

佛教文化研究 第五十四号

目次

『阿弥陀経釈』古層復元本……………	編集 岸 一英 一
近代における原始仏教学の導入……………	西村 実則 二
——『阿含経』に光を当てた人びと——	
法然における「傍」の語義についての一考察……………	角野 玄樹 三
——特に『選択集』第四章の傍正義に関して——	
聖光『浄土宗要集』講説時の列席者の発言について……………	郡嶋 昭示 三
靈芝元照の持名念仏説……………	吉水 岳彦 三
袋中蒐集一切経の散逸について……………	三宅 徹誠 三
An Interreligious Attitude of Honen's Pure Land Buddhism……………	市川 定敬 一
実念的宗教性……………	前田 信剛 23
——法然上人とダント、人間観の接点——	

編集後記

『阿彌陀經釈』古層復元本

阿彌陀經釋^一 正依^二 善導^一
并述^二 愚懷^一

天台黒谷沙門源空記

將^レ釋^二ト此ノ經ヲ、略シテ有^二三ノ四意^一。

一、來意

一ニ者ハ來意。

二、專雜 一、正定 二、助行

二ニハ專雜。專亦タ有^レ二。一ニハ正定、二ニハ助行ナリ。

三、釈名

三ニハ釋名。釋名者佛ト者娑婆ノ化主ニ三身萬德ノ之釋尊ナリ。説ト者娑婆ノ化儀ハ、四辨八音之聲教ナリ。阿彌陀ト者、極樂ノ化主ニ十方諸佛ノ之所讚ナリ也。今ハ者世尊讚^二彌陀引接ノ之大^一コトヲ、説^二テ極樂世界ノ境界ノ之妙ナルコトヲ、教^三ム苦界ノ衆生ヲシテ感^二スルコトヲ安樂ノ勝果ヲ。故ニ以テ爲^二ス經ノ別號ト。攝シテ所有之衆徳ヲ、歸シテ能化之一身ニ、但^二タ云フ阿彌陀ト也。經ト者云。

四、入文解釈

四ニ入文解釋セハ者、初メ從^二リ如是我聞一至マテハ大衆俱ニ、是レ序分ナリ。自^二リ爾時佛告一至マテヲ此爲甚難ニ、爲^二ス正宗ト。佛説此經已下ヲ名^二ニ流

通ト。三段如^レ是ノ。

一、序分

且ク置^二ニ序分^一。

二、正宗

付^二ニ正宗ニ有^二リ多ノ文段^一。大ニ分テ爲^レ二ト。一ニ者極樂ノ依正、二ニハ念佛往生ナリ。

一、極樂依正

一ニ付^二テ極樂ノ依正ニ、亦タ有^レ二。一ニハ依報、二ニハ正報ナリ。

一、依報

付^二ニ依報ニ有^二リ七重ノ羅網^一、有^二リ七重ノ行樹^一、亦タ有^二リ七寶池^一、有^二リ黃金ノ大地^一。

二、正報

付^二テ正報ニ、亦有^レ佛、有^二リ菩薩^一、有^二リ聲聞^一、有^二リ阿毘跋致ノ衆生^一、亦タ有^二リ一生補處ノ菩薩^一。此レ等ノ依正ノ功德、前^二キニ已ニ顯シ了^一ス。重テ不^レ可^二ニ申上^一。

且ク付^二テ其中多有一生補處ノ文ニ、惠心ノ僧都ハ、以^レテ此ヲ名^二ク聖衆俱會ノ樂ト。聖衆ト者誰^レン哉。即チ普賢文殊彌勒等是^レ也。

然ハ則チ普賢ハ、掌^二トリタマヘリ華嚴法界圓融ノ法文ヲ。設雖^レ不^レ奉^レ值^二七賢

首清涼^二、若シ欲^レ學^ニト六相十玄ノ法文ヲ、可^レ往^ニ生極樂^ニ。況ヤ祖師至相大師、既^ニ往^ニ生淨土^ニ乎^云。

文殊ハ者即チ掌^ニマヘリ三論ノ八不中道^二諦、方等般若波羅密ノ法文ヲ。設雖^レ不^レ奉^レ值^ニ興皇嘉祥^一、欲^レ學^ニ中百門觀^一者ハ、可^レ往^ニ生極樂^ニ。

彌勒ハ者即チ法相ノ祖師也。設雖^レ不^レ奉^レ值^ニ玄奘慈恩^一、欲^レ學^ニ五分十支五位百法性相ノ法文ヲ者ハ、可^レ往^ニ生淨土^ニ。

又楞伽ニ説テ云ク、於^ニ南天國中^一有^ニ大德^一比丘^一、名^ニ龍樹菩薩^一ト。能ク破^ニ有無^一ノ見ヲ、證^ニ得歡喜地^一ヲ、往^ニ生^ニタマヘリ安樂國^ニ。今依^ニラハ此ノ文^一、龍樹菩薩ハ在^ニセリ極樂世界^ニ。以^レ之^ヲ、龍樹ハ即チ眞言天台三論ノ祖師也。

若シ欲^レ學^ニ圓密兩宗^一者、亦可^レ往^ニ生^ニス極樂^ニ云。又タ非^レ會^ニモ^一此レ等ノ聖衆^ニ、復タ能ク我^レ等無始已來タ、父母師長朋友知識妻子眷屬有^ニ前^一タテ去^レル者、豈^ニ不^レ相見^一哉。以^レ是^ヲ思^レ之^ヲ、欲^ハ相^一見^ニト生^ニ世世ノ父母師長妻子眷屬朋友知識^一者ハ、可^レ往^ニ生^ニス極樂世界^ニ者ノ也^云。

二、念佛往生

二ニ念佛往生。是亦タ有^ニレ^一。一ニハ念佛往生、二ニハ引^レ證^ヲ勸^ム往生^ヲ。

一、念佛往生

付^ニ念佛往生^ニ、亦タ爲^レレ^一ト。一ニハ修因、二ニハ感果。

一、修因

一ニ付^ニ修因^ニ亦爲^レレ^一ト。一ニハ發願、二ニハ念佛。

一、發願

一ニ發願ト者發^ニ往生ノ願^一ヲ。願ト者^云。經ニ云ヘリ衆生聞カン者ト、應^ニ當^一發願シテ願^ニ上^レフ生^ニト彼ノ國^ニ。所以者何トナレハ、得^レハナリ與^ニ如^レ是諸ノ上善人ト俱^ニ會^ニスルコトヲ一處^ニ云。是レ則チ發^ニス往生之願^一ヲ也。

『阿弥陀經釈』古層復元本

二、念佛

二念佛トイフハ者、付^レテ之^ニ爲^レレ^一ト。一ニハ簡^ニヒ小善^一ヲ、二ニハ正^ク修^ニ念佛^一ヲ。

一、簡小善

一ニ簡小善ト者ハ、善導以^ニ雜善^一ヲ、名^ニ小善^一ト。文ニ云ヘリ極樂ハ無爲涅槃ノ界ナリ。隨緣ノ雜善ハ恐クハ難^レシ生^シ。故^ニ使^ニシム如來選^ニテ要法^一ヲ、教^ヘテ念^ニセシムルコト彌陀ヲ專^ニシテ復專^ニナラ。七日七夜心無間ナレハ、長時ノ起行モ倍マスマス皆然ナリ。臨終^ニ聖衆持^レテ華ヲ現ス。心身踊躍シテ坐^ニス金蓮^一。坐スル時即チ得^ニ無生忍^一ヲ。一念^ニ迎將^ニシテ至^ニ佛前^一、法侶將^レテ衣ヲ競^ニヒ來^ニテ著^ニキス。證^ニ得^ニシテ不退^一ヲ入^ニ三賢^一ニ矣。

小善根ト者、是レ則チ不^レ足^レ爲^ニスル^ニ往生ノ因^一、諸ノ善根也。大小ハ者是^レレ相待之法也。無^レシ有^ニコト^一定性^一云。而^ニ大小ノ義^一ハ諸師異説^ニス云。今依^ニラハ善導^一以^ニテ雜善^一ヲ、名^ニ爲^ニス小善^一ト云。

二、正修念佛

二ニ正修念佛ト者、是レ一心^ニ稱^ニ念^ニス彼ノ佛名^一ヲ。佛名ヲ爲^ニス念佛^一ト云。

經ニ云、若シ有^ニテ善男子善女人^一、聞^レテ説^ニ阿彌陀佛ノ執^ニ持^一スルコトヲ名號^一ヲ、若シハ一日若ハ二日若ハ三日若ハ四日若ハ五日若ハ七日、一心^ニ不^レ亂^一云。是レ則チ專^ニ修^ニ正行^一ヲ修^ニスル念佛^一三昧^一ヲ文也。

文中^ニ有^ニ三^一四意^一。

一ニハ若有^ニ善男子善女人^一ト者、是レ則チ明^ニナリ念佛ノ行者^一ヲ。付^レテ之^ニ、雖^レ舉^クト善人^一ヲ、意亦タ兼^ニ惡人^一ヲ。故^ニ善導釋^ニ此ノ文^一ヲ云ク、若ハ佛ノ在世、若ハ佛ノ在世、若ハ佛ノ滅後、一切ノ造罪ノ凡夫、但タ廻^レ心^一ヲ、念^ニ阿彌陀^一ヲ、願^ニ生^ニ淨土^一、即チ得^レ往^ニ生^ニスルコトヲ淨土^一云。

次ニ執持名號ト者、此レ正ク修スル念佛ヲ也云。

次ニ若一日乃至七日ト者、是レ則チ修ニ念佛三昧ヲ時節ノ延促也。文ハ但タ雖レ擧ト一日七日ヲ、意兼ニ一生乃至十聲三聲一聲等ノ時節ヲ。故ニ善導釋ニ此文ヲ云、上盡シ百年ヲ、下至ルマテ七日一日十聲三聲一聲等ニ、命欲スル終ノ時キ、佛ト與ニ聖衆一、自ミ來テ迎接シテ即チ得ニ往生コトヲ云。以レ之ヲ案ルニ之ヲ、今マ此ノ經ノ意ハ、但タ非レ明スノミニ善人一日七日ノ往生ヲ。兼ハ又タ明ス十惡ノ輕罪、破戒ノ次罪、五逆ノ罪人ノ往生ヲ也云。次ニ一心不亂ト者、念佛ノ時心不ノ散亂一、至誠ニ至信シテ專ラ念ル佛名一也云。是レ則チ往生修因也。

二、感果

次ニ感果。其人臨命終時、阿彌陀佛與諸聖衆、現在其前等ト者、文ニ在リ二ツ。一ニハ聖衆來迎、二ニハ行者ノ往生也。

一、聖衆來迎

一ニ聖衆來迎ト者、念佛ノ行漸ク成就シテ、往生ノ期至ル時キ、彌陀如來與ニ諸ノ聖衆一俱ニ來テ忝クモ來ニ迎テ行者ヲ也。付ニ此ノ聖衆來迎ニ、觀經ノ文ニ說テ九品迎接之相ヲ云ク、上品上生ト云ハ者無數化佛ト與レ佛共ニ來ル。上品中生ト者云。上品下生ト者云。乃至下品下生ハ但ク金蓮華ノミ來タマヘルナリ云。

今此ノ經ノ來迎ト者、九品ノ中ニハ是レ何ソ哉トイフ。不審尤モ多シ。今依ニ聖衆ノ多小ニ、定メ品秩ヲ者ハ、恐クハ是レ與ニ上品上生之行相ト相似ス。以テ何ヲ故ニ此經ニ云、其人臨命終時、阿彌陀佛與諸聖衆云。不レ云ニ聖衆多少ヲ、稱讚經ニ云、臨命終時、無量壽佛與ニ其無量聲聞弟子菩薩衆一俱ニ、前後圍繞シテ、來テ住ニ其ノ前ニ慈悲ヲモテ加祐シテ、令ニ心ヲ

不レ亂。既ニ捨レ命ヲ已テ、隨ニ佛衆會ニ、生ニ無量壽ノ極樂世界ニ。今准ニスルニ此文ニ、已ニ云ニ無量聲聞等ト。故ニ知ヌ、當ルナリ上品上生ニ云。又タ說ニ修因ノ時節ヲ。若一日乃至七日云。觀經ニ亦タ明ニ上品ノ修因ノ時節ヲ。時節已ニ同シ。

加レ之、次ニ明ス往生修因ヲ事多ク、九品ノ中ニハ明ニ上上ヲ、三品ノ中ニハ期ニ上品ヲ。故ニ天台發願ノ文ニ云ニ上品ノ金剛臺ト。不空ノ彌陀經ノ儀軌ニ云、上品ノ欲レ往ニ生ント淨土ニ云。又善導ノ六時禮讚并ニ觀念法門、共ニ上品往生阿彌陀佛國云。故ニ知ヌ、今經ノ意モ付ニ上品ニ、明ニス念佛往生之旨ヲ也。是レ亦タ非ニ私ノ愚見ニ。或ル先德ノ云、今經ハ是レ說クト上品修因ヲ云。

二、行者往生

次ニ行者往生ト者、既ニ得ニ佛迎ヲ、乘リ觀音ノ蓮臺ニ、即チ得レ往生ニ生スルコトヲ極樂世界ノ八功德池ノ中ニ也。准ニスルニ雙卷觀經ニ、說ク往生已後蓮華開敷ノ遲速、聞法得道ノ利益ヲ。今經望ルニ彼レニ甚タ略レ之ヲ。

次ニ又タ約ニ修因ノ時節延促ニ、明ニ念佛淺深ヲ者、時節既ニ七日也。理有ニ七品ノ念佛ニ云。是レ付ニ但念佛二分ニ品秩ヲ意也。雙卷ニ有ニ三品一觀經ニ有ニ九品一。今經有ニ七日一。

付ニ時節ニ、或ハ十日、或ハ九十日等有ニ不同一。次ニ何か故ソ、今付ニ七日ニ、明ニ念佛ノ行ヲ。今案ルニ之、非ニ其ノ例一ニ。若シ付テ七俗ニ論シテ之ヲ云ニ七代ト。種族云ニ世ノ七廟ト、寶ヲ云ニ七寶ト、藥ヲ云ニ七日藥ト。胎内ノ五位ハ經テ七七日ヲ成就ス云。出世ヲイフ者ハ或ハ云ニ七佛ト、或ハ佛ケ出胎之後チ十方ニ七步行ス、或ハ初果經生ノ聖者下ハ者至ル七生ニ。胎藏金剛兩部ノ灌頂、共ニ用ニ七日ヲ、方等法華兩經ノ行法ハ亦タ用ニ七日ヲ。

凡ソ七七之例不レ可ニ勝計一。所詮七日ト者法ノ成就ヲ期スル歟。

次ニ惠心僧都釋シテ但念佛之由ヲ云ク、問曰ク、何か故ソ此ノ經ニハ不レ説ニ十六想觀一云。此ノ問ノ意者、十六想觀ト者、日想觀乃至下輩生想也。云下今經ニ何か故ソ彼ノ不レ説ニ十六想觀一ヲ、何か故ソ不レ説ニ三福大善一ヲ説クヤト此ノ稱名念佛ノミヲ也。

即チ答テ曰ク、運ニ念ヲ於帷帳之中ニ、決ニ證ヲ於塵刹之外ニ、其レ不レ如ニ念佛ニハ、故ニ今經ニハ不ニ委ク勸ニ餘觀ヲ、廣略隨宜不レ得ニ一例スルコトヲ。此ノ中ニ運ニ念於帷帳之中一、決ニ證於塵刹之外トニハ者、是レ何ニ事ソ哉。是レ即チ借テ史記ノ高祖本記ノ文ヲ潤ニ色ス念佛往生之文ヲ。然ルニ案ルニ彼ノ高祖本記ノ文ヲ、漢ノ高祖與ニ楚ノ項羽ト、共ニ諍ソイ天下ヲ、高祖遂ニ伐ニウツテ項羽ヲ取ル天下ヲ、項羽伐レテ失フ天下ヲ。高祖得ニタリ天下ヲ。時ニ高祖問ニテ我諸列隻將軍ニ曰ク、列侯諸將無ク敢テ隱ニコト朕ニ、皆ナ言ニ其ノ情ニコロヲ。吾レ所ニ以ン有ニタモテル天下ヲ者ハ何ソソ、項羽伐レテ之所ニ以失ニ天下ヲ者ハ何ソソ。高起王陵對テ曰ク、陛下ハ慢シテ而悔レアナル人ヲ、項羽仁ニシテ而愛レ人ヲ、然シテ陛下ハ使レ人ヲ攻セメ城ヲ、略ヲサメテ地所ニ降クタシ下オトス者ニハ、因テ以テ予レ之ヲ、與ニ天下ト同スル利ヲ也。項羽ハ嫉レネミ賢ヲ嫉レウラヤミ能ヲ、有レル功者ノヲ害シ之ヲ、賢ナル者ノヲハ疑フ之ヲ。戰ヒ勝テモ不レ與ニ人ニ功ヲ、得レ地ヲ而不レ與ニ人ニ利ヲ、此レ所ニ以ハ失ニ天下ヲ也。高祖曰ク、公ハ知ニテ其ノ一ヲ、未レタ知ニテ其ノ二ヲ。夫レ運ニメカラシ籌策ハカリコトヲ帷帳之中ニ、決ニスコトハ勝コトヲ於千里ノ之外ニ、吾不レ如ニカ子房ニ、鎮シツメ國家ヲ、撫ニテ百姓ヲ、給ニヒ饒キ饒シヤウヲ不レハ絶ハ糧カテノ道ヲ、吾不レ如ニ蕭河ニハ、連ニテ百萬ノ軍ニ戰ヒ、必ス勝攻セメテ必ス取ルコトハ、吾不レ如ニ韓信ニハ。三ノ者ノ皆ナ人ノ傑ケツ也。

吾レ能ク用レ之ヲ。此ハ吾カ所ニ以取ル天下ヲ也。項羽ニハ有ニ一リノ范增一、而レ能ク用レ之ヲ、其レ所ニ以爲レ我所レ禽トヲ也。

二、引証勸往生

二ニ引証勸往生ト者ハ、此ニ亦タ有レ二。一ニハ來意、二ニハ正ク引証。

一、來意

一ニ來意ト者、於テ佛ノ所説ニ、有ニ信者一、有ニ不信ノ者一、信者云。不信者云。今經ノ中ニ亦タ有ニ信者一、有ニ不信者一。一ニ信者ハ、設ヒ雖レ不ト用ニ自他ノ證誠ヲ、於テ前ノ念佛往生ノ法ニ、敬信シテ無クシテ疑、不レ用ニ此ノ證誠ヲ。六方證誠ハ爲レ何ニカ。二ニ不信ノ者ハ、於テ五逆十惡念佛往生之法ニ、疑惑シテ不レ信レ之ヲ故ニ用ニ此ノ證誠ヲ。其ノ疑惑相ヲ云ハハ、外道ノ之輩ヲ者ハ、於ニ佛法ニ都テ不レ信レ之ヲ、況ヤ於テ念佛往生之法ニ哉ヤ。故ニ可シ用ニ證誠ヲ。復タ次ニ雖ニ佛弟子ハ信仰ノ者ナリト、於テ五逆十惡破戒者ノ往生ニ者ハ、亦不レ信レ之ヲ故ニ在ニ此ノ證誠一。復タ次ニ設亦タ雖ニ善人ナリト、具縛ノ凡夫如何カ僅ニ依テ一日七日一念十念之力ニ、忽ニ離ニ三界之獄ヲ、入ニ菩提不退ノ之境ニ。然ハ則チ凡夫ノ往生者ハ、或ハ是レ攝引ノ言ナリ、或ハ是レ別時意趣也。如ク是ノ疑惑シテ不レ信ニ凡夫往生ヲ故ニ有ニ此ノ證誠一。復タ次ニ五逆十惡ノ罪人、自ヲ於ニ其身ニ爲レシテ疑ヲ云ク、我レ等ハ是レ十惡五逆ノ罪人ナリ也。業障年深シ、設ヒ雖レ修ト念佛ヲ、如何カ得レニ往生コトヲ極樂ニ。如レ是ノ自ヲ疑テ、不レ信ニ往生ヲ。依レ之ニ有ニ此ノ證誠一。復タ次ニ於ニ念佛ノ行ニ、生レテ疑ヲ敢テ不レ信セ。云ハ往ニ生スト極樂ニ者ハ、可レ依レ讀誦大乘等ノ殊勝ノ行ニ、何シ依テ念佛稱名之一行ニ得ニ往生コトヲ。如レ是ノ疑故ニ用ニ此ノ證誠ヲ。如レ是ノ疑レ人ヲ、疑レ法ヲ、疑レ佛ヲ、疑レ行ヲ、疑ニ自身ヲ、疑ニ他身ヲ。是ノ故ニ有ニ證誠一云。

二、正引証

二ニ引證勸信ト者、此ニ亦タ有リ五。一ニハ以テ自證ノ知見ヲ勸進スナリ。二ニハ引テ他佛ノ證ヲ勸ム。三ニハ示テ現當ノ利益ヲ勸メ、四ニハ舉テ我レ爲メニ諸佛ノ所ヲ讀ム。五ニハ物結シテ勸ム。

一、以自証知見勸進

一ニ以テ自証知見勸ト者、我レ已ニ於レ法ニ得タリ最正覺ヲ。於テ淨土ノ依正、往生之因果ニ、有テ何ノ暗キ事カ。我レ明ニ見ニ其ノ勝利ヲ而説ク之ヲ。汝等不レヤ信レ之ヲ。若シ有テ信事一者ハ、必ス可ニ發願一。故ニ經ニ云ク、我見ニ是ノ利ヲ故ニ説ニ此ノ言ヲ。應ニ當ニ發願シテ生ニ彼國ニ云。此レ即チ釋迦自ラ以テ自證ノ知見ヲ、勸ニ進シテ衆生ヲ、令レシム信セ念佛往生ヲ云。今マ聽聞ノ諸衆、若シ有テ情コ、ロヒト、已ニ是レ教主釋迦大師之證誠勸進也ナリ。設ヒ不レトモ、引カ他佛ノ勸進ヲ、於ニ念佛往生之法ニ、此レ深ク信受スハシ。此亦可ニ發願給一云。

二、引他佛証勸

二ニ引他佛勸進ト者、此レ即チ他方世界ノ六方恆沙諸佛ノ助成勸進ナリ也。助成ト者、用ニ諸佛助成ノ勸ヲ、略シテ有テ三意一。一ニハ一佛多佛、二ニハ共化不共化、三ニハ約ニ一方有緣衆生一。

一、一佛多佛

一ニ一佛多佛ト者、徒リハ強力一衆力ト云。上ハ釋迦自ラ以テ自証知見ヲ、獨リ勸ニ進シ之ヲ給ヘリ。衆生猶ヲ不レ信レ之ヲ。

二、共化不共化

二ニ共化不共化ト者、唯識論ニ云ク、諸ノ有情ノ類ヒ、無始ノ時來々、種姓法爾トシテ、更相繫屬ス。或ハ多屬シ一ニ、或ハ一屬ス多ニ、故ニ所化ノ生

有テ共不共一。今准スルニ此ノ文ニ、或多屬一ト者、多ノ衆生繫屬スルナリ一佛ニ。或一屬多ト者、一衆生繫屬ス多佛ニ。繫屬ト者是レ有緣ノ義也。今准メ此ノ意ニ釋セ六方ノ諸佛之證誠ヲ者ハ、或ハ有二衆生一、聞テ東方恆沙ノ諸佛ノ名ヲ、有テ可ニ斷ニス疑惑ヲ者モ、或ハ二方三方乃至十方モ亦如レ是ノ。依テ共不共ノ意ニ可レ釋ス之ヲ也。

三、約一方有緣衆生

三ニ約一方有緣釋ト者、或ハ有二衆生一唯東方恆沙諸佛有緣也。故ニ引ニ東方恆沙諸佛一為ニ證誠一之時、即チ斷ニ疑惑ヲ、於ニ念佛往生ニ、深ク爲ニ信受一。餘ノ五方亦タ如此ノ、次第ニ可レ釋レ之ヲ云。

三、示現當利益勸

三ニ示現當利益勸ト者、分テ爲レ二ト。一ニハ約ニ佛名ニ、二ニハ約シテ往生ニ發スニ願ヲ舉テテ三ノ益ヲ勸ム。

一、約佛名

一ニ約ニ佛名ニ者、經ニ云ク、若シ有テ善男子善女人一、聞ク是ノ諸佛名及ヒ經名ヲ者ノハ、是ノ諸ノ善男子善女人、皆ナ爲メニ一切諸佛ノ、共ニ所レテ護念セ、皆ナ得レ不レルコトヲ退ニ轉於阿耨菩提ヲ。是ノ故ニ舍利弗、汝等皆當ニ信ト受ス我カ語及ヒ諸ノ所説ヲ云。是レ則チ其ノ文也。付ニ此ノ文ニ、有レ二。一ニ者ハ佛名、二ニ者ハ經名。

一、佛名

初ニ佛名ト者、東方阿閼佛、南方日月燈佛、乃至上方梵音佛名也。聞クモノハ此ノ六方ノ諸佛ノ名ヲ、各ノ得ニ護念不退ノ益ヲ也。護念ト者聞ニ彼ノ諸佛ノ名ヲ人ト、即チ得ニ諸佛護念之益ヲ也云。不退轉云。此レ即チ現身ノ利益ナリ也。得菩提ト者、唯タ非レ得レニ護念不退ヲ、當レ得ニ大菩

提ヲ也。以テ之ヲ案ルニ之ヲ、今説ク此レ等ノ諸佛ノ名ヲ事ト者ハ、唯タ非レ證スルニ念佛往生ヲ、各ノ爲ニスル聽聞諸衆ヲハ令レ得ニ現當ノ之益ヲ給フ也云。

二、經名

二ニ經名ト者、即チ此ノ阿彌陀經ノ名也。三益ト者、聞クニ此ノ經名ヲ、如レ聞クカ佛名ヲ有ニ三ノ益一。三益ト者、一ニハ護念、二ニハ不退、三ニハ得菩提ナリ。初ニ護念ト者、依テ此ノ經名ニ、六方恒沙ノ諸佛各ノ護ニ念ス之ヲ云。二ニ不退ト者、依テ聞クニ此ノ經ヲ、現ニ得ニ不退轉ヲ也。三ニ得菩提ト者、當來ニ得ニ菩提ノ妙果ヲ云。依テ之ニ思フニ之ヲ、聞クコト阿彌陀經名ヲ、誠ニ非ス小緣ニ云。

次ニ惠心問テ曰ク、此ノ經ニハ説ク阿彌陀ノ功德一之外無シ別赫一、今ノ文何カ故ソ別テ讚ルヤ經名ヲ。答テ曰ク、此ノ義不レ然ラ、佛ト與レ法已ニ別ナリ也。故ニ各ノ有ニ利益一。所以ニ佛ト者阿彌陀佛也、法ト者阿彌陀經ノ名ナリ也。阿彌陀佛ト者人也、阿彌陀經ト者法也。人法各別也。故ニ各ノ有ニ利益一也云。次ニ出ニ人法各別ノ例ヲ云。略記ニ云ク、如ニ下品上生ノ者、壽終之時キ、聞テ諸經ノ名ヲ除ニ千劫ノ罪ヲ、稱スル佛名ヲ故ニ除ク五十億劫ノ罪ヲ、又タ大論ノ第九ニ云ク、有ニ一リノ比丘一、誦ニ阿彌陀經及ヒ摩訶般若ヲ。是人欲レ死シト時、語テ弟子ニ言ク、阿彌陀佛ト與ニ彼ノ大衆ト俱ニ來リタマフ。即時ニ動カシ身ヲ自ラ歸ス。須臾ニ命終シテ積レテ薪ヲ燒レク之ヲ。見ルニ舌ヲ不レ燒ケ云。明ニ知ヌ、各ノ有ニ利益一云。

一、約往生發願拳三益勸

二ニ舉ニ發願ノ利益ヲ勸ニ往生ト者ハ、付テ利益ニ有リ三。一ニハ不退、二ニハ往生、三ニハ菩提ナリ。此ノ中ニ略ニ護念ヲ云。

一、不退

一ニ現得不退轉ト者、以ニ至誠心ヲ發ス往生ノ大願ヲ者ノハ、於テ菩提ニ得ニ不退ノ益ヲ云。

二、往生

二ニ往生之益トイフハ者、依テ至心ノ發願ニ、必ス得ニ往生ヲ、設ヒ經テ生死ヲ終ニ不レ虛カラ也。彼ノ如下小シキ計リノ金剛ノ墮テ於地上ニ、即チ能ク奔中入其ノ地ニ。雖レ厚シト不レ能ハ留ト、メラクコト導一。決定シテ至ニ本際ニ、方ニ乃チ當レ住ニ誠心ニ。發願ノ理モ亦タ應レ然ル。故ニ發願尤モ大切也。前キニ勸ルコト信受ヲ者ハ、爲ニ此ノ發願ノ也云。已上付テ現當ノ利益ニ勸ニ進スル往生ヲ也。

四、拳我為諸佛所讚勸

四ニ舉ニ我レ爲メニ諸佛ノ所ラレ讚勸ト者、略レ之ヲ云。

五、惣結勸

五ニ惣結シテ勸トイハ略レ之。云云、已上正宗如レ此

三、流通

三ニ流通ト云ハ者、經ニ云下佛説比經已、舍利弗及諸比丘、一切世間ノ天人阿修羅等、聞佛所説、歡喜信受、作禮而去ト。付ニ此ノ文ニ有リ三ツ。初ニ佛説此經已ト者、結前生後也。次ニ舍利弗及諸比丘等ト者、聞法奉行人ノ人也。次ニ聞佛所説歡喜信受ト者ハ、奉行ノ相也。

一、結前生後

一ニ結前生後ト者云。

二、聞法奉行人

二ニ奉行人トイフハ者、聞ク上ノ念佛往生ノ法ヲ、奉行ノ之人也。付ニ此ノ奉

行人ニ、其ノ數甚多シ。唯タ非一人云。有聲聞一、有菩薩一、有雜衆一。聲聞ノ中ニ亦有舍利弗一、有目連一、有迦葉一、有阿難一、有羅云一、有賓頭盧一。菩薩ノ中ニ在文殊一、在彌勒一、在常精進一。雜衆ノ中ニ有天人一、有帝釋一、有阿修羅一。

或ル人釋シテ云ク、智惠深利トイフハ者、相ニ從ス舍利弗ニ、神通大力トイフハ者悉ク相ニ從ス目連ニ。其ノ餘ノ尊者各ノ有レ所掌トル徒衆ヲ。如ニ渴飲カ、須ク廣ク沾ス妙道ヲ。迦葉阿難ノ傳持應ヘシ遠カル、羅云賓頭盧ノ守護應レ至タル八萬歳ニ。況ヤ復タ文殊ハ是レ三世諸佛ノ之智母、十方佛土ノ說法之上首ナリ。彌勒ハ是レ諸佛ノ長子、當來ノ導師ナリ。乃至常精進ハ爲ニ一切衆生ノ不請之友ナリ。何ノ時ニカ得レシ不_レルコトヲ弘通一。乃至天龍八部ノ福力自在ニ、領_{スル}世間_ヲ者、常ニ護助シ流通スル也。

此ノ中ニ且ク大聖文殊ハ、以テ念佛三昧ノ法門ヲ弘通シ給フ。如來滅後千有餘年ナリ。法照禪師、於ニ五臺山ニ入_リ竹林寺ニ、面タリ奉_ルト值_ヒ文殊普賢ノ二ノ聖者ニ言ク、末法ノ凡夫去_ルレ聖_ノ時遙ナリ。智識轉劣ニシテ垢穢尤モ深シ。恒ニ爲_ス煩惱塵勞之所_ニカ縛蓋一、眞如實性無_レ由_ニ顯現スルニ。佛法懸廣ニシテ結汚無邊ナリ。未審シ於_ニ諸ノ法門ニ、修シテ何ノ法門_ヲ而得_ニ成就_{コト}ヲ、疾得_ニ成佛_ヲ、速_ニ出_ス三界_ヲ、利_ニ益_ニ群生_ヲ。行_ニ何ノ法門_ヲ、最モ爲_セン其ノ要_ト。唯タ願_クハ大聖、爲_メニ我_ノカ解説_ヲ令_メ玉_ヘ、斷_ニ疑網_ヲ。文殊ノ言タマハク、汝也タ念佛セヨ。今已ニ是ノ時ナリ。諸ノ修行門ノ中ニ無_レ過_{タル}ハ念佛ト供養ト。福惠雙テ修_ス此ノ二門_ヲ。以テ爲_{タリ}其ノ要一。所以者何レハ、我_レ於_テ過去久遠劫ノ中ニ、因_テノ觀佛_ニ故ニ、因_ニ供養_ニ故ニ、今ヤ得_ニ一切種智_ヲ。是ノ故ニ一切ノ諸ノ般若波羅密甚深禪定、乃至諸佛皆_ナ從_ニ念佛_ニ而生_ス。故ニ知_ス、念佛ハ法ノ王ナリ。汝等常ニ應_テ念_ニ無

上ノ法門_ヲ、無_レ令_{コト}休息_上。法照又タ問。當_ヘキカ云何_ノカ念_ス。文殊師利ノ言玉ハク、去_テ此ノ世界_ヲ、正_ク西_ニ有_マス阿彌陀佛一、彼ノ佛ノ願力不思議ナリ。汝當_ニ懸念_ス、諦觀思惟_{シテ}無_レハ令_{コト}即斷一、命終ニハ決定シテ往_ニ生_ス彼ノ國_ニ。永ク不_{シテ}退轉一、速_ニ出_ス三界_ヲ、疾ク得_ニ成佛_ヲ。說_キ是ノ語_ヲ已_テ、時ニ大聖、各ノ舒_テ金ノ手_ヲ摩_テ法照ノ頂_ヲ、爲_{シテ}授記_一言ク、以_テ念佛_ニ故ニ不_レシテ久疾_ク證_ニ無上菩薩_ヲ。若シ善男子善女人等、欲_ニ疾ク成佛_{セント}者ハ、無_レ過_{タル}ハ念佛_ニ、即_チ得_ニ速_ニ證_{スル}コトヲ無上菩薩_ヲ、盡_{シテ}此ノ一形_ヲ、定_テ超_ニ苦海_ヲ。如_ニ文殊_ノ彌勒_モ亦_タ然_等云云。今道經善導即其人也。

一、横

初ニ横ト者、此レ等ノ諸人聽_ニ聞_{シテ}念佛往生ノ法_ヲ之後、各ノ横_ニ爲_メニ所_ノ弘_ニ通_ス之_ヲ。

二、豎

二ニ豎ト者、如來滅後至_ルマテ于今日_ニ相續_{シテ}不_レ休_マ。此レ等ノ諸人、乃チ至_テ于佛法滅盡ノ百歳之時_ニ弘_ニ通_ス之_ヲ。以_レ利_ニスル_ヲ衆生_ヲ、其ノ中天ノ覺親、震旦ノ善導ハ、一向於_ニ淨土門_ニ廢_{シテ}諸行_一偏_ニ修_ニ念佛_ヲ。非_ニ自行_一、亦_タ以_テ此ノ法_ヲ、造_リ論_ヲ作_レ疏_ヲ、普_ク利_ニ益_ス衆生_ヲ云云。故ニ知_ス、但念佛往生ハ、横_ニ廣_ク豎_ニ久_シ云云。

三、奉行相

三ニ奉行相ト者、經ニ云ク、聞佛所說歡喜信受作禮而去ノ文是_レ也。聞佛所說ト者、舍利弗等ノ諸大聲聞、文殊等ノ諸大菩薩、釋提桓因等ノ諸天人聞_テ念佛往生ノ法門_ヲ、歡喜信受_ス云云。歡喜信受ト者ハ、聞_テ念佛往生ノ法_ヲ、不_レ生_ニ訛謗_ヲ、深_ク生_ニ信_受ヲ也。彼ノ諸大菩薩、諸大聲聞ハ、

猶ヲ以テ如シ是ノ。然ニ今若シ有レ人ト聞テ念佛往生ヲ、生シ誹謗ヲ不レハ信、此ハ是レ極惡ノ闡提ナリ也云。

故ニ善導ハ以テ念佛三昧ヲ、相對シテ一切解脫ノ法門ニ、釋ニ出離ノ遲速勝劣云。如來出ニ現シテ於五濁ニ、隨宜ニ方便シテ化ス群萌ヲ。或ハ説キ多門ニシテモ得度ト、或ハ説ク少少解ヲモテ證スト三明ヲ、或ハ教ヘ福惠雙ヘテ

除クトレ障ヲ、或ハ教ニ禪念シテ坐シテ思量セヨト。種種ノ法門皆ナ解脫スレトモ、無レ過タルハ三念佛ノ往クニ西方ニ。上ミ盡シ一形ヲ至リ十念ニ、三念五

念マテ佛來迎ス。直ニ爲ニ彌陀ノ弘誓重キカ、致ス使コトヲ凡夫ヲシテ念スレハ即生セ。衆生廻シテ心ヲ皆ナ願レ往シコトヲ、手ニ執テ香華ヲ常ニ供養セヨ云。

又タ善導釋ニシテ聞佛所説歡喜信受ノ文ヲ云ク、世尊ノ說法ノ時キ將レ了ヲハリナント、慇懃ニ付ニ屬ス彌陀ノ名ヲ。五濁増ノ時ニ多シ疑謗ニ。道俗

相ヒ嫌テ不レ用レ聞クコトヲ。見テハ有ニヲ修行スルコト起ニス瞋毒ヲ。方便破壞シ競テ生レ怨ヲ。如レ此生盲闡提ノ輩ヲ、毀ニ滅シテ頓教ヲ永ク沈淪ス。超ニ過ス

大地微塵劫ニ。未タ可レ得ルニ途ノ身ヲ。大衆同心ニ皆ナ懺悔セヨ所有ノ破法罪ノ因縁ヲ。衆等廻シテ心ヲ皆ナ願往シ、手ニ執テ香華ヲ常ニ供養セヨ云。

世尊說法時將了、慇懃付屬彌陀名トイフハ、教主釋迦説テ念佛往生ノ之法ヲ、慇懃ニ付ニ屬ス舍利弗等ノ諸大聲聞、文殊等ノ諸大菩薩ニ。

次ニ五濁増時多疑謗ト者、於テ此ノ念佛往生ノ之法ニ、人ト多ク生シ疑惑ヲ、生スルヲ誹謗ヲ云也。

次ニ道俗相嫌不用聞ト者、道トイフハ者、比丘比丘尼、沙彌沙彌尼、式叉摩尼ノ出家ノ五衆也。俗トイフハ者、優婆塞優婆夷、在家ノ二衆也。相嫌不用聞ト者、出家在家於テ念佛往生ノ法門ニ、相嫌テ無ニキヲ聽聞習學ノ之

『阿彌陀經釈』古層復元本

意ニ云也。

見有修行起瞋毒方便破壞競生怨ト者、於ニ此ノ念佛三昧ニ、見レ有ルヲ修行ニ者、在家出家ノ四衆各ノ起シ瞋恚ヲ、以テ種種ノ方便、種種ノ善巧ヲ故ニ破ニ壞シテ此ノ法門ヲ、競テ生ニス怨敵ヲ云。

今或聖人ノ云、天王寺等所ニシテ謗ス此ノ念佛三昧ヲ云。次ニ如此生盲闡提輩毀滅頓教永沈淪ト者云。

次ニ大衆同心皆懺悔所有破法罪因縁ト者云。次ニ衆等廻心生淨土手執香華常供養ト者云。

阿彌陀經ノ意略シテ如レ此ノ。

阿彌陀經釋

註記

本復元本編集の詳細については、左記の拙稿を参照されたい。

『阿彌陀經釈』古層の復元——『三部經釈』の研究(五)——(高橋弘次先生古稀記念論集)第一卷所収 平成十六(二〇〇四)年刊)

近代における原始仏教学の導入

——『阿含経』に光を当てた人びと——

西村実則

西洋のパーリ語研究

インド仏教史を「原始仏教」「アピタルマ仏教」「大乘仏教」の順に置くことは今では確定しているが、そのように区分するようになったのは明治以後、西洋に学んだ仏教学者たちによって科学的研究方法が導入されてからのことである。もともと当時、西洋に仏教文献学を学んだ学者は多かつたけれども、ここでは原始仏教学を学び、帰国後もこの分野に寄与した人々に注目してみたい。当初西洋においてパーリ語仏典の研究といえば、一八二一年にデンマークのラスク（一七八七—一八三二）がセイロンを訪問して多数のパーリ語、シンハラ語写本を蒐集して以来、その首都コペンハーゲンはパーリ語研究の一大センターとなっていた。その後イギリス、ドイツ、フランスでもパーリ学者が輩出するようになり、パーリ語仏典の校訂出版は飛躍的に進んでいた。

そうした状況の西洋に日本人として初めて仏教を学ぶべくイギリスに留学したのは南条文雄、笠原研寿の二人である。彼らはイギリスに到着

後、パーリ語研究の第一人者であつたリス・デヴィズ（一八四三—一九二二）に知遇を得たり、あるいは後に彼らを受け入れたマックス・ミュラーからもパーリ語学習を強く勧められる。師のマックス・ミュラーはいう。

君たちの時間すべてを漢訳資料だけに費やしてはならない。今は、サンスクリット語を学ぶ時期である。法顕や玄奘や義浄よりもっとしっかりそれを学ぶべき時期なのだ。そうして君たちがサンスクリット語と偈頌方言 (Gāthā Dialect) にかなり習熟した時には、われわれはパーリ語を始めねばならない。だから、英国滞在中に君たちの為すべきことはまだたくさんあるのだ。⁽¹⁾

しかしながら南条らはそれを頑なに固辞する。この一件は南条が帰国後、赤沼智善よりリス・デヴィズの書を翻訳出版する際、その序文をもとめられるが、そこでも、

余の初めて教授と相見せしは、明治十一年龍動に在りし日にして、当時教授其第一版一部を持ち贈られ、且つ巴理語の仏典研究を勧め

られたり、蓋し巴理語の文法は簡易にして、梵語のは詳密なるを以て、易より難に入るべき方法を示されしなり。然るに余は同学笠原研壽氏と謀り、留学の年限も長からざるを以て、寧ろ其難きものを先きにすべしと決して、教授の勧告に従はず、十二年易を決して牛津に移り、博士マックス・ミューラル氏の門に入りたり。

と、固辞したのは留学にも年限があったからとする。しかし夭折してしまつた笠原はともかく、南条は八年とその滞在期間は長い。南条は晩年に及んで自身の回顧録(『懐旧録』)をしたためるが、そこでも、

これについて思い出すのは、リス・デヴィズ氏であるが、私がマ博士の門に投ずる前、すなわちロンドンのモリソン氏の家に寄寓していたとき、同氏はわざわざ私の寓居を尋ね、最近の著であると言つて『Buddhism』一冊を私に与えられ、盛んに巴利語を研究すべく勧められたことを記憶しているが、私はどうしてもこれをがえんぜず、梵語研究の初志を貫徹したのである。^②

と、パーリ語を学ばなかつたと回想する。

とりわけ西洋で留学が長期に涉れば、さまざまな仏教文献の言語を学ぶことが予想される。たとえばドイツのエルンスト・ロイマンのもとに留学した日本人(渡辺海旭^③、若井信玄^④)の報告によると、かれらが当地で受講した講義科目の一端は次のようであつた。

一九〇〇年(明治三十三年)——一九〇一年(明治三十四年) 春学期

梵語文法

マヌ法典

パーリ語

一九〇一年(明治三十四年) 夏学期

金七十論(サーンキヤ)

パーリ本生経抄録

梵文シャクンタラー

史詩ナラ及ダマヤンティ

一九二三年(大正十二年) 四月——一九二四年(大正十三年) 梵

語文法

一九二五年(大正十四年) 一月——一九二五年三月 プラークリット

一九二五年(大正十四年) 四月——一九二五年十二月 楞伽経

一九二六年(大正十五年) 一月——一九二六年 ヴェーダ

少なくともサンスクリットを習得すれば、その方言で語形、文法の類似するパーリ語の独習はそれなりに可能であろう。南条の場合、パーリ語学習の指示を固辞したことがを生涯、念頭にあつたといつていい。

南条、笠原に次いでフランスに留学した藤島了穩は主に日本仏教の紹介本や論文の執筆に集中し、ロイマンに師事した常盤井堯猷はサンスクリット文のアヴァダーナ(Samagadhavādāna) 研究を仕上げ、帰国後は京大でサンスクリットを講じた。したがってこれらの人々と原始仏教研究との関りは薄いといつていい。

高楠順次郎

これに対し留学中から意図的にパーリ語を学び、原始仏教に関心を示した人に高楠順次郎(一八六六—一九四五)がいる。高楠は夭折した笠原にかわる「第二の笠原」という南条の紹介状を持ってイギリスに赴い

た(当初イギリスで政治、経済を学びたいという強い決意を持っていたが)。

高楠が留学する前年(一八八九)までに出版されたパーリ語テキストはじつに多い。

『法句経』(ファウスベル)、『長部・ニカーヤ』(主要七経、モリス)、『ジャータカ』(ファウスベル)、『ヴィナヤ・ピタカ』(オルデンベルク)、『中部・ニカーヤ』(Part I、トレンクナー)、『チャリヤーピタカ』(モリス)、『テラガター』(オルデンベルク)、『テリーガター』(ピツシエル)、『プッガラパンニヤッテイ』(モリス)、『ブッタヴァンサ』(モリス)、『アビダンマッタ・サンガハ』(リス・デヴィズ)、『相應部・ニカーヤ』(Part I、フィア)、『スッタニパータ』(Part I、ファウスベル)、『ウダーナ』(シュタインタール)、『増支部・ニカーヤ』(Parts I-6、モリス)、『ダナムサンガニ』(Ed. ミュラー)、『ヴィマーナヴァッツ』(ER、ゴナーラトナー)、『中部・ニカーヤ』(Part I、トレンクナー)、『ベータヴァッツ』(ミナエフ)、『カタールヴァッツ・アッタカター』(ミナエフ)

留学の年(一八九〇)にも『イティヴッタカ』(ヴィンディシユ)、『ミリンダパンハー』(トレンクナー)、『長部・ニカーヤ』(Part I、リス・デヴィズ)が出版されていた。

こうして高楠はオックスフォードでマックス・ミュラーに師事し梵文学を学ぶ。その後ドイツ・キール大ではドイセン(一八四五—一九一九)からウパニシャッド、オルデンベルクからはヴェーダ、パー

近代における原始仏教学の導入

リ語を学んだ。氏はその後ベルリン大でフートからチベット、蒙古語、ウラル・アルタイ語、ライプツィッヒ大ではインド・ゲルマン博言学、哲学史、政治地理を学んでいる。

一八九六年にパーリ律の注釈書『サマンタパーサーデイカー』の漢訳に『善見律毘婆沙』があると発表した。パーリ語からの漢訳が存在するという点で欧州の学会に驚きを与えた。その後ベルリン、パリで学んで帰国する。

帰国後、一九〇〇年には『巴利語仏教講本』を出版した。これはパーリ文、パーリ字書、英訳、日本語訳、パーリに対応する梵語を付したものの。抄出した撰文はジャータカ、『ミリンダパンハー』、『涅槃経』、ヴィナヤ、『サマンタパーサーデイカー』などであり、短い一節ながらどれも興味深いものである。

一九〇五年、「有部アビダルマ文献について」(On the Abhidharma Literature of the Sarvastivādins, *JPTS.1904*)、同年に「アビダルマ文献、パーリと漢訳」(The Abhidharma Literature, Pali and Chinese, *JRAS.1905*)の二つを発表。この研究はパーリ經典の注釈書と漢訳アビダルマ論書とを対比したもので、論書の名称は類似するものの、内容はよほど異なることを論証したものである。(これら二つの論文はのちに椎尾弁匡(一八七六—一九七二)が「六足論の發達」を著す大きなきっかけとなったものである)。

一九一〇年、師の一人であるオルデンベルクの Buddha (『仏陀』) を三並良と共訳する。この書はヴェーダ、ウパニシャッドから始まり、ブツダの伝記、思想、教団を論じたもので、原始仏教を研究する上での定本

の一つとみられていた。渡辺海旭はこの書を評して、「パーリ仏教の傑作として上乘のものであるは学檀の定論⁵⁾」という。オルデンベルク以前、ブッダはフランスのスナールによって架空の存在で太陽神話にすぎないとみられていたのに反し、実在の人物だとして世界で初めて論証したが、それがこの書にほかならない。この点については高楠も、「氏（オルデンベルク）をして明らかに仏陀の史的存在を認めしむるに至⁶⁾」ったという。著者自身、版を重ねるごとに加筆を加えるほど熱の入れようであった。その本を初めて日本に紹介したのである。

高楠は仏教における原始仏教の重要性をただちに仏教叢書の刊行に反映させる。氏は渡辺海旭、小野玄妙と共に仏教典籍の一大叢書『大正新修大藏経』（全三百巻）を企画するが、その第一に「阿含部」（原始經典）を置いた。これは従来の日本仏教史上、大乘こそが最上とみる仏教の捉え方からみれば画期的なものであった。ただ第二部門以下についてみれば本縁部、般若部、法華・華嚴部、宝積部、涅槃部、大集部、經集部、密教部、律部、釈経論部、毘曇部などと続き、決して歴史順とはいえない。しかしその第一に「阿含部」を置くことは、従来考えられないものであった。ちなみに同じ高楠、渡辺らが編集したもう一つのシリーズに『大日本仏教全書』がある。これはわが国で著わされた主要な仏教文献を網羅したものであるが、むろん『阿含経』関係のものなどみられない。宗派と無関係な『阿含経』の注釈書など稀だからである。

もとより高楠の学問分野は広く、『リグ・ヴェーダ』『バガヴァッド・ギーター』、ハルシヤ王作『ナーガランダ』などの翻訳研究もある。しかしながら高楠が留学先で直接パーリ語を学び、帰国後初めて公的、

アカデミック機関（東京帝大）でパーリ語を教え、オルデンベルクの『仏陀』を翻訳したり、仏教叢書の第一番目に「阿含部」を置いた点などからも知られるとおり、原始仏教研究導入の上で大きな役割を果たした。

姉崎正治

やはり西洋でパーリ語を学び、それに対応する『阿含経』を本格的に研究し始めたのは姉崎正治（一八七三—一九四九）である。

ちなみに姉崎の留学前年までに西洋で出版されたパーリ語テキストはさらに加わり、『ダートウカター』とそのアッタカター、『ペータヴァツ』とそのアッタカターがある。

姉崎も留学中じつに多くの師に学んでいる。一九〇〇年、キール大学では老年に及んで眼疾のあったドイセンにつく。ドイセンはウパニシャッドの翻訳を三年前に終え、この時、東西の比較哲学史の大著『一般哲学史』の総仕上げ、それに並行してヒンドウー教の聖典『ヴァガバッド・ギーター』翻訳の最中であつた。姉崎は後者の翻訳を手伝うこととなり、ドイセンが口述したのを姉崎が筆記するといういわば助手のような仕事をした。

一九〇一年にベルリンに移り、そこでインド学のリヒャルト・ガルベ、アルブレヒト・ヴェーバーにつく（その後ライプチヒでエルンスト・ヴィンデイシュにもついた）。この年、原始仏教についての書『現身仏と法身仏』を起稿し始める。

一九〇二年、ドイツからロンドン（半年間）にわたる。しかし大学に入ることなく、アジア学会の図書室、大英博物館を利用しながら、個人

的にパーリ学のリス・デヴィズから『相応部』經典の「サガータ・ヴァツガ」を読んでもらう。師のリス・デヴィズは仏教信者を自認し、わが子にまでパーリ語学習を課し、私邸をインド総合大学の名であった「ナールンダー」とまで呼んでいた。⁸⁾氏はパーリ仏典の伝える仏教こそブツダの教えという立場を堅持した。その理由は、パーリ語經典はサンスタリット文献すなわち当時までに出版されていた『マハーヴァストゥ』『ディヴァアヴァダーナ』『ブツダチャリタ』『ラリタヴィスタラ』に比べ、はるかに空想、修飾が少なく信頼性が高いとみていた。

その結果、大乘經典はジュルスフラと同様、仏説でないというのである(もともと後年、この考えを引く込めるが)。

姉崎は留学前(一八九九年)にすでに『仏教聖典史論』を著わし、ここでは江戸時代の富永伸基と同様、デンマークのファウスベルの書(『東方聖書』第十卷)、パーリ語の『増支部』經典などを参照にしつつ、「大乘非仏説」の立場をとっていた。リス・デヴィズも同じ見解をとるゆえ、姉崎はますます「大乘非仏説」に意を強くしたと思われる。

帰国する前年(一九〇四年)に『現身仏と法身仏』で学位を取得した。この書の序文には、

この研究の為に著者が渉獵したるは、主としてパーリ語仏典と漢文四阿含にあり。是れ仏教史の初期に現はれたる人心信仰の真歴史が此等仏典に特に保存せられしを見たるが為にして、日本の仏教者が自ら大乘と称して独り高しとし、高遠の理論、迂闊の談理を弄びて、却て切実なる仏陀中心の信仰を忘れ、その極、終に影の如く空闊の如き仏教となしはてしは、歴史と信仰との二面より、共に民笑する

に堪えたり。

とあり、仏教本来の思想を見る上で大乘偏重から離れ、小乗と蔑称された『阿含経』こそ重要と提唱した。その際にオルデンベルクなど西洋の仏教学者がパーリ語經典、ヴィナヤだけを用いるのに対し、漢訳の『阿含経』と対比研究がすべきとした。

一九〇八年、南条文雄らが完成させた大藏経の目録の付篇として『The Four Agamas in Chinese (『漢田四阿含経』)』を著した。

一九一〇年には『根本仏教』を出版する。とりわけ書名の「根本」の語については師であったドイセンやオルデンベルクが *der ursprüngliche Buddhismus*、リス・デヴィズが *the primitive system of Buddhism* という表現を用いることに加え、姉崎自身、「聊か自ら恃む所ありて」(序文)とあるように、氏の矜持にほかならない。この点については晩年にも、

基礎からしっかりといふ着眼によって仏教の源泉といふ方に力を注いだ。ウバニシャッドやギターと共に、パーリ仏典の研究はその方針から出た事であり、根本仏教といふ名称も此の見地から出た考である。(『宗教学講座二十五年の想出』)

という。姉崎はこの書で思想を叙述する際の章立てとしてさとりの内容とされる四諦説(苦集滅道)を使用した。もつともこの章立てはオルデンベルクが『仏陀』執筆に際して用いた方法を借用したものである。その結果、やはりさとりの内容とされる十二縁起については「集諦」の中で扱うというきわめて変則的な配置となっている。

荻原雲来

荻原雲来はドイツで『瑜伽論』『菩薩地』『俱舍論』ヤシヨミトラ釈、『現觀莊嚴論』の校訂を手がけ、その後經典部門では『無量寿經』『阿弥陀經』『法華經』といった大乘經典など幅広い分野のテクストを校訂出版している。パーリ語に関しても帰国直後からサンスクリットとともに教鞭をとった。原始仏教に直接関わるパーリ文『法句經』やパーリ・ニカーヤの翻訳出版は亡くなる(六九歳)二年前からである。

サンスクリット語原始經典の出現と渡辺海旭

ドイツ探検隊のグリウンヴェーデル(一八五六一一九三五)が中央アジアのイデイクシャリ (Idy-kushari、高昌) で入手したサンスクリット写本の中に、『雜阿含經』の断片を発見したのはリヒャルト・ピツシエ⁽¹⁰⁾である。従来、原始經典といえばパーリ語のものだけとされていたが、サンスクリットによるものが判明したのである。この断片は同じ年(二九〇四)にフランスのシルヴァン・レヴィも漢訳と対比して発表し、その後、椎尾弁匡⁽¹¹⁾により細部の異なりまで解明された。

さらにイギリスのパワー (Power) 大尉がカシユガル地方やコータンからサンスクリット断片を入手し、その解読をイギリス印度局のヘルンレがロイマンに委嘱した。ちょうどその時ロイマンのもとに留学していた渡辺海旭はその経緯を本国のように伝えている。

去歲予は大英印度局のヘルンル博士の嘱に依つて恩師ロイマン翁と共に、主として于闐古經断片の解読及証定に従へり。此証定中、幸

にして阿含諸部の梵文断片を発見することを得たり。

ロイマン、渡辺の二人による研究により、この断片は『長阿含經』『阿含經』の断片であることが判明した。断片とはいえ、「阿含經」のサンスクリット本が発見されたことは、パーリ語仏典にもとづく西洋のリス・デヴィズらの原始仏教に対する発想の転換を余儀なくさせることになった。

渡辺海旭は留学中に、そのほか『イティブツタカ』に対応する漢訳に『本事經』があると論証した⁽¹⁴⁾。これも西洋の学会で注目を浴び、この研究も原始仏教における看過し得ない寄与である。

木村泰賢

木村泰賢(一八八一—一九八〇)は当時(一九一四年)全く未開拓であったインド哲学、仏教からは「外道」と呼ばれる分野の研究を志し、『印度哲学宗教史』を著わす。ところがその当時は、いまだ廢仏毀釈の遺風が色濃く、仏教書はむろん、インド哲学に関する本など一顧だにされず、出版してくれる書店すらないありさまであった。そのためこの分野の研究プランを提案し、当時東大教授であった高楠順次郎との共著という形でようやく出版にこぎ着けることができた。木村自身はさらに進んでインドを代表する哲学の六派にテーマを絞った『印度六派哲学』を出版する。当時までインド思想一般といえば仏典に散見し得るもの(木村以前に井上円了はそれを集録して『外道哲学』の名で出版している)でしかなかった。しかしサンスクリット原典を駆使し、西洋の学風を受けた本格的な研究により学士院賞を受賞する。木村の原始仏教研究はその後に開

始される。

最初の予定では、『印度六派哲学』の次に、全体としての印度仏教史を公にする考えであった。しかしながら、次に実際に着手して見ると、印度仏教史を一と纏めにして、遺憾なきを得るまでには、なお可なりの歳月を要するものあるに気がついた。そこで最初の計画を変更して、先ず部分部分について、纏まり次第にこれを公にし、最後に全体に対して、一貫した歴史的体系を与える方針をとることにした。⁽¹⁵⁾

こうしていよいよインド仏教に取り組むのである。木村は曹洞宗出身で東京帝大以前に曹洞宗大学を卒業していたから、仏教の心得は十分にあり、その本格的な研究を留学とともに開始する。

一九一九年、ロンドンに赴き、そこで師事することになったのはパリ語の大家であったリス・デヴィズ、およびステッド（一八八二—一九五八）の二人であった。宿は幸運にもステッドの家に寄宿する。そこはリス・デヴィズの家のすぐ近くでもあった。木村はベッドに寝そべって字を書く癖があったため、ベッド・カヴァーにインクが付いて困ったというステッド夫人による話まである。⁽¹⁶⁾

ロンドンではまず『阿毘達磨論の研究』を脱稿した。これは主に原始經典の注釈書である『ヴィバンガ』『プッガラパンニヤティ』と漢訳『舍利弗阿毘曇論』などを比較研究したものである。もともとこの分野に關しては、木村が開始する五年前よりすでに椎尾弁匡が同じ手法で「六足論の發達」（一九一三年より一九一四年）を著していた。しかし木村は椎尾の研究を参照できなかったのは遺憾であると感想を洩らしている。

近代における原始仏教学の導入

（長井真琴によれば木村が椎尾の研究を参照していたら「もっと大なる結果」が出たという）。

次いで『原始仏教思想論』もロンドンで起稿し、キールで脱稿する（序文）。木村がキール大に向かったのは一九一九年七月であり、自身が六派哲学の執筆に際し、多大な影響を受けたドイセンがその前の月（六月）に没したばかりの時であった（その後ケルンに向かい、そこではインド哲学のヘルマン・ヤコービに師事した）。原始仏教研究の上で資料となるのはパリリ經典、パリリ・ヴィナヤそれに漢訳『阿含經』、律である。これに關し木村は、

支那日本における昔流の学者は、阿含といえは、直ちに小乗經と片附けて、これを仏教全体に渉る歴史的淵源と見なす用意を欠き、また専ら巴利語による近代の仏教学者は、大乘といえは、後の添加にかかるものと片附けて、そは要するに原始仏教に内在する思想の論理開展に外ならざるに気がつかなかつた。すなわち共に阿含思想と大乘思想との内面的連絡の論究に關して、殆ど資するところなしといつて然るべきほどであったのである。⁽¹⁷⁾

と、『阿含經』を小乗と貶称する先入観はもはや払拭すべきであり、大乘經典といえども『阿含經』と一脈通じるゆえ、『阿含經』を読むべきだという。こうして木村が『原始仏教思想論』を著す際に、その構成に採用した方法は、

教理を展開するその枠組みについても、従前の諸学者の行つたがごとくに、これを四諦に分けて、枚挙的に説明し行くがごとき方法を避け、出来得る限り、いい得るならば、哲学的分類による方針をと

り、⁽¹⁹⁾

と、暗に姉崎正治（『根本仏教』）、オルデンベルク（『仏陀』）の四諦にもとづく方法を批判し、独自の構成を採用した。

ところでこの書の反響は大きく、とりわけ縁起説の解釈に対し、専門分野が倫理学で、当時京大教授であった和辻哲郎（『原始仏教の実践哲学』）が批判を加え、木村はこれに対し「原始仏教における縁起観の開展」を著わして反論した。縁起説の解釈をめぐるはその後、宇井伯寿、赤沼智善も論戦に加わったことは周知のとおりである。

とはいえ『原始仏教思想論』の出版については宇井伯寿が、「俱舎に拠る小乗教理の知識を傾けて阿含の教理を纏め此に澆刺たる生気を吹入れて仏教史上に躍動せしめんとした⁽²⁰⁾」と、日本では従来俱舎だけが突出して読まれてきたが、それを基底におき『阿含経』の思想を蘇生させたと讚えた。

また渡辺雄也もオルデンベルクの著作『仏陀』と対比し、『仏陀』がそのサブタイトルにあるとおり「生涯」「思想」「教団」の三テーマを論じるのに対し、「思想」だけを扱い、そのスケールの大きさは世界で唯一と絶賛した。⁽²¹⁾

原始仏教学の導入という点からいえば、木村はさらに一九二八年にオルデンベルク著『仏陀』の本邦第二訳を景山哲雄と共に出版する。再訳したのは、初訳の高楠訳が絶版で、しかも原著にあった注の訳出が省略されていること、さらに本書が「原始仏教に関する標準的研究書」で、「初版出版以来己に約半世紀を経てに關らず今尚ほ斯學に關する殆ど古典化の域にまで高められたもの」だからという。また「最近數年來、原

始仏教研究熱の最も盛な時に當つて、標準書の一たるこの書の全訳を欠くは学会の一欠陥」として、この再訳の出版が原始仏教研究の渦中であることも強調した。こうして木村の原始仏教研究は、この分野の進展に大きく貢献することになった。

赤沼智善（一八八四—一九三七）

赤沼智善は研究の出発点から原始仏教をめざした。パーリ語を独学で始めるだけでなく、留学の四年前にはオルデンベルクの『仏陀』と並んで原始仏教研究の代表的な研究書、リス・デヴィズ著『釈尊の生涯及びその教理』（原題『Buddha』）を翻訳した。一九一五年からセイロンでパーリ語（師はニヤーニッサラ僧正）を学び、一九一七年にはロンドンのリス・デヴィズのもとへ向かう。リス・デヴィズには姉崎、木村も師事していた。

一九一九年に帰国するや、ただちに大谷大学教授に就任、原始仏教学とパーリ語を講じた。大谷大学ではこの時点でその後の仏教学系大学でも例のない「原始仏教学科」（もう一つは「大乘仏教学科」）を設立し、原始仏教研究にこのほか力を入れた。

赤沼は原始仏教という語について、当初は「根本仏教」と同一概念で用いられた、その例としてリス・デヴィズの「原始仏教」(Primitive Buddhism)、姉崎の『根本仏教』をあげる。しかし（赤沼のいう）近年、「根本仏教」とはブッタ在世中の仏教をいい、それに対して「原始仏教」は仏滅後からアショーカ王までの百年間をさすようになったとする。⁽²²⁾これは、宇井伯寿が提唱した見解⁽²³⁾でもある。

赤沼は後年、入門シリーズの一冊として『阿含経講話』を著す。もつともそこでとりあげられる思想内容とは四諦、十二縁起だけにすぎない。四諦説を土台として原始仏教の思想を論じる方法論に対しては、木村泰賢が批判したいきさつがあったものの、この点で赤沼は木村でなく姉崎和辻ひいてはオルデンベルクの方法をとったことになる。

語学としてのパーリ語

当時、原始仏教を研究する際に欠かせない語学であったパーリ語を得し、その後の研究の礎を築いた人々も多彩である。釈興然（一八四九—一九二四）はセイロンに七年、釈宗演（一八五九—一九一九）も同じくセイロンに三年滞在し、サンスクリットのみならずパーリ語を学んだ。ただこの二人のパーリ語を学ぶ姿勢は、すでに取り上げた人々と歴然と異なる。というのは、かれらは日本仏教の現状にすこぶる批判的で、真の仏教とは何か、とりわけ釈興然の場合、セイロンの上座部仏教（インド仏教は滅亡）を日本仏教統一のモデルとしようと思気込んでいたからである。それゆえ二人とも帰国後アカデミック機関などでパーリ語なし原始仏教を教えるというような意図は当初からなかった（私的には河口慧海らがパーリ語を習っている²⁶）。

これに対し、パーリ語を西洋やセイロンで学んだ後、大学で教鞭をとった人たちに次のような人々がいる。立花俊道（一八七七一—一九五五）は当初（一九〇三）、セイロンのコロンボ（ピデオードヤ・カレッジ）でパーリ語、サンスクリット、原始仏教を学び、その後（一九一九—一九二二）、オックスフォードへ向かう。木村泰賢がロンドンに出发し

たのは立花の翌年（一九一九年）である。この二人の帰国は一九二二年（立花は一月遅れて）と同じ年である。立花について木村がいうには、『阿毘達磨論の研究』を著す際、夏季休暇中に同宿して種々助言をくれたという（序文）。立花には原始仏教思想に関する論文はないが、パーリ語のテキスト（『巴利語文典』）の出版、パーリ語の起源についての「パーリ語の郷土」という論文がある。駒沢大学でパーリ語の教鞭をとった。またヘルマン・ヤコービについての金倉円照は東北大、ロイマン、シルヴァン・レヴィについての石川海浄は立正大、ステッドについての長井真琴は東大、立正大、東洋大と、それぞれの大学でパーリ語を教えた。いずれも原始仏教の進展に寄与した人々である。

『阿含経』に光を当てた人びと

『阿含経』に光が当てられた結果、その影響で俄然注目する人々が国内でも現われ始めた。その代表的な人として浄土真宗近代の思想家清沢満之（一八六三—一九〇三）をあげねばならない。清沢は浄土系の宗派でことのほか重視する三つの経典つまり「浄土三部経」にならって、

予の三部経は『阿含経』と『歎異鈔』と『エピクテタスの語録』である。釈尊御一代の御経はどれも結構であるが、別けて『阿含経』は、釈尊の諄々御弟子を教訓したまふやうすが見えて有りがたい。『歎異鈔』のことは申すに及ばず、『口伝鈔』なども中々有りがたい²⁶。

という。これはいうまでもなく原始經典たる『阿含経』、親鸞の教えの精髓というべき『歎異抄』、それに西洋哲学を学んだ清沢の心を打った

ギリシャのエピクテタスを強調したものである。清沢の日記のうち、とりわけ昭和三十年ころをみると『増一阿含経』の引用で溢れている。『阿含経』全体を要約して次のようにいう。

予が『阿含』を誦して特に感の深かりしは、咯血襲来の病床にありしが為か、然らば教法の妙味に達せんとせば、生死岩頭の觀に住すること尤も必要たるを知るべし。⁽²⁷⁾

清沢は東京帝大の学生の頃、年代的にちょうど南条文雄の講義（明治十八年—明治二十四年まで）に出席し、その時点で『阿含経』に眼を開かれたのだらうとされる。南条は前述のようにイギリスでパーリ語を学ばなかったことをしきりに強調するが、その後学問の領域が広がったとみるべきであろう。

もう一人、『阿含経』重視を提唱した人に真宗大谷派の佐々木月樵（一八七五—一九二六）がいる。佐々木は大谷大学創立に当って仏教の核に置くべき理念として『阿含経』と宗祖親鸞の教えを置いた。

第一学年には、阿含の釈尊と親鸞伝と其狭義とを教授する。こは、仏教は常に釈尊に始まり、然も宗教としての仏教の極地は正に我真宗にありと確信するからである。⁽²⁸⁾

これは「本学樹立の精神」という大谷大の建学理念となり、「原始仏教学科」の設立もこの趣旨に沿ったものであろう。当時の原始仏教学の思潮はこうした清沢、佐々木の『阿含経』重視の姿勢にまで及んだのである。

アビダルマ仏教学の受容

パーリ語の經典研究に平行した形で、その注釈書すなわちアビダルマ論書群も西洋で研究が始まっていた。しかし經典に比べ、その注釈書に対する評価はきわめて低かった。たとえば『一般哲学史』を著わしたドイセンは、

これらの（アビダルマ）論藏は以前から想定されているように、形而上学を含んでいない。その代わり名称が意味するように、（旧約聖書）モーゼ五書の第五書同様、補足の規則、法の規定を短く再説するのは何か、とか議論の余地ある点に詳細に立ち入っている。

と、アビダルマは哲学のない詳細な注釈にすぎないという。あるいはまたインド全般の多様な文献類を研究したチェコ出身のインド学者ヴィンテルニッツも、

アビダンマは形而上学と何の関係もなく、哲学に関しては経藏に説かれるようなダンマというより以上の関係も以下の関係もない。論藏と経藏との相違は、実に、ただ前者がいつそう詳細で、面白みがなく学究的であり、一口に言えばスコラ的であるという点である。

両者は同一の問題を取扱う。アビダンマの書物に独創性とか深奥性をみようとしても無益である。重点を置いているのは定義と分類とである。といっても定義は辞書として、また仏教述語の知識に対しては価値があるけれども同義語の無限の連続を主としていただけでもないえ、失望させられる。⁽²⁹⁾

と、無味乾燥で独創性のない定義集であるという。注釈書の一つ『ダン

『マサングニ』を英訳したりス・デヴィズ夫人（リス・デヴィズの教え子）でさえ、

閉ざされた伝承の中の、過去が現在と未来とを支配するようなこの
隠棲生活の家を出るにあたって、わたしたちは、（その家について）
掃除がゆきとどき、小奇麗に飾られ、きちんとした部屋ではあった
が、その窓は閉ざされ鏡戸がおろされ曙光に向かって何の展望をも
もたらさないかのような印象をうける。⁽³¹⁾

と、經典の注釈書などはさながら無用の長物という見方をした。

他方、サンスクリットによる『俱舍論』の注釈書（ヤシヨームトラ作）
が西洋に知られるや、チベット訳、漢訳と対比した研究のプロジェクト
が起こった。一九一三年にロシアのシチエルバツキーが中心となり、同
国のオットー・ローゼンベルク、フランスのシルヴァン・レヴィ、ベル
ギーのドウ・ラ・ヴァレ・プサン、イギリスのダニエル・ロス、荻原雲
来らが『俱舍論』研究の一大プロジェクト「Encyclopedia of the
Abhidharma」を立ち上げたのである。それゆえアビダルマ論書のなか
でも『俱舍論』だけが再び注目されることになった。

もともと近代におけるアビダルマ仏教学の導入というと、原始仏教学
の場合と事情は同じでない。というのはわが国には漢訳の『俱舍論』だ
けが仏教の基礎学（一部分だけの暗記）として学習されてきた歴史があ
るからである。前述のとおりパーリ語の注釈書に対応する多数の漢訳が
あることを最初に指摘したのは高楠順次郎である。氏が欧文で発表した
論文の一つ「有部アビダルマ文献について」について渡辺海旭は次のよ
うにドイツから伝えている。

近代における原始仏教学の導入

こは約一百頁の大論文にて、藏中に存する有部論藏の全体を解題し
初め六足に付きて博く之を蕃藏論部と比較し、次で其註疏及諸論に
及びて其要旨を掲載し間有益なる評論を挿みて、一日有部論藏の何
物たるやを了せしめたり。論藏智藏の殆ど言ふに足らざる欧州の学
会にありては、此論真に霧海の南斗、暗窖の明灯といふべし。⁽³²⁾

高楠によるこうしたアビダルマに関する論文は椎尾弁匡に大きな影響
を与えた。椎尾はすでに姉崎正治のパーリ「相応部」經典と漢訳「雜阿
含經」の対比に協力し、ピツシエルが発表したサンスクリット文「雜阿
含經」断片（荻原の教示）と漢訳との対比研究も発表していた。⁽³³⁾ そうし
て成立史的にそれに続く漢訳の六足論と初期パーリ語論書の対比を「六
足論の發達」として発表した。

木村泰賢はロンドンで『阿毘達磨論の研究』を著す際に、直接リス・
デヴィズあるいはステッドから「巴利文の阿毘達磨に関して種々の示教
を得た」（序文）というように、パーリ語の注釈書、六足論・發智論に
まで光をあてている。さらに漢訳論書中、浩瀚な『大毘婆沙論』、ある
いは荻原雲来とともに『俱舍論』や『異部宗輪論』の訳という重要な仕
事も勢力的に遂行した。

木村の師でもあったステッドには、のちに渡辺媒雄、長井真琴らも学
んでいる（ステッドはよほど面倒見がよかったとみえて、木村同様、渡
辺もそこに下宿している）。渡辺は帰国後パーリ語の注釈書と漢訳論書
を対比して大著『有部阿毘達磨論の研究』をまとめるだけでなく、漢訳
六足論すべてを訳した。

長井真琴はパーリ律を中心とした戒律方面に力を注ぐとともに、パー

り論書の中でも最も大部な『清浄道論』と漢訳『解脱道論』との比較研究を残している。

さらに赤沼智善も『順正理論』、西尾京雄とともに『三弥底部論』『尊婆須蜜菩薩所集論』を訳した。

ま と め

日本は古来「大乘相応の地」といわれるように、大乘以外の仏教は等閑視され続けてきた。したがって『阿含経』などは「小乗」のもので浅薄、下卑たものと烙印を押され、見向きもされてこなかった。そうした風潮の中で『阿含経』に光をあてたのは高楠、姉崎、渡辺、木村、赤沼などであり、ほぼ同じ系統の人々によってアビダルマ仏教学も導入されたことが知られる。

注

- (1) 『南条先生遺芳』(『同著作選集』第十卷)、二〇〇三年、うしお書店 二頁。
林寺正俊「南条文雄・笠原研寿の留学目的とコマックス・ミュラーの期待」(『印度哲学仏教学』第十八号、平成二五年) 二八〇頁―二八一頁参照。
- (2) 『懐旧録―サンスクリット事始め―』東洋文庫、一二七頁。
- (3) 『浄土教報』明治三五年(一九〇二年)二月一六日付。
- (4) 若井信玄「梵文楞伽経の研究序説」(『大正大学学報』第十一号、昭和六年)、三頁。拙稿「ロイマン門下の日本人」(『仏教論叢』第五十二号、平成二十年) 二〇八頁参照。
- (5) 渡辺海旭『欧米の仏教』(『壺月全集』、上) 五一頁参照。
- (6) 高楠順次郎訳『仏陀』(オルデンベルク)、序文

- (7) 姉崎正治「わが生涯」昭和二六年、養徳社、八五頁―八六頁。
- (8) 渡辺海旭、前掲書、三六頁。
- (9) 藤田宏達「原始仏教・初期仏教・根本仏教」(『印度哲学仏教学』第二号、昭和六二年)、二八頁―二九頁。
- (10) R.Pischel, Bruchstücke des Sanskritkanons der Buddhisten aus Idyikutšari, Chinesisch Turkestan, SB4W 1904, pp.807-827, ders, Neue bruchstücke des Sanskritkanons der Buddhisten aus Idyikutšari, SB4W 1904, pp.1138-1145.
- (11) Sylvan Lévi, Le Saṃyuktāgama Sanscrit et les Feuilles Grünwedel, TP, 2e Serie, Tome 5 (1904) pp.297-309.
- (12) 椎尾弁匡「雑阿含経に就いて」(『大正大学学報』第六、七、昭和五年)、二八七頁―三三〇頁。
- (13) 渡辺海旭「新発見の阿含経の梵文」明治四二年、前掲書、五六四頁―五六九頁。
- (14) K.Watanabe, A Chinese collection of Itivuttakās, JPTS, 1906-7, pp.44-41.
- (15) 木村泰賢「原始仏教思想論」(『同全集』第三)、序文
- (16) 渡辺媒雄「解説」(『同全集』第三)、四五〇頁。
- (17) 長井真琴「巴利論藏の研究に就いて」(『宗教研究』) 新七卷、昭和五年)、六三頁。
- (18) 木村泰賢、前掲書、序文
- (19) 木村泰賢、前掲書、序文
- (20) 宇井伯寿「木村泰賢君の業績」(『宗教研究』) 新七卷、昭和五年)、七四頁。
- (21) 渡辺媒雄「解説」前掲書、四五三頁―四五四頁。
- (22) 赤沼智善「原始仏教の教義」(『原始仏教之研究』) 所収 一頁。
- (23) 宇井伯寿「印度哲学研究」第二、一一七頁。
- (24) R. ジャファイ「釈尊を探して―近代日本仏教の誕生と世界旅行―」(『思想』九四三号、平成一四年) 七三頁―七九頁参照。
- (25) 奥山直司「評伝 河口慧海」、平成一五年、中央公論新社、一一八頁参照。
- (26) 『清沢全集』第三卷、大正四年、無我山房 二五六頁。

- (27) 『清沢満之全集』第七卷、昭和三十年、法蔵館、八三頁。
- (28) 佐々木月樵「大谷大学樹立の精神」
- (29) P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Leipzig 1908 S.124.
- (30) M. Winternitz, *Geschichte der Indischen Literatur*. Band 2, S.134. 中野義照
訳『仏教文献』、一一八頁参照。
- (31) Mrs. Rhys Davids, *The Abhidharma-Pitaka and Commentaries*. JRAS 1923
p.250.
- (32) 拙稿「荻原、渡辺とローゼンベルク（正）」、『仏教論叢』第四八号、平成
一六年）、一八四頁—一八五頁参照。
- (33) 渡辺海旭「楞字人の「婆沙結集の疑義」につきて」、『壺月全集』上、
三五三頁参照。
- (34) 椎尾弁匠、前掲論文参照。

法然における「傍」の語義についての一考察

——特に『選択集』第四章の傍正義に関して——

角野玄樹

はじめに

『選択集』第四章には傍正義、すなわち〈傍正〉を説く。これは、廃助傍の三義の中の一つである。⁽¹⁾この〈傍正〉の「傍」には、副次的に、という意味がある。「傍」という語としては、一般的な意味であろう。ところが、筆者は、この〈傍正〉を研究する過程で、この「傍」に副次的に、という意味以外に、捨てさせる（衆生に諸行を捨てさせる）⁽²⁾というニュアンスがあることに気づいた。当然ながら、この捨てさせる⁽³⁾という意味は、辞典には載っていないもので、いわば、『選択集』の文での特別な意味である。

そこで、法然の著述の中で、この「傍」に捨てさせる⁽⁴⁾という意味が、『選択集』第四章以外に存在するのか確認することにした。なお、確認作業の対象の法然文献は、三部経講説・『逆修説法』・『選択集』の主要文献に限った。

また、『選択集』第四章〈傍正〉についての分析をする。この同書同章の〈傍正〉について、二つの問題提起をし、それを解明する。そして、それを踏まえて、「傍」に捨てさせる⁽⁵⁾という意味があることを明らかにする。

なお、「傍」に捨てさせる⁽⁶⁾という意味があるといっても、この意味を漢和辞典等に追加すべし、と主張するつもりではない。この意味が、『選択集』第四章の「傍」に特別に含まれている、と主張したいということである。

一、「傍」の用例の検討

三部経講説・『逆修説法』・『選択集』の三つの文献の中で、「傍」という語が使用されている部分を検討する。該当箇所を『昭法全』の頁数・行数で示す。なお、三部経講説に関しては、岸一英教授が指摘する古層とされる部分に限る。⁽⁷⁾

1 『無量寿経釈』

①六七頁二行目、②六八頁十五行目、③八七頁五行目、④八七頁七行目（『大経直談要註記』所収『無量寿経釈』にもあり）、⑤九〇頁十六行目、⑥九二頁十八行目、⑦九六頁十五、十六行目

2 『観無量寿経釈』

⑧九七頁六行目

3 『逆修説法』

⑨二二九頁四行目、⑩二二七頁十二行目、⑪二七一頁二行目、⑫二七一頁十三行目

4 『選択集』

⑬三一二頁六行目、十一行目、⑭三二四頁三行目、⑮三四七頁十七行目

これら「傍」を検討し、どのような意味となっているか確認する。

1 修行関係以外の「傍」

検討するにあたって、特に、修行に関する「傍」を中心に取りあげる。その他の「傍」については、紙幅の都合上、まとめて簡略に説明することとする。つまり、①②⑧⑨⑪⑫⑬である。

このうち、⑨の「傍」は、角、隅の意味である。それ以外の六箇所については、副次的に、という方向の意味で、捨てさせる、捨てる、という意味は存在しない。

2 『無量寿経釈』の修行関係の「傍」

③④⑦をまとめて検討する。まず③の文をあげる。

七ニ越洲ト者、亦同ク当寺ノ三論ノ碩徳越洲ノ珍海也。是レ亦々同ク作テ決定往生集一卷ヲ、立テ、十門ヲ、明ニス往生ノ法ヲ。其ノ中ニ亦々依ニ善導ノ前ノ文ニ、傍ニ雖レトモ述ト諸行ヲ、正クハ用ル念仏往生ヲ。爰ニ知ヌ、於ニ往生之行業ニ、論シテ專雜ノ二修ヲ、捨テ、雜行ヲ、専ラ修ニスル正行ヲ事ハ、天竺震旦日域、其伝来尚シ矣。云

次に④の文。

二ニ依テ文ニ別ノ釈スル中亦分テ二。初ニ総ノ論トハ傍正ヲ者、今経ハ既ニ是レ往生経ノ根本也。以テ之ヲ可レ論ニス念仏諸行之旨ヲ云。依テ善導ノ御意ニ釈セハ之、二門ノ中ニハ念仏ヲ為レズ宗ト。加之、天台ノ十疑等ニ引テ斯経ヲ以テ念仏ヲ為レズ宗云。

次に⑤の文。

次付テ此ノ三義ニ、論ズルニ傍正ヲ、以テ但念仏ヲ為レテ正ト、余ノ二ヲ為レ傍ト。以テ何ヲ故ニ、准ズル仏ノ本願ニ故ニ、依ルガ前後ノ多文ニ故ニ。云

次に⑥の文。

一ニ来意ト者、上ノ正宗ノ五文并ニ流通ノ初ノ文但念仏往生ノ義、文理共ニ顕レ了ヌ。然ニ今此ノ文ノ意ハ、諸行往生ノ義、念仏往生ノ経論、重ネ卷ヲ並テ軸ヲ共ニ流ニ布ス正法末法之間ニ、誠ニ念仏ト諸行トノ両行ノ是非傍正暗ニ以テ難シ定メ、或ハ見ニ諸行往生之経ヲ執ニス諸行往生之旨ヲ、或ハ見ニ念仏往生之経ヲ執ニス念仏往生之旨ヲ、何カ是、何カ非、非ズ仏ニ者難シ知リ。然ニ今復々挙テ百年之時ハ但々念仏往生

ノ意、勸ニ今時ノ但念仏往生ヲ也。此レ亦タ非ニ私ノ義ニ、淨影双卷
經ノ疏ノ釈ニ云。以後ヲ勸ムレ今ヲ。故ニ上ニ次テ此ノ文来ナリ也。⁽⁶⁾

次に⑦の文。

次ニ何ガ故ノ猶リ念仏ノ行昌ナルヤ耶。今此ノ經ノ中ニ委ク尋レ之ヲ者、
於ニ傍正ニ論レ之ヲ者、以テ念仏ヲ為レ正ト、以テ諸行ヲ為レ傍ト。故ニ
知ヌ、往生之行者、以テ念仏ヲ為レ正ト、以テ諸行ヲ為レ傍ト。然則今
行人捨テ傍ヲ為レ行レ正ヲ。云 〔次玄通縁其文有別。〕

③の文だが、珍海の『決定往生集』では、善導の意に依つて、諸行を傍
らに（副次的に）位置付け、念仏往生をまさしき位置に置くとする。

次に、④の文は、『大経直談要註記』所収の『無量寿経釈』と、正徳
版『漢語灯録』所収の『無量寿経釈』にのみ存在する文である。今は前
者の文を取りあげる。④では、どうやら念仏を「正」とし、諸行を「傍」
（副次的）としているようである。

次に⑤の文では、三輩の文を解釈した三義（但念仏往生）（助念仏往
生）（但諸行往生）に「傍正」ありとし、（但念仏往生）を「正」とし、
後二義を「傍」（副次的）とする。

次に⑥の文では、念仏と諸行の「是非傍正」を論ずるに、なかなか決
めるのに難しい。しかし、特留此經の文は、（但念仏往生）を勧めるも
のである、と説いている。

次に⑦の文。念仏を「正」とし、諸行を「傍」（副次的）とする。そ
して、「傍」である諸行を捨て、「正」である念仏を行ぜよ、と勧める。

このように、③～⑦の文は、念仏と諸行との対比であり、⑥以外は念
仏を「正」とし、諸行を「傍」とすることで共通している。ここでの「傍」

法然における「傍」の語義についての一考察

は一応、副次的に」という意味と見てよいと思われる。ただし、『無量
寿経釈』の末尾の文である⑦では、「傍」である諸行を捨てよとする。
おそらく、③～⑤⑦の文で、諸行を「傍」とするその時点では、一応、副
次的に」という意味と思われるが、『無量寿経釈』の諸行についての結
論は、諸行である「傍」を捨てるということであろう。『選択集』第四
章（傍正）での「傍」は、その語義に、捨てさせる」という意味を含
むと考えられる。だが、この『無量寿経釈』では、おそらくそうではな
く、一旦諸行を「傍」（副次的に）と定義付け、最終的結論として、「傍」
である諸行を捨てる、と付け加えているということであろう。というの
も、『無量寿経釈』の無上功德の文の解釈で、次のように説く。

（資料1）

二ニハ此ハ廢シテ上ノ助念及ビ諸行ヲ、明ス但念仏一故ト云ハ者、上ノ本
願ノ願成就ノ文ニ雖レ明スト但念仏ヲ、上ノ来迎ノ願等ノ中及ビ次ノ三
輩ノ文明ニ助念ノ往生、諸行ノ往生ヲ。依テ之ニ諸ノ往生ノ行者、於
但念助念諸行ニ、懐テ疑網ヲ未ダ決シ。故ニ至テ流通ニ、初ニハ廢ニ助
念諸行ノ門ヲ、明ス但念仏往生ヲ。謂ク其有レ得レ聞ク彼ノ仏ノ名号ヲ。
云 善導ノ釈ニ云。其有レ得レ聞ニ彼ノ弥陀仏ノ名号ヲ、歡喜シテ至ニ一
念ニ皆ナ当ニ得ニ生ス彼ニ。云 此ノ義亦タ非ニ私ノ意ニ、即チ善導ノ御
意也。此ノ經ノ三輩ノ中ニ説キ助念及ビ諸行ヲ、後ニ流通ノ中ニ、廢シ
テ之ヲ唯タ明ス念仏ヲ。其ノ次第似ニタリ觀經ニ。觀經ノ中ニハ、先ツ広ク
逗シテ機縁ニ、説テ十三定善、三福九品ノ之業ヲ明ス諸行往生ヲ。其ノ
次ニ仏以テ此ノ法ヲ、付属シ給玉フ文ニ云ク。仏告ハク阿難、汝チ好ク
持ニ是ノ語ヲ等。云 善導ノ釈ニ云。從ニ仏告阿難汝好持是語一已下ハ、

正ク明_下付_二属_一弥陀ノ名号ヲ、流_中通スルコトヲ於_レ退代_上。上來雖_レ説_クト定散両門之益ヲ、望_レバ仏ノ本願_ニ、意在_三衆生ヲシテ一向専ラ称_シムルニ弥陀仏ノ名ヲ。已_上此レ已_ニ如_レ此ノ、今経亦_タ如_レ此ノ。

上_ニハ返_シテ機縁_ニ、且_ク雖_レトモ説_クト助念仏往生及_ビ諸行往生之旨ヲ、准_ル仏ノ本願_ニ故_ニ、至_テ于流通ノ初_ニ、廢_シテ諸行ヲ歸_スル但念仏_ニ也。

助行猶_ヲ廢_ス之ヲ、況_ヤ但諸行ヲ哉。_云

資料1の最初の傍線部では、『無量寿経』の意は、但念仏往生義などの三義を共に示しており、どれを選ばよいか疑念を懐いてしまう、という事である。つまり、⑤で但念仏往生義などの三義を〈傍正〉で位置付けたが、〈傍〉といういわば中途半端な位置付けとなつてゐるため、どれを選ばよいか、どうしたらよいか、ということであろう。この「懐_テ疑網_ヲ」から「傍」に「諸行を捨てさせる」という意味はなく、

副次的に「という意味くらいしか込められていない、ということが判明するであろう。というのも、もし「傍」に「捨てる」という、ハッキリとした意味が含まれるならば、「懐_テ疑網_ヲ」となることはあるまい。

さて、⑦の文は、「傍」である諸行を捨てるという旨を示しているとした。「傍」である諸行を捨てるということは、なぜいえるのか。

『無量寿経』での指摘を見るに、例えば、資料1の二番目と三番目の傍線部では、無上功德の文で、仏は〈但念仏往生〉を明かし、他の二義を廢している、とする。つまり、無上功德を有するのは念仏なので、念仏のみをここで釈尊は明らかにし、諸行は無上功德であるという發言を釈尊はしていない、すなわち、諸行を廢していると解釈している。

更に、法然は四番目の傍線部で〈廢歸〉を説く。すなわち、衆生が諸

行を廢し、但念仏に歸する、ということである。このことから、⑦のように、「傍」である諸行を捨てるということになる。

また、特留此経の文の解釈では、
(資料2)

二ニ委ク重テ廢_シテ諸行ヲ、明_ニ念仏ヲ者、付_テ諸行ニ略シテ有_三三十二、如_レ前_ニ申_一。

この特留此経の文の解釈でも、諸行を廢し、念仏を明かすということを読説く。つまり釈尊は、諸行往生の教えを留めず、念仏往生の教えを留める、ということである。ただし、『無量寿経』の特留此経の解釈では、〈廢歸〉(衆生が諸行を廢し、但念仏に歸する)は出ない。しかし、先程と同様に、〈廢歸〉を含んでゐる可能性はあるだろう。

このように、⑦の「衆生が諸行を捨てる」という意味は、無上功德の文から導いてゐることがわかる。

③～⑤⑦の「傍」に共通することは、諸行を「傍」としてゐることである。法然教学においては、諸行は念仏行者にとつて捨てる対象である。故に、『無量寿経』での諸行についての結論としては、諸行は、衆生が捨てるものなのである。諸行を「傍」(副次的に)と一時的にしながらも、結論としては、衆生が諸行を捨てることになる。

3 『逆修説法』の修行関係の「傍」

⑩の文であるが、これは、三輩の三義、すなわち、〈捨歸〉(念仏)〈三品差別〉の三義の説示で出る。

但此ノ三輩ノ文ノ中ニ、就_テ説_ク余行ヲ有_三三ノ意_一。一ニ者為_レ令_下捨_二

テ諸行ヲ歸中念仏ニ並テ説テ余行ヲ於テ念仏ニ置ニ一向ノ言ヲ。一ニ二者為レ助シカ念仏ヲ説テ諸善ヲ。三者為レ念仏ト与ニ諸行ニ並ニ示サンカ俱ニ有ニヲ三品ノ差別ニ説テ諸行ヲ。此ノ三義ノ中ニハ、但初ノ義ヲ為レ正ト、後ノ二ハ傍義也^⑩。

この三義のうち、〈捨歸〉のみを「正」とし、後二義を「傍」とする。この場合の「傍」に、副次的に」という方向の意味のほかに、衆生に後二義を捨てさせる」という意味を含んでいる形跡は見えない。よって、ここでも「副次的に」という方向の意味のみと理解しておく。

4 『選択集』の修行関係の「傍」

⑭については、のちに節を改めて詳しく論じることにする。

⑮である。

計^{ハカ}リミレハ也夫速^{ソク}ニ離^リニ生死^{シジ}ヲ、二種ノ勝法^{シヨクホウ}ノ中ニ且^シ閣^{カク}ニテ聖道門^{シヨウダウモン}ヲ選^シニ入^イ浄土門^{シヨウツドモン}ニ。欲^{ホシ}ニ入^イニ浄土門^{シヨウツドモン}、正雜^{シヨウサツ}ニ行ノ中ニ且^シク抛^{ナゲ}テ諸ノ雜行^{サツギョウ}ヲ選^シンテ應^{オウ}ニ歸^キニ正行^{シヨウギョウ}ニ。欲^{ホシ}ニ修^{シュ}ニ於^オ正行^{シヨウギョウ}ヲ、正助^{シヨウシュ}ニ業ノ中ニ猶^{ナラシ}シカ傍^{カク}ヲ選^シニテ於^オ助業^{シュゴウ}ヲ選^シンテ應^{オウ}ニ專^{セン}ニ正定^{シヨウテイ}ノ之業^{シヨウギョウ}ヲ者、即是^{キリ}稱^{チヨウ}ニ仏名^{ブツナ}。稱^{チヨウ}ニ名^ナニ必得^{キヨク}ニ生^{シヨウ}。依^{ヨリ}ニ仏本願^{ブツホンガン}故^{コト}。

⑮は三選の文である。聖道門を捨て浄土門を選び、雑行を捨て正行を選び、助業を「傍」らに置き、正定之業を選べとある。ここでの「傍」には、衆生が助業を捨てる」という意味はなからう。この助業については、同書第二章に解説がある。助業は正行であり、その正行は、五番相対や十三失の解釈文で、雑行と比較され、正行を優位に置く。ということとは、正行の中の助業もある程度認めているといえるであろう。故に、この三

法然における「傍」の語義についての一考察

選の文で、衆生が助業を捨てる」とは発言しないであろう。よって、この「傍」は、副次的に」という方向の意味のみである。

三部経講説・『逆修説法』・『選択集』での「傍」の用例を検討した。多くの「傍」の意味は、副次的に」という方向の意味のみであった。『無量寿経釈』で、諸行を「傍」とする場合、一応「副次的に」という意味である。しかし、結論的には、諸行である「傍」を捨てると付け加えている。よって、この諸行の「傍」については、捨てる」という意味と無縁ではない。ただし、のちに見るように、『選択集』第四章の「傍」のように、その中に「捨てる」「捨てさせる」という意味が内在するわけではないようである。

また⑮では、助業を「傍」とする。ここでの「傍」には「捨てる」という意味はなく、副次的に」という方向の意味であると確認した。

二、『選択集』第四章〈傍正〉の検討

次に、『選択集』第四章〈傍正〉の検討を行う。そして、その「傍」に「釈尊が衆生に諸行を捨てさせる」という意味があることを明示する。まず、この〈傍正〉について、大きく二つの問題を提起する。

◎〈第一の問題〉

廃助傍（廃立）〈助正〉〈傍正〉の三義という三組揃った表現は、『選択集』が嚆矢である。『逆修説法』では、〈捨歸〉〈助念仏〉〈三品差別〉とある。これは、『選択集』の〈捨歸〉〈助成念仏〉〈立三品〉と同内容

と見てよい。ではなぜ、『選択集』では〈廃婦〉〈助成念仏〉〈立三品〉の他に、廃助傍の三義を改めて立てる必要があるのか（その理由の一端を今回探る）。

◎〈第二の問題〉

〈廃婦〉（釈尊が衆生に、諸行を廃させ、念仏に帰させる）が〈廃立〉（釈尊が諸行を廃し、念仏を立てる）に、〈助成念仏〉（諸行で念仏を助成する）が〈助正〉（諸行を助とし、念仏を正とする）に言い換えられるのは、直観的に理解できる。しかし、〈立三品〉（念仏と諸行に三品の別を立てる）が〈傍正〉（諸行を傍とし、念仏を正とする）に言い換えられることについて、すぐに納得できるものではない。〈立三品〉と〈傍正〉は、別々の概念のように見えるからである。〈立三品〉と〈傍正〉の関係はいかなるものか。なぜ、〈立三品〉を〈傍正〉と言い換えることができるのか。例えば、〈傍正〉の代わりに、〈捨取〉のような表現では駄目なのか。

この二点の問題を解明するため、『無量寿経釈』・『逆修説法』・『選択集』の関連資料の文を検討することにする。

1 〈第一の問題〉の検討

三輩の文を解釈するに、『無量寿経釈』では、〈但念仏往生〉〈助念仏往生〉〈諸行往生〉の三義をあげる。『逆修説法』では、〈捨婦〉〈助念仏〉〈三品差別〉をあげる。『選択集』では、〈廃婦〉〈助成念仏〉〈立三品〉をあげる。これら文献のそれぞれの三義が、どのような出方をするのかを確認する。まず、『無量寿経釈』の文からである。

〔資料3〕

問。見ルニ今ノ三輩之文ヲ、念仏之外ニ説ク諸ノ行業ヲ、何ソ唯ヲ謂フヤ念仏下哉。所以ニ上品ノ中ニ、念仏ノ外ニ拳ニリ出家受戒発心修諸功德ヲ。中品ノ中ニ、念仏ノ外ニ説ク菩提心及ヒ齊戒等ノ善ヲ。下ノ品中ニ、念仏ノ外ニ説ク發菩提心ヲ、何ガ故ソ唯云フヤ念仏往生ト乎。答。此ノ問最モ可レ然ル。仏意難シ側リ、凡下輒ク難シ解シ。然ニ今依テ善導等ノ意ニ、今案ルニ此ノ文ヲ、略シテ有ニ二ノ意。一ニハ但念仏往生、二ニハ助念仏往生。

問いの内容は、三輩の文には諸行も説くのに、なぜ念仏を主張するのかというものである。そして、その答えとして、三義ではなく、二義となっている。なぜ、〈諸行往生〉を加えての三義ではなく、二義なのか。この資料3の問いでは、なぜ念仏なのかということなので、その答えとして、〈諸行往生〉では、答えになっていない。〈諸行往生〉とは、諸行を行じて往生する教えだからである。故に、この問いに答えるため、〈但念仏往生〉と〈助念仏往生〉の二義のみとした。この二義なら、なぜ念仏なのかという問いに答えることができてくる。

次に、同書の三義を出す箇所を確認する。

〔資料4〕

依レ之ニ案ズルニ之ヲ、今ノ三輩ノ文ニ、有ニ但念仏ノ義、有ニ助念仏ノ義、亦タ有ニ諸行往生義。仏以ニ一音ヲ演ニ説法ヲ、衆生随テ類ニ各ノ得レ解スルヲ。云。仏意ハ多含ナリ也。今且ク作ルニ三解ヲ。

ここでは、三輩の文にいかなる意があるのかということ、三義が出る。三輩の文は、どのような意味を含んでいるのか、ということなので、

これなら〈諸行往生〉があつてもおかしくない。

次に、『逆修説法』で三輩を解釈する主な箇所は、第一七日・第三七日・第五七日である。このうち、注目したいのが第五七日の文で、ここに三義が出る。これは、前にあげた文であるが、もう一度引用する。

(資料5 ⑩の文)

但此ノ三輩ノ文ノ中ニ、就レテ説ニ余行ヲ有リ三ノ意一。一ニ者為レ令下捨テ諸行ヲ歸中念仏ニ並テ説ニ余行ヲ於テ念仏ニ置ニ一向ノ言ヲ。二ニ者為レ助ニカ念仏ヲ説ニ諸善ヲ。三者為レ念仏ト与ニ諸行ニ並ヘ示サンカ俱ニ有ニラ三品ノ差別ニ説ク諸行ヲ。此ノ三義ノ中ニハ、但初ノ義ヲ為レ正ト、後ノ二ハ傍義也。

三輩の文の中で、諸行を説く理由は何かということに対し、三義を説く。この三輩の文の中で、諸行を説く理由は何か、という内容は、『無量寿経釈』でいえば、資料4に似ている。この内容なら、〈捨帰〉〈助念仏〉〈三品差別〉の三義を出してもおかしくない。

次に、『選択集』の三輩の解釈は、第四章で示されている。〈廃帰〉〈助念仏〉〈立三品〉の三義を出す文をあげる。

(資料6)

問曰、此ノ釈末ニ遮ニテ前ノ難ヲ。何ソ棄テ、余行ヲ唯云ニ念仏ト乎。答曰、此ニ有ニ三ノ意一。一ニハ為レ下廢ニテ諸行ヲ歸中セシムムカ於念仏トシカモ説ク諸行ヲ也。二為レ助ニ成セムカ念仏ト而モ説ク諸行ヲ也。三ニハ約シテ念仏諸行ノ二門ニ各為レ立ムカ三品ヲ而モ説ク諸行ヲ也。

問いの内容が、なぜ念仏なのか、である。この問いの内容は、『無量寿経釈』の資料3に似ている。それに対する『無量寿経釈』の答えは、(但

法然における「傍」の語義についての一考察

念仏往生〉〈助念仏往生〉の二義であつた。しかし、『選択集』では〈廃帰〉〈助念仏〉〈立三品〉の三義となつており、〈立三品〉が加わつてゐる。『選択集』のこの問いに対し、〈立三品〉では答えになっていないように見える。

ちなみに、この『選択集』の問いに対しての三義は、あたかも念仏なのに、なぜ諸行を説くのか、という問い(この問いは、資料4・5に似ている)に答えたかのようになっている。このように問いの意をずらすことにより、〈立三品〉を出しやすくしているであろう。

しかし、問いの意をこのようにずらせても、なぜ念仏なのか、という意が消えるわけではない。このなぜ念仏なのか、という問いに答えるため、〈立三品〉を〈傍正〉に言い換えたと考える。それを次の文をあげて明らかにする。

(資料7 ⑭の文)

凡如ノ此ノ三義雖ニ有ト不同一、共ニ是所ニ以ナリ為レ一向念仏ノ也。初ノ義ハ即是為レ廢立ノ而説ク。謂ク諸行ハ為レ廢セムカ而説ク、念仏ハ為レ立セムカ而説ク。次ノ義ハ即是為レ助正ノ而説ク。謂ク為レ助ニ念仏之正業ヲ、而説ク諸行之助業ヲ。後ノ義ハ即是為レ傍正ノ而説ク。謂ク雖ニ説ク念仏諸行二門ヲ、以ニ念仏ヲ而為レ正ト以ニ諸行ヲ而為レ傍ト。故云ニ三輩通シテ皆念仏ト也。

〈廃帰〉〈助念仏〉〈立三品〉の三義は、「所_ニ以_テナリ_ト為_ル一向念仏_ト」つまり、一向念仏の根拠であるとしている。確かに、〈廃帰〉は一向念仏を導いている文であるので、一向念仏の根拠となる。また、〈助念仏〉も、一向念仏をするために、助業を行うのであるから、やはり、一向念

仏の根拠となりうる。助業をして一向念仏をするのだから。

ところが、〈立三品〉は、単に念仏と諸行に、三品の別があるといっているだけであり、念仏門と諸行門が両立している状態なので、これだけでは一向念仏の根拠とはなりえなさそうである。しかし、この〈立三品〉に〈傍正〉を加えると、一向念仏の根拠となりうるのである。

ここで、〈傍正〉の意味を理解する必要がある。三義は、一向念仏の根拠であるという先の文から、〈立三品〉に対応する〈傍正〉も、一向念仏の根拠であるはずである。故に、例えば、石井教道博士がいうように、〈傍〉は、「傍らに諸行を修す」を意味しない。²⁾これだと念仏と諸行の兼行になってしまう。そうではなく、諸行を傍らに位置付ける³⁾、あるいは、諸行門を傍らに位置付ける⁴⁾でなくてはならない。これならば、一向念仏の根拠となりうる。つまり、念仏、あるいは念仏門（一向念仏の教え）が「正」で、第一義であるので、一向念仏の根拠となる。

〈立三品〉だけでは、一向念仏の根拠になりえない。また、同書の問い、⁵⁾なぜ念仏なのか⁶⁾にも答えられていない。これらに対応するため、〈立三品〉に〈傍正〉を加えたのである。〈傍正〉は、念仏を「正」、第一義とするのであるから、⁷⁾なぜ念仏なのか⁸⁾に答えられている。また、一向念仏の根拠にもなっているのである。

なぜ、廃助傍の三義を改めて立てるのか。その理由の一端は、〈立三品〉では対応できていないため、〈傍正〉を改めて立てる必要があったからということである。

2 〈第二の問題〉の検討

次に、〈第二の問題〉についてである。これを考察するに、まずは『無量寿経釈』の次の文をあげる。
(資料8)

三三約シテ念仏ト諸行トニ各ノ立ト云ハ三品ヲ者、今ノ文ノ中ニ菩提心及ビ造像等ノ之諸ノ善根ハ准レバ余経ニ、各ノ是レ一ノ往生ノ業也。然バ則チ此ノ文ハ約テ菩提心諸ノ善根ニ、各ノ立テ三品ヲ、明ニ往生ノ業也。謂ル且ク付テ菩提心ニ、有ニ上品一、有ニ中品一、有ニ下品一。以テ上品ノ發心ヲ、為ニ上品ノ業ト。乃至以ニ下品發心ヲ、為ニ下品ノ業ト。⁹⁾云 菩提心已ニ然ナリ、造像等亦如レ是ノ。故ニ知ヌ、此ノ文ハ付テ諸行二分三品ヲ云事、是レ亦タ非ズ私ノ義ニ、往生要集ノ中ニ引テ此レ等ノ文ヲ、亦タ為ニ諸行往生ノ証ト、故ニ亦タ作ル此ノ解ニ。加之、善導観経ノ疏ニ釈スニ復有三種衆生ノ文一、粗ボ見タリ此義一。¹⁰⁾云

三輩中の諸行は、他の經典によれば、一つであっても立派な往生行である。諸行それぞれに三品の別があり、往生できることを明らかにしているとす。つまり、資料1の四番目の傍線部の「上ニハ¹¹⁾逗シテ機縁ニ、…」の文も参考にすると、諸行往生も機根によってはありうるという立場で説いていると推測できる。同書で法然は、諸行往生が可能であることを少数ながら認めているのである。ただし、同書では、⑤⑦や資料1・2の文から、〈諸行往生〉を「傍」と位置付け、更に「傍」を捨てよ、と主張している。故に、諸行往生を勧めているわけではない。

この諸行往生が可能であることを少数ながら認めるといふ立場は、『選

択集』にも示されている。

(資料9)

三三約^(ヤク)テ念仏諸行ニ各為立三品ヲ而説トイ諸行ヲ者、先約シテ念仏
ニ立三品ヲ者、謂ク此ノ三輩ノ中ニ、通シテ皆云ニ一向専念無量寿仏ト、
是則約シテ念仏門ニ立三品ヲ也。故往生要集念仏証拠門云、双卷
經ノ三輩ノ之業、雖有^(コ)浅深一、然モ通シテ皆云ニ一向専念無量寿仏ト
感師。次約シテ諸行門ニ立三品ヲ者、謂ク此ノ三輩ノ中ニ、通シテ皆有
同之。菩提心等ノ諸行一、是則約シテ諸行ニ立三品ヲ也。故往生要集諸
行往生門ニ云、双卷經ノ三輩亦不出^(ス)此^(ラ)上^(ニ)。

ここは〈立三品〉の解説である。傍線部の「諸行門」とは、諸行で往
生する教え、ということであろう。『無量寿経』でいえば、〈諸行往生〉
のことと見て大過あるまい。つまり、『択集』の〈立三品〉の諸行の
三品の別については、『無量寿経』の意を継承しているものと考ええる。
明言はしていないが、おそらくその意は、『逆修説法』の〈三品差別〉
でも同様であろう。この「諸行門」の語から、諸行往生可能を消極的な
がらも認めていることが判明する。

また、諸行に三品の別があるといっている時点で、諸行往生可能を認
めているともいえる。というのも、三輩は、往生を目指す人の階位、
あるいは往生後の階位を示すものであろう。仮に前者だととしても、三輩
の行を極めれば、当然往生は可能であろう。というのも、三輩の行は、
往生行のほずである。往生行なのに、極めても往生できないなら、何の
ために三輩に行を説くのかわからなくなってしまう。そして、法然は、
ここでハッキリと、諸行に三品の別ありとし、諸行が三輩に組み込まれ

法然における「傍」の語義についての一考察

ることを明言している。ということは、その諸行を極めれば、往生は可
能なはずである。

このように、諸行に三品の別があるとすると〈立三品〉は、諸行往生が
少数ながら可能であることを前提にしているのである。

また、この諸行往生を少数ながら可能であるとすると説を示すものとし
て、『択集』第五章の次の文もあげることができる。

(資料10)

私問曰、准スルニ上ノ三輩ノ文ニ、念仏之外ニ^(ア)善^(ク)菩提心等ノ功德ヲ。
何ソ不^(ホ)シテ歎^(ム)彼等ノ功德ヲ、唯^(ヒト)独^(ホ)リ讚^(ム)念仏ノ功德ヲ乎。答曰、聖意
難^(ハ)測^(リ)。定有^(ム)ムカ深^(ク)意^(コ)。且^(シ)ク依^(テ)善^(ク)導^(ク)ノ一意^(ニ)、而^(シ)モ謂^(フ)之^(ヲ)者、
原^(モ)夫^(レ)意^(ハ)正^(ク)直^(ニ)雖^(モ)欲^(ス)三^(ト)説^(ム)唯^(シ)念^(フ)仏^(ノ)行^(ヲ)、隨^(テ)機^(ニ)一^(ニ)往
説^(テ)善^(ク)提^(ス)心^(等)ノ諸^(ノ)行^(ヲ)、分^(ニ)別^(ス)三^(輩)ノ浅^(深)不^(同)。然^(ラ)今^(於)テ諸^(ノ)行^(ニ)
者、既^(ニ)捨^(テ)不^(ニ)歎^(ム)。置^(テ)而^(不)可^(ニ)論^(ス)者^(也)。唯^(就)念^(仏)一^(行)
既^(ニ)選^(テ)而^(不)讚^(ム)。思^(テ)而^(不)容^(ニ)分^(別)者^(也)。

傍線部辺りの文に注目すると、念仏の機根とは異なる人のために、三輩
で諸行を説くのであるとする。釈尊は、念仏の機根とは異なる人のため
に、一応、諸行を三輩で説いたのであるとする。ということは、その諸
行を極めれば、やはり、諸行往生は少数ながら可能であることを示して
いるであろう。というのも、釈尊は、諸行の機根の人のために、諸行を
用意しているので、もし、諸行を極めても往生できないのであれば、何
のために、念仏の機根とは異なる人のために、釈尊が諸行を用意してい
るのかわからなくなってしまう。「随^(テ)機^(ニ)一^(ニ)往^(説)善^(ク)提^(ス)心^(等)ノ諸^(ノ)行^(ヲ)」
とはいえないはずである。つまり、「随^(テ)機^(ニ)」は、諸行往生を前提に

している文なのである。そして念のため付け加えておくと、資料10の文は、諸行を極める人がいることも前提にしている。もし極める人が全くいないなら、釈尊が諸行を用意することはないだろうから。

このように、資料8・9・10から、法然が、諸行往生を少数ながら認めていることは明らかである。ただし、法然の教義からすれば、積極的に諸行往生可能を認めているのではなからう。消極的に諸行往生を認めていると表現すべきであろう。また、法然の教義からすれば、諸行往生できる人は、多数ではなく少数であろう。

このように、〈立三品〉は、諸行往生が少数ながら可能であることを前提としている。〈立三品〉は、諸行往生が少数ながら可能であるという意味を含む。あるいは、〈立三品〉は、諸行往生の教えを消極的ながら認めるという意味を含んでいる。

ここで、〈立三品〉から〈傍正〉へ、いかに変換されたかを考える。〈立三品〉の念仏と諸行に三品の別があるということ自体から、〈傍正〉とは導くことはできない。しかし、〈立三品〉の中に含まれる、諸行往生が少数ながら可能であることを消極的ながら認める、諸行往生の教えを消極的ながら認める、という要素に注目すると、〈傍正〉へと変換できるのである。

例えば、〈廃帰〉の「廃」と〈廃立〉の「廃」は、いずれも、諸行を廃する、という方向の意味では共通している。〈廃帰〉から〈廃立〉に言い換えられる際、その要素である、諸行を廃する、ということを中心にして、その意味を変えずに変換しているのは明らかである。また、〈帰〉から〈立〉の変換でも、念仏を積極的に認める、という意味で共通し

ており、その意味を変えずに変換している。〈助成念仏〉から〈助正〉も、〈助〉という要素を軸にして、その意味を崩さず、変換している。

同じように、〈立三品〉から〈傍正〉へと変換する際、それはあくまで言い換えであるので、〈立三品〉の要素の何かを選び、それを軸にして言い換えなければならない。その何かが、諸行往生の教えを消極的ながら認める、という要素である。すなわち、諸行往生の教えを消極的ながら認める、という意味で、諸行の〈立三品〉と〈傍〉は共通し、それを軸にして、変換しているのである。

例えば、〈捨取〉のように、諸行について「捨」のような表現だと、諸行を否定することになるので、〈立三品〉の意味と対応していない。故に、〈捨取〉のような類の、諸行を否定するような表現であってはならない。ある程度諸行を認めるような「傍」の類のような表現でなくてはならない。

私見では、諸行往生の教えを消極的に認め、それが、「傍」という表現になるということである。しかし、なぜ、よりによって、諸行の要素の中でも、諸行往生の教えを認める、ということを中心とするのであるか。もしかすると、諸行のこれ以外の要素が、〈傍正〉への変換に関わっているのではという疑念をもつ方もおられるかもしれない。

しかしながら、法然の教義において、これ以外に、諸行のどの要素を消極的に認めうるのだろうか。つまり、諸行のどの要素を「傍」といえるのだろうか。消去法でいくと、異類の助業と、諸行往生の教えを消極的に認める、あるいは、諸行往生が可能であることを消極的に認める、といった類の他にはないと考える。〈立三品〉の諸行は、異類の助業で

はない。よって、残りは一つしかあるまい。

一方、〈傍正〉で、念仏が「正」となるのは、念仏の〈立三品〉に含まれる。念仏往生の教えを積極的に認める。という要素を軸にして変換しているわけである。

このように、〈立三品〉の中に含まれる。諸行往生の教えを消極的ながら認める。という要素に着目し、「傍」を諸行往生の教えを消極的に認めるという意味に理解すれば、〈第二の問題〉も解決できる。

3 『選択集』第四章の「傍」の語義について

冒頭で、『選択集』第四章〈傍正〉の「傍」には、副次的に。という意味と、釈尊が衆生に諸行を捨てさせる。という意味とが含まれている、ということ指摘した。前者の意味は、前項で述べたとおりである。すなわち、副次的に。というのには、消極的に認める。に該当するわけである。問題は、後者の意味である。これは、辞典にはない特別な意味である。いよいよ、その後者の意味を明らかにする。

資料9には、念仏の三品の別の説明で「念仏門」を説き、諸行の三品の別の説明で「諸行門」を説く。この念仏門とは、一向念仏往生の教えである。というのにも、〈立三品〉の最初に念仏と諸行に分けた時点で、その念仏とは、念仏のみの意図であることは明らかである。故に、念仏門とは、一向念仏往生の教えである。また、諸行門とは、いわば但諸行往生の教えである。理由は、念仏門と同様である。〈立三品〉で念仏と諸行に分けた時点で、その諸行とは、諸行のみはらずで、念仏は含まれているはずがない。故に、諸行門とは、但諸行往生の教えである。

〈立三品〉は、一向念仏往生の教えと、但諸行往生の教えを立てる。

そして、この両者は、同一人物が同時期に両立させることは不可能である。どちらか一方を取れば、もう一方は捨てざるをえなくなる。そして、ここに〈傍正〉のように、比較的単純な順序付け、価値付けがなされるならば、第一義を選び取るのが自然であるので、「正」である一向念仏往生の教えを選び取ることになる。すると、もう一方の但諸行往生の教えは捨てざるをえない。つまり、念仏を「正」と価値付けた時、そこに「一向念仏を選び取らせる。」という意味を込めているはずである。また、諸行を「傍」と価値付ける時、そこに「諸行を捨てさせる。」という意味を込めているはずである。よって、「傍」には「諸行を捨てさせる。」という意味が存在することになる。そして、〈傍正〉というのには、三輩を説いた釈尊の意図を推測するものであるので、「傍」は「釈尊が衆生に諸行を捨てさせる。」という意味になるわけである。

『選択集』第四章の「傍」は、副次的に。という意味と、釈尊が衆生に諸行を捨てさせる。という二つの意味を含む。しかし、この両者の意味は、矛盾していないであろうか。というのにも、前者の意味は、消極的ながらも、認める。という、いわば肯定的な面を有する。後者の場合は、捨てさせる。という、いわば否定的な面を有する。これは、矛盾ではないだろうか。

この問題については、次のように考えるべきである。前者の意味は、諸行往生が可能。諸行往生の教えを認める。という次元内での肯定である。後者では、衆生に諸行をさせる。という次元内での否定である。両者は、別次元での話題であるので、十分両立可能である。

おわりに

以上の論をまとめる。

まず、三部経講説・『逆修説法』・『選択集』における「傍」の語義を確認した。『無量寿経釈』の⑤⑦の文、及び資料1・2から、〈但念仏往生〉〈助念仏往生〉〈諸行往生〉の三義のうち、後二者を「傍」とし、前二者を「正」とする。そして更に、その諸行である「傍」を捨てることを主張しているのを見た。この「傍」は、『選択集』第四章の「傍」と違って、「傍」自身に、捨てる、捨てさせる、という意味はないであろう。諸行である「傍」を捨てる、と表現している。

また、⑮の『選択集』の三選の文の「傍」には、捨てさせる、という意味はないことを確認した。ここでは、助業を「傍」とするが、この助業の扱い方と、同書第四章の「傍」である諸行との扱い方を混同してはならない。混同すると、第四章の「傍」の意味が、傍らに諸行を修す、という兼行の方向に行きかねない。しかし、これは誤りであることは、既に確認した。第四章の文脈から、諸行を傍らに位置付ける、でなく、てはならない。

次に、同書同章の〈傍正〉の分析を行った。二つの問題を提起し、それぞれ解明した。

〈立三品〉だけでは、同書同章の問いに答えられなかったり、一向念仏の根拠とはなりえないので、〈傍正〉と言い換えることにより、対応できるようにしたわけである。

また、〈立三品〉から〈傍正〉に言い換える時、〈立三品〉に含まれる、諸行往生の教えを消極的ながら認める、念仏往生の教えを積極的に認める、という意を軸にして言い換えると、〈傍正〉になりうることを明らかにした。

そして、これらの分析をして、同書同章の「傍」に、副次的に、という意味とともに、積尊が衆生に諸行を捨てさせる、という意味が含まれていることを示した。後者の語義は、〈第一の問題〉を解く鍵であり、前者の語義は、〈第二の問題〉を解く鍵ということである。

この同書同章の「傍」の語義に着目すると、これは、通常の諸行（異類の助業ではない通常の諸行）に対する法然の態度を象徴しているかのようである。すなわち、往生行としての諸行については、念仏行者に修さないよう説く。他面、諸行は仏説であるので、諸行往生が少数ながらも可能であることを認めざるをえなかったり、諸行往生の教えは、機根によつてはありうることを、消極的ながら認めるという態度を取るのである。このように諸行を認めるとしても、法然としては、無論、積極的に認めているというわけではない。やむをえず、消極的に認めざるをえない、というニュアンスである。

同書同章の〈傍正〉は、諸行往生の教えを消極的に認める面と、一向念仏を主張する面との、二面性を有することをここに示した。

(1) 廢助傍の三義に関する先学の主な論攷に、以下のものがあげられよう。香月乗光「一向専修の実践的構造——「廢助傍の三義」についての考察——」（『佛教学報』十五、昭和四十一年三月。のち同『法然浄土教の思想と歴史』、山

喜房仏書林、昭和四十九年に所収)、坪井俊映「法然上人の念仏思想組成と廃助傍の三義について」(『佐藤博士古稀記念 仏教思想論叢』、山喜房仏書林、昭和四十七年)、廣川堯敏「法然教学における廃立の構造——とくに異類の助業説の成立を中心として——」(『法然仏教の研究』、山喜房仏書林、昭和五十年)、藤堂恭俊「『選択集』における廃助傍三義の成立過程——とくに『逆修説法』との関係において——」(『佛教学仏教文化研究所年報』二、昭和五十九年三月)。のち、同「法然上人研究」二、山喜房仏書林、平成八年に所収)、兼岩和広「廬山寺蔵『選択集』の原資料をめぐって——第四章を中心として——」(『仏教論叢』四十五、平成十三年三月)、本庄良文「『選択集』における「廃立」の意味——服部英淳訳・英訳の顕彰——」(平成十六年九月浄土宗総合学術大会口頭発表などである。なお、本稿は、平成二十一年度浄土宗総合学術大会で発表したものを、大幅に改稿したものである。その口頭発表の草案ができていつある頃にも、前掲の兼岩論文があることに気づいた。兼岩論文では、筆者のちに指摘するように、『選択集』の問いと、その答えの一つである後義の内容が組み合っていないことや、『逆修説法』の三義と『選択集』の三義が出る理由が異なることなどの問題の指摘をしている。このように、同氏の論文と本稿とは、問題意識は部分的には共通するが、結論等は大きく異なる。

- (2) 岸教授の三部経講説に新層・古層があるという指摘は、『逆修説法』と『三部経釈』(『藤堂恭俊博士古稀記念 浄土宗典籍研究 研究篇』同朋舎、昭和六十三年)、『三部経釈』の研究(一)、『法然上人研究』創刊号、平成四年四月)、『無量寿経釈』古層の復元——『三部経釈』の研究(二)——(『佐藤成順博士古稀記念論文集 東洋の歴史と文化』、山喜房仏書林、平成十六年)、『阿弥陀経釈』古層の復元——『三部経釈』の研究(五)——(『高橋弘次先生古稀記念論文集 浄土学仏教学論叢』一、山喜房仏書林、平成十六年)などで論じられている。
- (3) 『昭法全』八七頁。なお、これ以降のコシツク体は筆者がした。
- (4) 『浄全』第十三卷十八頁上。なお、この引用文の句読点は筆者が付した。
- (5) 『昭法全』九〇頁。
- (6) 『昭法全』九二〜九三頁。

法然における「傍」の語義についての一考察

(7) 『昭法全』九六頁。なお、一一内は割り注の文。また、⑦の文の一行目の「猶」は「独り」が正しい。『昭法全』の誤記だろう。

(8) 『昭法全』九一頁。なお、これ以降の傍線は筆者が付した。また、一番目の傍線部のあとに「故三至テ流通^三、初^二」とあるが、おそらく「故三至テ流通^三、初^二」と読むのが正しいだろう。

(9) 『昭法全』九三頁。

(10) 『仏教古典叢書 古本漢語灯録』第八の二六頁。なお、本稿のこの『逆修説法』のテキストの引用文の句読点は筆者が付した。

(11) 水谷真成監修・解説『往生院本選択本願念仏集』(法蔵館 昭和五五年)二〇六頁。なお、これ以降の右ルビの()内の文は左訓。また、本稿のこの『選択集』のテキストの引用文の句読点は筆者が付した。

(12) 『選択集』第四章の廃助傍の三義と、同書同章前半に説かれる(廃婦)〈助念仏〉(立三豆)とは密接な関連があるが、本稿ではこれらを表現する場合、一応区別して示すことにする。例えば、「廃助傍の三義」と述べる際、(廃婦)〈助念仏〉(立三豆)を含まず示す場合があるということである。というのも、三組は厳密に見れば、意味が異なると考えるからである。

(13) 『選択集』の(廃婦)を使役で理解しなければならぬことについては、本庄良文氏の前掲の口頭発表の資料を参考にさせていただいた。ただし、同書の(廃婦)が使役であるのは賛成だが、(廃立)については、本庄氏と違い、筆者は使役ではないと考える。その理由は主に二つある。一つ目の理由は、(廃立)の「立」の語感から、^三釈尊が衆生に念仏を立たせる^二というよりも、^三釈尊が念仏を立てる^二というほうが自然な理解だからである。二つ目の理由は、『選択集』第四章に「初^二義^一、即是為^二廢立^一、而説^三」とある。この文の解釈は、(廃婦)は(廃立)を根拠として説く^二となるだろうが、もし、(廃婦)と(廃立)が同義ならば、この文は同語反復のような文となってしまう、不自然である。故に、(廃婦)と(廃立)は異義でなければならぬ。また、この文の「初^二義^一」とは、(廃婦)のみではなく、「為^二廢立^一諸行ヲ帰^中於念仏^ニ而説^三諸行ヲ也^一」という文全体を指すとしても、やはり、同じように同語反復のような事態になり、不自然である。

ちなみに、この『選択集』第四章〈廢婦〉の「廢」は、釈尊が衆生に往生行としての諸行をやめさせる^レという意味である。また、〈廢立〉の「廢」は、『選択集』第四章の意味では、おそらく、釈尊が往生行としての諸行を「一向」とはしない^レという意味での「廢」であると思われる。更に、『選択集』第十二章〈廢立〉の「廢」は、釈尊が諸行を付屬しない^レという意味での「廢」である^レと考える。

(14) 寛永版・承応版では、「側」となっているが、正しくは「測」であろう。

(15) 『昭法全』 八八頁。

(16) ちなみに、資料3は、寛永版『無量寿経釈』が底本である。しかし、聖聰『大経直談要註記』第一卷(国会図書館所蔵古活字版)所収『無量寿経釈』の文では、二義ではなく、(但諸行往生)が加わって三義になっている。古活字版のほうが、寛永版より古い成立と予測できるので、古活字版の三義の文を法然の意図として採用するべき、という意見も出るかもしれない。だがこの場合は、古活字版のほうがの後付けであろう。というのも、寛永版の編者が、私見のように文章を読み込み、文意にあわないので、寛永版で三義から二義に訂正した、と理解するよりも、『無量寿経釈』では三義をのちに説き、資料3の二義では中途半端な表現なので、古活字版で三義に改変した、というほうが、いかにも後人によるものと理解しやすい。元々三義なのを、後刷りの版本(寛永版等)で、二義と後人がするのは、可能性が低いように考える。

(17) 『昭法全』 九〇頁。

(18) 『仏教古典叢書 古本漢語灯録』第八の二六頁。

(19) 水谷真成監修・解説『往生院本選択本願念仏集』七二〜七二頁。

(20) 水谷真成監修・解説『往生院本選択本願念仏集』七七〜七八頁。

(21) 『選択集全講』二四三頁。なお、この傍らに諸行を修す^レという兼行の理解は、前掲の香月論文にも見られる。

(22) 『昭法全』 九〇頁。

(23) 水谷真成監修・解説『往生院本選択本願念仏集』七六〜七七頁。

(24) 水谷真成監修・解説『往生院本選択本願念仏集』八一〜八二頁。

(平成二十一年十一月三十日原稿執筆了)

(平成二十二年一月十八日第一校了)
(平成二十二年二月九日第二校了)

聖光『浄土宗要集』講説時の列席者の発言について

郡嶋 昭示

はじめに

聖光房弁長（一一六二—一二三三）の著作は数本現存しているが、その中でも最も大部であり、また最晩年の成立でもあるという理由から、注目すべき著作として『浄土宗要集』（以下『西宗要』と呼称する）がある。この著作は聖光が約三ヶ月にわたって行った講義を、講説の列席者の一人（良忠）が書き留めることで成立した講義録である。そのため『西宗要』は上述の通り注目すべき文献でありながら、漢文の文法の不備や仮名文字で書きとめられた部分が見られる等、記載事項の解釈が困難な部分が各所に存在しており、読解の方法が課題として残されているのである。本稿ではこのような部分の読解方法について言及するものがあり、本稿では特に『西宗要』の各所に見られる「有人云」「私云」と記載されている部分をどのように理解すべきかという点について検討したいと思う。詳細は後述するが、これらの部分については「有人」「私

がそれぞれ誰を指すのかという点において先学によっても若干の検討が行われているが、明確な答えは出ていないため、本稿ではこれらの説示が誰の説なのかという点を明らかにすることを目的とし、具体的にはこれらの説示が聖光の講義に列席していた者の発言なのではないかとの試論を行いたい。

一 良忠の発言

(1) 不統一な記載について

まず、「私云」と付されて説示されている説に着目し、この説示が良忠の発言なのではないかとの指摘を行いたい。『西宗要』には「私云」として説示されるものが割書きや本文から一段下げて記載されるものすべてを含むと十八例確認でき、また、これらの中、「私云」の答えが「師云」となっている部分が十八例中十六例確認できる。これらの記載が割書きや一段下げ、また本文にそのまま挿入されている部分とがあり統一

が取れていない。このことに関しては、天保二年（一八三一）に諸写本の校訂を行った信岡の「凡例」に、『鎮西宗要本末口伝鈔』の説示と「慶本」（法然院所蔵永慶書写本のことか）の記載方法にしたがって「私云」の説示を良忠のものとして本文から一段下げて記載し直した部分がある」と指摘されている。¹⁾しかし、本文を見る限りは一段下げずにそのまま本文に挿入されている部分もあり、一段下げて記載した部分と下げずに本文に入れた部分を比較しても、明確な違いがあるようには感じられない。それぞれの作業について、整理をすると以下ようになる。

頁数	浄全本(天保版)	寛永版	備考
卷一 一三六頁上 一四七頁下	下げなし 下げあり	下げなし 一行目のみ下げ	「私尋云」・答「師云」・本文中 「私申云」・答「師云」・本文中
卷二 一七五頁上 一八〇頁下 一八一頁下 一八九頁上	割注 下げあり 下げあり 下げあり	割注 下げなし 改行のみ下げなし 下げあり	「私申云」・答「師云」・本文中 「私申云」・答「師云」・本文中 「私申云」・答「師云」・算題末 「私申云」・答「師云」・算題末
卷三 一九四頁下 二〇二頁下 二〇四頁下	下げあり 下げあり 下げなし	改行のみ下げなし 変則下げあり 下げなし	「私申云」・答「師云」・算題末 「私申云」・答「師云」・算題末 「私云」・答なし・算題末
卷四 二〇七頁上 二〇九頁下 二一二頁下 二二七頁上 二二七頁下 二二〇頁下	下げなし 下げなし 下げなし 下げなし 下げなし 下げなし	下げなし 下げなし 下げなし 下げなし 下げなし 下げなし	「私問云」・答「答」・本文中 「私難云」・答「師云」・本文中 「私申云」・答「師云」・算題末 「私申云」・答「師云」・本文中 「私申云」・答「師云」・算題末 「私申云」・答「師云」・本文中

卷五	
二二九頁下 二三一頁上 二三四頁上	割注 下げあり 下げあり
割注 下げあり	「私申云」・答「師云」・本文中 「私申云」・答「師云」・算題末 「私申云」・答「師云」・本文中

※ 部分は寛永版と異なる部分を示す

この整理を見ると、信岡が校訂を行ったにもかかわらず、記載は最後まで不統一なままである。これは底本とした「慶本」が、このように記載されたものだったとも考えられるが、本稿ではこの点については次のように推察したい。天保版の校訂状況を見ると、卷三までは寛永版で一段下げて別出されなかったものをほぼすべて別出して記載しているにもかかわらず、卷四以降はほぼ寛永版の記載のままである。なぜこのようなことになったのであろうか。この点について天保版の校訂者が途中で信岡から敬道に変わっていることに注目したい。天保版の開版に際しては、立道の序によると、

松坂清光寺激誉岡公、…中略…其業未々成公俄ニ示レ寂ヲ。…中略…
令下弟子敬道ヲ自ラ代テ參較シ且ツ有ルハ疑似難レ決シ者ヲ、則就テ
正レサ之ヲ数月ニシテ訖ラ²⁾。

とあり、信岡は校正に取り掛かったものの志半ばにして没し、その後を敬道が引き継いだことになっている。つまり、卷三までは信岡によって「私云」の説示を別出していたが、それ以降、敬道は特に「私云」の説が良忠の言葉であると感じなかったためか、この作業を行わなかったと推察するのである。

(2) 「私云」と「師云」の関係

いずれにせよ、体裁が不統一であつてもほとんどの問いが「私申云」で、答えが「師云」で統一されておられ、またその中の数例が『口伝鈔』や信阿によって良忠の言葉として別出されていることからすると、そのすべてが良忠の説であるということも可能なのではないだろうか。

このように筆者が自らの説を「私云」として記す方法は、法然の『選択集』の私釈や、智顛の三大部の講説を章安灌頂が筆録した際に灌頂が私説を「私云」と記している等、先例がある。⁽³⁾『西宗要』に「私云」とあるのは、筆録した良忠が自らの発言を「私云」等として記したものと考えられ、またその答えが「師云」とあることから、『西宗要』講説時の良忠の発言に聖光が答えていたとすべきであると考えるのである。

以上のように『西宗要』に見られる「私云」が『西宗要』述作時にその場にいた者の説だとすれば、『西宗要』は聖光一人によって作成されたものというよりも、その場にいた数人の者の説示が影響して成立したものであるといえるのではないだろうか。

二 良忠以外の列席者の発言

(1) 従来の指摘

次に、「有人云」の説が良忠以外の列席者の説示であるという試論を行いたい。まず、『西宗要』に「有人云」等として取り上げられている説を整理すると、次の十四の算題にわたって確認できる。

三心具足文事

四修事(2)

観経定善機事

五悪五痛五燒事

辺地胎生事

尋常念佛事

別時念佛事

臨終行儀事(4)

本尊本経可安置事(3)

念佛三昧発得事

聖道浄土二門事

難行道易行道事

自力他力事

第十九願事

※(一)内は回数、指定のないものは一回の引用を表す
従来、これらの「有人」が誰の説を指すものかという視点で先学によって研究が行われており、これら「有人」の説が一念義や西山義等の異説を指すとされることが多かった。例えば、坪井俊映氏は「法然門下における聖光上人の地位」⁽⁴⁾において、

又有人云、修諸功德云是諸行往生本願ニテコソアレ。⁽⁵⁾

という第十九願は諸行往生の願ではないかとの有人の説について、「法然門下において諸行本願義を説いたものは覚明房長西であるが、長西は第二十願を重視して諸行本願義を説き、第十九願は念仏諸行来迎願とするから『西宗要』に説く第十九願は念仏諸行来迎願をもって諸行往生の

本願とするものは誰の説を指すかあきらかでない。」として、この有人が何者なのかは不明であるとしている。また、藤堂恭俊氏は「聖光房弁長上人における善導教学の受容と展開」⁶⁾において、「弁長はかかる一念義を法本房の上にも見出し、『浄土宗要集』巻第二の「第十二、四修事」において「有の云わく、信を一念十念に取りて、行をば思ひ出でたらんに随うべし」という説を紹介し、「信心を十念一念に取りて、行を思ひ出でたらんに随いてせよと言ふ事、これ善導宗の心に一つも相応せず。その故は善導の御意は構えて無間にせよ、長時に退せざれと思食すなり」と批判を加えている。」とし、「第十二、四修事」にある「有云」の説について、一念義の教義がこれに当てはまるとの見解が示されている。しかし、これ以上の指摘は従来の研究では行われず、これらの研究では、一念義や諸行本願義といった「異流」とされる門弟の説を指摘する傾向が強いようである。

(2) 記載方法の検討

しかし、このように先学においては「有人」とは一念義等の「異流」を指すとする見解が指摘されているが、『西宗要』における「有人云」「有云」等の用例を整理すると、いくつかの例はこのような第三者の「異流」の説とするには不自然な例が多い。その例として、

- ① 有人が他者の説を取り上げたもの
 - ② 有人の説に「師云」として聖光が答えるもの
 - ③ 有人が「云何」と問いかけるもの
- の三点を指摘したい。

① 有人が他者の説を取り上げたもの

まず、有人が他の説を指摘する部分から検討したい。まず、「第十一、三心具足文事」では、次のような説示が見られる。

有人ノ云ク、浄土往生ノ行ノ中ニ、善導ノ意ハ二フ行ヲ立テ給ヘリ。正行ト助業也。付テ正行ニ、助業ヲセジト云フ人有リ。

又有人云、助業ナレハ尤モ可ト修ス云人有リ、是レ如何。⁷⁾

この説は、有人の説の中に助業は全く修すべきでないとする有人と、むしろ助業を重視すべきとする有人の二者の有人を指摘し、「是は云何」といつて問いかけている部分である。この問いに対しては「答」といつて問答が行われている。また、「第四十八 尋常念仏事」における次の文では、

問、有人ノ云、念仏門ニ入ヨリ已来、臨終正念ト思ヒ切り、雑行ヲ捨テ

専修ニ入り、臨終正念ト願スル人ハ、浅キ念仏者也。是ノ人ハ疑心ノ人也。

是ノ人ハ不ト可ニ往生ニ云フ人有リ。此ノ義可レ用ル歟、不レ可レ用レ之ヲ

歟、是レ如何。⁸⁾

といい、有人が、念仏門に入り、臨終時に正念に入ろうと雑行を捨てて専修に入る者を浅い念仏者であるとする者がいるとして、ここでも他者の説を指摘し、「是云何」といつて問いかけている。さらに、「第五十 臨終行儀事」においては、

有人ノ云、臨終之時、或ハ値シト善知識ニ願ヒ、正念ニ住セント願フ。

是レ皆往生極樂ノ行者ニ非ス。如ク此ノ思ヒ定タル者ハ、皆平生ノ念仏

弱クソ疑フ者ノ所爲也。是レ依テ疑心ナルニ臨終カワルカルヘシト云フ。

是レ如何⁹。

とし、臨終時に善知識に会い、正念に入ろうと願う者は、往生極楽を求め、臨終時ではなく、平生念仏を疑う者の説であり、この疑心によって臨終も悪いものになるのだという説を取り上げ、「是云何」といつて問答を行っている。さらに、「第五十一 本尊本経可安置事」では、

有人ノ云ク、初心ノ念仏ノ行ハ者、道場ヲ建立シ本尊ヲ安置シ、持シ経ヲ敬ヘシ、其ノ智慧深ク、浄土ノ法門ニ達スレハ、道場ハ法界道場、本尊ハ我心本尊也。西方モ非ス西方ニ、心心ニ念スル西方ヲナレハト云フ、是レ如何。

答、昔モ理觀ノ人ハ少シカウ云ヘリ。近來盛リニ人人ノ云氣也。聖教万差ニ非ニ必シモ一種ニ。又人ノ心万差ニ非ニ必シモ同。爾ル意モアラン。末学少智ノ者ノ難レ知。但如キ我レ等カ造罪ノ凡夫無智ノ輩ハ、尤モ可レ習フ之ヲ事也¹⁰。

といい、「有人」が他者の説を取り上げて「是如何」と問いかけ、「答」といつて問答が行われている。他にも「第五十 臨終行儀事」における、問、有人ノ云、某人ハ念仏ヲ申シ往生ヲ願フ事人ニ勝レテ見エシカドモ、大事ノ病ニ付テ顛倒悶絶ノ死ニ畢ス。サレハ念仏申サスドモアリテフ。念仏ノ不^レ往生セコサンメレト云フ。是レ如何¹¹。

等の例がある。これらの説を見ると、聖光が「このような有人がいる」として有人を紹介しているのではなく、この有人は、『西宗要』述作時に聖光と直接会話をしている者とした方が自然であると感じる。さらに、これらの有人の説に対して「師云」として答えている部分にも同じようなことが考えられる。

②「有人云」に対して「師云」で答えるもの

「第十三 観経定善機事」における有人の説では、

有人ノ云、有人ハ、韋提ノ無生ヲ手本トシ、我等モ証得無生ト可レ習フ也。韋提ト少モタカハスヒトシキ者ト思ヘト教エ候ハ、如何。

師ノ云、サル事アラハヤ、赴機能引ト云フ事ヲ不レ知也。増上慢コサシナレ、無生忍ハ次キ也。先ツ六根淨ヲタニモ日本ニ得ル人無シ。性空上人ハ六根淨ヲ得タリト云ヘトモ法然上人ハ実ニハヨモエジ。乙丸カ鬼神ニテ報得ノ神通アリシガ、仕シカハソレゾオシエケント云¹²。

といい、有人が韋提希を手本として無生忍を証得しようとする心を得るべきであり、我々は韋提希と少しも異なることがないのであるという説を取り上げて「云何」と問い、これに対して「師云」といつて恐らくは聖光が答えているのである。また、「第四十九 別時念仏事」では、

私ニ難ソ云、小乗ノ初果ハ見惑ヲ断スレハ雖レ造レト罪ヲ不レ生セモ惡趣一也。是ハ凡夫之、如何。

師ノ云、是ハ大乘ノ善根カ令レ然也。大乘ノ善根ハ三世ニ通ソ滅罪ノ用具スル也。未來ノ惡ヲモ滅ソノク也。

有人ノ云、別時ノ念仏ニ取テハ、見仏三昧ヲ不レモ發セ、決定往生ノ業ニテ候歟。

師ノ云、爾カ也。見仏三昧ハ又別ノ事也¹³。

とあり、「私難云」との問いに「師云」として答えた後に、「有人云」といつて、別時の念仏において見仏三昧の志を發さなくても決定往生の業となるのかどうかと問い、「師の云く」として決定往生の業となると答

えている。また、この説には慶本には「持願イ」と注記があると天保版で指摘されており、恐らくは異本には「持願」と注記されたものがあつたことを伝えているものと思われ、持願房は『西宗要』述作時の列席者であるため、有人が列席者であるという説が以前にもあつた事を伝えている。このような例は他に、「第二十六 五悪五痛五燒事」で、
私ニ申ソ云、上天トハ如何。有人ノ云ク、華報歟。師ノ云ク、不レ爾¹⁴。
といっているもの等、各所に確認できる。

③ 有人が「云何」と問いかけるもの

以上の説示の検討から、「有人云」の用例のいくつかはその場にいらない他者の説ではなく、列席者の発言とした方が自然なのではないかということを指摘してきたが、このような視点で見ると、「有人云」といつて説示され、続いて「是云何」等といつて問いかけ、これに対して「答」として答えている部分にも、上述のようなことがいえるのではないだろうか。用例を整理すると、まず「第五十 臨終行儀事」において、

問、有人ノ云、酒ノミテモ善知識ニ可レ用乎、如何。
答、酒ノミタラン人ヲ近ク不レ可レ寄¹⁵。

といい、有人が「酒を飲んでいても善知識に用いるべきか」と問いかけ、これに対して「答」といつて、すべきではない旨を答えている。内容を見てもこのような説を表立つて説示した諸師がいたようには思えない。さらには、「第六十六 第十九願事」でも、

又有人ノ云、修諸功德ト云ヘルハ是レ諸行往生ノ本願ニテコソアレ。
答、是ハワロシ¹⁶。

といつて有人が問いかけ、「答」といつて答えている。

以上のように、「有人云」の用例を検討すると、有人は『西宗要』述作時にその場にいた列席者とするのが適切であると考えられるのである。しかし、これまでに触れた用例以外の「有人」の説もいくつか見られる。逐一検討するのは煩瑣になるため、以下に列挙するに止める。

① 有人難ソ云、無間修ト云フ修ハ、凡夫難シ修。昼夜六時ニ相統セン¹⁷、凡夫何カ修ンヤ之ヲ乎。凡夫ト云フ者ハ、食時、大小便利、睡眠、沐浴此レ等ハ、毎ニ人無キ行時也。此ノ用事身ニ持チタラン凡夫、争テカ昼夜六時ニ相統フ、無間ニ修ンヤ之ヲ乎。故ニ極楽ニ往生フ後、是ノ四修ヲ可レキ具也。依レ之四修俱ニ浄土ニ可レ修レ之ヲ。仍テ今ノ釈モ浄土ニ修セヨトコソ被レ得タレ。到彼国已等ト釈シ玉ヘリ。(答)

(四修事、『浄全』一〇・一六四頁・上)
② 有人ノ云ク、或生边界ト者極楽ノ辺地也。辺地ト者懈慢国ヲ云フ也。(難ソ云)

(辺地胎生事、一九九頁・下)
③ 有人ノ小云、念仏ヲ以テ他力トシ以ニ雜行¹⁸ヲ為ニスト自力ト云(難ソ云)
(自力他力事、二二七頁・上)

④ 有ル念仏者ノ云、一向専修ナレハ只用テント阿弥陀仏ヲ云(難ソ云)
(本尊本経可安置事、二一五頁・上)

⑤ 問、近來有人云ク、安置スル本尊ヲ事ハ只可ト弥陀一尊ナル云。若シ弥ラハ弥陀一尊ナルヘキ歟ハタ釈迦弥陀二尊ヲ可レ用歟。(答)
(本尊本経可安置事、二一四頁・下)

⑥ 問、有人ノ云、念仏ハ他力之、雜行ハ自力也。他力ト者難行ハ是ヲ

不_レ修云ヘドモ、安_レ安ト一念十念申_ス、弥陀ノ他力ニテ往生シテン、

我カ力ニテアラハヤト云。此ノ義云、人一人云。又念仏門ニ入ヨリ、弥陀ノ他力ヲ

信スルカ故ニ念仏ハ一返ニ返ニテモアンナウ、又無_クトモアンナウ。只

念仏門ニ入ラハサテコソアラメ。念仏三万六万申ス人ハ、是レ自力ノ

念仏也。全_ク不_レ可_レ往生ス、往生ハ他力也ト云。(尋難云)

(念仏三昧發得事、二二二頁・下)

⑦有人ノ云、經ニ一処ニアリ。一ニハ、双卷經ニ云_フ必_ズ得_テ超絶シ去テ

往_ス生スルヲ安養國ニ、横ニ截_リ五惡趣ヲ、惡趣自然ニ閉_ルト云。超_ト

者次第ニ対ス、次第ハ聖道也云。此ノ土ノ機ハ入聖得果ノ次第、漸入ヲ

手本トス。浄土機ハ各別ノ機也。故ニ横ト云ヒ、超ト云フ也。二ニハ又

云_フ於_ニ此ノ諸智ニ疑惑_シ不_レ信、然レモト猶_ラ信_中ト罪福_ト云。是レ浄土

門ヲ不_レ信セ聖道門ノ罪福ヲ信ス。是レ豎ノ聖道門ノ修因感果ヲ信_フ、

横ノ浄土門ノ往生浄土ヲ不_レ信セ云カ故ニ二門並_フ旨明ナルヤ乎。疏ノ

四ニ云、不_レ問_ハ罪福多少時節ノ久近_ヲ等ト云ヘリ。此ノ釈ハ經ノ猶信

罪福ニ反_シ浄土門ノ意ヲ釈シ給_フ也。浄土門ノ意ハ罪福ノ多少時節ノ久

近_ヲ不_レ云一声十念皆往生スト信スル也ト釈シ玉ヘリ。大論等ニモ罪多福

少ト云フ道理ヲ立セリ云。(尋テ云)

(聖道浄土二門事、二二四頁・下)

⑧有人ノ云ク、浄土門ハ者、弥陀ノ本願也。以_テ念仏ヲ為_シ易行道ト以_テ

雑行ヲ為_シ難行道ト云テ付_テ同_シ往生ノ行門ニ分_テ別ス難易_ヲ也云難_ク

此ノ義ヲ云、如_ク先_キノ義ノ以_テ聖道門ヲ為_シ難行道ト以_テ浄土門ヲ

為_シトコソ易行道ト見ヘタレサル釈ヤアル：(又尋テ云)

(難行道易行道事、二二六頁・上)

※(一)内はこの文に続く問答の冒頭の語を示す。

これらの「有人」の説のなかには、④⑤のように「有念仏者云」、「近來有人云」といつている等、その場にいらない者を指す呼称を用いており、すべての「有人」が『西宗要』述作時にその場にいた者の説であるとするのは難しいかもしれないが、多くの例で列席者を指すことができるものと考えるのである。

このように、『西宗要』に見られる「有人」と「私」が列席者であるといえるのならば、列席者の発言の多く見られる部分は、それまでに伝わっていた説示に比べて聖光の説示が特殊であると列席者の目に映ったものだったのではないだろうか。つまり、臨終行儀を用いるべきとした部分や、多くの念仏行を修するべきであったとした部分、難行と易行それぞれ_の位置について言及した部分等は反響の大きかった説示であると考えられる。

三 『西宗要』講説時の列席者について

以上の整理から、「有人云」として記載される説示が『西宗要』講説時の会座に列席していた者の発言であるという試論を行ったが、それぞれの説示を概観すると、特に浄土教以外の一般仏教からの視点で説示されたものが少なく、逆に「三種行儀」「自力他力」「善知識」等の浄土教で用いられる主題を取り上げるものが比較的多く確認できる。このことは『西宗要』の会座に列席していた人師が、浄土教の教義を既に修学し

た者であったということ物語っているのではないだろうか。実際に『西宗要』の講説時に列席していた人師がどのような人師であったのかという点については、巻六の末尾に¹⁵⁾

同聞衆 專阿 持願房 敬蓮社 信称房 執筆然阿

として、良忠を含む五人の門弟が、『西宗要』述作時に列席していたことが伝えられている。続いて、これらの列席者がどのような学系に属す人師だったのか整理を試みたいと思う。

〈專阿について〉

まず、專阿について整理を行いたい。『西宗要』末尾の筆頭に記載されているのが專阿である。諸辞典においては『浄土宗大辞典』の「勝專寺」の項目において、当寺の開山上人として次のように記載されている。

開山勝蓮社專阿。專阿は甘粕太郎忠綱の三男で法然上人の弟子となつたという。弁長門下にも專阿がいるが同一人物であろう。

つまり、專阿は勝蓮社と号し、甘粕太郎忠綱の三男で、しかも法然面授の弟子であり、その後に聖光の弟子となつたとある。しかしこの記載の典拠は明らかではない。しかし、法然に教えを得た後に聖光の門に入ったとするならば、年齢も良忠等に比べて聖光に近い年齢であったと考えられ、『西宗要』末尾に列席者の筆頭として記されていることも納得できる。また、二尊院本『七箇条起請文』には專阿の諱が不明なため確かなことはいえないが、專阿および勝蓮社の署名は見られないため、法然から教えを得た後に九州に移動し、聖光と行動を共にしたということが考えられる。また、系譜史料においては、『浄土惣系図』（名越本）の聖

光の系譜には「專阿」と名前のみだが記載が見られる。¹⁶⁾ また、『伝通記糅鈔』（以下『糅鈔』）巻四には次のような記載が見られる。

上人滅後ニ依テ遺言ニ、御骨ヲ二尊院ノ故上人ノ御舍利ノ中ニ可ニ奉納一之由シ、遺弟ノ持願房專阿弥陀仏等、嵯峨ノ正信上人ニ申ス許ソ奉ル籠竟ス。¹⁷⁾

つまり、聖光滅後に、聖光の遺言によって二尊院にある法然の御骨を舍利のなかに納めるために持願房と專阿が嵯峨の正信に許しを得たというのである。この記載は「記主加筆の聞書に云く」として引用されているようであるが、良忠の『聴書』および『糅鈔』の脚注に「聞書東宗要四卷十二紙」と指摘されているが、『東宗要』にもこの記載は見られない。散佚した良忠の著作があつたのか、他の記録からの引用なのか種々考えられるが、現時点では不明である。いずれにせよ、この記載によるならば專阿は聖光入滅時に持願房と行動を共にしていたことが知られるのである。

〈信称房について〉

次に信称房であるが、信称房に関する史料は聖光・良忠の著作や諸系譜・諸伝記にも見られず、また『授手印』の別時列席者の中にも名前は見られないため、どのような人物であつたか残念ながら不明である。

〈持願房について〉

良忠の『東宗要』巻三では、「持願房の物語」として以下の出来事が

残されている。

天台学者、円鏡房、円藏房、巻柱ノ豎者、訪フ専修ノ行ヲ。先師三箇国修行ノ之時、対フ彼ノ学者等ニ教テ云、善導所釈ノ文字一ツニ習ヒ入ル也。謂ク順彼仏願故ノ故ノ字是也。念仏ニハ有リ順彼仏願故、翻ルニ之ニ余行ニハ有リ不順仏願故、乃至光明ノ撰不撰、化仏ノ讚不讚、付属ノ有無、証誠ノ有無等、皆是レ順ルト仏願一与レトノ不順セ之差別之ト説カル時、三人皆ナ一婦ノ奉リ請シ毎日六万遍之ノ念仏ヲ畢ヌト持願房⁽²⁰⁾物語也

つまり、天台の学者が聖光のもとを訪れた時のことを記したものであり、これらの記録が持願房の物語であるとされているのである。この割書きがいつのものかという疑問は残るが、聖光が三箇国を修行していた際に持願房が聖光と共に行動をしていた可能性も考えられ、またこのようなことを聖光から伝聞いた可能性もあり、また良忠がこの記録を持願房を通しては知ることがなかったということから、良忠よりも早く聖光の門に入っていたと考えられる。またこの後に成立した諸系譜には、およそ『法水分流記』と同様の事項が記されており、『浄土鎮流祖伝』にも以上の記録を出る記載は見られないようである。列挙すると以下の通りである。

・『法水分流記』

持願⁽²¹⁾
長空
文永六八廿七

・『浄土惣系図』(西谷本)

文永六年四月廿八入

持願⁽²²⁾

・『浄土惣系図』(名越本)

持願 亦長空⁽²³⁾

・『蓮門宗派』

持願

文永六年

四月廿八日⁽²⁴⁾

・『浄土伝灯総系譜』

持願 諱長空、文永六年四月十八日寂⁽²⁵⁾

・『鎮流祖伝』第三

持願上人

上人持願字長空。奉ニ事弁師一稟ニ蓮家之洪業一、純ニ粹専修之道一。嘉禎三年四月弁師為ニ門輩ニ説ニ即相之宗要一。時聽徒之上首五哲願公其随一也。平居心行不ニ霄恩一精進念仏。文永六年四月十有八日寂⁽²⁶⁾

ただ、入寂の日が十八日か二十八日かという違いは見られるが、恐らくは書写を繰り返すうちでの誤写ではないかと思われる。これらの記載によると、諱を長空といい、文永六(一二六九)年まで活躍したとされている。またこれらの記録の他に、先の専阿の項でも触れたように、『棟抄』には専阿と共に聖光の遺骨を二尊院に納めた際に尽力したとある。

〈敬蓮社について〉

良忠『決答鈔』の序文において、石川の道遍が法然に対して、法然が往生した後は誰に浄土の法門の不審を問うべきかと尋ねた際に、聖光、

金光、聖覚を尋ねるべきであるといい、さらに敬蓮社について

鎮西ノ敬蓮社、暫ク住スル鎌倉ニ之時ハ不レ知ラ默止シ畢ス²⁷⁾

といい、法然在世時にすでに鎮西の地において法然も名を知るほどであったが、鎮西の地に行く以前は鎌倉に住しており、その時はよく知らなかったと伝えている。また、同『決答鈔』において、聖覚が当時の京都における法然門弟について「全く故上人の御義に非ず」とし、さらに「鎮西の聖光房の上人は、数年稽古して故上人の御義に一分も違せざり候」といつて、聖光こそ法然の義と全く違わない教義を持つ師であると説法をし、この説法を臨席した敬蓮社が聞いた後、

敬蓮社、聞テ此ノ説法ヲ、疎テ一念義ヲ、而今成リ善導寺ノ御弟子ニ畢²⁸⁾

とあって、一念義を疎いて聖光の門に入ったとしている。つまり敬蓮社とは一念義の僧だったようである。また『東宗要』巻四に、

先師在世ニ有リ諍論一也。有ル門人阿修云、止悪修善即真実心也。此レ乃至誠心ハ防非止悪ノ戒ヲ為レ体ト也云云。有ル門人敬蓮云、此ノ義不レ然。止悪修善ハ仏法者ノ可レキ存ス用心也。発ス此ノ用心ヲ時必ス止悪モ真実修善モ真実ナルヲ名ニ至誠心ト也云云。阿人相論ス、然ニ修阿弟子ノ満願社ト与ニ敬蓮社ニ相論ス爰、敬蓮社ノ委細ニ立テ此ノ義ヲ、満願社聞テ之ヲ属ス此ノ義ニ。師弟相論ス、遂ニ乃弟子為レ真偽、参ニ筑後ノ上人ノ所ニ上人偶ク為ニ念仏勸進ノ、三箇国修行ノ之間也。就テ申フ

此ノ事ヲ。上人ノ云、汝カ義真実也云云。爰ニ為レ令シカ余人ヲ取レ信ラ懇ニ求ス証状ヲ。上人即授ニ与シ玉フ之ヲ後、還テ肥後ニ披露ス。諸人多ク捨ツ修阿ノ義ヲ、爰ニ修阿失ヒ面目ヲ参テ善導寺ニ奉ル恨ミ上人ヲ。

上人ノ云、然ラハ者為ニ彼ノ僧ハ逆罪ノ者也ト、被レ放テ門徒ヲ畢ス。於是満願社就テ覚明房ニ而学ヒ後下リ肥後ニ、破テ上人ノ義ヲ云、三心ト者小乗心也等ノ義也云云。其ノ時上人於ニ肥州白川ノ辺ニ、結ヒ二十人ノ徒衆ヲ令レ玉フ行セ四十八日ノ別時ヲ之時、歎テ上件ノ義漸漸改変スルヲ、為レ備シカ門人ノ龜鏡ニ作リ玉フ授手印ヲ也²⁹⁾

とあり、満願社と敬蓮社が論争し、その真偽を聖光に尋ねに行ったことが伝えられている。この時に聖光は三箇国修行の間であったとある。この三箇国修行の記事は伝記や聖光の著作のなかにはない。また、敬蓮社がこの聖覚の説法を聞いて聖光の門に入ったという記録は、『勅伝』第十七においても以下のように記されている。

上人の第三年の御忌にあたりて、御追善のために、建保二年正月に、法印真如堂にして、七箇日のあひだ道俗をあつめて、融通念佛をす、められけるに、往生の要枢安心起行のやう、上人勸化のむねこまごまときたまひて、これもし我大師法然上人の仰られぬことを申さば、当寺の本尊御照罰し給候へと、誓言再三に及でのち、もしなお不審あらん人は、鎮西の聖光房にたずねとはるべしと申されければ、聴衆の中に一人の隠遁の僧ありけるが、草庵にかへらずして、すぐ筑後国にくだりて、聖光房に謁し、法流をつたへ門弟となり、九州弘通の法將とぞなりにける。敬蓮社といへるこれなり、法印追福の心ざしあらはれて、諸人の膾喜甚しくぞありける³⁰⁾

これによると、聖覚の説法を聞いたのは法然の第三回忌の御忌に際してのことで、真如堂において七日間の布教をしていた時のことであるとしている。また、諸系譜および伝記においては、多くの文献にその名が見

られる。列挙すると以下のようになる。

・『法水分流記』

敬蓮社入西イ
弘安四十二⁽³²⁾

・『浄土惣系図』（西谷本）

談義抄数百卷作之

敬蓮社入西

又号入阿⁽³³⁾

・『浄土惣系図』（名越本）

敬蓮社 又入西 又号入阿 談義抄数数百卷作之⁽³⁴⁾

・『蓮門宗派』

敬蓮社

談義抄数卷作之、入西又云入阿⁽³⁵⁾

・『浄土伝灯総系譜』上

敬蓮社 諱入阿、一名入西、長州人、初從幸西習一念義。後聞

聖覺歎弁阿道忽捨所習婦投弁師、所製書太多弘

安八年十月二日寂此人立三心全菩提心義。⁽³⁶⁾

・『鎮流祖伝』第三

入阿上人

上人敬蓮社、諱入阿一名入西、長州之人也。初從幸西法師、肆一

念義。焉建保二年正月、聖覺法印於真如堂、論揚三心之正旨、

顯所説不訛、而伸盟辭、募保証於聖光上人、敬公面聽之、

豁如弁皂白、忽改捨於本業、直屈筑紫、婦弁師、游泳

正流。安貞二年十月弁師於肥之後州往生院、修四十八日之別

聖光『浄土宗要集』講説時の列席者の発言について

時、敬公預其會。又弁師得定之後隨現極樂依正敬公侍

其席倍感信之。亦一宵夢弁師者是善導之化身也。自此敬弁師

如見弁師如見導師矣性跋爽善唱演故弁風鼓扇百千之衆

、名于時嘗述談義鈔百卷、網羅鎮流之正法、先修阿謬解

至誠心之義、敬公質破之、修之門人滿願社又反詰之敬公重堅

起於正義、其解顯著也。曆仁之間嘗記録弁師之美跡矣。⁽³⁷⁾

これらの記載を見ると、諱を入西、阿号を入阿と号したようである。ま

た、『浄土総系図』以降は『法水分流記』では記載されなかった『談義抄』

を数百卷または数巻記したとの記載が見られる。しかしこれらの著作は

現時点では確認されておらず、また、金沢文庫から発見された善導の五

部九巻に対する注釈書の著者が、入阿撰と記されていることから、敬蓮

社のもたとされたこともあったが、坪井俊映氏によってこれらの著作は

敬蓮社ではなく、長西門下の入阿空寂のものであるとの説が提唱され⁽³⁸⁾

敬蓮社のものかどうかはつきりしていない。さらに、『鎮流祖伝』に記

載される『授手印』を執筆した際に行われた往生院での四十八日別時に

列席していたとの記載は、『授手印』の裏書に

於肥後国往生院安貞二年十月二十五日ヨリ四十八日ノ念仏被レ始筑後ノ

上人同三十日ニ渡アリ。入阿十一月四日西ノ時ヨリ道場ニ入テ念仏ヲ申ス。

此間上人為末代造一ノ文一給リ。末代念仏授手印是也。⁽³⁹⁾

とあって、安貞二年（一二二八）の十月二十五日から四十八日の念仏が

行われ、入阿が十一月四日から参加したとあり、またこの直後に記され

る列席者の名前の中に「入西長門 二十六」⁽⁴⁰⁾と記載があることによるも

のと考えられる。⁽⁴¹⁾ ちなみにこの記載によるならば、山口長門の出身で、

この時に二十六歳であったことにもなるが、二十八、三十六歳とする異本もあるようである。つまり、敬蓮社はこの時数え年で二十六歳だとすると、一二〇三年の出生で、二十八歳だと一二〇一年、三十六歳だと一九二二年の出生となり、没年は『法水分流記』の弘安四年だと一二八一年、『浄土伝灯総系譜』の弘安八年だと一二八五年となる。

以上、『西宗要』の講義に列席したとされる門弟について整理してきたが、敬蓮社と持願房以外ほとんど謎のままである。中でも修学状況が知られるのは敬蓮社が幸西の一門であったということより他は知ることができない。

また、これらの門弟の入門時期については、筑後善導寺本『授手印』にのみ、『授手印』執筆後の安貞二年の十二月に行われたとされる別時念仏の列席者が記されているが、同じく『授手印』に記載されている同年十月からの別時の列席者にはなかった専阿、然阿、持願の名前が見える。⁽⁴²⁾敬蓮社は十月からの別時の連名に署名されているが、この記載によるならば、『授手印』が成立した直後の安貞二年十二月には他の門弟も聖光の門にいたことになる。⁽⁴³⁾

以上の整理によると、ほとんどが明らかにならない人師ではあるが、敬蓮社入阿が過去に他の学系に属していたが、『授手印』が成立した安貞二年（一二二八）にはすでに入門し、聖光の最晩年である『西宗要』が成立した嘉禎三年（一二三七）まで聖光のもとで浄土教を学んだ人師であることや、すでに仏教を深く学んでいたとされる良忠が列席していたことから、初学の者に対してではなく、学識を有する者に対して行われた講義であったことが確認できる。しかし、他にどのような法系に

属するものが列席していたのかを知るためには、さらに検討を要する。

おわりに

以上のように、「有人」が『西宗要』の講説の列席者であり、聖光が列席者の発言に対応して自説を展開した部分があったのではないかと推察を行い、そのような説示が列席者にとつて特殊な説示と感じられたのではないかと推察をあわせて行った。

またその列席者がどのような人師であり、それぞれの発言がどのものかという点についても若干の検討を行ったが、この点については、「私」が良忠であるという意外特定はできず、列席していた人師がどのような者だったのかという点についても、敬蓮社が幸西の一門であったという以外ほとんど知ることができなかった。しかし、敬蓮社が幸西の一門であったということならば、先学によつて指摘されていた一念義のような説に関しては、先の整理では敬蓮社がもとと一念義であったと伝えられていることから、敬蓮社の発言であるとすれば不自然ではないとの検討結果も得ることができた。今後は『西宗要』に列席者の発言が記録されているというという視点から、聖光の説示を再検討する必要があるのではないかと考え、今後の課題としたい。

(1) 「一、本文中有「低」一字ヲ書ル之者上、是亦多似「記主臨」時ニ設「疑難」、鎮西為「會」ニ「積」シ之「一」或ハ本鈔ノ外別ニ有「師説」一、当ニ「相伝」ノ時キ、因ニ「附」ル之者ニ、「旧刻連書」雜ニ入「ス」本文ニ。今從テ慶本「低」書「一」字ヲ、令下与ニ口

伝鈔「合」焉」とある〔浄全〕一〇・二六頁・上。

(2) 〔浄全〕一〇・二四頁・下

(3) 〔国訳一切経〕経疏部二所収・辻森要修氏「法華文句」解題等、また「国訳一切経」所収の天台三大部には、「私謂」等の語について、灌頂の言葉であると注記がある。

(4) 〔仏教文化研究〕第三〇号（一九八五年）

(5) 〔浄全〕一〇・二九頁・上。

(6) 藤堂恭俊氏「聖光房弁長上人における善導教学の受容と展開」（『仏教文化研究』第二四号一九七八年）は、聖光による善導受容には「歴史的背景を検討する必要にせまられる。」とし、『授手印』の裏書に記される三者の説（『浄全』一〇・一〇頁・下）を取り上げ、これは幸西の一念義、証空の西山義、法本房の寂光土往生義であると指摘している。

(7) 〔浄全〕一〇・一六頁・上

(8) 〔浄全〕一〇・二〇頁・上

(9) 〔浄全〕一〇・二二頁・上

(10) 〔浄全〕一〇・二三頁・上

(11) 〔浄全〕一〇・二二頁・上

(12) 〔浄全〕一〇・一六七頁・上

(13) 〔浄全〕一〇・二〇九頁・下

(14) 〔浄全〕一〇・一八〇頁・下

(15) 〔浄全〕一〇・二二頁・上

(16) 〔浄全〕一〇・二二九頁・上

(17) 〔浄全〕一〇・二四二頁・下

(18) 野村恒道・福田行慈 編『法然教団系譜選』（青史出版・二〇〇四）七三頁

(19) 〔浄全〕三・一五頁・上

(20) 〔浄全〕一・九五頁・上

(21) 〔法然教団系譜選〕一〇頁。永和四年（一三七八）成立。

(22) 〔法然教団系譜選〕五三頁。栃木県円通寺蔵、永正三年（一五〇六）成立。

(23) 〔法然教団系譜選〕七三頁。栃木県円通寺蔵、元禄十一年（一六九八）の写

本が伝わる。

(24) 〔法然教団系譜選〕一〇七頁。天文一七年（一五四八）以後成立。

(25) 〔浄全〕一九・二二頁・上。享保二年（一七二七）成立。

(26) 〔浄全〕十七・四四〇頁・上。宝永二年（一七〇四）成立。

(27) 〔浄全〕一〇・二七頁・上

(28) 〔浄全〕一〇・二九頁・下／三〇頁・上。現漢文。

(29) 〔浄全〕一〇・三〇頁・上

(30) 〔浄全〕十一・八二頁・下／八三頁・上

(31) 〔法伝全〕四八頁

(32) 〔法然教団系譜選〕一〇頁

(33) 〔法然教団系譜選〕五三頁

(34) 〔法然教団系譜選〕七三頁

(35) 〔法然教団系譜選〕一〇七頁

(36) 〔浄全〕一九・二二頁・下

(37) 〔浄全〕一七・四四〇頁・下

(38) 坪井俊映氏「金沢文庫藏観経疏顕意抄の著者入阿について」（『金沢文庫研究』第七卷第二号・一九六一年）

(39) 〔昭和新聞末代念仏授手印〕二七頁／『聖典』五・三五頁（漢文）／二四三頁（書き下し）。筑後善導寺本、佐賀大覚寺本、博多善導寺本にはこの裏書はないとされる（この部分は『浄全』には翻刻されていない）。

(40) 〔昭和新聞末代念仏授手印〕二八頁／『聖典』五・三六頁（漢文）／二四四頁（書き下し）。「入阿」と記載される異本もある。

(41) この裏書は入阿によるものとされている。（『浄土宗大辞典』『末代念仏授手印』の項目参照）。

(42) 〔昭和新聞末代念仏授手印』（土川勸学宗学興隆会・一九三四年）附録の九／一〇頁。

(43) また列席者に「沙門入西」と「沙門入阿弥陀仏」の両方の名前が見えるため、恐らくはこの入阿弥陀仏は敬蓮社と別人で、金沢文庫の文書の執筆者として坪井氏が指摘した長西門弟の入阿空寂であるとも考えられる。

靈芝元照の持名念仏説

吉水 岳彦

一、問題の所在

靈芝元照（一〇四八—一一一六）は、南山律宗の復興者であり、天台の教観を伝持し、宋代を代表する浄土教者として知られる。従来の元照研究は、元照を律系の浄土教者としてとりあげながら、その浄土教思想については、宋代における善導浄土教の影響の一端として論じられるにとどまっている。特に元照の持名念仏説については、宋代天台浄土教との相違や、律系浄土教者としての特徴、ならびにその持名念仏思想の独自性について論じられるものはほとんどない。

もちろん、先学の指摘するように元照の浄土教思想に善導の影響がまったくみられないわけではない。ただし、それは「偏依善導一師」という法然における善導浄土教の受容姿勢とはかけ離れたものであることを、明確にした上で論じなくてはならないものである。元照における善導は、あくまでも浄土教諸師のなかの一人に過ぎず、まして善導浄土教

思想を宣揚する意図など元照にはなかったのである。ここでは、先学の「元照には善導の影響がある」という元照研究の姿勢を離れ、宋代の浄土教者として元照をとらえなおして考察することにより、元照の念仏思想の独自性を明確にしていきたい。¹⁾

そこで、本稿では、元照が思想的に影響を受けていると考えられる慈雲遵式や南山道宣の著作所説の念仏思想と比較しながら考察し、「持名」と「称名」の相違や本願思想などに留意しながら、元照における持名思想の特色を検討していきたい。

二、遵式における「但称仏名」の念仏

宋代を代表する天台浄土教者の一人である遵式に対し、元照は『観経新疏』において、

浄土教法起²⁾自古³⁾管廬山白蓮社⁴⁾。自後善導懷感慧日少康諸名賢⁵⁾逮⁶⁾至今朝⁷⁾。前代禪講宗師亦多弘唱。唯天竺⁸⁾慈雲法師精窮⁹⁾教理¹⁰⁾

盛振^一一時^一、出^二大小彌陀懺儀、往生傳、正信偈、念佛三昧詩並諸圖幀^一。見行^三于世^一。自後鮮^二能繼者^一。

と述べ、絶大な賛辞を送っている。元照によると、浄土教は古く廬山慧遠の白蓮社より、唐代の善導・懷感・慧日・少康等の諸師を経て宋朝にいたっており、その教えは脈々と受け継がれてきた。そして、宋以降の禪や天台等の浄土教諸師は多くいるが、ただ遵式のみが浄土教の教理を究め、浄土教の正義を振るい、その教義は世の人々に盛んに用いられたようである。元照は、遵式のみが宋朝以降に正しく浄土教を宣説していることを述べており、これを継承するものは少ないと嘆いている。ここに元照は遵式の浄土教思想を受け継ごうと考えていることがうかがえるのである。

『観経』下々品の十念を、遵式は「十氣名爲十念^③」とし、元照は「十念謂十聲」としている。元照がこのような解釈を行った契機となつたものが、遵式の説であると考えられるのである。すでに元照の往生行の理解においても遵式の浄土教の影響を確認することができたが、この念仏観についても、その影響を検討する必要があるといえよう。そこで、はじめに遵式の念仏説について概観したい。

遵式がその念仏観を示したものに「示人念仏方法并懺願文」という著作がある。そのなかで遵式は、

夫大覺世尊以^二四種法^一度^二諸衆生^一。一者示^二視相好^一。令^三觀察者發^二菩提心^一。二者示^二視說法^一。令^{得^レ}聞者開悟入^レ道。三者示^二視化事^一。令^{見^レ}聞者獲^二諸法利^一。四者名號流^二布十方^一。令^{其^レ}聞者執持繫念罪滅善生而得^二度脫^一。今言^二念佛^一者、或專緣^二三十二

相^一繫^レ心、得^レ定開^レ目閉^レ目常得^レ見^レ佛。或但稱^二名號^一執持、不散亦於^二現身^一而得^レ見^レ佛。此間現見多。是稱^二佛名號^一爲^レ上。如下懷感法師一向稱^二阿彌陀佛名號^一而得^レ三昧現前見^レ佛。

と、仏の衆生済度の四種の法と念仏の二種を簡潔に説明している。それを整理すれば次のとおりとなる。

度衆生の四種の法

- ① 相好の示現：観察するものに菩提心を発させる
- ② 説法の示現：聞くものを開悟入道させる
- ③ 化事の示現：見聞するものに諸々の法利を得させる
- ④ 名号の流布：聞くものに執持・繫念させ、罪を滅して善を生ぜしめ、得脱させる

念仏の二種

- (1) 「専縁三十二相」：専ら仏の三十二相を縁じて繫心し、定を得て見仏する
- (2) 「但称名号」：……ただ名号を称えて執持し、現身に見仏する

遵式は、仏の衆生済度の方法の四番目にその名号の流布を挙げており、これを聞くものに執持させることを得脱の縁由としている。すなわち、遵式は、仏が衆生済度のために意図して流布せしめたのが名号であり、名号自体にその価値を見出しているのである。そのため、この名号の流布と説法の示現以外は悟りを得るためのものとはしていない。このよう

な点から、遵式が仏の済度の方法において、名号の流布の功德を非常に重視していたことを看取することができる。そして、その名号の流布は、衆生に「但称名号」の念仏を行じさせるものとして説かれるものであり、これによって現身に見仏できると説くのである。遵式における念仏は、「専縁三十二相」の念仏と「但称名号」の念仏の二種であり、この二種の念仏はいずれも見仏を目的としたものである。ただし、念仏三昧を得て見仏した懐感の実証を根拠として、現身に見仏するには「但称名号」の念仏の方が、「専縁三十二相」の念仏よりも上であると、遵式は明言するのである。

このような「但称名号」の念仏の方法について、遵式は次のように具體的な説明を行っている。

故今普示稱佛之法。心須制心不令散亂、念念相續繫緣名號、口中聲喚阿彌陀佛、以心緣歷字字分明使心口相繫。若百聲若千聲若萬聲若一日若二日若七日等、但是稱佛名一時無管多小、並須一心一意心口相續。如⁽⁷⁾此方得一念滅八十億劫生死之罪。若不⁽⁸⁾然者減罪良難。若恐心散須高聲疾喚。心則易定三昧易成。故感法師決疑論中引大集日藏經云、小念見小佛大念見大佛。論釋曰大念者大聲稱佛也。小念者小聲稱佛也。斯則聖教有二何惑哉。奉勸今諸學人。唯須厲聲念佛。三昧易成。小聲稱佛遂多馳散。此乃學者方知、非外人能曉也。⁽⁹⁾《中略》大聲稱佛雖少而功多。若小聲稱佛雖多而功少。故云三念能勝百年。今時多見世人稱佛、都不精專、散心緩聲。遂致⁽¹⁰⁾現世成⁽¹¹⁾功者少、臨終感應事稀。故今特示此法一切勸。凡念佛時

一心不亂高聲唱佛、聲聲相續不⁽⁶⁾久成⁽⁶⁾功也。

心を散乱させることなく一念一念持続的に阿彌陀仏の名号を繫縁し、口には一声一声「阿彌陀仏」という仏の名号を喚ぶというのが、この称仏（念仏）の方法であると説いている。遵式は、このように心・口二業をもって名号を相續する念仏を、「但称名号」の念仏とするのであり、この念仏を行う時の心は、散乱することなく定心であるべきであるとしている。また、その念仏が百声でも万声でも、一日であろうとも七日であろうとも、時間の多少にかかわらず一心一意に名号を自己の心・口に相續させることができるかが重要なのであり、それができてこそ、八十億劫生死の罪を除滅することができるとしている。遵式における「但称名号」の念仏は、心の散乱を防ぎ、入定して三昧を得ることに重点がおかれており、懐感の「群疑論」に説く、声を励まして念仏すれば三昧を得やすく、小声での称仏は散乱しやすいという文を引用して、三昧を得やすく、高声での念仏を勧めている。遵式は「我今稱念阿彌陀眞實功德佛名號」と述べる⁽⁷⁾とお⁽⁸⁾り、阿彌陀仏の名号自体に阿彌陀仏の眞実功德が具わっているとするものの、その修行の方法としては、定心となるために、その名号を一心不乱に高声に称え、励むことが必要であるとしているのである。

遵式がそのように定心の念仏を説くことは、『往生淨土決疑行願二門』において十念を説明するなかにもみられる。それは、

第二十念門者、毎日清晨服飾已後、面⁽¹²⁾西正立合掌連聲、稱阿彌陀佛。盡⁽¹³⁾一氣爲⁽¹⁴⁾一念。如⁽¹⁵⁾是十氣名爲⁽¹⁶⁾十念。但隨⁽¹⁷⁾氣長短不⁽¹⁸⁾限⁽¹⁹⁾佛數。惟長惟久氣極爲⁽²⁰⁾度。其佛聲不⁽²¹⁾高不⁽²²⁾低、不⁽²³⁾緩不⁽²⁴⁾

急調停得_レ中。如_レ此十氣連屬不_レ斷。意在_レ令_二心不_レ散專精爲_レ功故。名_レ此爲_二十念_一者、顯_二是藉_レ氣束_レ心也。作_二此念_一已、發願迴向云、我弟子某甲一心歸_二命極樂世界阿彌陀佛_一。願以_二淨光_一照_レ我、慈誓攝_レ我。我今正念稱_二如來名_一、經_二十念頃_一、爲_二菩提道_一求_レ生_二淨土_一。佛昔本誓、若有_二衆生_一欲_レ生_二我國_一、至心信樂乃至十念、若不_レ生者不_レ取_二正覺_一。唯除_二五逆誹_一謗正法_一。我今自憶此生已來、不_レ造_二逆罪_一、不_レ謗_二大乘_一。願此十念得_レ入_二如來大誓海中_一、承_二佛慈力_一、衆罪消滅、淨因增長_上。若臨_レ欲_二命終_一自知_二時至_一、身不_レ病苦_一、心無_二貪戀_一、心不_レ倒散_一、如_レ入_二禪定_一。佛及聖衆手持_二金臺_一來迎接_レ我、如_二一念頃_一生_二極樂國_一、華開見_レ佛、即聞_二佛乘_一、頓開_二佛慧_一、廣度_二衆生_一、滿_二菩提願_一作此願已一日暫廢、便止不唯將不廢自要其_レ心得生彼國。

とある。ここで遵式は、西に向かつて合掌し、一回の氣息のうちに、声を連ねて「阿弥陀仏」と四字の名号を称えることを一念とし、同様に十回の氣息を十念としている。仏名の数を定めずに、氣息の長短にしたがつて称える一念を十回繰り返すことが、遵式の十念の念仏であることが示されている。この十念は、声の調子を高からず低からず、遅からず早からず、程よく調整して行うもので、十回の氣息を連続させ、中断してはならないとしている。このように声の調子を整え、氣息を安定した状態で連続させることは、心を散乱させず、專一に集中させて功能を得させるためである。遵式は説明している。すなわち、この遵式の十念は、氣息によって心を專一にさせるものであり、數息觀のように呼吸を用い、心を静めて統一させるためのものでもあることが確認できる。文

中に「我今正念稱_二如來名_一、經_二十念頃_一、爲_二菩提道_一求_レ生_二淨土_一」とあるが、まさしく氣息によって正念となつて仏名を称えることにより、極樂への往生を願う方法なのである。このように、遵式における「但称仏名」の念仏は、十念にしても同じく定心をもつて行われるべきものとされている。

ただし、ここで注目しなくてはならないのは、遵式が定心をもつて名号を称えなくてはならないと説明する一方で、阿弥陀仏の名号を称える十念が、仏の本願に誓われている行業であると認識している点である。それは、遵式が『無量壽經』所説の阿弥陀仏の第十八願文を引用し、そこに救いの対象から除外すると説かれる五逆罪や謗法罪を犯しておらず、逆に救うと誓われている十念を称えるのであるから、仏の大誓願の海に入り、仏の慈力によって罪障を消滅し、淨因を増長させてほしいと、願っている言葉からうかがえる。遵式は、十念の念仏が阿弥陀仏の本願に順じた行業であるとの認識にたった上で、この念仏を勧めているのである。

こうした十念の念仏が阿弥陀仏の本願に順じた行業であると説いている点は、次に示す『往生西方略伝新序』にもみられる。

彼佛本願云、設我得佛十方衆生至心信樂欲_レ生_二我國_一乃至十念、若不_レ生者不_レ取_二正覺_一。唯除_二五逆誹_一謗正法_一五逆者出佛身血破和合僧殺阿羅漢殺父母也今既幸無_二逆罪_一不_レ謗_二大乘_一、豈有_二願求而不_レ遂也。況復十六觀經云、下品下生者具_二足諸罪四重五逆_一、謗_二方等法_一、地獄火現。十念稱_レ佛、地獄猛火化_二清涼風_一。即生_二彼土_一。斯則又許_二逆罪之輩十念得_レ生、況無者乎。推_レ此而言宜_二各自信_一。凡願_レ生者無_レ不_レ遂_レ心_一。

遵式はここでも第十八願文を引用して、五逆と謗法を犯していない衆生は必ず十念の念仏で往生を遂げることができると説いている。さらに、先ほどとは異なり、『観経』下々品の内容を取意して、五逆・謗法の罪を犯したものであっても十念の念仏で往生することができるといふ説示を付加している。十念の念仏は、阿弥陀仏の本願になつた行業であるだけでなく、五逆や謗法の罪を犯した重罪の衆生も救う力を持つものであることを、遵式は示しているのである。『往生西方略伝新序』には、この他、第二十願を引用して名号の功德によつて救われることを説く箇所もみられる。¹¹このように遵式が、阿弥陀仏の本願力によつて念仏の衆生が撰取されると説くことは、善導や懐感の影響も考えられる。¹²しかし、天台僧である遵式の場合は、やはり伝天台とされる『十疑論』に「他力者若信阿彌陀佛大悲願力攝取念佛衆生」などと、阿弥陀仏の本願力により救われると散説されていることに依る言及なのである。ともかく、遵式も本願に基づいて念仏を行すれば救済されると説くのである。

元照は自身が謗法罪を犯したことを自覚しており、それに対する深い懺悔から浄土教信仰を深めている。¹³そのような元照にとつて、このように遵式が五逆や謗法の衆生も十念の念仏で救われるとしていることは、大きな意味を持つものである。元照が遵式を浄土教者として尊敬し、その教義を受用するにいたつたのも、このような点によるものであろうか。

この他、『往生西方略伝新序』には、
又應「校下量念佛功德比三餘善根」優劣之相上者、經云、若人以三四事
極好之物一供三養三千大千世界滿中阿羅漢辟支聖人、所レ得福德

不^レ如三有^レ人「合掌」稱^三南無佛陀」。如^三彼大千聖福」、假使百分千
分百億分算數、譬喩皆^レ所^レ不^下及一稱^三佛名」者功德無量上。一
稱^三佛名」功德尚爾。況復十念佛者、況復一日一月一年一生命念^三阿彌
陀佛」者所得功德耶¹⁴

とあり、三千大千世界を満たすほどの極上の四事（衣・食・薬・臥具）で阿羅漢や聖人に供養することの、喩え千億倍の功德であつても、一称の念仏の無量の功德に及ばないと、一称の念仏の功德を説明している。また、一度の念仏でさえ、これほどの功德があるのであるから、十念、一日、一月、一年、一生と、より長く阿弥陀仏の名号を念ずるならば、その功德は計り知れないものとなると、念仏を修する期間の増長に比例して、功德も倍加することが説かれている。引用する経典は不明であるが、余の善根と比較にならないほど「但称名号」の念仏に大きな功德があることを遵式は述べるのである。遵式以前の宋代浄土教者のなかで、仏名を称えること自体にここまでの功德があることを説いている例はみられないものであり、遵式の念仏観の特色として注目すべき点であろう。遵式における「但称名号」の念仏とは、「専縁三十二相」の念仏、すなわち観想の念仏と、「但称名号」の念仏、いわゆる称名念仏である。遵式は、そのうち称名念仏が三昧を得るには勝れているとし、これを行うにあつては、定心にて行うことが重視されるのである。¹⁵また、一方で仏の名号は、仏の側から衆生の救済のために流布させてあるものであり、この名号を称える功德は、阿弥陀仏の本願に基づき、他の善根とは比較にならない無量の功德を得られるとされており、五逆・謗法のも、その罪業も除滅することができて往生できると説かれるのである。

る。

三、元照における二種の念仏

元照は、確認できる遵式の浄土教著作のほぼすべてを受用している⁽¹⁸⁾。このようなことから考えても、元照が遵式の浄土教思想の影響を受けていることは間違いないことであり、それは元照における念仏観の形成にも及ぶことが予想されるのである。そこで、次に元照における念仏とはいかなるものであるかを確認していきたい。

すでに別稿でとりあげたとおり、一つは、『観経新疏』において説かれる観想念仏⁽¹⁹⁾である。元照は、『観経』十六観をこの観想念仏(観仏)として説き、また、『観経』下々品に、

如^レ此愚人臨^ニ命終時^一遇^ニ善知識^一種種安慰爲^レ説^ニ妙法^一教令^ニ念佛^一。此人苦逼不^レ違^ニ念佛^一。善友告曰、汝若不^レ能^レ念^ニ彼佛^一者應^レ稱^ニ無量壽佛^一。如^レ是至^レ心令^ニ聲不^レ絶^一、具^ニ足十念^一稱^ニ南無阿彌陀佛^一。

と、善知識が下品下生の人に念仏を教えるも、その人は苦のために修することができないため、十念「南無阿彌陀仏」と称えさせたとあるうちの、最初の念仏を「令念佛者作觀想也⁽²⁰⁾」といって、観想念仏(観仏)であると説明している。

観想念仏についてはすでに論じているため、ここでは、元照によって説かれるもう一つの念仏について掘り下げていきたい。元照は『阿彌陀經義疏』において『阿彌陀經』を釈尊が説いた意図を説明するなか、

三令^下攝^レ心安^中住念佛三昧^上。故下云^下聞^レ説^ニ阿彌陀佛^一執^ニ持名號^一一心不亂等^上。

と、『阿彌陀經』を説かれた意味の一つは、心を散乱させずに念仏三昧に安住させることであると述べている。この念仏三昧の内容を指す経文として、元照は「聞^レ説^ニ阿彌陀佛^一執^ニ持名號^一一心不亂」を挙げている。このことを考えれば、元照における念仏は、ここでは名号を執持することであることが確認できる。また、元照は同じ「聞^レ説^ニ阿彌陀佛^一執^ニ持名號^一一心不亂」の文を説明するにあたり、「初(舍利弗)至^ニ不亂^一專^ニ念持名^一」⁽²¹⁾と、持名に専念すべきことを説いている箇所であると述べている。すなわち、元照における念仏は、名号を執持する「持名」の念仏なのである。そして、元照は『阿彌陀經義疏』に「今經專示^ニ持名之法^一」。正是經宗。於^レ今爲^レ要⁽²²⁾と述べ、持名の法こそが『阿彌陀經』の經宗であることを説いているのである。

このようにみていくと、元照における念仏には、『観経』で説かれる観想念仏と、『阿彌陀經』に説かれる持名の念仏の二種のあることが確認できる。観想も持名も両方とも念仏三昧を得ることのできる行業であり、元照においてはどちらも仏の經説のうちに説かれたものにとらえている。元照は經典によってこの二種の念仏を説き、遵式に依ったことは明確にしていない。しかし、宋代において、このような二種の念仏を元照以前に明確に説き示しているのは遵式の他になく、元照が、自らの私淑する遵式の二種の念仏説に影響を受けて、自己の念仏説を形成するにいたったものと考えられるのである。

四、持名と称名

遵式の念仏説の影響を受けて元照は自己の念仏説を形成したものと予想されるのであるが、遵式の説く念仏は観想念仏と称名念仏であるのに対し、元照は観想念仏と持名念仏を説いている。元照は、余行に超出した行としての価値を持名念仏に見出している。それは『阿弥陀経義疏』冒頭に「一乗極唱終歸咸指於樂邦」。萬行圓修最勝獨推於果號」や「萬德總彰於四字」とあることから容易に看取できる。万行において最勝の行であり、万徳を具えた四字の阿弥陀仏の名号を持つ持名念仏こそ、いかなる余行にも勝る行であることを元照は述べるのである。観想念仏についても「皆是圓頓一佛乘法、更無餘途」などと、極めて高度な実践行であると位置づけるのであるが、元照によって「一仏乗の極唱」であり、「最勝をひとり果號にゆずる」とまで述べられる持名念仏には及ばないものと推察される。浄土教の実践行のなかでも、持名念仏がひとときわ素晴らしい行であることを元照は強調する。持名念仏については、『阿弥陀経義疏』と『観経新疏』の両疏において論じられている。ここでは、両疏を中心に元照における持名念仏とはいかなるものかを明らかにするとともに、持名念仏と称名念仏の相違について言及したい。元照は『阿弥陀経義疏』において『阿弥陀経』の題号について論じるなか、

據レ宗取レ要別建レ此題一略有レ五意。一則上符レ經旨。經中唯示レ持名方法一。故取レ佛名一用標レ題首一。二則下適レ機宜一。彌陀名號

靈芝元照の持名念仏説

衆所樂聞。故用標レ題。人多信受故。三理自包含。但標レ佛名一、稱讚護念任運自攝故。四義存レ便易一。梵號兼含耳聞淳熟故。五語從レ簡要一。後世受持稱レ道不レ繁故。

と、経宗によって「阿弥陀経」という経題が立てられていることについて五つの意味を挙げている。ここにいう経宗とは先程述べたとおり、持名念仏を説くことにある。すなわち、「阿弥陀経」という経題が立てられたことは、持名念仏の肝要を示すためであり、経題を「阿弥陀経」としたことの五つの意味は、元照における持名念仏の内容とその特徴を説明するものとなっている。元照が挙げた五つの意味を列記すれば次のとおりである。

- ① 経旨にかなう………仏名を標題とすることで、持名の方法を示すという経旨をあらわすことができるため
- ② 機宜にかなう………阿弥陀仏の名号は多くの人が聞きたいと願っているものであり、標題とすることによってその人に信受させることができるため
- ③ 理を自ら包含する………標題とする仏名に、諸仏の称讚や護念などの功德を得させる道理そのものが包摂されているため
- ④ 義に便易を存す………梵語による名号を標題に含むことで、耳に聞くだけで平易にその人を清らかに成熟させることができるため
- ⑤ 語は簡要に従う………後世においてたやすく仏名を受持させるものであり、しかも仏の示す道理に相応することができる

持名とは、その名のとおり仏の名号を持つ（たもつ）という意味である。それゆえ、①のように、仏名をそのまま経の標題に用いることで、持名の方法を示すことが経旨である『阿弥陀経』一経の内容をすべて表すことになるのであり、②のように、阿弥陀仏の名号を聞きたいと願うものには、経題をもって信受させることもできると、元照は説いている。また、③のように、元照は阿弥陀仏の名号自体に諸仏の称讃や護念といった功德を認めているため、④や⑤のように、耳に聞き、受持するだけで功能があるとしている。

この五つのなか、特に注目されるのは、③のように、阿弥陀仏の名号に功德や功能があると説明している点と、その③の内容を受けて、功德を具えている名号を衆生がいかにして持つのが具体的に示されている④と⑤の内容である。元照は遵式同様に名号そのものに功德を認めており、その功德を衆生が受用するためには、「耳に聞く」という方法と、「受持する」という二種の持名の方法があることを示しているのである。ちなみに『阿弥陀経義疏』に⑤の説明を補足して

且如唐譯、從本立題而未聞流布。又如大本、從華標目、而罕見誦持。乃知、秦本深體聖心。故得四海同遵百代無古。感通傳説、羅什法師七佛以來翻經。信非虛矣。²⁰⁾

とあり、唐訳『称讚浄土仏撰受経』や『無量寿経』のように華語で名を標したものは、ほとんど誦持されていないことが述べられている。このことは、梵語のままの仏名を経題に立てている『阿弥陀経』が、その名

を誦持されることによって流布していることを指摘するものであり、名前の「誦持」が大切であることを、元照は説いているのである。すなわち、持名念仏の二つ目の方法である「受持する」とは、「誦持する」とであり、口に経題（仏の名号）を称えることなのである。³⁰⁾ このことから、名号の功德を得るために行う持名の方法が、「耳に聞く」と「口に称えて受持する」ことの二種類を含むものであることが理解できよう。「耳に聞く」と「口に称えて受持する」の二種の持名念仏のうち、「耳に聞く」持名念仏を説くことは、遵式には見られない元照独自の説であり、従来指摘されてこなかった点である。この「耳に聞く」持名念仏について『観経新疏』には、

是則浄土彌陀一歴耳根。即下大乘成佛種。子不聞不信、豈非大失乎。³¹⁾

とある。この言及はその最も特徴的なものであり、この名号としての阿弥陀仏の無相の仏身が衆生の耳を歴て仏となるための種字を得させるとしている。³²⁾ 詳細な解釈が施されているわけではないが、元照が、阿弥陀仏の名号は衆生の耳根から心内に入り、成仏のための増上縁となることを、説こうとしたものと推察される。また、『阿弥陀経義疏』では、

問四字名號凡下常聞。有何勝能超過衆善。答佛身非相。果徳深高。不立嘉名。莫彰妙體。十方三世皆有異名。況我彌陀以名接物。是以耳聞口誦、無邊聖徳攬入識心、永爲佛種。頓除億劫重罪、獲證無上菩提。信知、非少善根。是多功德也。華嚴云、寧受地獄苦。得聞諸佛名。不下受無量樂。而不上聞佛名。藥師經云、若彼佛名人。其耳中墮惡道。者無有是處。

阿難諸佛境界誠爲難信。皆是如來威力。非聲聞支佛所能信受。唯除補處菩薩耳。瞻察經云、欲生他方現在淨土者應當隨彼世界佛名專意念誦一心不亂決定得生彼佛淨土。善根增長速獲不退。當知、一切善根中其業最勝等。餘諸佛名聞持尚爾。況我彌陀有本誓乎。末俗障重多忽持名。故委引聖言。想無遲慮也。

とあり、『觀經新疏』と同じく阿弥陀仏の無相の仏身としての名号を耳に聞く持名念仏について述べている。阿弥陀仏はその名号によって衆生救済を行っており、この名号は耳で聞いて口で称えた者の識心に限りない聖徳を取り入れ、さらにそれが永く仏となるための種子となつて、速やかに億劫の重罪を除いて無上菩提をさとらしめるとある。したがつて、持名念仏は少善根などではなく多功德である、と元照は説明している。加えて、諸經に説かれるように諸仏の名号といえども聞持していれば大きな功德がある、ましてや四十八願を有している阿弥陀仏であればその功德の大きなことはいうまでもないだろう、と阿弥陀仏の名号を聞き、称える行が阿弥陀仏の本願に裏付けられていることについても言及している。このように元照は、聞持と口称の持名念仏が衆善に超過し、多功德であることを説明するのである。

ここでは、耳に聞く聞持の持名念仏のみならず、口に称えて受持する口称の持名念仏も説かれているが、両者共に阿弥陀仏の無相の仏身であり、阿弥陀仏の教化の形態である名号を通じてその功德を衆生が得られると示されている。これは、元照が名号自体に非常に大きな功德を認めているとともに、阿弥陀仏自身が自己の姿を名号としてあらわし、その

妙体を衆生に得させようとする教化方法をとつていることを明示したものであると考えられる。

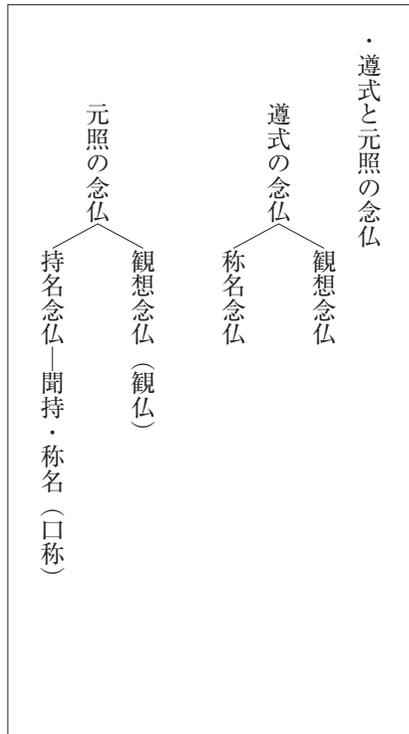
元照のこうした見解は、前述した遵式「示人念仏方法并懺悔文」所説の度衆生の四種法のうち、名号流布によつて仏は衆生を済度しようと考えているとする説に近似する内容であり、その影響がうかがえる。ただし、遵式の場合は、この名号が相をもたない仏身であり、その聖徳が聞持や口称によつて識心に取り入れられるなどという具体的な言及はない。この点については、おそらく、宋代華嚴の復興者浄源や祥符寺の通義などの師であつた長水子瑳『首楞嚴義疏注経』の次の文の影響が考えられる。

我今白三世尊、佛出娑婆界、此方眞教體、清淨在三音聞。欲取三摩提、實以聞中入、離苦得解脱。娑婆世界耳根最利。故用三音聲、以爲佛事。由從耳根發識聞聲、引生第六識中聞慧。緣二名句文、熏成解心種子、納爲教體。故云、教體在三音聞也。

子瑳は、『首楞嚴経』の「佛出娑婆界。此方眞教體、清淨在三音聞」を解釈して、娑婆世界中において耳根が最も利便が良かったため、仏は音声をもつて教化を行うとしている。仏は、衆生の耳根より識を撃発し、衆生は仏の音声を聞くことによつて、第六識のなかの聞慧を生じるのである。すなわち、衆生が仏の名・句・文に縁じ、それを信解する心種子を薫成して自らの心に納めたものを仏の教體であると子瑳は説明しているのである。この子瑳の言及では、阿弥陀仏の名号のことに限定していないものの、時代的に所覽可能であり、なおかつ華嚴教学者と交流を持っていた

元照であれば、この説を援用して、阿弥陀仏の名号が仏の現した音声としての教化であると解釈したことも十分に考えられる。⁽³⁸⁾ このような阿弥陀仏の名号を聞持する功德の解釈については、元照は遵式と異なった独自の見解を示しているのである。

また、遵式は名号流布による衆生の仏の済度を、「但称名号」の念仏、すなわち称名念仏によって得られるものと説くにとどまるのに対して、元照の場合は、持名念仏という言葉を使用することによって、聞持と称名（口称）の二種の行業をもつて名号の功德を得ることができると説いているのである。一応、両者の異なりを図示すれば次のようになる。



五、律僧としての持名念仏の位置づけ

このように、聞持と称名の二種の行業を持名念仏とする元照であるが、

冒頭に紹介したごとく、元照は浄土教者であるとともに厳格な律僧でもある。次に、元照が律僧としての側面から、持名念仏をいかに捉えているのかについて論じたい。

元照は、浄土教者として遵式を最も尊敬している一方で、律僧として、道宣を祖師と仰いでいる。このことを念頭に置かなければ、道宣著作に対する元照の諸注釈における持名念仏についての言及を確認する必要がある。律宗関係典籍における積極的な浄土教思想の宣説がなされている箇所としては、従来より『資持記』瞻病篇が取りあげられるのみである。しかし、元照『済縁記』にも、あまり積極的な説明ではないものの、道宣の仏名に関する言及が見られ、これに元照は注釈をほどこしている。それは次のとおりである。

道宣【羯磨疏】

二者事懺如三世常行。或依^二堂塔^一、或依^二繕造^一、佛名^レ經教、禮誦^レ諸業、皆緣^レ事起。依^レ此運^レ心隨^レ所^二興起^一計^レ功分^レ課。稱^レ情愛戀、違^レ意憎嫌。此不淨心未^レ足^レ除^レ罪。要先折^二伏人我貪竟^一。銜^二悲自咎^一曲^レ身退^レ迹推^二舉於他^一。以^レ事抑故、由^二我惑壯^一不^レ解^レ思微、屈苦低抑猶不^レ可^レ伏、何況特懺用以為^レ功。

元照【済縁記】

事懺^レ敘意中初科初示^二依處^一。繕造即^レ經藏。佛下明^二所修^一。佛名^レ經教即^レ持名讀誦也。依下明^二用心^一。初總示。稱下別釋。又^二初明^レ過要下顯^レ正^レ心^レ善伏^レ惡。故云^二事抑^一但知^二禮誦^一不^レ兼^二折伏^一。謂^二之特懺^一。特猶^レ獨也。

道宣【羯磨疏】

所以大聖布^二此良規^二正治^二我等麤重人^一也。萬五千佛日須^二一徧^一阿彌陀佛日十萬徧、如^レ是讀誦營事、諸業並定^二頭數^一計^レ功自勵。

元照【濟緣記】

次科云^三治我等^一者欲^レ使^レ晚學自知^二分量^一生中慚耻^上故。萬五千等略舉^三持名^一。以示^二功行^一限^レ時計^レ課^レ以^レ事繫^レ心^⑩。

道宣は理懺・事懺の二種の懺法を説くなか、鈍根のものが行う事懺の行業として、『仏名経』の礼拝・読誦を挙げ、この善業の多少を教えることを説いている。ただし、これを修する時、人我見に依る愛恋や憎嫌などの不浄心が起こると罪障を除滅することができないので、この心を折伏し、自ら悲しみ身を咎め、他を敬うようにすべきことを教えている。釈尊はこれをもって劣悪な機根の人を規正させるのであって、『仏名経』所説のごとく一万五千仏称名一日一遍、阿彌陀仏称名一日十万遍、經文読誦などの行業をもって事懺を行うべきであり、諸業の回数を定め、数えて自らを策励すべきであると、道宣は事懺を説明する。

これに対して元照は、あまり詳細な解釈を行っていないが、道宣が『仏名経』により礼拝・読誦としている行業を、持名・読誦のことと解釈している。このように元照が『濟緣記』において、事懺の行業として持名念仏を挙げていることは、これまで一切指摘されてこなかった点である。元照は、道宣が『仏名経』等に基づいて、阿彌陀仏の名号を称えることを劣機の行業である事懺に位置づけていることを受けて、事懺として持名念仏を受け取っているのである。そして、道宣が「阿彌陀佛日十萬徧」と、「阿彌陀仏」という四字の名号を日に十萬遍称えらんとしていることをもって持名としているのである。

ただし、元照は劣機のための事懺として持名念仏を認識しているものの、『阿彌陀經義疏』に

如來欲^レ明^二持名功勝^一。先貶^二餘善^一爲^二少善根^一。所^レ謂布施、持戒、立寺、造像、禮誦、坐禪、懺念、苦行、一切福業。若無^二正信廻向願求^一皆爲^二少善^一。非^二往生因^一。若依^二此經^一執^二持名號^一決定往生。即知、稱名是多善根多福德也^⑩。

とあるように、持名念仏を持戒にも勝る多善根であるとし、また、その目的を往生としている点において、劣機の滅罪のために称名を用いる道宣とは内容的に相違する点には注意しなくてはならないだろう^⑪。元照における事懺としての持名念仏は、『濟緣記』に「以示^二功行^一限^レ時計^レ課^レ以^レ事繫^レ心^一」とあることから、道宣の説示に順じて時間と数量を課して劣機の者に心がけさせる具体的な行法であるには違いない。しかしながら、元照はここに『阿彌陀經』に対する独自の理解を加味し、持名念仏を阿彌陀仏の無相の仏身である名号を持つる多善根の行業であり、劣機の者にも可能な具体的実践行である故に、みな一樣に往生を得ることが出来るものであると説いているのである。このように、道宣と元照とは、同じ律僧であり、両者共に持名念仏を事懺と捉えているものの、その名号に対する認識や、持名念仏による功德の捉え方において大いに異なるのである。

六、四字名号の受持について

ここまで元照の持名念仏を考察するなか、元照が阿彌陀仏の名号を「六

「字」ではなく「四字」と表示している箇所が多くみられた。ここでは最後に、元照が受持を勧める名号の文字数について簡略ながら触れておきたい。

すでに本稿のはじめに引用した『阿弥陀経義疏』冒頭の文のなかにもあったように、元照は受持する阿弥陀仏の名号を四字としている。『観経』には「稱南無阿彌陀佛」と六文字を称えることが示されているにもかかわらず、元照は「一志專持四字名號」や「四字名號凡下常聞」などといって、「南無」を抜いた「阿弥陀仏」という仏の名号の部分のみを受持することを説いている。

これに対して遵式の場合は、『往生浄土決疑行願二門』に

十念門者、毎日清晨服飾已後、面_レ西正立合掌連_レ聲、稱_三阿彌陀佛_一。盡_二一氣_一爲_二一念_一。如是十氣名爲_二十念_一。但隨_二氣長短_一不限_二佛數_一。

と、元照と同じく「阿弥陀仏」の四字を称えるとしている箇所を確認できる。しかし、一方で、同じく『往生浄土決疑行願二門』に

口稱云、南無阿彌陀佛、南無觀世音菩薩、南無大勢至菩薩、南無清淨大海衆菩薩摩訶薩。或_三或七或多、如_レ是稱念。隨_レ意所_レ欲不_レ拘_三遍數_一。

とあり、『往生浄土懺願儀』にも

然後口稱念云、南無佛、南無法、南無僧、南無釋迦牟尼佛、南無世自在王佛、南無阿彌陀佛、南無觀世音菩薩、南無大勢至菩薩、南無文殊師利菩薩、南無普賢菩薩、南無清淨大海衆菩薩摩訶薩。

とあるように、口称の際には「南無」を付していることを確認できる。

遵式は、「阿弥陀仏」という四字の名号を称えると説くと同時に、具体的な行儀を行うにあたっては「南無」を付して称えているのである。このような姿勢は、別段所論に矛盾を孕むわけでもないので、自然に行われていたことが予想される。

元照が遵式と同様に、行儀を説明するときには「南無阿弥陀仏」と六字を称えることも予想されるが、残念ながら行儀を説明していると考えられる『求生浄土礼懺行法』や『礼十二光(仏)文』などは散佚して確認することはできない。また、元照は「四字名號」と明確に説いており、遵式のようにただ「稱阿彌陀佛」としていることはやはり異なるものと受け取るべきであろう。

四字の名号に関しては、先程の道宣『羯磨疏』にも「阿彌陀佛日十萬徧」とあり、「阿弥陀仏」という四字の名号を日に十萬遍称えるとしている。しかし、ここにも具体的に文字数に関する言及はみられないため、元照が道宣の影響によって四字の名号としたともみなしがたい。そのため、元照が持名念仏を行う際に受持する名号を四字であると規定する理由は、道宣や遵式、またその他の諸師の影響に依るものではなく、元照独自の見解であると考えられるのである。

それでは、いったい何を根拠に元照は四字の名号を勧めたのであろうか。その答えは、前にとりあげた元照の『阿弥陀経義疏』経題釈にあると考えられる。ここで元照は、『阿弥陀経』の経題に六字ではなく四字の梵語の名号が含まれることをもって、その功德が得られることを明確に述べている。すなわち、『阿弥陀経』のように「南無」を抜いた四字の名号のみを含む経題を聞くだけでも、聞いた人に諸仏の称讚や護念な

どの功德があると説いているのである。この『阿弥陀経義疏』経題釈の内容を勘案するならば、元照は『阿弥陀経』という経題にしたがつて、六字ではなく四字の名号の受持を勧めたものと推察されるのである。⁽¹⁸⁾

七、まとめ

以上、元照における念仏説の整理、および持名念仏思想を考察してきた。考察の結果、元照は私淑する遵式の浄土教著作より多大な影響を受けてその念仏説を形成していることが確認できた。元照が念仏を觀想と持名の二種に分類して説示することの淵源は、遵式の念仏説に求められる。元照は遵式の念仏説を受容した上で、独自の念仏説を展開しているのである。すなわち、遵式が称名念仏を勧めるのに対して、元照は称名と聞持の二種を含む持名念仏を説き、『阿弥陀経』の経題に順じて四字の名号の受持を勧めている。元照は阿弥陀仏の名号を阿弥陀仏の無相の仏身であると捉え、この名号を聞き、称えることによって直接阿弥陀仏の妙体に衆生が触れることができると解釈することで、阿弥陀仏の衆生教化力の超勝性を宣説しているのである。また、道宣が劣機鈍根の罪障の消除を目的とした行業として持名念仏を説いているのに対して、元照は事懺として持名念仏を認識しながらも、その目的を浄土への往生とし、劣機の者にも可能な往生行として事懺である持名念仏を昇華させている点に、律僧としての元照の持名念仏の特色がみられるのである。

元照の持名念仏説は、宋代の浄土教特有の問題意識から展開されたものであり、「善導の称名念仏の影響を受けたもの」とする先学の見解に

とどまるものではない。今後は、さらにそのことを明確にすべく、宋代浄土教における念仏多善根説や本願念仏説の展開についても考察を行いたい。

(1) 元照の代表的な浄土教著作である『観経新疏』と『阿弥陀経義疏』の二者は前後して作成されており、『阿弥陀経義疏』は『観経新疏』の内容を踏まえて撰述されていることから、『阿弥陀経義疏』が『観経新疏』を撰して後の著作、もしくはあまり日を隔ててはいない同時期の執筆であることは間違いない。両書の間には、持名に対する姿勢において異なりがみられ、原口徳正氏は「宋代の浄土教に就いて」（『浄土学』九、一九三五年、一二二頁）において、

元来、元照は初め病を機縁に十疑論等を披見して浄土教門に入り、後、善導の往生禮讚、専雜二修の文によつて専ら彌陀の名號を持するに到り、彼をして「今始知歸」と述懐せしめたことに依つて考ふるも、本疏（『阿弥陀経義疏』）の初めに、一乘極唱終歸云云と稱名念佛一乘最勝なるを云へるは、その浄土教思想進展上本疏が観経義疏より後に撰述せられたることを示すものと云はねばならない。

と、『浄業禮懺儀』序の内容から『観経新疏』より『阿弥陀経義疏』にいたる間に称名念仏思想が重視されるようになったことを指摘している。このように、『観経新疏』執筆後の元照に持名念仏を重視するような思想的变化があったという指摘もあるが、これは、『観経新疏』の経宗を「観仏三昧」（『浄全』五・三五五頁下、『大正蔵』三七・二八〇頁b）とし、『阿弥陀経義疏』の経宗を「持名之法」（『大正蔵』三七・三五七頁a）としているように、元照が『観経』を観仏中心の經典、『阿弥陀経』を持名中心の經典という具合に、注釈する經典の性格の違いがあるとしたことによると推察される。ここでは、注釈する經典の性格の違いから持名に対する姿勢が異なるものとして取り扱い、元照の持名思想について、両書を中心として考察していきたい。

(2) 『浄全』五・三六四頁上、『大正蔵』三七・二八四頁a。

- (3) 『大正蔵』四七・一四七頁a。
 (4) 拙稿「元照における諸種の往生行―信願行三法具足説を中心に―」(『印仏研』五八一)。
 (5) 『金園集』所収、『卍統蔵』五七・五頁b。
 (6) 『金園集』所収、『卍統蔵』五七・五頁b―c。
 (7) 引用文中では「感法師決疑論」とあるが、これは懷感の『群疑論』を指すものとみて間違いない。元照と同じく宋代に活躍した遵式「往生西方略伝新序」(『天竺別集』所収、『卍統蔵』五七・三六頁b)にも「懷感法師得念佛三昧造決疑論七卷」とあることから、宋代では『群疑論』を「決疑論」とも呼んでいたことを確認できる。

- (8) 『金園集』所収、『卍統蔵』五七・五頁c。
 (9) 『大正蔵』四七・一四七頁a―b。
 (10) 『天竺別集』所収、『卍統蔵』五七・三五頁c。
 (11) 『天竺別集』所収、『卍統蔵』五七・三五頁c。
 (12) 宋代には、善導『觀經疏』の玄義分と『往生礼讚』、懷感『群疑論』が流布しており、遵式も用いている。善導『觀經疏』玄義分(『浄全』一・一八頁上)も懷感『群疑論』(『浄全』六・二九頁下)も『觀經』下下品の所説に基づいて、五逆罪を犯した凡夫も称名念仏により、阿弥陀仏の本願力に乗じて往生できると説いている。
 (13) 『大正蔵』四七・七九頁a。
 (14) 拙稿「靈芝元照の浄土教帰入」(『大正大学大学院研究論集』第三四号掲載予定)。
 (15) 『天竺別集』所収、『卍統蔵』五七・三五頁c―三六頁a。
 (16) 念仏の功德の説相をみれば、もはや定心で修する必要があるようにも感じられるが、遵式は天台『觀經疏』の影響から、定心の念仏を説くにいたったものと考えられる。すなわち、天台『觀經疏』(『大正蔵』三七・一九三頁b)における逆謗除取の説明に、
 二者約行。行有定散。觀佛三昧名定。修餘善業。説以爲散。散善力微。不能滅除五逆。不得往生。大本就此故言不生。此經明

觀故説得生。

とあり、觀佛三昧という定心の行業でなければ五逆の罪を除滅させることとはできないと説かれている。遵式の場合、すでに觀佛ではなく「但称名号」の念仏とするのであるが、定心に行わなければならないとする点で、天台『觀經疏』の釈に順じようとしたことが推察されるのである。
 (17) 遵式「往生浄土決疑行願二門」(『大正蔵』四七・一四五a)には「源信禪師浄土集二卷」とあり、遵式が日本の源信「往生要集」を読んでいることが確認できる。しかし、「觀勝称劣」と判ずる源信とは異なり、遵式が觀想よりも称名を重視している点は、遵式の称名念仏の特徴の一つといえよう。

- (18) 元照における遵式典籍の受用については、『觀經新疏』(『浄全』五・三六四頁上、『大正蔵』三七・二八四頁a)に「唯天竺慈雲法師精窮教理盛振一時、出大小彌陀懺儀、往生傳、正信偈、念佛三昧詩並諸圖幀」とある他、『往生浄土決疑行願二門』なども諸所において引用していることが確認できる。
 (19) 拙稿「元照の觀仏思想」(『佛教文化学会紀要』第一六号、二〇〇八年)。
 (20) 『浄全』一・五〇頁。
 (21) 『浄全』五・四二四頁下、『大正蔵』三七・三〇四頁b。
 (22) 『大正蔵』三七・三五六頁c。
 (23) 『大正蔵』三七・三六一頁c。引用文中の(舍利弗)は筆者の付した註。元照は、『阿弥陀經』(『浄全』一・五四頁)の「舍利弗若有善男子善女人一聞説阿彌陀佛執持名號若一日若二日若三日若四日若五日若六日若七日一心不乱」を指して、「專念持名」を説く内容であると述べている。
 (24) 『大正蔵』三七・三五七頁a。
 (25) 『大正蔵』三七・三五六頁b。
 (26) 『大正蔵』三七・三五六頁b。
 (27) 『浄全』五・三五四頁下、『大正蔵』三七・二八〇頁a。
 (28) 『大正蔵』三七・三五七頁b。
 (29) 『大正蔵』三七・三五七頁b。

(30) 戒度は「聞持記」(『浄全』五・六五頁下)において、

今題立意中、初隱_レ題在_レ后。二據下明據宗別立。五意出_レ之。例皆初句標起、

隨_レ後釋_レ義。四約_二耳聞_一、五取_二口稱_一。在_レ文自異。

と、④と⑤を「耳聞」と「口稱」という二種の行業に解釈している。

(31) 『浄全』五・三四頁下、『大正蔵』三七・二八〇頁a。

(32) 元照が名号を無相の阿弥陀仏としていることについては、拙稿「元照の阿弥陀仏観」(『佛教文化学会紀要』一七号、二〇〇八年)にすでに論じている。

(33) 『大正蔵』三七・三六二頁a。

(34) 元照の本願念仏思想については佐藤成順氏『宋代仏教の研究―元照の浄土教―』(山喜房仏書林、二〇〇一年)三〇九―三一〇頁、三一六頁において指摘されている。佐藤氏の指摘によれば、「為義天僧統開講要義」(『正統蔵』五九・六四五頁b)を著した元豊八年(二〇八五)、元照三十八歳の時点ですでに本願念仏思想がみられるも、『阿弥陀経義疏』成立の年次が不明のため、その思想的な連絡はわからない。また、元照の場合は称名念仏が阿弥陀仏の本願にもとづいた行であり、多善根であることには言及しているが、少善根である諸行では往生できないということまでは述べていない。元照の念仏多善根説と本願念仏説については、別稿においてあらためて発表したい。

(35) 『義天録』には、宋代の多くの人師によって『首楞嚴経』の注釈書が作成されていることを確認できる。このことから、『首楞嚴経』が、宋代において流行した經典であったことが推察される。子瑿以外にも、元照への影響が考えられるものに、弘沈『首楞嚴経資中疏』、洪敏『首楞嚴経資中疏証真鈔』六卷、智円『首楞嚴経顕寶鈔記』一四卷、同『首楞嚴経疏』一〇卷、同『首楞嚴経谷響鈔』五卷、仁岳『首楞嚴経集解』一〇卷、同『首楞嚴経文句』二卷、同『首楞嚴経熏聞記』五卷、同『首楞嚴経説題』一卷、同『首楞嚴経礼誦儀』一卷、浄源『首楞嚴経道場修証儀』一卷などが考えられるが、このうち仁岳『首楞嚴経熏聞記』五巻以外は散佚しているため、内容を確認することはできない。元照における『首楞嚴経』の引用は多く、『観経新疏』には弘沈『首楞嚴経資中疏』も引いており、この經典についての造詣の深かったことが察せられる。ちなみに、本文にとりあげた子瑿は、『観経新疏』に引用される『首楞嚴経資中疏』の注釈であ

る『首楞嚴経資中疏証真鈔』を著述した洪敏の弟子に当たり、この子瑿疏は、仁岳へ多大な影響を与えている。このような背景からも、元照が子瑿疏の影響を受けていることが十分に考えられるのである。

(36) 『大正蔵』三九・九一〇頁b。

(37) このような説示は、子瑿の影響を受けて成立している仁岳『首楞嚴経熏聞記』にはみられない。

(38) 元照がこのような聞持としての持名念仏を説くことの背景には、『撰大乘論』や『撰大乘論釈』に登場する聞熏習の教説に影響を受けたことが考えられる。しかし、子瑿疏では『首楞嚴経』の観音円通において説かれる「聞熏」を中心に説明がなされているのであり、これが宋代の華嚴教学者によっていかに理解されていたのかについては、また別の機会に考察したい。

(39) 『正統蔵』四一・三三三頁a―b。

(40) 『大正蔵』三七・三六一頁c。

(41) 元照『阿弥陀経義疏』における念仏多善根説は、石刻『阿弥陀経』に依拠して論じられている。

(42) 「浄業礼讚儀序」(『楽邦文類』所収、『大正蔵』四七・一七〇頁上)。

(43) 『阿弥陀経義疏』(『大正蔵』三七・三六二頁a)。

(44) 「南無阿弥陀仏」という六字の名号を用いている箇所は、管見の限り会本となつている『浄全』本や『正蔵』本に『観経』下品中生の文として一箇所載せられているのみであり、最も古い形を残し、会本となつていない明暦版ではそれすら確認することはできない。

(45) 『大正蔵』四七・四七頁a。

(46) 『大正蔵』四七・四七頁a。

(47) 『大正蔵』四七・四九四頁b。

(48) ここではことさらにとりあげなかったが、元照は次のように持名と持経の功德と変わらないことを説いている箇所が確認できる。それは『観経新疏』(『浄全』五・四二八頁、『大正蔵』三七・三〇五頁b)に

【観経 佛告阿難。汝好持是語。持是語者即是持三無量壽佛名。】
【観経新疏】意令對説。持名功大持經亦然。

とある。ここで元照は、釈尊が經の語句と仏名を対にして説くことで、「持名」の功德と「持經」の功德が共に大きいことを述べている。これだけをみるならば、本願力によって功德があるとされる名号も、單純に經文の誦誦をすることと変わりがないことになる。しかし、これについて戒度は『正觀記』（『淨全』五・五二頁上）で

令對說者佛意令下將_レ持名持經兩種_レ對校_上。名字雖_レ少經文雖_レ多若能憶持其功_レ等。以_レ此欲_レ彰_レ持名功大_一。何以然耶。蓋由_レ彌陀四字名號從_レ因至_レ果歷劫熏修無量行願之所_レ莊嚴舉_レ念一稱萬德俱備。況經所說十六妙境依正兩報復由_レ彌陀願力所成_一。故知、持名與_レ持經_レ等。

といい、名号も經文に説かれる十六妙境も共に阿彌陀仏の願力に莊嚴されているため、持名と持經とは文字数の多少にかかわりなく、憶持すればその功德は等しいのであると説明している。元照は、持名以外の阿彌陀仏の有相莊嚴についても願力によって功德を得られるとするのであるが、願力所造の有相莊嚴を説いている經文の受持まで願力による功德を与えるかどうかは、不明である。ただ、少なからず經題と同様に、阿彌陀仏という名号が經文に盛んに登場するのであれば、それも名号受持の功德と同じ功德が得られるものと考えられる。

(附) 本稿は平成一九年度、二〇年度浄土宗奨学生としての研究成果の一部である。

袋中蒐集一切経の散逸について

三 宅 徹 誠

はじめに

袋中（一五五二〜一六三九）は、江戸時代初期の浄土宗名越派の学僧である。慶長八年（一六〇三）に琉球に渡り三年間滞在した。その後、京都に至り、慶長十六年（一六一一）に檀王法林寺を、元和五年（一六一九）に袋中庵を開いた。そして、元和八年（一六二二）に南都に移住し、降魔山善光院念仏寺¹を草創した。その後、瓶原（京都府木津川市加茂町）に拠点を置き、弟子たちとともに各地で一切経を蒐集した。不足の分については自ら書写して補い、一切経を念仏寺の経蔵に納めた。これが袋中蒐集の念仏寺一切経である。

しかし、現在、念仏寺に経蔵は残るものの、一切経はほぼ全て散逸し、数点を残すのみである。では、一体いつどのようにして数千巻の一切経が散逸してしまったのであろうか。実は、その散逸の事情について詳細を述べた文書が、念仏寺に現存している²。その文書を解読しながら、散

逸の経緯を明らかにしていくのが本稿の目的である。

知恩院第七十五世養鷗徹定（一八一四〜一八九一）は、刊本大蔵経の中に誤りなどがあることを知り、より確実な定本作成のため古写経に関心を持ち、江戸末期に各地をめぐり蒐集活動をしていた。その蒐集した古写経の中に袋中蒐集一切経が多数含まれていることは周知の事実である。現在知恩院に蔵される『菩薩処胎経』（国宝）や『瑜伽師地論』（重要文化財）などは、元々袋中蒐集一切経であったものを、養鷗徹定が取得して知恩院にもたらしたとされる³。このように、養鷗徹定と袋中蒐集一切経には深い関係がある。そこで、袋中蒐集一切経散逸の後、養鷗徹定がそれらの一部を入手するに至った前後の状況についても、念仏寺所蔵文書を解読することによって解明していくことにする。

一、袋中蒐集一切経の散逸

一一一 散逸の経緯

念仏寺所蔵文書の嘉永七年（一八五四）「口上覚」には、散逸に関する大体の流れが述べられている。⁽⁴⁾

（前略）時之住持法譽寺且崇敬罷在候処、以之外成不律不行状佛誠と可申哉、諺ニ申類を以集り候哉、縦令がたき慾心成もの寺内江立入紛ハ敷風聞御座候付、法譽身分法類南都十輪院畑町興善寺江預り貫相調候処、什物品々并經藏棚ニ經函者有之候得共、悉ク明箱經一卷も無之。内々承り合七候処、什物品之内并經類者、住持法譽發頭同寺所化瑞音并和州式上郡南檜垣村百姓善四郎手引ニ而、京都 閑院宮様御家来伊東正三郎并同人手代勝助同所東洞院通三条上ル町書林勘兵衛其餘枝葉懸り合之もの御座候得者、善四郎正三郎勝助勘兵衛重立夜中經堂江踏込候趣、尚再見数度、法譽ト懸ケ合之上、念仏寺より道法一里余有之城州木津宿迄夜中ニ取出し同所ニ而請取渡荷造いたし京地江引取候趣ニ付、講中之内助藏栄藏代引家殿七上京、正三郎勘兵衛江相尋候処、閑院宮様御貸付銀引當、又者買切候杯と一事両端之正三郎善勘兵衛江引合候処、勘兵衛江買取外方江賣拂候旨申二付、^{口入善四郎兼}京地土而賣先江引合候処、什物出元不正之品ニ候得者、望不申速ニ勘兵衛江可戻趣、勘兵衛方江戻ニ相成候儀相違無之（後

略）

以上の大略を述べると、江戸末期の嘉永年間、念仏寺の住持であった法譽に良くない噂があるということで、南都興善寺⁽⁵⁾へ法譽を預けて、念仏寺講中が什物等を調べたところ、經藏には、經箱はあつても中身が空であり經卷は一巻もなかった。内々にたずねてまわったところ、什物や經卷は、法譽とその弟子瑞音・百姓善四郎⁽⁶⁾の手引きで、京都の伊東正三郎・その手代勝助・書林勘兵衛等が夜中に經藏へ入り、法譽と相談の上、山城国の木津まで夜中の内に運び、荷造りして京都へ引き取った。念仏寺の講中の者が京都へ行き伊東正三郎や村上勘兵衛に尋ねたところ、經卷等は銀子の担保であつたり、また買い取つたものであるということらしい。

つまり、盜難等による散逸ではなく、念仏寺の關係者自身による売却であつた。文書の日付などから、この一件は嘉永年間（一八四八～一八五四）のことであろうと思われるが、この文書からだけでは詳しい年月まではわからない。⁽⁷⁾

また、同様のことがもう一件あつた。嘉永六年七月「乍恐口上書」〔漢国町念仏寺住持法譽不正一件〕所収〕には次のようにある。

尚又善四郎瑞音兩人中私欲可仕由ニ而右經卷之内取隠し、京都望人江直賣之積リト相見江、こも包三ツ御當所勝南院町布屋庄兵衛ト申京往返飛脚江荷物當四月中旬相預候趣聞出し、此頭右飛脚屋荷物相改候處、掛ケ目様三貫五百目之由開封仕候所、念佛寺ト申目印御座候

經卷百四拾貳卷有之、講中江引取置申候。

善四郎と法譽の弟子瑞音が、奈良京都往復の飛脚布屋庄兵衛へ頼んだ荷物の中から、念仏寺の經卷一四二巻を見つけ、講中へ引き取ったということである。四月中旬とあるが、この文書の日付が嘉永六年七月であるから、同年四月のことであろう。未遂ではあったが、夜中に運び出した一件といい、善四郎と瑞音からは、どうにかして一切經を売り払いたいという欲求がうかがえる。

また、嘉永六年「漢国町念仏寺住持法譽不正一件」には「手形」の写しが記載されている。

手形

一 金拾五兩

藏經惣而

内金貳分手付

慥ニ受取申候。然ル上ハ来ル四月五日限り殘金拾四兩貳步御持參ニ候へ者、急度右品物引替へ御渡シ可申上候。為念賣付如是ニ御座候已上。

三月廿三日

念佛寺□

伊東御氏様

金子と一切經の交換の手形である。借用ではなく、実際には善四郎が伊東正三郎へ頼んだ一切經の買い取りであったようである。日付は三月

袋中蒐集一切經の散逸について

としかないが、おそらく嘉永六年であろう。これも善四郎が画策したことであるが、とにかく全て換金したいという様子が見える。「手形」とともに次の文書がある。

差入申一札

一古經 但シ賣殘一切經凡 三千卷

右者拙寺及大破候ニ付、此度修復致度候間、且中一流相談之上、拙寺所持右之品引當ニ差入金子奉拜借候所実正也。自然約定日限ニ相成御返納出来兼候節者、一言之無御言賣拂被成下候共、拙寺不及申、且中一流故障等毛頭無御座候。若又右品ニ付、何方より彼是申者御座候へ者、連印之者罷出急度埒明可申候。為後日、差入一札依而如件。

差出人は、念仏寺・瑞音・惣代八百屋徳兵衛、宛先は、閑院宮様御貸付・御役人中様、となっている。善四郎による「手形」と一式の文書であり、瑞音の名があることから、これも善四郎等の仕業であろう。注目すべきはその担保である。「古經三千卷」の説明として「売れ残った一切經」と記載されている。推測するに、念仏寺一切經約四千巻のうち、これ以前に約一千巻は売られていたということになる。「手形」と一式の文書であるから、おそらく嘉永六年のことであろう。

では、彼らが夜中に一切經を持ち出した一件との関係はどうであろうか。「口上覚」における講中の話によれば、村上勘兵衛も伊東正三郎もともにその件に関わっている。また次項に述べるように、村上勘兵衛は伊東正三郎のもとにあった念仏寺一切經を、仲介を通しながら購入して

いる。

推測するに、夜中持ち出しの一件は、善四郎の「手形」の件で、伊東正三郎が一切経を持ち出しに来たときのことを記述したものではなからうか。現段階ではこれ以上詳細なことは不明である。

念仏寺所蔵文書において、一切経を念仏寺より運び出した等という記載は以上である。袋中の蒐集した念仏寺一切経は、念仏寺住持である法譽やその弟子瑞音、瑞音の身内である善四郎という関係者によって売り払われていたのである。

では、一体いかなる点数の経巻が、どのような経路でどこへ売られていったのであろうか。

一―二 流出経路

売却などされた念仏寺一切経について、当時の念仏寺講中はその買い取り先をかなり調べたようである。上記の嘉永六年七月「乍恐口上書」〔漢国町念仏寺住持法譽不正一件〕所収〕には以下のように述べられている。

一 經卷行先所々方々参り合セ罷在候内、京都寺町姉小路辺商人店ニ而念佛寺ト申来内判居候經卷五卷見當候もの有之、買受念佛寺へ相納候疇ニ付、京地参り合候所、東洞院三条上ル書林村上勘兵衛方ニ經卷不殘有之趣聞出し尋合ニ参り候処、同人方ニ有之儀相違無御座。右ハ出元不正之品差戻方引合候處、江戸表より金子百両

ニ而注文之品難差戻旨、不法申之買先相尋候所、六角留小路西入町常六口入ニ而 三条御幸町西江入弁慶町吉野屋仁兵衛より買取之由、仁兵衛方相尋候處、東洞院姉小路笹屋町伊藤屋庄三郎ト申ものより買取人之姿ニ相成候得共、庄三郎より之内実賣渡、同人ハ近年閑院宮様御家来ニ相成、居宅を右宮様御貸附所ニいたし貸附支配渡世罷在候ものより買取候趣（後略）

京都寺町姉小路の商店で念仏寺一切経を五巻見つけた者がいて、それを買取り念仏寺へ納めたようである。そこで講中の者が京都へ行き調べると、村上勘兵衛のもとに全ての経巻があったので、戻すように相談したが既に江戸から注文が入っているとのことらしい。また買った先を尋ねると、六角富小路の常六の仲介で、三条御幸町の吉野屋仁兵衛より買ったということらしい。そこで吉野屋仁兵衛のもとへ行き尋ねると、伊東正三郎（原文「伊藤屋庄三郎」）から買ったということのようである。伊東正三郎は貸付を仕事にしているらしい。

この時点で、講中は、一切経が京都へ流れて村上勘兵衛のもとに大量にあることを知った。またそれらは伊東正三郎から出たものとわかり、そこから百姓善四郎が浮かび上がるのである。

「乍恐急訴奉申上候」〔漢国町念仏寺住持法譽不正一件〕所収〕には、「段々手を潜り、當時者御當地木屋町二条下ル嶋田弥三郎方ニ有之儀者、急度見留有之（後略）」とあり、木屋町二条の嶋田弥三郎のもとにも流れていたようである。

「乍恐口上書」には、村上勘兵衛等より浅草満泉寺へ出した詫び状が

掲載されているが、そこには「一南都念佛寺藏經破本式千六百卷程書林
勘兵衛より御買取之儀二付（後略）」とあり、満泉寺が村上勘兵衛より念
仏寺一切経の内二千六百巻を買い取ったことがわかる。

また、村上勘兵衛より知恩院へ出された嘉永六年「奉願上候口上書」
には「（前略）無據江戸表増上寺御山内徹定和尚様江、一切經少々私所
持之大般若經端本并藏經端本メ三点賣渡し候ニ相違無御座候。」とあり、
当時増上寺新谷学寮司であった養鷗徹定が、村上勘兵衛から、念仏寺一
切経少々と村上勘兵衛所藏の大般若経、及びその他の經典を買ったこと
がわかる。

以上をまとめると以下の通りである。

- ・買取先不明↓寺町姉小路の商店（五巻）
- ・百姓善四郎↓伊東正三郎↓吉野屋仁兵衛↓村上勘兵衛（巻数不明）
- ・買取先不明↓木屋町二条の嶋田弥三郎（巻数不明）
- ・村上勘兵衛↓浅草満泉寺（二千六百巻）
- ・村上勘兵衛↓養鷗徹定（巻数不明）

念仏寺所藏文書から、散逸した念仏寺一切経は、京都へ流れ、その後
江戸等へ売られていったことがわかった。

では次に、前述した養鷗徹定が念仏寺一切経を入手した経緯などに
いて明らかにしていくことにする。

二、養鷗徹定と袋中蒐集一切経

二一 養鷗徹定の袋中蒐集一切経入手

養鷗徹定が、江戸末期に古経蒐集をしていたことは周知の事実である。
養鷗徹定は、嘉永五年（一八五二）三月、増上寺第六十六世慧嚴の命に
より法然院へ行き、忍激（一六四五〜一七一）の『大藏経対校録』を
謄写した。そのとき、大藏経には誤脱のあることを遺憾とし、より確実
な藏経の定本をつくるために古写経を搜索蒐集しようとした。¹²⁾

古経関連の著作には、『古経搜索録』・『古経題跋』・『古経堂詩文抄』
などがあるが、その中の『古経搜索録』の序によると次のようである。

寛永中、京兆袋中菴、良定上人、哀集南都西京諸利之零本残編。以
合糅大藏経全部。今収弄于寧楽念仏寺者是也。嘉永壬子之秋、余西
遊搜索諸利古経。適得縦観之、有西魏陶忸虎。所書菩薩処胎経五卷、
最爲其冠。其他有支那本邦、縉紳公卿、暨高僧耆宿、所謄写経、
五百余卷、咸一千年以上物也。可謂希世鴻宝矣。余有故、購獲之、
寶還藏于縁山学龕（後略）¹³⁾

また、『略伝集』中の「松翁年譜」には次のようである。

嘉永五年壬子三月。奉縁山冠譽僧正命。就京都獅谷法然院。謄寫高

麗藏經校訂本。入大和搜索七大寺古寫經。購求奈良念佛寺古本還。其中有西魏隋唐古經。及和銅養老天平以來古寫經若干卷。目錄別記。⁽¹⁷⁾

法然院で忍濃の『大藏經対校録』を謄写した嘉永五年の秋に関西を訪問したが、その時に念仏寺一切経を調査、そして古経を購入したようである。『古経搜索録』には「壬子初冬」と日付があり、嘉永五年初冬に撰述したようである。⁽¹⁵⁾ よって、それまでに古経を購入したとわかる。

この奈良における古経搜索、特に念仏寺における古経搜索については、念仏寺所蔵文書中にも述べられている。

去十一月中、右御經江戸増上寺塔中僧侶頼候由^二而御當地佛具屋町五条下ル大蓮寺住僧其餘兩人拜見^二被罷越、其節部分ヶ卷数等も相改箱^二入、以前之通經藏江納置候所、當春來當住法譽儀右經卷散乱為致候趣風聞御座候付、相改候所經卷入置候箱者其假有之候得共、御經類一卷も無之打驚^二（後略⁽¹⁶⁾）

また別の念仏寺所蔵文書には次のようにある。

既^二昨年中、江戸表より拜見所望之僧有之、其節相改、虫喰等者別箱致シ、殘四千卷余各箱入^二いたし、其外大般若經六百卷并佛書数多相改目錄仕置候處、其後怪敷風聞御座候付、經堂相改候處空敷箱而已^二而太切之經卷無之紛失（後略⁽¹⁷⁾）

嘉永五年十一月、増上寺の僧である養鷗徹定が、京都大蓮寺⁽¹⁸⁾の僧とともに念仏寺へ一切経を見るためにやって来た。その時、巻数を調べ、虫損のある経巻は別の箱に入れ、残りは各箱へ入れて、その他の大般若経や仏書も調べて目錄を作成し、以前の通り経蔵へ納めた。その後、法誉等による売却が明るみに出たのである。

ここでは、十一月と時期が明記されている。しかし、『古経搜索録』では、初冬（十月？）の時点で既に古経の購入をしていることが窺える。この時期の相違を解決することは難しいが、同時期と考えれば、養鷗徹定が一切経を調査・整理している時に、貴重な古経を選んで購入したということになる。

また、前項で述べた通り、村上勘兵衛より念仏寺一切経の一部を購入したのも事実である。その購入の様子を述べる部分が念仏寺所蔵文書にある。⁽¹⁹⁾

右之もの（養鷗徹定）へ勘兵衛より賣付、則京都佛具屋町五条下ル大蓮寺⁽²⁰⁾而荷造致、京都黒谷之絵符を以、傳馬五駄^二仕立、江戸表徹定寮江送り附、當時右寺^二經類佛書有之儀、慥^二承^二行先右寺^二相違無御座候。

村上勘兵衛より養鷗徹定へ経類が売られたが、京都大蓮寺で荷造りして黒谷の札をつけ、五頭の馬で増上寺まで運んだようである。前出の古文書にもあったが、養鷗徹定が念仏寺へ調査に来たときに大蓮寺の僧侶

と一緒であった。

念仏寺所蔵文書では、嘉永五年から六年にわたる冬の時期と確定される記述がほとんどないので、詳細は不明であるが、想像力をたくましくすれば、法誉・瑞音・善四郎が、調査に来た養鷗徹定の様子からその場で古経の売買の相談をし、その後、前述したように夜中に一切経を持ち出し、村上勘兵衛を通して養鷗徹定に売ったのではなからうか。『古経搜索録』に「有故」とあるのも肯ける。藤堂恭俊氏も述べているように、⁽²⁰⁾養鷗徹定が念仏寺からどの古経を購入したのかは『古経搜索録』に明記していないので不明である。上記のような経緯であれば、あまり明記したくなかったのかもしれない。⁽²¹⁾

念仏寺講中の者が江戸へ出向き、養鷗徹定に一切経を念仏寺へ戻してもらおうと相談に来たときに、養鷗徹定が講中へ述べた言葉が、念仏寺所蔵文書に残っている。⁽²²⁾

一 徹定様御申二者、念佛寺住持法誉儀、元来不埒ト乍申、夫程大切成経本なれ者、経蔵へ人をも附置可申筈、三駄も四駄も有之経本取出し候を、講中共存不申ハ、其方も不行届也。弥戻貫度候ハ、差戻し候得共、代金者不及申、道中往返入用其外修復料共、取揃へ参り候ハ、差戻可申候。御山内ニハ此様之品ハ、式通りも三通りも有之間、此様成破本望無之、尤ま夕御一山へ披露無之事故、何時成共、戻遣候得共、講中共世話行届不申故、右様散乱仕候。且者は辻虫干も不致、又経蔵修覆も不致、紙くず同様二相成辻捨

袋中蒐集一切経の散逸について

置候事、詫状差上趣意相分之上、下戻遣し可申候。又桑名少将様之事、袋中上人之事、其事より不申上共、元より此方ニ心得居候ト被仰聞、心得書者慥ニ受取タト被仰聞候。

養鷗徹定が言うことには、法誉は不埒であると言いながら、大切な経本であれば経蔵に人を置いてよいのに、大量の経本が取り出されていったのを講中は知らないというのは管理不行届である。戻してほしいのなら、その代金と私が奈良へ行つた費用と経本の修復費用を払ってくれるのなら返してもよい。増上寺にはそのような経本は何種類もあり、購入した経本のような不揃いのものは望まない。まだ増上寺へ披露していないのでいつでも返せるが、講中の管理不行届により散逸し、また虫干しせず、経蔵の修復もせず、紙屑同然になるまで放置しておいたことについては、詫び状を見て考えを確認した上で返してもよい。松平隠岐守定勝（桑名少将）様や袋中上人のことなどは言うまでもなく知っている、ということである。

購入した経類がどのようなものであったかはわからないが、決して不要のものではなかったはずである。それどころか、西魏時代大統十六年（五五〇）の奥書がある『菩薩処胎経』などは見て感動している。それを、増上寺にはこの程度のものなら他にもたくさんあるし、このようなものは望んだものではない、と言うところに養鷗徹定の強気な性格が見てとれる。条件さえ揃えば返却するということであるが、実際どれだけのものが返却されたかどうかは不明で、交渉上での方便のようである。

養鷗徹定は、古写経の学術的な価値をよく理解していたからこそ、入

手しなかったであろうし、手放したくなかったであろうし、管理が悪く簡単に放出してしまう人間のいるところには戻したくなかったのである。紙屑同然になるまで放置しておいたことには本当に立腹していたであろう。

養鷗徹定が嘉永五年冬に念仏寺へ一切経調査に来たことについては、念仏寺所蔵文書からもその詳細が明らかになった。それが十一月であり大蓮寺の僧侶と一緒にあったことがわかった。そして、推測ではあるが、調査中に善四郎等から古経売却の話聞き、その後村上勘兵衛を通して購入したのではないであろうか。また、村上勘兵衛より購入した時に、黒谷の札を付けて送るなどの状況も明らかになった。

以上、養鷗徹定と袋中蒐集一切経との関わりを述べてきたが、事項を時代順に並べると以下の通りである。

- 嘉永五年（一八五二）三月 養鷗徹定、法然院で忍濃の大蔵経対校録を謄写する。
- 嘉永五年（一八五二）秋 養鷗徹定、南都にて古経を搜索する。
- 嘉永五年（一八五二）初冬 養鷗徹定、『古経搜索録』を撰述する。
- この時点で既に念仏寺の古写経を購入している。
- 嘉永五年（一八五二）十一月 養鷗徹定、大蓮寺の僧侶とともに念仏寺を訪れ、一切経を調査・補修をする。

嘉永六年（一八五三）三月 善四郎、伊東正三郎から一切経を担保に金子を獲得する。

嘉永六年（一八五三）春 この頃、夜中に経蔵より一切経を大量持ち出しか。

嘉永六年（一八五三）四月 善四郎と瑞音が、飛脚で経巻を京都へ運び出そうとしたが、未遂に終わる。

嘉永六年（一八五三）六月 念仏寺講中が法誉等を訴える。「漢国町念仏寺住持法誉不正一件」。

嘉永七年（一八五四）十月 念仏寺講中が江戸へ出向き、養鷗徹定や浅草満泉寺を訪ねる。

嘉永七年（一八五四）十月 「口上覚」

二二二 養鷗徹定蒐集の袋中蒐集一切経

最後に、目録等で確認できる養鷗徹定が入手した主な袋中蒐集一切経を挙げておく。

○『華頂山古経目録』より、袋中の墨書や「一切経南都善光院」などの印のあるものを以下に挙げる。

- ・中国古写経²⁴⁾
- ・佛説五苦章句経
- ・梵女首竟経
- ・奈良時代古写経
- ・阿惟越致遮経 中・下
- ・瑜伽師地論

魔嬈乱経

護命法門神咒経

佛説施燈功德経

僧伽吒経 四卷

金剛三昧本性清浄不壞不滅経

・平安時代古写経

差摩婆帝授記経

・鎌倉時代以降古写経

七佛名號所生功德経

佛本行集経 卷四十五

・古版経

衆事分阿毘曇 卷第二

○唐招提寺

『弘道広顯三昧経』卷第一（奈良時代写）

袋中の筆と思われる「大乘教□ 无熱地中説 一校」の墨書あり。

養鷗徹定の跋文あり。²⁵⁾

○大東急記念文庫

『雜阿含経』卷第二十（仁平元年（一一五一）写）

『大東急記念文庫書目』に「南都善光院一切経」「鵜飼徹定舊藏」とある。²⁶⁾

○阪本龍門文庫

『仏本行集経』卷第五十三（平安末期写）

「一切経南都善光院」の朱印あり。外題下に「南都善光院旧藏／徹定・

三浦文庫傳承」の墨書あり。

○中国国家図書館

『大集経月藏分』卷第二

「一切経南都善光院」「古経堂印」「松坡図書館藏」の印。²⁷⁾

『大乘理趣六波羅蜜多経』十卷（欠卷第四）

「一切経南都善光院」「古経堂印」「松坡図書館藏」の印。

知恩院蔵経中の念仏寺所蔵経典については、藤堂恭俊氏が調査している。²⁸⁾ 藤堂恭俊氏は、念仏寺所蔵一切経と考えられるものは全部で五十点近くある、とし、『華頂山古経目録』では袋中の墨書などありとの記載のない『菩薩處胎経』『師子素駄王断肉経』『是法非法経』も念仏寺旧蔵の經典であるとしている。実見して袋中の墨書などを確認したと思われるので確かであろう。藤堂恭俊氏は、その中に「大官寺印」「円覚寺」「中臣之寺」などの朱印があったりするものがあり、このことは念仏寺一切経が寄せ集めであることを物語っている、としている。

また、上記のように、袋中蒐集一切経であり養鷗徹定の跋文のあるものが、中国へ流出している。つまり、養鷗徹定が入手した後、その中から流出したものがあるといふことである。

むすび

袋中が蒐集した念仏寺一切経は、江戸末期の念仏寺住持法誉とその弟子瑞音、その身内である善四郎が、売却したことによって散逸していった。それらは、京都の書店等へ渡り、さらに江戸へと広まっていった。

また、養鷗徹定もそれを購入したのであるが、どうも嘉永五年冬に念仏寺を訪れた際に、袋中蒐集一切経購入について何らかの話があり、その後、京都の書林村上勘兵衛を通して購入しているように思われる。そして、当時養鷗徹定の居た増上寺へ持ち込まれるが、知恩院第七十五世として晉山した後、それらを知恩院に寄付した。明治十年（一八七七）に養鷗徹定が知恩院へ古経類を寄付しているが、その時作成された『新什物目録』には、『菩薩処胎経』などが記載されている。貴重な古経を私物にはせず知恩院所蔵としたところに養鷗徹定の思いが見て取れるのである。

【付記】

本稿は、平成十八〜十九年度浄土宗教学院研究助成金の成果の一部である。

【参考文献】

- 養鷗徹定著・藤原弘道編『古経搜索録』（藤原弘道、一九七二年）
 養鷗徹定著『古経堂詩文鈔』（徹定上人遺文集刊行會、一九七七〜一九七八年）
 裏辻 憲道「徹定上人伝私考」（『仏教文化研究』三六、一九九一年九月）
 木本 弘昭「徹定上人年譜稿（増訂）」（『仏教文化研究』三六、一九九一年九月）
 京都書肆変遷史編纂委員会編『出版文化の源流 京都書肆変遷史 江戸時代

（一六〇〇年）〜昭和二十（一九四五）年」（京都府書店商業組合、一九九四年）

小島 章見「徹定上人の著作論考 ―特に嘉永年代を中心とする壮年期の著作について―」（『仏教文化研究』三六、一九九一年九月）

小林圓達編『華頂山古経目録』（総本山知恩院、一九二五年）

藤堂 恭俊「養鷗徹定上人の古経搜索録」（『日本仏教学会年報』三八、一九七三年三月）

永井 隆正「養鷗徹定上人『新什物目録』（『浄土宗学研究』一九、一九九三年三月）

牧田 諦亮「徹定上人の生涯」（『仏教文化研究』三六、一九九一年九月）

牧田 諦亮・藤堂恭俊「徹定上人寄贈の知恩院什宝」（寺本哲榮編『徹定上人』、総本山知恩院、一九九〇年）

大東急記念文庫編『大東急記念文庫書目』（大東急記念文庫、一九五五年）

堀池春峰・田中稔・山本信吉編『唐招提寺古経選』（中央公論美術出版、一九七五年）

【註】

（1）奈良市漢国町にある。創建当時と場所は変わっていない。

（2）嘉永六年「漢国町念仏寺住持法誉不正一件」、嘉永七年「口上覚」、年月不詳（安政二年か）「乍恐口上書」等に詳細が述べられている。特に「漢国町念仏寺住持法誉不正一件」は全六十七丁で、訴訟関連文書が多く含まれている。

（3）牧田諦亮・藤堂恭俊「徹定上人寄贈の知恩院什宝」一九八頁。

（4）「口上覚」は念仏寺講中より養鷗徹定へ出されたものである。

（5）現在も奈良市十輪院畑町にある浄土宗寺院。法然自筆の文書が発見されたことと有名。

（6）嘉永六年「乍恐口上書」（『漢国町念仏寺住持法誉不正一件』所収）には、「御當国南檜垣村善四郎江手を入候處、右善四郎ト所化瑞音身寄ニ有之、其手續ニ而法誉懇意不埒取組候由（後略）」とあり、善四郎と瑞音が身内であることがわかる。

(7) 法誓等の不正や彼等を訴訟したことなどをまとめた嘉永六年「漢国町念仏寺住持法誓不正一件」において、嘉永六年六月二十七日の日付があるので、持ち出しの件はそれ以前である。また養鷗徹定が嘉永五年冬に念仏寺を訪れたときにはまだ存在していたようなので、嘉永五年冬から嘉永六年六月の間と推測される。

(8) 嘉永六年七月「乍恐口上書」(「漢国町念仏寺住持法誓不正一件」所収)には次のようにある。

右之者(善四郎)より元来漢国町念佛寺要用二同寺境内畑地引當、且寺惣代中院町春田屋久助陰陽町金ものや佐十郎性名書持参、貸付銀四貫目借用申出候得共、他国三而畑地引當不望候処、同寺三在之唐判一切經買取善四郎より被相頼(後略)

念仏寺講中の聞き込みに伊東正三郎が答えた部分である。善四郎は、最初念仏寺の畑地を担保に銀子を借りようとしたが畑地は不都合なようであるので、一切経の買い取りに変更しようとした。銀子借用の話は、念仏寺講中の話として念仏寺所蔵文書に時々述べられているが、もしかすると、念仏寺講中が上記の変更を知らなかったのではなく、実際に伊東正三郎に対し銀子借用の担保として一切経が用いられた別件もあったのかもしれない。

(9) 「乍恐口上書」(「漢国町念仏寺住持法誓不正一件」所収)には、「南都中辻町且寺惣代八百屋徳兵衛、調印有之候得共、中辻町八百屋徳兵衛、申もの無之、勿論且中内八百屋徳兵衛、申者無御座、取繕ひ謀印与相見江申候。」とあり、惣代に挙げられる「八百屋徳兵衛」なる者は且中に存在しないようであるので、善四郎等による不正文書と言える。

(10) 「漢国町念仏寺住持法誓不正一件」には紛失物リストが挙げられているが、そこでは「一 經藏ニ納有之候 一切經不殘 凡卷數四千卷余」とある。

(11) 廓然山と号し、浄土宗芝増上寺の末寺。慶長十四年(一六〇九)に浅草御蔵前で創建され、寛永十三年(一六三六)浅草新寺町に移転。境内は拝領地。昭和三年(一九二八)廣大寺に合併された(「東京都の地名」、『角川日本地名大辞典一三 東京都』)。

(12) 藤堂恭俊「養鷗徹定上人の古經搜索録」五一〜五四頁、木本弘昭「徹定上人

年譜稿(増訂) 九五頁。

(13) 養鷗徹定著、藤原弘道編『古經搜索録』参照。

(14) 『浄土宗全書』十八卷五七六下段一三〜一七行目。

(15) 藤堂恭俊「養鷗徹定上人の古經搜索録」五三頁。

(16) 念仏寺且中より知恩院へ出された「乍恐急訴奉申上候」(「漢国町念仏寺住持法誓不正一件」所収)中の記述である。

(17) 嘉永六年「乍恐御訴訟」(「漢国町念仏寺住持法誓不正一件」所収)中の記述である。

(18) 下京区若宮五条下ルにあった浄土宗寺院。昭和二十年(一九四五)の強制疎開で左京区西寺町仁王門上ルに移転(「京都市の地名」)。

(19) 嘉永七年「乍恐口上書」(「漢国町念仏寺住持法誓不正一件」所収)中の記述。

(20) 藤堂恭俊「養鷗徹定上人の古經搜索録」五二頁。

(21) 養鷗徹定が知恩院へ古經を寄付したときの目録である『新什物目録』では、「法隆寺弥勒院舊藏」「法隆寺一切経之印」「元興寺印」「談義屋之印」などの記載はあるが、「一切経南都善光院」など念仏寺一切経とわかる記載は一切ない。

(22) 念仏寺講中より奈良奉行所へ出した「乍恐口上書」中の記述である。

(23) 松平定勝は、伏見城代の時に袋中に帰依し、それより大檀越となった。

(24) 時代区分は『華頂山古経目録』による。

(25) 『唐招提寺古経選』による。

(26) 「大東急記念文庫書目」中の念仏寺所蔵一切経については、ともに柴崎照和氏の指摘による。柴崎氏に謝意を表したい。

(27) 京都大学人文科学研究所梶浦晋氏より、中国国家図書館所蔵日本抄本・刊本リストを提供して頂いた。梶浦氏には深く謝意を表する次第である。

(28) 「徹定上人寄贈の知恩院什宝」一九五〜一九八頁。

編集後記

浄土宗門人の学術研究の一端を公刊する本誌は、幾多の成果を生み出し注目されてきました。今号は特集を組まず、八人の玉稿を頂きました。

岸一英先生と西村実則先生にはご専門の論考を戴き、角野玄樹氏、郡嶋昭示氏、吉水岳彦氏、三宅徹誠氏の四論文は浄土宗奨学会または浄土宗教学院の助成を受けた研究の成果、市川定敬氏の論文は浄土宗留学生としてイギリスで研鑽した研究成果、そして前田信剛氏の論文は浄土宗留学生としてイタリアで研修中の成果発表です。ご多忙中のところ本誌のためにご執筆いただき、あつく感謝いたします。

来年に宗祖法然上人八百年御遠忌を迎えるに先立って、宗門大学のお二人の先生と六人の新進気鋭の宗門学人によって、宗門という一つのプリズムに多様なベクトルから光が照射されたような豊かな編集になりました。各々の光とを感受されてお読み取り下さいますことを期待いたします。

浄土宗教学院は、主として学階・嗣講以上の方は正会員として入会していただくことが決められており、宗門人は誰でも賛助会員として入会することができます。浄土宗の学術発展のために、浄土宗の学のみならずご関心お持ちの皆様のご入会をお願いいたします。今後とも浄土宗教学院へのご支援をよろしくお願い申し上げます。(J・F)

*編集委員 大南龍昇・廣川堯敏・田中典彦・藤本浄彦

佛教文化研究

第54号

平成22年3月25日 印刷
平成22年3月31日 発行

兼 集 編
行 發 者 里 見 法 雄

浄土宗教学院

京都市東山区林下町・浄土宗務庁内

印刷／株式会社共立社印刷所

48) 「三心料簡および御法語」 新法全、P453

49) 「御消息」 新法全、P581

50) 「十二箇條の問答」に、次のようにある。

「男女・貴賤を選択せず、善人・悪人を分けないので、心をこめて阿弥陀仏を念じますと、往生できないということはないのです。」

(「十二箇條の問答」 新法全、P673)

51) ヨハン・ホイジンガ著、堀越孝一訳 『中世の秋』

中公クラシックス、2001年、参照。

「信仰とは希望の実体であって、まだ見ぬものの論証です。これが信仰の本質であると思われ
ます。」 (「天国」24章 64-66)

« fede è sustanza di cose sperate e argomento de le non parventi; e questa pare a me sua
quiditate. » (“Paradiso” XXIV 64-66)

「希望は未来の栄光を疑わず待つことで、それは神の恩寵と、それまでの功德が生み出すので
す。」 (「天国」25章 67-69)

« è uno attender certo de la gloria futura, il qual produce grazia divina e precedente merto. »
 (“Paradiso” XXV 67-69)

41) リンボの人々に神の恩寵は向かわない。リンボには希望がない。よって、リンボの俗性は、「天
国」へと至る過程において、聖性と対比されるのである。

42) 絶望の淵から、ついに発見した超越的な女性崇拜の姿。現世から追い求めた崇高な愛への昇華。

「私はいっさいの望みの究極に近づいていた、すると当然のことだが、身内では望みの激しさが
消えはてようとしていた。」

(「天国」33章 46-48)

« E io ch'al fine di tutt'i disii appropinquava, sí com'io dovea, l'ardor del desiderio in me finii.
» (“Paradiso” XXXIII 46-48)

現世における一切の望みは消え去る。究極への到達。究極とは聖母の慈愛である。女性崇拜は
聖化され、神の恩寵のアレゴリー、最終的な聖母の慈愛へと進む。ダンテの崇高な愛の探求は、
母性愛へと到達する。神秘的生命の根源。

43) 理論哲学と神学の二つの次元を認める「二重真理説」は、アラブ哲学に端を発する。特に、アヴェ
ロエス (Averroes, Ibn Rushd 1126-1198) は、その後のトマス神学を始めとするスコラ学にな
からぬ影響を与えた。

44) 「天国」1章 1 参照。

« La gloria di colui che tutto move » (“Paradiso” I 1)

45) 後に、宗教改革によって告発される聖母崇拜は、神学上の幾つかの論争を巻き起こした。一般民
衆の宗教心を代弁する人格化した愛は、原初の純粋な信仰心の名残であると言えようか。

46) 「天国」33章 1-4 参照。

« Vergine Madre, figlia del tuo figlio, umile e alta piú che creatura, termine fisso d'eterno
consiglio, tu se' colei che l'umana natura nobilitasti sí, » (“Paradiso” XXXIII 1-5)

47) 「天国」33章 7-8 参照。

« Nel ventre tuo si raccese l'amore, per lo cui caldo ne l'eterna pace »

smarrita. »

(“Inferno” I 1-3)

37) 『饗宴』4章 24, 12 参照。

« la selva erronea di questa vita, »

(“Convivio” IV XXIV 12)

38) 聖なる旅の始まり。蘭草による敬虔な信仰の象徴。完璧な宗教的ハーモニーに包まれて魂は昇華する。過去の自己は徹底的に断罪される。魂の改悛と浄化のプロセスにおける信仰を堅固にする祈り。

「ああ主よ、人々皆をすみやかに天へ送りましたまえ。」

(「煉獄」21章 72)

« a quel Segnor, che tosto sú li 'nvii. »

(“Purgatorio” XXI 72)

詩人スターティウスによる魂の浄化への祈り。

「‘マリアよ、われらのために祈りたまえ’ と叫び、また、‘ミカエルよ、ピエトロよ、諸聖人よ’ と叫ぶのが聞こえた。」

(「煉獄」13章 50-51)

« udia gridar : ‘Maria, òra per noi’ : gridar ‘Michele’ e ‘Pietro’ e ‘Tutti santi’. »

(“Purgatorio” XIII 50-51)

魂の浄化には、聖母、聖人の援助を求めるための熱心な祈りが必要不可欠となる。ダンテは、レーテの水を飲むことで、すべての過去を洗い流す。罪悪の忘却。そして、エウノエの洗礼を受けて善の覚醒へと向かう。記憶からの消去と自己の崩壊による決定的変貌。新しい生命の発見。

「聖く尊い波の間から戻って来て、星々をさして昇ろうとしていた。」

(「煉獄」33章 144-145)

« rinovellate di novella fronda, puro e disposto a salire a le stelle. »

(“Purgatorio” XXXIII 144-145)

自己の浄化のための心をこめた祈り。神秘的な女性崇拝は、聖性を伴う信仰概念のアレゴリーへと変化するのである。

39) 「ヘブル書」11, 1 (ウルガータ版)には次のようにある。

« est autem fides sperandorum substantia rerum argumentum non parentum »

(“Ad Hebraeos” 11, 1)

Biblia Sacra Vulgata, Editio quinta, Weber-Gryson, 2007

40) それには、自己の力では不完全で、神の恩恵によって魂にもたらされる自発的な徳、「神学的徳」が必要である。これら「対神徳」、「信」・「望」・「愛」は、人間の魂に備わる習性である。

« Tanta riconoscenza il cor mi morse, ch'io caddi vinto; e quale allora femmi, salsi colei che la cagion mi porse. »
(“Purgatorio” XXXI 88-90)

自己の確認。聖性の前での邪悪の無力。崇高な愛を求めるには、自己の無力を全面的に認めなければならない。真の人間の姿の確認。「本来的自己」としての私。ベアトリーチェは、数々の罪悪を暴くことによって、

「道心が今度は堅固であるよう」 (「煉獄」31章 45)
« sie piú forte, » (“Purgatorio” XXXI 45)

信仰への正しい道筋を用意する。また、形骸化した神学理論を暗に批判する。

「おまえの石ででき、石と化し、色に染まった知性のために私の言葉の光のまぶしさに目がくらんでいる様子」 (「煉獄」33章 73-75)

« Ma perch'io veggio te ne lo'ntelletto fatto di pietra e, impetrato, tinto, sí che t'abbaglia il lume del mio detto, » (“Purgatorio” XXXIII 73-75)

34) 『饗宴』3章 1 以下。

Dante Alighieri, *Convivio*, Biblioteca Universale Rizzoli, 2007 参照。

35) ダンテは、「煉獄」のプロローグで、詩人カゼラに全く同じ詩を歌わせる。

(「煉獄」2章 112 参照) その声は美しく、

「優しさがいまなお身内にひびくような、誠に優しい声音だった。」

(「煉獄」2章 113-114)

« cominciò elli allor sí dolcemente, che la dolcezza ancor dentro mi suona. »

(“Purgatorio” II 113-114)

この声音は、現世の愛の優しさを人々に思い起こさせる。反して、番人カトーが一喝する。

「一体何事だ、何をぐずぐずしているのだ？ これはまたなんという怠慢だ。どうしたというのだ？ 山へ走って行き汚れを落としてこい。さもなければ、神を臨むことはかなわないんだぞ。」

(「煉獄」2章 120-123)

« “Che è ciò, spiriti lenti? qual negligenza, quale stare è questo? Correte al monte a spogliarvi lo scoglio ch'esser non lascia a voi Dio manifesto”. » (“Purgatorio” II 120-123)

現世で優しくした愛は、彼岸において全く役に立たない。現生の思い出に執着することは罪悪なのである。

36) 「地獄」1章 1-3 参照。

« Nel mezzo del cammin di nostra vita mi ritrovai per una selva oscura, ché la diritta via era

年) 参照。また、引用文の日本語訳と同時に、原文を参考として掲載する。

28) « Amore e 'l cor gentil sono una cosa, -- »

(『新生』20章 “Vita Nuova” XX)

29) 愛に対する賞賛。生命なきベアトリーチェは、崇高な愛の擬人化へと至る。

「あの高貴なベアトリーチェを扱うに相応しいもの以外は、ここに書こうとは思わない。…彼女の賞賛に叶うものだけを書こう。」

(『新生』5章)

« le quali non è mio intendimento di scrivere qui, se non in quanto facesse a trattare di quella gentilissima Beatrice; -- »

(“Vita Nuova” V)

30) 「私を導く苦悩に満ちた愛は、彼女の望みによって死に向かう。」

(『詩集』21章)

« Lo doloroso amor che mi conduce a fin di morte per piacer di quella che lo mio cor solea tener gioioso, »

(“Rime” XXI)

31) ヴェヌスの愛の三角関係は、アガペーとエロースの同時性を象徴する。アガペーの純粋な愛に対して、エロースは絶えず、悪意に満ちた暴力を伴うのである。

32) 『新生』35章 参照。

33) ダンテは自身の罪悪を告白する。

「あなたのお顔が隠れるとすぐ、目に映るさまざまな物が、その偽りの快樂で私の足をそらしました。」

(『煉獄』31章 34-36)

« Le presenti cose col falso lor piacer volser miei passi, tosto che 'l vostro viso si nascose. »

(“Purgatorio” XXXI 34-36)

ダンテの不誠実を責めるベアトリーチェの姿は、

「昔の夫人でさえはるか及ばぬ美しさだった。」

(『煉獄』31章 84)

« vincer che l'altre qui, quand'ella c'era. »

(“Purgatorio” XXXI 84)

ベアトリーチェは、彼岸でさらに美しさを増す。現世の愛から崇高な愛への昇華。愛のアレゴリーは、まさに宗教的聖性を身につけるのである。現世の愛のアレゴリーによる効果では、カトーの渡し船には乗れない。

「己れの罪を悟ると心痛のあまり私は倒れた、そのさまは、その原因となった人が知っている。」

(『煉獄』31章 88-90)

24) 『落窪物語』、『うつほ物語』から『源氏物語』への女房文学の潮流と対照をなし興味深い。現世の美化を求める女房文学は、日常的現実逃避の空想の世界へと向かう。

25) 「恋愛術」の手本とされたのが、オウィディウスの『恋愛指南』（“Ars Amatoria”）であった。『薔薇物語』（“Le Roman de la Rose”）は、当時の恋愛術と女性崇拜の関係を解き明かす。『薔薇物語』は、ヨーロッパ各国で愛読され、自国語に翻訳された。そのイタリア俗語訳の『フィオーレ』（“Il Fiore”）をダンテによるものであるとする研究成果が見られることは、ダンテとプロヴァンス詩の関係を解き明かす上において興味深い。

Ovidius, *Ars Amatoria*, Biblioteca Universale Rizzoli, 2006（杏掛良彦訳『恋愛指南』、岩波文庫、2008年）

Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rosa*, édition d'après les manuscrits, 1992（篠田勝英訳『薔薇物語』上・下、ちくま文庫、2007年）参照。

26) 中世末期からルネッサンスへの時代変動の中、ヨーロッパ社会における人文主義の萌芽は、一部の宮廷社会で育まれてきた文学の一般大衆化を促した。歴史的価値観が優勢を占めるヨーロッパ社会において、女性の社会システムに対する影響力は、しばしば、特殊な聖性を持って受け入れられた。『イーリアス』のエレーナの大胆不敵な衝動的行動。それによって引き起こされたギリシア全体を巻き込む大騒動。男性社会において、人間の生命の根源に対する尊厳が、女性の性の神秘性への憧憬と結びついたのである。ヴェヌスに象徴される神格化された女性に翻弄される人々。女性の持つ神秘性に捧げる偉大な男性時代からの謝辞。古代ギリシア民族を翻弄したイリアーデの運命からの遺産、そのものである。

プロヴァンス詩に描かれる女性崇拜は、あくまで、空想的着想によって理想化されたものであった。まるで女性の自律性を無視したような過度な讃美。男性社会の崩壊を告知する軽薄な哀歌。貴族社会において、女性崇拜は生活の基本であり、知識教養を「恋愛術」の枠組みの中で支配したのである。

12世紀から15世紀、いわゆる中世末期からルネッサンスにかけての人文主義の台頭した時代、「恋愛術」は、文学へと影響を及ぼし、その大衆化に呼応するように、一般民衆の社会活動にまで深く入り込む。俗化された女性崇拜は、人間の生命の本能が求める母性愛を媒介として、原初の神秘的な生命観を導出する。キリスト教信者の求める真実の愛は、女性崇拜によって引き出された母性愛と密接に結びつき宗教的聖性へと結実する。延いては、信者の保持すべき「徳目」にまで影響を及ぼすのである。このように、世俗化したプロヴァンス詩の形態は、形式化した女性崇拜から、そこに内在する神秘的愛の諸要素を抽出し、宗教的純粋愛を詩的に表現する方向へと向かう。

27) « Donne ch'avete intelletto d'amore, --- »

(『新生』19章 “Vita Nuova” XIX)

以下、『新生』『詩集』に関しては、

Dante Alighieri, *Vita nuova e Rime*, Oscar Mondadori（山川丙三郎訳『新生』、岩波文庫、2008

18) 天台宗、真言宗、南都六宗の女人禁制に対する批判。

19) 『無量寿経』第三十五願を女人往生の根拠とする。 新法全、P75 参照。

20) 新法全、P78 参照。

21) 「問答」、「消息」の言葉を紐解くと、当時の一般民衆の現実的な興味が、何処にあったが明らかになる。信仰生活にあたって、物忌みなどの世俗的慣習、或いは、女性特有の生理的、性格的な問題に踏み込む。特に、一般民衆の不安は、自身が、本当に阿弥陀の慈悲に適うかどうかという基本的な問題であった。

「往生を願わないわけではありません。願っているのに、熱心に努力するまでにならないのです。」
(「十二箇條の問答」新法全、P677)

「心をこめていれば、心が良くならなくても、修行をしなくても、念仏だけすれば浄土に往生するのでしょうか。」
(「百四十五箇條問答」新法全、P649)

これらの質問に、法然上人は、自身を嘆くことは、往生したいという強い気持ちがあるからであり、心が動揺するのは、凡夫であれば当たり前のことであると言い、ただ心をこめて称名念仏を行うことを勧めている。このような平凡な質問に吐露された宗教的告白に法然浄土教に込められた阿弥陀の慈悲が表現されているのである。

22) 「煉獄」第26歌に、姦淫の罪人の一人として登場し、詩人の名声について語る。

以後、『神曲』については、Dante Alighieri, *La Divina Commedia, Inferno, Purgatorio, Paradiso*, Garzanti, 1988, (山川丙三郎訳 岩波書店、1997年、平川祐弘訳 河出書房新社、2001年) 参照。

23) 初期の作品に見られる愛のジレンマは、アウグスティヌスが、『告白』に吐露した宗教的愛の挫折そのままである。

「わたしは、まだ愛していなかった。愛すことを愛していた。そして、もっと深い苦悩によって自信を憎んでいた。なぜなら、わたしの苦しみは十分ではなかったからだ。愛すことを愛しつつ、愛すべき対象を求めていた。」
(『告白』3章 1-5)

« Nondum amabam et amare amabam et secretiore indigentia oderam me minus indigentem. Quaerebam quid amarem, amans amare, »
(“Confessionum” III 1-5)

後に、母モニカによって贖われるであろう、「清貧」と「束縛」の境遇に対する嘆き。まさにダントエが置かれていた立場であった。
Augustinus, *Confessionum*, Einaudi, 2007 参照。

- 16) 「念仏を申す者は、ただ、生まれたままで申すのが良いのです。善人は善人のままで、悪人は悪人のままで申すのです。…ただ、もともとのあるがままの姿で申せばよいのです。」

(「三心料簡および御法語」 新法全、P450)

注目すべきは、法然上人が、宗教的な罪悪とは別に、現世での倫理的善悪について触れている点である。念仏行を「あるがままの姿」で行われるべきであると主張することと同時に、「善人は善人のまま」「悪人は悪人のまま」と述べているように、人間に、善人、悪人の区別があることを認めている。つまり、宗教的に人間の罪悪を主張しつつ、現世での人間それぞれの違いを認めているのである。さらに、法然上人は、性格、行いによる善悪のみならず、人間の能力の差についても指摘している。法然上人は、鎌倉の二品比丘尼の質問に次のように答える。

「念仏の行は、はじめから知識があるとか無智であるとかによって人を区別するものではありません。…知識があるとか、無知であるとか区別せず、ただひたすら念仏するようにと勧めています。」

(「鎌倉の二位の禪尼へ進ずる御返事」 新法全、P527-528)

称名念仏が一般民衆に流布する過程において、念仏信者にも様々な疑問が生じたのであろう。この世には知識のある者と無知の者の違いがある。人によって、それぞれ理解力も違うのに、単なる称名念仏によって人々は平等に救われるのであろうか。法然上人は答える。称名念仏は知識の有無に関係なく、すべての人々のためにある。余分なことを一切考えずに、ただひたすらに念仏することを勧めるのである。

「神社仏閣に詣でるとき、歩くのが早い人は、すぐにお参りすることもできるでしょうが、歩くのが遅い人は、一日かかってもお参りできないのです。」

頓行、漸行を比較するためのメタファーである。人の身体能力には、それぞれ個人差がある。法然上人は続けて言う。

「お参りしたいという気持ちがあれば、ついには、その願いがかなうように、浄土への往生を願う気持ちがあれば、年月を重ねたとしても、それにつれて、ますます信心も深くなるものです。」

(「往生浄土用心」 新法全、P562)

- 17) 問答・消息の相手に貴族女性が多数いたことは、専修念仏に多数の女性信者が含まれていたことを証明する。そして、法然上人のきめ細やかな答弁と、思いやりには、その人柄が十分に感じられるのである。

女性が女性であることに対してのコンプレックスに生きた時代、現実生活に即した受け答えには、称名念仏の「信」と「行」の問題、この世に生きる一般民衆に人生の指標が、単純明快な言葉によって語られている。

「私は女性であるからと悩むこともなく、私は煩惱のとりことなり悪をなす身の上であるからと言うことはないのです。…「南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏」と称えれば、善人も悪人も、男性も女性も十人は十人も、百人は百人とも、すべて往生するのです。」

- 9) 法然上人の罪惡觀の根拠は、自身が、「戒・定・慧」を保つことのできる人間ではない「三学非器」であり、「三界」を流転する凡夫であるという宗教的自覚であった。

「聖光上人傳説の詞」(新法全、P459-460) 参照。

- 10) 天災、疫病などの厄災の頻発。多くの一般大衆が貧困、病気に苦しんだ時代、そして、幾度かの役乱によって社会体制が変化し、勝者、敗者の区別が明らかになった時、社会の潮流に取り残された生きる希望を失った弱者に対して、称名念仏による阿弥陀の慈悲が、どれほど現世への希望を与えたかは想像に難くない。その根底には、罪惡生死の悪人であるという個々の自覚がある。

- 11) 阿弥陀の超越性は、死後の幸せを保証することによって、人々に現実生活における精神的安楽を提供することであった。このような楽観主義こそ日本の土着文化を象徴していると言えよう。ただし、時代の急速な変化の中、現世的な浄土教楽観主義は、徐々に現世的悲観主義へと移る。貴族社会の終焉とともに生ずる悲観的厭世主義。人々は、死後の安楽世界、極楽往生への期待、来世への空想世界に希望を抱くことを精神的支えとしたのであろう。

- 12) 現世主義に生きる一般民衆は、称名念仏の実践そのものに価値を見出すのである。

「ただ一心に、阿弥陀仏の名を称える。これを念仏と申すのです。ですから‘称名’というのです。」

(「大胡の太郎實秀が妻室のもとへつかはす御返事」 新法全、P508)

「念と声は一体である。…声は、即ち念である。念は即ちまさに声である。」

(「選擇本願念佛集」 新法全、P321)

謙虚な気持ちで、一心に「南無阿弥陀仏」と口称念仏する。その声こそ念と一体である。

「この教えは、たとえ嫌われる人であったとしても、漏らすことはありません。」

(「ある人のもとへつかはす御消息」 新法全、P586)

万人平等の極楽往生への道が開かれるのである。

- 13) このような原初的宗教観の特徴である、初期社会活動を支える個々の神秘的信仰は、ヘレニズム宗教、とりわけ、ピタゴラス教の密儀、バックスの祭り、キュベレーやアッティスの祭儀によって、信者にもたらされた精神的高揚に対比されよう。

- 14) 新法全、P71 参照。

- 15) ボエティウス著『哲学の慰め』、ペトラルカ著『わが秘密』などの対話形式小説は、自身の精神的葛藤と哲学的考察を物語る。

Boetius, *Consolatio*, Biblioteca Universale Rizzoli, 2005

Petrarca, *Secretum*, Mursia, 1992 (近藤恒一訳『わが秘密』岩波文庫、2007年) 参照。

注釈

- 1) 社会システムが複雑化するにつれて大きくなる、思考方法の相違に起因する、個々の他に対する差別意識。それぞれの社会活動を秩序づけるための作為的な規則に委ねられた共同生活の歪。自己のアイデンティティーの喪失。普遍化した社会環境において、無意識な防衛本能は、他と違った自己の特殊性を模索する。それは、人間の本能的欲望である。
- 2) ヘレニズムの神々は、原初の時代から幾度も入れ替わってきた。神の概念は、絶えず刷新されねばならない。例えば、現実の世界観にそぐわない旧約世界のモーセの奇跡物語が、リアリズムをもって現代人の心に響くだろうか。
そこに語られる「言葉」が、たとえ神の真理を伝えるものであったとしても、過去の奇跡物語は、現実の社会活動から、かけ離れてしまっているのである。
- 3) 『日本霊異記』や『今昔物語』などに世俗の一側面が見られるが、『平家物語』に至って、その方向性は明らかになる。『源氏物語』の題材は、貴族社会の狭い範囲に求められており、現世から彼岸への楽観主義に貫かれた現実的理想主義が流れている。これに対して、『平家物語』に描かれる生き生きとした現実描写、その根底に流れる無常観は、一般民衆の視点に応じた世俗的厭世主義を代弁している。そのような時代の変化は、『方丈記』の鋭い観察による社会描写が、『池亭記』よりも詳細で現実的であることによっても明らかである。
本来、日本文化は、土着の思考方法を大陸文化によって表現することから始まった。土着の文化と大陸文化の調和は特徴的であり、日本古来の現世主義と宗教理論が表裏一体となった仏教概念が日本仏教の特徴である。仏教の現世主義的解釈に日本文化の宗教観の特徴が認められると言えよう。(この日本文化を象徴する二筋の流れは、古代ローマにおけるエピクレイズムとストイシズムの調和した時代に対照をなす。)
- 4) ボナヴェントゥラ (Bonaventura 1221-74)、アルベルトゥス・マグヌス (Albertus Magnus 1193頃-1280) からトマス・アクイナス (Thomas Aquinas 1224 (5) -74) へと継承されたスコラ学は、神学の大意を要約し体系化する。
- 5) 一方、ペトルス・ダミアーニ (Petrus Damiani 1007-72) らの主張した実践的信仰は、スコラ学の方法論と対極をなし、むしろ、理論と実践の二極化へと繋がった。
- 6) 「一期物語」、石井教道編『昭和新修法然上人全集』、平楽寺書店、P440参照。
以下、新法全と記す。
- 7) 「要義問答」(新法全、P630) 参照。
- 8) 「醍醐本」の「三心料簡および御法語」に、次のようにある。
「聖道門というのは、智慧を深く追及して、それによって生死を離れるのですが、浄土門では、自身が愚かであるということ省みて、極楽に生まれるのです。」

(「三心料簡および御法語」 新法全、P451)

存在意義の考察にある。一般民衆が求める信仰の覚醒へと至るために、崇高な宗教観を原初の信仰によって解体し、論的考察から一般民衆の目線へ降りた、俗語による叙事詩としてまとめあげたのである。最終的な神の恩寵へと向かうための聖母の愛は、人間がこの世で生きる意義の再発見を導いた。その意味において、『神曲』は、一大叙情詩である。ダンテは、ヘレニズムの神々をキリスト教の聖性と対比する。ヘレニズムの神々は、一般民衆の原初の宗教観のメタファーであった。人間の本能の求める欲望が、個々の純粋な信仰心を呼び起こすとするなら、それらの神々は、個々の本能による原初の信仰心の象徴化された姿であると言えるのだろう。崇高な愛と原初の信仰、「聖」と「俗」の融合。ルネッサンスの萌芽は、教理と一般民衆文化の調和の可能性を模索する。

一般民衆が宗教に熱望するものは、現実世界に生きる人間の本能が求め得る最高のものとは何であるか、と言うことである。それは、過去の遺産である形骸化した祭祀・儀礼ではなかった。信仰は、現実的宗教観によって組織化され機能するのであり、人々の求めるものは、宗教的聖性の俗化された生命力に直接訴えかける宗教観であった。ダンテは、宗教的聖性を世俗化するためには、人間個々の本能による原初の信仰心に直接訴えかける情熱的、いわゆる、無条件の愛が必要であることを知っていた。むしろ、聖職者ではない人生の挫折を知る一般民衆の一人であったからこそ、これに気づいたのである。ダンテの功績は、まさに宗教理論の世俗化、この点にあった。

「地獄」から「天国」への旅の過程は、論理主義に傾倒した組織神学の盲点を鋭く突いたという点において、時代の変革を予感させた。しかし、ルネッサンスの混沌とした時代背景の中、聖母崇拜の聖性は、再度、人文主義と神秘主義神学へと二分化され、人々の信仰の中へ無意識のうちに溶け出し明確な姿を失う。ダンテの聖性を求める旅は、精緻な描写、優美な韻律によって、キリスト教世界観を鮮やかに表現した。しかし、ダンテは、一大抒情詩人として絶大なる賛辞を贈られることはあっても、そこに含まれる眩いばかりの神秘的宗教性に対する評価については決して高くはなかったのである。グローバル化へと向かう混沌とした時代、組織化された個々の社会は、協調よりも、むしろ、他との差別化を目指すことになる。ヨーロッパ全体が黒い影に怯える中、一般民衆の実念的宗教観は、形式主義によって表象化される。結果、決疑法的整合性によって時間の概念を失った宗教理論は、単一的思考に基づく祭祀・儀礼へと硬直化し、生命の躍動は姿を隠す。停滞した宗教活動は、宗教間、文化間の隔絶をもたらす。崇高な聖性は、宗教活動の生命活動による要求であった。ダンテによって描かれた楽観的宗教観は、「中世の秋」⁵¹⁾ から暗黒時代へ突入する前の一筋の光であった。

悪人の区別、身分の差は存在しない。まして、男性、女性の差異などは、元より有り得ないのである⁵⁰⁾。この点について、法然上人の称名念仏は、旧来の『法華経』の変成男子に見られる女人往生の女性観から大きく飛躍していると言えよう。

他方、ダンテは、理想的女性像に、聖性のアレゴリーを投影しながら自己考察を始める。現世での挫折。「天国」への旅は、まさしく、自身の内的遍歴であり、脱自的経験を経た個と宇宙の調和への過程の描写である。女性の神秘的生命観による崇高な愛。その前に佇む無力感。現生の愛への執着によって生じる罪悪と、その自覚。「知ること」は「善きこと」であり、罪悪の自覚によって、神の救済は初動する。聖母の愛へと向かおうとする本質的欲望によって生ずる個々の信仰心。宇宙と個の宗教的合一による客観と主観の差別の消滅。主は、「人間の子」として人々の精神に内在する存在となる。しかし、宗教的合一は、そこに止まることはできない。個々の信仰は、動きを止めて個の中に停止するだけでは、永続することはできないのである。停止は、生命力の死を意味する。なぜなら、人間の本能に基づく宗教概念は、現実社会の個として表象化された後であっても、他と交わり関連づけられなければ、その実存的価値を維持することができないからである。信仰は、人々と分有され社会の中で活動する。聖母の愛は、社会生活の中で表象化された、宇宙と個を仲介する愛である。それは、人々の精神活動の動きの中で、個人的な信仰心を社会に対応させるための原初の愛の象徴であり、人々の希望であった。そして、個々の宗教的活動を社会活動に順応させて普遍化するために働く、原初的宗教観に起源をもつ聖性そのものであった。

*

日本人の宗教概念の根底にある現実的楽観主義。彼岸、極楽浄土へのあこがれは、現世での自己考察によって、生きる希望へと活動する。称名念仏は、一般民衆が貴族社会から武家社会への潮流に飲み込まれた日本古来の原初的人間観、極楽浄土を願う厭世主義に止まらない土着のものの考え方、いわゆる、「もののはれ」と表現される日本固有の情緒的思惟を人々に想起させる。これは、以後、台頭するであろう武家社会に対する、日本古来の現世的楽観主義による最後の抵抗であった。法然上人の宗教観の肝要であった普遍的現実主義は、全体主義へと飲み込まれてゆく。このような変化は、南北朝時代の終結とともに決定的となる。法然上人の称名念仏は、人間個々のアイデンティティーの確立へと結びつくはずであった。しかし、武家社会の到来とともに、宗教による個々の解放は、一般民衆から遠く離れて行く。

『神曲』は、中世ヨーロッパの歴史を締めくくる卓越した叙事詩であった。そこに含まれる数々の現実を基に題材とした逸話による詩的宇宙論は、当時の混沌としたヨーロッパ文化の側面を抉り取る。しかし、それにもまして注目されるべき点は、深い自己省察と、生命の

礼化された宗教活動に携わる人々の生活態度に象徴される。生命の躍動は、宗教の世俗化によって関連づけられる女性崇拜の特徴であった精神的不安や陶酔を媒介として、信仰生活に生きる人々の精神活動に、生命の不安定要素として表現された。生命の本能による実践理性は、母性の聖性ととの対比によって、現実生活に生きる人々に罪悪の覚醒を喚起した。そして、自身が罪人であることを自覚すればするほど、聖母の聖性は、人々のもとへ救いの手を差し伸べる希望となるのである。人々の信仰と神の恩寵を仲介する希望。それが聖母の愛として表象化されるのである。

すべての人間は救われなければならない。法然上人の宗教観の原点はここにある。それに応える阿弥陀の救済。それを求める純粋な信仰心こそ信行一致の称名念仏であった。他方、永遠に生きる崇高な愛へのあこがれ、ダンテの超越的愛の探求は、ここから始まった。人々を包み込む聖母の崇高な慈愛。それを求めてやまない祈りに込められる信愛。

阿弥陀の救済は、聖母の愛に対応する。また、一般民衆の立場からみれば、両者の超越性は、絶対的な希望の光である。そこには、念仏と愛がある。称名念仏と祈りは、絶対的救済と、罪悪によって現世に生きる人々を繋ぐ大きな希望であった。それは、人々の望む永遠の世界への懸け橋となり、現世における人々の幸せを保証する崇高な愛であった。

日本独自の原初的生命観、日本的靈性の本格的覚醒は、法然浄土教によってもたらされたと言っても過言ではない。信行一致による宗教的エクスタシー。念仏を人々と共有することによって生じる個から全体への宇宙の広がり。他人との信心の共有による「安心」。そして、実践行によって生じる「踊躍歡喜」。一心にひたすら行われる念仏行。自己は他と「信」「行」を共有することによって、初めて活動を始めるのである。念仏を信じる心は、行動によって、自己が働き、自我が目覚める。そして、阿弥陀の慈悲と自我が一体となる。個と宇宙の一体は、自己と他との相互の能動的、或いは、自律的な行為の概念すら消滅させる。同時に、自力、他力の客観的概念も宇宙の遥か彼方に消滅するのである。信念とはそういうものであろう。「凡夫である」という人間観は、現実社会に生きる一般民衆にとっては、単なる概念ではなくなる。「信」「行」という能動的行動によって自我に目覚めた人々にとって、それらの概念は活動の中に取り入れられる。例えば、行動の中で、「凡夫である」という概念は、「凡夫であること」という人々のおかれている状態、そのままの自己の存在把握へと至り、「生死を離れる」という概念は、「生死を離れること」という阿弥陀の救済を求める行為、称名念仏へと変化する。そして、法然上人は、そのような能動的行動によって把握した自身の立場に拘らずに、「ただ、称名につき従う来迎を待つべきである。」⁴⁸⁾と言う。一般民衆と超越的救済を結ぶ絶対的信仰心の表象化された活動が、「称名念仏」である。凡夫の純粋な宗教行動に、同時に呼応する阿弥陀の救済。「心で往生しようと思って、口で南無阿弥陀仏と唱えるならば、声につき従って、必ず極楽へ往生しようという思いは叶うのです。」⁴⁹⁾。称名念仏は、決疑法的思考を超えて、現実生活に即した、理解しやすい、易しい、まさしく、一般民衆のための普遍的信仰告白であった。「罪悪生死の凡夫であること」の自覚は、自己の現世での束縛からの解放を人々に意識させた。人間の生命の躍動の中では、善人、

として整合化されるのである。もちろん、初期宗教の成立から普遍化に向けた教団成立の過程において、分散した教義の整合は、すべての宗教に提示される通過すべき課題であったと言える。教義の整合によって生じる宗教理論の画一化は、普遍化とは表裏の関係にある単一概念への様相を呈するのである。思想の陰と陽の二面性は、宗教的「聖」と「俗」、つまり、聖化された教義と、祭祀・儀礼などに表象化された世俗の現実主義によって、一般民衆に提示される。決疑法的思考によって規定される社会生活に入り込む普遍性、それを仮に一般通念と名づけるならば、それを確立するために男女の性の違いを利用することは、男性中心社会において最も安易な方法であった。性の違いによって判断される女性の生命の神秘性は、男性中心主義による価値基準のフィルターを通して、崇拜の対象として、反面、差別の対象として特殊化される。性差別によって特化された男性中心社会。しかし、一般概念を支配していた、固定された一般通念が覆される時、宗教を取り巻く通俗的概念は、根本から崩れるのである。

女性讃美の底辺に見え隠れする女性差別の影は、いわゆる、社会肥大の進行、宗教概念の普遍化に伴う陰と陽の二面性を雄弁に物語る。ただし、どのような社会環境にあっても女性の神秘的生命観に潜在する聖性が、信仰活動に埋没することは決してない。女性の聖性は、俗的社会を構成する個々の生命本能に影響を及ぼす。それによって対象化された生命の神秘性は、特別な讃美の対象となる。女性讃美は、社会活動における個々の生命への畏敬の念と、生命への本能的欲望によって必然的に生じた、原初的信仰表現であると言い換えることもできよう。宗教的聖性は、生命の根源を求める原初的信仰を人間個々に想起させるのである。

原初的信仰の覚醒は、画一化された普遍的社会における個々の生命の本質が希求してやまない、魂の潜在的概念の表象化された姿である。そこに求められるものは、社会活動に抑圧された原初的生命力の解放である。生命の本質は、宗教活動を媒介とし、超越的宇宙へと継続的に繋がろうとする。いわゆる、自己が、現実的束縛からの解放へと無意識のうちに向かおうとする本能である。個々の欲望は、矛盾的宗教概念の中で、魂の開放を求めつつ、社会活動における能力差によって自己と他者の差別化を図る。法然の宗教観は、現実社会に生きる生命の普遍性の考察、そして、普遍的宗教観と現実社会に生きる人間の存在意義の間に横たわる矛盾の解消を出発点とした。人間がいかなる存在であるかという一般民衆の疑問は、諸行無常の現実世界における生命の本能による個々の存在確認であった。「罪惡生死の凡夫」の自覚。法然上人は、現実世界の自己に注視し、生命力の本質を徹底的に見つめることによって、人々の純粋な信仰心に答えたのである。

他方、ヨーロッパでは、一般民衆は、純粋な深い信仰心によって現実生活を送っていた。神の冒瀆に対する恐怖。正しい生活に対する強い欲望。ただし、信仰心は、理論をもとに活動を始めるのではない。例えば、哲学は、自己に沈思することによって、内的思索を深めることもできよう。しかし、信仰の本質は活動力である。現実世界に生きる生命力である。積極的な活動がもたらす精神的高揚。一般民衆の信仰心は、しばしば、行き過ぎた熱意や、あまりに冷淡な不敬を導いた。それらは、純粋な信仰心を表現する手段である日々の祭祀・儀

で、それは神の恩寵と、それまでの功德が生み出す」のである⁴⁰⁾。宗教者の持つべき希望とは、神の恩寵を疑いなく待つことであり、その本質こそ信仰である。ここにおいて、ダンテは、信仰心とは、希望そのものであることを強調する⁴¹⁾。一般民衆にとって、現世の欲望は、断ち難い人間の本能である。しかし、それを超越世界における希望へと転換することによって、崇高な愛へと昇華するのである⁴²⁾。スコラ学、とりわけ、トマス神学の思惑は、超越世界と現実世界の次元を超えて、神の真理と現実世界の真理との同一性を意識することによって、最終的に、両者を調和へと導くことであった⁴³⁾。しかし、生命観を喪失した宗教理論は、「万物を動かす者の栄光」⁴⁴⁾を何と人々から遠ざけてしまったことであろうか。絶対的な神の真理を現実生活と結びつけるもの、それは、宗教理論を超越して得られる神秘的宗教性であって、さらに、一般民衆の俗的信仰心に、ダイレクトに訴えなければならない。一般民衆の俗的信仰心と、そこから遠く離れてしまった神の恩寵を仲介するための崇高な愛。それが、聖母の愛であった。「三位一体」に置き去りにされていた原初的の愛の普遍化への道程の再確認。形骸化した祭祀・儀礼からの原初的信仰心の開放。俗語で描写された超越的宗教概念。ダンテの目的は、そこにあった。ダンテの宗教考察は、トマス神学の証明し得なかった「二重真理」を、聖母の愛によって完成させる⁴⁵⁾。スコラ神学の文献的な智慧は、実念的宗教観によって一刀両断にされる。「母なる乙女、わが子の娘…あなたこそは人間の本質を気高くする。」⁴⁶⁾と歌われる聖母の愛は、神と人間を仲介する「三位一体」の愛の記憶を人々に蘇らせる⁴⁷⁾。神の恩寵は、聖母の慈悲の実念性の前で立場を失う。実際、人々の信仰生活にとって、聖母の愛は、「万物を動かす者」よりも親密な存在であったに違いない。一般民衆の求めた信仰は、現世主義に生きる、ささやかではあるが、生命感あふれる母性愛への希望の象徴であった。希望は、疑いなく深い信仰心を持って、一心に祈ることによって叶えられる。一般民衆にとっては、ただそれだけで充分だったのである。

*

一般民衆にとって、宗教生活の目的は、彼岸で保障される安楽と、現世における幸せという表裏一体の二面性にある。これに対して、宗教側から提示できる明確な回答は、間接的には、宗教の神秘性を組織化した理論であり、直接的には、俗的性格へ方向転換され形式化された具体的事実である。ただし、宗教概念が、宗教生活の中に深く入り込み、個々の信仰心から生じるであろう感受性に直接訴えかけるためには、現実生活に即していることが必要とされる。何故ならば、宗教生活は、日々の現実生活における経験主義、或いは、積極的に自己の精神に働きかけるような具象化された活動を基にするからである。よって、宗教概念は、理論に基づきながらも、宗教概念を現実生活に適応させるための困難な作業に直面する。結果、宗教概念は、宗教的アレゴリーを慎重に利用しながら決疑法的思考をもって祭祀・儀礼

の探求へと繋がる。社会活動における自己の行動を規制しているのは、理論理性である。そこからの離脱は、崇高な愛を求めるための生命の本質へと向かう自由意思の働きを呼び起こす。純粋な理性的意思の働き、つまり、実践理性による個々の魂の運動である自由意思による、現世を超越した宗教的体験が始まるのである。ダンテは、崇高な愛が、決して、現世に存在しないことに気づく。自身が如何に望んだとしても崇高な愛は手に入らない。現世で望む愛は、決して報われない。しかし、愛は、望まないことによって、拒絶されることのない純粋な愛へと発展する。拒絶されることさえなければ、愛を失うことによって、悲惨な精神的衝動が生じることはない。このような愛こそ、現世の愛を離れた純粋な献身的愛と言えるのである。最終的に、崇高な愛は、自己を自由に解き放つ最高の幸せへと昇華する。崇高な愛は、エロースと離れた、現世を超越した精神的場所において活動を始める。自己の想像力によって固定されていた女性概念を新たな宇宙に解き放ち、それを自己の個と同調させることによって生じる新しい生命観。現世に存在しない新しい生命活動の誕生である。このような現実を離れたプラトニックな愛は³¹⁾、実存世界を超越した宗教的自己覚醒の表象化であり、聖性を探索するための前段階となる。例えば、「憐れみ深い女性」によって始まる愛の空虚についての叙述は、現実的愛への絶望、手に入ることのない慈愛に対する魂の悲痛な叫びである³²⁾。「偽りの快樂」を懺悔することによって、ダンテの詩の領域は、現世に留まることなく、ついに彼岸へと至る³³⁾。現実社会に必要なのは、宗教理論ではなく純粋な信仰の光に照らされた言葉であり、それを信じる心である。つまり、現世を超越した、崇高な愛に対する、純粋な個々の信仰心が最も大切なのである。

ダンテが求めた純粋な女性崇拜は、『新生』に描写された愛の渴望から『神曲』への究極的信仰告白へと至る。超越世界へと先導する崇高な愛を探索しながら、深い信へと向かう。信仰は、形骸化した宗教理論を離れる。そして、女性崇拜を媒介とした深い信仰は、現実主義のフィルターを透過して、一般民衆の視線に降りてくる。例えば、『饗宴』に収められた長編詩「心のなかで論じる愛」³⁴⁾は、女性崇拜を仲介とした愛への希望から失望までの過程における、苦悩の告白とも言えよう³⁵⁾。

『神曲』の旅は、「命の歩み半ばにおいて、私は、暗い森の中にいることを知った。なんと正しい道を踏み外していたのだ。」³⁶⁾という自己省察を喚起する言葉によって始まる。「暗い森」は、『饗宴』に「この人生の過ちの森」と述べられているように³⁷⁾、迷妄のメタファーであり、間違った道を選んだ罪深い自己の精神状態を象徴する。暗い森のラピンスに迷い込んだ、行き場を失った自己の姿。そこには、救い難い罪悪に塗れた、現実に生きる一人の人間の姿がある。澆神と不誠実の救いようのない自身の自覚。罪悪を自覚した人間にとって、現実社会における心の救済は決して訪れない。そこには、彼岸への希望を求める、心をこめた祈りが残るのみである³⁸⁾。

ダンテの宗教理論は、スコラ学の体系に沿った神秘主義的考察に基づく。聖的な愛の存在。そして、それを無条件に信じること。「信仰とは希望の実体であって、まだ見ぬ者の論証」³⁹⁾であり、希望こそ信仰の本質である。そして、「希望は未来の栄光を疑わず待つこと

の完成を見た清新体詩は、神秘的愛の俗的側面と宗教的崇高性の接点を明確に規定し、精神世界に描写するための一つの手掛かりを与える。女性讃美によって報われる愛の可能性の考察²³⁾。現実的宗教観は、しばしば、生活の浄化という宗教的目的を離れて、俗的な欲望によって、人々を罪の生活に陥れる。女性讃美の一出発点であった人間の本質的欲望によって生じる肉体的欲求も、信仰を汚すという点において例外ではない。しかし、いかに女性讃美を呼び起こす動機が、精神的理想主義に発するものでなかったとしても、それは、実際のところ、人間の本能に親近感を抱かせる現世主義によって生じる、世俗的精神活動の一側面を象徴する。つまり、不謹慎な原因による不信仰な行為であっても、それは、精神生活における生命の躍動によって生じるのであり、手放して不敬であると断定することはできないのである。そして、普遍的宗教社会、或いは、信仰によって自身の生命観を表現しようとする生命原理に対する尊厳を持つ社会においてこそ、むしろ、これらの庶民的文化活動の一面が見られるのである。確かに、プロヴァンス詩には、明らかに宮廷社会の行き過ぎた女性崇拜が見られる。それらの主題は、非現実的な空想、遊戯化への傾向をたどる²⁴⁾。見せかけの弁証、心のない修辞、形式化した美辞麗句の羅列などによって詠われる「恋愛術」(‘ars amandi’) ²⁵⁾ は、当時の宮廷社会の礼儀・作法であり、まさに、宮廷風恋愛による過度の女性讃美を象徴する。それは、「ロマンス」(‘romance’) と名づけられた、退廃した社交辞令による愛のアレゴリーであった²⁶⁾。しかし、退廃より究極の美が生まれる。文化の変遷とはこういうものであろう。まるで、形式化した女性讃美に反発するかのように、聖化された宗教的崇高性が誕生するのである。「愛の知性を抱く女性たちよ」から始まる愛の賛美²⁷⁾、「愛と優雅さは一つのことである」²⁸⁾ に素描された繊細な技巧を用いながらの愛の概念は、純化した愛の喜びによる精神的高揚を高らかに歌い上げる。

現世の愛は、崇高であり非現実的であるが、理性的である。愛は理性によって生じる。よって、理性とは、現実生活における、あらゆる事象に対する個々の価値基準を規定する概念的思考能力である。しかし、理性は、善を生じることがあれば、結果的に、悪を生じることもある。現世での愛が、個々の理性に基づくかぎり、崇高な絶対的愛へとは決して至らない。現世的愛は、アガペーによることと同時に、また、エロースをも含むからである。

ベアトリーチェの死は、自身の理性の限界を証明する。ベアトリーチェへの現世での愛は、まさに、「恋愛術」に基づく肉体的愛、精神的愛であった。しかし、現世を離れた愛の象徴は、死とともに彼岸の宗教的概念となり、普遍的存在へと変化する。現世的愛は、絶対的超越性の前にひれ伏し、聖性へと到達するための宗教的アレゴリーとなる²⁹⁾。

現世的愛から崇高な愛への旅は、自己省察によって始まった。「私を導く苦悩に満ちた愛は、彼女の望みによって死に向かう。」³⁰⁾ と述べられた運命愛の死は、現世での絶対的愛の挫折と絶望を示唆する。情熱的願望の挫折によって吐露された、自己の存在悪によって生じる絶望。これは、現実生活に生きる自己を客観的に洞察することによって、初めて自覚される。自身の罪悪は、理性の範囲を遥かに超えている。反面、罪悪の自覚によって得られる切実な自己否定の告白は、社会からの自己の解放、自己を縛りつけていた理性からの本質

的宗教概念に、男女間の性差別は存在しなかったのである。宗教の決疑法的考察は、現実世界における女性の立場を階層的身分関係に適応させ、宗教論的差別化を生み出した。知恵と実践を求める従来の修行方法は、人間本来の向上願望の宗教的表現法であった。しかし、人間個々には、性格、身体的、生理的な相違がある。そのような個人差を考えた場合、全体主義における決疑法的思考では、普遍的な人間性の向上志向に応えることはできない。宗教の基本である精神的理想主義によっては、とりわけ困難である。善意をとまなうことによって、初めて有効となり得る個人能力を基準とした差異認識は、形式化に伴う全体主義において、必ず、個々の差別意識を生じる。人間の本能は、潜在的な差別意識を持つ。なぜなら自己の存在概念は、他との優劣比較によって形成されるからである。

多数派の心理に内在する傲慢と、その中に埋没する少数派。能力差は、性の相違の問題と関連して、女性蔑視へと繋がる。法然上人の宗教観は、既存の決疑法的考察によって構築された象徴主義から一步踏み出す。原初的な信仰を覆い隠していた数々の象徴主義を取り去るのである。法然上人にとっては、女性が「五障の身」であるとか、人間が「罪惡生死の凡夫」であるというような宗教的概念は、さして問題ではなかった。宗教的概念は、形式化し生命観を失ってしまう可能性を、常に孕んでいるからである。実念の宗教観に関して言うならば、現実的な個々の存在価値の確認、宗教的通念によって生じた現実社会における身分的な格差の問題は、集団社会における論理的存在解釈より、よほど重要だったのである。

すべての人々が凡夫である。その現実を自覚すれば、宗教概念による差別は消滅する。宗教的差別は、現実社会の差別の決疑法的考察によって整合化された象徴主義に起因する。すべての宗教的差別は、元より存在しなかった空虚となる。法然上人の目的は、弱者の救済、女性の救済を、あくまで、一般庶民の視線に降りて、現実社会の問題として指摘することであった。宗教の論理的概念を利用しながら、現実世界に生きる人々の信仰生活にとって、何が最も大切であるかを証明した。平凡な日々の生活。法然上人の願いがここにある²¹⁾。一般民衆の視点は、平凡な生活における自己の存在価値にあった。社会の中に埋没した個の存在意義の確認。人々の信仰生活がいかに真剣であったか。そこには、信仰精神を説くべき当時の宗教者が忘れ去っていた、形振り構わぬ信仰に対する真摯な態度がうかがえる。称名念仏は、極めて簡単な方法によって、信仰生活にとって最も大切である、信じるという心と、心をこめて全力で行うということを一般民衆に思い起こさせた。まさに、法然上人の実念的宗教解釈は、これらの問答に扱われる究極の宗教的現世主義によって完結するのである。

*

ダンテの初期から晩年への著作に見られる宗教概念の変遷は、一般民衆の心理を明確に表わしている。ゲイド・グイニツェリ（Guido Guinizelli 1235頃-76）²²⁾によって一定

る功德として、その姿を明確に現すであろう。そして、一般民衆すべての人々に容易に行える称名念仏を勧めることが阿弥陀の慈悲であり、すべての人々に平等に利益をもたらすことが、称名念仏の功德である。阿弥陀の功德は、人々に対する慈悲の心となって、万人の前に具体的に示されたのである¹⁴⁾。阿弥陀は徳を備えると同時に徳そのものである。念仏を仲介とする阿弥陀は、人間との関係において、擬人化された一人の超越的人格ではない。また、象徴化された宗教意識の形象化された姿でもない。そこには、ただ人間のみが存在する。

人間の深層概念は、理性的欲望を持つ他の人格との接触、自己の信念を他と分有することによって活動する¹⁵⁾。いくつかの問答、消息に語られる一般民衆に対する説法は、全く虚栄を感じさせない現実生活に極めて密接に結びつく、日常的な信仰生活に対する答えである。それらは、法然上人が求めてやまなかった現世主義、自然体での自己の宗教告白と言っても過言ではない。

仏教知識のない一般民衆にとって、興味の対象は、日々の信仰生活に直接効果のある宗教活動についてであった。確かに、称名念仏によって、すべての人々は救われる。人々にとって、その意義は計り知れない。しかし、社会的弱者、一般民衆や女性にとって、さらに大きな関心事は、目に見える世界、現世での幸せであった。「善人は善人のまま」「悪人は悪人のまま」、知識や身体的能力に差があれば、称名念仏を続けるならば、信心も深くなり、すべての人々は、阿弥陀の慈悲によって平等に救い取られる。阿弥陀の慈悲は、すべての念仏行者に差別なく降り注ぐ。現実社会において、一般民衆にできることは何か。一般民衆に対して、宗教のなすべきこととは何であるか。ここに法然上人の鋭い現実把握が見られるのである¹⁶⁾。それは、理想主義が陥った、宗教的論理の盲点に対する鋭い批判でもあった。現実社会における生活、自己の存在意義、そして、現実生活への宗教的指標。称名念仏の実念的効果は、目に見えない彼岸に存在するのではなく、それによって獲得できる現世の幸せにあった。

称名念仏の根柢である阿弥陀の慈悲が、罪惡生死の凡夫という一切衆生の罪の概念を基盤とする限り、阿弥陀の光明が照らす者は、当時の社会的弱者、そして、女性に注がれる。とりわけ、女性の救済について、法然上人は、「無量寿経釈」の後半において、女人往生について強く主張する¹⁷⁾。特筆すべきは、続けて、それと比較するように、旧来仏教による女性差別を具体例として掲げていることである。ここに法然上人の受け入れ難い、硬直化した宗教概念に対する強い批判が明確に表されている¹⁸⁾。当時の女性の社会的立場は非常に低かった。女性は汚れた存在とされ、女性自身もそれを卑下していたのであろう。それに対して、法然上人は、阿弥陀の慈悲はすべての人に及ぶことから、たとえ「五障の身」である女性であっても、心をこめて称名念仏すれば極楽往生できると言う¹⁹⁾。阿弥陀の慈悲の前では、女性の低い社会的立場は問題にすらされない。阿弥陀の女人往生の願いは、女性の苦しみを取り去り、幸せを与えようとする慈悲の心なのである²⁰⁾。法然上人の数々の言葉には、万人救済のみならず、女性に対する慈愛の念、尊敬の念すら込められているのである。

性による差別化は、男性社会の歪によって必然的に生じたものであった。とりわけ、原初

えよう。

阿弥陀の救いを信じるということは、阿弥陀を頼るということである。阿弥陀はそのような人々を決して見捨てない。罪悪生死の凡夫と超越的な阿弥陀は、称名念仏を媒介としてもたらされた、信行一致による精神的、肉体的体験を介して、人々との神秘的結合へと至るのである。「ただ一心に」念仏を深く信じる心と、「名号をとる」念仏行の一体によって得られる踊躍歓喜。称名念仏という易行によって、人々は、心の深層に眠っていた原初的な信仰心と、決疑法的思考によって形骸化していた無気力な厭世主義によって忘れ去られていた単純な行為にこそ、真の信仰があることを発見した。複雑な時代に流された人々が望んでいた現世の幸せが、そこにあったことは言うまでもない。称名念仏は、極楽往生を約束し、むしろ現世を悲観主義から救い、豊かな人生肯定主義へと人々を導いたのである¹¹⁾。人間が本来持っていた、本能に合致した実践的信仰表現。日本土着文化の覚醒、日本の靈性の真骨頂である¹²⁾。人間と阿弥陀、両者へ互いに働きかける神秘的愛の交歓¹³⁾。個と宇宙の間に横たわる垣根は取り払われる。

阿弥陀の救済を信じる称名念仏と、それに応える阿弥陀の慈悲は、まさに互いの宗教的信頼によって成り立つ。法然上人の称名念仏には、旧仏教には見られなかった深い慈愛があふれている。阿弥陀の慈悲は無条件で万人救済へと働く。人々は、阿弥陀の慈悲を「信」「行」という自身からの能動的活動を通して受け止める。そして、阿弥陀と人々は、互いに慈愛と信仰の授受を繰り返しながら神秘的関係を深めて行くのである。そのような信仰活動が、称名念仏の行為として、絶えず、継続される連続運動そのままであることは、改めて言うまでもない。宗教理論は、一般民衆の日常生活に明確な回答を提供しない。人々の現実生活に直接作用する、精神的、或いは、物質的な実在が必要なのである。人々の信仰にとっての実念的意味は、宗教的概念に基づく現実的行為であり、個人が社会的宗教活動を営むかぎり、それは、普遍的な観念に基づく客観的信仰表現でなければならない。例えば、宗教理論の普遍的概念を祭祀・儀礼という世俗化された形式主義によって一般化しようと試みたとしても、それらが、仮に、形骸化した宗教概念を表面的に覆い隠しただけの普遍的倫理であったとすれば、日常生活の経験に生きる人々の心には、全く響かないのである。人々に必要とされるのは、現実に即した、本能に直接働きかけながら個々の信仰心を満たす、絶えまない運動なのである。旧仏教との対決に際して、法然上人は、本来の仏教にとって最も大切な目指すべき智慧と実践を捨て去り、自己の欲を捨て謙虚な心を持つことが大切であることを主張した。旧仏教の修行方法は、一般民衆の宗教生活から遠くかけ離れて、実践的価値を失っていたのである。

法然上人は、「無量寿経釈」において、念仏が、他の修行より優れていることの理由として、阿弥陀仏という名前には、阿弥陀に備わるすべての徳が込められており、その功德は、他の一切のものよりも優れているからであるとする。阿弥陀は、内外両面においてすべてを超越した宗教概念のアレゴリーである。超越的人格を得たことによって、慈悲は阿弥陀の徳として、抽象概念から具体化され人々へと向かう。その時、阿弥陀の徳は、人々に働きかけ

式化した彼岸願望が追随していたのである。厭離主義に含まれる空想主義、幻想主義こそ、いわゆる、貴族社会で言われる「雅の心」の中核を占めるのであり、一般民衆の現世主義的宗教観を表す。しかし、戦乱の時代変革の中、例えば、『往生要集』に描写された「厭離穢土」から「欣求浄土」への絵画的な鮮やかな地獄と極楽の光景はすでにない。楽観的現世主義は人々の前から消え去ったのである。この世に希望を失った今、死後の世界に対する不安が、現実的な問題として人々の上に重くのしかかってくる。法然上人の称名念仏は、現世主義を仲介として、「厭離穢土」から「欣求浄土」への浄土教の宗教概念を、理論の聖性から実念的俗性へと鮮やかに転換することによって、一般民衆の前に提示された。阿弥陀の救済は絶対的であり普遍的である。現世で差別された人々であっても、称名念仏を行うことによって極楽往生できると言うのである。「念仏の行者は、自身は罪惡を犯し、迷いの世界に生死をくりかえす凡夫であると思っていますから、自力を頼むことなく、阿弥陀仏の本願の力にまかせ、往生したいと願うのです。」⁷⁾。自力を捨てることによって、極楽往生へのすべての障壁が取り除かれる。法然上人の称名念仏には、このような普遍の人間観が脈々と流れている⁸⁾。

法然上人は、宗教審問とも言うべき「大原問答」において、自力と他力の概念、自力を捨てて他力を選択する根拠を従来の仏教諸師に詳細にした。とりわけ、永弁僧都との問答においては、法然上人の人間観が、綿密に如何なく語られる。永弁僧都は、念仏を唱えれば往生できるという易行の危険性を指摘し、「例えば、人々が、罪惡に塗れた存在であったとして、罪惡を負ったままでも往生が可能であるということは、善へと向かう向上意欲を萎えさせて、むしろ、人々に悪行を奨励する可能性が生じるのではないか。」と質問する。それに対して、法然上人は、「たとえ、善行を望んだとしても、自己の努力によっては到底為し得ない、という深い自覚へ至るほど自己省察ができる人間ならば、その人は、決して悪行へと向かうことはないであろう。」と答える⁹⁾。深い自己省察によって到達する自己の置かれた立場の自覚。自己の立場は、そのまま万人個々の現実的立場である。「悪人正機」という時・機に応じた「自然法爾」の宗教的宇宙観の中で、阿弥陀の慈悲によって、現世における個々の相違は消滅する。阿弥陀の慈悲は、すべての人々を差別することなく救い取るのである¹⁰⁾。

法然上人の深い自己省察は、論理的宗教概念では決して為し得なかった革新的宗教観へと到達した。自我の放棄による自己の本質への回帰。その人間観は、旧来仏教の基本的姿勢を根本的に覆す、一般民衆、弱者の視線に立った革新的な人間考察であった。ただし、革新的宗教観は、現世否定の急進的宗教活動や、反面、悲観的利那主義を生じる可能性を孕む。しかし、普遍化へと向かう社会体制の中に生きる現世的悲観主義の中、希望を失った一般民衆は、個々の存在意義の喪失による空虚感に苛まれていた。過ぎ去った楽観主義を遙か遠くに眺める没落した貴族、『源氏物語』を始めとする女房文学に描写されるような美化された空想世界に逃避する行き場を失った貴族女性、荒地に投げ出された一般民衆にとって、阿弥陀の慈悲による極楽浄土への道は、生きる上での一筋の希望であったに違いない。そこには、利那主義の欠片すら見当たらない。むしろ、人々の現実生活に大きな希望をもたらしたと言

人独自の思考方法、現実主義の「もののあはれ」を雄弁に語るのである³⁾。

他方、ヨーロッパにおいても、宗教を取り巻く社会環境は、大きく変化する。一般民衆を啓蒙する普遍化の波が押し寄せるのである。12世紀から13世紀にかけて、本格的なアリストテレス哲学の受容によって、神学は論理的に分析され、一つの完成を見た⁴⁾。詩人ダンテ・アリギエーリ（Dante Alighieri 1265-1321）の女性崇拜から出発する聖母崇拜への精神の上昇過程は、スコラ学による神学と実践的信仰⁵⁾の一致、一般民衆を取り巻く宗教的神秘主義の俗化への過程を象徴する。諸作品の根底を支える崇高な愛への渴望。これは、当時の一般民衆の求める正しい生活への憧れである。『新生』（La “Vita Nuova”）、『饗宴』（Il “Convivio”）から『神曲』（La “Divina Commedia”）への精神活動の成熟。それは、女性への崇高な愛から普遍的な愛への純化の過程を人々に印象付けるのである。ダンテの『神曲』の旅は、叙事的でありながら、まだ見ぬ彼岸の旅である。しかしながら、そこで語られる神の超越世界は、生命感に溢れており、現実的、かつ普遍的でもある。

法然上人、ダンテ、両者のイメージする理想的人間の生命は、一般民衆の信仰心に直接響く実念的宗教社会において活動する。つまり、普遍的宗教とは、普遍的概念を常に意識しながら、社会組織の中に生きる人間個々の現実的生命活動を平等に論じることによって、初めて、存在価値が認められるのである。しかし、普遍的概念は、必ず特殊観念から生じる。普遍は、決して最初から存在しないからである。法然上人の称名念仏、ダンテの聖性を求める旅は、当時あって、まさしく特殊であった。ダンテの人間観は、宗教概念に眠っていた現実社会に生きる人々の生命の普遍的価値に着目した点について、法然上人のそれと一致する。罪悪の自覚から絶対的救済への宗教覚醒は、ダンテと法然上人に共通の宗教体験である。それは、法然上人の活動的信仰告白である「信」と「行」、ダンテの『新生』、『饗宴』から叙事詩『神曲』の「天国」へと昇華する「信」と「祈り」、によってもたらされる宗教的歓喜を比較することによって確認されるであろう。

*

法然上人の宗教観の特徴は、「観念の念仏」を退け、称名念仏を標榜したことにある。そこには、現世に生命を受けた人々の罪悪を否定せず、真摯な態度での人間考察がある。「一期物語」に述べられている「私が、浄土宗を起す理由は、凡夫が往生することを示すためである。」⁶⁾ という決意は、まさに、法然上人の宗教観を根底で支える万人救済の普遍的宗教概念を象徴する。旧来の浄土教思想では、人々は現世における積善の功德によって、極楽浄土への往生を保証された。ここで注目すべきは、日本人の宗教観の根底にある、徹底した現世主義である。善行願望は、むしろ、現世での安楽希望によって動機付けられたのであって、浄土願望による彼岸主義を生じるものではなかった。あくまで、人々の現世主義に、形

化される。そのような解決法は、宗教理論を俗化させる方法としては、非常に安易であった。しかし、たとえ、それが安易な方法であったとしても、精神理念として機能していた俗的宗教観に宗教理論を適応させる方法としては、確かに有効であった。これに伴って、教義の秩序化が図られ、普遍化の一現象としての儀式・儀礼などによって、社会システムへの導入活動が始まる。つまり、このような活動は、個々の本能が、信仰を他と共有し共通な宗教感情を表現しようとする時、現実社会生活の中で共有できる宗教的機能を体系化し、普遍化しようとする自発的運動の結果生じるのである。ただし、宗教理論が整合化される過程における新たな問題は、個々の現実生活が、社会システムに規制されながらも流動的であって、絶えず運動を繰り返しているにも拘らず、宗教理論は、俗化された儀式・儀礼として、一定の時間の範囲に留まらざるを得ないということである。宗教理論は、永遠の時間概念に反して、一つの時間・場所で活動を止めることを求める。つまり、教義は、本来の目的を離れて、その時代に特定の宗教概念へと固定されるのである。

一方、個々の信仰は、他と分有して活動することによって、初めて、普遍的信念となり得る。それに矛盾して、宗教は、社会化の過程において、徐々に個々の原初的信仰から離れ、現実的宗教観からは、ますます遠ざかる。つまり、どれほど教義の各所に散見できる過去の宗教概念が偉大なものであったとしても、その時代に固定された極端な回顧主義では、一般民衆に宗教的感動を与えることはない。時代の要望に合致しない形式主義は、現実社会に生きる人々の心には全く共感を与えない。活動を停止した道徳的観念の中に宗教的価値を主張したとしても、人間の本能に純粋な実念的宗教観は満たされないのである²⁾。

*

実念的宗教観に視線を投げかけながら人間観を考察しようとする時、平安時代後半から鎌倉時代前半にかけてと、およそ、それと時代を同じくする中世後半からルネッサンスにかけての、一般民衆を取り巻く社会環境の変化には、一定の共通点が認められる。旧来の文化は、伝統や旧来の硬直した存在認識を離れて、より普遍的な世俗社会に活動の中心を移す。

このような時代変革の中、いくつかの新仏教が台頭したことは、日本に招来された中国仏教が、土着の宗教観との接触によって日本文化に順応し、現実社会に調和するまでに成熟したことを証明する。言い換えれば、この時代において、一部の貴族を中心とした国家宗教は、普遍的な大衆化への一定の道筋を示したという点において重要である。全体主義の限界は、個々の信仰の普遍性の覚醒を促す。日本の土着文化の潜在的自然観は、仏教の超越的世界観によって具体化され、初めて一般民衆に示されたと言えよう。法然上人の専修念仏は、硬直化し、リアリズムを失いつつあった信仰心を、一般民衆の許へと取り戻す役割を果たした。法然浄土教によって示された救済の心、念仏の心は、その世俗化の過程において、日本

え、崇高化する手段としての役割を担ってきたはずである。そして、人間個々に潜在的に具有される生命の本能が求める欲望に対して、民族感情や社会システムとは離れた、単純明快な回答を提供すべきであった。人間の本能が求める信仰は、普遍化された宗教理論のみによっては満たされない。その時代の人々の要求に応じた宗教実践によって表現されてこそ、初めて能動的活動を開始する。そして、宗教理論の刷新を促し、絶えず、現実的生命観へ訴えかける、個々の原初的信仰心の働きの確認を怠らなければ、個々の精神運動を限定していた社会活動による差別意識は、残らず消滅するはずである。

もちろん、個々の信仰が客観的諸精神作用の中で、他の事物と調和することを求める時、抽象的宗教概念は具象化され、宗教倫理として人々の前に提示されるであろう。それは、個々の宗教観の社会化への過程、信仰の普遍化への一側面である。しかし、あらゆる時代において、宗教の中心は、人間の原初的な本能の欲求を満たすための、世俗的信仰の総合でなければならない。宗教に対する人間側からの能動的な行動は、個々が本能的に求める普遍的な不滅の信仰表現である。歴史上、幾度となく繰り返された原初的宗教観への回帰を求めるアプローチは、生命の本能を探求する人々の普遍化社会に埋没した生命本能への回答を示すためであった。個々の信仰は、その本質において、決して、論理的に整合化された宗教概念に影響を受けるものではない。つまり、宗教は、教学や組織神学、或いは哲学的考察の幾層にも重なるベールを脱ぎ棄てることによって、そこに隠蔽されていた人間の生命観、本能に直接働きかける宗教観の考察へと、ようやく初動するのである。そこで、如何なる宗教理論の分析からも一歩下がって、俗的な現実生活を支える信仰の働きを比較するならば、異宗教間の信仰活動は、基本的概念において幾つかの類似点を提示するであろう。つまり、異宗教間の比較検討は、人間の本質へと向かう精神的本能による信仰へと回帰し、現世主義によって生じる実念的宗教観に基づく、人間個々の本能に従属する信仰活動を再検討することによって、可能になるのである。

実念的宗教観とは、人間が、自己の存在意義を認識するための手段、つまり、生命の活動力を表現するための実践的宗教観である。現実生活に生きる人間は、絶えず生命への不安を抱えながら生きている。それは、生への不安であり、死への不安でもある。宗教は、このような生命の神秘に対する人々の畏敬の念と恐怖を、超越世界の聖性と現実社会の俗性を相対的に扱うことによって、人々を取り巻く宇宙と個の関係を解明しようとする。他方、その中で生きる人間の存在理由を超越世界と現実世界のコントラストを用いながら、直接的ではないにせよ、人間存在の善と悪の概念を例証し、論理的に証明しようとする。ただし、そのような論理的考察は、実践力を喪失して、結果的に、現実的生命観からは疎遠になる。宗教が、思考領域から抽象的概念の論理的整合化へと向かう時、それぞれの崇高な理念は、時として、極端な理想主義に端を発する観念論へと、現実的実行力を失うのである。

反面、観念論を離れた、社会活動に即応しようとする俗的な宗教的理念は、現実社会における理想的宗教生活を求める。個々の宗教理念が、社会活動を通して、数々の現実的事例によって個別保存化されることへの期待は、決疑法的思考によって、形式的回答をもって組織

実念的宗教性

—法然上人とダンテ、人間観の接点—

前田 信剛

本質と存在の相関概念を比較するにあたって、西洋の認識論と、日本の実存的思惟に接点を求めることは困難を極める。本質の普遍性によって定義する存在論と、個別化された意識へと向かう実在理解は、根本的な考察場所において対極にある。例えば、プラトン、アリストテレス等の、理性による存在の根源把握へと向かう認識論と、本居宣長の「もののあはれ」に象徴されるような、情緒的思惟による即物的存在認識へと向かう本質把握。両者は、たとえ平行線を示したとしても、相互受容へと直接的に結びつくことはない。人間を外面から考察することによって、本質を概念として理解しようとする西洋哲学の思考方法は、日本の存在認識の立場からは異質であろう。日本独特の実存的思惟は、人間側から即物的現象を理解することを求めるからである。一方、存在の形象を主客一致の立場によって一元的に把握することを理想としながら、他方、情緒的思惟を重視し、本質を論理的に明確化しようとする日本人の思考方法は、西洋人に虚無の未成熟な文化を意識させるかもしれない。とりわけ、かくも離れた両文化を、普遍的宗教論に限定して、仏教の教学体系とキリスト教の組織神学の比較検討を試みたとしても、それらの地域社会における歴史的背景によって育まれた、文化間の深遠なる溝を埋めることは容易ではない。まして、同じ土壌に立って、共通の場所を見つけ出すという作業は不可能に近い。

例えば、哲学的思惟が、文化活動によって育まれるものであり、このような両者の思考方法による隔絶が、歴史性を伴う文化活動の相違によって生じると仮定するならば、宗教の普遍化への課題は、そのまま、文化活動の普遍化への問題と同時性を持つことになる。宗教の普遍化によってもたらされる、社会内における異文化間の軋轢は、個々の信仰が、文化活動の普遍化への過程において、普遍的要素と非普遍的要素に区別されることによって生じる。組織化される宗教理論の標準化への同調性と、それに対する非協調性。集団社会の中において、個々の思考方法の相違を発端とする衝突である。衝突は、小規模な宗教内の問題から拡大し、社会同士の不調和の問題をも巻き込みながら、いずれ、異宗教間の隔絶へと発展するであろう。このような文化的、民族的な確執と複雑に関連する問題は、社会活動における他者に対しての互いの利害関係と固定概念、他に対する無知と警戒心によって生じる人間の本能による排他的精神活動に端を発する。この点において、人々の永続的な精神活動の指標となりつつも、反面、社会活動の問題点が集積される宗教活動から、しばしば、他文化に対しての不寛容が起り得る、という歴史的事実を指摘せねばなるまい¹⁾。

宗教は、人間の精神的活動を証明する手段として、或いは、世俗的な現実生活に希望を与

- ²⁸ Karl Rahner's concept of "anonymous Christian" might be a good example for this problem. See Karen Kilby, *Karl Rahner*, 2007, p.35.
- ²⁹ Kiblinger. pp.130-131.
- ³⁰ H.S.p99.
- ³¹ Ibid.pp106-107.
- ³² Ibid.pp102-103.
- ³³ H.S. p122.
- ³⁴ John Hick. p2.

Reference Bibliography

- Ishii Kyōdō, ed. *Shōwa shinshū Hōnen shōnin zenshū*. Kyoto: Heirakuji shoten, 1987.
- Jodoshu shūten kankōkai, ed. *Jodoshū zensho*, 20 vols. Tokyo: Sankibō, 1989.
- Morris J. Augustine and Kondō Tesshō, trans. *Senchaku Hogan Nembutsu shū*, Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1997.
- Senchakushū English Translation Project, ed. *Hōnen's Senchakushū*, Honolulu: University of Hawai'i Press. 1998.
- Daitōshuppan-sha, ed. *Japanese-English dictionary*, Tokyo: Daitōshuppan-sha, 1991.
- John Hick. *An interpretation of Religion* (2nd ed.), New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Karen Kilby. *The SPCK Introduction to Karl Rahner: A Brief Introduction*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2007.
- Kristin Beise Kiblinger. *Buddhist Inclusivism: Attitude Towards Religious Others*, Aldershot: Ashgate, 2005.

surely have no hope of birth, but the fact is that the wise are few and the foolish are very numerous. Again, if the original vow requires us to hear and understand many teachings, those who have heard and understood little would surely have no hope of birth, but the fact is that those who have heard much are few and those who have heard little are very many. Further, if the original vow required us to observe the precepts and abide by the monastic rules, those who have broken the precepts and those who have never undertaken them would surely have no hope of birth, but the fact is that those who observe the precepts are few, while those who have broken them are exceedingly many. As for the other various practices, they should be understood in the same way.

We should know that if the original vow required us to perform the manifold practices mentioned above, then those who are able to attain birth would be few, while those unable to do so would be very many. For this reason, the Tathāgata Amida, in the distant past when he was the *bikṣu* Dharmākara, moved by impartial compassion and wishing to save all beings universally, did not select the manifold practices, such as making images of the Buddha and building stūpas as corresponding to his original vow concerning birth. Instead he selected the single practice of reciting the nembustu.

(H.S. pp76-78)

¹⁶ H.S. p.75.

¹⁷ Ibid.pp.60-61.

¹⁸ Ibid.p78.

¹⁹ This translation is available from the following website: <http://www.jsri.jp/English/Main.html>
(20th/Jun/2008)

²⁰ SHZ., p.787.

²¹ H.S.p87.

²² Speaking about exclusivistic point of view, stronger expression can be seen in the twelfth chapter:

[Śākyamuni] expounded the contemplative and the noncontemplative practices in order to reveal the superiority of the nembustu over other practices. Without these practices, how could he have made clear the special preeminence of the nembustu?

… Therefore, the contemplative and noncontemplative practices were expounded only in order that they might be abandoned, while the nembustu *samādhi* was expounded so that it could be established. (H.S. p.134.)

²³ H.S. p87.

²⁴ SHZ., p.310. Unfortunately, H.S. lacks these words by mistake, so this is cited from Morris and Kondō's translation.

²⁵ Ibid., p.416.

²⁶ Ibid., pp.462-463.

²⁷ Kiblinger, pp.69-71.

¹⁰ H.S. pp60-62.

¹¹ Ibid. p60.

¹² (1)reading and reciting sutras (2)contemplation (3)doing prostrations (4)reciting the name (5) giving praises and offerings

¹³ Ibid. p72.

¹⁴ Ibid. p76.

¹⁵ Ibid. p77.

The whole passage of the notion of difficult versus easy is as following:

Second, as regards difficult versus easy, the nembustu is easy to practice, while the other practices are difficult to perform. That is why it is said in the *Wang-sheng li-tsan*:

Question: "why are we not urged to practice meditation but directly encouraged wholeheartedly to recite the name?"

Answer: Because the hindrances of sentient beings are heavy, the objects of meditation subtle, their minds desultory, their senses undisciplined, and their spirits jumping about, it is difficult for them to succeed in meditation. For this reason, the Great Holy One, moved with pity, directly encouraged them wholeheartedly to recite the name. Since reciting the name is really easy, we are able to continue this practice and attain birth.

And again, the *Ōjōyōshū* (Collection on the Essentials for Birth), it is said:

Question: " all good practices are meritorious, and each can lead to birth. Why is it the teaching of the nembustu alone is encouraged?"

Answer: when I now urge everyone to practice the nembustu, I do not intend to set aside the various other practices. What I mean to say is that the nembustu is not difficult to perform for either a man or a woman, whether highborn or low, whether walking, standing, sitting, or lying down, and no matter when, where and under what karmic condition. Moreover, when anyone is on his or her deathbed and desires to be born, no practice is more accessible than the nembustu.

It is therefore clear that since the nembustu is easy, it is open to everyone, while the various other practices are not open to people of all capacities because they are difficult. Was it not in order to bring all sentient beings without exception to birth that he [Dharmākara] in his original vow cast aside the difficult practice and selected the easy one?

If the original vow required us to make images of the Buddha and to build stūpas, the poor and destitute would surely have no hope of birth, but the fact is that the rich and highborn are few, while the poor and low born are exceedingly many. If the original vow required us to have wisdom and intelligence, the dull and foolish would

² From the data of Japanese Agency of cultural affairs in 2000. <http://www.relnet.co.jp/relnet/brief/r3-1.htm> (15th Jun 2008)

³ Kiblinger. p.55.

⁴ Katsuki Jōkō 香月乗光. “Honen shonin no Jodo kaishu ni okeru Bukkyo no tenkan” 法然上人の浄土開宗における仏教の転換 *Bukkyo Bunka kenkyu* 12 (March 1963), pp. 15-42

⁵ *Testu-Senchaku-shū* 『徹選釈集』

Nonetheless I myself, within the practice of the precepts, can never observe even one of them. Within the practice of meditation, never can I accomplish anything. Within the practice of wisdom, never can I obtain the [Buddha's] authentic wisdom that exterminates illusion to realize the fruits [of enlightenment]. A master of the practice of the precepts, however, demonstrates that “*samādhi* will never become tangible as long as *sīla* (precept) is not [observed] purely.” The mind of ordinary beings is easy to move following to objects, like [habits of] monkeys. It is indeed distractible and hard to contemplate tranquilly into single mind. How can it achieve the [Buddha's] authentic wisdom without illusion? Without the sword of the wisdom, how can [we] cut off the rope that binds us to evil and illusion? Without cutting off that rope, how can [we] attain emancipation from [our] bodies binding to the suffering of birth and death? How sorrowful! How sorrowful it is! What on earth can I do? What on earth? Now I cannot be a practitioner within the teaching of three norms (precept, meditation and wisdom). Except such teaching of three norms, are not there any teachings suitable for my [helpless] mind? Are not there any practices that could be followed by my [poor] body? I had sought to all experts and asked to various scholars, but none of them could have taught it. Then I went into the storehouse of the sutra with deep sorrow, and confronted Buddhist scriptures with profound mourning. When I wrestling, I encountered the words in Shan-tao's *Commentary on the Meditation Sutra*, proclaims that:

“to recite single-mindedly and wholeheartedly the name of A-mi-to' Fo (Amida Buddha), whether walking or standing still, whether seated or lying down, without considering whether the time involved is long or short and without ceasing even for an instant. This is called the rightly established act. It is so called because such a practice accords with [the intent of] A-mi-t'o Fo's vow” .

Since that, [I have assured that] incapable people, like us, [should] wholly trust these [Shan-tao's] words, and single-mindedly rely on this understanding. Not only does it mean believing Shan-tao's teaching, to recite Nembutsu without ceasing even for an instant as provision for firm Birth, but also it means according heartily with universal [original] vow of Amida [Buddha]. The words “it is so called because such a practice accords with [the intent of] A-mi-t'o Fo's vow” have sank into my spirit, and remained in my heart. (*JZ*. VII, p.95.)

⁶ Kiblinger (2005), p.2.

⁷ Kiblinger p2

⁸ H.S. pp58-59.

⁹ SHZ. p671.

it is legitimate to state that “the categorization: exclusivism, inclusivism, and pluralism, is inappropriate to comprehend Buddhist interreligious attitude.” Such classification, in my opinion, could disregard the differences of the grounds of Buddhism and others; and moreover, could transform Buddhism itself. This consideration might draw that we have to consider whether Buddhism should be treated within these categories or not. Otherwise we ought to be conscious of that it is the frameworks of each religion that constitute the field on which interreligious problems are argued. To put it simply, we should not establish such field in a priori.

Whereas Kiblinger posits alternative-ends-recognizing inclusivism as the ideal interreligious attitude, the notion of “the Dharma with which one has karmic affinity” demonstrated in *Senchaku-shū* indicates exclusive character, possessing alternative-ends-recognizing factor simultaneously. This notion instructs that one should follow the teaching according to his/her karmic conditions. This would make it possible to admit other religious ends, while maintaining the validity of own framework. Each people should have their own karmic conditions, and there should be various ways. This could be regarded as pluralistic attitude, if this is seen from the outsider. Within the point of view of the subject, however, for the adherent of particular tradition, its framework should provide the absolute significance. This is the reason why he/she follows that system, and this is the reality of the phenomena of the faith. In this dimension, namely within the subjective inner world, any religion would have exclusive elements.

Finally, it must be confirmed that, although Pure Land Buddhist take an agnostic attitude toward other religious claims, this never means that the followers refuse interreligious dialogue.

Abbreviations

HS Hōnen's *Senchakushū*

JZ *Jōdoshu Zensho*

SHZ *Shōwa shinshū Hōnen shōnin zenshū*

Note

- ¹ Mention can be seen in page 125 of her book. But it is in the context of Gunapala Dharmasiri's treatment of Pure Land Buddhism. He regards Pure Land Buddhism as one of the skilful means, and this does not accord with the standpoint of Pure Land Buddhism on which this essay is based.

Conclusion

What Kiblinger did not consider is the subjective point of view within Buddhism. It might be true, as she analyses, that Buddhism generally has assimilated others religious factors with various methodologies. However, that the religion is the phenomena constituted by the subjective faiths is taken into account, we could have different access to the matter of Buddhist inclusivism. While her suggestion of alternative-ends-recognizing inclusivism might be probably the most constructive form, her work does not argue what it does mean to be such kind of inclusivism with maintaining the significance of one's own religion. In other words, it is the meaning, for religions in general, to have flexibility to other religious ends as alternatives that must be considered. This would be the most intricate issue within the interreligious relation. The approach of this essay to Hōnen's Pure Land Buddhism could, because of its existential characteristic, I believe, reveal this problem.

The doctrine of Hōnen's Pure Land Buddhism is based on its view of humanity that emphasizes on humans incapability, and this anthropology leads the agnostic stance towards religious truth claims. The classification of two gateways divides all Buddhist teachings into two: the gateway of the Holy Path and the gateway of the Pure Land. The distinctive principle should underlie here. The criterion of this division is whether the way to Amida's Pure Land is taught or not. Its significance is that anyone can access, irrespective of one's religious capacity, to the Pure Land's gateway, because that is led by the power of Amida's original vow. While the gateway of the Holy Path is teaching to achieve nirvana by the power of practitioners own. The latter might be profound, but it cannot be an option for the religiously poor people. This characteristic is explicit within the concept of "difficult versus easy." Hōnen infers that in order to save all sentient beings equally the easy practice, namely Nembutsu, has been chosen by Amida. These procedures are based on its view of humanity that the majority is religiously poor. Thus for the Pure Land Buddhists, who believe themselves religiously powerless, the matter of truth claims are far beyond their comprehension.

Without the concerning about the human matter, the inconsistency within "the three implications: abandonment, auxiliary, and incidental," cannot be understood. That is, we should aware of that the religious terms could be interpreted depend on the standpoint of the reader, namely outsider or insider. This set of implications is submitted from the point of view of Nembutsu practitioner. In this dimension, the requirement is not the fixed and coherent worldview, but the method to be emancipated from this world of suffering. This is the basic nature of Buddhism. Therefore, not only the case of these three implications,

suffer no harm from your attacks.” The reason is as follows: This is not because I do not have faith in the many sūtras and śāstras in fact, I reverently believe in all of them. But the Buddha expounded these sūtras at different times and in different places to sentient beings of differing capacities in order to bless them with differing benefits…Moreover, these sūtras also differ [from the Pure Land sūtras] in terms of his listeners’ capacities…

He expounded these only for Vaidehi and for all the mediocre people … and testified that all ordinary people can attain birth. For this reason I now steadfastly strive in single-minded devotion to this teaching. And so, even if a hundred thousand trillion people like you were to say that I could not be born, I would nevertheless continue to strengthen and perfect my faith in birth.³²

To put it simply, presupposing that Buddhist teachings have been taught for its audiences accordingly, it is insisted that the Pure Land Buddhist followers should not deny the doctrines that are trying to refute the teaching of Nembutsu as false, but should regard such teachings as suitable for higher capabilities, not for ordinary people. In this context, higher capabilities means “human beings, devas, and bodhisattvas.” These devas and bodhisattvas, of course, can be regarded as higher capabilities. Speaking about human, as the eleventh chapter of *Senchaku-shū* expresses, the Pure Land Buddhism is “the highest Dharma of the supremely good practice” expounded “for the sake of the most wicked and inferior people.”³³ From such Pure Land Buddhist view of humanity, in which they acknowledge themselves as “most wicked and inferior,” those who are trying to achieve to enlightenment through difficult teachings can be seen as higher capabilities. Pure Land Buddhists are, therefore, to follow the way taught for ordinary capacities, not for any others.

This attitude of the Pure Land Buddhism might be distributed into religious pluralism. For the concept of “the Dharma with which one has karmic affinity” could be understood on the same line of John Hick’s opinion that one’s religious belief tends to be decided strongly by his/her geographical and cultural circumstance.³⁴ As we have seen, neither does this stance assimilate others religious factors, nor deny others goals. This also would be, however, the matter of viewpoint. That is, if it would be seen from outside, this stance might be regarded as pluralism. But from the point of view of Pure Land Buddhist, the agnostic attitude towards other religions would be taken, namely existential exclusivism. For instance, what John Hick posits as “the Real” is far beyond the comprehension of the Pure Land Buddhist, so that it is impossible to argue on such hypothesis.

criticisms, teaching that one cannot attain birth? ...

Answer: The teachings and practices of all the buddhas are more numerous than there are specks of dust and grains of sand. Equally varied are the potentials and karmic conditions of the sentient beings [who receive them]. ...

... [E]very person should begin practice in accord with his or her karmic condition and so seek his or her own emancipation. Why then do you hinder and confuse me with practices that do not accord with my karmic affinities? The practice that I love is the one with which I have karmic affinity. But it is not the one you seek. The one you love is the practice with which you have karmic affinity, but it is not the one I seek. For this reason, if each of us carries out the practice that accords with his or her own desires, we will all surely attain emancipation quickly.

All practitioners should be aware that if one wishes to pursue doctrines, one can study any of them without any hindrance, from those teachings concerning the realm of ordinary people to those concerning the realm of the holy ones and so on, all the way up to the fruit of buddhahood itself. If, however, one intends to pursue practice, one should surely rely on the Dharma with which one has karmic affinity. It is thus that one can gain the greatest benefit with the least effort.³¹

That is to say, while there are various Buddhist teachings and all of them could lead to nirvana, the Nembutsu practitioners should regard other teachings as not “the Dharma with which they have karmic affinity.”

By employing this concept, it is possible to insist the validity of one’s own teaching, whereas the value of others is preserved. While Kiblinger argues alternative-ends-recognizing inclusivism as ideal form, this concept might enable exclusivism to be alternative-ends-recognizing. Again, here as well, the significance is not whether the teaching is true or wrong, but whether, for him/her, it is suitable or not. Needless to say, the view of humanity that we have seen underlies this concept.

The explanation of the attitude towards other schools in the second mind shows such character more explicitly.

[I]f a practitioner should meet such a person who tries to prove with the passages from the many sūtras and *śāstras* that no sinful ordinary people can attain birth, he or she should reply, “Even though you come to me with sūtras and *śāstras* and say they prove that I cannot be born, my own faith will certainly

subjective. When the religion is treated, without such inner concerns, as the sets of propositions or cultural matters, the original meaning of it might be lost. Granted that the study out of the viewpoint of the outsider should have its advantages, as Kinblinger argues,²⁷ yet at some times different interpretations can be drawn between outsider and insider.²⁸ Her ideal notion “alternative-ends-recognizing inclusivism” might be doubtful from this respect. Is it possible for the one who has accepted a particular tradition, to recognize alternative ends? Does it not mean the relativization of one’s religion in a certain degree? Then, can such religion still maintain its significance for adherents?

The Dharma with which one has karmic affinity

Though Kiblinger concludes that inclusivism is inevitable within major religions,²⁹ Pure Land Buddhism seems to possess exclusivistic system. The methodologies we have seen, such as the classification of two gateways or the concept of “difficult versus easy,” could be understood as the procedure to exclude other practices or teachings. What she does not take into account would be again the matter of subjective perspective. It might be possible to say that the reason one believes a certain religion is that only that religion can save him. If this is the case, the other religions are excluded for him. Needless to say, this is the nature of Hōnen’s Pure Land Buddhism. For the Pure Land Buddhist, only the practice of Nembutsu is the accessible way, and other practices or teachings are not acceptable in terms of his subjectivity. Such a view could be the absolute criterion within him or her in the existential terms, and, in this meaning, it ought to be regarded as existential exclusivism. This characteristic is expressed with the notion of “the Dharma with which one has karmic affinity (有縁の法),” which is presented in the eighth chapter of *Senchaku-shū*. This concept seems to be the most suitable to be employed in interreligious dimension.

The eighth chapter of *Senchaku-shū* demonstrates “that those who practice the Nembutsu should certainly possess the three kinds of mind,”³⁰ i.e. “the sincere mind”, “the profound mind,” and “the mind with which one dedicates all merits [toward one’s birth in the Pure Land] and resolves to be born there,” which are expounded in Chan-tao’s commentary on the Meditation Sutra. In the explanations of third minds, as the way for the Pure Land Buddhist to establish their faith, “the Dharma with which one has karmic affinity” is demonstrated.

Question: What should one do if those who have different understanding and practices ... come and create confusion by expressing various doubts and

god, in order to be freed from suffering which I am feeling now, I practice the Noble Eightfold Path.' Then, is this statement really inclusivistic? Moreover, is this Buddhist statement or theistic one?

Hōnen's Pure Land Buddhism establishes the methodology on to be born in Amida's Pure Land, and, therefore the practice of Nembutsu sworn in Amida's Original Vow is preceded. This is expressed as "The Nembutsu is foremost among the practices for Rebirth in the Pure Land" ²⁴ at the opening of *Senchaku-shū*, and "just recite Nembutsu exclusively," ²⁵ in *Goseigon no sho*, which is regarded as his last words. Except the practice of Nembutsu, he shows tolerant stance, as following:

The way to live in this world should be arranged in order to encourage the practice of Nembutsu. Abandon everything, whatever it is, that could be obstacle of Nembutsu practice, and cease them. That is, if you cannot recite Nembutsu as a monk, you should marry and recite it. If you cannot recite as a husband, you should recite as a monk. If you cannot recite as an inhabitant, you should recite as a nomad. If you cannot recite as a nomad, you should recite in your residence. If you cannot recite with fending for yourself, you should recite with being supported by others. If you cannot recite with being supported by others, you should recite with fending for yourself. If you cannot recite alone, you should recite with fellow practitioners. If you cannot recite with others, you should recite at secluded place.²⁶

To put it simply, the supremacy of Hōnen's Pure Land Buddhism is the practice of Nembutsu, and other matters are just fringes. This can be the room to allow such discrepancy.

Next, as the matter of the perspective, the subjectivity of the faith ought to be taken into account. That is, the viewpoint in which the three implications are submitted is in the dimension that the faith of Nembutsu has been firmly established. Before the fourth chapter, which is the chapter in question, *Senchaku-shū* has developed the logic leading to the single practice of Nembutsu from all Buddhist teaching. This could be interpreted as the process from non-Pure Land Buddhist to Pure Land Buddhist. Then in the fourth chapter, Hōnen sets that question and answer. These implications, therefore, should be considered, on the Buddhist background we have seen above, as the answer from the subjective standpoint of the faith.

This might not be merely the matter within Hōnen's Pure Land Buddhism. Primarily the religion is the activities or phenomena based on the faith that should be quite

Among these, on one hand, the second seems to be able to meet the inclusivism that is pointed out by Kiblinger's study. On the other hand, the first is explicitly exclusive,²² and the third is ambiguous. What should be, however, emphasized here is that Hōnen juxtaposes these three, and does not assert which implication must be taken. (Although he mentions that the first should be regarded as main, it should be noticed that himself confesses, "Regarding these three implications, however, it is difficult to distinguish which is inferior and which is superior."²³) That is to say, he replies to the question with apparently inconsistent implications. This seems to be incompatible with the categories that are employed within interreligious relation: exclusivism, inclusivism, and pluralism. Two reasons could be considered on this problem: one is the validity of this categorization, and the other is the matter of the perspective. The latter might be relating to the former.

The first issue we have to consider is whether the categories, such as inclusivism, can be simply applied to Buddhism. Unlike theism that possesses the narrative of the creation, Buddhism does not provide fixed systematic worldview. This would mean that Buddhist flexibility makes it possible to elude the categorization of inclusivism or exclusivism.

Roughly speaking, Buddhist principle is, firstly, to recognize that we are living in the world of suffering (the truth of suffering, *Dukkha*), then investigate the causes of the suffering (the truth of arising, *Samudāya*), and, as the final goal, resolve them (the truth of cessation, *Nirodha*). The way to resolve the suffering has been taught as the truth of the path (*Magga*). The methodology to cease pain, therefore, ought to be the most significant. So the other matters would be treated as peripheral. Such attitude can be seen for example within the allusion of the parable of the poison arrow. On this reason, many various Buddhist schools have been founded.

On the contrary, in theistic religions, the provided worldviews would be significant. This world is a creation of god, and the salvation of human beings depends on whether they obey this god. For that is the will of the creator. To accept the existence of the god means to accept its worldview totally. The problems of interreligious relation, therefore, could be matters of mutual frameworks for such religions. In such cases, whether its worldview is right or wrong can be an issue, otherwise their stances have to be decided: to refuse foreign elements as an exclusivist or to include them through reinterpretations and so on, as an inclusivist.

This difference of basic natures seems to make Buddhism irreconcilable with the categories of exclusivism and inclusivism, along the same line with theism. For instance, the following would not be a disjointed statement. 'Although this world is created by the

2. In your state of ignorance, refrain from indulging in disputes with men of wisdom or when encountering people with other religious practices.¹⁹

This statement means that such behaviour is of wise men, by no means of unwise people. Moreover in the place of disputes, various illusions must arise. Wise men are to keep away from this for a hundred *yojana*, how much more about the single-minded nembustu practitioner.²⁰

That is to say, the one who cannot achieve the truth of own home religion cannot criticize nor subordinate others truth claim.

Turning back to Kiblinger's work, her categorization cannot be applied to Hōnen's Pure Land Buddhism. Since Hōnen's thought, as we have argued, takes an agnostic attitude regarding the truth. According to her definition, exclusivism is the stance to think that only one's home religion can teach the significant truth; and the inclusivistic attitude is to think that others religious truth can be comprehended in the home system. By taking an agnostic standpoint on the ground of its anthropology, which is the consistent motive of Hōnen's thought, Pure Land Buddhism shuns being categorized as these exclusivism or inclusivism in the matter of truth claims. On the other hand, with regard to the practice, the primacy of Nembutsu practice is insisted, but this is not a kind of procedure to subordinate other schools, which Kiblinger criticizes as the negative factor of Buddhist inclusivism. The significance for Pure Land Buddhist is not whether the teaching is truth or not, or superior; but whether it is suitable or not for the time and the capacity.

The three implications: abandonment, auxiliary, and incidental

Now, we might assume Kiblinger's objection regarding "the three implications: abandonment, auxiliary, and incidental." (廢・助・傍の三義) These implications are presented in the fourth chapter of *Senchaku-shū* in which the reason why other practices apart from Nembutsu have been taught is considered. Hōnen submits three implications toward this question:

- 1) the manifold practices were expounded in order that they might be abandoned...
- 2) the auxiliary acts that make up the manifold practices were taught so that they might encourage the right practice of the nembutsu .
- 3) the manifold practices were incidentally expounded.²¹

That is, being carried by the Buddha's power enables it to be easy, while the way of difficult practice is of attempting to gain only by the practitioners own ability.

Whereas the first chapter of *Senchaku-shū*, as it has been mentioned, cited the dichotomy of the “way of difficult practice” and the “way of easy practice” as corroboration for the distinction of gateways of the Holy Path and the Pure Land, from T'an-Luan's commentary; the third chapter develops the notion of difficult versus easy on the ground of a more concrete view of humanity, and the single practice of Nembutsu has been selected as the result of such anthropology. Nembutsu practice is, therefore, open to all sentient beings, and enable them to be born in Pure Land as the universal refuge. This would be apparent from that Hōnen closes the argument about the notion of difficult versus easy with these words:

For this reason, the Tathāgata Amida, in the distant past when he was the *bikṣu* Dharmākara, moved by impartial compassion and wishing to save all beings universally, did not select the manifold practices, such as making images of the Buddha and building stūpas, as corresponding to his original vow concerning birth. Instead he selected the single practice of reciting the Nembutsu.¹⁸

The importance of this point of view of humanity, in the dimension of interreligious relation, is that the Pure Land Buddhist could avoid the conflicts of truth claims. When the interreligious problems are considered, it might be possible to assert that the main issue of them is the conflicts of the truth claims of various religions. This could be caused when such claims are juxtaposed. For example, these propositions, “this world has been created by God,” and “this world has been created by the gods,” are apparently incompatible. As we have seen, Hōnen's Pure Land Buddhism is the teaching for the people who just cannot achieve nirvana by their own capacities, and such people would never attain the direct access to the (religious) truth in this world. That is why they should rely on the power of Amida's original vows, in order to arrive the Pure Land, the ideal place to obtain enlightenment. The follower of the Pure Land Buddhism, therefore, should take an agnostic attitude toward such religious truth claims. For it should be far beyond the comprehensions of ordinary people. Hōnen has actually forbidden such kind of dispute in the *Shichikajō Kishōmon* (Seven Article Pledge), which was written in order to meet with the campaign raised by monks of Mount Hiei against exclusive Nembutsu practice:

while those unable to do so would be very many. For this reason, the Tathāgata Amida, in the distant past when he was the *bikṣu* Dharmākara, moved by impartial compassion and wishing to save all beings universally, did not select the manifold practices, such as making images of the Buddha and building stūpas as corresponding to his original vow concerning birth. Instead he selected the single practice of reciting the Nembutsu .

Here, the concrete content of the concept of difficult versus easy is indicated. While “the recitation of the name of the Buddha,” namely Nembutsu , is regarded as the easy practice these are categorized into “difficult” : being rich and highborn, being wise, hearing much, and observing the precepts. Furthermore, including the consideration about the original vow just before this part of *Senchaku-shū*, these also could be added to “difficult”: “*dāna*,” “observance of the precepts,” “patience,” “zeal,” “meditation,” “attaining wisdom such as faith in the supreme reality,” “the *bodhicitta*,” “the six acts of mindfulness,” “chanting sutras,” “*dhāraṇī* recitation,” “erecting *stūpas*,” “making images of the Buddha,” “offering food to *śramaṇas*,” “being dutiful to parents,” and “venerating teachers and elders.”¹⁶

The principle of this dichotomy can be drawn from the quotation from T’an-luan, which has been mentioned before.

On reverently reflecting on what the bodhisattva Nāgārjuna said in his *Shin-chu p’I-p’o-sha lun*, I would say that there are two paths by which the bodhisattvas may seek the stage of nonretrogression: one is the “way of difficult practice,” and the other is the “way of easy practice.” The way of difficult practice is a way of trying to reach the stage of nonretrogression in an age of the five defilements, when no Buddha dwells in the world. This is difficult to do ...

... [To follow this way of difficult practice is] like travelling over land on foot: it is very painful and hard.

The way of easy practice is to desire birth in the Pure Land only by means of faith in the Buddha. Being thus carried along by the power of the Buddha’s vows, we shall be able to attain birth in the Pure Land. The Buddha’s power will sustain us and enable us to enter into the company of those who have attained the stage of genuine assurance of the Mahāyāna. This is the stage of nonretrogression. It is like sailing over the water by boat: it is very pleasant.¹⁷

submits two reasons with expressing that “[a]lthough the Buddha’s holy intention is difficult to fathom and impossible to comprehend fully, we may venture to interpret it with the aid of the following two notions: (1) superior versus inferior and (2) difficult versus easy.”¹⁴

What should be noticed here is the notion of difficult versus easy, for the concrete view of humanity within Hōnen’s Pure Land Buddhism can be seen in its demonstration. The emphasis of this notion can be seen in these words:

It is therefore clear that since the nembutsu is easy, it is open to everyone, while the various other practices are not open to people of all capacities because they are difficult. Was it not in order to bring all sentient beings without exception to birth that he [Dharmākara] in his original vow cast aside the difficult practice and selected the easy one?¹⁵

In other words, compassion of Dharmākara selected to cast aside the practices such as the six kinds of practice for bodhisattvas (六波羅蜜), and to take up single practice of Nembutsu, for the sake of equal birth in Pure Land. In this selection, Dharmākara’s intuition on sentient beings should be grounded. Hōnen develops his inference about this in the following:

If the original vow required us to make images of the Buddha and to build stūpas, the poor and destitute would surely have no hope of birth, but the fact is that the rich and highborn are few, while the poor and low born are exceedingly many. If the original vow required us to have wisdom and intelligence, the dull and foolish would surely have no hope of birth, but the fact is that the wise are few and the foolish are very numerous. Again, if the original vow requires us to hear and understand many teachings, those who have heard and understood little would surely have no hope of birth, but the fact is that those who have heard much are few and those who have heard little are very many. Further, if the original vow required us to observe the precepts and abide by the monastic rules, those who have broken the precepts and those who have never undertaken them would surely have no hope of birth, but the fact is that those who observe the precepts are few, while those who have broken them are exceedingly many. As for the other various practices, they should be understood in the same way.

We should know that if the original vow required us to perform the manifold practices mentioned above, then those who are able to attain birth would be few,

to their dispositions into two: the canon for the bodhisattva and for the *śrāvakas*. They regard themselves as teaching for the superior bodhisattva. Kegonshu also categorizes according to their dispositions as Hīnāyana, the beginning (of Mahayana), the final (of Mahayana), the sudden, and the perfect. This means that their teaching, Kegon kyo (*Buddhāvataṃsaka-nāma-mahā-vaipulya-sutra*) is the perfect one. Lotus school employs two kinds of categories: the four teaching and the five flavours. The four teaching is, like the previously mentioned schools, categorization according to their nature: the Hīnāyana canon, the common (emptiness), particular (middle), and perfect teachings. The five flavours is the division based on the time at which they were taught by Śākyamuni Buddha: milk (the Kegon period), cream (the Hīnāyana period), butter (the Mahayana period), cheese (the *prajñā* period), and ghee (the Lotus and Nirvana (sutra) period). This school insists that the time the Lotus sutra was taught is the ripest period in Śākyamuni's life and therefore this sutra is the greatest teaching. Shingon school divides whole Buddhism into two; one is the exoteric teaching that has been taught in order to instruct people, and the other is the esoteric teaching that is true profound Buddhist teaching itself.

In contrast to these categorizations, the distinction of the two gateways is, on a basis of the matter of human side, to categorize whole Buddhist teachings into two according to whether they teach the way to Pure Land or not. Its significance is not the quality of dharma itself, but the existence of us standing in front of dharma. This is well expressed by these words in *Yōgi Mondō*: “[we are] not to chose the teachings, but to reflect our capability.” This standpoint of Hōnen's Pure Land Buddhism is developed more concretely in the phase of the explanation of rightly established act (正定業), the practice of Nembustu.

The third chapter of Senchaku-shu expounds the logic leading to the Nembutsu practice, which is the rightly established act and should be primacy among the five right practices.¹² The main source of this is, needless to say, the eighteenth of Original Vow in the *Wu-Liang-shou ching* (Sutra of Immeasurable Life):

[W]hen I attain buddhahood, if all sentient beings in the ten directions who aspire in all sincerity and faith to be born in my land and think of me [i.e., recite my name] even ten times are not born there, then may I not attain supreme enlightenment.¹³

The significance would be the reason why Dharmākara (the name of Amida Buddha before attaining enlightenment) chose the single practice of reciting his name. Hōnen

As support of this distinction, the identity between the set of “way of difficult practice” and “way of easy practice” in T’an-luan’s (476-542) *Wang-sheng lun chu* (Commentary on the *Wang-sheng lun*) and the distinction between “three vehicles” and “Pure Realm” in *His-fang yao-chueh* are demonstrated. Especially the quotation from T’an-luan might be remarkable in the meanings of that it employs Nāgārjuna’s *Treatise Explaining the Ten Stages*.¹⁰

The necessity of this classification could be confirmed by Hōnen’s following words:

Now, the reason why [Tao- ch’o], in this [*An-le chi*], set up the distinction between the two gateways of the Holy Path and the Pure Land was to teach people to reject the Gateway of the Holy Path in favor of entering the Gateway of the Pure Land. There are two reasons for this [preference]: one is that the Great Holy One’s time has now receded far into the distant past, and the other is that the ultimate principle is profound, while human understanding is shallow.¹¹

In short, the emphasis of this part is that our circumstance is quite disadvantageous: we are living in the era far from Gautama Buddha; our ability to understand is too poor to comprehend profound Buddhist teachings. These are examined in the following section of this paper. It is this cognition that establishes the ground of the two gateways.

Compared to the classifications of other Buddhist schools, the uniqueness of the two gateways could be recognized. Whereas the classifications of other traditional schools are based on the logic of dharma’s side, such as qualities of the teachings, or the order of teachings in Gautama buddha’s life; the distinction of the two gateways is established based on human situation. Let us survey the classifications of other schools. *Senchaku-shū* submits following schools’ as precedents.

Usōshu (有相宗) [Hssōshu] : the three period of the Buddha’s teaching

Musōshu (無相宗) [Sanron school] : the two canons

Kegon school (華嚴宗) : the five teachings

Lotus school (法華宗) : the four teaching and the five flavours

Shingon school (真言宗) : the two teachings

Usōshu is the school that derives from Consciousness Only. This school categorizes whole Buddhist teachings based on their character into three: the teaching of Existence, Emptiness, and Middle, and they put themselves on the supreme teaching of Middle. Musōshu is the school rooted in *Mādhyamika*. They divide all the teachings according

from its own viewpoint, in order to give a sense to the variety of teachings. At the same time, this classification has been functioning to provide a ground for the proclamation of its validity and superiority among other schools. The first chapter of the *Senchaku-shū* expounds that all Buddhist teaching can be categorized into two gateways: Gateway of the Holy Path and Gateway of the Pure Land. The current chapter of this paper examines first what the two gateways are, and then explores its necessity and characteristic will be explored.

The classification of Pure Land school divides the whole Buddhist teaching into two gateways: the Gateway of the Holy Path and the Gateway of the Pure Land. Hōnen defines the former as:

the Gateway of the Holy Path is divided into two parts: one is the Mahāyāna, and the other is the Hīnāyana··

Generally speaking, then, the main idea of the Gateway of the Holy Path, whether Mahāyāna or Hīnāyana, concerns practicing the way of the four vehicles and attaining the fruits of the four vehicles while in this *sahā* world. In speaking of the four vehicles, we are referring to the three vehicles with the addition of the Buddha vehicle.⁸

And the latter is explained as following:

Turning next to the gateway of birth in the Pure Land, we find that here too there are two teachings. First, there are those that directly expound birth in the Pure Land. Second, there are those teachings that only incidentally expound this birth.

In this classification, as the words “the Gateway of Pure Land” indicates, the only criterion is whether they are teaching the way to be born in Amida’s Pure Land. The others, which are the teachings to practice and seek its fruits in this world where we are living, are to be classified as the Gateway of the Holy Path. Their natures are expressed by Hōnen’s words in *Shonin-denzetsu no kotoba*:

[The goal of] the practice of the gateway of Holy Path is to be emancipated from [the realms of] birth and death by acquiring [the highest] wisdom and intelligence; and the practice of the gateway of the Pure Land is to be born in [Amida’s] Pure Land by returning to dull and foolish.⁹

Buddhist sects, not towards other religions. For, at the era he was living, the issue was not the interreligious matters we face now, but the relationship with other Buddhist sects. As Kiblinger points out, strategies within intra-Buddhist relationships should be seen as significant, for these tend to be used in interreligious cases as well (Kiblinger, *Ibid*). To argue along this aspect methodologically seems to be the most legitimate in order to consider the matters in our days, so we will take this procedure throughout this paper. Second, “the three implications: abandonment, auxiliary, and incidental” are considered. These ambiguous implications might reveal the deficiency of the categories of exclusivism, inclusivism, and pluralism. Finally, the notion of “the Dharma with which one has karmic affinity,” which seems to be the most appropriate concept to be applied to interreligious relation, will be focused on. Through these arguments, we will recognize the significance of the subjective aspect within the religion. This would be, I believe, an answer to Kiblinger’s comment that “Unlike their Christian counterparts, Buddhists and scholars of Buddhism have not yet analysed what the term inclusivism might mean in Buddhist contexts.”⁶

Classification of two Gateways of the Holy Path and the Pure Land and the Concept of “Difficult versus Easy”

It would be noticed that the doctrine of Hōnen’s Pure Land Buddhism is irreconcilable with the categories that Kiblinger employs, when we examine his work with the concern of the categorization of interreligious relations. Kiblinger defines exclusivism as to think “that the home community is in sole possession of all important truths”⁷ and only that system enable him/her to achieve salvation; and employs the notion of inclusivism according with Paul J. Griffithes’s. That is, with regard to truth, what others are teaching is already taught in home religion totally or partly. With regard to salvation, home religion teaches the supreme one, while others might provide possibilities of salvation (pp8-7). Hōnen’s thought, however, would take an agnostic stance on the religious truth claim, and insist universal refuge or salvation, whereas maintaining the exclusive attitude concerning the practices. This could be comprehended by considering its doctrine that is based on its view of humanity. The criterion of the teaching of Pure Land Buddhism is not whether its doctrine is superior or not, but whether it is suitable for us or not. Such anthropology can be seen in the classification of two gateways and the notion of “difficult versus easy,” which are expounded in *Senchaku-shu*, in order to lead to the Nembutsu practice from all Buddhist teachings. In this section, we are exploring this classification and the notion, and examining its implication within interreligious relations.

Traditionally, since Chinese Buddhism, each school has classified Buddhist teachings

Sutra in Nichiren sect and recitation of Buddha's name in Pure Land Buddhism. Among them, it is Hōnen who triggered this movement.

The teaching of Hōnen's Pure Land Buddhism can be expressed by these words: "Those who recite the name will unfailingly attain birth (往生) because it is based on Amida's original vow (H.S,p148)." Its main distinctive feature could be comprehended by the notion that it was "the transformation from Buddhism based on dharma to Buddhism based on the Buddha," indicated by Kastuki Jōkō.⁴ That is, whereas other Buddhist aims to achieve nirvana through the practice of meditation and comprehension of the doctrinal philosophy (dharma) that entails the practice, Pure Land Buddhism is the teaching that, depending on Amida's Original Vow taught in *the Sutra of Immeasurable Life* (無量壽經), intends primarily birth into Amida's Pure Land, that is ideal place for Buddhist practice, by the power of Amida Buddha rather than the self power of the practitioners. Thus it should be emphasised that this teaching is not for the spiritual elite but for the ordinary beings (凡夫). Such difference will be examined later in this essay.

Hōnen (1133 ~ 1212) studied Buddhism as a Tendai monk at Mount Hiei, which was a sort of comprehensive Buddhist institution at that time, from his fifteenth to the low forties. His biographies say that he visited masters of various sects in order to enquire about their doctrines between his age of twenty-four and thirty-two. The reason why he had to found an independent sect, Jōdo shū, out of Tendai sect as a result of such career, and what kind of theory made it possible, would be significant doctrinal matters and essential questions to comprehend his Pure Land Buddhism.

A work of Shōkō (聖光), who is the successor of Hōnen, *Testu Senchaku-shū* conveys us Hōnen's despair confronted before his encounter with the Pure Land Buddhism.⁵ In there we can read that Hōnen lamented seriously that he could master none of basic Buddhist practice i.e. the precepts, the meditation, and the wisdom. This lament led him, through knowing Shan-tao, to establish Jōdo sect that teaches that anyone can be born into Pure Land with single practice, namely Nembutsu, recitation of the name of Amida Buddha. In this point the necessity of the establishment of Jodo sect can be seen. It is *Senchaku Hongan Nembutsu Shū* (Passages on the Selection of the Nembutsu in the Original Vow) that develops systematic theory leading from all Buddhist teaching to the single practice of reciting Nembutsu as a doctrine of valid independent sect.

In this essay we will examine, first, the classification of two gateways and the concept of "difficult versus easy," which are employed within the process of Hōnen's logic leading from whole Buddhist teachings to single practice of Nembutsu. *Senchaku-shū* demonstrates the attitude of Pure Land Buddhists towards practices or understandings of other

An Interreligious Attitude of Hōnen's Pure Land Buddhism

ICHIKAWA Sadataka

Kristin Beise Kiblinger, in her book *Buddhist Inclusivism*, points out and criticizes that Buddhism, traditionally, has taken factors from other religions without considering their original context, and that Buddhism has subordinated other religions in such process. In her work, the doctrine of Pure Land Buddhism has been rarely mentioned.¹ With Zen Buddhism, Pure Land Buddhism is one of the most influential streams in China and Japan (For example, actually the population of Pure Land Buddhist, 19.5 million, far exceeds that of Zen Buddhist, 3.35 million.²), and thus it should not be ignored. Although Rennyō is examined,³ the point she argues is the matter of syncretization of Shinto with Buddhism (神仏習合). This phenomenon has occurred since seven hundreds years before Rennyō, so what she points out is not the matter of Buddhism, but should be regarded as Japanese culture. If Kiblinger had taken Pure Land Buddhism into account, I assume, her conclusion that basic interreligious attitude of Buddhism should (or can) be changed, would have differed. That is, although she declares she has not aimed to make complete exemplifications and so does not assert that Buddhism is totally inclusivist (Kiblinger, 2005, p3), her choice of examples, and therefore her conclusion, could be arbitrary. She also criticizes against the fact that in the current Buddhist scholarship, it is only possible to find a small amount of Buddhist works about interreligious issues, but few of them refer to the categories of exclusivism, inclusivism, and pluralism (Ibid, p31). This essay intends to replay this criticism from the point of view of Hōnen's Pure Land Buddhism in particular. The characteristics of this school would reveal the deficiency of Kiblinger's study: the matter of humanity. Its classification of two gateways and the concept of "difficult versus easy," which are considered in this essay, are the procedures to exclude other Buddhist practices or teachings based on its view of humanity, not to include. The irrelevancy of the categorization of exclusivism, inclusivism, and pluralism will be understood by considering the three implications: abandonment, auxiliary, and incidental." The notion of "the Dharma with which one has karmic affinity" (有縁の法) requires the necessity of the consideration of the subjectivity within the faith, which is absent in Kiblinger's study.

Introduction

Kamakura period (end of 12bc to 1333) is an important time for Japanese Buddhism, for today's main Japanese Buddhist sects were established during this period. One common feature can be pointed out among these sects. That is selection of one simple practice e.g. Zen practice in Zen Buddhism (Rinzai sect and Sōtō sect), recitation of the title of Lotus

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CULTURE
BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ

Number 54

March 2010

CONTENTS

ARTICLES

- | | | |
|---|--------------------|----|
| An Original text of Honen's "Amidakyo-skaku" | KISHI Ichiei | 1 |
| Early Buddhist studies at Meiji-Period | NISHIMURA Minori | 11 |
| A study on the meaning of "implication of incidental and direct" in the fourth chapter of Honen's Senchakushū | KADONO Haruki | 25 |
| Audience's question in SHOKOS "JODOSHU YOSHU" | GUNJIMA Shoji | 39 |
| Yuanzhao's view of Nenbutsu | YOSHIMIZU Takehiko | 53 |
| How the Buddhist Canon at the Nenbutsu-ji Temple Collected by Taichū Was Scattered and Lost | MIYAKE Tetsujo | 69 |
| An Interreligious Attitude of Hōnen's Pure Land Buddhism | ICHIKAWA Sadataka | 1 |
| The pious nature on the realistic view.
— A common ground about humanism between St. Hōnen and Poet Dante. — | MAEDA Nobutake | 23 |