

佛教文化研究

第 15 號

淨土宗教學院研究所

1 9 6 9

佛教文化研究

第十五號

目 次

禪と念佛との間

藤吉一

佛傳に現われた「七歩」の意味

石善應二

中國佛教における戒體論(一)

宮昭彦毛

「臨終講式」について

三田信四

淨土教と賤民層について

伊藤唯眞

戰國武將の信仰

玉成元登

禪と念佛との間

藤吉慈海

一、はしがき

禪と念佛とは今日なお宗教的に生きている佛教の二大實踐形態といえるであろう。佛教には多くの實踐形態があるが、なかには殆ど顧みられず、今では全く實踐せられていないものもある。その原因についても深く探求する必要があるが、今はその時ではない。この小論文においては、宗教的實踐の立場から、禪と念佛について、その特質や限界を考えてみたいと思う。と言つても、そのような問題を文献によつて客觀的に論證しようとするのではない。主觀的になるおそれはあるが、自己の主體的信仰や宗教的實踐の立場から、この二つの實踐形態について考えてみたいと思うのである。もちろん個人の乏しい體験で軽々しく論斷することはできないが、宗教的方法としての禪と念佛の特質と限界について考究し、さらに禪淨雙修という實踐形態にまで論及するつもりであるが、そこにもまたある種の限界が考えられる。したがつて問題は、禪と念佛との間にしばられるが、私は、そこに今まであまり自覺されていなかつた一つの道があるように思う。この重要

な問題について卒直に卑見を述べ、御批判を仰ぎ御教示をたまわることができれば幸と思う次第である。

二、禪の特質とその限界

宗教的方法としての禪は、人間を解脱に導く宗教的行爲として、きわめてユニークなものであると言えるであろう。今日傳えられる禪に對する世界的關心の強さも、單なる好奇心によるもののみではなく、人間性の根源に深い根柢を有するものと思われる。すなわち、救濟者と被救濟者との二元的な關係交渉によつて成立するいわゆる救濟教に對する不信や不満から、一元的な解脱教としての禪への關心がたかまつたと言えるであろう。禪は救濟者と被救濟者との二元的な對立關係や、被救濟者の救濟者への信仰や歸依を強調する宗教ではない。あくまで一元的に本來の自己、すなわち眞實の自己への還歸を説き、他に向つて佛を求める強烈な感情にその本質をおくような救濟の宗教ではなく、眞實の自己を探究し、絶對主體の世界が唯一なる神によつて創造され、人間は常に神によつて愛され自覺に生きるいわば自覺の宗教である。

ると教えられたながら、神によつて常に監視され、神によつて裁かれることをおそれる人間が、そのような神からの解放を望み、神なき宗教としての禪に興味をもつたのも無理からぬことであつた。解脱した人

間の絶対的に自由な境涯を述べたえる禪の語錄等は、宗教と言えば何か絶対なるものを信じ、それに歸依し、その命するままに生きることであるかの如く考えていた人々にとつて、まさにユニークなものであつたにちがいない。歐米人の禪への關心と興味の中心は、おそらくそのようなところにあつたと考えられる。しかしながら有神論的宗教を信じて來た人々には、そのような禪は受容せられないのみか、知的に理解することすら困難であつた。すなわち、このような根源的主體性の自覺のある禪は、他律的な救濟教に親しんで來た歐米人には、たやすく理解されるものではない。したがつてそれは神なきヒューマニズムと考えられたり、倫理道德を否定する無神論とすら誤解された。東洋において禪が老莊思想に近く、互に影響し合いながら發展したのも、兩者が人格神や絶対者を外に立てず、無爲とか自然とか、無どか空とかの自覺を説く教であり、その意味で無神論的であつたからである。このような禪の無神論的傾向は有神論の重壓に苦しんでいた人間に一種の解放感を與え、可なりの支持者を得ることになつたようである。たしかに禪が無神論的であり、何等信すべきドグマを持たないということは、歐米人のみなならず信仰の強制に反撥する合理主義的現代人にアピールするものがあつた。無神論的な近代知識人が何等か禪に關心と好意を寄せるのも、禪のそのような特質によると言えるであろう。禪がもし何か超越的な神や不合理なドグマを信ぜよと強調

するならば、おそらく現代人はついて行けぬであろう。禪が何等信すべきドグマを持つていないとこそ現代人にとつて魅力なのである。

禪は不立文字、教外別傳を標榜して文字の根源に悟入することを強調する。經典はその根源にあるものの所表現にすぎない。所表現としての經典の文字や教説を通して、能表現者たる經典の根源にかえらねばならぬ。その能表現こそが禪で「心」といつてゐる絶対的主體そのものである。經典の文字や所表現に執する限り、この絶対主體を覺することはできない。佛教の佛教たる所以は、この絶対主體覺證の道を終始追求するところにあるが、禪はその意味において最も純粹に佛教の本質を保持してきたと言えるであろう。看話禪といひ黙照禪といひ、その方法は若干異なるが目的とするところは、等しくこの眞實の自己ともいうべき絶対主體の覺證にある。この根本目的から逸脱した公案や坐禪があるとするならば、それは文字通り邪禪である。

禪のこのような純粹性は、不立文字・教外別傳・直指人心・見性成佛という端的な標語によく示されている。禪は所表現としての經典を絶対視せず、能表現者たるその根源に還らんとする。そこには經典を最後のよりべとする他の佛教諸宗派への厳しい批判が含まれている。近代佛教學研究の成果は、所表現としての經典にもいろいろの夾雜物があることを教えてくれる。そのような經典の言語的表現を最後のよりべとする佛教者は一種の經典マジックに陥つてゐると言えるであろう。經典に書かれているから、これを無條件に眞理とする態度は、決して批判的態度とは言えない。禪はそれらの不徹底を痛烈に批

判して、所表現としての經典以前に還らんとする。經典以前とは經典

成立の時間的以前をいうのでなく、經典のよつて立つ根源、その能表現者を意味する。したがつて不立文字とは、經典の文字の否定ではなく、文字の根據、文字以前にかえることである。その文字以前すなわち經典の能表現者を「心」といい、その心を直指することによつて成佛せしめんとする。それが直指人心・見性成佛ということである。もちろんこの心は普通いう人間の心ではない。それは經典の根源としての心であるから、この心こそが經典の能表現者すなわち絶對主體にほかならぬ。それを人心とか自性と言うところに禪の主體的表現の特色がある。したがつてこの心は見性成佛の性と同じものである。見性といふと對象的に何か本性を見るようであるが、性とは人間の本性、或は眞實の自己にほかならぬ。それは普通、佛性とか心性と呼ばれてゐるが、禪ではそれを自性とか自己本來の面目といつてゐる。したがつて、それは直指人心の人心にほかならぬ。それで「見性」といつても「直指人心」といつても、對象的に本性や人心を見たり指したりすることではなく、そのような能所のなくなることである。つまり人間がその本性すなわち眞實の自己を覺することである。眞實の自己といつても、何か對象的にそれが覺されるわけではない。自覺だから自己が眞實の自己にかえることである。したがつて、これより主體的な主體はない。それは本當の自覺である。それ故に禪は自覺の宗教といわれる。自分が眞實の自己にめざめること、すなわち覺めた自己になることであるから、自覺の宗教といわれる。この覺めた自己のほかに覺者はいないから、佛になるとは眞の自覺、覺體となることにほかならぬ。

ね。

宗教的方法としての禪は、人間をしてこの眞の自覺を得しむるにある。禪が今日まで、たゞこの目的のために多くの僧堂をもち、雲衲を鍛えてきたことは、佛法の眞生命を維持するに與つて力あつたと言えようであろう。しかし禪はやつぱり狹き門である。眞に解脱を得る人はすくなく、途中で挫折たり放棄したりする者が多い。眞實の自己にめざめ、あわれみ深い心をもつて活躍する人は、まことに稀である。これは一體どうしたことであろうか。宗教的方法としての禪にすぐれた特質があると同時に、またそれが限界となつてゐるのではないかろうか。

歴史の示す通り、禪はたしかに中國、日本において大きな貢献をしてきた。りつばな禪者を輩出し、禪文化といわれるユニークな文化的遺産をのこしたことは否認できない事實である。しかし禪はやつぱり選ばれた人々の宗教であり、すぐれた素質をもつた人のみに開かれらる門である。たしかに宗教的方法としての禪は僧堂という恵まれた環境をもち、眞實の自己にめざめるために、生活に即した修行をなし、日夜その指導にあたる老師をいただいている。僧堂の規矩は、常に雲衲をして眞實の自己に醒めしめるべくつくられている。このように修行のためにのみつくられた道場を常時開設している宗教團體は稀である。それなのに今日どうして本當の禪者の輩出することもまた稀であろうか。

その一つの原因は、禪の修行が學行一如的であるべきに、そのどちらかに偏していることが指摘される。禪の學問と修行は兩々相俟つて進

むべきであるが、どこかそれがどちらか一方に偏する結果、本當の成果をあげえないようである。學究行取ということは一應考えられても、學行一如となるとなかなか容易でない。禪が單に禪籍の學解に終るものではなく、實踐を通して行取されねばならぬことは申すまでもないが、學究と行取と兩々相俟つてはじめてその本質を身證することができるものである。體驗を通しては概念的理義だけではその本質を體得したとは言えない。禪の學解だけでは何の役にもたたぬ。偏學の無力といわれる所以である。しかしまた一方、批判的・精神のない盲目的修行だけでは、覺證もおぼつかない。よしんばある程度の體驗があつたとしても、それでは現實を動かすことはできない。現實に生きて働く力をもちうるためには偏學の無力と偏行の盲目を戒め、學行一如的に學究行取しなければならぬ。禪籍の研究によつて得た禪に対する理解を、實地に身をもつて體驗し身證することが大切である。また一方、實地の修行によつて得た體驗を禪籍の所説に照らし、これを比較検討してみなければならぬ。古教照心とはそのことを言うが、ある場合には自らの體験によつて古教を批判する場合もありうるであろう。そこには禪の徹底的自覺の宗教たる所以がある。ともあれ、その間にあつて師家は雲衲を疑問といわれる全人的なアボリヤにおいこみ、一轉この疑問を破つて大悟せしめんとする。その活作略は師家の力量と雲衲の機根の如何によるところが大である。したがつて公案禪においては特に師家の力量が問われ、曹洞禪でも、永平の道元は正師につくべきことを強調している。しかし師家といつても、それはあるところまでの權威者であり指導者であるにすぎぬ。眞の正師、眞のよ

りべは眞實の自己以外にはあり得ない。他によつて如何に是認されたとしても、本人にその自覺がなければ最後のおちつきはえられない。無師獨悟というが、禪の本質は獨脱無依といわれるよう、無師獨悟がその本來相である。古教照心といつても、古教が絶對的權威ではない。自己の自覺した心によつて古教を批判することもあり得るわけである。古教といい師家といい最後のよりべではない。最後のよりべ、畢竟の依は佛である。しかしその佛は二五〇〇年以前に生存したと信ぜられている歴史的人物としての佛よりも、眞の佛すなわち眞實の自己でなければならぬ。「己れこそ己れのよるべ、己れをおきて誰によるべき、よく調えられし己れにこそ、まこと得がたきよりべをぞ得ん」⁽¹⁾である。したがつて禪の修行には鋭い批判精神がなければならぬ。内外からの批判によつて己れを正し、眞におちつくべきところにおちつく、それが眞の安心である。しかしそのようにして鍊成され眞におちつくべきところにおちついた禪者が果して幾人あるであろうか。できあがつたものはすばらしいと思うが、それはやはり極めて稀であつて、多くは似て非なる禪者に終つてしまう。そこに宗教的方法としての禪に多くの欠陥と限界があると言わねばならぬ。

禪哲學の權威久松眞一博士は、その著「禪と美術」のなかで、「禪とは形なき自己の自覺である」、「無相の自己の自覺である」と言つていられる。博士はそれを「絶對無的主體」とか「能動的無」と言われたこともある。そして「東洋に獨特な宗教は、西洋のクリスト教のように、他者的對象的な神を信じたりそれにたよつたりするものではなくして、人間が人間の根源である能動的無的主體に歸入することに

よつて、差別的な、形ある一切のものから脱却して、一切のものにかかるわらぬ、無相な、絶対的に一なる主體となり、その主體が眞の主體として、逆に、一切の差別的な形を現じてゆく生活である⁽²⁾とも言つていられる。そしてそのような「無相の自己」は次のような七つの性格をもつてゐる。すなわち無法・無雜・無位・無心・無底・無礙・無動の七つである。この七つの性格は無相の自己の属性であるが、それは一つであつて別々のものではない。一つのもののアスペクトの相違によつて七つの性格に分けられるともいえるであろう。このような七つの性格をそなえたものが禪的人間といえるであろう。もしそのようないい間が存在するならば、それは實にすばらしいと思うが、現實には極めて限られた人にしか見られないところに禪の特質とその限界を認めざるを得ない。

今日わが國に行われている曹洞系のいわゆる默照禪にしても、宗教的方法としては諸縁を放捨し、萬事を休息し、全身心を擧して只管に打坐するが、身心脱落、脱落身心の境地に剣達する人は稀である。行持道環とか證上の修とか修證一等などと言うと、如何にも徹底した修行のようであるが、その宗教的境涯をどこで決着するか、その基準をどこにおくか、あいまいである。道元は「一生參學の大事ここにをはりぬ⁽³⁾」と言つてゐるが、道元の末流に、そのような聲を聞かないのはどのように解すべきであろうか。「證上に萬法をあらしめ、出路に一如を行ずるなり⁽⁴⁾」といつても、それが單なる概念や理想に終つて、實際にそのような境涯が一向に見られないようではどうにもならぬ。曹洞禪では、ただそだと思ひこんで、自分に言いきかせている場合が

多いように思う。曹洞土民といわれるようによつてその宗風穩密、接得の手段も淳々として庶民に親しまれることは大切であるが、行住坐臥が禪であります、一般庶民にまで親しまれることは大切であるが、行住坐臥が禪であり、生活全體が禪によつて生かされることは容易でない。威儀即佛法・作法是宗旨が僧堂の規矩や佛殿法堂の儀禮に墮しては、その眞意が失われる。けだし禪は寺院や僧堂から解放されて街頭に出でこそ、その眞價を發揮されると思うが、庶民に近かづいた曹洞禪にして、人々に一體何を與え何を寄與したであろうか。坐禪人口はたしかに増加したといわれるが、多くは禪の入口にも達していない。しかし、それはそれなりに彼等の人間形成の上に、すぐなからぬプラスとなるであろう。しばらくの坐禪ではあつても、それが「よくおちついて本當の自己にめざめ、あわれみ深い心をもつた人間となる」⁽⁵⁾契機になることもありますうるからである。

一方、臨濟禪は、千七百の古則公案をもち、それによつて雲衲の境涯を鍊り、師家との問答商量によつて看話禪の本領を發揮しているが、ここにも待悟禪とか梯子禪といわれるような欠陥がみられる。禪は本來、頓悟であつて、本當の自己にめざめた時、時間空間を絶した絶對主體となる。この絶對主體の自覺なしに禪を考えることはできない。したがつて大悟を期待し、公案の透過を積み重ねるということは、一つの修行としては有意義であるとしても、公案がその人の生活は、一つの修行としては有意義であるとしても、公案がその人の生活から遊離していくは何にもならぬ。文字通り閑葛籬といわれてもいたし方ないであろう。とかく公案禪は最も基本的な公案の處理を軽視するため、その修行が如何に厳しくとも形式的となり、皮相安易な公案

の處理に終る場合が多い。宗教的方法としての公案は、よく用いられるれば臨濟錄に見られるような、すばらしい禪の人間を形成するが、形式的に流されば、その本領を十分に發揮することはできない。公案とはその人の生活をはなれたものであつてはならぬ。公案がその人の生活に密着していなければ、いくら透過しても何の意義もない。この道は臨濟將軍といわれるよう、弧奇嶠峻、これを仰けば愈々高く、これを切れば愈々堅い、無法・無難・無位・無心・無底・無礙・無動を打つて一丸としたような、すばらしい宗教的人間を形成するが、これもまた萬人に通ずる道ではない。僅かに限られた人々がその奥義に達し、後進の指導に當りうる。

公案のさばきにいたつては、その可能なる人、極めて限られており、そのさばきすらも傳統的形式に墮し去らんとしている。本來、その限られた人々の間に用いられる古則公案の商量は、禪的境涯を深めると同時に、その活作略を自得せしめる勝れた方法で、もし、この方法が眞に生きているならば、より多くの禪傑をうみ出す筈であるが、實際は極めて限られている。ただ臨濟禪は文化面に貢献するところ多く、茶道・墨蹟・繪畫・建築・庭園・能・文學等の廣い分野に亘つて、いわゆる禪文化なるものを生み出している。そして、これらに親しみ、これを鑑賞する人々の人間形成の上に大いに寄與していることも忘れてはならぬであろう。しかし今日そのようなすぐれた藝術文化をうみ出し得なくなつてゐるところにも大きな問題がのこるであろう。

これを要するに宗教的方法としての禪は、人間を解脱に導くすぐれ

た實踐形態ではあるが、意志力の強い求道心の熾烈な男性的人間にのみ適しているうらみがある。看話禪も默照禪もそれぞれすぐれた特色をもち、宗教的方法としてユニークなものではあるが、ともすれば形式化してその精神を忘れ、偏行の盲目に陥りがちである。禪者の見解が一般に偏狭で、現實を正見し、これを正しく導く力にかけるのもそのためである。また自己の得脱に専念するあまり、利他的大悲心にかける傾きがあることも既に指摘されている通りである。⁽⁶⁾ また禪の修行が僧堂の中に閉ざされる餘り、とくに固陋なる因襲に墮し、または皮相安易なる追隨に終る。そして時には徒らに禁欲的苦行的となることもあるが、これは却つて解脱に導かない。從來の古則公案の取扱いも、傳統的形式を眞似るだけでは、生きた活計とはならない。多くの禪者が出世間的となり、現實への關心と見識に欠けるのも、そこに原因がある。東洋的無の深奥性は禪によつて體解されなくてはならないが、宗教的方法としての禪にも、以上のような特質と限界があることを認めざるを得ないであろう。

三、念佛の特質とその限界

念佛とは申すまでもなく、佛を心の中で想い念ずることであるが、ここでは淨土教の念佛すなわち阿彌陀佛を念する稱名念佛について考えてみたいと思う。阿彌陀佛を念ずるといつても、稱名念佛のほかに觀想的な念佛もある。しかし、ここでは今日、一般に普及している稱名念佛、すなわち口に南無阿彌陀佛と稱え、心に阿彌陀佛たすけたまえと念ずる稱名念佛について論じてみたいと思う。もちろん親鸞の強

調した佛恩報謝の念佛もあるが、これは信後の念佛であつて、特別に取扱わねばならぬと思うので、別に論じたいと思う。

さて宗教的方法としての稱名念佛は、坐禪に比して容易であり、何時でも何處でも實踐されるので、坐禪よりも念佛の方が一般的である。精神統一の面でも、口稱念佛の方が默然として端坐するより容易であるとも考えられる。口稱念佛を唱導した法然は、自分の耳に聞える程の高さの念佛をすすめているが、自ら唱える念佛の聲を自ら聞くことによつて、感情的にも一つの宗教的情感にひたるものである。稱名念佛にはそのような感情に訴える面もあるので、いわば女性的であり、それだけにまた一般的である。坐禪は男性的意志的であり、念佛は女性的感情的である。念佛でも精神を統一するためには木魚を叩いて念佛し、周囲の雜音を消すこともある。しかし念佛は定心の念佛よりも散心の念佛といつて、心の亂れたまま、心に佛たすけたまえと思ひ、口に南無阿彌陀佛と稱える稱名念佛を以つて、一般的の念佛とする。したがつて佛像や繪像や名號に向つて端坐して念佛する場合もあるが、行住坐臥、時處所縁をえらばず、思い出しては南無阿彌陀佛と稱えることをすすめる。不斷念佛とか別時念佛等の行事も稱名念佛を策勵するものであるが、日常生活が念佛によつて統一されるのを目的とし、それを念佛三昧の生活という。

もちろん念佛中に精神が統一し、佛の姿や極樂の莊嚴を觀見することを見佛ともいい、三昧發得ともいつているが、これは普通の念佛者に期待することはできない。好相觀見とか三昧發得等の體験は他人に語られないのよくわからないが、法然や善導等の專修念佛者には、

そのような體験があつたと言われている。すくなくとも法然自身は善導を三昧發得の聖者であると信じて敬慕している。⁽⁷⁾ 法然自身も晩年、口稱念佛すること毎日數萬遍に及んだといわれているが、その體験内容を人々に語ることはあまりなかつた。しかし「いけらば念佛の功つまり、しならば淨土へまいりなん、とてもかくても、此身には思ひわざらうことぞなきと思ぬれば、死生ともにわづらひなし」⁽⁸⁾ と述懐してゐる。死生ともに煩いなき境涯は生死を超脱した境地と解することもできるであろうが、法然自身は「われはただほとけにいつかあふひくさこころのつまにかけぬ日そなき」⁽⁹⁾ と詠じてゐるように、つねに佛にあうことを期待して、これを念じてゐたようである。ただ、その體験をうかがうものに「あみだぶと心はにしにうつせみのもぬけはてたるこゑぞすすしき」⁽¹⁰⁾ といふようなものもある。これなどは一遍上人の念佛の境地に近いよう思う。法然も「念佛三倦キ人ハ、無量ノ寶ヲ失ヘキ人也。念佛ニイサミアル人ハ、無邊ノ悟ヲ開クヘキ人也」⁽¹¹⁾ といつてゐるところを見ると、いさみある念佛は無邊の悟につらなると考えていたようである。また「萬事をすべて念佛を申すへし、證據のみおほかり」⁽¹²⁾ とも言つて稱名念佛をすすめているが、この「證據」については詳わしい説明はしていない。これをどうみるかによつて法然解釋も變つてくると思うが、これはどうしても法然自身の宗教體験とみざるを得ないであろう。しかし、その宗教體験を來迎とか三昧發得とか見佛というような、時間空間的に限定せられたある種の宗教的經驗とみるか、時間空間をこえたいわば源時空的な絶對主體の自覺とみるかによつて、法然解釋も、したがつてまた念佛の評價も變つてくる。わ

が國における臨濟禪を代表するとも思われる白隱慧鶴は、「法然上人の如き、道徳仁義精進勇猛暗中に聖教を披覽し玉ふに、眼の光を用ひ玉ひける程なれば、少し疑闇だに在したらんには、立地に大事了畢し、往生決定し玉ふべきものを、豈に索短くして深泉を汲まざるなど悲嘆し玉ふに及ばんや」⁽¹⁵⁾と批判している。法然に「索短くして深泉を汲まず」というような言葉は見當らないが、おそらく「聖意測りがたし」というような法然の謙虚な表現を見て、そのように解したと思われる。「佛の密意は弘深にして、教門は曉め難し。三賢十聖も測りて闕うところにあらず。いわんや我が信外の輕毛なる、あえて旨趣を知らんや」と言うようなあくまで謙虚な唐の善導を心の師とした法然にとつて、白隱ではないが「索短くして深泉を汲まず」の思いが心の底に潜んでいはしなかつたであろうか。そのことは「ある時又の給はく、あはれこのたびしおせばやなど、その時乘願申さく、上人だにもかやうに不定げなるおほせの候はんには、ましてその餘の人はいかゞ候べき」と。その時上人うちわらひての給はく、蓮臺にのらんまでは、いかでかこのおもひはたえ候べきと⁽¹⁶⁾というような言葉を見ると、いわゆる大悟徹底した人というようなところはない。しかしながら一方「往生は一定と思へば一定なり。不定と思へば不定なり」⁽¹⁷⁾とか、「人の手より物をえんずるに、すでに得たらんと、いまだ得ざると、いづれが勝べき。源空はすでに得たる心地にて念佛は申なり」⁽¹⁸⁾等と言つてゐるところを見ると、鈴木正三が言つてゐるように、それは「悟らぬ悟」とみるべきであろう。正三は禪と念佛とを雙修した人であるが、「古歌に、悟とは悟らで悟る悟也。悟る悟は夢の悟ぞと有、誠に

悟る悟はあるぶない事を。我も悟らぬ悟がすきなり。法然などの念佛往生も悟らぬ悟也」⁽¹⁹⁾といつてゐる。法然のように一切を阿彌陀佛にうちまかせた人には悟るとか悟らぬとか言うことは問題でなかつた。そこに絶對的念佛者の眞の風光がある。そのことはあとで論ずるが、たしかに宗教的方法としての念佛は、正三がいうように人をして悟らすしだが、眞に妙好人といわれるような人は極めて稀であり、大部分の人は悟らしめるものである。稱名念佛は他力本願の信仰と相俟つて徹底した念佛者を産み、妙好人といわれるような宗教的境涯の人をつくつたが、眞に妙好人といわれるような人は極めて稀であり、大部分の人は往生淨土の信仰をもち、何程か稱名念佛の體験をもつた人である。その多數者の宗教的境涯はそれほど徹底したものではないが、念佛によつて人生に對する智慧と慈悲などをある程度體得せしめたと言えるであろう。ただ、淨土教者の場合も「小慈小悲モナキ身ニテ、有情利益ハオモフマシ」というような念佛者の謙虚な心情が、それ自身としては尊いが、淨土教者をして人生に對する積極的活動性を欠き、消極的退歩的たらしめたことは事實である。妙好人といわれるような念佛者は多くその例にもれない。現生における大悟徹底というか、大きな宗教的轉回のない信仰生活では、安心決定したといつても、それから先の宗教的生活のあり方がはつきりせず、現實に對する積極的關心や見識にもかけるように思われる。そのことは禪の場合でも同様で、一般に大悟徹底したと見られている禪者でも、悟後の生活のあり方には問題がある。たとえば社會正義の問題にしても、宗教的境涯から現實の世界における社會正義の問題にしても、宗教的境涯から現實のことは、ひとり禪者のみならず淨土教者と雖も共に反省さるべき

ことである。禪や念佛に本來そのような人間を現實から逃避せしめるところがあることは、自己内觀のプロセスにおいて止むを得ざることかも知れぬが、何時までもそこに止まつては、宗教の積極的はたらきの面が失われてしまうであろう。その點は禪が念佛より積極的に大悲の活躍をなすべきであるのに、却つて往相的修行の困難さから出世間に止まつて、還相的現實社會への働きかけに欠けているようである。念佛は易行易修といわれ、實踐としては容易であるが、往相と還相とがなかなか一如になりにくい。一般に往相面に終始して還相性に欠けるわけであるが、實際は、念佛者の方が禪者よりも大悲の活動においてすぐれているのは、念佛の方が出世間的性格をあまりもたず、世俗性を重視するためであろうか。淨土真宗において信後のあり方が、佛恩報謝の生活と規定され、眞俗二諦の成就をとき、御同朋御同行として、感謝の信仰生活を説くあたり、現實に對するはたらきがけの教義的根據は十分にもちながら、實際には信心の不徹底の故に、往還一如的なはたらきのできる念佛者は極めて稀である。機法一體の信といいながら、絶對の他力が絶體の自力となつて活潑々地にはたらくところがみられないのは、信心以本を立てまえとする淨土真宗の念佛の限界ではあるまい。正定聚に住して彌勒に等しい生活をすることは淨土真宗における究極的生活のあり方であるが、それはやはり生死の樹林に遊化する生活とは異なるであろう。なるほど親鸞も「超世ノ悲願キキシヨリ、ワレラハ生死ノ凡夫カハ、有漏ノ穢身ハカバラネト、ココロハ淨土ニアソフナリ」⁽²⁰⁾ どうたつてゐるが、それが一時の法悦に終つてはならないであろう。そこに凡夫性の徹底的自覺に立つ淨土真

宗の一般に受容せられやすい特色もあるが、同時にまた、その限界を示めしているとも考えられる。

これに對し念佛爲本の淨土宗では、半自力半他力と批判されながら、他力本願の救濟を信ずると共に、三心具足の念佛をすすめ、自行を策勵するせいか、道力というようなものがつき、淨土真宗の人ほどに墮落はしない。宗教的方法としての念佛は、人々を信仰の世界に導くと共に、そのような道力を養い、一種の宗教的主體性を確立するものである。そのような宗教的主體性からほどばしり出る念佛は、宗教的作用の念佛とでも言うべきものであつて、人々に大きな影響力を與える。内にある信心が外に念佛となつてあらわれたとき、その宗教的作用は、人間の理性的判斷を越えたはたらきをすることがある。淨土教において佛智不思議といわれ、難思議と言われるものはそのためである。したがつて、ともすれば念佛が神祕化され呪術化されるおそれもあるが、一般に淨土教は秘義を排して來たので、大きく正義をそれをことはなかつた。時に秘事法門のような異端を生むこともあつたが、それが正當化されることではなく、一般に易行易修の行として、他力の信心と共に實踐され、人々を安心立命の境地に導いたことは否定できない。しかし安心立命の境地といつても、前述したように絶對の他力が絶對の自力となつて自由無碍なはたらきをする往相即還相のはたらきにおいてやや積極性をかくきらいがあることを認めねばならぬであろう。

四、禪淨雙修の特質とその限界

禪淨雙修の先駆は、これを中國佛教に求めることができるが、わが國においては黃檗風の念佛禪よりも一遍智貢や鈴木正三に注目しなければならぬと思う。中國における禪と念佛との融合は一種の墮落形態だとも見られているが、私は必ずしもそうとは思わない。由來、中國思想の一つの特色として圓融思想があげられるが、中國人は禪と淨土のみか、儒佛道三教をすら融合せしめたのであるから、同じ佛教内における禪と淨土とを融即して考え、これを同時に實践すること位は何も不思議なことではない。それを墮落と見るか發展と見るかは一に見方の相違による。念佛と坐禪とを同じ道場において交互に行つても何等矛盾を感じないどころか、そうすることによつて、より深く佛教の奧義に達しするものとすら考へていたようである。事實、またそのような一面もたしかに存するので、敢て禪淨が雙修されたかとも考へられる。しかしあだ漠然と念佛も禪も佛教なるが故に、實践するといふのは如何なものであろうか。現生において、修行により大悟徹底を期する禪と、未來往生を願う念佛と、その間に相當時ひらきがありはないか。一方は自ら策勵して開悟を期する自力的なものであり、他方は彌陀の本願を信ずる他力的なものである。兩者の間に二者擇一的性が存するようであるが、その點、如何なる統一がなされているのであろうか。それがもし現世においては禪を修して悟を求める、未來は淨土に生まれて快樂を得んとする、中國人的現實主義や功利主義のしからしむるところとすれば、それは極めて安易な妥協であつて、たし

かに墮落佛教と言わざるを得ないであろう。しかし、實際に禪を修してなお念佛を稱え、現世において悟を得るにいたらざとも、禪によつて魂を鍊り、生活を整え、未來の往生を信じて念佛する人もあるであろう。まして定心にして念佛することは散亂の心にて念佛するにまさると自得する人もあり、念佛と禪とが別のものでなく、融和的に實践される場合もあるであろう。筆者の調査した限りでも中國系佛教徒の間では今日でもこのような立場で禪と念佛を雙修している人が多い。⁽²⁾もちろんそれはある意味では微弱的で、徹底したものとは思われぬが、極めて自然に禪と念佛が雙修されるところに中國佛教の特質があるようである。

わが國においては、禪と念佛とは、自力と他力、難行と易行、現世證得と未來往生、聖道門と淨土門という具合に二つに峻別され、兩者が融合的に統一されることはすくなかった。とくに實踐面においては、二者擇一的に考へられて、念佛と禪が雙修されることは極めて稀であった。それ故に、念佛は念佛だけで徹底し、禪は禪だけで道をひらき、互に批判し合うことはあつても、調和的に統一して實踐されることは、すくなかつた。その中にあつて、これを近づけた人に一遍智眞があるが、何といつてもその點でユニークな存在は徳川初期の道人鈴木正三である。正三は若くして禪と念佛を共に修しているので、その念佛は禪的な念佛となつてゐる。もちろん彼とても、修行にたえぬ人や弱い比丘尼や婦人等に對しては、未來往生を願う他力本願の念佛をすすめているが、大體において自力の念佛である。すなわち百姓には、「農業を以て業障を盡すべしと大願力を起し、一歎々々に南無阿

彌陀佛々々と耕作せば、必ず佛果に至るべし」と教えていた。また醫者に向つては醫術を佛道修行と心得て、そこで成佛をはかれと教え、生活即佛法の立場を強く主張している。「心のいたらざる人は、念佛往生をあさき事におもい、餘の法をふかくおもふもあるべし。是則、正理をしらざるゆへなり。古來より座禪工夫、觀念・觀法を用るも、念佛わうじやうにかはらんや。禪宗には、萬事の中に工夫をなし、工夫の中に萬事をなせとおしへおかれ候。何れのをしへにも、座禪觀法の外はなし。念佛往生を用る人は、おぼえず座禪の機にかなへり。總て、もうくの佛像をよくく見給ふべし。何も禪定の躰ならぬかたちはなし。さる程に、一筋に他力本願をむねとして、名號をとなへ奉る心中に、佛躰有事うたがいなし」⁽²⁾とも述べている。これを見ると他力本願を旨とする稱名念佛も座禪工夫や觀念・觀法と異らない。すべて宗教體験の上では稱名念佛する人も座禪・觀法をなす人も同じとみているようである。そして他力本願をむねとして稱名念佛する人の中には、佛體あること疑なしといつて、彼は自己の心中にある佛體、すなわち「自己の眞佛」の自覺をうながしている。「一大事のこゝろざしをはげまし、萬念を放下して、所作所爲の上に就て、切に急に眞實勇猛の念佛を以、自己の眞佛を信仰せば氣の熟するに隨て、自然に誠の心至極して、終に信得し、究時、不覺無我、無人、無所住の境に入て自己の眞佛顯然たるべし。一筋に信仰せよ、信仰せよ」とものべている。また「我身一人のじやう佛をわすれて、一さい衆生もろ共に、成佛をねがひたまひて、わが身をわするゝやうに念佛し給うべし。一遍上人のうたに、となふれば、佛もわれもなかりけりなむあみ

だぶのこゑばかりして。是をしやうねんのねんぶつと申なり。びくにとふ。佛もわれもなくて、いづれのところをか、成佛と申べく候や。答、たとへばわが目にて、わが目を見る事あたはず。こゝをもつて、しりたまふべし。われすなはち、ほとけなるとき、ほとけを見る事あるべかららず。ゆいしんのじやうど、己心のみだとおしへたまふなり。ただ心のじやうど、心のみだをしりたまふべし。こののみだをしりたまほんとならば、ただなに事もうちすて、ねんぶつしたまふべし。こころのみだ、あらはれたまほん事、うたがひなし」⁽³⁾とも述べているが、正三の念佛はしやうねんの念佛といつて、自己の眞佛すなわち本當の自己の自覺のための念佛であつた。本當の自己それは形のない自己であり、對象化されない、最も主體的な主體であるが、そのような無的主體の自覺のための念佛である。

さて、そのような念佛者であつた正三は、「何の事業も皆佛行なり。人々の所作の上にをひて、成佛したまふべし。佛行の外成作業有べからず。一切の所作、皆以世界のためとなる事を以しるべし。佛體をうけ、佛性そなはりたる人間、意得あしくして、好て惡道に入事ながれ。本覺眞如の一佛、百億分身して、世間を利益したまふなり」といつて、佛法と世間法との一致をとき、世間法において成佛すべきことを強調している。しかば正三自身は如何なる宗教的境涯に到達していたであろうか。

「昔も實の隙の明たるは釋迦御一人なるべし。其外の祖師、殊に我朝の傳教弘法、まだ境界には遙なるべし」といつて、本當に悟を得た人は釋迦一人で傳教・弘法等はまだ駄目だと見てゐる。また「道

元和尚杯を、隙の明た人の様にこそ思わるらん、未佛境界に非ず」といつてゐる。ただ「一日人問、四民に書給ふ所浮心を如何用んや。師示曰、虎口場に望心也。亦果眼に成、じりくと懸時的心也。此機なしくして、萬事に使ふべからず。」佛道修行と云は、始より終迄、只此機一つを以て、生死を離るる事也。然間、此機一つを以て成佛すべき也。別に入事なし。見解杯と云事も、指て用に立ぬ物也。毒薬變じて薬と成と云が如く、薬變じて毒と成、結句怨と成事多かるべし。見解よりも何よりも、只勇猛の心を以て練付て行がよき也。古歌に、悟とは悟らで悟る悟也。悟る悟は夢の悟ぞと有、誠に悟る悟はあぶない事ぞ。我も悟らぬ悟がすぎなり。法然などの念佛往生も悟らぬ悟也。⁽³⁹⁾といつて、法然の境涯を高く評價している。門人慧中の書いた「石平道人行業記」によると、正三は六十一歳のとき開悟したことになつてゐるが、正三自身はそのことをはつきり言つておらず「私し見性少し有れども、何の用にも不^レ立」と言つてゐる。「何の用にも不^レ立」とは厳しい反省である。しかも「我も八十迄生たれど、何の變もなし乍^レ去我は體に種は取た也」⁽⁴⁰⁾といつてゐるのを見ると、自信のほどが知られる。

さて、このような禪淨雙修の立場は、如何なる特質と限界をもつてゐるであろうか。それは禪と念佛のそれぞれの特質が統一され、それぞの欠陥が相補われる利點がある。たしかに自己の修道にのみ専らにして慈悲心を忘れがちな禪者が、易行易修にして願共諸衆生往生安樂國というような衆生の機縁を多く持つた念佛を雙修することによつて自ら慈悲心を持つようになることは事實である。また禪淨雙修によつて定力を増し、定心の念佛によつて散亂心をとどめ、道力にみちたができるが、それが一般化しなかつたところに問題がある。中國における念佛禪は、禪と念佛とを雙修し、民間にまで普及していながら、その特質を發揮していないように思われる。それは要するに禪と念佛との皮相な融合であつて、共に徹底していないからである。實踐的に二者擇一的性格のつよい禪と念佛とを併修するためには、教學の面でも思想の上でも、よほど内面的に深い統一をもつていなければならぬ。安易に両者を併修することはできるが、それでは成果を期待することはできない。そこに禪淨雙修の難點がある。言うは易くして、本當に統一して實踐することはなかなか困難である。正三道人のような卓越した機根の人にして、はじめてその特質を發揮し得たとも言えるであろう。その後、正三に續く人はすくなく、その遺風は消滅し、恰かも彗星の如くあらわれてたちまちのうちに消えてしまつた。それというのも日本の佛教が、禪と念佛との間に統一の契機を欠き、全くそれぞれの道を深めて行つたからでもある。

今日のわが國の臨濟禪復興の祖ともいいうべき白隱慧鶴なども徹底的に禪淨雙修を嫌つた。「云ふ事勿れ、禪にして淨土を兼ねるは、虎にして翼を挾む者なりと。錯々」⁽⁴¹⁾といましめている。また「爾等身は禪門に在りて肩に心宗の法衣を掛け、口に一員の禪徒なりと稱して、内には竊に稱名念佛して、禪門を汚濁して宗趣を混亂する事は何たる事ぞや。若し真正淨業を追慕し佛名を請受けざとなれば、何んぞ明白に一員の淨業の上人となりて、總盤を張り、木鉢を据ゑ、普く四衆を

勸化し、晝夜に高聲念佛して大事を決定せざる」とも言つてゐる。しかし白隱は「云ふことなけれ、話頭是にして稱名不⁽⁴⁴⁾是なりと」と言ひ、「是れ全く淨業の宗旨を侮し、專唱の修行を輕蔑するにあらず」と言つてゐるところを見ると、淨宗を輕視したわけではない。ただ「……向きに謂はゆる禪を得ずんば命終の時淨土に生ぜんと、両端に涉つて修行せん人は魚も得ず熊の掌もまた得ず、却て生死の業根を培ひ、命根截斷、因地一下の歡喜は努めく是れあるべからず」⁽⁴⁵⁾といつて、不徹底な修行に終ることを諒めたのである。白隱の自在性は「正念工夫、相續不斷、見性了義の扶けにとならば、稱名はさて置き、粉曳歌にても唱へ玉ふべし」⁽⁴⁶⁾とも言つてゐる。しかし、教團の組織もまた禪と淨土を峻別し互に批判し合うことはあつても、これを雙修する氣運はすくなかった。したがつて禪淨雙修ということは、日本では多くの成果をあげることができなかつたというべきであろう。

五、禪と念佛との間

これまで禪の特質とその限界、念佛の特質とその限界を考察し、さらにその両者の限界を補うものとして、禪淨雙修の特質とその限界を明らかにしたが、さらにすんで、私は禪と念佛との間に一つの新らしい宗教的方法が考えられるようと思ふ。それは故田邊元博士がその晩年において提唱し期待された新らしい念佛禪と同じものか、それともまた異つたものか。周知の如く、田邊博士はその絶對辨證法の論理をもつて、新らしい念佛禪があらわれなければ、日本の佛教を起死回生させることはできないと論じていられる。⁽⁴⁷⁾筆者も博士の愛情にみちた

日本佛教界への警告には感謝と共に鳴を覺えるが、やつぱりそこには論理が先に立つて、現實に即しないものがあるよう思ふ。博士も自覺していられるように、禪と念佛にはそれぞれ特質限界があるが、その特質をのばし、その限界を補うために、新らしい念佛禪が必要である。しかしその念佛禪の内容が如何なるものであるべきか明らかにしていられない。それはともかくとして、現代にふさわしい宗教的方法を考えるとき、現に生きている禪と念佛とを無視することはできないう。しかも、その禪と念佛がそれぞれの特質と欠陥とを持つてゐるすれば、われわれはその特質をのばし、その欠陥を補うような新しい宗教的方法を考えざるを得ない。禪と念佛とのいづれかに徹することによつて、それは自ら完成されるとする見方もあるが、もしそうであるならば既に問題は解決されている筈である。まして既成の方法といふものは、容易にのりこえたり批判したりすることのできぬものである。正三によつて提唱された禪と念佛の雙修すら、既成の方法の固定していた土壌では、結局そだたなかつた。正三を仁王禪祖として評價するむきもあるが、私はそれは正三の本領をつかんだものとは思わない。正三の本領は禪淨雙修の人になり、そこにひらめく鋭い批判的精神にあると思う。正三の提唱したような念佛禪が育たなかつたのは、人間の批判的精神の弱さによると考えられる。正三のようないの求道者は、批判的精神を以つて自らの境涯を反省し内觀し、最後まで勇猛の氣をふるいおこして精進するが、そうでない人は、大抵、ふみならされた道の皮相安易なる追隨に終る。そこからは新らしい生氣にみちた宗教生活は生まれてこない。禪淨雙修の念佛禪が中國において

墮落形態をとつたと見られるのも、それが鋭い批判精神によつたものでなかつたからではあるまい。もちろん、なかには傑出した人もいたであろうが、多くは無自覺に禪と念佛とを併修したからである。如何にすぐれた宗教的方法であつても、實修者に内在的批判力が欠けていれば、常に危險を藏している。盲目的信仰や無批判な修行から正當な結果が得られないのはそのためである。もちろん批判をぬきにした絶對的な信を要請される場合もあるが、その結果については、常に反省し批判してみる必要がある。あの有名な「タトヒ法然聖人ニスカサレマヒラセテ。念佛シテ地獄ニオチタリトモ。サラニ後悔スヘカラスサフラフ⁽¹⁾」というような親鸞の法然に對していだいたような絶對的信仰も必要であるが、そのような信仰によつて到達した自らの信仰生活に對しては、絶えず厳しい自己批判がなされねばならない。そうでないと信心は徹底していくとも、現實に對する批判力の無い、消極的人間をつくる場合が多い。多くの妙好人にみられる共通した欠點はそこにある。禪の場合でも、莫妄想、蠶直向前といつても、それは學行一如的なものでないと、盲目的な行為となるか、單なる行動主義に陥ってしまう。それでは本當に活きてはたらく無的主體の確立はできない。隨處に主となるどころか、隨處に客となつて、時勢に流されるか、そのお先棒をかつぐのがおちである。

ここにおいて新しい宗教的方法が考えられねばならぬが、それは學行一如的なものでなければならぬ。單なる學問や盲目的な修行からは、宗教的に現實を動かす力は出でこない。學問と實踐とが相互に媒介し合つてこそ、本當に堅實な宗教的方法たりうる。しかば學問を

する人でなければ、この方法を實踐できぬかといふとそうではない。

一文不知に近い人であつても、自己をよく反省し批判する力があれば、それでよいと思う。如何なる人も常に自己の信仰や體験が盲目的になつていなか、單なる自己陶醉や思いこみにすぎぬのではないかと反省してみなければならぬ。この内在的批判力が乏しいと、宗教的安心といふ微温湯にひたつて身動きできなくなる。妙好人といわれるような淨土教の信者も、その信心の徹底している點や、宗教的自覺の深さにおいて、禪者にも劣らぬ場合があるが、一般に無學であるので、現實に對する叡知にかけ、その行動は消極的退歩的となつてゐる。禪者の場合においても、悟道に達するまでの修行が永く、かつ盲目的な修行に偏るので、ある程度、修行が積んでも現實にはたらきをかける識見や力量に欠けるうらみがある。もしそこに學問的な批判力があれば、禪によつて得られた道力は、もつとすばらしいはたらきをなしうる筈である。しかしもともと禪は智と結びついたもので、禪定の深かまりと共に智慧も明らかになるべき筈のものである。禪定によつて得られた智慧は、大悲のはたらき出る根本となるものである。智慧悪用といわれるよう、智慧が主體となつて慈悲のはたらきをおこすものである。智慧を主體としないはたらきは盲目的な行動となつて、慈悲といわれるような聖なるはたらきとはなり得ない。また慈悲心のない智慧はあつても無きに等しく、正しく用いられないとおそろしい結果を招く。智慧と慈悲とは車の両輪の如く、両々相俟つて宗教的な作用をなすものである。そのような圓満な宗教的作用をなす主體性を確立するために禪と念佛があるが、そのいすれにも特質と限界が

ある。ここにおいて禪と念佛との間に一つの新しい宗教的方法を考えざるを得ないのである。

その新しい方法とは一體何か。別にこと新しくもないが、やはり禪と念佛とを雙修する道である。しかし、それは内面的に統一された禪と念佛との雙修である。ただ偶然的に両者が雙修されるのでなく、一つの宗教的方法として、自然に両者が統一的に實践されるのである。

したがつて外面的には禪と念佛が雙修されているようであるが、その實踐者にとっては二つでなくして一つであるような實踐法である。元來、坐禪は佛教の根本的な行であつて、佛教徒である限り禪定を否定することはできない。したがつて坐禪を修することは当然のことであつて、自然に修せられ、それが佛教徒の生活の基調となつていねばならぬものである。筆者はかつてインドやセイロンに二年間滯在したが、印度教徒と佛教徒との相違は、佛教徒がインド教徒よりより静かであるという感を懷いた。それは佛教美術と印度教美術との差異の上にも見られるが、生活態度において、そのような相違を認めざるを得なかつた。戒・定・慧の三學とも言われるようには佛教徒にとつて禪は必須のものと考えられた。今日いうところの禪宗ではないが、佛教の基調として、戒と定とがなければならぬと私は考えている。この禪定にいたる道として坐禪があるが、たしかに坐禪によつて道力を養い、智慧を得ることができるからである。もちろんこの禪は盲目的禪であつてはならぬ。公案禪にしても默照禪にても、常に智慧の眼を開けるような禪でなければならぬ。それは大悲のはたらき出る根本となる大智を確立するような禪でなければならぬ。そのためには學行一

如的な修行方法がとられる必要がある。禪に関する古典、新籍の研究も、自己の行取した宗教的體験を内省批判する基準となり参考となる。このような學究と行取とによつて、はじめてこの宗教的方法は完うされる。坐禪も念佛も、その間に學究行取として自然に修せられるものである。

一方、念佛は一般に口稱念佛と考えられるが、何も口稱に限つたものではない。身業による念佛、口業による念佛、意業による念佛が考えられる。この身口意の三業に修せられる念佛があるが、それはいわば相對的な念佛である。本當の念佛は三業の念佛によつて三業を超えた絶對的念佛でなければならぬ。三業を超えた絶對的念佛にして、はじめて三業に生きてはたらきうる。このような絶對的念佛は三業の念佛によつて三業を超えたところに確立されるが、その絶對的念佛の主體は智體悲用的なものであつて、この智體悲用的主體こそ眞實の自己そのものである。したがつて、そのような眞實の自己を覺ずる方法として禪と念佛があるわけであるが、これを修する人には禪と念佛が一つになつてゐるわけである。また禪と念佛とが内面的に統一されれば、智體悲用的主體を確立することは、殆ど不可能に近い。

すなわち、つねに佛を念するといつても、實際には殆ど不可能である。絶對的な三業をこえた念佛でなければ、相對的な三業の念佛では、眞の念佛者ということはできない。行住坐臥が禪であるといつても、語黙動靜において常に禪であることは容易でない。眞に絶對的な禪によつてのみ行住坐臥が禪でありうる。絶對的な禪と絶對的な念佛はその點で一つになる。それは眞實の自己といわれる絶對主體にほか

ならぬ。この絶対主體には智の面と悲の面がそなわつてゐる。絶對的な禪は眞實の自己の智の面がつよく、絶對的な念佛にはその悲の面が強いとも言える。したがつて蓋然的な言い方ではあるが、禪のみ修する智の面は磨かれるが悲の面がおろそかになるし、念佛のみ修する悲の面がかちすぎて、智の面がかけることになる。智體悲用的主體は禪淨雙修の人にして、よく確立される。鈴木正三にしても、私はそのような人であつたと見ている。禪と念佛が一つになつて修せられた人にしてはじめて腹のすわつた念佛者、大悲心にみちた禪者ができる。この両面の特質を忘れず、自然法爾に禪と念佛が一つになつて修せられた人こそ、眞の佛教者といえるのではないか。私はそのような人を日本佛教界では先づ法然において見ることができるとと思う。法然は一般に専修念佛の人とみられているが、「念佛に倦き人は無量の宝を失うべき人なり、念佛にいさみある人は無邊の悟を開くべき人なり」⁽¹⁾といつてゐる。この一語を見ても、法然がただの念佛者ではなくして、腹のすわつた大した念佛者であることがわかる。「智者のふるまひをせずしてただ一向に念佛すへし」といつて愚痴にかえつて念佛することをすすめた法然の念佛には「智慧第一の法然房」といわれたような大智がその土台にあつた。そうでなければ愚痴にかえつて念佛する人にはなれなかつた筈である。法然は般若波羅蜜も禪定も念佛から生ずるという思想を認めていた。自らの體験を通して、そのような確信を得ていたに違ひない。それ故にその念佛には智體悲用の一面があつたことを見逃してはならぬ。その念佛には智慧の主體からの悲用の面があつた。他力の念佛であり、口稱の念佛である點では阿波介の

念佛も法然の念佛も一つであるが、法然という人格からほどばしり出る念佛に悲用のはたらきがあつたことは申すまでもない。阿波介の申す念佛も法然の申す念佛も「佛たすけ給へとおもひて」申す念佛であつて、そこに何の相違もないとさとされて感激した弟子もいたが、そのような勸化のできる法然は智體悲用の大念佛者であつた。法然が本願の念佛を阿彌陀佛によつて選擇せられた選擇本願の念佛と見て、救濟の根據を阿彌陀佛におき、念佛によつて往生することを自然法爾の道理と考え、如何なる誹謗や迫害にあっても動搖しなかつたふてぶてしいまでのおちつきは、他力にまかせきつた悟道の人にしてはじめてできる態度である。鈴木正三が「悟とは悟らで悟る悟なり、悟る悟は夢の悟ぞ……法然などの念佛往生も悟らぬ悟なり」⁽²⁾といつてゐるよう、法然は悟らぬ悟の人であつた。その點、禪淨を雙修した正三には、それがよく見えたといつてよいであろう。法然が「萬事をすて、念佛を申すへし、證據のみおほかり」⁽³⁾といつてゐるのも、自得するところがあつたからである。しかし法然はめつたに自内證を他人に語ることはなかつた。しかし念佛すれば救われるということを自らの體驗を通して堅く信じていたようである。「浅きは深きなり」というのも、淨土の教が易行易修にして、如何にも浅いようであるが、實は深い教であることを示めしている。「ヒロ深ノ法然房」(翼賛卷三)(淨全一六卷、一二九頁上)といわれる所以である。

このような法然は専修念佛者として、専ら口稱念佛のみ修して坐禪などしなかつたであるうか。たしかに法然は「聖道難行のさかしきみちにはすべて望をたつべし」⁽⁴⁾といつてゐる。戒定慧の三學の器ものに

あらずと自らを否定した法然は、觀法も否定し造像も祈禱も否定して、「ただ一向に念佛すべし」といつているが、このただ一向に念佛するということは、「只管に打坐する」ということとあまり變らないひたすらな、分別をこえてとびこむ態度が示めされている。「智者のふるまいをせずしてただ一向に念佛する」ところには、分別を絶した宗教的行為への自己投入がある。それは禪者の坐禪への態度や決意と極めて類似している。このような決斷が出て來たのも、法然の數十年に亘る求道生活の結果ではなかろうか。その間に法然が修した修道生活は天台の學問と摩訶止觀を基調とした禪定生活であつたといえるであろう。六度のなかの禪定は布施や持戒や忍辱と相對的に考えられやすいが、禪定なしには智慧も生まれない如く、禪定は修道者の基本的な生活態度であつた。特別に結跏趺坐して定に入ることをなさなくとも、行もまた禪、坐もまた禪というような絶對的禪の境涯に入らなければ、宗教的境涯の深かまりもない。法然のような絶對的念佛者は自らそのような境涯に入つてはいたと見て差支えないであろう。念佛の一行が無邊のさとりへの道であると言つたのもそのためである。「般若波羅蜜も深禪定も念佛より生ず」と考えた法然は、「念佛は諸法の王である」と信じていたにちがいない。そのような念佛によつて到達する「極樂は無爲涅槃界」であると腹をきめていた法然なればこそ、その門下から、あれだけの人物が續々として輩出したのである。ただ一宗一派の祖としてのみ法然を見るなれば、法然の眞骨頂に觸れることはできないであろう。親鸞のみた法然も法然なら、鎮西のみた法然もまた法然であり、西山の眼に影じた法然もまた法然であつたにちがいな

い。しかし宗教者法然の眞骨頂はどこにあつたか、今日あらためて検討しなおす必要がある。絶對的念佛者法然には、智慧と慈悲の両面が具備されていた。生活全體が念佛になりきついていた法然は、誰れにもわかるような、そして誰れでもがその境涯を深かめうるような、曰稱念佛という教化の方法を自得していた。禪というようなものも、たしかに悟道に達すれば、法界に遊化する自在性を得るであろうが、そこから一文不知の者にも自得されうるような方法が出てこなければ本ものとは言えないであろう。自隱などはその點、傑出した禪者であつたが、同時に非常に卑近な方法をすら人々に教えている。そのような一面がないと禪は高踏的といわれ難解と非難される。禪から淨土が出てこなければ、禪も本當の禪ではないという現代屈指の禪者の言もまたここをついていると思う。

禪と念佛との間には、まだ論究すべき問題が多く残つているが、とにかく禪と念佛とを一つの宗教的實踐として、日常生活のなかに生きた人々を考えるとき、法然、親鸞、一遍、正三等にその先蹤を見ることができるよう思ふ。親鸞にしても、絶對他力の信仰が絶對の自力となつて、主體的に無礙自在に生きるところまで境涯がすすんだところには、極めて禪的な解脱境が見られる。「自然トイフハ。モトヨリシカラシムルトイフコトハナリ。彌陀佛ノ御チカヒノ。モトヨリ行者ノハカラヒニアラスシテ。南無阿彌陀佛トタノマセタマヒテ。ムカヘントハカラハセタマヒタルニヨリテ。行者ノヨカラントモ、又アシカラントモオモハヌヲ。自然トハマフストキキテサフラフ。チカヒノヤウハ。無上佛ニナラシメントチカヒタマヘルナリ。無上佛トマフスハ。

カタチモナクマシマス。カタチモマシマサヌユヘニ。自然トハマフスナリ。カタチマシマストシメストキハ。無上涅槃トハマフサス。カタ

チモマシマサヌヤウヲシラセントテ。ハシメニ彌陀佛トソキキナラヒテサフラフ。彌陀佛ハ。自然ノヤウヲシラセンレウナリ。コノ道理ヲココロエツルノチニハ。コノ自然ノコトハ。ツネニサタスヘキニハアラサルナリ⁽⁵⁾」と言ひのこしているが、彼のいう自然とは形なき無上佛のことであり、阿彌陀佛とはその自然というのことを知らせるための便であり方法である。彼のいう自然とは形なき自己の自覺とどれだけの隔りがあるであろうか。禪ではその自然が主體的に表現されて、自佛とか自性とか本來の面目といわれているが、阿彌陀佛は要するにそのような形なき無上佛とか無上涅槃とか自然ということを知らせるための方便とか方法であるとするならば、その究極においては一體であつて、ただ表現の上の差違ともみられ、そこにいたるプロセスの相違に歸せられるようでもある。「自然のやう」を知つた親鸞は、「大願海ノウチニハ。煩惱ノナミコソナカリケレ。弘誓ノフネニノリヌレハ。大悲ノ風ニマカセタリ。超世ノ悲願キキシヨリ。ワレラハ生死ノ凡夫カハ。有漏ノ穢身ハカハラネット。ココロハ淨土ニアソフナリ」と詠うほどに境涯が深まつていた。まさしく絶對的念佛者といつて差支えないであろう。ここにおいて見られる如く、絶對的念佛者には禪者にみられるような自由無礙な精神的風光がある。もちろん、その両者の間には自覺の面において區別すべき微妙な差違もあるから、われわれは禪と念佛との特質と限界とを反省しながら、自らの宗教的自覺を深めて行くことこそ、大切なことであろう。

六、むすび

たいへん大きづばな議論を展開して、自ら忸怩たるものがあるが、要するに新しい宗教的方法が、禪と念佛との自覺的雙修にあつて、そこでは常に學行一如的な實踐をするということである。既成の禪や念佛によつて、これを深かめれば、それでよいようにも考えられるが、やはり禪と念佛には既述のようにそれぞれの特質と限界がある。したがつて禪と念佛とを自覺的に一つにした實踐法として、新らしい念佛禪を考えざるを得ないが、それは、その間に自然な統一がなければならぬ。實際に實踐されるのは坐禪と念佛とであるが、それは常に學行一如的な學究行取を基盤としたものである。したがつて常に自己の實踐とその結果とが自己批判され、より深い宗教的境地に進まなければならぬ。狂信的にならず、安易に流れず、常に禪定に住しながら活潑々地の活動がなされる。それが無礙自在、自然法爾になされるならば、それこそ大乘菩薩の道であろう。自利と利他とが共に成就されて行く往還一如の道として、禪と念佛とが一つになつて實踐されるならば、それは新しい日本佛教の未來を築くであろう。

註

① 法句經一六〇、 Attā hi attaro nātro

ko hi nātho paro siya

Attā hi sudantena

nāthān labhati dullabhaṁ.

(2) 久松眞一著「禪と美術」(墨美社刊) 五三頁。
(Dhammapada 160)

(3)(4)

道元「正法眼藏辨道話」（道元禪師全集一七頁下）

鈴木正三「職人日用」。

(5)

FAS協會提唱の「人類の誓」の一節。全文は「私たちは、よくおちついて、本當の自己にめざめ、あわれみ深いところをもつた人間となり、各自の使命に従つて、そのもちまえを生かし、個人や社會の悩みと、そのみなもとを探り、歴史の進むべき、たどり方向を見きわめ、人種國家貧富の別なく、みな同胞として手をとりあい、誓つて人類解放の悲願をなしとげ、眞實にして幸福なる世界を建設しましよう」

「驢鞍橋」下一〇七。

(6)

田邊元「キリスト教とマルクシズムと日本佛教」（田邊元全集第十卷二九六頁）

同右上一二〇。

(7)

法然「選擇本願念佛集」卷末。

法然「つねに仰せらるける御詞」（昭和新修法然上人全集四九五頁）

法然「十二問答」（昭和新修法然上人全集八八〇頁）

法然「百四十五箇條問答」（昭和新修法然上人全集六三八頁）

自隱「遠羅天釜」續集。

普尊「觀經疏」玄義分。

法然「諸人傳說の詞」（昭和新修法然上人全集四六七頁）

法然「つねに仰せらるける御詞」（昭和新修法然上人全集四九五頁）

惠中篇「驢鞍橋」下、五。

親鸞「恩癡悲歎述懷」（大正藏經第八十三卷六六七頁下）

親鸞「帖外和讃」（大正藏經第八十三卷六六九頁中）

田邊元「キリスト教とマルクシズムと日本佛教」（田邊元全集第一〇卷三〇〇頁）

拙稿「東南アジアの佛教調査報告タイ・ラオス・マレーシヤ」（東南アジア研究第十六號）参照。

惠中篇「驢鞍橋」上九八。

鈴木正三「念佛草紙」上。

鈴木正三「職人日用」。

鈴木正三「念佛草紙」下。

(8)

同右下五。

(9)

同右上五七。

(10)

同右一〇七。

(11)

田邊元「キリスト教とマルクシズムと日本佛教」（田邊元全集第十卷三〇三頁）

(12)

親鸞「歎異鈔」（大正藏經第八十三卷七二八頁中）

(13)

親鸞も「正像末法和讃」に「阿彌陀如來ノ三業ハ、念佛行者ノ三業ト、彼此金剛ノ心ナレバ、定聚ノクラキニサタマリス」と述懐しているが、親鸞も絶對的念佛者として彌陀の三業と一つになつた自覺を述べている。一遍は離三業の念佛を説いているが、法然や親鸞や一遍等すぐれた念佛者は皆、そのような境涯にあつたと見ることもできるであろう。しかしその自内證については、比較検討することが困難なので論究していくが、拙稿「念佛論」（佛教文化研究第一号）を參照して頂ければ幸である。

(14)

法然「十二問答」（昭和新修法然上人全集六三八頁）

(15)

法然「一枚起請文」

(16)

法然「阿彌陀經釋」（昭和新修法然上人全集一四二頁）に「是故一切諸法般若波羅蜜甚深禪定、乃至諸佛皆從念佛而生。故知念佛是諸法之王」とある。

(17)

法然「聖光房に示されける御詞」其七、（昭和新修法然上人全集七四五頁）

(18)

法然「百四十五箇條問答」（昭和新修法然上人全集六六七頁）

(19)

法然「往生大要鈔」（昭和新修法然上人全集五〇頁）

(20)

禪と念佛との間
一九

④⁹ ⑤⁰ 法然「一枚起請文」

⑤¹ ⑤² 法然「阿彌陀經釋」（昭和新修法然上人全集一四二頁）

⑤³ 法然「選擇本願念佛集」に「善導釋此文云・極樂無爲涅界……」とある

し、世親の「淨土論」にもその思想は出でている。

森本省念「大師翁との出會い」（禪文化第四五號）

親鸞「帖外和讃」（大正藏經第八十三卷六八頁下）

同右（大正藏經第八十三卷六九頁上中）

佛傳に現われた「七歩」の意味

石上善應

一、はじめに

二、「七歩」記述經典

三、「七歩」に關する學說

四、むすび

一、はじめに

パーリ語聖典のなかで、釋尊の傳記を集成したニダーナ・カター（因縁物語）には、つぎのような一節がある。

八1▽そこで、神がみや人びとは香と花飾りなどを供養しながら、「偉大なかたよ、ここにはあなたに等しいものはほかにはございません。どうして、ここによりすばらしいかたがほかにおられるでしょうか」といった。このようにして、四方八方上下と十方を見渡しても、自分に等しいものを見ることができずに、「さとりを求める人＝釋尊は」「この方角がよりよい」と思い、七歩大股に歩いた。マハーブラフマー（大梵天）は白い日傘をかざし、スヤーマ（善時分天）は拂子を、ほかの神がみはほかの王たる者のしるしとなるものを手にして、従つていつた。それより、七歩目で立ち止まつ

て、「わたくしは世のなかの最勝の者である」などと、堂々とした聲を出して、獅子吼した。⁽¹⁾

いるものではないから、それを信することは愚かなことであるとして捨てざる態度にも納得はできない。いかなる縁起にも、ある史實や眞實が含まれているように、古代インドにおける文章的表現にある種の約束があるのも事實である。その表現形式を理解して始めて、釋尊の言句を追體験することもできるものと思われる。もしも、この努力を拂わない限り、現今われわれの日常における表現形式が百年後には噴飯ものとして笑われることは自明であるからである。

以下に、歎ある佛傳のなかから、ここでは△七歩▽傳説に限つて、まず、典據を列舉し、それを分類し、新學説を紹介して、最後に假説を提出してみようと思うものである。この假説はあくまでも假説であつて、流动的なものであることをことわつておかなければならぬ。

〔注〕 J. p. 53. 以下の典據を△▽で示し、そのなかに番號を付した數を記入し、分類上の都合とする。

二、「七歩」記述經典

七歩傳説を記す主な經典は以下の通りである。

パーリ聖典中部經典

△2▽アーナンダよ、生まれたばかりのさとりを求める者(ブッダ)は平らな足で立ち、北に向つて七歩、大股で歩き、白い日傘で運ばれながら、すべての方角を見廻して、偉大な言葉を語つた。われはこの世における第一の者である。われはこの世における最勝の者である。われはこの世におけるもつとも年老いたる者である。これが

最後の生まれであり、いまや再生のあることはない、⁽¹⁾
これに相當する中阿含經卷八(未曾有法經)では少しく相違してゐる。

△3▽我聞く、世尊初生の時即ち行くこと七歩、恐れず怖じず亦畏懼せずして、諸方を觀察したまいぬと。もし世尊初生の時即ち行くこと七歩、恐れず怖じず亦畏懼せずして、諸方を觀察したまいぬとせば、我これを世尊の未曾有法と受持せん。⁽²⁾

長部經典、マハーパダーナ・スッタントナには、前記の中部經典と同一内容を示しているが、△4▽これが常法である⁽³⁾、という一句が付け加わつてゐる。これに當る長阿含經卷一、大本經には毘婆尸菩薩のそれとして説いてゐる。

△5▽佛、比丘に諸佛の常法を告げたまわく。毘婆尸菩薩はその生るる時に當り、右脇より出で専念して亂れず。右脇より出でて地に墮ち行くこと、七歩、人の扶侍する無きも遍く四方を觀、手を擧げて言わく。「天上天下唯我のみ尊しと爲す。要は衆生の生老病死を度するにあり」此れが是の常法なり。その時、世尊は偈を説いて言たまわく。

猶お師子の歩むが如く、遍く四方を觀ず、地に墮ちて行くこと七歩、人師子も亦然り。又大龍の行くが如く、遍く四方を觀ず。地に墮ちて行くこと七歩、人龍亦復然り。両足尊の生れし時、安らけく七歩を行く。四方を觀て聲を擧げ、當に生死の苦を盡すべし。其の初生の時に當り、無等にして等に等しく、自ら生死の本を觀ず、此の身は最後の邊なり。⁽⁴⁾

マハーヴィアスツには、

△6▽胎内にとどまつてゐるのに疲れて、さとりを求める者は七歩歩む。

かれは生れるやいなや、地上に七歩を歩み、諸方を見廻して大笑いをなした。

さて聞きなさい。七歩を歩んで八〔歩〕あるいは六〔歩〕をどちらなかつた理由としていわれている原因はなんであるかを。

一切の世界を利する沈黙のひと（ブッダ）は、胎内にとどまつていることに疲れて、最後の胎内の滞在であつたのだとして、強く前に歩いた。

かれが七歩を歩いたとき、神がみのつどいは降りたつて、「數」千の世界の守護者たちによつて、沈黙のひと（ブッダ）は抱き保たれた。⁽⁵⁾

佛本行集經卷八ではかなり相違している。

△7▽菩薩は生じ已つて、人の扶持することなく、即ち四方に行き、面して各七歩す。步步足を擧ければ大蓮華を出だす。七歩を行き已つて、四方を觀視す。目未だ曾て瞬かず。口自ら言ばを出だす。先ず東方を觀る。彼の小嬰孩之言ばに如かず。自らの句偈に依りて、正語正言たり。世間の中で我を最勝と爲す。我今日より生分已に盡きたり。此れは是れ菩薩希特の事たり。未曾有の法なり。余方も悉く然り。初生之時、人の扶持すること無く、四方面に於て、各七歩を行く。如來は佛道を成じ得已つて、七助道菩提法分を得。此れは是れ如來往先の瑞相なり。⁽⁶⁾

佛傳に現われた「七歩」の意味

ラリタヴィィスタラ

△8▽さとりを求めるもの（ブッダ）は生まれるやいなや、七歩歩いた（sapta padani prakranto ‘bhut）。無數の千萬・百萬・十萬のカルバの間、よく行すべきことを行ひ、偉大な努力と偉大な勢力とによつて法性を會得していたからである。このとき、十方世界に住してゐた諸佛・諸世尊は金剛からなるかの國土に安住しておられた。そのことによつて大地はかの地方に降ることもなかつた。ビクたちよ、偉大な力をそなえたさとりを求めるもの（ブッダ）は七歩を歩かれたからである。⁽⁷⁾

普曜經卷二

△9▽その時、菩薩は右脇より生じ、忽然として身が寶蓮華に住するを見る。地に墮ちて行くこと七歩、梵音を顯揚す。無常を訓教して、我れまさに天上天下を救度し、天人尊となつて、生死の苦しみを斷ち、三界無上、一切衆をして無爲常安ならしむべし、と。

方廣大莊嚴經卷三には、

△10▽その時、菩薩は善く自ら思惟し稱量し正念す。扶持を假らずして即使ち自ら能く東へ行くこと七歩、足を下す所、處には皆蓮華を生ず。菩薩、是の時怖畏有ること無く、亦、譽訥無し、是の如きの言を作す。我れ一切の善法を得て、まさに衆生のために之を説くべし。

とあり、以下、南・西・北・下・上方に七歩ずつ歩み、その理由が付せられている。その上で、

佛、諸の比丘に告げたまわく。菩薩は阿僧百千拘胝那由他劫におい

て、諸の善行を修す。精進力の故に、初生の時、即ち能く十方に各行くこと七歩。一切の諸佛如來の威、此れに加わる。地を化して金剛と爲る……⁽⁹⁾。

とあり、前半の記述は引用しなかつたが、ラリタヴィースタラにほぼ相當している。⁽¹⁰⁾

修行本起經卷上

△11▽明星出する時、夫人樹枝を擧けば、便ち右脇より生じ、地に墮ちて行くこと七歩。手を擧げて言わく、天上天下、唯我爲尊、三界は皆苦なり、吾れまさに之を安んずべし、⁽¹¹⁾と。

太子瑞應本起經卷上

△12▽四月八日の夜に到りて明星出するの時、化して右脇より生じて地に墮つ。即ち行くこと七歩なり。右手を擧げて住して言わく。天上天下、唯我爲尊、三界は皆苦なり。何ぞ樂しむべき者あらんや。⁽¹²⁾異出菩薩本起經

△13▽太子は四月八日夜半の時を以て生す。母の右脇より生じて地に墮つ。行くこと七歩の中なり。足を擧げること高さ四寸なり。足は地を踏まず。即ち復た右手を擧げて言わく。天上天下、尊きこと我に過ぎる者なし。⁽¹³⁾

ブッダチャリタ I

△14▽七仙の星宿にひとしいかれは、惑うことなく、確固とした歩みで、長いしつかりとおろした闊歩で七歩を歩んだ。これがわたしはさとりのため、この世の幸いのために生まれた。これがわたしの最後の生まれである、と。かれは獅子のような歩みをなし、

△15▽菩薩は地に墮ちて行くこと七歩、止住して右手を擧げて言わく、我れ天上天下の師となり……⁽¹⁴⁾。

無量壽經卷上

△16▽右脇より生れて、行くこと七歩を現わす。光明は顯耀にし

四方を見廻わして、眞實を宣言したことばを述べた。⁽¹⁵⁾

佛所行讚卷一

△15▽正真心にして亂れず、安岸にして七歩を行く。足下は安平の趾にて炳微七星の猶し。獸王師子の歩みのごとく、四方を觀察して、眞實義に通達し、能く是の如くの説に堪う。⁽¹⁶⁾

佛本行經卷一

△16▽北斗七星も亦た稱歎する如く、七覺意を現じ、七勞垢を消すが故に七歩を行く。師子の起きるが如く、足跡の印しを現じ、喻えば七星の如し。其の歩みは大然として、疑漫を懷かず。……⁽¹⁷⁾

過去現在因果經卷一

△17▽菩薩は漸漸として右脇より出ず。時に樹下に亦た七寶七莖の蓮花を生ず。大いさ車輪の如し。菩薩は即使ち蓮花上に墮つ。扶持する者無く、自ら行くこと七歩。其の右手を擧げて師子吼す。我れ一切天人之中において、最尊最勝なり……⁽¹⁸⁾。

衆許摩訶帝經卷三

△18▽（前略）其の四方において、各行くこと七歩。東方は涅槃最上を表わし、南方は利樂群生を表わし、西方は解脱生死を表わし、北方は永斷輪廻を表わす。⁽¹⁹⁾

惟目雜難經

て、普く十方を照らし、無量の佛土は六種に震動す。

聲を擧げて、

自ら稱う。吾れ、まさに世において無上尊となるべし。⁽²⁰⁾

無量壽如來會（大寶積經卷一七）

首楞嚴三昧經卷下
上天下唯我爲尊。

四分律卷三一

△21▽彼の壽終るにおいて降り、右脇より生じ、見て行くこと七歩。大光明を放ちて、普く佛の世界六種に震動して自ら唱えて言わく、我れ一切世間において最も尊貴となす。⁽²¹⁾

慧上菩薩問大善權經卷上

△22▽何が故に、菩薩は已に七歩を行き、手を擧げ言わく。吾れ世に於いて尊きこと天上天下最第一と爲し、まさに盡く生老死の原を究竟すべし……。

△23▽何が故に、正士吉祥のしるしとし、さらに菩薩の善權方便として記述している。

灌洗佛形像經

△23▽四月八日夜半明星の出する時を以て生じ、地に墮ちて行くこと七歩。右手を擧げて言わく、天上天下唯吾爲尊、まさに天人となつて無上師となるべし。⁽²³⁾

摩訶利頭經（灌佛形像經）

△24▽四月八日夜半明星の出する時を以て生じ、地に墮ちて行くこと七歩。右手を擧げて言わく、天上天下我れまさに人民のために師となるべし。⁽²⁴⁾

僧伽羅利所集經卷上

△25▽若しくは、足を擧げて行くこと七歩。時に出家の意を懷き、即ち四方を觀る。（中略）此れ七覺意の瑞應なり。⁽²⁵⁾

佛傳に現われた「七歩」の意味

△27▽人の扶持すること無く、自ら行くこと七歩、而して此の言を説く。我れ天上世間に於いて、最上最尊たり。我れまさに一切衆生の生老病死の苦を度すべし。即ち號して定光菩薩と曰う。⁽²⁷⁾

大般涅槃經卷四

△28▽善男子よ、此の閻浮提林微尼園にて母摩耶より生ずるを示現す。生じ已つて即ち能く東へ行くこと七歩。是の如き言を唱う。我れ人天阿修羅中に於いて最尊最上たり。⁽²⁸⁾

以下、南西北上下方に七歩することを説いている。
大般涅槃經卷九

△29▽童子は初生にて七歩を行はず。

優婆夷淨行法門經卷下

△30▽菩薩は生じ已つて北に行くこと七歩。その時、空中に自然に白傘が菩薩の身を覆う。七歩を行き已りて遍く十方を觀て師子吼を發す。是の如く唱えて言う。一切世間唯我れを上と爲す。天人中の尊いこと我れを最大と爲す。此れより生盡き復た後生無し。⁽³⁰⁾

雜阿含經卷二三

△31▽如來初生の處、生ずる時七歩を行く、諸四方を顧視し、手を擧げて天上を指す。我れ今最後の生なり。まさに無上道を得て、天上及び人に於いて、我れ無上尊と爲るべし……。⁽³¹⁾

ディヴィヤ・アヴァダーナ 二七

△32▽この世に生まれるやいなや、かの沈黙せる人は地上にて七歩を歩いた (prakrantah saptapadam)。ただちに四方を見廻して言葉を述べた。これはわが最後の生であり、胎内にとどまるのも最後である。⁽³²⁾

阿育王經卷二

△33▽世尊の第一處、生じて便ち行くこと七歩、淨眼もて四方を観て、師子吼を作す。是れ我が最後の生なり、處胎に住するも亦然り。⁽³³⁾

阿育王傳卷一

△34▽始生之日、行くこと七歩の處、遍く四方を觀て手を擧げ、唱えて言わく。此れは是れ我が最後の生なり。⁽³⁴⁾

賢愚(因縁)經卷一〇

△35▽淨飯王子、厥を悉達と名く。其の生ずる日、天は瑞應を降すこと、三十有二なり。萬神が侍衛す。即ち行くこと七歩、手を擧げて言わく。天上天下唯我爲尊也。⁽³⁵⁾

マイトレーヤ・ヴィヤーカラナ

△36▽この生まれたばかり(の子)が七歩を歩む。一步ずつ下に(足を)置くと、紅い蓮華が一つずつ生ずる。⁽³⁶⁾

彌勒下生成佛經

△37▽菩薩は此の時に於いて、自然に七歩を行く。而も足の履む處に於いて、皆な寶蓮華を生ずる。⁽³⁷⁾

この二本はマイトレーヤ菩薩の降誕を示す記述である。⁽³⁸⁾

根本説一切有部律破僧事卷二

△38▽人の扶持無くして行くこと七歩。四方を觀察して便ちはの言を作さく。此れは是れ東方にして、我れ是の一切の衆生の最上なり。⁽³⁹⁾

ここでは、南西北方が續いているが、四方を歩いたかどうかはきわめて曖昧である。むしろ四方を觀察したことに重點があるとみれば、ただ七歩を一度歩いたにすぎないことになる。

根本説一切有部毘奈耶雜事卷二〇

△39▽扶侍を假らずして、足七花を踏み、行くこと七歩し已つて、遍く四方を觀る。手は上下を指し、是の如き語を作す。此れは即ち是れ我が最後生の身なり。天上天下唯我獨尊也。⁽⁴⁰⁾

大毘婆沙論卷一二〇

△40▽母胎に入り十ヶ月を満ち已りて母胎より出で、即ち七歩を行き、自ら獨尊と稱す。⁽⁴¹⁾

施設論卷二

△41▽我れ正念を具足し修習し施作するを以ての故に、未だ久しからざる間に即ち行くこと七歩。阿難まさに知るべし。此れ是の如き等、一一皆是れ我が昔の思念なり。まさに如來應供正等正覺を成じ已つて、廣く衆生のために七覺支法を宣説すべし。⁽⁴²⁾

高僧法顯傳

△42▽北岸に二十歩、手を擧げて樹枝を攀いて東に向いて太子を生

ず。太子は地に墮ちて行くこと七歩なり。二龍王は太子を浴す。⁽⁴³⁾

大唐西域記卷六

して自ら言いて曰く。天上天下唯我獨尊、今茲に往き生分已に盡きたり。⁽⁴⁴⁾

ここに列記した傳説は四十種をこえたものの、このような簡単な記述はさらに數多く見受けられよう。また、釋尊の偉大性を織りこむことによつて、その徳性を發揮できるものと考え、佛傳が諸經典、諸佛の傳説のなかに挿入されて行く事實もよくその経過を知ることができ。ここに記さないものにもその例がある。したがつて、同様の記述を探すとすれば、やはり増加することは明白である。しかしながら、

同一經典に屬しながら異譯や原典などの列記をも考え、さらには、七歩傳説それのみに限定すれば、省略した記述、もしくは不要とみたのか欠除した記述もあり、一應、經典群はこれほどの出典を明示しなくてもよいことになろう。⁽⁴⁵⁾

むしろ、七歩傳説そのものの關係で分類してみると、のちに述べる常盤博士説やラモット説のような區分が必要となるだけである。ということは、生誕後、七歩歩いたとしても、一方向にのみ歩いたのか、即ち東方あるいは北行七歩なのか。東西南北四方へ七歩か。さらには六方、十方七歩説かに區分ができるわけである。とすれば、四、五種の典型的經典を列記すればよいことになる。

さらに、また、七歩をなにに關連させているか。七星に結びつけて天文的發想を抱かせるか、あるいは七覺支に結びつけて佛教の實踐體系の象徵とするか、という見方にも連がつていく。また、このような發想が部派的傳承と關係があるとすれば、その立場から分類することも可能である。

佛傳に現われた「七歩」の意味

ところで、この七歩傳説を省略している記述は、ごく限られたもののみで、その多くが述べていることから考へて、佛傳にとつて七歩はかなり重要な意味をもつていたのではないかと考えられる。かりに、古代インドにはその時代の表現形式をもつてゐたとするならば、一體、なにを意味しているのか、あらためて問わなければならぬ。たとい、それが合理的な解明ができないとしても一向にさしつかえのないことである。いわゆる非神話化の一連として、まず討究されなければならないものの一つであろう。

〔注〕

- (1) MN. III, p. 123.
- (2) 大正一・四七〇以下。
- (3) DN. II, p. 15.
- (4) 大正一・四一一以下。
- (5) Mahavastu II, p. 20f.
- (6) 大正三・六八七b。
- (7) Lalitavistara (Leffmann p. 86f.), Vaidya's ed. p. 63.
- (8) 大正三・四九四a。
- (9) 大正三・五五三a—d。
- (10) ibid. (L. p. 84f.), Vaidya's ed. p. 62.
- (11) 大正三・四六二c。
- (12) 大正三・四七三c。
- (13) 大正三・六一八a。
- (14) Buddhacarita I, v. 14-15; Johnston's ed. p. 4.
- (15) 大正四・一b。
- (16) 大正四・五九a。
- (17) 大正四・六三五a。
- (18) 大正四・九三九b。

(19) 大正一七・六〇七b。

(20) 大正一二・二六五c以下。

(21) 大正一一・九一c。

(22) 大正一二・一六〇c以下。

(23) 大正一六・七九六c。

(24) 大正一六・七九七c。

(25) 大正四・一二二b—c。

(26) 大正一五・六四〇b。

(27) 大正二二・七八二b。

(28) 大正一二・三八八c。

(29) 大正一二・六五七b。

(30) 大正一四・九六一a。

(31) 大正二・一六六b以下。

(32) Divyavadana (Cowell p. 389f.) Vaidya's ed. p. 248f.

(33) 大正五〇・一三六c。

(34) 大正五〇・一〇三a以下。

(35) 大正二・四一八c。

(36) 梵文二本あるも、いまは拙稿「彌勒受記 (Maitreya-vyākaraṇa) 和

(37) 譯」(鈴木學術財團研究年報4)の附篇梵文(四四頁)のみを掲示する。

(38) 拙稿、前掲論文三八頁、大正一四・四二六c。

(39) 増一阿含經卷四四には「便降神下應從右脅生、如我今日右脅生無異」

(大正二・七八八b)とあり、彌勒下生經(大正一四・四二一c)も同一であるが、他の彌勒經にはこの部分が全然見えていない。ここにも佛傳の挿入がある。

(40) 大正二四・一〇八a。

(41) 大正二七・六二七c。

(42) 大正二六・五一八c以下。ただし、五一七a、五一八aにも七歩の語

は出る。

(43) 大正五一・八六一b。

(44) 大正五一・九〇二a。

(45) すでに列舉したものに幾種があるばかりでなく、無量壽經や彌勒經の

ように他の佛に同一記述のものがある。これらをも發展的なものと見て削除してもよい。ただ同一形式のものはまだ他にも示すことができるであろう。そればかりではなく、次節で示すような例もある。したがつて

七歩傳説の廣範な傳承は、その傳承されるに至る系譜を整理することが必要になつてくる。

(46) 以上の典據の大半は、常盤大定「誕生偈卑見」(『佛祖と師友』二〇一四三頁)をもとに、誤植を修正し、さらに増廣させたものである。

三、「七歩」に関する學説

前節に續くことになるが、梵文大乘集菩薩學論第八章に、

方便善巧經において「光明という婆羅門の少年が四萬二千年の間、

梵行を修し、七歩歩いて立つたとき、悲心が生ずるであろう。……」

とあり、漢譯大乘集菩薩學論卷一には、

「又、方便善巧經に云く、昔、光明梵志は四萬二千歳の中に於て嚴に梵行を持つ。住すること七歩にして悲愍を發生す」⁽²⁾

とある。梵文の校訂者セシル・ベンドールはそこに注して、「完全な

かつ改變できないものとして有名な七歩であるが、普通は結婚や親交の(意味を示す七歩であるとして、ベートリンクの辭典を引用し)、

ここでは完全に純正な賢者の(それであり、かれは)女性を拒んで去つた者として(の意味が原型の欄外の注釋でもある)」ことを記していふ。⁽³⁾

さるに、また同文第十一章に、

さとりを求める者は、衆生を利し、悪い有爲（の境界）から厭い離れ、静寂などこら（aranya）に向い、七歩を行くであろう。そのことから、このすぐれた福徳が生ずるであろう。⁽⁴⁾

と記されている。これに相當する漢譯は、

菩提を求むるもの、衆生を善利し有爲の事を厭い、空閑に趣向し、

七歩を行くに至つて獲る所の福報は最勝無比なり。⁽⁵⁾

と月燈經を引用しているところである。ここでベンドールの説を考えれば、すぐれた人間の特色として七歩が象徴化されてあるも、本來は結婚などを示すものであるということになる。ただ、大乘集菩薩學論はかなり後代のものであるから、佛傳そのものと性格を異にしているものの、ある意味で示唆するところが大きいといえよう。

常盤大定博士は誕生偈をもとに三十種の經典を列舉し、そのなかで「七歩」傳説に言及している。

四、三十種の中に於て、誕生後の七歩を記さざるものは、單に「内藏百寶經」のみにして、其他は悉く之を記す。但し「木行集經」・「西域記」・「摩訶帝經」には、四方に七歩せりと爲し、「大莊嚴經」には六方に七歩せりと爲し（「優婆夷淨行法門經」も、六方七歩と爲すもの如し）、「大涅槃經」には十方に七歩せりと爲す。十

方七歩の説あるは「大涅槃經」に始まる。次に諸方七歩の代りに、四方を觀察せりと爲すものは「羅刹」・「長含」・「所行讚」・「木行」の四經、「有部律」・「施設論」これなり。獨り「優婆夷淨行經」には、十方を觀るとあり。諸方觀察の説あるは「羅刹經」に始まる。

されば、諸方七歩と諸方觀察とは、其の形式異れりと雖も、その表

佛傳に現われた「七歩」の意味

現せんとする思想は、同一なりしや疑いなく、不明了なる「優婆夷淨行經」を除くの外は、諸方七歩と諸方觀察とのいずれか一方の記さるるのみにして、遂に重複せるものを見ず。諸方七歩又は諸方觀察の意味は、諸經律によりて大略知らるべしと雖も、尤も能く之を明記せるものは、最新譯の「衆許摩訶帝經」に過るものなし。

五、諸方七歩・諸方觀察の説ある以上は、從つて有名なる二句八言が、何の方向に於て唱えられしかの問題起らざるを得ず。これには少くも三種の異説あり。東向と爲すものは「大涅槃經」・「木行集經」・「有部律破僧事」にして、「法顯傳」も同説なるが如し。西向と爲すものは「大莊嚴經」なり。而して「優婆夷淨行經」は、北向と爲すものの如し。以上の諸經は「有部律」を除くの外は、諸方七歩を傳うるものにして、遂に諸方觀察を傳えたるものにあらず。四方觀察を傳うる「羅刹經」・「長含經」・「所行讚」・「木行經」・「有部律雜事」の五種には、いづれも偈の唱えられたる方向を示さず、歩行には必ず唱偈の方向を伴い、觀察には、必ず之を伴わざるは如何なる理由あるものにや。

六、七歩の際、蓮華の自ら生ぜるを傳うるものは、「普曜」・「大莊嚴」・「因果」・「木行集」の三經と、「有部律雜事」なり。有部律を除くの外は、いづれも尼波羅佛教に關係ある、北方特有の神話的分子多きもののみ。有部律にこれあるは、其の成立が最も新しき爲なるべし。⁽⁶⁾

常盤博士は、（一）四方などの諸方に七歩歩む説と、その代りに諸方觀察する説とに分け、（二）それにもなう偈を唱える場合に、東

向・西向と四方觀察においては方向が示されていないものとの三種に分類する。さらに、(三)七歩傳説に蓮華が生ずることを記す經律を擧げている。この分類は多くの示唆を與えるばかりでなく、傳説を分析するのに大きな手がかりを與えている。この研究がさらにその後検討が加えられれば、大きな成果があがつていたと思われる。というのも、同じような結果を、三十七年後に再び提出される理由もなかつたのである。というのは同じ方法で、ラモット教授が述べる二重の手間を必要としなかつたであろう。ラモット教授は大智度論のフランス語譯の注記で、經典の數こそ少いが要點を美事につかんで解説している。要約してみれば、ブッダが誕生後、最初の言葉を述べたことは七歩の歩行と基本な諸要點の調査とに深い關係があるということだが、それらの源泉の調査で顯著である。象徴主義における傳説の主題の全體的構成は閉ざされたままであることをうれえるのであるが、連續的變化については推測する餘地があるとする。さらに、ボーディサットヴァが七歩するにただ一方向のみ、大部分は北(1)バラブドール、(2)中部經典・長部經典、(3)中阿含經(三二)、(4)長阿含經(一)、(6)マハーヴァスツ、(7)修行本起經、(8)普曜經)であり、四方(5)有部破僧事)、六方(9)方廣大莊嚴經)、あるいは十方(10)ニダーナカタ)がある。その歩みについても、地面を水平に足を運ぶもの(前記の引用經典のうち、方廣大莊嚴經を除き、(13)ブッダチャリタ、(14)アショーカ王傳説の一連經典)、蓮のうえにおくもの、(9)方廣大莊嚴經、(11)過去現在因果經、(12)佛本行集經)、足を四インチ近く擧げて地面をふまないもの(10)異出菩薩本起經)に分類する。一方向あるいは諸方に向つて進む

に從つて、ボーディサットヴァはただ一度の宣言をするもの(前記のうちで、有部破僧事、マハーヴァスツと、方廣大莊嚴經とを除いたもの)、四度(有部破僧事)、あるいは六度(方廣大莊嚴經)するものとある。ただし、經典のなかには、笑つて満足するもの(マハーヴァスツ)もある。これらの非常に種々な言葉の意味は、いまや、この世の第一人者であり、輪廻の勝利者であることを聲明する(前記の引用經典を番号のみで記すと、(1)、(2)、(5)、(10)、(12)～(15))、また、いまや、ついに師での第一の救い主が現われた(7)、また、同時にいまや、ついに師であり、救い主であるように與えられる(8)、(9)、(11)のである。これらの變化は大部分は部派の影響に歸すべきである。すなわち、一方は合理主義的部派(上座部と說一切有部)、他方は超自然主義的部派(大衆部と大乘佛教)とである。しかし、記念像は佛教傳説の固定に對する反響に同じだ、ということを記している。

經典の數こそ少いけれども、その分類は常盤博士の驥尾に付すといえども、獨特な面が見うけられる。その變化を部派と關連させてどちらが各自、そのような傳承をしたのか判然としない。さらには北面して歩むこと、四方へ進むことの意味はいつたい何を示しているのである。これらを疑問にしつつ、他の説にも耳を傾けてみようと思う。

「七歩傳説」を正面から取擧げ、新らしい解明に努力をしたのは、ほかでもないエリアードである。かれは機會あるごとに佛陀の七歩の意味を繰返し明示し、いわゆるエリアード學説の傍證につとめてい

る。いま、ここでかれの説を紹介することは無意義ではない。以下に

少しく恣意的に要約してみよう。

エリアーデは「イメージとシンボル」の考察から、飛翔のシンボリズムを關連的に指摘したが、佛典にも特別の興味を示し、これらの傳統的イメージが形而上學的價値の回復を感じやすい程度を示しているとし、先に示した中部經典△2▽の文を引用する。この引用文をもとに、このブッダ誕生の神話的特色は、一定の變化をもつて、ニカーヤ・アーガマ、律藏、ブッダ傳記の後の文獻に繰返されることを述べる。それも、ラモットがナーガールジュナの大智度論のフランス語譯の長い註のなかで、もつとも重要な經典を分類して紹介している箇所に基づいて解釋を加える。すなわち、ブッダはただ一方向にのみ、北に有るいは四方に、六方にあるいは十方に七歩をとる。また、大地を平らに、蓮の上を、あるいは四インチの高さで歩く。最初のモチーフが數多く現われること、すなわち、七歩が北にもつばらとるということは、ほかの、種々の形（四方、六方あるいは十方）が後の時代のもので、恐らくもつと複雑なシンボリズムへの論題の集成に歸せられるということを納得させる。

いまは、ブッダが（水平においた足、あるいは蓮花の上を、あるいはすべるような動きで）北に達するということについて、異なつた形態の分析は無視することにしよう。しかも、七歩の中心のシンボリズムに注意を限定しよう。この神話を主題とした研究で、パウル・ミュスは宇宙構造と形而上學的意味を明らかにしている。⁽⁹⁾ 實際に、七歩は宇宙の體系の頂上にブッダをもたらす。「われはこの世における最高のものである」という表現は、ブッダが空間を超越したことより他に

何もないことを意味している。すでに知っている通りに、七遊星の諸天に相當する七つの宇宙の段階を通り抜け、「世界の頂上」にブッダは到達する。他方、七階建ての宮殿（seven-storyed prasada）の名で知られる記念の建造物はついに宇宙の北になるという世界を象徴している。すなわち、その頂きから、ブッダなる天上の場所に到達する。⁽¹⁰⁾

ブッダ誕生の神話は完全な正確さをもつて表現していることは、ブッダが生まれるやいなや（世界で最高かつ最も年老いたものとなつて）宇宙を超越しかつ空間と時間を拒否したことである。偉大な一つの光明は異なる形態でブッダが七歩を歩むことで、この超越のシンボリズムを照らすのである。ブッダが地面に觸れないとか、蓮華が足の下に生ずるとか、あるいはブッダが次第にすべるように移行するとかいふのは、ブッダがわれわれの住むこの世界とどんなに直接ふれあつてゐるのは、ブッダがわれわれの住むこの世界とどんなに直接ふれあつても汚れないということである。地面に平行しておかれた足のシンボリズムに關しては、ビュルヌフがすでに佛典を引用し、それをパウル・ミュスが註解を加えて言及している。すなわち、「世界の師が行くところはどこでも、くぼみは満たされ、隆起したところは平らになる、云々」と。それによつて、かたまりは減少し、第三次元は拒否され、いわば、空間的超越を表わすイメージを意味している。

この空間的超越のシンボリズムの形而上學的意味は佛教の思辨における極端な限界にまで及んでいる。しかし、このシンボリズムは明らかに佛教の創造ではない。天にまで高めることによつて世界を超えることはすでに佛教以前の時代に知られていた。「供儀は完全に天に

出帆する船である」(Satapatha Brāhmaṇa, IV, 2, 5, 10). 儀禮の類型は dūrohana 「昇りにくい」とある。祭司は供儀の柱を一步ずく (ākramana) 登り、頂上に到着するや (鳥が羽を擴げたように) 「両手をのばして、叫んだ。「われは天に、神々に到達せり。われは不滅となれり」(Taittirīya Saṃhitā, I, 7, 9.)。「まことに、祭司は天界に達するために自身を梯子とし、橋とする」(Taittirīya Saṃhitā, II, 6, 4, 2.²⁾)。この場合に、ヴェーダの供儀の咒術宗教的効力の信仰を明らかに扱っているが、まだ佛教の誕生の主題である、宇宙のトランセンションを扱っていない。それにもかかわらず、ブッダの歩みと祭司が頂上に登る供儀の柱の階段との間の類比に注意することは重要である。二つの場合の結果は一致する。すなわち、宇宙の最頂に達することと、宇宙の北、あるいは「世界の中心」とが等しかつたことである。

ブッダが「最高點」に達する七天を通り抜けること、すなわち、七遊星の諸天に相應する宇宙の階段を通つて行く上昇は、インド、中央アジア、そして中東に共通である象徴儀禮の複合的に構成されたものに屬する一主題である。『シャーマニズム』(Le Chamanisme, pp. 237ff., 423ff. and passim) のなかで信仰と儀禮の體系を研究してきた。「ブッダの七歩」が、(諸天と同數だけに相應している七つ、九つ、あるいは十六の刻み目のある) 儀式用の樺の木にきざんだ段階によるシベリアのシャーマンの天への上昇に、あるいはミトラ教の祕儀に入禮する者が登る七つの踏み棒のある梯子に類似している。これら

の儀禮と神話のすべては共通の構成のものである。宇宙は七階段を有する船である」(Satapatha Brāhmaṇa, IV, 2, 5, 10). 儀禮の類型は dūrohana 「昇りにくい」とある。祭司は供儀の柱を一步ずく (ākramana) 登り、頂上に到着するや (鳥が羽を擴げたように) 「両手をのばして、叫んだ。「われは天に、神々に到達せり。われは不滅となれり」(Taittirīya Saṃhitā, I, 7, 9.)。「まことに、祭司は天界に達するために自身を梯子とし、橋とする」(Taittirīya Saṃhitā, II, 6, 4, 2.²⁾)。この場合に、ヴェーダの供儀の咒術宗教的効力の信仰を明らかに扱っているが、まだ佛教の誕生の主題である、宇宙のトランセンションを扱っていない。それにもかかわらず、ブッダの歩みと祭司が頂上に登る供儀の柱の階段との間の類比に注意することは重要である。二つの場合の結果は一致する。すなわち、宇宙の最頂に達することと、宇宙の北、あるいは「世界の中心」とが等しかつたことである。

ブッダ誕生の主題に戻ると、ここではアルカイックな超越のシンボリズムの再解釋に確かに直面する。ブッダの七歩と、バラモンの、シベリアの、あるいはミトラ教の儀禮との間の主要な相違はそれらの宗教的適應と異なった形而上學的合みとにある。誕生神話はブッダによつて、この汚れたしかも衰れな世界の超越をわれわれに啓示する。バラモンやシャーマンの儀式が天に昇ることを指示しているそのことは、神々の世界における共有者の一人となり、死後、特權のある状態の一つを保證し、あるいは最高神からのある奉助をうることなのである。ミトラ教の祕傳に入禮する者は、守護する遊星の影響から自分自身を「清め」、火天に自身を高めるために、七天を通してシンボリックな旅をし始める。しかし、これらの「モチーフ」のすべての構成は同一のものである。すなわち、七天を通過し、宇宙・極地の頂上に到達することによつて世界を超越するのである。

エリーアーデは、さらに宇宙論、天地創造の論を展開し、ブッダの誕

生偽を分析する。いじでは、誕生偽の分析にまで立ち入る餘裕を持ち合わせないが、エリアーデの所論の中心は「古代人にとって實在というものが天空の祖型の模倣技能であり、その實在が△中心のシンボリズム▽にかかわり、自己のいるところも△世界の中心▽に合一する」とによつて實在的なものとなる。儀禮などの俗的しぐさがそれに屬する意義を要求し、その意義を實現するのは、ただそれらが神々や祖先によつてアブ・オリジネに設定された行爲を慎重にくり返すがゆえ」なのである。また、世界の中心に位置づけられる山、樹木、柱の象徴は非常に廣範囲に分布しており、中心のシンボリズムのいちばん普及している變化型は宇宙木である。その宇宙木の七つ、九つの枝は、七つ、九つの天、すなわち七つの遊星を象徴する。その役割が「中心の儀禮」のうちにあるということであり、そのような枝や柱が宇宙の軸となり、天上と地上、聖と俗との結ぶ役割になつてゐる。このような考察から、七歩の持つ意味が儀禮として重要なことを明示する。そこには、「中心のシンボリズム」と「昇天のシンボリズム」というエリアーデの學説が支配し、そこに「七」なる數の聖概念が含まれている。七歩と宇宙軸との構成を見ている。それに加えるに、「中心の構造」を問題にして、ボロブドールの「中心」の構造とが結びつき、マンダラ（曼荼羅）の再認識をしている。⁽¹²⁾ 佛教經典の成立發展を省りみず、インド的思考を包含して、巨視的に構造を類型の上に置いて考察する立場をとつてゐる。この見方は佛敎學の方法論のうえには必要不可欠であることはいうを俟たない。

〔注〕

佛傳に現われた「七歩」の意味

(1) C. Bendall : *Śiksāsamuccaya*, IIR. vol. I, 1957, p. 167.

(2) 大正三三・一〇八a。

(3) ibid. p. 167 n.

(4) ibid. p. 193.

(5) 大正三三・一四三c。

(6) 前掲書、四一一四三頁。

(7) E. Lamotte : *Le traité grandu Vertu de Sagesse du Nāgārjuna*, Bibliothèque du Muséon vol. 18, Louvain 1944, pp. 6~10(sp. p.10). (8) Mircea Eliade の「⁽¹¹⁾悉傳說」に限定してふれ、「*Sapta padāni kramati.....*」 *The Munshi Diamond Jubilee Commemoration Volume*, Pt. I, pp. 180~88. Bombay, 1948 (Bhāratīya Vidyā N.); «Les Sept Pas du Buddha» *Pro Regno Pro Sanctuario*, pp. 169~175. Nijkerk, 1950; «The Seven Steps of the Buddha» *Myths, Dreams and Mysteries*, pp. 110~15. New York, 1961; London, 1960. の三篇がある。こゝで大同小異で、その主題は變わつてゐる。

(9) Paul Mus : Barabudur. *Esquisse d'une histoire du Bouddhisme, Hanoi*, 1935, I, pp. 476~575; ditto : *La notion du temps réversible dans la mythologie bouddhique*, Melun, 1939.
(10) P. Mus : Barabudur, p. 95ff. ポコトーデはボロブドールの建造物を描いて記述していることをひこでは注記しなければならない。

(11) M. Eliade : *Le Mythe de L'éternel Retour*, Gallimard, 1949, p. 19; ditto : *The Myth of the Eternal Return*, New York, 1954, p. 5ff. 堀一郎譯『永遠回歸の神話』未來社、一四頁以下。なお、第一章はとくに關連しているので、この前後をも参照しなければならない。

なお、「宗教的象徴の研究における方法論の問題」(『宗教學入門』東大出版會、一三三一~一四七頁)をも参照。

(12) M. Eliade : *Images et Symboles*, Gallimard, 1952, p. 52~p. 72; ditto : *Images and Symbols*, New York, 1961, p. 41~p. 56. なお、

次の第二章はインドにおける時間と空間からの解脱のシンボリズムを分析しているので、これも参照しなければならない。

四、むすび

エリアーデ學説は確かに大局的に考えて正當な所論である。かれの比較神話、比較宗教學の方法論は新らしい光を佛教の傳説にも照射したことは重要である。「七歩」傳説が中心のシンボリズムを示すものであり、俗から聖への儀禮の象徴とも解することができる。しかしながら、エリアーデの説明には二つばかりの不足ともいうべき疑問が残る。一つは、比較に立つ方法論としてはこのような巨視的解釋はよいとしても、民俗學的に見た場合、何故にブッダに七歩を歩かせて、ほかの古代インドの文獻に、誕生後七歩を歩いた記述が見当らないのかという疑問である。いわゆる世俗の超越を示すものであるとしても、ブッダのほかに古代インドには、同等の者もしくは同等の物語に現われるのが不思議である。佛教文獻特有であるから、エリアーデ説が成立つとも考えられるが、もう一步、これに假説を加えてよいのではなかろうか。ということは、「生誕を示す通過儀禮」を象徴しているものとして解釋することが可能であるからである。インドにおいて生誕式 (Jatakarmṇ) は數種の儀式が連續的に結合して行なわれ、今日ではまれに營まれるもののように、その性格からいつて、地域による相違や儀式の複合化するときの相違などが、一定化した形式を傳承せず、淨法 (samskāra) のなかでは軽いものとなつた理由がうかがえるのである。したがつて、この「七歩」は釋迦族の間

で行なわれた生誕式の一種であつて、他種族とは異なつた儀禮をもつていたと見てよいのではなかろうか。なぜならば、七歩傳説が佛傳のみに現われるという事實に解決がつくからである。盛んに論じられてきたように、ブッダがクシャタリヤ階級の出身でないとすれば、換言すれば、アーリヤ民族説ではなくて、釋迦族は土着系のものと考えれば容易に理解することができる。⁽¹⁾ しかしながら、傳記はクシャタリヤ出身であることをも強調している點からも、この両者が合様されて不可思議を感じない時代に、佛傳が作成されたとみればよく、クシャタリヤ出身を強調すればするほど、その感を深くさえし、一應解決することなるのである。

それでは、「七歩」を示す具體的意味はなにかと考えると、わが國で普通に行なわれてきた御七夜からの一連の通過儀禮を思い浮かべると、それを解決する手段を見出だすのである。たとえば、食初（くいぞめ、嬰兒が百日目とか百二十日目に、はじめて飯を食べさせる儀式）、餅負（もちおい、満一年目頃の祝で、ついた餅を嬰兒に負わせたり、または餅を踏ませる儀式）などの儀禮がある。とくに、現在では、嬰兒が百日目とか百二十日目に、はじめて飯を食べさせる儀式がある。とくに、現在では、食初は食べられなくても、形式的に食べる儀式をすることは、かつての重要な儀禮の残存を示すものであろう。インドにおいても、淨米飯等を凝乳や蜜でまぜたもの）を與える儀式である食初式 (Anna-prasana) もあり、同じ形式であることを知るのである。この形式を適應させると、「七歩」を歩かなくとも、「七歩」の儀式は可能である。すなわち、誕生後の新生兒を抱いて七歩歩いても、「七歩」は成

立するということを示すものである。しかも、インド古代の文學的表現が經典の描寫形式をとつてゐるに考へれば、「生誕を示す通過儀禮」として受取ることは可能である。しかし、このような合理的解釋ともいふべき假説はあえて固執するものではない。ただ、このような假説をふまえて、その示すものが、俗から聖への儀禮であり、同時に「七歩」の示す意義が、「中心のシンボリズム」にと高揚されることになつたものとして、エリアーデ説を認めれば、さらに明確になるといえよう。象徴の重層性をここに見出だすことができるるのである。

第二に、エリアーデは婚姻に關する儀禮との關連についてはふれていないことである。かつてエリアーデは「結婚式もまた神的モデルを持つ。人間の婚姻は神婚、さらには正確には天地の結合を再現する。△私は天、そして汝は地なり△と夫はいう(Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, IV, 4, 20)。ヴエーダ時代においてさえ、花婿と花嫁は天地と同じ視されていた(Atharva Veda, XV, 2, 71)」などと記している。このことは、儀禮の神的モデルとして認めているのであるから、印度古代の婚姻にふれながら、やはり「七歩」に關して具體的に直結する事例にふれないことはおかしいと言わざるをえない。とりもなおさず、淨法のなかでも、もつとも重要な儀禮の一つであるサプタパディー(Saptapadi 七歩式)についてである。サプタパディーは一般には聖火をめぐり七歩ずつで三周して、花嫁の手でホーマを捧げ、新郎と新婦の首に聖紐をかけ兩人の衣服を結ぶ儀式を總括的に言つてゐるが、細別していふのが正しい。したがつて、サプタパディーは花婿と花嫁とが一緒に七歩進む儀式と限定してよい。しかるに、この七歩は

聖火をめぐつて三周する場合もあつて、地域と時代によつて變遷があるとみなければならない。別に三周しなくてよく、一方向にのみ七歩進む例があるからもある。

そのことを、総合的に例示し研究された辻直四郎博士の論旨をみると、「七歩の儀式」の項においては、「新郎は一步毎にマントラを唱え、新婦をして東北方へ七歩進ましめる。新婦は右足を先にし、左足を引きつけ右足を踏み越してはならない。方角に關してはストーラにより、東北の外東或は北を規定するものもある。元來誓約を固めるなどを目的とし、この際用いられるマントラ中に見える△七歩の友▽とは、偕老を契つた正妻に外ならない」とある。ここでは明らかに東北、東、北という一方向に七歩することである。また、「新婦に北極星等を指示する儀式」では、七歩の儀式の直後に行なう場合もあり、太陽を、北極星を、北斗七星（もしくはそのなかの一星）、月などが挙げられ、方角も（複數、東方、北方）數多く示されている。「北極星の印度名ドゥルヴァは同時に△堅固・不動▽を意味する爲、新婦の堅固を祈る目的も顯著で、この際用いられるマントラの文句はこれを明瞭に立證する」ことにもなる。

以上のような婚姻における儀禮が神聖視されるることは、エリアーデの所論に合致する。しかも、七歩の意味がさらに明確に傍證されたと考えてよい。「七歩」にはこのような意味が幾重にも重なつてゐるものと見なければならない。ベンドールが梵文大乘集菩薩學論の註記に示したことでも、ある程度當をえているといふことができよう。

長阿含經（毘婆尸菩薩）、無量壽經（諸菩薩）、四分律（定光菩薩）、

彌勒經（彌勒菩薩）などはいずれも佛傳形式を借りたものであろうか。佛本行經、慧上菩薩問大善權經、僧伽羅刹所集經、施設論のように七歩を七覺支に相當させるのは、佛教的發展を示した會通説である。ブッダチャヤリタが七仙にあてるのは、ブッダを七仙の一人にあて、過去七佛を七仙と等しいとする考察と關連し、佛所行讚、佛本行經が北斗七星にあてるのは、インド的發想に從つていて、これも一考を要する問題である。⁽⁶⁾ ところで、七歩進むのにも北方もしくは一方をのべたものは、中部經典、ニダーナカター等で、記述のある他經典は、四方六方を示している。これは民間傳承的形態が佛典に記述されるとき、本来の姿を傳えず、むしろ、佛教的變容が行なわれやすいことを實證しているとも考えられよう。われわれが日常茶飯事的行爲を意識せず、それらを無視する傾向が人間の心情にあるように、經典編纂者にもその傾向があり、むしろ佛教そのものの記述に重點がおかれた結果であるとも考えられるのである。

以上のこと再整理してみれば、（二）經典に記述する「七歩」は、釋迦族で行なわれた生誕の通過儀禮であり、（三）それは、つねにインドの古來の風習と關連した天文學的、あるいは占星的意味から、北斗七星もしくはそれらに關連ある天體とイメージは結びついていたことであろう。（三）それを比較の立場からみると、エリアーデ説のごとき、象徵の意味が大きく支配していたとみなしてよからう。（四）經典間の異同については一覽表を用意しているが、今回は紙數の關係から省略し、文獻的考證はあらためて詳細に論ずることにしたい。

〔注〕

(1) これに關する學説を紹介する餘裕はないが、いずれ體系的に佛傳の再解釋をするとき、列舉することをお断りしておく。

(2) *Images et Symbols*, p. 47ff.; Eng. tr. p. 23ff. 堀一郎譯、三五頁以下參照。

(3) 辻直四郎「古代印度の婚姻儀式」（東洋文化研究、第十一號、二四頁）。

(4) 前掲論文、二九一三〇頁。

(5) K・M・カバディア著、山折哲雄譯『インドの婚姻と家族』未來社、二四六頁。

(6) 門川徹眞「佛傳における誕生偈の形成過程」印佛研、30、一四〇頁。

中國佛教における戒体論

(一)

宮林昭彦

一

戒體とは、戒の實體のことである。すなわち、羯磨などによつて、身に體得されるところの律儀の無表である、といわれている。

いうまでもなく、律儀は、身口意の三業を防ぎ、六根をまもるはたらきのあるものをいうのであり、律法儀式によつて、防非止惡のはたらきを生ずるところから、かようないわれるるのである。

戒體論を最初に展開しているのは、説一切有部であるが、そこには、無表を體とする説と、正念正知を自性とするものとがある。この無表について、さらに三種に分けている。誓を立て、かならず善惡の要期心による律儀無表と、不律儀無表と、要期心がなく、縁に應じて、善惡のでき心による處中の無表との三である。その三種のなかで、最初にあげた律儀無表が、いまいうところの戒體としての無表である。

それに對して、經量部では、有部で説くところの無表色の存在は認めないのであつて、戒を守るのは、心の作用であつて、戒體は心であり、その實體は、思の心所である、としている。

後述するが、訶梨跋摩 (Harivarman) は、成實論において、無表を戒體としているが、その無表を非色非心の法としている。それは、有部でいうように、色ともいうことができないし、經部の説くように、ただ心ともいえないとし、結局、人が得するもの、すなわち不相應行の得であるとして、心の變動とは別の存在であるから、非心であるとして、色にも非ず、心にも非ざる別の存在とみてはいるのである。

また、唯識においては、思の心所の種子が、阿賴耶識に熏習せられ

たものである、として、成唯識論卷一では、つぎのように述べている。

「表既實無。無表寧實。然依三思願善惡分限」。假立無表二理亦無違。謂此或依下發三勝身語。善惡思種增長位土立。或依下定中止三身語惡現行思土立。故是假有。⁽¹⁾」

なお、小乗では、戒體は死後まで存續ないとするのに對して、大乘では、一度得すれば、永久に失うことのないものである、として、いわゆる「一得永不失」といわれているのである。

以上のように、色法戒體、心法戒體、非色非心法戒體など、戒體について諸説があるが、戒體に關する理解、およびその完璧な説明は、なかなか困難である。そのために、諸説が主張されるに到つたのであるが、いまこの小論では、中國佛教を中心に、戒體論について、いさか検討を加えんとするものである。

二

戒體に關する思想は、中國、日本の佛教では重要な意義をもつてゐる。しかし、インド佛教では、戒學の一部として部派時代からあつたが、戒體という用語は見当らない。

戒體という言葉は、俱舍論には見當らず⁽²⁾「無表色」なる言葉において問題にされている。說一切有部では、無表の體を大種所造の性として法處に攝し、無見無對の實色である、としている。俱舍論第一に「無表雖下以三色業爲性如中有表業上。而非三表示令他了知」。故名三無表⁽³⁾。說者顯三此是師宗言。略說三表業及定所生善不善色名爲三無表。

既言三無表大種所造⁽⁴⁾。といい、また、同第十三には、

「毘婆沙師說有三實物。名三無表色。是我所宗前說三無表大種所造性」⁽⁵⁾。としている。この無表色は、戒體に相當する言葉であろうが、戒體とはよばれていらない。

成實論にも、「無作」とか「無作法」とよんでいるが、戒體といふ言葉を見ることはできない。成實論においては、同じように無作の實存を説いているが、これを非色非心の不相應行の所攝である、としている。成實論第七に、

「若人在三不善無記心若無心。亦名三持戒。故知爾時有無作不善三律儀亦如是」⁽⁶⁾

として、無作は非心であつて、しかも實存するものであり、また色は憊壞の相であつても、無作はこの相不可得であるが、ゆえに、色性ではない、としているのである。

しかし、大毘婆沙論には、戒體という文字がでてくる。すなわち、「問何故戒體唯色。答遮三惡色起故。又是身語業性故。身語二業色爲體故」⁽⁷⁾

とあるが、ここに説かれている戒體は、いわゆる戒律でいうところの戒體と理解することができる。さらに、十誦律には、つぎのよう�述べられている。

「頗有三比丘在一處坐犯三五種戒體耶。佛言。有。若落三飯食犯三吉羅。學家中自手取食。犯波羅提提舍尼。無淨人爲女人說法。過五六語。犯波逸提。向女人說惡語。犯僧伽婆尸沙」。

説得過人法。犯三波羅夷。頗有下比丘以二方便⁸⁾犯中百千罪若過是上耶。」

これは、比丘が同じ場所に在りて坐し、五種類の戒を犯すことができる、という意味のことであるが、この場合の戒體は、戒の種類の意味であり、いま問題としている戒體とは意味が異つている。平川博士も指摘⁹⁾されている通り、十誦律六十一巻は、弗若多羅、羅什により誦出（四〇四）されているのであるが、この場合においては、戒體論としての戒體の意味で用いたのではないようと思われる。

薩婆多毘尼毘婆沙には、戒體に似た言葉として、「戒色」という用語がでてくる。

「初受戒時。白四羯磨已成¹⁰⁾就戒色始一念戒色。名¹¹⁾業亦名¹²⁾業道。第二念已後所生戒色。但是業。非¹³⁾業道」

この場合の戒色は、明らかに戒體を意味している。

巴利系統にも、戒體という用語は見當らないようである。⁽¹¹⁾ 但し、巴利系統のなかに「比丘性（bhikkhu-bhāva）」という言葉がでてくる。「薩毘耶よ、曾て異學徒たりし者がこの〔佛教の〕法と律とに於て出家を望み具足〔戒〕を望むときは、彼は四ヶ月間別住す〔べし〕。四ヶ月を過ぎて、心決定せる諸比丘が〔彼を〕出家せしめ、比丘性⁽¹²⁾のために（bhikkhu-bhāvaya）具足戒を授ける」

この場合、おそらく、比丘性（bhikkhu-bhāva）なる言葉は、戒體との關連において用いられたのではないとも推定されている。⁽¹³⁾ このことについて、佐藤密雄博士は「比丘が比丘であり得るのは、受具（Upasampada）を得てあるからであるが、受具は比丘戒を受持す

る比丘性（bhikkhu-bhāva）即ち戒體を得ることであるから、具體的に言えば、比丘戒について比丘が清淨であるか否かが、比丘性を失わずにいるか否かを示すことになるのである」⁽¹⁴⁾ と言われているように、具足戒を受けることによつて比丘性を得る點で、これを戒體と關係づけることもできると思われる。

かのように考察してみても、戒の自性とか、體とかはいわれていても、「戒體」なる原語は見當らないのである。

戒體の語を使用している現存する文獻で、最も古いと考えられるのは、天台戒疏であろう。また戒體の語に定義を下したのは、道宣であるが、それらを中心にして、中國佛教における戒體の性格について、更に考察しようと思う。

三

智顥の菩薩戒義疏に、上行二善を明かしたのちに

「初戒體者。不起而巳。起即性無作假也。經論互說諍三論有無。一云都無¹⁵⁾無作¹⁶⁾色心假合共成¹⁷⁾衆生。善惡本由¹⁸⁾心起。不起應¹⁹⁾別有²⁰⁾禪善²¹⁾禪惡。皆是指²²⁾心。誓不²³⁾爲²⁴⁾惡即名²⁵⁾受戒」⁽¹⁵⁾ と述べているが、天台の戒體説の要義は、はじめの「不起而巳、起即性無作假色」の文であり、これは明らかに色法戒體説である。

しかし、智顥は、摩訶止觀卷第四上には、
「小乘明義無作戒即是第三聚。大乘中法鼓經但色心無²⁶⁾第三聚。心無盡故戒亦無盡」⁽¹⁶⁾ としている。止觀輔行には、これを解して、

「約三大小乘、以辨三衆明無作不同」。小乘經論其立三聚。謂色心非色非心。言心無盡等二者。亦依身口作戒而發。雖依身口體必在心⁽¹⁷⁾」

といつてゐる。

また、釋禪波羅蜜次第法門卷二にも、

「大乘教門。戒從心起。即以善心爲戒體。此義如瓔珞經說⁽¹⁸⁾」として、止觀と同じく、常に心を戒體とする證據として引用される。さらに、つづいて同卷三につきの文がある。

「第二正明三戒之體相者。有三種教門不不同。若小乘教辨戒是無作善法。受戒因緣具足。若發得無作戒爾後睡眠入定此善任運自生不レ須身口意造作。以無作正爲戒體。若薩婆多人。解無作戒。是無表色不可見無對。若曇無德人明無作戒。是第三聚非色非心法。諸部既異。雖不レ可偏執。約三小乘教門終是無作爲戒體。其義不差。若大乘教門中說戒從心起。即以善心爲戒體。此義如瓔珞經說。有師言。摩訶僧祇部人云無作戒是心法⁽¹⁹⁾」。

ここで明瞭なように、大乗は「心法戒體」であるとしており、天台においては、ここでは、薩婆多人（有部）は無表色とし、曇無德人（法藏部）は非色非心法であるとし、大乗において瓔珞經の心法戒體と、摩訶僧祇（大衆部）の心法戒體との四つの説を擧げているのである。

有部では、無表について、一般に身語の上に表われた勢力のつよい善惡の行爲（すなわち強い身表業や語表業）や、定によつてひきおこされるものであり、惡、または善をさせぬように防止するはたらきを

もつて、一種の後天的な性格を形成するものである、と考えてゐる。

そして、これを色法とし、無表色ともいうのである。

つぎに、非色非心法について、第三聚としているのは、色法を第一聚とし、心法を第二聚とするゆえに、心不相應行法を第三聚とするのである。成實論卷七には、

「問曰已知下有無作法。非正心。今爲是色爲是心不相應行。答曰是行陰所攝。所以者何。作起相名レ行。無作是作起相故。色是惱壞相非作起相⁽²⁰⁾」。

として、戒體をもつて非色非心の不相應行としているのである。

大乗の心法戒體説について、瓔珞經に

「一切菩薩凡聖盡心爲體。是故心亦盡戒亦盡。心無盡故戒亦無盡」とあり、さらに、

「故知菩薩戒有受法而無捨法。有犯不失盡未來際⁽²¹⁾。」

として、戒體の得捨を明かして、「一得永不失」の戒體を説いていふ。ちなみに、天台が「有師言摩訶僧祇部人云無作戒是心法」という説については、論據が明らかでない。

天台でいう「無作の假色」については、平川博士も指摘している通り⁽²²⁾、おそらく「雜阿毘曇心論」（法救造、僧伽跋摩譯）の説によつたものと考へられる。この雜阿毘曇心論は譯出後かなり研究されていたので、天台の時代にも廣く行なわれていたものと思われるし、天台は、これによつたと推察されるのである。

「問云何分別色陰。答。雜阿毘曇心論卷第一には、つぎのような問答がある。

十種謂三色入一及無作假色
是分三別色陰一牟尼之所說

十種謂色入者。眼色耳聲鼻香舌味身觸。
無作假色者。如三業品說。是諸色一一說三色陰一。

所名爲三識陰一此即是意入

於三十八界中一亦復說三七種一

謂識陰即三意入。十八界中說三七心界一

ここでは、色陰をもつて、五根と五境との十處と、さらに無作の假色を加えているのである。ただし、天台の場合には、すでに譯語として存在したところの「無作の假色」によつて、戒體を考えているのであるから、勿論有部の無表色と同じである、とする事はできない。

菩薩戒疏にも、有部と大乗の両者の區別をしているし、とくに、色法戒體についても、「性」の語を加えて、性無作假色としているが、この性の一字が圓融の妙意を顯わすものとしており、有部の立場とは、明らかに異なるのである。

四

四分律宗のなか、相部宗と東塔宗の二派の戒體論について、圓照の奏文によると、法砺は成實により、懷素は有部の「婆沙」「俱舍」によると、としているが、これは、おそらく、二派の戒體論の根抵についていつたものと考えられる。

懷素の「婆沙」「俱舍」によるどいうのは、正しくは、單に「俱舍」によるといふべきであつて、懷素は、戒體を論するのに、専ら「俱舍」

を引用していることからみても明らかである。それは、懷素が玄奘によつて俱舍を學んだ結果であろう。

法砺の「成實」によるどいうのは、何によつているのか明らかにされていない。相部宗の「四分律疏」にも「成實」を引いて、これを論證しているところは見當らない。「四分律疏」卷第一末の辨受體の章において、とくに二戒の體を定めるのについて、

「定三一戒體、先依三多論並是色法爲體。若解此義可爲三六門」といつて、以下六門に分けて、色法戒體の説を細部にわたつて明らかにしている。

また、三聚分別においては、

「作無作並色法爲體。心及四相不相應法是戒因。故論云。作及無作假色是分別色陰。又涅槃經云。以三無作色因緣故。故知唯色。所三以然者。良由聲聞力劣但防三身口故。發戒之時還從三身口獲三無作色以防三七支。故作無作並局三是色。」

といひ、さらに三色分別においては、不可見無體の色に屬し、法界の攝であると述べている。

これらによつてみると、法砺はむしろ「薩婆多論」により、戒體は色法であることを主張しているもので、この説によつてみるとかぎり、有部によると云うるのである。

懷素の戒體論の色法戒體説については、受戒犍度篇に詳説しているが、いまは省略する。

「夫戒體者。性相幽玄義理微遠。自非下學窮三藏識洞中五明上。無下以測其旨源。知其詮際。是以往古復傑當今英彥。於此一門」

不_ミ通悟_ニ者。寔以_ミ律無_ミ正錄_ニ論有_ミ明文_ニ既不_ミ自照_ニ宗。由_ミ每憑_ニ他決_ニ。雖_ミ復假資成立_ニ。理昧調疎。余遂發_ニ憤於懷_ニ。累年尋考搜_レ經括_ニ論探_ニ九之宏模_ニ。覩_レ舊研_レ新据_ニ三四之洪範_ニ。是以摘_ニ扶宗之妙旨_ニ。擲_ニ違理之條文_ニ。述_ニ此義章_ニ用傳_ニ同業_ニ⁽²⁵⁾

といつてゐるが、この一文をみて、その自信のつよい説であることだけは想像されるのである。

道宣の「羯磨疏」には、戒體論について、

「如_ミ青光師_ニ。依_レ理明_レ體_ニ。謂_ミ此聖法能爲_ミ道務_ニ。如_ミ鈔所_ニ顯_レ。

齊末立_レ體即受五緣_ニ。由_レ此體具便感_ニ前法_ニ。此則說_ニ緣爲_レ體_ニ。河北

魏部。雖_ミ下依_ニ法數_ニ正解_ニ四分上_ニ。偏廣_ニ多宗_ニ。江南晉師崇_ニ尚成實_ニ。

依_レ論出_レ體_ニ。用通_ニ十誦_ニ⁽²⁶⁾

といつてゐる。

これによつてみると、惠光は理を戒體とする説であり、元照は「濟縁記」には

「依理者。言_レ理有_ニ。一者大乘實理。即常住真心不生滅性。二者小乘權理。即生空。真如滅盡處。但云_ニ依理_ニ爲_レ何理_ニ⁽²⁷⁾

と評してゐるが、惠光の「四分疏」その他、律に關する著作が存しないので明らかにすることはできない。

齊末の五縁戒體説は、元照によれば、法願の説としている。「濟縁記」によれば、

ささらに、羯磨疏によると、

「然諸論士偏競不_レ倫。各尚_ニ學宗_ニ尠_レ懷_ニ通量_ニ。自_ミ晉南遷_ニ迄_ニ三千世_ニ。釋門義對多師_ニ成實_ニ。彼士傳律_ニ偏弘_ニ三十誦_ニ。以_ミ假名宗_ニ出_ニ有部體_ニ。中原擾攘聲教奔飛。元魏高齋大弘_ニ心論_ニ。□便依_ニ多難_ニ」

と註解してゐる。いわゆる五縁とは、羯磨疏によれば、一に能受人成之縁。戒業是所感_ニ法_ニ⁽²⁸⁾。と註解してゐる。いわゆる五縁とは、羯磨疏によれば、一に能受人

（天・修羅、非人鬼神、畜生、地獄等を除く）、二に諸根具（六根具足の人たること）、三に身心清淨にして道器たること、四に相具、すなわち三衣を具えていること。五に得少分法、幾分持戒の用意あること、の五縁であつて、これは受具についての問題である。

ゆえに、元照は能成の縁として、これを評してつぎのように述べてゐる。

「此五乃能成之縁業是所感之法。今若指_レ緣爲_レ體所感前法爲_ミ是何物_ニ。光師求_ニ之甚遠。願師取_ニ之太近。中間法體杳然莫_ニ知。豈非_ニ業理幽微非_ニ常情之所_ニ測乎_ニ⁽²⁹⁾。」

これは、明らかに惠光の理體戒體説と、法願の五縁戒體説とをあわせて難じてゐるのである。

河北魏部とは、その人を指していないが、法數は「四分」によるが、戒體は「多論」を引くとしているのは、法礪のことであろう。

江南の晉師は成實を崇尚しといつてゐるが、南方は當時専ら「十誦」が行われたにもかかわらず、その戒體論は主として「成實論」の非色非心法の説が行われたといふのである。これは、南方に「成實」が盛んであつた結果、これによつて律の戒體を判じたからである、としている。

さらに、羯磨疏によると、

「次齊末者。即高齋法願律師。五縁即能受人等五種總縁。此五乃能成之縁。戒業是所感_ニ法_ニ⁽²⁸⁾。」

と註解してゐる。いわゆる五縁とは、羯磨疏によれば、一に能受人

と述べて、南方は成實の研究と十誦律とが行われたため、「十誦」の戒體を「成實」によつて解釋し、北方は「阿毘曇心」と「四分律」とが盛んであつたため、四分の戒體を有部の義で説くといふ状態であつたことを指摘している。

しかし、これは「四分」の戒體は非色非心であり、「十誦」の戒體は色法であるという立場から解釋されるのが至當と考えられる。

この相部、東塔の二宗の立場を明確にしたのは、後のことであるとして「後有碩學」といつているが、「濟緣記」にも、

「未知_ニ伺人。此師即依_ニ成實_一出_ニ四分體_一。準_ニ多難_一出_ニ十誦體_一。故云_ニ通觀兩宗等_ニ」⁽³¹⁾

と釋している。ここでいう師は、道宣の師智首であると思われる。

智首は「五部區分鈔」を著わし、各律の異同を究明したといふから、これら戒體の説も、智首によつて明らかにされた點が多いのである。

四分律の祖 晏無徳は、成實の著者、訶梨跋摩よりも前代の人であるから、「成實」により「四分」の戒體を論ずるということは、決して當を得たとはいえないが、ともかく「四分」と「成實」との間に、理論關係の密接なことを明かにしたのは、智首によるものと考えられる。

その理由は、道宣も「四分」の小乘としての立場から戒體を論ずるならば、それは「成實」によつて非色非心法戒體とすべきであると考へていたことは、智首を繼承する立場においては當然と思われる。

五

道宣は羯磨疏に、

「此方盛弘_ニ假實_ニ解_一、成論所_レ辨正通_ニ四分曇無徳宗_一。雜心俱舍乃解_ニ十誦薩婆多宗_一。」

といふ、また、

「解_ニ無作_一者。謂白四所發形期業體_一。一成續現經_ニ流四心_一。不_ニ藉_レ縁辨_一。任運起故_一。三聚之中非色心攝_ニ」⁽³²⁾

とも述べており、一々「成實」の文を引いてこれを證明している。

しかるに道宣は、この「成實」の説は、大乗に入るべき端著であつて、成實に一致する「四分」の一面には、分通大乗の意のあるものであるとみて、その戒體論も、一步轉進して、大乗の意をもつて、これを解釋するのが正しい、と主張するのである。

ゆえに、行事鈔には、四分と十誦とを對比して、

「且如薩婆多部、戒本繁略指_レ體不_レ圓_一」とのべ、
「今曇無徳部。人法有序軌用多方_ニ」⁽³³⁾

といつてゐるのであるが、「體を指して圓ならず」とは、色法戒體を斥けたのであり、大乘小乘に通じて無礙なることを讚揚したのである。さらに、羯磨疏にも、

「依_ニ成實當宗_ニ分下作與_ニ無作_一位體別上者。由_ニ此宗中分通_ニ大乘_一。
業由_レ心起故。勝_ニ前計_ニ」⁽³⁴⁾

と述べているが、これは、十誦は有部により、作無作共に色法というから、これに對して、「作無作位體別」といつたのであり、前計と

は、十誦を指すのである。

このように、道宣は、戒は小乗と雖も、大乗の意をもつて、これを解すべきものとして、圓教戒體の説を出したものといわれるのである。そのことをつぎのように述べている。

「欲^レ了^ニ妄情^ニ須^レ知^ニ妄業^ニ」。故作法受還熏^ニ妄心^ニ。於本藏識成^ニ善種子^ニ。此戒體也。由^レ有^ニ本種惡^レ心故。力有^ニ常能牽^ニ後習^ニ起中功用^ニ。故於^ニ諸過境^ニ能憶能持能防^ニ。隨^ニ心動用^ニ還熏^ニ本識^ニ。如^レ是展轉能靜^ニ妄源^ニ。若不^ニ勤察^ニ微縱^ニ妄心^ニ。還熏^ニ本妄更增^ニ深重^ニ」⁽³⁵⁾

道宣の大乗に基く心法戒體の説は、その根底を、法相宗におくもので、これはいうまでもなく、道宣が、玄奘の譯場に列席して、その影響をうけたことに因由するものである。これは、あたかも、懷素が「俱舍」による戒體の義を立てたと同一の關係にあるものである。これにより、玄奘の影響が大であることが知られる。

懷素は、道宣の「羯磨」を評して、その「僧羯磨」序に

「顯云刪補隨機羯磨。斯有近棄^ニ自部之正文^ニ。遠取他宗之傍義^ニ」。

教門既其雜亂。指申屢有乘違⁽³⁶⁾」

といつて、「大乘小乘併せてとり、諸部雜え陳ぶるもの」と批難しているが、しかし、これは道宣というより、北齋の惠光が、すでに四分を解釋して大乘となしたとあり、その解釋は、現在は傳えられていないが、道宣の師、智首も、このような學風を揚揚したものと考えられる。

なお、道宣と同門の玄暉の「毘尼討要」をみると、序分に「今所撰者、以四分爲字、若此文不則用諸部補闕」とい、前篇四十章のなか

には、その三十二に、受菩薩戒章があり、通受の儀を明かにしている。

それは、通別二受を明らかにするものであり、大乗、小乗の二戒を説く一端としてみることもできる。

六

先述のように、戒體の語について、定義を下したのは、道宣によるのである。すなわち、戒法、戒體、戒行、戒相に分けて、戒の思想である教法を戒法、戒の實踐すなわち生活の實質が戒體、生活そのものが戒行、戒行の標示が戒相であつて、一連の組織を成すものである。

そして、道宣は、戒體は、通論すれば、「所發の業體」であるが、正顯すれば、「能領の心相」であるとして、通論と正顯に分けて説いている。

通論においては、所發の業體として無表説をとり、受戒によつて獲得する無表を説き、しかも唯識教學を用いて、「思の種子なり」、として、非色非心とするのである。無表は、色法の要素である、四大種（地・水・火・風）の所成でないから、非色といい、認識能力がないから、非心といいうのである。この通論は、古來の論調に順じたもので、道宣の本意は、むしろ正顯にある、と考えられる。

すなわち、戒體の何であるかは、所發の業體である、無表の形質を解剖する方向においてよりも、かえつて能領の心相である、要期の心をもつて、人生への期待をみたしてゆく、妙法相應の生活に生きる戒と一枚になつた心、すなわち、領心によく顯われる、とするものであろう。

道宣の、この正顯は、從前の戒體論が、その方向を轉換して、さらには、一層明らかなるものを打ち出すべき意圖を含んでいる、ともいいうことができる。道宣が、四分律中に、五つの分通大乘の文がある、として、四分律の當分は小乘であるが、一部すべてこれ大乘戒法とみる理由がある、としている。

先述のように、智首も、四分律を釋するのに、全く成實論によりつても、なお、大乘とすべき理由があるから、普通の諸小乘宗を超過するものである、ともいつている。

ともあれ、道宣は、戒體論において、非色非心としての分通大乘の域を護りつつ、心法戒體（唯識圓教宗）を説かれたのは、まさに、法華經や、涅槃經の開會の精神を會得されて、四分小乘律、即ち菩薩圓頓の大乘律であることを説き示されたものである。

行事鈔訣請篇（四分律行事鈔資持記卷下三ノ三・三b）や、羯磨疏⁽³⁷⁾において、梵網經の戒文を引用しているのも、大乘小乘融會して、大をもつて小を決して、四分律と大乘律との見解、すなわち四分、梵網同格という立場に立つての引用ということを示している。

さらに、行事鈔、諸雜要行篇第三十七において

「既知如此。請依古德所示云。誦三勝鬘一卷。攝一切佛法根本盡。」戒

本一卷攝一切止持行盡……、羯磨一卷攝一切作持法盡……、由道有根

本行別止作也。誦二此三卷二統攝佛法綱要。諸餘大部經藏必須博讀。」

といつてるのは、もつとも注意すべきことである。「勝鬘經を讀むべし」とあるのは、一乘草に「毘尼とは即ち大乘の學なり」とあるのによるものと考えられるが、勝鬘經については、さらに、續高僧傳明

律篇論贊においても、

「勝鬘所談女人之起行也。猶知毘尼即大乘學。地持所レ明初心之具修也。尚識律儀即菩薩藏」⁽³⁸⁾

と述べている。ここで、律儀は即ち、菩薩藏なるを知る、と説いているのであるが、この地持經は、いうまでもなく、菩薩地持經であり、彌勒の「瑜伽師地論」本地分菩薩地の一部分であり、當然、菩薩の心行を廣説するものであるが、おのずからその全體を菩薩戒とする意趣のあるものである。

もちろん、そこに説かれている戒の特色は、三聚淨戒と四重四十二犯という戒條を設定していることである。

この瑜伽論系統で所説の「三聚淨戒」について、道宣は、淨心誠觀法などに、その語を用いているが、それは先述のように、玄奘が西域からかえった、貞觀十九年（六四五）以後、玄奘の瑜伽論の譯場にからなつては、その影響から當然考えられることである。道宣は、この三聚淨戒は、ただ單に菩薩戒としての意味に止まるだけではなく、すなわち、分通大乘としての四分律宗の菩薩戒に止まることなく、いわゆる「圓教」としての四分律宗の菩薩戒である、という立場が強調されているのである。⁽⁴¹⁾

註 1 成唯識論卷一、大正藏・三一・四c

2 「俱舍論索引」（舟橋一哉氏）、大正大藏經索引第十六卷、毘尼部に

も、戒體という項目は見當らない。

3 阿毘達磨俱舍論第一、大正藏、二九・三・a

佛教文化研究

四六

- | | | | |
|---------------------------------|---------------------------------------|-------------------------------|-------------------------------|
| 成實論卷第七、大正藏、三三・二九〇・a・b | 7 | 6 | 5 |
| 同上
大正藏、三三・二九〇・b | 同上 | 同上 | 同上 |
| 大毘婆沙論卷一四〇、大正藏、二七・七二三・c | 十誦律卷第五、大正藏、三三・三七七・a・b | 同上 | 同上 |
| 南傳大藏經索引（水野弘元氏）にも、戒體の語は採録されていない。 | 同上 | 同上 | 同上 |
| 大品薩毘耶經、南傳藏、二四・二〇一 | 四分律刪繁補闕行事鈔卷中一、大正藏・四〇・五二b | 同上 | 同上 |
| 平川彰氏『原始佛教の研究』一七八頁 | 同上 | 同上 | 同上 |
| 薩婆多毘尼毘婆沙論卷第一、大正藏、三三・五〇七・c | 羯磨疏、續藏、一・六四・五・四二五 | 濟緣記、續藏、一・六四・五・四二五 | 濟緣記、續藏、一・六四・五・四二六 |
| 平川彰氏前掲書、一七九頁 | 同上 | 同上 | 同上 |
| 佐藤密雄著『原始佛教々團の研究』、四八一頁參照 | 續藏、一・六四・五・四二八・四三〇 | 續藏、一・六四・五・四二八 | 羯磨疏、續藏、一・六四・五・四二六 |
| 菩薩戒義疏卷上、大正藏、四〇・五六五・c、五六六・a、 | 僧羯磨、大正藏、四〇・五一・b | 僧羯磨、大正藏、四〇・五一・b | 羯磨疏、續藏、一・六四・五・四二八 |
| 摩訶止觀卷第四上、大正藏、四六・三八 | 同上 | 同上 | 同上 |
| 摩訶止觀輔行傳弘決、大正藏、四六・三三四 | 羯磨疏、續藏、一・六四・四・三九〇 | 羯磨疏、續藏、一・六四・四・三九〇 | 羯磨疏、續藏、一・六四・五・四二八 |
| 釋禪波羅蜜次第法門卷二、大正藏四六・四八四・b | 同上 | 同上 | 同上 |
| 同上
卷二、大正藏、四六・四八四・b | 行事鈔卷下四、諸雜要行篇
大正藏、四〇・一四七・b | 行事鈔卷下四、諸雜要行篇
大正藏、四〇・一四七・b | 行事鈔卷下四、諸雜要行篇
大正藏、四〇・一四七・b |
| 成實論卷七、大正藏、三二・二九〇・b | 續高僧傳明律篇論贊、大正藏、五〇・六三一・c | 續高僧傳明律篇論贊、大正藏、五〇・六三一・c | 續高僧傳明律篇論贊、大正藏、五〇・六三一・c |
| 菩薩瓔珞本業經大衆受學品、大正藏、二四・一〇二一・b | 石田瑞麿氏「三聚淨戒について」〔印度學佛教學研究一號三卷所收〕
參照 | 常盤大定氏「南都戒壇論」〔日本佛教の研究所收〕
參照 | 常盤大定氏「南都戒壇論」〔日本佛教の研究所收〕
參照 |
| 平川氏「前掲書」一六八頁參照 | 同上 | 同上 | 同上 |
| 雜阿毘曇心論卷第一、大正藏、二八・八七一・c | 同上 | 同上 | 同上 |
| 四分律疏卷第一末、續藏、一・六五・三・一九二・一九三 | 同上 | 同上 | 同上 |
| 四分律開宗記、續藏、一・六六・五・四七〇 | 同上 | 同上 | 同上 |
| 四分律刪補隨機羯磨疏、續藏、一・六四・五・四二五・六 | 同上 | 同上 | 同上 |
| 四分律刪補隨機羯磨疏、續藏、一・六四・五・四二五 | 同上 | 同上 | 同上 |

『臨終講式』について

三 田 全 信

一 序 言

『臨終講式』は、或は『臨終行儀』とも標題されている。此の原本は傳わらないが、寫本が二種あつて、法然上人の撰に關して從來眞偽未詳とされているのである。現今知られているものには左の二種がある。

一、『臨終行儀』（以下乘運寺本とす）一卷

沼津市乗運寺藏（戰災のため焼失） 漢文 巻末識語に
建久元年十月 日 法然御筆

阿闍利成吽（花押）

此本が從來法然上人撰を疑わしめる一つの理由は、成立から普及までの年代的な差が餘りに大きいということである。換言すれば法然上人の撰であるならば、當然その門弟の誰かの末疏に引用されねばならないというものが從來の主な原因であつたようである。『乗運寺本』及び『淨福寺本』についてその傳承経路を辿つてみると（『乗運寺本』には建久元年（一一九〇）成吽という人が筆寫したことが記されている。此の兩本を比較すると漢文と和文との相異や省略等はあるけれども、全く同類のものである。

『乘運寺本』の識語には建久元年（一一九〇）の年號が見え、『淨福寺本』について

二 成 立 と 流 傳

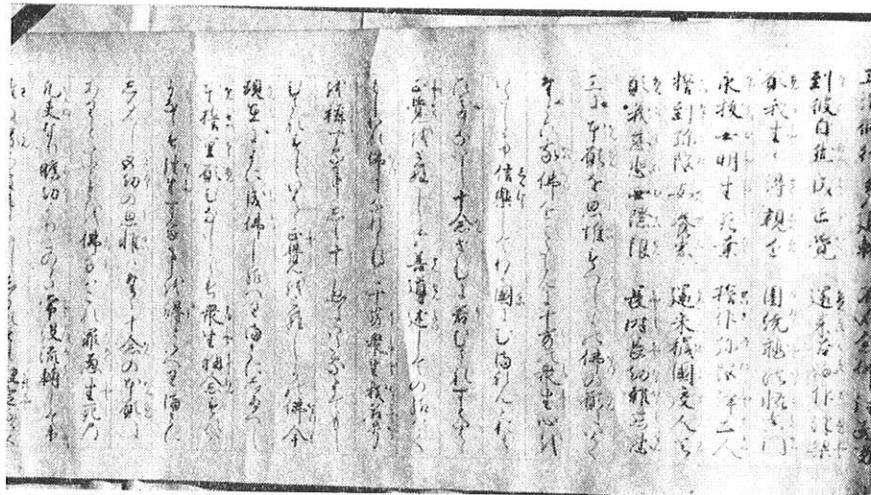
二、『臨終講式』（以下淨福寺本とす）一卷

京都淨福寺藏 卷子本 和文 巻末異筆で
享祿四年五月廿三日得之

此本が從來法然上人撰を疑わしめる一つの理由は、成立から普及までの年代的な差が餘りに大きいということである。換言すれば法然上人の撰であるならば、當然その門弟の誰かの末疏に引用されねばならないというものが從來の主な原因であつたようである。『乗運寺本』及び『淨福寺本』についてその傳承経路を辿つてみると（『乗運寺本』には建久元年（一一九〇）成吽という人が筆寫したことが記されている。此の兩本を比較すると漢文と和文との相異や省略等はあるけれども、全く同類のものである。

これは成吽という人が、法然上人作と考えた臨終に關する記録を筆寫

し、これを「法然御筆」と自記していることである。原本がないから此等の識語は、法然上人から授かれた原本に記したものか、自寫したものにこの識語を加えたものか判明しないが、少くとも原本は法然上人の親撰であつた事を示そうとした



京都・淨福寺藏『臨終講式』卷終

儀

又『淨福寺本』

は近年發見された

のであるが、末尾

に異筆で享祿四年

(一五三二) 所有

者になつた人が、

此本を得たことを

漢譯されていて、

標題は『臨終行

儀』とある。

(一) 『臨終講式』の第四條に

感障あひへたて、みたてまつる事あたはすといへども、願力うたかふへからず。決定して我身をきたりてらし給らん。かるがゆへに眼をとちて、慈光を念し、くちをひらきて名號をとなふへし。

（五） 父母の恩情、八十一年のり難い

佛の心、罪惡まで死の

死後身の勝利の爲め、常是流轉へキ事

とあるが、『看病御用心』第十六條に

記録している。しかし成立したと考えられる建久元年（一一九〇）以前の頃から此の年まで三百四十年以上も経ている。此の間末流の何人にも知られず、末疏類にも引用されていないことは確かに疑問を懐かしめるであろう。しかしこれは從來の調査研究が充分でなかつたからでもあろう。筆者は昭和四十三年滋賀縣蒲生郡安土町の淨嚴院を訪れ寺寶を拜見して計らずも應永二十年（一四一三）降堺筆寫の良忠撰『看病御用心』をば拜覽し得た。此書は又『看病用心鈔』として世に知られている。此本は淨土宗内より寧ろ淨土真宗に早くから知られ、存覺は貞治三年（一三六三）筆寫し、淨樂寺に現存する。その良忠撰の『看病御用心』に『臨終講式』の名が見え、その一部が引用されているのである。即ちその第十三條に

（二六）十一月雄譽
靈巖（一五四四）が、
『乘蓮寺本』を得て翻刻様行したのであるが、これは

忠撰の『看病御用心』に『臨終講式』の名が見え、その一部が引用さ

れていたのである。即ちその第十三條に

（一）聞法には常に臨終講式と往生要集の十樂とをよみてきかせ給へ

く候（下略）

とあつて、『臨終講式』が良忠によつて既に認められていることが知られる。

（二）『臨終講式』の第四條に

感障あひへたて、みたてまつる事あたはすといへども、願力うたかふへからず。決定して我身をきたりてらし給らん。かるがゆへに眼

をとちて、慈光を念し、くちをひらきて名號をとなふへし。

（三） 南無阿彌陀佛

彌陀身色如金山 相好光明照十方 唯有念佛蒙光攝 當知本願最爲強

（下略）

一、もし業障により苦痛にも責られて物くるはしなり氣色もあしさまにみえ候は、彌陀身如金山云々（中略）としてもかくしても往生の正業臨終の勝縁念佛にしくへからず候

とある。表現は異なるけれども『往生禮讚』の一偈が共に引用され、臨終には念佛が最も相應しいという點で相似通つてゐると考えられる。

しかし良忠が『臨終講式』を擧げ又引用しているけれども、それを法然上人の撰だと明記する箇處が見出されない。此點『乘運寺本』には「法然御作」とあるから法然上人の撰と考えられるが、標題が『臨終行儀』となつてゐる。鎮西流義で臨終行儀という名目を擧げてゐるのは聖光の『末代念佛授手印』等で三種行儀の中の一種である。謂わば三種行儀を立てたのは聖光の獨創の義である。遡つて臨終の方軌を示してゐるのは善導の『觀念法門』であるが、「臨終行儀」という語を用いて、臨終について詳述したのは惠心の『往生要集』である。法然上人は臨終正念ということに力を注がれていることは法語の『七箇條起請文』の第三條第四條第五條に涉つて述べられ、又、『逆修説法』や『往生淨土用心』⁽⁴⁾の消息に詳しく説かれているが、「臨終行儀」という詞は遣われていない。しかし恵心の『往生要集』は何回も讀まれてゐるであろうし『往生要集釋』には、

次二別時念佛有二。
一、尋常別時、二、臨終行儀⁽⁵⁾

とあり、『往生要集註要』にも臨終行儀の名を見る。してみると『乗運寺本』の標題に『臨終行儀』とあつたからとて法然上人の撰でないという理由は認められない。又『淨福寺本』の如く『臨終講式』とあるのを良忠が掲載しているからこれ又法然上人の撰でないといえな

い。元來此本には題名がなかつたと考えられるのである。此本を假に法然上人撰として、法然上人が、或る人の依頼によつて臨終の方軌について書かれたものを授けられたとする。これを後に筆寫した人が、題名を附したと考へられないだろうか。こうした例は『三昧發得之記』である。これは法然上人自筆の記録で滅後發見されたものであるが題名がないから假に『三昧發得之記』と名づけた。これが筆寫されて一般的に題名となつた。これと同じ類型であろう。確かに『淨福寺本』は巻子本であるが内題がない。題簽に『臨終講式』とある。此本が、或は『臨終行儀』といい又『臨終講式』とも兩様に遣われてゐるのもこうした事に起因するであろう。「行儀」というのは行爲の軌式であり、「講式」というのは講演の儀式である。『臨終行儀』と名づけたのは『往生要集』の『臨終行儀』に類似する點があつたからであろう。例えれば

〔臨終講式〕	
一、此界を厭離すること	(一)及び (二)の條
二、淨土を欣求すること	(三)の條
三、本願を思惟すること	(四)及び (五)の條
四、攝取の光明を念ずること	(六)及び (七)の條
五、來迎の儀を念ずること	(八)の條
六、後生の得益を念ずること	(九)の條

「無阿彌陀佛」と記し、或は「臨終一念勝百年業」という智顗の『阿彌陀經義記』の文を齊しく載せ、「如來本誓一毫無謬願佛決定引攝我」などと頗る類似する。從つて標題を『臨終行儀』としたとしても決して不自然な題名ではない。又『法事讚』や『往生禮讚』『五會法事讚』等の讚偈を多く引用していることから考えて當時の流行であつた「講式」を着想したとも考えられないこともない。これは筆寫僧の感覺で無題だつた此本を、一は『臨終行儀』とし、一は『臨終講式』と呼んだのでなかろうか。

三 兩本の比較

『淨福寺本』と『乘運寺本』とを比較対照すると第一條から第六條まで『乘運寺本』は讚偈の省略がある。もしこれを逆に考えて『淨福寺本』は讚偈を追増したとするならば、第四條の「たゞしもはら彌陀の名號を念して、生るゝことを得どあかす、また彌陀經の中のこときは」及び「教化文」（乘運寺本）の中の「あみた如來……このゆへに佛を念して」の文までも追加なのであらうか。又『乘運寺本』が第六條の讚偈のみ「香風動寶林鳴 處々唯聞念佛聲 聲中皆說無邊法能令聽者證無生」の偈を除いて他を悉く収載したのは寧ろ不自然な形態である。これは前五條の讚偈収載の方式を破つてゐる。又この文章の均衡を失つてまでも讚偈を残存せしめたのは『五會法事讚』の中でも要偈であり、銘句であつたからであろうと考へる。こうしてみると矢張『乘運寺本』は『淨福寺本』の據つたと同じ原本を漢譯し、簡潔にするために省略を行つたと考えねばならない。從つて『淨福寺本』

が原本に忠實であろうと考へる。

又『乘運寺本』は第六條末の讚偈が一部を除いて他よりも多く収載されているのは『淨福寺本』のように元來原本には具備していたものを省略したのだということを如實に物語つてゐる證據である。筆寫の年代は兩本共詳かでないが、勿論成立した當時のものではない。『乘運寺本』には建久元年十月日阿闍梨成吽と年時と筆寫僧の名が見えるが、原本を實見することを得ないから、成立年時なのか、成吽の筆者年時なのか判明しない。或は建久元年十月日とあるのは成立か筆寫の年時で、而も阿闍梨成吽が筆寫に際して法然御筆と記し、法然上人の撰であることを證示しようとしたものであらう。成吽はどういう人であるか詳かでないが、恐らく比叡山に於ける天台淨土教家であつて、自身往生の道を求めて、遇法然上人の臨終に關する此本を入手して念佛往生の規範としたのである。このような例は良忠の『看病御用心』（淨嚴院本）にもある。即ち此本を横川の靈山院の僧達が、盛んに筆寫したことが見えてゐる。もし筆者の推考が許されるならば、原本が『乘運寺本』の如く漢譯されたのは、後の事であらうと考へる。その理由は『淨福寺本』と比較すれば餘りにも省略が甚しい。此點原本筆寫とするには頗る不忠實なものといわねばならない。しかし成立又是筆寫の推測を可能なしめる年時、筆者僧と考えられる阿闍梨成吽又法然御筆などの記入のあることは、大いに参考に値する。のみならず建久元年（一九〇）は法然上人が五十八歳の年であつてなお健在であった筈である。

四 撰者の考究

『乗運寺本』に阿闍梨成畔が法然御筆と記しているからといつて直ちに法然上人の撰であるとは斷定出来ないと意見もある。しかし成畔という人は如何なる人であるか詳かでないが、自身往生のために求法し、法然上人の撰と考えられた此本を重要な規範と仰いだ、そしてそれを筆寫したということはこの謔語によつて考察することが出来る。

(一) 『總淨土依憑草疏目錄⁽⁷⁾』に

臨終行儀一卷 同断
〔世云上人作眞偽未決〕

とあつて所謂『長西錄』所収を指すのであるけれども『佛教全書』所収のものは長西の集録ばかりではなく、後世の人の補遺も含まれている。いづれにしても眞偽未決とされているが『臨終行儀』とあるのは恐らく『乗運寺本』系のものを指しているようである。なお『西方指南抄』中本に『法然上人臨終行儀⁽⁸⁾』を載せるが、これは内容が『法然上人傳記(醍醐本)⁽⁹⁾』所収の『御臨終日記』と同一のもので『淨土真宗教典志』巻一の『往生淨土用心』の解註に

今謂此中稱三臨終行儀者、或指指南鈔中本所載文歟。若爾與三拾遺漢語燈所載臨終祥瑞記同。何疑之有。⁽¹⁰⁾

とあるが、いうまでもなく『西方指南抄』所収のものは『乗運寺本』や『淨福寺本』とは全く別本であり、『醍醐本』の『御臨終日記』即ち『拾遺漢語燈錄』所収の『臨終祥瑞記』と内容の同じものである。

臨終講式について

けれども『西方指南抄』に『法然上人臨終行儀』とあることは、その内容が『御臨終日記(臨終祥瑞記)』であつたとしても、親鸞は何故『法然上人臨終行儀』などと記したのであろうか。親鸞が任意に題名をつけたとする明證があるならば問題ではない。親鸞が筆寫に際して『御臨終日記』を『臨終行儀』と誤る筈はなかろう。日記と行儀とは一見すれば分明である。しかしこの『西方指南抄』が親鸞でなくて他の編者がつけた題名ならば、或はこうした誤もあるう。しかし直門の親鸞が『法然上人臨終行儀』と内題にも記している以上、親鸞筆寫の儘であるといわねばならない。もしそうだとすれば親鸞は法然上人の著作を詳しく知つていて『臨終行儀』なる作のあつたことも傳え知つていたであろう。しかしその作は他門に傳わつていて、求め得ないままに『御臨終日記』こそ法然上人の『臨終行儀』の實現したものと考へて、このように標題したのでなかろうか。さもなければ親鸞の單なる誤とは評價することは出来ない。このように考察するならば、親鸞は『臨終行儀』という法然上人の作があることは知つていたが、未見の書であるということになる。そうしてそれは『御臨終日記』のような事だと考えて筆寫したことになる。さもなければ『法然上人臨終行儀』などとはせず『法然上人御臨終日記』とする筈である。因に『臨終祥瑞記』と題名したのは恐らく義山(六四八—七一七)であると考えられる。

(二)『臨終講式』は法然上人の『往生淨土用心』の消息と相通ずると考えられる箇處がある。

(1) 總體的に臨終に關する事が一致する。講式は勤式すなわち法式であり、消息はある人に與えられた用心に關する手紙というような相

異はある。

(2)『講式』の第三節に

善導述しての給はく、もしわれ佛になれらむに、十方衆生、我名號を稱する事、

十こゑにいたるまで、もしむまれすといは、正覺をとらし、かの佛今現に世に成佛し給へり。まさにしるへし。本誓重願むなしからず。衆生稱念すれば、かならず往生する事を得といへり。まさに知るへし。五劫の思惟はたゞ十念の本願にありということを。

とある箇處は『消息』では

この名號を十聲一聲までもとなへん者を、かならずむかへん。かの佛いま現に世にましくて、佛になり給へり。名號をとなへん衆生往生うたかふへからすと、善導もおほせられて候也。この様ふかく信して、念佛をこたらす申て、往生うたかはぬ人を、他力を信したるとは申候也

と、善導の『禮讚序』の文を引用していること、なども頗る一致する點である。

(3)又『講式』に

佛子はこれ罪惡生死の凡夫なり、曠劫よりこのかた常没流轉して出離の縁ある事なし。うらおもひなきかゆへに、かのほとけの願力に乗して、さためて往生することを得へし。いますてに命終の時にのみり。

とある文は『消息』では

又善導の釋には、曠劫より此かた六道に輪廻して、出離の縁なから

ん。常沒の衆生をむかへんかために阿彌陀ほとけは佛になり給へりとあつて『觀經疏』散善義の文が、表現は異なるけれども引用されている。

(4)『臨終講式』及び『往生用心』消息に引用されているものは主として善導及び源信の『往生要集』の『臨終行儀』である。『臨終講式』には善導の『法事讚』『往生禮讚』『觀念法門』や法照の『五會法事讚』等が引かれている。又『往生淨土用心』消息にも、善導の『觀念法門』『往生禮讚』『臨終要決』又法照の『五會法事讚』等の引用文を多く見出すのであるが、兩本共に『般舟讚』の引用文を全く見出さないという共通點がある。これは『般舟讚』發見以前の撰とする事と同時に法然上人生前の撰述を意味することともつながる。

このように『臨終講式』と『往生淨土用心』消息とは一致點をみるのであるが、『往生淨土用心』の消息について、玄智が編纂した『淨土真宗教典志』には

往生淨土用心 凡六條

卷尾附言云。世有三決定往生行業抄、本願相應抄、安心起行作業抄、答三九條北政所書教通、並是文義可疑。古人亦稱三部書。又有三十二問答、臨終行儀、真偽未詳、(下略)

とあつて、この『消息』は玄智等の説によれば法然上人作か真偽未詳のものだとされている。けれども何故真偽未詳とすのであるか、その理由が記されていない。『和語燈錄』のこの消息は第七條の下に

このよしをよみ申させ給ふへく候。八つの事しるしてまいらせ候。

これはのちに御たつね候し御返事にて候。⁽¹⁾

とある、しかし實際には八箇條もなく七箇條である。義山の『和語燈錄』⁽²⁾に講私記にも

此一段八箇條の内なり脱字と見へたり御傳に脱せり⁽³⁾

とあつてもとは八箇條あつたものが七箇條だけが擧げられている。恐らく脱葉か脱文であろう。その七箇條に續いて二箇條がある。その末尾の記によると

この事の御たつねしるしまいらせ候、よくよくよみ申させ給ふへく候

とある。これは脱文の八箇條消息に他の二箇條が加えられたものであらう。又これは後の二事は別事であつて内容が似通つていたから一文に纏められたのかも知れない。そのように考えるならば前七條は『教典志』のいうように六條に相當するから『和語燈錄』に所収した消息と同じものを指しているといわねばならない。しかし偽書と断定する理由が詳かでない。

(1) もし『法然上人行狀繪圖』第二十三にいうような「或人」の質

間に答えたとあるが『或人』などとは偽作だというならば『四十五箇條問答』など悉く偽作といわねばならない。

(2) 所引文が聖道門的であるというならば、誠に不可解である。事柄によつて僅かに空海の『秘藏寶鑑』を引く程度であつて、他は善導の『觀經疏』『觀念法門』『往生禮讚』『臨終要決』『法事讚』等及び法照の『五會法事讚』又は惠心の『往生要集』であり、淨土教關係の經典

として『三寶感應錄』『迦淨土論』『觀佛三昧經』『隨願往生經』『地藏本願經』等である。

(3) もし了恵が『和語燈錄』に誤つて法然上人の消息として収録したとしても、これを引用した同時代に成立した『法然上人行狀繪圖』の作者舜昌が無批判的に採擇したとは考えられない。

(4) 『往生淨土用心』の消息は、良忠の『看病御用心』にも相通ずる點がある。

【往生淨土用心消息】

【看病用心抄】

第三條及び第七條の來迎に關する 第十一條の中。

事

第七條の臨終善知識に關する事

序及び第四條の中。

第七條の道場本尊に關する事

第一條の中。

第九條の酒肉五辛三種の愛心を

序及び第五條の中。

遠離の事及び療治の事

等共通する事柄である。すると玄智は『往生淨土用心』の消息を古人が偽作としているから偽作だろうと註しているが検討を加えていい。

(3) 『臨終講式』及び『往生淨土用心』の消息には『般舟讚』が引用されていない。殊に『臨終講式』の讚偈をみると、未詳の部分(筆者の調査)があるけれども、殆んどが、『法事讚』『往生禮讚』『五會法事讚』から引用されている。もしこの當時に類を同うする『般舟讚』が流傳していたのであれば、必然引用されねばならないと考えられる。然るに『般舟讚』は全く引用されていない。この事は『臨終講式』

が法然上人滅後の撰でないという確證にもなる。いうまでもなく『般舟讚』は法然上人滅後建保五年（一二一七）に發見されている。すると『臨終講式』に此書が引かれていないのは建久元年（一一九〇）

成立或は筆寫を認定せしめる確證にもなり得る。

（四）法然上人が聖道門から離脱して淨土門に入られた事は周知の通りである。法然上人は教義ばかりでなく、法式作法においても聖道門的なものを革新されている。例えば「如法經」といえば法華經の寫經であつたものを、「淨土三部經」の如法經寫經に置き換えられる。又天台の圓頓戒は淨土布薩⁽¹⁴⁾に、曼荼羅は攝取不捨曼荼羅⁽¹⁵⁾といった工合に改められている。従つて法然上人當時に盛んに流行した何々講式といつたものは枚舉に遑がない。恐らく法然上人も何人かの求めに應じて所謂淨土宗流の今茲に掲げる『臨終講式』といつたもの作られたと考へても決して不自然ではない。

（四）良忠の『看病御用心』（淨嚴院本）には『臨終講式』及びその一部が引用されていることについては既に掲出した。しかし問題の『般舟讚』は『臨終講式』には全く引用されていない。けれども良忠の『看病御用心』には『般舟讚』の「門々不同八萬四」の偈が引かれている。これは寧ろ當然のことであろう。兎角、良忠の『看病用心』に『臨終講式』が擧げられているということは、『臨終講式』が、その頃流傳していたことを證するものだといい得るであろう。確にそうだとすれば『臨終講式』の成立から最近の流傳までの約三世紀半の空間年歴を中斷するものである。そして又從來法然門流には傳わらなかつたという考察は、謬であつて法然上人の孫弟子にあたる良忠がこれを

師承であるか或は他に求めたか明らかでないけれども傳承していたと考えねばなるまい。

五 結語

法然上人撰と考えられる『臨終講式』又は『臨終行儀』には『淨福寺本』（和文）と『乘運寺本』（漢文）との二種がある。けれどもその内容は廣略はあるが、全く同じものである。原初本には元來標題がなかつたと考へられる。筆寫に際して無題では不便があるので、或る筆寫僧は讚偈が多く引かれてあるから『臨終講式』と名づけた。又或る筆寫僧は『往生要集』の『臨終行儀』の類型を倣つて『臨終行儀』と名づけた。内容的に『淨福寺本』と『乘運寺本』とはいづれが原初本に近いかといえば、兩本を比較すると『淨福寺本』は『乘運寺本』より省略がない。『乘運寺本』は引用の讚偈や教化文及びその他にも著しい省略が目につく。しかしこの『乗運寺本』の卷末に建久元年（一一九〇）十月日 法然御筆 阿闍梨成吽（花押）という有力な識語がある。その年時は成立を意味するのか筆寫を意味するのか詳かでないけれども法然上人在世の時代に屬する。又阿闍梨成吽は何人であるか詳かでないが、法然上人歸依の天台淨土教家であろうことが推考される。そして此本は法然上人の作であると記している。『乗運寺本』の發見は未詳であるが、その後寛永三年（一六二九）に梓行普及されている。しかし近年『淨福寺本』の發見によつて享祿四年（一五三〇）に遡る年時を見る。けれどもなお三百四十年傳承未詳の空間がある。『長西錄』といえば法然上人時代の書籍を廣く輯録した書籍目録であ

るが『佛教全書』所収のものは後世補遺のものもあつて『臨終行儀』については眞偽未決とある。又『西方指南抄』中本所収に『法然上人臨終行儀』と名づけられたものがあるが、『真宗教典志』の編者玄智は、これは『臨終祥瑞記』と同じものであると指摘している。これはいうまでもなく『御臨終日記』(『臨終祥瑞記』)である。けれども親鸞が何故「法然上人臨終行儀」と題したのであるかという點である。

或は親鸞は法然上人に『臨終行儀』という著作があることを知つてゐたであろうが未傳であつたがために『御臨終日記』と取誤つたとも考えられないこともない。親鸞が『臨終行儀』の著作のあることを知つていた如く、殆んど同時代の良忠は『看病用心抄』の中に『臨終講式』

或は親鸞は法然上人に『臨終行儀』という著作があることを知つてゐたであろうが未傳であつたがために『御臨終日記』と取誤つたとも考えられないこともない。親鸞が『臨終行儀』の著作のあることを知つていた如く、殆んど同時代の良忠は『看病用心抄』の中に『臨終講式』

の名を挙げて一部を引用している。そうすると『臨終講式』は法然上人の著作を擧げて一部を引用している。その他の『往生淨土用心』

は『往生要集』の『臨終行儀』に頗る類似する點があるからこの構想を應用したものであるが、善導の著作中『般舟讚』こそ引用していなければ『法事讚』・『往生禮讚』・『觀念法門』等を引き、又法照の『五會法事讚』などが盛んに引用されている。その他『往生淨土用心』の消息にも通ずる點がある。臨終行儀は源信によつて初説されたようであるが、法然上人は行儀といつて方軌をもつて念佛者を拘束されなかつたようで、その用語を見ない。聖光は三種行儀を所立とした。こういつた見解からするならば、『臨終講式』とある方が妥當であろう。

又法然上人はその當時天台宗に傳わる法式例えれば法華經の如法經を『淨土三部經如法經次第』と改めたり、布薩を『淨土布薩』に改め曼荼羅を作つても「攝取不捨曼荼羅」としたりされている。随つてその

當時盛んに流行した「何々講式」といつたものについても考慮された。とすれば『臨終講式』というものがあつたとしても決して不自然ではないと考へる。

附 「淨福寺」「乘運寺」兩本の比較

臨終行儀
(9号 淨福寺本)
(6号 乘運寺本)

佛子年來のあひた、此界の慾望をとゝめて、たゞ西方の業を修す。

所レ愚者彌陀本願、所待聖衆來迎

たのむ所は彌陀の本願、まつ所は聖衆の來迎なり。いますにてやまふ

の底にふせり。おそるへし。よろこふへし。すべからく目をとちたれ

合掌一心誓。自レ非^三佛相好勿^レ見^ニ餘色

心を合せて一心に誓期すへし。佛の相好にあらすはよの色を因つる事

自レ非^三念佛音勿^レ聞^ニ餘聲

なけれ。念佛のこえにあらすはよのこゑをきく事なけれ。淨土の教に

教勿^レ說^ニ餘言

あらすはよの言をとく事なけれ。佛の本願にあらすはよの事をおもふ

事なけれ。かくのことくして、ないし命終のうち寶蓮臺のうへにさ

從^ニ彌陀佛後^ニ在^ニ菩薩衆中^ニ過^ニ三十萬億國土^ニ

し、彌陀佛のうしろにしたかひ、菩薩衆の中^ニありて、十萬億の國土^ニ之間^ニ亦復如是。

をすきむ間もまたかくのことし。よの境界を縁する事なけれ。たゞ極

樂世界七寶池中^ニ始應^ニ舉^ニ合^ニ掌見^ニ彌陀尊容^ニ

樂世界七寶池の中にいたりてはしめて目をあけ、掌をあはせて彌陀の

聞^ニ甚深法音^ニ聞^ニ諸佛功德香^ニ嘗^ニ

尊容を見たてまつり、甚深の法音をきく、諸佛功德の香をかき、法喜

法喜禪悅味¹⁷。頂禮海會聖衆、悟入普賢行願¹⁸。禪悅のあちはひをなめ、海會の聖衆を頂禮し、普賢の行願に悟入すへし。

今有三六事¹⁹、應當一心聽一心念²⁰。いま六の事まさに一心にきく、一心に念すへし。一々の念ごとに

疑心。

疑心を生する事なけれ。

一、先應厭離此界²¹。今此娑婆世界、頂禮海會聖衆、悟入普賢行願¹⁸。是惡業所感衆苦本源也。

一

二

三

四

五

六

七

八

九

十

十一

十二

十三

十四

十五

十六

十七

十八

十九

二十

二十一

二十二

二十三

二十四

二十五

二十六

二十七

二十八

二十九

三十

三十一

三十二

三十三

三十四

三十五

三十六

三十七

三十八

三十九

四十

四十一

四十二

四十三

四十四

四十五

四十六

四十七

四十八

四十九

五十

五十一

五十二

五十三

五十四

五十五

五十六

五十七

五十八

五十九

六十

六十一

六十二

六十三

六十四

六十五

六十六

六十七

六十八

六十九

七十

七十一

七十二

七十三

七十四

七十五

七十六

七十七

七十八

七十九

八十

八十一

八十二

八十三

八十四

八十五

八十六

八十七

八十八

八十九

九十

九十一

九十二

九十三

九十四

九十五

九十六

九十七

九十八

九十九

一百

一百零一

一百零二

一百零三

一百零四

一百零五

一百零六

一百零七

一百零八

一百零九

一百零十

一百零十一

一百零十二

一百零十三

一百零十四

一百零十五

一百零十六

一百零十七

一百零十八

一百零十九

一百二十

一百二十一

一百二十二

一百二十三

一百二十四

一百二十五

一百二十六

一百二十七

一百二十八

一百二十九

一百三十

一百三十一

一百三十二

一百三十三

一百三十四

一百三十五

一百三十六

一百三十七

一百三十八

一百三十九

一百四十

一百四十一

一百四十二

一百四十三

一百四十四

一百四十五

一百四十六

一百四十七

一百四十八

一百四十九

一百五十

一百五十一

一百五十二

一百五十三

一百五十四

一百五十五

一百五十六

一百五十七

一百五十八

一百五十九

一百六十

一百六十一

一百六十二

一百六十三

一百六十四

一百六十五

一百六十六

一百六十七

一百六十八

一百六十九

一百七十

一百七十一

一百七十二

一百七十三

一百七十四

一百七十五

一百七十六

一百七十七

一百七十八

一百七十九

一百八十

一百八十一

一百八十二

一百八十三

一百八十四

一百八十五

一百八十六

一百八十七

一百八十八

一百八十九

一百九十

一百二十一

一百二十二

一百二十三

一百二十四

一百二十五

一百二十六

一百二十七

一百二十八

一百二十九

一百三十

一百三十一

一百三十二

一百三十三

一百三十四

一百三十五

一百三十六

一百三十七

一百三十八

一百三十九

一百四十

一百四十一

一百四十二

一百四十三

一百四十四

一百四十五

一百四十六

一百四十七

一百四十八

一百四十九

一百五十

一百五十一

一百五十二

一百五十三

一百五十四

一百五十五

一百五十六

一百五十七

一百五十八

一百五十九

一百六十

一百六十一

一百六十二

一百六十三

一百六十四

一百六十五

一百六十六

一百六十七

一百六十八

一百六十九

一百七十

一百七十一

一百七十二

一百七十三

一百七十四

一百七十五

一百七十六

一百七十七

一百七十八

一百七十九

一百八十

一百三十一

一百三十二

一百三十三

一百三十四

一百三十五

一百三十六

一百三十七

一百三十八

一百三十九

一百四十

一百四十一

一百四十二

一百四十三

一百四十四

一百四十五

一百四十六

一百四十七

一百四十八

一百四十九

一百五十

一百五十一

一百五十二

一百五十三

一百五十四

一百五十五

一百五十六

一百五十七

一百五十八

一百五十九

一百六十

一百六十一

一百六十二

一百六十三

一百六十四

一百六十五

一百六十六

一百六十七

一百六十八

一百六十九

一百七十

一百七十一

一百七十二

一百七十三

一百七十四

一百七十五

一百七十六

一百七十七

一百七十八

一百七十九

一百八十

一百三十一

一百三十二

一百三十三

一百三十四

一百三十五

一百三十六

一百三十七

一百三十八

一百三十九

</

誓到彌陀安養界 還來穢國度人天 願我慈悲無際限 長時長劫報慈恩⁽²¹⁾

南無阿彌陀佛

三應思惟本願一 彼佛願云、設我得佛、三に本願を思惟すへし。かの佛の願にいはく、たどひ我佛をえたらん

十方衆生

至心信樂欲生我國

に、十方の衆生、心をいたして信樂して、わが國にむまれんとおもひ

乃至十念

若不生者

不取正覺⁽²²⁾

云云。

善導述云、若我成佛になれらむに、十方衆生、我名號

善導述しての給はく、もしわれ佛になれらむに、十方衆生、我名號

號⁽²³⁾を稱する事、しも十ニ念にいたるまで、もしむまれすといはく、正覺

號⁽²⁴⁾を稱する事、しも十ニ念にいたるまで、もしむまれすといはく、正覺

當知本誓重願不虛

下至三十聲 彼佛今現在世成佛

若不生者

不

取正覺

當知本誓重願不虛

をとらし。かの佛今現在世に成佛し給へり。まさにしるへし、本誓

〔27〕 しもはら彌陀の名號を念して、生ることを得とあかす。また彌

陀經の中のこときは、一日七日もはら彌陀の名號を念してむまることを得。また十方恒沙の諸佛、おなしからざることを證誠し給ふなり。

又此經定散文中、一日七日專念彌陀名號得レ生

またこの經の定散の文の中に、たゞし専名號を念して、むまる事を得。また十方恒沙諸佛證誠不レ虚也。

唯標専念名號得レ生

此例非一

又觀念佛門曰、又如前

うと標す。このれいひとつにあらず。また觀念佛門にいはく、またさ

一々遍照十方世界

但

有下專念阿彌陀佛衆生^{〔28〕} 彼佛心光

へし専念彌陀佛を念したてまつる衆生のみありて、かのほとけの心光、

常照是人^{〔29〕}攝護不捨、

つねにこの人をてらして接護してすて給はす。そうして餘の雑業行者

をは照接、することを論せすといへり。こゝに佛子、もはら彌陀の名

號を念し、もはら念佛の一行を修す。接取の光明久我身をてらし給ら

ん。不捨の誓約^{〔30〕}此時^{〔31〕}我、

感障相隔離不レ能見

ん。不捨の誓約^{〔32〕}此時^{〔33〕}我、

願力不レ可^{〔34〕}能^{〔35〕}見

る事あたはすといへども、願力うたかふへからず。決定して我身をき

たりてらし給らん。故閉眼念慈光^{〔36〕}へに眼をとちて、慈光を念し、くちをひ

らきて名號をとなふへし。

南無阿彌陀佛

彌陀身色如金山 相好光明照十方 唯有念佛蒙光攝
彌陀身色如金山 相好光明照十方 唯有念佛蒙光攝
當知本願最爲強

正坐已來經十劫 心緣法界照慈光 蒙光觸者塵勞滅 臨終見佛往西方^{〔30〕}
終時正意念彌陀 見佛慈光來照身 乘此彌陀本願力 一念之間入寶臺^{〔31〕}

當知本願最爲強

正應念來迎儀。
彼佛願云、設我得佛

五に來迎の儀を念すへし。かの佛の願にいはく、たとひわれほとけを
みむに、十方の衆生、菩提心を發してもろくの功德を修して、こゝ
發^{〔32〕}願欲^{〔33〕}生^{〔34〕}我國^{〔35〕}
ろをいたして願をおこして、わか國に生れんとおもはん、いのちおは
らん時にのそみて、たとひ大衆のために圓^{〔36〕}せられて、その人のまへ
に現せずといは、正覺をとらしといへり。佛子ひさしく極樂をねか
ふ。これすなはち發菩提心なり。また念佛の行を修す、あに多善根に
是則發菩提心也

假令不^{〔37〕}與^{〔38〕}大衆^{〔39〕}圓^{〔40〕}達、現^{〔41〕}其人^{〔42〕}前^{〔43〕}上者
不^{〔44〕}取^{〔45〕}正覺、佛子久願^{〔46〕}極樂^{〔47〕}
是則發菩提心也

今臨壽終時^{〔48〕} 定與^{〔49〕}大衆^{〔50〕}共來

動^{〔51〕}法^{〔52〕}往^{〔53〕}生^{〔54〕}人^{〔55〕}生^{〔56〕}死^{〔57〕}海^{〔58〕} 法性の山を動て生死の海にいたり給はんこと、まさに^{〔59〕}するへしこの時
あらすや。今壽終の時にそめり、さためて大衆と共にぎたり給らん。
當知是時也

願作^{〔60〕}是念^{〔61〕} 役^{〔62〕}如來^{〔63〕}觀音勢至^{〔64〕}恒沙聖衆無數化佛菩薩^{〔65〕} 佛子^{〔66〕} 只今出^{〔67〕}極樂東門^{〔68〕}
菩薩と^{〔69〕}もに、たゞいまごくらくの東門をいて、この室に來人し給
ふらん。かるかゆへに歡喜合掌して、一心に佛を念すへし。

故歡喜合掌一心應^{〔70〕}念佛^{〔71〕}

南無阿彌陀佛
南無阿彌陀佛

行者見已心歡喜 終時從佛坐金蓮 一念乘花到彼會
行者見已心歡喜 終時從佛坐金蓮 一念乘花到彼會

即證不退入三賢

即證不退入三賢

上品上生行願強 無邊化佛自迎將 寶殿金臺登初地 衣械盛華遍十方

一日七日專精進 畢命乘臺出六塵 慶哉難逢今德遇 永證無爲法性身

六應念後生得益

行者生彼國已、蓮華初開

六應念後生得益

後生悉是淨妙色 行者生彼國已、蓮華初開

臨終講式について

合掌、
たな心をあはせて、尊顔をせんかうしたてまつれば、烏慈たかくあら
はれて、晴天みとりこまやかに、白毫右にめくりてあきの月のひかり
みでり。青蓮のまなこ、丹葉のくちひる、迦陵頻のこゑ、師子相のむ

れ、仙鹿王のはき、千幅輪あなうら、かくのこときの八萬四千の相
好、紫金の身を纏絡す。無量塵數の光明は、億千の日月をあつめたる

かことし。梵音深妙にして、衆のこゝろを悦可せしむ。また普賢文殊

勸藏等諸大菩薩、みろくちそうちうとうのもろくの大菩薩、德行ふかしきにして、共に一處

に會して、たかひに言語をましへて、問訊恭敬す。あるひは寶樹のもと

に經行すれば、自然の美風七ほうのうふ木を吹に無量のめう花、かせ

四散。其聲微妙、無量妙花、隨風

にゆきすれば、八功德水充満其中、微潤剉流

聞已即悟無生法忍、或遊戲寶地邊、其聲微妙無不佛法、

轉相流注、其聲微妙無不佛法、

其聲微妙無不佛法、

註

- (1) 淨土宗全書一五一112)。
- (2) 和語燈錄二(淨土宗全書九一508~509)。
- (3) 漢語燈錄七(淨土宗全書九一384~385)。
- (4) 捨遺和語燈錄下(淨土宗全書九一653)。
- (5) 昭和新修法然上人全集、20。
- (6) 右同、6。
- (7) 大日本佛教全書一ー362。
- (8) 親鸞聖人全集・輯錄篇一一131。
- (9) 望月法然上人全集。法然上人傳全集所收。
- (10) 大日本佛教全書一ー452。
- (11) 淨土宗全書九一655。昭和新修法然上人全集564。
- (12) 淨土宗全書九一832。
- (13) 淨土三部經如法經次第(漢語燈錄三、淨土宗全書九一370~37)
1. 法然上人行狀繪圖一〇。昭和新修法然上人全集826)。
- (14) 描稿「法然傳に見る説戒について」(佛大人文學論集創刊號)。
- (15) 石井教道博士著『選擇集の研究』160
- (16) 法事讃(淨土宗全書四ー11)
- (17) 五會法事讃(淨土宗全書六ー684)
- (18) 右 同 (淨土宗全書六ー679)
- (19) 右 同 (淨土宗全書六ー683)
- (20) 未檢出 (淨土宗全書六ー684)
- (21) 法事讃 (淨土宗全書四ー16)
- (22) 觀念法門 (淨土宗全書四ー233)
- (23) 往生禮讚 (淨土宗全書四ー376)
- (24) 法事讃 (淨土宗全書四ー8)
- (25) 右 同 (淨土宗全書四ー25)
- (26) 右 同 (淨土宗全書四ー29)
- (27) 「たゞし」以下「中のことき」まで『乗運寺本』欠文。
- (28) 觀念法門 (淨土宗全書四ー228)
- (29) 往生禮讚 (淨土宗全書四ー372)
- (30) 法事讃 (淨土宗全書四ー20)
- (31) 未檢出。
- (32) 法事讃 (淨土宗全書四ー8)
- (33) 五會法事讃 (淨土宗全書六ー703)
- (34) 往生禮讚 (淨土宗全書四ー373)
- (35) 以下「時に」まで『乗運寺本』なし。
- (36) ゆへに(故)の字『乗運寺本』なし。
- (37) 驚驚驚の字『乗運寺本』なし。
- (38) 凡水鳥樹林皆の字『淨福寺本』なし。
- (39) 法事讃 (淨土宗全書四ー30)
- (40) 五會法事讃 (淨土宗全書六ー683)
- (41) 右 同 (淨土宗全書六ー697)
- (42) 右 同 (淨土宗全書六ー688)
- (43) 教化文の字『淨福寺本』なし。
- (44) 阿彌陀經義記(智顥)。(淨土宗全書五ー534)
- (45) 以下「事あるらん」まで『乗運寺本』なし。
- (46) 將一心念佛往生の語『淨福寺本』なし。
- (47) 可爲此念の語『淨福寺本』なし。
- (48) 往生要集下本(淨土宗全書一五一116)
- (49) 『乘運寺本』にあり『淨福寺本』なし。
- (50) 『淨福寺本』にのみあり。
- (51) 『乘運寺本』の記年及び奥書。
- (52) 『淨福寺本』の記年。

淨土教と賤民層について

伊藤唯真

一

淨土教の成立契機をいかに理解するかは、淨土教受容の主體となつた階層をどこに求めるかという問題と大いに關連しているが、この點について、貴族階級の淨土教への傾斜を重視する立場と、庶民階級の參與をも同時に認めていこうとする立場がある。

前者は石母田正氏、井上光貞氏に代表される。石母田氏によれば、延喜以後における律令制の廣汎な崩壊と藤原氏の專制によつて惹起された貴族社會内部の深刻な分解作用の中で煩惱と罪惡に對する自覺と反省が育てられ、都市人に零落した下級貴族の孤獨と無力感が淨土教普及の精神的基盤となり、あらゆる階層と生業の者が聚つて平安京の都市的現實が淨土教の無差別性を體驗的に受け取らしめたのである。都市的個人が淨土信仰の具體である、といふ。⁽¹⁾ 井上氏も延喜前後の貴族社會の變動で劣勢となつた中小貴族層に淨土教が受容されたのであるとしている。⁽²⁾

これに對し、延喜前後は貴族社會だけが時代發展の荷擔者であつたのではなく、この時期はまた庶民階級の社會的進出が著しく、淨土教の發達もかかる階層との關連から再考すべきであるとの提言が、赤松

秀俊氏によつてなされている。すなわち赤松氏によれば、九世紀末から十世紀初頭にかけて作人層が耕作権獲得の運動を起し、十世紀を転機として借耕者の權利が作手として容認されるようになつたが、その過程で地主と作人の間に深刻な紛争が生じ、罪障の自覺、後世への恐怖が高められ、郷・郡ぐるみで減罪生善・現世安穏・後生極樂の修善講などに參加するようになつたのである。石母田・井上氏らの所論があつて、まことに示唆ぶかいものがある。

このように今や淨土教發展の史的條件についての分析は從來に比べ深められてきたが、淨土教發展の全體像を把握するためには、視座を貴族階級に置くか庶民階級に据えるかした右の研究上の二つの立場を同時に踏まえて、考察を進めて行かねばならない。どちらかに偏することは結局部分的な照射となつて、片手落ちと云わねばならないであろう。すでに明らかにされていくように、貴族階級での轉機と庶民階級でのそれがともに、あらゆる問題が連關しあつて平安京時代の一つの劃期をなした十世紀にあたつてのことそれ自體に、貴族社會と庶

民社會への照射が同じ比重をもつてなされねばならないことが示されているからである。

ところが從來の研究は史料の關係もあつて、貴族社會の淨土教に片寄つていた。それ故にこそ廣汎な庶民の社會との關連における淨土教の研究が志向されねばならない。貴族・田堵作人の庶民層がともに淨

土教との關係を積極的にもつた十世紀の頃を、これまた自己の歴史の一轉機としている賤民層についても、淨土教との密接な關係が予想されるところである。賤民と淨土教の問題については、古くは民俗學的觀點よりする柳田國男氏の論説⁽⁴⁾、近くは古代賤民制の解體から中世的隸屬民の成立へかけての經緯の中での宗教に觸れた林屋辰三郎氏の業績⁽⁵⁾や、それらに觸發された鳴谷圓我氏の研究などがある。⁽⁶⁾

周知のように律令制の解體が進んだ九世紀には寮司の廢絶統合が行なわれ、解放された雜戸は、生業、往居の上で據り所を喪い不安な生活を送らねばならなかつた。延喜格には奴婢の停止の定めがあつた。⁽⁷⁾

このようにして解放された賤民が多く集まつていたのが市であり、散所や河原であつた。この市にあつて念佛を勧めたのが市聖、阿彌陀聖とよばれた空也であり、その傳道が行なわれたのは十世紀の中頃である。散所の語が文獻の上に現われてくるのもこの頃からである。十世紀の初めには、古代隸屬民の一つのよそおいであつた鹿皮を着た皮聖行圓が入京して、行願寺（革堂）を據點に淨土教を弘めているが、淨土教はまさしく、林屋氏が云わるように、賤民的下層民衆の救濟の宗教であつた。

このように賤民社會と淨土教の接近もまた十世紀を轉機としてみら

れるのであるが、では賤民社會と淨土教の關係は古代から中世にかけてどのように展開するであろうか。以下この點について考察を進めたいが、本稿では特に從來あまり言及されていない法然教團の場合に重點を置いて、その前後の時期をみていきたい。

二

日本往生極樂記をはじめとする平安時代の諸往生傳には、僧侶はもとより貴族、官人、武士、耕作農民、盜賊など各層の在俗者が多數あげられ、淨土教の無差別性がここにも反映されているが、なかでも奴婢、屠兒、童子など卑賤のものが往生人のなかに含まれていることは、新らしい宗教的世界の到来を示すものとして注目される。往生傳には十世紀以降の民衆佛教の進展が投影されているが、この民衆佛教は淨土教が下層の卑賤の民衆に開放されていることに對する社會の意識の高まりを基盤とするものであつた。

往生傳の編著者は意識して賤業者の往生譚を收録しようとした。『日本往生極樂記』を撰述した慶滋保胤は「屠牛販鵝者」の往生を載せた端應傳に心ひかれ、屠兒をみるとことに願生の志を固めたという。極樂記には阿彌陀丸とよばれ、隣里に斬仕した賀古驛の沙彌教信の往生譚が書かれている。『拾遺往生傳』『後拾遺往生傳』の編者三善爲康も「大彌陀有誓三子娑婆」、雖三念不捨、南浮有縁三于西土、雖三十惡無嫌、屠兒終命之曉、覺月照發露之體⁽⁸⁾、猶徒瞑目之時、寄香薰見火之室⁽⁹⁾云々」と、屠兒獵徒に彌陀の救濟が及ぶことを深く信

た鹿菅太・下道重武、大童子の忠丸らの往生を収録している。

淨尊法師と沙彌薬延の條は長久年間（一一〇四〇）に撰述された鎮源の『大日本法華驗記』⁽¹⁰⁾に據つているが、『拾遺往生傳』によれば「淨尊法師は「屠兒也（略）其形太醜、其衣亦緋、所荷來物皆肉血之類也、即以食歟、識是旃陀羅也」（卷上）と書かれ、同じく沙彌薬延は屠兒とは記されていないが「其體似僧、其行如俗、頭髮二寸、見者驚矣、身著俗衣、手殺魚鹿、食レ肉吸レ血」（卷中）とあつて、彼らは法師形の屠兒とみてよい。淨尊のことは『今昔物語集』にも引かれ、そこでは「餌取法師」となつている。⁽¹¹⁾また同書には北山餌取法師の往生譚もこれと並んで出でている。⁽¹²⁾

屠兒は、周知のように、餌取のことである。承平年間（九三七）に成つた源順の『和名類聚抄』には「屠兒。揚氏漢語鈔云。屠（居徒）訓保布屠兒和名恵止利屠牛馬肉取鷹鶴餌之義也。殺レ生及屠牛馬肉取賣者也」とある。⁽¹³⁾兵部省被管の主鷹司には鷹戸なる雜戸があり、このもとに犬飼、餌取らがあつた。承和元年（八三四）十二月廿二日の太政官符によれば、この頃「主殿寮・主鷹司・織部司等寮司雜色駢使并犬飼取等」が市で惡行を働き、市廻の荒廢を招いたことがあつた。この餌取らの東西市への立入については、きわめて零細ながら商業的自立がはかられてきたことを示唆するものと解されている。喜田貞吉氏によれば、貞觀二年（八六〇）主鷹司が廢止されからは、本来の居所たる右京第三坊から桂河原の佐比、石原の地に流れ出て、放牧葬送に從事するようになつたという⁽¹⁴⁾が、平安京の餌取も九世紀から十世紀にかけて轉機を迎えたわけである。

かかる屠兒の類は殺生、屠殺を生業とするがために佛門から忌避されていた。もともと「黃門奴婢之類」は「非三足戒器」として受戒を許されなかつたが、屠兒は殊に傷害任意のものとして、また臍胎をくらうものとして嫌われたのである。すなわち天祐元年（九七〇）、十月の天台座主良源の起請文に、兵仗を帶した僧の亂行を戒めた一條があり、そのなかで「而如聞者、或僧皆結⁽¹⁵⁾覺成⁽¹⁶⁾群、忘⁽¹⁷⁾恩報⁽¹⁸⁾怨懷申挿⁽¹⁹⁾著刀劍⁽²⁰⁾、恣出⁽²¹⁾入僧房⁽²²⁾、身上帶⁽²³⁾持⁽²⁴⁾前⁽²⁵⁾、猥往⁽²⁶⁾還戒地⁽²⁷⁾、傷害任意、不⁽²⁸⁾異⁽²⁹⁾彼屠兒⁽³⁰⁾、暴惡遍⁽³¹⁾身、猶同⁽³²⁾於醉象⁽³³⁾云云」と述べられてある。またこれよりさき延喜十四年（九四四）四月の三善清行の「意見封事」に、諸國の濫惡の私度僧に言及した箇所があつて、諸國百姓、逃⁽³⁴⁾課役⁽³⁵⁾租調⁽³⁶⁾者、私自落⁽³⁷⁾髮、猥著⁽³⁸⁾法服⁽³⁹⁾、如⁽⁴⁰⁾此之輩、積年漸多、天下人⁽⁴¹⁾民三分之二、皆是⁽⁴²⁾禿首也、此皆家蓄⁽⁴³⁾妻子⁽⁴⁴⁾、口啖⁽⁴⁵⁾腥膾⁽⁴⁶⁾、形似⁽⁴⁷⁾沙門⁽⁴⁸⁾、心如⁽⁴⁹⁾屠兒⁽⁵⁰⁾」とある。このように屠兒は造惡無慚の徒の代表とされみられていた。先にみた沙彌薬延は、立寄つた無動寺の一上人から「惡僧」とみられた。さらに彼らは「馬牛ノ肉ヲ取り持來テ食フ」「アサマシ寄異ク」「怖シク穢クテ更ニ可⁽⁵¹⁾近付⁽⁵²⁾クモ非⁽⁵³⁾」ざるものであり、殺生、肉食を罪惡視する佛教からすればまさしく悪人であつた。「屠類ノ肉ヲ食フ人ハ佛ノ種ヲ斷⁽⁵⁴⁾テ惡道ニ墮⁽⁵⁵⁾ル道」であつた。⁽²⁰⁾

すでに知られるとおり屠兒のなかには、淨尊法師や北山餌取法師の百姓の多かつたことは三善清行の「意見封事」によつて知られるところであるが、法師の姿になることは奈良時代以降の傳統であり、解放された賤民にとつても、それは通るべき道の一つであつた。しかし彼

らは生活の方便として濫りに僧となつたものであるから、濫僧と云わるべきものであつた。鎌倉時代に入つても、餌取の系譜をひくものに對して「ラウソウ」という呼稱があつた。すなわち文永・弘安（一二六四）の頃にできた『塵袋』に次のとおり書かれている。⁽²¹⁾

キヨメヲエタト云フハ何ナル詞ハソ。穢多ハ根本ハ餌取ト云フベキ歟、餌ト云フハシムハ鷹等ノ餌ヲ云フナルヘシ、其ヲトル物ト云フ也。エトリヲハヤクイヒテ、イヒユガメテエタト云ヘリ、タトハ通音也、エトヲエタト言フナリ、エトリヲ略セル也、子細シラヌモノハラウソウトモ言フ、乞食等ノ沙門ノ形ナレドモ、其ノ行儀僧ニモアラヌヲ濫僧ト名ケテ施行ヒカルルヲバ濫僧供ト云フ、其レヲ非人、カタヒ、エタナド、人マシロヒモセス、オナシサマノモノナレハ、マキラカシテ非人ノ名ヲエタニツケタル也。ラムソウト云フヘキヲ、ラウソウト云フ、彌シトケナシ、天竺ニ旃陀羅ト云フハ屠者也、イキ物ヲ殺テウルエタ躰ノ惡人也。

ところで淨尊法師（鎮西餌取法師）や北山餌取法師の往生譚に現われた餌取としての行業をみると、類型化されているとはいいうものの、餌取内部における分化を窺わしめるものがある。例えば北山餌取法師は「餌取ノ取残シタル馬牛ノ肉ヲ取り持て、其レヲ唾チ命ヲ養テ」いた。林屋氏は、この餌取法師を商業的自立の可能な餌取からさらに没落したものだ、と指摘している。⁽²²⁾これらの餌取法師は、他の餌取がとつた馬牛の肉の残りを採取して食料としている、山中孤立の「賤人」であつた。獸肉を食料とする「奇異キ」「餌取」であつたが、その入手方法からいえば乞者であつた。北山の餌取法師が自らを「乞

匂」と云い、鎮西の餌取法師も修行僧から「賤ノ乞匂ノ様ナル者ト思われたのは、これがためである。そして、乞食者が傳統的に多くは法師形であつたことからするならば、餌取法師は商業的に自立した餌取の零落者とみられるが、餌取に寄生した乞匂であるとも云えよう。

ではかかる餌取法師の精神的支柱は何であつたか。彼らは「今生ニ榮花ヲ可レ樂身ニモ非」ざる境涯からの解放を極樂往生に求めたのである。『捨遺往生傳』によれば、淨尊法師は「是愚賤之身、無慙之極」みなるが故に、「不_レ期_ミ今生榮_ニ、偏厭_ミ來世苦_ニ」うて、丑刻には淨衣を著けて持佛堂に入り、法華懺法、法華經讀誦、禮拜念佛、發願回向を修するを常としていた。また薬延も「雖下行_ミ殺生_ニ放逸_{、不_レ怠_ミ誦經念佛_、偏厭_ミ濁世_ニ欣_ミ求淨刹_ニ」し、「初悔_ミ衆罪_ニ而行_ミ懺法_、後發_ミ弘_ニ而誦_ミ法華_、次念佛觀行」という行業であつた。北山餌取法師は「念佛ヲ唱フルヨリ外ニ勤ムル事无シテナム年來ニ成ヌル」人物であつた。}

もともと一般的には「惡人」とは殺生する人であり、「造惡」と「殺生放逸」とは同義である。⁽²³⁾かの薬延の行業をみた人は、無動寺上人ならずとも「縱雖讀經念佛猶常殺_レ鹿食_レ鳥、往生之業豈如此乎」と思うのが當然であり、「今昔物語集」ではここのこところが、「罪業ニ依テ殺生ヲ宗トシテ懲ノ心无シト云ヘドモ、偏ニ心ヲ至シテ法花經ヲ誦シ、彌陀ノ念佛ヲ唱テ極樂ニ往生セム事ヲ願」うた薬延に、無動寺聖人は此レ無_レ限キ功德也ト云ヘドモ、魚ヲ捕リ鳥ヲ殺ス、此レ極メテ罪障也、何_レ如_レ此ノ罪ヲ造乍ラ忽ニ極樂ニ往生スル事有ラムヤ」とその極樂往生に疑問を持つた、となつてゐる。⁽²⁴⁾しかし傳記

作者はかかる造惡無懲の卑賤法師の往生を強調した。北山餌取法師の往生によつて、人々は「食ニ依テハ往生ノ妨ト不レ成ズ、只念佛ニ依テ極樂ニハ參ル也」と知らされたというが、作者は肉食、または殺生放逸から抜け出しえない境域にある人々、つまり破戒造惡を前提とする基層社會のものに、往生の可能を教化したかつたのである。

往生傳を讀んで心に残るのは、高僧貴紳の往生譚よりも、極惡者の往生についての鮮烈な印象である。鬪戰を事とし、人の首を切り、物の命を斷つていた源頼義（續本朝往生傳）、多く悪業を作り、春林に狩獵を観び、秋野に鷹鶴を臂にして、邪見放逸であつた源雅通（捨遺往生傳中）、人の奴となつて駢使されていた近江國高島郡の樂緣法師（同上）、中年以後田園に歸して狩獵を業とした同國浅井郡の鹿菅太（同上）、一生の間殺生を事とし、鱗甲を漁るを産業となし、禽獸を殺して活計としていた左京陶化坊の匹夫下道重武（同上）、善心なく、邪見の上邪惡の言を吐いて老年に及んだ藤原忠宗（後拾遺往生傳卷上）、奴翁君と字名して盜殺を業としていた東獄隣僧（同上）、定夫なく好色、愛欲流轉に沈んでいた遊女傀儡子らしき陸奥の一女人（同上）、羽獵を事とし、梟惡、無慚無愧であつた甲斐國の丹波大夫、（三外往生傳）、常に鷹犬の遊を好み雉兔を獲るを樂しみとしていた武童子の秦武元（同上）、佛僧を敬わず、經教を信ぜずして、殺生を事とした攝津國河邊郡の源傳（後拾遺往生傳下、本朝新修往生傳）なども、みな淨土に往生したと傳えられている。極惡の彼らが往生し得たのは、後世を怖れ、深く罪障を懺悔し、念佛を唱えたからであつたが、彼らを極樂に導いたその念佛は源雅通の如き「直心念佛」、甲斐

國の丹波大夫の如き「最後念佛」、藤原忠宗の如き臨終の「一心念佛」であった。罪惡人を救う念佛は量的な念佛ではなく、量から質へ轉化されたものであつた。往生傳の記述を通しただけでも深く罪障を悔い、多年の念佛を積むことを前提に「十惡五逆」も「猶彼許迎條」という救濟への確信が高まつていつたことが察知されるが、そこではすでに念佛における信の面の重要性が氣づかれていたことも窺われるるのである。

惡業に沈淪する人々の救濟は、このいわゆる信の念佛、すなわち「直心」「一心」の念佛を措いて他にはなかつた。屠兒の如き卑賤のものから求められ、また彼らを支えた宗教もまさにこのようなものであつた。このことは遊女の類にとつても同様であつた。「あそびのたぐひ、舟にのりて波の上に泛び、流にさを、さし、きものをかざり色を好みて人のあひ念を好み、哥を歌ひてもよくきかれんと思ふにより、外に他念なくて罪に沈み、菩提の岸に至らむ事をしらず、それだに、一念の心起しつれば往生しにけり」と傳えられ、またそのことが信じられてゐた。⁽²⁵⁾ 濡民層は意識する、しないにかかわらず遊逸無慚、造惡の生活を送らざるを得ず、作善を期し得ない境涯とあつてみれば、一念往生の教えに導かれざるを得ないのであつて、耕作農民の如く、赤松氏が指摘されたような土地をめぐつての鬭争を経験しないにしろ、その生業の故に罪障の自覺から淨土教へ近づいたのである。惡人往生の思想は、その日常生活、社會行爲そのものが罪障となる武士、農民層の進

出や、賤民層の顯在を内部にもつた延喜以後の現實の社會に次第に浸透していき、また現實の社會で受容されることによつてこの思想の眞實性と社會性が高められることになつた。三善爲康が「雖一念不レ捨（略）雖三十惡無レ嫌、屠兒終命之曉、覺月照_ニ發露之體」、齋徒瞑目之時奇香薰_ニ見火之室」とのべたのも單なる修辭の上のことでなく、淨土教の社會的展開を把握しての表現であるといえよう。

三

解體期の律令社會が生み出した社會相の一つに法師形をなした農民、卑賤者の増大がある。法師形の農民はすでに奈良時代に現われてゐるが、延喜の頃には「私自落髮、猥著_ニ法服、如レ此之輩、積_レ年漸多、天下人民、三分之二、皆是禿首者也」と云われる有様となり⁽²⁷⁾、事實この傾向は土地賣券、譲狀などにみられる人道名の頻出と對應しているのである。

賤民層にあつてもまた法師の姿をするものが増えていた。例えば、長徳四年（九九八）京に「雜藝者」が来て、翌長保元年六月の祇園會には作山を曳き、恰かも大嘗會の標をひくが如くであつたので停止を命じられるという事件があつたが、かの雜藝者は「法師形」であつて、世に无骨とよばれていた。无骨は猿樂者の仁安などと同じにみられていたので、林屋氏や渡邊實氏は、彼は散樂法師というべきもので、田樂法師・琵琶法師などに通ずるものであつたと述べられている。⁽²⁹⁾また藤原明衡の『新猿樂記』には「琵琶法師」のことが出ており⁽³⁰⁾、保安（一一二〇）のごろ長仁なる「散樂法師」が世に知られていた。⁽³¹⁾この

ように藝能者には法師形をとることが一つの傳統となつていて、十二世紀中ごろの宇治白川などの田樂專業者も法師形であつた。⁽³²⁾かかる藝能者系法師のほかには、すでにのべた餌取の法師もみられるし、玉石調刻の技術をもつ雜戸系法師らしき「玉造法師」や神社四至内の葬送に關與した「葬送法師」、さらには「猪鹿切法師」、「陰陽師ヲ爲ル法師」などが居た。これらの法師の身分は隸屬的であつて、葬送法師は祇園社に、猪鹿切法師は春日社にそれぞれ隸屬している。藝能者系法師もまた同様であつて、林屋氏の研究によると、藝能者には舍人となるものと法師となるものとがあつて、法師になつたものの地位は極めて低く、散所のなかの隸屬的地位にある人々であつたと考えられるのである。⁽³³⁾

これら種々雜多な呼び名をもつ法師形の下賤者は律令社會の解體にともなつて出現したが、彼らは居住に制限を受け、散所、甚所、河原へ流れ込み、院、攝關家、社寺に隸屬するか、あるいは乞食法師のように流浪の身となつた。散所・甚所などについては、森末義_章、林屋辰三郎、中村研_氏らのすぐれた研究があるのでここでは直接とり上げないが、以下少し、淨土教と關係があり、散所乃至賤民的出自をもつていそうな下賤法師について考えておきたい。

空也の流れをひいて、民間にあつて念佛を勧めた法師に阿彌陀聖とよばれた人々があるが、彼らは文獻上の明證はないものの、一應散所的出自をもつ念佛法師であると考えてよい。この空也的形態を繼承する民間宗教者は、『今昔物語集』によれば「鹿ノ角ヲ付タル杖ヲ、尻ニハ金ヲ扒ニシタルヲ突テ、金鼓ヲ扣」くという風姿をしていた。⁽³⁴⁾そ

して「金鼓ヲ扣テ萬ノ所ニ阿彌陀佛ヲ勸メ行ケルニ（略）人ノ家ニ有ケルニ寄テ、阿彌陀ヲ勸メ行ク法師也」とあるように歴門教化したが、つまり乞食の法師であつた。

「曰ニ一度人ノ門ニ立テ乞食ヲ爲」「偏ニ念佛ヲ唱ヘテ極樂ニ往生セメト思ヒ取」⁽⁴³⁾ つた「門乞匂」の法師、「只行至之處ノ人ノ屋ノ門ノ前ニノミ臥テ、不斷念佛ヲ以テ業ト爲」⁽⁴⁴⁾ した平灯聖のように、念佛を唱えて食を乞う法師が少なくなかつたし、また、殺生を業としていた讃岐國多度郡の源大夫が、ある講で説法を聴聞して直ちに發心、

「着タリケル水干袴ニ布衣袈裟ナド替ツ、持タル弓胡録ナドニ金鼓ヲ替ヘテ、衣袈裟直ク着テ、金鼓ヲ頸ニ懸テ」⁽⁴⁵⁾ 阿彌陀佛を呼び求めて遊行し、遂に往生したとは、『今昔物語集』のなかの一説話であるが、この金鼓を頭にかけて念佛を唱えるのは遊行の念佛法師の一典型であつた。

また阿彌陀の聖は葬送にも關與したようである。空也は曠野に死體があれば油で焼き、念佛を唱えたというが、阿彌陀の聖も死者を弔う念佛を葬送の際に唱えた。『榮花物語』の小一條院女御寛子葬送の段に「御先に僧ばかり先だてて、阿彌陀の聖の南無阿彌陀佛と、くもくさう遙に聲うあげたれば、さばかり悲き事の懼しなり（略）さらぬ折だに、この聖の聲はいみじう心細うあはれなるに、まして思やるにいみじう云々」⁽⁴⁶⁾ とある。

乞食・葬送は下賤法師と不可分であるが、阿彌陀の聖もこの二面を備えていた。從つて彼らのなかに惡質なものがいるのもいたし方のないところである。山中で出會つた男を「金杖ヲ以テ」打殺し、荷物と

着物を盗つて、里へ出て宿を求めたところが殺した男の家であり、着衣から事が露見して射殺された邪見の阿彌陀聖もあつた。⁽⁴⁷⁾

ところで阿彌陀聖は法師名として阿彌陀佛號を名のつていていたようである。例えば『榮花物語』には法成寺萬灯会を叙する段に「世の中の聖僧ども然ながら參りたり。賀茂の祭の一條の大路にだに出て來てのゝしる前、阿彌陀佛の聲さへぞ尊かりける」とある。⁽⁴⁸⁾ 既に他でものべたが、阿彌陀聖は阿彌陀佛號をもつ法師へと續き、平安末・中世の阿彌陀佛僧は阿彌陀聖の後裔なのである。⁽⁴⁹⁾

さてさきにのべたような阿彌陀聖の風體は、六波羅蜜寺の康勝作と傳えられる空也像と同じである。鹿杖、金鼓は阿彌陀聖の象徴でもある。⁽⁵⁰⁾ 法然上人行狀繪圖第十七卷には、法然上人の三回忌に聖覺の説法を聞くため眞如堂に向う阿彌陀聖が描かれているが、彼は長い鹿杖をかつき、胸に鉢をつり、左肩から右脇にかけて大きな數珠をかけ、素足である。阿彌陀聖の系統をひくものが中世に生きている一つの例證である。聖はまた鹿皮をも好んだ。空也も鹿杖をつき、鹿皮の裘を著けていたと傳承されている。法然上人行狀繪圖第三十八卷の、法然上人の入滅のとき禪室にたなびく靈雲を見上げる人々を描いた箇所のなかに、鹿皮を肩から裾までまとつている法師がみられる。鹿皮と云えば、想起されるのが空也とほぼ同時代の皮聖人行圓のことである。

行圓の生歿年は不明であるが、その生涯は六十餘年であり、寛弘元年（一〇〇四）から少なくとも寛仁二年（一〇一八）までは京都で活躍した。彼は「不論寒熱、著鹿皮」し、また「首戴佛像、身著皮裘」したので「皮聖人」皮仙と稱された。⁽⁵²⁾ 彼はもと鎮西の人とも、

大和の人とも云われた。⁽⁵³⁾ 本國が定かでないことは、もともと乞食修行の徒であつたことを示していよう。もともと皮裘は、御贊と藝能をたてまつる人の扮装であり、詩詞をのべて物を乞う『萬葉集』の「乞食人」の姿もあり、古代隸屬民の裝いであつた。⁽⁵⁴⁾

法師形乞食者のなかに、かかる系統につながる風姿をしたもののがいたことは、『法然上人行狀繪圖』の繪をまつまでもなく十分考えられるところである。行圓が寒暑を問はず鹿皮を著けていたことは、彼自身が右のような民間宗教者と脉絡を有し、また下層の賤民をその身邊にもち、彼らと近い關係にあつたことを意味していよう。行圓は長和五年（一二〇一）四月、栗田山の大石を鐵槌たがねで粉碎し、車馬の往反をたすけていたが、⁽⁵⁵⁾ このような工事ができたのも皮聖の身近かに工人がいたからである。檢非違使に捕われた雜色の釋放にも努力している。⁽⁵⁶⁾ また盲人などの不貞者は琵琶法師など法師形になる例が多いが、行圓にも讃岐國人で三十歳代の延亮なる盲仙が隨つていた。盲法師を撫育し、また頼られるところに皮聖行圓が不具・下賤者の側にあることの一端が窺われる。この盲仙は觀佛三昧經など數卷の大乘經を暗誦し、藤原實資から「若是權者歟」と云われている。⁽⁵⁷⁾ 以上のことから彼の社會的立場が明らかであろう。

この盲仙が止住したのは行圓が立てた「東山小堂」（石藏寺⁽⁵⁸⁾）であり、行圓の據點は一條堂（行願寺⁽⁵⁹⁾）にあつたが、これら佛堂の建立には、「半錢所施、一粒所捨、漸々合力」せてなつた空也の金字大般若經の場合のように、衆庶の結縁があつたものと思われる。行願寺は六波羅蜜寺と同じく、きわめて庶民的なところであつた。この寺が

のち草堂という俗稱で知られたのはそのためであるが、皮裘をまとつた無名の皮聖が多く集つたのでこの呼び名が生じたのではなかろうか。

この一條堂では各種の講會が備され、「貴賤」「上下」が多く結縁したが、なかでも注目されるのは四十八講である。この四十八講「擬彌陀四十八願」して「爲三法界衆生」逆修する四十八日間の講會であつた。⁽⁶⁰⁾ 内容を詳しく知ることはできないが、彌陀の本願を憑んで、後世を期して一切衆生のために豫修するという淨土教的講會である。これには折柄興起しつつある淨土教の影響が認められる。諸道門的諸講會の多い彼の講會のなかで、かかる淨土教的講會がみられるることは、この講會の營みを要求した衆庶の淨土教への志向が窺われるのである。このほか四部講も注目される。この講は「法師」、「尼」、「俗人」、「女人」の四部に分け、二日ずつ八日間法華經を講ずるものであるが、法師・尼など講席を別個にしている所が面白いし、僧と云わざ「法師」となつてゐる點が興味深い。恐らくは寺院の下級僧侶や阿彌陀聖や名もなき皮聖のよだな民間の法師を對象としたものであろう。行圓は死後間もなく「一定往生人」と考えられたが、その裏には、行圓を支えていた都市下層民の淨土教への傾斜と、彼を往生人とする庶民間の傳承とが存在したことが察知される。

四

さて、ここから法然の教團に目を轉じて同様のことをみていきたい。法然の門人と稱する念佛上人が多數存在したことは「七箇條起請

文」によつて知られるが、その念佛上人には「勸^ニ婬酒食肉」め、好^ニ唱導^ニみ、「以^ニ淨土教^ニ爲^ニ藝能」す「無智不善輩」、「愚昧出家之類」が多かつた。⁽⁶⁵⁾ 法然から念佛上人といわれているものがいわゆる民間の念佛法師を含んでいたことは明らかである。制誡されるべき眞の該當者はかかる念佛聖であり、山門の忌避もまたこのような輩に向けられていたと思われる。

かかる念佛上人が法然の周囲に現われかけたのは、「七箇條起請文」に「此十餘年以後無智不善輩時々到來」とあるから、建久五年（一一九四）あたりからと思われ、専修念佛宗が社會的に傳播しかけた時期と一致している。さらに建久九年（一一九八）四月に書かれた「没後起請文」には「又西來東來有^リ間^ニ法門、西去東去不^レ知^ニ行方^ニ朝來暮往之人甚多」⁽⁶⁶⁾ とあつて、法然の草菴に來た人々が増えていることが知られる。ただこのような人々は「誠以不^レ足^レ言者」であつたが、法然は、静かに「以^ニ極樂^ニ可^レ爲^ニ所期^ニ、以^ニ念佛^ニ可^レ爲^ニ所行^ニ」⁽⁶⁷⁾ きを説いたのである。法然は山門に對して、「本來不^レ好^ニ化導^ニ天性不^レ專^ニ弘教^ニ」と云つているが、事實そうであつたろうと思われる。しかし一度法然から淨土の法文を聞いたものは、たとえ「朝來暮住」く程度であつても、法然の門人と號したのである。七箇條起請文には署名が可能な近邊の念佛上人の名が連なつてゐるが、法然が「自今以後、各隨^ニ聞及^ニ、心可^レ被^レ觸^ニ之餘人」というその「餘人」にこそ、「西去^リ、東去^リ不知^ニ行方^ニ」⁽⁶⁸⁾ る愚昧不善の念佛上人がいたのである。

しかし法然の教えはかかる念佛上人によつて弘通したことでも事實である。かつて専修念佛の教化経路には法然と歸依者とが直結している

場合と念佛上人を媒介としている場合とがあり、後者には制度的教團の外にいる民間のヒジリ的念佛法師の役割が大であつたことを述べたが、法然教團を考える場合かかる念佛上人の存在を十分注意する必要がある。

「七箇條起請文」からも生阿彌陀佛、證阿彌陀佛、好阿彌陀佛、度阿彌陀佛、自阿彌陀佛（二人）、觀阿彌陀佛（三人）、淨阿彌陀佛、定阿彌陀佛、德阿彌陀佛、空阿彌陀佛、法阿彌陀佛、唯阿彌陀佛など十四人の阿彌陀佛號所有の法師をあげることができるが、彼らはさきにのべた阿彌陀聖的念佛法師であつたとみてよい。このなかの空阿彌陀佛は「無知ノ空阿彌陀佛」と云われ、法然滅後の嘉祿三年（一二二七）隆寛、幸西らとともに配流になつた空阿彌陀佛その人である。この法師は「イツレノトコロノヒトトイコトヲソハヒラカニセス、父母ヲイハス、本宗ヲナノラ」なかつたというが、出自を秘せねばならぬ程の賤しい階層に生れた法師であつたとみてよい。空阿彌陀佛は典型的な念佛聖であつた。「京師ニ周遊シテ貴賤ノ衆ヲスヌメ、定メタル居處ナシ、ヒトノ道場ヲスミカトス、常ニハ如來尊號甚分明、十方世界普流行、但有稱名皆得往生、觀音勢至自來迎ノ文ヲ誦シテ千戲南無極樂世界トイヒテ、又トリカヘシテ觀音勢至自來迎干戲南無極樂世界トウメキテ、悲喜交流ハナハタシ、フツニ人ノコトヲハスレテタタ次郎氏が指摘されるように、有觀念佛を包容したもので、天王寺西門の念佛に連なるものがあつた。⁽⁷³⁾

また空阿彌陀佛は念佛の終ごとに「此界一人無佛名、西方便有一蓮生、俱使一生常不退、此花還到此間迎、娑婆ニ念佛ヲツトムレハ淨土ニ蓮スヨ生スナル、一生常ニ退セネハコノハナカヘリテ迎ナリ、一世ノ勸修ハ須叟ノホト、衆事ヲナケヌテネカフヘシ、願ハ、必ス生レナム、ユメノオコタルコトナカレ、光明遍照十方世界、念佛衆生攝取不捨」などの文讚を誦することを創めたが、この能聲の彼の背後に「以三淨土教爲藝能」すそれこそ名もなき念佛法師の存在が想像されるのである。法然滅後のことになるが平經高を檀越とする恒例念佛衆などがそれであり、彼らは唱導、稱名、禮讚に堪能であつた。⁽⁷⁴⁾ この念佛衆の中にも觀阿彌陀佛、性阿彌陀佛などの阿彌陀佛號を法師名としたものがいた。このように法然教團に念佛法師が流入していたのである。もちろん阿彌陀佛號をもつすべてのものが先きにのべたような阿彌陀聖の系譜を引く下賤の法師であるとは云えないが、民間念佛法師の性格を大なり小なり帶びていた。詠唱に秀でて藤原宗忠の道心を勸發した天王寺西門の念佛尼⁽⁷⁵⁾の如き下賤僧尼が専修念佛宗の内部や外縁部にいなかつたとは云える筈がないのである。空阿彌陀佛が京師に周遊して一定の居處がなかつたように、聖は遊行を本體としていた。

『法然上人行狀繪圖』に「遊行聖の念佛申てどほりけるをどまめをきて、道場をかまへ念佛を興行しける程に云々」⁽⁷⁶⁾とあるように、念佛聖は法然の住房に立寄つたり、都での專修念佛の興行に觸れたりして、その念佛の教を地方に傳えたのである。淨土宗の急速な弘通は遊行の念佛上人によつてなされたといつてもよい。

次に法然の歸依者のなかでいかなる卑賤下層の法師人道がいたかを

法然の傳記などの中から拾い出してみると左の如くである。

法然上人の清水寺説戒を聽いて歸敬渴仰のあまり發心出家して、松苑寺のほどりに庵を結んだ南都興福寺の古年堂⁽⁷⁷⁾、この古年堂の葬送のとき棺先の松明役をつとめた、つねには如法經料紙のこうぞを植えていた能信⁽⁷⁸⁾、上人に歸依して出家ののち教阿彌陀佛と號した強盜の天野四郎⁽⁷⁹⁾、專修の行者となつてからは市に出て染物を賣買して命をつないだ山臥の作佛房⁽⁸⁰⁾、四條堀河で材木賣買で世を渡つていた堀河の太郎入道⁽⁸¹⁾、元日の祝言に「西方淨土より御參をそく侍り、いそぎ御參あるべし、阿彌陀佛の御使なり」と小倉上人（齒田太郎成家）からたからかに唱えさせられた下僧⁽⁸²⁾、番匠の禪勝房⁽⁸³⁾などが擧げられる。また在俗者では法然上人往生の靈夢をみた四條京極の薄師⁽⁸⁴⁾、上人給仕の阿波介⁽⁸⁵⁾といふ陰陽師⁽⁸⁶⁾、上人の説法をうけて發心した播磨國室津の遊女などがある。右のうち古年童は童子であり、寺または特定の僧侶に隨逐する隸属人で、童子が身分を上昇させる方法は古くから法師になることであつた⁽⁸⁷⁾。また能信のような葬送闇興は下賤の聖のすることであつた。さらには齒田太郎が元旦の祝言に阿彌陀佛の使だと云わせた下僧は散所の乞食法師がおこなう千壽萬歲法師と同じことであつて淨土教的粋いをもつているにすぎない。右のようなことを史實と認めるには問題があるが、專修念佛衆にどのような卑賤者がいたか、少なくともその歴史的傾向を示し得ていよう。また時代は少し下るが「諸國アルク淨土門ノ説經師」があつた。彼は一面では乞食法師であつたし、このよくな説經師は「何ナル賤家ニモ行テ唱導」をしたものである。かかる

てはならない。法然在世中すでに「好唱導」んだ念佛上人が教團の周囲にいたことは前にも述べた通りである。

さて次に、専修念佛の受容層について、いわゆる一念の徒をめぐつて今少しみておきたい。慈圓は「女犯をこのむも魚鳥を食も、阿みだ佛はすこしもどがめ玉はず、一向専修にいりて念佛ばかりを信じれば、一定最後にむかへ玉ふぞ」と喧傳する「不可思議の愚癡無智の尼入道」が輩出したことを『愚管抄』の中でのべているが、この言動は流派的には一念義と解されているもののそれであり、「不可思議の愚癡無智の尼入道」によるこぼれたというのである。この「愚癡無智」というのは顯密の教學に對して暗愚であるということ以上に、彼らの社會的な地位をおわせた言葉である。

一念の念佛者が多くなる時期は、その指導的地位にあつた行空、幸西の活躍からみて、元久、建永の頃である。⁹⁰ 「愚癡陀本願者勿レ憚ニ五逆ニ任レ心造レ之」（略）不可レ斷三姪肉⁹¹ 恣可レ食ニ鹿鳥」などといふ「無智誑惑之輩」が、諸人を迷亂し、「爲渡世之計」した。法然は承元三年（一二〇九）一念義停止の書狀を認めたが、この「僞法」は止まるところを知らなかつた。それどころかいろいろの一念説が唱えられ、法然示寂直後には「毎レ國充滿」し、「罪ヲ恐レル人モ任⁹² 其法⁹³ 罪ヲ造リ、六齋十齋ノ齋戒ノ人モ其日ヨリ狩漁ヲシ、尼法師ハ乍レ縣⁹⁴ 製婆⁹⁵ 食ニ魚鳥⁹⁶ 入ノ見聞ヲ不レ憚⁹⁷ 世人男女人日ヲツツム事ニテコソ候ヘ、今ハ人目ヲツツム事ニ虚假ノ行ナントト云テ可レ耻⁹⁸ 佛ニハ不レ耻、人目ヲ耻ルヲ虛假ノ念佛者也ト笑テ本願念佛ノ深サハ人目ヲツツム事更ニ無⁹⁹ トテ、黒衣ト女ト二人ツレテアルキ、或ハ尼ト法師

ト一人不レ憚墨染ノ肩ノ上ニ持レ魚、尼ノ黒衣ノ袖ノ上ニニラキヲツツム」有様であつた。⁹²

このように魚食法師や破戒尼には一念の徒が多かつたが、彼等こそ戒を保つこと自體が困難で、顯密僧侶の尊い教説から漏れていた下層民であつた。造罪、破戒の在俗のままで、かつ多念を要せず信の一念だけで往生できるとする一念の教えは、獵師漁人、法師形をとらざるを得ない在俗の下賤者、都鄙周遊の念佛乞食の法師などに受容された。多念義の隆寛に『捨子問答』があとが、書中、問答の對手に想定されたのは「栖ミ定メヌ非人」であつた。非人とは、古代にあつては無縛者、人間以下の階級に屬するもの、または僧侶のことであつたが、中世になると僧形をした乞食物貰い、他人に食を求めて修業する法師を指した。⁹³ 『捨子問答』にある非人は、「世間ニ心口安クシテ身ヲ置ベキヨスカノ侍ラネバ、跡ヲ留ル所ノ無計⁹⁴」に「心底ハ偏ニ栴陀羅」のまま「慄ニ髪ヲソリ製婆ヲカケ」「此彼ニ行キ逢フ非人ドモノ、捨子ト云名ヲ申初テ侍シヲトガムベキ身ニモアラネバ、有ニ任テ今日マデ過ギ侍ル」ものであつたから、單なる僧侶の意の非人ではなく、中世の非人の概念に即して、社會的に没落した法師という概念で用いられていることが知られる。前に引いた『塵袋』にみえる非人が濫僧、カタヒ・エタなどと並稱されていていたことを想起するならば、捨子なる非人法師を現實の社會と關連づけて考えることができよう。問題はこの非人法師を質問者に仕立てて、多念義宣揚の問答書がつくらしていることである。多念義側の「師」に對して「捨子」を發問者にしていることは、多念義の對極に一念義が考えられる以上、一念の徒

としての捨子とみてよかろう。つまりこの書は、隆寛の真撰でないとの見方もあるが、一念派に多かつた非人法師などを多念派へひきよせようとして作られたものであろう。問答中、「況ヤ貧賤孤獨ノ我等」と發問者の捨子側の立場に立つての文句があるが、これなども一念の

輩の經濟的環境を暗々裡に示していよう。勿論一念派ならずとも専修

念佛の受容層は、貴族や上層武士を除けば農民・都市下層民が大部分を占めていたことは云うまでもなく、一般的に云つて彼らが經濟的には「貧賤」であつたことから、多念派にもあてはまることなのであるが、一念的な念佛の受容が高まつた時期を考えれば、遠近の縮素が貧苦にあえぎ街では貧困のために群盜が横行するような社會相と一念の徒どが無關係であつたとは考えられないのである。貧困になやみ、罪を犯さざるを得ない状態にあつたものが、罪業を畏れて念佛くり返し申すのは彌陀の本願を疑うものである、能信の人は造罪を恐れては傾いならない、一念に決定往生の信をなすべきである、と説く一念の教いならない、一念に決定往生の信をなすべきである、と説く一念の教えに傾いていくのは當然であつたと云えよう。

以上みてきたように、法然の教團にあつて根強い流布力をもつていつた一念の教えは特に都市及び農村の下層民を基盤に展開したが、散所、甚所、河原、寺社域など卑賤のものが居る所へ念佛が浸透する可能性は非常に高かつた。そこで次に觀點を轉じて念佛衆の居住地から彼らの卑俗性を窺つてみよう。

專修念佛衆の居所については、特に念佛彈壓と關連して史料に現われてくる場合が多いが、「或古梵宇、或交三聚落、破戒沙門結黨於道場」と云われているように、念佛衆の存在形態は寺院止住、道場で

の徒黨、尊卑の家屋での寄宿宿泊などであつたが、京洛だけではなく、山林にも交つていた。⁽⁹³⁾ その具體例は嘉祿三年（一二三七）八月の「念佛者餘黨可三燭出交名」によつて知られる。

餘黨可三燭出事

敬佛宜秋門院女房東 聖縁^{同内ニ} 顯性、聖佛^{八條油小路唐橋富少御方内ニアリ}

千佛、發法^{破却清水家了} 當時六條邊ニ經廻 唯佛、知願^{ハ出使} 薩生^{寺教嚴法印邊ニ}

町許キ 聖達^{菩提} 定眞^{九條} 證佛^同 明信^{薩生兄弟也} 觀^{如仁和寺、本タリ}

元住持 敬光、西願^{ホフ西願ト申也} 常喜^{中山} 敬月^{破却清水} 道智^{此間山上}

其沙汰アリ若道智、各別^{名者可詳也、土佐尼夫也} 念阿彌陀佛^{藤次入} 藤次入^{佛道} 觀明^{一郎入道、宜陽門院權}

所入道^{依大殿仰、破} 生願^{六波} 敬日^{長樂寺但馬豎者同海也} 教眞^{六條院供} 紀眞^{僧也} 迎佛光^{名月} 定乘

羅^{依大殿仰、破} 祇園西大門^{弟子三人} 光照^{破却光堂家} 定智、稱願^{大谷}

彌陀佛^{長樂寺} 祇園西大門^{弟子三人} 光照^{破却光堂家} 定智、稱願^{大谷}

願^{破却清水、另三河蓮家了、但} 但願^{惠ハ花山院讀經衆也} 慶王、慶成^{人ニウリタル家云々} 尊蓮^{雲居}

照蓮^{城外} 良心 定意 了一了心

敬佛、觀明のように貴族の邸内にいるものは、この交名が出る少しそ前に「宜陽門院立、飼念佛法師十二人」と藤原定家に云われているように被護者への隸属性が強かつたようである。彼らは貴族の催す念佛講會などの結番衆であつた。また『明月記』に「好其宗立飼法師原、尊

卑之家、觸下送可⁽¹⁾追却⁽²⁾之出上云⁽³⁾云々とあるように、立銅念佛法師は尊卑の家々に居住していた。かの平經高の龍聲の念佛衆十二人の場合もこれと同じである。

また地域的にみて念佛者が多く居たのは清水、祇園、大谷、中山あたりである。嘉祿三年十月十五日の宣旨からも清水寺祇園邊に專修の徒の草菴が多かつたことが知られるし、また延應二年（一二四〇）の祇園執行宛の山門下知狀並逐申によれば唐橋油小路・八條大御堂、六波羅總門向堂が興行の所であつた。從つて祇園、六波羅、清水のあたりが念佛者の據點であつたらしいが、この邊は下層民の多い所で、例えば清水坂には施米を乞う非人が蝦集していた。寛元二年（一二四四）清水坂長吏と奈良坂長吏との間に確執があり、東大寺に陳狀した「大和奈良坂非人陳狀案」は非人の組織を知る上で貴重であるが、これをみると清水坂の非人法師は清水寺の「清目」、つまり死體の處理をその任務としていたし、事件の渦中の人物に「阿彌陀法師」と稱する非人がいた。阿彌陀法師を含めて法師形の非人の所住地の近くに念佛衆が多くいたことは甚だ興味深いことである。阿彌陀法師は清水坂の長吏法師を追出した人物であるが、このような力をもつ非人の群れに交つたり、その擁護を受けていたからこそ、たび重なる彈壓に屈することなく清水、六波羅あたりで念佛が興行できたのであろう。

民によつて支えられていたこと、さらに云うなら念佛衆自身が出自をそのような階層にもつていたことを意味しているといつてよい。

平氏の遺児といわれる法然の常隨の弟子勢觀房源智は歷仁元年（一三三八）神宮堂の功德院で生涯を終つたが、嘉祿の法難前後からこの賀茂功德院に隠棲して「賀茂上人」とよばれた。この功德院は賀茂の河原屋とも云⁽⁴⁾われたらしく、知恩寺の起源はここにあるが、賀茂は鷗谷圓我氏が指摘されるように散所的で河原者の居住地として知られてゐた。また一念義の成覺房幸西は法水分流記によれば鳥羽または師子石屋に住したという。後世の一記録によれば渡野部の成覺房と云われてゐる。この渡野部が鷗谷氏の云われる散所の渡部別所であるとするなら、先きにものべたように一念の教義が多く受容されていつた階層と思ひあわされて興味深いものがあるが、後考を俟ちたい。「法水分流記」の傳えるように鳥羽としても、ここは水陸交通の要衝であり、例の一念義的思想を受けとめやすい人々が群がつていたわけである。

五

以上、法然の専修念佛宗における賤民的要素を種々の點からみてきたのであるが、最後に法然の宗教や初期の鎮西教團の教義において賤民層のことがどのように取扱われているかについて述べてみたい。

先ず法然の著作・法語・消息類の中で、今までみてきたような貧賤の人々がどのような言葉で表現されているかをみると、一般的な表現としては「イヒカヒナキ人」（大胡の太郎實秀）「イフニカヒナキヤ

カラ」(十二問答)「貧賤ノモノ」(同上)「卑賤ノ人」(鎌倉の二位の禪尼)
 「一切貧窮之人」(無量壽經釋)「貧窮困乏類」(選擇集)などと
 使用されているが、具體的なものとしては「田獵漁浦之者」(觀無量壽
 經釋)「殺生偷盜之人」(同上)「取下のものの法門をもしらす、智慧
 もなからん物」(津戸三郎へつ)「木こり草かりなつみ水くむ類」(和語
 傳・信空上人)「惡世の凡夫の諧曲の心にて、かまへつくりたるのり物」
 (往生淨土要心)などがある。最後の表現は具體的には、車をこしら
 え、また艦舟する散所民的交通勞功者を指していよう。

法然がこのような卑賤下層民を「往生の機」であるとしたことは、
 「萬機」攝三願二千品納三十念^{アマニ} める彌陀の「平等慈悲」を強調した法
 然として云うまでもないところである。法然は言う。「彌陀ノムカシ
 チカヒタマヒシ本願モアマネク一切衆生ノタメ也」(略)十方衆生ノタ
 メニ、ヒロク有智無智有罪無罪善人悪人持戒破戒、タフトキモイヤシ
 キモ男モ女モモシハ佛在世、モシハ佛滅後ノ近來ノ衆生、モシハ釋迦
 ノ末法萬年ノノチ、三寶ミナウセテノ時ノ衆生マデ、ミナコモリタル
 也^(甲)と、彌陀の本願があらゆる時代のあらゆる人のためにおこされて
 いることを教え、「五逆十惡ノオモキツミツクリタル悪人、ナヲ十聲
 一聲ノ念佛ニヨリテ住生ヲシ候ハム」^(乙)「五逆の罪人をあげてなを往生
 の機におさむ(略)往生のうつはものにきらはるるものなし」と罪悪人
 こそまさしき往生の機であることを説く。そして「諸機」に通じ行
 いやすき念佛こそ平等に往生せしめんが爲の本願の行であることを明
 かすべく、周知のように「若夫以造像起塔而爲本願者貧窮困乏類

定絶往生望然高貴者少貧賤者甚多シ、若以三智慧高才而爲
 本願者愚鈍下智者定絶往生望然智慧アル者少、愚痴者甚多シ
 若以三多聞多見而爲本願者少聞少見輩定絶往生望然多聞者
 少少聞者甚多シ若以三持戒持律而爲本願者破戒無戒人定絶
 往生望然持戒者少破戒者甚多シと、現實社會の實態を例證
 にして「當知以三諸行等而爲本願得往生者少不三往生者
 多然則彌陀如來法藏比丘被催平等慈悲普為レ攝ニ於一
 切不以下以三造像起塔等諸行爲往生本願唯以三稱名念佛一行爲其
 本願也」と示している。彌陀の本願たる稱名念佛はすべての機根、
 あらゆる社會層を包攝しているのである。この稱名念佛の行は「モト
 ヨリ行住座臥時處諸縁ヨキラワサル行」であり、この念佛行が往生の
 因となるのであつて、衆生の機根や社會的身分的制約などとは一切關
 係のないことなのである。法然は説く、「念佛門ニオキテハ、行住座
 臥ネテモサメテモ持念スルニ、ソノタヨリトカナクシテ、ソノウツワ
 モノヲキラハス、コトコトク往生ノ因トナル事ウタカヒナシ」と。
 では念佛生活と「現世を過へきやう」とはいかにあるべきであろう
 か。この點について法然は念佛が唱えられるよう生活環境をかえよと
 言う。即ち「現世を過へきやうは、念佛の申されん方によりてすぐへ
 し。念佛の妨に成ぬへからん事をは、いとひ拾つへし。一所にて申さ
 れすは修行して申へし。修行して申されすは、一所に住して可申、
 ひしりて申されすは、在家に成て申へし。在家にて申されすは遁世し
 て可申。ひとり籠居て申されすは同行と共に行して申へし。共に行し

て申されすは、一人籠居て可レ申。自力にて衣食不レ叶して申されすは、他力にて他人に助られて申ヘし。他人の助にて申されすは、自力にて可レ申」と。そして念佛を申すために衣食住、從類眷屬、所知所領が必要というならば、これらは念佛の助業であるが、念佛の助業としないでこれらを貪求するなら罪業であると、続いて次のように述べている。「念佛の第一の助業米に過たるはなし、衣食住の三は念佛の助業也。能々たしなむへし。妻を儲くる事、自身助られて念佛申さん爲也。念佛の妨に成ぬへからんにはゆめくもつへからず。從類眷屬も如是。所知所領を儲けん事も、惣して念佛の助業ならは大切也。妨に成へくはゆめく持へからず、すべて是をいは、自身安穩にて念佛往生をとけんか爲には何事もみな念佛の助業也。三途に歸るへき事をする身をたにも難捨ければ、かへり見はくくむそかし。まして往生すへき念佛申さん身をは、いかにもく羽含もてなすへき也。かりそめにもいるかせにはすへからず、能々いたはるへき也。念佛の助業ならすして今生の爲には身を貪求するは、三惡道の業となる。往生極樂の爲に自身を貪求するは往生の助業となる也」⁽¹¹⁾と。

しからば自分の置かれている生活環境が念佛の助業となり得ず、

「自身安穩」ならざるものは一體いかに心得べきか。法然は室の泊で遊女に「げにもさようにて世をわたり給らん罪障まことにからざれば、酬報またはかりがたし。もしかからずして、世をわたり給ぬべきはかりごとあらば、すみやかにそのわざをすて給へし」と先ず生活の轉換を勧め、それができない時は「ただそのままにて、もはら念佛すべし」と教え、彌陀如來は、さやうなる罪人のためにこそ、弘誓を

もたてたまへる事にて侍れ、ただふかく本願をたのみて、あへて卑下する事なれ」と本願をたのみて念佛すべきことを説いた。⁽¹²⁾

法然の要求しているのは生活の變更よりも魂の轉換である。ところで渡世のはかりごとの轉換が望ましいが、「身命をかへりみざるほどの道心いまだおこ」らずして期得しないのが現實である。法然はある問答で「さわりをのそきてのち念佛せよとにはあらす、たたつねに念佛して、そのつみをは減すへし」とのべてているが、罪つくるそのままの身で、念佛によつて罪が滅除するという思想的態度は、「タタ生レ付ノママニテ申テムマルル也」とする考えに通じてゐる。禪勝房との對話の中で法然は、「先世ノ業ニヨリテ生レタル身ヲハ、今生ノ申ニハアラタメナヲ」せぬものであるから、「タタ生レ付ノママニテ申」すべきであるとして、「只生レ付ノママニテ念佛ヲハ申也。智者ハ智者ニテ申テ生レ、愚者ハ愚者ニテ申テ生レ、道心有人モ申テ生レ、道心ナキモ申テ生レ、邪見ニ生レタル人モ申テ生ル、高貴ノ物モ、貧賤ノモノモ、欲フカキモノモ、腹アシキモノモ、慈悲アルモノモ、慈悲ナキモノモ、本願ノ不思議ニテ念佛タニモ申セハ、ミナ往生スル也」と説き示してゐる。『法然上人行狀繪圖』の作者は、「をさなくよりすなどりを業とし、あしたゆふべに、いろいろの命をたちて、世をわたらはかりごと」とした「あま人」が上人の教化を受けてからは「手にすなどりする事やまざりけれども、口には名號をとなへ」遂に往生した、と書いてゐる。

法然の説法はたゞ下層民に考慮が拂われてゐるが、はつきりと下賤者だけを對象にしたというものが根本資料の中には見當り難い。勸

化的対象が主として草菴往來の「老後遁世之輩、愚昧出家之類」にあつたからと思われる。しかしそれはそれとして、上述のような法然の基本的立場から推すならば、聖道門教團が境外に置いていた下層卑賤者が往生の機であるとされたことは疑いのないところである。ただ彼らが社會的に身分的に制約を受けているのは「先世ノ業」のため、「今生ノ申ニハアラタメナヨサヌ」ものであり、念佛によつて後世においてその制約から離脱し得ると考えていたことに注意しなければならない。宗教改革者・法然にみられるこの現状肯定的態度はやはり時代的限界であつたとみられよう。しかし身分的經濟的に種々の重壓を受けている卑賤下層の人々が現世での精神的解放を得たことは重視すべきである。

最後に悪人往生に關して初期淨土宗教團においても、屠児などの下賤者が引合に出されていることを指摘し、以て淨土宗教團がその受容層の底邊を奈邊に置こうとしていたかの一つの指標としたい。

淨土宗二祖の辨長は「五逆十惡説法闡提屠兒旃荼羅輩也ト云トモ依ニ念十念廻心念佛スレハ往生スト云フ」と淨土教における悪人往生の傳統的見方を引き「是又機^{スル}信^(四)スカタ也」と述べている。法然が「五逆十惡説法闡提」とまでは云つても「屠兒旃荼羅輩」とはつきり云わざ「イフニカヒナキヤカラ」とのべているのに對し、辨長は「信機」が屠兒旃荼羅の類にもあることを強調し、その餘の輩の信心機を勧めている。また三祖良忠は、二祖の『末代念佛授手印』の至誠心下三番問答のうちの請用自行の時の美音能聲の念佛が至誠心を具しているか否かをめぐる最後の問答について、明遍僧都が自拍子の往生

したことを聞いて「音吉念佛申^シ澄シツラン、ウラノト信^ミ本願^ノ之人也」と物語つたことを『決答授手印疑問鈔』で引いて、心法もし實ならば能聲の念佛も神妙であると述べている。^(四)ここには能聲の念佛衆や遊藝の徒の念佛に對する評價が出でているが、藝能的念佛者もまた初期の淨土宗にあつては無視できぬ存在であつた。また、これよりさきはじめ専修念佛に反対していたが、のち『選擇集』を讀んで歸淨した明禪は、非人法師はいかなる所に住めばよいかという或人の間に、「念佛たに申されはいかなる所にてもありなん、念佛のさはりとならん所そ、あしかるへき」と答え、特に非人法師の場合は「境界をば、はなるべきなり」と、各自の受けたる社會的身分的制約のよつてきたるその環境を離れるべきだと說いている。^(五)境外を離れたものは非人法師となりざるを得なかつた。法然が境界のまで念佛を申せと教えたことを前に觸れたが、かかる下賤の社會的境涯で「身命をかへりみざるほどの道心」を起したものは法師にならざるを得なかつたのである。明禪はこのような非人法師の心得を說いたわけである。このように念佛教化者によつて非人法師、屠児、自拍子などの農業生産を離れた賤民のこととに關心が寄せられていることは、初期淨土宗が關與し、また關與せんとしていた社會のある層をはつきりと示している。

因みに親鸞は正嘉元年（一二五七）『唯心鈔文意』を書寫し、「ひとすじに具縛の凡愚屠沽の下類、无導光佛の不可思議の本願、廣大智慧の名號を信樂すれば、煩惱を具足しながら無上大涅槃にいたるなり。具縛はよろづの煩惱にしばられるわれら、煩はみをわづらはす、惱はこころをなやますといふ、屠はよろづのいきたるものをころしほ

ふるものなり。これはれうしといふものなり。沽はよろづのものをうりかうものなり、これはあき人なり。これらを下類といふなり」と、文中、屠沽の下類の往生を説いている。このように親鸞でははつきりと下類往生のことが云われてくるのである。

以上、下賤者と淨土教の關係を、主として法然の頃までに限つてみてきたのであるが、時代的にも内容的にももつと觸れねばならぬ多くの點を残している。これについてはいずれ他日を期したいが、今はここで再び法然の専修念佛宗成立に多くの賤民的契機があつたことを指摘して、筆を擱くことにする。

(四四・三・二六)

註

- (1) 石母田正氏『中世的世界の形成』二二・六頁以下
 - (2) 井上光貞氏『日本淨土教成立史の研究』一〇一頁
 - (3) 赤松俊秀氏『續鎌倉佛教の研究』三〇八頁以下
 - (4) 柳田國男氏『所謂特殊部落ノ種類』『俗聖沿革史』(定本柳田國力集第二七卷)『毛坊主考』(同第九卷)
 - (5) 部落問題研究所編『部落史に關する総合的研究』(史料第二、第三)の林屋辰三郎氏稿巻頭解説第三第四章
 - (6) 鳥谷圓我氏『散所と淨土教』(佛教大學研紀要第四二・四三合卷號)
 - (7) 『政事要略』卷第八四、但馬國朝來郡司全見舉章問
 - (8) 慶滋保胤撰『日本往生極樂記』叙
 - (9) 三善爲康撰『後拾遺往生傳』卷上序
 - (10) 淨尊法師は『法華驗記』卷中第七三淨尊法師條、沙彌藥延は同書卷下
第九四沙彌藥延條に據つてゐる
 - 淨土教と賤民層について
- (11) 『今昔物語集』卷第十五「嶺西餌取法師往生語第廿八」
 - (12) 同右「北山餌取法師往生語」第廿七
 - (13) 『和名類聚抄』卷二、人倫部第六、漁獵類第廿一
 - (14) 註(5) 參照、解説第三章
 - (15) 喜田貞吉氏「エタ源流考」(民族と歴史第一卷第一號)
 - (16) 『日本三代實錄』卷第十、貞觀七年三月廿五日條
 - (17) 麓山寺文書「天台座主良源起請」天祐元年十月十六日
 - (18) 三善清行意見封事、延喜十四年四月廿八日(『本朝文粹』卷二)
 - (19) 註(11) (12) 參照
 - (20) 『今昔物語集』卷第十六「丹後國成合觀音靈驗第四」
 - (21) 『塵袋』卷五、人倫
 - (22) 註(5) 參照、解説第三章
 - (23) 例えば『今昔物語集』卷第十五「造惡業一人最後唱念佛住生語第四七」参照
 - (24) 『今昔物語集』卷第十五「美濃國僧藥延往生語」第三十
 - (25) 『梁塵秘抄』卷第十
 - (26) 『續日本紀』卷七、養老元年四月詔
 - (27) 註(18) 參照
 - (28) 『本朝世紀』第十五
 - (29) 林屋氏『中世藝能史の研究』三一七頁、渡邊實氏『未解放部落史の研究』六二頁
 - (30) 『新猿樂記』(群書類從文筆部)
 - (31) 『中右記』保安元年四月十日條
 - (32) 『兵範記』仁平三年四月十五日條、『中右記』長承二年五月八日條

- (33)『本朝世紀』第廿四
- (34)『小右記』長元四年九月廿一日條
- (35)『中右記』天永二年二月二日條
- (36)『今昔物語集』卷第廿四「播磨陰陽師智德法師語第十九」
- (37)林屋氏前掲書三一九頁
- (38)森末義彰氏「散所考」(『中世の社寺と藝術』所收)
- (39)林屋辰三郎氏「散所—その發生と展開」(『古代國家の解體』所收)
- (40)中村研氏「中世京都における巷所について—東寺領巷所を中心に—」(同志社大學人文科學研究所社會科學第三卷第二・三號)
- (41・42)『今昔物語集』卷第廿九「阿彌陀聖殺」人宿三其家被殺語第九
- (43)『今昔物語集』卷第十五「比叡山僧長増往生語第十五」
- (44)『古事談』第三
- (45)『今昔物語集』卷第十九「讃岐國多度郡五位聞法即出家語第十四」
- (46)『榮花物語』卷第廿五「みねの月」
- (47)註(41) 參照
- (48)『榮花物語』卷第十九「御裳著」
- (49)拙稿「阿彌陀佛號について」(佛教大學研究紀要三五)、同「我が國初期淨土教の形成史的研究」(東山高校研究紀要四)
- (50)『梁塵祕抄』卷第二、(日本古典文學大系七三、三九八頁)
- (51)『空也上人繪詞傳』卷上
- (52)『日本紀略』後篇十一、寶弘二年五月三日條、同七年閏三月廿一日條
- (53)『日本紀略』寛弘七年閏三月廿一日條、「後拾遺往生傳」卷下
- (54)林屋氏『町衆』三九頁、同『日本歷史と文化』上卷二四〇頁
- (55)『小右記』長和五年四月十日條
- (56)『小右記』寛仁三年十月三日條
- (57)同右、長和四年九月十日條
- (58)『後拾遺往生傳』卷下
- (59)『日本紀略』寛仁二年三月十六日條
- (60)『本朝文粹』卷十三「爲空也上人供養金字大般若經願文」
- (61)拙稿「わが國十一世紀初頭における都市傳道の一相」(印度學佛教研究第四卷第一號)、同「我が國初期淨土教の形成史的研究(承前)」(東山高校研究紀要五)
- (62)『日本紀略』後篇十一、寛弘五年八月十四日條
- (63)『小右記』寛仁三年五月廿二日條
- (64)註(58) 參照
- (65)「七箇條起請文」(昭和新修法然上人全集七八九頁)
- (66)「歿後起請文」(同右、七八五頁)
- (67)「送山門起請文」(同右、七五九頁)
- (68)註(67)に同じ
- (69)拙稿「初期淨土宗教團の社會的特質」(歴史教育)
- (70・71・72)『明義進行集』卷第一
- (73)菊地勇次郎氏「天王寺の念佛—空阿彌陀佛の念佛—」(「日本歷史」九四、九五號)
- (74)拙稿「平經高と專修念佛宗」(佛教史學第八卷一・二號)
- (75)『中右記』大治二年五月四日條
- (76)『法然上人行狀繪圖』第十七卷(『法然上人傳全集』八四頁)
- (77・78)同右、第十三卷(同右、五七頁)
- (79)同右第二十卷(同右、一〇三頁)
- (80)同右(同右、一一〇頁)

- (81) 同右第三九卷（同右、二四八頁）
- (82) 同右第二六卷（同右、一六三頁）
- (83) 同右第四五卷（同右、二九三頁）
- (84) 「聖人靈夢記」（『西方指南抄』所收）
- (85) 「法然上人行狀繪圖」第一九卷（前揭書九七頁）
- (86) 同右第三四卷（同右、二三二頁）
- (87) 例えは『靈異記』上卷第三話、寛治三年八月十七日筑前國觀世音寺三
綱解案（『平安遺文』第四卷一二五五頁）
- (88) 「沙石集」（米澤本）（大日本古典文學大系本四九三頁）
- (89) 同右卷第六ノ四
- (90) 掲稿「初期専修念佛團における一念派について」（『東山高校研究
紀要』第八集）
- (91) 「遣北陸道書狀」（『昭和新修法然上人全集』八〇〇頁）
- (92) 「念佛名義集」卷中（『淨土宗全卷』十、三七六頁）
- (93) 「捨子問答」（『續淨土宗全書』四、先德要義集所收）
- (94) 渡邊實氏前掲書七七頁
- (95) 「明月記」天福元年十二月二十九日條
- (96) 同右、嘉祿三年一月二日條
- (97) 「淨土宗名目問答」前掲掲稿參照
- (98) 念佛者令三追放二宣旨御教書集列五篇勘文狀（昭和定本蓮聖人遺文
第三卷二二六七頁）
- (99) 「民經記」七月廿五日條、嘉祿三年七月十七日宣旨
- (100) 「明月記」嘉祿三年八月三日條
- (101) 同右、嘉祿三年七月四日條
- (102) 念佛者令三追放二宣旨御教書集列五篇勘文狀（前掲書二二六二頁）
- (103) 同右（同右、二二七〇頁）
- (104) 同右（同右、二二六六頁）
- (105) 「山穗記」保元三年九月七日條、「愚昧記」文治五年四月十六日條
- (106) 前半は『古事類苑』（政治部六七）に収録され、後半は神宮文庫文書
から發見された（『民族と歴史』四ノ三）
- (107) 念佛者令三追放二宣旨御教書集列五篇勘文狀（前掲書二二六六頁）
- (108) 寛喜二年四月往生院不斷念佛衆一曰分供料等寄進狀（『大日本古記録』
五編ノ六）
- (109) 三田全信氏「淨土宗史の諸研究」二一七頁
- (110) 同右二三〇頁 (III) 註(6) 參照
- (111) 「淨土三國佛祖傳集」卷下
- (112) 「九月十八日付津戸の三郎へつかはす御返事」（法然上人全集五〇一頁）
- (113) 「正如房へつかはす御文」（同右、書五四七頁）
- (114) 「往生大要鈔」（同右、五〇頁）
- (115) 「選擇本願念佛集」（同右、三二〇頁）
- (116) 註(113)に同じ（同右、五〇四頁）
- (117) 註(113)に同じ（同右、四一三頁）
- (118) 「念佛大意」（同右、四一三頁）
- (119) 「十二問答」（同右、六四一頁）
- (120) 「法然上人行狀繪圖」第三十四卷（『法然上人傳全集』二三一頁）
- (121) 「十二箇條の問答」（『法然上人全集』六七五頁）
- (122) 註(119)に同じ（同右、六三九頁）
- (123) 註(120)に同じ（『法然上人傳全集』二三〇頁）
- (124) 「念佛三心要集」（淨土宗全書十、三九五頁）
- (125) 「決答授手印疑問鈔」卷下（同右、四六頁）
- (126) 「一言芳談」卷上（日本古典文學大系『假名法語集』一八八頁）

戰國武將の信仰

——上井覺兼について——

玉山成元

はじめに

上井覺兼は初名を爲兼といい、神五郎・神左衛門といった。天文十四年(西暦1535)二月十一日、大隅國上井邑(宮崎縣姶良郡)に生れ、九歳のとき、父煥兼につれられて永吉に移り、十五歳のころ元服して島津貴久に仕えた。

十七歳の夏(永祿四年)貴久に従つて大隅廻城攻撃に初陣し、その後はしばしば諸所の軍陣に従つて功をかさねた。父の譲りを受けて永吉の地頭になつた年は詳かでないが、二十九歳のとき(天正元年)召されて島津義久の奏者となり、この後は鹿児島の假屋で生活した。三十二歳の暮(天正四年)ごろ抜擢されて老中職につき、伊勢守に任せられ、爲兼を改めて覺兼といつた。三十六歳の天正八年八月十一日、日向宮崎地頭を命じられて宮崎城に移つた。この後の覺兼は義久の弟家久をよくたすけ、日向諸地頭を指揮して同國の經營をする一方、毎年數回鹿児島の談合に参候し、また命をうけてしばしば肥後・肥前などに出陣し、ついで筑前・豊後にも攻め入つて各地に奮戦した。こうして破竹の勢いで豊後を席巻した島津軍は、翌十五年三月、豊臣秀吉の大軍

の西下とともに兵を收めて同國より撤退した。覺兼も一旦宮崎に歸陣したが、やがて家久とともに羽柴秀長に降り、宮崎を去つて鹿児島に還り、さらに伊集院(薩摩郡)に移り雉髮隱栖した。こうして不遇のうちに天正十七年六月十二日、四十五歳で同地に病歿した。

このように、覺兼は島津義久の老臣の一人としてその九州制覇の業に参加し、自らも兵を率いてしばしば戦陣を馳驅した武將であつたが、その反面には、文藝その他の教養をかなり身につけた床新しい風流漢でもあつた(『大日本古記録』上井『覺兼日記』解説参照)。ことに晩年の覺兼は諸佛諸神の信仰にあけくれている。戦國武將の信仰がどんなものであつたかを如實に示している。

なお『上井覺兼日記』の記載は、覺兼三十歳の天正二年八月一日に始り、四十二歳の同十四年十月十五日に至る前後十三年間にわたつてゐるが、そのうち天正三年は五月から十月までを欠き、四年は僅かに二十日間ほどの分があるだけ、五年から十年十月までの間は全く脱落している。そのため前後十三年にわたるとはいうものの、実は天正十一年から同十四年十月までの約四か年のものが、その主要部分を占めている。

一 覚兼の信仰基盤

天正九年（天正）、三十九歳の覺兼が、侍臣の質問に托して信仰・弓馬道・文學・藝能その他遊戯まで記した、半ば自傳風の隨筆である『伊勢守心得書』には、神佛信仰として、

吉兆と凶兆も、信と不信とに有事にて候間、神慮専たるへく候、諸

人信心肝要候、我々も幼稚之時より、月日を待、洛叉を繰、忝も愛岩・飯繩・鞍馬昆沙門法、此外諸法を傳、不似ながら、朝夕垢離闕迦之水を掬、香花を棚上に備へ、花皿をもてならし、法花を持經し、般若勝軍品・金剛經・諸佛經を看讀す、此等之志有さへ、公用無隙折節ハ、懈怠のミ侍りき、無念之事也、（前後略）

とある。これによつて覺兼は、神佛あるいは宗派をどわざ、廣く信仰をもつていたことがわかる。そしてその態度は信心をすることが大切だといつてゐる。それが彼のあり方である。確かに信のないところに宗教心はない。覺兼はその氣持を根底にして神佛を崇拜しているが、態度は一定したものでなかつた。彼自身無念のことといつてゐるようにな、時と場合によりその浅深があることは事實である。しかしそういうだけ覺兼は一生懸命であつた。

それはともかくとして、天正十一年以後の覺兼は一日と十五日にはほとんど欠かさず看經・讀經の生活をおくつてゐる。どんな經典を讀んでいたのか明らかでないが、おそらく『法華經』の讀誦に専念していたのではないかろうか。

天正十三年十一月十四日の條には

十四日、ふとの狩藏ニ登候、鹿ニ取候、伊比井より酒肴など持來候、彼正祝、近日神舞仕候間、頻可立寄山申候條、其分候、恭安も御出也、種々會釋共也、其座ニ高本坊とて法花宗被居合候て、色々雜談也、恭安も拙者も法華持經申由物語申て候へハ、申く悦喜候、寔歡喜踊躍之躰候、但樂受持大乘妙典、乃至不受餘經一偈、此物語など也、

とある。このとき覺兼は父の薰兼と南那珂郡伊比井社に參詣した。そのとき、その座に高本坊という法華宗の僧がいていろいろと雜談しているうち、覺兼も薰兼もともに法華の持經者であることを知つて大いに喜こび、『法華經』『譬喻品』について話合つたという。覺兼の『法華經』に通じてゐる様子がわかる。

天正十一年二月八日の條には

八日、堂參・看經等如恒、夜前代賢へ申上候御返事承候、僧者道號望ニ存候哉、玄葩之事、御門徒中大老之儀、御存知之前候、然間、不及再參、道號可被下之由承候也、然間、拙者多年辛勞共申候通、委申上候、殊勝之由承候也、此朝食參會候、其座、代賢和尚・玄佐・法華嶽寺當住圓書記・玄龍首坐・中甫藏主・宗壽・常澤・拙者・鎌源左衛門尉也、此座申京酒など到來候て、種々御雜談にて、數篇參候也、此晚、長野下總守御酒持セ被來候、長持寺其外諸所より寺家衆中、御酒持セ被來候也、此日、代賢和尚御手渡ニ、庵主號書付物被下候、拜領申候也、

とある。この月四日は彼岸の入り。この日から覺兼は島津義久の平癱祈願のため法華嶽寺に七日間の參籠をした。その五目の二月八日、

住持の代賢に道號の依頼をした。そのとき覺兼のいうことに、私は若いときから前住の玄龜に參禪し道號をもらつていた。今度はぜひ貴殿からも道號を頂戴したいと。そこで代賢は彼の信仰心を認め、文句なしに庵主號を自らの手渡しで與えた。一超宗咄庵主がそれである。代賢は翌年二月十五日に入寂した。その後代賢が前住していた鹿兒島正福寺にいつた覺兼は、住持の天海に、自分は代賢の弟子同様であったから、今後いろいろ取りはからうといつてゐる（十三年六月）のをみて、相當念を入れていたことがわかる。

それはともかく覺兼は『法華經』のみを読み、禪宗だけにこり固つていたのではない。そのことは『伊勢守心得書』が示しているように、覺兼ほど多くの信仰をもつた人も少ない。いやそれが當時における普通の人々の信仰であつたといつても過言ではない。現代の僧侶が主張するように、また新宗教家が主張するように、必ずしも一宗一派にとらわれる信仰ではなかつた。現代でもそうである。それが一般における眞の相だと私は信じている。そこで煩わしいが、覺兼の信仰の対象となつたものを分類整理し、個々についてのべてみたい。

二 畏沙門天の信仰

上井覺兼の畏沙門天信仰について最初の記事は、天正三年（一五七五）十一月三日で、「^{（昆）}畏沙門へ參候」とある。どこの畏沙門か場所は明示してない。その後同十年まで記事がない。畏沙門天についての記事が多くなるのは天正十一年からで、その記述も天正二年とは異り、漠然と參詣だけを記すのではなく、何をしたかを記している。つまり同十

一年二月三日の條には「^{（昆）}畏沙門へ看經如常」とある。これによつて記事のない十一年以前にもおそらく看經を行つてゐたことが推察される。

畏沙門天への參詣は毎月三日であつた。ほとんどの記事はごく簡単で「看經如常」「別而讀經等仕候」「別而看經仕候」とあり、どんな經を讀んだのか明らかでない。經典の記事が出るのは天正十一年閏正月三日の條である。そこには「於^{（昆）}畏沙門寶前、法花讀誦申候」とあり、このときは畏沙門天の前で『法華經』を讀誦したことがわかる。

これによつてこれ以後看經・讀誦した經典の全部が全て『法華經』であるかどうかを決めるのは疑問であるが、おそらくそう考へてもよいだろう。それにしても同十一年の三月まで參詣した^{（昆）}畏沙門天の場所は明らかでない。その後四月十九日の條には「吉日にて候間、^{（昆）}畏沙門假堂作^ニ打出候」とあり、同五月三日には

^{（昆）}畏沙門堂造畢候間、奉案置候、木花寺申請候、西刻良辰之由候て、勲行等被成、堂遷被成候、從夫、本尊之法甘一座頼存之由申候條、一夜二修行也、檀・机・供物等如常、佛布施百疋也、此

日、吉利山城守殿御座候也、

とある。四月十九日、覺兼は吉日を選び、宮崎城内に畏沙門堂の造営を始めた。そして約半月間で堂の完成を見た。翌月の五月三日、新堂に本尊を遷して畏沙門法二十一座を勤修させている。これ以後の參詣は明らかにこの城内の畏沙門堂をさす。

覺兼が畏沙門天に參詣してない天正十一年三月と四月は鹿兒島に旅行中であつた。彼は三月一日宮崎を出發、四月八日歸宮している。十

一月は出陣中であり、十二月は日記が欠けている。翌十二年の二月は

鹿児島にゆき島津義久に老中職の辭退を請うている。彼はさらに二月三日重ねて義久に請うたがきき入れられなかつた。こうして老中職辭退を思いとどまつて宮崎に歸つたのが二月六日である。四月は一日に有馬に渡海し、有馬を平定、諸軍歸還後留つて質人沙汰などを行い、

五月七日に歸國した。八月は敷禰頼賀などと鶴戸社に參詣、三日は伊比井で川遊びをしている。八月二十七日肥後出陣の途につき、九月三日佐敷に、翌四日八代に着いている。そんなわけで八月・九月の參詣記事はない。十三年三月は鹿児島にゆき、三日歸途につき白濱につき、四月三日は九平で狩をし山で泊り、五月三日は先月からの病氣が快復しないため、醫者を呼んで養生している。十二月三日は「くさ然々さめず候て、伏居候也」とあり、瘡を病んで寢ていた。翌年八月三日は、去る七月二十八日に岩屋城の戦いで受けた傷が快復しないので、川尻で養生していた。

こうして考えてみると、覺兼は旅行とか出陣とか大病で動けないときなど、餘程のことがないかぎり毘沙門天に參詣している。しかもその信仰は晩年ほど深まつていつた。天正十二年十月三日には拂曉看經をつとめ、同十二月三日には一番鳥に起きて看經している。十四年になると看經・讀經の表現にかわつて「別而祈念申候」という記事が多くなる。これは戰陣が多いためであろう。十月三日などは終日讀經三昧にふけつてゐる。毘沙門天は四天王の隨一で北方の守護神であり、七福神の一つとしても尊崇されていただけに、武人としての覺兼は深い信仰をもつたのであろう。

三 藥師如來の信仰

覺兼が最初に參詣した記事は、天正三年十月二十九日で、島津義久のお供で日置郡の高橋藥師へ參詣している。自ら藥師如來へ參詣する記事の見えるのは、天正十一年閏正月十二日からである。

藥師如來への參詣は毎月八日と十二日である。天正十一年六月・十一月などは二回參詣しているが、普通はどちらか一回の參詣である。同十四年三月だけは十五日に參詣している。この月は宮崎郡海江田に旅行中であり、十四日には九平(郡)で狩をし、當地の淨瑠璃寺に宿泊、十五日の早朝、同寺の藥師如來を參詣したものであり、この日だけは例外とみてよい。

藥師如來は東方淨瑠璃世界の教主で、因位のとき十二の大願をおこし、病氣を除き、諸根を具足させて解脱へ導くという佛で、古くから盛んな信仰があつた。わが國でも飛鳥時代から數多の佛像が作られ今日に至つてゐる。現代生活の悩みでも病氣は大きな比重を占める。まして古代の人々の悩みは切實であつた。そのため自然に祈願の対象となり、各時代を通じて造像され、日光・月光菩薩を脇侍とする藥師三尊が信仰されたのである。

天正十一年正月二十八日の條に

先日鹿児島へ祖候之時分、御虫氣無然々候つる間、于今心遣千萬候條、於拙宿醫王善逝之法十二座・同咒十二萬遍、竹篠衆申請執行候、人衆十三人也、早朝より酉時計結願被成候、

とあるように、覺兼は主人島津義久の病氣手癒を祈禱して、僧十三口

を請じ醫王善逝法、つまり薬師法を行つてゐる。しかし彼の信仰の奥には主人のみでなく、自分の無病息災、または病氣平穏を祈つたことも事實である。覺兼は天正十一年ごろからたびたび病にとりつかれて養生している。そしてこの年正月二十四日には薬を用いてゐるが、同

閏正月十二日の條には、

薬師如來へ讀經等申候、此日、鎌田源左衛門尉殿頼候て、鹿兒島へ參セ候、趣者、就御談合儀諸地頭可被參之由、即兩院へ申渡候、拙者參上可申候處、痔病無然と候、養性申、五日跡より禱候可申候、

とあり、覺兼は痔病を患い、五日後に鹿兒島にゆくといつて養生している。ちようど彼の薬師如來參詣がこのときから始つてゐることが意味深い。同四月二十七日の條には「竹篠衆徒、拙者養性氣候條、薬師法十二座十萬返修行被成山候て、配帳預候、此日も、諸所へ御祈禱之儀共申渡候、返事到來也」とある。宮崎郡瓜生野瀧願寺では、覺兼の病氣平穏のため、薬師法の祈禱が行われており、覺兼もまた主人義久のために諸社寺に祈禱を命じてゐる。さらに五月十五日の條には

如常、衆中各出仕也、拙者ハ虫氣散々候之間、申述、見參不申

候、此日、終日勞候、此晩、從佐土原四官と申醫者召寄候也、

とあり、覺兼は一日中苦しみ出仕できなかつた。そして夜になつて佐土原から四官という醫者を呼び診察させた。次の日も終日醫者がつききりで脉をとり薬を與えたがききめなく、翌十七日も脉をとらせて服薬し養生につどめた。その結果いくぶん快方に向い、十八日の弓湯普請の見廻りには乗物を用いてやつと出向いてゐる。同六月には八日と

十二日の二回薬師如來に參詣してゐる。

天正十一年以前の覺兼には薬師信仰がなかつたという證據はない。日記に記されていないだけ、觀音・地藏信仰と並んで代表的な薬師信仰は當然もつていたとは思われるが、それにしても彼が薬師信仰に徹する一動機として、こうした彼自身の病氣を無視することはできま

い。

薬師如來への參詣記事は「讀經別而仕候」「看經別而仕候」「祈念別而仕候」など簡単なものであるが、看經・讀經と祈念が分けて書かれてあるところから、本人はそのときによつて區別をしていたらしい。その區別について説明することは困難であるが、祈念とあるのは氣輕な參詣と考えてもよさそうである。それにもしても經典の名が書かれていない。しかし讀まれた經典は薬師如來の功徳を強調する『薬師照耀光如來本願功德經』であろう。それはともかく、天正十二年の一月から三月にかけては參詣がない。これは鹿兒島・島戸などの旅行中であり、天正十四年六月から九月までの四か月間參詣のないのは筑前・豊後の出陣で、あるいはその準備で、縁日には鹿兒島と宮崎との往復の途上にあつたり、八月には筑紫郡岩屋城で蒙つた疵のために養生している。そんなわけで覺兼は不本意ながらも薬師如來へ參詣し看經・讀經ができなかつたのである。天正十四年五月十二日の條には「痰氣散々候て、行水などならず候、然其、薬師へ讀經共申候」とある。

覺兼は瘧病がひどくて行水ができなかつた。それでも薬師如來へ參詣して讀經を行つてゐる。ここにいう薬師如來への行水の一件はこのときだけのものか、あるいはいつごろから行なつてゐたのか明らかで

ないが、いすれにしても當時の覺兼の心境が推察できる。年とともに彼の信仰が深まつていつたことも事實である。

四 觀世音菩薩の信仰

觀世音菩薩に關する記事が見えるのは天正三年十一月十七日である。この日覺兼は鹿兒島郡谷山慈眼寺の百濟觀音に通夜を行い、翌十八日の午刻に下山している。翌年四月十八日にも參詣の記事がある。當時覺兼は薩摩永吉郷の地頭であつたが、島津義久の奏者として鹿兒島に住むようになつたので、鹿兒島谷山の慈眼寺觀音へ參詣するようになつたのである。しかし、このころは定期的な參詣あるいは看經・讀經はしていない。いつてみれば誰にでも見られる信仰状態であった。けれども天正十一年二月十八日の條には「觀音への讀經等如常」とあり、いつからかは明らかでないが、天正十一年以前にも觀音への祈念が行わっていたことがわかる。だからといつて定期的なものであつたと肯定することは疑問である。

定期的な祈念の記事が見えるのは天正十一年からである。觀音への祈念日は毎月十八日であつた。十八日以外の記事は、それぞれ特定の觀音に參詣したもので、そのうち特に目立つのは宮崎郡折生迫の御崎觀音への參詣である。覺兼は天正八年に薩摩から宮崎に移つた。そこで靈験あらたかな御崎觀音を特に信仰したらしい。天正十四年二月十日目の條には「誕生日にて候間、別面看經申候、御崎觀音へ參候、參錢等如例、其後御崎寺へ參候」とある。この年四十歳の誕生を迎えた覺兼は、觀音への祈念日ではないけれども、御崎の觀音に參詣し、誕

生を祝つている。彼は觀音に錢を奉納し、御崎寺への挨拶も忘れていない。また同年四月十九日には、宮崎郡海江田の御崎野に馬追いを催し、取駒三疋のうち一疋を御崎觀音に奉納している。また同年六月十八日の條には「觀音三別而祈念申候、御崎へハ木花寺名代ニ頼候て參詣也」とある。覺兼は觀音の祈念をすませたが、自分は筑前出陣の談合があるので御崎觀音の參詣が不可能のため、木花寺に名代を頼んで參詣をすませている。こうした點から考えると覺兼の御崎觀音信仰は本物であつたと考へてよい。

觀音に關する記事は「讀經等如常」「看經別而申候」「祈念如常」など簡単であり、經典名は記されてない。しかしこれは『法華經』「普門品」であろう。觀音は世間の衆生が救いを求めるのを聞くと直ちに救濟する佛であるから古くから信仰された。覺兼も何事か心配事があるときには夜中から念珠をつとめたり、拂曉から讀經につとめている。しかし天正十三年一月十八日の條には「腫物散々躰候間、觀音へ讀經など不申候、むさくと爐邊ニ眠居候」とある。覺兼は觀音への讀經を志しながらも、腫物のためにそれができなかつたことを訴えている。素直にとれば病氣のため仕方ないと思われるが、裏を返して考えると、平靜時には身が入らなかつたと考えられる。そうした點から考へると、覺兼は觀音の日に必ず讀經しているわけではない。看經のこともあり、ただ祈念のときもある。社會のおだやかなときほどそれが目につくということは、やはり彼の信仰が現世利益を目的としていたことを肯定するものであろう。しかも前述の腫物の場合などに本当に治りたかつたならば、齒をくいしばつてまで讀經するのが常人の

心理であろうが、爐邊に眠っている。筑前出陣のときは自分が參詣できなかつからと木花寺を名代に遣している覺兼の態度と比較すると一貫していなことがわかる。彼にとつて最大の祈願は戦争に勝つことにあつたといつてよい。自分の健康より戦争の方に比重があつたことを見落すことができない。こんなところに武士としての性格があらわれている。

五 地藏菩薩の信仰

地藏菩薩は釋尊の滅後から彌勒菩薩が成道するまでの無佛時代に、衆生濟度を付属された菩薩として、その信仰は平安中期から盛んになつた。無數の分身に變化して衆生を濟度するということで千體地藏といい、最も親しまれた。比丘形で左手に寶珠、右手に錫杖を持つた姿が普通である。鎌倉時代以後、民間信仰に取り入れられ、子育て地藏・子安地藏、はては儀軸に勝軍地藏の信仰まで生まれた。そして武士の間にも流行した。

日記に出る最初の記事は天正二年十一月二十四日で「何たることなく候、地藏へ參候」とある。この年三十歳の覺兼は島津以久などと大隅牛根城を攻略しているが、地藏に對する信仰はそれほどではなかつた。地藏への祈念は毎月二十四日であるが、それがいつごろから定期的に行うようになつたかは明らかでない。同十一年二月二十四日の條には「拂曉起候て勝軍地藏之看經等別而丹精仕候」とある。覺兼は夜あけから床を離れて勝軍地藏への祈念に丹精をこめている。このときからはじめて勝軍地藏への祈念に入る。そしてこの後ははつきりと區別をしている。翌十四年八月二十四日の條には「勝軍之祈念、別而申候」とあり、翌九月二十四日の條には「拂曉より地藏井へ、現世安穏・後生善處祈念申候也」とある。ここでは勝軍とはことわつてないが、おそらく勝軍地藏であろう。半月後に豈後出陣をひかえた覺兼は夜明けから勝軍地藏に現世安穏・後世善處を祈念している。こうしたことは戦國の武將なら當然のことである。誰でも命の惜しくないものはない。無事ならこれにこしたことない。しかし戦争となれば相手を倒すか自分が殺されるか、二つに一つしかない。だから當然死は覺悟の上であろう。その複雑な氣持をこの記事は如實に傳えている。それにしても地藏信仰に對する覺兼の

等別而仕候」「別而讀經共仕候」と記されているだけで、他の信仰の

力の入れようは異常なものといつても過言ではない。もつともこれが普通なのかもしれない。ここに彼の人間性、いや人間の人間らしさがさまざまと見られる。

六 庚申の信仰

天正三年正月二十三日の條には「此晩、於右衛門大夫殿月待之間、連歌にて候也」とある。これが最初の記事で、その後はずつとび、同十一年正月二十三日の條には「此夜月待候、讀經など終候てより、聽衆など候儘、大平記三三卷讀候」とある。覺兼の月待は天正三年以前より行われ、日記の欠けている間も恐らく行っていたと考えられる。そしてこれらの日は讀經をし、その後連歌をしたり『大平記』を読んだりして夜を過している。

月待というのは庚申待のことと、庚申というのは、六十日に一巡する十干十二支の庚申の日に祭る神である。もと道教では、この日、人體中の三戸虫が睡眠中に天に上り、司命道人に人間の過罪を訴えるという俗信であったが、佛教の帝釋天の使者である青面金剛の信仰と混合し、中世から中國や日本の俗間に信仰された。そのため人々は、三戸虫が上帝に人間の罪を奏上するのを妨げるため、夜中睡眠をやめて佛教音樂や念佛行道を行つたり、中央に青面金剛を安置し、猿田彦神の像をまつり、村内・縁者が集まって祭をしたが、漸次娛樂的になつていつた。覺兼の場合もこれにもれない。

覺兼は天正十一年と同十四年の毎月二十三日は、ほとんど月待を行つてゐる。天正十一年閏正月二十三日の條には、「此日ハ晩氣月待に

て候間、終日法花讀誦仕候也、此夜茶湯・講誦・雜談などにて月を待取候也」とあり、讀誦經典は『法華經』であつたことがわかる。同年三月二十三日には「申刻より垢離取候て、讀經別而申候也」とあり、午後四時から身體を清淨にして一日中讀經している。同十四年二月二十三日にも「月待之爲精進にて候間、終日讀經等申候」とあり、一日中讀經している。また同年八月二十三日には「申刻より行水申、別而看經申候也」とあり、晝のうちから行水をして看經につとめている。このように行水をし、一日中讀經につとめるということは、あまり他の信仰の場合は見られない。これだけでも彼の庚申信仰は本物であったといつてよい。それは次の記事からも肯定できる。同年六月二十三日に佐土原大中守で貴久の十三回忌法要が行なわれた。覺兼はこれに出席し、追善能などを見物し明方歸宅しているが、このとき興の上では讀經をし、宮崎郡新名爪で月待を行つてゐる。彼の信仰がいかなるものであつたかがわかる。また同八月二十三日覺兼は敷根をへて白濱に渡つたが、その旅先でも月待を行い、同十一月二十三日、忠棟とともに八代を出發して歸陣の途中、佐敷に着いた壬の夜にも月待を行つてゐる。この陣中で最も心を打たれるのは、天正十四年七月二十三日の條である。

夜中より雨頻降候、然者、今日之勦相延候也、從秋月殿使預候、^(陣)着陳之祝言として、太力・百疋預候也、此日、^(陣)陳所見合、^(陣)陳屋構させ候、取添之下之平良三、日州衆同陳仕候、此夜、月待申候、各長道又ハ普請ニ勞居候間、只一人讀經にて、月待取候也、部

下は長旅や普請で疲労していたので早く休ませ、自分一人で讀經を行つて月待を行つてゐる。雨の休養日とはいひ、陣中における覺兼の心境がくみとれる。そして武士のだれでもが必ず月待を行つたものでないことがよくわかる。

しかし多くの場合、この心をこめた看經・讀經のあとは、多分に娛樂的な行事をも行つてゐた。自分の心境とは切り離し、世間一般に侵透していた習慣に従つたのであるうか。諺諧・連歌や茶湯に興じ、また讀書などをしたことは前掲の史料で明らかであるが、この他に碁・将棋などをし、ときには酒宴を開催して終夜雜談したり、あるいは閑談したり、種々の遊覧などを行つてゐる。それで矛盾は感じていなかつた。月待のうち招待されたのは、天正十一年七月に西方院御坊にて終夜碁を行つたときと、同九月忠棟と臨泉院で月待を行つたとき、天正十三年正月に寺の衆寮で行つたときと、翌年正月忠棟に召されたときである。この他は、旅先をのぞき、ほとんどが自分で人を招き、時には若衆と一緒に月待を行つてゐる。それにしても連歌・諺諧・碁などを行うのは招待されたときが多く、若衆相手のときは戯言・雜談などが多い。教養の相違であろうか。

今夜庚申さま話しにおいて、月が出たなら寝において

という歌が大同少異の内容で方々に残つてゐる。これは庚申待の世俗化した相を傳えてゐる。覺兼もこうした傳説を信じ、習慣を重んじていた。そこに彼の人間性がみられる。

七 天神の信仰

天神への祈念は毎月二十五日で、「讀經等如常」「別而看經共申候」とあり、他の信仰と同様な記述である。天神の記事が見えるのは天正十一年閏正月二十五日からで、「讀經等仕候」とあり、これ以前に行つていたかどうかはわからない。しかし翌三月二十五日の記事は「讀經等如常」とあるので、以前にも行つていたと考えられる。學問の神として信仰されている天神だけに、地方武士としてはかなりの教養を持つた覺兼の信仰は格別であつたらしい。けれども前述した他の信仰と比較すれば眞驗さがたりない。いうまでもなく覺兼は武人であり、學問で身を立てようとした人ではない。またこの信仰は生死に關係もない。だからなんびりとした態度にみえるのではないか。

天正十一年六月一日の條には

朔日、看經・讀經等如常、衆中各出仕其候、見參仕候也、折宇追一圓ニ當年魚を不取候條、海人其外下々迷惑之由申候、然者彼處天神御立被成候、是に祈念等申候へハ必魚を取よし、下々申散通聞付候間、讀經共仕候て、其□和哥二首奉獻候、なへて世を救ハんとてハ魚にたになれるを神のこゝろとそ聞、又、天満る神に任て曳やせん朝夕しほの網のうけ繩、如此詠仕候て、明後日三日、御神樂可申之由祈念申候、短冊の下繪、前ハ松に歸帆の牋候、即彼處ノ景氣候、後ハ波にうけ繩にて候間、艤面、それを題として連ね候、寛に神慮もかたはらいたくそおほしめし候ハんずらんと、大笑共仕候、

とある。この年宮崎郡折生迫附近の漁民たちには漁がなかつた。そこで漁民はいうまでもなく、その他の人々まで困つてしまつた。そこで

豊漁を祈るため天神社を建立して、讀經を行つた。覺兼も出席し和歌

を獻じている。學問の神である天神は、この地方では豊漁の神として

祭られた。漁民にとれば、神様であれば何でもよい。ところが覺兼が

信仰した天神は、この折生迫の社ではなかつた。それにしても天神信

仰の記事には和歌に關する記事が多い。

天正十四年七月二十五日の條には

拂曉より看經如常、當所無餘儀事候間、天満宮へ別而祈誓申候、
寔ミ祈念までに、

萩こえてむらさき生る野かセ哉

覺兼

寔ミ如何ニ候へ共、筑紫にもむらさき生る野へハあれど、の御神
詠の面かけ計にて、かく祈念のため申候て、手向奉候也、

とある。覺兼はいつもの看經をつとめた後、餘儀ないことがあつて、

大宰府の天満宮に祈誓をし、祈念の發句をたむけている。天神を祈念
する毎月の二十五日は、この他に連歌に關する記事が多い。天正十一
年の三月、八月は月次の連歌會を興行、翌年六月もそうである。十三
年の二月も連歌を行い、三月は二十四日から二十六日にわたる三日間
千句連歌を興行、四月は月次連歌、六月は獨吟百韵追善連歌、閏八月
二十五日の條には「當所天神ニ毎月祈念之連歌候間、其分ニ候ハてハ
と候て、百韵御興行也」とある。覺兼は毎月宮崎の夫神に祈念の連歌
を獻じていた。この日も百韵を興行している。こうして考えてみると、
毎月二十五日は、天神への信仰日といえばそれまであるが、むしろ連歌を興行する方が主であつたといつてよい。もつともそれを天

神に獻ずれば信仰にもなるが、それにかこつけて連歌を行つたと考え

てよい。

八 荒神の信仰

毎月二十八日は荒神の日と決めて信仰していた。荒神は詳しくは三
寶荒神といい、役行者が感得したと傳えられる。もともとは陰陽道で
作つたらしいが、神佛習合説による「荒びすさぶ神」の意らしい。荒
神は不淨をきらうというので火の神にあて、家で火を扱う竈神とし、
火結神を主とし、奥津比古・奥津比賣神を合せて三寶荒神としてい
る。さらに神道の方では如來・鹿亂・忿怒の荒神をも付會している。
平安末期から信仰されていたらしく、現在でも修驗者が毎晦日に各家
を回つて、荒神祓を行ふ習慣が残つてゐる。

覺兼が荒神へ參詣した最初の記事は天正二年十一月二十八日で「荒
神へ參候」とだけあり、他の信仰に見られる天正十一年の參詣は全く
見えない。しかし二十八日は荒神の日にあてていたことから考へる
と、同年四月二十八日の條に記す「看經・讀經等別而勤候」の記事
は、荒神へのそれと考へてよい。とすれば、同年六月、九月、十二月
にも同様な記事があるので、實際に荒神への祈念があつたと考へられ
る。荒神の場合も他の信仰と同様に看經をつとめているが、どんな經
典を用いたのか明らかでない。それはともかく、このうち特に目立つ
のは天正十三年二月二十八日の條である。この日は「夜中ニ行水候て
諸神就中荒神へ讀經等別而仕候」とある。覺兼は夜中に起き、行水を
して身を淨めた上、諸神に讀經しているが、とくに荒神へは精魂を傾
けて祈つてゐる。これは、この日が荒神の日であつたためか、それと

も荒神への信仰度を示すためのものと考えてよいのか明らかでない。

また同年五月二十八日の條には「早朝より看經別而申候、殊荒神之祈念専仕候」とある。前年の八月二十八日には鶴鳴におき看經しているが、この日は早朝に看經し、とくに荒神への祈念を専らにしている。

この二月の前後には、これといった戦争の記事もないし、その他の荒神への記事は簡略であるので、何のために覺兼がこれほど一生懸命になつたのか明らかでないが、行水までして祈念したことがあつた點は注意しなければならない。

天正十一年以後、二十八日で目につくことは例講である。十一年閏正月二十八日の條に「御崎寺講讀に御座候、我々看經・讀經如常」とある。御崎寺は宮崎郡折生迫にある寺で、覺兼はこの觀音をとくに信仰していた。そして檀越の契約を結んでいたらしい。そのため御崎寺の某がきて講讀を行つていた。同年五月二十八日の條には「看經等如恒、御崎寺越候て、講讀常之ことく被成候」とある。日記には毎月欠かさずあつたようには見えないが、「常之ごとく」とあるので、このころには定期的に行つていたのはなかろうか。天正十四年六月二十八日の條には「御崎寺腫物氣にて、例講に不來候」とあり、御崎寺某が來ないのは餘程のことがないかぎりなかつたと考えてよい。そして住持某の講讀を聽聞していたのである。

九 祈願・立願

戦國武將としての覺兼が種々の祈禱あるいは立願を行つてることは珍らしくない。まして出陣のときになると格別になるのは常であ

る。天正十二年八月二十六日の條には

此日吉日にて候間、首途ニ岩戸へ參詣仕候、満願寺城へ御發候、

此度御出勢別而御神慮肝要之儀、鹿児島より被仰候、然者不動護廣廿一座歸宅次第修行可仕候、立願頼存候山申候、聽而祈念被

成、願書預候也、

とある。肥後出陣の覺兼は天磐戸社に首途を祈り、満願寺玄惠を請じて不動護摩の修法を頼んでいる。これは義久からの命令があつたのであろうが、それをすなおに實行に移している。天正十四年三月三十日の條にも

満願寺申請、祈禱仕候、觀世音經七、三十三卷にて候、經衆七人、法師ハ本尊之法御行被成候也、本尊之布施百疋、其外檀様如常、とある。二日前の二十八日、義久は肥後出陣のため覺兼に日向勢を卒いて參陣するよう命じた。そのため覺兼は前回同様満願寺の玄惠を請じて觀世音菩薩に祈禱をさせ、武運長久を祈つてゐる。ここにも島津氏の影響がなかつたとはいえないが、出陣に際して覺兼が行つた當然のことと解釋しなければならない。しかしその中で最も多いのは島津藩主義久の病氣平癒に關する祈禱である。天正十一年正月十六日、鹿児島へ登城した覺兼は、義久の病狀が思わしくないことを心配し、自分のところに竹篠衆十三人を招請して藥師如來法を行つたことは前述した。その後二月四日、彼岸の人から再び義久の病氣平癒のため法華嶽寺（東諸縣郡）に七日間參籠し、早朝から堂參してねんごろな看經生活をつとめている。また三月二十九日には同じ目的で紀伊高野山および醍醐三寶院に各五千づつ、一万座の不動法を嚴修させようと主張し、

翌四月二十六日には、祈禱三千瓊の用意を日向兩院に申付け、來月中旬から祈禱を行うよう諸所にふれている。天正十四年八月十八日の條には

觀音別面讀經申候、昨日より、大守様御虫氣出合候て、笑止ニ候、然者、夜前も寄合申、其外諸人、御宿へ駆程候申候也、各思々立願共申候、拙者ハ來年、名代大峯修行申させへき由、大坊を頼候て立願申候也、宮崎衆申皆同之分別にてハ、於奈古八幡宮、轉讀大般若經十部成就可申由、立願申候也、此朝、鹿児島談儀所を始、冠嶽太平寺、其外聖家衆廿人計にて、爲御祈禱、於御宿千手衆一洛又也、未之刻計より、御虫次第くニ御本腹候也、とある。島津の老臣達はそれぞれ義久の平癒を祈つて立願している。

覺兼は來年大和の大峯に名代を派遣して修行させることを立願し、宮崎の衆中は皆同一の沙汰として、宮崎郡内南方にある奈古八幡で『大般若經』の轉讀を立願している。このようなことは異常なものであつたといつて過言でない。

覺兼は部下思いでもあつた。天正十二年五月二十一日の條には

從夫御伊勢へ、今度於有馬疫病多々候間、供之衆など彼病氣除候様ニ、御伊勢へ奉射千矢之立願共申候、然者吉日にて候條、成就之由申候間、彼弓場へ行候、矢數千成就候て、其後小的など也、とある。このころ有馬(肥前南高来郡)では疫病が流行していた。部下の除病のため覺兼は海田社に千矢の立願をした。そしてこの日所願を成就している。部下のことでさえこうした配慮をするぐらいであるから、實子や妻のことになると格別である。

天正十三年七月二十八日、覺兼の妻敷爾氏が病氣になつた。どんな病状であつたのか明らかでないが五日ほど氣分がすぐれなかつた。そこで覺兼は僧侶(竹篠衆)を請じて祈禱させ、『觀音經』百巻を讀經させている。しかしそまだ思わしくないので翌月四日、御崎寺(宮崎郡折生迫)や木花寺(江田郡)を招請し、『大般若經』を讀誦させて祈禱をしている。天正十三年十月二十九日の條には「此晚より、觀千代爲祈念、供養法企候、滿願寺申請候、非時參會候、如恒候、三禮にて、不動法卅三座御修行候、終夜之御勤也」とある。息子觀千代の息災祈念のため、満願寺玄惠を請じて三瓊護摩を焚かせ、終夜にわたつて不動法を行わせている。

覺兼自身の健康については前述したが、別の面で面白い記事がある。天正十三年十二月十九日の條には

昨夕より滿願寺申請、拙者來年四十二三罷成候、其祈念申候、十面之法廿一座御修行候、其御會尺其申候也、檀様・檀引・供物等如常、本尊之布施百疋、滿願寺へ木綿三端、同宿衆へ二端宛、とある。覺兼は満願寺玄惠を請じて、明年四十二歳になる自分の除厄修法を行わせている。このときは十一面觀音法二十一座を修法させている。誕生日に御崎觀音に参詣する覺兼にとつては、除厄修法は當然であり、當時の習慣がみられる。

以上のべてきたように、覺兼の祈禱・立願は、主人の義久ばかりではなく、自分も妻も息子も、また部下たちをも含む廣いものであり、それぞれまごころこめて平癒安穩を祈つてゐる。しかもその祈禱の対象は薬師もあれば觀音もあり、『觀音經』も讀めば『大般若經』も轉讀

させるというように、一定したものではなかつた。ここに覺兼の主張する「信ずる」ということを第一とした心情がみられる。

十 その他の信仰

覺兼は前述したいろいろな信仰のほかに定期的ではないが、念佛を行ない虚空藏を信じ、佛教の年中行事を行なつてゐる。念佛について最初の記事は天正十一年閏一月二十四日で「念佛進候」とある。これ以前に行つていたかどうかは明らかでない。しかし同四月十九日には「念佛等如常」とあり、普段も行つていたように考えられる。この後日記に出てくる記事は同月二十一日・二十六日・二十七日、六月十九日・二十一日、天正十二年八月三十一日だけである。こうしてみると念佛には一定した日がなかつたらしい。しかも天正十一年に記事が集中し、それ以後は翌年八月二十一日の他には全く見られない。念佛を行つていたことは事實であるが、その記事が少いからとくに記さなかつたと考えるのもおかしい。いずれにしても理解に困しむ。

覺兼の日記の中には虚空藏菩薩への信仰も見える。虚空藏は福と智の二藏が無量で大空のように廣大無邊である意味。胎藏界曼荼羅虚空藏院の中尊で、蓮華座に坐して五智寶冠をいただき、右手に智慧の寶劍、左手に福德の蓮華と如意寶珠を持つてゐる。これも古くからの信仰である。覺兼が虚空藏に祈念したのは十三日であつた。しかしその記事は、天正十二年六月十三日、同十三年三月十三日、同十四年五月十三日の三回で、年に一度づつである。しかもその月をそれぞれ異にしている。だから虚空藏への信仰があつたことはわかるが、觀音や藥師

のよう毎月日を決めての信仰ではなかつたらしい。

天正十四年二月十五日の條には「無餘義日にて候間、法花讀誦仕候、寔、觀彼久遠猶如今日、之様ニ存計候」とある。この日は涅槃會のため、覺兼は『法華經』『化城喻品』を讀誦している。また天正十四年四月八日の條には「本師釋迦如來ニ別而讀經共仕候」とあるように灌佛會を行い、天正十三年十二月八日の條には「藥師へ別而祈念申候、勿論佛名會にて候間、三世諸佛ニ、現世安穩・後生善所之祈共申候」とあるように佛名會を行つてゐる。佛名會は『佛名經』を讀誦し、過去現在未來の諸佛の佛名を唱えて年内の罪障を懺悔し、消滅する法會であり、陰曆十二月十九日から二十一日までの三夜、清涼殿や諸國の寺院で行われた。覺兼も日こそ異なるが、この行事を行い、三世の諸佛に現世安穩・後生善所の祈念を行つてゐる。

なお彼岸の記事は數回出てくる。彼岸の行事そのものについて詳細な記事はないが、天正十二年八月二十二日の條に「彼岸中看經同前」とあり、彼岸中は看經をするのが例であつたらしい。そればかりでなく念佛も行つてゐる。おそらく日向地方の習慣に順じて彼岸の行事を行ない、死者への追善を行つてゐたのであろう。

このように覺兼は佛教の年中行事を行つてゐる。これらのすべてが見えるのは天正十四年である。これ以前に彼が行つていたかどうかは、彼岸を除いては肯定することができない。しかしそ彼の生活全體を通して考へると、おそらく行つていたと考えてよい。それでも念佛をし、虚空藏菩薩に至る廣い信仰をもつてゐたことを忘れてはならない。

十一 神社・佛寺への参詣

覺兼はよく神社に参詣している。天正十一年以前に参詣した神社は日置郡にある久多島社（永吉）・伊佐八幡宮・諏訪社・鹿児島稻荷社・霧島社の五社である。このうち自分で参詣したのは天正二年九月七日の久多島社の祭禮だけである。他是義久のお供としての参詣で自發的なものではなかつた。自發的な参詣が目立つのは天正十一年以後である。その主なものは宮崎郡の海江田社・諏訪社、同郡南方の奈古八幡宮で、とくに一月にはその参詣が目立つてゐる。その他は霧島社、南那珂郡鶴戸社、同郡伊比井社・白鬚社、宮崎郡上北方の天磐戸社、同郡瓜生野天神社、同郡穂村住吉社、筑後八女郡きやうも大明神の十一社である。このうちきやうも大明神は途中鳥居が見えたので寄り狂歌を呼んだもので、例外といつてよい。霧島社・伊比井社・白鬚社・住吉社も一度だけである。天磐戸社は二度であり、宮崎郡内の神社への参詣が目立つ。しかし回数が少いので信仰が浅いということにはならない。例えば天正十二年八月二日に鶴戸社に参詣したときには、七月二十八日から精進を續けて参詣をすませてゐる。ここに覺兼の心構えが見られる。前年の六月十四日、覺兼は義久に老中職の辭退を願い出立願成就することが理由の一つに加えられている。そこに彼の信仰を見ることも無理ではなかろう。

天正十一年以前に覺兼が参詣している主な寺院は多寶寺と慈眼寺で、多寶寺のときは義久のお供であるが、慈眼寺の方は百濟觀音への

参詣であつた。これ以後、彼が参詔をして關係をもつた主な寺院は不斷光院・滿願寺・法華獄寺・木花寺・金剛寺・祖山寺・御崎寺・圓福寺・福昌寺・滿明寺の十か寺である。このうち御崎觀音のある御崎寺（折生迫）へは足しげく通い、住持某は月々二十八日に行われる例講に出講し、法華獄寺（東諸縣郡）へは主人義久の平癒を祈つて七日の参籠をし、住持玄葩・代賢より道號をもらい、滿願寺（宮崎郡爪生野）玄惠とはことに親しく、義久をはじめ、自分や息子などの息災祈禱を行なつていることを前述した。不断光院・福昌寺はともに鹿兒島であり、満願寺は肥前温泉獄の廢寺で、出陣のとき立寄つた寺である。木花寺・祖山寺・圓福寺はともに宮崎郡内の海江田にあり、何かと關係をもつてゐる。とくに圓福寺は祖母敷爾氏の葬儀に關係深い寺である。天正十三年六月十七日、祖母危篤の報をうけた覺兼は入野への出發をやめ、妻子を同伴して紫波洲崎にゆき見舞つた。幸い祖母の病状はもちなおしたもので、翌日は妻子をつれて御崎寺に参詔、十九日には妻子を宮崎に歸し、大乗房を豈後に派遣するため自分も二十日には宮崎に歸つた。ところがまた祖母の病状は悪化し二十三日に死亡した。しかし洪水ですぐかけつけることができないので二十四日紫波洲崎にゆき圓福寺の靈前に禮拝し、この夜は祖山寺に泊つた。翌二十五日、覺兼は祖山寺で獨吟百韻追善連歌を興行し、夜までかかつてゐる。その發句・脇・第三は、
　　よる浪の露ちりのほる蓮かな
涼しく殘るゆふたちの雲

日くらしのかたふくかたに聲添て

で、この夜も祖山寺に泊つた。翌二十六日に覺兼は名號和歌を詠み覺兼に示した。そこで覺兼はこれに和酬した。

なそもかく世に習ふらん別路のさらぬよしこそ今恨なれ
むすふての水にうつるふ玉ならハひたしやせまし下かひのまつ

あはれ也古き枕を身にそへたのむ夢さへミしか夜の空

見せはやな我もおどらぬ聲立(と)て袖にしくるゝ蟬のは衣

誰も皆今の思ひハ有なめ(と)世との契りやわきて悲しき

ふたつなくいさめし物を吾も又おやの親ともへたてさりしに
この晩覺兼は出發し、翌日宮崎に歸つた。祖母に對する彼の心情が
にじみ出でている。それにも死者の追善には念佛が申されたであろ
うし、南無阿彌陀佛の六字の名號をおりこんだ歌が作られたことは、
祖母の極樂往生を願つた證據であろう。こうしたところに彼の廣い信
仰面が浮きぼりされる。

む　す　び

一口に信仰といふけれども、この言葉は非常に複雑な意味をもつて
いる。信仰には妄信もあれば解信もあり、上べだけの形式的なものも
ある。その信ずる對象も一佛に對するものと多佛に對するものがある
というようにいろいろである。

上井覺兼は島津氏の家臣で武藝一般に秀でた戦國時代の武將であつ
た。しかも彼は當時におけるインテリード幅の廣い教養を身につけた
武將であつた。ところが彼の信仰は非常に複雑であつた。覺兼は『法

華經』を味讀し、禪宗の法華嶽寺より庵主號までもらつたが、その信
仰だけに貫した生活を送つたわけではない。彼岸や灌佛會や佛名會
という年中行事はいうまでもなく、諸佛を信仰する日が決められて
いた。すなわち朔日と十五日には看經・讀經、三日には毘沙門天、八日
と十二日には藥師如來、十三日には虛空藏菩薩、十八日には觀世音菩
薩、二十三日には月待ちの續經、二十四日には地藏菩薩、二十五日には
天滿天神、二十八日には荒神に參詣し例講を行うという有様であ
る。その他、日は定めてないが念佛をし、あるときには參籠し、また
諸所に立願・祈禱を行なつてゐる。こうしてみると、彼は三日に一度
どこかの何かに參詣したり、看經・讀經を行つてゐる。しかしこの日
記は彼の後半のことを記述したものであつて、天正十一年以前の彼の
行動は明らかでない。けれどもこのようない信仰心が突然起つたとは考
えられない。おそらくこれ以前にもあつたろう。ただそれが記述され
ていないというだけであろう。

それにしても注意しなければならないことは、覺兼がこれらの諸佛
諸神を同等に見ていたことである。彼自身目的をもつて信仰したこと
は事實であるが、觀音や藥師にこだわることなく、當時行なれていた
あらゆる信仰を實行していたといつてよい。現在でも淨土宗に屬して
いる人が藥師如來に參詣したり、八幡社に參詣する人は多い。だから
覺兼にしても變りはないといえるかもしない。しかし、それにして
も、俗人でありながら平均して三日に一度はどこかに參詣するか、看
經・讀經をするという有様は驚くほかない。そして年とともにその
信仰度が深まつてゆくようにも見える。

それにしても面白いことは覺兼の參詣や看經の態度である。普段の覺兼は形どおりの參詣や看經・讀經を行つてゐるが、心配ごとがあつたり出陣が近づいたりすると、拂曉におき行水をして一生懸命に祈念をしている。つまり彼の信仰の中には現世利益が大きな位置を占めている。もつと突込んで考えれば、覺兼は現世利益があるとかないとかということは問題にせず、ただ頭から信じてそれを強引に求めたといえるかもしない。一面彼の信仰は『法華經』に精通し、その教義の勝れていることを納得して信仰心をおこした點もないわけではない。

しかしそれよりも諸佛諸神の利益を信じた彼の心情を見おととしてはならない。

彼の晩年に信仰の度が深くでいるということは、この間の事情をよく物語るものであろう。彼が生きた時代は戦國時代である。しかも島津の老臣として重い地位にあり、大將格として戦場に出る身であつた。武士が戦争に出るからには死は當然覺悟していた。けれども誰だつて自分から死を望む人はいない。できれば何とかして勝ちたい。そして自分も健在でありたい。そう思うに相違ない。そのためには神佛を頼る他はない。このように死に直面した彼の環境がそうさせたのであろう。この一生懸命な祈禱の中には、病氣を治すために行つた場合もある。けれどもこれとて究極の目的はやはり生死の問題と結びつく。

ところが晩年でもこのようなまじめな信仰が一貫して續いたかといふとそうでもない。大勢からいえば晩年ほど深くなつたといつてよいが、覺兼が健康であつたり、戦争がないときには病氣を理由に看經を

さぼり、また形式的な信仰にもどつてゐる。これをみてもわかるように、彼の信仰は現世利益を如實に現わしている。そして彼の人間性がここに強くあらわれている。このことは一人覺兼だけではなく、現在でもいいうることである。妄信者は別だが、普通一般の信仰というのはこうしたものであろう。こう考えてくると新宗教が存続するのも当然といわなければならぬ。

〔追記〕

この論文には、上井覺兼の信仰日程表をつけ、彼が諸佛諸神、または神社・佛寺へ參詣した日が一目でわかるようにしたのであるが、印刷の都合により割愛せざるをえなかつた。論文の中心は、この信仰の日程表にあり、これを参考していただける立前で論述したため、表現方法に不自然なところが多いかと思われる。しかし初校の組上つた段階では手を入れることもできず、殘念でならない。やむをえない事情をおくみとりいただきたいた。

(4·6·12)

編集後記

○ここに早くも第十五號を上梓することとなつた。昭和二十六年に創刊されてより、その間に糾餘曲折はあつたが、ともかくここまで淨土宗學人の研究の結晶を世に問い合わせてきた。いま第一號を手にして見ると、悪い紙質は當時の經濟狀態の困窮を物語つているが、そのなかで着々と研究にいそしんでこられた諸先輩の努力に頭が下がる。

○本號は六人の執筆者のうち、四人までが發刊當時は未だ學生であつた三十代の諸先生の論文を掲載することができた。時代の移り變わりを感じるとともに、淨土宗學の前途に希望を抱くことができる。

○この號に収録された諸研究は、まことに赤色赤光、白色白光の言葉通り、各先生がそれぞれの持ち味を充分に發揮して健筆をふるつて下さつた。各先生ともご多忙のなか、特に藤吉教授にはデンマークよりご歸朝直後のお忙しいなかにもかかわらず、ご寄稿いただいたことに敬意を表するとともに厚く御禮申し上げる次第である。

(K)

佛教文化研究

第15號

昭和44年3月25日 印刷

昭和44年3月30日 発行

編集者

淨土宗教學院研究所

京都市東山區林下町淨土宗宗務廳内

印刷所

松崎印刷株式會社

京都市下京區油小路松原上ル

發行所

淨土宗教學院研究所

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 15 March 1969

Published by

THE INSTITUTE OF DOCTRINAL STUDIES
THE PURE LAND SECT
(JODOSHŪ-KYOGAKUIN-KENKYŪSHO)

KYOTO, JAPAN

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION
(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

Number 15

CONTENTS

A New Way between Zen and Nembutsu Jikai Fujiyoshi	1
Significance of the <i>Seven Steps</i> as was revealed in Buddha's Life Zenno Ishigami	21
A View on the Essence of Precepts < <i>sila</i> > in Chinese Buddhism Akihiko Miyabayashi	37
On the <i>Rinjū-kō-shiki</i> Zenshin Sanda	47
On the Pure Land Buddhism and meaner Classies Yuishin Ito	63
Belief of a War Lord in the Age of Civil Wars Jōgen Tamayama	83