動型式・宗教的態度を持ち、教階制度の中に組み込まれるには、教団規則が整備されていなければならない。それは『シュエジン派行儀法』(Shwegyikinhongyi) に記される。これは二〇則と三〇則に分かれ、前者はシュエジン僧正が成文化したもの、僧院入房手続生活、規律要項、僧院構成員相互関係の約束事からなる。三〇則は二祖ウィットダーサーラ僧正が一九〇一年に著わしたもので、シュエジン派独自の精緻な規則である。そこには、(一) 宗教集団としての体制強化の条件、(二) 若年僧の生活指導法、(三) 上座部僧としての生活規律細目、(四) 在家特に女性信者との接し方を記す。

タン・トン博士も、二祖ウィットダーサーラ管長時代をシュエジン派確立期としているが、二〇世紀初頭には、シュエジン派の堅実な僧集団の骨組みができたとみてよい。

ウィットダーサーラ僧正は、⁽⁶⁾ 一八三八年、シュエボの生れ。ミンドン王、チボー王より称号を施与された。長くマンダレーに居住して、シュエジン派の組織化に尽力したほか、スリランカのサンガがビルマ

僧院に学僧を派遣してきたおり、自分の許で仏教研究をさせ、同国におけるシュエジン派の基礎を作った。また、タイに移住したビルマ人の求めに応じて、シュエジン僧を派遣し、また、同地の上座部戒壇の浄化に貢献しており、間接的であれ、シュエジン派の伝道活道での僧正の存在は注目されてよい。僧正は、一九一六年まで管長であった。

三、三祖より十一祖まで——安定期

宗教集団が組織的に成熟した状態に達したとき、あるいは環境が著しく変動するときには、集団は保守的になり発展よりは維持安定に力

が注がれ、組織上の新機軸や教学上の進歩は期待できない。一九一七年以降一九八三年の六五年間、三祖以降十一祖までのシュエジン派は、まさにこれに当嵌る。
 (7) この時代のビルマの社会相は、イギリスによる植民地体制の崩壊、第二次大戦下の英・日両軍激突による戦場化、独立国家達成、社会主義社会への変身と、めまぐるしく変動する。このような時代において、三祖以降は、シュエジン派教団の維持・安定に全力を傾注している。
 とところで、激動の時代を反映するように、管長がめまぐるしく交代した。わずか六五年間に、九人の管長(タタナバイン)が登場する。こ

草創期	確立期	安定期									
		①	②	③	④	⑤					
開祖	二祖	三祖	四祖	五祖	六祖	七祖	八祖	九祖	十祖	十一祖	
シュエジン僧正(一八二二—一八九四)	ウィットダーサー僧正(一八三八—一九一六)	チャイカサン僧正(一八五二—一九一八)	ダバイン僧正(一八五二—一九二七)	アーロン僧正(一八五〇—一九二八)	チャンタジー僧正(一八四三—一九二九)	ラドー僧正(一八五一—一九三五)	チャイラツ・パツチマヨーン僧正(一八六四—一九四九)	カニ僧正(一八六五—一九五一)	サンギン僧正(一八七〇—一九七二)	ミヤウミンヤ僧正(一八八九—一九七五)	ゾータヤーピウインタ僧正(一八八六—一九七五)
管長就任年	一八八一年	一九一七年	一九一七年	一九二八年	一九二九年	一九三二年	一九三五年	一九四九年	一九五一年	一九七二年	一九七五年
在位期間	一二年	二年…下ビルマ	一年…下ビルマ	一〇年九ヶ月…上ビルマ	九ヶ月	四ヶ月	二年八ヶ月	一年四ヶ月	二年二ヶ月	二〇年五ヶ月	三年(八年)

これは、激動する社会環境・政治体制に敏感に適応する資質が集団のリーダーに求められるために、シュエジン派の要である高齡の管長（タタナバイン）は、身心ともに過度の緊張を連続していられた結果、健康を害して短かい在位期にならざるをえなかったことによるものと考えられる。三祖以降の歴代管長の在位期間をみると、数ヶ月に満たない「短命」の僧正が少なくないことが知られる。

二祖が他界し、シュエジン派の伝統を受け継いだ後継者である、三祖より十一祖までの管長は、いずれも教団の維持と安定に全力を傾注しつづけたのである。総括的な言い方をすれば、開祖シュエジン僧正、二祖が教団を動かした開創期、確立期が過去つた後、社会環境、政治体制がシュエジン派の動静に対してイニシアティブを執る時代に移つてくると、管長（タタナバイン）は教団組織の維持、安定の強化に腐心するようになって、宗教集団としての発展は著しく萎縮してしまつたようである。

この安定期の教団の状況をつぶさに見るべく、五期に時代区分して考察してみたい。

- ① 民族主義運動に対するシュエジン派・対応の模索期（一九一七—一九二七）
- ② シュエジン派の教団機構の整備期（一九二八—一九三四）
- ③ 動乱期の宗教集団シレンマとパッチマヨン僧正（一九三五—一九五一）
- ④ ウ・ヌーの仏教国教化政策下のシュエジン派（一九五一—一九六

一）

⑤ ビルマ上座部機構の再整備期（一九六二—一九八三）

第一期

（一九一七—二七） 民族主義運動に対するシュエジン派・対応の模索期

一九二〇年代前半は、反英・独立運動を中心にした初期ナショナリズムにおける僧侶政治家の抬頭を特色とする⁽⁸⁾。ウ・オウタマやウ・ウイザヤを中心に、イギリス植民地勢力のキリスト教に対して、ビルマ伝統文化を支える仏教の昂揚をうたい、それを旗じるしにして民族主義運動を結集しようとしたのである。民族主義運動に対するシュエジン派の対応はどうであつたか。

二祖のウィットダーサーラ僧正が没した後、下ビルマ⁽⁹⁾はチャイカサン僧正、上ビルマ⁽¹⁰⁾はダバイン僧正がそれぞれ管長としてシュエジン派をまとめたが、チャイカサン僧正はやがて没し、シュエジン派は上ビルマを中心に統合されたとみてよい。そして、ダバイン僧正のもとに⁽¹¹⁾、第一回シュエジン派大会がマンダレーで開かれた（一九二〇年、六月二三日）。

シュエジン派大会が開催された一九二〇年代は、「ビルマ団体評議会」(The General Council of Burmese Association) [GCBA] の活動が積極的な時期であり、青年僧に政治への参加が強く呼びかけられた。これに応じて、ビルマ伝統を護持する立場から、上座部僧の政治的結束さえも出現したが、シュエジン派大会において、ダバイン僧正（三祖）は僧団としての対応を明確にしている。

すなわち、ダバイン僧正は、この大会で、シュエジン派の上座部僧

が自己規制に心掛け、安易に他の宗教関係者グループ僧和合(Sangha sangha)に加入して自己矛盾を起すことがないように、と忠告している。しかし、聖社会にこもり込み、陶酔的に自己疎外することは薦めない。シュエジン派にとって害とならないとの条件つきで、僧集団や世俗団体が決めた「企画」への参加を容認している。「企画」とは民族主義運動を念頭においたものと判断されよう。ダバイン僧正は、その「企画」がつねに人びとの精神的安定と社会の平穩を志向するものとの限定を定めているが、シュエジン派があくまでも宗教集団としては一線を画しながら、政治結社と協力する形をとった。これは、民族自決・反植民地運動関係団体との調整を計った動きと評価されてよい。

従って、シュエジン派は、一九二二年九月二日マンダレーを含む五地域に於ける植民地政府主催の仏法検定試験(パーリ語国家試験)をポイコットした。これは、同派が植民地政府に対しては妥協しない立場を表明したものである。このポイコットは非合法と非難されている。これに対して、ダバイン僧正⁽¹⁵⁾は第二回シュエジン派大会で聖社会の俗社会からの分立せる立場をふたたび闡明にし、管長として終始一貫した姿勢をみせた。

第二期

(一九二八―三四) シュエジン派教団機構の整備期

この時期はシュエジン派の教団機構教学の整備の面で、特筆すべき三つの事項がある。第一に、上・下ビルマに分裂していた三祖時代のシュエジン派伝統が一本化されたことである。第二に、シュエジン派

大会が第三・第四・第五と踵^{ついで}を接するように開催されて、シュエジン派管長継承者順位の決定、マンダレーのマハー・ウィットダーラーマ僧院の本山確定、教区組織(教区長・副教区長・教区長補佐)を基盤とするシュエジン僧のヒエラルキー、資格審査の規準の設置、全国規模の運営委員会の礎石作りなどを行ない、シュエジン派の機構を固めたことである。大会開催も三年に一度と定めた。

第三に、シュエジン派の教学統一が計られた。すなわち仏法推進委員を選び、教学院の設置、巡回布教師制度を発足させた。また師僧は弟子の異端説に責任を負う形をとり、教学統一への努力が推し進められた。

この期間の事情をいさゝか詳しく述べてみたい。一九二七年十二月二七日、ダバイン管長が没し、翌春⁽¹⁶⁾第三回シュエジン派大会がマンダレーで開催されて(一九二八年三月五日)、アローン僧正がシュエジン派四祖に選出された。しかるに管長は一年たらずで死去したため、第四回⁽¹⁷⁾シュエジン派大会が翌春(一九二九年四月二四日)下ビルマで開催され、チャンタジー僧正⁽¹⁸⁾が管長に任命されたが、同年八月には没している。そして、ラドー僧正⁽¹⁹⁾がシュエジン派六祖として管長に選ばれた。

以上のように、二年間に三管長の交代とそのつど後継者選びに開催された大会は、予期せぬ利点をシュエジン派にもたらした。度重なる各地での会合を通じて、宗教集団内の交流が活発になり、また末端に及ぶ組織が次第に充実徹底したのである。

第三回シュエジン派大会はマンダレーのシュエジン派本山で開催さ

れて、その決議では、管長継承者に、アーロン僧正（法ろう五八年）とバタミヤ僧正（法ろう六二年）両者を選出したとの表明に加え、教団管理の諸役が任命された。

すなわち、

① シュエジン派運営中央委員長と委員（四名追加）

② 仏教推進担当部長（一名）

③ 異端対策部長（一名）

④ 教区長（三名補足）

各教区で選出される副教区長（ガイン・オウ）・教区長補佐（ガイン・ダウ）を教区長（ガイン・ジョウ）の管理下に置き、彼らはシュエジン派運営中央委員の認可を得て、任命される。

これは、シュエジン派二祖が定めた宗教集団としての全国的組織を一段と徹底したものと見えよう。

第四回シュエジン派大会は、一九二九年四月二四日、上ビルマから一転して下ビルマの海港モールメインに三百人が結集して開催された。管長に年令八七歳のチャンタジー僧正を選出したのに加えて、次の決議も行なった。それは、(一)組織と(二)教学に関する多くの統制項目からなる。

(一)組織

① シュエジン派本山を西ウィットダーラーマ僧院と定める。

② シュエジン僧の管長への絶対的服従の要請。

③ シュエジン僧の資格審査規準の設定。

(二)教学

① シュエジン僧は、異端説抑止の責任を担うこと。

② 学僧の論文発表に際しての四条件の設定。

(a) 上層部の僧の検閲、(b) 上層部の僧は、その内容が不適当な場合には、出版を控えさせることができる。(c) 上層部の僧は検閲後に推薦文を添える。(d) 在俗者の出版も、推薦文があれば、認められる。

③ 教法試験（バーリ語国家試験）にすぐれた成績が収められるように、若年シュエジン僧を指導する。

第四回大会では、シュエジン派運営中央委員会が主導権をもって、会議を進行させた。

議長報告によれば、同時点のシュエジン派の教勢は、比丘九一三六名、僧院一三五七（上ビルマ、比丘五六三六名、僧院七五六、下ビルマ、比丘三五〇〇名、僧院六〇〇）であり、僧院・比丘数の面での増加が目される。ちなみに、六年前の第二回大会では、比丘八五二九名、僧院一二八であったからである。また、タイ・スリランカ・インドへの布教も実施してきたという。こうした教勢の拡充は、組織の充実によるものに他ならない。これは、シュエジン派に於て、中央委員会を核にした、全国のシュエジン派の各僧院の僧院長、一般比丘などに及ぶ、二世ウィットダーサーラ僧正が定めた全国的組織が、ようやく実働して成果をあげはじめたといえるものである。

第四回大会の終了後、四ヶ月にして、高齢のために、チャンタジー管長（タタナバイン）が没し（一九二九年十一月）、ために第五回大会が開催された（一九三〇）。この時期に、呪術的要素を多分にもつ反植民地

運動であるサヤ・サン事件が起きた。社会変動の兆しがある折、シユエジン派は、政治運動には一切関与せず、宗教集団という殻の中に、とじこもるが如くに、上座部としての色を強く出してガードを固めている。

第五回⁽²¹⁾シユエジン派大会は、風雲急を告げるなか、一九三二年七月七、八、九日と三日間に亘って、マンダレーの本山に比丘六五〇人が結集して行なわれた。

この大会は、第三回、第四回大会に並んで、シユエジン派の組織と教学の一段の充実を決議し、布教に力を入れたのを特色とする。

その決議文によると、

(一)組織

①新管長(タタナバイン)にラドー僧正を選出し、四名の補佐役を任命した。

②中央委員会の下部組織に地方レベルの委員会を設置する。

③大会を三年に一度の割合で開催するが、タタナバインの意向で、臨時大会を開催できる。

(二)教学と布教

①巡回布教師の任命(三名)

②教学院の設置(二五名)

③シユエジン派規則に関する試験委員会委員(六名)

④戒律遵守の喚起——金銭所持禁止、キンマの使用禁止、午後の喫煙禁止、観劇の禁止、オランダ製の上質の法衣の禁止

⑤比丘は師僧の指示を厳守し、戒律を遵守しなければならない。

これを満足しなければ、他の僧院などへの研修は認めない。出家数も漸増し、一九三一年現在、ついに、比丘数一万名を突破した。比丘一〇二九〇名、僧院一三七四(上ビルマ、比丘四四三二名、僧院六八五、下ビルマ 比丘五八五八名、僧院六八九)。

第三期

(一九三五—五二) 動乱期の宗教集団のシレンマとパッチマヨーン僧正

一九三五年にラドー僧正(六祖)が他界した後、管長(タタナバイン)となったパッチマヨーン僧正(七祖)の時代十五年間は、反植民地運動の激化、日英軍によるビルマの戦場化、ビルマの解放と独立達成といった、ビルマ社会が大動乱の渦中にあった。

サヤ・サン事件に象徴されるように、一九三五年から一九四〇年までは、反植民地運動が宗教ともからんで激しかった時期である。一九三八年七月三十一日、仏教徒を刺戟する文書が流布して暴動の発生を呼び、マンダレーでは警察が発砲して僧七名が死んだ(一九三九年二月十日)。

こうした事件は、上座部に政治と一体化してビルマ社会の発展に寄与すべきかどうかを、問いかける機会となった。しかし、シユエジン派は純粹に宗教集団へと充実を計る道を選んでいる。第六回⁽²³⁾シユエジン派大会は、チャイラツ・パッチマヨーン僧正を管長(タタナバイン)に任命したが、この時の決議は、それを物語るものである。

この大会は、ラングーンの高校で、一九三六年四月三、四、五日と開催され、二八〇名の代表が集まり、教学面に力を入れた次のような

内容をもり込んだ決議をしている。

- ① 教法学院の職務の充実
- ② 教法試験（バーリ語国家試験）対策
- ③ 全比丘への修行実践三ヶ条の決定
- ④ シュエジン派開祖二祖三祖の著作研究の充実化

この決議は、教学という政治とは無関係の分野への逃避的傾向も感ぜられるが、宗教集団としてシュエジン派僧の統合を計り、社会的に混乱した時期を乗切る点では、極めて効果的ではなかったかと、考えられる。

また、一九三九年には、シュエジン僧シン僧正がアッガマハーパンディタの称号を受け、インドに研究に赴いた。これは右の決議に沿ったものである。

日英両軍のビルマ国内での抗争は、反植民地運動に油をそそぐ結果となり、一九四四、五年のビルマ社会は一段と無秩序に陥っている中で、パッチマヨーン僧正のもとにシュエジン派は、高踏的ともいえるポリシーを以て、十一年間に亘って、俗社会の動きに抱きこまれないような聖社会の維持に当り、一九四八年の国家独立の時期を迎えるのである。

このことが成功裡に行なわれたのは、管長パッチマヨーン僧正が若き頃にスリランカ・タイで研鑽し、特にバンコクでは布教も行なった識見の高い人物であり、宗教集団の政治への参画の危険性を鋭く察知していたからである、と思われる。

パッチマヨーン僧正は、一九四八年八月一日、独立ビルマ政府から、

上座部主管に任じられているが、動乱期に於ける僧正の対社会的姿勢が評価されたものではなからうか。

パッチマヨーン僧正の業績は、独立後にも顕著なものがみられる。それは、大戦後初のシュエジン派大会において、将来の同派の命運を托する枠組みとなった『シュエジン派憲章』⁽²⁴⁾の制定を取決めたことである。

『シュエジン派憲章』の起草は、難産であった。その前文によると第六回大会（一九三六年）の決議文の中で要請されたものの、大戦で中断してしまっていたところ、第七回シュエジン派大会が一九四七年三月六日にタウジーで開催された時、再度憲章発布の要請が高まって、これが再検討され、討議の末、処理を幹部長老に一任し、彼らが諸長老の見解を整理して纏めたといわれる。

この憲章に記載された若干の法規は、時代への適合性と修行僧にとつての実務性に力点を置いたものといわれるように、死文化しかかった律や論、シュエジン僧正の定めた規定に新しいいのちを与えて、シュエジン派僧団に「若返り」の先鞭をつけた規則である。

すなわち憲章の内容をなすシュエジン派の構成員・行政・司法の条項には、近代的組織と秩序と統制がうかがえる。シュエジン派僧団の行政部門では、集団指導体制の採用と下部組織への命令系統を明確化し、また行政部門・司法部門双方において、職責の明文化が施こされた。それは幹部長老に対してばかりではない。一般上座部僧に身分証発行をして、責任と義務を明確にした特長がある。

(一) 集団指導体制の組織

①長老最高幹部会 法臘四〇年以上。律を厳しく遵守する者で、員数は一定しない。大会において推挙され、シュエジン派関係の諸事象を総括的に監督する顧問的職責をはたす。シュエジン派の重要決定には管長より事前に通達をうけ協議する。

②中央行政委員会 実質的教団最高指導機関として、次の構成員から成立つ——管長（一名）、副管長（三名）、中央行政委員会議長（一名）、中央行政委員（一〇名）、
管長は副管長の中から互選され、副管長は教区長より推挙して空席を補充する。

中央行政委員会の構成員は、教学および組織力に卓抜した能力と、マンダレーおよびその近傍に居住することが求められた。
中央行政委員会は、管長が本山に不在のばあい、その権威と委ねられ、代務を行うという、集団指導型の組織が明白になった。

(二) 下部組織への命令系統の明確化

①教化活動では、管長は教区長などから仏教推進委員を選出し、適任者の布教拠点への派遣、教法試験の実施につとめる。

②宗教関係の問題で紛争が発生したばあい、まずその訴訟事件は、教区ごとに置かれた宗教裁判所に於て、裁判担当のシュエジン僧によって審理され裁定される。それに不服があり、その根拠が充分にあるならば、宗務最高責任者たちが構成する最高宗教裁判所で再審議して、下級裁判所の裁定を支持または修正する。

(三) 職責分担の明確化

①シュエジン派管長 シュエジン派全体に係わる全事項に関して

責任を持ち、重要事項は幹部長老と協議して決定を下し、命令を出す。重要な仕事には、次の事項がある。

教区長提出の年間報告の分析、下部組織提起の討議事項の決定、副管長の任命と仕事の分担割当て、企画の立案、具申された企画の処理。

②副管長 個人の資格あるいは共同で、管長が職責を果す際に扶助する。とくに、管長が、海外巡行中、参籠中など本山を離れたり、疾病のばあい、共同で管長の職責をはたす。

③中央行政委員会議長 大会の決議や管長が委員会で行なった指示を実施する。その他の主要職務としては、教法試験の結果の告示、入安居時期におけるシュエジン派各僧院のサンガの現況の集計と報告、管長への派全体の状況、地方への巡行がある。

④教区長（ガイン・ジョウ） 教区内のサンガ秩序の維持。たゞし重要案件は、副教区長、補佐と協議して決定する。主要職務には、シュエジン派関連の全ての事項に関し、教区を代表し、大会に出席すること、教区状況を中央行政委員会に定期的に報告すること、教区の宗教裁判所裁判官、教区内巡行、本山から指示の伝達。

⑤副教区長（ガイン・オウ） 教区長の扶助、教区長疾病または巡行で不在の折に、職責を代行する。

⑥教区長補佐（ガイン・ダウ） 教区長あるいは副教区長が指定せる仕事の遂行。この他の教派内職位の職責を定めた。

⑦一般シュエジン僧 シュエジン派の比丘と沙弥の資格とは「律ならびにシュエジン派歴代管長が制定せる教誡、さらにシュエジン

派大会に於ける各種の決定、そしてこの憲章を遵守するもの」と規定し、シュエジン派全構成員に対して、教区長が発行する『僧籍記録手帳』（タータナ・スッディ・サオウ）の携帯を義務づけた。これには出生年月日、得度年月日、受具足年月日ほか、遵守規定が総記され、派構成員としての意識を高からしめ、責任義務を自覚させた。

『シュエジン派憲章』は、宗教集団の規定として疎漏の面があることは否定できない。しかし、『律蔵』の戒律規定、開祖・二祖の僧団規定と重ねあわせるとき、これらに欠落している、時代を反映した時代のニーズを憲章は満たしていない。特に顕著となった集団指導性と職責分担は、シュエジン僧に宗教者として意欲を折り込むことになり、結果として教団に活性化を与えたと、考えられる。

第四期

(一九五二—一九六一) ウ・ヌーの仏教国教化政策下のシュエジン派

パッチマヨーン僧正は、一九四九年十月一日、八三歳の高齢で他界した後、副管長が八祖として九祖と引継いでいる。すなわち、本山ウィットダーラーマ僧院住副管長カニ僧正がシュエジン派八祖を継承したが、時経ずして没したため(一九五一年十二月三日)、副管長サンギン僧正が九祖になった。僧正は、一九五三年二月二七日から、アマラプラのマハー・ゴンドーヨン僧院で第八回シュエジン派大会を開催している。

時まさに、篤信のウ・ヌー首相が政権を掌握して、仏教国教化法案を審議する趨勢にあったから、ビルマ上座部自体が上昇気運にあって、

シュエジン派もいきおい組織活動の拡充を計ったのであった。

第八回シュエジン派大会の開催されたマハーゴンドーヨン僧院は、ウ・ヌー首相が住職ザネカ師に帰依して、莫大の資金をそぐいで建立したといわれる。大会での決議はシュエジン派の僧団関係規定にさらに磨きをかけ、中央集権化の条項がみられる。「マハー・ウィットダーラーマ僧院は、幹部長老や教区長に欠員が生じた時には、直ちに任命し補充する」(第三条)、「中央運営委員会は、同派教法試験委員会が作成する僧院・僧院長・副僧院長・僧院長補佐・比丘・沙弥に関する登記簿を集計する」(第二条)などは、本山・末寺の明確化、僧の統制を打出したもの、と判断されよう。

このように、シュエジン派は教団内部の充実と外部からの支援が輻輳して、一九五〇年代初期に、徐々に大戦中の疲弊から復興してきており、一九五二年の調査では、比丘九〇九二名、僧院九三四に回復した(下ビルマでは、比丘五六八八名、僧院五八六、上ビルマでは、比丘三四二四名、僧院三五一)。

ウィットダーラーマはマンダレーの大僧院として、はやくから多数の若年僧を指導してきたが、中央集権化の徹底と相俟って、一九四五年に同僧院の若年僧指導に定めた規則を、シュエジン派全国の僧院に於て活用するように働きかけた。これも、教団の中央集権化と統制化に役立っている。それは、同派の比丘・沙弥の修行生活に著しく役立つ内容が盛込まれている八ヶ条から成る。

1 (師僧をもつこと) 境内に起居する出家は、総べて、身元を引受け、規則に違反する場合には引取りをしてくれる長老を師僧としてもたな

ければならない。

2 (二二七学処の体得) 境内に起居する比丘は、比丘学処(パーティモック)を完全に理解し、律の研鑽に励まなければならない。(なお、沙弥はシンテンツウ《沙弥心得》を学びおえてしまわなければならない)

3 (学習目標) 比丘・沙弥で一八歳以上二五歳未満の者は、パーリ文法・サンスクリットを、二五歳以上二八歳未満の者は、パタマジー試験の準備、二八歳以上の者はダンマサリヤ(講師)試験の準備をし、それに合格しかつ教授しなければならない。

4 (奢侈からの遠離) 出家は、牛車、馬車、三輪車、人力車の使用をさけること。華美な法衣もさけなければならない。

5 (僧院宿泊) 出家がウィットダーラーマ僧院に泊するときには、教区長の許可証を携帯し、また僧院において、新参比丘の行為に責任をもつためにの在任僧の認可をえなければならない。

6 (俗人の宿泊) いかなる比丘も境内に宿泊のために、俗人の家族を許可しない。(但し、戦乱のときはこの限りではない)

7 (喫煙・観劇など) 午後に喫煙したり、キンマを噛むこと、観劇すること(映画を含む)、俗人ダイヤクを伴わない買物、規格外の法衣を着用することは、すべて禁じられる。

8 僧院の規則になじみのない外来者にはその規則を教えるべきである。

(A) 第六結集とシュエジン派大会

大戦後の新生ビルマの様態を世界に示したものの一つに、第六結集

が数えられよう。第六結集は、一九五四年五月十七日に開催され、五年五月二四日に閉会した。これは、仏典編纂会議というオーソドックスな形式を通じて、ウ・ヌー首相がいち早く復興した新生ビルマの姿と、独立運動で指導性を発揮していた上座部仏教を一支柱とする社会主義国家体制、すなわち仏教社会主義国家体制と、首相じしんの篤信さとを表現したといわれる。

シュエジン僧たちも、能力に応じて個人の資格で、この結集に多数参加しているが、結集が教団に及ぼした影響はどうか。シュエジン派は俗社会に組まない立場をとるべきであるという従来の指標が、第六結集直後のシュエジン派第九回大会で確認され、それ以後も厳に堅持されたと思はれる。

⁽³¹⁾シュエジン派第九回大会は、一九五七年二月十八、十九、二〇日と三日間に亘って、ベグーのチャカワイン僧院に於て開催された。その時の決議は、戦中、戦後の低迷した上座部サンガを建直すべく(大戦中の出家・僧院数は激減した)、聖社会を俗社会から峻別して、僧院を戒律堅固の修行者の聖地に取りもどそうとの意欲に漲っている。すなわち「シュエジン派僧院に起居せる戦争避難民に退去を要請」して僧院環境の整備を計り、いっぽう出家に対しては、「シュエジン僧に絹、ビロード、毛織物の法布の着用を禁止する」との第二回大会決議事項の実効を確認して、携帯品を手始めに戒律主義を表面に打出している。また午後の喫茶も否定された。

また、シュエジン派は、同派の出家に対して、「他の組織に関与すれば、シュエジン派からの退去を要求される」として、時代の影響か

ら政治活動に参与する出家の増加状況に鋭い目を向けて、出家を牽制すると共に、第七回大会決議や「シュエジン派憲章」で樹立せる本山を中心にした統制機構が大会において再確認された。加えてシュエジン僧修行記録表を各僧院でとりまとめ本山に提出する規定の導入は、戒律遵守を一段と強化したあらわれであろう。

なお、一九五六年の調査で、シュエジン派比丘一一、三五一名、僧院一四〇六（上ビルマでは、比丘五一〇三名、僧院五九四、下ビルマ、比丘六二四八名、僧院八二二）となり、一段と復興している。

(B) ウ・ヌーと国教化運動

社会的に抑制されている宗教集団のばあい、抑圧の「たが」がはずれたとき、爆発的な行動をおこすことがある。第六結集後のビルマ上座部にはそうしたエネルギーが感じられる。

一九五〇年代から一九六二年のネ・ウイン將軍によるクーデターまでの一時期のビルマは、仏教主義国家と呼ばれるほど、仏教が政治の表面にでた時期であった。それは、ウ・ヌー首相自身の篤い信仰心とかれの政治理念である仏教社会主義を基盤にして、仏教擁護政策が打出されたことによる。仏教社会主義とは、新生国家体制に採用された社会主義の欠陥である精神的不足感を、仏教思想で補てんした、ビルマ社会に最適化した社会主義と称せられるものであった。かくて、仏教擁護政策が、政府主催で開かれた第六結集（一九五四―五六）前後から次々と打出された。

「パーリ大学および仏法講師法」制定僧（一九五〇）——僧院を中心

にした聖典研究並びに伝統回復計画「仏教評議会法」制定（一九五〇）——政府によるサンガの結束と仏教知識実践への支援。宗教省の設置。「宗教裁判所法」（一九五二）制定——外国支配のもとで崩壊していたサンガの組織・権威・規律の建直し。

「仏法教育法」制定（一九五二）——政府主催パーリ語検定国家試験制度の設置。

第六結集開催（一九五四年五月―五六年）——ラングーン郊外ガバエにて、

「仏教国教化提唱」（一九六〇）

仏教国教化への憲法改正案議会通过（一九六一）

「国教推進法」制定（一九六一）

政教の結合した時代背景がシュエジン派に及ぼした影響は表面的は大きい。一九五八年に、サンギン管長がウィーンで開催された軍縮と国際協力会議に書簡を送ってその活動し、またウ・ヌーの仏教国教化案にも支持を表明した（一九六一年二月一七日）。これらに教団としての政治への参与に他ならない。

以上の如きシュエジン派の政治への参与の姿勢は、第九回大会決議とはうらはらの行為で相反するけれども、これはウ・ヌー首相がシュエジン派および管長に寄せていた好意的態度と関連する。一九六〇年がシュエジン派開宗百年目にあたり、首相は、同年七月一六日、十二月二九日、一九六二年一月四日に、サンギン管長を表敬訪問した。この時代にみられるシュエジン派の政治への参与の姿勢は教団内部に醸成されたものではなく、好意に対する応答、また時代の潮流に等す

ことを避けた賢明な方策ではなかったろうか。管長の言動をウ・ヌー首相の政治姿勢に共鳴したあらわれとみるべきではなからう。管長は、シュエジン僧が他の宗教集団を含むいかなる集団との関係を持つことをも否定し、それらは仏教の低落につながるものとしてしているのである。

(一九六一年八月、六三年六月の講演)

第五期

(一九六二—八三) ビルマ上座部機構の再整備期

(A) 新しい歩み

仏教国教化法案は、非仏教徒の反対を招き、社会不安を増大させていった。その收拾にあたったネ・ウィン將軍の率いる軍政府は、一九六二年三月二日、無血クーデターを成功させると、直ちに政教分離政策を唱え、本来の社会主義路線を明確にしたのである。その結果、上座部各集団は、当然のことながら、政治と係わらない純粋宗教集団としての再出発を余儀なくされた。

シュエジン派は、この社会変動に際し、間髪を入れずに、管長告示による僧俗の生活指導(一九六三年六月二日)、第十回⁽³²⁾シュエジン派大会開催による教団の引締めを実施しているのは注目される。前者に於ては、シュエジン僧は全員が善き生活をすごし、また僧俗の区別なく人をして善き生活をすごせるように手助けしなければならぬとして、五つの実践要項を説いた、①僧院に学ぶ児童に、特別な宗教実践を伴う教育をほどこす、②在家信者に五戒遵守を説示する、③葬儀では音

曲を控えさせる、④在家信者に飲酒、賭け事を控えさせる、⑤週四回ぐらいの割合で在家信者に説教を行なう。

後者は、マンダレーのシュエジン派本山マハーウィットダーラマ僧院に七百名以上の出家が出席して、一九六三年十一月十八、十九、二〇日の三日間開催された。

決議の中で注目される事は、二事項ある。一つは宗教集団に政治権力の介入を排除しようとする構えであって、①僧院財産等紛糾に際してはシュエジン派機構内において処理すること、②ようやく開始した政府の僧院構成員身分調査に対し、すでに存在するシュエジン派の身分証明書を提出すればよいこととした。

もう一つは、シュエジン僧は教団の取決めた要項を厳守する——①教団が実施している出家登録を守ること、②シュエジン派教法試験の徹底強化、③シュエジン派開祖二祖三祖の著作の管理、発行は本山にて実施すること、

決議文を条を追って述べるならば、

1 ①シュエジン僧同志が土地・僧院・犯戒行為に関して紛争を起したときは、両者は地域のウィニドー(法律持師)の裁定を求めなければならぬ、②係争の当事者は、それを本山にて審議に付すことができる、③両者は、Vinichaya Act (1954年修正)に従って、係争を裁判所に持つていくことができる。

2 官憲からサンガ登録を要請されたばあに、シュエジン僧は自らの持つ『僧籍記録手帳』(Sasana suddhi ca-up)があるので、それで目的が達せられる旨、告げるべきである。ただしサンガ運営中央委

員会はその一部の改正をすることもありうる。

3 シュエジン言動を集团的に統制するため、シュエジン派開祖・二祖・三祖らの著作の管理と発行は、本山に任せられる。

4 シュエジン僧に義務づけられた僧院、出家の登録制度は継続する。——①僧院、出家の集計は、調査後二ヶ月内に本山に提出、②僧院で実施される講座名なども報告する。

5 シュエジン派の教法試験を徹底し強化する。

6 若年僧への注意。①仏陀による指示のないことをしてはならない。②色ものの草履をはいてはならない。

なお、一九六三年現在、僧院一八二八、比丘一四〇一九名(上ビルマ、僧院七五七、比丘七〇四六名。下ビルマ、僧院一〇七一、比丘六九七三名)であった。

また、仏法研修僧院として指定される十二僧院がある充実ぶりであった。

Sasana Maṅḍana (Bago)

Mahāvīśuddhārāma (Mandalay)

Vīśuddhārāya (Maymyo)

Theindaw (Monywa)

Pabbatārāma (Myaungmya)

Shwehinta Tawya (Nyaungdon)

Hkadawhmi (Patheingyi)

Atisuddhārāma (Sagay)

Pathama Gandhārāma (Sagay)

シエジン派の研究(続)

Ratanawimāna (Sagay)

Aung Mya Thazi (Taunggyi)

Vīśuddhārāma (Yangon)

ところで、一九六六年に、『シュエジン派史』(Sigevya Nikaya Itanawin)が、ペンディッタテリ長老によって著わされた。これは、洋綴じ三六七頁に及ぶ大部なるもので、第一章は、インド仏教の成立から説きおこし、結集を経て、ビルマに仏教が樹立するまで、第二章はシュエジン派史であり、開祖シュエジン僧正から歴代の管長ならびに著名な比丘の活動を中心にして高僧伝の体裁をとりつつ、シュエジン派伝統をあますところなく記述している。シュエジン派の充実ぶりを説示するものといつてよい。

(B) 現行のシュエジン派

サンギン管長は、一九七二年七月五日、百二歳の高齢で他界され、⁽³³⁾ニャーナピウンタ長老(ミャウンミャ僧正)がシュエジン派十世として派の法燈を継承されたものの、三年後の一九七五年七月二四日になられた。

従つて一九七五年十一月二日、バゴ(バグ)にて、⁽³⁴⁾第十一回シュエジン派大会が開催された。大会は、バゴのチャッカワイン僧院に一〇二七名が結集し、マンダレーの東ウィットダーラーマ僧院⁽³⁵⁾ゾータヤーピウンタ僧正が十一世管長に叙任された。

大会の特色として、シュエジン派教団規定の基本からの再整理、統合があげられよう。まず、開祖の著作を整理する二九名の委員が選ば

れた。また、仏陀が定められた禁止行為を整理し、いわゆるハンドブックを作ることを定めた。さらに開祖、二祖の告示の内容を現代的に解釈することが取決めている。

当時のシュエジン派の教勢は、また、左記の如くであった。

僧院数		比丘	沙弥
ビルマ	一、七二九	六、三九三	八、三六九
スリランカ	三二	八〇	二九
タイ	二	一三	一六
(合計)	一、七六二	六、四八六	八、四一四

一九八〇年五月二四日、ビルマ⁽³⁶⁾上座部全宗派合同会議が開催され、
 ①九宗派の全国統一サンガ組織の形成、②宗教裁判所の設置、③僧籍記録手帳の全出家への交付携帯義務が決議された。ビルマは社会主義体制のもとに、社会諸集団の統制を手掛けてきたが、宗教集団の統制にも乗出し、上座部自体の自浄運動の動きに波長を合わせながら、押し進めたのである。

シュエジン派はすでに全国的組織を有し、戒律もきびしく、僧籍証明書や修行記録の本山への報告も従前から実施されていたが、これに加えて、ビルマ上座部全体として枠がさらにもたらされたのである。

九宗派の伝統を認めつつ、教団制度を国家的規模で一本化したのが、この合同会議の主旨であるといわれる。これは静かではあるが、ビルマ上座部に大きな変動を起させつつあるといつてよい。また、ナンヨナル・エクレジヤが生れて四年目に入ったに過ぎず、まだ大きな問題はないが、シュエジン派を含めてビルマ上座部が新しいまがり角にさ

しかかったことを示すものである。とくにシュエジン派がどう対応していくかは、組織の充実している最大の教団だけに、人びとの目が強く注がれている。その経過は、数年の歳月をまつて眺めていかなければならないだろう。

註

- (1) 「亜細亜大学アジア研究所紀要」第八号（一九八一）一五一頁
- (2) Mendelson, E. M.: *Sangha and State in Burma*, pp. 224-230, 1975, Cornell Univ. Press
- Shwegyin Sayadaw. 僧名はサーガラ長老 (U Jagera) と云ふ。一八二二年七月一六日火曜日、ウ・シエホ・マウン (U Shwe Maung) ヌー・ミ (Daw Mi) を両親に、ラドー村 (Hladaw) のシエホジン (Shwegyin) にて出生。幼名をマウン・タン (Maung Thant) とした。一四才で得度して僧門に入り、著名な戒律ティロン (Thlon Sayadaw) に仕えた。一八四二年具足戒を受けた。著作には『弟子根本教誡』(Mahāsisakovāda)、『弟子枝末教誡』(Cūla sissakovāda)、『十法莊嚴』(Dasadharmāla-pākāra) など戒律に関するものや僧の行儀法に関するものを中心に三十六書が数えられる。一八九四年三月二八日、スグェタウン隱棲庵にて、七才で没した。
- (3) 生野善應「シュエジン派の成立」(亜細亜大学紀要、第八号、一七〇～一七三頁)。
- (4) Dr. Than Tun: *History of Shwegyin Nikāya*, p. 30
- (5) 生野、上掲書、一七〇頁。
- (6) Visuddhāra Sayadaw. シエホジン派二祖。僧名はマハーウィットダーラーマ長老 (U Mahāvisuddharāma)。一八三八年七月四日、水曜日生れ。シエホの人で、両親は、ウ・モウ (U Hmo) と、ドー・ミ (Daw Mi) という。一八五〇年に沙弥に、一八五七年に具足戒をうけて比丘になった。ミンゴン王より Visuddhācārākaṅkavajamāhā dhammarājādhī-tājaguru の称号を贈られ (一八七三年)、ティボー王より Visuddhācārā-

bhidhajapapavara-Mahāhammarājāhīrājāguru の称号を贈られた(一八八四年)。一八九五年二月二日、シユエジン派管長(タタナバイン)となった。Agamahapandita を号をも贈られたが(一九一五年一月七日)、翌一九一六年七月七日に没した。

(7) 『あごと知りたしビルマ』(大野徹「歴史的背景」三二一-三六頁)昭明五八年、弘文堂。『東南アジア現代史』IV(二七一-六二頁)昭和五八年、山川出版社。Hall, G. E.: A History of South East Asia, pp. 667-685, 1955, Mac Millan London

(8) Smith, D. E.: Religion and Politics in Burma, pp. 80, 1965. 『東南アジアのナショナルリズムと宗教』(生野善應「ウ・ヌーと仏教社会主義の成立」九四-九六頁)一九七三年、アジア経済研究所。

(9) Kyaukazan Sayadaw. シユエジン派三祖。僧名をオッタマラ長老(U Uttamasāra) と称し、ウ・シヤ・ドヤニ(U Shwe Dway) とウ・メ(Daw Moe) を両親に、ペダーに近いマンフライン・セイ(Panhlaiing Seik) で、一八五二年六月六日、日曜日に誕生。一八七一年比丘になり、一八七六年にマンダレーにて仏教を学び、以後一八七九年にペダーに移り、一九〇一年にラングーンに居住した。一九一七年三月四日、タタナバインになったが、翌一九一八年三月一日、ラングーンで没した。

(10) Dabayin Sayadaw. シユエジン派三祖。僧名をニャーナワラ長老(U Nānāvāra) とし、ウ・シヤ・チャイ(U Shwe Chay) とドー・シヤイン(Daw Shein) を両親に、一八五二年九月七日、火曜日(出生少年時代はマウン・サン・ポー(Maung San Pau) とした。一八六四年に得度し、一八七一年に比丘となった。一九〇三年、ウィットダーラーマ東僧院の住職となり、一九一七年三月四日に管長(タタナバイン)となったが、一九二七年十二月二七日に没した。

(11) Than Tun: History of Shwegyin Nikāya, pp. 53-56, 1980,

(12) 矢野暢『タイ・ビルマ現代政治史研究』三二六-三一九頁、昭和四三年、京都大学、東南アジア研究センター。von der Meijden: Religion

シユエジン派の研究(続)

and Nationalism, pp. 121-122, 1963. The Univ. of Wisconsin Press,

(13) シユエジン派現代史年表としては、生野善應「シユエジン派の研究」と題する年表資料が便利。「仏教論叢」第27号(昭和58年)、浄土宗教学院。

(14) His. of Shwegyin Nikāya, pp. 56-58.

(15) His. of Shwegyin Nikāya, pp. 58-59.

(16) Aon Sayadaw. シヤキミン派四祖。僧名はティッサ長老(U Tissa) と称し、ウ・サン・チャ(U San Cho) とウ・メ・チャン(Daw Me Kyun) を両親に、モンワ(Monywa) に近いキンマン(Khinmunn) と一八五〇年十二月七日、土曜日に出生。得度し(一八六二年)、やがて比丘となった(一八七〇年三月一六日)。シユエジン派第三回大会で管長に推されたが(一九二八年三月五日)、同年十一月二九日、キンマンにて没した。

(17) His. of Shwegyin Nikāya, pp. 59-60.

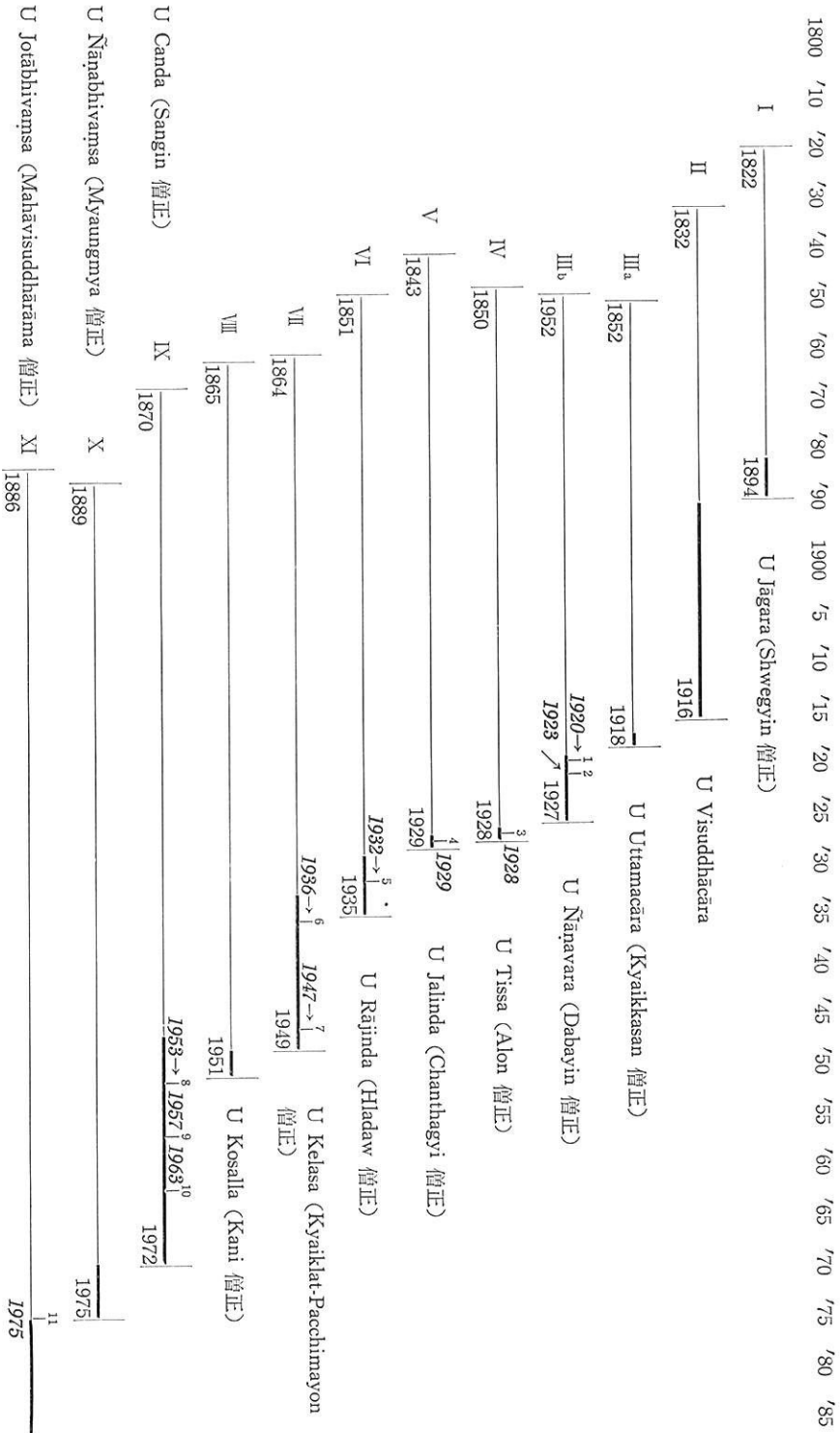
(18) Chanhgyi Sayadaw. シユエジン派五祖。僧名をサリンダ長老(U Jalinda) とし、ウ・チャイ(U Kyay) とドー・ヤウ(Daw Yauk) を両親に、ウケレック(Wetlet) 地域のタロン(Thalon) に於て、一八四三年二月十四日、火曜日出生。得度し(一八五五年)、比丘となり(一八六二年五月一五日)、シユエジン派第四回大会で管長に推されたが(一九二九年四月二九日)、同年八月二〇日に没した。

(19) Hladaw Sayadaw. シユエジン派六祖。僧名をラーシンドダ長老(U Rājinda) とし、ウ・ポ・ミン(U Po Paing) とドー・サ(Daw Sar) を両親に、ウケレックに近いラドー村(Hladaw) 内のイホ・ドゥハ(Yay Dwe) 部落にて出生。幼名をマウン・ポ・ビヤイ(Maung Po Hpyay) とし、得度し(一八六四年)、やがて比丘となった(一八七〇年一〇月三日)。一九三二年七月九日、シユエジン派六祖と仰がれる管長となった。一九三五年三月三日没。

(20) 矢野、前掲書、三二九-三三〇頁。Sarkisyan, E.: Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution, pp. 160-165, 1965, Martinus Nijhoff.

- (21) His. of Shwegyin Nikāya, pp. 63-65.
- (22) Paçchimārāma Sayadaw. シェヒジン派七祖。僧名をケーラータ長老 (U Kelāza) ヲウゾウ・ウ・シキキ・キ (U Shē E) ヲドロー・サウ (Daw Kiang) を両親に、ミンヤ市 (Myinma) に近シタヤン・ギー (Tha-man Aye) 村に、一八六四年十月一七日、月曜日に出生。幼名をマウンター (Maung Taw) と称し、得度し (一八七三年)、やがて比丘となり (一八八四年三月)、一八九二年にはマンダレーへ研究に赴いた。さらにスリランカとインドに行き研鑽に励んだ (一九一三年二月四日)。一九一三年以降、イラワジ川ロデルタ地帯の都チャイラック (Kyaukse) に住した。
- 一九三二年二月二日、バンコクに行き、戒壇を結淨し、翌正月一日に帰還した。のちに、シェヒジン派管長に推され (一九三五年三月三日)、一九四九年一月一日、チャイラックにて没した。
- (23) His. of Shwegyin Nikāya, pp. 65-66.
- (24) 生野善應「シエヒジン派憲章」(竹中信常博士頌壽記念論文集刊行会編『宗教文化の諸相』所収)
- (25) His. of Shwegyin Nikāya, pp. 66-69.
- (26) Kani Sayadaw. シエヒジン派八祖。僧名をニータラ長老 (U Kosalla) ヲウゾウ・ウ・タ・ヤウ (U Tha Dya) とドロー・ンラ・ミン (Daw Hla min) を両親に、モンノワ管区 (Mongwa) カンニ地区 (Kanni) に、一八六五年一月二七日、月曜日に出生。得度し (一八七七年)、やがて比丘となり (一八八四年)、マンダレーに来て仏法の研究を深めた (一八八七年)。一九四九年一月一日管長に推されたが、一九五一年二月二日没した。
- (27) Sangin Thetawshay Sayadaw. シエヒジン派九祖。ウ・イン (U Aing) とムー・ミン・タ (Daw Min Hat) を両親に、サガイン地区リンキン村 (Linsin) に、一八七〇年二月一三日出生。得度し (一八八〇年)、やがて比丘となり (一八九〇年三月四日)、サガインへ出て (一九〇四年)、一九二四年まで居住した。戦後、シェヒジン派管長に選ばれ (一九五一年一月三日)、Abhidhaja Mahārāṭhaguru 称号も贈られし。
- 一九七二年七月五日、一〇二才と没す。
- (28) His. of Shwegyin Nikāya, pp. 69-70.
- (29) His. of Shwegyin Nikāya, pp. 70-71.
- (30) 生野善應「ビルマ仏教」に詳説『東南アジアの宗教と政治』昭和四年、日本国際問題研究所。また、生野善應「ウ・ヌーと仏教社会主義の成立」に詳説されている (『東南アジアのナショナルリズムと宗教』に所収)
- (31) His. of Shwegyin Nikāya, pp. 72-73.
- (32) His. of Shwegyin Nikāya, pp. 73-75.
- (33) U Nānabhiyama (Myaungmya Sayadaw), シエヒジン派十祖。ウ・チャイン (U Chain) とドロー・ヌンウ・ヤ (Daw Nwe Yu) を両親に、ミンム市に近シワンピヤイ (Wampyay) に、一八八九年一月八日、火曜日に出生。幼名をマウン・ポ・サン (Maung Po San) とした。得度し (一九〇年)、長がて比丘となり (一九〇八年二月四日)、スリランカへ仏教の研究にも赴いた (一九二五年)。戦後、Aṅgamaḥāṇḍita の称号を贈られ (一九五二年一月四日)、シェヒジン派十祖に就任した (一九七二年七月五日)。一九七二年七月二四日、ラングーンにて没した。
- (34) His. of Shwegyin Nikāya, pp. 77-84.
- (35) Jotajābhivansa. 尊称は、フドー・ウイットダーラーヤ僧正 (Mahāvissuddhārāma Sayadaw) シエヒジン派十一祖。ウ・ティロン (U Silon) とドロー・モウ (Daw Maw) を両親に、メイティラー市 (Meiktila) の北タッパン (Thapan) に、一八八六年一月一九日、火曜日出生した。得度し (一九〇二年)、やがて比丘となった (一九〇五年六月五日)。そして一九七五年一月二日に管長に推された。また最近 Aṅgamaḥāṇḍita を贈られてゐる (一九七九年一月四日)。
- (36) 生野善應「ビルマ上座部全宗派合同会議」(『亜細亜大学アジア研究所紀要』第九号 (一九八二年) 五五頁―八六頁に所収)

シュエゾン派管長十一代在世年代とシュエゾン派大会



——管長在位期間

| シュエゾン派大会と開催年 (斜体字)

編集後記

○諸般の事情からどうしても発刊予定を守ることができなかつたことをまずはじめにお詫びしなければならぬ。それにしても御多忙の中、玉稿の執筆をいただいた各位に心から感謝の意を表する次第である。

○本号も前二十九号に続く聖光上人特集号である。二祖聖光上人の研究は法然上人の研究に比べれば十分に行われているとは言いがたい。質量ともに、両者の間には差がありすぎることを認めなければならぬ。近年の宗学研究が、法然浄土教の解明や法然義に立ちかえるべきことを盛んに強調した。そのことのリアクションでもあらうか。

二祖に関する二回の特集企画についても、歴史と思想、伝記や教団と教学といった大枠が設けられるが、本特集の場合もほぼその線にそって編集されている。

二十九号の梶村昇氏の「評伝聖光上人」、阿川文正氏の「聖光上人の諸伝記について」、深貝慈孝氏の「鎮西教学の特徴——『浄土宗要集』を中心として——」の三論文と本号の坪井俊映・藤堂恭俊・成田俊治・高橋弘次の四佛教学教授の計七論文により、二祖研究は格段の進展を見ることになる。このたびの諸成果を踏まえて宗学研究上極めて重要な二祖研究がさらに盛んになることを念じてやまない。

○他の三論文は教学院助成研究の成果報告である。

(R・O)

編集委員

戸松啓真 石上善広
坪井俊映 高橋弘次

佛教文化研究 聖光上人特集

第 30 号

昭和60年3月1日 印刷

昭和60年3月15日 発行

編集者 浄土宗教学院研究所
東京都港区芝公園4-7-4 明照会館内

印刷所 共立社印刷所
東京都千代田区神田神保町3-10

発行所 浄土宗教学院研究所

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 30. March 1985

Published by

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

TOKYO, JAPAN

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

Number 30

CONTENTS

On the standig position of Saint Shōkō under Hōnen's disciples—The thought of original vow for invocation of Amita's Name —	Shunei Tsuboi	1
A Study of the Gonenmon (五念門) in the Saint Shōko's Idea	Kyōshun Tōdō	19
The early Jodo Order and Saint Shōkō	Shunji Narita	43
On the Thought of Tetsu-senchaku-shū	Koji Takahashi	55
A Study of Generalogies in Japanese Pureland Buddhism—Relations among Various Generalogies of St. Honen's Disciples—.....	Tsunemichi Nomura Koji Fukuda Masaaki Nakano	77
The Early Missionary Work of the Jodo-shu in Formosa (Taiwan).....	Jōshin Washimi	101
History of Shwegyin Nikāya —Thathanabaing III to Thathanabaing XI —.....	Zenno Ikuno	119