

# 佛教文化研究

第 18 號

淨土宗教學院研究所

1 9 7 2

佛教文化研究 第十八號

目次

道の源流……………	真野龍海一
曇鸞の往生論註に於ける認識論……………	山本啓量七
往生記の総合的研究……………	柴田哲彦三
浄土宗初期の六時禮讃……………	榑泰純四
藤之寺攷……………	野田秀雄六



# 道の源流

眞野龍海

## 1 道の意義

先に、佛教、とくに原始佛教に於ける道 *magga* 等の語の意味と、後代への教理的發展を略述したのであるが、今は、さらに、それらの理論的「道」以外に、いわば實踐的「道」に關する説について、原始佛教を再検討し、この兩方の意味をもつ道、乃至は道に關する實踐道について、その源流を、佛教以前に遡り、ウパニシャット古期に求めんとする事が、本論旨である。

さて、道の意味については、既述の如くであるが、その佛教に於てしめる意義について、あまり注目をひいていないので一言したい。佛教は一般インドの各思想と比して、我々は独自の性格を持つものと同價しがちであるが、インド等に於ては、必ずしも、インド教と別のもの、とくにすぐれた特色を持つものとは考えられていない。例えば、ラダクリシュナンは、『インド哲學』<sup>(3)</sup>に於て、「佛教とウパニシャット」の節の所で、「佛教は、精神の闘争と靈魂の體験に對する啓示については、インド正統のウパニシャットの優れた仕事がすぐに使えた

わけで、原始佛教は、完全にオリジナルな教義ではない」と述べている。さらに「佛陀は、當時の、インドの、精神についての思想を完全に、はなれる事はしなかつた。(異つた所は)一つには當時の便宣的で遵法主義的な宗教にはつきりと叛旗をひるがえした事と、もう一つは、その背後にあるアートマンを否定した事である。佛陀自身も、自らの掘り下げによつて發見したダルマは古の道であり、アールヤ(聖者)の道で、永遠のダルマであると語っている。佛陀は新しいダルマを創造したというよりは、古い基準のものの再發見にすぎない。」とし、リス・デビズ夫人の、ゴータマのオルジナリテイは、すべて、すでに他の思想家によつて言われていた事だという文を引いたり、オルデンベルグの説も引き、その獨自性を否定している。オルデンベルグは、『ウパニシャットより佛教まで』<sup>(5)</sup>の中で、佛教の特性として、一つは緣起を早くから力説している事であるが、それが實際に佛教圈内だけで作られたかは疑問とし、もう一つは、自我や、一般世界以外の超世界の有に對して答えないという態度であると云っている。この緣起説については、つとに、松濤教授が、當宗學大會第一回で指摘され、

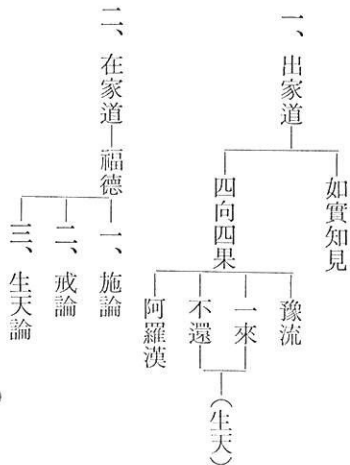
さらに、中村博士も發表されているごとく、ジャイナ教と類似點が多く、用語も、ウパニシャットにすでに見られるものである。このように見てみると、佛教の獨自性は、はなはだ少なくなつて、一應、アーマンとか、その世界の哲學的説明を認めず、説かないところに要約できるのでないかと考えられる。おもしろい事には、このような點で、ラダクリシュナンは、「佛教とウパニシャット」の節の所で、「佛教の根本的な缺陷は、その倫理的な熱心さ——修道論的な面か——の中で、佛陀は、眞理の二分の一を取り上げて誇張し、恰も、それが、その全てでもあるかのように見なしている事である。彼の形而上學を好まない事のために、部分的となつた眞理には、必要な補助を要し、自ら課した制限を超えて、それを運行する原理に依つていふ事を、彼が氣づく事がさまたげられている。」と酷評しているが、やはり、佛教は無我説を説きつゝ、我的なものと、その背後の哲學を、無意識に豫想している事は争えない。いわば、無我説修道論の泣き所とでもいふべきで、その缺陷を、後代の佛教は、プトガラ説、唯識説等々と補つていつたのである。しかし、この、いわゆる缺陷といわれる眞理の二分の一とは何か、一は哲學、他は、哲學を取り去つた部分、すなわち、修道を中心とする教説である事を、逆に明示しているのである。中村博士は、上述のジャイナ教との縁起の比較の後で、縁起も中道も、當時の宗教から取り入れたとすると、佛教の本質的なものは何かという事になるが、それは、佛教が、形而上學的思索を排斥し、實踐的認識を求めていたといふこと、すなわち佛教は哲學的體系ではなくて「道」であるという點だとされているのも同じ意圖である。

このように、「道」の意義は、極めて重要で、しかも、佛教の本質的特色をなすものであるのは異論がないようである。この點は、いさゝか傳統的佛教學では輕視されていたと思う。しかし、この本質的ともいう「道」は、やはり、佛教以前に遡る事ができるのである。釋尊成道後の發展をふくめて、原始佛教の「道」は次のような表示ができると思われるが、その構成要素について、「道」の源流をヴェーダ、ウパニシャットに求めるべきであらう。

(一) 理論的「道」

- 一、十二因縁の順・逆觀
- 二、四諦の道諦
- 三、八聖道
- 四、離邊處中道

(二) 實踐的「道」



右表の中、(一)は、先に發表した所であり、(二)は、とくに舟橋一哉博士の御説等によるものであるが、當然、取り上げらるべきもので、從來、傳統的佛教學では表面化しなかつたものである。なぜならば、佛教は、本來、無我説であつて、死後の靈魂の往來を貢定するかの説は、

とくに出家中心の佛教學では無視されたのである。しかし、われ／＼は、佛敎の古い經典として親しまれている經集や、法句經を見ると、いかに、善根生天、惡業墮地獄の話に満ちているかを考えれば、佛敎は、そのような、いわば在家的、民俗的な生命觀に對しても、何ら、否定する事なく、進んで、これを經典の中に取り入れた事實は、佛敎の「道」は、それらをも内容とする事を知るのであり、また、それが、「道」の多様性、包容性の面を豫想せしめる事に氣づくのである。

## 2 リグ・ヴェーダの「道」

前節のような「道」の多様性、包容性によつて考えると、ウベニシヤットから、さらに、リグ・ヴェーダに遡つてみる事ができる。ヴェーダで「道」を述べる語は、主として *patha*, まれに *gantu* などもある。後代、とくに佛敎で用いる *marga* はないが、意味の上で大差はなく、しばしば、サーヤナ注で同義語とされる。

ヴェーダは、ほとんどが、神々への讃歌であり、素朴な祈りに満ちている。しかし、その中でも、新しいとされる第十編等には、しだいに、具體的な自然現象とか、それを屬性とする神々から、抽象的な概念が見うけられる。このような進化過程を背後に、「道」の思想も、いろ／＼であつて、また、明確に分けることもむづかしいが、ほぼ、次のように分類し、それぞれについて、注釋も参考にしながら考えることとする。

- (1) 道路としての道
- (2) 産道の道

(3) 死者上天の道

(4) 儀禮の道

(5) 善行の道

このうち、(3)が、もつとも多く、説明もくわしい。讚歌本文の譯文は辻博士によつた。

まず、(1)は、

「七、あるいはまた罪なきわれらに危害を加えんとする者、……狼……ブリハस्पティよ、かかる者を道より離れ行かしめよ」(RV. II, 23, 7)

であるが、注は、「道とはヴェーダに關する道」とする。しかし、狼等からして、この場合、人の歩行する道路である。

(2)については、

「一、(母の言葉)こは古來踏襲せられたる道なり、それによりすべての神々が生まれましたるところの。」(RV. IV, 18, 1)

に、注は、

「古來無始のこはつきり知覺されつつある道、母胎から出る道(marga)で、よく昔から知られている。すべて生れつつある時知覺している。それによりすべて一切の神々が生まれ多く生れたるところのものである。」

とあるが、この中、古來(*purāṇa*)という形容詞は、後にも、また、ずつと後代の佛敎においても、他の古賢の道と同じく、注意すべきもので、無始の眞理を示す道という考の原初ではないだろうか。

次に、(3)の死者の道であるが、その靈魂は不滅という信仰の下で、

死者は、先祖以來、かれらの通つた道を昇つて天に行くと言われていた。そこにはヤマなる死者の王がおり、また、先祖の靈、ピトリ (piti) もいて、そこは、理想の樂土であつた。ヤマは、ヴェーダ以前のインド・イラン時代からの神であるが、後佛教では閻魔天となり、地下となつた。

「一、ヤマはわれらのため最初に道 (gati) を見いだせり、この牧場 (樂土、死界) は奪い取らるべきにあらず。われらの古き祖先が去り行きしところ、そこに後生 (子孫) は自己の道 (path) に従つて「赴く」。(RV. X, 14, 2)

とつう文に、注は、そこにとは、その道 (marga) にとつうことで、自己の道とは、自のカルマの道たる進路 (gati) に従つて赴くと説明する。このカルマ、業のいかんによつて道が左右される考は、ヴェーダでは、まだはつきりしないようである。やはり、その道によつて天に送るのは、最初に道をつけたヤマ、聖仙であり、火葬の火、アグニが重要視されていることは、次の如くである。

「一、アグニ (火神) よ、彼 (死者) を焼き盡すなかれ、……汝が〔彼を〕調理し終りたる時、そのとき彼を祖先のもとに送れ、……」(RV. X, 16, 1)

「八、祖先と合同せよ。ヤマと〔合同せよ〕、祭祀・善行の〔果報〕と〔合體せよ〕、……」(RV. X, 14, 8)

「十五、この頂禮は最初に生れ、最初に道を拓きたる (pathi-krit) 聖者 (ṣṣi) たちに捧げらる。」(RV. X, 14, 15)  
また、

「七、行け、行け、太古の (pūrya) 道によつて、われらの古き (pūrya) 祖先が去り行きしところへ」(RV. X, 14, 7)  
という古いという概念は、上述の如く注意しておかねばならない。

道について、次の歌は、注とは異なるが、直路、天への嶮路 (pravat) で、それを昇つて行くというように受け取れる。

「一、大いなる直路 (pravat) に沿いて遙かに去り、多くの者 (死者) のため道を發見したる、ヴィヴァスヴァットの子、人間の召集者、ヤマ王を供物もて崇めよ。」(RV. V, 14, 1)

に對し、注は、*pravat* を *pra* をもつもの (vat) と解し、すぐれた業 (Prakṣiṣakarma) あるもの (vat) で、地上に止る享樂を成立する福德 (mañi) を、注は、それぞれの享樂の積集された勝れた地點とし、人々を、順次に死にそこへ到達せしめるとする。つまり、「去り」という動詞を、使役法の本來の意味に換えたのである。續いて注は、「多くの者、天を求めて福德を行う者のため、福德を行うために道 (patha)、すなわち天に對して (福が) 積集された道 (marga) を發見したる、さまたげられることのない「ヤマ」であつて、悪人は、天道は阻止されるから、地獄に行かせる、しかし、福德をなすものは、そうしないという意である。」という。注は、文法上の點はとにかくとして、どうしても、内容的に後代的な整理進化した要素が入るのは止むを得ないが、逆に、本ヴェーダが、後に、そういう發展を示すこととくでもある。この「供物もて崇めよ。」というのも、整理してみれば、福德を行え、そうでなければヤマの世界に行かれないというこ

ととなる。

しかし、その福徳をくわしく説くことはないが、次のような歌によると、苦行、供養、布施、祭祀、戦士等が、天のヤマの世界に生れることができ、また、後代へも、この考えが引きつがれる。

「二、苦行により冒すべからざりし人々、苦行により天界に達したる人々、苦行を「その」莊嚴となしたる人々、これらの者にこそ彼は加わるべかれ。」(RV, X, 154, 2)

「三、合戦において戦う人々、勇士として身體を棄つる人々、また「牝牛」千頭をダクシナー(布施)として與うる人々、これらの者にこそ彼は加わるべかれ。」(RV, X, 154, 3)

これにつづく歌でも、天則、リタ(ritā)、詩仙等が、重要であることを示している。その他、「ダクシナー(報酬・布施)を讚美する歌では「布施する者は實に神々のもとに赴く。」と言ふ。(RV. I, 125, 5; 126; III, 107)

この道も、神々の道と、一般人、祖靈の道とは異つて考えられたよ  
うで、次の時代には、これが、もつとはつきりするわけである。

「一、死よ、かなたの道をとりにて去れ、神々の道(yāna)と異なる汝  
みずからの「道をとりにて」。(RV. X, 18, 1)

注は「かなたの」は「別の」としている。

(4)祭祀はヴェーダーの重要な項目であるが、それが「道」という表  
現と解される所は少なく、次の歌の中の「道」も注釋等を参考として、  
祭祀の道と私考した。この歌をふくむ七頌は、すべて祭祀の要素や理  
を説き、第七頌は、その結びの位置にあるからである。

「七、祭事は讚頌を伴い、韻律を伴えり、神の七聖仙は「祭祀の」  
規範を伴えり。洞察力ある人々は、太初の「聖仙たち」の道を願て、  
「祭祀の」手綱を握れり、車を御する者のごとくに。」(RV. X, 130,  
7)

これに對して注は、

「……このようなかれらは、太初(pūrva)、原人、アンギラス等  
の創造者たち、もしくは神々の、道(patha)、道、すなわち、宗教  
的實踐(祭祀)の道(anusihana-marga)を願て、順次に(kramena)  
知つて、洞察力ある人々(dhira)―智慧あるものは、手綱を握れり…  
…」とて、道を、祭祀儀禮等の實踐の方法とし、しかも、「順次に」  
という階程を予期するようなものと解している。ゲルトナーは、dhira  
と pūrva とは對照的で、前者は、今の祭祀者、後者は、七聖仙の事  
と記している。

また、ソーマは祭式になくならぬソーマ酒に發する神で、祭式神  
であるが、次の歌がある。

「五、すべてに見られている汝(ソーマ)は、インドラのために強  
力な美酒を清めよ。「汝は」千の行路をもや(sahasra-yāna)、道を  
作るもの(pathikrit)であり、輝やかしきものなり」(RV. IX, 106,  
5) (拙譯)

この道とは何かは判じがたいが、注では、「千の行路、多くの道が  
あり、道を作るもの」とは、供饗の道を行う性あるもの」とする。次に  
も同じ表現があるが、やはり、供饗、祭祀に關わるものとみてよい。

「六、(ソーマよ)、我々のために最上の道(gatu)を知れるもの、

また神々のための最高の甘美で、千もの道を通つて、唸りつつ、汝行け」(RV. IX, 106, 5)

注では *gatu* は *marga* に同じく、千もの道とは多くの道で、酒瓶 (*kalasam*) へ入れと云ふことだとも言う。千もの道は、(RV, IX, 91) にもあり、酒をこす袋から、酒だけが、こされて幾筋にもなつて、器に貯まる姿を言うものであろう。この注には「千もの道すなわち、多くの道を経、細かく、微細な穴、フィルターを、通り過ぎ、通過し已つて、ソーマ酒をいれる大きな木の器に貯る」とある。ソーマの濾過・浸透をいうのである。

しかし、「道を作るもの (*pathi-kri*)」の場合は、祭祀神アグニ、聖仙リシにも用いられていて、祭祀の道と考えてよい。

(5)に關しては、少いが、次の如くである。

「六、知識を共にする友人 (同僚) を見棄てたる者は、言葉の配分に與らず。いかなることを彼聞くも、無益に聞くのみ、彼は善行の道 (*patha*) を知られぬ。」(RV. 71, 6)

注は「……なぜならば、なに故かというに、善行 (*su-kṛta*) の道、道を知らざれば、つまり、信仰 (*śraddha*) なき故、宗教的實踐の道 (*anusūhana-marga*) 知らないからである。」といつており、ここでは少くとも、修道に近い、善の實踐にふれていることとくである。

以上、リグ・ヴェーダにおける「道」について考察したが、一般は、素朴な使用というものの、一には、魂のいわば天路歷程とでもいふべき天への往來の道があり、一では、善行、布施、祭祀の道が、漸く整うてきた一面を見ることが出来る。これは、やがて、ウパニシャット

— 佛教へと引きつがれていくのである。

このヴェーダ中、當初は神はその道德律の守護者であつたが、しだいに力を失つて、その維持が難かしくなるとともに、道德・倫理の概念が、宗教から獨立をする事が、少し暗示されているのである。また「道」の内容、倫理そのものについては、ラダクリシュナン<sup>(4)</sup>のいう如く、倫理思想としては、天則、リタを考えるべきで、それは諦とも言われる。

しかし、今は、「道」の語を中心としているので、それらの内容にはふれない。

### 3 ウパニシャットの理論的「道」

ウパニシャットの道について、栗田<sup>(4)</sup>氏の論文があり、道は主に *patha* であり、*varṇani*, *varṇaman* の原語があげられ、道を、内證の道と、來世への道とに大別されている。私は、前表に對照して、理論的「道」と、實踐的「道」とに分け、理論的「道」は、原理的なものとして、次のような項目に於て、考えたい。

- (1) 原理の道—古の道
  - (2) 十二因縁的説明
  - (3) 中道的
- |     |    |
|-----|----|
| (a) | 順觀 |
| (b) | 逆觀 |

(1)は、著名な思想として、すでに種々論じられている所であるが、シャンカラの注とともに考えてみたい。注は後代のもので、當然、當初の意ではないにしても、それだけ、佛教の「道」との對比が身近か

に感ぜられる。

anūṣṣ panthā vitataḥ purāṇo māṁ spīṣṭo'nuvīto mayaiṣa / tena  
dhitā apiyanti brahmanīdāḥ svargaṁ lokamīta ūrdhvaṁ vimuktāḥ  
// (Br. Up. IV, 4, 8)

(細く遍滿してゐる古の道は、私にふれ、私に知覺された。それを  
通つて、梵を知る賢者たちは、この世の次に、解脱して天界に行  
く。)

注によると、道(patha)は知覺しがたい微妙なもので、普遍的で、  
解脱を成立する智の道(jñānamārga)である。古経(puraṇa)とう  
のは、思索家の覺知による惡見(tarkika-buddhi-prabhava-kudṣīṣi)の  
道(mārga)のように、近世的なものでない。死後、解脱して天國に  
行くのである。その意味は、佛教のような道でない傳統的な道とい  
意であろう。このような抽象的、空想的な道は佛教にないが、この高  
次の智道によつても生天が理想である事は、解脱そのより生天の方が  
價値を有する事を示しており、佛教でも、同じ例がある。

次の十二因縁的とは、やゝ、その順逆觀的説明に道を想起せしめる  
のである。以下、ウパニシャット和譯文は、高楠・河合共譯『ウパニ  
シャット全書』による。

(a) 恰も尺蠖が草葉の端に達して、更に他の草葉に接着し、自身を引  
てこれに移るが如く、この我も亦その肉身を捨てて無明(avidyā)

を拂他に接着して、自我を引てこれに移る。(Br. Up. IV, 4, 3)  
(b) 「この人我は全く愛欲(kāma)所成なり。」と、然り、人は愛欲  
の萌す如く(kāmayamāna)その意志(kratu)を形成し、而して  
その意志の向う如く、その行爲(karman)を實現す、その行爲を現  
するに隨つて、これに相應せる果を收む。(Br. Up. IV, 4, 5)  
(c) されど愛欲に絆されざる人は、即、愛欲なきもの、愛欲を脱した  
るもの、愛欲を獲得したるもの、自我そのものを以て愛欲とせるもの  
なり、かゝる人の生命は逝かず、彼は梵そのものたるを以て梵に赴  
く。(Br. Up. IV, 4, 6)

この中、(a)は無明、(b)は愛欲からの流轉で、(c)は逆に、その原因の  
愛欲を脱する事を説くもので、十二因縁の順逆觀と軌を同じくし、(c)  
は梵への道を示す。以上の引用はいずれもブリハドアーラヌヤカウパ  
ニシャット第四篇第四章鬮と譯者の題するもの内容であつて、人  
の死する時、その自我が、どのように、どちらへ、なんの理由で赴く  
かが反省せられる時に、はじめて、その迎る道、道德的原因が反省さ  
れ學ばれるという初期的道論の形を示すものであろう。従つて、「道」  
は、生天、他界の考と密接な關係にあつたものといえる。

次に中道的とは、中道の語はなくとも、次のような句である。  
(a) かの無明を崇め尊めるものは盲闇に沈まん。明に於て喜びすさめ  
るものは、それよりも尙甚しき闇黒に入らん。(Br. Up. IV, 4, 10)  
(b) 明より別なりと人は言えり、無明よりも別なりと人は言えり、  
……………



アグニよ、我等を善路によりて幸福に導け、神よ爾は一切の道を知れるものなれば、(Is. Up. 10~18.)

とくに、イーシャー・ウパニシャットは、この表現が目立つ。

以上の「道」については、佛教のそれと比較すると、極めて観念的であるとともに、現世での解脱を理想としつゝ、生天思想とは切り離せない事を示している。

#### 4 ウパニシャットの実践的「道」

これは、いずれも、生天を内容とするもので、二道説と、生天の三根本道義が主なものとなる。二道説は輪廻説で、天道 (devayana) と天道 (pitryana) とで、天道は、五火説を行じ、信仰あり、苦行あるものは、炎一晝一月盈つる半月一太陽北行の六ヶ月一歳一太陽一月一電光一梵界と經已つて、永住し、再生がない。天道は、祭火の煙一夜一後半月一太陽南行の六ヶ月一祖靈界一虚空一月へと進み、業つぎれば、虚空一風一雨一地と下り、男子の体内より女胎に入り、淨行者は上の三族、悪行者は賤民に生れるというもので、ブリバドアーラヌヤカ (Br. Up. VI, 2, 15~16.) とチャンドーグヤ (Ch. Up. V, 10; IV, 15) に語られる。この不再生と再生は、佛教の四向四果の豫流と一來と不還とに、繼承されている。前者は輪廻の段階で、後者は修行のそれとの異りである。しかし、生天思想そのものは同一と云えるのである。

次に、譯者の題する「生天の三根本道義」とは、ブリハド、アーラヌヤカ、第五篇第二章に説くもので、生主は、神族・人族・魔族に、

それぞれ、ダの一字を教え、順次に、それは、dāmyata「制御せよ」、(datta「與えよ」、dayadhvam (vday)「愛感せよ」の意で、この同一の音を、靈は、ダ・ダ・ダと發するもので、「制せよ」、「與えよ」、「愛せよ」というので、制御と施捨と愛感との三徳を學習すべきだといふのである。

同じく、その第三章は、心 (hrdaya) を分解し、このフリは、「供養すべし」、ダは「布施すべし」、ヤムは「天界に「往く」(eti, yanti) というふうには、これら三が生天の善福として出されている。

これらの布施、調御、禁戒等、さらに祭祀は、『沙門果經』の中でも、採用するもの、取消するものといろ／＼ながら、當代の生天の重要な考えであつた。これは、そのまゝ、成道直後の耶舎への説法にあらわれてくる。すなわち、

「世尊は次第して (anupubbim || anupurvena) 説きたまえり、謂く施論 (dana-kathan)」、戒論 (sīla-k)」、生天論 (sagga-k)」、諸欲の過患、邪害、雜染、出離の功徳を説きたまえるなり。……耶舎に堪任心、柔軟心、……の生じたるを知りたまいて世尊は諸佛の本眞の説法を説きたまえり。」

とあるのと同じである。ウパニシャットの生天と、そのための善根福徳は、佛教の中に、そのまゝ生きていく。とくに、「次第して」というのは、道の直證型でない「漸次」という立場を示すもので、後代、般若經の中で、漸現觀ともなる重要な考方である。それは、この三つの福徳が、佛教本來でなかつたので、一應、次第して、つまり、だん／＼に一般思想から心を佛教に適應させていくために、生天思想を是



認して、次の四諦説へ進むわけである。従つて、佛教は、ウパニシャット等の生天輪廻説を否定せず、道の一部として、むしろ取り入れていく包攝性と多様性を持つているから、四向四果も、なんらの批判もなく、次々と傳承されていく。とくに、生天と布施とが關係の深いのは、ヴェーダー以來、バラモンの司察者のみ神の媒介であつたから、生天のため、神の恩寵を約束するのはバラモンであり、バラモンへの布施が強調されたのは當然であつて、その傾向が、ウパニシャットを経て、原始佛教に傳えられ、しかも、後代の大乘佛教に於て、いくらか施の意味が擴大されたといえ、六度の第一位を占めている。又、六度の施以外に戒も加わつている事を思うと、その影響は大なるものがあるが、反面、宗教として、本質的なものかもしれない。

「祭祀の兩道 (varianti = 二. mārga) は語と意なり」(Ch. Up. IV, 16, 1.) とあるのも、祭を行うものゝ方法として道があり、實踐的な道は、供養、布施、生天と、宗教行事と關係を深めている。

## 5 次第の觀念と道

④ ジー・シー・パンデ氏の指摘によるのであるが、ウパニシャットと、佛典とが、次の箇所、道を尋ね求める人の譬喩が似ている。それを、さらに、パーリ、漢譯との對照によつて、前節に述べた道には、次第に證し、漸次に悟りへと進む性格のある事を説明したい。

チャーンドーグヤ・ウパニシャット (Ch. Up. VI, 14, 2.) に

その者の眼かくしを解いて、「この方角にガンダーラ (市) がある。

この方角に進め」と教えると、その者は、村から、村へと、尋ねつつ、教えられつつ、考えながら、ガンダーラ (市) に到達する。まさに、このように、この世で、人は、師を得て、「じぶんが、解脱しないかぎり、長くこのようなまゝであろうが、次いで、(目的地) に到達する。」と知るのである。

と説かれる。これに對應するものとして、パーリ經典と、その漢譯諸經典に數ヶ所が上げられるうち、中部經典で、次の文がある。

『……「それはこうだ、君、この道 (mārga) は王舎城に通じている。これを、しばらく行きなさい。これを、しばらく行くと、これこれという村を見るでしょう。これを、しばらく行くと、これこれという町を見るでしょう。これを、しばらく行きなさい。これを、しばらく行くと、王舎城の美しい公園、美しい土地、美しい蓮池を見るでしょう。」——と。かれは、なんじに、このように知らされ、このように教えられ、安全に、王舎城に行くであろう。……』……『バラモンよ、まさに、このように、涅槃はあり、涅槃に到る道 (mārga) はあり、私は導師としてある。……如來は、道を教えるものである。』

以上の二つの文は、道を探すものと、解脱の教を求める者との譬喩の類似があると、ジー・シー・パンデ氏は指摘するのである。さらに、ウパニシャットは、本來、解脱への方法として知慧を強調しながらも、

心の智と解脱を得るためには、福徳行爲や、情欲の制御を、説くし、供養の意味の業なのに、心の修行の第一段階としての倫理的な教義として必要なものであるというように變えられていると氏は言う。つまり、智慧中心、精神主義ながら、形而下の、道徳的行爲を、まず、修行、冥想の、前段階、乃至は、第一段階とする考、しかも、同時に、そのような段階を一つ一つ設定する方法論を含むのである。この傾向は、佛教に傳えられ、ある箇所では、佛教は單なる道徳だと混同されるくらい強調されると言われる。

さて、この類似の點は以上のごとくであるが、私は、さらに、佛教は、ウパニシャットの方法論―道の譬喩の意味するもの―に説明をつけ、秩序を立て、後代の教理の展開の基を作つていることを、上述の佛典の引用箇所の前後に見ることができると思う。それは、引用文の前の佛の説である。

「バラモンよ、この法律においても、順次の學(anupubbāsikkha)、順次の行、順次の道(anupubbapātipada)を、施設せしめることができる。譬えば、バラモンよ、じょうずな調馬師が、賢くて、血統よき馬を得て、初めに、手綱の制御の行爲をし、次に、それ以上の行爲をなすように、まさに、そのように、バラモンよ、如來も、制御の人を得て、初めに、このように、導かれる。――……」

これに對應する漢譯『中阿含經』の冒頭は、瞿曇僧伽提婆譯『瞿曇目犍連經』では「目犍連。我於此法律漸次第作至成就訖。」となつ

て、パーリ文より、かんたんであるが、「順次の道」、「漸次第」という言葉が、はつきりとしており、漸次は、やはり、anupubba, Sikkha, anupurva であろう。また、法炬譯『佛說數經』では「此目犍連、於我法律。次第有教授、次第行戒、次第學。」である。この種の言葉は、はるか後代の、大品般若經の『漸次品』「作漸次業、修漸次學、行漸次行」と、全く同じ言葉であり、理論であることを思い合せる時、上述のウパニシャットと、佛典との相似は、偶然でないことを知るべきであろう。「道を尋ねること」という概念が、どこにもあるから、このような類似が起つたのでなく、眞實にして不滅なものを認識・體得する方法が、ウパニシャットになつて、ようやく理論化して進み、さらに佛教において「道」という術語的な言葉として、體系が、確立したと見るべきである。

それを裏づけるものとして、この經文の内容を、もう少し検討してみよう。上記の經の最初の所に、

たとえば、君よ、ゴータマよ、この鹿母講堂に對しても、順次の學、順次の行、順次の道あり、すなわち、かくして、最後(上)の階段等に達するように……

とあるが、この階段は、上述のウパニシャットの「村から村へ」の道をもつと明白に示した譬喩で、一段一段と順次に上る事が必要であることを説いている。これが、對應の『算數目犍連經』では、

瞿曇。此鹿子母堂漸次第轉後成訖。瞿曇。此鹿子母堂階梯。初昇一階。後二三四。瞿曇。如是此鹿子母堂漸次第上。

と、「階梯」と譯され、しかも、一〇二・三・四と數が明示され、『佛說數經』も、同様、一〇二・三・四と數を出している。數を出すことは、經名からしても當然であるが、なぜ、一〇四と限定されるか。次の雜阿含經（四三六番）の文は、それに答えるものであろう。

譬如比丘。若有入言。以四階道昇於殿堂。要由初階。然後次登第一第二第四階。得昇殿堂。……如是比丘。若言於苦聖諦。無問等已。然後次第。於苦集聖諦。苦滅聖諦。苦滅道跡聖諦。無問等者。應作是說。

一つには、殿堂への當時の階段が、四つぐらいであつたこと、一つには、當時佛教の中心的教理の四諦の四とを關係づけ、同時に、下から、かならず一段一段、「順次に」上らねばならない漸觀であることを説いている。右の經の前後に收められている他の經を見ても、四諦と、その漸觀、漸修が強調されている。漸は頓に對するもので、同じくその前の雜阿含經（四三五番）に、

世尊、此四聖諦。爲漸次無問等。爲一頓無問等。佛告長者。此四聖諦。漸次無問。非頓無問等。

とある。無問等は現觀と同じに解され、現觀は四諦現觀のそれで、四諦と切りはなせない言葉である。これらは、『大毘婆沙論』にも「如四栴梯漸登非頓」とて引用される。『俱舍論』でも、「於契經中一見下有誠文。說漸現觀。佛告長者。於四聖諦非頓現觀。必漸現觀乃至廣說。如是等有三經。一一經有別喻。」と契經、つまり、この場合、右に引用した『雜阿含經第十六』の經、四三五〇四三六番などを引いている。「長者」とは、須達長者で、「乃至廣說」とは、四階段等の譬喩などによる四諦の説明を指す。また、『中阿含經』の求道の目的地、王舍城に譬えられるものは、涅槃であり、その道は、涅槃道と説かれているが、『俱舍論』でも「道義云何。謂涅槃路。乘此能往涅槃城一故」と、傳承されている。

さて、ウパニシャットの箇所、たいへん、佛教への道の理論展開を長々と述べたのは、その道の話が、道の概念自體のもつ性格と佛教の求道の教理とによつて、巧みに後代へと發展する要素があつた事を述べて、間接的に、ウパニシャットは、佛教の道思想に影響を與えている事を證したからである。

## 6 解脱への道

以上は、道の語と、それから生じる付帶的性格を中心として、その源流を考えた。次に、先覺の學者によつて、十分に調査されている所であるが、脱解への道 The Way of Salvation, Der Weg Erlösung 等ともいうべき、道の内容、徳目について述べたい。すでに、智、梵我一如の認識、施、制御、善行、祭祀、苦行、ヴェーダの學習等の徳

目は、上述の引用分等でも明らかである。後世、大乘佛教の重大徳目の六度、施・戒・忍・進・定・慧を偲ばせるものが多い。施・戒・定・慧は多く見るが、忍・進は少い。ウリハドアーラヌヤカ(Br. Up. IV, 4. 23.)に言へ、

⊗  
⋮

この故にかゝる知識を得ば、寂靜にして(Santa)意を制し(dānta)安祥にして(Uparata)苦を忍び(titikṣu)心統一に住し(samāhita)而して唯自我に於て自我を見……彼は……愛染を離れ(viraja)懷疑を脱して(avicikitsa)聖者(brāhmana)とならん。

この中の各徳目を注によつて考えると、「寂靜」は、外部の感覺器官の行動を平靜にすることであり、また「意を制し」とは、内心の渴愛を無くすることである。「安祥にして」とは、一切の渴愛を脱して超世俗となる(samnyasin)ことである。「苦を忍び」とは、相對する「幸・不幸の如き」對立に耐える事(dvandva-sahiṣṇu)とわれ、復注には、生命を斷じ事、嚴寒等に耐えること(jīvanavichhed-vyathirikaśtādi-sahiṣṇu)とあり、geduldig と譯されている。「心統一に住し」とは、感覺器官の内部器官の動搖性がなく、心一境性であることと(Indriyantaḥkaraṇa-cala-rūpād-vyāvṛityāḥgryarūpeṇa)それぞれ説明されている。これらの中には、後代佛教の六度中、戒、忍、定に似た内容がふくまれている。他の施と、慧については、前述の諸引用文で明らかな通り、ウパニシャット各所に見られるものである。

佛教の精進(vīrya)は、あまり見られず、今この「忍」(tiṣṭsa)も珍らしいと言わなければならぬ。とにかく、六度の中では、忍・進の二つを除いて、隨所に、その源流を見ることが出来る。しかも、これらの解脱への道の中心は、「知慧」で、具體的には梵我一如の智慧であるが、智慧を中心とする事、他を手段的に考える事の傾向は、六度の中で、智度を「首」とする佛教の流れに次がれている。や、後代のムンダカ・ウパニシャットでは、「眞(satyā)に依て天道(pañchā devayānah)は廣められる。それに依て實に聖者等は欲望を滿たしつゝ登り行く(akramanti)かの眞理(satyā)の最上の依處(nidhāna)のある處へ。」(Mu. Up. III, 1, 6)となつて、それが、はつきりとしてくるようである。

とにかく、道は、その内容の中心として、智慧を持ち、布施、苦行、献身、制戒、心統一等を伴うものである。たゞし、それは、もちろん、組織化はされていなくても、佛教に受けいれられ、その組織化こそ、佛教の特色といつてよいのではなからうか。

## 7 道の主体

先述の如く、佛教では一應、自我の主體については黙して語らないのであるが、ウパニシャットではどうであらうか。

「今實に三界あり、三界とは人界、祖界、天界なり」(Br. Up. I, 5, 16)として、人界は、子 putra によりえられ、他の業で得られず、祖界は業 karmān 天界は明 vidyā で得られるとするが、これは道の三段階を示すと共に、その主體は、肉體と業と明となつてゐる。こ

れは、表現こそ變るが、佛教的には、五蘊假和合、業、明というように變化していき、ラダクリシュナン(64)の云うように、自ら課した限定、すなわち無我説から、ふたゝびウパニシャット(65)に、その原理の根據を求めたものではないだろうか。

さらに、ウパニシャットの中心のアートマンは、具體的的日常行爲とか、倫理の主體としての個人我でもなければならぬのであるが、ヤーシュニヤブルクヤの説によると、先述の(一)欲望 (kama) (二)意志 (kratu) (三)業 karma (四)宿命慧 pūrvaprajñā 宇井譯、先行力)の四で、宇井博士も、これは、四段に倫理的善惡があると、個人性の區別も説明がつくと言われている。そして四段全體を業と呼ぶのがふつうの呼方で、せましくは、(三)(四)とくに(四)のみを業と呼ぶ事がある。

チャンドーグヤウパニシャット第七篇はサナトクマラーの説とされるが、主體について、名、語、意、思惟、心等々二十五章にわたつて主體について説明しているが、その中、心を述べる章で「これらすべては、思惟 (saṅkalpa) を一道 (ekāyanani) とし、思惟を本性とし、思惟に於て安立す」とあるが、シャンカラは、「これら」とは意 manas 等を指し、道とは進路 samana と注釋している。主體は同時に道であるというのである。この思惟は、ウパニシャットの通念として意 manas を欲 kāma と思惟 saṅkalpa に分けるうちの 一つで、學者により、意志 (will)、決心、考えとも譯され、佛敎では八正道の正思惟として重要である。ウパニシャット全書注によれば、思惟は五官より來る印象感覺を統一整理し思考となす作用で、これをアートマンに送り、アートマンはこれに應じて意に働きを傳え、そこで意に欲

生じて、これを活動機關の根に傳え、手足の動作となる。思惟の代りに慧 hi を使うが、佛敎でも使う。

以上、道の主體は、二次的な個人我で、心、思惟、識等の知的機能を有するとともに、一方、希望、樂、自意識等の我欲的な機能を有するものとして、業と明とを伴つて行動し、果報を受けるとされるのである。

## 8 三 明 經

以上の如き、道に關する佛敎とウパニシャットとの關連が、最も明らかに説かれていて、しかも、數少い例の一つは、知らるゝように、長部『三明經』(66)である。佛敎とウパニシャットは、上述のような内容上の連關がある事は當然であるが、佛敎經典に、ウパニシャットとの關係をはつきりと示し、それが、今、述べている道についての兩者の立場を選別する貴重な經であり、本論の結論ともなるものである。

すなわち、同經は、婆羅門ポッカラサーディの弟子ブーセッタと、タールッカの弟子、パーラドクロージャが互に師の説を争い、佛陀の判決を求めた時に、佛陀が説かれたものであるが、宇井博士の指摘では、所出の婆羅門のアードリヤはブリハドアーラヌヤカ、同じくティティルヤは、タイテーリヤ、同じくチャンドーカは、同じくチャンドーグヤ、ブラーフマチャリヤは、アイタレーヤ、並びにカウシータキの各ウパニシャットに述べる所の祭官である。經は云う。

‘ Sādhu, vāsettha/ te vata, vāsettha, tevijjā brahmaṇā yaṇi na

jānanti yaṃ na passanti tassa sahaḍyatāya maggaṃ dēssanti /  
'ayameva uju maggo, ayam añjāsyaṇo niryāṇiko, niryāti tak-  
karassa brahmasahayātāya, ti neṭaṃ jhānaṃ vijjati /

「よいか、パーセッタよ、パーセッタよ、かの三明婆羅門は、知らず、見證もしないものを以つて、(梵と)共住への道 (magga) と説き、「これは正道なり、これは道 (añjasa) の道 (ayana) なり、解脱に赴かん者は、それを行う者は(の)、梵との共住へと進む」と言う。これは理由もない事である。」

佛陀は、ウパニシャットに説く婆羅門の説が、あたかも、岸邊で水に溺れるものに對して、聲だけで助ける事ができないように、いたずらに古代からの三明、サーマヴェーダ、ヤジュルヴェーダ、アタルヴァヴェーダ等の祭文をとなえるだけで、人を渡す事もできないのであつて、彼等は、實踐の道を知らないと非難する。具體的に、それは、五欲を抑止し、煩惱を調御する事だというふうには、實踐を説くので、婆羅門たちは、これこそ、眞の道であつて、釋尊は生天の道、梵との共住に到ると讚嘆するが、上述の如く、佛教でありながら、生天とか、梵との共住が、説かれていて、直接の否定がない所にも、佛教の道の性格も示している。中心は、婆羅門、ウパニシャットに於て、なるほど、道は説くが、それは、神々への儀禮、善根であつて、自ら實踐する、すなわち、知り、見證する實踐の道ではない。佛教の道は、五欲等の滅、すなわち、滅諦への道、道諦である事を、内容上、明確に述べるのである。

## 9 結 び

以上、佛教の道、とくに原始佛教の道思想を、リグヴェーダ、ウパニシャットに遡つて、その源流を考察したが、次の結論を出しうらと思う。

(1) 道の源流を求めるには、まず、原始佛教の道思想の中の諸要素、とくに、出家本來の如實知見の道と、生天思想を伴う當時在俗一般の道との二つが混在している事に注目し、それによつて、ウパニシャット、—古期—との對照、道思想を遡源研究すべきである。

(2) 佛教の道は、本來、實踐的、修習的で、自分自らの掘り下げによるものであるが、ウパニシャットでは、宗教的「道」である。

(3) 佛教の道は、思索修習の經路を本旨とする意味では、ウパニシャットに、その道を、求める事は、困難であつて、ウパニシャットの道は、大部分に於て、靈魂の輪廻的歷程である。

(4) しかし、佛教の無我説に立つ時、これら輪廻的轉生の道は否定されるべきにかゝわらず、ウパニシャットのそのまゝの生天説を、佛教は、傳承、承認し、後代への佛教修道論の多様性と矛盾性とをふくむ事となつてゐる。この矛盾についての説明はない點は、ウパニシャットについても同じである。

(5) 道思想、道論は、佛教の我の哲學の否定によつて、その性格を示すとともに、逆に、道説を展開すればその理論の根據、主體の點では、ふたゝびウパニシャットの我の貢定へと戻らねばならない。これは、ラダクリシュナンという、佛教が自ら課した制限を超えて、それを原

理としている事なのである。

(6)したがって、佛教の道は、ウパニシャットの靈魂論に遡る事は、不合理でない。以上のように、佛教の道は、ウパニシャットのそれに比し、思惟的・實踐的・苦滅・道諦的特色を有しつつも、數多くの點で、ウパニシャットの靈魂の歷程、倫理に、關連を有する事を知る事ができる。

### 注

- (1) 眞野龍海「道の基礎的研究序説(1)―道の語について―」『佛教論叢』第十五號、淨土宗教學院、昭和四十六年、三一九頁。
- (2) 中村元『初期のヴェーダーンタ哲學』、昭和二十五年、「第一章 佛教徒の見たヴェーダーンタ哲學」に、原始佛教は一度もウパニシャットに言及していないが、初期古ウパニシャットの思想傾向が邪説として排斥されつつ見えており、部派佛教からは、ウパニシャットの引用も多くなつていと示されている。また、サンスクリットを使わない初期には、サンスクリット語の正統バラモン文化は遠く感じられたらうと推定されている。しかし、釋尊にしても、なんらの教示がなされていなかつたとは考えられないし、ラダクリシュナンなど、インド、ヨーロッパの學者たちは、佛教は、正統バラモン思想の再編成とみなしているくらい佛教は、ウパニシャットの影響は免れないのである。
- (3) Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, London, 8th ed., 1966, p. 360.
- (4) T. R. Murti, *The Cental Philosophy of Buddhism*, London, 1960, pp. 14-20. ムルティも、ラダクリシュナンの言葉を引き、佛教の精神は新しい道、否定の道 the negative path を切り開いたとしている。
- (5) オルデンベルグ著、高橋・河合共譯『ウパニシャットより佛教まで』東京、昭和五年、四七六―四七七頁。
- (6) 松壽誠廉「善邪教に現れたる十二因縁類型」、『佛教論叢』第一號、淨土宗教學院研究所、昭和二十二年、七六―七八頁。

(7) 中村元「緣起説の原型」、『印度學佛教學研究』V-1、昭和三十二年、五九―六八頁。

(8) Radhakrishnan, p. 471.

(9) 中村元、六八頁。

(10) 舟橋一哉「原始佛教における出家道と在家道」、『印度佛教學研究』III-1、昭和二十九年、三四―四三頁參考。

(11) 辻直四郎譯『リグ・ヴェーダ讃歌』、岩波文庫、昭和四五年。

(12) 福原亮巖『四諦論の研究』、京都、一九七二年、「本論第六章第四項道の諸問題」(三三〇―三五二頁)。とくに、三三七―三三九頁に、「古昔道」關係の經論が引かれてあり、「古道」という概念が「道」と不可分の關係にあることを、よく注解されている。

(13) Macdonell, Keith, *Vedic Index of Name and Subjects*, 3rd ed., 1967, I, p. 489.

(14) Radhakrishnan, p. 109.

(15) Dayanand Bhargava, *Jaina Ethics*, Delhi, 1968, pp. 5-6. ダヤナンダ・バルガバ氏は、インド哲學諸派の倫理―苦の滅除―説について、略三つに分類する。(1)主として、この世と死後の世界とに關心を有し、苦からの解脱にふれない説で、ブールヴミーマンサー流に代表されるヴェーダー古期の傳統的な説。(2)主として、人間の精神的安寧に關心を有する説で、ウパニシャットに代表せられる傳統説で、正統學派では、サーンクヤ、ヨーガ、ニャーヤ、ヴェーダーンタ、非正統學派の中では、佛教、ジャイナ教をふくむもの。(3)これら二種の考え方のまとめともいへべく、双方同じ重要性を認めるもので、ヴァイシシェシカがそうである。ヴェーダ時代には、詩仙、リン(忍)は、永生、子孫、富と名聲を切望したが、苦惱の重壓を實際に感じたのは、ウパニシャットであった。この分類に見られるように、「道」も、(1)のヴェーダでは、この世と死後の世をつなぐ経路が中心で、次の(2)のウパニシャットから、苦から精神の安定へと進む階段が、しだいに問題となる。

(16) 栗田善如「古代インドにおける道―プリンシパルウパニシャットを中



心として―』『東洋學研究』2、東洋大學東洋學研究所、一九六七年、29—37頁。

(17) 南傳、三・二八頁、Vin, P. V, p. 15.

(18) G. C. Pande, *Studies in the Origins of Buddhism*, Allahabad, 1957, p. 513.

(19) 「次いで」(atha) の前後省略があつて文意やや判じがたいが、注では「身體の解脫と、アトマンの得達とは、時をへだててぬから、次いで(atha)の語があり、無間に(anantarya)の意であろう」と解する。アトメンは「その後」と譯してゐる。

(20) MN. III, pp. 4-6, 正・一・六五二a—六五三c『算數日健連經』(No. 144) 正・一・八七五a—八七六b『佛說數經』(No. 70) 其他 SN. IV, 359; SN. III, 108.

(21) 正・一・六五二a。

(22) 正・一・八七五b。

(23) 正・一・六五二c。

(24) 燈とさるゝ元・明版による。

(25) 正・二・一一一a (No. 436) 同 a (No. 437)。

(26) 正・一・一一一c。

(27) 拙著『現觀莊嚴論の研究』、東京、昭和四十七年、三二六頁。

(28) 正・一・七二六五a。

(29) 正・三九・一一一a。

(30) 國譯大藏經、論部第十二、五九四頁注 *Abhidharmakosyalyāyā*, ed. by U. Wogihara, Tokyo, 1932~1936, p. 544.

(31) A. B. Keith, *Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, H. O. S. Vol. 32, Cambridge, 1925, pp. 581-584. P. Deussen, *Das System des Vedanta*, Leipzig, 1920, pp. 433-451.

(32) P. Deussen, p. 444. 辻直四郎『ウニニシヤット』ラジオ新書、東京、昭和十七年、一〇〇—一〇四頁。辻直四郎『インド文明の曙』岩波新書、

東京、一九六七年、一七二—一七三頁。辻博士は、ウバニシヤットは梵我の教説に熱中して俗世の道德をかえりみないといわれるが、それは、梵我一如に達した解脫者の倫理的な地位で、解脫を目的として途上にある修行者の道德的責任とを混同してならないと注意されている。そして、この内容にふれ、これは倫理的な最高標準を示すと述べられている。

(33) Radhakrishnan, pp. 223-224. Franklin Edgerton, *The Beginnings of Indian Philosophy*, London, 1965, p. 31.

(34) 赤沼智善『原始佛教の研究』、名古屋、昭和十四年、二九〇頁。「奥義書(ウバニシヤット)の中心題目となつたところの我は否定せられて、心が佛教の中心題目となつたのである。」という師の説は、主體としての自我の問題について妥當な見解と思う。中村元編『自我と無我』、京都、一九七〇年、中村元「インド思想一般から見た無我思想」(九四頁)で、「佛教では古くから靈魂(jiva)あるいは生存者(有情 sattuva)というような形而上學的原理を想定することを拒否し、またその態度は後世にも繼承されているにもかかわらず、今ここで積極的に靈魂の存在を論證している。……また最後に掲げた論據は、バラモン教諸哲學派が、アトマンの實在を論證するためしばしば提出するところのものである。」と述べられてゐる。

(35) DN. I, no. 13.

(36) 宇井伯壽『印度哲學研究』第三、東京、昭和四十年、一一一頁。



# 曇鸞の往生論註に於ける認識論

## 一、曇鸞と善導における認識論上の

### 關連とその願生の認識論的意義

曇鸞は論註において十住毗婆沙論に基づき阿毗跋致 *avivartaniya* を求める易行道を明らかにせんとする。智度論は阿毗跋致の相を釋して、一法を得ると、二法を得ると、三法を得るとに分別考察している。

何等か一法なる。正直精進なり。人をして阿耨多羅三藐三菩提を得しむ。

何等か二法なる。一切法は實に空と知り、亦念じて一切の衆生を捨てず。

亦次に三法を得。一には一心に作願して佛道を成ぜんと欲し、金剛の如く動ずべからず、二には一切の衆生に於て悲心骨に徹し隨に入る。三には般舟三昧を得て能く現在の諸佛を見る。<sup>(1)</sup>

とあり。一法に於ける一心は、壽經や觀經の三心即一の一心に通じ、二法における知空は、空を基體に置く無生の生の認識、すなわち得無

## 山 本 啓 量

生忍に通ずると共に、凡夫衆生の往生を願求する者の得無生法忍を意味する。三法における作願と悲心と見佛とは、觀經の佛身佛土の觀察に相通ずる。また無生法忍は般若經轉不轉品に説く無生の生の義に基づき、不退轉の菩薩の主要條件である。智度論では、一心と、知空と不捨衆生と、作願と悲心と見佛を不退轉の菩薩の三種の要件としている。淨土教は信心を基體とし、願求往生と佛身佛土の觀察による、無生法忍が不退轉であるとしている。般若經の無生の生の得忍は、智度論では菩薩の不退轉を媒介とし、主體の作願と對象の佛の悲心とによつて見佛に至っている。

論註が十住毗婆沙論の阿毗跋致を引用したことは、易行道によつて阿毗跋致を求めんとしていることを證明するものである。論註が理解する易行道の不退轉と、佛教認識論の基本である得無生法忍との關係を明らかにせなければならぬ。すなわち、

易行道とは謂わく、但だ信佛の因縁を以て淨土に往生せんと願ずれば、佛の願力に乗じて、便ち彼の清淨の土に往生する事を得。佛力住持して即ち大乘正定の聚に入る。正定は即ち是れ阿毗跋致なり。<sup>(2)</sup>

とあり、此の中で無生法忍に相當するものは、「信佛の因縁を以て淨土に生ぜん」と願すれば、佛の願力に乗じて便ち清淨の土に往生する事を得。」である。主體の側の信佛が、對象の淨土に向うとき、「願生する事によつて、佛の願力に乗ずるのである。」主體の凡夫に對して對象の佛があり、願生と乘佛願とは信佛に基づく方法である。信佛とは、佛體と佛德（慈悲）と佛能（濟度）とを信忍樂欲することである。淨土教の認識論は信忍に基づくのである。善導は觀經疏玄義分において、韋提希が第七觀の初頭で見佛したとき、無生法忍を得たことを觀經利益分の文を引いて

極樂世界の廣長の相を見、佛身及び二菩薩を見る事を得て心に歡喜を生じ、未曾有なりと歎じて、廓然大悟して無生法忍を得。<sup>(3)</sup>

とあることをその證としている。また定善示觀緣の「心歡喜故得忍」を釋して

此れ阿彌陀佛國の清淨の光明忽ち眼前に現ずる時、何人ぞ踊躍に勝えん、此の喜びに因るが故に即ち無生法忍を得る事を明かす、亦是喜忍と名づけ、亦是悟忍と名づけ、亦是信忍と名づく。<sup>(4)</sup>

とあり。無生法忍は喜忍であり悟忍であり信忍であるとしている。論註に説く易行道による阿毗跋致は、信佛によつて願生すれば、佛願に乗じて往生し、阿毗跋致を得るのであるが、善導は「心歡喜故得忍」（定善の示現緣）と「廓然大悟得無生法忍」（觀經利益分）とを總合して、無生法忍とは喜忍・悟忍・信忍であるとしたのである。

曇鸞は論註において願生の義を明らかにして、願生とは清淨の土を求願することであり、主體の衆生が對象の安樂國に往生せんと願うこ

とであるとする。大乘經論の各處に「衆生畢竟じて無生なる事虛空の如し。」とあり、論註はこれを釋して「衆生の無生なること虛空の如し。」に二種ありとする。

一には、衆生の生死に輪廻することを「畢竟じて所有無きこと龜毛の如し。」とする。

二には「諸法は因縁生の故に即ち是れ不生なり、所有無きこと虛空の如し。」とする。

曇鸞は世親の願生を釋して、

是れ因縁の義なり。因縁の義なるが故に假名の生なり、凡夫の實の衆生、實の生死有りと謂うが故きには非ざるなり。<sup>(5)</sup>

とあり。曇鸞によれば、世親の願生は、虛妄の衆生による生死を捨てて假名の因縁生であると正觀することとしたのである。一般に衆生の無生について、前者は小乗の考え方であり後者は大乘であるとせられている。此の二種の無生を「願往生」に關連させるときには、前者は衆生の生死を捨てて如來に歸命することとなり、後者は虛空に譬えらるべき無生の淨土への願生となるのである。

因縁所生の假名の人が、淨土往生のために五念門を修することが説かれてゐる。五念門は阿彌陀佛を念ずることを主體とする禮拜門・讚嘆門・作願門・觀察門・迴向門の五である。曇鸞は「五念門を修するに、前念は後念の與に因と作る。」とし、此の因果の關係を「穢土の假名の人と淨土の假名の人は、決定して一なる事を得ず。」「前心後心も亦復是の如し。」と云い、その根據を「若し一ならば因果なし、若し異ならば相續に非ず。」と云つてゐる。<sup>(6)</sup> この不一不異の論理を経

説に相應せしめ、有漏心より生じて法性に順ぜざる凡夫人天・諸善人天の果報の因果は顛倒と虚妄なりとし、法性に依つて二諦に順ずる菩薩の智慧清淨の業によつて、畢竟清淨に入ることができるとしている。

論註は彼の淨土の世界を、此世における三界に對比せしめ、此土の衆生の願生の対象とすると共に觀察の対象としている。認識は主體と対象と方法とによつて成立するから、主體を衆生の側に置けば対象は淨土の依正二報となるのである。願生は主體として衆生の態度であり、觀察は方法である。するわち觀察して淨土往生を願するのである。主體を佛に置けば対象は罪惡生死の凡夫である。方法は四十八願の建立である。淨土の依正二報を觀察して往生の願が成就せられる。対象の成就は主體の成就となり主體の成就が対象の成就であらねばならぬ。本願に乗ずることは、主體と対象のかかる合一における成就である。淨土教における得無生法忍は、かかる主體と対象との合一における認識の成就である。かかる認識における根據は主體における生信であり、この生信が主體と対象の合一の原初形體である。善導はこのことに留意して願生と觀察とによつて見佛聞法して無生法忍を得ることを信忍と云つたのである。

## 二、觀察と願生における認識論的考察

世親の往生論は願生偈の要點について

此の願偈は如何なる義をか明かす。彼の安樂世界を觀じて、阿彌陀如來を見たてまつり、彼の國に生ぜんと願ずることを示現するが故に。<sup>7)</sup>

とあり。これは主體の觀察と願生について云つたのであり、淨土に往生せんと願じて依正二報を觀察することである。法藏菩薩の四十八願建立の所以は、罪惡生死の凡夫をして淨土に往生せしめるにある。これが彌陀の本願であり、願生の衆生が本願に乗じて往生するためには淨土の依正二報の觀察が必要である。曇鸞はこれを願偈の大意として

論註は願生偈の内容を考察して「超觀生信」の義を明かしている。超觀生信を釋して、

此の分の中、又二重あり。一には五念力を示し二には五念門を出す<sup>8)</sup>とあり。五念力とは、安樂國土と阿彌陀佛とを念じ、安樂國土に生じ阿彌陀佛を見たてまつることを念力としたのであり、五念門は淨土往生と見佛の様相に従つて五種に分別して、禮拜門・讚歎門・作願門・觀察門・迴向發願門としたのである。門とは「入出の義なり。」と云い、入は眞性の實相に入り出はこれを出ることである。

前の四念は是れ安樂淨土に入るの門なり。後の一念は是れ慈悲教化に出づる門なり。<sup>9)</sup>とあり。

禮拜とは身業に屬し、「阿彌陀如來應正徧知を禮拜したてまつる。」ことである。如來の徳は無量なればその徳もまた無量である。あるいは十號を擧げあるいは三號を擧げるが、今此處では如來と應供と正徧知の三號を擧げているのである。論註はこれ等を釋して、

如來とは法相の如く解し、法相の如く説き、諸佛の安穩道より來たりたまえるが如く此の佛も亦是の如く來て更に後有中に去らず。

佛は結使除盡して一切の智慧を得る、一切の天地の衆生の供養を應受す。

一切の諸法は實に不壞の相にして不増不減なりと知る。<sup>10)</sup>

とあり。衆生の禮拜の對象の佛の如來・應供・正徧知の三義に置いたのである。凡夫衆生の對象の佛は法相を體認し・體得し・實現したまい、結使を除き、諸法の實相を知りたもうが故に、衆生の禮拜の對象となるのである。

如來の讚嘆は口業に屬する。論註は

彼の如來の名を稱するに、彼の如來の光明智相の如く、彼の名義の如く如實に修行して相應せんと欲するが故に。

を釋して、如來の名を稱することは無礙光如來の名を稱することであると、如來の光明は智慧の相であり、十方の世界を照して十方衆生の無明の黒闇を照して障礙すること無しとする。如來の名を稱することとは、衆生の一切の無明を破し、如來の名號と衆生の一切の志願とが表裏相應することとなる。これは如實如眞に修習するからであるとする。如實に修することがなければ、名義と衆生とは相應せず、この不相應に三種ありとする。

一には信心淳からず、存るが如く凶きが如くなるが故に、二には信心一ならず、決定無きが故に、三には信心相續せず餘念聞るが故に。

此の三句展轉して相成ず。……此と相違するを如實に修行相應すと名づく。是の故に論主建に我一心と云えり。<sup>11)</sup>

とあり。論註は稱名念佛には信心の相應すべきことを強調し、「一心」を信心としたのである。主體と對象との合一は、信心の一心にあると

したのである。

如來を讚嘆し稱名憶念するとき、「如實に修行して無礙光の如來の名義と相應せしめる」ことは、稱名のみならず作願にも置かんとする。作願は意業に屬する。讚嘆門において信心の一心を口業の根底におくことを要請したが、作願の意業もまた當然信を根底におかねばならぬ。

云何が作願する。心に常に作願し、一心に専ら畢竟して安樂國土に往生せんと念ず。如實に奢摩他を修行せんと欲するが故に。

とあり。このなかの奢摩他の義を淨土教的立場に立つて釋している。奢摩他 *śamatha* は止と譯され、一般に「心を止めて惡を作さず。」の義であるが、不淨觀よりすれば貪欲を止めることであり、慈悲觀よりすれば瞋恚を止めることであり、因緣觀よりすれば愚癡を止めることとなる。原始佛教では貪・瞋・癡は觸 *sparsa* の正觀によつて滅するのである。然るに論註は奢摩他に三義ありとして、

一には、一心に専ら阿彌陀如來を念じて彼土に生ぜんと願すれば、此の如來の名號及び彼の國土の名號は能く一切の惡を止む。

二には、安樂の土は三界の道に過ぎたり。若し人亦彼の國に生ずれば、自然に身口意の惡を止む。

三には、阿彌陀如來正覺住持の力をもて、自然に聲聞辟支佛を求め、心を止む。<sup>12)</sup>

とあり。第一は如來の名號を念ずるとき、如來の名號と衆生の志願とが相應することを基底に置き、一心の信心を裏付けとして一切の惡を止めることを意味し、第二は彼の安樂の淨土は身口意三業の惡を止め、

第三は阿彌陀如來の正覺の住持力は二乘に越くを止めるとしたのである。第一は觀經や壽經の三心を云い、第二と第三はそれぞれ依正二報の止惡を云つたのである。

五念門のなかで、禮拜と讚嘆と作願とは身口意の三業に相當する。觀察については

云何觀察する。智慧もて觀察す。彼を觀じて如實に毗婆舍那を修行せんと欲するが故に。

を釋して、毗婆奢那は淨土の依正二報を觀察するものとし、この觀察も淨土教的特異性を示している。毗婆奢那 *Vipassana* は觀と譯され、原始佛教以來、無常・苦・空・無我の觀や身の九想等を觀することとせられている。今此處では觀の義に二義ありとし、

一には、此に在つて想を作して彼の三種の莊嚴功德を觀す。此の功德如實の故に修行する者亦如實の功德を得る。如實の功德とは決定して彼土に生ずる事を得るを云う。

二には、亦彼の淨土に生ずる事を得て、即ち阿彌陀佛を見たてまつれば、未證淨心の菩薩畢竟して平等法身を證する事を得て、淨心の菩薩と上地の菩薩と畢竟して寂滅平等を得<sup>15</sup>。

とあり。前者は淨土の依報を觀じ、後者は正報を觀するのである。前者の三種の莊嚴功德とは、虚空・地上・地下の三種であり、此の三種の莊嚴を此世において想を作して觀するのである。想は色・聲・香・味・觸・法の對境の側の相に義と名とを附與して構成せられ相の對境性と名の主體性と義の方法的との和合によつて構成せられたものである<sup>16</sup>。主體と對象と方法との合一が認識の構成であり、根境識三事和合

の觸が認識の原初形態であるとするれば、此處に云う想は觸の展開であり、三種莊嚴を觀することは無生法忍を得ることの前提であると云うことができる。此の様に三種莊嚴を觀想して如實の功德を得るのであるが、如實の功德を得るとは「決定して彼土に生ずることを得るを云う」としている。従つて「彼の淨土に往生する事を得て、阿彌陀如來を見たてまつれば平等法身を證する事を得る」と云うのは、無生法忍を得ることを云つたのである。また「淨土の菩薩と上地の菩薩とが畢竟して同じく寂滅平等を得る。」とあるのは寂滅忍を得ることを云つたのである。論註は此處において觀察に三種ありとして、彼の佛國土の莊嚴功德と、阿彌陀佛の莊嚴功德と彼の諸菩薩の莊嚴功德との三種の觀察を擧げている。そうして觀察の義を釋して

心に其の事を緣ずるを觀と云い、觀心分明なるを察と云う<sup>15</sup>とあり。觀察によつて無生法忍を得ることを三種莊嚴によつて過程的に述べたのである。

禮拜と讚嘆と作願と觀察の四門は、門の入を示したものであり、衆生の主體より淨土の對象への志向性を表現したのである。迴向門は門の出義を現わしているとせられている。

云何が迴向する。一切の苦惱の衆生を捨てず、心に常に作願し迴向するを首と爲して大悲心を成就する事を得るが故に。

を釋して、迴向に往相迴向と還相迴向の二種ありとし、往相迴向は「己が功德を一切衆生に迴施して共に淨土に往生せんと作願するなり。」と云い、還相迴向とは「彼土に生じ已つて奢摩他毗婆舍那を得て、方便力成就しぬれば生死の稠林に迴入し、一切の衆生を教化して

共に佛道に向う。」<sup>(16)</sup>とされている。

往相は作願と相應し入の志向性を持つが、還相は方便力を成就して衆生を教化する出の志向性を持つ。前者は共に往生することを作願し、後者は共に佛道に向うとしている。無生法忍は信心を基底におき、佛に歸依し稱名念佛により、一心に淨土往生を念じ、依正二報を觀察し、奢摩他毗婆舍那を得ることであると云う事ができる。無生法忍は五念門の中で觀察門において得るのである。この奢摩他毗婆舍那における無生法忍を基體とし、方便力を成就して一切衆生を教化することは、華嚴十地品に云うところの第七地において無生法忍を得て、第八地第九地において淨土行説法行を成ずることと相應するのである。以上によつて起觀生信の考察を終つたのである。生信とは信忍を得ることである。善導は得無生法忍を「亦是喜忍と名づけ、亦是悟忍と名づけ、亦是信忍と名づく。」とするが、曇鸞は淨土の依正二法の觀察によつて、主體と對象との合一するところに生信ありとするのである。従つて生信は得無生法忍に通ずるものと云うべきである。

### 三、淨土の觀察と世間の成就

淨土の觀察において主體を衆生におけば、對象は器世間と衆生世間を擧げることができる。これ等の二世間は主體を取りまく兩種の世間のことである。器世間の成就が「彼の佛の國土の莊嚴功德」を具することであり、衆生世間の成就が「佛と菩薩の莊嚴功德」を具することである。論註は淨土の觀察の體相を明かして

觀察の體相とは、此の分の中に二の體あり。一には器體、二には衆

生體なり。器分の中に又三重有り、一には國土の體相、二には示現自利利他、三には入第一義諦なり。<sup>(17)</sup>

とあり。器世間と衆生世間の莊嚴功德成就とは淨土の依正二報のことである。器分に三重有りと言うのは、國土の主體に對する對象としての體相を明かし、主體と對象の能所の關係において觀察が成就するところに、能化と所化との間の自利利他の示現となり、主體の衆生と對象の淨土との間に觀察が成就するところに、濁心を滅し淨心を起して十七種の國土莊嚴が成就せられ、衆生の主體に淨信を生じて彼の淨土に往生することを、「入第一義諦」としたのである。生死の凡夫が淨土を觀察して往生することは、信の認識による他はないのである。

#### 1、器世間の成就について

佛國土と阿彌陀佛と諸菩薩の三種莊嚴の中で佛國土は器世間の成就であり、器世間の成就は衆生が三界を超過することである。

此の三界は蓋し是れ生死凡夫の流轉の閻宅にして、有漏に非ずと云うことなし、倚伏相乗り循環際無し。雜生の觸受四倒長く拘わる。且つ因且つ果虛偽相襲ぐ。<sup>(18)</sup>

とあり。三界は凡夫の因果應報によつて惡循環する存在の無限性の中に投げ出された虚偽・輪轉・無窮の存在界である。觸受四倒とは觸の認識が無常・苦・空・無我の實相を誤ることである。器世間はいかかると顛倒不淨の處であるが、阿彌陀佛は衆生をして「不虛偽の處・不輪轉の處・不無窮の處において畢竟安樂大清淨の處を得しめんと欲す」<sup>(19)</sup>るが故に清淨莊嚴功德を起したもうたのである。淨土建立は衆生往生の施設であり、佛の本願と衆生の願とが合一するのである。本願と願生



との一合を媒介するものが信であり、信に基づく觀察を觀行と云つたのである。

論註は佛國土の莊嚴功德成就の十七種を擧げて、三界繫業の衆生の在り方と淨土の勝過三界の莊嚴功德成就とを對照させている。衆生の主體的態度を願生に置くと、衆生と淨土と觀察の三事は認識論的に信忍に統一せられ、衆生と淨土と觀察は淨土の認識論的構造となり、觀行と云う形態をとるのである。三界の顛倒不淨を、淨土を願求することによつて清淨莊嚴功德に轉ずることは不可思議と云わねばならぬ。論註は佛國土の莊嚴功德成就について十七種の不可思議を擧げている。この不可思議は認識論上、尋伺判斷を超えて淨土往生を信忍することによつて體得せられるとする。この認識は願生を基體とした衆生と淨土と觀察との合一によるのである。

論註は彼の國土の不可思議力を十七種の莊嚴功德力の思議すべからざるを指すとしているが、更に五種不可思議を擧げて要約し、一には衆生多少不可思議、二には業力不可思議、三には龍力不可思議、四には禪定不可思議、五には佛法力不可思議の五としている。この中で業力不可思議と佛法力不可思議との二は、佛土の二種不可思議であるとしている。業力不可思議とは「淨土は法藏菩薩の出世善根大願業力の所成」であるからであり、佛法力不可思議とは、「正覺阿彌陀法王善住持力の所攝」<sup>(20)</sup>であるとしている。法藏菩薩の大願業力と彌陀の善住持力とは能所の合一體の兩面であるが、凡夫の願は彌陀の本願に乗ずることによつて、生信を基體として願生の不可思議が示現せられるのである。

十七種の佛國土莊嚴功德成就の第一は、莊嚴清淨功德成就である。凡夫の人煩惱成就する事あれども、亦彼の淨土に生ずる事を得れば、三界の繫業畢竟して牽かず、煩惱を斷たずして涅槃の分を得る。

とあり。生死の凡夫が淨土を觀察し、淨信を得て淨土に往生すれば、往生して無生法忍を得るとしたのである。すなわち對象の彌陀よりすれば、淨信の信忍は無生法忍であると言ふことになる。此の莊嚴清淨功德成就が十七種成就の總相を表現するものである。

第二は莊嚴量功德成就である。三界は狭小にして種種擧急の事多し、衆生が此界を離脱して廣大を願求するとき、佛國土は虚空の如く廣大無際にして、十方衆生の往生するものは己生・今生・當生を問わず、時の前後を絶して無量無邊なりとし、空間的には廣大無際であり時間的には滿つる時なしとし、時間と空間を絶するとしている。世間における因果關係は時間を絶するを得ない。衆生の志願と本願に基づく淨土の無量とは、願生における觀察によつて衆生の無量の心行を成ずるのである。

第三は莊嚴性功德成就である。論註は性の成就について強調する。本願については

愛欲の欲界、攀厭禪定の色無色界、此の三界は有漏邪道の所生なり。……願わくは我れ成佛せんと、無上正見の道を以て清淨の土を越して三界を出さん。

とあり。願生と本願との間に介在展開する性義について次の様に考察している。

性は是れ本の義。

此の淨土は法性に隨順して法本に乖かず。積集して性を成ず法藏菩薩諸波羅蜜を集めて積集して成ずる所を指す。

性と云うは是れ聖種性なり。序にして法藏菩薩世自在王佛の所に於て無生法忍を悟りたまえり爾の時の位を聖種性と名づく。是の性の中に於て四十八の大願を發して此の土を修起したまえり、即ち安樂淨土と曰う。是れ彼の因が所得なり。果の中に因を説くが故に名づけて性と爲す。

性は是れ必然の義、不改の義、海性の一味なる。衆流入すれば必ず一味と爲つて海味彼に隨つて改まざるが如し。<sup>(21)</sup>

とあり。法藏菩薩が世自在王佛の所で無生法忍を得たときの位が聖種性である。聖種性は佛に對する可能性である。第七地で無生法忍を得、八・九・十地で此の性の可能性を實現する。菩薩の淨土行と説法行は無生法忍を基體に置いている。法藏菩薩の聖種性としての因が淨土としての果相を實現したのである。これ等の性義は總じて必然の義を現わし、海水一味の義に相應せしめたのである。

安樂淨土の諸の往生の者の淨色ならざる無く淨心ならざる無く、畢竟じて皆清淨平等無爲、法身を得る。安樂國土の清淨の性成就せるを以てなり。<sup>(22)</sup>

とあり。また「正道の大慈悲は出世の善根性なり」を釋して平等の大道であるとし、平等の道が正道なる所以は、「平等は是れ諸法の體相である」からであるとする。これは無生法忍に基づく平等忍を意味する。諸法平等なれば發心等し、發心等しきが故に道等し、道等しきが故に大慈悲等し、大慈悲は佛の正因であり安樂淨土は此の大慈悲より

生ずるとし、大悲は淨土の根としてゐる。大慈悲は菩薩の淨土行説法行の根據である。淨土行説法行の根據が無生法忍であり無生法忍が大慈悲と一體であるとすれば、衆生が信忍を得る事によつて大慈悲を被むるものと云うべきである。

第四に莊嚴形相功德成就である。淨土の光明は廣大無邊であり鏡と日月輪とを合せた様に光明無量であるとする。衆生は本願力によつて忍辱の行を成就し瞋恚の殊別を生ぜず、清淨廣大無邊の佛の光明の力によるとしてゐる。論註に「彼の光は心行に非ずして心行の事を爲す」とあり。心行は主體の行に屬し、未だ對象と合一せず、心行の事を爲すとは、忍辱の因を成就し、主客合一の莊嚴成就を云うのである。

第五は莊嚴種種事功德成就である。此土は泥土木石で住居を飾り金銀を彫り寶玉を鏤めても意願を充たさず、淨土は嚴麗なりとし、能生の本願淨ければ所生の淨土不淨なることなし、心淨ければ佛土亦淨し。<sup>(23)</sup>

とし、願生と本願の合一が清淨土を實現するとしてゐる。

第六は莊嚴妙色功德成就である。此土は優劣・高下・是非の差別世界である。佛は大悲心を興し平等の願を起し、彼土の金光は垢業の生を絶して平等ならしむとする。

彼土の金光は垢業より絶し清淨にして成就せずと云う事なし。安樂淨土は是れ無生忍の菩薩の淨業の所起、阿彌陀如來の所領なり。無垢の光明、事を囉す時は表裏映徹し、其の心を囉す時は無明を終盡す。<sup>(24)</sup>

とあり。無生忍の菩薩の淨業の所起とは衆生の觀行の成就を云い、無



明の終盡は主體と對象の合一により無生忍を得る事である。

第七は莊嚴觸功德成就である。佛の發願の所以は「有國土を見るに金玉を寶重すとも衣服となす能わず、明鏡を珍翫しても敷具とするを得ず。」目を悦ばしめて身に便あらず、身眼二情相反する事を明かし六情共に和する淨土を建立せんとし、淨土の觸樂は法喜の樂なりとし、身見二情の相反を嫌つて六情相和の莊嚴功德成就を云つたのは、六觸の認識が法喜樂として成就することを述べたのである。

第八に莊嚴三種功德成就とは水と地と虚空の三種成就である。六界の中で「識は衆生世間に屬し、火は彼の世界に存せず、凡は不可見にして住所無きが故に」これをとらず、水と地は可見にして空によつて住處をあらしめ器世間を成就するからである。水功德成就とは、此土の水は洪濤溟渤の恐怖あるも淨土の水は清淨にして水害なく調和冷煖で心垢を蕩除し、「波は無量自然の妙聲を擧げ所應に隨つて佛聲法聲僧聲を聞き、或は寂靜の聲、空無我の聲、大慈悲の聲、波羅蜜の聲を聞き、或は十力・無畏・不共法・諸通慧の聲・無所作の聲・不起滅の聲・無生法忍の聲乃至甘露灌頂衆の妙法の聲を聞き、其の所聞に稱うて歡喜する事無量なり。」とあり。地功德成就とは、宮殿諸樓閣は十方を見るに礙なく、六道の衆生の生死の所趣、善惡の業縁・受報の好醜を悉く見るとせられる。虚空功德成就は、大悲の淨土は寶羅網を虚空にめぐらし寶鈴四面に周布し光色嚴麗、微風吹けば微妙の法音は道法を宣べ、徳香を流布し聞く者垢習起らず、風身に觸るれば快樂を得る。すなわち色聲香觸の認識の成就を述べている。

第九に莊嚴雨功德成就である。風吹いて華を散らし、

其の華柔輭光澤にして馨香芬烈たり。

光明無量一一の華中より三十六百千億の光明を出だし、一一の光に  
より三十六百千億の佛を出だし、一一の諸佛又百千の光明を放ち、  
十方衆生の爲に微妙の法を説きたまい諸佛各々無量の衆生を佛の正  
道に安立す。

とあり。聞法を媒介として華と佛の光明に託して主體と對象の合一を述べている。

第十に莊嚴光明功德成就とは、佛の本願はについて「我が國土の所有光明をして能く癡闇を除き佛智慧に入つて無記の事を爲さざらしめん。」とあり。淨土の光明は能照の光となり、所照の境は衆生の愚癡であり、照が成ずる所は覺であらねばならぬ。光明が知らしめるの作用をはたらくのである。この主體と對象の合一は願生と觀察とによるとしたのである。

第十一に莊嚴妙聲功德成就である。願生偈の「梵聲悟らしむる事深遠微妙にして十方に聞こゆ」を釋し、此土の善法の名聲は遠微妙の徳を具するも衆生を悟らしめる事を得ない。

聲とは名なり。名は安樂土の名なり。經に言わく、若し人但だ安樂淨土の名を聞いて往生を欲願するに亦願の如くなる事を得と。此れ名の物を悟らしむるの證なり。

とあり。また釋論の「斯の如き淨土は三界の所攝に非ず。欲無きが故に欲界に非ず、地居なるが故に色界に非ず、色有るが故に無色界に非ず。」を引用し、淨土を釋して

有を出でて有なるを微と云い、名能く開悟せしむるを妙と云う。

とあり。有は生を根底に置くから有を出でて有なりは無生の生を意味する。従つて開悟せしむるの作用性を合せて無生法忍を説くのである。聞名は得無生法忍に導くものである。

彼の國土の清淨安樂を聞いて剋念して生ぜん事を願すれば、亦往生を得て正定聚に入る。

とあり。正定聚に入るとは無生法忍を得て不退轉に至ることである。

第十二に莊嚴主功德成就とは

正覺阿彌陀の善力の爲に住持せらる。住は不異不滅に名づけ持は不散不失に名づく。

とあり。往生の後、三界に生じて衆生を教化するに、無上菩提の種子は佛の善力に住持せられて不朽なりとしている。

第十三に莊嚴眷屬功德成就とは、淨土は彌陀の正覺淨華の化生する所、四海の内は兄弟なりとせられる。

第十四に莊嚴受用功德成就とは、此土は弱肉強食の處であるけれども、大悲願の淨土の食は、佛教・禪定・三昧を以てし食せずして命を資くとする。

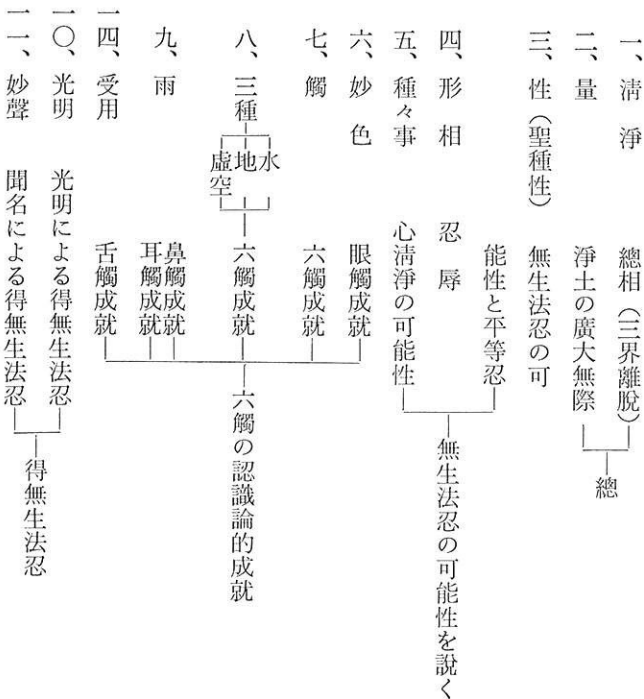
第十五に莊嚴無諸難功德成就とは、人生は飢渴寒熱殺害等の身惱と是非得失三毒の心惱の廢むことなきも、本願の淨土は受樂常に間無しとしている。

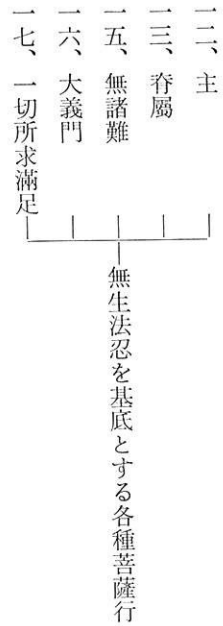
第十六に莊嚴大義門功德成就とは、大義は大乘を云い門は大義に通ずる門である。女人根缺二乗を問わず、本願の淨土は一切を淨土に生ぜしめ大乘の無上道心を生ずるとする。

第十七に莊嚴一切所求満足功德成就とは、此土の不自在を説いて淨

土の淨願を満足することを説き、此土は業によつて行動が境遇に隨つて自在でなくても、彼土は自在であるとし、供養についても自の喜びは他の喜び、他の喜びは自の喜びとなつて、自他の限界制が除かれることを現わしている。自在の位に階らずして自在を行ふことは、菩薩行のことを云うのであり、菩薩行の前提に得無生法忍のあることを示唆している。

淨土の體相における十七種の莊嚴功德成就について認識論的考察を行つたのであるが、これを圖示すれば次の通りである。





2、衆生世間の成就について

衆生世間清淨の觀察に二種あり、阿彌陀如來の莊嚴功德の觀察と諸菩薩の莊嚴功德の觀察である。論註は衆生の義を釋して

小乘の衆生は三界に輪轉して衆多の生死を受くるを以ての故に衆生と名づく。

大乘家の衆生とは、即ち是れ不生不滅の義なり、若し生有らば生じ已つて復生ずべし、無窮の過有るが故に、不生にして生の過有るが故に、是の故に無生なり。若し生有らば滅有る可し既に生無し、何ぞ滅有る事を得ん。是の故に無生無滅是れ衆生義なり。<sup>(28)</sup>

とあり。「生あらば生あり」とは生の無限性を云い、「生有らば滅あり」は無滅を云つたのである。これは無生無滅の義を説いたのである。衆生の存在は假の存在であり、かかる無生の生を知ることが得無生法忍の義である。

如來の莊嚴功德の觀察に八種あり、第一は莊嚴座功德成就を觀察する。如來の座を觀ずるに觀經の華座觀をあげるが、善導は韋提希の得無生法忍をこの第七觀においている。

第二に莊嚴身業功德成就について、觀經第九佛身觀の「阿彌陀如來の身高は六十萬億那由他恒河沙由旬なり、佛の圓光は百億三千大千世

界の如し。」第八觀の「諸佛如來は是れ法界身なり、一切衆生の心想中に入りたもう。是の故に汝等心に佛を想う時、是の心即ち是れ三十二相八十隨形好なり。是の心佛を作す是の心是れ佛なり、諸佛正徧知海は心想より生ず」を釋して、法界身と眼界縁について、

身とは集成に名づけ、界は事別に名づく。眼界は根と色と空と明と作意の五因縁より生ず。<sup>(29)</sup>

とあり。認識の原初形態の觸の成立よりすれば、根は眼根、色は色境を云い、空は根と境の對立者を包むものであり、明と作意とは識に相當する。「諸佛如來は是れ法界身なり。」とは「身は集成に界は事別に名づけ」、「法界は衆生の心法」であるから、法の集成が衆生の心法である。心が生ずるところの世間出世間の一切の諸法が法界である。論註には

法界能く諸佛如來の相好身を生ずること亦色等の能く眼識を生ずるが如し。

とあり。「心が法界を生じ法界が佛身を生ずる。」ことになり、心即法界、法界即佛身と云うことになる。論註は觀經の「心に佛を想う時、是の心即ち是れ三十二相八十隨形好なり。」を釋して

衆生心に佛を想う時に當り、佛身の相好衆生の心中に顯現するなり<sup>(30)</sup>とあり。衆生の心を主體とし、佛を對象として觀想するとき、衆生の心清淨ならば、佛身の相好衆生の心中に顯現し、佛の相好と衆生の心相とは「不一不異」となるのである。これは主體と對象の合一を大乘義によつて明らかにしたのである。論註は是心作佛を心能く佛を作るなりとし、是心是佛を心の外に佛無きなりとし、衆生心と佛との合一

の過程として捉えている。「諸佛正徧知海は心相従り生ず。」を釋して、

正徧知とは眞正に法界にかのうて知るなり。法界無相なるが故に諸佛は無知なり。

「無知を以ての故に知らずと云う事なし。」<sup>(32)</sup>

とあり。法界にかのうて知ると云うことは、法界の無相に即する無知の知である。無知の知は無生法忍のことである。

第三は莊嚴口業功德成就について

衆生憍慢の故に正法を誹謗し聖賢を毀訾し……種種の諸苦を受く。

阿彌陀如來の至德の名號説法の音聲を聞けば、種種口業の繫縛を解脱し畢竟して平等の口業を得る。<sup>(33)</sup>

とあり。名號を聞けば迴向現われて平等の口業を得、妙聲を聞いて得忍する事を明かし、

我れ成佛せんに妙聲遐かに布き聞く者をして忍を悟らしむ。<sup>(34)</sup>とあり。

第四に莊嚴心業功德成就について

衆生邪見を以ての故に、心に有無・是非・好醜・善惡・彼此等の種々分別有り、分別を以ての故に長く三有に沈淪す。

として、更に衆生の願求の態度を規定し、

是の衆生若し阿彌陀如來の平等の光照に遇い、若し阿彌陀如來の平等の意業を聞けば、畢竟して平等の意業を得ん。

とあり。如來の智慧の光明と聞法によつて平等心を得るとしている。

「心は覺知の相なりと雖も、實相に入れば則ち無知なり。」とあり、

實相に入るとは因縁所生の法を知ることである。この實相の知を釋して

凡心は有知なれば則ち知らざる所有り、聖心は無知なるが故に知らざる所無し。無知にして知る知は即ち無知なり。<sup>(35)</sup>

とあり。無知の知は無生法忍のことである。

第五の莊嚴大衆功德成就は、あらゆる人天と如來の智慧清淨海より生ぜしめんと願より興り、第六の莊嚴上首功德成就は淨土は唯一の法王のみあるべきを願じ、第七に莊嚴主功德成就は佛教教團の統一を願じて成就することを明かし、第八の莊嚴不虛作住持功德成就は、衆

生佛道を求めず、求めても二乘に退没するあり、佛の本願力を觀する者は、法藏菩薩の四十八願と佛の自在神力とに依つて、

願以て力を成じ、力以て願を就し、力と願と合して成就せしめん。<sup>(36)</sup>とするにあるとしている。

淨土の莊嚴は十七種成就で示され、佛の莊嚴は八句を以て示されている。始めに佛座を示すは得無生法忍の原理を概説し、次に佛の莊嚴

身業を觀じ、その聲名を求めて佛の莊嚴口業を觀じて聞名を知り、得名の所以を求めて莊嚴心業を觀じ、三業具足して佛身成就を知る。佛

身成ずれば受化の大衆の功德を觀じ、上首を求めて上首は佛陀なるを知る。主の不虛住持功德成就によつて佛の莊嚴功德成就を完成するのである。

佛の八種相の觀察は見佛の成就である。觀身は見佛であり、口業成就の觀察は聞法である。心業功德の觀察は實相としての無相の相を知ることである。見佛と聞法と實相を知るとは無生法忍を得ることの

である。

佛の八種相の觀察は見佛の成就である。觀身は見佛であり、口業成就の觀察は聞法である。心業功德の觀察は實相としての無相の相を知ることである。見佛と聞法と實相を知るとは無生法忍を得ることの

根本條件である。大衆と上首と主とは、主體と對象とに對照せられても其處に兩者の對立が、願力によつて統一せられ無生法忍を得ることによつて功德成就が完成するのである。

論註は莊嚴不虛作住持功德成就を得無生法忍の義に基づいて釋して彼の佛を見たてまつれば、未淨心の菩薩畢竟して平等法身を證することを得て、淨心の菩薩と上地の菩薩と畢竟して同じく寂滅平等を得るが故に。

とあり。未淨心の菩薩を釋して初地以上七地已還の菩薩とし、平等法身を釋して八地以上の法性生身の菩薩とし、寂滅平等を此の法身の菩薩所證の寂滅平等の法としている。未證淨心菩薩は、無心の國土において佛事を作すとも作心を用いるので未得淨であるが、淨土に往生して阿彌陀佛を見たてまつるのである。

阿彌陀佛を見たてまつる時、畢竟して上地諸菩薩と身等しく法等しとあり。身等しとは平等法身を等しくする事であり、法等しとは寂滅平等の法を等しくすることである。「畢竟と云うは未だ即等を云うにあらず。」と云い、即等とは淨土に往生し阿彌陀佛を見たてまつる時等しとするのであるとし、無生法忍は淨土に於て平等忍を得る時に得るものとせられている。

菩薩の莊嚴功德を觀察するに四種の正修行功德成就ありとせられる。

その一は

一佛土に於て身動搖せず、十方に遍し種種に應じて如實に修行して常に佛事を爲す。

とあり。論註は此の菩薩を八地以上の菩薩としている。身を動搖せず

とは三昧力によつて不動なりとし、十方に遍し種種に應化するとは十方に至つて諸佛を供養し衆生を教化することとし、諸佛を供養するとは對象に向い、衆生を教化するとは主體の衆生に向い、菩薩はその中間で煩惱を滅する媒介をなすが、この事を無垢輪の法輪を轉ずるとする。第二に

彼の應化身、一切の時に前ならず後ならず、一心一念に大光明放つて悉く能く徧く十方世界に至つて衆生を教化す。

とあり。佛智の光明による衆生の爲の教化は一念一時にして前後なしの義である。菩薩の正修行の第一は不動にして十方に應化する空間的なるに對し、第二は時間的な不動を示している。第三に

彼れ一切の世界に於て餘り無く諸の佛會の大衆を照すに、餘り無く廣大無量に供養し恭敬して諸佛如來の功德を讚嘆す。

とあり。佛の光明無量を説き、第四に

彼れ十方一切の世界の三寶無き處に於て、佛法僧寶の功德大海を住持し莊嚴し、徧く示し解して如實に修行せしむ。

とあり。淨土の菩薩は慈悲勇猛で堅固の志願あり、三寶無き所に於て、佛種を絶えざらしめんとする佛願に基づき衆生を修行せしめんとするこの如實に修行せしむの根底に無生法忍を置いているものと云うべきである。

#### 四、如來の本願力と得無生法忍

三界の苦を厭離して淨土往生を願じて、淨土を觀察する時、主體と對象の合一の過程は、信佛して稱名念佛することにより本願に乗じて

往生することである。このことを衆生の側よりすれば信忍であり、佛の側よりすれば無生法忍であろう。論註は衆生と佛との合一は五念門を修することによるとしている。

五念門を修して自利利他を成就し速かに阿耨多羅三藐三菩提を成就するを得るが故に、佛の法を名づけて阿耨多羅三藐三菩提と爲す。

とあり。論註は阿耨多羅三藐三菩提を無上正徧道と云い、これを釋して無上とは此の道、理を窮め性を盡して更に過る者無しと云い、その根據は正にあるとし、正とは聖智なり。法相に如て知るが故にとしている。無上の理を窮めるとは法性の無相の理を知ることでありこれを聖智とせられ、無知の知のことである。徧を釋して「徧に二種あり、一には聖心徧く一切法を知る。二には法身徧く法界に滿つ。若しは身若しは心徧せずと云う事なきなり。」とあり。道を釋して「道とは無礙道なり。無礙とは謂く生死是れ涅槃なりと知るなり。是の如き等の入不二の法門は無礙の相なり。」とあり。無上正徧道は主體の衆生と對象の佛とが、五念門を修することによつて合一せられることを示すのである。所が徧には聖心の徧と法身の徧との二種あり、聖心は一切の法を知ることであり法身は法界に滿つることであり、前者は認識に拘わり後者は存在に拘わる。この聖心と法身の統一は無礙と表現せられ、生死即涅槃と知ることである。無生法忍は無生の生を知る事である。生死即涅槃を知ることとは無生法忍を得る事である。

論註は速かに無上正徧道を得ることを早作佛を得るとし、凡夫の淨土に生れることと菩薩人天の諸行はすべて如來の本願力によるとし、阿耨多羅三藐三菩提を速得することを佛の本願力によるとし、四十八

願の中の第十八念佛往生の願と第十一住正定聚の願と第二十二必至補處の願を擧げている。

佛の願力に縁るが故に、十念の念佛をして、便ち往生を得ん。往生を得るが故に即ち三界輪轉の事を免る。輪轉無きが故に速かなることを得る。(第十八願)

佛の願力に縁るが故に正定聚に住す、正定聚に住するが故に必ず滅度に至つて諸の廻伏の難無し、所以に速得なる事を得る。(第十一願)

佛の願力に縁るが故に常倫諸地の行を超出するを以ての故に、所以に速かなる事を得る。(第二十二願)

とあり。これ等の三願は皆速得の根據を佛の願力に縁るとしているが、第十八願は十念によつて得生し、三界輪轉無きが故にと云い、第十一願は正定聚に住して退轉無きが故にと云い、第二十二願は常倫の諸地の行を超出する故にとしている。第十八願の三界輪轉を離れて淨土に往生することの根據は至心信樂欲生の三心である。三心の中心は信樂であり、信樂は信忍や無生法忍に通ずるのである。第十一願の正定聚に住することについては、論註は卷頭に於て易行道を釋して

易行道とは但だ信佛の因縁を以て淨土に生ぜんと願すれば、佛の願力に乗じて便ち彼の清淨の土に往生することを得ん。佛力住持して即ち大乘正定の聚に入る。正定は即ち是れ阿毘跋致なり。

とあり。佛願に乗じ、佛力を住持して、即便往生し正定聚に入るのである。佛の本願力と佛力の住持は、衆生の信佛の因縁によるのである。第十一願は第十八願と同様に信忍を以て願の根據としているのである。



五念門の中の觀察門を開き、第二の莊嚴性功德成就を釋し、願生偈の「正道の大慈悲出世の善根より生ず。」を引いて、

彼の正道の世界に生ずれば、即ち出世の善根を成就し、正定聚に入る<sup>(43)</sup>。

とあり。これ大慈悲の加護によることを明かすものである。また莊嚴性功德の性は法藏菩薩の無生忍を覺られた聖種性であるとし、

是の性の中に於いて四十八願を發して此の土を修起して即ち安樂淨土と曰う<sup>(44)</sup>。

とあり。性は可能性であり認識論上無生法忍を悟る位である。安樂淨土は佛の無縁の大悲より生じ、大悲は淨土の根本である。大悲の本願力によつて往生し無生法忍を得るのである。性は本の義、必然の義であり、得無生法忍は聖種性の位であるから、信佛の善根により佛力住持して正定聚に入るとしたのである。正定聚に入るとは無生法忍を得ることである。また莊嚴妙聲功德成就を釋して

人但だ彼の國土の清淨安樂を聞いて剋念生ぜん<sup>(45)</sup>と願すれば、亦往生を得て則ち正定聚に入る。

とあり。これは安樂國土の名字が佛事を爲すとせられるものであり、經に、「若し人但だ安樂淨土の名を聞いて往生を欲願するに、願の如くなるを得る。」を引いて

此れ名の物を悟らしめるの證なり。

とあり。悟らしめるは *prajñāpi* の義であり、聞名と願生とは往生を得て正定聚に入ることであり、得無生法忍に連るのである。

第十一願の「正定聚に住して不退轉」の義を三種の義に於て見るこ

とができる。その一は論註初頭で易行道を説くとき、「信佛に縁つて

願生し、佛願に乗じて正定聚に入る。」とするものであり、その二は莊嚴性功德成就の觀察により、佛の本願は正道の大慈悲より起るとし、得無生法忍を性功德の可能性においていることであり、その三は莊嚴妙聲功德成就の觀察によるもので、同じく無生法忍を得て正定聚に入るとせられるが、稱名念佛によつて正定聚に入るとし、「名字は物を悟らしめる」であるからこの無生法忍は悟忍によるのである。論註の正定聚に入るとは、得無生法忍に約すれば、信忍と可能性と悟忍の三種に歸するのである。

第三に第二十二願については、菩薩行を修し十方諸佛如來を供養し、無量の衆生を開化して衆生をして無上正眞の道を立てしめんとする菩薩を除き、「他方佛道の諸菩薩の我國に來生し究竟して必じ一生補處に至らん」と願じ更に「常倫諸地の行を超出し現前に普賢の徳を修習せん」とする。これも佛願力によつて超出するもので速得の證とせられる。

これ等の三種の願の對象の内容を見るに、第十八願は五逆誹謗の罪人を除き十方衆生が佛願に乗じて往生することを説き、第十一願は國中の天人の佛願に乗じて正定聚に入ることを説き、第二十二願は他方佛土の諸菩薩が淨土に往生し、佛願に乗じて普賢の得を修せんことを願じている。これを認識論上よりすれば、第一は信忍、第二は無生法忍、第三は寂滅忍を述べたものである。

論註はその初頭に易行道を釋し、信佛の因縁を以て願生すれば、佛の本願力に乗じ佛力住持して淨土に往生すると説き、また論註の最後

には「信を能入とする」ことを強調している。無生法忍の意に随つて考察するに、善根の所謂信忍を以て一貫している事を指摘することができる。

註

- (1) 智度論第四(大正二五、八六頁b)。
- (2) 往生論註上(淨全一、一頁上)。
- (3) 觀經玄義分第一(淨全二、一二頁下)。
- (4) 同(同、三三頁上)。
- (5) 往生論註上(淨全一、二二一頁下)。
- (6) 同。
- (7) 往生論註下(淨全一、二三七頁下)。
- (8) 同。
- (9) 同。
- (10) 同(淨全一、二三八頁上)。
- (11) 同(同、三三頁下)。
- (12) 同(同、三九頁上下)。
- (13) 同(同、三九頁下)。
- (14) 大乘阿毘達磨雜集論第一(大正三一、六九五頁c)に「相を構了するは是れ想の相なり」とあり。
- (15) 往生論註下(淨全一、二三九頁下)。
- (16) 同(同、二四〇頁a)。
- (17) 同。
- (18) 往生論註上(淨全一、二三三頁上)。
- (19) 同(同、二二二頁下)。
- (20) 同(淨全一、二四〇頁上)。
- (21) 同(同、二三三頁下)。
- (22) 同(同、二二四頁上)。
- (23) 同(同、二二四頁下)。

- (24) 同(同、二二五頁上)。
- (25) 往生論註下(淨全一、二四三頁上)。
- (26) 往生論註上(淨全一、二二六頁下、二二七頁上)。
- (27) 往生論註下(淨全一、二四三頁上)。
- (28) 往生論註上(淨全一、二三〇頁上)。
- (29) 同(同、二三一頁上)。
- (30) 同。
- (31) 同。
- (32) 同(同、二三一頁上)。
- (33) 往生論註下(淨全一、三四六頁下)。
- (34) 往生論註上(淨全一、二三一頁下)。
- (35) 往生論註下(淨全一、二四七頁上)。
- (36) 同(同、二四七頁下)。
- (37) 同(同、二四八頁上)。
- (38) 同(同、二四九頁下)。
- (39) 同(同、二五〇頁上)。
- (40) 同(同、二五五頁上)。
- (41) 同。
- (42) 同(同、二二五頁下)。
- (43) 往生論註下(淨全一、二四一頁下)。
- (44) 往生論註上(淨全一、二三三頁下)。
- (45) 往生論註下(淨全一、二四三頁下)。



# 往生記の総合的研究

柴田哲彦

## 一、序言

### 二、題號について

### 三、『往生記』撰述に關する問題

### 四、五重傳法における『往生記』の位置

## 一、序言

曾て淨土宗傳法史研究の名のもとに研究會を構成し『末代念佛授手印』の総合的研究と題して、調査研究を行ったことがあった。その成果の一部は本誌十六號・佛教論叢十二・十三號に掲載し發表したことがある。『授手印』は後に二重の傳書として、五重傳法を構成する重要な書物となるが、『往生記』も初重に充當せられ、三重の『領解鈔』との三部で所謂、三卷書を形成する淨土宗傳法上極めて重要な位置にある書物とされている。しかし古來より、この文獻に對する問題點の指摘も多く、當研究會としても総合的な研究の必要性を感じた。

このような觀點から研究グループも『往生記』研究に視點を定め、服部英淳・小澤勇貫兩教授の指導を仰ぎながら、阿川文正・大橋俊雄

・金子眞補・前田孝雄・柴田哲彦の各研究員が共同で、『往生記』傳寫本及び關係資料の蒐集をして檢討。問題點の整理。そして問題を解決するための一連の研究を現在も繼續している。したがって現時點においてはまだ研究の過程であり、決して結論を發表する段階ではない。しかし本稿においては極めて断片的であるが、共同研究の一部を記し、一應の報告にかえたいと思う。

## 二、題號について

現在『往生記』と稱して、初重にあてているこの書物の名稱は、この書物が述作された時點で、この書に對して名づけられた題號ではなく、了嘆慶善の『初重指南目錄集』上によれば、

「此書是初重書也、無<sub>レ</sub>外題<sub>レ</sub>習<sub>レ</sub>」

とあり、元來は題號はなかつたとされている<sup>1</sup>。しかし例え無題であつたとしても、その書物を指す場合等、便宜的にも書名を必要とすることはいうまでもない。現在では通常『往生記』とされているが、正規の題號ではないということなのである。

『往生記』を指していると思われる。もっとも古い記録は、了慧が『漢語燈錄』跋文の中で、『往生機品』<sup>2</sup>と同じく『和語燈錄』において『念佛得失義』<sup>3</sup>と稱しているもので、この記事はいづれも『往生記』を指しているものと思われる。<sup>4</sup>『往生記』の名稱が用いられる最初は、了聖聖罔によるその注釋書『往生記投機鈔』においてである。前記了曉慶善の『初重指南目錄集』、及び聰譽西仰の『五重聞書』にも無題であることを記し、同じく聰譽の『五重口傳鈔』では

私云、聞傳、台家無題云聖教有、此秘藏義題目不置、直其無

レ題爲レ名云無題也。如此例非<sup>5</sup>。云云

とし了曉慶善も『目錄集』中

此初重書、是此宗肝要出離大事也。佛願難思之奧義、淨土投機之秘頤、故秘<sup>6</sup>外題

とそれぞれ無題である理由を述べている。これらを記した聰譽も了曉も、いづれも西譽聖聰の門下であり、しかもいづれの書も師の講説を門弟が記したとするものであるから、無題であること、及びその理由は聖聰の意見と見てさしつかえない。もっとも五重傳法を創始したのは聖罔であり、これをはじめて相傳したのが明徳四年（一三九三）聖聰が最初である。したがって聖聰の意見とするよりも、むしろ聖罔の見解とするのが妥當と思われる。つまり聖罔の『往生記投機鈔』述作までは、『往生記』なる名稱も定っていなかったことは事實である。『漢語燈錄』『和語燈錄』の編者了慧が『往生機品』とあるいは『念佛得失義』と稱しているものが『往生記』を指すと考えても定まった名稱のないものとしては當然といえるし、特定の題號がつけられていな

かったから、同一の書物に不特定多數の名稱が存在していたというこの證據かもしれない。

了曉の『初重指南目錄集』には  
此書是初重書也。無<sup>7</sup>外題<sup>7</sup>習。相傳<sup>8</sup>名<sup>8</sup>往生得不得記<sup>8</sup>とあり、聰譽の『五重口傳鈔』にも

口傳云。此題目。往生得不得記云也<sup>9</sup>

と記し、聖聰門下においては相傳として『往生得不得記』とされてきたことが知れる。聖聰の師聖罔は、『往生記投機鈔』の中で

往生記、先學<sup>10</sup>往生得不得機分、然後正應<sup>10</sup>知<sup>10</sup>往生得不得心行<sup>10</sup>

と記しているごとく、内容上から『往生得不得記』の題號が導き出され、それが『往生記』と通稱されるようになったものと考えられる。

いづれにしても聖罔門流においては『往生得不得記』は口傳でのみ傳え、表面的には無題とする形ができあがったことは事實であろう。

しかるに現在『往生記』の傳寫本は九本が傳えられている。<sup>11</sup>そのすべては卷子本で、その構成は次のような四節よりなりたっている。

- 一、「難遂往生機」として十三の機を列舉
- 二、「往生障」「往生機」としてそれぞれ（疑心・懈怠・自力・高慢）、「信心・精進・他力・卑下」を擧げ、往生の得不得をまとめる。
- 三、「種々念佛往生機」として三十の機を列舉。
- 四、和語、「一紙小消息」と同文。

つまり一、二、三の漢語の部分は、大別すると「難遂往生機」と「種々念佛往生機」である。つまり「難遂往生機」は「種々念佛往生機」とあい對するもので、文章の上では同格の内題である。同じ内題であ

るにかかわらず、「難遂往生機」を一段あげ、あるいはさげて、「種々念佛往生機」と區別して、あたかも外題のごとく記している傳寫本がある。これに該当するものに「安譽虎角本」「岸柳本」「空蓮本」がある。このうち「安譽虎角本」は表題に『難遂往生機』と明記してあり、この他「西譽聖聰本」「明譽了智本」「大譽慶竺本」「増上寺本」<sup>12</sup>が同じく題號として『難遂往生機』を用いているのが認められる。<sup>13</sup>表題に『往生記』と記しているのは一本だけで、知恩院藏の「浩譽聰補本」のみである。このような傳寫本を見るかぎり、傳書としては『難遂往生機』なる題號が一般的に通稱されていたように思われる。口傳では『往生得不得記』とするが元來無題であるし、便宜的にしても前述のごとく、これは、「種々念佛往生機」と對する内題でもあり、またこの書物の内容の上からも、題號に往生遂げ難き機と稱することも、まことに奇異なことといわねばならない。これはこの書のはじめに、「難遂往生機」と書かれているので題號のごとく扱ってしまったのだらう、とする意見もある。<sup>14</sup>たしかにそのような解釋もできるが、無題とされるこの書物は、便宜上表題をつけるとしても『往生得不得記』は口傳上の題號と規定されており、記することはできない。そこで多くの傳寫本に見られるように、何故か内題「難遂往生機」を他の内題と區別し、抽出して表題として扱っているようであるが、現存傳寫本はすべて聖罔以後のものなので、この書物に傳書としての性格が置かれている。したがってこの書物の性格から推考しても、單に内題を外題として記しただけのものとは考えられず、むしろ——往生遂げ難き機——に抑止門的な意味を持たせた、意識的な表題と解するのも一つ

の考えである。また一方西山派洞空慈泉が著した『往生機鑑』においては『難遂往生機并四障四機種種念佛往生機』一卷としてあるが、これは内題の「難遂往生記」「四障」「四機」「種々念佛往生記」のすべてを繋ぎ合せて題號としているものである。これによっても、この書物に關しては内題を合せて題號とすることが用いられていたことは充分考えられる。そこで各傳寫本の表題を考えるのに、そのような題號の省略と解釋した方がよいのか詳らかではない。しかし、いずれにしてもこの書物の題號については、今後更に充分検討すべき餘地を持っているものと考ええる。

註

- 1、淨土傳燈輯要上・四〇丁  
又聖聰のもとで了暁と同門の聰譽になる『五重開書』（淨土傳燈輯要上・八六丁）にも  
「此書以<sub>レ</sub>無題<sub>レ</sub>習<sub>レ</sub>題<sub>レ</sub>故無題即題號也」とあり。
- 2、正徳版『漢語燈錄』跋（淨全9・四六六頁）。但し惠空書寫の古本の『漢語燈錄』には拾遺語燈錄及び跋文はなく、これについての記載なし。  
佛敎古典叢書所收『古本漢語燈錄』參照
- 3、義山本『和語燈錄』（淨全9・六五六頁）にも、元亨版（信々原良哉氏編『法然上人和語燈錄』三一四頁）いずれにも見られる。
- 4、林彦明氏『昭和新訂三卷七書』解題一二頁
- 5、淨土傳燈輯要上・七六丁
- 6、淨土傳燈輯要上・四〇丁
- 7、淨土鎮流祖傳二（淨全17・四三五頁）  
新撰往生傳一（淨全17・五二〇頁）
- 8、淨土傳燈輯要上・四〇丁
- 9、淨土傳燈輯要上・七六丁

但し聖聰と同門の明貞述、了暁筆の『貞傳集』下卷末・一〇丁には、初重口傳として

「无題之事強可云往生得否之記」

と記してあり『往生得否之記』とも稱されていたようである。

10、淨全9・八四九頁

11、佛教論叢15所收拙稿「往生記の総合的研究序説」参照、この中では七本であるが、その後、龍谷大圖書館藏「空蓮本」及び増上寺藏「岸柳本」の存在確認。

12、林彦明氏は「明譽智所持本」と認むべきものとしている。（昭和新訂三卷七書解題・一六頁）。但しこれは「難遂往生記」としているが機の誤りであろうと思われる。

13、この問題については林彦明氏も「昭和新聞三卷七書」解題で一應指摘はしている。

14、昭和新聞三卷七書解題・一二頁

### 三、『往生記』撰述に關する問題

明治二十一年福田行誠は『傳語』を著し、五重傳法全般にわたって検討を加え、これを改革しようと試みた。この傳法改革の提案の一つに、從來初重に『往生記』を用いているのに對して、これに代えて『選擇集』を充當すべきことを主張した。この理由としては『往生記』が宗祖の撰述としては疑わしい、ということあげている<sup>1</sup>。行誠のこの説に對して養鶴徹定が『傳語疑問』『傳語匡謬』『傳語匡謬餘論』、佐伯嶺巖が『淨土宗傳語正謬』、勤息義域が『傳語金鑑論』等を著し反論し、一宗あげて驍然となり論議をまきおこしたとされている<sup>2</sup>。勿論ここで述べるまでもなく、宗祕撰述を疑う見解はさらに古く、四休庵貞極が著述『五重廢立鈔』において已に指摘しているところであ

る<sup>3</sup>。したがって傳法問題あるいは『往生記』を扱う場合、この問題は絶対に避けられないものであり、それだけに慎重に検討してゆかねばならないと思う。

前にも少し言及したが、元來無題としあるこの書物には定った書名がなく、類似した書名が『往生記』を指すのかどうか一概に規定することはできない。したがって了慧が『漢語燈錄』跋で『往生機品』一卷としているものも、同じく『和語燈錄』で『念佛得失義』と稱しているものも『往生記』を意味していると斷定はできない。しかし『念佛得失義』なる名稱は『往生記』を差し置いて、これに相當する内容を持つ他の書物は見あたらない。『往生機品』についてもまったく同じことが考えられ、一卷と記されている點も一致することであるし、了慧の二つの記事はいずれも『往生記』を指すものとして間違いないと考えられる。そしてこの『往生記』を偽書とする立場から『語燈錄』に収録しなかつたのであろうと考える。しかしこのことはすでに了慧の頃に現在の『往生記』に類する書物の存在していたことを意味し、仮に宗祖に名をかりて撰述された假託書としても、決して五重傳法成立前後のものとは考えられない。

また一方宗祖の語録等を集録したものに親鸞の『西方指南鈔』六卷がある。この上卷末の奥書によれば

康元元年丙辰十月十三日、愚禿親鸞八十四書之。康元二歲正月一日校之<sup>4</sup>

とあり、これによれば宗祖滅後四十五年親鸞八十四歳、了慧の『語燈錄』に先立つこと十八九年前に成立したもので、法然語録として纏ま

つた形を整えたものとしては最も古いものである。『往生記』は了慧の『漢語燈錄』『和語燈錄』に収録されてないだけでなく、この『西方指南鈔』にも収められていない。

宗祖門下で諸行本願義を主張した長西は、一般に『長西録』と稱されている『浄土依憑經論章疏目錄』を作成している。これは編輯時点における念佛門徒として重要な經典・論章疏等を集めたものである。この中、法然撰としては次にあげる表のごとくの書名が見られる。

(書名)	(古本漢語燈)	(正徳版漢語燈)
無量壽經釋	一卷	○
觀無量壽經釋	一卷	○
阿彌陀經釋	一卷	○
阿彌陀經懺法	一卷	○
往生要集料簡	一卷	○
浄土初學抄	一卷	○
選擇念佛集	一卷	○
浄土五祖傳	一卷	○

以上八部をあげている。<sup>5</sup>この中、表示したごとく『阿彌陀經懺法』は古本・正徳版共になく、『往生要集料簡』は古本にあり正徳版にないが、他はすべて古本・正徳版兩『漢語燈錄』に収録されているものがあるが、この中にも『往生記』もしくは、それらしき書名は見當らない。<sup>6</sup>この『長西録』は必ずしも正確なものとはいえないが、しかし宗

祖門下で直接講筵にもたびたびつらなつたであろうと思われる長西の目錄に記されていないことは、やはり宗祖選述に疑いを持たざるをえない大きな理由と考えられる。

明治二十三年に勤息義城が福田行誠に反論して著した『傳語金鑑論』の中で、世人に文意を知られぬよう無題としてあり、口傳によれば『往生得不得記』であつて、『往生機品』とは稱さない、了慧が偽書『往生機品』としているものとは別本、というような意味のことを主張し、<sup>7</sup>小論とは別の見解を示めしているが、上述のごとく誤りだと考えられる。また了慧は正流でないので、傳書たる『往生記』を相傳されなかつた、したがつてこの間の事情を知らずいる、<sup>8</sup>とも説明しているが。しかし現に博多善導寺に了慧自筆の『授手印』もあり、相傳を受けたことが知られ、これもまた勤息義城の説は無意味なものといわざるをえない。更に卑見の裏付けとなる材料は、現存する『往生記』傳寫本の検討より導き出されるものである。現存する傳寫本は

- 1、西譽聖聰花押本 (増上寺藏)
- 2、明譽了智花押本 (〃)
- 3、増上寺本(明譽所持本)<sup>9</sup> (〃)
- 4、皎譽要信本 (〃)
- 5、岸柳本 (〃)
- 6、大譽慶竺本 (知恩寺藏)
- 7、浩譽聰補本 (知恩院藏)
- 8、安譽虎角本 (大巖寺藏)
- 9、空蓮本 (龍谷大藏)

以上九本に、傳書としての體裁でなく、三卷書の形式になつている「京都淨教寺本」(散佚)の寫しと傳えられる「安養寺本」(長野安養寺藏)また淨土宗全書收載「義山本」の都合十一本が知られる<sup>10</sup>。

一方同じく二重傳書とされる『授手印』は二祖聖光自筆本四本を含めて二十二本現存している。これら『授手印』傳承本は時代的に了譽聖罔以前の二祖自筆本・四祖寂慧自筆本・向阿自筆本等が數多く残つている。

この『授手印』に見られる事實を『往生記』現存本と對比して考えてみたい。傳寫本でもっとも古いものは「嘉吉二年三月三日明譽花押」の奥書のある「明譽了智本」である。「西譽聖聰本」も西譽が明譽と同門なので、ほぼ同時代と思われるが奥書が缺けている。しかしいづれにしても聖罔以後の傳寫本であつて、『授手印』に古い時代のものが現存していることと比較するとすべて時代的に下る。

では傳書という同じ性格を持つ書物でありながら『授手印』に古いものがあり、何故『往生記』に古い傳寫本が存在しないのか。すべてが聖罔以後のものという點に、この問題を解く鍵があるのではなからうか。もし宗祖の撰述であるならば『授手印』とともに當然古い傳寫本が存在するはずで、傳寫本がないという事實はそれが宗祖の撰述ではないことを意味するものと考えざるをえない。思われる。しかし聖罔は機・法・解・證・信の體系をなす五重傳法の組織にあたって、この『往生記』に初重としての意義を見出し、これを宗祖撰述の傳書としてとりあげたのだらうと考える。ではいつたい何故敢えてこれを採用したのか、その理由であるが、これについて三田全信博士は

一、元祖は傳法の印信として『選擇集』や『一枚起請』を開放的に授けられたので、聖罔の頃には宗侶の必修の書として別に密傳・口傳を要しないものとなつていた。

二、『往生記』の前半の兎角の批難があるけれども、後半は元祖の『小消息』である。だから偽作とはいわれないから革新的な見解をもつた聖罔は敢えて此書を用いたと考える。

三、素朴な時代で大まかだつたから批判吟味がなかつた。<sup>12</sup>

という見解を示されている。(一)についてはまったくそのとうりであろうと考えられるが、聖罔は機・法・解・證・信を初重・二重・三重・四重・五重とし、それぞれに傳書を配當し五重傳法として門下に相傳したのであるが、この初重には聖罔自身による『往生記』の注釋書『往生記投機鈔』で

愚鈍念佛往生人、正是宗本意也<sup>13</sup>

と説くごとく、多少問題があろうとも内容的に宗祖の本意との確信のもとに、これを採用したものと考える。また上述のごとく注釋書『往生記投機鈔』を撰じて解説を試みているが、和語の部分については、

總結文和字法語無別子細、故不釋之耳

としてまったく注釋を施していない。たとえ和語であろうとも、傳書なのであるから解説があつてもよいはずである。にもかかわらずこれについて何ら見解を示していないのは、單に和語で書き示めされていから解説は不必要だといった理由だけではないと思う。『小消息』は『四十八卷傳』『和語燈錄』『西方指南鈔』にも記載される宗祖の文として間違いないものである。したがって宗祖眞撰のものだから注

釋の必要はない、とする意圖が強く作用した結果ではないだろうか。更にいえば、むしろこの問題のある漢語の部分に、『小消息』を付け加えることによって、『往生記』源究撰述を確固たるものにしたのではないかと考えられる。

### 註

- 1、行誡上人全集（望月信道氏編）六六頁「昔日往生得不の記文を以て初重とす而して此書未だ作者をつまびらかにせず古寫本源空上人作と記す、決して上人の語氣にあらず。四休庵の曰く良遍僧都なるべしと、誠按ずすこぶる往生決心記の語氣に似たり、然れども必ず良遍にあらざるべし、投機抄撰者の評なし意あるに似たり、ゆゑに今古傳に復して撰擇を以てす」
- 2、惠谷隆戒博士「近世傳法史について」佛大研究紀要41・四五頁に詳細な研究あり
- 3、四休庵貞極全集卷上・一九頁「有人森山曰く此書祖師の眞撰に非ず、或高野の明遍、鎌倉の觀譽光明寺代の述作なりと」
- 4、定本親鸞上人全集5・一一〇頁
- 5、舊版「大日本佛教全集」1、三三七―三五四頁・江藤滋英氏編「古本漢語燈錄」・淨全9「正徳版漢語燈錄」による
- 6、「佛大研究紀要」42・43合卷號所收「淨土宗傳法史上の諸問題」（下）六三頁において三田全信博士も「長西錄」に見られないことを指摘し、疑いをもつ根拠の一つとされている。
- 7、傳語金鑑論十一丁参照
- 8、傳語金鑑論十一丁参照
- 9、林彦明氏「昭和新訂三卷七書」一六頁において、これと共本同筆と認められる「授手印」「領解抄」にそれぞれ「二重明舉」「三重明舉」と各々卷端に記してあるところより推定している
- 10、各傳寫本の解説は拙稿「往生記の総合的研究序説」佛教論叢15・五三

### 往生記の総合的研究

### 頁参照

- 11、拙稿「國師本『末代念佛授手印』について」佛教文化研究16・二二頁参照
- 12、佛大研究紀要41・42合卷號・六四―六五頁
- 13、淨全9・八五一頁

### 四、五重傳法における『往生記』の位置

淨土宗の五重傳法は了譽聖罔により組織されたもので、その意圖したところは彼の立場において、傳燈を後世に正しく傳えてゆくためのものであつたことは疑いなくところである。寂慧・定慧などより相承されたであろう口傳に自説を加え、了實及び定慧の嗣である聖滿の確認署名を得た『教相十八通』作成を経て、明徳四年に弟子聖聰に相傳したのが、五重傳法の嚆矢とされている。以來幾多變遷はあつたとしても、今日まで淨土宗宗侶養成の基本となり、また結縁五重として在家信者の教化等に、大きな役割をはたしていることは周知の事實である。したがつて我々としても五重傳法に對し正しい理解と認識を持つことによつてその意義を明確にしなければならない。

二祖辨阿聖光門下の然阿良忠はその教線を關東へ擴張せしめた功勞者である。聖光はこの良忠に對して

我年闍齡頽、在世不久、思將來癡闇、肝腑不安、雖然、我法授然阿畢、法燈何銷、然阿是予還盛年也。

と稱しているごとく、聖光のあとを受け繼ぐ理論的指導者として囑望されたが、事實數多くの著作活動、門下の養成、さらに千葉一族の外



護等により鎮西教團を關東において確固たるものにしていったのであった。門下にも特に俊才が多く出て、良曉(白旗派)・性心(藤田派)・尊觀(名越派)・道光(三條派)・然空(一條派)・慈心(木幡派)による所謂六派が形成され、その勢力は關東・京畿へと擴大されていった。このような経過のなかであって、教義的にも整備を見たが、それは概して同じ法然門下の他流を相手にしての自義の宣揚であったといわれる<sup>3</sup>。しかしなおかつ對外的には『元亨釋書』において虎關師練が寓宗と稱すような評價もあつたわけであるし、教團的組織としても決して強固なものであつたとは考えられず、半寓宗的・半獨立的であつたとも評されている<sup>5</sup>。

このような状況下にあつて白旗良曉の系統は定慧―聖滿と次第する本山傳系と、蓮勝―了實―聖罔となる末山傳とに分かれていった。五重傳法を組織したのはこの末山系の聖罔であるが、この聖罔は眞言・天台・性相・禪等の餘乘は勿論、神道・和歌などまで身につけたといわれる該博な知識のもとに、『淨土略名目圖』一卷、『二藏二教略頌』一卷、『釋淨土二藏義』三十巻を著した。又『顯淨土傳戒論』を著し、これらの著述によつて淨土宗義が佛教の中でどのような立場であるかを明らかにして、その位置づけを明確にして、淨土教團の獨立性を主張した<sup>6</sup>。所謂このような「隨他扶宗」の努力とともに並行して、その時點における宗義の現代化ともいふべき教義の再組織を實施した。これが「隨自顯宗」と稱される努力で、この五重傳法はその努力の歸結ともいふべきものである。このような背景のもとに成立したのが聖罔の五重傳法であるが、その五重傳法の内容を明らかにしてその體系の

中で『往生記』がどのような意義をもつものか、充分な検討を加えなければならぬと考える。

五重傳法は初重『往生記』・二重『授手印』・三重『領解抄』・四重『決答抄』・五重『往生論論』と傳書を當て、聖罔の『五重指南目錄』によれば、それぞれに口傳を配している。即ち

初重	四ヶ條	知殘	一ヶ條
二重	三十七ヶ條	云殘	一ヶ條
三重	一ヶ條	書殘	一ヶ條
四重	二ヶ條	云殘	一ヶ條
五重	六ヶ條	書殘	一ヶ條

以上合計五十五ヶ條より成り立っており、機・法・解・證・信と次第すると稱され組織されている。このように整理された形式を持つ傳法は聖罔以前には見られなかつたもので、宗祖に相傳の型を求むるとすれば、自らの著『選擇本願念佛集』の付屬といつたようなものであり、その相傳を受けた門下に聖光・親鸞・隆寛・證空・源智等のものがいたとされる<sup>7</sup>。また辨阿聖光から然阿良忠に對しては

辨阿以<sub>レ</sub>相傳義并私勸文徹選擇集讓<sub>二</sub>與沙門然阿<sub>一</sub>畢、聞<sub>レ</sub>之人體信<sub>レ</sub>之行<sub>レ</sub>之可<sub>レ</sub>遂<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>、仍錄<sub>二</sub>祕法<sub>一</sub>之帖以<sub>二</sub>手次<sub>一</sub>于時嘉禎三歲八月一日法然上人口決沙門辨阿判有<sub>レ</sub>。

と記されるごとく、やはり自らの著『徹選擇集』『授手印』を與えたものと思われる。このような例は數多く見られ、自の著述に口傳を添へ相傳するのが一般的で、決して一定の形式があつたわけではない。したがって淨土宗においてこの五重相傳が組織化され實施されたこと

は書期的な出来事というべきで、その後の浄土宗発展を來たした大きな要因となったのである。

この五重傳法を組織するにあたって重要な示唆を與えられたのは、浄土宗ともっとも關係の深い、しかも聖罔の活躍した地帯に、最も強大な勢力を扶植していた恵心流口傳法門による、と恵谷隆戒博士は指摘されている。それによると恵心流口傳法門では三重七箇の傳法を行い、三重とは教・行・證で、教とは法華、涅槃の教でこれを妙解し、行とは止觀の行即ち一心三觀でこれを實踐し、證とはその行によつて體験し自證する、そしてまさしく證を得てから血脈を相傳するという<sup>10</sup>。たしかに聖罔は五重傳法の組織化に當つて、その形式はこの天台恵心流口傳法門の示唆を受けたことも事實であろう。その組織した五重傳法の中でもっとも中心的な役割を持つているのが二重の『授手印』である。その内容は六重二十二件五十五の法數と稱される所謂「五種正行」「助正二行」「三心」「五念門」「四修」「三種行儀」でこれが結歸一行につきることを説いたものであるが、『五重拾遺抄』に知<sub>三</sub>浄土<sub>二</sub>宗之義<sub>一</sub>修<sub>三</sub>浄土<sub>二</sub>宗之行<sub>一</sub>等、此文中有<sub>三</sub>宗義<sub>一</sub>有<sub>三</sub>行相<sub>一</sub>、所謂<sub>三</sub>五正行<sub>一</sub>文知<sub>三</sub>一宗行<sub>一</sub>宗義也、既念佛<sub>一</sub>行此宗勝行知<sub>三</sub>已次可<sub>レ</sub>修<sub>三</sub>行相<sub>一</sub>也、三心已<sub>レ</sub>下文並<sub>三</sub>至<sub>一</sub>奥圖<sub>一</sub>其行儀次第也云云、是亦當流所傳也云云<sup>11</sup>

とあるごとく、『授手印』の中の「五種正行」「正助二行」を一宗の義とし、「三心」「五念門」「四修」「三種行儀」を一宗の行としていのように、この『授手印』には一宗の義・一宗の行と極めて重要な意味が含まれており、五重傳法はこの書物が中心となって構成されて

いることは充分窺えるところである。また聖罔自身の『五重指南目録』には五重相傳五十五條中、二重には前記のごとく三十七條と書殘一ヶ條都合三十八ヶ條を置いており大半を占め、これによつても五重傳法が『授手印』中心で組織されていることは明らかである。

そこで聖罔が何故この『授手印』を五重傳法の中心としたのか、その意味であるが、この書物の立場は序文に

徒惱<sub>レ</sub>失<sub>レ</sub>稱名<sub>一</sub>行<sub>一</sub>空悲<sub>レ</sub>廢<sub>レ</sub>正<sub>一</sub>行<sub>一</sub>之勤<sub>一</sub>且<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>然師報恩<sub>一</sub>爲<sub>レ</sub>念佛興隆<sub>一</sub>任<sub>三</sub>弟子昔聞<sub>一</sub>依<sub>三</sub>沙門相傳<sub>一</sub>錄<sub>レ</sub>之留<sub>一</sub>贈<sub>三</sub>向後<sub>一</sub>仍<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>決<sub>一</sub>末代之疑<sub>一</sub>爲<sub>レ</sub>備<sub>三</sub>未來之證<sub>一</sub>以<sub>三</sub>手印<sub>一</sub>爲<sub>レ</sub>證所<sub>一</sub>筆記<sub>一</sub>如<sub>レ</sub>左

と記すごとく辨阿聖光が宗祖より相承した眞義を後世に傳えるためのものであり、まして聖光の流をくむ聖罔が五重傳法の中心としこれを採用したことは當然である。また更に阿川文正研究員がすでに指摘されているが、『授手印』本文末に

我<sub>レ</sub>法然上人言<sub>一</sub>拜<sub>レ</sub>見<sub>一</sub>善導之御釋<sub>一</sub>源空目<sub>三</sub>三心五念<sub>一</sub>四修皆俱見<sub>三</sub>南無阿彌陀佛<sub>一</sub>也

と記しているごとく、これによつて結歸一行が主唱されたのであり、また宗祖の『一枚起請文』に

三心四修と申事の候は、皆決定して南無阿彌陀佛にて往生するぞと  
思内に籠り候なり

と記す意と同じであり、換言すれば『授手印』の眼目は、宗祖の『選擇集』及び『一枚起請文』の選擇專修のご精神を、そのまま傳承するものと指摘されているが、<sup>12</sup>まったくそのとうりであると考えられる。したがって『一枚起請文』あるいは『選擇集』に示めされている宗祖の眞

精神を最も具體的に適切に述べられた書物はこれ以外にない、とする立場から二重の傳書としたものと考えられる。しかるにこの二重に對して『五重指南抄』二重口傳二ヶ條では、

初重二重機法不離之事<sup>13</sup>

と記して初重の機と二重の法とは不離としている。つまり往生できない機根と、往生できる機根とを列らね、結局愚鈍念佛往生第一の機と規定し、それを知るための『往生記』が二重『授手印』に至る前提として、絶對に必要であるとするのである。この初重を「知機」とするが、淨土往生のおしえは自分自身が愚鈍の凡夫であることの自覺から始めて芽ばえるのであつて、宗祖が『一枚起請文』の中で

念佛を信せん人は、たとひ一代の御のりをよく／＼學すとも、一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともがらにおなしくして、智者のふるまひをせずして、たゞ一向に念佛すへし<sup>14</sup>

と申され、また『淨土宗大意』で

聖道門ノ修行ハ、智慧ヲキワメテ生死ヲハナレ、淨土門ノ修行ハ、愚癡ニカヘリテ極樂ニムマルト云云<sup>15</sup>

と述べられている意も、自らの機根が愚鈍なものであるという自覺から、信仰生活の實踐に入ってゆくことができることを主張されたものと思われる。この意を聖罔は傳法の次第にとり入れ、愚鈍念佛往生第一機を述べる『往生記』を、多少問題はあるとしても初重としたのは、むしろ宗祖の眞意を五重傳法に反映させようとした積極的な姿勢と理解するのである。

『福田行誠は初重『選擇集』を配當すべきと主張したのであるが、

『選擇集』と『授手印』とは同じ性格を持つ書の書物であり、初重・二重にこれ等を配當したのでは、同じことのくり返しとなる恐れがある。また聖罔の時代には『選擇集』は普及し盡して、とりわけ傳書とするまでもなく、傳書の形式という意味では『授手印』が整っている。したがってこれを二重とし、初重には入信の第一歩として、もっとも相應しい『往生記』をあてたもので、この初重に『往生記』を採用したことが、後世五重傳法と門下教團のすばらしい發展を促した。重要な意味をもつたものと考えるのである。

註1、服部英淳博士「了譽聖罔の教學體系に關する述作 解説」新版「淨土」12・解説二八頁參照

石橋誠道氏「摩訶衍」15號所收「傳法の沿革」一一一頁參照

2、「決疑鈔」五・淨全七・三四七頁

3、香月乘光・伊藤唯眞兩氏「日本の宗教」2・六一頁

4、新版大日本佛教全書62・二二三頁

5、香月乘光・伊藤唯眞兩氏「日本の宗教」2・六六頁

6、服部英淳博士・新版「淨全」12・解説三頁參照

7、宗祖の門下に對する相傳については、三田全信博士「淨土宗傳法史上の諸問題(上)」佛大研究紀要41・五六一―六一頁に詳細な考證あり參照

8、了慧「然阿上人傳」淨全17・四〇八―四〇九頁

9、惠谷隆戒博士「中世淨土宗傳法史について」佛大研究紀要42・43合卷號二六號

10、佛大研究紀要42・43合卷號二六―二七頁參照

11、淨土傳燈輯要上・五三頁

12、「未代念佛授手印」の總合的研究「佛教文化研究」16・二〇頁

13、淨土傳燈輯要上・三〇頁

14、昭和新修法然上人全集・四一六頁

15、昭和新修法然上人全集・四七三頁

# 浄土宗初期の六時禮讚

——『徒然草』第二二七段の理解の前提として——

榊 泰 純

## はじめに

現代の浄土宗寺院で盛んに使われている六時禮讚は、浄土宗の代表的聲明であると同時に、各宗聲明の中でも、名曲の一つに数えられるものだろう。この現代まで傳承されている曲が、現代のメロディーに定曲されたのはいつの頃からであるか、は別の問題として考察されなければならぬのであるが、これから論考を加えようとするのは、浄土宗の初期に、法然上人の門下の六時禮讚がどのようなものであつたか、また、どのようになされてきたのか、それが、どのような傳承として、いろいろな文獻に記載され、何を表わしているのか、などを明らかにしたいのである。そこには、歴史的事實もあろうし、また誤傳もあろう。法然上人の實踐された専修念佛の動きの中で、この六時禮讚は、どのような意義があつたのであろうか。

これらの疑問や問題を解いて行くにあたり、まず法然上人諸傳に描かれている六時禮讚の姿を整理し、その中から、弟子たちの間でどのように實踐さたていたかを見て、最後に『徒然草』第二二七段の記事

は、どのように理解し、考えたらよいか、について私見を述べてみようと思つていたのである。しかし、新見は出ないかもしれないが、後世の浄土宗徒が、初期の浄土宗徒の六時禮讚をどのように見ていたか、は明らかになるであらう。

なお、法然上人諸傳の本文は、井川定慶師の『法然上人傳全集』より、歴史的研究及び論究する順序は、三田全信師の『法然上人諸傳の研究』によつた。

### 一 後白河法皇追善の六時禮讚(その一)

三田全信師の研究による、所謂「第四普及期」に屬する『法然上人傳』(弘願本)卷四には、次のように記されている。

建久三年の秋、大和の入道親盛は、嵯峨にて七日不斷念佛ありけるに、禮讚などはじめける時、後白河の法皇の御ためなりければ、擧物少々とりだしたりければ、上人大に御氣色かはりてあるべからむるよし、いましめ仰ありけり。是念佛のはじめなりけり。念佛は自行のつとめなり。たとひ法皇に廻向したてまつるとも、布施におよ

ぶべからずとなり。〈P五三八〉

この話では、建久三年（一一九三）の秋、大和入道親盛が、蟬峨で、七日不斷念佛をしていた時に、禮讚を始めた、という骨子があり、それに、後白河法皇の御ために、捧物を取り出した、という事象が加わり、これに對する法然上人のご意見が書き加えられている。それに、この話で重要なのは「是念佛（不斷念佛）のはじめなりけり」とあつて、禮讚の文字のないことである。

これが、次の「第五區分期」のものになると、六時禮讚が、より具體的な姿で表現されて來る。まず、鎮西調の傳記である『法然上人傳繪詞』（淋阿本）巻四では、

後白河院の御菩提のために、建久三年の秋、やさかのやまとの入道見佛、やさかの引導寺にして七日念佛勤行侍けるに、禮讚の先達に心阿彌陀佛、助音には沙彌見佛、安樂、住蓮なり。これは同音六時禮讚のはじめなる、〈P五五八〉

とあつて、見佛が中心となつて、八坂の引導寺で、七日念佛が行なわれ、禮讚が、心阿彌陀佛が先達（調聲。維那、句頭にあたる者）、見佛・安樂・住蓮が同音して催されたことが記されている。「同音六時禮讚」の始めとのこと。しかし、これには、法然上人の諫めの言葉はない。

これに對して、同期の傳記である『拾遺古徳傳繪』巻五には、「禮讚」の文字はなく、「聲明」という文字で傳えられている。

建久三年秋の比、後白河院の御菩提のために、大和入道見佛引導寺にして、七日念佛勤行し侍りける。聲明の先達に、心阿彌陀佛、共

行の結衆に、見佛房、住蓮房、安樂房等、あまた人々ありけり。聲明を樂業せられけることは、聲佛事をなすいはれあれば、極樂の寶樹寶池の浪のをと、風のこえも、みな苦空をとなへ常樂をしらぶ。これにならずらへて、本願の妙理をあらはし、念佛の氣味をまささんがために五音をとゞのへ七聲をたゞしくして、彼依正二報を嘆ずべし。然者聽聞隨喜のたぐひ、入宗の方便となりぬべし、利益などかなからんとて、聖人とりたてたまひけり。住蓮安樂この二人は、時の宗匠ときこゆ。ゆゝしくたうとかりけるとぞ。〈P六一六〉

場所・人物は『淋阿本』と變らないが、聲明の功徳を書き、特に、住蓮と安樂とについて、「時の宗匠ときこゆ」と、この二人を特筆している點が注意される。この『古徳傳』は眞宗調の強い傳記とのことなので、これも考えに入れて置かなければならないのだろうか。

最後になつたが、法然上人の大成された「第六集大成期」の傳記についてみると、『勅傳』草稿本の性格の強張されている『法然上人傳記』（九卷傳）巻二下には、

建久三年の秋のころ、後白河法皇の御菩提の御爲に、大和の守親盛入道見佛、八坂の引導寺にて禮讚の先達に、心阿彌陀佛調聲して、安樂、住蓮、見佛等助音して、七日念佛す。其結願に種々の捧物を取出し侍りければ、上人存の外なる氣色にて、の給ひけると、念佛は自行の勤也、法皇の御菩提に廻向し奉る所に布施みぐるしき次第也と、いましめ給けり。これ六時禮讚のはじめなり。〈P三五六〉

とあつて、場所・人物などは『淋阿本』と同じである（「聲明」とあるのを除けば『古徳傳』も同様である）が、『弘願本』にあつた上人

の誡めが、再び加わっている。これも「七日不斷念佛」と同時に行なわれた「六時禮讚」であることを物語っている。

法皇崩御の後、かの御菩提の御ために、建久三年秋のころ、大和前司親盛入道法名見佛、八坂の引導寺にして、心阿彌陀佛調聲し、住蓮、安樂、見佛等のたぐひ助音して、六時禮讚を修し、七日念佛す、結願の時、種々の捧物を取りいでけるを、上人不受の氣をはしまして、念佛は身づからのためのつとめなり。法皇の御菩提に廻向したてまつるとも、布施以外の事なり。ゆめ／＼あるべからずとて、いましめ給ける。これ六時禮讚苦行のはじめなり、〈p四四〉

この集大成と言われる『法然上人行狀繪圖』（勅傳）卷一〇は、前の『九卷傳』と同様の文意構成であるが、結びの「六時禮讚苦行」とある「苦行」が何を指すのであるか、よくわからない。あるいは、七日間の不斷念佛に六時禮讚を加えたものを指すのかもしれない。信仰生活の中から出て来た言葉なのであろうか。ご教授にあずかりたい一つである。

- 以上ものを整理してみると、次のようになろう。
- (一) 建久三年の秋〈弘・琳・古・九・勅〉
  - (二) 後白河法皇のご菩提の爲〈弘・琳・古・九・勅〉
  - (三) 親盛（見佛）が〈弘・琳・古・九・勅〉
  - (四) 嵯峨で〈弘〉
    - 八坂の引導寺で〈琳・古・九・勅〉
    - 七日不斷念佛する〈弘〉
    - 七日念佛する〈琳・古・九・勅〉

(六) 禮讚する〈弘〉

六時禮讚する〈琳・九・勅〉

聲明する〈古〉

(七) 心阿彌陀佛先達調聲、見佛・安樂・住蓮助音〈弘・琳・古・九・勅〉

九・勅〉

(八) 同音六時禮讚のはじめ〈琳〉

六時禮讚のはじめ〈九〉

六時禮讚苦行のはじめ〈勅〉

(九) 法然上人誡めの言葉〈弘・九・勅〉

聲明の功德〈古〉

(三) 住蓮・安樂は時の宗匠〈古〉

五本に共通するものは、(一)・(二)・(三)・(七)である。これに、(四)の「不斷」があるかないかにはよるが、「七日」續くものとすれば、それは「不斷」念佛と断らなくても明らかだ、と考えれば、これも加えられる。

(四)については、「嵯峨」と「八坂」と漢字で書けば、著しい相異であるけれども、かなにすれば「さか」「やさか」となり、「や」がないか、あるか、の違いとなる。どちらかを決定するのは「引導寺」がどこにあつたかによつて来る。これは統計的には後者であらうが、『弘願本』が間違いと速断してよいかは、今の私にはできない。

(六)は、七日間の不斷念佛の中で、「禮讚」をきちんと行えば「六時禮讚」になるわけで、問題は出て来ない。また、「六時禮讚」は「聲明」の一つであるから、「聲明」と書かれても不思議はない。しかし、

なぜ『古徳傳』のみが「聲明」と書いているのか、は疑問として残るところである。

(ハ)については、「苦行」かどうかを別にすれば、(七)からみて「同音」には違いないのであるから、この語があろうがなからうが問題とはならない。すると、ここで別の疑問が出て来よう。即ち、先達が調聲し、結衆が同音する「六時禮讚」の「はじめ」である、となると、「同音」しない、別の形態の「六時禮讚」があつたのだろうか、ということである。この疑問が解けることを願うのみである。

(九)と(三)については、(イ)『琳阿本』にはどちらの記事もない。あるものは、(ロ)法然上人の言葉を書いたものへ弘・九・勅と、(ハ)聲明の功徳を述べ、住蓮・安樂をほめたものへ古とに分けられる。(ロ)(ハ)の違いは、傳記の性格の相異から来るものなのだろう。記事のない(イ)の存在を考えると、今まで整理して来た話の中、この部分は直接的なものでないことが窺われ、二次的性格を持つた部分であることが理解されてこよう。

## 二 後白河法皇追善の六時禮讚(その二)

この後白河法皇追善のために行なわれた六時禮讚について、前項で整理した五本の傳記には、それを行なつた人名は記されていたけれど、「はじめ」て行なわれた六時禮讚そのものが、どのようなものだったかは、何ら記されていなかった。

しかし、これから引用する諸傳は、淨土宗初期に於ける六時禮讚の形態を考える上に、重要な示唆を私たちに與えてくれる。「第一構成

期」に分類される『本朝祖師傳記繪詞』(筑後本・四卷傳)卷二を讀むと、全體としては今まで見た諸本と變らないが、前のものにはなかつた注記が施されている。

後白川法王の御爲に、建久三年秋、大和入道親盛見佛、八坂の能引導寺に、七日、念佛つとめける。次に禮讚の先達に、心阿彌陀佛、二條院御藏法則次第能信授之、其結願に、種々捧物を取付ければ、上人ことのほかなる景色にて、念佛は自行のつとめ也。法王の御菩提に、廻向したてまつるところに、布施みぐるしき次第也。ゆめ／＼あるべからずといましめ給。これ六時禮讚のはじめ也。

南無釋迦牟尼佛等、一切三寶我今稽首禮、廻願往生無量壽國右の文中にある「法則次第能信授之」は、どんなことを表わしているのだろうか。また、前項の諸傳が、何故、これを傳えていなかったのだろうか。新たな疑問である。六時禮讚の「法則次第」なのであろうか。この注記に關連する話を傳えている。ほぼ同じ文章を持つ二本を探し出した。一つは、「第三考證期」に屬する『知恩傳』上であり、もう一本は、南北朝時代には存在したのではないかと想定される『法然上人傳』(十卷傳)卷四である。明らかにするため、兩本を對照しておく。

(知恩傳)

(十卷傳)

○同年秋、

同年秋比、

○親盛入道見佛、

前大和守親盛入道見佛、

○於ニ八坂能引導寺ニ爲ニ法王御善

於ニ八坂能引導寺ニ爲ニ法王御善

提ニ七日念佛繪詞無之

提ニ修ニ七日念佛



○ヘナン

○念佛聲名其比世間未<sub>レ</sub>有

○仍住蓮等成<sub>二</sub>評定<sub>一</sub>之處、

○能信感<sub>二</sub>夢相<sub>一</sub>云、

○自<sub>二</sub>西方<sub>一</sub>六羽鳥飛來、其形似<sub>二</sub>

孔雀鸚鵡等、其音微妙哀婉雅亮

也。其鳥囀<sub>二</sub>六時禮讚<sub>一</sub>、起居拜

行道旋遶云々。

○此夢語<sub>二</sub>住蓮等<sub>一</sub>、各隨喜曰、

○是諸衆鳥皆是阿彌陀佛變化所作

鳥也。

○佛我等加被令<sub>レ</sub>調<sub>二</sub>其音曲<sub>一</sub>給也

云。

○能信授<sub>二</sub>法則<sub>一</sub>住蓮作<sub>二</sub>聲明<sub>一</sub>。

○六時禮讚聽聞自<sub>レ</sub>此始也云々。

繪詞無<sub>二</sub>夢想<sub>一</sub>也。〈P七五二—三三

このように對照すると、『知恩傳』に少し言葉を加えたり、變えたりすると、『十卷傳』の文になることは明瞭である。なお、この夢想

は、『阿彌陀經』の、

復次舍利弗、彼國常有種種奇妙雜色之鳥、白鶴、孔雀、鸚鵡、舍利

迦陵頻伽、共命之鳥、是諸衆鳥、晝夜六時、出和雅音、……是諸衆

鳥、皆是阿彌陀佛、欲令法音宣流變化所作、

に基づいていることは明らかであろう。この能信による夢想の眞偽は

時衆住蓮安樂眞阿彌陀等也。

六時禮讚聲名其比人未<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>之

仍住蓮等成<sub>二</sub>評定<sub>一</sub>之處、

能信感<sub>二</sub>夢想<sub>一</sub>云、

自<sub>二</sub>西方<sub>一</sub>六羽鳥飛來、其形似<sub>二</sub>孔

雀鸚鵡等、其音微妙哀婉雅亮也。

此鳥囀<sub>二</sub>六時禮讚<sub>一</sub>、起居禮拜行

道旋遶。

此夢語<sub>二</sub>住蓮等<sub>一</sub>、各隨喜云、

是諸衆鳥皆是阿彌陀佛變化所作

鳥也。

佛我等加被令<sub>レ</sub>調<sub>二</sub>其音曲<sub>一</sub>給也

云。

能信授<sub>二</sub>法則<sub>一</sub>住蓮作<sub>二</sub>聲明<sub>一</sub>。

六時禮讚聽聞自<sub>レ</sub>此念佛<sub>一</sub>始<sub>レ</sub>之

矣。〈P六八一〉

別として、能信が法則を授け、住蓮が聲明を作った、という傳承のあ

つたことは注意されなければならない。この『知恩傳』は、弘安三年

(一一八〇)に成立しており、嘉禎三年(一一三七)より寛元二年

(一二四四)の間に成つた『筑後本』にある注記を受け継いでいるこ

とになる。

○

それでは、この能信なる人物は、どのような人物なのだろうか。法

然上人諸傳の中で、どのように描かれているかを、ここにまとめて置

こう。

(イ) 不斷常行三昧念佛の開白發願をした。この話は、次に載げる三

本が傳えている。

後鳥羽法王御宇建久元年秋、清水寺にて、上人説戒の座に念佛す

め給ければ、寺家大勸進沙彌印藏、瀧山寺を道場にて不斷常行三昧

念佛はじめける。開白發願して能信、香爐をとりて行道をはじめむ。

願主印藏、僧範義、自餘不<sub>二</sub>分明<sub>一</sub>、比丘、比丘尼、其數をしらず。〈P四七八〉

この『筑後本』巻二とほぼ同文のものが、次の『九卷傳』巻二下の

記事である。

後鳥羽院御宇、建久元年<sub>庚</sub>秋、清水寺にて上人説戒の時、念佛をす

ゝめ給ひければ、寺家の大勸進、沙彌印藏、瀧山寺を道場として不

斷常行念佛三昧を初ける。能信といへる僧、香爐をとりて開白發願

して行道をはじめむ。願主印藏、寺僧等、ならびに比丘比丘尼其數を

しらず。〈P三三三〉

三番目に、この『九卷傳』を土臺として集大成されたと考えられる『勅傳』巻一三によると、大筋ではその二本と變らないが、始められた年月に相異が見られる。

上人清水寺にして、説戒のつゝに、罪惡の凡夫なれども、本願をたのみて念佛すれば、往生うたがひなきむね、ねむごころにすゝめ給ければ、寺家の大勸進沙彌印藏、ふかく本願を信じ、ひとへに念佛に歸す。是によりて文治四年五月十五日、瀧山寺を道場として、不斷常行念佛三昧をはじめしに、能信といへる僧、香爐をとりて、開白發願して行導するに、願主印藏寺僧等、ならびに、比丘比丘尼そのかずをしらず結縁しけり。其行いまに退轉なし。阿彌陀堂常行念佛と號する是なり。へP五〇

建久元年（一一九〇）秋か、文治四年（一一八八）五月十五日か、また、それぞれの傳記が何によつて書いたかは不明であるけれども、この點だけを除けば、他は同一内容を持つた話である。特に『勅傳』が「其行いまに退轉なし。阿彌陀堂常行念佛と號する是なり」と末尾に記している點は、『勅傳』の性格を示す一例であろう。また、「不斷常行三昧念佛」とも「不斷常行念佛三昧」とも書かれているが、天台にいう四種三昧の一つである「常行三昧」による念佛を意味するものと考えられ、それによつて、更に、『勅傳』にいう「阿彌陀堂」とわざわざその行なわれる場所を冠した表現がとられたのであろう。この「常行三昧」による念佛の「開白發願」を務めたのが、能信なのである。

(四) 妙法經のコウゾを植え、往生人に佛縁を結ばせる。

この話は、(1)に引用した三本にあり、前話に續けて記されているものである。

其間、南都古年童出家して、念佛衆に交て、高聲念佛申て松苑寺邊に、私宅往生をとぐ、能信、如法經の紙字をうへながら、往生人の縁をむすぶ。入棺前火やくをつとめて還に、異香、衣のうへに薫ず。人々奇異のおもひをなすと云々。（筑後本）

清水寺にて上人説戒の時、念佛のすゝめ給ひけるに、南都興福寺の古年童、發心出家して則瀧山寺の念佛衆にまじはりけるが、松蒙寺の邊に、庵室を結びて高聲念佛して往生をとぐ。能信、如法經のかうぞをうへながら、往生人の縁をむすぶ。棺の前の火の役をつとめて歸るに、異香夜のうへに薫ず、人々奇特のおもひをなせり。へP三五三（九卷傳）

南都興福寺の古年童は、上人清水寺にて説戒のとき、念佛をすゝめ給をきゝて、歸依渴仰のあまり、やがて發心出家して松苑寺のほとりに、いほりをむすびて念佛しけるが、つゝに靈瑞を感じ、高聲念佛して往生をとぐ。能信といふ僧、如法經のかうぞをうへながら、往生人に縁をむすぶために、棺のさきの火の役をつとめてかへるに異香ころものうへに薫ず。人々奇特のおもひをなし、信心をますものおほかりけり。へP五七（勅傳）

これらに描かれている能信の姿は、如法經の料紙にするコウゾを植えて毎日を送つており、往生人があると、その茶甃に立ち合い、火たき役を務めているのである。この中、コウゾを植える仕事には、どのような意義があつたのであろうか。また、その時には、どんなことを

していたのであろうか。『浄土三部經如法經次第』<sup>(3)</sup>巻首の「御料紙事」の條を見ると、

殖紙曾、千日行之可用、但行紙曾之間、可修念佛禮讚。欲讀誦經之時、可用三部經也。若無如此行之料紙者、可用市料紙。其次第如常。

とあつて、千日間行うことになつてゐる。その間に「念佛禮讚」を修すことを主體としてゐることがわかる。それに、同書の奥書によると、見佛が「後白河法皇御菩提」の爲に如法經を始める時、法然上人に申し出て、法則を作成していただいたことが記されてゐる。

本曰、此法則者黒谷上人、准法花如法經、被選出之。大和入道見佛奉爲後白河法皇御菩提、可修何行法、思惟之處、入見佛夢、菩提如法可訪示給。仍申此由於上人間、浄土如法經始行次第法則被出之。云々、

本論とは外れるので、この『如法經次第』については論じないが、比較してみると、天台宗に於いて用いられてゐる『法花經如法經次第』を基にしてできていることは明らかである。能信が法則を作つたと傳へてゐる六時禮讚と同じく、後白河法皇追善のために行なわれてゐるのである。何か關係でもあるのだろうか、疑問の生まれるところである。

○

この疑問を考える前に、後白河法皇十三年御遠忌の事を見ておこう。建久三年秋に六時禮讚の行なわれたことを記した後に、後白河法皇とは縁の深い蓮華王院で十三年御遠忌のあつたことが、『勅傳』に

のみ記載されてゐる。

後白河の法皇の十三年の御遠忌に當て、土御門院、元久元年三月に、御佛事を修せられけるに、上人蓮華王院にして、浄土の三部經を書寫せられ、能聲をゑらびて六時禮讚を勤行して、ねんごろに御菩提をぞ訪申されける、へP四五

この場合、六時禮讚は浄土三部經の書寫と共に行なわれてゐる。『勅傳』は、この文に續けて、先に引用した『浄土三部經如法經次第』の奥書と同内容の和文で書き始められてゐる。

又大和入道見佛もおなじく、法皇の御菩提をいのり申さむために、いづれの行法をか修べきと思惟するに、法皇見佛が夢に、我菩提をば如法に訪べきよしを示されけり。則見佛此由を、上人に申ければ、上人浄土の三部經を、如法に書寫すべき次第、法華の如法經になぞらへて法則を出さる。へP四五

この『勅傳』の編者は、法皇の十三年御遠忌に如法經がなされたことを前提として、更に、「所謂かの記云」として『浄土三部經次第』の全文が、和文で書かれ、

上人記録の法則かくのごとし、追福のために、是等の善根を修する事、このときよりはじまるとなむ、申しつたへ侍る。されば其後三部經を如法に書寫する事、世におほく聞へ侍り。へP四七

と書いて、この條を終つてゐる。このことから、『浄土三部經如法經次第』の法則が天台宗所依の『法華經如法經次第』によつて作成されたことは、浄土宗草創記の諸式を考える上に、特例ではなく、むしろあまり抵抗なくなされてゐたのではなからうか。

六時禮讃とは少々離れたが、六時禮讃の法則を同衆の者に授けたと伝えられた能信との関連から、関係ある文章について検討して来たことは、これから論を進めてゆく上に、参考になると思う。

それにしても、能信が法則を作り、住蓮が聲明を作つたという六時禮讃の存在は、浄土宗の初期に於ける法式を考える上に重要な位置を占めると思われるのに、時期が下るに従つて、この話が、法然上人の傳記に、何故採用されなくなつたのであろうか、は問題を残すところである。『如法經次第』が『勅傳』にのみ採用されている中に――

### 三 住蓮・安樂の六時禮讃

前項までに整理した、心阿彌陀佛が先達調聲し、見佛・安樂・住蓮らが助音して行なわれた六時禮讃、能信が法則を作り、住蓮が聲明を作つたとも伝えられる、この時の六時禮讃は、「はじめ」であつて（歴史的事実としてかどうかは別として）、この六時禮讃（または別のものかもしれないが）を一般化し、普及させたのは、建久三年秋の時に参加していた住蓮と安樂とであらう。本項では、この二人の六時禮讃が、いかに表現され、どのようなものであつたかを、前と同様に、關係ある部分を全文引用しながら考えてみよう。

「第一構成期」の傳記である『法然上人傳法繪』（高田本）下巻によると、

わざわい三女よりおこるといふは本文なり。隱岐の法皇熊野詣のひまに、小御所の女房達つれなくをなくさめんために、上人の御弟子藏人入道安樂房は日本第一の美僧なりければ、これをめしよせて禮

讃をさせて、そのまぎれに燈明をけして、これをとらへて、種々の不思議の事どもありけり。法皇御下向のちこれをきこしめして、逆鱗のあまり、住蓮安樂二人おぼ、やがて死罪におこなはれにけり。

（P五二五）

と、小御所の女房たちに召されて禮讃をしたことを傳えている。『弘願本』巻四には小異のみで、これと同文を載せている。<sup>(4)</sup>この文章だけからすると、小御所へ召されたのは安樂一人のようであるのに、「住蓮安樂二人」が死罪となつている。「日本第一の美僧」だつた安樂をれ自身が目的だつたので、彼の名だけを記したのであろうか、また、「禮讃」は付け足しなのだろうか。「死罪」になつた原因は「種々の不思議の事ども」にあつた書きぶりでもある。

『知恩傳』巻下の「住蓮安樂被<sub>レ</sub>行<sub>二</sub>斬刑<sub>一</sub>事」の條には、禮讃をしたことは書かれておらず、小御所の女房に住蓮安樂らが呼ばれたことのみ傳えている。

……尋<sub>二</sub>其濫觴<sub>一</sub>者、太上天皇以<sub>二</sub>熊野御參詣之隙<sub>一</sub>、小御所女房達招<sub>二</sub>請住蓮安樂等<sub>一</sub>有<sub>二</sub>念佛聽聞<sub>一</sub>。還御後被<sub>レ</sub>聞<sub>二</sub>召此由<sub>一</sub>、甚以有<sub>二</sub>逆鱗<sub>一</sub>。自<sub>レ</sub>此已後念佛者御氣色背<sub>二</sub>袂襟<sub>一</sub>畢。……（P七五六）

「自此已後念佛者」に對する後鳥羽上皇の「御氣色」が悪化したというが、この文の前後に、上皇がそのようなお氣持になられた原因を傳えている。

異學異見之輩我慢偏執之故、可<sub>レ</sub>停止專修念佛之由、驚<sub>二</sub>天聽<sub>一</sub>頻達<sub>二</sub>叡聞<sub>一</sub>之間、後鳥羽院有<sub>二</sub>勅許<sub>一</sub>遂被<sub>レ</sub>召<sub>二</sub>取住蓮安樂<sub>一</sub>了。此條非<sub>二</sub>齋山門衆徒鬱憤<sub>一</sub>、聊讒臣誤<sub>二</sub>叡情<sub>一</sub>故也、……住蓮等爲<sub>二</sub>上人御弟子<sub>一</sub>、

於<sub>レ</sub>其身<sub>ニ</sub>全無<sub>レ</sub>過無<sub>レ</sub>犯之處、有<sub>レ</sub>誹謗輩<sub>ニ</sub>致<sub>レ</sub>無實讒奏<sub>ニ</sub>之故、忽蒙<sub>レ</sub>勅勘<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>召籠<sub>ニ</sub>之條、偏倭臣之誤<sub>レ</sub>君。始<sub>ニ</sub>浮雲幣<sub>ニ</sub>白曰<sub>ハ</sub>、…… へP七五六

住蓮などには「於<sub>レ</sub>其身<sub>ニ</sub>全無<sub>レ</sub>過無<sub>レ</sub>犯之處」と潔白なことを主張し、相手方に何か原因のあつたことを間接的に表現している。それに讒言する者によつて歪曲された話が上皇に伝えられたことを示唆している。しかし、この出来事は、當時、世に喧傳されていたことだったのであろう。慈圓の『愚管抄』卷六には、次のように傳えている。

ソノ中ニ安樂房トテ、泰經入道ガモトニアリケル侍、入道シテ專修ノ行人トテ、又住蓮トツガイテ、六時禮讚ハ善導和上ノ行也トテ、コレヲタテ、尼ドモニ歸依渴仰セラル、者出キニケリ。ソレラガアマリサヘ云ハヤリテ、「コノ行者ニ成ヌレバ、女犯ヲコノムモ魚鳥ヲ食モ、阿彌陀佛ハスコシモトガメ玉ハズ。一向專修ニイリテ念佛バカリヲ信ジツレバ、一定最後ニムカヘ玉フゾ」ト云テ、京田舎サナガラコノヤウニナリケル程ニ、院ノ小御所ノ女房、仁和寺ノ御ムロノ御母マジリコレヲ信ジテ、ミソカニ安樂ナド云物ヨビヨセテ、コノヤウトカセテキカントシケレバ、又グシテ行向ドウレイタチ出キナンドシテ、夜ルサヘトマメナドスル事出キタリケリ。トカク云バカリナクテ、終ニ安樂・住蓮顚キラレニケリ。

この慈圓の文章には、前に引用した傳記の文章と比べて、同時代評としても、重要なこと詳しいことが含まれている。六時禮讚に焦點をしばつて、そのいくつかを考えてみよう。

(イ) 安樂が住蓮と組みになつていたこと。

安樂の來歴を述べたあと、「住蓮トツガイテ」とある部分である。この「ツガフ」は、ハ行四段活用 of 自動詞で「二つのものが對になつている」「いつしよにいる」という意味なので、安樂は、住蓮と組みになつて行動していたことを表わしている。また「安樂ナド云物ヨビヨセテ」とあつて、これも複數であることを表現し、「終ニ安樂・住蓮」がその首謀者として死罪になることも、肯首できる。

(ロ) 善導和上のおこない。

「六時禮讚ハ善導和上ノ行也」と安樂が申していたとのこと。この言葉は、前に見た諸傳の中にはなかつたことである。安樂が「專修ノ行人」としての念佛者であつたことを書いていながら、「又」一方で、この言葉を申して、「コレヲタテ、」いた、というのである。この「タテ」は連用形なので、タ行下二段活用 of 他動詞である。一八ほどある意味のうち、使用されたかたちから、「表面に出す」「言いだす」「廣く知らせる」意にあたらう。法然上人の門下なので專修念佛の徒であろうが、特に、また一方では、六時禮讚に力を入れて布教活動していたのであろう。六時禮讚は「能聲をえらびて」勤行する<sup>(8)</sup>ような性質もある<sup>(9)</sup>ので、その聲の良さに引かれたり、また安樂が「日本第一の美僧」だつたからであらうか、「尼ドモニ歸依渴仰セラル、者」として、ある人たちから見られていたわけである。しかし、あくまでも、彼らは、師法然上人が偏依善導によつて專修念佛している。その「善導和上ノ行」なのだ、という信念があつたのではないか。そこには天性の美聲はあつたかもしれないが、自分の「おこない」に信念があつたから、二人とも死の間際まで六時禮讚を行ない、念佛して死んで行

かれたのであろう。(これは後で觸れることだが)

(ハ) 小御所の女房たち。

赤松俊秀氏の頭注によると、「院ノ小御所ノ女房」について、

「院小御所女房伊賀局」(仁和寺日記、承久元年八月十一日)。

とされ、「御ムロノ御母」については、

道助法親王のこと。俗名長仁。母は後鳥羽上皇妃坊門局、内大臣藤

原信清娘。

とされている。<sup>(10)</sup>これらの人たちが、安樂を祕かに呼ばれて、専修念佛のことを「トカセテキカン」とされた。その時に、同僚を伴つて伺つた安樂を、「夜ルサヘトマメナドスル事出キ」てしまつたのである。

安樂たちは、受身の立場に立たされていることは讀み取れよう。夜、

どのようなことがあつたかは、ここには何も書かれていない。先に引用した「そのまぎれた燈明をけて、これをとらへて、種々の不思議の事どもありけり」というようなことがなされたのだろうか。今となつては不明なことの一つである。

もう一つ、この類話を傳えているのが『法然上人行狀繪圖』(勅傳)卷三三である。

かくて南都北嶺の訴訟次第にとどまり、専修念佛の興行無爲にすぐるところに、翌年建永元年十二月九日、後鳥羽院、熊野山の臨幸ありき、そのころ上人の門徒、住蓮安樂等のともがら、東山鹿谷にして別時念佛をはじめ、六時禮讃をつとむ、さだまれるふし拍子なく、をの／＼哀歎悲喜の音曲をなすさま、めずらしくたうとかりければ、聽衆おほくあつまりて、發心する人もあまたきこえしなかに、御所

の御留守の女房出家の事ありける程に還幸ののち、あしさまに讒し申人やありけん。へP二三四

この『勅傳』の話を『愚管抄』の傳えている話と比較してみると、(イ)に相當することは明らかであるが、この二人の中心として行なつていたと思われる場所が「東山鹿谷」であること、及び「別時禮讃をはじめ、六時禮讃をつと」めていたことを明記しているのは、他の傳記にはなかつた部分である。(ロ)に相當する語は全然ない。(ハ)については、後鳥羽上皇のお留守に「女房出家の事」があつたとのみ傳えているが、『愚管抄』始め、先に引用した諸傳には出家の事は出ておらず、他の大きな相異點である。その上「還幸ののち、あしさまに讒し申人やありけん」と、第三者の讒言があつたように傳えているのは、『知恩傳』と共に『勅傳』の特色である。

その内容が、「種々の不思議の事ども」につながることは類推できるが、そのような讒言がなされる土臺は、慈圓の書き残している「コノ行者ニ成ヌレバ、女犯ヲコノムモ魚鳥ヲ食モ、阿彌陀佛ハスコシモトガメ玉ハズ。一向専修ニイリテ念佛バカリヲ信ジツレバ、一定最後ニムカヘ玉フゾ」という専修念佛者に對する山門衆徒を始め當時の社會の一つの見方にあつたことも考えなければならぬ。法然上人と間接的につながっている一般信者の中には、いろいろなことを言つていた者が存在していたことは、否定できないだろうし、その者たちの言動が、反対派の人たちに、全國へ急速に滲透して行つた、新たな浄土宗徒への攻撃材料となつていたことだろう。その一つに、この(ハ)は持つて來いの種で、見逃すはずはなく、この『勅傳』の作者は、その内

容を言わず、端的な表現を取つたのであろうか。これが導火線となつて、住蓮安樂は死罪となり、法然上人を始めとして、その弟子たちは、都から各流罪地へと追われて行つたのである。

これは、本論で問題としている六時禮讚とは關係がなくなるので（また、ご承知の通りなので）、これ以上追求しないが、この『勅傳』は、六時禮讚本来の性質として重要なことを書いてある。この時の六時禮讚は「さだまれるふし拍子なく、をのく哀歎悲喜の音曲をなすさま、めづらしくたうとか」つたというのである。このような表現は、今まで引用して来た諸傳や文獻にはなかつたところである。何故、延慶四年（一二三二）から元亨三年（一二三三）の間に成立した『勅傳』のみに、この「ふし拍子」についての記事があるのであろうか。これについては、もう一度、『徒然草』第二二七段を検討する時、考えてみよう。

#### 四 住蓮・安樂最後の禮讚

前項で見たように、六時禮讚に力を入れていた住蓮と安樂は、最後には死罪となるのであるが、その有様を記している法然上人傳は、『知恩傳』『拾遺古徳傳繪』『法然上人行狀繪圖』（勅傳）の三本である。これらには、二人が刑場へ赴くまでのこと、刑場でのようす、死に臨んでの奇端などが、いろいろと書かれている。

まず「第三考證期」の『知恩傳』巻下からみると、「住蓮安樂被<sub>レ</sub>行<sub>二</sub>斬刑<sub>一</sub>事」と題され、その下に「繪詞無、又未<sub>レ</sub>傳<sub>二</sub>聞此事<sub>一</sub>、恐浮說欺、可<sub>レ</sub>尋<sub>レ</sub>之、」と割注されてから、前項に引用した部分が書かれ、それ

に續けて、

禪定殿下内々被<sub>二</sub>難申<sub>一</sub>之間、勅答云、是山門衆徒憤也、自今以後高聲念佛可<sub>レ</sub>停止<sub>二</sub>之由進<sub>二</sub>誓狀<sub>一</sub>者可<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>免許<sub>一</sub>之旨被<sub>レ</sub>仰<sub>二</sub>下官人<sub>一</sub>と、「高聲念佛可<sub>レ</sub>停止<sub>二</sub>之由」の誓狀を出せば許されることを明らかにしている。そこで住蓮たちと官人との遣り取りが交わされる。

住蓮等申云、我等適逢<sub>二</sub>彌陀超世之本願<sub>一</sub>、此度可<sub>レ</sub>遂<sub>二</sub>出離<sub>一</sub>、思<sub>二</sub>其恩徳<sub>一</sub>捨<sub>二</sub>沙身<sub>一</sub>尙不<sub>レ</sub>厭足、爲<sub>レ</sub>自爲<sub>レ</sub>他不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>唱。心爲<sub>レ</sub>恩使命依<sub>レ</sub>義輕者此謂也云々。

官人等奏<sub>二</sub>聞此由<sub>一</sub>、逆鱗彌甚。申狀奇恠也。可<sub>レ</sub>處<sub>二</sub>死罪<sub>一</sub>之旨被<sub>二</sub>仰下<sub>一</sub>問、官人等重誘<sub>二</sub>住蓮等<sub>一</sub>可<sub>レ</sub>進<sub>二</sub>誓狀<sub>一</sub>由申<sub>レ</sub>之。

住蓮等申云、念佛者身高下假令眞實念佛不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>申之誓狀忌々事侍。我不<sub>レ</sub>愛<sub>二</sub>身命<sub>一</sub>但惜<sub>二</sub>無上道<sub>一</sub>佛説<sub>レ</sub>給。設雖<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>處<sub>二</sub>死罪<sub>一</sub>全不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>及<sub>二</sub>怠狀<sub>一</sub>也云々。

どうしても説得できないことを知つた官人は、河原へ二人を引き出して斬刑に處することになるのである。その時の模様は、次のように書かれている。

官人不<sub>レ</sub>及<sub>二</sub>力<sub>一</sub>、二人河原引出欲<sub>レ</sub>誅<sub>レ</sub>之。

住蓮申云、何於<sub>二</sub>一所<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>斬。

官人曰、勅定也。

住蓮云、設雖<sub>二</sub>勅命<sub>一</sub>今一度於<sub>二</sub>一所<sub>一</sub>欲<sub>レ</sub>申<sub>二</sub>臨終念佛<sub>一</sub>。

官人許具<sub>二</sub>來安樂房<sub>一</sub>。

兩人日中禮讚始。住蓮房調聲、安樂房助音也。道俗成<sub>レ</sub>市絞<sub>レ</sub>袂<sub>レ</sub>、至<sub>二</sub>彌陀眞色之文<sub>一</sub>西方空紫雲生。悲喜嗚咽。



止<sup>ニ</sup>禮讚、打<sup>ニ</sup>落頭。頭向<sup>レ</sup>西而居斬身合掌而座、見物驚<sup>レ</sup>目聞者彈<sup>レ</sup>指矣。へP七五六―七

住蓮が調聲し、安樂が助音して、日中禮讚をなし、最後まで終らないうちに斬首されたことを伝え、その時の奇瑞を記しているのである。なおこれには『知恩傳』の拔萃者の次の割注が付けられている。

私云此事未<sup>レ</sup>傳聞、能<sup>レ</sup>々可<sup>レ</sup>尋事也。常ニハ只切<sup>レ</sup>根トコソ云傳ヘタレ、如何。云々

これによつて一般に傳承されていた話と相異のあつたことを知ることが出来る。

その斬刑の行なわれた場所をただ「河原」と記するのみで、その語の使われる通例からすれば、「賀茂の河原」ということになるのであるが、次の『拾遺古徳傳繪』巻七は「近江國馬淵」であるとしている。善禪房西意<sup>①</sup>、性願房、住蓮房、安樂房<sup>②</sup>、已上死罪四人。

この<sup>①②</sup>には、次の割注がなされている。

①於攝津國誅、佐々木判官、不知實名沙汰。

②已上於<sup>ニ</sup>近江國馬淵、一<sup>ニ</sup>位法師尊長沙汰云々。

ただ、このようにあるだけで、その時、どんなことをして死んで行つたかは、何も書かれてはおらず、次の奇瑞だけが特記されている。

この人々誅せらるゝとき、面々に不可思議の奇瑞をあらはす。或はながれいづる所の血より青蓮華出生す。或は顚おちて後、合掌を改めて念珠をくると百八の念珠をもて三反と云々。或は頭より光をはなち、おつるところの頸、高聲念佛十餘遍、これをとなふ。或は口より蓮華出生す。種々の事等ありけりとなん。へP六二八―九

この奇瑞が、前の四人の順番通りとすれば、住蓮は「頭より光をはなち、おつるところの頸、高聲念佛十餘遍、これをとなふ」ものとなり、安樂は「口より蓮華出生す」となる。しかし、順序にかまわないとすれば、『知恩傳』にあつた「頭向<sup>レ</sup>西而居斬身合掌而坐」との関係も考えなければならぬ。

最後に、「第六集大成期」の『法然上人行狀繪圖』（勅傳）巻三三を見ると、

おほきに逆鱗ありて、翌年建永二年二月九日、住蓮安樂を庭上にめされて、罪科せらるゝとき、安樂、見有修行起願毒、方便破壞競生怨、如此生盲闍提輩、毀滅頓教永沈淪、超過大地微塵劫、未可得離三途身、の文を誦しけるに、逆鱗いよいよさかりにして、官人秀能におほせて、六條川原にして安樂を死罪におこなはるゝ時、奉行の官人にいとまをこひ、ひとり日没の禮讚を行ずるに、紫雲そらにみちければ、諸人あやしみをなすところに、安樂申けるは、念佛數百遍のゝち、十念を唱へんをまちてきるべし。合掌みだれずして、右にふさば、本意をとげぬと知べしといひて、高聲念佛數百反のゝち、十念みちける時きられけるに、いひつるにたがはず、合掌みだれずして右にふしにけり。見聞の諸人隨喜の涙をながし、念佛に歸する人おほかりけり。へP二三四―五

『知恩傳』と『古徳傳』とが住蓮を中心として話を進めているのに對して、この『勅傳』では、安樂に中心を置いて書かれている點は注意される。「六條川原」で處刑がなされ、その時に「日没の禮讚」が行ぜられている。『知恩傳』では「日中禮讚」があつたのに、「合掌

みだれずして、右にふさば、本意をとげぬと知べし」という言葉通りであつたため、見物していた諸人は隨喜の涙を流し、「念佛に歸する人おほかりけり」と、この安樂の死の姿が、信仰心のあかしとして語られ、教法を廣める材料のように表現されているのは、他にはなかつたことである。

以上の三本にあつたものは、表現はまちまちであつても、住蓮や安樂が死に臨んでも信仰は捨てず、禮讚をし、住生の素懷をとげた、ことは述べられていると見てよからう。前項とも關連することだが、六時禮讚にも力を注いでいた二人にとつても、誠に相應しい姿として描かれている。そこには、潤色の相異は多々なされてはいいが、また、疑えば全部がそうだ、とも考えられなくはない話であるけれど、歴史的事實が如何ようなものであつたかは不明である今、後世の淨土教徒の見た、住蓮・安樂の最後の姿も、一概に捨て去つてしまふわけにはいかないように思われて来る。

## 五 他の法然上人門下と六時禮讚

今まで、心阿彌陀佛、見佛、住蓮、安樂、能信などの六時禮讚との關り合いを整理して來たのであるが、その他の門下の者たちは、六時禮讚をどんな工合に行なつていたのであるか。數例にししか過ぎないが、二祖聖光上人、三祖良忠上人、眞宗の親鸞聖人の場合を考えてみよう。まず聖光上人の姿を求めると『法然上人行狀繪圖』（勅傳）卷四三に、

筑後國山本の郷に、一寺を建立して、善導寺と號す。のちにはあら

ためて光明寺となづく、此寺にして、上人相承の法門を住持し、念佛往生の解行を弘通すること、一生をふるまで、片時も廢することなし。このひじり、淨土門にいりしよりのちは、毎日に六卷の阿彌陀經、六時の禮讚ときをたがへず。又六萬反の稱名をこたることなし。初夜のつとめをはりて、一時ばかりぞまどろまれける。そののちはおきぬつつ、あくるまで高聲念佛たゆむことなかりけり。へP  
二九九

とあつて、二祖上人が各時毎に、阿彌陀經一卷と禮讚に一萬反の稱名をなされておられたことを傳えているが、これは『一言芳談』にある三祖上人の語られたお言葉にも窺える。

同じへ然阿上人いはく、「聖光上人は、談義の最中、日中時來たる時は、一文一句をも誦しざして、やがて、阿彌陀經を始め、禮讚念佛を行じましましき。同聞の聽衆も、心ならず、各別に禮讚をしき」云々。へ二三七

談義の途中で「日中時」が來てしまえば、講義をやめてしまわれ、阿彌陀經、禮讚、念佛を直ちになさるので、聽衆も仕方なく各人別々に禮讚をしたというのである。この『一言芳談』の語は、先の『勅傳』の話を端的に裏付けるものであろう。そればかりでなく、この三祖上人のお言葉の中で重要なことは、「各別に禮讚をし」という點である。二祖上人は周圍の人におかまいなしに、ご自分の毎日なされる通りに、さつさとなさると、聽衆は別々に、それぞれ禮讚をしている姿で、ここには、同音で、一齊にするのではない、禮讚の模様が窺えよう。このような禮讚の仕方であつたのである。

次に、三祖良忠上人は、『一言芳談』の傳えるところによると、禮讚のあとの念佛について、次のように語つておられる。

然阿上人いはく、「別時までではなくとも、六時禮讚の次の念佛、心すまさむ時などは、別に用心して、見佛の思ひに住すべし」云々。

（一三三）

六時禮讚をそれぞれの時になす時、その後の念佛について「心すまさん時」には、散善の念佛ではなく、「見佛の思ひ」をなす定善に近い念佛をするように注意されておられる。心すまない時の念佛は、散善の念佛でよかつたのであろうか。二祖上人のことを述べられた時のように、各自ばらばらに行なう時などは、もしこの後に念佛が行なわれれば、散善の念佛にならざるを得ないであろうから。ということは、住蓮や安樂の場合に見て来たような同音の禮讚、次の念佛の時には定善に近い状態でなされたのではなからうか。これは重要な點だと思ふ。

親鸞聖人の場合を見ると、『拾遺古徳傳繪』卷九に、

善信聖人も、勅免のうへは、やがて歸京あるべきにて侍りけるほどに、聖人入洛の後、不幾してのち入滅のよしきこえければ、いまは古京に歸てもなにかせん、不<sub>レ</sub>如、師訓をひろめて滅後の化義をたすけんにはとて、いそぎのぼりたまはず、東關の境、こ<sub>ム</sub>かしこに多の星霜をぞかさねたまひける。良久ありて入洛、五條西洞院わたりに、一の勝地を占てすみたまふ。このとき、先師聖人没後中陰の追善にもれたること恨也とて、その聖忌をむかふることに、聲明の宗匠を屈し、緇徒の禪襟をと<sub>ム</sub>のへて、月々四日四夜、禮讚念佛とりをこなはれけり。是爾先師報恩謝徳のためなり云々。（P六四四—

五）

とあつて、法然上人への報恩謝徳のために、四日四夜、禮讚・念佛を行なつていたのである。この時、聲明の宗匠を坐らせ、僧侶をととのえて、共に行なわせている。これだけでは、具體的なことは何もわからないが、ただ、大勢で、威儀を正して行じられたものと考えてよろう。

これら三人のなしておられる禮讚を考えると、二祖、三祖は毎日の信仰生活の中での禮讚であり、親鸞聖人の場合は、元祖に對する報恩謝徳の特別な場合の禮讚であるが、いずれも、禮讚だけでなく、念佛と一緒に行なわれていることは注意されることである。

#### 六 『徒然草』第二二七段の六時禮讚

六時禮讚は、法然上人の弟子、安樂といひける僧、經文を集めて作りて、勤めにしけり。その後、太秦善觀房といふ僧、節博士を定めて、聲明になせり。一念の念佛の最初なり、後嵯峨院の御代より始まれり。法事讚も、同じく、善觀房始めたるなり。<sup>(12)</sup>

この二二七段には、兼好は、一念や法事讚にも言及しているから、これらを含めて考察を加えなければ、この段の理解とはならない。しかし、本論の中心とは外れるので、六時禮讚のみ問題としてみよう。

六時禮讚そのものは、善導大師の作であることは明確な事實なので、この文を読む上に問題となるのは、安樂が「經文を集めて作りて、勤めにしけり」という部分であろう。『徒然草』の注釋書は夥しい數にのぼつているので、その全部に目を通すこともできかねるから、口語

譯があつたり、語釋のあつたりするものの中、現在入手しやすしいものいくつかについて引用し、考えを進めていこう。

○經文をあつめて作つて、おつとめにしたのである。(内海弘藏)

○經文をあつめて作つて、六時のお勤めに誦したものである。

あつめてつくりて經文の中から適當な句を選び集めて作つたとの意。(飯野哲二)

○いろいろの經文を集めて作つて、朝夕のおつとめにした。

勤めにしけり 勤行の時に誦した。(山岸徳平・三谷榮一)

○經文を集めて作つて、朝夕のお勤め用にしたのである。

勤めにしけり 六時のお勤め用にした。(村井順)

○經典の文句を適當に集めて作り、毎日の勤行に用いたものである。

經文を集めて作りて、勤めにしけり この安樂房が、善導の『往生禮讚偈』に倣つて、別に『六時禮讚』を作つたという史料は未

詳であるが、あるいは、そういうこともあつたかも知れない。

『参考』には、この點につき、「安樂が作なりといへるは不審なる事也。禮讚の文段、事の外ながきゆへに、もし其中より略式の

勤行をはじめ作り出せる事もありけるか、今の浄土宗の世俗に發願經としてよむも、此禮讚のうちより、發願の文をぬきいだして

用ゆる事也」と注している。「勤めにしけり」については、毎日の勤行にしたの意であることは、右の引用により知られる。底本

には「造りて」とあるを「作りて」と改めた。(安良岡康作)

○經文を集めて作つて、朝夕のお勤めにしたのであり。

勤めにしけり おつとめにしたのである。(川瀬一馬)

これらの譯語の中、「勤め」については、古語辭典の語義「佛語。

毎日、佛前で讀經し禮讚すること。勤行(こんぎょう)と同様に扱つていることは明らかであり、前項まで引用して來た法然上人諸傳の文からも、勤行として六時禮讚が用いられていたことは理解されると思

う。

「集めて作りて」については、語釋として飯野氏と安良岡氏とが扱つておられるが、特に詳しい安良岡氏は、惠空の『徒然草参考』(延寶八年・一六七八)の説を引用され、安樂が作つたのは略式の勤行でもあるのか、を紹介されている。それ以外のことは、何ら具體的な内容はなく、ただ單なる譯語に終つている。

この二二七段の文に、今まで見て來た法然上人諸傳の六時禮讚に關する記事を合わせ考えてみると、どのように理解されようか。

安良岡氏も「解説」欄で引用されている<sup>(16)</sup>寶田正道氏の「鎌倉時代における浄土門聲明の盛行」という貴重な論考がある。この論考の中で、安樂新作の『六時禮讚』に言及され、この二二七段の解釋に關連して、『往生禮讚纂釋』上卷、『愚管抄』卷六、『往生禮讚鈔』卷一の文章を引かれたあと、

むしろ法然の『選擇本願念佛集』一部十六章に引かれている「往生禮讚」の文が、その度数においてもつとも多い「觀經疏」の疊を摩せんとしている事實や、後述のように「往生禮讚」盛行の様子などからみると、當時は一般に善導のものを聞いたものと思われる。しかし、この他にも源信作の『極樂六時讚』を愛吟しているから、安樂の新作と稱するものがあるかないかは別として、これら三者の關

係は今後まだまだ究明する餘地をもつものといえよう。ただ、ここではそうした論證をなす暇がないから、それは後日の検討を期することにする。へP六〇

と書かれて、結論は留保されている。

二二七段の本文について、諸本間の異同はないが、『正徹本徒然草』にのみ、末尾に、

是にもみせけし也。

と注記が附されていることである。他の諸本にはない文句である。どの部分が「みせけし」なのだろうか、それとも全般にわたつてなのだろうか。新作があつたか、なかつたかの問題と共に、この段は不可解なのである。

おわりに

法然上人諸傳に記載されていた六時禮讃の文章の整理と、『徒然草』第二二七段の記事に含まれている問題点について、はつきりとして來るので、これらの傳えている話に含まれているものが、どのようなものであつたかを、一通りまとめて、本論のおわりとしよう。

○齊唱か否か？

後白河法皇追善の六時禮讃、住蓮安樂最後の禮讃（親鸞聖人の報恩謝徳の禮讃も含まれよう）のように、先達が調聲の（現在の句頭・維那が上音・中音・下音を出すのに當る）、大衆が同音する形を取つて齊唱する場合と、聖光上人の時のように、各自別々に勝手に行なう場合とあつた。

○禮讃が中心か否か？

住蓮と安樂のように、念佛も行なうが、六時禮讃を中心として、多くの信者と接觸している場合と、念佛が中心となつて催した後白河法皇追善の不斷念佛の中に、六時禮讃が組み込まれた場合と、聖光上人や良忠上人のように、阿彌陀經（三祖の場合は不明である）・禮讃・念佛という形で、毎日行なわれる場合とがある。

なお、六時禮讃をすると大勢の人が集つたことを示す話が、『一言芳談』にあるので記しておこう。

信澄房いはく、「寂林寺にも、六時禮讃など誦みて、聽聞に人集めなどせば、即ち、所損じたるにてあるべきなり」へ九二

○作者・作曲者は？

西洋音楽でいう「作詩」「作曲」者ではないが、「作る」に關連して考えてみると、二項で明らかになつた『六時禮讃』の法則を能信が作り、聲明を住蓮が作つたという説を検討しなければならぬ。この眞偽を確かめる術は、現在の私の力では、どうにもならないが、善導大師の『往生禮讃偈』そのままか、あるいは略式かは詳かでないけれど、これだけするのはなく、讀經・禮讃・念佛と行なわれた。その前後や間に偈文などを加えた、一つの「法則」があつたことを語つているのであろう。『淨土三部經如法經次第』なる法則が制定されたように、このような、何らかの「法則」によつて禮讃がなされていたとすれば、能信が「法則」を作つて後白河法皇の追善に使用してもよく、また、安樂が「經文を集めて」「六時禮讃」の法則を「作りて」「勤めにし」てもよいのである。

これと同じように、その禮讚の「ふし」や「拍子」が決つていなく、そこに参加している人が「をの／＼哀歎悲喜の音曲をなす」ような状態で、決められた法則に従つて行なつていたとしたら、どうであろうか。

このような草創期の状態から、だんだんと定曲化して行つたし、行かざるを得ない宗教性から考えると、兼好が書き残している「その後、太秦善觀房といふ僧、節博士を定めて、聲明になせり」ということになるのではないか。

また、四項で扱つたように住蓮が中心に語られていたものが、『勅傳』のように安樂が中心となつていような傾向が、外部にもあつたとすれば、住蓮が聲明を作つたというのが、「みせけし也」と注記されるような誤解や誤傳が生まれたのか、それとも、始めから兼好が間違つて覚えていたのか、などという考え方が出て来る。

○初めから重要なものであつた

結論らしい結論は出ない論考になつてしまつたが、以上列挙して来たように、浄土宗の草創期から、この六時禮讚は重要な勤行であつたことは確かであろう。

また、「六時禮讚」という語に、法則を作つたという時に使う広い意味と、阿彌陀經・禮讚・念佛という時に使う狭い意味との、二つの用法も、始めからあつたのではないか。この考え方からすれば、『徒然草』に使われている言葉は、廣義の場合になつて、六時禮讚を中心として勤行式を安樂が作つたことになる。

このような重要な地位にある「六時禮讚」を、法然上人諸傳の記載

を中心にまとめたのであるが、これを出発点として、資料の厚みを増し、また時代も降つて、歴史的事實をも明らかにして行きたいと思つている。ご教授とご叱正を給はりたい。

註

(1) 『古徳傳』は眞宗調の強い傳記であるので、法然上人の言葉にある「念佛は自行のつとめなり」「念佛は自行の勤也」「念佛は身づからのためのつとめなり」といわれる「自行」が、眞宗の教義の絶対他力に反するので、この法然上人の言葉に換わる聲明の功徳の文にしたのか、とも考えられる。

(2) 井川定慶著『法然上人繪傳の研究』第四章、第六「十卷傳」。P 九八—九。

(3) 善照寺藏『漢語燈錄』による。『昭和新修法然上人全集』には誤植と思われる箇所がある。

(4) 「逆鱗のあまり」↓「逆鱗の余に」「二人おぼ」↓「貳人は」。他の漢字とかなどの相異以外は、この二ヶ所のみ。

(5) (10) 卷六、土御門。日本古典文學大系86、P 三九四—五。

(6) (7) (15) 中田祝夫編『新撰古語辭典』(改訂新版) (S 41・3)

(8) 勅傳、卷一〇。

(9) 高田本、下卷。弘願本、卷四。

(11) 三田全信著『法然上人諸傳の研究』P 五六五。

(12) 築瀬一雄校譯『一言芳談』(角川文庫)による。以下同じ。

(13) 安良岡康著作『徒然草全注釋下卷』P 四五八。

(14) 内海弘藏著『徒然草詳解』(T 8・10) (修正版)

飯野哲二著『徒然草新評釋』(S 27・9)

山岸徳平・三谷榮一著『全解徒然草』(S 31・12)

村井順著『常縁本徒然草・解釋と研究』(S 42・10)

安良岡康著作『徒然草全注釋下卷』(S 43・5)

川瀬一馬校注・現代語譯『徒然草』(角川文庫) (S 46・12)

(16) 『徒然草全注釋下卷』p四六二―三。

(17) 『日本佛教文化史攷』所收。

付記

本論に扱つた問題は發展させていなければならないが、紙數もオーバーしてしまつたので、別に、改めて論考を加えたいと思つている。特に國文學でも問題になつている『徒然草』の解釋については、私見を述べるのみに終つてしまつたので、別に再考を加えていく予定である。



# 藤之寺攷

野田 秀雄

## 目次

- 一、まえがき
- 二、兵庫津西光寺と北風氏
- 三、西光寺廢寺から藤之寺へ  
——明治元年——
- 四、藤之寺と兵庫門中
  - (イ) 明治二年
  - (ロ) 明治三年
  - (ハ) 明治四年
- 五、藤之寺新立問題をめぐる兵庫津に對する本山の意圖
  - (イ) 宗祖法然上人と兵庫
  - (ロ) キリスト教との關係
  - (ハ) 交通・通信の中心地「兵庫」
  - (ニ) 淨財のこと
- 六、むすび

## 一、まえがき

紫雲山藤之寺(元西光寺。現在神戸市兵庫區江川町)は、江戸時代の地誌に名刺として記されるような大寺ではない。<sup>(1)</sup> 江戸中期塔頭五ヶ

院を有した西光寺は紛争を惹起し、大坂奉行の介入により落着したが、その葛藤は明治初頭の變動期に再發して遂に廢寺となつた。<sup>(2)</sup>

時期が時期だけにこの廢寺問題は注目に値する。今日まで維新时期にみる廢寺は、「廢佛毀釋」の一端を擔う意味で論述される場合が多かつた。その原因は種々考えられるが、一寺の廢寺のみ單獨に取扱うには、一括した關係史料があまりにも乏しいことが考えられる。

筆者は十數年前、知恩院の記録(日鑑・書簡・來簡等)に着目し、とくに明治初頭を中心に史料収集を行なつた。その時偶然やゝ斷片的であるが兵庫津西光寺廢寺に關する一連の記事に値遇した。それが本稿への糸口である。遺憾ながら周知の如く神戸は戦火に見舞われ、故望月信亨博士御自慢の土藏も燒失し、兵庫縣廳の書類も例外ではなかつた。したがつて神戸には關係史料は皆無といつてよく、許されることは本山關係の史料に準據して判斷することのみである。

淨土宗の一寺院が如何なる要因に基き、如何なる経過を経て廢寺となり、それがその地域(とくに門中)<sup>(3)</sup>に對して如何なる影響を及ぼしたか。これらをとくに本山知恩院との關係を中心に論究したいと思う。

尙本稿の引用史料は、とくに斷わらぬ限りは知恩院日鑑とし、書翰をも含めて讀點はすべて筆者が付した。

註

(1) 江戸期の攝津を描いた地誌は、『攝陽群談』(大日本地誌大系)・『攝津名所圖會』(大日本名所圖會第一輯第六編)・『兵庫名所記』(續々群八)・『攝津志』(日本輿地通誌)等があるが、いずれも西光寺に關する記事は乏しい。『兵庫名所記』卷下には、福原三十三番觀音札所の第廿三番目としている。

(2) 『蓮門精舍舊詞』(續淨念)・『望月佛教大辭典』(藤之寺)項・『西攝大觀』中卷六一頁。

(3) 日鑑慶應二年一月十三日條に  
一、攝劔兵庫津門中法界寺初九ヶ寺、例年御忌御報謝料御達し通り  
上納可仕旨、連印請書差出候事、  
とある。

二、兵庫津西光寺と北風氏

現在の藤之寺は、文安四年増上寺第三世定蓮社音譽聖觀大和尚が、靈場拜念の意趣をもつて諸國行脚に向かわれた時、兵庫が宗祖法然上人と深い由縁のある土地柄をもつてその地に赴き、豪族白藤彦七郎の歸依をうけて堂宇を建立し、願海山迎接院西光寺と號して音譽上人が開山となつた。白藤氏が紫藤を堂前に植えたことにより俗に藤の寺と呼ばれたという。のち寺内に雲上院・藤樹院・專正院・永寶院・林照院の五つの塔頭が置かれ、五院の輪番で寺務を管掌したが、安永年間の本末紛争の結果林照院は廢され、別に本坊を建てて本支の制を定めたとされる。

この藤之寺の前身である西光寺を語るには、どうしても前記の白藤氏(後の北風氏)に觸れなければならない。兵庫津の名家北風家の發祥と由緒は、他と同様多分に扮飾され傳説的である。

遠祖彦主の祖は、八代孝元天皇の曾孫彦也須命といわれる。神功皇后三韓征伐の時エビとカニを献上して從軍したが、三韓降服後皇后はこの地に来て兵具を埋められたので、この地を兵庫と稱されたといわれている。そして彦主に兵庫を賜わり、證據として手形を渡され、一族は比賣神社にそれを祭つた。子孫は代々この地の首長(郡司の類)となつたとする。

三代彦磨の母は、藤原氏出身で藤原姓を名乗り家門大いに榮えた。そこで比賣神社とは別に會下山に春日神社を設け、藤原氏の祖神天兒屋根命を祭つた。神社は二つとなり、北風家は會下山の西に住んでいたが、平家勃興と共に濱邊へ移つた。その後再び會下山に戻つた時は春日神社一つとなり、神功皇后の手形が春日大明神の神體といわれるようになった。濱に残された比賣神社が、現在兵庫區にある兵庫津鎮守七宮神社といわれる。こうして再び山の手の家を造つたが、その時門外に藤の大棚があつて、毎年五月頃になると一尺から二尺の白い穗を垂らして人目を引いた。そこで村人たちは彦磨の家を「白藤の家」と呼び、それはやがて家名に變つていつた。

四十四代貞村は當初白藤彦七郎惟村といい、一族こそつて南朝にいつた。建武三年二月京都で敗れた足利尊氏は九州へ活路を求め、兵庫沖で船出の用意をしていた。その夜惟村は一族十八人と共に手勢をひき、烈しい北風について脇ノ濱から乗り出し、敵船を奇襲して火を

放ち、足利軍を大いに破つた。新田義貞はその軍功に大いに満足し、  
姓を喜多風（後に北風）と改めさせ、貞を興えて貞村と名乗らせ、感  
状と佩刀を興えた。同年五月尊氏は大擧して東上し、迎撃した南朝方  
は大敗、貞村は生田の森で破れて丹波路へのがれた。貞村は二人の  
子供と別れて落ちのび、再擧を企てたが急死した。

成長した二人の子供は殘党と共に再擧をはかるが、父貞村の急死に  
より志氣を失い、しかも事がもれて多々部城の赤松光範が殘党狩りを  
始めた。そこで貞村の妻藤の尼は、我が子をさとして赤松方に降伏せ  
しめ、この時藤の尼が諫めた言葉が「尼ゼ文書」<sup>(1)</sup>として残り、遺訓と  
して後世まで毎年一回、二月に讀みつがれた。尼の苦心により二人は  
罪を許され、家名の斷絶を避けることができた。二男は淨念、三男保  
村は彦左入道淨因（長男勝村は兵庫沖夜襲で戦死）となり僧籍に入つ  
た。赤松光範は西光院を建立して淨念は住職となり、一族はその付近  
に住むこととなつた。西光院は眞言宗で後の藤之寺となる。母の藤の  
尼は尼阿彌陀寺に住んだが、農家と大差のない庵のようなものであつ  
た。早く堂舎を失ない廢寺となつてしまつた。

文安年間宗家四十九代長村は、音譽上人に歸依して改宗し、西光院  
を淨土宗とした。寺の周圍にあつた一族はこぞつて居所を寄進し、僧  
舎にしたのでにわかに大寺院となつた。これが藤之寺の濫觴である。

六十三代貞幹は來屯とも號する俳人で、與謝蕪村に師事し、その關  
係で蕪村はしばしば北風家にきて逗留している。寶政七年四月上旬西  
光寺は炎上し、寺内の永寶院を除いて全焼した。三十三年後坊舎が整  
備されたが、この火災で境内にあつた春日神社は罹災し、古來神體と

して一族が崇拜していた神功皇后の手形を焼いてしまつた。困惑した  
貞幹は有栖川宮織仁親王に神號「春日大明神」の五文字を直筆で書い  
てもらい、手形にかけて神體とした。この火災でそれまで續いていた  
毎年二月恒例の「ガチャガチャ祭り」<sup>(5)</sup>が廢止された。

#### 註

(1) 音譽上人については『新撰往生傳卷二』（淨全十七）・『三縁山志卷  
九』（同十九）・『西攝大觀』中卷六一頁を参照。上人は近江國甲賀郡の  
人。應永廿一年生れ。姓は望月氏。

(2) 『蓮門精舍舊詞』（續淨志）・『望月佛教大辭典』（藤之寺）項・『西  
攝大觀』中卷六一頁。

(3) 兵庫の北風家については、昭和三十八年神戸の喜多善平氏により  
『北風遺事』（『北風遺事』・『殘燈照古抄二卷』を含む）が發行された。

「後記」によれば北風家六十八代の莊右衛門貞信が、家史編纂の趣旨を  
もって門外不出の舊記を主として『北風遺事』を著わし、後その補筆と  
資料の整理につとめて『殘燈照古抄』をも著わしたという。さらに氏は  
「歴史と神戸」三九號及四五號に「特集・兵庫の北風家」を發表されて  
いる。以下本章北風氏については氏の論文に依據して記述した。又、東  
大史料編纂所では、明治廿一年七月修史局編修長重野安繹博士の採訪に  
より、翌年「北風文書」の影寫が完了した。乾坤二卷に分かれ、百余通  
に及ぶ文書のほとんどが偽文書と認定されている。したがつて近世以前  
の北風家の實態は明らかでない。

(4) 「尼ゼ文書」の原物はない。天正年間の兵亂で失なわれ、後に宗家  
六右衛門村吉と嫡家莊官左衛門資村兩人の記憶を辿つて、分家彦太夫西  
入に口授し書留めさせ、これを口移と名付けて家寶としたという。要は  
北風家の蓄財は、國事勤王のためである旨を述べたものである。維新期  
にみる莊右衛門貞忠（正造）の活躍はその遺風を繼承したものであろう  
（『北風遺事』五四頁）。

(5) 『北風遺事』五四頁には、この祭りを次のように説明している。  
北風家の年中行事の一に西光寺（藤の寺）のガチャ、祭と云ふ事あ

り毎年二月某日北風一族譜代の番頭を引具し西光寺の本堂に集り僧衆と共に手に手に拍子木打鳴らし般若心經を繰返し讀誦すがチャム、祭の名は拍子木の音響より出でたり舊くは此時宗家の主人内陣に於て藤の尼の遺訓（尼げ文書）を一族に讀聞かす其文言の外部に漏れん事を憚り郎黨多勢板椽に居並びて斯く騒音を立てたるに濫觴するとガチャム、祭は寛政年間迄行はれ西光寺炎上に及びて廢みたり

### 三、西光寺廢寺から藤之寺へ

——明治元年——

以上北風氏家傳の信憑性の問題はともかく、西光寺草創と北風氏の關係は密接である。屋號を使わず、公儀からのおとがめを受けても北風姓で押通し、番頭以下を家來と稱するなど、武家的商法を維持した北風一族を大檀那とする西光寺が、如何なる経過により廢寺へと歩んだか。本章では明治元年十二月廢寺への過程について論ずる事とする。

明治元年七月二十九日條に、

一攝州兵庫當津西光寺中、藤樹院・永寶院・雲上院右三ヶ院且中惣代連印ニ而、兵庫縣々頼寺壹ヶ寺限身分相當之葬式可致旨、御達し届出之候得共、檀中斗之届ニ付返却之、尙如留、右者同斷届書ニ、雲上院與印ニ而届出候得共、本坊西光寺與印無之ニ付、表帳限り預り置候旨表帳申出之、但昨日届來候旨也、

とあり、これが西光寺差縫一件に關する初見である。八月一日本坊西光寺（以下「本坊」と記す）登山。「塔頭三ヶ院檀那共が、今般御一新につき葬式野送りの儀、一ヶ院にて相濟むよう兵庫縣へ願ひ出て聞き届けられ、御達となつた。塔頭共へ申諭すが承伏せず心配している」、

との願書を提出。本山知恩院（以下「本山」と記す）はとりあえず内席で月番永養寺が確認して事實と斷定。「昨日雲上院一判で届書あつたが、差越し故に自然下方にての説得に心掛け、塔頭は勿論檀那共より縣の方へ願下げにする様心掛ける」旨を申渡し、願書を預かることとなつた。

ここで塔頭の檀中と本坊との言分に相違がある。すなわち檀中側は葬式野送りの改革は縣よりの達しとし、自分たちが縣へ願ひ出たことは本山に傳えていない。本坊は檀中より縣への願ひ出により得た許可に基く、と述べている。この確認にあつたのが月番である。その後關係者の發言内容や行動から判斷して、この齟齬に關しては是認し得る。

では近世にみる葬儀の模様は如何なるものであつたか。

寛文八年三月幕府が町奉行を通じ、江戸町中に對して出した葬儀に關する「覺」には

一葬禮佛事、有徳之輩たりと云共、目に不立様に、成程軽く可仕事(2)  
（下略）

とあり、これはそれ以降の指標となつたようである。その後天保二年四月には、

近來百姓町人共身分不相應大造之葬式致し、又者墓所江壯太之石碑ヲ建、院号居士号等附候趣ニも相聞、如何之事に候、自今已後百姓町人共葬式者假令富有或者由緒有之ものにも、集僧十僧より厚執行者致間舖候、施物等も分限ニ應し寄附致し、墓碑之儀も高サ台石具四尺を限り、戒名江院号居士号等決而附申間敷候、尤是迄有來り候

石牌者其儘差出、追而修覆等之節、院号居士号相除、石牌取縮候様可致候、

右之趣御料私領寺社領共不洩る様可觸知ものなり。<sup>(4)</sup>

とみえるが、葬式の様相は一向に改革されることなく、嘉永三年十一月には、

一葬式之儀、町方之分、大行に無之様、前々より度々御觸も有之、猶寅年中被仰渡候には、施主人數等迄御沙汰有之候處、近頃大行に相成、其上富士講念佛講杯と唱へ、往還を大行に群立、右は其所家主五人組心付候得ば、右様之儀は無之處、等閑に付、以來家主より申聞、相用ひ申問敷様子之分へ、早々支配名主へ申聞、御觸之通り爲相守候積り申合様、此儀其最寄にて、俱に立候ものへ迷惑に存候得ども、義理合にて大勢罷出候儀に付、右意味合、支配名主より厚心付候方可然候、

右廉々へ被仰渡無之、御同役限り、御心付御取計ひ方御達申候、末々に至り心得違いたし張出等致候てハ不宜候間、各様御組合限り、御總達振へ、御逢懸り御勘考行届候様御取計ひ可被成候、以上<sup>(5)</sup>

と、數度にわたる觸書の集大成ともいふべきものを發令している。

具體的には、文政八年の「葬式一件約定書」に記されている手傳・立酒・飲酒・髮結への志心得・配膳等に關する規約<sup>(6)</sup>、鈴木牧之の菩提寺長恩寺過去帳にみる彼の葬式の規模（野行列次第や長恩寺に對する日牌供養料や導師以下への禮物など）<sup>(7)</sup>は、これらの觸書の裏付けをするものであろう。鈴木牧之の例にみるごとく、この地方の豪家では五

ヶ寺位を頼み、その他由緒ある寺々の僧侶に立合わせ、大勢の供もつき、葬場が必要以上にこんだともいわれる。それは一面葬式がその生前の實力を誇示するものと考えられる節があつたためである。<sup>(8)</sup>

兵庫にあつても例外ではなかつた。北風氏の如き豪商も存在した兵庫のことであるから、それ相當の大規模な冠婚葬祭が営まれたことは十分に推察し得る。そして、これらの風習は、四、五十年ですつかり變容をきたすものではない。前記塔頭の檀中と本坊との言分の相違は、いづれにせよ縣の承認ということに究極的には縣の意圖に基くと斷定し得る。それは又維新政府の方針でもあつたようである。兵庫門中永福寺の場合はその被害者であつた。八月三日日本山は雲上院を呼出し、表帳場の役僧幸運が出會い、兩者で次のような問答のやりとりがあつた。

(幸)この度其院他二ヶ院檀那共より兵庫縣への願聞届けられたとの届書、本坊とよく示談し、檀中共への説得は行届いたか。

(雲)別に本坊より檀中共へ説得はしない。銘々共（各塔頭）から申諭したが聞き入れない。ただ縣の達しのみ申すばかり。内邊彼是不都合なことがある。なお當門中永福寺頭檀中葬式の時に諷經等數多くなつたところ、兵庫縣より永福寺呼出されて嚴しく呵られ、施主家は三日程留置かれるという始末。故に檀那共は自ら頼寺貳ヶ寺とし、入費は勿論のこと、このようなことになつては不都合故に、あえて即日出願に及び、聞届けられて御達となつたのである。

(幸)外に内に僧侶慎方と本坊の始末を申述べたが、不容易の宗規につき、よく檀那共へ双方（本坊と塔頭か）説得し、從來通りになる

よう配心されたい。

(雲) 従来御達のごことは四ヶ院出席の上、御達振等承つて評義した上で檀中共へ申渡してきた。ところが當本坊住職後それがなく、直接檀那共を呼寄せて申渡してきたので、この度は四ヶ院から本坊へは申出ない。元來四ヶ院も當山(知恩院)末故直願に及んだ。

(幸) 内邊私儀をもつて宗規を相崩すようになっては、宗門の汚名、宗祖へ對し不都合になるので、この上はよく考えて檀那共へ教諭に及び、落着せしむるよう深く配心されたい。

〔筆者註、(幸) 幸運、(雲) 雲上院〕

本山は翌四日本坊と雲上院を呼出し、前日の趣旨をよく理解させた上で、話合ひによる穩便な和解をひたすら望みながら歸村を命じた。雲上院の發言によれば、本坊も觸達等の場合やや落度があつたことも認めざるを得ない。従来通りの宗規を守れば永福寺の二の舞だし、かといつて理由は分明でないが(多分出費であらう)檀中の強い要望もあつて、事實塔頭は當惑したようである。しかし理由はともかく、これを機に獨立への意志表示をしたことは事實であつた。

八月十七日雲上院再度登山。歸村して種々熟談を試みたが檀那共一向に納得せず、これ以上説得は不可能であると報告し、和合は困難となつた。この結果本山は、事態收拾策は兵庫縣へ頼談に及ぶより他なしと決意し、當初からの擔當役僧幸運へよく言い含め、書狀を持たせて十九日出立させた。

一翰致啓上候、然者其御津當山末西光寺中藤樹院外三ヶ院檀中之者共、葬式野送等之儀、自今旧弊改革頼寺一ヶ院限ニ而、身分相當之

葬式其外相調候様可取斗旨御達之趣、西光寺々申出承知仕候、然ル處平僧之身分ニ而葬式等取斗候而者、宗制ニ差障り候次第柄も有之候故、何卒是迄之通本坊西光寺にて取斗候様仕度奉存候ニ付、今度役僧幸運差出候間、巨細御聞取之上宜奉頼候、右爲可得貴意如斯御座候、恐々謹言、

八月十九日

知恩院山役者

浩徳院

同

實音判

永養寺

寛譽判

兵庫縣

御役人中

(書翰)

本山と兵庫縣との折衝を示す最初の記事である。本山の意圖するところは平僧と葬式に關してである。淨土宗法度には平僧に關するものが二、三ある。その一つに「一、爲平僧分縱雖老年不可致引導事」とあり、書翰では「宗制ニ差障り候次第柄も有之候」と記している。確かにこれは宗制上大問題である。しかし檀家にとつては關係ない問題であつた。本山は宗規をもつて爲政者と直談に及んだわけである。

幸運は九月二日夜歸山した。彼は西光寺一件は従来通り理解して双方へ申聞かせ、又、縣令所へは數回罷出、懸り役中嶋清吾に出會つて頼談に及んだ。その結果は「塔頭三ヶ院及檀中共よりの願いを取り下げ、和熟の取計らひに至らば縣においても差支えない」こととなり、そこで双方へ種々申聞かせてもまとまらず、どうやら内實に複雑な様子ありとみて、ひとまず歸山の運びとなつた。九月四日、塔頭三ヶ院

檀中から幸運に書狀が届いた。

(上略)本坊右三ヶ院出入一件ニ付幸運出役、取鎮兼候ニ付一先歸山、依之雲上院并祖家三者西光寺引續上京登山候様達置引取候処、右且中上京之義縣役所江相届候処、西光寺上京之処、本山出役僧被届候得共、檀中上京之義届無之ニ付、此義ニ付上京ニ不及、尙上京之義當縣江本山被中越、時宜ニ寄上京可致、夫迄罷出候ニ不及旨御達ニ付此段申上候旨也、(下略)

本山は評義に及んだ。もしこれが事實とすれば片手落ちでは濟まされない本山の誠意の缺如を披露したことになる。又、この文面において幸運が上京を命じたことがわかり、さらに當初の雲上院奥印一判と同じく、どうやらこの音頭取は雲上院とその檀家らしい、との結論に達するが、その経過を分析し得る史料がないので、これ以上論じえないのは残念なことである。雲上院やその檀中上京の記事が、これ以降の日鑑に見當らないのは上京中止となつたことかも知れない。

本山は九月七日、大坂生玉大寶寺にいる役者春長寺へ、御殿の急用と西光寺一件に關する書類を送つている。「兼而石田氏承知之義ニ付、(阿波介)兵庫縣へ懸引之儀浩徳院及書通候事」とあるので、その後の問題處理は春長寺があつたものと思われる。十月九日春長寺より來書あつて西光寺一件は事濟みの旨報告をうける。十月十一日兵庫門中長傳寺濟鱗寺誓願寺の奥印にて宗政役所に請書を提出している。

兵庫津西光寺塔中藤樹院眞教・雲上院宝嚴・永宝院玄鏡、右三ヶ院不僧分在候処葬式引導焼香戒名授與等之義、檀中共仕願縣御役所願濟故、諸導師相勤候趣先達西光寺与出入之處、今般願下ヶ事濟宗

門規則等嚴重ニ守、梅語仕候旨<sup>(10)</sup>(下略)

本山の思惑通りに運んだわけで、先の春長寺がここまでのお膳立てをしたものと思われる。そして門中惣代三寺の責任問題となつた。十一月月上旬それらの内長傳寺と濟鱗寺が上京しているが、とくに参考にすべき詳しい内容は記されていない。

明治元年十二月二十三日條に、西光寺廢寺について次のように記載されている。

兵庫西光寺并塔頭四ヶ院、當御殿被仰立趣を以隠居退院被仰渡旨、依之右五ヶ院寺判什物等、夫々檀中立合之上取調、違失無之様法界寺江及達書、巨細如書留之、

この達書は「書翰」にあり、内容は日鑑とほぼ同様である。

西光寺

并寺中

四ヶ院

右五院從

當御殿 辨事御役所江被

仰立候趣を以於

縣令所廢止隠居退院被

仰渡候旨、長傳寺濟鱗寺永福寺被届伺書差出候、依之右五ヶ院共寺

判什物等、夫々且中立合之上取調違失無之様、門中申合護持可有之候、尤

辨事御役所被御達之次第茂有之候ニ付、當御門跡被御同所江御伺之上、追而可及沙汰候間可被得其意候、以上、



十二月廿三日

惣 役者

兵庫

法界寺

惣門中

追而諸寺役法要人別等之儀、縣令所々御達之趣茂有之候間、

當分右三ヶ寺二面可被相勤候、已上、

十月十一日の三ヶ寺請書提出で西光寺一件は落着したかにみえたがそうではなかつた。その後十二月の廢寺に至る過程を物語る史料はないが、若干の傍系史料により可能な範囲で推察を試みることにしたい。

この問題で最初に本山から兵庫に出向いたのは役僧幸運である。彼の報告の中に「何分内實之處入組候義有之候ニ付」（九月三日條）とあり、これは西光寺と塔頭みの問題だけではなさそうである。彼は本山の命により西光寺の最寄の寺院に宿をとつたようである。數日滞在する内に宗政擔當者の一員としての彼は、その地方の宗政に關する多くの情報も入手し得たであろう。その結果として彼は當時の兵庫門中の弛緩な風潮を察知し、門中の刷新を計るべき必要があり、ひいては西光寺一件もこの様ところに遠因あり、と痛感したことと思われる（兵庫門中については次章で述べる）。さしずめ軍隊にあつては士氣の衰えを指摘したことになる。故に歸山した後、雲上院の檀中から上京に關して問い合わせも梨の礫に終り、日鑑にはその後の取扱いの記事もなく、それ以降の西光寺一件に關しての記事は單發的で統一性がなく内容が乏しい。そして請書や廢寺の如き結果のみが記されていることは、本山で評義が繰り返されていたことを意味し、長傳寺と濟

鱗寺が十一月上旬上京して沙汰待ちをして病氣になる記事（十一月六日條）などは、そのための事情聴取としか受取れない。その前後にはたとえば出張暇乞いの挨拶など、子細なことまで書き記すが如き記事があるのに、この様な重要な経過を記さないのは、多分に意識した上でのことであろう。

出役幸運の報告に基き、本山の對策についてさらに憶測を加てみたい。

幸運の報告により本山は二つの問題があることを知つた。一つは西光寺一件、他の一つは兵庫門中である。そこで最初の問題から解決にあたつた。この問題解決の端緒をつかむまで兵庫縣にはまず門外漢となつてもらい、本山と末寺のみの問題とする。その上處置を講ずる。すなわち十月十一日の記事にみる結果に導いたのである。願下げといひ、請書といひ、本山の筋書き通りに運ばれた。そしてこの問題を門中刷新のため本山側が次に先導することとなつた。前記の如くその後西光寺一件に關しては、日鑑には十一月六日の記事あるのみで、突然、十二月の法界寺への達書である。御殿→辯事役所→縣令所→西光寺への通達方法、法界寺への達書など、この間、本山が熟慮の末考えついた、兵庫門中への警告をかねた一石二鳥をねらう楔とも斷言し得る。それは後に「西光寺」から「藤之寺」へと寺號が改められても、依然として住職を任命せずに院代を置き、本山から派遣された輪番による寺務取扱をみ、藤之寺が兵庫門中の觸頭職に任命される等の時期が、本山による兵庫門中刷新運動展開の最中であつたからである。

翌明治二年二月二十六日、檀中惣代が住持請待の願書を差出して  
る。

兵庫元西光寺檀中惣代住屋清八・油屋治兵衛登山、右者先達而西光  
寺一山廢止、此度藤之寺一寺取建之旨御達ニ付、相應之住持御差向  
被下度旨願書差出之、預り置追而及沙汰旨申達、<sup>(11)</sup>  
住持請待であるからすでに新寺取建は決定し、本山へも通達済みと思  
われる。こうして西光寺は藤之寺として再出發することになったので  
ある。<sup>(12)</sup>

### 註

- (1) 喜多氏前掲論文三九號。
- (2) 「享保集成絲綸錄」十九
- (3) たとえば「町方用留」天保十三年三月の觸には、  
一葬禮佛事、有徳之輩たりといふとも、日に不立様、成程軽く可致  
旨、寛文八中年三月相觸候處、年久敷儀故、心得違候哉、身分不  
相應、大造に執行ひ候もの有之候趣相聞候(下略)  
とある。
- (4) 岡山縣誕生寺記録「櫛社記」所收。
- (5) 「町方用留」。
- (6) 但(2)・(3)・(5)は『古事類苑』神式部十九所收。
- (7) 『守口市史』史料編第二、一〇七・八頁。  
鈴木牧之顯彰會編『牧之』八四頁。『北越雪譜』の著者鈴木牧之は、  
北越鹽澤の豪農で越後縮業者。
- (8) 芳賀登氏『葬儀の歴史』(雄山閣)一六二頁。
- (9) 但(6)・(7)は同書一六〇―二頁。  
『北風遺事』五六頁には  
尋で明治維新前後世相混沌の際寺内各院の住侶互に此寺の濫觴  
に廻り自坊の北風家祖に由緒深き山を唱へて僧衣の色を争ひ久

しく法務を懈怠して紛議に没頭す(註12へ續く)  
とその原因を説明している。

(10) 平僧については拙稿「能分改格について」(昭和四十六年度教學大  
會發表要旨。「佛教論叢」第十六號所收)参照。

(11) 『神佛分離史料』中巻にも所收。

(12) 『北風遺事』五六頁に、

(註9より)時に北風宗家六右衛門は家道既に衰へ其支流亦悉  
く没落して事を濟ふの力無く嫡家莊右衛門(正造)は勤王報効  
の事に専心して亦之を顧みざりしかば本山より使僧來りて寺制  
を革め各院を全廢し積弊を根本より打破せんとて竟に古き山緒  
を解消し從來本堂正面の欄間に掲げありし西光院(白藤貞村の  
謚號)と大書せる扁額をも撤去し願海山西光寺の稱を改めて今  
の如く紫雲山藤の寺とは爲したるなりといふ  
と、廢寺への過程を記している。

### 四、藤之寺と兵庫門中

日鑑には藤之寺住持請待の願書提出の記事以來、明治二年七月十日  
兵庫へ出役の記事まで何も記されていない。その間住職に適當な人物  
を當面院代として置くため検索していたらしいということが、それ以  
降の日鑑や書翰により察することができる。本章ではそれから任職就  
任までを、(イ)明治二年、(ロ)明治三年、(ハ)明治四年に分け、主として兵  
庫門中との相關關係を中心に考究したいと思う。

(イ) 明治二年

當時の兵庫門中の宗風を明示する史料は來翰がないので分らないが、  
本山から門中やその關係者に與えられた書翰の内容によつてほぼ推察  
が可能である。八月十七日の法界寺宛・同十八日藤之寺院代有成宛・

同十九日兵庫門中宛の、それぞれの書翰の内容を要約すると、

一、従来その門中の定で御忌法要と例月の大師講を催してきたが、法界寺の順番になつて延引（御忌は慶應三年より、大師講は本年二月より）の状態である。

一、その他都合な點もあり、違例の不和合の趣がある。

一、法界寺老分の身として心得方が以の外である。

一、法界寺は無分別な流言や悪言流布ありとの風聞、これは組寺・檀中との不和合の原因ともなる。

一、濟鱗寺長傳寺永福寺の三ヶ寺が取糺され、不行届の廉につき謝罪書を差出して格別に本山から許され、今後、不都合なき様との訓戒をうけている。

一、組内の従前の規則を詳細にまとめて本山へ提出することとなる。

七月十五日役者超勝院は、藤之寺再建と住持入跡取際のため出張している。これで有成和尚（1）の入院段取りは整つたようである。その數日前の十一日、同じく浩徳院も出向いている。その結果が永福寺長傳寺濟鱗寺の上京となる。兵庫門中の問題には、門中での御忌や大師講（多分本山の認容を得て法要を通しての門中相互の親睦もかねたであろうと思われる）をめぐる長老（老分）法界寺を中心としたものと、西光寺及塔頭の廢寺をめぐるその後の取扱ひ方、の二様があることを念頭におかねばならない。

後者の場合、西光寺廢寺への結果は明治元年十二月廿三日付法界寺宛書狀により、決定的となつたことは先に述べた。西光寺及塔頭四ヶ

院の寺判什物等を檀中立合の上で間違なく門中で申合せて護持するよう、とくに諸寺役・法要・人別等を當分長傳寺濟鱗寺永福寺が勤めるよう達している。しかし事後處理が問題になつたようである。

八月十五日この三ヶ寺呼出され、前に提出した口上書取調（2）にあたり、濟鱗寺は山内良正院へ、長傳寺は同先求院へ、永福寺は同保徳院へ、それぞれ別宿を申付けられている。翌十六日濟鱗寺が呼出され、「このような取調に至つたことはかえつて迷惑である。時節柄和合の手段を考へるように。過日出役の節早速什物帳差出さねばならぬところその氣配なく、藤之寺寺役預り中の供養向等不行届で不束なり」との叱責をうけている。そして翌十七日は三ヶ寺呼出され、「和合に相勤めること、これまでの規則を相守ること、法界寺不束の儀は今後呼出して取調べるが、時節柄長逗留は双方の迷惑である。法界寺へはきつとそれ相當の沙汰もあるだろうから、ともかく和合取結ぶようにすることが先決である。したがつて口上書は返却するから請書を提出すること」と申渡されている。本山は藤之寺院代有成和尚へこの解決のすべを委ねたようである。

一箇令啓達候、然者其地法界寺儀、一昨卯年御忌順番今以延引、猶又例月候 大師講去二月順番之処是又延引、其他夫是不都合之取斗方も間々之哉、組内不和合迷惑候儀、濟鱗寺長傳寺永福寺口上書を以御取調之上、先々組内規則相立候様願出候、依之右法界寺爲呼登（如之）詎度可及取調答ニ候へ共、當節柄双方迷惑ニ及候而も言何ニ付、姑其儀猶豫せしめ、精々穩便ニ候様右三ヶ寺江及説得置候、元來法界寺儀老分之身として不束之次第ニ候條、此段差含組内和合ニ相成候

様程克法界寺江申入、和談之取斗配心可有之候、仍而同寺江達書之  
写心得迄ニ相廻し置候、右得貴意度如此之儀候、以上、

八月十八日 惣本山  
月番

攝州兵庫

藤之寺院代

有成和尚

追而寺役法要無滞様精々入念可被相勤候、法界寺儀御忌法要且  
大師講當月相營候之様、日柄相定前以組内江案内いたし候様可被  
申入候、

但是迄延引ニ相成候条組内江其理り入念可然事、

同寺儀無分別之流言茂有之哉ニ外々より及傳承痛心之事ニ候条、

已來決而無之様可被申入候事、

(書翰)

これと同時に法界寺・兵庫惣門中へ、翌十九日にはさらに長文のもの  
を有成和尚に出状している。有成和尚が本山から與えられた最初の課  
題であつたが、結果は大師講等の落着はみだが、門中和合に關しては  
不成功に終つたようである。十二月中頃再度濟鱗寺永福寺長傳寺は上  
京する。同時に證人として花熊福德寺・走水極樂寺も呼出されている。  
十二月廿七日には次の様に記されている。

攝州兵庫長傳寺永福寺濟鱗寺呼出、藤之寺一件ニ付過日々段々御取  
糺し之處、悔悟いたし候段申出候へ共、猶亦御取糺し之儀茂有之候  
處、年末ニ付一先歸國被仰付、追而御沙汰之趣も有之候間、歸村之  
上銘々申合藤之寺治方相成候様、精々祖家共江申諭、惑乱之儀取消  
候様申達、

そして請書を提出している。藤之寺一件とは具體的に何であるかは史  
料の上で確認できない。藤之寺及び元塔頭の檀家は北風氏に何らかの  
形で關係しており、付近の寺院もその點では同様であつた。したが  
つて藤之寺の檀家(元塔頭の分も含む)復歸に關した悶着、という程  
度の想像しか許されない。八月には單なる訓戒程度で終つたが、その  
後十月役者超勝院の出役となり、今回の取調となつたのであろう。一  
端歸村し、翌三年二月呼出され、五月に處分を申渡されるまでこの問  
題は繼續する。

次に門中和合についてのべねばならない。法界寺寂譽は兵庫門中  
の老分で惣代格であつた。そしてどうも評判がよくない。他に不可解  
な面もある。二月廿日には、濟鱗寺頂譽が法界寺寂譽の法類請を斷わ  
られたと報告してきた。十月九日淨業寺廓譽・長福寺觀譽がこれに代  
つた由を届出ている。理由は分明的でないがこの時期に斷わるのはどう  
も解せない。ケンカ別れかも知れない。又、御崎金福寺が無住故に濟  
鱗寺が兼帶していたが、八月解任され、近くの淨業寺が代つた。そし  
て住持請待を檀中より行なうよう門中に通知し、法界寺の取計いで尼  
僧が入寺するかも知れない、との風聞もあることが本山に知れている。  
これらから察するに、本山からみればいやくも一門中の長老たる人  
物にしては言動に好ましからざる面多く、ひいてはこれが門中和合  
の原因である、と解釋したと思われる<sup>(3)</sup>。そこでこの人物に代わる有能  
な統率力のある和尚を、と見込まれて登場したのが有成和尚である。  
書翰には數通の和尚宛の役者からの書狀があるが、他に比して長文の  
もので二、三通あり、これらによると如何に藤之寺院代有成和尚を頼

りにし期待していたかが伺い知れ、大變な肝の煎用である。八月十八日付のものは全文を前に記したが、他に要約して示すと、

八月十九日付

一、その後の藤之寺の様子は如何。

一、寺務役所（御殿内）へも報告しておくように。

一、何事によらず様子替わり次第、すぐ報告するように。

一、法界寺へ例の注意を頼む。

九月十六日付

一、當節支拂等の氣遣い、大變なことと痛察している。

一、去二日講中世話方集まり、談合相調い大慶に存ずる。御配慮のほど當方一同雀躍の至りである。

一、内外共に御心痛のほど深くお察し申し上げる。出張の豫定であったが延期となつた。

一、人別改について本山より縣役所へ願書の儀承知した。

一、入院藤之寺との名札をもつて廻勤することについては不都合であり、やはり院代の名前ですむことならばそうされた方がよろう。

など、主たる内容をも、本山の有成和尚に對する心情は察するに餘りあるものであろう。十二月十一日、寺務役所での取調に先立ち、本山から藤之寺檀那世話人中宛に、一種の感状めいた書状を出している。

今度藤之寺御取立ニ付、檀中一和厚世話有之趣達御聞、御満足之御事ニ候、依之御名號御染筆被成遣候、弥以信心相續同入和合丹誠可

有之候事、

十二月十一日

惣一 役者印  
藤之寺

檀那世話人中

（書翰）

こうして明治二年は終えた。

(d) 明治三年

翌三年一月十七日、本山は大坂四ヶ所役者へ達書を出し、藤之寺へ門中の様子を報告させ、それを藏屋敷へ差出すよう命じた。數日後藏屋敷へ藤之寺一件につき、縣令所への届書并三ヶ寺風聞書を廻している。その後數回出役が續く。そして二月、藤之寺を觸頭とする旨を本山より兵庫門中へ書状にて傳達した。

今般藤之寺御取立ニ相成候ニ付、向後諸觸達同寺々可相達候間、可被得其意候、已上、

二月 惣本山 役者

攝州兵庫

總門中

四月二十二日長傳寺濟鱗寺永福寺上京の届出があり、五月一日法類走水極樂寺・小部村極樂寺・花熊福德寺も上京した。彼らは寺務役所において安藤正六位・大塚純平（以上寺務掛り）・石田從六位（會計方寺務掛り）・吉本寛治（同寺務役）四名列席の上で取糺され、五月二日條に結果として次のように裁斷されている。

兵庫津藤之寺一条ニ付、走水極樂花熊福德寺御評り、兵庫濟鱗寺長傳寺永福寺三ヶ院寺外隱居被 仰付、（下略）

この事は直ちに有成和尚と縣令所へ届けられた。當然のことながら法類三ヶ寺は連印で翌三日、赦免歎願書を提出している。しかし五月十八日法類三ヶ寺上京して、兵庫門中三ヶ寺が自坊立退について素直でなく當惑している、との報告書を提出しているところをみると、本山の決定は不動のものであつたようである。

八月十七日花熊福德寺・走水極樂寺の連印願書により、三ヶ寺別組別觸についてかねての願い通り（内容不明）聞き届けられるよう届出て、本山は評議に及んでいる。この間右三ヶ寺無住中は、藤之寺と淨業寺が寺役公用を代行することになり、藤之寺の場合ここで立場が以前と逆になつたのである。そして十二月、本山から藤之寺へ左記の品々を寄附している。

一、宗祖大師御影

壹軸

一、淨土三部妙典

五部

一、圓光大師傳

壹部

右今般其寺江御寄附被成遣候条、永可爲寺鎮候也、

十二月  
都鑑總本山

兵庫津

藤之寺

(書翰)

これに對して藤之寺からは御札として金五兩、大師前御報謝として金百疋上納している。

藤之寺が觸頭扱いとなつたことは、十二月に尼ヶ崎門中の深正院・如來院・甘露寺にあて、八部郡走水極樂寺、宇治野村誓願寺・荒田村實池院・北野村淨福寺が、「遠境その他至急の御用向難澁」等の理由

で、最寄の藤之寺觸下に入る旨を通達している。又右四ヶ寺と藤之寺へも知らせており(書翰)、これで兵庫門中における藤之寺の宗内の立場は明瞭になつた。

(ハ) 明治四年

この年でいよいよ住職就任となる。二月二十四日本山は住職願の書類の下案を石田從六位へ渡している。三月三日院代有成、實法類大坂大長寺と上京登山し、藤之寺無住につき輪番の所、今度後住職願の旨、檀那惣代の願書を差出す。本山はこれを兵庫縣令所へ、差支の有無問合わせの伺書を差出す。三月十二日、縣との折衝済んで有成登山、翌十三日任命される。

(庫脱カ)攝州兵庫藤之寺、是迄輪番超勝院兼帶寺所、此度相改院代縁譽有成

江住職被申度旨、檀中惣代金屋小平次・藤田善兵衛・河西善右衛門・松井吉右衛門連印願書、法類極樂寺同當席役中調印、願書及評

義候處、御好身縁譽有成住職被申付、於梅席月山番調畢御礼金百三

十兩相納、當席別段菓子料、本寺證文縣令所へ遣候、永代當席持住

持相定候様致度、(下略)

一兵津縣令所社寺掛り來狀、當箇下藤之寺無住ニ付縁譽有成へ住

職申付方、差支無之承候届申之、

社寺掛印

役中宛  
これで院代有成和尚の住職が正式に決定した。兵庫へ歸つてからの日程は、四月廿九日條によつてわかる。

兵庫藤之寺々來狀、其意當月五日入院式、七八日檀中廻礼濟、縣役所も首尾能相濟、返祝金壹兩被送候事、超勝院福田寺宛、(下略)

そして同十一月二十九日條には、

攝州兵庫藤之寺(縁カ有成カ)響祐定江一代金兔、右者元西光寺塔頭共廢寺、更

ニ藤之寺御探立ニ相成候ニ付而者、祐定義尽力配心候廉ヲ以、思召

ニ而御免許證狀遣之、

とあり、この金兔一條の記事が、藤之寺及兵庫門中の問題の歸結するところであつた。

註

(1) 『望月佛教大辭典』〈藤之寺〉項には「明治二年七月望月有成、華

頂宮博經親王の御聲掛りに依り、來りて當寺を復興し」とある。有成は姓は多田氏、後改めて望月氏。文政四年七月生。大坂念佛寺から移來る。

大正二年十月二十六日九十有才で逝去(藤之寺境内墓碑銘による)。

望月姓の由來を、開山音譽上人が江州甲賀郡の望月氏出身であることに因んだかどうかは分明でない。令孫望月信成氏によれば、非常に峻嚴な性格であつたとのこと。有成の法脈はわからない。『三縁山志卷四』(淨

全十九)には  
増上寺四十六世 知恩院五十八世 常福寺五十五世  
 妙譽定月——海譽祐月——哲譽成海——有成

なる系譜がある。成海上人は文化六年瓜連常福寺において逝去されておられ、これは望月有成誕生に先立つこと十二年前である。しかし本來系譜そのものは後人の作成するところであり、信頼度も極めて薄い。筆者としてはこの系譜にこだわらず、ここにみる有成は望月有成と同一視したい。

(2) 日鑑明治二年八月十三日條

兵庫津永福寺・長傳寺・濟鱗寺々口上願書意、此度藤之寺御取立ニ付御取調之上、門中規則定之儀者相立候様御沙汰奉願候旨、巨細如書翰、

(3) 明治二年八月十九日付で、本山役者超勝院・浩徳院より藤之寺院代有成宛に差出した長文の書狀の一節に、次のようである。

一法界寺儀何歎惡言流布いたし候趣、右様之儀有之候而者、組寺ハ勿

論檀中之氣邊ニモ相抱、不和合之基ニ候間、何事ニよら須不束之事共無之様、急度御申入置可被下候、  
 (書翰)

(4) 明治三年二月末、僧上寺役者宛に御殿寺務役所の人事異動の結果を報告している。(一)内の役割はそれに基く(日鑑)。

(5) 濟鱗寺頂譽・長傳寺從譽・永福寺賢譽の三名。

(6) 淨業寺は有成和尙代の藤之寺の法類(望月信成氏談)。

五、藤之寺新立問題をめぐる

兵庫津に對する本山の意圖

一寺院の廢寺にしては問題が大仰に展開した。本山の記録によれば、本山・御殿寺務役所から出役として赴いたもの十名、の中には御殿の重鎮石田從六位(阿波介)が二回も出向している。兵庫から上京したものの約四十名、本山よりの出狀約五十通、日鑑に記録された來狀約二十通。これがこの間の統計である。この時期すなわち明治初頭にあつて、藤之寺の問題は淨土宗政面の微細な一例に過ぎない。この事件と相前後して神佛分離・西國の傳法・キリスト教・朝廷との折衝など、多くの難題が立開かる中で、本山がかくも宗内一寺院の廢寺問題に對して積極的になつたのは何故であらうか。

(イ) 宗祖法然上人と兵庫

法然上人と攝津・播磨地方は、四國配流にみるその晩年にとくに關係が深い。「法然上人行狀繪圖」には攝津經の島・播磨高砂・同室の泊での化導(以上第三十四卷)や攝津柳部(つばべ)での勸化(第三十六卷)などが描かれている。

經の島(經ヶ島)は、經島山不斷光院來迎寺(俗稱築島寺)がその



舊跡といわれる。阿彌陀佛を本尊とする西山派の名刹である。寺の縁走によれば、平清盛が大和田泊の大修築を行なつた際、難工事打解のため三十人の人柱を大小の石に書寫した一切經を沈めんとした。この時香川の大井民部の嫡子で十七才の松王がその非を諭し、自分一人が身替りとなつて入水した。そして經ヶ島の大工事を完成させたとある。後、松王の菩提を弔わんがため七堂伽藍を建立し、不斷念佛の道場とした。<sup>(2)</sup>

脇濱の阿彌陀寺も法然上人に由縁のあるところとされる。四國から歸洛の途次、土地の人で富松右衛門なる人の家に泊られ、専修念佛の弘法を勸化され、我本願末代に榮えんと念じて小松を海邊に植えられた。その後松右衛門は出家して「法入」と改名、自宅を寺坊とし阿彌陀寺と號して念佛道場とした。現存しないが海邊の松は俗に「法然松」と呼ばれたといふ。<sup>(3)</sup>

これらの信憑性の問題は別として、こうした宗祖と土地柄を物語るエピソードは多く、淨土宗のみに限らず他宗においても見受けられる。洋の東西を問わず如何なる宗教においても、宗祖に由緒ある舊跡をその宗派が護持する理由は今更論するまでもない。

#### (四) キリスト教との關係

佛教と同様キリスト教においても、布教において目的とする地理的條件は同様である。

安政元年の日米和親條約(神奈川條約)・同五年の日米修好通商條約(安政の五ヶ國條約)・萬延元年の條約批准書交換と、開國への道は漸次進められた。尊王攘夷運動激化と開港による物價騰貴を極度に恐れ

た幕府は、江戸・大坂・兵庫・新潟の開港延期の交渉を起し、いわゆる兩都兩港開市開港問題が生じた。しかし經濟問題はともかく、信仰の問題は別である。條約締結と同時に禁教下にあつた日本へ、キリスト教の布教は表向きは在留外人を對象として行なわれていつた。長崎がその主要な據點であつたことは著名である。禁教取締りの任にあつた長崎大音寺から、開國にともない外國人が渡來し、大浦に天主堂を建て、多數の人民を信者として改宗せしめていた、との報告も本山は入手している(慶應三年五月廿一日條)。幕府はあくまでも禁教であり、それをうけて明治政府も「五榜の揭示」で禁教を明示している。<sup>(4)</sup>

この大音寺の書狀の寫は、大政奉還以降の内情と同時に増上寺へ廻され、翌慶應四年の正八會評で審議され、檀林代表として岩槻淨國寺・小金東漸寺が上京した。そしてすべて「宗規古來の如く相續」することが約束され、四月頃から禁教對策が積極的に推進されていつた。

神戸にキリスト教が入つたのは慶應三年開港後數ヶ月のことである。信者は日本人は絶無で在留外人のみであつた。やはり外國人居留地に明治三年天主堂が設立されたが、この當時の布教は教育よりも醫療による場合が多かつた。明治も中期をすぎると信徒も増加し、教會も建てられ、大正七年には教派十五、教會三十二、信徒七千人といわれた。一方佛教界では古來名刹の多い兵庫には明治初年で二十五ヶ寺、附近の寺院を合わせれば三十五ヶ寺に及んだ。ところが神佛分離の餘波はここにも押寄せ、僧侶の還俗や神職轉向等で一時動搖をきたした(この時期が西光寺廢寺をめぐる問題が進展した頃である)。しかしキリ

スト教進出に刺激されて結束し、神戸周邊でのキリスト教流布はみられたが、兵庫では住民頑としてこれを排斥し、公然と信者と稱する者としてなく、説教の貼紙をもはらさなかつたといふ<sup>(5)</sup>。本山が神戸・兵庫にみるキリスト教進出の實態をどの程度掌握していたかは分明でない。浄土宗が幕政下にあつてキリスト教に對して矢面に立たされてきたことは周知の事實である。藤之寺と兵庫門中をめぐる一件に大鉈を振つたことは、「轉ばぬ先の杖」として結果的には得策であつたといえよう。

(ハ) 交通・通信の中心地「兵庫」

兵庫津はかつて福原莊にあり、西海道の宿驛であり、遠淺でないところから大坂入船の要津であつた。兵庫水門・兵庫の泊・輪田の泊といわれたこの地域が、布教の對象となるのは當然である。現在に比して交通通信の貧弱な時代のことであるから自ら重要性を増して行く。西山派に屬する來迎寺(前記)の末寺で、維新で廢寺となつた眞福寺には、次のような傳説がある。

土地の老人云ふ、兵庫の津に入船あるや、寺僧直ちに濱に出で、平安山眞福寺と大袋をなげ出す時は、船の者は之を欸待し、米を捧げて厚く禮を陳ぶ、殊に錨を投せざる前に訪ふときは、頗る吉祥とて祝へりといふ、彼の錨を捲くに、平安山／＼の掛聲を出すものは、是れ海上安全の守護佛なるに依れりといふ<sup>(6)</sup>、

この附近は漁村で楫取の家が多かつた。出船入船に働く海の男達が願う唯一のものは、平穩無事に海上輸送の任務を達成することであつた。藤之寺の大檀那北風氏はその筆頭格であつた。

寛永年間、北風彦太郎は當時糸割符の特權を有した淀屋个庵と結び、加賀藩の藏米輸送に當つた人物で、陸奥青森港の瀧屋家、越前敦賀の打它家と並び唱せられる海運業者の大立物であつた。本山が主に西國一帯を基盤として宗政を擔當していた頃、かような檀家が末寺にあつたことは、本山のみならずひいては浄土宗にとつても大いに得るところがあつたと見なければならぬ。大坂の藏屋敷が重要な連絡場所であつたことは、本山でも諸大名でも同様である。「本山↑藏屋敷↑↓兵庫津↑西國」とみるルートは、當時として無視できないものであつた。

今ここに具體例を以て示せば、中世にあつては、新田義貞に破れた足利尊氏兄弟が丹波・播磨を迂廻して兵庫に出た時、「摩耶の城に移つては」との赤松則村の進言をもちかえりみず兵庫にとどまつたのは、戰意もさることながらここが交通の要衝であり、命令の交附・人員物資の動員運送など、高級戰術上甚だ有利な地點であつたが故とされている<sup>(8)</sup>。

近世では、延寶六年四月「茶屋給仕女之數并衣服之事」に關する觸が發せられた。これによると従來の茶屋は一軒につき二人までとし、妻娘嫁は馳走に出してはならぬこと、これまで給仕女を置かなかつた店は、今後一切置いてはならぬことなどをのべている。ところが安政六年十一月發せられた「兵庫津食盛付旅籠屋判形帳」には、

兵庫津之儀者船着ニ而、其上西國街道宿駅之儀ニ付、今般岡方之内年來旅籠屋とも住居いたし居候五ヶ町ニ限、食盛付旅籠屋御免ニ付被仰出、(下略)

とあり、兵庫津の地理的な重要性を認知するに十分な内容をもつものであるといえよう。

## (ハ) 淨財のこと

以上に加え、本山の財源として兵庫門中を論ずることは、最も當時の本山にしては現実的且切實な問題であつたと考えられるからである。すでに以前から本山の財源は逼迫していた。天保二年大坂門中から本山役者宛に「大師前御積立銀に關する證券」を差出している（知恩院文書）。それによれば、本山祠堂財が手薄につき、大坂門中七十九ヶ寺がその年から二十年賦で銀六拾貫目を上納する旨を記している。又、慶應年間から明治初期にかけ集中的にみられる「能分改格」にも、財政補助の目的があつた。それらのうち米作地帯に圍まれた近江の平僧寺を能分寺に昇格することにより、多少なりとも本山の増収を計つた傾向が見受けられた。知恩院文書の中に、大師前御報謝金の延納・半減・免除を願う文書が慶應年間に多くみられる。これらを補う意味においても多方面にわたる堅實な經濟對策を考える必要があつた。

今日でもなお近畿地方における京阪神地方という存在が物語るように、當時の先進地域としての兵庫を完全に手中に把握することは、その場のみならずその後の淨土宗發展の上にも、缺くべからざる絶對的必要條件であつたはずである。

## 註

### (1) 「押部」と「押部」

『四十八卷傳』第三十六卷にみるこの文字を活字化すると、著者・編者により右の二様に分れる。たとえば『法然上人傳の成立史的研究』第三卷の寫眞部八八頁中段によると、必ずしも、一方には斷言できない。吉

田東伍博士「大日本地名辭書」の六〇三―四頁には、神戸は上部・上邊・押部（甲部誤）・紺部・頭村と書かれたとある。押部という地名もあまり聞かない。筆者は、『望月佛教大辭典』〈藤之寺〉項・早田哲雄氏「勅修法然上人御傳全講」一、一九二頁に順じて、「押部」と讀み「神戸」と解釋したい。

(2) 『西攝大觀』中卷三三頁。

(3) 『攝津名所圖會』下・『蓮門精舎舊詞』（續淨全）。

(4) 第三札

定

一切支丹宗門ノ儀ハ堅ク御制禁タリ。若不審ナル者有レ之ハ其筋之役所  
ハ可ニ申出。御褒美可レ被レ下事。

（平凡社『日本史料集成』四九二頁）

(5) 神戸とキリスト教進出については、『神戸市史』第一輯「本編各説」の七七―八二頁による。

(6) 『西攝大觀』中卷四一頁。

(7) 『喜多文七郎日誌』〈序言〉。

(8) 高柳光壽博士『足利尊氏』（春秋社）一四一―五頁。

(9) 『徳川禁令考』〈遊女隠賣〉項。

(10) 『神戸市史』第一輯「資料二」の八六―九頁。

(11) 拙稿前掲要旨參照。

## 六 ち す び

北風家を大檀那とした藤之寺の二つの問題、すなわち西光寺廢寺と藤之寺をとりまく兵庫門中の問題は、本山の巧妙な對策によつて處理された。本坊と塔頭の葛藤から一山廢止へとまず第一歩を踏み（明治元年）、有能且親本山派の新任院代有成和尚と協調して門中刷新への糺明を行い（明治二年）、本山との協力による刷新斷行と門中での藤

之寺の地位確立を計り（明治三年）、藤之寺住職任命と就任をみた（明治四年）。この四期に分けて見せた本山の手腕は、江戸幕府から明治新政府へと轉換したまさしくその過渡期にあつて、「名を棄てて實を取つた」意味から高く評價されてしかるべきである。藤之寺が兵庫津にあつたことが、本山をして奔走させる結果になつた。

この一件はほ落着した明治三年十二月、本山は大坂一ヶ所にのみ達書を出している。

方今惣而御改政之折柄、御箇弁之御趣意之処、諸寺院ニおゐて葬送之砌、多分之供連乗輿之者茂間々有之趣相聞、檀越之別請といへと

も實儀ニ相戻、名聞を銜ふ様子候儀如何之事ニ候、已來右様之儀無之様、精々質素之取斗可有之候、此段申達候、以上、

十二月 惣  
役者

大坂四ヶ所

取締中

（書翰）

兵庫・大坂などの商工業都市においては、かなり仰々しい葬式が行なわれていたことを示している。兵庫の二の舞を大坂でされては、この本山の伏線であろう。

（昭和四十七年二月二十七日脱稿）

徹選擇集の教學的立場

後 藤 尙 孝

淨土宗第二祖鎮西聖光上人は宗祖滅後の複雑な情勢の中に、授法者の任務として法然教義の正義傳持のために著作活動による教學的努力を惜しみなく發揮されたのである。そこには祖述と顯彰との二面において理解され、特に結歸する所は稱名の一行という根底に立って、稱名勝行の意味をさらに分析し、解明しようとしたのである。その中徹選擇集は本選擇集をさらに述徹し、宗祖滅後の疑難に答えたもので、内には門弟中の異義異説あり、特に稱名を輕視する風潮に對し、種々の教説を通して一代佛教との連關のもとに、對他的顯彰の面の主張が試みられたのである。これは新しい獨自の表現解釋のために、當時の學者から現代の學者に至るまで種々様々な見解が齊らされているのである。例えば、他派の學者から内容的に聖道的色彩多きものとして非難されるふしもあり、また法然教義と異説するように見られる。或は三祖良忠上人になって諸行往生義が明確に主張されたことが、二祖も含めて諸行往生義とされている。これは二祖の著作と言われる識知淨土論が諸行往生を主張していることから、徹選擇集とを結

教學院研究所例會發表要旨

びつけて諸行往生義としているのである。しかし、識知淨土論については三祖以後西師に至るまで何も觸れられず、私はこれを僞撰と見る。また徹選擇集には諸行往生についてどこにも論じられてはいない。宗内においても小西存祐先生の如く「三上人の研究」の中でこの兩書を姉妹篇と見ていられる場合もある。望月信亨先生は「略述淨土教理史」の中で門下の教義を詳細に解説されながら、徹選擇集について何も觸れられていない所を見るとあまり評價されなかつたようである。一方、黒田眞洞先生は決疑鈔より徹選擇集を重要視すべきことを「淨土宗十講」（明治34年）の中に述べている。このように種々の見解を有している。

かくして、この研究發表においては、祖述面と顯彰面との内容的検討を試みると共に、他派の學者と宗内の學者の見解とを解明しながら、徹選擇集が如何なる教學的立場にあるかを考究し、二祖の眞意を組み取るうとするに於つたのである。

靈 驗 の 構 造

— 聖なるものハイエロファニー —

鷲 見 定 信

今昔物語集、附本朝佛法部に現われた宗教思想は

〈靈驗〉という言葉によつて説明されていると考えられる。さらにこの前後にかかわる説話集の多くに「奇端」、「不思議」、「力」、「驗」等の言葉で〈靈驗〉が語られている。これらの事實によつても〈靈驗〉と呼ばれる宗教現象が、我國の中世における宗教思想、とくに説話に見られる宗教思想を理解するためのひとつの重要な歴史的概念と考えられる。この〈靈驗〉という歴史的概念が歴史的制約を超えた通時的な「類概念」として、すなわち方法的スキームとして、宗教研究一般に適用することが可能であるかどうか、言い換えれば、最近の宗教研究の方法論においてこの概念がどのような意味を持つかという問題を、ルドルフ・オットー、デュルケーム、そしてその延長線上にあるM・エリアーデのハイエロファロニーの概念で説明される「聖なるもの」とのかかわりにおいて見ていこうとするものである。

資料としては今昔物語集卷一六から二つの説話を引用した。一つは火災にあつた觀音像が自からその難を遁れ、他は人の願いに應じてその難を救うというそれぞれ觀音（聖なるもの）の力、佛法の不思議を現わす物語であるが、その結果、超越的存在から人間への効果が〈靈驗〉であり、それは又、衆生救済への聖なるものあらわれであると考えることができると結論した。

## 「善導大師の敬稱について」

金子寛哉

浄土宗の高祖と仰がれる善導大師には種々の敬稱が用いられている。しかし、今日最も一般的に使用される「大師」という敬稱は、中國の傳記關係資料中、根本的資料と言われるものの中にはどこにも見出されない。元來祖師の敬稱はその祖師の持つ人徳に對して付されるものであつて、善導の場合も例外ではないように思う。若しこのように考え得るとすれば、善導に對する敬稱の仕方の變遷から各時代々々に於ける善導觀の推移を知る手がかりを得ることも出来るのではなからうか。このような意味から主として善導の傳記關係資料を中心に、その用いられた敬稱を年代順に整理すると、山僧、禪師、導公、闍梨、親證三昧大徳、律師、和尚等が見られ、大師とするのは源清の『顯要記』あたりからではないかと思う。日本に於ても法然上人の頃迄は大師の使用例が殆んどなく、和尚、禪師、若しくは無敬稱のものが多い。大師の敬稱が一般的に使用されるようになったのは三祖良忠上人の頃からのようであり、またこの頃から今家、宗家、光明大師、京師大師が行なわれ、後には唐終南悟眞光明善導大師淨業大和尚等と複合化されたものも見得るようになる。これ等は皆善導に對する敬仰の念より用いられたものであろう。各時代の善導觀推移の細かな分析はしばらく置き、ここで注目したいのは、資料の細かな検討に

より、生前の善導に直接會われ、その活躍の様子をその目で見た人々によつて用いられた敬稱が「禪師」であつたと言ふ點である。今日では多く禪宗の高僧に對して用いられる禪師も、唐代初期の頃には必ずしもそうでないことは法然上人が『浄土初學抄』で『續高僧傳』の習禪篇に七家の不同あることを指摘することからも明らかである。『梁高僧傳』に於ける用語例より見れば禪師とは「禪定の實踐によつて證果を得た人」と言う意味で用いられているようである。善導當時に於ける禪師の概念については今後の課題である。

## 兒童の宗教意識について

安井昭雄

この調査報告は總合研究「青少年の宗教意識」の一部を基にし、兒童を中心に中・高校生及び幼児を比較しながら「兒童の宗教意識」を明確にさせようと試みたものである。まだ中間發表の段階であるので問題點も多い。

この調査期間は昭和四十六年二月で、一學區一校の割合で都内の公立小學校の内、協力していた五校に依頼し、五年生（男女共各々二五四名、計五〇八名）を調査對象にした。まずこの調査内容は第一部（價值意識）、第二部（宗教意識）、第三部（社會的背景）から構成されている。第一部は短文を用いた五題（1）幸福追求の態度、（2）社會的協調性、（3）社會的對應の態度、（4）自己内省の態度、（5）生命觀

の問題）に對して、シュブランガーの人格の理論を背景にした六通りの意見（理論的、政治的、宗教的、經濟的、社會的、審美、快樂的）があり、被調査者にはそれらの意見に對し、全く賛成、やゝ賛成、わからない（どちらともいえない）、やゝ反對、全く反對の五通りの答の内、いずれか一つに丸印を、各々つけてもらった。統計處理をして結果を見たところ、小學生では「社會的」が最も高く、「宗教的」は二番目に高い肯定度を示したが、女子においてはこの順位が逆になつている。第二部では十四の項目に互り短文を用いて第一部と同様の答え方をしてもらい、統計處理をして結果を見たところ、自然で一般的で情緒的な宗教意識（例えば自然への畏敬、祖先崇拜など）には肯定度が高いが呪術的要素の強い宗教意識には否定度が高い。逆に教義を必然的に思想背景として必要とする宗教意識には否定度が高い。但しここでも女子の方が肯定的又は保留の態度を見せている。第三部では「家の宗教」では佛教が最も多いが、關心をもつ者は少ない。また「個人の信仰」も信じている者と關心を持つ者を加えて約半であり、男子は神道、佛教の方に、女子はキリスト教に信仰又は關心が高い。

## 「往生記の題號」について

前田孝雄

この研究例會では、阿川文正先生をリーダーとする傳法研究會の本年度のテーマである「往生記」の



研究課題の一つとしての題號を取り上げた。

「往生記」は五重傳法の初重として重きをなしているが、その題號が無題である爲「無題記」と名付けられており、又「往生記」「難逢往生機」「往生得不得記」等とも稱されている。この外に、「往生記」を指すものと言切れないが「往生機品」「念佛得失義」の名が見られる。

「往生記」と言う題は聖閻上人の「往生記授機鈔」に初めて見られるが、同師の「五重指南目錄」には「淨土宗安心相傳五重之内口傳指南」と内題があり初重の口傳の中に題號も含まれて明らかにされてはいない。しかし聖聰上人の門下であり増上寺二世の西仰上人の「五重口傳鈔」には祕藏の書でありその内容を隠す爲に外題が無く、題の無いことを名として「無題記」と呼ぶとあり、同門の了曉上人の「初重指南目錄集」と共に、口傳では「往生得不得記」と習い收むと述べられている。

しかし、原本では題號が「往生記」とあるものは「浩譽聰補本」一本、「難逢往生機」とあるものは「大譽慶竺本」「安譽虎角本」「西譽聖聰花押本」「明譽了智花押本」の四本、「難逢往生記」とあるものは「皎譽要信本」「岩柳拜寫本」の二本、無題のものあるいは不明のもの「増上寺本」(明譽了智所持本)「義山本」「空蓮本」(題號未見)「淨教寺寫本」の四本であり、「難逢往生機」あるいは「難逢往生記」とあるもの六本、これが内題として考えられるもの三本と十一本中九本にわたり「難逢往生機」が重視されている。これは何らかの必要から外題を付けなければならなくなり、内容を抑止門的立

場から「種々念佛往生機」を逆に力説する爲に「難逢往生機」と題したと考えられる。

## 道綽禪師の人間觀

佐藤 健

彼においては、すべての人間が所有するという佛性をいかに體驗し、開發するかということこそ、實踐求道上、最も重要な問題として常に反省されなければならなかつたものであろう。

佛性という内因と、諸佛教化という外縁を有しながら、それでもなおかつ無始已來三塗に沈淪して出離できないままに放置されている人間こそ、彼が現實に把握したところの人間觀であるといえる。

ここに従來の佛敎の理論に矛盾を感じると同時に、彼が聖道門を捨てて淨土門に歸入しなければならなかつた根本的な問題があつたものと考えられる。

無始已來人間のもつ「値佛宿善」と「輪廻無窮」は、彼がともに諸經論を用いて力説するものである。聖道門の理論からすれば、佛性と値佛宿善という内外縁が和合すれば、すでに成佛は可能であつたにちがいないのである。それにもかかわらず、現に無始已來輪廻の事實に氣づいた時、聖道門の理論だけでは出離できないという、越え難い矛盾だけがのこり、問題となるのである。

彼はこの矛盾に對する解答を別に與えないで、聖淨二門の敎法を出し、輪廻無窮にして、罪惡きわま

りない現實の人間には、唯淨土一門以外に出離の道がないことを示し、諸佛も偏之にこれを勧めていることをもつて解決している。

彼にとつて、この聖道門の理論は、すくなくとも自己の出離に力を與えるものではなかつたといわなければならぬ。「唯大願力爲増上縁」の因果の中に、出離の全體を投托するものであつて、自己は唯常没常流轉の罪惡性よりほかないことを信機するものと理解できる。

従つて、宿善深厚という事實があるといつても、それが自己の積善として如來地に高まつていく段階として自負されるのではなく、むしろ無始已來の多佛の慈悲として慶嘆されるものであろう。しかもこの宿善の多大なことに氣がつけばつづくほど、それだけの値佛宿善がありながら、なおかつ輪廻してとどまらない自責としての罪惡性を深めることになる。従つて罪惡流轉の自己と宿善深厚なる自己とは、少しも矛盾することなく罪惡流轉の自己が深く省察されればされるほど、反面宿善深厚の佛の慈悲が感取されるのであろう。

こういつた自己の「値佛宿善」と「輪廻無窮」に氣づくことが、淨土門における佛性の體驗と開發にかかわるものといえよう。



## 編集後記

○本誌が創刊されたのは昭和二十六年であるから、今年度で満二十年を迎えたことになる。この間紆餘曲折はあったが、刊行は大體順調に進んだといつてよく、今回で第十八號目を上梓したことになる。

○浄土宗學人の研究が本誌を通して世に公表され、學界を裨益してきたことは同慶にたえないところである。本誌にも大家、新人の雄篇力作が寄せられ、斯學の發展に貢獻している。本格的な學術雜誌としての生命が續くかどうかは、學人が枯渴しないか否かにかかっている。新しい研究者が陸續と現われることを念願するや切である。

○編集方針として、教學院の助成研究が終了したものを中心に掲載することになっているが、本誌には、教學院研究所の例會で發表して貰ったものから寄稿して頂いたのがある。また例會發表の要旨を附載した。御多忙中執筆して下さい下さった各位に深く御禮申上げる。

(Y・I)

佛 教 文 化 研 究

第 18 號

昭和 47 年 3 月 23 日 印刷

昭和 47 年 3 月 30 日 發行

編 集 者 浄土宗教學院研究所  
京都市東山區林下町浄土宗宗務廳内

印 刷 所 内 外 印 刷 株 式 會 社  
京都市下京區七條西洞院南入

發 行 所 浄土宗教學院研究所

STUDIES IN BUDDHISM  
AND  
BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYÔ BUNKA KENKYŪ)

No. 18. March 1972

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 17

---

CONTENTS

The Origin of Mārgā.....	Ryukai Maon	1
T'an-luan Jōdo-ōjō-ron-chū The epistemology in "Ōjō-ron-chū" by T'an-luan. ....	Keiryō Yamamoto	17
The sinthetic research of "Ōjōki".....	Tetsugen Shibata	33
The Jōdo-sect's "Rokuji-raisan" in the early stage. ....	Taijun Sakaki	43
A Study of "Fujino-dera Temple" .....	Hideo Nod	a61