

佛教文化研究

第 24 號

淨土宗教學院研究所

1 9 7 8

佛教文化研究 第二十四号

目次

菩提心の浄土教的発達……………	山本啓量一
源信の往生思想……………	福原隆善七
聖光房弁長上人における善導教学の受容と展開……………	藤堂恭俊三
——とくに『末代念仏授手印』をめぐって——	
肥前国塩田本応寺記録……………	野田秀雄四
宗門子弟養成に対する意識調査及び研究……………	代表者土屋光道五

編集後記

菩提心の浄土教的発達

山 本 啓 量

一、菩提心における原始仏教と浄土教との関連的考察

菩提心 *bodhi-citta* の菩提は、凡夫衆生が真実真理を求めて解脱涅槃に趣向する義である。従って *bodhi* は、覚・智・知とも道とも訳されている。覚智は認識論的であり道は実践論的である。之は菩提は知行合一の義を有するからである。そうして無上菩提と言うことは、菩提を成じて解脱涅槃に至ることである。原始仏教は解脱に至る契機 *nukka* として、空・無相・無願の三三昧による三解脱門を挙げ、知らしめるや至らしめるの義に即して人施設・入処施設・法施設の三施設を挙げている。無量寿経は阿弥陀仏の本願を説くが、原始仏教の無願 *appanahita* は衆生の作為を滅することである。観無量寿経において浄土の依正二報を観想することは、原始仏教の無相三昧や無相解脱門に相応する。浄土の観想は凡夫衆生の取相を滅除するからである。また原始仏教の法施設は三十七道品に四禪を配しているが、上二界における四禪四処に於て不彼作性 *atammayata* は我執の滅除によって

解脱に至ることである。之は浄土教の乗仏本願に相応し、中阿含不思議に於て、法自然 *dharmata* を法の儘に然らしめ、として浄土教の原流を示している。

浄土教における厭離穢土・欣求浄土の本となる輪廻転生の憂悲惱苦の根本は、原始仏教の無明と愛と識と触を本とする四種の縁起によって表示せられる。無明を本とする縁起は、「無明は漏によって有り、漏は無明によって有り。」とせられ、愛を本とする縁起は、「愛は取によって有り、取は愛によって有り。」とせられ、識を本とする縁起は、「識によって名色有り、名色によって識有り。」であり、世尊は縁起を観察して識より以上に溯ることを得なかつたとせられている。之等は何れも循環構造を示すものであり、原始仏教の有 \downarrow 生の輪廻観は無明 \downarrow 漏・愛 \downarrow 取・識 \downarrow 名色の循環を根拠とするものであり、識 \downarrow 名色を以て触であるとせられるから、之等の三種の縁起観は触を本とすると言ふべきである。又触を本とする縁起は五種類に亘って説かれている。そうして解脱の根拠は触の正観に置かれ、縁起甚深に応じ、「触の法は知り難し。」¹⁾とされている。原始仏教以降の仏教の教説

は、すべて意識するとせざるとに係わらず触の正観に重点を置いてい
る事は当然の事と言わねばならぬ。

1、原始仏教の空無相無願と

三種施設

原始仏教は触の縁起観を重視し、長阿含經網経において六派哲学や
六十二見説を批判するとき、彼等も亦触を本としていると言ひ、無明
の義は六入処の義を知らざる事であるとしている。触の正観は、根と
境の一切は無常である、無常なるものは苦なり、苦なるものは空なり、
空なるものは無我なりと観ることであるとしている。触の構成事実を
現わす根境識の三事における如実知見や解脱の為に、原始仏教が設定
したものに、空無相無願の三三昧と三解脱門があり、解脱涅槃に至る
為に施設せられたものに人施設 *puggala-paññati* 入処施設 *ayatana-*
p. 法施設 *dhamma-p.* の三施設がある。根境識の三事における各々を
主体と対象と方法の三事実に相当せしめる時、三三昧や三解脱門も三
種施設もまた主体と対象と方法とに相応して、解脱涅槃への機能が発
揮せられる事となっている。

三三昧は有漏と無漏とを具備し、無漏の三解脱門への前提を為すの
である。清浄なる如実知見が実現せられる為には、主体の態度に於て
我我所が空ぜられねばならぬ。「我なるものは我所なるものである。」
とせられている。我は実体としての我であり、我所は我を客観化した
ものであり、また我の所有である。根 *indriya* における我我所が空
ぜられる所に、如実正観が行われるとするのであり、之が空 *suññata*
の義である。境 *visaya* は対象であり、煩惱は取相によって生ずるの

である。対象は相 *nimitta* を以て表現せられる。対象確認の存在相の
認識は六内外入処によって生ずる。六入処によって生ずる存在相の認
識は、取相による想を生ずるに由来とせられる。煩惱生起の取相は
縁起の正観に基づく取の滅による。対境に関わる縁起の正観を無相
animitta と称したのである。根境識における識 *viññāṇa* は分別知の
事であり、此の識が正しく行われる為には、この認識の為作性が清浄
でなければならぬ。願 *paññita* は阿含經では作または為を以て代
言せられる。自我の我見により為作性を滅し、正観の行われることを
無願 *appaññita* と言うのである。

人施設・入処施設・法施設の三施設は、空無相無願の三三昧や三解
脱門と同じく根境識の表現する主体と対象と方法とに相応して施設せ
られたのである。施設は *paññati* の訳である。*paññati* は知らしめ
る *making known* の義であるが大乗では仮と訳されている。*paññati*
の義を広義に理解すると、概念設定の義を有すると共に、一切の無常
苦空無我を如実に知って解脱涅槃に至らしめる、義となるのである。

仮は直接には知の義は無ないのである。仮には上る、至るの義がある
が、上や至を他動詞に用いる時は、上らしめる、至らしめる、と成るの
である。すなわち仮は上や至を通じて得・成・極の義となり、解脱を
得る、涅槃を成ずる、修習を極めるとなるのである。知らしめる
paññati を阿含經では施設と訳し、概念設定の義に用いるのみなら
ず、更にその義を進めて人施設・入処施設・法施設として用いる時は、
知らしめるの義として用いられているのである。

大乘仏教で空仮中の三諦が説かれるが、空は存在論的であり、仮は

認識論、中は実践論を表明する。原始仏教が空・無相・無願の三三昧や三解脱門を主張し、入処施設・法施設を説く時も同様に、それぞれ存在と認識と実践とに亘って真理を顯わさんとしたのである。空仮中の三諦が円融すると同様に、空・無相・無願三三昧や三解脱門も人・入処・法の三施設も共に同様に相互に関連し合って、衆生をして解脱や涅槃に至らしめるものである。

原始仏教の三施設は知らしめる、*paññatti* の立場に立って、空無相無願の三三昧と三解脱門の教義を推進せしめている。入施設 *puggala-paññatti* は随信行・随法行・信解・見至・身証・慧解脱・俱解脱の七聖施設である。信を初頭に置いて解脱に至る人間存在の昇進過程を設定している。入処施設 *āyatana-p.* は六内外入処の施設であり、主体と対象の合一における認識が、根境の我我所を空する事による正思惟正観察によって進動昇進する事を意味する。法施設は三十七道品に四禪を配置した実践論上の施設である。浄土教の菩提心は此の法施設と直接的に重厚な関連を示すのである。

2、原始仏教の施設と浄土教の乗仏本願

原始仏教において、「縁起を見るものは法を見る。」と言われているが、入処施設に依って縁起を見るとすれば、法を見る事は三十七道品の実践に於てせられると言う立場から、三十七道品に四禪を配して法施設としたのである。四禪は色界における禪定であり、無色界と共
に欲界に対して上二界と称せられ、第四禪は上二界において認識における最高に立つからである。

原始仏教における存在の意義は五蘊六入処において説かれるが、十四無記において最も端的に見ることが出来る。世尊は十四無記において法に合わず義に合わずとして、存在を斥け縁起の正観によって眞実存在を表わさんとしたからである。十四無記は世間と身命と如来に關して考察されている。「世間 *loka* は常住 *nica* であるか又は無常 *anicca* であるか、世間は有辺 *santaka* であるか又は無辺 *asantaka* であるか、靈魂 *jīva* と身体 *saṅgaha* とは同一の存在であるか又は別の存在であるか、如来 *tathāgata* は死後存在するか又は存在しないか。」等の問題について無記 *avyākata* を以て答えたとせられている。世間の常・無常・常無常・非常非無常の時間的一切の存在相と、有辺・無辺・辺無辺・非辺非無辺の空間的一切の存在相と、命即是身・命異身異の靈魂と身体との存在關係と、如々の来現の個体死後の有・無・有無・非有非無の存在相について、仏陀は答えなかつたと言うのである。世間の存在については、雜阿含やサンユッタに於て、五蘊や六入における無常・苦・變易の法なるを、「世間における世間の法」と称し、世間の無常・苦・變易の法を如実に見ることを「我れ世間と諍わず、世間我れと諍う⁽²⁾。」とあり。この觀察は大乘の世間肯定の義に通ずるのである。

原始仏教の存在事實はまた欲色無色の三界によって表現せられる。欲界 *kāma-dhātu* は貪欲・瞋恚・愚癡の三毒の根本煩惱による世界である。貪瞋癡の三毒は苦・樂・不苦不樂の三触に相応する喜憂捨の三触に基づいて生起するとせられ、「触に縁つて受有り、受に縁つて愛有り。」とせられ、渴愛 *tanhā* が人間存在における根本となるのである。

色無色の上二界には触の正観の昇進が示され、苦楽不苦不楽・喜憂捨の六触の滅尽が次第して昇進せられている。触は事実上は無量触であり、要約して六触とし、之を若干触と言われる。

色界初禪は貪瞋癡の欲惡不善の法を離れて離生喜樂あり、第二禪は禪により憂苦を離れて定生喜樂あり、第三禪は捨念樂住と称せられ、第四禪に於て捨念清淨 *upekkhā-sati-parisuddhi* と言われ、第四禪における捨は清淨の触による一性の捨と称せられる。為作性の捨 *paha-*
na が清淨ならば無関心の捨 *upekkhā* と成り、樂住の捨を超えるものである。第四禪の捨は清淨の捨 *upekkhā* であるが、此の捨を超えるとして超え切れず、捨を超える事が出来なければ、第四禪の一性の捨は無限性を追求し、その無限性の追求の態度や状況によって無色界の四処に移行する。第四禪の一性の捨は四無色処の各々において一性の触に依るのである。原始仏教はこの一性の捨をも離れる事を主張して「不彼作性 *atammaya* に依り、不彼作性に由りてかの捨の一性にして一に依るもの、其を超越せよ。」⁽³⁾とあり。この不彼作性は原始仏教における解脱涅槃の契機に立つのである。之は語源的には、其の *tad* 為作 *mayā* 無き事を言うのである。之は浄土教における仏の本願に乗じて、打ち任せて自の為作の空ぜられる事を意味する。原始仏教の触の正観は、不彼作性により一性の捨 *upekkhā ekattā* さえも超越 *samāṅgikamatha* する事である。

主体における不彼作性に対して、対象よりの作用が無くてはならない。之が浄土教における仏の本願に外ならない。原始仏教においてこの本願に相当するものは、知らしめる、*paññati* の表現よりすれば、

至らしめるに相当するものが無ければならない。釈尊はその成道に當って縁起の法を覚ったのであるが、釈尊は之を「如来世に出づるも出でざるも法として定まれり。」と称し、知らしめるものは法であるとせられている。中阿含不思議では *dhammata* を訳して法自然とせられている。然も法自然の訳は不思議に限られ、法の儘に然らしめるの義とせられている。知らしめると至らしめると然らしめるとは、同一線上にあり、原始仏教の法施設は法自然の義と同一する所に施設の義が存するのである。

法自然の詳細は中阿含の何義経と不思議の両経にわたって説かれている。その要領は次の通りであるが、初めに何義経において、

持戒は不悔 *avippatisāra* ならしむるの義なり。不悔は欲悦 *paññija* ならしむるの義なり。欲悦は喜 *piṭi* ばしむるの義なり。喜は止 *passadhi* ならしむるの義なり。止は樂 *sukka* ましむるの義なり。樂は定 *saṁadhi* ならしむるの義なり。定は如実を見、如実を知 *yathābhūtañāṇadassana* らしむるの義なり。若し定有ればすなわち如実を見、如実を知るを得。如実を見、如実を知るは厭 *niḥbidā* わしむるの義なり。若し如実を見、如実を知る有ればすなわち厭を得。厭は無欲 *virāga* ならしむるの義なり。若し厭有ればすなわち無欲を得。無欲は解脱 *vimutti* せしむるの義なり。若し無欲有ればすなわち一切の姪怒癡を解脱することを得。⁽⁴⁾ (大意)

とあり。之を不思議では、法自然にして持戒乃至無欲有れば、一切の姪怒癡を解脱するを得るとしている。何義経が無欲は解脱せしむるの義なりとする所を、不思議は「無欲あれば我をして解脱せしむと思ふ

べからず。」とあり、無欲は自身の態度である。不思議は統いて「法自然にして無欲あれば則ち一切の姪怒癡を解脱するを得。」とあり。何義經の「我をして解脱せしむ。」は不思議では法自然に置きかえられている。法自然にして無欲である無欲の主体は法の中に撰せられ、この無欲は不作性の義に外ならない。不思議は持戒より解脱までの法自然を尊重し、法自然に基づく法次法向を説き、「是を法相益し法相因ると為す。是の如く此の戒趣きて第一に至り、謂く此の岸を度り彼の岸に至るを得。」⁽⁵⁾としているのである。

二、無量寿經の菩提心について

菩提心 *bodhi-cita* の菩提は、凡夫衆生が眞実眞理を求めて無煩解脱に趣向する義である。従つて覺・智・知とも道とも訳されている。無上菩提と言う事は菩提を成じて涅槃に至ることである。原始仏教は解脱に至る契機 *nulka* として、空・無相・無願の三三昧による三解脱門を挙げ、知らしめる、や至らしめるの義に即して人施設・入処施設・法施設を挙げている。無量寿經は三解脱門の無願と法施設の義に沿つて浄土教の菩提心を展開している。

無量寿經は法蔵菩薩の四十八願と、その願が成就して建立せられた阿彌陀仏の極樂浄土と、法蔵菩薩の誓願の対象である凡夫衆生の往生について説かれている。法蔵菩薩の願が主体であるとき、浄土の建立が対象となり、凡夫衆生の願が主体であるとき、往生浄土が対象となる。主体と対象とをつなぐものが名号の大慈悲であり称名念仏である。五濁惡世を厭離する凡夫の所願が、弥陀の大慈悲による浄土に往生す

る事となるのである。

いま無量寿經の四十八願の構成を三群に分別して、浄土教の菩提心に關して考察せんとする。第一群は法蔵菩薩の誓願が成就せられ、煩惱が滅せられた浄土往生の概観を示すものである。第一願より第十六願までが之に属する。第二群は浄土往生の生因を示すものであり、弥陀の誓願に基づく往生浄土の信の根拠を明らかにし、発願廻向して浄土往生を遂げることを説くものであり、第十七願より第三十二願に至るまでがこれに属する。第三群は十方世界の衆生や他方国土の諸菩薩までが仏の名号を聞いて浄土に往生を遂げ得ることを説くものであり、第三十三願より第四十八願に至るまでが之に属する。

1、第一群の誓願の概要

第一群に属する十六願は三世の煩惱が消滅せられた浄土の概観を現わし、法蔵菩薩の誓願の基本的内容が示され、その誓願の対象は何れも囹中の人天である。

第一無三惡趣の願は、貪瞋癡の三毒の根本煩惱によつて身口意三業の不善を行じ、地獄・餓鬼・畜生の三惡趣に墮する衆生が、惡趣を離れて浄土に往生することを願するものであり、第二の不更惡趣の願は、凡夫衆生が発願して往生したならば再び惡趣に帰らず浄土より再び退転せざることを願するものである。第一願と第二願とは浄土往生と不退転を順逆両面より説いて、四十八願の初頭に置いて、法蔵菩薩の誓願の内容を示すと共に、浄土の概観を現わしているのである。

第三悉皆金色の願は、三毒滅尽して成仏することを願じ、第四無有好醜の願は一切平等の浄土に往生することを願するのである。

第五乃至第十の宿命・天眼・天耳・他心・神境の各智通と速得漏尽の六願は六神通を得る事の願である。

第十一住正定聚の願は、往生の必定を述べて光明無量と寿命無量の弥陀に摂せられる過程を示しているものである。

第十二光明無量の願と第十三寿命無量の願は、仏身の光明と寿命とは無量なりとし、仏身を成じて如来の光明により、三毒の煩惱を滅尽し、寿命無量の永遠の生命に参加することを示している。

第十四声聞無数の願は、無数の声聞が、すべて浄土に往生し光寿無量を得る事を示し、第十五眷属無量の願は、浄土に往生する者が如来の寿命無量に應ずる事を示し、此等の声聞無数と眷属長寿の願は、先の第十二光明無量の願と第十三寿命無量の願が仏身成就の因を示すに對しこの二願は仏身の成就の果を示している。第十六無諸不善の願は、三毒の煩惱と悪不善の無き事により、自利利他の善行の円満する事を示し、第一無三悪趣の願と前後相呼応して、第一乃至第十六の第一群の諸願を統一し、更に四十八願による浄土完成が、前提的に誓願せられている。

第一群の諸願は、法蔵菩薩が光寿無量の弥陀の成覚を遂げて願成就における浄土の梗概が示され、三毒の煩惱の悪不善の法の消滅による浄土の建立が誓願せられている。三毒の根本煩惱の滅尽は、原始仏教によれば触の如実知見に帰せられ、此の触の滅尽の為の正観が増上菩提の基体をなしているのである。

2、第二群の誓願の概要

第二群は浄土往生の生因を信心に置き、信に基づく煩惱の滅尽によ

って浄土の莊嚴せられる事を表現し、願の対象は十方の衆生、国中の天人・他方仏土の諸菩薩・国中の菩薩等の種々多様にわたっている。第十七諸仏称揚の願は、十方世界の無量無数の諸仏が、弥陀の浄土を称揚し、第二群の全十六願の初頭に於て他の十五願の内容を称讃している。第十八願は四十八願の中の願王であり、法然上人は選択本願念仏集において、

弥陀如来余行を以て本願となし給わず、唯、念仏を以て往生の本願となしたまう。

とあり。本願の念仏は弥陀の選択によるものであり、従って往生の要因である。第十八以降の念仏往生・来迎引接・係念定生の三願は、十方の衆生が弥陀の浄土に往生せんことを願い、欲生我国の衆生の態度を規定している。すなわち第十九願は「至心に発願し命終の時に臨んで聖衆現前に来迎する」ことを願じ、第二十願は仏の名号のいわれを聞いて、「至心に廻向して往生の果遂を得る」ことを誓願している。

この三種の願は、第十八の至心信楽欲生我国の信楽を中心とするものであり、第十九第二十の発願と廻向と共に浄土教の菩提心を代表するものである。

第十八・第十九・第二十の願における「至心信楽欲生我国」「至心発願欲生我国」「至心廻向欲生我国」は何れも増上菩提における主体の態度を至心に置き、欲生我国を対象とし、信楽と発願と廻向とは知らしめると至らしめるの菩提心の義を現わすものである。信は安忍を意味し信楽は安忍欲喜の義である。発願は仏の本願に乗ずることを期するのであり、聖衆現前の来迎によって主体と対象とが合一せられる

のである。廻向は往相廻向によって還相廻向の成ずる事を予期するのであり、往生の果遂によって主体と対象との合一が示されている。浄土教の菩提心は此の信樂と発願と廻向とによって、代表せられるのである。

第二十一より第三十二までの十二願は、始めの七願と後の五願の二群に分別せられる。前の三十二相・必至補処・供養諸仏・供具如意・説一切智・那羅延身・所須嚴淨の七願は、願の対象が国中の人天であり国中の菩薩であり、仏との間に之等の願を媒介として、主体と対象の合一が示され、その基体に往生の生因としての第十八願と深い関係を持つのである。また次に後の見道場樹・得升才智・智弁無窮・国土清淨・国土嚴飾の五願は、国中の菩薩を対象とし、見道場樹の願に於て阿弥陀仏の道場樹を知見し、無生法忍を得て、第二十九弁才智と第三十才智無窮の菩薩の説法行を完成し、第三十一国土清淨と第三十二国土嚴飾の二願に於て菩薩の淨土行を完成する。

無量寿經の上卷に於て、莊嚴淨土を説く中で、道場樹の義を明らかにし、

微風徐かに動き諸の枝葉を吹くに、無量の妙法の音声を演説す、其の声流布して諸仏の国に徧く、その声を聞く者は無生法忍を得て不退転に住す。

眼耳鼻舌身意に色声香味触法を以て縁するに一切みな甚深法忍を得て不退転に住す。仏道を乘ずるに至るまで六根清徹にして諸の惱患無し。(取意)

とあり。六内外入処における得忍を述べ、原始仏教の入処施設を展開

している。道場樹の妙意を聞くとき、深法忍を聞いて不退転に住するとせられるが、聞法は得忍の前提であり、菩提心の基本をなすものである。第二十八見道場樹の願は得無生法忍を説くものであり、華嚴經十地品の遠行地に相当する。第二十九得升才智の願と第三十智弁無窮の願は善慧地の説法行に相当し、第三十一国土清淨の願と第三十二国土嚴飾の願は不動地の仏国土を浄める淨土行が成就せられた事を意味すると言ふ事が出来る。国土清淨の願は自の国土を清淨ならしめる事により、他を照見する自他清淨の成就を意味する。国土嚴飾の願は地上より虚空に至る迄、国中の万物一切が薰香を以て嚴飾し、菩薩の仏行に資するのである。

第二群は総じて淨土往生を勧めると共に、淨土往生の正因を説き、之に伴う依正二報を展開し、淨土教的菩提心の根本を明示し、弥陀の本願の始終を明らかにしたのである。

3、第三群の誓願の概要

第三群は第三十三乃至第四十八までの十六願であり、第二群における淨土往生の正因と見道場樹の二つの契機により、菩提心論的考察を行う事が出来る。第十八願に説く本願の念仏は、三心具足して称名念仏する者が、往生淨土を遂げる事を説くものであり、その誓願の対象は第十九第二十の両願と共に十方衆生とせられている。逆説して十方衆生を往生の主体とすれば、此の三願は共に往生の対象を明らかにせんとする。第二十八見道場樹の願は、その対象を国中の菩薩乃至小功德の者とせられている。小功德の者とは称名念仏して往生を求願する凡夫でなくてはならない。従って道場樹に無量の光色あり、その妙法を

聞く事により、深法忍を得て不退転に至る事を示すのであるが、「國中の菩薩乃至小功德の者」はすべて第十八願の三心具足して称名念仏する者の義である。此処における三心具足の称名念仏は、阿弥陀仏と凡夫衆生との間に立って、「覚せしめる」の作用が、主体と対象の合一によって成立する事を示している。

第三群は三種に分別せられる。第三十三触光柔軟の願を中心として、願の対象を十方無量の不可思議諸仏世界の衆生と女人と菩薩と諸天人民に置く第三十三願乃至第三十九願の願聚と、第四十見諸仏国土の願を中心とし願の対象を他方国土の諸仏菩薩におく第四十乃至第四十五願の願聚と、第四十六随意問法の願を中心とし、願の対象を他方国土の諸菩薩衆におく第四十六乃至第四十八願の願聚である。そうしてこれ等の三聚の諸願は、すべて聞我名字を動機とする事を特徴としている。

第一聚初頭の触光柔軟の願は、仏の光明に触れて三毒煩惱を滅する事であり、第一群第一願の無三惡趣と呼応し、更に第十八念仏往生の願において仏願に乗じて往生する事と呼応し、この煩惱の滅除を基体として、第三十八衣服隨念、第三十九受樂無樂の諸功德を現わす諸願を成就し、後に続く問法と不退転と得三法忍の諸願に連っているのである。

第二聚の第四十見諸仏土の願は、随意に十方無量の嚴淨の仏土を見んとするならば、「七宝林の中で照見し、明鏡の如くに仏土を見る」事を中心とし、淨土の依報を見ることは見仏の前提であり、かかる見仏は問法と共に得忍に至るのである。

第四十一諸根具足の願は、六根清淨による正觀を本とし、第四十二乃至第四十四の住定見仏・生尊貴家・具足徳本の諸願は仏道修行の功德を言っており、第四十五住定見仏の願は三昧に住して見仏するものである。

第三の願聚は第四十六・四十七・四十八の隨念問法・得不退転・得三法忍の諸願である。随意問法の願は國中の菩薩が随意に問法する願であり、問法は得忍に連るのであり、第四十五の見仏と共に、見仏聞法して無生法忍を得ることを現わし、問法を基体として第四十七の不退転の願となり、更に第四十八の得三法忍の願が成就するのである。

第三群の諸願がいずれも聞我名字を基体に置き、初頭の第三十三触光柔軟、第三十四聞名得忍、第三十五女人往生の願は、その対象が十方無量の不可思議の諸仏世界の衆生の類と女人である。触光柔軟の義は光触を蒙って三毒消滅するを言い、聞名得忍は聞我名字の中に三心を具することを言い、女人往生の願に「聞我名字、歡喜信樂して菩提心を発す。」とあり、歡喜・信樂・發菩提心はそれぞれ喜忍・信忍・悟忍を意味する。第三十七天人致敬の願は、対象を諸人民に置き名号を聞いて、「歡喜信樂して菩提行を修するもので、この二願は歡喜信樂して、一は發菩提心と言ひ他は修菩薩行としている。菩提は覺道であり菩薩は覺道を體現するからである。

問法と見仏は得無生法忍の前提であるのみならず、得忍の契機である。聞く事と見る事は信ずる事の条件であり、名号は大慈である。仏の名号を聞いて仏の大慈悲を信ずれば、すべて信忍を得て無生法忍を得るに至る。此処に於て第十八願の信心は、四十八願の根柢となりそ

の基体となるものであり、従って浄土教的菩提心の根基をなすものである。

三、観無量寿経の菩提心

観無量寿経における菩提心は、定散二善において展開せられている。そうして此の菩提心の問題の中心となるものは、韋提希が世尊に向って致請した所の「教我思惟、教我正受」にあると云うべきである。菩提の成就是正思惟を前提として、観想による正受に至って完成するからである。善導は此の事に着眼し観経の疏において、「思惟とは観の前方便、彼の国の依正二報総別の想を思想する。」とあり、また「想心都て息み、縁慮亡じて三昧と相応す。」と言っている。観経の定善は此の様に韋提希の致請によって説かれたものであるが、定善は菩提の本然の定態が明らかにせられている。散善は世尊の自説であるが、散乱の機縁の凡夫衆生の為の説法であり、至誠心・深心・廻向発願心の三心が、凡夫衆生をして浄土に至らしめる浄土往生の菩提心の中心となしている。

1、定善における菩提心

イ、定善の菩提心の三種

定善の十三観は、韋提希の教我思惟・教我正受の致請に対する世尊の応答である。之等の十三観は浄土の観想の素地を作るものと、浄土の依正二報を観することと、合せて三群に分別することが出来る。そうして更に第九真身観の後に続く観音・勢至の両観と普観・雜想観との四観は、散善の九品三輩の往生観の根拠を為すものである。

初めの日想と水想の両観は、浄土の依正二報を観ずる為の準備状態をなすものであり、第三宝地観では、三昧を得れば彼の国の地を見ること、了了分明なりとせられている。日想観は混乱状態にある韋提希の心を寂靜ならしめ、水想観において聞法し、宝地観において浄土の宝地を観るのである。

第二群は第四第五第六の宝樹・宝池・宝樓の三観である。宝地観を基体として浄土の依報を観ずるものであり、宝池観において聞法し、宝樓観において、

樂器衆音の中に念仏念法念比丘僧を説く。粗極樂世界の宝樹宝池を観る。

是を総観の想と為す。

とあり。宝地・宝樹・宝樓の四観は、次第して浄土の依報の正観の過程を表示するものである。

第三群は正報の觀察の極致を仏身観に置き、華座観を初頭において仏身観の根拠と為し、像想観において、

此の想の成る時、行者まさに水流、光明及び諸の宝樹、鳧鴈、鴛鴦の皆妙法を説くを聞くべし。定より出づるも定に入るも恒に妙法を聞かん。

とあり。聞法を前提に置いて真身観を成ずるのである。

日想と宝樹と華座とは、それぞれ三群の初頭に有り、日想は韋提希及び衆生をして日没を通じて西方浄土に向わしめ、宝樹の想は、根・幹・枝・葉・華・果実の各々が宝色を有し、大光明を放って浄土を映現するとして浄土の莊嚴想をひらき、華座観では「此の如き妙華

は、是れもと法蔵菩薩の願力の所成なり。」として、弥陀如来の前提を法蔵菩薩として、華座觀を仏身觀の前提としている。

定善諸觀を三群に分別して、日想と宝樹と華座を三群の各々の前提とし、水想と宝樹と像想におけるそれぞれの間法を通して、宝地と宝楼と仏身との完成に至るのである。

定善十三觀の中で、「作是觀者名為正觀、若他觀者名為邪觀」とするものは、宝地・宝楼・華座・仏身の四觀である。宝地觀は浄土の依正二報の觀想の基体を為し、宝楼觀は依報の觀想の成就であり、華座と仏身とは、法蔵菩薩の誓願を重視し、正報觀の成就を示し末世の衆生の帰趣の根拠としたのである。

善導はその觀經疏において、同様に之等を重要視しているが、依報の宝楼觀を省いて宝地と仏身觀に重点を置いている。「宝地・宝華・金像は最要なり。人に教えんとせば此の法を教えよ。」とあり。宝地觀は觀經に「汝仏語を持して未來世の一切大衆の苦を脱せんと欲する者にこの觀を説け。」とあり、華座觀では韋提希がその初頭に見仏し、「未來の衆生当に云何無量寿仏及び二菩薩を見たてまつるべきや。」と致請したに対する応答であり、金像觀は報身觀の完成であるから、善導は之を尊重して、此の法を教えよと言ったのである。

四、仏身觀の菩提心論的展開

第十觀音と第十一勢至の兩觀は第九仏身觀の展開である。華嚴經が菩薩十地を説いて、第七遠行地において無生法忍を得るとし、「此の力を以ての故に第八地より第十地に至るまで無功用の行を皆悉く成就す。」とあり。華嚴探玄記によれば、不動地所成の行について、

所成の行とは亦三種あり。十の中の大願行と当地に成就する無生法忍行と相・土の自在行となり。莊嚴論に「第八住は仏土を淨むと雖も而も起作無し、無功用の故なり。」⁽⁷⁾と言えり。

とあり。また善慧地の所成の行について、

一には十度の中に於て力度行に當る。二には善く法器に達して自在に説法する行なり。三には無辺の總持を広受する法行なり。⁽⁸⁾

とあり。不動地における所成の行は大願行と浄土行と無功用の無生法忍行であり、善慧地における所成の行は力度行と説法行と無辺總地の法行である。所が善導は觀經疏第三において、第十觀音觀を説く中で第十五句を釈して、

觀音の願重くして十方に影現し、宝手輝を停め、機に随って引接⁽⁹⁾とあり。また第十一勢至觀を説き、第七句を釈して、

光の休用を明かす。すなわち無漏を体と為す故に智慧光と名づく。また能く十方三惡の苦を除息するを無上力と名づく。すなわち用と為す。⁽¹⁰⁾

とあり。従って觀音觀は第八不動地に、勢至觀は第九善慧地に相当せしめる事が出来る。

觀經の第九真身觀で得無生法忍が説かれ、仏の済度の作用としての願と力とは、觀音と勢至の二菩薩に現われ、仏の衆生済度の作用の主体としての二菩薩は、それぞれ第十・第十一觀で説かれている。觀音と勢至の觀想の主体は、仏の本願に乗じた三心具足の主体なのである。

八、普觀の意義

第十二普觀は、浄土を欣求する衆生と、大慈の阿弥陀如来との各々

の立場が完成することを衆生の側から述べている。衆生の浄土往生は衆生の方からすれば、自体の願生心に基づき、如来よりすればその本願力によるのである。自心において西方浄土に往生する事を想い、蓮華に坐して華の合する想と開く想を行い、如来の宝光来って身を照すことを想う時、仏菩薩の虚空に充滿するを見て、水鳥樹林の說法と諸仏の說法とを聞くと言われている。善導は此の普観の結語において、無量寿仏が二菩薩と共に行者の所に來至せらるる事を釈して、「正しく重ねて能観の人を挙げて、すなわち弥陀等の三身の護念の益を蒙る事を明す。」と言うと共に、「群生念を注いで見んと願すれば、西方の依正二報了了として常に眼に見る如し。」とあり。観音勢至の二菩薩が衆生の欣求の対象として現することは、衆生が自体に於て至心に願生する事を示して、弥陀の護念の益の深きことを強調しているのである。

二、雜想觀の意義

雜想觀は浄土を欣求する凡夫衆生の機に依じて、仏の変現したもうこと自在なるを現わしている。この事は、「或は大身を現じ虚空の中に満ち、或は小身を現じ丈六尺となり、現われる所の形はみな真金色なり。」によって示されている。小信には小身を大信には大身を現ずるも、みな真金色なりと言うのは、往生の利益の等しきを表わすのである。經に「若し至心ありて西方に生ぜん」と欲せば、先ず当に一の丈六の像の池上に在るを觀ずべし。先の所説の如く、無量寿仏の身無量無辺なり。これ凡夫心力の及ぶ所に非ず。然るに彼の如来の宿願力の故に、憶想する事あらば必ず成就することを得る。」とあり。善導は

之を釈して、

正しく像を觀じて以て真を表わし、水を想して以て地を表わすことを明かす。

とあり。像觀は水想による得三昧により疑障を除き、宝地觀を成就することを述べ、

如来諸の衆生をして境を易え心を転じて觀に入らしめたもう。

一一心に住して之を想して皆化仏の想を作さしむ。

機境相称うて成ずること得易からしむ。

とあり。之は衆生の浄土往生の志向が、弥陀の衆生濟度の志向と合一する事を述べ、弥陀の応現は衆生の機に依じて行われ、身量に大小ありとも、弥陀の応現は一樣であるとしたのである。

雜想觀の雜想の義は、衆生の機境の種々様々なるに依じて雜想と言ったのである。雜は多様の義である。従つて定善と散善とを連関せしめるものが雜想觀であり、機に依じて応現する弥陀の大慈が、散善の衆生の濟度となる契機をなすことが、示されている。

2、散善における菩提心

イ、往生の正因

散善顯行縁には往生の正因としての三福を説き、散善九品において、往生の正行を説いている。三福とは、「一には父母に孝養し、師長に奉事し、慈心にして殺さず十善業を修す。二には三帰を受持し、衆戒を具足して威儀を犯さず。三には菩提心を發し深く因果を信じ、大乘を讀誦して行者を勸進す。」であり、三世諸仏の淨業の正因であるとせられ、世福・戒福・行福と称せられる。善導は三福を正因とし、九

品を説いて正行を重視尊重する。正行とは称名念仏であり、菩提心の中に称名念仏が含まれる事となるのである。

観経の上輩願行縁を説く中の第四に、「彼の国に生ぜん願せば、三種の心を発すべし、すなわち往生す。」とあり。善導は「三心を弁定して正因と為す。」と言って、この三心を往生の為の正因とし、之を積して、「一切衆生の身口意業に修する所の解行、必ず真実心の中に作すべきなり。」とあり。更に真実に二種を分別し、自利真実と利

他真実としている。衆生界に自他の対立を生じて、自他の諸悪と穢国等を制捨すると共に、自他凡聖等の善を勸修する事において同一に帰するのであり、同一に帰するが故に真実なのである。然もこの真実は身口意三業に於て具体的に表現せられるべきである。善導はその具体性を説明して、口業には阿弥陀仏及び依正二報を讚歎し、三界六道の自他の依正二報の苦悪を厭毀し、身業には阿弥陀仏及び依正二報を合掌して禮拜供養し、生死三界の自他の依正二報を厭捨し、意業には阿弥陀仏及び依正二報を思想觀察憶念し目前に現するが如くし、生死三界の自他の依正二報を厭捨するとしている。自他の対立は弥陀への志向に於て統一せられ、身口意三業の所求と厭捨とは、弥陀への志向における能動に伴う前後の二面を分別したものであり、志向の具体的表現である。至誠心は阿弥陀仏へと志向する衆生の真実心である。

至誠心は衆生の主体の態度を自利と利他の横の平面に於て、仏への志向に関するものであるが、深心は主体の縦の深さによって表現している。之が法の深心と機の深心であり、法は対象にかかわり、機は信心の主体に関わる。法と機とに関する信の動機が深ければ、其処に主

体と対象との合一があるのである。廻向発願心は至誠心と深心とが根柢となって、始めてその真実を現前せしめるのである。廻らすとは阿弥陀仏とその浄土の対象へ趣向せしめることである。自他共に趣向せしめる時は、同発菩提となるのである。菩提廻向を根柢として菩提心の中に称名念仏を含めることにより、廻向を成じて、願求する浄土に往生するのである。

口、凡夫往生と三心

善導は、観経が凡夫往生のための説法であることを玄義分において強調し、特に散善義において三輩の凡夫往生を説いている。上輩は大乗の、中輩は小乗の凡夫往生を遂げるとし、下輩は五逆十悪にして三途に墮在して出づるを得ない悪縁の凡夫と雖も、善縁に会うことにより浄土に往生するとし、三輩等しく三心を具することによって、往生することを得るとしたのである。

観経には三心を具して三輩尽く往生することを説いている。上品上生を説いて、この人精進勇猛、阿弥陀仏は二菩薩と無数の化菩薩を伴い迎接し、行者は歓喜踊躍し、浄土に往生し、見仏聞法して無生法忍を得るとしている。中生は宝池に生じ、仏の光触を蒙り、甚深第一義諦を聞法し、一小劫を経て無生法忍を得るとし、下生は宝池に生じ、見仏聞法し、三小劫を経て百法明門を得て歓喜地に住すとあり。上輩は大乗の凡夫であり、三心具足して往生し、見仏聞法して無生法忍を得るとせられる。善導は玄義分において三輩等しく報仏の来迎を説いて、垢障の衆生は往生難しと雖も「正しく仏願に託して以て強縁を作すに由って、五乗齊しく入らしむる事を致す。」とあり。称名念仏し

て仏の来迎に会い、彼の土に生れて華開くことが、聞法の前提を為すのである。聞法得忍は、上来定散二善の得忍を説く中で、通じて言われている事である。

善導は玄義分の中で、中輩の往生を説き、

華開く時に當って此の人、身器清浄にして正に法を聞くに堪えたり。亦大小を簡ばず、但々聞くことを得しむれば、即便信之生ず。是を以て観音為に小を説かず。先づ為に大を説きたもう。大を聞いて歡喜して即ち無上道心を発すを、即ち大乘の種生ずと名づく。

とあり。之は觀経は華開く事を聞法の必要事とし、華開く事は身器清浄にして浄土の報を受くるに堪うることを言ったのである。また歡喜して無上道心を発すとは、之によって浄土往生の可能性を強調している。発無上道心は上品上生で言う所であり、經には中生と下生とは、「時に應じて無上道心を発す。」とせられている。善導は發無上道心を以て大乘の種、或いは大乘の心を生ずとしている。種とは可能性を持つるの義であり、心とは志向性を持つるに名づけたのである。觀音の大乘を説くを聞けば無上道を発したと稱し、此の事を大乘の種、大乘の心を生ずと言ったのである。

觀経において下輩往生を説き、上生については命終の時に臨み、智者、教えて合掌叉手して南無阿弥陀仏と稱せしむ。仏教を稱するが故に五十億劫の生死の罪を除く。

と言ひ、化仏化菩薩の来仰あり、化仏の光明を歡喜し、華開いて菩薩光明を放つて甚深の十二種を説きたまい、次に信解して無上道心を発し、百法明門を具して初地に入るとせられる。所が下品中生では、

華の敷く時に當り、觀音大勢至音声を以て彼の人を安慰し、為に大乘甚深の經典を説く。此の法を聞き已り時に應じて即ち無上道心を発す。

とあり。下品下生では

蓮華まさに開く、觀世音大勢至大悲の音声を以てその為に広く諸法実相、滅罪の法を説く。聞き已りて歡喜して時に應じて即ち菩提心を発す。

とあり。下品下生では

蓮華まさに開く。觀世音大勢至大悲の音声を以てその為に広く諸法実相・滅罪の法を説く。聞き已りて歡喜して時に應じて即ち菩提心を発す。

とあり。下品三生は何れも無上道心を発すとせられる。そうして下生は滅罪の法を聞いて歡喜し、韋提希の得忍における喜忍の前提により無上道心を発すとし、中生は大乘甚深の經典を聞くから悟忍の前提により無上道心を発し、上生は甚深の十二部經を聞き、信解して無上道心を発するものであり信忍に相当する。下品の三生は、喜忍・悟忍・信忍を得て、發無上道心を得るのである。

四、菩提心における浄土三部經と

原始仏教との関連的考察

菩提心の菩提 *bodhi* は覺・智・知とも道とも訳される通り、人間存在の自覚向上を意味し、人間の眞実存在へ趣向である。之を原始仏教では持戒を基体におき、身の輕安を得、禪定により如実知見を得て、

苦を厭離し解脱に至ることを戒定慧の三学、戒・定・慧・解脱・解脱
 知見を以て表現する。そうして解脱涅槃に至るには、不彼作性 *asāpā-*
mayata と法自然 *dhammata* とが解脱涅槃への根拠であるとせられる。
 浄土教に於て不彼作性と法自然に相応するものは、凡夫衆生が穢土
 を厭離し浄土を欣求し、仏の本願に乗じて浄土に往生する事である。
 不彼作性の自我の消滅の義は、至心・信樂・欲生我国や至誠心・深心
 ・廻向発願心の三心に帰せられる。法自然の然らしめるの義は仏の本
 願によって表現せられる。

原始仏教に於て解脱や涅槃を説いているが、解脱を説く時と涅槃を
 説く時とは、その表現が稍々異なっている。解脱を説く時には、

色受想行識に於て正思惟し、色等を無常・苦・空・無我と観る者は
 正観する。正観する者は厭離を生ず、厭離する者は喜貪尽く。喜貪
 尽くる者を心解脱すと説く。(取意)

色受想行識に於て我に非ず我所に非ずと如実に知る。正観しおわつ
 て厭を生じ欲を離れ楽わずして解脱す。(取意)⁽⁵⁾

とあり。厭離する時は解脱と称するが、涅槃を説く時には、

聖弟子は此の五受陰に於て正しく非我・非我所を観ず。是の如く正
 観せば諸世間に於て摂受する所なし。摂受無き者は則ち所著無し。

所著無き者は自ら涅槃を得る。

多聞の聖弟子は、此の五受陰に於て、我に非ず我所に非ずと観察す
 ることは是の如し。諸の世間を観察するに都て所取無し。所取なきが
 故に所著なし。所著無きが故に自ら涅槃を覺り、我が生已に尽き、
 梵行已に立ち、所作已に作し、自ら後有を受けざるを知る。⁽⁶⁾

とあり。「我が生已に尽き、乃至自ら後有を受けざるを知る。」は解
 脱や涅槃を得る時の定句である。無始無明の輪廻を超えるの義である。
 けれども解脱の場合は厭離と言ひ、涅槃の場合は所取所著なしとする
 のである。

解脱と涅槃とを総じて言えば、正思惟と正観察に由つて、無明や愛
 による輪廻転生を厭離して解脱するか、或は不取不著によって涅槃に
 至るかを述べたのである。

浄土三部経に説く浄土と阿弥陀仏の依正二報は、凡夫衆生の欣求の
 対象であり、凡夫衆生をして願求して往生せしめる主体である。愚癡
 の凡夫は、愛欲によって取著せしめられるのである。唯だ凡夫衆生が
 濟度せられる為には、仏の本願を信じて浄土を欣求するの外ないので
 ある。よつて阿弥陀経には、無知の凡夫の機根に於て、執持名号を
 奨めて、

名号を執持すること若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若
 六日、若七日。

と言つたのである。

観無量寿経における凡夫濟度の本旨は、韋提希の教我思惟、教我正
 受に於て世尊の説法であるが、結局は末世の衆生への説法である。

善導は思惟は観察の前提であると言っているが、韋提希は依正二報の
 観察によって正受を得たのである。原始仏教における解脱涅槃は、五
 蘊六入を正思惟し、之等の一切が無常・苦・空・無我と観る正観察の
 禪定に基づいて、法自然の然らしむるにより涅槃に至るのである。観
 經における観察は浄土の依正二報に関わる観想であり、之によって正

受を得しむるにあり、之を基体に置いて、名号を執持して浄土往生を遂げるのである。

観經の觀察は浄土の観想であつて、浄土の相を想うのである。原始仏教では「相に取するを想と為す。」とあり、観經の観想は凡夫衆生の濟度に相応した極樂浄土の依正二報の観想である。原始仏教の空 *śūnyatā*、無相 *animitta*、無願 *apānīhita* の三昧と三解脱門における無相は、煩惱生起の凡夫の機に応じて、浄土における清淨第一相に関する観想によつて、原始仏教の無相義を願わしているのである。

善導によれば「観は照なり。」と言われている。浄土教における正思惟による正觀察は、信心に基づくのである。信心に基づく依正二報の觀察は、仏の光明として凡夫に応ずるのである。之を照と称するのがある。仏の光明が凡夫を照すのである。仏の光明は知らしめるの義であるから、「観は照なり」と言うことは、「観は仏の光明によつて照らされるなり。」と言い変えることが出来る。

無量壽經は法藏菩薩の四十八願と、その願の成就して建立せられた阿弥陀仏の極樂浄土と、法藏菩薩の誓願の対象である凡夫衆生の往生について説かれている。法藏菩薩の誓願が主体であるとき、浄土の建立が対象であり、浄土の建立は凡夫衆生の往生浄土の事である。凡夫衆生の欣求浄土が主体であるとき、往生浄土が対象となる。之等の主体と対象とをつなぐものが、名号の大慈悲であり称名念仏である。五濁惡世を厭離する凡夫の所願が、弥陀の大慈悲による浄土に往生することとなるのである。

浄土教における本願は、原始仏教の空・無相・無願の無願に通ぜし

めることが出来る。原始仏教の無願 *apānīhita* は自我の作為を打ち捨てることである。*pañihita* は為とも作とも訳されることがあるからである。原始仏教の無願解脱門を浄土教的に理解すれば、自我の作為を打ち捨てて本願に乘じ、称名念仏することによつて往生せしめられる事と成るのである。空・無相・無願の三昧や三解脱門における、無願三昧と無願解脱門とが、乘仏本願に相応し、仏の本願と凡夫の往生の願とが、打ち任せることによつて合一する所に浄土往生があるのである。

原始仏教の菩提心が、四念処の一乗道に乘じて七覚分八正道分を通じて、解脱涅槃に至るとき、不彼作性と法自然によつて至らしめられるとしている。浄土教においては、厭離穢土・欣求浄土によつて浄土往生が志向せられ、称名念仏によつて仏の本願に乘じ、浄土に往生せしめられるのである。原始仏教の不彼作性によつて法自然に乘ずることと同一するのである。

至心・信樂・欲生我国は壽經の第十八願の内容であり、第十九願は菩提心を發して至心に發願する者の往生を、第二十願は衆生の至心廻向による果遂を願するものである。浄土教の菩提心は廻向と發願にあるが、この三願は浄土往生において合一せられるのである。観經に説く至誠心・深心・廻向發願心の三心は凡夫の欣求浄土における廻向である。善導は往生禮讚偈に「一には至誠心とは謂ゆる身業に彼の仏を礼拝し、口業に彼の仏を讚歎稱揚し、意業に彼の仏を専念觀察す。」とし、乃至「三心を具すれば必ず往生することを得るなり。」とあり。観經の三心は凡夫衆生の清淨の菩提心として廻向發願が中心となつて

おり、寿経の念仏往生の願は、欲生我国が中心となり、観経と寿経の二種の三心は、信心を動機とし、主体と対象の合一を契機として、浄土に往生せしめられるのである。

註

- (1) S. 35, 136. *Agayha*, v. IV, p. 127. 南伝大第一五、二〇三頁。
- (2) S. 22, 94. *Puppham*, v. III, p. 138. 南伝大第一四、一三八頁。
- (3) M. 137. *Saḷāyatana-vibhaṅga sūta*, v. III, P. 220. 南伝大第一一、三〇四頁。
- (4) 中阿第一〇、何義経(大正一、四八五頁b)。A. X. 1. *Kimathiya*, v. V, p. 1. 南伝大第三二上、一九六頁。
- (5) 中阿第一〇、不思経(大正一、四八五頁c)。A. X. 2. *Celana*, v. V, p. 3. 南伝大第三二上、一九九頁。
- (6) 無量寿経卷上。浄全第一、一五頁。
- (7) 華嚴経探玄記第十四(大正三五、三五九頁a)。
- (8) 同、三六六頁b。
- (9) 浄全第二、五〇頁下。
- (10) 同、五二頁上。
- (11) 同、五二頁下。
- (12) 同。
- (13) 同、五三頁上。
- (14) 同、一二頁上。
- (15) 雜阿、三〇・八六経、その他。
- (16) 雜阿、三三、八四経その他。

源信の往生思想

福原隆善

はし
が
き

浄土教者にとって究極の課題は浄土に往生することにある。往生について論究した論文や著書も幾多残されているが、ここに往生思想を明らかにするにあたって、①往生の概念、②往生すること（往生浄土の実践）、③往生後の実践の三点から、とくに日本浄土教の夜明けを告げたといわれる叡山の恵心僧都源信（九四二—一〇一七以下源信）の往生思想を論究し、そこにみられる特徴を明確にすることを目的としている。法然上人（以下尊称を略す）以前の代表的浄土教者源信には多くの浄土教に関する著作が残されているが、往生思想を明確にするのに、源信の代表的浄土教文献で、四十三歳から四十四歳の比較的早い時期に製せられて国内外に反響をよんだ『往生要集』と晩年に作られたといわれる『観心略要集』の二書に焦点をしばり、往生の概念などの三点の問題について論究し、源信の往生思想の特徴を明確にしたい。

一、『往生要集』にみられる往生思想

源信の往生思想をみるにあたって、先きに問題としたところの三点にしたがって、これを明確にしてみたい。すなわち、往生の概念、往生すること、往生したのちの生活の三点についてである。

まず、源信における往生の概念はどのようなものであるだろうか。

源信は、まさしく「往生」ということについてその要文を集めて、浄土教の真髓を示した『往生要集』^①を著わしている。その冒頭に

それ往生極楽の教行は、濁世末代の目足なり^①

として、往生極楽をその生涯の目足としている。『往生要集』は四十四歳の時に完成しているが、執筆中に師良源の死去に遇い、いっそうその気持は強くなったであろう。『往生要集』以後に書かれた著作のいちいちにも阿弥陀仏の浄土への願生の気持を述べた偈が残されている。それは『一乗要決』『大乘対俱舎抄』など、浄土教にはあまり関係のない著作にもみられるのであり、源信がいかに生涯、往生浄土を目的にしていたか、その気持を察して余りある。

『往生要集』を著わすまでの浄土教信仰がどのようなものであったかは、『往生要集』以前に、浄土教に関する著作がないので明確では

ない。『往生要集』以前の著作は『因明論疏相違略釈』一書あるのみで、突如として『往生要集』が四十三歳から四十四歳にかけてつくられたのであり、いつごろから浄土教信仰が強くなったか明らかではない。諸伝記では少年のころからになっているが、これも信用できない。過去帖に源信の母が「大道心あり。出家入道して西方の業を修す」とあるがこれも浄土教者としての源信とのつながりをつけるためにつけられたものであろう。『往生要集』は日本のみならず中国にも伝えられて好評であったといわれる。それだけに源信の宗教的眞実が生き生きと表現されている著作である。このなかで示される源信の関心事は「往生」すること一つにあったと考えられる。それならば、なぜに源信は往生をそのようにまで求めたのであろうか。それを探ることによって、源信における往生の概念が明確になるものと思う。まず「厭離穢土欣求浄土」という『往生要集』を代表することばによって知られるように穢土を厭離することに対して浄土を欣求するものとして往生が位置づけられる。この点について源信は、

われ今、極樂を志願するがごときも、また十方に往いて衆生を引接し、弥陀仏の大悲本願のごとくせん。⁽³⁾

と語るように、浄土を単なる理想郷としてみるのではなく、利他行実践の場としてとらえられている。すなわち、源信にあっては極樂浄土において阿弥陀仏が大慈大悲の本願によって衆生救済の働きをしているように、自身も阿弥陀仏の浄土において衆生を引導したいという菩薩道を実践する目的のために「往生」ということがあるのである。大乘菩薩道実践の場を獲得するために往生ということがある。往生する

ことによって菩薩道実践を容易ならしめるものとして源信は十樂をあげている。浄土十樂といわれるものでここでみられる樂も理想郷にみられるような樂ではない。十樂のいちいちの説明のあと竜樹の偈でしめくくっているのも竜樹の菩薩道としての往生浄土觀を引くものがある。そして往生を求めるには、顯教密教の教法は一つではなく、事理の業因もはなはだ多くあって、利智精進の人はこれを難とはしないが、自分のような頑魯のものは、念仏の一門によって阿弥陀仏の浄土に往生するのがもっともふさわしいと吐露しており、⁽⁴⁾これが往生を求める理由である。往生はすべての人において求められるべきもので、とくに下品下生の人については臨終の称念が強調され、往生は臨終の後と考えられていることが源信の往生の概念である。

また源信には「蓮花化生」ということばが『往生要集』には教回みられる。『觀仏經』など他からの引文がほとんどで、一つの例として引かれている。全体を通じて述べる回数が少ないが、大蓮花中に忽然として化生するなどといひ、また『横川首楞嚴院二十五三昧起請』にもこのことばがみられ、往生の概念を示すものの一つである。

次に源信において、往生するということがどのように示されているかを『往生要集』の上にとらえていく。源信にとって往生は、菩薩道を行ずるために求められるものであるから、したがって、

諸經の行業は、総じてこれを言わば梵網の戒品を出でず。別してこれを論ぜば六度を出でず。⁽⁵⁾

とあって、諸經の行業は、つまるところ六波羅蜜の行となるということになるのである。ここにいう「諸經の行業」は、浄土の要因として

四種類のものがあるという慧遠のことはを受けたものであるから、往生の行業のことに受けとってよいであろう。

源信にとって往生は悟りとは異なるものであり、その関係と、さらに往生を求める理由について

問う。もしなんじはただ応に菩提に回向すべしとするに、何の故にさらに往生極楽というや。答う。菩提はこれ果報、極楽はこれ華報なり。果を求むるの人、なんぞ華を期せざるや。

と述べている。ここに華としての往生を強調されなければならなかった背景には、濁世末代としての意識が強くなってきたことがあげられるであろう。

源信が極楽往生を願う理由は明らかになったと思うが、次に往生の要となる行業については、

問う。上の諸門の中、陳ぶる所すでに多けれども、未だ何の業か往生の要と為るかを知らず。

答う。大菩提心なり。三業を護り、深く信じ、誠を至して常に念ぜば、願(願)に随い、決定して極楽に生ぜん。

といい、また続いて

問う。何の故にこれらを往生の要とするや。

答う。菩提(提)心の義は、前に具さに積するが如し。三業の重悪は、能く正道を障す。故に須らくこれを護る。往生の業は念仏を本と為す。その念仏の心は、必ず理の如くすべし。故に深信至誠常念の三事を具す。常念に三益あり。……業は願によって転ず。故に随願往生という。総じてこれを言わば、三業を護るはこれ止

善なり。仏を称念するはこれ行善なり。菩提心および願は、この二善を扶助す。故にこれらの法を往生の要となす。

とされていることからすれば、浄土に往生する要の第一として菩提心が強調されている。この菩提心と浄土に往生したいという願が相まって、護三業(止善)と念仏(行善)という実践が行なわれ、この二善によって往生が可能となるのである。止善と行善との二善のうち「往生之業念仏為本」とあるように、また後にもこれが注目されてくるように、念仏がその根本となっている。しかし往生浄土としての念仏の実践に至る重要な実践として、源信では菩提心が強調されてくるのである。すなわち「念仏の心は菩提心によって生ずるからであり、そのために、

菩提心はこれ浄土菩提の綱要なり。

といわれるのである。『往生要集』ではこれについて三門をもって説明している。菩提心が重視されることについては、次のことばによっても理解できる。

菩提心を発せば、余行少なくとも願に随って極楽往生す。

とあって、菩提心は余行に対して優れた行であるからである。したがって菩提心をおこし、願に随って護三業と念仏の実践によれば必ず往生する旨を述べている。

それでは菩提心がどうしてそのように重要な実践行とされるのであろうか。それについては

大菩提心は功能甚深にして無量の罪を滅し無量の福を生ず。故に浄土を求めんと。求むるに随って即ち得ん。

といっているように、滅罪生福の功德のあることを指摘している。そして前にも「随願」が菩提心とともに念仏の実践へ導くものとして重視されているが、ここでも「随求」ということばで附加されている。

ただここに述べられる往生行は、九品のうち上品下生の人の実践とされている。源信によれば、念仏の実践行は

問う。念仏の行は九品の中において、これいづれの品に撰なりや。答う。もし説のごとく行ぜば、理上上に当る。かくのごとくその勝劣に随って、応に九品に分つべし。⁽¹³⁾

とあるように、上品上生の人のためのものであるとされる。菩提心が九品のうちいづれの人の実践行であるかについて諸師の説をあげているが、菩提心が上品上生の人のための行でありながら、勝劣に随ってそれが九品に通じたものとなされるのである。また「随願」については、

大菩提心、異説ありといえども、浄土を欣ぶの願は九品皆まさに具すべし。⁽¹⁵⁾

とあって、九品平等に具備されるものであるとしている。

この菩提心に、事の菩提心と理の菩提心とを認めているが、これについて、

法界の一切の衆生において大慈悲を起して四弘誓を興す。これを順理の発心と名づく。これ最上の菩提心なり。⁽¹⁷⁾

といっており、菩提心の中でも、一切衆生に対して救済の働きをもつ大慈悲心であるところの四弘誓願を最上の菩提心としている。すなわち四弘誓願が菩提心であり、それは「上求菩提下化衆生」のことであ

って、これに事を縁するの四弘と理を縁するの四弘に分け、理を縁するの四弘としての菩提心を最上のものとするのである。この四弘誓願をおこすことに全盡を傾むけるべきことを強調して、

昇沈の差別は心に在って行にあらす。いかに況んや誰人か一生の中に、一として南無仏と称せざらん、一食だも衆生に施さざらん。須らくこれら微少の善根をもって、皆まさに四弘の願行に撰入すべし。⁽¹⁸⁾

といっている。このように四弘誓願をおこすことを強調するのは、「速やかに極楽に生ぜんと願ずる」⁽¹⁹⁾ためであり、同様のことばは、『往生要集』の随所にみられ、法然が『選択集』の中の略選択といわれるところで述べている取り組み方と似通うところがある。源信にとっても、菩提を証する方法は数々あるであろうが、「速やかに極楽に生ぜんと願じて」四弘誓願をおこし、念仏の一門に帰すのがもっとも濁世末代にかなう法としたのである。

四弘誓願は

- 衆生無辺誓願度 煩惱無辺誓願断
- 法門無尽誓願知 無上菩提誓願証
- 自他法界同利益 共生極楽成仏道⁽²⁰⁾

という偈であり、度・断・知・証の四弘誓願に「自他法界」以下の二偈が附加されているものである。四弘のうち前の三は因であり別であるのに対し、後の一は果であり総となっていて、「自他法界」以下の二偈は心中に念ずるもので、前の四弘を円満究竟するものとなっていて。そして念仏の行はこの四弘の中のいづれに配当されるかについて

念仏三昧を修するは、これ第三の願行なり。随って伏滅する所あれば、これ第二の願行なり。遠近に良縁を結するは、これ第一の願行なり。功積り徳累るは、第四の願を成ずるなり。⁽²³⁾

といい、念仏の働きによって、すべての誓願に配当されるのである。

このような菩提心としての四弘誓願によって求められるものは西方極楽世界に往生することであり、十方浄土ある中で西方浄土を勧めめることについては、『往生要集』大文第三の「極楽証拠」の段に、多くの諸経論では西方浄土を求めることが出世の要法であるとしていることを証としている。⁽²²⁾そしてなぜ諸経論では西方浄土を勧進するのかについては

仏意測り難し。ただ仰いで信すべし。⁽²³⁾

としている。法然が『選択集』等において、念仏行を最勝の出世の要法とする理由について語る方法と似通う。

源信においては、西方浄土へ往生する行業として、世親の『往生論』に説示される五念門に依ってくるが、その中でも作願門と観察門とが中心になっている。往生の要として示される菩提心は作願門に説かれるのであり、往生の行業となる肝心な実践である念仏は観察門に説かれるのである。菩提心については前述のとおりであるが、観察門に説示する往生のための方法としての念仏については、この行が最勝の行業とされている。⁽²⁴⁾なぜならば、

諸行の中において、ただ念仏の行は修し易くして上位を証す。知んぬ。これ最勝の行なることを。⁽²⁵⁾

という理由からである。さらに大文第八「念仏証拠」を述べる冒頭に

源信の往生思想

も易行性を示すことばがある。「問う一切の善業、各々利益あって各々、往生を得る。何の故にただ念仏の一門を勧むるや。答う。念仏を勧むるはこれ余の種々の妙行を遮するに非ず。ただ男女貴賤、行住坐臥を簡ばず。時処諸縁を論せずしてこれを修するに難からず。ないし臨終に往生を願求するにその便宜を得ることは念仏にしかず。」(惠全208)

とある。この二つの文によって念仏の易行性と優勝性が語られていることに注意すべきである。そして念仏三昧は、三昧中において王三昧とされている。⁽²⁶⁾源信における念仏は、観察門に示されるように、観念念仏であり、その中に称名念仏も語られてくる。称名念仏は観念の念仏を成就できないものために補助的手段として説かれている。したがって称名念仏の場合でも、源信の場合は「称念」ということばで表現されることが多い。たとえば

もし相好を観念するに堪えざるあらば、あるいは婦命の想により、あるいは引撰の想により、あるいは往生の想によって、まさに一心に称念すべし。⁽²⁷⁾

一心に十遍、南無阿弥陀仏と称念す。これを十念という。⁽²⁸⁾まさに一心にかの仏を称念すべし。⁽²⁹⁾

などがあげられ、称名念仏においても、観念にもとづく定心的な称名念仏が要求されていることが知られる。これは

万術をもって観念を助け、往生の大事を成ぜよ。⁽³⁰⁾

とする源信の基本的立場を示すものである。

ところで、念仏は観念としての念仏であることは以上のとおりであるが、念仏があれば正依二報ということからいえば、いわば念土とい

う観念もあってもよさそうであるが、『往生要集』では、観仏に力点がおかれているものの、浄土に関しては、

問う。何の故ぞ浄土莊嚴を觀ぜざるや。

答う。今は広くこれを行ずるに堪えざるもののために、ただ略観を勧む。もし觀ぜんと欲するものは、まさに觀經を読むべし。いかにいわんや。前に十種の事を明かす。すなわちこれ浄土の莊嚴なり。⁽³¹⁾

といて、その記述を避け、『觀經』所説の十六觀に譲り、また『往生要集』大文第二に説示される浄土十衆の項に譲ってしまっている。観仏については別相觀・総相觀など詳細に語られ、『觀經』所説に従って、如来の宿願力によって、凡夫心力の及ばないような観仏も困難でなくなるとするところは注目される。このような念仏を確實に成就するために、とくに善導の所説に従って三心・四修が強調される。⁽³²⁾

『往生要集』では、冒頭にもあるように「濁世末代」の凡夫觀が強く意識されてくるが、しかし下品よりも上品を求めるのが源信の立場であることは、たとえば往生の要行である五念門の中の觀察門において、別相觀・総相觀などを本義とし、そういう観念に堪えられないものために、一心に仏名を称念する方法が説かれていることによっても知られる。けれども源信は凡夫救済の立場を見のがさず、

下品等の三人は仏を念ずるをもつての故に、多劫の罪を滅し、勝たる功德を成ず。⁽³³⁾

といており、さらに下品下生の人にしばって、阿弥陀仏の名を称すれば、念々の中に八十億劫の生死の罪を除いて往生を得ることができ

る道を説いている。⁽³⁴⁾ 後世、とくに法然が課題とした未断悪の凡夫往生の法は説かれず、断惑することによって往生が可能になるとするのである。この点についてはしばしば言及するところであり、『往生要集』大文第十「問答料簡」の随所にみられる。第二往生の階位の一段に『十疑論』を引いて証明し、⁽³⁵⁾ 第五臨終の念相では道綽の『安樂集』や『那先比丘經』を引いており、⁽³⁶⁾ 懷感等を引いて証としている。いずれも臨終の十念は八十億劫の生死の罪を除き往生が可能になるというものである。しかし源信においては、この方法よりも向上的なものが目指されている。

ただ名号を聞く勝利すらかくのごとし。況んや暫くも相好功德を觀念し、あるいはまた一華一香を供養せんをや。況んや一生勤修するをや。⁽³⁷⁾

といている。称名念仏は觀念念仏などのかたわらに説かれたもので、往生は可能であるが、高度な行業が要求されている。

称名・觀念のいずれの念仏であっても、往生を得るためには平生は別時念仏をすすめ、臨終にもその行儀をすすめているが、平生尋常の念仏を行住坐臥に勤めることを勧告している。尋常の念仏については、入定して觀仏する定業、散心念仏の散業、相好を觀じ名号を念ずる有相業、すべて畢竟空なりと觀ずる無相業の四種を数えている。⁽³⁸⁾ この四種のうち、源信は第四の無相業を最勝とするのである。有相無相あるいは心と仏との関係については大文第六「別時念仏」の中にも触れられてくる。⁽³⁹⁾ また大文第五「助念方法」の中にも、念仏に事念と理念の二法のあることをのべている。事念は言行相應して一心に仏を念ずる

もので、理念は、魔界仏界および自他の界がともに同じく空無相であって、魔界は仏身でありわが身であると観じることであり、理の面が重視される点では、後に『観心略要集』を著わす萌芽のようなものもみられるのである。

別時の念仏において、源信は臨終の称念をとくに重視している。大文第六「別時念仏」の中に臨終行儀をとりあげているにもかかわらず、大文第十「問答料簡」の中でも、第五に「臨終の念相」として詳述していることからみても、その意識の強さが知られる。それは、

臨終の心力は強にして、よく無量の罪を滅す。尋常の称名はまさ
に彼のごとくなるべからず。しかるにもし観念成ずれば、また無
量の罪を滅す。⁽⁴⁰⁾

とあるように、臨終の称念はたとえ一念であっても尋常のそれに勝り功徳甚大である。したがって「臨終の十念は往生の勝縁なり」⁽⁴¹⁾ともいい、また「臨終の一念は百年の業に勝る」ともいい、源信はこの臨終の称念を重視している。とくに命終に臨んでは、また見仏が往生の一つの証としてみられていることである。

念仏三昧は必ず仏を見、命終の後ち仏前に生ず。⁽⁴²⁾

とあり、見仏についても随所に語られていることも注目される。

往生を得るための念仏を修する法として、生活一般の上に念仏の実践を設けていることも注目されることの一つである。「万術によって観念を成ぜよ」といい、その実践に邁進するにつけても、人間の立場から念仏の実践を語っている。すなわち、とくに凡夫の行人は衣食を必要とし、しかもおよそ仏教の実践とは思われないものであるが、決

してこれを否定するものではなく、

餐飯衣服、何ぞ念仏を妨げん。⁽⁴³⁾

とあっていて、身心安穩でなければかえって修行の妨げとなるので、これも念仏の実践を妨げないとしている。後ち法然は「衣食住の三は念仏の助業なり」といって、広い念仏の実践行を示しているが、あるいはこれがヒントとなったのであろうか。法然が異類の助業を主張するのは『往生要集』がヒントとなっていることを述べていることからすれば、当然考えられることである。源信の場合は、衣食等は念仏の実践を妨げないとするもので、法然のようにこれを助業にまで高めるところはみられない。

往生するということについて概観してきたが、最後に往生をした後の実践について源信はどう考えていたかをみておこう。これについては往生の概念を述べる中にも触れたことであるが、往生することは菩薩道実践と深い関わりをもつのであるが、これが往生後の生活を語る大きな要因となっている。すなわち、前述のように、

われ今、極楽を志願するがごときも、また十方に往いて衆生を引
接し、弥陀仏の大悲本願のごとくせん。かくのごとき利益はまた
楽しからずや。⁽⁴⁴⁾

とあり、このことばにすべてが表現されている。『往生要集』全体がそのような精神のもとにまとめられている。これは『十疑論』がヒントになっているようである。⁽⁴⁵⁾

一、「観心略要集」にみられる往生思想

晩年につくられたといわれる『観心略要集』における往生の概念、往生するための実践、往生後のこと、などについてながめ、『往生要集』においてみられた取り組み方との同異について比較し、源信における往生思想の特徴を探ってみよう。

そこでまず順を追って、往生の概念から明らかにしなければならぬが、『観心略要集』では

往生極楽は成仏の華報、証大菩提は所期の果報なり。⁽⁴⁶⁾

といい、『往生要集』にみられた概念と同じものであって、同じ往生の概念を持ち続けていたことが知られる。そしてまた、往生は菩薩道実践のために求めるものであるとする『往生要集』の立場をとって、

まず極楽不退の砌に生じて、我性法身の理を顕わし、後に分段生死の境に入って流転生死の衆生を導かん。⁽⁴⁷⁾

と述べ、上求菩提としての往生は、そのまま下化衆生の働きとして流転生死の衆生の上に及ぼされるが、往生を求めるのも、求める時点で最初から衆生済度を目的としていることは、人間的泥くささよりも毅然とした出家者のあり方からの仏道、すなわち強く向上的に求める仏道を示したものである。この点は「予が如き愚暗のもの」とする自覚がありながら、「自他の慧眼を開かんと欲す⁽⁴⁸⁾」る心を成就することを目的としているのであって、人間のギリギリの限界状況から阿弥陀仏への帰依へと展開するようなものではない。いかなる時にも菩薩道精神が働きつづけているのである。したがって阿弥陀仏に対する帰依のありかたもおのずから変わってくるのであり、

弥陀も昔はこれ凡夫なり。始めて三諦の理を観ずるに依って三諦

の悟を得たまえり。われらも同じきこれ凡夫なり。何ぞ一円の因を修して一円の果を感じざらん。⁽⁴⁹⁾

というように、阿弥陀仏もわれわれと同じようにもともとこれ凡夫なのであり、三諦の理を観ずることによって仏となったのであるから、その阿弥陀仏と同じようにすれば、凡夫であるわれわれも同じ悟りに至るのであるとし、先輩仏として阿弥陀仏を見習うほどの意味をもって帰依する面をとらえることができる。源信の場合、阿弥陀仏を単なる人格身としてみるのが本意ではなく、後に触れるように、諸法の実相そのものとしての仏という把握の仕方がなされるのであり、とくに『観心略要集』の特徴となるものと思われる。

往生の概念については、このように『往生要集』の立場がそのまま引きつがれ表明されているのであるが、ついで往生するための実践のありかたはいかかなものであろうか。『往生要集』においては、その実践の中心が事観の念仏にあったが、『観心略要集』では、理観の念仏が強調されてくるので、おのずからその実践も変わってくる。

『観心略要集』では、まず

凡そ生死無常は貴賤上下を扱はず。老少中年をも簡ばざるなり。しかも世人の愚なるや。老少不定の境において、千秋万歳の執を成じ、ただ財位の分を喩えんことを望み、榮樂の終りあらんことを知らず。⁽⁵⁰⁾

といって、人間同じように生死無常の中にあるながら、それぞれに執着心をおこし、榮樂を求めているという状況を示し、そしてついで

この生死の夢は、発心せざれば塵劫を経とも覺らず。この故に大

加行を起して法性の覚を得んと誓い、まさに極楽に往生して覚悟の師に値遇すべし。⁽⁵¹⁾

と述べている。ここにいう「発心」、「大加行」などをおこすことによつてそれが「法性の覚」としてどのように行者にあらわになるかを究明することにおいて、源信の主張しようとする往生極楽への道程を探ることができであろう。このように『観心略要集』では「法性の覚」をあらわにするよう往生がとらえられてくる点にまずその特徴を見い出すことができる。そこでこの「法性の覚」をあらわにするための行業として

何なる善巧方便を廻してか、生死の輪廻を出離すべきや。謂わく、無明の根本を観じて生死枝條を絶つべきなり。所以に中道の樂の府蔵をもつて無明の病の淵源を活せば、見思塵沙の流れ竭き、五逆十惡の修枯なん。惡業煩惱滅しなば、永く生死の苦を受けず。その淵源を活する方いかん。いわゆる我心自空罪福無主と観ずるなり。⁽⁵²⁾

と述べているように、生死無常を超え、「法性の覚」をあらわすには「中道の樂の府蔵」をもつて開くのであり、しかもそれは「我心自空罪福無主」と観ずるところにあるというのである。すなわち、自からに執られることなく、中道に住するところに開顯されるのが「法性の覚」であり、そしてそのことがすなわち極樂浄土に往生することである。この点に関して『観心略要集』ではさらに言及して

穢土の執を遣つて淨国の生を受けんことは、偏えに空觀の力に依るなり。これ觀無生の懺悔なり。これ法華三昧の行法なり。⁽⁵³⁾

といい、ここにいう「空觀の力」が往生浄土を実現する原動力であり、この「空觀の力」を源信は「阿弥陀仏」と考えているように思える。

すなわち「阿弥陀仏」は、本来的に自己とは別に對象的に存在するものではなく、また往生浄土が同様に對象的にあるものではなく、むしろ穢土における執着を打破することが往生浄土であり、それを自然に運ぶのが「空觀の力」すなわち阿弥陀仏であると考えているようである。そしてそのようになるよう努力するのが「法華三昧の行法」というのであつて、法華三昧は、天台智顛が『摩訶止観』の四種三昧を述べる中にいわれる半行半坐三昧の行法であり、とくに『法華経』によるのがこの三昧である。一仏の周りを行道し、また坐禪して礼仏、懺悔、誦經などを修するのである。觀無生の懺悔はそういう三昧に修せられる実践行である。このようなところから往生浄土を求めるといふことはどのように出てくるのであろうか。この点について、

極樂は空觀の境に非ざるに似たり。然りと雖もすでに亡泯三千と
いう。何ぞ忽ちに弥陀の依正に滞せんや。仮觀の日は淨穢宛然な
れども、なお穢を捨てて淨を得んと願わざる。淨名經にいわく、
諸仏の國と及び衆生と空なりと雖も、常に浄土を修して群生を教
化すと云々。ここをもつて閻浮を厭離するに非ずしてしかもこれ
を厭離し、極樂を欣求するに非ずしてしかもこれを欣求す。⁽⁵⁴⁾

と述べているように、空觀の立場から、「極樂は空觀に非ざるに似たり」と述べているのは当時の極樂の見方が自己の心とは別の存在として見られていたのが普通であつたのであろう。おそらく『往生要集』の影響が強く表われていたものと思われる。そういう極樂の見方に対

して天台本来の立場、いな仏教の空観の立場から極楽を求める立場を示したものである。このように極楽浄土を求めることは、単にこれを対象的存在としてではなく、空観の立場を重視して

もし空観と相応せずして安楽を求めば、全く欣上厭下の観と同じからんや。故に空と雖も往生し、往生と雖も空なるのみ。⁽⁵⁵⁾

と述べている。これは往生を求める気持ちに対する執着心を取り除くことにあるのであろう。この点を「往生と雖も空」とするのであり、「極楽を欣求するに非ずしてしかもこれを欣求す」るのだと説示しているのである。そしてこのような極楽浄土を求め、また往生するための実践を『観心略要集』ではどのように説き示しているであろうか。

往生浄土への実践として、先に「この生死の夢は発心せざれば」とあったように

往生極楽の業因は菩提心を根本と為す。⁽⁵⁶⁾

といて、発菩提心を重視するのである。これは『往生要集』と同様の立場をとっている。すなわち

速やかに菩提涅槃の岸に登らん。況んや真正菩提心を因となし、安養浄土に往生せば、重ねて一実円頓の旨を聞いて初住無生の位に叶わん。⁽⁵⁷⁾

ともいうように、往生浄土の因として菩提心を重視し、その入門としている。これは法然がこれを往生浄土の因としなかったことと対照的である。源信が『往生要集』と同様に『観心略要集』においても往生浄土の因として重視するのは

すべて菩提心の功德殊勝にして、自利利他滅罪生善等の巨益無量

なり。⁽⁵⁸⁾

という理由によるものである。すなわち『摩訶止観』にひかれる『秘密藏経』によって、藏教の菩提心すら重重の十悪を除くから、通別円の菩提心は自他ともに滅罪生善の功能あって仏道を成就するとしている。円の菩提心とは、これについても『摩訶止観』の文を引き、深く不思議境を知って大悲をおこし、空を観じていくところの真正の菩提心であることを述べていて、⁽⁵⁹⁾『往生要集』にみられた四弘誓願については触れられていない。

このように強調される真正の菩提心は、空を観じることにあり、観法は源信にとって『往生要集』以来、重要な実践行とされている。

『観心略要集』でも冒頭にこれを重視し、

それ観法は諸仏の秘要、衆教の肝心なり。故に天台宗これをもって規模となす。……当に知るべし。生死の沈と不沈とは心性の観と不観となることなり。⁽⁶⁰⁾

といている。観法はしかも生死の沈と不沈とを左右するものであって、いかに重視しているかを知ることができる。そしてその観は「心性の観」であって、心の外の何ものかを観じるのではない。自己の心性を観じるところに成仏あるいはまた往生ということが可能となる。したがって

濁悪不善の世に生じたりと雖も、適々、弥陀の誓願を聞くことを得。誠に念仏の功を運んで必ず往生の素懷を遂げんと欲す。⁽⁶¹⁾

といい、理観の困難を指摘しながらも、真摯な努力によって観念を成ずることを求めている。それは「念仏の功」を積むことによって往生

を成就するというものである。すなわち、心観の問題は、いいかえれば念仏ということであり、己心に仏を観すること、己心の仏を念ずることにある。

次にその仏をどのように念ずるのかについて、『観心略要集』では理観的観法を示して

仏の名を念ずとはその意いかん。謂わく、阿弥陀の三字において空仮中の三諦を観すべきなり。彼の阿とは即ち空、弥とは即ち仮、陀とは即ち中なり。⁽⁶²⁾

といい、阿弥陀の三字に空仮中の三諦を配当し、天台浄土教の帰結的な立場を示している。これは『阿弥陀経略記』にも説示されることであるが、源信によって天台浄土教史上はじめて唱導されたものである。この立場からさらに

仮諦の三千の性相なるは、夢中の修因感果の如し。空諦の三千の因果を亡泯するは、夢中の依正を求むるに空なるが如し。中道即ちこれ空仮の体性なるは、夢に見るところの諸法、即ち心性なるが如きなり。修性不二、万法唯心、これをもって悟るべし。諸法万差なれども、一心にあらずということなし。⁽⁶³⁾

と述べ、『釈籤』を引いて修性不二、また万法唯心の立場を示している。諸法は万差であっても、わが一心にあらざるものはないとし、『華嚴経』『止観義例』『摩訶止観』『起信論』などを引用して証している。ここにわが心の中の阿弥陀仏に三諦の理を観することによって往生すなわち成仏が完成するという『観心略要集』の立場を見出すことができる。ここには念仏による成仏、修性不二の立場が示され、

往生がそのまま成仏となるのである。それは己心を観することによって示されるのであり、決して事相的に心の外に別に観するのではない。「弥陀の色相莊嚴を念ずるも、まさにわが心と別なしと観ずべし」と⁽⁶⁴⁾いい、事相を観することを完全に否定してしまうのではないが、事相的なものが心と別のものではないと観ずる事理不二の立場により、天台浄土教を完成させたと思われる教義体系を示している。しかしそのような観心の立場も「弥陀の名字の所詮、往生極楽の指南なり」とあるように阿弥陀の三字に集約されており、それに空仮中の三諦の理を観すれば、凡夫の迷情は妄我の有執に封じられてしまうというのである。このように己心を離れて阿弥陀仏を念ずるのではないから

我身即ち弥陀、弥陀即ち我身なれば、娑婆即ち極楽、極楽即ち娑婆なり。譬えば因陀羅網の如し。互いに相い影現するが如し。故に遙かに十万億の国土を過ぎて、安養淨利を求むべからず。一念の妄心を翻じて法性の理を思わば、己心に仏身を見、己心に淨土を見ん。法性明鏡の身を得つれば、像として現ぜざるなきなり。淨穢はただこれ迷悟の差別なり。⁽⁶⁵⁾

といい、迷悟不二、凡聖無隔の立場から事相的な極楽を求めることを誠しめており、したがって、

安樂の仏土も因縁の所生なれば即空即仮即中なり。いかなるか即空、いわく弥陀の依正は淨業の因縁より生ず。縁生は主なし。主なければ即空なり。いかなるか即中、いわく法性を出でず。並びに皆即中なり。当に知るべし。極楽は一念三千にして並びに畢竟空、並びに如来蔵、並びに実相なることなり。三に非ずして三、三に

して三に非ず。所観の浄土かくの如し。能観の身心もまた爾なり⁽⁶⁷⁾として、極楽も畢竟空であり、心外のものでないのであり、仏についても同様であって、すべて己心を離れてはないのである。

ところで、己心の中の阿弥陀に空仮中の三諦の理を観するという理観の行は妄染の転じがたい末代の行者には堪えられないことではないかということは、『往生要集』にみられる凡夫意識からは当然起ってくる疑問であるが、『観心略要集』にもこれが意識されている。しかし『観心略要集』では理観に堪えられないのではないかということに對して

この言を成ずる者は、口には西方を期すというと雖も、意には実にその志なきなり浄名経にいわく、その心浄に随つて則ち仏土浄きなりと。もし往生浄土の意あらば、なんぞまず妄心を翻さんと欲せざるや。⁽⁶⁸⁾

といい、西方極楽を願生する者は真にその志があるならば、現在の妄心を遣ることによって『維摩経』にいうように、心を淨くし往生浄土を可能にすべきことを述べている。「西方浄利を欣求せん者は、まずこの土の執を遣るべし⁽⁶⁹⁾」ともいい、「諸悪莫作衆善奉行」という仏教の根本条理にしたがい、

即時にその酬なきに驕つて恣のままに悪業を造ることなかれ。罪相は臨終に始めて顕現す。春種を下して秋実を得るが如し。平生に善根を修すれば最後に大いなる喜びあることこれに翻じて知るべし⁽⁷⁰⁾とあるように、向上的に菩薩道を歩むことをすすめる源信の仏道精神の面目躍如たるものがある。

このようにみえてくると、源信の浄土教は己心を観することに面目があつて、阿弥陀仏の他力本願の救済によることが稀薄ではないかと思われる教義が展開されているようであるが、この点について源信は、「必ず弥陀の加被によって応に浄土に往生することを獲べし⁽⁷¹⁾」として、自力におぼれることを誠しめている。すなわち源信の立場としては、問う。弥陀の加被に依らずして、ただ自心を観するも往生すべきや。答う。爾るべからず。ただ機を憑むも、偏えに応を待つも、ともに不可なり⁽⁷²⁾と述べているように、阿弥陀仏の救済力と衆生の願生心とが相いまつて往生が可能となることを示しており、いずれに片寄ることも禁じている。

『観心略要集』における浄業実践は、己心の阿弥陀に空仮中の三諦を観する理観の念仏であり、『往生要集』の事観の念仏の事の立場から理への展開がみられる。『往生要集』では別相観・総相観・雜略観はもとより、極略観すら堪えられないもののために称名念仏が開かれているが、『観心略要集』においても、

問う。理観を修せずしてただ一仏の名号を称する人、往生を得んやいなや。

答う。また往生することを得べきなり。かの繫念定生の願に未だ理観を修せよといわず。聖衆來迎の誓はただこれ至心の称名なり。それ名号の功德は莫大なるをもつての故なり。所以に空仮中の三諦、法報応の三身、仏法僧の三宝、三徳、三般若、かくのごとき一切の法門、悉く阿弥陀の三字に撰す。故に名号を唱うれば、

即ち八万の法蔵を誦し、三世の仏身を持つなり。⁽⁷³⁾

といい、同様に称名念仏を勧めている。理観の実践を説くことを目的に『観心略要集』が製せられたにもかかわらず、『往生要集』においてすら傍らに勧めている称名念仏の法を説くのは、阿弥陀の三字に一切の法門が撰在して功德が甚大であって、この名号を称えるならば、八万の法蔵を誦し、三世の仏身を持つことと同様の功德があるからである。法然も名号に阿弥陀の内証外用の功德がすべて撰在するとして万徳所帰の念仏として重視しているが、このあたりも一つのヒントとなっていると思われる。称名念仏についても散心のままの念仏にも功德があるとして、

散心の念仏、誠に深妙なるかな。智解智に満てる人すらなお理観に堪えず。況んや尼女、在俗はただ俊が先蹤を追うべきなり。

(中略)念仏は必ずしも理観ならざれども、要ずこれ往生す。散乱の中の念仏なりと雖も、ただ誠心を用うるには、遂に引撰を蒙らん。⁽⁷⁴⁾

と述べ、理観に堪えられないものを意識しての論述である。このあたりには『往生要集』にみられる称名念仏の位置づけよりも、さらにその重要性を強調している感がある。事観念仏を説く『往生要集』よりも、かえって理観念仏を説く『観心略要集』に、より一層称名念仏の高い位置づけがされているように思われる。しかし源信は「世人、重罪の身なるを卑下して、往生の望みを絶つことあらば、また然るべし⁽⁷⁵⁾。」と、強く仏法を求めるべきことを説き、理観についてもただ堪えられないからとして、一向に称名念仏に趣くことを危惧して、

理観念仏と称名念仏との関係について、

今釈迦の声教に値えり。その心を練磨して憶想を転じて智慧を成さんこと、宜しくすなわちこの時なるべし。豈に理観の如意を捨てて散心の水精を誦わんや。真の善知識に従って速やかに円觀の念仏を修習すべきなり。(中略)その理観を兼学せんがために事の念仏を賤け劣と為すは、道理しかるべし。もし進退抛を失して、偏えに念仏を廃せんと言わば、これ大懈怠極無道心の人のいう所ならん。何人か初心より即ち理を得たるや。事をもって初門となして理観を習うべきなり。また功德の勝劣を論ぜず。事理の念仏ともに往生することをいわば、ただ頭然を救うが如くすべし。敢えて余の言事を致すことなかれ。⁽⁷⁶⁾

といており、事観の念仏のみに偏して理観を捨てることを誠しめ、むしろ理観を成ずるための事観であることを説示している。このように『観心略要集』では理観の立場を強調しながらも、むしろ事観を強調した『往生要集』より事の念仏が認容されてくるが、源信は理を上位とする立場を少しもくずしてはいない。

源信は『観心略要集』において、懺悔について触れ、「今この理の懺悔を行ずるは、則ち真の念仏三昧なり⁽⁷⁷⁾。」といており、『心地観經』『仏藏經』などを引用してその必要性を強調している。それは「発露懺悔すれば悪業煩惱一時に消滅⁽⁷⁸⁾」るからである。ここにも源信の浄土教が断煩惱によらなければ往生が可能にならない立場を汲みとることができる。

往生浄土に関する浄業実践について概観したが、『観心略要集』に

みられる往生後の実践についてどうであろうか。これについては先に『往生要集』の場合のところで述べたように、『観心略要集』も同様に往生の概念のところで触れた菩薩道を実践するところにある。往生を求めることは、ほかならず菩薩道実践を可能ならしめることであったからである。すなわち前に引用したように

まず極楽不退の砌に生じて、我性法身の理を顕わし、後に分段生死の境に入つて流転生死の衆生を導かん。⁽⁷⁹⁾

とあって、往生後は衆生救済の菩薩道を行ずるのであり、『往生要集』以来の精神が源信の仏道に貫かれているのである。そしてまた

彼土の衆生は語黙作の威儀、進止無障無碍にして、縦任自在なり。⁽⁸⁰⁾（中略）あるいは宝池の辺に至つて新生の人を慰問す

と述べているように、後ちに続く衆生に対する慈悲の精神を見ることが出来る。これらの精神が往生後の実践として源信浄土教を貫いているのである。

なお因みに、源信の往生思想を知る上に、とくに『往生要集』や『観心略要集』にみられた浄業実践と多少異にするような実践形態として二十五三昧関係のものがある。源信にはこの関係の書に『横川首楞嚴院二十五三昧起請』や『二十五三昧式』が伝えられていて、覚超などの同志二十五人とともに毎月十五日に道俗ともに往生極楽のために念仏三昧を修したと伝えられている。『法華経』の精神に基づく念仏行であり、観念を中心とする浄業と多少異なるものがある。

む す び

以上のように源信の往生思想を『往生要集』と『観心略要集』を中心に、往生の概念、往生すること、往生後の実践について明らかにしてきた。源信の往生思想は、後世の法然浄土教のように、三学非器を出発とするような求めかたがなされるのではなく、三学を母体したもので、六波羅蜜の精神によって、大乘菩薩道実践のために往生が求められてくるのである。そのために『往生要集』や『観心略要集』の冒頭に、濁世末代の「頑魯の者」「愚暗の者」とする意識がありながら、観念を成ずる念仏が強調されてくるのであり、法然によって強調される散心の念仏は、どうしても観念に堪えられないもののために補助的に説かれたものであって、功德は認めながらも観念念仏ほど重視されない。また目的とする往生についても、凡夫に開かれたたった一つの道を阿弥陀仏の本願のままに導かれて往生を果遂するものではなく、最初から強い意志力をもって衆生救済を目的に往生することを述べている点は『往生要集』も『観心略要集』も変わらない一貫した主張をもって語られていて、ここに菩薩道実践を基本にした源信の往生思想を窺うことができる。

註

- (1) 『恵心僧都全集』（以下『恵全』）一・一。
- (2) 『一乗要決』には「我今信解一乗教 願生無量寿仏前 開示悟入仏知見 一切衆生亦復然」（『恵全』二・二二）とあり、『大乘対俱舍抄』には「我等往生安楽国 還来面奉慈氏尊 聽聞法界不二教 深入無辺諸法門」（『恵全』四・八六六）とある。

- (3) 『惠全』一・六二。
 (4) 同右一・一。
 (5) 同右一・二二六。
 (6) 同右一・一一四、同一・九二にも同様文がある。
 (7) 同右一・一六〇。
 (8) 同右一・一六〇。
 (9) 同右一・二四一。
 (10) 同右一・七四。
 (11) 同右一・八四。
 (12) 同右一・九〇。
 (13) 同右一・二三六。
 (14) 同右一・九三。
 (15) 同右一・九三。
 (16) 同右一・八九。
 (17) 同右一・七五。
 (18) 同右一・七九。
 (19) 同右一・九一。
 (20) 同右一・七四以下。
 (21) 同右一・九二。
 (22) 同右一・六三。
 (23) 同右一・六四。
 (24) 同右一・二五二。
 (25) 同右一・二五四。
 (26) 同右一・二五六。
 (27) 同右一・一〇九。
 (28) 同右一・一七二。
 (29) 同右一・一七五。
 (30) 同右一・一一七。
 (31) 同右一・一一一。

源信の往生思想

- (32) 同右一・一一八および一二〇。
 (33) 同右一・一八〇。
 (34) 同右一・一九七および二二五、二三八。
 (35) 同右一・二三三。
 (36) 同右一・二三九。
 (37) 同右一・一九一。
 (38) 同右一・二三四。
 (39) 同右一・一六八。
 (40) 同右一・二四七。
 (41) 同右一・二三二。
 (42) 同右一・一七七。
 (43) 同右一・二五九。
 (44) 同右一・六二。
 (45) 同右一・九二。
 (46) 同右一・二九〇。
 (47) 同右一・三二八。
 (48) 同右一・二七三。
 (49) 同右一・三二五。
 (50) 同右一・二九九。
 (51) 同右一・二八〇。
 (52) 同右一・三〇四。
 (53) 同右一・三〇九。
 (54) 同右一・二九〇。
 (55) 同右一・二九〇。
 (56) 同右一・三一一。
 (57) 同右一・三二六。
 (58) 同右一・三二一。
 (59) 同右一・三二一、三二四。
 (60) 同右一・二七三。

- (61) 同右一・二七七。
- (62) 同右一・二七七。
- (63) 同右一・二七九。
- (64) 同右一・三一七。
- (65) 同右一・三〇七。
- (66) 同右一・二八八。
- (67) 同右一・二八六。
- (68) 同右一・三二四。
- (69) 同右一・二八六。
- (70) 同右一・三〇〇。
- (71) 同右一・三二九。
- (72) 同右一・三二九。
- (73) 同右一・三三〇。
- (74) 同右一・三三一。
- (75) 同右一・三三三。
- (76) 同右一・三三一—三三三。
- (77) 同右一・三一一。
- (78) 同右一・三一〇。
- (79) 同右一・三二八。
- (80) 同右一・二八二。

なお本稿は、昭和五十二年度浄土宗教学院研究所の研究助成による
研究報告の一部である。

聖光房弁長上人における善導教学の受容と展開

——とくに『末代念仏授手印』をめぐって——

『末代念仏授手印』は浄土宗における五重伝法の巻物中、第二の伝書として古来より尊重頂戴されきたった。しかし今ここでは伝統ある相伝の義をしばらく離れ、課題をめぐって検討を加えたいと思う。

周知のように『末代念仏授手印』の体裁は袖書・序・宗義・行相・奥図・手印・血脈・手印状・裏書と次第している。このなかにおいて善導の教学がいかに受容され、どのような展開を示しているのかわかるか。善導の著書名を掲げて、その遺文を引用しているのは、五部九巻のなか『観経疏』、『往生礼讃』、『観念法門』の三部にしか過ぎないが、このほか、「積ニ云ク」、「善導積シテ云ク」、あるいは「善導ノ御意」等があつて過看し得ない。これらを一括して表示すれば左記のとおりである。

義	知行項目
第一重 五種正行 五種正行 觀察門	六重の名目 引用書目等 林勸学「三卷七書」頁 浄土宗全書頁・段
観念法門	16—17 二58下
16	

聖光房弁長上人における善導教学の受容と展開

藤 堂 恭 俊

相		宗	
第三重 念仏行者必可具足三心事		第二重 正行助行二行 分別事	善導御意
至誠心事 廻向發願心事		禮讚	文云『観経疏』散善義
善導御心	観念法門	又云(同右)	善導御心
善導御心	積言(散善義)	浄土宗善導	
29	29	29	23
21	20	20	20
四232下	二61上	64二下、55下、67上	四354下
			二58下

行										
第五重 善導宗意行三 心五念之法必 可具四修事					第四重 善導御意入淨 土宗修正助二 行具足三心之 人必可修五念 門教之		善導積 (玄義分)			
長時修	無間修	無余修	恭敬修	禮讚	善導宗意	五念門	禮讚	善導御意	29	二一〇上 下
35	35	34	34	33	33	33	32	32		
四 355下	四 355下	四 355下	四 355下	四 355下		四 355上	四 354下 355上			

() の中は筆者によって記入された書目

この表示によって知られるように、『観経疏』と『観念法門』とは宗義と行相のいずれにも引用されているが、『往生礼讚』はただ行相にかぎって引用されていることに注目させられる。これより次第順序を追って善導教学の受容と展開のあとを、師法然の後継者としての弁長が、「弟子、昔の聞きに任せて、沙門が相伝に依ってこれを録して、留めて向後に贈る」(序)と述べている点に留意しつつ、検討してみ

ようと思う。

宗義・行相の二一について

第一重における「五種正行事」は、善導の『観経疏』散善義に説かれるそれを想起させるが、第四称名正行を口称正行と改名するほか、読誦正行以下の二一についての内容規定は、善導の説をまったく踏襲していない。弁長が示すところの五種正行についての内容規定は、一見して知られるように、読誦正行のそれが「源空も念仏のほかに、毎日に阿弥陀経を三巻よみ候ひき。一卷は唐、一卷は呉、一卷は訓なり」と言う「隆寛伝説の詞」(『黒谷上人語灯録』卷第十五「諸人伝説の詞」)に基づき(但し原文にある後半の文を記載していない)、また讚歎供養正行のそれにおいて、讚歎正行と供養正行とに分っていることの根拠を『選択集』(第二章私釈段)に求めることができる。このように指摘するならば、弁長における五種正行の受容と展開は、いかにも師の法然の教学をふまえてなされたように見ることが出来る。しかるに観察正行に関する内容規定は、「近來の行人観法をなすことなかれ」と言う「つねに仰せられける御詞」(『四十八卷伝』卷第二十一所収)や、観経の色相観について「源空もはじめはさるいたずら事をしたりき。いまはしからず。但信の称名なり」と言う「乘願房伝説の詞」(『黒谷上人語灯録』卷第十五「諸人伝説の詞」)等に示されるような、観察をしりぞけた点はなく、むしろ『観無量寿経』の十三観、『観念法門』にもとづく総相・別相の二観、『往生要集』による三種の観を示して、「行者の根機によって、観門の広畧を行ずべし」と積極的な姿勢で臨んでい

る。従って師説を踏襲しないばかりでなく、善導が五種正行中の観察門について示した内容規定に忠実でないことはあきらかである。この観察を積極的にとりあげていることは師説の伝承者であることを自認する弁長ですら、師法然によって「偏依善導一師」と仰がれた善導によって設定された五種正行の枠を破り得なかった、と見るべきであろうか。しかるに弁長が口称正行と改名した第四正行については、まさしく導空二祖の説をふまえていることは、ただ単に起行だけを示すとなく、「心には往生の念ひを志し、口には南無阿弥陀仏と称へるなり」と言うように、安心・起行、心・口二業を兼ね具えるべきことを指摘している。

第二重「正行助行二行分別事」は、『観経疏』散善義にみられる善導の正定業と助業の説をふまえていることは言うまでもないが、その文中に「正定之業」と銘記している「一心専念」の文を引用しながらも、あえて正行・助行と表現し、正定業・助業と表現しないのは、「一心専念」の文に続く「この正助二行を除いて已外の自余の諸善を、悉く雑行と名づく」と言う文、さらに「前の正助二行を修すれば、心常に親近し、憶念して断えざるを名づけて無間となす也」と言う文にその用例を求め、これを踏襲したとみるべきであろうか。この「正行事」においてきわだって注目すべきことは、「一心専念」の文を安心・起行・作業・行儀・易行と言う五義をもって積していることである。このなか心・行・業の名目は『往生礼讃』の前序に創見する善導の説の借用であるばかりでなく、この心・行・業・儀は「宗義」のあとにくりひろげられる「行相」を予想していると言って過言ではない。こ

の五義のなか、「専念弥陀名号」を『往生論』長行所説の讚歎門中の「称彼如来名」にかかわりを持たせ、さらにまた「是名正定之業 順彼仏願故」を易行道の意を示すものと解していることに注目させられる。なぜならばこれらの文は『無量寿経』所説の第十八念仏往生の願文と関連させて理解し得られる、と思うからである。

弁長が明記しているように、この「称彼如来名」の句は天親菩薩の『往生論』長行所説の五念門中の句であり、さらにまた「易行道」については明記していないが竜樹菩薩の『十住毘婆沙論』易行品の所説であることはあきらかである。このように考えるならば「一心専念」の文の背景に、性・相両宗において仰ぎ尊ぶところの竜樹・天親両菩薩の説を予想することができ、この文がこの両菩薩の説をふまえていざ弁長はこの「一心専念」の文を掲げる直前に、

「心には三心を存じて、口には南無阿弥陀仏と称するなり。この宗の意、この行をもって第一の行となす。善導の御意は釈迦弥陀の御意を探りて、種種の往生の行の中において、この口称の一行をもって殊勝第一の行となしたまへり」

と言う一文を置いている。すなわち『観経疏』散善義に示されているように、釈迦の付属・弥陀の本願を口称の一行の上に見出したのが「善導の御意」であり、しかもその「善導の御意」は、竜樹・天親両菩薩にまで遡り得ることを暗に示したのが、「称彼如来名」と「易行道」ではなからうか。このように「善導の御意」には二尊のあわれみと竜樹・天親両菩薩の聖意を背景とし、それを開顕したことを含蓄さ

せていると言つてよいであろう。かく考えるとき、弁長はただ単に「一心専念」の文の持つ含蓄を心・行・業・儀・易行という五義をもって示すことによつて「善導の御意」を開顯したのみにとどまらず、その「善導の御意」の歴史的背景・伝統をも闡明にした、と受けとることが出来るであろう。

さらに弁長は「宗義」において説くところを、助正・廃立の二義によつて整理をこころみている。言うところの二義は、法然が善導の正助二業説をふまえて、さらに発展せしめた三義中の前二義であり、『選択集』第四章私積段のなかに示すところの説である。しかるに弁長のそれは法然の説とはけつして等同ではない。なぜならば、法然は念仏と諸行の枠内で三義をたてたのに反し、弁長はただ五種正行、ないし正行助行の二行の枠内で三義をたてているからである。このことは、弁長が五種正行以外の諸行に閑説するところがない、と言う一事をもつても首肯し得るであろう。しかし弁長が「正行助行二行分別事」を結ぶにあたって、「もしまた、口称の一行をもつて往生の行となして、助行を行ぜざるの人あり」と示している廃立義は、法然が「三義の殿最知りがたし。……今もし善導によらば、初めをもつて正となすのみ」と指摘しているのと同義であり、あくまでも口称の一行に徹することに主眼を置いて見ると見るべきである。かく考えるとき弁長の廃立義は、導空二祖の説を踏襲したと言い得るであろう。

第三重から第六重にいたる内容は、さきの「宗義」にたいして「行相」を示している。このなか、第三重の「念仏行者必可具足三心事」において、弁長は善導の『往生礼讃』前序、『観経疏』散善義、およ

び『観念法門』の見仏増上縁、そのほか法然の『選択集』第八章私積段、淨影寺慧遠の『観無量寿経義疏』の末から、三心に関する説を引用しているが、このなか「観念法門」と「観無量寿経義疏」の説は法然の遺文のなかに見出せないだけに、弁長がそれらを引用したことに注目させられる。

ついで弁長は至誠心について三種の四句分別を示し、さらに深心と廻向発願心とのそれぞれにも二種の四句分別を示している。このことは法然が、至誠心に関する四句分別を『往生大要鈔』と『御消息』とにおいて示しているのを先例とし、これに習つてのことであろうと思われる。この法然の四句分別は、『観経疏』散善義に示される善導の至誠心積にみられる外相と内心の關係に基づいてと言つて過言ではない。してみると弁長は、善導を継承した法然の四句分別に基づいて、これを三種の四句分別にまで展開せしめ、さらに深心・廻向発願心にたいしても四句分別をこころみるまでに至つたことが知られる。

さらに弁長は「至誠心事」のなかで、「今の善導の御心は、虚仮の心を捨てて、真実心をもつて念仏を行じて往生を得。これをもつて至誠心と名づくるなり」と示している。言うところの「善導の御心」とは『観経疏』散善義の至誠心積に示される「一切衆生の身口意業に修するところの解行、必ずすべからく真実心のなかなさすべきことを、あかさんと欲す。外に賢善精進の相を現じ、内に虚仮を懐くことを得ざれ」と言う文意を指している。また「廻向発願心事」のなかにおいて、「今、善導の御心は已所作の正助二行をもつて、決定往生の心を発す。これをもつて名づけて廻向発願心となすなり」と示している。

この文によって、これにさきだつ「已所作の善をもって往生を得んと願うなり。これをもって廻向となす。未所作の善をもって、唯だ心ばかりに往生を得んと願う。これをもって発願となすなり」と言う文を考えると、言うところの已所作・未所作の善と言うのは、すべて正助二行をかぎって指していることが知られる。ここにも諸行にふれなかつた弁長の特徴があきらかに示されていることに気づかされる。

このように弁長が第三心を廻向と発願とに分けていることは、導空二祖の説とかけはなれ、むしろ淨影寺慧遠の説に基づいているようである。すなわち、すでに修したところの正助二行と言う善をもって往生を願うことを廻向と名づけている弁長の説は、狹善趣求をもって廻向と名づけている慧遠の説に基づくものであり、ただ心に往生を願うのを発願と名づけている弁長の説は、直爾趣求をもって発願としている慧遠の説に基づくものであることが知られる。しかるに法然は『選択集』第二章私積段のなかで、正雑二行について五番の相對を示すなか、第四「不廻向廻向對」において、「正助二行を修するものは、たとえ別に廻向を用いざれども、自然に往生の業となる。故に疏の上（『觀經疏』支義分）の文に云く、今この觀經のなかの十声称仏は、すなわち十願十行ありて具足す。いかんが具足する。南無と言うはすなわちこれ帰命、またこれ発願廻向の義なり。阿弥陀仏と言うはすなわちこれ、その行なり。この義をもっての故に、必ず往生することを得上。已次に廻向とは、雜行を修するものは必ず廻向を用いるの時、往生の因となる。もし廻向を用いざるの時、得往生の因とならず。故に廻向して生ずることを得べしと雖もと曰へるこれなり」と示している。さ

らに法然は『淨土宗略抄』^①のなかに『觀經疏』散善義に説く廻向發願心積を引用し、さらに「この積の心は」として私積をこころみ、ついで「この土の事をもいのり、あらぬかたへ廻向したらん功德をもみなとり返して、いまは一すちに極樂に廻向して往生せんとねがふべき也。一切の功德をみな極樂に廻向せよといへばとて、又念仏のほかにはわざと功德をつくり、あつめて廻向せよといふにはあらず。たゞすきぬるかたの功德をも、今は一向に極樂に廻向し、このうちなりとも、おのつからたよりにしたかひて僧をも供養し、人に物をもほとこしあたへたらんをも、つくらんにしたかひて、みな往生のために廻向すへしといふ心也。」と示している。

この師弟両者の間にみられるへだたりについて考えるに、前者における廻向はその用法の相違が大きくひびいているようである。すなわち、善導の説をふまえた法然の見解をみるに、正助二行はもともと往生淨土の行であるから、ことさらに往生淨土のために廻向する必要がないが、もともと往生淨土の行でない雜行を行じて、往生淨土を願うには、それを往生淨土のために役立たせるべく廻向する必要があると言っているのである。してみると言うところの廻向は、廻向すると言ふ動詞として使用していることが知られる。しかるに弁長は正助二行を行じて往生淨土を願うことを廻向と呼んでいる。してみると弁長は廻向を名詞として使用していることが知られる。しかれば法然が言う不廻向も、弁長が言う廻向も、ともに正助二行を行じて往生淨土を願うことについてであり、弁長が廻向と名づけたと言っても、正助二行を往生淨土のために廻向せよとは言っていないのである。強いて言うならば、

弁長は南無阿弥陀仏の南無は発願廻向の義である、と言う導空二祖の説をふまえて、称名の善をもって往生を願うそのことを廻向と呼んだまでのことである。この廻向の用法にまどわされることなく、かく理解するならば、弁長の説は導空二祖の説に基づいていることが知られるであろう。しかるに弁長が言うところの発願——「唯だ心ばかりに往生を得んと願う。これをもって発願となすなり」と言うのは、あたかも「往生せんと思ふは廻向発願心也」(『東大寺十問答』第三答⁽¹⁰⁾)や、「往生をねかふは廻向発願心也」(『九卷伝』巻第四下所収 禪勝房への第一答)と示している法然の説に類似するようであるが、さきの不廻向義のなかに示されているように、願行具足の十念・十声を説くのが法然であるから峻別さるべきである。しかし弁長は堅の三心を説示するなかで、「もし念仏の行者、発願心はかりをもって往生を願う者のために、已所作の善をもって往生を願うべしと教うるのとき、三者廻向発願心と置けるなり」と言って、これを否定しているから、師説を踏襲していることがあきらかである。

また後者における善導の見解は、念仏以外の諸行の功德を往生浄土のために廻向せよと言ひ、法然はことさらにわざわざ諸行を行じてまで廻向する必要はさらさらなく、念仏者はひたすら念仏を行ずればよいと言うのである。しかるに弁長の言う「所作之善」は正助二行を指して、それ以外の諸行を含めないから、ことさらに諸行を行じて往生浄土のためにそれを廻向する必要がない、と言う師説を忠実に踏襲していると言うほかない。このように弁長は正助二行をとりあげ、それ以外の諸行をとりあげていないと言うのは、まさしく法然の詞、すな

わち「すゝめ給へる正行だにも、なを物うき身にて、いまだすゝめ給はぬ雜行を加へんことは、ま事しからぬかたも候そかし」(『大胡太郎実秀へつかはす御返事』⁽¹²⁾)や、「念仏を三万、もしくは五万、もしくは六万、一心にまうさせおはしまし候はむそ、決定往生のおこなひにて候。こ(異)と善根は念仏のいとまあらはのことに候。六万へんをたた一心に申させたまは、そのほかには、なにことおかせさせおはしまし候とも、往生はそれにより候まじきことに候」(『熊谷の入道へつかはす御返事』⁽¹³⁾)と言う師法然の主張を継承しているからである。

弁長は至誠心等の三心について、横の三心・堅の三心を説いている。法然には智具と行具の三心(『東大寺十問答』第三答⁽¹⁴⁾)を説くことがあつても、三心にたいして横堅と言うような分け方はなく、また善導にも見出せない。しかし強いて言うならば、「三心を具する事は、たた別のやうなし。阿弥陀仏の本願に、わが名号を称念せよ、かならず来迎せむと、おほせられたれば、決定して引接せられまいらせむすと、ふかく信じて、心念口称にもうからず、すでに往生したるこちして、たゆまざるものは、自然に三心を具足するなり」(『十一問答』第十一答⁽¹⁵⁾)と言う法然の詞に、横の三心の先駆を見出せないであろうか。すなわち決定し引接されると「ふかく信じて」と言うことは、深心を指すことは言うまでもない。この深心が確立すればその心の上に、おのずから他の二心が具わることを指して「自然に三心を具足するなり」と言うのであるから、まさしく横の三心と言ってよいわけである。横の三心と言う名称こそ弁長によってはじめられたが、その実質はすでに師説の上にも求め得ることが知られる。また堅の三心は善導が『観

經疏』散善義のなかで、至誠心をもって真実心とし、「内に虚仮を懐くことを得ざれ」と言い、深心をもって深く信ずるなりとし、「疑いなく慮いなく、彼の願力に乗じて定んで往生を得と信ず」と言い、さらに過去および今生における自他の善根を往生浄土のために廻向するのを廻向発願心とし、ただ単なる願往生心をもって廻向発願心としていないのである。この善導の説を翻対せしめて、至誠心によって虚仮心を、深心によって疑惑心を、廻向発願心によって唯発願心を、それぞれ対治せしめると言うように、積極的な説き方に改めたのが弁長の言う堅の三心であろう。かく考えるとき横堅二種の三心説は導空二祖の説を、より積極的に展開せしめたものであると言って過言ではない。弁長は第四重「善導御意入浄土宗修正助二行具足三心之人 必可修五念門教之」において、『往生礼讚』前序の文、『往生論』長行の文および『往生礼讚』前序所説の五念門を一一列挙している。このなか『往生礼讚』前序からの引文について疑問が投げかけられる。と言うのは第四重の内容は五念門であるにも拘らず、弁長はなぜ、五念門に闕説するにすぎだつて説かれている三心積の結びの文、すなわち「観經に具さに説くがごとし」と言う文から、引文を始めなければならなかったであろうか。まずこの問いの発端を探ってみようと思う。導空二祖の教学を継承する弁長には、願生の行者の基本的態度として、心行具足すべきであると言うことが念頭にあった。しかるに『往生論』の長行には五念門と言う起行を示しているが、それに呼応すべき安心についてふれていないと言う不満を解釈するために、このような現在の私たちを惑わすような、引用の仕方をしたのではなからうか。

この問いは引文に続く割注に言う「經の三心と論の五念門とを積し合して、經論かくのごとしと積し合する心なり」と言う文をとすことによつて解答が与えられるであろう。『往生論』の偈は「世尊我一心歸命尽十方無礙光如来願生安樂国」に始まるが、言うところの願生のための行については、五念門を長行において説いている。これによる偈の一心は安心を示し、長行の五念門は起行を示していることが知られるとともに、五念門の一一には一心を具えるべきであることが知られるであろう。これとは別に弁長は引用していないが、『往生礼讚』前序のなか、五念門を結ぶにあたって、「一一の門、上の三心と合す」と言う善導の指摘が置かれている。これらをあわせ考えるとき、『往生論』の一心は安心であるから、これを開けば『観無量寿經』に説く三心と解することができる。しかれば一心が五念門の一一の上に具えらるべきであるように、その三心を五念門の一一の上に具えるならば、まさしく心行具足することになる。この辺の消息を弁長は「經論かくのごとしと積し合す」と表現しているのである。

また弁長は五念門の一一を列挙し、しかもその一一について内容規定をこころみている。このなか五念門の順序次第は『往生礼讚』の前序に示されているところを踏襲している。従つて『往生論』に示されている順序次第と相違することは言うまでもない。またその内容規定については『往生礼讚』前序のそれに近いが、『往生論』・『往生礼讚』のいずれの内容規定にも忠実でなく、至極簡略化されている。ここに注目させられることは、奥図において示される五念門の順序次第は第四重のそれと相違して、『往生論』の順序次第によつてゐる。と

言うことは、一巻の書として首尾に一貫性を欠く憾みがある。しかればこの両者の相違をいかに受けとめればよいのであろうか。またこの相違はすでに弁長において意図的になされたことなのだろうか、と言うように問題をなげかけている。さらにまた、第四重の標目に示される「善導の御意」を、いかに解すべきであらうか、と言う問題も提出される。前者については容易に解決が得られないが、後者は心行具足をもって「善導の御意」とみるべきであらう。

第五重「善導宗意行三心五念之法必可具四修事」において弁長は、『往生礼讃』前序の四修に関する文を掲げ、ついで四修の一一について『往生礼讃』前序と『西方要決』の文を掲げ、最後に「私に云く」と言う一文をもって結んでいる。このなか『往生礼讃』の前序において恭敬修・無余修・無間修と次第せしめ、そのそれぞれの内容規定の末尾に長時修を置いている。しかるに弁長は恭敬・無余・無間・長時と言うように四修を並列せしめているところに、両者の相違が伺われる。またその内容規定について、恭敬・長時の二修は善導の説を忠実に踏襲しているが、無余・無間の二修については簡略化している。四修の一一について『往生礼讃』と『西方要決』との文によって内容規定を行うことは、すでに法然の『選択集』第九章に見られるところであり、弁長はこれを踏襲したと言っている。弁長は第五重の標目において「善導宗の意」と言っているが、それはいったいなを指すのであろうか。またさきには「善導の御心」、あるいは「善導の御意」と言う表現を用いているのと、どのような相違があるのであろうか。さきに言うところの善導の御意・御心と言うのは安心、起行の一一につい

ての善導の甚深なる指南を指してのことであるが、今ここではそれらの安心、起行をふまえた作業に言及する段であり、言うならば願生者が等しく必らず具すべき心・行・業のすべてを指して「善導宗の意」と言ったのであろう。このことは阿弥陀仏の浄土に往生を願うことを所求とする善導の宗教における実践のすべてであり、そこには所求・所帰・去行の三者が含蓄されていることを意識すればこそ、あえて「善導宗の意」という表現を用いたのではなからうか。

第六重「三種行儀事」において弁長は、尋常・別時・臨終の三種行儀を示しているが、それらがいかなる典拠によっているかをあきらかにしていない。源信は『往生要集』第六別時念仏門において、「別時念仏には二あり。初に尋常の別行を明し、次に臨終の別行を明す」と言っているから、弁長の言う三種行儀と等同ではないことはあきらかである。しかし源信の文中に尋常・別時・臨終と言う三種の名称がそろっていることに注目したい。弁長はこれらの三種の名目に基づきながら、導空二祖の指南によって三種行儀を組み立て、善導の創設した心・行・業にさらに行儀を加え、浄土宗の実践体系を完成したのである。言うところの導空二祖の指南と言うのは、三種行儀をたて得る源流を意味する。すなわち善導においては、かの「一心専念」の文における「行住坐臥不問時節久近」の句は尋常行儀を、『観念法門』における「一日一夜、もしは七日七夜」、あるいは「月例四時」などは別時行儀を、同じく『観念法門』所説の看病篇は臨終行儀に関係がある。さらに法然においては『念仏往生要義抄』¹⁶に示される平生の念仏と臨終の念仏との関係のなかで平生の念仏を重要視していることは尋常行

儀に、『七箇条の起請文』⁽¹⁷⁾において別時念仏を勧め、道場および入室者のことについて言及しているのは別時行儀に、『逆修説法』⁽¹⁸⁾初七日等⁽¹⁹⁾において、臨終の行者が仏の来迎を得て正念に住することを指摘しているのは臨終行儀に閑説するものである。このように考えるならば弁長の三種行儀は、導空二祖の指南に基づいて創設されたことが首肯されるであろう。

奥図は言うまでもなく結帛一行三昧を示したものであり、それに続く法然の詞は、その典拠を示したものである。この結帛一行は『一枚起請文』の「三心四修と申す事の候は、皆決定して南無阿弥陀仏にて往生するそと思ふ内に籠り候也」と言う文意と同意趣である。さらに廻れば善導が『往生礼讃』の前序において、心行業を示したあとに梁代の曼陀羅仙訳『文殊般若経』⁽²⁰⁾卷下に説く一行三昧を示し、ついで最後に専雑二修の得失をあかして前序を結んでいるが、その順序次第に思いをめぐらすとき一行に結帛すべきことを暗示しているとも受けとられる。かく考えるならば奥図の示すところは、善導の意図、法然の祖意を継承し、それをより具体的に示したものと言い得るであろう。

宗義と行相との関係

弁長は序に続いて「末代の念仏者、浄土一宗の義を知り、浄土一宗の行を修すべき首尾次第条行の事」と言う文を置き、ついで宗義と行相とに關し六重にわたって詳説している。言うところの「浄土一宗の義を知る」とは、主として善導の『観経疏』散善義の文を中心として、口称念仏の一行が浄土宗における殊勝第一の行であることを知る

ことであり、また「浄土一宗の行を修すべし」とは、主として善導の『往生礼讃』の前序を中心として、安心・起行・作業・行儀が浄土宗において修すべき行相であることを示したものである。

弁長が言うところの「浄土一宗の義を知る」とは、ただ単に浄土宗における殊勝第一の行をもって口称念仏である、と知るだけのことなのだろうか。弁長は第四重の標目のなかで、「正助二行を修し、三心を具足するの人は」と記していることによって知られるように、宗義はただ知ることだけにとどまらず、口称念仏を根幹とする正助二行を行ずることにまで至らねばならないのである。かく考えるならば、宗義として示される正助二行は、また行相を示したものと言い得るであろう。してみると、正助二行と言う起行を行ずる場合には、行相において示される安心・作業・行儀に則ってこれを行ずればよいことになる。しかるに次のようなことが問題視されることになる。すなわち問題の発端は、第四重の標目に「善導の御意、浄土宗に入り正助二行を修し、三心を具足するの人、必ず五念門を修すべきの事」と示し、ついで『往生礼讃』前序の文、『往生論』長行の文および『往生礼讃』前序に示される五念門の一一を列挙しているからである。つまりそれは正助二行を修することも、五念門を修することもともに善導によって起行として示されたものであり、しかも前者は『観経疏』散善義のなかに安心とともに示されている起行であり、後者は『往生礼讃』前序のなかに安心・起行・作業を示すなかの起行なのである。このことを客観的に言うならば、両者は同じく善導の著書に示されるものであるが、当然そこに著作年代の相違を考えなければならぬし、しかも

前者は善導独自の起行を示しているのにたいして、後者は善導によって変更がこころみられているとは言え、天親菩薩によって示された五念門を借用しての起行であり、加うるに「偏依善導一師」を標榜する法然は前者を継承したのにたいして、後者をとりあげた形跡がみあたらないのである。このような客観的な事情をふまえるならば、同一人の願生行者が善導独自の起行である正助二行を修し、さらに借用視される五念門を修すると言うことは、いかにも理不尽としか考えられないのである。

この問題の解決は相伝の義にゆだねることにしたいと思うが、今こころみに検討を加えるならば次のようである。弁長がこころみだ五念門の一一にたいする内容規定をみるに、

「一には禮拜門 身業 阿弥陀仏を禮拜したてまつる。二には讚歎門 口業 阿弥陀仏を讚歎したてまつる。三には觀察門 意業 浄土の依正二報を観ず。四には作願門 意業 昼夜一切の時、一切の処に極楽に生ぜんと願う。五には廻向門 意業 所作の善をもつて浄土に廻向するなり」

と記している。この内容はすでに指摘したように『往生論』、『往生礼讚』のいずれの内容規定にも忠実でなく、至極簡略化されていることに気づかされる。このなか讃歎門に内容される他の側面について弁長は、第二重「正行助行二行分別事」のなかにおいて闡説するところがある。すなわち、口称の一行が種種の往生行中、殊勝第一の行であることを示すために引用された「一心専念」の文について五義を示すなか、「専念弥陀名号」をもって、五念門所説の讚歎門に示される「称

彼如来名」にかかわりを持たせているのである。

ここにおいて弁長がこころみだ五念門と五種正行との内容規定をふまえながら、両者の関係を考えてみよう。第一禮拜門は第三禮拜正行に、第二讚歎門は第五讚歎供養正行中の讚歎正行に、また讚歎門中の「称彼如来名」は第四口称正行に、第三觀察門は第二觀察正行に、なんの支障もなく合致せしめ得るのである。さらに残された作願・廻向の兩門は内容的に言うならば願生と廻向と言う意業である。このなか願生と言う往生の心について弁長は第三重のなかの至誠心のところで四句の分別をこころみているから、第四作願門は至誠心に、また廻向は弁長が廻向発願心のところで言う「已所作の善(正助二行)をもって往生を願うなり。これをもって廻向となす」に相当するから、第五廻向門は廻向発願心にあてることが出来る。かく考えるならば「正助二行を修して三心具足せるの人、必ず五念門を修すべしと、これを教へ」られても、なんの支障も拘泥もなく指示どおり行ずることができ

る。ともあれ弁長は、なぜ師法然から受けた相伝の義を、このように宗義と行相とに分けて録さなければならなかったのであろうか。法然の遺文のなかに宗義・行相と言った区分を見出し得ないと言うことは、弁長の創設であることを暗に物語るとともに、かかる創設をあえてなされた歴史的背景を検討する必要にせまられる。弁長は裏書のなかで、本書の製作年月日、善導来現の瑞相を記し、ついで四十八日間にわたる別時念仏結衆者の名を録し、最後に「仏言唯除五逆誹謗正法」と標示し、そのなかにおいて本書についての他見をいましめ、ついで

背師自立の邪義三種と念仏行者の模範とすべき三人の先達を示して結んでいゝ。とくにこのなか弁長が背師自立の邪義と言ふのは、成覚房幸西の一念義、善恵房証空の西山義、美濃法本房の寂光土往生義の三義である。これら背師自立の説は、宗祖法然「上人往生の後にはその義を水火に諍ひ、その論を蘭菊に致して、還つて念仏の行を失いて、空しく浄土の業を廢す」と、序に記されるような事態を惹起せしめるに至つたのである。このようなただなかにあつて弁長は事態を黙止するにしのびず、「然師報恩のため、念仏興隆のため」(序)に相伝の義を録するにいたつたことは周知の事実である。従つて本書の製作意図のなかには、相伝の義をのこりなく正しく記録して後世に伝えることを本義としながらも、反面において背師自立の義が横行すると言ふ客観状勢が、その製作の上に大きく作用していることを考慮に入れて考へる必要があるように思われる。そういった観点にたつとき、三種の邪義のなか筆頭にあげられている成覚房幸西の一念義に焦点をしぼられることになる。

成覚房幸西の一念義について弁長は

「或る人の云わく、善導は安心門の義、起行門の義を立つ。この二門を建立して、安心門の日は学文して念仏を修せしめずと雖ども、安心門によつて往生を得。その起行門の人は念仏を修せしむと雖ども、義を知らざるによつて往生を得ず云云」

と記している。ここに掲げられた幸西の説は彼の一念義の全貌ではないが、たしかに師説にきわだつて異なる点が記されているように思われる。その幸西の説のなか「念仏を修せしむと雖ども、義を知らざる

によつて往生を得ず」と言う一文に注目するならば、そこには「念仏を修せしむ」と言う行相と、「義を知らざるによつて」と言う宗義とが、往生の得否をわかつ重要条件としてとりあげられていることに気づかされる。してみると、幸西の言う知と修に注目するならば、弁長が創設した宗義・行相と言う名目は、宗祖法然滅後、門弟による背師自立の義が横行したさなかにあつて、とくに成覚房幸西の説に影響されて産み出されたと推量してよからうと思う。また弁長がかく宗義・行相の義を創設したことは、彼の言う安心門・起行門の両者を具足することが師説であることを強調しようとする意図からなされたと言つてよい。しかも弁長はそれを創設することによつて一念義と言う背師自立の邪義の妄を指摘し、その邪義を否定することにあつたと言つて過言ではない。かかる一念義の伝播は広くひろがっていたやうで、弁長は『念仏名義集』巻中のなかで、誰れの説とも明示していないが、「物も知らざる男女、尼法師どもに向ひて、口間に臂をいからかいて云ふ様は、其の三万六万返の念仏をば捨てよ。そは念仏の義をも知らざる者こそ、左様に数多く申す也。それは迷へる人也。実しくは念仏を申さねども、一念に往生する也。深義ありてこれを学べとて、ののしる時」と言うやうに、一念義を奉ずる徒による折伏の様子を紹介し、さらに「一念の義に浅深あり。同くは深き一念義こそ疾く往生はすれ。所謂相統開会の一念義を頻りに盛んに用ひたる事は肥後の国也」と記し、また「一念は学文して一念往生の理を知るべしとて、学文を頻りに勧めて、昨日今日尼法師に成たる者にてが文巻を脇にはさみて、学生なりとがらめく。これ怖し怖し」と記しているのは、いかにも弁長

の生活圏の周辺でおこった出来ごとを記述したものであらうと思われ
る。このように考えるとき、弁長が一念義の徒が言うところの折伏の
論理を逆手にとつて、その邪説を否定し、伝承の正義を顕彰するにあ
つたことは当然のことと言わなければならない。

弁長はかかる一念義を法本房の上にも見出し、『浄土宗要集』巻第
二のなか、「第十二四修事」において、「有の云わく、信を一念十念
に取りて、行をば思ひ出でたらんに随うべし」と言う説を紹介し、
「信心を十念一念に取りて、行を思ひ出でたらんに随いてせよと言ふ
事、これ善導宗の心に一つも相応せず。その故は善導の御意は構へて
無間にせよ、長時に退せざれと思食すなり」と批判を加えている。さ
らにまた続いて「善導は一心専念弥陀名号と云ひて、行の無間を正と
して勧め給うなり。この行の無間を励さんが為にも三心具足して信ぜ
よと釈し給ひたれ。正行を選び取り、正中正の念仏の正行を本として
こそ、心の無間を勧め給へり」と、口称念仏の相続を善導の教学をふ
まえて力説している。さらにまた『四十八卷伝』には「上人往生の後、
建保二年のころ、いかに念仏すとも、学問して三心をしらざらむには
往生すべからずと申すものあり」（巻第二十 第二段沙弥随蓮の項）と言
い、また「法本房行空、成覚房辛西は、ともに一念義をたて、上人
の命にそむきしによりて」（巻第四十 八第八段）と指摘している。
これは要するに、一念義にあつては口称念仏を修することよりも、
学文をして義を知る・一念往生の理を知る・三心を知ることにより、
置いて、往生の得否を決していることが知られる。この修と知とは弁
長によって創設された名目によれば行相と宗義である。弁長は行相を

軽視する一念義の邪義であることをあきらかにし、その邪義を破する
ことよつて導空三祖の伝承の義をあきらかにすべく、強いて宗義・
行相と言う名目を創設して、その枠のなかで相伝の義を録したのが、
この『末代念仏授手印』一巻ではなからうか。

さらに今一つ留意しておきたいことは、「偏依善導一師」を標榜する
法然の教学にたいして、聖道家の人によつて善導の説に違背すること
が指摘されたと言う客観状勢を考慮に入れて、宗義・行相の創設を考
える必要がなかつたであらうかと言うことである。すなわち、法然が
とりあげた『観経疏』散善義に説く安心と起行と、法然がとりあげな
かつたところの五念門をもつて起行とする『往生礼讚』前序の安心・起
行・作業とは、もともと往生浄土の実践体系を示すものでありながら、
おのずから相違のあることを否定できない。そうした両者をとりあげ、
両者の接点を求めると言うか、両者をふまえた実践体系の成立を志向
してと言うか、さだかでないにしても、ともかく両者になんらかの統
一を与えることの意図を実現するために、あえて『観経疏』を中心と
した宗義と『往生礼讚』を中心に置いた行相と言う枠を創設したので
はなからうかと思う。このように宗義・行相が弁長によつて創設され
なければならぬ事情を二つ指摘したのであるが、そのいづれをもつ
て真であるかを問うよりも、その二つの事情が混然とまじわり、かさ
なりあつて創設の止むなきに至つたように思われる。ともあれ、弁長
によつてなされた善導教学の受容とその展開は、かかる客観的状勢下
において成立したとみることができる。

註

(1) 『明義進行集』卷第二の隆寛律師の項にも同趣の詞が記載されている。『末代念仏授手印』に記載していない後半の詞とは「しかるをこの経に詮ずるところ、ただ念仏申せとこそとかれて候へば、いまは一卷もよみ候はず。一向念仏を申候也」である。

(2) 「つねに仰せられる御詞」の第十七である。その続きの文に「仏像を観ずとも、運慶康慶がつくりたる仏ほどだにも、観じあらはすべからず。極楽を観ずとも、桜梅桃李の花果ほど観じあらはさんことかたかるべし」とその事由を示し、一向専称すれば「おのづから三心具足するなり」と説いて結んでいる。

(3) 「乗願上人のいはく、ある人問ていはく、色相観は観経の説也。たとひ称名の行人なりといふとも、これ観ずべく候か。いかん。」と言う問いに対する解答である。『決答授手印疑問鈔』巻上の「一心専念」文釈にも記載されている。

(4) 『要義問答』の第十三に「問。念仏と申候は、仏の色相光明を念ずるは、観仏三昧なり。報身を念じ、同体の仏性を観ずるは、智あざくころすくなきわれらか境界にあらず。答。善導のたまはく、相を觀せずして、ただ名字を稱せよ。衆生障り重して、觀成する事かたし。このゆへに大聖あはれみて、稱名をもはらにすすめたまへり」とある。『黒谷上人語灯録』卷第十三所収。

『一期物語』のなか、鎮西から来た修行者が「称名のとき心を仏の相好に係けることいかん」と問うたのに対し、「源空は然らず」と否定し、「我が分際をもつて仏の相好を觀ずとも、更に如説の觀に非ざれば、深く本願を憑みて、名号を唱る、ただこの一事のみ」と答えている。(醍醐本『法然上人伝記』所収)

(5) 法然は「つねに仰せられる御詞」第三において、「南無阿彌陀仏といふは、別したる事には思べからず。阿彌陀ほとけ我をたすけ給へといふことばと、心にはあみだほとけ、たすけ給へとおもひて、口には南無阿彌陀仏と唱ふるを、三心具足の名号と申也」(『四十八巻伝』

聖光房弁長上人における善導教学の受容と展開

卷第二十一所収。良忠の『浄土宗要集』卷第四にも記載)。弁長はおそらくこの詞を受けついで、所帰にたいする「たすけ給へ」のおもいを所求である往生のおもいに改めたのであろう。それは『一枚起請文』の「往生するぞと思ひとりて申す念仏」と言う文を根拠とした改めであらう。

(6) 「仏告阿難、汝好持是語より已下は、まさしく弥陀の名号を付属して、退代に流通することをあかす。上來定散両門の益を説くと雖も、仏の本願に望むれば、意衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を稱せしむるにあり」と言う文、および法然が『選択集』第十二章の私積段において、善導のこの妙積をうけて「今善導和尚、諸行を廢して念仏に帰せしむる所以は、すなわち弥陀の本願なるの上、またこれ釈迦付属の行なればなり。故に知りぬ、諸行は機にあらず、時を失へり。念仏往生は機にあたり、時を得たり。感応に唐捐ならんや。まさし知るべし、隨他の前には寛く定散の門を開くと雖も、隨自の後には還つて定散の門を閉ず。一たび開いて以後永く閉ざざるは唯だこれ念仏一門なり。弥陀の本願、釈迦の付属意ここに在り。行者まさし知るべし」と指摘している。

(7) 「これの実虚仮につきてくはしく分別するに、四句の差別あるべし。一にはほかをかざりて、うちにはむなしき人。二には外をもかざらず、うちもむなしき人。三にはほかはむなしく見えて、うちはまことある人。四にはほかにもまことをあらはし、うちにもまことある人。かくのごときの四人なかには、前の二人をばともに虚仮の行者といふべし。後の二人をばともに眞実の行者といふべし。しかればたゞ外相の賢愚善悪をばゑらばず、内心の邪正迷悟によるべき也」(『黒谷上人語灯録』卷第十一所収)。

(8) 「この心につきて四句の不同あるべし。一には外相は貴けて、内心貴からぬ人あり。二には外相も内心も、ともに貴からぬ人あり。三には外相は貴けなくて、内心貴き人あり。四には外相も内心も、ともに貴き人あり。四人の中にはさきの二人は、いまさきふところの至誠

心かけたる人也。これを虚仮の人となつくへし。のちの二人は至誠心具したる人也。これ真実の行者となつくへし。されば詮するところは、たゞ内心にま事の心をおこして、外相はよくもあれ、あしくもあれ、とてもかくてもあるべきにやとおほへ候也」(『拾遺黒谷上人語灯録』卷下)。

(9) 『黒谷上人語灯録』卷第十二。これと同意趣のことが、『御消息』のなかにも記載されている。(『拾遺黒谷上人語灯録』卷下)。

(10) 『拾遺黒谷上人語灯録』卷下。

(11) 井川定慶編『法然上人伝全集』。

(12) 『黒谷上人語灯録』卷第十三。

(13) 『拾遺黒谷上人語灯録』卷下。

(14) 『拾遺黒谷上人語灯録』卷下。「三問。三心具足の念仏者は、決定往生歟。答。決定往生する也。三心に智具の三心あり。行具の三心あり。智具の三心といふは諸宗修学の人の、本宗の智をもてば信をとりがたきを経論の明文を出し、解釈のをもむきを談じて、念仏に信をとらしめんとてとき給へる也。行具の三心といふは、一向に帰すれば至誠心也。疑心なきは深心也。往生せんとおもふは廻向心也。かるがゆへに一向念仏して、うたがふおもひなく往生せんとおもふは行具の三心也。」

(15) 『黒谷上人語灯録』卷第十四。また「或時 遠江国蓮花寺住僧禅勝房参上人 奉問種々之事 上人一々答之」(醍醐本『法然上人伝記』所収)の第十一答に、同趣旨の記載がある。

(16) 『黒谷上人語灯録』卷第十二。「問ていはく、最後の念仏と平生の念仏と、いづれかすぐれたるや。答ていはく、たゞおなじ事也。そのゆへは、平生の念仏、臨終の念仏とて、なんのかはりめかあらん。平生の念仏の死ぬれば、臨終の念仏となり、臨終の念仏ののぶれば、平生の念仏となる也」。

(17) 『黒谷上人語灯録』卷第十二。「別時の念仏はすべき也。しかれば善導和尚も、ねんごろにすゝめ給ふ。恵心の往生要集にも、すゝめさ

せ給ひたる也。道場をもひきつくろひ、花香をもまいらせん事、ことにちからのたへむにしがひてかざりまいらせて、わか身をもことに清めて道場にいりて、あるいは三時、あるいは六時なんぞに念仏すべし」とある。

(18) 『黒谷上人語灯録』卷第七。「在生の間、往生行の成就せん人は、臨終に必ず聖衆の来迎を得べし。来迎を得る時、忽に正念に住すべき也」と言い、三尺の弥陀来迎接の立像を安置すべきことを教示している。

(19) 「大胡太郎へつかはす御返事」(『黒谷上人語灯録』卷第十四、「正如房へつかはす御返事」(『黒谷上人語灯録』卷第十五、「往生浄土用心」(『拾遺黒谷上人語灯録』卷下)。

(20) 大正藏経八・七三一・下。
(21) 拙稿「善導大師編者になる『往生礼讃』所説の五念門攷」(小沢勇貫教授頌寿記念論文集『善導大師の思想とその影響』所収)に、善導の五念門の特徴を論じている。

肥前国塩田本応寺記録

野田秀雄

無量山寿経院本応寺（佐賀県藤津郡塩田町）の由緒については、『蓮門精舎旧詞』に

本応寺 （知恩院） 同末 藤津郡塩田町 無量山 開山盛誉和尚俗姓檀林付

法剃髪師移住其外由緒不知遷化年号不知初建以来百年⁽¹⁾

とあり、一般にはその程度しか知られていない。本応寺はとくにこれとあって歴史的にクローズアップされるような寺院ではなく、端的にいえば一地方寺院の他の何ものでもない。従来ともすれば関東・東海・関西地方を中心として、宗史に関する史料採訪とその研究に主眼がおかれていた傾向がみられた。昭和五一・五二兩年度にわたって「西国浄土宗寺院の史料調査とその研究」と題する個人研究に対して研究助成が付与される好機に恵まれたが、個人として微力ながら遠隔地の史料を探索することによって今後の研究にいささかなりとも役立ちたいと考えていた次第である。江戸中期の西九州の一地方寺院の記録ではあるが、ここに全文を紹介したいと思う。

本応寺は佐賀藩鍋島領にある浄土宗寺院である。主家竜造寺氏の家宰であった鍋島加賀守直茂は、天正一八（一五九〇）年事実上佐嘉の領

肥前国塩田本応寺記録

宗 派	法 頭	寺 院 数	信 徒 数	
禪宗	曹洞宗	高 伝 寺	350	} 121,912人
	臨済宗	円 通 寺	315	
	黄檗宗	?	36	
天台宗	宝光院 妙覚院	103	5,233人	
真言宗		実相院	149	15,494人
律宗	光勝寺 正定寺	3 (東妙寺・石塔 院・妙法寺)	410人	
法華宗			102	16,261人
浄土宗	正定寺	95	51,496人	
一向宗(西)	願生寺	240	191,233人	

高伝寺は鍋島本家の菩提寺。願生寺は直茂の建立。寺数は安政年中の明細録、信徒数は弘化2年の『御代々様宗門方目安人別』による。浄土宗法頭職正定寺は佐賀郡川副町南里にあり、知恩院からも許状を与えられていた（末尾史料参照）。

主となり、その嫡子勝茂に至ってまったく竜造寺氏を併合して名実ともに佐嘉藩主となった。その勝茂の長男元茂は元和三（一六一七）年小

城藩七万三千石余を、三男直澄は寛永一六（一六三九）年蓮池藩五万二千石余を、九男直朝は寛永一九（一六四二）年鹿島藩二万石余を、それぞれ分封されて支藩となった。このうち蓮池鍋島家は佐賀郡蓮池を本拠とし、藤津郡の北部塩田・嬉野地方から一部杵島におよび地域に主たる封地を持っていた。⁽²⁾ 本応寺はこの塩田に所在する。佐賀藩の寺院政策は、宗派別に（律宗を除く）藩領内の本山とも称すべき法頭を定め、その法頭を通じて各宗派の寺院統率の徹底をはかっていたのである。各宗の法頭・寺院数（安政年間）・信徒数（弘化年中）の概要は前表の如くである。⁽³⁾

この法頭の立場は決して容易なものではなく、諸藩にも多くその例がみられるように、藩庁や本山からの直命貫徹の至難さと、末端寺院や僧侶の取締りなど上下間で孤立し、決して安穩としておれない厳しい状態であった。たとえば『佐賀藩社定覚書』には

覚

領中寺社之定帳、任前格、猶又今般遂改正、相渡候間、諸宗之法頭委曲相守旨趣、一派端々ニ至迄、令順達之、聊不相背様可申付候、就中、法頭職者道学兼備之僧を撰ひ、末派之輩令承腹、本末之規矩不相乱様、可得其意事ニ候、自然、本末之格式於違背せしむるニハ、不闊可加吟味、此外巨細定之帳面書載之通可相守之、往古ハ其宗旨ニ依て作行等嚴密候故歟、領中之名僧世々秀古今輩多候、何そや累年ハ各職分を忘れ、諸宗之掟も令緩怠、歎意を以

口事篇ニ取むすひ、或洒興遊覧等ニ時日送、或眞偏執を以継目之及違論、隠居後往之和不和殆不相似合事のミに押移、又其法頭

として末派之支配も不廉直趣ニ相聞、甚以漫雜之至、言語道断ニ候、且凶年之砌ニ候得者、飢寒之患不得止事、是等之所々諸宗之法式も明白ならず、平日之勤も令失却類可有之儀候得共、元來真俗之差別、出家之本意を顧候ハ、向後諸宗法頭ハ勿論、末派ニ至迄、戒行等無違乱相守之、博職高貴之僧侶も有之様、面々自己を勵し、一宗々之基本を可相立覚悟專要候、此旨吃度可申渡之、社家山伏も同断之事候、若違犯之族於有之ハ、不忠不義之同類、難止事候間、国法之旨を以、可及其沙汰者也、

享保十八年丑

十二月九日

〔実相院文書〕⁽⁴⁾

とあり、法頭職の責務に関して文中で明らかにしている。要するに佐賀藩においては法頭そのものがその宗派の縮図のようなものであり、終始上下への配慮に心労していたことは想像できる。

嬉野氏の先祖については定説はないが、竹崎季長の『蒙古襲来絵詞』に「肥前国の御家人白石六郎通泰」と記されている白石氏の末裔が嬉野氏とされる。江戸時代の嬉野氏の嫡家は一土豪として佐賀鍋島家に任せ、その知行高は時代によりやや変遷があったが、大体、物成百七十数石から三百五十石余に及んでいたようである。鍋島家との関係などについては『嬉野家文書』によってほぼ理解できるが、本応寺の記録に登場する嬉野氏の場合は、分家あるいはそれに相当する一族であったようである。⁽⁵⁾

本応寺は天正一四（一五八六）年藩祖直茂（日峯宗智大居士）の姪で、原豊後守直景の後室華岳妙栄大姉が大檀越となり開基として建立した

寺である。そして直茂より開基の薪山として朱印状を賜わったが、その朱印状は、三代寂蒼のとき無量院（鹿島市か）にて一切の重宝とともに焼失してしまった。その後幡随意長崎下向の頃、妙栄大姉が深く誓上人に帰依し、上人の応諾を得て塩田城主原左近太輔氏長の法名本応道詮大居士の因縁をもって無量山本応寺と命名し、その開基となつたとされる。

この記録は、如何なる目的で何時頃記述されたのかは分明でないが、前述の如く江戸中期の地方寺院の実態を把握する意味で御一読願えればと思う次第である。なお翻刻にあたっては、文中適宜に読点（、）と並列点を加え、文字は若干の例（夏・昏・劬など）を除き、ほぼ現在使用している字体に改めた。変体仮名は江・茂・而・者などの他はすべて平仮名に改めた。

註

- (1) 続浄・一九・九五二頁
- (2) 『佐賀県史料集成』古文書編・第一四卷「解説」の項
- (3) 本表は『佐賀県史』中巻・四二四頁より引用
- (4) 『佐賀県史料集成』古文書編・第一六卷所収
- (5) 『佐賀県史料集成』古文書編・第一七卷「解説」及「嬉野家文書」

参照

〔一〕

無量山寿経院本応寺中興縁起

抑当寺の開基由来を尋ねるに、前賀州大守日峯宗智大居士御舎兄鍋嶋

肥前国塩田本応寺記録

助右衛門尉、戒名は本照道雪大禪定門、同御内室高岩妙林大禪定尼、^{（真言宗）}御子息鍋嶋織部、法名清月蓮芳禪定門、御妹花性妙寿禪定尼、^{（真言宗）}同妹華岳妙栄大姉と云り、今の妙栄大姉は原豊後守直景、戒名ハ秀岳永林居士の後室なり、即日峯公の姪子なり、天正十四丙戌年当寺建立開基の大檀越となり給ふ、妙栄の御息女は渋川氏、鍋嶋新右衛門殿内室渋川庄左衛門母儀なり、法名ハ春林妙花大姉となつて、母子御両所ハ当寺に納り給ひ、今に墓所も位牌石塔あり、故に日峯様より妙花大姉の薪山として一山の御朱印下し置れ、当寺三代寂蒼上人迄伝り、然処に当寺無住ゆへ、無量院より寂蒼兩寺を懸て住持し給ふ、其折当寺重宝御朱印等、無量院江持行置し処に、雷火にて無量院焼失なり、其折節宝物御朱印一時の灰焼となれり、其後住僧此事を欲さるに^{（采力）}よつて今に御朱印も絶たり、誠に又小城の城主鍋嶋・賀州御家人渋川新右衛門尉、戒名ハ心相覚円居士と唱へつゝ、先祖代々の跡をいまにたへす問ひ給ふ、是開基の子孫檀那なるか故なり、擬当寺開山上人と申ハ関東の僧なりしか、家康公より切支丹退治のため、長崎江幡随意上人上意を蒙り趣き給ふ折、妙栄大姉^{（采力）}誓上人に帰依し給ひ、請していはく、願は此地において一寺を造建し、此の菩提をとひ給へ、我檀那とならんと有しかは、上人応諾して塩田の城主原左近太輔氏長、戒名本応道詮大居士の因縁を引キ、当寺本応寺を開基して三年の星霜を積て住居し給ひ、かくて関東に後住の僧を尋に下り給ひしか、帰らたまふ事なし、此ゆへに嘉嶋願行寺定誓上人を後住とセリ、其後日教経、誓誓上人関東より帰り給ひ、仰られしハ、関東より此国の当寺に住持せんと云僧なし、故に定誓の後住し給ふ事をよろこび給ひて、そのち自ハ関東

にかへりたまふと伝へ侍り、

〔二〕

当寺末寺末庵佐賀寺社方并蓮池江書付指出候扣

元禄九年子ノ六月晦日出ス

- 一 藤津郡岩屋河内村 宗運寺住持 本心寺末寺 岸
- 一 藤津郡嬉野下野村 極楽寺破壊地 無持
- 一 同郡美野村 報福寺看守 同寺末寺 弁 応
- 一 同郡五丁田村 西宗寺 同寺末寺 直 心
- 一 同郡同村 一万塔道心者住 香 雲
- 一 同郡石垣村 福田寺 同寺末寺 順 心
- 一 同郡東冬野村 淨土院住持 同寺末寺 順 心
- 一 同郡東冬野村 称願寺 看守預り 運藏主
- 一 藤津郡能古見若殿分村 正覚寺 今ハ破壊地 退 転
- 一 同郡谷所村 念仏堂 本心寺懸リ庵 賢 求
- 一 同郡五丁田村 船頭 同寺懸庵 無 住
- 一 同郡嬉野皿山 観音堂 谷ノ 同寺懸リ庵 無 住
- 一 同郡嬉野皿山 観音堂 無 住

〔三〕

元禄拾二巳卯年二月日出ス

京知恩院末寺
一 藤津郡塩田町

本心寺 住持 貞 誉

- 同郡塩田町本心寺末寺
- 一 藤津郡嬉野村岩屋川内村
- 同郡塩田町本心寺末寺
- 一 同郡嬉野下野村
- 同郡同町同寺末寺
- 一 同郡美野村
- 同郡同寺末寺
- 一 同郡能古見村
- 同郡同町同寺末寺
- 一 同郡石垣村
- 同郡同町同寺末寺
- 一 同郡五丁田村
- 同郡同町末庵
- 一 同郡同村
- 同郡同町同寺末庵
- 一 同郡谷所村
- 同郡同町同寺末寺
- 一 同郡東冬野村
- 同郡同町同寺末寺
- 一 藤津郡五丁田村

右拾壹ヶ所之儀者、当寺末寺末庵、古来より懸内之儀相違無御座候、今又相改如此御座候、以上、

〔四〕

享保十乙巳四月十二日出ス

京知恩院末寺
一 藤津郡塩田町

本心寺 住持 輪 林 道

- 弟 満 山
- 同 春 海
- 同 弁 応
- 同 恵 白

塩田町本心寺末寺
一藤津郡嬉野岩屋川内村

一同郡嬉野下野村

一同郡美野村

一同郡能古見若殿分村

一同郡石垣村

一同郡五町田村

一同郡同村

一同郡同村

一同郡同村

一同郡同村

一同郡同村

一同郡同村

一同郡同村

右当寺末寺末庵支配之地居住之者、寺内之弟子相改書載差出申候、

若相違之儀御座候ハ、拙僧越度ニ可被仰付候、已上、

享保十乙巳四月日

正定寺

藤津郡塩田町本心寺
輪 誉

林 徵

林 秀

念 誉

宗運寺 無縁地 覚 聞

極楽寺 破壊地 無 住

報福寺 無縁地 平 僧 了

正覚寺 退転地 無 住

浄土院 無縁地 平 僧 理

西宗寺 無縁地 道心者 安 清

福田寺 無縁地 道心者 還 西

観音堂 平 僧 超

弥陀堂 無 住

万日堂 無 住

観音堂 平 僧 榮

称願寺 無縁地 平 僧 頓

一同郡下野村

一同郡嬉野皿山

一藤津郡美野村

一同郡若殿分村

一同郡石垣村

一同郡五丁田村

一同郡同村

一同郡同村

一同郡同村

一同郡同村

一同郡同村

一同郡同村

一同郡同村

一同郡同村

一同郡同村

一同郡同村

一同郡同村

一同郡同村

一同郡同村

一同郡同村

一同郡同村

一同郡同村

一同郡同村

極楽寺 破壊地

観音堂 当寺弟子 快誉智道 (カ)

報福寺 正覚寺 無縁地

正覚寺 退転地

浄土院 無縁地

西宗寺 無縁地

福田寺 無縁地

観音堂 無縁地

弥陀堂 無縁地

万日堂 無縁地

観世音堂 無縁地

称願寺 無縁地

无縁地

无縁地

无縁地

无縁地

无縁地

无縁地

无縁地

无縁地

无縁地

无縁地

无縁地

〔五〕 一藤津郡岩屋川内村

宗運寺

無縁地

〔六〕

当寺并末寺末庵由来書覚

一藤津郡塩田町

京知恩院末寺

浄土宗無量山本心寺

天正年中、日峯様御姪御牌銘華岳妙栄大姉御建立、其御姫渋川庄左衛門内室春林妙華大姉御位牌石塔有之候、加賀守殿御家中渋川庄左

衛門先祖、

一 屋敷式反式畝廿五歩

享保廿年以來御免許地ニ被仰付候、

一 式反七畝廿歩 御年貢相納申候、

一同郡美野村

本応寺末寺

報福寺

古来々村中念仏堂建立仕、当寺七代広普隱居所ニ相成候、尤永田大

藏殿菩提所一家ノ石塔墓所有、

一 屋敷三反九畝拾壹歩 御年貢地

一 六畝拾八歩 右同断

一同郡嬉野岩屋川内村

同寺末寺

宗運寺

慶長年中、嬉野大和守殿建立、延宝六年茂峯様御位牌奉安置、御山

講相企候儀、前本庄弥右衛門方を以相願候処、願之通被指免、於只

今数人相勤来候、

一 屋敷式畝 御年貢相納申候、

一 壹反三畝 墓所

無米地

一同郡下野村

本応寺末寺

極楽寺

破壊地

嬉野大和守殿石塔有、其外一門墓所、

一 屋敷壹畝五歩

古来々無米地

一同郡五丁田村

同寺末寺

福田寺

泉式部

齒先堂昔より申伝候、

一 屋敷壹畝三歩

古来々無米地

一同郡同所

一 万ノ塔有之由申伝候、

一 屋敷四畝廿歩

古来より無米地

一同郡石垣村

一 屋敷壹畝余

古来々無米地

一 三畝 御年貢地

一同郡五丁田村

千塔觀音堂、泉式部古跡之由申伝候、

一 屋敷壹畝五歩

古来々無米地

一同郡同村笠掛堂

泉式部笠懸堂と申伝候、

一 屋敷式拾式歩

古来より無米地

一同郡谷所村

一 屋敷壹畝五歩

同寺末寺
西宗寺

同寺末寺
浄土院

同寺末庵
觀音堂

同寺末庵
破壊地

同寺末庵
阿弥陀堂

古来より無米地

一 藤津郡塩田町

二ノ宮御山方
一 屋敷貳畝

御年貢地

万日堂

右拾所之儀者、当寺末庵古来より懸内之儀相違無御座候、今又相改

如此御座候、已上、

本応寺
忍 營

元文三年午五月

寺社御奉行

本庄利兵衛殿

牟田左衛門殿

〔八〕

御免状及延引候請

撰津守様御在府ニ付而、御帰国以後被遂御披露、元文二年十月廿七日之御日付ニ而、寺社奉行岡本忠兵衛・本庄理兵衛方より、此節之頭人齋藤吉兵衛方迄參、則頂戴仕候御免状并附状銀請取、手形箱入ニ有リ、

御免状之写

藤津郡塩田庄本応寺中

屋敷貳段貳畝貳拾五歩

地米壹石三斗七外

本応寺儀、以前上使屋差障候節者、御通路之御方御止宿、殿様ニ茂

塩田御越之節者、依時者被為入儀候得共、兼而御合刀等無之、依亦去

ル卯年祠堂銀之内五百目、御藏方要用ニ差出被申候付、右銀代旁付外

暮ル以後御免地ニ被仰付候条、可被得其意候、以上、

元文三年巳十月廿七日

松枝善右衛門判
鍋嶋五郎大夫判

本 応 寺

〔七〕

杵嶋郡東冬野村
一 御物成屋敷寺内貳畝拾三歩

称願寺

享保廿年卯七月九日諸富次郎左衛門を以、鍋嶋五郎大夫殿御方迄、

寺中永代御免地ニ被仰付被下候ハ、為御礼正銀五百目指上可申由

相願候処、御時節柄和尚神妙之御願有之由、御詮儀之上、早速相済

右銀当月十二日相調、其節之頭人高嶋六右衛門方より飛脚相立、足

輕鍋野村当寺且那西野孫七為宰領被遣、則役人中ノ手形之写、

覚

〔九〕

山方上納地

一 山畑貳段七畝廿歩

二ノ宮
一 山方屋敷貳畝

合貳段九畝廿歩

地米壹斗四升六合

卯七月十二日

田中又右衛門
副嶋茂左衛門印

齋藤 吉兵衛印

諸富次郎左衛門殿

肥前国塩田本応寺記録

毎年之納方
四斗壹外八合

〔一〇〕

小城嬉野善右衛門ハ申来候覚

享保貳拾年卯十月十一日多布施町養福院隠居演替と申僧ニ、家来老人被相副、文箱參候、右文箱上書本応寺と者無之、寺ノ字守と書參候得共、演替僧兼而為存僧故、文箱請取致披見候、書面ニ申来候委細者口達にて候、尤定替上人ハ之手形、且又嬉野先祖小右衛門と中人ハ当寺江本尊被相預候節之副手形写參候、是を扣召置候、書状者直ニ相残候、愚僧右兩人江応答仕候者、拙僧儀、近年之住職ニ而候へ者、否之義存不申、先住存命罷有候間、得と相尋、此方より御報可申入段申達候事、

一先住只今居不被申候而、愚僧にての即答可仕候分ケ者、寛永貳年ハ当年迄几百拾壹年ニ相成候かと覚申候、当寺儀茂定替上人ハ代々他領ハ住持仕候僧も數多有之候、殊ニ当代迄十四代ニ罷成候、貞替・馨替・輪替義者、慥ニ存罷有候、当寺本尊之儀、嬉野先祖寄附之由者承伝候、乍然当寺蓮池領分之義ニ候得ハ、住持代之節者繼目相勤、其節嬉野家先祖ハ之檀方筋ニ而候故、小城江も罷越、入院礼相勤来候、其節代々之住持江本尊之儀御断茂無之、又者証文等之御取替も可有候処、百年余ニ相成候、只今此旨被仰越旨、御不念千万之様ニ致存候、縦只今当寺江立置候本尊実正御先祖より被立置候共、至尔今ケ様之御取相有之間鋪かと存候、其上ニ而も本尊被仰請度候て下候ニ而も其例有之儀候、寛永貳年ハ当年迄几百拾壹年かと覚候間、仏

供米年々積り、壹俵当ケニ被成百拾壹俵被相納候ハ、其米ニ而得と詮議仕、差返可申変茂可有之候事、

一演替僧被申候者、本尊儀是非被申請度所存ニ而ハ有之間敷か、自分之了簡ニ者、右善右衛門方近年以之外被指支、端的之儀茂難成様子ニ承及候、少々御見統共有之候ハ、其分ニ而相濟可申と存候、しかし此旨善右衛門方之口上ニ而者無御座候、夫共ニ書面ニ熟談と御座候者、此趣を以御了簡可被成候、拙僧答申候者、若貴僧御物語之通之善右衛門殿御了簡共ニ而候ハ、弥不落着ニ候、御先祖と本尊と之謂所之儀を思召出候而、当用之御相談抔も候ハ、私も余儀ニ者存間敷候、少々御用抔ハ依時可承事ニ茂候、然処ニ只今之様ニ公事ケ間敷被仰聞候御心底ニ而候ハ、一錢之儀も用達之了簡無之候事、一演替僧被相尋候ハ、善右衛門方右本尊御裏又者後光かニ書載有之由被申候故、使兩人江見せ候得共、一向書付無之候、然ハ弥以其節之本尊ニ而無之候事、

一右物語之儀者、善右衛門殿江返事ニ而ハ無之候、其元方江当座咄ニて御座候、隠居無之節者只今直ニ右之通返答仕了簡ニ而候、併輪替茂存命仕居被申候得ハ、後日相談之上返答可申と挨拶仕候事、

一当寺本尊之儀、人口ニ相伝候者、昔シ嬉野宗運寺本尊之節、盜賊之手ニ渡らせられ、筑後善導寺江壳弘申候由、此方江洩聞江候故、元之通ニ取返シ申度、何茂存候、其段彼地江申入候、左候ハ、其庵地之本尊にて有之候証拋有之候ハ、相渡可申と之事候、依之此方より申述候ハ、右盜人之取候節、仏之右之御手、岩屋川内村宮崎三右衛門と申先祖、一ノ坂と申所江右之御手落シ候をひろい取置候を、

筑後江持越、右本尊御手ニ合取返シ、亦々庵室江立置候を、当寺八世弁譽上人代天和式年右本尊当寺江移シ被申候、右為代京二条通大仏師法橋常安作本尊一躰新建立被仕、宗連寺江遣被申候、其節迄之当寺本尊者、只今之草堂仏之由承伝候、然者御申之嬉野家之寄附之本尊者決而右之仏にて有之かと存候、然者末々ニ至茂、当寺代々之住僧右之通被相心得候而以後、何之儀申来候共、動転被仕間敷候、弁譽建立ニ其紛無御座候、若茂之儀候ハ、右之謂を以返答可被致候、已上、

享保式拾年卯月十一月十一日

嬉野善右衛門方□□之写

当寺十四世

忍 譽

〔一一〕
兩祖師、上久間庵主淨悦依願預之置、但シ馨替代之事也、
弥陀如来、還西依願、上久間庵江遣之置、

鶴 譽 代

〔一二〕
御手紙悉致拜見候、愈御安泰被成御座、珍重之御儀奉存候、然者今般上久間庵主右之堂被致建立度由ニ付、被入御念被仰聞候趣、委細承知仕候、尤御存知被下候通、修驗之身分ニ而御座候共、末々迄相応之庵主被指置被下候様奉頼候、右貴報為可申上如期御座候、以上、

八月三日

明 学 坊

本 心 寺 様

右之文言旧記ニ写有

鶴 譽 代

〔一三〕

態一筆致啓上候、先以久々書状を以不得御意折節之御附届をも申後、背本意奉存候、漸々冷氣相成候得共、弥御勇健可被成御寺勤珍重奉存候、然者前嬉野小右衛門之御先住定譽上人様江仏作之阿弥陀一躰御預仕召置候、其節御預り証文被遣置、從此方も右木仏ニ副証文差遣置候、兩紙之写今度指越、懸御目候、依右拙僧心賦之程、此節演譽僧衆ニ而及御熟談候儀、得と御承知被下、願者存念之通、御世話被下度、惣而者下拙罷越、右阿弥陀奉拜、先祖拜塔をも仕度心懸候得共、今程ハ加賀守殿奥方附被申付置、不得寸隙世悴成共差遣度奉存候得共、彼者茂手違無御座儀故、兼而就中心安申談候、演譽僧ニ付委細御相談之言味申含、勿論家来者人差副申付候、心事後便可申承候、恐惶謹言、

十一月十一日

嬉野善右衛門

本 心 寺 様

御 役 僧 衆 中

〔一四〕

嬉野善右衛門方江返状写

御使札致拜見候、如御紙面登々御左右も不申承、本意之外存候、弥御堅勝御勤被成候由、珍重之御儀御座候、然者從御先祖当寺二代定譽上人江阿弥陀尊一躰被預置候段、被仰聞、殊ニ其節証文等之写被相送、見届申候、乍然拙僧儀、近年之住職否之儀、先々不承、幸先住輪譽

存命ニ罷有候間、得と承合、此方より追而御答可仕候、此節隱居江内
談仕度候得共、折節嬉野筋江罷越、無其儀候、荒増之儀者、演譽和尚
江御物語仕候、可被聞召候、尚期後音之時候、恐惶謹言、

十一月十二日

本応寺

嬉野善右衛門様

〔一七〕

嬉野小右衛門之手形写

〔一五〕
一筆致啓上候、寒氣之節御座候得共、弥御堅勝可被成御座、珍重奉存
候、於拙者も不相変罷有候、然者先達而演譽僧を以申越候儀、從其御
元否可被仰聞由ニ付、折角相伝申候得共、尔今何之御取相茂無之、依
之又々申付候間、此者ニ而御報可被仰聞候、右為可得貴意、如此御座
候、恐惶謹言、

十二月十六日

嬉野善右衛門

本応寺様

参門之御中

寛永貳年正月廿三日

嬉野小右衛門

茂道

〔一八〕

〔一六〕
御紙上之趣、具ニ致拜見候、弥御堅固ニ御勤(衍力)御勤被成候段、珍重ニ致
存候、然者先達而被仰越候通、隱居并ニ老人共江当寺御本尊之謂承合
候処、只今建置候本尊之儀ハ、当寺八世弁譽上人と申住持之砌、天和
貳年新ニ被致建立候儀、其紛無之候、其節迄之御本尊者茶堂仏ニ安置
仕候、若被仰請度思召候ハ、重而御人遣可被成候、其節相渡可申候、
恐惶謹言、

如御書物阿弥陀木仏一躰預申候、尤御名字之為御本尊之間有建立之時
分者、何時成共返進何様御馳走可仕候、若又其内ニ愚僧往生茂申候ハ
、弟子中江代々御書物を相渡、無御失念、右之旨可得其心事実正也、
為後日如是候、以上、

寛永貳年正月廿三日

本応寺
定譽判

〔一九〕

嬉野小右衛門殿

〔一九〕

三尊再興之事

天文貳年巳七月、三尊台座後光再興、尤台座後光取替、新ニ建立、古台座後光ハ茶堂仏本尊ニ仕替召置候、仏師佐賀伊勢屋町庄左衛門、

一米三石

谷所百堂道心者 西 求

一同三石

忍替弟子 五丁田村福田寺道心者 心 求

一同四斗

右同断 二ノ宮道心者 淨 円

一同三斗

右同断 五丁田村觀音堂道心者 淨 覚

右三尊再興銀高正銀五百目、其内米六石七斗、右之者共志、

一一七日入仏供養之規式執行、巳十月五日志田原幸兵衛宅江一宿、翌

六日入仏規式、

一洒水

嬉野 立替上人 侍者老人

二花籠

円 栄

三幡二流

淨 仙

四燈燼

道心者式人 手替俗式人

五造花対

式 人

六大線香

僧 老人

七鉢

宣 海

八鏡

智 海

九りん

十いんきん

一引声念仏

一善ノ綱

大衆善の綱ニ着ク

男女

一御輿

一後善ノ綱式反

大衆男女御供

一導師御供

道中引声念仏也

侍者式人

〔110〕

鐘樓門建立之事

材木蓮池ヨリ被差免、寺中ノ木採取ル

一鐘樓門建立之儀、輪替上人代旦那高橋町市瀬源藏依心願、輪替上人ニ建立を願、依之川古村右衛門其外一類中雖捧志を拙僧江門成就せ

ん事を深く歎き給ふ、即不得止事、享保十六年の春、当所毘休右衛門頭領相定、太良村岡与平次門一式差図仕、浜大工也、棟上同拾七

年七月廿日一式成就之儀、享保廿二年極月迄、

一銭壹貫貳百目

一白米拾五俵

塩田町其外且那且外施入雖有之難叶、自力ニ屋年彩色残置申候、後

高橋 川古 中 塩田町

小 僧

林 秀

門山和尚

式 反

香 花

燈 明

寂 運

住之上人輪替某願望を成就仕給へ、惣旦那中之志錢老貫め、五百目
拙僧出シ来リ錢高、

惣ノ錢九貫七百目

米九石

三口合錢拾貫八百九拾目

惣旦那奉加取立人数覚

志田村 伊左衛門
徳左衛門

嬉野皿山 市郎兵衛
太平

不動山村 五次右衛門
平次兵衛

兎鹿野村 休兵衛

式浪村 本右衛門
近右衛門

檜崎村 善左衛門
源右衛門
与右衛門

牛間田村 李兵衛 李右衛門

石垣村 八郎左衛門

五左衛門 徳右衛門
次左衛門 太郎兵衛

下童新村 弥兵衛

塩田城福 半左衛門

真崎村 徳右衛門
半右衛門

上久堤上 次郎左衛門
権左衛門

馬場下村 与次兵衛
平次兵衛

下吉田村 又兵衛
惣太左衛門

惣太左衛門

鍋野村 千兵衛

岩屋川内村 作右衛門
藤右衛門 権平太

湯宿 勘太 左衛門 又右衛門

下野村 民部 井手川内村 藤次兵衛

大草野村 新左衛門
権右衛門

塩田脇城 長右衛門

物右衛門 甚内

袋村 吉兵衛 上久間村 惣左衛門
李之允

谷所村 市郎兵衛
太郎兵衛

谷所上 嘉伝次

美野村 権左衛門
藤右衛門
彦右衛門

美野村 八左衛門
庄右衛門

下童村 市左衛門
伝兵衛

東吉田村 馬場与惣兵衛

大平田村 助内
幸左衛門

幸左衛門

五丁田村 源左衛門
平左衛門

馬場下原町 勘兵衛
吉左衛門

三方潟 薰瑞

道心者 還西

錢三百目 以上

以上

冬野村 式右衛門
辰右衛門

袴野村 沖右衛門

下久間村 理左衛門
次左衛門
津右衛門 近兵衛
八左衛門

(二一)

天蓋再興之事

一元文三年五月為覺善淨円信土資堂物上り候故、予兼而心願ニ付仕

替候、五丁田村 亡者ノ母儀 為秋雲知光童女

一享保拾四年本堂内陣疊一式表替、本尊裏板絵狩野永春、

一同五年台所式間ニ五間ノ家仕、次外ニ沓間ニ式間之所竹縁也、

一二祖彩色、施主岩屋川内村大田氏之母、

一供養仏絵像并円光大師御影二幅、表具内沓幅者新ニ永春江書せ申候、

一同年施餓鬼用大釜代錢三百五拾目、

一同拾九年井上竹かわらニ候処、新ニ裏板打上、杉の皮ふぎ、下水板

共ニ仕替、

一座敷式間半・茶ノ間式間・同三間半之所、樋指し・縁共ニ新ニ仕替、

台所樋指三間、

一同年玄関板敷共ニ仕替、

一同年式年巳八月廿日、喚鐘沓尺三寸、代錢五百目、

一同年茶ノ間・玄関・方丈疊一式表替、

- 一 同年八月馨普上人行状之札、
- 一 同年日牌月牌かんばん板、
- 一 日牌位牌式本、
- 一 右者子丑兩年之亡者、問々無縁ニ相成候故、永代之上人記置候戒銘、
為朝夕廻向料米三石付置候、後代之上人無紛失様可被仕候、
- 一 貞營馨普上人代回向料錢四百目、
右者淨円脇ノ城屋敷善内居候家賃書手形等有之、委細次郎左衛門・
長右衛門存、
- 一 常灯明正銀三百式拾五匁、輪普上人代、拙僧為出世銀借用候而、今
又是をつくのひ置相渡候、
- 一 資堂米式拾俵、輪普上人代冬野村江借入有之、不埒ニ相成候得共、
右内拙僧三石付置候、是又無紛失様專一ニ候、
- 一 拙僧代寄來候銀米之儀者、其員数等本堂掛置候勘判板ニ記候分、左
ニ書載、
- 一 右之分者永代御免許料指出置候間、亡者回向之儀、永無退転可然候、
- 一 開山石塔再興、
- 一 觀音堂一式葺替、
- 一 裏門新ニ建立、大工太良村^{次兵衛}源三郎^鹿
- 一 一座敷縁樋指三間之所新ニ仕直、
- 一 同湯殿・雪隠右同断、
- 一 方丈湯殿・雪隠新建立、

〔三三〕

資堂米

- | | | | |
|-------|---------|---------|---------|
| 一米壹俵 | 高附 | 淨拱禪尼 | 納手村吉兵衛弟 |
| 一同壹俵 | 五郎右衛門 | 塩田町卯平次 | 後家 |
| 一同壹俵 | 逆修位牌有リ | 岩屋川内村 | 作右衛門母 |
| 一同壹俵 | 志田村 | 三左衛門 | 志田村 |
| 一同壹俵 | 志田村 | 彦左衛門 | 志田村 |
| 一錢三拾匁 | 伊左衛門 | 五丁田村 | 八大夫 |
| 一同七拾匁 | 馬場下村 | 覺内 | 塩田町 |
| 一米壹俵 | 塩田町 | 新兵衛 | 上久間村 |
| 一錢百廿め | 上久間村 | 五左衛門 | 嶺崎 |
| 一米壹俵 | 嶺崎 | 次右衛門 | 藏人 |
| 一同貳俵 | 上町 | 藤左衛門 | 後家 |
| 一同壹俵 | 右者二ノ宮地蔵 | 仏餉米預置候、 | 次郎兵衛 |
| | 満武 | 祐之進 | 以上 |
-
- | | | | |
|--------|--------|--------|--------|
| 一同壹俵 | 大原野村 | 新次兵衛 | 友右衛門 |
| 一同壹俵 | 冬野村 | 忠左衛門 | 塩田町 |
| 一同貳俵 | 塩田町 | 長左衛門 | 五丁田村 |
| 一錢三拾目 | 太郎左衛門 | 岩屋川内村 | 日牌 |
| 一錢百目 | 吉田 | 弥平太 | 茂左衛門 |
| 日牌 | 塩田町 | 新兵衛 | 岩屋川内村 |
| 一同百目 | 太田善兵衛 | 塩田町 | 日牌 |
| 一同四拾目 | 平左衛門 | 岩屋川内村 | 逆修位牌有リ |
| 逆修位牌有リ | 塩田町 | 日牌 | 一同貳俵 |
| 一銀式拾五匁 | 岩屋川内村 | 太田六右衛門 | 茂手村 |
| 一同壹俵 | 左馬之丞 | 三藏 | 下久間村 |
| 一錢四拾八匁 | 伝右衛門 | 嬭野皿山 | 儀兵衛母 |
| 一錢式拾匁 | 中尾善左衛門 | 当町 | 谷所村 |
| 一米式俵 | 吉武 | 太郎兵衛 | 倉右衛門 |
| 一米壹俵 | | | |

〔三三〕

藤津郡塩田町本応寺出家弟子

藤津郡嘉嶋町

同郡同町

同郡同町

同郡岩屋川内村

同郡同村

藤津郡岩屋川内村

同郡上久間村

同郡同村

杵嶋郡馬田村

同郡室嶋村

同郡茂手村

同郡同村

同郡同村

藤津郡岩屋川内村

同郡同村

備前守殿家中原又兵衛被官
寂運

同家中 寂運伯父 嘉左衛門

同家中 同人被官 次郎吉

同家中 同人被官 善右衛門

同家中 同人被官 林秀

同家中 同人被官 林秀兄 新八

同家中 同人被官 林秀從弟 甚之丞

同家中 同人被官 林秀從弟 甚之丞

同家中 同人被官 林秀從弟 甚之丞

同家中 同人被官 林秀從弟 甚之丞

同家中 同人被官 林秀從弟 甚之丞

同家中 同人被官 林秀從弟 甚之丞

同家中 同人被官 林秀從弟 甚之丞

同家中 同人被官 林秀從弟 甚之丞

同家中 同人被官 林秀從弟 甚之丞

同家中 同人被官 林秀從弟 甚之丞

同家中 同人被官 林秀從弟 甚之丞

同家中 同人被官 林秀從弟 甚之丞

同家中 同人被官 林秀從弟 甚之丞

同郡同村

同寺道心者弟子

同郡塩田町

同郡同町

同郡大牟田村

同郡真崎村

同郡五丁田村

藤津郡五丁田村

同郡同村

同郡五丁田村

同郡三ヶ崎村

同郡塩田町

同郡同町

同郡同町

藤津郡嬉野皿山観音堂

佐嘉郡高木町

同寺支配

同断 同入從弟 藤兵衛

同断 同入從弟 藤兵衛

同断 同入從弟 藤兵衛

同断 同入從弟 藤兵衛

同断 同入從弟 藤兵衛

同断 同入從弟 藤兵衛

同断 同入從弟 藤兵衛

同断 同入從弟 藤兵衛

同断 同入從弟 藤兵衛

同断 同入從弟 藤兵衛

同断 同入從弟 藤兵衛

同断 同入從弟 藤兵衛

同断 同入從弟 藤兵衛

同断 同入從弟 藤兵衛

同断 同入從弟 藤兵衛

同断 同入從弟 藤兵衛

同断 同入從弟 藤兵衛

同断 同入從弟 藤兵衛

同断 同入從弟 藤兵衛

同断 同入從弟 藤兵衛

藤津郡岩屋川内村

末寺宗蓮寺古跡庵
忍管出家弟子 満山

同郡同村

石井縫殿被官
満山兄 太田市郎兵衛

同郡同村

同人被官
同人甥 太田六右衛門

藤津郡岩屋川内村

撰津守殿家中中嶋弥六兵衛被官
満山甥 太田市郎左衛門

右念を入、其者之由緒等相糺、書附指出候、少茂為紛儀無御座候、若疎之儀御座候ハ、拙僧越度可被仰付候、以上、

元文貳年八月

本 庵 忍 管

正定寺

御役僧

〔二四〕

一常灯明勘判板

一御免許地勘判板

山城殿家中
筆者平尾九太輔

一日峯様并蓮池御代々御位牌立置候、

一薄べり拾枚

享保三年午上八月

一幕巻張り

施主 観音講中

〔二五〕

一元文三年午二月彼岸初日、於立伝寺、境野隆興繪伝法談有之候、其節諸宗を誹謗シ候故、当寺弟子高座ニ而彼宗之儀を破シ候ニ付而、俗徒党を企、当寺江大勢来り候、其上立伝寺門中并隆興ヲ使僧參、

肥前国塩田本庵寺記録

寂蓮江対面を願、雖然宗門之取沙汰ニ而候得者、宗論之様ニ相聞、公儀御法度難黙止、雖使僧往返ニをよふと面談不為仕候、已ニ及公辺可申之処、当所役方々双方無事被相濟候、其節門中会合之上、彼之宗取合一通、委細吟味有之、別紙書附連名相記ス、永代之記録ニ相置置候、
(符カ)

〔二六〕

藤津郡塩田町本庵寺中興由緒

当寺開基来由之儀者、前加州大守日峯宗智大居士御舎兄鍋嶋助右衛門殿、御戒名者本照道雪大禅定門、同御内室高岳妙林大禅定尼、御子息鍋嶋織部殿、御戒名清月蓮芳大禅定門、御妹花性妙寿大禅定尼、同御妹華岳妙栄大姉と申候、右妙栄大姉者、原豊後守直景、戒名ハ秀岳永林居士の後室也、則日峯様の御姪之由申伝候、天正十四丙戌年当寺建立開基の大檀越と相成候由ニ御座候、妙栄大姉御息女者渋川氏、鍋嶋新右衛門殿内室渋川庄左衛門殿御母儀也、御戒名ハ春林妙花大姉と申候、母子御両所ハ当寺ニ納リ、墓所并位牌石塔も有之儀ニ御座候、右之故に日峯様ハ春林妙花大姉の薪山として、一山之御朱印下し置レ候、当寺三代寂管上人迄伝り、然処に当寺無住故、同郡井手村無量院ハ寂管両寺を懸て住持仕候節、当寺重宝御朱印等無量院江持行候処に、雷火ニ而無量院焼失仕、其節宝物御朱印一時に灰焼仕候、扱小城之城主加州公御家人渋川新右衛門殿、戒名心相覚円居士と申、先祖代々の跡を于今不絶附届有之候、是開基の子孫ニ而有之候、当寺開山と申候ハ、関東之僧ニ而、東照權現御在世之砌、九州切支丹蜂起之節、幡随意上人退治之上意を蒙り、長崎江趣き給ふ折節、花岳妙栄大姉、誓管上人

帰依し、願は此地に留り、一寺を建立し、氏の菩提を吊ひ候様御申候へハ、誓上人応諾して塩田の城主原左近太輔氏長、戒名本応詮大居士の因縁越ニ而、当寺を無量山本応寺と寺号有之候由申伝へ候、已上、

〔二七〕

藤津郡塩田町

寺中

屋敷式段式畝拾五歩

享保廿年以來御免地ニ被仰付候、

一山畑式段七畝廿歩

一山方屋敷式畝

合式段九畝式拾歩

地米壹斗四升六合

毎年御年貢相納申候、

〔二八〕

当寺末寺末庵支配之地

同郡美野村

一屋敷三段九畝拾壹歩 御年貢地

一六畝拾八歩

同郡嬉野岩屋河内村

京 知恩院末寺

浄土宗無量山本応寺

佐嘉地方

一屋敷式畝

一寺反三畝

無米地

同郡下野村

一屋敷壹畝五歩

古米ノ無米地

同郡五丁田村

一屋敷壹畝三歩

古米ノ無米地

同郡同所

一屋敷四畝式拾歩

古米ノ無米地

同郡石垣村

一屋敷壹畝

古米ノ無米地

一三畝

同郡五丁田村

一屋敷壹畝五歩

古米ノ無米地

同郡同村

一屋敷式拾式歩

御年貢地

墓所

無米地

同郡下野村

一屋敷壹畝五歩

古米ノ無米地

同郡五丁田村

一屋敷壹畝三歩

古米ノ無米地

同郡同所

一屋敷四畝式拾歩

古米ノ無米地

同郡石垣村

一屋敷壹畝

古米ノ無米地

一三畝

同郡五丁田村

一屋敷壹畝五歩

古米ノ無米地

同郡同村

一屋敷式拾式歩

右同寺末寺 極楽寺

右同寺末寺 福田寺

右同寺末寺 西宗寺

右同寺末寺 浄土寺

右同寺末寺 観音堂

右同寺末庵 笠掛堂

右同寺末庵 右破壊地

右同寺末庵 右破壊地

右同寺末庵 右破壊地

右同寺末庵 右破壊地

右同寺末庵 右破壊地

右同寺末庵 右破壊地

右同寺末庵 右破壊地

右同寺末庵 右破壊地

右同寺末庵 右破壊地

右同寺末庵 右破壊地

右同寺末庵 右破壊地

右同寺末庵 右破壊地

右同寺末庵 右破壊地

右同寺末庵 右破壊地

古来ノ無米地

同郡谷所村

一屋敷老畝五歩

古来ノ無米地

同郡同所

一屋敷老畝

古来ノ無米地

同郡塩田町

一屋敷老畝

杵嶋郡牛間田村

一屋敷老畝

古来ノ無米地

同郡東冬野村

一屋敷老畝拾三歩

一同郡嬉野皿山

一藤津郡谷所村

一屋敷老畝拾五歩

古来より無米地

一杵嶋郡牛間田村

一屋敷老畝拾五歩

古来より無米地

右同寺末庵

阿弥陀堂

右同寺末庵

阿弥陀堂

右同寺末庵

万日堂

右同寺末庵

阿弥陀堂

右同寺末庵

称願寺

右同寺末庵

正覚寺

無縁地

同寺末庵

阿弥陀堂

同寺末庵

阿弥陀堂

一屋敷老畝拾五歩、古来ノ無米地

右之通、当寺末寺末庵支配相改、書載指出申候、若相違之儀御座候

ハ、何時茂拙僧可承候、已上、

寛政十年午二月

同郡谷所村

一屋敷老畝拾五歩

無米地

毎年正月八日御礼并式本入扇子献上仕、御目見、御在館之節義也、近年御改正ニ而御礼計献上仕候、尤住持替り継目之節ハ、白麻献上ニ而御目見仕来候、已上、

毎歳正月八日淨国寺次席ニ而御目見仕来候、

〔参考資料〕

肥前国一派法頭職之事

其寺依由緒柄、其国一派之寺院、永代可有支配候、勿論其国主由緒有之寺院たりとも、万般檀林之任規則致下知、若相背輩者可申出もの也、

寛文十二壬子三月廿五日

物木山三十七世

玄智知鑑在御判

〔便覧〕

肥前国佐賀正定寺

宗門子弟養成に対する意識調査及び研究

代表 土屋 光道

第一章 研究の目的

第二章 方法と対象

第三章 集計結果と問題点

1 師僧票

2 子弟票

3 両者の比較

4 意見と希望

第四章 現状と将来

第一章 研究の目的

1 目的と意義

今日、わが浄土宗には幾多の問題があるが、将来の宗門を担う人材、即ち「宗門子弟」の養成こそ、最も重要な課題である。

過去においても、念仏信仰を中心に据えながら、各時代毎に色々の努力が払われて来た。しかしながら、特に第二次大戦後の社会変動と人心激変は甚だしく、それに相応する宗門の対策は未だ十分に達成されたとはいえない。そのために、時代即応の教団の体質と諸制度の改

革、宗学の現代的理解や革新が更に押し進められねばならないが、それ以上に、その制度組織を構成し運営する人間、その教学を理解し実践する人材そのもの、育成が果たされなければならない。

近来、関係当局もこの認識に立って、宗門子弟養成資金制度の発足、さらに奨学制度の整備、少僧都養成講座の延長、僧堂教育の充実などの諸施策が打出されて来ていることはまことに意義深い。そこで、当然の事ながら、宗門子弟養成を建学の第一義とするわれわれ宗門大学人としては重大な責任があり、その教育内容について充分な反省と対策が要求される。

まさに、強靱な宗門意識に結ばれた後継者育成のために、師僧は勿論のこと各寺院、関係宗門学校、養成講座、修練道場、加行、各種講習会など、すべての養成機関の現在の方に対して、ばらばらでない一貫した総合的な検討が必要である。そのためには、目先の批判や、ばらばらの改革を急がず、衆知を集め、時間をかけて検討しなければならない。

その基礎作業として、一体どこに一番の問題点があり悩みがあるのか、その実態を明瞭にするため、学術的な意識調査と研究が何より要

求されよう。我々は、その意味からメンバーを組み、今回の調査研究を志したのである。

2 研究メンバー

A 研究者

- ① 代表者 土屋光道 大正大学講師 伝道学、宗教学
- ② 福西賢兆 大正大学講師 法式(実践仏教上級)
- ③ 岡本圭示 大正大学講師 法式(実践仏教初級)
- ④ 丸山博正 大正大学専任講師 浄土学

B 協力者

- ① 広瀬卓爾 大正大学専任講師 社会学
- ② 鴛見定信 大正大学助手 宗教学
- ③ 小野泰博 図書館短大教授 大正大学講師 宗教心理学
- ④ 家塚高志 東京高専教授 元大正大学講師 宗教心理学

第二章 方法と対象

1、研究計画と経過

当初の調査計画としては、

- ① 浄土宗寺院住職(師僧)
- ② 同 子弟
- イ 大正大学在籍学生(含大学院)
- ロ 少僧都養成講座受講者(増上寺道場)
- ハ 他大学在籍者
- ニ 高校生(宗門子弟)

宗門子弟養成に対する意識調査及び研究

③ 他宗派の師僧、子弟

④ 宗門有識者(学者、役職者)

⑤ 関係文献資料

を対象としたが、時間と費用の関係で今回は①と②のイロ、③の一部にとどめ、他は継続研究とすることにした。

研究経過は、毎月研究員が定期的に会合、問題提起にはじまり、研究課題の選択、発表討議を重ね、更に教学局長、浄土学主任教授の助言、更に調査研究の専門家である家塚、宗教心理学者小野の批判を経て質問項目を決定。次掲の師僧用(A)と子弟用(B)の質問票を作成印刷。B票の授業時(正大および養成講座)の学生記入。A票の師僧への郵送記入依頼。回収。集計。分析と解釈のための研究討議。報告書作成の分担決定。の経過をたどった。

2 質問票

A票 師僧用

宗門子弟育成に関する調査

この調査は、宗門の師僧のみなさんの子弟教育に関する調査で、大正大学を中心に行うものです。お名前をかく必要はありませんし、子弟育成の基礎資料にする以外に何も外に関係ありませんから、よく考えて、自分の思うとおりにお答え下さい。

大正大学宗門子弟育成研究会

() 教区 等級 ()

I あなたご自身のことについておうかがいします。

(1) 該当事項に○をつけ、空欄に数字をお書き下さい。

①性別(男・女) ㊸年齢(歳) ㊹任職年数(年) ㊺

学歴〔小・中・短大・宗門大(大正・仏大)・宗門外大・その他〕

注 旧制高等小は中、旧制中は高、旧制高専は短大 ㊻先代任職

との続柄〔㊼実子(男・ 女) ㊽養子 ㊾その他〕

(2) あなたの役職についておうかがいいたします。()()の中に

役職名をお書き下さい。

①仏教会関係() ㊿宗門関係() ㊽

②一般公職(例 民生委員)() ㊾役職なし

(3) 兼業をされておりますか。

①あり↓その職種を具体的にお書き下さい。

() () ()

㊿なし

(4) a 現在一緒に生活されておられる御家族、隨身僧、同居人の方をお書き下さい。(例 父・母・本人・長男)

(4) b その中で浄土宗教師資格をお持ちの方がおられましたら、あなた(御住職)との続柄をお書き下さい。(例 長男・二男)

(5) 檀家数(約 戸)

(6) 年収(寺院収入をお願いします。兼業、収益事業を除く)

①百万円未満 ㊿百万円以上 ㊻二百万円以上 ㊼三百万円以上

㊽五百万円以上

II 寺院後継問題についておうかがいいたします。

(1) 寺院継承のあり方についてどうお考えですか、賛成のものに○をつけて、その理由があればお書き下さい。

①世襲制が望ましい。() ㊿

㊽必ずしも世襲制が望ましいと思わないが、現状として止むをえ

ない。() ㊾

㊿世襲制は望ましくない。他の方法によるべきである。()

(2) あなたには後継予定者がおいでですか。ある場合には後の質問

にお答え下さい。

①ある ㊿ない

(後継予定者があればa)~(d)についてお答えください)

↓(a)その続柄を○でかこんで下さい。〔①実子(男・ 女) ㊿

㊽養子 ㊾その他の弟子〕

↓(b)その人を後継予定者に選んだ主な理由を具体的にお書き下さ

い。(例 長男だから、実子がないから)

() ()

↓(c)後継予定者へのあなたの期待は次の中のどれですか。

①是非継いでもらいたい ㊿継いでもらいたいが不安がある

㊽本人の意志次第

↓(d)後継予定者の継承意欲について、どのように感じておられま

すか。

①多に意欲あり ㊿少し迷いがあるようだ ㊻意欲が薄い

㊼よく分らない

III 子弟教育についておうかがいたします。

(1) あなたはご子弟に対して日常勤行の指導をどのようになさいましたか。該当するものを○でかこんで下さい。(いくつでも結構です)

- ①自分で指導した ②随身にさせた ③夏季僧堂 ④組寺等の講習会 ⑤大学の実践仏教 ⑥本山での講習会 ⑦その他()
- ⑧機会がなかった

(2) 最初の指導はご子弟が何歳ぐらいのときでしたか() 歳ぐらいい)

(3) あなたのご子弟は下記のどれを行なっていますか。該当するものを○でかこんで下さい。(いくつでも結構です)

- ①朝の勤行 ②法事 ③施餓鬼会・十夜 ④棚経 ⑤月まいり
⑥掃除 ⑦その他、別時會、青年會、お手つき、などあればお書き下さい。()

(4) 後継子弟の育成について、どのような悩み、不安をお持ちですか。ある場合下記の中、該当するものを○でかこんで下さい。(いくつでも結構です)

- ①後継者がいない ②養子が見つからない ③子弟がまだ幼少である ④後を継ぐ意志がない ⑤一般大学へ進学を希望している ⑥子弟との対話が少ない ⑦世代の意識のずれがある ⑧大学進学への経済的ゆとりがない ⑨養成講座を受ける時間的ゆとりがない ⑩悩み不安はまったくない ⑪その他()

IV 寺院の現状についておうかがいたします。該当するものを○で

宗門子弟養成に対する意識調査及び研究

かこんで下さい。

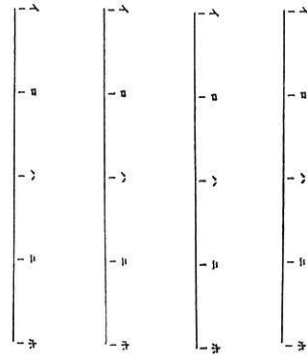
(①まったく賛成 ②ある程度賛成 ③どちらかというところと反対 ④まったく反対 ⑤わからない)

(1) 浄土宗の教義は現代人の問題解決に寄与できる。

(2) 仏教が法事・葬式を中心としていることは意義がある。

(3) 浄土宗は社会的活動を大いにやっている。

(4) あなたの地方では、僧侶(寺院住職)は社会的に尊敬されている。



V 宗門大学や宗門に対して、子弟教育についての御意見・御希望をお書き下さい。

(例 実践仏教、大学のカリキュラム、養成講座、加行、宗門子弟養成資金などについて)

B票 子弟用

宗門子弟育成に関する調査

この調査は、宗門の子弟のみなさんの子弟教育に関する調査で、正大学を中心に行うものです。お名前をかく必要はありませんし、子弟育成の基礎資料にする以外に何も外に関係ありませんから、よく

考えて、自分の思うとおりにお答え下さい。

大正大学宗門子弟育成研究会

() 教区

I あなた御自身のことについておうかがいたします。

該当事項に○をつけ、空欄のところには数字を書いてください。

(1) ①性別(男・女) ②年齢(歳) ③専攻() ④学

年(学部(年) 大学院(修士・博士 年)) ⑤現在住

職との続柄(a)実子(男・ 女) (b)養子 (c)その他の弟

子) ⑥既習学科(編入学・学士入学・大学院生の場合)

() 学 専攻

(2) 檀家数(約 戸)

(3) 年収(寺院年収をお願いします。兼業や収益事業は除いて下さ

い)

①百万円未満 ②百万円以上 ③二百万円以上 ④三百万円以上

⑤五百万円以上 ⑥不明

(4) 現在の住まい

①自宅 ②下宿 ③隨身 ④学寮 ⑤マンション・アパート

(5) 学費・生活費

①家からの仕送り(月額約 円) ②アルバイト(月額約

円) ③奨学金(月額 円) ④宗門子弟養成資

金(有() 円) 無()

(6) 得度(①有(歳) ②なし)

(7) 僧籍登録(①有() ②無())

II 寺院後継問題についておうかがいたします。

(1) 寺院継承のあり方についてどうお考えですか。賛成のものに○

をつけて、その理由があればお書き下さい。

①世襲制が望ましい。()

②必ずしも世襲制が望ましいと思わないが、現状として止むをえ

ない。()

③世襲制は望ましくない。他の方法によるべきである。()

()

(2) あなたは後継者に予定されていますか。

①自坊に予定されている ②自坊以外に予定されている ③予定

されていない ④不明

(イに○をつけたばあいは(a)~(c)についても答えてください)

(a)それは主にどのような理由からですか

①長男だから ②兄が継がないから ③養子として ④その

他()

(b)師僧はあなたに後継者としてどのような期待をしていると思

いますか

①是非継承させたい ②継承させたいが、継いでくれるかど

うか不安がある ③本人の意志次第 ④よく分らない

(c)あなたは継承について、どのような意欲をお持ちですか

①多に意欲あり ②少し迷いがある(a)信仰的不安 b)経

済的不安) ③意欲が薄い

III あなたは寺院子弟としてどのような教育を受けましたか、おうかがいたします。

- (1) あなたは日常勤行の指導をどのように受けましたか、該当事項を○でかこんで下さい。(いくつでも結構です)
- ① 師僧から ② 隨身で ③ 夏季僧堂 ④ 組寺等の講習会 ⑤ 大学の実践仏教 ⑥ 本山での講習会 ⑦ その他()
- (2) 最初に習ったのは何歳ぐらいからですか(歳)
- (3) 下記の事項の中で、あなたが行なっているものを○でかこんで下さい。(いくつでも結構です)

- ① 朝の勤行 ② 法事 ③ 施餓鬼・十夜 ④ 棚経 ⑤ 月まいり ⑥ 掃除 ⑦ その他、別時會、青年會、お手づぎなどあればお書き下さい()

IV だれにもいろいろな悩みがあると思いますが、下記の中で、現在のあなたの考えに該当するものを○でかこんで下さい。

- (1) ① 信じている ② ある程度信じている ③ ほとんど信じていない ④ 全然信じられない ⑤ どちらともいえない)
- A 阿陀弥仏について
- B 極楽浄土について
- C 念仏の御利益について
- D 法式について
- ① 自信がある ② ある程度自信がある ③ あまり自信がない ④ まったく自信がない ⑤ どちらともいえない)

宗門子弟養成に対する意識調査及び研究

- (2) 次の文章に対してあなたはどう思いますか。該当するものを○でかこんで下さい。

- ① まったく賛成 ② ある程度賛成 ③ どちらかというと反対 ④ まったく反対 ⑤ わからない)
- A 私は寺に生まれてよかったですと思う
- B 私は寺の収入だけで生活できると思う
- C 寺院を継ぐことが結婚に支障がないと思う
- D 師僧との意識のずれを感じていない
- E お布施をもらうのいうしるめたさを感じない

V 寺院の現状についておうかがいたします。該当するものを○でかこんで下さい。

- ① まったく賛成 ② ある程度賛成 ③ どちらかというと反対 ④ まったく反対 ⑤ わからない)
- (1) 浄土宗の教義は現代人の問題解決に寄与できる。
- (2) 仏教が法事・葬式を中心としていることは意義がある。

(3) 浄土宗は社会的活動を大いにやっている。

(4) あなたの地方では、僧侶（寺院住職）は社会的に尊敬されている。

Ⅳ 宗門大学や宗門に対する御意見・御希望をお書き下さい。（例 実践仏教、大学のカリキュラム、養成講座、加行、宗門子弟養成資金などについて）

3 調査対象

A 師僧票配布

① 大正大学在学者の師僧
子弟を通じ返送依頼

② 養成講座受講生の師僧

③ 「浄土宗寺院名鑑」による無作意抽出法によって、平均十二ヶ寺に一票の割合で五四二票を郵送依頼した。

実施時期 昭和五十二年七月八月

回収票 合計 二〇七票

B 子弟票配布

① 大正大学在学浄土宗子弟 一六一票

② 同 天台宗子弟 一三一票

③ 同 真言宗子弟 九七票

④ 少僧都養成講座受講生（五十二年七月増上寺道場一、二期生）

四〇票

回収票 合計 三一一票

なお回答は無記名式とした。

（鷲見）

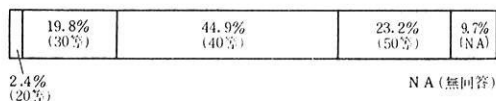
第三章 集計結果と問題点

1 師僧票

I 調査対象の属性

○等級

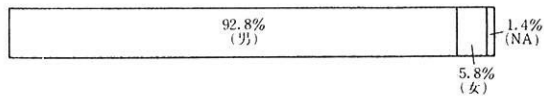
等級	20等代	5	2.4
	30 //	41	19.8
	40 //	93	44.9
	50 //	48	23.2
	無回答	20	9.7
	計	207	100.0



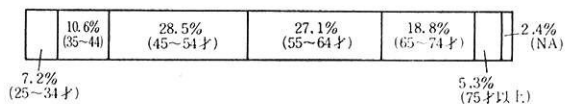
上表の如く、四十等代の寺院がほぼ半数に近く、四十等以下とすると六八%と圧倒的に多く、等級から寺院収入を推察すると、師僧の経済的負担はかなり大きいと考えられる。

(1) ○師僧本人の調査

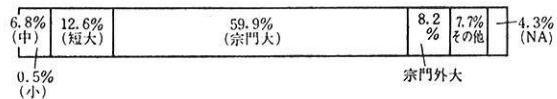
性別	男	192	92.8%
	女	12	5.8
	NA	3	1.4
	計	207	100.0



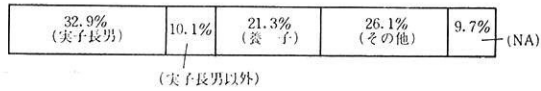
年齢	25 ~ 34 歳	15	7.2%
	35 ~ 44	22	10.6
	45 ~ 54	59	28.5
	55 ~ 64	56	27.1
	65 ~ 74	39	18.8
	75 以上	11	5.3
	N A	5	2.4
	計	207	100.0



学歴	小	1	0.5%
	中	14	6.8
	短大	26	12.6
	宗門大	124	59.9
	宗門外大	17	8.2
	その他	16	7.7
	N A	9	4.3
	計	207	100.0



先代と の続柄	実子長男	68	32.9%
	実子長男外	21	10.1
	養子	44	21.3
	その他	542	26.1
	N A	0	9.7
	計	207	100.0

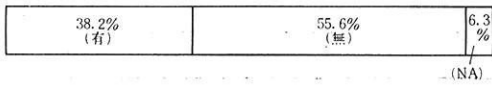


(NAは無回答)

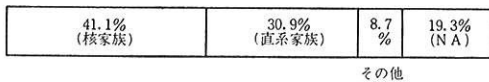
- ①性別、男子が圧倒的に多い。
- ②年齢、多岐に互っているが、四五歳から六四歳までが五五、六%を占めている。他の職種に比べて平均年齢は高い。
- ③学歴、宗門大がほと六割をしめ、小中学卒の合計は七・三%と低く、一般に学歴が高いことが判った。
- ④先代住職との続柄、実子長男が三二・九%、実子の合計は四三%。養子を含めて実子外が四七・四%で実子をやゝ上廻っている。

(2) 役職 (省略)

兼業	有	79	38.2%
	無	115	55.6
	N A	13	6.3
	計	207	100.0



家族の型	核家族	85	41.1%
	直系家族	64	30.9
	その他	18	8.7
	N A	40	19.3
	計	207	100.0



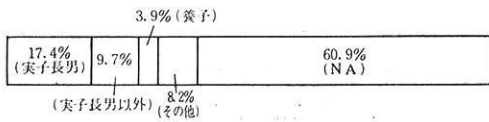
(3) 兼業 ほと四割に近い人が兼業という数は、かなり高い。寺院の経済状況を知る一つの問題点であろう。職種や都市寺院と地方寺院との格差等、宗勢調査で明かにしてみたい。

(4) 家族数の平均は三・四人であり、家族以外の同居の小僧や下働きの人が極めて少いことがわかる。

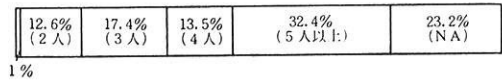
— b 住職以外の教師資格取得者

無回答が六一%に達していることは、後継者問題に関心が深い方の調査票返送率が高かったことと想像しても、かなりの寺院の後継者難を裏付けているとみられよう。

住職外の 浄土教師 資格保持 者	実子長男	36	17.4%
	実子長男外	20	9.7
	養子	8	3.9
	その他	17	8.2
	NA	126	60.9
	計	207	100.0



家族数	1人	2	1.0%
	2	26	12.6
	3	36	17.4
	4	28	13.5
	5以上	67	32.4
	NA	48	23.2
	計	207	100.0



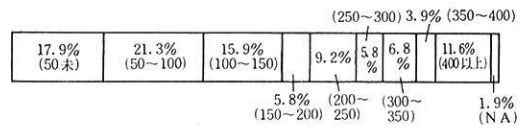
(6) 年収

百戸未満が四〇%、百五十戸未満で五五%という数は、大半の寺院が経済的にかなり無理があると思われる。この意味で子弟養成資金の同額一率給付ばかりでなく、奨学制度の有効的交付への方策が望まれる。

(5) に関連するが、五段階に分けてみたが、二百万円以下が六〇%に近く、月の平均収入二五万円以上の寺院は二七%しかなく、決して看過出来ぬ状況である。尚、従来行われた宗政調査の年収報告書に無回答が多いことを考えると今回の場合は極めて協力的であると思われる。

(5) 檀家数

檀家数	戸数	%	
	50未	37	17.9
	50~100	44	21.3
	100~150	33	15.9
	150~200	12	5.8
	200~250	19	9.2
	250~300	12	5.8
	300~350	14	6.8
	350~400	8	3.9
	400以上	24	11.6
	NA	4	1.9
計	207	100.0	



II 寺院後継問題

(1) 世襲制についての現状賛否

必ずしも世襲制が望ましいと思わないが、現状としては止むを得ないという意識が六一%。肯定を加えれば八六%という高率であるが、一割近い反対があることも見逃せない現実である。

(2) 後継予定者の有無

予定者無しの一七%の数字は重大に受止めなければならぬ。

年 収	寺院数	%	
	100万円未	71	34.3
	100万円以上	50	24.2
	200万円 //	29	14.0
	300万円 //	31	15.0
	500万円 //	25	12.0
	N A	1	0.5
計	207	100.0	

34.3% (100万未)	24.2% (100万以上)	14% (200万以上)	15% (300万以上)	12% (500万 以上)	0.5% (NA)
------------------	-------------------	-----------------	-----------------	---------------------	--------------

(a) 続 柄

子 定 者 と の 続 柄	続 柄	人数	%
	イ 実子長男	108	62.8%
	ロ 実子長男外	35	20.3
	ハ 養 子	12	7.0
	ニ そ の 他	8	5.7
	N A	9	5.2
	計	172	100.0

世襲制について 現状賛否	賛否	人数	%
	イ 積極肯定	53	25.6%
	ロ 止むを得ない	126	60.9
	ハ 反 対	19	9.2
	NA	9	4.3
	計	207	100.0

25.6% (イ)	60.9% (ロ)	9.2% (ハ)	4.3% (NA)
--------------	--------------	-------------	--------------

62.8% (イ)	20.3% (ロ)	7% (ハ)	5.7% (ニ)	5.2% (NA)
--------------	--------------	-----------	-------------	--------------

後継予定者	有無	人数	%
	有	167	80.7%
	無	35	16.9
	N A	5	2.4
計	207	100.0	

80.7% (有)	16.9% (無)	2.4% (NA)
--------------	--------------	--------------

(b) 決定理由

後継決定理由	長男だから	87	50.6%
	本人の希望	13	7.6
	実子がない	7	4.1
	特に理由なし	0	0
	その他	40	23.3
	NA	25	14.5
	計	172	100

50.6% (4)	7.6% (5)	4.1% (6)	23.3% (その他)	14.5% (NA)
--------------	-------------	-------------	----------------	---------------

続柄、後継者有りの一七二のうち、実子が八三%をしめ、先住の実子四三%に比べ約倍で世襲的傾向は顕著である。
理由、決定の理由について、長男だからという答えが多いことは、親の長男への期待度が大きいことを示している。

(c) 後継予定者への期待

(d) 師僧から見た後継者の意欲

後継者への期待大のものは百一(五八・七%)あるが、継いでもらいたいが不安があると答えたものが一四(八・一%)本人の意志次第が三八(二二・一%)と後継者への師僧側の遠慮と不安を合せて五二(三〇・二%)が何らかの危惧を抱いていることは無視出来ない。子弟側との意識のズレを注目してみたい。

後継者の期待	イ期待大	101	58.7%
	ロ不安有	14	8.1
	ハ本人次第	38	22.1
	ニNA	20	11.6
	計	172	100

58.7% (4)	8.1% (5)	22.1% (6)	11.6% (NA)
--------------	-------------	--------------	---------------

後継者の意欲	イ大いにあり	94	54.7%
	ロ迷いあり	39	22.7
	ハ薄い	6	3.5
	ニ判らない	18	10.5
	ホNA	16	9.3
	計	172	100

54.7% (4)	22.7% (5)	3.5% (6)	10.5% (7)	9.3% (8)
--------------	--------------	-------------	--------------	-------------

師僧から見た後継予定者の意欲について、①迷いがある、②意欲が薄い、③よく判らないという多少とも否定的な見方をもつものが三六・七%もあることは、このまゝにしてよいとは考えられない。是非どうしてもやって欲しいという師僧の期待にも不安と遠慮があり、後継者の日頃の態度そのものにも、期待に応えようという積極的な意欲が窺えないという現実は決して望ましい姿ではあるまい。

III 子弟教育について

(1) 勤行指導を誰が行ったか

いくつも重複して記入しているので順序は一定しないが、本来自分で指導すべき立場に当然ある師僧(その多くは父親)二〇七人

日常勤行の指導	自分で指導	115	55.6%
	随 身	13	6.3
	夏 季 僧 堂	7	3.4
	組寺・講習会	20	9.7
	大学・実践仏教	57	27.5
	本山・講習会	35	16.9
	そ の 他	30	14.5
	機 会 な し	7	3.4
	N A	39	18.8
	計	323	156.1

・重複回答のため構成比は100%を越える

中、自分で指導するに印をつけた方が一一人(五五・六%)という
 ことは、極めて注目すべき現象であり。大学や本山などに依存して
 いる実態は明らかで、実践仏教に対する期待感が強く表われている。最
 近は、父親の子供への指導性が著しく低下していることは世間一般に
 云えることであるが、寺庭にあってはその傾向がはっきりと見られる。

(2)最初の指導年齢

(3)子弟が実践している法・寺務

最初の指導年齢では、小学生以下が四五・四%に対し、高校生以
 上が一・九・三%とかなり遅くなってから始める者が多いことがわ
 かる。無回答三一・九%が不明と未指導だとすれば、今後の対策
 を大いに考えなければなるまい。

子弟が実践している法・寺務	勤 行	95	45.9%
	法 事	83	40.0
	十 夜	99	47.8
	棚 経	116	56.0
	月まいり	45	21.7
	掃 除	88	42.5
	そ の 他	58	28.0
	N A	45	21.7

・重複回答のため構成比は100%を越える

最初の指導年齢	7歳未満	28	13.5%
	7 ~ 13	66	31.9
	13 ~ 15	7	3.4
	15 ~ 18	16	7.7
	18歳以上	24	11.6
	N A	66	31.9
	計	207	100.0

・重複回答のため構成比は100%を越える

13.5% (f)	31.9% (g)	3.4% (h)	7.7% (i)	11.6% (j)	31.9% (NA)
--------------	--------------	-------------	-------------	--------------	---------------

(4) 子弟育成上の悩み

後継者難の不安、子弟の幼少の危惧がかなりのウェイトをしめることが無視出来ない、一般大学への進学希望も今後増えると思われる、宗門大学として充分考えなければなるまい。また反面不安なし三三も注目すべき点であるが、これも子弟の意識と比較してみたい。

育成上の 悩み・不安	イ後継者がいない	15	7.2%
	ロ養子が見つからない	13	6.3
	ハ子弟が若い	22	10.6
	ニ継承意志がない	4	1.9
	ホ一般大学志望	15	7.2
	ヘ子弟と対話なし	8	3.9
	ト世代のズレ	20	9.7
	チ大学進学へのゆとりなし	7	3.4
	リ養成講座の時間的ゆとりなし	10	4.8
	ヌ不安なし	33	15.9
	その他	80	38.6
	NA	18	8.7



IV 寺院の現状について

以下の設問について

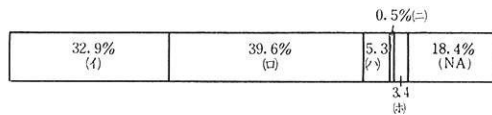
イ全く賛成ロある程度賛成へどちらかというところと反対ニまったく反対ホわからない

宗門子弟養成に対する意識調査及び研究

(1) 浄土宗の教義は現代人の問題解決に寄与できる。

全く賛成とある程度賛成の合計が七二・五%、約七割が肯定的で、反対は五・八%と低いことは、一応現代問題に対処できると考えていることを示している。これも子弟と対比してみるとよいが、全く賛成という絶対的自信が三割しかないということは、十分検討に値いしよう。

浄土宗教義	賛成	イ	68	32.9%
		ロ	82	39.6
		ハ	11	5.3
	反対	ニ	1	0.5
		ホ	7	3.4
		NA	38	18.4



(2) 仏教が法事・葬式を中心としていることは意義がある。

同じくイとロの賛成が六七・六%。反対が一四・五%。前問に比べて幾分批判的である。

法事・葬式	賛成	イ	48	23.2%
		ロ	92	44.4
		ハ	23	11.1
	反対	ニ	7	3.4
		ホ	4	1.9
		NA	33	15.9

23.2% (イ)	44.4% (ロ)	11.1% (ハ)	3.4% (ニ)	1.9% (ホ)	15.9% (NA)
--------------	--------------	--------------	-------------	-------------	---------------

(3) 浄土宗は社会的活動を大いにやっている。

全く賛成は一一・一%と下がり、やゝ賛成と合せて四七・三%と過半数に反ばない。反対は二〇・三%で、五人に一人は批判的であり。わからないと無回答が三二・四%と多いことは何を意味するか、再調査の要がある。

社会的活動	賛成	イ	23	11.1%
		ロ	75	36.2
		ハ	29	14.0
	反対	ニ	13	6.3
		ホ	24	11.6
		NA	43	20.8

11.1% (イ)	36.2% (ロ)	14% (ハ)	6.3% (ニ)	11.6% (ホ)	20.8% (NA)
--------------	--------------	------------	-------------	--------------	---------------

(4) あなたの地方では、僧侶(寺院住職)は社会的に尊敬されている。

イロの合計は六五・二%。ハニの合計は一二・六%と同じく肯定が反対の五倍近い。しかし、まったく賛成は五人に一人しかいないことは考えさせられる。僧侶自身が、それぞれ襟を正して対応しなくてはなるまい。わからないと、無回答が二二・二%あることも、決して望ましい傾向とは云い難かろう。

2 子弟票

I 調査対象の属性

子弟本人自身と、現在の生活状態

(1) 性別

㊸ 年齢 浄土宗では一八歳〜二九歳までの在校生が八八%で、三〇

歳以上の者のほとんどは養成講座受講生である。

㊹ 学年 NA (無回答) 四〇人も養成講座生

社会的尊敬	賛成 ↑	イ	40	19.3%
		ロ	95	45.9
		ハ	20	9.7
	反対 ↓	ニ	6	2.9
		ホ	11	5.3
		NA	35	16.9

19.3% (イ)	45.9% (ロ)	9.7% (ハ)	5.3% (ホ)	2.9% (ニ)	16.9% (NA)
-----------	-----------	----------	----------	----------	------------

(福西)

㊸ 専攻

	浄土	天台	真言	計
仏教学部	102	12	70	184
文学部	50	1	27	78
上記以外	30	0	0	30
NA	19	0	0	19
計	201	13	97	311

㊹ 性別

	浄土	天台	真言	計
男	195	13	91	299
女	5	0	6	11
NA	1	0	0	1
計	201	13	97	311

㊺ 学年

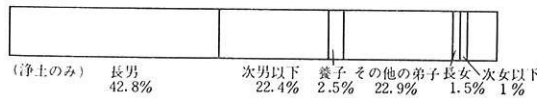
	浄土	天台	真言	計
1 年	41	0	58	99
2 年	35	2	10	47
3 年	47	10	20	77
4 年	27	1	6	34
修士	10	0	0	10
博士	1	0	0	1
NA	40	0	3	43
計	201	13	97	311

㊻ 年齢

	浄土	天台	真言	計
18〜20歳	97	8	79	184
21〜23 //	47	5	16	68
24〜26 //	19	0	1	20
27〜29 //	13	0	0	13
30〜32 //	8	0	0	8
33〜35 //	6	0	0	6
36歳以上	6	0	0	6
NA	5	0	1	6
計	201	13	97	311

I-1-③ 住職との続柄

	浄土	天台	真言	計
長男	86	8	50	144
次男以下	45	0	21	66
養子	5	0	0	5
その他の弟子	46	4	19	69
長女	3	0	5	8
次女以下	2	0	2	4
NA	14	1	0	15
計	201	13	97	311



(NAは無解答)

浄土について見ると実子が一三六人で六七・七%で、予想より少なかった。天台は実子が七八人で八〇・四%と世襲度が高い。

(2) 檀家数、(3) 年取

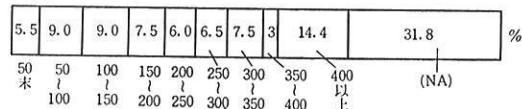
不明とNAとが多く割合を示すのが目立つ。これは子弟が、自坊の経営には深くタッチしていないことを示している。学部在学中の身分では大部分が親(師僧)のスネかじりであるため、寺院経済や規模については、あまり知らないようである。

このことを、師僧の統計とくらべてみると大分ずれがわかる。即ち、子弟の方では、檀家数一五〇軒までの合計は二三

I-2) 檀家数

	浄土	天台	真言	計
50未満	11	4	7	22
50~100	18	1	7	26
100~150	18	1	10	29
150~200	15	0	6	21
200~250	12	1	8	21
250~300	13	0	3	16
300~350	15	2	9	26
350~400	6	0	2	8
400以上	29	1	13	43
NA	64	3	32	99
計	201	13	97	311

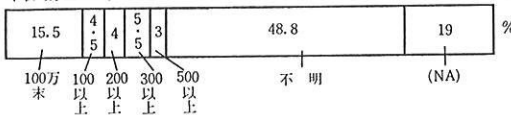
檀家数(浄土のみ)



年取

	浄土	天台	真言	計
100万円未満	31	3	11	45
100万円以上	9	1	5	15
200 //	8	1	3	12
300 //	11	0	1	12
500 //	6	0	2	8
不明	98	7	60	165
NA	38	1	15	54
計	201	13	97	311

年取(浄土のみ)



得 度 年 齢

	浄土	天台	真言	計
7歳未満	5	0	0	5
7～12歳	20	1	19	40
13～15	22	8	17	47
16～18	27	1	33	61
19～22	35	2	9	46
23歳以上	22	0	1	23
無し	27	1	14	42
A N	43	0	4	47
計	201	13	97	311

得度年令（浄土のみ）

2・5	10	10.9	13.4	17.4	10.9	13.4	21	%
7才末	7 ↓ 12	13 ↓ 15	16 ↓ 18	19 ↓ 22	23 以上	無し	NA	

- (6) 得度年齢
年齢別に平均化されており、意外と、幼時のそれが少く、一六歳・五％であるが、師僧では同じ一五〇軒までの合計が五五・一％と過半数をしめ、年取では、子弟で一〇〇万円以上までの割合は二〇％であり、師僧では五八・五％をしめている。
- (4) の現在の住まいでは、自宅通学が約四〇％で、あとは下宿、随身学寮、マンション又はアパート等ほぼ平均に分散している。
- (5) の学費・生活費については、家からの仕送り無しというのが三〇％あったが、おそらくこれは、自宅通学者であろう。仕送り額は、一万円から五万円が二〇％、六万円から十万円が二九％であった。

II 後継問題

(1) は、世襲制の是非の問題で、①②あわせて是認しているものが九

僧 籍 登 録

	浄土	天台	真言	計
有	156	5	74	235
無	27	5	13	45
N A	18	3	10	31
計	201	13	97	311

僧籍登録（浄土のみ）

77.6	13.4	9	%
有	無	NA	

- 以上という比較的青年期以後の得度が多いこと。また、無しと無回答が三四・四％もあることは、浄土宗において得度という儀式が必ずしも徹底していないことを示している。幼時の宗教教育という点で問題があると思われる。
- (7) 僧籍登録八〇％近くがすませている。得度しなければ登録は出来ないためであるから、未登録者と未得度者の割合が一三・四％と一致している点はよいとして、無回答が少いことは、得度の有無が不明だが登録は済ましている者の存在を示している。

○%近く占めている。これは他の天台、真言においても同様の高率を示している。

(2)後継予定六四%が自坊の後継者である。その内の理由をさらにこまかく分析すると、自坊に予定されている一二九人の内七十二%が長男である。

寺院後継問題「世襲制」

	浄土	天台	真言	計
イ 望ましい	28	2	15	45
ロ やむをえない	149	6	74	229
ハ 望ましくない	17	1	5	23
N A	7	4	3	14
計	201	13	97	311

イ 13.9	ロ 74.1	ハ 8.5	N A 3.5	%
--------	--------	-------	---------	---

(b)は子弟の側から見た師僧の自分に対する期待度で、(c)は自身自身の継承意欲である。この(b)、(c)二つを見ると、自分が後継者として師僧から大いに期待されていることは分ってはいるが、現在の気持として、七〇%もが特に信仰的に、あるいは経済的に不安があるために迷っており、はっきり決心をつけるまでには多少の

(a) 後継理由

(a) 後継理由

72.0	10	4.6	11	%
長男	長男以外の実子	養子	その他	

(b) 師僧の期待

(b) 師僧の期待

70.5	4.5	22	%
積極的に期待	不安あり	本人意志次第	

(c) 本人の継承意欲

(c) 本人の継承意欲

26.3	51.2	10	8.5	4	%
多いにある	信仰的不安あり	経済的 不安	意欲 低い	N A	

後継予定

	浄土	天台	真言	計
イ 自坊に	129	11	70	210
ロ 自坊以外	9	0	1	10
ハ 予定なし	31	0	15	46
ニ 不明	32	2	11	45
計	201	13	97	311

イ 64.2	ロ 4.5	ハ 15.4	ニ 15.9	%
(浄土)				

(1) 勤行教育

	浄土%	天台%	真言%	計
イ 師 僧	103(51.2)	5(38.5)	53(54.6)	161
ロ 随 身	30(14.9)	3(23.0)	8(8.2)	41
ハ 夏 期 僧 堂	10(5.0)	1(7.6)	13(13.4)	24
ニ 組 講 習 会	13(6.5)	1(7.6)	3(3.0)	17
ホ 大 学 実 践 仏 教	107(53.2)	9(69.2)	64(66.0)	180
ヘ 本 山 講 習 会	38(18.9)	2(15.4)	5(5.1)	45
ト そ の 他	23(11.4)	4(30.7)	8(8.2)	35

III 子弟教育

時間がかかるのではないだろうか。この点大いに積極的に意欲増進の方策が必要と考えられる。

(1)は、日常勤行をどこで習ったのかという問である。大学の実践仏教を除けば師僧（又は父親）から手ほどきを受けるのが一番多い

(2) 初めて習った年齢

	浄土	天台	真言	計
7歳未満	11	0	3	14
7～12歳	57	3	19	79
13～15	17	2	15	34
16～18	35	5	35	75
19～22	38	1	14	53
23歳以上	22	0	2	24
N A	21	2	9	32
計	201	13	97	311

5.5	28.4	8.5	17.4	18.9	10.9	10.4	%
7才末	7 12	13 15	16 18	19 22	23 以上	N A	
	(浄土)						

(2)は日常勤行を初めて習った年齢で、(3)は現在行っている事柄である。のは当然であろう。

毎年、新学年度始め、最初の実践仏教初級の授業の時、学生に、今ままで日常勤行を正式に教わっていない人はといって、手を上げさせると、何と半数以上が手を上げるのである。大学へ入るまでに師僧は子弟に「誦経」を教えていないのである。(2)の統計表を見ると、小さいうちから師僧が一通りのことはやらせているようであるが、実際は、一応小学校年齢の時に、最初の手ほどきをするが、中学・高校の間は、受験やクラブ活動が優先で、「誦経」の稽古はざっと中断したまま、大学へ入学してくるとい

(3) 現在行っている事柄

	浄土%	天台%	真言%	計
イ朝の勤行	75(37.3)	3(23.0)	34(35.0)	112
ロ法事	85(42.3)	8(61.5)	33(34.0)	126
ハ施が鬼, 十夜	90(44.8)	2(15.4)	31(32.0)	123
ニ棚経	103(51.2)	5(38.5)	33(34.0)	141
ホ月まいり	31(15.4)	1(7.6)	5(5.1)	37
ヘ掃除	108(53.7)	4(30.7)	53(54.6)	165
トその他	38(18.9)	3(23.0)	9(9.2)	50

が多くの現状ではないかと思われる。

IV 信仰問題

(1) A阿弥陀仏、B極楽浄土、C念仏の信仰と、D法式の自信の程度をきくものである。ABC三つの回答はそれぞれ共通しており、約六五％は信ずる方に入るが、ややタテマエ的な気がしないでも

(1)-A 阿弥陀仏について

25.4	38.8	9.5	7	18.9	%
信じる	やや信ずる	ほとんど不信	否定	中間	

(1)-B 極楽浄土について

22.4	39.3	10.9	7.5	19.9	%
信じる	やや信ずる	ほとんど不信	否定	中間	

(1)-C 念仏の御利益について

24.3	41.3	6.5	5.5	22.3	%
信じる	やや信ずる	ほとんど不信	否定	中間	

(1)-D 法式の自信

2	15.9	37.8	32.8	8	3.5	%
自信有	やや有	あまり自信ない	全く自信なし	中間	N/A	

ない。Dの法式については、自信がある方に属するのは二〇％に満たないのである。普段の実践が行われていない結果である。(2)のAは、寺に生まれてよかったと思うという回答が五二％強である。さらにどうゆう点がよかったかを具体的にさいてみたいと思う。

Bでは、寺の収入だけでは生活が出来ないと答えたのが四〇％以上あるが、何を副業とするつもりであるか聞いてみたい。

Cは、寺を継ぐことが結婚に支障いなく思うものが四〇％弱。支障があるが三二％強であるのは掘り下げてみたい。

Dは師僧との意識のずれを感じていないとするのは過半数で、ずれを感じているのは三二％であるが、世代のギャップは何であろう

V 寺院の現状について

- (1) 浄土宗の教義は現代人の問題解決に寄与できる
- (2) 仏教が法事・葬式を中心としていることは意義がある。

Eは、お布施をもらうのにうしろめたさを感じないとするものは過半数をしめ、うしろめたさを感じるものと、不明とするものが約半分づつとなっている。職業としてドライに割切っているのが多くをしめていると思う。本当に自分が布施に値するお経を読み布教をしたと思うものは、はたしてどの位いるであろうか。

か、若い者はそれなりに、新しい寺院のありかた、新しい僧侶のありかたを考えているのかもしれない。

(2)-A 寺に生まれてよかった

21.9	30.3	15.4	10.4	21.8
全く賛成 イ	ある程度賛成 ロ	やや反対 ハ	全く反対 ニ	不明 ホ

(2)-B 寺の収入だけで生活出来る

14.9	19.4	10.4	30.8	20.4	4
イ	ロ	ハ	ニ	ホ	N A

(2)-C 結婚に支障がない

15.4	23.9	18.9	12.9	24.4	4 5
イ	ロ	ハ	ニ	ホ	N A

(2)-D 師僧との意識のずれなし

20.4	30.3	24.8	7.5	16.9
イ	ロ	ハ	ニ	ホ

(2)E お布施をもらうのにうしろめたさ無し

22.4	29.4	17.4	7.5	20.9	2 5
イ	ロ	ハ	ニ	ホ	N A

の4項目である。

- (1) 浄土宗の教義が現代社会に役立っているとするのが大多数である。しかし、不明が多いのは、大学に入学したての一年生、あるいは二年生位までは本宗の教義をはっきり理解出来ないし、又そのような勉強の機会がなかったためであろう。
- (2) は法事、葬式にそれなりの意義を認めている方がわずかに多い。
- (3) については、浄土宗が社会的活動を大いにしているというのが三〇%、していないほうが四三%となっている。ではやるべき社会的活動は何か今後の問題として師僧も、子供も一緒になって考え

(1) 浄土宗の教義

15.4	34.8	14.9	6	28.4	%
全く賛成 イ	ある程度賛成 ロ	やや反対 ハ	反対 ニ	不明 ホ	

(2) 法事、葬式の意義あり

12.9	32.8	28.4	14.9	10.9	%
イ	ロ	ハ	ニ	ホ	

(3) 社会的活動を大いにしている

27.9	27.4	15.9	26.9	%	
イ	ロ	ハ	ニ	ホ	

(4) 僧侶は尊敬されている

14.4	46.8	10.4	4.5	23.4	%
イ	ロ	ハ	ニ	ホ	

(3) 浄土宗は社会的活動を大いにやっている
(4) あなたの地方では、僧侶は社会的に尊敬されている

ていくべき問題であろう。

(4)については、前項の社会的活動にはきびしい評価をしながらも、僧侶は社会的に尊敬されていると見ているのである。尊敬されていないとしているのは、わずか一五% (○)と(◎)を合わせたものにすぎない。社会的に特に尊敬されるに価する職業が僧侶であることは子弟達も十分わかっていると思う。しかし、いざ自分が後を継ぐ時期になった時に、あわてたり不安になったりすることが多いのである。師僧のほうでも、小さいころから継続して子弟教育をつづけていく体制を取るべきではないかと思う。(岡本)

3 師僧と子弟との比較

前節において、子弟と師僧のそれぞれが各々の質問に対してどのような反応を示したかを検討したのであるが、ここでは、今回の調査の目的のひとつでもある、子弟と師僧の考え方の相違点ないし共通点について考察することにする。

もちろん、調査項目のたて方、質問の仕方等が二つの調査対象群によって異なっているため、両者の回答を直接的に比較することには無理があり、この点方法上に妥当性を欠くことになるであろう。そこで、調査設計の段階から、比較分析を前提として設定した次の項目に限定して両者の比較を試みたのである。

一、寺院後継問題

二、寺院活動ないし僧侶(住職)に対する評価

一 寺院後継問題について

(一) 世襲制に対する考え方

わが国における仏教寺院は、各宗の本山と若干の例外を除き今日ではそのほとんどが世襲によって住職を決めている。今日においては極めて自然な制度として一般的に受けとめられているのも事実である。むしろ世襲による寺院後継の利点も多く、一概にこれを消極的に考えることもないと思う。幼少時期から師僧である父親の寺務・所作とに接触、また壇信徒家族員との交流等々、世襲ならではの利点も多い。

しかし、他面では、寺院家庭に誕生したという、いわば運命的な出自によって、職業の選択範囲が狭められるということになり、職業選択の自由が権利として認められている今日、世襲が、寺院子弟にとって他の一般青少年とは異質の苦悩をもたらしていることも見逃せない事実である。他の職業の道を選択することを、師僧と壇信徒に対する背信行為であるかのように受けとめ、その運命に従順であろうとする子弟も数少なくない。

ところで、別の観点からすれば、この運命的な出自という、子弟のいわば消極的な受けとめ方は、法灯を継承し、求道者として、また伝道者としての道を歩むという、他の職業にもまして強く厳しい熱情と使命感が要求される僧侶(住職)の前途、ひいては宗門の前途に決して明るいものを感じさせないのである。

「仕方なしに……」をホンネとしながらも、敢てタテマエとしての職業選択の理由を表わさざるを得ない寺院子弟達の苦悩は推し測れぬ

大きなものがある。

さて、今回の調査によれば、世襲を積極的に賛成するものが師僧二五・六%、子弟一三・九%いるが、その中味は定かでない。世襲を改めることによって起る混乱を回避しようとするためなのか、それとも世襲による利点をさらに積極的に促進させようとするものであるのか、いずれであるかは明らかではない。しかし、積極的賛成の比率が、子弟は師僧の半分に満たない実状は今後大きな課題とすべきであると思われる。

「現状からみて止むを得ない」という消極的肯定率は師僧で約六割、子弟で約七割となっており、これを先の積極的肯定率と合わせるとほぼ八割の者が世襲制を是としていることがうかがい知れる。寺院・僧侶という職業の特殊性を考慮すればだし当然の結果とみてよいであろう。そしておそらくは今後も世襲によって寺院継承がなされるのであろうが、問題は、子弟自らが寺院後継を積極的に受けとめ、僧侶としての道を進んで選択できるような条件の確立への努力である。「止むを得ず」継承といった受けとめ方が、法灯を継ぎ求道を志向するという姿と相反するものであることは言を待たないであろう。

(二) 後継予定者に対する師僧の期待

後継予定者に対する師僧の期待(継いで欲しいという期待)を、師僧自身の期待度と、後継予定者である子弟の「期待」に対する自己評定の両側面からみてみると、後継予定者である子弟の約七割が師僧から高い期待をかけられていると認識しているのに対して、師僧の期待はさほど高くはなく、せいぜい六割弱に止まっている。逆に、師僧に

は不安を感じている者の比率が高い。因に、不安有りとする者は師僧八・一%子弟六・九%となっている。推察の域を出るものではないがこのような背景を つぎのように考えることもできるのではないだろうか。つまり、子弟は、師僧が自分を後継者として予定した以上、自分に対する師僧の期待には大きなものがあるかと推し測る、そして一方師僧は、子弟を後継者として予定する心づもりでいるのだが、果して当人が実際に継いでくれるかどうかについての確たる心証がない、という不安を持っているのである。子弟育成上の悩みや不安を問うた回答に、子弟の一般大学志望、世代のズレ等が比較的多くみられるのもこのような事情を物語っているものとみることができよう。

(三) 後継予定者の意欲

では、後継することに対する子弟当人の意欲はどうであろうか。後継予定者自身の自己評定と、師僧からみた子弟の意欲評価の両側面からみてみると、ここでは、先の「期待」とは逆の傾向が示されている。つまり、子弟の後継意欲には強いものがみられると師僧の約五割が評価しているのに対して、子弟の自己評定は極めて低く、むしろ信仰上あるいは経済面での不安を訴えるものが約六割と多いのである。さらに、一割近くの者は、はっきりと意欲が低いと答えている。

大きな期待がかけられていると認めつつも、当人はその期待に応えるほどの意欲をもっていないということであろうか。

本尊仏、極楽浄土、念仏利益等への信仰心、法式の自信、寺院に生まれたという出自の喜び等をたずねた質問に対する回答において、そのいずれにも積極的反応がみられないのも、このような意欲の低さ、

あるいは経済的不安等によってもたらされるものといえるのではないだろうか。因に、寺院収入だけで生活が可能かという問に対して、実に六割以上の子弟が不安を示している。

兼業へのためらいがないわけでもない。法務に専念することを強く望む子弟も結構多い。

先にみたように、師僧の期待に対する自己評定が高いだけに、この種の不安条件の解決ないし改善が、後継意欲の好転を結果するものであるとも考えられ、その対応が課題となる。

二 寺院活動の現状に対する評価

ここでいう寺院活動の現状評価とは、浄土宗教義の社会的意義、法事、葬儀の社会的意義、寺院の社会的活動、僧侶（住職）の社会的地位に対する評価である。

子弟と師僧における反応はほぼ同じ傾向が示され、寺院の社会的活動が低いとする以外は概ね現代社会でそれなりの意義もあり、また役立つ立っていると考えている。僧侶の社会的地位評価も決して低いものではない。しかし、では各々が自信をもって高く評価されているかというところではなく、特に子弟は師僧に比べて一様に評価が厳しくなっている。

師僧が今日までの体験を通して答えているのに対して、子弟は自己の内なる理想型との対峙の中で評価を下しているのだとも思える。

そしてまた、僧侶と寺院のあり方や、教義に対する現代社会に生きる人々の評価や考え方が、必ずしも師僧の回答反応にみられるほど好意的ではないことを、青年期にある子弟は如実に知っているのである。

現代認識にあらわれた子弟と師僧のズレを敢て説明しようとするれば、このようなことになるのであろうか。
(広瀬)

4 宗門大学や宗門に対する意見・希望

この調査は○×式が主であり、全面的に記述式をとったのは、このVIのみである。わずらわしさからかVIは空欄のままというのが、かなりあった。逆に一人で多くの問題にわたって意見希望を述べている場合もあった。記述の率は師僧の解答者の約七〇％が記述し、子弟の場合約五〇％である。子弟の内訳については、養成講座受講生や、大正大学の高学年生は記述の率が高く、大正の低学年は記述率が低い傾向にあった。師僧の場合も年齢・地域などの角度から記述の率を調べていくべきであるが、ここでは細い分析はせず、大きく師僧側の意見と子弟側の意見とに分けて、いくつかの項目を作り、それらを比較しつつ各々の意見、希望の内容を述べていくという方法をとることにする。なお記述の中には、宗門子弟養成に直接関係のない意見もあった。それはそれとして傾聴すべきものもあったが、ここでは問題の性質上触れないことにする。

一 記述内容の分類

文章によって微妙であり、単純に分類できにくかったが、一応の関心の方向を掴む便宜上十二項目に分類した。その結果は「表A」の如くである。なお件数としたのは、一人で数項目にわたる記述があり、それらをも一件として扱ったからである。したがって記述者の人数と件数は一致しない。

表 A

項目	師 僧			子 弟		
	件 数	%	順 位	件 数	%	順 位
1. 養 成 講 座について	12	8.2	4	17	22.1	1
2. 加 行 //	12	8.2	4	3	3.9	7
3. その他、一宗としての制度 //	7	4.8	7	3	3.9	7
4. 大学の 実践 仏教 //	35	24.0	1	13	16.9	2
5. 大学の 基本的姿勢 //	8	5.5	6	3	3.9	7
6. 大学の 講義・内容 //	29	19.9	2	13	16.9	2
7. 大学の カリキュラム //	1	0.7	12	7	9.1	5
8. 子弟養成の 費用 //	24	16.4	3	8	10.4	4
9. 経済的意味の後継者の問題 //	3	2.1	11	0	0.0	11
10. 宗 門 の 姿 勢 //	6	4.1	8	7	9.1	5
11. 子弟育成の基本的姿勢 //	5	3.4	9	0	0.0	11
12. 反省的なもの //	4	2.7	10	3	3.9	7
計	146	100		77	100	

表 B

項目のまとめ	師 僧			子 弟		
	件 数	%	順 位	件 数	%	順 位
① 表 A の 1～3 項目	31	21.2	2	23	29.9	2
② // 4～7 //	73	50.1	1	36	46.8	1
③ // 8・9 //	28	19.2	3	8	10.4	4
④ // 10～12 //	15	10.2	4	10	13.0	3
計	146	100		77	100	

内容項目の1から3までは現在、浄土宗で行なっている宗侶養成制度である養成講座や加行（伝宗伝戒道場）と宗侶育成に関する新たな提案などである。4から7までは宗侶育成の重要な一翼を担っている宗門大学についての項目である。8・9は子弟育成の経済問題、10から12は以上の外の子弟教育に関する項目である。このように12項目を内容的に大きく四つにまとめてみた結果は表Bの如くである。この表Bからすると師僧と子弟の関心の傾向が大体において一致していることが分る。ただ③（経済問題）と④（子弟育成の基本姿勢など）の順位が逆なのは、師僧が経済の担い手であり現実に関心を持たざるをえない立場にあるのに対し、子弟側は抽象的理念が先行する立場にあるからであろう。

二 項目の内容と比較

ここでは各項目について、先ず師僧の意見をまとめ、これと比較しながら子弟側の意見をまとめることにする。取り上げる順番は関心度の高い宗門大学についての諸項目にすべきであろうが、これは細目にわたって必ずしも関心度が一致せず、こじつけになる恐れがあるので、順位にこだわらず、表Aの項目順に取り上げることとする。

1 養成講座について

○師僧 13件中、養成講座をもっと厳しくすべきであり、三期制になったことに賛成するという意見が8件あり、逆にもっと手軽にという意見が1件あった。その他は時期の問題と、法式を多くすべきという意見があった。少僧都養成講座の場合、宗門大学での四年間と比較して楽である。安易である。形式的であるという声を反映してか、三期制賛成の声が強いと言える。

○子弟 17件で、現実に養成講座の受講をしている現場からの声である。先ず三期制そのものに反対する意見は3件、理由は在学中の夏季休暇を3回とられると、専攻の学問が充実しない。就職試験を考慮すると2回までが限度であるというもので、寺院経済が苦しいので、他大学に入り就職していかざるを得ない者には深刻な問題であろう。逆に言えば受講者が律師養成講座へ流れることも考えられる。ただし、

データ上は講座内容に関するものが最多で8件である。要約すると自由時間が少ないので、講座を咀嚼できず、試験のための丸暗記にならざるをえない。教える側も、それを意識して機械的になっているというもので、中には法式以外はテキスト・参考書を渡して、レポート

にしても結果は同じではないかというものもあった。二期の詰め込み、形式主義の反省から三期制になった以上、充分留意すべき意見である。

2 加行について

○師僧 これも12件中、もっと厳しく、また長期にすべしという意見が7件あり、養成講座と共通する。その他、現在の職業の都合上、加行の時期が無理、また場所をふやしてほしいなどというものがあった。

○子弟 まだ現実感がないのか件数が少なく、3件で、就職した場合時間がないから停年までは無理ではないか(2件)。一生に一度だからもっと長期に(1件)というものである。

3 その他、一宗としての養成制度

○師僧、7件。一人前の僧侶となるためには、一〜三年間の修行道場の生活をする。これをしない者は住職になれないようにするという意見が4件あり。その他、幼時からの育成組織の必要性とこれにとまなう通信教育を行なうべしという意見あり。

○子弟 これも現実感が乏しいのか3件である。これは随身を何年間かすることを加行資格にすべきという意見で、師僧の場合の修行道場と共通する。いずれも件数が少ないのは、このようなアンケートの特色なのであろうか。

4 宗門大学の実践仏教と伝道学について

○師僧 35件で最高の関心度である。科目としての「実践仏教」と普通名詞の意味とが混合している意見もあるが、35件すべてが実践をより充実してもらいたいという意見である。これから推すと起床、掃除、勤行といういわゆる僧堂教育を望む声が多く、全寮制僧堂教育を

希望するというのは12件、もっと実践的生活をという意見が14件もあった。大正大学の埼玉校舎への期待は非常に大なるものがあると言えよう。そうではなくても現在の実践仏教（伝道も含んで）の道場をもっと長期にせよという意見が7件あり、師僧がいかに僧堂教育を望んでいるかが分る。

○子弟 13件で関心度は高い。実践仏教・伝道は大学・道場ともに時間を増やすべきであるというものが5件、残りの8件は加行は剃髪でもよいが短髪の必要はない、とか、正座をなれない者に急にさせるなどかいう次元からの発言であった。師僧の期待とは大いにずれているが、これが現実であろう。一体この原因は何かということが問題であり、その解明への第一歩として、大学に入るまでの自坊での生活が、どの程度僧堂的であったかを考えてみる必要があるであろう。

5、宗門大学の基本姿勢（主に大正大学）

○師僧 8件一般大学化反対が6件、その他定員増を望むが1件などである。

○子弟 3件で大正大学は仏教大学なのかそうでないのかはっきりしてもらいたい。もしそうならば各宗派のみならず大学全体として仏教的情操を養う行事などがもっとあるべきというものである。これは①宗門子弟養成大学②仏教精神大学③一般大学という三点から改めて検討すべきであろう。

6 大学の講座の持ち方や講義内容

○師僧 29件で第2番目の関心度である。これは大きく別れる。先ず教義よりも自坊で現実に役に立つことを教えよというのが9件で、

これは記述者の問題意識により判断が違ってくる。例えば寺院経営学を教えよというようなものから、教義は役に立たないと決めつけているようなものまで多様である。これとは逆に技術的なことはどうでもよい、信仰面の教育こそ必要というのが6件である。また教える側の教師への希望として、現代にあった宗学を教えよ、布教に密着した教え方を望むというのが5件、教師が信仰的でなくなっているなどがある。

○子弟 13件でこれも関心が強い。教義が必要なのは分るが、自坊経営の役に立たないというのが3件、したがって現実に役に立つ講座を開けというのが2件、その他は出席さえしていれば最低の単位は取れる、形式的である、もっと分りやすくなどがある。いずれにしても宗学の講義は絵に書いた餅であってはならないし、絶えざる現代化への学的試みがなされてこそ根本義が活きてくるのであって教師側も大いに襟をただすとともに、低次元な教義不必要論も大いに慎しむべきであろう。

7 大学のカリキュラムについて

○師僧 1件で現実に在学してないので関心なし。

○子弟 経済的理由で就職したいが文学部では三年で加行を受けられない。教職と自坊でなければ生活していけない者には深刻な問題である。というものが7件中の5件で、大学の内部では当然なカリキュラムが自坊の経済という面と矛盾する問題である。

8 子弟養育の費用の問題

○師僧 24件で3番目の関心度である。地方から大正大学に入学さ

せるのは下宿その他大変な費用であるので入学させられない。したがって宗門子弟の学費は無料か安くしてもらいたい、というものが18件で、項目内の細い意見としては師僧の記述中最高件数である。また、どうしても大学に行けない子弟がいるがそのような者にこそ資金を援助すべきである。宗門子弟養成資金を実状に合うように配分せよというのが4件、また子弟教育のためなら積立制度をしてもよいというものもあった。

○子弟 8件で、この場合、現実に在学中の、いわば経済的に安定した者であるので、師僧の場合と関心度は異なる。それでも8件中の5件は寺院の経済的実状に合わせて宗門子弟養成資金を合理的に配分せよという意見であった。この問題は抽象論ではないだけに早急に検討する必要があることを痛感する。

9 経済的意味からの後継者の問題

○師僧 これは師僧からのみで件数も少ないが、経済的に貧困な寺で養子を求めても、無駄であるという切実な訴えがあることを記しておく。

10・11・12 宗門の姿勢、子弟教育の基本的姿勢、反省的記述。

○師僧 宗門の姿勢が青年に夢を与える。そのような意味で6件ではあるが、社会活動や真の教化活動をもっと組織的に行なうべきであるという意見があった。また子弟教育の基本として師（親）が子弟

（実子）に自信をもって厳しく育てるべきであるという意見があった。最後に経済も結構、大学も結構だがそれらに要求するよりも師僧である我々の信仰生活こそ最大事であり、その点を反省せねばならぬとい

う少数意見が4件あった。

○子弟 宗門全体への希望として、浄土宗の教えと僧侶の生活は一致していない。団結して利他活動をせよ。現状維持のみでなく浄土宗の本質にかえれ、檀家制度廃止などの意見があった。また大正大の宗門子弟は受身であり、積極的に学ぶ姿勢に欠ける点を反省し、他の宗門大学は法・経の大学になっているが大正大はそうならないのだから頑張ろうというような少数意見も3件あった。

三 まとめ

このVIのような記述式解答を、あまりにデータに頼っても危険であろうが、次のようなことが言えるであろう。

①養成講座を三期制にしたのは宗門大学に比して短期つめ込み、形式的であるとの反省からであった。このこと自体は師僧はもち論のことと子弟側も賛成であるが、三期制にしたからには自由時間を増やして、講義を咀嚼させるようにしていくべきである。

②大学への希望は理論より実践により信仰を育ててほしいということとであり、すぐ役に立つ宗学、布教のできる宗学ということである。

③宗門大学に安心して入学させられるような経済的組織への希望。また宗門子弟養成資金の寺院の実状に合わせた分配。大学に行けない子弟への考慮などが切実な問題として出ている。

結び 経済問題は別として意見、希望の底流にあるものは自坊での子弟教育の欠如の姿勢である。自分ではできないから他をたのむ姿勢である。もっと一口でいえば親の甘さである。これは法式ができるとかできないという問題でなく師僧たる者が浄土宗の寺族のあり方をど

う指導していくかという根本問題、あるいは師僧自身の信仰、信念をどう家族に反映させるかという問題から出発しなくてはならない。

子弟側にもそれはみられる。養成講座にせよ、大学にせよ、自己の積極性なくしては、いかなる理想的制度も意味をなさない。

いづれにしても他に求める姿勢を改めることから出発せねばならぬと思われる。(丸山)

第四章 現状と将来

約一年半にわたる我々グループの一応の研究成果を報告する段階が来た。こゝに至るまでには、何度にも及ぶグループ討議を経て、調査項目を選択し、師僧用、子弟用の質問票の作成、印刷、配布発送、記入、回収、集計、分析、解釈、比較と、各メンバーがよいチームワークのもとに努力した結果であり、未だ最終的な吟味検討が残された点が多々あるが、代表者として各メンバーに甚深なる感謝を捧げたい。夫々の結果については、第三章の集計結果と問題点で詳しく指摘したので、敢てこゝで再説しないが、

- 1 世襲制の賛否の比率
- 2 後継者への師僧の期待度と、子弟の意欲のずれ。
- 3 後継者としての子弟の迷いと不安度の高さ。
- 4 各寺院における幼児期に宗教的自覚を与える機会である得度式実施の不徹底。
- 5 寺院における日常勤行式をはじめとする師僧の子弟教育のほとんどと指導力低下。

宗門子弟養成に対する意識調査及び研究

6 現代社会に対する浄土教義や寺院・僧侶のあり方についてのタテマエとホンネのずれ。

7 宗門大学や宗門への意見と希望等についての意識の実態が明らかとなった。

中でも特に注目すべきことは、

①世襲化の傾向が非常に強まっていること。(師僧表では四三%から八三%に増加)

②従って師弟関係が父子関係であるため寺院において厳しい子弟教育が行われていない。即ちそれだけ学校や宗門での教育への期待が大きくなっている。

③師僧の子弟への期待度が高いことを自覚しながら、子弟自身は何か後継者としての十分な自信がもてずに迷いと不安がある。宗学以上に信仰と法式の実践的教化を増強する必要とする。

次は、この現実の認識に立って、いかなる対処をすべきか、宗門、大学、各寺院、師僧子弟夫々の次元において、具体的な対策を計らねばならない。

そのためにも、この研究を更に継続前進させ、他宗との比較や、より具体的な意識内容を把握するための第二次調査を実施したいと考えている。

宗門子弟の養成こそ、まさに宗門の将来にかゝる最重要課題である。その意味から、本研究の継続を重ねて希望する次第である。

編集後記

○本誌は『佛教論叢』とともに浄土宗における学術雑誌として、その存続されている意義は大きい。しかしその学術誌として充実した内容をたもっていくことは容易でなく、編集子としてその責任の重大さが痛感される。

○さいわい本号も浄土宗教学院の助成研究の成果を中心に編集することができた。一共同研究と二個人研究、それに編集部から寄稿をお願いしたものが収められている。これらの論攷が関係学会に裨益することを信じている。

○浄土宗にとって昭和五十五年は、善導大師千三百年遠忌を迎えるので、次号から善導大師特集号として編集されることに決った。寄稿いただく諸先生の一層のご協力をお願いしたい。

○したがって次号からは、浄土宗教学院の助成研究の成果を中心とするものではなく、ことをご諒承いただきたい。なお助成研究の成果は『佛教論叢』と併合して発表していく予定である。

○さいごにご多忙のなかで本号にご執筆いただいた諸先生に厚くお礼を申しあげるとともに、ここに本誌二十四号を世におくことを報告する次第である。

(K・T)

佛 教 文 化 研 究

第 24 号

昭和53年10月1日 印刷

昭和53年10月10日 発行

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

印 刷 所 内 外 印 刷 株 式 会 社
京都市下京区西洞院通七条南

発 行 所 浄 土 宗 教 学 院 研 究 所

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYÔ BUNKA KENKYŪ)

No. 24. October 1978

Published by

THE INSTITUTE OF DOCTRINAL STUDIES

THE PURE LAND SECT

(JODOSHU-KYOGAKUIN-KENKYUSHO)

KYOTO, JAPAN

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION
(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

Number 24

CONTENTS

On the development of bodhicitta in the Pure Land teachings.....	Keiryō Yamamoto	1
Genshin's view of the Rebirth thought.....	Ryūzen Fukuhara	17
An acceptance and development of Shan-tao's Pure Land thought in Bencho —specia-ly in Matsudai-nenbutsu-jushuin—	Kyōshun Tōdō	33
The Documents of Honnō-ji in Hizen prefecture.....	Hideo Noda	47
The attitudes of educational training for disciples as the Buddhist monk in Jōdo sect.....	Kōdō Tsuchiya	64