

# 佛教文化研究

第22号

淨土宗教學院研究所

1 9 7 6

佛教文化研究 第二十二号

目次

仏教における懺悔の思想について——その一——	沢田謙照一
道綽・禪師の浄土観	佐藤健三
——時機相應の浄土——	
法然の専修念仏義成立の波紋	成田貞寛六
——興福寺奏状をめぐる諸問題——	
中世の浄華院について	中井真孝六
浄土宗列祖伝類に関する総合的研究	代表者 平祐輝
——とくに『浄土鎮流祖伝』を中心として	福原隆善
『報恩寺小清規』について	野田秀雄
美作誕生寺所蔵近世文書	平祐史

編集後記

# 仏教における懺悔の思想について——その一——

沢 田 謙 照

## 序

1 真実の懺悔について

——特に華嚴経を中心に——

2 入菩提行論の懺悔(1)

——懺悔思想の基本的理解——

3 入菩提行論の懺悔(2)

——死の不安との関連において——

## 仏教に於る懺悔の思想について

### 序

仏教において、懺悔ということが一つの儀式作法を通してあらわれ  
ている原初形態は、初期仏教々団の行事である「布薩」及び「自恣」  
においてみられる。布薩 (upavasatha) は、月二回、同一地域内の比  
丘たちが一同に会して戒律の個条を読みあげて、犯した罪を懺悔する  
行事であるが、upavasatha なる原語は “a period of preparation for  
the Soma sacrifice”<sup>①</sup> という語意があるように、もとは、ヴェーダの  
祭りにおいてソーマ祭の準備の日を意味し、これを受けて、仏教興  
起の時代には、主要な行動の為に準備することを upavasatha ヲポー

仏教における懺悔の思想について

サタと呼んでいたのであり、仏教もこれを採用したといわれる。その  
布薩の行事が、戒律を読みあげて懺悔していくことに主たる意味をも  
っていることは、懺悔が仏道を実践する為の準備段階として考えられ  
ていたのであり、懺悔が為し了えられてはじめて、仏道を修行し、さ  
らに伝道にいく前提条件が満足することを意味するのである。安居  
が終った最終日に、比丘が相互に自らの犯した罪を告白し懺悔しあう  
という自恣 (Pravāraṇa) も、安居を終えて修行・伝道に旅発つため  
の準備としての意味をもつものであったと思われる。

そういうわけで、懺悔ということは、実践道の項目には数えあげら  
れることはあまりなく、特に初期仏教に於ては、律関係のものには散  
見せられても、経論関係の中では、問題として扱われていない。

懺悔が実践道としての性格をもつてとりあげられてくるのは、大乘  
仏教に於てであり、華嚴経入法界品、金光明経懺悔品、観普賢菩薩行  
法経などはその懺悔を説いている。けれども、大乘仏教の論書の中で、  
まさしく懺悔について論じられているものはきわめて少ないが、七世  
紀に在世した中観派の寂天 (Sāntideva) の『入菩提行論』 (Bodhi-

carvā-avatāra) の懺悔品 (pāpa-dēśanā) がそれを詳説しているものであることは、曾て山口博士によって紹介せられたところである。この『入菩提行論』には、プラジュニャー・カラマティ (Pratīkaramati) の細疏があり、『論』の偈文の意味の理解を容易ならしめる。

今は、特に華嚴経と入菩提行論とに於て、またその関連の中で懺悔について考察してみたい。

## 1 真実の懺悔について

——特に華嚴経を中心に——

懺悔といえは、直ぐ想起せられるものとして、「略懺悔の文」

我昔所造諸惡業 皆由無始貪瞋癡

從身語意之所生 一切我今皆懺悔

をあげることができる。これは、般若訳華嚴経四十卷本の第四十卷巻末のいわゆる「普賢行願讃」の第八偈<sup>①</sup>であるが、この偈は大乗仏教に於ける懺悔のあり方を要約した形で語ったものとして重要である。即ち、初期仏教に於て行われた随犯随懺（罪を犯すに随つてその折に懺悔していく）という形の懺悔ではなく、むしろ我々の存在そのものが罪の存在であるという人間観に立つて自らを懺悔することを意味している。我々は常に身口意の三業において生きているのであるが、自らを深く見つめれば見つめるほど、自らの三業による生存が罪惡ならざるものはない。罪惡に充ち満ちた惡業の起因するところは、煩惱すなわち貪、瞋、癡以外にはない、とするのが仏教の基本的立場である。而も自分におけるその煩惱の起源を問わば、無始よりこの方、我れあ

り、我が物ありと我執我所執し、そこに愛憎違順する迷妄・流転が渦巻いている苦惱・荒乱としての自分でしかない。因みに、この「普賢行願讃」は、梵文原典とともに、異訳として、東晋仏陀跋陀羅訳『文殊師利発願経』、唐不空訳『普賢菩薩行願讃』があるが、今、この般若訳四十華嚴経の偈文にのみ、無始 (anādi) なる語が、貪瞋癡を修飾する語として挿入されていることは、思想的なふかまりがそこに見られる。従つて、この場合の懺悔は、犯した罪惡を懺悔するというあり方ではなく、罪惡に充ち満ちた人間存在そのものを懺悔するというあり方であるから、一切我今皆懺悔 (prati-dēśami ahu sarvam) といつて、今、その一切を懺悔するのである。

因みに月輪博士は「普賢行願讃」の註疏（竜樹・世親・陳那・嚴賢）に就て<sup>②</sup>の中で、この第八偈が次のように注釈せられているのを紹介せられている。

自性と因と所依との三つで罪惡を懺悔することを説く。其の自性とは自ら造つたあらゆる罪惡で具さに今世と後世に造りつつある又作るであらう罪とその随喜等の惡である。因とは貪瞋癡の力によりてといえるもの。所依とは身口意に依る。此の如き此等一切を諸菩薩の大前に在る如くに深海の意志を以て刹利刹那に懺悔し縮小して擦りへらそうというのである。

と。これによれば、懺悔は、ただ為したる惡（自性）のみということではなく、貪瞋癡（因）と身口意（所依）とも含めたもの、それが一切であるが、その一切を、真劍に（諸仏菩薩の大前に在る如くに深海の意志を以て）刹利刹那に懺悔することがわかる。「一切我

今、の今とは、刹那刹那の今であるのである。

この普賢行願讃第八偈の懺悔は、普賢菩薩の十種大行願の第四懺除業障に基くものであるが、その第四懺除業障を説明する四十華嚴の経説は次の通りである。<sup>⑥</sup>

復次善男子、言懺除業障者、菩薩自念、我於過去無始劫中、由貪瞋癡、発身口意、作諸惡業、無量無辺、若此惡業有体相者、尽虚空界不能容受、我今悉以清淨三業、徧於法界極微塵刹一切諸仏菩薩衆前、誠心懺悔、後不復造、恒住淨戒、一切功德、如是虚空界尽、衆生界尽、衆生業尽、衆生煩惱尽、我懺乃尽、而虚空界、乃至衆生煩惱不可尽故、我此懺悔無有窮尽、念念相續無有間斷、身語意業無有疲厭。と。ここでは懺悔とは懺除業障であるが、その懺悔は、菩薩のなすべきものとして「菩薩自念」という語が注意せられよう。従つてこの懺悔は、菩薩の透徹した智慧によって自らの罪悪性が「我於過去無始劫中云々」と自覚され、今悉く清淨三業を以て誠心に懺悔がなされ、その後にはまた悪を造らないことが誓われる。懺悔の心事は以上で充分説明し尽されるはずであるが、さらに、衆生界、衆生業、衆生煩惱が尽すべからざるものである故に、「我が此の懺悔も窮尽あることなし」といわれるに到つては、懺悔といひながらも、それは、「衆生無辺誓願度、煩惱無数誓願断」の菩薩行としての慈悲に展開していくことがすでに予想されている懺悔である。従つて、

この懺悔は、菩薩の般若の智慧の内容としての、「空亦復空」の實踐であり、智慧に於て実践せられる「理想的懺悔」である。

そういう懺悔のあり方が、華嚴経（八十華嚴）第四十八巻の巻末に

仏教における懺悔の思想について

は「真実懺悔」という言葉であらわされている。「菩薩摩訶薩は如何にして一切の過惡を悔除するか」という問いに對して、

諸業不從東方來、不從南西北方四維上下來而共積集、止住於心、但從顛倒生、無有住処、菩薩如是決定明見、無有疑惑<sup>⑦</sup>

と説かれる。ここでは、諸業の起因するところが顛倒(viparyasa)にあることを示すのであるが、それは『中論』觀顛倒品第二十三の第一偈「貪瞋癡は憶想分別から起る。何故なれば貪瞋癡は淨不淨顛倒より生ずるが故に」の意味するところ、或いは『中辺分別論積疏』相品、虛妄分別の雜染相を説く中で、「無明は顛倒の因である。所以は無明に陥入りたるものは真性に迷うが故に(tatve-sammohad)無常等を常相と見るによりて顛倒と稱せられるからである」という内容において理解される。

八十華嚴の当該の個處では、つづいて、

說我說我所說衆生說貪瞋癡種種諸業 而無我無我所 諸所作業、六趣果報 十方推求悉不可得<sup>⑧</sup>

と説かれる。この所説は、中論觀法品第十八第二偈(a—b)「我がないとき、いかにして我所があるうか」の月称釈に、

我が不可得(anupalambha)があるから、私の施設(pañjapti)の根拠である五蘊なる我所は、もはや不可得なり。たとえは車が燃えるとき、その車の部分も燃えるから不可得なるが如し。恰もそのごとく、觀行者は私の無我を了解するときに、そのときに、蘊の自体である我所をも無我なりと決定的に了解する。<sup>⑨</sup>

といて、我我所の不可得なることが説かれるが、今、華嚴経でも、

そういう内容において我我所、さらには諸所作業、六趣果報の不可得が説かれる。

またさらに、つづいて、

諸天子、於意云何、彼諸影像、可得説言來入鏡中、從去不、答言不也、諸天子、一切諸業亦復如是、雖能出生諸業果報、無來去也<sup>⑩</sup>

と説かれる。これは、『中論』帰敬偈における不去不來、さらには觀未來品第二の所論などを想起せしめるものがある。去來とは、去るはたらき、來るはたらきというわれわれの動作、作業のことを表わす語であり、『中論』ではその動作・作業が、縁起において、作者、能作、所作業の三者の相依相待においてのみ成り立つことを、不去不來としてあらわしていくが、華嚴經においても、鏡に映る影像の上に、去來の動作の成立しないことをのべようとしている。そういうことが、また、

諸天子譬如幻師 幻惑人眼 当知諸業 亦復如是<sup>⑪</sup>

とも説かれる。これは『中論』觀有為品第七で月稱が引用する四百論第三二五偈（漢訳広百論破境品第五）の

諸法如火輪 變化夢幻事 水月慧星響 陽焰及浮雲<sup>⑫</sup>

という所説、内容的には、月稱がそこで説明する「日常世間に関する諸事物は、「本来は縁起の故に無自性であつて」幻と夢と乾達婆城等の如きものであるが、ただ合理を離れたものとしてあるときには、無明の眼翳の故に慧眼を損害している一切の世間人にとって、「自性として」定立したものとなっているから、愚昧の人々がまのあたりに認められているものも、相依相待によって定立したことになっているもの（即

ち本来は無自性空なる幻と夢等の如きもの」を措いて他にはない」という所説で理解されよう。以上、諸業が顛倒より生じ、諸業が不可得であり、諸業が不去不來であり、諸業が幻の如きものであるという所説の何れもが『中論』との関連の中で理解せられるということは、結局、諸業を空と見ていく立場において懺悔が考えられていることを意味している。かくして、

若如是知是、是眞實懺悔、一切罪惡、悉得清淨<sup>⑬</sup>

と八十華嚴の当該の個處では結ばれる。このような空の智見を眞實の懺悔とする所論は、法華部の『觀普賢菩薩行法經』には、

汝誦讀大乘經故、十方諸仏説懺悔法菩薩所行、不斷結使不住使海、

觀心無心、從顛倒想起、如此想心從妄想起、如空中風無依止處、如

是法相不生不滅、何者是罪、何者是福、我心自空、罪福無主、一切

法如是無住無壞、如是懺悔、觀心無心、法不住法中、諸法解脫滅諦

寂靜、如是相者名大懺悔、名莊嚴懺悔、名無罪相懺悔、名破壞心識

（懺悔）、行此懺悔者、身心清淨不住法中、猶如流水、念念之中、得

見普賢菩薩及十方仏

と説かれて、罪福ともに自体無く、空であることと見ることが懺悔であり、そういう懺悔のあり方が、大懺悔、莊嚴懺悔、無罪相懺悔、破壞心識、と特説せられる。この所説は、先の八十華嚴の所説と同じく空觀を立場とするものであるが、八十華嚴に於ては、諸業が空であると説くに對して、今は、わが心の空を説いている。これについては、聖提婆の四百論第七品「欲樂享受の執着の斷方便を説く」第一七四偈の所説によれば、より明確に理解せられよう。即ち、

顛倒を勝智 (kusala) せない人々にとりて雑染の因となれるものと雖も、顛倒の自性を勝智して「彼顛倒が」機軸と幻術師との所造の幻法の如く自性空なりと見る人々には、それがそのまま雑染の因とならないごとく、趣<sup>11</sup>有 (sati-dhava) をば幻法等の如く縁起せる物・実有に非る自性なりと見る人々は、顛倒に依りて生起する生死を越えて、罪福 (dosa-punya) の所作事 (kriya) を離れたる涅槃に到る。

とのべて、有<sup>12</sup>趣なる法 (dharma) を顛倒心の生起するところとなし、法を無自性空なりとする観察を、心の無自性空なる観察において実践していこうとする。今、この懺悔を、「破壊心識懺悔と名づく」と説かれていたのも四百論の所説が意味するところをいうのであろう。

また「無罪相懺悔」については、「何者是罪、何者是福、我心自空、罪福無主」の所説よりして、詳しくは、「無罪相懺悔」ということであろう。これについて詳細に理解しようとするれば、我々は、聖提婆の『百論』捨罪福品、さらには、『四百論』前半八品をどうしても考察しなければならぬことになる。山口博士は、それに関して、「捨罪福の捨罪とは、「悪止善行法」なる一経に示す所であって、いうまでもなく非愛果を招く十悪業道たる悪行 (dusarita) を制止して十善業道たる妙行 (sucarita) 中、人天の愛果を招く福業を行ずるの謂であり、捨福とは、かかる人天に往來せしむる善行たる福業をも捨てて遂に無相最上たる般若に依るべきことを示す」とのべられているが、「無罪相懺悔」とは要約すれば、以上のようになるのであろう。百論の捨罪福品に於て、「施・戒・智の三共に福報を執するならば、生死

仏教における懺悔の思想について

に往來する行のみ」と論じ、遂には福をも捨てて無相最上に依るべきことを示されるが、仏教に於ける懺悔の究竟的なあり方は、捨罪のみならず捨福に於て無相最上の般若による時、はじめて達成されるのであることがわかる。内容的には「破壊心識」であり、相としては、「捨罪捨福」というあり方において、「大懺悔」「莊嚴懺悔」といわれるのであり、「真実懺悔」となるのである。

## 2 入菩提行論の懺悔 (1)

——懺悔思想の基本的理解——

華嚴經普賢行願讚に説かれる懺悔は、普賢の十種大行願の第四懺悔業障に基くものであるが、その十大行願は、(一) 礼敬諸仏、(二) 称讚如来、(三) 広修供養、(四) 懺悔業障、(五) 随喜功德、(六) 請転法輪、(七) 請仏住世、(八) 常随仏学、(九) 恒順衆生、(十) 普皆回向という次第になっている。寂天の『入菩提行論』第二章「罪障懺悔品 (Paṇā-dēśana)」の内容も、曾て指摘されているように、六十六偈の中、

(A) 仏の讚嘆、自己の供養、沐浴、法衣、莊嚴、香、花、食事、灯明、宝蓋、宮殿などの供養 (一一〜二三偈)

(B) 仏陀・法・僧への帰依 (二六、四八〜四九偈) とあり、

(C) 四八・四九の二偈を除く二七〜六六偈の四十偈がまさしく懺悔・罪の告白について詳説されている。しかしながら、(A)、(B) をも含めて「罪障懺悔品」という一章が構成されているのであるから、懺悔という心事に「仏の讚嘆」「供養」「仏陀への帰依」という三は、その前提となるものといえる。プラジュニャー・カラマティーは、『入菩提

行論」第二品の劈頭で、

菩提心を取得するため (grahānārham) に、諸仏諸菩薩は、現前して、敬礼 (vandana) と供養 (pūjana) と「三宝の」帰依 (Sara-nāgamana) と懺悔 (pāpadeśanā) と随喜福 (puṇyānumodana) と、仏への勸請 (buddhādhyesana) と懇願 (vācana) と菩提心の回向 (bodhiparinamana) とをなすために、「第一偈が説かれた。」

といて第一偈の注釈に入っている。この敬礼以下八つの行は普賢の十大行願の中、八、常随仏学、九、恒順衆生が省略されたものと同じであり、その次第順序も同じであるが、何れにしても、これら八「或いは十」願行は、菩提心を得るためになされなければならない実践である。その中、敬礼、供養、帰依の三は、懺悔をなすための前提となっているのである。

『入菩提行論』においては、罪悪は、菩提心を所依 (āstaya) とするところに消滅すると考えられており、「菩提心の讃嘆」第一品で、きわめて重い罪悪を作しても、もしこれ (菩提心) を頼りとすれば、たちまち、(Kṣāna) それを免れる。(第十三偈 a—b)

それ (菩提心) は劫末の火のように、大なる罪悪をたちまちに焼き尽す。これに対し、無量の称讃を、聡慧の弥勒尊が善財に説かれた。

(第十四偈)

と説かれている。今いふところの菩提心 (bodhicitta) とは、菩提を願う心 (bodhipranidhicitta) と菩提への前進 (bodhiprasthana) との二種類をいい、内容的には、「無辺の有情界 (aparivanta satvadhātu) を救おうと、不退転の心 (cittam-anivartyena) での菩提心を受持

すればその時から」(第一品十八偈)と説かれるごとく、「上求菩提、下化衆生」の心であり、その菩提心を頼み (āstaya) とするところに罪悪の除滅があるというのである。従って、のちに述べるごとく、『入菩提行論』罪障懺悔品に説かれる懺悔は、罪悪をたちまちに焼きつくすその菩提心を得るための前提としての実践であるから、最低下の凡夫としての懺悔であり、その故に著者寂天は、我々の存在そのものがいかに罪悪深重であり、それに対する自覚がなければ、どのような恐ろしいことになるかということを生々しく述べているのである。

(a)

懺悔の原語は周知のごとく、kṣāna (他人に対して謝罪する) と、deśanā (告白) → apatti-pratideśanā (自己に対して罪を改悔する、説罪) との二語が基本的に考えられるが、『入菩提行論』では、その品名が pāpa-deśanā であり、その中の偈文も deśanā であって kṣāna なる語は見られない。ブラジニャー・カラマティの細疏(以下細疏という)第二十九偈によれば、「懺悔・告白 (deśayāmi) とは、prakāś-ayāmi (pra—√kās, to become visible, become evident or manifest) であり、uttānīkaromi (uttāni/√kri, to open wide (the mouth), makes known) であり、na pracchādayāmi (pra—√chad, to cover, to hide, to disguise, to keep secret) である」と懺悔が、自らを明らかにし自らを知らしめ、そして自らをごまかしたり隠したてしない、という意味であることを明す。第二十七偈では vijāpayāmi (知らしめる=告げる) とはいわれるが、身の表示 (kāya-vijāpti) としての合掌



(Kṛtāñjali) を捧げること必要である (第二十七偈の中)。さらに、

これなる予は、苦を恐れ、師主の前に立って、合掌を捧げ、幾度も幾度も平伏して (Prāṇipatya) この全てを告白する。(第六十五偈)

を釈して、細疏では、「告白する」というのは口の表示を起こすことであり、合掌するとは身の表示をなすのである。度々平伏してというのは、極度に心を厭離する (atisayavac-citra-samvega) を示している」と説かれていることから、懺悔は、身口意三業によって、云いかえれば全身全霊を投げうって告白をするということであり、それには真剣な姿が要求される。

(b)

懺悔にそういう真剣な態度が要求されるのは、少なくとも自分は六道の中では人間として今生きているということを認めるような甘いものではない。第二十八偈では、自分が獣・畜生 (paśu) として自覚され、細疏では、「獣とは多くの迷妄性を自体 (mohabāhulatāmano) として説かれ、その上に身口意の三業がなされた」と説明される。而も、そのような自分が、「無始 (anādimat) の輪廻において、或は今生 (janman-yatra) において」(第二十八偈 a) 悪をなしているのである。入菩提行論第四品「菩提心の不放逸」第三十二偈では、

すべて他の敵の寿命は長くても、実に彼(煩惱)のそれ程ではない。予の煩惱という仇敵のそれは、無始無終 (anadyanta) で甚しく長

仏教における懺悔の思想について

い。

といって煩惱の無始無終性が語られ、同じき第四品第二十一偈では、一刹那に犯した罪悪からも、一劫の間無間地獄に停められる。無始以来 (anādīkṛtā) の劫波にわたる積罪がある以上、何が善趣について説かれようか。

といって、罪悪の業果がいかに無始以来のものであるかを語っている。細疏では、第二品第二十九偈 a の「愚痴の故に身を滅ぼす (śālavaya)」を釈して「その悪業の果が自分に於て異熟 (vipāka) であるから」と示す。人は、自らの上に無始以来の罪悪の集積を見、今作したる悪が異熟として未来永劫に相続していくことを知ったとき、大いなる恐怖に見舞われるであろう。「私は後に受くべき苦痛 (Dāścat-tāpa) によってかかる過罪を告白する」(第二十九偈 c d) を細疏は注釈する中で、「後に受くべき苦痛とは、地獄等の不善業の苦の果報を得るに由つてである」とのべている。どうしても懺悔をしなければならぬという心が起こる契機となるのは、後に地獄等の苦しみが自分の上に異熟・vipāka (consequence of actions in the present or former births pursuing those who commit them through subsequent existences) として生ずるからである。というまさにその点にあるのである。

(c)

罪悪を意味する原語は、『入菩提行論』では pāpa (悪) dāruṇa (逆悪、過失を本来的意味とする atyaya, doṣa, āpatti' 不純・不浄という意味での aśubha, などの語を用いている。『入菩提行論』では、こ

の罪悪を煩惱という点に絞ってとらえていこうとする。第三十一偈の細疏では、「多くの罪過 (anekadosa) によりて汚染せられて (dusītena) とは、貪 (rāga) 等の煩惱 (kleśa) に汚染せられたるによりてである。自分の力によってではない (na svatantrēna) という意味である」といって、罪過 (dosa) は結局、貪等の煩惱であることを示すのである。而もその煩惱は、na svatantrēna である。svatantra は self-will という意味でもあるから、自分の意志を越えたところの無始時來の煩惱によりて罪悪がなされていくことを na svatantrēna といっているのである。

そのことは次のような形でもいわれている。

かように私は、自己が (この世の) 偶來 (āgantuka) の客であることを認識しなかった。そして愚癡と貪愛と瞋恚によりて、多くの罪過を犯した。(第三十九偈)

(細疏に) 私は、全く何もの私でもない。私には何ものもない、(nāham kasyacit paritāh, na me kaścit) と、かくの如く私は觀察、何察しなかった。まさにその故に、我 (ātma) と我所 (ātmiyā) とを貪愛し (anumāya) 執着す (āsaṅga)。それに反する行為に於て憎悪 (vidveśa) は瞋恚 (paṭigha) である。

と。今、ここで「自己が偶來の客 (āgantuka) である」というのは、自己の上に、我と我所として執着せらるべき何ものもない、ということとを意味しているようである。にもかかわらず、それを貪愛し執着するところに煩惱の生起があることを説いている。罪悪は煩惱の起因する以外のなものでもないことがここに明らかになるのである。

それでは、そのような罪悪は何に對していかなる仕方であられたかについては、第三十偈に、

三宝に對し、父母に對し、師に對し、或は他人に對し、身と語と意を以て、予は矯亂 (kṣepa) から過罪を犯した。

と説かれる。細疏によれば、「三宝は無上の福田 (anuttaraguṇakṣetra)」であり、「父母等は、恩田 (upakārikṣetra) 」と云ふことあり、それらに害することによって、「廣大 (vistara) にして強度の (tīvra) 苦の果報を受けることになる」といっている。

(d)

それでは何故に悪を為さねばならなかったのであろうか。第三十五偈に、

愛しい者、憎らしい者 (priya-apriya) の為に私は種々の罪悪を犯した。(a—b)

といわれる。細疏には、「愛しいとは、我と我所とである。憎らしいとは、それとは逆のことである。愛しい者には利益と樂 (hitasukha) とを、憎らしい者には、それと反對のことを作すのである」といって、あくまでも我々の罪悪が、我と我所への執着に係ることをのべている。そして、「種々の罪悪」とは、「殺生 (prāṇatipāta) や布施しないこと (adatta-dāna) などの差別である」という。他人の為に利益と樂とを与えることは布施行である。しかし、我と我所への執着による布施は罪悪となるのである。罪悪を犯したことの懺悔は、実は、我と我所に對する執着への懺悔である。而も憎らしい者、愛しい者の為にな

された罪惡も、実は無意味なもの (nirarthakam) になってしまう。

それは、第三十五偈の「(自分が) つかはこれら全ての者を捨てて行かねばならない事実」であり、「やがては憎らしい者も無くなり、愛しい者も存せぬであろう。予も存せず、すべての者も無くあるであろう」(第三十六偈) 事実が現にあるからである。全てが存在しなくなってしまう時、「いったい何が残って存在するのか」といえば、

知覚せられた凡ゆる物は、すべて記憶の中に去りゆく、夢で知覚した物のように、一切は過ぎ去って、再び認められない。(第三十八偈) のである。細疏によれば、「知覚せられた楽の因、苦の因 (sukhahetu, dukhahetu) であらゆる物 (愛憎の対象) は、たとえば夢の分位に於て把握する (upalabdha) 如く、消失して再び認められない。そこにはただ記憶だけ (smaranamātra) が残る」と説かれている。愛しい者憎らしい者という愛憎の対象は過ぎ去っていったが、彼等の為に作したる悪はどうか、といえは、

ただ彼等の為に犯した恐ろしい罪惡だけが私の面前に残っている (第三十八偈 e-d)

といって、彼等愛憎の対象は過ぎ去っても、その為に作したる悪は、さらにまた、(punar) 自分の面前 (agrata) にこそあるのである。それを細疏では、「その「悪」は私と共に行くという意味である」といって、罪惡が自業自得であることを示している。

### 3 入菩提行論の懺悔 (2)

— 死の不安との関連において —

仏教における懺悔の思想について

懺悔しなければならぬ心情をおこす動機となるものは、先に(b)で述べたように「のちに地獄等の苦しみが自分の上に異熟として生ずることになるのではないか」という不安・恐怖からであるが、その懺悔を今しなければならぬというその理由は、まさに死そのものが自分の上にいつ来るかわからないということであり、死の到来とともに懺悔をする機会を全く逸してしまうことになるからである。

どうして私はこれ(死)をのがれようか。速かに護り給え。私の罪が滅びない間に、俄かに死が私に到来しないように願う。(第三十三偈)

を釈して細疏では、「悪が未だ断除 (vaga) されないその限り私は死んではならない。もしそうでなかったら悪趣 (durgati) に行くことを怖れるからである」という。

死の不安とは、死にはしないかという不安であるが、さらに、このまま死んで来世がどうなるか、という不安をその奥に宿している。

輪廻転生を怖れる不安を基本としている。それは未だ自らの為したる罪惡を断除していないからである。この不安は死がいつ自分の上に襲いかかってくるかわからないところに起因している。死は予期することなく、ある時突然にやってくることを、

この死は、われわれが事を成し終ったか否かを顧みない。確信をもってわれらを亡ぼす。それは健康なると否とによって当てにしがたい。大電撃のように突然にわれわれを襲う。(第三十四偈)

と説かれている。細疏では「もし悪を滅尽 (parikṣaya) せずして、御身に死の機会 (avakāśa) がないのか、というならば、事を成し終

った (krita) か否か (akrita) 云々と説かれた。ともあれ、死は、これは成し終えた、これは未だ成し終えず、と分別 (Parīkṣite) しない。……私は無病 (niroga) であり若き者 (yuvan) であり、力を有する身 (balavaktṛya) なりと信頼がおかれないのである。突然に大電撃のように、というのは、予期せざる落雷 (acirita-vajra-pāta) のようにということである」と註釈する。

死はこのように突然に落雷のごとく私を襲うとともに、確実に刻々と私にせまってくる。

昼夜たえまなく寿命はますます減少し、しかも増加の生ずることはあり得ない。私の死なないことが、どうしてありうるか。(第四十偈)

と説かれ、細疏では、「絶えまなく (avīśāmanam) とは、一刹那 (kṣaṇam) のみにも壞れて停止中断することがない」のが寿命であり、「長く生きていても、生命の死は必ず (parivasāna) くるのである」という。このようにのべたのち、第四十一偈から第四十三偈において、死という断末魔の孤独の中で、福德を積まなかったことの悔みを説き、第四十四偈第四十五偈にかけて、地獄に墮したあとの苦しみの行相をいやが上にも語る。そして、第四十六・第四十七偈において、地獄には救いのないことを語る。

臆病な眼差しで四方に救いを求めるときどんな善人が、この大危難から私を救うであろうか。(第四十六偈)

四方に救いが無いのを見て、子が再び惑いに落ちた時、この大危難の状態において私は何をなしうるであろうか。(第四十六偈)

と。細疏によれば、救済 (trāna, paritrāna) を四方に求めて、どこにも救済者のないのを知って惑いに陥り、なすべきすべもなくしているその時の状態を、極熱等の地獄 (pratāpanādi-naraka) の境界 (bhūmi) であるという。この二偈に於て、地獄には救済者 (trūṭi) のいないことを明確に言い切っている。ただ地獄に墮ちるその時に、その人を救う唯一の依所は、第四十二偈にいうところの福善 (puṇya) のみである。

ヤマ(＝死神)の使者に攫まれた時に、何処に親戚が求められ、友人が求められるか。ただ福善のみが、この時に子を救いうる。しかも私は、それを修めなかった。(第四十二偈)

と説かれるその福善 (puṇya) は、仏教では、一般に、生天の果を得る因行として説かれ、いわゆる方便説であるが、今、ここでは、地獄に落ちるか否かの瀬戸際のもと考えられている。

しかし、その福德・福善の一つをも積んでいないその人が、まさに救われる方法は何か、『入菩提行論』第二章の第四十八偈以降において、そういう人が救われる方法が懺悔の内容に伴って語られているのである。(未完)

〔註〕

- ① セニエル『梵英辞典』二〇六頁中
- ② 中村元『仏教語彙典』一一七五頁
- ③ 「懺悔について」(『仏教学セミナー』第九号)
- ④ 大正藏經十、八四八頁上
- ⑤ 月輪博士『古稀記念論文集』
- ⑥ 大正藏經十、八四五頁上

- ⑦ 大正藏經十、二五六頁下
- ⑧ 大正藏經三十、三一頁上
- ⑨ 山口益『中辺分別論釈疏』六四頁
- ⑩ 大正藏經十、二五六頁下
- ⑪ Bibliotheca Buddhica p. 346
- ⑫ 大正藏經十、二五六頁下
- ⑬ 大正藏經十、二五六頁下
- ⑭ 大正藏經三十、一八五頁上
- ⑮ 山口益『中論釈』一一三頁
- ⑯ 大正藏經十、二五六頁下〜二五七頁上
- ⑰ 大正藏經九、三九二頁下
- ⑱ 山口益『中觀仏教論攷』二二二頁

- ⑲ 同右 一八七頁
- ⑳ 同右 二二二頁
- ㉑ 註③に同じ
- ㉒ 『入菩提行論』第一品「菩提心の讚嘆」第十五偈「約言すれば、この菩提心に二種を識別すべきである。菩提を願う心と、菩提への前進とである。」（金倉円照訳『悟りへの道』サーラ叢書、六頁参照）。なお、偈文の訳文は、みな、金倉本を依用した。
- ㉓ モニエル『梵英辞典』六五三頁
- ㉔ 同右 一七七頁
- ㉕ エジャートン『仏教梵語辞典』一二四頁
- ㉖ モニエル『梵英辞典』六五七頁
- ㉗ 同右 九七三頁

## 道綽禪師の浄土観

——時機相応の浄土——

### はじめに

道綽における仏教観の基調は、教が時機にかなうということにあった。彼は仏教をもって学解理論の対象とはせず、修行得脱の実践的宗教とし、自己の機を反省し、機と教とが相応してはじめて修行が可能となると信じた。これは曇鸞とも、また三階教の信行とも一致する態度であって、概していえば北地仏教の根本的性格ともいえるものとされる。

しかし曇鸞は「五濁の世、無仏の時」というのみで、仏の入滅後の遠近を問題としないのに対して、道綽が現在を仏滅後の第四の五百年と見定め、時代が降るにしたがって機が下劣になるといふ説示にもとづき、今こそ仏道修行者の最後の時であるという危機感をいだいていることからして、時機の自覚は曇鸞より一層深まっているとみることができよう。

彼は求法にあたって、自己の分別をもって判断するという態度はとらなかつた。劣機としての自覚は、自己の分別をさけ、仏意に随順

し、仏の真言を示すことにほかならなかつた。十二の大門からなる『安楽集』は、彼自身が明かすようにすべて経論の文を引いて証明したものである。

いづれにしても道綽の仏教観の基調が教法の時機相応にあったとすれば、それは当然彼の浄土観にも深くかかわってくるものであろう。道綽は曇鸞のいう無相の相、無生の生といった浄土往生の論理を十分に理解しながら、現在の衆生の機根を深く省察して、阿弥陀仏の浄土が有相の浄土であることの意義をくりかえしのべるのである。しかもこの浄土こそ、われわれ無智文盲な衆生をひとしく救済するため、純粹清浄な本願に報いて完成された真実の浄土であるとするのである。

### 一 有相の浄土

道綽は曇鸞がすでにいう「相即無相」/「生即無生」といった仏教の相即の教義をいかに継承しているが、とくに空や無生の思想に執する当時の教義学者に対しては、きびしくこれを批判して、現在末法の悪世を生きる凡夫は、すでに空理に立つ無相、無生の教理を理解す

佐藤 健

ることとも体得することもできないという。もはや現在のわれわれにのこされた道は、凡夫でも修することのできる有相善による有相の浄土への往生であらねばならないと主張する。

現在、われわれが求める阿弥陀仏は、われわれに直接はたらきかける人格的な仏陀であり、その浄土は何人も救いとりたいとの切実な要望により建設された仏土である。浄土への往生はひとえに仏の本願力によるのであるから、上は等覺の菩薩より、下は罪惡の凡夫にいたるまで、すべてわけへだてなく往生することができねばならないとする。こういった立場より道綽は浄土を「凡聖通往」の浄土であるとみる。

もしそうであるなら無相を修することができる土地の菩薩はいうにおよばず、有相善しか修することができない凡夫も、当然同じように往生することができる。道綽はこの浄土の「凡聖通往」ということに関して次のようにのべている。

問曰。弥陀淨國既云下位該上下無問凡聖皆通往者、未知唯修無相得往生、為当凡夫有相亦得往生也。答曰。凡夫智淺多依相求決得往生、然以相善力微但生相土唯觀報化仏也。

凡夫は智淺であり、そのほとんどは有相の善によって往生を願うのであるが、この有相善でも必ず往生することが可能であるとしている。しかし有相善が力が微弱であるため、その生ずる浄土は無相土ではなく有相土、すなわち報中の化土に生じて報化仏をみるという。凡夫は有相善により報土に往生することができるとしても、その報土は真実の報土ではないとしている。阿弥陀仏を報身とし、その浄土を報土と規定する道綽が、ここにおいては「凡聖通往」といいながら、凡夫の

真実報土への往生を許さないのである。

ここで道綽の有相、無相に関する考えを検討することにより、彼のいう相土への往生が真実であることの意義を明らかにしなければならぬ。

一般的に有相というのは形やすがたのあるものをさし、有形で他と区別することができるものであり、生滅変化するものといえる。これに反して無相というのは、形がなく、有無の相をこえた八空<sup>(1)</sup>をさすものとされる。つまり、相対的、差別的な有の原理に立つものを有相とよび、絶対的、平等的な空の原理に立つものを無相とよぶことができよう。こうした点からすれば、阿弥陀仏の西方浄土のように一定の方角と厳浄な形相によって示される浄土は有相の浄土といえ、空の原理に立つて宇宙のすべてがそのまま浄土であるといったものは無相の浄土といえることができる。

道綽は『安樂集』の第二大門において、当時の教義学者が指摘したと思われる西方往生の信仰に対する批判をとりあげ、「明破異見邪執」とし、九点よりその弁明につとめている。その中でも第一番目の「破妄計大乘無相異見偏執」は彼の浄土教存立の基点にかかわるものといえる。彼は、「或は人ありていわく」といい、

大乘無相勿念彼此、若願生淨土、便是取相轉增漏縛。何用求之。

とのべている。これは西方浄土に願生するといったようなことは差別思想であり、取相にとらわれて漏縛を増すものであるという浄土教に対する批判である。あらゆるものには、迷悟とか淨穢とか彼此といっ

た差別があるようであるが、実相無相の立場からすれば、ものそのものの自性はこれといって定まったものではなく、空々寂々とし、なんら差別の相はないといえる。したがって彼を念ずとか、此を求めるとかいうことは、まったく凡夫のまよいであって、真実は求めるべき仏果もなく、念ずべき仏もないといえる。こうした差別的見解から離れることこそが大乗の教えであるというのである。

もともと随唐以前より中国において仏教は中国人の民族性としての老荘の虚無思想と関連して、仏教の空無相の思想を重視する傾向がよかつたといえる。隋の吉蔵の『中観論疏』巻第二末には、

什師未至長安本有三家義。一者釈道安明本無義。謂無在万化之前。空為衆形之始。(中略) 安和上襲荒途以開轍。標玄旨於性空。

(中略) 詳此意安公明本無者。一切諸法本性空寂。故云本無。此与方等經論什摩山門義無異也。

<sup>(3)</sup>とあることからしても、当時こうした考え方が一般的であつたといえよう。ここに自然法性空寂の教義を重視し、有相浄土の願生を軽視する風潮が生じていたことを知ることができる。こうした一般仏教界の思潮に対して道綽は次のようにのべている。

如レ此計者將謂不レ然。何者一切諸仏説法要具三二縁。一依レ法性実理。二須レ願三其二諦。彼計大乘無念但依レ法性。然誘無縁求。即是不レ願三二諦。如レ此見者墮三滅空所収。

諸仏の説法には一つには法性の実理、すなわち真如の道理によるものと、二つには真俗二諦の道理によるものとの二種がある。この二つの道理を欠く説法はないのである。大乘無相をもって浄土願生を批判

するのは、まさしく仏の説法の一面としての真如法性の道理になつていると偏執するものであり、かえって因縁の道理にしたがって往生を求めることを批判するのは、真俗二諦の道理に反していることに気がつかないものであると反ばくしている。いうまでもなく相即無相、無相即相のいずれにも偏しないものこそ、中道の真理でなければならぬ。これに達したうえでは、無相でもよく、有相でもよいのである。曇鸞は『無量寿経論註』巻上の真実功德積において、

依三法性二入三清浄相、是法不三顛倒。不三虚偽。名為三真実功德。云何不三顛倒。依三法性。順三二諦。故。云何不三虚偽。撰三衆生。入三畢竟浄。故。

<sup>(5)</sup>といい、浄土の功德莊嚴の体用を示し、「撰衆生入畢竟浄」というはたらきこそ、まさしく修行者に如実功德を得さしめるはたらきであるとしている。

空は絶対無、畢竟浄、無分別智などをいうのであって、決して分別性をおびたものではない。空、無相というと、人は多くその否定性をみて、その肯定性をみない傾向がある。無分別というとき、いつもその分別に対して否定の態度をとり、無分別の自体に入ろうとしないきらいがある。しかし無分別は決して、単に分別に相対してあるものではない。われわれが無分別のもつ肯定性をみないということは、われわれが現に分別の世界にいて、つねに分別の世界に生きているからであるといえる。

道綽は『無上依経』をひいて、

一切衆生若起三我見。如三須弥山。我所不レ懼。何以故。此人雖レ未



即得<sub>レ</sub>出離<sub>二</sub>常不<sub>レ</sub>壞<sub>三</sub>因果<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>失<sub>レ</sub>果報<sub>二</sub>故。若起<sub>三</sub>空見<sub>一</sub>如<sub>二</sub>芥子<sub>一</sub>、我即不<sub>レ</sub>許、何以故。此見者破<sub>二</sub>喪因果<sub>一</sub>多墮<sub>二</sub>惡道<sub>一</sub>。未來生<sub>レ</sub>必背<sub>二</sub>我化<sub>一</sub>。

<sup>(6)</sup> といひ、空見（空の否定性に固執すること）が我見肯定の危険性よりも大きいとさえいひきつてゐる。これは宗教のもつ絶対性を曲解するよりも、道徳の相対性にしたがうほうがまだよいことをいうものである。つまり彼は空有、相無相はもともと不二であるから、二諦の道理として、因縁の中に往生を求める浄土願生は決して否定すべきでないことを明すのである。

さらに彼はやはり「凡聖通往」を明して、

浄土該<sub>二</sub>通相土<sub>一</sub>、往生不<sub>レ</sub>謬。若知<sub>二</sub>無相離念為<sub>レ</sub>体、而緣中求<sub>レ</sub>往者多<sub>レ</sub>應<sub>二</sub>上輩生<sub>一</sub>也。是故天親菩薩論云。若能觀<sub>二</sub>二十九種莊嚴清淨<sub>一</sub>、即略入<sub>二</sub>一法句<sub>一</sub>。一法句者謂清淨句。清淨句者即是智慧無為法身故。

<sup>(7)</sup> とのべてゐる。浄土が相を離れ、念を絶つた本来不可得空を本質とすることを知りながら、しかも浄土の莊嚴を心におもいうかべて、そこへ往生したいと願うことができるのは、多くは上輩の機類であるとすると。機根のおとつた中下輩のものはとうてい「無想離念」を知ることができない。そして曇鸞の『無量壽經論註』に明す「広略相入」の論理をそのままうけ、そのことを論理的に裏づけている。世親は『無量壽經論』において、十七種の仏土の功徳莊嚴（器世間清淨）、八種の仏の功徳莊嚴、四種の菩薩の功徳莊嚴（後の二つは衆生世間清淨）の二十九種の浄土の莊嚴を示し「此三種成就願心莊嚴應知略説入一法句」

といつてゐる。曇鸞はこの長行をうけて、これら三種二十九句の莊嚴（広）と一法句（略）とが「広略相入」を示すものであることを明して、

諸仏菩薩有<sub>二</sub>三種法身<sub>一</sub>。一者法性法身。二者方便法身。由<sub>二</sub>法性法身<sub>一</sub>生<sub>二</sub>方便法身<sub>一</sub>、由<sub>二</sub>方便法身<sub>一</sub>出<sub>二</sub>法性法身<sub>一</sub>。此二法身異而不可<sub>レ</sub>分一而不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>同。是故広略相入、統以<sub>二</sub>法名<sub>一</sub>。

<sup>(8)</sup> と説明してゐる。△広▽というのには『無量壽經論』に説かれてゐる浄土の二十九種の莊嚴を意味するが、ここでは別して方便法身を指してゐると考えられる。△略▽というのは一法句であり、法性法身である。法性法身とは法性即法身の意味であるから、法性そのままが法身であるといえる。したがってそれは無色、無形な言亡慮絶の一如法界にほかならないといえる。この無形の仏が有形の方便法身と不二不異であるという。これは無自性空の立場では、すべてのものが、無自性そのままに世俗的有として現実の世界に生かされていくということである。道綽はこの曇鸞の論理をそのまま繼承して、この論理をもつて、

法身無相也。法身無相故則能無<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>相。

<sup>(9)</sup> といひ、法性法身は無相であるとしながらも、無相であるからこそ、よく相をもつてあかされるのであり、三十二相、八十隨形好とあらわされ、また二十九種の莊嚴としても示されるのであるとしている。こうしてみると先にものべたように無相といふことは、ただ単に「相がない」といふ否定的な意味をもつだけでなく、いかなる相としても限定されることがなく、しかもいかなる相としてもあらわることがで

きる、そういう可能性を内に包んだような無相が、ここでいう無相でなくてはならないことになる。それでこそ浄土の二十九種の莊嚴が一法句に入るとされる。この一法句は真如法性であり、法性法身であつて、無形なるが故に、形があるものとして限定されることがないのである。だからこそいかなる有形なものとしてもあらわれうる可能性を内に秘めているといえる。このように充実した内容をもつていて、しかも積極的な意味において考えられた空が、真の無相とよばれるものであるといえる。

こういつた相即無相、生即無生の論理を充分にふまえて道綽は、凡夫にはたらきかける浄土は有的なものでなければならぬと、力説するのである。つまり、

今之行者無<sub>レ</sub>問<sub>三</sub>繇素<sub>一</sub>、但能知<sub>三</sub>生無生<sub>二</sub>不<sub>レ</sub>違<sub>三</sub>二諦<sub>一</sub>者、多<sub>レ</sub>慮<sub>レ</sub>落<sub>三</sub>在上<sub>二</sub>輩生<sub>一</sub>也。

といひ、曇鸞のいうような「広略相入」の論理を理解し、それを実践し体得することができるのは上輩生であり、中下輩生のものではないといふ。中下輩生のは見生に往して往生するもので、こうしたものは一応往生することができても相土に生じて、無相土をみることに不可能であるとする。このことは第二大門の「破<sub>レ</sub>繫<sub>三</sub>心外無<sub>レ</sub>法<sub>一</sub>」において、

但法性浄土理勉<sub>三</sub>虚融<sub>一</sub>、体無<sub>三</sub>偏局<sub>一</sub>。此乃無生之生上土堪<sub>レ</sub>入。といひ、また、

自有<sub>三</sub>中下之輩<sub>一</sub>、未<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>破<sub>レ</sub>相。要依<sub>三</sub>信仏因縁<sub>一</sub>求<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>浄土<sub>一</sub>、雖<sub>レ</sub>至<sub>三</sub>彼國<sub>一</sub>還居<sub>三</sub>相土<sub>一</sub>。

といひ、また第六大門の「弁<sub>三</sub>経住滅<sub>一</sub>」に、  
彼國雖<sub>三</sub>是浄土<sub>一</sub>然体通<sub>三</sub>上下<sub>一</sub>。知<sub>三</sub>相無相<sub>一</sub>当<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>上位<sub>一</sub>、凡夫火宅一向乘<sub>レ</sub>相往生也。  
といつているのと同じである。

上輩生とは道綽によれば、具体的には龍樹・世親などの上地の菩薩をさし、下輩生とは、まさしくわれわれ凡夫をさすものである。もしそうだとすれば、凡夫は浄土に往生できるとしても、相土にとどまり、無相土に達することができないのであるうか。

道綽は第七大門において西方浄土と娑婆世界の二土の取相とその縛脱をとりあげ、西方浄土の清浄な相をおもいうかべれば、すみやかに解脱を得、もっぱら極楽を受け、智慧のまなこがすみやかに開かれるのに対して、娑婆世界の穢れた相をとれば、虚妄の楽、愚痴の盲をうけて、悪業に繫縛されて憂いと怖れとがあるばかりであるとのべている。そして第二大門の「破<sub>三</sub>大乘無相妄執<sub>一</sub>者」と同じように、

問曰。依<sub>三</sub>大乘諸経<sub>一</sub>、皆云<sub>三</sub>無相乃是出離要道<sub>一</sub>、執相拘礙不<sub>レ</sub>免<sub>三</sub>塵累<sub>一</sub>、今勸<sub>三</sub>衆生捨<sub>レ</sub>穢忻<sub>レ</sub>浄是義云何。

といひ、どうして衆生に「捨<sub>レ</sub>穢忻<sub>レ</sub>浄」といった差別的見解をすすめるのであるかと問い、これに対して、

答曰。此義不<sub>レ</sub>類。何者凡相有<sub>三</sub>二種<sub>一</sub>。一者於<sub>三</sub>五塵欲境<sub>一</sub>妄愛貪染隨境執著。此等是相名<sub>レ</sub>之為<sub>レ</sub>縛。二者愛<sub>三</sub>仏功德願<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>浄土<sub>一</sub>。雖<sub>レ</sub>言<sub>三</sub>是相<sub>一</sub>名為<sub>三</sub>解脱<sub>一</sub>。

といひ、色声香味触はいずれもわれわれが欲をおこす対境であり、これらの対境に應じて執着するのは繫縛といふことができる。しかし仏

の功德を愛して浄土に往生することを願うのは、同じく浄土の莊嚴相に對して差別の見解をおこすといつても、決して繫縛とはならず、解脱を得るといふのである。どうしてこういつたことがいえるかについて、彼はその根拠を『十地經』の十地品をひき、

初地菩薩、尚自別觀二諦、勵心作意。先依相求終則無相。以漸増進休大菩提。尽七地終心相心始息、入其八地絶於相求、方名無功用也。

とのべている。初地の位の菩薩が真俗二諦の道理を理解し、体得するには、不断に心をはげまし、意志を堅固にしなければならぬのであるが、七地の位までは差別の見解によって求め、八地以上は無相の見地によって修行するのである。このように八地を境として有相から無相へと移行することを明している。こういったことから一般に菩薩は七地以前にあつては、まだ無相を修することができず、なお努力を必要とするところから、七地以前を有功用地といい、八地以後を無功用地という。さらに世親は『十地經論』において、これを解釈して、

七地已還惡貪為障、善貪為治。八地已上善貪為障、無貪為治。①②

といつている。このように初地以上の菩薩であつても、有相をもつて修行するのであるから、ましてや浄土に願生することを求める凡夫にとつて、どうして有相の善根を繫縛ということができるかとのべている。また『無量壽經論註』には、浄土に觀仏国土清淨味、摂受衆生大乘味、類事起行願取仏土味、畢竟住持不虛作味などの莊嚴のあじわいがあり、これらはすべて差別の見解によって、相を心におもいうかべるのであるが、決してわれわれを迷いに繫縛するものではないとして

いる。そして最後に道綽は、

彼浄土所言相者、即是無漏相実相相也。

①② といひ、浄土という相は、相といつても煩惱の漏縛をはなれた清淨の相であり、真如実相の道理にかなつた真実の相であることを明している。有相の往生はそのまま無相の往生となることをさることこそ真の仏教であるとし、浄土往生の信仰こそ現在の凡夫にとつて適時適人の唯一の大乗仏教であると主張するのである。

〔註〕

- (1) 浄全一卷、六七八頁、a。
- (2) 浄全一卷、六八一頁、b。
- (3) 大正藏四二卷、二九頁、a。
- (4) 浄全一卷、六八二頁、a。
- (5) 浄全一卷、二二二頁、a。
- (6) 浄全一卷、六八二頁、a。
- (7) 浄全一卷、六七九頁、a。
- (8) 浄全一卷、二五〇頁、b。
- (9) 浄全一卷、六七九頁、a。
- (10) 浄全一卷、六七九頁、b。
- (11) 浄全一卷、六八二頁、b。
- (12) 浄全一卷、六八三頁、a。
- (13) 浄全一卷、七〇三頁、a。
- (14) 浄全一卷、七〇三頁、b。
- (15) 同右。
- (16) 同右。
- (17) 同右。
- (18) 同右。

## 二 四方浄土

### (1) 心の対境

教典が示すように十方の浄土がすべて厳浄な浄土とするなら、なにも往生を願うのは西方浄土一土に限ることはないといえる。むしろ一定の方処を示す浄土に往生することを願うのは偏狭な信仰ということもできよう。

道綽は西方浄土への往生をすすめる理由として、心の対象としての境界の寛狭ということから、念力薄弱で濁乱な凡夫には、心の対境は十方というような寛境よりも、西方という狭境が適しているという。

このことを彼は『安樂集』第二大門の「明破異見邪執」の第八において、

校量願生十方浄土不<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>婦<sub>ヲ</sub>西方<sub>ニ</sub>者、問曰。或有<sub>レ</sub>人言。  
願生十方浄国、不<sub>レ</sub>願<sub>レ</sub>歸<sub>ニ</sub>西方<sub>ニ</sub>。

<sup>(1)</sup> といひ、西方願生と十方願生との問題をとりあげ、

十方仏国非<sub>レ</sub>為<sub>ニ</sub>不<sub>レ</sub>浄<sub>ニ</sub>、然境寛則心昧、境狭則意専。

<sup>(2)</sup> とのべ、十方諸仏の浄土が決して教典が示すように厳浄でないということではないが、われわれ凡夫には心の対境の寛狭により、おのずから心に味専の生ずることを指摘している。つまり、十方というような寛大な浄土を念うことは、散乱な凡夫にとってますます心を散乱させることであり、それよりも西方という一方処に專注する方が適しているというのである。この論拠として『十方随願往生経』を引き、

普広菩薩摩訶薩又白仏言。世尊十方仏刹浄妙国土有差別不。仏言

普広無差別也。普広又白仏言。世尊何故経中讚歎阿弥陀刹。七宝諸樹宮殿樓閣。諸願生者。皆悉隨彼心中所欲念而至。仏告普広菩薩摩訶薩。汝不解我意。娑婆世界人多貪濁。信向者少習邪者多。不信正法不能專一。心乱無志災無差別。令諸衆生專心有在。是故讚歎彼国土耳。諸往生者悉隨彼願無不獲果。

<sup>(3)</sup> とのべている。十方諸仏の国土はすべて厳浄であるということは諸經典のあかすところで、彼も認めるのであるが、しかし一方願生する側の衆生を問題とすれば、「貪濁の者は多く、信向の者は少し」といわなければならぬ。こういった衆生を一向に専らならしめるためには、十方という寛い境界へ往生をすすめるよりも、一方処を定めてそこへ往生をすすめた方が、專注できることは明らかである。

このように十方と西方を対比し、西方を願取すべしとすすめるのは、まさしく現実の衆生の散乱な心を一定の方処に定めることにより、専心させるということに意義を見いだしたものである。

同じように彼は第四大門に浄土の六大徳をあげる中で、曇鸞の臨終の靈験を特筆して、

每有<sub>ニ</sub>世俗君子<sub>ニ</sub>、來<sub>レ</sub>呵<sub>ニ</sub>法師曰。十方仏国皆為<sub>ニ</sub>浄土<sub>ニ</sub>、法師何乃  
独意注<sub>ニ</sub>西<sub>ニ</sub>豈非<sub>ニ</sub>偏見生<sub>ニ</sub>也。法師対曰。吾既凡夫智慧淺短、未<sub>レ</sub>  
入<sub>ニ</sub>地位<sub>ニ</sub>、念力須<sub>レ</sub>均。如<sub>ニ</sub>似置<sub>レ</sub>艸引<sub>レ</sub>牛恒須<sub>レ</sub>繫<sub>ニ</sub>心槽<sub>ニ</sub>。豈得<sub>ニ</sub>  
縦放全無<sub>ニ</sub>所歸<sub>ニ</sub>。

<sup>(4)</sup> とのべている。西方偏見という批判に対して、凡夫は智慧が浅短であり、まだ地位を得ていないため、十方浄土へ平等に念力を注ぐことができない。丁度牛を引くには、まず引くべきところに草を置いて、牛

に見当をつけさせて心を槽櫃に集中させるように、われわれの心をつねに西方の浄土に向けさせておくことが必要であるとしている。ただ漠然と十方浄土といっては、心がほしいままに散乱してまったくとりとめがないとのべている。この「置艸引牛恆須繫心槽櫃」というのは『大智度論』に、

譬如<sup>レ</sup>執事比丘。高声<sup>レ</sup>拳<sup>レ</sup>手唱言衆皆寂靜。是為<sup>レ</sup>以<sup>レ</sup>声遮<sup>レ</sup>声非<sup>レ</sup>

求<sup>レ</sup>声也。

<sup>(5)</sup> といっているのと同様の考え方であり、西方という有相をもって有無を超えしめるという浄土教の本領を示すものといえよう。

しかしこの寛狭という考えは、十方と西方、いかえれば諸方処と一方処という対論にて一方処をとるということであって、必ずしもその一方処が西方でなくてはならないということにはならない。一方処ということであれば東方でも南方でも、いずれの方処でもよいはずである。その一方処が西方である意義を彼は諸經典の説示にてあかしているのであるが、ここではとりあげない。

## (2) 世俗の儀礼

道綽は西方浄土を諸仏浄土と対比し、西方浄土の往生がわれわれ凡夫に適した浄土であることを諸経をもってすすめるだけでなく、極楽浄土が西方である意義を世俗の儀礼とに関連づけてあかしている。

阿弥陀仏の極楽が西方に位置することは、『無量寿経』の諸異本も一致して説くところであり、『阿弥陀経』、『観無量寿経』その他の經典においても一致している。西方の観念の起源は宗教学的にみても、阿弥陀仏の光明無量が太陽に比せられ、太陽の没する西方が阿弥陀仏

の住処であるとか、他界観念を西方に求めるのは原始諸民族の間に広く認められるものであるとか、あるいは西方をあらわす Pasçima という語は、時間的に「後の」という意味をもち、転じて極楽は死後の世界であることを示したものであるという説もある。しかしまた大乘經典によると、西方に位置する仏は阿弥陀仏には限ったわけではないという。

そして現在、諸仏とその位置する方角との関係は必ずしも必然的に根拠があるのではなく、阿閼仏の妙喜世界が東方に位置づけられたから、それに対していわば機械的なし、偶然的に西方に位置づけられたにすぎないとも考えられる。したがって西方の観念の起源を一義的に規定することは困難である。いずれにしても信仰の場においては西方という方角が問題なのではなく、西方極楽として示された浄土をわれわれの信仰にとり入れる、信仰の態度が問題となるのであろう。

道綽は第六大門において、

若是聖人得<sup>レ</sup>飛報自在、不<sup>レ</sup>弁<sup>レ</sup>方所。但凡夫之人身心相隨、若

向<sup>レ</sup>余方<sup>二</sup>西<sup>一</sup>往必難。

<sup>(6)</sup> といひ、無相を修することができる聖人であれば、なにも方角を定めることは必要ではないといひ、ただ凡夫は散心であり、心が身体につき添っているから、身体を余方に向けば心も余方に向き、西方へ往生することが困難であるとしている。そこで散心な凡夫にとっては身体を西方に向けよとすすめるのである。そして身体を西方に向けることはこの現実世界の礼儀にしたがうことでもあるとし、次のようにいう。<sup>(7)</sup>

以<sup>レ</sup>闍浮提云<sup>二</sup>日出<sup>レ</sup>処<sup>二</sup>名<sup>レ</sup>生没<sup>レ</sup>処<sup>二</sup>名<sup>レ</sup>死、藉<sup>レ</sup>於<sup>レ</sup>死地<sup>一</sup>神明趣入其相

助便<sup>8)</sup>。是故法藏菩薩願成仏在<sup>レ</sup>西悲<sup>レ</sup>接衆生。由<sup>レ</sup>坐觀礼念等面  
向<sup>レ</sup>仏者是隨<sup>レ</sup>世礼儀<sup>一</sup>。

われわれの素朴な宗教経験として、太陽の出るところ（東方）を生とし、没するところ（西方）を死地とみることは自然である。とくに太陽の運行が生活の基礎となる農村生活者にとっては当然のことであろう。太陽の出没が他界観念と結びつき、道綽は神明の趣入する場所を日没処におくことにより、その神秘的世界を表明することにつとめるのである。このように西方と日没との結びつきは、『観無量寿経』における極楽の観想が、まず日没観からときおこされていることを予想させるものである。人の死とともに神が滅するか否かの問題は、東晋、南北朝の学者の間にさかんに論戦され、とくに仏教徒は三世にわたる精神の不滅を信じて善悪業による輪廻転生を説くことが仏教の主要な教義として、儒教側の神滅論に対抗したものである。魏収は『魏書釈老志』において、

〔すべての生類は〕三世を経歴してその識神は常に滅しない（三世にわたって不滅の識神がある）。凡そ善悪の行をすれば必ず〔それに對する〕報応があるのであるから、漸次に勝善の行業をつんで〔識神の〕粗鄙を陶冶し、無数の形〔の生〕を経過して靈妙な精神（仏性）をみがきあげていけば、〔輪廻転生から離脱して〕無生を致し、仏道を成就することができる。

<sup>8)</sup>のとべている。魏収が識神といい、また神明という神はgodではなく、生物の形体に對する心、精神―靈妙なはたらきをもった心の義であるという。もともと大乘仏教では、ものも精神も空であり、一切常恒的

な存在でないことをいうのであるが、鳩摩羅什による大乘仏教伝訳以後といっても、空の眞の理解は一部の専門学者の理解するところであり、一般の多くの人々を仏教信仰に導いたのは輪廻転生のおしえであったといえる。また僧肇は『肇論』（般若無知論）において、

誠に（聖人の）衆人と異なるものは（その）神明（靈妙な心のはたらき）であるから、それを事相（の上）で求めることができないだけである。

<sup>9)</sup>のとべ、また不真空論において

（聖人にとっては）万象は（いかに）千差万別であっても、それ自体異なったものではあり得ず、それ自体異なったものではあり得ないから、（万）象は（すべて）眞実の象でないことがわかる。（万）象が眞実の象ではないから、（それは）象だといっても象ではない。（中略）（此の道理の）微妙でおく深いことはとうてい衆人の心の窮め（得）るところではない。

<sup>10)</sup>としていいる。このように神明は精神をその本性が純淨にして靈妙なものと考えたものである。そしてこの靈妙な神明はすべての人に内在すると考えられ、人はこの神明を練成して本然の純淨の性をあらわし出すことによつて仙となり、聖となり、仏となると一般的に考えられていたようである。五世紀の初期に『涅槃経』が伝訳されると、この神明は仏性、如来蔵などと同義的に用いられることとなる。

こうした神明の観念は、道綽において神明の趣入する地として西方を意義づけたのであろう。しかもそれは凡夫の「身心相隨」という前提のもとにいえるものである。さらに道綽は『須弥四域経』をひき、

一切諸天人民共稽首阿弥陀仏。是以日月星辰皆悉傾心向彼故西流也。

<sup>(1)</sup> とい、日月をはじめ、二十八宿の星が西に向って移動するのは、あらゆる諸天人民がみなともに西方の阿弥陀仏を礼拝するからであり、日月星辰もこれにならって西に向うのであるとしている。このように道綽は西方に向うのは、自然の道理にそうものであり、ごく自然な宗教的感情にそうものであるとしている。

### (3) 浄土の初門

道綽は第二大門において、西方浄土を諸仏浄土の初門としている。

このことは曇鸞も、また後世の浄土教家にもみられないもので、道綽独自の発想によるものであるとされる。浄土の初門を明して、

安楽世界既是浄土初門。即與此方境次相接、往生甚便何不レ去也。

<sup>(2)</sup> とのべ、西方安楽世界は諸仏浄土の初門であり、この娑婆世界と境界が相接しているため、往生が便利であるという主張である。また、

弥陀浄国既是浄土初門、娑婆世界即是穢土末処。

<sup>(3)</sup> とい、弥陀の浄国が浄土の初門であると同時に、一方この娑婆世界は浄土の末処（終処）であることをあかし、その故にこの二世界は境次が相接して、往生が便利であるという。浄土を初門とする根拠を彼は『華嚴経』に求め、

娑婆世界一劫当極楽世界一日一夜、極楽世界一劫当袈裟幢世界一日一夜。如是優劣相望乃有二十阿僧祇。

<sup>(4)</sup> とい、極楽世界は諸方浄土のうちで最も歳月が短かい劣った浄土と

いう点より、初門（入口）とするのである。これは道綽が十方浄土と西方浄土との対比において、十方浄土の深淺を問題とすることから提出されたものである。道綽が根拠とする『華嚴経』の文は、晋訳卷二十九寿命品にとく、

爾時心王菩薩摩訶薩。告諸菩薩言。仏子。如此娑婆世界釈迦牟尼仏利一劫。於安楽世界阿弥陀仏利為一日一夜。安楽世界一劫。於聖服幢世界金剛仏利為一日一夜。聖服幢世界一劫。

於不退転音声輪世界善樂光明清淨開敷仏利為一日一夜。（中略）莊嚴慧世界一劫。於鏡光明世界覺月仏利為一日一夜。仏子。如是次第。乃至百万阿僧祇世界。最後世界一劫。於勝蓮華世界賢首仏利為一日一夜。普賢菩薩等諸大菩薩充満其中。

<sup>(5)</sup> とあるのを取意したものである。またこの娑婆世界を穢土の末処（終処）とする根拠として彼は『正法念経』によるとして、

從此東北有一世界。名曰斯訶。土田唯有三角沙石、一年三雨。一雨溼潤不超過五寸、其土衆生唯食菓樹皮為衣。求生不得求死不得。復有一世界。一切虎狼禽獸乃至地蝸悉皆有翅飛行。逢者相瞰。不簡善惡。

<sup>(6)</sup> とい、この娑婆世界は穢土といっても、同じ穢土の斯訶世界と比べれば、よほどすぐれている。娑婆世界には山川草木といった果報は凡夫も聖者と同じであることからしても、穢土のなかでは最もすぐれた末処（終門）であるといえる。道綽は「正法念経云」としているが、このような文はなく、おそらく『正法念経』卷六十八身念処品五の諸世界の文、七十身念処品七の「五百島中三角三重」といったものよ

り取意したものであろう。

娑婆世界と西方極楽世界との距離は『無量寿経』、『阿弥陀経』などによると、「去<sub>三</sub>是閻浮提地界千億万須弥山仏国」とか「去<sub>レ</sub>此十万億刹<sub>20</sub>」、「十万億仏土」と表現は一致しないが、いずれも無限の距離をもって表現されている。これは娑婆世界と極楽世界が、空間的にも時間的にも断絶した世界を表明しようというものにほかならない。道綽はこうした二土の隔絶、断絶を十分に承知しているながらここにおいて娑婆と極楽はあたかも連結しているかのようにのべるのである。この娑婆は穢土の末処、極楽は浄土の初門という主張についての、梅原猛氏の理解は興味深い<sup>(1)</sup>。二土が連結しているがゆえに、この二つの世界には矛盾がないのである。道綽にとってこのように浄土と穢土とは相連続したものである。だからこそ彼は熱烈に浄土往生を願ったが、それによって彼は穢土を厭い、一刻も早く極楽へ行こうということがなかった。彼にとって極楽浄土は、この現世においても実現可能な教えであったのである。この娑婆世界は穢土の中ではまだましな国土である。彼においては浄土と娑婆は一種の安定ある静かな調和状態を保っていたといえる。道綽は二土の弁証法的関係を継承しながらも、そこに体認された調和の世界に信仰の場をもうけたものといえる。してみると「浄土初門」は単に西方浄土の低次性をいうものではなく、まさに娑婆との弁証法的関係の上に止揚された、信仰の場における調和の世界とうけとったものであり、彼が「諸浄土中安樂世界最勝也」という西方浄土の高踏性を決して否定するものではないといえる。

〔註〕

- (1) 浄全一卷、六八四頁、b。
- (2) 同右。
- (3) 大正蔵二二卷、五二九頁、c。
- (4) 浄全一卷、六九五頁、a。
- (5) 大正蔵、二五卷、一〇五頁、c。
- (6) 浄全一卷、七〇二頁、b。
- (7) 同右。
- (8) 訳文は『塚本善隆著作集第一卷』『魏書釈老志の研究』、八六頁〜八七頁。
- (9) 訳文は塚本善隆編『肇論研究』二七頁。
- (10) 訳文は塚本善隆編『肇論研究』一五頁。
- (11) 浄全一卷、七〇三頁、a。
- (12) 浄全一卷、六八五頁、a。
- (13) 同右。
- (14) 同右。
- (15) 大正蔵九卷、五八九頁、c。
- (16) 浄全一卷、六八五頁、a。
- (17) 大正蔵一七卷、四〇一頁、c。
- (18) 大正蔵一七卷、四一六頁、b。
- (19) 大正蔵二二卷、三〇三頁、b。
- (20) 大正蔵二二卷、二七〇頁、a。
- (21) 『仏教の思想』8、不安と欣求へ中国浄土Ⅴ、二八二頁。

### 三 報身報土

当時の一般仏教教理学者は、西方浄土に往生するとかかかれているのは、無相無生の真仏教へ誘導するための方便説にすぎず、その浄土と  
いうのも、仏というのも化現幻想にすぎない。凡夫のために示された



低次の仏、土にすぎないと論じていたが、道綽は、

古舊相伝皆云。阿弥陀仏は化身、土亦是化土。此為大失也。

<sup>(1)</sup>と指摘し、

現在弥陀は報仏、極樂宝莊嚴国は報土。

<sup>(2)</sup>といい、阿弥陀仏は報身仏であり、その浄土は報土であると規定する。つまり仏も浄土もただ衆生救済のために、純粹清浄心の本願に報いて成就した仏であり、浄土であるから、現にわれわれを救うために、たえずはたらきかけ、説法しつづける純粹愛のあらわれとしての仏であることをあきらかにしている。

仏陀というありかたをいかなるものとして考えるかということとは、仏教学における重要な部門であり、歴史的にも種々に発展をみた主題である。仏陀という言葉はいまでもなく、 $\wedge$ 覚者 $\vee$ と $\wedge$ さとれる人 $\vee$ を意味し、それは超越的な神という存在とは異なって、何よりも人間としての一つのあり方にほかならない。この仏陀の属性、あるいは徳は仏身論の展開にともない種々に整理されるのであるが、この中でも智慧と慈悲は中心的なものといえる。浄土教では、阿弥陀仏の仏身に、法、報、応の三身があるとし、この三身説にもとづき、その仏の所居する国土（浄土）にも法、報、応の三土があるとする。

道綽は、第一大門においてこの三身三土説をとりあげ、仏に法、報、応の三身があり、仏土に報化の二土があるとし、彼は法身の浄土を認めなかつたようである。三身の解釈にあたっては、おもに『大乘同性経』により、色もなく、形もなく、また言説もなく、住処もない仏を眞法身とし、清浄仏土において、すでに成仏した仏を報身とし、穢土

において成仏した仏で、八相を示現する仏を化身としている。『大乘同性経』巻下には、如来の法身を明して、

無色無現無著不可見。無言説無住処無相無報。無生無滅無譬喩。

（中略）是名眞身。

<sup>(3)</sup>といい、また如来の報身をあかして

如汝今日見我現諸如来清浄仏刹現得道者当得道者。如是一切即是報身。

<sup>(4)</sup>といい、また如来の応身（化身）をあかして、

穢濁世中現成仏者当成仏者。如来顕現從兜率下。乃至住持一切正法一切像法一切末法。善丈夫。汝今当知。如是化事皆是応身。

<sup>(5)</sup>という。彼はこの文に着眼し、

今依大乘同性経。弁定報化浄穢二者。経云。浄土中成仏者悉是報身。穢土中成仏者悉是化身。

<sup>(6)</sup>とのべている。彼によると浄土中にて成仏した仏はすべて報身であり、また穢土中にて成仏した仏はすべて化身であるとのべ、しかもこの『大乘同性経』が眞法身を「無住処」とくところから、法身所居の土としての法土をあかさなかつたのであろう。法身土は浄、穢ということからすれば、すでに浄穢をこえた法性土ということが出来る。

北地の僧肇と区別される南地の道生の考えは、僧肇の『註維摩経』巻一仏国品によつてみる事が出来る。それによると、

夫国土者是衆生封疆之域。其中無穢謂之為浄。無穢為無封疆為有。有生於惑。無生於解。其解若成其惑方尽。始解是菩薩本化自応。終就使既成就為統国。有属仏之跡。就本随

於所<sup>(7)</sup>化。義為<sup>レ</sup>取<sup>レ</sup>彼之<sup>レ</sup>国。既云<sup>レ</sup>取<sup>レ</sup>彼。非<sup>レ</sup>自造之謂。若自造則無<sup>レ</sup>所<sup>レ</sup>統。無<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>衆生<sup>レ</sup>何所<sup>レ</sup>成就<sup>レ</sup>哉。

と(7)い、卷第二方便品において、

法者無非法義也。無非法義者即無相実也。身者此義之体。法身真実丈六応仮。

と(8)い、卷第九見阿閼仏品には、

若有<sup>レ</sup>入<sup>レ</sup>仏<sup>レ</sup>者。便<sup>レ</sup>從<sup>レ</sup>四大<sup>レ</sup>起而有<sup>レ</sup>也。夫從<sup>レ</sup>四大<sup>レ</sup>起而有<sup>レ</sup>者。是生死之人也。仏不<sup>レ</sup>然矣。於<sup>レ</sup>應<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>仏常無<sup>レ</sup>也。

と(9)いっている。また延寿の『宗鏡録』第二十一には、

十四科淨土義云。經有恒沙<sup>レ</sup>仏国者。皆是聖人接物之迹迹<sup>レ</sup>仏実無<sup>レ</sup>土。何以明之。夫未免形累者。故須託<sup>レ</sup>土以自居。八住已上永脫色累。照体獨立神無方所。用土何<sup>レ</sup>為。而言有<sup>レ</sup>者。以衆生解微惑重不堪真化故。以人天福業。引之令行戒善。或以三乘四果。誘之勸修道品。然涉善之功自然冥歸菩提。因起貪報之惑。故流轉生死。実即土属衆生。故無<sup>レ</sup>国而不穢。淨属於<sup>レ</sup>仏。故無<sup>レ</sup>国而不淨。

とのべている。この道生の仏果無色論は、仏の真身には色彩がなく、ただ智礼のみ独存するものとする観点より、真身に所居の土はありえないと結論したものである。吉藏の『大乘玄論』第五によると、梁法雲も道生の意向をうけて、能化についていうから仏土と名づけるが、仏には実に淨土はなく、ただ衆生の報に應ずるのみであるという見解をもっていたという。こういった法身無色論は法常、道基など撰論家伝統の説であるといえる。

道綽はこれらの考えを継承し、真法身の土を認めず、報化の二土を

分別し、阿弥陀仏の淨土が報土であることを明すのであるが、第二大門に、

法性淨土理処<sup>レ</sup>虚融<sup>レ</sup>、体無<sup>レ</sup>偏局<sup>レ</sup>。此乃無生之生土堪<sup>レ</sup>入。 (中略) 自有<sup>レ</sup>中下輩<sup>レ</sup>、未<sup>レ</sup>能破<sup>レ</sup>相、要依<sup>レ</sup>信<sup>レ</sup>仏因縁<sup>レ</sup>求<sup>レ</sup>生<sup>レ</sup>淨土<sup>レ</sup>、

雖<sup>レ</sup>至<sup>レ</sup>彼国<sup>レ</sup>還居<sup>レ</sup>相土<sup>レ</sup>。

と(10)い、また第一大門には、

凡夫智淺多依<sup>レ</sup>相求決得<sup>レ</sup>往生<sup>レ</sup>。然以<sup>レ</sup>相善力微<sup>レ</sup>、但生<sup>レ</sup>相土唯觀<sup>レ</sup>報化<sup>レ</sup>仏<sup>レ</sup>也。

と(11)い、法性の淨土という見地からすれば、道理として万物が一つに融けあっているといえる。その淨土の本体はあらゆるものあらゆるところに行きわたって、一部に限られるということはない。したがって

『維摩經』にいうように「若菩薩欲<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>淨土<sup>レ</sup>当<sup>レ</sup>淨<sup>レ</sup>其心<sup>レ</sup>。隨<sup>レ</sup>其心淨<sup>レ</sup>則<sup>レ</sup>仏土淨<sup>レ</sup>」<sup>(12)</sup>といふこともできる。濁悪な凡夫であっても、その妄念のなかにも仏性があり、妄念そのものが本有の正覚というべきである。かの淨土に往生するとか、菩提を求めるとかいうことは本来ないといえる。いわゆる無生の生である。生ずるといふ觀念をはなれた生である。しかし、先にものべたがこういつた「無相の相」「無生の生」といった不可思議、畢竟淨なる淨土は上土(上地の菩薩)、たとえば龍樹、世親などの菩薩は体得することができても、中下輩の凡夫はどうていおよびもしない淨土であるといえる。智淺な、無相にたえない凡夫は有相の淨土でなければならぬ。道綽はこうした見地より、報土の中にさらに法性土と相土の別を認めるのである。これはおそらく法常などのいう実報土を法性土といひ、事用土を相土といったもの

であろう。つまりこの二土は報身の浄土をさらに無相、有相の二種に分けることにより、有相のみ修することのできる凡夫の浄土をあきらかにしたものと見える。また道綽は第一大門に広く仏土を考察するにあたって、

對機感不同<sup>二</sup>有其三種差別<sup>一</sup>。一者從真垂報名為報土。猶如日照天下。法身如日報化如光。

といひ、真如法性の道理にかなひ、しかも衆生の機根に感応する土こそ報土なるものであることをあきらかにしている。このように仏土をして「對機感不同」ものとする考えは、彼が他でも、浄土の成壞を論じて、「隨衆生所見有成有壞」といつていることや、また「隨衆生心行」とのべているのと同じの見解にもとづくものといえる。このように機根に相応した仏土を定めることこそ、道綽の浄土觀の基調となつてゐるものといえる。

次に化土をあかして、化土の中に「無而勿有」なる土と、「隱穢顯淨」なる土との二種を示している。「無而勿有」なる土とは『四分律藏』卷第三十一にとく、

時定光如来。去提婆跋提城不遠。化作一大城。高広妙好。

懸繒幢幡。处处燧鏤。作衆鳥獸形。周匝淨妙浴池園果。勝於提婆跋提城。化作人民顏貌形色。亦勝彼国人民。使己国人民共与往来交接為親友。賈人当知。定光如来。觀察提婆跋提城人民諸根純熟。即使化城忽爾火然。時提婆跋提城人見此已。極懷愁憂。厭離心生。

というような土を指すものであり、「隱穢顯淨」とは『維摩經』卷上

にとく、

仏以三足指按地。即時三千大千世界若干百千珍宝嚴飾。

という土であるとしている。『四分律』のたとえにより穢土の示現を示し、『維摩經』のたとえによつて、浄土の示現をあかしている。道綽はこれにより、化土はこのように淨穢二土に通ずることをあかしている。これらはみな仏が衆生をして、仏道を求める心をおこさしめるために、大悲をもつてなした化事であり、時として浄土、時として穢土を示現する、仏の神通をのべるものである。したがつて化土に淨穢の区別があるといつても、ともに穢土のなかにおいてしばらくその相を示現したものであつて、彼は長時別処の化土のあることを認めなかつたといえる。

道綽は『大乘同性經』により淨穢という基準でもつて報化土を分け、阿彌陀仏の極樂莊嚴國は阿彌陀仏が浄土で成仏した仏であるということより報土であると規定するのである。彼は『大乘同性經』の報身をあかす文に、阿彌陀如来、蓮華開敷星王如来がその例として示されているようにのべているが、実際には『大乘同性經』の本文にはなく、仏身をあかす少しまゝに、

復有阿彌陀如来。蓮華開敷星王如来。龍主王如来。宝徳如来。有如是等生淨仏刹所得道者。

とある文を、彼は報身仏の例として意図的に結合したものである。

また浄土は仏の因位の願行に酬いて現成したものであるから、すべてこゝろいった点からすれば報土といわれるべきであり、その浄土において成仏する仏は、また報身とされねばならないであろう。道綽が

『大乘同性経』により、阿弥陀仏およびその浄土を報身、報土としたのは浄仏国土の思想に合致したもので、きわめて妥当な見解とすることができる。そして当時の諸師が阿弥陀仏を化身、その仏を化土とするのは誤りであると指摘し、

若爾者穢土亦化身所居、浄土亦化身所居者、未審如来報身更依何土也。

といひ、その不合理を指摘している。これは浄土をもってすべて報土とし、浄土の中に化土のあることを認めないことによるものである。

しかしもし阿弥陀仏が報身であるなら、報身は常住でなくてはならないのに『観音授記経』によると、阿弥陀仏の寿命には終りがあり、彼の仏入涅槃の後、観世音菩薩が、その処を補って成仏するととく、阿弥陀仏の入滅の記事がある。この記事は諸師が阿弥陀仏を応身とする根拠としたものである。このことに関して道綽は『観音授記経』にいう滅度は報身の休息隱没の相を示現することをいうもので、実の滅度ではないとしている。なぜならば入滅を明す文のすぐあとに、

阿弥陀仏入涅槃後復有深厚善根衆生還見如故。

とあることによつて知ることができるとしている。報身に休息隱没の相があることを、彼は『究竟一乘宝性論』第五の報身の五種相をあげて論証している。五種相とは、説法と可見と諸業不休息と休息隱没と示現不実体との五種であり、いま『観音授記経』のいう弥陀入滅は、この第四相としての「休息隱没相」であるとしている。報身は地上の菩薩のためにその身を示して説法するが、また休息のため隱没の相を示現することがあるというのである。これは所化の機根がすすむにし

たがって能化の仏もまた劣身を隠して勝身を示現する必要があることを明したものであらうとされる。このように『観音授記経』の入滅の記事は、決して報身の常住性を否定するものではないとするのである。

また『阿弥陀仏鼓音声王陀羅尼経』によると、阿弥陀仏には転輪聖王という父と、殊勝妙顔という母がいたという記事がある。これも阿弥陀仏を報身でないとする根拠となったものである。つまり浄土であれば、聖王とか城とか女人はいないはずである。また父母があるということは、化身の釈迦と同様であるから阿弥陀仏も化身といわねばならないという指摘である。これに対して道綽は、諸仏と同じように阿弥陀仏もまた法報化の三身を具足している。いま極楽に出現する阿弥陀仏は報身であり、『鼓音声経』に記す、父母ある弥陀はまさに穢土で示現した化身の弥陀であるとしている。

このことは彼が、

譬如<sub>レ</sub>仏身常住衆生見<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>涅槃<sub>一</sub>、浄土亦爾。体非<sub>三</sub>成壞<sub>二</sub>隨<sub>三</sub>衆生所見<sub>一</sub>有<sub>レ</sub>成有<sub>レ</sub>壞。

といひ、また、

由如<sub>レ</sub>見<sub>レ</sub>導師種種無量色<sub>二</sub>隨<sub>三</sub>衆生心行<sub>一</sub>、見<sub>三</sub>仏刹<sub>一</sub>亦然。

というように、浄土は本質的には衆生の分別の対象となるような成壞、淨穢をこえた不可思議なものである。だからこそ娑婆世界とは明確に区別されなければならない世界である。しかし、仏の大悲は分別でしかものを判別できない凡夫のために大悲をたれ、衆生の心行所見に応じて淨穢、成壞を示現したまうのである。したがつてこの大悲によつて示現された相をもって有漏の相、執相とみることはできないのであ

る。あくまでそれは無漏の相であり、真如実相であるといえる。

〔註〕

- (1) 浄全一卷、六七六頁、b。
- (2) 浄全一卷、六七六頁、a。
- (3) 大正蔵一六卷、六五一頁、c。
- (4) 同右。
- (5) 同右。
- (6) 浄全一卷、六七六頁、b。
- (7) 大正蔵三八卷、三三四頁、c。
- (8) 大正蔵三八卷、三四三頁、a。
- (9) 大正蔵三八卷、四一〇頁、b。
- (10) 大正蔵四八卷、五三三頁、b。
- (11) 浄全一卷、六八二頁bく六八三頁、a。
- (12) 浄全一卷、六七八頁、a。
- (13) 大正蔵一四卷、五三八頁、c。
- (14) 浄全一卷、六七七頁、b。
- (15) 同右。
- (16) 同右。
- (17) 同右。
- (18) 同右。
- (19) 大正蔵二十二卷、七八三頁、a。
- (20) 大正蔵一四卷、五三八頁、c。
- (21) 大正蔵一六卷、六五一頁、b。
- (22) 浄全一卷、六七六頁、b。
- (23) 同右。
- (24) 浄全二卷、六七七頁、b。
- (25) 同右。

以上、道綽禪師の浄土観を、(一)有相の浄土、(二)西方浄土、(三)報身報土という三点から考察したのであるが、結局、西方極楽世界は有相の浄土といっても、決して執相に導くような有漏の相ではなく、無漏実相の土であることをあきらかにするものである。また阿弥陀仏の本願に報われた真実報土なるが故に化土を現成しうるものといえることができる。また観点をかえれば、真実報土を往生人が化土とみるとも考えられる。したがって道綽が西方浄土を有相の土といい、報中の化土というのも、ひとえに往生人の機根を問題としてのものであり、衆生の心行、所見に応じて淨穢、成壞を示現しうる仏の大悲とうけとるのである。その意図するところは有的なものをもってして、有的なものを乗り越えるというもので、執著をこととする凡夫の往生を主眼とする、まさに時機を反省しての浄土観であるといえよう。しかも散乱、放逸を常とする衆生にこそ西方という一定の方処を定める意義があり、また西方願生は世俗の儀礼とも一致するものとし、さらに西方極楽を浄土の初門とするといった主張は、信仰の場における調和の世界を表明するものとして注目することができよう。(一九七六、六、一三)

## 法然の専修念仏義成立の波紋

—興福寺奏状をめぐる諸問題—

鎌倉武家政権の確立を背景とする所謂、鎌倉仏教は法然の専修念仏義の提唱を以て先駆とし、急速に進展せしめられて来たと考えられる。法然の専修念仏義の確立を何時にするかは、諸種の意見のある所であるが、それはともあれ、これに続くものとして、禅の榮西、律の俊仍、旧仏教系の貞慶、高弁等の戒律並に教学復興の運動があり、新機運をかもし出すのであるが、法然の鎌倉仏教の先駆者としての地位には不動なものがあることが理解される。しかし、それだけ法然の仏教界にあたえた波紋は広くしかも深かった。後に活動を開始する親鸞、道元、日蓮、一遍等の新仏教運動のみならず、叡尊、覚盛等による戒律復興運動などの如きに至るまで、法然の新仏教の行き方に、直接的か間接的かの影響下にあつたことは云うまでもないであろう。されば、その新たな主張は一面には熱心な同調者を得ると共に、他面強い反対をも蒙らざるを得なかつた。

かくて、新旧両仏教の全体に亘って、直接的か間接的か反論の動き

## 成 田 貞 寛

が起つて来たと考えられるが、その反論の第一陣は新仏教陣営内にはなく、旧仏教系の陣営、特に真面目な旧体制の陣営より出されて来たことは意義あることであろう。所謂、南都法相系を代表する、笠置の貞慶の『興福寺奏状』や、同じく華嚴系の梶尾の高弁の『摧邪輪』などによる反論が最も注目される所である。更には時代は少しく下るが、鎌倉新仏教提唱者の一人である日蓮の『守護国家論』や『立正安国論』は、法然の新仏教への反論を展開するものとして注意せられねばならぬ。これ等は法然の新仏教に対して、直接的に強い反論の展開を見せたものであるが、新仏教者としての榮西や道元などは消極的な批判者に止まったにすぎないと考えられる。

従来、『興福寺奏状』の内容考察については、種々に論ぜられてい<sup>③</sup>るが、概括的なものが多く、又過誤をおかしている点も見うけられる。これは反論者の教学的立場が充分に理解されず、その表現に於ても的確に把握されな<sup>④</sup>がためであると考えられる。以下、反論者貞慶の思想的立場が如何なるものであり、その教学的傾向を探りつつ、法然の専修念仏義成立への反論がいかなる性格のものであるかを考察し、そ

の波紋のもたらされる意義について究明せんとするものである。

一一

貞慶には、『法相心要鈔』一卷、『法相宗初心略要』二卷、『統法相初心略要』二卷、『勸誘同法記』一卷、『真理鈔』一卷、『注三十頌』一卷、『唯識同学鈔』六十二卷（貞慶編）、『唯識本文鈔』三十卷（写本断片あり）、『唯識寻思鈔』三十卷（写本断片あり）、『愚迷発心集』一卷、『表白集』一卷、『閑寂隙』、『修行要鈔』、『唯心念仏』、『観心為清浄円明事』、『命終心事』、『臨終之用意』、『勸学記』、『起請文』、『春日大明神発願文』、『仏舍利観音大士発願文』、『笠置寺龍華会願文』、『儀観鈔』、『最勝問答鈔』十卷、『無量義経開示鈔』一卷、『普賢観経開示鈔』一卷、『法華経開示鈔』二十八卷、『戒律再興願文』、『南都叡山戒勝劣事』、『唐招提寺釈迦念仏願文』、『明本鈔』十三卷、『明要鈔』五卷、等小編のものより大部のものに至るあって、その教学的大勢は推測される。そこには、南都諸師の特色としての罪業輪廻の思想に裏付けられた危機意識のもとに、戒律を復興し、弥勒の浄土を願い、諸天善神の加護を念じつつ、釈迦如来の信仰に住し、念仏の力によりつつ、観心修入の道によって仏果菩提に到らんとする法相宗的な立場の主張がなされていることを看取することが出来る。しかも、それ等の諸書に示される主張傾向が『興福寺奏状』の中に反映されてくるのは当然であろう。

『興福寺奏状』は、その冒頭に示すが如く、第一立三新宗二失、第二図三新像二失、第三輕三釈尊二失、第四妨三万善二失、第五背三靈神二失、第

法然の専修念仏義成立の波紋

六暗三浄土二失、第七誤三念仏二失、第八損三釈衆二失、第九乱三国土二失の九カ条を以って、その反論に及ぶのであるが、法然の専修念仏義に深く関係するのは、第二、第三、第四、第五、第六、第八の六失条であると考えられる。貞慶の教学的立場を最も明瞭に打ち出すところとしては、第六暗三浄土二失であると考えられるが、法然の専修念仏に対する直接的反論に及ぶのは、第七誤三念仏二失であることは明らかである。勿論、第一立三新宗二失においては、立宗の本義について論じ、両者の教学的立場の相違を示すと云ふ点では、反論の基礎をなすものとみなすことも出来る。さて、これ等の反論の立場は、『法相心要鈔』に説かれるところの実践的立場を基本においてのものと考えられるが、これ等については後述するとして、先づ社会背景的一般態勢からの反論、即ち単に伝統的、附帯的なものを廃除しようとすることへの反論と思はれる第一立三新宗二失、第五背三靈神二失、第九乱三国土二失について概観することにしてしよう。

第一立三新宗二失に於ては、先づ従来の八宗態勢をかえりみつつ、新宗を立てるについての条件に重点を置いて反論に及んでいる。即ち法然には面授口決もなく、血脉相承もなく、なおかつ、勅許にも及んでいないではないかと反論するのであるが、特に注意されるのは立宗の本義について反論せる点である。

「凡立三宗之法。先分三義道之浅深一。能辨三教門之権実一。引レ浅通深、会レ権帰レ実。大小前後、文理雖レ繁、不レ出三其レ一法一。不レ超三其レ一門一。探レ彼至極一、以レ為三自宗一。譬如三衆流之宗三巨海一。猶似三萬郡之朝三一人一矣。若夫以三浄土念仏一、名三別宗二者。一代

聖教。唯説<sup>三</sup>弥陀一仏之称名。三藏旨歸。偏在<sup>三</sup>西方一界之往生<sup>歟</sup>。

と説いて、立宗と云うことになれば、実践道の浅深を分ち、教門の権実を弁じ、しかして後、その実践道をして教の深義に統一して行くところになされねばならぬと論じ、更に続いて、法然のように一代の聖教、三藏の旨歸がただ弥陀一仏の称名を説くことのみでありとするならば、ことは重大であると反論するのである。そこには、両者の教学的立場の相違が示されており、反論の一般的態勢としての基礎を示すものの如くである。

第五背<sup>三</sup>靈神<sup>二</sup>失に於ては、先ず専修念仏者の権化垂迹、実類鬼神を尊敬せず、若し神の冥助をたのめば魔界におつ、と云うことへの反論から始まる。しかし、伝教、弘法、智証、行教等の敬神せしことを例証として反論に及ぶのであるが、貞慶に於ても、戒律復興を願うにあたり、春日大明神の冥助を願っているが、彼が如何にかかる思想信仰に住していたかを知ることが出来る。法然に対する直接的な反論ではないが、両者の信仰に関する相違より来れるもので、一般的態勢からの反論であると考えられる。

第九乱<sup>三</sup>国土<sup>二</sup>失に於ては、先ず仏教の廢退せる時流をなげき、仏法と王法との相即、諸宗と念仏との融合を願うことを表している。しかるに、諸宗はみな念仏を信じて異心なきも、専修念仏者は深く諸宗を嫌い、恰も水と火の如くで進退これきわまっている。若し専修念仏者が志ざしの如くであったならば、天下の仏事、法事は停止せらるべきであるが、貴賤の多くの者はいまだ歸入せず、法命がまだ尽きない

のは、我が君の叡慮が動くことなく、明鑑のいたすところである。しかし、若し後代に至って専修念仏者が隙を得るの時、君臣の心は他を見ること芥のごとくであったならば、たとい停廢に及ばずとも、八宗はあれどもなきが如き状態となるではないか。法滅の因縁、将来はかり難い。この事を思うが故に天聴に奏達するのである。ここに八宗同心、訴訟に及び聖断を仰ぐ次第であると結ぶのである。そこには、八宗の衰退に及ぶことを憂うると共に、専修念仏者の八宗に対する態度、又八宗の側の念仏についての聖道門的融合の方針が窺われる。

以上『奏状』に於ける社会背景的一般態勢からの反論について述べて来たのであるが、先にも一言せる如く、既に第一立<sup>三</sup>新宗<sup>二</sup>失に於ては、新宗を立つる条件の中に、立宗の本義について述べ、両者の教学的立場の相違の一端にふれしめ、第九条では、諸宗の念仏理解に対する融合的態度についてふれるところがあった。さればかかる主張がさらに展開されて、如何に法然の専修念仏義が、深く反論されているか、上にさしおいた諸失について見て行くことにしたい。

### 三

さて、法然の専修念仏義に深く関係する反論の諸失について考うるに、三項目に分けることが出来ると考えられる。勿論、これ等は相互に関連し合うことであるが、ひとまず、区分することとしよう。即ち

- (一) 釈迦如来輕視への反論(第三輕<sup>三</sup>釈尊<sup>二</sup>失)。
- (二) 諸善諸行廢除と往生淨土義の主張に対する反論、(第二<sup>三</sup>國<sup>二</sup>新



像失、第四妨<sup>三</sup>万善<sup>二</sup>失、第六暗<sup>三</sup>淨土<sup>二</sup>失、第八損<sup>三</sup>衆生<sup>二</sup>失

(三) 口称専修念仏の主張に対する反論、(第六誤<sup>三</sup>念仏<sup>二</sup>失)の三つである。

初めの釈迦如来軽視への反論であるが、一見、法然の教義には深く関係することなき問題であるかの如くであるが、すでに考察せる如く、<sup>⑥</sup>両者の釈迦如来観についての基本的立場の相違より来れる反論であり、深く相対するものであると考えられる。今、しばらく両者の相違点について述べることにしよう。即ちこの条項の反論の主眼とするところは、専修念仏者の余仏を礼せず、余仏の名号を称えず、余仏と云うのは、釈迦牟尼仏等の諸仏である。専修とか雑修とか云うが、一体、汝等は誰の弟子であるのか、誰が弥陀の名号を教えたのか、誰が安養の淨土を示したのか、憐れむべきである。本師の名を妄にする。として善導の『往生礼讃』の文を引いて、釈迦如来に帰命すべきことを以て反論としている。

この文の理解にあたっては、貞慶の釈迦如来観が、『悲華經』所説の諸仏の最上位にあるものとしての、一体四徳をかねる釈迦如来観に立っての立論であり、反論であると言ふ基本的理解なしには、この失の内容を理解することは出来ないと考えられる。ここに注意すべきは、『日本仏教全書』本では、「妄<sup>三</sup>本師名<sup>二</sup>」と記されているが、先学諸氏の見解では「本師の名を忘れる。」と理解されている。本師の名を忘れるとする方がよいのか、妄にするとする方がよいのか、どちらが適切であるのか、よくよく反省されることを望むものである。法然の釈迦如来観が、常に阿弥陀如来の慈念に合流し給える発遣の教主として

把握され、諸仏諸尊もふくめて、弥陀一仏への帰依に於て純化統攝されている点、貞慶には専修念仏者の表面のみを見て、法然の釈迦如来の真意を理解することが出来なかつたであろう。ここに両者の立場の相違があり、かかる反論に及んだものと思われる。されば、次に諸善諸行の廃除と往生淨土主義の主張に対する反論としての諸失について考察しよう。

#### 四

先づ、第二図<sup>三</sup>新像<sup>二</sup>失に於ては、撰取不捨曼陀羅についての反論である。弥陀の光明は、顕宗の学生や真言の行者、又は諸經を持し、神呪を誦し、その他の善根を修する人々に対しては、枉げて横を照らし、或は本に返つて照さず、まさしく照らすのは、専修念仏の者のみであり、このような曼陀羅を見るものは、諸善を修することを悔ゆることになる<sup>⑦</sup>と非難し、上人は經文にあるから我には過なしと云うが、これは理にあわない。何となれば、すでに偏に余善を修して、全く弥陀を念ぜざれば、撰取の光明に漏れるであろうが、既に西方を欣び弥陀を念じている。どうして余行を修したからと云つて、大悲の光明を隔てるや、と反論するのである。この反論は、『觀經』所説の「光明遍照十方世界、念仏衆生撰取不捨」の文に関する専修念仏者特照についての反論である。即ち法然は既に『觀無量經釋』<sup>⑧</sup>にて、一には平等の義、二には本願の義、三には親縁等の義を出し、又後には、『選択集』<sup>⑨</sup>第七、弥陀光明不<sup>レ</sup>照余行者、唯撰<sup>三</sup>取念仏者<sup>二</sup>之文の下では、一には親縁等の三義、二には本願の義を以て、念仏者のみ照らさるるの理

由をのべ、特に念仏は本願の行であり、諸行は本願にあらざるが故に全く比校にあらず。故に念仏者のみ三縁の義も加わって照らしたまうのであると説示するのであるが、かかる主張への反論として掲げられたものである。そこには、法然の諸善諸行廢除への主張に対する反論と、念仏余善兼修者がどうして不照として廢除されるかの反問を提しての反論であることが理解される。

次に第四妨三万善失に於ては、先ず釈迦大師の無量劫中に於て得たる教法は、機を待ちて開き、縁に随つて授くるのである。いま専修念仏者は、弥陀一仏の名号に執するのみで、他の諸法門の諸善諸行たる出離の要路を塞いでいる。ただ自らのみでなく、普ねく国土を誡め棄置するのみでなく、そのうえ輕賤に及んでゐる。かくして『法花經』を読む者は地獄に落つと云い、或は法花を受持して浄土の業因となす者は、大乘を謗する人なりと云う。これによって、『法花經』を誦する者は永く以て廢退し、前非を悔い、その結果は歎息する者多く、花散、般若に帰依、真言、止觀に結縁せし者も、大多数は棄置するようになり、又堂塔の建立、尊像の造図の如きもこれを輕んじ笑うようになつた。これでは福慧ともにかけて現当の愚みはすくない。かくて上人は智者であるから、自らは謗法の心はないであらうが、ただし門弟の中には知りがたい。大乘を謗する業は、罪の中でも最も大であるから、五逆罪もこれに及ばない。故に弥陀の悲願引接は広しと雖も、誹謗正法は捨てて救うなし。西方浄土を願う行者達は、惡むところ誰にあるかと反論する。そこには、専修念仏者の一仏の名号にのみ執することとをあげ、更に出離の要法たる諸宗の諸善諸行に対する排除の状況とそ

の結果について語り、なげくと共に、専修念仏者を謗法の罪ある者とし、その惡むべき仏のなきことを指摘している。

次に、第六暗三浄土失に於ては、先ず『觀無量壽經』によると、孝養父母、持戒、發菩提心、誦誦大乘等の三福が浄土往生の行業として説いてあり、曇鸞の『略論安樂浄土義』には、修諸功德、起塔寺、飯食沙門等の行を明し、道綽は『安樂集』巻下に、余の三昧を行ぜずと云うにはあらずと示し、善導は『往生西方瑞應伝』によると、見るところの塔寺を修葺せずといふことなしと伝えている。従つて、上は三部の本經より、下は一宗の解釈に至るまで、諸行往生を許すところである。しかのみならず、一般の諸師である曇融は橋を亘たし、善晟は路を造り、常旻は堂を修し、善曾は坊を払い、空忍は華を採み、安忍は香を焼き、道如は食を施し、僧慶は衣を縫う。おのおの事相の一善を以て、みな順次の往生を得ている。又僧喩は阿舍を持し、行衍は撰論を講じ、小乗の一經と雖も、凡智の講解と雖も、各々感応あつて、実に浄土に詣でることが出来た。然るに、沙門道俊は念仏障なくして大般若を書せず、覺親論師は専修、他を忘れて釈迦像を造らず、よつて皆往生の願いを妨げ、大聖の誡めを蒙り、永くその執を改めて、遂に西方に生れたのであると説いている。即ちその他の諸師に至るまで、諸善を修して浄土に往生せざるはないのであつて、むしろ専修に執した者が、浄土往生を不可能ならしめたのであると説いている。そこには、貞慶の浄土往生義がいかなるものであるかが示され、彼の主張が諸善諸行、念仏兼修の浄土往生義にあることが理解される。しかも次に、

「当<sup>レ</sup>知。不<sup>レ</sup>依<sup>ニ</sup>余行<sup>一</sup>、不<sup>レ</sup>依<sup>ニ</sup>念仏<sup>一</sup>、出離之道、只在<sup>ニ</sup>于心<sup>一</sup>矣。若夫法華雖<sup>レ</sup>有<sup>ニ</sup>即往安樂文<sup>一</sup>、般若雖<sup>レ</sup>有<sup>ニ</sup>隨願往生之說<sup>一</sup>、彼猶摠相也。少分也。不<sup>レ</sup>如<sup>ニ</sup>別相念仏<sup>一</sup>。不<sup>レ</sup>及<sup>ニ</sup>決定業因<sup>一</sup>者、摠則撰<sup>レ</sup>別。上必兼<sup>レ</sup>下。仏法之理、其徳必然。何以<sup>ニ</sup>凡夫親疏之習<sup>一</sup>、誤失<sup>ニ</sup>仏界平等之道<sup>一</sup>。」

と説いて、「心」「別相念仏」の決定業因たるものであることを示し、かゝる体験から主張されて来る仏界平等の道たる原理に於て、実践の道も考えねばならぬと力説するのである。そこには、彼の法相的实践の立場を示すと共に、専修念仏者の実践道について批判していることを知ることが出来る。

更に、余経余業者であつて、念仏兼修の者こそが、釈尊の遺法に逢つて大乘の行業を修し、即ちそれが体であつて、若し釈迦の遺法に帰せなければ、実に無縁と云うべきである。又、若し念仏を兼ねなければ闕業と云うべきである。その末劣である口称を憑んで、本とし勝である観心修入の本義を忘れてはならない。口称と云う仮名の念仏は戒恵俱にかき、浄業熟しがたく、順次の往生は不可能であらう。法華等の一乗行の薰習、真言の三密加持等がどうして、その力がないであらうか。かゝる勝れた智者の行業に念仏を兼ねれば、それこそ虎に翅を得たようなものではないか。若し、愚痴の道俗がこの意を解せず、或は往生の道を軽んじ、或は念仏の行を退け、或は余行を兼ねずして淨土に生ずることなくば、全く私の本懐とするところではない、と説いている。そこには淨土往生のためには、大乘の行業と共に、念仏余行兼修の必要なる所以を説き、口称念仏は仮名のもので、浄業熟しがた

いことを説いて反論に及んでいるのであるが、かかる主張が法然の専修念仏義と如何に対蹻的であるかが理解される。

次に第八損<sup>ニ</sup>積衆失<sup>一</sup>に於ては、専修念仏者は閉<sup>ニ</sup>碁双六<sup>一</sup>は専修に乖かず、女犯肉食は往生を妨げず、末世の持戒は市中の虎であり、恐るべし悪むべし。若し罪を怖れ悪を憚る者あれば、仏を憑まざる人であると言ふごとき庸言を流布して、還つて法の怨となつていと反論し、更に、

「夫極樂教門、盛勸<sup>ニ</sup>戒行<sup>一</sup>。淨土業因、以<sup>レ</sup>之<sup>ニ</sup>為<sup>レ</sup>最。所以者何。非<sup>ニ</sup>戒律<sup>一</sup>者、六根難<sup>レ</sup>守。恣<sup>ニ</sup>根門<sup>一</sup>者、三毒易<sup>レ</sup>起。妄縁<sup>ニ</sup>纏<sup>レ</sup>身。念仏之窓不<sup>レ</sup>靜。貪瞋<sup>ニ</sup>濁<sup>レ</sup>心。宝池之水難<sup>レ</sup>澄。此業所感、豈其淨土哉。依<sup>レ</sup>之<sup>ニ</sup>淨土業因、盛用<sup>ニ</sup>戒行<sup>一</sup>。……」

と説いて、持戒を以て淨土の業因とし、その理由を述べると共に、業所感の淨土について論じている。そこには、専修念仏者の破戒的な行為に對し反論すると共に、持戒による淨土往生義を主張していることは明らかである。かゝる主張が法然に於ける持戒を以て非本願の行として廢捨し、作業信後の戒として特異の意義をもつものであるのとは、遠い距離にあることが理解される。何れにしても、持戒こそ仏教の大地としてこれを嚴持し、戒律復興を本願とし、やがて南都に戒律復興の端緒を開かれた貞慶としては、破戒を宗となし、道俗の心に叶う如き専修念仏者の状況を見て、仏法の滅縁なりとのなげきを以て反論に及びしものと考えられるが、ここに両者の立場の相違点を見ることが出来る。

以上諸善諸行の廢除と往生淨土義をめぐる反論の諸失について見て

来たのであるが、既に述べし如く、第四妨<sup>三</sup>万善失と第八損<sup>三</sup>積衆失に於ては、専修念仏者の行状を中心として反論に及び、第二圖<sup>三</sup>新像<sup>一</sup>失に於ては、念仏、余善兼修者が何故に光明不照として廢除されるかと反論し、第六暗<sup>三</sup>淨土失に於ては、貞慶の教學的実践の立場を明示し、余善諸行、念仏兼修の淨土往生義を打出し、特に第八損<sup>三</sup>積衆失の下では、持戒を以て淨土の業因となすことを明示している。かかる主張が法然の専修念仏往生淨土義と如何に対遮的であるかを理解することが出来る。かくして、第六暗<sup>三</sup>淨土失に於ては、口称念仏は仮名のもので淨業は熟しがたいと反論に及んでいる。されば、次に法然の本願称名念仏の主張に対する反論について即ち、第七誤<sup>三</sup>念仏失について考察することにしよう。

五

第七誤<sup>三</sup>念仏失に於ては、すでに論ぜる如く、先ず念仏について、所念仏と能念の相について語り、仏を仏名と仏体に分け、仏体を更に事仏と理仏とし、能念の相については、口称と心念とに分け、更に心念の中に繫念と観念とに分け、そして観念は散位より定位にわたり、有漏より無漏におよび、前者は浅にして劣、後者は深にして勝としてゐる。しからは、口に名号を唱ふるは、觀にあらざ定にあらざ、これ念仏の中の趣なり浅である規定し、世人はこれによいと云う人もあるかも知れないが、校量に及ぶならば、差別があるのは当然で、どうして差別を弁えないと云うことがあるであらうかと説いている。そこには、貞慶の念仏について、唯識学的解釈を思はしめるものがある。

同時に、口称念仏に対する価値つけを見出すことが出来る。

更に専修念仏者たちは、「口称念仏について、これ弥陀の本願に四十八あり、念仏往生は第十八願なり」と云うが、どうして多くの他の大願をかくして、ただ一種のみを以て本願とするや。さらに又、この第十八願文において、「乃至十念」とあるは、最下を挙げるのであって、観念を本となし、口称に及び、多念を先となし、十念を捨てないのである。これは大悲の至深を示すものであり、仏力の大であることを示すものであって、導き易く生じ易いのは観念であり多念である。

『観経』の下々品に「若人迫<sup>レ</sup>苦、不<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>違<sup>レ</sup>念仏、<sup>レ</sup>應<sup>レ</sup>称<sup>レ</sup>無量寿<sup>レ</sup>佛」と説いているが、ここに明らかなる如く、称名の外に念仏の言葉があり、その念仏は心念であり、観念である。口称に限るものではない。如来の本願は、どうして勝の観念において、劣の口称を取るであらうかと反論するのである。そこには、第十八願の四十八願中における位置つけへの疑問と共に、乃至十念についての見解、更に觀勝稱劣の念仏についての見解について説いているが、いかに善導の意を受けての法然の理解、即ち第十八願を以て四十八願中の王と味はれ、念声は一論を展開して、御名を称えることが如来の本願の深旨に添うものであると明かし、また乃至についても、從<sup>レ</sup>多向<sup>レ</sup>少の言として、上は一生をつくし、下は臨終を指しているとするのとは、大いなる異りがあるかを知ることが出来る。

次に貞慶は善導の念仏觀を述べると共に、専修念仏者の行業について反論している。即ち善導は『瑞応伝』等によれば、発心の始め、淨土圖を見て、「唯だこの觀門、定んで生死を超えん」と言つて、十六

観行を行じて、三昧を發得したのであって、その念仏は觀念と口称とを兼ねている。したがって、『観経疏』、『觀念法門』を著し、その書名に「観」の字をつけ、『観無量寿経』の本経の名と相応せしめている。『観経』附属の文や、善導一期の行業が仏名にある如く表示するのは、下機を三昧發得に誘引するための方便に外ならないのである。善導の言葉には表裏があるから、注意しなければならぬと指摘するのである。更にまた、たとえ彼がすすめる口称念仏にしても、三心具足のものにして、四修に於てかくることのないのが真実の念仏であり、専修と称することが出来るが、当今の念仏者のように、余行余善を捨つるを以て専となし、口手を動かすのみを以て修とするは、これは不専の専であり、非修の修と云うほかはない。そのような虚仮雜毒の行をたのんで、決定往生の思いをなす者が、どうして善導の宗と云い、弥陀の正機であると言うことが出来ようかと反論するのである。そこには、善導の念仏が観称兼修の念仏であり、一期の行業が仏名にある如く表示するのは、下機を三昧發得に誘引するための方便にすぎないと論じていることを知るのであるが、法然の口称念仏が、どこまでも往生浄土のためであり、阿弥陀仏が衆生往生の行としての諸行の中より選択せられし本願の念仏であるのとは、いかに対蹠的であるかが理解される。又専修念仏者の行業についての反論も、余善余行、念仏兼修による浄土往生義を力説せる彼にとっては、口称専修念仏を排除しようとすることは必然であり、専修念仏者の行業を見るにつけ、それでも善導の宗と云い、弥陀の正機であると云うことが出来ようかと誘難するに至ったものと考えられる。

法然の専修念仏義成立の波紋

さて、最後に至って、自宗法相宗の伝灯相承について述べ、釈迦、弥勒の二尊、所依經論の誠文、インドの諸論師、支那、慈恩等のシナの祖師、その相承において謬りはない。道綽、善導の説と雖も、いまだ依憑するにたらない。しかし善導は三昧發得の人であるから、どうして一生補処の説に背くことがあるか。互いに会通を求めて、乖謬を好んではならないと結んでいる。

以上、第七誤念仏失について貞慶の反論の跡をたどって来たが、第六暗<sub>三</sub>浄土失と共に、専修念仏に対する極めて基礎的反論の内容をなしていることが理解される。とくに彼の念仏が、法相的理解の上を立て、念仏三昧すなわち唯識觀なりとし、三昧發得への方便として下機誘引の口称念仏として、これを浅にして劣なるものと規定し、觀念為本を強調して、余善余行、念仏兼修の聖道門的浄土往生義に立つて、善導教義を理解し、もって念仏理解の基礎となしている。法然の専修念仏義と如何に対蹠的であり、その波紋の広く且つ深いものがあるが窺われるが、かかる念仏理解は、第六暗<sub>三</sub>浄土失下で明かす、別相念仏、一心觀成就の實踐的立場に相い応ぜしめていることが理解される。

## 六

以上『興福寺奏状』の九失について、両者の相違点にふれながら、社会背景的一般態勢からの反論と、教義的見解の相違からの反論との二つに分けて考察して来たが、その反論の教学的中心の立場は、第六失、第七失に示す別相念仏、一心觀成就、仏界平等理性の頭証に立場

をおき、第六失を中心とする第八失、第二失、第四失等に説く、余善念仏兼修諸行往生義を展開して、仏界平等理性の顯証に相応せしめ、第七失を中心に觀勝称劣論を展開して、一心觀成就、觀心修入の実践的立場に相応せしめることが理解せられる。そこには既にしばしば言及せし如く、法相宗の実践の立場に立って、余善念仏兼修の諸行往生義を打立てるにあるが、法然の専修念仏義の主張といかに対蹇的であるか、言うまでもないであろう。

されば、かかる実践的教理構造の立場を考ふるに、彼の晩年の著作である『法相心要鈔』に示される、八門分別による実践要諦にその見解を見出すことが出来る。即ち『法相心要鈔』には、その巻頭に一部の綱要を示して、

「夫聖教之要不<sub>レ</sub>過<sub>三</sub>菩提<sub>一</sub>。菩提之要不<sub>レ</sub>過<sub>三</sub>二利<sub>一</sub>。二利之要不<sub>レ</sub>過<sub>三</sub>三学<sub>一</sub>。三学之要不<sub>レ</sub>過<sub>三</sub>一心<sub>一</sub>。一心之要不<sub>レ</sub>過<sub>三</sub>觀心<sub>一</sub>。觀心之要不<sub>レ</sub>過<sub>三</sub>念仏<sub>一</sub>。念仏之要不<sub>レ</sub>過<sub>三</sub>発心<sub>一</sub>。発心之要不<sub>レ</sub>過<sub>三</sub>覚母<sub>一</sub>、今依<sub>三</sub>八門<sub>一</sub>聊述<sub>三</sub>心要<sub>一</sub>。」

と説いて、仏果菩提の妙境界に体達する要諦を説き示すのであるが、各部門の説明が終るや、一部の総結を示し、

「結<sub>レ</sub>要者、依<sub>レ</sub>覚母力<sub>一</sub>発<sub>レ</sub>菩提心<sub>一</sub>、依<sub>レ</sub>菩提心<sub>一</sub>成<sub>レ</sub>就念仏<sub>一</sub>、依<sub>レ</sub>念仏力<sub>一</sub>成<sub>レ</sub>唯識觀<sub>一</sub>、依<sub>レ</sub>唯識觀<sub>一</sub>制<sub>レ</sub>伏一心<sub>一</sub>、依<sub>レ</sub>制<sub>レ</sub>伏一心<sub>一</sub>成<sub>レ</sub>就三学<sub>一</sub>、依<sub>レ</sub>成<sub>レ</sub>就三学<sub>一</sub>具<sub>レ</sub>足二利<sub>一</sub>、具<sub>レ</sub>足二利<sub>一</sub>証<sub>レ</sub>得菩提<sub>一</sub>、証<sub>レ</sub>得菩提<sub>一</sub>演<sub>レ</sub>說聖教<sub>一</sub>、因<sub>レ</sub>因果滿蓋在<sub>レ</sub>此矣<sub>一</sub>。」

と説きおわり、觀心修入仏果菩提の八要を順觀にもどし、この八要を次第に順觀、逆觀すべきことを説示し、真如智慧の立場より、菩提心

をおこし、仏果菩提の妙境界に至るべき実践の要諦を説示するのである。『興福寺奏狀』第六失に見る、別相念仏、仏界平等理性に觀達し、理性を顯証せんとする立場は、かかる性唯識一心觀成就なる法相的実践の立場であることは容易に理解されるところである。

いずれにしても、有為の事相は相用にすぎず、平等の理性こそ本体なりと觀達し、理性を顯証することに基礎をおいて、余善、念仏兼修の諸行往生義を主張し、唯識三昧觀成就のための觀勝称劣論を展開して、以て法然の選択本願専修念仏義に対し反論を加えたのである。そこには、その波紋の広く且つ深きを知ると共に、多くの課題を提起せるものとして、意義あるものと考えられる。

〔註〕

① 高弁の『摧邪輪』による反論は、貞慶の反論が觀勝称劣、念仏諸善兼修の淨土往生義に重点をおいて、実践論を中心に反論を展開するに對し、菩提心廢除論を中心におく基礎理論的であることが注目される。即ち『摧邪輪』が『選択集』の菩提心否定についての反論を、その主なる理由としつつ、内容的には大乘仏教的な根本理念より、又聖淨二門觀の構成の本旨より、更には念仏義の一般仏教的、善導的な理解の本義より批判すると云う体系を以て、その反論に及べることである。いま反論の中心点と思はれる文を摘出すると次の通りである。

「仍於<sub>レ</sub>或<sub>レ</sub>處、講<sub>レ</sub>說法次、出<sub>三</sub>二難<sub>一</sub>破<sub>レ</sub>彼書<sub>一</sub>。……(中略)……  
一、撥<sub>レ</sub>去菩提心<sub>一</sub>過失。(此過者、勉<sub>レ</sub>々吐言、教義俱分明也)  
二、以<sub>レ</sub>聖道門<sub>一</sub>譬<sub>レ</sub>群賊<sub>一</sub>過失。(此過者、勸<sub>レ</sub>二言陳下意評<sub>一</sub>出<sub>レ</sub>之。……

(中略)……

大文第一、撥<sub>レ</sub>去菩提心<sub>一</sub>過失者、彼集一卷中多<sub>レ</sub>勉<sub>レ</sub>々有<sub>レ</sub>此文<sub>一</sub>。今出<sub>レ</sub>五段文<sub>一</sub>破<sub>レ</sub>之。於<sub>レ</sub>中有<sub>三</sub>五種大過<sub>一</sub>。一、以<sub>レ</sub>菩提心<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>往生極樂行<sub>一</sub>過、二、

言詠陀本願中無菩提心過、三、以菩提心為有上小利過、四、言及觀終不説菩提心并言詠陀一教止住時無菩提心過、五言菩提心抑念仏過也。……（日本思想体系 鎌倉旧仏教篇三一七頁）

以上によつて、その反論の特色と傾向を窺ひ知ることが出来るが、その底流には、華嚴一乘法の実践体験を密法と禪戒とに求めた、華嚴仏光三昧からなる実践体験の底流理念が『摧邪論』に示される反論の基礎理念と相応するものであることを忘れてはならぬと思われる。

- ② 日蓮の『選択集』に対する論難は、『念仏無間地獄抄』『守護国家論』『立正安国論』などの文によつて窺ひ知ることが出来る。即ち『守護国家論』大文第三、選択集出訪法縁起の項では、選択集に説く聖浄二門判に於て、道練は法華以前の大小乗経に於て、聖道、浄土の二門を立つが、法然は私に法華、真言の突大、密大を以て、権大乘に同じて聖道門におさめ、今時証しがたしとし、又曇鸞の難易二道を引く時は、難行の中に入れ、善導の正難二行を分つ時は、難行の中に入れてゐる。これは法然自らの「準之思之」の四字によるもので、謗法の根源をなすと反論する。かかる内容は立正安国論にも受けつがれてゐる。又法華を受持するを以て、千中無一の難行として廃捨せることに對し、法華の行者を群賊惡獸に譬えることに對し、謗法罪をおかせるものとして、論難に及んでゐる。又、正嘉元年の大地震、同二年の大風雨、大旱魃、飢渴が起つたが、その根源は法然の『選択集』にあるとしている点、極めて具体的熱狂的な反論であることが注目される。（日本思想大系 日蓮篇三九五頁）及び（日本古典文学大系 親鸞・日蓮集篇三〇二頁）
- ③ 『興福寺奏状』に関する論著は多くあるが、最も詳説されているのは石田充之著「貞慶の興福寺奏状に示す反論の意義」（鎌倉浄土教成立の基礎研究所収）であると思われる。負うところ多い。
- ④ 従来、南都の諸師（貞慶等）の教学は、末法五濁の思想に裏付けられてゐる如く論ぜられてゐるが、それは誤りであつて、罪業輪廻の思想であることが理解される。『愚迷発心集』には次の如く説いてゐる。

「我等没在生死之広海、輪廻六趣、無有出期。然間或為父母、或為男女、多生曠劫互結恩愛。一切男女皆生々父母、隔生故無覺也。

法然の専修念仏義成立の波紋

所有畜類是世々親族、改質故悉忘。過去現在之恩徳一塵未報者、未來無窮之生死自他共没人也。何況八万四千之毛乳、一口有九億之虫類。属我沈輪而不知出離期。我若有浮者、彼亦可浮。每思其面々迷、只摧我念々肝、又冥衆照我。彼悲幾許。可耻可痛、不可有悟。……（日本思想体系 鎌倉旧仏教篇、三一〇頁）業報輪廻の説は、生存の運命的必然性を強調するもの如く考えられるが、しかし、それとは逆に、解脱と自由のためのものであり、常に覚醒への呼びかけとして説かれたものであると考えられる。罪業への自覚と懺悔、罪の連帯性への自覚は、自他の罪を悲しみ、自他の罪苦をあわれみ慈しんで、自他を共に解放の世界へ至らしめんとするもので、そこには自他一体観が吐露され、危機感を伴うものである。かかる危機感こそ、非人類人への救済活動の積極化を促すものであり、又そこに於ては、自我愛は全く超克せられて、自他共に無我愛のかがやきの中に蘇るのである。ともあれ、生々世々、生存の事実性を直視する者にとつて、業報輪廻の思想ほど、吾々の迷妄の境涯を開かしめんとするものはない。

- ⑤ 大日本仏教全書（興福寺叢書第二）一〇三頁。
- ⑥ 拙著、法然上人と貞慶上人（恵谷先生古稀記念、浄土教の思想と文化所収）。
- ⑦ 昭和重修法然上人全集、一、二〇頁。
- ⑧ 浄土宗全書、七、三三頁。
- ⑨ 大日本仏教全書（興福寺叢書第二）一〇五頁。
- ⑩ 同上、一〇七頁。
- ⑪ 拙著、法然の専修念仏義成立の波紋（浄土宗開宗八百年記念、法然上人研究所収）。
- ⑫ 大正藏經、七一、五〇頁。
- ⑬ 大正藏經、七一、六四頁。

## 中世の浄華院について

中 井 真 孝

一  
 由緒を古く、かつ高貴に求めるは多くの寺院縁起のもつ一般的な傾向である。ここに叙述する浄華院<sup>1)</sup>もまたその例にもれない。

浄華院は浄土宗の四箇本山の一つで、「清浄華院由緒書」<sup>2)</sup>によると、貞観二年、清和天皇の勅願で円仁が開基した禁裏内道場に始まるというが、確証はない。『清浄華院誌要』には、その後、天曆五年の火災、貞元元年の震災で諸堂が焼損したが、いずれも直ちに勅旨で修復し、爾後の沿革詳かならざるも、承安五年、高倉天皇が法然上人に就いて受戒し、当院を上人に勅授されたからは、四宗兼学の道場を改め、浄土宗の最初の寺になったとある。

右の寺伝をしりぞけ、浄華院を創立したのは向阿(証賢・是心)であると最初に本格的な考証をしたのが鷲尾順敬氏である。<sup>3)</sup>氏は、浄華院の円仁開山・法然中興(浄土転宗)の説が書物に見えるのは宝永元年に宣誓心阿の編修にかかる『浄土鎮流祖伝』卷八本山志の、

京師浄花院者、雅天子内道場也、貞観四年慈覚大師稟<sup>4)</sup>清和天皇

勅<sup>5)</sup>開<sup>6)</sup>基<sup>7)</sup>之、歲月寢久已傾廢、後白川法皇賜<sup>8)</sup>其地於大師<sup>9)</sup>而棲止、爾以來聖光・記主・礼阿系繩繩來葉無窮也、

なる記事を嚆矢とするといひ、前田聴瑞氏も支持している。<sup>4)</sup>ところが、円仁開山・法然中興説は、元禄六年に蓮池堂というものが筆写した前記の「清浄華院由緒書」にあらわれ、貞享二年に小島徳右衛門(弧松子)が撰集した『京羽二重』卷四浄土仏閣、浄花院の項に、

清和天皇之御勅願、慈覚大師之造立<sup>5)</sup>云、中興開山源空上人、浄土四箇之一本寺也、往古は禁裏仏宝也、依<sup>6)</sup>之無<sup>7)</sup>寺号山号、本尊弥陀、恵心御作也、

とあって、もう少し遡る。天和二年に黒川道祐が著わした『雍州府志』卷四寺院門上に、

清浄華院、在<sup>1)</sup>廬山寺之北、浄土宗四箇之本寺之一員也、伝言、清和天皇貞観四年慈覚之開基而元為<sup>2)</sup>禁裏内道場、爾後移<sup>3)</sup>禁闕之外、誓哲上人再<sup>4)</sup>興之、專為<sup>5)</sup>浄土宗之寺、

とあり、開山を円仁とするものの、中興には異説を掲げている。結局、円仁開山・法然中興の寺伝は、貞享から元禄にかけての時期に成立し



たと考えられる。しかしてそれより時代がやや降った正徳二年に寺島良安が編集した『和漢三才図会』巻七二山城仏閣、清浄華院の項に、清和天皇勅願、慈覚大師建立、中興開山源空上人、又中興向阿上人、

とて前轍を踏むけれども、向阿に対する認識がやや芽生えている。

一方、十七、八世紀の交の地誌類書において、浄華院創草を記述する中で異色なのは、宝永二年に大島武好の編纂にかかる『山城名勝志』である。その巻三上の浄華院の項にて、『後愚昧記』および『真如堂縁起』から、浄華院が向阿の開基するところであると記す部分を抜萃しているのである。この向阿開山説は、同時代にあつては全くの孤立的存在だが、中世の古記録によれば、かえって史実といわざるをえず、大島武好の焔眼には驚き入るばかりである。

さて、浄華院が向阿の開創にかかることを証明する史料には、まず大島武好が『山城名勝志』に抄録した次の二つがある。

- (1) 『後愚昧記』永徳元年十二月二日条  
武家八講初日也、(中略)於<sub>レ</sub>等持寺<sub>二</sub>行<sub>レ</sub>之、件寺者当時禪院也、元来号<sub>ニ</sub>浄華院<sub>一</sub>、浄土宗寺也、向阿上人開山也、浄華院當時在<sub>ニ</sub>土御門室町<sub>一</sub>也、
- (2) 『真如堂縁起』  
抑彼向阿と申は、もとは園城寺の住侶、浄華坊証賢とて無双の碩学也、(中略)洛川にいて花開院<sub>聖曆</sub>にして、則隠遁黒衣の身となり、其後浄華院を開基して、是心上人と号す、

さらに鷲尾順敬氏が前掲論文にて次の二史料を増補している。

中世の浄華院について

- (3) 『三井統灯記』巻九、三井寺年表正応元年条  
是歳是心出<sub>ニ</sub>三井<sub>一</sub>為<sub>ニ</sub>浄華院開山<sub>一</sub>上人、

- (4) 『三部仮名鈔』隆堯跋文  
夫向阿上人者、浄華院鼻祖、浄土宗精哲也、

ついで伊藤祐晃氏<sup>(5)</sup>が次の史料を挙げてている。

- (5) 『選択決疑抄見聞』巻五

三条流云<sub>ニ</sub>浄華院流<sub>一</sub>、西谷礼阿<sub>然</sub>弟子、向阿開山也、初云<sub>ニ</sub>浄光寺<sub>一</sub>、後改云<sub>ニ</sub>浄華院<sub>一</sub>也、

以上の五史料のほか、なお若干の史料を傍証として追加できると思われるので、左に列記する。

- (6) 『西谷礼阿上人御作拔書』隆堯跋文<sup>(6)</sup>

向阿ハ浄華院開山是心ノ御事也、

- (7) 『建内記』正長元年六月二十四日条

向<sub>ニ</sub>浄花院<sub>一</sub>、終日閑談、彼宗相承次第被<sub>レ</sub>談<sub>レ</sub>之、予依<sub>レ</sub>異<sub>ニ</sub>于他<sub>一</sub>、代々手印鎌倉然阿<sub>鎌倉</sub>上人<sub>与</sub>礼阿<sub>法光明院</sub>上人<sub>并</sub>開山向阿<sub>然</sub>上人<sub>与</sub>第二女心和尚、

被<sub>レ</sub>聴<sub>ニ</sub>拜見<sub>一</sub>、宿因之至、感懐無<sub>レ</sub>極者也、

- (8) 同嘉吉元年六月二日条

今日浄華院論義開山忌也、

- (9) 「等照上人寿像賛」<sup>(7)</sup>

浄華第六世松林栖賢安養院等照任上人寿像賛、

(8)の「開山忌」とは、建武三年六月二日に示寂した向阿の忌日のこと  
で、(9)の等照を第六世と記するのは、向阿から起算した歴世数である。

浄華院が向阿の開基になることは以上の古記録に徴して明白であるが、

十七世紀の末に、円仁開山・法然中興の寺伝が形成された事情は、浄華院が浄土宗四箇本山の一つとして、超越した権威と長久の歴史をたもつ並びなき「本山の面目」に求められ、そのためには多少の捏造もあえて辞さなかつたと思われる。

ところで草創期の浄華院の位置に関して、よく利用されるのは同院藏の「専空譲状」である。

奉譲渡二仏閣事

合宅所（仏殿僧坊土蔵本尊聖教  
在三条坊門高倉専修院  
但四室等在施土寄進本券）

右件仏閣専空進退之所也、而沈<sub>二</sub>病床<sub>一</sub>之間、相<sub>三</sub>副施主<sub>二</sub>寄進状<sub>一</sub>、限<sub>三</sub>永代<sub>一</sub>奉<sub>レ</sub>譲<sub>二</sub>渡<sub>一</sub>向阿上人<sub>一</sub>者也、後々代々更不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>他妨<sub>一</sub>、仍譲状如<sub>レ</sub>件、

乾元貳年三月十五日

沙門専空（花押）

これには専空が向阿に三条坊門高倉の専修院を譲渡したとあるが、専修院とは、『法水分流記』に「専空住専修念仏院浄花院、本号「敬蓮社真弟」と見える専修念仏院のことである。専空が専修念仏院と浄花院の両院に歴住したかのように読めるが、この浄花院は註に相当するものと考えるならば、浄華院は専修念仏院の後身ということになる。それに前掲史料(5)の「初云<sub>二</sub>浄光寺<sub>一</sub>、後云<sub>二</sub>浄華院<sub>一</sub>也」を斟酌すると、専修念仏院（専修院）↓浄光寺↓浄華院なる名称の変遷もありうるのである。知恩院藏の古版阿弥陀經に、

相<sub>三</sub>当<sub>二</sub>楽生上人<sub>一</sub>一百ヶ日之忌辰<sub>一</sub>翻<sub>二</sub>彼遺札<sub>一</sub>、摺<sub>三</sub>写<sub>二</sub>此經<sub>一</sub>、以<sub>三</sub>此  
仏縁<sub>一</sub>入<sub>二</sub>一<sub>一</sub>仏土<sub>一</sub>耳、

元亨二年八月晦日

向阿（花押）

という奥書があり、向阿が同法楽生の百ヶ日追善に、楽生から向阿に遣わした書札を裏返して阿弥陀經を摺写した、いわゆる消息經である。楽生からの書簡の宛名は「進上三条坊門方丈御侍者」とあり、これが向阿を指示していることは勿論である。三条坊門とは専空譲状の三条坊門高倉の地に相違なく、元亨のころまで向阿が専空より譲られた仏閣に住していたことは確実であろう。寺名については、元亨三年六月五日に示寂した持阿の著書（前掲史料(6)）に浄華院と見えるから、このころには既に浄華院と改称していたと考えられる。

一一

向阿の寂後、ほどなく浄華院は三条坊門高倉から土御門室町へ移転する。鴛尾順敬氏の指摘のごとく、曆応二年に足利氏が等持寺を創建するに係る強制的な移転である。等持寺は、北二条・南三条坊門・東万里小路・西高倉の各路をもって寺域となし、諸堂宇は押小路を界する南半分の所にあつて、浄華院の寺域を取り込んでゐる。前掲史料(1)の『後愚昧記』の記事は、浄華院の寺地ならびに堂舎を没収して等持寺に充てたことを意味しているのである。

土御門室町へ移転した浄華院の寺域について、碓井小三郎の『京都坊目誌』上一三は、元浄華院町（上長者町通〔古名土御門〕烏丸西入ル）の南側、すなわち東烏丸・南下長者〔鷹司〕・西室町・北上長者町〔土御門〕に囲まれた区域の、もと土御門内裏の地にあてており、京都市編『京都の歴史』三の付図「宗教と商業の都市―京都」は土御門烏丸の西北側に「浄華院町」の記号を付けており、『同』四の付図

「京都一各所と町組の成立」は土御門烏丸の西南側に「浄華院記」の記号を付けている。いづれを是とすべきか、判断に苦しむが、『故実叢書』収録の「中古京師内外地図」「中昔京師地図」にしたがって、元浄華院町の北側、すなわち東烏丸・南土御門・西室町・北正親町に囲まれた区域（必ずしも一町四方と限らない）が浄華院の寺地であったと推考しておく。

浄華院のこの移転が寺運にどのような影響を与えたかは一概にいないが、『京都坊目誌』に、「地は土御門東洞院内裏に接近せしを以て、内道場に定められたるものなり」というのは、示唆的な見解である。内道場に定められたとは例の寺伝に惑わされてのことであるが、浄華院の移転して来た位置と土御門東洞院内裏の位置が隣接するのは確かで、浄華院が爾後に宮廷へ出入りする地の利便を得たであろうことは想像に難くない。

移転後、七十年ほど経過した応永十六年三月二十二日夜、浄華院は回祿の災に遭うている。『建内記』永享元年七月十日条に、

浄華院仏殿上棟也、造宮以後未<sup>室町殿</sup>遂、此節依<sup>室町殿</sup>御奉加<sup>二</sup>所<sup>三</sup>周備<sup>二</sup>也、とあり、幕府の奉加で上棟が成就した仏殿は応永十六年の回祿で焼失した仏殿の再建と考えられる。仏殿の上棟と揆を一にしてか、その前月には浄華院の歴史を訓する光栄に浴している。すなわち等照（僧任）に香衣被着が許されたのである。『建内記』永享元年六月九日条に、

浄花院長老等照上人香衣着用事、為<sup>二</sup>門徒之懇款<sup>一</sup>、予依<sup>二</sup>当时之由<sup>一</sup>緒<sup>二</sup>執申入之<sup>一</sup>、今朝<sup>三</sup>宝院<sup>（御前）</sup>准后披露、蒙<sup>二</sup>裁許<sup>一</sup>、云<sup>二</sup>当时<sup>三</sup>云<sup>二</sup>後代<sup>一</sup>、一宗之眉目此事也、時房執申之条無<sup>二</sup>相違<sup>一</sup>二条、面目此事也、

中世の浄華院について

今夕向<sup>二</sup>門跡之時<sup>一</sup>、准后承<sup>レ</sup>之、直罷<sup>二</sup>向寺院<sup>一</sup>、示<sup>二</sup>住持<sup>三</sup>触<sup>二</sup>三門徒<sup>一</sup>了、早令<sup>二</sup>着用<sup>一</sup>可<sup>レ</sup>參<sup>二</sup>室町殿<sup>一</sup>之由指南了、此事廬山寺者西山<sup>（星利義渡）</sup>之一流也、鹿苑院殿御代勤<sup>二</sup>渡唐御使<sup>一</sup>之時、被<sup>レ</sup>聽<sup>二</sup>香衣<sup>一</sup>、于<sup>レ</sup>今住持之人着用也、浄花院者鎮西一流之正脈也、而依<sup>レ</sup>無<sup>二</sup>扶持之輩<sup>一</sup>、衣鉢似<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>勝劣<sup>一</sup>、為<sup>二</sup>上人上足之弟子<sup>一</sup>、聖光上人之稟承異<sup>二</sup>于他<sup>一</sup>之処、不<sup>レ</sup>便之上、戒法又黒谷一流正統也、元応・法勝已着<sup>レ</sup>之、是又參<sup>二</sup>帝師<sup>一</sup>之故歟、等照上人称光院御知識也、其寄尤重者哉、誰謂<sup>二</sup>非擲<sup>一</sup>哉、彼是有<sup>二</sup>存旨<sup>一</sup>執申了、無<sup>レ</sup>為<sup>二</sup>自愛<sup>一</sup>々々、住持令<sup>二</sup>迷惑<sup>一</sup>、衆僧令<sup>二</sup>歡喜<sup>一</sup>者也、雖<sup>レ</sup>非<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>依<sup>二</sup>衣袋<sup>一</sup>、添<sup>二</sup>世俗之信仰<sup>一</sup>、為<sup>レ</sup>勸<sup>二</sup>若輩之稽古<sup>一</sup>也、可<sup>レ</sup>云<sup>二</sup>興隆之因縁<sup>一</sup>者哉、前任定支上人、予叔父也、蒙<sup>二</sup>每事之扶助養育<sup>一</sup>無<sup>二</sup>比類<sup>一</sup>、聊似<sup>レ</sup>報<sup>二</sup>彼恩<sup>一</sup>者哉、

とある。等照に対する香衣着用の裁許に関する万里小路時房の斡施工とある。正長元年六月に始まっているが、香衣裁許の執申のよりどころは、浄土宗西山派一流の廬山寺では明空志玉が入明使を勤めてより以来、代々の住持が香衣着用しているから、鎮西派一流の浄華院も同等であるべきこと、黒谷流の円頓戒の継承に関していえば、元応寺や法勝寺はすでに香衣着用しているが、これは至尊の戒師となつたからだとすれば、浄華院は黒谷円頓戒の一流正統であり、等照もまた称光天皇の善知識となつているから、何らの遜色なきこと、の二点である。

法的には勅許の論旨をまたねばならないが、それには幕府の内諾を要した。前引した『建内記』の文面ならびに『満濟准后日記』永享元年六月九日条の「入<sup>レ</sup>夜浄華院長老香衣着用事申入処、不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>子細<sup>一</sup>」

之由御免」十三日条の「浄華院長老今日着<sub>レ</sub>香衣<sub>二</sub>参<sub>レ</sub>御所<sub>一</sub>云云、祝着<sub>レ</sub>之由畏申也」の各記事、浄華院蔵「建内記抜書」所引の、

浄華院長老香衣着用事、無<sub>レ</sub>相違<sub>一</sub>之条、一宗之光華、諸人美談候歟、真実々々珍重候、殊御執達之眉目、旁吉兆千万候、兼又可<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>申入<sub>二</sub>御礼事、尤可<sub>レ</sub>然候、可<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>猷<sub>二</sub>御劍事、可<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>略<sub>一</sub>之条  
宜候哉、事々猶以<sub>レ</sub>参会可<sub>レ</sub>申承<sub>一</sub>候、恐々謹言、

六月九日

判

万里小路大納言殿

という三宝院准后書状をみると、幕府側のほかならぬ好意がうかがわれる。『建内記』正長元年十月二十日条に、

室町殿渡<sub>二</sub>御浄華院<sub>一</sub>也、御坐門<sub>（跡之時連カ）</sub>々渡御也、御俗躰已後初度也、

とあるから、足利義教はかねてより浄華院の等熏と昵懇であったのかも知れない。

等熏の香衣着用の裁許をわがことのように喜ぶ万里小路時房は、「予依<sub>レ</sub>異<sub>二</sub>他<sub>一</sub>」「予依<sub>二</sub>当时之由緒<sub>一</sub>」のごとく、浄華院とは親密な師檀関係にあった。『建内記』永享元年六月九日条の前引記事に続いて、

祖父祖母・亡父兩代臨終善知識事、浄華院敬法上人也、<sub>（三衣一鉢）</sub>亡父出家師同敬法上人也、剃髮役彼当住等熏上人也、亡母同前、又亡母臨終善知識等熏上人也、定玄上人者祖父御息、先公御弟也、亡母并予円頓戒師匠也、予自<sub>（宗カ）</sub>少年<sub>一</sub>養育恩山是高、当住上入者、定門者定玄上人之同僚也、戒法并住持附属者定玄上人之所<sub>（宗カ）</sub>許授<sub>一</sub>

也、由緒之趣如<sub>レ</sub>此、先公者初妙喜円月中殿和尚之弟子也、終帰<sub>（後）</sub>浄土宗<sub>一</sub>、於<sub>二</sub>浄花院<sub>一</sub>遂<sub>二</sub>素懐<sub>一</sub>、以<sub>二</sub>敬法上人<sub>一</sub>為<sub>二</sub>師匠<sub>一</sub>也、

とある。祖父の仲房の臨終知識に敬法（僧全）が勤めて以来、浄華院と万里小路家の間に師檀関係が成立した。敬法の弟子定玄（僧然）は仲房の息、嗣房の弟、すなわち時房の叔父にあたる。この敬法・定玄の二代に浄華院は縮紳と交流し、師檀の絆をもって、発展の礎を築いたと思われる。等熏と万里小路家との関係について、『清浄華院誌要』は、「等熏、字は僧任と号す、俗姓を詳にせず、<sub>（一説に万里小路從一位内大臣時房の息なりと）</sub>と述べ、等熏が嗣房の息であるとする一説をあげているが、この一説とは『浄土伝灯総系譜』『浄土鎮流祖伝』『浄土列祖伝』『新撰往生伝』などに依る説である。近時、西田圓我氏は「等熏は万里小路嗣房の子、時房とは兄弟であった」と、一説を支持しているが、これに疑問がないわけではない。というのは、万里小路家の系譜を収める『尊卑分脈』や『系図纂要』に、同家出身の浄華院住持として定玄・玄周（時房の息）の二僧の名を挙げるにもかかわらず、等熏の名が見当たらないからである。時房の妹として系譜に見える五辻の建聖院住持の徹道通公比丘尼について、『建内記』正長元年五月七日条に、

建聖院前往徹堂惠通主座七回忌也、於<sub>（五辻）</sub>建聖院<sub>一</sub>有<sub>二</sub>追修<sub>一</sub>、令<sub>二</sub>奉加<sub>一</sub>了、同胞之好不<sub>レ</sub>浅、衰戚今更如<sub>レ</sub>新、  
とあり、同胞すなわち兄妹の関係にあったことを明記している。時房と等熏が兄弟関係にあったのなら、前引した『建内記』永享元年六月九日条にその旨を特記して然るべきであろう。

等熏が万里小路家の出身でないとするれば、彼の香衣着用の裁許に時

房が努力したのはどういふ事情によるのであろうか。それを知るには香衣着用の裁許を記す前引の『建内記』永享元年六月九日条に、「前住定玄上人、予叔父也、蒙<sub>レ</sub>每事之扶助養育<sub>レ</sub>無比類<sub>レ</sub>、聊似<sub>レ</sub>報<sub>レ</sub>彼恩<sub>レ</sub>者哉」と述べているのが手がかりとなる。時房は嗣房の晩年のときの子で、時房が八歳になった応永八年に嗣房が薨じているから、時房が叔父の定玄に養育されたというのは事実であると思われる。等熙に香

衣被着の許可を要請する運動は、最初に末寺の花開院と福聚院が時房に依頼したのが発端である。時房がこれを諒解して満濟准后に働きかけたのは、香衣被着の公認が浄華院の浄土宗鎮西流を継承する本寺であることを内外に証することとなり、そうすることが叔父の定玄に対する報恩につながると考えたからに相違ない。なお参考のためにいえば、知恩寺住持に香衣被着が許されたのは、大誉慶竺のとき嘉吉三年のことであり、知恩院は宝徳二年に知恩寺より転普した大誉慶竺以降のことである。

等熙の示寂年には異説があつて、『新撰往生伝』は応永三十年九月十一日、『浄土伝灯総系譜』は寛正三年八月十二日、『清浄華院誌要』は寛正三年六月十一日、『黒谷誌要』は康正元年八月十一日とする。『新撰往生伝』の説は、等熙の正長元年以後の生存が『建内記』等により確かめられるから、全くの論外である。『黒谷誌要』の説は、『長興宿禰記』長享元年八月十四日条の、

予詣<sub>レ</sub>浄花院<sub>レ</sub>如法念仏聽<sub>レ</sub>聞<sub>レ</sub>之、五代之祖師三十三回忌追善也云々、自<sub>レ</sub>去<sub>レ</sub>八日<sub>レ</sub>七ヶ日被<sub>レ</sub>修<sub>レ</sub>之、僧衆七十余人也云々、

とある「五代之祖師」を等熙に比定し、長享元年から逆算したもので

ある。『浄土伝灯総系譜』の説は国師号追諡(後述)の日付と混同したものである。『浄華院誌要』の説のよりどころは不明であるが、寺伝と思われる。結局、等熙の示寂について、その年次を決めることは困難であるが、後掲の『親長卿記』長享二年八月十五日条に、後花園院が年序を経て、国師号を賜わったとあるので、これを参考に一応は『黒谷誌要』に従つておくことにする。

ところで、『浄華院誌要』は、「文安三年正月十一日上人時に齡五十歳、主上勅して仏立慧照国師の嘉号を賜ふ」と、等熙の生存中に国師号を特賜されたように記している。これは「等熙上人寿像贊」の日付から推測したもので、そこに「一朝国師」の語があるけれども、意味は称光天皇の善知識のことで、国師号の特賜の証拠にはならない。

そこで、等熙に対する仏立慧照国師の号は、『諸宗勅号記』『浄土鎮流祖伝』『浄土列祖伝』『新撰往生伝』などにあるごとく、寛正三年八月十二日に追諡されたものと考えざるを得ない。勅文は『浄土鎮流祖伝』をのぞく右三書に収載されており、今『諸宗勅号記』によつて左に引用する。

勅、辱<sub>レ</sub>浄利之玄流、綽<sub>レ</sub>利<sub>レ</sub>於法筏、兼<sub>レ</sub>円戒之真乘、廓<sub>レ</sub>擊<sub>レ</sub>於梵梁、等熙和尚、正<sub>レ</sub>吾宗之血属、統<sub>レ</sub>師匠之肝言、囊<sub>レ</sub>括<sub>レ</sub>八埏、編<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>玄簡之知識、衣<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>九有、媿<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>光明之導師、况<sub>レ</sub>応<sub>レ</sub>先帝之勅喚、開<sub>レ</sub>演安心之要門、諳<sub>レ</sub>教主之願求、奉<sub>レ</sub>示<sub>レ</sub>託生之直路、遂<sub>レ</sub>呈<sub>レ</sub>生諸仏家之相、正<sub>レ</sub>成<sub>レ</sub>当坐道場之因、是以料<sub>レ</sub>綿崇<sub>レ</sub>之無<sub>レ</sub>レ比、推<sub>レ</sub>寂感之所<sub>レ</sub>レ賈、故樹<sub>レ</sub>立<sub>レ</sub>於風声、殊<sub>レ</sub>草<sub>レ</sub>創<sub>レ</sub>於日下、諡<sub>レ</sub>曰<sub>レ</sub>仏立恵照国師、

寛正三年八月十二日

右勅文に続けて、『諸宗勅書記』には、

此草菅繼長卿作、進<sub>ニ</sub>於<sub>ニ</sub>國師号<sub>一</sub>者儒卿之撰也、内記不<sub>レ</sub>知之恒規也、潤筆之禄万疋也、古米之旧式也、後成恩寺殿御記同前也、然今度寺衆以<sub>ニ</sub>五千疋<sub>一</sub>取<sub>ニ</sub>勅書<sub>一</sub>云々、希代之事云々、若彼卿浄土之教婦嚮之儀歟、於<sub>ニ</sub>文章<sub>一</sub>四六之法不<sub>レ</sub>律如何、

とある。勅書の草は高辻(菅原)繼長の作する所で、謝礼が通常は万疋であるのを、五千疋で浄華院が済ませたのは、繼長が浄土教の信仰者であったためであろうか、という内実が興味深い。

三

応仁の乱は京師を焦土と化したのが、浄華院もその例にもれず、兵燹にかかり焼失した。『応仁記』卷二に、

九月十三日ニ三宝院ノ西東ハ近衛殿ヨリ鷹司殿、淨花院、日野殿、東ハ花山院殿、広橋殿、西園寺殿、転法輪三条殿以下、公家ノ御所三十七、武家ニハ吉良、大館、細川下野守、飯尾ノ肥前守等、奉行衆ノ舎八十ヶ所、一片ノ烟ト焼上ル、

とある。浄華院に陣を取る細川勝元の幕下京極持清が、山名宗全の旗下大内政弘・六角高頼・土岐成頼らに攻められた所為である。因みに知恩寺は応仁元年五月二十六日、知恩院は応仁二年九月二十一日に炎上しており、浄華院の京師内での有力末寺である華開院も、本寺に先立ち応仁元年五月二十六日に灰燼となっている。

浄華院はこれまで京都における浄土宗鎮西流の各派本寺の中で、知

恩寺や知恩院より一頭地を抜いていたが、この応仁の乱を境として、逆に知恩寺や知恩院の方が優勢となり、浄華院は寺運の停滞期に陥るのである。回禄後の三本寺の様子を見ると、まず知恩寺は、文明元年四月十九日、連年災害至るをもって法啓聖然が後土御門天皇より「可<sub>レ</sub>奉<sub>レ</sub>祈<sub>ニ</sub>天下太平<sub>一</sub>、国家安全、宝祚長久<sub>一</sub>者、依<sub>ニ</sub>天氣<sub>一</sub>執達如<sub>レ</sub>件」という綸旨を賜わり、文明二年十二月二十六日、後花園上皇の崩御に際し泉涌寺の僧一人も在京せざる故に、法啓聖然が召されて臨終知識に祇候し、文明五年二月十一日、法啓聖然が紫衣被着的の綸旨を賜わり、その勅語に「浄土一宗雖<sub>レ</sub>無<sub>ニ</sub>其例<sub>一</sub>、依<sub>ト</sub>為<sub>ニ</sub>一宗第一之間<sub>一</sub>」とある。ここに知恩寺は、応仁の乱後、余燼さめやらぬ京都にとどまり、宮廷に接近し、鎮西流一宗の本寺の地位を承認されたのである。知恩院は、兵燹に罹ったので周菩提珠琳は宗祖の影像を奉じて近江伊香立へ逃れたが、八年後には京都へ戻っている。それより前の文明四年には開山堂再建の勸進を始め、足利義政の奉加を得て、文明の末年には諸堂舎の再興がほぼ成ったようである。長享二年に青蓮院の尊応准后より「今度当寺再興事、為<sub>ニ</sub>当代一円之經營<sub>一</sub>、勵<sub>ニ</sub>土木之大成<sub>一</sub>之条、頗可<sub>レ</sub>謂<sub>ニ</sub>当院中興之開山<sub>一</sub>、殆可<sub>レ</sub>覃<sub>ニ</sub>星霜於慈氏下生之曉<sub>一</sub>者哉」と周菩提の功を録して寺家敷地等の所領を安堵されている。一方の浄華院は、兵難をさけて住僧らが離散したらしく、文明十年まで縉紳の日乗等に浄華院の動向を知る記事は見当たらない。『親長卿記』文明十一年十二月二十九日条に、

予居住敷地正親町事、自<sub>ニ</sub>淨花院<sub>一</sub>去年掠申給了、当年歎申入之処、今日被<sub>ニ</sub>返付<sub>一</sub>了、自愛也、東西拾參丈四尺、南北拾四丈五尺也、

及<sup>レ</sup>晩室町殿・宰相中将殿等参<sup>三</sup>御礼<sup>一</sup>、敷地礼也、進<sup>三</sup>上太刀<sup>一</sup>、とある。「中昔京師地図」によれば、甘露寺親長の屋敷は浄華院の北に隣接しており、浄華院側が親長卿の屋敷との境界を侵したのである。この時分に浄華院の住僧らが戻り、再建へ向けての行動を始めたと考えられる。なお敷地をめぐる浄華院と甘露寺家との諍論は、大永三年にも発生しており、宿年の諍論であつたと考えられる。『清浄華院誌要』に「文明十五年十二月二日浄華院再建に着手し」たとあるが、これは『御湯殿上日記』文明十七年九月二十九日条に「しやうけ院へ御ほうかに、みいる木五くみつかはさるゝ」と、後土御門天皇より御奉加の三尋木を賜わつた記事で傍証される。木堂の起立は長享元年のこと、『親長卿記』長享元年八月三日条に、

今日浄花院本尊遷座也、乱後無<sup>三</sup>仏殿<sup>一</sup>、今度如<sup>レ</sup>形新造々畢、

とある。再建に努めた当時の住持は、万里小路時房の次男、冬房の弟になる玄周（寂然）であるが、翌長享二年七月十四日、流行病に罹り示寂している。興慧和尚と追諡されたが、これについて、『親長卿記』長享二年八月十五日条に、玄周の和尚号について、後土御門天皇から親長に対し、和尚号の准抛例をあげよとの勅問が下り、親長は先例は存せず、時議あるべしと奏上したところ、天皇は再び、和尚号は競望の儀ではなく、嘉楽門院（藤原信子）の臨終善知識を勤めた功があり、浄華院住持の等熙が称光天皇の善知識となつたことをもつて国師号を賜わつた先例において、後成恩寺禪閑（一条兼良）が浄土宗に国師号の先蹤がないけれども、禅律二宗の傍例に准ずれば支障ないと奏対した由を初めて聞くが、いかがであろうかとの勅問を下されたので、

親長は、

浄花院故上人就<sup>三</sup>和尚号事<sup>一</sup>、重被<sup>レ</sup>仰<sup>三</sup>下<sup>一</sup>之、至<sup>三</sup>女院御終焉<sup>一</sup>、粉骨異<sup>三</sup>于他<sup>一</sup>之条勿論候、就<sup>レ</sup>其彼寺一代之住持就<sup>レ</sup>被<sup>レ</sup>参<sup>三</sup>称光院御善知識<sup>一</sup>、（後花園）旧院御代経<sup>三</sup>年序<sup>一</sup>賜<sup>三</sup>国師号<sup>一</sup>候之条、御沙汰次第如何候哉、不<sup>レ</sup>覚悟仕<sup>一</sup>候、被<sup>レ</sup>尋<sup>三</sup>彼寺番<sup>一</sup>、随<sup>三</sup>注進<sup>一</sup>可<sup>レ</sup>有<sup>三</sup>左右候哉之由、可<sup>レ</sup>得<sup>三</sup>御意<sup>一</sup>候也、

と奏上している。四日後の十九日は玄周の五七日に当り、和尚号勅諭が決定した。同日条に、

有<sup>三</sup>民部卿奉書<sup>一</sup>、故玄周上人和尚号事、於<sup>三</sup>寺家一代<sup>一</sup>有<sup>三</sup>和尚号例<sup>一</sup>、仍可<sup>レ</sup>被<sup>レ</sup>授也、就<sup>レ</sup>其四衆兼学<sup>（宗）</sup>之由寺家申<sup>レ</sup>之、（興含、天合、）可<sup>レ</sup>被<sup>レ</sup>載<sup>三</sup>勅裁<sup>一</sup>事如何、可<sup>三</sup>計申<sup>一</sup>云々、

とある。和尚号の准抛例にした寺家一代とは、おそらく定玄のことであろう。『清浄華院誌要』は定玄について「五七日の諍辰に方り徽号を賜ひ僧官を贈りて良尊大僧正と号せしめらる」と述べている。定玄は万里小路家の出であるから、玄周の和尚号勅諭の恰好な先例となつたものと考えられる。

さて、『室町家御内書案』巻上に、  
祈禱事、任<sup>レ</sup>例可<sup>レ</sup>被<sup>レ</sup>致<sup>三</sup>精誠<sup>一</sup>候、次当寺再興、相<sup>三</sup>談諸末寺<sup>一</sup>、遂<sup>三</sup>造營<sup>一</sup>者可<sup>レ</sup>然候状如<sup>レ</sup>件、

永正三十月四日 貞陸御調進

浄華院長老

という文書案を収載している。永正十三年は、応仁の乱後に仏殿を再建した長享元年より約三十年経過しているが、この時に至つてもなお

応仁の兵燹罹災後の再興が完遂していなかったことを物語るのか、あるいは永正十三年の直前のある時期にまた回禄に遇うたことを示唆するのか、遺憾ながら断定に決め手を欠いている。

四

金戒光明寺は法然上人の「没後起請文」にある「白川木房（良賢）の旧址と伝えるが、室町時代において、歴代住持のうち、定玄・等淵・良秀（僧尊）・聖深（阿縁）・等珍（僧海）・良玉（僧秀）・良真（威照）・秀馨（称念）ら、ほとんど相継いで浄華院の住持が兼帯もしくは退隠転住しており、自ら金戒光明寺は浄華院の末寺の位置につくようになった。ところが、永正九年八月、秀馨の徳憑により理聖（棟梁）が応仁の乱後数十年間も荒廢していた金戒光明寺の再建に勸進を開始し、堂塔ようやく成り、寺運恢復しだすや、金戒光明寺は浄華院の羈絆を脱しようと図り、両寺の間に本末関係をめぐる紛擾が発生したのである。天文八年に秀馨が示寂し、その翌々年に浄華院は金戒光明寺に対して「金戒光明寺制法」を定めている。内容は文明十九年の三河御津の大音寺紹誓十箇条式条や明応元年の近江金勝の阿弥陀寺の浄土宗末寺法度書とも共通している宗侶たるものの諸規範で、当時の寺院生活の様相を示すが、注目すべきは、浄華院が金戒光明寺を対象に本末関係を強化する目的で制定した法度であり、特に「一、於諸事可啓案内本寺二事」という一項が入っていることである。この制法に背反するような金戒光明寺の態度が生じたので、天文十八年十二月、浄華院は幕府へ訴え、従来通り同院が本寺として末寺の金戒光明寺を進止

すべき旨、左の如き「室町幕府奉行人連署奉書」を得ている。

当院末寺新黒谷事、前任申定法度之処、悉背之条、近年雖致儀絶、以三妙心院懇望之旨、令三赦免二候処、無三程不三及三一言案内、他門長老居置住持云々、然從三往古三閣三本寺相計之段無之旨依届之、則追三出彼長老三訖、所詮為三本院諸末寺等如三先々三進止不三可有三相違三之由、所被三仰下三也、仍執達如件、

天文十八年十二月十五日

（中沢光俊）  
掃部助（花押）  
（松田盛秀）  
対馬守（花押）

浄花院雜掌

文中の「他門長老」とは誰を指示するのか不明であるが、一条派の法脈に連ならない理聖以下の歴代のことと考えられる。「追三出彼長老三訖」とはいえ、実際には金戒光明寺の住持に関して、浄華院住持が兼帯する伝統は全く跡絶え、浄華院から転住する慣例は天正末年の道残（源立）まで中断するから、金戒光明寺の自立性は高まって行くのである。永禄二年の「室町幕府奉行人連署奉書」に、

浄華院塔頭、同諸末寺、新黒谷住持職、衆僧并靈宝出入等事、先御代任三御下知之旨、為三本院三亦進止不三可有三相違三之由、所被三仰下三也、仍執達如件、

永禄二年十一月十四日

（中沢光俊）  
左衛門尉（花押）  
（諏訪晴長）  
信濃守（花押）

当院雜掌



とある。文面によれば、浄華院は金戒光明寺の住持をめぐる問題だけでなく、塔頭や諸末寺の統制に苦慮していたことを示している。その前年の永禄元年に当時の住持であった三休（閑登）が正親町天皇より紫衣勅許の繪旨を賜わって、本寺たる面目を保っているが、これとて、知恩寺の紫衣被着は前述の通り文明五年二月十一日に法養聖然が勅許を得ており、知恩院は大永三年四月五日に超養存牛が紫衣を許されているから、両寺院に比べてやや遅すぎる感じがする。紫衣勅許の時期を基準に、京師三本寺の応仁の乱後における発展の度合を見ると、知恩寺・知恩院・浄華院の順ということになる。

さて、応仁の乱後、洛中をはじめ、地方の有力寺院が勅願所となり、宗侶にも出世の香衣繪旨が下されるようになるが、京都の三本寺はそれぞれ勅許に執奏の労をとり、その寺との本末関係を明確にさせ、繪旨執奏権を楨桿にして本寺たる地位を公然のものにさせた。末寺の勅願所繪旨および門徒の香衣繪旨を執奏した事例は、知恩院が多く、知恩寺がこれに次ぎ、浄華院は少ない。浄土宗侶の香衣等の出世繪旨の場合、執奏する権限をめぐる抗争が大永から天文にかけて知恩院と知恩寺の間で繰り広げられたことは著名で、したがって自ずと、天皇に側近する典侍・掌侍らが書き継いだ日記の『御湯殿上日記』に、知恩院や知恩寺がそれぞれ末寺の香衣繪旨を執奏したり、その御礼に末寺を伴ない参内する記事が頻繁にあらわれるが、浄華院については、永禄十一年五月二十三日条に「しやうけみんより御うへの事申されて、永ちよきよあり」同二十五日条に「しやうけみんより申込みの、国せんせう寺さんたいあり」と見えるだけである。

僧侶の出世繪旨は、『光台一覽』巻四頭書に「五山等其外濟家洞家共禪家之繪旨者寺爵也○天台浄土者人爵」とあって、浄土宗の場合、人爵すなわち特定の個人に付される榮譽の性格をもち、香衣ないし紫衣被着の勅許であって、住職の発令ではない。したがって宗侶の出世繪旨の執奏権をもって、末寺統制を強化することは本来できない建前であった。また出世繪旨が人爵の性格である限り、天皇や貴紳の帰依をうける宗侶、勅願寺や貴紳の祈願寺の住職は、本寺の執奏を介さずとも、直接に賜わる場合も存したと考えられる。知恩院や知恩寺は、かかる制度上の脆弱点を巧みに補完して、出世繪旨または勅願所繪旨の執奏によって諸国の寺院を多く末寺に取り込み、一宗の本寺の地位を不動にしたのであるが、浄華院は末寺の勅願所繪旨や自派門徒の出世繪旨の執奏にあまり積極的でなかったか、地方寺院との間に新たな本末関係を設定することに熱心でなかったか、のいずれかと思われる。それに加えて浄華院では末寺統制が弛緩して、末寺の中には、本寺の執奏を経ず、直接に繪旨を求めことすらあったのである。今その例を一、二あげよう。

『言継卿記』弘治二年二月十四日条に、

西下刻長橋局迄参、兩条之儀申入了、法藏院之事被<sub>レ</sub>成<sub>二</sub>御心得<sub>一</sub>云々、但本寺浄花院江可<sub>二</sub>相尋<sub>二</sub>之由有<sub>レ</sub>之、

とあり、同十五日条に、

浄花院之内松林院乘誓西堂招寄、法藏院申繪旨之事申<sub>レ</sub>之、長老に申、可<sub>二</sub>返事<sub>二</sub>之由有<sub>レ</sub>之、但他行云々、今日數度雖<sub>二</sub>催促<sub>一</sub>、返事無<sub>レ</sub>之、為<sub>二</sub>本寺<sub>二</sub>相定之寺法有<sub>レ</sub>、違犯之輩有<sub>レ</sub>之間、本寺々法可<sub>二</sub>

相護<sub>二</sub>之由之<sub>一</sub>繪旨申<sub>レ</sub>之也、

とあり、同十六日条に、

淨花院より永玉・舜玉兩使にて返事、雖<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>殊事、抛<sub>二</sub>本寺<sub>一</sub>直に法藏院繪旨申事、背<sub>二</sub>本意<sub>一</sub>之間、不<sub>レ</sub>許<sub>二</sub>之<sub>一</sub>様に可<sub>二</sub>申入<sub>一</sub>之由有<sub>レ</sub>之、種々加<sub>二</sub>意見<sub>一</sub>、重尚同前被<sub>レ</sub>申、又松林院招寄申<sub>二</sub>舎之<sub>一</sub>、又<sub>二</sub>以<sub>二</sub>舜玉<sub>一</sub>被<sub>レ</sub>申放<sub>二</sub>、不<sub>レ</sub>及<sub>二</sub>是非<sub>一</sub>題目也、

とある。法藏院とは近江坂本にあって、淨華院の定女が応永十五年に隠棲した寺院で、この法藏院が本寺を抛ち、直接に繪旨を申請したことは、本寺の定める作法に背くからこれを許可せず、法藏院に対して本寺の作法を相護すべきとの繪旨を淨華院が要求しているのである。法藏院の申請した繪旨の内容は不明だが、本寺淨華院の執奏に依らなかつたという手続的なことが問題となっているのだから、法藏院が違反した淨華院の作法とは、前掲の金戒光明寺制法にも規定の如く、末寺は本寺の指示を受くべしとの条項であつたと推測される。金戒光明寺と揆を一にして、本寺の法度を遵守しない末寺が、法藏院に限らず、幾らか出現したことは、先引の永禄二年「室町幕府奉行人連署奉書」からも明白である。

次の例は塔頭無量寿院である。「正親町天皇繪旨」に

勅願所淨花院之内無量寿院事、当院塔頭無<sub>レ</sub>紛処、別勅願所申請之儀、先度無<sub>二</sub>勅許<sub>一</sub>之処、重而申掠段曲事之由、被<sub>二</sub>仰出<sub>一</sub>候、所詮香衣等被<sub>二</sub>召返<sub>一</sub>上者、繪旨悉被<sub>レ</sub>成<sub>二</sub>奇破<sub>一</sub>間、衆僧中不<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>有<sub>一</sub>同座<sub>一</sub>候、猶諸門徒諸末寺、國々江堅<sub>二</sub>可<sub>二</sub>相触<sub>一</sub>之由者、依<sub>二</sub>天氣<sub>一</sub>執達如<sub>レ</sub>件、

天正七年二月廿日

淨花院方丈

右少弁（花押）

とある。淨華院塔頭の無量寿院が別に勅願所の繪旨を重ねて申請したことは曲事であるから、先の香衣繪旨を毀破するという内容である。本寺の諒解を得ず、かつ本寺の執奏を経ずに繪旨を申請することが「申掠」の意味と思われるが、このようなことが往々あつたらしく、知恩院に下された天正三年九月二十五日付の所謂「毀破繪旨」に、  
「若掠<sub>二</sub>上儀<sub>一</sub>於<sub>レ</sub>申<sub>二</sub>請繪旨<sub>一</sub>者、雖<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>何時<sub>一</sub>可<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>毀破<sub>二</sub>之由<sub>一</sub>、天氣所<sub>一</sub>候也。」とある。知恩院の場合は、本末關係を逸脱しそうな傾向にある末寺に対する一種の警告の意義をもつが、淨華院の場合は、本寺の膝下にあつて本寺を護持すべき立場にある塔頭の背反行為であるから、事態は深刻といわざるをえない。

淨華院をめぐる本末關係の最大の破綻は近世初頭における金戒光明寺とその本末圈の独立であるが、この問題は本稿で言及するには大き過ぎるので割愛するが、要するに淨華院の末寺統制は総じて緩慢であつたと評論できる。それが結局は淨華院を中心とする本末圈を弱少に帰さしめることになつたのである。近世教団の根幹をなす本末体制の確立を全うしなかつたことが、輝かしい隆盛の歴史を有つ淨華院が近世の胎動期に入つて衰微しかけたことの要因であつたと思われる。

〔註〕

(1) 中世の記録には「淨華院」と見え、「清淨華院」の呼称は近世以降に現われる。

- (2) 水野恭一郎・中井真孝共編「京畿浄土宗寺院遺文(一)」『仏教大学研究紀要』五九。なお、本稿で特に註記しない文書はこれによる。
- (3) 鷲尾順敬「浄華院及び開山向阿上人」『歴史地理』一二の五。
- (4) 前田聰瑞「向阿上人と清浄華院」『専修学報』一二。
- (5) 伊藤祐晃「清浄華院草創考」(『浄土宗史の研究』所収)。
- (6) 藤堂祐範「浄土教稀観書目第四」『専修学報』一〇。
- (7) 筆者らが調査した際、原画絹本の摩耗はげしく、文字の判読は由緒等に依拠した。ここでは石橋誠道氏の読みに従がう(石橋誠道「清浄華院蔵古文書考証数件」『三教授頌寿記念東洋学論叢』所収)。
- (8) 『三井統灯記』卷二釈是心伝。
- (9) 筆者らが調査のおり、不覚にも実見できなかった。
- (10) 三田全信「向阿上人の伝記について」『専修学報』一二。
- (11) 魚澄惣五郎「京都等持寺址」(『古社寺の研究』所収)。
- (12) 『東寺王代記』。
- (13) 西田圓我「室町時代における貴族の浄土教信仰」(『浄土宗開宗八百年記念法然上人研究』所収)。
- (14) 註(3)に同じ。
- (15) 『建内記』正長元年六月三日条。
- (16) 知恩寺蔵「後花園天皇論旨」。この論旨の日付は嘉吉三年正月十一日で、奉者は右中弁(万里小路)冬房であるが、この論旨について、辻善之助氏は「考究を要するものなるによって、暫く預り置く」(『日本仏教史之研究』続編)と疑っている。その最大の障碍は、冬房が文安三年十二月二十

日に右中弁になったことである(『公卿補任』)。また、伊藤祐晃氏が「本宗に於て公然香衣被着の上、参内せしは、大誉上人を以て嚆矢となす」(前掲書所収)というのは誤解である。

- (17) 『空善開書』。
- (18) 『応仁記』卷二、『後法興院記』応仁二年九月廿一日条。
- (19) 『長徳山知恩寺歴史略』。
- (20) 『親長卿記』文明二年十二月二十六日条。
- (21) 『百万遍知恩寺誌要』所収知恩寺文書。
- (22) 『総本山知恩院旧記採要録』。
- (23) 『大乘院寺社雜事記』文明四年四月二十六日条。
- (24) 『知恩院史』所収知恩院文書。
- (25) 『実隆公記』大永三年十一月十三日、十四日、十五日条。
- (26) 『黒谷誌要』。
- (27) 註(26)に同じ。
- (28) 『浄土伝灯総系譜』上卷。
- (29) 藤本了泰「中世浄土教団の諸徒書について」『鴨台史報』五。
- (30) 『知恩院史』所収超誉上人伝。
- (31) 拙稿「中世後期・近世初頭の知恩院と京都門中」『仏教文化研究』一九。
- (32) 註(31)に同じ。
- (33) 『蓮門精舎旧詞』卷四六。
- (34) 『知恩院史』所収知恩院文書。

## 浄土宗列祖伝類に関する総合的研究

——とくに『浄土鎮流祖伝』を中心として——

代表者 平 祐 輝

福 原 隆 善

### はじめに

本研究は昭和四八年三月以来、月二回の研究例会をもって『浄土鎮流祖伝』の輪読を行ってきた「浄土宗書研究会」による共同研究の報告の一部である。中井真孝・福原隆善・塩竈義品・平祐輝・藤本浄彦・野田秀雄らのメンバーにより、各自小テーマを設定して研究調査にあたった。これについての中間報告は、すでに昭和五〇年一月に平祐輝が、翌五一年一月に福原隆善が、ともに浄土宗学階所有者講習会において発表した。

本論の構成は、〔一〕わが国における僧伝編纂の史的考察（中井真孝）〔二〕諸僧伝の比較検討と編纂の意図（福原隆善）〔三〕近世僧伝にみる思想的考察（塩竈義品）〔四〕浄土宗における相承説の形成と展開（平祐輝）〔五〕『浄土鎮流祖伝』における教理的な問題（藤本浄彦）となり、「はじめに」及び「むすび」は野田秀雄が担当した。端的に言って個々のテーマはそれぞれ専門外のものであり、十分な論

述には至らないと思うが、単に読書会のみ終わることなく、さらに誌上発表を試みることによって諸先学の御教示を仰ぎつつ研鑽を積み重ねていきたいという心境を素直に表現したことに他ならないのである。副題に指摘した如くテキスト『浄土鎮流祖伝』を素材として、ため、各章それぞれに表現・論述上重複する部分があることを冒頭にてお断わりしておく。

### 〔一〕

『浄土本朝高僧伝』（以下『浄土鎮流祖伝』と称す）編纂の動機や背景を述べるまえに、わが国の僧伝編纂に関する歴史的な考究を簡単に行なっておきたい。

延暦七年に唐僧思託が撰述した『延暦僧録』を最古に、延喜十四年に小野仲廉所撰の『日本高僧伝』がこれに続き、建長三年に宗性が抄出した『日本高僧伝要文抄』をへて、元亨二年に虎関師鍊が撰上した『元亨釈書』にいたって、本格的な高僧伝が出現した。本書は僧伝が

中心ではあるものの、表・志をそなえた、いわば仏教通史の性格をもっている。ただ虎関師鍊は、当時の認識にしたがって、浄土宗を成実・俱舍両宗と同じく寓宗とし、「本朝空也師倡之、猶導之於唐、源信、源空繼而助之、雖広行四部而無統系、故今為寓宗」ときめつけ、浄土宗としては源空伝を立てるだけである。

『元亨釈書』は延文五年、虎関師鍊の希望通り入蔵刊行されるや、後世の仏教界に与える影響大きく、僧伝の権輿として不動の位置をしめるのである。しかし各宗にわたる網羅的な僧伝であるため、不十分さを補うべく、自宗中心の僧伝が編纂されるようになった。たとえば天台宗寺門派の高僧を記述した『寺門高僧記』（撰者不明、延徳四年以前の作）と、浄土教にかぎる『浄土三国仏祖伝集』（撰者不明、延徳四年）『浄土三国仏祖伝集』は、西蒼聖聰の応永二十三年五月七日の識語があり、「祖集以諸師之旧語」したもので、上巻には天竺・震旦、下巻には本朝をあてている。文献の引用、諸師の次第にやや乱れが見受けられるが、下巻において、源空以下、聖光、源智、善恵（西山派）、親鸞（真宗）、一遍（時宗）、然阿の各伝記を立てている。また「本朝五祖」として、行基、空也、恵心、永観、法然の略伝もせ、元祖門弟のうち、私流義を立て、「伝法威儀、悉背元祖之作法」いた各流義にも言及するなど、下巻は浄土宗史の性格をあわせもっている。

江戸時代に入ると、延宝三年に性激高泉が『扶桑禅林僧宝伝』を、延宝六年に師蠻が『延宝伝燈録』を、貞享三年に性激高泉が『統扶桑禅林僧宝伝』をそれぞれ著わし、禅僧伝が完成の域に達した。性激高泉は貞享四年に禅教二門の『東国高僧伝』を撰し、義澄が律僧伝の

『招提千歳伝記』を撰して、僧伝編纂は陸続と世にでた。

『東国高僧伝』は、日本の高僧を中国へ紹介する目的で、中国僧の性激高泉が道昭から天海まで三三六人の僧伝を撰集し、叡覧に供された。動機は、「吾国僧風撲略、自大法東被以来、七百有余載、未<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>僧史、膺<sub>レ</sub>元応皇帝撫運之日、慧山虎関国師、撰<sub>レ</sub>元亨釈書三十卷、此乃<sub>レ</sub>釈門史伝之権輿也、自<sub>レ</sub>是三百又余霜、而嗣音者復寡、可<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>謂<sub>レ</sub>闕典之歟、」とあるように、「元亨釈書」の後の僧伝を増補することであった。収録の高僧は禅教二門にわたるといえども、『元亨釈書』からの転載が多く、禅宗の僧伝を重視する立場をとっている。

浄土宗に関しては、源空、証空（西山）、弁長、良忠、証賢、隆堯、聖間、顕意（西山）、円空（西山）、聖聰の一〇伝を立てる。源空伝のみであった『元亨釈書』と比べると、はるかに教的には増えているもの、開宗以来の列祖少なからぬことを思うと、なお不十分な感じがする。

元禄十五年に師蠻が、一六六二人もの高僧の伝記を収録し、かつ中国の高僧伝にならいつつも、独自の分科を設ける、最も完備した高僧伝の『本朝高僧伝』を撰述した。その序に「爰欽明御籤一千二百余載、間有<sub>レ</sub>述者、而非<sub>レ</sub>通伝、元亨年中、東福虎関和尚著<sub>レ</sub>釈書三十卷、僧員不<sub>レ</sub>盈<sub>レ</sub>五百、漏<sub>レ</sub>網尚多、余嘗志<sub>レ</sub>千茲、二都辺陲、通皇周流、冒<sub>レ</sub>險擊<sub>レ</sub>包、搜訪者特尚、隻字片言、無<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>收拾之、禅録教策、王庫之史、公府之乘、釈志神書、以至<sub>レ</sub>雜記碑説、蠶簡零篇、積<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>岡」と述べるように、史料を博搜して『元亨釈書』をしのご高僧伝を編纂した。「希世之珍燁煜<sub>レ</sub>美、実扶桑僧宝之瓊奇也」と自讃してはばからぬほどの大著である。師蠻は、さきに性激高泉の

『東国高僧伝』の誤謬を指摘した『彈誤』を著述しているから、本格的な史伝の完成を意識したと思われる。

ところで、『本朝高僧伝』には、浄土宗の関係者として、源空、隆寛、信空、弁長、幸西、長西、証空、湛空、隆信、証入、証仏、寛海、見性、証慧、覺心、満願、良忠、顯意、道光、良晄、証賢、澄円、聖円、聖聰、隆堯、真阿、祐崇、聖観、玉翁、源智、信寂、禅勝、蓮生の各伝があり、西山派ならびに宗祖門下の弟子をふくめ、三三人におよぶ。全体に占める割合は極少であるが、鎌倉新仏教のうち、真宗と日蓮宗の関係者に紙数をさいていないことを思うと、師蠻の浄土宗に對する評価をうかがうに足る。

さて、『本朝高僧伝』が編纂された翌々年の宝永元年に『浄土鎮流祖伝』が宣誓心阿によって著わされたのである。編纂の準備期間、著述から上梓までの期間を考慮すると、後者が前者の影響をうけたかどうか、断定はできない。師蠻の『本朝高僧伝』の向うを張ったような『浄土本朝高僧伝』なる書名は、正徳三年に序文を書いた珂然の付けるところで、著者の心阿が付けた書名は『浄土鎮流祖伝』であり、自身の序文によると、『本朝高僧伝』を意識しているふしは見受けられない。

『浄土鎮流祖伝』編纂の動機を、心阿の書く序文から推測してみよう。元禄十年正月十八日、宗祖に円光大師の勅諭があった。この慶事に感激した知恩院の白誓秀道が『円光大師略伝』を著わし、大師の化義を光揚した。しかし心阿の思うには、「自大師之出振而隆歴代之祖師、堅伝襲横贊翊、其宗勲幾多、儻有云語、羅道蹟者、返照教

百歳、応如今日矣」と、大師号の勅許という一宗の慶事に際し、宗祖のみならず、一宗の発展に努めてきた列祖の功績を明らかにすることに力点を置いたのである。

鎮西十祖、円光大師門資十傑、聖光上人門資、記主禅師門資などを別撰して、配列法に独自の工夫をこらし、付録に宗名志、本山志、檀林志、九部志、二説志の、いわゆる「志」をつけて、宗史の体裁をもっている。大師号の勅許の榮に浴するに至った教団の発展過程を、それを支えた列祖・高德僧を中心として、歴史的に回顧し、将来の発展に資しようとしたのである。

ところで、『浄土鎮流祖伝』が編纂された翌年の宝永二年に、松誉徹的が『浄土列祖伝』を著わしているのである。両書の関連性はこれまた不明であるが、その著述期間はほとんど重複しているとみて間違いない。『浄土列祖伝』撰述の動機は、その序に「吾宗僧風撲略、自宗義開出四百有余載、未見繼祖之史、持闕繪詞伝而已、烏兔押遷而嗣音復寡、不可謂闕典与」とあり、開宗後四百年の宗史なきをうらいてのことである。この文章は『東国高僧伝』の序文を模倣しているから、松誉徹的は、性激高泉が『元亨釈書』の後の僧伝を増補する目的で『東国高僧伝』を編纂したのに影響をうけて、宗祖以降の列祖の伝記を総集したものと考えられる。

ともあれ宝永元年、二年に、浄土宗単独の高僧伝が相ついで撰述されたことは、宗勢ようやく隆盛をとげ、はじめて歴史的回顧の時に到達したことを意味している。

## 〔二〕

浄土宗列祖伝類を取り扱うについては多くの問題があり、どこまでがそれに類するものなのか、などについても検討がなされなければならない。例えば法然上人を列祖の中に入れるかどうかという問題があり、もし入れるとすれば、法然上人の個々の伝記が多く存在している、これらの検討もなされなければならないであろう。以下の祖師についても同様であり、そこには個人的な伝記や多数の僧伝を扱ったものなど多種多様である。これらの分析もなされなければならないが、本章でとりあげるのは、浄土宗の列祖の伝記を総合的にまとめあげた『浄土鎮流祖伝』を中心に数種の僧伝の比較検討を行ない、諸伝記の編集意図を探り、またこれらの伝記を通してみた当時の仏教界を展望するところにある。

浄土宗列祖を総合的に取り扱った伝記の輩出するのは主に江戸中期ごろからである。本章でとりあげようとする諸伝記もすべてこの期に編集されたものである。江戸初期の仏教界はあらゆる面で形骸化し沈滞していた。しかし中期になると一変して各宗派の間に仏教復興の気運が昂まり、高僧が輩出し、宗門意識も次第に昂められてきた。そういう意識は自宗の祖師たちへの敬慕の念となり教義的なものをまとめる一方、本格的な伝記をまとめる願望も昂まっていた。

このような時代背景のもとに編集されたのが『緇白往生伝』三巻である。そこでまず、『浄土鎮流祖伝』が世に出る前にまとめられていた浄土列祖伝をみることにより比較の材に資すこととしよう。『緇白

往生伝』は元禄元年（一六八八）に京都壬生安養庵の了智が編集したもので、その序文によれば、平安鎌倉期には多くの往生伝が編纂されて以来、その後久しく往生伝が編まれていないのを嘆き、町や村に自ら出かけては道俗男女に尋問し、その後の往生者の伝記を編集した、というものである。したがって最も古いものでも上巻最初の立信伝で、一八四四年没のものである。本伝には僧衆四十九人、尼衆十人、信士十五人、信女十一人で、すなわち「緇」（出家者）五十九、「白」（在家者）二十六人、総計八十五人の往生伝を掲載している。

本書にとりあげられる往生者の中には時宗開祖の一遍をはじめ、天台真盛宗開祖の真盛や同宗の盛能・盛全等、あるいは明空など日蓮宗の僧、また真宗や律宗に至るまで各宗の往生伝を取り扱っていて、浄土宗僧のみには限られていない。本書ではさらに尼衆や在家往生者の伝記までとりあげている点で、宗派や人物に拘泥せず、真に往生者としてふさわしい人々の伝記を編集する広い立場が窺える。本書撰述の意図については、序文に、微功ながらも往生人の伝記を編集したその功に報いて、往生者は自分を含め、同行のものを共に引導されんことを願うのみで、本書を撰述した意図はそれ以外に何もない。念仏により往生した往生者は、煩惱悪業の怨敵を滅し、浄土菩提の国土を治すものであり、そのような往生者の為した功を往生伝としてここに記すことにより、往生者は同行者を引導されんことを願う、というものである。

このようにやくやく往生者の遺徳を一書にまとめたいという要求の顕揚につれ、各宗で自宗の高僧伝を編集するようになった。こういう

時代背景を経て、総合的な僧伝である『本朝高僧伝』が元禄十五年（一七〇二）に成立し、その二年後に『浄土鎮流祖伝』が成立する。

『浄土鎮流祖伝』八巻は、宝永元年（一七〇四）に江州湖北松江の称名蘭若に住する宣誓心阿によって撰述された、いわゆる聖光系浄土宗列祖の伝記を集大成した最初の伝記である。編者心阿については生没はじめ全く不明である。本書では、聖光系浄土宗徒以外の僧伝は全く廃除されていて、しかも出家僧に限定され、心を浄土にかけて阿弥陀仏の救済を期し、浄土信仰をもちつづけて念仏に生きた人々を広くとりあげた『緇白往生伝』とは全く趣きを異にしている。もちろん両書には往生伝であるか否か、など編集上の方法や取り扱い方が異なるため、一該にこれを同じレベルで比較することは出来ないが、編集者の態度としては明確に意識の相異がみられる。

本書八巻には一九四人の僧伝を記し、名をあげる程度の僧八四人を加えると総計二七八人もの浄土宗列祖の伝記を掲載している。人物については善導大師はじめ、法然上人から本書の編集された時期の僧までに及んでいる。しかし序文が宝永元年に書かれ、成立もこの年と思われるのに、たとえば第八巻の知恩寺円問伝中に宝永三年の事項、続いて翌年の事項を記載しており、後に心阿自身あるいは他人によって付加されたと思われるものもある。心阿は江州の僧であるが、本書の人选にあたっては、関東増上寺の歴代は欠けることなく第三十一代まで記載しているのに京都知恩院の歴代は十二人にすぎない。これは十八檀林など関東の当時の勢力に依るものと思われる。

『浄土鎮流祖伝』が出版される二年前の元禄十五年（一七〇二）に

師蠻が『本朝高僧伝』七十五巻という龐大な総合的僧伝を撰述している。また師蠻はその前には禅僧一千有余の伝記を収めた『延宝伝灯録』を完成させている。『浄土鎮流祖伝』の編者心阿は、これらの伝記の出版されたことは知っていたであろうし、両伝に大いに啓発されて僧伝を編集したのではないだろうか。しかし『本朝高僧伝』に見られ僧名と一致する僧の伝記はかなり記述の仕方が異なっているし、記述内容も必ずしも『浄土鎮流祖伝』は『本朝高僧伝』などを受けるものではない。また『本朝高僧伝』にみられる法本、浄慧、淨禪、感進、淨律、檀輿、淨忍、遠遊、読誦、願雜という十科の分類によって僧伝をまとめる方法を踏襲しているのでもない。『浄土鎮流祖』では鎮西十祖とか法然上人門下十傑とか、十の数を受けるところはあるが、編年体でまとめられていて編集の方法も異なる。ただ『本朝高僧伝』には著名な僧伝のあとに「贊曰」としてその人物についての感想を付記しているが、この点は『浄土鎮流祖伝』でも「述曰」として作者自身の意見が添記してあり類似性を思わせる。このように『浄土鎮流祖伝』は『本朝高僧伝』とは異なった独自の編集方法によって浄土宗聖光系の列祖伝をまとめあげたことが知られる。特に浄土宗という宗派意識は師蠻の『延宝伝灯録』による影響であろう。

以上のようにまとめられた『浄土鎮流祖伝』以後の浄土列祖伝をながめて、後世の影響を略述してみよう。『浄土鎮流祖伝』成立の翌年の宝永二年（一七〇五）に編集された『浄土列祖伝』五巻は、摂州生玉蘭若の嚴的という僧によって完成された浄土宗列祖伝である。本書の構成は、まず浄土宗四本山の大谷寺（知恩院）・黒谷光明寺・知恩



寺・浄華院について述べ、師資相承についても触れている。続いて本伝に入り、第一巻では元祖法然上人をはじめ十僧の伝記を述べ、第二巻では音誉聖観から良栄まで二十人の僧伝を記し、第三巻では西山派祖証空はじめ十七人の伝記を載せ、第四巻では安誉虎角をはじめ二十四僧の伝記を示し、最終第五巻では智演はじめ十人の僧伝を述べ、総計八十一人の僧伝に触れている。本書の序文によれば、仏教は印度中国日本と伝承されてきたが、その群類を化導する法は、法自ら弘通するものではなく、人によって弘まるものである。それが僧宝といわれる所以であり、聖浄二門には道を伝える諸師が多く輩出している。ところが、撰州生玉蘭若に住して十数年、古来より浄土宗諸師の祖系のないことを嘆き、折々に記したのが本書である、と述べている。この記述よりすれば、前年成立の『浄土鎮流祖伝』については知らなかったようである。それはほとんど同時期に各地で浄土列祖伝が編集されたからであり、これもまた師蠻の『延宝伝灯録』や『本朝高僧伝』等の影響に依るものであろう。

最後に『新撰往生伝』八巻は寛政五年（一七九三）に鴻巣勝願寺の了吟によって撰述されたものである。序文によれば、以前には慶滋保胤や宝地房証真など六家により十一巻の往生伝が編集されている。そこには他力但信の往生者も取り上げられていないわけではないが、多くは上智上根の往生者である。しかし愚賢を問わず三心具足の念仏を説いた法然上人の念仏による往生者も多く輩出している。そこでわが剃度の師浪華大福寺住職の漸誉上人は、浄業の暇に耳に聞き目撃したものを集めて往生伝を完成させたのが本書である、とある。第一巻か

ら第三巻までは、全く『浄土鎮流祖伝』の人選に従っており、記述の内容も全く踏襲している。第四巻から第七巻までは全く編者の新撰であって、広く四衆のほか善男善女の往生伝を集めている。第八巻は付録となっているが、ここには第五巻途中まで収録されていて、以後は廃除されている。しかし仏教大学や大正大学に現存する和本は序文の通り八巻であり、尼衆や在家往生者、さらには童男童女の記述さえもられる。『浄土宗全書』本では、第五巻の尼衆十二人の往生伝が廃除され、第六巻以後の在家往生人の伝記は全く除外されていて、男性出家者のみを取り扱っていることが知られる。実に第六巻では善男往生類として全国各地の男性在家者四十三人の往生伝が記され、ついで七人の童男往生類が記載されている。第七巻には善女往生類として女性在家者二十九人と童女三人の往生伝が記述されている。第八巻は付録であり、絵図入りで往生の瑞を述べたり歌を付したりしている。前述の『緇白往生伝』も『統浄土宗全書』に収められ、男女在家者の往生伝がそのまま編集されているのであるから、この度の『浄土宗全書』の再版に際しては一考する必要があるのではないかと思う。

以上のように数点の浄土宗列祖に関する伝記をみてくると、いずれもその成立が江戸中期のものであり、この時期はこういう列祖伝をまとめるブームの時期であった。江戸初期はあらゆる面で仏教は沈滞していた。しかし中期になると仏教復興の気運が各宗派に高まり、沈滞していた仏教を興隆させ、また一方では宗派意識も次第にめめられ、既述の浄土宗列祖伝類もこのような意識のもとに編集されたものであ

る。そして各伝記の序文などによってみると、いずれも僧伝を編集することによって自己の信仰の道標とせんとする意識がみられる。したがって記述の内容には必ずしも史実に忠実でないものもある。しかしそのようなことはもはやあまり問題にされず、いかに浄土念仏信仰に生きたかという点を記述することにより、その僧の行蹟を讃歎し、かく自己もありたいと願う気持、あるいは報恩の気持から編集されていることが知られるのである。と同時に愛宗護法の精神がようやくくまってきた当時の仏教界で、特に自宗の伝法者の伝記をまとめておくことが課せられた責務として認識され、将来への展望と相俟って強く自覚されてきたのである。

〔三〕

近世仏教は一般に形式的であり、幕府の本末制や寺檀制などの宗教統制策によって教団体制も固定し、布教の姿勢にしても、宗教の本来的立場に忠実であることよりも先に、封建支配体制や世俗倫理に迎合した方向で行なわれたと言われている。またおよそ僧侶と言えば、寺請や宗門政を実施することによって支配権力に奉仕し、民衆に対しては個人の精神的救済に應えるよりもむしろ現世の攘災招福を目的とした祈禱を修する事や、葬式年忌法要を司ることを果たしうる主な社会的機能としていたのが実情であったとさえ批判されている。

しかし近世の仏教界にこうした否定的な傾向が見られる反面、諸宗の教学は大いに伸展し、また、出版技術の発達とあいまって宗籍仏典の刊行事業が盛んに行なわれるといった、一応歓迎すべき一面をも示

した。近世の教学の著しい伸展は、幕府の宗教政策の一環として学閥が奨励され、各宗は挙って学林檀林を設置して教学宗史の研鑽に努め、結果として多数の学僧を輩出したためである。更に寺檀制度は、仏教を形骸化させる一因となったが、その制度の確立と固定化に伴って、仏教と民衆との関わりを自と密なものとなし、仏教が民衆の生活に定着することとなり、各宗ともその信者数は飛躍的に増大した。

しかし教学の発展と信者の著しき増大が、直ちに仏教の純粹なる繁榮に繋るとは限らず、鎌倉新仏教の誕生に随喜し渴仰した中世人の抱いた、あの確かな「信」が、近世人一般の信仰に介在していたかは、些か疑問であることは言うまでもない。中世人の現世への認識が「憂世」という語に象徴的に表現される如く、彼らは苦渋に満ちた現実世界に沈淪しながら、憂世と対照的に示される極楽への往生に、ひたすら自らの安心立命を求めた。しかし封建体制の確立によって人々は身分的には拘束されていたが、それでも一応の安定した秩序が社会にもたらされた近世に至ってこの現世への認識は変容する。すなわち元禄期の西鶴らの文学に現われる「浮世」なる現世観が主流となるのである。「浮世」という快樂主義のない実利的精神を基調とする社会において、中世人の抱き得た厭離穢土観や自己の罪業観が希薄なものとなるのは当然である。はたして近世人は、後世の往生による精神的救済を求めるよりも、現実の物質的利益を希求して神仏を祈り、いきおい現世利益の靈驗あらたかなる社寺が人々の信仰を得て繁榮する。そして僧侶も民衆の現世への要求に応じて盛んに加持祈禱を修したため、いよいよ純粹なる信仰意識の退潮が再生産され、浄土教の基調た

る劣機の自覚と弥陀本願への絶対帰依の意識が、一般的傾向として後退するといった悪循環を生んだ。

それでは実際近世の念仏者は如何なる動向を示したのであろうか。『閑通和尚行業記』はそれを次の如く伝えている。

祖師ねもころに厭欣を教へたまふ。しかるに近世。この仏祖の本位をかへりみず。もろもろの現世のことを勸示し。無知の男女をして。ただ厭離の誠心を失はしむるのみならず。さらに五欲の境界において。染執をまさしむ。(中略)世人はかりなき。来世の苦患を。遁んことを願はずして。かなはざる今世の福業を祈りもとめ。往生極楽の教を聞てはものうく。此世のつとめをなすには力をつくす<sup>①</sup>。

念仏信仰の基調は現実社会を礎土として否定し、ひたすら往生極楽を欣求することにある。しかし近世の民衆は、すでに厭欣の觀念も薄すく、彼らは、

現世の果はみな宿因にむくひ。貧富寿夭先業の逐ところなるを識らず、徒らに現世得楽を希求したのである。また

世の中愚にして未来の大苦をおそれず。但現世の少事を求めたとひ名号を唱るも或は名聞利養の為にし。或攘災招福の為にし又或浅智をもて本願念仏の了義を疑議して。往生の信一決せず<sup>②</sup>。

とある如く、念仏を名聞利養の為に用ひ、あるいは名号を攘災招福の呪文の如く認識し、「後世を恐るる心」なく、「往生の信」さえ定まらぬ状態であった。僧侶自ら極楽浄土を欣求することを教示せず、専ら「もろもろの現世のことを勸示」していたのである。中には中世の

一念義の如く

一念十念までも往生の業成弁ずれば。励みて多く唱ふることなれ<sup>③</sup>。

と説く者、あるいはは

澆風漸く扇いて。安心をひがさまに会得して。如来の正戒を軽しめ。甚しくは罪惡をおそれず。戒などうけ持つは大悲の本願を疑ふなりと。背宗の邪徒に同じるものあり<sup>④</sup>。

と語られる如く、弥陀本願を曲解し、ことさら罪惡を恐れぬ念仏者も末だ存在し、『閑通和尚行業記』によれば「ゆゆしき邪説」・「背宗の徒」が我宗の内外に存在していた。浄土宗の僧俗の全てがこの有様であったとは言えないまでも、「人人動於易行、違宗祖之本懷、不少矣<sup>⑤</sup>」と、『忍激和尚行業記』の後序にも述べられる如く、少なからずこうした背宗の徒的存在が見うけられたのである。また『忍激和尚行業記』には

澆季衆生。出離要法。唯在念仏一門耳。然時世沿襲。浸以成俗或諷詠嘉号。如俳歌妓謡。或訛略六字。招闕支分過<sup>⑥</sup>。

とあり、開宗以来の長い時代の経過に、専修念仏精神も世の弊風に浸損され卑俗に流れ、弥陀名号を俳歌妓謡の如く心える者も存在した。

我が宗は將軍家の菩提宗として教界的にも大勢力を有し、また諸公の帰依により、寺院も各地に数多く建立され、近世において著しい発展を見たが、そうした浄土宗の世俗的物質的繁栄の隠で、宗祖の教説の本来的精神や姿勢は、ともすれば見失なわれがちであった。

この浄土宗の僧俗の頹廢の風潮に対して、心より憤り、危機感を抱

いた人々がいる。忍政は

須<sub>三</sub>遇<sub>三</sub>淳源<sub>三</sub>能暢<sub>三</sub>翳理<sub>三</sub>、發<sub>三</sub>揮祖業<sub>三</sub>一<sub>三</sub>洗時弊<sub>三</sub>⑤

として祖風を慕い、「專因<sub>三</sub>円戒<sub>三</sub>立<sub>三</sub>正規<sub>三</sub>」て自律自戒の清嚴なる念仏行に精進し続けた。また関通は「元亨釈書を披閱」することによって宗祖の生涯を知り、その法流の「恩波に浴すること」に大いに感激すると共に、「かへりて清ながれを濁さば。何ぞ獅子身中の虫に異ならん<sup>⑥</sup>」と述べて、放逸なる自己と宗内僧侶の現状を反省した。更に現世利益を追求して厭穢欣淨の觀念を忘れがちな宗内に対し、

およそ師は上王公より。下黎元にいたるまで。唯厭穢欣淨の一事のみをもて接せらる。かつて攘災招福の事にわたらざるを。意樂とせられける<sup>⑦</sup>。

と語られる如く、現世を厭いて戒律を遵守し、名利を離れて、一宗の肅清と宗風の宣揚を画り、「数千万人を勸化し、日課念仏せしめん」と自誓発願した。そして僧尼の弟子を度すごとに、「五戒八戒および円頓菩薩の大戒を授与」した。この忍政関通兩師は所謂捨世派の人々に多くの影響をもたらした高僧である。

捨世派の人々が淨土宗信仰の革新を志した契機は、右の如く、まさしく一宗頽廢に危機を強く感じたことであった。そして捨世興律主義が興隆し、祖風復興運動の活発化するのと時を同じくして、義山も現実の宗教界と宗祖の教説を照し見ていた。彼は

元祖滅後詭<sub>許也</sub>說<sub>也</sub>百端混<sub>三</sub>同真偽<sub>三</sub>壅塞我道<sub>⑧</sub>

と述べて、宗学研鑽の深化と共に、「歴年遠曲僻益熾世」なることに憤り、

弁<sub>三</sub>論邪正<sub>三</sub>專斥<sub>三</sub>偽妄<sub>三</sub>盛陳<sub>三</sub>正義<sub>三</sub>發<sub>三</sub>揮宗教<sub>三</sub>①

と語る如く、宗祖の教えを正しく近世に伝え、もって真の宗教とはいかなるかを世に提示せんことを志した。そのため宗籍の校訂出版を企て、僧俗の宗学研鑽に資することを願った。中でも最も心血を注いだのは、『円光大師行状翼賛』であり、それは、人々に法然上人の全伝を提供することによって、

値<sub>三</sub>遇<sub>三</sub>吉水大師於今日<sub>三</sub>、而不<sub>レ</sub>誤<sub>三</sub>本願正意于当来<sub>三</sub>

と語られる如く、本願の正意を正しく時代に伝えることを目的としていた。この『翼賛』が刊行されたのは、宗祖五百年遠忌を前にして、東山天皇より諡号を賜った元禄十年の六年後、すなわち元禄十六年のことであり、いやが上にも宗祖の昔を追慕する意識の高揚される時期でもあった。遠忌の奉修への意欲が彼の復古精神を喚起し、現実の宗教界の頽廢が一層彼の情熱を掻立てたと言えよう。また義山は、

踏<sub>三</sub>元祖大轍正統<sub>三</sub>者鎮西一流耳

と述べる如く、鎮西流こそ元祖の正統を伝える唯一のものとする立場から、種々の宗籍の出版事業に邁進していたのである。そして『翼賛』の刊行の一年後に『淨土鎮流祖伝』が脱稿する。

『淨土鎮流祖伝』の序には

名曰淨土鎮流祖伝、蓋崇<sub>三</sub>重蓮家之正流<sub>三</sub>之謂也（中略）祖風熾起一切衆生悉生<sub>三</sub>安養<sub>三</sub>

とある。したがって『淨土鎮流祖伝』もまた義山と全く同じ立場に立脚しているのである。すなわち編者心阿も、同じく序にある如く、円光大師諡号下賜を契機として宗祖欣慕と懐古の念を促され、「祖風熾

起一切象生悉生「安養」せんことを願ったのである。また「蓮家之正流」を自認にする意識から、善導大師を含めた円光大師聖光上人以下十人を鎮西十祖としてその伝を記載し、円光大師門資十傑および聖光記主板惠定門資の伝をそれぞれ巻一から巻三を費して記している。そして第四巻以降に我が宗の諸大寺の開山や住持、徳川家との関係を密にし、近世浄土宗の発展の基礎を築いた高僧および少数ながら無名に近い清僧の伝歴を伝えている。

宗祖の教学の基本理念である弥陀本願への絶対的信や厭穢欣浄等の信仰理念の希薄化が社会に一般化している中で、誠実に信仰に生き、祖風の復興を願う限り、たとえ宗門が世俗的に繁栄しようとも、頽廃した現状に危機意識を持つに至るのは必然である。それ故昔日の篤信の僧の行業を時代に顕揚することは、人々に信を勧め行を励ます上で大きな意義があった。心阿はそのため諸師の伝歴を世に紹介したのである。『浄土鎮流祖伝』の内容を見るに、捨世の称念については

性厭<sup>三</sup>世榮<sup>一</sup>、零宵<sup>三</sup>之後消<sup>三</sup>足避<sup>三</sup>隱<sup>三</sup>之場<sup>二</sup>ト二字<sup>一</sup>、今之一心院是也、昔制<sup>三</sup>永式<sup>一</sup>、結<sup>三</sup>道友<sup>一</sup>、恢起<sup>三</sup>祖風<sup>一</sup>、鼓<sup>三</sup>舞專修<sup>三</sup>之道<sup>一</sup>、于今謂<sup>三</sup>捨世<sup>三</sup>者大率<sup>三</sup>為<sup>三</sup>準規<sup>一</sup>。

と述べて、世榮を厭うて宗門の革新をめざした称念の永式が捨世派の準規となり、祖風を再起したとしており、また相州小田原円啓上人については

述曰……円公何必託<sup>三</sup>山境<sup>三</sup>乎、曰世賢<sup>三</sup>澆季<sup>三</sup>雖<sup>三</sup>蘭若動<sup>三</sup>混<sup>三</sup>世事<sup>一</sup>故、円公借<sup>三</sup>山谷<sup>一</sup>、斐<sup>三</sup>胸中之荊棘<sup>一</sup>、是亦縉中進修之手也、

と述べ、山居して「毎夜念仏回<sup>三</sup>礼園境之靈正<sup>一</sup>」し、「一七日断<sup>三</sup>水

穀<sup>二</sup>而祈<sup>三</sup>往生之驗瑞<sup>一</sup>」した上人の徳行を讃えている。また崙山上人については

痛<sup>三</sup>切庸庸之浮誇<sup>一</sup>（中略）俗曰<sup>三</sup>板久鐘<sup>三</sup>恒掛<sup>三</sup>胸間<sup>一</sup>念<sup>三</sup>仏市<sup>三</sup>鄺山<sup>一</sup>野<sup>一</sup>、恰如<sup>三</sup>空也上人<sup>一</sup>遊化……

と語り、世事に流れる浄土宗僧侶に警句を垂れ、その行状が空也上人の如くであると語っている。また無学文盲の人足であった単清法師については、落盤事故に際して弥陀に祈念して以後の彼の行状について

薙染<sup>三</sup>抱<sup>三</sup>棄世事<sup>一</sup>四威儀<sup>三</sup>只念<sup>三</sup>仏無<sup>三</sup>拘<sup>三</sup>余<sup>三</sup>縁<sup>一</sup>、道意<sup>三</sup>日熟<sup>三</sup>不<sup>三</sup>扱<sup>三</sup>麩食<sup>一</sup>長髮垢衣<sup>三</sup>不<sup>三</sup>厭<sup>三</sup>長爪乱髮<sup>一</sup>、人咸<sup>三</sup>貴<sup>三</sup>其朴素<sup>一</sup>、每<sup>三</sup>勵声念<sup>三</sup>仏低<sup>三</sup>頭<sup>一</sup>時<sup>三</sup>乱懸<sup>三</sup>双肩<sup>一</sup>而始成<sup>三</sup>光勢<sup>一</sup>、後<sup>三</sup>燭耀<sup>三</sup>其光明<sup>一</sup>迨<sup>三</sup>庭宇<sup>一</sup>以為<sup>三</sup>常<sup>一</sup>、州民甚<sup>三</sup>駭嘆<sup>一</sup>

と伝え、檀林の形骸化した教学偏重の学解主義に対して、信心為本の単清上人の行業の貴さを示すことも忘れない。また小倉光恩寺信啓上人については

泥視<sup>三</sup>塵縉之繞<sup>三</sup>纏<sup>三</sup>於世縁<sup>一</sup>、遠離<sup>三</sup>浮雲之榮耀<sup>一</sup>と記され、信啓上人が、榮耀を求めて世縁におもねり頽廃する僧侶社会を泥視して、名利を厭うたことを伝えている。

以上の清僧の伝歴は、必ずしも世に対する警鐘を意識して記されているのではなく、諸上人の往生行に関する事実を単に述べているにすぎない。しかし現世への執着の強い近世社会において、これらの上人の行業がいかに輝々としていたかを忘れてはならない。更に聞証上人についてはこう記している。

性好<sup>三</sup>清隱<sup>一</sup>、聿棄<sup>三</sup>板頭位<sup>一</sup>混<sup>三</sup>迹於世<sup>一</sup>萍漂<sup>三</sup>而不<sup>三</sup>泄<sup>三</sup>露智機<sup>一</sup>

また『開証和尚行状記』には

師道業清高深崇、仏制<sub>レ</sub>常嘆<sub>レ</sub>律学之類風、每視<sub>レ</sub>沙門違<sub>レ</sub>正業、則無<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>慨然大息<sub>レ</sub>乃告<sub>レ</sub>徒曰、当<sub>レ</sub>末法、世<sub>レ</sub>既<sub>レ</sub>戒学<sub>レ</sub>夫三衣一鉢者、増<sub>レ</sub>長善法<sub>レ</sub>之具也、衣鉢於<sub>レ</sub>此丘<sub>レ</sub>也、如鳥兩翼、若不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>受持<sub>レ</sub>者、非<sub>レ</sub>釈子兒<sub>レ</sub>也<sup>⑧</sup>

と伝えてゐる。そして心阿の開証上人への讃辭は次の如くである。

可<sub>レ</sub>謂<sub>レ</sub>近世之英産也

〔四〕

本節では浄土宗における相承問題について論じてみたいと思う。まづ相承説の形成を法然の相承観より考えてみる。

浄土宗の相承には、いわゆる宗脈と戒脈の二つの血脈があり、本宗の僧侶たるものは、これらを伝宗伝戒しなければならぬことになっている。しかし法然には、三国相伝の血脈譜というものは本来なかつたようである。それは文治六年法然が東大寺において講ぜられた『阿彌陀經釈』の終りに

粵於<sub>レ</sub>善導所立往生浄土之宗、雖<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>經論、讚仰之無<sub>レ</sub>人、雖<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>疏書、習学之無<sub>レ</sub>倫、是以疎<sub>レ</sub>相承血脈法、乏<sub>レ</sub>面授口訣義<sup>⑩</sup>

と、浄土宗には血脈譜や面授口訣の相承のなかつたことが述べられてゐることから明らかである。また『一枚起請文』に

このほかにおくふかき事を存せば、二尊のあはれみにはつれ、本願にもれ候へし

とあることから、法然上人には秘密主義的な相承はなかつたと考えら

れる。しかし聖道諸宗側からの専修念仏者たちに対するはげしい迫害やきびしい論難が加えられ、とくに『興福寺奏状』第一において、法然が中国の高僧から浄土の法門を相承することもなく、また勅許を得ることもなく浄土宗を立てたことをはげしく論難している。また同様の非難が延暦寺から朝廷に奉った奏状『停止一向専修記』にもあらわれてゐるように、これら二つの奏状の論難の重要な原因の一つが相承の問題であつた。このような批難に対して法然やその門下がどのように対処したかが問題となつてくる。

つぎに法然の相承説であるが、これら聖道諸宗の批難に対して、浄土宗にも相承のあることを法然は『選択集』第一章において明らかにしている。すなわち

如<sub>レ</sub>聖道家血脈、浄土宗亦有<sub>レ</sub>血脈、但於<sub>レ</sub>浄土一宗、諸家亦不<sub>レ</sub>同、所謂盧山慧遠法師、慈愍三藏、道綽善導等是也、今且依道綽善導之一家、論<sub>レ</sub>師資相承血脈<sub>レ</sub>者、此亦菩提流支三藏、慧寵法師、道場法師、曇鸞法師、大海禪師、法上法師、<sup>已上出<sub>一</sub>安樂集<sub>一</sub></sup>

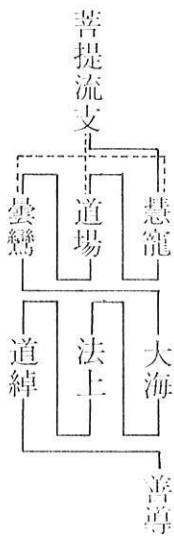
菩提流支三藏、曇鸞法師、道綽禪師、懷感法師、少康法師<sup>已上出<sub>一</sub>唐宗伝<sub>一</sub></sup>と述べてゐる。これによると中国の浄土教に三流あつて、特に道綽善導流に二流あるとしてゐる。一つは道綽の『安樂集』巻下に掲げられる「六大徳相承説」であり、もう一つは『唐高僧伝』と『宋高僧伝』とによつて立てた相承説である。ただしここで注意しなければならぬことは、『選択集』十八のこの相承を記す終りに「已上出<sub>一</sub>唐宗伝<sub>一</sub>」とあるが、これは唐宋両伝にこのような系譜がそのまま出ているものでなく、いわば法然が両高僧伝より浄土宗の祖師となるべき人物をピ

ックアップして立てたものである。法然としてはこの二つの相承説のうち、自らを立てた菩提流支以下曇鸞・道綽・善導と相統する後説を重視しているようである。それはとくに曇鸞以下の五祖を「浄土五祖」と称し、別に『類聚浄土五祖伝』を著していることから明らかであろう。

以上法然の相承観と相承説より浄土宗における相承説の成立とその特徴を把握することができたので、その展開を『浄土鎮流祖伝』を中心に、そこにおける祖師のとりあげかたを通してみてゆきたい。

『浄土鎮流祖伝』巻第一には鎮西十祖と題し、初祖善導と二祖法然の伝を収めているが、その前文に浄土三国伝灯相承者として、付法二十四祖のうちよりインドの馬鳴・龍樹・天親をはじめ、中国の菩提流支以下道綽まで十祖の譜脈と略伝を記して、鎮西十祖伝への導入的役割を演じているので、それらを検討してみることにしよう。

まずインドにおける浄土祖師として、馬鳴・龍樹・天親の三師をあげている。次に中国の浄土祖師とその系譜として、菩提流支——慧龍——道場——曇鸞と、菩提流支——曇鸞と相承して慧龍・道場・曇鸞を同時に鼓舞したとするもので、曇鸞以降は大海——法上——道綽——善導と相伝している。いまこれを図示すると



浄土宗列祖伝類に関する総合的研究

となる。また『浄土鎮流祖伝』には

綽公面見鸞大士於七寶船中決真宗分聖浄一闍門風遂付浄業大師一

とある。この文章を仮に道綽が曇鸞より相承を受けたと解するならば、曇鸞——道綽——善導（浄業）となる。この二説のうち前説は『選択集』第一に道綽・善導の一家に二流ありとする『安楽集』に出るいわゆる「六大徳相承説」であり、後者は「浄土五祖」のうち曇鸞・道綽・善導の三師で、懐感や少康の名は見えない。このようにみえてくると『浄土鎮流祖伝』の著者心阿は、法然が重視したと考えられる「浄土五祖」説よりも「六大徳相承説」に重きをおいている。それは心阿が「浄土五祖」説のように法然自らが、唐宋両伝より人選した血脈ではなく、『安楽集』という確かな典拠をもつ「六大徳相承説」をとることによって、それだけでなくとも問題を含む相承説に少しでも確実な説をとったのではないだろうか。

次に鎮西十祖についてであるが、『浄土鎮流祖伝』巻第一には鎮西十祖と題し、初祖善導大師、二祖法然上人の伝を収めていることは先に述べたところである。巻第二には三祖聖光・四祖記主・五祖寂慧・六祖定慧・七祖蓮勝・八祖了実・九祖聖岡・十祖西誓の七上人の伝が出ています。

ところで本伝記は善導以下西誓を選んで鎮西十祖と称しているが、このような十祖説は何によるものであろうか。たとえば聖岡は『浄土真宗付法伝』において、三国にわたる浄土教義伝承の意を考え、六祖相承、八祖相承の二種相承を建て、また『二歳義見聞』巻第一に

方今我高祖等者從<sup>レ</sup>我先一代云<sup>レ</sup>父二代云<sup>レ</sup>祖三代云<sup>レ</sup>曾祖四代云<sup>レ</sup>高祖五代云<sup>レ</sup>始祖至<sup>レ</sup>我身二代也從<sup>レ</sup>我以前五代五廟故有<sup>レ</sup>祖名也然吉水以來至<sup>レ</sup>蓮勝上人五代也愚蓮勝孫弟也故為<sup>レ</sup>顯蓮勝門人借<sup>レ</sup>彼言而云<sup>レ</sup>我高祖也

とある。すなわち

法然——聖光——良忠——寂慧——蓮勝——了実——聖罔

と次第し、聖罔自身は吉水七代と称している。その後弟子の西誉を加えて日本浄土祖師となすことになっている。その他に三国の浄土祖師をかぞえて十六祖説・十三祖説・十祖説があり、又寂慧以下七上人をあげて真宗七祖を立てる説もあるが、それらは聖罔の六祖説・八祖説を基本とする。また『浄土伝灯総系譜』上には鎮西正統相繼八祖と題して、第一弁阿聖光・第二然阿良忠・第三寂慧良晧・第四良誉定恵・第五蓮勝永慶・第六成阿了実・第七了誉聖罔・第八西誉聖聡を列記している。今一度『浄土鎮流祖伝』の鎮西十祖、聖罔の吉水七代、『浄土伝灯総系譜』の八祖の系譜を並べてみると、

鎮西十祖

初祖善導——二祖法然——三祖聖光——四祖記主——五祖寂恵——六祖定恵——七祖蓮勝——八祖了実——九祖聖罔——十祖西誉  
吉水七代

一代法然——二代聖光——三代良忠——四代寂恵——五代蓮勝——六代了実——七代聖罔——(八代西誉)  
鎮西正統八祖

第一聖光——第二良忠——第三寂恵——第四定恵——第五蓮勝——

第六了実——第七聖罔——第八聖聡

となる。このうち聖罔の吉水七代の説と『浄土伝灯総系譜』の鎮西八祖を比べてみると、前者は法然を挙げて定恵をはずし、後者は法然をはずして定恵を数えているが、いずれにしても日本の浄土宗祖師を列していることに相違ない。しかし鎮西十祖説は、法然以下西誉までは先の二説と余り異なるところは無いが、鎮西派の初祖として唐の善導をもつてきていることは注意すべきであろう。善導を初祖、法然を二祖と称する取りあげ方は、われわれに一瞬二祖三代を想起させる。いうまでもなく二祖三代の説は、宗義上の問題として極めて重要なものであり、浄土宗義に対する定判の規準となるもので、二説ある。

第一——二祖——善導・法然

——三代——法然・聖光・良忠

第二——二祖——善導・法然

——三代——聖光・良忠・寂恵

このうち現在は浄土宗制第一章教旨により第一を宗の所依としている。すると『浄土鎮流祖伝』における初祖善導・二祖法然・三祖聖光以下十祖西誉と次第相統する取りあげ方は、第一にも第二にも属さないものである。思うにこれは著者心阿が、その自序において「毎伝焼香十念撰」と語っていることから窺えるごとく、教義上の複雑な問題を避けて深重なる報恩行として撰述したと考えられる。

〔五〕

言うまでもなく、伝記は過去の人物をめぐって後世に伝え記すこと



るに成り立つ。後世の者の手によっており、必然的にそれは、時間的に「過去」のものであり、記述的に「第三者的」である。またその伝記が作成される「意図」もあるわけであって、当然その意図にそって撰者（第三者の立場）が行なう抽出の方法をも問題にしなければならぬことになる。『浄土鎮流祖伝』も、このような条件のもとで作成されたであろうことは明確である。それゆえに、伝記類は、時間的に「過去」であり記述的に「第三者的」でありまた「意図的」であることは否定できないのであり、総合的には第二次的な位置づけしかできないのではなからうか。

もちろん「伝」である限り、歴史的諸状況のもとでの時間的限定を前提にしなければ成立しようがない。その前提は、単に時間的及び素材的なものだけではなくして、先にあげた諸条件がすでに含まれている。しかし、それらは表層的なものであって、それら諸前提を成り立たせているもの、すなわち、内的なる状況、ないしは不変的な内実に対する比重のかかり方の具合が問題である。それをより意識的に抽出することも必要であろう。まさに、宗教（浄土教）に関わる人物「列祖」の取りあげの特色が、ここにあるはずである。また、そこに列祖伝類の読み方をめぐる課題も提起されるであろう。

これらの条件や性格や問題点を含むものの内から、教理的な問題を探ろうとすることの意味が問われなければならない。それは、極めて消極的ないしは二次的なことにみえるかもしれないが、宗教者の伝記の記述を貫ぬく基本的な地平に関わるものであり、その意味でこの問いはないがしろにできないはずである。単なる歴史的問題ではなくし

て、どこまでも宗教そのもの（浄土教）からの発出問題であるからにほかならない。そのことは、『浄土鎮流祖伝』のごとき宗教伝記類の生命線である。宗教（浄土教）に立つ伝記類の内奥には、何らかの形で教理的な問題がうかがわれなければならない。浄土宗列祖伝としての『浄土鎮流祖伝』も、この点を欠落させてはならない。本研究部門は、列祖伝記述の問題をこのような角度から教理的に扱ってみようとするものである。

この伝記の撰者心阿は、前書で宝永甲申（一七〇四年）十二月三日と記している。このことから本著の成立は大体わかる。一六〇〇年の後半には江戸檀林制度が確立しており、宗侶の学問養成機関として軌道に乗っている。この時期と本伝の成立とが大体同じ時期である。したがって檀林における学問教育養成の意識的啓蒙に呼応して、浄土宗の列祖を鼓吹するという必要もあつたと言えないであろうか。この伝記は、その点で十分な意味と意図を持っていたということにもなるわけである。

この伝記は、初祖に唐朝光明寺善導大師を置き、二祖に和朝大谷寺円光大師、三祖に鎮西善導寺聖光上人というように配列してある。普通の高祖善導、宗祖法然、二祖聖光、三祖記主という二祖三代の呼称のなかで、二祖とは高祖善導、元祖法然をさす習慣の一例である。また、ひょっとするとここにこの呼称がはじまるのではないかとも思われるが、詳しく考証する必要がある。また、いわゆる二祖三代の定判ということが教義的に言われるが、そのことはこの伝記での取りあげ方との相応においても指摘できるようにも思われる。むしろ、善導・

法然・聖光・記主へと脈打つところに、鎮西流の基軸がありその線を離れてはありえないことを檀林教育を通して植え込むと同時に、伝記に編むことよって明確に残しておこうとする態度を見ようとするのは、うがちすぎたことであろうか。しかし、そのことはもともと教理教義的な理由にもとづくのであるが、実は極めて対外的ないしは表層的な表出として記録されていると言える。対外的ないしは相対的な動きが主流となってしまうと、教義ないし教理的な性格が希薄になってしまう傾向を生み出している。このことは、記述として残される伝記の場合に不可避なことかも知れないが、前に問題にしたことと相關するように思われる。

善導についての伝記は、『新修往生伝』などをもとにしていると思われる。善導その人の伝記のみで終るのではなくして、例えば、「慈雲欽用扱英等諸候咸曰阿弥陀仏之化身也。又在唐法照国師宋智覚禪師乃大師之応化也」と語られているように、その評価や影響の偉大なることを並べ強調している。さらにまた「安元元年奏師現円光大師之定中伝浄土之秘決」といい、「(建暦)二年三月十四日聖光上人端坐舟場聖僧現定中告曰汝如法華蓮宗之法灯」と述べることにまで及ぶ。善導の項に、このような記事が挿入してある点は、撰者の意図であろうか。

善導と法然を結ぶ線と善導と聖光を結ぶ線とが、いずれも「定中」の伝告として強調されている。善導→法然→聖光という縦の単線ではなくして、善導→法然、善導→聖光、そして、法然→聖光という三つの線が描かれていることになる。しかも「定中」のでき

とであって、宗教者としての「伝告」の型をみることもできる。定中の伝告ということが、不可思議にして非凡な伝承を象徴している。それは、本来的には理論のないしは、宗教精神的な契機であるはずであるが、しかしそこには教理的な視点ないしは教理的な契機の脈絡は欠けている。つまり「定中」の「定」とは何か？ という問題である。端的に言えば、「定」ということで示される点に、実践行の主軸たる教理的な奥ゆきと特異性とが含み持たれているにしても、具体的な問題としてはほとんど語られず、形式的であると言える。

法然伝の種類はいろいろあるが、この伝記ではとりわけ非凡化した描写、すなわち、凡人とは始終において異なっているという面の強調がある。「禪于仏神一夕夢吞削髮刀有身自爾心柔善体無惱」とあり、その出生については象徴的に引いてある。さらに十二項の徳目をあげて伝えているが、その引文資料は必ずしも確実な史実にもとづくといふよりは、聖者としての法然をたてまつりあがめ尊ぶということからの心情の表現である。すなわち聖者である法然を信仰の対象におくにふさわしい扱い方の一例である。それも、人間法然の人格からの掘り起こしではなくして、美辞に走る如き表現であり、法然諸伝の語る諸徳を羅列したといっても過言ではなく、他の列祖の場合も同様である。

「一 本地高広」「二 誕生靈異」「三 諸宗通達」「四 講説靈異」「五 顕密現証」「六 伝興宗義」「七 三昧発得」「八 自身放光」「九 円戒中興」「十 龍象帰依」「十一 王臣帰敬」「十二 神祇感応」についてあげている。「六 伝興宗義」では「大師披閱証誠疏速第三遍忽然悟仏願之深旨、立棄三金之教入変金一乘」は浄土帰

入を述べている。それ以外には具体的な要素は入っていないし述べていない。むしろ、それ以後に急速に浄土門が天下に広がったことに力点がおかれている。「七 三昧発得」では、「建久九年正月別行之中証得般舟三昧……諸聖境随意現前委典出于三昧発得記」と述べ、三昧発得の行者であり『三昧発得記』の著述者であることを伝えている。そしてまた「九 円戒中興」では、法然が戒脈上では円戒正統の継承者であり中興者であり、その面での卓拔さを伝えている。

右のように、法然の伝記の構成は、法然自身の内面から湧出する精神的土壌を伝え残そうとする描写ではなくして、ともすれば極めて俗信的な性格を表層に示しつつ語られている。したがって、そこに精神的な現象としての構築はなく、外的な諸条件を記録的に素材としていく語り方である。ここには、一つの重大な問題があると言わねばならぬが、十分な再考を要す。

粗雑な指摘にすぎなかったが、このようにとらえると列祖伝類の教理的な問題は、資料の相互対照のもとに、かつ、それぞれの伝記の作者と意図とを分析確認しつつ熟慮しなければならぬことになる。

少なくとも、前述の点については教理的な問題とともに必要十分な条件として指摘されるべき問題があろう。少なくとも最初に述べたように、伝記であるからには諸々の要素をふまえねばならない。教理の問題はその点では二次的な域を出ないのかもしれないが、そこに逆にそう言い切ってしまう問題があるように思えてならない。

## むすび

僧伝には個人の行状を描いた単一の伝記類と、多くの祖師たちの伝記を扱った列祖伝類が存在する。『浄土鎮流祖伝』はむしろ後者に属し、浄土宗の開宗より元禄にいたるまでの著名な大賢大徳の伝記である。既述の如く関東の僧が多く、しかも総本山知恩院よりも総録所増上寺を圧倒的に重視していることは、江戸繁栄期にみる増上寺を中心とする関東十八檀林の宗政面における勢力関係を計り知ることができ、当時の時代背景を示唆しているようである。

江戸時代も中期になると、宗教界にあっても諸宗ともに諸制度完備され、いわゆる安定期に入った。ところが一つの史的原则ともいうべき草創期に次ぐ安定期には、局部的ではあるが、泰平ムードに同調して本来の責務から逸脱した一面もみられるようになった。「一」・「二」に記されたように近世に至って各宗とも諸伝作成され、それぞれ自宗の発展と研鑽を欲してやまなかったのである。とくに浄土宗の場合、称念を中心とする一派によりその成立への端緒となった「捨世派」の実践的精神は、のち江戸幕府の滅亡と運命をともにした檀林制度に基く浄土宗にあつて、関東より大日比三師へと継承され、ついに近代浄土宗をささえる大動脈とさえなりえたと見えよう。

要するに『浄土鎮流祖伝』の内容は、その信憑性はと問われれば全面的に信頼しがたいが、宗史研究家としての心阿が一宗の慶事に値する業績として成立せしめたことは意義あることである。とくに宗祖法然の地位は微妙であつて、「四」・「五」にくりかえしのべられているように「善導——法然」の脈絡問題は、このラインを除いては浄土宗鎮西派の成立はありえないことに、あらたなる認識を惹起せしめる

意図を含んでいるようである。昨今開宗八百年にあたり、「宗祖の時  
限にもどれ」の合言葉にみるごとく、当時の心阿にしてみれば諡号拝  
受を機会に今一度列祖を研鑽しつつ「善導——法然」の宗義をも省り  
みたいとの切なる願いをこめていたように思えるのである。

〔註〕

- ① 浄土宗全書十八・二五二〜三頁
- ② 浄土宗全書十八・二六四頁
- ③ 浄土宗全書十八・二六五頁
- ④ 浄土宗全書十八・二六二頁
- ⑤ 浄土宗全書十八・五四頁『忍濃和尚行業記』後序
- ⑥ 浄土宗全書十八・三頁
- ⑦ 浄土宗全書十八・五二頁
- ⑧ 浄土宗全書十八・二一七頁
- ⑨ 浄土宗全書・二五七頁
- ⑩ 浄土宗全書十八・九〇頁
- ⑪ 浄土宗全書十七・四六〇頁
- ⑫ 浄土宗全書十七・四七一頁
- ⑬ 浄土宗全書十七・四七五頁
- ⑭ 同 右
- ⑮ 浄土宗全書十七・四七七頁
- ⑯ 浄土宗全書十七・四九三頁
- ⑰ 浄土宗全書十七・七四九頁
- ⑱ 昭和新修法然上人全集一四六頁
- ⑲ 大日本仏教全書、興福寺奏書第二・一〇三頁
- ⑳ 法然上人研究一九六一一九七頁
- ㉑ 土川勸学宗学興隆会本一〇一一頁
- ㉒ 続浄土宗全書十七・三〇四頁

㉓ 浄土宗全書十二・三六三頁  
 ㉔ 本伝については、前田聰瑞師の解題（『浄土宗全書』二十一八解題V六  
 四五―六頁）および平祐輝「浄土宗列祖伝類に関する総合的研究―その前  
 提として―」（『仏教論叢』第十九号所収）を参照されたい。

〔以上〕

# 『報恩寺小清規』について

野田秀雄

『報恩寺小清規附蓮宗盆供施食論』（萩市報恩寺所蔵）は、奥書こそないが大日比西円寺法道の筆跡によるものといわれている。この成立と法道が西円寺住職でありながら萩市中にある報恩寺を兼任した経緯については、その真偽はともかく、『略伝集』の「法道和尚略伝」〔浄

土宗全書〕十八所収に「安政三年丙辰正月廿五日寺社奉行より命あり師をして報恩寺に住職せしめ浄土鎮西一派僧侶の不如法を正し其弊風を一洗せしむ常念寺文等和尚及門中代理三名と共に命を齎し西円寺に來り師に移転兼職を請ふ師蒲柳の弱質且衰朽老病其任に堪へざるを以て固辞す国庁許さす三月七日遂に報恩寺兼任の命あり已むことを得ず同日晋山す即ち講席清規及報恩寺小清規十七條住職別規十七條知事別規七條其他日分規月分規年分規等に至るまで縝密嚴重に清規を定めて寺社奉行に進達し後進の育英に奔走せり次て大津大願寺無閑和尚をして報恩寺を兼任せしむ是より先き国庁師の教化徹底の行実を賞し白銀若干を賜ふ」と説明されている。このうち講席清規の内容は未詳であり、また報恩寺小清規十七條の呼称は多分誤りで、これはおそらく冒頭の総規十七條のことであろう。また表題のうち八附蓮宗盆供施食

論は記載されていない。『報恩寺小清規』の内容は、第一総規・第二住職別規・第三知事僧別規・第四日分規・第五月分規・第六年分規の六章からなっているが、その全文を披露するまえに簡単にその内容について紹介しておきたい。

## 第一総規

制法遵守・行重視・日課三万遍以上・質素儉約・三時（晨朝・日中・初夜）勤行嚴守・仏前供養心得・隨喜他善と曠嫉他美について・出界（社交）心得・夜中外出の禁・禁酒・法衣着用心得・娛樂の禁・日常會話心得・尼女出入の禁・禁酒・法會接待の節約・仲人の禁・乞食心得など、僧侶として心掛けるべき一般的な総則を述べている。

## 第二住職別規

三業策進・選択本願結歸・年月日分規嚴修・誣論の禁・住職心得・弟子剃度の禁・寺中僧偏頗の禁・違法僧への教誡・破戒僧破門・勸誡説法心得・若輩無道心者説法の禁・四恩念報・寺院清掃の徹底・重病僧取扱・雨中往來心得・本殿再建などの費用調達心得・後住選出心得など、住職としての心構えを明示する。

第三知事僧別規

四恩念報・三宝物掌護・護淨の法則弁知・清掃徹底・作務一切の通知・閉門心得・建造物諸道具管理心得など、知事僧としてのあり方をのべる。

第四日分規

起床より就寝に至るまでの一日のスケジュールを明記したものである。一日三回にわけて行なわれる学業には、必ず「口称念仏」が義務づけられている。また就寝に及んでの作法は厳格である。

第五月分規

一ヶ月間の日程を記している。善導・法然・鎮西・記主・寂恵の列祖のほか、報恩寺開山玄奘はともかく、閑通・法岸・法洲などのいわゆる大日比系僧侶の命日を重視していることが特徴である。

第六年分規

一ケ年の諸行事を月日別に表わしたものの。第五月分規と重複する箇所もあるが、ほぼこれを達観することにより、当時萩に存在した浄土宗寺院の動向を知り得る。このうち七月の施餓鬼に関する記述はとくに詳しい。そして当時の施餓鬼会と盂蘭盆会に対する認識不足に怒り、その相違を力説するとともに、以後その混用は是非忌避せねばならぬと主張している点は注目に値するものである。

この清規を精読すると、厳格な規律・念仏の徹底・風紀肅正の三点を最大の眼目としていたことがわかる。規律に対する端嚴さは大日比三師のうち戒嚴守第一とうたわれた法道のことであるから当然のことであろう。第一総規から第三知事僧別規にみる諸心得の他に、第四日

分規から第六年分規に明記された行事をみてもそのことは明白である。そして寺僧としてこれらを厳修するには余程の覚悟が必要とされ、同時によき念仏者でなければならなかった。すなわち「徒らに博学ヲ粹トシテ正業ヲ妨ル事莫レ」(総規)、「総ジテ沙門タル者ノ日課称名ハ必ス祖訓ニ順奉シテ真称三万遍已上ヲ唱ヘテ上品往生ヲ志スヘシ……須ク心ヲ用キテ字々分明ニ称ヘテ誓約ノ定課ヲ懈怠スル事莫レ」(同)、「朝暮ノ二時ハ正定業已如法勤行可有之事」(同)、「念仏シナガラ経論祖釈各々学則ニ依順シテ或ハ研究或ハ繕写スベシ」(日分規)、「寢所ニ入り将ニ睡眠ニ就ントセハ……三度十念ヲ唱ヘテ頭北面西右脇臥ニシテ枕ニ就クベシ平臥ノ中モ未ダ眠ラザル間ハ口称念ル事莫レ目覺タラン時ハ早晚臥シナガラ先ツ合掌十念シ畢テ拳頭スベシ」(同)などは、その具体的な表現といえる。

このような日常生活の連続は、自ら風紀肅正問題解消へと展開するものである。たとえば法衣について規定した項目には「近世宗僧旅行ノ節晴雨ヲ問ハス法衣ヲ脱シ木綿ノ婦人合羽又は披風等ノ俗服ヲ着用シテ僧トモ俗トモ紛ラハシキ風体ニテ往来シ却テ是ヲ好事ト心得タル者アリ倒見非法実ニ焉ヨリ甚シキハナシ……依テ已来ハ嚴重ニ法衣ヲ着シ衣囊ヲ搭テ如法ニ往来スベシ過テモ上ミノ如キ放逸無慚ノ振舞堅ク禁止之事」(総規)とあり、かような文句をあえて付記せねばならぬこと自体、当時の風紀問題がかなり紊乱していたことを示唆するものである。すなわち安政四年三月長州藩寺社奉行から、仏教界の自粛を促がす意味で発せられたと思われる達書(笄)には、次のように明記されている。

御兩國諸宗之寺院、学徳之聞有之僧侶無数、宗意不研精躬行情弱候趣相聞へ、近年異国船時々往来、彼等者邪教を以愚民を誑惑せしむる儀も有之、公辺々敲重ニ被仰出候旨有之事ニ付、当時別而厚修学ニ心を潜め、其宗々之道を以門徒を教正し、御国恩を報し奉るべき時節ニ候処、法規宗則ニ違背し、本寺ハ多敷心無漸、門末者巧弁糊口、相共ニ破戒不律ニ宗祖を辱しめ、法流を汚し、終ニ御国政を相妨、凡俗ニ劣り候所行之者も聞々有之、右ハ畢竟出家之分を忘れ、全修学之志薄有之候、惣而僧侶之義ハ、寛裕を以沙汰被仰付候処、凡俗ニ相混し、悪弊相募候ニ付、向後訖と取糺被仰付候条、此旨能々相心得、御国恩を感戴し、本寺々々者不能申、末派之僧侶ニ至迄修学勉勵せしめ、宗則を達し、門徒を化益し、異教之魔道に習染せしめざるやうに、兼而相勤可申候事、

安政四巳三月

(朱筆)  
寺社奉行  
児玉衛門太郎

(朱筆)  
同  
乃美 小源太

(大日比西田寺記録)

このなかには、従来宗教界に対して普遍的に言及してきた内容に加えて、その末尾では開国にもなつてキリスト教に対する危惧感を感じていることも考慮しなければならない。またその後慶応四年知恩院から防長一派に与えた達書によれば、

近來於其地末相伝之僧侶江、両脈致伝授候趣風聞有之、如何之事ニ候哉、右様之義者有之間敷候得共、自然心得違之者有之候而者、

『報恩寺小清規』について

宗規ニ差障候条、篤相心得、別而当今之御時勢、一際敲重相守候様可被相違、此段申達候、以上、

四月十六日

惣  
役者印

長州萩

常念寺

防州山口

善生寺

惣門中

防州岩国

実相院

惣門中

(『知恩院書翰控』)

となり、これらの不如法の解釈には伝法問題も含まれてくるのである。いづれにせよ宗僧の再起を促したものであり、この『報恩寺小清規』こそはその方策の具体案をもって藩庁に問うたものである。終始一貫してなら粉飾することなく、個々明解に記述された文面から滲出する法道の敲格さは、当時の藩庁役人でなくとも、自然に会得せざるを得ない気迫に満ちた内容を包有しているといえる。しかし敲格一点張りの表現ばかりではない。たとえば「飲酒」に関して「酒ハ昏狂ノ毒薬ニシテ能ク放逸ノ門ヲ開ク」として飲酒を禁じているが、これを絶対的なものとしていない。すなわち「附リ、病ヒニ依テ無レ抛酒劑服用等ノ事有ラバ、夜中睡時ニ及ンテ他ヲ不勞シテ、独リ竊カニ服用有レ之事ハ制ノ限リニ非ス」(総規)と、その用途如何によつて飲酒を肯定するといふ、ユーモラスな面も見受けられる。

本誌に翻刻するにあたり、正・略・異字体は正体もしくは現在使用する字体に改め、原本に朱で付された読点(・)はそのまゝ記せず、

並列点(・)とともに、筆者の判断によってこれらを付した。なおとくに〔註〕を付記せねばならぬというほどのことでもないもので、これは省略した。

【報恩寺小清規】

○第一 総規

- 1 一 内イ 仏法僧家ノ重制等ヲ護持シ、五逆、誹謗正法、四重禁、十重禁戒、七ヶ条、本寺ノ擬等、外王 法国府ノ諸禁令ニ準依シ、聖徳太子ノ釈氏憲法、神君ノ浄土宗三十五ヶ条、国君ノ諸寺法度御ヶ条等、些少 モ違戾無レ之様ニ、堅ク可三相守一事、
- 2 一 常ニ宗門ノ経論釈ヲ視聽シ研究シテ、教以行ヲ照シ、行以教ヲ踐スヘシ、徒ニ博学ヲ緯トシテ、正業ヲ妨ル事莫レ、又宗門別規ノ安心立ザル者ヲ、見遁シニスル事莫レ、教論スレレ不用者ヲ、共住スル事莫レ、
- 3 一 総ジテ沙門タル者ノ日課称名ハ、必ス祖訓ニ順奉シテ、真称三万遍已上ヲ唱テ、上品往生ヲ志スベシ、但シ或ハ重病、又ハ十五歳未満ノ驅鳥沙弥等ニ於テハ、或ハ一万二万、時に応ジテ定課ヲ定ベシ、是亦祖師ノ開許シ玉フ所ナリ、且又無上最尊の名号、一字闕略スレバ、許多ノ功德ヲ欠キ、一声訛称スレバ、無辺ノ大利ヲ失ス、須ク心ヲ用テ、字々分明ニ称テ、誓約ノ定課ヲ懈怠スル事莫レ、
- 4 一 日夜ニ老病死ヲ念ジテ道心ヲ長養シ、勤以行ヲ励シ、儉以用ヲ節シ、恭慎ニシテ己ヲ持シ、仁恕ニシテ人を待シ、相互ニ和合善順タルベシ、苟モ懶奢ヲ好テ行節ヲ忘レ、人我ヲ逞シテ是非ヲ闕
- 5 一 三時勤行、仮ニモ懈怠不レ可レ有レ之レ事、但シ晨朝ハ寅ノ正刻開闢、凡卯ノ刻マデ、日中ハ巳ノ下刻ヨリ始メ、長寿香一炷、初夜ハ酉ノ正刻一炷、ヨリ始メ、長寿香一炷、嚴密ニ勤行可レ致事、右三時ノ中、日中ニハ香偈・三宝礼・四奉請・広略懺悔・六時礼讚・三経・戒経・略頌ノ輪誦等、如ニ常式・朝暮ノ二時ハ、正定業已、如法勤行可レ有レ之レ事、且又正月ヨリ七月マデハ、朝時ハ寅ノ下刻開闢、七月ヨリ十二月マデハ、寅ノ正刻開闢之事、
- 6 一 仏前供養ノ香華・灯燭・飲食等、カヲ竭シ、心ヲ用テ是ヲ調へ、法ノ如ク叮嚀ニ洗淨シ、誠心ニ供献スヘシ、花ヲ立、菓子ヲ盛ニ、表裏アラシメ、人前ヲ飾テ仏意ヲ思サル事莫レ、華菓ハ毎度新淨ノ物ヲ供セヨ、古華・陳菓ヲ用事莫レ、飯菓ノ供養ハ、早朝ヨリ午時ニ至ラ時トス、午後ニ至ハ速ニ下納ムヘシ、凡ニ三宝供養ノ物ニ於テ、過テモ顧惜ノ念ヲ生ル事莫レ、常ニ本尊ニ於テ、真仏ノ想ヲ為シ、慇懃ニ恭敬奉事スベシ、若能斯ノ如クセバ、念々ニ罪滅シ、功德無量ナリ、若少モ龜慢ヲ生ジ、不敬ヲ致バ、罪ヲ得ル事亦無尽ナリ、慎デ法ニ依順シ、毎レ事ニ心ヲ用、龜慢ヲ致事莫レ、
- 7 一 常ニ他人ノ善事ヲ見聞シテハ、深ク随喜スベシ、仮ニモ嫉妬ノ心ヲ生スル事勿レ、随喜他善ハ、自益々他、正法興隆ノ由致タリ、曠嫉他美ハ、自損々他、仏法破滅ノ根基タル事、経釈炳然タリ、近ハ歴劫已来依嫉妬ノ祖積ヲ念ジテ、慎テ忽ニ思フヲ為事莫レ、好ヲ權門勢家ニ通シ、交ヲ在家ノ男女ニ結フ事、大小乘ノ制戒
- 8 一



ナレバ、深ク相愼ヘキ事ナリ、総シテ法勤并ニ無レ拋縁務ニアラスンハ、猥ニ出界スル事勿レ、若シ出界セント欲セバ、住職ハ必ズ知事ノ僧ニ、行所ト用事トヲ告テ出界シ、衆僧ハ必ズ住職ヘ行所ト用事トヲ白シ、許容ヲ得テ出界スベシ、事終バ速ニ歸寺アルベシ、必ズ流逸ニ至ル事莫レ、且又一夕已上ノ遠行ハ、予歸寺ノ日限ヲ告、其期限ニ至ラバ、訖度歸寺可レ致事、若ハ病縁、若ハ要用等ニテ、期限ヲ越ル事アラバ、速ニ其ヲ申知セテ、更ニ日限ヲ定ベシ、

9

9一 夜行ハ仏門ノ通制ナレハ、衆僧僮僕ニ至マデ、総シテ西ノ刻ヲ限ニ、出界スル事莫レ、西ノ刻ヲ過テ歸寺スル事莫レ、

附タリ、檀越ノ葬送ト、暁天ヲ期シ難キ急務ハ、制ノ限ニ非ス、檀越ノ逮夜勤等ハ、西ノ正刻已前ニ歸寺可レ致様ニ、兼テ処置可レ有レ之事、

10

10一 法衣ハ、能化・所化夫々ノ定色アリ、禁色アリ、過テモ分外ニ禁ヲ犯シテ、自福分ヲ損ズル事莫レ、総シテ法服・內衣共ニ、常ニ祖師ノ行履ヲ念ジテ、体・色・量共ニ如法ニシテ、専ラ質素ヲ守ルベシ、過テモ不如法ノ衣服ヲ用、華美ヲ好ス莫レ、

附リ、近世、宗僧旅行ノ節、晴雨ヲ問ス、法衣ヲ脱シ、木綿ノ婦人合羽、又ハ披風等ノ俗服ヲ着用シテ、僧トモ俗トモ紛ラハシキ風体ニテ往来シ、却テ是ヲ好事ト心得タル者アリ、倒見非法、実ニ焉ヨリ甚シキハナシ、彼ノ禪家曹洞ノ雲水行脚僧ナドヲ見スは大ニ稱依テ已来ハ嚴重ニ法衣ヲ着シ、衣裳ヲ搭テ、如法ニスヘシ云云、依テ已来ハ嚴重ニ法衣ヲ着シ、衣裳ヲ搭テ、如法ニ往来スベシ、過テモ上ノ如キ放逸無慚ノ振舞、堅ク禁止之事、

11

11一 詩歌・連俳・茶花・碁碁等、卑俗ノ遊芸、僧者タル者、何ノ暇アツテカ、之ヲ為ヤ、況ヤ碁碁等ハ破戒ノ随一タリ、是故ニ衆僧一同、堅ク禁止ノ事、

12

12一 僧俗ヲ問ス、仮ニモ人ト閑談茶話スル事アラバ、道心ノ損益、安心起行ノ正否、人命ノ無常、罪業ノ可レ畏等、自他緊要ノ大事ヲ語テ、互ニ徳分ヲ得ベシ、過テモ眼前雜閑ノ話、世間長短ノ事ヲ論ジ、殊ニ戲笑惡穢ノ事ヲ語テ、空ク時光ヲ費シ、罪業ヲ得ル事莫レ、楞嚴先徳ノ云、麤強ノ惑業ハ、人ヲシテ覺了セシム、但々無義ノ語ノミ、其過顯ズシテ、恒ニ正道ヲ障、行者常ニ無義語ヲ絶テ、相統念仏セヨト云云、況亦、戲笑ノ作罪モ、多劫ニ苦ヲ受ルトハ、善導大師ノ誠勸ナリ、依テ今殊更ニ制止ス、切ニ之ヲ慎ベシ、

13

13一 尼女ヲ方丈或ハ厨坊ニ入テ、衣服ヲ縫浣シ、飯糲ヲ調度セシムル等ノ事、総シテ堅禁ノ事、

附リ、尼衆ハ、參詣等ノ節、本堂限ニシテ、庫裏通入制禁ノ事、檀越ノ婦女子モ、大抵是ニ準トイヘ、若シ無レ拋要用有レ之時ハ、人品ニ依テ、或ハ客殿、或ハ総寮ニテ、応接可レ有レ之事、過テモ禁を犯シテ、他ノ嘲ヲ招ク事莫レ、

14

14一 酒ハ昏狂ノ毒藥ニシテ、能ク放逸ノ門ヲ開ク、是故ニ經論ノ制誡、苦々叮重タル事勿論ナリ、依テ酒耐共ニ、自身ハ内外ヲ不問、賓客ハ僧俗ヲ不レ論、他ト共ニ宴飲スル事、堅ク制禁ノ事、附リ、病ニ依テ、無レ拋酒劑服用等ノ事有ラバ、夜中睡時ニ及テ、他ヲ不勞シテ、獨竊ニ服用有レ之事ハ、制ノ限ニ非ス、

15 一 法会ノ節、賓客ヲ待スルニ、盛饌ヲ具備スル事、必竟シテ無益ノ費タルベシ、大抵一羹一菜ヲ度トスベシ、

16 一 法義不案内ノ俗客ハ、檀那寺へ、内々俗家縁辺ノ媒价ヲ頼米ル事アリ、是俗中ノ大醜俗ナル事ナレバ、過テモ左様ノ相談ニ相関事莫レ、又仮令俗縁ノ好アリモ、総シテ在家ノ世徳ニ、相関事莫レ、

17 一 若シ乞食来バ、慈悲心ヲ発シテ、念仏シナガラ一錢一椀ヲモ与フテ、速ニ退去セシムヘシ、大音ニ呵噴シテ、空ク婦ラシムル等ノ、麤暴ノ振舞アル事莫レ、又咄シ物間似・浄瑠璃・端歌等、技ヲ売ル乞食アリ、必々は等ノ非法アラシムル事莫レ、  
已上七ヶ条

○第二 住職別規

1 一 常ニ古賢ノ苦修勵行ヲ思ヒ、念々ニ慚愧ヲ生ジテ、三業ヲ策進スベシ、仮ニモ憍慢懈怠ノ心ヲ生ジテ、仏祖ノ怨敵トナル事莫レ、  
附リ、長時修行ノ外、列祖ノ芳躅ニ效ヒ、慈訓ニ順ジテ、忙裏ニ閑ヲ偷ミ、時々ニ如法ノ別時ヲ道經禪師ノ七百方遍、善導大師ノ觀念法門ノ別時行儀等、孰モ万事ヲ放下シテ、七日七夜、一食淨齋、除去睡眠、不雜余辭ニ、晝夜學々トノ勤ルヲ、如法別時ト云フ、修シテ、無始已來ノ業障ヲ懺悔スベシ、

2 一 自宗ノ經論釈ヲ研精シ、終南・吉水・鎮西・佐介ノ正意ヲ會得シ、自行化他、堅ク選択本願ノ一行ニ結歸スベシ、但シ修行法儀說教要略門ノ門ニ對ス規則ハ、格別タルベキ事、

3 一 年月日分ノ法務、必ズ怠慢不レ可レ有レ之事、

4 一 總シテ一味和合ノ僧、海中ニ於テ、鬪諍ノ波濤ヲ揚ル事莫レ、別シテ御忌其余本未合会ノ法用、亦各寺々々ノ法用中ハ、法門邪正ノ急用ノ外、今日ノ俗事ニ於テハ、假令云何ナル忍難キ事アリモ、諍論ケ間敷事、堅相慎可レ申事、且又一宗内ニ專修念仏ノ別行・例月会等有レ之時ハ、隨喜ノ衷ヲ顯シテ勉テ參会可レ致事、

5 一 古人ノ云、本尊ハ主君ノ如ク、祖師ハ家老ノ如ク、時ノ住職ハ用人ノ如シト、住職タル者、乞斯語ヲ事トシテ、常ニ敬上慈下ノ本意ヲ守リ、過テモ自身主人ノ思ヲ為ス事莫レ、

6 一 弟子ヲ剃度スル事、極テ容易ノ事ニ非ス、是故ニ男女長幼ヲ問ズ、鬻染入道ヲ請者アラバ、其発心ノ実不ヲ、審察スル事肝要、  
実トハ、出離生死、往生成仏ノ本心ヨリ、発起スルヲ云、不実トハ、假令其意往生成仏ノ為タリモ、一旦浮漫ノ心ヨリ発起スル者ハ、必竟シテ本心ヨリ出ル、真实ノ発心ニ非ズ、後日必ズ怠屈ノ心ヲ生ジ、或ハ不如法、或ハ還俗等ノ事有テ、自他ヲ腦ス事アルベシ、况ヤ渡世誑惑、名聞利養ノ為、又ハ自家ノ数口ヲ減ゼン為ニ、不諾ノ小兒ヲ賺シ悦シテ、剃髮セシムル等、皆是大不実ノ賤徒ニシテ、徒ニ自他ヲ煩スノミ、後日果ノ其証現ナン、能々吟味可レ有レ之事ナリ、万一已度ノ弟子中ニ、未発心ノ賤僧アラハ、慙懃ニ教誡ヲ加ヘ、業障懺悔ノ別行ナド勤シメテ、更ニ剃髮ノ無作ヲ、発得セシムベシ、是度人第一ノ用心ナリ、必ズ忽緒ニスル事莫レ、且又假令真实ノ発心タリモ、公边親族ニ故障無ヤ否ヤヲ詳ニシテ、然後ニ初テ是ヲ許スベシ、

7 一 寺中ノ衆僧、長幼ヲ論セス、平等ニ愛護シテ、必ズ偏頗ノ処置

アル事莫レ、

8 一 万一違法ノ僧アラバ、慈心ヲ以、再三懇切ニ教誡ヲ加へ、改悔ノ心ヲ生セシムベシ、苟モ厭嫌ノ心ヲ以、無慈悲ノ処置アル事莫レ、

9 一 衆僧ノ中、若シ魔惡ノ用心緩シテ、放逸ヲ好、教々教誡ヲ加レテ、信受セズ、衆僧ヲ扇動シ、淨行ヲ妨礙スル者アラバ、速ニ度牒ヲ返シ取テ、急ニ下山セシムベシ、必ズ忽緒ニスル事莫レ、

10 一 勸誡說法セント欲ハ、専ラ仏祖ノ御隨自意ニ依順シ、聽徒ノ中、一人ニテモ、選撰本願念仏ノ心行具リテ、順次極樂上品往生ノ器<sup>ツツ</sup>出来レハ好ト、意地ヲ定メ、本願ノ正意ヲ、親切ニ勸示シ、

日課称名ヲ受持セシムベシ、過テモ仏祖ノ不本意タル、随他赴機ノ説ヲ為事莫レ、又本山ヨリ、毎度嚴令有<sup>レ</sup>之事ナレハ、不淨説<sup>俗ニ談議ト称ス</sup>法<sup>俗ニ談議ト称ス</sup>者<sup>俗ニ談議ト称ス</sup>是ナリ、セシメ、声ヲ操テ、和讃ヲ唄ヒ、柄杓ヲ振り、經木ヲ売ル等ノ、鄙陋ノ醜態ハ、即チ仏敵法敵ノ所為ナレバ、堅ク相愼ベキ事ナリ、夫專修念仏ノ一行ハ、万徳所歸ノ大法ナレハ、凡入報土ノ大益ヲ得ル事ハ、是正益ニシテ、所謂法俱徳ナリ、又現在ノ上ハ、智愚ヲ簡ズ、專修念仏ノ行者ニ於テハ、各々三毒消滅ノ利益ヲ得テ、綱常倫理自ラ相備テ、国家安静、天下太平ノ基ヒ、之ニ過タル事ナシ、故ニ經ニ、仏所<sup>ニ</sup>遊履<sup>一</sup> 国邑丘壑靡<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>蒙<sup>レ</sup>化、天下和順日月清明風雨以<sup>レ</sup>時災厲不<sup>レ</sup>起国豊民安兵才無<sup>レ</sup>用崇<sup>レ</sup>徳興<sup>レ</sup>仁務修<sup>ニ</sup>礼讓<sup>一</sup>ト云云、此ハは專修念仏ノ余益ニシテ、所謂法前徳ナリ、仏祖并ニ国王ノ恩ヲ報ズルニモ唯此一事ニアリ、若シ聽徒ノ多カラン事ヲ好ミ、己カ声聞ヲ輝カサン事ヲ希ヒ、人ノ

錢財ヲ集ル心起ラハ、是即内外ノ大魔事ナリ、早ク醒寤シ、二念ヲ統ク事莫レ、

11 一 兩脉相伝已上タリ<sup>レ</sup>、若輩無道心ノ僧、未タ淨土ノ經論章疏ヲ爛<sup>ク</sup>ハズ、未タ自己ノ修行ニ堅固ナル事能ハスンバ、漫<sup>ク</sup>ニ説法セシムル事莫レ、法衰ノ因縁、自他ヲ損害ス、人多ク之ヲ察セズ、悞マスンハアルベカラズ、又自身講説ノ弁才ニ乏<sup>ク</sup>バ、他ノ正義弘通ノ知識ヲ屈請シテ、檀越ヲ化益セシムベシ、必ズ人我法我ノ迷情ヲ起スベカラズ、

12 一 常ニ四恩ヲ念シテ、<sup>三宝ノ恩、国王ノ恩、父母ノ恩、衆生ノ恩</sup> 日々所修ノ行業ヲ廻シテ、慇懃ニ報答可<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>之事、

13 一 寺院ハ諸仏雲聚ノ所、即穢土ノ淨土ナレハ、本殿・僧坊ハ勿論、本門内外・中庭・蔭隅所・東司<sup>ス</sup>ニ至ルマデ、能々掃除シテ、常ニ淨潔ナラシムベシ、

14 一 寺内ニ重病ノ僧アラバ、毎<sup>レ</sup>事ニ、意ヲ加ヘテ扶護シ、心身安穩ナラシムヘシ、且為ニ道理ヲ説キ、正念分明ニ、念仏相統シ、浮世ノ妄執ヲ断テ、潔ク往生ノ素懷ヲ遂ル事ヲ得セシムベシ、是亦極要ノ大事ナリ、等閑ニ思フ事莫レ、

15 一 雨中往来ノ節、從來木綿ノ雨衣<sup>俗ニ婦人合羽、或ハ女ヲ</sup>、法衣ノ上ニ覆ヒ、或ハ法衣ニ代テ之ヲ被着スル者アリ、又黒溜塗<sup>クロドロメヌ</sup>ノ木履ヲ履、蛇ノ目ノ傘<sup>カサ</sup>ヲ用者アリ、是等ハ皆婦女子ノ具<sup>モノ</sup>、甚以無為ノ道人ニハ不相応ナル、見ルモ穢<sup>ケ</sup>シク、俗々敷物ナリ、自今已後ハ、雨中、香衣杯ノ湿セン事ヲ恐レバ、別ニ之持シメテ、道中ハ籠衣ヲ着用シテ、往来スヘシ、又傘ハ白張、木履ハ白木ヲ用ヘ

シ、是レコソ清浄ニテ、出家相応ノ具ト云ベシ、

16

1 本尊・本殿・庫裏ノ再建等、其余云何ナル縁事アリテ、常住ノ財物、現前財ニ対スル詞ナリ、即チ祠堂料、祠堂物、諸住物等ヲ指ス、必ズ費用スル事莫レ、又現前ノ三宝物タリテ、随分ニ護惜シテ、猥ニ費用スル事莫レ、勿論三宝物ヲ以、些少モ惡事ニ用ル事アラバ、必墮無間獄ノ大惡業タリ、深ク恐慎ベシ、

17 住職數年ノ後、隠棲ノ志アラバ、道心有テ、名利ノ念薄ク、自行化他、元祖大師ノ御隨自意ニ可レ叶器ヲ撰テ、後跡ト定ベシ、假令自身一世、自利々他、如法堅固ニシテ、功成名遂共、何遠慮モナク、元祖ノ正意ニ不レ叶仁ヲ、後住ニ定ルキハ、其罪広大ニシテ功罪相覆ザルナリ、是亦住職タル者ノ、極要ノ大事ナリ、必ず等閑ノ看ヲ為事莫レ、

已上七ヶ条

○第三 知事僧別規

1 常ニ慚愧ヲ懷テ、四恩ヲ念報シ、三宝ノ境ニ於テ、難値難得ノ思ヲ為ベシ、

2 三宝物ヲ掌護シテ、損失スル事ヲ得ザレ、

3 護淨ノ法則ヲ弁知シテ、器物・盆水等、淨触混用スル事莫レ、

4 淨厨案食所等、毎ニ掃テ清カラシムベシ、狼藉ナル事莫レ、

5 一切ノ作務、住職ニ白シテ、其指示ニ随フベシ、必ズ己意ニ任スル事莫レ、

6 門戸等ヲ等トハ、諸トハ、鎖ニ当テハ、須ク子細ニスベシ、疎略ニシ締ヲ云フ、

テ、存外ノ事アラシムル事莫レ、

7

1 屋・宅・門・扉等、破損所ハ無哉、諸雜具・紛失物ハ無哉、日ニ一度宛、子細ニ巡驗スベシ、若シ破損所等アラバ、事ノ大小ニ不レ拘、速ニ住職ニ申達スベキ事、

已上七ヶ条

○第四 日分規

寅ノ刻、後夜・晨朝ノ勤行、兼修スベシ、

勤行式ト、冬夏ノ時刻ハ、第一総規ニ略述スルガ如シ、勤行中ニ、

三宝前ニ齋供ノ事、

齋食儀

勤行畢ナバ、直ニ食座法ヲ行ベシ、作法別記ノ如シ、出席退座ニ、遲疾無レ之

様、一同タルベキ事、其余ノ法則ハ、常式ノ如ク、如法嚴密タルベ

シ、又檀越ノ常齋モ、此時刻ニ出テ勤ベシ、且又昼夕ノ兩非時食モ、

各々供養ノ偈ヲ此食色香味、上献十方仏、中奉諸賢聖、下及六道品、等施無差別、隨感皆飽滿、令今施主得、無量波羅蜜、微音

ニ念誦シテ、前中後ノ三十念ノ儀則、必ず廢スル事莫レ、

卯ノ下刻、掃除

本堂・厨坊・外庭等、各々司所ニ随テ、如法ニ掃拭スベシ、

辰ノ刻ヨリ、机上ニ線香ヲ炷シ、心ヲ供養ニ運ブヘシ、而又香ノ炷念仏

シナガラ、經論祖釈、各々學則ニ依順シテ、或ハ研究、或ハ繕寫ス

ベシ、

午ノ上刻、日中ノ勤行、常式ノ如シ、

其式、総規ノ中ニ、略述スルガ如シ、

勤行後、昼非時食受用、法則前ノ如シ、

未ノ上刻ヨリ、亦凡上ニ線香ヲ炷シ、念仏シナガラ經論祖釈、序ニ依テ、或ハ見聞、或ハ騰写、

申ノ下刻、夕非時食受用、法則前ノ如シ、

酉ノ正刻ヨリ、日没・初夜兼修スベシ、必ズ酉ノ正刻已前ニ、開關スル事莫レ、大ニ意味アル事ナリ、

但シ檀越ノ葬式有レ之時ハ、申ノ下刻ヨリ、酉ノ正刻限ニ修シ畢ルベシ、

戌ノ刻ヨリ、灯下ニ香ヲ炷キ、念仏シナガラ、或ハ見書、或ハ繕写、

亥ノ刻、寢所ニ入り、將ニ睡眠ニ就トセハ、正念合掌シテ、善導大師

ノ睡時發願文ヲ誦シ、往生禮讚、睡時發願文ニ云、弟子某甲現是生死凡夫罪障深重輪三六道苦不可具云今日遇善知識得聞

彌陀本願名号、一心称念、願往生、願仏慈悲不捨、本弘誓願、攝受、弟子不識、彌陀仏身相光明、願仏慈悲示現、弟子身相親普勢至諸菩薩等、及彼世界清淨莊嚴光

明等相、三度十念ヲ唱ヘテ、頭北面西、右脇臥ニシテ、枕ニ就ベシ、平臥ノ中モ、未ダ眠ラザル間ハ、口称怠ル事莫レ、目覺タラン時ハ、

早晚臥ナガラ、先ツ合掌十念ヲ畢テ、拳頭スベシ、

四九ノ日ニ遇ハミ、大掃除、齋後フ時トス、上堂上、除髮、剪爪、午前ヲ

掃除畢テ、直開浴、午後ヨリ申ノ刻ヲ時トス、過テモニ作スベシ、夜ニ挂ラザルヤウニ仕舞ベシ、スベシ、

此三事各法則アリ、須ク法則ニ嫻テ、敢テ濫行スル事莫ルベシ、開浴ノ事、風烈シキ時、又二百十日前後

ナドハ、定日タリト雖モ、用捨スベキ事、

### ○第五 月分規

朔日、白旗上人忌、宿宵ヨリ別回向ノ事、辰ノ正刻、門中一同常念寺

へ登山、当日ノ礼式如常、次ニ門中回礼、

二日、向誓上人忌、此師ハ、淨宗ノ正意タル、一向專修、海内中興ノ大法將ナレハ、回向備膳等、心ヲ尽スベキ事、

五日、光啓上人忌、此師已前ニ当国ニ於テ、高德ノ師有ト雖モ、未ダ

宗ノ正意タル、專修念仏弘通ノ大導師ナシ、此師頓ニ三昧獲得シ畢

リ、為法ニ身命ヲ惜ス、自行化他寧々トノ怠ラス、依レ之勲誓令弁上人・儉誓託榮上人・法誓純問上人等ノ、当国在住ノ法將、皆此師

ノ法沢ニ浴シ、其修ヲ繼ギ踵テ、各有縁ヲ化導セラレシヨリ已來、

初テ宗ノ正意發揮スル事ヲ得テ、今日ニ至テ其賜ヲ受ク、其功豈ニ

淺々ナランヤ、実ニ宗法ノ再中興ト云ベシ、当今ノ人ハ略此事ヲ知

ト雖モ、今ハ將來ノ為ニ、殊更ニ之ヲ記シテ、背恩ノ罪過ヲ免シメントス、此故ニ当寺ニ於テハ、例月此日ニ遇ハミ、辰ノ刻ヨリ專修念仏会開キ、午前午後二座ノ講釈畢テ、未ノ下刻回向退散、常式ノ如クスベシ、

六日、三祖記主禪師忌、宿宵ヨリ別回向敬礼、常式ノ如シ、

十二日、開山玄誓上人忌、宿宵ヨリ別回向、当日献供ノ事、

十三日、承誓上人忌、此師ハ、光啓上人ノ資ニシテ、所伝ノ法ヲ皇張シテ、天下ニ顯シ、大ニ化ヲ振ヒ、且廣ク書ヲ著シテ、法門ノ邪正

金鑰ヲ明弁シ、又且天下ノ後学新進ノ為ニ、法門弘通ノ楷梯ヲ造テ、能所ヲシテ共ニ不レ知不レ識正路ヲ踐テ、邪徑ニ趣ザラシム、其宗功

モ深広ナル、亦豈ニ淺々ナランヤ、此故ニ例月此日ニ於テ、且ハ為ニ報恩、且ハ為ニ伝化、專修念仏会ヲ修ス、其法則、光啓上人忌ノ如シ、

十四日、光明大師忌、宿宵ヨリ尊像前ニ、殊更ニ献灯・炷香、心ヲ尽シ、当日備膳・献華・別回向敬礼等、常規ノ如シ、

十五日、仏涅槃忌、釈尊前ニ供養敬礼、前条ノ如シ、又此日ハ白月ノ尽日ナレバ、苟クモ円戒受持ノ者ハ、五戒ヨリ納具ノ人ニ至マデ、皆布薩懺法ヲ修シテ、戒体ヲ還生シ、長養スベキ日ナリ、此故ニ早朝ヨリ、殊更ニ寤悪ノ正見ヲ立、念々称名常懺悔ノ故実ニ依テ、随分ニ勇進念仏シテ、所有ノ破戒罪ヲ懺悔シ、無作ノ戒体ヲ長養シ、初夜ノ勤行ニ至マテ、釈尊前ニ灯ヲ献シ、香ヲ炷シ、回願敬礼ヲ尽スベシ、是則別規ノ心行ヲ以、其行兩端ニ亘ズシテ、而モ即チ通規ノ布薩法ヲ含容シテ、円頓ノ戒体ヲ、還生シ長養スルノ妙法則ナリ、請フ、学者等閑ニスル事莫レ、而シテ亦別規ヲ妨ザル通規ハ、或ハ寤スベカラズ、是ニ就テ、古来台浄兩家ノ相伝ニ、梵網戒ノ布薩法ニ、広ト略ト、極略トノ、三式アリ、其広布薩ハ、大ニ時刻ヲ移ス長則ナリ、其略式モ亦寢時ヲ移シテ、毎時之ヲ執行セバ、恐クハ下根ノ行者、是ニ疲倦シテ、定テ其日、別規ノ行法ヲ妨事ヲ、何ニテモ別規正定業ヲ礙ル事ハ、祖師ノ意ニ非ズ、宗ノ意ニ非ズ、是故ニ、是モ亦毎時ノ執行ニ宛難シ、唯其極略布薩心念法ノミ、極短少ニシテ、極テ修シ易シ、サレバ今日ノ十五、勤行後、釈尊ヘ三拜シ畢テ後、各々竊ニ此式ヲ心念口唱音スベシ、其法左ノ如シ、

初ニ、釈尊前ニ三拜、是ハ勤行後ノ三拜ニテ足ル、

次ニ、懺悔文、我昔所造諸惡業、皆由無始貪瞋癡、從身語意之所生、一切我今皆懺悔、

後ニ、正布薩文、諸仏菩薩、慈悲照鑑、今白月或黒月十五日、若月小者

或唱、諸菩薩衆說戒、我假名菩薩、弟子某甲、清浄布薩、三說

此文短少ニシテ、別規ノ行ヲ妨ズシテ、而モ通規ノ式モ備リ云、

廿五日、元祖大師忌、宿宵ヨリ、尊像前ニ、献灯・炷香・敬礼、当日備膳・供菓・献花等、本尊ニ同ズ、今日例月ノ専修念仏会ナリ、辰ノ正刻ヨリ初テ、午前午後二座ノ説法畢テ、未ノ下刻回向退散、

廿九日、二祖忌、宿宵当日ノ式、全ク三祖忌ノ如シ、  
晦日、月小ナレ今日ハ黒月ノ尽日ナレバ、早朝ヨリ初夜ニ至マデ、  
尊前ノ供養敬礼、布薩懺法等ノ式、十五日ニ同ス、

○第六 年分規

正月

元旦、本尊前・祖師前献灯・炷香、寅ノ正刻勤行開白、懺悔文・発願文・光明歎徳文・念仏一会長寿香一行中、本尊前・両祖前・開

山前・三師前三師合・神壇合、各々雑煮供養ノ事、卯ノ刻回向

畢リ、神拜畢テ、廟參、夫ヨリ衆僧方丈ニ於テ、拜十念ノ事、畢

テ慶賀ヲ申ブ、次ニ食作法ヲ行テ、雑煮受用、辰ノ上刻、本尊・祖師・位牌壇等へ、御備餅供養、前日盛調其頭数等、別記ノ如シ、

午後ニ至バ下納ベシ、辰ノ正刻、末山一同ニ、本寺常念寺ニ至リ、

先ツ本尊・祖師順拜、次ニ丈室へ書院ニ於テ拜賀、拜十礼式年中

雜記ノ如シ、次ニ門中回礼ノ式、亦別記ノヲ指ス、年中雜記如シ、事畢テ、巳ノ上刻歸寺、巳ノ刻齋供、日中・初夜ノ勤行、常式ノ如シ、

二日・三日、勤行供養、元日ノ如シ、但シ御備餅ノ供養ハ、元日ノミナリ、

四日、勤行式ハ常式ノ如シ、已下同斷御帳登城、并ニ諸役向ヘ回礼、諸礼式、別記ノ如シ、

五日、御目見登城、御礼式別記ノ如シ、

十三日、例月会、已下ノ毎月、例知セヨ、

十五日、辰ノ下刻、本寺ノ書院ニ於テ、末山中ヘ御ケ条、御読聞ノ

事、又此日白月ノ尽日、布薩懺法、已下ノ毎月モ例知セヨ、

十八日、御忌当番ノ寺ヘ、門中一同集合シテ、仏前莊嚴ノ事、

十九日ヨリ廿五日マデ、当番ノ御忌、其規則、御忌法用軌則ノ如シ、

廿四日、巳ノ正刻、末山中、本寺ノ御忌御逮夜勤、出勤ノ事、

廿六日、卯ノ正刻、御絵伝、御忌門中一同守護シテ、当番寺ヨリ、

後番寺ヘ、還送シ奉ル、

晦日、黒月ノ尽日、布薩懺法、已下ノ毎月、之ニ例ス、

凡ソ正月ヨリ十二月ニ至マデ、世代等ノ正忌ニハ、別シテ叮嚀ニ回

向シ供養スベシ、又年回ニ当テハ、弥々誠心ニ追善スベキ事、

## 二月

朔日、辰ノ正刻、本寺礼式、月分ノ如シ、已下ノ毎月、一々ニ之ヲ

記サズ、皆以例知セヨ、

同日、大師講、常式ノ如シ、已下ノ毎月、例知セヨ、

五日、例月会、已下ノ毎月例知セヨ、

九日八日ノ宵ヨリヨリ十五日子ノ刻ニマデ、至テ、仏涅槃像ヲ展テ、香華灯飯等、

供養敬礼、心ヲ用ベキ事、正ク十五日ハ、初夜ノ勤行ヨリ引続キ、

子ノ刻マデ、衆僧一同、念仏修行、可レ有レ之事、

十六日ヨリ廿四日ニ至テ、定レル別縁ナシ、日月分ノ如ク修行スベ

シ、已下ノ毎月、別縁ナキ時ハ、是ニ例知セヨ、

廿五日、例月会、已下ノ毎月、例知セヨ、

廿七日ヨリ廿九日マデ、二祖国師ノ御正忌、牌前ニ供養敬礼、心ヲ

尽スベキ事、

## 三月

三日、本寺・門中上巳ノ礼、別記ノ如シ、

八日、来ル十四日ハ善導大師ノ御正忌ナレバ、八日ヨリ七日ノ宵ヨリ十四

日ニ至テ一七日の中、回願供養敬礼、心ヲ用ベキ事、

廿日、辰ノ正刻、末山中本寺ニ於テ宗判并ニ鉄炮請印ノ事、

## 四月

八日、仏誕会、誕生仏御供養、常式ノ如シ、

十二日、開山支管上人正忌ナリ、献供回願等、叮嚀タルベキ事、

廿一日、来ル廿七日ハ、勳管上人御正忌ナリ、依テ廿一日ヨリ一七

日ノ中、御忌当番ノ寺ニ於テ、別時念仏定規ノ如シ、此上人、当

御国ニ於テ、宗ニ大功アル事、御城下ノ御忌ニ就テ、拔群ノ元勳

アル事、萩在住ノ僧衆ハ、能々尋テ知ラズバ、背恩ノ罪免ガタカ

ラン云云、

## 五月

五日、端午末末ノ式等、別記ノ如シ、

## 六月

朔日、御忌当番ノ寺ニ於テ、門中一同出会ニテ、御絵伝虫干ノ事、

大暑ニ入、三四日ニ当テ、御役向・法中・知音、暑候ノ事、

七月

五日ハ、当寺施餓鬼法執行ノ定日ナレバ、例月会ヲ六日ニ勤ベシ、  
六日ハ三祖ノ御正忌ナレバナリ、

五日、施餓鬼法執行、

此施食法用、希ハ専修専仏会ニ替、バ弥々貴シ、已事  
ナクバ、繪本山ニ行ル、作法、目用念誦下巻ニ出タ

リ、之ニ依テ執行スベシ、淨業課誦附録ニ出ス法式、小異ハアレ、亦可  
ナリ、然レテ法式ハ一様ヲ貴フ故ニ、専ラ本山ノ作法ニ依順スベシ、過テモ  
他門ノ作法ヲ用事勿レ、且ツ夫此法用、固ヨリ行体難行ナレバ、宗ノ正意  
ニハ契ズ、然レテ佛法ノ通意ニ依テ、且ク執行スルノミ、夫尚執行ノ意地、  
実ニ餓鬼ノ悲田ヲ憐愍スルガ為ニ、施食スト思、  
シ、過テモ僧越ノ先亡追善ノ為ニスト思事勿レ、凡ソ施餓鬼法用、諸  
宗ニ修スル所一準ナラズ、サレ、此ハ且ク置テ論セズ、今浄家ニ  
修スル所モ、亦一準ナラズ、其中ニ甚キ非儀不法ノ物アリ、是ハ  
簡ハズバアルベカラズ、謂ク、孟蘭盆会と施餓鬼法トヲ合糅シテ  
修シ、三宝壇ヲ設ケ、六種ノ供物ヲ備、テ、一切ノ三宝ニモ供養シ、  
又是ヲ餓鬼ニモ施ス者アリ、  
献供儀ニハ、三宝壇ヲ設ケ、魂祭ニハ精  
各其構エ大ニ差別アリ、靈棚ヲ構エ、施食ニハ施餓鬼棚ヲ造ル、  
必ズ一混スル事勿レ、是功德ヲ得トシテ、却テ非法ノ罪業ヲ加フ、  
非礼焉ヨリ甚シキハナシ、又名モ施餓鬼ト号シ、心ニモ施餓鬼ト  
思テ、其法ハ孟蘭盆会ヲ行ズル者アリ、是ハ西ニ往ト思テ、東ニ  
之ガ如シ、顛狂人ト云ベシ、又孟蘭盆会ハ、必ズ七月十五日ニ修  
スベキ法ナルニ、十五日已前ニ予修スル者アリ、是一往ハ其理有  
ベキニ似タレ、再往按ズルニ、是モ亦非法ナリ、謂ク、十五日  
已前ニハ、十方界ニ、自恣ノ三乘僧、一人モ在サレバナリ、又  
施餓鬼ハ、必ズ七月ニ修スベキ法ト、思ヘルモアリ、施食法ハ日  
々修スベキ法ニシテ、七月ニハ限ザルナリ云、其宗内新学ノ

七八

徒ニ、宗門別規ノ大善根ト、盆会・施食法等ノ、小善法トノ棚ニ  
諳ク、大体本願念仏ノ決定深心未ダ立ザルガ故ニ、大善モ小善モ  
十把一束、孰ノ行法ヲ修シテモ、虚然トシテ等同ノ思ヲナシ、忽  
緒ニ糊口ノ料ト心得タル者、一トシ足ラズ、故ニ今此ガ為ニ蓮宗  
盆会施食論ト題スルモノヲ、巻尾ニ附録ス、乞新学ノ人、能々思  
テ、法門ノ區別ヲ胡乱スル事勿レ、宗ノ正意ヲ失事莫レ、

七日、來ル十三日ハ、承誓上人正忌ナレバ、今日ヨリ一七日ノ間、  
殊ニ勤行供敬、心ヲ尽スベキ事、

十一日、位牌壇・諸靈膳、扨拭ノ事、

十三日、承誓上人、正忌別時ノ事、

同日、回向後、十四五兩日ノ位牌、繰出シ、而後ニ繪壇へ打敷ヲ挂  
ケ、諸靈膳ヲ並置、十四日未明ニ靈供ヲ備フ、

十四五六ノ三日ハ、本尊・兩祖・三師・開山前等、別シテ供養恭敬、  
心ヲ用ベキ事、

十五日ノ夜、廟參并ニ総墓所勤ノ事、

十六日、法中回勤ノ事、

九月

九日、本寺へ重陽ノ礼式、常例ノ如シ、

十月

十四日、今日ハ十夜ノ宿宵ナレバ、巳ノ正刻、本寺へ門中一同出勤  
ノ事、

十一月

十六日、繪煤拈、



廿九日、月小ナレ来五日ハ、光啓上人正忌ナレバ、今日ヨリ一七日

んでいるようでもある。

ノ間、殊ニ勤行供敬、心ヲ用ベキ事、

十二月

五日、光啓上人、正忌別時ノ事、

十四日、御帳登城、御留守年ハ、御歳元ニ於テス、

十五日、廿五日ノ例月会ヲ予修スベキ事、

大寒ニ入、三四日ニ当テ、御役向・法中・知音、寒候ノ事、歳ニ依

テ、御帳登城ノ帰路ニ、回勤ノ事モ可有之、

廿日、餅搗ノ事、餅ノ大小多少等、別記ノ如シ、

廿四日、正月用意ノ為ニ、本堂莊嚴、

廿七日、総位牌壇并諸靈膳、払拭ノ事、

廿八日、門中一同本寺へ歳晏ノ式、別記ノ如シ、帰路法中回勤、例

ノ通り、

廿八九兩日、位牌壇二、大靈簿一、靈膳ヲ備ル事、

大晦日、位牌壇へ打敷ヲ挂、備餅ヲ居ベキ夫々ノ膳ヲ飾可置事、

其余勤行式等、常法ノ如シ、

〔追記〕

ここに紹介した報恩寺所蔵の冊子は、朱筆による修正・加筆などがみられるので草稿であろうと思われる。本文第五月分規と第六年分規にある「三師」は「法岸―法洲―法道」ではなく、法道自身の執筆によるところから「関通―法岸―法洲」と解釈する方が妥当であろう。報恩寺を拠点に萩市中の宗風刷新をはかって脱稿されたものであるが、その内容を篤と吟味すると、部分的に時代錯誤の観を脱し得ない箇所もあるが、多分に現代的な意義も育

『報恩寺小清規』について

## 美作誕生寺所蔵近世文書

平 祐 史

美作誕生寺は、いうまでもなく浄土宗祖法然上人の誕生ゆかりの地に建立された由緒寺院である。その開創年時については、古来より諸説多く決定しがたいが、最近、水野恭一郎教授によって、十三世紀後半の弘安年間後に建立されたと推定されている（「美作誕生寺についての若干の考察」恵谷先生記念論文集『浄土教の思想と文化』所収）。

一般に浄土宗寺院の開創期が揆を一にして、中近世の時代的交替期に集中的に開創をみており、また宗派不明の古跡や他宗派よりの転改宗による寺院が多い傾向を示しているのに対して、誕生寺は初期浄土宗形成期とほど遠からぬ時期に開創を見、爾来一向専修念仏の浄土宗寺院として一貫しており、いわば浄土宗初期の数少ない古刹として注目できる。

かかる由緒ある古刹であるにもかかわらず、現在誕生寺に伝存する文書や記録の量は、必らずしも多いとは云えず、殊に中世の文書、記録の類は殆んど目に触れることができないのが現状である。

従って、誕生寺に所蔵する文書の大部分は近世の文書であって、法然上人の周辺や初期浄土宗を語る直接の根本史料となり得ないことは

云うまでもない。しかしながら、ここに紹介する文書は、近世において法然上人の生地である誕生寺が、在地の名刹として、教団の内外社会に位置した状況を知る史料の断片として重視したい。なお本稿においては、『枋社記』『枋社山浄土院誕生寺略記』『見聞雜記』等の記録類は所与の紙幅の関係で収録しなかった。

さて、ここに紹介する誕生寺文書の内容を時代ごとに分類して、その傾向をうかがってみると、誕生寺の寺運の動向をよく表徴していることがわかる。以下簡単に概要を紹介しておきたい。

先ず、慶長期の文書（一・二号文書）は、津山藩主となった森忠政が入部し、その翌年、つまり慶長九年三月十一日、寺領三十五石を寄せており、同年十一月二日改めて五十石を寄せている。ここに幕藩時代を通じて誕生寺の経済的基礎が確立するわけである。

元禄・享保期になると、元禄元年十一月朔日、第四代藩主森長成の寺領安堵状（四号文書）が寄せられたが、元禄十年不幸にも森家は津山藩を除封されることになり、領主の交替期という時期に相遇するが、幸いにも誕生寺は、この政治的変動期にかかわらず、同十二年十月十

五日、徳川綱吉から五十石の朱印状を賜わり（六号文書）、寺領は幕府の朱印地となり寺格を高めることとなった。これに伴って、堂舎の修復、境内内外の整備等も進み、同十四年五月には、神社奉行へその御礼口上書（七号文書）を送っている。享保十七年四月には葵紋打揃の寄進（八号文書）、同年七月には塔頭井上院の再興（九号文書）、同十二月には御影堂の修復等（一〇号文書）が行われており寺運の繁栄を示している。

さらに天明から寛政期にかけての文書は、本山祠堂銀等よりの借用証文が多くみられるようになる。それは常行念仏の再興・御影堂及び諸堂の修復などにあてられる資金であるが、特に元禄以降たびたび催される出開帳の奉加金を本山に預け、運用を大阪門中に委嘱していたので、その利潤をもって相違なく上納すると云うような文書類（二五・一六・一八号文書）がみられる。

天保年間になると、同二年三月浄土門主歴代の尊牌を安置する（二四号文書）ことになり、知恩院宮尊超法親王が御染筆の額字を寄せられ（二六号文書）、あわせて本尊前の荘厳と額字の守護のために釣提灯等が寄附されている（二五号文書）。また法親王は安政年間にも御染筆の名号などを寄進され（四二・四三号文書）、誕生寺の法然上人御影に深く心を依せられていたことが知られる。

弘化・嘉永期では、まず弘化三年が法然上人のご両親漆間時国夫妻の七百回忌にあたり、堂舎修復の寄附や永代常灯明料の寄進などの文書（三三号、三四号、三六号、三七号、五五号文書等）が見られ、誕生寺の幕末の復興状況が考えられる。安政期には、戦国期に美作一円で勢力

をもち、誕生寺の有力な外護者であった原田三河守貞佐などの原田一族の旧臣たちが、旧主の供養料として田地等の寄進をしている（四六号、四七号、四八号）ことなど、誕生寺が在地における古刹・名刹として、在地の庶人の帰依を受けたことがうかがわれる。

なお、古文書の解説については、中井真孝・野田秀雄、江島孝導・故西脇達也の諸氏及び写真撮影には竹山靖支君の協力を得たことをここに記し深謝したい。

#### 凡例

- 一、文書の体裁については、組版の都合上、原文の改行に点線をもつて示した。
- 一、字体は正字を用いることを原則としたが、異字・略字・俗字で普通に用いられるものは原本にしたがって用いた。
- 一、文字の磨滅、虫損の部分は、「字数を推算して、□または□」を以て示した。
- 一、原文中意味不明のものは（ママ）誤記・誤脱の箇所には（ ）をつけて傍註し、推定可能なものは（：カ）と傍注した。
- 一、本文以外の部分には「」を附し、（端書）、（端裏書）、（包紙）、（袋書）、（貼紙）などと傍注した。

美作誕生寺近世文書

五月七日 忠政<sup>⑩</sup>  
誕生寺

〔一〕森忠政寺領安堵状

為当寺領、敷…地共參拾五石…并山林有之、右…令寄附之状如件

慶長九年

三月十一日 忠政(花押)

誕生寺

〔四〕森長成寺領安堵状

為当寺領、高五拾壹石余、敷地并…山林共任先規令…寄附之訖、全不可…有相違者也

元禄元

十一月朔日 長成(花押)

誕生寺

〔二〕森忠政寺領安堵状

為当寺領、五十石…余、敷地并山…林共令寄附訖、…全可有領地之…状如件

慶長九年

十一月二日 忠政(花押)

誕生寺

〔五〕東山天皇勅書

勅、王法興仏法比等、内外貴典章、…朝家同釈家定律、都鄙仰興盛、…浄土開宗源空上人、先究聖道之…教、后闢浄土之宗、諳弥陀誓願於…胸次、感善提撕於定中、都宝樹…照妙境内証益明、步金蓮現靈光…密因忽露即是肉身如来、何疑…勢至權跡三朝帝師、德重于當時、…四海良導行庇于末代、皇化…廣布率土、法要永伝普天、特諭…号圓光大師

元禄十年正月十八日

〔三〕森忠政書状

遠路為見廻、…使僧并枚原…到来、喜悅之…至候、猶期来…音候、恐々謹言

〔六〕徳川綱吉朱印状写

美作国久米南条郡北庄…里方村之内五拾石事、今度…寄附之訖、全可  
収納并山林…境内竹木等免除、誕生寺…進止永不可有相違者也

元禄十二年十月十五日

(朱印)

(端裏書)

〔御朱印始而江戸へ〕

〔八〕葵御紋打舖寄附状

一 葵御紋打舖

右は此たひ

円光大師開帳につき…御祈禱の御ため、右の品…御寄附被遊候、  
上々様方御祈禱并ニ…竹姫君様御祈禱、永々…御つとめあるへく候、  
以上

享保十七年

子ノ

四月

とめ

作州

誕生寺殿

美作国久米南条郡北庄里方村誕生寺儀、院宇…忽及退転候処ニ、依  
御慈恵卯辰兩年ニ新知境内并…寺領所迄、願之通段々結構被為仰付、  
依御威光…寺院弥相統仕、大師前之勤行、末代迄無懈怠様ニ…罷成、  
一宗之僧俗千万難有仕合ニ奉存候、其節…每度御礼申上候得共、余難  
有奉存、御奉行所様迄…猶茂御礼申上度奉存罷下候、恐多奉存候得共、  
御朱印頂戴已後之御礼、御公儀様江奉願可然…儀ニ被為思召候者、奉  
恐入候得共、蒙御指図御願申上…度奉存候、為御窺口上書奉差上候、  
以上

作州里方村

元禄十四年巳五月九日

誕生寺印

寺社

御奉行所

御役人衆中

〔九〕塔頭井上院再興ニ付願書  
書付を以奉願御事

一 塔頭井上院、近来断絶仕候ニ付、一字再建仕度奉存候間、…表大  
門之内南之方東西七間半南北六間之舖地奉願候、…新建家之間敷三

〔黒印〕 間五間ニ半御免可被下候

一〔黒印〕 院号文字清浄院与御改被下難有存候、右志者、…為願誓浄本比丘、

誓誓妙本信女建立仕候間、即祠堂料…元米三拾石寄附仕置候、末々

〔黒印〕 塔中寮舎中御寺領…庄屋立合借付、御寺江御苦勞掛中間敷候御支

一〔黒印〕 拙僧義、再興開基ニ奉願候、右志之位牌立置申度候御支

一〔黒印〕 古米塔頭付之田畑并井上氏寄附之山林不殘被為…付置御帳面之通

奉請取候、然上者井上氏先祖諸…精灵永々致供養、廟所掃除等茂不

怠候様ニ可仕候

但シ里方分之田地之儀、追而賣払候ハハ、代米無紛失…外ニ証文

添置当院助成ニ可仕候

一〔黒印〕 古屋敷勢至堂之後、已前之通、竹藪ニ仕度奉願候、且又…勢至堂

ニ寮舎老人奉願候、末々迄御寺御苦惱ニ…成不申様仕、祠堂料元米

拾石小遣料年々利銀三拾式匁ツツ納リ候様ニ可仕候御事

右之通宜被為仰付奉願候、以上

願主 清浄院

忍信<sup>㊤</sup>

浄土院

文証<sup>㊤</sup>

寮舎

宗哲<sup>㊤</sup>

庄屋

誕生寺方丈

御役者中

新左衛門<sup>㊤</sup>

〔端裏書〕

上來願之趣志勇猛<sup>㊤</sup>…令許容候、為後証奥書如是

現住印

門答津海（花押）

〔一〇〕 御影堂修復ニ付願書

〔袋書〕

〔上欠〕 享保十七年御寄進

〔上欠〕 証状

御書付

乍恐奉願候事

当寺御影堂、近年及大破、為再興御願…申上、当春中於江戸表開帳仕、諸奉加施入之…金子を以當時御影堂修復仕候、右余金四百兩、…先達而御願申上、当分御役所江差上置候、何とそ…此上御威光を以、御影堂修復料永々相統仕候様…奉願候、尤只今迄大破之節者、御願申上、度々開帳或者奉加等仕、所之御門中迄御無心中、修復仕候へ共、…当分之補而已ニ而、少々之余分等御座候而茂、…辺鄙之儀故、紛失仕、後々助成無御座候而、修復…難成迷惑仕候、何とそ先達而差上置候金子…御威光を以無紛失祠堂料相統仕、永々右…利金ニ而、年々御影堂修補仕度奉存候、右之趣…何分ニ茂宜被為遊御間届候ハハ、難有可奉存候、以上

享保十七壬子年十二月

作州 誕生寺<sup>㊤</sup>

御本山

御役者中

〔十一〕 惇信院様御判物写

(端裏書貼紙)

「惇信院様御判物写」  
家重公

美作国久米南条郡北庄里方村之内…五拾石事、并山林境内竹木等…免除、依当家长判之例、誕生寺…進止永不可有相違者也

延享四年八月十一日

(朱印)

〔十二〕 金子預り証文

預り申金子之夏

一金子四百兩也 利足年七步定

右者貴寺御影堂永代修覆料祠堂金也、…此度当地御門中江預り致世話候様ニ 御本山々被仰渡、四箇所役中江慥ニ預り申候、然ル上者御門中…相応ニ配分借シ付、年々利金二月十日・八月十日役寺…年番江集さ勢、貴寺江相渡可申候、尤御門中各寺…証文者役寺江取置候、永世為無相違仍而如件

美作誕生寺所藏近世文書

宝曆三癸酉年八月

大坂四ヶ所役寺

生玉寺町

西寺町

法音寺(印)

八丁目寺町

浄国寺(印)

天満寺町

大通寺(印)

宝縁寺(印)

作州

誕生寺

〔十三〕 浚明院様御判物写

(端裏書貼紙)  
「浚明院様御判物写」  
家治公

美作国久米南条郡北庄里方村之内…五拾石事、并山林境内竹木等…免除、依当家长判之例誕生寺…進止永不可有相違者也

宝曆十二年八月十一日

(朱印)

〔十四〕 珠光庵屋敷寄進証文

(端裏書)  
「珠光庵付田地寄進一札」

庵屋敷寄進証文之事

野畑新田

一下々畑拾五歩

高五升

未才御免付

八五

同所同断

一下々畑拾五歩<sup>⑩</sup>

高五升

同断

同所前同断

一下々畑老畝九歩<sup>⑩</sup>

高老斗三升

同断

同所前新同断

一下々畑式拾壹歩<sup>⑩</sup>

高七升

言ノ畑

畝<sup>⑩</sup>三畝歩

高<sup>⑩</sup>三斗

右之畑境目者東西南北共道切リ

右者此度貴庵屋敷替被成候ニ付、私…抱分之内書面之畑先祖為菩提料与…庵屋敷ニ寄進仕候、然ル上者当丑才<sup>⑩</sup>…御歳貢諸役、貴庵<sup>⑩</sup>御勤メ御心儘ニ…御屋敷取リ可被成候、此畑之儀ニ付私義者…不及申ニ、一家村中少茂茂故障無御座候、…為其沢村役人中加判取之証文相渡シ…置申候、為後燈<sup>⑩</sup>庵屋敷寄進…証文仍如件、

成松村寄進主

十藏(印)

天明元年丑壬五月

沢村組頭

徳兵衛(印)

同年寄

熊治郎(印)

同庄屋

佐兵治(印)

誕生寺末沢村

珠光庵

〔十五〕祠堂銀拝借証文

一銀四貫目也<sup>⑩</sup> 拝借証文之事

一銀三貫目也<sup>⑩</sup>

右者御本山御祠堂銀之中、今般拙寺…常行念仏再與仕候ニ付御拝借仕候処…実正ニ御座候、御上納之義者大坂御門中へ預ケ…置候祠堂利潤を以無相違御上納可仕候、…為後證仍而如件

借主

誕生寺(印)

塔頭

浄土院(印)

檀那惣代

岡部為之丞(印)

惣本山

御役者中

〔十六〕金子拝借証文

一銀三貫目也<sup>⑩</sup> 拝借証文之事

一銀三貫目也<sup>⑩</sup>

右者今般拙寺為風雨 御影堂始所々…及大破修復仕度奉存候ニ付、拝借仕候所実正ニ…御座候、御上納之儀者拙寺祠堂大坂御門中江…預ケ置候利銀を以、年々御本山江御上納可仕候、…為其連印証文差上候、仍而如件



拜借主作州

誕生寺(印)

塔頭

浄土院(印)

同

清浄院(印)

庄屋

岡部為之丞(印)

惣御本山

御役者中

〔十七〕文恭院様御判物写

〔貼紙〕  
〔文恭院様御判物写〕

美作国久米南条郡北庄里方村之内…五拾石事并山林境内竹木等…免除、  
依当家先判之例誕生寺…進止永不可有相違者也、

天明八年九月十一日

(朱印)

〔十八〕祠堂銀拜借證文

拜借證文之事

一銀三貫目也

右者御祠堂銀今般誕生寺諸堂及…大破修履差加候ニ付拜借仕候処実  
正也、…然ル上上納之儀者来戌年ノ元銀五百目并…加銀相添急度上

美作誕生寺所藏近世文書

納可仕候、御門中一統拜借仕…候儀ニ御座候故、上納遲滞之儀決而  
不仕候、為…後證仍而如件

寛政元巳酉年十月

拜借主

誕生寺

功譽(印)

同 泰安寺

剛譽(印)

同 本覚寺

蔡譽(印)

同 安養寺

三譽(印)

同 大信寺

明譽(印)

同 重願寺

潤譽(印)

同 成道寺

法譽(印)

同 成覚寺

淳譽(印)

同 榮叡寺

〔貼紙〕  
無住ニ付成道寺預リ無印

惣本山

御役者中

〔十九〕「諷誦文」

敬白諷誦伏請常住宝哀愍授受…証明功德…仰願天下泰平国安穩風雨  
以百姓無…難結緣近因道俗貴賤息災除病五…穀豐饒師檀繫榮伽監修復  
能施所…施俱沾三利樂…

方今所修熊谷蓮生開白不断長行念…仏三昧邀三廿一万八千日月二限  
一七日莊嚴…道場供養香華灯明一開白以來所結…縁一先亡後滅諸  
聖靈增進菩提經二營…回向三者也…

竊以末法万年余教悉滅弥陀一經利物…偏增矣誠哉今也雖三末法五  
濁時弥陀覺…王本願称名念仏利益大而溢四海迄…花雜片鄙遠國

派嶋一唱名念仏声洋々…盈巷賈尼入道一文不知兒童奴輩…街歌路譜  
稱之結遠因仏性縁或…蒙聖衆來迎驗益一願往生淨土現証…者不  
可三勝計者乎粵…大師為遺跡造立精舎勤修不断称名復為三念

仏道場仰宗風寺院於六…十余州不知其數幾千万者哉就中  
…当山者大師誕生地往昔御父時国公…館舎而本堂者大師産処旧迹二  
幡…奇瑞靈場併是勢至薩埵垂跡之地也…然大師建立浄土宗享寿四

十三御時…自躬彫刻影像而属熊谷入道送故郷…擬兩親追慕  
焉、正今宮殿奉安置是也…従尔以来奇瑞靈験干今不絶為常行念…  
仏道場雖幾星霜經資財助力無之…発心願王結衆不少連黒袂鳴

鉦朝茶…菓獻拜尊容…哺供香華礼三慈蔭不…断称名無怠以是日夜  
朝暮参詣道…俗遠近旅人低頭合掌恭敬拜念…之者乎、此所謂利物  
偏増之妙釈…明著者也於是企一七日修薦一開白…以来結縁諸聖靈並

於此砌…不レ論多…少…運三施財之志…為三施入…或随喜或参詣…或低頭  
拳手之族順…逆結縁之輩迄…現預護念利益…除三災障厄難…当来…令

獲三往生浄土果報、乃至法界平等…利益聊為三回向、廿一万八千日之旨  
趣鳴…梵聲逸韻告三宝照鑑之状仍如是

維時

当山幻住導師

寛政二年三月命日

功譽欽言

並一山大衆

〔二〇〕通日雇御請負一札写

通日雇御請負一札写

一、御陸尺上人

老入ニ付

但し十月と二月迄之間

金貳兩壹分貳朱ト  
銀貳匁五分

一、同中人

老入ニ付

但し右同断

金貳兩貳朱ト銀貳匁五分

一、奴手廻リ

老入ニ付

金貳兩ト銀五匁

一、徒士

老入ニ付

一、若党

老入ニ付

金壹兩貳分貳朱ト

銀貳匁五分

一、押

一、立弓持

一、狹箱持

一人ニ付

金壹兩壹分ト  
銀拾匁

但し三目持其余

過目者壹目ニ付八匁ツツ

一、鎗持

一人ニ付

金壹兩壹歩ト  
銀拾匁

一、傘持

一、草履取

一、平人荷持

一人ニ付

右同断

但し六目持其余過目者  
本賃銀割リ合

一、才料

式拾人ニ付中人一人  
才順被下置候事

一、御大守様御供被遊候節者尾張屋…御定直段之通被下置候事

一、津山の大坂廻リ又者山崎通伊勢路東海…道佐谷廻リ十五泊十六日

御着之積

一、御道中川支ニ而居逗留者一日一人ニ付…三匁ツツ二日目本賃銀

割合を以…被下置候事

一、御道中歩行ニ而御日延ニ相成候節者…十七日目本賃銀割合被下

置候事

一、美濃路御通り之節者増銀陸尺一人…ニ付七匁五分、刀差之分六匁

平人五匁…増ニ被下置候事

一、木曾路御通被遊候節者陸尺一人ニ付…式拾五匁、刀差之分式拾式

匁、平人拾八匁…右増銀被下置候事

一、壹日之内御廻リ道式里之儀者不申上…三里ニ茂相成候ハ一人

ニ付壹里壹匁式分…増銀被下置候事

一、川越之儀者御主様ヲ渡錢御払…被下候事

右之通私共兩人江日雇方引請被為仰付…各賃銀被下置候ハハ随分違者  
成人撰…差上可申候、万一途中ニおゐて被逃欠落…等仕候ハハ其品相  
弁御上納仕御損毛…掛ケ申間敷候、將又御屋舖様御出入之…人たりと  
も御相對御願不遊私共より…其人差上候、様被仰付度奉存候仍而…賃  
銀定置候ニ付奉差上候以上

文政元戊寅十二月

山口屋

逢助

御役所

〔二一〕金子借用証文

預リ申金子之支

一、金貳拾兩也

但し利銀

壹筆定

右者門満寺先住性齊和尚御代…庫裏屋根替ニ付借財御座候処、此度…  
貴寺様方御弟子靈濟律師御請待申候ニ付…右金子借財御引請被下此度  
慥ニ請取申候、…若亦御本山御門中并講中ノ故障之義…有之伴僧住職  
破談ニ相成候ハハ右請取候金子ニ…利足を加江御戻し可申候、仍之永々  
伴僧…住職之義ハ貴寺様江御任セ可申候、依而預リ…証文如件

備中国賀陽郡

門満寺講中物代植木

定 七(黒印)

北国府

惣 助(黒印)

刑ヶ部村

忠 治(黒印)

黒尾村

武 八(黒印)

東阿曾村

儀 助(黒印)

北窪木村

藤右衛門(黒印)

新町

乙 吉(黒印)

西山

作十郎(黒印)

溝手村

長三郎(黒印)

作州

誕生寺

御役僧中

〔二二〕賀茂一件済書

差上申書付之事

一当村氏神加茂大明神近來及大破ニ  
 則御聞濟之上  
 …再建立仕候ニ付、遷宮式之儀先例之通り夫々  
 ニ可仕候…処、同宮社人塩嶋長門同社鍵取磯兵衛社役一件…双方申  
 分ニ相成下方ニ而相濟不申、無抛御上沙汰相成…村方一同迷惑仕候  
 処、御憐愍之上此度  
 …田外源内上神月村庄屋玉野瀬四郎下  
 弓削村社人本郷…常盤へ内濟被仰付、双方共ニ申分一条相濟候得共、  
 再…建立棟札相認之儀者往古々貴寺様江我々先祖…を以書付書替之  
 儀御願可申儀先例  
 …右長門を差障候ニ付、古棟札西幸村神坂  
 新右衛門へ永…預ケニ致シ無棟札ニ而此度者遷宮式仕度奉存候間、追  
 而…先例之通り棟札書替儀、貴寺様へ御願可申上…迄ハ同社へ御勤  
 方之儀ハ諸事思召次第ニ  
 …塩嶋長門を棟札牀之物へ一切相納  
 申間舖候、前文之通…此度無棟札ニ而遷宮仕候ニ付、為後日連印書  
 付差上申候、…仍如件

文政九戌年八月

北庄里方村

鍵取  
〔 〕 (黒印)

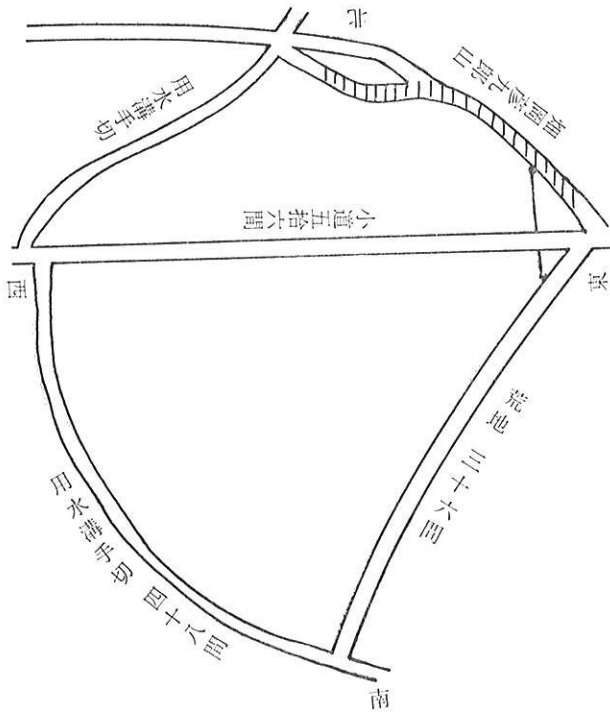
組頭 仙之助 (黒印)

百姓代 八次郎 (黒印)

同断 孫三郎 (黒印)

年寄  
〔 〕 (黒印)

同断 瀬兵衛 (黒印)



〔二三〕 林山老ケ別讓渡シニ付証文

〔賀茂宮一件濟書〕

(端裏書)

誕生寺

御役者中

兼帯庄屋  
西幸村

神坂新右衛門 (黒印)

右者山之城村内字畑岡林山老ケ所同村庄屋…与次兵衛方貴寺江御渡申有之候処境目…間違之義有之御改之上今般先証文并…絵図面之通村役人并与次兵衛人立会先前…之通ニ仕御渡申上候処聊相違無御座候…向後辻山ニ付狼ケ間敷義決為致申間敷候、…依之立会印形仕候以上

文政十亥年閏六月

山城村  
与次兵衛跡

左平太 (黒印)

同村立会人

左右助 (黒印)

式百分

小原南村同断

金四郎 (黒印)

式百分

山城村年寄

庄屋兼

甚四郎 (黒印)

誕生寺

御役者中

〔二四〕 浄土門主尊牌安置ニ付達書

(包紙)

〔達書〕

(本文)

美作国久米南条郡

里方邑之内

誕生律寺

天保二年

卯三月

誕生律寺

常朝 (花押)

小山治部卿

泰寛 (花押)

右依為…大師前根元之御遺跡今般…浄土御門主御曆代之…尊牌被安置  
畢者永世常行…念仏御回願不可有退転之条…執達如件

清浄香院

(華)

奉

権少僧都定舜 (花押)

〔二六〕尊超法親王御染筆御額字寄附状

御寄附之事

(黒印)

一尊超法親王御染筆…御額字 誕生律寺…

右就其寺格別之…御由緒今般御寄附…有之候者也仍証書如件

天保二年

卯三月

岩波少進

庸堅 (花押)

武田宮内卿

玄久 (花押)

〔二五〕釣提灯等寄附状

(包紙) 「御寄附状」

(本文)

御寄附之事

(黒印)

榮葵御紋附

一、釣提灯 貳張

同

一、弓張 貳張

右就為其寺…本尊前莊殿并…御額字守護御寄附…有之候者也 仍證

書如件

〔二七〕度牒

(包紙) 「度牒 慧拾玉潭」

谷野土佐守

(本文)

初發菩提心之剃髮…受戒名玉潭慧捨…於…大師前而授与度人法…正戒  
竟從今清淨…慎莫放逸

天保四癸巳正月廿三日

誕生比丘察敵

朱印 朱印

〔二八〕慎徳院様御判物写

〔端裏書〕①「慎徳院様御判物写」

〔貼紙〕家慶公

①「美作国久米南条郡北庄里方村之内  
浄土宗 誕生寺」

知恩院末

〔本文〕

美作国久米南条郡北庄里方村之内…五拾石事并山林境内竹木等…免除  
依当家先判之例誕生寺…進止永不可有相違者也

天保十年九月十一日

〔朱印〕

〔二九〕誕生寺浄土院祠堂米借用証文

借用申御祠堂米証文之夏

一、米三俵也

此質物

まへ老反之内

一、中田壹畝拾五分 高式斗壹升

二

美作誕生寺所藏近世文書

右之内

一、中田三畝拾五分 同四斗九升

同所

一、下田壹分半

同 八合

五

右者誕生寺浄土院御祠堂米之内三俵也、只今慥ニ…借用仕候処当子御  
年貢御上納仕候処実正明白ニ紛無御座候、…依之質物請人加判者立会  
相改取置候間、貴院様ニ御改ニ不及申候、尤御年貢諸役共此方ニ相  
勤候間、…貴院様へハ来る丑方己年迄米三斗宛毎年無滞…御払可申候、  
若万一少而も相滞候ハ、右御田地請人江引取…貴院様へハ正米ヲ以急  
度御払可申候、為後日村役人…加判ヲ以借用申御祠堂証文、仍而如件

北庄山手上村

天保十一年

子十二月

借主 常五郎 (黒印)

請人 嘉平 (黒印)

年寄 喜治郎 (黒印)

庄屋 柳藏 (黒印)

同断 弥四郎 (黒印)

誕生寺

浄土院

御納所

〔三〇〕誕生寺浄土院祠堂米借用証文

〔端裏書〕〔下方〕「森ノ尾

(本文)

借用申御詞堂証文之支

一、米貳石也

但シ米ル辰申迄  
三割五年払差上候

内訳 此質物也

一、下田老畝廿七分 高貳斗六升六合 貳

同断

一、下田三分 同壹升貳合 新三

森尾

一、下畑四畝分

同貳貳步半 高七升五合 三

同三畝七步半 同三斗貳升五合 六

右者誕生寺浄土院御詞堂米之内書面之通…槌ニ借用仕当卯御年貢ニ御上納仕候処紛無御座候、…依之質物地所村役人并加判之者立会相改取…置申候間、貴寺御改ニ不及申候、尤御年貢諸役…等此方上納仕、右加徳米を以年銀中米六斗宛…十月上旬ニ御払可申候、若シ又借主才覚相成…不申候ハ、右質物地所村役人并請人江…引請貴寺へハ正米ヲ以急度御払可申候、為其…村役人連印ヲ以借用仕候処相違無御座候、為…後日証文仍而如件

天保十四年卯十一月

北庄山手下村借主

受人

芳太郎 (黒印)

吉五郎 (黒印)

百姓代 八 藏 (黒印)  
年寄 新 藏 (黒印)  
庄屋 代次郎 (黒印)

浄土院

御納所

〔三一〕誕生寺内通行ニ付廻章

(袋書)

「廻文 誕生寺

役僧」

廻章を以得御意候、然者当山儀…御公儀尊牌、古来方被為在…御安置、就中去知三月京都…華頂御殿宮様御曆代尊牌…被為在御安置候、并御染筆之…御額御紋附之提灯等被為在…御寄附候、右ニ付、大門より裏江…通り抜ケ、裏より表大門江通行…之儀  
大師前其外諸堂江参詣之…仁者、仮令何れ之人々ニ而茂…手ニ持候荷物者、格別棒ニ而…荷なひ持通行者不相成候、…且又笠手拭頭巾冠物致し、…又者高声雜談等堅無用之…制札立置候、若荷物寺用之…人者、外ニ別門拵置候間、是より…出入可有之様致し候、御近領之…事付、為心得小前衆中江…乍御面倒御申諭可被下候、自然…差支之儀御座候得者、却而氣之…毒ニ存候故、前以得御意置候、尤…御請印之上、留リ村方御返し可被下候、…已上



八月十五日

誕生寺

役僧

南条郡山之城村

仙助 殿

同

佐平太 殿

塩之内村

新四郎 殿

羽出木村

吉右衛門殿

定宗村

芳太郎 殿

大戸上村

藏右衛門殿

同

仙助 殿

藤原村

太三郎 殿

山之上村

国平 殿

大戸下村

久五郎 殿

塚角村

八神村

仙助 殿

押淵村

崑名八 殿

福渡村

倉右衛門殿

同

勿三郎 殿

川口村

逸平 殿

別所村

伊七郎 殿

下靱村

弥兵衛 殿

豊楽寺村

弁次郎 殿

神目中村

与惣治 殿

同

利兵衛 殿

峠村

宗八 殿

長右衛門殿

仏教文化研究

米山寺村

崑兵衛 殿<sup>㊦</sup>

安ヶ以村

与惣治 殿<sup>㊦</sup>

金間村

長次兵衛殿<sup>㊦</sup>

同

臺八 殿<sup>㊦</sup>

下二ヶ山手村

万兵衛 殿<sup>㊦</sup>

同

恒四郎 殿<sup>㊦</sup>

宮地村

喜兵衛 殿<sup>㊦</sup>

仏教寺村

倉之丞 殿<sup>㊦</sup>

上二ヶ村

栄蔵 殿<sup>㊦</sup>

福田村

武平太 殿<sup>㊦</sup>

北条郡上打穴里村

松三郎 殿<sup>㊦</sup>

上打穴村

藤四郎 殿<sup>㊦</sup>

下打穴西上下

彦右衛門殿<sup>㊦</sup>

打穴上村

弥惣次 殿<sup>㊦</sup>

両山寺村

幸次郎 殿<sup>㊦</sup>

宮尾村

治郎左衛門殿<sup>㊦</sup>

同

勝三郎 殿<sup>㊦</sup>

寺方中村

又(出紙)市殿<sup>㊦</sup>

久米上村

勝三郎 殿<sup>㊦</sup>

足山村

忠右衛門殿<sup>㊦</sup>

里公文村

武平太 殿<sup>㊦</sup>

同 下村

源左衛門殿<sup>㊦</sup>

福田上村

太郎右衛門殿<sup>㊦</sup>

同

留藏殿<sup>㊦</sup>

同

和兵衛殿<sup>㊦</sup>

福田下村

孫次郎殿<sup>㊦</sup>

桑上村

兵平殿<sup>㊦</sup>

桑下村

霞郎殿<sup>㊦</sup>

同

甚藏殿<sup>㊦</sup>

戸村

類平殿<sup>㊦</sup>

領家村

滝藏殿<sup>㊦</sup>

同

義兵衛殿<sup>㊦</sup>

奥山手村

平左衛門殿<sup>㊦</sup>

通善村

郡兵衛殿<sup>㊦</sup>

山手公文南村

周吉殿<sup>㊦</sup>

同 北村

弥尾吉殿<sup>㊦</sup>

油木上村

善作殿<sup>㊦</sup>

中北上村

甚三郎殿<sup>㊦</sup>

同 下村

庭藏殿<sup>㊦</sup>

次第不同

〔三三〕誕生寺内通行ニ付廻章

(袋書)

「廻文 誕生寺 役僧」

廻章ヲ以得御意候、然者…当山儀

御公儀尊牌、古来方被為在…御安置、就中去外三月…京都

華頂御殿宮様御曆代…尊牌被為在御安置候、并…御染筆之御額御紋附

之…提灯等被為在御寄附候、右ニ付、大門より裏江通り抜々、…裏よ

り表大門江通行之儀、…大師前其外諸堂江參詣之…仁者、仮令何れ之

人々ニ而も、…手ニ持候荷物へ、格別棒ニ而…荷なひ持通行者不相成

候、…且又笠手拭頭巾冠物致し、…又者高声雜談等堅無用之…制札立置候、若荷物寺用之…人者、外ニ別門拵置候間、是ゞ…出入可有之様致し候、御近領…之事ニ付、為心得小前衆中江…乍御面倒御申諭可被下候、自然…差支之儀御座候得者、却而…氣之毒ニ存候故、前以得御意置候、…尤御請印之上、留り村より…御返し可被下候、已上

誕生寺

役僧⑩

和田北村庄屋

伊兵衛 殿⑩

同村庄屋

金 藏 殿⑩

大坪和西村庄屋

円 藏 殿⑩

角石祖母村庄屋

宗兵衛 殿⑩

同

銀左衛門殿⑩

万 助 殿⑩

遠 作 殿⑩

角石谷村庄屋

吉左衛門殿⑩

喜平治 殿⑩

三明寺村庄屋

政之助 殿⑩

兼市郎 殿⑩

和田南村庄屋

金 藏 殿⑩

吉左衛門殿⑩

境村庄屋

榮 助 殿⑩

榮 吉 殿⑩

次第不同

〔三三〕大師前双親七百回忌堂舎修復助成銀寄附状

証書

一、銀拾枚

右者…大師前御雙親御七百…回忌就御相当貴寺諸…堂舎修復為助成

被致…寄附候者也

誕生寺

御役僧中

〔三四〕大師前双親七百回忌ニ付寄附状

証

一、白銀拾枚

右者 … 大師前御双親被… 当七百回忌候ニ付… 被致寄附候条如件

金戒光明寺役者

弘化三年

四月

愍徵 (黒印)

信道 (黒印)

栄撰院 (黒印)

顕岑院 (黒印)

作州

誕生寺

〔三五〕 大師前双親七百回忌堂舎修復助成銀寄附状

(包紙) 「証書」

(本文)

一、銀拾枚

右者今般其寺… 大師前御双親七百回忌… 就相当諸堂舎修復… 為御助情  
格別以… 思召御寄附被為在候… 者也

樫田右京亮

直靖 (花押)

弘化三年

午四月

(佐州)

誕生寺

〔三六〕 堂舎修復ニ付寄附状

(包紙) 「寄附証状」

(本文)

証

一、銀三拾枚

右者… 大師前御降誕格別之… 御旧跡ニ候処諸堂舎大破ニ付… 修復為御  
助情御寄附之… 御事ニ候、猶精々可懸丹誠者也

惣本山

弘化三年

閏五月

都鑑 (黒印)

作州

誕生寺

〔三七〕 永世常灯明料等寄附状

寄附証状

一、真鍮灯籠并台

一、油皿并台

但檢立添

一、真鍮生華瓶

一、黒塗華瓶台

一、真鍮生華插中筒

一、日用供華中筒台

貳基

貳通

壹対

壹対

貳本

壹通

一、金百兩

永世常灯明料  
永世日供生華料  
永世日別回向料

右元金 惣本山御役所江永世御預リ相願…毎年子益金五兩宛貴寺江

御渡之旨方代…不易規定畢、但証券者当方江預リ置右子分…金五兩

宛貴寺江御渡之分を以可被備永代長日…供養灯華之資料者也

右者 …宗祖大師根本御旧跡之地ニ付為…上酬慈恩今般寄附之以御願

永世…日別供養無怠緩且回此功德所冀…先師考妣諸靈儀及愚納身後永

代…日別回向也、寄附状仍如件

嘉永七年甲寅二月

武陽天徳寺三十九主

仁啓 (花押)

(香炉印)

美作国

誕生寺

聚譽定殿和上

〔三八〕銀札借用証文

借用中銀札手形之事

一銀札四拾匁也 但し当列十二月拾四匁御払可申候

來ル辰巳ノ十一月中拾三匁つゝ御払可申候

右書面之通少茂(田邊カ)□□無御座候、然ル上者右…定メ之通無滯御□□可申候

若又相滯…候節者、請人之者□□(共カ)急度御返濟…可申候、為後日之□□(番カ)人

手形差入申処…依而如件

安政二年

列十二月

誕生寺

浄(主院カ)□□様

□□(領カ)元村借主

庄 吉 (花押)

□□(同カ)村請人

治左衛門 (花押)

〔三九〕金子拝借証書

証書

一、金三拾兩也

(領カ)

右之金子此度入仏要用ニ付…拝借仕候之宛実正ニ御座候、然ル…  
上者拙寺勸財之内九州一円并ニ…安芸備後此兩國相添御引当ニ…  
拜借仕候、為後日之金子拝借証文…依而如件

誕生寺

知 夏 (黒印)

嘉永四亥年 正月日

役寺

浄土院 (黒印)

惣御本山

御役者中

作州

誕生寺 (黒印)

〔四〇〕隱居後住ニ付願口上書

奉願上候口上書

一拙僧儀近来多病ニ付寺務難相成隱居仕度御願…奉申上候、後住之儀者四代以前雲活和上弟子聚替…戒伝江被仰付候様、宜敷御披露奉願上候、法類一…統熟談之上速印を以奉願上候、以御憐愍右両様速…御聞濟被為下候ハ、難有仕合奉存候以上

嘉永四年亥五月

作州

誕生寺

巨海(花押)

知事

白雄

役院

浄土院

法類惣代播州赤穂

大蓮寺

惣御本山

御役者中

〔四一〕誕生寺修復ニ付証狀

証狀

作州誕生寺儀者…大師御降誕之靈場ニ…候之処、諸堂舎及大破…修復難及自力旨、追々…御遠忌茂被為近寄…当惑之趣、依之相對…勸化巡行之儀願出…則…御聞濟之事候、尤…伊予・土佐・淡路・隠岐…四ヶ

美作誕生寺所蔵近世文書

国之寺院并又末ニ…至迄不洩頼談として…同寺役僧可罷越候間、…所々触頭并門中…得其意於各所為申合…喜捨有之度、且又…各寺檀越并有信輩…致勸諭助勢修復…成就候様可被想…丹誠もの也

惣本山

安政三辰 役者(印)

十月

予州

土州

淡州

隠州

触頭中

惣門中

〔四二〕尊超親王御染筆御名号寄附狀

(包紙)

〔御寄附狀〕

御寄附之事

大光明院一品尊超親王御染筆

一御名号 一枚

右貴寺就御由緒此度…御寄附有之候、永可…為護持候、仍証書…如件

安政四年

谷野土佐守

常彰(花押)

巳十月廿六日

角田加賀守

俊徳(花押)

武田宮内卿

信徴(花押)

美作国久米南条郡北庄里方村

誕生寺金替玉潭和上

〔四三〕尊超親王御染筆寄附状

(包紙)

〔証書〕

嘉志こし那の御染筆

御懐紙 一副

御紋附表具  
并御文庫添

右者・大光明院一品尊超親王…御染筆文政六年専念寺…順阿江被下置候処由有而、越後…新発田大善寺近替入牛…御室江被相納候処、此度…思召を以其寺江被下置候…間、永々大切ニ可為護持依執…達如件

安政四年巳十月廿六日

法印信徴(花押)

美作国久米南条郡北庄里方村之内

栃社山

誕生寺金替玉潭和上

〔四四〕知恩院大僧正大師前御備料書状

(包紙)

〔証書〕

今般貴寺江從…伏見宮御方灰筋壁…御寄附被成下則…大師御旧跡之御莊殿…大僧正御方弥御隨喜依之…白銀五枚…大師前江被遊御備遊…事

惣本山

安政四巳 役者(印)

十月

作州里方村

誕生寺

〔四五〕田地小作証文

差上申田地小作証文之夏

字正面

一 下田式拾歩 高九升三合 三田

但し此御加徳毎年壹俵宛之定

右者御貴寺様御持分御田地当未歳…小作仕候処実正明白ニ御座候、然ル上者…肥根葉念入出情相作廻御年貢諸…役共、私共引受前文之通御加徳米毎年…十一月限り相払可申、万一本人不払仕候ハ…連印形もの之与り弁米仕候而も不払仕間敷、…為後年之田地小作証文差上申候処仍而如件

久米北条郡



安政六年己未

三月日

久米中村田地小作人

原田又市 (印)

同断証形 原田良四郎 (印)

同断 原田安右衛門 (印)

同断 原田小十郎 (印)

誕生寺

御役者中

誕生寺

御役者中

〔四七〕原田家供養料寄進状

(端裏書)

「原田家供養料証券 頼元邑々入」

(本文)

肥山奉寄附証文之事

頼元村地内字植松

一肥山上下四畝分 但御連上銀式分八厘

此界立南者笹山堀西者道切北東者田辺リ刈堀

同 字神子免

一同下中老畝分 但 同断 四厘

此界立東者農窪下者田辺リ刈堀上者道切堀

同 字又治 下モト

一同中下四畝拾五分 但 同断 三分四厘

此界立下者女<sup>(方カ)</sup>下太市田辺リ刈堀西者近江山道堀南上者道切

同 字五郎善道下

一同中下式畝分 但 同断 九厘六毛

此界立 式<sup>(草カ)</sup>筆合南者□□小瀬道下東西下道切右山堀

同 字坂田

一同中下式畝分 但 同断 九厘六毛

〔四六〕御供養料寄附状

寄附申上御供養料之事

合 米老斗五升

右之通此度…原田三河守様御供養料として御貴寺様江…永代奉納仕年々国方相庭ヲ以代金子ニして…奉指上候、依之同性中連印仕永代寄附証文…奉差上候、依而如件

原田 岸松 (印)

安政六年未三月

同 樋五郎 (印)

同 銀左衛門 (印)

同 兼吉 (印)

同 友之介 (印)

同 判頭 順左衛門 (印)

同 名主 権四郎 (印)

此反別<sup>レ</sup><sub>レ</sub>壹反<sup>レ</sup>壹敵拾五分御連上銀<sup>レ</sup>八分六厘

右肥山立米毎年<sup>レ</sup>玄米壹俵<sup>ツ</sup>

右前書之肥山反別此度…原田参河守様御廟所修復并御尊牌…追善料として前文之通候、家臣磯山姓…申合、御貴寺江奉納仕候<sup>レ</sup>相違無…御座候左候上者御連上銀等当村役場江…御勤<sup>メ</sup>可被<sup>レ</sup>為成下候、依之致連印形永代…寄附証文奉差上候<sup>レ</sup>仍而如件

為成下、後年ニ至リ当人者…不及中村方ニ至迄聊申分毛頭無御座候、依之…村役連印形取之、永代寄附証文奉差…上候<sup>レ</sup>仍而如件

安政六巳未歲三月日

久米北条郡

久米中村

發起人

原田又市(印)

同断

原田良四郎(印)

同断

原田安右衛門(印)

同断

原田小十郎(印)

同村組頭

儀兵衛(印)

同断

休太郎(印)

同断

岩太郎(印)

同断

万吉(印)

同断百姓代

平藏(印)

右村庄屋

安政六年

原田参河守旧臣

頼元村

未三月

磯山芳太郎(印)

磯山治左衛門(印)

磯山近江之輔(印)

磯山<sup>(マ)</sup>健治(印)

誕生寺

御役者中

〔四八〕田地寄附証文

寄附申上候田地証文之支

字正面(印)

一下田貳拾歩 高九升三合 三田

右前書之通田地<sup>ケ</sup>所反別、此度…原田三河守様御廟修復并御尊牌再…興ニ付御供養料として御貴寺様江永代…奉納仕候<sup>レ</sup>相違無御座候、然ル上者当来歳…より名寄帳面御切替御年貢諸役共御上納…御勤可被

精一郎(印)

誠生寺

御役者中

〔四九〕林山寄附証文

林山奉寄附証文之事

小原北村之地内  
字造通

一 下下山宅畝分

御連上銀式厘

前書之通林山此度…原田參河守様御廟所修覆并ニ…御尊牌追善料として前文之通り家臣…延原姓中含御貴寺へ奉納仕候処相違…無御座候、左候上ハ御連上銀等当村役場江御勤…可為成下候、依之致連印形永代寄附…証文奉差上候処、仍而如件

原田參河守旧臣

小原北村奉納主

安政六年未七月朔日

延原久藏(印)

同 孫四郎(印)

同 順藏(印)

同 重藏(印)

誕生寺

御役者中

右之通相違無御座候、依而如件

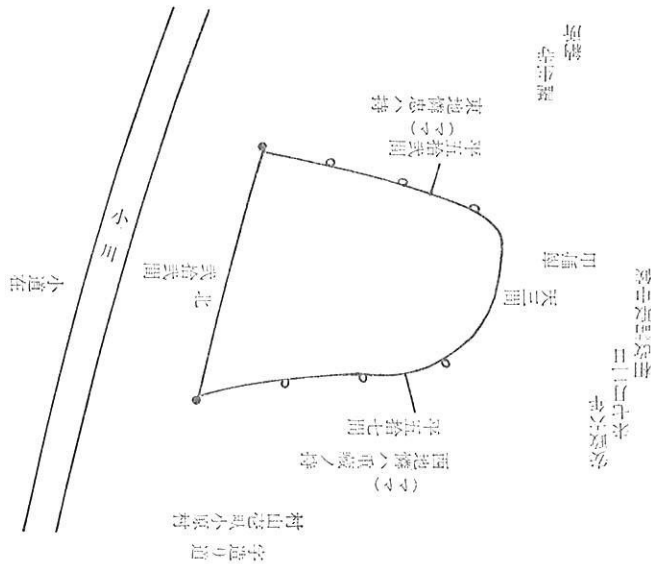
美作誕生寺所藏近世文書

右村兼帶

小原南村

庄屋 浜野佐五郎(印)

年寄 延原孫四郎(印)



〔五〇〕廻在修行尼きぬ死去ニ付差上一札

奉差上一札

一武州江戸八丁堀之産きぬ尼同人母…同人娘右之者御当山御茶堂借居

…申候処、去ル十二日廻在修行ニ罷出津山…在横山村ニおゐて去ル十五日病死仕…廻回同行中、右茶堂へ死人連帰り…御寺様へ御窺御聞濟被為下、尚又…御茶堂舖地御村方も御聞濟被下…御山内ニ葬埋被為下難有奉存候…右横山邑者不及申廻国同行一統ニ…至迄故障無之難有仕合ニ奉存候、…依之一札奉差上置候処如件

安政六年

未七月

きぬ娘

ふ さ(一)

同人母

た み(一)

廻国江戸

吉 藏(印)

〃

徳之丞(印)

〃

寛 龍(印)

北庄里村世話人

喜代藏(印)

美作国誕生寺

御役者

〔五一〕金子預リ置ニ付本山役者書状

証状

貴寺從來難渋寺ニ而相統方ニ茂…差支困難之折柄来酉年稀成…御遠忌ニ被為当候付、無余儀御当山始…御配下寺院助成之儀此節柄難被及…御沙汰候得共、余寺不共之御旧跡格別之…訳を以勸化…御免不被仰出候、依之追々諸向より…喜捨有之候内、金七百兩者永々御供養向…其外修復為手当御当山江御預申上置度旨、…右者無余儀次第ニ相聞候間、願之通…御当山大衆年番江永世預置年々八朱之…子分相渡候、然ル上者向後…大師前御供養向者勿論致喜捨候、施主…家之回向無怠慢諸堂舎修復等常々…心掛後代住持心得違無之様堅致規定…置弥以可為真俗繁栄之条如件

安政七申年三月

冠誉大僧正御代役者

慶度院

萬迪(花押)

常照院

満岡(花押)

宥 殿

槃誉(花押)

豊 舟

祥誉(花押)

作州

誕生寺

聚誉定殿

〔五二〕 出開帳ニ付書状

今般弥助御企、去ル十八日…同十九日之尊書拜見仕候、…先以 御山御静謐益…尊前御多福被遊御座…奉恐悅候、随而小弟無異…罷在候間御安慮可被下候

〔呪ひ〕  
御朱印桐油

一 御鳳釐よふらく

一 白幡老流

一 挾箱桐油 三通リ

一 侍羽織 六ツ

一 清光寺様証文入状 老通

一 よねや紙包之衣 老

一 御じぼん 老

右今度遣候間御落手…可被下候、

一 今般之御状ニ、靈宝物ハ…船廻シニ相成不申段被仰…下御尤奉存候、先書申出候者…船廻しとハ不申上候、どふで…行例<sup>(列)</sup>ニ長持為御持夫を…先ニ御越可然と申上候、疾と…申上候書面御熟覽被下度…奉頼候、夫共ニ是非ニも…御道中御一所ニ申事ニ候へ者、…宜御座候、此方者先ニ御廻シ…被成候ハハ、此方へ御入釐…之後響ケ敷無之候而、…甚身仰合兼何用之…支度御入仏前ニ仕立…置度奉存候故申上候、其外…打敷類・幕類も右同断、…疾御賢慮を以何れとも…可被遊候、万々当十八日…津山武兵衛帰国之節委…申上候、定而御披見被下候者…奉察候

一 御双親之御厨子ニ昔ヨリ…扉無之段、尤左様ニも御座候、…夫を今

般御越ニ申上候

一 津山御屋敷之事、扱々…氣之毒ニ奉存候、夫共ニ…御工夫第一之事ニ御座候

一 土井屋敷 宇井五郎八殿、…右へ此方にて頼込候様御申…越承知仕候、中々左様…之事にてハ不参候、内意…其方にて御申入其下役中…書状ニも参候ハハ、夫々便ニ…可申入、唯御使僧ニも御頼…斗…て者無覺束存候、…然共先々諸方間合…何れ共相働候て可申候、…右其御元にて不参事ニ候へ者、…此方と尚不之字ニ御座候、…御寺中方之御働き無之と…申ものニ御座候、此段も…疾と御賢察可被下候

一 掠之事扱々氣之毒千万、…何角左様之御手支、唯…尊前之御心勞奉察候、…とふそ早く参候様奉祈候、

一 浄土院も今般ハ不参訳へ、…去年災難之儀氣之毒、…然共当人と万事ノ長<sup>フ</sup>ニ…仕置、とかくこれハ浄土院…不致得心者、キヤツヲ三市…右衛門役ニいたし度故、亦之…塔頭老統も不参候而者…不外聞奉存候、疾と…御賢察之上御申付被成候、

一 去年ヨリ段々遣候注文…書、能々心ヲしつめて…披見可致事と被仰越候、…委細忝奉畏候、とふで…不調法勝チニ御座候、其段ハ…兼而御存知之御事ニ御座候、…追々御注文之通無間違…差上候と奉存候得共、万一…失念之事も御座候ハハ早速…御中越可被下候、且御婦寺…後十二月廿日ニ飯厨子之…船荷相達、尤送状も…無之候、其後正月二日ニ…十二月廿二日夜四ツ半時之…尊書来候、其後十一日ニ…十二月十七日出候、尊書来候…同十二日正月五日出候尊書…記

- 録等武兵衛持参仕候、…右同日ニようらく入之…箱来候、同廿一日ニ  
 弥介…来候、右之通御座候、…尤此方ヨ御便を不申上段…失礼仕候、  
 われも…今か…と御国元ニ御様…子奉待事、何角之…一件短  
 才目カ一人して…八人芸を仕事故万事…不行届、其段ハ御高免…此  
 上者御状之趣ヲ随分…心をしづめ拜見仕候而、用…向相違申上候間  
 …亦後…尊前方ニても此方も御書…状等ヲ心をしづめ…御披見被下  
 度奉願候、…尊前も教多之随従も…在之共御心勞ハ御老人…我等者  
 唯老人、然者…氣根くらべニハ木寿…かちたり、御一笑(マツ)、  
 一御影之事、山田へ相談仕候処…中々少キ事ニ候、三月九日ハ…別ニ  
 大御影在之申候へハ、…其大御影一式ニて宜候…大小在之候而ハ悪  
 敷候、…然者大御影板木早々…御越可被下候、当五日出之…愚札ニ  
 板木類事、早々…相御登申上候ニナゼニ…今般能便ニ御越不被下候、  
 …何分大御影板木・観音…之縁起板木者、是非々々…早々御越可被  
 下候、  
 一練供養装束等一式…無御失念御持参被仰付…奉願候、  
 一所々進物御状等相違、…尚宜申上段候様申付候、…尤年玉として思  
 召之一品…奈御北堂様御手掛…幾久敷奈拜受仕候、  
 一宗名一件、京・江戸甚以…大騒動、とふやら不ノ字ニ…相聞候、扱  
 々痛心々々…又開帳之障ニもと甚以…痛心仕事ニ御座候、何分…御  
 一山 大師前へ御祈…願奉願候、道力第一ノ…事ニ御座候、此儀成  
 就ノ…之上者開帳御繁榮も…おのつから増上、定而…順東上人ニも  
 御取込、縁山…騒動ニ候へ共 御紋付之事も…延引と痛心至極仕候、  
 …早ク御祈願之為方遍…第一之御事ニ御座候、  
 一開帳中下働事、十式人…斗此方ニ御残置候事、随分…沢山ニ御座候、  
 其余ハ此方ニて…何れ共いたし申候、国人ハ…あまり此方之使用等  
 ニハ…間合者不申候、先ツ十式人ニて…宜御座候、  
 一縁起僧之事、所化兩人…小僧兩人之外ニ本願寺…御弟子、又外ニ大  
 師前…縁起僧老人、随分夫ニて…宜御座候、とふで八人…入用ニ候  
 間、其外ハ此方ニて…相頼可申事、  
 一先年御開帳之節…者、女閨帳在之候ハハ…、御持参可被下候、とふ  
 ぞ…御吟味被下度奉願候、  
 一弥介儀廿一日夜四ツ時…着後、早速帰国可中…付候処、此表用事之  
 向…不出来ニ付、講中ニても…留置候様ニ申候付、則…今日迄留置  
 申候、延引…之段御呵り御無用此表ニも…甚無人故用立申大悦…仕  
 候、万々弥介へ申聞置候間…御聞被遊可被下候、道中之儀…明日ヨ  
 罷越、委曲別紙ニ…申上候、已上、  
 二月二日  
 功善老人様  
 等劣  
 〔五三〕 葵御紋附之儀ニ付書状  
 御礼致拜見候、弥御堅固…可被成御寺務珍重奉存候、…然者去八月  
 從…公儀觸在之候、葵…御紋附之儀是迄御用…来候品、御別紙之通  
 木山江茂…御届在之候由、右ニ付尚…役所江茂被及御断候者、委曲  
 …致承知候、早速江府江茂…可中遣候、右御報如此御座候、…恐惶  
 謹言、

二月十七日

清水庄太夫

重武(花押)

宇井五郎八

包脩(花押)

誕生寺

玉床下

〔五五〕大師前双親八百回忌修復助成銀寄附状

証状

一、銀七枚

右者 … 大師前御双親御七百… 廻忌就御相当諸堂舎… 修復為助成被致

寄附候以上

午四月

知恩寺

役者(黒印)

誕生寺

御役僧中

〔五四〕有銀高請取ニ付覚

覚

一金四拾五兩壹歩

一銀七百八拾八匁

八分五厘

一銀札貳貫七百三拾壹匁

貳分

一錢拾貫文

右之通有銀高… 無相違御請取可… 被成候、以上

未 三月廿七日

誓願寺

本願寺

大善寺

御知事

靈依求齊

〔五六〕誕生寺境内ニ付申渡

申渡

作州里方村

誕生寺

松仙

其寺 … 御朱印領之義到來触頭… 之趣を以御宗法之外者… 諸事一己之取計ニ而、… 是迄済来候ニ付、去亥年… 中其寺於境内人集等… いたし富ニ似寄候義興… 行有之候趣、尤先住代々… 仕来故、其催も可有之… 事へ候共、… 御殿制之時節も左弁… 右躰之義者有之問敷… 候之処無其儀既ニ右等… 之義故障相成到来触頭… 之姿も今般寺法之外者… 土井大炊頭殿御領分 … 御朱印地寺院並ニ相改候義、… 御宗門之瑕瑾不過之不念… 之至候、依之被… 仰付方も可有之候へ共、… 御憐愍之御沙汰を以、

殿敷…御呵之事ニ候、爾來心得…違無之様可有之候、右之趣…被仰出候条帰国之上可…申達候已上

惣本山

役者(黒印)

〔五八〕御朱印ニ付書狀  
一翰令啓達候、然者…昨廿日於馬場讃岐守殿…御宅、今度…御朱印之儀被仰出候而…御書付御渡被成候、則右之…写一通遣之候間可被得…其意候、恐々謹言、

六月  
作州

誕生寺  
役僧

惣本山役者

閏

十二月廿一日

婦命院(印)

善想寺(印)

高樹院(印)

専念寺(印)

長香寺(印)

同 山役者

信重院(印)

源光院(印)

〔五七〕御寺内人別寄帳落手ニ付書狀

去月廿五日之貴翰去ル…十日相達致拜見候、残暑…之節御座候得共、弥以…御安康被成御寺務珍重…奉存候、然者兼而被仰聞候…御寺内人別寄、如先例…当午 公儀江被書上候…に付、当年之義大炊頭…書上与一緒ニ被差出度候…に付、今便右寄帳御差…越致落手候、右御報為可…得御意如此御座候、恐惶謹言

宇井五郎八

包僧(花押)

峰 新助

正容(花押)

誕生寺

功譽様

御報

美作

誕生寺

〔五九〕伏見宮灰筋壁寄附ニ付書狀

今般…宮御方依御頼從…伏見宮灰筋壁…御寄附在之候ニ付、右…御寄附狀御渡ニ相…成候、不容易事柄ニ付…大切ニ相心得可被申…事

御殿月番

武田宮内卿(印)

栃社山

誕生寺金營玉潭和上



## 編集後記

○本誌は創刊号からこんにちまで、浄土宗におけるもつとも充実した学術雑誌として、内外の関係学界から高く評価されてきた。編集子にとって、まずその伝統をまもり続けていくことの大切さが痛感される。

○さいわい本号も浄土宗教学院の助成研究の成果を中心として編集することができた。四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。これらの論文が関係学会に裨益すること大なるものと信ずる。

○本号の最後二篇は、近世浄土宗史における貴重な史料報告である。とくに近世浄土宗史の研究はこれからの課題とされている。充分に利用されることを期待したい。

○浄土教学院の助成研究の成果は、いずれも二年間にわたって研究費をうけられた方がたの報告である。ここにご多忙のなかで執筆いただいた諸先生に厚くお礼申しあげるとともに、本誌二十二号を世におくることが報告する次第である。

(K・T)

佛 教 文 化 研 究

第 22 号

昭和51年10月23日 印刷

昭和51年11月1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 株 式 会 社 合 同 印 刷  
京都市下京区猪熊通梅小路上ル

発 行 所 浄 土 宗 教 学 院 研 究 所

STUDIES IN BUDDHISM  
AND  
BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYÔ BUNKA KENKYŪ)

No. 22. October 1976

Published by

THE INSTITUTE OF DOCTRINAL STUDIES

THE PURE LAND SECT

(JODOSHU-KYOGAKUIN-KENKYUSHO)

*KYOTO, JAPAN*

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION  
(BUKKYÔ BUNKA KENKYŪ)

Number. 22

---

CONTENTS

On the thought of Confession in Buddhism.....	Kensyō Sawada	1
A view of the Pure Land by the Zen Master Tao-chó		
—the Pure Land of the close connection of Sentient Beings		
with the Times—.....	Ken Sato	12
The Stir of the Teaching of Exclusive Invocation		
of the Name of Amida Buddha Expounded by Hōnen		
—Various Problems on the Kotukujisōjō,		
the Letters of the Kotuji Monastery—.....	Teikan Narita	28
On the Jōkein, the Head Temple of the Jōdo Sect		
in the Medieval Ages.....	Shinkō Nakai	38
A Study on the Biographies of priests in Jōdo Sect	Yūki Taira	
	Ryūzen Fukuhara	50
On the Hōonji-shōshinki.....	Hideo Noda	67
Edo period's documents of Tanjyōji-temple.....	Yūshi Taira	80