

## 【研究報告】

共生文化研究所平成 30 年度研究助成に採択され、研究員を  
委嘱された方々および共生文化研究所専任研究員の研究報告。

※ただし、今号に研究論文を寄稿いただいた研究員は除きます。

# 2018年度・尾張地方の仏像調査報告

## —犬山・立圓寺の黄檗様如来坐像の紹介—

共生文化研究所 研究員 小野佳代

(東海学園大学 准教授)

2014年4月に名古屋市天白区にある東海学園大学に着任して以後、尾張地方の歴史・文化に興味をもち、私の専門である仏像彫刻の調査・研究を開始した。2017年4月に科学研究費補助金・基盤研究(C)(研究課題「愛知県尾張地方の仏像に関する総合的研究—中央との関係と地域性—」2017-2021年)を取得し、2017年度は春日井市、2018年度は犬山市を中心に仏像調査を実施した。2017年度に調査した春日井市の仏像のうち3件については、それ以前に自身が調査した仏像2件とともに、春日井市の文化財に指定される運びとなった。また2018年度は、犬山市の6カ寺、約20件の仏像を視察し、うち9件の仏像について詳しい調査を行った。

本小稿では、2018年6月1日に調査した立圓寺(愛知県犬山市羽黒字小安40)の黄檗様如来坐像の調査の詳細について報告したい。

### 〔調査対象〕

立圓寺 木造如来坐像一軀 像高63.5cm

### 〔概要〕

愛知県犬山市羽黒字小安に所在する立圓寺は、明応八年(1499)に齊木図書政次<sup>(1)</sup>の嫡男・齊木五左衛門尉政胤が父母の恩に報いるため、丹羽郡羽黒村田中に一字を建て田中寺と号したのが始まりとされ、その後、二男が出家して浄教と名乗り、真宗大谷派の寺として創建したものという。寛永十三年(1636)、第三代慶西寺住が田中山立圓寺と名を改め、明暦二年(1656)に堂宇を現在地に移したと伝えられる<sup>(2)</sup>。

また、江戸時代に尾張藩一円の村勢等について記した『寛文村々覚書』や『張州府志』によると、立圓寺は羽黒村にあり、一向宗東派、三州針崎の勝鬘寺<sup>(3)</sup>に属し、寺内は年貢地であったと記されている。

今回の調査対象は立圓寺に伝来する像高63.5cmの木造如来坐像である。如来像の造立に関する史料は伝わっておらず、造立年代や造立事情等は不明である。ただし、現住職の田中満師によると、京都の寺院より移されたものという。

〔法量〕(単位cm)

本体

像 高 63.5

髪際高	57.5	頭頂一顎	20.0
髪際一顎	12.5	耳 張	22.5
面 幅	12.0	面 奥	15.5
肩 張	30.0	臂 張	37.3
胸 奥	18.0	腹 奥	19.5
膝 張	45.5	膝 奥	35.0
膝 高(右)	9.5	膝 高(左)	10.3
裾 張	44.0	裾 奥	37.0

〔形状〕

本像は、右手を屈臂して胸前で第1指と第2指を捻じ、左手は腹前で持物(欠失)を握る姿で坐す如来坐像である(図1~5)。肉髻は低く、地髪部にのみ螺髪をあらわす(図6)。肉髻珠はなし。顔は面長で、両目はやや釣り目で切れ長とする。眉は大らかな弧線を描き、眉間の上(額中央)に白毫相をあらわす。鼻は大きく、唇は上下ともに抑揚が強く、口角を上げる。耳朶は厚みのある福耳で環状はなし。首に三道を刻む。

下半身に裙を履き、上半身には大衣をまと。腹部正面には裙の結び目をあらわす。両肩を覆う衣の襷が正面で大きく波打つ。また膝前の両ふくらはぎの量感を強調するように楕円状の衣文を表現するのも印象的である。

光背・台座はなし。

〔品質構造・保存〕

木造。漆箔。截金。

両肩外側部を各一材で構成し、この両側材の間に前面材一材、背面材一材を矧ぎ付け、中央に長方形の空間を設けた、いわゆる箱型木寄せ造りの構造を示す。頭部さし首。以上の根幹部に、両脚部、両手先を矧ぐ。眼は玉眼嵌入か。玉眼であれば面部を矧いでいるはずだが、頭部両側の螺髪の部分に矧ぎ目があるのみで、両頬（耳前）周辺には目視する限り矧ぎ目は確認できない。白毫は瑪瑙または琥珀。

像表面に布貼りを施し、漆箔仕上げとする。衣表面には截金文様（菱形文、籠目文、植物文等）が施される（図7）。

像底は布貼りの上から漆が塗られる（図8）。像底に長方形の引き戸があり、スライドさせると内部を覗くことができる。内部は全面に金箔が押される（図9）。

〔総括〕

このたび調査した如来坐像は、黄檗宗寺院でしばしばみられる黄檗様の仏像である。黄檗様の仏像とは、中国明清の仏師が造立した黄檗宗の仏像の影響を受けて、京都仏師たちが造立した仏像のことである。とくに京都の黄檗宗萬福寺の仏像を制作した明の仏師・范道生<sup>(4)</sup>（1637 - 1670）の影響力が大きい。范道生は万治三（1660）年に長崎に来航し、隠元隆琦が萬福寺を造営するときに招かれ、弥勒像のほか、韋駄天像、観音像、十八羅漢像などを制作した。この范道生による仏像群は今も萬福寺に現存している。これら范道生の仏像は堂々たる体躯につくられ、表情やポーズも誇張されており、生々しい写実精神をみて取ることができる。まさに黄檗禅文化を象徴する仏像といえよう（図10・11）。范道生とともに萬福寺の仏像制作に関わった京都仏師たちは、范道生の仏像にみられるこうした誇張や生々しい表現を自らの仏像制作に採用する一方で、濃厚な表現を弱めた新しい彫刻を生み出していった。これが黄檗様の仏像である（図12）。

しかしながら、黄檗様の仏像は日本人には異質に映ったようで、一部の黄檗宗

や禅宗寺院で採用されるにとどまったため、作例の数は決して多くない。また黄檗様の仏像が日本でつくられた時期も限られている。以上から、立圓寺の如来坐像は江戸時代、17世紀の造像界の動向を示す大変貴重な仏像ということが出来る。本像の制作年代としては17世紀後半と考えられ、おそらくは釈迦如来像として造立されたものであろう。

また、本像の像底には先述のように長方形の引き戸があり、戸をスライドさせると内部を覗けるようになっている。ということは、内部に何かを納入していたと考えられよう。長崎市内には崇福寺、聖福寺、興福寺という黄檗宗寺院があるが、これらの寺院の仏像の像内から、金属製の五臓六腑や布製の六腑などが発見されたことが報告されている。中国では仏像に五臓六腑の模型を入れて像に生命を与える風習があったとされる。立圓寺の如来坐像の納入物はすでに失われているが、あるいは五臓六腑の模型が納められていた可能性も考えられる。本像の場合、像の内部全面に金箔が施されている点も大変珍しい。外からみえない所まで丁寧に荘厳していることから、特別な像として造立されたことが想像される。今後、大切に守っていくべき像である。

[註]

- (1) 齊木図書政次とは、鎌倉幕府の政争に敗れ、非業の死を遂げた梶原景時の次男景高の子・豊丸(後の梶原景親)らを守護して、羽黒に落ち延びてきた七家臣の一人、齊木外記貞住の末裔にあたる。
- (2) 寺院パンフレットを参照した。
- (3) 勝鬘寺は現在、岡崎市針崎町にある真宗大谷派の寺院で、三河国における最初の真宗道場とされる。
- (4) 中国清代(生年は明の崇禎10年)の仏師。福建省泉州府安平県の人。

[付記]

本研究は、科学研究費補助金・基盤研究(C)(研究課題「愛知県尾張地方の仏像に関する総合的研究—中央との関係と地域性—」)の研究成果、および2018年度東海学園大学共生文化研究所の研究成果の一部である。

[図版出典]

図1～9、13 調査時に撮影したもの

図10・12 特別展図録『黄檗—OBaku 京都宇治・万福寺の名宝と禅の新風—』  
(九州国立博物館、2011年)

図11 特別展図録『黄檗の美術—江戸時代の文化を変えたもの—』  
(京都国立博物館、1993年)



図1 如来坐像 正面 犬山・立圓寺



図2 右側面



図3 左側面



图4 背面



图5 右斜め

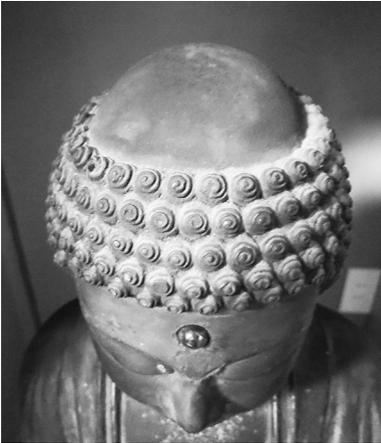


图6 頭頂部



图7 背面 截金



図8 像底 引き戸の扉あり



図9 像内 金箔押し



図10 白衣観音坐像  
范道生作 1662年  
像高 154.5cm 京都・萬福寺



図11 蘇頻陀尊者坐像  
范道生作 1664年  
像高 132.3cm 京都・萬福寺



图 12 积迦如来坐像  
京仏師友山作 17世紀後半  
像高 91.5cm 佐賀・星巖寺



图 13 如来坐像  
像高 67.3cm 犬山市・立圓寺

# 東海学園における宗教情操教育の在り方について

共生文化研究所 研究員 澤田 和幸  
(東海学園高等学校 学監・教頭)

今年度より、私が授業を担当するクラスで授業形態を大幅に変更して実施したことにより、その報告と重視した点について述べることにする。

まず、新学習指導要領への移行を見据えて、「何ができるようになるか」を明確にすべく、「知識及び技能」「思考力、判断力、表現力等」「学びに向かう力、人間性等」の3つの柱を中心に授業計画を作成した。かなり思い切った、大げさな変化である。おそらく、今まで本校における宗教情操教育において「何ができるようになるか」というのは考慮されていなかった要素であり、私自身全く意識していなかった。むしろ、伝える要素に即効性はなく、5年先10年先に花開いてくれればいい、という感覚の「種を蒔く」授業であった。他教科、特に主要教科は目の前の問題が解けるように授業展開をしていく中、宗教の授業で伝えたことは「それぞれが卒業して人生経験を積んでから実感するものであって、今すぐ理解できなくても良い。」というスタンスであった。それが間違いだとは思っていないし、その思いは今だって変わらない。現に目の前の生徒から「これは自分達ではまだわからない感覚です。」と言われることもあるからだ。ただ、実際に「何ができるようになるか」を重視して計画を立ててみると、我々がいかに「宗教情操教育」という言葉の持つ意味の深さに甘えていたか、という現実を突き付けられることになったのである。

平成30年度より「仏教読本」が改訂され、生徒にとっては非常に読みやすくなり、授業でも活用しやすくなっている。従来型の授業であれば、この「仏教読本」に沿って順番に知識を伝えるのが定石である。本校では1年生2学期に釈尊伝、3学期に法然上人伝を扱っている。つまり、釈尊誕生から出家、さとの内容から涅槃へと話を進め、次に法然上人の生涯を追うという形式である。この形式において、授業の途中途中で様々なエピソードを盛り込み、何とか理解させようと

躍起になってきた、というのが教員側の実状である。釈尊や法然上人という人間とその偉業が理解されればよい、との考えで実施してきたが、実際にはその場の理解に留まり、卒業時には何の印象にも残っていないというのが多くの生徒達の感想であった。一事が万事、この状況であるとする、宗教の授業は何のために行ってきたのか、という絶望感に襲われるが、その現状を「種蒔き」とみなして逃避してきたのも事実である。その罪の意識から、生徒達が宗教の授業を受けて「何ができるようになるか」を考え直した時、最も重視したのが仏教本来の目的「いかにして生きるか」であった。釈尊は苦からの解脱を目指し、出家してさとりを開かれた訳であり、我々教員が生徒達に伝えるべきなのは、釈尊の生涯ではなく「いかにして苦を克服するか」であることに気付いたのである。宗教の授業は週1単位であるため、学期中の授業回数は多くても10~12コマである。講義形式で伝記を伝えるには十分に思えるが、何も残らない授業をするよりは、テーマを一つに絞った方が良く、と考えた。つまり生徒達に「日常の悩み苦しみを自分達で解決する力」を身につけさせる、それが新しい「宗教の授業」であると定義したのである。「仏教とは?」「あなたが最も苦しいと思ったことは?」「人間にとって苦しみとは?」などについて、まず自分自身の意見をしっかりと考えさせ、書かせた後、グループで討論させる。「苦」についての認識が深まったところで、四苦八苦を紹介し、より自分達の生活に近い苦しみを考えさせ、討論させ、発表させる。「苦しみ」を十分な時間をかけて考えたら、次はその「苦しみ」をどうやったら克服できるか、を討論していき、それぞれが発表し、意見交換する。そういったことを繰り返していく中で、釈尊がどのような人物だったか、ということの小出しで紹介していくと、必然的に自分達で「仏教読本」を読み進めるようになる。あくまでメインテーマは「苦しみの克服」であって、参考とするのが釈尊伝、というスタイルである。すると、生徒達は釈尊伝を自分で理解していくので、詳細な説明はさとの内容のみで済む。この内容説明も、実際に自分が日常生活で悩んでいることや苦しんでいることを「四諦」説に従って分析させる作業をすると、より理解が深まる。この分析はプライバシーにも関わるため個別に行わせ、机間巡視して話をしながら進めていくと、個々の気付きには最適な時間となる。このようにして「宗教の授業を受けた結果、自分自身の悩み苦しみを自分で分析、解

決に導けるようになる。」という目的が達成されることになる。もちろん、完全に解決に導けるかどうかは、本人次第であり、分析段階で間違えば解決できずに堂々巡りすることもあるだろう。しかし、新学習指導要領が重視する「探求」というのは、教員が生徒達を解答に導くものではなく、教員が方法を示し生徒が実践する、ということである以上、たとえ正解に辿り着かなかったとしても、探求の過程を経験させられれば問題ないのである。

法然上人伝にしても、同様な進め方をしていく。つまり、教科書ありきではなくテーマありきの授業ということである。具体的にスポットを当てたのは「怨み」「救い」「罪の自覚」などである。浄土宗立宗門校における宗教の授業において、法然上人の生涯全てに触れることなく授業展開するのは憚られたが、生徒達が与えられたテーマについて主体的に頭を使い、話し合っていく過程で学び・気づきを得ていく現実を目の当たりにすると、現段階では「間違っていない」ことが分かる。先述の「自身で苦を分析させる授業」を行った後には、実際に自分の悩みを自分で分析してみて、疑問に思ったり、正しく分析できなかったりした数人の生徒が、暗い顔で授業後に私を訪ねてきた。一緒に向き合い、助言して考えさせてを繰り返し、分析が終わって道が開けた時には、明るい笑顔になっていた。

今回は特に1年生の授業に焦点を当てて述べたが、結局重要なのは「生徒達が自分自身の考えをしっかりとまとめられるようになること。」と「個人で考えて全く分からないことであっても、グループで討論しているうちに解決の糸口が見つかる、ことを実感すること。」ではないかと思う。だから私は必ず「自分の意見をまとめなさい」と口うるさく言うことにしている。わからないなら何がどうわからないかを明確にしなさい、と。

宗立宗門校であるならば、入学から卒業まで一貫したテーマをもって生徒達に接することは必要不可欠である。しかし、これからの時代は「宗教情操教育」という言葉に甘えることなく、生徒達が「いかにして生きるか」を考えられるようテーマを与え、その方法論を生徒達自身に考えさせていかなければならない。昔は「授業での話を聞いて考えて、自分の生活に生かしていける生徒」が多かった、かのような話も聞くが、私は実はそんなこと昔からなかったのではないかと、思っている。熱く語る教員の熱量は伝わったかもしれないが、内容は留まらず、考え

ることもせず…ではなかったのか。どちらの授業法が優位かなど論ずるつもりはないが、「解答を示すのではなく、解決方法を見つけさせる」ということを、全ての教科の中で最も意識しなければいけないのが「生きる道を説く宗教の授業」であることは間違いのない事実であろう。

# 経済史の中の仏教寺院

## 森・松平藩政時代の仏教政策に関連して（上）

共生文化研究所 研究員 瀬川久志  
(東海学園大学 教授)

### はじめに

本稿でとり上げるのは、森忠政によって築城された津山城下町における藩政下の仏教寺院の経済的分析である。筆者は、これまで明治維新以降の仏教寺院を中心とした社会事業としての慈善事業を岡山県を中心に考察し、その根底をなす「共生」思想の源流を探るべく、中世における法然上人の出自を、出生の地・美作国において、上人が幼少のころから育んできた自然観や地域共生の発達心理学的な形成過程へと考察を進めてきた。

仏教における共生思想を深めるには、今記述した時代的空白部分を埋める必要があると考え、本稿において戦国の動乱期を経て、徳川家康によって天下統一が果たされて以降の美作地方・森家・松平家によって築城された津山藩の権力体制の中に寺院を位置づけ、その経済史的な意味を考察せんとするものである。そのことは、一見して仏教における共生思想とは異なると思えるかもしれないが、一応近世における仏教寺院の幕藩体制との関係の素描を得ることによって、先行する研究を継承展開するものである。

本稿で検討するのは、そのための序論的な考察であり、誕生寺の最近発見された「一件落着の書」に見る寺院経済の実相を敷衍し、まずはそのための準備的考察とするものである。

(写真は2018年4月、再建に着手されたころの泰安寺御<sup>おたまや</sup>霊屋「御霊屋はこちらから」(写真 筆者撮影)に「津山瓦版」の御霊屋に関する紹介文が掲載されている。ここには、津山藩主九代に及ぶ松平家及び歴代住職の位牌が安置されている。岡山県重要文化財に指定されている。

< <http://www.e-tsuyama.com/kankou/check/tera/taianzi/mitamaya.html> >  
(2018年8月 アクセス)

## 経済史としての寺院古記録・古文書

### —「一件落着の書」等に見る誕生寺寺院 経済の一端—



誕生寺寺院経済に関する先行研究は、言うまでもなく袖山榮真と田中祥雄になる『誕生寺古記録古文書集成』（山喜房佛書林、平成29年）である。ここでは、同研究書の内容に触れることはしないが、出版後、誕生寺より、ここで取り上げる3種の古記録が存するとの情報を得、1年を費やして漢訳し内容を検討した。ここに掲載するのは、同史料の概要（史料的価値）であり、原文は田中祥雄が筆を執った。史料的価値に関しては、田中がまとめた手書きのものをPDFに記録している。史料名は次のようになっている。

『誕生寺常念仏相続積書』天明6年（1786）

『誕生寺一件落着存念書』（寛政2年）（1790）

『誕生寺丈室並門中対応旨意書』

以上の史料をここでは『存念書等三文書』（あるいは簡単に『三文書』）と呼称することとする。この3種の史料の漢訳は終わっており、田中によって次のような解説が行われている。以下にそれを記す。年号と註\*は筆者が補った。

#### 「三 史料価値」

（一）長崎の仏教界事情が分明になる。

（二）天明（1781～1789）から寛政（1789～1801）にかけて、御影前と念仏堂で常念仏\*が修されていた。10人程の結衆により続けられていたこと。常念佛の発祥の地といふ自負を寺は持っていた。

（三）清浄院は能□蓮生の住庵であった。

（四）寛政期ころの（寺院の）収入としては、朱印地\*\*のほか、念佛庵の祠堂利金\*\*\*、清常院の祠堂利金、津山、久世などの寄付米\*\*\*\*と、仏供米\*\*\*\*\*、春・秋の托鉢による収入などであり、夫々目的のある祠堂金であり、利息による夫々の運

営が義務であった。寺院経済史の良質な史料、当時の寺院の役割を知ることができる。

\* 常念仏とは「新纂浄土宗大辞典 - 浄土宗全書テキストデータベース」によれば、「常に念仏を称え続けることを言う。日別7万遍等の念仏を称え日々に念仏相続することとされる。日時を定めて行う念仏会。信行策励のために行われ、期間は1日、7日、10日、48日、90日などにも及ぶ。寺誌などに見られる常念仏の記事などはこれに当たる。不断念仏のことで、声が途切れないように交代して行われる念仏会。撰門『深川靈巖寺志』に「常念仏は開山より数万日怠転なし」（浄全20・252）とある」とされている。靈巖寺に関しては、次を参照。

(<http://jodoshuzensho.jp/daijiten/index.php/%E9%9C%8A%E5%B7%8C%E5%AF%BA>)

\*\* 朱印地 江戸時代の幕府・大名から、神社や寺院の寺社領として安堵された、領有権の承認・確認を意味する土地のことをいい、以前に与えられていた知行地ぎょうをそのまま賜ったものとされる。朱印領・黒印領とも言ったようである。靈巖寺は寛文5年（1665）に50石の朱印状を授かっている。我々は、「安堵の胸をなでおろす」と言うが、それはこの時代に、権力者から土地領有権を確認されたことの名残だと考えられる。現代の土地の所有権ではなく、あくまでも領有権であることが重要であり、明治以降の地主——小作関係は、まだ成立していないことがポイントである。朱印地は、幕府から朱印と言われる朱色の印が押された朱印状により、黒印地は大名から黒の印が押された黒印状により所領の安堵がなされたことに淵源を持つ。

もともと、寺院・神社は寺領・神領と呼ばれる広大な所領を有していたが、戦国時代になってから、諸大名によって彼らの領地が次第に侵蝕され、豊臣秀吉の太閤検地で、神社・寺院はほとんどが所領を失った。ここ美作の地の寺院の領地についても、同じことが起きたと考えられる。法然上人が京で学問をするために菩提寺を去った後、菩提寺は急速に経済的に疲弊していった。菩提寺のかつての盛況ぶりは前著『法然上人 生誕の地美作国に関する研究』（KDP出版、2017年）で記したとおりである。菩提寺住職と上人の母・秦氏が上人を京へ送り出したのは、まさに時代の変化を見通した先見の明のある選択だったと言えよう。法

然上人もまた、父母の遺志と指導者の教えを苦悩の末に花開かせた偉人であった。

江戸時代に入り、繰り返しになるが、各寺社に、かつて領有していた土地の一部が返還され、幕府・大名から朱印状・黒印状によってその所領が安堵された。泰安寺も、その前身である涅槃寺時代に、経済的に息を吹き返したのであった。朱印地・黒印地は、前述したように寺社の私有地ではなく公領という扱いであったが、領内の租税は免除されており、収益は全て寺社のものとなったから、寺社領において、寺院は封建領主と同じ地位に置かれていたといえよう。朱印地・黒印地は、寺院の権力の基盤であった。すなわち、幕府とその支配下にある大名に準じた公権力が与えられていたと言えるであろう。この公権力に根拠を持つのが、寺社への年貢、地代の徴収権であり、それは、第2次大戦後の農地解放まで、基本的に寺社の経済の根幹をなしたのである。泰安寺の古文書に、昭和初期の年貢・家賃の徴収記録が残されているが、このことについては、続編で述べることとなる。

しかし、その領有した土地は、最も広い高野山や日光東照宮でも1万石程度、最も狭いものではわずか1石で、朱印地・黒印地からの収益だけで寺社の経営が成り立った例はほとんどなく、多くは自ら開墾した土地、あるいは大名などから寄進された米や金銭で経営を維持していたと言われる。森・松平藩政下の寺院は、わずか数石を与えられたのみで、寺院の経営は決して楽なものではなかったであろう。明治4年の「<sup>あげち</sup>上知令」によって、朱印地・黒印地は国有地とされ、寺社にはごくわずかの境内地だけが残された。

我われの研究は、このような寺院の経済的基盤の推移の解明と、そのことの経済史における意味を考察することであるが、研究はいまだその緒に就いたばかりである。

\*\*\* 祠堂<sup>しどうせん</sup>銭 祠堂(利)金とも言い、現代では祠堂料とも言う。永代供養料という我われの用語は、この祠堂銭に淵源を持つと言ってよい。以下、wikipedhiaの祠堂金の項からの引用では、「故人の冥福を祈るために祠堂(御霊屋・持仏堂ともいう)の管理・修繕費用あるいは供養費用として寺院に寄進する金銭(貨幣経済が普及する以前であったために、祠堂銭が金銭ではなく米や絹・布などの物品の場合もある)のこと」とされている。泰安寺には、御霊屋が現存

し、津山瓦版には次のように説明されている。

「御霊屋（松平氏の菩提寺として歴代の位牌をお祭りしてあります） 歴代の位牌をまつる御霊屋はあるが、墓はなぜか初代の宣富と7代齊孝のぶとみ なりたかの石塔だけである。宣富の墓所は本堂の左手の奥に西向きに五輪塔が建てられています。松平宣富公は2月7日没。立派なお墓です。奥様、松平宣富公の息子さんの墓も立派です。松平齊孝（第7代）の墓所は、六角石塔の墓で葵の紋を刻んだ石の扉で囲んでいる。山内の裏庭の北側で南向きに建てられている。松平藩主9代までの位牌が御霊屋の左側にあります。松平藩主松平家の位牌ですが、戦争中は防空壕に入れられていたそうですが、防空壕が水浸しになって、位牌も水に浸かってしまって随分と痛んでしまったようです」

したがって、御霊屋に対する松平家からの維持、供養費用等が祠堂銭として誕生寺・泰安寺収入の項目をなしていたことは明らかではあるが、これまでのところ古文書等の記述には触れていない。長くなるが、祠堂金についての引用を続けよう。

中世においては、祠堂銭を元手とした寺院による金融のことも指した。祠堂銭は古代より存在しており、祠堂銭として集められた金銭を資金として寺院の内外に貸付を行い、その利息により寺院の管理・運営の維持を図ったり、社会事業の財源などになったりした。中世に入り新興宗派である禅宗が広まると、伝統宗派の荘園に代わる財源を祠堂銭の利息に求めた。当初、朝廷や幕府は祠堂銭を禁止する姿勢を取ったが、後には、仏教保護の一環として、反対に祠堂銭を徳政令の対象外とするなど、容認・保護の姿勢に転じた。その理由は分からないが、貸付事業によって受ける体制側の利益を考慮してのことであつたであろうことは容易に推察できる。この段階で言うには早計過ぎるかもしれないが、禅宗等仏教宗派は、日本の経済史において「金融業」を通じて貨幣経済を推進し、商品経済を推進することによって、封建体制の中にあつてやがて訪れる資本主義化の波を形成していったとすることができよう。従来の寺院経済史には、このような視点が欠落していた。

このため、禅宗以外の寺院を含めて、本来の祠堂銭だけではなく、余剰資金の運営手段として「貸付」を行うようになり、室町時代に入る頃には、寺院は営利

目的の金融業を行っていたと言える。表向きは、あくまでも寺院の管理や故人の供養のための経費捻出を目的としていたために、利息は2文子（元金100文につき月利2文というから2パーセントの利子）という低利のために利用者が多かったとされる。現代の庶民（消費者）金融といったところで、商品経済の普及と表裏一体の関係にあったと言えよう。年利に換算すると20パーセントを超えるその利率は、まさにハイリスク・ハイリターンであった。これに対し、一般的な金融業である土倉<sup>どそう</sup>の場合には4文とされていたが、ここではこのことについては触れない。

さらに、当時の政情不安から、信仰に救いを求めた人々からの金銭などの寄進が相次いだこと、同様の理由で防備が頑丈な寺院は、当時、外敵から寺院を守るために城砦のような堀や石垣などの防護が施されている寺院が多く、実際に地元領主によって、城代わりに用いられた寺院も存在したという。津山藩における寺院の配置政策も防衛上の観点から行われたが、上述のような金融機能の保護も視点にあったのではないか。また、誕生寺の東の山腹に位置する天台・本山寺も、森藩から多大な寄進を贈与されたのであるが、その石垣を配した佇まいは、小規模な城を彷彿とさせるものがある。本山寺の由来についても「津山瓦版」が詳述しているので参照されたい。

寺院の倉庫に財物を預ける人々も多かったために、そうした資金を祠堂銭の元手として運用する寺院も多かったと言われる。津山藩の場合、城と城下町を中心に東西に寺町を配した都市計画は、このような寺院経済を戦略的に考慮した結果であったのだろう。更に、寺院の財物である祠堂銭は、本来は仏の所有物であり、貸し付けの返済を怠れば、死後の成仏もままならないのではという、利用者の信仰心に由来する不安感が、祠堂銭の返済に対する心理的圧力として働いたという。それでも、やはり利用者がどうしても返せない場合もあり、祠堂銭を運営する寺院が、私徳政を求める徳政一揆の攻撃対象となる場合もあったと言われる。

近世に入ると、江戸幕府による寺院統制の影響もあって祠堂銭も下火となっていくが、なおも寺院・檀家間などで祠堂銭・<sup>みょうもくきん</sup>名目金の貸付が行われる事も珍しくはなかった。名目金とは、江戸時代における金融制度の一種で名目銀ともいった。格式の高い門跡寺院や、幕府と特別な関係にある寺社などが、堂舎の修復料その

ほか、なんらかの名目を冠した資金を、武家や町人、農民に貸し付けた。名目金貸付けの源流は、はやく中世の有力寺社にみられ、祠堂銭として集めた金銭を貸し付けて利殖して、右の経費をねん出したのであろう

江戸時代の中期ごろより、幕府はこの名目金貸付けに対し、公金貸付けと同様の貸借訴訟上の優先権を認めたので、公家や三家などでも寺社にならってさかんに名目金貸付けを行うようになったという。江戸幕府が民事裁判の制限を定めた相対済令においては、利息付の金融に関する裁判を、幕府は取り上げないこととなっていたが、祠堂銭については寺院の維持・供養などを目的としたものについては、利息付の貸出の場合でも同令の対象外とされていたとされる。

\*\*\*\* 寄付米 『真宗山元派本山寺證史』(平成19年)によれば、嘉永年間に寺院経済が窮迫した折に、寄付米を依頼する書状を、宝光院あて依頼した記録が残っている。(本山寺證史64頁)同書は古書がamazonで販売されているが、ここではgoogleブックスの電子版を利用した。利用方法は、google検索で「真宗山元派本山寺證史」を入力すればよい。

\*\*\*\*\* 仏供米 「寺院の本尊などに献ずる米。寺の仏事において、檀徒がその家々に応じた量の米を「仏餉袋」などに入れて納めるもので、お布施としての意味を持ち、寺院への寄進の一形態である。「餉」という文字は「乾飯かれない」といい、旅などに出かける際の携帯用の食料(弁当)を意味していた。仏餉ふつかれないは仏飯ぶっばんともいい、熟飯を供えるが、ときに洗米を代用することもあり、ここでいう仏餉米は洗米をしないものをいう。古くは『延喜式』二六主税の条に「仏聖料」(仏餉の誤りと指摘あり)の記述がみられる。」(WEB版浄土宗大辞典 株式会社平凡社世界大百科事典 第2版)

長くなったが、田中の最後の解説に戻る。

- (五) 丈室の行状について、酷評をしているが、かなりの言分が事実に近いものではあるまいか。こうしたことが積重なって、知恩院が律僧による誕生寺の綱紀肅正をはかったのではあるまいか(『古記禄集成』)。(丈室は住職の部屋のことを言う。)

以上が、『一件落着存念書等三文書』の史料的価値であるが、この『三文書』の詳細に関して分析することによって、寺院経済の詳細が明らかになり、経済史に果たした寺院の役割が明確になると考えられる。しかし、このためにはなお多大な時間を要する。

(「中」へ続く)

# 研究報告

共生文化研究所 研究員 高木茂樹  
(東海高等学校)

## 【これまでの経過】

椎尾辨匡名誉校長について研究を進め、「東海中学校における名誉校長椎尾辨匡の講演活動 ―戦前の校報「東海会報」を拠りどころに―」（『共生文化研究』東海学園大学共生文化研究所、第2号、2017年3月）をまとめた。

さらに、「東海中学校における椎尾辨匡の講演活動－「共生」の思想と校風をめぐって」（羽賀祥二編『近代日本の思想と地域社会』吉川弘文館、2018年3月）でも論を深めた。

## 【本年度の研究経過】

戦前の「東海会報」〔所収期間：1920（大正9）年9月1日～1943（昭和18）年9月10日〕の電子化が完了しているので、このデータをもとに所収期間の学校の状況を順次追うことにした。所収期間以前の「東海会報」は年1回の発行であった。第四代伊藤祐式校長の就任と同時に、毎月発行に移行している。これは伊藤校長の方針を反映したものである。

伊藤校長は、浄土宗愛知支校時代の卒業生で、浄土宗学本校、京華中学校、第七高等学校造士館を経て東京帝国大学を出た宗門の英才の一人であった。宗門校の東京淑徳高等女学校で教鞭をとり、その後、愛知県立第一中学校に転じている。マラソン校長として知られた日比野寛校長退任後の体制一新の中で、愛知一中を1920年7月退職して、東海中学校へ校長として迎えられている。1925年8月まで在任期間は5年で、退任時には生徒による留任運動が起きるほど信望厚い人物であった。

学園の発展において伊藤校長が果たした役割は大きいと思う。伊藤校長時代の1922年3月、校歌が制定されている。『東海学園百年史』には、校歌の成立の経緯

が次のように記されている。「これ（校歌制定）は第四代伊藤祐弼校長の学園に残された大きな業績の一つ」だとし、「当時愛知医科大学教授で国文学の権威、石田元季先生に東海教育方針を説明して、作詩を懇請され、石田先生また、恩師の東京帝国大学教授の上田万年博士の校閲を経て」、歌詞が完成した。「その作曲は三重県ご出身で、当時東京音楽学校（現東京芸術大学）助教授弘田竜太郎先生にお願いした」とある。この記述を下敷きに、まずは校歌制定の経緯を追っている。

#### 【今後の計画】

まず、「東海会報」の記事から、校歌に関わるものをリストアップする。次に、『伊藤祐弼先生伝』（1941年）や『国文学者 石田元季伝』（1995年）など個人史についても目を配らせていく。さらに、他の旧制中学での校歌制定の動きについても留意する。

2022年には、校歌制定100年を迎える。校歌制定の経緯を、少しでも明らかにしておきたい。

# インド古代の宗教事情と仏教

共生文化研究所 所長 南 清 隆  
(東海学園大学 教授)

## はじめに

仏教の歴史的展開と共生思想との関係を、原点にまで立ち戻って考察したいという思いから、共生文化研究所の紀要でいくつかの小論を発表させていただいた。創刊号で、沙門の一人であるブッダと他の宗教家との邂逅を通して、ニカーヤの記述が特定教団の資料である限りは、自派の優越性を語りながらも、他と、とくに伝統的な婆羅門教徒とは決して敵対しているのではないことは了解された。また、二号では、ブッダの滅後 100 年ほどの後に起こったとされる部派分裂の要因がもっぱら教勢拡大の結果による地域的、そして歴史の変遷がもたらした社会の変化への対応によることを指摘した。つまり、後世のドラマティックな理解に帰される思想的分裂というような面よりも、気候や習慣の違いが大きいことを論じた。続いて3号では、マウリヤ朝、とくにアショーカ王時代の宗教的環境を考察する予定であったが、まとまった論考としてはいささか慙愧に堪えない不十分な内容でしか展開できないまま今日に至っている。\*

ところで、アショーカ王の資料を読み直すうちに、当初の目的であった当時の仏教教団との関係を考える前に、さらに汎インド的な意味で宗教全体に対する信仰形態を探る必要性を問われるような疑問点に遭遇した。それは、周知のようにアショーカ王が仏教の信者(優婆塞)と公言しているのであるが、その先々代である王朝の始祖初代 Chandragupta は、晩年敬虔なジャイナ教徒として修行を積み、ついには聖者となったという著名な逸話と、それに加えて、アショーカの孫である後継者の 5 代 Guptaka が、自分の信奉するアーjeevikā の徒に積極的に寄進を繰り返していたというような伝承である。今日ではアショーカ王も決して仏教側の資料に基づいた仏教のみを保護し他宗を排斥したという解釈ではなく、ジャイナやアーjeevikā に対しても相応に礼をもって対していたことは定

説とはなっているが、王家の代々の王たちがそれぞれ異なった沙門の教派を信奉していたというような現象は、少なくとも我々から見ればいささか不思議なことと呼べないだろうか。逆に、これが当時のインドの一般的な宗教事情とも捉えることができるのかもしれない。それならば、ともすれば一つの宗派・宗教を選ぶと排他的になる傾向がみられる我々にとっての常識的な信仰形態からすると、それとは異質の、当時あるいはインド世界の信仰に対する考え方を示す典型例とも考えることができ、実は婆羅門と沙門や、あるいは沙門間の軋轢というようなものは、一般の人々にとってはどう解されていたのかを知る手立てとなるのではないだろうか。小論では、そのような点を深く考察するための第一歩として、先に挙げた3王の信奉する仏教、ジャイナ教、そしてアーjeeヴィカに対する宗教観というようなものを垣間見てみたい。\*\*\*

※ それぞれ「共生文化研究」創刊号～第3号（東海学園大学 共生文化研究所）

拙稿「初期仏教文献の伝える仏教草創期の他宗教との邂逅」

ク 「教団史の最初期に見られる歴史的変遷」

ク 「アショーカ王時代の仏教事情」

※※ 近年、山崎守一博士の『古代インド沙門の研究』（大蔵出版、2018）が刊行され、先行研究も含めた詳細な研究成果が集成された。また、ここ数十年の間に古代インドの諸宗教の文献に見られる平行句の研究成果はこの大著でも、あるいはこれまでの多くの研究者による緻密な文献研究によっても数々証明されている。それらを見る限り、文献上の各宗派の共通性と親和性は歴然と首肯できる。

## I ブッダ時代の宗教観

豊かな精神文化を育んだインド思想の歴史的変遷を網羅的に論ずるのは、筆者の力量の及ぶところではないが、ブッダ時代前後の思想界の様相を簡単に解説すると以下のようにいえると考ええる。

BC1500年ころより徐々に土着のインド思想と融合し、征服民であるアーリヤ人を主導者とした所謂バラモン（婆羅門）教に基づく社会秩序は、BC800年ころ

には北西インドに広く行き渡り、ブッダ時代（BC463～383 ころ）には北東部にも浸透しつつあったとみられる。しかし、一方非主流派ともいふべき、「努力する人々」という意味に由来するシャモン（samaṇa 沙門）と称される思想家たちも台頭し、彼らは自身の体験に基づく様々な修道論や人間論を展開していた。

さて、バラモン教と称される、（きわめて特殊な考え方を除いては）インド世界共通の世界観がブッダの活躍した時代の少し前ころに確立された。バラモン教はやがて拡大し、インドの諸地域の土着的な信仰を呑み込んで、ヒンドゥー教と呼ばれる世界最大級の民族宗教となる。その特徴を集約すると、次の四点を指摘できる。

1. 神と靈魂の同一性（梵我一如）
2. 下界は仮の姿（非實在）
3. 智による解脱
4. 輪廻と業

本来多神教のおおらかな自然信仰的なアーリヤ人の世界観が、長い間に成熟を重ね、宇宙の最高原理ブラフマン（梵）と、人間の本質を表すアートマン（我）は本来同質のものであり、究極の安定は我が梵と一つになること（上記の1）と理解されるようになる。そのため、不安定な世界であるこの世は、試練を受ける仮の世界（同2）と解されるようになり、そのことを完全に、智慧によって理解することが究極の目標（同3）となる。そして、目標達成の境地（解脱）までは、俗なるこの世界で転生を繰り返す（同4）のである。

このような考え方に対して、仏教も含めて、およそインドで成立、発展した宗教的な営みは、きわめて例外的なものを除いて基本的にこの四つの立場を否定することはない。

仏教でも、これらのうちの、2や3はほぼ同様に説き、4はそのままの概念が積極的ではなくとも導入されている。そして、最も反した立場をとるとみなされている1の梵我一如の前提である我の實在については、仏教の「無我」は少なくとも初期段階では、当時一般に想定されていた表象的な心のよりどころは（物質的

な身体等とともに) 決して常住のものではないので我なのではないとする。<sup>※</sup> その深層に恒常的なものが存在するのか非存在なのかは「わからないから考えない(判断停止)」のである。つまり、正統派の主張のどの点をも完全否定するどころか、ほぼ踏襲していると理解すべきであろう。

このような精神的風土の中で、仏教も生まれ育まれた。したがって、仏教が目指すのは、

**「不安定な境涯の繰り返しである俗なる世間から脱出し、安定した安穩な境地を獲得すること」**

であり、このことについては、他のインドの諸宗教の目指すものと何ら変わりのないものといえる。実際、仏教の絶対者を示す「ブッダ」という言葉も、本来過去受動分詞から形容詞化し、普通名詞として一般的に用いられていた段階では、「覺りを得た聖者」を示す数ある表現の一つであり、仏教の教団が教祖の呼称として専ら用いるようになったために他ではあまり使わなくなっていったというものであろう。<sup>※※</sup>

※ 「無我」説は、仏教の本質を示す中心思想としていつの時代においても重要な用語と位置づけられている。後代の展開についてここで論じる余裕はないが、我 (ātman) の否定形である無我 (anātman) は、「我」それ自体を否定したと解すると同時に、それによって説明された主体が「我ではない」と否定している場合もありうるものである。そして、文献伝承の最初期においては、インドの一般的用法を踏襲していたと考えられる。

中村元 編 『自我と無我』(とくに同博士による序論、結論的には pp.58~59)  
また、並川孝儀博士が指摘(とくに pp.123~124)するように、最初期の文献においても輪廻と無我の問題は、その用語自体の概念規定の変遷も考慮に入れなければならない。

並川孝儀 『『スッタニパータ』仏教最古の世界』(岩波書店、2008)

※※ ブッダという語が、初期文献でもゴータマ・ブッダに限らず、広く修行の完成者を指す語としての用語であるばかりでなく、ジャイナ教の教主を含めた他教の修行者の呼称として用いられている例は、既に種々指摘されている(山崎守一 前掲書

p.290ff. 他)。また、仏教の文献に限っても、Buddhaの語が示す概念に変遷が明確にあることが証明されている。(並川孝儀 『ゴータマ・ブッダ考』大蔵出版、2005、とくに第一章。同じく前掲書、pp.75ff)

## II 沙門の宗教

マウリヤ期には、仏教は主要ないくつかの宗教のひとつとして勢力を誇っていた。アショーカ王が言及する宗教は、「仏教・バラモン教・アーjeeヴィカ教・ジャイナ教」とその他であり、少なくとも四つの主要な宗教の一角を占めていた。つまり、バラモン至上主義ではなく、ヒンドゥーイズムの潮流の中に内包され、混沌としながらも独自性を主張していたわけである。そして、そのような状態であり続けたのには、王朝の系譜の出自にも大いに関係があると考えられる。

マウリヤ朝の王の系譜には、謎の部分が多い。その点からも、血統の定かな貴種出身者ではなかったことは予想される。

ヒンドゥー側の関係書物では、建国者チャンドラグプタは何らかの形でシュードラの血を引くことに言及されているという。

マウリヤ朝の先行王朝であるナンダ朝マハーパドマ王はシュードラの血を引き以降の王はすべてシュードラに属する。また、チャンドラグプタ自身がナンダ王とシュードラ女ムラー (murā > maurya) との子、または孫とも、あるいは、ナンダ朝の初代は先行するシシュナーガ朝のマハーナンディン王とシュードラ女との子というように、何らかの形でシュードラの血が混ざっていることを伝える。

一方、ジャイナ教文献は、ナンダ朝マハーパドマ王は理髪師と娼婦の間の子とする。

これらに対して、仏教文献では、

北伝では、王家はクシャトリヤ出身 (Divyāv 370,409)

南伝では、「クシャトリヤであるモーリヤ族のチャンダグッタ (=チャンドラグプタ) をジャンプディーパの王とした」(Mv V-16,17)

というように、簡潔に王家がクシャトリヤ出身であることに言及するのみである。これらは、一般に西方の正統なバラモン文化の中心地を東方出身のマウリヤ

朝が支配したことに對して、これをよしとしない勢力(つまりは正統保守)がシュードラと蔑むが、仏教では有力な外護者であることや、とくに南伝では伝道師マヒンダがアショーカ王の子であるとの傳承も相俟って、これらの傳承をあえて採り上げずにクシャトリヤ出身とのみ伝えたのであろう。

次に、先に記したアショーカ王時代の四つの主な宗教のうちのバラモン教を除くもの、すなわち仏教・ジャイナ教・アーjeeヴィカ教にはかなりの類似点や接点が見られる。それは、単に教義内容だけではない。たとえば、研究者によれば、ジャイナ教の Mahāvīra の生涯は次のような話となっている。(渡辺研二『ジャイナ教 その教義と実生活』論創社、2005) (下線は筆者による。)

BC444 ころ ヴァイシャーリー北部の Kunda 村にて出生。

Nāya 族というクシャトリヤの一族。

父の gotra は Kāśyapa、幼名は Siddhattha、母の gotra は Vāsiṣṭha、名は Tisalā。(母は出産の際、白い象・白い牛…ライオンが口から腹に入るという14種の夢を見る) 成長して、Yasoyā (Kaunḍinya の妻を娶り、一女 Anojjā をもうける)。

両親の死後、兄に許しを得て 30歳から1年かけて財産分与し出家。12年以上修行を継続、13年目に Kevalin(完全者)となり savvaññu (一切智) に達する。(12年の修行生活の間 6年をアーjeeヴィカの祖とされるゴースラとともに過ごしたと伝えられる)

ラージャグリハで Seniya 王による庇護、以降30年(8ヶ月遊行4ヶ月定住)の伝道生活の後、Pāvā にて 般涅槃。

下線の部分には、明らかにブツダのそれとの類似性や、アーjeeヴィカとの交流が見て取れる。さらに、渡辺は前掲書の最後に、これら以外の諸項目でジャイナ教と仏教を比較し表にして示している。(p.335ff.)

そこでもっとも興味を引く点は、二人の誕生の地クンダ村とカピラヴァットゥはともに現在のビハール州、覚りの地であるジュリンピカ村とガヤーも、さらには涅槃の地であるパーヴァーとクシナガラもともにビハール州内にあることであ

る。つまり、彼らは活躍した年代もほぼ近接し、地域もほぼ一致していたことになる。

一方、アーjeeヴィカ教の祖 Makkhali Gosāla の生涯については、次のように伝えられる。(渡辺研二 前書と、中村元選集『原始仏教の成立』『思想の自由とジャイナ教』ともに pp.78~による)

BC388 年頃に没。父は Makkhali、母は Bhaddā。

サーヴァッティーの近くで、両親が牛舎 (gosāla) のなかで雨期をしのいでいる時誕生。

はじめ、ジャイナの Mahāvīra に帰依し 6 年間修行をともにするも意見の不一致で仲たがひ、その後 2 年で覚りに達し(解脱者である)Jina となる。後 16 年間生存し、サーヴァッティーで没。

マウリヤ朝時代は仏教・ジャイナ教と並び立つ。とくに、サーヴァッティーには仲間が多く住んでいたらしい。また、アショーカの孫 Daśaratha はアーjeeヴィカに窟院を寄進したという。<sup>\*</sup> 後にジャイナに吸収されたか。(南インドでは、14c ころまで存在、カシミールでも 11c ころまで記録あり。)

さらに、ジャイナには Mahāvīra に先立つ先師が 23 代続き、彼を第 24 師に数えるように、連綿と続く歴史を伝えている。そして、Makkhali Gosāla については、ジャイナの教団で修行を共に行っていたことを伝える。さらに、上述のように彼もジナ (jina) となったとする。このような伝承から、渡辺研二は、二人の関係をブッダとダイバダッタと同様の正統と異端の系譜と形容している。

また、仏教でもブッダ自らが、過去に同様の覚りを開いた(つまりブッダとなった)人に言及していたり、それが過去仏信仰となり、ひいては大乗の多仏思想へと展開することとなったと考えられよう。

※ すでに触れたように、マウリヤ朝の初代チャンドラグプタは、息子のビンドゥーサーラに王位を譲った後、ジャイナ教の修行者となり現在のマイソールにあったジャイナ教寺院で同教の聖者の慣例にしたがって断食死したと伝えられている。その孫であるアショーカは仏教の在家信者となったと自身で述懐している。そして、その孫はここ

にあるようにアージーヴィカに対して窟院を寄進したという。なんと宗教に対しておらかな家系なのかという印象を持ってしまいが、これらの宗教が完全な別物とみなされていない、つまり（修行者たちにとって相互の差異はあったとしても）外から見ると些細な違いでしかなく、ヒンドウの宗教者としては三つのよく似たグループ程度に捉えられていたと考えると納得できるのではないか。

これらの信仰は、厳密に峻別しようとする研究者にとっては、重要な差異ではあろう。しかしながら、実際にその地において古くから生活の中に溶け込んでいる人々にとってはたいした違いとは受け止められずに混淆していたと見られないだろうか。あたかも、我々の土着信仰ともいえる神道で、村の鎮守の神様や名もない産土神や、伊勢系や稲荷系や出雲系というような著名な大神たちは、専門家たちにとっては重要な差異があったとしても、一般人の信仰にとってはさして重要ではないのと似ているように。

さらに、中村元が指摘していることであるが、「大般涅槃経」中に入滅後からの重要な場面で、ブツダの亡骸が火葬されているそのときに次の指導者である大迦葉が500人の比丘を伴い火葬の地クシナーラーに向かう折に、アージーヴィカの行者が(特別な華である)マンダラーヴァの花を持って進んでいるのを見た。<sup>\*</sup>そこで、彼に尋ねると行者は次のように答えた。(D ii p.162)

「沙門ゴータマが入滅されて、今日で7日になります。そのため、この花を携えているのです。」と。

数少ない一例ではあるが、我々から見ると一見敵対していたであろうと想像してしまう異教の徒が、弔意を表す花を携えているという状況が語られている。しかも、物語のその後には第一結集の機縁となる老僧スバツダの暴言や、ドーナ・バラモンによる舍利八分の提唱というような重要場面が続く中に挟まれている挿話である。そこに、わざわざアージーヴィカの行者が登場する点にこのことの重要性を感じる。<sup>\*\*</sup>

※ マンダラーヴァ(曼荼羅華)

菩薩や如来の瞑想や覚りを祝う慶祝の花として曼殊沙華・栴檀・沈香等とともに天か

ら降り注ぐという。法華経では五天華の代表。デイゴの花。「中阿含・十誦律では、例外的にデイゴの花を弔花として引用する」という。(満久崇磨『仏典の植物』)

なお、中村元博士の指摘は、大般涅槃経の和訳「ブツダ最後の旅」(岩波文庫)訳註307p. 等に見られる。

※※ 経典作者や伝持者たちは、自分たちに都合が悪い伝承ならば、細部の変更や削除も容易であったろうことは、前述のアショーク王の出自にシュードラとの関連を消したことから想像できる。すると、少なくともブツダ時代やその後のしばらくは、他教との交流は友好的であったことを伺わせる場面といえる。無論、(先の中村博士の考えておられるように)他教の徒であってもブツダの滅を悼むという偉大性の象徴とも見られるが、それならばそれで、友好な交流というものが尚一層想定できる。

### Ⅲ ヒンドゥーの大潮流の中のブツダ

バラモン教からヒンドゥー教へと変質する過程で、ブツダの存在も(ヒンドゥーの二或いは三大神の中の) ヴィシュヌ神の9番目の化身であるというように、他の宗教・信仰と同様に取り込まれていく。最も一般的なヴィシュヌ神の著名な10の変化神は次のようなものである。

- 1 魚(マツヤ) 2 亀(クールマ) 3 猪(ヴァラーハ) 4 人獅子(ナラシンハ) 5 倭人(ヴァーマナ) 6 斧を持ったラーマ(パラシュラーマ)  
7 ラーマ 8 クリシュナ 9 ブツダ 10 カルキン(未来の化身・モチーフは弥勒か)

A.L.Basham, *The Wonder That Was India* 和訳『バシャムのインド百科』(山喜房、平成16年) pp.298~303による。

これらを眺めて気付くのは、まずブツダ以外はすべて伝説・民話に登場する創造上の存在であるということである。洪水伝説の際に活躍する魚や、神々を背に乗せて宇宙の海を泳ぐ亀等、5までは途方もない神話の話、さらに6~8もヒンドゥーの絶対的権威である「マハーバーラタ」と「ラーマーヤナ」に登場する人物であり、モデルはあったかもしれないが伝説の英雄、そして、10にいたっては未来に登場を期待する希望のヒーローであり、これもまた創造の産物である。そ

の中にブッダが挿入されることは、どのような意味が見出せるのだろうか。

まず、1~5の途方もない姿はるか太古の神話、6~8はインド世界の草創期に起こった伝説、そして10は未来への希望と見られ、時代的には順に古いものから配置されていることになる。つまり、ブッダだけが現実世界に登場したヒーローといえる。

ヴィシュヌ神は元来「太陽の光」の神格化によって創造された神格であり、世界が乱れた時に権化の姿で現れ、「正義を回復する神」とされている。そうすると、ブッダの時代は世界が乱れていて、正義を回復するために出現した存在と位置づけられたことになる。ヒンドゥー世界で、ブッダがこのような評価を得ていることを知る興味深い序列ではあろう。

※ ブッダ以外の沙門たちも、同様の評価を得ているのだろうか。今後も検討を加えたい。

さて、これらのことを考慮すると、次のようなことが指摘できるのではないだろうか。

アーリヤ民族のインド侵入以降、彼らを頂点とする社会制度ヴァルナ（カースト）と思想的背景（バラモン教）は、北西から中央部では強固な支配原理となっていた。

しかし、東部では色濃く土着的な社会が続いており、信仰もそれぞれの風土に適ったものが息づいていた。「沙門」と総称される宗教者たちも、その地域の習俗として繁栄していた。

そのような伝統を伝える地から、インド全体を統治する最初の統一王朝であるマウリヤ朝が出現する。その王朝にとって、自らの出身地方で行われている「沙門」の習俗と、全インド的に見るとマジョリティーを獲得している「バラモン」の教えとは、両方とも排除しがたいものであり、また同時に共存可能なものでもあった。ただし、双方が共存することによってやがて混淆し、ヒンドゥー教と総称される民族的な宗教が形成されていく。

ヒンドゥー教として発展していく過程で、神話的世界観に関してはシヴァと

ヴィシュヌ、そしてブラフマーの三大神(後には前二者の二大神)を中心に集約され、既存の有名無名の古い神々も概ねいずれかの神に統合されていく。その一方で、(例外的か否かについては現段階では断定しがたいが)沙門のリーダーの一人であるブッダがヴィシュヌの権化という位置を得るようなことも起こっていた。

一方、教祖的実在が知られている沙門の宗教者たちは、(現代的に表現すると新興宗教?として)それぞれのグループに分かれながらも存在していた。マウリヤ朝の頃には、その代表格として仏教・ジャイナ教・アーjeeヴィカ教が三大新興宗教としての位置を占めていた。とりわけ、仏教はマウリヤ朝全盛期の三代アショーカ王が最も重用した結果、やや抜きん出た存在となる。仏教側の資料によると、アショーカ王はとりわけ仏教に崇敬の念があり、仏教側の伝承では他のグループは排斥されたように伝えるが、事実は平和的に共存する「野党第一党」ともいうべき地位を獲得していたという程度であったろうか。

# 平成 30 年度研究報告

共生文化研究所 研究員 南 宏 信  
(佛敎大学 専任講師)

報告者(南宏信)が平成 30 年度に発表した研究会・大会と投稿論文は以下の通り。

- ①知恩院浄土宗学研究所 月例研究 7 月 28 日(土)於 知恩院浄土宗学研究所  
「法然「選択留教」成立考」
- ②日本印度学仏教学会 第 69 回学術大会 9 月 1 日(日)於 東洋大学  
「法然「選択留教」成立考」  
※本発表は①を改稿・敷衍したものである。  
※発表は同題目で『印度学仏教学研究』第 67 卷 2 号に掲載。
- ③平成 30 年度秋学期大学院中間発表会(浄土学部会・教員発表) 11 月 17 日(土)  
於 佛敎大学  
「法然「八種選択義」に見る『往生要集』の影響—法然「選択我名」成立考—」  
※発表は『法然上人研究』9 号に掲載予定である。
- ④「法然「選択留教」に見る『往生要集』の影響」  
『浄土宗学研究』44 号 2018 年 3 月刊
- ⑤「良忠『往生要集鈔』が見た一切経の系譜と展開」  
『仏敎文化研究』63 号にて掲載予定。

上記の要旨は以下の通り。

①②「選択留教」とは法然上人(1133—1212、以下尊称を略す)が『選択本願念仏集』(以下『選択集』)第十六章で「浄土三部経」を根拠として導出する「八種選択義」(選択本願・選択讚歎・選択留教・選択摂取・選択化讚・選択付属・選択証誠・選択我名)の一つである。「八種選択義」は法然浄土敎の最重要概念であり、称名念仏が弥陀・釈迦・諸仏同心の選択であることを称揚する。この「選択留教」は『無量寿経』流通分から導出される。

かつて筆者は拙稿において「八種選択義」の六種（選択本願・選択讚歎・選択撰取・選択化讚・選択証誠・選択我名）までが源信（942—1017）の『往生要集』大文第八念仏証拠門に淵源を認められることを論じた。またそうでなかった二種の「選択」（「選択付属」「選択留教」）のうち「選択留教」に見る『往生要集』の影響を考察し、「選択留教」もまたその成立背景において他六種の「選択」と同様、『往生要集』（大文第三極楽証拠門）に淵源を確認できることを明らかにした。

本稿はこの結果をふまえて「選択留教」がどのように成立していくのかを考察している。結論を述べれば、従来言われているように「特留此経止住百歳」の文は末法滅の時代において他の諸経に対してその不滅性を称揚するのであるが、「選択留教」は念仏と諸行とを対比する中で『無量寿経』三輩段に説く「一向専念無量寿仏」を強調する流れで説かれ始める。まず『逆修説法』三七日の段階では、いまだ末法滅との関りで「特留此経」の文にはまだ関心が向いていない。それが『逆修説法』五七日になると弥陀の本願に加え、釈迦の自説を説き、善導『往生礼讚』の文から影響をうけて末法万年後の不滅性を強調するようになる。これは『往生要集』極楽証拠門の影響である。そして『逆修説法』二七日では『観無量寿経』付属文と『無量寿経』七処文が関連付けられる中で、「八種選択義」の素地が提示される。最終的に『選択集』では各日の内容を再構成して第六章の内容へと昇華していく。「選択留教」の成立過程は『往生要集』極楽証拠門を淵源とし、善導の著作による解釈が深化し続けた境地である。

③法然は『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』、そして『般舟三昧経』（一卷本）を根拠とし、「弥陀、釈迦、諸仏同心」の選択を八種類導出する。この「八種選択義」は『選択集』の最重要概念のひとつである。ただし『選択集』は一貫して「浄土三部経」を註釈する形で論じていくのだが、最終の十六章になって「加之」として、唐突に『般舟三昧経』（一卷本）を根拠に「選択我名」を導出するのである。その後も法然自身による『般舟三昧経』についての説明はないのである。

理由は拙稿において考察している〔南二〇〇六〕が、部分的な指摘に留まっていたので、改めて「選択我名」を祖上にあげ、成立過程を再考した。結論を三点指摘しておく。

①「念我」から「念我名」へ

源信は『往生要集』念仏証拠門において『般舟三昧経』三巻本の「念我」を引用し、それを受けて法然は『往生要集釈』等で「自説不自説義」を立てる。その後『逆修説法』では、一卷本の「念我名」へと引用元を変更し「弥陀自言」を立て、さらに『選択集』において「選択我名」にまで昇華される。ただ法然は文献学的な知見のもとに、直接三巻本と一卷本とを比較した結果「念我名」の一卷本に変更した訳ではなさそうである。

②「選択我名」の必然性

三巻本から一卷本への移行には善導が『観念法門』で引用するのが一卷本によっているからだと考えられる。この一卷本を引用する『観念法門』の引用は『往生要集』大文第六別時念仏門にすでに確認されている。法然『往生要集釈』等ではいまだ三巻本による「自説不自説義」であったのが『逆修説法』の八種選択の原型と見られる「凡念佛往生之勝于諸行往生有多義」において一卷本による「弥陀自言」へと展開している。その変化の背景には善導への傾倒があろう。

③「選択我名」の淵源としての『往生要集』

以上のことから法然は『往生要集』に説かれる『般舟三昧経』の「念我」について長年逡巡している過程が確認できる。『選択集』最終章のみを見ると唐突に追加挿入したように感じられる「選択我名」であるが、その必然性は以上の通りである。「選択我名」は『往生要集』に淵源を確認でき、法然の思想の深まりとともに「選択我名」へと昇華するのである。

④と⑤は過去の発表を活字化したものであるので、要旨は本誌のバックナンバーを参照願う。

※上記発表・報告はいずれも平成 27 年～30 年度科学研究費助成事業・若手研究 (B)「中世における新出写本の文献学的研究」課題番号 15K16621 における研究成果の一部である。

## 凡夫変現浄土三界不摂について

共生文化研究所 研究員 村上真瑞

浄土の三界摂不摂の問題をとりあげてみよう。この問題は、無漏なる如来の浄土へ有漏なる凡夫が往生するという相互に矛盾した者が同一の場所に住することから発起する。日本においては古くは、道忠の『釋浄土群疑論探要記』、宣明の『釋浄土群疑論口義』等の末書類に引用されている。近年における研究では、望月信亨博士が『中国浄土教理史』の中において、「之を要するに西方浄土は佛の所変についていへば無漏他受用の浄土であり、凡夫自心の所変についていへば有漏土の土で、即ち欲界二界の摂とせなければならぬ」として、凡夫所變の浄土は三界の摂であるという説をとられている。また神子上恵龍博士は、『弥陀身土思想の展開』の中で『釋浄土群疑論』の概要を和訳されながら、最終的に、第一釈は有漏の浄土はこれ欲界二界の摂とする。即ち有漏心は三界をも離れぬものなれば三界の摂というべきである。三界の中、彼の浄土は欲色二界の摂である。(中略)第二釈は、有漏所變の浄土なりとは云へ、三界の摂と為すことはできないとする。何者、有漏の名は寛く、三界の名は狭い、經に浄土に生ずれば五趣無しと云つてある。故に有漏とは名くべきも、三界の摂と云ふことはできないと見るのである。此の如く二釈ある中、初釈をもつて正としてゐる」として、凡夫所變の浄土は三界摂の説を正しいとされている。

では、第二の立場である、凡夫の心変現の浄土であっても三界不摂であるとする説を考察してみよう。『釋浄土群疑論』卷第一によると、  
二ニ釋スラク。雖ニ是レ有漏所變ノ浄土ナリト云レ得ニ三名ヲ爲<sup>テ</sup>「<sup>一</sup>三ニ是レ三界ノ攝ト云<sup>フ</sup>」。問既ニ是レ有漏識心ノ所變ナラバ有漏ノ之心ハ即チ三界ノ攝ナリ。无シレ有<sup>ル</sup>「<sup>一</sup>三有漏ノ心而出<sup>ル</sup>」ニ三界ノ攝ヲ云<sup>フ</sup>。心既ニ三界ノ攝ナラバ所現ノ浄土寧<sup>ロ</sup>非<sup>ズ</sup>ニ三界ニ耶。『釋浄土群疑論』寶永版一卷十帖

と説かれるように、第二の立場は、凡夫の心変現の土は、有漏識所變の浄土であるが三界不摂であるとする。それに対して、第一の立場からの問いが発せられ

る。すなわち、浄土が有漏の識心所変であるなら、すでに有漏の心は三界の摂である」と述べたはずである。それにもかかわらず、どうして三界不摂であることが証明できるのか、と問うのである。

それに対して、『釋浄土群疑論』巻第一

答。雖レ知ト<sub>三</sub>有漏ノ體性ハ不ト<sub>レ</sub>出<sub>二</sub>三界ヲ<sub>一</sub>然モ以<sub>二</sub>別義ヲ<sub>一</sub>但得レ名<sub>一</sub>ヲ<sub>二</sub>有漏ノ<sub>一</sub>。不レ得レ名<sub>一</sub>ヲ<sub>二</sub>三界ト<sub>一</sub>。故ニ三界ノ名ハ局<sub>レ</sub>有漏ノ名ハ寛シ。亦如シ<sub>下</sub>凡夫得<sub>レ</sub>生<sub>一</sub>ヲ<sub>二</sub>西方ニ<sub>一</sub>非ガ<sub>中</sub>五趣ノ攝ニ<sub>上</sub>。故ニ无量壽經ニ言ク横ニ截<sub>二</sub>五惡趣ヲ<sub>一</sub>惡趣自然ニ閉ト。又阿彌陀經ニ言彼佛ノ國土ニハ无シ<sub>二</sub>三惡趣<sub>一</sub>等ト。又无量壽經ニ言ク彼國ノ衆生ハ非レ天ニ非レ人ニ因<sub>二</sub>順スルガ餘方ニ<sub>一</sub>故ニ有<sub>二</sub>人天之號<sub>一</sub>。故ニ知<sub>レ</sub>彼土ニハ无シ<sub>二</sub>五趣<sub>一</sub>即ニ許セ<sub>二</sub>生ズルモノハ<sub>一</sub>是レ凡夫ナリト<sub>一</sub>而非<sub>二</sub>五趣ノ所攝ニ<sub>一</sub>何ゾ妨<sub>下</sub>土ヲ名<sub>レ</sub>レ<sub>二</sub>有漏ト<sub>一</sub>而モ非<sub>一</sub>ヲ<sub>二</sub>中三界ノ所収ニ<sub>上</sub>。『釋浄土群疑論』寶永版一巻一〇帖～一一帖

と説かれるように、有漏は三界を出過できないことを肯定しながらも、立場を変えることによって、有漏であっても三界を出過し得るとする三界不摂の見解を示している。少なくとも三界不摂の見解は、凡夫自心所變の土を、それが依託している如来の無漏土とのかかわりに於て論じられてのことである。すなわち、三界より有漏の名の法が寛いというのである。それを証明するために懷感は「惡趣」の名に注目して、以下の経証を引く。先ず『無量壽經』巻下において「横ニ截<sub>二</sub>五惡趣ヲ<sub>一</sub>自然ニ閉<sub>レ</sub>ズ」『大正藏經』一二卷二七四頁bと説くように、有漏の凡夫が西方往生するのは滅道の二締にかかわることであって、決して苦集二締に結びつかない。このことをふまえて依託している無漏土に具わる力用を強調して、三界不摂を論証しようとするのである。ここに言う横、閉とは、斷惑証理という豎、斷の道理によらずに、浄土自身に具わる阿彌陀佛の本願他力の力用をふまえて証明しようとするのである。次に同じ立場から『阿彌陀經』『大正藏經』一二卷三四七頁において阿彌陀佛の国土には三惡趣がないと説くことを引く。そのあと、前述の第一の立場である三界摂の見解を証明した理由をすべてくつがえしている。すなわち第一の立場では、『無量壽經』を引いて、阿彌陀佛の国土に四天王や忉利天があると説いている（巻上）のは、欲界があることを現わし、又地より已上浄居天に至るまでのあらゆる莊嚴の事を見ると説いている（巻下）のは、欲色

二界があることを示しているが、ここにおいては、同じ『無量壽經』卷上によってこの第一の説を破している。すなわち、

其ノ諸ノ聲聞菩薩天人、智慧高明ニ神通洞達シ咸同ク一類ニシテ形無ニ異狀一、但ダ因ニ順スルガ餘方ニ故ニ有リニ天人之名一。顔貌端正ニシテ超テレ世ニ希有ナリ、容色微妙ニシテ非レ天ニ非レ人ニ、皆受クニ自然虚無之身無極之體ヲ一。『大正藏經』一二卷二七一頁c

と説かれるように、浄土にいる聲聞や菩薩や<sup>○</sup>天人といわれる人々の智慧は高くすぐれていて、よく六神通に達している。またその身体は同じ顔かたちをしていて、身体のちがいは全くない。しかしこれらの人々を聲聞や天人と呼ぶのは、救われるべき衆生に対して、わかりやすく説き示すために表わしただけである。浄土の人々の顔や姿は立派で勝れていて世に比べる者がなく、姿かたちの妙なることは天上界にも人間界にも比較するものがなく、みな悟りにかなった身であり、円満至極の身である、と示されている。ここで注目したいのは、第一の立場で説いた、浄土には天人がいると説かれているから三界摂であるとした見解を否定するために、『無量壽經』卷上に説かれる指方立相論を引用していることである。すなわち、『無量壽經』卷上に説かれる「余方に因順するが故に」とは、救われるべき衆生のために、阿弥陀佛みずからの世界を、人間世界において用いられる方角と、人間が本来具有している取像性とを用いて説き現わすこと、すなわち、指方立相である。したがって、浄土にいるという天人は、本来すべて自然虚無、無極なる身である。つまり、第一の立場を証明するためにあげた天の名は、すべて有名無実のものとなり、第一の立場、すなわち三界摂の立場は、確実に否定されることとなる。しかしここで懐感<sup>○</sup>は第二の浄土の三界不摂の立場を証明するために『無量壽經』『阿彌陀經』を引用して、浄土には、五悪趣（人、天も含む）不摂であることを証明したが、直接三界不摂の証明をしていない。そこで『釋浄土群疑論』では詳細に三界不摂を説明し、第一の立場と同じ立場である対論者・基の『大乘法苑義林章』の説を否定する型式を用いて論じている。これらの『釋浄土群疑論』と『大乘法苑義林章』との論争の一々については、割愛するとして、ここでは、その中の重要な問題の一つだけとりあげたい。すなわち、前述のように『大乘法苑義林章』では、浄土とは、その人の心の浄らかな様子に従って浄土も浄ら

かなものとなるのであるから、凡夫の変現するような化土は三界の迷いの世界の物に心を執著して変現するのであるから三界摂以外の何ものでもない。と説くのである。それに対して懷感は、凡夫は物に心を執着する以外救われる道がないことと、浄土自身に具わる阿弥陀佛の本願他力の力用とをふまえて、『大乘法苑義林章』の説を否定している。すなわち『釋淨土群疑論』卷第一においては、  
 託スルヲ以<sub>二</sub>如來ノ無漏ノ淨土ニ<sub>一</sub>、雖モ下以<sub>二</sub>有漏心ヲ<sub>一</sub>、現スト<sub>中</sub>其ノ淨土ヲ上、而モ此ノ淨土ハ、從テ<sub>二</sub>本性相ノ土ニ<sub>一</sub>、土亦非レバ<sub>二</sub>縁縛相應縛ノ縛スルニ<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>增<sub>二</sub>煩惱ヲ<sub>一</sub>、如ク<sub>下</sub>有漏心ノ縁スレ<sub>レ</sub>滅道諦ヲ<sub>一</sub>、煩惱不<sub>レ</sub>増サ、猶ホ如シ<sub>下</sub>觀ルニ<sub>二</sub>日輪ヲ<sub>一</sub>、損<sub>中</sub>減スルガ眼根ヲ上<sub>一</sub>也。故ニ非<sub>二</sub>三界ニ<sub>一</sub>、非レバ<sub>ナリ</sub>三界繫ノ煩惱ノ増スルニ<sub>一</sub>也。(六六) 『釋淨土群疑論』寶永版一卷一三帖

と指摘するように、太陽を如来無漏の浄土にたとえ、眼根を煩惱の繫縛から放たれると言うのである。つまり如来無漏の浄土を凝視することによって、かえって凝視するという執着がそこなわれ、煩惱の繫縛から放たれると言うのである。したがってこの問題は凡夫と如来無漏の浄土との関係であり、如来無漏の土に具わる力用には、凡夫所變の有漏土に作用することによって凡夫所變の有漏土を清浄化するという増上縁的な作用を見出すことができる。したがって、たとい凡夫所變の土が有漏であっても阿弥陀如来の弘誓願力の増上縁によって往生せしめられるのであるから三界不摂であると示している。

ここで、『釋淨土群疑論』に於いて金子寛哉氏が指摘された三界摂が懷感の主張ではないかとする不可解な文章がつけ加えられている。すなわち、前の二つの解釈において初めの釈を正しいとする。なぜなら、異熟識の体は実の有情のものだから、浄土に往生した者に異熟識が残っているならば、どうして実の天人でないといえようか、いや実の天人である。と示し、この一文によって以前何度も、天人は仮設のものであり、浄土は三界不摂のものであると述べてきた説を翻している。ここでいう二釈の中、初めの釈とは『釋淨土群疑論』卷第一において釋<sub>レ</sub>曰。此<sub>ニ</sub>有<sub>二</sub>三釋<sub>一</sub>。一<sub>ニ</sub>有漏ノ淨土ハ是レ欲色界ノ攝ナリ。以<sub>レ</sub>有漏ノ心ハ不<sub>レ</sub>離<sub>二</sub>三界ヲ<sub>一</sub>故ニ。三界ハ即有漏ナリ。有漏ハ即三界ナリ。既ニ言フ<sub>二</sub>有漏ト<sub>一</sub>即三界ノ攝ナリ。寶永版『釋淨土群疑論』一卷一八帖～九帖

と説かれる初めての釈である。すなわち、有漏なる心を変現した浄土は三界の

撰である、という説である。これに対して後の釈とは、『釋淨土群疑論』巻第一において、

二ニ釋スラク、雖ニ是レ有漏ノ所變ノ淨土ナリト一不レ得ニ名テ爲「ヲ」ニ是レ三界ノ攝ト一。  
寶永版『釋淨土群疑論』一卷一〇帖

と説かれる二番目の釈である。すなわち、たとえ有漏なる心を変現した浄土であっても三界の撰とはいえない、とする三界不撰の説である。したがって前の不可解な文章の含まれる問答においては、不可解な文章の前までは、様々な経証を引いて三界不撰の証明をしておきながら不可解な文章によって、三界撰の説を肯定しているのである。これはどう考えても前の文章とのつながりの上で不可解と言わざるを得ない。そしてこの不可解な文は道忠によって、凡夫所變の浄土は三界撰であるとする説の根拠として解釈されている。すなわち『釋淨土群疑論探要記』巻第三によると、

初解ヲ爲レ正ト者於ニ三界攝不攝義ノ中ニ一、初ノ攝ヲ爲スレ正ト所以者何。異熟識ハ是界趣生ノ躰ナリ。生ズルレ彼ニ衆生及諸菩薩、未レ滅セニ異熟ヲ一。何得シニ説テ爲「ヲ」レ非ト一實ノ人天ニ一。是約シニ能居ニ一以顯スニ所居ヲ一。正シク若シ實ノ人天趣ナラバ、依ハ必ず可ガニ三界ナル一故ニ。『淨土宗全書』六卷一七九頁b～一八〇頁a

と説かれるように、初解を正とするということは、三界撰不撰の問題の中三界撰を正とするということである。なぜなら、異熟識は三界、趣生の体であるから、浄土に生ずる衆生や菩薩であっても異熟識を未だに滅していない。異熟識の存在する人、天が居る浄土は三界撰である。として浄土は三界撰であるのが正しい、とする証明をしている。したがって、この道忠の理解が近年の研究にまで影響をあたえ、懐感の立場は、三界撰であると考えられてきた。たとえば、前に紹介した望月信亨博士、神子上恵龍博士などの説がそうである。

では懐感の立場は、三界撰であるとする以外の説には、どのようなものがあるのでしょうか。岸覚勇氏は、『続善導教学の研究』において、懐感には三界撰と不撰の二義あり岸覚勇著『続善導教学の研究』一八八頁とだけ述べられ、金子寛哉氏は、懐感が群疑論を作って唯識法相によって浄土を解明したのは、極楽浄土の唯報非

化を強調した師説に背くものではなく、これによって指方立相の報土に対する疑問や誤解を懇切に氷解したのである。服部英淳稿「禪淨融合思想に於ける浄土の解明」(『佛教大学研究紀要』五〇号八七頁)

と述べられているのを受け、従来の説は、懷感が唯識の立場で浄土を説かれたものとする先入観念をもって群疑論が読まれる為、不撰の義に浄土門の道理のある事を認め乍らも、懷感の真意が不撰の義にありとする事が出来なかったようである。金子寛哉稿「懷感禪師に於ける浄土の三界撰不撰論」(『佛教論叢』一三号六四頁)

と述べられ、江戸時代の真宗大谷派の講師、宣明の『釋浄土群疑論口義』を引用することによって、『釋浄土群疑論探要記』において解釈されるような界撰の義は、基の『大乘法苑義林章』佛土章に準じたものであって、「但だ彼の相宗を学ぶ人を引き、往生浄土門の内に入らしめん為に」説かれた随他意の説であって、懷感の真意ではなく、懷感自らの随自意の説としては、阿弥陀佛の本願不思議の力に準ずるのであるから、凡夫の往生する浄土もまた、三界不撰でなくてはならない。として、金子寛哉氏は、前の不可解な文章を宣明の『釋浄土群疑論口義』巻第二の解釈を引用することによって解明している、すなわち、

諸ノ經論ノ中ニ專ラ勸ルハ願生ヲ是レ則チ往生浄土門ノ教不共ノ説ナリ。如シテ明スニ教誨ヲ之中ニ存ガ中其ノ二説ヲ上、然ルニ今評ニ取スルハ前ノ義ヲ即チ叙スニ古説ヲ。論主ハ將ニ斷ニ取セント後義ヲ。故ニ仮ニ設スニ問答ヲ。所ニ以テ得ルニ知コトヲ如シレ上ノ、有リニ問答ノ言ニ自下ニ安クニ問釋ノ字ヲ。此レ即チ示スニ自解ヲ歟、如クレ是ノ分別ハ約スニ世俗諦ニ。若シ非安立諦ハ則チ不可思議ノ結勸是レ也。『釋浄土群疑論口義』三十七丁左

と説かれるように、前の不可解な文章において、懷感が前の解を正しい、としたのは、古説を紹介しただけであって、本来は後の解を正しいとしているのである。そのようなわけで、仮に問答を設けたのである。だから問答のあと、もう一度問釈の文が置かれている。この問釈こそが懷感の説である。として、最終的には、三界撰、不撰などの分別は世俗諦のものであり、非安立なる真諦は思議すべからざる信心の結勸である(「斯亦乘阿弥陀佛不可思議弘誓願力、令其業力感報極長非是凡夫所測度。經文顯然。不可不信。大乘道理意趣難知。諸佛境界非凡所

測。但知仰信專誠修學。不可一一依諸法。相楷定是非論是三界非三界也。」寶永版『釋淨土群疑論』一卷一六帖の文を指す。)、と述べて信心こそが真諦であると宣明は示している。さて、この『釋淨土群疑論口義』卷第二では、不可解なる文章が含まれている問答を古説であり、仮に設けられたものとして、懷感の本意ではない、と述べられているが、しかし私は、この問答を読んだところ、不可解な文章が付される前までの問答は、決して古説、仮設のものとは思われず、懷感の本意として認めてもよいと考える。なぜなら、後に詳説するがこの問答以前にも、何度となく、淨土に人、天がいるという説は、余方に因順するが故に、仮設されたものであって、実の人天が淨土にいるのではないと述べているからである。このようなわけで、私は宣明の『釋淨土群疑論口義』卷第二に於ける解釈には同意することができない。それでは、私自身としては、いかに解明すべきであろうか以下考察してみたい。

この解釈は私の試論であるが次のように理解してはどうであろうか。すなわち、先に述べた不可解な文章は、前文の答えの内容ではなく、後にすぐ出る問の文章に接続されるべきものと考えるのである。すなわち『釋淨土群疑論』一卷において

於二前ノ二ノ解ニ初ノ釋ヲ爲レ正ト。異熟識ノ體ハ是レ實ノ有情ナリ。生ゼルレ彼ニ衆生、諸ノ菩薩等ハ未ダレ滅セニ異熟ヲ。何ゾ得ンレ説トヲニ彼レ非トニ實ノ天人ニ。問テ曰ク。若凡夫所變ノ淨土ハ是レ有漏ナレトニ非ニ三界ノ所ニ。感レ之ヲ生ズルレ彼ニ者ハ不レバレ同カラニ餘ノ人天ノ造惡受苦ノ果ニ、説クト云バレ非トニ人天ニ、如キニ勝鬘經ノ説ケリニ變易生死ハ非トニ三界ノ攝ニ、非ンヤニ彼ノ生死實報ニ。是レ化生ナルヲ以非トハニ人天趣ニ者未レ知淨土ノ化生ノ凡夫非ト云コヲニ三界ニ。瓔珞經ニ説クク三界之外ニ有トハニ衆生ニ者是レ泚沙王國ノ安多偈師ノ義ナリ。非トニ佛説ニ。故ニ是レ三界ノ身ナルベシ。豈ニ非ト云ンヤニ三界ノ身ニ耶。依テレ此ニ後ノ解ニ復爲ニ斯ノ問ヲ。寶永版『釋淨土群疑論』一卷一四帖～一五帖

というように文章を接続させて、次のように解釈してみたい。つまり、問を出す前に、問う側の意見を述べ、そのあと問を出したと考えるのである。そこで、私が読解したように訳してみよう。「前の二つの解釈において初めの釈の方が正しいと思う。なぜなら異熟識の体は実の有情のものだから、淨土に往生した者に

異熟識が残っているならば、どうしてその者が実の天人でないといえようか、いや浄土に往生した者は、実の天人である。(このような訳で浄土は三界摂であると考える。)そこで次の質問をしよう。凡夫所變の浄土は有漏であっても三界不摂であり、浄土に往生した者は、他の悪を造り苦を受けている人、天とは違い、人や天ではないというのが、『勝鬘經』に変易生死は三界不摂『大正藏經』一二卷二一九頁c～二二〇頁aであると説かれているから、浄土に往生した凡夫の生死も実の報いによるものではなく変易生死であるのか、また、浄土に往生した者は化生であるから人、天趣ではないというのが、どうして浄土に化生した凡夫が三界不摂なのか解らない。『瓔珞經』には三界の外に衆生があるとするのは、泚沙王国の安多偈師の説であって、佛説ではないとされている。『大正藏經』二四卷一〇一八頁aしたがって浄土に往生した凡夫であっても三界摂であって、三界不摂とは決して言えない、このようなわけで、私は、初と後との二つの解釈のうち、後の解釈に疑問があるので、重ねてこの質問をするものである。」と訳される。ここで注目しなければならないのは、この文の最後に出る「後'解」という語である。この「後'解」は先にあげた不可解な文章において「初'解」という語が見出されるが、この「初解」すなわち三界摂説と「後解」すなわち三界不摂説とは一対をなすものであり、さらに、先の不可解な文章において「前'二解」という語が見出されるが、この「二解」とは、まさに「初解」と「後解」との二解であるから、先の不可解な文章は、今、私が試みたように、後の問と接続して読むならば、まったく不可解ではなく、首尾一貫した意味の通る文章として理解することができる。そしてもう一箇所注目したいのは、やはりこの文の最後に出る「復為<sub>二</sub>斯問<sub>一</sub>」という文の「復」の語である。この「復」は重ねて質問する事を意味しているが、なぜ重ねて質問すると言ったのであろうか。これについて、私は次のように解釈してみたい。すでに、この問答と同じ趣旨の問答が『釋淨土群疑論』卷第一の初めの部分において次のようになされている。すなわち、『釋淨土群疑論』一卷には問。既<sub>レ</sub>有漏識<sub>ノ</sub>心所變<sub>ナラバ</sub>有漏<sub>ノ</sub>之心<sub>ハ</sub>即三界<sub>ノ</sub>攝<sub>ナリ</sub>、无<sub>シ</sub>有<sub>三</sub>有漏<sub>ノ</sub>心而出<sub>三</sub>三界<sub>ノ</sub>攝<sub>ヲ</sub>。心既<sub>レ</sub>三界<sub>ノ</sub>攝<sub>ナラバ</sub>所現<sub>ノ</sub>淨土寧<sub>レ</sub>非<sub>三</sub>三界<sub>ニ</sub>耶。答雖<sub>レ</sub>知<sub>三</sub>有漏<sub>ノ</sub>體性<sub>ハ</sub>不<sub>レ</sub>出<sub>三</sub>三界<sub>ヲ</sub>、然<sub>モ</sub>以<sub>レ</sub>別義<sub>ヲ</sub>但得<sub>レ</sub>名<sub>三</sub>有漏<sub>ト</sub>ノ<sub>ミ</sub>、不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>名<sub>三</sub>有漏<sub>ト</sub>。故<sub>ニ</sub>三界<sub>ノ</sub>名<sub>ハ</sub>局<sub>リ</sub>有漏<sub>ノ</sub>名<sub>ハ</sub>寬<sub>シ</sub>。亦如<sub>シ</sub>凡

夫得<sup>レ</sup>生<sup>ヲ</sup>西方<sup>ニ</sup>、非<sup>ガ</sup>中<sup>五</sup>趣<sup>ノ</sup>攝<sup>ニ</sup>上。故<sup>ニ</sup>无量壽經<sup>ニ</sup>言<sup>ク</sup>、横<sup>ニ</sup>截<sup>ハ</sup>五<sup>ニ</sup>惡<sup>ニ</sup>趣<sup>ヲ</sup>惡<sup>ニ</sup>趣<sup>ニ</sup>自然<sup>ニ</sup>閉<sup>ト</sup>、又阿彌陀經<sup>ニ</sup>言<sup>ク</sup>彼佛<sup>ノ</sup>國土<sup>ニ</sup>無<sup>シ</sup>三<sup>ニ</sup>惡<sup>ニ</sup>趣<sup>一</sup>等<sup>ト</sup>、又无量壽經<sup>ニ</sup>言<sup>ク</sup>、彼國<sup>ノ</sup>衆生<sup>ハ</sup>非<sup>レ</sup>天<sup>ニ</sup>非<sup>レ</sup>人<sup>ニ</sup>因<sup>ニ</sup>順<sup>スル</sup>餘<sup>方</sup>ニ<sup>一</sup>故<sup>ニ</sup>。有<sup>ト</sup>人<sup>ニ</sup>天之號<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>知<sup>ズ</sup>彼土<sup>ニ</sup>無<sup>シ</sup>五<sup>ニ</sup>趣<sup>一</sup>既<sup>ニ</sup>許<sup>セ</sup>生<sup>ズル</sup>モ<sup>ハ</sup>是<sup>レ</sup>凡<sup>夫</sup>ナリ<sup>ト</sup>而<sup>非</sup>五<sup>ニ</sup>趣<sup>ノ</sup>所攝<sup>ニ</sup>。何<sup>ゾ</sup>妨<sup>下</sup>土<sup>ヲ</sup>名<sup>レ</sup>有<sup>漏</sup>ト<sup>一</sup>而<sup>非</sup>中<sup>三</sup>界<sup>ノ</sup>所収<sup>ニ</sup>上。

ここで懷感が相手としている「問」の意見をもつ者は、基と考えられ、その主張は、『大乘法苑義林章』卷第七佛土章の中に現れている。寶永版『釋淨土群疑論』一卷一〇帖

と説かれるように、もし有漏心の所變の淨土であるならば、三界を出過できるはずはないのであるのに、どうして三界不攝であると証明できるのか、という問いに対して、『無量壽經』の「横截五惡趣」「因順餘方」「阿彌陀經』の「佛國土無三惡趣」等の偈を引いて、人、天があるとするのは衆生に対してわかりやすく示すために仮にその名を出しただけであるとして、たとひ有漏であっても三界を出過し得るといふ見解を示している。この例以外にも同じ趣旨の問答が何度か出ていることから、懷感の相手としている者は、何度となく懷感と論争し、常に平行線をたどっていたと考えられる。そして、その懷感と相容れない意見とは、前の不可解な文章の中に表れる主張であるとすれば、この「復」の文字も、この文の中で意味をもったものとして生きてくる。したがって、このような理由からも、先の不可解な文章は、後の問と接続して読むべきである。

さて、以上のように、先の不可解な文章と後の問とを接続して読むならば、前にあげた道忠の『釋淨土群疑論探要記』の解釈も、望月信亨博士の説も神子上恵龍博士の説も、その論拠を失うこととなる。つまり、凡夫所變の淨土は三界攝であるとするのが正しいと言う説は、懷感の説ではなく、懷感に対して問を起した者の説であるということになる。これは、この問に対する懷感の釈をよむことによっても理解される。すなわち『釋淨土群疑論』卷第一によると、

釋曰。此<sup>レ</sup>何<sup>ノ</sup>所<sup>ア</sup>テ<sup>カ</sup>レ<sup>感</sup>更<sup>ニ</sup>爲<sup>ス</sup>問<sup>ヲ</sup>。淨土<sup>ノ</sup>器<sup>世</sup>間<sup>ハ</sup>雖<sup>ニ</sup>有<sup>漏</sup>識<sup>心</sup>ノ所變<sup>ナリ</sup>ト<sup>一</sup>而<sup>不</sup>得<sup>レ</sup>名<sup>ヲ</sup>三<sup>ニ</sup>界<sup>ト</sup>一<sup>一</sup>即<sup>有</sup>漏<sup>ノ</sup>義<sup>ハ</sup>寬<sup>ク</sup>三<sup>ニ</sup>界<sup>ノ</sup>義<sup>ハ</sup>局<sup>ナリ</sup>。淨土<sup>ノ</sup>凡<sup>夫</sup>但<sup>名</sup>テ<sup>ニ</sup>化<sup>生</sup>ノ有<sup>情</sup>ト<sup>一</sup>不<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>言<sup>ヲ</sup>人<sup>天</sup>二<sup>ニ</sup>趣<sup>ト</sup>一<sup>一</sup>。此<sup>レ</sup>即<sup>四</sup>生<sup>ノ</sup>義<sup>ハ</sup>寬<sup>ク</sup>五<sup>ニ</sup>趣<sup>ノ</sup>義<sup>ハ</sup>局<sup>ナリ</sup>。今<sup>レ</sup>モ亦<sup>爾</sup>ナリ。雖<sup>ニ</sup>是<sup>レ</sup>凡<sup>夫</sup>有<sup>漏</sup>ノ之<sup>身</sup>ナリ<sup>ト</sup>不<sup>レ</sup>得<sup>三</sup>名<sup>テ</sup>

爲「<sup>1</sup>三<sup>2</sup>界ノ身ト<sup>2</sup>也 寶永版『釋淨土群疑論』一卷一五帖

と説かれる。すなわち、何の惑があつてか、何度もこんな問をするのか、凡夫が往生すべき器世間としての浄土は、たとい有漏の識心の所變であるとしても三界ということはできない、なぜなら有漏の意味は寛く三界の意味は狭いからである。今の問もまたこの理論により明白である。したがって、たとい凡夫の有漏の身であるといつても三界の身であるということとはできない。と懷感は解釈しているのである。もし懷感が本当に三界撰の説を正しいとしているのであれば、この解釈を試みた理由、意義はあり得ない。また、この文の中に出る「浄土ノ凡夫<sup>ヲ</sup>バ但名<sup>テ</sup>ニ化生ノ有情ト<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>言<sup>フ</sup>「<sup>1</sup>人<sup>2</sup>天<sup>2</sup>趣ト<sup>レ</sup>」

この不可解な文章の解読法については、学位論文を初めいくつかの雑誌に掲載させていただいたが、まったく反応はなかった。しかし平成二十五年龍谷大学大学院の榎屋達也氏が『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第三十五集「懷感浄土教の研究」-善導浄土教と比較して-九十三頁において拙論を引用して、「村上氏の説を十分に検討した結果、大いに卓見であるとの結論に至った」と述べている。ようやく拙論を理解して評価されたことを紹介しておきたい。

以上『釋淨土群疑論』に於いて、懷感は、「雖<sup>レ</sup>是<sup>レ</sup>有漏ノ所變ノ浄土ナリト<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>得<sup>三</sup>名<sup>テ</sup>爲<sup>ス</sup>「<sup>1</sup>三<sup>2</sup>界ノ攝ト<sup>レ</sup>」とする説を前面に押し出して、師である善導の説く、「凡入報土」を唯識法相の学者に理解させるために、「凡入」を「有漏」、「報土」を「三界不撰」として論を展開したのであると結論づけることができる。

さて、私は平成三十年度九月十四日佛教大学における浄土宗総合学術大会にて、凡入報土と凡夫変現浄土三界不撰との関係-善導と懷感との対比-という題目で前述の論述とほぼ同内容の発表をしたが、その際大正大学大学院生、長尾光恵氏より、質問を受けた。彼の質問内容は、「於<sup>ニ</sup>前<sup>ノ</sup>二<sup>ノ</sup>解<sup>ニ</sup>初<sup>ノ</sup>釋<sup>ヲ</sup>爲<sup>ス</sup>爲<sup>レ</sup>正ト<sup>レ</sup>」の節は、その問答内で読むべきであるとのことであつた。大変ユニークではあるが、矛盾が存在し、論の根本的解決にはならない。以下、彼の論を解説してみよう。

【本文】 一卷十三帖～十四帖

問若不許是欲色界攝者何因无量壽經言乃至淨居天等

【書き下し】

問ふ。若し是れ欲色の界の攝なりと許さざれば、何に因ってか无量壽經に\*乃至\*淨居天等と言ふや。

【現代語訳】

問う。仮に（極樂浄土が）欲界及び色界に含まれると言うことができないならば、どのような理由で『無量壽經』の中に「乃至淨居天等」という文章が出ているのであろうか。

【参考文献】

『無量壽經』『大正藏經』一二卷二七八頁 a

爾時佛告阿難及慈氏菩薩。汝見彼國。從地已上至淨居天。其中所有微妙嚴淨。自然之物為悉見不。

【本文】一卷十四帖

答此是施設爲天不可即爲實天分欲色界也若實天者如來淨心所變豈是欲色界攝

【書き下し】

答ふ。此れは是れ\*施設して天と爲す。即ち實の天と爲して欲色界を\*分つ可からず。若し實の天ならば如來の\*淨心の所變、豈に是れ欲色界の攝ならんや。

【現代語訳】

答える。これは仮に設ける手だてとして天としているのである。とりもなおさず本当の天であるとして欲界色界を割り当ててはならない。仮に本当の天ならば如來の清らかな心の変化されたものが、どうして欲界色界に含まれることがあろうか、いや含まれることはない。

【本文】一卷十四帖

又言若是色界者已下欲天爲勝爲劣若劣者如何色界反劣欲界若勝者如此娑婆世界欲色兩界勝劣不同

【書き下し】

又言く若し是れ色界ならば已下の欲天と勝とや爲ん、劣とや爲ん。若し劣ならば如何ぞ色界反て欲界よりも劣ならんや。若し勝ならば此の娑婆世界の如きは欲色の兩界勝劣不同なり。

【現代語訳】

又言う。仮に（本当に）色界ならば以下の欲界の天に対して勝れているのするの  
だろうかそれとも、劣っているとするのだろうか。仮に劣っているとすれば、  
どうして色界方が返って欲界よりも劣っているというのだろうか。仮に勝れてい  
るとすれば、この娑婆世界においては、欲界色界の二つの界の勝れる劣るは  
同じではない。

【本文】 一卷十四帖

欲色有情優劣差別彼土亦爾生色界者勝生欲界何因四十八弘誓願説國中人天形色不  
同有好醜者不取正覺彼色界形既勝欲界形如何説同故知假安立説爲淨居天等非實即  
是欲色界也於前二解初解爲正

【書き下し】

欲色の有情優劣差別せり。彼の土も亦爾るべし。色界に生ぜる者は欲界に生ぜる  
に勝れなん。何に因てか四十八の\*弘誓願に國中の人天\*形色不同にして\*好醜  
有らば正覺を取らじと説ける。彼の色界の形、既に欲界の形に勝れば、如何ぞ同  
と説かん。故に知ぬ假に\*安立して説て淨居天等と爲す。實に即ち是れ欲色界な  
るには非ざる也。前の二解に於て初の解を正と爲す。

【現代語訳】

欲界色界に住する者の優れる劣るの区別がある。彼の極楽浄土もまた、そのよう  
であるべきである。色界に生れる者は欲界に生れる者も勝れているであろう。ど  
のような理由で、(法蔵比丘が建てられた) 四十八の大なる誓いの中に極楽浄土  
の中の人天は形や存在が同じでなく、好いもの醜いものがあつたならば正しい悟  
りを取らないと説いているのだろうか。極楽浄土の色界の形が、既に欲界の形  
より勝れているのであれば、どうして同じと説くのであろうか、いや説くことは  
できない。この様な訳で以下のことを知る。これは仮に設ける手だてとして説て  
淨居天等としているのである。本当にとりもなおさず欲界色界の天が存在するの  
ではない。前に提起した二つの解答に於いて最初の解答をを正しいとする。

以上第一の問答も、第二の問答もともに、浄土に出てくる「天」の語は、仮に  
設ける手だてとして天としているのであって、欲界色界に含まれることはない。  
という同じ趣旨の問答であつて、第一の問答だけが正しいとすると、大変な矛盾

を生ずる。長尾光恵氏の質問は、今回の論の根本的解決にはならないと結論付けられよう。