

佛教文化研究

第50號

淨土宗教學院

2 0 0 6

佛教文化研究 第五十号

「仏教と文学」特集

目 次

兼好と淨土教	榊 泰純一
仏教と文学 —仏教説話の生成と変容をめぐって—	笛田 教彰二
中国仏教史上における陶淵明と謝靈運	宮澤 正順三
仏教における香の歴史 —戒は香なり—	西村 実則兜
中国淨土教礼讃偈における詩律	
—「世親『往生論』から善導『般舟讃』まで—	齊藤 隆信壳
迦才『淨土論』の書誌学的研究	
坂上雅翁・柴田泰山・曾和義宏	一五
石川琢道・工藤量導	
中世淨土宗教団の特質 —「祈祷」を手がかりにして—	伊藤 真昭
二尊のあわれみ	二五
—淨土經典に見る釈迦牟尼讃歎の文学構造—	吹田 隆道
唯識三性説における系譜	
編集後記	
薦	
法明	
19	1

兼好と浄土教

柳 泰 純

はじめに

日本の三大隨筆の一つである『徒然草』を書いた兼好には、いろいろな面が認められるのであるが、本稿では、その中、浄土教に関連のある段を分析することにより、兼好と浄土教について考察を加えていきたいと思う。先学の研究には多くの学恩を蒙っているが、特に安良岡康作氏の『徒然草全注釈』には、多くの示唆を受けた。また『徒然草』の本文は、『新日本古典文学大系39方丈記徒然草』（久保田淳校注）によった。

一 横川

兼好が出家したのは三十歳前後というのが通説となっているが、出家の前の内面を窺える歌が『兼好法師集⁽¹⁾』の中にいくつかある。世をそむかんと思ひたちしころ、秋の夕暮に

兼好と淨土教

そむきてはいかなるかたにながめまし 秋のゆふべも憂き世にぞう
世をそむいて遁世したならば、この秋の夕べをどんなふうに眺めるの
であろうか、とその心境を吐露している。

〈三四〉

本意にもあらで年月へぬることを

うきながらあればすぎゆく世中を 経がたきものとなに思ひけむ

〈三六〉

つらいとはいうものの、出家しないでいれば、それでも過ぎてゆくこの世を、なぜ生きがたいと思ったことであろう、と出家しようと思いつ立ちながら出家しきれない頃の気持を詠つたものであろう。

世中おもひあくがるゝころ、山里に稻刈るを見て
よの中の秋田刈るまでなりぬれば 露もわが身もをきどころなし

〈四六〉

稻を刈り取るころ、稻葉におく露も世を厭い離れようとする私も、これから身の置き所がない、という出家前の落ちつかない気持ちを示して

さだめがたく思ひ乱る、ことのおほきを
いふ。

あらましも昨日に今日はかはるかな 思ひさだめぬ世にしすまへば

ともすれば鳩の浮巢のうきながら 水隠れはてぬ世をなげく哉
〈四九〉

四九番歌は、前々から予定していたことでも、昨日と今日では変るもの

の決心がつかず思い通りにいかない日々を送っていると、というもの

であり、五〇番歌は、ややもすると俗世間から身を隠しきれない身を

嘆くものだ、という俗世を捨て切れない気持ちを述べている。

このような感慨を持つっていた兼好は、どこで出家し、修行していたの

であろうか。
横河にすみ侍しころ、靈山院にて、生身供の式を書き侍し奥に

書きつく

うかぶべきたよりとをなれ水茎の あととふ人もなき世なりとも

〈六三〉

比叡山三塔の一つ「横河」に住んでいたことを示している。その靈山院で「生身供の式を書き」写した作法書の奥書に記した歌であることがわかる。「横河にすみ侍しころ」とあるので、短期間生活していたのではなく、比較的長い間生活し、修行していたことが窺え、横川で出家し、修行していたことを推測させる歌である。

人にしられじと思ふころ、ふるさと人の横川までたづねきて世

の中のことどもいふ、いとうるさし

年ふればとひこぬ人もなかりけり 世のかくれがとおもふやまぢを

「人にしられじと思ふころ」とすることにより、横川での生活が何年も続いていたことを推測させ、そこに「年ふれば」とあるように、「ふるさと人」即ち京都の人尋ねて来るようになり、今では訪ねてこない人がいないほどになつた、と詠つているところに、俗世間を離れていた修行生活の中に、都の人間関係がいろいろと持ち込まれ、「いとうるさし」という状態になつてしまつたことが窺えよう。

されど、帰りぬるあととさうざうし

山ざとはとはれぬよりもとふ人の 帰りてのちぞさびしかりける

〈一三三〉

訪ねる人がいて、その帰つたあとに本当のさびしさが実感され、さびしいものだなあ、と横川での孤独な心境が滲み出している。

いかなる折にか、こひしき時もあり

あらし吹く山の庵のゆふぐれを ふるさと人は來てもとはなん

〈一三三〉

激しい風が吹く夕暮は、さびしい山奥の庵を、古里の人は訪ねて来てほしいなあ、と誰も訪ねて来ない山の庵での生活をも詠つている。訪ねて来れば来るでわざらわしいが、訪ねてこなければ訪ねて来てほしいといふ、相反する気持ちが詠われているのである。

この他にも比叡山を詠んだ歌があるので引用しておこう。

比叡の山にて、四月十日あまり、さかりなる花を見て
いまもさく花のところはありながら 過ぎにし春をとふかたぞなき

〈一二〇〉

れは、『百四十五箇条問答』に、

無動寺にて、夏の夜あくるまで月を見て

とりのねの聞こゑぬ山のかひもなし　さてもあけゆくみじか夜の月

〈九〉

一、ねてもさめても、口あらはて念佛申候はんは、いかゝ候へき。
答、くるしからず。〈六九〉

「無動寺」は東塔の別所なので、横川にいた時のことかどうかは不明

であるが、比叡山の中には違いない。

「無動寺」は東塔の別所なので、横川にいた時のことかどうかは不明であるが、比叡山の中には違いない。

「無動寺」は東塔の別所なので、横川にいた時のことかどうかは不明であるが、比叡山の中には違いない。

このように見てくると、兼好は、比叡山の横川で、天台宗の学問をし、修行していたのではないか、ということが想定されてこよう。彼の仏道修行の出発点は天台宗であったと考えてよく、その彼が、法然上人をはじめ、浄土教の人たちをどのように見ていていたのか、以下考えていくことにしよう。

二 法然上人

三十九段には法然上人の言葉を三つ引用している。

ある人、法然上人に、「念佛の時、眠におかされて、行を怠り侍こと、いかゞして此障りを除き侍らん」と申ければ、「目の覚めたらむほど念佛したまえ」と答へられける、いと尊かりけり。

又、「往生は、一定と思へば一定、不定と思へば不定なり」と言はれけり。これも尊し。

又、「疑ひながらも念佛すれば往生す」と言はれけり。これも又尊し。

第一項は、法然上人の言葉の中からは見つけられないものである。こ

兼好と淨土教

など、念佛についての日常の態度を示している問答があるのを見ると、このようなものがあつたかも知れない。これに類するものが見つからないのは残念である。

第二項は法然上人の書物の中に見つけだすことが出来る。『往生大要』の「深心」の項の中に、

たゞ心の善惡をもかへりみず、罪の輕重をもわきまへず、心に往生せんとおもひて、口に南無阿弥陀仏となれば、こゑについて決定往生のおもひをなすべし。その決定によりて、すなはち往生の業はさだまる也。かく心えつればやすき也。往生は不定とおもへばやがて不定なり。一定とおもへばやがて一定する事なり。

とあり、『御消息』の「深心」の項にも、

たゞ心のよきわろきをも返り見す、罪のかろきおもきをも沙汰せず、

心に往生せんとおもひを、口に南無阿弥陀仏となへは、声につきて快定往生のおもひをなすべし。その決定の心によりて、すなはち往生の業はさだまる也。かく心うれはうたかひもなし。不定とおもへはやかて不定也、一定とおもへは一定する事にて候也。

ともあつて、三十九段とは「一定」「不定」は逆になつてゐるが、法然上人の言葉の中に見つけ出すことができる。また『一言芳談』の中にも、法然上人の言葉として次のように伝えられている。

又云、「往生は決定と思へば定て生る。不定とおもへば不定なり」。⁽⁸⁾ また『つねに仰られける御詞』(廿七条) の(二四)に、

又云、「往生は一定と思へば一定なり。不定と思へば不定なり」。⁽⁹⁾ とあつて、法然上人が常におつしやつていた言葉であつたことを知ることができる。

第三項も、これとぴたり合う言葉が見あたらない。それよりも否定する内容のものがある。『念佛往生義』には、

念佛往生と申す事は、弥陀の本願に、わか名号をとなへんもの、わからにくゝ、むまれすといはゝ、正覺をとらしとちかひで、すでに正覺をなり給へるかゆへに、この名号をとなふるものは、かならず往生する事をう。このちかひをふかく信して、乃至十念をうたかはざるものは、十人は十人ならむまれ、百人は百人ならむまる。念佛を修すといえとも、うたかふ心あるものはむまれざるなり。世間の人々のうたかひに、種々のゆへを出たせり。あるいはわが身罪おもけれども、たとひ念佛すとも往生すへからずとうたかひ、

あるいは念佛すれども、心猛烈ならざれば往生すへからずとうたかふなり。これらは念佛の功能をしらすして、これらのうたかひをおこせり。罪障のおもければこそ、罪障を滅せんかために、念佛はつとむれ、罪障おもければ、念佛すとも往生すへからずとはうたかふへからず。⁽¹⁰⁾

とあつて、「念佛を修すといえども、うたかふ心なるものはむまれざるなり」「念佛をはつとむれ、罪障おもければ、念佛すとも往生すへからずとはうたかふへからず」と、この第三項を否定するものがあつたことを書いている。また、『念佛往生要義抄』には、

問ていはく、心のすむ時の念佛と、忘心の中の念佛と、その勝劣いかむ。答ていはく、その功德ひとしくして、あえて差別なし。

疑ていはく、この条なを不審なり。そのゆへは、心のすむ時の念佛は、余念もなく一向極樂世界の事のみおもはれ、弥陀の本願のみ案ぜらるゝがゆへに、まじふるものなければ清浄の念佛なり。心の散乱する時は三業不調にして、口には名号をとなへ、手には念珠をまはすばかりにては、これを不淨の念佛也。いかでかひとしかるべき。答ていはく、このうたかひをなすは、いまた本願のゆへをしらざるなり。阿弥陀仏は惡行の衆生をすくはんために、生死の大海上の弘誓のふねをうかべ給へる也。たとへばふねにおもき石、かろきあさがらをひとつふねにいれて、むかひのきしにとづくがごとし。本願の殊勝なることは、いかなる衆生も、たゞ名号となふるほかに、別の事なき也。⁽¹¹⁾

とあつて、拡大解釈すれば、第三項のようにもなる考え方があつたことは

類推されよう。しかし、ぴったりしたものとはならないが。

このように本段は疑問もあるが、ただ大事なことは、三つの法然上人の言葉に対して、それぞれ「いと尊かりけり」「これも尊し」「これもまた尊し」と最大級の賛辞を兼好が与えている点である。法然上人の言葉は、たった三つではあるが、その言われたことに対し全面的に信頼し、同感し、それを肯定して、賛辞を加えている点である。兼好がどこから、この三項の言葉を知りえたかは不明であるけれども、どれにも賛辞を与えているのは、言葉だけではなく、法然上人自身にも好感を持っていたことを類推させるものとなつていよう。

三 『一言芳談』

兼好が『徒然草』の中で書名を引用しているのは数少ない。その一つに『一言芳談』がある。九十八段には次のようにある。

尊き聖の言ひをけることを書付けて、一言芳談とかや名付けたる草子を見侍しに、心合ひて覚えしこども。

一、しやせまし、せずやあらましと思ふことは、おほやうせぬはよ

きなり。⁽¹⁾

一、後世を思はむ物は、榦汰瓶一つも持つまじきこと也。持経、本尊に至るまで、よき物を持つ、よしなきなり。⁽²⁾

一、通世者は、なきにことかけぬやうを量らひて過ぐる、最上のやうにてあるなり。⁽³⁾

一、上虧は下虧になり、智者は愚者になり、徳人は貧になり、能あ

る人は無能になるべきなり。⁽⁴⁾

一、仏道を願ふといふは、別のことなし、暇ある身に成て、世の事を心にかけぬを第一の道とす。⁽⁵⁾

この他にもありしこども、覚えず。

①の言葉は明禪法印の次のものである。

又云、「しやせまし、せでやあらましとおぼゆるほどの事は、大抵せぬがよきなり」。⁽¹²⁾

②の言葉は、二人のものを一つにしているものである。前半は俊乗房重源のもの。

俊乗房云、「後世をおもはんものは、榦汰瓶一も、もつまじき物と

こそ心えて候へ」。⁽¹³⁾

後半は解脱上人の次のものであろう。

解脱上人云、「出離に三障あり。一には所持の愛物、本尊持経まで。二には身命を惜しむ。三には『善知識の教にしたかはざる』」。⁽¹⁴⁾

これについては、安良岡康作氏が『徒然草全注釈』の注釈に、「あるいは、この段を書く時、兼好が『一言芳談』を見ずに、記憶によつて記したためかと思われる。」と書かれ、解説欄に、

第三の解脱上人の語は、第二と同じく、後世を願う者の心得として示されたものと兼好は考えて、同じ一つの書の中にまとめて記したのである。そう考えると「榦汰瓶」のような生活用具はともかく、信仰生活を送る者が大切にすべきはずの「持経・本尊」までを、上等な品を持つことを否定して、「よしなき事なり」と言い切つてい

る所には、徹底しなくてはやまない求道・精進の念がこめられてい

ると言えよう。⁽¹⁵⁾

と述べておられるのが参考になろう。

③は敬仏房の次のものによる。

又云、「遁世者は、なに事もなきに、事闕ぬ様をおもひつけ、ふるまひつけたるがよきなり」。⁽¹⁶⁾

この相違について、安良岡氏は解説欄で次のように考え方を述べられている。

第四の聖光上人の語は、「遁世者」の生活態度を説いたのであるが、「最上のやう」が、世間の意識とは正反対に、「なきにことかけぬやうを計ひて過ぐる」という、最も不如意な状態に身を置いて生きる所にあることを鋭く言い得ている。そこには、求道心による、価値の顛倒が見いだされる。世俗の人ならば最悪ともいえる境涯を「最上のやう」として生活するには、ひたすらに仏道を欣求する、高い精神的要求が保持されなくてはならないはずである。⁽¹⁷⁾

④は松蔭の顯性房の次のものによる。

又云、「むかしは後世をおもふ者は、上禱は下禱になり、智者は愚

者になり、徳人は貧人に成、能あるものは無能にこそ成しが、今のはこれにみなたがへり。我は高野にはじめも中比もひさしくあり

しかども、梵字一もならはず。名利を捨るならひには、ある能をだ

にもこそ捨てれ、ならふ事はうたしき事也。我が三十余年、さ様の事知らじとならひし也。よく捨てれば、すてぬもの、様にてある

なり。名利を捨といへばとて、同行をはらず、紙衣ひとつもどめて、きるほどの事をいふにはあらず。これ程の名利は後世をたすくるな

り⁽¹⁸⁾。

兼好はこの最初の部分のみを書き、後の顯性房の高野での体験の部分は省略してしまっていることがわかる。

⑤は行仙房の次のものによる。

又云、「たゞ仏道をねがふというは、別にやう／＼しき事なし。ひまる身となりて、道をさきとして余事に心をかけぬを第一の道とす」。⁽¹⁹⁾

以上のように『一言芳談』にあるものと、この九十八段にあるものとは、ほぼ同じであっても、微妙なところで相違しているものがある。特に②は、二つのものを一つにして書いている。これは兼好も記しているように、「心合ひて覚えしこども」を書き記したものであり、記憶していた言葉を示している点である。最後に「この他にもありしこども、覚えず」とある文章とも符合している。念佛行者による淨土信仰が語られている『一言芳談』、中でも遁世者にとつての心構えが強く示されている部分を書き残しているところに、兼好の心の有り様がみられて面白い。

四 『往生拾因』と心戒

「老來て、始て道を行ぜむと待ことなけれ。古き塚は、多くこれ少年のなり」で始まる四十九段の後半は、次のようなものである。

「昔ありける聖は、人來りて自他の要事を言ふ時、答へていはく、「今、火急の事有て、すでに朝夕に迫れり」とて、耳をふさぎて念

仏して、つねに往生を遂げけり」と、禪林の十因に書けり。

心戒といひける聖は、あまりにこの世のかりそめなることを思て、

閑かにつるゝことだになくて、常はうすくまりてのみぞありける。

ここにある「禪林の十因」とは、京都東山にある禪林寺七世の永觀が

康和五年（一一〇三）に著した『往生拾因』を指している。この書の

「第一広大善根故」の章にある、次のものによつている。

伝聞有レ聖。念仏為レ業専惜寸陰。若人來謂自他要事。聖人陳云。

今有三火急事既逼於旦暮。塞レ耳念佛終得往生。⁽²⁰⁾

この文によつて四十九段が書かれていることは明らかであろう。

なお九十八段にあつた『一言芳談』とこの『往生拾因』について、安

良岡氏の次の解説は、兼好の読書範囲を知る一つの目安となろう。

第三段落の、『往生拾因』からの引用については、本書の中で、確かに書名を挙げられているものは、三十余部に過ぎず、その中で、確
かに書名を挙げられているものは、日本撰述の書としては、

仏書は十部にも足らず、また、その中で、日本撰述の書としては、
ほかに『一言芳談』があるだけであるから、兼好の読書の範囲を知
る上に貴重な資料となるのであるが、『徒然草』中には、この一項
のほかに、特に影響を与えていた個所は認めがたい。ただ、兼好の
中に、この二つの書物のような、淨土教関係の著作を読んだ経験の
存したのを知るのみである。⁽²¹⁾

少ない仏教書の引用のうち、日本撰述の二書が、共に淨土教関係書で
あることは、兼好が如何に淨土教に心を傾けていたかを知ることもな
らう。

もう一人出ている心戒についての話は、鴨長明の書いた『発心集』卷

七の「心戒上人、跡を留めざる事」にその人となりを示している説話があ
るので、少し長いがまづ引用しておこう。

近く、心戒坊とて、居所もさだめず雲風に跡をまかせたる聖あり。

俗姓は、花園殿の御末とかや。八嶋のおとどの子にして、宗親とて、阿波守になされたりし人なるべし。

昔年はいかなる心かありけん、平家ほろびて、世の中目の前に跡か
たなく、あだなりしに、心を發して、もとより世をそむける仮性坊
と云ふ聖に逢ひともなひて、高野に籠り居て、年久しく行はれけり。
其の後、大仏の聖唐へ渡りけるを、たよりにつきて渡る。彼の國
に年比ありて、行ひける有様も世の常の事にあらず。偏に身命を
惜します。或る時は、樹下坐禪とて、同行二人具して深山に入り
て、草引き結ぶほどの用意だになくて、偏に雨露に身をまかせつつ、
四五十日と行ひければ、今二人はえ堪へずして、捨てて出でにけり
とぞ。

其の後、此の國へ還りて、都辺は事にふれて住みにくしとて、常に
は、えひすか・あくる・津軽・壱碑など云ふ方にのみ住まれけ
るとかや。妹あまたおはしけるに、天王寺に理円坊とて住み給ふ
は、昔、建礼門院に八条殿と聞こえし人なるべし。彼の聖のありさま、山林にまどひ来て、跡を求めず。さとばかり、ほの／＼聞こゆ
れど、近比は、対面などせらるる便りもなければ、いかでかおはす
らん、知らず。ひたすら昔語りに過ぎ給ひけるに、此の二三年が先
に思ひよらぬ程に、世にゆゝしげなる人の入り来るあり。童部あま
た、後にたてて、「物くるひ」と笑ひののしる。

其の様を見れば、人にもあらず、瘦せくるみたる法師、紙ぎぬの汚

ならぬ彼の意志を感じるのである。

なげにはら／＼と破れたる上に、麻の衣のここかしこ結び集めたる

を僅かに肩にかけつつ、片かた破れ失せたる桧笠を着たり。「あな

いみじ、こは何者の様ぞ」と思ふ程に、年来おぼつかなく心にかかる心戒坊なりけり。⁽²²⁾

それを「八条殿」が聞きつけて、「山崎に庵一つ結びて、小法師一人つけて」住まわせていたが、「河内の引川に住む聖」が尋ねて来て、語り合つた後、「四五日ありて、いづくともなく失せにけり」という。

この心戒について、『一言芳談』は次のような言葉を伝えている。

有云、「心戒上人、つねに蹲居し玉ふ。或人其故を問ければ、三界六道には、心やすくしりさしすへて、ゐるべき所なきゆへ也、云々」。⁽²³⁾

安良岡氏は、「この心戒の逸事は、『一言芳談』から由来しているか、どうかもわたくしには疑わしい」と述べられているように、『一言芳談』によるとは決しかねるが、心戒が俗との交わりをきらい、辺境にて永年過ごし、都でも「物くるひ」と笑われながらも、「念佛など申される」と与えられた庵をも捨てて、姿をくらませ、世を捨てた念佛聖としての生活をしていたので、このような蹲居していた日常もあったのである。

『往生十因』の聖のように、何も聞きたくない、耳をふさいでも念佛して往生した者といい、心戒のように、人にわざわざされることのない、世を捨てた、知る者のいない境涯の中で、念佛のみを行なつて生を終えたであろう者に、兼好は心引かれ、わざわざ書いているところに、並々

五 是法

是法は淨土宗に恥ぢずといへども、学匠を立てず、只明暮念佛して、安らかに世を過ぐす有様、いとあらまほし。

この百二十四段は、兼好と同時代の僧であり歌人でもある是法について述べた短い文章である。「淨土宗に恥ぢずといへども、学匠を立てないで、只明暮念佛して、安らかに世を過ぐす」是法を、「いとあらまほし」と、たいへん理想的であると、ほめたたえているもので、兼好の理想とした姿を見つけ出している。それが淨土宗の僧だつたのである。この是法は『淨土惣系図（西谷本）』によると、



とあり、「蓮門宗派」によると、



とあって、同様の系譜を伝えている。また『淨土伝燈総系譜』には、



とあって、記主門下六流の内、小幡流の派祖である慈心上人の門流の円

〔是法（注二）〕

道の弟子であることを記している。注一には「後為記主弟子」とあり、

注二には「初從円道後師記主和歌者、堅信道人也吉田兼好美其風」とあって、『徒然草』を見ていることを示している。慈心は文永

五年（一二六八）五月七日に寂しているので、是法は円道の示寂後（年

月は不明であるが）然阿良忠に師事したものと考えられる。良忠は弘安十年（一二八七）七月六日に寂している。後に触れるが、是法の歌の詞書に「八十ぢに多くあまりて後詠める」とあるので、八十も後半まで生存していたことがわかる。

正徳三年（一七一三）に刊行された宣誓心阿撰の『淨土鎮西流祖伝』には、是法は次のように記されている。

上人是法、蓮肆達人也。又通諸家之岡奥。曾不著學解。平居但念佛安然送光陰。都不染都塵。兼好法師常羨慕其高風。

課余發思和歌。芳詠撰戴新千載及新後拾遺矣。

述曰。今考法公之系紹、列円道師之下。又作者部類書然師之門弟ト。或曰。円道然師之直受也。故法公參學二師一次。

この前半は百二十四段によつて書かれたものと考えてよからう。それに、次のような和歌が選ばれていることを示している。

題しらず
あふさかの閑よりおくを尋ぬらん こえてかへらぬ道はありやと
（続千載集）卷十三、恋三、一四一五）

のがれてもおなじうき世と聞くものを いかなる山に身をかくさま

し（『新千載集』卷十八、雜下、一〇三五）

兼好と淨土教

題しらず

君まつと人にはいはぬ偽も いく夜になりぬ山のはの月（『新拾遺集』卷十三、恋三、一一五三）

八十におほくあまりて後よめる

なべて世のうきにこえたる老の波 いつまでかかる身を歎かまし（『新拾遺集』卷十九、雜中、一八三二）

題しらず

夜もすがら山おろし吹きて衣手の たなかみ河に氷る月かげ（『新後拾遺集』卷八、雜秋、七九三）

題しらず

舟とむる入江のあしの一夜だに 夢ぢにさはる浪の音かな（『続現葉集』卷七、羈旅、六〇九）

これらだけでは是法の和歌の力量を云々することはむずかしいが、勅撰集に五首選ばれていているということは、一応の水準にあつたと考えてよいであろう。

本段で大事なことは、兼好が「学匠を立てず、只明暮念佛して、安らかに世を過ぐす有様」を「いとあらまほし」と絶賛していることである。淨土宗の学問にも通じていた人物が、その学識によるのではなく、ただ念佛を称える生活を実行している姿に感動しているところを、兼好は立派であると評価している点が重要なのである。

六、乘願房

二百二十二段に登場する竹谷の乗願房の話についてみると、

竹谷の乗願房、東二条の院へ参られたりけるに、「亡者の追善には、何事か勝利多き」と尋させ給ければ、「光明真言、宝篋印陀羅尼」と申されたりけるを、弟子ども、「いかにかくは申給けるぞ。」「念佛に勝ることさふらふまじ」とは、など申給はぬぞ」と申ければ、「わが宗なれば、さこそ申さまほしかりつれども、まさしく、称名を追福に修して巨益あるべし」と説ける経文を見及ばねば、「何に見えたるぞ」と重ねて問はせ給はば、いかゞ申さむと思ひて、本經の確かなるに付きて、この真言、陀羅尼をば申つるなり」とぞ申されける。

これは「亡者の追善」には「光明真言、宝篋印陀羅尼」には根拠があるけれど、称名念佛には根拠がないというものである。

『光明真言経』正しくは『不空羂索毘盧遮那仏大灌頂光明真言』には、次のようにある。

若諸衆生具造十惡・五逆・四重諸罪、猶如三微塵満斯世界、身壞命終、墮諸惡道、以是真言加持、土沙一百八遍、尸陀林中散亡者尸骸上、或散墓上、遇皆散之、彼所亡者、若シカ地獄中、若餓鬼中、若修羅中、若傍生中、以下一切不空如來不空毘盧遮那如來真實本願大灌頂光明真言神通威力加持沙土之力、応レ時即得光明及身、除諸罪報、捨所苦身、往於西方極樂

国土、蓮華化生乃至菩提更不中墮落上⁽²⁷⁾

（B）にも、次のようにある。

若有二悪人一死堕二地獄、受レ苦無間、免脱無期、有二其子孫称レ亡者名、誦二上神呪一纏至二七遍、洋銅熱鉄忽然變為八功德池、蓮生承足寶蓋駕頂、地獄門破菩提道開、其蓮如レ飛至極樂界、一切種智自然顯發、樂說無レ窮位在補處⁽²⁸⁾

この両書には、はつきりと「亡者の追善」が述べられているのである。これは、乗願房の来歴によつて理解されよう。『法然上人絵伝（四十八巻伝）』卷四十三に、彼の略歴が伝えられている。

醍醐の乗願房宗源（号竹谷）は上人につかへ、法義をうくる事多年、しかるにふかく隠遁をこのみ、道念をかくして、医師のよしをなり、また音律のことなどをぞ、ひとにはかたられける。（中略）

このひじり、もとは真言師・悉曇師にて、仁和寺にすまれけるが、のちには天台宗を稽古せられけれども、この両宗にて、順次に生死をいづべしともおぼえずとて、上人の弟子になり、遁世して醍醐の菩提寺のおく樹下の谷といふところに、隠居多年の後、清水の竹谷といふ所へうつりすまれけるが、建長三年七月三日戌刻に、生年八十四にて往生し給ふ。⁽²⁹⁾

最初「真言師・悉曇師にて、仁和寺にすまれける」とあるように、真言宗を極め、後「天台宗を稽古」してから、求められずに、法然上人の門に入つたことがわかり、「光明真言・宝篋印陀羅尼」に通じていたことを理解されよう。

この二百二十二段の話は、大小の隔たりはあっても、次の二書に伝えられている。まず、無住によつて集められた『沙石集』卷二の「弥勒行者事」の中にあるものを、本段との比較のために長文ではあるが引用する。

夫法ノ興廢、物ノ成衰、是人ノシワザニ非ズ。必ズ天ノシカラシムル故也。是以テ思フニ、密教ノ末代ニ益アル事ヲ信ズベシ。故ニ醍醐ノ竹谷ノ乗願坊ノ上人ハ、淨土宗ノ明匠ト聞ヘキ。「亡魂ノ菩提ヲ弔ニハ何レノ法カ勝レタル」ト、勅宣ノ下ケルニハ、宝篋印陀羅尼、光明真言スグレタル由奏シ申サル。門弟本意ナキ事ニ思テ、「淨土門ノ師也。念佛コソ広大ノ善根ナレ。無上ノ功德ナリ。何事ニ向テモ不足アルマジキニ、他宗ノ利益ヲ讚テ、我宗ヲ次ニセラル、事、然ルベカラズ」ト、申アヒケレバ、「誠ニ念佛ニ衆徳ヲ具足シテ、祈念ニ隨テ、願望ヲ遂ベキ道理ハ、惣テ善根ノ徳ナレバ疑ナシ。何レノ法ニカ其益ナカラシ。但十惡五逆者ノ往生ストイフモ、善知識ニ逢テ、我十念ヲ唱テコソ、來迎ニアヅカリ、極樂ニモ生ズル事ナレ。宝篋印陀羅尼ハ、「十惡五逆ノ罪人、惡道ニ墮シテ、免ル期ナキニ、其子孫アリテ、此神呪ヲ僅ニ七反ミテ、彼亡魂ニ廻向スレバ、忽ニ其洋銅熱鉄ノ変ジテ、八功德池トナル。蓮花生ジテ趺ヲウケ、宝蓋頂ニ留リテ、其蓮花トブガ如クシテ、須臾ノ間ニ極樂ニ生ジテ、一切ノ種智ヲ證ジ、位ハ補處ニ有」ト説レタリ。光明真言ハ、儀軌ノ説ニ、「地獄ニオチテ、苦患ニ沈衆生ニ、此真言ヲ一反ミテ、廻向スレバ、無量寿此魂ニ手ヲ授テ、極樂世界へ引導シ給フ」トモ説リ。況ヤ「十反廿反誦セン功德、ハカルベカラズ」

ト説レタリ。又、「亡魂ノ墓所ニテ、此真言ヲ四十九反誦シテ廻向スレバ、無量寿如來、此聖靈ヲ荷負シテ、極樂世界へ引導シ給フ」ト説。又、不空絹索廿七卷經ノ中ニハ、「此陀羅尼ヲ満テ、土沙ヲ加持スル事一百八反シテ、此土沙ヲ墓所ニ散シ、死骸ニ散バ、土沙ヨリ光ヲ放チ、靈魂ヲ救テ、極樂ニ送」ト説レタリ。念佛ニハ是程ノ文證未ダ見及ビ侍ラズ。道理アレドモ文證ノナキ事ハ奏シガタシ。仏法偏頗アルベキ事ナケレバ、自他宗ト隔ベキ事非ズ。念佛ノ中ニモ、分明ナル文證アラバ、追テコソ奏シ申サメ」ト、申サレケルト承伝ヘタリ。誠ニ智者ト聞シニアハセテ偏執ナキ心ナリ。乗願坊上人ノ詞ヲ以テ、終ニ本文ヲアラ／＼注ス。公家ヘカノ如ク、コマヤカニ奏シ申タル事ハ、分明ニ承ラネドモ、本文ニ注シテ、逆俗ノ信ヲ催サン事咎アラジ。彼経文ヲ、或ハ略シ、或ハ広ク、人ニ施ス、真実ノ法施ナリト、仏ノ説給ヘバ、此金言ヲ仰ナルベシ。善導和尚ノ般舟讚ノ序ノ意ニ叶ヘリ。彼経文ニ、「乘障根鈍者余教ニ漏タルヲバ、陀羅尼藏ヲ以テ是ヲ利ス。余ノ藥ノ治セザル重病ヲ、醍醐ノ妙藥、是ヲ治スルガ如シ。此陀羅尼忽ニ無明ヲ除テ、涅槃ヲ悟ル」ト云ヘリ。マシテ淨土ノ往生ハ安カルベシ。六字ノ名号コソ、タモチヤスキニ、一字ノ陀羅尼モアレバ、鈍根ノ者モ習ヤスシ。
もう一つは、定光の『溪風拾葉集』卷十五にある、次のものである。
一、光明真言功德事 物語云、東二条女院間^{ヒタマヒタ}竹谷乗願房^{ニハク}云、^{ハク}為レ訪^{メニハグ}亡者^ヲ修^{スルニ}追^シ善^ヲ、何法為^リ最勝哉^{云々}、乘願云^{ハク}ト^カ不^レ如^三光明真言^{トニハ}宝篋印陀羅尼功德^{ニ云々}、其時七十余人門人等一揆^{シテ}申^{サク}凡^ツ淨土宗阿弥陀超世悲願濁世相應之妙行也、サレバ一念十念之間億劫

生死重罪消滅^{シテ}往生ノ素懐遂^{シラバ}、若然^{シラバ}者念佛之妙行可^レ被^{シサ}申^セ者也、光明真言等功能被^二注進^一之条不可^レ然^{カツル}云、門徒等悉有縁方方赴^{キケル}時、乘願房云、見^{ルニ}諸經論^ヲ、只行人修行証果相貌說^{キナタ}未^ダ爾說^{シテ}亡者追善處^ヲ一也、爰光明真言土砂加持功能并^ビ宝篋印陀羅尼功能不^{ハル}如^カ也、仍^{ツテ}住^{ニシテ}仏說^ヲ所^ニ注進^{スル}也、若淨土門經論中亡者修^ニ追善^{一文有レ}之者被^二勸出^{ヘサ}可^レ信受^一被^申之時、弟子門徒等悉令^レ閉^シ口畢^{シヌ}云、因^{ツテ}物語云、小川承澄僧正義云、真言師^{ノハク}光明真言功能念佛功能勝劣判時、光明真言大日覺王法界遍照無處不至功能也、念佛者頭應逼機^ヲ功能也、不^可及^レ真言^ニ也云云、淨土宗義云、光明真言功能者、云^{ヒテ}滅罪^ヲ未^ル云^{ハク}出離名功能者、光明遍照十方世界念佛衆生攝取不捨文、庶^シ知念佛者往生直因出離妙藥也云事、加^レ之土砂功能者微微結縁也、念佛往生勝業也云云、承澄僧正判^{ジテ}真言師義、阿弥陀梵号翻名不^レ知上事也、念佛宗義悉曇字義不^レ知上難破也、共^{ニテ}不^レ知^二案内^ヲ事也、我悉曇通達^{セリ}然^{レバ}者光明真言功能字義阿弥陀字義功能一体不^二也、不^可偏執^ス事也云云、所詮阿彌陀遍照光明云、光明真言功能一分也、真言光明者法界之全体也、阿彌陀攝取光明者利^{スル}總慈悲之一分也、以^テ小分^ヲ不^可レ^シ滿^シ者^{ナル}耳、⁽³¹⁾

先にも記したように乗願房は建長三年（一二五二）七月三日に八十四歳で寂しているので、東二条院（後深草天皇の后、西園寺実氏の二女、公子）との話は、寛元四年（一二四六）二月十三日、十五歳で從三位に叙せられ、建長八年（一二五六）十一月二十三日、二十五歳で女御になつてるので、建長三年は二十歳に当る。入内前の十代後半の或る時

ということになろう。『沙石集』が「勅宣ノ下ケルニハ」としているのは、この段や『溪嵐拾葉集』にあるように、やはり「東二条院」とのことで見てよいのではないか。『沙石集』は門弟の「淨土門ノ師也……」とと見てよいのではないか。『沙石集』は門弟の「淨土門ノ師也……」という反論に対して、「誠ニ念佛ニ衆徳ヲ具足シテ……」と長々と乗願房の講説を記し、「誠ニ智者ト聞シニアハセテ偏執ナキ心ナリ」と、その智者としての乗願房を強調している。それに対して兼好は、「まさしく、称名を追福に修して巨益あるべしと説ける経文を見及ば」ないので、本經の確かに付きて、この真言、陀羅尼をば申しつるなり」と説の内容は記さずに、光明真言と宝篋印陀羅尼とに根拠があるので答えたのだ、ということのみを記している。『沙石集』が論義の内容に重点を置いているのとの相違をみると、この辺りが異なる。

『溪嵐拾葉集』の方をみると、乗願房の東二条院への答えに対しても、「其ノ時七十余人ノ門人等一揆シテ申サク……然ルヘカラズト、門徒等悉ク有縁ノ方方へ赴キケル時」と乗願房の弟子たちが離反したこと強く出している点は特筆されるところである。それに対する乗願房の説明を聞いた弟子たちは「弟子門徒等悉ク口ヲ閉シメ畢シヌ」と反論出来なかつたことを示している。後半には「因ツテ物語ニ云ハク、小川ノ承澄僧正ノ義ニ云ハク、……承澄僧正判ジテ云ハク、……」とあるような教説を加えて、「光明真言功德事」を明らかにしていく。それに対しても兼好は、その教説の内容には一切触れず、ただ称名念佛には「亡者の追善」を記した「巨益あるべしと説ける経文」が見当らないので、「光明真言、宝篋印陀羅尼」と申したことのみを書いている。

になつてゐる「亡者の追善」のための根拠の経論の存在は、筆者の力では搜すことが出来ない。宗学の研究の方々の追求を待つしかない。大変残念なことではあるが。しかし、追善に関連するものとして、建久三年（一一九二）の後白河法皇追善の為の念佛と六時礼讚が催された時の例を紹介しておきたい。法然上人の伝記のうち、「四卷伝」には、

後白川法王の御為に、建久三年秋、大和入道親盛見仏、八坂の能引尊寺に、七日、念佛つとめる。次に礼讚の先達に、心阿弥陀仏、二条院御藏^{能信授之}、其結願に、種々捧物を取出侍りければ、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。⁽³³⁾ ゆめゆめあるべからずといましめ給。これ六時礼讚のはじめ也。

南無釈迦無尼仏等、一切三宝我今稽首礼、廻願往生無量寿国⁽³²⁾とあり、「弘願本」には、

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、礼讚などはじめる時、後白河の法皇の御ためなりければ、捧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、布施およぶべからずとなり。⁽³³⁾

とあり、「九卷伝」には、

建久三年の秋のころ、後白河法皇の御菩提の御為に、大和の守親盛入道見仏、八坂の引導寺にて礼讚の先達に、心阿弥陀仏調声して、安樂・住蓮・見仏等助音して、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。これ六時礼讚のはじめなり。⁽³⁴⁾

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仏八坂の引導寺にして、心阿弥陀仏調声し、住蓮・安樂・見仏等のたぐひ助音して、六時礼讚を修し、七日念佛す。結願の時、種々の捧物をとりいでけるを、上人不受の氣をはしまして、念佛はみづからためのつとめなり。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。これ六時礼讚其行のはじめなり。⁽³⁵⁾

とあって、いずれも、「念佛は自行のつとめなり」として「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」「法皇の廻向したてまつるとも、布施におよぶべからず」「法皇の御菩提に廻向し奉る所の布施みぐるしき次第也」「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」として、布施を受取ることを戒めておられる。最初期の伝記である「四卷伝」にあつたものを、後のものも踏襲していると考へられるが、如何に理解したらよいか。「亡者の追善」に念佛や六時礼讚は行なわれていたのであるが、それに対して「布施みぐるし」と戒められた姿を示してゐる話である。初期淨土宗の一例として提示しておく。

おわりに

以上見て来たところを整理すると、まず最初の法然上人の言葉は、念佛の時に眠りにおかされた時は「目の覚めたらむほど念佛したまえへ」と云われたもので、他に見当らない言葉である。「往生は、一定と思へば一定、不定と思へば不定なり」は、いろいろなどところで申されていることが確認された。「疑ひながらも念佛すれば往生す」というのは見つけることが出来ず、否定するものがあることが想定出来た。これら三つのものには「いと尊かりけり」「これも尊し」「これも又尊し」と最大級の賛辞を与えていることから、兼好にとつては、法然上人は好ましい人物であつたことも理解されよう。

『二言芳談』にあつた明禪法印、俊乘房重源、解脱上人、敬仏房、顯性房、行仙房の言葉は、念佛行者としての多くの遁世者の言行を示すものと理解され、それを兼好が暗じていたものを書き記しているところに、彼の心の有り様がわかるものであつた。

禅林寺の永觀の書いた『往生拾因』からの引用は、『二言芳談』と共に我が國の仏教書著作の二つのものからの引用で、兼好が如何に淨土教に心を傾けていたことを示すものである。

俗世間から離れて念佛を行なつていた心戒の行動も、念佛者の一つのエピソードであつた。

兼好と同時代の淨土教の僧、是法についても「学匠を立てず、只明暮念佛して、安らかに世を過ぐす有様」が「いとあらまほし」と立派な行

ないであつたことを評価している。
法然上人の弟子、竹谷の乗願房が「亡者の追善」には念佛とせずに、「光明真言、宝篋印陀羅尼」と東二条院に答えたことについては、二つの經典には論拠が示されているが、念佛にはその經論からの論拠がないことを述べたもので、筆者の力ではそれを見つけ出せないのが残念であることを述べておいた。

これら之外に『徒然草』には六時礼讚を述べた話がある。

六時礼讚は、法然上人の弟子、安樂を云ける僧、經文を集めて造て、勤にしけり。其後、太秦の善觀房という僧、節博士を定めて、声明になせり。一念の念佛の最初也。後嵯峨の院御代より始まり。法事讚も、同じく善觀房始めたるなり。

この二百二十七段については、曾て「淨土宗初期の六時礼讚⁽³⁶⁾」で論じたことがあるので再論しなかつた。

兼好の出家の場所は「横川」であつたことを見たのであるが、山を下つてから住んでいたのは『兼好法師集』に「修学院といふところにこもり侍しころ』(五二)とあるので、修学院であろう。また「法輪にこもりたるころ、人のとひ来て帰りなむとするに』(一七)ともがあるので、法輪寺の近くにもいたのである。また「双の丘に無常所まうけて、かたはらん桜を植へさすとて』(二〇)ともあり、五十二～五十四段を始め、仁和寺関係の話も多くあるので、仁和寺の近くにも住んでいたこともあつたのではないか。このような所での草庵の様子を具体的に知ることが出来るものはほとんどないけれど、以上見て来た段から考えると、阿弥陀如來像を安置したものではかつたかと想像したくなる。少な

くとも浄土教には強く心がれていたことは明らかで、法然上人を始め、
浄土宗に連なる人たちに強い関心のあつたことを知ることが出来たの
である。

注

- (1) 新日本古典文学大系47、中世和歌集室町篇、荒木尚校注。
(2) 昭法全、P六五八。
(3) 昭法全、P六五九。
(4) 昭法全、P六六〇。
(5) 昭法全、P六六二。
(6) 昭法全、P六〇。
(7) 昭法全、P五六一。
(8) 日本古典文学大系83、仮名法語集、宮坂宥勝校注、P二二三。
(9) 昭法全、P四九五。
(10) 昭法全、P六八八九。
(11) 昭法全、P六八五。
(12) 注(8)のP一八八。
(13) 注(8)のP二〇一。
(14) 注(8)のP二〇七。
(15) 徒然草全注釈、上巻、P四一〇。
(16) 注(8)のP一九三。
(17) 注(15)のP四二〇。
(18) 注(8)のP二〇〇。
(19) 注(8)のP一九八。
(20) 大正藏経、84、P九二〇。
(21) 注(15)のP二三〇。
(22) 新潮日本古典集成、発心集、三木紀人校注、P三三三五。
- (23) 注(8)のP一九九。
(24) 野村恒道・福田行慈編、法然教団系譜選、P五五。
(25) 注(24)のP一〇九。
(26) 浄全19、P三一。P三四。
(27) 大正藏経、19、P六〇六b-c。
(28) 大正藏経、19、P七一四a-b。
(29) 法然上人繪伝下、大橋俊確校注、(岩波文庫) P一九七~二〇〇。
(30) 日本古典文学大系85、沙石集、渡辺綱也校注、P一二二~三。
(31) 大正藏経、76、P五五三c-d。
(32) 伝全集、P四八〇。
(33) 伝全集、P五三八。法研P六六。
(34) 伝全集、P三五六。法研P六六。
(35) 伝全集、P四四。法研P六六。
(36) 「仏教変化研究」第一八号(昭和47・3)

仏教と文学——仏教説話の生成と変容をめぐつて——

笠 田 教 彰

一、問題の所在

『日本国現報善惡靈異記』（以下「靈異記」と略す）は、周知のように我が国における仏教説話集の嚆矢として、近年、国文学や仏教史学はもとより社会史や法会唱導等、様々な研究領域から、さらに注目が集まって

いる重要なテキストである。⁽¹⁾特に全巻を通じて強調されている「因果を信く」こと、つまり仏教を信じるということが、具体的には何を意味するものであつたのか、換言するなら、仏教思想がどのように理解されていたのかということは、後世の仏教思想受容の特色や傾向を知る上でも重要な研究課題と言えよう。また平安末期にわが国最大の説話集である『今昔物語集』（以下『今昔』と略す）が編纂されて以降、鎌倉時代にかけて数多くの説話集が作られていくが、それらの一部には独立して室町時代物語の発心・懺悔物や本地物といった仏教説話として広がりを見せ、さらに近世のいわゆる赤本などを経て今日の昔話に形を変えていったのも少なくない。その意味では、仏教説話の生成と変容を跡付けることによつて、わが国における仏教思想受容の特色を描き出そうというのは、

あながち無謀な試みとは言えないようと思われる。むしろ教学の発展を追うだけでは窺い知ることのできない、仏教思想受容の実態がそこに広がつているように思えるのである。

しかしながら、仏教説話の研究は、従来、国文学の立場からアプローチされることが多かつたため、文学作品として評価の高いものが注目されたり、また各説話の出典や伝承関係、或いは論拠となつた經典名等を明らかにすることが主眼とされたりする傾向があつたように思われる。仏教説話を検討する上で、これらの基礎作業は重要なことであることは言をまたないが、仏教思想がどのように理解され受容されていったのかと/or;いう事を第一義に考える論考は、必ずしも多いとは言えないよう思われる。私は仏教説話の生成と時代による変化の諸相に注目することによって、仏教思想受容の特色や時代的傾向を検討する作業をこれまで続けてきてはいるが、このような視座にたつて、まず『靈異記』上巻第十三縁を手がかりに問題点を検討したい。

大倭国宇太郡漆部里に、風流なる女有り。是れすなわち彼の部内の

漆部造磨の妾なり。天年風声を行とす。自づから悟りて塩醬を心に存む。七の子を産生み、極めて窮しく食無し。子を養ふに便無し。衣無く藤を綴り、日々に沐浴みて身を潔め綴を著る。毎に野に臨むときは草を探ることを事とす。常に家に住るときは家を淨むことを心とす。菜を採り調へ盛り、子を唱ひ端坐して咲を含み馴へて言はく敬を致して食へといふ。常に是の行を以ちて身心の業とす。彼の氣調恰も天上の客の如し。是れ難破長柄豊前宮の時の甲寅年に、其の風流なる事に神仙感應し、春の野に菜を採り仙草を食ひて天に飛ぶ。誠に知る、仏の法を修はずして風流を好まば仙薬感應することを。精進女問經に云ふが如し、俗家に居住るとも心を端しくして庭を掃かば五の功德を得とのたまふは、其れ斯れを謂ふなり。⁽²⁾

主人公の「風流なる女」の「風流」は、本文にある「風声」「氣調」とともに「みさを」と訓釈されており、言葉 자체は態度や心の状態を意味するとされ、評価すべき態度、優れた心の状態を指すという。⁽³⁾具体的には物事をよく弁え、貧しいながらに衣食を工夫しつつ七人の子供を養育し、沐浴を欠かさず住居を清めることを行いとしていた結果、「神仙感應し」、登仙を遂げたとある。在俗生活に身をおき、必ずしも仏法を修行したわけではないものの「風流」なる行いに神仙感應したことの根拠として『精進女問經』の一節が挙げられている。この経は『無垢優婆夷經』または『無垢優婆夷問經』ともいい、佛が在家信者である無垢優婆夷に対して「佛塔地」を毎朝清掃することの功德として「五福報」を得ることを説く經典である。⁽⁴⁾従つて掃くという行為は同じであつても、經典に説くところは「佛塔地」であるのに対して『靈異記』では

「庭」となつてゐる。また「心を端しくして」という態度が評価される（功德を得る）ことの根拠は何も示されてはいない。その意味で「精進女問經に云ふが如し」と語られているものの、實際には、その内容は齟齬を来たしていると言わねばならないのである。

「俗家に居住るとも心を端しくし」を『無垢優婆夷經』に基づく景戒独自の発想とみる見解もあるが⁽⁵⁾、ここではこの一文、つまり「俗家に居住るとも心を端しくして庭を掃」くという内容が、經典に説くところでみると示されていることに注目する必要があるだろう。というのも、本來、仏道修行に当たらない行為を善因として意義付けるために經典が引用されているわけであるが、それは同種の内容が記述されていれば、どの經典でもよかつたとということであり、實際のところは女性の「風流」なる行いが「天に飛ぶ」功德を得たという結果（善果）の、確かな善因となることを示さんがためのものであつた見ることができるだろう。從つて仏教説話では、論拠として持ち出される經典そのものの思想内容に特別な意味を認めようとする場合もないわけではないが、經典に説き示されているということを明示して、では一体何を言わんとしたのか、換言すれば、仏教伝来以前の発想や思考法の型が、仏教の言葉を借りてどのように表現される（文字化される）こととなつたのか、またそのような発想法が仏教思想の影響を受けて変化したのかどうか、そのようなことを探つていく必要があるようと思われるるのである。その意味では記述内容の一部が經典の文言に一致していたかどうかといふことよりも、「俗家に居住るとも心を端しくして庭を掃」く「風流」なることが、仏教に根拠を有することであるということが示されている点に注目したいので

ある。

そうすると、貧しくても衣食を工夫し、子供を養育し、家を掃除するという行為が女性の担う行為であり、それが仏典にも説かれる実践として高く評価されているということに着目する必要も出てくるだろう。これを「母親」の姿として「母性評価」の思想的背景を考察しようとする論述もあれば⁽⁶⁾、洗濯や看病や看護等と並ぶ「女性の仕事」とする観念に注目するむきもあるう。⁽⁷⁾さらに、近年研究が進んでいる女性と宗教との関わりに注目するならば『靈異記』には例えば中巻第八縁のように、巫女的性格を有する女性も描かれており、その意味では日本の神信仰の影響も視野に入れておく必要があるのである。

このように仏教説話に注目するということは、東アジア文化圏の諸宗教（仏教・儒教・道教―日本では陰陽道・神信仰）の要素が重層的に混在している状況を考慮するということであり、そのような中で、では仏教の思想がどのような役割を果すことになったのかということを探つていくことになるのである。以下では仏教思想の受容をめぐるいくつかの問題点を仏教説話研究の視点から整理しておきたい。

二、遺骸の処置と魂の救済をめぐって

釈迦の思想（諸法無我）はひとまず置くとしても、人の魂（アートマ）は、死後、中有の期間を経て転生すると考えられていたインド社会において、遺骸は意味を持たない故、火葬に付されたり、川に流されたりするのが通例であったとされている。中国に伝來した仏教は儒教の招

魂再生儀礼を吸収したと考えられているが、儒教では遺骸は魂を呼び戻すための大事な形代であつたとされている。仏教は中国に伝えられることによって遺骸を重視するようになつたのである。わが国では遺骸はケガレの象徴であり、忌避され捨てられるものであつた。儒教の影響を受けた仏教が日本に伝来して以降、遺骸の処理はどのように変化していくことになったのであろうか。

『靈異記』上巻第十二縁には髑髏をめぐる興味深い説話を収録している。この説話は『今昔』卷十九第三十一話と書承関係にあり、以降、いわゆる昔話の枯骨報恩として類話が数多く作られるようになる。まず両者の本文を比較しておきたい。

『靈異記』　『今昔』

A 高麗学生道登者、元興寺 今昔、高麗ヨリ此ノ朝ニ渡ケル僧有ケリ。沙門也、出レ自ニ山背惠 名ヲバ道登ト云フ。元興寺ニ住ケル。功德満之家、而往大化二年丙ノ為ニ、始メテ宇治ノ橋ヲ造リ渡サムト思午、營ニ宇治椅、往来之 フ心有テ、營ケル間ニ、北山階ト云フ所ニ時、

惠満ト云フ人有リケリ。道登其ノ惠満ガ家

二通フ程ニ、其家ヲ出デ、元興寺ニ返ト
髑髏在千奈良山溪、テ、奈良坂山ヲ通ルニ、道辺髑髏有テ、人為ニ畜所レ履、法師悲之、令三從者万倍置ニ之シテ、從者ノ童ヲ呼テ、此ノ髑髏ヲ取テ木於木上、

B 迹ニ干同年十二月晦夕、其後、程ヲ経テ、十二月ノ晦ノ日ノ夕暮方人來ニ寺門一曰、欲レ遇ニ二、元興寺ノ門二人來テ云ク、道登大徳ノ

道登大德之從者万侶 童子ニ会ハムト尋ケレバ、童子此レヲ聞
者万侶出而遇之、其人テ、房ヲ出テ門ニ至テ此ニ会ヌ。然レドモ
語之曰、蒙_二大_一德_二之慈_一顧_二、誰人ト云フ事不知ズ。其ノ人、童子ニ語テ
得_二平_一安_二之慶_一、然非_二今夜_一、無レ由レ報レ恩_二、輒_一
將_二万_一侶_二、至_二三_一千_二其_一家_二、

童子ニ会ハムト尋ケレバ、童子此レヲ聞
シト云テ、童子ヲ將行ケバ、何クトモ不知
ズシテ行クニ、里ニ有ル一ノ家ニ將行ヌ。

C 從_二閉_一屋_二而入_二於_一屋_二裏_一、
多設_二飲食_一、其中以_三己_一テ童子ニ与_二ヘ、自モ食ノ間ニ、夜モ深更ヌ
分之饌_一、與_二万_一侶_二共食_一、
其於_二後_一夜_二、有_二男_一声_二、
告_二万_一侶_二曰、殺_レ吾之兄_一云ク、我ヲ殺セリシ我ガ兄_一、此ニ來ニタ
欲_レ來、故早去、万侶怪_レ而問之、

答_レ、昔吾与_レ兄共行_二交_一易_一、吾得_二銀_一冊_二斤_一許_一、時_一行_二テ、銀四十斤ヲ商ヒ得タリキ。其レヲ持_レ、
兄嫉妬_レ、殺_レ吾取_レ銀_一、
自爾以還、多經_二年歲_一、被殺タル由_レ母_ニ語ル。其ノ後、年月ヲ經_レ往來人畜、皆踏_二我頭_一、
テ我觸體其ノ所ニ有テ、往還ノ人ニ被踏_レ

大_一德_二垂_一慈_二、令_一見_二離_一苦_二、
故不_レ忘_二汝_一恩_二、今宵報_一耳。

D 時其母与_二長_一子_二、為_レ見_二万_一侶_二而驚畏_一、問_二其_一所_二以_一到來_一、
萬_一侶_二於_レ是具_レ説_二前_一事_二、母罵_二長_一子_二曰、
呼矣、我愛子_一、為_レ汝所_一殺_レ、非_レ他賊_一也。

童子此レヲ聞テ、奇異也ト思フ間ニ、其ノ
挾_二諸靈_一、入_二其屋内_一、靈ノ母、殺タル兄ト共ニ其ノ殺セル靈ヲ挾_レ

セムガ為_二、其ノ家ニ入リ來ル。童子ヲ見_レテ驚テ、此ハ誰人ノ來レルゾト云テ、來レ
ル故_レ問フ。童子靈ノ言ヲ委ク不落サズ語_レ。母此レヲ聞テ、彼ノ殺タル兄ヲ大キニ
恨テ、泣々ク云ク、然ハ我ガ愛子ヲ_レ汝ガ_レ殺シテケルニコソ有ケレ。我レ干今此レヲ
不知ザリツ。盜人ノ為ニ被殺タルト云ヒシハ、早ウ虛言ニコソ有ケレ。悲クモ有カナ
ト云テ、泣キ悲ムデ、

便礼_二万_一侶_二、更設_二飲食_一、
童子ヲ禮テ食物ヲ与フ。童子、房ニ返テ、
師ノ大德ニ此ノ事ヲ申ス。師此レヲ聞テ哀_レビケリ。
夫死靈白骨、尚猶如_レ此、然レバ、死タル人ノ骸_ニラ恩ヲ報スル事如_レ此シ。況ヤ生タラム人ノ、恩ヲ忘レムヤ。恩ヲ報ズルオバ佛菩薩モ、喜ビ給フ事也。

然テ宇治ノ橋ヲバ此道登ガ造リ始タル也。

其レヲ亦、天人ノ降テ造タルトモ云フ。其レニ依テ大化ト云フ年号ハ有ケルトゾ云フ。此レヲ思フニ、道登ガ造ケルヲ助テ、天人ノ降ダリケルニヤ、委ク不知ズ。此ナム語リ伝ヘタルトヤ。⁽⁹⁾

兩者を比較した場合、『靈異記』の「出山背惠満家」が、『今昔』では「北山階ト云フ所ニ惠満ト云フ人有リケリ。道登其ノ惠満ガ家ニ通フ程ニ、其家ヲ出デ、元興寺ニ返トテ」と、道登の出自に關わる記述であろうと推測される箇所が、そのような読解が難しかつたのか、宇治橋を造る際に立ち寄っていたのが惠満の家であるというように改変されている（傍線a）。また道登の従者を誘つた人（靈）に関しては、従者に部屋から出るよう声をかけたあと、『今昔』では「其ノ人不見エズ成ヌ」と姿を消してしまったことが記され（傍線b）、また眞実を知つた母親の言葉も、その内容がより詳しく述べてある（傍線c）。さらに『今昔』ではEの部分に示したように、宇治橋建設をめぐる後日談が追加されている。

このように表現上の異なりをいくつか見せるものの、靈と骨の関連について、あるいは根底に流れる仏教思想には変化がなかつたようと思われる（傍点部分参照）。まず注目したいのは、人や獸に踏みつけられる（傍点部分参照）。まず注目したいのは、人や獸に踏みつけられる（傍点部分参照）。まず注目したいのは、人や獸に踏みつけられる（傍点部分参照）。まず注目したいのは、人や獸に踏みつけられる（傍点部分参照）。まず注目したいのは、人や獸に踏みつけられる（傍点部分参照）。

行行為によつて「得平安之慶」たり（『靈異記』）、「年来ノ苦ヲ棄テ、安スラカナル事ヲ得タリ。」（『今昔』）と語つてゐるのである。そして髑髏を木の上に置くという具体的な行為をしてくれた従者に恩を報いるため、家に呼んで饗應するのであり、そこでもまた道登の「恩」・「哀ノ心」に感謝し、自らが苦しみから離れたことを再度説明してゐるのである。

このように、ここでは人の死後の髑髏（遺骸）がその人の靈と密接な関連を有し、その処遇如何で靈の幸・不幸が左右されるという認識が看取されるのである。骸骨の安置、つまりは靈の救済こそ、まさに仏教の慈悲の実践だったのである。『今昔』では、骸骨すら恩を報ずることが「佛菩薩モ喜ビ給フ事也」という『靈異記』には見られない文言を追加しているが、佛菩薩が喜ぶのは、単に恩返しをするということだけにとどまらず、それが慈悲の心でなされた行為であつたればこそ、その恩に報いることを評価している、と解釈することができるだろう。

ただし、では實際木の上に置かれた骨はその後どうなつたのか、『靈異記』では従者万侶が誘われていた家には「閉屋」があり「諸靈」が祀られていたことが窺える。兄によつて弟が殺された経緯を聞いた後、母はその遺骸を探しに行くというような行為をしたとは記されていない。この「閉屋」の存在から、民間における「殯」の習慣があつたことを指摘するむきもあるが、仏教伝来以前、特定の天皇や豪族の遺骸は祀られたものの、一般の人の遺骸は風葬や水葬など、捨てられることが大半であったとされている⁽¹⁰⁾。つまり、死靈は「魂鎮」のために祀るもの、遺骸についてはその処遇に关心が寄せられていないのである。従つてここでは、そのような仏教以前の觀念に対しても、仏教は遺骸の処置（安置）

—「靈異記」では「従者万侶」とあるところが『今昔』では「従者ノ童」となつており、そこにシャーマン的な要素を見てとることができるだらう——が靈の救済になり得、そこが慈悲の実践であるということを説き示しているのである。

また中国では遺骸は祖靈の招魂再生を行う上での形代として重要な意味を持つていたと言われている。⁽¹⁾ 仏教は儒教の祖先祭祀を吸収する形で日本へ伝来してきており、遺骸の処置を重視していたと考えられる。そのような観念がこの説話からは窺えてくるのである。

ただし、その観念（＝慈悲の思想）がどこまで浸透したかどうかは、慎重な検討を加えねばならないだろう。平安中期、空也が河原に散在する死骸の額に梵字を書き、荼毘に付したように、遺骸の葬送が魂の救済に繋がつていたわけであろうし、また二十五三昧会の実践により、遺骸の処理は当事者の往生と密接な関係を持つことが意識されていたことは事実であろう。光明真言土沙加持の実践がそれを意味しているが、一般的に葬送や遺骸の埋葬が具体的にはどのように行われていたのかという点に関しては、とくに中世以前では不明な点が多い。平安時代における葬送や埋骨の実態が窺える事例は、十世紀以降の天皇家や藤原氏にぼは限られており、先祖と同じ墓に入る事が子孫の繁栄に繋がるという考えも見られるが、それがどれほど一般化しうるものであつたかは判然としないようである。⁽²⁾

また僅かに残されている墓碑や墓誌からは、平安時代以前の墓碑が、中國で見られるような故人の事跡を称えるような内容を持たず、被葬者と年月日しか書かれていない標識でしかなく、墓地を占有する目的で立

てられたものと考えられている。⁽¹³⁾ 貴族階級を中心に菩提所が、また日野や雲林院や淨土寺辺り、あるいは鳥辺野や蓮台野に「二十五三昧地」たる葬送施設が恒久化されだすのは十二世紀以降と考えられており、高野山への納骨の風習も十二世紀後半以降、流行していくことが指摘されている。⁽¹⁴⁾

仏教側から示された遺骸の安置＝魂の救済という考え方が、どの程度浸透していったのかという問題は、今後さらに究明されねばならない課題の一つであると言えるだろう。仏教説話研究の持つ意義もそのような実態を解明していくための一助とすべき点に求めることができるようと思われる。

三、増賀奮行説話の展開

平安中期の天台僧増賀に関しては、今日数多くの伝記や逸話が残されている。なかでも平安末期から鎌倉時代にかけて成立してくる説話には数々の奇行が伝えられ、それらは増賀説話の中核となつてゐると言える。⁽¹⁵⁾ 成立期の増賀説話の内容は『大日本國法華經驗記』・『続本朝往生伝』・『今昔物語集』・等によつて窺えるが、鎌倉期に登場してくる増賀説話には、これら前代の説話集では語れていなかつた新しい内容が追加されてくる。例えば次に掲げる『発心集』の冒頭部分——根本中堂に参籠して「道心付きたまえ」と一心に祈請したという内容——もその一つである。

僧（増）賀上人ハ經平ノ宰相ノ子息、慈惠僧正ノ弟子也。此人ハ若クテ碩德人ニ勝タリケレハ、行末ヤコトナキ人ナランナンド普ク譽

合ケレハ、心ノ中ニハ深ク世ヲ厭ヒテ名利ニ罷、只極樂ニ生レント
ノミゾ願レケル。思フ計リ道心ノ起ラヌ事ヲ歎キテ、根本中堂工千
夜詣テ夜毎ニ千度ノ拜ヲシテ道心ヲ祈リ申ケリ。拜ノ間タニ聊カモ
声ヲ立ル事モ无リケルヲ、六七百夜ニ成リテハ付テタヘ／＼ト忍ヒ
ヤカニ言テ拜ケレハ、聞ク人ト此僧ハ何事ヲ祈ソ、天狗ヲ付ケ給ヘ

ト言カナド、且ハ恠ミ且ハ笑ヒケル程ニ終リツカタニ成リテ道心付
ケ給ヘト定ニ聞エケル時ゾ、カタエハ哀レ也ナンド言ケル。カクシ
ツ、千夜滿テ後、サルヘキニヤ有ケン、世ヲ厭フ心イト深ク成リテ、
争テ身ヲ徒ラニナサント次テヲ待ツ程ニ、其比、内論議ト言事有リ
ケリ。定マレル事ニテ論議スル人ノ饗庭ニナケ捨ツレハ、諸ノ乞食
傍人ヤウノ者、諍ヒ取テ食フ習ヒナリケルヲ此宰相ノ禪師、俄ニ大
衆ノ中ヨリ走り出テ是ヲ取テ食フ。見ル人はハ物ニ狂フカト匄騒ヲ
聞テ、我ハ物ニハ狂スナリ。カク云ハル、大衆達コソ物ニハ狂シ侍
ルメレトテ更ニ不驚カ。アサマシト言ヒケル程ニ、是ヲ次テニシテ、
大和国多武峯ト言所ニ籠リ居テ思フハカリ勤メ行テナン年月ヲゾ送
ケル。¹⁶⁾

若輩の時より碩学の誉れ高かつた増賀は、心中には深く世を厭い名利
に執着せず、ただ極樂に往生することを願としていたが、思うように道
心が起こらないことを嘆いて、根本中道に千日詣で、毎夜千回の礼拝を
しつつ「道心付けたまえ」と祈っていたのである。つまり道心を
起こしてほしいと本尊に祈り続けていたということである。

そして、千日の祈りの後「世ヲ厭フ心」（従つて名利に執着しない心）
のたいそう深くなつた増賀は、何とかして自分の地位や名声を無くして

しまおうとその機会を伺い、内論議の場において庭に投げ捨てられた饗
応の残り物を、乞食に交じつて自らも食すという奇行を行い、「物ニ狂フ
カ」と罵られる中、多武峰に籠居してしまつたというのである。増賀が
多武峯に移つたのは応和三年（九六三）とされているが、この記事自体
は先行する文献に見出すことはできない。

続いて『発心集』では、①「時ノ后宮」の戒師として召されるも「様々
見苦キ由」言い放つて退出してしまつたこと。②佛供養の説教を頼まれ
るも、名利に通ずる故、施主と諍いを起こして退出してしまつたこと。
③師良源の僧正就任を祝う慶賀の列に異なる装束をして加わろうとした
こと。④臨終には幼少時以来の念願であった、碁を打ち、舞を舞い、聖
衆來迎を得て往生を遂げたことが記されている。先行する文献と比較す
ると、①は『大日本國法華經驗記』（国母女院）、『統本朝往生伝』（后宮）、『今
昔』（三条大皇大后宮）に、増賀を招いた主人公は異なるものの、その
記事が見え、また②と③は『統本朝往生伝』のみにその記事が見え、④
は『大日本國法華經驗記』・『統本朝往生伝』・『今昔』に見える記事である。
このような奇行を記した後、『発心集』では、以下のように記してこ
の増賀説話を閉じている。

此人ノ振舞、世ノ末ニハ物狂トモ言ツツヘケレド、妄執ヲタヽン為
也ケリ。サレハ人ニ交ル習ヒ、高キニ隨ヒ下レルヲ哀ムニ付テモ、
身ハ他人ノ物ニナリ、心ハ恩愛ノ為ニツカワル。是此世ノ苦ミノミ
ニ非ス。則出離ノ障リナルヘシ。境界ヲ離レンヨリ外ニハ何ニトシ
テカ乱レ安キ心ヲ靜メント言ヘリ。¹⁸⁾

「物狂」と罵られた増賀の奇行の数々は、実は妄執を絶つためのもの

であった。それはまた心を静めんが為に境涯を離れんとする唯一の方法でもあつたのである。ここに言う妄執とは名利への執着であることは言をまたない。そして、そのために発すべき心が「道心」だったのである。根本中堂に千夜籠もつて「道心付けたまえ」と本尊へ祈つたという内容は、「発心集」以外では『古事談』・『沙石集』・『撰集抄』・『私衆百因縁集』・『三国伝記』・『和州多武峰寺増賀上人行業記』等に見出すことができる。ただし、この話しを中心に行き開を見せるのは『沙石集』と『撰集抄』である。成立の順序は前後するが、『撰集抄』では根本中堂へ千夜籠もつたものの、「まことの心」が付きかねたので、只一人、伊勢太神宮へ詣でて祈請し「道心を発さんと思はゞ、此身を身となおもひそ」という示現を蒙り、その意味するところを「名利をすてよとにこそ侍なれ、さればすてよ⁽²⁰⁾」と、着ていた衣服全てを乞食に与え「あかはだか」で下向したというように改変されている。

さらに『撰集抄』では、増賀が師匠である慈惠大師良源に暇を請い、多武峰に籠居したことを記したあと、撰者の評として「名利」の執着を断つべきことの道理について、次のように長文の記述が付記されている。げにもうたてしき物は名利の二つなり。正しく貪瞋癡の三毒より事おこりて、此身を実ある物とおもひて、是を助けんために、そこばくのいつはりをかまふるにや。武勇の家に生る、物は、胡録の矢をはやくつがひ、三尺の剣を抜きて、一陣をかけていのちを失ふも、名利勝他の為なり。柳の黛細くかき、蘭麝を衣にうつし、秋かぜの名残をおくる姿ともてあつかふも、名利の二つに過ぎず。又、墨染のたもとに身をやつし、念珠を手にくるも、誼はたゞ、人に帰依せ

られて、世を過ぎんとのはかりごと、或は、極位極官をきはめて公家の梵筵に列なり、三千の禪徒にいつかれんと思へる、名利の二つを不離。此理を不知たぐひは不及申、唯識止觀に眼をさらし、法文の至理を弁へ侍る程の人達の、知りながら捨て侍らで、生死の海にたゞよひ給ふぞかし。誰々も、これをもて離れんとし侍れど、世々を経て思ひなれにし事の、改めがたさに侍り。しかるに、此僧賀（増賀）上人の、名利のおもひをやがて振り捨て給けん、ありがたきには侍らずや。是又、伊勢大神宮の御助にあらずは、いかにしてか此心も付き侍るべきや。⁽²¹⁾

ここでも先に引用した『発心集』同様、道心を発することがすなわち名利の思いを振り捨てる事であるという認識が窺え、増賀はまさにその実践者であったと位置づけられているが、名利を「貪瞋癡の三毒」より起ころとして武士や僧侶など、具体的な事例をあげて述べている点注目されよう。

一方、『沙石集』（米沢本卷第十）では「淨土房と云ふ学生」の物語を記し、さらに無住の淨土教觀を開拓する中で、増賀のことを引用している。「本より大道心ある僧」であった淨土房は、別當就任への野心を疑われて遁世し、後世菩提の行を怠る事なかつたが、ある時、「長雨降りて、振動して、山崩れて」淨土房の庵室を埋め尽くしてしまった。「かばねを取りて孝養せむ」と、弟子たちが土砂を取り除いてみると、淨土房は無事であったので弟子たちは泣いて喜んだのである。ところが、淨土房は土砂に呑まれた時、觀音の名号を称えて不慮の死を免れたことを語り、その災難に遭遇した際「南無阿弥陀仏と唱へて、往生すべかりつるが、

よしなく命延びて、憂き世に長らへん事、まめやかの損を取りたる心地す」と嘆き悲しんだという。無住は「とく淨土へ参らんと、急ぐ心の誠ありけるにこそ。うらやましく、貴くぞ覺ゆる。遂に終り目出く往生したりとこそ、申し伝へたる。⁽²²⁾」と述べている。その後、引き続いて次のように記している。

往生淨土の教行、五濁相應の法門、劣機応入の要路なれば、三国相伝して、諸宗の先達、諸道の賢者、心ある人は道俗貴賤をいはず、念佛門の行人多くこそ聞こゆれ。されども誠ある人は少なく、並々なるは多し。(中略) 志誠あらば、身は家を出ず、形は世に随ふとも、誠の信心深くして、穢土を厭ふ心も深く、淨土を願ふ思ひも切ならば、往生の頼みもあるべし。末代は真実の道心ある人は少なくして、教行を学びながら、經釈の文にもかなはずして、往生をやすやすと思へり。是は志の浅き故なり。世間に朝夕する事だにも、心疎略にして、たやすく覺ゆる事だにも、不覺もし、誤りもあり。況んや往生の大事、無始よりいまだ達せず。誰かやすしと思はむ。中古の先達の知者は、皆大事を大事と思ひて、或いは神仏に祈請して道心を願ふ。僧(増)賀上人は、中堂に千日參籠して、毎夜に千度の礼拝をして、道心をぞ申されける。⁽²³⁾

増賀の事例を引き合いに出して語られている「道心」とは「五濁相應の法門、劣機応入の要路」たる「往生淨土の教行」にとつて重要な位置を占めており、具体的には「誠の信心」が深く、「穢土を厭ふ心」も深く、「淨土を願ふ思」が切実であることを指していると言えるだろう。そのような心の体得者こと「眞実の道心ある人」と呼べるのであるが、実際には

そのような道心を獲得するのは容易ではないということを示しつつ、増賀の事例を挙げているのである。その意味で「道心」とは「厭離穢土・欣求淨土」の心であるといつても過言ではないだろう。これは『往生要集』に説くところであることは言うまでもないが、『沙石集』ではさらに続けて、恵心僧都も往生の事を心もとなく不審に思い「道占」をしたという話を記した後、次のように記している。

かの往生要集にも、今の世に念佛を行ずる人は多けれども、往生を遂ぐる人の少なきは、実を致さぬ故とこそ、見えたるめれ。淨土論は天親菩薩の造る淨土宗の本論なり。彼の云はく、淨土に生まれんと思はば、菩提心を發すべし。菩提心とは、衆生を度して、仏の國土に生ぜしむる心なりと云へり。菩提心と云ふは、穢土を厭ひ、淨土を願ひ、衆生を度せんと思ふ心なり。(中略) されば淨土を願はんには、先づ、菩提心を發すべし。自利の心ならば、二乗の心なり。大乗國土に生ずべからず。されば曇鸞法師かの論を注して、かの國の快樂を聞きて、受樂のために願つて、衆生を度するの心なくば、生ずべからずと云へり。當世の人は、受樂のために願ふ、少なし。度衆生の心いよいよまれなり。五欲のたのしみ、名利の執深くして、まめやかに世間を厭ひ、疎む心なく、病死憂患、種々の苦にあへども、なお厭ふ心なし。僅かの楽しみに耽り、厭離の心なし。⁽²⁴⁾無住が指摘する『淨土論』からの引文は、『淨土論』中に見出すことができないが、曇鸞の『往生論註』には菩提心に関して次のように記されている。

菩提心「此無上菩提心即是願作仏心。願作仏心即是度衆生心。度衆生心即攝取衆生。生有佛國土心。是故願レ生彼安樂淨土者要發無上菩提心」也。⁽²⁵⁾

」のように、發菩提心とは、仏になろうとする心（願作仏心）であり、廣く衆生を解脱せんとする心（是度衆生心）即ち衆生を仏國土へ往生させようとする心（攝取衆生。生有佛國土心）でもあるということが示されている。

もともと「菩提心（bodhi-citta）」とは、「阿耨多羅三藐三菩提心」の略で、「無上道心」・「無上道意」・「道心」ともいい、悟りを求める仏にならうとする心である。従つて仏道実践者にあつてはこの菩提心なくして修行はなりたないのである。その意味では仏教実践の根本といえるものである。また大乗菩薩道では、さらに廣く衆生を濟度せんとする心をも含み持つとされ、淨土教においても重要な概念である。たとえば『無量壽經』に説かれる四十八願中、第十九願に「設我得佛十方衆生發菩提心修諸功德至心發願欲生我国臨壽終時假令不與大衆圍現其人前者不取正覺」、第三十五願に「設我得佛十方無量不可思議諸佛世界其有女人聞我名字歡喜信樂發菩提心厭惡女身壽終之後復為女像者不取正覺」⁽²⁶⁾と記され、また『無量壽經』のいわゆる三輩段には次のよう

に記されている。

捨家棄^レ欲而作沙門發菩提心一向專念無量壽佛修諸功德願レ生彼國雖不能下行沙門大修功德當下發無上菩提心一向專念無量壽佛多少修善奉持齋戒起立塔像飯食沙門懸^レ絵燃^レ燈散^レ華燒香以此回向願^レ生彼國假使不能作諸功德當

發無上菩提心一向專意乃至十念念無量壽佛願^レ生其國⁽²⁷⁾このように、上輩・中輩・下輩いずれにおいても菩提心（無上菩提心）を發して無量壽佛を一向專念すべきことが説かれているのである。

先に掲げた『往生論註』もこの『無量壽經』の一節を解釈したものである。この部分は道綽の『安樂集』にも引用されているが、道綽の場合、淨土に生ぜんとする心すなわち淨土往生を願う心が菩提心であり、願往生心こそが、早く無上菩提に至る道であると結論づけているという。またこの道綽の考えを繼承しているのが迦才であり、善導も基本的にはこの考え方を繼承していると見られている。

一方、このような中国淨土教の考えは源信にも受け継がれている。『往生要集』において「菩提心」は大文第四「正修念佛」に説く「五念門」の第三「作願門」に詳述されている。この箇所では、まず道綽の『安樂集』と曇鸞の『往生論註』卷下を引いて次のように述べている。

綽禪師安樂集云、大經云、凡欲^レ往生淨土、要須發菩提心為^レ源、云何、菩提者、乃是無上仏道之名也、若欲^レ發心^レ作^レ仏者、此心能^レ一發此心、傾^レ無始生死有輪、淨土論云、發菩提心者、正是願作^レ仏心、願作^レ仏心者、即是度衆生心、度衆生心者、即是攝受衆生、生有佛國土心、今既願生淨土故、先須發菩提心也〈已上〉當知、菩提心是淨土菩提之綱要、⁽²⁸⁾

『往生要集』では、統いて「淨土菩提の綱要」たることを説明するため、「菩提心」の行相・利益・料簡の三点について述べていくが、基本的な主旨は同様である。さらに『往生要集』では大文第五「助念方法」

第七「惣結要行」で、「上諸門中、所レ陳既多、未レ知何業、為レ往生要」すという問いを立て、「大菩提心、護三業、深心至誠常念佛、隨願決定生極樂、況復具三余諸妙行」⁽³¹⁾と答えており、発菩提心を往生淨土の要と位置づけているのである。つまり往生淨土の要件として「菩提心」が説かれているのは、いわゆる「上求菩提・下化衆生」という、一切衆生を濟度するためには淨土で仏になる必要があるからである。⁽³²⁾その意味において、発菩提心は淨土教思想において重要な位置を占めていると言えよう。

先に引用した無住の『沙石集』では『往生論註』からの引用は「若人不レ發無上菩提心、但聞彼國土受樂無間、為レ樂故願レ生亦當レ不レ得二往生」⁽³³⁾の部分に基づくと考えられており、主張の中心となるのは、度衆生の心である菩提心を發す人は非常に稀であり、五欲に溺れ、名利に執着して世間を厭うことすらしていないことである。その意味で「當世」は、まさに「厭離の心」を欠いた状態であると見ていたのである。

本説話の冒頭に記された淨土房は「大道心」の持ち主であると評されるほどであつたにも関わらず、危急の際には觀音の宝号と唱えて、この世での存命を願つてしまつたのである。であるからこそ、そのような境地に達していなない人々はなお更、この世の無常を思い名利の執着を離れるべきであると無住は強調したかったのであろう。その意味で増賀はまさに理想の遁世者であると見られていたとを考えができるだろう。

このように増賀は、その実像はひとまず置くとしても、平安末期に説話化されてくる中で描かれるその人物像は「道心堅固ニ發ニケレバ、現世ノ名聞・利養ヲ永棄テ、偏ニ後世菩提ノ事ヲノミ思ケル」⁽³⁴⁾と語られる

ように、名利に背を向けた反骨の僧として、叡山の世俗化を嫌い、山を下つて行つた姿が克明に描かれている。増賀の奇行説話が膨れ上がつていった背景に、権門を頼まず、榮耀を願わない数々の僧侶の言動があつたことは想像に難くない。⁽³⁵⁾しかしながら現実には、『沙石集』の選者無住や『撰集抄』の選者の評語に見られたように、名利への執着を断ち切ることは容易なことではなかつたのである。それが、根本中堂に千夜籠もつて「道心付き給え」と一心に祈つたという話しを増賀説話に加えていったのであり、ともすれば奇行のみが強調され出す中、玄賓同様、理想の遁世者として増賀を位置づけていつたのである。「道心付き給え」と願つたというモチーフが登場してくる背景には、そのような状況が存していたと考えられるのではないだろうか。さらに言うならば、自らの力で名利の思いを断ち切ることは至難であったという意味では、中世隱者文学で理想と仰がれる玄賓や増賀の境涯は、手の届く位置にはなかつたと言えるだろう。法然や親鸞といった、弥陀の本願力にすべてを委ねようとする思想が登場してくる理由もまたここにあつたのである。

四、結びにかえて

古代や中世の文学作品の多くには、作者や撰者の信仰が反映していると考えられるし、また様々な事象を仏教の道理から意味づけようとした仏教説話には、仏教思想がどのように理解されていつたかという受容の痕跡が込められていると言えよう。その意味で文学研究はまさに日本仏教研究の一方方法であるように思われる。特に、仏教思想の持つ「慈悲」「苦」

「無常」といった普遍的思想がどの程度日本の文化に影響を与えた、浸透していったのかということは重要な問題であろう。それは仏教思想が、実際の信仰の中で、儒教・道教の思想や神信仰と混在しながらも、自らの主張をどの程度なしえたのかということを問い合わせることでもある。

特に浄土教思想の受容に関しては、現世否定的な考え方とは、平安中期の浄土教受容の前提として存したのではなく、源信浄土教の広がりの中で、徐々に浸透していくたと私は考へていている。⁽³⁷⁾ 例えば前節で『撰集抄』を引用したが、「げにもうたてしき物は名利の二つなり。正しく貪瞋癡の三毒より事おこりて、此身を実ある物とおもひて、是を助けんために、

そこばくのいつはりをかまふるにや。」と記されているが、ここで言う「貪瞋癡の三毒」は浄土教固有の考へではなく、苦を生じさせる根源として釈迦の思想に深淵を求める所以である。大乗仏教の基本原理であらう。源信の『往生要集』撰述以降、それは榮耀華華を志向する天台僧侶への批判（名利批判）として「厭離心」（『往生要集』大文第二）重視の論調の中で登場し、増賀を始めとする「道心者」たちの説話を創出していったのである。それが中世では理想の遁世者として、まさに淨土願生者の鑑として描き出されるようになつたのである。無住が『沙石集』の中で「菩提心とは、衆生を度して、仏の国土に生ぜしむる心なりと云へり。」と浄土教本来の解釈を示しつつも、「菩提心と云ふは、穢土を厭ひ、淨土を願ひ、衆生を度せんと思ふ心なり。」と、源信の『往生要集』の思想を踏まえつつ言い換え、その心、つまり「道心」を求めるところを強調しているところに、源信浄土教思想受容の特色を見出すことができるのである。換言するならば、日常生活のなかで誰もが感じる純朴な厭世感

- 注
- (1) 小峯和明氏・篠川賢氏編『日本靈異記を読む』（吉川弘文館 二〇〇四年）参照。
 - (2) 『新日本古典文学大系』（岩波書店）三十、二六頁～二七頁。（原漢文、訓読みによる）
 - (3) 出雲路修氏、前掲本の解説（脚注）参照。
 - (4) 『無垢優婆夷經』には「佛告無垢優婆夷言、掃佛塔地、得五福報。」とある。
 - (5) 増尾伸一郎氏『日本靈異記』の女性観にみる『父母恩重經』の投影（日本道教学会『東方宗教』第六九号所収、一九八七年）
 - (6) 増尾伸一郎氏は前掲論文の中で、『靈異記』の女性像の中でも、とくに色彩に富むのは母親たちの姿であると述べられ、その背景として『父母恩重經』の影響を考察している。また、同氏は仏典では母性を評価しても、女性に対する態度は卑賤・不淨視して厳しく忌避したが、『靈異記』にこのような傾向が見られないことの意義は大きいと述べておられる。しかしながら、『靈異記』には女性しか主人公に成りえないような事例もあわせて記載しており、女性観の問題についてはさらに慎重な議論が必要となるのではないだろうか。

- (7) 勝浦玲子氏「洗濯と女」ノート 同氏著『女の信心——妻が出家した時代』(平凡社、一九九五年)所収。西口順子氏「山・里・女人」同氏著『女の力——古代の女性と仏教』(平凡社、一九八七年)所収。また野村育代氏は、これら先行研究を参照されつつ、とくに無住の『沙石集』を素材として、看病や介護が女性の仕事であるという観念の存在について言及している。
- 同氏「母の力——『沙石集』に見る神がかりと女性観」同氏著『仏教と女の精神史』(吉川弘文館、二〇〇四年)所収。
- (8) 前掲注(2) 同書 二二二頁(二二三頁)
- (9) 『新日本古典文学大系』(岩波書店)三十六 一九四頁(一九六頁)
- (10) 五來重氏著『葬と供養』(東方出版、一九九一年)、田中久夫氏著『祖先祭祀の研究』(弘文堂、一九七八年)、『葬送墓制研究集成』など参照。
- (11) 加地伸之氏「儒教とは何か」中公新書
- (12) 水藤真氏著『中世の葬送・墓制——石塔と造立すること』(吉川弘文館一九九一年)
- (13) 村木一郎氏「墓碑・墓誌・買地券」(平川南氏他編『文字と古代日本』4「神仏と文字」第II「仏と文字」、吉川弘文館二〇〇五年)所収。
- (14) 西口順子氏「骨のゆくえ」(同氏前掲注7同著)所収。同氏は叡山や高野山など、開祖の廟のある聖域に、本来「ケガレ」と忌避された骨が持ち込まれようになつたことの理由として仏舍利信仰をあげられ、葬送後、一定期間を経た遺骸には「ケガレ」の觀念が存在しなかつたのではないかと推測されている。
- (15) 平林盛得氏「増賀聖奇行説話の検討——『法華驗記』『今昔』『続往生伝』の対比」同氏著『聖と説話の史的研究』(吉川弘文館、一九九〇年)所収。
- (16) 『異本発心集』(古典文庫第三〇一冊)三〇頁(三一頁)
- (17) 平林盛得氏「増賀の多武峯隱棲前後」同氏前傾注15同著)所収。
- (18) 前掲注(16)同書、三三頁(三四頁)
- (19) 『撰集抄』卷一(桜楓社)九頁(十頁)
- (20) 同前書
- (21) 同前書
- (22) 『新編日本古典文学全集』(小学館)五一三頁(五一四頁)
- (23) 同前書、五一六頁。
- (24) 同前書、五一七頁。
- (25) 『淨土宗全書』卷十五、四六七頁(四六八頁)
- (26) 『無量寿經』(岩波文庫本)
- (27) 同前書。
- (28) 小林尚英氏「中国淨土教祖師の菩提心について——特に道綽・迦才を中心として」(藤吉慈海喜寿記念『仏教学・淨土学論集』)所収。
- (29) 『日本思想体系』6(岩波書店)
- (30) 尚、「菩提心」の語は、經典・論疏によつて「道心」とも語られており、その意味で「菩提心」と「道心」は同義であると言えよう。『往生要集』でも、例えば利益を明かす部分では『出生菩提心經』の偈文中や『觀無量壽經』上品下生段の「無上道心」など、「道心」の用例がわざかに見られるが、本文の主旨から言つて「道心」が「菩提心」と同義であることが理解される。
- (31) 前掲注(29)同書、尚、拙稿『平安淨土教の一考察——發菩提心をめぐつて』(高橋弘次先生古希記念論集『淨土學佛教學論叢』)所収。
- (32) 源信が發菩提心を上求・下化のいわゆる四弘誓願として理解する思想的基盤には、天台大師智顥の『摩訶止觀』の影響があるとされ、またそれは良源の『極樂淨土九品往生義』の立場を繼承したものであつたことが明らかにされている(武覺超氏「天台からみた『往生要集』——菩提心説を中心として」)『往生要集研究』所収)。
- (33) 前傾注(25)同書。
- (34) 『新日本古典文学大系』(岩波書店)三十五、一六七頁
- (35) 平林盛得氏前傾注(15)同論文。
- (36) 抽稿「日本中世の死生觀——増賀説話の展開をめぐつて」(佛教大学総合研究所紀要第2号別冊 東西の死生觀)一九九五年)所収。
- (37) 抽稿、前傾注(31)

中国仏教史上における陶淵明と謝靈運

宮澤正順

一序論

いっていることなど以前発表したことがある⁽¹⁾。三好と梅崎に先立つ文豪夏目漱石も、小説『草枕』や俳句などの中で、陶淵明にしばしば触れている⁽²⁾。

我が国の文人の多くは、詩人陶淵明（三六五—四七二）を非常に愛好している。詩人三好達治（一九〇〇—一九六四）は、

書は一巻 淵明集

果は一顆 百目柿（燈下）

と詠う。小説家梅崎春生（一九一五—一九六五）は、『桜島』や『幻化』などの作品でよく知られている。幻化の語は、陶淵明の「帰園田居」五首の第四首目の末尾の、

人生似幻化

終当帰空無

に基づいている。梅崎の死の翌年の昭和四十一年（一九六六）には、鹿児島坊津町に「人生幻化に似たり 梅崎春生」と書かれた文学碑が建立

されている。わが浄土宗に関係深い小説家武田泰淳もその時坊津町に赴

になった『東林十八賢伝』に記された謝靈運批判に影響された表現である。東林とは、陶淵明や謝靈運の活躍した同時代の釈慧遠（三三四一四一六）の念佛結社白蓮社があつた廬山（江西省）の東林寺のことである。『東林十八賢伝』には十八賢の外に、結社に入らなかつた人物の伝も付せられていて、結社に入ることを希望した謝靈運については、
靈運嘗求入社、遠公以其心雜而止之。⁽⁴⁾

と慧遠に拒否されている。謝靈運は人間として雑駁な人物だ、というのである。謝靈運の伝記は、宋の沈約（四四一一五—三）の『宋書』卷六十七列伝第二十七によると、

靈運少好学、博覽群書、文章之美、江左莫逮。

と評されているのに、何故か人物評価の低落は免れないものである。謝靈運の死後間もなく記されたと思われる宋（四二〇—四七八）の劉敬叔の『異苑』の卷四には、こんな話が載せられている。すなわちそれは、謝靈運以元嘉五年、忽見謝晦、手提其頭、來坐別床、血色淋漓、不可忍視。又所服豹皮裘、血淹滿篋。及為臨川郡、飯中歛有大虫。謝遂被誅。⁽⁵⁾

という内容であり、恐しい話である。これは宋の興國三年（九七八）に完成したとされる『太平廣記』卷三百二十三「鬼」の八にも「出異苑」として収載されているが、文字に多少異同がある。晋の名族謝氏の家系に生まれた謝靈運が何故にこのような評価をされるに至つたのか、それと逆に何故に陶淵明の評価が高まつていくのかを検討し、その理由に仏教との関りが大きく作用していることを示そうとするのが拙稿の意図である。

二 陶淵明と仏教

『梁書』及び『南史』にその伝がある鍾嶸（四六八—五一八）が当時流行の文学批評の書として、五言詩をもつて詩人をランキングした『詩品』を世に示したのは彼の晩年であつた。そこで彼は、謝靈運を上品に陶淵明を中品にランクした。その陶淵明についての評は、

每觀其文、想其人德、世歎其質直。至於歎言酌春酒、日暮天無雲、風華清靡、豈直為田家語耶。古今隱逸詩人之宗也。

となつてゐる。陶淵明の特質の一つは、その実直さにあつたようである。しかしその実直なるが故に当時の人は、陶淵明を田舎者詩人としていたのである。しかしよくみると作品の中には、田舎者にはふさわしからぬ風華清靡なものがある、というのである。

当時田舎者と意識されていた陶淵明に光を当てたのが、梁の昭明太子蕭統（五〇一—五三二）である。彼は陶淵明の詩集をまとめてその序に、

有疑陶淵明詩、篇篇有酒。吾觀其意不在酒。亦寄酒為述者也。

という。すなわち陶淵明の詩には、深い意味が隠されているので、注意して読むべきことを説いている。このように陶淵明を評価した蕭統自身は、『梁書』卷八、列伝第二の伝によると、

高祖大弘仏教、親自講說。太子亦崇信三寶、遍覽衆經。乃於宮内別立慧義殿、專為法集之所。招引名僧、談論不絕。太子自立二諦法身義、並有新意。普通元年四月、甘露降于慧義殿、咸以為至德所感焉。

仏者によつて、陶淵明の詩が評価され、詩集が編輯されたことの意味は重要である。

仏教者昭明太子に先立つ仏教者として、陶淵明を顕彰した人に彼の親しい友人顏延之字延年（三八四—四五六）⁽⁶⁾がいた。彼は陶淵明を追悼する「陶徵士誄」の中で、

有晉徵士尋陽陶淵明南岳之幽居者也

礼記曰儒有……
幽居而不淫……

學非稱師、文取指達、在衆不失其寡、處言愈見其默。（文選）卷第

五十七、）

と、陶淵明を評し悼んでいる。幽居は『礼記』にもあり、詩にも用いられる隱居の意味の語であるが、その上の南岳の語は注目すべきであろう。

ここでいう南岳こそ、廬山なのである。当時の廬山は、念佛結社白蓮社をそこに興した慧遠の居処なのである。そしてそれに続く表現には、陶淵明の人格を寡默の二字で象徴している。「處言愈見其默」という表現は、識者は直に、維摩居士を想起するであろう。『維摩經』には二つの訳があり、そのいわゆる不二の法門については、支謙（二世紀末—三世紀中頃）訳は、『維摩詰經』全二卷で、その卷下には、

何謂菩薩不二入法門者。文殊師利曰、如彼所言皆各建行。於一切法如無所取。無度無得、無思無知、無見無聞、是謂不二入。（維摩詰經不二入品第九）

となつていて、默の語はない。しかし羅什（三五〇—四〇九頃）訳の

『維摩詰所說經』全三卷の卷中では、

問文殊師利。何等是菩薩入不二法門。文殊師利曰、如我意者、於一切法、無言無說、無示無識、離諸問答、是為入不二法門。於是文殊

師利問維摩詰、我等各自説已、仁者當説、何等是菩薩入不二法門。時維摩詰默然無言。

文殊師利歎曰、善哉善哉、乃至無有文字語言、是真入不二法門。⁽⁸⁾

となつてゐる。白蓮社のある廬山の慧遠教團で羅什の訳を知つていたことは、廬山の慧遠が『般若經』所説の教理を羅什に質問し、それに羅什が答えたのが『大乘大義章』一名『鳩摩羅什法師大義』上中下三巻の存在から明らかである。⁽⁹⁾ 当時、羅什訳の『維摩經』が知識人の間で注目されていたことは、劉義慶（四〇二—四四四）の『世說新語』文学篇から知ることができる。すなわちそこには、

支道林造即色論。論成示王中郎、中郎都無言。支曰嘿而識之乎。王

（中郎・坦之）曰、既無文殊、誰能見賞。

と記されている。劉峻（孝標）（四六二—五一二）は、右の本文の末尾に注を加えているが、それは、

維摩詰經曰、文殊師利問維摩詰云、何者是菩薩入不二法門。時維摩詰嘿然無言。文殊師利歎曰、是真入不二法門者也。

というものである。かくして羅什訳の『維摩經』の流行の広さを知ることができるのである。

陶淵明は、『晋書』隱逸伝の彼の伝でも、

義熙二年解印去縣、乃賦歸去來。……唯至田舍、及廬山游觀而已。……密知當往廬山。

と繰り返し、慧遠教團のある廬山との関係が明記される。『宋書』や

『南史』の彼の伝の中でも同様である。正史においてそのようであるばかりか、文學者で仏教者でもある顏延之は、陶淵明の伝記の中に登場

するだけではなく、上掲の追悼文「陶徵士誄」を記して廬山と陶淵明の関係の中で、陶淵明を仏教者として顕彰する。そして篤信者昭明太子が、陶淵明の伝を記して、

時周統之入廬山、事釈惠遠。彭城劉遺民亦遯迹匡山。淵明又不應徵命。謂之潯陽三隱。

と、廬山と陶淵明の関係を明示している。

陶淵明は、蕭統の彼の伝には「淵明少有高趣、博学善屬文。」とあり、顏延之の彼の誄には、「心好異書。」と記されている。陶淵明自身も「移居」の第一首で「奇文共欣賞、疑義相与析」と述べ色々な書物に関心を持つていたことを知る。奇文異書には『山海經』や仏教の仏典や応報譚など当然に含まれていたであろう。陶淵明と仏教の関係は、廬山の念佛結社を経て曇鸞道綽善導による念佛弘通の中で、新しい展開を示すのであるが、それについては後章で述べることとする。

三 謝靈運と仏教 (一)

謝靈運が「心雜」として慧遠の廬山教團入社を拒否されたことを述べたが、謝靈運と仏教の関係は陶淵明以上に深いのである。以下その事実を示してみよう。

陳代（五五七—五八九）の小招提寺沙門慧達の「肇論序」に、

凡著名僧伝及伝所不載者、釈僧叡等三千（十）余僧、清信檀越謝靈運等八百許人。⁽¹⁰⁾

とあり、謝靈運は清信檀越のトップに置かれている。また彼は、僧祐

（四四五—五一八）の『出三藏記集』卷第十五の「慧遠法師伝第三」には、

既而謹律息心之士、絕塵清信之賓、並不期而至。……義熙末（慧遠）卒于廬山精舍。春秋八十有三。遺命露骸松下同之草木、既而弟子收葬。謝靈運造碑墓側、銘其遺德焉。⁽¹¹⁾

と記されているのを見ると、謝靈運の白蓮社における重要な立場が判然とする。更に慧皎（四九七—五五四）の『高僧伝』卷第六には、慧遠が

八十三歳で歿した時の状況を述べる中でも、「謝靈運為造碑文。銘其遺徳。」と、謝靈運は碑文の作成という大切な仕事をした人物として評価されている。宋の咸淳五年（一二六九）に成立したと考えられている志盤の『仏祖統紀』卷第二十六淨土立教志第十二之一には、謝靈運の「廬山法師碑」がある。その碑文の末尾には、「元熙二年（四二〇）春二月朔。康樂公謝靈運撰。」と記されている。『仏祖統紀』にはその前に有名な「蓮社十八賢傳」が置かれている。その「蓮社十八賢傳」の十八人とは、慧遠以下「劉程之⁽¹²⁾以下六人並、張野、周統之、張詮、宗炳、雷次宗。」を含む十八人であつて、そこには、謝靈運の名はない。一番最後の「不入社諸賢傳」の中では、やつと靈運の記録に入つて例の、

靈運嘗求入社、遠公以其心雜而止之。⁽¹⁴⁾

という一文で終了する。そして謝靈運の次に「范甯」を載せて終了し、

直ちに康樂公謝靈運撰「廬山法師碑」が続く。その次には「廬山法師影堂碑」を、「唐大中八年（八五四）七月望日、隴西李演撰、三綱徒衆立」と記して載せる。最後になるが、以上を総括するように、大宋慶曆元年（一〇四二）仲春鐸津沙門契嵩書として「東林影堂六事」が記さ

れている。そこには、

(遠) 法師事迹誠多矣。……予讀高僧伝蓮社記及九江新旧錄。最愛

法師六事。

とある。六事とは、異教徒陸修靜と酒に漬れた陶淵明と異説異見の人の長所を認めた覺賢法師こと跋陀跋陀に次いで四番目に謝靈運を挙げて、

謝靈運以心雜不取。而果歿於刑。蓋識其器而知其終也。⁽¹⁵⁾

という。この後に盧循と桓玄のことを記して六事が終わる。後にも再述するが、心雜から刑死への流れは、実は逆であって、棄市という重い刑から発したものであることは想像に難くない。境野黄洋は、謝靈運の「廬山慧遠法師誄」に「予志學之年、希門人之末。惜哉、誠願弗遂、永違此世」とあるのを引いて、謝靈運は慧遠に遇つてすらないとする。⁽¹⁶⁾

謝靈運にまつわる仏教者には似合わない暗い部分も同じように考えられる。そこで次に謝靈運が、どのように仏教弘通のために努力をしたのかを、著作や作品を通して再度確認しておくこととする。

四 謝靈雲と仏教 (一)

と記されている。

『大般涅槃經』三十六卷。現存。(大正、十二)

『大般涅槃經』については、「大般泥洹經」二十卷(北涼智猛訳)を除いて、現在『大正藏經』第十二卷に、「大般涅槃」三十六卷二十五品と「大般泥洹經」六卷十八品(六卷泥洹、東晉法顯。仏陀跋陀羅共訳)
四一八年)がある。しかし『高僧伝』(卷第七积慧嚴伝)には
大涅槃經初至宋土、文言致善、而品數疎簡、初學難以措懷、(慧)
嚴廻共慧觀謝靈運等、依泥洹本加之品目、文有過質頗亦治改。始有
數本流行。⁽¹⁹⁾

と説明されている。

『四部目録』(『廣弘明集』卷三。然所亡猶太半焉)

『十四音訓叙』、佚。『高僧伝』卷七、慧叡伝、「陳郡謝靈運篤好仏理、殊俗之音多所達解、迺詰叡以經中諸字并衆音異旨、於是著十四

音訓叙、條列梵漢、昭然可了、使文字有拠焉。)

『金剛般若經注』、佚。(二条のみ存)『文選』卷第五十九、碑文下、
王簡棲頭陁寺碑文一首「：是以如來、利見迦維、託生王室。如來仏號。謝靈運金剛般若經注曰、諸法性空、理無乖異、謂之為如來如解、故名如來」「於是玄闕幽捷、感而遂通。玄闕幽捷喻。謝靈運金剛般若經注曰、諸法性空、理無乖異、謂之為如來如解、故名如來」「於是玄闕幽捷、感而遂通。玄闕幽捷喻。謝靈運金剛般若經注曰、諸法性空、理無乖異、謂之為如來如解、故名如來」

『金剛般若經』に関しては、『廣弘明集』卷第二十二に「司元大夫隴西

玄闕幽捷、善捷易聞。」

(唐)李儼字仲思撰金剛般若經集註序》がある。そこには、「比較三論、文義大同、然新則理隱而文略。旧則工顯而義周。兼有秦世羅什晉室謝靈運、隋代曇琛皇朝慧淨法師等、並器業韶茂博雅洽聞、耽味茲典俱為注釈、研考秘蹟感聘異義。」

深いことを示す一助とした。しかしそこには「佚」の字が多いことも注目されるであろう。そこで葉笑雪は、「靈運的著作不能算太多而幾乎全部散亡、這是詩人身後的大不幸、也是我們文學藝術界的一大損失。」といふ。謝靈運の著作類が非常に多く散佚したことを、本人にとつての不幸でもあるし中国文化の上からも大きな損失であるというのである。

ここで、謝靈運と『涅槃經』について触れておこう。上述の『仏祖統紀』卷第二十六には、『十八賢伝』を載せる。⁽²¹⁾今は便宜的にこれを利用することが多い。『十八賢伝』は陳舜俞の『廬山記』五卷の第三に入っている。この書に引く『十八賢伝』は、松本文三郎によれば⁽²²⁾、「統藏經」（第一輯第二編乙第八套第一冊）本と同一であり、他に『說郛』（第五十七局）本もあるが、兩者は大体同じであるにしても統藏本が一層古いとされている。いずれにしてもこの書は、『十八賢伝』或は『東林十八高賢傳』『東林蓮社高賢傳』ともいわれるが、本来は、中国僧十人と外国僧二人と隠士六人の十八人が、本来のもので、その後に付けられている「百二十三人伝」（曇翼以下七人のみ）と「不入社諸賢伝」（陶潛・謝靈運・范甯の三人のみ）は後世学者の増益とされる。事実「百二十三人伝」の最後は陸修靜（四〇六—四七七）である。そこに慧遠（三三四—四一六）と陶淵明のいわゆる虎溪三笑の話があるが、陸修靜などは慧遠に遇えたとしても十歳頃であるから事実ではない。統藏本の跋では、『十八賢伝』は、まず熙寧間（一〇六八—一〇七七）に、陳舜俞が加筆し訂正し刊行したものとされている。この陳舜俞の改修本は、

本来は彼が撰述したとされる『廬山記』の一篇として挿入されていた。この『廬山記』もまた諸本があるが今は、平岡武夫の内閣文庫本の引用

と『仏祖統紀』の記述を引用して『涅槃經』をめぐる論を進めよう。まず『仏祖統紀』卷第二十六では、

謝靈運。祖玄有功晉室。靈運為康樂公主孫。襲封康樂公。文章為江左第一。應為江右。指金陵也。嘗著木屐上山則去前齒、下山則去後齒。尋山陟嶺必造幽峻。至廬山一見遠公、肅然心伏。乃即寺築台翻涅槃經。鑿池植白蓮。時遠公諸賢同修淨土之業。因号白蓮社或云為東靈運嘗求入社。西二池。

⁽²³⁾遠公以其心雜而止之。

とある。平岡武夫は、謝靈運が『涅槃經』を翻訳した台が廬山にあることについて、『咸淳志』（卷八〇）に翻經台について「謝靈運与僧、於此將北本涅槃經。翻為南本。」とあるが、謝靈運の翻經台は廬山にある、とする。そして、

たとえば、北宋の陳舜俞の『廬山記』内閣文庫本卷一 18aにいう。

昔謝靈運。恃才傲物。少所推重。一見遠公。肅然心服。乃即寺翻涅槃經。因鑿池為台。植白蓮池中。名其台曰翻經台。今白蓮亭。即其故地。

南本すなわち三十六卷本大般涅槃經の宋版大正藏卷十は、「三藏曇無識訖。梵沙門慧嚴慧觀同謝靈運再治」と記している。……また唐の元康の『肇論疏』に「謝靈運文章秀發。超邁古今。如涅槃。元來質樸。本言手把脚踏。得到彼岸。謝公改云。運手動腳。截流而度」

五
大正藏卷四
18a頁という。

この改訛の本領は、謝靈運の潤色にあつたようである。……廬山記卷一 24aは、東林寺の僅かに残る宝物の中に、謝靈運の「翻經貝多葉五六片」があることを記している。

として、白楽天に讃経台詩があることをめぐり、詩も讃経台も後世のもららしいことを説いている。結局、謝靈運が『涅槃經』を訳した場所は明確にはできないようである。因みに、李彭『日涉園集』に「謝靈運翻経台」として、「枉渚映寒林、野航飛鳥急。不見康樂侯、衡門煙際人。」(『四庫輯本別輯拾遺』下)がある。

五 謝靈運と仏教 (三)

次に、謝靈運の作品を通して仏教との関係を考察してみよう。ここで、顧紹柏校注の作品順に見ていくこととする。因みに福永光司は、謝靈運の生涯を四期に分けて、第一期を三十八才(四二二)で永嘉太守に左遷された時まで、第二期は、その永嘉での貶謫生活の一年間。第三期は、四十才(四二四)から四十七歳(四三二)までの始寧隱棲時代で、第四期は、四十七才十二月臨川内史任命から広州へ流され刑死する四十九才(四三三)までとする。この区分を念頭に置きながらます第三期始寧初期の作品として、次の二作品から検討を加えてみよう。

石壁立招提精舍と石壁精舍還湖中作

前の詩には「敬擬靈鷲山、尚想祇洹軌……禪室栖空觀、講宇析妙理」とあり、後の詩には「寄言摸生客、試用此道推」とある。前詩は仏教で後詩は、長生を説く道教の語である。「寄言」は陶淵明の「飲酒」十三首に「寄言甘中客」とあり、陶淵明の同時代人釈僧亮の詩(『聖武帝宸翰雜集』)に「勸同遊」とあり、道教的道の世界或は仏教の理の世界への勧誘が知識人の間での流行であったことは、後章の淨土教史上の陶淵

送心正覺前、斯痛久已忍……唯願乘來生、怨親同心朕。

仏教の怨親平等の教えに通ずる詩であることは万人の認めるところであるが、この末尾二句は、『宋書』本伝に引用の詩にはなくて、ただ「恨我君子志、不獲巖上泯。」の句で終わっている。次は文類に入つて、『廣弘明集』など仏教書と関係があるものは、

仏影銘并序(四一三頃)

廬山慧遠法師誄并序(四一七年)

与諸道人辨宗論

答納琳二法師并書——『弁宗論』統一、答王衛軍問并書——『弁宗論』統二(統一統二共に四二三年(四二三年))

当時の頓悟派と漸悟派論戦の情況を記し、謝靈運は頓悟派に屬す。謝靈運と頓悟説や『弁宗論』等のことは彼と道教思想との関係を含めて後日まとめてみたいと思うので、今は触れないこととする。

和范光祿祇洹像贊三首并序(仏讚、菩薩贊、綠覺声聞合贊の三首)(四二四年)

和從弟惠達无量寿頌(四二四年)

明謝靈運の項で述べる。謝靈運の詩文から仏教だけに着目したり、道教にだけ一方的に偏るのは彼ら同時代人の真像を見誤るであろう。

次は「送雷次宗」の詩である。雷次宗(三八六—四四八)は『十八賢伝』の十八人目に載つている。謝靈運の最後の第四期頃の作品だが、仏教道教どちらに關る語もない五言四句の詩である。次は「臨終」の詩五言十四句で、末尾四句は宗教性が濃厚である。「正覺」は、釈迦のこ

右の類は、「法藏長宮、懷道出國城、願言四十八、弘誓拯群生、淨土一何妙、來者皆清英、頽年欲安寄、乘化必晨征。」の八句である。『廣弘明集』卷第一五や『芸文類聚』卷七六では、「無量壽仏頌」に作る。『樂邦文類』卷第五では、「淨土詠_{王論}」とし、第七句を「頽言安可寄」と作る。次には、

〔維摩詰経〕中十譬讚八首（四二三—四二六）

- (1) 聚沫泡合（入声曷韻）
- (2) 焰（上声智韻）
- (3) 芭蕉（入声質韻）
- (4) 幻（平声真韻）
- (5) 夢（去声震韻）
- (6) 影響合（上声紙韻）
- (7) 浮雲（上声麌韻、末句のみ上声語韻）
- (8) 電（去声霰韻）

因みにこの謝靈運の讚八首に関して、先学は、⁽²⁶⁾

諸行無常を『維摩經』（ゆいまきょう）には、聚沫（じゅまつ）、泡（あわ）、焰（かげろう）芭蕉、幻、夢、影、浮雲、響、電（いなずま）などにたとえているが、このような喻えについて謝靈運は詩をよんでいる（『廣弘明集』卷十五所載）。また、赤染衛門は、これを歌によんでいる。次にあげてみよう。

うきながら身にはたとへむ水の泡の

ためしに取らば消えぬべきかな

あめふれば水に浮べるうたかたの

久しからぬはわが身なりけり

夏の夜の火影にまどうしかみれば

ただみづからのことにしてぞありける

秋風にくだくる草の葉をみてぞ

身のかたからぬことは知らるる

夢やゆめうつつやゆめとわかぬかな

いかなる世にかさめむとすらむ

水にうかぶ影は中にもあらねども

それはありとは頼むべきかは

いつまでも声も聞えむ山びこの

よろづにつけて物ぞかなしき

行くえなく空にただよふ浮雲に

けぶりをそへむほどぞかなしき

いなずまの光とどまるほど見れば

わが身ばかりの物ぞありける

と述べている。さて論義を本筋に再び戻して次は、

曇隆法師誄（四二五）

で元嘉二年（四二五）の作であり、『廣弘明集』卷第二十三に入つてもいるが『廣弘明集』では、この誄の後に、義熙十三年（四一七）作の宋謝靈運撰「廬山慧遠法師誄」がある。⁽²⁷⁾ 次に

〔金剛般若經注〕（四二六—四二八？）

が続くことになる。以上が、仏教と謝靈運の主なる関係文書である。これほどに仏教に深く関わる彼が、仏教史上はもちろん文学史上でも酷な評

価が与えられる彼の評価のアップ・ダウンは何によるのであろうか。次に文学史上の謝靈運の評価を一瞥しておこう。

六 中国文学史上の謝靈運

謝靈運が梁の鍾嶸（四六八—五一八）の『詩品』において、五言詩の作家として上品にランクされているほか、その書の序において鍾嶸は謝靈運に対して「謝客為元嘉之雄」と称している。謝客の客は、謝靈運が杜明師という道教者の他家で十五才頃まで養育されていたことから付せられた表現である。謝靈運と道教の関係は、陶淵明と道教とのそれを含めて別に論ずる予定である。『詩品』の成立時期については、そこにランクされている人物の中で、最も鍾嶸の歿年に近いのが、齊の沈約（四四一—五一三）である。従つてこの作品は、沈約の歿年（五一三）から鐘嶸の歿年（五一八）までの数年間に完成したものと考えられている。

謝靈運の評価は『詩品』における上品という評価に先立つては、宋の劉義慶（四〇二—四四四）の『世說新語』言語篇第二の末尾に、
謝靈運好戴曲柄笠、孔隱士謂曰、卿欲希心高遠、何不能遺曲蓋之貌。
謝答曰、將不畏影者未能忘懷。

というのである。本稿の第四章で示した『仏祖統紀』卷第二十六の『十八賢伝』の謝運の条に、「嘗著木屐上山則去前齒、下山則去後齒。」とあつたし、『廬山記』（内閣文庫本）では「恃才傲物」ともあつたように、謝靈運の行動には、その奇行が注目されていた。『世說新語』の曲

柄笠も同様の行為の一つであったのであろう。

次には謝靈運の文学史上的評価の一つとして梁の鍾嶸とほぼ同時の梁の劉勰（四六六頃—五二〇頃）のそれがある。彼の文学評論書『文心雕龍』明詩篇には、

宋初文詠、体有因革、莊老告退、而山水方滋。儼采百字之偶、爭
價一句之奇。情必極貌以寫物、辭必窮力而追新、此近世之所競也。
とあるが、これは極めて隱微的表現による謝靈運批判という見解もある。⁽²⁸⁾顏之推（五三一—？）は、「謝靈運空疎亂紀」（『顏氏家訓』文章第九）とする一方、陶淵明について一言も批判しないのは、陶淵明の評価が上つている世情を示しているのであろう。

一方、すでに記したように宋（四二〇—四七八）代の劉敬叔の『異苑』には、謝靈運に関する恐ろしい話が記されている。彼に纏わる似たような不思議な話は、南宋の曾慥（？—一一五五）の『類説』中に幾つか見出される。⁽²⁹⁾その卷二十六には、唐の劉餗の『國史累纂』を載せて、

謝靈運鬚

謝靈運美鬚、臨刑。施於南海祇園寺為維摩詰鬚。寺中宝惜之。（初不虧損）中宗時、（朝安樂公主鬪百草、欲廣其物色、令馳驛取之。又恐他人所得）安樂公主五日鬪百草、遣人取之。仍剪棄其余。（遂絕。）

といふ。今、『重校説郛』卷三十六で補足した部分をカッコに入れて示した。『太平廣記』卷第四百五にも引かれている。ここでも謝靈運の刑誅のことが問題になつてゐるのは『異苑』或は『太平廣記』の鬼の時と同じである。棄市の刑を受けたことが、以後の謝靈運の評価に与えた影

響は非常に大である。謝靈運の鬚のことは、『類説』卷五十四にも、『国

史異纂』と同じ劉餗の『隋唐嘉話』に記されている。そこでは簡単に、

靈運鬚

晋謝靈運鬚美、臨刑。施為南海祇洹寺維摩詰鬚。⁽³¹⁾

となつてゐる。更に『類説』卷五十五には、趙宋代の僧（枳）文瑩撰する『玉壺清話』が謝靈運について、

謝靈運托生為辺鎬

江南辺鎬初生、其父忽夢謝靈運持刺來謁、自称前永嘉守、修髯秀采、骨清神竦、所披衣巾、輕若烟霧、曰、欲托君為父子、頃寄浙西飛來

峰、翻譯金剛經、有未合仏旨處、願生君家刊正。慎勿以葷羶啖我。

七歳、放我出家為僧、以畢前絰。夢訖。鎬生、貌類夢中者、父愛之、小字康樂。成童聰敏、堅求出家、其父不允、以葷迫之。及冠、強為娶。後嗣主愛其博雅、累用之、而柔懦寡斷、惟好积氏。初從軍平建州、惟務全活、人号辺羅漢。及克湘潭、號辺菩薩。及師潭、政出多門、絕無威斷、楚人失望、人号辺和尚。⁽³²⁾

といふ不思議な物語りとなつてゐる。これはいうまでもなく、鍾嶸の『詩品』上品の謝靈運詩の記述がベースになつてゐる。そこには、初錢唐杜明師、夜夢東南有人、來入其館。是夕即靈運生於会稽。旬日而謝元（玄）亡。其家以子孫難得、送靈運於杜治養之、十五方還都。故名客兒。治音稚、奉道之家靖室也。

杜明師を含む道教面からの謝靈運の研究は別稿に譲る。

以上の外に謝靈運のことは、『太平廣記』では、卷第二四六や卷二九五に父兎のことや上記の卷第三三三の鬼の部の話や、更に、卷第

三九一や卷四〇九や卷四二〇にもある。

七 浄土教史上の陶淵明と謝靈運

陶淵明の伝記の中で、彼の伝記の一部を形成する貴重な資料として、顏延之（三八四—四五六）の「陶徵士誄」がある。そこでは陶淵明について、

後為彭澤令、道不偶物、棄官從好、遂乃解体世紳、結志區外、定迹陰棲。〔文選〕第五十七卷

といつてゐる。彭澤県令を辞するのは、専ら五斗米の為に腰を屈して郷里の小役人に挨拶などできるものかというのが定番となつてゐる。しかし最も古く陶淵明の人物像を世に示す陶淵明のための誄にあつては、五斗米や小役人のことは一切述べないで、「道不偶物」という。つまり自ら求める道は、物質の中には存在しないというのである。しかも顏延之はその折り、陶淵明が有名な「帰去來兮辭」を賦したということもいつてゐない。この理由はよく判らないが、顏延之以後の陶淵明の伝記では、彭澤令を辞して故郷に歸る時に「帰去來兮辭」を作つたことを記す。

『宋書』隱逸伝、蕭統の「陶淵明傳」、『晉書』隱逸伝、『南史』隱逸伝は共に「賦帰去來」といつてゐる。今日、『陶淵明集』に収載されているその辭賦は「帰去來兮辭」とされてゐるが、古くは単に「帰去來」であつた。その辭にいう、

帰去來兮、田園將蕪、胡不帰……乃瞻衡宇、載欣載奔。僮僕歡迎、稚子候門。

と。この賦に示された陶淵明の帰郷の喜びは、念佛者が極楽へ帰還往生

できる喜びと同じであると説く仏教の經典が、陶淵明と関係が取り沙汰される廬山白蓮社において読誦されていた。その經典は『般舟三昧經』で支婁迦讃訳の一巻本と三巻本がある⁽³⁴⁾。その一巻本の行品第二に、

譬如人遠出到他郡國、念本鄉里家室親族（三巻本作親屬財產）、其

人於夢中、帰到故郷里、見家室親屬、喜共言語⁽³⁵⁾。

と記述されている。陶淵明が職を捨てて故郷に帰ることを楽しみ、帰郷して家族との團欒を喜ぶことを詠ずる「帰去來兮辭」のヒントがここにあつたことは疑う余地がない程に一致している。しかもこの辭賦が本来「帰去來」の三字であつたことも、『般舟三昧經』に三字句の表現が多いこととも共通する⁽³⁶⁾。たとえばその一巻本の行本第二には、

立一念
信是法

……

於一切 邊郷里 遠親屬

棄愛欲 履清淨 行無爲

などと記されている。因みに、右の表現は不思議にも、顏延之が陶淵明に対して「道不偶物、棄宮從好」といっているのと共通する。この外、念佛者が極樂淨土に帰還して、そこに生まれる喜びは、淨土教者にとって次のことのできない『無量壽經』卷下（康僧鎧訳）にも記述されている。すなわち、未食之前、忽然輕拳、還其本国⁽³⁷⁾。

などとある。また陶淵明の「帰去來兮辭」では、故郷に向つて進んで行く船の状態を

舟遙遥以輕颺、風飄飄而吹衣。

と表現しているのも共通点として挙げられるであろう。これらの状況を把握しておけば、陶淵明以外にも淨土教と関係ある人物に「帰去來」とか「隱去來」（かくれなんいざ）と表現する作品が作られていることは何ら異とするに足りない。例えば釈僧亮が挙げられる⁽³⁸⁾。正倉院に残る『聖武天皇宸翰雜集』には、釈僧亮の作品に、

隱去來、誰知我家處、
隱去來、歛同遊、：

などとみえる。ここに、家郷のことが記されているのは、上述の『般舟三昧經』や『仏說無量壽經』の思想を継承してのことである。この釈僧亮の作品の中で、右に示した句の中に「勸同遊」とあるのは、注目すべき語である。ここで想い起こされるのが、廬山白蓮社の篤信の居士となつた劉遺民が、柴桑令の時と思われるが、陶淵明に対して共に廬山の念佛社に参加しようと勧誘している詩があることである。実際劉遺民の詩は残ってはいないのであるが、陶淵明にその詩に答えた詩があるから、まず劉遺民から勧誘の詩があつたことが判るのである。すなわち陶淵明の「和劉柴桑」の詩があり、元の李公煥は、「李注、遺民嘗作柴桑令。按蓮社高賢伝、劉程之字仲思。彭城人。漢楚元王之後。少孤。事母以孝聞。謝安劉裕嘉其賢、相推薦之。皆力辭、裕以其不屈、乃旌其門曰遺民。又宋書周統之伝。遺民遁迹廬山。」と述べている。劉遺民の勧誘の詩は、残っていないが、陶淵明の詩句には道教の『黃庭經』と共に通する語句がある。これは劉遺民が、『老子』に注釈を書いていることから劉遺民の詩にも『黃庭經』からの語句があつたことは、当然のこととし

て理解できる。⁽⁴⁰⁾しかし劉遺民は、李公煥の注にもあるように「事母以孝聞」とあるように孝行に勤める人物であれば、劉遺民は「名儒劉程之^{号遺民}」と呼ばれるのも納得できるであろう。この時代の人物は多く、儒・仏・道に精通していたのである。劉遺民は柴桑令のままで廬山の念佛結社への勧誘を陶淵明にしていたことになるうか。それに対する陶淵明の詩「和劉柴桑」には、

山澤久見招、胡事乃躊躇、直為親旧故、未忍言索居、……

とある。冒頭の「山澤久見招」という一句こそ、釈僧亮の「隱去來」に見える「勸同遊」の事例として理解できるであろう。これらの語句から、廬山をめぐる知識人の間では、この穢土を捨てて清淨な極樂淨土を求めて、廬山念佛結社への入社など出世間を奨めあつた情況が彷彿とさせられる。陶淵明の「山澤久見招」の意味が、ここに甚だ現実味を帯びてくるのである。同様の勧誘の表現は、同じく『宸翰雜集』の中にある隋大業主の「淨土詩」にも見出される。すなわち、

寄言同志友、從余洗客塵

とあるが、これも釈僧亮の「勸同遊」を補足する材料となるであろう。

上述のように、「寄言」の語は陶淵明の「飲酒」その十三首目に、

寄言酣中客、日沒燭當秉。

とあるのも同様である。

ところで『震翰雜集』の上述の隋大業主（煬帝）の淨土詩は、実は、彦琮（五五七—六一〇）の「願往生禮讚偈」に基づくものである。⁽⁴²⁾すなわちそれが、唐初の淨土教の善導（六一三—六八一）の「往生禮讚」へと継続することになるのであって、陶淵明が梁の昭明太子によつて顕彰

されたことを第一の風とするならば、唐の淨土教者善導によつて第二の風が吹いたのである。陶淵明と廬山との関係が引き金となつて、昭明太子の陶淵明顕彰で陶淵明の評価が上ると同時に、淨土教家もそれを利用して一層陶淵明を利用するといった相互の顕彰作用で、弥が上にも陶淵明は仏教者の中で評価されざるを得なかつた。

唐の善導は、淨土三部経の一つである『觀無量壽經』を解釈した『觀經定善義』卷第三において、從來の淨土教者以上に、陶淵明を利用している。そこには、

（又天親）讚云、歸去來、魔鄉不可停。……歸去來、極樂安身是精。⁽⁴³⁾

とある。また彼の『転經行道願往生淨土法事讚』卷上では、

般舟三昧願往生……

難思義往生樂……

とあり、その卷下では、

去來他鄉不可停、從佛歸家還本国、一切行願自然成。散華行道訖願

往生、諸佛隨緣還本国無量樂……莫不等出娑婆、同歸於淨土。⁽⁴⁴⁾

となつてゐる。また同じく善導の『往生禮讚偈』全一卷には、

寄言有緣同行者、努力齧迷還本家。⁽⁴⁵⁾

とある。

まさにこれらは、陶淵明の「歸去來兮辭」を繰り返し述べているようなものである。そのことは、善導が陶淵明をも廬山白蓮社に關係深い淨土教者と認めていたことになるであろう。このことは、出現時代の不明確な廬山と陶淵明の関係を示す諸文献を考える上で考慮に入れておくべ

きことのようにも思われる。

唐の善導出現以後、中国浄土教の發展はすばらしく目を見はるものがある。從つて浄土教を説く人物の多くが陶淵明を讃美し、彼の節操を貴いた行動と共に「帰去來兮辭」を高く評価するようになるのである。

唐の貞觀（六二七—六四九）頃の迦才は、その著『淨土論』全三卷の卷中において、廬山の慧遠や劉遺民等を、

臨終並感得光台異相聖衆來迎、錄在別伝。⁽⁴⁷⁾

と説くのではあるが、その卷上においては、

然上古之先匠遠法師謝靈運等、雖以僉期西境、終是獨善一身。⁽⁴⁸⁾

と厳しい批判をしている。廬山の念仏は、万民救濟の念仏ではない、というのである。廬山の慧遠と並んで謝靈運の名が挙げられていることは注目すべきであろう。

次に後世慈愍流という念仏の流派の祖ともなっている念仏者慈愍三藏慧日（六八〇—七四八）には先学の指摘の通り、彼の「般舟讚」の中には、
努力回心歸去來。⁽⁴⁹⁾

の一句も、示されている。更に唐の開元十八年（七三〇）に有名な『開元釈經錄』全二卷の卷下二十卷を撰述した智昇（生歿年不明）は、『集諸經禮儀』の中で、やはり、唐の善導に依拠して、

寄語有緣同行者、努力翻迷還本家。

とか、

恒舒百億光王手、普接有緣歸本国。⁽⁵⁰⁾

と記している。

中国仏教史上における陶淵明と謝靈運

有名な法照（七六〇—七八〇頃活躍）の『淨土五会念佛誦経觀行儀』全三卷の卷中にも、帰去來調の「帰西方贊」などが多く見出される。例せば、

帰西方贊

などと見える。

時代は下つて、例えば南宋に入ると宗曉（一一五一—一二一四）は、かの有名な『樂邦文類』全五卷を撰述するが、その卷第二には、詩人黃庭堅（一一〇四五—一一〇五）や南宋の高宗治世（一一二七—一一六二）頃の人程俱が廬山の慧遠や陶淵明や謝靈運を並べて批評している作品を入れている。それは、次のようなものである。

微禪月作遠公詠並序 太史 黃庭堅

遠法師居廬山下、持律精苦、過中不受蜜湯、而作詩、換酒飲陶彭澤。送客無貴賤、不過虎溪。而与陸道士、行過虎溪百步。大笑而別。故禪月作詩云、愛陶長官醉兀兀、送陸道士行遲遲、買酒過溪皆破戒、斯何人斯師如斯。故微之。

邀陶淵明把酒枕 送陸修靜過虎溪

胸次九流清似鏡 人間萬事醉如泥

遠法師贊 紿事 程俱

法師弘道 實相是談 像浮江滸 神運伽藍 戒珠義海

聳世觀瞻 肇開淨業 蓮社興賢

劉遺民贊

仲思綜博 二林領袖 大化現前 不忘正受

陶靖節贊

淵明高疎

性与道俱

世出出土

莫得親疎

謝康樂

豪氣不除

慧業則有

非寂滅徒

康樂遁上

陸道士贊

陸公玄虛

寄傲簡寂

江湖相忘

一笑莫逆⁵²

ここで、当面問題としている陶淵明は、その本性は道と合体した人と認められているのに対して、謝靈運は、慧業すなわち仏教を学んでいるようだが、とても悟りの道に至ることのできない人すなわち「寂滅の徒に非ず」と手厳しく批判されている。『樂邦文類』の卷第三の「蓮社始祖廬山遠法師伝」にはまた、

時有劉遺民……諸高僧一十八人、並棄世遺榮、依遠游止。遠拉一百二十三人為蓮社、令遺民著誓辭、於阿彌陀像前、建誠立誓、期生安養。謝靈運負才傲物、一与遠接、蕭然心服。為鑿二池、引水栽白蓮。求入社、師以心雜、止之。陶淵明范甯累招入社、終不能致。⁵³

とある。謝靈運は社に入ることを求めたのに拒否される一方、陶淵明は招待されたのにそれを断るという、対照的な扱いとなっている。同じく宗曉の『樂邦文類』卷第五には、

白蓮淨社 右街鑒義 從正

帰去來兮歸去來 西方淨土白蓮開
陣陣香風吹不散 遙遙快樂紫金台⁵⁴

とある。同じく『樂邦文類』の卷第五には、

擬淵明帰去來 幻住居士任彪

とか、
追和淵明歸去來辭并序拙庵宗師 戒度
帰去來兮廻首故鄉、何日帰覺寒來暑往⁵⁵…

などの文を収める。この外に『樂邦文類』には、陶淵明の「帰去來兮辭」に基づく淨土に関する作品や表現が多く見出される。

宋にあつて宋曉（一一五一—一二一四）が活躍していた頃、わが国では淨土宗第三祖記主禪師良忠（一九九一—一二八七）が、曇鸞の『往生論註』全二卷の曇鸞註に註釈を加えた中で、

虚往寒帰者、明後得智益物、譬如淵明往異県受業、往虛帰智滿也。
（『往生論註記』卷第三）

と、陶淵明の帰郷に関して、興味深い解釈を与えていている。これなど、上述して来た陶淵明と淨土教との関係が、ここまで深まつてきたかといふことを示している、といえよう。また良忠は、『選択伝弘決疑鈔』全五卷（成立の由来は了證聖問の處で触れる）の卷第四で、宗祖にして念佛の元祖法然の『選択集』の「善導往生礼讚云又勸行四修法」の項について注釈している。

謂無余修、為嫌雜起心、令專修正行、識諸余業。如彼廬山嫌謝靈運有雜起心也。

と。そしてまた、良忠を継ぐ淨土宗第四祖として、また白旗派の祖として有名な良曉字は寂慧（一二五一一三三八）が、御二条天皇の嘉元二年（一二〇四）に第三祖良忠の『決鈔』理解のために撰述した『決疑鈔』見聞』卷四において、当面の問題で、

彼廬山嫌謝靈運有雜起心事

慧遠禪師於廬山結衆行念佛。陶淵明謝靈運二人此結衆入望。
淵明被入、謝靈被除。是結衆恠之。淵明遇癡嗜酒、放逸事。
謝靈智惠精進無間行人也。而彼入除之間、衆其意疑。爰慧遠結
頌云、謝靈不入心雜起故、淵明競引心專一故云ヘリ。可見伝文一
也。⁽³⁸⁾

と記述している。特殊な漢文体なので、『淨土宗全書』卷七に従つて訓
点を付した。

謝靈運の「心雜」に対して陶淵明を「專一」とするのは注目され
る。次いで淨土宗中興の三日月上人こと西蓮社了譽聖岡（一三四一—
一四二〇）の撰した『決疑鈔直牒』十巻のその第九巻に注目すべき評
価が示される。この書は、淨土宗第三祖良忠が念佛の元祖法然の『選
集』を、師であり淨土宗第一祖でもある鎮西上人弁長字聖光（一一六二
—一二三八）の説によって、その真意の那辺にあるかを門弟に示した
『選択伝弘決疑鈔』五巻に対して、了譽聖岡は、三祖良忠の『選択集』
注釈の際に上述した項目でもあるが、それを見出しとして、『決疑鈔直
牒』卷第九には、

善導往生礼讚云又勸行四修等事下

廬山嫌謝靈運等者、今云慧遠禪師結衆、四十八日行念佛、時淵明謝

靈運二人、是結衆入望。此淵明衆入、謝靈運不入。時衆此怪。淵明
愚癡嗜酒、放逸事。謝靈運有智精進行人也。然入彼除之、疑其意。
爰慧遠作頌云、謝靈運不入心雜起故、淵明競引心專一故已。而謝靈
運法華執筆者也。嫌雜起心修余行故也。⁽³⁹⁾

中国仏教史上における陶淵明と謝靈運

と記す。聖岡においては、慧遠の謝靈運に対する「心雜」の語を、良忠
の説を受けて、陶淵明の「專一」に対比するのみならず、更に発展して、
専修念佛の立場からすれば余行である『法華經』にまで筆を染めていた
ことを「心雜」の根拠に加えるに至っているのである。聖岡（一三四一
—一四二〇）は、「徒然草」の著者兼好法師（一二八三頃—一三五〇
頃）より約七十年程後の人であれば、本稿第一章に引いた「謝靈運は
法華の筆受なりしかども……」（第百八段）の文を知っていた筈である。
更には、念佛無間を力説した日蓮（一二二二—一二八二）を意識してい
たに違いない。何故ならば、謝靈運は、『般若經』にも『涅槃經』『維
摩經』にも関係が深かつたことは、本稿の『謝靈運と仏教』⁽⁴⁰⁾において
婁々記述したことから充分に理解されるであろう。『法華經』だけ
が取り上げられる理由は何か。それは古来、『法華經』の如來寿量品第
十六の「一塵一劫」の一句を、羅什が省略したとか、謝靈運が書き落し
たとか、末弟の謝玄暉の仕業であるとかの議論があることが、一つの原
因ではなかろうか。⁽⁴¹⁾ 謝靈運と『法華經』の関係については、今後の研究
課題としておきたい。

八 結 論

謝靈運に対するマイナスの評価の発端としてはやはり、慧遠の「心
雜」の発言を避けて通るわけにはいかない。この評価はいつ記述され世
に喧伝されたのであろうか。いわゆる『十八賢傳』は、古くは陳舜俞
(一〇六八—一〇七七) がそれに加筆する趙宋代以前どこまで原本を古

く求めることができるのが、そしてそこにどのような記述があつたのかが判明しない限り、問題は霧の中である。今日見る『十八賢伝』の後半に付属している不入者諸賢伝の陶淵明や謝靈運の伝は、どうしても当初からはなかつたものであろう。特に謝靈運の「心雜」という表現は、彼の伝記に見える山登りの下駄の履き方や才を誇つての態度もあつたであろうが、元嘉十年（四三三）に四十九才をもつて「棄市の刑」（『宋書』本伝）に処せられたことから生まれている。棄市の刑とは、市場など人目につくところでの死刑である。⁽⁶⁾ 謝靈運の死は『宋書』の本伝を読む誰れしもが納得できるような経緯ではない。捏ち上げのような有司の上奏に文帝も涙する思いでの決定であろうが、棄市の刑はやはり国家体制への反逆の結果として、その結果だけが一人歩きをするのは防ぎようがあるまい。従つて体制の側に立つものとしては、それを批判せざるを得ないのである。例せば『抱朴子』の中で葛洪（二八三—三六三）は、「淫祀妖邪、礼律所禁」（道意篇）といって、漢末に太平道の反乱を起こした張角を批判し、北魏の冠謙之は新天師道を興すに当つて、「清整道教、除去三張偽法」（『魏書』私老志）といつて、それぞれ反体制的行動を非難していることが思い起されるであろう。謝靈運の評価の低下は、棄市の刑という体制側からの处罚を軸に彼にとつての不利なことが続々と附加されていった結果なのである。加うるに仏教史上にあつては、専修念佛に対する雑行の人間としての評価まで加えられて、その存在が卑下されるに至つたのである。彼は、文帝の景平二年（四二四）頃、淨土信仰を喜んで詠つていたではないか。すなわち、

法藏長王宮、懷道出国城、願言四十八、弘誓拯群生、淨土一何妙。

來者皆清英、頽年欲安奇、乘化必晨征。（『和從弟惠連无量寿頌』⁽⁶⁾）と。無量寿仏の衆生濟度の四十八願を信じて淨土門に入つていつた謝靈運の心中を察すれば、彼に対する世人の評価はあまりにも酷であつた。今はただ、極樂淨土に佛の御手で済われた彼の喜びを偲ぶことしかできない。

注

（1）拙稿「人生幻化に似たり——詩人陶淵明と作家梅崎春生——」（NHK学園「こくご」一号）。

（2）拙稿「漱石文学に投影せる淵明の作品」（尚学図書『国語展望』二六号）。

（3）拙著『蕪村・茶漱石の淨土信仰』（明徳出版社）。

（4）大正、四九、『仏祖統記』卷第二十六、二七〇、a。

（5）『異苑』卷四（津逮秘書）、『学津討原』。

（6）拙稿「陶淵明を顕彰した仏教者たち」（日本私立大学連盟『大学時報』第一六七）に、蕭統や顏延之等のことの概略を以前示したことがある。同じく拙稿「陶淵明と仏教について」（『宗教文化』第十二輯）、拙稿「陶淵明の乞食詩の成立について」（『佛教史学』第十卷第四号）、拙稿「陶淵明の仏教思想」（東京書籍『国語』第二〇九号）、拙稿「陶淵明と劉榮業」（『日本中国学会報』第三十三集）参照。

（7）大正、一四、『維摩詰經』卷下、五三一c—五三二a。

（8）大正、一四、『維摩詰所說經』卷中、五五一、c。

（9）木村英一編『慧遠研究』遺文篇五頁。同、一〇九頁。

（10）大正、四五、『肇論序』、一五〇、b。塚本善隆編『肇論研究』、一頁。

（11）大正、五五、『出三藏記集』卷第十五、一〇九c—一一〇c。

（12）大正、五〇、『高僧傳』卷第六、三六一、b。

（13）大正、四九、『仏祖統紀』卷第二十六、二七〇、c。

（14）注（13）、二七〇、a。

- (15) 以上（注13）、二七一、a、b。
- (16) 『支那仏教精史』、四九二頁。大正、五一、『広弘明集』卷第二十三、二六七、
a 参照。
- (17) 顧紹柏校注「謝靈運集校注」及び葉英雲選註「謝靈運詩選」一九二頁等に以
下多く扱る。
- (18) 大正、五一、『広弘明集』卷第二十二、二六〇、a。僧肇撰「金剛經註」一卷
と謝靈運撰「金剛般若經註」との関連については、鶴飼光冒「謝靈運『金剛般
若經註』の基礎的研究」上下（『仏教大学大学院研究紀要』第二十号、『仏教大
学会文学部論集』第七十七号）参照。
- (19) 大正、五〇、『高僧伝』卷第二、三六八、a。境野黄洋「支那仏教精史」、
五七一页。
- 田村芳朗「死と永遠について——涅槃經——」（大正、一二卷所収、会員通信
第五二）。
- (20) 葉笑雪選註「謝靈運詩選」、一九二頁。
- (21) 注（13・14・15）参照。「廬山記」五卷は、大正大藏經第五十一卷一〇二四
頁にある。
- (22) 松本文三郎「東林十八高賢伝の研究」（『仏教史雑考』、四三頁）。
- (23) 注（21）。「屐」については、賈艷霞「說『屐』」（『文史知識』總第二三三期、
四四頁）参照。
- (24) 平岡武夫「白居易——生涯と歳時記——」、七七頁
- (25) 福永光司「謝靈運の思想」（『魏晋思想史研究』、二二一頁）。
- (26) 武邑尚邦「仏教思想辞典」四九二頁。引用は、深浦正文の「維摩経解説」に
よる。「維摩経」との関係は、鶴飼光冒「謝靈運と維摩経」（北朝隋唐中国仏教
思想史）参照。与謝蕪村は、安永九年几董宛書簡で「儒家文章詩句を専らと
する者、必維摩を見すんば有べからず。」という。
- (27) 大正、五一、「広弘明集」卷第二十三、二六六、c。
- (28) 清水凱夫「詩品」謝靈運條逸話考（『学林』一一、二頁）。
- (29) 曾慥及び「類説」については、拙著「曾慥の書誌的研究」参照。
- (30) 王汝涛「類説校注」上、七七二頁。
- (31) 「類説校注」下、一五九五頁。
- (32) 注（31）、一六二二頁。
- (33) 以下「帰去來」については、恩師吉岡義豊「帰去來の辭について」（『中国文
學報』第六冊）と「帰去來の辭と仏教」（石濱先生古稀記念「東洋學論集」）に
負うところが多い。
- (34) 木村英一編「慧遠研究 研究篇」の塚本善隆論文「中國初期仏教史上におけ
る慧遠」、六五頁参照。
- (35) 大正、一三、「般舟三昧經」、八九九、b。
- (36) 三字句については、別に論じたい。中国においては、三字句は、特別な意味
を持つものである。
- (37) 大正、一二、「無量寿經」卷下、二七三、c。
- (38) 注（33）参照。
- (39) 「宸翰雜集」については、拙稿「晏鸞『調氣論』」の注解者王劭と聖武天皇「雜
集」中の王居士の関係（佐藤成順博士古稀記念論文集「東洋の歴史と文化」）。
佐藤美知子「『万葉集』名義をめぐって」（『古典学藻』、二〇七頁）と「憶良の
釈教的詩文について」（橋茂先生古稀記念論文集）、二七頁）参照。
- (40) 摄稿「陶淵明と劉榮桑」（『日本中國學會報』第三三集）参照。
- (41) 大正、四九、「仏祖統紀」第二六、二六一、c。
- (42) 岩井大慧「日支仏教史論叢」中の「日支交渉篇」参照。
- (43) 净全、二、「觀經定善義」卷第三、三八頁。五四頁。
- (44) 净全、四、「法事讚」卷上、一頁、三頁。
- (45) 净全、四、「法事讚」卷下、二九頁、三〇頁、三一頁。
- (46) 净全、四、「往生礼讚偈」、三七一頁。
- (47) 净全、六、「淨土論」卷中、六四三頁。
- (48) 净全、六、「淨土論」卷上、六二七頁。
- (49) 大正、八五、「淨土五会念佛誦經觀行儀」卷中、一二四六、c。注（33）参照。
- (50) 大正、四七、「集諸經禮儀」、四七二、c、四七三、a。
- (51) 大正、八五、「淨土五会念佛誦經觀行儀」卷中念佛、一二五二、c。
- (52) 净全、六、「樂邦文類」、九九一頁。

- (53) 浄全、六、「樂邦文類」、一〇一七頁。
- (54) 浄全、六、「樂邦文類」、一〇八〇頁。
- (55) 浄全、六、「樂邦文類」、一〇九二頁。
- (56) 浄全、一、「往生論註記」卷第三、二九九頁。
- (57) 浄全、七、「撰拔伝弘決疑鈔」卷第四、二九九頁。
- (58) 浄全、七、「決疑鈔見聞」卷之四、四二六頁。
- (59) 浄全、七、「決疑鈔直牒」、五八二頁。

この外、陶淵明との対比や「法華經」と謝靈運のことなど、名越派第五祖高蓮社理本良榮（一三四二一一四二八）の「論註記見聞」（浄全一、五〇四頁）や淨土宗第八祖大蓮社西晉聖聰（一三六六一—一四四〇）の「大經直談要註記」（浄全一三・二四三頁）に見える記述は、注（18）の鶴飼光昌論文の（下）に引用されているので、ここでは省略する。

- (60) 十六世紀中頃の栄心の「法華經直談鈔」（臨川書店本）一一六頁参照。なお榮心は、謝靈運について（一七頁、二九〇頁と四二九頁でも触れるが、謝靈運を「唐土第一番の文者なり。」などと評価している。「直談」については、藤井教公「室町時代における『法華經』の唱導」（『印度哲学仏教学』第二十号）七頁参照。
- (61) 小尾郊一「謝靈運傳論」、一八一頁。
- (62) 拙稿「抱朴子と張角一派」（『宗教文化』第一輯）、「葛洪の老子批判について」（『東方宗教』第五六号）。
- (63) この詩は、「樂邦文類」卷第五（大正、四七、二二二頁、b）にも載る。

仏教における香の歴史

—戒は香なり—

西 村 実 則

香は今では仏教でなじみ深いどころか、なくてはならないものである。

とりわけ日本仏教の場合、仏前や墓前に花とともに線香としてあげるのが自然の習慣である。

しかしながら最初期の仏教に遡ると、ブッダ自身、戒こそが香であるという立場をとる。そこでまず香に対するブッダの考え方をみた上で、その後、いかなるきっかけで香が使用されるようになったのか、とりわけ大乗仏教ではその当初から仏の世界といえど香氣薫たる世界として描かれるゆえ、その具体的な展開の様相を追つてみよう。

一 香り溢れる天界・世俗世界

インド神話によれば神々の住む天界は香り漂う世界である。天界の様相を説く『カウシータキ・ウパニシャッド』(一・四)の香に関する部分には、

五百人のアプサラス（女神）たちは彼のほうに向かつて行く。百人は抹香を手にし、百人は香水を手にし、百人は果物を手にし、百人

佛教における香の歴史

は豪油を手にし、百人は花鬘を手にして。⁽¹⁾

とある。あるいは成就すべき願をかける際には「煙香」(dhūmagandha)を嗅ぎ、酥油を身体に塗るべき」ともいう (Poona 本, p.307) った。

こうした天界の観念は仏典にもそのまま浸透している。『長阿含經』「世記經」にみられる四天王の天界は、

七宝の塹を以つて、その辺を廁砌し、七重欄楯、七重羅網、七重行樹あり。周匝校飾七宝の所成なり。中に蓮華を生ず。青黃赤白雜色にして、光照半由旬なり。その香の芬薫として半由旬に聞ゆ、又その花根の大なること車轂の如し。その汁流出して色白きこと乳の如し。味甘きこと蜜の如し（大正藏一、二三〇中）。

と、つねに蓮の花の香りが薫る世界とあるし、四天王界のみならず三天の世界といえども、

又その池中に四種の花を生ず。青黃赤白、紅縞雜色間廁、その一花葉の蔭一由旬なり。香氣芬薫して一由旬に聞ゆ。根は車轂の如く。その汁流出して色白きこと乳の如く、味甘きこと蜜の如し（大正藏

同、一三一下)。

と、やはり香り馥郁たるところという。原始仏教の教義を体系化した『大毘婆沙論』では三十三天の世界を次のように定義づける。

生天とは三十三天を謂ひ、彼に四苑有りて莊嚴殊妙なり。一に衆車 (Caitrarathavānam) と名け、二に餽惡 (Pārīṣakāvānam) と名け、三に歡喜 (Nandanavānam) と名け、四に雜林 (Mīśrakāvānam) と名け、名く。是くの如き四苑に四衢の道有りて、天の諸の妓女は其の中に遊集し、諸の勝れたる美人は中に於て遊止し、種類の音樂は恒時に擊奏し、種類の餚膳飲食を安置し、宝樹行列し、枝條蔭映し、花葉茂盛し、香氣氤氳し、果実繁多にして、光淨甘美なり。欲するに隨ひて変ずる鳥の雅韻は和鳴す。諸天は中に於て諸の欲樂を受け、遊戲既に畢れば相与に苑に入る (大正藏二七四一五頁上)。

これによれば三十三天は天女が舞い、鳥が囀り、音樂、美膳、花、香、果実がたわわに実り、光輝き甘美な世界である。

大乗の『華嚴經』が伝えるインドラ天 (帝釈天) の善法堂は香りの点で無比のところとされる。

- ・(その大園林は) 天上の宝石の栴檀樹の森がみごとに整えられた莊嚴に飾られ、種々の宝石の華の雲から宝石の華が流れの尽きることなく雨降り、(インドラ神の遊園) ミシユラカーの森 (雜華園) よりもはるかに優れていた。みごとにつくられた様々な宝石の樓閣から (流れ出る) 比べるものない香王が常に辺り一面にたちこめ漂つていて、神々の集会所スダルマ (善法堂) よりもすばらしく莊嚴されていた (Vaidya 本、p.149、梶山他訳、上、三三一頁)。

・宝栴檀林の上妙の莊嚴の種々の妙華は常に雨ふりて尽くすこと無く、猶、帝釈の雜華の園の如く。無比の香王は普く一切に薰じて猶、

帝釈の善法の堂の如し (大正藏十、三六三頁中)。

『華嚴經』が伝えるトゥシタ天 (兜率天) といえども、

百万億の黒旃檀香、百万億の不思議境、界香、百万億の十方の妙香、百万億の最勝香、百万億の甚だ愛樂すべき香は咸く香氣を發して普く十方に薰じ、百万億の頻婆羅香は普く十方に散じ、百万億の淨光香は普く衆生に薰じ、百万億の無边际の種々の色香は普く一切の諸仏の國土に薰じて永く歎滅せず、百万億の塗香、百万億の熏香、百万億の燒香は香氣を發起して普く一切に薰じ、百万億の蓮華藏の沈水香は大音声を出し、百万億の遊戲香は能く衆の心を転じ、百万億の阿樓那香は香氣普く薰じて其の味甘美なり、百万億の能開悟香は普く一切に遍じて其の聞く者をして諸根寂靜ならしめ、復百万億の無比香王香有りて種々に莊嚴せり (大正藏十、一一五頁下)。

天界の觀念は現実世界にも投影された。たとえば『根本說一切有部毘奈耶』によれば、王の詔によつて一つの場所を、

是時諸臣は王命を奉じ已りて、遂に阿蘭若屈路陀林に往き、逝多林に同じて十六大院ありて院に六十房あるを造れり。然り、大王が教令、言に隨ひて即ちに成じ、諸の勝天人は心を擧げて事弁し、相応の定力もて意念皆此城中に就るに、街衢巷陌は諸穢を屏除し、栴檀香水を以てして遍く之に灑ぎ、処々に皆殊妙の香供あり、衆の繪綵を懸け幢幡を建立し香花を布列して、誠に愛樂すべきこと猶、帝釈

の歓喜園の如くなりき（大正藏二三、七一八頁上）。

と、香水薰り、幡を建て、花咲くように裝飾したさまは、さながら天界の帝釈天（インドラ）の歓喜園のようだと形容される。あるいは『根本説一切有部毘奈耶雜事』にも、

臣、王教を奉じ普く告げ知らしめて具に王勅を宣べぬ。時に諸人衆は彼城中に於て瓦礫を除去し、遍く香水を灑ぎ、諸の妙香を焼き、衆の旃蓋を懸け散花供養せること、天帝釈の歓喜園の如くせりき（大正藏二四、二六一頁上）。

と、街中の瓦礫を取り除き香水を撒き、香を焚き、幡を建て花の撒かれたさまはやはり帝釈天の歓喜園さながらという。このように歓喜園のごとき美しい光景にはつねに香氣芬馥であることが必須とされる。

原始經典の『長阿含經』によれば理想的帝王といわれる転輪聖王が治世する場合も、

転輪聖王世を治むる時の地も亦是の如し。地に流泉出で、清浄にして竭ぐることなし。柔濡なる草を生じて冬夏常に青し。樹木繁茂し花果熾盛なり。地に濡草を生ず。色は孔翠の如し。香は婆師の如く、軟かなること天衣の如し。足もて地をふむ時地凹むこと四寸なり。足を挙げれば還復して空欠處なし。自然の粳米、糠粃あることなし。衆味具足す。時に香樹あり。花果茂盛し、その果熟する時、果自然に裂く。自然に香を出して香氣馥熏たり（大正藏一、一二〇頁下—一二一頁上）。

と、その統治世界はむろん香の薰る香氣馥薰るものという。とりわけ転輪聖王には「女宝」が具わっていて、その女性は口から青蓮華の、身

体から梅檀の薰りを發するとまでいわれる。この点は『長阿含經』『增一阿含經』といった原始經典、あるいは仏教教義書の『施設論』にそれぞれ次のように認められる。

・この女宝の身体四肢は冬は暖かく、夏は冷えている。アーナンダ

よ、この女宝の身体より梅檀香を發し、口より青蓮華香を發する

（DN. II . 175）。

・冬は則ち身温く、夏は則ち身涼し。拳身の毛孔より梅檀の香を出す。口より優鉢羅花の香を出す（『長阿含經』、大正藏一、一二〇頁中）。

・善明王主の第一夫人を日月光と名け、長からず、短からず、肥えず、瘦せず、白からず、黒からず、顔貌端正にして世に希有なり。口より優鉢華香を出し、身より梅檀香を作す（『增一阿含經』、大正藏二、六〇九頁下）。

・又問ふ、何の因ありて、輪王が女宝は身の諸の毛孔に旃檀香有り。口中常に優鉢羅花香を出すや。答ふ、彼の女宝は往昔の修因の、其の事、広大なり。謂はく、父母・智識及び師尊の所・並びに、余の沙門・婆羅門衆に於いて惱害を生ぜず。而も復た不惱害者を愛樂し、即ち、沈水・薰陸・麝金・多摩羅等及び余の上妙の諸の香を以つて広く布施を行じたり。——是の如きの因を以つての故に、身の諸の毛孔に旃檀香有り。口中常に優鉢羅花香を出す（『施設論』、大正藏二六、五一四頁中）。

転輪聖王の觀念は大乗になると菩薩の姿に投影される。とりわけ香りに関しては菩薩が修行を積めば、口から青蓮華の、身体から梅檀の香り

が薫るという具合にである。この点は『法華經』に、

・若し人有りて、この藥王菩薩本事品を開き、能く隨喜して善しと
讀めば、この人、現世に口の中より常に青蓮華の香を出し、身の毛
孔の中より常に牛頭栴檀の香を出さん（岩波文庫本（下）、二〇六
頁一二〇七頁）。

・この「宿王華の過去の因縁」という章が説かれるのを聴いて、そ
れを賞讃するならば、かの者の口から青蓮の香りがただよい、彼の
手足からは栴檀の香りが出るであろう（Kern 本、p422）。

とあるし、『無量寿經』のサンスクリット本（香川本一六八頁）、チベッ
ト訳（『淨全』本、二六〇頁）、『無量壽莊嚴經』、『大寶積經』「無量壽如
來會」でも認められる。ただ淨土宗系で重視する康僧鎧訳『無量壽經』
では、口から青蓮華、身体から栴檀香とその比喩が逆である。しかしこ
れは伝承上の齟齬であろう。

世俗の王、具体的にはブッダの父淨飯王が宮廷生活でさまざまな香を
用いたことも仏典に盛んに描かれる。あるいは太子（ブッダ）誕生の場
面でもマーヤー夫人が実家へ帰る途中で産氣づき、急遽その場所ルンビ
ニーの飾り付けを命ずるが、その光景は『マハーヴアストゥ』によると、
すみやかに蓮華苑を草、木葉、散乱する屑を取り除き、美しく芬馥
たる花々を香水で芳しく薫るところとすべきである。

蓮華苑では、タマーラ樹の葉の香りを運び、戯れる微風を吹かせ、
甘美な香りを遍満させよ。爽快な気分を盛り上げるその風を吹かし
めよ。

沈香の上妙な香りある雲を空から蓮華苑に満たし、上品な香気に満

ちた蓮華苑を急ぎ蔽うために（Menz, I.215）。
と、淨飯王がルンビニー（ここでは蓮華苑と表現）をやはり香で薰らす
べきとある。そのほか『過去現在因果經』でもルンビニー（藍毘尼園）
を、

時に、王、此を聞きて、益歡喜を懷き、即ち外に勅して、藍毘尼園
を淨しく掃灑せしめ、更に諸の妙花果を栽植せしむ。流泉浴池を
悉く清潔ならしめ、欄楯階陛は、皆七宝を以て、莊嚴を為すに、翡
翠・鶴鷺・鸞・鳳凰・鷲・異類の衆鳥、鳴いて其の中に集る。繪の
幡蓋を懸け、散花燒香して、諸の伎樂を作すこと、猶、帝釈の歡喜
の園の如し（大正藏三、六二五頁上）。

と、花、鳥、香、池で飾りたてたさまは、やはり帝釈天（インドラ）の
歡喜園のようだと示される。このように仏教徒の思い描く理想郷や世俗
世界はバラモン教の影響を受け、四天王天や歡喜園のごとくとされ、そ
こは必ず香の薫る世界である。

二 戒は香なり

原始經典をみると、ブッダは日常生活の上で不要のものの一つとして
香をあげている。『長部』經典「梵網經」（『沙門果經』も同文）に次の
ようにある。

沙門ゴータマ（ブッダ）は、種子類、樹木類を伐採することから離
れている。

沙門ゴータマは、（一日）一食で、夜食をせず、非時（午後すぎ）

の食べ物から離れている。

沙門ゴータマは、踊り、歌、音楽、娯楽を觀ることから離れている。
沙門ゴータマは、（裝飾、虛飾・粉飾のもとになる）花飾り、香料、
塗香から離れている。

沙門ゴータマは、高いベッドや大きな寝具から離れている。

沙門ゴータマは、金や銀を受けることから離れている。

沙門ゴータマは、生の穀物を受けることから離れている。

沙門ゴータマは、肉を受けることから離れている。

沙門ゴータマは、婦人や少女を受けることから離れている。

沙門ゴータマは、女奴隸、男奴隸を受けることから離れている。

沙門ゴータマは、山羊や羊を受けることから離れている。

沙門ゴータマは、鶏や豚を受けることから離れている。

沙門ゴータマは、象や牛や牡馬・牝馬を受けることから離れている。

沙門ゴータマは、耕田や荒れ地を受けることから離れている。

沙門ゴータマは、使者、仲介人となることから離れている。

沙門ゴータマは、売買から離れている。

沙門ゴータマは、秤のごまかし、貨幣のごまかし、寸法のごまかし
から離れている。

沙門ゴータマは、賄賂や詐欺や虚偽の不正行為から離れている。

沙門ゴータマは、傷害、殺戮、拘束、追はぎ、窃盜、強盜から離れて
いる、と (DN. I. 5)。

とりわけ香に関するくだりは対応する漢訳『梵網經』に、

沙門瞿曇は（略）香華を著けたまはず（大正藏一、八九頁上）。

とある。『長部』經典『梵網經』にはさらに、

・ある尊敬すべき沙門・バラモンたちは、信者から施された食べ物で生活し、たとえば、香料を塗ること、マッサージ、沐浴、手足たたき具の使用、鏡の使用、目の化粧、花飾り、顔用脂粉、クリーム、腕輪、髪飾り、飾りのある杖、飾りのある薬入れ、剣、日傘、彩色したサンダル、ターバン、宝石、払子、長い縁飾りのある白衣といった、このような虚飾・粉飾のおもむくままに過ごしている。しかし、沙門ゴータマは、そのような虚飾・粉飾のもとになるものから離れていると。 (DN. I. 7)

・余の沙門婆羅門の如く、他の信施を食して更に方便を作し、求めて自ら莊嚴し、酥油を身に摩り、香水に洗浴し、香料を自らぬり、香沢して頭を梳り、好華鬘を著け、目を紺色に染め、面を拭いて、莊飾し、鑲紐潔潔、鏡を以つて自ら照らし、宝革履を著け、上服純白にして、蓋を戴き、払を執り、幢麾莊飾せり。沙門瞿曇は是の如き事なし（大正藏一、八九頁上）。

とある。これは裝飾品に関しバラモンとブッダのあり方を対比したくだりであり、ここでもブッダは香との関わりを離れよという。いずれも出家者が所持し得る「三衣一鉢」以外は不要という考えに発している。もつともブッダといえども、太子時代には王族の常として香を使用していた。そのことは、ブッダが成道し帰郷した際の淨飯王との対話からもはつきり知ることができる。対話内容は多岐に涉るが、その一つは香についての問題である。対話における香の問題はきわめて古い仏典である『義足經』に次のように認められる。

王 尊の浴するに花香を以てし 伎女、樂ひて從ひ行けるに、起ち

て山樹の間に止まる。誰か當に明者を浴すべきや。

法戒を楽しみて河と為すに、淨點悉く中に在り、闢ひ極めて浴に往きて淨め、度に遊して復た還らず（大正藏四、一八七頁中）。

ここでは太子時代の沐浴に際して女官たちが香を用いていたのに、いま森閑とした山中の生活では不可能であろうと王が問う。これに対しブッダは教え（法）という戒でもつて沐浴するゆえ、かえつて智慧が高まると答える。父王とブッダのこうした対話は紀元前後に成立した多くの仏伝文学類に次のようにある。

『マハーヴィアストゥ』

王 以前は、暑い夏の晩に、付添人がそなたを沐浴させたあと、赤梅檀の快よい芳香と爽快で月のようない紅潮させ、軟膏を塗られていた。しかし今は寒くてつらい夜毎、そなたは森から森へと駆け巡り遍歴している。疲労困憊したそなたを、誰が清潔で冷たい水で沐浴させてくれるのですか？

法 汚れのない、おお、ゴーダマ族の者、沐浴の清涼池は効力の流れである。汚れなく、絶えず最良の人びとに賞讃されている。私が岸を越えて渡る流れに、神々たちによつて沐浴され、浸されています。

法である、おお、ゴータマ族の者、沐浴の清涼池は効力の池である。汚れなく、常に最良の人びとに賞讃されている。神々がこの池で沐浴させた者は、全世界を淨化します、その者自身の功德を芳ばせながら。

『仏本行集經』

王

昔宮殿に在るや梅檀等及び諸香の涼しきこと月に似たるを、時に隨ひ此を用ひて汝の身を摩し、摩し已りて遍体安隱を受けぬ。今は初夏にして正に以て熱きに、林藪を独歩して苦しんで行を為す。本宮内に在るや微妙の音ありしに、今嫁女無し、誰か

娛樂せん。

法 我に法池の清涼なる水あり、智人の無憂所と歎する所、功德の宝池に身を洗浴せば、水の為に溺れずして彼岸に至る。

『根本說一切有部毘奈耶』

王

昔は王宮内に在りて、沐浴せんに香湯を以てせり、比林野の中に居せんに、牟尼、何を以て浴せん。
法 法池は福德の津なり、清淨人の歎ずる所、智者中に於て浴せんに、垢を去りて身を霑さじ。

『中本起經』

王

本、我が家に在る時、澡浴には名香の汁あり。山樹の間に処しては、何物をもつて身垢を洗ふ。

法 道藏は浴池^た為り。正水、其の淵に満てり。浴し已して三毒尽く、三達して快きこと無双なり。

『衆許摩訶帝經』

王

清淨にして妙なる香水もて昔時は恒に沐浴したり。今独り山野の中に誰か牟尼王を浴せしむるや。

法 戒の香りに漬める法の水もて徳ある人は恒に浴みす。身を潔めて彼岸に到るとは、無量の聖の説き給へる所なり。⁽³⁾

いずれもブッダが太子時代、香水で湯浴みし、その後も再び香を塗つ

たことを伝える。しかし出家後は戒が香にとつて代り、戒を保つがゆえに清淨なのであるという内容である。

香に関わる父と子の対談内容としてさらに仏教的徳目を強調した次のものもある。

【根本説一切有部毘奈耶破僧事】

王 以前、そなたは身体に黄褐色の白檀を塗り、極上のカーシー

(ベナレス) 産の織物を着て身を飾っていた。勇者よ、(今は)

それらはなく、身を飾ることがない。

仏 戒という最勝の装飾をつけ、戒という香を塗っています。私に

とつて陶酔を生む黄金と真珠の腕輪は何であろうか。

【中本起経】

王 吾が子、宮に在りては、若し其の澡浴には八種の香汁あり。若

し今、澡浴せんに、皆、何物か有る。

憂 八解の正水、以て心垢を洗ふ。

王 悉達、國に在りては、栴檀、蘇合、以て子の身に塗れり。今は

道の為にす。何物か有りと為す。

憂 戒・定・慧の品、香八種を薫ず。

【衆許摩訶帝經】

王 昔は妙香を身に塗り及つ迦釈の衣を著け、恒に内宮の殿に処た

るに、彼を離れては、相称ふに非ず。

仏 戒の香は最も醇濃たれば、用つて身に塗りて莊嚴す。我れ今や

愚迷に非ざれば、宝衣の嚴飾を離れたり。

【普曜經】

佛教における香の歴史

王 家に在るに雜香にて浴し、若干種衆に馨り、香香、室内に遍しも、今、何所の香を用ひるや。

優 八解、三脱の門もて、洗浴して心垢を除く。其の心、淨きこと空の如く、普く安んじて惱憂無し。

王 悅達、家に在りし時、若干の雜香を擣ち、香を其の衣服に熏じて、清淨にして垢障無し。

優 戒・定・慧・解度あり、道徳なる香を以て八難の處を薰じ、世に十方を度せり。

【方広大莊嚴經】

王 我が子、家に在りし時、澡浴するに香湯を以てし、芬馥として室内に満たり。今は何等の香を用ふるか。

仏 八解、三脱の門もて、澡浴して諸の垢を除く。心寂として憂惱無く、猶、淨き虛空の如し。

王 我が子、家に在りし時は、雜香以て塗り熏じ、清淨にして塵穢無く、郁烈にして香潔なりき。

仏 戒・定・慧・解説あり、道徳以て香と為す。十方の八難の處も、普く熏じて至らざる無し。⁽⁴⁾

ここには「戒」以外の「定」「慧」「解脱」までを「香」に対応させた仏典まで認めることができる。

ブッダが太子時代に香を使用したことは、こうした対話以外からも知れる。『仏本行集經』には淨飯王が出家直後の太子を回顧したくだりに、鳴呼、我が子、恒に妙好の多伽羅香、栴檀、沈水、牛頭栴檀を以て、用て其の身に塗り、種種の瓔珞もて、莊嚴せる所の身、末香、薰香、

焼香に薰せられし柔軟の体、今忽ちに見えず（大正藏三、七四四頁上）。

とあり、あるいは女官が太子に香を塗つたことも、或ひは種々百和の香を作りて太子の身に塗れり（同頁）。とあることから知られよう。

このように戒を香と解することは、すでに最も古い仏典とされる『法句經』「花の章」（第五十四偈—第五十六偈）に認めることができ。

五四 花の薰りは風に逆らつて進まない。梅檀もタガラの花もジャスミンもみなそうである。しかし良き人びとの薰りは、風に逆らつても進んでいく。良き人はすべての方角に薰る。

五五 梅檀、タガラ、あるいは青蓮華、ヴァッショ、これら薰りのあるもののうちで、戒の薰りは最上である。

五六 タガラ、梅檀の薰りは微妙で、大したことはない。しかし戒を保つ人びとの薰りは最上で、天の神々の間にまで薰る。

『ウダーナバルガ』の対応部分では「花の章」でなく、戒を強調した「戒の章」といった配置上の違いがあるだけである。

これに関し『法句經』の注釈書『出曜經』では、

然も今世尊よ、天上の諸香は結木を増熾し、塵勞を長益すれども、

賢聖の戒香は諸の結使を断じ、禍門を閉塞し、諸欲を漏さず。然も今世尊よ、此の如き凡香は生死に流转し、劫数を涉歴せしめ、人をして永く静寂に入らしむ能はず。賢聖の戒香は億千百劫に、時々乃ち有り」と。爾の時、世尊、釈提桓因を微察し、而して此の偈を説かく、

善い哉、天帝因よ。今の意、甚だ希有なり。能く放逸中に於て、意を摂め、德本を修めよ、と（大正藏四、六五七頁下）。

と、世間一般の香は迷惑を増すだけなのに對し、戒という香は生死の流转を止め、煩惱を断つとし、さらに、

今此の衆香は人に隨ふこと一世にして身に娛樂を現するのみ。人に隨つて、後世に至る能はず。持戒の香、世に現はるれば、祐を百千

劫に蒙り、未だ曾て唐しく捐てず（大正藏同、六五八頁上）。

と、戒は天界という空間のみならず、時間的にも永く薰るものと讀えている。

『法句經』のこの偈はその後多くの仏典に引用された。たとえば『俱舍論』の真諦訳に、

花香は風に逆ふて薰ずる能はず。根・実の諸香も亦爾り。

善人の戒の香は風に逆ふても薰ず、正しく行きて芳流し国界に遍ず（大正藏二九、二二七頁中）。

とあり、玄奘訳では、

花香は風に逆ふて薰ずる能はず。根・茎等の香も亦復た爾り。

善士の功德の香は芬馥として、風に逆ふても美を流して諸方に遍ず（大正藏同、六〇頁上）。

とある。真諦はśīla（シーラ）を原意のまま「戒」と訳出するのに對し、

玄奘は「功德」とする。シーラを「戒」でなく「德」「功德」（『那先比丘經』では「孝順」（大正藏三十二、六九七頁下）とある）と訳すことは、

漢訳『法句經』『戒德香經』『出曜經』などにも認められるように語義上、何ら奇異ではない。シーラを「德」と捉えることは外国のK·R·ノー

マンが virtue⁽⁵⁾、ヴァルトシュミットが Tugend⁽⁶⁾ と解する」とからも知られる。

原始經典には『戒德香經』(竺曇無蘭訳)、『戒香經』(法賢訳) というともに最短の單經があるが、やはりいずれも戒こそが香であることを主題としたものである。ちなみに『戒德香經』(大正藏二、五〇七頁下)でタガラの対応部分を「木蜜」「木檣」と訳すが、「檣」は日本で仏前に供える花としての「しきみ(び)」に当たる。

戒を香とする解釈は、そのほか原始經典の一つ『テーラガーダー』にもみられる。

戒は強力な橋であり、戒はこの上なき芳香であり、戒はすべての方角に薰りを放つような最上の塗香である (Th. 615)。

なお『増一阿含經』には香を「戒香」のみならず「聞香」「施香」の三つに分類することがある。

阿難言さく、「何等か三と為すや」。世尊告げて曰はく、「戒香と聞香と施香となり、是れを阿難、此の香の種有りて、然も復逆風香、亦順風香、亦逆順風香と謂ふなり。諸の世間所有香に此の三種の香は最勝最上にして與に等しきもの無く、能く及ぶもの無し、猶、牛

に由つて酪有り、酪に由つて酥有り、酥に由つて醍醐有り、然るに此の醍醐は最勝最上にして與に等しきものなく、亦能く及ばざるが如し。諸の世間の諸香に、此の三種は最勝最上にして、能く及ぶもの無し」と。爾の時世尊、便ち此の偈を説き給はく、

木蜜及び栴檀 優鉢及び諸の香 亦諸の種々の香に戒香最も勝れたり 此の戒以て成就し欲なく所染なく 等智にして解脱し 逝

く魔は知らず、此の香妙なりと雖も 及び諸の檀蜜の香 戒香の妙たること 十方悉く之を知る 梅檀香有りと雖も 優鉢及び

余香 此の諸の衆香の中 聞香は最第一なり 梅檀香有りと雖も 優鉢及び余香 此の諸の衆香の中 施香は最第一なり

と。是れを此の三種の香、亦逆風香、亦順風香、亦逆順風香と謂ふなり。是の故に阿難、當に方便を求めて、此の三香を成すべし。是の如く阿難、當に是の学を作すべし」と (大正藏二、六一三頁中下)。

このうち「戒香」はむろん香に相当し、「聞香」は「博学」、「施香」は施こし合うことである。

戒を香ととらえることは紀元前二世紀後半頃のギリシャの王メナンドロスと仏教僧ナーガセーナの対話録である『ミリンダパンハ』にも看取される。真理の都に住む職人の一人に香料商がいて、彼は「すぐれた戒の香を塗った者」(silavarasugandham anulitta)⁽⁷⁾ とされる。この香料商人はブッダの教えを実践する者であるゆえ、實際は修行僧の多様なあ

りかたの一つを示した比喩表現にほかならない。

セイロンで五世紀中葉に活躍した大思想家ブッダゴーサは仏教教義書の『清淨道論』に次のようにいう。

あの雨雲を持つ風も、また黄金の栴檀も、ネックレスもさまざまな宝珠も、映える月光も、この世の衆生が固く護る患らいを鎮めることはできない、それをこの究極で清涼である聖なる戒がよく鎮める。順風であろうと逆風であろうと、等しく薫るかの戒香に等しい香などどにあるだろうか (Vism. p. 10)。

引用の後半部の趣意は『法句經』『スッタニパータ』にみられるもの

と同様、戒を香とし、それが最上であるとする。あるいはまた、

藏二三、四九四頁上中)。

戒の体得によつて修行僧は苦行林で輝きながら、光の体得によつて月が天空に（輝やく）ように輝やく。

戒を保つ修行僧の身体の香は神々たちさえ悦ばせる。まして戒の香はなおさらである。

あらゆるさまざまな香よりもすぐれ、隔てなき戒の香はじつに十方に芳ばしい (*ibid.* p. 58)。

ともいう。そうしてみるとセイロンでは戒を香とするブッダの理念が五世紀頃にもそのまま生きていたと考えられる。

三 律典にみる香の規定

諸部派の伝える戒律書にも香についての規定があり、そこでも香の使用を禁止するくだりがある。大衆部所伝の『摩訶僧祇律』には、時に節会の日にて、六群の比丘と難陀・優波難陀とは香を以て身に塗り、（或は）優鉢羅華鬘・瞻萄華鬘を著け、（或は）草華鬘を著くるありて、共に行いて世人の為に嫌はるらく、「云何が沙門釈子なる、優鉢羅華・瞻萄華鬘を著せること、猶、王子大臣の如くなるは。又、作使賤人の如くに草華鬘を著せるは。此の壞敗の人、何の道か之あらん」と。諸比丘聞き已りて、是の因果を以て住いて世尊に白すに、仏言はく、「六群の比丘を呼び来れ」。來り已るに仏、比丘に問ひたまはく、「汝実に爾りや不や」。答へて言さく、「實に爾り、世尊」。仏言はく、「今日より後、香華を著くるを聽さず」と。香とは、栴檀・沈水の是の如き比の一切香は皆應に著くべからず（大正

とあり、修行僧たるものは俗人のように香を身体に塗つたり（「塗香」）、花飾りをつけることはふさわしくないという。これは尼僧にもそのまま適用され、化粧（口紅、脂粉）としての香料の使用は禁止される。

・その時仏尊師は舍衛城、祇樹給孤独園におられた。その時六人

の尼僧は香、口紅を塗つていた。すべての者……誦すべきである、「いずれの尼僧といえども香、口紅を塗れば波逸提となる」と。

「いずれの」とは……意味する尼僧である。「香」とは何らかの香氣あるものであり、「口紅」とは何らかの色のあるものである。「塗れば」とは塗ることは突吉羅、塗りおわれば波逸提となる（*Vin. IV. 241*）。

・仏王舍城に在しき、爾の時助調達比丘尼好香を以つて身を揩した復た塗香胡麻屑胡麻滓を以つて身を揩せり。是の中比丘尼の少欲知足にして頭陀を行ずる有り、是の事を聞きて心に喜ばず種種の因縁もて呵責して言はく、云何んが比丘尼と名づけ香を以つて身を揩し塗香胡麻屑胡麻滓を以つて身を揩するやと、種種の因縁もて呵し已り佛に向ひて廣説せり。（略）若し比丘尼、塗香胡麻屑胡麻滓を以つて身を揩すれば波夜提なり。（略）若し比丘尼、人をして香を以つて身に塗り復た香を以つて身を揩し胡麻屑胡麻滓にて身を揩せしむれば波夜提なり（『十誦律』 大正藏二三、三四二頁下）。

化粧に関する規則は他の律典にも同様に認められる。

・若し比丘尼、婦女の莊嚴を作し、香を身に塗摩するは波逸提なり（『四分律』 大正藏二三、七七七頁下）。

・時に彼の比丘尼、此の外道妹をして、香を身に塗摩せしむ。諸

の居士見て皆共に嗤笑して言はく、「此の比丘尼慚愧あることなし、

梵行を犯し、外自ら称して言はく、「我れ正法を知る」と。是くの

如きは何の正法がある、外道妹をして、香を身に塗摩せしむこと、

姪女・賊女と異なることなし」と。諸の比丘尼聞く。中に少欲知足

して頭陀を行じ、戒を学せんことを樂び、慚愧を知る者あり、伽羅

旃陀輸那比丘尼を呵責して言はく、「汝、云何ぞ乃ち外道妹をして、

香を身に塗摩せしむるや」と。(略) 戒を説かんと欲する者は、当

さに是くの如く説くべし。「若し比丘尼、外道女をして、香を身に

塗摩せしむれば波逸提なり」と。(四分律) 大正藏同、七七七貞下

一七八八貞上)。

爾の時、婆伽婆、舍衛国祇樹給孤独園に在しき。時に六群比丘尼、香を以て身に塗摩す。諸の居士見て皆共に譏嫌して言はく、「此の

比丘尼等慚愧を知らず、不淨行を犯し、外自ら称して言はく、「我

れ正法を知る」と、是くの如きは何の正法がある、乃ち香を以て身

に塗ること、姪女・賊女に如似して異なることなし」と。(略) 「若

し比丘尼、香を以て身に塗摩する者は波逸提なり」と。(四分律)

大正藏同、七六八貞下—七六九貞上)。

爾の時諸比丘尼は香を以て身に塗り亦人をして塗らしめ、愛欲心

を生じ梵行を染修せずして遂に反俗するを致し外道者と作れり。諸

白衣は其香氣を聞きて譏呵して言はく、「此等は香を以て身に塗り

て姪女に同ぜり、沙門の行なく沙門の法を破れり」と。(五分律)

大正藏同、九五貞中)。

尼僧であろうと病気の時はやはり除外される。

・「若し比丘尼、香を以て身に塗らんに波逸提なり」と。「香」と

は、根香・茎香・葉香・華香・虫香・膠香なり。式叉摩那・沙弥尼

は突吉羅なり。若し治病の為に、若しは強力に逼られて塗らんには不犯なり(五分律、大正藏同、九五貞下)。

・若し比丘尼、俗人婦女をして香油を塗りて揩摩し洗浴せしめんに、病時を除いて波夜提なり(摩訶僧祇律、大正藏同、五四一貞上)。

しかしながら特例として、

若し熱病にて医の「當に栴檀香を須みて塗るべし」と言はんに、爾

時、香を用いて塗るを得ん。若し塗らんと欲する時、先に應に仏に

供養し塔に泥りて然して後、身に塗るべし。身に塗り已らんに衆中

に在るを得ず、當に屏處に在りて病差えに淨く身を澡浴し然して後、

衆に入るべし(摩訶僧祇律、大正藏二三、四九四貞中)。

と、医者が熱を冷ますつまり薬として塗香を許可した時はよいという。

ただしそれもまず仏もしくは仏塔に供養してからとする。またもし塗つ

た場合には他の修行僧と同居するべきでなく、また治癒したならば沐浴

すべきという。

もつとも古いパーリ律でも簡潔に(皮膚)病であれば香料

(sandhalepan) を塗つてよいとある。

その時、一人の修行僧がいて皮膚病に罹つた。「修行僧らよ、香料

を塗ることを許す」。

病気であれば塗香はよいとされるのは、つまるところ酒、五辛、煙⁽⁸⁾と同列になる。

塗香に關し、暑熱の國インド特有の使用法のあつたことが伝えられる。

それは香のうちでも栴檀香を塗ると清涼となるという。この点を伝えるものに次のものがある。

・世尊の身の光明は普く城邑中を照らし、民人は仏光を蒙り、涼しきこと栴檀を塗りたるが如し（『雜阿含經』大正藏二、一六一頁下）。

・衆生を照らさば、鬱蒸を涼と楽しむ。譬へば栴檀の如く、彼の熱病に塗らば消滅せざる無し（『阿育王傳』大正藏五〇、九九頁中）。

・焼香は、寒には則ち須ふる所なれども、熱時には患と為す。塗香は寒熱に適用し、寒時には雜ゆるに沈水を以てし、熱時には雜ゆるに栴檀を以てし、以て其の身に塗る（『大智度論』大正二五、二七九頁上）。

いずれも寒時には沈香水、熱時には栴檀香水を塗るというもので、印度のこと、こうした香の使用法があつたのである。

さらに戒には本来「冷」の意味があるとし、それは煩惱を冷やす意味とすることがある。この点はセイロン系とされるウパティッサ（優波底沙）作『解脱道論』に、

何ぞ冷を戒の義と為すや。勝れて冷やかなる栴檀を摩せば則ち身熱を除き、歡喜を成就するが如し。是の如く戒は勝れて冷やかなる栴檀と為りて能く犯戒の恐畏心の熱を滅し、歡喜を成就す。是れ冷を戒の義と為すなり（大正藏三二、四〇一頁上）。

とあるし、『大毘婆沙論』にも、

戸羅（戸羅）と言ふは、是れ清涼の義にして、謂く、惡は能く身心をして熱惱ならしむも、戒は能く安適ならしむるが故に清涼と曰ふ

（大正藏二七、一二九頁下—二三〇頁上）。

戸羅とは冷を言ふ。破我の熱なきが故に。破我の者は身心熱く、持戒の者は身心冷なり。破我の者は三惡道中にて、持戒に熱なる者は人、天中に冷なり。また戸羅とは夢と言ふ。持戒の者は身心不熱にして常に善き夢を得るが故なり（大正藏二八、一七七頁上）。

とあり、いざれも「破戒」は「熱」、「持戒」は「冷」と対比して示したものである。この場合は暑熱のインドという地理的な特殊性と無関係に、「冷」「鎮靜」という戒の普遍的な意味を示したものといえよう。

四、「供養」「布施」としての香

ところが葬儀に際して在家者の出家者に対する香供養というのをはつきり認めることができる。ブッダの葬儀は仏弟子の意向により転輪聖王に対するのと同等になすべきであるとされた。この点は『涅槃經』類に、

・城中を挙げて相会聚し、華香を奉香を奉持し、佛舍利に詣りて稽首作礼し、承事供養して、共に阿難に問ふ、「葬法は云何。」と。答ふるに教への如く説く、「転輪王の法を、佛は當に復た勝ぶべし。」と。諸の豪姓は言はく、「寧ろ僻に七日を期すべし。伎樂・華香・燈燭を奉じ、我曹の心を展べむ。」と、阿難は答へて言はく、「恣に欲する所を聽す。」と（『般泥洹經』（大正藏一、一八九頁上）。

そこで、クシナガリーに住むマッラ族の人々は……前述の如く乃至……クシナガリーの芳香・花輪・華花・抹香・樂器のある限りをすべて持つて来て、妻子とともに、奴婢・傭人・召使とともに、ク

シナガリーから外へ出て、双樹のあるシャーラ林におもむいた。

近づいてから、かれらは尊師の獅子座を、芳香・花輪・華花・抹香・樂器を以て、尊敬し、尊重し、敬い、供養した。

そこで、クシナガリーに住む或る意氣の高いマッラ族の一人が、若き人・アーナンダに、次のように言つた。

「アーナンダさまよ。われらは尊師の遺体の供養をする熱意を、どのように実現したらよいのですか?」

「ヴァーシシタたちよ。世界を支配する帝王（転輪聖王）の遺体に対するのと同様なしかたで、〔尊師の遺体を処理しなければなりません。」⁽⁹⁾

とあることから知られる。ここでは世俗社会におけるいわば最大限の葬儀のありさまが示され、歌舞音曲、花などとともに香があげられている。

葬儀といふ点でいえばブッダ自身、花や香を献げたことは、ブッダの継母であるマハーパジャーパティーの葬儀を伝える『増一阿含經』に、

爾の時世尊、阿難に告げて曰く、「汝耶輸提大將の所に往至して、之に告げて曰へ、「速に五百の床具・五百の座具・五百瓶の酥・五百瓶の油・五百輿の花・五百裏の香・五百車の薪を弁ぜよ」と。

爾の時阿難、前んで仏に白して言さく、「不審なり、世尊、何の施為を欲したまふや」と。仏之に告げて曰はく、「大愛道は已に滅度を取り、及び五百の比丘尼泥洹せしかば、我等舍利を供養せんと欲してなり」と（大正藏二、八二三頁中）。

とあるし、あるいはマハーパジャーパティーを主題とした『仏母般泥洹經』にも、

佛、賢者阿難に告げたまはく、「汝、明日、城に入り耶游理家の所に到り、これに告て曰はく、仏母及び五百の耆年、鐘を除きて皆、已に滅度せり。仏、理家に勧めて五百の輿床、麻油、香花、樟、榠、梓を各の五百作せよ」と（大正藏同、八六九頁下—八七〇頁上）ある。それゆえブッダも当時の一般社会の葬儀に従い、香供養したことが窺われる。

ところで香供養が強調され、神変によつて空中全体に薰るというくだりがある。たとえば『増一阿含經』に、

・天華香を雨らして膝に至り 諸天空に在つて善い哉と歎じ 上尊の説きたまふ所は尽く宜しきに順ふ（大正藏二、五五〇頁下）。

・爾の時、牛頭旃檀を以て火を燃やして食と作し、羅閱城の側十二由旬は香薰其の中に遍満せり（大正藏同、六九五頁中）。

とあるのは天の神々が香で街全体を薰じたことを伝えたものであるし、世尊告げて曰はく、「汝今梵志、手に香爐を執り、高台の上に上り、東西南北に向つて是の説を作せ、「諸の釈迦文佛の弟子の六神通を得、漏尽阿羅漢なる者は、全く此の講堂に集れ」と。梵志白して言さく、「是の如し、世尊」と（大正藏同、六九六頁上）。

とあるのも、一バラモンにブッダが弟子たちの集合団として香煙を街中に薫じさせたものである。

説話文学の『アヴァダーナシャタカ』の第一話「満賢（Purnabhadra）」にも直接香煙にまつわる話がある。バラモンが修行僧たちに食事供養する一節に次のようにある。

・ブルナというバラモン長者が尊師の功徳を傾聴してから深い信

仰を起こした。そこで高樓に昇り、ラージャグリハを向いて立ち、両膝を地面上に立てて花を撒き、香水を撒いて、尊師を招請しようとした。「尊師よ、私の供養を受けるよう大会におこし下さい」と。その時、その花はブッダの威神力と神靈たちの威神力によつて尊師の上に花蓋を注ぎ、雷雲の幻のごとき香煙と猫眼石の細い棒のような水が現われた（*Vasaya* 本、D.1）。

漢訳の『撰集百縁經』もほぼ同様である。

・時に、婆羅門、彼の親友の仏の功德を歎するを聞き、深く信敬を生ぜり。尋いで高樓に上ぼり、手に香・花を執り、長跪し合掌して、遙かに世尊を請ぜんとして、是くの如き言を作せり。「如來は今、實に功德有り。我が焼く所の香氣をして齎馥として王舍城に遍ねからしめ、並びに散する所の花をして、仏の頂の上に当たり、虛空中に於いて変じて花蓋と成さしめん」と。是の誓いを作し已れり。香烟は垂布して、王舍城に遍ねし（大正藏四、二〇三頁上）。

街全体を覆う香煙については中期大乗の『金光明經』「四天王護國品」にも認められる。

世尊、時に彼の人王、説法者を請いて座に昇らしむる時、便ち我等のために衆の名香を焼きて是の經を供養せん。世尊、時に彼の香煙

一念の頃に於て虚空に上昇し、即ち我等諸天の宮殿に至り、虚空の中に於て変じて香蓋と成らん。我等天衆彼の妙香を聞くに、香に金光ありて我等居る所の宮殿、乃至梵宮、及び帝釈・大弁才天・大吉祥天・堅牢地神・正了知大將・二十八部の諸の薬叉神・自在在

天・金剛密主・宝賢大將・訥梨底母・五百の眷属・無惱池龍王・大海龍王の居る所の處を照曜せん。世尊、是の如き等の衆、自らの宮殿に於て、彼の香煙の一刹那の頃に変じて香蓋と成るを見、香の芬馥たるを聞き、色の光明遍く一切諸天の神宮に至るを觀ん（大正藏十六、三四二頁下—三四三頁上）。

この一節は、經典そのものを供養すべく焚いた香が「香蓋」（すなわち香煙）となり、その香蓋に光が射して天界全体を照らし、ブッダがその香煙に好意を寄せたとされる。このように街全体を薰するに至る香煙の話は原始經典から大乘に至るまで言及され、それも集合や經典供養といつた仏教の重要な一翼を担う現象になつてゐる。このように仏教と香が結びつく機縁となつたのは何であるか。

在家者が仏塔に対し香供養することが多くの仏典から知られる。『摩訶僧祇律』によれば、過去仏に対する仏塔供養のために在家者が香華を持参した。そうすると、

爾時、世人は世尊が塔を作りたまへりと聞いて、香華を持し来りて世尊に奉せしに、世尊は過去仏を恭敬したまふが故に即ちに華香を受けて、持して塔に供養したまへり。諸比丘、佛に白して言さく、「我等も供養するを得るや不や」。仏言はく、「得ん」。即ち偈を説いて言はく、

「百千車の真金、持し用ひて布施を行ぜんに、如かじ、一善心にて、華香もて塔に供養せんには」（大正藏二二、四九七頁下）。

と、ブッダ自身がその香と華を在家者から受け取り、それを塔に供養したという。在家者には仏塔への香供養が絶大な果報のあることが強調さ

れる。そのことは、たとえば『雜宝藏經』第五十七「舍利弗摩提が仏塔を供養せし縁」に、

一宮人あり、舍利弗摩提と名く、僧自恣の日を以て本の所習を憶ひ、即ち香花を以て此塔を供養せり。時に阿闍世王は其仏塔を供養せる

を嫌ひ、鑽を用て鑽殺したりしが、命終して三十三天に生ずることを得、天の宮殿に乗りて善法堂に集る（大正藏四、四七三頁中）。

とある。これはたまたま阿闍世王が仏塔供養を嫌い、供養した者を殺害してしまつたものの、その者が生天し得たのは、

我昔人中に在りき

歎喜恭敬の心にて

諸の好き香華を以て

仏塔に供養したりき

而も阿闍世王の為に

鑽を以て我は鑽殺せられ

命終して天に生ずることを得。此に極めて快樂を受くるなり（同貞）

と、ひとえに香と花を仏塔に供養したためであるという。香供養がつまるところ生天にまで至るとされることは『マハーヴアストウ』に、

・塗香によって尊師に最上の供養をなす者は、精要を与えられた者として目的を達し、全世界でうまくいく、最もよい香を施こしたために。

・勝者の教えの滅する時に仏塔に塗香をすれば、その者はこの人間界（Jambudvipa）に戻ることがない。その時に天界で歩むのである（Mvu, II, 387, 388）。

とあり、ともに在家者は香供養だけでも生天できるという。

在家者による香供養が直接出家者に対しても後代の律典から知られる。

・その時、人びとは香、花飾りを持参して（僧）園にやつて來た。修行僧らは慎重であつて受け取らなかつた。尊師にこのことを告げた。「修行僧らよ、香を受け戸口に五本の指の間に塗ることを許す。

花を受けたならば精舎の一角に置いてよろしい」（Vim. II, 123）。

・時に信心の婆羅門居士等あり、塗香を将ち来りて諸苾芻に施せる花を受けたならば精舎の一角に置いてよろしい」（Vim. II, 123）。

・時に信心の婆羅門居士等あり、塗香を将ち来りて諸苾芻に施せる花を受けたならば精舎の一角に置いてよろしい」（Vim. II, 123）。

・時に信心の婆羅門居士等あり、塗香を将ち来りて諸苾芻に施せる花を受けたならば精舎の一角に置いてよろしい」（Vim. II, 123）。

・苾芻報じて曰はく、「我れ仏に問ひまつるを待て」。時に諸苾芻は縁を以て仏に白すに、仏言はく、「當に受くべし」（『根本說一功有部毘奈耶雜事』大正藏二四、二〇八頁中）。

・『アヴァダーナシャタカ』の第二十八話「芳香」（gandhamādana）は、

若妻が仏足に塗香したことが直接機縁となつて仏となつたことを伝えている。

・そこでかの女（若き妻）は自身の命を思い、両手で赤栴檀香を尊師の両足に塗つて飾つた。尊師は神通力によりラージャグリハの街全体に栴檀香を遍満させた。若き妻はその神変を見て尊師に対し淨心をおこし、両足に躡づき、心を満たした——罪なき善根によりひとえに菩提を証し得ますように（Vaidya本, p.71）。

・アーランダよ、かの若き妻は善根により信をおこし、布施を施した

ために栴檀香という名の縁覚になるであろう (Vaidika 本、四〇三)。

このくだりは塗香という方法による香供養がすぐれたものであることをブッダが街全体つまり公けに香煙で示したもので、その結果、若妻がブッダに信を起こし、辟支仏になつたことを示す。対応する漢訳『撰集百縁經』の「婢使、栴檀香を以て仏足に塗るの縁」でも、

暫く門外に出てて、仏・世尊の衣を著け鉢を持ちて、諸もろの比丘を将いて城に入り乞食するを見る。心に喜悦を懷き、尋いで還りて内に入り、少しの栴檀を取りて仏足の上に塗りぬ。仏・神力を以つて此の香雲をして靉靆・垂布し、王舍城に遍ねからしむ。」

時に、彼の女人、是の変を見已り、倍ます信敬を生じ、即使ち身を以つて五体を地に投じ、因りて誓願を発こす。「此の香氣の供養の功徳を以つて、我れをして来世に永く貧窮・下賤の身を離れ、早く正覺を成し、広く衆生を度し、仏の如く異なること無からしめんことを」と (大正藏四、二二五頁下)。

と、やはり栴檀香を仏足に塗つたことが大きな機縁となり、

此の長者の婢は、栴檀香を以つて我が足の上に塗りし善根・功徳を以つて、未來世の九十劫中に於いて身體香潔にして地獄・畜生・餓鬼に墜さず、天上・人中にて常に快樂を受け、最後身を受けるに辟支仏と成ることを得、栴檀香と号せん。

と、辟支仏 (縁覚) になれたとする。

在家者が仏足への塗香だけで生天し得た話は、そのほか『雜宝藏經』

第六十六話「女人香を以て仏足に塗り生天するの縁」にも、

昔舍衛城中に一女人ありき。地に坐して香を磨きしが、仏の城に入

りたまふに值ひたてまつれり。女は仏身を見て歎喜の心を生じ、磨くところの香を以て仏の脚の上に塗りたてまつれり。

其後命終して天中に生ずることを得、身香遠く聞く四千里に徹せり。

便ち往き善法堂上に集りしに、帝釈偈を以て問ふて言く、汝昔何の福を作してか

身より微妙の香を出し

生れて天中に在り

光色鎔金の如くなるや。

天女偈を以て答へて言く、

我上妙の香を以て

最勝尊を供養せしに

無等の威徳を得

三十三天に生じ

而も大快樂を受け

身より衆妙の香を出し

百由旬にも聞え

諸の香を聞くを得る者

悉く大利益を得るなり (大正藏四、四七四頁下—四七五頁上)

とある。この女性は生天以後もその地で身體より妙香を薰らせた統けとう。仏足への塗香により生天もしくは成仏という違いはあるものの、

同工異曲といつていい。

ところで在家者が布施という供養によつて生天できることは、原始経典に説かれている。たとえば『長阿含經』『世記經』に、

復次に慳惜貪取にして施惠すること能はざれば死して惡道に堕す。

開心にして憚ならずよく施恵をなす者は善處に生ず。人ありて沙門婆羅門に施し、及び貧窮、乞兒、瘡病、困苦なる者に施し、その衣服飯食、乘輿、花鬘、牀櫈、房舎を給し、又塔廟を造立し、灯燭もて供養し、その人身壞命終すれば簷单曰に生ず。寿命千歳にして不増不減なり (大正藏一、一一九頁中)。

とあるように、布施による生天（ここでは薺單曰）という図式は原始仏教の時代から在家者に説かれていたのである。

在家者による供養、布施一般がいわゆる生天に至るきわめて崇高な実践とされたことは、元来食物を含む、いかなる布施であろうと可とするブッダの緩かな姿勢、寛容性に基づくといえよう。肉入りの食事であろうとブッダ自身、供養であれば食べていたようである。¹⁰⁾ 原始経典の『法句經』一七七詩にも、

・吝嗇の人は天界におもむかず、愚者は施与するを賞めず。賢者は施与するを喜び、これによつて来世に安樂なり（渡辺照宏訳¹¹⁾）。

・愚は天行を修せず、亦布施を譽めず。信・施・助善の者は、是に従つて彼の安きに到る（大正藏四、五六〇頁中）。

と、布施と生天もしくは安樂の関係が説かれる。この詩に対応するものとして、

・愚は天行を修せず、亦布施を譽めず。信・施・助善の者は、是に従つて彼の安きに到る（『出曜經』大正藏同、六七二三頁中）。

・愚は天行を修せず、亦布施を讀えず。正直は施を隨喜し、彼、後

世に樂を得（『法集要頌經』、大正藏同、七八二頁上）。

があり、伝承によつて生天と安樂とするものの二通りがみられる。『法

句經』のこの第一七七詩は自分の両眼を窮屈者に施こすに至つたシビ王の説話（『ジャータカ¹²⁾』）でも言及されるから、その流布した様相が窺われよう。ひつきよう香供養は多様な布施の一つとしてすでにブッダの在世時から存在したことが知られる。

他方、香を供養として受けた側の出家者は、それにどう対処したか。

まず第一にブッダ自身がなしたこと、仏塔に供養した。そのことを伝える律典に次のものがある。

『四分律』

・彼れ華香供養せんと欲す。仏言は、四辺に欄楯を作り、華香を安んじて上に着くべし（大正藏二二、九五六頁下）。

・彼れ華香瓔珞伎樂幢幡灯油高台車を須ふ。仏言はく、「作ることを聽す」（大正藏同、九五七頁上）。

『十誦律』

「花香瓔珞法」とは、塔を供養すべき所の花香・末香・塗香・花瓔珞・宝瓔珞・然灯を羅列し、衆伎樂を作し、香を牆壁に塗り、香奩^{れん}を分布し、応に花香を布き、香油を地に灑ぐべし、是れを花香瓔珞法と名づく（大正藏二二、四一五頁下）。

『薩婆多部毘尼摩得勒伽』

・云何が「香華瓔珞」なるや。仏言く、比丘は香華瓔珞を著くるを得ず。若し得れば取りて當に仏の枝提、声聞の枝提に供養すべし、と（大正藏二二、六〇〇頁下）。

・云何が「供養倫婆」なりや。伎樂香華末香塗香燒香礼拜は塔の為の故に、比丘結縛を得る（大正藏同、五九九頁上）。

前述のとおり律典には修行僧は病氣を除き、香を使用してならないという規定があるよう、ここでも供養、布施として在家から香を受けたならば、それをチャイトヤ（祠、支提）に供えよというのである。

第二に、これとは逆に受け取った香を出家者自身が永続的に保有し始めた。この点は香炉を使用していたことから知られる。¹³⁾ 『四分律』『十誦

律』『摩訶僧祇律』にはこうある。

・戒を説かんと欲する者は、当に是くの如く説くべし、「若し比丘、瞑恚の故に喜ばず比丘を打つものは波逸提なりと」。

比丘の義は上の如し。打つとは、若しは手、若しは石、若しは杖たり。若し比丘、手石杖を以て比丘を打つ者は一切波逸提なり。杖手石を除いて、若しは余の戸鑰・曲鉤・払柄・香炉の柄桟を以てする者は、一切突吉羅なり（『四分律』大正藏二十二、六八八頁下）。

・僧に香炉・香奩・針筒有り、比丘有り先きに取りて用ふ、六群比丘次第にて奪ひ取らんとし他与へず鬭諍せり。諸比丘云何んすべきを知らず、是の事を仏に白せり。仏言はく、先きに取る者用ひ後に来る者は竟るを待つべしと（『十誦律』大正藏二十三、三五〇頁中）。・若し金銀の香炉・燈盛・払柄、是の如き比の一切に金銀あり、若しは塗れる者は捉ふるを得ず（『摩訶僧祇律』大正藏二十二、三一二頁中）。

とりわけ『四分律』には次のように在家者は修行僧に飲食、枕、衣、鉢のみならず、香を布施してよいと勧奨した記述まで認められる。

時に居士あり、新に房舎を作る、道人の住するなし、念じて言はく、『云何が衆僧を供養し、比丘をして此の房に在りて住せしめん』と。仏に白す。仏言はく、『房中に在りて粥を作ることを聽す、若し復住せんば、房に在りて種々の餅及び菓を作し、若し故は住せざれば、当にために飯食を作すべし、若し住せんば、房錢を与ふることを聽す、若し故は住せんば、縄床・木床・坐褥・臥褥・枕・地敷を与ふることを聽す。若し故は住せんば、応に襯体衣を与へ、

既と被とを与ふべし。若し故は住せんば、鉢を与へ三衣を与へよ。若し故は住せんば、當にために房排戸鉤を作り、杖を与へ、革屣を与へ、蓋を與へ、房を与へ、水瓶を与へ、洗瓶器、若しは盛水器を与へ、浴室の瓶と床とを与へ、刮汚刀を與へ、香薰を与へ、丸香を与へ、房衣を与ふべし。若し故は住せんば、沙門一切所須の者を當に与ふべし」と（大正藏二二、八六九頁中）。

これは在家者にとっての布施の功德を称揚したものであるが、逆に出家者による香の受持、使用を許可したものといえよう。

第三に、僧院において香水として用い始められた。『摩訶僧祇律』によれば僧院で定例の集会（布薩）を開催するに際し、集合場所に、

「一人受」とは、一比丘ありて聚落中に住し、布薩日に至りて応に塔及び僧院を掃ふべく、若し有らんには応に香汁にて地に灑ぎ、然灯散華して客比丘を待つべきなり。

「三人説」とは、二比丘聚落中に住せんに、布薩日に至りて応に塔及び僧院を掃ひ、若し有らば応に香汁にて地に灑ぎ、散華然灯すべし（大正藏二二、四五〇頁中）。

と、修行僧たるものは「香汁」すなわち香水を撒くべきとある。大衆部系の『アビサマーチャリカ』にも点呼に用いる小棒を、

その時、実にお前（僧團の上座）は前もって布薩の場所に行くべきである。（そこに）水をうつべきであり、掃除すべきであり、牛糞を敷くべきであり、坐る場所の設置をなすべきである。もしそのよううに整えられたならば、小棒を香水で洗うべきであり、花をふり薄くべきである。⁽⁴⁾

と、やはり「香水」(gandhadaka)で清めたとある。ただし香水を常用していたわけではない。日頃の僧院内の清掃に際するくだりには、

・僧院に水を撒くべきである。掃除すべきである。時々牛糞を撒くべきである。ベッドを折りたたむべきである。衣を洗うべきであり、

水をかけるべきであり、染めるべきである。鉢を薰ずべきであり、磨くべきである。日中に休息する者は坐椅子を運ぶべきである。敷

布を持つべきである。経巻(pustaka)を持つべきである。器を持ついくべきである。場所を指示してから、一方の脇で学習し、そ

こに坐るべきである。⁽¹⁵⁾

・(僧院)が乾燥している時には、時々水を撒くべきである。掃き清めるべきである。牛糞を敷くべきであり、蜘蛛の巣は取り除くべきである。⁽¹⁶⁾

と、単に「水」ともあるからである。このように部派仏教の頃には布施、供養で得た香を「香炉」「香水」という形で用いていたことは明白である。

五 大乗仏教と香

大乗仏教になるとその当初から自明のことく、諸仏への香供養のみならず、修行僧の香使用が多彩な形で示される。

①最も古い大乗経典の『八千頌般若経』には在家者から仏、菩薩への供養の中にはつきり香が認められる。

そのとき、サダープラルディタ菩薩大士は、豪商の娘に率いられた五百人の娘たちみなといつしょに、彼らがたゞさえてきたいろいろ

な花、花環、宝のような衣服、薰香、香料、花環、塗香、粉香、僧衣、傘、幢、鈴、旗、金銀でできたいろいろな花で、知恵の完成を供養した。しかし、それらのなかのそれぞれ一部分を、ダルモードガタ菩薩大士に敬意をあらわすために、とつておいたのである。

それから、サダープラルディタ菩薩大士と、それら豪商の娘が率いる五百人の娘たちは、花、薰香、(香料)、花環、塗香、粉香、僧衣、傘、幢、鈴、旗、(栴檀香)、金銀でできたいろいろな花、神々しい調べでまず知恵の完成を供養したあと、ダルモードガタ菩薩大士のもとに伺候して、教えの供養のために、ダルモードガタ菩薩大士に、花、薰香、香料、花環、塗香、粉香、僧衣、傘、幢、鈴、旗、栴檀香、金銀でできたいろいろな花を撒き降らせ、撒き散らし、撒きかけ、神神しい調べを合奏したのである(Vaidya本、p.250『八千頌般若経』II、梶山雄一訳、三四六頁)。

ここでは在家者による供養のみならず、仏と同格の菩薩が他の菩薩に花、香、樂器などを供養すべきとし、菩薩が香の使用を積極的に勧奨するのである。

②『法華經』には天人たちが諸仏供養として花や香をふりかけるさまが次のようにある。

・天の曼陀羅 摩訶曼陀羅を雨し

糸・梵は恒沙の如く 無数の仏土より来れり。

栴檀・沈水を雨し 繢粉として乱れ墜ること

鳥の空を飛びて下るが如くにして 諸仏に供え散したてまつる(大正藏九、四四頁下)。

・幾千万億の多くの天子たちは、マーンダーラヴァ花の雨を降らした。

シヤクラとプラフマン、さらにガンジス河の砂の数のように

多くの者たちは、幾千万億の国土からやって來た。

かれらは栴檀の芳香ある粉末と沈香の粉末とを撒き、空中を鳥のように飛び、しかるべき仏たちにふりかける (Kern 本、p.331)。

菩薩が三昧に入るや、天から花、香を降らせる」とができる。

・即時にこの三昧に入りて、虛空中において、曼陀羅華・摩訶曼陀羅華・細抹の堅き黒き栴檀を雨らし、虛空の中に満して、雲の如くにして下し、又、海此岸の栴檀の香を雨らす。 (大正藏同、五三頁上中)

・その時、彼は三昧に入った。その菩薩大士サルヴァサットヴァアプリヤダルシャナが三昧に入るやいなや、空中高くからマーンダーラヴァ花とマハーマーンダーラヴァ花の花の大雨が降りそいだ。またカーラアヌサーリン栴檀の雲が起こり、ウラガサーラ栴檀の雨が降りそいだ (Kern 本、p. 406)。

このくだりを題材とした歌が中世の『梁塵秘抄』「法文歌」の『法華経』の部にある。

五八 鷺の御山の法の日は 曼陀羅 ⁽¹⁷⁾ 曼殊の華雨りて
栴檀 沈水 滿ちにほひ 六種に大地ぞ動きける

『八千頌般若經』同様に、仏と同格の菩薩が修行中の菩薩に花や香をふり撒くさまは次のようである。

『法華経』という經典（經卷）も花、幡、衣服、灯、香で供養すべき

・宿王華よ、汝、若しこの經を受持すること有る者を見れば、応に青蓮華と盛り満せる抹香を以つて、その上に供え散らすべし (大正藏同、五四頁下)。

・また、もし宿王華よ、誰か菩薩の乗物に乗り「*おとり*」を志した人が、このような勝れた經典を護持する修行僧を見ることがあれば、彼はこの修行層に栴檀香の粉末と青蓮の花を撒くべきである (Kern 本、pp.350-351)。

菩薩は修行の一つとして香を食するという。

・即ち諸の香たる栴檀・薰陸・兜樓婆・畢力迦・沈水・膠香を服し、又、瞻萄の諸の華の香油を飲むこと千二百歳を満し已りて香油を身に塗り、日月清明徳仏の前において、天の宝衣をもつて自ら身に纏い、諸の香油を灌ぎ、神通力の願を以つて、自ら身を燃し、光明は遍く八十億恒河沙の世界を照らせり (大正藏同、五三頁中)。

・そこで、宿王華よ、かの菩薩大士サルヴァサットヴァアプリヤダルシャナは、そのとき、沈香・乳香・薰陸香の樹脂を食べ、またチヤンパカ花の油を飲んだ。こうして、宿王華よ、かの菩薩サルヴァサットヴァアプリヤダルシャナは、そのとき、沈香や乳香や薰陸香の樹脂を食べ、またチヤンパカ花の油を飲むうちに、十二年が過ぎた。その時宿王華よ、かの菩薩大士サルヴァサットヴァアプリヤダルシャナは、十二年たつたのち、自身の身体を天上の衣服でつつみ、香油にひだし、決意した (Kern 本、p. 407)。

ここには食する香として花の油以外に多くの実例を列挙している。

」とをしきりに説く。

・若しこの経巻を書きて、華・香・瓔珞・焼香・抹香・塗香・幡・蓋・衣服と種種の灯たる蘇灯・油灯・諸の香油灯・瞻葡萄油灯・須曼那油灯・波羅羅油灯・婆利師迦油灯・那婆摩利油灯をもつて供養せば、得る所の功德は亦復、無量ならん（大正藏同、五四頁中）。

・在家の子女で、この経説を受持し誦誦し、教示し、聴き、書写し、あるいは書物にして、敬い尊び、崇め、供養するとき、花・薰香・香料・花環・塗香・香粉・衣服・傘蓋・旗・幢・吹流しなどによりあるいは音楽を奏で衣服で包み、合掌により、あるいは乳酪・香油・チャンパカ花の油・スマナーの油・パーたら花の油・ヴァールシカ花の油・ナヴァアマーリカ花の油の灯によつて、敬い尊ぶとき、その人は福德の集を生み出すであろう（Kern本、p.418）。

・経巻に華・香・瓔珞・抹香・塗香・燒香・幡・蓋・伎樂を供養し、種種の灯たる蘇灯・油灯・諸の香油灯・蘇摩那華油灯・瞻葡萄油灯・婆師迦華油灯・優鉢羅華油灯を燃す。

かくの如き等の百千種をもつて供養する者を擁護らんをや。臯諦よ、汝等及び眷属は応當にかくの如きの法師を擁護るべしと（大正藏同、五九頁中）。

・あるいは、書物とされたこの経説を尊び、花・香木・香料・花環・油膏・塗香・衣服・傘蓋・旗・幢などで、あるいは植物性の油を用いた灯火で、乳酪の灯火で、香油の灯火で、チャンパカ花・ヴァーラシカ花・青蓮・スマナーの油でともした灯火など、このような種々さまざまの幾百千の供養の方法で、この經典を尊び敬う人々

を、クンティーよ、汝と汝の従者とが保護すべきである。」（Kern本、p.403）。

③『無量寿經』では、極樂淨土はあらゆる種類の香りで馥郁たるところとされる。

・かれらは、身体が飽満して、どのような香りの種類を欲しようと、まさにそのような天の香りの種類がかの仏国土すべてにかかる。そこでは、その香りを嗅ぎたくない者にとっては、香りの想い・気分も全くおこらない。このように、どのような香料・花環・塗油・抹香・衣服・傘蓋・幢・幡・樂器を欲しようと、かれらにとって、まさにそのとおりのものが、かの仏国土すべてに充満する（藤田訳、一〇一頁）。

・仏、阿難に告げたもふ、「無量寿國、そのもろもろの天・人の、衣服・飲食・華香・瓔珞・繪蓋・幢旛・微妙の音声、居る所の舍宅・宮殿・樓閣、（かれらの）その形色にかなひて、高下・大小あり（大正藏十二、二七二頁上）。

そもそも極樂が芳香芬馥たる世界であることは、アミダ仏が菩薩の時に立てた誓願の一つ（國土嚴飾の願）である。

もしも、世尊よ、わたくしが覺りを得たときに、かしこの仏国土において、地面より虚空にいたるまで、神々と人間との境域を超えた、如來と菩薩の供養にふさわしい、すぐれた薰香が、一切の宝石から造られた種々の芳香ある十万もの香炉の中で、常にかおつていよいようであるならば、その間は、わたくしは無上なる正等覺をさとりません（藤田宏達訳、六七頁⁽¹⁸⁾）。

『無量寿經』では極樂往生を願う者に出家と在家とで違ひのあることを指摘する。一般在家者の場合は、

中輩者は阿弥陀仏国に往生せんと欲して、家を去り、妻子を捨て、愛欲を断じ、行じて沙門となること能わざと雖も、經戒をたもち、虧失することなく、分檀布施し、仏の經語を信受し、深くまさに中信をなすべし。諸々の沙門に飲食し、仏寺を作り、塔を起こし、華を散らし、香を焼き、灯をともし、雜なる絵綵を懸け、是くの如き法のものは、適莫するところなく、まさに瞋怒すべからず（大正藏十二、三一〇頁上）。

と、出家者や寺、塔に対し散華、焼香すべきことが勧奨される。

④『華嚴經』では、香についての描写はひときわ夥しくなる。ビルシヤナ仏（毘盧遮那仏）のまします蓮華藏世界では香流が大河となつて流れ、その香氣はあたり一面に漂つてゐる。

清淨の香流は大河に満ち 金剛の妙宝を其の岸と為し、宝末を輪と為して其の地に布き 種々の嚴飾は皆珍好なり、宝階行列して

妙へに莊嚴し 檻楯周廻して悉く殊麗なり 真珠を藏と為し衆の華にて飾り 種々の纓髪は共に垂下せり、香水は宝光の清淨の色にして 恒に摩尼を吐きて競ふて疾く流れ 衆華は浪に隨ひて皆揺動し 悉く樂音を奏して妙法を宣ぶ、細末の栴檀を泥塗と作し 一切の妙宝は同じく洄渦し 香藏は氣氣として布きて中に在り 煙を發し芬を流して普く周遍す（大正藏十四〇頁下—四一頁上）。

菩薩自身が積極的に香を焚くことについても、

無量無邊の大菩薩は 蓋を執り香を焚きて法界に充ち 悉く一切の

妙音声を發し 普く如來の正法輪を転ず、諸の摩尼樹は宝末を成じ 一一の宝末は光明を現じ 毘盧遮那の清淨の身は 悉く其の中に入りて普く見せしむ、諸の莊嚴の中に仏身を現じ 無辺の色相は央り無き数なり 悉く十方に往きて遍からざること無く 所化の衆生も亦限り無し（大正藏十三九頁下）。

とある。「入法界品」には善財童子による五十三人の善知識訪問譚があるが、その中に香料商人が二人登場する。一人（その名はサマンタネー・トラ）の売る香とは病氣をも治癒する医薬のことである。すなわち香は心の病今まで癒やすのである。

もう一人の香料商人（名はウトバラブーティ）も、煩惱を鎮めたり、法の教えを体得し得るようになる香料、菩薩の位を決定する香料、仙人が手にする特殊な香まで調合するという。

善男子よ、（さらにまた）マラヤ（摩羅耶）山から産する牛頭といふ名の栴檀（香）がある。それを身に塗つた者は火坑に落ちても焼かれることはない。

善男子よ、海辺に産する不能勝という名の香料がある。それが塗られた太鼓や螺貝の音によつて敵の全軍は敗けてしまう。善男子よ、アナヴァタプラ（阿那婆達多）湖岸から産する蓮華藏といふ名の黒い沈水香がある。その胡麻粒大の圓い塊はジャンブ州全体を香りで満たし、その香りを嗅ぐ衆生たち、そのすべては罪を避け、禁戒を守る心を獲得する。

善男子よ、雪を頂く山の王（ヒマラヤ）に産する具足明相という名の香料の種類がある。その香りを嗅ぐと衆生たちは、心が執着を

離れる。私は塵埃のない輪（離垢円満）という名の三昧を獲得するよう、そのように彼らに教えを説く。

善男子よ、ラークシャサの世（界）（羅刹界）に産する海藏という名の種類の香料がある。それは転輪（聖）王の享受のために生じ、それが薫じられるや否や、転輪（聖）王の四隊から成る軍隊は天穹に安住する。

善男子よ、スダルマという神々の会堂（善法堂）に産する淨莊嚴という名の香料の種類がある。それが薫じられるや否や、神々は仏の香りの想起を獲得する。

善男子よ、夜摩天の神々の王の宮殿に淨藏という名の香料がある。それが薫じられるや否や、すべての夜摩天の天子たちは夜摩天の神々の王の下に行き、近づいた彼らに夜摩天の神々の王は法話を語る。

善男子よ、兜率天の宮殿に先陀婆という名の香料がある。それがもう一生だけ輪廻に縛られ（一生所繫）、法座に座つた菩薩の面前で薫じられたとき、大きな香料の雲が法界全体を包み、すべての如來の説法会において、多くの形態の莊嚴を具える大きな法の雲から雨を降らせる。

善男子よ、化樂天の神々の王の宮殿に魅惑（奪意）という名の種類の香料がある。それが化樂天の神々の王の宮殿で薫じられたとき、七日の間、不可思議な教えの雲から雨を降らせる（Vaidūra本

るという。『法華經』『普門品』（俗にいう「觀音經」）には、觀音に祈願すればあらゆる苦難から脱し得ると説くが、『華嚴經』では香の入手によつてたとい火に落ちようと焼かれないと。すなわち香には觀音に匹敵する程の効能、加護があるというのである。こうした二人の調香師が説く教えは、香こそがさとりへの手段とするものである。

ところで『華嚴經』にはブッダの戒を香とする理念も認めることができる。「離世問品」には、

淨戒を塗香と為し、慚愧の衣普ねく覆ふ（仏駄跋陀羅訳、大正藏九、六七四頁下）。

とあり、あるいは菩薩に具備する德目を比喩を用いて示す一節として次のようにある。

菩薩は方便の地なり 諸の衆生を饒益す、菩薩は慈悲の水なり
諸の煩惱を滌済す、菩薩は智慧の火なり 諸の惑習の薪を焼く、
菩薩は方便の地なり 菩薩は智慧の火なり 諸の惑習の薪を焼く、
菩薩は無住の風なり 三有の空に遊行す。菩薩は珍宝の如く 能く貧窮の厄を済ひ 菩薩は金剛の如く 能く顛倒の見を摧く、菩薩は瓔珞の如く 三有の身を莊嚴し 菩薩は摩尼の如く 一切の行を增長す、菩薩の徳は華の如く 常に菩提分を発き 菩薩の願は鬢の如く 恒に衆生の首に繁く、菩薩の淨戒の香は、堅持して欠犯無く 菩薩の智の塗香は、普く三界に薰ず、菩薩の力は帳の如く 能く煩惱の塵を遮る（実叉難陀訳、大正藏十、三一五頁上）。

ここでは「戒」が「香」、「智」が「塗香」に喻えられる、さらに、淨戒を塗香と為し 衆行を衣服と為し 諸の絵と嚴淨の誓 一切智の摩尼とは 功徳周からざるなく 灌頂して王位に昇る、波羅蜜

を輪と為し 諸通を以て象と為し 神足を以て馬と為し 智慧を明珠と為し、妙行を采女と為し 四摄を主藏臣とし 方便を主兵と為し 菩薩を転輪王とす、三昧を城郭と為し 空寂を宮殿と為し 慈を甲とし、智慧を劍とし 念を弓とし明を利箭とす（大正藏同、三一八頁中）。

とあるのも、戒を香で示したものにはかならない。さらに「入法界品」にも、

衆生数に等しき無量の化身雲を出して、法界に充满し、普く一切衆生の前に現じて、淨戒を持して欠犯有ること無く、諸の苦行を修して皆悉く具足し、諸の世間に於て所依有ること無く、諸の境界に於て愛著すること無きを説き、生死に在りて輪廻往返することを説き、諸の人天の盛衰苦樂を説き、諸の境界は皆是れ不淨なることを説き、一切の法は皆是れ無常なることを説き、一切の行は悉く苦にして味無きことを説き、諸の世間をして顛倒を捨離して諸仏の境に往し如來の戒を持せしむ、是の如く種々の戒行を演説して、戒香普く遍じ、諸の衆生をして悉く成熟することを得しむ（大正藏十、三七三頁下）。と、「戒香」の教えがある。これも戒が香のごとく世間にひろまることを説くものである。

「十廻向品」には、六波羅蜜、法、徳、菩提、清淨白法と香とを対比したくだりがある。

仏子よ、菩薩摩訶薩は香を布施する時、諸の善根を以て是の如く迴向す、願くは一切の衆生は是の戒を以ての故に、皆諸仏の戒身を成就することを得ん、と。是を菩薩摩訶薩の香を布施する時の善根の迴向と為す。衆生をして悉く無礙の戒縛を円満することを得しめんが為の故なり。

仏子よ、菩薩摩訶薩は塗香を施す時、諸の善根を以て是の如く迴向す、謂ゆる、願くは一切の衆生は施香普く薰じて、悉く能く一切の所有を恵捨せん。願くは一切の衆生は戒香普く薰じて、如來の究竟せる淨戒を得ん。願くは一切の衆生は忍香普く薰じて、一切の險害の心を離れん。願くは一切の衆生は精進香普く薰じて、常に大乗の精進の甲冑を服せん。願くは一切の衆生は定香普く薰じて、諸仏の現前三昧に安住せん。願くは一切の衆生は慧香普く薰じて、一念に無上の智王を成することを得ん。願くは一切の衆生は法香普く薰じて、無上の法に於て畏る、所無きを得ん。願くは一切の衆生は徳香普く薰じて、一切の大功德智を成就せん。願くは一切の衆生は菩提香普く薰じて、佛の十力を得て彼岸に到らん。願くは一切の衆生は清淨白法の妙香普く薰じて、永く一切の不善の法を滅せん、と。是を菩薩摩訶薩の塗香を施す時の善根の迴向と為す（大正藏十、一三六頁下—一三七頁上）。

ここでは大乘仏教でいう六パラミツ（施、戒、忍、精進、定、慧）に法、徳、菩提、清淨白法を加えたいたずれもが香の薰るように染み込むことを述べ、香の役割を戒以外の実践德目今まで適用している。

⑤『維摩經』では香りから成るという国土について言及する。その第一章では主人公であるヴィマラキールティという在家の居士が神通力に

より香りで出来た国土を現出する。

この仏国土から上方に向かって、四十二のガンガ一河の砂の数ほど
の仏国土を越えて、一切妙香（あらゆるかおりの中）とよばれる世界
がある。現在そこには最上香台（の峰。香積仏）と名づける如来が
あって、現に日を送つておられる。この世界にある木からは、十方
の仏国土の人や神々が発するかおりのいずれよりも、はるかに上等
なかおりが発散している。この世界には声聞とか独覺というよび名
すらなく、かの最上香台如来は、ただ菩薩たちだけの集まりに対し
て説法をされる。この世界では、あらゆる楼閣は香氣からなつてお
り、遊歩場も園林も宮殿も、すべて香氣でできあがつている。その
菩薩たちのとる食事のかおりは、無数の世界にゆきわたるのであ
る。⁽¹⁹⁾

この香りの国土にまします最上香台如来は、あえて法を説くことなく
香によつておのずから鍛錬するという。

「かの如来は、文字やことばの分析によつて法を説くのではありま
せん。このたえなる香氣をもつて菩薩を鍛錬するのです。さまざま
の香樹の下に菩薩たちがすわりますが、それぞれの樹からは、ある
香気が発散してます。その香氣をかぐやいなや、彼らは菩薩のあ
らゆる徳の藏と名づけられる三昧を得ます。この三昧を得るとすぐ、
彼らすべてに菩薩の徳がそなわるのでです」（梵藏漢本、三七六頁—
三七七頁、長尾訳、一二二頁）。

『維摩経』は在家者のヴィマラキールティが出家者に教えを説くとい
う体裁をとる。それゆえ出家者が撰つた香りという食事はヴィマラキー

ルティの教えを体得した時ようやく消化するという。

六 中国・日本佛教と香

原始經典と大乗經典とが雁行して当初から移植された中国佛教では南
北朝以後になると、急速に大乗優位の立場が確立する。したがつて香も
当然のごとく佛教儀礼、修行に深く浸透していった。代表的な例をあげ
れば、唐代の律の大成者道宣（五九六—六六七）は、『閻中創立戒壇圖
經』において道場内の作法を、

互ひに跪づき更に遺教（經）を聴き、立ちて住せり。其れ教授師、
香炉を執りて起こり。（大正藏四五、八一六頁中）
と規定し、師たる者は香炉を執るべきとする。

日本においても淨土宗の開祖法然（一一三三—一二一）は
『百四十五箇條問答』の中に、

一、花香をほとけにまいらせ候事。

答、あか月は供養法にかならずまゐらせ候。ただははなためにさし、
ちらしても供養すべし。香はかならずたくべし、便あしくはなくと
も（『昭法全』六五五頁）。

（問い合わせ。花や香を仏にあげることは。答え。明け方早く起き、供
養法にもとづき必ずお参り下さい。花は花瓶に挿してもよいし、散
らしてもよいですから飾つて供養しなさい。香は必ずたくようにし
なさい。都合悪くできないときは、仕方ありません。大橋俊雄訳、
二四八頁—二四九頁）

ては、

一、麝香・丁字をもち候は、つみにて候か。

答、かをあつむるは、つみ（同、六五五頁—六五六頁）。

（問い合わせ。麝香とか丁字といつたよい香料を持つのは、罪でしようか。

答え。香料を集めるのは、罪になります。（同訳、二五〇頁）

と、それは罪になるというが、その理由までは示されない。

曹洞宗の祖道元（一一〇〇—一二五三）も『正法眼藏』「洗面」でとりわけ香に関し、「法華經」の次の經文、
以油塗身、澡浴塵穢、著新淨衣、内外俱淨
を引用したあとで、

しかあれば、心身を澡浴して香油をぬり、塵穢をのぞくは第一の仏法なり。新淨の衣を著する、ひとつ浄法なり。塵穢を澡浴し、香油を身に塗するに、「内外俱淨」なるべし（『道元』下、日本思想大系、岩波、九三頁）。

と、心身の汚れを取り除くには、塗香による作法がその第一とする。さらに、

たとへば、沈香をあらひきよむるとき、片々にをりてあらふべからず。塵々に抹してあらふべからず。たゞ拳体をあらひて清淨をうるなり。仏法にかならず浣洗の法さだまり。あるいは身をあらひ心をあらひ、足をあらひ面をあらひ、目をあらひくちをあらひ、大小二行をあらひ、手をあらひ、鉢盂をあらひ、袈裟をあらひ、頭をあらぶ。これらみな三世の諸仏諸祖の正法なり。

仏法僧を供養してたてまつらんとするには、もうくの香をとりぎ

たりては、まづみづからが両手をあらひ、嗽口洗面して、きよき

ころもを著し、きよき盤に淨水をうけて、この香をあらひきよめて、しかうしてのちに仏法僧の境界には供養したてまつるなり。ねがはくは摩黎山の栴檀香を、阿那婆達池の八功德水してあらひて、三宝に供養したてまつらんことを（同、九六頁）。

と、身も心も清淨にする上で香の効能を特筆し、とりわけ栴檀香がよいとまで特定する。道元最晩年の十二巻本『正法眼藏』「受戒」にも、

その儀は、かならず祖師を焼香礼拝し、「應受菩薩戒」を求請するなり。すでに聽許せられて、沐浴清淨にして「新淨の衣服」を著し、あるいは衣服を「浣洗」して、花を散じ、香をたき、礼拝恭敬してその身に著す（『正法眼藏』四、岩波文庫、一〇九頁）。

とある。生活臭（生臭い食物、排泄）などを消すために香を梵いてよいことも次のようにある。

諸々の臭穢を薰じ無明の惡業を断じて悉く消滅せしむ（『觀心論』）。中世の今様を集録した『梁塵秘抄』に、

一〇一 静かに音せぬ道場に ほとけに華香 たてまつり
心を静めて しばらくも 読めばぞ ほとけは見えたまふ（『新潮日本古典集成』五五頁）

とあるのも當時、仏教と香とが何ら異和感なく定着していたさまを伝えている。

では中国、日本で戒即香というブッダの理念はもはや途絶えてしまつたかというと、そうではない。というのは、たとえば唐代の善導（六一三）作『法事讚』には次のようにある。

願我身淨如香爐
願我心如智慧火

念念焚燒戒、定香

供養十方三世佛（大正藏四七、四二七頁下）。

ここで香炉火、香はあるのはいずれも比喩であつて、とりわけ香は戒と定のことをいい、具体的に香を焚くことを勧めたものではない。

あるいは『梁塵秘抄』『釈文歌』の一つに、

忍辱衣を身に着れば 戒、香涼しく身に匂ひ

弘誓瓔珞懸けつれば 五智の光ぞ輝ける（五三一五四頁）。

とあり、これは忍耐という衣を身にまとうならば、戒という香が清涼の匂いを放ち、また誓いという装身具をつければ五智が輝くというものである。

さらに平安時代、藤原道長の華麗な一代記である『榮華物語』には

「たまのうてな」という一章があり、この一章はことのほか仏教思想が横溢し、とりわけ阿弥陀堂の扉絵を描写した一節に、

行者の智恵のけしきよそよそにして、忍辱の衣を身に着つれば、戒
香の匂にしみ薰りて、弘誓の瓔珞身に懸けつれば、五智の光輝け
⁽²⁾り。

とある。これは能ある行者は落ち着きはらい、忍耐という衣をまとうゆえに、戒が香のごとく匂い立ち、誓いという装身具があるゆえに、五種の智慧が輝くというものである。内容的には『梁塵秘抄』と酷似するが、ともに戒を香と表現する点で一致する。これは文芸作品にまで戒を香とする考え方反映していったことになる。したがつて大乗佛教では『華嚴經』ばかりでなく、中国、日本でも認められた。しかし中国、日本で

「經」のみならず、中国、日本でも戒を香とする理念が細流としてではあるが存続していたといえよう。

七 むすび

香一般に關するブッダの basic 理念は「戒」（ときに「戒定慧」）を「香」とするものであった。この点を伝えるものとして前述のとおり古くは『法句經』、その注釈書『出曜經』、『スッタニパータ』、その注釈書『義足經』、その後のものに『テーラガーター』、『清淨道論』『華嚴經』のパーリ語注釈書（『ダンマパダ・アツタカタ』）、『清淨道論』『華嚴經』がみられた。いずれも嗅覚に直接うつたえる具象的な香は不要というものである。にもかかわらず出家者が香を保有することになつた大きな契機は、出家者に対する在家者からの香の供養、布施があげられる。

部派佛教の時代になると、ブッダ自身が香を手に執つて仏塔に供養するのはともかく、「香炉」「香水」を用いたことも明瞭である。また『法句經』類やアヴァダーナなどの説話類から知られるように、在家者による仏足への塗香つまり香供養により生天し得るという大きな功德のあることが強調されている。このように修行僧の香保持と在家者による香の布施は所詮、表裏の関係にあつたことがわかる。

その後の大乗經典では、菩薩が主体的に香を薫じたり、あるいは理想國土は香炉からの薰りで横溢したところとされ、香と香炉の壯麗なあります。それが描かれるようになる。大乘佛教と香は自然なものとして同化していく。そうしたなかで戒を香とする理念も寥々たるものであるが『華嚴經』ばかりでなく、中国、日本でも認められた。しかし中国、日本で

は戒即香という最初期の理念が形骸化してしまったことは否めない。他方、セイロンでは少なくともブッダコーサの時代（五世紀中葉）まで当初のブッダの理念が理論的には存続していたとみることができる。

注

- (1) *Eighteen principal Upaniṣads*, vol. I. Poona 1958 p. 303. 中村元『宗教と社会倫理』昭和三十四年、一九二一一九八頁。藤田宏達『原始淨土思想の研究』昭和四十五年、四九五一四九六頁参照。
- (2) 『增一阿含經』にも四園の描写がみられるが、しかしそこには香の言及はない（大正藏二二六七八頁下）。「長部」經典にはブッダが三十三天にある「善法堂」を訪問したという話がある（DN. II. 207. 220）。
- (3) 抽稿「淨飯王の晩年（上）—父子再会—」（『三康文化研究所年報』第三四号、平成十五年）、一六頁—一八頁。
- (4) 抽稿、同、一八頁—一〇頁。
- (5) K. R. Norman, *The Word of the Doctrine (Dhammapada)*. The Pali Text Society, Oxford 2000. p. 9.
- (6) E. Waldschmidt, *Drei Fragmente buddhistischer Sūtras aus den Turfanhandschriften. NAWG.* (Philologisch-historisch Klasse). Göttingen 1968. S. 22.
- (7) *Mil.* 344. 早島鏡正訳『ミリンド王の問』3。（東洋文庫、昭和三九年、平凡社）、一五三頁。同『初期仏教と社会生活』（昭和三九年、岩波書店）、六〇六頁参照。
- (8) 抽稿「薬としての煙」（丸山博正教授古稀記念『淨土教の思想と歴史』、平成十七年、山喜房）、五三七一五四七頁参照。
- (9) E. Waldschmidt, *Das Mahāparinirvāṇasūtra. ADAWB.* (Philologisch-historisch Klasse) Berlin 1951. Teil II. S. 408. 中村元『遊行經下』仏典講座一、昭和六十年、大藏出版、七三〇頁—七三一頁。
- (10) *Abhis-Dh.* (Mā-L). p. 98. 古宇田亮修「*Abhisamācārikā-Dharma* 第三章訳
- (11) ヒの詩は「ウダーナバルガ」、Patna本に対応詩がみられる。幾分異なるのは次の二句である。
- dhīro ca dānānū anumodamānō
teneva so hoti sukhi parattha. (*Dhp.* 177)
- dhīro tu dānānū anumodamānō
teneva so deva-lokān pareti. (*Patna Dhp.* 294)
- śraddhas tu dānānū hy anumodamānō
'py evam hy assu bhavati sukhi paratra (*Ud.* 2. 102)
- 「れふ」の大きな違は「」、パーリ本、パトナ本のdhīroが、「ウダーナバルガ」にśraddhasである。dhīroはパーリ本の注釈（*Dhp-a* III 189）でdhīro ti paññito हूः、「賢者」とする。「出曜經」でも「智人は施を財として、意怯弱ならず」（大正藏四、六七「中」）と、智者は意志堅固とする。これに対し、śraddhasは「信仰ある人」の意。「これに対しパーリ本、『ウダーナバルガ』はhoti sukhi, bhavati sukhi（幸せとなる）とあるのが、パトナ本ではdeva-lokān（天界）である。パトナ本ではa句や~deva-lokānであるから天界を強調したのであら。
- (12) „na ve kaddariyā deva-lokān vajantī” gāthāya dhammanū deseti. (*Jā.* IV. 401)。ヒの引用文個所は「法句經」第一七七詩のa句のものである。「シャータカ全集」第七卷、一三頁参照。
- (13) 抽稿「香炉」（『三康文化研究所年報』第四十号、平成十七年）参照。
- (14) *Abhis-Dh.* (Mā-L) Patna 1969 (TSWS 9). p. 3. 抽稿「大衆部・説出世部の僧院生活—「アビサマーチャーリカ」I・I～III（和訳）—」（齊藤昭俊教授古稀記念「仏教教育・人間の研究」平成二一年）、III三頁。
- (15) *Abhis-Dh.* (Mā-L) p. 38. 抽稿「大衆部・説出世部の僧院生活—「アビサマーチャーリカ」I・八～十（和訳）—」（桜井博士喜寿記念「初期仏教からアビダルマ」平成十四年）、七五頁参照。
- (16) *Abhis-Dh.* (Mā-L). p. 98. 古宇田亮修「*Abhisamācārikā-Dharma* 第三章訳
- in : *Journal of Indian and Buddhist Studies*. Vol. 33 No. 1. 1984. S. 414.

註」（北條賢三博士古稀記念『インド諸思想とその周延』平成十六年、一一五頁参照。

（17）『梁塵秘抄』（『新潮日本古典集成』）三八頁。

（18）*Sukharavatyyaka (Sukha)*、17. 藤田宏達訳「梵文和訳、無量寿經・阿弥陀經」（昭和五十年、法藏館）、六七頁。拙稿「淨飯王の葬儀—『淨飯王般涅槃經』から『今昔物語』へ—」（宮林昭彦教授古稀記念『仏教思想の受容と展開』、平成十六年、山喜房）、一二七頁参照。

（19）梵藏漢对照『維摩經』（大正大學綜合佛教研究所、大正大出版会、平成十六年）、三五六頁—三五七頁。長尾雅人訳『維摩經』（中公文庫）、一二五頁—一二六頁。

（20）『采花物語』下（『日本古典文学大系』岩波書店、八四頁）。

中国浄土教礼讃偈における詩律

—世親『往生論』から善導『般舟讚』まで—

齊 藤 隆 信

はじめに

中国における淨土教の礼讃偈は唐代になつて多種多様なテキストが作られてくる。それはとりもなおさず礼讃儀礼が前代にないほど活況を呈していたことを反映していると理解できるだろう。それら現存テキストについては、数量や系統など概ね整理分類がすでに行なわれ、その成果も報告されている⁽¹⁾。これによつて善導の『往生礼讃偈』はもちろんのこと、中唐の法照によつて編まれたアンソロジーとも言える『五会念佛法事讚』においても、改変が施された実に多様な礼讃偈のテキストが遺されていることがわかつた。それは定められたテキストにもとづいた不变の礼讃儀礼が挙行されたたというのではなく、時・所・諸縁（それぞれの時代と地域、更には当該の儀礼に参会する人々）に適応せしめるべく、そのつど改訂が加えられていた事情を物語つてゐるかのようである。つまり原作者の意図に反する改作が道義的に許されない教義書とは違ひ、

儀礼のテキストといふものは後人によつて自由に構造改組と刪繁補欠が行われる傾向にあつたと言つてあらう。

本稿では、それら礼讃偈が実際の儀礼の場にいかなる効果があつたのかを、中華の詩律の観点から、いわば詩文学的評価を通して模索することを目的とする。そこでまず手始めとして中国仏教における礼讃偈の嚆矢となつた世親の『往生論』五言九六句二四偈を皮切りに、曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』の七言偈、龍樹の『十二礼』、迦才『淨土論』の偈にふれ、初唐の善導の『般舟讚』にいたるまでの讃偈について、漢語資料として成書順に考察していくことにする。なお『般舟讚』まで述べながら、同じく善導の『往生礼讃偈』や『法事讚』にふれないことには明確な理由がある。それは中国の礼讃偈を韻律方面から俯瞰するとき、『般舟讚』までの作品群がそれ以後の作品とは明らかな相違があり、そこに淨土教礼讃偈における歴史的な大きな変革を見てとることができるからである。

1、浄土教礼讚偈の成立——礼拝と讚歎の結合——

ところでインド仏教における礼とはいかかるものであろうか。たとえば『大智度論』卷十（二五・一三〇下）では経文の「頭面礼仏足」を以下のごとく釈している。

淨土教の礼讚偈が中国において成立したのは、いつのことだろうか。そしてどのように用いられていたのだろうか。これらの解説が本節のねらいであるが、ひとまず礼讚偈とはいかかるものかを定義しておきたい。礼讚偈と言い習わしていることばは、文字どおり礼と讚偈に分解でき、讚偈はまた讚と偈に分けられる。礼は礼拝であり、讚は讚歎であり、偈は偈頌のことであるので、身業で礼拝し、同時に口業で讚歎の偈頌（歌）を称えることである。

まずは礼拝について。嚴密には制度・法則・秩序・作法・習慣を意味する漢語としての「礼」と、首をたれる・おじぎすることを意味する

「拝」ではその意味あいは異なるが、それが結合して「礼拝」となることで、しかるべき法則にもとづいて首をたれるといった意味になる。したがつて無作法で無秩序な「拝」ではなくて、一定の規則法則に従つて行われる「拝」というのが「礼拝」の意味するところなのである。およそ儒教によって規定される礼拝とは以上のようなものであり、『周礼』においては九拝（稽首・頓首・空首・振動・吉拝・凶拝・奇拝・褒拝・肅拝）⁽²⁾を説いて対象に応じた礼法を詳説している。ところがこの「礼拝」が中国の仏教儀礼に取り入れられると、本来異なる意味の「礼」と「拝」であるにもかかわらず、「礼」は「拝」の意味を含むようになつてくる。たとえば「南無至心帰命礼」にある「礼」の語義が「拝」と本質的に変わるものではなくなつているように。

問うて曰く、礼と言ふべきに、何を以て頭面礼足と名づくるや。答えて曰く、人の身中第一に貴き者は頭なり。五情の著く所にして最も上に在るが故に。足は第一に賤し。不淨の處を履み最も下に在るが故に。是の故に貴ぶ所を以て賤む所に礼す。貴重なるを供養するが故に。また次に下・中・上の礼あり。下とは揖、中とは跪、上とは稽首なり。頭面礼足は是れ上の供養。是を以ての故に仏の毘尼中に、下坐の比丘は両手をもて上坐の両足を捉へ頭面もて礼すなり。また同卷百（二五・七五一上）でも経文の「頭面礼」を以下のごとく釈する。

釈して曰く。：（中略）：礼に三種あり。一には口礼。二には膝を屈し頭地に至らず。三には頭地に到る。是を上礼となす。人の一身に頭を最上と為し、足を最下と為す。頭を以て足に礼するは恭敬の至りなり。

要するに礼には上・中・下の三種があるということであり、こうした印度仏教の礼はほぼそのまま中国仏教にも移植されたようある。淨土教の礼拝行にしても、仔細な威儀は要求されず、以上の三種の礼法の範囲を超えるものではないのである。したがつて儒教で説かれるような煩瑣な九拝は中國仏教においては取り入れられることはないのである。なお道世撰『法苑珠林』卷二十の致敬篇通会部第五（五三・四三三中）には、述曰、今此所叙、威容相狀、中・辺・時・俗、各有異儀。隨國行之

以敬為本。此乃初心、非學不解。故須委歷用晚未聞。久行碩德固非所望。然中天虔敬振旦不同。彼則拜少而繞多、此則拜多而繞少。彼則肉袒露足而為恭、此則巾履備整而稱敬。

とあるように、そもそもインドと中華の礼拝の相状には、インドが繞を主とし偏袒右肩で素足、中国では拜を主とし着衣巾履は正装なることを要求する相違があると述べられている。⁽³⁾ しかしこれは仏教の礼法への叙述ではない。

次に讃歎について。これは口業での徳を讃えることを内容としているが、その文章スタイルは中国においては古く『詩經』の頌（周頌三篇・魯頌四篇・商頌五篇からなる）からはじまって基本的には韻文でつづられる。頌はもと朝廷の宗廟を祭祀する際に舞踊とともに奏でられ、その功徳を讃える樂歌であった。後には王侯貴族の業績や聖者の功德を讃える褒詞を讃と総称するようになる。したがつて仏教で説かれるgāthāが『詩經』の頌の中で歌われる内容を彷彿とさせるから、「偈」は「頌」そのものという解釈が成り立ち、漢訳經典においては「偈曰：」を「頌曰：」で代替させたり、また「偈頌」という梵漢複音節詞も造語されたのである。そしてこうした伝統が淨土教にも受容せられ、かつそこに新たな要素も加わって変容をみせてくる。礼讃偈は視覚的には韻文のスタイルをとるが、そのスタイルは一様ではない。句中の字数は五言・七言というように概ね均一化されてはいるものの、押韻や平仄、それに対句や典故が万全であるものとそうでないものとがある。ここに礼讃偈が仏や淨土を讃える褒詞集でありつとも、中華伝統の頌や詩とは異なるところなのである。

このような偈のスタイルをとる口業の讃は身業の礼と結合することで礼讃偈と呼ばれるようになるが、そうした偈のスタイルをとる口業の讃は、淨土教礼讃偈が嚆矢ではなく、すでに經典において現れている。たとえば『無量寿經』における歎仏頌や光明歎徳章、また龍樹の『十住毘婆沙論』易行品の讃偈などにあり、よく知られる『仏所行讚』・『仏本行經』（大正藏四）や、『大正藏』三二卷に含まれる多くの讃（讚法界頌・仏三身讃・仏一百八名讃・一百五十讃仏頌・仏吉祥徳讃など）にあらうように、すでにインドの經論において認められ、漢訳にともないこれを中華のスタイルに再編させているのである。『出三藏記集』卷十四に収められる鳩摩羅什の伝には、

什每為翻、論西方辭體、商略同異云、「天竺國俗甚重文藻。其宮商體韻以入絃為善。凡觀國王必有讚徳、見仏之儀以歌歎為尊。經中偈頌皆其式也」（五五・一〇一下）

（羅什はいつも「弟子の慧」叡のために、西方の辭體について論じ、漢語との異同を比較して仰せられました。「インドの慣例としては美しい文章を重視するものです。宮商〔角徵羽の五音〕の音律で樂器に合わせて良いものといたします。國王にまみえる時には必ずその徳をたたえ、仏にまみえる時には歌で讃歎することを最高のものとしています。〔仏教の〕經典の中に説かれるgāthāもこれと同じなのです。

とある。つまりインドでは國王の前では讃歎の辭が述べられ、仏の前においては歌によつて讃歎するという。そしてそれが偈であるということである。

礼拝と讚歎という二種の行法が結合したのは言うまでもなくインドにおいてである。およそ信仰の対象を口によって讚じ、身によつて礼する行為は、内なる信仰の可視的な現れであり、いかなる宗教においても共通した実践行である。インドにおいては仏教以前のヴェーダ時代からすでに神々を讚じ、そして礼する行がなされている。仏教においても釈迦への合掌・長跪・五体投地などさまざまな礼拝が行われて、大乗經典においても重要な行法として取り入れられている。

ただしインド淨土教にかぎつて言つならば、両者の結合は資料からは必ずしも明確ではない。その結合は当然ながら儀礼にまで展開するものであり、やはり中国において明確に現れてくるようである。後述するよ

うに龍樹には『十二礼』が遺されているが、これを真撰と断定することはできないし、また世親『無量寿經優婆提舍願生偈』の冒頭における讚偈にしても、偈中において或いはその前後においても「礼」に相当する文言は見られない。つまりこれは讚偈のみであり、身業の礼を伴うものではないということである。たとえ五念門には礼拝門と讚歎門が説かれても、両者の結合なり関わりなりをこの巻頭の偈において見出すことはできないのであり、また「願生偈」「願偈」と漢訳されているように、この偈は後世に言われるいわゆる「礼讚偈」とは本質的に同一ではないと言える。後に善導が『往生礼讚偈』を撰し、その後夜礼に世親の願生偈を充当させ、各偈の合間に礼拝を挿入させたことによつてこそ、はじめて「礼讚偈」という地位が与えられ、儀礼の中に組み込まれたのである。つまり、たとえ善導の視点では礼讚偈であつても、元來はどこまでも讚歎の意を含む「願生偈」にすぎなかつたはずである。

そもそも礼と讚とは一連の流れの中で容易になさしめる宗教的行為といえるに相違ない。礼するということは、仏の功德に対する崇敬や信遵、そして憧憬からなされるわけであり、そうした感情（意業）に振り動かされるままに行法としての礼拝（身業）と讚歎（口業）がなされてくるに相違ないからである。たしかにインドの淨土教において礼と讚が結合し、しかも儀礼の場において用いるべく体系的にまとめられた書物は現存しないが（或いはもともと存在しない）、だからといって儀礼そのものまでが否定されるものではないだろう。実際の儀礼を伝える資料が散逸したか、そもそも書物として成立しなかつたかのどちらかではないだろうか。

インドにおいては以上のごとくであるが、中国における礼と讚の結合及びその儀礼化は確實である。現存する淨土教の讚偈を見ると、漢訳資料も含めて讚だけを説くものは世親の『往生論』や善導『般舟讚』⁽⁵⁾、礼を伴う讚を説くものは龍樹『十住毘婆沙論』（易行品）及び『十二礼』・曇鸞『讚阿弥陀仏偈』・迦才『淨土論』の偈・善導『往生礼讚偈』・『法事讚』・智昇『集諸経札憲儀』・法照の廣略『五会念佛法事讚』がある。このうち龍樹の易行品の偈は各偈の第四句にはそれぞれ「是故稽首礼」「我今帰命礼」などの句が置かれ（ただし本書は儀礼書ではない）、『十二礼』にも各偈の第四句に「故我頂礼弥陀尊」が置かれる。曇鸞の偈には各讚偈の最終句に必ず「帰命礼」「頂礼」「稽首」など礼拝の文言が含まれ、敦煌本の「讚有一百九十五行 礼有五十一拜」にあるように必ず礼を伴うものである。さらに迦才『淨土論』における迦才自作の偈には「我願往生頭面礼」（巻上冒頭の偈）や「故我一心頭面礼」（巻中の

讀觀音勢至二菩薩偈の定型句が添えられている。しかしこれらは確かに礼と拜の結合が見られるが、後世に成立するような儀礼としての体裁が完成されていないため、これらが実際の儀礼に用いられていたことを証明することは難しい。したがって儀礼化が行われてくるのはやはり善導の『往生礼讚偈』や『法事讚』まで俟たなければならないのが実状である。⁽⁶⁾後述するように現行流布本の臺灣の『讚阿彌陀仏偈』や善導『往生礼讚偈』所収の龍樹『十二礼』は、「南無至心帰命礼」などの定型句が置かれているが、敦煌本『讚阿彌陀仏偈』断簡や迦才『淨土論』所収の龍樹『十二礼』の各偈にそうした定型句は見られない。善導にいたつて讚歎の句の前に礼拜の句（南無至心帰命礼西方阿彌陀仏）が置かれ、更に後方に願生の句（願共諸衆生往生安樂國）が加えられ、それらは交互に讚偈唱和と恭敬礼拜を繰り返す次第となってくる。つまり各讚偈の前後に整然と加えることによって、実際の儀礼に堪えうるように再編したものであり、流布本『讚阿彌陀仏偈』や『往生礼讚偈』の龍樹『十二礼』などの体裁の整ったテキストは、その洗礼の所産である。

ふりかえって、中国淨土教において大衆動員の儀礼を資料の中に搜索するならば、おそらくは廬山の慧遠によって結社され、念佛三昧を実践する白蓮社という信仰集団をまず屈指すべきであろう。しかし礼拜と讚歎をもつて儀礼の骨子とするということになると、更に後の資料からでしか求められないものである。ただそうした後世の淨土教の礼讚偈資料やそれに則つて挙行される礼讚儀礼が、両晋の文学作品や白蓮社の結社念佛からまったく影響をうけていないかというと、それも断言しえないと思われる。讚に関しては東晋の支通（三一四～三六六）の「阿彌陀仏像

讚并序』（『廣弘明集』卷十五、大正藏五二・一九六中）に早く見えているし、また鄒耶王齐之の「念佛三昧（詩）四言（首）」（『廣弘明集』卷三〇、大正藏五二・三五一下）では念佛三昧の意境を吐露し、阿彌陀とその淨土へ思慕を誦いあげている。いま後者だけ以下に示す。

妙用在幽	涉有覽無（平虞）	神由昧徹	識以照麤（平模）
積微自引	因功本虛（平魚）	泯彼三觀	亡此豪余（平魚）
空漠河始	理玄通微（平微）	融然忘適	乃廓靈暉（平微）
心悠彌域	得不踐機（平微）	用之以沖	会之以希（平微）
神資天凝	円映朝雲（平文）	与化而感	与物斯群（平文）
慨自一生	寂爾淵鏡（平文）	金水塵紛	（平文）
思転豪功	受者自分（平文）	寂爾淵鏡	（平文）
在深在測（入職）	託崇淵人（入職）	庶籍冥力（入職）	
至哉之念	注心西極（入職）		

この「念佛三昧（詩）」は一句四言の八句をもつて一詩としており、換韻が行われているので四詩から構成されていることがわかる。その詩律について言えば、『樂邦文類』卷五（大正藏四七・二二一中）にもこの詩を引いており、『廣弘明集』とは十一個所の校異があるも、偶數句末の韻字において異説は存在しない。時代として句中の平仄は問わないが、押韻については完璧なのである。

また慧遠の結社念佛において行われていた実践や、更にその実践を通して醸成された意境を吐露したと思しき『念佛三昧詩集』における作品（現存せず）などは、唐代の淨土教儀礼に対しても、単なる無韻の讚偈ではなくして中華の韻文としての讚詩を発生せしめ、更に身業礼拜をも導入せしめていく遠因になつてゐると考えられるのである。しかし本稿の

ねらいとするところは、これらが顕在化する以前の礼讃偈—世親『往生論』から善導『般舟讃』まで一に絞られているので、その報告については、統考において扱いたい。

2、浄土教礼讃偈の文学性—宗教的讃偈と文学的讃詩の結合—

浄土教の礼讃偈を仏教文学作品としてとらえる場合に、果たしてその仏教文学とはいかなるものであるかを確認しておかなければならぬだろう。加地哲定は『中国仏教文学研究』（同朋舎、一九七九年）において、「教理を得し体験し信仰し、自己に於いてそれを文学の作品として諷誦し讃歎するもの」（六頁）、「教理の説明でもなく、單なる文詞の修飾でもなく、その生命とするところは、作者の仏教的体験、信仰を内容とした文学的創作」（九頁）と述べている。そして「普通の文学作品」や「普通の詩」といった仏教文学の範疇に収められないものと、上に定義した仏教文学作品とを峻別し、あくまでも仏教文献中にある仏教と関わりのある内容を有し、しかも主に韻文資料を中心としての文学的側面を解明しようとしている。⁽⁸⁾

さて、仏教文学というものがこのように定義されたとき、はたして浄土教礼讃偈は文学作品と規定することが可能だろうか。そのような客観的な根拠に基づいて判定することも確かに重要ではあるが、閑却しえないことは加地氏も述べているように、その作品がはたして作者当人において自覺的に文学作品として創作されていたのか否かということである。つまり作者の主体的な創作活動における取り組みの姿勢が重要な判断基

準ともなるのである。したがってどちらか一方に偏向することなく、主客をともに資料中から吟味して初めて正当に判定をくだすことになるわけである。このような基準を設けて判定すると、実際に仏教文学には收まらない資料も存在するので、すべての礼讃偈資料をつねに文学作品として扱うことはできない。文学作品である詩作として創作したというのであれば別であるが、礼讃偈は必ずしもそうとは言えない。たとえば世親『往生論』の五言偈や曇鸞『讃阿弥陀仏偈』、それに善導の『般舟讃』における七言偈などは、押韻・平仄・対偶・典故などといった修辞技法はほとんど用いられていない。ただ視覚的には句中の字数を均一化してなるほど韻文を装っているが、なんら文学的評価を通して評価される要素を持ち合わせていないのである。これらはあくまでも宗教儀礼を举行するさいに用いられる仏教歌曲であり、もとより文学作品として評価されることを期待して作られたのではなく、訳者や作者の創作意図は別のところにあつたはずである。そうでなければ細部にいたるまで修辞が施されているはずではないだろうか。したがって文学的な観点からのみ礼讃偈に評価を下すことは妥当な判断ではないのである。

また澤田瑞穂は『仏教と中国文学』（一〇二頁、国書刊行会、一九七五年）において、「源泉となる自己」（作者）の信仰心が、どの方向をさして流出するかによって、発想の面から」三種に分類している。対三宝の文学・对自己的文学・対世間の唱導文学がそれであり、浄土教の礼讃偈は対三宝の文学にあたるというが、そこには儀礼としての礼讃偈という第一義的な創作意図が厳然と存在していることを等閑しているように感じられる。もし礼讃偈を文学作品として扱おうとするならば、

宗教儀礼書という資料の性格をまずもつて認知すべきであり、このことを見明していく作業の中で、その彼方にもし文学的な要素が見えてくるならば、その時点でそれを究明し評価すればよいのである。つまり作者が自らの作品を、実際の儀礼の現場に相応しい実用品として創作していたのか、それとも第三者からの文学的評価や鑑賞を期待して創作しているのかということが争点となってくるはずである。礼讃偈にあっては、まず前者があつて、その先に後者が顔をのぞかせている場合もあるといふことになる。皮肉なことに書物というものは作者の生前死後を問わず、作者本来の意図とは別な方向に歩きだすことがある。それはその作品をとり扱う者の目にふれたときであり、そのときに作者の意図と読者の視点に“ずれ”が生じるからである。しかしその両者のどちらかに文学的な何物かを認めることができたならば、その作品はすでに文学といえるのである。このような言い方は甚だ曖昧で、合理的な規定ではなさそうではあるが、山田昭全が「仏教文学とは何か」（大久保良順編『仏教文學を讀む』所収、講談社、一九八六年）において「仏教文学とは作者が内面に仏教と文学とを共存させつつ作品を形成していく方法、あるいは作品を享受する者が仏教と文学とへ同時に関心を注ぎつつ摂取していく方法」と定義するところに結局はおちつくのではなかろうか。⁽⁹⁾筆者がこれまで発表してきた齊藤〔二〇〇〇〕及び〔二〇〇四〕⁽¹⁰⁾や、これから発表していく一連の浄土教禮讃偈における詩律方面の研究は、みなこうした立場から言及するのである。

それでは礼讃偈にあって、宗教儀礼という側面よりも、むしろ純粹に文学作品と適評しうる作品はあるだろうか。これには隋の彦琮（五五七

～六一〇）によつて作られた五言の讃偈（晨朝礼・淨土詩）をもつて応じられるのである。それは明らかに第三者に評価されることを予想して作られた純文学作品である。その讃偈の格式は同じく韻文作品を作つていた善導（日中礼・『法事讚』・『觀經疏』）や法照（広略『五会法事讚』）らのそれとは歴然として異なる。筆者は齊藤〔二〇〇〇〕において、『往生礼讃偈』の晨朝礼や『聖武天皇宸翰雜集』の隋大業主淨土詩、それに敦煌写本を比較することによって、まさしく正当な「詩」として文学的評価を下される作品であることを明らかにした。すべての讃偈は平声で押韻し、二四不同は完全であり、換韻もなく（一韻到底）、そして以下に一例を示すごとく対偶も用い、すべて平声侵韻で押している（『淨全』四・三六七下）。

法藏因弥遠	極樂果還深	異珍參作地	衆宝間為林
華開希有色	波揚実相音	何當蒙授手	一遂往生心
濁世難還入	淨土願逾深	金繩直界道	珠網縵垂林
見色皆真色	聞音悉法音	莫謂西方遠	唯須十念心

粘法や反法といった近体詩の特質は發揮されていないが、押韻状況から律詩であることがわかり、律詩の特質としての対偶が自覺的であつたことは明白である。⁽¹¹⁾この時代の作品の出来ばえとしては、李白や杜甫によつて八世紀に確立されていく近体詩の格式にも肉迫している。そこから言えることは、彦琮は「阿弥陀仏像讚并序」を草した東晉の俊才支遁などと同じく知識人の教養として、また僧として仏教を題材とする「詩」を作つたまでのことであり、もともと何らかの儀礼のために用いる目的で創作された「偈」ではないということである。また正倉院の『聖武天

『皇宸翰雜集』では「淨土詩」と題されていることからも、本来は「詩」であったことが首肯される。ところが善導が『往生礼讚偈』の晨朝礼に、そして法照も広略『五会念佛法事讚』にこれを編入せしめたことによつて、作者の制作意図とはうらはらに原詩の前後に定型句「(南無)至心帰命礼西方阿弥陀仏」や「願共諸衆生往生安樂國」が置かれて、礼讚偈という新たな生命と役割を付与せられ、淨土教の儀礼の一部に組成されてしまつたのである。これは即ち作者の彦琮本人が意図した文学作品としての「詩」が、後には宗教作品としての「偈」に生まれ変わつたということである。隋の文帝や煬帝と交わり、『衆經目録』を編纂し、多くの著作を残した文化人でもあつた彦琮の晨朝礼(淨土詩)は名作と評されてきたように、まさしく純文学の「詩」として品評しうる対象なのである。そしてそこに宗教的意味づけを与えた「偈」として再編させるのはいつも後人なのである。なお「詩」と「偈」の相違などについては齊藤[100]を参照されたい。

文学的評価の対象外にある世親『往生論』の偈(後述する)もあれば、逆に純文学と評される彦琮の偈もあるように、作品によつてその性格はずいぶんと異なつてゐることが了解されたが、それでは善導の作品はいかがであろうか。身業礼拝という行為そのものには文学的要素を見い出しあうがないが、讚偈においてはこれを認めるができるようである。讚はすなわち辞であり、辞には修飾が施されており、そしてこれを唱和するにはかかるべき音曲にのつて発声される。そこに作者による文学的な創意創造を見てとれることがあるはずである。結論から言うならば、善導の礼讚偈はインド以来の仏に対する「讚辞を記した偈」と、彦琮に

よつて作られた韻文による「讚辞を記した詩」との折衷的な作品といえる。この両者を取り入れ、しかもそこに礼拝という身業を付帯して「礼讚偈」となし、さらに単なる鑑賞や評価を期待するだけの讚から、大衆を動員する宗教儀礼の現場に引きずり出してきたことにその役割や価値があるのだ。善導の礼讚偈における文学的な要素は、不規則な押韻と平仄配置・詩語の使用・句間に挿入された合いの手・句末と句頭語彙の復唱などであり、そしてどれも今日現存するテキストからすると、善導による斬新な創出であつたことは否定し得ない事実である。^[15]ここに宗教作品としての「讚偈」と文学作品としての「讚詩」との結合が、新たなそしして独自の作品を生みだしたのである。善導の礼讚偈は純粹な意味での文学作品ではないし、それをを目指した作品でもないと推断しうるが、我われがまず宗教儀礼の実務品として刮目していくとき、その彼方に文学作品としても評価しうる要素を垣間見ることができるのである。それは宗教性と文学性とを兼ね備えた大衆的な作品ということになるだろう。

善導の礼讚偈は『般舟讚』の無韻の讚偈から、後におそらく彦琮の讚

偈に触発されたかのように、『往生礼讃偈』の日中礼や『法事讃』では有韻に仕立てられてくる。しかし有韻の偈となつてもなおその作風は彦琮のそれとは異質である。もし善導が文学詩としてこれを創作していたのならば、作品に格律上の破格をとどめている道理がないのである。⁽¹⁷⁾

以上のことから推察すれば、彦琮は阿弥陀仏やその淨土を題材とした文学作品である詩を創作しものの、のちに宗教的な役割をも与えられたのであり、それとは逆に善導は宗教作品としての偈（般舟讃）を創作しつつも、そこに新たに文学的修辞を施して実際の儀礼にも対応できるように文学的な要素を加味した偈（『法事讃』・『往生礼讃偈』）の日中礼）を組成させたということである。このように作者自身の創作意図を考慮したとき、宗教儀礼に用いる有韻の礼讃偈の嚆矢というのは、彦琮ではなくして、やはり善導の作品であつたということになるはずである。

さて、縷々述べてきたが、これまでに淨土教礼讃偈に対しても文学的な評価が行われているだろうかと研究史を通覧すると、河内「一九七九」や加地「一九七九」、そして張「一九九六」が該当するようである。⁽¹⁸⁾これらの成果については齊藤「二〇〇四」でも触れているので、ここでは絮説をさけるが、それらはみな法照の『五会念佛法事讃』に対する評価に限定されたものであつて、礼讃偈全般に目が向けられているわけではなかつた⁽¹⁹⁾、したがつて以下に、各讃偈に対しても詩律を中心とした文学の観点から順を追つて点検していくことにする。

3、世親『往生論』の偈

インド瑜伽唯識思想の立役者である世親（婆蘋槃豆、天親、Vasubandhu 四〇〇～四八〇）は『往生論』（『無量寿經優婆提舍願生偈』・『無量壽經論』・『淨土論』）を著し、その中で阿弥陀仏とその淨土を賛美し往生を願い、またその実践を五念門として体系づけた。その『往生論』の冒頭に説かれる偈は、「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如來願生安樂國」にはじまり、「…我作論説偈 見聞彌陀仏 普共諸衆生 往生安樂國」にいたる五言九六句をもつて漢訳されている。そして古来より三種二九莊嚴と呼ばれるように淨土・仏・菩薩を讃えることをもつて願生の偈としているのである。

ところで『往生論』は原典が失われているものの、これを中国撰述の論書であると疑義をはさむような材料はないと思われる。またその訳者についても北魏のインド僧菩提流支（Bodhisuci 六世紀）であることは、諸經録や訳語からしても疑う余地はない。⁽²⁰⁾ その漢訳年次については、『歴代三宝紀』などによれば北魏の普泰元年（五三二）とされており、同年には『勝思惟梵天所問經』四卷も漢訳している。ただし『開元釈教錄』では永安二年（五二九年）とするように相違がある。いずれにせよ五三〇年を前後して漢訳されているようである。また近年、この『往生論』の写本版本の校異とテキストの系統を整理した成果が報告された。⁽²¹⁾ それによると大藏經に入藏されている『往生論』と、曇鸞の『往生論註』に含まれる『往生論』とではその系統が相違するというものであつ

た。菩提流支による訳出原本がいったいどちらの系統であつたのかは不明であるが、本稿で課題としている詩律の観点からその偈をながめると、そもそも押韻していないのだから、どちらであつても大差はない。

『統高僧伝』によれば⁽²³⁾、菩提流支は永平年間（五〇八～五一二）のはじめに北インドより流沙を踏破して中華にたどりつき、天平年間（五三四～五三七）にいたる二十数年のうちに三九部一二七巻を翻訳し、沙門の僧弁等が筆受として彼を助けていたことを記している。「然るに

その慧解は勒那に相い並ぎ、しかも神悟聰敏にして洞く方言を善くし、兼ねて呪術に工にして則ち抗衡するものなし」とあるように、一億偈を誦した勒那摩提（六世紀初めに來華）に比肩しうるほどの漢訳僧であったという。

さて『往生論』の漢訳についてであるが、前述のように五三〇年前後であったというならば、來華後すでに二十年を経過していることになり、しかも『統高僧伝』の「洞く方言を善くし」からも漢語にも熟達する余裕が認められる。しかも各經錄から助訳者の沙門僧弁の存在が確認できる。すなわち漢訳するだけの条件は十分に整っていたということであろう。

そこで『往生論』の文章、なかんずく冒頭の願生偈を詩律の面から精査すると、リズム上の節奏と意味のまとまりを打ち破る割裂の現象がしばしば見られるのである。中華の伝統的な韻文（とくに詩）においては、一句中の字数に関係なく停頓がある。そしてこれが詩歌における旋律と意味の分岐点ともなっている。つまりリズム上の節奏点ごとに意味もまとまっていることによって、詩としての生命が一応は維持できるという

ことなのである。漢訳仏典の偈もこれを精査することによって、概ねこのような中華の詩の格律は遵守されているといえるのである。したがつてこの願生偈のような五言で一句をなしている場合には、第二字目と第五字目（〇〇／〇〇〇／）の後に節奏点が置かれるはずが、これを打ち破るのみならず、起句（奇数句）と対句（偶数句）をまたいでしまう割裂の聯するも存在するのである。ここにその事例を示しておく（『淨全』一・一九二）。

正覺阿彌陀

法王善住持 ↓ 正覺阿彌陀法王

善住持

是故願生彼⁽²⁴⁾

阿彌陀佛國 ↓ 是故願生

彼阿彌陀佛國

同地水火風

虛空無分別 ↓ 同地水火風虛空

無分別

雨天樂華衣

妙香等供養 ↓ 雨天樂華衣妙香等

供養

何等世界無

仏法功德寶 ↓

何等世界

無仏法功德寶

五字一句の偈を意味上から断句すると、矢印の下に示したように語彙が句間をまたいでしまい、このため節奏リズムと符合しえなくなる。⁽²⁵⁾ この

ような割裂の現象はあっても、偈として五言で断句する以上は視覚的にはなんら問題ないが、実際に読唱する際にはやはり自然の流れを阻害してしまう。それは意味の切れ目と音の切れ目に「ずれ」が生じるからであり、その安定感の喪失は歌曲としては致命的でさえある。五言偈は各

句末の五字目で停頓するはずが、意味は寸断されずに下の句に続いていまい、このため拍節からも意味からも不明瞭となってしまうのである。こうしたリズム感を喪失した無造作な措辞は、およそ漢語を母語とする漢人の所作ではなく、また漢語に熟達した訳者の所為でもない。漢訳者によって、あたかも長行の文をただ機械的に五句ずつに分断させてしま

つたかのごとくに感じられるのである。

また先にもふれたように九十六句の偈頌は二十四の押韻単位を有するが、中華の詩としての絶対条件である押韻がまったく配慮されていないことも一目瞭然であり、すべて失韻となつてゐる。さらに五世紀から頤在的となる二四不同（五言の句において二字目と四字目に配置される漢字を平声と仄声で互い違ひにすること。○●または●○となること）について調べてみても、九六句中にあって三八句が遵守されているだけである。この数値に漢訳者による意図的な配慮の痕跡を認めることは到底できない。⁽²⁶⁾

何等世界無 仏法功德宝 (上声皓韻)

我願皆往生 示仏法如仏 (入声物韻)

我作論說偈 聞見弥陀仏 (入声物韻)

普共諸衆生 往生安樂國 (入声德韻)

このような偈は、たとえ句中の字数を均一にして視覚的にはあたかも詩の体裁をとつてはいるものの、押韻と平仄がもたらす音楽的な豊かな旋律を保持しえないのであり、したがつて詩としての評価を下すことはできないということになる。そしてこの偈が儀礼において大衆とともに音楽的な雰囲気の中で唱和されるには不向きであろうことも、同時に予想することが可能である。

五万件を超える敦煌石室文献において仏典は九〇パーセントを占有している。⁽²⁷⁾ しかしこの『往生論』そのものの単独写本はこれまでに確認報告されていない。ただわずかに善導の『往生礼讚』の後夜礼に採られていて『往生論』の断簡が現存するにすぎないのである。⁽²⁸⁾ したがつて、菩

提流支によつて漢訳されてから善導にいたるまでの約百數十年の間に願生偈が実際の儀礼に用いられたか否かを知ることはできないのである。曇鸞には『往生論』の註疏としての『往生論註』があり、また『讚阿弥陀仏偈』なる儀礼方面の述作もあるが、それをもつてただちに願生偈そのものが曇鸞やその周辺において儀礼に供されていたとは言えない。中国浄土教の歴史を通覧してみても、礼讚儀礼の盛行ぶりは善導を嚆矢として、それから數十年後の唐代中葉にいたつて法照を中心とした新たな展開を見せる。それはすなわち中華の詩としての諸条件を備えた礼讚偈の導入と、それを用いた大衆動員型の、しかも焚香・聖衆奉請・敬白に始まり廻向發願で終わる組織的な音楽法要である。そうした礼讚儀礼が盛行するさなかにあって、節奏点を等閑にふし、句をまたぐ割裂を引き起こし、押韻も認められず、しかも平仄の配慮すら施されていないような願生偈が、はたして法会にあつて単独で用いられていたと想像することができるだろうか。それはまずもつてあり得ないことである。唱和するには不向きなスタイルであったことは、敦煌石室に藏される後世に述作された旋律豊かな諸種礼讚資料と比較することによっていつそう明らかなのである。このような音楽的な旋律の欠如や、敦煌文献中に単行単獨の写本が存在しない事実などから推してみても、大衆動員型の儀礼として実効力を持ち得なかつたものと推断できるのである。後に善導が各偈の前後に定型句（南無至心、願求諸衆生）を付加し、これを偈ごとに繰り返し復唱することで一定のリズムを維持することとなり、からくも儀礼に供される體裁を具えることができたというだけであつて、願生偈のテキストそのものは仏教文学作品の専外に置かれるものである。

4、曇鸞『讚阿彌陀仏偈』の偈

曇鸞（四七六・五四二²⁹）には『往生論註』と『略論安樂淨土義』、そして『讚阿彌陀仏偈』の三部が淨土教典籍として遺されている。もと四論の学匠であつた曇鸞がこれら三部作をいつ撰述したかは不明であるが、菩提流支より『觀無量壽經』を授けられて後、つまり淨土教に帰入した後の撰述であることに相違なかろう。世親の『往生論』に註して『往生論註』を著した曇鸞は、その『往生論』の願生偈に刺戟されたのか、自らも阿彌陀仏やその淨土に関わる偈を述作した。それが『讚阿彌陀仏偈』である。³⁰

『讚阿彌陀仏偈』は『讚阿彌陀仏』『無量壽經奉讚』とも、『大經奉讚』『大經讚』『大經偈』とも称される。³¹菩提流支より授かれたとされる『觀無量壽經』を勞勸させるような一言双句は本文中に見出せず、むしろ全編通して『無量壽經』にもとづく讚偈となっている。それは『無量壽經奉讚』という別称があることからも肯けるのである。その成立についても、儀礼に直接関わると思われる本書は曇鸞の淨土教への理解と信仰、更にそれもとづく実際の活動から生み出された作品と捉えうるものであり、したがつて本書の成立はやはり菩提流支との邂逅以前を想定することはできない。そして『略論安樂淨土義』にある『尋讚可知』（四七・一上）や『今依傍無量壽經為讚』（四七・一下）が『讚阿彌陀仏偈』を意味するのでならば、現存する曇鸞の著作三部の中、少なくともこの二部の成立の前後だけは明瞭となるだろう。

本書が撰述された目的についてであるが、淨土教の要義の解説を目的とする教義書とは性格を異にするので、その目的は別のところにあるはずである。分量は敦煌本に「讚有一百九十五行 礼有五十一拜」とあるように決して短くはなく、内容はもっぱら『無量壽經』の次第に沿いつつ、七言で一句をなし韻文の体裁を模したものである。模したというのは、実際には押韻しないからである。しかし五十一拜の各拜はみな最終句に礼拝行をともなう語句が置かれていることから、実際の儀礼儀式に供されたものと想定するのが穩当であり³²、そこに撰述の目的があつたものと考えられる。

ここでは本書の原初形態をもつて、その詩としての格律を調査することになるが、それには流布本と敦煌本³³の断簡の比較からはじめが必要がある。³⁴すでに毛利憲明が指摘しているごとく、流布本における各讚偈の前後に置かれる「南無至心帰命礼西方阿彌陀仏」と「願共諸衆生往生安樂國」や、巻末の「哀愍覆護我：帰命懺悔」といった反覆される定型句は、敦煌本の断簡をはじめ、『安樂集』所引の『讚阿彌陀仏偈』においても存在しない。したがつて敦煌本の「讚有一百九十五行 礼有五十一拜」や、迦才の『淨土論』の曇鸞伝に「無量壽經奉讚七言偈百九十五行」（『淨全』六・六五七下）とあるように、その行数は現行流布本の行数と合致しない事実から、これらの句は後世の何者かによつて、または善導の『往生禮讚』から転用され加えられたものであろうと言わればいる。その作業は日本でなされた可能性もあるが、これに関して秃氏祐祥は中國成立説を採つている。³⁵さて敦煌本によると、もと百九十五行（百九十五聯）からなる五十一拜であつたが、現行流布本では上述のご

とく善導の『往生礼讃偈』が挿入されているので多少増加している。その各讃偈は、いずれも一句七言であるが、五十一拜ある各讃偈の最終句は必ず「帰命礼」「頂礼」「稽首」「頭面礼」「稽首礼」「礼」「帰命」「帰」で結んでいるように、本書は単なる讃歎の辞で終始するものではなく、身業の礼拝がともなうのである。また前出の敦煌本の「讃有一百九十五行 礼有五十一拜」から、口に讃偈を唱えながら身業による五十一回の礼拝行が実際になされていたことは疑いえない。

その一讃一礼する各偈の句数は四句・六句・八句・十句・十二句・十四句・十八句・二十句・二十六句というように、いずれも偶数句ではあるにせよまったく統一感がない。なぜこのように各偈で句数が均一化されていないのかは不明である。また中華の詩の条件である押韻や平仄もまったく考慮されていない。ここではその二例のみを示す。

(第二四偈、『淨全』一・一二二下)

諸聞阿弥陀德号
信心欲喜慶所聞 (平声文韻)
乃暨一念至心者
回向願生皆得生 (平声庚韻)
唯除五逆謗正法
故我頂礼願往生 (平声庚韻)

(第二九偈、『淨全』一・一二三下)

若聞阿弥陀仏号
歡喜讚仰心歸依 (上声微韻)
下至一念得大利
則為具足功德宝 (上声皓韻)
設滿大千世界火
亦應直過聞仏名 (平声清韻)
聞阿弥陀不復退
是故至心稽首礼 (上声齊韻)

このように押韻についても、また平仄においてもまったく無頓着であるのは、五十一の讃偈すべてにあてはまる。何らかの音韻的な配慮も姿勢

もここからは伝わってこないのである。ただし世親の『往生論』との相違としては、詞彙が句間をまたぐような割裂はなく、加えて句中の節奏点にあつても概ね四字と三字 (○〇〇〇／〇〇〇／) に置かれていることであり、これによつて一定のテンポをからうじて保持しているのである。

以上のごとく『讃阿弥陀仏偈』の各偈は中華の韻文に定められる絶対条件としての押韻すら認められない。したがつて音楽的な豊かな旋律はまったく介在してないといえる。しかし偈の文句内容から見た場合、阿弥陀仏や淨土を単に讃歎するだけではなく礼拝も含むものであり、このため口業のみならず身業が行われたであろうことは充分に推察させるのである。ただし曇鸞が実際に本書によつてどのような儀礼を挙行していくかについては、遺憾ながら他の資料からのクロスチェックによつて立証することはできない。また敦煌本の尾題には「讃阿弥陀仏並論上巻」とあり、大原来迎院藏良忍手沢本の主題にも「□□弥陀仏偈並論」とあるように、本書はもと「論」、すなわち『略論安樂淨土義』と一対のものであり、この一対の資料は直接儀礼の現場で用いるような体裁にはなつていなこともあつて、実際の儀礼における臨場感がイメージされたくないでのある。『続高僧伝』卷六の曇鸞伝(五〇・四七〇上中下)には曇鸞の平生の仏教行儀について何も記していないが、晩に復た汾州北山の石壁玄中寺に移住す。時に介山の陰に往き、徒々を聚めて業を蒸む。

とある。具体的なところまで立ち入つてないが、介山(介休山)の北側で人々を集めて何らかの行業を執り行つていたのである。⁽³⁷⁾ この本書の敦

煌本が曇鸞述作の原形をとどめているか否かは不明であるにせよ、後世の法照やその影響を受けたと思しき数多くの礼讚偈テキストとは明らかに異質である。テキストの問題は以上の通りであるが、迦才の『淨土論』卷下の曇鸞伝においては、

〔曇鸞〕法師、無量寿經奉讚七言偈百九十五行を撰集し、世に流行す。道俗等に勧めて決定往生し諸仏に見えることを得しむ。(『淨

全』六卷六五七頁下)

とある。この「世に流行す」「道俗等に勧めて」といった叙述を信頼するならば、たしかに何らかの儀礼を行い道俗の間で用いられていたことを推知させるであろう。しかしこの『讚阿彌陀仏偈』による儀礼がどのように、そしていつまで行われたのかは依然として模糊としたままである。

また後世の浄土教礼讚儀礼への影響について考えてみると、少なくとも善導の『往生礼讚偈』から定型句を抽出添加されたと思しき流布本のようなテキストは、前掲の毛利「一九三〇」に指摘されているように、やはり儀礼用に改組されたことを物語つていると思われる。つまり唐代になって盛んとなってきた礼讚儀礼の盛行に便乗して、もと『讚阿彌陀仏並論』とされる一連のものが、それぞれ『讚阿彌陀仏偈』と『略論安樂淨土義』に分断されて、前者には善導の『往生礼讚偈』の定型句を挿入することで、より儀礼らしい体裁をもたらせたと考えられるのである。それが挿入されていくのは現存資料からして、善導の『往生礼讚偈』の成立以後ということになるが、景雲二年(七一二)写本の敦煌本(斯二七二三)には挿入句がないことから、更にそれ以後に加えられたのか

かもしれない。いさざか腑に落ちないことは、八世紀になると礼讚儀礼がいつそう盛況していく、その讚偈の格律は押韻と平仄を備えた詩的なものへと転換していく潮流がすでに築かれていたはずである。そのような状況にあって、はたして無韻で平仄の配慮のない『讚阿彌陀仏偈』を儀礼に供すべく、わざわざ挿入句をいれて改訂するかというといさざか疑問ではある。『続高僧伝』の曇鸞伝の最後には、

……因出調氣論。又著作王邵、隨文注之。又撰礼淨土十二偈、續龍樹偈後。又撰安樂集兩卷等、廣流於世。(五〇・四七〇下)

とある。ここで「又」の字が三つ用いられている。いかにも脱稿後の付けたしのような、なんとも落ち着きの悪い文章となつており、道宣が現地調査を行つた後に断片的な情報を集めて付記したような体裁になつてしまつた感がある。⁽³⁸⁾それについてはこれ以上問わないとしても、『続高僧伝』の曇鸞伝に記される「撰礼淨土十二偈」と「安樂集兩卷」はそれぞれ『讚阿彌陀仏偈』と『往生論註』の不用意な誤認であるから、曇鸞の著作が「広く世に流れ」たという道宣のコメント自体どこまで信頼できるものであろうかと邪推したくなる。⁽³⁹⁾

ところでなぜ善導は自著『往生礼讚偈』の中に『讚阿彌陀仏偈』を依用しなかつたのだろうか。中華の浄土教人師が作つた最早の礼讚偈であり、また師僧道綽が崇敬してやまなかつた雲鸞の作品であつたはずである。その理由としては無韻であつたということもあるうが、無韻であるならば『往生論』が中夜礼讚に組み入れられる道理はないはずなので、これだけでは説得力に欠ける。思うに、『往生礼讚偈』の構造は一日を六時にわけてそれぞれの時に礼讚を行うにつけ、日没と初夜は仏説とし

て『無量寿經』を用い、中夜と後夜にはインドの菩薩として龍樹『十二禮』と世親『往生論』を用い、そして晨朝と日中には中華の学僧としての彌琮と善導自らの礼讚偈を配当している。『讚阿弥陀仏偈』は『無量寿經』にもとづく礼讚偈なので日没・初夜と重なつてしまい、また曇鸞は中華の人師なので中夜・後夜に置くこともならず、晨朝と日中はともに押韻する施律豊かな偈を配当していることから、やはり除外されてしまうということだろう。加えてその分量も他の礼讚偈よりは多く冗長であつたことも原因であろう。どれを想定したとしても本書が『往生礼讚偈』の六時の中に配当されるような余地はなかつたのである。

いざれにしても韻律への配慮を怠つているので、後世への伝承を絶つたものと推察しうる。しかしながら『讚阿弥陀仏偈』はそれにもまして止目すべき大きな意義があつた。それは世親の『往生論』は淨土往生の実践項目として五念門の礼拝門と讚歎門を別々に立てたが、『讚阿弥陀仏偈』はこの二つを合柔して、それを実践の現場へと持ちこんできた——つまり『往生論』における机上の論理を、礼讚儀式という現場の実践へと具現化したことである。その各讚偈はたとえ形態的に無韻であり平仄配置も不十分ではあるとはいゝ、礼と讚を結びつけたその功は中國淨土教において決して過小評価されるものではないはずである。

5、龍樹『十二禮』の偈

鳩摩羅什に訳出された『龍樹菩薩伝』(五〇・一八四上)における龍樹は淨土教人師として描かれていないが、その著『十住毘婆沙論』五

(二六・四〇下)の易行品では、阿弥陀仏等の諸仏諸菩薩を恭敬礼拝し、その名号を称えることで阿惟越致に到る方便として、廣義の淨土教の実践について闡説している。中国ではまず曇鸞が『往生論註』卷上において易行品に説かれる難行易行をあげ、また同じく卷上に、「龍樹菩薩、阿弥陀如來の讚を造る中に、或いは稽首礼と言い、或いは我帰命と言い、或いは帰命礼と言う」(『淨全』一・二二〇下)と易行品の偈をあげ、更に『讚阿弥陀仏偈』の第四八偈では龍樹を淨土教の祖師として(『淨全』一・二二七上下)、

大師龍樹摩訶薩

誕形像始理頽綱

閻閉邪扉開正轍

是閻浮提一切眼

伏承尊悟歡喜地

帰阿弥陀生安樂

譬如龍動雲必隨

閻浮提放百卉舒

南無慈悲龍樹尊

至心帰命頭面礼

と賞賛している。また前項で述べたように、『統高僧伝』六(五〇・四七〇下)曇鸞伝の末尾には、「又撰礼淨土十二偈、統龍樹偈後。又撰安樂集兩卷等、広流於世」とあるように、あたかも曇鸞によつて『十二禮』が撰述されたかの感もあるが、『往生論註』を『安樂集』と誤認するほどなので、このくだりはどうてい信頼することができない。その『十二禮』については、これまで詳細な報告はなかつたようであるが、松陰了諦(一九三七)の解説があり、また廣川堯敏は敦煌文獻の各種行儀書との関係を論じ⁽¹⁾、そして最近では盛会蓮が『礼阿弥陀仏文』校勘記(『敦煌研究』二〇〇五年第二期)を発表し、三種の敦煌写本と善導の『往生礼讚偈』をもつて校勘している。

迦才の『淨土論』卷中の第五引聖經為証（『淨全』六・六五五上）、それに善導の『往生禮讚偈』中夜礼にはそれぞれ『十二禮』の本文が收められている。その『淨土論』には、

六如禪那崛多三藏、別訳龍樹讚礼阿彌陀仏。文有十二禮。至心帰命
西方阿彌陀仏。

と前置きしてから本文をあげており、真福寺藏『阿彌陀仏經論並章疏目録』にも、

十二禮一卷 龍樹菩薩造 沙門禪那崛多訳

とある。⁽¹²⁾この禪那崛多なる外來僧は訳經僧中に検索しえず、望月信亨や松陰了諦は、後周の闍那崛多であろうと推定したのであつた。⁽¹³⁾はたして中国國家図書館藏敦煌資料（北一七八号〈秋九七〉）には、

礼阿彌陀仏文 龍樹菩薩撰、闍那崛多三藏法師訳。

とあることから両氏の推定は正しかつたのである（斯五二三二七も同じ）。闍那崛多はガンダーラの出身で、同志十人と三年をかけて西魏大統元年（五三五）に來夏する。北周孝明帝の武成年間（五五九～五六〇）に長安に入り、來夏の途次に破戒したために再度受戒し、漢語を習得して

『十一面觀音（經）』や『金仙問經』などを漢訳した。さらに觀音偈（法華經普門品）と仏語經をも訳し、後に廢仏によつて突厥に難を逃れる。

本書が龍樹の撰であるということは、さきの迦才や善導だけではなく、玄奘や基を継ぐ法相の學匠慧沼（六五〇～七一四）も『十一面神呪心經義疏』の中で、

仙に二種あり。一に内仙人、二に外仙人。内仙人とは仏菩薩をいう。

故に龍樹菩薩の讚文に「稽首天人所奉尊、阿彌陀仙両足尊」という。

二には外仙人。外道の仙人にして苦行を修むる者をいう。（大正藏三九・一〇一〇中下）

と述べているように、初唐のころは周知のこととして了解されていたようである。

さて、その内容については仰誓（一七二一～一七九四）の『十二禮偈敝蓋錄』二卷（『真宗全書』九）や大谷光瑞『龍樹菩薩讚礼阿彌陀仏偈』（『大乘』四卷八号、一九二五年）に詳述されているので譲るとして、その構造は迦才『淨土論』に「讚礼阿彌陀仏文」と記すごとく讚と礼である。四句あるうち初めの三句は阿彌陀仏とその淨土への讚歎で、最後の一句が「故我頂礼彌陀仏」の礼拝である。行の次第から言えば、礼讚ではなく讚礼ということなのであろう。そして最終の第十二偈には迦向が配されている。漢訳の原初形態として、もと「願共諸衆生往生安樂國」の句が存在したかは不明である。また本書は詩としての格律が具備しておらず、詩律がもたらす音樂的な旋律の豊かさは微塵すらも感じられない。あくまでも偈である。

6、迦才『淨土論』の偈

迦才の唯一の著作である『淨土論』三卷のうち、上巻と中巻にそれぞれまとまつた偈が示されている。⁽⁴⁴⁾もともと儀礼に用いるために作られたものではないので、本稿の趣旨からして検証の対象外ではあるが、少しく触れておく。

まず巻上の巻頭には七言三十六句からなる九偈が説かれ、巻中では第

五引聖經為証（『淨全』六・六・五五上）を設けて、諸經論を引用して往生淨土が別時意にあらざることを立証する。そこには①『十住毘婆沙論』の偈、②讚觀音勢至二菩薩偈、③一切經中弥陀仏偈、④『宝性論』の偈、⑤龍樹の讚礼阿弥陀仏文、⑥『摸大乘論』の偈が引かれている。

①龍樹造・羅什訳『十住毘婆沙論』五（二六・四〇下）の易行品に説かれる五言三二偈は韻律配慮はなされていない。②讚觀音勢至二菩薩偈は『淨土論』の体裁からすると『十住毘婆沙論』の偈ということになるが、現行本『十住毘婆沙論』には該当する偈頌は説かれていない。したがって、これは迦才自作の讚偈ではないかと思われる。そしてこれもまた無韻である。③一切經中弥陀仏偈とは、現存する『後出阿彌陀仏偈』（十二・三六四中下）に他ならない。これについては煩瑣になるので別稿を用意した。⁴⁵④後魏勒摩那提訳『究竟一乘寶性論』卷一および卷四の偈である（三一・八二〇下、八四八上）。現行本では「依此諸功德願於命終時見無量寿佛 無邊功德身我及余信者既見彼仏已願得離垢眼成無上菩提」とあるように『淨土論』のそれとは多少の異同がある。⑤は善導の『往生禮讚偈』（中夜礼）にも取りいれられる龍樹の『十二禮』である。迦才は「龍樹讃禮阿彌陀仏。文有十二禮」とする。この龍樹讃禮阿彌陀仏。文から闍那崛多であると確定えた。そして最後の⑥『摸大乘論』の偈は真諦訳卷第十五の巻末の偈である（三一・二七〇中）。以上のうち、巻上の七言九偈、及び巻中②の讚觀音勢至二菩薩偈は諸經論に見られないので、おそらくは迦才自らが作った讚偈であつたと考えられる。

巻上の七言偈は三十六あるので九偈ということになる。九章からなる

『淨土論』の体裁に擬えたものかとも思えるが、偈と各章の内容とは一致をみない。九偈の内容は、阿彌陀仏について（一偈（三偈）、淨土について（四偈と五偈）、菩薩等について（六偈（八偈）、願偈（九偈）である。よつて讚歎礼拝の偈は八偈までということになる。各偈の第四句は句末が押韻単位であるにもかかわらず、一様に「我願往生頭面礼」とされているので、もともと押韻させようという意図が迦才にあつたとは思われない。また平仄についてもその積極的な配慮すらも認められない。むしろこの直前にある序文のほうが、対句を凝らし、修辭を加えた美文に仕上がっているのである。

次に②の讚觀音勢至二菩薩偈については、現行本では五一の奇数句からなる。中華の詩は通常、偶数句で構成されるものであり、それは漢訳仏典においても同様である。したがつてこの奇数句からなる現行本はなんとも腑に落ちない。ここで断言しうることは迦才が本書を撰述した当初は決して五一句ではなかつたということである。ところが転写される過程でどこかの一句が脱落したのである。ではどこの句が落ちたのだろうか。各偈は「一心恭敬○○○」と「故我一心頭面礼」をもつて最終句（偶数句）としているので、ここで断句することによつて、この讚觀音勢至二菩薩偈は八偈からなつてゐることがわかる。これら八偈の中で奇数句なのは第三偈の（『淨全』六・六・五三下）、

南無觀音大勢至
恒入世間無暫息
往生六道濟郡生
色身超絕如紫金
威儀庠序世無比
寶瓶化仏天冠中

一心恭敬巧方便

だけである。したがつてここに一句が脱落したと想定することはたやすい。ただし、このように再構成されるとしても、各偈の句数は均一ではないので、依然として律動的には安定感がともなわない。

迦才と善導は同じ時代、そして同じ地域で活動しているので、互いにその存在を知っていたと思われるが、善導の作品中にはとり入れられず、また後世に用いられた形跡すらもない。それは先の『讚阿弥陀仏偈』と同様に、まずそれらが無韻の偈であることに起因しているのだろう。更に資料の性質からしてそもそも儀礼用に作られた偈ではなかつたことも理由であろうし、また善導にとっては何よりも師と仰いだ道綽の著『安樂集』が、かの『淨土論』の序文において「その文義參雜にして章品混淆す。後の之を読まん者また躊躇して決さざらん」と酷評されたことも原因なのかもしれない。

そして以上の各讚偈を通覽すると、これがとても儀礼において用いられるような十分な体裁になつていなることは間違えない。もともと卷首の偈はいわゆる帰敬偈なのであり、卷中の各偈は別時意説への反駁のために用意されたものであつて、迦才自身が礼讚儀礼のためにこれらの偈を述作蒐集したのではないということは明白である。

7、善導『般舟讚』の偈

唐代の仏教関係の諸儀礼については、すでに大谷光照の『唐代の佛教儀礼』（一九三七年、有光社）、及び小野勝年の『円仁の見た唐の佛教儀礼』（福井康順編『慈覚大師研究』、天台学会、一九六四年）をまず屈指

することができるはずである。ここでは善導による淨土教儀礼について、『往生礼讚偈』や『法事讚』といった有韻の讚偈の直前に位置し、その黎明期の作品とも評しうる『般舟讚』をとりあげ、これをもつて中国淨土教における無韻礼讚偈の終焉と結論づけたいと思う。⁽⁴⁶⁾

さて、善導の『往生礼讚偈』は言うまでもなく、信仰の対象である阿彌陀仏への身業礼拝と口業讚歎を儀礼として組成させた、いわば淨土信仰の大衆動員型の儀軌に他ならず、後の淨土教諸儀礼に大きな影響を与えた。単に讚偈といつても、それは多種多様であり、どれも同じく讚偈でありながら、その用途は一様ではない。『往生礼讚偈』は日常の行儀であり、「法事讚」は施主の依頼に応じてなされる別時の儀礼、そしてこの『般舟讚』は日時を限つて行われる別時行儀である。ともに阿彌陀仏とその淨土を口業で讚歎することに変りはないが、行儀としての作法には若干の相違があつた。

『般舟讚』（具名は『依觀經等明般舟三昧行道往生讚』⁽⁴⁷⁾）は前述したように讚偈だけであつて礼は伴わない。したがつて厳密にいえば儀礼において身業礼拝を積極的に説くものではなく、むしろ身業行道を説くものであり、したがつてこれを「礼讚偈」の中で扱うわけにはいかないのである。各偈が始まる際には「般舟三昧樂」の頭句が置かれるので、その直前または直後に身業礼拝が実際の別時行儀においてなされていた可能性もあるが、あくまでも現存資料からは行道と讚歎を行うためのテキストと判断する以外にない。

この『般舟讚』では、まず懲愧清淨にして自他の善根を隨喜し、依正二報を讚歎し、往生を願いその讚偈を説く。これは七日九十日と期日を

定めて行われる別時儀礼である。この『般舟讚』に説かれる各偈はまつたくの無韻であつて、韻律からくる詩情豊かな音楽性は存在しない。これが原因であろうか、後に伝承を絶つたようであり、敦煌石室に含まれる各種礼讚文においても『般舟讚』のテキストそのものは確認されておらず、また法照やその他の敦煌石室礼讚諸文献にもそのままの偈として取り込まれることはなかつたのである。⁽⁴⁸⁾ それはすなわち当時の『般舟讚』に対する仏教界の評価を推察させるものである。つまり詩としての最大の特質にして最低限の条件である押韻を満たしていない『般舟讚』の偈はどこまでも偈であつて詩ではなかつたということであろう。

八世紀にはいり近体詩が確立されてからは、仏教にかかるる讚文であると詩の条件を備えることが必須とされてくる情勢にあつたことは事実であり、それは智昇の『集諸經禮儀』や法照の廣略二種の『五会念佛法事讚』、そして法照の影響をうけたであろう僧たちの作品からしても明らかである。⁽⁴⁹⁾ 『般舟讚』のような近体詩の格をもたない偈は、時勢に便乗することはかなはず、ために後世において顧みられることはなかつたということである。こうして法照以降において、旋律の乏しい『般舟讚』は、世親の『往生論』や曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』とともに、テキストそのものが二度と再び評価されることはなかつた。民衆が一同に会す儀礼においては、それを聞いても唱和しても、音楽的に豊かな旋律のもとに挙行されこそ、仏教讚歌としての効力が發揮されたはずである。

善導の『觀經疏』をはじめ『往生礼讚偈』や『法事讚』の偈頌には、時に不規則さは否めないものの、概ね韻を踏んでいるのである。しかし不思議なことにこの『般舟讚』だけが無韻の偈となつてゐる。善導の著作

五部九卷の成立次第に定説はないが、少なくとも韻律配慮が施される『往生礼讚偈』や『法事讚』の成書以前に本書が撰述されたと考へることは充分に可能なのである。この無韻の『般舟讚』の讚偈は『往生論』から継承されてきた前時代的な作風であり、實際の儀礼に不向きであつたことは、おそらく善導自身も自覺したのではなかろうか。そこで後に『法事讚』や『往生礼讚偈』の讚偈が有韻に仕立てられていくと考へるのが自然である。逆に有韻の『法事讚』や『往生礼讚偈』が先に成立し、その後に前時代的な無韻の『般舟讚』が撰述されたとは想定しえないのである。

以上のごとく、『般舟讚』の偈はたしかに韻をふまないとは言え、善導による創意がまつたくないわけではない。下に一例を示すとおり、奇数句には「願往生」が、そして偶数句には「無量樂」が繰り返し繰り返し挿入され、偈とともに唱和されるようになつてゐる。これら挿入句はあたかも押韻の代役を果たし、その規則的なリフレイン効果によつて歌曲としての調和が保たれてゐるかのようである。これは以前述べたように一種の「合いの手」に相違なく、押韻の効果は得られなくとも、一定のテンポをうみだすわけである。⁽⁵⁰⁾ なお加地「一九七九」はこのような挿句を「和声」であるとし、こうした和声を含む中華の詩はすでに魏晋の

ころから存在することを指摘している（『淨全』四・五三〇下）。

般舟三昧樂

願往生

釈迦如來悲意深 無量樂

本師釈迦修普行

願往生

長時長劫度衆生 無量樂

一切如來設方便

願往生

亦同今日釈迦尊 無量樂

隨機說法皆蒙益

願往生

各得悟解入真門 無量樂

門門不同八万四　願往生　為滅無明果業因　無量樂
利劍即是弥陀号　願往生　一声称念罪皆除　無量樂

この「合いの手」を仏教歌曲に取り入れたことは、まさしく善導による独創であり、儀礼において効果的だったのであろうことは、これが後世の讚偈にも積極的に継承されていることから容易に想像しうる。たとえば『淨土五会念佛誦經觀行儀』所収の慈愍慧日の「般舟讚」には（八五・一二四六中）、

般舟三昧樂　願往生　專心念佛見弥陀　無量樂

普勸迴心生淨土　願往生　迴心念佛即同生　無量樂

とあり、『淨土五会念佛誦經觀行儀』所収の法照の「離六根讚」にも（四七・四七八上）、

觀見眼根常清淨　我淨樂　色界無來本是空　我淨樂

色性本來無障礙　我淨樂　無來無去是真宗　我淨樂

とある。『淨土五会念佛誦經觀行儀』には他に「難識」「淨土樂」「双林裏」などの挿入句（和声）が散見される。更に敦煌變文においても応用されていくことは加治（一九七九）を参照されたい。

いずれにせよ、こうしたところに善導の楽曲方面の工夫が現れているのである。しかしこの後の淨土教礼讃文は押韻する礼讃偈が主流となつて行くことから、やはりこの無韻の「般舟讚」の偈が、後世にそのまま

取り上げられることはなくなつていく（註（48）を参照）。したがつて、やはりこの善導の「般舟讚」こそが無韻の讚偈の終焉なのである。そしてまたこの「般舟讚」における無韻の偈に一定のリズムを与える効果としての「願往生」と「無量樂」の挿入句は、その後の淨土教礼讃偈にお

ける同様な讚偈の濫觴ともなつてていることは注目にあたいる。すなわち『般舟讚』は前時代の作風（無韻の詩体）の終焉であり、なおかつ後代へ新たな作風（和声の挿入）を提供したということである。こうしたことから善導その人の作品中において、淨土教の礼讃儀礼における歴史的・記念碑的な革新が行われていた事実を特記しなければならないのである。⁵²その後、『般舟讚』にはなかつた身業の礼拝行が『往生礼讃偈』には加えられ、大衆動員型の儀礼としてはいつそ整然と仕立てられていく。そしてこれは後に盛況する法照を中心とした中唐の淨土教礼讃偈への幕開けとなつたのである。そうした意味において善導は礼讃偈というものを新たな方向へと導いたのであり、その果たした役割りは決して小さくはない。

実際の儀礼に不向きな作品は必然的に淘汰されるさだめにある。つまり礼讃儀礼の盛衰は礼讃偈テキストそのものの盛衰を意味するということがである。後世の者によつて時宜にかなつた加減修訂が絶えず加えられ良質なテキストへと再組成されないかぎりは伝承を絶つてしまふのである。『般舟讚』はその好例である。

おわりに

これまで淨土教礼讃偈の研究にあつては宗教的歌曲・仏教的歌曲と扱われるばかりで、これが中国という土壤で漢民族によつて育成されてきた作品であることを顧慮することがなかつたようと思われる。しかし漢語詩の諸要素を享受している礼讃偈を文学的歌曲としても認知しないわ

けにはいかないのである。そこで本稿や一連の「漢語仏典における偈の研究」においては、漢語の字音や中華伝統の詩律を浄土教礼讃偈に照射して、その実効性や大衆性を明らかにすることをねらいとしているのである。

本稿では世親の『往生論』が漢訳されてから無韻の讃偈がしばらくつづくも、善導の『般舟讃』になると緩やかではあるが、いくばくかの進展が認められことがわかつた。それは依然として無韻ではありつつも、挿入句（和声）によって押韻に代替させようとする旋律の配慮が加えられたということであった。礼拝と讃歎という個々の行から両者の結合へと変じ、また宗教歌曲としての挿入句を添加し、更には文学的関心や要請も加わったことによつて次第に儀礼にふさわしい形態になつていった。これは儀礼に用いる必要からテキストが漸次変遷していくを得なかつたのではないだろうか。それは『往生礼讃偈』や『法事讃』にいたつて押韻や平仄を配慮して詩的要素を取り入れた更に新たな局面へと向かつていることからも首肯されるのである。その意味で本稿において扱つた諸資料は、後の時代に様々な点で課題を残すこととなり、これが唐代の儀礼の盛況に伴つてより文学的・宗教的な評価にも堪えうるような作品が生み出されていく因子になつたのである。

宗教文献は真理だけを綴つているのではなく、そこに文学的要素もとりいれることで人に感動を与え、実効性が付与されるものである。文学は中國において決して現実を乖離した虚構の産物ではない。飾り気のない質朴な真理に対しても、化粧をほどこし美しい衣装を纏わせることで、衆目に堪えうるように仕立てたものが文学である。すなわち真理を伝達

するには文学的な修辞も要求されるのである。この質朴と文飾との両者が微妙な均衡を保ちつつ綴られる作品こそ、後世の評価が得られるものであろうし、結局はそうした作品が長く伝承されていくのである。古來より中国における模範的な文章論としてしばしば先例にあげられる『論語』（雍也）の「文質彬彬」というのは、まさにこのことである。本稿でとりあげた『往生論』から『般舟讃』にいたる礼讃偈は、みな文（極端な修辞）と質（本質的な内容）の不均衡が禍したためにその後の儀礼としては命脈を絶つてしまつたものと考えられるのである。

最後に礼讃偈の内容・構成・韻律にもとづく時代区分を示したい。これは一応の時代区分であつて、豁然として分類されるものではなく、たとえば後期に顯在的なある要素について、前期にすでにその萌芽を確認しうることがあるように、各礼讃偈の特徴は前後して若干重なりあつてゐるのである。

《中国浄土教礼讃偈の時代区分》

◎第一期（無韻の礼讃偈・儀礼として不完全）

この時期は讃歎のみであつて礼拝が伴わない。『往生論』（入藏本系統）・『讃阿弥陀仏偈』（敦煌本系統）などの原書テキストはもっぱら讃偈を説き、讃偈ごとの礼拝は行われない。

◎第二期（無韻の礼讃偈・定型句を挿入して一定の旋律をもたせる）

この時期は礼拝と讃歎が結合する。『般舟讃』や、無韻の讃偈に礼拝を付加した『往生論』（『往生礼讃』所収本系統）・『讃阿弥陀仏偈』（現行本系統）などの資料で、第三期への黎明期に

位置づけられる。

◎第三期（有韻の礼讚偈・儀礼として完成）

この時期は単なる宗教儀礼作品というにとどまらず、他者から評価を受けることを前提とした作品となつてゐる。つまり文学的な要素が加味されてくる。

前半＝文学胚胎期・善導の日中礼讚・『法事讚』

後半＝文学成熟期・法照の広略『淨土五会法事讚』

◎純文学作品・支通「阿弥陀仏像讚」や彦琮「晨朝礼（淨土詩）」などがある。

付記1

本稿は礼讚偈の文学性について言い尽くしたわけではなく、むしろ『般舟讚』につづく作品においてこそ、論じられなければならないのである。それはすでに齊藤〔二〇〇〇〕や〔二〇〇四〕で検討している。今後は『法事讚』と『觀經疏』における礼讚偈についても検証しなければならない。本稿ではその前段階にある礼讚偈の成立と展開をめぐって韻律方面から論じたのである。

付記2

本稿は平成十五年度・十六年度の浄土宗教学院助成研究「中国浄土教礼讚偈文の研究」における成果の一部である。

註

- (1) 廣川堯敏「敦煌出土善導『往生礼讚』古写本について」（小沢教授頌寿記念『善導大師の思想とその影響』、大東出版社、一九七七年）、同「敦煌出土法照関係資料について」（石田充之博士古稀記念論文集『浄土教の研究』、永田文昌堂、一九八二年）、同「礼讚」（講座敦煌七「敦煌と中国仏教」、大東出版社、一九八四年）を参照。

(2) 九拜に関しては、藤野岩友「周礼九拜考」（『中国の文学と礼俗』、角川書店、一九七六年）を、また儒教社会における拜の種類と特徴についても藤野岩友「儒教における礼と拜」（『儀礼文化』四、一九八三年）を参照。

(3) なお『法苑珠林』卷二十には、先述の『周礼』や『天智度論』など広く経論を引いて礼拝について詳細にされている。

(4) 『高僧伝』卷二（五〇・三三二中）および『晋書』卷九五（標点本二四九九頁）を参考する。

(5) 『般舟讚』はその讚偈の中に「礼」の文字がしばしば散見されるが（七箇所）、それらは実際の儀礼の場において身業による礼拝を伴うものではない。

(6) 廣川〔一九八四〕は、「礼讚」という言葉を初めて書名に用いたのは善導である。善導こそ浄土教の行儀分を最初に組織化し、完成させた人師といつてよいであろう」とも述べている。

(7) ここに引いた璵耶王齊之の「念佛三昧（詩）」はもと念佛三昧詩集に収録されていたであろうと月望信亭が推定している（『中国浄土教理史』三五頁、法藏館、一九四二年）。

(8) したがつて宗教儀礼や信義信仰方面から資料と向き合つた研究ではないことは言うまでもない。

(9) この山田昭全の「仏教文学とは何か」は、筆者が通覽した仏教文学を解説した論考の中で、最も要領よくかつ的確にまとめられていた。

(10) 「礼讚偈の韻律－詩の評価とテクスト校訂」（『淨土宗学研究』二六号、二〇〇〇年）、「法照の礼讚偈における通俗性－その詩律を中心として－」（『淨土宗学研究』三〇号、二〇〇四年）

(11) 唐代の律詩における客観的な作品評価として、松浦友久は『中国詩歌原論』（大修館書店、一九八六年）の「四、詩と評価」および「六、詩と對句」において、その大きな要因として対偶性への徹底であるとしている。

(12) 支通（支道林）についてはその伝記が『高僧伝』卷四の義解篇（五〇・三四八～三四九）にあり、その作品である阿弥陀仏像讚をはじめとする諸讚は『弘明集』仏德篇（五一・一九五～一九六）に収録されている。

- (13) 岩井（陛下）「聖武天皇宸翰雑集に見えたる隋大業王淨土詩について」、「広法事讃を通して再び聖武天皇宸翰淨土詩を論ず」（『東洋学報』十七卷二号（昭和三年）、一二巻二号（昭和九年）。後に『日支佛教史論攷』（東洋文庫一九五七年、原書房一九八〇年）、上杉文秀『善導大師及往生礼讃の研究』四三五・四三八頁（法藏館、昭和六年）、藤原凌雪『往生礼讃概説』（一七三頁、永田文昌堂、一九六二年）など。
- (14) 抽文「漢語佛典における偈の研究—有韻の偈—」（香川孝雄博士古稀記念論集『仏教学淨土学研究』、永田文昌堂、二〇〇一年）
- (15) これについては拙文「善導の淨土教儀礼における通俗性」（『佛教論叢』四九号、二〇〇五年）で簡説しているので参照されたい。
- (16) 善導がもし文学作品を意図して創作していたならば、韻律・対句・典故などの修辞が一段と配慮されていたはずである。しかし彦琮の作品のような格調高さは認められない。それは他者からの趣味的な鑑賞や厳正な評価を期待することを第一義としていたなかつた善導の創作意図をうかがい知ることができるのである。
- (17) 善導の中礼の韻律上の破格については拙文（二〇〇〇）を参照。
- (18) 河内昭円「法照に関する二三の問題—詩僧としての法照について—」（森三樹三郎博士頌寿記念『東洋学論集』、朋友書店、一九七九年）、加地哲定『増補 中国仏教文学研究』（同朋舎、一九七九年）、張先堂『敦煌本唐代淨土五会贊文与仏教文学』（『敦煌研究』一九九六年第四期）
- (19) 河内〔一九七九〕、加地〔一九七九〕、張〔一九九六〕の各論文については、拙文〔二〇〇四〕において述べている。
- (20) 宇井伯寿・高崎直道『大乘起信論』（岩波文庫、一九九四年）、安達俊英『〔往生論〕における訛語の問題、及び『大阿弥陀經』との関係』（『佛教大學総合研究所報』一九九八年十四号別冊）を参照。
- (21) 『無量寿経論校異』（佛教大學総合研究所、一九九九年）。本書には岸一英「無量寿経論校異の意義」、及び辻本俊郎「無量寿経論テキスト考」の二論文も収録されている。
- (22) 前掲の辻本論文には、「総体的に見て『論』に比べて『論註』に引用さ
- (23) 『続高僧伝』卷一（『大正藏』五〇・四二八上・四二九上）
- (24) 諸本は「故我願往生」を作るが、『往生論註』所収の『往生論』（流布本）のみが「是故願生彼」とする。
- (25) これに対しても中国撰述經典の偈には、句間をまたぐ詞彙の割裂の現象はまずもって存在しない。それは翻訳という言語の転換作業が存在しない上、漢語を母語とする識者によつて撰述されるからに相違なかろう。
- (26) 五言句における平仄配置のパターンは、平平（○○）・仄仄（●●）・平仄（○●）・仄平（●○）の四パターンであり、このうち二四不同に副うのは平仄（○●）・仄平（●○）の二種である。つまり二四不同が出現する確率は二分の一になる。願生偈九六句中につて二四不同が三八句あるといふことは、これが出現する確率の許容範囲内である。すなわち訳者による意図的な配慮は認められないということである。
- (27) 方広鋗『敦煌仏典』（『敦煌学大辞典』六五二頁、上海辞書出版社、一九九八年）を参照。
- (28) おそらく善導はたとえ無韻の『往生論』であつても、インドの著名な菩薩として名高い世親の傑作として自著『往生礼讃偈』に組み入れたのであろう。それは龍樹菩薩の『十二礼』も同じことである。
- (29) 曇鸞の生卒年代に関しては、藤善真澄『曇鸞大師生卒年信仰—道宣律師の遊方を手がかりに—』（『教学研究所紀要』一号、一九九一年）を参照。
- (30) 本書が鳩摩羅什による述作とするテキストや目録類もあるが、道綽『安樂集』における引文や迦才『淨土論』の記述から否定されている。
- (31) 英国の敦煌写本（斯二七二三）の尾題には「讚阿弥陀仏并論上巻」（敦煌寫本）二二巻五五五頁上とあり、迦才の『淨土論』所収の曇鸞の伝に云は「法師撰集無量寿經奉讀七言偈百九十五行并問答一卷。流行於世、勸道俗等、決定往生得見諸仏」（『淨全』六卷六五七頁下）とある。また道綽の『安樂集』には「大經譲」（大經讀）「大經偈」とある。
- (32) 藤堂恭俊は、「曇鸞が常に通俗とともに唱和し、礼拝を行い、願生のお

もいを高揚させたであろうことが想像される」と述べている（『浄土仏教の思想 曇鸞道綽』三八頁、講談社、一九九五年）。

(33) 一つは景雲二年（七一）写本の斯二七二三で、第一五九行以降のわずか三七行が残存している。もう一つは龍谷大学図書館赤松文庫の敦煌写本で、第六四行以降の一三三行が残存している。禿氏祐祥「讚阿弥陀仏偈」の古本（『龍谷大学論叢』三〇二号、一九三二年）では隋末唐初の写本であろうとする。

(34) なお二種の敦煌本を除いた諸本の校訂は『淨土真宗聖典（七祖篇）』（本願寺、一九九二年）を参照されたい。また西山深草派真宗院藏本については榎原慶弘「真宗院藏讚阿弥陀仏偈の研究」（『深草教学』十六号、一九九六年）を参照。

(35) 毛利憲明「讚阿弥陀仏の原形」（『真宗研究』二九号、一九三〇年）

(36) 禿氏（「九三二」において、「往生礼讚」「法事讚」は我国でも勤式に用いられたがこの「讚阿弥陀仏偈」を用いた事を推定すべき根拠がないから、改作は支那で行われたに相違ない」と述べている。

(37) 藤善真澄は「曇鸞教團—地域・構成—」（『曇鸞の世界』、永田文昌堂、一九九六年）において、この「統高僧伝」の記事について「まさしく曇鸞教團を構成する邑義の姿であり、…（中略）…曇鸞こそ村々に組織された邑義を指導、教化する偉大なる邑師の一人であつたわけである」と述べ、また「曇鸞教團の構成員を牧畜民や林業從事者、鉱山労働者など、農民より蔑視され、一段も二段も低く扱われた階層に多く求めることが許されてよいはずである」とも述べている。

(38) これについては前掲の藤善真澄「曇鸞大師生卒年信仰」を参照。

(39) なお「統龍樹偈後」とは、龍樹の「十二礼」または易行品の偈に続くものだということであろう。世親の「往生論」ではなく龍樹に続くといふのは、もと龍樹系の三論四論を奉じた学匠であつた曇鸞を追憶して、あえて道宣がこのように記したのである。

(40) 長谷岡一也「龍樹の淨土教思想」（法藏館、一九五七年）、池本重巨「龍樹の淨土教思想」（大原先生古稀記念「淨土教思想研究」永田文昌堂、

一九六七年）、香川孝雄「龍樹の淨土思想」（講座大乘佛教「淨土思想」、春秋社、一九八五年）を参照。

(41) 「敦煌出土七階仏名經について—三階教と淨土教との交渉—」（『宗教研究』二五一号、一九八二年）。

(42) 落合俊典「真福寺藏承暦元年写『阿弥陀仏經論並章疏目録』について」（『佛教文化研究』四七・四八合併号、二〇〇四年）を参照。本書は覺明房長西（一八四一—一九〇六）の『淨土依憑經論章疏目録』に先行する淨土教の經論疏目録であろうと推定されている。

(43) 望月信享「仏教大辭典」一三四五頁上段。松陰了諦「往生礼讚本文校異並に前序の研究」一〇二頁）一〇七頁（興教書院、一九三七年）を参照。

(44) 諸本の校異についての最近の成果として、曾和義宏「常樂寺所藏迦才『淨土論』について—上巻の翻刻と解説—」及び同氏「翻刻・常樂寺所藏迦才迦才『淨土論』卷中」「翻刻・常樂寺所藏迦才『淨土論』卷下」（『淨土宗學研究』二八号・二九号・三一号、二〇〇一年・二〇〇三年・二〇〇五年）がある。

(45) 描文「後出阿弥陀仏偈」の成立とその用途」（『佛教大學総合研究所紀要』別冊、二〇〇六年）を参照されたい。

(46) なおこの「般舟讚」に関する研究はきわめて少なく、包括的な報告としては道端良秀「真宗より見たる『般舟讚』の研究」（『中国佛教史全集』六卷、書苑、一九八五年）があるにすぎない。

(47) 「正倉院文書」の経律奉請帳（天平二十年八月四日）には、「依觀經等明般舟三昧往生讚經 一卷」とあるように「…經」が付されている（『大日本古文書』十卷三二〇頁）。これを含めた五部九巻の題号については、描文「集記と集—二祖の視座をめぐって—」（『仏教學會紀要』十号、二〇〇三年）を参照されたい。

(48) 描文「普導淨土教儀礼における通俗性」（『佛教論叢』四九号、二〇〇四年）の注記で、「略本」の往生樂願文は善導の「法事讚」と「般舟讚」の合株であり、小般舟三昧樂讚文でもその前半が「般舟讚」の部分引用である。小般舟三昧樂讚文は、もともと押韻しない善導の「般舟讚」から部分

的に句を抜粋し、これに別の句とともに並べ替えることによって押韻する礼讃偈にしたてている。そこでは偈の再編成が行われているのである」と述べたように、あくまでも改善整理した上で取り込まれているのである。

(49)『集諸経礼儀儀』下巻には善導の『往生礼讃偈』が収められているが、

上巻には智昇自作の礼讃偈も含まれている。その偈は当時の韻律体系を反映している。また法照の礼讃偈については拙文〔二〇〇三〕〔二〇〇四〕を参照されたい。

(50)日本でいうところの民謡流しにおいて音頭（調子）をとる合い言葉、「あそれ」「あどっこい」「あよいしょ」と同質である。多くの僧俗がいつせいに齊唱する際に、句頭の発語を揃えるべく句の合間に入れられるのである。

(51)加地「一九七九」は、「和声とは歌謡の内容に関係なく、その中間又は終りに調子をとるために入れた詞で、日本の歌の囃子詞に当たる。この和声のついた曲詞は普通雑曲の中に多く見受けられるが、讃仏歌の中にもまた多くこれがある。勿論曲調を伴うたもので、歌うべき性質のものである」と述べている（一九四頁）。

(52)善導の著作で『般舟讚』を除いてみな有韻であることから、淨土教礼讃偈の無韻から有韻への転換点はまさしくここにある。無韻の『般舟讚』はしたがって、五部九巻では初期の成立ということになるに相違ない。

迦才『淨土論』の書誌学的研究

坂上雅翁・柴田泰山・曾和義宏
石川琢道・工藤量導

I. 研究の概要

迦才『淨土論』についての研究は、昭和三十年三月に出版された名畠応順氏による『迦才淨土論の研究』が、書誌・思想の両面からとらえたもつとも総合的かつ綿密なものであったといえよう。とくに書誌の面では、慶安四年に板行された『淨土論』の版本を底本として、当時知られる限りの古写本等を用いて校訂を行つてゐるが、中でも叡山文庫の天海藏本、金陵刻本を始め、時には経論の本文や『安養集』『安養抄』などの引文とも対照しながら本文を校訂していることは、名畠氏による校訂本がこれまでの『淨土論』研究者にとっていかに貴重なものであったかを知ることができる。しかし、その名畠氏をもつてしても、やはり『淨土論』には良質なテキストが伝わらないことを指摘していた。

名畠氏の研究成果から五十年、その間に新たなテキストの発見があつた。一つは名古屋市の真言宗智山派の古刹、七寺から、平安末期の書写

にかかる一切經中より、上中下三巻そろつた『淨土論』と折り本の体裁の中巻一本が発見されたことである。この写本の特徴については、坂上雅翁がすでに報告している。さらに、本研究メンバーの曾和義宏により、京都常楽寺に所蔵されるいわゆる常楽台蔵本『淨土論』三巻が翻刻され、さらに、大念佛寺に所蔵された良忍手沢本の可能性のある『淨土論』も近い将来紹介されるであろう。

近世から現代に至る『淨土論』研究のテキストは、慶安四年版が主として用いられてきたことに異論を挟む余地はない。江戸時代の『淨土論』の末書、知俊の『淨土論余暉鈔』でさえもこの版本をテキストにしている。名畠氏の校訂本が出版されてもその傾向は変わることはなかつた。内容が粗雑であると批判された慶安二年版の版本を用いて、わずか二年後に出版された慶安四年版は、いかなる写本を底本としたかは不明である。

本研究グループにおいても、常楽台本、七寺本等の写本類と、現時用いられている慶安四年版との校合を進めてきたが、必ずしも古写本類の

内容が慶安四年版の底本よりも、より原本により近いともいえないという意見が多い。

本研究の目的は、新出の写本類を含めて現存の『浄土論』をすべて書誌学的に研究し、今後五十年間研究に耐えうる『浄土論』テキストをまとめることがある。

この報告は、現在進行中のテキスト作成作業における、基礎研究の報告である。分担執筆は以下の通りである。

I. 研究概要

坂上雅翁

II. 『浄土論』研究史

柴田泰山、石川琢道、工藤量尊

III. 『浄土論』諸本について

曾和義宏

三. 名畠應順『迦才浄土論の研究』

近代においては、佐々木功成「迦才の浄土論に就いて」（『龍大論叢』二七四・一九二七年）、佐々木月樵『印度支那日本浄土教史』（萌文社・一九二八年）、望月信亭『中国浄土教理史』〔原題『支那浄土教理史』〕（法藏館・一九四二年）などに迦才『浄土論』が取り上げられ、迦才の浄土教思想の概論が提示された。続いて、森川昭憲氏が「我が国に於ける迦才浄土論の流傳」（『仏教史学』三一三・一九五三年）を発表し、それまで混然していた『浄土論』のテキストを一応整理し、日本における『浄土論』の流傳とその影響についても論じた。

研究を待たねばならない。

二. 名畠應順『迦才浄土論の研究』以前の迦才『浄土論』研究

本章では助成研究報告として迦才『浄土論』に関する研究史の整理を試みたい。

迦才『浄土論』の研究における最初の成果は、宝暦二年（一七五二年）に金戒光明寺四十一世知俊が著した注釈書『浄土論余暉鈔』五巻（『淨全統』七、五九頁～一二四頁）であろう。江戸時代までの迦才『浄土論』の末書としてはこの一部が存在するだけであって、以降は近代的

感等の教説と併せて、隋・唐代浄土教の思想展開上における『浄土論』

それ以降、暫時、迦才教学の特色である別時意説や九品説等についての論稿が寄せられたが、名畠應順氏の『迦才浄土論の研究』（法藏館・一九五五年）に至って迦才研究は大きく進展した。名畠氏は、書誌的整理・出典考証・教義思想の解明・後世への思想影響（中国・朝鮮・日本）・往生人伝の整理等について網羅的な研究を行った。特に書誌面において、諸本対校して当時考え得る範囲で校訂を施し、良質なテキストを世に送り出したことは極めて意義深い。また迦才の思想の解明のみに終始するだけでなく、特に迦才の浄土教思想への影響が大きかつた存在である曼鸞・道綽・淨影寺慧遠等の教説を挙げ、さらに後代の善導・懷

の位置付けについても論及している。名畠氏の『迦才淨土論の研究』は初めての総合的研究であり、迦才研究における必須の研究書といえよう。

四・名畠應順『迦才淨土論の研究』以降の迦才『淨土論』研究

名畠氏の研究以後、続々と研究論文が発表されていくこととなる。それらの研究内容を整理するとおよそ次のように類別することができる。

- ① 書誌に関するもの
- ② 迦才及びその周辺に関するもの
- ③ 往生人伝に関するもの
- ④ 教義思想に関するもの

①の書誌に関しては、坂上雅翁が七寺所蔵『淨土論』の写本が発見されたことを報告し、『淨土論』の書誌的研究に一石を投じた。⁽¹⁾ 続いて曾和義宏が、名畠氏も未見であった常樂寺所蔵の『淨土論』を翻刻した。⁽²⁾ また、七寺所蔵『淨土論』の翻刻も待望されており、今もって迦才の書誌的研究は進行中である。

②の迦才及びその周辺に関しては、彼自身の伝記や事蹟を伝えるものは皆無であるが、唯一の著書である『淨土論』の記載内容から、弘法寺に住していたこと、道綽『安樂集』との関係、往生人伝の記事内容、引用經論の整理、『摸大乘論』『大乘起信論』の影響が大きいことなどが分かる。これらの特徴から、迦才の生存年代・教系・活動地域などについてある程度の推定がなされてきた。⁽³⁾

この分野において、特筆すべき研究として成瀬隆純氏の論稿がある。成瀬氏は「弘法寺釈迦才考」（平川彰博士古稀記念論集『仏教思想の諸

問題』・春秋社・一九八五年）において、事蹟不明の迦才の正体は、道

綽の門下でもあつた「道撫」なる僧（『統高僧伝』卷二十、玄中寺道綽伝の付伝にある）であるとの仮説を主張した。成瀬氏はさらに「蒲州

栖巖寺の淨土教」（『日本・中国・仏教思想とその展開』・山喜房佛書林・一九九二年）、「迦才『淨土論』成立考」（『印仏研』四二一・一九九四年）を発表し、その仮説の確信を深めるとともに「道撫」（＝迦才）が長安に玄中寺淨土教を紹介する際に『安樂集』への疑難に対する解答書として『淨土論』を著したことを探定している。さらには栖巖寺の淨土教との接觸についても言及している。これらの説はまだ確定的ではないが非常に興味深い指摘であり、より一層の追究が望まれる。

③の往生人伝については、『淨土論』には曇鸞と道綽の往生伝を所収していることが古来より注目されてきた。両伝とともに道宣『統高僧伝』とは別系統の記事とみられ、曇鸞・道綽の伝記を研究する際には欠かすことの出来ない重要な史料である。

往生人伝全体の研究としては、小笠原宣秀『中國淨土教家の研究』（平樂寺書店・一九五一年）、名畠應順『迦才淨土論の研究』、柴田泰山「迦才『淨土論』所説の往生人伝について」（『佛教文化学会紀要』一一二〇〇二年）などがある。小笠原氏は中國で成立した諸往生人伝の起源を探る中において、その原初的な形態として『淨土論』所収の往生人伝を取り上げ、「往生西方淨土瑞應刪伝」等が成立していく経緯を明らかにした。名畠氏は往生人個々の年代・地域・出典などを詳細に整理した上で、教義思想との連繋など種々の問題点を論じている。柴田泰

収の往生人伝自体の成立背景及び中国仏教史上における位置付けを明らかにした。さらにその上で迦才が往生人伝を編集した意図ならびに記事の収集手段などについても検討している。

④の教義思想に関するものについては多くの論稿が寄せられている。そのまま列挙すると煩瑣となるので、各テーマに振り分けた上でその概況をみていきたい。

i・仏身仏土論および弥陀身土論

仏身仏土論および弥陀身土論は、迦才教学の中でも特に独自性が強く發揮された論説であり、四種淨土説や通報化説、ならびに凡夫往生の土を化身化土とする点がその最たる特徴である。望月信亭氏は『中国淨土教理史』（一五〇頁）一七一頁）の中で鋭い見解を提示している。幾つか列挙すれば、四種淨土説が道基・法常・智嚴などと同一である点、通報化説および三界撰不撰説における矛盾点の指摘、別時意説と弥陀身土論などが相互関連する点、隋・唐代諸師の化土解釈に異説があつたとする

点などが挙げられる。また、稻岡了順氏は「道綽・迦才・善導の往生思想—特に仏身仏土説を中心にして」（『佛教文化研究』二六・一九八〇年）を発表し、道綽・迦才・善導の往生思想について仏身仏土説を中心として比較検討している。特に迦才に関しては不退説に着目し、隋・唐代における往生思想の一流として注意している。

iii・生因論

迦才の生因論は多数の大乗經論より実踐行を摘要し、それらを整備して体系付けたことが大きな特徴とされている。この分野における研究としては、山田行雄氏が「迦才『淨土論』と曇鸞教学—特に行論を中心として」（『龍谷大学佛教文化研究所紀要』三・一九六四年）、「迦才教学における行論の一考察」（『印仏研』一三一一・一九六五年）を発表し、迦才の実踐行の形成において曇鸞教学がどのように関与しているのか考察した。江隈薰氏は「迦才淨土教における觀法」（『印仏研』三一・一九八三年）の中で、これまであまり注目されていなかつた『淨土

ii・衆生論

衆生論における主要な課題としては、末法觀・九品階位説・本為凡夫

論』における観察行について論究した。

また近年では、柴田泰山が「隋・唐初期淨土教における生因論」(『佛教論叢』四二・一九九八年)を発表し、隋・唐初期淨土教における生因論を整理し、その一連の思想展開上に迦才の提示した生因論の意義を位置付けている。また、「迦才『淨土論』所説の生因論」(『宗教研究』七一一四・一九九八年)では迦才の生因論について、本願力の関与しない「自業往生」的な性格と指摘し、その背景として迦才独自の仏身仏土論の存在を注意されている。曾和義宏は「迦才『淨土論』における念佛」(『印仏研』四七一・一九九九年)を発表し、迦才の念佛について、阿弥陀仏の本願力を背景にもたず、「衆生の心を阿弥陀仏と極楽に繋げ続ける為の方法でしかない」と指摘している。

iv・別時意会通説

別時意説とは、隋・唐代の中国仏教界において勃発した念佛往生に対する論難であり、道綽『安樂集』以来、淨土教諸師が各自に対応してきた重要な問題である。この問題に対して、迦才『淨土論』では「行願兼修」による別時意会通説を提唱している。この分野における研究としては、望月信亨氏が『淨土教之研究』(金尾文淵堂・一九三〇年・三二三頁～三四一頁)、『中國淨土教理史』(一五〇頁～一六三頁)の中で、隋・唐代における別時意説とその対応について広く論究している。特に往生別時意説と仏身仏土論との関係の指摘は、隋・唐代の淨土教思想を見渡した上で非常に鋭い見解である。江隈薰氏は「迦才における別時意説の会通」(『印仏研』二五一・一九七六年)を発表し、迦才の

別時意会通説の構成を再検討し、往生人伝の記事も併せて考察している。また近年では、柴田泰山が「善導『觀經疏』における別時意会通説」(『仏教文化学会紀要』一一・二〇〇二年)を発表し、別時意説の論点を改めて詳細に整理した上で、迦才がどのような論点に対応した会通説であったのか論及している。

v・総論ならびにその評価

迦才教学の全体像については多くの論稿に触れられている。これらは中国淨土教の思想展開上において迦才教学をどのように位置付けるかがその主眼となる。時代的に道綽、善導の間に位置する迦才は、彼らの教學思想をどのように受用し、かつ、どのような影響を与えていったのかということが問題とされてきた。

迦才における道綽教学の受容については、山本佛骨氏が『道綽教学の研究』(永田文昌堂・一九七四年・一四二頁～一四六頁)の中で、「教義思想の更改」がなされたものであり、「道綽の影響を受けたと見られた、却って道綽に遠ざかって居る」との見解を提示している。藤堂恭俊氏は「震旦諸師の淨土教に関する著作解題」(『淨全』六「解題」、後に『淨土宗典籍研究』に再録・山喜房佛書林・一九七五年・一二六頁～一三〇頁)において、「迦才是道綽の素意を顕彰する意図をもちらがら、結果的に道綽の淨土教の進展する方向とは違った方向をたどらざるを得なかつた」と評している。

迦才教学の後世への影響については、名畠氏の『迦才淨土論の研究』(一六五頁～二一〇頁)の中で、中国・朝鮮・日本における伝承がまと迦才『淨土論』の書誌学的研究

められている。善導教学への影響面に関するては、九品階位説・本為凡夫兼為聖人説・実践行の整備などが多く指摘されてきた。⁽⁴⁾

近年、曾和義宏が「迦才『淨土論』における教判」（『佛教大学大学院紀要』二七・一九九九年）を発表し、迦才の道綽教学の受容について

諸先学の意見を概観して「迦才の評価、中国淨土思想史上における位置付けについては揺れがある」と評している。曾和自身は、教判・仏土解釈・実践論等を比較検討し、阿弥陀仏の本願を見落としている迦才是道綽の淨土教を継承し、顕彰したることはできないと結論づけている。また、柴田泰山が「善導の教學背景——『觀經疏』を中心に」（宮林昭彦教授古稀記念論文集『佛教思想の受容と展開』第一巻・山喜房佛書林・二〇〇四年）を発表し、迦才『淨土論』と善導『觀經疏』との間ににおける決定的な差異が何にあつたのか論究している。

vi・その他

その他にも近年、迦才の教學思想における論稿が幾つか寄せられている。小林尚英氏は「中國淨土教祖師の菩提心について——特に道綽・迦

才を中心として」（藤吉慈海喜寿記念『仏教學・淨土學論集』・文化書院・一九九二年）を発表し、道綽・迦才の菩提心を考察している。金子寛哉氏は「迦才の『淨土論』と『群疑論』について」（『印仏研』四七一二・一九九九年、宮林昭彦教授古稀記念論文集『佛教思想の受容と展開』第二巻・二〇〇四年に再録）の中で、「淨土論」と「群疑論」の共

授古稀記念論集『法然淨土教の思想と伝歴』・山喜房佛書林・二〇〇一年）において、『淨土論』における十二經七論の意義を論究している。

小結

迦才『淨土論』は他の典籍と比べ写本が多く現存しており、今後は名畠氏による校訂本を再検討しつつ諸本を校合する必要がある。また教義的には迦才の思想背景と思われる撰論系統の学説との接点、あるいは『淨土論』卷下に説示されている諸問答の一々の背景や問答の意図について論及する必要があるものと考える。

特に仏身仏土論に関しては、慧遠・吉藏・敦煌出土文献『融即相無相論』・『無量寿觀經續述』・智儼等の仏身仏土論の影響について検討をするものと考える。また迦才自身の教學背景についても、いわゆる旧唯識説との接点を中心に考察が必要であろう。

また迦才の日本淨土教への影響は等閑視できるものではない。特に平安時代から鎌倉時代の南都および比叡山における迦才『淨土論』の受容は重要な検討課題である。

今後はこれら中國淨土教における迦才『淨土論』の成立と内容に関する諸問題、および迦才『淨土論』が日本淨土教に与えた影響を考察することを通じて、迦才『淨土論』を一つの機軸とした中国および日本における阿弥陀仏信仰の教義的展開の一側面を見ることが出来ると考える。

註

(1) 坂上雅翁「七寺所蔵迦才『淨土論』について」（『印仏研』四二一・一九九三年）、坂上雅翁「七寺所蔵・迦才『淨土論』について」（『七寺古逸經典研究叢

書、第五卷所収、大東出版社、二〇〇〇年)

(2) 曾和義宏「常楽寺所蔵迦才『淨土論』について—上巻の翻刻と解説—」(『淨土宗学研究』二八・二(〇二年)、同「翻刻・常楽寺所蔵迦才『淨土論』卷中」

〔淨土宗学研究〕二九・二(〇〇三年)、同「翻刻・常楽寺所蔵迦才『淨土論』卷下」(『淨土宗学研究』三一・二(〇〇五年)、同「常楽寺所蔵、迦才『淨土論』について—上巻における削除の意図について—」(『印伝研』五一・一・二〇〇三年)

(3) 年代・教系については、名畠前掲書一頁～七頁などを参考されたい。

(4) 望月信亨「中國淨土教理史」一七八頁～一七九頁、名畠前掲書一六五頁～一七一頁、稻岡了順「道綱・迦才・善導の往生思想～特に仏身仏土論を中心にして」、柴田泰山「隋・唐初期淨土教における生因論」など多数。

〔活字本〕

金陵刻処本

淨土宗全書本

円統藏本

大正藏経本

名畠應順氏校訂本

これら活字本は、すべて前記の慶安四年版を底本としている。金陵刻

處本は明治期に中国へ逆輸入され、楊文会によつて出版されたものである。おそらく慶安四年版系統を底本としているが、何ヶ所か字句が改作されている。名畠應順氏は、これは中国において成されたものと推測されている。おそらく楊文会によつてなされたものであろう。⁽⁴⁾また大正藏経本は金陵刻書本を用いて校訂されているが、すこし問題がある。⁽⁵⁾

さて、現在ある活字本の中で最も重要な校訂本が名畠應順氏校訂本である。これは慶安四年版系統の版本を底本とし、叡山文庫天海藏本、金陵刻處本や、また『安養抄』『往生要集』『決定往生集』等の引文、経論の本文などを対照して本文を校訂している。名畠氏は実見された諸本のうち、龍谷大学藏本と慶安二年版以外は校訂に使用されている。他の活字本が殆ど校訂されていないことを考えると、名畠氏校訂本の重要性は言うまでもない。

慶安二年版 (一六四九)

慶安四年版 (一六五一)

また活字本としては、以下のようないくつかの諸本がある。

名畠氏自身も、「他に校訂すべき善本がこれまで發見されなかつたためとはいへ、この四年版が後來唯一の定本となつてゐるのは遺憾である」と述べられているように、三巻揃つたものとしては慶安四年版が唯一のものであり、それを底本としなければならなかつた。しかし慶安四年版は、あまりに粗雑な慶安二年版を改訂したものであるが、その改訂が何によつたかは明らかではない。改訂についても、慶安二年版の方が写本類と一致する場合がある。⁽⁸⁾

それでは名畠氏の当時に比して、多数の写本類の現存が確認される現時点においては、何を底本すればよいのだろうか。それぞれの写本の特徴、問題点を列举した上で考えてみたい。

まず最古の写本と考えられる龍谷大学蔵天平写経本についてであるが、これは断簡である。現存しているのは第五章の引經第五、『称揚諸仏功德經』末尾の迦才の自釈、「釈曰依此經」から、引論第二『大乘起信論』の本文「即得往生常見」までの部分である。⁽⁹⁾名畠氏は、龍大本は貴重な資料だが、校異としては役立つところが少ない、と論じておられる。校異に役立つかどうかの評価は暫く差し置くが、底本となり得ないことは言うまでもない。

次に古い写本は常樂台藏本である。これは三巻揃つているが、巻上が著しく削除されている。⁽¹⁰⁾誰がどのような意図で削除したかは不明である。またこれが原型で、現在のものが増廣されたものだ、というような可能性は考えられないでの、底本には成り得ない。龍谷大蔵本とは同系統ではないかと考えられる。⁽¹²⁾

この次に古いと考えられるのは大念佛寺蔵本だが⁽¹³⁾、未見のためここでは論じることを控える。ただし巻中のみしか現存していないようなので、校異には役立つであろうが底本にはなり得ないだろう。

次は二種類の七寺蔵本だが、先に叡山文庫蔵天海蔵本について考えることにする。これは巻上のみ現存であり、天海蔵に入つた時点ですでに巻上のみだつたようである。⁽¹⁴⁾巻子本を折本の体裁に改装したもので、叡山文庫では室町期のものとしている。名畠氏も校訂に際しての実用的な価値を認めておられる。七寺本以外で巻上が残つているのはこれだけである。迦才の教学の重要な点は巻上で述べられているので、大変重要な写本であると言えよう。

最後に七寺本であるが、これは二種類ある。三巻揃の巻子本〔A本〕とする)と、巻中のみ、折本で「A本」とは別筆のもの〔B本〕とする)がある。「A本」は一筆で書写され、すべて栄俊という僧によって校了されている。これは三巻が揃つてゐる唯一のものであるが、かなり粗雑に書写されており、かなり訂正が成されている。いっぽう「B本」については、なぜ巻中のみが別に書写されているのかが不明である。このように各写本の特徴、問題点を列举してみると、写本類の中では比較的新しいものではあるが、三巻一筆で揃つてゐる七寺「A本」以外に底本となる写本は無い。書写の粗雑さ等は、他の写本で補つていくことで、名畠氏校訂本に比肩しうる校訂本が出来るであろう。

迦才「淨土論」の書誌について、今回の整理によつて気付いた点を指摘して結びに代えたい。

『淨土論』の与えた影響で最も大きいと思われるものは、第六章「往

生人相貌」ではないだろうか。中国の往生伝だけではなく、日本の慶滋

保胤の『日本往生極楽記』はまさしく『淨土論』を範としたものである。

にもかかわらず、巻下の写本は常樂台本、七寺「A本」しか現存しない。

それに対して巻中は、断簡も含めて現存六種の写本のうち、実に五種に現存している。このことは七寺「B本」の存在も含め、迦才『淨土論』の流傳、受容について重要な示唆を与えるものではないかと考えるものである。

註

(1) 大念佛寺藏本以外の各写本の詳細については、名畑應順『迦才淨土論の研究』論攷篇八一三頁、坂上雅翁「七寺所藏・迦才『淨土論』」について（牧田謙亮監・落合俊典編『七寺古逸經典研究叢書第五卷 中國日本撰述經典（其の五）・撰述書』所収、大東出版社、二〇〇〇年）、曾和義宏「常樂寺所藏迦才『淨土論』について—上巻の翻刻と解説—」（『淨土宗學研究』二八、二〇〇二年）を等を参照されたい。

(2) 大念佛寺藏本は巻中のみのようである。『融通念佛宗—その歴史と遺宝』（大阪市立博物館特別展図録、一九九一年）に巻中の、巻頭と巻末の写真が掲載されている。解説によると、縦三七センチ、横五八・二センチ、巻末にもとの表紙が付されており、そこに良忍自筆の外題が記されている。同本は未見であり現在調査中である。

大念佛寺本の存在については、善裕昭先生から御教示を賜った。篤く感謝申し上げます。

(3) 版本の詳細については、曾和義宏「迦才『淨土論』」の版本について—とくに慶安二年版について—（『仏教論叢』四八号、二〇〇四年）を参照されたい。

(4) 陳繼東「清末佛教の研究」によると、南条文雄は「迦才淨土論」を送致している。贈書等の目録では、三（冊）と一（冊）の混同が見られるが、同一の

ものを指していると思われる。それ以外に『淨土論』が送致された記録は見当たらないことから、別の本を校訂に使用して字句の改作を行つた可能性は無いものと見て良いだろう。

(5) 版本は全て、

内題「淨土論卷上」→撰号→序→偈頌→淨土論目録→「淨土論上」、第一問答となるが、大正蔵では
「淨土論序」→撰号→序→偈頌→（目録なし）→「淨土論上」、第一問答となつていて。最初に「淨土論序」となるのは金陵刻本の体裁である。

(6) 井上治右衛門刊行の慶安四年版ではなく、井上家から柳田六左衛門・梅村弥右衛門へと版が移つたものである。名畑氏は移版の際に若干の訂正がなされているとされているが、具体的には不明である。筆者が確認した点として、井上版の「當」が柳田・梅村版では「常」となつてゐる箇所があるが（名畑『本文篇』六二頁注十一）、実際に版本を確認したところ（巻中十五丁表）、「當」を「常」に訂正したのではなく、単に「當」の下部の「田」の印刷が掠れているだけではないか、と思われる。なお淨全、大正蔵、經典の本文などは全て「當」となつていて。

(7) 名畑『本文篇』一七頁

(8) 例えば序の部分で、慶安四年版は「上古之先匠遠法師」となつてゐるが、常樂台本、七寺本、叢山文庫本、慶安二年版はすべて「古之先匠遠法師」となつてゐる。

(9) 『淨土宗全書』六、六四九頁上五行目から、六五二頁上八行目までに該当。

(10) 「貴重な資料ではあるが、何分にも断簡であつて、而もその部分が何れも現存する經論を引用した箇處ばかりであつて、本論の校異としては、特に役立つ所の少ないのは遺憾である」（『論攷編』一一頁）

(11) 曾和義宏「常樂寺所藏迦才『淨土論』」について—上巻の翻刻と解説—（『淨土宗學研究』二八、二〇〇二年）

(12) 森川昭賢「我が國に於ける迦才淨土論の流傳」（『佛教史學』三一三、一九五三年）、曾和義宏「翻刻・常樂寺所藏迦才『淨土論』卷中」（『淨土宗學研究』二九、二〇〇三年）

- (13) 良忍生没年は延久四（一二〇二七）—長承一（一二三二）である。常樂台本の書写は元永二年（一一一九）である。どちらが古いかは現時点では確定出来ないが、いちおう常樂台本が古いものとしておく。
- (14) 名畠「論収篇」一四頁を参照されたい

中世浄土宗教団の特質

—「祈祷」を手がかりにして—

伊 藤 真 昭

問題の所在

現在浄土宗では、来る平成二三年の法然上人八〇〇回忌御遠忌に向けて様々な準備が行われている。このことは、とりもなおさず法然没後八〇〇年にわたって、浄土宗が存続してきたことをも意味する。しかしながら、法然の教えがこの八〇〇年の間にどのように受け継がれてきたのかという検討はあまりなされていないようと思える。今日の浄土宗研究を概観すると、あまりにも法然研究に偏っている感がある。たしかに法然研究が重要であることは否定しない。現代社会において法然をどういう位置付けるかは、今日の浄土宗の存在意義にも直結する問題である。しかしそれと同様に問題とすべきなのは、この八〇〇年の間に、浄土宗がどのような歩みをして現在に到っているのかということである。そのことがあまりにも等閑視されているように思えてならない。

このような状況に鑑み、いまなすべきことは、自己中心的教団史的発

想を排除して、社会的に浄土宗がどのようにみられていたのか、という第三者的な視点からの研究なのではないだろうか。例えば、教学史的には、聖閻が虎闘師鍊から「寓宗」だという批判を受けて、『顕淨土伝戒論』や『破邪顯正記』を著して浄土宗の独立性を主張し、これをもつて浄土宗教団の基盤が確立したとされる。しかし、この著作の完成によって、「寓宗」視されていた浄土宗がその状況から本当に脱したのか、といふことがこれまで検討されたのだろうか。この検討のためには祖師達のテキストを熟読してもあまり意味はない。むしろ批判していた禪宗側で、これまで浄土宗を「寓宗」として独立した宗派とはみなしていないかったが、聖閻の著作が出てから見方が変わった、という見解があつたかどうかを検討することで、初めて浄土宗が独立した宗派だと社会的に認知されたと評価される。いくら聖閻が反論を著し、伝法の制度を確立して、一宗として独立したと声高に叫んだとしても、社会的に認知されただどうかはまた別次元の問題である。そのため法然没後、特に聖閻段階までは「寓宗」の位置付けであつた浄土宗が、聖閻以後どのような社会

的 existence であつたのかを考察する必要があらう。

そうした視点から、筆者は中世後期、一四五〇～一五五〇年代における淨土宗の存在形態について考察したことがある。⁽¹⁾ その結果、そこには淨土宗寺院は、禪宗風、あるいは中國風の寺院建築で、そこにいる僧侶は禪宗風の黒頭巾を被り、西堂・東堂という禪宗風の僧階を採用していたことがわかつた。聖閻が生きた時代から約一世紀を経ているが、批判されていた筈の禪宗に、外見上また組織上非常に似通つていたことになる。

現段階ではその理由はよくわからないが、独立したといつても、実態面では他宗からの影響を強く受けたことだけは確かである。このように形態面で他宗からの影響を強く受けている中世後期の淨土宗では、その教義自体も変化していると考えることもできる。そのため中世後期の淨土宗を研究するためには教学面での考察も不可欠であるが、残念ながら筆者にはそれを全面的に検討する能力を持ち合わせていない。

このように歴史学的考察と、教学史的考察の両面から淨土宗史に迫つていかなければならない。そこで本稿では、このような問題関心に立脚し、教学的側面にも留意しつゝ、淨土宗における非淨土宗的な要素に注目していきたい。具体的には、淨土宗では祈祷がどのように捉えられていたかということを、素描してみたい。現世利益を願う祈祷と往生淨土を願う念佛が、歴史的にどのような関係にあって、淨土宗教團にとってどのような位置付けにあつたのかを検討していきたいと思う。

その検討素材として大永三年（一五二三）に惹起した百万遍知恩寺伝誉慶秀と知恩院超誉存牛との相論を取り上げる。これまでにもこの相論は両者の宗内主導権争いという形で言及されているが、これは宗内の争

いだけに留まらず、幕府・朝廷を巻き込む社会的にも大きな影響を与えた相論である。この相論を再検討することによつて、当時の淨土宗が社会から何を求められたのかがみえてくるのではないかと考えるからである。

一 大永三年相論の歴史的的前提

まず相論の詳細な検討に入る前に、相論の歴史的的前提を明確にするために、中世における知恩寺について検討する。現存する『知恩寺文書』⁽²⁾ をその手がかりにしたい。

（史料二）

〔封紙ウハ書〕

〔知恩寺住持善譽上人御房〕

〔花押〕

知恩寺事、為祈願所、可致精誠之狀如件、

寛正四年四月廿六日

〔足利義政〕
〔花押〕

住持⁽³⁾

史料一から、寛正四年（一四六三）、知恩寺は幕府の祈願所として「精誠」つまり、真心を尽くすよう足利義政より命じられていることがわかる。祈願所で真心を尽くしてすることは祈祷しかない。幕府が知恩寺に期待していたのは、祈願所として幕府のために祈祷することであつたことを先ずここで確認したい。

そのことを示す史料がもう一点ある。知恩寺は永正一六年（一五一九）に幕府から一條の旧地に堂舎を建立することが認められる。次の史

料はその時に幕府から出された文書である。

(史料二)

知恩寺^{号百万遍事、於諸人寄宿之儀者、先年被停止之訖、然引移一条}
旧地、專造功、可被致祈禱之由所被仰下也、仍執達如件、

永正十六年三月六日

(散位^{般若心元})
(花押)

前近江守^{般若貞遠}
(花押)

〔追答
〔寛正三
七月五日
左中弁宣胤

善譽上人御房<sup>〔中御門〕
〔6〕</sup>

当寺雜掌⁽⁴⁾

特に注目すべきは「専造功、可被致祈禱」という部分である。堂舎の建設に注力した知恩寺が行うべきなのは、後掲の史料にあるような「淨土一宗之弘通」などではなく、第一に「祈禱」なのである。つまり幕府が知恩寺に求めていたものは將軍のために祈禱することであり、再建を助力したのもそのためであつたのである。

ところでここで見逃してはならないのが、淨土宗寺院で祈禱がおこなわれることの意味である。知恩寺においては、朝廷からも御祈願所に指定されていることが文安六年（一四四九）・寛正二年（一四六二）の綸旨から判明する。

(史料三)

当寺為御祈願所、須專淨土一宗之弘通、奉祈朝家千載之榮運者、
天氣如此、仍執達如件、

文安六年五月廿二日

右中弁冬房^{〔万里小路〕}

知恩寺長老大營上人御房⁽⁵⁾

(史料四)

知恩寺為御祈願所、須致淨土一宗之興隆、專奉祈朝廷万年之宝算者

天氣如此、仍執達如件、

〔追答
〔寛正三
七月五日

左中弁宣胤^{〔中御門〕}

これらの史料も従来から知られていて、例えば中井真孝氏は史料三・四の前半部分から、「知恩寺は公武の尊崇をうけて、「淨土一宗」の弘通・興隆を標榜するに至つた」と述べている。⁽⁷⁾ しかしながら、これまで後半部分には全く言及されていない。史料三で専ら行うべきは「淨土一宗之弘通」であるが、そのことと「朝家千載之榮運」を祈ることとは無関係ではない。淨土宗を広めることで、朝廷の繁栄を祈るのである。また史料四では、「専」らに行うべきなのは「淨土一宗之興隆」ではなく「朝廷万年之宝算」になつてゐる。つまりあくまでも朝廷が知恩寺に求めていたのは、淨土宗の繁栄そのものよりも、朝廷の繁栄に主眼があつたのである。

史料一・三・四の綸旨が発給された経緯を元禄三年成立の『長徳山知恩寺歴志略』では次のように述べている。史料三については、「文安五年水災地震、疫疾飢饉、同六年自四月數日大地震、絲是有御祈禱之勅」、史料四については、「寛正二年疫疾流行、骸骨充衢、依之有御祈願之詔」、また史料一については、「寛正四年正月朔日、三日並出焉、同六日両日出焉、同月三日疾流行、人民多死、由之 慈照院殿賜 公狀」とある。これらの中の内容を、試みに『史料綜覽』の内容と照合してみると、史料三については、文安六年四月十一日条に「山城大地震、神社仏寺多く壞ル」、

史料四については、寛正二年此歳条に「去年以来飢饉疾疫相続キ、人多ク死ス、（中略）幕府、亦五山ヲシテ、亡者ノ冥福ヲ祈ラシム」とあり、また史料一については、寛正四年正月一日条に「三日並ビ出ズ」、正月六日条に「兩日並ビ出ズ」とあるのと符合する。史料四の年紀が記録と文書とで齟齬があるが、「史料総覧」と併せて考えると、寛正二年とした方がよいのかもしない。

これらをみると概ね天災・疫病の発生が文書発給の契機となっていることから、その祈攘を目的としていたことになろう。⁽⁹⁾ 知恩寺の場合百万遍という別称そのものが、疫病退散と深く関係があるのは周知のことである。同じく『長徳山知恩寺歴志略』からこのことと関連する記事を引用する。

（史料五）

八世空円善阿上人（中略）後醍醐天皇、元弘元年秋大疫、（中略）

天皇悲傷之、雖教諸寺諸社祈之、無有應驗、聞淨土門亦有鎮護國家

之法、命善阿_{於良忠}^{善阿嗣法}祈之、善阿恭奉詔不修余法、七日無間称

名号、得一百万遍、（中略）時疫勢乍歇、若披雲霧而仰晴天、是則

金輪御信力之所為、又念佛功高理深故也、天皇嘉悅而賜於百万遍之

号、且賚禁中寶物弘法大師利劍名号、已後修此法、利劍名号為本尊、

結衆定十人、以一千八十之大數珠（中略）回之百般、則得一百万遍

矣、此為永式、自是以來每天下灾害、無不奉祈願之命、所謂後花

園院文安六年、同御宇寛正二年・同四年、後土御門文明元年等也、（中略）毎月十六日聖朝安穩・一天太平祈禱之念佛無怠、一宗雖衆

勅願所、未有如當寺也、

これによると、知恩寺が百万遍の別称で呼ばれるようになるのは以下のようない由来があるからだという。「元弘元年の秋、疫病が流行したことを嘆き悲しんだ後醍醐天皇が諸寺社に祈らせたが効果がなかった。天皇は淨土門にも「鎮護國家之法」が有ることを聞いて、良忠の嗣法である善阿に命じて祈らせた。善阿は余法ではなく名号を七日間、計百万遍称えたところ疫病の勢いが衰えた。天皇は喜んで百万遍の号と弘法大師の利劍の名号を下賜された。これから後天下に災害があると祈願の命を受けないことはなかつた。文安六年・寛正二年・寛正四年・文明元年などがそうである。そして毎月十六日には聖朝安穩・一天太平の「祈祷之念佛」を怠りなく行つてゐる。一宗の中で勅願所を集めても知恩寺ほどの所はない」と。

ここでいう四度の祈祷命令とは、先述の史料一・三・四と、次の文書である。

（史料六）

可奉祈一天太平・国家安全・宝祚長久者、依

天氣執達如件、

四月十九日

權右中弁兼顯_{（宏達）}

知恩寺法譽上人御房

この綸旨の年紀については、広橋兼顯の權右中弁任官期間は文明元年（10）十一月二日～同三年八月二十九日であるので、文明元年ではあり得ず、二年か三年になる。両年とも応仁・文明の乱のさなか、連年戦争状態であり、どちらの可能性も否定できない。ともあれ、このように知恩寺は、朝廷・幕府双方から祈禱寺院という位置付けをされ、後生菩提よりも

「鎮護國家之法」による「聖朝安穩・一天太平」といった、現世安穩が期待されたのである。

二 大永三年知恩寺伝誉慶秀と知恩院超誉存牛との相論

1 伝誉入寺直前の知恩寺

伝誉は知恩寺住持となる前は、八幡正法寺住持であった。伝誉は文亀三年（一五〇三）に正法寺住持となつてゐるが、それ以前のことは不明である。永正一三年（五一六）には知恩寺聖誉から伝誉に御忌に「出座」するように依頼があつた。その「頼状」は次のようなものであつた。（史料七）

当山御忌法要之事、及中絶、及遂奏聞之、愚老初而執行ニ候得とも、大衆不揃歎入候、貴寺之事者無本寺雖為格外之品、法縁由身御出席給候ハ、當寺都鄙之末寺中無拋出勤可申候、然者末代迄宗門建立、蓮台上迄も可為本望候間、其方一山中江能御申含、何□御出席所希ニ候、仍頼状後々為心得如件、

永正十三年丙子正月五日 知恩寺
聖誉（花押）

進上 正法寺
伝誉上人⁽²⁾

この「頼状」によれば、聖誉が後柏原天皇に「奏聞」して、知恩寺で中絶していた「御忌法要」⁽³⁾を再興しようとしても、大衆が揃わざその開催が危ぶまれていたことがわかる。聖誉にとつても「初面」の「御忌法

要」であるため、なんとしても成功させねばならなかつた。そのためには聖誉は、本末関係はないが、「法縁」の誼（「由身」）で伝誉に応援を依頼したのである。聖誉は、末寺でもない伝誉が正法寺「一山中」を率いて知恩寺「御忌法要」に出仕したならば、都鄙の知恩寺末寺も出仕するだろうから出席を願う、というのである。それほど伝誉は存在感のある人物であつた。

2 伝誉慶秀の知恩寺入寺と超誉存牛の知恩院入寺

伝誉が聖誉の次の住持として知恩寺に迎えられたのは、大永元年（一五二二）七月二九日のこととされるが、前年の永正一七年（一五二〇）一月二〇日には、すでに「知恩寺伝誉」として署判しているので、實際にはそれ以前に知恩寺に入寺していいたことになる。『実隆公記』永正一七年八月一五日条に「今朝伝誉上人入來、住持知恩寺云々」とあるのもこのことを裏付けている。したがつて伝誉が知恩寺に入寺したのは、大永元年ではなく、永正一七年七月二九日である。大永元年だとする根拠は、伝誉を知恩寺住持にする後柏原天皇諭旨にある付年号であるが、これが誤つてゐるのである。伝誉は知恩寺住持に就任直後から、知恩寺の立て直しに着手する。先述のように、知恩寺では「御忌法要」参仕の僧衆確保にも難渋を來たしていいた有様であったからだ。伝誉の活動により大永三年（一五二三）四月には、浄土宗内のみならず、朝廷・幕府を巻き込んだ知恩寺と知恩院の本寺をめぐる相論が勃発する。この相論に

ついて中井真孝氏は、「宗侶の香衣執奏権をめぐり、知恩院と知恩寺との間に「淨土一宗の本寺」争いが起きた」とする見解を出している。⁽¹⁶⁾そこで「香衣執奏権の勅許を得た」根拠となつている女房奉書をみてみよう。

(史料八)

百まんへんよりのかうゑの事、いつにても申され候へく候、ちおん
ふんより色々申さる、しさい候つれとも、中々いわれなきよしおほ
せられ候ほとんに、なにのさういなき事にて、めてたくおほしめし候、
けふあすにてもまいられ候へく候よし申とて候、かしく、

(切封ウハ書)

(切封)

くわんしゅう寺

大納言とのへ

〔貼紙〕
親王御方仰 後永三
〔和親王〕〔大永三
後三廿二〕

ことを確認しておきたい。

この史料から中井氏は、「ちおんふんより色々申さる、しさい候」といわれるよう、やがて知恩院との間に本末論争をひきおこした」と述べている。⁽¹⁷⁾しかしこの文脈では、知恩院からの抗議があつても、それは「いわれなき」ことだとあるので、この女房奉書が「本末論争をひきおこした」契機になつたというよりは、それ以前からその伏線があつたことになろう。そこでこの女房奉書を解釈してみよう。

百万遍知恩寺より申請のある香衣のことについては、いつも申請してもよい。(このことについて) 知恩院から色々と異議を申し立

てているが、それは謂われのない不条理なことだと(和仁親王が)仰っている。(知恩寺より執奏のあつた香衣は)全く何の間違いもないことで、(このことについて和仁親王は)喜ばしくお思いです。今日が明日にでも御所に参られるように伝えなさいのことです。

括弧内は貼紙の「親王御方」に依拠しているが、後柏原天皇の可能性もないわけではない。『京都淨土宗寺院文書』の編者である中井氏は、

文書名を「後柏原天皇女房奉書」としている。按文にも「貼紙ノ「親王御方」ノ語ニ疑問アリ」としていて、和仁親王とする貼紙には信をおいていない。しかし後柏原天皇女房奉書をわざわざ一段低い和仁親王からのものだとするメリットが知恩寺にあるのかという疑問がある。この女房奉書自体には疑問点はなく、疑文書とするにも不十分である。そこで、

ここでは日付も含めてこの貼紙に信をおくこととする。そうするとこの女房奉書は後柏原天皇の意思ではなく、あくまで和仁親王の意思であることを確認しておきたい。

女房奉書の解釈に話を戻す。この解釈からいくと、知恩寺からの香衣執奏権を認める女房奉書が出ることに対して、知恩院から抗議があつたことがわかる。しかし実際にはそれ以前にも知恩寺は末寺の香衣執奏をおこなつていて、例えば永正三年(一五〇六)一月一八日、肥後国常光寺純善の香衣を知恩寺が執奏している。そのことは「知恩寺僧來、賜勅裁、礼物一縷携之」とあることからもわかる。⁽¹⁸⁾この時には特に知恩院よりの抗議があつたとは確認できない。それなのに何故この時知恩院は知恩寺よりの香衣申請に対して抗議する必要があつたのだろうか。

それを解く鍵が、この時の住持にある。大永三年時点で、知恩院の住

持は三河国信光明寺から招請されて入った超誉存牛であり、知恩寺の住持は伝誉慶秀であった。問題は超誉が知恩院に晋山する経緯である。永正一七年八月一五日に示寂した知恩院先住肇誉訓公の遺言により、知恩院は後住に超誉を迎えることになったが、超誉が辞退したために、後柏原天皇からは晋山を命じる綸旨が出され⁽¹⁹⁾、また浄教寺開基ら六名の「門徒中」からも、超誉を招請する文書が出された。それが次の史料である。

（史料九）

知恩院住持之事、任肇誉上人御遺言旨、以使僧被申入候之処、堅御辭退不可然候、就之既達、叡聞、被成、綸旨訖、仍門徒中会合于東山、令同心候、不被及御斟酌、早々有御上洛、被調公私之御礼、可有影前燒香事、且御報謝、且冥加候哉、於無御領狀者、有誰々仁為住持乎、（中略）

永正十七年十一月廿日

淨教寺
開基（花押）

智惠光院
淨譽（花押）

法然寺
德譽（花押）

知恩寺
伝譽（花押）

報恩寺
慶譽（花押）

宝泉院
上譽（花押）

信光明寺
侍者御中⁽²⁰⁾

中世浄土宗教団の特質

問題は「門徒中」の一人として「知恩寺伝譽」が署判していることである。中井氏はこのことについて「この史料によつて、知恩寺が知恩院の末寺に列せられていたことの証拠にならない。この三年後に、例の本末論争が惹起することを考え併すと、知恩院住持招請における知恩寺の連署は、本末関係の枠をのりこえて、法然の流れをくむ浄土宗の門徒がひとしく一致して祖師の遺跡を守り、御影をかかげ、報恩謝徳を営むべき聖地であるという意識に基づくものであつた」とする。伝譽の意識は確かにそうかもしれない。そしてこの伝譽の署判が三年後の相論を惹起させたことも間違ひない。しかし問題なのは伝譽の意識ではなく、超誉の意識である。この招請状には「門徒中会合于東山、令同心候」とある。この文言からすると、伝譽も含めてそこに署判している六名は全て知恩院の「門徒中」だと超誉が考えるのも無理はない。知恩院門徒であるはずの知恩寺が、本寺であるはずの知恩院を差し置いて伝譽が香衣執奏権を得ることに對して、超誉が抗議したのである。「ちおんむんより色々申さるゝしさい」とはこのような背景があつたのである。

そのように考えると、知恩寺と知恩院の争点は、知恩寺が知恩院の末寺かどうかという本末争いであった。こうした両寺の争いの根底には、超誉の、知恩寺は知恩院の門徒だという意識、また伝譽の、知恩寺は知恩院の末寺ではないという意識があつた。結局知恩院の抗議が実を結んだ。三条西実隆が「知恩寺來臨、知恩院綸旨被出之由被談之、言語道断事也」と、四月八日の日記に記しているように、知恩院に對して綸旨が出了された。実隆は「言語道断」と書いているように、知恩院よりも知恩寺の方が本寺であると認識していたようである。そしてその翌日の四月

九日に事件が勃発した。「伝誉上人出奔」⁽²²⁾したのであつた。伝誉出奔の理由は知恩院に出された縁旨なのは明らかである。知恩寺に出された女房奉書は和仁親王の「仰」であつたため、両者を比較すると縁旨の方が効力が強い。朝廷は知恩院の言い分を認めた縁旨を出したのである。

それではその縁旨の内容はどのようなものであつたのだろうか。伝誉に出された女房奉書の内容が、知恩寺が執奏した香衣の縁旨をいつでも出すというものであるから、それに対する知恩院の「しさい」は、知恩寺は知恩院の末寺があるので、知恩寺に出される香衣の縁旨は知恩院の執奏をへるべきである、という内容になるだろう。そうすると、知恩院に出された縁旨というのは、知恩寺が知恩院の末寺であることを確認するものになろう。そのため伝誉は知恩寺を出奔したと考えられる。

3 伝誉の出奔と幕府の対応

出奔した伝誉は清水寺に入った。出奔先が清水寺であったのは、伝誉が清水寺とも関係を持っていたからである。出奔する直前の大永三年正月、伝誉は清水寺で七日間の参籠をしているが、その際の祈願文に伝誉は「清水寺沙門伝誉」と署名した。⁽²³⁾ 清水寺と浄土宗との関係でいえば、清水寺にある阿弥陀堂は、清水寺で説戒していた法然のすすめにより念佛に帰依した寺家大勧進印藏が、常行念佛を始めたところであつた。このことはこの時期の浄土宗侶の多くが諸宗を遊学したのち浄土宗に入門した経験を持っている以上のことを物語つてゐる。伝誉は知恩寺の住持でありながら、清水寺にも所属しているという二重僧籍を持つていたのである。伝誉の存在形態そのものが、当時の浄土宗の多面性を如実に物語つてゐる。

ともあれ、この伝誉の出奔に対して幕府が動いた。幕府は翌一〇日に内談衆の大館常興が清水寺に伝誉を迎えて行つてゐる。これを受けて伝誉は一一日に帰京はするが、そのまま帰寺したわけではなかつた。帰寺しない伝誉のことで、管領細川高国は使者を三条西実隆に送つて相談している。そして一六日には「武命」、すなわち將軍足利義晴の命で伝誉はようやく帰寺したのだった。その際幕府は朝廷に「知恩寺事勅定申入」れている。つまり、幕府は再度知恩寺に有利な決定を朝廷に求めることで、伝誉の帰寺を実現させたのであつた。

しかしそこまでして幕府が伝誉の帰寺にこだわるのはなぜだろうか。その答えが、先にみた知恩寺が幕府の祈願寺であるということである。祈願すべき住持がいない状態が幕府にとって好ましいことではないことは明らかであるし、ましてや知恩寺は幕府のお膝元に位置した。そのため将持が出奔したことは幕府の威信にも大きく関わるであろう。そのため将军・管領が伝誉の帰寺のために積極的に動いたのである。

ところが、このことに反発した青蓮院門跡尊鎮が、四月一八日に出奔して高野山に下つた。尊鎮のこの行動は、青蓮院が「知恩院之儀被執申」⁽²⁴⁾ていたからであるが、尊鎮の帰京は二ヵ月後の六月一三日のことであつた。しかしそれは決して尊鎮の主張が全面的に認められたからではなく、なかつた。中井氏は「知恩寺の本寺たる地位が否定されたのではなく、実際には未解決のまま沙汰止みとなつたようである。」と述べているが、その通りであろう。

では何故尊鎮は帰京したのだろうか、またどういう経緯で沙汰止みになつたのだろうか。この点について中井氏は何も述べていないが、それ

を示すものがいわゆる「広幡局奉書」といわれる、女房奉書だと思われる。伊藤祐晃氏はこの史料は天文二年（一五三三）に出された「当寺之門徒末寺等参会之時座次事、以當寺住持可為座上之旨被聞食畢」という綸旨⁽²⁶⁾との関連で考るべきだと主張し、中井氏もそれに従っている。そこでその女房奉書を掲示しよう。

（史料十）

（知恩）ちおん院より申いたし候綸旨いたされ候末寺のほかには、もんともいり候ましき事にて候へとも、（知恩）ちおん寺よりわづらハしく申候につきて、かさねていたされ候、返々末寺の中にハきせいある寺にて候とも、本寺ちおん院にたいしてハ、さらに所そんあるましき事にて候とおほしめし候、御おもむき御心候て、ちおん院におほせきかせられ候へく候よし申とて候、このよし申給候へく候、

御ちこ
申給へ

中井氏はこの奉書を次のように解釈している。

〔知恩院より執奏して出世綸旨を出された末寺以外を、（浄土宗）門徒の中に含むべきではないが、知恩寺があんまりやかましく請求するものだから、そんな表現をしただけである。その旨を了解してもらいたい。〕

ここまでが、さきの「座次綸旨」の言い訳であるが、後半は別的内容で、本寺の知恩院に背反する末寺があることの愁訴に対する回答であろう。

「ところで、末寺の中にたとえ勢いのある寺であっても、本寺の

知恩院に対し更に意を含む所があつて背くことはいけない、と
くれぐれも天皇様は思召しになつております。」

この奉書にいう「本寺ちおん院にたいして」「所そん」を申す「きせいある寺」とは、具体的には本寺を介さず出世綸旨などを拝受する虞れのある京中の有力寺院を指しているのではないか。

それに対して、私見はこうである。

知恩院より執奏して（香衣の）綸旨が出された末寺以外を、淨土宗の門徒に入れるべきではないが、知恩寺がうるさくいうので、（知恩寺からの執奏を認める綸旨を）再度出したのである。繰り返しいうが、（知恩寺は知恩院の）末寺の中では勢いのある寺ではあるが、（香衣執奏権を認める綸旨が出たからには）本寺である知恩院に対してこれ以上の所存はないだろうと（後柏原天皇は）お思いである。このことを心得て、知恩院に言い聞かせてほしいということであるので、（青蓮院門跡尊鎮に）このことを言つていただきたい。

中井氏の解釈では、「かさねて」を全く無視しているため、その意味するところが不明であるし、また「返々」以下の部分を別の内容だとするなど問題がある。「返々」という言葉は、重要な事柄を繰り返し念を押して言うときに使う言葉であつて、別の内容を言うときに使う言葉ではない。そのためこの女房奉書は、別の内容ではなく、ひとつ的内容について書かれているとしなければならない。

また宛所の「御ちこ」についても中井氏は全く言及していない。「御ちこ」とは小さい子どものことである。類推の域を出ないのであるが、知恩院に天皇の意思を伝えることが出来る人物は、これまでの経緯から

考へると「知恩院之儀被執申」れていた青蓮院門跡尊鎮しかいないであろう。⁽²⁹⁾ 知恩寺に対する和仁親王女房奉書の宛所は勸修寺尚顯という公家であったが、幼い公家の子が朝廷の仕事をするとは考えられない。永正元年（一五〇四）生まれ⁽³⁰⁾の尊鎮は、大永三年では二〇歳であるので、尊鎮自身を「御ちこ」とするわけにもいかない。しかし尊鎮に仕えている稚兒がいても何ら不思議ではないし、貴人には直接送らないで、それに仕えている人を宛所にするのもよくあることである。

したがつて、いわゆる「広幡局奉書」は大永三年相論の時のものであるとしてもよいであろう。このいいわけめいた女房奉書によつて、知恩院が本寺で、知恩寺が末寺であるという尊鎮の主張もとりあえず通つたことになるのである。結局朝廷は、知恩寺とその背後にいる幕府、そして知恩院とその背後にいる青蓮院、この両者の面目を立てることで、この相論に一応の決着を付けたのである。この女房奉書は、五月一六日に和仁親王の使者として万里小路秀房が下向しているので、その時に尊鎮に示されたのである。そう考へると、事の発端となつた女房奉書を出した和仁親王がその收拾に動いたと考えられる。その後知恩寺が知恩院の末寺であるという支証として、この女房奉書が尊鎮から超誓に渡され、知恩院で大切に保存されてきたのである。

一応の收拾をみた大永の相論であるが、翌大永四年の知恩院での「御忌」法要に際して、いわゆる「大永の鳳詔」が出される。これまで大永の相論と関連させて叙述されてこなかつたが、前年の知恩寺と知恩院との相論に伴つて出されたものと考へるべきである。この相論は、知恩院側からすれば、満足した決着ではなかつた。またそれは幕府の圧力に

よつて、知恩寺に對して「勅定」を出さざるを得なかつた後柏原天皇にとつても同じである。そのため後柏原天皇及び知恩院は、伝誓の登場により繁榮した知恩寺の「御忌法要」に対抗して、知恩院のそれをより盛大なものとする必要があつた。「末寺」である知恩寺より御忌の規模で負けるわけにはいかなかつたのである。そこでより多くの「京畿門葉」を出仕させることを主眼に出されたのが、「大永の鳳詔」であり、これは知恩院の劣勢を物語る史料なのである。後柏原天皇と伝誓の関係が修復されるのは、大永四年五月一四日のことである。その日の『実隆公記』には「及晚右少弁來、⁽³¹⁾ 伝父卿命云、⁽³²⁾ 百万反事御執奏、勅答無相違、珍重、仍示送云々」とある。広橋兼秀が実隆の所に来て、父の命を伝えた。その命とは、「伝誓のことを後柏原天皇に執奏すると、天皇の答えは、それを認めるものであつた、喜ばしいことであるのでこのことを実隆に伝えよ」というものであつた。実隆はこれを受けて、その日の内に「百万反」に人を遣した。これを受けて「伝誓上人昨夕上洛之由有使者」つたと、実隆は同月二〇日の日記に記している。上洛した伝誓は、同月二八日に「參内、御対面」を果たした。さらには対立していた尊鎮との関係も修復された。同年七月二日の日記に実隆は「泉涌寺長老善能寺瓜二籠被送之、嘉例也、則遣知恩寺、為悅之由被報之、昨日依召參青蓮院、時宜快然、祝着由被談云々」と記している。これによると伝誓は、尊鎮に呼ばれて青蓮院に赴いており、そのこと自体「祝着」であつたと、実隆に報じている。尊鎮からの歩み寄りがあつたようだ。

『実隆公記』の記述によるならば、いつかはわからないが、伝誓は大永三年四月一六日に、足利義晴の命により一旦帰寺した後、再び京都を

離れたことになる。残念ながらその間の『実隆公記』にはそのことは何も記されていない。

とまれ、どちらの顔も立てるこのような玉虫色の決着では、ことある

ごとに知恩寺と知恩院の相論が再燃するのは仕方のないことである。両者の相論は、天文一九年（一五五〇）にも再び惹起する⁽³¹⁾が、幕府は一貫して知恩寺を支持していた。この時は故足利義晴中陰仏事で納経する順番をめぐっての相論であった。同年八月廿二日に出された幕府奉行人連署奉書には、「去大永年中彼院可改寺号造意雖在之、為寺之内院之趣被支申時、至当寺一宗嫡流之段炳焉者哉⁽³²⁾」とある。大永の相論では、知恩院が「院」から「寺」号の付く名前に改めようと企んだという。しかし知恩院は知恩寺の「内院」であるという主張が認められて、知恩寺は幕府から「一宗嫡流」であると認定された。このことは、永禄八年（一五

六五）の足利義輝中陰仏事納経の際にも再確認されている。⁽³³⁾

そうした関係はその立地からも判明する。知恩院は東山山麓であるのに対し、知恩寺は幕府の御所と至近になる、一条小川に所在した。ルイス・フロイスが知恩寺の賑わいをその著『日本史』に記している。「ここ（上京、筆者註）には、絹や綾子の機織り、その他扇子の制作者、また各種の別の職人が大勢いた。それらの店舗の真中に、全市でもっとも参詣人の多い百万遍という阿弥陀の寺があつた。ここでは終日、ことに夕刻になって、かの職人たちが店を閉じ、仕事から解放されると、おびただしい群衆が殺到して喜捨をしたり、大声でその偶像に祈つたりした」と。浄土宗内における知恩寺の優位は誰の目にも明らかであった。

三　浄土宗における祈祷寺院

ここまで検討で、知恩寺は、朝廷からは攘災に功績のある寺院として、また幕府からは將軍のための祈祷寺院としての位置付けであつたことがわかつた。また大永の相論を事例に、知恩寺と幕府が密接な関係にあること、その理由は知恩寺が幕府の祈願寺であつたからであること、そしてその住持の不在は將軍への祈祷が勤修されないことを意味するため、幕府が出奔した伝説の帰寺に積極的に介入したことを見た。このようすに浄土宗寺院が公武から祈祷寺院として位置付けられていたことは、知恩寺だけに限つたことではない。そこで、宗内他寺院の場合をみてみよう。

例えば、知恩院では、肇誓を住持に任命する縁旨に「勅願所知恩院」とある⁽³⁴⁾。この文書は永正八年（一五一）に比定されている。そうするとそれ以前に知恩院は勅願寺になつていてことになる。勅願寺知恩院の住持がなすべきことはなにかというと、それは次の史料が雄弁に物語っている。

（史料十二）

知恩院住持職之事、任故肇誓上人遺言、早令存知、宜奉祈天下太平・宝祚長者、縁命如此、仍執達如件、

十一月十五日

信光明寺超⁽³⁵⁾誓上人御房

これは、史料九本文中にある、超誓に知恩院住持職を命じた後柏原天

皇の「綸旨」である。ここから知恩院住持として超誓が行うべきこと、

また朝廷が知恩院住持に期待していたことがわかる。それは、「天下太平・宝祚延長」を祈ることであった。

また当時洛中で有力な浄土宗寺院であった淨華院でも祈祷が中心的法務であつた。幕府に関するものであるが、次のような史料がある。

(史料十二)

祈祷事、任例可被致精誠候、次當寺再興、相談諸末寺、遂造營者可然候狀如件、

永正十三

貞陸御調進

十月四日
淨花院長老⁽³⁶⁾

ここでも淨華院の再興以上に大事なのは、「祈祷」であった。「任例」

とあるので、これ以前にも淨華院は幕府のために祈祷を行つていてことになる。これ以後、永正一三〇一八年まで「一御加持衆御加持在之、

金藏 松禪 正教使節山徒 淨花院 花開院⁽³⁷⁾」とあるように、山僧とともに、淨土宗寺院の淨華院と華開院が、幕府における「御加持衆」の一員であったことが確認できる。当寺京都の有力な浄土宗寺院である知恩寺・知恩院・淨華院とともに、その法務の中心は祈祷であったのである。

三条西実隆の所へも、「知恩寺法談、卷数被携之、智恩院・報恩寺・廬山寺各卷⁽³⁸⁾」、「早朝知恩寺來談卷数、知恩院^同、報恩寺^同（中略）此外卷數所々到來⁽³⁹⁾」とあるように、淨土宗各寺院より、祈祷の際に読誦した經典・卷數を記した卷数が正月一六日に送られている。この日は五月一六日・九

月一六日とともに、毎年禁中で百万遍念仏が行われた日でもある。

それでは、実際の祈祷はどのようなものであったのだろうか。具体的なことはよくわからないが、その一端を江戸時代成立の「本覚寺縁起」から伺つてみよう。そこには次のようにある。

(史料十三)

(前略) 文亀辛酉^(元年)のとし、日蓮宗の所立の法を問答し、商量の雄弁なるを讚歎しままして、朝帝の御聞に達し、信仰のあまり、宸翰の阿弥陀經一軸を賜り、別に上人の号ならひに紫衣・綴の錦の袈裟地を給ふ、そのきはみ 宝⁽⁴⁰⁾祈延長・天下安全の御祈願いたすべきよし 勅命をかふむりしゆへに、毎日の御祈願、ならひに正・五・九、十五日の晨朝にハ、大衆あつまりて護念經をつし、丹誠をぬきんして祈ること、此寺の定規とハなりぬ、(後略)

文亀元年(一五〇一)、日蓮宗との宗論に勝利した本覺寺團譽玉翁は、天皇から宸筆の阿弥陀經と上人号、そして紫衣を賜つた。その際「宝祈延長・天下安全の御祈願いたすべき」との勅命を蒙り、以後、護念經を毎日、そして正・五・九月十五日の晨朝に大衆が集まつて誦したという。護念經とは、阿弥陀經のことであるから、密教的な修法を用いて祈祷を行つたのではなく、あくまで淨土宗所依の經典を用いた祈祷であったのである。そのことは知恩寺の善阿と共通する。

それでは、こうした淨土宗における祈祷の濫觴はいつなのであろうか。一次史料で確認できるのは、管見の限りでは、文和三年(一三五四)足利義詮が鎌倉光明寺に対して祈祷命令を出したのが最初である。

(史料十四)

天下靜謐祈祷事、近日殊可致精誠之狀如件、

文和三年十二月三日

(足利義詮)
(花押)

光明寺長老(1)

おわりに

この頃足利義詮は、觀応の擾乱で殺された足利直義の養子直冬と戦っている。文和三年（一三五四）一〇月頃、義詮は直冬討伐のために出陣するが、逆に一二月二四日、直冬軍は京都に迫り、足利尊氏は後光厳上皇とともに近江に逃れていた。このような尊氏方劣勢の中で出されたのがこの文書である。これまで祈祷を行つていなかつた寺院に突然このような祈祷命令が出されるとも考えにくい。おそらくそれまで光明寺において「天下静謐祈祷」が行われていた実績によつて義詮が祈祷を依頼したと考えるのが自然である。その際参考になるのが先述した『長徳山知恩寺歴志略』における良忠に関する記述である。そこには知恩寺において「淨土門」における「鎮護國家之法」をおこなつた善阿が、良忠の弟子であることが書かれていた。このことと義詮が光明寺に祈祷を依頼したのは偶然ではなく、諸宗を渡り歩いた良忠が開いた光明寺に「鎮護國家之法」があつたからである。またそれは密かに伝えられたものなどではなく、少なくとも鎌倉の人々にとつては周知のことであつたのである。そうでなければ祈祷を旨としない寺院に祈祷命令は行われないだろう。

そしてその「鎮護國家之法」が知恩寺にも伝えられ、知恩寺は後醍醐天皇以来祈祷寺院としての名声を京都で得たのであつた。一方光明寺も後土御門天皇から「祈祷」と書かれた勅額(2)を給わるなど、祈祷寺院としての側面を全面に押し出していた。

これまでの検討のように、中世の浄土宗寺院は、朝廷・幕府の祈祷寺院として位置づけられていた。しかしそれは決して押しつけのものではなく、浄土宗寺院側が望んだ結果であつた。浄土宗寺院は祈祷を媒介として公武と関係を結んでいったのであつた。特に朝廷との関係でいえば、祈祷寺院として奉仕する代わりに、幕府・朝廷を巻き込む大永の相論を経て、知恩寺・知恩院ともに本末関係構築の梃子とした香衣の綸旨執奏権を獲得していくのである。そして互いに浄土宗の「棟梁」・「本寺」であると主張して、末寺の組織化を推進していく。このうちより末寺の組織化に注力したのは知恩院の方であつた。知恩寺は、ルイス・フロイスが『日本史』に書いたように庶民信仰の寺でもあつた。幕府のみならず、庶民にも支えられ繁盛していた知恩寺に対して、知恩院は門葉の拡大と青蓮院を通じた朝廷との結びつきに活路を見いださざるを得なかつた。そのあらわのが「大永の鳳詔」であつた。

こうした中央での動きは、地方でもおこつていた。本末関係構築の梃子となつた香衣の綸旨にも祈祷文言があるのが通常である。したがつて、香衣の綸旨を受けた地方の末寺でも祈祷が行われることになる。また地方の末寺はその地域の大名とも祈祷を通じた関係を持つた。例えば文明二年（一四八〇）に「宝祥長久・國家泰平」を祈る勅願寺になつた博多善導寺は、天文七年（一五三八）に「任太齋和尚申請之旨」せて、大内義隆の祈願所となつてゐる。(3)このように勅願寺や香衣の綸旨を受けた

地方の末寺も、その綸旨を梃子にして、その地域における主導的な立場を占めるようになった。戦国期に多くの浄土宗寺院が成立したことは既に指摘されていることであるが、そうした寺院を中央の本寺が末寺化するのに、この香衣の綸旨は威力を發揮していくことになる。またひいてはそうした地方の末寺が、人材も含めて、知恩寺や知恩院を支えていくのである。

それでは、中世の浄土宗では祈祷に対し違和感を持つていなかつたのだろうか。実は浄土宗僧の多くが他宗の出身者であつたり、顕密を始め、禪宗など諸宗の勉学に励んでいたことは、「浄土鎮流祖伝」⁽⁴⁾に多く記されている。また「坂東の大学」足利学校で一八年間学んだ浄土宗僧がキリスト教に改宗した逸話なども、中世の浄土宗僧が、淨土教だけでなく幅広い学問を修めていたことを示していよう。こうした人達が祈祷に親しんでいたとしても不思議ではないだろう。このように中世の浄土宗は、後生菩提よりも現世安穩を前面に押し出して教団としての勢力を拡張していくと結論付けられるのである。浄土宗中興の祖とされる聖閻が常陸国常福寺別当職を譲る際、弟子了智房に求めたことが、「守先規可致御祈祷精誠」⁽⁴⁶⁾きことであつたという事実は、中世浄土宗の特質を如実に物語つていよう。

知恩寺は祈祷を媒介にして足利将軍家との関係が密であつたために、中世では知恩院よりも勢力があつたが、近世になつて徳川家が將軍となつてから立場は逆転する。知恩院は徳川家より「万代之御菩提所・鎮護國家之大道場と御規定」され、知恩院では「天下太平・御武運長久・御威光信増之御祈願」が行われている。さらには「長日之御祈願之外、

正・五・九月、一時に護念經千巻読誦御祈願」も行われていた。知恩院ではこの「御祈願」を「百万遍之御祈祷」と呼んでいる。⁽⁴⁸⁾ 知恩院に求められていたのは「鎮護國家」であり、知恩院はそれを実行していた。立場は変われど將軍のために祈祷するという性格は何ら知恩寺と変わることはない。

近世に總本山として位置付けられた知恩院における「鎮護國家之大道場」としての性格と、香衣の綸旨に「天下太平・宝祚延長」と近世にも変わらず記されるこの祈祷文言は、中世浄土宗教團の祈祷教團的性質を、近世においても受け継いでいることを示していよう。そのような流れのなかで、元禄期には「江戸の惡靈祓い師（エクソシスト）」ともいわれる増上寺顕祐天が現れ、宝曆元年（一七五二）に『尊修祈祷論』を出版した八幡正法寺天誉大我が登場したのである。⁽⁴⁹⁾ 祐天は浄土宗教團の中で孤立した状況にあつたことが指摘されているが、天誉を近世浄土宗において教学的にどうように位置付けるかはもはや筆者の能力を超えているのである。今後の課題としたい。

註

(1) 摂稿「中世後期浄土宗における禪宗的要素」（竹貫元勝博士還暦記念論文集『禪とその周辺学の研究』、永田文昌堂、二〇〇五）。

(2) 「知恩寺文書」（水野恭一郎・中井真孝編『京都浄土宗寺院文書』、同朋舎出版、一九八〇）。以下特に出典を記さない場合これによる。

(3) 「知恩寺文書」六。

(4) 「知恩寺文書」九。

(5) 「知恩寺文書」四。

(6) 「知恩寺文書」七。

(7) 中井真孝「中世後期・近世初頭の知恩院」（同『法然伝と淨土宗史の研究』、思文閣出版、一九九四）。以下A論文。

(8) 『大日本佛教全書』一一七。

(9) ただし、後付の理由であることも全く否定は出来ない。

(10) 「弁官補任」。

(11) 「正法寺文書」第一八箱一三二（二）（京都府立山城郷土資料館編『正法寺文古文書目録』、一九九一）

(12) 「正法寺文書」第五箱一。

(13) なおここでいう「御忌」とは日付が「正月五日」であることから考えて

も法然の「御忌」ということになろう。現在淨土宗では、「御忌」という名稱の濫觴は大永四（一二五二）一月一八日、後柏原天皇が、超誓存牛に出した、いわゆる「大永の御忌鳳詔」といわれているものであるが、実はそれよりも早い時点で、知恩寺では法然の忌日法要を「御忌」と呼んでいる。

さらにその「鳳詔」でも後柏原天皇がいっているのは、「自今而後、遇孟春月、宜令參集京畿門葉、一昼夜修法然上人御忌也」とあるように、今後正月には京畿の門徒を集め、七昼夜法然上人の御忌を修しなさいといふことだけで、今後は法然の忌日法要を「御忌」と呼びなさいとはいっていない。

(14) 「知恩寺文書」一〇。

(15) 「知恩院文書」七（水野恭一郎・中井真孝編前掲書）。

(16) 中井真孝「知恩院」「二十七世」燈籠の紫衣被着（同前掲書）。以下B論文。

(17) 中井前掲A論文。

(18) 『実隆公記』永正三年一月一八日条。

(19) 「信光明寺文書」（『新修岡崎市史』）。

(20) 「知恩院文書」七。

(21) 中井前掲A論文。

(22) 『実隆公記』大永三年四月九日条。

(23) 知恩寺藏「法然像胎内文書」。

(24) 『水記』大永三年四月一八日条。

(25) 中井前掲B論文。

(26) 「知恩寺文書」一六。

(27) 伊藤祐晃「淨土宗史の研究」（伊藤祐晃師遺稿刊行会、一九三七）。

(28) 中井前掲A論文。

(29) 「知恩寺文書」一二二では年未詳・宛名欠ながら、尊鎮が「今度從知恩院申入候香衣事」が進展しないために、「典厩」つまり細川典厩家（大永三年段階では細川尹賢）への「御入魂」を依頼している。香衣の綸旨発給に幕府の関与を求めており、こうした尊鎮の姿勢が大永の相論では逆に作用してしまっているのは皮肉である。

(30) 「華頂要略」門主伝第二十三。

(31) 伝誓が知恩寺住持であった期間と思われる文書で、知恩院との本寺をめぐる争いを示す史料が『京都東山御文庫記録』の中にある。従来余り知られていないので、史料紹介を兼ねてここに示す。

〔東山御文庫勅封五〇甲一五・一〕

〔端裏書〕「知恩寺よりの写之案文 玉樹とハ善正之軒号にて候玉樹軒侍司

知恩寺知事
宗怡

從知恩院之御状委細令披見候、仍而座配之事、前住肇譽之御代、門徒一座之口宣被申請候由風聞候間、妙心院當寺之僧衆伴ニ令停止、知恩院之參会候處ニ、法然寺以御取合、末寺一座之儀候條、不被拘門徒由、承綸旨及拝見候間、其時座配之儀相定候處ニ、被背先例、被興新義候事不及覺悟候、於當寺者可為一宗之棟梁之旨代々雖被成下

綸旨候、中興已來、口宣次第二被定座配候間、不及是非候キ、然者觀蓮社之事者法伝寺住持之事候、若法伝寺者知恩院之御末寺候哉、但門徒次第候者、法伝寺

口宣次第二可為座上事勿論候、就中住持之事者被存報謝候間、雖無如在候、於不被定座配者、僧衆各同心難申候、此旨可有御伝達候、恐々謹言、

十二月十九日

知恩寺
宗怡

○知恩院の肇譽は永正一七年（一二五二〇）寂で、次代は超譽存牛。超譽は永正一七年一月に入院し（史料九）、大永七年六月に三河へ下向している（『お湯殿の上日記』大永七年六月二十四日条）。したがつてこの史料は永正一七年（大永六年）のものとなる。ここでは知恩寺と知恩院が座配をめぐつて争っているが、その中で知恩寺は「一宗之棟梁」であると主張している。

〔東山御文庫勅封五〇甲一五・三〕

急度申上候、抑今度知恩寺就申儀、種々御懇之至忝奉存候、最前如申上候、知恩院之事、為淨土一宗之本寺条、都鄙無隱之處、今更自彼方菟角申事無是非第候、被成其御心得於 殿上御申、弥畏入可奉存候、此趣御披露肝要候、恐々謹言、

三月十九日
淨教寺（花押）
開譽（花押）
智惠光院
淨譽（花押）
報恩寺
因譽（花押）
法然寺
德譽（花押）
法伝寺
訓譽（花押）
宝泉院
上譽

（墨引き）

○法然寺徳譽は『実隆公記』によると享禄二年（一二五二九）に知恩院に入院しているのでそれ以前のものとなる。また超譽の次の知恩院住持は、「御湯殿の上日記」大永七年五月二五日条には、「ちおんなんちうちゑ光ゐんなりて、御れいに」参内した記事がある。また『後奈良天皇宸記』天文四年五月一日条には、知恩院の歴代として、「肇譽・超譽・一譽・トウ譽」とある。

中井氏は、この内三人目を保譽源派としているが、保譽が智惠光院住持であったことは一次史料からは確認できない。さらに報恩寺は慶譽が開山で、慶譽は永正一八年（大永元年）（一二五二一）五月八日寂（『増上寺史料』）。慶

譽示寂前に円譽が晋山していた可能性もあるが、たとえそうであつたとしてもこの文書の上限は永正一八年となり、永正一八年（享禄二年）のものとすることがができる。しかしその間、大永七年に智惠光院が知恩院住持になつていることを勘案すると、永正一七八（大永元）～大永七年となる。保譽源派が一貫して淨譽であることはありえない。そうすると超譽の後任として知恩院住持となつたのは、保譽ではなく、智惠光院淨譽だと断定できる。ならばこの史料の上下限は永正一七八（大永元）～大永七年となる。保譽源派が知恩院の歴代であつたとする根拠は後代の編纂物である『総本山知恩院旧記採要録』（『大日本佛教全書』寺誌部二）である。一次史料で確認できない以上、淨譽を否定する材料は見当たらない。

- この史料の宛所は不明だが、「於 殿上御申」とあることから、天皇に近侍する公卿宛と推測できる。知恩寺から何を言つてきたのかはわからないが、知恩院の主張は「淨土一宗之本寺」であるので、大永三年相論の時のものかもしれない。
- 知恩寺も知恩院も双方共、淨土宗の「棟梁」「本寺」であると自任している。この発端が超譽の招請文書に伝譽が署判したことであることは本文で述べたとおりである。
- (32)「知恩院文書」二三・二四。
(33)「知恩寺文書」三八。
(34)「知恩院文書」五。
(35)「信光明寺文書」（『大日本史料』永正一七年一月一五日条）。
(36)「足利家御内書案」（『大日本史料』永正一三年一〇月四日条）。
(37)「殿中申次事」（『大日本史料』永正一五年正月一五日条）等。
(38)「実隆公記」享禄五年正月一六日条。
(39)「実隆公記」天文二年正月一六日条。
(40)「本覚寺文書」五（水野恭一郎・中井真孝編前掲書）。

- (41)「光明寺文書」四七六（『鎌倉市史』史料編第三・第四）。
- (42)「光明寺現藏」（『鎌倉市史』）。
- (43)「善導寺文書」（九州の寺社シリーズ4『筑前博多善導寺』、九州歴史資料

館、一九八〇)。

(44)『淨土宗全書』一七。

(45)松田毅一・川崎桃太訳、ルイス・フロイス『日本史』4 豊臣秀吉篇第十二章。

(46)「常福寺文書」一(『茨城県史料』中世編Ⅲ)。

(47)「知恩院御取立御趣意覚書」(『大日本佛教全書』寺誌部一)。

(48)『知恩院史料集』日鑑・書翰篇一。

(49)高田衛『江戸の惡靈祓い師(エクソシスト)』(筑摩書房、一九九二)。

(50)関連史料が正法寺に残されている。「正法寺文書」第二二箱一(三)。

二尊のあわれみ

—浄土經典に見る釈迦牟尼讚歎の文学構造—

吹田 隆道

はじめに

過去七仏とよばれる釈尊を含む七人の仏陀たちを、永遠なる法の発見者として明確に具体化した「大本經」類と呼ばれる一連の文献が多仏思想を生む一方で、その中で共通化していく「仏陀たるもの」の展開は、釈尊自身に対する仏陀觀に大きな影響を与えた。すなわち最終的には釈迦牟尼と呼ばれる仏陀の普遍化をおこない、諸仏のなかで最も慈悲のある特別な仏陀を成立せしめた。すでに指摘したように、釈迦牟尼と呼ばれる仏陀が歴史上の一教主に留まらず、人寿百歳の悪世に世に現れる仏陀として普遍化し、また、涅槃の後も舍利となって救済性を保つ最も慈悲のあるものとして過去・現在・未来の娑婆世界に現れるという伝承が、上座部、大衆部にまたがって展開される⁽¹⁾。すなわち仏滅後の釈尊の舍利信仰に対して、悪世に現れる仏陀「釈迦牟尼たるもの」の現在の具現として、当時の人々の宗教的欲求を直接満たす救済者を再確認されたのである。この釈迦牟尼至上主義ともいえる仏陀觀の展開は、常に世界（loka）、すなわち三千大世界に仏陀は一人であるとして、時間軸上でしか仏陀の複数化を行わなかった小乗においては、他の仏陀との摩擦を生むことがない。しかしながら、大乗では大きな問題となる。

そもそも大乗佛教の求道者たちには、釈迦牟尼が涅槃し、弥勒がまだ現れないこの無仏の世で、仏陀から直接に教えを受け、救われたいという願いを抱き、經典に伝えられる教えの中に仏陀の見た真理を求める一方で、それを直に教えてくれる仏陀自身を宇宙規模で求めだしたのである。それは丁度われわれが、読書にたよっても満足出来ず、その著者や専門家に直接教えてもらいたいと願うのと同じである。浄土經典のなかでは最初期に位置する『般舟三昧經』に

菩薩明眼人夜半視星宿、見星其衆多。如是跋陀和、菩薩持佛威神於三昧中立。東向視見若干百佛、若干千佛、若干萬佛、若干億佛。如是十方等悉見諸佛。

菩薩明眼の人が夜半に星空を観ると、数多くの星が見える。このように跋陀和よ、菩薩は仏陀の威神が三昧の中に立つことを獲得する。東に向かって百という多くの仏陀を見、千という多くの仏陀を見、萬という多くの仏陀を見、億という多くの仏陀を見る。このように十方に全体に等しく諸仏を見る⁽²⁾。

とあるように、十方諸仏という観念を無数の星から宇宙規模で広げていった。すなわち仏陀の教えである「法」が真理として永遠で普遍なものである以上、それは時間的だけではなく空間的にも通用する真理であり、たとえわれわれの住む閻浮提、あるいはこの太陽系にあたる小千世界にいま仏陀がいなくても、この宇宙の東西南北・四維・上下の世界には、同じ真理の発見者が無数の仏陀として存在し、現在も説法しているに違いない（今現在説法）と考えたのである。こうして大乗仏教は、現在十方諸仏、すなわち無数の他方仏の存在を主張するようになり、東方妙喜世界の阿閦仏、東方淨瑠璃世界の藥師仏、西方十万億土の極樂世界の阿弥陀仏などの仏陀に教えを聞いて（見仏聞法）、覺りを得ること（即入無生）を求める信仰に発展した⁽³⁾。したがってこの思想は本来、釈迦牟尼仏がいなくなった無仏の時代を前提として成り立っている。

それゆえ先に述べた人寿百歳という悪世の娑婆世界に現れる仏陀、すなわち、われわれに直接関係する救済者として存在する釈迦牟尼の仏陀觀の展開は、現在の十方諸仏を主張する大乗にとっては、それぞれが認める救済者と同時存在するもう一人の救済者の再来であり、それぞれの信仰と抵触することになる。特に釈尊の滅後、西方の阿弥陀仏にその救済性を依存した淨土教においては、この二人の救済者をどのように扱うかが問われたことであろう。本小論では淨土經典と呼ばれるものが、その問題の中でどのように展開し、新たな文学構造を構築したのかを考えてみたい。

『悲華經』

現在われわれが手にする『悲華經』⁽⁴⁾は決して淨土經典とは言えないが、この經典に説かれる釈迦牟尼信仰を見ることによって、上記の問題を大乗がどのように解決させたか、まずはその展開の最終形に視点を置くことができると思う。

この經典は菩薩シャーンティマティが、多くの仏陀は清浄な仏國土で仏陀となり、衆生を救済しているのに、なぜ釈迦牟尼はこの五濁惡世の娑婆世界で成仏して、衆生を救済するのかという質問をすることから本題に入る。そして世尊（釈迦牟尼）によって答えられた過去の誓願の物語がこの經典の中心的な内容となる。

そこでは、ラトナ・ガルバ如来がアーラネーミン王と彼の千人の王子、そして主人公であるサムドラレーヌ婆羅門の八十人の子供たちに授記を与える物語を伝承する。中でも注目すべきは、アーラネーミン王が極樂世界において無量壽如來となると授記され、また、第一の王子アニミシャは觀音菩薩に、第二の王子は大勢至菩薩になるという淨土教の主人公たちの過去物語になっていることである。特にアーラネーミン王が誓願を立てたところでは、五十二願を挙げ、明らかに『大無量壽經』に見る法藏菩薩の四十八願と関係し、淨土教を前提とした伝承といえる。

ところが後半になると、どんでん返しが起こる。主人公サムドラレーヌ婆羅門の勧めでアーラネーミン王と彼の千人の王子たちが誓願を立てたが、それらは淨土成佛であり、また、サ

ムドラレーヌ婆羅門の八十人の子供たちも穢土成佛を願ったものの、五濁悪世の時代を避けたというのである。すなわち、

atha khalu kulaputra Samudrareṇor brāhmaṇasyaitad abhavat | “mayā bahavaḥ prāṇakoṭī-nayutaśatasahasrāny anuttarāyāṁ samyaksambodhau samādāpitāni, yathedam̄ sarvāvantam̄ parṣadām̄ paśyāmi sarvaiś cemair mahāsattvair udārodārāṇi pranidhānāni kṛtāni prasannāni ca buddhakṣetrāṇi parigṛihitāni sthāpayitvā Vāyuviṣṇunānyanir bodhisattvaiḥ kaliyugam̄ parivarjitam̄ | mayāpi kaliyugakāle vartamāne sattvā dharmarasena tarpayitavyā, dr̄ḍhaś ca vyavasāyah kartavyah | tathārūpeṇa ca mayā pranidhānena simhanādo naditavyah |

さて、実に善男子よ、サムドラレーヌ婆羅門にこのような思いが起った。「私によつて千万億という多くの人々が無上正等菩提に向けられた。このみな衆を見るかぎり、これらすべての偉大な人々によって勝たれた誓願がなされたが、清浄な仏国土が確保され、ヴァーユヴィシュヌナーヤの菩薩たちを除いて、末世が回避された。〔しかし〕私は末世の時期にありながら、衆生たちを法の味わいによって渡らしめるべきであり、そして〔そのための〕堅い決意をなすべきである。そしてそのような私の誓願によって獅子吼が上げられるべきである。」⁽⁵⁾

とあり、清浄な仏国土を願った十方の諸仏や五濁悪世をさけた賢劫仏に欠けている慈悲を強調し、五濁悪世の穢土の仏陀、すなわち、われわれの救済者の必要性を示す。そこで主人公であるサムドラレーヌ婆羅門は五濁悪世の穢土に生まれる仏陀となるために五百の誓願を立てる。この五百願自体が釈迦牟尼の仏伝に対応する主だった項目から作られていることは、すでに周知のことであるが、それに加えて、

atha khalu ca punar me evamrūpānuttarāyāṁ samyaksambodhau āśā paripūryeta yāvat pūrvvoktam̄, sākṣībhūtā me buddhā bhagavanto bhavantu | ye daśasu dīkṣv aprameyāsaṁ-khyeyeṣu anyeṣu lokadhātuṣu buddhā bhagavantas tiṣṭhanti yāpayanti dharmam̄ ca deśa-yanti te mama buddhā bhagavantah sākṣībhūtā bhaviṣyanti, jñānabhūtā bhaviṣyanti |

さて、そしてさらに、私のこのこのようなこの上ない正しい悟りにおける希望が前に話した限りに叶えられた時に、諸仏世尊は私の証人となって下さい。十方の数えきれない他の世界で過ごされ、そして法を説いている彼の諸仏世尊は私の証人となり、〔私を〕知るものとなるでしょう⁽⁶⁾。

として、十方の諸仏を自分の証人に据えて、共存を図るのである。この伝承は釈迦牟尼と十方の諸仏の関係を考える上で、重要な示唆を与えるものとして見過ごせない。そしてその結果授かる授記では、「偉大なる慈悲の持ち主」(Mahākārunika) と称讃され、釈迦牟尼とい

う名の仏陀として生まれ変わると予言されるのだが、そこには阿弥陀仏との関係を示す重要な伝承が見られる。

“Yathā tasmin samaye ‘yam rājĀmṛtaśuddho ’mitayur nāmāprameyaiḥ kalpaiḥ sakalam buddhakāryam kariṣyati, evam eva tvam Mahākāruṇika tatra Sahe buddhakṣetre Bhadrake mahākalpe vimśottaravarṣaśatāyām prajāyām pañcacatvārimśatibhir varṣair evamruṭpam sakalam mahābuddhakāryam kariṣyasi, Śakyamunir nāma tathāgato bhaviṣyasi| parinirvṛtasya ca te satpuruṣānuttaraparinirvāṇenādhikam varṣasahasram saddharmaḥ sthāsyate| saddharme cāntarhite tava satpuruṣa te ’pi dhāvah janmaśārīre evamrūpam buddhakāryam kariṣyanti, yathā svayam prañidhānam kṛtam, evam ciram sattvān vinayiṣyasi, yathā pūrvoktam”||

その時に、この甘露清浄・無量寿という名の王が無量の劫の間、完全な仏陀のなすべきことをなすように、まさに同じようにマハーカールニカよ、汝はその娑婆世界の仏国土において、バドラカ大劫に、人々の壽命が長くても百二十歳のときに、四十五年の間、同じように完全な偉大な仏陀のなすべきことをなすであろう。そして、汝が涅槃した後も、優れた人よ、この上ない涅槃によってさらに千年の間、正法があるであろう。そして汝の正法が消滅した時、汝の遺骨がまた、生きた身体のように仏陀のなすべきことをなし、自ら誓願をなしたように、長い間衆生を導くであろう。前に〔汝によって〕話されたように⁽⁷⁾。

この授記の内容から見ると、阿弥陀仏が仏陀のなすべきことをなす者であるのに対して、釈迦牟尼が娑婆世界で偉大な仏陀のなすべきことをなす者というよに、阿弥陀仏の存在を認めながらも、娑婆世界のより身近な存在として位置づけ、その偉大さを強調する。そして小乗の伝承と同じように、寿命による教法の短さという欠点を補うために涅槃後の状況も付け加え、その救済の現在性を説こうとしている。ただ、この伝承を見るかぎり、すでに確立している阿弥陀仏信仰を前提として、同等、あるいはそれ以上の救済性を釈迦牟尼に持たせているのであって、釈迦牟尼信仰の再来という仏陀觀の発展にともなって、それを既存の他方仏信仰の上にどのように位置づけるかという新たな動きの一つの結果と見ることができる。

『阿弥陀経』

『無量寿經』とちがい、『阿弥陀経』の梵本は現在まで日本に将来されたもの以外には発見されていない。近年、ネパールより貝葉写本が発見されたというニュースに学界が沸いたことがあったが、実はヴァイディヤ本を寫したものであったことが判明したことは耳に新しい⁽⁸⁾。『阿弥陀経』梵本を日本にもたらしたのは、慈覚大師円仁である。『入唐新求聖教目録』に「唐梵対訳阿弥陀経」とあるが、実際にはそれより書写されたと思われる和州本（法宣律

師 1195年書写)、信州本(光覺阿闍梨 1221年書写)、石山珍藏本(1501-1053年発見)の三種が残されている。この『阿弥陀經』は江戸時代になって都合4回開板された。

まず、常明が1773年に開板した『梵漢両字阿弥陀經』一巻がある。つづいて高貴寺の慈雲律師が『般若心經』、『普賢行願讚』とともに『梵筐三本』の一つとして『梵漢阿弥陀經』一巻が開板された。また、1792年には読誦用と思われる折本の『梵文阿弥陀經』が時旧堂勝道によって作られ、1797年には慈雲律師の弟子、法護が編集し、諦濡が校訂した『梵文阿弥陀經諸訳互証』一巻と、法護が諦濡と典寿とで校訂した『梵文阿弥陀經義釈』三巻の四冊が開板されている。このうち、慈雲本と法護たちによる開板にはその原典が上記の古写本であることが示されている。われわれが現在研究の底本としているマックス・ミューラー本は、この法護本を底本にして慈雲本を参照して1897年に校訂されたものである⁽⁹⁾。したがって、『阿弥陀經』の梵本はわが国のみに保存されるという榮誉に与る一方で、インド・アーリヤ語圏での写本の発見を期待しているのも事実である。なぜならば、梵文『阿弥陀經』には語学上正確な解釈が要求される大きな問題点が残されたままになっているのである。すなわち、現存の『阿弥陀經』をその構成にしたがって解釈していくと、主題が阿弥陀仏から、諸仏へ、さらには釈迦牟尼仏へと移ってしまい、淨土經典としては大きな問題を残すのである。それはすでに指摘されているように、『阿弥陀經』が継ぎ接ぎ的に発展していった結果と考えられている⁽¹⁰⁾。そこでまずは理解を助けるために、マックス・ミューラー本に従って『阿弥陀經』の簡単な科段を挙げ、その後、この継ぎ接ぎ的と言われる問題を伝統的解釈を離れて今一度考えてみたいと思う。

1 序分

2～7 極楽の情景について

8 無量寿の名の由来

9 無量光の名の由来

10 極楽に対する誓願のすすめ（1）

11～16 六方段

17-1 法門を「すべての仏陀たちの護念」と名付ける理由

17-2 極楽に対する誓願のすすめ（2）

18 諸仏の釈迦牟尼讚歎

19 釈尊の自讚

20 流通分

まず、極楽の情景から、そこに生まれるために誓願を勧めるまでの本文（2～10）に、六方の諸仏の名前を挙げる、いわゆる六方段（11～16）というのが付け加えられている。すでにこの六方段に現れる諸仏の名前が北魏の菩提流支訳『仏名經』卷六にほぼ完全に相応して伝承されることがわかっている。詳しい対照はそれぞれの研究に委ねるが⁽¹¹⁾、この

『仏名経』に伝わる諸仏の名前が羅什訳の『阿弥陀経』の諸仏の名と訳語を異にしているから、『阿弥陀経』から転用ではなく、同一の源泉に基づいていると考えられている。そして、その同一の源泉に基づく何らかの伝承が六方段として本文の直後に加えられたと考えられている。六方段各段落の最後には

Gangānadīvālukopamā buddhā bhagavantah svakasvakāni buddhakṣetrāṇi jihvendriyeṇa
samcchādayitvā nirvethanam kurvanti| pattiyatha yūyam idam acintyaguṇaparikīrtanam
sarvabuddhapharigrahānāma dharmaparyāyam||

ガンジス河の砂の〔数の〕ような仏陀・世尊たちが各々の仏国土を舌で覆って明言する。
「汝たちはこの不可思議な功徳の称讃、すべての仏陀たちの庇護（護念）と名づけられる法門を信受せよ。」⁽¹²⁾

とあり、「不可思議な功徳の称讃」と「すべての仏陀たちの庇護（護念）」という二つの名前がこの法門に与えられている。この中、「不可思議な功徳の称讃」については、六方段の始まり（11の冒頭）に

tadyathāpi nāma Śāriputrāham etarhi tām yathā parikīrtayāmi
すなわち、舍利弗よ、私が今それを称讃しているように⁽¹³⁾、

とあり、この中に現れる指示代名詞 tām（女性、单数、目的格）として極楽（Sukhavatī）を示している。したがって、「極楽の不可思議な功徳の称讃」としてこの法門が『阿弥陀経』本来の本文（2～10）、すなわち極楽の情景とそこに生まれることを勧める部分を示すと解釈でき、その時点での矛盾はない。古くから指摘されている問題として、西方段（13）に無量寿（Amitāyus）が出てくることが自画自賛となっておかしいとも言われるが⁽¹⁴⁾、ここで意図されるものは、「釈尊が説いた不可思議な功徳の称讃という法門を信受せよ」ということであるから、たとえ無量寿仏がそこに現れても矛盾とまでは言えない。それよりも問題となるのは二つ目の名前となる「すべての仏陀たちの庇護（護念）」である。

この法門の名前については、六方段の直後にその名前の理由付けを説明する文が伝承されていて（17-1）、その説明文がわざわざそこにあること自体が、この名前を加えたか、あるいはもともとあった名前の意味を変化させようとしたことを物語っている。この説明の文章がなければ、直接に阿弥陀の仏国土に対して誓願を起こすことを勧める次の段落（17-2）につながり、浄土教本来の阿弥陀仏と諸仏の関係を読みとることができる。しかし、そこ（17-1）には、

tat kim manyase Śāriputra kena kāraṇenāyam dharmaparyāyah sarvabuddhapharigraho nā-

mocaye| ye kecit chāriputra kulaputrā vā kuladuhitaro vāsyā dharmaparyāyasya nāmadheyam śroṣyanti teṣām ca buddhānām bhagavatām nāmadheyam dhārayiṣyanti sarve te buddhaparigrītā bhaviṣyanty avinivartanīyāś ca bhaviṣyanty anuttarāyām samyaksambodhau| tasmāt tarhi Śāriputra śraddadhādhvam pattiyaθhāvakalpayatha mama ca teṣām ca buddhānām bhagavatām|

シャーリップトラよ、どのような理由でこの法門が「すべての仏陀たちの庇護（護念）」と名づけられるのか、それをどう思うか。シャーリップトラよ、誰であれ、善男子や善女人がこの法門の名前を聞き、そして彼ら仏陀・世尊たちの名前を保つならば、彼らすべては仏陀たちに庇護（護念）されたものとなり、そしてこの上ない正しい悟りに向かって後戻りしないものとなるだろう。それゆえ、今、シャーリップトラよ、私と彼ら仏陀・世尊たちを信ぜよ⁽¹⁵⁾、信受せよ、信頼せよ⁽¹⁶⁾。

と「すべての仏陀たちの庇護」という法門の説明が加えられて、この法門の名前を聞き、彼ら六方の諸仏の名前を保てば、彼ら仏陀たちに庇護されると説明するのである。そもそも釈尊が説いた「(極楽の)不可思議な功德の称讃」という法門の推薦者として挙げられる六方諸仏が、彼らの名前を保つだけで庇護してくれるというこの説明は、いわば脇役を主人公として独立さすという動きに見える。少なくともこの理由付けの文章の挿入によって、六方段自体に独立した法門の価値が与えられる。そのために法門名を新たに付加し、説明する必要があったのか、あるいはもともとあった「すべての仏陀たちの容認 (parigraha)」という理解を「すべての仏陀たちの庇護（護念 parigraha）」と解釈し直す必要があったのかのどちらかである。そして、この段落の最後の部分が示す「私と彼ら仏陀・世尊たちを信ぜよ」云々というように、明らかに釈尊と六方の諸仏への信仰を説くのである。すなわち、「不可思議な功德の称讃」と名付ける極楽の情景などの本文に対して、六方段を「すべての仏陀たちの庇護」と呼ばれる法門に仕立てて、本文で説く阿弥陀仏信仰に対して、釈尊と六方の諸仏への信仰を付け加えたと考えられる。

ところが、この六方段を釈尊と六方の諸仏への信仰のための法門へと展開させた結果、先の「不可思議な功德の称讃」という法門も「極楽の不可思議な功德の称讃」と考えるよりも、「六方諸仏の不可思議な功德の称讃」と理解するようになってくる。そしてそのことは、最後に現れる、いわゆる釈迦牟尼讃歎段（18）でつぎのように説明される。すなわち、

tadyathāpi nāma Śāriputrāham etarhi teṣām buddhānām bhagavatām evam acintyaguṇān parikīrtayāmi| evam eva Śāriputra mamāpi te buddhā bhagavantah evam acintyaguṇān parikīrtayanti| suduṣkaram Bhagavatā Śākyamuninā Śākyādhirājena kṛtam| Sahāyām lokahātāv anuttarām samyaksambodhim abhisambuddhya sarvalokavipratyayanīyo dharmo deśitah kalpakasāye sattvakaṣāye drṣṭikaṣāye āyuṣkaṣāye kleśakaṣāye||

すなわちシャーリプトロよ、私が今、彼ら仏陀・世尊たちのこのような不可思議な功徳を称讃しているように、まさに同じように、彼ら仏陀・世尊たちは私の不可思議な功徳をつぎのように称讃している。世尊、釈迦牟尼、釋迦族の王によってなしがたいことがなされ、娑婆世界でこの上ない正しい悟りが悟られて、劫の汚れ、衆生の汚れ、見解の汚れ、寿命の汚れ、煩惱の汚れの中で、すべての世間の〔人々の〕信じがたい（難信）法が説かれた⁽¹⁷⁾。

となっており、まず、釈尊が称讃している不可思議な功徳は諸仏・世尊に対するものだとする。確かに、六方段以降で阿弥陀仏を示唆するものは、始めに挙げた阿弥陀の仏国土である極楽を示す代名詞 *tām*（女性、単数、目的格）だけであり、それをもって「不可思議な功徳の称讃」は阿弥陀仏に対するものと理解しているけれども、その一語を除けば結果的にすべて諸仏・世尊と釈迦牟尼に関係するといわざるを得ない。この代名詞を混淆梵語の不規則な連声として *tām* を *tān*（男性、複数、目的格）と考えれば⁽¹⁸⁾、「私が今、彼らを称讃しているように」と理解することも可能であり、「不可思議な功徳」の意味するものが阿弥陀仏の極楽から諸仏へと変化する手助けをしたとも考えられる。しかしこの段落でそれよりも重要なことは、その「不可思議な功徳」が最終的に五濁悪世の娑婆世界で法を説く釈迦牟尼仏へと帰結していくことである。

『阿弥陀経』六方段以降のこの発展が段階的に起こったのか、あるいは同時に起こったのかを知る手だてはないが、いずれにせよ、最終的に出来上がったものは、釈迦牟尼仏が五濁悪世の娑婆世界ですべての世間の〔人々の〕信じがたい法を説いたという不思議な功徳を称讃するためのものへと展開している。

以上が『阿弥陀経』の継ぎ接ぎ的と言われる問題である。確かに經典編纂者の不統一を免れないが、この最終的な伝承から見る限り、本来の阿弥陀信仰に五濁・悪世の仏陀たる釈迦牟尼の信仰を覆いかぶせるという方向性があったことは疑いない。この經典が説く「不可思議な功徳」というのは結局のところ、釈迦牟尼が五濁・悪世の娑婆世界で、「すべての世間の人々の信じがたい（難信）法」を説いたという行為そのものに集約されているといつても過言ではない。ただ、この「信じがたい」というのはわれわれが漢文の「難信」を日本語的に理解しているような「信じ難い=すばらしい」という意味ではなさそうである。梵本では *vipratyayanīya*（縁がない？）となっているが、エジャートンが指摘するように *vipratyanīya* (or °*nīka*) の間違いであることは疑いない⁽¹⁹⁾。『法華経』にも用例がみられ、同義語として *aśraddheya*, *aśraddadhanīya* を挙げていることからも⁽²⁰⁾、「信じることの出来ない」という意味であり、さらには『華嚴經』の説明のように、コブラとマンゴース、猫と鼠のような「敵対」をニュアンスとして持つ言葉である⁽²¹⁾。したがって、「すべての世間の〔人々に〕受け入れられない法」ということになり、そのように言われる理由を探ることが、今までに見た『阿弥陀経』の継ぎ接ぎ的な展開を理解する鍵となる。

この「すべての世間の〔人々に〕受け入れられない法」を理解する手助けとなる經典として『大乘離文字普光明藏經』(*anakṣara-karandaka-vairocana-garbha-mahāyāna-sūtra) がある。大乗の立場を極めて簡単にまとめた經典であるが、中国では三度の翻訳を重ねている。すなわち、元魏の代 (C.E. 508-535) に菩提流支によって訳された『無字寶篋經』⁽²²⁾、そして唐の永淳 2 年 (C.E. 683) に地婆訶羅 (*Divākara, *Divāhara) によって訳されたこの『大乘離文字普光明藏經』⁽²³⁾、さらに同じ訳者によって唐の垂拱の末年 (C.E. 688) までに再訳された『大乘遍照光明藏無字法門經』⁽²⁴⁾がある。また、チベット訳も残っている⁽²⁵⁾。

この經は世尊が勝思惟菩薩の問い合わせに答えて、永離の法、護持の法、如來覺了の法を説くことを本文とするが、ここでも最後の段落で、今問題としている「すべての世間の〔人々に〕受け入れられない法」の語が見出せる。

爾時世尊、普觀衆會而是言。諸仁者、我此所說甚深方廣希有法門非諸衆生有少善根而能聽受。能聽受者即爲承事供養於我、亦爲荷擔無上菩提。是人當得辯才無礙、決定生於清淨佛土。是人臨終定得親見阿彌陀佛、菩薩大衆而現在前。我今在此耆闍崛山諸菩薩衆所共圍繞、彼臨終時亦如是見。當知是人即爲已得無盡法藏、當知是人得宿命智、當知是人不墮惡道。

善男子、我今說此一切世間難信之法。設有衆生作五逆罪、聞是經已書持讀誦爲人解說、所有業障咸得消除。終不受於惡趣之苦。斯人即爲諸佛菩薩之所護念、在在所生諸根具足、蒙佛灌頂、五眼清淨。善男子。取要言之。我見是人已成佛道。

そのとき世尊は普く衆會を観て、そしてこのように言った。「君たちよ、私がこのように説く甚深・方廣・希有な法門を善根の少ない衆生たちは聞いて理解することが出来ない。聞いて理解出来る者は私を承事し、供養し、またこの上ない悟を得る。この人はまさに辯才無礙を得て、清浄なる仏国土に生まれることが決定する。この人は臨終の時に必ず阿彌陀佛、菩薩大衆が現れて前にいることを直接にみることが出来る。私は今、この耆闍崛山において、菩薩衆たちに囲まれているが、その彼らも臨終の時には同じように見る。まさにこの人は盡きることのない法藏を得おわったと知るべきであり、この人は宿命智を得ると知るべきであり、この人は悪道に墮ちないと知るべきである。

善男子よ、私は今、このすべての世間の〔人々に〕信じがたい教えを説く。もし五逆罪を作る衆生がいて、この經を聞いて後、書き写して持ち、読誦し、人に説き明かすならば、その人の業障をすべて消し去ができる。最終的に惡趣の苦しみを受けることがない。その人はまさに仏陀、菩薩たちの護念するものとなって、あらゆるところで諸根を具えて生まれるものとなり、仏陀の灌頂を蒙り、五眼は清淨となる。善男子よ、要するに、私はこの人が仏道を達成したと見る。」⁽²⁶⁾

この伝承の前半部分では、数少ないが、今、耆闍崛山で釈尊を囲んでいるような（出家の）

菩薩のように説法をきいて理解できるものは、臨終に際して阿弥陀仏、および菩薩に救済されて清浄なる仏国土に生まれることが決定するという。いわば特殊な人々にのみ可能なことだとするのである。それに反して後半では問題とする「すべての世間の〔人々に〕信じがたい教え」を説く。たとえ五逆罪という本来無間地獄に墮ちるような罪を作る人がいても、この教え（經）を聞き、書写し、説き明かすならば、その業が消えて、悪趣の苦しみを受けることがなく、仏陀・菩薩たちに庇護（護念 parigraha）されるものとなるというのである。この前半と後半のコントラストによって示される重要なことは、阿弥陀仏が清浄なる仏国土に救済するのが（出家の）菩薩のような希な人々であり、『無量寿經』の第十九願にも説かれるように、無間業の罪を犯したもの、すなわち五逆の罪を作ったものは除かれる⁽²⁷⁾。それに反してこの「すべての世間の〔人々に〕信じがたい教え」というのは、それを聞き、書写し、説き明かすことによって諸仏に庇護されるという、まさに五濁惡世の娑婆世界で罪を作る人々に焦点を当てていることである。それはあきらかに阿弥陀仏の淨土に生まれる人たちが求める教えに反駁するものであり、業報という倫理観の上からも、世間の受け入れがたい教えである。

このことを踏まえると、始めにみた『悲華經』において、清浄な仏国土を願った阿弥陀仏や五濁惡世をさけた賢劫仏に欠けている慈悲を強調し、五濁惡世の穢土の仏陀である釈迦牟尼こそ偉大なる慈悲の持ち主であるという話しの展開が理解できるとともに、不統一感をぬぐえないといわれる『阿弥陀經』においても、何を目的として継ぎ接ぎ的な展開がなされたのかがわかってくる⁽²⁸⁾。すなわち、『無量寿經』の第十九願に明言されているように、五逆の罪を作るような人々を阿弥陀仏は救うことが出来ないのであるから、五濁惡世の娑婆世界で釈迦牟尼が「すべての世間の〔人々に〕信じがたい教え」を説き、清浄なる仏国土から除かれた人々を救う手立てを作ったのである。その方法として、決して阿弥陀仏のように具体的に語られることがなかった六方の諸仏にその役割を持たせ、釈迦牟尼の教えを聞くものは、それらの仏陀たちに庇護（護念）され、この上ない正しい悟りに向かって後戻りしないものとなるという、淨土成仏の欠点にメスをいれながらもそれと共に存する、補助的な段階を与えたのである。すなわち、六方の諸仏の協力を得て、阿弥陀仏と釈迦牟尼仏という「二尊のあわれみ」によってなされる救済への展開だったと考えられる。

『無量寿經』

2002年、スコイエン・コレクションの中に『無量寿經』の梵文写本断片が発見され、公表された⁽²⁹⁾。グレーター・ガンダーラと呼ばれる、西北インドからの梵本が確認されたことになり、淨土教の研究者のみならず、大乗佛教やその歴史を研究するものにとって全く新しい資料の出現である。

確認された小断片は3葉分 (Folios 213, 214, 216) にまたがったもので、校訂者によって

整理され、解読されて、すでに知られているネパール系の梵本、および諸漢訳と比較校合されて、可能な範囲で復元されている。それに従えば、それらの断片に残された部分はネパール系の梵本と同じく五悪段を含まない『無量寿經』後半最終の部分に対応する。その部分は、いわゆる流通偈と呼ばれるものを含まない散文のみのものだが、続いて元魏の菩提流支訳の『佛名經』卷第八に見出せる偈文に相応する伝承をもっている⁽³⁰⁾。本来『無量寿經』にないこれらの偈文に対しては、まだまだ未知の部分も多いのだが、『阿弥陀經』と同じように『佛名經』に関連する東西南北・四維・上下、すなわち十方の諸仏の存在を伝える偈文を付加しているこの写本の存在は、本小論で確認した淨土經典における釈迦牟尼讚歎の文学構造を『無量寿經』の発展の中にも認めることになる。もちろん、この新資料となる梵文写本自体が断片的で、前半部分しか回収できない不完全なものであるから、今回は一応の邦訳を挙げるのみで、筆を置きたいと思う。

atha khalu bhagavāṁs tasyāṁ velā(r10)yāṁ imāṁ gāthā abhāṣata||⁽³¹⁾

さて実に世尊はその時、この偈を説かれた。

bodhim vibudhyitva vijitya māram
drumendramūle vihare (svayambhū |
asaṅgaca)ksus⁽³²⁾ tathatāśarīra⁽³³⁾
ākāśadhātusamatānuprā(r11)ptah|| (1)

菩提に目覚め、マーラに打ち勝ち、
自在者は樹木王の根元に住した。
執着なき眼をもち、真如なる身体をもつ者は
虚空界と同一なるものに至った。

daśabuddhakṣetrarajasādṛśebhiḥ
parivṛto buddha jinahsutebhiḥ |
s(ar)v(e)bh(i) śā(m)t(e)bh(i) s(a)m(ā)h(i)tebhiḥ
samam̄tabhadrācariṣu sthitebhiḥ|| (2)

塵の〔数の〕ごとくの十方の仏国土にいる
普賢行において寂靜なる禪定にいる
すべての勝者の息子たちによって
仏陀は囲まれた。

buddhena (r12) kāyātu prabhā pramuktā
anam̄tavarṇā vipulā viśuddhā |

ubhāsitā kṣetra daśaddiśāsu
buddhādhīṣṭhānena acintiyena|| (3)

際限なき色で、広大で清浄な光りが
仏陀によって身体から放たれた。
不可思議な仏陀の加持によって
十方における国土が照らし出された。

dṛśyam̄ti kṣetrā pariśuddha ni(v1)rmalā
anam̄tavarnāḥ prapiṇdhānaśuddhā
vikurvitam̄ yac ca tathāgatānām̄
samdṛśyate k(ṣ)etra daśaddiśāsu|| (4)

清浄で汚れなく、際限なき色をもち、
誓願によって清浄となった国土が見られた。
そして如来たちの変現である
国土が十方のおいて觀察された。

samdṛśyate sā purimā diśāyām
ratnadhvajā nirmala lo(v2)kadhatuh|
yatram svayambhū ratanapradīpo
vicitra sā sarvaviyūhamanḍitā|| (5)

東の方角にはラトナ ドゥヴァジヤー⁽³⁴⁾という
無垢の世界があり、
そこにはラトナプラディーパ⁽³⁵⁾という自在者がいる。
その（国は）美しく、あらゆる調えで飾られている。

(diśi daksināyām sphat)ī(ka)pradīpam̄
kṣetram viśuddham bahuvṛkṣacchannam|
yatram viśuddhasva(v3)rameghaghoso
jina dṛśyate dharmaprakāśayāṇah⁽³⁶⁾|| (6)

南の方角には清浄で多くの木で覆われた
スフィティカプラディーパ⁽³⁷⁾という国土があり、
そこにはヴィシュッダスヴァラメーガゴーシャ⁽³⁸⁾という
法を明らかにしている勝者がいる。

diśi pratīcyāṁ vi(mala)m̄ (v)i(śuddham̄
sukhāvatī nāma sa loka)dhātuh̄|
yat̄a svayambhūr amitāyu nāmnā
parivṛto (v4) dr̄syate bodhisatvaiḥ|| (7)

西の方角にはスッカヴァティー⁽³⁹⁾と呼ばれる
無垢で清浄な世界があり、
そこには菩薩たちに囲まれた
アミターユス⁽⁴⁰⁾という名の自在者がいる。

saṁdr̄syate gan(dha)pr(ad)īp(a)maṇ(d)ale
(d)i(s)i ˘ — — ˘ ˘ — ˘ — ˘ (|)
˘ — (asam)m(a)rdiyaketurāja
svayambhu saṁdr̄syati bodhimande|| (8)

(北の) 方角、ガンダプラディーパマンダラ⁽⁴¹⁾には

· · · · · · · · · · · ·

・・アサンマルディヤケートゥラージャ⁽⁴²⁾という
自在者が菩提道場にいる。

(v5) vaidūryaraśmīrucirām̄ virocanām̄
pa(rīśuddhakṣetraṁ) ˘ ˘ — ˘ — ˘ ˘ (|)
˘ — ˘ — — ˘ ˘ — ˘ — ˘
(sam)dr̄syate uttarapūrvabhāge|| (9)

輝くヴァイドゥールヤラシュミールチラ⁽⁴³⁾という
清浄な国土に · · · · ·

· · · · · · · · · · · · (44)

北東の方角にいる。

ālokaābhādhvajaloka(v6)dhātuh̄⁽⁴⁵⁾
pūrṇa param̄ dr̄syati bodhisatvaiḥ||
˘ — ˘ — — ˘ ˘ — ˘ — ˘
(saṁdr̄syate dakṣinapūrvabhāge)|| (10)

菩薩たちによって完全に満たされた
アーローカアーバードウヴァジヤ⁽⁴⁶⁾世界があり、
· · · · · · · · · · · · (47)

南東の方角にいる。

ratīvicitrāsukhalokadhātuh⁽⁴⁸⁾
pra(v7)tim(a)ñd(i)tā c(i)tramanībhī nirmalāḥ |
abhyudg(a)t(aprajñāsumerucandrah⁽⁴⁹⁾
samdr̄syate dakṣināpa)ścimāyām|| (11)

種々の宝石で飾られて、汚れのない
ラチーヴィチトラースッカ⁽⁵⁰⁾世界があり、
アビウドガタプラジュニヤスマールチャンドラ⁽⁵¹⁾が
南西にいる。

samdr̄syate paścima-uttarāyām
merupra(v8)bhā nāma sa lokadhātuh |
yatram svayambhū mahameha-īśvara
(parivṛto dr̄syate bodhisatvaiḥ)|| (12)

西北には
メールプラバー⁽⁵²⁾という名の世界があり、
そこではマハーメーガイーシュヴァラ⁽⁵³⁾という自在者が
菩薩たちに囲まれている。

(diśi he)śtimāyām vajiraprabhāyām
pariśuddhakṣetram ratanā(v9)rcigarbham |
amogharaśmiprabhatejamaṇḍalo
buddhāḥ sthito dr̄syati (tatra kṣetre)|| (13)

下の方角、ヴァジラプラバー⁽⁵⁴⁾には
宝石の光を蔵する清浄な国がある。
アモーガラシユミプラバーテージャマンダラ⁽⁵⁵⁾という
仏陀がその国に住んでいる。

— — — — — (a)rcisuprabhā
nāmnā hi sā nirmalalokadhātuh |
samamta(v10)cakṣurgunaraśmīmegho
dr̄syī jinas tatra drumendramūle|| (14)
・ ・ ・ ・ ・ アルチスプラバー⁽⁵⁶⁾という名の
彼の汚れのない世界がある。
サマンタチャクシュルグナラシユミメーガ⁽⁵⁷⁾という

勝者がその樹木王の根元にいる。

bahubuddhakṣetrakoṭī ～ ～
～ ～ kṣetrāḥ purimā diśāyām|
ekāṁtaśuddhā vimalā vi(v11)yūhā
dr̥syam̥ti te pūrṇa jināḥsutebhīḥ|(15)

億・・・という数多くの仏国土
・・・東の方角に国土がある。
(それらは) 唯一清浄で、汚れなく、調べられている。
勝者の息子たちで満たされたそれら (の国) がある。

⁽⁵⁸⁾ samkliṣṭa kec(i) apare viśuddhā
viśuddha samkliṣṭa tath — ～ — ～|
～ ～ .i .ai karmavicitrasaṁsthitāḥ
kṣaṇe kṣaṇe dr̥syā a(v12)namta kṣetrāḥ|||(16)

あるものたちは汚れ、他のものたちが清浄である。
・・・のように、清浄と汚れ・・。
・・・業による多様な状態である
無数の国土が瞬間、瞬間に現れた。

acintiyā kṣetra anābhilapyā
dr̥syam̥ti sa — ～ ～ — ～ — ～|
～ ～ — ～ ya aprameyā
buddhānubhāvena vidr̥ṣyi sarve|||(17)

不可思議で、説明することが出来ない諸々の国土が
・・・・・・・・・・・・現れた。
・・・・・・・・無量なる・・
すべてが、仏陀の威神力によって現れた。

⁽⁵⁹⁾ pramu ～ — — ～ — ～ — ～
～ — ～ — ～ — ～ — ～
～ — ～ — ～ — ～ — ～
～ — ～ — ～ — ～ — ～

註

- (1) 抽稿「二人のシャーキヤムニ仏」、佐藤良純教授古稀記念論文集『インド文化と仏教思想の基調と展開』、東京、2003年、第1巻、pp. 107-118.
- (2) 大正13巻、p. 906b. また、p. 878b にも、猶如靜夜除雲霧 有明眼者仰觀空 見彼衆星過百千 書念明了亦無失 菩薩如是得定已 多見無量億千佛とある。
- (3) このような大乗の仏陀觀については、梶山雄一「仏陀觀の發展」、『佛教大學綜合研究所紀要』第3号（1996）、pp.5-46、特に、第II節 仏陀觀の空間的發展 pp. 19 ff. 参照。
- (4) *Karunāpundarīka*, ed. with Introduction and Notes, by I. Yamada, 2 Vols., London (SOAS) 1968; 『悲華經』大正3巻、p. 167 ff.; 『大乘悲分陀利經』大正3巻、p. 233 ff.
- (5) *Karunāpundarīka*, Op. cit. p. 217.
- (6) *Karunāpundarīka*, Op. cit. p. 273.
- (7) *Karunāpundarīka*, Op. cit. p. 313.
- (8) 藤田宏達「ネパール仏教写本の一問題 —〈阿弥陀經〉のサンスクリット本をめぐって—」、『印度哲学仏教学』第9号（1994）、北海道印度哲学仏教学界、pp.1-27.
- (9) *Sukhāvatī-vyūha*, Description of Sukhāvatī, the Land of Bliss, ed. by F. Max Müler and B. Nanjo (Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, Vol. I, Part II), Oxford 1883, pp. 92-100 [Appendix II. Sanskrit Text of the Smaller Sukhāvatī-vyūha]. これに若干の訂正を加えたものに荻原雲來「梵和對訳・阿弥陀經」（『梵藏和英合璧・淨土三部經』pp. 193-212, 『淨土宗全書』別巻、1931年、reps. 1961, 1972年）がある。
- (10) 藤田宏達『原始淨土思想の研究』、東京 1970年、p. 220; 色井秀讓『淨土念仏源流考』、京都 1978年、p. 354 ff. この論考は色井秀讓『阿弥陀經を語る』、東京 1986年として一般向きに書き直されている。
- (11) 藤田宏達『原始淨土思想の研究』、p. 216 ff.; 色井秀讓『淨土念仏源流考』p. 363 ff.
- (12) *Sukhāvatī-vyūha*, Op. cit. p. 97.
- (13) *Sukhāvatī-vyūha*, Op. cit. p. 96.
- (14) 色井秀讓『淨土念仏源流考』、p. 354参照。
- (15) 藤田宏達『阿弥陀經講究』、京都 2001年にある梵文和訳（p. 239 ff.）の註（p. 272b）に従って訂正した。
- (16) *Sukhāvatī-vyūha*, Op. cit. p. 99.
- (17) *Sukhāvatī-vyūha*, Op. cit. p. 99.
- (18) BHSG § 2.46 ff.
- (19) BHSD, sv. "vipratyayanīya."
- (20) *Saddharma-puṇḍarīka*, ed. Kern and Nanjo, St. Petersburg 1912, p. 290.12 (sarvalokāśraddheya), p. 230.7 (sarvalokāśraddadhani).
- (21) *Bodhisattvabhūmi*, ed. Wogihara, Tokyo 1926, rep. 1971, p. 98.15.
- (22) 大正17巻、p. 870c.
- (23) 大正17巻、p. 872b.
- (24) 大正17巻、p. 874a.
- (25) 'pkags pa yi ge med pa' i za ma tog rnam par snañ mdsad kyi sñin po shes bya ba theg pa chen po' i mdo, 北京版、Vol. 36, 245-5-2.
- (26) 大正17巻、p. 873c ff.
- (27) sthāpayitvānāntaryakāriṇah saddharma-pratikṣepāvaraṇāvṛtāṁś ca sttvān. 『仏說無量壽經』卷上では第18願に唯除五逆誹謗正法とある。香川孝雄『無量壽經の諸本対照研究』、京都 1984、pp. 120-121 参照。
- (28) 『悲華經』と『阿弥陀經』の関係に最も早く注目したのは、筆者の知る限り、色井秀讓氏である。

「阿弥陀経の成立について」、『天台学報』第5号（1961年）pp.17-29参照。なお、その論考は上記註10の氏のその後の著書にも現れる。

- (29) Paul Harrison, Jens-Uwe Hartmann and Kazunobu Matsuda, "Larger Sukhāvatīvyūhasūtra" in *Buddhist Manuscripts*, Vol. II (Manuscripts in the Schøyen Collection · III), ed. Jens Braarvig, Oslo 2002, pp. 179-214.
- (30) 元魏菩提流支訳『佛名經』(十二卷) 大正14巻、p. 159a ff.; 『佛名經』(三十卷)、p. 260c ff.
- (31) この文は足利本 p. 66.1-10に対応する段落の直後に伝承される。校訂者は一応この相応する段落すべてを挙げているが、実際には6行目後半からの天・人間界の生類が無量光にまみえるために極楽に生まれるための善根を植えたという部分に対応する伝承がない。人数に関する伝承を別にすれば、その伝承はむしろ『仏說阿彌陀三耶三仏薩樓檀過度人道經』、『仏說無量清淨平等覺經』のそれに近い。香川孝雄『無量寿經の諸本対照研究』、pp. 376-377参照。
- (32) 校訂では(asāṅga ca)ksus となっているが、合成語に読んだ。
- (33) 校訂では tatha tā śarīra となっているが、合成語に読んだ。
- (34) 『佛名經』は宝幢。
- (35) 『佛名經』は宝燈。
- (36) 校訂では dharma prakāśayāñah となっているが、合成語に読んだ。
- (37) 『佛名經』は頗梨燈。
- (38) 『佛名經』は摩尼清淨雲。
- (39) 『佛名經』は安樂妙。
- (40) 『佛名經』は無量寿。
- (41) 『佛名經』は香幢。
- (42) 『佛名經』は無染光幢。
- (43) 『佛名經』は瑠璃光明。
- (44) 欠損部分のあるべき仏陀の名前は『佛名經』では無礙光雲。
- (45) 校訂では ālokābhādhvaja lokadhātuḥ となっているが、合成語に読んだ。
- (46) 『佛名經』は光明照幢。
- (47) 欠損部分のあるべき仏陀の名前は『佛名經』では自在吼声。
- (48) 写本には不必要的語 sam̄ bhava が入って、ratīvicitrāsukha{sam̄bhava}lokadhatuh となっている。ここも合成語に読んだ。
- (49) 校訂者はこの欠損に関して、Abhyudgatacandrasumeruprajñā と Abhyudgataprajñasumerucandra の二つを想定している。ここでは韻律上、後者で復元した。ただ、『佛名經』が勝妙智月として如須弥を副詞句として訳しているところを考えると、韻律はともかくとして、Abhyudgataprajñacandrasumeru の可能性もある。
- (50) 『佛名經』は種種樂樂。
- (51) 『佛名經』は勝妙智月。上記註48参照。
- (52) 『佛名經』は弥留光明。
- (53) 『佛名經』は大聖自在。
- (54) 『佛名經』は自在光。
- (55) 『佛名經』は光明妙輪不空見。
- (56) 『佛名經』は光炎藏。
- (57) 『佛名經』は普眼功德光明雲。
- (58) ここから対応漢文がなくなる。
- (59) 続いて、写本には pramu と残っているのみである。校訂者は pramu(ktā) ? としている。韻文か散文かも判断する材料がないが、一応韻文として表した。

唯識三性説における系譜

薦 法 明

はじめに

筆者は今まで唯識思想の中の特に三性説について研究を行ってきた⁽¹⁾。三性とは、parikalpita - svabhāva 遍計所執性、paratantra - svabhāva 依他起性、parinispitta - svabhāva 円成実性である。三性説の先行研究では、諸経論や論師間における三性説の見解の相違についてはあまり触れずに考察を行っているものがほとんどである。著者は今までの研究において、その相違を色々な観点から考察を行った。そこで今回は、それらを踏まえ、その基本となる三性説の経論の系譜について考察を行う。

1 三性説の基本的文献⁽²⁾

次に、三性説はどのような文献に説かれているのかを簡単にまとめてみる⁽³⁾。中觀派の文献等にも三性説について述べられている部分が存在するが、今回は初期の唯識文献を中心に検討する。

經典

①『解深密經⁽⁴⁾』 *Samdhinirmocanasūtra*

この經典には断片以外のサンスクリット原典は存在しない。漢訳には部分訳を含めて五種類とチベット訳が存在する⁽⁵⁾。

玄奘訳の『解深密經』で三性説が説かれている部分は「一切法相品」第四⁽⁶⁾であり、「無自性相品」第五には三無性説が説かれている⁽⁷⁾。

②『楞伽經』 *Lankāvatārasūtra*

資料はサンスクリット刊本⁽⁸⁾、三種類の漢訳⁽⁹⁾および二種のチベット訳が現存する⁽¹⁰⁾。

『楞伽經』は、自ら「五法・三性・八識・二無我」を説くという。そうである以上、三性説はこの經典の一つの主題であるべきであるが、実際は三性説の説明は必ずしも多くない。菩提流支訳『入楞伽經』十卷でいうと、第三卷「集一切仏法品」冒頭にまとめて説かれている⁽¹¹⁾。

論書

①『瑜伽師地論』 *Yogācārabhūmi*

漢訳系統の説では弥勒が説いたとし、チベット伝では無著の作であるとし相違がみられる⁽¹²⁾。梵本と漢訳とチベット訳とがある。

いうまでもなく『瑜伽師地論』は唯識の教えを実践する人々が辿る十七種の段階（十七地）を説き示したものであるが、本論において三性説が論じられている部分は、主に「撰決択分」においてであり、玄奘訳でいうと第六十五卷「撰決択分中聞所成慧地⁽¹³⁾」においてである。

② 『顯揚聖教論』

『瑜伽師地論』の内容を要約したものといわれるが、しかし他方では『瑜伽師地論』の教義を組織し直したと見られ、さらに『大乗莊嚴經論』等の説に基づいたと見られるところもあるとされる⁽¹⁴⁾。『顯揚聖教論』は漢訳しか存在せず、三性説は『瑜伽論』の内容を抽出してつくられたとされることから、説かれている内容も『瑜伽論』に沿ったものである。分散されて三性説が説かれているが、「撰淨義品」第二と「成無性品」第七にまとまって説かれている。

③ 『中辺分別論』 *Madhyāntavibhāga*

サンスクリット原典は現存し五章約百十偈から構成されており、二種の漢訳⁽¹⁵⁾と本論に対する安慧の註釈があり、共にチベット訳が現存する。

『中辺分別論』では、「相品」第一及び「真実品」第三に三性説が説かれている⁽¹⁶⁾。『瑜伽師地論』や『解深密經』の三性説は、必ずしも識説と結合したものではなく、『中辺分別論』では虚妄分別との関係において三性説が説かれており、そこに識説との関係が示されることになる⁽¹⁷⁾。

④ 『大乘莊嚴經論』 *Mahāyānasūtrālamkāra*

『大乗莊嚴經論』は偈とその長行とから構成されている。本論は無着の作とされるが、『成唯識論了義灯』『解深密經疏』等では偈が弥勒の作で釈が世親の作と記されている⁽¹⁸⁾。本書において三性説を説く部分は、サンスクリット本の「求法品」第十一（漢訳「述求品」第十二）にある程度まとまって説かれている。『大乗莊嚴經論』は、有相唯識派とされる無性と、無相唯識はとされる安慧の註釈が存在する点でも重要であると考える。

⑤ 『撰大乘論』 *Mahāyānasamgraha*

『撰大乘論』というこの題名は「大乗の要義を包括した論」という意味で、無着の代表作である。『阿毘達磨大乗經』にすなわち大乗のすぐれた点が十種あるとして、唯識思想に即して著されたものである⁽¹⁹⁾。「所知相分」第三まとまって三性説が説かれており、アーラヤ識と三性説が関係づけられて述べられている部分などは重要であると考える。

⑥ 『唯識三十頌』 *Trimśikā vijñaptimātratāsiddhi*

『唯識三十頌』は題名が示すように、唯識の教理をわずか三十頌によって巧みに述べた物である。本書では第二十一二十二偈に三性説が、第二十三-二十五偈に三無性説が説かれている⁽²⁰⁾。

⑦ 『三性論偈』 *Trisvabhāvanirdeśa*

題名の通り三性説を主題とするもので、三十八偈の中に三性的教義が盛り込まれている。説相は『中辺分別論』や『大乗莊嚴經論』との関係が深い⁽²¹⁾。唯識思想における三性説を

考察する場合、『三性論偈』は重要な文献であると考える。世親の著作であるとされているが、研究者の意見の分れるところである。

以上がインド仏教史における、ほぼ世親に至るまでにみられる三性説の内容を含んだ基本的文献である。そしてこれらに対する註釈書等が付随する。

また、これら以外にも

⑧『成唯識論⁽²²⁾』 ⑨『転識論』 ⑩『顯識論』

なども三性説の思想がみられる文献として挙げられる。

2 種々の三性説とその系譜

三性の説明は、諸經論において実際には複雑な論述がなされている。竹村牧男氏は三性説には、『解深密經』[-『瑜伽論』-『顯揚聖教論』]等の三性説と『中辺分別論』系の二つの流れがあるとし、『唯識三性説の研究』のはしがき部分においては〔三性説は〕弥勒から護法に至るまで、瑜伽行派では一貫して同一の論理構造が継承されていると指摘している。⁽²³⁾また横山紘一氏は三性説を内容的に諸經論を五つに大別している⁽²⁴⁾。はたして各經論によって三性説の捉え方にどのような相違ないし発展が認められるのか、ということをこの節においては、初期唯識いわゆる弥勒や無着の思想を中心にして考察し、また世親によって大成されたとされる唯識思想の中の三性説⁽²⁵⁾を諸經論ごとに考察する⁽²⁶⁾。

a) 『解深密經』における三性説⁽²⁷⁾

三性説が組織的に説かれている現存の最古の文献は『解深密經』である⁽²⁸⁾。しかし、既に指摘されているように⁽²⁹⁾、三性はそれぞれ別な主題の下で扱われており、それぞれ充分に発展したものではなく、相互に関連し合うことも少ないとと思われる。『解深密經』の三性説は「一切法相品⁽³⁰⁾」第四（チベット語訳第六章 德本菩薩の章）に次のように示されている。

徳本よ、諸法の相は、以下の三つである。その三つとは何かと言えば、遍計所執相と依他起相と圓成實相である。

徳本よ、この中で、諸法の遍計所執相とは何かと言えば、言語習慣に従って設定する為に、諸法の自性と属性において名称と記号によって安立されたもの全てである。

徳本よ、諸法の依他起相は何かと言えば、諸法の縁起性である。すなわち、これが有ればそれが生じ、これが生ずるが故にそれが生じる。つまり無明を縁として行が〔あり〕、乃至その場合大きな苦の集まり（蘊）のみを生じる、というものである。

徳本よ、諸法の圓成實相は何かと言えば、諸法の真如のことである。諸菩薩は精進を因とし、優れた如理作意を因とすることによって、それを証得するのであり、その証得の修習を完成し、乃至、無上正等菩提を完成するものである⁽³¹⁾。

『解深密經』は、さらに「無自性相品」第五（チベット語訳第七章）に三無性説という点から三性について言及している。世尊はこれを是認するので、ここに示される三性説の考え方

も『解深密經』のそれと認めてよいであろう⁽³²⁾。

勝義よ、諸法の三種の無自性性、すなわち、相無自性性と生無自性性と勝義無自性を密意して、一切法の無自性性を説いたのである。

勝義よ、その中において、諸法の相無自性性とは何かと言えば、遍計所執相である。それは何故なのかと言えば、それ（遍計所執相）は名称と記号によって設定された相であるが、自性によって設定されたものではないので、それは相無自性性と言われる所以である。

勝義よ、諸法の生無自性性とは何かと言えば、諸法の依他起相である。それは何故かと言えば、それ（依他起相）は他の縁の力によって、生じるも、自らによってではないので、生無自性性と言われる所以である。

勝義よ、諸法の勝義無自性性とは何かと言えば、諸法の法無我によって無自性であるもの、それが勝義無自性性によって無自性と言われる所以である⁽³³⁾。

『解深密經』における三性説では、言語世界とその所依となる縁起・有為の世界と、それが言語上の有を離れるという真如等の三つの世界としての三性説が「一切法相品」「無自性相品」を通して説かれている⁽³⁴⁾。『解深密經』における三性説について重要である点は既に指摘されているように⁽³⁵⁾、三性説と識との結びつきがないということである。よって、直接的に唯識無境の考え方と三性説は関わりをもっていない。上記を踏まえ『解深密經』における三性をまとめると以下のようになる。

遍計所執性 → 名言（名称と記号）によって安立されたもの

依他起性 → 諸法の縁起性

円成実性 → 真如

b) 『瑜伽論⁽³⁶⁾』における三性説

『瑜伽論』（特に「撰決択分」）と『解深密經』の親密性は既に指摘されているように、前者が後者のほぼ全文を引用していることからも知られる⁽³⁷⁾。『瑜伽論』において、三性を集中的に論じている部分は、「撰決択分中菩薩地」である。既に指摘されているように『瑜伽論』の「撰決択分」の三性説が、三つのウッダーナによって示されている⁽³⁸⁾。

さて、『瑜伽論』「撰決択分中菩薩地」において三性は、

三性とは何かと言えば、遍計所執性と依他起性と円成実性である。遍計所執性とは何かと言えば、何ものかによって言説が施設されるのであるから、名称と記号が生じる自性、それなのである。依他起性とは何かと言えば、縁起を自性とするものである。円成実性とは何かと言えば、つまり清淨にさせるが故にと、一切の相縛と庵重縛から解放されるから、一切の功德を成就させる故に、諸法の真如なのであり、聖者の智の対象なのであり、聖者の智の所縁、まさにそれなのである。遍計所執性は何によって知られるべきかと言えば、答えて曰く。因相⁽³⁹⁾（nimitta）と名称の結合に依存することによって知られるのである。依他起性は何によって知られるべきかと言えば、答えて曰く。遍計所執性として執着することによって知られる。円成実性は何によって知られるべきかと

言えば、答えて曰く。依他起性においてその遍計所執性としての根本（基盤）が成立しないことによって知られる⁽⁴⁰⁾。

『瑜伽論』の三性についてまとめると、

遍計所執性 → 名言（名称と記号）によって生じた自性

依他起性 → 縁起を自性とするもの

円成実性 → 真如

となる。既に勝呂信静氏が指摘しているように⁽⁴¹⁾、遍計所執性や依他起性に関して新たに展開した面も見受けられるが、基本的には『解深密經』のそれと同じである。これはあくまで基本的であり、以下にその点についても述べる。また、識説との関連は見当たらず、やはりこれも『解深密經』と同じである⁽⁴²⁾。

次に『顯揚聖教論』の三性説についてであるが『瑜伽論』のそれを承けたものである。『顯揚聖教論』における三性説は「攝事品第一」「攝淨義品第二」「成無常品第四」「成無常品第七」などの部分に記述がある⁽⁴³⁾。例えば、「攝淨義品第二」には、以下のようない記述がある。

三法者、謂三自体。一遍計所執自体。二依他起自体。三圓成実自体。

遍計所執自体者、謂依名言、仮立自体。為欲隨順世間言說故。

依他起自体者、謂從緣所生法自体。

圓成實自体者、謂諸法真如、聖智所行、聖智境界、聖智所緣。為欲証得極清淨故、為令一切相及粗重二縛、得解脫故、為欲引發諸功德故⁽⁴⁴⁾。

次に、「成無常品第四」には、以下のようない記述がある。

說三自性者、謂遍計所執自性、依他起自性、圓成實自性。

遍計所執者、所謂、諸法依因言說所計自体。

依他起者、所謂、諸法依諸因緣所生自体。

圓成實者、所謂、諸法真如自体⁽⁴⁵⁾。

これにより三性をまとめると、

遍計所執性 → 名言仮立

依他起性 → 因縁所生

圓成實性 → 真如

となる。また、『解深密經』『瑜伽論』同様に識説との結びつきは示されていない。既に先学により指摘されているが、上記の三書、つまり『解深密教』『瑜伽論』『顯揚聖教論』の三性説の基本的な性質については同じであると考える。しかし、筆者はこの三書の内容に相違があると考える。それは遍計所執性についてであるが、『解深密教』『顯揚聖教論』において、遍計所執性は、名前や記号によって表現されたもの、つまり物質について述べているものであり異なりがあると考える。このことをきちんと示す為には更なる考察を必要とする為、今回はこの点についてこれ以上ふれない。

c) 『大乘莊嚴經論』における三性説⁽⁴⁶⁾

『大乘莊嚴經論⁽⁴⁷⁾』が『瑜伽論』（特に「菩薩地」）と密接な関係を示している⁽⁴⁸⁾。『大乘

莊嚴經論』は、三性説について組織的に述べられていないが以下に三性を説いている部分を示す。また『大乗莊嚴經論』には、いわゆる本偈（弥勒）とその長行（世親の註釈）及び、安慧の註釈などが存在する⁽⁴⁹⁾。ここにおいては、本偈とその長行における三性説の言及箇所を取り上げ、安慧の註釈が三性説と関係づけている中で重要と考える箇所を検討する⁽⁵⁰⁾。（以下、大乗莊嚴偈をM、その長行をVとする。）

yathājalpārthasamjñāyā nimittam tasya vāśanā/
tasmād apy artha vikhyānam parikalpitalakṣaṇam//38// (XI・38 M)

訳：言語のままに対象を構想する因相と、その習気と、またその（習気）から対象が顕現することが遍計所執相である。

(XI・38 V) 簡潔には相は三種であり、遍計所執相等である。その中で、遍計所執相は三種ある。言語のままに対象を構想することの因相と、その言語の習気と、そしてその習気から、言語に熟達していない者達に、言語のままに対象を構想することなしに、対象が現れたものである。その場合、言語のままに対象を構想するとは、言語のままに対象を構想することであり、心所のことである。その因相とはその所縁である。このように遍計執されるものと、その熏習の因からのものの二つがここにおいて遍計所執相と説明されるのである⁽⁵¹⁾。

yathā nāmārtham arthasya nāmnah prakhyānatā ca yā/
asamkalpanimittam hi parikalpitalakṣaṇam //39// (XI・39 M)

訳：名称と対象のままに対象と名称が顕現することは、正しくない因相であり、遍計所執相である。

(XI・39 V) 他の異名である。「名称と対象のままに」とは、名称と対象とに対応していることである。名称のままに〔顕現し〕、対象のままに顕現することが対象の顕現であり名称の顕現である。もし、名称のままに対象が顕現し、あるいは対象のままに名称が顕現するならば、この虚妄分別の所縁が遍計所執相である。それというのは、名称または、対象というだけが遍計執されるからである⁽⁵²⁾。

trividhatrividhābhāso grāhyagrāhakalakṣaṇah/
abhūtапarikalpo hi paratantrasya lakṣaṇam//40// (XI・40 M)

訳：各々三種の顕現である所取・能取を特徴とする虚妄分別が依他起の相である。

(XI・40 V) 「各々三種の顕現である」とは、三種と〔他の〕三種の顕現のことを指している。この場合、〔はじめの〕三種の顕現とは、処と対象と身体の顕現であり、〔次の〕三種の顕現とは、意と取と分別の顕現である。意とは一切時において汚染されているものである。取とは五識身である。分別とは意識のことである。この場合、はじめの三種の顕現とは所取を特徴としており、第二〔の顕現〕は、能取を特徴としている。以上、この虚妄分別は依他起の相である⁽⁵³⁾。

abhāvabhāvatā yā ca bhāvādhāvasamānatā/
aśāntaśāntā 'kalpā ca pariniśpānna lakaṣaṇam//41// (XI・41 M)

訳：無と有であることと、有と無の等しいこと、不寂靜⁽⁵⁴⁾と寂靜の区別がないことが

円成実相である。

(XI・41 V) 一方において円成実相とは、真如である。實にそれは一切法の遍計所執の無であり、そして、無なるものでもないということである。その無によって有となるものである。そして、「有と無の等しいこと」とは、有と無の〔二つが〕区別することができないからである。そして「不静寂」とは、煩惱によって〔生じるの〕であり、「静寂」とは、本性清淨だからである。「無分別」とは、無戲論性によって、分別の対象ではないからである。上記により三種の相〔を示した〕⁽⁵⁵⁾。

『大乗莊嚴經論』における、世親の註釈 (bhāṣya) によれば、三性説が根本的な思想の一つとして捉えられているため、多くの箇所で言及されているが、論自体（本偈）において直接言及されるのは一箇所にすぎない⁽⁵⁶⁾。まず、本偈における三性をまとめると、

遍計所執性	→ 名称と対象の顯現
依他起性	→ 虚妄分別
円成実性	→ 無と有であることと、有と無の等しいこと、不寂靜と寂靜の区別がないこと

となる。遍計所執性に関しては、本偈とその長行、安慧の註釈において諸説が挙げられている。ここでは遍計所執性を総合的にみて「名前と対象の顯現」とした。世親の註釈によると、

遍計所執性	→ 虚妄分別の所縁
依他起性	→ 虚妄分別
円成実性	→ 真如

となる。以上が『大乗莊嚴經論』における三性であるが、やはりこれまで見てきた三性に比べて若干の進展がみられる。というのも虚妄分別・顯現・識との関連が示されていることからも分かる。

d) 『中辺分別論』における三性説⁽⁵⁷⁾

前述したように、『中辺分別論』においては、「相品」第一及び「真実品」第三に三性説が説かれている。おそらく「相品」と「真実品」等とは、一貫した構想の下に説述されているにちがいなく、その間に明白な矛盾が見出せないかぎり、統一的に理解されるべきである⁽⁵⁸⁾。また『中辺分別論』には、『大乘莊嚴經論』と同じく、いわゆる本偈（弥勒）とその長行（世親の註釈）及び、安慧の註釈などが存在する。ここにおいては、本偈とその長行における三性説の言及箇所を取り上げる⁽⁵⁹⁾。（以下、中辺分別偈をM、その長行をVとする。）

abhūtāparikalpo 'sti dvayan tatra na vidyatte /
śūnyatā vidyate tv atra tasyām api sa vidyate //1// (I・1 M)

訳：虚妄分別はある。そこに二つのものは存在しない。しかしそこに空性が存在し、また、その同じ所にそれ（虚妄分別）が存在する。

(I・1 V) この場合、「虚妄分別」とは、所取と能取を分別することである。「二つのもの」とは、所取と能取〔のことで〕ある。「空性」とは、虚妄分別が所取と能取の〔二つから〕離れた状態である。「その同じ所にそれ（虚妄分別）が存在する」とは、虚妄分別が存在す

る（ということである）⁽⁶⁰⁾。

kalpitah̄ paratantraś ca pariniṣpanna eva ca /
arthād abhūtakalpāc ca dvayābhāvāc ca deśitah//5// (I · 5 M)

訳：遍計所執、依他起、円成実は、〔それぞれ〕対象であるから、虚妄分別であるから、二つのものが存在しないから示されたのである。

(I · 5 V) 対象は遍計所執性である。虚妄分別は依他起性である。所取・能取の〔二つの〕存在しないことが円成実性である⁽⁶¹⁾。

『中辺分別論』における三性をまとめると、

遍計所執性 → 対象（境）

依他起性 → 虚妄分別

円成実性 → [所取・能取] の無とその無の有⁽⁶²⁾

となる。また、I · 3において三性説と識説との関係が説かれている⁽⁶³⁾。このように『中辺分別論』では、虚妄分別と三性説が結合しているものの、その詳細、特に八識との関係は必ずしも明確に説示されるには至っていない⁽⁶⁴⁾。

e) 『摂大乗論』における三性説⁽⁶⁵⁾

『摂大乗論』⁽⁶⁶⁾は「所知相分」を中心に三性説を説く。

知られるべきものの相（所知相）はどのように考えられるべきかと言えば、それは、要略して三種であって、依他起相と遍計所執相と円成実相である。その中で、依他起相は何かと言えば、アーラヤ識の種子を有し、虚妄分別によって集められた表象なるものである。

―― 中略 ――

その中で、遍計所執相は何かと言えば、〔外界の〕対象は存在していないにもかかわらず、ただ表象のみであるものがまるで対象そのものであるかのように顕現することである。その中で円成実相は何かと言えば、依他起相そのものにおいて、対象としての相があらゆる意味で無いということである⁽⁶⁷⁾。

以上が『摂大乗論』における三性説である。すでに指摘されているが『摂大乗論』において、依他起性を中心として三性説を構成しようとする試みがなされている。というのも、一般的に、三性説は遍計所執性、依他起性、円成実性の順番で提示ないし説明がなされるが、『摂大乗論』においては依他起性、遍計所執性、円成実性の順で示されている。となると、著者である無著の三性説に対する意図、つまり三性説は依他起性を中心とする意図がうかがえる。

『摂大乗論』の三性をまとめると、

遍計所執性 → 表象（識）の顕現、対象

依他起性 → 虚妄分別によって集められた諸表象（識）

円成実性 → 依他起性中の対象（遍計所執性）の無

となる。『摂大乗論』においてはアーラヤ識を説き、八識思想が成立し、十一種の表象との関係が示されている⁽⁶⁸⁾。

f) 『三性論偈』における三性説

前述したように、『三性論偈』はもっぱら三性説を主題とす、世親の作品であり、全三十八偈の中に三性各性の有・無、一・異等、種々の教説が盛り込まれているが、説相は『中辺分別論』や『大乗莊嚴經論』との関係が深い⁽⁶⁹⁾。基本的な三性説については、以下のように述べられている⁽⁷⁰⁾。

kalpitah paratantraś ca pariniṣpanna eva ca /
trayaḥ svabhāvā dhīrānām gambhīram jñeyam iṣyate //1//⁽⁷¹⁾

訳：分別されたもの（遍計所執）、他によるもの（依他起）、そして完成されたものこそが、三つの自性であり、それらは勇猛な人々（菩薩）にとって、知らねばならぬものであると考えられる。

yat khyāti paratantro 'sau yathā khyāti sa kalpitah/
pratyayādhīnavṛttityāt kalpanāmātrabhāvatah//2//⁽⁷²⁾

訳：顯現するもの、それが他によるものであり、顯現している状態、それが分別されたものである。〔前者は〕縁に基づいて生じることの故に、〔後者は〕ただ分別のみに存在するからである。

tatra kiṁ khyāty asamkalpah katham khyāti dvayātmanā/
tasya kā nāstitā tena yā tatrādvayadharmaṭā//4//⁽⁷³⁾

訳：その場合、何が顯現するのか。虚妄分別である。どのように顯現するのか。
〔所取・能取〕二なる特徴のものとしてである。それ〔所取・能取〕が、二
としてはないという在り方、それは何であるか。そこに無二なる法性（真実）
である。

『三性論偈』における三性をまとめると、

遍計所執性 → [識が] 顯現している状態

依他起性 → 虚妄分別

圓成実性 → 依他起性中の対象（遍計所執性）の無

また、三性説と識説との関連についても示されている⁽⁷⁴⁾。

g) 『唯識三十頌』における三性説

『唯識三十頌⁽⁷⁵⁾』では三性は次のように説かれている。

vijñānapariṇāmo 'yam vikalpo yad vikalpate /
tena tan nāsti tenadām sarvam vijñaptimātrakam //17//⁽⁷⁶⁾

訳：この識転変は構想〔分別〕である。それによって構想（分別）されるものは、存在しない。それ故に、このあらゆるものは識のみである。

yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate /
parikalpita evāsau svabhāvo na sa vidyate //20//⁽⁷⁷⁾

訳：どんな分別によってどんなことが分別されていても、それは實に遍計所執性であり、それは存在しないのである。

paratantrasvabhāvas tu vikalpah pratyayoddhavaḥ /
niśpannas tasya pūrvena sadā rihitatā tu yā //21//⁽⁷⁸⁾

訳：縁によって生じた分別は依他起性である。円成実性はそれ（依他起性）が、前の〔遍計所執性を〕、常に離れていることである。

ata eva sa naivātyo nānanyah paratantrataḥ /
anityatādivad vācyo nādrṣte 'smin sa dr̄syate //22//⁽⁷⁹⁾

訳：この故に、それ（円成実性）は、依他起性と異でもなく、不異でもない。無常性の如く説かれるべきである。これ（円成実性）が見られない時、それ（依他起性）は見られない。

と述べている。三性をまとめると、

遍計所執性 → 分別によって分別されたもの

依他起性 → 縁から生じた分別

円成実性 → 依他起性中の遍計所執性の無

である。また、第十七頌において識転変は分別（vikalpa）である点が示されていることは重要である。

3 結論

まず、前節で挙げた各經論における基本的な三性説を表にすると以下のようになる。

諸經論における基本的三性説				
	遍計所執性	依他起性	円成実性	識との関連
『解深密經』	名言によって安立されたもの	諸法の縁起性	真如	×
『瑜伽論』	名言によって生じた自性	縁起を自性とするもの	真如	×
『顯揚聖教論』	名言によって安立されたもの	因縁所生	真如	×
『大乘莊嚴經論』	名前と対象の顕現	虚妄分別	無と有であり、有と無の等しいこと	△
『中辺分別論』	対象	虚妄分別	〔所取・能取〕の無とその無の有	○
『撰大乘論』	表象（識）の顕現、対象	虚妄分別によって集められた諸表象（識）	依他起性中の対象（遍計所執性）の無	○
『三性論偈』	（識が）顕現している状態	虚虚妄分別	依他起性中の対象（遍計所執性）の無	○
『唯識三十頌』	分別によって分別されたもの	縁から生じた分別	依他起性中の遍計所執性の無	○

以上のことから三性の定義が一定でないことが分かる。よって各經論の関連とその系譜が問題となってくる。そこで内容的に分類を試みる。まず、『解深密經』『瑜伽論』『顯揚聖教論』は三性の内容がほぼ一致しており、すでに指摘されているが識説の関係も見当たらぬ⁽⁸⁰⁾。識との関係が三性と関係づけられていない限り、この三書はその他の經論としっか

りと区別すべきであり、竹村氏との見解と大きく異なる。

次に『大乗莊嚴經論』と『中辺分別論』についてであるが、両者とも依他起性は虚妄分別であり、三性と結び付けられている。これが『解深密經』等の三經論と大きく相違する点である。そして『大乗莊嚴經論』と『中辺分別論』だけを見てみると、『大乗莊嚴經論』は既に述べたように三性説について組織的に述べられていないが、幻術のたとえを利用して三性に解説を行っている点については、とても興味深い⁽⁸¹⁾。一方、『中辺分別論』の三性は例えば第三章においては根本の真実として述べられている。この点からもこの二つの經論は内容的にほぼ一致するが系譜としての流れをみると『大乗莊嚴經論』『中辺分別論』に先行するとみるべきであり、これはあくまで三性からみた見解であるが、その考えられる。また二書の内容はほぼ一致するが、今回は扱わなかったが、世親の長行や安慧等の註釈において、三性の定義はかなりの相違がある。筆者は本偈と長行等を区別することなく一つのものとして理解する方針を取っているので、これらの見解の相違は興味深い。

さらに『撰大乘論』について言えば、まず、他の諸經論と大きく相違する点は三性で依他起性を先頭に置き、中心の思想として位置付けている点であり、円成実性を依他起性中の遍計所執性の無と定義している点は異なっている。また、『撰大乘論』は依他起性を虚妄分別によって集められた諸表象（vijñapti）と定義し、十一種の表象との関係が述べられている。よって『大乗莊嚴經論』や『中辺分別論』の流れを汲みつつも、相違及び発達がみられる。

また、『三性論偈』においては既に前節に述べたように『大乗莊嚴經論』『中辺分別論』と内容的に似ており、この二經論の流れを汲んでいると考えられる。

最後に『唯識三十頌』は内容的には『撰大乘論』と同じであり、特に円成実性の定義を『撰大乘論』のそれと同じである点は重要であると考える。以上を踏まえ諸經論における基本的三性の内容を大別してみると以下のようになる。

『解深密經』 → 『瑜伽論』 → 『顯揚聖教論』 1

『大乗莊嚴經論』 → 『中辺分別論』 → 『三性論偈』 2
↓
→ 『撰大乘論』『唯識三十頌』 3

この様に三つに大別することができる。これは竹村牧男氏の見解⁽⁸²⁾とは異なるが歴史的、思想的展開を踏まえ諸經論の基本的三性説を考察したが、以上になると筆者は考える。しかし、例えば上記のように基本的な三性説の定義の系譜が大別されるとしても、より詳細に三性について定義したり、註釈書も含めて考察を行うと、明確に三性についてわかると考える。筆者はすでに述べているが、三性について以下の観点から各經論や論師間の見解の相違について指摘した⁽⁸³⁾。

- (1)三性と幻術のたとえの関係
- (2)三性と雑染と清淨の関係

(3)三性と増益と損減の関係

(4)依他起性とvijñaptiの関係

今後はこれらをすべて体系的に考察し、三性の構造について詳細に考察することを今後の課題とする。

註

(1) 著者の三性説に関する論文には以下のものがある。拙稿「2000」「2001」「2002a」「2002b」。

拙稿「2000」では幻の譬喻を取り上げているが、唯識では一般に他に依存する形態を幻にたとえることが多く、円成実を虚空等の如しと表現されており、このたとえを更に発展させて幻をもって三性全体におよぼしたのが幻術の譬喻である。この譬喻は幻術を行う魔術師は、木片や石等を材料としてこれに呪文等の幻術を加えることによって、象や馬の影像を人々に見せることができるというものである。使用した論書は、『大乗莊嚴經論』と『三性論偈』である。これらの諸論著における幻術の譬喻の用例を挙げた結果、幻術の譬喻に対する相違が見られる。

①『三性論偈』における基本的三性説の構造

②『三性論偈』における三性説の修道論的立場

③『大乘莊嚴經論』本頌における幻自体を依他起性を示す三性説

上記の違いは先行研究においては示されておらず、この論文の成果である。

拙稿「2002b」においては、『撰大乘論』における、三性説の基本的性格を考察し、『中辺分別論』の四識と『撰大乘論』の十一識との関係を明確にした。これは、先行研究を踏まえ、より明確にした事に意義があると考える。

(2) 瑜伽行派の基本文献については、袴谷 [1982] 43-76頁に詳しく解説がなされており、大変参考になった。

(3) 三性説の基本的な文献については、竹村牧男氏の『唯識三性説の研究』12-17頁が詳しい。今回はこれをもとに他の文献も含め検討を進めてみたい。

(4) 『解深密經』の成立問題については、勝呂信静『初期唯識思想の研究』289-328頁に詳しく述べられている。

(5) 『仏典解題事典』春秋社、1980年、100頁。五種の漢訳には、菩提流支訳『深密解脫經』、求那跋陀羅訳『相続解脫地波羅蜜了義經』『相續解脫如來所作隨順處了義經』、真締訳『仏說解說經』がある。後半の三訳は部分訳である。

(6) 大正、16巻、693頁上-下。

(7) 大正、16巻、694頁上-下、竹村牧男『唯識三性説の研究』12頁。

(8) ①The *Lankāvatāra sūtra*, ed. by Bunyiu Nanjo, Kyoto, 1956.

②Saddharma-*Lankāvatārasūtra*, ed. by P.L. Vaidya, Darbhanga, 1963.

(9) 漢訳には以下のものがある。

①宋求那跋陀羅訳『楞伽阿跋多羅寶經』四卷

②北魏菩提流支訳『入楞伽經』十卷

③唐實叉難陀訳『大乘入楞伽經』七卷

(10) 『大乘經典解說事典』北辰社、1997年、317-318頁。

(11) 竹村牧男『唯識三性説の研究』12-13頁。

(12) 『瑜伽論』の著者については、弥勒作あるいは無着作とみる説があるが定説はない。例えばシュ

ミトハウゼンなどは、『瑜伽論』を弥勒と無著の作品とはしていない。なお、この『瑜伽論』の主要な所説を取り出してまとめたものが、玄奘訳『顯揚聖教論』二十卷と『大乘阿毘達磨集論』七卷である。また『瑜伽論』成立問題については、勝呂信静『初期唯識思想の研究』245-289頁に詳しく述べられている。

- (13) 大正、30卷、703頁上-706頁中。
- (14) 『大藏經全解説大事典』雄山閣出版、1998年、445頁。
- (15) 漢訳には以下のものがある。
- ①陳真諦訳『中辺分別論』二卷
 - ②唐玄奘訳『弁中辺論』三卷
- (16) 竹村牧男『唯識三性説の研究』14頁。
- (17) 同上。
- (18) 『大藏經全解説大事典』雄山閣出版、1998年、446頁。
- (19) 同上、441頁。
- (20) 竹村牧男『唯識三性説の研究』16頁。
- (21) 同上。
- (22) 『成唯識論』は『唯識三十頌』に対する護法の註釈書であり、この中にはいわゆる十大論師の諸見解も数多く述べられている。
- (23) 竹村〔1975〕255頁、『唯識三性説の研究』はしがきiii。これに関しては、池田道浩氏も池田〔1996〕243-244頁において疑問を呈している。
- (24) 横山紘一『唯識の哲学』279-280頁。同書によると、三性説を内容的に大別すると①『解深密經』『瑜伽論』『顯揚聖教論』、②『中辺分別論』『大乘莊嚴經論』『撰大乘論』『三性偈』、③『唯識三十頌』、④『成唯識論』、⑤『転識論』『三無性論』『顯識論』に分類されるとしている。
- (25) 三性説全体の研究は数多くある。以下にそのいくつかを挙げる。
- 大野〔1952〕167-190頁、安井〔1953〕30-40頁、石川〔1956〕163-164頁、勝呂〔1965〕35-40頁、氏家〔1968〕26-39頁、神谷〔1976〕215-218頁、荒牧〔1976a〕18-37頁、〔1976b〕17-34頁、池田〔1996〕230-244頁、北野〔2000〕295-332頁。
- 荒牧〔1976a〕〔1976b〕においては三性説の源流について考察しており、それを『菩薩地』に求めている。
- (26) ここで示す三性説は諸經論中における基本的な三性である。すなわち諸經論中において三性がまとまって説かれている部分を主とし、基本的な三性が定義されていると思われる所を中心に考察するものである。
- (27) 『解深密經』における三性説については以下の研究がある。
- 袴谷憲昭『唯識の解釈学』、竹村牧男『唯識三性説の研究』70-74頁、勝呂〔1967〕254-260頁、兵藤〔1990〕25-38頁。
- (28) 『解深密經』は『瑜伽論』『撰決択分』においてほぼ全文が引用されているので、『解深密經』の方が先行すると考えられる。一方、『瑜伽論』『本地分』との関係は必ずしも明らかではない。勝呂〔1989〕、289-290頁において『解深密經』は「本地分」と「撰決択分」の間の成立であるとする。又、勝呂〔1967〕、254頁においては以下のように述べられている。「解深密經と瑜伽論の前後は確認しがたいが、三性的名称のみは、瑜伽論卷十三に出ているにしても、これが論ぜられているのは撰決択分であるから、このかぎり解深密經が先と考えてよいであろう。」筆者もこの見解に従い考察を進めることとする。

- (29) 兵藤 [1990] 35頁、註・にあるように、『解深密經』に説かれる三性説が唯識説と結びついていないことは既に指摘されている。
- (30) 『解深密經』「一切法相品」及び「無自性相品」については、袴谷憲昭『唯識の解釈学』において訳及び解説が十分になされている。そこで本論における『解深密經』の該当部分を試訳するにあたり参考にした。
- (31) 『解深密經』に関しては、チベット訳 SNS. を底本とし、隨時漢訳（玄奘訳 No. 676、大正16卷、菩提流支訳No. 675）を参照する。SNS. pp. 60-61. 大正、16卷、693頁上、669頁下。SNS. のテキストはナルタン版を使用している。最近では、加藤弘二郎氏などが複数の写本・版本を使用し、再校正を試みているようである。
- (32) 兵藤 [1990] 27-28頁。
- (33) SNS. VII, pp. 67-68. 大正、16卷、694頁上、670頁下。
- (34) 竹村牧男『唯識三性説の研究』74頁。
- (35) 三性説が唯識説と結びつきがないことは既に指摘されている。高崎直道「瑜伽行派の形成」17-18頁、勝呂信靜「唯識説の体系の成立一とくに『撰大乘論』を中心にして」81、85頁（いずれも『講座・大乗仏教』8—唯識思想一、所収）、勝呂 [1987] 466頁。
- (36) 『瑜伽論』に関しては、ViS. を底本とし、隨時漢訳（玄奘訳 No.1579入れる）を参照する。
- (37) 兵藤 [1991] 2頁。
- (38) 勝呂 [1985] [1987] には『瑜伽論』「撰決択分」の三性説が五事との関わりの中で詳しく論じられている。特に勝呂 [1987] 442-444頁において三性三無性についての論議の内容が三種のウッダーナにおいて要約されていることが述べられている。
- (39) 横山 [1976]、勝呂 [1985] [1987]、兵藤 [1991] 参照。横山 [1976] は唯識における nimitta の意味を広範間に扱っており、示唆に富むものである。しかし、『瑜伽論』「撰決択分」における nimitta に関しては、『解深密經』との関わりが考慮されるべきであろう。「撰決択分」の所説は『解深密經』のそれを受けたものであり、ここに論じられる依他起性としてのnimitta も雑染なものとして扱うべきであると考える。
- (40) Vis. XV, P. 19b7-20a5. D. 18b1-8 大正、30卷、703頁上一中。
- ngo bo nyid gsum gang zhe na // kun brtags pa'i ngo bo nyid dang / gzhan gyi bdang gi ngo bo nyid dang / yongs su grub pa'i ngo bo nyid do // kun brtags pa'i ngo bo nyid zhe na / ji tsam rjes su tha snyad gdags pa'i phyir ming dang brda las byung ba'i ngo bo nyid gang yin pa'o // gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid gang zhe na / rten cing 'brel bar 'byung ba'i ngo bo nyid gang yin pa'o // yongs su grub pa'i ngo bo nyid zhe na / 'di lta ste / rnam par dag par bya ba'i phyir dang / mtshan ma dang gnas ngan len gyi 'ching ba thams cad las rnam par thar par bya ba'i phyir dang / yon tan thams cad mngon par bsgrub par bya ba'i phyir chos rnames kyi de bzhin nyid 'phags pa'i ye shes kyi spyod yul / 'phags pa'i ye shes kyi yul / 'phags pa'i ye shes kyi dmigs pa gang yin pa'o // kun btags pa'i ngo bo nyid gang la brten nas rab tu shes she na / smras pa / rgyu mtshan dang ming 'brel pa la brten nas rab tu shes so // gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid gang la brten nas rab tu shes she na / smras pa / kun brtags pa'i ngo bo nyid la mngon par zhen pa la brten nas rab tu shes so // yongs su grub pa'i ngo bo nyid gang la brten nas rab tu shes na / smras pa / gzhan gi dbang gi ngo bo nyid la kun brtags pa'i ngo bo nyid de gtan yongs su ma grub pa las brten nas rab tu shes so //
- (41) 勝呂 [1987] 455-456頁。

- (42) 同上、465-466頁参照。
- (43) 『顯揚聖教論』における三性説については以下の論文等がある。宇井 [1930] 205-359頁、結城 [1986] 397-463頁、毛利 [1991] (187)-(190) 頁、竹村牧男『唯識三性説の研究』78-79頁。『顯揚聖教論』の三性説の該当部分はすでに竹村氏の上記本で示してあり、見解も同様であり、あえて再掲する必要もないかと思われる。しかし、今回は『解深密經』と『瑜伽論』との異同を考察することが重要である為、敢えて本文中に提示した。
- (44) 大正、31卷、507頁中。
- (45) 同上、557頁中。
- (46) 『大乘莊嚴經論』の三性説についての研究は以下のものがある。
結城令聞『世親唯識の研究下』346-396頁、竹村牧男『唯識三性説の研究』94-105頁、
野沢 [1938] 41-81頁、海野 [1962] 1-8頁、早島 [1995] (112)-(117) 頁。
野沢 [1938]においては『大乘莊嚴經論』Skt.における三性全体についてまとめられている。海野 [1962]においては求法品における三性説の旧訳と新訳の立場から検討がなされている。
- (47) 『大乘莊嚴經論』と『中辺分別論』の經典成立の前後であるが、三性説については、『中辺分別論』に方が、虚妄分別を中心によくまとめられていると考える。よって、先ず『大乘莊嚴經論』の方を取り上げる。
- (48) 早島 [1973] 3-15頁、小谷信千代『大乘莊嚴經論の研究』15-84頁、勝呂 [1987] 329-398頁を参考。
- (49) 『大乘莊嚴經論』における韻文箇所と散文註釈箇所の著作問題については、袴谷 [1973] 1頁、註1に詳しく述べられている。また、菅原 [1984a] [1985] は作偈者・編纂者・施釈者がそれぞれ異なる可能性を示唆し、作偈者（弥勒）と編纂者（無着）・施釈者（世親）の間には三性に対する理解の相違があることを指摘している。
- (50) 『大乘莊嚴經論』本偈と世親釈に関しては、MSAを底本とし、MSA.の訂正箇所については MSA.N. を隨時参照し、隨時漢訳（波羅頗蜜多羅訳 No.1604）及びMSA.H., MSA.U.を参照する、安慧釈に関してはSAVBh. を底本とし、無性釈に関してはMSATを底本とする。また、『大乘莊嚴經論』のテクスト及び先行研究については、龍谷大学仏教文化研究所編『龍谷大学善本叢書14 梵文大乘莊嚴經論写本』のまえがき（2-26頁）において詳説されており、大変参考になった。
- (51) MSA. XI, p.64, ll.13-20. 大正、31卷、613頁下、MSA.H. 181頁、MSA.U. 220頁。
- (52) MSA. XI, p.64, ll.21-26. 大正、31卷、613頁下、MSA.H. 181頁、MSA.U. 220-221頁。
- (53) MSA. XI, p.64, ll.27-p65, ll.5. 大正、31卷、613頁下-614頁上、MSA.H. 181-182頁、MSA.U. 221頁。
- (54) 圓成実性が不寂靜であることについて、竹村牧男氏は『唯識三性説の研究』101頁において以下のように述べている。
「さらに寂靜・不寂靜なものと言われているが、それは客塵煩惱によって染汚されても自性清淨であることと説明されている。圓成実性が真如であるとき、当然、それに含まれてくる。その意味でも圓成実性は単に悟後にあるものではないのである。自性清淨で圓成実性を説明することは、『撰大乘論』にもある。」
- (55) MSA. XI, p.65, ll.6-13. 大正、31卷、614頁上、MSA.H. 182頁、MSA.U. 221-222頁。
- (56) 兵藤 [1991] 4頁。
- (57) 『中辺分別論』の三性説についての研究は以下のものがある。
結城令聞『世親唯識の研究下』267-345頁、竹村牧男『唯識三性説の研究』105-119頁、林 [1967] 122-123頁、舟橋 [1973] 50-66頁。

舟橋 [1973]においては、『中辺分別論』は『大乗莊嚴經論』『法法性分別論』等と思想的に通ずる論著であることが指摘されている。

- (58) 竹村牧男『唯識三性説の研究』105頁。
- (59) 『中辺分別論』における本頌と世親釈に関しては、*MVBh.* を底本とし、隨時漢訳（玄奘訳 No.1600、真諦訳 No.1599）、チベット訳 *MVT.* Pa. 及び、*MVBh.N.* を参照し、安慧釈に関しては、*MVT.Ya.* と *MVT.Y.* を参照する。
- (60) *MVBh.* p.17, l.16- p.18, l.7. *MVBh.N.* 219-220 頁、大正、31巻、464頁中、451頁上。
- (61) *MVBh.* p.19, ll.17- 20. *MVBh.N.* 224 頁、大正、31巻、464頁下-465頁上、451頁下。
- (62) 所取・能取の二の無が円成実性であることは、I・13の本偈とその長行においても示されている。
(*MVBh.* p.22, l.23- p.23, l.3. *MVBh.* N. 232頁、大正、31巻、465頁下、452頁。)
- (63) *MVBh.* p.18, l.21- p.19, l.4. *MVBh.* N. 221-222頁、大正、31巻、464頁下、451頁中。
- (64) 竹村牧男『唯識の構造』54頁。
- (65) 『摂大乘論』の三性説についての研究は以下のものがある。
結城令聞『世親唯識の研究下』465-559頁、竹村牧男『唯識三性説の研究』79-87頁、田中 [1951] 15-34頁、武内 [1961] 73-84頁、竹村 [1975] 255-258頁。
武内 [1961]においては依他縁起の世界は遍計所執性の世界であり、唯識義は依他起性の有と遍計所執性の無を示すとしている。
- (66) 『摂大乘論』に関しては、*MS.* を底本とし、*MS.N.* を参照する。世親釈に*MSBh.* と漢訳（玄奘訳 No.1597）がある。無性釈には、*MSU.* と漢訳（玄奘訳 No.1598）があり、*MSU.K.* を参照する。また、『摂大乘論』の章・節分けの数字は、*MS.N.* に準じている。
- (67) *MS.* pp.24-26. *MS.N.* 272-284 頁、*MSBh.* P. 170b1-171b1. D. 143b3-144a6. 大正、31巻、337頁下-338頁中。*MSU.* P. 269a5-270b3. D. 219b6-221a2. 大正、31巻、398頁下-399頁下。無性釈は、チベット語訳と漢訳とかなり異なりがある。
- (68) *MS.* p.29. *MS.* N. 303-304頁、*MSBh.* P. 185b6-186a8. D. 155a2-b1. 大正、31巻、346頁下-347頁上、*MSU.* P. 286b1-286b8. D. 234a7-234b6. 大正、31巻、409頁上-下。十一種の表象については薦 [2002b] 参照。
- (69) 竹村牧男『唯識三性説の研究』16頁。
- (70) 『三性論偈』については、*TN.* を底本とし、*TN.N.* を参照する。
- (71) *TN.* p.125, *TN.* N.193頁。
- (72) *TN.* p.125, *TN.* N.194頁。
- (73) *TN.* p.125, *TN.* N.193頁。
- (74) *TN.* p.128, *TN.* N.208頁。
- (75) 『唯識三十頌』の本偈と安慧の註釈については、*TBh.* を底本とし *TBh.A.* を参照し、調伏天の注釈については、*TT* を底本とし、*TBh.Y.* を参照する。
- (76) *TBh.* p.14, ll.5-6. *TBh.* A.136 頁。
- (77) *TBh.* p.14, ll.11-12. *TBh.* A.158 頁。
- (78) *TBh.* p.14, ll.13-14. *TBh.* A.160, 162 頁。
- (79) *TBh.* p.14, ll.15-16. *TBh.* A.164-167 頁。
- (80) 『顯揚聖教論』の三性は『解深密經』『瑜伽論』の三性とほぼ一致しているが、依他起性を相と龜重の二縛と規定しているなどから、独自の発展ないし展開を見せている。
- (81) 薦 [2000] を参照。

(82) 竹村牧男は『唯識三性説の研究』の65-91頁において、三性説の基本構造として『大乗莊嚴經論』『瑜伽論』『撰大乘論』の三つを挙げている。これは兵藤 [1995] 49頁においても指摘されているが、ある面ではこの三つは内容的に一致するが、『撰大乘論』が唯識ということを前提としている限りこのような捉え方には問題があると考える。

(83) 註(1)を参照。

Abbreviations

印仏研	『印度学仏教学研究』、日本印度学仏教学会。
大正	『大正新修大藏經』。
D.	The Sde dge edition of the Tibetan Tripitaka.
MS.	<i>La somme du grand véhicule d'Asaṅga</i> , Tome I; Texte, éd. par É. Lamotte, Louvain, 1973.
MS. N.	長尾雅人『撰大乘論 和訳と注解』上・下、講談社、1982・1987年。
MSA.	<i>Asaṅga, Mahāyāna-Sūtrālamkāra</i> , Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule selon le Système Yogācāra, Tome I; Texte, éd. par S. Lévi, Paris, 1907.
MSA. N.	Index to The <i>Mahāyāna-Sūtrālamkāra</i> , G. M. Nagao, Tokyo, 1958.
MSA. U.	宇井伯寿『大乗莊嚴經論研究』岩波書店、1961年。
MSA. H.	袴谷憲昭・荒井裕明校注『新国訳大藏經 瑜伽・唯識12 大乗莊嚴經論』大藏出版、1993年。
MSAT.	Theg pa chen po'i mdo sde'i rgyan gyi rgya cher bshad pa (<i>Mahāyānasūtrālamkāratīkā</i>), P. No. 5530 [Bi45a5-196a7] (Vol.108), D. No. 4029. [Bi38b6-174a7] (Vol. 2).
MSU.	Theg pa chen po bsdus pa'i bshad sbyar (<i>Mahāyānasamgrahopanibandhana</i>), P No. 5552 [Li 232b5-356b7] (Vol.113), D. No. 4051. [Ri 190b1-296a7] (Vol. 12).
MSU. K.	片野道雄『インド仏教における 唯識思想の研究』文榮堂書店、1975年。
MVBh.	<i>Madhyāntavibhāga - Bhāṣya</i> , A Buddhist Philosophical Treatise, ed. by G. M. Nagao, Tokyo, 1964.
MVBh. N.	長尾雅人訳「中辺分別論」『大乗仏典15 世親論集』中央公論社、1976年。
MVT. Pa.	<i>Madhyānta - Vibhāga - Śāstra</i> , Containing the Kārikās of Maitreya, Bhāṣya of Vasubandhu and Tīkā by Sthiramati, ed. by R.C. Pandeya, Delhi, 1971.
MVT. Y.	山口益訳注『中辺分別論疏』破塵閣書房、1966年。
MVT. Ya	Sthiramati, <i>Madhyāntavibhāgaṭīkā</i> , Exposition Systématique du Yogācāravijñaptivāda, éd. par S. Yamaguchi, Nagoya, 1934.
P.	The Peking edition of the Tibetan Tripitaka.
SNS.	<i>Samdhinirmocanasūtra</i> , éd. par É. Lamotte, Louvain, 1935.

- TBh.* *Vijñaptimātratāsiddhi*, Deux Traités De Vasubandhu, Vimśatikā (La Vingtaine)
Accompagnée D'une Explication en Prose et Trimśikā (La Trentaine) Avec le Commentaire de Sthiramati, par S. Lévi, Paris, 1925.
- TBh. A.* 荒牧典俊訳「唯識三十論」『大乗仏典15 世親論集』中央公論社、1976年。
- TBh. Y.* 山口益・野沢静澄『世親唯識の原典解明』法藏館、1953年。
- TN.* 山口益「世親造説三性論偈の梵歳本及びその注釈的研究」『山口益仏教学論集』上、春秋社、1972年。
- TN. N.* 長尾雅人訳「三性論」『大乗仏典15 世親論集』中央公論社、1976年。
- TT.* Sum cu pa'i 'grel bshad (*Trimśikātikā*) P. No. 5571, D. No. 4070 (Vol. 16)
- ViS. I - XVII* Rnal 'byor spyod pa'i sa rnam par gtan la dbab pa bsdu ba (*Yogācārabhūmi-Viniścayasamgrahani*), P. No. 5539 (Vol. 110), D. No. 4038 (Vol. 8-9).

参考文献

A 単行本

A- 1 原典翻訳

宇井伯寿

『大乗莊嚴經論研究』岩波書店、1961年。

『安慧護法唯識三十頌釈論』岩波書店、1952年。

片野道雄

『インド仏教における 唯識思想の研究』文栄堂書店、1975年。

寺本婉雅

『安慧造・唯識三十論疏』国書刊行会、1933年。

長尾雅人

『大乗仏典』(世界の名著2)、中央公論社、1967年。

『撰大乘論 和訳と注解』上・下、講談社、1982・1987年

長尾雅人・梶山雄一・荒牧典俊

『大乗仏典15世親論集』中央公論社、1976年。

袴屋憲昭・荒井裕明校注

『新国訳大藏經 瑜伽・唯識12 大乗莊嚴經論』大藏出版、1993年。

山口益

『中辺分別論釈疏』破塵閣書房、1966年。

「世親造三性論偈の梵歳本及びその註釈的研究」『山口益仏教学文集』上、春秋社、1972年

山口益・野沢静澄

『世親唯識の原典解明』法藏館、1953年。

A- 2 単行本

小谷信千代

『大乗莊嚴經論の研究』文栄社、1984年。

勝呂信靜

『初期唯識思想の研究』春秋社、1989年。

竹村牧男

『唯識三性説の研究』春秋社、1995年。

袴谷憲昭

『唯識の解釈学『解深密經』を読む』春秋社、1994年

横山紘一

『唯識の哲学』平楽寺書店、1979年。

結城令聞

『心意論より見たる唯識思想史』東洋文化学院東京研究所、1935年。

『世親唯識の研究』下 大蔵出版、1986年。

B 論文

薊法明

2000 「三性説について—「幻術の譬喻」における見解の相違について」『印仏研』第49卷1号。

2001 「依他起性の雑染性と清淨性について」『佛教大学大学院紀要』第29号。

2002a 「依他起性について—samkleśa, vyavadāna, viśuddhi を手がかりとして—」『印仏研』第50卷2号。

2002b 「『撰大乘論』における依他起性について」『佛教大学仏教学会紀要』第10号。

荒牧典俊

1976a 「三性説ノート（1）」『東洋学術研究』第15卷1号、18-37頁。

1976b 「三性説ノート（2）」『東洋学術研究』第15卷2号、17-34頁。

石川良果

1956 「三性説序説—唯識説の成立について—」『印仏研』第4卷2号、163-164頁。

池田道浩

1996 「三性説の構造的変化（1）」『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第29号、230-244頁。

宇井伯寿

1930 「三無性論の研究」『印度哲学研究』第6号、205-358頁所収。

氏家昭夫

1968 「唯識三性説について」『密教文化』第85号、26-39頁。

大野義山

1952 「三性説餘論」『哲学年報』第10集、167-190頁。

海野孝憲

1962 「大乗莊嚴經論求法品における三性説について」『東海仏教』第8集、1-8頁。

神谷信明

1976 「三性説について」『印仏研』第24卷2号、215-218頁。

北野新太郎

2000 「三性説の変遷における「思想の反転」について—vikalpaの意味の変化を中心として—」『国際仏教学大学院大学』第3号、295-332

菅原泰典

1984a 「弥勒の原意と世親の改変」『印仏研』第33卷1号、(66)-(68)頁 [348-350頁]。

1984b 「初期唯識思想に於ける三性説の展開2—Mūla-tattva に関する—」『東北印度学宗教学会論集』第11号、164-165頁。

1985 「初期唯識思想における三性説の展開」『文化』第48卷3・4号、37-60頁。

勝呂信静

- 1965 「成唯識論における三性説について」『印仏研』第13巻1号、35~40頁。
- 1967 「初期唯識説における三性説の構造」『金倉博士古希記念 印度学仏教学論集』平楽寺書店。
- 1982a 「二取・二分論-唯識説の基本的思想-」『法華文化研究』第8号、15~57頁。
- 1982b 「唯識説の体系の成立」『講座・大乘仏教』8-唯識思想、77~112頁所収。
- 1985 「『瑜伽論』撰決択分における五事・三性説」『立正大学大学院紀要』第1号、1~20頁。
- 1987 「『瑜伽論』撰決択分における五事・三性説（続編）」『野村耀昌博士古希記念論集 仏教史 仏教学論集』春秋社、441~469頁。

高崎直道

- 1982 「瑜伽行派の形成」『講座・大乘仏教』8-唯識思想、1~42頁所収。

武内紹晃

- 1961 「撰大乘論における唯識義と三性説の関係に関する一考察」『仏教学研究』第18、19号、73~84頁。

竹村牧男

- 1975 「『撰大乘論』の三性説一世親釈の名の理解を手がかりに—」『印仏研』第23巻2号、255~258頁。

田中順照

- 1951 「撰大乘論における三性説」『密教文化』第17号、15~34頁。

野沢静証

- 1938 「梵文大乗莊嚴經論にあらわれたる三性説管見一求法品（Dharmaparyeṣṭy-adhikārah）第九を中心として—」『大谷学報』第19巻第3号、41~81頁。

袴谷憲昭

- 1973 「『大乗莊嚴經論』散文箇所の諸問題について」『駒沢大学仏教学部論集』4号、1~12頁。

林茂樹

- 1967 「『中辺分別論』における三性説についての一考察」『印仏研』第16巻1号、122~123頁。

早島理

- 1973 「菩薩道の哲学—『大乗莊嚴經論』を中心として—」『南都佛教』第30号、1~29頁。

- 1995 「『大乗莊嚴經論』第XVIII章第80,81偈について」『印仏研』第44巻1号、(112)~(117)頁。

兵藤一夫

- 1990 「三性説における唯識無境の意義（1）」『大谷学報』第69巻第4号、1~38頁。

- 1991 「三性説における唯識無境の意義（2）」『大谷学報』第70巻第4号、1~23頁。

舟橋尚哉

- 1973 「中辺分別論の諸問題」『大谷学報』第52巻4号、50~66頁。

毛利俊英

- 1991 「『顯揚聖教論』7-kā. 9について」『印仏研』第39巻2号、(187)~(190)頁 [865~868頁]。

安井広済

- 1953 「二諦説と三性説」『大谷学報』第33巻第1号、19~40頁。

結城令聞

- 1986 「顯揚聖教論に現れた三性・三無性説」『世親唯識の研究』下 大蔵出版、397~463頁。

横山紘一

- 1976 「nimitta（相）について」『仏教学』第1号、88~111頁。

編集後記

『佛教文化研究』50号をお届けいたします。

「佛教と文学」の特集号とし、榎泰純先生の論稿「兼好と浄土教」を始め、笹田教彰、宮澤正順、西村實則、吹田隆道の各先生方から日本、中国、印度関係の各論文をお寄せいただき、お陰様で充実した誌面とすることが出来た。ご多忙のなかご執筆をお願いし深く感謝申し上げたい。

ほかには薊法明、伊藤真昭、齊藤隆信、坂上雅翁各氏による教学院助成研究成果等の報告を掲載し、計九論文から構成することとなつた。

本誌は昭和二十六年（一九五一）に仏教文化研究所より創刊号が発刊されてから、今号で丁度五十号を迎えた。この間『仏教文化研究』は浄土宗門の学術研究誌として宗門の先輩諸師によつて継承され、数々の研究成果を生んで仏教学、浄土宗学研究の中核的な役割を果たし、斯界の発展に寄与する処極めて大きいものとなつた。

今後とも次なる節目を目指し精励することを肝に銘じ、浄土宗教学院会員諸氏のご支援を切にお願いするものである。

○ 編集委員 廣川堯敏・松濤誠達・福原隆善・中野正明

(M・N)

佛教文化研究

第50号

平成18年3月25日 印刷
平成18年3月31日 発行

編集者 水谷幸正
発行浄土宗学院
京都市東山区林下町・浄土宗宗務庁内

印刷／株式会社共立社印刷所

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CULTURE
(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 50 March 2006

Published by
The Institute of Buddhist Studies
for Jodo Shu Buddhist Denomination
(JŌDO SHŪ KYŌGAKUIN)
KYOTO, JAPAN

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CULTURE
BUKKYO BUNKA KENKYU

Number 50

March 2006

CONTENTS

ARTICLES

Kenko and the Pure Land Buddhism	SAKAKI TAIJUN	1
On the Literature under the Influence of Buddhism : An Inquire into Narrative of Buddhism	SASADA KYOSHO	17
The Status of Tao Yuan-ming (陶淵明) and Xie Ling-yun (謝靈運) in Chinise Buddhism	MIYAZAWA MASAYORI	31
A History of the Perfume in the Buddhism.	NISHIMURA MINORI	49
Rhymed <i>Gāthās</i> in the <i>Lizanji</i> of Chinese Pure Land Teachings: from Vasubandhu's <i>Wangshenglun</i> to Shandao's <i>Banzhouzan</i>	SAITO TAKANOBU	79
Bibliograhic Studies of Jiacai(迦才)'s "Jingtulun(淨土論)".	SAKAGAMI MASAO	105
The Characteristic of the Pure Land School in Medieval Japan.	ITO SHINSHO	115
The Compassion of Two Buddhas: the Literary Structure of the Praises of Śakyamuni in Pure Land Scriptures.	FUKITA TAKAMICHI	1
The Genealogy of the Doctrine of the Three Self-natures in the Philosophy of Consciounes-only	AZAMI NORIAKI	19

