

佛教文化研究

第28號

法 然 上 人 特 集

淨土宗教學院研究所

1 9 8 3

佛教文化研究 第二十八号
法然上人特集

目次

法然上人の信仰体験……………	竹中 信常一
法然上人の比叡登山の年時とその時受けた戒……………	戸松 啓真三
法然上人における善導教学の受容とその展開……………	藤堂 恭俊元
——とくに『観経疏』玄義分を中心として——	
源智と法然教団……………	伊藤 唯真 翌
中国における聖道家の浄土教理解と『安楽集』の関係……………	深 貝 慈 孝 亮
光明に関する考察……………	高 橋 弘 次 三
——法然上人を中心として——	
シャマタデーヴァの傳へる「大業分別經」と「法施比尼經」……………	本 庄 良 文 三

編集後記

法然上人の信仰体験

竹 中 信 常

一

みづからの課題を「法然上人の信仰体験」としたが、端的に言うなら「信仰」とは体験以外の何ものでもない。さらに言うならば、信仰は「体験」にまで深められねば「信仰」とは言えない。体験と類似し且つ往々に混同される言葉に「経験」がある。しかし筆者の所見を以ってするならば、経験と体験とは異なる。このことについてはかつて論じたことがあるのでここに再説することを避けるが、いま、その要点をまとめてみる。すなわち経験とは主として感覚を通じて外部から得た諸々の印象を自己の意識の面にとらえ、これに対して何らかの内反的応を示すことで、いわば一種の受動的心的状態である。従ってそれは客観的認識であり、いわば普遍的なものと言えよう。これに対して体験は主観と客観との区別のない情意的な人格的経験であり、従ってそれは直接・具体的な精神現象である。それ故に個別的なものである⁽²⁾。要するに経験は客観的な認識であり、体験は主観的な認識にほかならない。卑近な例で言うならば「鯛の頭も信心から」と言われるが、

経験のレベルで言うならば鯛の頭は誰が見ても鯛の頭でしかない。つまり客観的には鯛はあくまでも鯛であってそれ以外のものではない。

ところが、何らかの信仰的心情を抱いて鯛の頭を拝めば、それから「光り」が発すると感じるのである。鯛の頭を客観的に認識するのはなく、これを自己の主体と結びつけて内面的心情(ありがたいという)において認識するのである。従ってそれはも早や単なる客観的対象ではなく、主観的な宗教的対象となり、それに宗教的な意味と価値つまり「光り」を感得するようになる。かくて鯛の頭はその人の人格構造にまで組み入れられ、その人をして拝まずにはいられなくなるのである。つまり、客観的現象の背後に存在する意味と価値とを直感的に掬みとる心的メカニズム——これが「体験」なのである。生・老・病・死という日常的な人生現象を人間存在の「無常」としてとらえ、それを通して人生の意味を適確にとらえたという意味で、釈尊は偉大な宗教体験者だったのである。

かくて、経験が体験にまで深まると同時に、それは全人的となる。つまり体験は生活化され、実践化されてのみ体験と言い得るのであり、

心理学的に言うならばそれは無意識化されるまでに深められ、その人の人格構造を根底から変革させ且つ方向づけるものなのである。ここに至って体験は通常の意識経験とは質を異にしたものとなる。なぜなら体験は立体的・全人的であり実践を必要とするからである。この意味で体験とはそれ自体「宗教的」なものと言わなければならない。それは、宗教においては信仰と並んで実践が不可欠のものとして、実践すなわち行を欠いた宗教は存在しないからである。そして、信仰を實踐にまで行動化し具体化する原動力は実に体験の中に包蔵されているのである。それ故に、少くとも宗教が真実の意味での宗教である限り、単なる宗教経験は無意味なものであり、それは力強い実践に裏づけられた宗教体験であらねばならぬのである。河波昌氏もまた次のように言っている。⁽³⁾

「宗教体験とは、まさにかかる超越的、彼岸的なものを、此岸的な現実的生のうちに主体化し現実化していくところに、その成立の本来的な契機と意義とをもっているのである」

「体験」ということを以上の意味に理解することを前提として法然上人の信仰体験について考えるのであるが、それにはまづ、法然上人の体験が基づいている上人自体の人格構造の問題、そしてそのような宗教的人格において、一体どのようにして信仰体験が得られたかという人間形成の問題、さらには法然上人における信仰体験とはどのようなものであったかという問題等々に立ち向わなければなるまい。

一一

藤吉慈海博士は論考「法然上人の宗教体験」において、上人のライフ・ヒストリーに準じてその宗教体験を叙述している。それによると九才・父時国の遺言が「上人生涯の指針になったように思われ」、十六才から三年間「天台学を中心とする仏教の学問を」「天台の僧侶としての厳しい山の生活を体験した」が、「主体的な宗教的欲求が強くなると、単なる仏教の学問だけではみだされなくなってくる。」そこで十八才・西塔黒谷の叡空室に隠遁。ここで「真剣に主体的な仏教の学び方」をしたが、それは「自らの救いのための学問であり求道実践であった」。二十四才・釈迦堂の七日間の参籠は求道祈願であったと共に無知無学ながら悩み多き民衆の声を主体的にうけとめ、みづからの求道が「悩める人々の救いに直結」しなければならぬことを自覚するに至った。南都遊学の後には往生要集を指針にして、經典の中に民衆救済の道を模索したのである。

十六門記によると観経疏を読むこと前後八遍、四十三才、開宗の文を發見し「歡喜の余に聞く人なかりしかども予が如の下機の行法は、阿弥陀仏の法蔵因位の昔かねて定置かるるをやと、高声に唱て感悦髓に徹し、落涙千行なりき」という体験を得た。藤吉氏は法然上人のここに至る過程において四十八卷伝第六の文章を引用し、知的矛盾・感情的苦悶・意志的ディレンマの極限状況と、それを突破する契機としての開宗之文について記し、かかる極限状況における「疑團は深い信仰によって解けたようである」とする。⁽⁴⁾

かくて叡山を下られた上人は一つの貴重な体験を得た。それは「浄土の法門と、遊蓮房とにあへるこそ、人界の生をうけたる、思出にて侍れ」と言わしめた西山広谷の遊蓮房円照との出会いと、彼による十念往生の確証とであった。「このことは法然上人にとって念仏往生の確信を強め、それから浄土の教えの普及へと伝導の意欲も増したかと思われる」と藤吉氏も述べているように、それは浄土法門の弘通の基礎的体験であったと言えよう。

爾来、専修念仏の内証は「三昧発得」に体现せられ、晩年においては見仏・奇瑞にまで高められてゆくのである。

以上、藤吉氏の論述によって、法然上人のライフ・ヒストリーがいくつかの信仰体験で綴られていることをみたのであるが、かかる体験が綴られたということは、そのような体験が生み出された上人の人間形成の過程においてであるという意味で、改めて法然上人の人格が宗教的に形成されてきたライフ・サイクルを考えてみることにする。

まづ「人間形成」ということである。人間形成の過程は一般に人格・行動・学習の「円環運動」であると言われる。この場合の行動はすべて学習につながる。そして「人格」とは先天的遺伝プラス環境的要因とから構成されるが、環境的要因には単なる生物的・物理的な環境順応のみでなく、環境に対する主体的反応を内容とする心理的・文化的順応が含まれる。したがってそれは「単純環境」ではなく、「境涯」という言葉で区別されるべきである。

「われわれ人間生成の途上には、そもそも出世の時と所をはじめ、未知の他人との邂逅、不測の事件との遭遇など運命的なものが大き

な力をふるっている」⁽⁶⁾

と言われるが、そういった運命的なものを含めての生活過程において経験するすべてのことを概括して「境涯」と言っておこう。そして法然上人もまた人間である限り例外ではない。それ故、上人の人間形成をたどるにはまづ先天的遺伝つまり体質についてみねばならない。これについては幸い、近來二つの論考が相い次いで出された。一つは小西輝夫氏著『精神医学からみた日本の高僧』・牧野出版・昭和五六年の第三章に収められている「法然」であり、他の一つは石井二郎氏著『宗祖法然上人の御生涯・その医学的見地からの研究』・私家版・昭和五六年刊である。これによって法然上人の体質と気質を要約する。

石井氏の考証は勅修御伝を中心資料とし、医事史料解説を前提として詞書と絵から上人の生涯七期に分けて、各期の身体的状態を医学的に推定したものである。典拠資料及び傍証資料について専門分野からの論議もあり得るだろうし、資料解釈の方法論にも論ぜらるべき点もある。しかし、臨床医としての科学的立場からの珍しい試みとして、法然上人の体質的側面の解明に立ち向ったことは評価されるべきである。従来常識的に言われていた上人の体型が専門的立場から立体化されたわけである。各期の叙述からみると、その出生は正常であり、体重も標準よりやや軽目だが健康児であったことは疑いない。出生時の生理的条件はその後につぶく生涯に少からぬ影響のあることを考えるとき、上人出生の「平常性」は注目に値する。石井氏は触れていないが、幼時、土をこねて仏像を作り、西に向って手を合せたという所作は宗教的偉人を語る修飾とみなされるが、その後の人格形成を

語るには欠くことのできぬ叙述と言えよう。石井氏が注目しているのは法然上人の眼についてで、晩年の奇瑞を含めてその視力のすぐれていたこと、そして炯々たる眼光に「内剛」の性格が読みとれること、そして七十六才頃から軽度の老人性白内障があらわれたが、臨終に際しては「二根明利なる事むかしにたがわず……」とあって、その肉体的強健を指摘している。こうした生理的条件が内面の精神的側面に強くかかわることは言うまでもなく、それ故にこそ幼児期の悲劇的体験を逆に大衆救済の弘願に転化し、父の遺言を守ることで「偏執」とまじで言われた性格を昂め得たのであろう。つまり、日本の仏教を根底から揺り動かした凄まじい精神力は、石井氏が結論している身長一六〇センチ前後、体重七五キロ内外、そして素晴らしい眼力と健康にめぐまれた中等度肥満体の肉體から溢出したものとすることができよう。

精神医学の面からアプローチした小西氏も生理的な面では嵯峨二尊院の「足引の御影」を信頼すべき典拠として、大約六十才の上人を「肩が濃く、眼は柔和で、口許にはやさしさが漂い」、いわゆる「法然頭」で、体軀は豊満では典型的なふとり型（肥満型）であったとして、石井氏と同様の推定をしている。それに加えて精神医学の面からの推定として、ふとり型体型と親和性を内容とする循環気質であり、しかもそれは軽躁性と抑鬱型の間にある同調型のものであろうとしている。小西氏の氣質論によると、その精神史における青年前期のアイデンティティとしての再出家（黒谷隠棲）、また釈迦堂参籠中の求道の原体験、さらに二十四才より四十三才立教までの「謎」の空白期間の齟齬などある程度の説明が可能となる。幼児期の悲劇的体験がその

後の人生経験及び人間形成に多大の影響を与えたということは従来もよく言われてきたが、特に注目しなければならぬことは両氏共に二十四才での釈迦堂参籠が法然上人の宗教的人格、具体的には大衆救済の浄土教的宗教確立の決定的要因をなしたことに着目していることである。

このことについては次節で再考するとして、世上に流布されているいわゆる「法然頭」について、小西氏は元享釈書の一文を引用し、弘法大師の盆ハネに似た頭と似ていることを指摘しているが、この頭型の脳生理学的な点には触れていない。法然頭つまり頭蓋骨の中央が横に横ばんで前額部が四角ばって発達している頭型は、昔からよく記憶力の旺盛なしるしだと言われている。われわれの身近には故椎尾升臣大僧正も前額部の発達した頭型で、しかもその記憶力は抜群であったことが少なくとも浄土宗の人々にはよく知られていた。こうした常識論も必ずしも当らずとは言えない。「前頭葉」理論で一時話題をさらった岡潔博士によると、前頭葉の働きは衝動を抑制することで、調和のとれた人格を作り上げるところといことになる。つまり理性と感情が調和した情緒こそ人間の「中心」であるといっているのである。法然頭のくぼみと前頭葉の発達とが脳生理学でどのように結びつくかはさらに専門的研究をまたねばならぬが、とに角、法然上人が特異の頭型の持主であり、それがその人間形成の上にどのような生理的役割を果たしたかを解明したいものである。

法然上人の人間形成過程で従来からとり上げられていることは、九才の折りに遭遇した父の横死とその遺言のことである。勅伝では第一

巻の末尾でこのことを簡潔な状況描写にとどめて、第二巻の冒頭で「……小児ただ人にあらず、豈怨敵をうらむる心あらんや」とのみ記している。しかし、これまで多く出された「法然伝」の著者たちの大部分はここに重要な意義を認めている。試みに手元にある諸著から引用してみると、前田聰瑞氏の『法然上人』には、⁽⁹⁾

「……勢至丸がこの父の遺訓即ち全体を生かす道を、いみじくも念仏の上に体験し、純正日本仏教を開創したことは、更めて後に述べるが、この意味に於て、日本文化への法然上人の貢献も、この父時國の遺言を重点として見開かるべきであらう。……」

と述べている。宗祖降誕八百年を記念して書かれた矢吹慶輝氏の『法然上人』を見ると、⁽¹⁰⁾

「小矢児は襁褓にして既に人生の不幸たる半ば孤児の寂寞を味はなければならなかった。後になりて法然の述懐中に『われ幼年の昔より父の遺言忘れがたくして』とあるやうに、この時に受けた印象が如何に深刻であったかを語ってゐる。後來、日本仏教史上の一大改革者が偶々この遺命から生まれたとすれば、そは実に得易からざる遺言であつた。若しこの遺言がなかつたなら、恐らく小矢児は片々たる復讐談中の一人物で終つたかも知れなかつた。……」

とある。長編小説『大菩薩峠』で有名な中里介山氏がその序文で「……典籍を通じての古人今人の遭逢は数限りもない。その中で、あるいは一応卒業してしまつたものもあり、再応にたづねる必要のない人もあるが、『法然』上人だけは別である。日本生れの人で、真実、底の知れない器と腹とを持ってゐる人は『法然』より外に、その人もある

ではあらうが、私しには、全く唯一の人だといへる……」とまで親近して書いた『法然』には、⁽¹¹⁾

「法然は、この最も惨烈なる深刻なる又最も鮮かにして又最も詩的ともいへる復讐精神と其の表現の権化時代に於て、復讐する、勿れといふ父の魂を心髓の中に打ち込まれて、そしてその渦乱重疊の都の中へと送り出されたのは、これ実に一大救世者の出立、一大宗教家の門出として、画龍点睛の大きな餞別ではないか」
とあつて、極めて文学的表現でその意義を謳っている。

厳正な史眼を以つて法然上人を見凝めた田村円澄博士の所論は他の諸氏といささかニュアンスを異にしている。⁽¹²⁾

「……父の死、そしておそらく母との離別（死別）という急激な悲劇は、九歳の少年の魂に、強いショックとなつた。……法然の長い生涯からすれば、この一家没落の悲運は『試鍊』ともいえようが、しかし、あまりに深刻であり、また、それに直面するには、法然は幼なすぎた。……人里はなれた菩提寺の生活は、仏教に対する少年の関心を、急激に増大せしめた」

つまり、田村氏はその後の論文の中で、「……結果からすれば、法然は菩提寺入寺・叡山登山というように『武士の道』ではなく、出家の道を選ぶことになるが、しかし『出家の道』が法然の中に確立してくるのは時期的にやや後のことではなからうか」
として、遺言の意義よりもその後に来る環境的变化に意義を移している。

これに対して、同じく史学の立場に立った大橋俊雄氏は遺言の意義

を絶対のものとして⁽¹⁴⁾、

「勢至丸が『父の遺言忘れがたく』と後年述懐されているように、父の残された言葉が出家の要因になっていた。遺言を唯一絶対の教えと信じ……」

としている。最後に梶村昇氏の『法然』を見る。氏は諸伝を検討した結果⁽¹⁵⁾、

「……やはり諸伝のいうように、法然九歳の時に父が亡くなり、その遺言で宗教者への道に入ったとみるのがよいように思われる」とし、さらに、

「……父の死、母との別離、それが幼いものの魂に、どれだけ深いかげを宿すかは測りしれないものがある。……後年、法然が自己の分離解脱のために、いっさいの権威に抗して、あくまでも自己自身に則して、その凝視の中から専修念仏の道を把握していった態度には、幼い柔軟な魂に刻印された死と別離の印象が、痛切な思いとなつて生きていたと思われる」

いくつかの新説を出して「浄土宗のタブー」に挑戦した梶村氏も、法然上人の幼児期の体験に対しては無条件にその意義を認めている。

以上、まことに学問的でない仕方では、上人の幼児期におけるアイデンティティを探ってみたのであるが、ここに上人の人格像の重要な要素が隠されていることを指摘しておきたい。上掲の諸氏は子細な点では、遺言そのものに重点を置くものと、父の死によって惹起されたその後の状況の激変に重点を置くものとのニュアンスのちがいはあるが、いずれも父の遺言と死とが上人の魂に深い刻目をつけたことについて

述べている。しかし、こうした幼児期の体験がその後の生涯に大きな影響を残したことのウラには、この体験を持ち続けた上人自身の特異な性格があったからではないだろうか。つまり、冒頭に述べた如く、それが単なる経験ではなしに人格構造にまでつらなる全人的体験として受け入れられたからであろう。一般に、人間の感覚的印象は「のどもとすぎれば熱さを忘れる」と言うように時が経てば稀薄となり、さらには消失してしまいがちのものである。それを、「印象が強かっただから父の菩提をとぶらうために出家し、ひろく大衆を救う道を開いた」と短絡することはいささか一考を要すべきであろう。

「うけがたき人身をうけ、あいがたき仏教にあらう。眼の前に無常を見て、夢の中の榮耀をいとうべし。就中、亡父の遺言、耳の底にとどまりて心のうちに忘れず……」(勅伝・第二卷)

「生年十八才にして西塔黒谷の慈眼房寂空の庵にいたりぬ。幼稚の昔より成人の今にいたるまで、父の遺言忘れがたくして、とこしなえに隠遁の心深きよしのべ給う」(勅伝・第三卷)

と綴られているが、こうした経験の深刻なうけ入れ方こそ、法然上人が持つ独自の性格と言うべきであろう。そしてかかる性格がやがて「偏依善導」となり、「一向専修」となり、「予は選択の一義を立てて選択集を作る」といった、「偏執」とまで他も言いみづからも言った態度を作り上げたのではあるまいか。

以上、迂遠にすぎたようだが、法然上人の人間形成の生理・心理的過程を瞥見して、その信仰体験の由つて来たる素地を考えてみた。かかる上人の人間形成についてはそのライフ・サイクルに準じてのアイ

デンティティを構想しているが、これは別の機会を俟つこととする。

二一

法然上人の信仰体験そのものについて、まづ取り上げたいのは釈迦堂参籠と報恩藏籠居とである。その前に、久安六年九月十二日、生年十八歳、師席を辞して西塔黒谷寂空上人の庵に至り、尔来二十四歳に至るまで、僅かに残こされた聖地黒谷別所にて修学と共に当時盛行していた二十五三昧を行っている。通説には、黒谷隠遁は名聞・利養を離れてひたすら修行と研学によって真実の道を求めるためとされている。事実そうであったであろう。したがって、黒谷籠居は上人に「行」としての念仏を植えたであろうが、ただそれだけのことであった。それは法然上人にとってはみづからのためのものであったにしても、何か物足らぬものが心の底に蟠まっていたに相違ない。筆者流に表現すれば、それは念仏「経験」であって、宗教的「体験」までに至らぬものと言うべであった。それ故にこそ観・称優劣の論議で木枕を投げつけられ、良忍を否定してまで「称」を固執したのである。しかし、称の優位を実証すべき現実・具体的方向はまだ定まっていなかった。言いかえるならば、誰のためにこそ称名の優位を与えるべきか。逆に言うなら、称名優位は誰のためにあるのかということはまだ定かではなかった。それが決定されたのが釈迦堂参籠だったのである。尤もこのことに関しては三田全信氏、田村円澄氏のようにその事実性を疑う見方もある。⁽¹⁶⁾しかし今はこのことにはかかわらない。

勅伝第四巻には次のように述べられている。

法然上人の信仰体験

「保元元年上人二十四のとし、寂空上人にいとまをこいて嵯峨の清涼寺に七日参籠のことありき。求法の一事を祈請のためなりけり。

……」

「求法の一事」、つまり、何のために、また誰のために「求法」すべきか。それを決定し、自己の宗教的行動に確乎とした方向を打ち出すための参籠だったのである。そしてそれは果されたのである。ここでいささか長きにわたるが、新進の伊藤唯真博士の講義の一節を引用し、筆者の意を尽さぬ拙文を補うこととする。⁽¹⁷⁾

「保元の乱がおきた年、二十四歳の上人は貴賤の崇信を集めていた嵯峨の釈迦堂に参詣して、求道の成就を祈願されました。このとき上人は、自分と同じように参籠し、ご本尊に悩みを訴え、すくいを祈念している真剣な庶民の姿をみて、自分ひとりがすくわれるだけでなく、このように苦しむ者すべてがすくわれる道を見出してこそ、本当の仏教者であるということに気づかれ、自分の求めるものがどのようなものであるべきか、またそのためにどのような新視角から経疏の研究をし直すべきであるかも悟られたのであります。最初自分ひとりのための参籠であつたでしょうが、庶民の姿が視野に入つてからは、大衆をすくう仏教が要請されていることを痛感されたのです。法然上人の浄土宗が庶民仏教として開かれた、その因由は遠くこの嵯峨釈迦堂の参籠にあるとさえいえるのであります。」

田村円澄氏の表現によれば、

「……法然が釈迦堂に参籠し、求道の決意を固めたのは、隠遁聖の

限界を反省するとともに、自己の救いの道を、庶民の中に見出そうとしたとも解され⁽¹⁸⁾」

るのである。しかしその田村氏が別の著書では、「法然の嵯峨参籠は親鸞の六角堂参籠から暗示をえて、創作せられたのではなからうか⁽¹⁹⁾」としている。このことについては先に指摘したところである。

体験は個人化され、具体化され、さらに言うなれば行動化されねばならぬということはすでに述べた。法然上人が釈迦堂参籠によって得たものは、黒谷別所を通じて得た称名念仏の個人化であり、具体化であり、実践化にはかならなかった。つまり上人は参籠によってこのことを体験したのである。爾後の南都遊学はかかる体験を教学的に裏づけるための歷程と語りべきであろう。特に、永観、珍海の善導大師重視を見聞したことはこの歷程を完結せしめる重要な成果であったと言われる。

いづれにしても、釈迦堂参籠は法然上人にとっては宗教生活の方向づけという点で、その前半生の宗教体験として重要なものと言えよう。黒谷別所において得た行としての念仏が釈迦堂参籠によって魂に深く刻み込まれ、それがその後の上人の宗教的人格を決定づけたと言えるであろう。黒谷別所遁世の理由に関しては平祐史氏の詳細な社会的考証がある⁽²⁰⁾。

南都遊学から再度黒谷に戻ってからの約二十年間は、これまでの諸書において「謎の空白」とされていることは周知の如くである。ただ勅伝第六巻の文から類推して、その間、深い自己省察と体験の実践化への模索がおこなわれたとされるのみである。藤吉氏の表現を借りる

ならば、「求道者法然房源空は、自己の救いと共に、愚痴なる民衆の救われる道を見出さねばならぬと思った⁽²¹⁾」のであり、言うなれば自らの求道を民衆救済を軸として大展回させ、その具体的典拠を經典の中に求めていったのである。教理学的階程としては観経疏の一文によって浄土開宗がなされたことは言うまでもない。しかし弘く伝えられるところでは、ここに至るまでには一切経を五遍回読していたし、特に、浄土門開創に重点を置いて書かれ、最古の成立と言われる⁽²²⁾『黒谷源空上人伝』(十六門記)には、

「……黒谷の報恩蔵に入て。一切経を披見すること。既に五遍に及ぬ。然れども猶いまだ出離の要法を悟得せず。愁情弥深。学意増盛なり。爰に善因忽に熟し。宿縁頓に頭れ。京師善導和尚勸化の八帖の聖書^(三行註)を拝見するに。末代造悪の凡夫。出離生死の旨を輒定判し給へり。粗管見していまだ支意を咄めずといへども。随喜身に余り。身毛為堅て。とりわき見こと三遍。前後合て八遍なり。時に観経散善義の。一心専念弥陀名号の文に至て。善導の元意を得たり。……」⁽²³⁾

とあって、前後合せて八遍である。何を八遍読んだのか。宗学に暗い筆者にはこの文の真意を掬むこと万全ではないが、敢えて忖度するならば、一切経を読むこと五遍、その中には当然観経疏も含まれていたであろう。そしてどうやら、観経疏にこそ末代造悪の凡夫の生死を離るるの道のあることを察知し、「とりわき見こと三遍」、つまり出離解脱の道求めて観経疏をさらに三遍、注意深く熟読し、そして善導の元意を得たとみてよいのではなからうか。この読み方と回数について

は敢えて己説に固執せず宗学専攻の諸賢に委ねることとする。ただここで言いたいことは、五遍でも八遍でもよいが、なぜこのように何回も繰り返さねばならなかったのか。勅伝第四巻に、

「上人その性俊にして、大巻の文なれども、三遍これをみ給うに、文くからず義あきらかなり……」

とあるように、三遍読めばその意をことごとく了解し得た上人が、何故、五遍、さらには八遍も繰り返されたのであるか。このことについて少しく考えてみたいと思う。

浄土宗の立教開宗についての歴史的、教義的論議は筆者のよくする所ではないので、すべてそれぞれ専門の論者にまかせるとして、巷間言われるようにその原点は善導大師の觀經疏の一文に依るものとして、近來ではこれを法然上人の「回心」conversionと言う宗教心理学用語で表現するようになった。厳密な意味での回心の意義については他にゆずるとして、常識的に言うと、ある一時点を中心としてその前後とで意識に多大の変化もしくは逆転がおこなわれる心理的变化である。宗教史の上で有名なのはパウロのそれとアウグスティヌスのそれとである。前者は熱狂的な迫害者から一転して、異邦伝道を通じてキリスト教を世界宗教にまで大展開させたし、後者は懶惰なマニ教徒から一転して、カトリック神学に不拔の礎石を築いた。こうした信仰上の大転換こそ真実の意味での「回心」なのである。この意味で言うなら、法然上人の場合の回心はむしろ二十四才釈迦堂参籠における信仰目標の転換を言うべきであって、觀經疏の一文による浄土開宗はパウロの異邦人伝道にも比せられるべき大飛躍と言うべきであらう。「一

心専念弥陀名号……」の一文が上人の心底を射てこの大飛躍が実現したことは事実である。この一文が眼に入らなかつたら飛躍はなされなかつたであらう。しかも上人は一切経を含めて觀經疏を八回読んでいたのである。三度読めばすべてを了知すると言われた上人にして、前七回はこの文の上を空しく通過してしまっているのである。ここに信仰と知識との次元のちがいがあがる。知的レベルにおいては三度にして了知するにしても、信仰の深みにまでは至り得なかつたのである。それをさらに一度、そしてまた一度と繰り返えすこと八回にして、やっと信仰レベルの深みに達し得たのである。さればこそこの三十字によって浄土の教えが確立されたのである。

再言するならば、五回にわたる一切経の閲読と八回に及ぶ觀經疏の精読に費やされたのが、謎の空白期間とされる四十三歳以前の二十年なのである。「なげきなげき……かなしみかなしみ……」入った報恩蔵での籠居があつたればこそ、觀經疏の一文がその胸底を貫き、「……たちどころに余行をすてて一向に念仏に帰し」たのである。宗義的にはとに角、心理学的には觀經疏の一文は一つの「きっかけ」にすぎない。「宗義をたつる程のことに、なんぞただ一文によるべきやと、上人微笑して、物ものたまわざりけり」（勅伝第五巻）という有名な一句のとおりである。つまりこの一文は心理学でいう「動機づけ」であって、それに触発されて動き出したものは二十年に及ぶ研鑽によって蓄えられた巨大なエネルギーであった。上人が黙して答えなかつたのはけだし当然であった。卑近な例であるか、俗説に、ニュートンが地球に万有引力のあるのを発見したのは、熟れた林檎の実が枝から落ち

るのを見たからだと言われている。しかし、落ちるリンゴの実から引力の存在を見出したのはニュートンだけである。なぜなら、ニュートンの心の中にはそれだけの仕組ができていたからである。つまりそれまで学び、研究してきた科学的知識と教養、さらにはニュートン自身の科学的探求心、そういったものが彼の意識下に一杯つめ込まれていたのである。それがリンゴが落ちたというほんのささいな現象が引金となって迸出して形をなしたのが万有引力説だったのである。法然上人の場合も同然であったことは敢えて喋々するまでもないことであろうが、七回目までは読みすごした一文を八回目において捉えたということは、そのウラに七回の積み重ね、さらに言うなれば二十年になんなどとする伝記的空白という時間的重みがあったからにほかならない。その意味では、この空白期間こそ上人の宗教体験の深まりにとって決定的意義を持つもので、この期間における上人の宗教的模索というよりは、釈迦堂参籠によって得た信仰実践への方向決定と、その実践を体系化すべき典拠の模索の期間としての伝記的空白こそ上人の信仰体験の定立期であると同時に、上人の宗教体験そのものだったのである。その意味で空間なのである。その具体的内容については勅伝第六の一文がよく引用されるが、ここには煩を厭うて省略する。

蛇足少々。どのようにすぐれた直感的閃きにしても、神より下された靈感にしても、ただそれのみではかすかな「閃光」であり、「ヒント」にしかすぎない。そうした流星の光芒の如きものをしっかりととらえ、普遍的な形にまで練り上げて万人に提示してこそ、それは宗教的真理としてすべての人に信仰満足を与え得るのである。「一心専

念弥陀名号……」の一文は選択集十六章を経て、巻末、「三選択」に練り固められてわれわれの前にその真の姿を現わしたのである。まこと宗教体験とはそれが体系化され、具体化され、そして実践化されるべきものである。このことは上來練り返えしたところである。⁽²⁵⁾

法然上人の信仰体験を語るのに「参籠と籠居」をとり上げたことについて一言しておく。一説によれば「宗教とは自己との対決である」と言われる。自己と対決するには第三者どころか、第二者も不用である。この場合、当然それは「独居」という形をとる。自己以外のあらゆるものとのかわりを断絶し、自己の中に自己を見つめる。そして見つめる自己と見つめられる自己と完全に一なるものとなったとき、その信仰は完結する。つまり信仰が体験されたのである。上人の場合、かかる信仰体験の場が二度あった。釈迦堂参籠と報恩蔵籠居とである。黒谷別所への隠棲を数えれば三度になるが、とに角「籠り」という宗教的行動をとったことは確かである。岸本英夫氏によると「籠り」は「もうで」と並ぶ宗教的行の二大類型の一つで、これには冥想・誦唱・水行・断食などを伴う場合が多いが、いづれにしても「外界の刺激に煩わされることのない静寂な場所、黙坐して雑念を払い、純一明澄な状態に心を導く修行」である。⁽²⁶⁾ 仏教で言う「参籠」も「堂に閉ぢ籠りて神仏に祈請するの意」となっている。⁽²⁷⁾ これらは言われているように修行の一種型もしくは一階程であることは言うまでもないが、それと同時に外界と断絶することによって得られる純粹自己の認識、自己の再発見の機会でもあるのである。宗教において「独居」が求められるのは、周囲から切り離された「ありのままの自己」を体験するた

めにほかならず、ここに信仰の主体性が高揚される。このことは親鸞聖人の、

「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案づればひとえに親鸞一人がためなりけり」(歎異抄)

という、信仰における「個の自覚」に至るものである。このような「自己」の再発見、再認識の問題は法然上人の人間形成の過程の重要なポイントであるが、これについては稿を改めることにする。

四

浄土宗における信仰体験の精華は念仏の「三昧発得」を措いて他はない。ことに法然上人の場合、玉城康四郎博士が「三昧発得が法然の宗教の本質をなすものである……」⁽²⁸⁾と云うように、三昧発得を抜きにしてその信仰体験を論ずることは許されない。それには二重の意味がある。その一つは上人自身の体験における念仏三昧発得の意味と、念仏教義体系における三昧発得の意義づけとである。法然上人にとって、また浄土教体系にとって、念仏三昧に否定と肯定の両様の意味づけがなされていることを整理したのは藤堂恭俊博士であった。⁽²⁹⁾以下、その論旨を辿ってみる。

上人自身の三昧否定の論拠は、みづから戒定慧三学非器の自覚によるもの、つまり三学に耐えざる身にどうして三昧を肯定し得るのかという点と、乱想凡夫の称名念仏往生可能という善導大師の教えによって、三昧は不用であるという点からである。教学体系での否定は「もし三昧をもって往生浄土の本願行となしたまわば、乱想の凡夫は定ん

で往生の望みを絶たん……」と藤堂氏が類推しているように、大衆救済の条件にかなわぬものとして切り捨てられたのである。

このように理性もしくは教義体系の面では否定されるべき三昧も、現実の体験的側面においては念仏は三昧発得に至って完成するものとされ、上人においてはそれが三つの点で指摘されている。⁽³⁰⁾すなわち法然上人の偏依善導という根源的な姿勢は実に「善導が三昧発得の人」であったからであり、しかも上人自身「三昧定中の人」であり、その体験的記録『三昧発得記』は資料的に真実なものとされている。⁽³¹⁾つまり上人にあっては、教義・教条においては三昧発得を評価しなかったが、信仰実践の上ではこれを高く評価し、むしろそれは「……法然の生涯における思想の展開からみても、最も法然的」なものと云われる。⁽³²⁾それ故にこそ著『選択本願念仏集』は「三昧発得と無関係であり得ず……むしろ三昧発得という宗教的体験を能表現するものである」とさえ言われている。⁽³³⁾

三昧発得記の所述に依憑する限り、上人の発得体験は建久九年正月十六歳より、元久三年正月七十四歳に至るまで記録されており、且つ発得後しばしば奇瑞をあらわされたことが勅伝第八以下に述べられている。三昧発得と奇瑞現象との関係については一考を要することであるが、三昧発得がいうなれば主体的な自内証の事柄であるのに対して、かかる内証的变化が客観的に表出された場合、第三者がこれを見て奇瑞とするのであるから、上人が発得以後諸人に示した奇瑞もこの意味では発得体験の継続とみなして差し支えあるまい。

般舟三昧経・行品の「この行法を持すればすなわち三昧を得、現在

の諸仏悉く前に在りて立つ」、観經の「この三昧を行ずるものは、現身に無量寿仏及び二大士を見ることを得」、さらに観念法門の「もし定心三昧及び口称三昧を得ば、心眼すなわち開きて彼の浄土の一切の莊嚴を見る。説けども窮尽することなし。……何を以ての故に。すなわち弥陀仏の三昧力の、外に加するに由るがゆえに見仏三昧増上縁と名づく」等々、ポピュラーに引用されるこれらの文の示すところは、三昧発得ということが聖境もしくは聖像感見という「体験」において完成するということである。つまり三昧発得とは単なる経験ではなく、発得を通じてその信仰態度を確立し、感覚的奇瑞の随伴する全人的、全生活的信仰体験なのである。そしてその典型をわれわれは法然上人においてみるのである。

『三昧発得記』については在来宗学専門家による書誌学的、文献学的研究がおこなわれているが、その記述内容の客観的な、言い得るならば宗教心理学的な分析研究がおこなわれたことは寡聞にして知らない⁽³⁴⁾。法然上人の信仰体験の最もリアルな、最も直接的な文献の科学的吟味がおこなわれていないということは、一見不可解のことのようであるが、発得という心理的事象に対する宗学的価値づけの問題にもよるようである。このことはよく言われることであるが、ここでは高橋弘次氏の所説を引用しておく⁽³⁵⁾。

「つまり口称三昧を発得したとあることは、自らが積極的にそれを願い求めて発得した三昧ではなく、口称念仏の相続のなかに、求めずして自然に発得された三昧である、ということが知られるであろう。この口称三昧によって『浄土の依(仏土)正(仏身)を見た』と

いうことは『観無量寿經』に説かれている定善十三観の観仏三昧における仏土・仏身の莊嚴を感見する内容が、観仏を目的としない口称念仏の深まり(三昧)において受けとめられている、ということになる」

要するに、三昧発得は「自然成就・不求自得の利益」として、自然発生的結果であってそれ自体を目的とすることは少くとも浄土宗における口称々名の念仏では許されぬことなのである。しかし、自然発生的にせよ結果論的であるにせよ、上人がこれを体験されしかも文書に遺こされているということは、まぎれもない事実である。したがって、この文書の内容を客観的に分析整理することによって、上人の体験したところのものに近づこうとすることは許されるべきであろう。幸いに宗教心理学の方法論の一つに「伝記的方法」もしくは「自叙伝的方法」というのがある。宗教心理学の入門書と言われるウィリアム・ジェームスの大著はこの方法論に拠った名著である。ここに、法然上人の貴重な体験記を素材として、体験の内容に迫ろうとするのも無益なことではないと自負する。

そこでまづ、体験分析の素材としての『三昧発得記』は何本によるべきか。すでに言われているように、この書は上人滅後、その宗教的人格を修飾するための偽作であるとの説もあり、田村円澄氏などは選択集撰述にからめて、念仏者としての法然上人を善導大師に仮托するために作られたものと想定している⁽³⁷⁾。一方、嵐瑞激氏は現存する五種の書写本を比較検討し、完全な善本は一本もないが親鸞書写の『西方指南抄』を書写年次の最も古いものとして、この一連の体験記が「真

実性」のあるものであることを結論している。⁽³⁸⁾現在の浄土宗学において望月信亨、藤堂恭俊、戸松啓真諸氏など、『三昧発得記』の研究に手を染めた人々はいづれも三昧発得が口称念仏の不求自得のものであり、上人自身の体験であったことに疑念を挿むことはしていない。こうした諸氏の論証をふまえて、筆者は手もとにある三本を以って体験分析の材料とした。すなわち醍醐本『法然上人伝記』『西方指南抄』『拾遺黒谷上人語灯録』上巻、所収のものである。

体験の年時と内容についてはすでに田村氏が次のように概括している。

「……すなわち建久九年（一一九八）正月一日より念仏三昧に入り、以後、二月・八月・九月、正治元年（一二〇〇）二月、建仁元年（一二〇一）二月、同二年正月・十二月、元久三年（一二〇六）正月に至る間、日想・水想・地想・宝樹・宝池の五観を随意に成就し、また極楽の衆鳥や琴笛などの音声を聞き、さらに弥陀・観音・勢至の三尊を観見するなど、いわゆる極楽の依正二報の莊嚴が顕現している。⁽³⁹⁾」

むろん田村氏は発得記に関して史学の立場から論究しているのであるから、体験内容それ自体の分析はされていないのは当然である。ただ、筆者が上掲三本を併立して年時の頻度を数えたところ、西方指南抄の文には正治元年（一一九九）八月七日と建仁二年八月七日（一二〇一）以後三回の発得が加わっている。文献学の上からはこの加算をいかにすべきかは筆者の能くするところでないので不問とし、上記三本を対照しての年時頻度数を挙げてみる。但し回数（頻度）の数え方は一応

原文の表現を表面的に扱ったもので、こまかい内容的考察には立ち入らなかった。

年集計 建久九年十二回（六十六歳） 正治元年一回（六十七歳）

正治二年一回（六十八歳） 建仁元年一回（六十九歳） 建仁二年

六回（内三回は西方指南抄のみ・七十歳） 元久三年二回（七十四歳）

計 二十三回

月集計

正月十回 二月五回 八月五回 九月二回 十二月一回

計 二十三回

日集計

上旬（一九日）十八回 下旬（二十一―二十六日）五回

計 二十三回

時間 午后 早晨 後夜

以上の集計から言えることは、年時的には当初の建久九年の十二回、それも圧倒的に正月、次に二月が多いことである。建久九年という年がどのような意味を持っていたかということは望月博士の論稿に詳述されているが、二月二十八日に発病され、『没後遺誠文』が書かれた⁽⁴⁰⁾ほどであったし、また九卷伝第三上の文及び勅伝第十一に「建久八年上人いささかなやみたまうことありけり。……」とあり、これが選択集撰述の要因ともなったのであるが、それまで比較的健康であった上人が二年にわたって病いにかかった⁽⁴¹⁾ということは、年令的にもようやく六十五・六、いささか老化の兆しが出てきたものであろう。兼実公

の要請による選択集の撰述もこうしたみづからの衰弱への自覚が加わり、さらに選述のための心構えとして念仏修行を一段と励まれたにちがいない。つまり建久九年の元旦から別時に入られたということは、それだけこの年に期するところがあつたからである。その結果が二月にかけての発得の頻度となつたわけである。諸説みな選択集が発得体験の中で撰せられたと推定しているのもむべなるかなである。⁽⁴³⁾ 逆に、建仁三年七十一歳より元久二年末まで発得の記録が空白になっている。その間の状況を極めて幼稚な仕方であるが田村氏の作つた上人の略年表でみると、建仁三年は空欄であるが、元久元年七十二歳の記事に、

「三月一四日、隆寛に選択集を授く。七月、小松殿に移る。一〇月、延暦寺の衆徒専修念仏停止を座主真性に訴う。一月七日、七箇条制誡をつくり門弟を誡む。」

とあり、専修念仏に対する旧宗の非難が具体的になつてきた。ついで元久二年七十三歳、

「四月一四日、親鸞に選択集を授く。九月、興福寺衆徒念仏禁断の訴状を捧ぐ。一二月二九日、念仏宗について宣下す」

四囲の状況まことに騒然たるものがある。それでも、明けて元久三年正月には恒例の七日念仏の第四・五日に発得されているが、

「二月一四日、院宣を下し法本房行空・安楽房遵西を召し捕う。二月一六―一七日、諸卿念仏宗停止の口宣について評定する。二月二一日、興福寺の五師三綱念仏宗宣下につき摂政良経に強訴す。二月三〇日、宣下を下して行空・安楽兩人の罪名を勘せしむ。……」
かくして時は承元元年七十五歳の上人流罪へと流れるのであつて、

その身辺は錯然としてとても発得に至る心的状況ではあり得なかつたことが推測される。かくして、三昧発得という宗教体験が周囲の客観的状況に極めて深く影響されることが知られるのである。

このことは発得の「時間」からも言えることで、初出の建久九年正月一日こそ未申刻つまり午後三時前後であるが、その他の殆んどは建仁二年十二月二八日を除いてすべて早晨・後夜となっている。昼間の煩雑は意識の分散をもたらす。感覚的刺戟の少い深夜や早曉こそ意識の平静・安定を必要とする三昧発得に適した時刻と言えよう。

発得の年時と行事との関連について、田村氏は「授戒」を三例挙げている。すなわち、正治二年二月の地想及び五観成就と同年九月三十日より三日間の攘病のための兼実女房への授戒、建仁元年二月八日の聴音と同年十月十七日の宜秋門院の出家戒師、建仁二年正月五日の別時中の丈六勢至像の感見と同月二十八日の兼実の出家授戒とである。⁽⁴⁴⁾ かかる関連が何を意味しているか田村氏は述べていないが、しいて意味づければ発得と宗教的行為との関連であろうが、二月と九月、二月と十月とではいささか間隔がありすぎるようで、安易な関連づけは保留すべきである。

それよりも意識状態と発得との関連を端的に示すものは、発得が別時念仏の間に起るといふことである。『拾遺語灯録』上巻所収の三昧発得記に上人自身、

……自正月朔日至二月七日三十七日之間現。願我平生課念仏六万遍不退勤修。由⁽⁴⁵⁾此今此等相現歟。

と述べておられることで知られる。別時は多く一七日であるが、発得

が進むにつれて正治二年二月頃になると、

……行住坐臥随_レ意任_レ意任運現_レ之

となり、建仁元年二月八日の鳥声琴音をきく頃には、

……其後随_レ日自在聴_レ音

にまでなっている。⁽⁴⁶⁾ 体験が進み、深化すると、それまで他随意であったものが自随意となり、いわば宗教的主体性が確立されたのである。

言うなれば、意識・無意識を通じて全人格そのものが三昧的状况になり、ここにおいて三昧が人格化され生活化されるに至ったのである。

このことは観相の状況からも言えることで、始めは「閉_レ目見_レ之、開_レ目失_レ之」だったのが、「今則開閉俱見」ようになり、意識の内外が完全に統一され、しかもそれが意に随っておこなわれるようになる。まさに宗教的体験の完成と言うべきである。

次に体験内容つまり観見の諸相の頻度であるが、これは類別が漠然として決めにくいが、その概容を知るために敢えて数化してみる。年

時順に挙げると、

明相・光明二回、水想二回、瑠璃地(地相)一〇回、宮殿(宝楼)

三回、宝樹三回、宝池二回、赤囊(瑠璃臺)二回、鳥舌・琴音一回、

勢至一回、阿弥陀一回、三尊二回、

となる。そしてその次第は

光明↓水想↓地想↓宮殿↓宝樹・宝池・鳥舌・琴音↓勢至↓仏面像

↓三尊

となつて、いわゆる依報より正報へと深まって行ったことが知られる。

むしろ、個々の体験内容は錯綜しているが、とに角、明想に始まって

法然上人の信仰体験

三尊に終っていることは注目すべきである。このことについて玉城康四郎氏は三昧を過程的に段階づけている。⁽⁴⁷⁾

「三昧発得の変遷過程として、色想観↓仏像観↓真身観を設定して

みるとき、われわれは法然の信仰における、対象性から主体性へ、

意識の表層性から無意識の深層性へ、信仰の部分性から全体性へ、

努力性から自然性への全人格的な成熟を看取し得るであろう」

このような変遷過程がまさにその「設定」のとおりであることが、

上掲の分析結果にみられるのである。そして、その意味づけの中の表

層性↓深層性についてであるが、それは三昧中に観見した様相に対し

ては多分に無意識的作用がみられるということである。このことにつ

いて二つの事を挙げることができる。その一つは体験内容のうちで地

想の頻度が極めて多いということである。その理由として考えられる

ことは、法然上人の観経観における地想観の意味づけである。すなわ

ち建久九年九月二十三日夜より翌曉に至る地相観見について、

案_三地観文、為未來世一切大衆欲脱苦者説是觀地法、若觀是者除八

十億劫生死之罪、捨身他世必生淨国心得無疑。釈曰。願行之業已円、

命尽無疑不生。依_三経釈文、往生無_レ疑也。

と記している。つまり未來世大衆の除罪・往生のために地観が重要で

あるという観経の一文が無意識的に作用していたと言えるであろう。

観経には第三・地想観の外にも第六観以下の諸観にこのことが説かれ

ているが、法然上人の体験に地観の多いことは事実であり、且つ上人

自身その著『観無量寿釈』において地想観を高く評価していることを

考慮に入れるならば、⁽⁴⁸⁾ 上人にとって地想観は經典との無意識的関連の

意識化と言ふべきである。次には勢至観についてである。これは筆者の極めて短絡的な発想であるが、なぜ勢至だけを見て観音を見なかったのかという疑問からである。三尊観の中にはひろく観音も含まれているだろうが、建仁二年正月五日の発得では勢至だけを見ている。醍醐本によると、

同二年正月五日、三度（仏殿）勢至菩薩御（像）後丈六許御（頭）面（三度）現云云。西持仏堂勢至菩薩形（又彼菩薩）丈六（許）面（真身）現。是則此（想彼）菩薩既（因地）以念仏法門ニ為三所証法門（入ニ無生忍）故、今為念仏者ニ示現、其相（身）不可疑之。

また西方指南抄では、

（元久元年辛酉）正月（十）五日、三度（西ノ持仏堂ノ）勢至菩薩ノ御ウシロ（後）ニ、丈六ハカリノ勢至ノ御面像（三度）現セリ（ス）。コレヲモテコレヲ推スル、西ノ持仏堂ニテ、勢至菩薩ノ形像ヨリ丈六ノ面ヲ出現セリ。コレスナハチコレヲ推スルニ、コノ菩薩（ハ）ステニ（念仏ヲ）モテ、念仏法門ノ所証ノタメノユヘ（所証ノ法門トシ給カ故）ニ、イマ（今）念仏者ノタメ（為）ニ、ソノカタチ（其相）ヲ示現シタマヘリ（給ハル事）。コレヲウタカフ（違疑ス）ヘカラス。

とある。元久元年辛酉は干支を主とすれば建久元年となるが、体験内容の相似からすればこれを醍醐本の建仁二年に当るものとみてよいであらう。いづれにしても勢至を観見している。持仏堂にはおそらく弥陀三尊が安置されていたであろうから、当然、観音像もあったはずである。それなのになぜ、勢至のみを観見したのか。法然上人の幼名「勢至丸」がここに浮び上ってくる。少くとも出家受戒して「源空」

となるまではこの名で呼ばれ、この名を口にしていたであろうから、おそらく上人の幼時意識には深く刻み込まれていたにちがいない。そしてそれが無意識の領域に沈潜し、発得に際して「対象化」されて現われたものと言えないだろうか。また勅伝第八によると、世にいう「鏡の御影」は勝法房の乞いに応じて銘を書かれたが、その文は「首楞嚴経の勢至の円通の文」であった。「上人は勢至の応現たりということ、世挙りてこれを称す。しかるに、おほくの文の中に勢至の御詞を自賛に用られ侍る。まことに奇特の事なり」と言われ、讚州生福寺所住の折り、勢至菩薩の像を自作し、

「法然本地身、大勢至菩薩、為^レ度^ニ衆生^ニ故、顯置此道場^ニ」

と置文を残こされるなど、勢至菩薩との深いかかわりのあったことがうかがわれる。

上人の体験の深まりを傍証するものとして奇瑞現象と夢中対面とを挙げ得る。体験ということが全人的なものであり、その人の人格構成に深くかかわるものであることはすでに触れた。そしてこれが筆者の根本的立場である。されば、上人の発得体験は御自身自身は深く秘められたにしても、「全人的」という意味でそれはなんらかの形でもおもてにじみ出たはずである。つまり、上人の宗教的体験は客観的に表象された。それがいわゆる奇瑞現象にはかならない。勅伝第八の冒頭に、

「上人三昧発得のちは、暗夜に燈燭なしといえども、眼より光をはなちて、聖教をひらき、室の内外を見給う。……正信房、いまだ燈明などたてまつるとも覚えざりつるにと、おぼつかなくてひそか

に座下を伺うに、左右の御目のすみより光をはなちて、文の面をてらし見給。……」

とあるが、これなどは建久九年二月二十八日よりの所病の間に、

左眼其後有^ニ光明放^ト 又光端赤（青色）

の体験に通ずるものと言うべく、されば正信房はこれを見て、

「……かようの内証をばふかく隠密することにて侍るに思いて、ぬきあししてまかり出でぬ」

三昧発得の内証がかかる一連の奇瑞現象となって客観化されたのである。

上人の三昧体験は、

「……そのかみ四明黒谷にして、法華三昧をおこない給いしとき、

普賢白象にのりて、まのあたり道場に現じたまう。又上人ある時、

叡空上人ならびに西仙房とともにおこないたまいけるに、山玉影向

して納受のかたちをあらわし給けり。これ末代の奇特なり……」

といわれ、その「修行おおくその証を得給いき」つまり三昧発得に現証の伴っていたことが勅伝第七に述べられている。

こうした客観化現象は当然逆に内面化されることは必至である。これこそ世上に言われる「二袒対面」であり、夢想感見にはかならない。

対面の年時に関しては諸説あって一定していない。三田全信氏の考証においても決定的な断定はないが、千賀真順氏は「念仏興行満于一

天、称名専修及^レ于^ニ衆生^ニ之故」に夢想したという『私日記』の記事

により、専修念仏の興隆が前提となるべきであるとしている。そして『法然聖人御夢想記』の「善導御事」に建久九年五月一日とされている。

ることを挙げ、選択集撰述との関連を示唆している。しかし、ここでも決定的な論証はみられない。ただ安元元年三月十四日（知恩伝・十巻伝二） 治承四年四月七日（正源明義抄） 建久九年五月一日（四十八巻伝十二） 企五月二日（拾遺語灯録『夢想聖相記』末尾）等の諸説についての三田氏の消去法によってみても、選択集撰述と深いかわりのある建久九年五月一日もしくは二日あたりが妥当の日時であろうと思われる。歴史的時期の考証は筆者のよくするところでないから以上止めるが、三昧発得と奇瑞、そしてそれが内面的に表象された夢中対面という一連の事柄の間には浅からぬ関係のあったことだけは言えると思う。そしてそれらの事実がすべて上人の深い信仰体験の具象化であることはこれまた言うまでもないことである。

すでに与えられた紙数も越えたことであるし、文中屢々筆者の依つて立つところも述べておいたので、今更ここに結論めいたことを附加する必要はないであろう。ただ一言すべきことは、法然上人のかかる信仰体験はただ単にその宗教的行為（専修念仏）から結果的に湧出したものではなく、父子袂別の幼年から全人的・全生涯的に築き上げられてきた上人の性格の特異性がもたらしたものであるということである。改めてここに、宗教的「人間」として法然上人を深く探求する必要がある次第である。 一九八二・五・二七稿

註

(1) 拙稿「宗教における体験の意味」・梶芳博士古稀記念・仏教と哲学・三〇三頁以下。

- (2) 藤吉慈海・「法然上人の宗教体験」・藤吉編・浄土教における宗教体験・二七二頁以下。
- (3) 河波昌・「浄土教的宗教体験における即の論理と階梯の論理」・浄土宗学研究・四・一二〇頁。
- (4) 藤吉・上掲論文・二八四頁。
- (5) 同 二八五―六頁。
- (6) 藤野武・人間形成の心理学・六頁。
- (7) 小西輝夫・精神医学からみた日本の高僧・六頁。
- (8) 岡潔・日本のこころ・一四頁。風蘭(講談社現代新書)・九二頁以下。
- (9) 前田聰瑞・法然上人(弘文堂)三〇頁。
- (10) 矢吹慶輝・法然上人(岩波文庫版)一〇頁。
- (11) 中山介山・法然(三省堂)一八四頁。
- (12) 田村円澄・法然(弘文堂・人物叢書)一六一―一七頁。
- (13) 同 「法然上人を偲ぶ」・佛教大学編・法然上人研究・一二七頁。
- (14) 大橋俊雄・法然―その行動と思想―評論社・一六一頁。
- (15) 梶村昇・法然(角川選書)・二八―三〇頁。
- (16) 三田全信・成立史的法然上人諸伝の研究・一六一頁。田村円澄・法然上人伝の研究・八七頁。
- (17) 伊藤唯真・法然上人の宗教的世界・浄土宗布教師会中四国支部・一一頁。
- (18) 田村円澄・法然・二八頁。
- (19) 同 法然上人伝の研究・八七頁。
- (20) 平祐史・「法然上人異谷遁世の社会的背景」・香月乘光編・浄土開創期の研究・所収。
- (21) 藤吉慈海・上掲論文・二七五頁。
- (22) 田村円澄・「法然上人伝の系譜」・浄全・十七・二〇―二二頁。
- (23) 浄全・十七・六頁・下。
- (24) 拙著・宗教心理の研究・三一―二頁以下。
- (25) 拙稿・「仏教思想の宗教心理学的考察」・講座仏教(理想社)・五二五―六―九頁。
- (26) 岸本英夫・信仰と修行の心理・全集・三・一〇二頁。
- (27) 望月仏教辞典・二・一七〇―一頁上。
- (28) 玉城康四郎・日本仏教思想論・上・二八三頁他。
- (29) 藤堂恭俊・「法然上人とその遺文にみられる三昧について」・日本仏教学会年報・四一・二二七頁以下。
- (30) 同 二二八頁以下。
- (31) 戸松啓真・「法然上人の三昧発得記について」・智山学報・一九・二二―一頁。
- (32) 伊藤唯真・浄土宗の成立と展開・九六頁。
- (33) 藤堂恭俊・上掲論文・二三〇頁。
- (34) 発得中に見られる現象がいかなるものであるかについては、感応道交・解入相應の二つの解釈のあることを嵐瑞激氏がその稿『法然上人の三昧発得記の研究』・藤原弘道先生古稀記念論文集・史学仏教学論集・坤・七八五―六頁でいささか触れている。此点について拙著・仏教―心理と儀礼・「見仏の心理」の項一一五頁を参看されたし。
- (35) 高橋弘次・法然浄土教の諸問題・一八八頁。
- (36) 嵐 瑞激・上掲論文・七八八頁。
- (37) 田村円澄・法然上人伝の研究・二四六―七頁。
- (38) 嵐 瑞激・上掲論文・七七九、七八九頁。
- (39) 田村円澄・上掲論文・二四〇頁。
- (40) 望月信亨・「法然上人の三昧発得記と建久九年に起った出来事」・浄土教の研究・九二四―九三九頁。
- (41) 石井二郎・宗祖法然上人の御生涯・三四頁。
- (42) 例えば田村円澄・法然上人伝の研究・二四七頁。
- (43) 田村円澄・法然・二六一―二頁。
- (44) 田村円澄・法然上人伝の研究・二四六頁。
- (45) 黒田・望月編・法然上人全集・六一―二頁。
- (46) 昭和重修法然上人全集・八六三頁。

(47) 玉城康四郎・上掲書・二九一頁。

- (48) 『觀無量壽經』において次只依_レ（修_ニ）此_{（地）}觀_{（亦）}可_ニ往生_{（之旨）}。云云。委見_ニ經文_{（上）}。上日想水想_{（二）}觀無_{（三）}功能_{（經）}曰。若觀是地者、除八十億劫生死之罪、捨身他世、必生淨國、必得無疑_{（）}。次雙卷_{（經）}雖說_{（七）}寶地_{（而）}彼_{（不）}未_{（不）}說_{（觀地往生之旨）}、（是故）唯_{（只）}見_{（見之）}。云云。故知、往生之行唯非_{（非）}當_{（念）}彼_{（又）}觀_{（彼地）}亦是往生極樂業因之事_{（也）}。（昭和十一年・法然上人全集・一〇〇頁）
- (49) 法然上人繪伝・中央公論社版・上・一八九頁の二。
- (50) 三田全信・成立史的法然上人諸伝の研究・四〇頁以下。
- (51) 千賀真順・「法然上人における選択の意義」・佛敎大学編・法然上人研究・一二〇頁。

法然上人の比叡登山の年時とその時受けた戒

戸 松 啓 真

一、まえがき

戦後の宗学研究とくに法然上人（以下上人略）の研究は、戦前の勅修御伝中心から、確実な史料を重ずる客観主義というべき傾向に変わったのである。それは戦後の日本の思想、社会、教育等の各界の變化と対応した自然のなり行きであった。戦後の法然伝の研究において、新しい研究の先がけをなして今日の浄土宗における史的研究に大きな刺激を与え進展を促したのは、田村円澄氏の『法然上人伝の研究』であった。それは意義ある著書といっても言いすぎではない。就中、法然伝の教ある伝記を検討してそれらの成立前後を論じたことは、その後の研究に大いに貢献したのである。

それらの論に関連して、古来浄土開宗説について、三十三才説、四十二才説、四十三才説、六十六才説等がそれぞれの立場からのべられてきたが、香月乗光氏や福井康順氏等の討論を通して、法然の浄土宗の開宗年時が四十三才に再確定したことは、意義のあることであった。

法然上人の比叡登山の年時とその時受けた戒

しかしそれぞれの法然伝の内容については、小さな事柄であるが幾つかのこれから考究しなければならぬ問題点がある。それは今日伝えられている法然伝記が多くあるから、そのためであるかも知れぬ。しかし前々から心にかかっていることの一つは、法然の比叡登山の年時についてであるからそれについて述べてみたいと思う。というのは、法然がいつ、比叡山に登ったかについて現在比較的多くの人々に読まれている最近の著作にも二説があって一定していないからである。最近読んだ本の中で、高橋良和氏の『法然上人紀行』には十五才をもって登山の年時としている。この本は多くの史料をもとにして实地調査をして、写真なども加えられており、各地の伝承なども加えられているのが特色であって、法然の遺跡をたずねる人には絶好の案内書である。他の一本はこれもまた異色の書である。三国連太郎氏の「法然・親鸞とその時代」という副題のついている『白い道』（三部作の第一巻）では法然の登山年時は十三才とされている。右のような次第で共に広く読まれるであろうから、それらの資料となる古来の説について再考

してみようと思つたのである。

二、比叡登山についての諸伝記の記述

法然が、崇徳天皇の長承二年（一一三三）に御誕生になられたことについては、多くある何れの伝記も一致している。その後におこつた漆間家の非運により、法然は九才にして父を失ひ菩提寺に入り、やがて法然の後半生を決定した比叡山へ登ることになるのである。この比叡登山の年時については、古来二説乃至三説があるので次にそれをあげると、

十三才登山	十四才登山	十五才登山
源空聖人私日記 四巻伝 弘願本 淋阿本 拾遺古徳伝 増上寺本 十巻伝 十六門記	選択集秘鈔 選択之伝	醍醐本法然上人伝記 四十八巻伝 九巻伝 知恩講私記

右のうち十四才登山説である『秘鈔』は西山派第四祖鶴木行観の作であり、それには、「從二十四才登山入黒谷慈眼房室此人為師範十^{ニテ}五出家」とあり、袋中良定上人の『選択之伝』には、「前関白大政大臣忠通公有時遊^{シテ}行作道^ヲ鳥羽^ノ此時上人少童而才^ハ自^レ本國^ニ登山^シ路^ニ而逢^フ此御行^ニ云々」とあるが、それが何によられたか明らかでない

く、今日まであまり取り上げられていないので十三才説と十五才説についてのべたいと思う。

先ずその本文を次にあげると

(一)十三才説

源空聖人私日記	天養二年乙丑初登山時（中略）聖人十三才也
四巻伝	この消息を披閲して、文殊像を相尋の処生年十三の少人許をさきにたてて登……（中略）久安三年卯仲冬出家受戒云々
弘願本	進上大聖文殊の像一体と云々その年十三才也
淋阿本	はしめて登山の時ひさしの得業観覚か状云進上大聖文殊像一体天養二年乙丑月日観覚か上西塔北谷持法房の禪下……（中略）……つゝるに久安三年卯仲冬に生年十五にして登壇受戒
拾遺古徳伝	垂髪に相副てをくる状に云々進上大聖文殊の像一体云々書状披覽の処に文殊の像は見えず小兒 ^子 時 ^ト 一人来入せり……（中略）同仲冬出家登壇受戒于時十五才
増上寺本	ただ人にあらずとて、天養二年の此生年十三のとし、比叡山延暦寺へのほせつかわすよし……（中略）……近衛院御宇久安三年仲冬のころ、延暦寺にて出家、則大乘戒をうけて比丘僧となり給。

十卷伝	<p>正登山之時路之処、終ニ母堂假ニ得登山給。于時 近衛院治天養二年丑乙春三月十三日、生年十三才也。…(中略)終久安三年卯仲冬、生年十五才登壇受戒、其名円明房善弘付給</p>
十六門記	<p>終ニ天養二年丑乙春比叡山西塔ノ北谷持法房源光ノ所ニ送遣其書狀ニ云進上大聖文殊ノ像一休ト 久安三年丁卯仲冬八日に出家受戒シ給ヌ 時 二年十五才ナリ</p>
法然上人秘伝	<p>かの慈仁僧正も十三にて登山したまひけり。文殊丸も十三にて登山したまへばおもひあはせらるるなり。</p>
醍醐本法然上人伝記	<p>本国之本師智鏡房山僧^本上人十五才、師云^レ非^ニ直人^一欲^ニ登山^一…(中略)…即十五才^ニシテ登山^一(別伝記)</p>
四十八卷伝	<p>童子十五才近衛院御宇久安三年春 二月十三日に千重の霞をわけて九禁の雲に入る…(中略)…源光はやく児童の聡明なる事を知りぬすなへち児のむかへにつかハしければ同十五日登山す…(中略)…同年十一月八日華髪をそり法衣を着し戒壇院にして大乘戒をうけ給にけり</p>

法然上人の比叡登山の年時とその時受けた戒

九卷伝	<p>観寛同朋に語て云此児の器量を見るに、常のともがらに類せず何ぞ徒に辺国にあらんやとて 久安三年卯丁年十五才春延曆寺へぞのぼせける…(中略)…久安三年二月十五日登山すかの叔父の観学は山門の住侶也けるか随分の修学者にて成業の望をなしけるに思の外に流転しける…(中略) 同年の仲冬に出家受戒す</p>
知恩講私記	<p>第一讚^{トイフ}諸宗通達^ト徳^ト者俗姓漆間氏美作州人也生年三五春始攀^ニ四明山^一同年仲冬登壇授戒</p>

以上法然十三才登山説と十五才登山説の伝記とその本文をみると、先ず次のような興味ある事柄に気がつくのである。なおここにあげた伝記は、田村円澄氏が『法然上人伝の研究』においてあげている室町時代以前成立と思われる十五種のうちからあげた。『法然上人伝法絵』(高田専修寺蔵)は下巻のみで上巻を欠くので登山の記事はなく、『知恩伝』は「登山事同ニ余伝」とあるが、余伝が何であるか判明しないので、この二つは除いた残りの十三伝のうち、十三才すなわち天養二年に法然が比叡山に登ったとする十三才説が十伝(以後これをA群とする)、十五才登山とするものが『醍醐本』『四十八卷伝』『九卷伝』の三伝(以後これをB群とする)に、最近発見された隆寛作といわれる『知恩講私記』を加えた。

このA群とB群を比較して法然の比叡登山の年時について考察する。

以上あげた法然伝の中で成立の早いものは、『私日記』と『醍醐本』である。このうちどちらの成立が早いかについては二説があり、にわかにかん決し難いが、中沢見明氏・田村円澄氏は『私日記』の成立が早いとし、『私日記』は現存する全ての法然伝記の原形であろうと指摘している⁽¹⁾。それとは反対に重松明久氏は、『醍醐本』の記事が『私日記』よりも神秘的潤色が少ないから『一期物語』(『醍醐本』所収)の方が『私日記』より早く成立したとされ⁽²⁾、三田全信氏は四師敬服の事に関して『私日記』は『醍醐本』によりながら引用を誤っていること、立宗に関して『私日記』は記事が重複していること、『私日記』の大原問答の記事には誇張がみられること、『醍醐本』の「三昧発得記」が『私日記』に引用されていることの諸点に基いて、『私日記』より『醍醐本』の方が早く成立したと主張されている⁽³⁾。そのどちらかが早く成立したかについては、にわかにかん決し難い問題であるが、伊藤唯真氏・三田全信氏は『醍醐本』の方が先行するのではないかと理由をあげてのべている⁽⁴⁾。私もかつて『密教文化論集』⁽⁵⁾の中で『醍醐本』の成立が先きであることをのべたので参照されたい。さて『私日記』は、高田派専修寺に蔵されていた親鸞書写にかかわる『西方指南抄』中末におさめられているもので、田村氏によるとその成立の上限は法然滅後四年にまでさかのぼり得るといわれる⁽⁶⁾。その作者については内容からみて信空または信空系の者であろうといわれる。またA群の中の一聯の伝法絵類は、『弘願本』(法然聖人絵)も、『増上寺本』(法然上人伝)も、『琳阿本』(法然上人伝絵詞)も、さらに『四巻伝』(本朝祖師伝絵詞)も、大なり小なり『私日記』の影響の下に成立したことは明らかであ

る⁽⁷⁾。そしてみなともに『私日記』と同じく十三才登山説である。なかでも『四巻伝』は嘉禎三年(一二三七)の成立であり、作者は航空である。この『四巻伝』は、前述の如く信空の見聞による『私日記』の影響をうけているのであるから、航空は信空の弟子湛空と考えられる要因の一つになるのである。そしてこのA群、すなわち『私日記』を原形とする群の法然の登山年時は全て十三才であるが、これは信空の見聞がもとで『私日記』が書かれ、A群の他のものはその影響を受けたからであろう。

これに反してB群の中で早い成立の伝記は前述の如く『醍醐本法然上人伝記』である。これは義演准後の影写した写本が伝えられているが、その成立は『私日記』とともに『四巻伝』の成立した嘉禎三年以前であるといわれている⁽⁸⁾。そしてその題は、『法然上人伝記附一期物語』見聞出勢観房となっているから、『醍醐本』は明らかに源智の見聞をもとにしたものであることがわかる。この伝記には六編が集録されている。すなわち「一期物語」、「禅勝との問答」、「三心料簡事」という御法語類、「別伝記」と題する略伝、「御臨終日記」、「三昧発得記」(『醍醐本』には題目がない)の六編である。これらを見ると編者は、これら六編を用いて法然上人伝記を書き上げようとしたものと思うが、その目的は達せられなかったもので未完の書である。

さてこの『醍醐本』と同じように非常に早く成立した書に隆寛作といわれる『知恩講私記』⁽⁹⁾がある。東寺宝菩提院から発見された信阿弥陀仏書写の『知恩講私記』は安貞二年(一二二八)すなわち上人滅後十六年の書写であるから、原本はそれ以前のものであり、少なくとも

『私日記』や『醍醐本』につくものであろう。

次に『四十八巻伝』は鎮西白旗流が、法然の正伝としてきたもので、後伏見上皇の命により天台の僧であり史学者でもあった舜昌が中心になって、法然滅後百年前後につくられた絢爛豪華な絵巻物伝記の代表的なものである。この『四十八巻伝』の稿本になったものといわれるのが『九巻伝』である。以上の『醍醐本』、『九巻伝』、『四十八巻伝』のB群と『知恩講私記』を加えた四本のうちB群は源智の見聞をもとにしたものである。いずれも十五才登山説をとっている。

以上のことからするとA群は、信空の見聞をもとにして書かれたものであり、B群は源智の見聞の影響下において書かれたものである。

信空はその伝記(『明義進行集』第二)によると、保元二年(一一五七)に十二才にして黒谷叡空の許をたずね、登山してただちに剃髪、その翌日に出家している。法然とくに二十五才。叡空入滅(治承三年)の後は法然を師としたのであるから、法然とは初めは同法、後には弟子となるわけである。そして法然に五十六年の長きにわたって常随した最長老の弟子であったから、法然が六十六才の時書かれた「没後遺誠文」には、黒谷本坊、白川本坊、坂下、藪、洛中地一所、此外本尊、聖教を付属し、給仕の恩にむくいると遺誠に書かれたほどである。それゆえに、師法然については一番多く直接見聞し、また確実度が高いのである。

一方源智は平重盛の孫にあたり、平家没落の悲運にあい建久六年(一一九五)十三才の時入室し、その後十八年間法然が入寂されるまで常随給仕しているから、源智もまた師法然の話をよく聴聞するこ

法然上人の比叡登山の年時とその時受けた戒

とができたのであろう。その上『法水分流記』によると、本尊・聖教・坊舎等多以御譲与えらるとあるから、常に上人の身边におられて信頼されていたと推察することができる。さらに上人が流罪を許されて京に帰洛されたのは建暦元年の十一月二十日であるが(『私日記』『醍醐本』)、その時上人はすでに七十九才の老齢で、流罪の疲れか病床にふすようになった。

鎌倉期の作といわれる『伝法絵流通』によると信空と源智とさらに隆寛は、三人ともに病床と臨終の枕辺に侍した門人の中にその名があげられている。ということは彼等が法然と親近な関係にあったということ、従って説法を聞く機会も多くあったであろうということである。さてこの三人の弟子のうち、それぞれ信空と源智の見聞の影響下に成立した『私日記』と『醍醐本』の師法然の比叡登山年時には、初めから十三才と十五才の二説ができあがり、前述した理由から今日まで用いられているのである。

三、登山、得度、受戒について

A群B群の例文をみるとわかるように、登山が十三才か十五才かは、登山と出家受戒とを同年とみるかどうかによるであろう。それはこれまでのべてきたように、信空と源智の二人の見聞のちがいによるものである。それ故に田村円澄(1)氏のように

「登山と出家受戒とは、必ずしも同時ではなく、その間に数年を隔つのが普通である。円仁は十五で登山し、廿一で沙弥戒を受けている。(『慈覚大師伝』)円珍は十五で登山し、十九で年分の試に応じて

いる。〔智証大師伝〕慈円は十一にて登山し、十三にて落髪出家している。〔華頂要略〕卷四ノ三、彼等は出家受戒するまで、童形のまま仏典を学び、また師の給仕などを務めたのである。十三で登山した法然も、二年間、有髪の少年僧として過ごした。」
 という記述になるのであり、三田全信氏のように、

「事実上十三才では美作から京都へ上ることは、年齢的に少し無理であろう。」

という見方もおこってくるのである。

そこで見方を変えて、法然が登山時に受けた戒は如何なる戒であったかを推察し、それと関連して登山年時について考えてみたい。

登山時の受戒の記述を表にすると

書名	登山年時	受戒	受戒年令	籠山後初下山年令
1 醍醐本	15才	出家授戒	15	
2 四十八巻伝	15	華髪をそり法衣を着して戒壇院にて大乗戒を受け給にけり	15	24
3 九巻伝	15	出家受戒	15	24
4 知恩講私記	15	登壇授戒	15	
5 源空聖人私日記	13	記述なし		
6 本朝祖師伝記絵詞	13	出家受戒	15	24
7 四巻伝	13	出家受戒	15	24
8 弘願本	13	記述なし		

9	琳阿本	13	登壇受戒	15	24
10	増上寺本	13	出家大乘戒を受く	15	
11	古徳伝	13	登壇受戒	15	24
12	十巻伝	13	登壇受戒	15	24
13	十六門記	13	出家受戒	15	

この表から理解されることは、十五才説では登山したその年に「出家授戒」、あるいは「登壇授戒」と書かれているから、これは大乘戒を戒壇院で受けたということである。これは円珍や慈鎮等の例からいっても考えられないことである。次に十三才説をみると、どの記述も十三才で登山して十五才の久安三年の仲冬に登壇受戒となっている。その時の戒は伝教大師正統の円戒即ち梵網菩薩戒であろう。それでは十三才登山の時は受戒がなかったのであるか。ここで比叡山における天台の受戒について考えてみると、受戒の基本は伝教大師の天台宗学生の教育方針となった『山家学生式』である。伝教大師は鎮護国家を目的とする優秀な人材としての大乗菩薩僧すなわち国宝を養成するために、比叡山に大乘戒壇を建てたのである。伝教大師は弘仁九年五月十三日に天台の学生養成のため六箇条の制式をつくってこれを「天台法華宗年分学生式」すなわち六条式をつくり上奏したのであるが、南都の抵抗が強く勅許がおりなかった。続いて八条式（弘仁九年八月二十七日）四条式（弘仁十年三月十五日）とつくり上奏した。この三つが『山家学生式』⁽¹²⁾といわれるものであるが、六条式の中に次

のような文がある。

凡法華宗天台年分、自弘仁九年永期于後際、以為大乘類、不除其籍名、賜加仏子号、授円十善戒、為菩薩沙弥、其度縁請官印。

凡大乘類者即得度年、授仏子戒、為菩薩僧、其戒牒請官印。受大戒已、令住叡山二十二年不出山門修学兩業。

これは（最澄）伝教大師が菩薩僧養成の具体策として、こうしたいと述べたもので、小寺文穎氏の『籠山十二年』⁽¹⁴⁾、仲尾俊博氏の『山家学生式序説』⁽¹⁵⁾（第九章山家学生式）によると「天台法華宗の年分度者が比叡山で沙弥となり一人前の比丘になるために南都に行かないで比叡山で「仏十戒」「大乘戒」を受戒し、その後十二年山を下らないで籠山修行し、国家の安泰を祈ることのできる清浄な菩薩僧に育つように考えたのが、『山家学生式』の発想なのである。先ず菩薩僧になる第一歩として得度を受けるのである。得度には俗名はそのまま、その下に仏子号がつき、「円の十善戒」を授けて菩薩の沙弥となし、度縁（牒）には官印を請うである。次に得度がすむと授戒で、大乘の菩薩沙弥になった者には仏子戒を授けて菩薩僧とし、この仏子戒即ち大戒を受け終った者は十二年間山門を出ることなく籠山に入るわけで、止観、遮那の兩業を修学させるのである。ここで注目したいのは出家得度した者は、その年に仏子戒を授けて菩薩僧とするということである。すなわち得度と戒律とが同じ年内に授けられるということである。しかしこの学生式によると、得度者は年分度者といい、人数が一年に二名というむづかしいきまりであったから、法然の時代にこのままの式が行

法然上人の比叡登山の年時とその時受けた戒

われていたかどうか判然としないが、恐らくは基本的には、このきまりがむづかしい問題を内包しながらも続いていたのであろう。とにかく登山して得度受戒する時の戒は「円の十善戒」であり、その年に仏子戒により大乘菩薩僧となり籠山十二年の修行に入るのである。登山してただちに戒壇院における円戒の授戒ではない。登山して得度受戒（南都の沙弥戒にあたるもの）の後に十二年の修行に入るのであるから、法然が久安三年十五才登山とすると、二十六才までが籠山修行の期間である。しかるに法然伝記の修行後の初めての下山は全て二十四才釈迦堂參籠南都遊学で一致している。すなわち、前記一覧表に記したように十三伝記のうち、七本が二十四才であり、六本が年齢の記述がないのである。その結果からすると、保元元年（一一五六）二十四才に求法のため釈迦堂參籠の年から籠山十二年さかのぼると、天養二年（一一四五）十三才に比叡登山ということが、問題はあるにしても妥当であると思う。

註

- (1) 田村円澄氏『法然上人伝の研究』二十一頁
- (2)(3)(4) 伊藤唯真氏「古法然伝の成立史的考察」『法然上人伝の成立史的研究』第四卷一三二頁、重松明久氏『日本浄土教成立過程の研究』四六八頁
- (5) 戸松「法然上人の『三昧発得記』について」『智山学報』第十九輯一九九頁
- (6) 田村円澄氏『法然上人伝の研究』二十五頁
- (7) 前掲書二十八頁
- (8) 三田全信氏『浄土宗史の諸研究』三十二頁
- (9) 三田氏『法然上人諸伝の研究』一四一頁

阿川文正氏「知恩講私記と法然上人伝に関する諸問題」(『大正大学研究紀要』五十一号)

(10) 『伝法絵流通』(『法然上人伝全集』五一〇頁)

戸松「法然上人の御臨終について」(『浄土教―その伝統と創造―』二一四頁)

(11) 田村氏『法然上人伝の研究』七七頁

(12) 「山家学生式」(『伝教大師全集』第一卷)

(13) 小寺文穎氏「籠山十二年」(『天台』四号六頁)

(14) 仲尾俊博氏『山家学生式序説』二二七頁

(追記) 高橋良和氏の『法然上人紀行』(昭和五十年刊)に登山年時について二説あることをのべられ、三田全信博士の十五才説を紹介されて、浄土宗では今日まで十五才説を正しいとしている旨を書かれているので十五才説としたが、その後刊行された『法然の世界』(昭和五十七年)には、二説あることの記述の紹介のみであるから、氏自身は必ずしも十五才説ではないと思われる。『法然の世界』は校正後に拜見したので誤解を恐れて追記させていただく。

法然上人における善導教学の受容とその展開

——とくに『観経疏』玄義分を中心として——

藤 堂 恭 俊

本稿は、昭和五十・五十一年度にわたって行われた「法然上人における善導教学の受容とその展開」に関する共同研究の成果の一部であり、今般はとくに研究の意図に基づいて毎週一回行った共同作業とおして得たデータを整理したものである。このような整理は機会あるごとにこころみられ、既に『往生礼讃』については『仏教文化研究』第二十三号に、また『法事讃』と『観念法門』については、同じく『仏教文化研究』第二十六号にその成果を発表し、江湖に批判を仰いだ次第である。のこる『観経疏』についてはそのデータすこぶる多く、紙数の関係上、今回は「玄義分」のみをとりあげることとした。

なお拙稿は知恩院浄土宗学研究所の藤堂俊英君が、二百字詰原稿用紙二十六枚にまとめたものを、加筆、改竄したものである。ここに同君の労を謝す次第である。(一九八二・八・十七記)

〔I〕 十四行偈（小玄義）

1 横超断四流

法然上人における善導教学の受容とその展開

(a) 『三部経釈』（瓜連淨福寺所藏『拾遺古徳伝』—『古徳伝』卷四所収）の冒頭に、『無量寿経』の大意を述べる段において、「教主釈尊説横截五惡趣。高祖和尚釈超断四流」と説いている。

この大意は、『無量寿経』卷下において弥勒を対告者として往生を勧める経文のなか、「必得超絶去往生スルコト 安養国横截五惡趣ヲ惡趣自然閉昇ルコト道無ニ窮極ニと説くなかの「横截五惡趣」という一点において、『無量寿経』所説の本願念仏に基づく往生の得益というか、実践的性格をとらえている。その「横截五惡趣」を、さらに善導の「超断四流」という表現で言いかえていることが知られる。つまり、『無量寿経』に説くところの往生は、煩惱を断することなく、阿弥陀仏の本願力によって往生すれば、一時に娑婆の五道を離れる・頓捨することができるといふ頓教的性格を、横截とも、横超断ともいふ表現でとらえたわけである。

この『三部経釈』の引用文において注目させられる第一は、「横超断四流」の「横」の字が、故意に省略されたのか、あるいは書写する

にあたって、誤って書きおとしたのか、確認することができない。しかし「高祖和尚釈」と明記しているからには、あきらかに「横」の字を欠いていると判断しなければならない。

第二は、この『古徳伝』製作の意図をふまえながら、そこに掲載されている『三部経釈』の文献資料としての価値について言及する必要がある。石井教道博士は、この常福寺所蔵の『古徳伝』に収められている『三部経釈』を、『法然上人全集』に収録しなければならない所以について、「此三部経釈ハ 上記所載本（道光了慧集録になる『黒谷上人語燈録』巻第一・二・三に収録されている『三部経釈』ト大ニ異ナル故ニ別出ス」と、該当箇所脚註に指摘されている。このような『黒谷上人語燈録』所収本と「大ニ異ナル」という指摘を、いかに理解すべきであろうか。双方ともに東大寺における説法の講録であるにも拘らず、相異があることに不可解を懐かしめられるとともに、法然の遺文を集録するにあたって、伝記類に引用される遺文をとりあげることによりやや粗雑な博士が、とくに「大ニ異ナル」と指摘されるのであるから、大いにその所以を究明しなければならない。

周知のように『古徳伝』は九巻より成立しているが、『常楽臺主老納一期記』によると、鹿島門徒の要請に応じて、覚如宗昭（一二七〇—一三五一年）が京都に在って編纂にあたった法然伝であり、奥書によると正安三（一二三〇）年十一月十九日に起草し、十二月五日に脱稿したと記載されているから、非常な短期間における仕上げに一驚せざるを得ない。しかもこの伝記が編纂される意図は、親鸞を法然伝の上に、法然の弟子の一人としてはじめて登場せしめるにあった。しかも

その編纂にあたっては、主として既成の『法然上人伝絵詞』（琳阿本九巻）等に基づいての編纂であったから、短期間にして仕上げることでできたわけである。したがって『古徳伝』は、その編纂意図にそうように、つとめて思想信仰の内容を自派独特な色彩を持たせるよう配慮している。東大寺における説法のことについて『琳阿本』と『古徳伝』を比較してみると、前者は説法の情景について言及しているが、説法の内容について立ち入っていないのに対し、後者は『無量寿経』・『観無量寿経』・『阿弥陀経』、所謂浄土三部経についての説法を煩瑣をいとわず記載している。この説法の記録は法然の遺文を集録した『西方指南抄』（康元年から二年にわたって親鸞書写）に集録されていないから、おそらく既成の『黒谷上人語燈録』所収本に基づきながら、改竄をこころみたのであろう。『黒谷上人語燈録』巻第一に収録されている『無量寿経釈』は、(一)大意に続いて立教開宗という項目を設け、そのなかで「横截五惡趣」の文をとりあげ、聖浄二門判とのかかわりにおいて、「往生浄土之法門、雖未断煩惱之迷、依弥陀願力、生極楽者、永離三界、出六道生死、故往生浄土之法、是未断惑、出三界、法、故末法出離生死、往生浄土」と指摘し、ついで道綽の『安樂集』巻上第三大門の第三番料簡の文を引用し、さらに「天台真言皆雖名頓教、断惑猶是漸教也、未断惑出過三界之長迷、故以此教、為頓中頓也」と言い切っている。してみると、「横截五惡趣」の經文をめぐって『語燈録』本は「頓中頓」となしているのに対して、『古徳伝』はこの「頓中頓」を、「横超断四流」という善導の表現に置きかえたのであろう。

しからは「古徳伝」の編纂者が、なぜそのような改竄をあえてこころみたのであろうか。親鸞（一一七三—一二六三年）は『愚禿鈔』（五十歳以前成立と推定）巻上において

聖道浄土の教に就いて二教あり、一に大乘教、二に小乗教なり。

大乘教に就いて二教あり、一に頓教、二に漸教なり。頓教に就いて復た二教二超あり、二教とは一に難行聖道の実教なり、所謂仏心眞言法華華嚴等の教なり。二に易行浄土本願眞実の教なり、大無量寿経等なり。二超とは一に堅超、即身是仏即身成仏等の証果なり。二に横超、選択本願眞実報土即得往生なり。漸教に就いて復た二教二出あり。二教とは一に難行道聖道權教、法相等の歴劫修行の教なり。二に易行道浄土要門、無量寿仏觀經の意、定散三福九品の教なり。二出とは一は堅出、聖道歴劫修行の謂なり。二横出、浄土胎宮辺地懈怠の往生なり。（原本漢文）

といているが、「頓中頓」を「横超断四流」と書きかえたのは、まさしく親鸞の二双四重の教判に基づいて、堅超に対する横超としてとらえたのであろう。したがって法然には見出せない親鸞独自の考えが、この『三部経釈』の上に反影していると言わざるを得ない。その限りにおいて法然の遺文としての信憑を欠くことになる。してみると、この『三部経釈』に引用される善導の「横超断四流」をもって、法然による善導教学受容を示す文献資料とはならないと言ふことができる。

(b) また『浄土宗大意』（康元元丙辰十月卅日書之 愚禿親鸞八十と云う奥書をもつ『西方指南抄』下本所取）に、「二超ノ中ニハ横超也」といっている。というところの「横超」は善導の「横超断四流」を予想し得な

法然上人における善導教学の受容とその展開

いことはないが、「二超ノ中ニハ横超也」と明記している限り、その内容はさきに示した『愚禿鈔』巻上に示される堅超に対する横超でなければならぬ。しかも頓教中に堅超・横超の別をたてるのは親鸞の新説である以上、この『浄土宗大意』に示されている「横超」は、善導の「横超断四流」の説を法然が受容した上での表現であると受けとれない。したがって『浄土宗大意』は、さきの『三部経釈』と同様に、法然の遺文と見なし得ないことになる。

2 定散等廻向 速証無生身

『逆修説法』六七日の条に「今此（観無量寿）経往生浄土教也。不_レ明_二即身頓悟之旨_一、不_レ説_二歴劫迂廻之行_一、説_二娑婆之外有_二極楽_一、我身之外有_二阿弥陀_一、而明_二可_レ願厭_二此界一生彼国_一得_二無生忍之旨_一也」という文に続いて、その内容——願生の所以を、善導の「定散等廻向速証無生身」の文によって示している。往生すれば「速」やかに無生を証する身となることができるといふ一点において『観經』をとらえようとしている。したがって「定散等廻向」のことは、ここでは等閑視されているといつてよい。ということは、今の文に続く左記の文によって知られるであろう。すなわち

凡此経遍説_二往生行業_一。則初説_二定散二善_一、惣与_二一切諸機_一、次簡_二念仏一行_一、別流_二通未來群生_一。故経云、仏告阿難汝好持是語等云々。善導釈_レ之言、從仏告阿難汝好持是語已下。正明_二付_二属弥陀名号_一、流_二通於退代_一等云々。然者依_二此觀經意_一、今捨_二聖道_一入_二念仏_一也。

と説いているのによると、念仏の一行によって阿弥陀仏国に生じ、速やかに無生身を証する、というのが法然の考えである。してみると法

然は十四行偈に示される「定散等廻向 速証無生身」という句を、『観經』流通分の「汝好持是語」の文とその善導釈に基づいて受けとめていることが知られるであろう。

3 願以此功德

醍醐本『法然上人伝記』所収の「三心料簡および御法語」のなか、「請用念仏事」という項目において、「趣_ニ他_ニ請_ニ修_ニ念_ニ仏_ニ者、有三種利益。一、自行勇猛也、二、助_ニ旦_ニ那_ニ願_ニ念_ニ、三、為_ニ能_ニ衆_ニ成_ニ利益_ニ也。功德有_ニ体_ニ用_ニ、二、体_ニ留_ニ自_ニ用_ニ施_ニ他_ニ。妙樂大師云、以_ニ善_ニ法_ニ体_ニ不_ニ可_ニ与_ニ人_ニ也。此_ニ積_ニ願_ニ、以_ニ此_ニ功_ニ德_ニ、文_ニ之_ニ所_ニ也」と説いているのがそれである。判溪湛然（七一―七八二年）の文をとおして、善導の文を理解しようとしている。

〔II〕 序題門

1 娑婆_ニ化_ニ主_ニ因_ニ其_ニ請_ニ故_ニ即_ニ広_ニ開_ニ淨_ニ土_ニ之_ニ要_ニ門_ニ 安樂_ニ能_ニ人_ニ顯_ニ彰_ニ別_ニ意_ニ之_ニ弘_ニ願_ニ 其_ニ要_ニ門_ニ者_ニ即_ニ此_ニ觀_ニ經_ニ定_ニ散_ニ二_ニ門_ニ是_ニ也 定_ニ即_ニ息_ニ慮_ニ以_ニ凝_ニ心_ニ 散_ニ即_ニ廢_ニ惡_ニ以_ニ修_ニ善_ニ 廻_ニ斯_ニ二_ニ行_ニ求_ニ願_ニ往_ニ生_ニ也 言_ニ弘_ニ願_ニ者_ニ如_ニ大_ニ經_ニ説_ニ 一切善_ニ惡_ニ凡_ニ夫_ニ得_ニ生_ニ者 莫_ニ不_ニ皆_ニ乘_ニ阿_ニ彌_ニ陀_ニ仏_ニ大_ニ願_ニ業_ニ力_ニ為_ニ増_ニ上_ニ縁_ニ也 又仏_ニ密_ニ意_ニ弘_ニ深_ニ 教_ニ門_ニ難_ニ曉_ニ 三_ニ賢_ニ十_ニ聖_ニ弗_ニ測_ニ所_ニ闕_ニ 況_ニ我_ニ信_ニ外_ニ 輕_ニ毛_ニ敢_ニ知_ニ旨_ニ趣_ニ 仰_ニ惟_ニ釈_ニ迦_ニ此_ニ方_ニ發_ニ遣_ニ 弥_ニ陀_ニ即_ニ彼_ニ國_ニ來_ニ迎_ニ 彼_ニ喚_ニ此_ニ遣_ニ豈_ニ容_ニ不_ニ去_ニ也

序題門にみられる施化利生門と揆述入源門にわたるこの箇所は、釈尊が浄土の法門を開き給える所以を述べる重要な内容がもられているだけに、法然の遺文の上に種種な角度から全文を、あるいは一部分を引用することその数が多い。

(a) 『登山状』(『元久法語』は『四十八卷伝』第三十二)によると、專修念仏が弾圧を受けていた最中に、法然が浄土のおしえは「諸宗のさまざまとなるべからざるむね、聖覚法印に筆をとらしめ」たと記されているように、聖覚の撰になる文である。すこぶる美文であり、唱導に秀いでいた聖覚にふさわしい文と考えられる。しかしなんといつても法然の撰でないことは事実である。今、善導教学の受容過程をさぐる意図をもつ本稿において、この『登山状』をとりあげることに躊躇せざるを得ないが、師命をおびての執筆であり、しかも重要使命を持つ文書であるから、おそらく師法然の校閲を受けているであろうことを前提とし、敢てここに『登山状』をとりあげようと思う。そういった事実から一等資料としてでなく、第二資料あるいは参考資料としたい。

『登山状』には施化利生・揆述入源両門の全文を引用するにあたって、「善導和尚 この觀經を釈しての給はく」という文を置き、さらに最後に「しかれば 定_ニ善_ニ散_ニ善_ニ弘_ニ願_ニの_ニ三_ニ門_ニを_ニた_ニて_ニ給_ニへ_ニり」という文をもって結んでいる。従ってその引用文について、法然がその内容をいかに受けとめたか、ということについては知ることは出来ない。しかし弘願に関しては詳しい受けとめ方を示している。

すなわち第一に、『無量壽經』第十八願文三十六字、『往生禮讚』に示される善導の第十八願積四十八字、さらに『觀經』の定散兩門をときおはりて、「仏告阿難 汝好持是語 持是語者 即是持無量壽仏名」という付属の文を引用して、「これすなはち さきの弘願の心也」と結んでいる。第二に、善導の六時禮讚中の「弥陀身色如金山 相好光

明照十方 唯有念仏蒙光攝 当知本願最為強」の文を出し、しかもこれに對して「おなじきの真身觀には」という前置きの文を冠し、「又これさきの弘願のゆへなり」と結んでいる。第三に『阿弥陀經』の「不可以少善根福德因縁得生彼国、若有善男子善女人、聞説阿弥陀仏執持名号、若一日若二日乃至七日一心不乱、其人臨命終時、心不顛倒即得往生」の文を出し、ついで六方諸仏の「誠実の言なり、信ぜよと証誠し給へり」と指摘し、「これ又さきの弘願のゆへ也」と結んでいる。第四に、『般舟三昧經』の「常念我名」等の文を掲げ、「これ又弘願のむねを、かのほとけ身つからの給へり」と結んでいる。このように浄土三部經をはじめ『般舟三昧經』、『往生礼讃』の文を典拠として、弘願をいかに理解すべきであるかを示した文献といふべきであろう。

この『登山状』は建久九(一二九八)年の『選択集』撰述以後、元久元(一二〇四)年の作とみなされるとすれば、そこに見出される「弘願」に關する理解は、おおむね『選択集』に基づいていることが想定される。すなわち、その第一は第三章念仏往生本篇と第十二章付属仏名篇に、第二は第七章光明唯撰念仏行者篇に、第三は第十四章六方諸仏唯証誠念仏篇に、第四は第十六章私釈段中の八種選択義の「選択我名」の上に、それぞれその基づくことを指摘し得るのであろう。

(b) 『四十八卷伝』第二十一巻に「上人つねに仰られける御詞」を列挙するなかの第十二番目の詞と、『西方指南抄』中本所収の「法語十八条」(石井博士は『法然上人全集』において「十七条御法語」と命じている)中の第八番目の詞とは、密接な關係をもっているから、両者を比較対照すると左記のようである。

法然上人における善導教學の受容とその展開

つねに仰られける御詞	法語十八条
又云	又云
弘願といへるは如大經説、一切善惡凡夫得生と善導釈し給へり。予がこときの不堪の身は、ひとへにたゞ弘願をたのむなり	弘願者如大經説、一切善惡凡夫得生といへり。予ごときは、さきの要門にたえずよてひとへに弘願を憑也と云り
この対照表によつて知られるように、具略の相違はあるが、その趣易において変るところはない。「ひとへに弘願をたのむ」というように、法然がわが身にひきあてて、弘願をえらんでいることが知られるが、「法語十八条」では定散二善にたえないという理由を明記しているが、つねの詞の場合はただ「不堪の身」というだけであるから、理由の内味が記されていないことになる。おそらく『法語十八条』のごとく「玄義に云く」以下の文を前置していたのを、舜昌が『四十八卷伝』を編纂するにあたって削除したのではなからうか。	なお『登山状』にみられる左記の文は「法語十八条」の内容を書きかえた文として受けることができるであろう。すなわち
定善の門にいらんとすれば、すなはち意馬あれて六塵の境にはす。かの散善の門にのぞまんとすれば、又心猿あそんで十惡のえだにうつる。かれをしづめんとすれともえず、これをとゞめんとすれども	

あたはず。

いま下三品の業因を見れば、十悪五逆の衆生、臨終に善知識にあひて、一声十声阿弥陀仏の名号をとなへて、往生するととかれたり。これなんぞ、われらが分にあらざらんや

と、いうのがそれである。

また『選択集』第十二章付属仏名篇の私積段には、「弘願」という文字は見当たらないが、定散の二善を廃し、念仏の一行を修すべき所以を明確に示している。すなわち

今善導和尚 所_レ以_レ廢_レ諸行_一歸_レ念仏_一者、即為_レ彌陀本願_一之上、亦是_レ釈尊付属之行也。故知。諸行非_レ機失_レ時。念仏往生当_レ機得_レ時。感_レ應_レ豈唐捐哉。当_レ知。隨他之前_レ廻雖_レ開_レ定散門_一。隨自之後_レ還閉_レ定散門_一。一開以後永不_レ閉者唯是念仏一門。彌陀本願_レ釈迦付属意在_レ此矣。

と、いうのがそれである。定散二門は釈尊の隨他の法であり、念仏の一行は隨自の法門、すなわち釈迦付属の法門であり、阿弥陀仏の本願の法門であるというように、釈迦・弥陀二尊の聖意、出世の本懐・平等往生の本願という点にしぼっての判断であり、しかもそれに基づいて時機の相応・不相応を考えている。

(c) 良忠の『浄土宗要集』(『東宗要』)に左記のごとき文があつて、定散二善と弘願の關係を祖師「法然の詞」によって示している。

祖師云、若有_レ人間_一定_レ散_レ生時_一皆乘_レ弘願_一者、可_レ答_レ而云_レ然也。

若有_レ人間_一定_レ散_レ諸行皆弘願行_一者、可_レ答_レ而云_レ不然。(卷第一)

祖師云、若有_レ人間_一諸行皆弘願行_一、可_レ答_レ而云_レ唯念仏行_一。若有_レ

人間_一定_レ散_レ生時_一乘_レ弘願_一者、可_レ答_レ而云_レ皆乘_レ弘願_一。(卷第二)

これらの詞は、定散二善の行は弘願の行ではないが、定散二善を行じて浄土に往生し得るのは、阿弥陀仏の弘願に乗ずるからであるというのである。

(d) 『三部經大意』(金沢文庫所藏建長六年書写本、高田專修寺所藏正嘉二年書写本)によると、「至誠心ハヒロク定_レ善_ト散_レ善_ト弘願_トノ三門ニワタリテ積セリ」と前置して、「定即慮_レヲヤメテ……(中略)皆阿弥陀仏ノ大願業力ニ乘シテ、増上縁トセスト云事ナシ」と原文を引用し、続いて「自力ヲ廻シテ他力ニ乗ル事ハ明ナルモノカ」と結んでいる。

この『三部經大意』は、道光了慧の『黒谷上人語燈録』巻第十一所収の『三部經釈』と同本異本である。しかるに『三部經釈』には該当箇所を見出すことができない。『三部經大意』の説については、拙稿「法然上人の至誠釈について」(『佛教文化研究』第二十一号所収)を参照されたい。不十分ではあるが拙稿において「三部經大意の至誠心釈は法然の所説か——『三部經釈』はなぜ大半を削除したのか——」という一項を設けて論究をこころみている。

(e) 醍醐本『法然上人伝記』所収の「三心料簡および御法語」のなか、至誠心を釈して

付_レ疏_レ第四_一仰云。先_レ浄土_一惡_レ雜_レ善_レ永_レ以_レ不_レ可_レ生_レ知_一。是以_レ玄義_レ分_レ、定_レ即_レ息_レ慮_レ以_レ凝_レ心_一、散_レ即_レ廢_レ惡_レ修_レ善_一、廻_レ此_レ二_レ行_一求_レ願_レ往_レ生_一文。

と説いている。定散二行をもって惡をまじえるところの行であり、「至誠心中所_レ嫌_レ之_レ虚_レ假_レ行者余善余行也」と指摘している。また如来の眞実について、

次所「選取_二之真実者、本願功德即正行念仏也。是以玄義分云、言弘願者、如大經說、一切善惡凡夫得_レ生者、莫_レ不_レ皆乘阿弥陀仏大願業力_一為_レ中_レ上_レ縁也云々。是以今文正由_レ彼阿弥陀仏因中行_レ菩薩行一時、乃至一念一刹那三業所_レ修皆是真実心中作_レ云々。由_レ阿弥陀仏因中真実心中作行、惡不_レ雜之善故云_レ真実也。

とあり、弘願こそ阿弥陀仏の因中における真実心中になされた行に基づくことを指摘している。これら二種の説は『黒谷上人語燈録』などに集録された法然の遺文中に見出し得ない点、望月信亨博士は「是に頗る西山義の所立に類す」（仏教古典叢書所収「醍醐本法然上人伝解説」と評している。

(f) 聖問の『徹選択本末口伝抄』下に「大願力」について

上人云、大願業力所_レ構出_二令_レ讓_一与_レ万徳於行者、他力難思_レ巧方便者超_二過_一一称_レ於衆善_一已上

と法然の詞を掲載し、行者が申す念仏の一声一声に万徳を讓与せしめることをもって「大願業力」と理解している。聖問は施与・廻向・讓与を同義異語と解している。

(g) 『往生大要鈔』には、「一切善惡の凡夫むまるゝ事をうる事は……（中略）……いはんや、われ信外の軽毛なり、あへて旨趣をいらんや」というごとく、弘願とそれに続く揆迹入源門の前半の文を引用している。この『往生大要鈔』にこの文を引用する所以は、「わが心の善惡をはからひて、ほとけの願にかなひ、かなはざるを心えあはせん事は、仏智ならではかなふまじき事也」という趣旨を、善導の文を借りて表明するにあつたのである。この引用文を次の詞で結んでいる。

法然上人における善導教学の受容とその展開

すなわち

善導だにも十信にだにもいたらぬ身にて、いかでかほとけの御心をしるべきところ、おほせられたれば、ましてわれらがさとりにて、ほとけの本願はからひしる事は、ゆめ／＼おもひよるまじき事也といふのがそれであつて、揆迹入源の心を示したものと受けとめることができる。

(h) 弁長の『浄土宗要集』（西宗要）第四のなか、第五十一「本尊本經可安置事」という項目のなかで、

故上人常言云、我烏帽子キヌ法然房也。黒白不_レ知童子如、是非不_レ知無智者也。只念仏往生仰信。釈迦念仏往生セヨト勸、弥陀念仏セヨ来迎、仰ラレタリ。此一事信余事不_レ知

という、『四十八巻伝』に集録されなかつた法然の常に仰られた詞を記載している。これは、「仰惟、釈迦此方發遣、弥陀即彼国来迎。彼喚此遣、豈容不_レ去也」という善導の文づいた法然の詞である。

〔III〕 釈名門

1 自覚覚他覚行窟満 名_レ之_レ為_レ仏。言_二自覚_一者簡_二異凡夫_一 此由_二声聞_一 狭劣唯能自利 闕無_二利他大悲_一 故言_二覚他_一者簡_二異二乘_一 此由_二菩薩_一 有_レ知故能自利有_レ悲故能利_レ他 常能悲智双行不_レ著_二無_一也 言_二覚行窟満_一者簡_二異菩薩_一 此由_二如来智行已窟_一、時劫満出_二過三位_一。故名_レ為_レ仏

という覚の三義は、まず『逆修説法』六七日条に、覚の三意を述べて「自覚、覚他、覚行、円満也。自覚者異_二凡夫_一、覚他者異_二乘_一、覚行円満者

異菩薩。付之得意、阿弥陀仏極楽世界中取矣異其国所有人天故云自覚。異彼土声聞等故云覚他。異彼土菩薩故云覚行円満」と、仏の通号を釈する典拠として使用している。

『登山状』には、阿弥陀仏が因位において発願修行した結果、「自覚、覚、仏の覚行窮満して、その成就せんところの万徳無漏の一切の功徳をもて、われ名号として衆生にとなへしめん」ことを説いている。つまり万徳無漏の名号は自覚覚仏行窮満の果であることを示している。

2 「言南無阿弥陀仏者又是西国之正音。又南者是婦、無者是命、阿者是无、弥者是量、陀者是寿、仏者是覚。故言婦命無量寿覚。此乃梵漢相对其義如此。今言無量寿者是法、覚者是人、人法並彰。故名阿弥陀仏。又言人法、者是所観之境。即有其二、一者依報、二者正報」

この文を『三部経大意』（『黒谷上人語燈録』所収の『三部経釈』）は引用し、ついで

然ハ弥陀如来、観音勢至普賢文殊地蔵竜樹ヨリハシメテ、乃至彼ノ土ノ菩薩声聞等ニ至ルマデソナヘ給ヘル所ノ事理ノ法門、定恵功力、内証ノ実智、外用ノ功徳、惣シテ万徳無漏ノ所証ノ法門、悉ク三字ノ中ニ収マレリ

と、万徳恒沙甚深の法門が、三字の名号におさまる所以を説いている。

〔IV〕 宗旨門

1 『要義問答』の第六問の答のなか、「宗と申ことの候」という一件について

善導ノ観経ノ疏ニイハク、般若経ノコトキハ、空慧ヲモチテ宗トス。維摩経ノコトキハ、不思議解脱ヲモチテ宗トス。イマコノ観経ハ、観仏三昧ヲモチテ宗トシ、念仏三昧ヲモチテ宗トス。イフカコトキ、法華ハ真如実相等ノ妙理ヲ観シテ証ヲトリ、其身ニ五品六根ノ位ニモカナフ、コレヲモチテ宗トス

と記しているが、『維摩経』・『大品経』と次第する「玄義分」の順序を変更しているが、宗旨門の文を継承し、ついで天台の宗に言及している。これは「玄義分」に見出し得ないこの文に続いて『法華経』に「即往安楽トモイヒ、マタ即往兜率天上トモイフ。コレハ便宜ノ説ナリ、往生ヲ宗トスルニハアラズ」ということを予想してのことであり、いくら経文に往生のことが説かれていても、それを奉ずる天台には天台の宗とすることがあるのであるから、それは「経ヲホムルツイデニ即往生安楽トモイヒ」しことで、所詮「コレハ便宜ノ説ナリ、往生ヲ宗トスルニハアラズ」と指摘した詞である。

2 『観無量寿経釈』の「入門解釈」のなか「次流通有三分段」という項目のもとに、「此経、観仏三昧為宗、亦念仏三昧為宗」という文を引用し、ついで先出の付属仏名の文とその善導釈をふまえないがら、「此経意、説定散善根、雖明諸行往生、論其正意、正有念仏往生」と結んでいる。

また『選択集』第十二章付属仏名篇の私釈段にも、この「同疏玄義分中云、此経、観仏三昧為宗、亦念仏三昧為宗。既以二行、為一経宗。何廢観仏三昧、而付属念仏三昧哉」と問いかけている。その解

答は

答曰、云「望^ニ仏^ノ本願^ニ意在^ス衆生^ニ一向專稱^ス彌陀^ノ仏名^ヲ。定散諸行非^ニ本願^ニ故不^レ付^ス屬^之。亦於^ニ其中^ニ觀^ス三昧雖^ニ殊勝^ノ行^{ナリト}。非^ニ仏本願^ニ故不^レ付^ス屬^之。念^ス仏三昧^ハ是^レ仏本願^{ナリ}故以^テ付^ス屬^之。言^ス望^ス仏本願^者指^ス雙卷經四十八願中第十八願^也。言^ス一向專稱^者指^ス同經三輩之中一向專念^也。本願之義具如^ニ前弁^ノ。

と、釈迦による付属の精神と阿弥陀仏の本願の聖意に立脚して観仏三昧を廢し、念仏三昧を付属する所以を論じている。

3 『浄土宗大意』に、浄土門は「二教ノ中ニハ頓教也、二藏ノ中ニハ菩薩也」と説いているのは、「問曰、此經二藏之中何藏撰、二教之中何教収。答曰、今此觀經菩薩藏収、頓教撰」という説の継承である。

〔V〕 定散料簡門

1 『御臨終の時 門弟等に示される御詞』（『法然上人伝記』（『九卷伝』巻第七下、第二段）に、「此名号を唱るもの、一人もむなしからず皆往生すべき也」と、建曆二年正月十一日の条に記されている。この「皆往生すべき也」という表現は、「上^レ尽^ニ形^ノ下^レ収^ニ十念^ノ乘^ニ仏願^ノ力^ニ莫^レ不^レ皆往^ス」と記している「莫^レ不^レ皆往^ス」に基づいたのである。

2 『逆修説法』二七目条に、「天台等意、十三觀上加^ニ九品之三輩觀^ノ名^ヲ十六想觀^ニ」というように他師の説をあげ、これに対し、「今分^ニ定散二善^ニ而十三名^ニ定善^ニ、三福九品名^ニ散善^ニ者、善導一師^ノ御意也」と説いている。この善導独自の区分は、「從^ニ日觀^ニ下^ニ至^ニ十三觀^ニ已來

法然上人における善導教学の受容とその展開

名為^ニ定善^ニ、三福九品名為^ニ散善^ニ」という玄義分の説に基づいていることは言うまでもない。

また『登山状』にも、この玄義分の説に基づいて、「觀經にあかすところの業因一つにあらず、三福九品十三定、その行しな^レくわかれ、その業ま^レち^レにつらなれり」と説いている。

〔VI〕 經論相違門

『逆修説法』二七目条において、上品上生を論ずるなか、三種衆生に關し、

一但能持^レ戒修^レ慈、二不^レ能^ニ持^レ戒修^レ慈、但能誦^ニ誦大乘^ノ、三不^レ能^ニ持^レ戒誦^ニ誦大乘^ノ。此之三人各以^テ已業^ノ、勵^ニ心^ニ一日一夜乃至七日七夜勇猛勤行者、必生^ニ上品上生^ノ。是仏滅後大乘極善上品凡夫。日數雖^レ少、修業時節^ハ猛^ニ故也。

というように、第三「重拳九品返对破之」の文にそいながら上品上生について論じている。

また『往生大要鈔』においては、「三心すでに九品に通ずべしと心えてのうゑには、その差別のあるやうをこゝろうに、三心の浅深強弱によるべきなり」と指摘し、

かるが故に上品上生には、經に精進勇猛なるがゆへにとゞき、積には日數すくなしといへども、作業はげしきがゆへにといへり。

又上品中生をば、行業やゝよはくしてと積し、上品下生をば行業こわからずなんと積せられたれば、三心につきて、こわきも、よわきもあるべしとこそこゝろえられたれ。

と言ひ、上品上生の「日教雖少、作業時猛」、上品中生の「行業稍弱」、上品下生の「行業不強」といふ「第三 重拳九品 返対破之」といふ項目のなかに示される善導の積を受けていること知られるであらう。

『往生大要鈔』において法然は善導の妙積を伝承するにとどまらず、さらに続けて当時の浄土教界の異説に関連するかのようになり、次のごとき判断をくだしている。

よわき三心具足したらん人は、くらゐこそさがらんずれ、なを往生はうたがふべからざる也。それ強盛の心をおこさずは、至誠心かけて、ながく往生すべからずと心えて、みだりに身をもくだし、あまつさへ人をもかろしむる人々の不便におほゆる也。さらなり強盛の心のおこらんはめでたき事なり。

と言ひ、また「この至誠心を熾盛心と心えて、勇猛強盛の心をおこすを至誠心と申すは、此積の心にたがふ也。文字もかはり、心もかはりたるものを。さればとてその猛利の心はすべて至誠心をそむくと申にはあらず、それは至誠心のうゑの熾盛心にてこそあれ、真実の至誠心を地にして熾盛なるはすくれ、熾盛ならぬはおとるにてある也」といふように、至誠心に関する強盛の義について注意を喚起している。いうところの強盛心について良忠は『選択伝弘決疑鈔』第三等において

問真実心分齊如何。答先師云、住往生想起行不飾名真実心也。有人云、至誠者強盛也。即発一念真実之心一名至誠心也。蓮華谷等趣有人云、先知其機可驗其心。然浄土機不堪聖道怯弱下機。

只局涯分竊其心故名真実心。彼強盛義有嫌機咎不甘心也

勝願院義。私云、後義協先師伝。彼強盛義、若彼上機如竜得水、故有巨益。若対下機似踏虎尾、還生怯退。

といつてゐるのによると、蓮華谷の明遍などの説である。してみると法然は既に、その存生の頃からこの強盛心について当否を心得て居られたので、この『往生大要鈔』において、一一の機の差別に立脚して強盛心の普遍性を欠くことを指摘したのであらう。

2 おなじく「第三 重拳九品 返対破之」といふ項目中の下三品の説をふまえて、『往生浄土用心』の第七段に

又善知識のちからにて往生すと申候事は、觀經の下三品の事にて候。下品下生の人なんとこそ、日ごろ念仏も申候はず、往生の心も候はぬ逆罪の人の、臨終にはしめて善知識にあひて、十念具足して往生するにてこそ候へ

と示されている。すなわち「玄義分」に

此三品人無有弘法世俗二種善根、唯知作惡。何以得知。如上文説。但不作五逆謗法、自余諸惡悉皆具造、無有慚愧乃至一念。命欲終時遇善知識為説大乘、教令稱仏一声。(以下略)

下中者、此人先受弘戒、受已不持即毀破。又偷常住僧物現前僧物不浄説法。乃至無有二念慚愧之心。命欲終時地獄猛火一時俱至現在其前。当見火時即遇善知識為説彼仏国土功德、勸令往生。(以下略)

下下者、此等衆生作不善業五逆十惡具諸不善、此人以惡業故定墮地獄多劫無竊。命欲終時遇善知識教稱阿弥陀、勸令往生。(以下略)

という説に基づいていることが知られる。「善知識のちからにて往生すと申候事」は下三品に限らないことは、中下品の経文およびその善導釈に「但是不遇_レ二仏法_一之人。雖_レ行_レ三孝義_一亦未_レ有_レ三心_一希_レ求_レ出_レ離_一、直是臨終遇_レ善勸令_レ往生_一」と説くところである。してみると、さきの法然の釈は大概を示したのみであるといわなければならぬ。

3 第五「会通別時之意」に示される、「命欲_レ終時、阿弥陀仏与_レ諸聖衆_一迎接往生_一」という善導の文を、『九卷伝』巻第六下の第一段「被著室津事」において

臨終の夕には、弥陀如来無量聖衆と共に来りて引摂し給が故に、往生疑ひなきよし仰られければ、遊女欲喜の涙を流し、渴仰の掌を合て帰りける。

という一文の典拠のように思われる。『十卷伝』巻第八にも同文を見出すことができる。石井博士は『法然上人全集』第四輯対話篇の二九に「室の津の遊女に示されける御詞」を掲載されているが、その脚註によると、『九卷伝』と『四十八卷伝』とをあげられているが、『四十八卷伝』第三十四巻第五段(室の泊の一件)には、該当を文を見出すことができない。なにかの誤りであろう。もし巻数のミスプリントであるとしたならば、室の津の遊女教化における法然の詞とはならない。

4 『往生大要鈔』に「浄土に往生せんとおぼし、心と行との相応すべきなり」と指摘し、続いて

かるがゆへに善導の釈にはく、たゞしその行のみあるは、行すなはちひとりにして、又いたるところなし。たゞその願のみあるは、願すなはちむなくして、又いたるところなし。かならず願と行と

法然上人における善導教学の受容とその展開

をあひともいたすけて、ためにみな剋するところ也。およそ往生のみにかぎらず、聖道門の得道をもとめんにも、心と行とを具すべしといへり。発心修行となづくるこれなり。いまこの浄土宗に、善導のごとくは安心起行となづけたり。

と記し、安心と起行、願と行との相扶を強調している。

この願行相扶の説は、中国の撰論家によって唯願無行にて安業仏土に受生することを得と説くが如きをもって別時意趣の説であるとしたのに対して説かれた説で、第五「会通別時之意」のなかで

但有_レ其行_一即孤_レ亦無_レ所_レ至。但有_レ其願_一願即虚_レ無_レ所_レ至。要須_レ願行相扶所為皆剋_一。

といっているのがそれである。法然はこの説を受けて願と行、安心と起行の相扶を説くに至った。

5 第五「会通別時之意」において、『観経』下下品所説の十念往生は、願行具足の念仏であるから、必ず往生できることを強調して、

今此観経中十声称仏即有_レ十願十行_一具足。云何具足。言_レ南無_一者即是歸命、亦是發願廻向之義。言_レ阿弥陀仏_一者即是其行。以_レ斯義_一故必得_レ往生_一。

と記している。法然はこの妙釈をうけて五種正行を行ずる者は廻向する必要のないことを、正雜二行の得失を論ずる所謂「五番相對」の第四において「修_レ正助_一二行者、縱令別_レ用_レ廻向_一、自然成_レ往生業_一」と言い、その典拠としてこの文を引用している。この不廻向の義は『選択集』第二章私積段や『逆修説法』六七日の条、および『無量寿経釈』等の上に見ることができる。

6 第五「会通別時之意」のなかで

但能上尽二形、下至三十念、以三願力、莫不皆往。故名易也。というように、『往生礼讃』の前序と相似する文を掲げている。法然はこれら双方のいづれから取ったか判断に苦しむ引用を、しはしぼ行っている。

醍醐本『法然上人伝記』所収の「三心料簡および御法語」のなかに、「乃至一念即得往生事」という項目において

我等非一念機乃至機也。云々又乃至十念如此。吾等非十念機乃至機也云々。積上尽一形至十声一声等定得往生。又如此我等非下至十声機上尽一形機也云々

と説いている。これはあきらかに『往生礼讃』からの引用であるが、あえて指摘しておく。法然は「上尽一形」の機を主張している。

同じく『醍醐本』所収の「或時、遠江国蓮花寺住僧禪勝房参上人、奉問種々之事、上人一々答之」のなかの第九問答に

九問云、本願一念者、可通尋常機臨終機歟。答云、一念願為不及二念之機也。可通尋常機者不可有上尽一形之積、此積可得意、必一念非為仏本願云事顯然也。已積念念不捨者、是名正定之業、願彼仏願故、唯此積意可云念念不捨者即順本願、但値本願遲速不同者、上尽一形下至一念給也。故善導得念仏往生願也。云々

とあり、「下至一念」は「不及二念之機」、つまり臨終の機のためであり、「上尽一形」をもって尋常の機のためであるとともに、本願に順じた「念念不捨」の機であると指摘している。しかし本願に遇い

念仏をはじめるのは人それぞれ万差であり、遅速の相異が考えられるから、双方を含めた「上尽一形下至一念」ということに、おちつくことをあきらかにしている。

また『選択集』第三章私積段を結ぶところで、第十八願文を諸師は十念往生の願と言うのに対し、善導は念仏往生の願と命名とする所以をあきらかにするために、この文をふまえて次のごとく指摘している。すなわち、

善導独総云念仏往生之願。諸師別云十念往生願者其意不周也。所以然者上捨一形下捨二念之故也。善導惣言念仏往生願者其意即周也。所以然上取一形下取二念之故也。

というのがそれである。

また『逆修説法』三七日の条には、『無量寿経』巻下の流通分に説く「得大利、則是具足無上功德」と関連せしめて

其有得聞彼仏名号、歡喜踊躍乃至一念、当知此人為得大利。即是無上功德云々。善導御意上尽一形下至一念之無上功德也。依余師意者、但奉少而況多也云々

と説いている。

さらに『九卷伝』巻第六下の第六段に「一念義停止事」を取りあげている。そのなか、西塔南谷の住侶、金本坊の少輔、のち法然の門に入り成覚房と号し、一念義を自立したのに対して

本門の弥陀は無始本覚の如来なるが故、弥陀と我等と全く差異なし。此謂をきく一念に事足りぬ。多念の數返甚無益なりといひて、一念義と云事を自立しけるを、上人弥陀の本願は極重最下の悪人を

助け、愚癡淺識の諸機を救はんが為なれば、一形にはげみ念々に捨ざる是正意也。無行の一念義をたて、多念の数返を妨げん事不可、然と仰られるを承引せず、猶此義を興しければ、我弟子には非ずと棄置せられけり。

と記している。無行の一念に対して「上尽一形」の文をふまえて、弥陀の本願の聖意に違反する論であることを指摘している。この中、「一形にはげみ念々に捨ざる是正意也」と説いているのは、さきの禪勝房との問答（第九）にみられる「念々不捨者」の文と「上尽一形」の文とのかわりを論じた趣旨と同じ理解であることが知られる。

7 同じく第五「会通別時之意」のなか、阿弥陀仏の身土について、従来の諸師の説を破して、「西方阿弥陀仏是報仏報土」と指摘している。この説を継承して『三部経大意』のなか廻向発願心を積するなか、「抑彼国土ニ九品ノ差別アリ。我等何ノ品ヲカ期スヘキ」という問いに対して、まず「極楽弥陀ハ報仏報土也」と答へているのは、「西方安楽阿弥陀仏是報仏報土」という説を継承していることはあきらかであり、ついで未断惑の凡夫がその報土に往生し得るといふのは、阿弥陀仏の別願の不思議であると指摘しているが、この事は次の項にゆずりたい。

8 また第五「会通別時之意」のなかにおいて凡入報土に関して次のごとき問答を設けている。すなわち

問曰、彼仏及土既言報者、報法高妙ニシテ、小聖難階。垢障凡夫云何得入。

答曰、若論衆生垢障、実難欣趣、正由託ニ仏願、以作強縁、致

法然上人における善導教学の受容とその展開

使ニ五乗齊入

と説いている。さきの『三部経大意』にいうところの「未断ノ惑ノ凡夫ハ惣シテ生スヘカラスト云ヘトモ、弥陀ノ別願ノ不思議ニテ、罪惡生死ノ凡夫念十念シテ生スト釈シ給ヘリ」とは、まさにこの説をふまえてのことであり、また醍醐本所収の「一期物語」に示された「我立ニ浄土宗意趣者、為レ示ニ凡夫往生也」と言い、「凡夫生ニ報土之義」は、おそらくこの説によっていると思われる。

さらに大原問答の契機となった顯真との問答が『四十八卷伝』第十四第二段に記載されているが、その中に

法印、順次の往生とけかたきゆへに、このたつねをいたす。いかゞしてこのたび、たやすく往生をとくべきや、との給ふとき、上人答給はく、成仏はかたしといへとも、往生は得やすし。道綽善導の心によれば、仏の願力を強縁として、乱想の凡夫浄土に往生すと、という一問答を掲げている。この問答はあきらかに善導の釈文であり、道綽には「強縁」の語はみられない。この問答について石井博士は『法然上人全集』の該当箇所脚註において、『九卷伝』巻第二下第三段、と『拾遺古徳伝』巻四第二段に同様の内容が記載されていることを指摘している。しかしこの外、『醍醐本』所収「一期物語」、『法然上人伝繪詞』（『琳阿本』）巻三第九段、『十六門記』第十「勸進念仏往生門」、および『十卷伝』第三第一段にも、同様の文を記載して善導の文を引いている。

法然上人の遺文に引用された

『観経疏』玄義分の索引

凡例

- 1 引用文の配列は『観経疏』の記述の次第順序とする
- 2 引用文の原文については「浄土宗全書」第二巻の頁数・行数・上不を示す

- 3 法然の遺文における引用の所在は石井教道編『昭和新修法然上人全集』の頁数・行数を示す

- 4 体裁「引用文」(原典の頁数・行数—引用文の所在)
- 5 記号※省略・入れかえ

和 原文書きくだし

△ 終行から数えた行数

横超 (P 1上 / 5) P 473 / 2
 超断四流 (P 1上 / 5) …… P 159 / 2 ~ / 4
 定散等廻向速証無生身 (P 1上 / 2 ~ / 1) …… P 226 / 4 ・ P 272 / 1
 願以此功德 (P 1下 / 2) …… P 454 / 7
 娑婆化主 …… 豈容不去也 (P 2上 / 6 ~ / 4) …… P 422 / 7 / 4 和
 要門即此観経 …… 凡夫得生 (P 2上 / 8 ~ / 9) …… P 469 / 6 ~ / 7 和
 定即息慮 …… 為増上縁 (P 2上 / 8 ~ / 11) …… P 34 / 5 ~ / 8 和
 定即息慮 …… 求願往生 (P 2上 / 8 ~ / 9) …… P 448 / 9 ~ / 10
 言弘願者 …… 増上縁也 (P 2上 / 10 ~ / 11) …… P 448 / 2 ~ / 11 ・ P

493 / 45 和

一切善悪 …… 敢知旨趣 (P 2上 / 10 ~ / 45) …… P 60 / 3 ~ / 7 和

弘願 (P 2上 / 10) …… P 34 / 3 ・ P 761 / 6 ・ / 9 ・ / 10

大願業力 (P 2上 / 47) …… P 772 / 7

釈迦此方 …… 彼国来迎 (P 2上 / 45) …… ※ P 491 / 7 ~ / 8 和

自覚覚仏 …… 故名為仏 (P 2上 / 41 ~ 下 / 5) …… ※ P 269 / 46 ~ 47 ・

P 307 / 6 ~ / 8

自覚覚仏覚行窮満 (P 2上 / 41) …… P 428 / 3

言南無阿弥陀仏 …… 二者正報 (P 2下 / 8 ~ 45) …… ※ P 38 / 5 ~ /

6

如維摩経 …… 三昧為宗 (P 3下 / 47 ~ / 45) …… ※ P 619 / 8 ~ / 10 和

此観経即 …… 三昧為宗 (P 3下 / 45) …… P 120 / 5 ~ / 6 ・ P 341 / 43

~ / 42

此経二藏 …… 収頓教撰 (P 3下 / 43 ~ / 42) …… ※ P 68 / 47 和 ・ ※ P

473 / 2 和

上尽一形 …… 莫不皆往 (P 4上 / 45) …… ※ 724 / 1 ~ / 2 和

従日観下 …… 名為散善 (P 4下 / 7 ~ / 8) …… ※ P 240 / 5 ~ / 6 ・

※ P 420 / 41 和

一者但能 …… 作業時猛 (P 6上 / 41 ~ 下 / 6) …… ※ P 242 / 1 ~ / 3

日数雖少作業時猛 (P 6下 / 6) …… ※ P 53 / 3 ~ / 4 和

行業稍弱 (P 6下 / 4) …… P 53 / 4 和

行業不強 (P 7上 / 6) …… P 53 / 5 和

衆生作不善業五逆十惡 (P 8上 / 9) …… ※ P 499 / 4 和

命欲終時……迎接往生（P 9 下 l^{△3}）……※P 718^{△1}和
 但有其行……所為皆剋（P 10 上 l^{△7} l^{△6}）……P 51 l 6 l 8 和
 今此觀經……必得往生（P 10 上 l^{△2} l 2）……P 83 l 3 l 5
 P 272 l^{△3} l^{△2} • P 315 l^{△1} l 1
 西方安樂……報仏報土（P 10 下 l^{△6}）……※P 43 l^{△1}和
 託仏願以作強縁（P 12 上 l 3 l 4）……※P 438 l^{△7} • ※P 716 l^{△3}

源智と法然教団

伊藤唯真

- 一 源智の父母
- 二 真観房感西と源智
- 三 源智の阿弥陀佛像立願文
- 四 念仏結縁交名にみる法然教団

一 源智の父母

法然の教学思想は善導流本願義から選択本願義へと熟成するが、この思想進展の時期は源平の争乱とそれに続く武家政権の樹立という変革期とまったく一致していた。法然が教化伝道に確固たる姿勢をもち、法然を中心とした同法集団が出現したのもまたこの時期であった。これは法然の思想が動乱のなかで深化され、その教団が変革期の社会を基盤に成立したことを物語っている。⁽¹⁾

法然とその教団にとってこのような重要な意味をもつ時期に、源智が法然の門に入った。平家滅亡後十年の建久六年(一一九五)のことである。法然は六十三歳、源智は生年十三歳であった。これより常随給仕すること十八箇年、法然の憐愍は他に異なり、浄土の法門と円頓戒

源智と法然教団

を伝え、道具・本尊・房舎・聖教をすべて相承させたと伝えられる。⁽²⁾

源智の父は、平重盛の子の師盛であった。師盛は若くして若狭守に任ぜられ、治承三年(二七九)一月の東宮(言七親王、のちの安徳天皇)御五日の賀儀では横十合を調進、⁽³⁾同年十一月には備中守に任ぜられた。⁽⁴⁾

翌年十月源頼朝が挙兵、治承五年(一一八一)閏二月には平清盛が没し、寿永二年(一一八三)七月木曾義仲が近江国に至るや、同月二十一日師盛は兄の左近衛中将平資盛に率いられ、筑前守平定俊、肥後守平貞能らとともに宇治を経て近江に進んだ。兵は三千余騎、資盛は水干、小袴を着し、弓箭を帯していた。後白河法皇が密かに見物されたという。⁽⁵⁾

二十二日には権中納言平知盛、左近衛中将平重衡なども二千騎を率いて近江に赴いたが、資盛らは宇治より、知盛、重衡らも勢多から退いた。平家はすでに即位されていた安徳天皇、建礼門院を奉じ、西国に赴こうとし、二十五日には前内大臣平宗盛は天皇を奉じ、神器を携え一族を率いて都を出奔した。

木曾義仲は三日後の七月二十八日、京都に入った。法然が「われ聖教を見ざる日なし、木曾の冠者花洛に乱入のとき、たゞ一日聖教を見

ざりき」と述懐したのはこのときのことである。法然は五十一歳であった。「行家、義仲都へ入テ後ハ、武士在々所々ヲ追捕シ、衣裳ヲ剥取、食物ヲ奪取ケレハ、洛中狼藉斜ナラス」という有様では、法然ならずとも静かに聖教を見ることはできなかつたであろう。

都落ちのとき、平家の人々は「大臣殿ヲ始奉テ、然ルヘキ人々ハ皆妻子ヲ引具シ」たが、師盛の兄・惟盛は妻子を都に遣した。資盛、清経、有盛、師盛、忠房らの弟が惟盛の妻子との別れを急がせたという。重盛の子息のうち妻子を伴なつたのはだれかはつきりしない。師盛はどうやら単身であつたようである。師盛の子・源智を宿した女性は一門と行動を共にしないで、平家出奔の年に源智を産み落している。父師盛はその顔も見ず、翌元暦元年（一一八四）の二月七日、一ノ谷の戦で敗死した。男子出生を知る由もなかつたであらう。師盛の最期は軍記にいろいろ物語られている。

この合戦では平家方の主要人物が数多く討取られた。本三位中将重衡は明石浦で生虜られ、越前三位通盛は湊河の辺りで誅戮され、薩摩守忠度、若狭守経俊、武蔵守知章、大夫敦盛、業盛、越中前司盛俊らが範願、義経の軍中で討取られ、但馬前司経正、能登守教経、備中守師盛らが安田義定に獲られた。これら平氏一族の首級は都大路を渡されることになり、二月十三日、通盛、忠度、経正、教経、敦盛、師盛、知章、経俊、業盛、盛俊らの首が義経の六条室町亭に集められてから、名を注した赤筒ともに長鎗刀につけられて、八条河原に持出され、獄門の木に懸けられた。「観者成レ市」というが、平家ゆかりの人々の涙を誘つたことであつた。「平家ノユカリノ人々、サスカ多ク京ニ残留

タリケレハ、是ヲ聞、誰々ナルラント肝心ヲ消(略)昔ハ北闕ノ群臣ニ列リ、足ニ雲上ノ台ヲ蹈シカ共、今ハ西海ノ凶賊ト成テ、首ヲ獄門ノ枝ニ懸ラレタリ、京中ノ貴賤多ク是ヲ見ル、老タルモ若キモ、涙ヲ流シ袖ヲシハラスト云事ナン」と軍記は物語っている。また平家の首が都に還つてきたとき、惟盛の妻が噂を確認しようとした心情を同情をもって語っているが、師盛の子をもつた女性が悲嘆のうちにこの日を迎えたであらうことは、物語の作者ならずとも容易に察せられ、同情を禁じえないのである。

師盛の年齢については異説がある。流布本の『平家物語』は巻第九「武蔵守最後」で十四歳とし、四部合戦本では十六歳、南都本には「生年十八歳ニソナリ給」とある。いずれと断定できる史料がないが、十六歳または十八歳の青年であつたとする方が正しいであらう。

この公達に愛された女性、つまり源智の母はどのような素姓の人であつたろうか。法然伝も「平家逆乱の後よのはばかりありて、母儀これをかくしもてりけるを云々」と語るだけでその名を伝えていない。源智の母が誰れであつたかを明かす術は今までのところなかった。しかし、推定しうる史料が最近発見された。それは源智自筆の阿弥陀仏造立願文である。建暦二年（一一二二）法然の恩徳に謝するため、源智は三尺の阿弥陀仏立像を発願、造立した。その造立願文中に源智自身の身に触れた箇所がみられるのである。すなわち源智は願文のおわりの方で、念仏勧進と阿弥陀仏造立の功徳を誰れの資糧に宛てようとしたかを表明しているが、それには次のように書かれている。

（前略）已以三利物報三師徳、実此作善莫大也、以上分善、為三界

諸天善神離苦得道、兼為^三秘妙等親類^一也、以^二中分善^一、為^三三國王国母^二大政^天天皇百官百姓万民、以^三下分善^一、為^二自身決定往生極樂^一、

作善のうち上分の善は三界諸天善神とわが親類の離苦得道のために充て、中分の善は国王・国母・上皇以下百官百姓万民のために、下分の善は自身の往生決定のために充てるのだという。このなかの「兼為^三秘妙等親類^一也」という文が注目される。ここには秘妙などわが親類のために上分の善を回施したいという、源智の率直な心情が発露している。源智にとって一番身近かな人物が秘妙であった。この秘妙が源智の母ではないかと私は思う。願文と同時に阿弥陀佛像の胎内に納められた交名のなかでは「比丘尼秘妙」と書かれているので、秘妙が女性であることは明白である。しかしはっきりと母であると断定できる証拠はない。けれどもその名は、源智周辺の人物の名を源智自らが書いた部分に、しかも源智と記された直後に出ているのである。この重要な部分には次のような名が書かれている。⁽¹⁷⁾

法然房源空 真観房感西 勢観房源智 比丘尼秘妙 静妙 発心
実性 在蓮 藤原氏 平氏 平氏 金寿御前 別当殿 チク葉 証願 毗沙
三月尼 大中臣氏 香水寺阿念房 中納言入道浄心 安楽房遵西
住蓮房 善綽房西意 聖願房 座主大僧正慈円 法印成円 法性寺
入道殿下 祐清 幸清 秘妙房母大夫殿 超清 シウ清 大蓮 妙
月 源氏 証空 信空 (傍点筆者)

ここには法然教団の主要人物の名も出ている。源智をめぐる法然の門弟の一端が顯わっていて興味深い。このことについては後で触れるところであろう。右に挙げた交名のうち、秘妙の次に書かれている静

妙は、その名から推して、おそらく姉妹であろう。さきに私は源智、秘妙、静妙とつづき、少し離れて秘妙房母大夫殿と出ているところから、秘妙、静妙らは源智ときょうだいの関係にあったろうと推定したが、秘妙を母、静妙をおばともみることができるとも母といふことは妹とすれば、その母「秘妙房母大夫殿」は源智にとっても母といふことになる。もしまた秘妙を源智の母だとすれば大夫殿は源智の祖母ということになる。大夫殿とはその女性の候名であって、秘妙が源智の母であつても、また姉妹であつても、その母方はしかるべき地位の家柄であり、秘妙、静妙らが白拍子などではなかつたことがわかる。ことによると静妙は源智の乳母であつたかもしれない。秘妙が源智の母か、姉妹かを決定づける確証がないので、推定の域を出ないが、母とみた方がよりよいのではないかと思う。おそらく師盛らが西国に赴く以前に妊娠していたので、一門とは行動を共にせず、都にとどまつて間もなく身二つとなつたのであろう。境遇は急変し、悲運のうちに乳呑児の父親の死を知り、菩提を弔うため剃髪染衣の身となつたのであろう。

このような推考が許されるならば、源智は師盛を父、秘妙を母として寿永二年に都で出生した。しかし文治元年(一一八五)三月、平氏が壇ノ浦の合戦で壊滅してから、都では源氏による平孫狩りにおびえなければならなかつた。

源義経は敵方の親族、ことに妻女や幼少の子女に危害を加えるようなことは好まず、平時忠の娘を聚つた関係もあつて、平家の残党狩りには熱意をもたなかつた。しかし同年十一月義経、行家らが都を去る

と、北条時政が入京し、きびしい残党狩りを開始した。時政の平孫狩りは苛烈であった。とはいえ期間が割合短かく、はじめから女性は何れに置かれ、はやく僧籍に入ったものは不問に付されたので、捜査から免かれたものも幾人かはいたようである。捜査、処分が苛酷であったのは文治元年の暮れから翌年三月にかけてであり、十分な調査がないまま、幼児も紫漬にされ、あるいは暫られたのである。⁽¹⁸⁾ 秘妙は必死で三歳になるかならぬかの源智を守ったことであろう。

このような平孫狩りの時期に登場する僧侶が、戦記文学の上では長楽寺の阿証房印西上人、大原の本成房湛敷上人であった。また黒谷の法然房源空上人と平家の遺児との関する話が伝わっている。平家都落ちのときに、平敦盛の隠し妻で大納言資方の娘がまだ襦袢をつけた稚児を上賀茂の南にあった児捨馬場に捨て、黒谷の法然が拾い上げて育てたと⁽¹⁹⁾いう。謡曲の「生田敦盛」でも似通った内容になっている。黒谷の法然が加茂に参詣しての帰途、下り松の下に美しい緑児が捨てられているのを見て不憫に思い、拾い上げて十歳余になるまで育てた。あるとき説法でこのことを話すと、聴衆のなかから若い女性が出て、それは自分の子であって、父は平家の敦盛だと告げたので、童子は亡父を恋しく思い、賀茂明神に請祈して霊夢を受け、生田森に行き、敦盛の幽霊と出逢うという筋である。柳田国男は「赤子塚の話」のなかでこれを取上げ、下り松の場所に関して一条寺だという説にも触れ、黒谷道場の俗人たちが念仏の間に話しあっていた加茂明神と念仏の功德に関する奇瑞譚が、後世記憶の混同を引起したのだらうと述べてい⁽²⁰⁾る。もちろんこれらの話は史実に即したのではないが、もし法然教

団のなかで平家の遺児が法然の許で撫育されたと話されていたのならば、それは源智のことでなくてはならない。遺児撫育の伝承の根源は源智にあったといえよう。

二 真観房感西と源智

法然伝では、源智を世間の目から隠して育てていた母が源智十三歳のときに法然に進め、法然はこれを慈円の門室に送り、その許で出家をとげさせたとある。出家した源智はいくほどなくて法然の庵室に帰参し、それより法然がなくなるまで十八年間常随給仕したというが、源智が法然の許に身を寄せるにつき、その仲介となり、また老境の法然にかわって直接指導にあたった人物がいたようである。その人物こそ真観房感西ではないかと思う。

右に掲げた交名においても、源智は法然と自分との間に感西の名を挙げている。この交名が書かれた建暦二年の時点では、法然も感西も亡くなっているが、源智にすればそれだけ親密かつ恩顧のある人物であったはずである。感西は、法然によれば、承安元年(一二七一)十九歳で法然の門に入り、正治二年(一一〇〇)閏二月四十八歳で亡くなっている。源智が法然のところへ来た建久六年、感西は四十三歳であり、源智が感西とともに居たのはわずか六年であった。感西を藤原兼嗣とする説があるが、⁽²¹⁾『尊卑分脈』によれば、その父家宣が文治元年(一一八五)の生まれであるから年齢が合わず、兼嗣説は否定されねばならない。⁽²²⁾

行観の『選択本願念集秘鈔』によれば、法然の真言の師にもと堂衆

であつた光樹房なる人があり、感西も光樹房を師としていたので、法然と真観は相弟子である。感西は光樹房が逝去してから法然に弟子の礼をとつたという。また同書が、『選択集』の述作について「法然上人達者、善慧上人口入、真観房執筆也、御前勢観房居」と伝えているように、感西は法然の『選択集』の成立に関与していた。また建久五年（一一九四）安楽房邁西の父・外記入道師秀がいとなんだ逆修では法然が請じられて唱導したが、法然は結願の唱導を感西につとめさせた。さらに建久九年の「没後起請文」には「弟子雖多、入室者僅七人也」として、信空以下七人の名が挙げられているが、感西は信空について二番目に指摘され、「感西大徳亦是年来常随給仕之弟子也、其思相共而不浅、為酬給仕之恩、又聊有所付属」として、もと西山の広谷にあつた吉水中房と高島の地一所とが遺属されている。感西は信空とちがつて長年常随給仕の弟子であつた。常随の開始がいつからかわからないが、もし法然の門室に入つてからとすれば、没後起請文が書かれた当方で感西の給仕は二十八か年に及んでいた。法然が西山の広谷に遊蓮房円照を訪ね、しばらく広谷に居住したとき、感西もまた同道し、共に住したことが察せられる。そうであるからこそ、法然は中房を感西に付嘱したのであろう。

感西は法然から房舎等を付属されながらも、その二年後に没したが、法然は「我をすてゝおはすことよとて、なみだをぞおとし」といふ。鎮西派では「法然上人御義也」として一向専修の人も善知識を用うべきだとしているが、その例証に感西の臨終を見た法然の「源空老身也、汝真観若身也、老老師我先立へカリツルニ生留汝若ケレハ遙吾

後アルヘキニ老師先立死汝往生果報殊勝也、為汝我許往生善知識争有スル」という言葉を挙げてゐる。また師弟の間に次のような会話があつたとも伝えられている。「彼臨終時不念仏、頗有妄念、気色、上人問三所以時答云、念仏往生雖為三本望難去妄念一候、上人多年致三宮仕三奉先立大妄念也、常念、御臨終打盤、御没後修三追善、豈凶奉先立上人解三意、宮仕三云云、上人勸進云、源空往生不可依三御房有無、作礼者宇志呂面多那于不可三覚置、為三御房、源空、依体也、故為三御房、過三源空三往生、善知識不可有、可然源空知識、遂三往生三多生悦也可覚也、勸三念仏、真観房聞三此御没後面、有喜色、一心念仏、氣絶一えたという。これらの対話が事実であつたとは断言できないが、師と常随給仕者との間に細やかな心情が通いあつていたのであろうことは否定できない。

感西はまた臨終の時に、往生要集の臨終行儀を明かす段の文を書いて、枕辺に押していたが、源智が形見に要文を書いてくれるよう頼むと、感西は「如来本誓云々」の文を書いたという。入室の弟子たちの間ではこの要文を「要集ノ肝心」とよんでいた。このとき源智がまだ「童形」であつたという説がある。これは右のことを良忠に物語つた弁長の伝えるところである。「真観房臨終之時(略)勢観房為三童形」といふ。弁長が法然の庵室に参じたのは建久八年（一一九七）、法然六十五、弁長三十六、感西四十五、源智十五であつた。妙瑞の『鎮西名目問答奮迅鈔』によれば、弁長は在京中常随して一日も学問を怠らなかつたが、あるとき感西から、連日のご学問であるが師は老体ゆえ、二日に一度にするようにいわれ、一日不参したところ、法然からはやく

来るようにと促されたという。⁽³²⁾弁長は建久九年八月一たん都を離れたが、翌正治元年二月再び上洛しているから、感西の臨終前後のことは直接見聞したであろう。とすると源智が当時童形であったという記述も信頼性が強い。法然伝には前にも触れたように、十三歳で剃髪したとあるが、感西の死後に出家したのかもしれない。源智ははじめ感西の弟子であったとも伝えられている。⁽³³⁾源智の源の字は源空の一字をもらっているとみられるが、その房号の勢観房は感西の房号・真観房と関係がありそうである。このようなことから、源智ははじめ真観房感西に従い、感西の死後に十五歳で出家し、勢観房源智となつたのかもしれない。法然は感西を失なつた源智を不憫と思ひ、剃髪させ感西にかわつて給仕させたのであろう。

感西は、進士入道といわれるように官吏たらんとし、その道を行んでいた人物であつたから、その経歴上平家一門ないしは源智の母となんらかの因縁があり、師盛の遺児を預かつたのではないかと思われる。もちろん感西が法然の常随給仕者であつたから、その関係で源智は法然の庵室にも出入りし、感西の没後は当時十七歳であつたが、自らその任を引きつぎ、法然常隨の給仕者となつたのであろう。法然が「没後起請文」を記した当時、入室者僅ニ七人也、所謂信空、感西、証空、円親、長尊、感聖、良清也」というように、源智の名は出ていない。これは十三歳入室として、まだ四年しか経過してゐず、房舎資具等の遺物の分与にあずかれるに及ばない年数であつたためというよりも、まだ童形で感西に随従してゐたからであらう。かく考えると、法然伝が、法然が十三歳の源智を慈円の許に送り、出家させたというのは、

虚構の公算が大きいといえようか。

慈円は法然伝がいう源智十三歳のときは天台座主であつた。しかし建久六年当時法然が慈円と直接の交渉があつた明証もなく、ましてや座主職にあつた慈円が一少童の剃髪の師となることはあまり考えられないことである。しかし源智が交名のなかで「座主大僧正慈円」と書いていることは事実である。従つて慈円もまた源智にとつて有縁の人であつたらしいことは十分に察せられる。慈円は『天台座主記』によれば、建久三年（一一九二）十一月から同七年（一一九六）十一月までを初任に、前後四回（建仁元・二・十八〜同二・七・七、建曆二・十二・十二〜同三・一・十一、同三・十一・十九〜建保二・六・十）座主になつてゐるし、願文が書かれたとき慈円は三回目の座主であり、大僧正であつた。源智が慈円を身近かに感じるようになるのは師法然や兼実を通してのことであらうし、また慈円が東山に吉水房を開いてからのことである。大僧正となつたのが建仁三年（一一〇三）、吉水房を開いて本坊としたのが元久二年（一一〇五）であるから、源智が日常生活のなかで身近かの人と感じられるようになったとするならば、建仁元久以後であらう。ちようどこの時期は感西の没後で、源智は法然の常隨者となつてゐたし、また法然が宜秋門院やその父九条兼実の出家の戒師をつとめてゐた。また七箇条の制誡が書かれた直後に東山吉水房が慈円の拠点となつてゐる。従つて源智が兼実を通して慈円に親近感をもつたであらうことは十分考えられるが、その剃髪の師であつたかどうか少し疑問である。法然が童形で叔父観学の許に居て、のち出家したように、源智もまたはじめ感西の手許にあり、のち法然についたとみてよいの

ではなからうか。

建久九年、『選択集』が撰述されたとき、功名心に執られた遵西にかわって、執筆の任に当たったのは感西であるという。これは事実であるが、『選択集秘鈔』によれば、法然のほか、その場に居たのは口入の証空と執筆の感西、それに若年のため口入に至らなかった源智が御前に祇候していたという⁽³⁴⁾。しかし醍醐本「一期物語」によれば、源智は『選択集』という文を知らず、成覚房の本を以て写したというから、源智は『選択集』の述作に関係なかったようでもある。これもまた、建久九年当時、源智は法然よりも感西の方に随逐していたことを暗示しているように。

このように源智にとっては、法然とともに感西もまた恩義のある忘れ難い人物であった。阿弥陀仏像胎内奉籠の交名のなかで、源智が法然とわが名の間に感西の名を書いているのはかかる事情からであり、かく考えることによって、源智が感西を法然とほぼ同様な取扱いをしている理由がわかるのである。

三 源智の阿弥陀仏像造立願文

源智と感西との交流はわずかに六か年、法然とのふれあいは十八か年にも及び、とくに感西の没後は、「長病ヲウケテ配所ノ御トモ申サ」⁽³⁶⁾ なかった期間もあったが、長年にわたる常隨の直弟であったから、あらゆる点で決定的な影響を受けたのはいうまでもなく法然であった。

元久元年(二〇四)の「七箇条制誠」には信空、感聖、尊西、証空に次いで冒頭の五人目に署名をしている⁽³⁷⁾。もつて法然門下における地

位が窺われる。法然の没後は「道具本尊房舎聖教のこる所なくこれを相承」し、そのなかには法然の秘録「三昧発得記」もあったのである⁽³⁸⁾。法然から相承した本尊阿弥陀仏には「上人之御安置仏則某送給 建保乙亥(三年)秋当寺住、同四丙子正月十日ヨリ二十五日迄於当院別時念仏執行 沙門勢観源智」と書かれ、今に南禅寺近辺の西山派西福寺に伝えられているという⁽³⁹⁾。

源智が建暦二年(二二二)正月二十三日、臨終の床にあった法然から自筆の一枚起請を受け、それが現に金戒光明寺に伝わっていることは縷説を必要としないところである。源智は『選択集』を指南とし、阿弥陀の誓願を深く信じたが、それは「幸遇⁽⁴⁰⁾源空上人化導」⁽⁴⁰⁾ ったからだ、法然の恩徳を謝すること甚大であった。いかに報恩謝徳の念が厚かったかは源智自筆の「阿弥陀仏造立願文」が証している。

この願文は昭和五十四年八月、滋賀県甲賀郡信楽町勅旨の真言宗玉桂寺にあった阿弥陀仏像の胎内から発見されたものであり、源智のみならず浄土宗史に関する第一級の史料であるが、その全文は次の通りである⁽⁴¹⁾。

弟子源智敬白三三寶諸尊一言、恩山尤高教道之恩、徳海尤深教訓之徳、凡俗諦之師範礼儀之教、荷^ニ兩肩^一尚重、況^ニ於^ニ真諦之教授^一弘陀之法^一乎、爰我師上人、先^ニ於^ニ三僧祇之修行^一入^ニ一仏乘之道教^一、後改^ニ聖道之教行^一偏專^ニ淨土之乘因^一、此教即凡夫出離之道、末代有縁之門也、由^レ茲四衆懸^ニ望^一於安養之月、五惡之闇忽晴、未断惑之凡夫、忽出^ニ三有之栖^一入^ニ四徳之域^一、偏我師上人恩徳也、粉骨曠劫難謝、拔眼多生豈報乎、是以造^ニ立^一三尺之弥陀像、欲^レ報^ニ先師恩徳^一、此像中納^ニ教

万人姓名、是又報幽靈之恩也、所以何者、先師只以「化物」爲心、以利生爲先、仍書數万人姓名、納三尺之佛像、比即利益衆生之源、凡聖一位意、迷悟一如義也、住迷悟一如意、以利益衆生計、報謝先師上人恩德也、不何真報謝乎、像中所奉納、道俗貴賤有緣無緣之類、併隨愚侶方便力、必蒙我師之引接、此結緣之衆、一生三生之中早出三界之獄城、速可生九品之仏家、已以利物報師德、實此作善莫大也、以上分善、爲三界諸天善神離苦得道、兼爲秘妙等親類也、以中分善、爲國王國母大政天皇百官百姓萬民、以下分善、爲自身決定往生極樂、若此中一人先往生淨土、忽還來引入殘衆、若又愚癡之身先往生極樂、速入生死之家、導化殘生、自他善和合偏似網目、以我願導衆生之苦、以衆生之力拔我

苦、自他共離五惡趣、自他同生九品之道、此願有實、此誓尤深、必諸仏菩薩諸天善神知見弟子所願、即成熟圓滿、敬白

建曆二年十二月廿四日 沙門源智敬白

源智は法然を「我師上人」「先師上人」とよび、その教導嚴訓の恩徳は高く深く、凡夫が浄土の教法に預かれるのも偏えに我師上人の恩徳によるものであり、その恩徳は曠劫多生にわたって粉骨抜眼するも報謝しつくせるものではないという。師法然を懐く源智の真情が伝わってくる。源智ときに三十歳であった。

先師の恩徳に報謝したいと考えた源智は、一つの計り事を案じた。多くのものに念仏結縁してもらい、その姓名を奉納した阿弥陀仏像を造立し、結縁の諸人が「我師之引接」を蒙り、また後れ先き立ちながら互いに浄土へ引入れんことを希求したのである。そしてこの衆生利

益の方便こそ、化物利生を念じておられた、先師への真の報謝である。と源智は思った。おそらくこの計画は法然が没した直後に立てられたであろう。願文の日付が建曆二年十二月廿四日になっていることは、月忌に願文と結縁者交名とを納入し、一周忌には開眼供養を行なわんとしたのであると察せられるのである。

この願文から幾つかの注目すべき事柄が指摘できる。すでに述べたことであるが、今少しくわしく述べておきたい。注目される諸点の第一は師法然への報謝の念がきわめて強いことである。常隨給仕多年にわたり遺財を相承した源智としては当然であるが、衆生利益の計り事こそが先師上人への真の報恩行であると考えた点に源智の宗教的信念や理解度の一端が窺えるのである。

第二は法然の思想遍歴、つまり聖道門から浄土門への轉換が述べられていることである。法然における仏教轉換が、願文では「改聖道之修行」偏專浄土之乗因」と端的に表現されているが、さらに重要なことは法然が三僧祇の修行、つまり悟りを得るまでの無限に長い年月において一仏乗、すなわちすべてが等しく仏になれる唯一の真の教に入っていたとみている点である。法然が一個の人間ではなく、すでに菩薩、救済者とされていることはきわめて注目される。聖道門から浄土門に転じたことも、菩薩が修行成満して成仏に至るまでの宗教的時間経過のなかでの法然の求道として把握されているのであって、法然の絶対者化が始まっていたことが知られるのである。このような考え方は源智ひとりだけのものではなかったかもしれないが、入室の直弟によってそのような見方がかくも鮮明に伝えられていることに、願文

中のこの文言のもつ重要性がある。法然は示寂直後から「弥陀化身」「勢至垂迹緯道」「来現」「善導再誕」などとみられていたが、法然の修行経過のない思想遍歴が菩薩のそれとして考えられていたことも、それにあい呼応する観念であって看過できない文言である。

第三に、勸進によって仏像を造立し、これに結縁者の交名を納めて、結縁者に利益を施そうとした点である。源智は結縁交名を封入した仏像を「凡聖一位」「迷悟一如」の意を願わしたものだという。きわめて興味ある表現である。仏像の胎内に姓名を納める方式が実は衆生利益の源になるのであって、念仏者らしいすばらしい意巧である。勸進も救済のための手立であって、勸進そのものが目的ではなかった。思想性をもった勸進として、これまた大いに注目される点である。

第四に、この仏像造立への結縁には自・他、過・現者相互融通の念仏方式が採られることが多かったらしいことである。結縁者名は願文にあるように、実に「数百万人」を算しているが、これら莫大な数の交名には現存者のみならず、過去者も含まれている。また過去精霊への追善の資とする意図を明記したのも少なくない。このような実態からすれば、この交名はそれ自身が過去者の追善と現存者の逆修を兼ねた過現一体の融通念仏名帳と同じような性格をもっている。集団での念仏は融通大念仏となるが、多数で行なう百万遍念仏もまたそれである。造立に当たっての念仏勸進は集団勸進のケースが多く、百万遍念仏が修されたのである。このことは、胎内文書中の交名に付せられた「越中国百万遍勸修人名」「百万遍人衆」「百万人々数之事」などの表題⁽⁴⁴⁾によって裏づけられる。また胎内左脇に一から十までの数字を十行

にわたって書いた「教取り状」が詰めてあり、数字の全部に合点が付されていたが、これは使用済みのものであって、願文、交名などを納入したあと、最後に百万遍念仏を唱え、このとき使用した教取り状も入れたものと思われる。念仏勸進がすべてこの百万遍方式であったわけではなからうが、多数結縁を目的に念仏を勸進した場合、どうしても採られやすいのがこの百万遍であった。

また源智は願文の最後の辺りで、像中に納めた姓名の人で、もし誰かが先きに往生すれば、忽ちこの土に還来して残りの衆を浄土に引入れ、もしまたわが身が先きに極楽に往生すれば、すぐに戻って残りの人々を導き、わが願をもって衆生の苦を導き、衆生の力をもってわが苦を抜き、自他ともに九品蓮台に化生することを願っているが、ここに出ている自他の善根和合の思想はまさしく融通のそれである。

第五は、秘妙など源智自身の「親類」の離苦得道が強く意識されていることである。願文中に見える秘妙の名が実際交名中にあることはすでに述べた通りであるし、静妙、発心、実性なども親類とみられる。親類といえは平家一門の主だったもの名も交名のなかに出ている。いま参考までに順不同で挙げてみると以下の通りである。平時家、平宗盛、平知盛、平重衡、平資盛、平惟盛、平教盛、平経盛、平通盛、平経正、平師盛、平重盛、平清盛などの名が出ている。ことに秘妙、静妙、発心、実性、平師守、平重守、平清守、平宗守、平重平と続いて書かれている箇所⁽⁴⁵⁾は源智自筆の部分ではないが、父祖へと家系をかかほって書いてあるように推定され、師盛の前に記されている秘妙以下の人物は先きに掲げた源智自筆の箇所でもこの順で名が出ており、

どうやら源智のいう「秘妙等親類」に当るのではないかと思われるのである。

四 念仏結縁交名にみる法然教団

源智造立の阿弥陀仏像の胎内文書は、願文を除けば、ほとんどが念仏勸進に応じた人々の交名である。記載された道俗男女の数は、概算したところ、およそ五万人はあり、願文の「数万人」が誇張でないことが知られる。抜群の鎌倉初期勸進史料であり、この胎内文書の分析によって念仏の社会的普及が解明できる。また法然教団を考究する上に貴重な示唆を与えてくれる。法然教団史料としてきわめて価値が高い。以下少しくこの交名によって法然教団のことを考えてみたい。

まず注目されるのは、浄土宗史上著名な人物の名が出ていることである。とくにかたまつて書かれているのは源智執筆の部分である。その箇所はすでに掲げ、そのうち感西や秘妙などについて述べたが、このほかで目につくのは安楽房遵西、住蓮房、善綽房西意、聖願房、座主大僧正慈円、法性寺入道殿下、証空、信空である。このうち慈円、証空、信空を除けばすべて過去者である。源智が過去者を挙げていているということは、彼らの菩提を弔う気持からでもあるが、なによりもそれは源智にとって彼らが決して忘却できない人物であったがためである。

いうまでもなく、安楽房遵西は住蓮房とともに六時礼讃を行ない、念仏弘通の強力な張本とみられていた専修念仏僧であり、後鳥羽院の小御所の女房との間に事件をおこし、院の勘気なふれ、自らは死罪にな

り、法然流罪の端をなした人物である。安楽らの女犯事件に登場する「院ノ小御所ノ女房」はもと白拍子で亀菊といつて、後鳥羽院の寵愛をうけた「院小御所女房伊賀局」のことである。⁽⁴⁷⁾この女性との事件は、後鳥羽院の憤激をかって、法然教団への大弾圧となった。死罪は住蓮安楽だけにとどまらず、『敷異抄』によれば、「被_レ行_二死罪_一人々」は「二番西意善綽房、一番性願房、三番住蓮房、四番安楽房」と四人にも及んだ。善綽房西意は摂津国、性願房以下は近江国馬淵で誅せられた⁽⁴⁸⁾という。

源智が交名のなかで安楽房遵西、住蓮房、善綽房、聖願房と次第して挙げている四名はまさしく承元の法難で死罪になった人物である。性願房と聖願房は普通で同一人物である。安楽、住蓮らの女犯事件に対する措置とそれにつづく法然ら遠流の念仏彈圧は、親鸞がその本質を見抜いているように、後鳥羽院以下君臣が忿をなし怨を結んでなしたものであった。親鸞は『教行信証』後序で「斯_レ以_テ、興福寺学徒、奏_ニ達_ス太上天皇_一号後鳥羽院諱尊成、今上_一号土御門院諱為仁聖曆、承元丁卯歳、仲春上旬之候、主上臣下、背_レ法違_レ義、成_レ忿結_レ怨、因_レ茲_一、真宗興隆大祖源空法師、并_ニ門徒教輩、不_レ考_ニ罪科_一、猥_ニ坐_ニ死罪_一、或改_ニ僧儀_一、賜_ニ姓名_一処_ニ遠流_一、予_レ其一也」と述懐している。法然の流罪にまで至ったこの承元の法難は法然教団にとっては、重大事局であり、門弟に衝撃を与えずにはおかなかった。源智とても同様であったが、直弟だけに師の流罪や同門者の死罪には悲憤を禁じえなかったであろう。そして、死罪に処せられた四人のことは個人問題ではなく、教団全体の問題であった。この事件からほどない年に阿弥陀仏像造立を発願した

源智には、このときのことはまだ生々しく記憶にあり、四人の名が自然と交名に記されたのである。源智個人というよりも、法然教団として忘却できない人物であった。『歎異抄』に伝えられる死罪者の名がこの交名によって裏づけられたわけである。「主上臣下、背_レ法違_レ義、成_レ忿結_レ怨」んで「猥坐_三死罪_一」した四名が源智の手で名が留められ、それが法然への報恩謝徳の阿弥陀仏像の胎内に納められていたことに大きな感慨を覚えるのである。

次に宗史上著名な僧の名も散見され、興味をひく。しかし彼らがどのような立場、態度で源智の弥陀像造立や念仏勸進に関与したのかよくわからない。交名のなかに出ているだけであるから、具体的な事実関係を追究することはできないが、その若干を挙げると蓮生（レムセイ）⁽⁴⁹⁾、幸西⁽⁵⁰⁾、尼聖如⁽⁵¹⁾、宿蓮⁽⁵²⁾、欣西⁽⁵³⁾、聖寛⁽⁵⁴⁾、良遍⁽⁵⁵⁾、証真⁽⁵⁶⁾などがある。宿蓮は建暦二年当時であったかわからないが、のちに源智の門人とされた僧である。ほかに快慶⁽⁵⁷⁾、南無阿弥陀仏の名が見られるが、果たして仏師の快慶や重源であるのかどうか、同名異人ということも考えられるので、よくわからない。重源は確かに南無阿弥陀仏と号したが、南無阿弥陀仏を称するものが重源だけとは限らない。もしこの南無阿弥陀仏が重源であるのならば、彼はすでに没している。重源の徒が彼の名を書き留めたのかもしれない。

次に注目されるのは、この交名から法然教団の特色が窺われることである。法然教団との特色とは法然および直弟を中核として、その周辺に余党を擁した念仏上人が多数存在するという、拡散的構造をもつ同法集団であったという点であるが、玉桂寺阿弥陀仏像胎内文書はよ

くこのことを裏づけている。源智の計画は周辺部に位置する念仏上人へ伝えられ、彼らによってなされた念仏勸進の成果が源智の許へ集められ、念仏上人から届けられた交名などはここで整理され、源智の門下によって奉納用の交名が作成されたのである。念仏勸進の推進者の名がわかる交名がいくつかある。「百万遍念仏衆注進帳」には一千五百六人にのぼる「百万人々教」が注されているが、その末尾に心蓮、証仏、阿弥陀房ら三人の取扱者の名が書かれている⁽⁵⁹⁾。また「橋守利等交名」には「已上三百七十六人」とあり、円遊房と安部真友の名が書かれているが、これらは念仏を勸進した念仏上人とその協者であろう⁽⁶⁰⁾。「越中国百万遍勤修人名」には千五百四十一人の名が書かれている⁽⁶¹⁾。勸進の念仏上人がいたはずであるが、誰によってなされたかは明らかでない。円遊房、阿弥陀房などに相等する人物がいたはずである。念仏上人たちによって源智の手許に寄せられた念仏者の名が写経料紙などを用いて作られた交名紙にびっしりと書き込まれたのである。

仏像胎内には、源智の手許で書き直される以前の原態を示すものもいくつか見られる。「平季村等百万遍人衆」「念仏勸進状」などはそれである。前者は建暦二年十二月廿一日の日付をもつもので、願文が書かれる直前であるから、百万遍人衆交名に書き込まれる余裕がなかったであろう。後者は勸進に使用されたものそのままのもので、これまた源智の許で交名として書き改められず、そのまま納入されたものである。また、四十八人の名が書かれた一紙もある⁽⁶⁴⁾。これは四十八人念仏衆の交名であって、当時「集_三四十八口之徒党_一、始_三四十八日之称_一」⁽⁶⁴⁾といわれていたように、弥陀の四十八願に擬した四十八人から

なる道俗男女の念仏衆が多く結成されていたが、これはそのことを裏づける恰好の現物史料である。

源智の阿弥陀仏造立には、実に沢山の念仏上人とその勸進に応じた道俗男女の支援があったことがわかるが、源智が短期間に老大な結縁者を集めえたのは、さきに述べたような特色―余党をもつ念仏上人を周辺部に擁している―をもつ教団であったからである。源智の発願の趣旨はこれらの念仏上人らによって各地に伝えられていった。源智自身も念仏勸進を各地で行なったであろうが、これら念仏上人の協力があって始めて実現したのである。

このように、念仏上人によって百万遍念仏が興行されたり、またその勸進によって一万返、三万五千返、五万返などと念仏の遍数が結縁者から誓約されたり、また四十八人衆の如きグループによって念仏が唱えられるなどして、念仏勸進が進展していったが、これらの結縁者が「専修念仏人」とよばれていた貴重な史料もある。⁽⁶⁶⁾それは心蓮、証仏、阿弥陀房などの勸進による念仏結縁交名のなかで出ている。この阿弥陀仏像胎内文書のうち、「専修念仏」の語が見えるのはここだけである。どのように出ているか左に掲げてみる。

(住進) 専修念仏人事

僧寿蓮三万五千反 僧聖玄三万反 尼願阿弥陀仏三万五千反^(千反)

及阿弥陀仏三万反 大阿弥陀仏二万 尼二阿弥陀仏二万反

沙弥行西三万反 藤井女二万反 源女二万反

僧巖秀一万反 僧良祐 二万反 尼有阿弥陀仏三万五千反

尼西阿弥陀仏三万五千反 クサヘノ宗吉万反 源助常一万反

ハクキノ真モリ一万反 サカノウヘ女一万反 カ、ミノ女二万反
橘女一万反 藤井女二万反 大左右女一万反
トヨツノ国長三万五千反

ここでは僧尼、沙弥、俗男女ら二十二人の交名と念仏数が列記されている。胎内文書中には「百万遍人数」「百万人々数」「百万遍勤修」などの表記があるが、これらも専修念仏人とはほぼ同義に見てよいのではないかと思う。

さらに注目されるのは、これら専修念仏人の分布、換言すれば専修念仏の地域普及が広汎であることである。畿内以外では「越中国百万遍勤修人名」の存在によって、越中国に念仏者が多かったことがわかるが、同種のもがないので、国単位での地域普及の様子は明確にはなしえない。しかし土地特有の氏の名称からおよその地域の見当はつく。交名中に三国氏、加賀氏、敦賀氏、度会氏、荒木田氏、新見氏、漆氏、和気氏などが集中して出ている箇所がある。⁽⁶⁷⁾これらから北陸、東海、中国地方にも専修念仏が盛んであったことが知られる。漆氏は法然の出自氏族名として知られるが、交名でも漆弘信、漆武安、漆助平などの名が見え、美作地方に蟠居した氏族であったことがわかる。漆時国家は崩壊した、漆氏はこの地にあつて有勢の一族であったのである。

また「エソ 三百七十人」が書かれた冊子もある。⁽⁶⁸⁾このエソとは蝦夷のことであろう。「えびす」といわれていたのが「えぞ」と称されるようになるのは平安末期であるから、「エソ」の語が見えるこの冊子は貴重である。この「エソ」が陸奥の蝦夷のことならば、念仏の東

北伝播を示唆するし、また北陸の「エソ」かも知れないが、そうであつたとしても「エソ」の念仏受容ということで貴重な史料とならう。

以上のほかにも注目される諸点があるが、ほかでも触れたことであるので、それに譲りたい。ともかく法念教団を考へる上に本胎内文書は種々の点で多くの示唆を与えてくれる。

註

- (1) 拙著『浄土宗の成立と展開』第二章。
- (2) 『法然上人行状絵図』卷四十五。
- (3) 『山槐記』治承三年一月六日条。
- (4) 同右、治承三年十一月十九日条。
- (5) 『吉記』寿永二年七月二十一日条。
- (6) 『法然上人行状絵図』卷五。
- (7) 『参考源平盛衰記』卷三十二「義仲行家京入事」。
- (8) 同右、「落行人々歌爾忠度自淀婦調俊成」事。
- (9) 同右、卷三十一「維盛借妻子遺事」。
- (10) 「備中守師盛ハ軍場ヲハ通出テ、小舟ニ乗テ、渚ヲ漕セテ、助船ニ移ラントオホシケル程ニ、武者一人高岸ニ立テ云、アレハ備中守殿ノ御舟ト見進ラス、是ハ薩摩守殿ノ御内ニ豊島九郎実治ト申者ニテ侍、長門本作直治下倣之、而云守殿ニハラケレ候ヌ、助サセ給ヘヤト申ケレハ、年比備中思シケル直治ナレハ、此舟ヨセテ乗ヨトタマヒケレハ、侍共御舟狭候云ス給ヘヤト云テ招ケレハ、只一人也ソレ乗ヨト宣フ、水手等御船狭候如何ト申ケレ共、只寄テ乗セヨト仰ラレケレハ漕寄タリ、実治ハ長門本云、宛云々、大ノ男、然モ鎧ナカラ高岸ヨリ力ヲ添テ飛乗、船ハタニ飛懸リテ船ヲ蹈傾ケタルヲ、乗直サン乗直サントシケル程ニ、蹈返シテ皆海ニ沈ニケリ下長門本 師盛ハ浮上タリケルヲ、伊勢三郎義盛、熊手ニ懸テ引上、首ヲ取テケリ、異本ニハ大臣御乳人子ニ清九郎馬允ト名乗テ舟ヲ覆ト、云々、異本以下、旧傍注誤為三本、自段首至此、南都本異、別出下、長門本云、河越重頼カ郎等、十郎大夫八騎馳來テ、熊手ニ懸テ是等ヲ引上テ首ヲ斬、長刀持タル男ノ師盛ノ首カントテ寄テ申ケレハ、鉄懸附サセ給テ候ハ、平家ノ御一門ニテ渡ラセ給候、コサメレ名乗セ給ヘト云、師盛立ケレハ、己等ニ逢テハ名乗マシキソ、後二人ニ問テ名乗給ハスシテ討レ給ニケリ、人ニ問ケレハ小松殿御子備中守殿ト申ケル云々、

源智と法然教団

- (11) 「平家共遣最後并首共掛ニ一谷」事。
- (12) 『吾妻鏡』元暦元年二月七日条。
- (13) 『参考源平盛衰記』卷三十八「平家首掛ニ獄門」附維盛北方被見首事。
- (14) 同右、卷三十八「平家公遣最後并首共掛ニ一谷」事。
- (15) 『法然上人行状絵図』卷四十五。
- (16) 拙著『浄土宗の成立と展開』一四〇頁、『玉桂寺阿弥陀如来立像胎内文書調査報告書』一七頁。
- (17) 『玉桂寺阿弥陀如来立像胎内文書調査報告書』一九二頁。この翻印で善緯房西意を善緯房と西意とにわけ二名のようにしたがまちがいである。ここに訂正しておきたい。但し拙著は善緯房西意としてある。
- (17) 前掲拙著一四二頁。
- (18) 角田文衛「平家後抄」上、一一七頁以下。

- (19) 『雍州府志』卷八、『京羽二重織留』卷三など。
 (20) 『定本柳田国男集』第十二卷二四二頁以下。
 (21) 三田全信『成立史的法然上人諸伝の研究』五五一頁。
 (22) 『尊卑分脉』、『増補国史大系』第五十九卷二三〇頁。
 (23) 『選択本願念仏集秘鈔』一、『浄土宗全書』八、三二六頁。
 (24) 『逆修説法』末尾に「右六ヶ条ハ是外記禅内安楽房遊シ、五十日逆修之時、以_レ上人_一為_レ先六会導師、彼説法聞書也、結願唱導、真觀房也云々」とある(『昭和法然上人全集』二七三頁)。
 (25) 「没後起請文」(同右書七八四頁)。
 (26) 『法然上人行状絵図』卷四十八。
 (27) 『浄土宗要集』卷六(弁長撰)、『浄土宗全書』十、二三九頁。
 (28) 『浄土宗要集聴書』末(良忠撰)(同右、二八四頁)。
 (29) 『往生要集卷中義記』(良忠撰)(同十五、三三二頁)。
 (30) 同右
 (31) 同右
 (32) 『鎮西名目問答奮迅鈔』・『浄土宗全書』十、四四二頁。
 (33) 『援手印決答聞書』
 (34) 註(23)に同じ。
 (35) 「一期物語」(『法然上人伝全集』七七九頁)。
 (36) 『正源明義抄』八(同右書八九七頁)。
 (37) 『昭和法然上人全集』七九〇頁。
 (38) 『法然上人伝記(醍醐本)』(同右書七八九頁)。
 (39) 『勅伝翼賛』(『浄土宗全書』十六、六三五頁)、『鎮西・勢観・記主三人の研究』勢観上人の部三五頁以下(知恩院・三上人遠忌事務局刊)。
 (40) 『選択要決』(『浄土宗全書』七、一七六頁)。
 (41) 『玉桂寺阿弥陀如来立像胎内文書調査報告書』(調査団代表柴田実編、昭和五十六年三月、玉桂寺発行)、拙著『浄土宗の成立と展開』第三章第一節。
 (42) 註(1)に同じ。
 (43) 『知恩講私記』第二讚(『法然上人伝全集(増補再版)』一〇三六頁)。
 (44) 『玉桂寺阿弥陀如来立像胎内文書調査報告書』一七、一九、四一頁。
 (45) 同右書、一九七、二〇一、二〇二、二〇五頁。
 (46) 同右書二〇五頁。
 (47) 赤松俊秀『愚管抄』の再検討―源空伝史料として―(伊藤・玉山成元編『法然』四二六頁)。
 (48) 『拾遺古徳伝』七、『法水分流記』。
 (49) 『玉桂寺阿弥陀如来立像胎内文書調査報告書』二〇五頁。
 (50) 同右書、二二五頁。
 (51) 同右書、二二四頁。
 (52) 同右書、一九七頁。
 (53) 同右書、二二四頁。
 (54) 同右書、二二三頁。
 (55)(56) 同右書、二二三頁。
 (57) 同右書、一五〇頁。
 (58) 同右書、二二九頁。
 (59) 同右書、五八頁。
 (60) 同右書、二二七頁。
 (61) 同右書、一九頁以下。
 (62) 同右書、一七頁。
 (63) 同右書、二二九頁以下。
 (64) 同右書、一八頁。
 (65) 『仁和寺日次記』建保五年三月十八日条。
 (66) 註(59)に同じ。
 (67) 『玉桂寺阿弥陀如来立像胎内文書調査報告書』三九、八七、八九、一〇頁。
 (68) 同右書、八〇頁。

中国における聖道家の浄土教理解と『安楽集』の関係

深 貝 慈 孝

曇鸞、道綽、善導と相承する中国浄土教思想が、法然を開創とする日本浄土教の母胎であることは、衆目の一致するところである。ゆえに、これら三師の教学については、従来から多角的な究明がなされて

おり、各おのの分野における先学のすぐれた成果もある。しかしややもすれば、中国浄土教の研究は、純正浄土教の原理を、基礎づけたという曇鸞や、古今楷定の善導に集中し、道綽の教学は、曇鸞より善導に至る過渡的なものとする理解があり、比較的低い評価を受けがちである。しかし、中国における末法法滅の濁悪の社会を如実に体験した道綽が、五濁悪世という社会の乱れは、すべて自己の罪と無力によるという、新しい人間観を確立し、聖道難行の教説をもって、時機不相応とし『無量寿経』第十八願文を釈して、一生造悪の凡夫も命終時に臨んで、十念相統して阿弥陀仏の名号を称すれば西方極楽世界への往生を得るとし称名念仏易行の浄土往生の法門を提起したことは画期的であり、高く評価されるべきものである。

本研究グループは、とかく二次的に見られがちな道綽教学を、総合

中国における聖道家の浄土教理解と『安楽集』の関係

的に再検討し、中国浄土教における道綽の位置づけを、あらためて明確にしようとするものである。

本研究グループは、個人研究と共同作業を併列して行ったが、個人研究の課題を挙げると次のようである。

- 一、佐藤成順 中国仏教思想の展開と『安楽集』
- 二、深貝慈孝 中国における聖道家の浄土教理解と『安楽集』の関係

三、佐藤 健 『安楽集』の思想的解明

四、稲岡了順 中国浄土教思想の展開と『安楽集』―特に善導教学と

の関連

五、斎藤晁道 中国浄土教思想の展開と『安楽集』―特に曇鸞教学と

の関連

なお共同研究作業計画として、第一年次の昭和五十五年度には、道綽教学研究の依拠となる『安楽集』の現存する各種写本、刊本を蒐集し、諸本の校合を行い、基本となるべきテキストを作成し、同集の和

訳に着手した。

第二年次の昭和五十六年度には、五十五年度より継承して、同集の和訳作業に従事し、さらに利用度の高い索引を完成することを目的とした。東西研究グループの打合せは、年六回を当て、資料調査は三回行つて、ほぼ研究の目的は達成した。

本論では主として道綽の仏身仏土観を考察し、少分は浄影寺慧遠の所説との同異を考えてみたいと思う。

一

道綽の仏身観を眺めてみるならば、諸師と同様、縦には過現末の三仏をとり、横には法報化の三仏を立てていることが知られる。もちろん過現末の三仏を道綽の仏身観の特徴として、ことさらにいう根拠はないが、道綽の立場が「今現在」の阿弥陀仏を中心にその身土を論ずることが『安楽集』の趣旨となつているので、その点に注目してこのようにいふのである。とにかく道綽の仏身観は阿弥陀仏に集約されている。それがまた諸師の広寛な仏身観との異なりともいえるのである。そこにまた純正浄土敎の祖師の一人としての道綽の存在価値がある。そして縦の關係では「今現在」の阿弥陀仏が、横の關係では報身仏であることを証明することが道綽の仏身観の中心となつていることともうかがわれるのである。

思うに道綽の当時は、旧來の學を伝承するものごとく阿弥陀仏と西方極樂世界を化土（応身応土）と判定したという。その主張は定説となつて弥陀浄土信仰を大きく障蔽していたことも事實であらう。

『涅槃經』の講説を捨ててまで『觀無量壽經』の所説に参入した⁽²⁾道綽にとつては、阿彌陀身土が化身化土であるという評価は何としても受け容れられるものではなかつたであらう。自身のいう阿彌陀身土報身報土説は、信念上からは当然としても、仏説の真証をもつて化身化土説に對していくことは道綽の是非ともなさねばならない務めでもあつたのである。そのためのゆえか、道綽は『安樂集』全十二大門中、早くも初章序大門において、第七番問答に「三身三土義」⁽³⁾を述べて、事の解決に當つてゐるのである。

道綽の阿彌陀身土観については、すでに諸學匠が論ぜられ⁽⁴⁾、その論文は枚挙できないほどである。すでに結論も出ていることではあるが、中にはその解釈に納得しがたい点も少々あるので、以下に再検討の意味合いも含めて道綽の阿彌陀身土観を考察してみることにする。

道綽の阿彌陀身土に關する主張を要約すると次のようになる。

- 一、「今現在」の阿彌陀身土は報身仏であり、西方極樂世界は報土である。

- 二、『觀世音菩薩授記經』にいう弥陀の入滅は、報身が隱没の相を示現したまでで、眞の入滅ではない。

- 三、『鼓音聲陀羅尼經』に説く阿彌陀仏は化土出現の化身であるが、極樂世界出現の阿彌陀仏は報身である。

- 四、報身は常住であるが、機感は不同で、衆生はあたかも入滅があるかのように受けとる。報土についても同様である。

- 五、特に浄土について機感を中心に考えると三種の差別がある。

- イ、ある種の衆生は眞（法性）から出た報土を感見する。いわゆる

眞実法性そのものが土となるから報土である。ただし機類に応じて差降がある。

ロ、ある種の衆生は仏の化作の土を感見する。

ハ、ある種の衆生は仏の隠穢の力によって浄土を見る。

イの場合の報土は、むしろ眞土であるが、機感はそれを正しく受用できないから報化の身土とみるものもある。ロ、ハは化の身土に他ならない。

二

さて諸師の中で、特に淨影寺の慧遠は「浄土義六門分別」⁽⁵⁾において仏身仏土に關説し、広く眞応二身二土説をはじめ三種浄土を明して浄土についての分類組織づけをなしているが、殊に西方極樂世界と阿弥陀仏については、その評価をすこぶる低くしている。その詳細については別に記述している⁽⁶⁾ので省くが、その弥陀身土説は、いわゆる道綽のいう古旧相伝の弥陀身土化身土説の源流と考えられているのである。

良忠は『安樂集私記』において、道綽の、

古旧相伝えて皆云う、阿弥陀仏は是れ化身、土も亦是れ化土なりと。此れを大なる失とす。

の語に關連して、慧遠、智顛、吉藏の身土説を挙げてはいるが、三者は結論的には弥陀身土応身土説を取っているから、道綽のいう古旧相伝の説がこの中の誰のものであろうと、当時は弥陀身土化身土説が一般的であったことが知られる。そして弥陀信仰が三部の浄土經典を

中心に行われていたことも事実であるし、三者とも浄土經典の釈書をもつて純正浄土教に対して別な意味での大きな影響を与えているが、中でも一往北地に住し、同時代というものの先輩格で、殊に現存の『大經疏』や『觀經疏』の中では最古といわれる釈書を残している慧遠の説を、道綽のいう古旧相伝の説の源流とすることは一向に差支えないところであらう。

とにかく道綽の強調する弥陀身土報身報土説は事實上慧遠の弥陀身土説に対する反駁としてよい。慧遠が弥陀身土応身土説の証とした『觀音授記經』の所説をもつて逆に報身報土説の証としたのであるから、道綽のこの会通はよほど確信があつたにちがいない。ただし經には『鼓音声經』のように、阿弥陀仏に父母ありとするものもあつて、むやみに報身報土説を主張することはできない。そこで後にふれるように、道綽は三身説を用いて、阿弥陀仏は三身を具足するけれども、極樂世界出現の弥陀身土は報身報土でなければならないことを力説するのである。

もともと慧遠が弥陀應身説を唱えるのは、阿弥陀仏は壽命無量というけれども終極があるという点を重視するからである。命終があることは有漏身を意味する。一方西方極樂世界は四十八願所成の土であり、阿弥陀仏はその所成身であるから、形からいえばまぎれもなく報身ではあるが、その実は有漏身である。その有漏の報身が依っている土であるから、西方極樂世界は有漏の報土で、畢竟弥陀身土は応身土に他ならない⁽⁹⁾と結論づけるのである。

これに対する道綽の反論は二段になる。第一段は弥陀身土化身土

説に対して今現在説法の阿弥陀仏ならびにその土は報身報土であることを証明すること。第二段は一の反論にもかかわらず阿弥陀仏は化身土を有することを認めざるを得ない立場におかれたから、そのことの釈明にも心を砕いたのである。

三

仏身についての二身説、三身説は古旧の諸師も関説しているが、殊に慧遠はそれを体系的に述べている。中でも阿弥陀仏に關しては、通常いわれるような応身土説をとるばかりではなく、広く仏身仏土觀の上にたつて三身説をもとつていたことが推測せられるのである。ゆえに阿弥陀仏についての仏格や土格は、究極的には道綽と一致する点がないにしてもあらずの感はあるが、問題は西方極樂世界における阿弥陀仏については天地の差が出ていることは事実であるから、その点についての道綽の主張を今少し追つてみたい。

第一大門第七が道綽の身土觀の表明である。まず仏身については『大乘同性經』によつて報化淨穢を弁定して、

淨土の中にして成仏したまは悉く是れ化身なり。穢土の中に成仏したまは悉く是れ化身なり。⁽¹⁰⁾

という。ここにおける報身の釈が道綽の仏身觀の基本である。その上に法身について関説し、

色無く、形無く、著無く、見るべからず、言説無く、住処無く、生無く、滅無し。是れを眞法身の義と名づく。⁽¹¹⁾

と定義づけている。すなわち道綽の仏身説のものは三身説である。こ

の中、法身の義について「住処無し」というところに注目にして仏土觀にふれ、道綽は「法身の淨土あることを認めなかつた」という説があるけれども、それはそうではない。なぜならば、後に報土の成壞を論ずる中に、

若し法性の淨土に拠る時は則ち清濁を論ぜず。若し報化の大悲に拠る時は淨穢無きにあらず。⁽¹²⁾

と述べているからである。ゆえに仏土についてもやはり三土説をとつていたことは明らかである。またそうでなければ第一大門第七にわざわざ「略して三身三土義を明す」と掲げる意味がなくなる。道綽が法身について「住処無し」というのは、他の形容と同様に、法身の無色無形の点を強調して表現した結果であつて、むしろ法身は定所がないという方向に解すべきものであらうと思ふ。

道綽はこの「三身三土義」の最初において、今現在の阿弥陀仏が報身であり、西方極樂世界は報土であると断言する。その根拠は如上の『大乘同性經』であるが、古旧相傳の説への反論として、西方極樂世界が化身の所居であるならば「如来の報身は更に何れの土に依らぬや」と述べていることは、淨土願生者としての道綽の純粹な心情があらわれているといえよう。しかし同時に古旧の諸師の中でも阿弥陀仏身についてはかなりの見解を出している慧遠の釈とは、大いに異なりが生じている。これはそもそも『無量壽經』における法藏菩薩の西方安樂世界の建立について、それを文字通り攝取と解釈する慧遠と、後世いうところの選択の意味での攝取とみる道綽との見解の相違からくるものである。仏身仏土論からすれば恐らく慧遠の所説も十分に知つて

いたであろう道緯も、弥陀仏身土観においては全く異なるように思われる。そのことが具体的に弥陀身土報化（応）の差と、今現在の弥陀仏身についての領解の上にもみられるのである。

四

慧遠の弥陀身土についての見解は『無量寿経義疏』や『観無量寿経義疏』による限り応身土説である。ただしこれは西方極楽世界に住する阿弥陀仏に限られる。そして浄土についての釈は別章なる『大乘義章』に譲っているが、そこにおいては弥陀の身土は詳しく論ぜられて、仏格土格も一様ではないように思われる。たとえば慧遠は、

弥陀仏の成仏前の国土は鄙穢にして、成仏後の国界は嚴淨なるがごとし。彼の仏、現居するも境を定めざるが故に⁽¹⁴⁾。

という。これは身土の関係について論ずる中、応身は応土に依るがゆえに能依の応身が凡夫から聖者へ変ずるのに対して、所依の土はどうして穢土から浄土に転じないで始終恒に定まっているのか、という問に對しての答であるが、難解な文でもある。法蔵菩薩が穢土にて四十八願を起して、それを成就した身は阿弥陀仏であるが、穢土はそのまま穢土として残り、浄土を別に西方に建立した点を指すとすれば「彼の仏、現居するも境を定めざる」からこそ、穢土とは別に仏身に從つて西方浄土ができあがったことになる。それは取りもなおさず応仏の教化の作用のあらわれに他ならない。

このような仏身土の関係は、慧遠の浄土観においては、応身土土について述べる段に同類因として紹介せられ「応行を以つて応因とす

る」と判定せられている。そして、

諸仏如来は土を得ること已に久し。現に諸行を修して仏国を莊嚴す。弥陀仏国の現に四十八願の弘誓願及び諸の所行を修して西方安樂世界を莊嚴するが如し⁽¹⁵⁾。

という。つまり慧遠は法蔵菩薩の發心修行から莊嚴成就までのすべてを、応行を行じ応身土の果を得たとするわけで、道緯がいうような酬因感果身的な報身報土の説は全くないのである。しかし一方応身土によっていることにもなる。そこで法蔵菩薩自体は別に眞身眞土を得ていることになるのである。そのことについては別に論じたので重複を避けるが、要は前にもふれたように、慧遠は法蔵菩薩の發心修行中における浄土建立を、二百一十億のすべての浄土を建立する行の実踐とみなすのである。それは『無量寿経』の、

時に法蔵比丘二百一十億の諸仏妙土の清淨の行を撰取し、是くの如く修し已つて……⁽¹⁶⁾
の文を、

法蔵比丘撰取より下は、一人具さに無量土の行を修して、未來還つて無量種の土を得て、人に隨つて異現することを結す⁽¹⁷⁾。
と釈していることにより明白である。

彼の仏、現居するも境を定めざるが故に⁽¹⁸⁾。
ということも

一つには正しく仏果を感じ、二つには傍らに浄土を招く。正しく仏果を感じる辺は一向に集に非ず。能く仏徳を生ずれば、生死諸有の果を集めざるが故に⁽¹⁹⁾。

と述べることも、この立場よりする見解である。このように法藏成仏の身土については、慧遠は大局的には三身三土の立場にあるけれども、事実、現在の阿弥陀仏に關しては応身応土説を主張するのである。この説は道綽のいう古旧相伝の化身化土説のもっとも典型的なものといつてよい。

道綽はこれに対して、經証に『觀音授記經』を用いて反論する。經にいう弥陀入滅の説については、

是れ報身隱没の相を示現す。滅度には非ず。⁽²⁰⁾

という。この一段の会通は、道綽の苦慮ともいわれているが、しかし『觀音授記經』の文をたどれば、なるほど、

諸の菩薩有り、念仏三昧を得て常に阿弥陀仏を見たまつる。⁽²¹⁾

ともあるので、それを『宝性論』の報身の五種相を援用して釈すあたりは、古旧の説に対する確かな反論といふことができる。ただし『觀音授記經』の取意とはいへ、

彼の經に云わく、阿弥陀仏入涅槃の後、復深厚善根の衆生あつて、
還た見ること故の如しと。即ち其の証なり。⁽²²⁾

とし、念仏三昧を修しうる諸菩薩を深厚善根の衆生といいかせている辺は、凡夫を意味するものではないだけに少々問題は残るけれども、念仏三昧を最上の往生業とする道綽にとっては『觀音授記經』の説は途方もなく力強いものであったにちがいない。

五

仏の三身については、慧遠はどのように見ているか。『觀無量壽經

義疏』によってこれを考察してみると、

仏は三身を具す。一つには真身、謂わく法と報。二つには応身、八相の現成せるなり。三つには化身、隨つて現起す。大經の如くに依らば、上品の人は仏、応身にして來り迎接するを見る。中品は化を見、下品は夢に觀て化、應を弁ぜず。真身は常寂にして迎接の相なし。是れがために論ぜず。⁽²³⁾

という。これは慧遠のいう『觀無量壽經』の四種往生業の第一で、かつ一番重要視して「觀仏を主とす」という修觀往生の中の對象としての仏身について述べるものである。「真身常寂にして迎接の相なし」というのは、慧遠によれば法身と報身を意味する。ここでの場合、法身は暫く措くとしても、真身である報身はまた常寂のゆえに無相である。従つて當然來迎の相はとらない。來迎は正しく赴機の相、すなわち機に対して相を現じた応身とみなし、さらに機が下るに従つて、その所觀の仏身は化身となる。つまり『觀無量壽經』所説の仏身は応身化身であり、それを機根に従つて受容するというのが慧遠の立場である。それは、

其の応身觀は彼の觀仏三昧經の如し。仏の形相を取つて想を繫け、
思察するを応身觀と名づく。此の仏の応身、化に隨つて形を現するに、相の別は彼此一種たるを得ず。今此に論ずる所は是れ応身の中の龜淨信の觀なり。⁽²³⁾

ということからも知ることができる。

これに対して道綽の所判は、阿弥陀仏報身であるが、それは、
穢土も亦化身の所居、淨土も亦化身の所居ならば、未審、如來の

報身は更に何れの土に依るや。⁽²⁶⁾

との自問に対して『大乘同性経』の意により、

浄土の中の成仏は悉く是れ報身、穢土の中の成仏は悉く是れ化身なり。⁽²⁷⁾

と自答しているように、西方浄土の弥陀は化身であるべき筈がないという純粹な気持の発露となっている。しかし当然のこととして、この説を押し通すにはどうしても慧遠等が弥陀応身説の根拠とした『観音授記経』の経文を再吟味する必要がある。道綽はその上で経文と『宝性論』の所説の合致を見出し「報身、隱没の相を示現す」と結論づけるのである。

一体、慧遠が『観音授記経』の所説によったとはいえ、弥陀仏身を「能く有為生滅の果を招く」がゆえに「有漏の報身」とし、浄土もまたその「所依の処」なるがゆえに応土とするのも極端に過ぎる嫌いがあるが、道綽が「報身、隱没の相を示現す」というのも苦心のあとがしのばれる。そのことは弥陀身土化身化土を彷彿とさせる『鼓音声経』の所説に対しての会通と併せみると一層明らかとなる。同経は「阿弥陀仏に父母あり」とする。これは弥陀仏応身説の起るもとでもある。その解決には道綽は『大乘同性経』を用いて如上のように反論したのである。

六

道綽によれば、報身報土である弥陀身土も衆生の側の機根によって、隱顯や成壞があるという。報身隱没の相も所詮は衆生の側にのみ

存するのであり、浄土の成壞も畢竟は機根の側の問題である。

仏身は常住なれども衆生は涅槃有りと見るが如く、浄土も亦爾なり。体は成壞に非らざれども、衆生の所見に随って成あり、壞あり。⁽²⁸⁾ ということは、弥陀身土が真仏真土であるにもかかわらず、その仏身の滅相をみ、浄土の壞相を見るのであって、仏の側の価値に優劣が生ずるのではない。

ついで道安の作といわれる『浄土論』の一文を引用し、
一質成ぜざるが故に淨穢に虧盈有り。異質成ぜざるが故に原を搜尋に則ち冥一なり。無質成ぜざるが故に縁起すれば則ち万行なり。⁽²⁹⁾

といい、さらに法性の浄土は清濁、淨穢を論ずることはできないけれども「報化の大悲に拠る時は則ち淨穢あり」という。つまり仏側にたつて身土をみるならば報身報土、すなわち真身真土であるが、その報身報土も衆生の側からみれば機根によっては報土ともみ、化土ともみることがあるという。

ここで道綽のいう「報化の大悲」の報化は、従来から「報即化」あるいは「報の化」という意味合いに解釈せられてきた。⁽³⁰⁾ 殊に次の第八「弥陀の淨国は位上下を該ね、凡聖通じて往くことを明す」段に、
凡夫智浅ければ、多く相に依つて求むるに決して往生を得。然るに相の善、力微なるを以つて、但、相の土に生じて、ただ報化仏を觀る。⁽³¹⁾

とある「報化仏」の報化と併せ考えられる結果、道綽の弥陀身土觀は非常に複雑なものとされているのである。

先にもふれたように、道綽の身土觀は明白に三身三土説である。そ

の中、法身および法性土は無色、無形で清濁を論じえないから、弥陀浄土については報身報土、化身化土ということが問題である。そして浄土の成仏は報身、穢土の成仏は化仏であるから、西方極楽世界に現在する阿弥陀仏は報身であり、その浄土は報土とするものであって、これが道綽の根本的立場となっている。ところが報身隠没の相との関係において、報土についても成壊のことを論ぜざるを得ないことになる。その結果は如上のように報化の浄土には淨穢があることを認めることになったのである。

ここにいる報化という語は、報土と化土とを意味するものでなければならぬと思うが、先にもふれたように、相の土の報化仏との関係において「報即化」とか「報の化」という、こみ入った解釈がなされている。これが道綽の弥陀身土觀の解明をやらざるがなの方へと追いついていく感がないではない。

そもそも報化の浄土は大悲の上にある。大悲せられた浄土は、当然のこととして衆生の前には種々の相を以て現前する。道綽はそれを衆生の側の問題としてうけとり、

また汎く仏土を明すに機感の不同に對して、その三種の差別あり(33)といひ、浄土に三種の別を立てる。この場合も当然法性土は除外されるから、その別とは報土、化土についてのものである。

一つには、真より報を垂るるを名づけて報土とす。猶し日光の四天下を照すが如し。法身は日の如く、報化は光の如し。

二つには、無にして忽有なる、之を名づけて化とす。

三つには、穢を隠し淨を顯す。(33)

この中、第二、第三は化土そのものについての例であるから、弥陀浄土報土説をとる道綽には当面のものではない。問題は第一である。

真より報を垂れた浄土が報土であり、道綽はそれを阿弥陀仏処すなわち西方極楽世界とする。それはたとえば法身は日、報身と化身はその光という関係になる。その光に遭う衆生は自からの機根の上下に従って感見の仕方は一様でない。つまり衆生の側においては受用する能力に依りてうけとり方が異なるのである。浄土についても例外ではない。真実浄土は常恒不変であっても、衆生における報土、化土は受用の程度が異なってくる。しかしそれは仏の大悲からするものである。

そのように考えると、第一の「法身は日の如く、報化は光の如し」というのは、報化と総じていうのではなく、報身と化身の二つを指しているものと解するのがよいようである。またこれはどこまでも譬であって、当体自身は報土のことをあらわしていることに思いをいたさねばならない。要するに道綽は弥陀の浄土は報土であるが、その報土は衆生の側の機感からすると、真より報を垂れた、その報そのものであることを主張したのである。

今此の無量寿国は即ち是れ真より報を垂るる国なり。何を以てか知ることを得たる。観音授記經に云うに依るに、未來、観音成仏して阿弥陀仏の処に替りたもう。故に知んぬ。是れ報なり。(34)

弥陀仏国が報土であり、それが真実法性の土より垂現した浄土であることを証明したい道綽は、ここで意外にもその經証に『観音授記經』の觀音補処の文をもってくる。このことは甚だ厄介なことで、弥陀心身説や化身説の根拠である經を以て、弥陀仏国が報土であるこ

とを証明しようというのであるから、いかにも理解に苦しむところである。しかしこれはまた道綽の主張する報身隱没説からすれば首肯できることで、報身に隱没の相があつてこそ阿弥陀仏の報身であることが証明されるように、ここでの観音補処は当然、報身の弥陀が隱没後に成り立つことであるから、観音菩薩が阿弥陀仏の処を補うということとは、その土が報土として、すなわち真より垂れた報としての土として敵に存在することを意味する。つまり『観音授記経』の説を以つて、「未来に観音成仏して阿弥陀仏の処に替りたまう。故に知んぬ。是れ報なり」と積することは、報身は隱没するけれども、その仏処は常恒に存在することのよう解しているふしがあるし「阿弥陀仏の処に替りたまう」というからには、その仏処、すなわち弥陀浄土の恒久性を認めなければ、この道綽の『観音授記経』の文を以つての弥陀報土の証明は成り立たないようにも思われる。もっとも報身に隱没休息があるように浄土に成壞があるとするのが道綽の立場であるから、弥陀身土の隱没休息があればこそ次の観音補処があるという立場をとり、観音が成仏して普光功德山王如来となり、その国土は衆宝普集莊嚴世界と名づけられること自体、弥陀身土、依正二報莊嚴の隱没であり、壞相であるから、そのものこそ機感に応じた報身報土の証としたとも考えられる。いずれにせよ『観音授記経』は弥陀の入滅は説くけれども、弥陀浄土の壞滅はあからさまには説いていない。国号は代るとしても観音や勢至の補処を説くのが先で、その意味では弥陀浄土は永劫に続くとも解せられる。もし道綽がそのように『観音授記経』の説を領解していたとすれば、報土にも隱没相を認めていたことになる。そして

中国における聖道家の浄土教理解と『安樂集』の関係

深厚善根の衆生は、恒に阿弥陀仏の現在前を受用するということから推せば、その仏処すなわち弥陀浄土も敵に存在することになる。いうならば道綽は大悲せられた弥陀身土は、共に隱没ないしは成壞するということを機感の側において認めたことになる。

このようにみてみると「報化の大悲」といい「報化は光の如し」という時の報化は「報即化」とか「報の化」という複雑難解な意味ではなく、やはり報と化というように解するのが道綽の意に添うのである。

七

前にもふれたように、この件は弥陀仏身における報化の問題と切り離すことはできない。以下に少し併せ考えてみよう。

道綽は第一大門第八「弥陀浄国は位、上下を該ね、凡聖通じて往くことを明す」の段で問答を起し、

問うて曰わく、弥陀の浄国は既に位、上下を該ね、凡聖を問うこととなく、皆通じて往くと云わば、未だ知らず唯無相を修して生ずることを得るや、はた凡夫の有相も生ずることを得るや。

答えて云わく、凡夫智浅ければ、多く相によって求むるに、決して往生を得。然るに相善力微なるを以つて、但相の土に生じて唯報化仏を觀るなり。⁽³⁵⁾

という。この文の最後の「報化仏」が問題の中心である。

ここでの報化も先と同様に「報即化」か「報の化」か、それとも「報と化」と解すべきかが議論の分れ目となる。仏土の段でもみたように「報即化」とか「報の化」ということになると、かなり複雑にな

って、道綽の仏身観はいわれるように二説にも三説にもなる。そしてその都度その使い分けをせねばならないことになる。果して道綽がそのような手間のかかることを好んでなしたであろうか。さらに一考を加えたいところである。

まず仏土においては機感との関連において報土と断ぜられた弥陀浄土は、往生人の機類を分別する場合にも衆生の側に立って考察されなければならぬ。その場合、道綽は報土である弥陀浄土にも機類の上下によって相の土と無相の土の異なりがあることを示した。そして無相の土は上輩のものが落在し、相の土は中下輩のものが往生するとしたのである。⁽³⁶⁾つまり報土である弥陀浄土には、無相と相の二種が存在することになる。この点をとりあげて道綽は「報土に法性土と相土を認めたようである」⁽³⁷⁾ともいわれているが、報土に法性土という二重構造はやはり複雑で、道綽の主張はあくまで弥陀浄土報土説なのであるから、事実はそうであるとはいえず、ここは報土に有相と無相の土を認めたと解するのが穏当であろう。いずれにしても機感の差に応じて報土は無相とも有相とも受用される。今の問題はその内で、中下輩の往生人に関して「報化仏」をみるというその「報化」についてである。

これは道綽の建前からいえば、弥陀仏身自体は報身であるから、化身とみることはありえないことである。ゆえに単純に考えても「報即化」ということは受け容れられない。「報の化」ということも結局は化仏を意味するからこれも容認しがたいところである。とすると「報化の仏」つまり「報仏、化仏」をみるというのが一番妥当なところである。

ただこの問題は『無量寿経』や『観無量寿経』の三輩九品往生人とその関係を抜きにしては成り立たないから、その内容に寄せて考究する必要がある。『無量寿経』の場合、上輩は、

無量寿仏、諸の大衆と与に其の人の前に現じたまう。

とあるから、道綽のいう正しく報化を感じるようになるうし、中輩は、

無量寿仏その身を化現したもう。光明相好具さに真仏の如し。

とあるから、道綽のいう中輩のものの感見する報身隱没相を有する報仏をみることになるう。下輩は、

夢の如くに見たてまつりて亦往生を得。

とあるから、道綽の場合では化仏とみてよいであろう。すなわち弥陀身土報土説を主張する道綽も『無量寿経』や『観無量寿経』の所説に對しては慎重でなければならぬ。報化の身土はその関係から出てきたものとみてよい。それを機の感見の不同に寄せて説くことは、やはり道綽の卓見でもあろう。

もちろん機感の相違は、つとに慧遠が説くところで、彼の事、相、真の三浄土説は、まがうことなき機感浄土説ともいふべきすぐれた見解であり、慧遠が三輩の来迎を上輩は応身、中輩は化身、下輩は夢中の見仏で応化を分たずと釈していることも考慮に入れなければならぬが、そのことの道綽への影響はさておいても、弥陀身土に機感の不同を用いたことは『無量寿経』や『観無量寿経』の所説に忠実に従ったことになる。

ところでこの報、化仏は、さらに『観無量寿経』の内容との関係に

おいて考えなければならない。上輩はさておいても、中輩では上生は、阿弥陀仏、諸の比丘と与に眷属に围绕せられて、金色の光を放つて其の人の所に至って……

といい、中生では、

阿弥陀仏、諸の眷属と与に金色の光を放ち、七宝の蓮華を持して行者の前に至りたもう。

という。下生は仏の来迎を略すが、下輩では上生は、

彼の仏、即ち化観世音、化大勢至を遣わして行者の前に至らしめて……

といい、中生は、

化仏、菩薩あつて此の人を迎接したもう。

という。下生は、

金蓮華の猶し日輪の如く其の人の前に住するを見る。

とあつて、化仏、菩薩の来迎すらない。

このような『無量寿経』や『観無量寿経』所説の来迎仏は、衆生が西方浄土に往生後に見たてまつる仏と同じか異なるかが実は問題であるが、それは穿鑿のしすぎというものであろう。要は相の浄土の報、化ということに限られるのである。

さてこの場合「報即化」は論外として「報の化」という見方は、如上の九品段からすると一往領解できる。弥陀仏身が報身であり、その報身そのものの真身を感じし得ない、中、下輩であれば、報身の化身を見るということも可能となる。しかし報身の化身ということ自体が、法報化三身の基本からいうと第一義的ではなくなる。したがってやは

り法報化三身は道綽の場合は分立してみるのが妥当なようである。なんとすれば結局は三身即一身となつても、弥陀仏格の高低を論ずるに、機感の不同を以ってしているからである。ゆえに道綽のいう「報化仏を見る」は「報、化の仏」すなわち報仏や化仏をみるというのが、相の土の往生人としては順当ではなかるうか。弥陀身土は報身報土とする道綽においては、凡夫の有相を修するものの感見も、自体は報身でなければならず、その報身も中、下輩の機感においては隠没休息する報身であり、加えて『観無量寿経』では下輩は化仏菩薩の来迎をうけるといふ。この化仏はもちろん報仏が化作したものであつて、下輩のものはそれを感じすることは、報仏の化作せる仏、すなわち「報身の化仏」をみるといふ釈も成り立たないこともないが、やはり持つて回つたことにもなるので、ここは中、下輩に報仏、化仏を見るといふのが相の浄土としての意味をよく顯わすことになるであらう。

八

弥陀浄土報身報土説は、西方浄土を最勝とする道綽の立場をよくあらわしているが、それは具体的には他方浄土との比較優劣の論議を呼ぶことになる。

当ても盛んであつた弥勒信仰の兜率浄土と西方浄土の比較は、すでに慧遠も行っているが、他方浄土と比較して弥陀浄土がすぐれていることを直接に主張することは、道綽において顯著となつている。すなわち第六大門の中に三段の料簡を行う内の第一段に「十方浄土共に来して比校す³⁸」として三番の問題を行い、安樂世界が浄土の中で最勝で

あることを論ずるのである。ところがこの道綽の宣揚があるにもかかわらず、別の面から義推して、道綽は結局安樂世界を浄土において、あまり高く評価しなかつたとする説がある。すなわち第二大門の中の三番料簡の第二「異見邪執を破す」段に九番を設ける内、第八に「十方浄土に生ぜんと願ぜんより、西方に帰するには如かずということを抜量す」という中に、

十方浄土は皆是れ浄にして深淺知り難しと雖も、弥陀の浄国は浄土の初門なり。何を以ってか知ることを得たる。華嚴經に依るに、云わく、娑婆世界の一劫は極樂世界の一日一夜に当る。極樂世界の一劫は袈裟幢世界の一日一夜に当れり。是の如く優劣相望して十阿僧祇有りと。故に知んぬ、浄土の初門為ることを。是の故に諸仏偏に勧めたまえり。余方の仏国は都べて此の如く丁寧ならず。是の故に有信の徒、多く往生を願す⁽⁴⁰⁾。

の文を以って、道綽は「報土の中にも種々の優劣があるとし、弥陀の浄土を浄土の中の初門としたのであって、総じて従來の諸師の如く彼の浄土を高く評価しなかつたものといわなければならぬ」というものである。

なるほど十万億土を里程的に釈し、娑婆、極樂、袈裟幢を優劣相望して浄土の初門とすることは、別に、娑婆は穢土の終處であつて、極樂の初門と境次が相い接しているから往生に便であるという記述⁽⁴¹⁾に併せて、一往は極樂世界を低くみているかのようであるが、この段の説自体は、十方浄土は境が寛いので心は味い、それに引き換え西方浄土は境が狭いので意も専らにすることができるといっているし、また十

方浄土は皆浄にして、その深淺は知り難いけれども、西方浄土は浄土の初門なるがゆえに往生を願すべきである、と勧奨するその当体は、十万億仏土の遙遠さを他浄土に比較して近いことを強調し、大衆に往生を呼びかけたのであつて、弥陀浄土自体を低く判定したということとは筋合が異なるのである。道綽の立場は如上の第六大門三番問答によくあらわれているのであつて「故に知んぬ、諸の浄土の中には安樂世界最勝なることを」という道綽の見解こそ尊重されるべきである。そうでなければまた道綽が古旧の相伝に反して報土説を打ち出したことの意味も薄れるというものである。

九

道綽のいう無相、相の浄土を上中下輩それぞれの分齊のものの受用する浄土とすれば、それはあまりにも慧遠の三浄土觀と類似する一面を有している。相の土などは慧遠のいう相浄土⁽⁴²⁾と形容も同じである。ただし内容は異なる。慧遠のそれは、増相觀、息相觀を修して受用する浄土であるから、声聞、緣覺や地前の菩薩のものであつて、凡夫のなし得るところではない。ゆえに「いづれかといえ、道綽のいう無相の土に往生すべき分齊のもの受用する浄土ではある。従つて弥陀浄土について相、無相を認める道綽と直接的には関連しないようにみえるが、実はそうではなく、慧遠の場合は汎くいうならば十方浄土の上に立つて、全般的な視野から仏身仏土を論じ、機根の差によってその凡夫から仏に至るまでの受用する浄土の格付を行ったけれども、道綽の場合は、仏身仏土を結局弥陀浄土に約して論じ、弥陀浄土の中にお

いて相、無相を認め、往生人の機根によってその受用の格付を行うものであるから、弥陀の浄土は上下の機根に兼ね通ずるという主張も含めて、その趣旨は同じ方向にあることがわかる。この点で慧遠の影響が道綽に全く及んでいないとはいえないものがある。

註

- (1) 『安楽集』二卷(『浄全』第一卷、六七三頁以下)全十二大門の趣旨は、浄土信仰が時機相應の教であることを説き、浄土往生を勧めることにあるが、その中、仏身仏土については殊に力を用いて説いていることが看取される。
- (2) 道綽伝『続高僧伝』卷二〇、習禪篇『大正蔵』第五〇卷、五九三頁以下。
- (3) 『安楽集』卷上。『浄全』第一卷、六七六頁。
- (4) 望月信亨『中国浄土理史』第二章「道綽の聖浄二門分別」神子上惠竜『弥陀身土思想の展門』仏身篇第四章「道綽の仏身観」仏土篇第五章「道綽の浄土観」山本仏骨『道綽教学の研究』第四章「身土論」をはじめ多数ある。
- (5) 『大乘義章』卷第一九『大正蔵』第四四卷、八三四頁以下。
- (6) 「浄影寺慧遠の弥陀浄土観」『佛教大学研究紀要』第五五号、一三三頁以下。
- (7) 『安楽集私記』卷上『浄全』第一卷、七一九頁。
- (8) 『阿弥陀鼓音声王陀羅尼經』『大正蔵』第二卷、三五二頁以下。
- (9) 『大乘義章』卷第一九「浄土義六門分別」『大正蔵』第四四卷、八三四頁、中段。
- (10) 『安楽集』卷上『浄全』第一卷、六七六頁。
- (11) 同右。
- (12) 望月信亨『中国浄土教理史』一四一頁。
- (13) 『安楽集』卷上『浄全』第一卷、六七八頁。
- (14) 『大乘義章』卷第一九「浄土義六門分別」『大正蔵』第四四卷、八三三

中国における聖道家の浄土教理解と『安楽集』の關係

- (15) 同右、八三六頁、中段。
- (16) 『無量壽經』卷上『浄全』第一卷、六頁。
- (17) 『無量壽經義疏』上卷『浄全』第五卷、二六頁。
- (18) 『大乘義章』卷第一九「浄土義六門分別」『大正蔵』第四四卷、八三七頁、上段。
- (19) 同右、八三四頁、中段。
- (20) 『安楽集』卷上『浄全』第一卷、六七六頁。
- (21) 『觀世音菩薩授記經』『大正蔵』第二卷、三五七頁、上段。
- (22) 『安楽集』卷上『浄全』第一卷、六七六頁。
- (23) 『觀無量壽經義疏』末『浄全』第五卷、一九四頁。
- (24) 同右、一九二頁。
- (25) 同右、本、一七一頁。
- (26) 『安楽集』卷上『浄全』第一卷、六七六頁。
- (27) 同右。
- (28) 同右、六七七頁。
- (29) 同右。

(30) 古くは良忠が『安楽集私記』卷上(『浄全』第一卷、七二三頁)に關説しているが、現代においても神子上惠竜『弥陀身土思想の研究』「道綽の仏身論」には二身、三身、四身が混用されているとあり、山本仏骨『道綽教学の研究』第四章「身土論」には、旧来の諸説を含めての考察がある。

- (31) 『安楽集』卷上『浄全』第一卷、六七八頁。
- (32) 同右、六七七頁。
- (33) 同右。
- (34) 同右、六七八頁。
- (35) 同右。
- (36) 同右、六七九頁。
- (37) 望月信亨『中国浄土教理史』一四二頁。

(38) 『安樂集』卷下『淨全』第一卷、七〇二頁。

(39) 望月信亨『中国浄土教理史』一四五頁。

(40) 『安樂集』卷上『淨全』第一卷、六八五頁。

(41) 同右。

(42) 『大乘義章』卷第一九「浄土義六門分別」『大正藏』第四四卷、八三四頁、下段。

光明に関する考察

——法然上人を中心として——

高 橋 弘 次

はじめに

- 一 光明の原意と作用
- 二 浄土教経典における光明
- 三 法然上人における光明
おわりに

はじめに

『観無量寿経』の第九真身観に「光明徧照十方世界、念仏衆生攝取⁽¹⁾不捨」と説き示めされる内容に、浄土教の救済原理が求められている。とくにわが国における法然(一一三三～一二二二)・親鸞(一一七三～一二六二)の浄土教思想においてはもつとも顯著である。法然の道詠「月影のいたらぬ里はなけれども、眺むる人のところにぞすむ」は、さきの「光明徧照」の文意を歌ったものとされ、これが浄土宗徒の宗歌とされていることは周知のことである。浄土教思想、なかんづく法然の念仏信仰は、念仏するものの阿弥陀仏の光明に浴することにおいて救済(往生・成仏)が現成されるのであり、阿弥陀仏の光明の作用が強調

されて当然といえよう。

光明の作用によって人びとの宗教的救済が説き示されるのは、大乘仏教思想とくに浄土教思想に限ったことではない。世界宗教と称せられるその思想・信仰のなかには、かならず光明の作用がそなわっている。つまりその宗教の絶対なる神・仏という救済者は光なのである。

その救済者の光(明)の作用によって、それぞれの宗教的世界は展開されるのである、といって過言でない。なかんづくその救済者の光明によって、宗教的経験、ないし救済心事は展開されるといってよい。

世界における諸宗教の光(明)を究明している著名な宗教学者、M・エリアードは、仏教における光(明)をつぎのように把えて述べている。

「へ仏陀が三昧に入ると」と『ラリタヴィスタラ』は言う、へ頂髻(Heig)肉髻)より発する「へ叡智の光の飾り」と名づけられる光明が頭上に放たれる。図像が頭の上に立ち昇る火焰をつけて仏陀を表現するのはこのためである。A・K・クマーラスワームは、この問題を

『法華經』(Saddharmapundarika p. 467) から喚起している。へどんな観智 (Jñāna) のために如来の肉髻が輝くのか? 彼は『バガヴァッド・ギーター』(XIV, 11) の句の中にその答を見出している。へ観智が存するとき、光は身体の穴々から輝く。身体から発する光輝は、それゆえ条件づけられた状況一切の超越の徴候なのだ。神々、人間たち、仏陀たちは、三昧に入るとき、つまり究極の実在、へ本体と一体になるとき光り輝くのである。中国仏教によって入念に練上げられた伝承によれば、それぞれの仏陀の誕生の際、五つの光が輝き、仏陀の身体より火焰が噴出する。そして仏陀はみな眉の間にある白毫で一切へ世界を照すことができる。周知のように、無量光の仏陀、阿弥陀如来 (Amitābha) は、へ光の体験に中心的重要性を与えている神秘的な宗派、阿弥陀教の天尊である。」と。

こうした M・エリアーデの解明から考えると、さとり(三昧 samādhi) を得た仏陀なるものは、すべて光り輝くものであることが知られる。歴史的仏陀としての釈迦牟尼仏陀 (Śakyamuni-Buddha) もそうであれば、超歴史的仏陀としての阿弥陀如来 (Amitābha) もそうであるというのである。もとよりこうした光明の把え方は、仏教思想に限らず、汎くインド思想にもとづくものであることを M・エリアーデは指摘している。⁽³⁾ そしてかれは、この救済者の光と死者(往生人)との関係にも及んでつぎのように述べている。すなわち、

「大乘仏教にとってへ光明は、究極の実在と、同時に涅槃の意識とを象徴している。人間は誰でも臨終の際、教瞬間このへ光明に直面する。ヨーガ行者は三昧の間に、諸仏は絶えず、それを体験する。

死は宇宙の再吸収の過程であるが、それは肉体が大地に戻るという意味においてではなく、宇宙の諸要素が次第に互に溶解していく、すなわち、へ地の要素がへ水の要素の中に《流れ込み》、へ水はへ火の中に、等々という意味においてなのだ。宇宙の要素の溶解はそれぞれ新たな遊行を表わしており、生きている人間を形づくっているへ宇宙は、ちょうどへ世界が大周期(マハーユガ)の終りに無に帰するに、その過程の終りに消滅するのである。それぞれの遊行は、臨終の人によって、生理学的に知覚される。例えば、へ地の要素がへ水の要素の中に分解するとき、身体はその支え(文字通りには、その《支柱》)、すなわち結合力を失う。それは操り人形のように、ぶらんぶらんになってしまふのである(第四章参照のこと)。

宇宙の再吸収の過程が終了すると、死に臨む人間はへ月の如き光を、ついでへ太陽の如き光を知覚し、そして暗闇の中へと沈み込む。彼は突然眩しい光によって目覚める。それは彼本来のへ自己との出会ひであって、汎インド的な教義に従えば、そのへ自己は同時に究極の実在、最高存在である。『チベットの死者の書』は、このへ光を《純粹な真実》と呼び、《微細なもの、煌めくもの、輝くもの、眩いもの、栄光あるもの、燦々として恐ろしきもの》として記している。この書は死者に厳しく命じている。へ怖れてはならぬ、恐れてはならぬ、これは汝自身の真の本性の光輝なのだ。それを見分けよ! まさしくその瞬間にこの光輝の中心から、千の雷鳴が同時に轟いたかのような爆音が炸裂する。へこれは汝の実在せるへ自己の自然の音なのだ」とこの書は述べている。へ恐れるな! ……汝はもはや肉と血の物

質的肉体ではないから、何が起ろうとも——音であれ、光明であれ、光線であれ——汝を傷つけることはできぬ。汝が死ぬことはありえぬ。汝はただこれらの現われが汝自身の思考・形態なのだと思えばよい。これをバルド〔中陰〕〔Barlo〕であると知れ。

しかし大多数の人間にとってそうであるが、死者はこの忠告を実行に移すことはできない。彼は業の状況によって条件づけられているので、バルドの状態に特徴的な一群の顯現の中に彼自身引きづり込まれるがままなのだ。死後四日目に、彼は光輝と神々々々を見るであろうと警告される。〔天空全体が藍色となって顯われるだろう〕。彼は白い毘盧遮那世尊イロハシラを見らるだろう、ついでその心臓から法界（Dhamadhara）の寂智ニロハが顯われるであろう。それは青色でほとんど見つめることができぬほど強い光で輝き、透き通り、煌めくのである。〔同時に、神々から放たれた白い鈍い光が汝の額を打つであろう〕。悪業のために、魂は法界の輝く光を恐れ、神々の白い鈍い光を愛するだろう。しかしこの書は、六道の輪の中に引き込まれぬために神々の光に触れないように、そして思惟を毘盧遮那に集中するようにと死者に忠告している。かくして最後には、彼は毘盧遮那の心臓の中——虹の後光の中——に溶解し、報身（sambhoga-kaya）の中心で仏性を獲得するであろう。

さらに六日の間、死者は、解脱、仏陀の本質との同一化を表わしている清浄な〔光〕か、あるいは、あれこれの形態をとる再生、言い換えれば大地への立ち戻りを象徴している不浄な〔光〕かを選ぶ機会をもつであろう。彼は、白と青の〔光〕につづいて黄、赤、緑の〔光〕を、そして最後には全部一緒になった〔光〕を見るであろう。〕と。

M・エリアーデのこの内容は、「光とバルド⁽⁵⁾」という見出しのもとに述べられているもので、救済者の光と死者（往生人）との関係が『チベットの死者の書』⁽⁶⁾という、チベット仏教の記述内容にもとづいて論じられているものである。死者バルド（中有）が仏陀の本質と同一化していくのは、まさに毘盧遮那（Vairocana）や報身（sambhoga-kaya）なる仏陀の光明の作用によるものであることが知られる。死者バルドが「毘盧遮那の心臓の中——虹の後光の中——に溶解し、報身の中心で仏性を獲得するであろう」といわれるのは、死後のことはいえ光明の作用によるものであることにほかならない。

このようにM・エリアーデは、チベット仏教における死後のバルドのさまを光（明）との関係において明らかにしているが、同書におけるかれの主論とするところは、諸宗教（仏教・キリスト教・ゾロアスター教・ユダヤ教・ギリシヤ正教など）における光の神秘的体験の解明にある。⁽⁷⁾ただここでは、死後においても救済者の光の作用によって宗教的経験の世界が、大きく展開する事実を見逃してはならないであろう。浄土教思想ななく法然の念仏信仰においても、阿彌陀仏の光明の作用は死後・浄土の世界にもおよぶが、主として人間性の清浄化をもたらし、ひいては仏性の開顯・仏陀に向う人間形成へと導く作用としてとらえられる。

以上は、M・エリアーデによる光（明）の研究の一端をあげて、宗教における光（明）の問題のいかに大きいかを指摘したつもりである。これにまた、神話を中心とする問題から、宗教実践の上での問題、さらに哲学的な問題へと、大きくそれぞれの立場から解明されてしかるべ

き性質のものといわねばならない。しかしこの小論においては、M・エリアーデのように広く宗教学的に解明することはできない。少なくともこれまでに研究された成果にもとづきながら、浄土教経典に説き示めされている光明、これを受けて中国・日本の祖師たち、とくに法然によっていかに展開されているか、といった面に論及できればと思っている。

一 光明の原意と作用

仏教における光明思想は、初期仏教の經典類(阿含經)において、すでにその思想的種子を見出しうるし、またそれは大乘仏教の經典類(般若經・華嚴經など)において、その花が咲き乱れ、さらに浄土教の經典類(無量壽經・觀無量壽經・阿彌陀經)において、その実が結ばれている。こうした見方はほぼ容認されるものと思われる。ところで、その光明の原意とその作用を確認しておくことが、この小論を進めていくうえで必要と考える。すでに究明されていることとはいえ、少くその内容の要旨を明らかにしておきたい。

まず光明の原語であるが、それは一つに限られず数語が指摘される。ābhā, prabhā, teja, jyotis, rasmi, avabhāsa, kirana, aloka, tapa, ātapa, amsu, mayūkha, などがそれである。ただ浄土教經典類における梵文『無量壽經』や梵文『阿彌陀經』においては、prabhā あるいは ābhā の語が多く使用されている。もともと光明は光と明とは別の語であったようであり、光は ātapa・明は aloka の語が指摘されている。(21) たとえば『俱舍論』一卷に「日焰、名光、月星火葉宝珠電等、

諸焰、名明」(13)とあるのもそれであるという。しかし光はすなわち明である、ということにおいて、光と明とは同一内容とみなし、光明と熟語されるようになったことは容易に認められうることである。

ところで梵文『無量壽經』や梵文『阿彌陀經』に使用されている prabhā, abhā について少しその原意をみてみよう。まず prabhā は pra + bhā からなる語で、pra は「前」「先」をあらわす接頭語で、bhā は「光る」「輝く」「照す」などの意味をもつ語である。したがって prabhā (光明)は「前を照す」「照し出す」などの意味内容をあらわす語といえよう。また to shine forth, begin to become light, shine, gleam, to appear などに英訳されることからみて、「ものをあらわにする」ことを示す語であることが知られる。ぎの abhā は a + bhā からなる語で、これも to shine or blaze towards, to irradiate, outshine, illumine, などに英訳されることからみて、「照し出す」ことを意味する語であることが知られる。

このように光明 (prabhā, abhā) の原語の意味は、ものを「照し出す」ということにおいて理解されるわけであるが、ものを「照し出す」ということは一体なにを意味するのであろうか。ものを「照し出す」ということは、まず「ものをあらわにする」「作用としての、光(明)の一般的な内容として理解されてよいものと思う。「ものをあらわにする」ということは、客観的にいえば、闇に対応する作用として、闇を破り、すべての「ものをあらわにする」、すなわち見えなかったものを「見せしめる」、気づかなかったものを「気づかしめる」といった意味に理解されてよい。反面、こうした光(明)の作用を受け

る側からいえば、「見せしめられる」「知らしめられる」「気づかしめられる」作用としての意味をもつこととなる。

こうした意味をもつ光明は、「古来、光というイメージがそれ自体として、あるいは闇との対立において、人間の世界理解・自己理解にきわめて大きな役割を演じてきたことは、おそらく洋の東西を問わない顕著な事実であった。それは世界における各種の神話、宗教、さらに哲学に根本的なモチーフとして貫流している⁽¹⁶⁾」といわれる範疇のなかに、浄土教思想における光(明)といえども入ることを余儀なくされていることになる。つまり光(明)の原意とその作用は、人間の世界理解・自己理解においてあるといつてよい。

しかし光(明)はその内容において、光(明)を与える側とその光(明)を受ける側とに分けて考えるべきものであるが、主たる内容は与える側にあるといつて過言でない。というのは、光(明)は絶対者(神・仏)にあるものであり、人間の側に属するものでないからである。こうした意味において、浄土教思想における光明(prabhā, abhā)は、キリスト教における神の啓示が revelation と英訳され、人間の絆「ヴェールを剥ぐ」作用として理解され、神と人間とのかわりを与える作用をもつことは、阿弥陀仏の光明(rahā)が、人間を照し出し、煩惱(三垢)を消滅させて、仏と人間とのかわりを与える(光明撰取)ことと、その原意と作用において変わるところがない。

「啓示という概念の前提にはコスモスからの光の逃走がある。だから、啓示は終末論的出来事としての光の再来を告知し、人間にそれへ

の備えをせよと命じるのである。光は彼岸に留めおかれたものであって、これを手にするには人間の此岸的・実態の状態よりもっと純粋な状態が要求される⁽¹⁷⁾」と。このようにキリスト教の光と啓示について、ブルーメンベルクは述べているが、これは、浄土教思想における阿弥陀仏の光明が、念仏者において注がれ撰取されていく状況とよく類似しているといえよう。ここでたんにキリスト教と浄土教思想の類似性を求め、論述しようというのではない。少くともこのことは、光(明)の宗教的普遍性を探る一要素とするとともに、光(明)の原意と作用の理解に供するほかに意味はない。

いずれにせよ、浄土教思想における光明(prabhā, abhā)の原意は、「照し出す」ことを示しており、すべての「ものをあらわにする」作用を表わしているといえる。しかしこの光明の作用を受ける側にとつては、これまで「見られなかった世界と自己」「知られなかった世界と自己」「気づかなかつた世界と自己」を、「見せしめ」「知らしめ」「気づかしめる」作用として理解されよう。少なくともこのことは、「気づかしめる」作用として理解されよう。少なくともこのことは、仏教思想、なかんづく浄土教思想における光明が、仏の智慧を体とするものであり、また光明(prabhā)が智慧(rahā)とシノニムに理解される⁽¹⁸⁾、といった面からも容認されることがらである。さらにこのことは、光明が神秘的な宗教経験として受けとめられるべき内容となったとしても、あくまでその原意としては、智慧(rahā)のはたらきとしての「知らしめる」作用であることが理解されよう。

以上は光明の原意と作用を明らかにしたのであるが、浄土教思想における光明の作用はたんに「知らしめる」作用にとどまるものではない

い。それは人間の煩惱を消滅さし、身心をはぐくみ育ていく作用、ひいては死者(往生)を往くべき場所(浄土)に導き、あるべき姿(仏)にするまでの作用にまで及ぶ。

二 浄土教経典における光明

(1)無量寿経。無量寿経(康僧鑑訳)のはじめの箇所は過去仏の名前が示され、ついで世自在王仏の讃頌が説かれるが、その内容においてすでに光明が充満しているといつてよい。すなわち、

佛告阿難。乃往過去久遠無量不可思議無央數劫。鏡光如來興出於世。教化無量衆生。皆令得道。乃取滅度。次有如來一名曰。光遠。次名。月光。次名。栴檀香。次名。善山王。次名。須彌天冠。次名。須彌等曜。次名。月色。次名。正念。次名。離垢。次名。無著。次名。龍天。次名。夜光。次名。安明頂。次名。不動地。次名。瑠璃妙華。次名。瑠璃金色。次名。金藏。次名。燄光。次名。焰根。次名。地動。次名。月像。次名。日音。次名。解脫華。次名。莊嚴光明。次名。海覺神通。次名。水光。次名。大香。次名。離塵垢。次名。捨厭意。次名。寶燄。次名。妙頂。次名。勇立。次名。功德持慧。次名。蔽日月光。次名。日月瑠璃光。次名。無上瑠璃光。次名。最上首。次名。菩提華。次名。月明。次名。日光。次名。華色王。次名。水月光。次名。除癡障。次名。度益行。次名。淨信。次名。善宿。次名。威神。次名。法慧。次名。鸞音。次名。師子音。次名。龍音。次名。處世。如。此諸佛皆悉已過。

とあるのは、阿弥陀仏の出現までの過去五十三仏の名前であるが、そ

の最初の仏が鏡光如來である。鏡光如來とは「灯火をともし仏」という意味であるが、最初に出現した仏としてその名前も相応しいといえる。時間・空間のおりなす世界のはじまりが光明をともしなう「灯火をともし仏」から出発するのである。つづく過去五十二仏のなか光(明)をともしなう仏名が十を数えられることも看過することはできない。無明長夜の闇が光(明)をともしなう仏によって破られ、大きく阿弥陀仏の出現とともに衆生救済の大パノラマが展開されるのである。

過去五十三仏のつぎに世自在王如來が出現し、阿弥陀仏となるべく法蔵比丘はその世自在王如來のみちびきを受ける。そして法蔵比丘は世自在王如來を讃歎してつぎのようである。世自在王如來は、

光顔巍巍、威神無極、如是微明、無與等者、日月摩尼、珠光燄耀、皆悉隱蔽、猶若聚墨、如來容顏、超世無倫、正覺大音響流十方、——中略——譬如恆沙、諸佛世界、復不可計、無數刹土、光明悉照、徧此諸國、如是精進、威神難量、令我作佛、國上第一。

と。過去・現在の時間の推移にかかわらず、仏の出現には光(明)のもなうことが明らかである。

法蔵比丘は世自在王如來のみちびきによって、成仏して阿弥陀仏と名乗るのであるが、阿弥陀仏とは無量寿(amitayus)、無量光(amiṭāha)とも称せられ、光(明)によって呼ばれるのである。また阿弥陀仏にならるべく法蔵比丘の誓願にも光明を約束している。すなわち四十八願のなかの第十二は、

設我得佛、光明有能限量、下至不照三千億那由他諸佛、國者不

取正覺⁽²²⁾

とある「光明無量の願」であり、第三十三は、
設我得佛、十方無量不可思議諸佛世界衆生之類蒙我光明觸其身者身心柔軟超過人天若不爾者不取正覺⁽²³⁾
とある「觸光柔軟の願」である。ともに光明によって衆生の救済を計らんとするものである。

ところで法蔵比丘が願・行を成就して、まさしく阿弥陀仏となった暁は、光明の威力を十全に發揮して衆生の救済にあたる。まず阿弥陀仏の光明を最尊第一と讃歎して、つぎのように説き示めされる。

無量壽佛威神光明最尊第一諸佛光明所不能及或有佛光照三百佛世界或千佛世界取要言之乃照東方恆沙佛刹南西北方四維上下亦復如是或有佛光照于七尺或照一由旬二三四五由旬如是轉倍乃至照於一佛刹土是故無量壽佛號無量光佛無邊光佛無礙光佛無對光佛無量光佛清淨光佛歡喜光佛智慧光佛不斷光佛難思光佛無稱光佛超日月光佛⁽²⁴⁾

「無量壽仏の威神光明は最尊第一にして、諸仏の光明のよく及ばざるところなり。」と讃歎して、さらに「無量壽仏をば無量光仏、無辺光仏、無礙光仏、無對光仏、無量光仏、清淨光仏、歡喜光仏、智慧光仏、不斷光仏、難思光仏、無稱光仏、超日月光仏と号してまつる。」と、阿弥陀仏（無量壽仏）の光明による異稱を明らかにしている。これはたんなる阿弥陀仏の別名でなく、阿弥陀仏の衆生に対応して救いをほどこす有様の異なりを表わしているものといえよう。

阿弥陀仏の光明をもって衆生に対応する具体的なさまをつぎのよう

に説き示している。

其有衆生遇斯光者三垢消滅身意柔軟歡喜踊躍善心生焉⁽²⁵⁾

「それ衆生ありてこの光りに遇うものは、三垢消滅し身意柔軟なり。歡喜踊躍して善心生ず」というのである。人間の迷い苦しみの根源である貪・瞋・痴の三毒煩惱を消滅させて、身心ともに柔軟となり、そのうえに歡喜とともに善心が生れる、というのである。まさに阿弥陀仏が光明によって衆生に対応するさまである。さらにつづいて、

若在塗動苦之處見此光明皆得休息無復苦惱壽終之後皆蒙解脱⁽²⁶⁾

とある。もし衆生が地獄・餓鬼・畜生という三惡道の苦しみにあつても、阿弥陀仏のこの光明をみれば、すべての苦惱から解放され、しかも命終の後には救いがもたらされるといふのである。

阿弥陀仏の光明による衆生救済の有様を示して、ついで無量壽経はこの阿弥陀仏の光明を讃歎してつぎのように説く。

無量壽佛光明顯赫照耀十方諸佛國土莫不開焉不但我今稱其光明一切諸佛聲聞緣覺諸菩薩衆咸共歎譽亦復如是若有衆生聞其光明威神功德日夜稱說至心不斷隨其所願得生其國爲諸菩薩聲聞衆所共歎譽稱其功德至其然後得佛道時普爲十方諸佛菩薩歎其光明亦如也佛言我說無量壽佛光明威神巍巍殊妙晝夜一劫尙未能盡⁽²⁷⁾

「無量壽仏の光明顯赫にして十方を照耀す。諸仏の国土に聞えざるといふことなし。ただわれ今その光明を稱するのみにあらず。一切の諸仏・声聞・緣覺・諸菩薩衆も咸くともに歎譽したまふこと亦また是の

ごとし。もし衆生あつてその光明の威神功徳を聞いて、日夜に稱説して至心不断なれば、意の所願に随つてその國に生ずることを得て、諸の菩薩・声聞・大衆のために歎譽してその功徳を稱せらる。その然してのち仏道を得る時にいたりて、普く十方の諸仏・菩薩のためにその光明を歎ぜられんこと、また今の如くならん。仏の言たまわく、われ無量壽仏の光明、威神の巍巍殊妙なるを説くこと、昼夜一劫すともなお未だ尽すことをあたわじ」と。阿彌陀仏における光明の讚歎であるこれ以上の讚歎はなからう。阿彌陀仏がいかに大きく光明による衆生が、救済をはかるかが窺えるというものである。(29)

(2) 觀無量壽經(晝良耶舍訳)において光明がでてくるのは、韋提希夫人が自らの罪障、業苦から救われたいと願ひ、釈尊に憂惱なき世界を請う、すると釈尊は眉間より光を放ち、韋提希夫人の目前に淨土の世界を現わす、このところからはじまる。すなわち、

唯願世尊爲我廣說無憂惱處我當往生不樂閻浮提濁惡世也此濁惡處地獄餓鬼畜生盈滿多不善聚願我未來不聞惡聲不見惡人今向世尊五體投地求哀憐悔唯願佛日教我觀於清淨業處爾時世尊放眉間光其光金色徧照十方無量世界還住佛頂化爲金臺如須彌山十方諸佛淨妙國土皆於中現或有國土七寶合成復有國土純是蓮華復有國土自在天宮復有國土如玻璃鏡十方國土皆於中現有如是等無量諸佛國土嚴顯可觀令韋提希見時韋提希白佛言世尊是諸佛土雖復清淨皆有光明我今樂生極樂世界阿彌陀佛所唯願世尊教我思惟教我正受

とあるのがそれである。

「その時、世尊は眉間の光を放ちたまう。その光金色にして徧く十方無量の世界を照し、仏頂に還り住りて、化して金台となる。須彌山の如し。十方諸仏の淨妙の國土みな中において現ず。あるいは國土あり、七宝をもて合成せり。また國土あり、もっぱらこれ蓮華なり。また國土あり、自在天宮の如し。また國土あり、玻璃鏡の如し。十方の國土みな中において現ず。かくの如き等の無量の諸仏の國土嚴顯にして觀すべき有つて、韋提希をして見せしめたもう。時に韋提希、仏に白してもうさく、世尊、この諸の仏土また清淨にしてみな光明ありと雖も、われ今、極樂世界の阿彌陀仏の所に生ぜんことを榮う。ただ願くは世尊、われに思惟を教えたまえ、われに正受を教えたまえ、と。」

觀無量壽經において、光明は定善十三觀・散善三觀によく説かれてゐるが、なかでも第九真身觀、第十觀音觀、第十一勢至觀において顯著である。まず真身觀には、

佛告阿難及韋提希此想成已次當更觀無量壽佛身相光明阿難當知無量壽佛身如百千萬億夜摩天閻浮檀金色一佛身高六十萬億那由他恆河沙由旬眉間白毫右旋婉轉如五須彌山佛眼如四大海水青白分明身諸毛孔演三出光明如須彌山彼佛圓光如三百億三千大千世界於圓光中有百萬億那由他恆河沙化佛一一化佛亦有衆多無數化菩薩以爲持者無量壽佛有八萬四千相一一相各有八萬四千隨形好一一好復有八萬四千光明一一光明徧照十方世界念佛衆生攝取不捨其光明相好及與化佛不可具說但

當ニ憶想令ニ心眼見見ニ此事者即見十方一切諸佛以見見諸佛
故名念佛三昧作是觀者名觀一切佛身以觀佛身故亦見
佛心佛心者大慈悲是以無緣慈攝諸衆生作此觀者捨身
他世生諸佛前得無生忍是故智者應當繫心諦觀無量壽佛
觀無量壽佛者從一相好入但觀眉間白毫極今明了見眉間
白毫者八萬四千相好自然當現見無量壽佛者即見十方無量諸
佛得見無量諸佛故諸佛現前授記是爲徧觀一切色身想上名
第九觀作此觀者名爲正觀若他觀者名爲邪觀⁽³⁰⁾

とある。阿弥陀仏（無量壽仏）の真身を説くところであるが、その真身は光明に輝く仏身として、光明によって念仏の衆生を攝取していく有様がつぶさに説かれている。

「仏、阿難および韋提希に告げたまわく、この相成じ已りて次にさらに無量壽仏の身相光明を觀ぜし。阿難まさに知るべし。無量壽仏の身は百千万億の夜摩天の閻浮檀金の色の如し。仏身の高さ六十万億那由他恒河沙由旬なり。眉間の白毫は右に旋て婉轉し、五須弥山の如し。仏眼は四大海水の如く青白分明なり。身の諸の毛孔より光明を演出すること須弥山の如し。彼の仏の円光は百億三千大千世界の如し。円光の中に百万億那由他恒河沙の化仏あり。一一の化仏に亦衆多無数の化菩薩ありて、もつて侍者となす。無量壽仏に八万四千の相あり。一一の相に各八万四千の随形好あり。一一の好にまた八万四千の光明あり。一一の光明あまねく十方の世界を照して念仏の衆生を攝取して捨てたまわす。その光明相好および化仏つぶさに説くべからず。ただまさに憶想して心眼をして見せしむべし。」とあり、まさに念仏の衆

生が阿弥陀仏の光明に照らされて攝取されていく有様が説かれているのである。つづく阿弥陀仏の侍者としての觀音菩薩・勢至菩薩においても光明にあふれている有様が説き示めされている⁽³¹⁾。

(3) 阿弥陀経。阿弥陀経（鳩摩羅什訳）にも光（明）は説き示されているが、その主とするところは、

彼佛何故號阿彌陀舍利弗彼佛光明無量照十方國無所障礙是故號爲阿彌陀一中略一若有善男子善女人聞說阿彌陀佛執持名號若一日若二日若三日若四日若五日若六日若七日一心不亂其人臨命終時阿彌陀佛與諸聖衆現在其前是人終時心不顛倒即得往生阿彌陀佛極樂國土⁽³²⁾

と説くところである。「彼の仏を何が故ぞ阿弥陀と号したてまつる。舍利弗よ、彼の仏の光明無量にして十方の国を照らすに障礙する所なし。この故に号して阿弥陀となす。」と説く。光明の無量なることをもつて阿弥陀仏と号すといひ、さらに阿弥陀仏の名号を執持する念仏者を、まさしく阿弥陀仏の浄土に往生せしめるといふ⁽³³⁾。

以上は無量壽経・觀無量壽経・阿弥陀経の三経のなかにみられる光明について、いささか明らかにしたつもりである。こうした浄土教における光明について、中国の曇鸞（四七六～五四二）、道綽（五六二～六四五）、善導（六一三～六八一）といった浄土教祖師も註釈をおこない、それぞれの理解を明らかにしているが、ここでは割愛する⁽³⁴⁾。

三 法然上人における光明

法然が無量壽経・觀無量壽経・阿弥陀経などの浄土三部経に説き示

めされる光明の内容をうけて、さらに曇鸞や善導による解釈にもとづきながら、念仏における「光明撰取」を強調したことはいうまでもない。その内容は諸処に散見されるが、とくに『逆修說法』に詳しく述べられている。もとよりそれは阿彌陀仏(名号)の功德(はたらき)として述べられる。すなわち『逆修說法』(三七日)には、

夫佛功德百千萬劫之間晝夜說不可窮盡因茲教主釋尊奉稱揚此阿彌陀佛功德取要中之要略說此三部妙典佛既略給愚僧何足委但爲善根成就如形可奉稱揚阿彌陀佛內證外用功德雖無量取要不如名號功德是故即彼阿彌陀佛殊以我名號濟度衆生釋迦大師多讚彼佛名號流通未來然者今付其名號奉讚嘆者阿彌陀者是天然梵語也此翻曰無量壽佛又曰無量光佛又曰無邊光佛無碍光佛無對光佛炎王光佛清淨光佛歡喜光佛智慧光佛不斷光佛難思光佛無稱光佛超日月光佛是知名號中備下光明與壽命之二義上云事彼阿彌陀佛一功德中壽命爲本而光明勝故

讚阿彌陀佛偈(曇鸞)⁽³⁷⁾

逆修說法(法然)⁽³⁸⁾

南無至心歸命禮
智慧光明不可限量
有量諸相蒙光臨
願共諸衆生
西方阿彌陀佛
故佛又號無量光
是故稽首眞實明
往生安樂國

南無至心命禮
解脫光輪無限齊
西方阿彌陀佛
故佛又號無邊光

也然者亦可奉讚光明壽命二德先明光明功德者初無量光者經云無量壽佛有八萬四千相一々相各有八萬四千隨形好復有八萬四千光明一々光明遍照十方世界念佛衆生攝取不捨云々惠心勸之云一々相中各具七百五俱胝六百萬光明熾燃赫炎云々⁽³⁵⁾

とある。
ここでは阿彌陀仏の名号の功德(はたらき)として光明が強調されるのであるが、もとよりそれは無量壽經の十二光仏を示し、さらに觀無量壽經の「光明撰取」の文をもつてはじめられている。ついで無量壽經に説き示めされている十二光仏の一一の説明をするのである。法然におけるこの十二光の説明は、法然独自のものと思われるが、さきに曇鸞による『讚阿彌陀佛偈』⁽³⁶⁾において十二光仏が讚歎されており、これと比較しながら法然の『逆修說法』における十二光の説明をみてみよう。

從一相所出光明如斯况八萬四千相乎誠非算數所及故云無量光

次無邊光者彼佛光明其數如此非啻無量所照亦無有邊際故云無邊光

蒙^レ光觸^レ者離^レ有無^一
是故稽^レ首平等覺^一
願共諸衆生
往生安樂國

南無至心歸命禮
光雲無礙如^レ虛空^一
一切有礙蒙^レ光澤^一
願共諸衆生
往生安樂國

南無至心歸命禮
清淨光明無^レ有對^一
遇^レ斯光^一者業繫除^一
願共諸衆生
往生安樂國

南無至心歸命禮
佛光照耀最第一^一
三塗黑闇蒙^レ光啓^一
願共諸衆生
往生安樂國

南無至心歸命禮
道光明朗色超絕^一
故佛又號^レ清淨光^一
西方阿彌陀佛
故佛又號^レ禮大應供^一
往生安樂國

光明に関する考察

次無礙光者如^レ此界日月燈燭等光^一者雖^レ一重^一隔^レ物者其光無^レ徹^一若彼佛光被^レ碍^レ物者此界衆生設雖^レ念佛^一不^レ可^レ得^レ蒙^レ其光攝^一其故彼極樂世界與^レ此娑婆世界之間隔^レ二十萬億三千大千世界^一其一々三千大千世界各有^レ四重鐵圍山^一謂^レ先有^レ四天下^一之鐵圍山高齊^レ須彌山^一次有^レ小千界^一之鐵圍山高至^レ第六天^一次有^レ中千界^一之鐵圍山高至^レ色界初禪^一次有^レ大千界^一之鐵圍山高至^レ第二禪^一然則若非^レ無碍光^一者一世界尙不^レ可^レ徹^レ何況^レ十萬億世界耶然彼佛光明徹^レ照^レ彼此若干大小諸山^一攝^レ取^レ此界念佛衆生^一無^レ有^レ障礙^一照^レ攝^レ餘十方世界^一事亦如是故云^レ無碍光^一

次清淨光者人師釋云無貪善根所生光也^一云々
貪有^レ二婬貪財貪也清淨者非^レ但除^レ却^一汙穢不淨^一斷^レ除^レ其二貪^一也貪名^レ不淨^一故也若約^レ戒

一蒙^{ヒル}光照^ヲ罪垢^ヲ除^テ 皆得^ニ解脫^ニ故頂禮^{スル}
願共諸衆生 往生安樂國

南無至心歸命禮 西方阿彌陀佛

慈光^ニ退^ム被^シ施^ス安樂^ニ
光所^ニ至^レ處^ニ得^テ法喜^ヲ
稽^シ首^ニ頂^ニ禮^ス大安慰^ニ
願共諸衆生 往生安樂國

願共諸衆生 往生安樂國

南無至心歸命禮 西方阿彌陀佛

佛光^ニ能^ク破^テ無明^ノ闇^ヲ
一切^ノ諸佛^ヲ三乘^ヲ
咸共^ニ歎譽^ス故稽^シ首^ニ
願共諸衆生 往生安樂國

願共諸衆生 往生安樂國

南無至心歸命禮 西方阿彌陀佛

光明^ニ一切^ノ時^ニ普照^ス
聞^ク光力^ヲ故心^ニ不^レ斷^ス
皆得^ニ往生^ニ故頂禮^{スル}
願共諸衆生 往生安樂國

願共諸衆生 往生安樂國

南無至心歸命禮 西方阿彌陀佛

其^ノ光^ヲ除^テ佛莫^ク能^ク測^ス
十方^ノ諸佛^ヲ歎^シ往生^ニ
稱^ス其^ノ功德^ヲ故稽^シ首^ニ
願共諸衆生 往生安樂國

願共諸衆生 往生安樂國

者當^レ不^レ姪^レ戒^ト不^レ慳^レ貪^ト然^ル者法藏比丘昔不^レ姪^レ不^レ慳^レ貪^ト所^レ生^ル之^ノ光^ヲ故觸^ニ此^ノ光^ニ者滅^ニ貪^ノ欲^ノ之^ノ罪^ヲ若^シ有^レ人貪^ニ欲^ノ盛^ニ雖^レ不^レ得^レ持^{コト}不^レ姪^レ不^レ貪^レ戒^ニ至^レ心^ニ專^ニ念^ス此^ノ阿彌陀佛^ノ名號^ヲ者即^チ彼^ノ佛^ヲ放^テ光^ヲ照^シ觸^シ攝^取故除^テ姪^ノ貪^ノ財^ノ貪^ノ之^ノ不^レ淨^ヲ滅^ニ無^レ戒^ノ破^レ戒^ノ之^ノ罪^ヲ慳^ノ成^テ無^レ貪^ノ善^ノ根^ヲ身^ト均^ニ持^シ戒^ヲ清^ニ淨^ノ人^ト也

次歡喜光者此は無^レ瞋^ノ善^ノ根^ヲ所^レ生^ル光^也久^ク持^テ不^レ瞋^レ戒^ニ得^ニ此^ノ光^ヲ故云^ニ無^レ瞋^ノ所^レ生^ル光^ニ觸^ニ此^ノ光^ニ者滅^ニ瞋^ノ罪^ヲ然^ル者雖^レ瞋^ノ增^ニ盛^ニ人^ト專^ニ修^ス念^ス佛^ヲ者以^テ彼^ノ歡喜光^ヲ攝^取故瞋^ノ罪^ヲ滅^ニ同^ニ忍^ノ辱^ノ人^ト是^レ亦^チ如^シ前^ニ清淨光滅^ニ貪^ノ欲^ノ罪^ト矣

次智惠光者此は無^レ癡^ノ善^ノ根^ヲ所^レ生^ル光^也久^ク修^テ二^切智^ヲ惠^ヲ斷^ニ盡^ニ愚^ノ癡^ノ之^ノ煩惱^ヲ得^ニ此^ノ光^ヲ故云^ニ無^レ癡^ノ所^レ生^ル光^ニ觸^ニ此^ノ光^ニ者滅^ニ愚^ノ癡^ノ之^ノ罪^ヲ然^ル者雖^レ無^レ智^ノ念^ス佛^ヲ照^シ彼^ノ智^ヲ惠^ヲ攝^取故即^チ滅^ニ愚^ノ癡^ノ之^ノ罪^ヲ與^ニ智^ノ者^ト無^レ有^ニ勝^ノ劣^ト

※「照^シ彼^ノ智^ヲ惠^ヲ光^ト」と讀^ムべきであらう。法然上人全集一石井編一二四六頁参照。

又如^シ此^ノ光^ニ可^ク知

如^シ是^レ而^シ雖^レ有^ニ十二^ノ光^ノ名^ヲ取^リ要^ス在^リ斯^ノ大^ノ方^ニ彼^ノ佛^ノ光^明之^ノ功^ノ德^ヲ備^ニ如^シ是^レ義^ト

南無至心歸命禮

西方阿彌陀佛

神光離相不可名

故佛又號無稱光

因光成佛光赫然

諸佛所歎故頂禮

願共諸衆生

往生安樂國

南無至心歸命禮

西方阿彌陀佛

光明照耀過日月

故佛號超日月光

釋迦佛歎尚不盡

故我稽首無等等

願共諸衆生

往生安樂國

曇鸞の『讚阿彌陀仏偈』は十二光を讚歎する七言一句・二句一行の偈頌であるが、法然の『逆修説法』は散文による十二光の解釈である。曇鸞の場合は十二光すべて讚歎しているのであるが、法然の場合は十二光のなか無量光・無辺光・無礙光・清浄光・歡喜光・智慧光の六光についての解釈である。したがってこの両者を比較することはあまり意味がないかも知れないが少しくみてみよう。

(1) 無量光については、「智慧の光明、量かるべからず。故に仏をまた無量光と号したてまつる。有量の諸相、光暈を蒙むる。この故に眞実明を稽首したてまつる。」とあり、まず光明を智慧としていところ、曇鸞の特徴が出ていところといえよう。法然は「一相より出すところの光明は……算数の及ぶところにあらず」といふ、無量光の解釈におわっている。

(2) 無辺光については、「解脱の光輪、限齋なく、故に仏をまた無辺光と号したてまつる。光触を蒙むるものは有無を離れる。この故に平

等覺を稽首したてまつる」とあり、光触を蒙って有無を離れる、というのは、やはり曇鸞ならではの受けとめ方といえよう。法然は「仏の光明の……照すところ辺際あることなし」といふ、これも無辺光の解釈におわっている。

(3) 無礙光については、「光雲の無礙、虚空のごとし。故に仏をまた無礙光と号したてまつる。一切の有礙、光沢を蒙むる。この故に難思議を頂礼したてまつる。」とある。法然は「もしかの仏光、物に碍げらるれば、この界の衆生たとい念仏すと雖も、その光摂を蒙むることを得べからず。……しかるにかの仏の光明、かれこれそこぼくの大小の諸山を徹照して、この界の念仏の衆生を摂取したもうに、障礙あることなし。余の十方世界を照摂したもうことも、またかくのごとし。」と解釈している。

(4) 無対光については、「清浄の光明は、対すること有ることなし。故に仏をまた無対光と号したてまつる。この光に遇うものは、業繫を除

かる。この故に畢竟依を稽首したてまつる」とある。法然は解釈していない。

(5) 焰王光については、「仏光の照耀、最も第一なり。故に仏また光焰王と号したてまつる。三塗の黒闇、光啓を蒙むる。この故に大応供に頂礼したてまつる。」とある。焰王光が光焰王となっている。法然は解釈していない。

(6) 清浄光については、「道光明朗にして、色超絶す。故に仏また清浄光と号したてまつる。一たび光照を蒙むるに、罪垢を除いてみな解脱を得。故に頂礼したてまつる。」とある。法然は、清浄光とは阿弥陀仏の無貪の善根より生じた光明であり、その光明の作用は人間における姪貪(性欲の貪り)財貪(財欲の貪り)に対して、その不浄なる二つの欲貪を断除すると解釈するのである。したがって「不姪不慳貪の戒をたもつこと得ずといえども、心をいたして、もっぱらこの阿弥陀仏の名号を念ずれば、すなわちかの仏、無貪清浄の光を放ちて、照触し摂取したもうが故に、姪貪財貪の不浄を除き、無戒破戒の罪徳を滅して、無貪善根の身となりて、持戒清浄の人と均しきなり。」というのである。

(7) 歓喜光については、「慈光はるかに被むるに安楽を施したもう。故に仏また歓喜光と号したてまつる。光の至れる処、法喜を得しむなり。大安慰を稽首し頂礼したてまつる。」とある。法然は、歓喜光とは阿弥陀仏の無瞋の善根によって生じた光明であり、その光明の作用は人間における瞋恚の煩惱に対するものであり、戒に約するというならば、不瞋恚戒にあるという。したがってこの阿弥陀仏の歓喜光に触れるものは、瞋恚の罪が滅せられて、たとえ不瞋恚戒がたまたれなくても、忍

辱の行を修した人と同じ身となる、と解釈している。「瞋の増盛なる人と雖も、専ら念仏を修すれば、彼の歓喜光をもって摂取したもうが故に、瞋恚の罪滅して忍辱の人に同じ。」とあるのはまさにそのことである。

(8) 智慧光については、「仏光よく無明の闇を破す。故に仏また智慧光と号したてまつる。一切の諸仏、三乗の衆、ことごとく共に歎誉したまえり。故に稽首したてまつる。」とある。法然は、智慧光とは阿弥陀仏の無癡の善根によって生じた光明であり、その光明の作用は人間における愚痴の煩惱に対するものであり、この智慧光に触れるものは愚痴の罪は滅せられて、さとした智慧あるものと勝劣の差がないほどの人となる、と解釈する。すなわち「無智の念仏者なりと雖も、彼の智慧光をもって照して摂取したもう故に、すなわち愚痴の徳を滅して、智者と勝劣あることなし。」とある。

(9) 不断光については、「光明は一切時にあまねく照す。故に仏また不断光と号したてまつる。光力を聞くが故に心不断にして、みな往生を得、故に頂礼したてまつる。」とある。法然は解釈していない。

(10) 難思光については、「その光、仏を除いてよく測ることなし。故に仏また難思光と号したてまつる。十方の諸仏、往生を歎じ、その功德を称えたまえり。故に稽首したてまつる。」とある。法然は解釈していない。

(11) 無称光については、「神光、相を離れること名くべからず。故に仏また無称光と号したてまつる。因光、成仏の光、赫然として、諸仏の歎じたもうところなり。故に頂礼したてまつる。」とある。法然は解釈していない。

(2)超日月光については、「光明、照耀せること、日月に過ぎたり。故に、仏、超日月光と号したてまつる。釈迦仏、歎ずともなお尽きずとのたまえり。故にわれ無等等に稽首したてまつる。法然は解釈してない。

以上であるが、法然は無対光・焰王光・不断光・難思光・無称光・超日月光の六光について、解釈してないのである。しかし智慧光の解釈のあとに、「またこの光のごとく知るべし。かくのごとく十二光の名あると雖も、要をとることここに在り。」といっているのである。法然は無量光・無辺光・無礙光・清浄光・欲喜光・智慧光の六光について解釈をほどこしているのであるが、強調して解釈しているのは清浄・欲喜・智慧の三光についてである。それは清浄光が貪、欲喜光が瞋、智慧光が痴、というように、これら三光が三毒煩惱を消滅させ、それぞれに「戒法を持った清浄な人間」(清浄光)、「忍辱の行を修した人間」(欲喜光)、「智慧ある人間」(智慧光)を形成していくことが明らかにされているという事情によるともいえる。(40)

法然は『逆修説法』(三七目)において、十二光の解釈をしたあと、光明について「細かに明すとは、多種あるべし。大に分つて二あり、謂く一には常光、二には神通光なり。」といつて、光明を常光と神通光とに分つて解釈をおこなうのである。まず常光については、

初常光者諸佛常光各隨意樂有遠近長短或云常光面各一尋相如釋迦佛常光是也或照七尺或照一里或照一由旬或照二三四五乃至百千由旬或照二四天下或照一佛世界或照二佛三佛乃至百千世界此阿彌陀佛常光於八方上下無央數諸佛國土

無所不照八方上下付極樂指三方角也此常光有異説則平等覺別指頭光觀經惣云身光如是異説往生要集勘之可見矣常光者長照不斷照光也(41)

という。「常光とは諸仏の常光おのおの音楽にしたがつて遠近・長短あり。あるいは常光の面、おのおの一尋相といえり。」とあり、常光とはそれぞれの仏光の意業によるものであり、また相(かたち)をとるものであることをいう。いわばいずれの仏においてもいえる仏の光(明)の普遍的な要素をいつているものと思われる。さいごに法然は、常光についての異説のあることも指摘している。

つぎに神通光については、

次神通光者是別別照光也如釋迦如來欲說法花經之時照東方萬八千土者則神通光也阿彌陀佛神通光者攝取不捨光明也有二念佛衆生之時照無念佛衆生之時無照故也善導和尚觀經疏釋此攝取光明云云光明遠近是付念佛衆生所居遠近攝取光明遠近可有遠近之義也設住一房中寄東居人念佛申攝取光明遠近寄西居人念佛申光明近可照以之準意得一城內一國內一閻浮提內三千世界乃至他方各別世界如是可知然者念佛衆生釋有光明遠近事殊被云事覺候是則阿彌陀佛神通光也(42)

という。「神通光とはこれ別別に照す光なり。……阿彌陀仏の神通光とは攝取不捨の光明なり。念仏の衆生のある時は照し、念仏の衆生のなき時は照したもうなきが故なり。……一房のなかに住まったりとも東に寄りておる人の念仏申すには攝取の光明は遠照し、西に寄りておらん人の念仏申すには光明は近く照すべし。……しからば念仏の衆生

について、光明の遠近あると積したまえること、殊にいわれたること
覚え候へ。これすなわち阿弥陀仏の神通光なり。」とあり、仏の神通
光とは別別に照らす光をいうのであり、それぞれの仏光の具体的な特
殊性をいつているものと思われる。つまり阿弥陀仏の光明は、念仏の
衆生を照して、余行のものを照らさない、といった、仏の側において
それぞれに異った対応するのが神通光をいえよう。常光は仏の光明
の普遍的な要素をいい、神通光は仏の光明の作用の具体的な特殊性を
いつている、といえよう。

ところで法然は『選択集』(第七章)において、この神通光ともいう
べき「彌陀光明不照餘行者唯攝三取念佛行者」をつぎのように
解釈する。まず引文として、

觀無量壽經云無量壽佛有八萬四千相一一相各有八萬四千隨形
好一一好復有八萬四千光明一一光明遍照十方世界念佛衆生
攝取不捨

同經疏云從無量壽佛下至攝取不捨已來正明身別相光
益有緣即有其五一明相多少二明好多少三明光多
少四明光照遠近五明光所及處偏蒙攝益問曰備修衆
行但能迴向皆得往生何以佛光照照唯攝念佛者有何意
也答曰此有三義一明親縁二衆生起行口常稱佛佛即聞之身常
禮敬佛佛即見之心常念佛佛即知之衆生憶念佛二者佛
亦憶念衆生彼此三業不相捨離故名親縁也二明近縁衆生
願見佛即應念現目前在故名近縁也三明増上縁衆生稱
念即除多劫罪命欲終時佛與聖衆自來迎接諸邪業繫無

能礙者故名増上縁也自餘衆行雖名是善若比念佛者全非
比較也是故諸經中處處廣讚念佛功能如無量壽經四十八願中
唯明專念彌陀名號得生又如彌陀經中一日七日專念彌陀
名號得生又十方恆沙諸佛證誠不虛也又此經定散文中
唯標下專念名號得生此例非一也廣顯念佛三昧究竟
觀念法門云又如前身相等光一遍照十方世界但有專念阿彌
陀佛衆生上彼佛心光常照是人攝護不捨總不論照攝餘
雜業行者

と、觀無量壽經の文、善導の觀經疏の積文、それに善導の觀念法門の
文を引いている。

法然はまず觀無量壽經の「光明は遍く十方の世界を照して、念仏の
衆生を攝取して捨てたまわず」という文を出して、これを善導が觀經
疏においていかに解釈しているかをみるのである。善導は三義あると
する。その一つは「衆生、行を起して口つねに仏を稱すれば仏すなわ
ちこれを聞きたまう、身つねに仏を礼敬すれば仏すなわちこれを見た
まう、心つねに仏を念ずれば仏すなわちこれを知りたまう。衆生、仏
を憶念すれば仏また衆生を憶念したまう。彼此の三業あい捨離せず、
故に親縁と名づくなり。」というのである。その二つは「衆生、仏を
見んと願すれば仏すなわち念に応じて目前に現在す。故に近縁と名づ
くなり。」というのである。その三つは「衆生、称念すればすなわち
多劫の罪を除く、命終らんと欲する時、仏聖衆とともに自ら来て迎接
したまう。諸邪業繫よく礙うるものなし。故に増上縁と名づくなり。」
というのである。つまり、仏と衆生とが、親縁・近縁・増上縁という

三縁のかかわりがあるから、念仏の衆生の光明摂取もある、というのである。法然はこの観経疏に、さらに善導の観念法門の「身相等の光一一遍ねく十方世界を照す。ただ専ら阿弥陀仏を念ずる衆生のみありて、彼の仏の心光つねにこの人を照して摂護して捨てたまわず。総て余の雑業の行者を照摂することを論ぜず。」という解釈を加えている。これらの引文をもって、念仏するものの光明摂取の典拠・論拠としているのであるが、法然は自らの受けとめる内容をつぎのように述べている。

私問曰佛光明唯照念佛者不照餘行者有二何意乎答曰解有二義一者親縁等三義如文二者本願義謂餘行非本願故不照攝之念佛是本願故照攝之故善導和尚六時禮讚云彌陀身色如金山相好光明照十方唯有一念佛蒙光攝當知本願最爲強上已又所引文中言下自餘衆善雖名是善若此念佛者全非比較也者意云是約淨土門諸行而所比論也念佛是既二百一十億中所選取妙行也諸行是既二百一十億中所選捨麤行也故云全非比較也又念佛是本願行諸行是非本願故云全非比較也⁽⁴⁵⁾

と。善導の三縁の義に加えて本願の義を明らかにする。「本願の義いわく。余行は本願にあらず、故にこれを照摂せず。念仏はこれ本願なり、故にこれを照摂す。」といい、善導の往生礼讃における「弥陀の身色、金山のごとし。相好の光明、十方を照す。ただ念仏のみありて光摂を蒙むる。まさに知るべし、本願もつとも強しとす。」という文を論拠とする。つまり念仏するものの光明摂取は、阿弥陀仏の本願か、または本願にあらざるか、によって決定される、というのである。

おわりに

もし光明の体・相・用という三面⁽⁴⁶⁾が考えられるとするならば、光明の体は智慧であり、光明の相は円光・光輪であり、光明の用は「ものをあらわにする」ことであるといえよう。光明 (prabha) が「照し出す」意味において、それは「ものをあらわにする」作用として理解されるが、光明が智慧 (prajñā) を体とする立場から、それは「知らしめる」「気づかしめる」作用として受けとめられて不思議ではない。光明が「ものをあらわにする」作用として、さらに「知らしめる」「気づかしめる」作用として認められるならば、その光明は、「自らの存在」、「自らをとりまく世界」をあらわにし、それを「知らしめる」「気づかしめる」作用である、といえよう。

無量寿経では、阿弥陀仏の光明に遇えば、三垢消滅し、身意柔軟となり、歓喜踊躍して、さらに善心生ず、とまで説かれ、それが曇鸞や法然においては、十二光の作用として積極的に解釈されていく。ここにおける阿弥陀仏の光明の作用は、たんに「ものをあらわにする」作用にとどまらず、人間形成をもたらす作用として受けとめられる。もとよりそれには念仏という実践をとまなうことが約束されていないけれども、解され強調されてしかるべきであろう。

また人間のありのままの姿をとらえるというべき「愚の自覚」、あるいは「懺悔の意識」も、光明の作用として受けとめられるべきものであり、これが光明の意識化・主体化⁽⁴⁷⁾として理解されてよいものと考

える。光(明)は、人間にとってまさしく不可思議のものであるが、たんにそれが神秘的な経験にのみ片寄って取り扱われてはならないものと思われる。さらにいえば、光明の意識化(主体化)ということが、宗教的経験のプロセスのうえで、宗教経験の深まり、意識の深化として、もっと分析・究明されてよいものと思う。

法然は『三部経大意』に「しかれば光明の縁と、名号の因と和合せば、撰取不捨の益をかうふらん⁽⁴⁸⁾」というが、これが意識のうえのこととして、宗教経験のこととして、究明されることが望まれる⁽⁴⁹⁾。この小論では光明に関する資料の羅列におわった。つぎの機会を待ちたい。

註

- (1) 浄土宗全書一の四四頁。
- (2) M・エリアーデ『悪魔と両性具有』(エリアーデ著作集・第六卷)宮治昭訳、三七頁。文中に「仏陀の誕生の際、五つの光りが輝き」とあるのは、同書三二頁に「如来の究極の実在は様々に彩られた光である。へ一切如来は五つの光なり」と月称は記している。」とある内容を受けている。
- (3) M・エリアーデ『悪魔と両性具有』三二―三三頁には、「宇宙が顕われる過程は、結局のところ、一連の光の顕現によって構成されており、宇宙の再吸収は様々に彩られたこれらの光の顕現を繰返す。『ディーガ・ニカーヤ』(I, 2, 3)に記されている伝承によれば、「宇宙」の破滅の後、アーバツサラ(遍光)と名づけられる光り輝くものしかそこには残らなかった。それらはエーテル体であり、空中を飛翔し、自己の光を発して、永遠に生きつづけた。小宇宙的規模での再吸収は死の瞬間にも起る。すぐのちほどご覧になるように死の過程は実のところ一連の光の体験から成り立っているのである。
- この汎インド的な「光」の形而上学から、いくつかの帰結が引き出される。中でも注目されるものとして、(1)神性の最も充溢した顕われは「光」によって実現される。(2)高度の精神性に到達した者、つまりインドの言葉を使えば、『解脱者』すなわち仏陀の状況を実現した者、あるいは少くともそれに近づいた者は誰でも「光」を発することができる。(3)最後に、宇宙開闢論は視覚上の顕現と同等のものである。」とある。
- (4) M・エリアーデ『悪魔と両性具有』四〇―四二頁。
- (5) バルドとはチベット語の *bar do* (バルド)で、中陰(中有 *antarya-bhava*)を意味する語である。
- (6) 原書は『バルド・ソドル』(Bar do Thodol)で、イヴァンス・ウエンズの英訳 *The Tibetan Book of the Dead* があり、わが国には、おおいまさのり訳の『チベットの死者の書』(講談社)がある。
- (7) M・エリアーデ『悪魔と両性具有』の第一章は「神秘的な光の体験」(一七―二〇頁)と題するものである。まさに光の神秘的体験の解明である。
- (8) 浄土教思想における光明の研究に目を向けるようになって、今日まで示唆をうけた著書・論文は少なくない。広く宗教一般としては、M・エリアーデの『悪魔と両性具有』の第一章「神秘的な光の体験」である。またキリスト教のものとしては、H・ブルーメンベルクの『光の形而上学―真理のメタファーとしての光』(生松教三・熊田陽一郎訳―朝日出版社)がある。前者はアジア・ヨーロッパにおける宗教一般の光を宗教学的に究明したものであり、後者はキリスト教圏内における光を哲学的に究明したものである。このほかわが国における研究論文としてはつぎのものがある。
- (1) 多賀瑞心氏稿「光の世界―浄土教における光の形而上学」(鳥根農科大学研究報告―第十二号所収)。
- (2) 鍵主良敬氏稿「華嚴における仏の光明について」(上)(下)(佛教学セミナー第六・第七号所収)。
- (3) 中川栄照氏稿「宗教における光の多面的性質と認識」(豊山学報―一四・一五合併号所収)。
- (4) 香川孝雄氏稿「佛教における光明思想の展開」(藤原弘道先生古稀記

念『史学佛教学論集』坤所収。

- (5) 早島鏡正氏稿「浄土教における光明」(勝又俊教授博士古稀記念論集「大乘仏教から密教へ」所収)。これらの論文の中川氏の論文を除くほか四氏の論文は仏教、なかんづく浄土教思想における光明を取り扱ったものである。わたくし自身もすでに拙著『法然浄土教の諸問題』において「阿弥陀仏の光明」「光明の作用」「光明の意識化」など、浄土教における光明の問題を取り扱っている。

- (9) 香川孝雄氏稿「佛教における光明思想の展開」『史学佛教学論集』坤八七九頁。

- (10) Ashikaga, SUKHĀVATĪVYŪHA, p. 27. の無量寿仏の異名をあげる箇処では prabha が用いられている。因に康僧鑑訳『無量寿経』の十二光仏の箇処は梵文『無量寿経』では二十二光仏となっている。『梵文和訳無量寿経・阿弥陀経』藤田宏達訳八三〜四頁参照。

- (11) 月輪賢隆編『梵藏漢和合璧―佛説阿弥陀経』三四頁の「彼佛何故、号阿弥陀、舍利弗、彼佛光明、無量、照十方国、無所障碍、是故号为阿弥陀」は taḥagataṣya-abha (如来の光明) とあり、abha が用いられているが、六方諸仏に出る光のつく仏名には prabha が多く用いられている。同書四六・四八・五〇・五四頁。

- (12) 佛教大辞典(望月)一〇八七頁。
- (13) 冠導阿毘達磨俱舍論卷一の六の左。俱舍論索引(平川彰他共著)七三頁参照。

- (14) Monier-Sanskrit English Dictionary, p. 683.

- (15) Monier-Sanskrit English Dictionary, p. 145.

- (16) H・ブルーメンベルク『光の形而上学』生松敏三・熊田陽一郎訳の「はしがき」(生松敏三)。

- (17) H・ブルーメンベルク『光の形而上学』三一頁。

- (18) 鍵主良敬氏稿「華嚴における佛の光明について」(生松敏三)『佛教学セミナー』第六号一四三頁)で鍵主氏は「光はその本性によってはじめてものの実相を知らしめ、知る主体であるわれわれ自身の底知れぬ闇さえも知らしめ

光明に関する考察

ることができるのである。光に照らされることが、そのまま知ることである。実相を実相のままに知らしめるといふ光であるが故に、光は同時に智であるとされるのである。」と論じている。

- (19) 浄土宗全書一の四頁。

- (20) 原名は Dipāntara であり、「灯火をともし」意味であり、異訳には「燃燈」「然燈」とある。

- (21) 浄土宗全書一の五頁。

- (22) 浄土宗全書一の七頁。

- (23) 浄土宗全書一の九頁。

- (24) 浄土宗全書一の二三頁。

- (25) 浄土宗全書一の二三頁。

- (26) 浄土宗全書一の二三頁。

- (27) 浄土宗全書一の二三頁。

- (28) 光明は阿弥陀仏の浄土においてその作用を及ぼす。

「又無量壽佛其道場樹高四百萬里、其本周圍五十由旬、枝葉四布二十萬里、一切衆寶自然合成、以月光摩尼持海輪寶之王、而莊嚴之、周匝條間、垂寶瓔珞、百千萬色種種異變、無量光焰照耀、無極珍妙寶網羅覆其上、一切莊嚴隨、應而現、微風徐動、吹諸枝葉、演出無量妙法音聲、其聲流布、遍諸佛國、其聞音者、得深法忍、住不退轉、至成佛道、耳根清徹、不遭苦患、目親其色、耳聞其音、鼻知其香、舌嘗其味、身觸其光、心以法緣、一切皆得、甚深法忍、住不退轉、至成佛道、六根清徹、無諸惱患、阿難若彼、國人天見此樹、者、得三法忍、一者柔順忍、二者無生法忍、此皆無量壽佛威神力、故本願力、故滿足願、故明了願、故堅固願、故究竟願、故轉相勝、千億萬倍、第六天上、萬種樂音、不如無量壽國、諸七寶樹、一種音樂、千億倍也、亦有自然萬種伎樂、又其樂聲、無非法音、清揚哀亮、微妙和雅、十方世界、音聲之中、最爲第一。」(浄全一の一五頁)

「又風吹散、華、徧滿佛土、隨色次第、而不雜亂、柔軟光澤、馨香芬烈、足履其上、陷下、四寸、隨舉、足已還復、如故、華用已訖、地輒開裂、以次化沒、

清淨無遺隨其時節風吹散華如^ハ是六返^リ又衆寶蓮華周滿世界^ニ一寶華百千億葉其華光明無量種色青色青光白色白光玄黃朱紫光色亦然^ハ時時燦爛^シ明曜日月一華中出三十六百千億光二光中出三十六百千億佛身色紫金相好殊特^ニ諸佛又放百千光明普爲十方^ニ說微妙法如是諸佛各各安立無量衆生於佛正道^ニ〔淨全一の一八頁〕

〔佛告阿難汝起更整衣服合掌恭敬禮^ス無量壽佛十方國土諸佛如來常共稱揚讚歎^ス彼佛無著無礙於是阿難起整衣服正身西面恭敬合掌五體投地禮^ス無量壽佛曰言世尊願見^ス彼佛安樂國土及諸菩薩聲聞大眾^ニ說^ス是語已即時無量壽佛放大光明普照^ス一切諸佛世界金剛圍山須彌山王大小諸山一切所有皆同一色譬如劫水彌滿世界^ニ其中萬物沈沒不現^シ現現濼濼汗唯見大水^ニ彼佛光明亦復如是聲聞菩薩一切光明皆悉隱蔽唯見佛光明曜顯赫^シ爾時阿難即見^ス無量壽佛威德巍巍如^シ須彌山王高山^ニ一切諸世界上相好光明靡不^シ照曜^ス此會四衆一時悉見^ス彼見^ス此土亦復如是^ニ〔淨全一の三三頁〕

これらは淨土における阿彌陀仏の光明の作用である。

(29) 淨土宗全書一の三八〜九頁。

(30) 淨土宗全書一の四三〜四頁。

(31) 觀無量壽經の第十觀音觀は、

「佛告阿難及韋提希見^ス無量壽佛了了分明已次復當觀^ス觀世音菩薩此菩薩身長八十萬億那由他由旬身紫金色頂有肉髻頂有圓光面各百千由旬其圓光中有五百化佛如^シ釋迦牟尼佛一化佛有五百化菩薩無量諸天以爲侍者舉身光中五道衆生一切色相皆於^ニ中現頂上毗楞伽摩尼寶以爲^ニ天冠其天冠中有立化佛高二十五由旬觀世音菩薩面如^シ閻浮檀金色眉間毫相備七寶色流出八萬四千種光明一光明有無量無數百千化佛一化佛無數化菩薩以爲侍者變現自在滿十方世界譬如紅蓮華色有八十億光明以爲瓔珞其瓔珞中普現一切諸莊嚴事手掌作五百億雜蓮華色十指端一指端有八萬四千畫猶如印文一畫有八萬四千色一色有八萬四千光其光柔軟普照一切^ニ此寶手

接引衆生舉^ル足時足下有千輻輪相自然化成五百億光明臺^ニ下足時有金剛摩尼華布散一切^ニ莫不彌滿其餘身相衆好具足如^シ佛無異唯頂上肉髻及無見頂相不^レ及世尊是爲^ニ觀世音菩薩眞實色身^ニ想名第十觀佛告阿難若有欲^レ觀觀世音菩薩者當作^ニ是觀^ニ者不^レ遇^ニ諸禍淨除業障除^ニ無數劫生死之罪如^シ此菩薩但聞^ニ其名^ニ獲無量福何況^ニ誦觀若有欲^レ觀觀世音菩薩者先觀頂上肉髻次觀^ニ天冠其餘衆相亦次第觀^ニ之亦令^ニ明了^ニ如^シ觀掌中^ニ作^ニ是觀^ニ者名爲^ニ正觀^ニ若他觀^ニ者名爲^ニ邪觀^ニ〔淨全一の四四〜四五頁〕

とあり、さらに第十一勢至觀は、
「次復應觀^ス大勢至菩薩此菩薩身量大小亦如^シ觀世音圓光面各百二十五由旬照二百五十由旬舉身光明照十方國^ニ作^ニ紫金色^ニ有緣衆生皆悉得^レ見^ス但見^ス此菩薩一毛孔光即見^ス十方無量諸佛淨妙光明是故號^ニ此菩薩^ニ名^ニ無邊光^ニ以^ニ智慧光^ニ普照^ス一切^ニ令^ニ離^ニ三塗^ニ得^ニ無上力^ニ是故號^ニ此菩薩^ニ名^ニ大勢至^ニ此菩薩天冠有五百寶華一寶華有五百寶臺一臺中十方諸佛淨妙國土廣長之相皆於^ニ中現頂上肉髻如^シ盜頂摩華^ニ於^ニ肉髻上^ニ有^ニ實餅^ニ盛^ニ諸光明^ニ普現^ス佛事^ニ餘諸身相如^シ觀世音^ニ等無^レ有^ニ異^ニ此菩薩行時十方世界一切震動當^ニ地動^ニ處有^ニ五百億寶華^ニ一寶華莊嚴高顯如^シ極樂世界^ニ此菩薩坐時七寶國土一時動搖從^ニ下方^ニ金光佛利^ニ乃至^ニ上方^ニ光明王佛^ニ利^ニ於^ニ其中間^ニ無量塵數分身無量壽佛分身觀世音大勢至皆悉雲集^ニ極樂國土^ニ側^ニ塞空中^ニ坐^ニ蓮華座^ニ演說妙法^ニ度苦衆生^ニ作^ニ此觀^ニ者名爲^ニ正觀^ニ若他觀^ニ者名爲^ニ邪觀^ニ見^ス大勢至菩薩是爲^ニ觀^ニ大勢至色身^ニ想^ニ名^ニ第十一觀^ニ觀^ニ此菩薩^ニ者除^ニ無量劫阿僧祇生死之罪^ニ作^ニ是觀^ニ者不^レ處^ニ胞胎^ニ常遊^ニ諸佛淨妙國土^ニ此觀成已^ニ名爲^ニ具足觀^ニ觀世音大勢至^ニ〔淨全一の四五〜六頁〕

(32) 淨土宗全書一の五三〜四頁。

(33) 阿彌陀經において、この念仏往生の眞実を証誠する六方の諸仏の名に

「東方亦有阿閼鞞佛須彌相佛大須彌佛須彌光佛妙音佛^ニ」

において光(明)をとまなり仏名の多いことも見逃すことはできない。

- (34) とくに善導の『観無量壽經疏』において、とくに觀經の「真身觀」に「觀音觀」「勢至觀」における光明の説明(淨全二の四八〜五三頁)は詳しくい。
- (35) 樹王佛寶華德佛見一切義佛如須彌山佛(淨全一の五四〜五頁)
- (36) 「上方世界有、梵音佛宿王佛香上佛香光佛大焰肩佛雜色寶華嚴身佛娑羅樹王佛寶華德佛見一切義佛如須彌山佛」(淨全一の五四〜五頁)
- (37) 「下方世界有、師子佛名聞佛名光佛達摩佛法幢佛持法佛」
- (38) 「北方世界有、焰肩佛最勝音佛難沮佛日生佛網明佛」
- (39) 「西方世界有、無量壽佛無量相佛無量幢佛大光佛大明佛寶相佛淨光佛」
- (40) 「南方世界有、日月燈佛名聞光佛大焰肩佛須彌燈佛無量精進佛」

- (41) 仏教古典叢書―漢語燈錄卷第七の二八〜九頁。
- (42) 仏教古典叢書―漢語燈錄卷第七の三〇〜三二頁。
- (43) 法然は、つづいて光の功德について解釈をつぎのように加えている。
「諸佛功德何功德皆雖遍法界、餘功德其相無顯事、但有光明、正顯遍法界之相、功德也故諸功德中以光明最勝、釋給也又諸佛光明中彌陀如來光明猶勝給是故教主釋尊曰、無量壽佛威神光明最尊第一諸佛光明所不能及云々、又云我説無量壽佛光明威神巍巍殊妙晝夜一劫尙未能盡云々

- (44) 選擇集(土川勸学本) 五六〜九頁。
- (45) 選擇集(土川勸学本) 五九〜六〇頁。
- (46) 曇鸞の『往生論註』や善導の『觀經疏』には、光明の体・相・用をみる内容が散見できるが、明確ではない。
- (47) 拙著『法然淨土教の諸問題』(二五三頁)では「光明の意識化」として

光明に関する考察

此是彼佛光明、與餘佛光明相對校量、其勝劣計不及彼佛之佛、晝夜一劫不可盡其數、宣給也得、如是殊勝光事則酬、因位願行、謂彼佛法藏比丘昔於世自在王佛所、奉見二百一十億諸佛、光明選擇思惟、願言設我得佛、光明有能限量、下至不照、百千億那由他諸佛國、者不取正覺、云々、發此願之後、兆載永劫之間、積功累德、願行俱得、此光、佛在世有燈指比丘、人生時有從、指放光、照十里、後成、佛弟子出家、得羅漢果、依從、指放光之因緣、名曰、燈指比丘、過去九十一劫、昔毘婆尸佛時、由奉修、理舊佛像、指損之功、德、則得從、指放光之報、也又有、梵摩比丘、人、從身放光、照、由句、是過去、佛於燈明、故也、又佛御弟子、阿那律、於佛法座、有睡眠、事、佛是種々、彈呵、給阿那律、即發懺悔心、斷睡眠、經七日、後其目乍開、成其眼不見、問之、醫師、々々、答曰、人以食爲命、眼以睡爲食、若人七日不食、命豈不盡乎、然則命非、醫療之所、及如人命盡、人醫療無由云々

爾時佛哀之、教天眼之法、即修之、還得天眼、則云、天眼第一、阿那律、是也、過去欲盜佛物、入于塔中、見燈明既欲消、以弓機挑之、爾時忽然發、改悔心、剝發、無上道心、從其以來、生々世々、得無量福、今釋迦出世時、遂得脫亦如、是得天眼、是則由挑、彼燈明之功、德也、然奉佛於燈明、或光明之業也、或天眼之業也、思此等因緣、阿彌陀佛之光明、功德、法藏比丘之兆載永劫之修、因何、許候被、押計、候也、今此大法主、禪門挑、四十八燈明、奉、四十八之願主、給、即光明、業也、亦天眼、業也、然、總念、佛業成就、得、生、彼佛國、別、不修、相好神通等、因、依、彼佛、願力、具、三十二相、得、五神通、其、三十二相、中有、光明、相、其、神通、中有、天眼、通、然、雖、勞、不、修、其、業、別、又、供、養、如、此、燈明、之人、爭、無、其、驗、乎、同、具、足、光明、勝、劣、候、覺、候、光明、功德、存、略、如、此」

- (41) 仏教古典叢書―漢語燈錄卷第七の三二〜三三頁。
- (42) 選擇集(土川勸学本) 五六〜九頁。
- (43) 選擇集(土川勸学本) 五九〜六〇頁。
- (44) 曇鸞の『往生論註』や善導の『觀經疏』には、光明の体・相・用をみる内容が散見できるが、明確ではない。
- (45) 拙著『法然淨土教の諸問題』(二五三頁)では「光明の意識化」として

(48) 罪の意識・懺悔の意識などを論じたつもりである。

(48) 浄土宗全書九の四七二頁。

(49) 山崎弁栄の著作や山本空外氏による論著には、すでに光明思想の体系づけがみられる。

シャマタデーヴァの傳へる「大業分別經」と「法施比丘尼經」

本 庄 良 文

一、序論

- 二、「大業分別經 (Mahakarmavibhagasūtra)」和譯
- 三、「法施比丘尼經 (*Bhikṣuṇīdharmaśāstra)」和譯

一、序論

〔一〕 チベット譯のみで傳へられる、シャマタデーヴァ (Samadheva) の俱舍論註 *Abhidharmakosopāyikā nāma Tīkā* (大谷目録五五九五、東北目録四〇九四。主として北京版に依る。以下、ウパーイカー、*Upāyikā*と略)。の特異性や重要性については今更言ふまでもない⁽¹⁾。この書は、讀むごとに新しい知見をもたらす、阿含資料のゆたかな寶庫であり、同時に、俱舍論を頂點とする諸阿毘達磨論書が、阿含の傳統にどれだけ多くを負ふてゐるかを、如實に知らしめるものである。

論題に記した二つの經典を、纏めて紹介するについて、特別の意圖はない。前者は、ウパーイカー隨眠品を紹介した際、紙數の關係で要

約のみに止めざるを得ず、いづれ改めて全譯を示したいと思つてゐたものであり、後者は、俱舍論の各處に於て引用され、或は典據とされるものであつて、阿毘達磨の傳統の中で特に重要視されてゐたことが窺はれるため、かねてから詳しく紹介せねばならないと考へてゐたものである。

ただ、これら二經は、共に、全文が引かれてをり、内容的には、(一)中阿含關係のものであり、(二)漢巴の平行經とは少しく傳承を異にし、(三)「阿毘達磨的」な性格をもつものである、といふ點で共通してゐる。特に、(三)の點については、すでに、木村泰賢博士が、この二經を、阿含に於けるその代表的なものとしてゐるのである。木村博士は、『阿毘達磨論の研究』の中で、阿毘達磨の發展過程として、「第一期、契經の形をとつて表はれたもの。第二期、經の文句を基礎とし、しかもこれを阿毘達磨的に解さうとしたもの。第三期、經以外に論として獨立したもの。第四期、諸論の綱要書」といふ四期を設けた⁽⁴⁾。現在もその「大綱は搖がない⁽⁵⁾」とされる説である。

そのうちの、第一期に於ける阿毘達磨精神の反映を、博士は、阿舎の編輯方針の面と、個々の經典の内容面といふ二方面のうちに見出した。⁽⁶⁾ 前者については増一阿舎、相應阿舎を挙げ、さらにパーリ中部の分別品(第一三五—一四二經)を例示した。いま紹介する「大業分別經」のパーリ對應經 Mahakammavibhaṅgasutta は、まさにこの分別品に含まれてゐるのである。後者の、内容の面から特に阿毘達磨的傾向の著しいものとして、中部、中阿舎所攝のものでは Mahāvedallāsutta (「大拘絺羅經」) Cūlavedallāsutta (「法樂比丘尼經」) とし、姉妹經を挙げ、「後の阿毘達磨がこれらの經の影響を受けたのは言ふまでもないところである」と述べる。⁽⁷⁾ ここに言ふ「法樂比丘尼經」が、まさに本稿で紹介する「法施比丘尼經」の平行經にはかならない。

(二) 「大業分別經」の概要は、すでに、別稿⁽⁸⁾に示したので、漢巴、藏の關連資料のみ指摘しておく。

(一) 漢譯：中阿舎卷四四、第一七一經「分別大業經」

(二) パーリ：MN No. 136 “Mahakammavibhaṅgasutta” (vol.

III, pp. 207—215)

(三) 藏譯：Uḍḍiyikā Thu 4b⁸—11b² ad AKBh 281ii.

「法施比丘尼經」(Uḍḍiyikā Tu 7a¹—12b³ ad AKBh 47)の平行資料は先に掲げた通りである。その體裁は、「法施」(Dharmadīna)なる比丘尼が、以前の夫、ヴィシャーク(Visāka)の提出するさまざまな問ひに答へる、といふものである(Cf. Yasomitra 163f.)。その問ひの内容を、番號を附した上で以下に列擧する。

1—3 有身見について

- | | |
|-------|-----------------|
| 4 | 蘊と取蘊との異同 |
| 5 | 戒定慧蘊と八聖道の攝屬關係 |
| 6 | 道諦は有爲か無爲か |
| 7 | 滅は同類のものを有するか |
| 8 | 初禪はいくつの支分を有するか |
| 9 | 三昧について |
| 10—12 | 行(samskāra)について |
| 13 | 死時に身體を去るものは何か |
| 14 | 死者と入滅盡定者との異同 |
| 15—21 | 滅盡定について |
| 22—29 | 受(vedanā)について |
| 30 | 苦受等に對應するものは何か |
- その内容が、木村博士の指摘通り⁽⁹⁾、きはめて阿毘達磨的である、といふことは、直ちに了解できるのであらう。先述の、後の阿毘達磨に對する影響といふ點について、木村博士は、具體的指摘を行つてゐないが、有部阿毘達磨を廣く讀破した經驗に基いての確たる結論なのであらう、われわれも容易に追證することができる。
- 例へば、『大毘婆沙論』卷一五三では、滅盡定についての種々の論議がなされてゐるが、そこに於て、この經の一部が引かれ、いちいち吟味の對象となつてゐる、といふ例がある。俱舍論では、その影響力が特にきはだつてゐる。繁を厭はず、知識の及ぶかぎり、この經が典據とされてゐる箇處を示せば、次のやうである。

品名	頁行	本文
界	47	asabhāgo nirodhah ⁽²¹⁾
根	39 ¹⁹	sukhāyām vedanāyām rāgo 'nuṣete ⁽²²⁾
根	55 ¹⁴	samyagdṛṣṭisāikalpavyāyāmās ca prajñāskandha ⁽²³⁾
		uktāh ⁽²⁴⁾
根	61 ⁵	vāksamskārā vitarkavicārāḥ sūtra uktāh ⁽²⁵⁾
根	61 ¹¹	prathamam dhyanam pañcāṅgam uktam ⁽²⁶⁾
根	73 ¹⁹	āyur ūsmātha vijñānam ⁽²⁷⁾
業	243 ²²	= 73 ¹⁹
隨眠	281 ²⁰	satkāyāḥ pañcopādānaskandhāḥ ⁽²⁸⁾
賢聖	329 ⁵	sukhā vedanā utpādasukhā ⁽²⁹⁾

無論、他の經典の各處にも、「法施比丘尼經」の各部分と同主旨のことが説かれることも多く、ここに示した俱舍論本文のそれぞれが、すべて、この經典のみに基づいてゐる譯ではない。しかし、それにしても、俱舍論に於て、それも阿毘達磨の基礎理論を説く第一、二章に於て特に、これほどまでにくり返し典據とされる經典は、他に全く類例がなく、木村博士の説の正當性を思ひ知らされるのである。

この經典の影響力は、しかし、阿毘達磨論書にとどまらず、遠く大乘の論典にまで及んでゐる。阿含の所説が、大乘論書に言及されるのは、さして珍しいことではないが、引用される經の影響力の強さを物語るものであることに疑問の餘地はなからう。

たとへば、『攝大乘論』一・五〇(ラモット・長尾)に、アーラヤ識

シャマタデーヴァの傳へる「大業分別經」と「法施比丘尼經」

の、存在論證の教證のひとつとして、「識は〔身體を〕去りはしない」(vijñānam cāsyā kāyād anapakrāntam bhavaṭ) とある經句が存在する。長尾博士和譯(注1)⁽³⁰⁾は、「法施比丘尼經」の漢巴平行經との關係を示唆するが、問題の經句が缺けてゐる。ところが、ウパーイカーの引く經には、明らかにこの句がある(第十四問答參照)。重複を懼れず、引用しよ。かう。

hgog pa la snoms par žugs pa ni lus kyi ḥdu byed ḥgag par ḥgyur zin ḥag gi ḥdu byed dan sems kyi ḥdu byed ḥgag par ḥgyur yan tshé dan drod ḥgag par mi ḥgyur zin dhan du (= dhan po rnam) gzan du ḥgyur ba dan, rnam par śes pa lus las ḥdah bar mi ḥgyur ro. (滅盡定に入つてゐる人〔にとつて〕は、身行が滅し、語行、心行が消滅しますが、壽と體溫とは滅せず、諸根は敗壞せず、識は身體を去りはしません。)⁽³¹⁾

問題の一行が、この經の増廣部である、といふことの背後には、きめて重大な思想上の課題がひかへてゐるのであらうが、それを追求することは、本稿の目的ではない。

〔三〕 ここで簡単に、これら二經の系統問題に觸れておかう。

シャマタデーヴァの依用する中阿含の系統については、すでに櫻博士の攻究⁽²²⁾がある。それによれば、經名、組織、内容のどれをとつても、シャマタデーヴァの中阿含は、漢譯中阿含によく合致し、パリ中部との間にはかなりの開きがある、といふことである。

そのことは、これら二經についても確認できよう。内容に關して言ふと、たとへば、「分別大業經」を見るに、藏、漢譯では、四種の衆

生を述べる順序が、ひとしく、(一) 悪業をなして次世に善趣に生ずる者、(二) 悪業を離れて次世に悪趣に生ずる者、(三) 悪業をなして次世に悪趣に生ずる者、(四) 悪業を離れて次世に善趣に生ずる者となつてゐるのに、パーリでは(三)、(一)、(四)、(二)となつてゐる、といふ例があるし、「法樂比丘尼經」、「法施比丘尼經」に比して、パーリ平行經の表現は時として簡略となつてゐる。

ただ、藏、漢の間にも、大きな差異が存在する場合がある。先述の「識は身體を去らぬ」の句の有無はその一例である。AKBh39¹⁹に引かれる部分も、漢譯中阿含では多少の相違を見せてゐる。²⁴同じ經の、問答の順序も、精確な一致を示さない。

藏、漢兩中阿含のこの傾向は、全般的に言へることであつて、俱舍本論に引かれる重要な句が、ウパーイカーの中阿含はもちろん、パーリにさへ存在するのに、漢譯には抜けてゐる、といふことも稀ではない。²⁵これは、漢譯雜阿含と、ウパーイカー所引平行經が、きはめてよく一致する、といふのと對蹠的な事實である。かういふことから、漢譯中阿含は、古來言はれてゐるやうに、有部系のものではあるが、²⁷世親依用の阿含や、シャマタデーヴァ依用のものとは、多少系統を異にすると思はれる。このことについては、さらに廣い調査と、よりきめ細かい論究が必要であらう。

註

- (1) 拙稿『Samhadadevaの俱舍論註——根品(1)——』『印佛研』28—1、註(1)。
- (2) 分量は、俱舍本論より一割以上多い。
- (3) 『南都佛敎』第四九號、〔4〕。

- (4) 全集本、四四頁。
- (5) 櫻部建『俱舍論の研究』九頁。
- (6) 四五一—四六頁。
- (7) 四九頁。
- (8) 註(3)参照。
- (9) 「大業分別經」とあるべきなのにこのやうな題名になつてゐるのは、漢譯中阿含の同種の經名、「分別六處經」「分別六界經」などに引かれたためである。
- (10) 無論、博士の指摘は漢巴についてである。
- (11) 第十五—二〇問答。大二七、七八〇c—七八一b。
- (12) 第七問答。
- (13) 第二四問答。註(1)に示す拙稿〔7〕。
- (14) 第五問答。拙稿「シャマタデーヴァの俱舍論註——根品(4)——」『南都佛敎』第四八號〔24〕。
- (15) 第十一問。前註拙稿〔29〕。なほ、同稿註(81)に於て、“navitarkya-vitarkya”の句を、世親が獨自に附加したものであるかのやうに想定したのは撤回する。Cf. N. M. Samtani ed. *The Arhaviniscayasūtra*, p. 8, l. 1: vitarkya vitarkya vācam bhāṣate, nāvitarkeya nāvitarkeya.
- (16) 第八問答。註(14)拙稿〔30〕。
- (17) 第十三問答。拙稿「シャマタデーヴァの俱舍論註——根品(5)——」『法然學會論叢』第四號〔43〕。
- (18) 第一問答。註(3)拙稿〔6〕譯文(II)。
- (19) 第二九問答。ウパーイカー(Thu 36 a4)に「中阿含の第三攝頌末尾の『法施比丘尼經』に誦される。『苦受は滅する時樂』と『いふこの』經は「すでに」記した」とある。
- (20) 『攝大乘論』上、講談社刊、二三三頁。
- (21) この部分は、世親の『成業論』にも引かれてをり、同じく、滅盡定に入つてゐる人にも識が存在することの教證とされてゐる。その經句は *ṅgog paḥi snoms par žugs paḥi lus kyī ḥdu byed ḥnggs pa nas*

dbañ po dag ma gyur pa yin zhi nram par ses pa lus dai ma bral
bañi bar yin no) であつて *Uḥāyikā* と一致する。山口益和譯一六九
頁、及びテキスト参照。

(22) 「シャマタデーヴの依用する中阿含について」『山口益博士選歴記念
印度學佛敎學論叢』一五五—一六一頁。

(23) また例へば、註(14)に示す拙論「24」に於て、漢藏で、慧盞に含ま
れるのは、正見、正思惟、正精進の三とされるのに、パーリでは、正見、
正思惟のみとなつてゐる。

(24) 漢譯では、第二四、二九問答が一體となつてゐる。

(25) 拙稿「Samathadeva の俱舍論註——根品(3)——」『印佛研』29—2、

「17」や、註(18)に示す拙稿「11」参照。俱舍論引用部がウパーイカ
ーのみにあつて、漢譯中阿含、パーリにない例としては、定品第「16」
經があげられる。『南都佛敎』第五〇號のその項参照。

(26) ただ、ウパーイカーのものには多少の増廣の跡が見られることがある。

(27) 櫻部建『俱舍論の研究』三六頁以下に紹介されるやうに、樂受に、身
心受の兩方を認め、經典にもさう誦すのは有部のみであるが、漢譯「法
樂比丘尼經」(大ニ、七八九b十九以下)に、「……身心樂善覺、是覺謂樂
受也」とある。漢譯中阿含の系統についての考察は、赤沼智善『佛敎經
典史論』四一—四六頁に於て詳しくなされてゐる。そこでの所論は、漢
譯中阿含は、有部系のものと考えられるが、俱舍、正理などに引かれる
中阿含の文言と合致しない場合もみられるゆゑ「或は有部に最も近い經
典を有する部派のものであるかも知れぬ」といふことである。榎本文雄
氏論文「Uḍāyavara 諸本と雜阿含經、別譯雜阿含經、中阿含經の部派
歸屬」『印佛研』28—2は、「雜含は……根本有部系の教團に傳承されて
いたものであろう。……中含は、古寫本系の Dv を傳えていた部派教團
に傳承されていたものと考えてよいであらう」と結論してゐる。

二、「大業分別經 (Mahākarmavibhāgasūtra)」和譯

このやうに私は聞いた。あるとき、世尊は、王舍城近くの竹林精舎
(Venuvana) の、カランダカニヴァーサ (Kalandaṅkanivāsa) に居られた。

そのとき、同志サムリッディ (Samiddhi) は、王舍城近くのアラニ
ヤクティ (Araṇyakūṭi) に居たのであつたが、バリウラーシヤカなる
ポーターリプトラ (Potāliputra) は、同志サムリッディの下に近づいた。

近づいて、同志サムリッディと共に、「うちとけた、なごやかな口上を
様々に交したのち、一隅に坐した。一隅に坐して、バリウラーシヤカ
なるポーターリプトラは、同志サムリッディに次のやうに言つた。

——サムリッディよ、もし質問にお答へいただく機會が得られます
なら、いささかお尋ねいたしたい儀がございます。

——ポーターリプトラよ、お尋ねなさい。聞き、考へてみませう。

——サムリッディよ、(So)、「ここに於ては身業の果なく、語業の
果なく、意業の果がない、そのやうな三昧(精神集中)と、「その」三
昧に入る比丘がある」と私は説く」と、このやうに私は、沙門ガウタ
マからぢかに聞き、ぢかに把握しました。サムリッディよ、あなたは
これについて、どういふご意見をお持ちでせうか。

——ポーターリプトラよ、「ここに於ては」身業の果なく、語業の
果なく、意業の果がない、そのやうな三昧と、「その」三昧に入る比
丘がある」と私は説く」と世尊がお説きになつたなどといふ事實を、
私は存じません。ただ、「ある人が爲し、集め、積んだ諸業の異熟
(果報)は、必ず「その同じ人が」被る」と私は説く。それも、現法

中(この世)、次世、第三世以降⁽²⁾「のいづれか」に於てである。⁽⁵⁾爲し、集め、積んでもめぬ諸業の異熟を被ることはない」と世尊がお説きになつたといふ事實なら、私は知つてをります。

——サムリッディよ、あなたが、沙門ガウタマに沙門と認められてより、いくばくの時が経ちましたか。

——ポータリプトラよ、私が、美事に説き明された理法と實踐を依り處として (svākhyaṭe dhammaṇaṇe) 出家いたしましたしてより、三年餘りしか経つてをりません。

——サムリッディよ、今ここで、長老にして、「法？」王に認められて出家してより永く、當初より梵行を修し、傳統義 (gama) を説き、「その」解説 (vithāṅga) を理解し、梵行者たる比丘たちならば、いつたいどうするでありませうか。ここに今、新參のあなたさへ、沙門ガウタマ「の説」を、「かくも」よく守護しようと思はれるくらゐですから。

サムリッディよ、業を爲し、集め、積んだ人は何を被るのですか。
——ポータリプトラよ、業を集め、爲し、⁽⁶⁾積んだ人は、苦を被るのです。

そこで、パリヴラージャカなるポータリプトラは、同志サムリッディの説を、よろこびもせず、嫌悪もせず、座より起ち、退去した。

折しも、同志マハーチュンダ (Maṭṭhaṇḍa) は、同志サムリッディ「の居處」から程遠からぬところの樹の下に、日中の休息 (divaṅgata) のために坐してゐた。そこで、同志マハーチュンダは、同志サムリッディと、パリヴラージャカなるポータリプトラとの語らひを、細大漏

さず耳にした。同志マハーチュンダは、同志サムリッディと、パリヴラージャカなるポータリプトラとの語らひが、かくのごとくであつたのをすべて把握し、心を向け、同志アーナンダ (Ananda) の下に近づいた。近づいて、同志アーナンダと共に、うちとけた、なごやかな⁽⁷⁾口上を様々に交したのち、一隅に坐した。一隅に坐して、同志マハーチュンダは、同志アーナンダに、同志サムリッディ「と」、パリヴラージャカなるポータリプトラとの語らひを、ありのまま、すべてに互つて詳しく説いて聞かせた。話が終ると、同志アーナンダは、同志マハーチュンダに次のやうに言つた。

——同志マハーチュンダよ、この話題をもつて世尊の下に行け。さうするならば、世尊から、深く、深妙な、⁽⁸⁾かくのごとき意義ある法⁽⁹⁾を、サムリッディは得るであらう。

かくして、同志マハーチュンダと、同志アーナンダは世尊の下に近づいた。近づいて、世尊⁽¹⁰⁾の御足に頂禮し、一隅に坐した。一隅に坐して、同志アーナンダは、同志マハーチュンダに次のやうに言つた。

——比丘よ、「私」アーナンダと、「汝」マハーチュンダが問ひたいと思つてゐることを世尊よりお伺ひしようではないか。

かうして、同志マハーチュンダは、同志サムリッディ「と」、パリヴラージャカなるポータリプトラが交した語らひを、すべてに互つて詳しく世尊に申しあげた。世尊は同志アーナンダに次のやうに言はれた。

——アーナンダよ、比丘サムリッディの、「おろかな」業の分別記

説(分類解説)を見よ。かれは、「場合分けをした上で答へるべき」質問に對して一向記(十把ひとからげの説明)をしてしまつたのだ。⁽⁵⁾

これに對して同志アーナンダは、世尊に次のやうに(20)言つた。

——大徳よ、同志サムリッディが、「いかなる感受も、「畢竟」苦にほかならない⁽⁶⁾」といふ「世尊ご自身の説」を念頭に置いて、パリヴラージャカなるポーターリプトラに、「あのやうに」言つた、といふことは、大いにあり得る道理ではありませんか。

——チュンダよ、比丘アーナンダの「おろかな」考へを見よ。

私は、パリヴラージャカなるポーターリプトラに會つたことさへ記憶にない。かれと、そんな風に交した話など、言ふに及ばない。

——大徳よ、同志サムリッディが、パリヴラージャカなるポーターリプトラの間ふた問ひに、どのやうに説明を加へてゐたならば、見事に説明した、といふことになつたのでせうか。

——アーナンダよ、比丘サムリッディが、パリヴラージャカなるポーターリプトラの間ふた問ひに、次のやうに説明を加へてゐたならば、見事に説明した、といふことになつたのだ。すなはち、「ポーターリプトラよ、故意に、樂を享くべき業を爲し、積めば樂を享ける。故意に、⁽²⁰⁾苦を享くべき業を爲し、積めば苦を享ける。故意に、不苦不樂「を享くべき」業を爲し、積めば不苦不樂を享ける」とである。

アーナンダよ、パリヴラージャカなるポーターリプトラが、比丘サムリッディに、「苦、樂、不苦不樂といふ」三種の感受を念頭に置いて質問してゐるのに、比丘サムリッディは、「いかなる感受も、「畢竟」苦にほかならない」と一向記してしまつたのだ。

シャマタデーヴァの傳へる「大業分別經」と「法施比丘尼經」

——大徳よ、世尊が、同志サムリッディの心中までお見通しになつてご理解なさつたのは素晴らしいことです。

——アーナンダよ、如來がそれしきの事をお知りになるのに、何の不思議があらう。

アーナンダよ、如來より、大業分別(Mahakammavibhāga)なる法門を聞け。説くとしやう。⁽²¹⁾私に對して淨信(śraddhā)を抱け。心に淨信を抱くならば多くのわがが成る、といふことは、大いにあり得る道理なのだ(「から」)。

——世尊よ、「説法されるべき」時が到來いたしました。善逝(22) (Sāra)よ、時が到來いたしました。世尊が比丘らに、大業分別なる法門をお説き下さるならば、比丘らは、世尊よりお伺ひして、見事に把握するであります。

——アーナンダよ、しからばよく聞き、心を向けよ。説くとしやう。

(I) アーナンダよ、この世の一部のもので、(1)殺生を離れず、(2)與へられざるを取ること、(3)愛欲ゆゑの邪淫、(4)嘘、(5)人を仲違ひさせる語、(6)粗暴な語、(7)無益な語、(8)強欲、(9)衆生を憎み、嫌ふ心、(10)邪見を具へ、⁽²³⁾離れてゐないのに、身滅び、死して後、善趣、天界に生ずるものがある。

(II) さらに、アーナンダよ、この世の一部のもので、(1)殺生を離れ、(2)與へられざるを取ること……(同)……(10)邪見を具へず、離れてゐるのに、身滅び、死して後、惡趣、地獄に生ずるものもある。

(III) また、アーナンダよ、この世の一部のもので、(1)殺生を離れず、……(同)……(10)邪見を具へ、離れず、身滅び、死して後、惡

趣、地獄に生ずるものもある⁽⁹⁾。

(IV) アーナンダよ、また、この世の一部のもので、(1)殺生を離れ、乃至、(10)邪見を具へず、離れてゐて、身滅び、死して後、善趣、天界に生ずるものもある。

(I) アーナンダよ、そのうち、(1)殺生を離れず、乃至、(10)邪見を(70)具へ、離れぬ人が善趣、天界に生ずるのを、外道の沙門、婆羅門が、天眼や他心智を以て見るや、彼は「考へる」。「身惡行 (Kāradisa-cariā) はない。身惡行の異熟はない。語意の惡行はない。語意の惡行の異熟はない。この「衆生」は、(1)殺生を離れず、乃至、(10)邪見を具へ、離れてゐないのに、身滅び、死して後、善趣、天界に生ずるのを私は見た。他の「衆生」もまた、(1)殺生を離れず、乃至、(10)邪見を具へ、離れてゐずとも、善趣、天界に生ずるものとなるであらう。この見解が正しい見解であり、他は誤認である⁽¹²⁾」と。(70)その、沙門、婆羅門は、見たまま、考へたまま、頑なに (cūṭamasaṅ) 考察をめぐらし、「これのみが正しく、他は誤認である」と言説 (口にも出し、態度にも顯はす) する。

(II) アーナンダよ、そのうち、(1)殺生を離れ、乃至、(10)邪見を具へず、離れた人が惡趣、地獄に生ずるのを、外道の沙門、婆羅門が、天眼や他心智を以て見るや、彼は考へる。「身善行はない。身善行の異熟はない。語意の善行はない。語意の善行の異熟はない⁽¹³⁾。この衆生は、(1)殺生を離れ、乃至、(10)邪見を具へず、離れてゐるのに、(80)身滅び、死して後、惡趣、地獄に生ずるのを私は見た。他の「衆生」もまた、(1)殺生を離れ、乃至、(10)邪見を具へず、離れてゐても、惡趣、

地獄に生ずるものとなるであらう。この見解が正しい見解であり、他は誤認である」と。その、沙門、婆羅門は、……(同)……言説する。

(III) そのうち、アーナンダよ、(1)殺生を離れず、乃至、(10)邪見を離れてゐない人が、身滅び、死して後、惡趣、地獄に生ずるのを、(80)外道の沙門、婆羅門が、天眼や他心智を以て見るや、彼は考へる。「身惡行はある。身惡行の異熟はある。語意の惡行はある。語意の惡行の異熟はある。この衆生は、(1)殺生を離れず、乃至、(10)邪見を具へ、離れずに、身滅び、死して後、惡趣、地獄に生ずるのを私は見た。他の「衆生」もまた、(1)殺生を離れず、乃至、(10)邪見を具へ、離れないならば、惡趣、地獄に生ずるものとなるであらう。この見解が正しい見解であり、他は誤認である」と。その、沙門、婆羅門は、……(同)……言説する。

(IV) アーナンダよ、そのうち、(1)殺生を離れ、乃至、(10)邪見を具へず、離れてゐる人が、身滅び、死して後、善趣、天界に生ずるのを、外道の沙門、婆羅門が、天眼や他心智を以て見るや、彼はこのやうに考へる。「身善行はある。身善行の異熟はある。語意の善行はある。語意の善行の異熟はある。この衆生は、殺生を離れ、乃至、(10)邪見を具へず、離れてゐて、身滅び、死して後、善趣 (80)、天界に生ずるのを私は見た。他の「衆生」もまた、(1)殺生を離れ、乃至、(10)邪見を具へず、離れるならば、善趣、天界に生ずるものとなるであらう。この見解が正しい見解であり、他は誤認である」と。その、沙門、婆羅門は、……(同)……言説する。

(I) アーナンダよ、そのうち、沙門、婆羅門が、「身惡行はない。

身悪行の異熟はない。「語意の悪行はない。」語意の悪行の異熟はない」とこのやうに見、このやうに言ふのを私は認めない。また、「この衆生は、(1)殺生を離れず、乃至、(10)邪(6)見を具へ、離れてゐないのに、身滅び、死して後、善趣、天界に生ずるのを私は見た」と言ふのを私は認める⁽¹⁴⁾。次に、「他の〔衆生〕もまた、(1)殺生を離れず、乃至、(10)邪見を具へ、離れてゐずとも、善趣、天界に生ずるものとなるであらう」と言ふのも私は認めない。さらに、「この見解が正しい見解であり、他は誤認である」と言ふのも私は認めない。また、その、沙門、婆羅門が、見たまま、考へたまま頑なに考察をめぐらし、「これのみが正しく、他は誤認である」と言説するのも私は認めない。

アーナンダよ、それは(6)なげか。如來は、その衆生の機根(Indriya)と知(viññā)を別様なものと知り、「その衆生の」未來の法(あり方)の原因を別様なものと知るからである。

(II) アーナンダよ、そのうち、沙門、婆羅門が、「身善行はない。身善行の異熟はない。語意の善行はない。語意の善行の異熟はない」とこのやうに見、このやうに言ふのも私は認めない。また、「この衆生は、(1)殺生を離れ、乃至、(10)邪見を具へず、離れてゐるのに、身滅び、死して後、惡趣、地獄に生ずるのを私は見た」と言ふのを私は認める⁽¹⁴⁾。次に、「他の〔衆生〕もまた、(1)殺生を離れ、乃至、(10)邪見を具へず、離れてゐても、惡趣、地獄に生ずるものとなるであらう」と言ふのも私は認めない。さらに、「この見解が正しい見解であり、他は誤認である」と言ふのも私は認めない。また、その、沙門、婆羅門が、見たまま……(同)……別様なものと知るからである。

シャマタデーヴァの傳へる「大業分別經」と「法施比丘尼經」

(III) アーナンダよ、(6)そのうち、その、沙門、婆羅門が、「身悪行はある⁽¹⁵⁾。身悪行の異熟はある⁽¹⁵⁾。語意の悪行はある⁽¹⁵⁾。語意の悪行の異熟はある⁽¹⁵⁾」とこのやうに見、このやうに言ふのを私は認める。また、「この衆生は、(1)殺生を離れず、乃至、(10)邪見を具へ、離れずに、身滅び、死して後、惡趣、地獄に生ずるのを私は見た⁽¹⁶⁾」と言ふの(も)私は認める⁽¹⁴⁾。次に、「他の〔衆生〕もまた、(1)殺生を離れず、乃至、(10)邪見を具へ、離れないならば、惡趣、地獄に生ずるものとなるであらう」と言ふのを私は認めない。さらに、「この見解が(10a)正しい見解であり、他は誤認である」と言ふのも私は認めない。また、その、沙門、婆羅門が、「見たまま」……(同)……別様なものと知るからである。

(IV) アーナンダよ、そのうち、その、沙門、婆羅門が、「身善行はある。身善行の異熟はある。語意の善行はある。語意の善行の異熟はある」とこのやうに見、このやうに言ふのを私は認める。また、それが、(10b)「この衆生は、(1)殺生を離れ、乃至、(10)邪見を具へず、離れてゐて、身滅び、死して後、善趣、天界に生ずるのを私は見た」と言ふのも私は認める。次に、「他の〔衆生〕もまた、(1)殺生を離れ、乃至、(10)邪見を具へず、離れるならば、そのすべては、身滅び、死した後、善趣、天界に生ずるものとなるであらう」と言ふのを私は認めない⁽¹⁸⁾。さらに、「この見解が正しい見解であり、他は誤認である」と言ふのも私は認めない。また、その、沙門、婆羅門が、見たまま、考へたまま、頑なに考察をめぐらし、「これのみが正しく、他は誤認である」と言ふのも私は認めない。

それはなぜか。如來は、その衆生(10)の機根と知を別様なものと知り、「その衆生の」未來の法の原因を別様なものと知るからである。

(I) アーナンドよ、そのうち、(1)殺生を離れず、乃至、(10)邪見を具へ、離れぬ人で、身滅び、死して後、善趣、天界に生ずるものがあるが、その「諸惡行」を因とし、縁として善趣、天界に生ずるわけではなく、その人が、以前に善業を爲し、積み、具へてゐる、そのことゆゑなのである。「あるひは」、死時に、正見(sammasambodhi)を伴なふ、善なる心、心所法を得て、それを因とし、縁として、身滅び、死した後、善趣、天界に生ずるのである。さらに、惡、不善の業を爲し、積んだものは、現世、次世、第三世以降のいづれかの生に於て、「結局その果報を」被らざるはない、と私は言ふ。

アーナンダよ、如來はこの人(punusa, pudgala)の機根と知をこのやうなものと知り、「その」未來の法の原因をこのやうなものと知るのである。

(II) アーナンドよ、そのうち、(1)殺生を離れ、乃至、(10)邪見を具へず、離れた人で、身滅び、死した後、惡趣、地獄に生ずるものがあるが、かれは、その「諸善行」を因とし、縁として惡趣、地獄に生ずるわけではなく、その人が、以前に不善業をなし、積み、具へてゐる、そのことゆゑなのである。「あるひは」、死時に、邪見(mihvādisi)を伴ふ、不善なる心、心所法を得て、それを因とし、縁として、(11a)身滅び、死して後、惡趣、地獄に生ずるのである。さらに、惡、不善の業を爲し、積んだものは、……(同)……このやうなものと知るのである。

(III) アーナンドよ、そのうち、(1)殺生を離れず、……(同)……邪見を具へ、離れぬ人で、惡趣、地獄に生ずるものがあるが、(11a⁵)かれは、その「諸惡行」を因とし、縁として、身滅び、死して後、惡趣、地獄に生ずるのである。

如來は、……(同)……このやうなものと知るのである。

(IV) アーナンドよ、そのうち、(1)殺生を離れ、……(同)……(10)邪見を具へず、離れてゐる人で、身滅び、死した後、善趣、天界に生ずるものがあるが、かれは、その「諸善行」を因とし、縁として、身滅び、死した後、善趣、天界に生ずるのである。

アーナンダよ、如來は、……(同)……このやうなものと知るのである。(11b)

アーナンダよ、人(pudgala)に四種がある。四種とはどれどれか。

(I) 好ましからぬ「行爲をなし」、好ましい「果報が次世に」現れる人、(II) 好ましい「行爲をなし」、好ましからぬ「果報が次世に」現れる人、(III) 好ましからぬ「行爲をなし」、好ましからぬ「果報が次世に」現れる人、(IV) 好ましい「行爲をなし」、好ましい「果報が次世に」現れる人、である。^(11c)

註

(1) Cf. Yaśomitra 181^a.

(2) Cf. AKBh 230f : dīṣṭadharmavedāniyaṃ yatra janmani kṛtām tattraiva vipacyate. upapadyavedāniyaṃ dvīṣṭye janmani. aparaparyā-yavedāniyaṃ tasmāt pareṇa.

(3) Cf. Yaśomitra 103¹⁴ : dharmo gambhīro gambhīrābhāsah.

(4) boom Idan hūdas la chos zab mo zab par snañ ba hūi Ita buñi don

dran pa (= Samriddhi) rñed par hgyur.

(10) dge ston dran pa las nam par hbyed pa luñ ston pa la los. hdis ni dris pa phyogs gcig tu luñ bstan to.

(11) Cf. *AKBh* 330^o : yat kincaid vedtiam idam atra dukhasya ; *Uṣā-yikā* Thu 36 b⁴f. 2 の經句は、雜阿含第四八五經に對應部をめぐ。

(12) 十木菩薩經。Cf. *AK IV*, 73—78.

(13) apāya-durgati-vinipāta-naraka.

(14) 「」内、原文はなし。前後關係によつて補ふ。

(15) 離欲をめぐつて天眼、他心智を得る。

(16) hdi lus kyi srog good pa dan ma bral ba. とあるが、lus kyi を除く。

(17) あるは「ネーリの」として、「このやうに見る人は正しく見る人である」。

(18) Cf. *Yasomitra* 447^r—448ⁱ : ihānanda ekatyah. prānātipātāt. prativirato bhavati. yāvan mihyādīsteh. ihācārah (?) prativiratah. kāyasya bhedāt parama maraṇād. apāyadurgatīvinipātanarakasūpapadyate. tam evaṃ yāh paśyati śramaṇo vā brahmanaṃ vā bhavyatṛthika rddhitimān divyacakṣuḥ. paracittavit. tasyaivaṃ bhavati. nāsti kāyasucariṇam. nāsti kāyasucariṇasya vipākaḥ. nāsti vānmanahsucariṇam. nāsti vānmanahsucariṇasya vipāka itī vistarāh.

(19) “Tjes su ma gnān no (認念なり)” とあるが、漢巴に依る。

(20) “med do (なる)” とあるが、漢巴に依る。

(21) “skye bar hgyur ro (生ずるべきなり)” とあるが、“skyes pa nas mt-hon no” と讀む。

(22) 「殺生を離れ、乃至、邪見を具へず、離れてゐるならば」と原文にみえるが、訂正する。

(23) 原文に「認める」とあるが、訂正する。

(24) dge bahi chos sems dan sems las hbyun bahi chos rnamz とあるが、最初の chos を省く。

「シャマタデーヴァの傳へる「大業分別經」と「法施比丘尼經」

(20) nam graṇis gaṇ gis kyan (Kenāpi paryāyena?)

(21) (I) abhavya, abhavyābhāsa ; (II) bhavya, abhavyābhāsa ; (III) abhavya, abhavyābhāsa ; (IV) bhavya, bhavyābhāsa.

三、「法施比丘尼經」(*Bhikṣuṇīdharmadinnāsūtra) 和譯

世尊は、舍衛城(Srāvastī)に程近い、シホータ林(Tetavana)に給孤

獨長者の園(Anāthapīṇḍasayāma)に居られた。

そのとき、比丘尼、法(7b)施(Dharmadinnā)は、舍衛城近くの王の園に於て、比丘尼の安居(yasāvihāra)に服してゐた。ちて、同志ウ

イシャーカ(Viśākha)は、法施尼の下に近づいた。「近づいて、」法施尼の兩足に頂禮し、一隅に坐した。一隅に坐して、在家信者ウイシャーカは、法施尼に、次のやうに云つた。

——聖者よ、もし質問にお答へ頂く機會が得られますなら、いさよ

かお尋ねたい儀がございます。

——同志ウイシャーカよ、お尋ねなさい。聞き、説明いたしませう。⁽¹⁾

〈問答1〉——聖者よ、有身(sarvakāya)と云ひ、有身の原因(samudaya)と云ひ、有身の滅などと申しますが、尼よ、有身とは何であり、有身

の原因、有身の滅とは何ですか。

——同志ウイシャーカよ、五取蘊こそが、聖なる教へに於ては、有身と呼ばれるのです。⁽²⁾どんな五つか、と言ひますと、色取蘊、(7b⁵)

受、想、行、識取蘊がそれです。

有身の原因とは、再生に導き、喜びと貪りとを伴ひ、あれやこれや「の生存」をよろこびとする渴愛です。⁽³⁾

有身の滅とは、再生に導き……(同) ……よろこびとする渴愛の、残りなき捨離、遠離、滅、離貪、絶滅、静寂、消滅⁽⁴⁾であります。

〈問答2〉——聖者よ、有身見は、どのやうにして起つてくるものですか。

——同志ヴィンシャーカよ、「佛説を」よく聞いてゐない愚かな凡夫(Bālo 'sutavan pīthagāna)⁽⁵⁾が、「色は我なり」と見、「色は我を有す」「我の中に色あり」「色の中に我あり」と見、受、想、行「についても同様であつて」、(8a)「識は我なり」「識は我を有す」「我の中に識あり」「識の中に我あり」と見る、「それゆゑに」有身見が起つてくるのです。

〈問答3〉——聖者よ、如何にすれば有身見は生じぬこととなるのですか。

——同志ヴィンシャーカよ、「佛説を」よく聞いた聖弟子が、「色は我なり」「色は我を有す」「我の中に色あり」「色の中に我あり」とは見ず、受、想、行「についても同様であつて」、(8b)「識は我なり」「識は我を有す」「我の中に識あり」「識の中に我あり」とは見ない、それゆゑに、有身見は生じぬこととなるのです。

〈問答4〉——聖者よ、蘊であるとか、取蘊であるとか云ひますが、聖者よ、(8c) 蘊そのものが取蘊なのですか。あるひは、蘊と取蘊とは別物なのですか。

——同志ヴィンシャーカよ、取蘊は蘊である、とは言へますが、蘊は取蘊である、とは必ずしも言へないので。

蘊でもあり、取蘊でもあるものは何であり、蘊ではあるが取蘊では

ないものは何か、と云ひますと、同志ヴィンシャーカよ、有漏(sasava)、有取(sopāna)なる色と、受、想、行、有漏、有取なる識、以上が蘊でもあり、取蘊でもあるものです。「一方、」無漏(anāsava)、無取(anupādāna)なる色と、受、想、行、無漏、無取なる識、以上が蘊ではあるが取蘊ではないもの、と呼ばれます。(8d)

〈問答5〉——聖者よ、戒蘊、定蘊、慧蘊といふこれら三蘊と、八支の聖道なるものが説かれてゐますが、いつたい、三蘊によつて八支の聖道が包攝されるのでせうか、それとも、八支の聖道によつて三蘊が包攝されるのでせうか。

——同志ヴィンシャーカよ、三蘊によつて八支の聖道が包攝されるのであつて、八支の聖道によつて三蘊が包攝されるものではありません。三蘊によつて八支の聖道が包攝され、八支の聖道によつて三蘊が包攝されるのではない、といふのはどのやうにしてか、と云ひますと、同志ヴィンシャーカよ、それら八支の聖道のうち、正語、正業、正命は、戒蘊「に含まれる」と世尊はお説きになりました。また、正念、(8e) 正定は、定蘊「に含まれる」と世尊はお説きになりました。さらに、正見、正思惟、正精進は、慧蘊「に含まれる」とお説きになりました。⁽⁶⁾同志ヴィンシャーカよ、ゆゑに、三蘊によつて八支の聖道が包攝されるのであつて、八支の聖道によつて三蘊が包攝されるのではない、と理解すべきなのです。

〈問答6〉——聖者よ、道諦は有爲でせうか、それとも無爲でせうか。

——同志ヴィンシャーカよ、有爲なるものです。

〈問答7〉——滅は同類のものをもつてせうか。

——同志ヴィンシャーカよ、滅は同類のものをもちません。⁽⁷⁾

〈問答8〉——聖者よ、初禪はいくばくの支分を具へてゐるのですか。

——同志ヴィンシャーカよ、五つの支分を具へてをります。「すなはち、」尋 (vīṛka)、『伺 (vīcāra)、『喜 (pīṭi)、『樂 (sukha)、『心一境性 (cittasamāhāra)』を⁽⁸⁾。

〈問答9〉——聖者よ、三昧、三昧の原因、(9a)三昧力、三昧の修習などと申しますが、聖者よ、三昧とは何であり、三昧の原因、三昧力、三昧の修習とは何でせうか。

——同志ヴィンシャーカよ、善なる心一境性が三昧です。⁽⁹⁾ 四念處 (catvāri smṛtyupasthāna) が三昧の原因です。四正勤 (catvāri samyakhapāṇāna) が三昧力です。「これらの」法の上に仕へ、近侍し、住し、修し、努力することが三昧の修習と云はれるのです。

〈問答10〉——聖者よ、行 (saṃskāra)、『行などと申しますが、聖者よ、行とは何ですか。⁽¹⁰⁾

——同志ヴィンシャーカよ、身行、語行、意行の三者がそれです。

〈問答11〉——聖者よ、身行とは何であり、語行とは何であり、意行とは何ですか。

——同志ヴィンシャーカよ、入息 (āsvāsa)、『出息 (prāsvāsa)』が身行と⁽¹¹⁾呼ばれます。尋、伺が語行と呼ばれます。想 (saṃjñā)、『思 (cetanā)』が意行と呼ばれます。

〈問答12〉——聖者よ、入息、出息がなぜ身行と呼ばれるのですか。

シャマタデーヴァの傳へる「大業分別經」と「法施比丘尼經」

聖者よ、尋、伺がなぜ語行と呼ばれ、想、思がなぜ意行と呼ばれるのですか。

——同志ヴィンシャーカよ、入息、出息は身體的な法 (存在) であり、身體に依り、身體と結びつき、身體に依つて起ります。ゆゑに入息、出息は身行と呼ばれるのです。

尋、伺は「どうか、と云へば」、尋し、伺して (大雜把に考へたり、細かく吟味したりして) 人は語を語ります。ゆゑに尋、伺は語行と呼ばれるのです。⁽¹¹⁾

想、思は、心的な法であり、心に隨ひ、心に依り、心と結びつき、心に依つて起ります。ゆゑに想、思は意 (9c) 行と呼ばれるのです。

〈問答13〉——聖者よ、ある法が身體を離脱すると、「衆生は」心の働きのない材木のやうになつてしまひますが、その時に、身體を離脱してゆく、その法は何ですか。

——同志ヴィンシャーカよ、壽、體溫、識 (vijñāna) の三者がそれです。(以下詩頌)

壽、體溫、識といふこれら「三者」が身體を離脱するとき、「その身體は、」うちすてられて横たはる。心の働きのない材木のやうに。⁽¹²⁾

〈問答14〉——聖者よ、死し、死時を迎へた人と、滅盡定に入つた人とは、何らかの差異、區別、違ひがあるものでせうか。⁽¹³⁾

——同志ヴィンシャーカよ、死し、死時を迎へた人と、滅盡定に入つた人とは、多くの差異、區別、違ひがあります。

同志ヴィンシャーカよ、死し、死時を迎へた人「にとつて」、身行は滅し、語行、心行は消滅し、壽と體溫は離脱し、諸根は敗壞し (9a)、『

識は身體を去つてしまひます。「一方、」滅盡定に入つてゐる人「にとつて」は、身行が滅し、語行、心行が消滅しますが、壽と體溫は滅せず、諸根は敗壞せず、識は身體を去りはしません。⁽¹⁴⁾

同志ヴィンシャーカよ、「かういふわけで」死し、死時を迎へた人と、滅盡定に入つた人とは、差異、區別、違ひがあるわけです。

〈問答15〉——聖者よ、「比丘は」如何にして滅盡定に入るのでですか。

——同志ヴィンシャーカよ、比丘が滅盡定に入るときには、「我はかくの如くにして滅盡定に入らん」と意思せずとも、既にその心が淨化され、清淨となつてゐるので、それに應じて、「比丘自身、」そのやうな状態になるのです。⁽¹⁵⁾

〈問答16〉——聖者よ、「比丘は」如何にして滅盡定から(10a)醒めるのですか。

——同志ヴィンシャーカよ、比丘が滅盡定に住することより醒める時には、「我はかくの如くにして滅盡定より出でん」と意思せずとも、既にその心が淨化され、清淨となつてゐるので、それに應じて、「比丘自身、」そのやうな状態になるのです。⁽¹⁶⁾

〈問答17〉——聖者よ、滅盡定に入つた比丘「にとつて」、身行、語行、心行のうち、どの法が最初に消滅するのですか。

——同志ヴィンシャーカよ、滅盡定に入つた比丘「にとつて」、語行が最初に消滅し、次いで身、意行が「消滅するの」です。⁽¹⁷⁾

〈問答18〉——聖者よ、比丘が滅盡定から醒めるとき、身行、語行、意行のうち、どの法が最初に生ずるのですか。

——同志ヴィンシャーカよ、沙門が(10a)滅盡定から醒めるとき、

意行が最初に生じ、次いで身、語行が「生ずるの」です。⁽¹⁸⁾

〈問答19〉——聖者よ、比丘が滅盡定から醒めるとき、心は何に傾き、何に傾斜し、何に向ふのですか。

——同志ヴィンシャーカよ、滅盡定から醒めた比丘の心は、遠離に傾き、遠離に傾斜し、遠離に向ふのです。解脱に傾き、解脱に傾斜し、解脱に向ふのです。涅槃に傾き、涅槃に傾斜し、涅槃に向ふのです。⁽¹⁹⁾

〈問答20〉——聖者よ、滅盡定から醒めた比丘は、何に觸れるのですか。

——同志ヴィンシャーカよ、不動 (anēṇā) と、無所有 (akincanya) と、無相 (animitta) の三者にです。⁽²⁰⁾

〈問答21〉——聖者よ、滅盡定に入つた人は、如何なる法によつて修練を積むのですか。⁽²¹⁾

——同志ヴィンシャーカよ、その問ひは、最初になさるべきなのに、今なさいました。でも、説明いたしませう。滅盡定に入つた比丘は、二つの法によつて修練を積むのです。「すなはち、」止 (samatha) と觀 (vipassana) によつてです。

〈問答22〉——聖者よ、受 (vedanā) とは何ですか。

——同志ヴィンシャーカよ、「受には」三種があります。「すなはち、」樂、苦、不苦不樂「の三種」です。

〈問答23〉——聖者よ、樂受とは何であり、苦受とは何であり、不苦不樂受とは何ですか。

——同志ヴィンシャーカよ、樂受を享くべき觸 (sukhavedanīya sparśa) より生じた、身心の、樂、喜の經驗が樂受と呼ばれます。苦受を享く

べき觸より生じた、身心の、苦、不喜との接觸 (shor zin reg pa)、それが苦受と呼ばれます。不苦不樂の所觸 (ob) との接觸より生じた、身心の、不苦不樂、不喜不喜なる經驗、それが不苦不樂「受」と呼ばれます。

〈問答24〉——聖者よ、樂受に對しては何が〔心的傾向性として〕根づくのですか。苦受に對しては何が根づくのですか。不苦不樂受に對しては何が根づくのですか。

——同志ヴィンシャーカよ、樂受に對しては貪 (むさぼり) が根づきます。苦受に對しては瞋 (にくしみ、いかり) が根づきます。不苦不樂受に對しては癡 (無知) が根づきます。⁽²⁴⁾

〈問答25〉——聖者よ、すべての樂受に對して貪が根づくのでせうか。すべての苦受に對して瞋が根づくのでせうか。すべての不苦不樂受に對して癡が根づくのでせうか。

——同志ヴィンシャーカよ、すべての樂受に對して貪が根づくわけではありません。すべての苦受に對して瞋が根づくわけではありません。さうですべての不苦不樂受に對して癡が根づくわけではありません。さうではなくて、それに對しては貪が根づくかず、捨離されてあるやうな、そんな樂受があり、それに對しては瞋が根づくかず、捨離されてあるやうな、そんな苦受があり、「それに」對しては癡が根づくかず、捨離されてあるやうな、そんな不苦不樂受があるのです。

〈問答26〉——聖者よ、樂受に對して貪が根づくかず、捨離されてある、とはどういうことでせうか。⁽²⁵⁾

——同志ヴィンシャーカよ、(一)この世に於て聖弟子 (aryasāvaka) が、

シャマタデーヴァの傳へる「大業分別經」と「法施比丘尼經」

欲望の對象を離れ、惡、不善なる諸法を離れた人として、尋 (Tā) 伺を有してはあるが遠離より生じ、喜樂を具へた初禪を完成して時をすごします。(二)かれは、尋伺をしづめて、内面的に清澄となり、心を集中することによつて、尋伺なく、三昧から生じ、喜樂を有する第二禪を完成して時をすごします。(三)かれは、喜を離れることによつて、心平らかに、自覺し、覺醒し、樂を身體によつて享受し、聖者たちが「かれは心平らかに、自覺しつつ時をすごしてある」と述べるやうな、〔喜をはなれた〕第三禪を完成して時をすごします。このやうな場合、樂受に對して貪が根づくかず、捨離されてある、と云はれるのです。

〈問答27〉——聖者よ、苦受に對して瞋が根づくかず、捨離されてある、とはどういうことでせうか。

——同志ヴィンシャーカよ、(Tib) この世に於て聖弟子が、無上の解脱に對して望みを抱き、「いつの日か、我は、聖者たちが完成して日々を送る、その同じ境地 (bhāva) を完成して日々を送らん」と〔考へて〕、無上の解脱を望み、求めて、「きびしい修行と、内的葛藤のため」煩悶と、憂ひ〔を生じます〕。このやうな場合、苦受に對して瞋が根づくかず、捨離されてある、と云はれるのです。

〈問答28〉——聖者よ、不苦不樂受に對して癡が根づくかず、捨離されてある、とはどういうことでせうか。⁽²⁷⁾

——同志ヴィンシャーカよ、この世に於て聖弟子が、樂をも捨離し、苦をも捨離し、先に喜樂を滅することによつて、苦樂なく、心の平らかさと自覺ゆゑに清淨なる、第四禪を完成して時をすごします。このやうな場合、不苦不樂 (Iḍḍ) 受に對して癡が根づくかず、捨離されて

ある、と云はれるのです。

〈問答29〉——聖者よ、樂受は、どういふ場合に樂であり、どういふ場合に苦であり、どういふ場合に危難となるのですか。苦受は、どういふ場合に樂であり、どういふ場合に苦であり、どういふ場合に危難となるのですか。不苦不樂受は、どういふ場合に樂であり、どういふ場合に苦であり、どういふ場合に危難となるのですか。

——同志ヴィンシャーカよ、樂受は、生ずる時にも樂、持續する時にも樂、變易する時に苦であり、無常なるが〔ゆゑに〕危難となります⁽²⁹⁾。苦受は、生ずる時にも苦、持續する時にも苦、變易する時に樂であり、無常なるが〔ゆゑに〕危難となります。不苦不樂受は、知らぬ時に苦、知が生ずる時に樂であり、〔29〕無常なるが〔ゆゑに〕危難となります。

〈問答30〉——聖者よ、樂受に對應するものは何ですか。

- 苦受です。
- 苦受に對應するものは何ですか。
- 樂受です。
- 樂〔受〕と苦受に對應するものは何ですか。
- 不苦不樂受です。
- 不苦不樂受に對應するものは何ですか。
- 無明です。
- 無明に對應するものは何ですか。
- 明〔智慧〕です。
- 明に對應するものは何ですか。

——同志ヴィンシャーカよ、涅槃です。

——聖者よ、涅槃に對應するものは何ですか。

——同志ヴィンシャーカよ、行きすぎです。行きすぎて、〔あなたは、〕この〔質問の〕限度をわきまへてをられないやうです。世尊の御前に於て、人は、涅槃を至上のものとし、涅槃〔29〕を最後〔目的〕とし、苦の滅盡なる梵行を、よく行ずるべきなのです。

かくして、在家信者ヴィンシャーカは、法施尼のことばを喜び、喜悅して、法施尼の兩足を〔頂〕禮し、〔座より〕起つて、退去したのである。

在家信者ヴィンシャーカが退去して間もなく、法施尼は世尊の下に近づいた。近づいて世尊の兩足を頂禮し、一隅に坐した。一隅に坐して、法施尼は、在家信者ヴィンシャーカと共に語りあつた限りを、すべてに互つて詳しく世尊に申し述べた。世尊は、法施尼に次のやうに云はれた。

——法施よ、見事、見事。在家信者ヴィンシャーカが、私に、その同じ意義、その同じ語、その同じ音を具へた問ひを問ふたとしたら、私も、まさに、その同じ意義、その同じ語、音〔29〕でもつて、〔汝が〕教へたやうに説明したであらう。

このやうに〔世尊が〕云はれると、法施尼は、世尊のおことばを喜び、ありがたく思つた。

ここに於て攝〔頌〕に〔曰く〕、
有身見によつて三問がある。

〔有身〕見〔の〕二つの作用⁽³²⁾

五蘊と三〔蘊〕と道〔諦〕

減なる語は〔五蘊より數へて〕第十である。

初禪にいくばくの支分があるか

行蘊にいくばくあるか

受てよつて六問がある。

〔最後に〕六つの解説がある。

註

- (1) "ñon cig dan dri ba rig par byaho" (開明なる。問ひを考ぐませう) とあるがよく理解できない。前後とも類似した經句が *Uṇḍyikā* Th 112b⁵ ad *AKBh* 434¹⁹ じよん¹⁹ "driś sig dan thos nas rig par byaho" となく¹⁹じよん¹⁹。對應梵文は "piccha……śrutva [te] vedāyisyāmi." じよん¹⁹。 Cf. C. Tripāṭhi ed. *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasaṃyuktā*, 1962, p. 107.
- (2) 拙稿「シャマタデーヴァの俱舍論註——隨眠品——」『南都佛教』第四九號、〔6〕譯文(1)參照。
- (3) 註(2)に同じ。
- (4) 註(2)に同じ。最後の語は、原文に "grub pa" とあるが訂正して讀ぶ。
- (5) *Mahāvastuśālisthā* 4684 ff.
- (6) *AKBh* 55⁴.
- (7) *AKBh* 4⁷; *Yasomitra* 16³⁹; *kin sahhāga ārye nirōdhan. asabhāga āyusman Visakha*. また、櫻部建『俱舍論の研究』一四五頁、註(4)參照。ただし、佛譯脚註(1, 9n2)が、この部分の平行箇處として掲げゑ *MN I, 304¹⁹* は、むしろ第三〇問答にあたる。第七問答は、ハリーにほなご。
- (8) *AKBh* 61¹¹.

シャマタデーヴァの傳へる「大業分別經」と「法施比丘尼經」

- (9) *AKBh* 54²³; *saṃādhiś cittasāyikāgratā*.
- (10) *The Arthavinicayaśāstra* p. 7 f. *saṃskārāḥ katame. trayāḥ saṃskārāḥ. kāyasamskārāḥ vāksamskārāḥ manāsamskārāḥ. kāyasamskārāḥ katamaḥ. āśvāsah prasvāsah. kāyiko hy eśa dharmāḥ. kāyanisīritāḥ. kāyaparibaddhāḥ. kāyaṃ nisīritya varate. tasmād āśvāsah prasvāsah kāyasamskārā ity ucyate. vāksamskārāḥ katamaḥ. vitarāya vicārya vācam bhāṣate. nāvitarāya nāvicitāya. tasmād vitarāvicāro vāksamskārā ity ucyate. manāsamskārāḥ katamaḥ. rakṭasya yā cetanā. dvīśīasya yā cetanā. mūḍhasya yā cetanā. caitasiko hy eśa dharmāḥ. cittānisīritāḥ. cittaparibaddhāḥ. cittam nisīritya pravartate (Text : pravartante). tasmāc cetanā manāsamskārā ity ucyate. ime bhikṣavāḥ trayāḥ saṃskārā ucyante.*
- (11) *AKBh* 61⁵.
- (12) *AKBh* 73¹⁹; 243²².
- (13) "bsam paḥam rgyu tha dad paḥam / khyad par ḥgah zig yod dam /" じよん¹⁹。 "gyu tha dad pa" じよん¹⁹ "nānākarāṇa" "bsam pa" は "adhiprāya" じよん¹⁹。
- (14) 序論參照。
- (15) 『婆沙』一五三、(六二七、七八〇、八以下) ……聖者、諸苾芻等、念何當言入滅盡定。苾芻尼告毘舍佉言。諸苾芻等、入滅定時、終不念言、我今入滅定、或復當入。然由先時調練心故、心轉微細、隨順趣入。
- (16) 同右(七八〇、八以下) ……聖者、諸苾芻等、念何當言出滅盡定。苾芻尼告毘舍佉言。諸苾芻等、出滅定時、終不念言、我今出滅定、或復當出。然彼身命六處爲緣、及本要期、出滅盡定。或由飢渴便利所惱、在定雖不爲損、出則作患故、彼法爾出於滅定。
- (17) 同右(c三三以下)。
- (18) 同右(七八一、四以下)。
- (19) 同右(a十二以下) ……聖者、諸苾芻等、出滅定時、其心何所隨順、何所轉近、何所垂入。苾芻尼言。諸苾芻等、出滅定時、其心隨順離、轉近離。

垂入離。 Cf. *AKBh* 376²²; *Lalitavistara* 186¹⁶; *Vivekanimno vive-*
kapravano vivekapragbhārah.

- (20) 『婆沙』一五三(七八一七七以下)：聖者、諸苾芻等、出滅定時、爲觸
幾觸。苾芻尼告毘舍佉言。觸三種觸。一不動觸。二無所有觸。三無相觸。
山口益『世親の成業論』一七五頁。

- (21) “chos mañ po du zig byed par ñgyur” ヲ²²が “chos du zig gis
mañ po byed par ñgyur” と理解²³。

- (22) 櫻部建『俱舍論の研究』三六頁。

- (23) 原意を採る。

- (24) *AKBh* 39¹⁹.

- (25) *Mahāvīyūtpatti* 1478—1480.

- (26) “gañ gi tshē hphags pañi skyē mched ne bar bsgrubs nas gnas…”
ヲ²⁴。 “yadā-āryāyātanan upasampadya viharati…” と讀んだらあ
らう。 ヲ²⁵ “yad āryā āyatanam…” と理解してまへ。

- (27) *Mahāvīyūtpatti* 1481.

- (28) “sna ma bñin du (pūrvavat)” とあるが、前註に示す資料にしたがふ。

- (29) 原文「無常なる時、危難となる」。

- (30) *AKBh* 329⁵ ff.

- (31) rab tu ñbyed pa = pra(ñ)bhāga (?). Pali : pañbhāga.

- (32) ? Ita ba gnīs kyī bya ba dan.

- (33) 問答26—28をひく²⁶を²⁷と考へるの²⁸を²⁹。

- (34) rab tu nman dbye. あるひは「對應するもの (rab tu ñbyed pa)」か。

- (補註) 雜阿含卷二十一、第五六八經參照。

編集後記

○本年度は法然上人御生誕八百五十年の年にあたり、第二十八号は前号に引き続いて「法然上人特集」として刊行することとなった。

○本誌七篇の論文の中、「法然上人特集」として執筆を願ったものは、教学院研究所長・大正大大学教授竹中信常氏の「法然上人の信仰体験」、研究所東部主任・大正大学教授の戸松啓真氏「法然上人の比叡登山の年時とその時受けた戒」、佛教学大学教授藤堂恭俊氏「法然上人における善導教学の受容とその展開——とくに『観経疏』文義分を中心として——」、佛教学大学教授伊藤唯真氏「源智と法然教団」以上の四篇である。

○他の三篇のうち、深貝慈孝氏「中国における聖道家の浄土教理解と『安楽集』の関係」は、教学院研究助成の報告論文である。また高橋弘次氏、本庄良文氏の両論文は、編集委員会より執筆を依頼したものであり、特に高橋氏の「光明に関する考察——法然上人を中心として——」は本号の「法然上人特集」に直接結びつくものである。

○御執筆いただいた諸先生に厚く御礼申し上げますとともに、これらの諸研究が浄土教学に寄与するところ大であることを信ずる次第である。

○「仏教文化研究」の編集は、新たに編集委員制を敷いてから本号で第三回目をむかえる。次号は「聖光上人特集」を中心に編集する予定である。今後も長期的展望に立ち、浄土教学の水準を示す教学研究誌としての役割をはたすべく努力していく所存である。教学院会員御一同の協力を切に期待する。
(R・O)

編集委員

戸松啓真

石上善応

坪井俊映

高橋弘次

佛教文化研究 法然上人特集

第 28 号

昭和58年3月1日 印刷

昭和58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

(BUKKYÔ BUNKA KENKYŪ)

No. 28. March 1983

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 28

CONTENTS

The Religious Experience of St. Honen.	Shinjo Takenaka	1
On the year Hōnen went up to Mt. Hié, the Buddhist precepts he recieved.	Keishin Tomatsu	21
Hōnen's acceptance and development of SHAN-TAO doctrinein "Kuan-wu-liang-shou-fo-ching-su" hsüan-i-fên	Kyōshun Tōdō	29
The Life of St. Genchi and Jodo Mission founded by St. Honen.	Yuishin Itō	45
The Chinese Master's Pure Land Buddhism and the An-lo-chi (安樂集)	Jiko Fukagai	59
On the Light of the Pure Land Buddhism.	Koji Takahashi	73
The Mahākarmavibhāgasūtra and the Bhikṣuṇīdharmadinnāsūtra cited in the Abhidharmakośopāyikā by Śamathadeva.	Yoshifumi Honjo	95