佛教文化研究　第六十三号　聖冏上人六百年遠忌特集号

表紙裏　投稿規程

目　次

【依頼論文】

『浄土真宗付法伝』における付法について　……服部淳一　一

聖冏教学の形成と仮託文献　……鈴木英之　一五

聖冏における法然の位置　……東海林良昌　二七

浄土宗における口決相承をめぐって―澄円と聖冏―　……吉水岳彦　四三

聖冏『教相十八通』における良忠説示の受容と展開
―施化利生門と発迹入源門、宗体、随自意を中心に―　……勝崎裕之　七九

【投稿論文】

日清戦争期における仏教教団の戦時事業―浄土宗を中心に―　……小林惇道　九七

【研究成果報告】

近世における浄土宗寺院の住職交代について―紫衣檀林を中心に―　……石川達也　二七

『逆修説法』における『無量寿経』解釈について　……安孫子稔章　三七

良忠『往生要集鈔』が見た一切経の系譜と展開　……南宏信　五五

『法然上人伝法絵』の和歌と作者
―『善導寺本』の表現を手がかりに―……平　間　理　俊　二六五

編集査読規程
編集後記
浄土宗教学院名簿

【研究成果報告】
『普賢行願讃』略釈系統の比較研究
―龍樹、世親、陳那、厳賢をめぐる著者問題―……中御門　敬　教　43
浄土宗関係学校の宗教教育に関する一考察……髙　瀬　顕　功　25

【投稿論文】
無我と非我―パーリ初期経典における―……清　水　俊　史　1

『浄土真宗付法伝』における付法について

服部淳一

浄土宗の中興と讃えられる了譽聖冏は、応永二十七年（一四二〇）に八十歳で亡くなっているので、平成三十一年（二〇一九）は六〇〇年の遠忌となる。この機会に聖冏教学のスタートとなった『浄土真宗付法伝』著作の起因と方向性を考察してみたい。

一、『付法伝』の撰述について

浄土宗第七祖了譽聖冏（暦応四年（一三四一）～応永二十七年（一四二〇）は常陸国瓜連の浄土宗第六祖常福寺了実について出家し、その師である第五祖蓮勝、光明寺第三世定慧について浄土宗の教義を学び、やがて聖冏教判という独自の体系を創設する。その初期の段階で『浄土真宗付法伝』（以降『付法伝』と略す）は撰述される。それは自序によれば貞治二年（一三六三）である。聖冏が了実の門に入ったのが貞和四年（一三四八）八歳の時であり、十五年学んだ二十三歳である。この間に学んだ成果がこの撰述となる。『付法伝』の序には

「然る間、三国伝来の宗祖を図し、浄土流伝の旨を顕す。二八余人の稟承を列し、真宗弘通の趣きを示す。弘教一と雖も相承同じからず。諸家異なると雖も、化導違うこと無し」[1]

と浄土宗開宗までの道筋を示すことが目的であると表明している。

この中に示される付法とは浄土宗の正統性を表明することにあり、この目的がやがて浄土宗の伝法の構成に結びついてくる。その必要性を考える上で当時の浄土宗の状況を見ていきたい。

二、撰述の背景

①浄土宗の状況

その撰述の背景には浄土宗としての状況と仏教界としての時代背景がある。

当時の浄土宗は三祖良忠が幕府のある鎌倉に進出し、さらにその門下は六派といい関東三派「白旗派（寂慧良暁）、藤田派（性心）、名越派（尊観）」と、京都三派「三条派（道光）、一条派（然空）、木幡派（良空）」に分かれて展開している。その中心は白旗派と名越派となり関東に勢力を伸ばすこととなる。

良忠の跡を良暁が悟真寺（現・光明寺）を継ぎ第四祖となり、その弟子定慧が悟真寺を継いだ。同じく良暁の弟子蓮勝は第五祖となるが、その本拠地を常陸国太田に法然寺を開山し北関東への進展を図る。然しな

がら白旗派も鎌倉と常陸国にその中心が分れ、付法の面でも本山伝と末山伝というように分派する。浄土宗としては他の派と共に勢力は分散していくのである。[2]

第六祖となった了実は常陸国瓜連に常福寺を開山する。ここに鎌倉と常陸に浄土宗の本拠地が置かれることとなる。

悟真寺はやがて光明寺となるが、定慧の跡を聖冏の『教相十八通』に了実と共に署名した良順が継ぎ、その後を聖冏にも学んだ弟子了専が光明寺第六世となっている。ここに鎌倉と常陸の流れが一体化するが、この時代に於いては浄土宗は決して盤石な体制ではなかったのである。

浄土宗内における論争は良忠の『観経疏伝通記』に示されるが、聖冏の『浄土述聞口決鈔』も名越派の主張に対する論述である。

②臨済禅からの影響

仏教界の状況は京都を中心とした宗派の構造から鎌倉仏教と呼ばれる新勢力へと移動する。その中でも武士階級と結びついた臨済禅が勢力を拡大する。

五代執権北条時頼により五山制度が作られるが、今枝愛真氏は

「鎌倉幕府によって建長・円覚・寿福・浄智などの鎌倉諸禅刹が五山と称せられたのがその最初である。このように、当初の五山は鎌倉のみに限定されていたが、そののち建武新政によって、京都でも大徳・南禅が五山の第一位におかれ、また建仁・東福の諸寺も五山に加列されるようになった。ついで、足利尊氏が京都に幕府を樹立するに及び、尊氏・直義によって天竜寺が創建されるや、直義によって、五山の再編成が施行された。[3]」

と臨済禅を中心とした五山制度の成立を示している。さらには寺格としての十刹・諸山が全国に広がっていった。

その中には南宋からの渡来僧が多い。蘭渓道隆は寛元四年（一二四六）に弟子と共に来日、建長寺の開山となる。弘安二年（一二七九）には北条時宗の招きにより無学祖元が来日し、蘭渓道隆の後、建長寺に住している。臨済宗ではこのように南宋からの渡来僧が多く、その譜脈は臨済禅の祖臨済義玄に連なり、その直接の教えを将来している。南浦紹明は蘭渓道隆に学んだ後、正元元年（一二五九）に入宋し虚堂智愚より法を継承している。このように臨済禅だけを見ても、渡来或は入宋という直接の付法を前提としている。

この傾向からして、法然以降の浄土宗に対してはこの付法という伝承を求められたのは当然のことであろう。

虎関師錬は『元亨釈書』諸宗誌に、三論、天台、唯識、天台、律、華厳、密の七宗を宗として記述した後に

「上の七は是れ此の方は宗と名づくものなり。又浄土あり、成実あり、倶舎あり、その三を寓宗と為す。国の附庸に譬う。[4]」

と成実宗、倶舎宗と共に寓宗とし、浄土宗を独立した宗とは認めていなかった。

夢窓疎石は『夢中問答』に

「問う。浄土宗を信ずる人の云はく、末代の人は、大乗を修行すとも、悟証あるべからず。然れば、先づ念仏の行を修して、浄土に生まれて後、大乗に入るべし。或は云はく、上代末世を論ぜず、諸宗の中には、念仏

の門最上なり。その故は罪悪の衆生をも嫌はず、愚痴の凡夫をもすてず。ただ名号を唱ふれば、浄土に往生して、やがて正覚を成ず。この故にこれを易行門と名づけたり。超世の願とも云へり。然れば、難行門を修する人は、いたづらごとなりと云々。かやうの法門その謂れありや」

と浄土の教えに対して足利直義の疑問を提示している。これに対する疎石の回答は、

「然れば、他力本願を頼みて、西方浄土を願ふべしといふ人あり。かやうの人は、大乗の法門を学しながら、いまだ大乗の題目をだに知らざる人なり。悪趣の外に浄土を願ひ、自力・他力を分かち、難行・易行を論ずるは、皆これ了義・大乗の題目にあらず」

と浄土宗の教えは大乗仏教の正統でないことを指摘する。さらには

「然るを、我は大乗の法門を学得したけれども、これは難行なれば、念仏の行を修すべしといへるは、誹謗大乗の人なり」(5)

と破法に当たるとする。

このように浄土宗の立場としては、非常に脆弱であったことは言うまでもない。仏教の宗派としても認められていない。浄土宗としてもこの状況からの脱出を目指していたが、その解決方法は見いだせなかった。

聖冏は初期の修学の中でその問題点を知ることとなり、作成されたのが『浄土真宗付法伝』ということになる。

法然の時においても『選択集』に

「問うて曰く、聖道家の諸宗、各師資相承有り。謂く、天台宗のごときは、慧文・南岳・天台・章安・智威・慧威・玄朗・湛然、次第相続す。真言宗の如きは、大日如来・金剛薩埵・龍樹・龍智・金智・不空、次第相承す。自余の諸宗、また各相承の血脈有り。而るに今言う所の浄土宗に師資相承の血脈有りや」(6)

と問いが示されている。ここに於いては「次第相承」の血脈が問題となる。浄土宗開宗の時点で既に従来の仏教各派とは異なった成立過程を歩んでいることとなる。法然は道綽善導につながる師資相承を示し、その問いに答えている。

三、浄土宗における付法

仏教では釈尊が説かれた教えが正しく伝わることが絶対的目的である。先述の師資相承に於いても各宗にそれぞれの伝承形態がある。その付法とは、師匠から弟子への相承である。しかも自身の教えの全てを伝える相手は、その器であることが条件であり、さらには次の弟子へと正しく伝わることも願うのである。

当然ではあるが浄土宗では法然からその弟子へ伝えられたのが最初であり、以降現在まで継続されている。　法然から弟子へは直接その教えを受けることができるが、教えの継続のために基本的に『選択集』の伝授によって付法をしたと考えられる。その伝授は『選択集』の教えを正確に理解できたとの判断が条件であったであろう。法然が聖光に『選択集』を伝授した時のことを『徹選択集』に、

「ここに、弟子某甲、低頭挙手し合掌恭敬して脆いて以てこれを賜わり畢んぬ。歓喜身に余り、随喜心に留まる。伏して以れば報じ難く、仰いで以れば謝し難し。」(7)

とその感激を示している。

親鸞は『選択集』の書写を許されているが、

「『選択本願念仏集』は、禅定博陸の教命によりて撰集せしめるところなり、真宗の簡要、念仏の奥義、これに摂在せり。見るものさとり易し。まことにこれ希有最勝の華文、無上甚深の宝典なり。年を渉り日を渉りて、その教講を千万なりといへども、親といひ疎といひ、この見写を獲るの徒、はなはだもって難し、しかるにすでに製作を書写し、真影を図画せり。これ専念正業の徳なり、これ決定往生の徴なり。よりて悲喜の涙を抑へて由来の縁を註す。(8)」

とその喜びを表している。その付法を受けることはその器量を認められたことであり、その責任を背負うこととなる。

創始者から弟子への付法は直接の伝授であり、その生き方まで触れることができるので写瓶相承ということができる。しかし法然から受けた弟子によって、その解釈が異なっていったこともある。

浄土宗において現在行われている伝法の基本となったのは二祖聖光から三祖良忠にたいして行われた形式である。

聖光は同じ付法を受けた弟子によって解釈が異なることに危機を感じ作られたのが「末代念佛授手印」である。『選択集』は自身が説いた選択念仏思想の指標と正当性を示すものであり、『選択集』を正しく理解するために聖光は『徹選択集』と共に「末代念佛授手印」を示し、その伝授によって弟子への付法とした。

四、『付法伝』の構成

浄土宗の教えが釈尊から法然まで正しく伝承されていることの明示がこの書の目的である。釈尊から始まり、インドから四祖、中国から八祖、日本から五祖が挙げられている。

その内容は、

天竺
釈尊
馬鳴　龍樹　世親　菩提流支
震旦
慧遠　曇鸞　慈愍　道綽　善導　懐感　法照　少康
日本
行基　空也　源信　永観　法然

釈尊と法然と十六人の列祖の略伝と関係性を示している。

聖冏以前の伝記類は梁の慧皎の『高僧伝』唐の道宣の『続高僧伝』宋の賛寧の『宋高僧伝』虎関師錬の『元亨釈書』がある。

法然の『類聚浄土五祖伝』に引用されている三高僧伝以外では宋王古の『新修往生浄土伝』文諗・少康の『往生西方浄土瑞応珊伝』が挙げられる。しかし統一された形での仏伝は『浄土真宗付法伝』が最初である。

ここで各師の記述の構成、特に聖冏がこの付法伝作成のために使用した原典を見ていきたい。

「本師釈迦牟尼如来大和尚」は「長阿含経」に説かれる賢劫中第九劫の過去四仏における釈尊を示し、『大智度論』に説く十九歳出家、三十

歳成道説を挙げている。この後の各師についてはその年号を「仏滅後」の年数を示している。

「第二祖龍樹菩薩」は『十住毘婆沙論』『十二礼文』による浄土説を挙げ、『楞伽経』による龍樹出現の預言と一説として『西域記』十の「龍猛菩薩」伝説を上げている。

「第三祖天親菩薩」は『往生論』及び『往生論註』の引用以外は聖冏の文となる。

付法伝の構成は五つの形に分けてみたい。

①『類聚浄土五祖伝』に依るもの

法然の『類聚浄土五祖伝』は中国から法然への浄土教の伝承を明確にすることを目的として作られたものであり、曇鸞、道綽、善導、懐感、少康の五祖についてその伝承を明らかにしている。この伝承は『選択集』や「逆修説法」にも示されており、法然における教説の基本になっている。

『類聚浄土五祖伝』に使用されている伝記類は曇鸞においては『続高僧伝』『安楽集』『浄土論』『往生西方浄土瑞応删伝』『新修往生伝』『龍舒浄土文』が、道綽においては『続高僧伝』『浄土論』『往生西方浄土瑞応删伝』『新修往生伝』が、善導は『続高僧伝』『浄土論』『往生西方浄土瑞応删伝』『新修往生伝』『念仏鏡』が、懐感については『宋高僧伝』『往生西方浄土瑞応删伝』が、少康については『続高僧伝』『龍舒浄土文』『新修往生伝』が引用されている。

『付法伝』の曇鸞については『続高僧伝』の取意と迦才の『浄土論』の引用のみであり、『五祖伝』では『続高僧伝』の取意として引用している。

『付法伝』の道綽は「諸伝の意なり」とあるように、短くまとめられている。その中でも曇鸞との関係を「前の曇鸞大師より三世已下の孫弟なり」と示し、「中に鸞碑文有り、之を見て曰く」と浄土教への帰依の縁を表している。

『付法伝』の善導は「已上諸伝並に相伝の趣、具には類聚伝の如し」とあるように、『五祖伝』を基盤として様々な伝記によって聖冏がまとめたことが判る。

『付法伝』の懐感は、『五祖伝』に示される『大宋高僧伝』の「唐京師千福寺懐感傳」をそのまま引用している。

『付法伝』の少康は「已上諸伝」と記されているが、『五祖伝』に示される『続高僧伝』の記述を繋いでいる。

このように『類聚浄土五祖伝』に示されている中国五祖については、『付法伝』ではそのまま引用するのではなく、それぞれの取り組み方をしている。その内容は法然が五祖として示された教義の継承を示したものを基準としているので、伝法形成の上で重要な内容となっている。

②高僧伝　続高僧伝等によるもの

中国第三祖慈愍は『宋高僧伝』の引用のみであり、付属の文は加わっていない。前記の懐感、少康も『大宋高僧伝』『続高僧伝』の記述に依っている。本朝第三祖源信僧都は大江匡房の『続本朝往生伝』を引用している。天竺第二祖龍樹では別伝として『大唐西域記』十の龍猛との関

係を示している。

③諸伝の引用によるもの

引用文献が明示されていない伝記は、聖冏が数種類の書籍からまとめられたものであろう。「本師釈迦牟尼如来大和尚」から第三祖天親菩薩、第四祖道綽禅師、第五祖善導大師、第七祖法照禅師、第八祖少康法師はこの形態によっている。

「第四菩提流支」は『大唐内典録』第四を引用している。

④著作引用によるもの

「第一祖馬鳴菩薩」は「論蔵を造作して衆生を引導し、其の化の中、西方を勧化すること殊に慇懃なり」[9]

とし、『大乗起信論』を一例として挙げている。

本朝第二祖空也はその著『発心求道集』の「善導常に随順すべし。二蔵の善分別、六相円に成就す。三論宗の人師、念仏門の師なり」と引用している。

第四祖永観律師ではその著『往生十因』と共に『往生講式』の取意を示している。

⑤相承の形式

月氏四祖、支那八祖、日域五祖の伝記、業績を示しているが、これは

「然るに仏日西天に隠れ、二千余を廻る。法水東土に流れ、当に今末法なり」[10]

とインドから日本に仏教が伝来していることを述べ、

「馬鳴起信の詞林を開き、易行易往の玉章、龍樹十住の霊室に耀く。其の濫觴を尋ぬれば、釈尊万字の胸より出で、其の化用を論じ、煩悩成就口に留む。然る間、三国伝来の宗祖を図し、浄土流伝の旨を顕し、二十八余人の稟承を列す」[11]

と三国伝来の教えであることを示すのが目的とする。

その後に八祖相承と六祖相承を提示する。

月氏四祖については、

「馬鳴大士、起信の中に於いて釈迦の説を指し、修多羅の如く弥陀の願を顕し、即ち往生を得」と釈尊―馬鳴の縁をつなげている。続いて、

「龍樹正士、論中に自ら既に馬鳴を指し、自師と称し、亦々師恩と敬う。十二礼を造り、難易二道を弁ず」[12]

と、龍樹が馬鳴を師と慕っていたことが表されている。

支那に八祖を挙げているがその原典は『選択集』に

「聖道家の血脈のごとく、浄土宗にもまた血脈有り。ただし浄土一宗において、諸家また同じからず。いわゆる廬山の慧遠法師と、慈愍三蔵と、道綽・善導等これなり。今且く道綽・善導の一家に依って、師資相承の血脈を論ぜば、これにまた両説有り。一には菩提流支三蔵・慧寵法師・道場法師・曇鸞法師・大海禅師・法上法師なり。二には菩提流支三蔵・曇鸞法師・道綽禅師・善導禅師・懐感法師・少康法師なり。」[13]

とある『安楽集』の相承説と『唐高僧伝』『宋高僧伝』の相承説を元とする。

『付法伝』にはその説を受容し、

「細かく三流に分く。一には晋朝廬山慧遠大師の一流。二には後魏の曇鸞大師の一流。三には大唐（宗）法師慈愍三蔵の一流なり。今此の漢家本朝の浄土宗は流支相承、曇鸞の一流なり。余の二流を除き、鸞一流を取る。[14]」

と示される。法然が偏依善導一師といい、曇鸞の一流を教えの継承としている。

「魏の玄忠寺曇鸞大師、流支師に逢い観経を受得し、天親の徳に帰し、論の註釈を作る。道綽禅師も亦鸞の徳に帰し浄土を求生し、安楽集を撰す。善導大師は禅師の所に至り、観経を相伝し疏を製作す。教相行儀、部に約せば五部、巻に約せば九巻なり。已上大唐三祖師なり[15]」

とその継承を明示している。この三師のつながりが「付法」の基準となる。

この相承は「徳に帰す」がキーワードとなる。単に教えを相承するだけではなく、宗教的人格を含めて受け入れることとなる。それが付法ということになる。

法然についても

「源空上人、大師の徳に帰し、選択集及び三経私記を造る[16]」

と善導の徳に帰していると示される。

五、付法の理論化

①二つの相承

対他への対応として付法の理論化が求められる。付法は誰から誰へという伝承の明確化が必要である。言うまでもなく釈尊から法然までの伝承は虎角師錬が追及するように時間的な隔絶がある。これを埋める作業がなされていく。その理論化では相承に口決相承と依用相承の二つを示す。

仏教がインドから中国へ伝来する期間について、

「凡そ西天の法師は皆、如来の使いと為す。普く群生を利し、法を伝え、誤りなく、利生廣博なり[17]」

と「如来の使い」の語句を使い、馬鳴、龍樹、天親、流支については正しい伝承が行われていたことを示す。この表現は一対一で教えを伝承したというよりも、それぞれの教えに対しての尊厳を見出し、釈尊からの直説と理解していると思われる。

その後の曇鸞と道綽の口決については

「若し口決に依らば、誠に責める所の如し[18]」と直接の口決が無かったことを認めている。その上で、

「若し依用に依らば、設し口決無くとも何ぞ之を疑わん[19]」

と依用相伝への展開を示す。その教えは

「曇鸞大師は大海禅師に授け、大海禅師は法上法師に授け、法上法師は綽禅師に授く[20]」

と良忠の『選択伝弘決疑鈔裏書』の文を挙げ、浄土教の教えの伝承は曇鸞＝道綽であるが、三代の玄孫弟という血脈を示している。

②浄土宗としての相承へ

聖冏は浄土教としての伝承について十七祖を提示している。これは仏教の中において阿弥陀仏信仰、念仏思想の位置づけを意味している。さ

らには浄土宗が成立するための道筋を示すために独自の系譜を構成する。その原点は法然が衆生救済のために念仏思想を見出したことを提示している『選択集』に依るのである。このために聖冏は経巻相承としての八祖相承、知識相承としての六祖相承を示す。

この相承に関して凝然の『浄土法門源流章』にその原点を見ることができる。その中には「弘通浄教祖裔次第」として天竺浄教弘通と震旦浄教伝通次第、大日本国浄教伝通次第の三国伝来の相承を記載している。そこには釈迦より二十四祖を挙げ、その中、第十一祖に馬鳴、第十四祖に龍樹、第二十一祖に天親が示される。

震旦には菩提流支、曇鸞、道綽、迦才、善導、懐感、法照、少康、元照の九祖が挙げられる。

日本では智光、慈恵、昌海、源信、永観、実範、重誉、珍海、勝範、源空を取り上げ、智光、昌海、源信、永観、実範、源空を六祖としている。

そこには、

「この十八祖の中、馬鳴、龍樹は即ち面受の祖。菩提流支、曇鸞亦是れ親承、道綽、善導、懐感亦面受の祖。自余の諸祖は是れ親承に非ず。ただ是れ帰仰依投するのみ。」[21]

と面受と非面受の別を示している。さらに

「道綽禅師の安楽集の中に総じて六祖を挙ぐるが如き親承に非ずといえども、唯だ彼の躅を遂げて帰敬依憑して、浄土教を弘む」[22]

と依憑相承を予想できる伝承を提示している。然しながら『付法伝』には『浄土法門源流章』からの引用をみることができない。道綽については

「問う有人疑いて云く。上人自ら善導の素意を識ると称すと雖も、面授に非ず。亦口伝無し。唯だ是れ自ら善導の釈義に依りて、初めて建立する所の法門なり。誰か之を信用せん。此の難如何会するや」

とう疑問に対して、

「此の難は綽公の相承を会するするに同じ。設い面授にあらず、口決無くとも、相伝若し誤り無ければ信用するに足る」[23]

と相伝自体の問題であることを示す。ここに依用相承の背景がある。さらには「綽公相承」と同様であることを述べている。この「綽公相承」は「龍樹は慧文と時代は懸かに隔つと雖も、所説の智論に依り、以て龍樹に帰して稟承と為す。是れ依用相伝にして口決相伝に非ざることを明かし。今も亦、是の如く綽公滅後に居して、鸞師の所解に依るに、解行若し違うこと無ければ、相伝と云わんに何ぞ之を疑わん」[24]

とある相承で、「解行違うことなし」が条件であるとする。

③夢に依る相承

『付法伝』の依用相承において、

「若し依用に依らば、設え口決無くとも何ぞ之を疑うや」[25]

とこの相承には口決を条件としないことを提示する。しかし仏教における相承は師資相承であり、批判に対する必要がある。聖冏の理論化はこの対応策である。

一つは夢中相伝である。これは弥陀―善導、善導―法然の二つを指す。この二つの相伝が浄土宗の基本となる。これに対し『付法伝』に疑義が示される。

「難じて云く、夫れ夢とは是れ真偽定まらず。多分に妄想なり。爾らば何ぞ夢中の境界を以て立宗の証と為すや。（中略）真人に夢無し。仏教の中に頗る夢境を嫌う。若し然らば信用するに足らず。[26]」

と夢の中の出来事は妄想であるとの指摘を示す。

これに対して、

「此れは是れ、異想妄夢の境界を嫌い、是非実夢を占める境界を遮せず。[27]」

と異想妄夢と実夢の違いを示す。その「真人」の例として、古代中国の黄帝、殷の湯帝、殷の宗帝の夢を挙げ、漢の明帝は

「世に伝らく、明帝夢に金人の長大なるを視る。頂に光明有り。以て群臣に問ふ。或の曰く、西方に神有り、名を仏と曰ふ。」（『後漢書』巻第七十八、西域伝）

という仏教伝来の夢を示し、「真人に夢無し」の指摘に反論している。

次に仏教における夢の例を示す。第一に「出生菩提心経」に四種の夢を挙げる。

「四種の善夢有らば勝法を得」

として夢の中に蓮華、繖蓋、月輪、仏像を見たならば成仏の兆しという。

次に枳利幾王の夢として十夢を示す。これは『根本説一切有部毘奈耶律事』等に示される枳利幾王の夢であり、『阿毘達磨倶舎論』第九には迦葉の父である訖栗枳王の十夢として示される。「未来に釈迦如来が現れるが、その教えがなくなってしまう徴」として表れてくるものである。

次に『摩訶摩耶經』巻下に示される摩耶の五夢を挙げている。

「五師子あり、空より来たり下り、摩訶摩耶の乳を噛み、左脇より入る。身心の疼痛は刀剣を被るが如し[28]」

とあり、摩耶夫人の五夢とは第一は須彌山が崩れて四海の水が枯渇してしまう夢、第二は鋭利な刀を持った羅刹が人々の眼に挑み、黒風が吹くと羅刹は皆雪山に急ぎ戻っていく夢、第三は欲界色界の諸天が皆宝冠を失ない瓔珞を絶って、本来の場所にいず、身体の光明は無くなり聚墨となった夢、第四は如意珠王が高幢の上に在って珍宝を雨のごとく降らせているが、四毒もつ龍が口から火を吐いて幢を吹き倒し如意珠を吸いこんでしまい、さらに悪風が吹き荒れて王が深淵に没してしまう夢、第五は五師子が空より現われて摩耶の乳房から左脇のあたりを噛んだため、剣で切られたような痛みが全身を襲う夢である。この夢は

「往昔、白浄王宮に在りて、昼寝中に因って希有な夢を得。身は黄金色の一天子が白象王に乗り、諸天子を従えて妙なる妓芸を作すを見る。日の精が我が右脇に入るも、身心楽にして痛悩有ること無し。即ち悉達太子を懐妊す[29]」

とある良い夢に対して、この五夢は

「正しく如来入滅の先相を表す」

と悪い夢を見たことを示すが、釈尊の誕生と入滅の時に摩耶が見た夢は共に妄想で無いことを表すのである。

次に

「中に就いて毎夜夢中に僧有って玄義を指授す。僧は恐らくはこれ弥陀の応現ならん。爾らば謂うべし。この『疏』はこれ弥陀の伝説なりと。何にいわんや、大唐に相い伝えて云く「善導はこれ弥陀の化身なり」と。爾らは謂うべし。またこの文はこれ弥陀の直説なりと[30]」

と法然が偏依善導として浄土宗を開いた理由として「善導はこれ弥陀の化身なり」と受け取ることができた弥陀善導の夢中相伝を示す。これについても、円仁の瑞夢の告勅の例を挙げている。

『大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經』の

「三摩提を修して想陰を盡すとは、夢想有ることなく、異想なきが故に、寤寐恒一なり。[31]」

を引用し、疑問を呈す。

聖冏はこの「三摩提」について善導、法然が三昧発得の聖者であることを異夢や妄夢でないことの証拠として示す。

『決疑鈔直牒』には

「誠に夢事は虚実に通ずと雖も、然れども仏教盛んに之を説く[32]」

として多くの例を示す。

④三昧発得の聖者

この夢中相伝に関して聖冏は三昧発得の聖者であることを理由としている。いうまでもなく浄土宗に於いては善導、法然は三昧発得の聖者として位置づけられている。夢中相承についても念仏三昧の発得であるためにその付法が可能とすると論じている。

善導の三昧発得は『選択集』に、

「静かに以れば、善導の『観経疏』は、これ西方の指南、行者の目足なり。然ればすなわち、西方の行人、必ずすべからく珍敬すべし。中に就いて毎夜夢中に僧有って玄義を指授す。僧は恐らくはこれ弥陀の応現ならん。爾らば謂うべし。この『疏』はこれ弥陀の伝説なりと。何にいわんや、大唐に相い伝えて云く、「善導はこれ弥陀の化身なり」と。爾らば謂うべし。またこの文はこれ弥陀の直説なりと。すでに写さんと欲する者は、一ら経法のごとくせよと云えり。この言は誠なるかな。仰いで本地を討ぬれば、四十八願の法王なり。十劫正覚の唱え、念仏に憑有り。俯して垂迹を訪えば、専修念仏の導師なり。三昧正受の語は、往生に疑い無し。本迹異なりといえども、化導これ一なり[33]」

と、阿弥陀仏―善導―法然の付法が、三昧発得によって成立する。ここに聖冏の理論の構成がなされている。法然については、

『決疑鈔直牒』には、

「慧心永観珍海専ら弥陀に帰して偏に極楽を勧む。然れども宗旨未だ委細ならず。黒谷上人に至って宗旨始めて興隆す。仍って上人を以て元祖と仰ぐべきなり[34]」

と位置付けている。

⑤相承における菩提流支

聖冏は二つの相承、経巻相承と知識相承を示している。この中で天親―菩提流支―曇鸞にある菩提流支を示す理由は思想と共に観経に関わるのである。

「天親の論を訳して、衆生の往益に擬す。今此の一宗、漢土伝来、之を以て始めと為す[35]」

と『付法伝』の伝歴に示すように『往生論』の訳出が理由となり、その思想から曇鸞への「観経」の伝授へと結びつけている。

この「観経」については聖冏にとって宗義伝承期に相承された口伝を

述した『教相十八通』に表れてくる。

『教相十八通』の第一重に、

「宗に於いて経宗有り、論宗有り、釈宗有り」

とし、

「浄土宗は三宗の中には是れ経宗なり。」と示し、浄土三部経を宗とする。その中でも

「問う、正依の三経の中に於いて大師は正しく何れの経に依ってか浄土宗の宗義を立て玉えるや。答う。此れに総依三経別依一経と云うこと有り。云う所の別依一経とは観経是れなり。別依観経に付いて即ち三の由有り。一には有縁の経なるが故に。二には相伝の経なるが故に。三には三昧発得の経なるが故に」[36]

と浄土宗の宗義の中心は観経に依っていることを相伝している。その理由を三つ挙げ、三昧発得の経であることを示している。この三昧発得の経とは、法然の『三昧発得記』に建久九年正月に行われた別時会においての五日間の念仏三昧の状態が示されている。これは言うまでもなく観経の十六観によるものである。即ち観経に導かれた三昧である。この相承において菩提流支の働きが無ければ成立しないこととなる。

このように天親―菩提流支―曇鸞の相承が成立することにより、道綽―善導へと導き、『観経疏』による浄土教の完成となる。

菩提流支と曇鸞の関係について、伝授したのは『観経』ではなく、『阿弥陀経』『大無量寿経』『往生論』との説もあるが、内田准心氏の、

「従来、「菩提流支との会見の結果、道教、神仙的な思想を捨て去り、『観経』を起点として浄土信仰へ帰入した」という回心の逸話は史実としては信憑性が低いとみられていた。しかし、曇鸞を含む『安楽集』「六大徳」の僧侶たちが菩提流支と関わりが深いことや、『観経』も既にある程度普及していたと考えられることを考慮すると、あながちに作り話とはいえず、特に、①浄土信仰における菩提流支との師弟関係、②『観経』を起点として浄土信仰に帰入したこと、という二つの要素は、曇鸞の中国仏教界における思想的な立ち位置を反映している可能性が高いと考えられる。」[37]

とする説はその背景を表現していると思う。

聖冏の菩提流支の評価は後の著書である『浄土略名目図』には、

「宗祖後魏北天竺三蔵法師菩提流支」

「宗祖三蔵曰く第二頓教とは」

「宗祖三蔵曰く声聞蔵」[38]

と宗祖三蔵となっている。この名称の使い方においても三国伝統の祖師、特に重要な人物と位置付けていることがわかる。[39]

六、結語　付法の形成

聖冏がこのような背景の中で浄土宗の独立性を表明し、形成したのである。その基本になったものは法然の『選択集』に示された思想の流れであり、『類聚浄土五祖伝』によるものである。

この基本だけでは対外的にも認定されていなかったのである。そのためには専修念仏思想の理論化が必要となってくる。そこで問題になるのが時間を超越した関係である。それを解決するためには既に説かれている夢中相承の正統化である。浄土宗の相承では中心となる善導、法然の

教えは夢中相承に依っているのである。夢というものに対して妄想であるという非難に対抗するために、仏教における事例、中国における帝王の事例を挙げ、正当化を示している。この理論化では善導、法然の三昧発得を加えている。即ち一般的な夢の出来事と、三昧発得の聖者ではその内容が異次元であることを主張する。そこに時間を超えた相承が行われることで、正式な相承が可能になると結論付けるのである。

この知識相承を裏付けるのが経巻相承である。善導―法然の間で相承された思想の原点を観経に求めている。これは『教相十八通』に示されるように蓮勝、了実、定慧から受け継いだ浄土宗義に基づいている。さらには『観経』『観経疏』に基づく論理は、善導の二頓を主とした聖冏教判と言われる二蔵二教二頓判へと導かれるのである。

この知識、経巻両相承と共に『顕浄土伝戒論』に示された円頓戒の相承の正統化により、浄土宗の相承の形状が明確になる。弟子である聖聰に伝授された浄土宗伝法として後世へと受け継がれ、弟子の中から別の教義が生まれることは無くなった。その伝法は聖光の『末代念佛授手印』を基準とし、口伝によって伝授される。[40] その伝法の裏付けとなったのが聖冏によって形成された付法ということができる。

註

（1）続浄土宗全書十七巻　二九五頁

（2）当時の付法については鈴木成元氏稿「浄土宗白旗派初期の付法について」（『仏教文化の展開』大久保良順先生傘寿記念論文集）「浄土宗白旗派の正統性」（印仏研究十四巻）に詳しい。

（3）『中世禅宗史の研究』（東大出版会）

（4）『元亨釈書』（禅文化研究所公開テキストより）

（5）『夢中問答』川瀬一馬（講談社学術文庫）二二〇頁

（6）『浄土宗聖典』第三巻一〇三頁

（7）『浄土宗聖典』第三巻二八六頁

（8）『真宗聖典』四七三頁

（9）『付法伝』続浄全一七巻　二九五頁

（10）『付法伝』続浄全一七巻　二九五頁

（11）浄全十五巻二九五頁

（12）『付法伝』続浄全一七巻　二九五頁

（13）『浄土宗聖典』第三巻一〇三頁

（14）『付法伝』続浄全一七巻三〇四頁

（15）『付法伝』続浄全一七巻三〇四頁

（16）『付法伝』続浄全一七巻三〇四頁

（17）『付法伝』続浄全一七巻三〇五頁

（18）『付法伝』続浄全一七巻三〇五頁

（19）『付法伝』続浄全一七巻三〇六頁

（20）『付法伝』続浄全一七巻三〇五頁

（21）浄全十五巻五九〇頁

（22）浄全十五巻五九一頁

（23）浄全十五巻四九七頁

（24）『決疑鈔直牒』巻第三　浄全七巻四九六頁

（25）続浄全一七巻三〇六頁

（26）続浄全一七巻三〇六頁

（27）続浄全一七巻三〇六頁

（28）正蔵巻十二　一〇一二

（29）正蔵巻十二　一〇一二

(30) 浄土宗聖典第三巻一八九頁
(31) 正蔵巻十九　一〇九頁
(32) 浄全七巻四九九頁
(33) 浄全七巻一九〇頁
(34) 浄全七巻四九六頁
(35) 続浄全一七巻三〇六頁
(35) 『教相十八通』第一重浄全十二巻七三六頁
(37) 「曇鸞浄土教の研究―同時代的視野からみた実践と思想―要旨」（竜谷大報告）
(38) 浄全十二巻六五八頁
(39) 拙稿「聖冏の菩提流支観」（仏教論叢二六巻）参照
(40) 阿川文正著『聖光上人と『末代念仏授手印』』に詳しい。

聖冏教学の形成と仮託文献

鈴木英之

一、はじめに

聖冏教学の中心となるのが二蔵二教二頓判（二蔵義、二蔵二教判、二蔵三法輪とも、以下、二蔵義）である。二蔵義は、浄土教の三祖師（曇鸞・道綽・善導）の教説をひとつにまとめた教相判釈説のことで、浄土宗の地位向上と新たな宗義の確立を目指す聖冏によって形成・宣揚された。[1]

浄土宗第八祖・酉誉聖聡は、『浄土二蔵綱維義』において、師・聖冏の二蔵義の大綱を論じるにあたって、依拠すべき経論釈を六段に分けて示している。

・『無量寿経』
・菩提流支『麒麟聖財立宗論』
・善導『観無量寿経疏』
・法然『弥陀本願義疏』『二蔵名目』（※「建暦法語」）
・弁長「鎮西上人釈」（※『浄土宗要集』からの取意文）
・聖冏『二蔵略名目図』『二蔵二教略頌』『釈浄土二蔵義』
『二蔵義見聞』

ここで問題となるのが、上記のうち『麒麟聖財立宗論』『弥陀本願義疏』『二蔵名目』（「建暦法語」）が、浄土宗の先徳諸師に作者を擬したいわゆる「仮託書（偽書）」だったことである。聖聡が、「有門弟等云、二蔵名目冏公私名目也」[2]と、二蔵義は聖冏の創作だと疑う門弟がいたと述べるように、聖冏教学をとりまく仮託文献の存在は早くから問題となっていた。[3]

近世に入ると、聖冏教学は、江戸時代の檀林教育の中心となり、初学者は、まず聖冏教学を学んだ上で、浄土三部経や二祖三代の教学を学ぶことが習学の流れとされてきた。しかし基本典籍の出版に伴って文献批判が行われることで、聖冏教学における仮設文献の存在が徐々に明らかになり、聖冏教学は宗学の根幹にありながら、同時にその真偽について様々な議論がなされることになった。

なかでも増上寺四十五世・成誉大玄（一六八〇～一七五六）は、二蔵義をめぐる仮託文献の使用を厳しく批判したことで知られる。聖冏教学の偽書性に批判を加え、檀林教育における聖冏教学偏重の傾向を改め、二祖三代の教学への回帰を主張したのである。

大玄は、『弥陀本願義疏』「建暦法語」『麒麟聖財立宗論』『浄土布薩式』を偽書と断定し、

蓋偽者先撰二願疏一作二数多邪説一認為二家珍一。然恐二人多不レ信故、或造二建語一、或造二麒論及布式一而為二依憑一。又復恐二人不レ信故、託二夢告一為二京師伝説一飾二自己非一成二所立義一。(4)

と、まず「偽者」が『弥陀本願義疏』を撰述して数多の「邪説」をつくって家宝としたが、人々がそれを信じないことを恐れ、つづけて「建暦法語」や『麒麟立宗聖財論』『浄土布薩式』などを作成して所依の論疏とした、さらには夢告に託して善導大師が伝えた説だと主張することで、自己の非を覆い隠して正統性を主張し、「所立義」すなわち二蔵義を興隆したのだとの見解を示している。ただしその一方で、

雖レ然、世属二戦国一、他宗邪徒軽二蔑我門一。欲レ遮二彼慢執一故、且設二随他之説一。故知、義主本雖レ窮二随自源底一、為二護法一構二巧説弁一、為二扶宗一開二随他門一。然今、有レ人議曰、義主偏是随他門、不レ知二随自門一者、蓋不レ得二義主之意一也。(5)

と、戦乱の世において、他宗に浄土宗の立場を示すためには仮託書の使用も仕方がなかったとして、聖冏の学識を「随他扶宗」（浄土宗の教義を宣揚するために解説の方法を変えて、広い視野から説いたもの）の一環として評価していた。だが「偽者」が「邪説」を作ったと述べていることからもわかるように、仮託文献をマイナスのものとして位置付けていることは明らかである。

明治以降の聖冏の評価も、基本的には大玄と同様である。二祖三代から逸脱する聖冏教学が宗学として不適当との判断がなされ、明治九年（一八七六）には「浄土宗学制」における学科制則から聖冏教学は除外されることになった。しかし一九九〇年代頃から文学研究者を中心として、中世の仮託文献に関する研究が相次ぎ、古今注・仏教書・神道書などの仮託書が、中世の学問を形成する大事な要素であったことが明らかになっている。筆者はこれまでに、聖冏の神道関係著作の検討からはじめて、聖冏教学における仮託書の意義について論じてきた。(6) 冏師六百年遠忌を迎えるいま、仮託文献の使用を含めて、改めて聖冏教学を評価すべき時機に来ている。そこで小稿では、聖冏教学における代表的な仮託書である『麒麟聖財立宗論』「建暦法語」『弥陀本願義疏』を主にとりあげ、その概要と意義について考察する。

二、二蔵義の宣揚――「建暦法語」と『麒麟聖財立宗論』――

聖冏教学をめぐる仮託文献は、そのほとんど全てが二蔵義の形成・宣揚のために用いられている。聖冏が二蔵義を論じるにあたって基礎的な資料として用いたのが、いわゆる「建暦法語」（「建暦名目」「二蔵名目」「聖覚名目」「聖覚勘文」とも）である。単独の書物としては現存を確認できないが、聖冏の『浄土略名目図』（一三八二年成立）における引用からその概要を知ることができる。

「建暦法語」は、法然が行った建暦元年（一二一一）八月上旬におけ

る法話を聖覚が筆記したものとされる。『浄土略名目図』序文における引用によれば、

> 我高祖源空上人大和尚、建暦元年辛未八月上旬示レ衆曰、若於二浄土宗一有二修学志一人於二諸師中一選須レ帰二三師釈義一。（中略）是故今略示二三師釈義之趣一耳。第一若依二北斉釈義一以二難易二道一可レ為二教相一云　第二若依二西河釈義一以二聖浄二門一応レ為二教相一云　第三若依二光明大師釈義一立二浄土宗一人応下以二二蔵二教一而摂中一代聖教上云[7]

と、源空（法然）上人は、建暦元年八月上旬に、もし浄土宗において修学の志があるならば諸師の中から三師の釈義、すなわち曇鸞の難易二道、道綽の聖浄二門、そして善導の二蔵二教に帰するべきだという。なかでも浄土宗の人は、二蔵二教によって一代聖教を教判しなければならないという。つまり二蔵二教（二蔵義）は、善導が唱えた教判説を法然が勧めたものだというのである。

「建暦法語」をもとに構成されているのが聖冏の『浄土略名目図』である。本書は、聖冏が二蔵義を説いた初めての著作で、二蔵義の綱要を図とともに示す。題下に「源空上人説　聖覚法印記　沙門了誉図」とあるように、法然が説き、聖覚が筆記した「建暦法語」に、聖冏が図を書き加えたものとの体裁をとる。聖冏は、『浄土略名目図』の注釈書である『二蔵義見聞』において「建暦法語」について述べ、

> 何況建暦年中法語是聖覚法印筆受也。若余人所伝用レ之、聖覚所記不レ可レ不レ　信レ之者歟。其上聖覚只其筆受者也。正是高祖御法語也。高祖亦非二私言一。既云二三蔵云一。即彼聖財論中其旨分明也。不レ及二疑難一者也云[8]

と、「建暦法語」は法然の語った内容を高弟・聖覚が筆記したものであり、聖覚はただの「筆受者」にすぎない、また法然（「高祖」）も「三蔵」すなわち菩提流支の「聖財論」（『麒麟聖財立宗論』）にもとづき論じたのであり、法然の独創ではないため「疑難」には及ばないという。「建暦法語」で二蔵義が「光明大師釈義」とされていたことも含めて考えれば、聖冏は、二蔵義を、菩提流支から善導へ、さらには法然、聖覚という浄土祖師たちが、インド・中国・日本の三国にわたって代々受け継いできた教判説だと捉えていることがわかる。

「建暦法語」が依拠する『麒麟聖財立宗論』とは、インドの高僧・菩提流支[9]（?～五二七）に仮託された全四巻の教学書である。巻一冒頭に「今此浄土宗約二三法輪一立二二蔵教一惣二攝一代一」[10]とあるように、浄土宗の教相判釈説として二蔵義が説かれることに特色があり、聖冏教学の根幹をなす書物として知られる。

『麒麟聖財立宗論』と「建暦法語」は、聖冏・聖聡著作に集中して引用されることから、あるいは聖冏の創作との疑念をもたれることもあった[11]。しかし『麒麟聖財立宗論』は、名越派の学僧・良山妙観（一二九二～?）の『初学題額集』（一三四四年成立）に引用があり、また同本所収の「浄家所依経釈」の中には、「麒麟聖財論四巻〈流支造〉」などとそ

の名が認められることから、[12]聖冏誕生（一三四一年）以前、十四世紀前半にはすでに本書が存在していたものと考えられる。

また「建暦法語」は、同じ良山妙観の『開題考文抄』（一三四九年成立）や、その注釈書である良天聖観の『開題考文抄聞書』（一三八〇年、理本良栄書写奥）に引用が認められ、その実在が確認できる。

良山『開題考文抄』では、数箇所で「建暦法語」が引用される。たとえば、ある箇所では、「菩提流支三蔵」の言葉を「聖覚勘文」（「建暦法語」）からの引用として示している。

菩提流支三蔵云、聖覚勘文也性即性真如。相即相真如。（中略）一心性相、更無別法。万法皆空。諸法実相。[13]

同文が聖冏の『浄土略名目図』にも認められることから、妙観の時にすでに「建暦法語」が存在していたことがわかる。[14]

また良天『開題考文抄聞書』では「聖覚作」「名目云」として「建暦法語」が長文にわたって引用されている。

○大乗初分等者、聖覚作名目云、初分者、立下誘引小乗十地上。明三乗行相断惑分際文。○大乗後分者、名目云、二漸教後分者、此大乗後教菩薩。経歴五十二位僧祇百千万劫。万劫外凡。三企内凡也。此間経六十一地也。六十一地者、一信相。是十信位也。一発趣位。名習種姓。十住位也。三長養位。是名性種姓。十行位也。四金剛位。十廻向位也。五八十聖ノ位。十地位也。已上菩薩十地也。六仏果十地云云（中略）○九十一之名等者、名目云、凡此教、大小合挙時、十一地。皆流入毘盧舎那智蔵大海談也文。通教十地・声聞十地・支仏十地。已上小乗十信。十住・十行・十廻向・十地・等覚・仏果十地。已上大乗。合九十一地也。声聞十地者、前乾慧地至已弁地。為声聞十地也。支仏十地者、十地中第八支仏地。開為十地也。○性頓下釈ト者、相頓下釈云者、二釈ニ事頓者、即約レ相論其教相。亦付レ相有其二種。一隔相。二即相也。一隔相者、空限レ空不レ兼レ色。色限色更不レ兼レ空。此是権之説相、方便之教門也。二即相者、空兼レ色、色兼レ空。理即レ事之理。事即レ理之事也。故立方域、而即無方。仮色相即無相。楽有生感無生。不レ断煩悩得涅槃分文。已上在名目云[15]

興味深いことに、これらは『麒麟聖財立宗論』や『浄土略名目図』と共通する記述を一部含む以外は両書との同文が見出せず、ほぼ「建暦法語」からの直接の引用で構成されていることがわかる。聖冏が『浄土略名目図』と題したのは、聖覚の名目である「建暦法語」から略出した文章に図を加えたためなのである。

聖聡は『大経直談要註記』巻三で、師・聖冏の二蔵義形成の過程と、『麒麟聖財立宗論』を入手した時の様子について、次のように回想している。

然先師了誉上人見建暦元年八月上旬名目、偏就彼作二蔵略名目並頌義、偏興行二蔵教相。然始不見麒麟聖財論之時、建暦名目宗

祖三蔵曰書給　未レ見二本文一云　後得二聖財論一即治定給。弥〳〵以二蔵名目依二代代御相伝一光明大師定レ之給　落泪給也。其上猶見二義疏相伝一、爾悲喜之御泪余レ袖給。今思レ之亦愚袖不レ乾。爰知、先師大化云云[16]

先師・了誉上人は、法然が説いた「建暦元年八月上旬の名目」（「建暦法語」）にしたがって、『浄土略名目図』ならびに『二蔵二教略頌』『釈浄土二蔵義』（「頌義」）をあらわし、二蔵義を興行した。だが聖冏は「建暦法語」に「宗祖三蔵曰」として引用される『麒麟聖財立宗論』を所持しておらず、原拠を確認することができなかった。その後、『麒麟聖財立宗論』を入手した聖冏は、二蔵義が菩提流支より代々相伝されたものであり、善導大師によって定められたものだと確信し、涙を流したという。

多分に伝説めいているが、仮託文献受容の過程を示していることは注目されよう。事実、聖冏著作における『麒麟聖財立宗論』という書名の初見は『二蔵義見聞』（一三八九年成立）だが、それ以前に成立した『浄土略名目図』『釈浄土二蔵義』では、「宗祖三蔵曰」「三蔵曰」のように引用されている。また引用内容も、『浄土略名目図』に略出された「建暦法語」の範囲内に限られる。『二蔵義見聞』以降は、『麒麟聖財立宗論』の様々な箇所からの引用が行われており、聖聡のいう通り、仮託文献の受容は一時になされたのではなく、段階があったことがわかる。聖聡が聖冏のもとで学ぶようになったのは、至徳二年（一三八五）とされるから、聖聡は門弟となって数年後に見た聖冏の姿を回想していたものと推測される。

このように聖冏は、二蔵義を形成するにあたって、既に名越流周辺で流布していた仮託文献「建暦法語」を使って二蔵義を体系づけ、さらには『麒麟聖財立宗論』を入手、自著に反映させることで二蔵義を大成し、宗の内外に浄土宗の優位性を示したと考えられるのである。

三、聖冏教学の定着――西誉聖聡と『弥陀本願義疏』――

二蔵義は聖冏によって整備・形成され、聖聡により大きく宣揚され、定着していくことになる。その際に中心的な役割を担った仮託書が『弥陀本願義疏』である。

『弥陀本願義疏』は、『無量寿経』の阿弥陀四十八願のそれぞれに、七言四句の偈文とともに注釈を施したもので、二蔵義に関する記述を第十八願と跋文に見ることができる。建暦元年（一二一一）二月に、解脱房貞慶の請をうけて法然があらわした四十八願についての教理書とされるが[17]、仮託という性格ゆえに成立年・編者ともに判然としない。しかし『麒麟聖財立宗論』と同じく、名越派の学僧・妙観が示した『初学題額集』「浄家所依経釈」の中に「弥陀本願義疏一巻（源空）[18]」と見えることから、やはり聖冏以前の十四世紀前半頃には成立していたと考えられる。

『弥陀本願義疏』跋文では、善導と法然との夢中対面と、善導の夢告による二蔵義へ傾倒するきっかけが記される。

夫以弥陀本願者人中之目足天上之骨髄也。（中略）嗚呼不レ図有二御誂一。懇承諾無レ所二于故障一。仍焚二沈水香於三尊前一請二加被於二

尊願。当夜有二一高僧一。現二夢枕一告云。予是沙門善導也。因二汝信心深重一今来命レ汝。自レ今已後揩二定名義教相一応下以二二蔵三法輪一定中判浄土宗。更以二余相承戒儀一可レ授二有心之道俗一。敢勿レ依二先来教相一云　爰愚身夢寤後異香貽二於草菴一聖容若レ存。于レ時悲喜満二内心一落涙溢二外儀一。自レ爾已来閣二難易聖浄之名目一就二二蔵三輪之教相一焉。今此義疏者即非二余愚作一。是京大師之伝給説也。賢者一見後勿レ令二他見一矣。(19)

ある夜、法然が阿弥陀三尊の前で香を焚いて神仏の加護を願っていると、夢の中にひとりの高僧が示現した。自らを「沙門善導」と名乗り、今からは「二蔵三法輪」（二蔵義）を浄土宗の教相判釈にすること、従来の教相に依拠する必要はないことを告げる。ここで法然が目を覚ますと、異香が草庵に満ち、まるで善導がそこにいたかのようであり、法然は悲喜の思いが心に満ちて涙が溢れてきた。そこで法然は、善導の夢告にしたがって従来の難易二道、聖浄二門といった教相をやめて、善導の二蔵義を旨とするようになったという。善導から法然へのいわゆる二祖対面（夢中対面）を下敷きにして、二蔵義を積極的に勧めていることは注目されよう。

『弥陀本願義疏』については、大玄を初めとした近世の学僧たちが両書の真偽について議論を交わしたことが知られる。(20)だが管見の限り、聖冏著作における『弥陀本願義疏』の引用は認められない。『弥陀本願義疏』の引用は聖聡著作に集中することから、聖冏が教学書の執筆をやめた最晩年か、聖冏の死後に、聖聡が本書を入手したものと思われる。おそらく聖聡が、聖冏の二蔵義を定着させようとする過程で、新たな仮託書である『弥陀本願義疏』践文における、二蔵義を前面に押し出す姿勢に着目したものと推測される。

聖聡は、『弥陀本願義疏』を根拠に、二蔵義を信じるべきだと繰り返し主張する。例えば、聖冏死後の成立とされる『浄土二蔵綱維義』では、

私勘文、有二三証一故必可レ立二三法輪一。一者宗祖三蔵聖財論中、…。二者高祖上人本願義疏云、…。三者上人既於二夢定中一受二大師重誨一。…上来三証、或宗祖三蔵玉章、或高祖上人書籍。仰信。入二真宗談林一浴二吉水正流一之人何可レ不レ靡二化風一。誰亦彼不レ嘗二神味一乎。何況光明指授全是弥陀宣言・釈尊金口也。上人亦勢至菩薩応跡也。光明直授二吉水一。弥陀全授二勢至一。吉水末流悉是勢至遺弟也。直仰信 仰信。此時最可レ立二三法輪一云已(21)上

と、二蔵義（「三法輪」）を論じるのに三つの証明があるとして、『麒麟聖財立宗論』と『弥陀本願義疏』、さらに善導の夢告を挙げ、これら三つの証明によるならば、法然門下の正流にいる人は二蔵義の化風になびかないことがあろうかとし、「直ニ仰信セヨ、仰信セヨ」と、直ちに二蔵義へ帰依することを強く促していた。また別の箇所でも『弥陀本願義疏』を「最モ尊ベシ、最モ尊ベシ」(22)と繰り返し主張している。これは『弥陀本願義疏』で説かれる二蔵義を尊ぶべきことと同じ意味と考えてよい。

注目すべきは、聖聡『教相切紙拾遺徹』下二「陀」の記述である。

今亦私得二上人所述本願義疏一。（中略）仰可レ信。本迹利益誠説之外誰加二文義一。此義亦先聞也。古伝二於二蔵頌義一今明二於本願義疏一而已。不レ可二聊爾談一之。[23]

聖聡は、聖冏からの口伝のあとに、「今」個人的に『弥陀本願義疏』を入手したこと、『弥陀本願義疏』が善導の夢告にもとづく法然の著作であると述べる。その上で、昔は「二蔵頌義」を伝えていたが、現在は「本願義疏」を明らかにするだけだと主張する。ここには、従来の『浄土略名目図』や『釈浄土二蔵義』などのいわゆる二蔵頌義から、『弥陀本願義疏』へと二蔵義の権威の根幹を切り替えようという聖聡の意図が窮える。なお『教相切紙拾遺徹』は、聖冏から聖聡へと伝えられた切紙伝授の集成だが、この記述は聖冏の口伝の後に聖聡が書き加えたものになる。

聖聡が『弥陀本願義疏』を入手した「今」は、『弥陀本願義疏』を引用する三書の聖聡著作（『教相切紙拾遺徹』『浄土二蔵綱維義』『大経直談要註記』）の成立年から、おおまかの時期を類推することができる。まず『教相切紙拾遺徹』『浄土二蔵綱維義』の二書は成立年未詳だが、聖冏を「先師」（亡くなった師）と呼称することから、編纂は聖冏の没後と考えられている。また『大経直談要註記』は永享五年（一四三三）成立であることから、「今」とは、師・聖冏の没後（一四二〇年）から一四三三年までの間と考えられる。[24]

なお前節で、聖冏が『麒麟聖財立宗論』を入手した逸話を紹介したが、その末尾には「其上猶見二義疏相伝一、爾悲喜之御泪余レ袖給。」[25]と、聖冏が『弥陀本願義疏』における善導から法然への二蔵義の相伝を見て落涙したことが記されている。しかし、聖冏著作に『弥陀本願義疏』の引用が認められないこと、『弥陀本願義疏』を引用する聖聡著作が、すべて聖冏没後の成立であり、聖聡が『弥陀本願義疏』を入手した「今」が聖冏の没後と推測されることを考え合わせれば、実際には、聖冏は『弥陀本願義疏』を見ていない、たとえ披見していたとしても、それは著作にあらわれないほど最晩年の出来事だったと推測される。

つまり聖冏が二蔵義宣揚のために使用したと考えられていた『弥陀本願義疏』は、聖冏ではなく、主に聖聡が『弥陀本願義疏』の法然著述という権威、善導からの法然への二蔵義を勧める夢告の権威にもとづき、二蔵義の宣揚・定着をはかったものと考えられるのである。[26]

四、おわりに

聖冏教学をめぐる仮託文献は、そのほとんど全てが二蔵義の形成・宣揚のために用いられていた。

仮託文献の受容は大きく二期に分類できると考えられる。第一期は、聖冏による二蔵義の形成期である。聖冏が「建暦法語」をもとに『浄土略名目図』を執筆して二蔵義を示し、その後「建暦法語」のもととなった『麒麟聖財立宗論』を入手して著作に反映させることで二蔵義を創りあげる期間である。第二期は、二蔵義の宣揚期で、主に聖聡が『弥陀本願義疏』によって二蔵義の権威を内外に示す期間である。聖冏が『弥陀本願義疏』を使用していないことや、『弥陀本願義疏』を引用する聖聡

著作の成立年の検討から、聖冏の最晩年もしくは没後に、聖聡が『弥陀本願義疏』を入手し、善導からの夢告・法然の著述という権威をもとに、強力に二蔵義を宣揚しようとしたのだと推測される。

『麒麟聖財立宗論』「建暦法語」『弥陀本願義疏』は、聖冏・聖聡著作に引用が集中しているため、聖冏あるいはその周辺での創作との疑義もあった。だがともに十四世紀前半に名越派周辺で存在していたことが確認でき、聖冏・聖聡がそれらを入手・利用することで二蔵義を形成・宣揚していったことがわかる。単なる偽書としてひとまとめにして論じられることが多い仮託文献だが、諸書の引用を見ていくことで、その受容にもいくつかの段階があることが明らかになる。後世の評価も含め、これら仮託文献の受容の諸相や、詳細な教理的研究も今後必要になるだろう。

なお『浄土正依経論書籍目録』には『麒麟聖財立宗論』『弥陀本願義疏』『浄土略名目図』が掲載されている。本目録は、法然の弟子・長西が撰述した『長西録』（『浄土依憑経律論章疏目録』）に後世付加されたものである。成立年は未詳だが、目録には聡誉西迎（一四一八～一四五九。増上寺第二世。聖聡の甥）の著作が最も新しいものとして収載されていることから、十五世紀後半頃の目録と推測されている。[27] 聖冏・聖聡の二蔵義宣揚に用いられた仮託文献が、このころには鎮西流で依拠すべき論疏に位置付けられていたのである。

これら仮託書は、作者を菩提流支や法然などの浄土祖師に作者を擬したものであり、作者が活動した時代には存在しなかった教学や思想、姿勢がしばしば登場する。現代の感覚では、自らの地位を向上させるため聖冏・聖聡の周辺で意図的に作成・利用されたものとの印象を受けるかもしれない。[28] しかしその場しのぎの偽書にすぎないならば、批判があったとはいえ、近世に至るまでそれらが保持され、檀林教育の中心に位置付けられることは難しい。そこに何らかの宗教的真実が存在したと考えるべきである。

『麒麟聖財論』を入手した聖冏が、歓喜の涙を流したことを、単なるフィクションと考えるのは適当ではない。仮託書は、古の祖師たちと遠く離れた時代の聖冏・聖聡を繋ぐ、いわば預言書のような性格をもっており、時間と空間の隔たりを超えて祖師たちと対話するという意味においては、善導と法然との夢中対面などと機能的に近い。

聖聡が『浄土二蔵綱維義』で、

> 此中既此本願義疏余非二愚作一。是京師大師之伝説云云　若依二此秘伝一者、上人直承二光明大師一御相承名目也。是経巻相承上亦重二直受相承一。最可レ尊、最可レ尊。[29]

と、『弥陀本願義疏』は、善導から書物を通じた相承（「経巻相承」）を示すと同時に、夢の中で直接に善導（京師大師）と対面して受けた相承（「直受相承」）でもあると、書物と夢を併記して二種類の相承を説くのも両者の近似性ゆえと考えられる。

仮託文献の重視は、同時代に爆発的に作成された中世の神道書とも共通性が見出せる。神道書も、空海や嵯峨天皇などに作者を仮託したものが殆どだが、神道書も、やはり預言や啓示を記した宗教的な真実を語る

ものとしての性格を持っていたと考えられ、空海仮託の両部神道書『麗気記』（十三世紀後半成立）のように、成立まもない頃から強い影響力を発揮するものがあった。神道書は、しばしば『日本書紀』から逸脱し、非合理的な内容を多くもつため、荒唐無稽と評されることが多い。だが神道書の担い手（作者）の多くは研鑽を積んだ学僧たちであり、また聖冏自身も『麗気記』の注釈書を複数あらわしているという事実を忘れてはならない[30]。

聖冏や聖聡は、仮託書が強い権威を持つ中世の宗教世界の中で活動していた。両者を取り巻く仮託文献を、その「偽」の要素に着目して等閑視するのではなく、仮託書が真作として扱われる意味、白幡流の目録にそれらが載せられる意義を考察しなければならない。今後は、同時代的な中世の学問・信仰のあり方から仮託文献の意義を認識し、仮託書自体の精読によって教理的な位置づけを明らかにし、聖冏教学を中世という大きな枠組みの中で、聖冏教学を再評価すべきだろう。

註

（1）二蔵二教二頓判（二蔵義）とは、曇鸞の難行・易行の二道、道綽の聖道・浄土の二門を、善導の声聞・菩薩の二蔵と、頓・漸の二教の中に組み込み、さらに頓教を性頓と相頓との二頓に分け、そのうち相頓教を浄土教とし、諸教の中で最も速やかに悟りに至ることができる優れた教えだと判ずる説である。聖冏の教判説については、服部英淳「了誉聖冏の教学体系に関する述作　解説」（『浄土宗全書』一二、一九七二・一）、服部淳一「聖冏頓教判の成立について」（『印度学仏教学研究』六九、一九八六・一二）参照。

（2）聖聡『浄土二蔵鋼維義』（『浄土宗全書』一二、五七四頁上下）。

（3）聖冏教学における仮託文献については、望月信亨「冏師の学風と其の由漸」（同『浄土教之研究』、金尾文淵堂、一九二二・八）、服部英淳注1前掲論文など参照。

（4）大玄『浄土頌義探玄鈔』巻中（『浄土宗全書』一二、六一八頁下）。服部英淳注1前掲論文参照。

（5）大玄『浄土頌義探玄鈔』巻中（『浄土宗全書』一二、六一〇頁下～六一一頁上）。

（6）拙著『中世学僧と神道―了誉聖冏の学問と思想』（勉誠出版、二〇一二・八）、拙稿「中世浄土宗における仮託文献―聖冏・聖聡著作を中心に―」（『日本思想史学』第四六号、二〇一四・九）、拙稿「中世における僧の外典学修――仮託文献の内典化と修学――」（福島金治編『学芸と文芸』生活と文化の歴史学九、竹林舎、二〇一六）、拙稿「菩提流支三蔵所造『麒麟聖財立宗論』解題・翻刻――中世浄土宗における仮託文献について――」（『論叢　アジアの文化と思想』第二〇号、二〇一一・一二）、「沙門源空記『弥陀本願義疏』解題・翻刻」（『論叢　アジアの文化と思想』第二一号、二〇一二・一二）、「袋中良定述『麒麟論私釈』解題・翻刻」（『論叢　アジアの文化と思想』第二二号、二〇一三・一二）など参照。

（7）聖冏『浄土略名目図』（『浄土宗全書』一二、六五九頁上）。

（8）聖冏『二蔵義見聞』巻四（『浄土宗全書』一二、四二八頁下）。

（9）菩提流支は『観無量寿経』を曇鸞に伝え、世親の『往生論』を漢訳したことから、宗祖に位置付けられていた。服部淳一「聖冏の菩提流支観」（『佛教論叢』二六、一九八二・九）参照。

（10）注6前掲拙稿「菩提流支三蔵所造『麒麟聖財立宗論』解題・翻刻」、二一七頁。「三法輪」は、吉蔵『法華遊意』巻上に見られる根本法輪・枝末法輪・摂末帰本法輪をもとに論じられている。

(11) 望月信亨「冏師の学風と其の由漸」（同『浄土教之研究』、一〇〇八～九頁）。
(12) 良山『初学題額集』（『大日本仏教全書』三、一四一頁上下、一三五頁下）参照。大日本仏教全書所収本では応永三年（一三九六）の撰述とあるが、康永三年（一三四四）の誤写と考えられる。注6前掲拙稿「中世における僧の外典学修」参照。良山妙観は、十四世紀に活動した浄土宗名越派の学僧で、奥州如来寺を開山して名越派の教線拡大に尽くしたことで同派中興の祖として知られる。また聖冏・聖聡の属する白旗派と盛んに論争を行った。
(13) 良山『開題考文抄』中（『浄土宗全書』続十、二五〇頁上）。
(14) 聖冏『浄土略名目図』「宗祖三蔵曰」（『浄土宗全書』一二、六六七頁下～六六八頁上）。『麒麟聖財立宗論』にも同文が認められる。
(15) 良天『開題考文抄聞書』（『浄土宗全書』続十、二九八頁下～二九九頁下）。
(16) 聖聡『大経直談要註記』巻三（浄全十三、四〇頁下）。永享五年（一四三三）成立。『浄土二蔵綱維義』にもほぼ同文が認められる。
(17) 大玄は『弥陀本願義疏』を『浄土頌義探玄鈔』で「偽造」と断定し（『浄土宗全書』十二、六一五頁下）、また望月信亨氏は「中世宗学者の口吻」であるとの見解を示している（望月信亨「法然上人の著作法語並に其の真偽」、同『浄土教之研究』金尾文淵堂、一九二二・八。日本図書センター一九七七・一復刻。七〇六頁参照）。
(18) 良山『初学題額集』（『大日本仏教全書』三、一三五頁下）。
(19) 注6前掲拙稿「沙門源空記『弥陀本願義疏』解題・翻刻」、三三五～三三六頁。
(20) 注6前掲拙稿「中世における僧の外典学修」参照。
(21) 聖聡『浄土二蔵綱維義』（浄全十二、五七五頁上）。
(22) 聖聡『浄土二蔵綱維義』（浄全十二、五七四頁上）。
(23) 聖聡『教相切紙拾遺徹』下二「陀」（浄全七、一七三頁上下）。本書では、つづけて切紙を伝授された夜に夢に善導が示現し、聖聡が切紙の内容を真実であると確信したと述べられており、聖聡の自己の正統性の強調に本書を用いていたものと考えられている。玉山成元「西誉聖聡について」（『佛教文化研究』三五、一九九一・三）参照。
(24) 金子寛哉氏は、『麒麟聖財立宗論』と『弥陀本願義疏』は「聖聡自身が新たに引用し、それを拠り所として自説を構成しそれを弟子に講述したもの」との見解を示す。「『浄土二蔵二教略頌綱維義』について」（大谷旭雄編『聖聡上人典籍研究』、大本山増上寺、一九八九）参照。
(25) 聖聡『大経直談要註記』巻三（浄全十三、四〇頁下）。
(26) 聖聡は、このほかにも聖覚仮託『四十八願釈』をほぼ全文に渡って自著に引用するが、そこには『弥陀本願義疏』が十三箇所使用される。善導から法然への夢告を記した跋文もそのまま付されることから、これも二蔵義宣揚のために聖聡が聖冏没後に新たに用いた仮託書のひとつといえる。上野麻美氏は、『四十八願釈』を「浄土宗鎮西流による仮託の書」と位置付ける。また龍口恭子氏は、龍谷大学所蔵の写本における鎮西流の僧侶「昌誉」（一六三五年没）の書き込みから、『弥陀本願義疏』の引用がない『四十八願釈』が十七世紀頃に流布していた可能性を指摘するなど、成立や流布の形態、真偽をめぐって解明すべき課題が多い。『四十八願釈』については、上野麻美「『当麻曼荼羅疏』と常陸―聖聡の説話享受―」（『仏教文学』二四、二〇〇〇・三）、上野麻美「聖聡の談義における聖覚『四十八願釈』享受―『大経直談要註記』を中心に―」（『国語国文』七〇-九（八〇五）、二〇〇一・九）、龍口恭子「聖覚『四十八願釈』の検討」（印度学仏教学研究五二-一、二〇〇三・一二）参照。また元禄版本の翻刻に、拙稿「聖覚法印作『四十八願釈』第一　解題・翻刻　――第一願～第十二願――」（『論叢　アジアの文化と思想』第二三号、二〇一四・一二）、「聖覚法印作『四十八願釈』第二　解題・翻刻　――第十三願～第十八願――」（『論叢　アジアの文化と思想』第二四号、二〇一五・一二）がある。

(27)『大日本仏教全書』一、仏教書籍目録一、三五五～三五九頁。
(28) 大玄の「随他扶宗」という分類にも、他宗に浄土宗の教義を宣揚するために、聖冏が仕方なく仮託文献を使用したという意識が垣間見える。
(29) 聖聡『浄土二蔵綱維義』(浄全十二、五七四頁上)。
(30) 聖冏の神道論については、注6前掲拙著『中世学僧と神道―了誉聖冏の学問と思想』参照。

聖冏における法然の位置

東海林　良　昌

はじめに

本稿は浄土宗第七祖聖冏における法然の位置を明らかにするものである。聖冏は浄土宗が寓宗であるという他宗からの批判に対し、自宗の教説を用いて浄土宗の優位性を表す随自顕宗、そして他宗の教説を用いて浄土宗の優位性を述べる随他扶宗の論理を用いて自宗の優位性を明らかにし、僧侶養成方法の肝要である五重伝法と、天台円頓戒についての見解を示し、自宗における僧侶の養成を行えるようにしたことは、浄土宗史上画期となる出来事であった。近年これまで浄土宗学での研究に加え、浄土教にとどまらない聖冏の博識に着目した研究の可能性も提示されている。(1) 本稿では『浄土真宗付法伝』を中心に、浄土宗の聖冏における法然の位置を明らかにし、聖冏の思想の特殊性について明らかにしたいと考えている。

一、インドにおける祖師

この『浄土真宗付法伝』は、各列祖を紹介しながら浄土宗の付法のあり方が特異なものではなく普遍性を持つそれであることを明らかにしようとするものである。聖冏は次のように述べる。

夫れ以みるに、良医妙薬は、病品に依りて顕たり。善逝の教法。機熟に任せて盛たり。然るに仏日西天に隠れ、二千餘廻し、法水東土に流る。當に今末法とすべし。其の中間に於て、諸の衆生等に邪林繁鬱し、無生之生亡ず。愚水深淵たり。上衍之法に迷い、これに依りて凡夫引接之秘術は、空しく自力自証之教門に泥す。見生無生之玄談。徒に唯理唯性之施設を乱す。爾れ自り以來。四依弘教之菩薩。再び如來之金言を述べ。三学具行之名徳。弥凡夫之往生を述ぶ。其の化導は西印支那に局らず。其の利益亦た東垂陽谷に盛たり。然れば則ち勝方便之華文有りて、馬鳴起信之詞林を開き。易行易往之玉章。龍樹十住之霊室を耀す。其の濫觴を尋ぬるに釈尊萬字の胸を出し、其の化用を論じ煩悩成就の口を留む。然る間三国伝来宗祖を図し、浄土流伝之旨を顕し、二八余人稟承を列し、真宗弘通趣を示す。弘教一なりと雖も相承同じからず。諸家異なると雖も、化導違うこと無し。(2)

釈尊の教えは、良医や妙薬が病に応じて辣腕や効能を発揮するように、末法の東土において広まり盛んになっていることについて言及している。ここで注目したいのは、聖冏は常に釈尊から始まっている仏教、それに

連なる馬鳴、龍樹、三国の宗祖という全体を俯瞰しながら論述を進めているということである。これは本書を通じて見られる姿勢である。

ここでそれぞれの祖師がどのように紹介されているのかを取り上げる。まず釈尊についてである。

本師釈迦牟尼如來大和尚　賢劫中に於て第九劫に出づ。此劫中に於て四仏出世す。所謂拘留孫仏は六萬歳に出づ。拘那含仏四萬歳に出づ。迦葉仏二萬歳に出づ。今此の釈迦。人壽百歳の時に出世する也。然れば則ち速に於帝京を出で、早く深山に入り正覚を成ず。樹下に於て法輪を転ず。處々に於て出家成道す。異説不同たり。且く一説を挙ぐ。大論に云く。十九に城を踰し、国王の位を捨て一。三十に成道し、妙法輪を転ず。已上　また弗沙。底沙。毘婆尸之三佛（毘婆尸仏、尸棄仏、毘舎浮仏）を加えて七佛と云う。云云[3]

ここでは過去七仏の内、現在賢劫中の拘留孫仏、拘那含仏、迦葉仏に次いで現れたのが釈尊であるという後四仏の説（後に過去荘厳劫における前三仏も挙げる）を挙げ、都を離れ国王の位を捨て、成道し法を説いたということが述べられている。特徴的なのは、聖冏は本師釈迦牟尼如来大和尚という、列祖の中でも別格として位置付けていることである。仏であり且つ、最初の僧侶である偉大さを備えたお方という意味であろう。このあと天竺の列祖が述べられている。

先に天竺に於て四大祖あり。第一祖馬鳴菩薩は如來滅後三百年に出づ。論藏を造作し、衆生を引導す。其化之中西方勧化殊に慇懃也。一を挙げ諸を顕す。起信論に云く。復た次に衆生。初めに是の法を学ぶ。此の娑婆世界住し、信心を懼畏すること、成就すべきこと難し。当に知るべし。如来勝方便ありて信心を摂護すること修多羅の説の如し。若し人西方極樂世界阿彌陀佛を専念し、所修善根を廻向して彼に生ることを願求せば。卽ち往生を得、不退轉に住すと。

まず馬鳴が取り上げられる。聖冏は『大乗起信論』の述作により、西方極楽浄土への往生へと衆生を教導した功績をあげている。ここで聖冏は、馬鳴のことを如来滅後三百年に出現したと述べ、釈尊からの時間的経過について触れている。これは他の祖師についても踏襲される。これは常に釈尊からの時間的経過を挙げることによって、明確な付法の根拠の一つを示そうという聖冏の思いがある。

第二祖龍樹菩薩。十住論易行品の十二禮文。如來滅後七百年に出づ。千部の論師にして萬民所歸し位歡喜地たり。祖承十三。生を梵志家に受け教を釈尊門に得る。（中略）幼にして五明に達し長じて三昧に入る。内に曰ひ外に曰ふ。此の菩薩を以て宗匠と為す也。聖を言ひ浄を言ふ。此の大士を以て宗祖と為す也。故に天竺の外道。四韋陀典を学び、十八大經を受く。震旦の仏者は、四依判教を習う。二門之修行を修するに、提婆薩埵。敬ひて尊師と仰ぐ。天台大師。尋ねて高祖と恃む。三部界会。前仏秘法を伝う。百卷智論を後生耳目と鑿つ。彼の菩薩の大願に云く。若し閻浮提人あり。我法に於いて念を繫け、罪垢を滅せず、菩提を取らず。云云　然れば則ち二利他を先とする時。十住論を製し難易二道を判ず。自証を専らにする時。十二礼を作し往生益を願う。寔に知る。自利々他の二途異ると雖も、往生を以て其の要と為す也。所以は楞伽山中にて如来懸記するに歓喜地にて安楽国を生する。乃至広説す。及びて入滅に至り両相を示

す。且く一説を挙ぐと。(4)

ここで聖冏は龍樹を宗匠、宗祖と位置付けている。その理由は、龍樹が聖道浄土二門を説きながら、『十住毘婆沙論』に見られるように難行道易行道の説を取り、阿弥陀仏に対する十二礼を行うなど、往生を以て仏教の要であるとしているからである。天台においては高祖とされるということも付け加えられている。次の三祖は天親である。

第三祖天親菩薩。浄土論一巻。仏滅後九百年出世す。千部の論を造る。浄土論は是れ其の隨一也。天親菩薩。位を明徳に居し、道を極喜に隣す。金口の祖承第十代たり。始め小乗に学び、終に大乗に帰す。小乗中に於て旧くは有宗習ひ、後に経部に学ぶ。当に理に当たれりと為すべし。有部義於て取捨を懐く。已に心是非を定るを欲す。彼師を恐畏し、情に忌憚を懐く懐く。名を潜みて重て往く。時に四載を経て。屢ば自宗を以て頻る他部を難ず。時に羅漢ありて、詰められ通ずること莫し。即ち衆賢師悟入是也。悟入怪異たり。遂に定に入り是に世親観知す。私にこれを告げて曰く。此の部衆中。未だ欲を離れず。長老の破を知り、必ず相殺害す。長老速に本国に帰還すべし。時に天親本國に至る已。大婆沙を講ず。云云　光の云く。菩薩。学内外に通じ、伝るに古今に達す。名は五天に振い。声は四主に流る。後に兄無著に帰し大乗を学ぶ。今此の浄土論。大乗摂義論也。彼の文に云。我修多羅眞實功德相に依り。願偈を説き總持し。仏教と相応す。已上　同論註云。天親菩薩。釈迦如来像法之中に在し、釈迦如来経教に順じ。生ることを願ふ。(5)

この天親については、『浄土論』の述作をその功績として挙げている。聖冏は、天親がもともと学んでいた説一切有部に疑問を懐き、その後兄の無著に帰して大乗を学んだことに触れ、釈尊滅後の像法中にその教説に従順で極楽往生を願ったことを評価している。

第四祖菩提流支。浄土論譯者。如來滅後一千四百餘年に出世す。此天竺人師。欣求浄土の先達にして、後魏代に来到し、浄土本経を以て鸞大師に授けて曰く。此れ大仙の法。依りてこれを行ずれば、長く解脱を得、永く生死を離る。云云天親の論を訳し、衆往生の益を擬る。今此の一宗。漢土に伝来し、これを以て始と為す。また内典録四に云く。梁武帝の世。北天竺國三藏菩提提流支は。魏道希に言て魏永平二年従り天平二年に至る。其の間凡そ廿五年に歴る。洛都に在て訳す。李廓録に称す。三蔵の房内に経論本二萬夾あるべし。翻る所の経論。筆を受け草本にして。一屋間に満つ。(6)

ここで菩提流支については、経論の翻訳の功績を挙げており、特に浄土経典を曇鸞に授け、天親の『浄土論』を翻訳したことにより、中国に浄土教を伝えた始めであるとその功績を讃えている。特に経典が房内に満ちていたことを挙げるなど、学徳を讃える内容が特徴的である。このように別格の始祖として釈尊、馬鳴、龍樹、天親、菩提流支の四師を天竺の祖師として挙げている。これら四師については、直接の教えの授けが見られたのは、菩提流支から曇鸞へということのみで、これら四師については、浄土教についての著作があるという学的な系譜として列祖と位置付けているのである。

二、中国における祖師

次に中国の場合を挙げている。

震旦に於て八大祖あり。（中略）第一祖廬山慧遠大師。同志一百二十三人浄土を修す。賢聖十三人山に住む。如來滅後一千二百八十五年。晋咸康五年。法師初生。楽邦文類。元照訳を引き。弥陀教觀。大藏に載すること多とせざるもなされず。然らば仏化東流數百年間。世人殆ど知る者無し。晋慧遠法師。廬山東林に居す。神機独り抜きんで、天下に倡を為す。池を鑿ち蓮を栽し、塔を建て誓いを立て浄業を崇む。号して白蓮社と為す。已上　また高僧傳に云く。浄土に生まれることを勧むるに、固く大覚慈尊出づ。然らば此方之人念仏三昧あることを知らしむるは、応に遠公法師を以て始祖とすべし。(7)

ここでは、廬山において中国で初めて極楽往生のための浄土の教えへの理解と実践を弟子たちと共に行い白蓮社と号した慧遠を始祖として挙げている。この中国始祖については異説を挙げ、

天竺仏図澄。弥天道安法師に授く。道安法師。廬山恵遠大師に授く。云云　若爾ば今八祖に並ぶ。応に十祖と言うべし。但だ澄安両師。浄教弘通するも不弘通義たり。暗なるを以て定め難し。若し超越を存すれば応に遠公を以て始祖と為すべき也。(8)

と、天竺僧の図澄が道安に教えを授けたことを挙げ、中国では八祖と数えるが十祖ではないかとするも、その義に通じたり広めることが無かったことを理由に、慧遠を始祖とするということが述べられている。第二祖は曇鸞で、

第二祖玄忠寺曇鸞大師　略論安楽浄土義一卷。讃阿弥陀仏偈一卷浄土論註二卷上下。　如來滅後一千四百廿年に出世す。後魏承明元年丙辰之誕生也。中國三藏菩提流支に逢て。啓て曰く。仏法中に頗る長生不死法たる此土仙方の如きあるや。流支地に唾して曰く。是れ何をか言わんや。相比るにあらざる也。此の方の何處長生法あらん。縦ひ長年を得、少時に死せずとも、終に更に三有を輪廻するのみ。即ち觀經を以てこれを授けて曰く。これに依りて修行すれば、当に生死解脱を得べし。鸞尋ね頂受す。八魏主号して神鸞徳仙方これを焼す。自行化他、流靡弘廣たり。魏主これを重んじ。号して神鸞と為す。勅を下し并州大巖寺に住まわしめ、晩に汾州北山石壁玄忠寺に移住す。介山之陰に往生す。(9)

と、菩提流支に対して長生不死の仙術を尋ねたところ、観経を授けて浄土の教行に帰し、仙術の書を焼いていしまったという逸話を挙げている。

第三祖は慈愍三藏で、

第三祖大唐慈愍三藏　高僧傳云。釋慧日。俗姓辛氏。東萊人。唐中宗朝得度。尋ねて義浄三藏西域従り回し遇う（中略）続て天竺に至りて善知識を訪ねること十三年。（中略）深く閻浮を厭い、因りて遍く天竺三藏に問ふて曰く。何の国方に楽ありて苦無からん。何の法何の行や速かに見仏を得るや。三藏皆浄土を讃ず。教主の悲深く願広し。前に生ぜんと欲するもの有らば、願を遂げざるはあらず。日これを聞きて喜踊自慰す。健駄羅國に至り迨ぶるに其城東北に大山あり。山に觀音像あり。凡専祈誓するに多く現身を得る。日乃ち食を絶ち七日これに祈る。七に至るの日満一夜未だ半ばならず。觀音空中に於て紫金相を現す長一丈余にして、寶蓮華に座す。右手に

日頂を摩す。汝但だ繫念し孰て願うにしかざれば。汝亦た當当に知るべし。淨土の法門は諸行に勝過すと。說きて已に見ること無し。然西邁より東帰に至る。總じて二十一年。歴る所は七十余国。長安に達し仏眞容梵文等を進むるに、帝心感悟し其の徳を強て慈愍三藏と号すと。(10)

と、各地を求法の旅に出たことを挙げ天竺にてどのような法や行法に依れば見仏できるのかと彼の地の僧に尋ねたところ、浄土であるという答えが返ってきたという。その教導に基づき参篭し行を続けたところ、観音菩薩に見えたという逸話を挙げている。このような見仏という宗教体験を聖冏が重視していることを指摘しておきたい。

第四祖は道綽であるが、

第四祖西河道綽禪師。安楽集二卷。仏滅度後一千五百一十年。後周武皇帝保定二年壬午誕生。禪師諱道綽。并州晋陽人也。前大徳曇鸞大師。三世已下孫弟也。年十四出家。大涅槃部を弘むる所、講ずるに二十四遍に及ぶ。昔鸞師に淨土諸業を承り經論を搜酌し布するを以て化を成す。石壁玄忠寺は卽ち齊時に曇鸞法師之所立也。中に鸞碑文あり。これを見て自ら曰く。相去千里懸殊。当に尙ほ講說を捨つべし。淨業を修するに已に往生を見ん。況んや小子知解する所足んと。大業五年己巳に有縁開悟す。恆に無量壽經を講ずること将に百遍とす。貞觀三年四月八日。鸞法師空中に於いて告ぐ。汝淨業成ず。余報未だ尽きざるのみ。貞觀十九年乙巳四月二十二日。悉く大衆と別を取り、二十七日に至りて、玄忠寺に於て壽終りぬ。時に白雲有りて西方從り來たり。変じて三道白光を成ず。自房中に於て徹照通過す。時年八十有四たり

と、涅槃経の講師であった道綽が、曇鸞建立の玄忠寺の碑文を見て、浄土の業に目覚め、後に大悟し無量寿経を講ずるようになったという。次に注目したいのが、空中に浮かぶ曇鸞が道綽に浄業成就を告げたという逸話を載せている。ここでも聖冏は直接教えを受けた師僧ではないが、碑文の閲覧や宗教体験を通じて曇鸞と道綽に師弟関係を見出している。

第五祖は善導で、

第五祖光明寺善導大師　觀經疏四卷。觀念法門一卷。禮讚一卷。般舟讚一卷。法事讚二卷。已上五部九卷。仏滅度後一千五百六十一年。隋煬帝大業九年癸酉誕生する也。禪師。諱は善導。未だ氏族を詳らかにせず。亦た何處の人か悉にせず。京師光明寺に住す。亦た悟眞寺に住す。幼くして密州明勝法師に投じて出家す。法華維摩を誦す。忽ち自ら思て曰く。教門一道一途に入るに非ざれば、若くは機を契さず。功卽ち徒設す。是に於て大藏經に投じ、手を信じこれを探る。無量壽觀經を得て、便ち喜して十六觀を誦習す。また唐貞觀年中。西河禪師。方等懺及淨土九品道場に行き觀経を講ず。乃ち喜して曰く。此れ直ちに仏道に入る津要たり。余業を修し僻なるを成ずるを難ず。唯だ此の觀門、速かに生死を超え吾れこれを得る。堂に入り念仏するに力休まず竭す。寒冷汗を流すを、以て至誠を表す。三十余年。別寢所無く、暫く睡眠せず。洗浴を除き曾て衣を脱せず。戒品を護持し纎毫も犯さず。曾て目を挙げて女人を視ず。一切名利心起念無し。阿弥陀經を写すこと十萬卷。浄土変相を図すこと三百余堵。自ら阿弥陀仏を念ずる一声するに、則ち一道光明ありて、其の

口従り出づ。十声自り二千百声に至る。光亦た是の如し。其の一々の光。各一化仏相好圓滿たり。（中略）春秋六十有九。于時高宗皇帝。永隆二年三月十四日。或云二十七日。入滅之後高宗皇帝。其の念仏口より光明出づるを知り。寺額を賜て光明と為す。凡そ仏法東漸の後。淨教弘盛の間。禅師の威の如きは無し。[11]

と、初め明勝法師に学び法華維摩の実践を行ったが、道綽より無量寿経および観無量寿経を授かり、浄土の十六観を実践したことが述べられている。さらに、道綽の下で観経の講義を行い、十六観の実践の実践が仏道の要であるとし、その成就の上で戒品を護持し念仏行に励み、阿弥陀経の書写十万巻、浄土変相図三百余巻を書す。遂には念仏を称える口から光を出だしそこに阿弥陀仏が現れ、それにより光明大師と呼ばれるようになったという、有名な善導の逸話が収録されている。やはり三昧発得の祖師として善導大師が描かれていることに注目したい。

第六祖は懐感で、

第六祖千福寺懐感禪師　羣疑論七卷。唐代人師。京師千福寺に住す。（中略）導曰。若し所見の如くに、念仏往生せしむるは、豈に是れ魔説ならんか。子若くはこれを信じ至心旃を念ずれば、当に証験あるべし。乃ち道場に入り、三七日霊瑞を覩ず。自ら罪障を悔し。深く絶食畢命せんとす。導許さず。遂に精虔三年念仏せしめ、後に忽ち霊瑞を感じ、金色玉毫に見ゆ。便ち念仏三昧を証す。遂に述二群疑論七卷述し、即ち西に往く。已上大宋高僧傳意。[12]

と、善導からの教導を受けながら、三年間の念仏により三昧発得をしたという逸話を載せている。

第七祖は法照で、

第七祖大唐法照禪師　五會法事讃。南梁人也。太暦二年三月。南岳雲峯寺食堂に於て喫粥の次に五臺山境界感見す。同四年四月十五日ヨリ九旬入仏道場に入る。六月二日未時至りて五色雲及聖を感見す。驚覺シテ八月二日に至り同志十二人と共に臺山に登り。同五年四月五日。台山に到至す。咸な十道白光を数え、忽ち一寺を見、大聖竹林寺と号す。講堂之内進入し、大聖文殊に見ゆ。左右に一萬二千菩薩あり。普賢は無数菩薩を俱にす。諸菩薩為に妙法を論説す。法照二聖に礼して問ふ。何れの法門を修行し易く成就を得、疾く成仏を得、速かに三界を出で、衆生を利益するや。最も其の要は二と為さん。文殊云ふ。一切諸行無辺たるも、念仏に過ぎず。吾れ及び諸仏皆な念仏に従り生ず。是れ法王なり。また問ふ。当に何を念ずと云ふべし。文殊云く。此の世界を去り。正に西面して阿弥陀仏あり。彼の仏願力は不可思議たり。汝当に繫念すべし。命終決定して、彼の国に往生し、疾く成仏得。此偈を説き已でに、二聖各金手を舒べ、頂を摩し授記を為して言く。念仏を以ての故に。久しからず速に無上菩提を証し、此の一形を尽くし定めて苦海を超えん。云云又大師即ち善導の後身也。德宗の時。并州に於て五會を行ず。人を教て念仏せしむ。帝長安において常に東北方に念仏の声あるを聞く。使を遣い尋覓て太康に至る。照師念仏を人に勧めるを見ゆ。遂に迎え内に入る。劉珠繩牀を用い。宮人をして五會念仏せしむ。十二月初に至りて華厳寺院に於て、念仏道場に入る。二七日茶薬を絶ち。唯だ浄土を願う。乃ち云く。極楽に往生し無生忍を得ん。速に苦海に廻

向し、広く衆生を度せんと言い訖ぬ。合掌西方に向きて念仏し卒す。[13]

と、五台山に登った法照が、竹林寺で文殊菩薩および普賢菩薩に見え、易行であり衆生を利益すること大なる念仏を勧められ、両菩薩より授記を受け、その実践により、無常菩提を証し、一生涯行うことで苦を超えていくと仰ったという逸話を載せている。この法照は善導の後身であるとし、さらには五会念仏を始め、その聞こえが帝にまで及び宮中人も行ったという。ここでも文殊菩薩、普賢菩薩からの教えの授けという宗教体験を取り上げている。

第八祖は少康で、

第八祖烏龍山少康法師　唐代人師。（中略）貞元の初め、洛京白馬寺殿に至りて、物の放光するを見ゆ。何の経法と為すや。乃ち善導の西方を行ずる化導の文也。遂に長安善導影堂内に之く。善導眞像に見え乞願す。化して仏身と為す。康に謂て曰く。汝吾が施設に依りて、衆生を利益し同く安楽に生ず。云云　遂に睦州烏龍山に於て、浄土道場を建つ。壇を築くこと三級にして人を衆む。午夜に行道し、讃を称えること二十四年。契て浄邦を称揚す。雲集所化は三千許の人也。然ば高声念仏するに、口従り化仏連なる。十声誦すれば、十仏連珠状なるが若し。貞元二十一年十二月三日。衆に示して属累す。当に安養に於て増進心を起こし、閻浮提に於て厭離心生ずべし。言い畢りて跏趺す。身に光明を放ち逝く。天色十変し、狂風四起し、百鳥悲鳴す。[14]

と、白馬寺で光を放つ善導の書を見つけ、善導を祀るお堂に行き教えを乞うと、その像が仏身となり、浄土の教えに依り衆生を導くことになるとの告げを受ける。その後烏龍山に道場を建て二十四年に渡り念仏行を行っていたところ、口から化仏が現れたという。ここでは、善導が仏身となり少康に教えを伝えていることが注目される。

以上述べてきたように、中国での系譜、慧遠、曇鸞、慈愍三蔵、道綽、善導、懐感、法照、少康の八師の内、慧遠、曇鸞、懐感以外は、全て宗教体験を基に相承や三昧発得が語られるところにその特色がある。

三、日本における祖師

次に日本を見てみよう。日本の第一祖は行基である。

後に本朝に於て五大祖あり。第一祖行基菩薩　聖武天皇時に出づ。興隆仏法の大師也。然に諸教讃所の暁。故西方を以て一准と為し、弥陀之悲願を仰ぐ。往生を以て所期と為す。称名念仏の勧化一天に及ぶ。往生極楽の勧進四海に遍し。遂に命終之時、衆人に告げて云く。浄土とせざれば。何ぞ思ひ称える處あらん。聖衆に非ざれば、誰ぞ心に随う人あらん。白鵠之恩に報わんと欲すると雖も、烏鵠に食を施す。城中の乞人に施して、難勝如来に供養するに勝る。美華を見て本尊念ぜず。是不修之甚き也。冷風を聞き自身を観ぜざれば、観行亦闕くる也。青々たる翠竹は、悉く是れ真如たり。鬱々たる黄花は、般若に非ざるは無し。蚊虻鳩翼附して、万丈之空に昇る。蘿葛の高木に寄り、百丈之枝を排す。世隨て望あるに似る。俗に背くこと狂人の如し。冗憂の世間に、一身を何處に隠さん。骸を閻浮之蓬下に留め、神を閻魔之庁前に訴ふ。口虎身を害し、舌剣命を断ず。口を鼻の如くせしめ、口を守り意を摂し、身を犯すこと莫かれ。是

の如き行者。度世を得る。仏に造る木も験あり。神に祈る石も崇し。我が身に仏性を備ること、木石に劣るべしと。[15]

ここでは前半は浄土の教えに帰し、教化を行ったことあるが、後半は仏説にある白い烏の恩に報いると言って烏にえさを与えたり、生活困窮の者に食を施しては難勝如来に供養していると述べるなど、慈善の行いや観法において殊勝の見解を持っていた僧であることが述べられている。

第二祖は空也で、

第二祖空也上人　發心求道一卷。延喜帝皇第三王子。天下第一無極道心者也。初に三論宗旨を崇ぶ。八不中道觀鏡明にして、後に貴に善導教化を貴ぶ。九品往生蓮香薫発す。彼發心求道して云く。善導常に隨順すべし。二蔵善く分別して六相円に成就すと。三論宗人師にして、念仏の門師也。故に誓て頂礼する也。已上[16]

と、三論を学び浄土に転じた僧として空也を評価し、善導への帰依を基に教えを広めたとする。第三祖は源信で、

第三祖源信僧都　往生要集三卷。彌陀經略記一卷。如來滅後一千九十三年出。天慶五年。僧都初生。姓卜部。大和州人也。續往生傳黄門侍郎江匡房作。云。權少僧都源信者。大和葛上郡當麻鄕人也。童児之時延暦寺に登り、慈恵僧正に師事す。少年時自り才智輩逾ゆ。問答決疑之場。其の人に屈辱せしめざるは莫し。常に云く。倶舎因明は穢土に於てこれを極む。瑜伽唯識浄土を期し。真言宗義佛果を待つ。作す所を書す往生要集三卷宋朝に渡る。彼國之人。其影像に向かう。宋朝に依りて求む。生前自ら真円阿闍梨とこれを書す。楞嚴院源信如来と称す。また因明註釋三卷。竝疏一卷。對倶舍鈔十五卷。要法門二卷。依二安海請一。一乘要決三卷。竝大小戒儀等。總じて而これを計るに及百餘卷に及ぶ。皆な一宗龜鏡末學耳目と為す。已上昔年十有三。村上天皇御代。天暦十年六月二十一日。清涼殿に於て、二五日十座御八講ある之時、帝心感悟す。勅下して、卽ち僧都位を任ず。年七十六にして卒す。時に寛仁元年六月十日。面を西に向け、五色絲を引き、華嚴清浄慈門刹塵數之文を講じ、また面善圓浄如滿月之文を唱える。禅定に入るが如く遷化す。入滅之後、白雲上に乗り。三井慶祐大阿闍梨室に来至して告ぐ。我れは是れ極樂久住の菩薩たり。化縁已に尽き、本土に還帰すと。[17]

と、ここで源信は浄土教を志し『往生要集』をはじめ多くの著作を残した学僧として取り上げられているが、天竺や中国の祖師たちとの相承については語られることはない。生前より「真円阿闍梨」、「楞嚴院源信如来」と自称し、入滅の後慶祐の所に現れ、自らが極楽久住の菩薩であり極楽に還帰したのだと述べた記事を取り上げ、源信を仏菩薩として扱っているところに特色がある。

第四祖は永観で、

第四祖永觀律師　往生拾因一卷。南都東大寺住み、亦た東山禪林寺に住す。卽ち往生拾因を為し、始終偏に念佛を勧む。彼の文に云く。巨石船に置き大海万里を過ぐ。蚊虻鳳に付き、蒼天に於て九空翔る。況んや行者をや。至誠本願に相応す。已上　また往生講演大式七箇門作す。佛陀に祈りを致して曰く。願ふ所の製式は仏意に叶い焼すべからず。是の如き心を造り祈願す。是に於ひて大火衆に投じて。但だ四句を損す。余文更に焼されず。これに依りて天下挙げてこれ

を玩ぶこと唄書梵文の如し。また禅林寺に於て、別時念仏を修し、施遶行道之時。坐像本尊。永く瞻覩す。歡喜して五体を地に投じ接足敬礼す。其の本尊今在す。遠く当来の亀鏡と為す。然ば則ち初に三論宗義を学び、中道観を鏡に瑩じ、後に九品正業を修す。往生の念真に至れり。故に念佛勤め一天に及び、稱名勸四海に遍し。凡そ本朝に於て念佛を修行するは、此の時亦た盛り也。云云　出て卽ち人と為し、浄土法を説き、諸道俗を化す。道心を発せしめ、浄土行を修するに息み無し。

と、『往生拾因』を著したことをその業績として挙げ、また『往生講演大式』をも著し人々が丁重に扱ったこと、さらには禅林寺で別時念仏を行い、その本尊が行道中の永観を振り返ったという、いわゆる見返りの弥陀の逸話について触れている。ここで注目したいのは、もともと三論を学んでいた永観が浄土教に転じているという点である。

そして第五祖は法然で、

第五祖法然上人　如來滅後二千八十年に出世す。本朝人王第七十五代。崇德院の御宇。長承二癸丑四月七日正中に上人誕生す。法然。諱は源空。姓は漆間。美作州の人也。出胎之時に於て、両幡天自り降る。見るもの目を驚かせ掌を合す。聞もの耳を驚かせ隨喜す。因を仏名に号す。年未だ童稚ならざる九歳保延七年辛酉之春。父と別るるによりて、其の後菩提の為に同国菩提寺院主観覚得業弟子と成る也。年十有三。天養二年乙丑初て叡峰に登る。北谷持宝房に住し、源光と阿闍梨が為に弟子と成り、年十五歳出家。十八歳。名を本山に遁れ、黒谷に卜居し、一切経を披覽すること既に五返に及ぶ。宗旨を修学し、面して八家に窮す。然れば則ち法華修行之時、面して青龍座下に影向す。これに加え五相成身を觀じ、現身に勝利あり。五道斉生益たり。眼に功能あり。闇夜に経論を披き、灯明無しと雖も、眉間従り光を放ち耀用無窮たり。信空上人共に同じくこれを見ゆ。上西門院に於て円戒を説く。小蛇天中に生じ。諸人これを見ゆ。三見各々にして利益差々たり。これに依りて後白河高倉二代天皇伝戒師に憑む。東大寺興福寺諸宗の碩德。仏陀を師と仰ぎ自行化他の流れ広く靡す。然りと雖も四十有三に大師智德に帰し。弥陀悲願を仰ぎ専修門に入る。其の後夢中に於て、半金色の人を見ゆ。裳上墨染にして裳下金色たり。乃ち示して曰く。汝不肖之身を為すと雖も、念仏の興行一天に満つ。故に我此に来たれり。証と作し為り。善導大師者我身是たり。云云　爾れ自り以降。此の法を弘め偏へに彼の土を期す。然る間坐禪入定の時。現身三昧を証し、別時念仏の尅に眼前三尊を感ず。但だ我れ独り此の利を得るに非ず。亦た他の人に共にこれを見せしむ。実に是れ三昧発得の勝用たり。亦た是この威德定めて功力たり。昔霊山寺にて、三七日中不断念仏するに。灯明無しと雖も大光明あり。当に第五夜たるべし。上人大勢至菩薩を成ず。行道念仏。諸人これを見ゆ。また月輪禅定殿下退出之時。地上自り高く足蓮華を履む。頂に頭光赫たり。悉く殿中を照らす。爾れ自り以來。得大勢と曰ふ。譽諸人これを知る。年六十六の春。正二兩月殿下の命旨に依り、一軸の文を書し選擇集と号す是たり。年八十歳。而建暦二年壬申正月二十五日午正中。頭北面西し偈曰。光明遍照。云云言ひ畢りて眠るが如く乃ち遷化す。是本朝に於ける浄土

宗之興盛の高祖也。

と、登山までの経緯に特筆すべき点はないが、黒谷にて法華修行の折に仏と一体となる五相成身、眉間より光を出だして暗夜に書籍を読む、上西門院にて円戒を説いた小蛇が天中に生じ、その効験により後白河高倉二代天皇伝戒師となったこと、四十三歳には善導大師の説に依り専修念仏門に入ることが説かれている。特に注目されるのが二祖対面であり、夢中に半金色の善導本人が現れ、法然が称名念仏を世に広めたことの証を与えたとしている。その後には別時念仏の折に三昧発得をしたこと、霊山寺での不断念仏の際に大勢至菩薩を現し暗夜に大光明を現したこと、九条兼実の邸宅で頭光踏蓮の姿を現したこと、選択集の撰述、および遷化の様子を記し、本朝における浄土宗興盛の高祖であると位置づけたのである。

以上日本における相承については、行基、空也、源信、永観、法然の五祖を挙げるも、印度、中国、日本という連関でいえば、浄土教を広めた祖師はおり、空也のように善導に帰依した祖師もいるが、善導からの証を得ているのは法然のみだということが分かる。それ故に高祖という位置づけを行っているのである。

四、相承を基にした祖師評価

聖冏はこれまで述べてきたインド・中国・日本における十七祖について、八祖相承、六祖相承を明かしている。まず八祖相承については、

先ず八祖相承とは、天竺四祖悉くこれを用ふ。所以は馬鳴大士起信中に釋迦の説に於ての修多羅の如く弥陀願を顕し、即ち往生を得。龍樹正士。論中に自ら既に馬鳴を指し、自師と称す。亦々師恩を敬いて十二礼を造し、難易二道を弁ず。又た此の菩薩は無著天親之元祖也。天親菩薩は浄土論を造りて五念門を修す。菩提留支は観経を持用して鸞大師に授け、浄土論と訳す。漢土に傳來す。

と、馬鳴は『大乗起信論』に阿弥陀仏の本願を取り上げ、龍樹は『十住毘婆沙論』に馬鳴を師と仰ぎ、無著と天親の祖にあたるとし、菩提流支は曇鸞に観経を伝えたという業績に依り、馬鳴・龍樹・天親・菩提流支という八祖の内の四祖を位置づけている。

次に中国については、

次に摩訶支那國中に於て具に八祖あり。細分して三流す。一には晉朝廬山慧遠大師一流、二には後魏曇鸞大師之一流、三には大唐法師慈愍三藏一流也。然に今此之漢家本朝浄土宗者。流支相承曇鸞一流にして余の二流を除き鸞一流を取る。此流中に於て具に五祖不同あり。略して以てこれを取る。但だ三師あり。魏玄忠寺曇鸞大師。流支師に逢ひ観経を受得し、天親の德に帰し論註釋を作す。道綽禪師亦た鸞德に帰し、浄土を求生し、安楽集を撰す。善導大師禅師の所に至りて、観経を相伝し疏を制作す。教相行儀を部に約して五部とし、卷に論ずるに九軸とす。已上大唐三大祖師たり。(18)

と、八祖について慧遠流、曇鸞流、慈愍三蔵流の三流を挙げるが、浄土宗では曇鸞流を採るとし、その理由は曇鸞は菩提流支より観経を受け天親の『往生論』の注釈書である『往生論註』を作ったこと、道綽は曇鸞を思慕し浄土教を志し『安楽集』を著したこと、善導は道綽の下で『観経疏』を撰述し、五部九巻を著したことがその三師を選出する理由だと

している。このようにあくまで天竺の祖師から受け継がれた教えの継承を基に三師が選出されていることが分かる。

つぎに日本の祖師については、

本朝五祖は、前の四祖を除き後の一祖を取る。所以は何ん。行基菩薩等師。雖浄土宗旨勧むると雖も、未だ顕さず。源空師に至りて宗義興盛たり。後の一師は卽ち是の師也。源空上人大師徳に帰し。選擇集及三経私義考義恐記各一巻を造す。[19]

と、五祖の内先に挙げた行基、空也、源信、永観を除き、法然のみを取るとする。それは先の四師が浄土宗の教えを明らかに説かなかったからで、法然に至って浄土宗義が盛んに行われるようになったからであり、今の浄土宗の師と位置づけ、『選択集』や『三部経講説』を著したとしている。基本的には印度、中国、日本と確実に浄土教の継承がなされてきたことを示す相承の道程であると思われる。

すなわち八祖相承は、[天竺]一馬鳴—二龍樹—三天親—四菩提流支[中国]五曇鸞—六道綽—七善導[日本]八法然となる。これら教えの相承のことを聖冏は経巻相承と名付けている。これ以外にも聖冏は六祖相承を設けている。

次に六祖相承次第を言はば、先ず天竺四祖之中に於て。第三四に天親流支を取り、此宗祖と為す。所以は何ん。馬鳴菩薩は往生を勧むると雖も此れは且つ因明たり。龍樹菩薩は直弁と雖も未だ必ず正依とせず。天親直弁の正依浄土論には如かず。故に且らく馬鳴龍樹閣きて天親を取り、持て宗の祖と為す。是れ前の二大論師を遮するに非ず。其義応に知るべし。次に大唐に於て三師あり。後に本朝に於て一大祖あり。是の如き等義。向て已に弁ずるが如し。六大祖師已上　六祖相承は、此れ卽ち名づけて知識相承と為す。

このように、印度の馬鳴、龍樹を浄土教を正依としなかったことにより外して、天親が『往生論』を著したことを評価し、宗祖とするとするというのである。この[天竺]一天親—二菩提流支[中国]三曇鸞—四道綽—五善導[日本]六法然という六祖相承は、祖師の中でも、浄土教を説き、さらにそれを正依とした伝えがなされた流れを知識相承としている。

この両説について聖冏は問答を加えることで論の補強を行っている。まず、

問ふ。前の相承に於て経巻指す。其義然るべし。今後義に至るに諸論師中において、天親菩薩を以て、浄土祖と為す。而るに甚だ以て思い難し。夫れ四依菩薩は、皆な如来使と為りて遍く衆生を利す。これに依りて倶舎第一祖と為す。法相亦た第三祖と為す。若し爾ば応に諸宗祖と為すべし。何ぞ一人浄土の祖と為すか。[20]

と、天親については、それぞれ倶舎宗の第一祖、法相宗の第三祖とされているので、諸宗の祖とすべきであるのに浄土の祖とするのかという疑問を述べる。

答ふ。此義問端に顕す。既に諸宗祖と為す。何ぞ浄土の祖に非ざらんや。故に教時義に云く。天親菩薩。倶舎論を造り彼の論に学ぶ人を名づけて倶舎宗と為す。今此の位に就いて法華論造る。是を以て我宗祖と為すべき也。取意これに准ず。亦た今経に依て浄土論を造り。此の論に学ぶを浄土宗と号す。何ぞ亦た浄土の祖と為さざらんや。[21]

ここで聖冏は、安然が『天台宗教時義』の中で、天親が倶舎宗の立場にありながら法華論を作ったことを挙げ、我が宗祖とするという前例を挙げ、同様に浄土宗においても『往生論』を作った天親を浄土宗祖とするというのである。

また、菩提流支についても、

尋ねて云く。菩提流支は此の宗祖と為す。若し爾ば、三蔵は誰人に隨ひて此の法門を伝るや。答ふ。此の問未だ尽きざる也。凡そ西天の法師、皆な如来使と為す。普く群生を利し法を伝え誤ること無し。利生広博也。何ぞ強て口決を尋ぬるや。其の例一に非ず。華厳宗の如きは、晋朝覚賢、唐代喜覚、共に彼宗を以て漢土伝来す。未だ何師に伝ると云ふに詳らかとせざるや。また三論宗の羅什三蔵も全く一同たり。云何が偏に過を此の宗に招するや。[22]

と、宗の祖とするのであれば、印度において誰を師として浄土の教えを伝えたのかという問いを立て、それに対して彼の地の僧侶は皆如来の使いであるから、衆生を利益し法を伝え誤ることが無いのだとしている。華厳宗や三論宗などの他宗を見ても、直接の師弟関係でなくとも、時代や場所を隔てても相承は成立しているので浄土宗にその失はないと主張している。

さらに天親と菩提流支についても、

況んや伝中に云く。天親菩薩（中略）諸教中に於て浄土に帰し、諸行中に於て、能く念仏を修す。正に西方安楽弥陀を念じ身を他世に捨し、安楽に往生す。[23]

と、天親は諸教の中でも浄土教を志し、念仏を実践し西方極楽浄土を願い往生したとし、

三蔵これを聞き、已に菩提心を発す。但だ念仏を修し、更に余心無く、現身に無生忍を証得す。故に初めに師承の由來を尋ぬべからず。[24]

と、菩提流支三蔵は天親の極楽往生を聞き、菩提心を起こし念仏を実践し、現身に無生忍を得たのであって、直接の師弟関係を問題としないのであるとする。

また、直接の師弟関係について、

問ふ。師に付さるるや。答ふ。一義に依る。曇鸞大師大海禅師に授く。大海禅師法上法師に授く。法上法師綽禅師に授く。（中略）綽禅師を以て直だ鸞師を続ぐと。[25]

と、教えは師によって授けられるのかという問いを立て、それに対し、そこで大切な教えが継承されたことに依るのだとしている。例えば、曇鸞は大海、大海は法上、法上が道綽に教えを授けているが、道綽だけが特に浄土の教えを継承したのだとしている。

更にこの直接の相承の問題については、

問ふ。此の義不審たり。其の故は鸞師は梁朝の出世にして、是れ後魏の代と同時たり。道禅綽師は唐代の人師。其の中間に於て既に陳隋を隔つ。何ぞ口決有らんや。若し口決無くんば。事争でか相承と云うや。[26]

と、曇鸞は梁の時代の僧侶であり、道綽は唐時代の僧侶であるとし、時代が隔たっていれば口決がないであろうし、口決無くしての相承があり得るのかとも問いを立てている。それに対して、

答ふ。相承に二有り。一には口決相承、二には依用相承。若し口決

依らば誠に責むる所の如し。若し依用に依らば、設ひ口決無けれども何ぞこれを疑んや。故に諸傳。同じく曇鸞大徳三世已下は玄孫の弟也。言ふ所の三世とは、上に挙ぐる所の曇鸞大海法上の三師に於いては已下孫弟たり。然るに鸞師の徳に帰して、専修門に入る。解脱違ふこと無し。何ぞ相承非ざらんや。[27]

と、相承には口決相承と依用相承があるとし、口決相承に依るのであれば、問いの批判は当たるが、依用相承に依ればこの批判は当たらないとする。もちろん曇鸞と道綽との間には口決相承に当てはめれば三世代の時代の隔たりがある。しかしながら道綽は曇鸞の徳に帰して、専修念仏の門に入ったのである。その得られた解脱に変わりはないのである。

また、

例へば彼の北斉の恵文大禅師は、龍樹徳行に帰し、彼の釈論に依りて相承と云うが如し。設ひ口決無しと雖も。何ぞ相承と云はざらんや。[28]

と、中国天台でも恵文は龍樹の徳と綽論に依って相承しているのであり、口決無しでも相承は成立するとする。すなわち浄土宗が、直接誰を師匠に持つのかを基にした口決相承ではなく、どの教えに依り自行や教化に用いたのかを基にした依用相承を相承の根本原理にしていることを述べているのである。

次に日本における相承について問答を立てている。

問ふ。日域の祖に於て上人を以て初と為す。若し爾ば上人何れの祖師之所に随ひて此宗を伝ふるや。答ふ。一義に云。口決無し。但だ是れ大師の徳行に帰し、所製の疏に依りて此宗を立る也。故に選択に云く。予茲の典を披閲するに粗ぼ祖意を識り。立てて余行を捨て、云てここに念仏に帰すると。[29]

ここでは日本の祖師として挙げている法然について、どの祖師の口決相承を以て浄土宗を伝えているのかということについて、口決は無く、善導大師の徳行と『観経疏』によってこの宗を立てたのであり、余行を捨てて念仏に帰することが選択集にも述べられているとする。さらに、

難じて云く。若し爾ば信受すべきに足らず。争か義を建立せんや。答ふ。此の難同じく西河相承に会す。設ひ口伝無くとも伝法悞ること無し。何ぞ怪しまん。此れは是れ依用相承たり。[30]

と、そうであるならば口決しなければ、どのようにして教えを確立できるのかという疑問に対し、道綽も曇鸞と直接の教えの授けはないが相承されているとし、口伝が無くとも伝法が誤ることはない、これこそ依用相承なのだとするのである。

この依用相承についてさらに法然の相承について触れて、

また一義に云ふ。上人伝に云く。所解正に仏意に叶うや否か心念を労し、夜に夢中に於て。身半金色の善導大師に見ゆ。即ち示して云く。仁は不肖之身と為すと雖も、念仏興行し一天に満ち、称名専修専修率土に及ぶ。所以我来りて證言を作し為り。善導大師とは我身是れ也。若し此義に依らば、設ひ口決と言ふに何の疑難有らん。夢覚めて殊あり。伝法疑ふこと無し。夫れ大師は是れ弥陀化身。上人は是れ勢至の垂迹たり。豈に本地の益迷わんや。若爾ば、設ひ口決無くともこれを疑うべきに非ず。況んや夢中の口決。いよいよ仰信すべし。[31]

と、夢中での善導との対面を挙げ、弥陀化身の善導から勢至垂迹の法然へと伝法が行われたとする。法然が本地である勢至菩薩としての利益として受けられたものである。口決が無くともこれは疑いようがない。依用の相承に加え、夢中の口決をますます信ずべきであるとしている。このことについて、問答をさらに立てている。

難じて云く。夫れ夢は是れ真偽未定にして多分に妄想とす。爾ば何ぞ夢中境界を以て立宗の証と為すや。上人既に已三昧発得たるを知る。所見の事妄夢に非ざるべし。何に況んや経に寤寐恆一と云う。何ぞ夢中所見の境界を疑わん。(32)

ここでは、夢とは妄想ではないか、なぜそれを立宗の証とするのかという問いに対し、法然は三昧発得の人であるので、妄夢ではない。経典の中には目覚めていることも寝ていることも一つであるという教えがあるではないか。夢中対面の境涯は疑われるようなことではない述べている。法然については依用相承であるが、善導との夢中対面がなされ、それが口決であり、さらに弥陀の化身と勢至の垂迹による伝法であるという特別の相承が行われていることにその特色があることが分かる。

また聖冏は付け加えて七祖相承の説を挙げている。

此八祖之外。亦一義あり。此に亦た三蔵を除き二とす。鸞大師を以て直に天親へ続ぐ。此れは是れ本論訳釈に次第す。故に論註に云く。天親菩薩。釋迦如來像法之中に在す。釋迦如來経教に順じて生ずることを願ふ。既に滅後九百年を以て出づ。順じて釋迦に曰く。直に金口の相承と為す。これを例へこれを思ふ。亦た可なり。天親滅後之七百餘年。曇鸞大師。直に天親を続ぐ。彼の論に順ずるが故に。例ば無著菩薩順じて中論を造り、天親大士註百論作るが如し。彼の宗学人、龍樹以て無著の師と為し、天親を以て提婆資と為す。今亦た是の如し。(33)

この七祖相承に二種ある。それは菩提流支を除いて、天親と曇鸞を相承させる考え方である。その理由は、天親は釈迦より下ること九百年であるが金口の相承を受けたとと捉え、それと同様に天親は『往生論』を著し、それを受けた曇鸞は『往生論註』を著したことにより、[天竺]一馬鳴—二龍樹—三天親[中国]四曇鸞—五道綽—六善導[日本]七法然の七祖相承を紹介している。

さらにもう一つは、

二には流支鸞師相承を本と為す。天親を除き、三蔵を以て直に如來を以てす。謂る觀経を以て鸞師に授く。已上之二義。倶に七祖相承。亦た一説伝ふ。必ず須く口傳とすべし。筆記すべからず。(34)

と、観経を直接曇鸞に授けたことを評価し、天親を除いた[天竺]一馬鳴—二龍樹—三菩提流支[中国]四曇鸞—五道綽—六善導[日本]七法然という七祖相承を紹介している。さらにもう一つあるようだが口伝としてここでは記されていない。

おわりに

これまで本書におけるインド・中国・日本における祖師と相承の系譜の特色を検討してきた。聖冏は十七の祖師を挙げ、その中で八祖相承、六祖相承、七祖相承という浄土宗における相承の系譜を明らかにした。特にインドでは直接の法系ではなく、学的なそれによるものであり、

中国では三昧発得や宗教体験による相承が見られ、日本では中国の祖師からの宗教体験による相承が確認できるのは法然のみとし、日本で浄土宗義を盛んにし、初めての相承を受けた祖師として法然を挙げているのである。

後進の弟子たちから見れば、高祖という位置づけになる。これは当時の仏教界における口決相承の重視と、その立場に立った口決相承のない浄土宗への批判が、その背景にあったと思われる。

聖冏はその批判に応えるように、口決相承の絶対視に異を唱える。何故なら浄土宗において絶対視するのは、何れの経典に基づき自行や教化に用いるかの依用相承だからである。さらにこれまで見てきたように、インドの祖師たちは如来の使いであり、中国の祖師達は三昧発得と宗教体験により相承している。さらに日本における浄土宗の高祖である法然は、勢至菩薩の垂迹であり、弥陀の化身である善導から本地として利益を得たこととして、その相承の正当性を主張したのである。

聖冏は浄土宗自前による僧侶の養成を目指した。その上で乗り越えるべき課題の一つに、浄土宗における相承の問題があった。当時の仏教界においては、口決相承の有無は教団の正当性を示す最も確かな根拠であった。それに対し聖冏は浄土宗が独立した教団であることを世に示すための根拠として依用相承を堂々と主張した。そして、この依用相承という学的な系譜論に加え、相承における宗教体験の意味の重視は聖冏の理論的な根拠にかかわる。すなわち最とも他宗からの批判を受けた善導と法然の相承を弥陀の化身、勢至の垂迹であると、本地の仏菩薩として行われたとして主張したのである。それでこそ法然は浄土宗の高祖として位置付けられたのである。

今後、聖冏の他の著作や弟子たちの著作に説かれる相承についても取り上げながら、その知の総体を明らかにしていきたい。

註

(1) 服部英淳『浄土教思想論』、『山喜房仏書林』、一九七四年、服部 淳一「聖冏の著作と思想について」、『日本仏教』四四、一九七八年。玉山 成元「了誉聖冏の特色」、『大正大学大学院研究論集』一七、一九九三年。鈴木英之『中世学僧と神道：了誉聖冏の学問と思想』、勉誠出版、二〇一二年。

(2)『浄土真宗付法伝』(『続浄土宗全書』一七)

(3) 同

(4) 同

(5) 同

(6) 同

(7) 同

(8) 同

(9) 同

(10) 同

(11) 同

(12) 同

(13) 同

(14) 同

(15) 同

(16) 同。良忠も「發心求道集空也云嘉祥常頂禮善導恒隨順二藏能分別六相圓成就夫嘉祥寺吉藏者三論宗祖師法華經先達也因茲誓頂禮又善導是三論宗人師念佛門之師也誓頂禮也又云大唐善導和尚傳云和尚是泗州人也幼而投密州

明勝法師許出家誦法華維摩兩經明勝法師是嘉祥一門人三論宗名德也」（『東宗要』、『浄全』一一）同様の記事を取り上げている。

(17)『浄土真宗付法伝』（『続浄土宗全書』一七）

(18)同

(19)同

(20)同

(21)同

(22)同

(23)同

(24)同

(25)同

(26)同

(27)同

(28)同

(29)同

(30)同

(31)同

(32)同

(33)同

(34)同。

浄土宗における口決相承をめぐって―澄円と聖冏―

吉水岳彦

一、はじめに

法然上人（一一三三―一二一二）は『選択集』において「聖道家の血脈のごとく浄土宗にもまた血脈あり」と述べた上で、[1]『安楽集』や中国の唐・宋代に編纂された高僧伝を引用して浄土宗の教法が誤りなく相承されてきたことを示す血脈を示している。ところが、鎌倉時代後期に仏の悟りとは言葉によらず直接心から心に伝えられる教外別伝・以心伝心のものであり、嫡嫡相承・面授口決が重要であると説く禅宗が隆盛すると、諸宗が互いの血脈に疑義を呈して議論するようになり、[2]浄土宗の血脈についても虎関師錬のような著名な禅僧からも非難されるにいたった。[3]ちなみに虎関師錬は『元亨釈書』のなかで

浄土の一宗、或いは大、或いは小、修する者によって然り。祖宗の定系無きが故なり。《中略》源信、源空、繼いで之れを助く。廣く四部に行わるると雖も統系無し。故に今寓宗と為す。[4]

と述べ、浄土宗には祖師に連なる確かな付法の系譜がなく、源信や法然上人が出家在家に関係なく日本国内に広く浄土の教えを広めようとも、所詮、正しい嫡嫡相承の系譜をもたない以上、寓宗に過ぎないとしている。この「寓宗」とは、法相宗に付随して傍らに学ばれる倶舎宗や三論宗等のように、一つの宗派として独立しておらず、他の宗派に付属しなくては成り立たない宗旨であるとの意である。すなわち、嫡嫡相承・面授口決による付法の系譜が確立されていない浄土宗の教えは、独自の宗旨に基づいた僧侶養成がなされておらず、他宗の僧侶が傍らに学ぶようなものであり、内容も一段低いものであると見なされていたのである。

このような浄土宗の相承説への批判は、法然上人が『選択集』において中国浄土五祖に菩提流支を加えた相承説を示そうとも、時代も国も異なる善導大師（六一三―六八一）から浄土教を直接相承できていない点や、中国浄土五祖の曇鸞と道綽の関係も面授口決ではなかった点等に向けられたものと考えられる。[5]こうした状況において、浄土宗における嫡嫡相承・口決相承に対する非難に応答しようと試みた人物が現れた。それが本稿でとりあげる澄円と聖冏である。

旭蓮社澄円（一二九〇―一三七一）は、[6]八宗の教義に通じ、入元して廬山東林寺に登り、白蓮宗の優曇普度に廬山慧遠流の浄土教を学んだ人物である。[7]澄円は槙尾山で三部の密灌を受け、南都で登壇受戒し、天台の承遍（檀那院流）・観豪から天台教を学び、浄土教は中国の廬山流、九品寺流、鎮西流の相伝を受けるなど、諸宗の教義を遍学している。ま

た、東福寺の虎関師錬とも直接の交流があったと伝えられ、当時盛んに行われていた禅にも通じていたことが知られる。

三田全信氏の研究によれば、澄円が浄土宗鎮西流を学んだのは『黒谷上人語灯録』の編纂者である了慧道光（一二四三―一三三〇）とされる。[8] 著作には『浄土十勝箋節論』（以下『浄土十勝論』と略す）や『夢中松風論』等がある。澄円の浄土教理解は、基本的に報身の阿弥陀仏に帰依し、指方立相の浄土への往生を願い、称名念仏を行ずるという内容であるが、所々に天台宗や真言宗の教義と融和した浄土教理解、ならびに西山流の浄土教解釈の影響などがみられる。そして、澄円は法然上人の立てた浄土宗を「真宗」と称し、浄土宗の教えが諸宗を超越していることを力説している。

了誉聖冏（一三四一―一四二〇）は、[9] 澄円の五〇年後に出生し、浄土宗の宗脈と戒脈を整理して、五重伝法を制定した浄土宗中興の祖である。聖冏もまた澄円と同様に他宗の教学に通じていたことが知られるものの、澄円とは修学の順序が異なる。聖冏は了実・蓮勝・定慧の三師から浄土三部経などを学び、宗義と円頓・布薩両戒を受けてから、他宗の教学を学んでいるのである。すなわち、真言教学を叔父にあたる宥尊に受け、天台教学を真源に学び、性相学を宇都宮東勝寺で修学している。その他、月庵・天命に禅を受け、倶舎・唯識・三論・華厳等の内典をはじめ、神道・和歌・儒教等の外典にいたるまで習得している。そして、聖冏は二蔵二教二頓の教判を創出し、現在の浄土宗伝法の基礎を確立するのである。

澄円と聖冏は共に禅宗が全盛の時代にあって、浄土宗の口決相承説、ならびに宗義の頓教性等について批判があり、それに応えねばならなかった。そのため、両者はそれぞれに法然上人を宗祖とする浄土宗の相承説を立てて、浄土宗の伝灯の正当性を主張したのである。

本稿では、法然上人の往生以後の浄土宗における口決相承がどのように考えられてきたのかを概観した上で、澄円と聖冏における口決相承についての見解を考察し、両者の相承説を比較、検討する。その上で聖冏の相承説が後世に受け継がれることになった理由の一端を明らかにしたい。

二、聖光・良忠・良暁における浄土宗血脈の口決相承について

はじめに、法然上人の往生後、二祖聖光、三祖良忠、四祖良暁において浄土宗血脈の口決相承がどのように受けとめれてきたかを概観する。それぞれの祖師の面授口決の相承に対する意識を考察し、さらに、いつごろから面授口決の相承でなくてはならないという風潮が世間にできてきたかを確認する。

法然上人から浄土宗義を相伝した二祖聖光（一一六二―一二三八）は、『末代念仏授手印』（以下、『授手印』と略す）末尾に次のように述べている。

念仏往生浄土宗血脈相傳手次の事

日本

尊成天皇の御時　法然上人善導の御義を検出して世間に流布せしむるの時、

後白河法皇ご臨終の時、御善知識に召され、善知識の身を以て、

早く　太上法皇に、

一向専修の念仏を教授し奉り三月十三日を以て、崩御したまう件の剋を以て、ついに以て往生を遂げ御し畢んぬ。その後、第十三年の御遠忌に当って蓮華王院の内において、六時礼讃、浄土三部経勤修、御追善に、これを遂げたまう。これより後、花洛の諸人、皆浄土宗を以て追善を修す。ここに法然上人浄土宗の義を以て、弁阿に伝う。今また弁阿相承の義ならびに私の勘文、『徹選択集』を以て、沙門然阿に譲り与え畢んぬ。これを聞かん人、たしかにこれを信じ、これを行じて、往生を遂ぐべし。仍って秘法を録するの状、手次を以てす。

于時嘉禎第三歳八月一日

法然上人口決沙門辨阿　在御判[10]

ここで聖光は、法然上人が善導大師の浄土教を数多くある教えの中から検出して世間に流布させたという事実だけを述べて、善導大師と法然上人の歴史的な口決相承の有無については言及していない。ただ二重傍線部のように、自身が法然上人より浄土宗義を正しく口決相承していることだけが強調されている。ここで聖光が自身を「法然上人口決沙門」と名乗ることには、『授手印』に裏書されている法然上人門下の異流邪義三派に対して、自身の相伝の正義性を示す意味があると考えられる[11]。すなわち、『授手印』を著した頃の聖光にとっては、浄土宗義が歴史的に中国から日本に口決相承されたか否かよりも、聖光が『授手印』裏書に挙げた法然上人門下の異流邪義三派の存在の方が問題だったのである。

また、聖光『浄土宗要集』（以下、『西宗要』と略す）の「第五十七震旦念佛祖師事」には次のようにある。

問う。唐土に念佛の祖師多しと雖も、且く善導流の高祖は誰れ人なりと云うべきや。答う。曇鸞と道綽なり。難じて云く。曇鸞は是れ魏秦の代の人なり。道綽は隋代の人なり。時代遙に隔つ。師資相承、豈に爾るべけんや〈齊 陳の三代をへだてたり。道綽は章安大師の時にそ當らん時なりしかども、少し章安はあがりたるなり〉。答う。曇鸞は汾州石壁と云う所に御骨を收めたり。墓所に唐土の習にて碑文を書きて德を讃ず。道綽御覽じて、是の大師の義に依らんとて、祖師とせり。例せば、靜遍僧都は『選擇』を見て故上人を師とし、阿波の知願房は『授手印』を見て辨阿を師とせんと云うが如し。消息あり〈云云〉。又た云く。浄土宗には人師多し。祖師の血脈が大事なり。『安樂集』下に云く。〈取意〉流支、慧寵、道場、曇鸞、大海上統と〈文〉。『高僧傳』には、流支親り曇鸞に値い奉り給うと見えたり。故上人は、二つが中『安樂集』は何によりて書き給うやらん、え知らず不審なりとて捨てたまえり。『高僧傳』によるべしとありしなり[12]。

ここで聖光は、中国における曇鸞と道綽の相伝が時代を隔てていて面授口決の師資相承ではないと自ら難じ、これに対して道綽が曇鸞の德が記載された碑文を見て、曇鸞を祖師にしたと答えている。加えて、法然上人と静遍、聖光自身と知願房の事例をもって、直接の面授口決ではなくても著作によって師資相承が成立することを論じ、その上で浄土宗における祖師の血脈相承が大事であると述べている。つまり、聖光は著作を用いることに依って相承が可能であり、決して面授口決だけが相承では

ないことを明らかにしているのである。

以上の聖光の言説から、聖光在世当時には、中国から日本への歴史的な口決相承の有無は尋ねられることはあったにせよ、曇鸞と道綽の相承のように著作を用いることに依る相承を説明するのみで大きな問題にはならなかったことが推察される。むしろ、そのように対外的な問題よりも浄土宗内部の異流や邪義への対内的な問題解決の方が聖光にとっての喫緊の課題であり、その解決策の一つとしても、法然上人が開顕した浄土宗血脈の正しい面授口決の相承を自身が行ってゆかねばならないという義務感が看取されるのである。

次に聖光より面授口決の相承を受けた浄土宗三祖良忠（一一九九―一二八七）における浄土宗血脈の口決相承に関する言説をみていく。良忠の『決疑鈔裏書』には次のようにある。

○道綽因縁の事。問う。鸞法師三世已下の懸孫の弟子なりという。三世とは意如何。答う。三代の末弟子を云うなり。『安樂集』に云く。曇鸞法師、大海禪師、法上法師〈已上〉。故に知ぬ。曇鸞等の三師を三世と云うと〈云云〉。但し此くの如く意得れば、道綽は曇鸞の碑文を見て浄土に歸したまうと見えたり。知ぬ。口決相傳には非れども依用相傳なりと云う事を。例せば天台宗の惠文禪師、龍樹の『大論』を依用せるを相傳と云うが如し。全く道綽は是れ法上法師の弟子とは見えざるをや。これを答えとすべし。設い法上にも受けざれども、三世已下の弟子と云うか。又た碑文に歸すると云えども、其の後、法上にも受けるか。

ここに良忠は、聖光と同じく曇鸞と道綽の血脈相承について言及している。その内容はほぼ聖光と同じであるが、良忠の場合は曇鸞と道綽は「口決相伝」ではないことを明言しており、その上で、碑文や書物を用いることに依って宗義を相承する「依用相伝」であったことを肯定的に説明している。そしてこの依用相伝が、龍樹の『大智度論』の依用をもって恵文が教えを相伝したとして天台宗にも事例があることを紹介している。この良忠の問答の中にも、宗義の相承は面授口決でなくてはならないとの強い意識は見いだせず、「依用相伝」で充分に説明できているので、特に口決相承ではないことを擁護するような言説は見当たらない。このことから、良忠の活躍していた時点では、浄土宗血脈に口決相承がないことで厳しく批判されることがなかったと考えられる。

ちなみに、後代に聖冏が「口決相承」「依用相承」という言葉を使用するのであるが、その原型と考えられる「口決相伝」「依用相伝」という語の使用が、この良忠『決疑鈔裏書』にすでにみられる。つまり、二種の血脈相伝の嚆矢は良忠ということになる。ただし、良忠においては血脈相伝に二種あって、浄土宗は依用相伝であるので問題がないとするにとどまっているのであり、浄土宗の血脈に宗脈と戒脈の二種の相伝があると述べていない点には注意が必要であろう。

続いて、第四祖良暁（一二五一―一三二八）の『決疑鈔見聞』には次のようにある。

但し浄土一宗に於いて諸家同じからざる事

問う。慧遠、慈愍、道綽善導と列ぬるは、道綽善導も廬山の慧遠等より相承する次第を云うや、如何。答う。爾らず。道綽善導は慧遠慈愍等より次第相承すとは意得べからず。是れは先ず次第相承の各

別なる所を云い擧るまでなり。浄土宗の相承に於いて諸家不同なり。謂く。廬山慧遠の相承の一流、又た慈愍三藏の相承一流、又た道綽善導の相承の一流なり。是くの如く多く有りと云えども、今曇鸞道綽の一流の相承に依りて血脉を云わんと云テ、『安樂集』と唐宋兩傳の二説を出すなり。

問う。次第相承の一流を擧げんには、流支三藏、曇鸞法師等を擧ぐべし。何ぞ枝末に到りて道綽善導を擧るや。答う。今、道綽善導を本とする間、且く爾云うなり。其の上、廬山慧遠等と云とも、初をば擧げざるなり。廬山は佛陀跋陀羅より念佛三昧を相承すと云えり。慧遠と慈愍は倶に多く徒衆を率いて念佛を行ずと見えたり〈云云〉。

問う。八宗九宗の相承の如きは三國相承す。今、浄土宗に到りては面授口決次第相承の義無し、如何。答う。實に面授口決の次第血脉無しと云えども、何ぞ相承血脉の義を云い立てざらんや。華厳や天台等の如きは、唐土より口決相承し日本に到るまで今に絶えずと雖も、天竺と唐土の中間は次第相承間斷せり。其の外、口決相承の義は無しと云えども、古師の行儀をも學し、其の人の教えにも隨うをば、皆な弟子と云えり。今も黑谷上人は、和尚に値いて面授口決せずと雖も、其の法門を學び給う間は次第相承と云うなり。[13]

良暁は、良忠が『決疑鈔』において注釈を加えていない『選択集』所説の浄土宗の血脉に諸流がある点を取り上げ、三つの問答をもって論じている。第一問答では、法然上人が廬山慧遠より諸師を列記している理由は、浄土宗義の相承の順序次第を示すためなのかを論じ、第二問答では、なぜ相承の流派の名称に淵源にあたる菩提流支や曇鸞ではなく枝末の道綽と善導大師の名を用いるのかを論じ、第三問答では、浄土宗が他宗のように三国伝来の面授口決の次第相承がないことに問題はないのかを論じている。

第一問答については、浄土教の流れに三つの異なる次第相承の流れがあることを示し、そのなか曇鸞道綽の流れを浄土宗義の血脉とすべく、『安楽集』や唐宋の『高僧伝』所載の相承説を法然上人が紹介したと述べている。第二問答については、依るべき浄土教の一流が道綽と善導大師を中心に据えた次第相承の流れであるから、廬山流が慧遠に念仏を伝えた仏陀跋陀羅の名を挙げないように、始祖となる人をあげる必要がないと答えている。

そして、最も重要な問答が第三問答である。良暁はこの問答の冒頭に八宗九宗ともいわれる当時の諸宗派には、それぞれ印度から日本に到る相承が伝えられている。それに対して、浄土宗には面授口決の次第相承というものが確立されていないのではないかと自ら問うているのである。この短い文章だけでは、良暁が具体的に誰を想定して問答を出しているかはわからない。しかし、良忠までの時代と異なり、良暁の時には面授口決の次第相承の有無が問われ、このような問答を想定する必要に迫られていたことが推察されるのである。良暁はこの問いに対して、たしかに浄土宗に面授口決によって次第して相承された血脉はないけれども、浄土宗の相承・血脉の存在を主張することはできると答えている。なぜならば、華厳宗や天台宗等でも中国から口決相承して日本に至るまでの系譜は絶えていないけれども、印度から中国に至る間には次第相承が途切れている。しかし、口決相承ではないものの、過去の祖師の行儀や教

義を学び随う者をみなその弟子というように、教えは相承されるのである。いま浄土宗の場合も、法然上人が善導大師に直接お会いして面授口決を受けたわけではないけれども、法然上人が善導大師所説の法門を学びとられたことをもって次第相承がなされたと言い得ると良暁は主張するのである。良暁の時代までは口決相承にこだわることなく、依用相伝を説明するだけで問題がなかったようである。しかし良暁の時には、浄土宗に口決相承があるか否かを論ぜねばならず、また善導大師と法然上人の間に面授口決の相承がないことを明確にした上で、浄土宗の血脈を論じる必要があったのであろう。良暁以降、浄土宗における口決相承の有無がより厳しく取り沙汰されたことが推察される。

以上のように、聖光、良忠、良暁の三者における浄土宗口決相承についての見解を概観することを通じて、次のような点が確認できた。

・〈経巻相承・依用相伝の基礎確立は聖光〉

曇鸞と道綽が面授口決の相承ではないことを例に、浄土宗の相承が面授口決でなくても著作を通じて血脈相承が成立することを二祖聖光が論じていた。

・〈聖光は宗外からの論難よりも宗内の異流邪義を問題視〉

周知のように聖光が執筆活動を始めるきっかけになったのは異流邪義の台頭であり、聖光が口決相承を重要視するのは、自身の説示が法然上人の面授口決に依る正義であることを示さんとの意図からである。

・〈口決相伝と依用相伝という二種の血脈相伝の語の使用は良忠を嚆矢とする〉

聖光に同じく、浄土宗の血脈相伝は口決相伝ではなく、著作を通して行われる依用相伝である点を良忠が明確化している。

・〈良忠の時代にはまだ依用相伝を論ずるだけで問題なし〉

浄土宗が依用相伝のみで口決相伝がないと説明しても問題にはならなかったことがうかがえる。すなわち、面授口決の相伝を持たない点において、浄土宗の相伝が宗外から批判されることはなかったと察せられる。

・〈良暁の時代に至って、他宗からの批判を想定した浄土宗の血脈相伝が論じられる〉

師の良忠にはみられない問答を設け、三国伝来の血脈相伝を持っているとされる他宗でも、面授口決の相伝だけで流伝してきたわけではないことを論じている。その上で、浄土宗にも過去の祖師の教義や行儀を学び随うことによる血脈相伝が有ることを良暁は主張する。

このように浄土宗二祖から四祖までの血脈相伝は、面授口決ではなく著作を通じて行われる依用相伝であると説き継がれてきた。しかし、四祖良暁の時代には一教団としてあらためて宗派の血脈相伝を明確化する必要が生じてきたことが推察されるのである。続いて良暁以後に鎌倉光明寺を引き継いだ定慧（一二九六―一三七〇）や常陸太田に法然寺を建立した蓮勝（一二八二―一三六二）、瓜連常福寺を開山した了実（一三〇三―一三八六）の記録をもとに、同じく浄土宗における口決相承を確認したいところであるが、三師には残念ながら浄土宗の口決相承をめぐる議論を確認する著作がない。おそらく、この期間に禅宗の台頭等の影響を受けて、浄土宗においても血脈相承、殊に口決相承の有無が問われていくようになったと考えられる。同時代の三師の見解は確認できない

ものの、定慧とほぼ同年代であり、独特な相承説を提唱した澄円の存在や、三師の血脈相承を直接受けた聖冏の著作から、浄土宗における口決相承をめぐる議論や苦悩の跡をたどることはできるであろう。次にまず澄円における面授口決の相承を考察していく。

三、澄円における浄土宗の相承説

（1）澄円の相承に関する著作について

良暁の弟子の定慧や蓮勝とほぼ同時代に活躍したのが澄円である。澄円には、浄土宗の相承について言及している本が三種類ある。一つには『浄土十勝論』であり、二つには『夢中松風論』、三つには『獅子伏象論』である。ちなみに本稿では、古来より偽作説のある『獅子伏象論』は取り扱わない[14]。『獅子伏象論』は六巻あるうちの中巻末のみ現存しており、他の五冊は引用文なども見つかっていない。また、中巻末一巻のうちに相承に関する記述がとても多く、その種類も①雑行相承・正行相承、②合肉面授相承・非合肉面授相承の二種類が登場する。前者はいわゆる円頓戒の相承であり、後者は阿弥陀如来を始祖として釈尊などの佛菩薩が列なり、最終的に善導大師から法然上人への直受相承がなされるという念仏の相承である。後者は面授口決相承と念仏三昧による夢中相承のことである。興味深い相承説ではあるが、その内容は『浄土十勝論』所説とも異なる[15]。その他、二祖聖光や西山証空が入宋して律・禅・浄土教の相伝を受けたことや、法然上人在世中に聖光が南宋皇帝孝宗（在位一一六二―一一八九年）に極楽一乗仏戒を授けたこと等、事実とは認めがたい内容が散見される。こうした粗雑な内容からも、『浄土十勝論』作者と『獅子伏象論』作者は到底同じとは考えられない。そのため、ここでは澄円の著作として『浄土十勝論』と『夢中松風論』を取り扱う[16]。

（2）『夢中松風論』における相承説

はじめに『夢中松風論』には、浄土教の祖師に関する次のような問答がある。

問う。菩提留支三藏等の浄土の諸大祖師、大乗の法門を知り給い。竝に大乗の教旨を以て人を化導し給うとは、何なる僧史に出たるや。答う。仁者は禪門暗證の人なればとて、餘りに所見狹く拙くして、僧史諸書の文をば伺い見給わざりける者かな。此の問は、四記の答の中には捨置棄答に當れり。是れ不可記の問いなり。されども和尚及び致迷の者の爲に之れに答うべし。先ず菩提流支三藏は二土の方言に達し、三學の源底を究め給えり。二祖綽公禪師、浄土の祖承の次第を立て給わく。中國及以び此の土の大德の所行に依るとは、餘が五翳面墻なる、豈に寧ろ輙くせんや。但し遊歴披勘を以て、師承有ることを敬う。何とならば、謂く、中國の大乗法師に流支三藏あり〈已上〉といえり。次に曇鸞大師は四論の佛性に明かにして、南梁・北魏兩朝の國師なり。しか侍れば、則ち南梁の蕭王は禮して神鸞菩薩と稱し、北魏の國主は、勅して玄中大巖の兩寺に任ぜしむ。又た自ら玄簡大士と號し給えり。綽公禪師の云く。次に大德有り。光を和らげ孤り二國に栖む。慕仰則ち曇鸞法師にありと〈已上〉。次に綽公禪師は涅槃大乗の英雄、浄土頓教の祖師なり。次に光明大

師は九品の教主、三昧の證者なり。今のみ侍らず。三論宗の英哲、浄土宗の高祖なり。空也上人の云く。善導は是れ三論宗の人師、念佛門の師なり。誓て頂禮するなり。又た云く。大唐の善導和尚を傳て云く。和尚は是れ泗州の人なり。幼にして密州の明勝法師の許に投じて出家す。『法華』『維摩』の兩經を誦す。明勝法師は嘉祥一門の人、三論宗の名德なり〈已上〉。次に懷感法師は玄契三藏の門人、達者七十二人の其一つなり。瑜伽・唯識の門に長じ、五法三性の極談に達せり。しかあるに、後に光明大師に値い奉りて浄土教を稟承す。三ケ年の間念佛して、忽に靈瑞を感じ、金色の玉毫を見て、念佛三昧を證し給えり。次に少康法師は、初は『花嚴』等の五部の經典を誦し、後には光明大師の眞影に値い奉りて、親く其の化に預て、大乘ノ彌陀ノ尊號を以て行化す。その所化已に三千許の人なり。此れ等の諸大師の德行、僧史諸傳に出たり。知らんと欲さば往て見よ。夫れ、此れ等の大師等は是れ如來ノ御使として一切衆生を誘引して、大善根の界に詣らしめ給えば、大乘四依の其の隨一なる條勿論の事なり。此くの如き祖師、已に穢土の外に浄土あり、凡夫の外に果佛ありと成立し給えり。是れをも小乘の學者なりと申さるべきや如何。[17]

これは『夢中問答』の作者であり、浄土教を小乘であると判じた夢窓疎石を想定して澄円が立てた問答であり、菩提流支三蔵等の浄土教の祖師たちが大乘の法門に通じて人々を教化していることはどんな僧伝に書かれているのかを問うている。澄円はここで疎石を「禅門暗証の人」であり、見識が極めて狭く僧伝等すら読んだこともない偏狭な者と難じている。加えて、こんな問いは答えるべきものではないのだが、疎石を含む迷える人々のために答えるとして、浄土教の祖師を一人ずつ紹介している。

最初は印度と中国の両国の言葉に通じ、戒定慧三学を学びつくした菩提流支を挙げている。次に龍樹等が著した四論の内容を明らかにし、時の王に神鸞菩薩とも称された曇鸞、三人目が『涅槃経』を修め、浄土の教えが頓教であることを示した祖師の道綽、四人目が極楽の教主でありながら人の身をもって念仏三昧を証得した善導大師、五人目が瑜伽唯識の教学を学び、善導大師の指導で念仏三昧を証した懐感、六人目が善導大師の影像から親しく教化を受けて、三千人を大乘仏教所説の阿弥陀如来の名号をもって教化した少康である。これら浄土の祖師たちは諸僧伝等にも伝えられていて、如来の使いとして大乘善根の世界である極楽浄土に誘引していく大乘四依の菩薩であるという。また、このような浄土の祖師たちは、みな穢土の他に浄土があり、凡夫の身の内ではなく身外に悟りを完成させた仏がいると説く人々であると澄円は説明している。ここに『夢中松風論』における浄土教の祖師を並べなおすと次の通りである。

菩提流支―曇鸞―道綽―善導―懐感―少康

これは『選択集』に紹介される浄土宗の血脈と同じであり、そして、穢土とは別に極楽浄土の存在を説き、凡夫の身の内ではなく外に阿弥陀如来の存在を説いた僧侶の系譜であることを明らかにしている。『夢中松風論』における浄土宗相承説は、すなわち指方立相の極楽と阿弥陀如来を信じて念仏する僧侶を祖師として取り上げているのであり、特に口決相承の有無等についての議論を行っていない。非常にシンプルだが、澄

円が浄土宗義の肝要である指方立相の極楽浄土と実在の阿弥陀如来への信仰を軸にして、浄土宗の祖師の系譜に入るものか否かを選別していることが確認できる。

（3）『浄土十勝論』における相承説

次に『浄土十勝論』における浄土宗の血脈相承説をみていく。『浄土十勝論』における浄土宗の血脈相承説は「諸宗根本勝」において示されている。はじめに澄円は「問うて曰く。真宗の相承、列祖の次第を聞きて、以て師資授受の相貌を信順せん」[18]と、問答の形式で自身の考える真宗の次第相承を聞き、その師資相承のあり方を信じ順じるように勧めている。その始祖については、

> 答えて曰く。乃往過去の古に一菩薩大士有り。平等無偏の大慈大悲に催されて、普く一切凡愚を摂得せんが為に、念仏往生の大願を建立したまえり。其の本誓の体為る、事理定散の衆善を廃して、唯だ願行具足の一善のみを取る。言う所の願とは、全く四弘五大の深願に非ず。只だ是れ厭欣の一心なり。言う所の行とは。更に偏円密実の諸行に匪ず。正しく是れ果上の尊号なり。又た其の根機を謂はば、上は持戒多聞の上人自り下は殺鶏屠牛の下流に至るまで皆な一種の根縁と為り、斉しく九品の浄刹に導く。果して等正覚を成じて十劫より以往、因位の本誓毫芒も違せず、逆謗犯重の一切の悪輩を迎えて、直ちに無漏無生の宝国報土に詣せしむ。後際を徹窮して更に息むこと無し。其の化主の号を無量寿観自在甘露王如来と名づく。此れは是れ浄土宗の第一鼻祖なり。[19]

とあり、平等の慈悲に催されて念仏往生の誓願を立てて成仏した阿弥陀如来を挙げている。厭離穢土欣求浄土の一心に阿弥陀如来の尊号を称えれば、いかなる悪人までも無漏の極楽浄土へ迎えとる教主こそが浄土宗の鼻祖であると澄円は述べている。ちなみに、澄円は阿弥陀如来とはいわず「無量寿観自在甘露王如来」という名称を用いている。この名称については、諸経典を根拠にその救いの功徳の面から澄円はこの名前を用いている。[20]次に第二祖については、

> 次に弥陀覚王に依りて梵行を修し、久遠に本果を成じ、今日迹化を垂れて、慧日峻嶺を照らし、余輝鹿苑に曼い、平等の梵筵を展ぶ。二処三会の砌に、仏性円常を沙羅双樹の下に開いて、一期四十九年の間、広く結縁の群衆を化し、又た大悲出世の本懐を顕し、二道の嶮夷を詳にし、以て之れを取捨し、助正二修を評して以て之れを廃立す。弥陀高祖の本誓の如く、秋毫も乖かず。其の教主の名を釈迦能仁と称す。此れは是れ浄土一家の第二の祖師なり。[21]

とあり、阿弥陀如来によって修行を行い、久遠劫の昔に成仏することができた釈迦如来を挙げている。澄円はこのように如来も祖師のうちに数えている。その釈迦如来は、久遠劫の昔に阿弥陀如来に依って悟りを得たといい、さらに娑婆世界に出世した本懐として阿弥陀如来の救いを説き、難易二道の取捨や、正助二業の廃立までも釈迦如来が行ったと述べられている。こうした釈尊観については後にふれるが、とても興味深い表現である。続く第三祖については、

> 次に光を隋唐二代に和げて、名を海外六合に播じ、両尊大教に依承して、浄土の要門を開顕し、今古を揩定し、先老を挫折す。止だ横

に弘願の別教を闡揚するのみに匪ず。亦た兼ねて遐に万世の下を益せんが為に書を造りて世に発う。其の語巧妙にして一化の首尾を該羅し、厥の理玄邃にして三世の仏教を通摂す。若し斯の典の玄意を暁むれば、諸教の文義歴歴然として見つべし。一代の教旨皎皎然として前に在り。故に信行の彙いは歩歩に三悪の火坑を超越し、稟習の輩念念に九蓮の金台に遊ぶ。闡提の巧、得て分称すべからざる者か。其の化主を京師光明尊者と号す。斯れは是れ浄土第三の祖師なり。[22]

とあり、中国において釈迦弥陀二尊の教えに基づいて浄土の要門を開顕した善導大師を挙げている。古今の諸師の浄土教の解釈をあらためただし、『観経疏』を造って世に浄土教を弘めたことを讃えて、善導大師を第三祖としている。第四祖については、

次に両尊の洪典に信順し、京師の文疏を依憑して、超世大願の玄極を悟り、三学分外の凡流を化し、又た博陸殿下の教命に応じて書を著して世を益す。能く此の典の玄旨を解すれば、大蔵衆経は明鑑に臨むが如く、光明の遺籍、日月に対するに似たり。其の人の字を空公和尚と称す。此れは是れ真宗の第四祖なり。[23]

とある。ここで澄円は阿弥陀如来と釈迦如来の両尊の数多い経典を信順し、善導大師の『観経疏』をたのみとして念仏往生の本願の奥深い真理を悟り、三学を学ぶこともままならない人々を教化した法然上人を第四祖として挙げている。また、九条兼実の願いを受けて法然上人が著した『選択集』と善導大師の著作は、あたかも太陽と月の関係のように一対をなしていると絶賛している。

このように澄円は

①阿弥陀如来―②釈迦如来―③善導大師―④法然上人

と浄土真宗は次第相承をしてきたとして空間的にも時間的にも隔たりがある四祖を立てている。『夢中松風論』の相承と比べると明らかに異質な相承である。加えて澄円は、

次に別教の壺奥を詳らかにして『浄土の十勝』を著す者有り。若し弥陀に継いで之れを謂はば是れ第二祖なり。若し能仁に紹いで之れを論ぜば是れ第三祖なり。若し光明に継いで之れを謂はば是れ第四祖なり。若し黒谷に継いで之れを謂はば廼ち第五の祖なり。其の列位、一定ならず。此れは是れ原原流流に由りて爾るのみ。智人思察せよ。[24]

と、『浄土十勝論』の著者である自分が相承する場合に第何祖に当たるかを論じている。ここで着目したいのは、澄円における相承が浄土教の源流に位置する先の四祖師から直接授受する点である。これは禅宗において、坐禅の実践によって仏の悟りや仏心に直参するのと同じく、念仏実践と祖師の著作の学習を通して直接阿弥陀如来や釈迦如来、善導大師、法然上人から念仏の奥旨を授かるという相承の在り方を提示していると考えられる。それ故に、どの祖師にも直参することができ、自分も直接相承して祖師の列位に加わることができるとしている。四祖師はみな同じ本願念仏による救いという源流を悟った者であり、弟子たるものはその源流に直接入ってゆくことで、同じ血脈の流れに身を置くことができるのである。澄円はここに面授口決の血脈や相承という言葉は用いていないが、自分自身が念仏実践の中で仏や祖師に直接相承を受けるという

点で、超歴史的な面授口決の相承を示したものといえよう。ここに澄円の相承説における大きな特徴がある。当時隆盛し、面授口決を重んじる宗風の禅宗の思想を援用することで、宗外からの批判に耐え得る師資相承を創出したことが予想されるのである。

さらに加えて、澄円はこの血脈相承に天親や龍樹をなぜ入れないかについて次のように問答を設けている。

請い之れを問うて曰く。夫れ天親論主は事理の二観を混一し、助正の両行を雑説す。亦た竜猛大士は能生の機を菩薩に定め、浄土の教を因明に判ず。所以に真宗内証授受の列祖にするに足らず、又た仏日東漢を照らし、浄雨辺域に澍(そそ)いで自り以往(このかた)三部握翫の賢士、稍や多けれども旨を得ること甚だ稀なり。然るに機法の分斉、教行の微密なること逞しく厥の体を得たるは唯だ是れ吾祖光明尊者のみなり。次に能く光明の室内に遊び、善く先車の途轍を輾(きしる)は、亦た是れ台嶺黒谷の然公上人なり。故に立てて以て四五の両祖と為す。後進怪しむこと勿れ。曰く。敢えて問うて曰く。此れは是れ内証不共授受の次第なり。亦た外用面異列祖の図無きに非ず。聞かんと欲せば来問せよ。已上、自宗の内証の列祖次第を明かし訖ぬ。[25]

ここで澄円は、過去の祖師たちが天親と龍樹を浄土教祖師とみなしてきたことを意識してか、両師の名前を挙げて、あえて自分の信じる浄土教祖師とは言えないと断言する。すなわち、天親『往生論』は正助二行が混在して説かれる等、念仏一行になりきれておらず、龍樹は浄土教を傍らにしか説いていないと、「真宗内証授受の列祖」に加えるには不足であると評している。このように澄円はあくまでも善導大師や法然上人が説く純粋な浄土教を伝える者のみを浄土真宗の血脈相承に加えるべきことを主張しているのである。浄土教を修習する人がいかに多くとも、その祖師と呼べる者は仏の内証を授受した者であり、浄土の教行を体得した善導大師とその教えを学び修めた法然上人だけであるとする。つまり、澄円のいう内証授受の次第相承は二仏と二師にのみ認められるものであり、仏のみが有する内証という源流を重視する血脈相承ということができる。

そのように澄円の定めた内証不共授受の列祖四人は、みな悟りを得た仏と受けとめていたと言いかえることもできるであろう。『浄土十勝論』の他の箇所にも

夫れ光明、黒谷の両傑は、是れ弥陀悲母の応現なり。勢至慈尊の降誕なり。故に慈雲広く覆い、悲雨普く灑ぐ。若し厄難の衆生を視れば、匍匐して以て之れを救済し、立撮して以て之れを汲引す。[26]

とあって、善導大師と法然上人を阿弥陀如来の応現であって衆生を救済する存在と説き、また

抑も吾が無量寿如来は、啻だ生を朱氏に受けて始て宝刹の二厳を飾りたまうには匪ず。又た形を漆家に容れて重て真宗の正幢を堅む。所謂吾が黒谷尊師是れなり。凡そ西天に影現しては自ら「来生せんと欲せば当に我が名を念ずべし。休息有ること莫れ。則ち来生することを得ん」を示し、[27]東夏に降誕しては、手ずから「念仏三昧功能は超絶して実に雑善をもって比類と為すことを得るに非ず」と称せられる。[28]且く又た重ねて扶桑朝中に応来しては、当に知るべし。随他の前には暫く定散の門を開くと雖も、随自の後は還りて定散の門

を閉づ。一たび開きて以後、永く閉じざるは唯だ是れ念仏の一門なり。弥陀の本願、釈尊の付属の意、此こに在りと判定したまえり。然れば則ち、持名の妙行は是れ如来因位の願王の正業にして、且く三度顕現の本懐の要行なる者なり。卓朗の智者自ら知れ。[29]

とある通り、阿弥陀如来は印度にて釈迦如来として生まれ、中国には善導大師として生まれ、日本では法然上人としてお誕生になったと述べている。澄円にとって真宗の内証不共授受列祖とは、相承とはいうものの、阿弥陀如来自身が人間の身として娑婆に応現した系譜といいかえることもできるであろう。阿弥陀如来の本願が釈迦如来によって付属され、善導大師と法然上人によって念仏一行の法門が正しく説きあらわされることになったのは、阿弥陀如来が三度も濁世に顕現して法を伝えた姿であり、ご自身の本懐でもあった。その内証を直接に授受する相承が浄土真宗にはあり、人間と人間だけの相承ではない、高次の相承の存在を澄円は説くのである。

また一方で、澄円は『浄土十勝論』において「外用面異列祖」という血脈相承があることもほのめかしている。これについて澄円は、聞きたければ尋ねに来るようにとだけ述べていて、残念ながらその内容を明かしていない。ただし、ここに「外用面異列祖の図」といっているので、現存していないが『浄土五祖系図』、『同光彩論』、『浄土五祖弁』、『同末書』などに登場する相承と考えてよいであろう。また、これらの著作のほとんどが散逸しているものの、澄円の詞章が付された「浄土五祖絵」は現存している。[30]その曇鸞巻の冒頭には曇鸞を「真宗の初祖」と述べる箇所もあり、『夢中松風論』にも「吾が初祖玄簡大士は『十住論』に依りて、自他の二力を立て給へリ」とあるのに符合する。[31]すなわち、『夢中松風論』にて論じられる相承説が「外用面異列祖」の内容であることが類推される。

以上のような澄円の相承説を整理すれば次のようになるであろう。

一、内証授受列祖　①阿弥陀仏―②釈尊―③善導―④法然　（②～⑤澄円）

二、外用面異列祖　菩提流支―①曇鸞―②道綽―③善導―④懐感―⑤少康

一つ目の内証面授受列祖の相承は、阿弥陀如来の娑婆応現の歴史であり、その内証を伝えたものである。澄円を含む浄土真宗の行者は、阿弥陀如来の内証に直参・直入すれば、時間や空間を超越した面授口決の相承を受けることができる。澄円は浄土の真宗に極めて高次の相承があることを示したのである。

二つ目の外用面異列祖の相承は法然上人所説の中国浄土五祖説であり、澄円はこの相承が穢土とは別に極楽浄土の存在を説き、凡夫の身の内ではなく外に阿弥陀如来の存在を説いた祖師の血脈であることを示した。これは特に依用相承とも口決相承とも言及していないが、浄土の真宗が、その教義の要諦を伝える歴史的血脈相承も持ち合わせていることを主張したものと考えられる。このように澄円は、他宗からさまざまな論難が向けられていた時代に血脈相承の面からも力強く勝義性を示し、浄土の真宗を宣揚したのである。

四、聖冏における浄土宗の相承説

（1）聖冏の相承に関する著作について

浄土宗の相承説に言及している主だった聖冏の著作を挙げれば次の通りである。

・『浄土真宗付法伝』　貞治　二年（一三六三）聖冏二三歳の成立
・『釈浄土二蔵義』　至徳　二年（一三八五）聖冏四五歳の成立
・『教相十八通』　至徳　三年（一三八六）聖冏四六歳以前の成立
・『選択伝弘決疑鈔直牒』　応永　三年（一三九六）聖冏五六歳の成立
・『往生礼讃私記見聞』　応永一七年（一四一〇）聖冏七〇歳頃の成立
・『選択口伝口筆』　応永二三年（一四一六）聖冏七六歳の成立

このうち聖冏の相承説を語る上で最も重視されるのは『浄土真宗付法伝』（以下、『付法伝』と略す）であろう。上述の通り、二祖から四祖まで浄土宗には口決相承はないとされてきたことに反し、この『付法伝』は浄土宗にも面授口決の相承があることを明確に説いている。現在も続く浄土宗僧侶の養成（伝法）に欠かせない相承説であり、その重要なことはいうまでもない。しかし、これほど重要な書でありながらその研究は少なく、『付法伝』の内容を検討したものは少ない。そもそもどうして聖冏に至って、急に浄土宗に口決相承があったと言い得たのであろうか。その理由も不明である。また、聖冏二三歳の時は、まだ定慧のもとで学んでいる最中である。いかに天才と評される聖冏であっても、師の定慧に相談もなくまったくの独創で血脈相承を打ち立てたとは考えにくい。そのため、聖冏の浄土宗における相承説には、おそらく定慧も納得するような手がかりになるものがあったのではなかろうか。そこで、本稿では聖冏の相承説をみていくにあたり、その淵源も考察、確認してゆく。また、その上で『付法伝』と『釈浄土二蔵義』以降の相承説、及び聖聡に依って口筆された晩年の聖冏口伝の内容との同異や変化を考察してゆく。

（2）聖冏の相承説への持阿『決疑鈔見聞』の影響

上記のような疑問をもって、聖冏著作と聖冏以前の浄土教祖師の著作における口決相承の義を比べてゆくと、ある祖師の口決相承についての見解と一致するものがあった。それは藤田派の持阿良心（一二六二―一三二三）の『決疑鈔見聞』（以下、『持阿見聞』と略す）である。どれほど一致するかといえば、聖冏五十代後半の著作『選択伝弘決疑鈔直牒』（以下、『直牒』と略す）に至っては、口決相承に関する議論のほぼ全文が『持阿見聞』の引用であった。そこには持阿の名前は挙げられてはいない。そして、『持阿見聞』の同じ箇所の引用は、『付法伝』後半の相承に関する問答の全体にみられる。[32] かなりの長文になるが三種の著作を対照すれば次の通りである。

【三書対照表】※《》内は見出し、〈〉内は割り注、二重傍線部は相違点、波線部は『付法伝』との合致点[33]

『持阿見聞』	『直牒』	『付法伝』
《『良暁見聞』の引用》 ▲本　廬山惠遠法師等者坂下問惠遠慈愍善導等列意如何。答文意付淨土流有三流。一惠遠法師一流二慈愍三藏一流三道綽善導相承一流也。今且付道綽善導流論師資相承也。例如天台有惠心檀那兩流且付惠心流云論相承。	《『良暁見聞』の引用》 本『廬山慧遠法師等者今云問列慧遠慈愍道綽善導等意如何。 答文意付淨土一宗而有三流。一慧遠法師一流二慈愍三藏一流三道綽善導相承也。今且付道綽善導流論師資相承也。例如天台宗有慧心檀那兩流且付慧心流云論相承。	
《廬山慧遠の一流》 問廬山一宗者其相如何。答高僧傳云勸生淨土固出大覺慈尊。然而使此方之人知有念佛三昧者茲以遠公法師爲始祖焉。法師諱惠遠俗姓賈氏鴈門人。少爲儒生博極群書尤邃周易莊老。嘗年二十一與母弟惠持造安法師席下聞出世間法而悅之嘆曰九流威儀皆糠粃耳。遂出家。安門徒數千。遠公居第一坐。編年通論云法源濫觴之初由佛圖澄而得由安。而安得遠公。是三大士化儀軌則或無以異〈已上〉。依此兩傳天竺佛圖澄授彌天道安安公授遠法師。但澄安兩師立淨土宗義雖不分明遠公已發三昧正感聖相親聞彌陀告勅亦聞水流等法音若論超越法師直受彌陀教誡一宗祖師最足可信敬。	《廬山慧遠の一流》 問廬山一家其相云何。答高僧傳〈六ノ初丁〉云勸生淨土固出大覺慈尊。然而使此方之人知有念佛三昧者應以遠公法師爲始祖焉。法師諱惠遠。俗姓賈氏。博極群書。尤邃周易莊老。嘗年二十一。與弟惠持造安法師席下。聞出世法而悅之。歎曰。九流威儀皆糠粒〈考粒字粃歟〉耳。遂出家。安門徒遠居第一座〈已上〉編年通論云。法源濫觴之初。由佛圖澄而得安。由安得遠公。是三大士。化儀軌則無以異。〈已上〉准此兩傳。天竺佛圖澄。授彌天道安法師。道安法師。授廬山惠遠大師。云云。若爾者。幷今八祖。應言十祖。但澄安兩師。淨教弘通不弘通義。暗以難定。若存超越。應以遠公爲始祖也。然於安法師一。自造淨土論。宣搜玄卽冥旨。何云不弘此宗。	《第一祖廬山慧遠大師》 又高僧傳云。勸生淨土。固出大覺慈尊。然而使此方之人。知有念佛三昧者。應以遠公法師爲始祖焉。法師諱惠遠。俗姓賈氏。少爲儒生。博極群書。尤邃周易莊老。嘗年廿一。事最邃周易莊老。嘗年二十一。與弟惠持造安法師席下。聞出世間法而悅之。歎曰。九流威儀皆糠粒〈考粒字粃歟〉耳。遂出家。安門徒。安門徒遠居第一座〈已上〉編年通論〈三ノ左上〉。編年通論〈三ノ左道安法師論〉云法源濫觴之初由佛圖澄而得安。由安得遠公。是三大士化儀軌之初由佛圖澄而得安由安得遠公。是三大士化儀軌則或無以異〈已上〉。依此兩傳天竺佛圖澄授彌天道安安公授遠法師。但澄安兩師立淨土宗義雖不分明遠公既發三昧親聞彌陀告敕聞水流等法音。若論超越法師直受彌陀教誡一宗祖師最可爲信敬。

《慈愍三蔵の一流》

問慈愍三藏一流其相如何。答高僧傳云釋惠日東萊人。唐大宗朝得度尋遇義淨三藏從西域廻夙夜咨稟大通佛乘。聞淨說西域如來遺跡飄飄然有欣德志。大定中泛舶遐邁東南海中。凡三歲崑崙佛誓師子州等諸國經過略盡。續至天竺訪善知識一十三年承受法訓日無虛度高嶺雙林又經四載綿涉艱苦。深厭閻浮。因遍問天竺三藏何行得見佛。三藏皆讚淨土曰敎主悲深願廣有所欲生者靡不遂願。曰聞之喜踊躍自慰逮至健馱羅國。淨土曰敎主悲深願廣有前其城東北有大山。山有觀音像。凡專祈誓多得現身。喜踊自慰及至健馱羅國。其城東北有大山。山有觀音像。凡專祈誓多得現身。日乃絶食七日祈之。至七日滿夜未半觀音於空中現紫金相。長一丈餘。坐寶

《慈愍三蔵の一流》

問慈愍三藏一家其相如何。答宋高僧傳〈二十九ノ六丁取意〉云釋慧日東萊人唐中〈一本作太〉宗朝得度尋遇義淨三藏由西域廻。夙夜咨稟大通佛乘。聞淨說西域如來遺跡飄飄然有欣德志。大足中〈則天后年號〉泛舶遐邁東南海中。凡三歲崑崙佛誓師子州等諸國經過歷盡。續至天竺訪善知識一十三年承受法訓日無虛度。雪嶺雙林又經四載綿涉艱苦。深厭閻浮。因遍問天竺三藏何行速得見佛。三藏皆讚淨土曰敎主悲深願廣有前欲生者靡不遂願。日聞之喜踊自慰及至健馱羅國。其城東北有大山。山有觀音像。凡專祈誓多得現身。日乃絶食七日禱之。至七

《大唐慈愍三蔵》

高僧傳云。釋慧日。俗姓辛氏。東萊人。唐中宗朝得度。尋遇義淨三藏從西域回。夙夜咨稟。大通佛乘。聞淨說西域如來遺跡。飄々然有往志一。大定中〈考中宗嗣聖十九年渡天〉泛船。遐過東南海中凡三載。崑崙。佛誓。師子州等諸國。經過歷盡。續至天竺。訪善知識一十三年。承受法訓。曰〈考曰字日歟〉無虛度。雪嶺雙林。又經四載。綿涉懇苦。深厭閻浮。因遍問天竺三藏何法何行。速得見佛。三藏皆讚淨土曰。敎主悲深願廣。有前欲生者。靡不遂願。日聞之。喜踊自慰。迨至健馱羅國。其城東北有大山。山有觀音像。凡專祈誓。多得現身。日乃

蓮華右手摩日頂曰汝欲傳法利人又欲生彌陀佛國土。汝但繫念。孰不如願。亦汝當知。淨土法門勝過諸行。說已無見。然自西邁至東歸。總二十一年所歷者七十餘國。開元七年達長安進佛眞容梵文書等感悟帝心旌其德。號慈愍三藏〈已上〉。門人紹隆雖不分明徧聞諸三藏讚說西方並感觀音開導淨土。後學必可依信。

日滿夜未央觀音於空中現紫金相長一丈餘坐寶蓮華右手摩日頂曰汝欲傳法利人又欲生於彌陀國土汝但懸念孰不如願。汝亦當知淨土法門勝過諸行。說已無見。然日自西邁至于東說已無見。然自西遇〈考歸總二十一年所歷者七十遇字恐邁〉至于東歸。總餘國開元七年達長安進佛眞容梵文等感悟帝心。旌其德號慈愍三藏〈已上〉。門人紹隆雖不分明遍聞諸三藏讚說西方并感觀音開導淨土。後學必可依信。又所引傳文中大足中者則天皇后御宇二十一年中第十八年號長安元〈辛丑〉改號大足元。開元七年者玄宗皇帝治天四十四年中第七年也〈云云〉。

絶食七日祈之。至七日滿夜未半。觀音。於空中現紫金相。長一丈餘。坐寶蓮華。右手摩日頂。汝但繫念。孰不如願。汝亦當知。淨土法門。勝過諸行。說已無見。然自西遇〈考二十一年。所歷者七十餘國。達長安。進佛眞容梵文等。感悟帝心。强其德號慈愍三藏。〈已上〉

《道綽善導の一流》

問道綽善導一家其相如何。答此有兩説。一菩提流支等是惠寵道場大海法上四人未見傳文。尋可記之。尋云如相傳惠寵道場曇鸞三師共流支承見大海法上兩師隨誰承之哉。答大海承曇鸞法上承大海綽公承法上見詳之〈云云〉。二菩提流支等事内典録四云梁武帝世北天竺國三藏法師。菩提流支魏云道希。後魏永平二年至天平年其間凡歴二十餘歳。在洛及鄙譯。季廓録云稱三藏法師坊内經論本可有萬夾。所翻經論筆受草本滿一屋間。

《道綽善導の一流》

問道綽善導一家其相如何。答此有兩説。『一菩提流支等者慧寵道場大海法上四人未見傳文。尋可記之。尋云如相傳慧寵道場曇鸞三師共承流支見。大海法上兩師隨誰承之哉。答耶。答裏書云大海承曇鸞法上承大海綽公承法上見追而詳之〈云云〉。菩提流支者内傳録四云梁武帝世北天竺國三藏法師菩提流支魏言道希。從魏永平二年至天平年其間凡歴三十四歳。在洛及鄙譯李廓録稱。三藏房内。經論本可有萬夾。所翻經論筆受草本。滿一屋間。〈已上〉

《菩提流支》

又内典録四云。梁武帝世。北天竺國三藏菩提提流支。魏言道希。從魏永平二年至天平年。其間凡歴廿五年。在洛都譯。李廓録稱。三藏房内。經論本可有萬夾。所翻經論。筆受草本。滿一屋間。〈已上〉

《中国浄土宗の依用相伝》

問流支何師承授之後世乎。答西天三藏東來弘法傳教各無通神意。故何強尋口決。況此疑諸宗不可遁之。且如華嚴宗晋覺玄唐喜覺是雖傳來然彼師何師承。三論羅什又同此疑。何局流支獨致此疑乎〈云云〉。曇鸞道綽等事傳文如抄引。裏書云曇鸞因縁事造大集經註釋半過時病起付醫療雖癒病江南陶隱居之仙人大通年中十卷仙經傳得後謁天竺菩提流支鸞等三師云三世歟〈云云〉。但如此得意道綽見人也。道綽因縁事。問曇

今私云具以勘之如來滅後一千四百五十八年後魏第七主世祖宣武帝治十永平二〈已丑〉三藏來朝〈梁武帝治天監八年也先大通元年十九年也〉。當日本繼體三年也〈云云〉。

《中国浄土宗の依用相伝》

今云問流支承何師耶。答西天三藏弘法傳教各各無不通神意。何強尋口授。況此疑諸宗不可遁之。且如華嚴宗晋覺賢唐喜覺雖傳來之。然彼兩師承何師。三論羅什又此疑同何局流支獨致此疑耶〈云云〉。裏書〈上廿二丁〉云。問曇鸞法師三世已下懸孫弟子也云へり。三世者如何。答云三代末弟子也。安樂集云曇鸞法師大海禪師法上法師〈已上〉。故知曇鸞等三師云三世歟〈云云〉。但如此得意道綽見人決疑鈔裏書云云〉若依尋云菩提流支。爲此宗祖。若爾者。三藏。隨誰人傳此法門哉。答。此問未盡也。凡西天法師。皆爲如來使普利群生。而傳法無誤。利生廣博也。何強尋口決。其例非一。如華嚴宗。晋朝覺賢。唐代喜覺。共以彼宗漢土傳來。未詳云傳何師乎。又三論宗羅什三藏。全一同。(34)問付師哉。答依一義。曇鸞大師授大海禪師。大海禪師授法上法師。法上法師授綽禪師。〈是然阿上

鸞法師三世已下懸孫弟子也云。三世者如何。答三代末弟子云也。安樂集云曇鸞法師大海禪師法上法師〈已上〉。故知曇鸞等三師三世云歟。但如此得意道綽曇鸞法師碑文見歸浄土見。知非口決相傳是依用相傳云事。例如天台宗惠文禪師龍樹大論依用云相傳。全道綽是法上法師弟子不見哉。是可答。縱不受法上後三世已下弟子云歟。又雖歸碑文其後承法上歟〈云云〉。

凡案裏書意相承有二。一口決二依用如上云。天台九祖傳云第一祖龍樹二祖北齊尊者惠文乃至尊者用心一依釋論〈已上〉。論是龍樹所説也。准付法藏龍樹是金口相承第十三師。尊者横禀承以爲師〈已上〉。

曇鸞法師碑文歸浄土見知非口決相傳。是云依用相承。例如天台宗慧文禪師依用龍樹大論云相承。全道綽是不見法上法師弟子耶。可答之。設不受法上云三世已下弟子歟又雖歸碑文其後承法上歟〈已上裏書〉。今云凡案裏書意相承有二。一口決二依用。如云上。天台九祖傳云第一祖龍樹第二祖北齊尊者諱慧文〈乃至〉尊者用心一依釋論論是龍樹所説。准付法藏龍樹是金口祖承第十三師也。尊者横承禀以爲師也〈已上〉。如此傳龍樹與慧文時代雖懸隔依所説智論以歸龍樹爲禀云於相承。設雖無口決。何不云相承。如此例者。況貞觀三年四月八日。鸞事云相傳何疑之〈云云〉。

一義。以綽禪師直續鸞師〈云云〉。問此義不審。其故。鸞師梁朝出世。〈是後魏代同時〉。道禪綽師。唐代人師。於其中間既隔陳隋。何有口決。若無口決。事爭云相承。答相承有二。一口決相承。二依用相承。若依口決誠如所責。若依依用。設無口決。何疑之乎。故諸傳。同曇鸞大德三世已下玄孫弟也。所言三世。於上所擧孫弟。然而歸鸞師德入專修門解脫無違。何非相承。例如彼北齊惠文大禪師。歸龍樹德行。依彼釋論而云於相承。設雖無口決。何不云相承。如此例者。諸宗許之。何怪之哉。何況貞觀三年四月八日。鸞於空中告勅浄業已立之旨。彌可仰信。(35)

如此傳龍樹惠文時代懸隔云依所説智論以歸龍樹爲禀承。是依用相傳非口決相傳明。今亦如是綽公居滅後依鸞師所解解行若無違相傳云何疑之〈云云〉。

《日本浄土宗の相伝》

問漢土相承且置之。於日本一州誰爲始祖哉。答空也惠心永觀珍海。專歸彌陀偏勸極樂。然而宗旨未委細。至黑谷上人宗旨始興盛也。仍以上人可仰元祖也。問上人禀承誰師哉。答有明匠云法然上人圓頓妙戒浄土法門同可云禀承叡空。浄土宗學者云上人自見善導釋建立宗旨。大以不審也〈云云〉。今云集奥云善導是彌陀化身。可云此書彌陀直

《日本浄土宗の相伝》

漢土相承且置之於日本一州誰爲始祖耶。答空也慧心永觀珍海專歸彌陀偏勸極樂。然宗旨未委細至黑谷上人宗旨始興盛也。仍以上人可仰元祖也。問上人禀承誰師耶。答有明匠云法然上人圓頓妙戒與浄土法門同禀承叡空。然浄土宗學者言上人自見善導釋建立宗旨事大以不審也〈云云〉。今云集奥云善導是彌陀化身也可謂此疏彌陀直説〈乃至〉昔披

雖勸浄土宗旨未顕。至源空師宗義興盛也。(36)

問於日域祖以上人爲レ初。若爾者上人隨何祖師之所傳此宗哉。答一義云。無口決。但是歸於大師德行依所製疏立此宗也。故選擇云。予披閲茲典粗識祖意。立捨餘行云歸念佛。(37)

説〈乃至〉昔披閲茲傳粗識素意。立捨餘行歸念佛等〈已上〉。故知上人依大師也。問有人疑云。上人自雖稱識善導素意非面受又無口傳。自依導師釋義始所建立法門也。誰依用之此難如何。答此難同會綽公相承。設非面受無口決相傳若無誤足可信受。上人是三昧發得師也。親見彼土依正。於淨土化導更不可有謬解。況擧世云勢至化現。又號善導再誕。本地利生彌有憑者歟〈云云〉。

《諸宗の血脈の議論》

凡諸宗血脈互懐疑。《中略》禪門天台等相承血脈互是非。恐繁不載。如是他宗競雖難不明相承事而其宗更不會久流傳今。所

閲茲典粗識素意立捨餘行歸念佛等〈云云〉。故知。上人依大師也。問有人疑云。上人自雖稱識善導素意非面受亦無口傳。唯是自依善導釋義初所建立法門也。誰信用之此難如何會。答此難同會綽公相承設非面受無口決相傳若無誤足可信受。上人是三昧發得師也。親見彼土依正。於淨土化導更不可有謬解。況擧世云勢至化現亦號善導再誕。本地利生彌有憑者歟〈云云〉。

《諸宗の血脈の議論》

凡諸宗血脈互懐疑。《中略》禪門天台等相承血脈互是非。恐繁不載。如是他宗競雖難相承事而其宗更不會流傳今久。所

詮宗旨所傳若有其謂者不可不信〈云云〉。

《導空二祖の直授相承》

有學者言。今選擇集次第一途連相承。此外又可有超越相承。謂大師製觀經疏時每夜夢中僧來授玄義科文。一本選擇云僧者恐是釋迦應現。云然釋尊直授和尚。又常本云彌陀。然和尚直受彌陀。又上人傳云。所詳覈義合佛意否。心勞之。夜紫雲靉靆覆日本國雲中出無量光。又見高山險阻對西方峯上紫雲聳雲中有僧。上黒染下金色衣服也。予問云是爲誰。僧答云我是善導也。汝欲弘通專修念佛法故爲作證來也〈已上〉。然大師直授上人〈已上〉。難云。和尚受彌陀上人受大師云。共是夢中所見也。何

師所傳若其有謂不可不信〈云云〉。

《導空二祖の直授相承》

有學者云。今選擇集列次第一途相承此外又可有超越相承。謂大師製觀經疏時每夜夢中一僧來授玄義科文一本選擇云僧者亦是釋迦應現〈以上〉。然釋尊直授和尚。又常本云彌陀。然和尚直承彌陀。又上人傳〈翼賛七ノ五丁〉云所詳覈義合佛意否。心勞之。夜紫雲靉靆覆日本國雲中出無量光。又見高山險阻對西方峯上紫雲聳雲中有僧。上墨染下金色衣服也。予問曰是爲誰。僧答曰我是善導也。汝欲弘通專修念佛法故爲作此身。上人是勢至垂迹。豈和尚承彌陀上人承大師云

難云若爾者不足可信受。爭建立義。此難同會西河相承。設無口傳傳法無悞。何怪乎。此是依用相承。云云〉。又一義云。上人傳云所解正叶佛意否。心念勞。夜於夢中。見身半金色善導大師。即爲示云。仁者雖レ爲二不屑〈考屑字肖歟〉之身。念佛興行。滿於一天。稱名專修及于率土。所以我來而作爲〈考作爲二字倒歟〉證言。善導大師者。我身是也〈取意〉若依此義。設言口決有何疑難。夢覺有殊。傳法無疑。夫大師是彌陀化身。上人是勢至垂迹。豈迷本地益。猶致末俗謬。若爾者設無口決非可疑

足信用。俗典云眞人無夢。以無妄想也〈云云〉。首楞嚴云修三摩提相陰盡者是人平常夢想消滅寤寐恒一。覺明虛靜猶如晴天〈已上〉。故知。夢者唯是異想想陰病。誰是信實義乎。答誠夢事雖云通實虛然佛教盛說之。出生菩提心經云佛言有四種善夢。謂誠夢事雖通虛實然佛教盛說之。出生菩提心經〈隋闍那崛〉多譯一卷初丁意云佛言有四種善夢。謂見月輪及繖蓋。亦見蓮華及佛像是成佛之相〈已上〉。持世經云見佛如日輪端正殊妙是成佛兆也〈已上〉。又最勝王經說夢中懺悔。佛像是成佛之相也〈以上〉。持世經〈五陰品十四丁〉云見佛如日輪端正殊妙是成佛之兆也〈以上〉。又最勝王經〈第二ノ十丁夢見懺悔品〉說夢中懺悔。大般若經〈大品十九ノ二十丁夢行品大論七十五ノ十二丁同六十六ノ十三丁〉有夢行共是夢中所見也。何足信用。俗典〈莊子太宗師〉云眞人無夢以無妄想也。首楞嚴〈註經十之一初丁〉云修三摩提想陰盡者是人夢想消滅寤寐恒一。覺明虛靜猶如晴空〈以上〉。爰知。夢者唯是妄想想陰病也。誰是信實義耶。答闍那崛〈多譯一卷初丁意云佛言有四種善夢。謂見月輪及繖蓋。亦見蓮華及佛像是成佛之相也〈以上〉。持世經〈五陰品十四丁〉云見佛如日輪端正殊妙是成佛之兆也〈以上〉。又最勝王經〈第二ノ十丁夢見懺悔品〉說夢中懺悔。大般若經〈大品十九ノ二十丁夢行品大論七十五ノ十二丁同六十六ノ十三丁〉有夢行之。況夢中口決。彌可仰信。難云夫夢者。是眞僞未定。多分妄想。爾者何以夢中境界爲立宗證。依之俗典中云。眞人無夢。佛教之中。頻嫌夢境。若而然者不足信用。爭興宗義。以是義故。首楞嚴云修三摩提盡想陰者。無有夢想。無異想故。寤寐恆一。猶如晴天〈取意〉然者如何。答此義問端顯。但至外書難。此是嫌異想妄夢之境界。不遮占是非實夢之境界。依之黃帝夢。見青龍遶身。赤蛇含臂。殷湯夢見以手發天。馬變成龍。乘之昇天。竝是履帝位之瑞夢也。又殷宗得良弼於夢中。太宗失賢臣於覺後豈非是業七德舞歌君所解殊合道理必弘通。又大唐澄觀法師依文殊夢

教製華嚴疏。和國慈覺大師感得瑞夢弘傳金剛頂蘇悉地經疏。何偏不信受夢境。但眞人無夢者是簡異想遊戲夢。標吉凶非遮兆。此故黃帝夢馬變成龍乘之見昇天。又夢赤蛇遶身八十日登位。唐堯夢以口夢見舐天。又夢眉髮等見一百日登位。殷湯王夢以手撥天見上。漢高赤龍含臂赤蛇見廻腰。並是蹈帝位瑞相也。夢則夢陽氣遠標方來無異想及病患。是其所見必不可有悞。經盡想陰說同簡戲論妄想。況既云寤寐恒一豈論夢覺異乎。又經云修三摩提上人既發得三昧。彼所見何混平常人。定知。非想陰妄夢〈已上〉。般若成就功德文。法華〈科註五ノ四十一丁文句八ノ三廿九丁〉四安樂行者夢中見八相次第〈乃至〉訖栗枳王十夢〈世間品頌疏二ノ二丁〉遠標釋迦遺法。摩耶夫人五夢〈界品一ノ二丁摩耶經下卷〉即示佛涅槃相。加之晉朝道安法師〈梁高僧傳五ノ七丁〉夢見梵僧頭白眉長即語云所解殊合道理。必弘通又大唐澄觀法師〈宋高僧傳五ノ十九丁〉依文殊夢教造華嚴疏。和國慈覺大師〈元亨釋書三ノ五丁本朝高僧傳六ノ十丁〉感得瑞夢弘傳金剛頂蘇悉地經疏。何偏不信受夢境但眞人無夢者是嫌妄想夢。非遮標其吉凶兆。是故黃帝夢馬反成龍。乘之登天見。又夢見赤蛇遶身八十日登位。眞僞未定。多分眞夢。於佛法中亦盛說之。出生菩提心經云佛言四種靈夢。見月輪及繖蓋蓮華竝佛像。皆是成佛兆。〈取意〉何偏嫌之。加之枳利幾王之十夢者遠指釋迦遺法弟子。摩耶夫人之五夢者正表如來入滅先相。依之大唐光明大師受聖僧之指授。條錄觀經之要義。和朝慈覺圓仁大師感於瑞之指授。條錄觀經之要義。和朝慈覺圓仁大師。感於瑞夢之告勅。弘通大日經等疏。云何强疑夢中所見。但至楞嚴經文者。既云無異想。故是嫌異想妄夢之境。更非可遮逃是非夢。就中。經云修三摩提。上人既已知三昧發得。所見事可非妄夢。何況經云寤寐恆一。何疑夢中所見境界。爰以般若經中。有夢

唐堯夢以舌舐天見。又夢見眉髮齊一百日登位。殷湯夢見以手撥天登。漢高〈史記高祖本記〉云云夢見赤龍銜臂赤蛇遶腰。并是登帝位。瑞相也。是則夢陽氣遠標方來。若無異想及病患所其見必不可有誤經說盡想陰同嫌戲論妄想。況云寤寐恒一豈論夢覺異耶。又經云修三摩提上人既發得三昧。所見何混平常人。定知。非想陰妄夢〈云云〉。又有口傳〈云云〉。

行般若成就功德之文。法華中有二若於夢中但見妙事之說。何況今經中有夢見彼佛亦得往生之文。若人夢中之相承非口決義。又大小乘中明夢中境界。或明四種夢。或判六種夢。非悉是妄夢。勿偏局一。[38]

《浄土真宗血脈相承次第》

浄土眞宗相承血脈次第舉一說。釋迦如來、天親菩薩、曇鸞法師、道綽禪師、善導大師、源空上人。又鸞師値流支信受觀經。流支鸞師次第是可列〈云云〉。問天親西天論師總之。問天親西天論師也。

《浄土真宗血脈相承次第》

浄土眞宗相承血脈次第〈是擧一說〉。釋迦如來、天親菩薩、曇鸞法師、道綽禪師、善導和尚、源空上人。又依鸞師遇流支承觀經流支鸞師次第可列〈云云〉。

問。於前相承。指於經卷。其義可然。至今後義。於諸論師中。以天親菩薩。持爲浄土祖。而甚以難思。夫四依菩薩。皆爲如來使。遍利於衆生。依之俱舍爲第一祖。法相亦爲第三祖。若爾者。應爲諸宗祖。何爲諸宗祖。依之法相第三祖。俱舍又元祖。今何浄土祖。答此難顯問端。既爲諸宗祖。何不爲浄土祖。教時論意云天親造俱舍。學之者名俱舍宗。又造法華論。可爲我師。准之天親造浄土論。今學之者名浄土宗。豈非浄土祖師哉〈云云〉。

總可爲諸宗祖。依之法相爲第三祖俱舍宗又爲第一祖。今何爲浄土祖耶。答此難顯問端既爲諸宗祖何不爲浄土祖。教時諍論意云天親造俱舍論學之者名俱舍宗。亦造法華論可爲吾師〈以上〉。準之天親造浄土論。今學之者名浄土宗。豈非浄土祖師耶〈云云〉。

獨爲浄土祖乎。答。此義問端顯。既爲諸宗祖。何非浄土祖。故教時義云天親菩薩。造俱舍論。學彼論人。名俱舍宗。今就此位造法華論。以是可爲我宗祖也。〈取意〉准之。亦依今經造浄土論。學於此論。號浄土宗。何亦不爲浄土祖乎。云云。

三書の対照は以上の通りである。『持阿見聞』と『直牒』の大きな相違点は、聖冏が年号や出典箇所等補足説明する点と曇鸞が菩提流支から『観経』を授かるエピソードを削除している点であり、他には大きな違いはない。すなわち、聖冏『直牒』には、長文を厭わず『持阿見聞』の相承に関する記述がほぼそのまま引用されているということである。また、『持阿見聞』と『直牒』において、善導大師と法然上人の相承を伝える一段に用いている法然上人伝記は、法然上人の高弟信空の弟子の信瑞が著した『黒谷上人伝』と考えられる。[39] 同様の内容を伝えるために『付法伝』にて用いられた法然上人伝は、『黒谷上人伝』ではなく醍醐本『法然上人伝記』の系統のものである。聖冏は『持阿見聞』への尊重の意識によるものなのか、手元に資料がなかったせいなのか、『付法伝』の後に書いた『直牒』では、法然上人の伝記箇所まで丁寧に『持阿見

聞』を受容している。そんな点からも聖冏が二十代前半から五十代後半に至っても『持阿見聞』をよく参考にしていたことがうかがいしれる。伝承では、『直牒』は佐竹義秀の乱を避けて現在の茨城県常陸太田市松栄町の洞窟にて記憶を頼りに聖冏が著したといわれている。もしも、これだけの長文引用を記憶頼りに書いたとするならば、それほど聖冏が『持阿見聞』を繰り返し読んでいたことになるであろう。記憶でないとするならば、洞窟に避難する際にも『持阿見聞』を持って移動していたということになるため、いずれにしても聖冏は『持阿見聞』を重視していたことが推察される。

次に、『付法伝』は『直牒』とはまったく異なる文章のようであるが、このように並べてみると、同じく持阿における口決相承をめぐる議論の内容が踏襲されていることがわかる。ちなみに対照表に引用した『付法伝』の内容は、『付法伝』後半にあるすべての問答と、慧遠、慈愍、菩提流支の伝記の箇所である。つまり、『付法伝』の相承に関する議論の最も肝要なところは、すべて『持阿見聞』を下敷きにして作成していることになる。また、『浄土真宗付法伝』に先行して作成された『持阿見聞』には対照表の点線部①のように「浄土真宗相承血脈次第」として、釈迦如来、天親菩薩、曇鸞、道綽、善導大師、法然上人という一説を述べている。持阿においても、自分の受け継いだ浄土宗の教えこそが真宗―正統―であるとの意識が高かったのか、その血脈の名前に「真宗」の二文字を加えている。自身が「真宗」の僧侶であるとの意識は、澄円にも見られ、また聖冏の師の了実の「付法状」にも「真宗弘教沙門了実」と記されていることから[40]、自己の伝持する教えの正統性を主張する、当時の浄土宗僧侶共通の意識によるものとも考えられる。おそらくは、聖冏にも二祖聖光、三祖良忠と次第する鎮西派の流れこそ「浄土真宗」であるという同じ思いがあったであろう。『持阿見聞』のこの言葉を眼にした聖冏が、触発されて『付法伝』のタイトルに「浄土真宗」を冠したことも予想される。

このように二三歳の聖冏は、定慧の指導する桑原道場において『持阿見聞』を手元において『付法伝』を作成したことがうかがえる。では、いったいどうして『持阿見聞』の相承に関する記述を聖冏は用いて『付法伝』を作成したのであろうか。また、指導していた定慧はそれについて注意を与えることはなかったのであろうか。次の項目で確認してゆきたい。

（3）聖冏における『持阿見聞』受容の理由について

そもそも『持阿見聞』引用箇所の内容は、四祖良暁の『決疑鈔見聞』を問端として浄土三流を高僧伝の記述をもとに明かしていき、途中で三祖良忠『決疑鈔裏書』を引用して浄土宗の相伝が依用相伝であることを論じている。ここまでは良暁に至る血脈相伝の説明と変わらないように見える。しかし、持阿は最初の廬山慧遠の説明の中において

遠公已に三昧を發して正に聖相を感じて親しく彌陀の告勅を聞き、亦た水流等の法音を聞く。若し超越を論ぜば、法師直に彌陀の教誡を受く。一宗の祖師、最も信敬すべきに足れり。[41]

と述べており、慧遠は三昧を発得して直接阿弥陀如来の教誡を受けた、すなわち時代や空間を越えて浄土の法門を相承する「超越相承」があっ

たと主張しているのである。続く慈愍三蔵の説明でも高僧伝を引用しているが、そのなかで慈愍が観音菩薩から直接に「汝當に知るべし。浄土の法門は諸行に超過せり」と、やはり超越的な相承を受けていることが明かされている。その上で、『選択集』十六章段を引用して

今云く。集の奥に云く。善導は是れ彌陀化身なり。此の書は彌陀直説なりと云うべし。〈乃至〉昔、玆の典を披閲して粗ぼ素意を識れり。立どころに餘行を捨てて念佛に歸す等と〈已上〉。故に知んぬ。上人は大師に依るなり。問う。有人疑いて云く。上人自ら善導の素意を識ると稱すと雖も、面受には非ず、又た口傳無し。自ら導師の釋義に依りて始て建立する所の法門なり。誰か之を依用せん。此の難如何。答う。此の難は綽公の相承を會するに同じ。設い面受に非ず口決無くとも、相傳若し謬り無ければ信受するに足るべし。上人は是れ三昧發得の師なり。親しく彼土の依正を見る。浄土の化導に於いて更に謬解有るべからず。況や世に擧って勢至の化現と云う。又た善導の再誕と號す。本地の利生、彌よ憑み有る者か〈云云〉。[42]

といい、善導大師が「弥陀化身」であるとし、法然上人は面授口決を受けてはいないけれども、三昧を発得して直接極楽浄土と阿弥陀如来をまのあたりにしているのであるから、その相伝や化導に誤りなどありえないとする。さらに法然上人は、勢至菩薩の化身であり、善導大師の生まれ変わりとも呼ばれている。本地となる勢至菩薩や善導大師の衆生救済を考えれば、信受するに足るものであろうと述べている。このように、持阿は浄土三流がみな阿弥陀如来や観音菩薩などの浄土の仏菩薩から直接教えを受ける、もしくは生まれ変わるという形で「超越相承」を受けたものとして論じているのである。加えて、

有學者の言く。今の『選擇集』は次第一途の相承を連ぬ。此の外に又た超越相承有るべし。謂く大師『觀經疏』を製する時、毎夜夢中に僧來りて玄義の科文を授く。一本の『選擇』に云く。僧とは恐くは是れ釋迦の應現ならんと。云く、然らば釋尊直に和尚に授くなり。又た常の本には彌陀と云う。然らば和尚は直に彌陀に受く。又た『上人傳』に云く。詳覈する所の義、佛意に合せんや否や。心に之れを勞う。夜、紫雲靉靆として日本國に覆いて雲中に無量の光を出だす。又た高山を見るに險阻にして西方に對して峯の上、紫雲聳ゆ。雲中に僧有り。上は黒染、下は金色の衣服なり。予、問うて云く。是れ誰とや爲ん。僧答えて云く。我れは是れ善導なり。汝專修念佛の法を弘通せんと欲する故に證を作さんと爲す〈已上〉。然るに大師直に上人に授くと〈已上〉。[43]

と述べ、持阿は「有学者」の説として浄土宗に超越相承があるべきことを主張する。すなわち『選択集』の記述をもって、善導大師『観経疏』の執筆を指授した僧は阿弥陀如来、もしくは釈迦如来であり、善導大師は如来から教えを直授されたとし、信瑞『黒谷上人伝』を引用して、法然上人が夢中に善導大師と対面していた事実を明示して法然上人が善導大師から専修念仏の法を直授されたと説明づけるのである。夢中の面授が信ずるに足るものであることを諸経説や中国歴代皇帝の瑞夢などを引用しながら持阿はさらに続けて論じている。そして、「經に三摩提を修すと云う。上人は既に三昧を發得したまえり。彼の所見、何ぞ平常の人と混ぜんや。定て知ぬ。想陰妄夢に非ざることを」[44]と、三昧発得した者

の夢は普通の人が見る「妄夢」などではなく、三昧発得した法然上人が夢中で善導大師から教えを授けられたということも真実であることを訴えている。

この「有学者」とは持阿と同時代、もしくは少し前の人物であろうと考えられるが、残念ながらこれが誰なのかは特定するに至らなかった。いずれにしても持阿はその説を使用して、超歴史的な血脈相承である「超越相承」が浄土宗にはあると述べているのである。そして、これまでの祖師たちが法然上人は善導大師から面授口決を受けてはいないとし、持阿自身も善導大師と法然上人の間に面授口決はないとしていたが、それを翻して夢中にて二祖が対面して教えを直接に授受したことを述べている点は注目される。

いったいこのような『持阿見聞』の説示を聖冏が全面的に依用したのはいったいなぜなのであろうか。その理由として、次の二つが考えられる。一つは、藤田派の性心と持阿が正しく良忠より浄土宗の教えを相伝していると聖冏が考えていたことであり、二つには、『持阿見聞』の内容が、了実等から聖冏が相承した口伝と合致するものだったことである。

一つ目の理由に関して、はじめに藤田派の派祖性心と良忠との関係の密接さがどれほどのものであったかを示す資料がある。名越派の教義の基礎を固め、白旗派や藤田派にも通じていた良栄理本（一一四二八）は、聖冏とも交流があった。その良栄の『十六箇条疑問答見聞』には

性心上人は『傳通記』の筆授者なり。是れ第二身の義を存す。持阿上人は亦た都鄙に於いて、多年の間は、初は良辨に付て受學し、次に上洛して然阿上人に隨逐して、親く法門を承く。後に水沼に付て相承したまう。[45]

とあり、良忠の『観経疏』の注釈書である『伝通記』を性心が筆授していたことが伝えられている。性心は良忠門下中で最も早くから良忠に師事しており、『伝通記』の他にも良忠より『決答授手印疑問鈔』を筆録する役目を任されていたともいわれる。[46]また良忠から聖光『授手印』と添え状が授与されている。さらに、性心は『決答授手印疑問鈔』の注釈書である『授手印決答見聞』を著して、その意識は良忠門流の後をになうつもりでいたと考えられる。その弟子の持阿は、上洛して直接良忠に師事することができ、良暁と共に浄土の法門を学んでいた人物である。良忠が往生した後には、性心のもとで教えを相承し、良忠『決答授手印疑問鈔』と性心『授手印決答見聞』、さらに良忠からの口決が授けられている。このように、性心と持阿は、良忠の相伝した教えを深く学びとっていた人物であり、そのことは良栄と親交のあった聖冏も知っていたことは間違いない。だからこそ聖冏は、自説と白旗派良暁の説、藤田派性心の説を合糅して『伝通記糅鈔』を作成したのであろう。[47]加えて、藤田派の活躍した場所は茨城県坂東市など北関東であり、常陸太田市等で活躍していた蓮勝や了実、聖冏と地理的にも近く、良暁門下の蓮勝、了実、定慧の三師も性心や持阿が良忠より多くを学び取り、浄土宗の教えを正しく受け継いでいることを認識していたであろう。それ故に、良暁の問いからはじまる浄土宗の血脈相承に関する一連の『持阿見聞』の記述を、聖冏は定慧のもとにいる時から軽んずることなく依用したと考えられるのである。

次に二つ目の理由についてであるが、これは聖冏が『直牒』にて『持

阿見聞』を引用した直後に添えた重要な一言による。すなわち、超越相承として善導大師から法然上人が教えを夢中に直授され、その夢は妄夢などではないとする『持阿見聞』の説を引用した直後に、聖冏が「又た口伝有り（対照表の点線部②）」と書き加えている点である。これは聖冏が長文引用した『持阿見聞』の相承の内容が、了実や定慧たちから聖冏自身が伝えられてきた口伝と重なる内容であったので、その内容について「又た口伝有り」と書き加えたことが推察されるのである。そして、聖冏自身が聞き及んでいた口伝に重なる内容を採録している『持阿見聞』の記事を引用することを通じて、浄土宗にも口決相承があることを示そうとしたと考えられるのである。

翻って、聖冏が二十三歳で著した『付法伝』は、『持阿見聞』に書き残されている口伝の内容をただ引用したのではなく、丁寧に浄土教の祖師を並べなおし、良忠所説の口決相伝と依用相伝との二種の相伝をもとに、①知識相承（超歴史的相承）と②経巻相承（歴史的相承）とを明確に説明し、さらに善導大師から夢定中に法然上人への超越的な口決相承が行われたとすることで、浄土宗の血脈相承を盤石なものにしようと試みたと推察されるのである。こうして、わずか二三歳にして聖冏は、定慧のもとで正統な浄土宗の血脈相承の系譜を確立し、以後、円頓戒の血脈と合わせて、宗脈・戒脈の両脈を相伝することで独自の僧侶養成を行うことができるように形づくっていくのである。

（4）聖冏における口決相承説

続いて、聖冏が弟子の聖聡に伝えた浄土宗の口決相承説とはいったいどのようなものであったか、その内容をみていく。聖冏自身が浄土宗の教えの相承を強く意識したのは、了実より付法を受けた永和四年（一三七八）の後、『顕浄土伝戒論』を著し、五重相伝の伝書を整備する嘉慶三年（一三八九）―応永四年（一三九七）頃であろう[48]。この間に制作された著作で、口決相承説について聖冏が論じているものに『釈浄土二蔵義』と『教相十八通』がある。どちらも聖冏四十代半ばに作成されている。まず『釈浄土二蔵義』から見ていきたい。『釈浄土二蔵義』第二九巻には

> 此の積念の相續不縁他事の十念口授相承は、西河禪師、滅後の子なりと雖も、鸞師七寶の船に乗りて虚空の中に現じて口授心傳す。一家大師は親たり西河に承く。更に以て疑い無し。是こに於いて本朝の遺弟慧心、禪林寺、并に異域の少生にして口授を得ざることを悲しむ。幸に我が高祖源空上人大和尚は夢定中に於いて半金色の大師を奉謁して、宗教并に承けて心行倶に決す。大師の滅後四百五十三歳の末弟なりと雖も、親たり寫瓶相承したまう。斯れ乃ち谷響を惜しまざること古今恒然たる者をや。仍りて今此の十念口授亦た面上に受けたり。第二代の鎮西上人に至りて口授の外に一つの己證を潤色して之れを座の傍への人に授く。爾し從り已來、綿綿として絶えず、森森として盛んなり。吉水自り愚に至りて直世七代の骨を刻り、之れを肝に銘ず。然るに一般の學者の中に於いて頗る其の名を聞かざる者有り。豈に遐方終古面會の悦に預かると言わんや。於戯、道を惜む者は人を崇がむ。名を遁る者は身を捨つ。寧ろ我慢の幢を倒却して、正脉の兒孫に受傳せざるや。[49]

とある。はじめに聖冏は、阿弥陀如来以外のことを想わず、数にとらわれずに念仏を相続することで、必ず極楽に往生することができる十念の口授による相承は[50]、道綽が虚空中の七宝の船に乗った曇鸞より口授を受け、心から心に伝えられたものであるという。歴史的には曇鸞と道綽とは直接面授の関係ではないが、法然上人『類聚浄土五祖伝』に引用される『続高僧伝』等の諸伝の記事をもとに超越的な口授心伝があったと述べている[51]。この曇鸞から道綽に口授心伝があったとする点は『持阿見聞』には見られない説であり、若き聖冏が『付法伝』において「貞観三年四月八日、鸞空中に於いて浄業已立の旨を告勅す。弥よ仰信ずべし[52]」と付加したものである。聖冏は『釈浄土二蔵義』でも同様の伝記の取意文を用いて、時代的に隔たる曇鸞と道綽に間にも口決相承があったと述べ、さらに道綽から善導大師も親しく口決相承があったことは疑いないことであると述べている。

次に中国における浄土宗の口決相承に続いて、日本における善導大師の遺弟として恵心僧都源信と禅林寺永観の名前を挙げている。しかし、どちらの祖も善導大師の居られた中国から離れ、時代的にもはるか後代に生まれたため、善導大師からの口決相承を得られなかったことは悲しむべきことであるという。この両者は『付法伝』に於いて日本の三祖と四祖に挙げられているが、同じく『付法伝』に「浄土の宗旨を勧むと雖も、未だ顕かならず。源空師に至って宗義盛んなり[53]」とあって、善導大師からの口決相承を受けることができず、浄土宗義が明瞭ではなかったと評されている。つまり、これでは日本に浄土宗が正しく伝わらなくなってしまうところであったということである。しかし幸いなことに、三昧発得の念仏者である法然上人が、夢定中に半金色の善導大師と拝謁して宗（宗義・宗旨）と教（教興・教相）を相承し[54]、浄土宗の安心と起行を共に決定する。これによって善導大師と法然上人は歴史的に四五三年もの時代の隔たりがあるにもかかわらず、一器の水を他の一器に一滴の遺漏もなく寫すように教えが伝えられたと聖冏は主張している。この「寫瓶相承」という言葉は管見のかぎり聖冏著作中ではこの『釈浄土二蔵義』が初出である。『付法伝』では、

又た一義に云く。上人傳に云く。所解正しく佛意に叶うや否やと心念を勞すなり。夜、夢中に於いて身半金色の善導大師を見る。即ち爲に示して云く。仁者は不屑〈考「屑」の字は「肖」か〉の身爲りと雖も、念佛の興行は一天に滿つ。稱名專修は率土に及ぶ。所以に我れ來りて證言を作爲〈考「作爲」の二字は倒か〉す。善導大師とは我が身是れなり〈取意〉。若し此の義に依らば、設い口決と言うとも何の疑難か有らん。夢覺に殊有り。傳法に疑い無し。夫れ大師は是れ彌陀の化身にして、上人は是れ勢至の垂迹なり。豈に本地の益に迷いて、猶お末俗の謬を致さんや。若し爾らば、設い口決無くとも之れを疑うべきにあらず。況や夢中の口決をや。彌よ仰信すべし[55]。

と、法然上人伝の記述を根拠として、阿弥陀如来の化身である善導大師と勢至菩薩の垂迹である法然上人の間柄のことであるから、歴史的な口決相承がなくとも、夢中における超歴史的な口決相承があるから、伝法の内容を疑うべきではないとの見解にとどまる。これに対して、寫瓶相承という言葉を用いた『釈浄土二蔵義』における口決相承の記述は、

『付法伝』よりもさらに一歩進んだ表現といえるだろう。すなわち、夢定中の口決相承が間違いなく行われ、善導大師より法然上人に十念の口授が対面して行われていると断定する点は両書ともに同じであるが[56]、その相承を「寫瓶相承」と明確に述べることによって、『釈浄土二蔵義』は両祖の教えが完全に合致しているという点まで言い切っているのである。

さらにここで注目すべき点は、上述の『釈浄土二蔵義』の二重傍線部の内容である。善導大師より法然上人に寫瓶相承された教えは、第二祖聖光にも授けられる。聖光は法然上人から授かった口授と共に、自身が念仏の実修によって得た己証を門人である良忠に授け、それ以後、その教えが連綿として伝わり、生い茂る樹木のように盛んであるという。この聖冏の説示は、これまで超歴史的に伝わってきた浄土宗の口決相承に加えて、聖光が己証を潤色した著作も相伝されたことを伝えている。聖冏が聖光の己証等と述べている一説は、次に示す聖光『授手印』念仏往生浄土宗血脈相伝手次の事の内容と見てよかろう。

ここに法然上人浄土宗の義を以て、弁阿に伝う。今また弁阿相承の義ならびに私の勘文、『徹選択集』を以て、沙門然阿に譲り与え畢んぬ。[57]

良忠が授かった『授手印』手次状には、口決相承の内容と共に「不離仏値遇仏」等の己証を綴った『徹選択集』を聖光が良忠に譲り与えたことが記されている。ここに書名としては『徹選択集』だけが登場するものの、この手次状自体が『授手印』と共に良忠へ手渡されていることを考えれば、①法然上人からの口授・口決相承の旨、②『徹選択集』、③『授手印』（手次状含む）の三つが聖光より良忠に相承されたことを示す一節といえる。すなわち、聖冏は鎮西義の相承として、中国から日本の法然上人に時代も場所も超越して寫瓶相承された口授の教えと、聖光自身の己証をまとめた著作が伝えられており、口決相承（口授）と依用相承（書伝）の双方が聖光以後伝えられるようになり、法然上人から七世の弟子にあたる聖冏まで途絶えることなく盛んに学ばれてきたことを述べているのである。[58] 聖冏自身は、法然上人から数えて七世の弟子にあたり、その相承を骨に刻み、強く心に思い留めると決意している。そして力強く、一般の学者たちも浄土における仏菩薩との永遠の面会の悦びを求め、出家修行者たちも自分勝手な理解を捨てて、正しい血脈を相承すべきことを勧めているのである。血脈相承を受けることは、自分勝手な理解を離れて、祖師たちが遺漏なく伝えてくれた教えを受け継ぐことである。聖冏は自身が伝持する浄土宗の血脈が間違いのないものであるとの自負もあり、「正脉（脈）」を受伝すべきであると勧めている。

この『釈浄土二蔵義』以後の聖冏著作における口決相承の内容は、ほぼ上記の内容を踏まえたものになっている。念のためにその内容を示せば次の通りである。

『教相十八通』

吉水は亦た夢定の親聞なり。[59]

『往生礼讃私記見聞』

吉水上人夢定の親聞、四百余歳の後に。口授心伝甚だ以て明鏡なり。宜しく口伝を用いるべきでしょう。[60]

双方ともに前述の『釈浄土二蔵義』の内容が踏襲され、法然上人が善導

大師から夢定中に親しく教えの相承を受けたという小さな記事のみである。しかしながら、阿弥陀如来の化身の善導大師から直接法然上人が超歴史的な口決相承を受けたことは、阿弥陀如来（善導大師）から法然上人が直接受け継いだ教えという意味にもなるため、聖冏当時の人々には大きな反響があったことが予想される。なぜならば、ユダヤ教の聖書（旧約聖書）とキリスト教の新約聖書とイスラム教のクルアーンのように、いつ神の預言や霊感を受けたのか、その新旧によって人々が信仰するものが変わるように、多くの人の口を隔てずに直接に阿弥陀如来の救いの御心を相伝されたということは、法然上人の教えが如来の真意に直結していることを如実に感じさせるものであったと考えられるからである。「吉水上人夢定の親聞」という表現には、まさに直接阿弥陀如来の化身から親しく教えを受けたということを広く知らしめようとする意図も感じられる。そのことは、やがて「口決相承」ではなく「直受相承」と聖冏が表現を変えていく点からもうかがえる。

聖冏が晩年、七四歳で小石川伝通院に移住する前年に聖聡に口伝し、聖聡が口筆（筆録）したと伝えられる『選択口伝口筆』の「浄土宗血脈相伝之事」には次のような一節がみられる。[61]

相承に於いて依用相承〈亦た經巻相承と名づく〉と直受相承〈又た口決相承と云う〉の二途之れ有り。又た依用相承をば超越相承とも名づけ、直受相承をば次第相承とも名づく。龍樹を以て直ちに釈迦に次するは依用なり。又た超越なり。諸宗に此の例有り。怪しむべき所に非ず。且く天台宗の如きは釈迦牟尼如来、龍樹菩薩、恵文、南岳等なり。彼は又た釈迦と龍樹と相承して今の宗の如し〈云云〉。

龍樹と恵文の相承は又た直受に非ず。謂う所は『中観論』の文に「因縁諸生法我説即是空亦名爲假名亦是中道義」と言わるに依りて、初めて三諦即是観と立てて此れ則ち經巻相承なり。又た依用なり。[62]

聖冏は初めに二種類の相承につい言及している。『付法伝』では、[63]「八祖相承次第、此れ即ち名づけて経巻相承と爲す」といい、また「六祖相承、此れ即ち名づけて知識相承と爲す」といって、経巻相承と知識相承の二つを出し、『直牒』では口決相伝と依用相伝という良忠の使用した言葉を使っていたが、ここでは依用相承（経巻相承）と直受相承（口決相承）という言葉の他、超越相承と次第相承という名称も用いている。整理するならば、次のようになる。

『付法伝』	『直牒』	『選択口伝口筆』
経巻相承	依用相伝	依用相承（経巻相承・超越相承）
知識相承	口決相伝	直受相承（口決相承・次第相承）

聖冏は天台宗の相承説を例にして、釈尊から龍樹に至る相承は依用相承、もしくは超越相承であり、龍樹から恵文もまた直受相承ではなく経巻相承、もしくは依用相承であるという。ここで着目したいのは、聖冏における超越相承の意味の変化である。阿弥陀如来から慧遠が教えを受け、あるいは阿弥陀如来の化身善導大師が勢至菩薩の垂迹である法然上人に相承するなど、持阿が時代と空間を超越して相承することを超越相承としていたのを、聖冏は『直牒』にそのまま引用していた。しかし、ここでは超越相承を、経巻相承や依用相承と同じものとすることで、祖師の

著作を通じて時代や国を隔てて相承されるという意味に置き換えているのである。これは超歴史的な面授口決の相承であった超越相承を、経典や著作という歴史的に積み上げられてきた物を通じて、後代の人が面授口決なく教えを正しく相承できるものとして変化させているのである。つまりこの変化は、超越的な存在に直接に結びつこうと修行して、その口授心伝を受ける相承ではなく、誰もが書伝と口伝を通じて浄土の教えの奥義を知ることで相承を成立させることを、聖冏自身が考えていたことを意味する。言いかえれば、曇鸞から道綽、善導大師から法然上人のように超歴史的で超勝性を帯びた口決相承は法然上人までにとどめられ、法然上人以後は口伝と書伝によって往生浄土を求める僧侶の誰もが、その超勝性を帯びた教えを等しく相伝できるように聖冏は相承を整備したということである。口伝と書伝に依る歴史的相承を継承することを重んじようとした聖冏の意志が、この超越相承の意味の変化に見られるのである。

また同じく『選択口伝口筆』には

問う。導と源空との相承如何。答う。此れに両説あり。先ずは依用なり。所謂承安五年に於いて〈四十三の時なり〉、一心専念の文に依りて、自ら佛願の奥旨を解し専ら善導を師とす。〈此れ経巻相承に依る〉其の後、夢定中に於いて半金色の人に謁す〈裳上は墨染、裳下は金色〉。乃ち示して云く。汝は不肖の身と為すと雖も、念仏の興行は一天に満ち、故に我れ此こに来て証をなさんとす。善導師とは我が身我が身是れなり〈已上、上人の傳の取意〉。若し此の説に依らば、直授なり。(64)

とある。聖冏は四祖良暁まで依用相承のみとされてきた善導大師と法然上人の間の相承を、口伝や『持阿見聞』を手掛かりに、夢ではあるが三昧定中の所見とすることなどを通じて面授口決の相承がある旨を明かした。そして今度は、善導大師から法然上人への相承が、経巻（依用）相承と直受相承の双方を重ねて受けていると論じているのである。すなわち、経巻相承と直受相承のどちらか一方では、他宗からも批判を受けかねない。そこで聖冏は両方の相承があったということを明示して、まさに盤石な相承説へと変化させているのである。

以上、聖冏の口決相承説を見てきたが、聖冏ははじめ『持阿見聞』と自身が相承した口伝を手掛かりとして、他宗より非難を受けていた浄土宗の相承説を『付法伝』作成によって再形成と強化をはかった。その際、口決無くとも依用相伝があるので一宗派として問題ないと主張するとともに、伝持した口伝と『持阿見聞』のなかにあった超越相承の説などを用いて三昧発得の聖者であり、勢至菩薩の垂迹である法然上人であれば、阿弥陀如来の化身である善導大師からも直接夢定中に口決相承を受けたに違いないと、上人伝を引用しながら説明づける。この後、『直牒』にて再び相承説を論じるが、この内容は『持阿見聞』に依拠しており、直牒洞と名づけられた洞穴にて記憶を頼りに執筆されたと伝わるも、おそらくは他にあまり書籍がない環境において『持阿見聞』を手元に置いて作成したことが推察されるのである。続く『釈浄土二蔵義』における相承説では、阿弥陀如来の化身である善導大師と法然上人の間に夢定中における「寫瓶相承」が行われたと断言し、浄土宗の教えの正脈が聖光、

良忠、良暁等と次第して聖冏に至っていると論じている。同時期に聖冏は、聖光における『授手印』のように相承を意図した執筆を開始しており、口決相承の有無を論じる一方で、著作に依る相伝の準備を進めていったのである。こうして聖冏は、二祖から四祖まで著作を通じた依用相承によって伝えられてきていることも重視しながら、一方で超歴史的な口決相承があったことを整備し、さらに近い時代に阿弥陀仏の化身から直接相承された教えであるという超勝性を明示することで、浄土宗の血脈を確立したのである。

超歴史的な相承を仏菩薩から直接に受けるには、当然、学徳兼備であることや持戒堅固であること、三昧発得の行者であること等の特別な資質や修行の成果が求められる。しかし、多くの人がそれを実行し、超越的な相承を実現することは難しく、善導大師や法然上人であればこそ成し得たことである。聖冏は、そのような超越的な相承を成し得た法然上人の超勝性を帯びた教えが、そのまま二祖以降に口伝と書伝の両伝灯の形式で受け継がれているのであり、往生浄土を願う念仏者の誰もが師僧より寫瓶相承によって体得することができるとしたのである。つまり、聖冏における口決相承とは、法然上人までの超歴史的で超越的な口決相承と、聖光以降の歴史的、普遍的な口決相承（口伝）との二つにわけられるものであり、前者は教えの超勝性を顕し、後者は三巻七書の五重伝書と一緒に伝えられて念仏が実践されることにより、法然浄土教の念仏者を誕生させるのである。

五、おわりに―澄円と聖冏の相承説の相違―

ここまで浄土宗の口決相承をめぐって二祖聖光から四祖良暁までを概観した後に、澄円と聖冏という不世出の英哲による浄土宗の相承説をみてきた。

聖光当時は、法然上人の弟子と称する者たちのなかに法然上人とは異なる教えを伝えるものがあり、そうした異流邪義の広まる中で法然上人面授口決の正義を伝えることを聖光は自ら任じて執筆活動を行った。聖光における口決相承の重要性は、法然上人からの口決相承であるか否かであって、印度から日本に流伝する間の歴史的な口決相承の有無はそれほど問題ではなかった。それゆえ聖光から良忠の頃までは、天台宗における釈尊と龍樹への相承のように必ずしも面授口決ではなく、経論や著作を通じて誤りなく教えを相承する依用相承がなされていることを説明するのみであった。これが良暁の時代になると、他宗からの批判を想定したものであるのか、印度から日本に至る面授口決の次第相承が浄土宗にあるのか、その血脈相伝の在り方についての問答がみられるようになる。内容的には聖光や良忠と同じく浄土宗は依用相承の形式であやまりなく教えを伝えているので、まったく問題はないとしている。その後、面授口決を重視する禅宗が台頭する時代に浄土宗の教えを伝えた五祖蓮勝や六祖了実、鎌倉光明寺の定慧等においても関係する議論はあったと予想されるが、著作が残されていないために確認することができない。その同時代、もしくは少し後代に活躍し、浄土宗の相承説を独自の視点から論じているのが澄円であり、蓮勝、了実、定慧から教えを受けて浄土宗の相承説を論じたのが聖冏であった。

澄円の相承説は、『夢中松風論』と『浄土十勝論』の両書にあり、阿弥陀如来の内証に直参・直入して時間や空間を超越した相承を受ける（一）内証授受列祖の相承と、穢土の他に浄土を求め、凡夫の身の外に阿弥陀如来を求めた祖師の系譜である（二）外用面異列祖の相承、いわゆる法然上人所説の浄土五祖が説かれる。この二つの相承は、（一）超歴史的な血脈相承と（二）歴史的な血脈相承といいかえることもできるであろう。特に（一）の相承は、釈尊も善導大師も法然上人も阿弥陀如来の生まれ変わりなので、どの祖師の後を継ぐにしても阿弥陀如来の内証を直接授受されるのであり、非常に高次な相承ということができる。禅宗が釈尊以来伝承された禅を説き、以心伝心不立文字というのにも似て、直接如来の悟りに参じると説く澄円の浄土宗の相承説は、他宗派の人々にも浄土宗の血脈相伝が勝れていることを示すには十分なものであったと推察される。一方の（二）の相承説によって、法然上人からの教えの伝承性も伝えることができ、澄円の独りよがりの説ではなく、浄土宗の相承説としての歴史性を具えたものであったといえる。

これに対して聖冏の相承説はというと、これまで指摘されてきていなかったが、『持阿見聞』を手掛かりにして相承に関する著作である『付法伝』や、『直牒』の血脈相伝部分が作成されていたことを本論で明らかにした。ただし、それは聖冏よりも前に活躍していた藤田派の性心や持阿の著作が先行していたというだけのことであって、実は『持阿見聞』と同様の内容を聖冏も口伝されていた可能性がある。残念ながら、その口伝の内容の詳細については調べることができないが、名越派や自身の属する白旗派等、諸派の教義にも通じていた聖冏であればこそ、藤田派の相承説に関連する箇所が自身の相伝したものと重なる点を大いに用いて論じたと考えられるのである。

阿弥陀如来の化身であり、半金色の善導大師から勢至菩薩の化身である法然上人が教えを直受したとの説は、『持阿見聞』にも『付法伝』にも『直牒』にも共通して説かれている。しかし、そのように超歴史的な口決によって「寫瓶相承」がなされたとしたのは聖冏であり、それによって超勝性を帯びた浄土宗の血脈が日本に相承されていることを示すことができたのである。さらに、それを歴史性のある口伝と書伝によって浄土宗の出家となる者に等しく相承することが出来る様に整備したのは聖冏である。その相伝の内容は、経巻や著作の依用による（一）経巻相承（依用相承・超越相承）と、直接面授による（二）直受相承（知識相承・口決相承・次第相承）である。（一）は歴史的な血脈相承であり、（二）は超歴史的血脈相承である。

このように澄円と聖冏の双方の相承説を比べてみると、その内容はどちらも超歴史的な相承と歴史的な相承の二つを兼ね備えている点で合致する。しかしながら、超歴史的な超越的相承をもって阿弥陀如来の内証を受け継ごうとする澄円に対して、聖冏は阿弥陀如来の化身である善導大師から直接に超歴史的な相承を受けるのは法然上人だけであるとしている。そして、その法然上人が相承した教えの内容はそのまま、法然上人や聖光、良忠の著作である伝書と口伝に求めることができるとして、歴史性を重んじた相伝を聖冏は体系づけたのである。両者は大きくその方向性が異なるのである。すなわち、澄円の相承説は阿弥陀仏の内証に直結できる教えという超勝性を示すことが主であるのに対して、聖冏の

相承説は往生極楽の教えを正しく伝える念仏者の育成が主となっている点に大きな相違がある。両者のこの違いは、やがてそれぞれの門流の形成にも影響をおよぼした。澄円は大阪の旭蓮社にて活動し、聖冏は茨城の常福寺や横曽根の談所等で師弟を育てていったが、やがて澄円の門流は旭蓮社にて大勢の弟子が育つものの、相伝に関する特別な儀礼や伝書等がなかったことによるのか、一派を形成するには至らなかった。一方で、聖冏の弟子たちは、聖冏の構築した五重相伝をもとにして一度に多くの僧侶を育てることが可能となり、その数を徐々に増やしていったのである。

古くから師僧から弟子にあやまりなく教えが伝えられることを「寫瓶」といったが、これを「寫瓶相承」と熟語化して使用するようになったのは聖冏が初めであろう。聖冏滅後六百年を経た現代でも、阿弥陀如来の念仏による平等救済のみ教えを伝える僧侶の養成ができているのは、寫瓶相承の言葉の通り、遺漏なく教えを理解させるための口伝と書伝の整備に最も力を注ぎ、浄土宗における円頓戒の相伝まで確立した聖冏のおかげである。超越的な存在である仏菩薩に直結して救いを直接仰ごうと修行に励むことも尊いが、大勢の僧侶に救いのみ教えを相承させて、誰もが等しく救われる阿弥陀如来の慈悲を伝え弘めてもらうことの重大さを聖冏は教えてくれる。六百回忌を迎える今、あらためて聖冏の遺徳を讃えるとともに、浄土宗の出家者には「如来の大悲に代わって一代の教法を伝持し、一切衆生を利益」して、「衆生の福田」となってほしいと願った聖冏の想いを受け継ぐ意味を考えねばならないだろう。(65)

註

(1)『浄土宗聖典』三・一〇三／『昭法全』三一三。以下、ご覧になる人の簡便のため、且つ筆者の読み方についてもご指摘をいただくため、漢文や漢字仮名交じりの原文はすべて書き下して表記する。また、二祖三代や諸祖師の表記については本来すべてに尊称を用いるべきであるが、ここでは論文が煩瑣となることを避けるべく、善導大師と法然上人の二祖以外の尊称を略す。

(2) 当時の禅僧たちの間に『景徳伝灯録』や『伝法正宗記』等のように、盛んに付法の系統をまとめた書物が流布し、付法や嫡嫡相承の有無を問う議論が諸宗にも及んでいた。浄土宗四祖良暁と同時代の持阿良心が著した『選択決疑鈔見聞』には、「凡そ諸宗の血脈互いに疑いを懐く。《中略　平安期の徳一による真言宗伝法の疑義と空海を含む諸師の決答の引用》禅門や天台等の相承血脈、互いに是非す。繁を恐れて載せず。是くの如く他宗競いて難ずと雖も相承の事を明かさずして其の宗更に會せず、流傳今に久し。」(『浄全』七・七〇七上) とある。持阿の活躍した鎌倉後期には、禅宗ばかりでなく真言宗や天台宗でも血脈や面授口決が重んじられていたことがわかる。

(3) 禅宗からの浄土宗批判については、望月信亨「冏師の学風と由漸」(『浄土教之研究』金尾文淵堂、一九二二年、一〇〇二頁) や林田康順『法然上人と聖冏上人』(文化書院、二〇一二年) など、先学による多く指摘がある。当時の浄土宗への批判としては、虎関師錬の他に夢窓疎石が『夢中問答』において浄土宗の教義を「小乗」「不了義」と判じたことがよく知られている。

(4)『大日本仏教全書』一〇二巻・四七〇頁。

(5) 三田全信は「旭蓮社澄円の入元」(『改訂増補 浄土宗史の諸研究』、山喜房

仏書林、一九八〇年）三六六頁において「相承論において浄土教以外の諸宗は、中国以来の伝燈を挑げて伝々相続を主張し得たのでさほどの影響はなかったのである。しかるに浄土宗においては、法然上人は譜脈相承を打破し、経巻によるその真髄把握を根幹とした相承論を提唱したのであるが、時代が下るに従って諸宗が譜脈を重んじたと同様に浄土宗にも譜脈を重んじなければならぬ風潮に当面した。然し浄土宗の場合は中国伝来の直接的な相承がない。法然上人と善導とは時代的にも隔たっているのであるし、仮令二師の相承を主張してもそれは法然上人自身の内証による感得であって、歴史的には不可能なことはいうまでもない」と、浄土宗の相承論が諸宗から問題視されるに至った経緯を指摘している。

（6）旭蓮社澄円の伝記については、三田前掲書に依った。なお澄円の生没年には不明な点が多く、「澄円菩薩の事跡について」（『大正大学綜合佛教研究所年報』三八号、大正大学、二〇一六年）等、大橋雄人が研究を進めている。また、大正大学綜合佛教研究所の「室町期における諸宗兼学仏教の研究会」では、活字化されていない『浄土十勝論』の翻刻と書き下し、語註を付す作業を行っており、その成果は毎年『大正大学綜合佛教研究所年報』にて報告されている。

（7）三田前掲書三六六頁には「澄円はこの歴史的な譜脈論に少なからず悩んで、その著『獅子伏象論』には非合肉面授、合肉面授、雑行相承、正行相承という新相承論を立て、此の難を会通しようと試みた。未伝の著であるが、『浄土五祖弁』『浄土諸祖系図』等は恐らく相承論を中心として作られたものであろう。《中略》ここに澄円の入元の目的は、慧遠の芳躅を慕うだけではなく少なくとも相承問題の直接解決を行う意図があったと考えられる」とあり、澄円の入宋の理由が浄土宗の歴史的相承説を確立するためであったと指摘されている。

（8）澄円の鎮西流修学の師については、寂慧と定慧の二人とする説（香月乗光『法然浄土教の思想と歴史』〈山喜房仏書林、一九七四年〉、服部英淳『浄土教思想論』〈山喜房仏書林、一九七四年〉）と了慧とする説（三田前掲書）がある。この他、玉山成元は師弟関係とは断言しないものの、東寺三密蔵所蔵『東山集』にある澄円の出した四十八の問いに答えた者を、定慧とする見解を示している（『中世浄土教団史の研究』山喜房仏書林、一九八〇年）。ここでは、澄円の師についてもっとも詳細な考察を行っている三田氏の了慧説に依った。

（9）聖冏の伝記については、『了誉上人行業記』（『浄全』一七）、石井教道『改訂増補 浄土の教義と其教団』（宝文館、一九三一年）、服部英淳「了誉聖冏の教学体系に関する述作」（『浄土宗全書』第一二巻解題）、香月前掲書等に依った。

（10）『授手印』（『浄土宗聖典』（浄土宗、一九九八年）五・二四一頁。

（11）『授手印』裏書（『浄土宗聖典』五・二四六―二四七頁）には、「近代興盛之義」として一念義・西山義・寂光土義の三義を挙げ、この三義が「邪義」であり「非法然上人之義」であることを聖光は論じている。

（12）『浄全』一〇・二一八下―二一九頁上。ちなみに、漢文の割注部分は〈〉内に表記した。

（13）『浄全』七・三九三頁上―下。

（14）三田前掲書三八五―三八六頁。

（15）三田前掲書三八一―三八二頁。

（16）ちなみに、『夢中松風論』を『浄土十勝論』と同じく澄円著作として取り扱うことについても慎重に検討する必要がある。現在のところ、特別に澄円著作ではないとする積極的理由もなく、また『浄土十勝論』に強調される「三学無分」の者が救われる教えが浄土の教行であるという説示を、『夢中松風論』に複数確認できる。両書の比較検討については、今後稿を改めて論じたい。

（17）『続浄』九・一九一頁上―一九二頁上。

（18）『浄土十勝論』第八十八「諸宗根本勝」。

(19)『浄土十勝論』第八十八「諸宗根本勝」。

(20) 澄円は『浄土十勝論』第三十八「攘災招福勝」において、

弥陀大悲門の利物を以て観自在尊と名づけ、妙雲大智門の済生を以て大勢至尊と號せり。之れを以て之れを観れば、観音大士の巨益は、全く是れ無量寿如来の妙徳なることを。又た抑も止だ弥陀一佛の大悲を以て観世音菩薩と名づくるのみに非ず。三世慈尊の悲心利生の事も皆な同じく円通大士の悲化に帰在す。

と述べて、観音と勢至は阿弥陀如来の慈悲と智慧の両側面であり、慈悲の面をもって阿弥陀如来を観自在尊と名づけると述べている。また、『浄土十勝論』第九十八「念仏追善勝」には

次に甘露妙薬を与えて身心安楽ならしむというは、浄土の他力易行に喩うるなり。病者縦い薬徳を弁ぜずと雖も、唯だ口に灑ぐ時、甘露舌に触れば、味わい即ち覚えて薬に於いて愛楽して屢しば口を開いて之れを嘗めるに、頓に重瘵を治するなり。此れ即ち大医甘露王如来の摂益なり。弥陀を以て甘露王と為ることは、顕密実頓の教に各の秘釈する所なり。

と述べて、他力易行の救いの側面から、阿弥陀如来を甘露王とも名づけられることを明かしている。

(21)『浄土十勝論』第八十八「諸宗根本勝」。

(22)『浄土十勝論』第八十八「諸宗根本勝」。

(23)『浄土十勝論』第八十八「諸宗根本勝」。

(24)『浄土十勝論』第八十八「諸宗根本勝」。

(25)『浄土十勝論』第八十八「諸宗根本勝」。

(26)『浄土十勝論』第八「墳籍逗躾勝」。

(27)『般舟三昧経』(『大正蔵』一三・八九九a―b)。

(28)『観経疏』散善義(『浄全』二・七一上)。

(29)『浄土十勝論』第五十一「本地高妙勝」。

(30) 真保亨「浄土五祖絵(藤田美術館蔵)について」(ミュージアム二八五、一九七四年)、若杉準治「浄土五祖絵について」(『学叢』一三、京都国立博物館、一九九一年)参照。「浄土五祖絵」に遺されている澄円詞章の内容と、『夢中松風論』や『浄土十勝論』の内容の比較検討については後日別稿にて論じたい。

(31)『続浄』九・一七一頁上。「真宗」という宗名を用いるのも澄円の特徴であり、『浄土十勝論』第七「立宗根本勝」には

吾が門に宗号を立するに即ち其の二有り。所謂る若し所行の妙法に約して以て之れを明かさば、当に念仏宗と称すべし。若し所生の器界に約して以て之れを論ぜば、応に浄土宗と号すべし。又た浄教は是れ真実究竟最上大乗の頓法なり。故に真宗と名づくるのみ。卓抜の学者、知んぬべし。

とあり、念仏の法門こそ真実究竟最上の大乗の法門であるとの思いから「真宗」の宗名を数多く用いていることが推察される。

(32) 藤本顕通「藤田派の教線域と名越派との交渉」(『佛教文化研究』三三、浄土宗教学院研究所、一九八八年)によると、藤田派の教学は持阿によって体系づけられ、その法系は近世初頭まで次第する。また、持阿の布教教化地域は利根川流域が中心であったが、聖冏と同時代の藤田派門流の善忠と教蔵が三河まで進出していることを考えれば、『持阿見聞』も広く流布していたと考えられる。

(33) 対照表内の見出しや棒、点、カッコは筆者が付したものである。なお、『付法伝』との合致点と相違点が重なる場合には、合致点を重視して波線を付している。

(34)『続浄』一七・三〇五頁上。

(35)『続浄』一七・三〇五頁下。

(36)『続浄』一七・三〇四頁上。

(37)『続浄』一七・三〇六頁上。

(38)『続浄』一七・三〇六頁下―三〇七頁上。
(39)三田全信『成立史的法然上人所傳の研究』（光念寺出版部、一九六六年）二八五―二八六頁。
(40)玉山前掲書二五〇―二五一頁参照。
(41)『浄全』七・七〇五上。
(42)『浄全』七・七〇六上。
(43)『浄全』七・七〇八上―下。
(44)『浄全』七・七〇九上。
(45)『続浄』一〇・八一頁下。
(46)性心がいかに良忠門下で重要な位置にあったかについては、玉山前掲書一五四―一五八頁参照。
(47)香月乗光「聖冏上人の『伝通記糅鈔』解説」（『浄土宗典籍研究』山喜房佛書林、一九七五年）四八―四九頁参照。聖冏は藤田、名越、三条などの各派に対して白旗派の教学を明らかにするとともに、良暁や持阿の諸注釈を用いながら異同を明確化し、宗義の合糅統一をはかろうとしていたことが指摘されている。
(48)玉山前掲書二五〇―二五四頁参照。
(49)『浄全』一二・三三一頁下。
(50)『釈浄土二蔵義』（『浄全』一二巻・三三一頁上）には、この十念は往生が確定する業事成弁を明かすものであり、それは仏の知るところであるから衆生は数にこだわらず念仏を称え続けることが求められるとある。また一方で、念仏の数を知る必要があれば、その方法があるともいう。ただしその方法は口伝であって書き残してはならないと述べている。
(51)『昭法全』八四七頁。
(52)『続浄』一七・三〇五頁下。
(53)『続浄』一七・三〇四頁上。この法然上人以前には浄土宗の教えが整備されず、盛んではなかったというコメントと同様の指摘は、『持阿見聞』にもみられる。
(54)聖冏『二蔵義見聞』（『浄全』一二・四二八頁上）には、「一つの口傳あり。謂く浄土の一宗は『四帖疏』より出たり。『四帖疏』は次の如く教興、教相、宗旨、宗義の四つなり。中に於いて教相は序分義なり。序分義の教相は正しく是れ二門の故に大師の深意を探り、西河の相承を勘えて二門を擧ぐ。教相尤も深意有る者か。凡そ浄土一宗の章疏を以て『四帖疏』に配屬せば、『選擇』は是れ序分義の攝なり。故に序分義の教相を以て一宗を成立するなり〈云云〉。但し、一一の章疏に此の教興と教相と宗旨と宗義との四つ有るべし。其の中に面と爲るの處各別なるが故に此の如く之れを習うなり。是れ鎮西上人の甚深の口傳なり〈八十題〉」とある。
(55)『続浄』一七・三〇六頁上。
(56)『釈浄土二蔵義』「今此の十念口授、亦た面上に受けたり」の「面上に受ける」という表現は、対面するという意味とお顔の上でという意味の両方にとれる。
(57)『浄土宗聖典』五・二四一頁。
(58)聖冏口述・聖聡筆受『選択口伝口筆』（『浄全』七・六三六頁下）には、「十六章段の口傳、『徹選択集』の相傳、之れを傳えて之れを見れば、正定業の立信を以て正義と爲す。事なかなか諍論に及ん者は、事新しき沙汰なり。努力して鎮西一流の學者、『授手印』等の相傳を忘る勿れ」とあり、『選択集』の口伝の他に、『徹選択集』や『授手印』が聖冏や聖聡が活躍した当時に相伝されて学ばれていたことがわかる。
(59)『浄全』一二・七七二頁下。
(60)『浄全』四・四四九頁上。
(61)大谷旭雄「『選択口伝口筆』について」（『聖聡上人典籍研究』、大本山増上寺、一九八九年）参照。
(62)『浄全』七・六三四頁上。
(63)『続浄』一七・三〇四頁下。

(64)『浄全』七・六三四頁下。
(65)『浄全』一五・八九四頁上。

聖冏『教相十八通』における良忠説示の受容と展開

―施化利生門と発迹入源門、宗体、随自意を中心に―

勝崎裕之

一、序論

聖冏上人（以下祖師の敬称を略す）（一三四一～一四二〇年）の著作『教相十八通』とは、曇鸞『往生論註』・道綽『安楽集』・善導『観経疏』『法事讃』『観念法門』『般舟讃』・懐感『群疑論』といった中国浄土教の諸師の著作と、源信『往生要集』についての相伝を、浄土宗の宗脈における第六祖了実（一三〇三～一三八六年）および戒脈における第五祖定慧（一二九六～一三七〇年）の両師から伝えられた聖冏が、それを十八枚の切紙といわれる紙に書き留めたものである。「切紙」とは、宗義に関する重要事項や極意の口伝などを一枚の紙に記し、それに師の印可を受け後世に伝えていくものである。そのため『教相十八通』各通の末尾には、

釋　了譽在判
沙門　了實在判
沙門　良順在判[1]

などと書かれており、了実と鎌倉光明寺第四世である良順（一三二八～一四〇九年）の印可を得て、聖冏が説いている浄土宗義の教えが確かなものであることを示している。

このように『教相十八通』は浄土宗義に関する口伝、相伝が記された「切紙」であるが、その一方で『教相十八通』には聖冏独自の説が随所に見受けられることから、聖冏教学の一端を垣間見ることができる著作でもある。

ところで、この『教相十八通』の成立年次は明確ではない。先行研究では石橋誠道氏は、

然し毎通いづれも了誉、了實、良順三師の連署があるので、此等三師の存命中であることは明である。然るに了實上人は至徳三年に示寂されたことは明であるから、少なくともその以前であったと推定しなければならぬ。然るに『鎮流祖伝』第二巻には嘉慶元年（一三八七）とし、鸞洲の『了誉上人絵詞伝』には嘉慶二年（一三八八）の作として記されてあるが、これは恐くは誤であろう。然し『新撰往生伝』の第一巻了誉伝には、嘉慶元年七月『浄土伝戒論』を著わす。又嘗て定慧公の命を奉じて伝籍十八通を収録し、良順了実二公の連署を請うて以て末流に伝うと記されてあるから、これが穏当な説であろうと思う。[2]

と述べている。

服部英淳氏は了実入寂の至徳三年（一三八六年）、聖冏四六歳以前に収録されたのは明らかであるとして、

冏師は二十一歳の時、定慧口伝の『述聞鈔追加』を聖満御坊において校合し、後永和四年三十八歳の時、これについて文義を探り、廃欠を補ったということであるから、恐らく此の頃、すでに随時記録した切紙についてとりまとめ、了実、その後、良順両上人の確認を求めたものではないかと思う。[3]

と述べていることから、永和四年（一三七八年）の頃に『教相十八通』が完成していることを示唆している。

服部淳一氏は了実入寂の至徳三年（一三八六年）以前に収録されたと考え、すでに随時記録した切紙について取りまとめ両上人に確認を求めたものではないかという説を述べている。さらに淳一氏は『教相十八通』を『浄土二蔵二教略頌』（永徳三年（一三八三年））や『釈浄土二蔵義』（至徳二年（一三八五年））へと続く聖冏の教相判釈の出発点に置き、『浄土二蔵二教略頌』よりも早い段階で成立したとしている。[4]

一方、伊藤正義氏は服部英淳氏の説に対して、

しかるに、十八通中「教相乱切紙論註大事」の分には了誉の署名の肩に「七十五」（応永二二年）という年令を添えている。あるいはその頃、両師の名を加えることによって、末山、本山両脈にわたる教相を示さんとしたと考えられないだろうか。了誉著述中には、先師相伝をふまえた場合、没後であってもその名を加えるかたちが見られる。（中略）とすれば了実、良順の名を加えた『教相十八通』の場合、必ずしも了実生前に限られるわけではなく、かつ両者の名を加え得るのは、やはり「七十五」[5]という晩年の所為であろうと思われるのである。[6]

と説明している。

以上のように『教相十八通』は至徳三年（一三八六年）以前に収録されたとする説と、晩年に成立したとする説が存在する。これに関して筆者は拙稿「『教相十八通』の撰述目的とその背景―成立年次に関する一考察―」[7]において、『教相十八通』第四重（以下「教相第四重」とする）に説かれる頓教の説示と『釈浄土二蔵義』に説かれる二蔵二教判の比較、そして「性頓」「相頓」という二蔵二教判における重要語句が「般舟讃大事」にのみ用いられている点に着目し検討していった。その結果、『観経疏』の相伝を記した「教相第一重」から「教相第十重」の十通は定慧入寂の応安三年（一三七〇年）から『釈浄土二蔵義』撰述の至徳二年（一三八五年）以前に記されたと結論づけた。また、「教相乱切紙」八通については、上限は『釈浄土二蔵義』撰述の至徳二年（一三八五）前後となり、下限は了実の署名を真筆とするならば了実入寂の至徳三年（一三八六年）となり、もし署名を真筆としないならば下限は不明であると判断した。これによって「教相第一重」から「教相第十重」に関しては、聖冏教学において、聖冏初期の思想が示されたものとして明確に位置づけることができたのではないかと思われる。[8]

さて、良忠の門下には関東は白旗派、藤田派、名越派の三派があり、関西は三条派、一条派、木幡派の三派があり、六派それぞれが自宗の正統性を主張していく中で、聖冏は良暁を祖とする白旗派であり、浄土宗鎮西白旗派の正統性を示すべく記されたものが『教相十八通』であるな

らば、『教相十八通』が中国浄土教の祖師の著作を扱っていることもあり、当然良忠「報夢鈔」の説示の影響を受けているはずである。よって、本研究では『教相十八通』の「教相第一重」から「教相第十重」の中において、「教相第二重」所説の「施化利生門」と「発迹入源門」、「教相第四重」所説の「宗体」、「教相第六重」所説の「随自意」に関して、聖冏が良忠の説示を受けて、どのように自身の論理を展開していくのかということを明らかにしていきたい。また、それによって聖冏初期の思想の解明の一助としたい。

二、「教相第二重」所説の「施化利生門」と「発迹入源門」について

二―一、先行研究

「教相第二重」では「施化利生門」「発迹入源門」について説かれている。この「教相第二重」に関しては香林亮善氏と服部淳一氏によって研究されている。

香林氏[9]は「第二重」の内容を解説し、そこに説かれる「単信の大信」に着目して次の四点を指摘している。

①「教相第一重」に浄土宗で最も大切な経典は『観無量寿経』であり、その中の「二者深心」の四字が最も重要であると説かれている。

②「二者深心」の深心が冏師の主張する「単信の大信」であり、「単信の大信」とは本願の真実も名号の大利も知らず、安心起行も分かたず、総願別願をもわきまえない単直愚痴の人のように疑惑を無くして、ただ心には助け給えと願い、口には南無阿弥陀仏と称する単直仰信の機に対しての「信」をいう。

③「教相第十重」の終わりで、浄土一宗の根底には「信」の一字が基となることを強調している。

④五重伝法を「機」「法」「解」「証」「信」の綱格に顕わしその最後の第五重に「信」を配したことからも、冏師の「信」に対する根強い心底が伺われる。

以上の四点を挙げて聖冏の思想における「信」の重要性を解説している。

服部淳一氏[10]も基本的に香林氏と同様の見解であり、「単信の大信」を『教相十八通』のキーワードと位置づけている。また、「第二重」で説かれる「施化利生門」「発迹入源門」の二門を「勝義」という観点から考察している。

こうした先行研究を踏まえて筆者は拙稿「聖冏『教相十八通』第二重について」[11]において「教相第二重」の考察を行ったが、本研究では改めてその内容を提示していきたい。

二―二、「施化利生門」と「発迹入源門」について

初めに「教相第二重」では次のように説かれている。

夫案佛教旨歸即有其二門。一施化利生門。此是解義分也。十地論是名因分可説。二發迹入源門。此是仰信分也。十地論是名果分不可説。[12]

ここでは仏教の教えには「施化利生門」と「発迹入源門」の二門があるとし、「施化利生門」とは「解義分」であり、世親『十地経論』[13]によれ

ば「因分可説」とする。「発迹入源門」とは「仰信分」であり、同じく『十地経論』によれば「果分不可説」とする。これについて無絃（生年不明～一六四〇年）の『教相枢要鈔』では次のように註釈している。

施化利生門者佛應機施化、隨根利生。故名爲施化利生門。是約能化。解義分者衆生隨教解義。故云解義。是約所化。能所共浅。故云因分可説。発迹入源門者拂除施化利生解義因分蹤跡、入佛意源。是則名爲発迹入源。是約所化。仰信分者髙仰果位、轉於解義名仰信分。亦約所化。[14]

無絃の説明によれば、「施化利生門」とは仏が衆生の機根に応じて教化し利益する法門であり、「解義分」とは衆生が仏の教えに随ってその義を解き明かすことであるという。そして、「施化利生門」を能化、「解義分」を所化とし、能所ともに浅い「因分可説」としている。「発迹入源門」とは「施化利生」「解義因分」の跡を排除して仏意の源に入ることであり、これを「発迹入源」といい所化とする。また、「仰信分」とは果位を高く仰信して、解義を転ずることであるとして、これもまた所化としている。ここで無絃が「発迹入源門」の能化について言及していないのは、方便を排した仏の深妙なる教えが凡夫には理解することができないということを意図していると考えられる。

二―三、良忠所説の「施化利生」と「発迹入源」について

ここでは良忠の「施化利生」「発迹入源」に関する説示を検討していく。

善導『観経疏』玄義分序題門の末では次のように説いている。

又佛密意弘深教門難曉。三賢十聖弗測所闚。況我信外輕毛敢知旨趣。仰惟釋迦此方發遣彌陀即彼國來迎。彼喚此遣。豈容不去也。唯可勤心奉法、畢命爲期、捨此穢身即證彼法性之常樂。此即略標序題竟。[15]

この文について、良忠は『伝通記』において次のように解釈している。

又佛密意〔乃至〕常樂者、上來總明淨土施化利生之相。是解義分。即當地論因分可説。自下明果位難思發迹入源。是仰信分。即當地論果分不可説。[16]

良忠は『観経疏』に説かれる「又仏密意」より前の文までが「施化利生之相」を明かし、「又仏密意」以下の文は「発迹入源」を明かすと述べている。ここで良忠が述べる前の文とは、韋提希の請いによって釈尊が要門として定散二善を示し、阿弥陀仏の弘願を説いた箇所である。良忠はこの要門と弘願について、「定散の行をもって内因、仏の本願力をもって外縁とし、因縁和合して往生することを得」[17]と説いているが、ここでは「施化利生之相」としている。続いて「発迹入源」とする箇所に関して良忠は、

於中有二。一又佛下至旨趣、正明解義教門難曉。二仰惟釋迦下至常樂已來、正明仰信易入。[18]

と説いている。すなわち、「又仏」から「旨趣」までの文は、解義の教門は理解することが難しいことを明らかにしており、「仰惟釈迦」から「常楽」までの文は、正しく仰信に入るのは容易いことを明らかにしているとする。この点に関して具体的には、

仰惟等者此明佛意甚深難知、教亦難解。但雖不知其甚深致、釋迦發遣、彌陀招換其文分明。唯作仰信定得往生。[19]

と説かれている。仏意とは凡夫には到底理解することができない甚深な

ものであるから、そのような仏意より説かれる教えを理解することは難しいが、釈迦の発遣と阿弥陀仏の来迎は文にも明らかであるから、これを仰信することは容易くなり、仰信することによって往生が定まるとする。また、釈迦の発遣と阿弥陀仏の来迎については次の通り問答を立てている。

問發遣即是要門、來迎亦是弘願。還同前義。何爲二義。
答上是解義分、今則仰信分。故上廣以要門弘願分別觀經教相大意。
此當因分可説。今就明文則成仰信。此當果分不可説。[20]

この問いは、釈迦の発遣は要門であり阿弥陀仏の来迎は弘願であるが、良忠は要門と弘願に関してすでに前述したような解釈を行っているにもかかわらず、新たに仰信の義を立てるのは何故かというものである。良忠はその答えとして、前の義は「解義分」であるから、要門と弘願によって『観経』の教相の大意を分別するものであり、これは「因分可説」に当たるとする。一方、今の義は明文について仰信を成ずるものであるから、「果分不可説」に当たるとする。

以上のように良忠は『観経疏』の文を「施化利生」と「発迹入源」に分けて解釈している。聖冏はこの良忠の説示を受けて、「教相第二重」において「施化利生門」と「発迹入源門」の二門を立てていると考えて間違いないだろう。

二―四、諸宗の「施化利生門」と「発迹入源門」について

聖冏は諸宗の「施化利生門」について次のように説いている。

但諸宗施化利生門者三乗并一乗、皆是衆生解會分齊也。解者解義也。會者會心也。凝然常住、獨空畢竟、法界圓融、三諦相即、六大無碍、即心非佛、宗宗談異而解義會心分齊、皆是衆生悟解門也。[21]

聖冏は諸宗の「施化利生門」におけるすべて衆生は解会の分斉であるとする。これについては「解」とは解義であり、「会」とは会心であると説明している。また、各宗の教えをそれぞれ「凝然常住」「獨空畢竟」「法界円融」「三諦相即」「六大無碍」「即心非仏」と称し、言説は異なってもそれらすべて衆生の「悟解門」であると説明している。

次に聖冏は諸宗の「発迹入源門」について次のように説いている。

如此佛教寄於名色雖有言説、一一教門從佛意出非因位分。離名言思議更解行分絶是名發迹入源門。大論云佛之密意非菩薩所知〔文〕。唯識論云如來實心等覺菩薩尚不知故〔文〕。法華玄云文内妙法猶難盡何况文外之妙耶〔文〕。即身義云法佛三密甚深微細等覺十地不能見聞〔文〕。此等皆立離解大信也。[22]

すなわち、先に述べたように各宗にはそれぞれ言説があるが、それらの教門はもともと仏意より説かれた教えであるから、本来は因位の分ではないという。よって、名言思議を離れて解行の分を絶つことが「発迹入源門」であるとして、『大智度論』[23]『成唯識論』[24]『法華玄義』[25]『即身成仏義』[26]の文を挙げている。ここでは例として『即身成仏義』の引用文を見ていきたい。『即身成仏義』では「法仏の三密は甚深微細にして等覚十地も見聞すること能はず」と説かれている。法身仏の三密は等覚・十地の菩薩ですら見聞することができないということは、因分である衆生にも到底理解できない「果分不可説」であることを示している。また、衆生に法身仏の三密の働きは深遠であると知らしめることで、衆生が仰

信して三密行を修するように促していると考えられる。

最後に聖冏は諸宗の「発迹入源門」について次の通り批判している。

雖然猶是信中不離解。果中修因行。故未得離因分也。[27]

すなわち、諸宗の「発迹入源門」は信中に解を離れず果中に因行を修しており、未だ因分を離れることが出来ていないとしている。つまり、聖冏は諸宗の「発迹入源門」は「解義因分」を取り除けていない不完全なものと考えているのである。

二―五、浄土宗の「施化利生門」と「発迹入源門」について

ここでは浄土宗の「施化利生門」と「発迹入源門」については検討する。

初めに聖冏は「施化利生門」について次のように説いている。

今我浄土施化利生門者要門内因、弘願外縁、内外因縁和合得往生。三世諸佛浄業正因、引聖勵凡。二尊密意弘願教門、攝凡被聖。如是以義分勸勵、以道理歸依、是因分所解。故云解義因分可説也。[28]

すなわち「要門は内因、弘願は外縁、内外因縁和合して往生することを得」等の教義を勧励することや、道理を弁えて帰依することは因分の解するところであるから「解義因分可説」としている。そして聖冏は、

然直爲彌陀弘誓重致使凡夫念即生、不斷煩惱得涅槃分、即相不退、頓中頓故、不敢如諸宗解義分墮衆生悟解門。故乃同諸宗果分大信。[29]

と説き、浄土宗の教えは「直ちに弥陀の弘誓重きが為に、凡夫をして念ずれば即ち生ぜしむることを致す」「煩惱を断たずして涅槃の分を得」「即相不退」「頓中頓」であるから、諸宗のように衆生の「悟解門」に堕ちることはなく、むしろ諸宗の「果分の大信」と同等であるとしている。さらには、

サレハ解義分云名等ケレトモ、正可勝彼入源門也。[30]

と説き、諸宗と同じ「解義分」という名であっても、浄土宗の「施化利生門」は諸宗の「発迹入源門」よりも勝れていると主張している。最後に聖冏は浄土宗の「施化利生門」について次のように説いている。

不改此凡夫念、横超入無生本際。豈是不捨解會之宗旨所挿手乎。密意上教門、理性上事相、最是甚深不思議哉。[31]

聖冏は凡夫の念を改めずして、横に無生の本際に超入する浄土宗の「施化利生門」には、「解会」を捨てていない諸宗の宗旨が手を挿む所ではないと説いている。そして、密意の上の教門、理性の上の事相は最も甚深な不思議であると締めくくっている。

次に聖冏は浄土宗の「発迹入源門」について「単信の大信」を説くことで説明している。その「単信の大信」については、

單信大信者不識本願眞實。不知名號大利。不分安心起行。不辨摠願別願。如是諸解義悉是遣疑煩惱教門方便也。若單直愚癡人疑惑亦無也。只心存助給、口唱南無阿彌陀佛之計也。是云單直仰信正機。[32]

と説かれている。すなわち「本願の真実を知らず、名号の大利を知らず」等とあるように、浄土宗の一切の解義を知らずとも、単直愚癡の人は疑惑を起こすことなく一心に阿弥陀仏を仰信し、心では「助け給え」と念じ、口では「南無阿弥陀仏」と称えるばかりであるとする。聖冏はこれを「単直仰信の正機」とし、この単直愚癡の人が発こす信心が「単信の大信」であると考えられる。

二―六、小結

以上、「教相第二重」に説かれる「施化利生門」と「発迹入源門」について検討した。聖冏が説く「施化利生門」「発迹入源門」は、良忠の「施化利生」「発迹入源」の説示を受けていることは明らかである。しかし、良忠は『観経疏』の文に「施化利生」と「発迹入源」を配当して説明しているのに対し、聖冏は宗単位で扱い、「施化利生門」「発迹入源門」と呼称し、諸宗と浄土宗にそれぞれ当てはめて解釈している。また、諸宗の「発迹入源門」は未だ因分を離れることが出来ていないとしており、それよりも凡夫の念を改めずして横に無生の本際に超入する浄土宗の「施化利生門」のほうが勝れていると主張している。こうした浄土宗の「施化利生門」について、聖冏は「密意の上の教門」「理性の上の事相」と説いているが、これに関連して「教相第三重」では次の通り説かれている。

佛自成就理事縦横德、以即相名號爲生因本願。故即相無生修行也。機見修行相名號也。佛眼所見即不退。故云南無阿彌陀佛也。[33]

ここでは仏みずから「理事縦横」の徳を成就したことで、即相の名号は「生因本願」となったため、「即相無生」の修行であり、機見の修行は相の名号であり、仏眼の所見は不退であるとし、故に「南無阿弥陀仏」と云うのであると説かれている。すなわち、「理事縦横」とは理と事を縦横無尽に行き来できることを指し、「生因本願」（理）によって「南無阿弥陀仏」という即相の名号を称える（事）ことが救いとなり、「南無阿弥陀仏」という即相の名号を称える（事）ことで無生（理）を体得することができるとする。このような理と事の関係性が「理事縦横」であり、聖冏は後の「教相第四重」において、浄土宗が「理事縦横」の宗旨であると説いている。浄土宗の「施化利生門」で説かれる「密意の上の教門」「理性の上の事相」というのは、聖冏が説く「理事縦横」の宗旨を顕わしたものであると推察できる。

さて、この浄土宗の「施化利生門」よりも勝れた法門として説かれているのが浄土宗の「発迹入源門」であり、その「発迹入源門」の正機として説かれているのは「単信の大信」を発して、ただ「南無阿弥陀仏」と称えることである。この点だけ見ても「単信の大信」が聖冏の中で重要な位置にあることは明らかであるが、さらには香林氏や服部淳一氏が指摘しているように、「教相第一重」[34]では「二者深心」の四字が最も重要であるとし、「教相第十重」[35]の終わりでは浄土一宗の根底には「信」の一字が基となることを強調しているのである。以上のことから、聖冏の思想の根本には「信」「単信の大信」があると考えられる。

三、「教相第四重」所説の宗体について

三―一、「教相第四重」所説の一往の義について

ここでは「教相第四重」に説かれる宗体について検討していく。「教相第四重」の内容は善導『観経疏』玄義分宗旨不同門に関するものである。善導『観経疏』では、

今此觀經即以觀佛三昧爲宗、亦以念佛三昧爲宗。一心迴願、往生淨土爲體。[36]

とあり、『観経』は観仏三昧と念仏三昧を宗とし（経宗）、一心に迴願して浄土に往生することを体とする（経体）と説かれている。これに関して「教相第四重」では次のような問答を立てている。

問。釋宗體、玄忠云名號爲體、天台云實相爲體、一家云往生爲體、相違如何。答。是有相傳事也。此有一往再往二義。[37]

この問いは『観経』の宗体、すなわち経宗・経体について、曇鸞は「名号為体」とし、智顗は「実相為体」とし、善導は「往生為体」とするが、それらの相違は何かというものである。聖冏はその答えとして相伝があるとし、一往・再往の二義をあげている。

初めに一往の義について検討する。聖冏は、

先一往者、天台他宗人師故、因果爲宗實相爲體意、且云實相爲體。故永異一家淨土教門、執心牢固、但著有相。[38]

と説き、まず智顗の「実相為体」について触れている。ここで聖冏は「因果為宗実相為体」と説いているが、これについて伝智顗撰『観経疏』では、

此經心觀爲宗實相爲體。[39]

と説かれており、『観経』は「心観為宗実相為体」であるとしている。「因果為宗」ではなく「心観為宗」となっているが、その点については聖冏『伝通記糅鈔』おいて、

十六觀因。往生是果。是云因果爲宗。[40]

と説明されている。つまり、定善十六観は因であり往生は果であるから「因果為宗」であるとする。以上のことから、聖冏は前の通り智顗の説を「因果為宗実相為体」としていると考えられる。そして、他宗の人師である智顗の「実相為体」とする説は、「執心牢固」「但著有相」の浄土の教門とは大きく異なると述べている。

続いて聖冏は、

玄忠一家、一派正脉雖同淨教意、約詮約趣其義且異。[41]

と説き、曇鸞と善導に関して、両師は同じ浄土教ではあるが、曇鸞の「名号為体」は詮に約し、善導の「往生為体」は趣に約すため、その義は異なるとする。第一に曇鸞の「名号為体」について聖冏は次のように説いている。

玄忠約今經所詮佛名。故云名號爲體。謂、三經文義雖多、皆明阿彌陀事故　云云。[42]

「三部経」には様々なことが説かれているが、すべて阿弥陀仏のことを明かしているから、曇鸞の説[43]は『観経』所詮の仏名に約し「名号為体」であるという。

第二に善導の「往生為体」については次のように説いている。

一家約今經兩宗所趣。故云往生爲體。謂、言之所貴曰宗、宗之所歸曰趣意、此宗所期、歸趣淨土故、云往生淨土爲體。仍意少異大猷無背　云云。[44]

善導の「往生為体」は『観経』の観仏三昧と念仏三昧の両宗の所趣に約すため「往生為体」であるという。つまり、観仏三昧と念仏三昧の両宗の期するところは浄土に帰趣することであるから「往生為体」であるとする。そして「名号為体」と「往生為体」は、意は少し異なるが大道は逸れていないとしている。

以上、聖冏が説く一往の義の内容を簡潔にまとめると次の通りである。

●他宗の人師である智顗の「因果為宗実相為体」は、「執心牢固」「但著有相」の浄土の教門とは大きく異なる。

●曇鸞の「名号為体」は『観経』所詮の仏名に約す。

●善導の「往生為体」は『観経』両宗の所趣に約す。

以上のことから聖冏が説く一往の義によるならば、浄土宗における『観経』の宗体として智顗の「実相為体」は認められず、曇鸞の「名号為体」と善導の「往生為体」は認められるということになる。

三―二、良忠所説の宗体について

ここでは良忠が宗体についてどのように説いているか検討していく。良忠は『伝通記』において次のように説いている。

一心迴願往生淨土爲體者、一心是安心、迴願是第八門、對上兩宗以往生爲體。兩宗是因、體即是果、果即是趣。是故不同因果名相實相爲體。[45]

良忠は善導の「往生為体」について、観仏三昧と念仏三昧の両宗に対して往生をもって体とすると説いている。また、両宗は因、体は果、果は趣であるとして、因果を相と名づけて実相を体とするものではないと説いている。これは智顗の「実相為体」を踏まえて説いたものと考えられる。続いて良忠は次ように問答を立てている。

問。今言往生爲體、鸞師云名號爲體。相違如何。答。註則總擧所詮佛名、以爲其體。今則別擧兩宗所趣、以爲其體。[46]

この問いは善導の「往生為体」と曇鸞の「名号為体」の相違は何かというものである。その答えとして良忠は、曇鸞は所詮の仏名を挙げてその体とし、善導は両宗の所趣を挙げてその体とすると説いている。さらに、良忠は所詮の仏名について、

所言所詮佛名號者、三經文義雖多、皆明阿彌陀事。是故彼佛名號、此經所詮體也。爲顯此義、經首題云無量壽經、是故註言名號爲體。往生爲體其義可知。[47]

と説いている。つまり、「三部経」には様々なことが説かれているが、すべて阿弥陀仏のことを明かしているのであるから、阿弥陀仏の名号が『観経』所詮の体となるとしている。さらに、この義を顕わすために経の首題が「無量寿経」となり、それ故に曇鸞も「名号為体」と説くとしている。

以上のように良忠の説示は聖冏の一往の義と内容が共通していることから、聖冏の一往の義は良忠『伝通記』の意を継承したものと考えられる。

三―三、「教相第四重」所説の再往の義について

ここでは聖冏は再往の義について検討していく。これについて「教相第四重」では次のように説かれている。

再往者、今以相傳子細推宗大旨、實相者、諸法一眞實相海也。一眞實相者、一切諸法、無二無別、無生無滅也。[48]

ここでは相伝に仔細ありとして、まず実相について説かれている。実相とは「諸法一真実相海」であり、一真実相とは「一切諸法」「無二無別」「無生無滅」であるとする。

続いて聖冏は名号について次のように説いている。

名號者、諸法一眞實相名也。有即體名諸佛名號、名體不離ナルカ故、實相全名號、名號全實相也。即相無相、理事縱横宗旨、故衆生住隔相念、佛願所建、佛意所構故、唱南無阿彌陀佛、是實相行、是無生行、是如來行、是涅槃行也。[49]

ここでは、名号とは「諸法一真実相」の名であるとし、「名体不離」であるが故に、実相は名号であり、名号は実相であるとする。また、浄土宗は「即相無相」「理事縦横」の宗旨であるから、衆生が「南無阿弥陀仏」と称えることは「仏願の所建」「仏意の所構」であるため、実相の行であり、無生の行であり、如来の行であり、涅槃の行であるとする。

最後に往生浄土について次のように説いている。

往生淨土者、往生即是無生異稱。言淨土者、第一義諦妙境界相、次於無爲泥洹之道。則知、實相、名號、往生淨土、言異意同歟。但天台師非如此得意。以一家淨土口傳得意之處也。一流相傳非天台釋、不知即相名號故也。若得此意彼亦無妨。況實相般若、亦是無量名隨一名也。名號即是總也。亦是無妨　云云[50]。

往生とは無生の異称であり、浄土とは「第一義諦妙境界相」「次於無爲泥洹之道」であるから、実相・名号・往生浄土は、言は異なるが意は同じであるとする。そして、智顗にはこのような意図はなく、浄土宗の口伝により理解するものであるといい、最後に名号は「総」であるとして締めくくっている。

以上、「教相第四重」の再往の義によるならば実相・名号・往生浄土の言は異なるが意は同じであり、これを考慮するならば「実相為体」「名号為体」「往生為体」も意は同じとなることから、それらの相違は無くなると推察できる。

さて、再往の義の最後で名号は「総」であると説かれているが、この点については「教相第三重」の名号に関する説示を見なければならない。「教相第三重」では、

何事無量可云阿彌陀。サレハ無量名、無量體、無量義、無量用、無量智、無量光、無量定、無量通、無量形、無量色、無量相、無量貌、無量身、無量壽、所有一切事此佛悉成就シ玉ヘリ。故云無量佛。サレバ一切名物皆阿彌陀也。無名不詮體。體有物皆阿彌陀也。體義備ズト云事無。義物皆阿彌陀也。義用施サズト云事無。用有物皆阿彌陀也。智光、定通、形色、相貌等皆是阿彌陀也。無量云言ハカリナクハ、萬法皆無量覺所具非云事無。[51]

とあり、一切すべてが「阿弥陀」に帰結することを説いている。名号は「総」であるというのはこれを示していると考えられる。

このように聖冏は再往の義において、実相・名号・往生浄土について言は異なるが意は同じとし、名号は「総」であると説いているが、これは智顗の実相の異名の解釈に通じるものがある点に注意しなければならない。神達知純氏は智顗が説く実相の異名について、『法華玄義』の文[52]を示した後に次の通り説明している。

これによれば妙有、真善妙色、実際、畢竟空、如如、涅槃、虚空仏性、如来蔵、中実理心、非有非無、中道第一義諦、微妙寂滅など挙げられた名目は全て実相の異名であり、同時に実相それ自身もこれらの異名であるという。たとえ経典に実相の語がなくとも、あらゆる教説が実相に通じていることを表明しようとするものである。[53]

神達氏の説明によるならば、智顗の挙げられた名目は全て実相の異名であり、同時に実相それ自身もこれらの異名であるとする点は、聖冏の実相・名号・往生浄土について言は異なるが意は同じとする点と類似しており、あらゆる教説が実相に通じているとする点も、一切すべてが「阿弥陀」に帰結することを説いている点と類似すると考えられる。しかし、聖冏の説示と智顗の解釈では明確な違いがある。それは浄土宗が「執心牢固」「但著有相」の教門であり、「即相無相」「理事縦横」の宗旨であることである。その前提の上で聖冏は実相・名号・往生浄土について言は異なるが意は同じとし、名号は「総」であると説き、智顗にはそのような意図はないと述べているのである。

三―四、小結

ここまで「教相第四重」の宗体に関する説示について検討した。ここでいう宗体とは『観経』の経宗・経体であり、聖冏は曇鸞の「名号為体」と智顗の「実相為体」と善導の「往生為体」の相違を論点とし、これを説明するため一往・再往の二義を提示した。

一往の義は良忠の説示を継承したものと考えることができ、智顗、曇鸞、善導のそれぞれの説に相違があることを示している。そして、智顗の「実相為体」は「執心牢固」「但著有相」の浄土の教門とは大きく異なるとして認めていない。この一往の義は浄土宗の基本的な見解を述べた説示であると考えられるだろう。

一方、再往の義よれば実相・名号・往生浄土について言は異なるが意は同じであり、名号は「総」であるとする。これは智顗の実相解釈と類似するが、浄土宗が「執心牢固」「但著有相」の教門であり、「即相無相」「理事縦横」の宗旨であるという前提の上に説かれているのであって、この点を理解していなければ智顗の「実相為体」を認めていると誤解してしまうことになる。そのため、再往の義は他者に軽々しく伝えることができない秘されるべき教え、すなわち浄土宗の奥義・深奥たる「相伝」「口伝」として説かれているのである。そして、聖冏が説く所の浄土宗の実相解釈では、「南無阿弥陀仏」と称えることが実相の行となり、無生の行となり、如来の行となり、涅槃の行となるのであり、智顗の「実相為体」とは異なる浄土宗の「実相為体」が認められるのである。

四、「教相第六重」所説の随自意について

四―一、聖冏所説の随自意・随他意について

ここでは「教相第六重」に説かれる随自意・随他意について検討していきたい。初めに聖冏は次のように説かれている。

定善一門韋提致請、散善一門是佛自説トテ、定善因韋提請開スルカ故、是隨佗意語也。散善任如來本意説故、即隨自意語也。其散善自開本意爲説念佛也。故知、隨自意中隨自意三昧、但是念佛也。隨自意者不憚能請機。演如來本意也。[54]

ここでは善導『観経疏』に説かれる、

定善一門韋提致請、散善一門是佛自説。[55]

という文を引き、定善は釈迦如来が韋提希の請いによって開かれたため随他意語、散善は釈迦如来が本意に任せて説示したものであるため随自

意語であるとする。そして、散善自開の本意は念仏を説くことであるから、随自意中の随自意三昧は念仏であるとする。そして、聖冏は次のように説いている。

一流相傳料簡隨自隨他、即有三重。一聖道隨他意語、淨土隨自意語也。諸佛大悲於苦者等釋此意也。二定善隨他意語、散善隨自意語也。偏説定門攝機不盡等釋此意也。三定散隨佗意語、念佛隨自意語也。上來雖説等釋此意也。[56]

一流の相伝には随自随他の分別に関して三重の意があるとする。その三重とは、一つは聖道を随他意語、浄土を随自意語と説き、これは善導の「諸仏大悲於苦者」等の釈の意に当たるとする。この「諸仏大悲於苦者」等とは『観経疏』に説かれる、

諸佛大悲於苦者、心偏愍念常沒衆生。是以勸歸淨土。[57]

という文である。

二つは定善を随他意語、散善を随自意語と説き、これは「偏説定門」「摂機不尽」等の釈の意に当たるとする。この「偏説定門」は『観経疏』に説かれる、

機縁未具、不可偏説定門。佛更觀機、自開三福之行。[58]

という文であり、「摂機不尽」は、

此明一切衆生機有二種。一者定、二者散。若依定行、即攝生不盡。是以如來方便、顯開三福、以應散動根機。[59]

とある文であると思われる。

三つは定散を随他意語、念仏を随自意語と説き、これは「上来雖説」等の釈の意に当たるとする。この「上来雖説」は『観経疏』に説かれる、

上來雖説定散兩門之益、望佛本願、意在衆生一向專稱彌陀佛名。[60]

という文である。

次に聖冏はこの三重を挙げた後、

又有三重。一定善隨佗意語、二散善隨自他意語、三念佛隨自意語也。[61]

と説き、さらにまた三重の意があるとする。その三重とは、一つに定善は随他意語、二つに散善は随自他意語、三つに念仏は随自意語であると説かれている。そして聖冏は、

如是前番三重、後番三重、六重隨自隨佗、是微細究竟大事也。[62]

と説き、前の三重と後の三重、合わせて六重の随自随他が浄土宗において極めて大切な教えであるとしている。

以上、聖冏は浄土宗における随自意中の随自意三昧は念仏であるとし、一流の相伝によって継承されてきた教えとして六重の随自随他を提示している。

四―二、良忠所説の随自意・随他意について

ここでは良忠が説く随自意・随他意について見ていきたい。良忠は『西宗要聴書』に次のように説いている。

就今宗分別隨自意隨他意、可有三意。一聖道望淨土爲隨他、以淨土爲隨自意。諸佛大悲於苦者之釋此意也。二定善望散善爲隨他、以散善爲隨自。偏説定門攝機不盡之釋此意也。三散善自開、皆望答請説之時雖可爲隨自意、化極惡稱名、今一重可隨自。[63]

ここでは浄土宗の随自随他を分別する三意を説いており、一つに聖道を浄土に対するものとして随他とし、浄土を随自意することであり、善導

の「諸仏大悲於苦者」の釈がこの意であるとする。

二つに定善を散善に対するものとして随他とし、散善を随自意とすることであり、「偏説定門」「摂機不尽」の釈がこの意であるとする。

三つに散善自開は答請に対するとき随自意となるが、極悪を化す称名こそ最も随自意であるとする。また良忠は次のように説いている。

又準天台宗、三重可立名目也。一隨他意、此經定善也。二隨自他意、此經上六品也。三隨自意、此經下三品也。[64]

良忠は天台宗の名目に準じて三重を立てるならば、一つに定善は随他意、二つに上六品は随自他意、三つに下三品は随自意であると説いている。このように聖冏の説示と良忠の説示は説き方や内容において類似する点が多いことから、良忠の説示を踏襲したものであると考えられる。ただし、この両者の説示は類似する点がある一方で、異なる点があることにも注意しなければならない。その点を明瞭にするために両者の説示を次の通り図示することとする。

良忠の説示

- 聖道—随他意
- 浄土—随自意—「諸仏大悲於苦者」
  - 定善—随他意
  - 散善—随自意—「偏説定門」「摂機不尽」
    - 化極悪称名—一重可隨自

聖冏の説示

- 定善—随他意
- 上六品—随自他意
- 下三品—随自意

- 聖道—随他意語
- 浄土—随自意語—「諸仏大悲於苦者」
- 定善—随他意語
- 散善—随自意語—「偏説定門」「摂機不尽」
- 定散—随他意語
- 念仏—随自意語—「上来雖説」

三重

- 定善—随他意語
- 散善—随自他意語
- 念仏—随自意語

三重

六重

まず聖冏所説の前の三重と良忠の説示はその内容が概ね一致する。異なる点としては、良忠が散善自開を随自意とし、その中でも極悪を化す念仏を随自意中の随自意とするのに対し、聖冏は定散を随他意とし念仏を随自意とすると言い換えている点である。このように言い換えた結果、聖冏の説く内容は法然『選択集』の説示に近くなったように思われる。『選択集』では、

隨他之前暫雖開定散門、隨自之後還閉定散門。一開以後、永不閉者唯是念佛一門。彌陀本願、釋尊付屬、意在此矣。[65]

と説き、定散門を随他とし念仏を随自としており、聖冏の説示と合致する。また、聖冏の説示には善導の「上来雖説」等の釈が当てはめられている。この釈は良忠のように散善自開を随自意とすると説いた場合は当てはめることができないものである。つまり、聖冏が定散を随他意とすると言い換えたことで「上来雖説」の釈を当てること可能になったということであり、三つの意すべてに善導の釈が当てられたことになるのである。さらに、随自随他を分別するという点から考えると、すべて随自随他で分けて説かれている聖冏の説示のほうが良忠の説示よりも構成が整えられていると考えられる。また、聖冏の六重の随自随他に関しては、峰島旭雄氏が聖冏の説示について三双六重の構造をしていると指摘した上で、

親鸞教義において、竪超・竪出・横出・横超の二雙四重の教判のあることを思いあわさなければならない。[66]

と述べており、親鸞の影響についても考慮する必要があるだろう。

次に聖冏所説の後の三重と良忠の説示については、ここでも良忠の説示と聖冏の説示には異なる点がある。それは良忠が上六品を随自他意とし下三品を随自意とするのに対して、聖冏は散善を随自他意とし念仏を随自意とする点である。なぜ聖冏がこのように言い換えたのかを考えるならば、それは念仏が随自意であるということを強調するためであると思われる。その理由としては、良忠は下三品を随自意とするが下品中生には念仏が説かれていないこと、聖冏は前の三重の三つで定散を随他としていること、法然の説を挙げることができると考えられる。さらには「教相第二重」において、浄土宗の「発迹入源門」の行者の姿勢は「単信の大信」を発して「念仏」することであると説いている点も、聖冏が念仏を随自意として強調する要因であろう。

四―三、浄土宗と天台宗における随自意の浅深について

ここでは「教相第六重」所説の随自意の浅深について検討する。まず「教相第六重」では、

隨自隨他名目、天台宗言也。[67]

とあり、随自随他の名目は天台宗の言であると説いている。この点については良忠も「又準天台宗、三重可立名目也」と説いていることから、聖冏が良忠の説示を受けていることは明らかである。また、智顗は『摩訶止観』において、

若爲縁説不出三意。一隨情説、即隨他意語。二隨情智説、即隨自他意語。三隨智説、即隨自意語。[68]

と説き、湛然も『法華玄義釈籤』において、

自法華已前皆曰隨他。故前教中雖並有融。以兼帯故並屬隨他。[69]

と説いていることから、随自随他が天台で用いられていることは確かである。このように随自随他の名目は天台宗の言であるとした上で、聖冏は次のように説いている。

大師御意、於往生行中、定淺散深。散者本意中本意念佛ニテアル也。念佛是本願、正定業、無上功德。是云隨自意、故最深。[70]

ここでは善導の御意について、往生行の中において定は浅く散は深いと

し、その散とは本意の中の本意である念仏であるとする。また、念仏は本願行であり正定業であり無上功徳であって、これを随自意といい、最も深いとする。さらに聖冏は、

彼法華云、唯佛與佛乃能究盡。唯佛者果佛也。與佛者因佛也。故尚因人境界也。今此隨自意三昧妙行云三賢十聖弗測所闕。故實非因佛究了。故彼隨自意可深。[71]

と説いている。ここでは『法華経』の「唯佛與佛乃能究盡諸法實相」[72]の文を引き、「与仏」とある点に着目してこれを因仏と解釈し、天台を因人の境界としている。一方、浄土の随自意三昧の妙行は「三賢十聖弗測所闕」[73]であるから因仏の究了ではないとし、浄土の随自意は天台の随自意よりも深いと説かれている。

以上、聖冏は念仏が随自意であり最も深いということ、さらには浄土と天台の随自意を比較して浄土の随自意のほうが深いと主張している。この点に関して良忠は『西宗要聴書』において、

不可論淺深。爲此教本意之説、可屬隨自意。[74]

と説き、随自意の浅深を論じることを避けている。また、良忠は、

悟中無淺深、對何云深乎。答還本願之時、念佛獨有深義也。[75]

説き、悟りの中に浅深はないが、本願に還るときは念仏独りに深義があるとする。この良忠の説と聖冏の説を比較すると、聖冏の説は天台を因人の境界であると断定し、「三賢十聖弗測所闕」の浄土宗の随自意は天台の随自意よりも深いと断言しており、浅深をより明確にしていることが分かるだろう。

四―四、小結

以上「教相第六重」に説かれる随自意の説示について検討した。聖冏はまず浄土宗における随自意中の随自意は念仏であると明言し、一流の相伝として随自随他の分別に関する六重の説示を挙げている。そして、この六重の説示は基本良忠の説を踏襲しつつも、念仏が随自意中の随自意であるということが明確になるようにその構成が整えられたものであると考えられる。

また、浄土宗と天台宗の随自意を比較して、浄土宗の随自意のほうが深いと主張している。良忠は随自意の浅深の言及を避けているに対し、聖冏は明確に天台を因人の境界であると断定し、「三賢十聖弗測所闕」の浄土宗の念仏は本願行であり正定業であり無上功徳であって、これを随自意といい、最も深いと説いているのである。こうした点からは、他宗よりも浄土宗の教えのほうが深く勝れていることを証明しようとする、聖冏の姿勢を見て取ることができるであろう。

五、結論

本研究では「教相第二重」所説の「施化利生門」と「発迹入源門」、「教相第四重」の宗体、「教相第六重」の随自意を中心に検討してきた。

「教相第二重」では諸宗の「発迹入源門」よりも浄土宗の「施化利生門」のほうが勝れていることを主張しており、その浄土宗の「施化利生門」の中では聖冏が説く「理事縦横」の宗旨を見ることができた。この「理事縦横」の宗旨は「教相第四重」の宗体に関する説示の再往の義の中で

も見受けられ、実相・名号・往生浄土について言は異なるが意は同じであるという見解は、浄土宗が「理事縦横」の宗旨であるという前提の上で説かれたものであると結論づけた。この「理事縦横」の宗旨は『釈浄土二蔵義』所説の二蔵二教判の中で、聖冏が浄土宗の「相頓」を説く際の中核となっている。筆者は拙稿「『教相十八通』の撰述目的とその背景―成立年次に関する一考察―」において、「教相第四重」所説の頓教判と『釈浄土二蔵義』所説の二蔵二教判の比較を行った結果、「教相第四重」所説の頓教判は「相頓」「性頓」を用いておらず、『釈浄土二蔵義』所説の二蔵二教判とは異なることを明らかにした。そうした中で、『教相十八通』で既に示されている「理事縦横」の宗旨は、聖冏教学において根幹をなすものであると推察できるであろう。

さて、前述の浄土宗の「施化利生門」よりも勝れた法門として示されているのが浄土宗の「発迹入源門」である。ここでは聖冏の思想の中でも重要な位置にあると考えられる「単信の大信」が説かれており、その「単信の大信」を発して助けを願い「念仏」することが「単直仰信の正機」であるとしている。そして、「念仏」について説かれているのが「教相第六重」である。「教相第六重」では『観経』の教えの中で念仏こそが随自意中の随自意であることを示すとともに、「三賢十聖弗測所闕」の浄土宗の念仏は本願行であり正定業であり無上功徳であって、これを随自意といい、最も深いと説くのである。

以上、「教相第二重」「教相第四重」「教相第六重」の説示に関して述べてきたが、これらの聖冏の説示の根底には良忠の教説があり、それを受けて聖冏は自身の解釈を組み立てていると考えられる。なお本研究では「教相第一重」から「教相第十重」の中の三通を検討したに過ぎない。残り七通についても良忠の説示に関して検討する必要があるが、それは今後の課題としたい。

註

(1)『浄全』一二、七三八頁下。この点に関して、「第二重」では「釋了誉在判　釋了實在判　沙門良順在判」(『浄全』一二、七四一頁下)となっているように、各通によって表記が異なる。

(2)『浄全』(『浄全』一二、五五三頁上)。

(3)『浄全』(『浄全』一二、解題二九頁)。

(4) 服部淳一氏『聖冏上人―繊月の教え』二四頁～二五頁参照(文化書院、二〇一〇年)。

(5) ここで伊藤氏が説明している「七十五」とは、

釋　了誉(七十五)在判
沙門　了實在判
沙門　良順在判

とあるのを指している(『浄全』一二、七七〇頁上)。

(6) 伊藤正義氏「了誉伝稿」(『文学史研究』一五、九頁下、一九七四年)。

(7)『浄土学』五一(二〇一四年)。

(8) その他、拙稿「聖冏『教相十八通』第五重について―釈尊の仏身を中心に―」(『佛教文化学会紀要』二四、二〇一五年)において、『教相十八通』第五重に説かれる釈尊の仏身に関する説示に関して、『三六通裏書』と『伝通記糅鈔』の説示と比較した。その結果、それぞれ内容が異なり、『教相十八通』→『伝通記糅鈔』→『三六通裏書』という順序で聖冏の説示が変化していることを明らかにした。『伝通記糅鈔』は応永二年(一三九五年)の成立であり、少なくとも「教相第五重」が晩年に記されたものでないことは明白である。

(9) 香林亮善氏「岡師の本願観―特に信について―」(『大正大学浄土学研究室大学院紀要』四、一頁～三頁、一九七八年)。
(10) 服部淳一氏『聖岡上人―繊月の教え』(文化書院、二〇一〇年) 参照。
(11) 『佛教論叢』五九 (二〇一五年)。
(12) 『浄全』一二、七三八頁下。
(13) 『正蔵』二六、一三三頁下～一三四頁上。
(14) 『教相枢要鈔』上、一〇丁ウ～一一丁オ (寛永一九年刊本、正大図書館所蔵)。
(15) 『浄全』二、二頁上。
(16) 『浄全』二、一三三頁上。
(17) 「其要門者 乃／至 増上縁也者、自下重釋要門弘願。謂定散行以爲内因、佛本願力以爲外縁。因縁和合皆得往生」(『浄全』二、一二八頁下)。
(18) 『浄全』二、一三三頁上。
(19) 『浄全』二、一三四頁下。
(20) 『浄全』二、一三四頁下。
(21) 『浄全』一二、七三八頁下。
(22) 『浄全』一二、七三八頁下～七三九頁上。
(23) 良忠『伝通記』(『浄全』二、一三三頁下) にあり。
(24) 『正蔵』三二、五八頁中。
(25) 良忠『伝通記』(『浄全』二、一三三頁下) にあり。
(26) 『正蔵』七七、三八三頁上。
(27) 『浄全』一二、七三九頁上。
(28) 『浄全』一二、七三九頁上。
(29) 『浄全』一二、七三九頁上。
(30) 『浄全』一二、七四〇頁上。
(31) 『浄全』一二、七四〇頁頁下。
(32) 『浄全』一二、七四〇頁頁下
(33) 『浄全』一二、七四三頁上。傍線部「即」は、文政一二年版本では「即」の横に「相也」と書かれている。
(34) 『浄全』一二、七三八頁上。
(35) 『浄全』一二、七五九頁下～七六〇頁上。
(36) 『浄全』二、三頁下。
(37) 『浄全』一二、七四三頁下。
(38) 『浄全』一二、七四三頁下。
(39) 『浄全』五、二〇〇頁上。
(40) 『浄全』三、四一〇頁上。
(41) 『浄全』一二、七四三頁下。
(42) 『浄全』一二、七四三頁下。
(43) 曇鸞『往生論註』では「釋迦牟尼佛、在王舍城及舍衞國、於大衆之中、説無量壽佛莊嚴功德、即以佛名號爲經體」(『浄全』一、二一九上) と説かれている。
(44) 『浄全』一二、七四三頁下～七四四頁上。
(45) 『浄全』二、一五七頁上。
(46) 『浄全』二、一五七頁上。
(47) 『浄全』二、一五七頁上。
(48) 『浄全』一二、七四四頁上。
(49) 『浄全』一二、七四四頁上。
(50) 『浄全』一二、七四四頁上。
(51) 『浄全』一二、七四二下～七四三頁上。
(52) 「實相之體秖是一法。佛説種種名。亦名妙有眞善。妙色實際畢竟空。如如涅槃虚空佛性。如來藏中實理心。非有非無中道第一義諦。微妙寂滅等。無量異名悉是實相之別號。實相亦是諸名之異號耳。惑者迷滯執名異解。」(『正蔵』三三、七八二頁中～下)。
(53) 神達知純氏「天台智顗における経体の意義」(『天台学報』四六号、一二一頁、二〇〇四年)。
(54) 『浄全』一二、七四八頁上～下。
(55) 『浄全』二、四頁上。
(56) 『浄全』一二、七四八頁下。

(57)『浄全』二、六頁上。
(58)『浄全』二、二九頁下。
(59)『浄全』二、二九頁下。
(60)『浄全』二、七一頁下。
(61)『浄全』一二、七四八頁下。
(62)『浄全』一二、七四八頁下。
(63)『浄全』一〇、二五六頁上。
(64)『浄全』一〇、二五六頁上～下。
(65)『昭法全』三四三頁上。
(66)峰島旭雄氏「了誉聖冏における随自顕宗の論理について―『教相十八通』を中心として」(『井川定慶博士喜寿記念…日本文化と浄土教論攷』、一九七四年)四六九頁。
(67)『浄全』一二、七四八頁下。
(68)『正蔵』四六、二六頁下。
(69)『正蔵』三三、八一九頁下。
(70)『浄全』一二、七四九頁上。
(71)『浄全』一二、七四九頁上。
(72)『正蔵』九、五頁下。
(73)善導『観経疏』(『浄全』二、二頁上)。
(74)『浄全』一〇、二五六頁上。
(75)『浄全』一〇、二五六頁下。

日清戦争期における仏教教団の戦時事業

―浄土宗を中心に―

小林惇道

はじめに

浄土宗をはじめ仏教界が近代の戦争に対してどのような教義や思想を有していたか。日清戦争期において、仏教界のほぼ全ての組織や個人が、対外戦争を「義戦」あるいは、「護国即護法」、つまり国を護ることが仏法を護ることに直結するという考え方として捉え、従軍布教、従軍慰問、戦死者家族の慰問、戦死者の追吊、戦勝祈願会などを積極的に行ってきたとされる。[1] 本来は不殺生の戒律をもつ仏教が、戦争を正当化し国家に積極的に協力してきたといえよう。そしてこれまでは、仏教の真理である真諦と、世俗の真理である俗諦が、ともに真理として矛盾せず、天皇への信仰と阿弥陀仏への信仰は両立するとした浄土真宗の真俗二諦論を中心に、戦時の教義や思想に関する研究が多い状況にあった。[2]

また、戦時の活動を扱った研究も積み上げられてきた。ここでは、各宗派の活動の概略を描いた研究、[3] 本願寺派を中心に仏教界の戦時中の動きを追った研究、[4] 従軍僧の活動を追った研究、[5] 戦死者追吊の研究[6]などがあげられる。

本稿では、戦争に対応して宗派や寺院が行った活動全体を「戦時事業」とする。これまでは、従軍僧や戦死者追吊といった個別の動きを追った研究は散見されるが、教団の戦時の動きを扱った研究としては、本願寺派の動向を追った研究があるものの、少ないのが現状である。そこで本稿では、浄土宗の戦時の実態について、事実の整理を中心に行う。第一章では教団としての浄土宗の動きを追い、第二章では各寺院の動きを見ていく。

史料は『浄土教報』を中心に用い、時期は日清戦争の開戦以降の明治二七（一八九四）年八月五日号から、終戦した年の最後の号である明治二八（一八九五）年一二月二五日号までを参照する。周知のように、『浄土教報』は、『宗報』の発刊以前において、宗内外の公私の動向を報道し、宗門の公論機関誌的な役割を担っていた雑誌である。近代の浄土宗の諸事情を知る上では、基本的な史料といえよう。[7] なお、引用において旧仮名遣いは現代仮名遣いに直している。

第一章　浄土宗教団の動き

日清戦争は、日本が近代において初めて経験した対外戦争であった。明治維新以降、急速に進んだ近代化の流れの中において、日清戦争は社会にとっても、また宗教界にとっても、大きなインパクトを残した出来

事であった。仏教界においては、明治維新以降、神仏分離令、いわゆる廃仏毀釈による迫害、大教院体制が崩壊したことによる国民教化体制への参画の瓦解というように、近世期において、檀那制度のもと戸籍管理の一翼を担うなど、国家に政策的に協力し、保護されてきた歴史とは対照的に、近代は国家との距離が広がった時代であった。そうした中で勃発した日清戦争は、仏教界にとって国家へ接近していく大きなきっかけとなった出来事であった。

日清戦争は、朝鮮出兵を経て、明治二七年八月一日、日清両国による宣戦布告、天皇による詔勅が出され始まった。浄土宗は、直後の同月四日に管長の日野霊瑞（一八一八～一八九六）[8]の名で各寺院宛てに訓示を発布した。

訓示号外

帝国及清韓交渉ノ事ハ遂ニ本月一日宣戦ノ詔勅ヲ発セラルヽノ止ヲ得セルニ至ル付テハ吾教化ニ従事スルモノハ固ヨリ一般教会衆ニ於テモ各自此際一層ノ衷誠ヲ抽テ玉體安寧鎮護国家ノ回願ヲ為スヘク且ツ吾軍役ニ服スル兵士及其家族ニ対シ慰問慰労若シクハ賑恤ノ事ヲ以テシ尚ホ深ク詔勅ノ旨ヲ奉體シ帝国臣民トシテ吾教会衆タルノ本分ヲ全ウスヘシ

右特ニ訓示ス

明治廿七年八月四日　浄土宗管長日野霊瑞[9]

詔勅を受けて、教化に従事する浄土宗教師に加えて、「一般教会衆」にも「衷誠」を求め、兵士や家族への慰問や慰労、金品を施す賑恤を行い、帝国臣民の本分を全うするように訓示した。

『浄土教報』に日清戦争に対するまとまった動きとして最初に出てくるのが、同月二一日に増上寺において開催された恤兵奨励演説会である。これは、加藤咄堂、石塚龍学、高瀬泰成、高津柏樹、佐伯法雲や浄土宗執綱の白石堯海（一八五四～一九二七）といった各氏が戦時における仏教の教義などについての演説を行い、参加者五百余名を集めた規模の大きな演説会であった。[10]また、同月二五日号の『浄土教報』においては、一般寺院が戦勝祈願会や祈祷会、献金の募集、演説会、戦死者追吊会などを行った記事が見られ、多くの寺院が早い段階から戦時に対応した活動を行っていたことがうかがい知れる。

教団としては、宗務所に臨時事務取扱係を設置し、[11]その後、翌九月十四日には、臨時賑恤部として正式な部署となり、部長に獅子吼観定（一八一九～一八九九）が就任し、八名の委員が各地域の大教会の担当となった。臨時賑恤部の具体的な施策としては、慰問献金の募集、外征軍隊への慰問、軍人家族へ金品などを施す撫恤、戦死者の追吊、戦勝祈願、軍資金の献納が掲げられた。[12]同月二五日の『浄土教報』の社説においては、戦時に対応することが、宗門にとって「栄辱」に関わる事案であると紹介されている。[13]

同年一〇月五日の『浄土教報』には、管長の日野が金千円を臨時賑恤義表金として支出したことをはじめ、各寺院住職によって臨時賑恤義金がなされたとの広告が掲載されている。[14]また、日野は、同年一〇月に近衛師団と第一師団、一一月に第三師団、一二月に第四師団を慰問訪問

した。日野は当時満七六歳という高齢にも関わらず、その後も青森から長崎まで精力的に全国を駆け巡り慰問を行った。[15] その他にも、矢吹良慶が師団を慰問訪問し、南無阿弥陀仏の名号を施与している。[16]

同年一一月一五日には、正使として東京誓願寺住職の荻原雲台（一八二八～一九〇三）が、副使として京都法鶯寺住職の岩井智海（一八六三～一九四二）が、外征慰問使ならびに従軍布教師として、従軍する許可を得た。[17] 外征慰問使、従軍布教師は、軍人への慰問や説教を行うとともに、戦死者の葬儀をはじめとした吊祭を担った。両氏は、朝鮮、中国遼東方面へ派遣された。外征慰問使、従軍布教師は、他宗でも任命され、翌明治二八年三月五日の『浄土教報』には、第一師団（東京）に、平松理英（真宗大谷派）、佐々木圓慰（真宗大谷派）、大照圓朗（天台宗）、和田大圓（真言宗）、岩堀智道（真言宗）、第二師団（仙台）に、千原圓空（真宗大谷派）、五十嵐光龍（真言宗）、圓山元魯（臨済宗）、第三師団（名古屋）に、岩井智海（浄土宗）、伊東大忍（真宗大谷派）、秦敎江（真宗大谷派）、水野道秀（曹洞宗）、岩佐大道（真言宗）、坂上宗詮（臨済宗）、琳賀覚定（天台宗）、第五師団（広島）に、荻原雲台（浄土宗）、香川黙識（本願寺派）、伊藤洞月（本願寺派）、日吉全誠（臨済宗）、山縣玄浄（真言宗）、第六師団（熊本）に、佐々木霊秀（大谷派）、鹿多正現（本願寺派）、弓波明哲（本願寺派）、原圓應（臨済宗）、佐々木珍龍（曹洞宗）が従軍したことが掲載されている。[18] なお、上記の師団の後に記載した括弧内は、各師団の本拠地であり、実際には師団とともに国内外で行動を共にした。外征慰問使、従軍布教師は、例えば岩井智海の講話では、過去の天皇や国家の厚意により今日があるため、非常時で報恩の働きをすることや、いかなる状況でも死を恐れない精神をつくりあげるために、宗教が必要であるということが説かれたが、多くがこのように国家への協力を促し、死と隣り合わせの兵士に対して仏教の教えを説いたものであった。[19]

明治二七年九月二五日の『浄土教報』一面の社説では、宗侶全体で従軍布教に取り組み、兵士の士気を高めることが、宗門の発展に貢献し、国民の信頼を勝ち取るものであると、従軍布教の意義を強調している。さらに、従軍布教は平時の布教に比べ百倍の効果があるとも指摘している。[20]

同年一一月一五日には、時局に対応するため、宗議会にあたる第一臨時公会が東京幡随院で開催された。同月二五日の『浄土教報』には、「我浄土宗は、斯る軍国多端の秋に際し、夙に諸宗に魁して、宗家の報国的事業を経営し、忠君愛国護法の精神を以て、幾多の委員を各地に派遣し、或は義表金の募集に従事し、或は外征慰問使を派遣し、其他寄贈品に又た吊祭に力の有らん限りを尽くし、宗家の本分に聊か以て背かざりしは、既に世人の熟知する所なりしか、今回は又も諸宗に魁して、我浄土宗務所は教令第十一号を以て、本月一五日第一臨時公会を東都幡随院に招集せられたり嗚呼これ何等の美学なるぞや」と、他宗に先がけて宗議会を開催し、戦時に対応しているとして、その意義を強調している。具体的には、従軍慰問や忠魂祠堂を建立することなどを協議し、議決された。[21]

第一臨時公会で議決された忠魂祠堂は、日清戦争期に浄土宗により師団や軍港所在地に計画された戦死者慰霊施設であり、明治二七年に計画

が出され、明治三一年から明治三五年にかけて完成したものである。[22] 日露戦争後にはその戦死者をも合祀している。内部には、本尊として阿弥陀如来、その前面に戦死者と、日清戦争に参謀総長として参画したものの広島の大本営において病にかかり、翌年死亡した有栖川宮熾仁、日清戦争に続く台湾への出兵で亡くなった北白川宮能久の両親王の位牌を安置し、『官報』を転載するかたちで、浄土宗僧侶によって発刊され、その後天覧されることにもなった『忠魂霊名録』[23]という日清戦争での全戦死者の名前を記した冊子が奉納された。忠魂祠堂では、春と秋の年二回、大法要が行われ、師団長などの来賓を迎えて数百人が参列した。堂内の外々陣は、軍人がすぐに入れるように土足で参拝可能であったという。[24] 師団所在地などである東京、仙台、名古屋、大阪、大津、広島、熊本、弘前、金沢、姫路、松山、小倉と、軍港所在地である呉、佐世保、横須賀の合計一五ヶ所で計画され、[25]「忠魂祠堂なるものは、国事の為に名誉の戦死を遂げたる軍人軍族の忠魂を奉祀して、国家鎮護の中心と為し、靖難者の功勲を旌表して、愛国心を鼓舞策興するにある」として、戦死者の忠魂を祀り、国家護持の中心として愛国心を奮い立たせる目的があった。[26]

荻原雲台と岩井智海が任命された外征慰問使、従軍布教師についてはその後、追加候補者を投票で決めることとなり、明治二八年二月二一日に投開票が行われた。一〇名の候補者の内、同月二三日に、増上寺住職の野上運海（一八二九～一九〇四）と、京都浄土院住職の大門了康（一八五一～一九二八）、翌三月一三日に副使として東京大秀寺住職の林彦明（一八六八～一九四五）が任命された。[27] 同年四月には、外征兵士である僧侶に対して折五条一肩と念珠が授与された。[28]

このように、浄土宗は教団として、管長を中心に、戦時に対応して積極的に事業を行った。

日清戦争は、明治二八年四月一七日に講話条約が調印され終結した。それに伴い時期は下り、浄土宗は同年七月三一日に臨時賑恤部を閉鎖し、臨時事務係と改組した。[29] 部からは格下げになったが、戦時に対応した臨時事務を取り扱う担当部門は維持されたことになる。先の第一臨時公会で議決された忠魂祠堂は、同年一〇月に内務省より建設の許可がおりた。[30]

その後、日清戦争により割譲された台湾において発生した武力蜂起に対しての派兵には、各宗派の南征慰問使が従軍し、浄土宗からは北海道正行寺住職の佐藤大道、福岡教安寺住職の橋本定幢（一八五八～一九一二）の二名が任命され派遣された。[31] また、日清戦争時に追加で明治二八年三月に外征慰問使、従軍布教師に選任された林は、台湾へも渡航して慰問に奔走し、同年一一月一八日に帰朝した。林には、同月二八日には、管長より賞状、翌一二月一日には近衛師団長より謝状が贈られた。[32]

以上ここまで、浄土宗教団としての戦時での動きをみてきたが、次章では一般寺院を中心に、寺院が戦時に対応してどのような活動を行ったかをみていく。

第二章　寺院の動き

開戦直後の明治二七年八月四日の管長名での訓示号外によって、浄土宗寺院や檀信徒は、戦時に対応して活動を行い、帝国臣民の本分を全うすることが求められた。その訓示に呼応するように、一般寺院では祈願

会や献金の募集、戦死者追吊会などが数多く行われることとなった。

本章では、一般寺院の活動を明らかにするために、『浄土教報』の開戦以降の明治二七年八月五日号から、終結した年の最後の号である明治二八年一二月二五日号までに掲載された寺院の動きをまとめる。『浄土教報』の中では、「雑報」の欄に、政府や各宗の動き、また浄土宗教団や寺院の行った活動が掲載されている。そして「雑報」の中において、「教会彙報」や「地方教信」といった欄を中心に、本山や一般寺院の行った活動が載っている。それを一覧表のかたちでまとめたものが表一である。

表一からは、全国各地のさまざまな寺院で、戦時に対応した行事が行われたことがわかり、厳修された行事は全部で四〇九件であった。表一の「内容」の箇所をみると、行事の多くが複数の要素を兼ねて行われていたことが理解できる。複数の内容を兼ねたものは、戦勝祈願と戦死者追吊とを一つの行事の中で同時に実施していたというものもあれば、施餓鬼会など定期的に厳修される法要にあわせて、戦時に対応した法会が実施されたというケースも見受けられる。

次に、表一の「内容」の箇所について、「祈願・祈祷」「献金・義金」「説教・演説・法話」「戦死病没者追吊・追悼」の四つに大きく分類し、月ごとにそれぞれの開催数をみていくと表二となる。そして、それをグラフであらわしたものが図である。

表一　日清戦争期の浄土宗寺院の活動一覧

日付		場所	内容
M27	7月28日～8月3日	芸備大教会別教区岡山中教会各寺院	天下和順鎮護国家の祈願会
M27	8月頃	茨城行方郡玉造町一閑寺	在韓軍人安全武運長久の祈願会
M27	8月頃	筑前遠賀郡第二祖降誕跡地吉祥寺	祈願会
M27	8月頃	山梨中教会	3日間、部内寺院により護念経千部会
M27	8月頃	三河中久保町各宗寺院協同	祈祷会
M27	8月頃	筑前新入村長安寺	祈願会、恤兵部へ献納
M27	8月頃	山口室津村阿弥陀寺	恤兵部へ献金
M27	8月頃	大和戸毛西方寺	恤兵義金の募集
M27	8月頃	千葉周准郡貞元満隆寺	玉体安寧、皇軍健勝の祈願会、赤十字恤兵部へ寄贈
M27	8月頃	大阪大教会天満中教会部内寺院	献金
M27	8月頃	縁山慈無量会	陸軍恤兵部へ二十円、海軍恤兵部へ十円、芝区兵事義済会へ五円の献金
M27	8月頃	滋賀大教会蒲生中教会八幡組至誠会	恤兵部へ献金
M27	8月頃	福岡筑後中教会来迎寺外数ヶ寺	献金
M27	8月1日	姫路市坂田市心光寺	戦闘必勝皇祖延長在韓兵士安全の祈祷
M27	8月2日	大阪天満中教会	恤兵部へ即金五十円献納
M27	8月3日	大本山金戒光明寺	皇軍健勝四海静謐の祈祷会
M27	8月3日～9日	信越大教会	在韓軍人健全のため護念経読経
M27	8月4日～6日	大阪天満中教会大鏡寺	在韓軍人の健全勝運大祈祷
M27	8月4日～6日	新潟県越后国高田町来迎寺	在韓軍人健全国家安泰の為護念経千部会

M27	8月5日	佐賀伊万里常光寺	祈願、軍資金の勧誘
M27	8月7日	三重丹生組各寺	祈願会
M27	8月7日～9日	山口伊保庄村専願寺	兵士健康祈念、家族の慰問
M27	8月8日	姫路市坂田町心光寺	近隣寺と祈祷会
M27	8月8日	京都鴨川中教会	鎮護国家の祈願
M27	8月8日	奈良五條町櫻井寺	祈願および牙山戦死者の回向
M27	8月8日	大分武蔵村善長寺	鎮護国家のため千部会および恤兵推奨の演説会
M27	8月8日～17日	羽後能代港町西福寺	祈念会
M27	8月9日	福島伊達郡桑折町無能寺	護念祈願法要
M27	8月9日～11日、8月26日～28日	奈良葛城中教会所	祈願会、戦死者追弔会
M27	8月10日	相州浦賀町法幢寺中教会	祈祷会
M27	8月11日	三河西加茂中教会	部内寺院による護念経一千部会、恤兵部へ献金
M27	8月11日	福島県伊達郡桑折町有志者	恤兵部へ寄付
M27	8月14日	京都大教会篠村広田大恩寺	仏教演説会、恤兵へ寄贈
M27	8月14日～15日	大阪宇佐村極楽寺	盂蘭盆会につき出兵家族賑恤金募集
M27	8月14日～16日	石見国那賀郡都野津西方寺	祈願会および演説会、献金
M27	8月15日	山形米沢氏極楽寺	護念経一千部読誦
M27	8月15日～17日	山口周防国熊毛郡高村正覚寺	鎮護国家の祈願会
M27	8月15日～17日	山形南村山郡浄光寺	祈願会
M27	8月16日	滋賀蒲生中教会寶積寺	祈願会
M27	8月17日	大日和東海村常念寺	義金募集に従事
M27	8月17日～18日	三重大石村各宗寺院協同	法話、献金
M27	8月17日～19日	京都鴨川中教会	部内僧侶により祈願会および献金
M27	8月18日	日向鍋町圓福寺	祈願会および演説会
M27	8月18日	山口岩山中教会井神氏	祈願会
M27	8月18日	上総天神山村泉水寺	祈願会、献金推奨の説教
M27	8月18日～24日	奈良吉野山如意輪堂	観音経一千部読誦、祈願
M27	8月19日～20日	京都伏見中教会	部内寺院により護念経千部読誦会および献金
M27	8月19日～21日	三河逢妻村法雲寺	軍資献納、夜間仏教演説会
M27	8月19日～21日	下総生実郷大嵒寺	組寺一同、祈願会
M27	8月20日	信越諏訪中教会	戦死者追弔回願
M27	8月20日～22日	静岡西遠中教会所、笠井組寺院、見附組寺院	祈願
M27	8月20日～26日	長崎三寶寺中西海大教会所	祈念会、献金
M27	8月21日	増上寺	恤兵奨励演説会
M27	8月21日～25日	越前三国町西光寺	護念経百万遍を修行、恤兵部へ献納
M27	8月22日	茨城逆井山村常繁寺	祈願会
M27	8月22日	山口柳□中教会	祈願法会
M27	8月22日～24日	青森三戸町各宗連合陸三和合会	祈祷会
M27	8月22日～24日	常陸江戸崎町大念寺	皇軍健勝の祈願、恤兵献金の協議
M27	8月22日～24日、25日～27日、28日～30日、31日～9月2日、9月7日～9日、9月3日～5日	三重飯高郡長楽寺、心光寺、良泉寺、極楽寺、称念寺、正東寺、	皇軍健勝国家安全の祈願会、軍資金献納
M27	8月23日	三河岡北中教会九品院	祈願会、恤兵部へ献納
M27	8月23日～24日	備中中教会内東組	戦死者追弔会、献金
M27	8月23日～25日	福島若松大町融通寺	部内寺院により祈願会および献金
M27	8月23日～25日	福岡筑後中教会第七組寺院	皇軍健勝の祈願
M27	8月24日～25日	千葉八幡町称念寺	護念経一千部読誦、戦死者の追弔会

M27	8月25日	滋賀八幡組洞覚寺	祈願
M27	8月25日～26日	三河碧北中教会	鎮護国家の回願会、仏教演説会、軍資金献納
M27	8月25日～27日	福島上三宮村願成寺	祈念会、戦死者等の施餓鬼会
M27	8月25日～27日	福島願成寺	祈願会、献金
M27	8月25日～31日	静岡吉原組寺院	国威増輝軍隊健全の祈願会、軍事に関する説教
M27	8月25日～31日	滋賀蒲生中教会洞覚寺	祈願会
M27	8月26日	秋田三郡中教会	管長の訓示を遵奉、祈願、恤兵献金の献納
M27	8月26日	兵庫播磨東中教会三木部内寺院	祈願、恤兵部へ献金
M27	8月26日	神奈川大野村大念寺	皇軍勝利の祈願会
M27	8月26日	三河東三中教会	祈願会
M27	8月26日	滋賀常念寺	鎮護国家の祈願会、説教、戦死者追弔大施餓鬼会
M27	8月26日～27日	島根太田村大願寺	皇軍健勝のため護念経千部読誦、仏教演説会
M27	8月27日～9月2日	山形市六日町天然寺	玉体安寧、国威宣揚の為護念経一千部読経結願、軍隊戦死者大施餓鬼会、恤兵部へ献納
M27	8月28日	岩手宮内大蓮寺	祈願会
M27	8月28日～9月1日	熊本北部各寺院	皇軍健勝の祈願、献金
M27	8月29日～31日	大阪高岡郡極楽寺出張所	宝租延長、鎮護国家の祈願会
M27	8月30日	愛知岩倉町誓願寺	祈願会、戦死者追弔会、献金
M27	8月30日	三河堤村高林寺	祈願会、仏教演説会
M27	8月30日～31日	備後三次町常運寺	護念経読誦、戦乱勘定祈願、説教
M27	8月30日～9月15日	三重山田組寺院	皇軍健勝のため阿弥陀経千部会を修行
M27	8月31日	茨城瓜連常福寺	軍人健勝の祈願、献金
M27	8月31日	山口徳府中教会	祈願
M27	8月31日	愛媛野間郡仏教会	鎮護国家、皇軍健勝の祈願会、演説、恤兵部へ献納
M27	8月31日～9月2日	丹波多紀郡部内17ヶ寺	戦乱勘定の祈願会、恤兵部へ献納
M27	8月31日～9月1日	大日和松岡村龍泉寺	鎮護国家の祈願、夜間法話、恤兵部へ献金
M27	9月頃	福岡県福岡市唐人町成道寺	日清交戦に関する仏教演説会
M27	9月頃	近江中河内西光院	軍資金、戦死者将校士卒追吊会
M27	9月頃	奈良寧楽寺	恤兵寄贈品
M27	9月頃	近江島山組8ヶ寺	3日間護念経の読誦、説教演説
M27	9月頃	神奈川依知村大信寺	玉体安寧、皇軍勝利の祈願会、献金
M27	9月1日	長崎悟眞寺	軍資金献納
M27	9月1日	滋賀八幡組洞覚寺	戦死者の為大施餓鬼会
M27	9月1日～7日	京都多賀郡部内寺院	輪番にて玉体安寧皇軍健勝、戦難鎮滅国威増輝の護念経読経、説教、義金の寄贈
M27	9月1日～13日	長野松代町浄土宗寺院　大英寺、願行寺、西念寺、大信寺、長明寺、善徳寺、林正寺、西楽寺、	宝租延長四海鎮静の祈願会、説教演説
M27	9月2日～3日	兵庫但馬中教会	玉体安寧皇軍健勝祈願、戦死者追吊会、説教、恤兵献金
M27	9月3日～7日	奈良丹波市組各寺	国家安寧皇軍健勝の祈願、戦死者追吊会、大幻燈会、説教、物品寄贈の協議

M27	9月4日	滋賀甲賀中教会瀧組	各寺交番にて玉体安寧、皇軍健勝の祈願会、説教演説
M27	9月4日～6日	千葉竹岡村松翁院	国家安寧兵士健康の祈願会、仏教演説、幻燈会
M27	9月5日	越前江良良福寺	皇軍健勝四海静護の祈願、戦死者追吊会、説教
M27	9月5日～9日	京都京極中教会	祈願会
M27	9月5日～25日	神奈川坐間村宗仲寺	玉体安寧、皇軍勝利の祈願会、仏教演説会
M27	9月7日	京都狛田村想念寺	国威宣揚兵士健勝の祈念会
M27	9月7日	芸備福山中教会部内寺院	護念経読誦、国威宣揚皇軍健勝の祈願の百万遍執行、軍資金の協議
M27	9月7日～9日	大阪宇佐村極楽寺	兵乱勘定の祈願会、説教
M27	9月8日	三重高茶屋村称念寺	玉体安寧、皇軍健勝の祈願、戦死者追吊会、演説
M27	9月9日	山梨東山梨中教会	日清事件勘定の為祈願会、軍資金の募集
M27	9月9日～11日	千葉行徳組寺院14ヶ寺	玉体安寧日兵健全の祈願、軍資金献納
M27	9月9日～11日	神奈川高倉中教会	戦勝祈願会、追吊会
M27	9月10日	栃木氏家中教会	皇租無窮日兵健勝の大祈願、演説、恤兵部へ献納
M27	9月10日～12日	福岡遠賀中教会部内寺院	皇軍健勝四海鎮静の祈願会、軍資金献納
M27	9月10日～12日	京都宇治中教会部内寺院	京都日出新聞社へ義金、皇威増輝日兵健全の祈願、戦死者追悼会、仏教演説幻燈会
M27	9月11日	三重雲林院村光安寺	国家安穏兵士全勝の祈願会、献納金
M27	9月11日	茨城逆井常繁寺	遠征軍武勇健勝祈願、恤兵部へ献金、一部出兵家族に慰労分与
M27	9月11日	山城高村多賀同志会	恤兵奨励演説会
M27	9月11日～16日	京都富野庄村浄土宗6ヶ寺	祈願会、軍資金募集、献金
M27	9月11日～13日	北海道大教会函館称名寺	祈願会、軍資献納
M27	9月12日	京都京極中教会	祈願会、戦死者追吊会
M27	9月12日	下総六合村圓天寺	在韓兵士健康国家安全の為の護念経祈願、献金
M27	9月12日～13日	山口高森市浄泉寺	宝租延長、鎮護国家の祈願会、説教、軍資金献納の計量
M27	9月14日	羽前高樹村安楽寺	兵士健康祈願、演説
M27	9月14日～15日	三重田光九品寺	玉体安寧皇軍健勝の祈願会、戦死者諸霊の追弔回向
M27	9月14日～15日	宮城平貫定迎寺	皇軍健勝の祈願、演説会
M27	9月14日～15日	滋賀蒲生中教会	国家安寧皇軍全勝の祈願会、軍資献納奨励の幻燈演説
M27	9月15日	京都鴨川中教会静林庵	国家安全皇軍勝利の祈願会
M27	9月15日～16日	神奈川東郡中教会	玉体安寧、従軍兵士健康と本邦軍大勝の祈願会、祈願札を兵士家族に贈与
M27	9月16日	京都岩倉村浄雲寺	祈願会
M27	9月17日	滋賀常盤村西迎寺寺	勝利祈念
M27	9月17日	山形鶴岡大督寺	今上皇帝玉体安寧陸海兵士健勝凱旋の祈願法会、戦死者追吊大法会
M27	9月17日～19日	奈良今井町西光寺	兵士健全祈願、戦死者追弔の法要
M27	9月17日～19日	埼玉西部中教会	皇軍勝利国威宣揚の祈願

M27	9月17日～26日	北海道篠路村龍雲寺	鎮護国家四海泰平の祈願会、講話、戦死者追悼会
M27	9月18日	但馬土田村無量寺	祈願会、恤兵部へ献金
M27	9月18日～19日	大日和南豊中教会所	宝祖延長皇軍勝祈念会、軍資金献納
M27	9月18日～20日	福島小母寺泉福寺	祈願会
M27	9月20日～26日	滋賀辻町村西徳寺	読経祈願、演説
M27	9月22日	東京浅草田島町誓願寺	皇威宣揚、鎮護国家の祈願、戦死者追弔、説教
M27	9月22日、23日	山口大教会善生寺	玉体安寧、皇軍健康の回顧、戦死者追吊の大法会
M27	9月22日～24日	埼玉熊谷寺	戦乱勘定の為護念経読経、説教
M27	9月22日～26日	埼玉葛飾郡岩光寺	祈願会
M27	9月22日～28日	静岡横内町寶□寺	皇室尊栄、皇軍健全の祈願会
M27	9月23日～25日	信越更級中教会所	祈願会、説教
M27	9月24日	山形東根村浄国寺	玉体安寧鎮護国家の祈願大法会、戦死亡霊追吊回顧、軍資金献納
M27	9月24日～26日	愛知知多郡善導寺	玉体安寧皇軍健勝の祈願、戦歿者追吊会、恤兵部義金献納の協議
M27	9月26日	山城綴喜郡高村学校内	日清事変撮影幻燈会
M27	9月26日	宗学京都支校	恤兵奨励の演説会、義金募集
M27	9月27日	埼玉平方村馬蹄寺中南部中教会	皇国軍隊健康安寧祈願会、軍資金の協議
M27	9月27日	埼玉岩付浄安寺	野上運海氏巡教に際し戦死者追吊会
M27	9月27日～29日	青森大教会	出陣者無事凱旋祈願、戦死者追吊会、献金
M27	9月28日	山城綴喜郡高村西福寺	日清事変撮影幻燈会
M27	9月28日	相模田名村南光寺	鎮護国家の祈願、演説会
M27	9月28日	山梨都留中教会	仏教演説会
M27	9月30日	滋賀草津南部7ヶ寺	祈願会、戦死者追吊会
M27	10月頃	福島北白土寶国寺	玉体安全日兵健勝の祈願、義金献納
M27	10月頃	青森三戸町悟眞寺	戦死者の施餓鬼会
M27	10月頃	但馬豊岡来迎寺	祈願会
M27	10月頃	三重御糸組30ヶ寺	祈願会、献金
M27	10月頃	中仙道桶川町浄念寺	皇軍健勝祈願会、戦死者追吊会
M27	10月1日	滋賀浄国寺	鎮護国家皇軍健勝の祈願会、恤兵奨励演説、幻燈演説
M27	10月1日～3日	大本山清浄華院	鎮護国家、皇軍健勝の祈願会、戦死者追弔会
M27	10月1日～3日	京都八幡中教会	祈願会、戦死者追吊会
M27	10月2日～6日	島根濱田極楽寺	宝祥延長日兵安全の祈願会、演説
M27	10月2日～8日	青森桑野本田浄圓寺	祈願会、戦歿者追吊会、授戒会
M27	10月3日	大日和日佐中教会部内	玉体安寧皇軍健勝の祈願会、仏教演説
M27	10月3日	宮城岩手中教会	玉体安寧、皇軍健勝の祈願会、恤兵奨励演説会
M27	10月5日～7日	愛知三宅村延命寺	玉体安寧、鎮護国家の祈願会、演説
M27	10月6日	山梨安養寺	祈願会、仏教演説会
M27	10月6日	茨城笠間町月崇寺	玉体安寧、鎮護国家の祈願会、説教
M27	10月7日	越前松原村西福寺	玉体安寧、鎮護国家の祈願会
M27	10月8日～9日	栃木栃木中教会	帝国光栄兵士健康の祈願会、仏教演説会、献金
M27	10月10日	栃木氏家中教会	日兵健勝の祈願会、恤兵奨励演説会
M27	10月10日	京都亀岡中教会	祈願会、追吊会
M27	10月11日	上総木更津撰擇寺	戦死者追吊会

M27	10月13日	近江野洲中教会	玉体安寧皇軍健勝四海鎮静の護念経千部祈願会、献金
M27	10月13日～14日	羽後湯澤町浄土寺	祈願会、恤兵献金
M27	10月15日	三重四日市光運寺	説教、恤兵金の募集
M27	10月15日～17日	大日和西組8ヶ寺	玉体安寧、皇軍健勝の祈願会、戦死者追吊会
M27	10月下旬	北海道札幌郡山口地蔵堂	戦死者其他軍霊回向の為法会修行
M27	10月17日	茨城正徳寺	祈願会
M27	10月17日	神奈川鵠沼村法性寺	祈願会
M27	10月20日～26日	山形南村山郡浄光寺	戦死者追吊会
M27	10月21日	増上寺	戦死者の追吊会
M27	10月21日	三重高木西光寺	第三師団歩兵池田氏の葬儀
M27	10月21日～23日	福島川俣町東国寺	宝租延長皇軍健勝の祈願会、説教、賑恤金の募集
M27	10月21日～27日	西海中川淵村法源寺	戦死者追吊会
M27	10月25日	青森今別村本覚寺	皇軍戦死精霊の為の施餓鬼、諸霊魂の追吊会
M27	10月28日～30日	肥後宇土組寺院	祈願会、演説
M27	11月頃	滋賀黒田村正覚寺	祈願会、戦死者追吊会
M27	11月頃	岩代国坂下町光明寺	祈願会、殉難者の追吊会
M27	11月頃	兵庫兵神中教会部内20ヶ寺	戦死者追吊会
M27	11月上旬	千葉船橋町浄勝寺	皇軍健勝の祈願、戦死者追弔会
M27	11月2日、4日、5日	滋賀蒲生中教会誓善寺、金剛寺、摂取院	仏教演説会
M27	11月3日	山形上山町浄光字	追吊会
M27	11月3日	筑前箱崎宗学鎮西支校	祝戦会、玉体安全皇軍全勝の祈願、忠勇戦死者の追善回向
M27	11月3日	岐阜大野郡洞雲院	玉体安寧、皇軍健勝の祈願会
M27	11月9日～14日	岡山中教会部本願寺霊岸寺	戦死者追吊会
M27	11月中旬	武蔵国南多摩大善寺	戦死者の追吊会
M27	11月10日～12日	栃木大澤中教会圓通寺	帝国兵士健全の祈願会、戦死者諸霊の施餓鬼法要
M27	11月11日	深川霊厳寺	神谷大周氏発起して戦死者追弔大施餓鬼会を修行、管長日野霊端大導師
M27	11月11日	滋賀葛籠町聞法寺	祈願会、幻灯会
M27	11月14日	滋賀内野念仏寺	祈願会
M27	11月15日	山形西村山郡白岩村誓願寺	仏教演説会
M27	11月下旬	新潟田中香積寺、柳泉寺	皇軍大勝利の祈願会、戦死者、震災横死者追吊会
M27	11月18日～20日	羽後北秋仏教会大館部一心院	玉体安寧皇軍健全の祈願会、戦死者台法要
M27	11月20日	広島市浄土宗有志寺院	戦死者の忠魂義霊の追吊、大施餓鬼
M27	11月21日～23日	備后国世羅郡蓮台寺	戦死者追吊会
M27	11月22日～23日	山口山口町善生寺	管長代理野上運海氏屈請し、戦勝祈願戦死者追吊大法会
M27	11月24日	愛知北部中教会鎮西寺	祈願会、説教
M27	12月頃	石見益田町暁音寺	戦死者追吊会、説教
M27	12月頃	千葉五井町守永寺	戦勝祈願、戦死者追吊会、恤兵義勇金募集
M27	12月頃	肥後永昌寺	各宗聯合にて玉体安寧、皇軍健勝の祈願会、戦死者追吊会
M27	12月7日	千葉山田圓天寺	兵士健全戦勝祈願会
M27	12月21日	福島磐前郡弘道会	仏教演説
M27	12月22日	信濃平林寶樹院	戦死者追吊会、説教

M27	12月24日	播磨中教会	管長屈請し、戦死者追吊法会
M27	12月28日	信越諏訪中教会	戦死者、震災亡霊の追吊法会
M28	1月頃	神奈川川原村龍安寺	戦亡者追弔、国家安全の祈願会
M28	1月頃	北海道江差中教会	皇軍健勝祈願会、殉難戦死者追吊会
M28	1月頃	伊勢多気郡斎宮村維新前神領	皇軍健勝戦亡者追吊法会
M28	1月1日	北海道長萬部村善導寺	戦死者追吊会、仏教演説
M28	1月7日	三重田光九品寺	戦勝祈願会
M28	1月8日	山口下松町有志者	戦死者追吊会、仏教演説
M28	1月15日～21日	北海道江差阿弥陀寺	殉難戦死者追吊会
M28	1月17日	長野御厨法蔵寺	戦死者追吊会
M28	1月27日～29日	神奈川三浦郡長安寺、傳福寺、宗圓寺	皇軍勝利の祈願会、仏教大演説会
M28	2月頃	山形材木町宝相寺	皇軍健勝祈願、戦死者追吊会
M28	2月頃	三河国額田郡大樹寺九品院	義表金募集
M28	2月頃	福井敦賀郡大字竹内平本畦地各村有志者	戦死者追吊会、祝戦会
M28	2月頃	近江野洲南徳寺	戦死者追吊会、法話
M28	2月1日～5日	山口油田村浄雲寺	玉体安寧、皇軍健勝、戦死者追吊会
M28	2月8日9日	山口大教会岩山中教会建立寺	皇軍健勝の祈願会、戦死者の追吊大法会、演説、軍資献金募集
M28	2月11日	千葉館山地方本宗寺院	戦死者追吊大法会
M28	2月11日、12日	北海道函館称名寺	戦争志望者の追吊法会
M28	2月11日～18日	備後国福山大念寺	追吊法要
M28	2月13日	青森青森町正覚寺	管長導師により戦死者追吊法会
M28	2月14日	京都鴨川岩倉域第十四、十五組各寺院	戦死者追吊会、演説
M28	2月21日	京都鳥羽中教会部内寺院	戦死者追吊大法会
M28	2月21日	岩手二戸郡善導寺	戦死者追吊大法会
M28	2月22日～24日	北海道美国郡大覚寺	戦死者追悼会
M28	2月23日	芸備大教会岡山本願寺	仏教大演説会
M28	3月頃	滋賀蒲生中教会	戦死者追悼会
M28	3月頃	山城国綴喜郡西雲寺	優待金寄贈
M28	3月頃	八代町荘厳寺	彼岸会追吊会
M28	3月頃	駿州光心寺	幻燈演説
M28	3月頃	信州長野町浄土宗青年等	仏教演説会
M28	3月3日	肥後小野村摂取寺	彼岸会に祝捷会
M28	3月4日	越後国東蒲原郡新善寺	勝軍祝祷会、戦死者忠魂追吊会、演説、説教
M28	3月5日～13日	肥後五木村新泉寺	追吊会
M28	3月6日	神奈川中田中田寺	戦死者追吊会、説教、義表金の差し出し
M28	3月8日～12日	大分西安岐村浄国寺	夜間戦病死者追弔施餓法要
M28	3月10日	肥後原祐覚寺	彼岸会祝捷会、追吊法要
M28	3月12日	長野会田町廣田寺	真言臨済日蓮諸宗の僧侶と戦死追吊大法要
M28	3月13日	京都下紀伊乙訓葛野三郡各宗寺院有志	祝戦会、戦死者追吊会
M28	3月13日～17日	東京浅草神吉町源良院	戦死者追吊法要
M28	3月14日～4月10日	愛知薬師寺	戦死者追吊別時念仏会
M28	3月15日～17日	東京城南中教会各寺院龍源寺	戦死者臨時追吊大法会
M28	3月17日	信州長野町浄土宗寺院	戦死者追吊大法要
M28	3月18日～20日	後志壽都法界寺	戦死者追吊施餓鬼大法要
M28	3月22日～23日	愛知苅安賀鎮西寺	陸海軍健勝、戦死者追吊会

M28	3月22日～24日	山口萩中教会	玉体安寧、皇軍健勝の祈願会、戦死者追吊法会
M28	3月23日～25日	信州長野寛慶寺	戦死者追吊法要
M28	3月28日～30日	越前大比田西光寺	戦死者追吊施餓鬼会
M28	3月28日～30日	呉鎮守府軍人埋葬地	戦死者追吊法会
M28	3月29日～4月7日	福岡筑後引接寺	戦死者追福放生施餓鬼会
M28	3月31日～4月6日	福岡大川町法泉寺	御忌法要にて説教
M28	4月頃	福島三宮村願成寺	戦死者追吊会
M28	4月3日～7日	滋賀永原常念寺	戦死者追吊会、説教
M28	4月5日	三重笹河原	戦死者追吊大法要
M28	4月6日	青森野邊地村遍照寺	皇軍祝捷会
M28	4月7日～8日	信越更埴中教会善導寺	戦死者第四回追吊会、説教
M28	4月8日	芸備南部中教会部内寺院20ヶ寺	戦死者追弔会、演説、寄付
M28	4月9日～15日	三重田光九品寺	報国戦死者大施餓鬼会
M28	4月中旬	秋田船越村善昌寺	戦死者追吊法会
M28	4月中旬	島根江津村西暁寺	戦死者追吊会、演説、説教
M28	4月14日～18日	周防岩国瑞相寺	戦死者霊魂大施餓鬼会
M28	4月14日～18日	山梨明見村西方寺	戦死者葬儀
M28	4月21日	信州上水内郡旭山阿弥陀堂	戦死者の追吊回向
M28	4月21日～25日	新潟柏崎町極楽寺	御忌にて戦死者追吊大会
M28	4月26日～28日	東京新宿大宗寺	増上寺野上運海導師にて授戒会、戦死者追吊会
M28	4月28日～30日	羽前大槇松念寺	戦死者の忠魂追吊会
M28	5月2日	越後北田中柳泉寺	病歿者忠魂追吊会
M28	5月2日～4日	山口玖珂村浄光寺	戦死者大施餓鬼会
M28	5月3日～5日	但馬村岡町厳浄寺	戦死者追吊法会
M28	5月3日～9日	大分佐賀村法然寺	戦死者追悼、演説
M28	5月5日	茨城坂手村極楽寺	戦死者葬儀
M28	5月7日～9日	山形新庄町接引寺	戦病死忠魂追悼会
M28	5月8日	東京西久保智相院	戦歿者諸霊追別時念仏絵
M28	5月9日～13日	山口引接寺	戦死者追弔法要
M28	5月10日～数日間	石見国那賀郡極楽寺	戦死者追吊大施餓鬼
M28	5月11日	茨城酒門村定善寺	戦死者追吊大法要
M28	5月15日～19日	山口三田尻専光寺	日清追吊会
M28	5月17日	福島米塚村泉現寺	忠魂戦死者追吊会
M28	5月19日	近江兵主組寺院9ヶ寺	殉死者追吊大施餓鬼会
M28	5月19日	丹波栗栖野村若林寺	戦死者追吊大会
M28	5月19日	三重松阪組寺院	戦死者追吊会、寄付
M28	5月22日	奈良高取町光明寺	祝賀式、戦死者追吊法会
M28	5月22日～26日	大阪天満西寺町妙香寺	戦死病歿者追吊会、説教
M28	5月23日～25日	山口長安寺	戦死者追吊会
M28	5月24日	山口豊浦郡北浦組寺院	戦死者追吊会
M28	5月24日	三重山田組宮川組寺院	追吊大施餓鬼
M28	5月26日	山形西田川郡常念寺	皇軍戦死者の追吊大法会
M28	6月頃	北海道梅川町寶隆寺	戦死者追吊会
M28	6月頃	滋賀愛知郡西福寺	戦死者追吊会
M28	6月頃	但馬国気多郡浄土寺	戦死者追吊会
M28	6月2日	奈良葛城中教会	平和祝賀会、戦死病歿者追吊法要
M28	6月3日	奈良吉野中教会	凱旋祝賀式、殉国兵士追吊会
M28	6月8日	静岡藤枝町洞雲寺	戦死者追吊会、説教
M28	6月8日、9日	島根東石見大願寺	殉難死者追吊会
M28	6月15日	京都淀中教会	戦死者追吊大法会
M28	6月17日	三重安楽寺	戦死者追吊会、演説

M28	6月18日	大阪大教会寺院有志者	戦死病歿者追薦大法会
M28	6月21日～24日	山口赤馬関南部町専念寺	戦死者及病歿者追吊大法会
M28	6月23日	大阪大江中教会住吉寺院	戦死忠魂追吊奏楽十種大施餓鬼会
M28	6月25日～27日	泉国佐野上善寺	戦死者追薦冥福無遮の法会
M28	7月1日～2日	加能越坂下町極楽寺	戦死者追吊会
M28	7月2日～4日	越前国三国町西光寺	凱旋会、戦死者追吊の為奏楽天童大法要、説教
M28	7月7日	西海佐賀組南邑組寺院30ヶ寺	戦死病歿者追薦法会
M28	7月8日	栃木栃木町近龍寺	戦死者追吊会
M28	7月14日	茨城結城町弘経寺	戦死病歿者の為天童奏楽練供養追吊法要、演説
M28	7月15日	山口馬關引接寺	戦死者追吊大法会
M28	7月18日	兵庫矢名瀬町長栄寺	戦死者追吊大法会
M28	7月23日	京都宇治中教会正覚院	戦死者追吊大施餓鬼会、在外軍陣祈願会、説教
M28	7月27日～28日	滋賀小堤村法善寺	戦死者追吊法会、演説説教
M28	7月27日～29日	讃岐高松井戸村専修寺	戦死病没者追吊大法要、演説会
M28	7月27日～29日	滋賀県野洲中教会法善寺	戦死者追薦会、説教
M28	7月31日	尾張篠島村西方寺	戦死者追吊大法会、仏教演説
M28	8月頃	京都宇田原浄欣寺	戦死病歿者追吊会
M28	8月頃	山形加茂町各宗寺院	忠死者追吊法会、寄付金献納
M28	8月頃	滋賀圓山海雲寺	葬儀
M28	8月2日～3日	熊本山鹿町長源寺	戦死病歿者追薦大法会
M28	8月3日～4日	土佐宇佐村	凱旋軍人歓迎祝宴会、殉難者追吊会、追吊演説
M28	8月4日～5日	熊本山鹿町長源寺	仏教演説、日清戦争の幻灯
M28	8月8日	三河岡崎町松應寺	墓碑建立、演説
M28	8月11日	茨城太田町法然寺	戦死者及病歿者追吊法要
M28	8月20日	伊勢田光九品寺	凱旋祝賀会、報国戦死者追吊法会
M28	8月20日	山形今宕善翁寺	葬式
M28	8月20日	三重伊勢高木両光寺	忠魂の碑建設
M28	9月頃	山形壽光寺	忠死者追吊大法会
M28	9月頃	愛知堤村高林寺	戦死病歿者追吊会、演説
M28	9月2日	三河碧海郡大聖寺	奉祝凱旋会、忠死の霊弔い、演説
M28	9月9日	青森鶴田村稍光寺	戦死者追吊法会
M28	9月12日～14日	越後高田町善導寺	戦死者の為天童奏楽大法要、演説会
M28	9月15日	常陸専稍寺	葬儀
M28	9月22日	神奈川小坪報身寺	忠魂追吊施餓鬼会
M28	9月27日	山梨山梨里垣善光寺	軍人戦死追吊法会
M28	9月29日～10月11日	熊本原町祐覚寺	戦死者追吊会、演説
M28	10月頃	伊豆川澤村濱稍念寺	戦死者忠魂紀念碑建設の計画
M28	10月頃	近江大石村	各宗聯合戦死病歿者追吊会
M28	10月頃	山形大教会	戦死者追吊会
M28	10月1日	三重中山村大圓寺	戦死者津吊会、演説
M28	10月3日	上総国夷隅郡大圓寺	葬儀
M28	10月5日	三重光雲寺	戦死者津吊会、演説
M28	10月5日～6日	東京瀧の川正受院	開眼式、征清軍追吊会
M28	10月6日	東京荏原郡新宿善福寺	戦死者追吊大法会
M28	10月6日	但馬芝村浄土寺	遷座式、忠魂追吊
M28	10月6日	山梨安都玉村光村寺	葬儀
M28	10月6日	東京北豊島郡正受院	尽忠死者一周忌追吊の大施餓鬼
M28	10月9日	近江下田上村西方寺	戦死病歿者追吊大法会、仏教演説

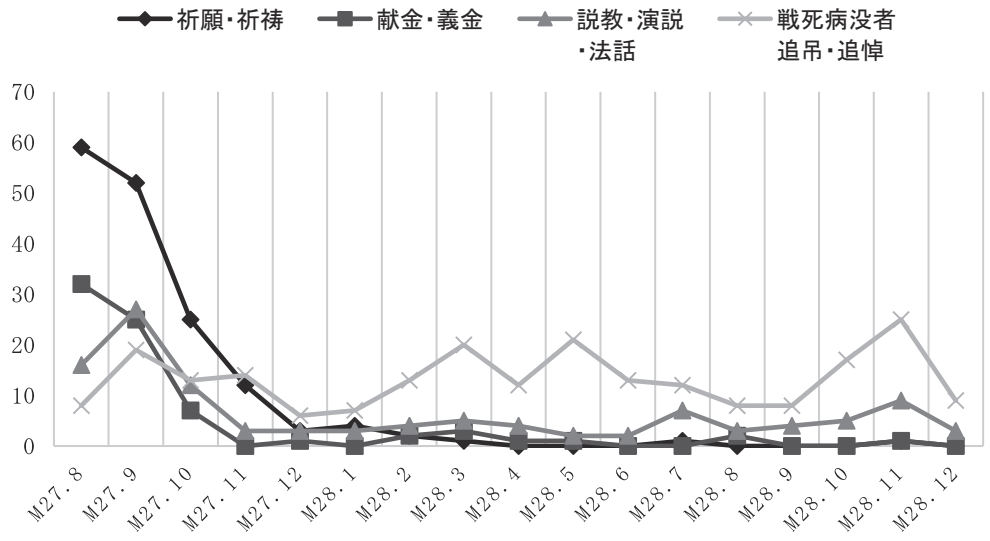
M28	10月9日～11日	群馬栗須源水寺	戦死者追吊会、演説
M28	10月12日	山形加茂町潮蓮寺	遺骨埋葬式
M28	10月12日	宮崎高鍋村圓福寺	遺骨埋葬式
M28	10月18日～20日	磐城大浦村最勝院	戦死病歿者追吊法会
M28	10月19日	神奈川倉見行安寺	戦死病歿者追悼法会、演説
M28	10月25日～29日	滋賀蒲生中教会島組寺院	戦死病歿者追吊法会
M28	10月28日	肥前島原櫻井寺	葬儀
M28	10月29日	山城第五多賀部内寺院	戦死者追吊放生会
M28	11月頃	山城多賀村西福寺	村葬
M28	11月頃	丹波亀岡中教会	忠告愛国恤兵奨励演説会、健勝祈願、戦死病歿者忠魂追吊
M28	11月頃	尾張知多郡善導寺	戦死病死者の追悼会
M28	11月1日	近江中野村徳圓寺	戦死者追吊法会
M28	11月3日	近江蒲生中教会宗福寺	玉体安寧の御祈願、戦死者追吊法要
M28	11月4日	肥後宇土郡圓應寺	戦死者追吊会
M28	11月5日	下総船橋浄勝寺	葬儀
M28	11月6日	山梨都留中教会西涼寺	戦死及病歿者の為追吊会、演説会
M28	11月8日～12日	福島川俣村東圓寺	戦死病歿者追吊会
M28	11月9日	宮城登米町本覚寺	報国尽忠死者追吊大法会
M28	11月10日～12日	金沢兵営	神道及各宗派で金沢兵営追悼会
M28	11月10日～12日	和歌山海部郡各村浄土宗鎮西西山両派寺院	戦死者追吊法会、演説説教
M28	11月14日	肥後球摩郡知原寺	戦死病歿者の為追悼会
M28	11月15日～17日	近江華階寺	戦死者追吊会
M28	11月16日	山形西置賜郡金澤寺	戦死病歿者追吊大法要
M28	11月17日	山形西置賜郡正念寺	戦死病歿者追吊大法要
M28	11月18日～22日	埼玉入間龍圓寺	戦死追吊奏楽法要、演説
M28	11月19日	北海道留萌郡天応寺	戦死病歿者追吊法要、説教演説
M28	11月21日～23日	福岡市浄土宗寺院	戦死及病歿者追吊会
M28	11月23日	松山忠魂嗣堂	建設起工式、仏教演説
M28	11月24日	静岡東遠中中教会専求院	戦死者追吊音楽稚兒大法要
M28	11月26日	青森上北郡遍照寺	外征将士忠死追吊会、説教
M28	11月26日～30日	尾張緒川村善導寺	戦死病歿者追吊大法要
M28	11月27日	近江蒲生郡弘誓寺	追吊法会、仏教演説
M28	11月27日、28日	群馬下前橋市正幸寺	戦死者追吊会
M28	11月28日	熊本天草郡九品寺	葬式
M28	11月30日	福島行方郡浄国寺	戦死病死者の為追吊法会、追悼演説
M28	12月1日	近江愛知郡常福寺	戦死病歿者の為大施餓鬼
M28	12月1日	愛媛上浮穴郡法然寺	戦死病歿者の為招魂祭
M28	12月1日	近江国伊香郡正覚寺	演説会
M28	12月2日	埼玉兒玉郡宝相寺	戦死者追悼会
M28	12月3日、4日	埼玉足立郡勝龍寺	戦死者追悼会
M28	12月5日、6日	群馬県西群馬郡地蔵寺	戦死者追吊会
M28	12月5日～7日	山城国葛野郡信蓮寺	戦死病歿者の追吊及び無遮会
M28	12月8日	広島市源光院	外征将士忠死者の為の施餓鬼
M28	12月8日～10日	埼玉深谷町東源寺	戦死者追悼会
M28	12月8日～10日	群馬県那波郡称念寺	戦死者追悼会
M28	12月10日～12日	宮城荒濱浄土寺	戦死者の追吊法会、説教演説
M28	12月7日～8日	宮城福島秋田山形四大教会寺院	戦死追吊会
M28	12月12日～14日	埼玉下北足立郡観音寺	戦死者追吊会、演説、幻燈会

『浄土教報』第188号（明治27年8月5日）～第238号（明治28年12月25日）を参照して作成（表の中では、明治27年を「M27」、明治28年を「M28」と表記）。

表二　月別の行事開催数

年月	祈願・祈祷	献金・義金	説教・演説・法話	戦死病没者追吊・追悼
M27.8	59	32	16	8
M27.9	52	25	27	19
M27.10	25	7	12	13
M27.11	12	0	3	14
M27.12	3	1	3	6
M28.1	4	0	3	7
M28.2	2	2	4	13
M28.3	1	3	5	20
M28.4	0	1	4	12
M28.5	0	1	2	21
M28.6	0	0	2	13
M28.7	1	0	7	12
M28.8	0	2	3	8
M28.9	0	0	4	8
M28.10	0	0	5	17
M28.11	1	1	9	25
M28.12	0	0	3	9

図　月別の行事内容開催数



「祈願・祈祷」は、戦勝を祈って祈願会や祈祷会として行われた法要、「献金・義金」は、戦争を遂行するための軍資金や、傷病兵や戦死者の家族などへの見舞金のために、金品を募集するために行われた法要、「説教・演説・法話」は、戦争遂行にあたり仏教の教えを説いた演説会などであり、「戦死病没者追吊・追悼」は、戦死者や病没者の追吊や追善のために行われた法要である。葬儀は、「戦死病没者追吊・追悼」に含むこととした。その他にも、護念経の読誦や、戦勝祝賀会、凱旋会、幻燈会などが見られるが、これらは先述の四つの分類には含まないものとして、ここでは四つの分類に沿って分析していくこととする。

傾向としては、明治二七年八月の開戦後、同年一〇月までの三ヶ月間は、「祈願・祈祷」が最も開催数が多くなっている。しかし、その後は「戦死病没者追吊・追悼」の開催数が多くなり、「戦死病没者追吊・追悼」は明治二七年一一月以降、全期間にわたり最も開催数が多い行事となっている。「献金・義金」と「説教・演説・法話」は、「祈願・祈祷」と似た傾向で、「献金・義金」は開戦後二ヶ月、「説教・演説・法話」は開戦後三ヶ月を超えると開催数が少なくなっている。

明治二七年一一月以降、最も開催数が多い「戦死病没者追吊・追悼」は、開戦初期から見られ、明治二八年四月の講和条約の締結後にも一定数の開催数がある。戦争により亡くなった戦死者の追吊や追悼を寺院が積極的に行っていた様子が読み取れる。

表三　行事内容別の開催数

内容	開催数
祈願・祈祷	160
献金・義金	75
説教・演説・法話	112
戦死病没者追吊・追悼	225

そして表三は、「祈願・祈祷」「献金・義金」「説教・演説・法話」「戦死病没者追吊・追悼」ごとに、その合計数をまとめたものである。先述のように、一つの行事で複数の内容を含んで実施されることもあり、表一の行事数は四〇九件であるが、表三を合計すると五七二となっている。

表三において、開催数は「戦死病没者追吊・追悼」が二二五回で最も多く、「祈願・祈祷」が一六〇回と続き、「説教・演説・法話」が一一二回、「献金・義金」が七五回の順番となっている。

ここでまとめた行事は、あくまで『浄土教報』に記載のものであり、浄土宗が全国で約七千あまりの寺院を有することを考えると、実際の開催数はもっと多かったものと推察される。しかし、『浄土教報』に掲載された行事に限っても、全国各地の寺院が、戦時に対応して多くの行事を行っていたことは疑いないことといえる。寺院が、戦争という国家事業でありそのときの時風にのることが求められ、それに応えていたことが理解される。

おわりに

以上、本稿では、浄土宗教団の動きをみるとともに、一般寺院がどのような行事を行ってきたかということに注目してきた。

浄土宗は教団として、臨時賑恤部という組織を作り、管長などの師団への慰問訪問、軍に従軍しての外征慰問のための僧侶派遣などを行い、また全国各地の寺院では、戦勝祈願、軍資金や戦死者家族などへの献金の募集、戦死者の追吊会などの戦時事業を活発に行った。

戦勝祈願や戦死者追吊といった儀礼は、日頃から祈願や追善回向の法会を日常的に行っている寺院にとって、比較的垣根が低く、実施しやすいものであったために、開催された数が多かったと理解することができる。戦時に対応した事業は、教団が寺院に求めたものであり、あるいは一国民として当然のごとく求められるものであったといえよう。

戦時事業は、国民の信頼を勝ち取るために有益であるとの指摘もあったが、国家への貢献を示すため、また、国家へ接近していくためにも重要なものであった。

本稿では、主に浄土宗の動きをみてきたが、他宗派においては、寺院の動きを詳細に描いた研究は管見の限り見受けられない。今後は、他宗派での寺院をはじめとした動向を考察し、比較検討することが求められよう。また、全国規模での戦死者慰霊施設という他宗派にはみられなかった忠魂祠堂建設の動きがなぜ浄土宗にのみ起こったのか考察することも必要となるであろう。

註

(1) 主な研究として、吉田久一「日清戦争と仏教」(笠原一男博士還暦記念会編『日本宗教史論集 下巻』吉川弘文館、一九七六年)、三八五～四一五頁、同前『近現代仏教の歴史』(筑摩書房、一九九八年)、柏原祐泉『日本仏教史 近代』(吉川弘文館、一九九〇年)、木場明志「明治期対外戦争に対する仏教の役割—真宗両本願寺派を例として—」(池田英俊編『論集日本仏教史 第八巻 明治時代』雄山閣出版、一九八七年)、二四七～二六七頁、栗山俊之「日清戦争と本願寺派教団」(『龍谷大学佛教文化研究所紀要』第二九号、龍谷大学仏教文化研究所、一九九〇年)、一七二～一九四頁、名和月之介「仏教と軍事援護事業—日清戦争における西本願寺教団の事業を端緒として—」(『四天王寺国際仏教大学紀要』第四〇号、四天王寺国際仏教大学、二〇〇五年)、一一～二八頁、小川原正道『近代日本の戦争と宗教』(講談社、二〇一〇年)などがある。また、『中外日報』は、戦後七〇年の特集として、日清戦争以降の宗教界と戦争との関わりを年表にまとめている(『中外日報』第二八一〇五号(平成二七(二〇一五)年七月二九日)、七～一〇頁)。

(2) 新野和暢『皇道仏教と大陸布教—十五年戦争期の宗教と国家—』(評論社、二〇一四年)など。

(3) 吉田前掲「日清戦争と仏教」。

(4) 小川原前掲『近代日本の戦争と宗教』。

(5) 浄土宗の動きとしては、野田秀雄「近代における浄土宗教団の研究—日清戦争従軍慰問使覚書—」(『日本私学教育研究所紀要』第一七号(二)、日本私学教育研究所、一九八一年)、二六七～二八四頁、日蓮宗の動きとしては、安中尚史「日清・日露戦争における日蓮宗従軍僧についての一考察」(『日蓮教学研究所紀要』第二三号、立正大学日蓮教学研究所、一九九六年)、一～一五頁、同前「近代日蓮教団における従軍僧の活動について」(『印度學佛教學研究』第四四巻第二号、日本印度学仏教学会、一九九六年)、七四三～七四七頁がある。

(6) 白川哲夫「日清・日露戦争期の戦死者追弔行事と仏教界—浄土宗を中心に—」(『洛北史学』第八号、洛北史学会、二〇〇六年)、二九～五四頁、同

前『「戦没者慰霊」と近代日本―殉難者と護国神社の成立史―』（勉誠出版、二〇一五年）。

（7）『浄土教報』の性格については、浄土宗大辞典編纂実行委員会編『新纂浄土宗大辞典』（浄土宗、二〇一六年）、鷲見定信「浄土宗の台湾布教―明治期を通して―」（『佛教文化研究』第三〇号、浄土宗教学院、一九八五年）、一〇二頁を参照。

（8）括弧内は生没年。生没年については、浄土宗大辞典編纂実行委員会編前掲『新纂浄土宗大辞典』を参照した。以下も同様に浄土宗関係の主要人物について記載している。なお、所属および役職は、以下も同様に当時のもの。

（9）『浄土教報』第一八八号（明治二七（一八九四）年八月五日）。

（10）『浄土教報』第一九〇号（明治二七年八月二五日）。

（11）『浄土教報』第一九一号（明治二七年九月五日）。

（12）『浄土教報』第一九二号（明治二七年九月一五日）、『浄土教報』第一九三号（明治二七年九月二五日）。

（13）『浄土教報』一九三号（明治二七年九月二五日）。

（14）『浄土教報』一九四号（明治二七年一〇月五日）。

（15）『浄土教報』第一九五号（明治二七年一〇月一五日）、『浄土教報』一九六号（明治二七年一〇月二五日）、『浄土教報』第一九九号（明治二七年一一月二五日）。

（16）『浄土教報』第一九六号（明治二七年一〇月二五日）。

（17）『浄土教報』第一九九号（明治二七年一一月二五日）。

（18）『浄土教報』第二〇九号（明治二八（一八九五）年三月五日）。この他に主要な教団として、日蓮宗も従軍布教を行った（安中前掲「日清・日露戦争における日蓮宗従軍僧についての一考察」、安中前掲「近代日蓮教団における従軍僧の活動について」を参照）。

（19）野田前掲「近代における浄土宗教団の研究―日清戦争従軍慰問使覚書―」、二八一～二八二頁。

（20）『浄土教報』第一九三号（明治二七年九月二五日）。

（21）『浄土教報』第一九九号（明治二七年一一月二五日）、開設百年記念事業実行委員会『浄土宗宗議会 百年の歩み』（浄土宗宗議会、二〇〇一年）、八三～八五頁。

（22）白川前掲「日清・日露戦争期の戦死者追弔行事と仏教界―浄土宗を中心に―」、白川前掲『「戦没者慰霊」と近代日本―殉難者と護国神社の成立史―』、拙稿「仏教教団による戦死者慰霊の展開―忠魂祠堂を事例として―」（『宗教研究』第八八号別冊、日本宗教学会、二〇一五年）、三一五～三一七頁を参照。なお一部であるが、各地の忠魂祠堂の建設過程は次の通り（『浄土教報』、大橋俊雄『浄土宗近代百年史年表』（東洋文化出版、一九八七年）を参照）。小倉：明治三〇年一一月、落成、明治三一年五月、慶讃式。明治三二年三月には、忠魂祠堂では初の陸軍公葬を挙行。広島：明治二九年二月、建設地を購入。明治三一年一〇月、落成。明治三五年七月には松山忠魂祠堂を合併。金沢：明治二八年二月に建設事務規程、明治三一年一〇月に慶讃式。東京：明治二八年一〇月に東京府より建設許可、明治二九年一月には建設地に宗務所が移転。宗務所は既存の弥生館に置かれ、東京忠魂祠堂会館と改称された。東京忠魂祠会館では、明治三〇年三月の第三期公会や翌年の第二臨時公会など宗門の重要会議が行われた。明治三一年一〇月、落成。慶讃式は明治三三年春に挙行。名古屋：明治三一年五月、建設地を購入。明治三三年一一月に着工し、明治三五年一一月に竣工。大阪：明治三五年一二月、慶讃式。名古屋、大阪、熊本は浄土宗の教育機関の敷地内に置かれた。

（23）千野学禅編『忠魂霊名録 上・中・下巻』（酬四恩会、一八九六年）。

（24）広島忠魂祠堂、呉忠魂祠堂で確認。

（25）忠魂祠堂計画を実行に移すのは各地方組織であった。明治三一年、大中小教会所の制度が改められ、全国を八大教区に分ける区域改革が行われると、忠魂祠堂の建設は各大教区が主体となり、それぞれに忠魂祠堂建設事務所が設けられ、土地、資金の募集、計画の策定が行われた。特に資金の確保は、大教区の所属寺院、檀信徒に拠出額を割り当てられる場合が多かった。また、地元の有力者へ資金援助を依頼することもあった。そのため、地域ごとに資金確保や計画策定の進捗で差があり、建設を断念したところ

があった。実際に建設されたのは、東京、仙台、名古屋、大阪、広島、熊本、金沢、松山、小倉、呉、横須賀の一一か所であった。

(26)『浄土教報』第四〇四号（明治三三年八月五日）。

(27)『浄土教報』第二〇八号（明治二八年二月二五日）、『浄土教報』第二〇九号（明治二八年三月五日）、『浄土教報』第二一〇号（明治二八年三月一五日）。

(28)『浄土教報』第二一三号（明治二八年四月一五日）。

(29)『浄土教報』第二二四号（明治二八年八月五日）。

(30)『浄土教報』第二三二号（明治二八年一〇月二五日）。

(31)『浄土教報』第二三二号（明治二八年一〇月二五日）。

(32)『浄土教報』第二三五号（明治二八年一一月二五日）、『浄土教報』第二三八号（明治二八年一二月二五日）。

近世における浄土宗寺院の住職交代について

―紫衣檀林を中心に―

石川達也

はじめに

江戸時代、浄土宗の僧侶となるには原則として関東十八檀林で修学し、伝法を相伝しなければならなかった。寛永九年（一六三二）に制定された「照誉了学所化入寺掟書」[1]によれば、一五歳未満で檀林の学寮に入寺することは禁止されていた。檀林では九部宗学という課程を修学し、九部のうち名目部・頌義部・選択部・小玄義部・大玄義部・文句部・礼讃部・論部は修学期間がそれぞれ三年で、無部は修学期間が無制限だった。元和元年（一六一五）に制定された「浄土宗諸法度」[2]では、両脈（宗脈・戒脈）の伝授は修学年数一五年以上、璽書の伝授は二〇年以上と規定された。しかし時代が下ると伝法に必要な修学年数は次第に短縮され、寛文一一年（一六七一）の「関東諸檀林掟書」[3]では五重伝授は修学五年、血脈伝授は一〇年となり、寛政三年（一七九一）の「制条」[4]では五重伝授は修学三年、宗脈伝授は七年になった。「増上寺入寺帳」を分析した梶井一暁氏によると寺院の住職になった者の檀林での平均修学年数は一六年だったと述べているが、[5]筆者は以前に明治五年（一九七二）に作成された『本末一派寺院明細帳』（大分県立図書館蔵）を分析したところ、幕末の豊後国における住職の平均修行年数は八年だった。[6]

浄土宗の寺院には本山・檀林・紫衣地・別格寺・能分地・西堂地・平僧寺・塔頭など様々な格式があり、格式の高い寺院の住職になるには、檀林でさらに長期間修行し、朝廷より香衣上人号を授与される必要があった。

筆者の最近の関心は檀林住職の交代にある。「浄土宗檀林住職台命年時考」[7]では、幕府の公式記録である「江戸幕府日記」等をもとに延宝三年（一六七五）から慶応三年（一八六七）までの関東十八檀林・引込紫衣地・四箇本山住職の在任期間を整理した。これら寺院の住職は台命、つまり将軍の命令によって住職が任命されていた。そのため「江戸幕府日記」に台命住職に関する記事が記載されていた。なぜ始点を江戸幕府が誕生した慶長八年（一六〇三）からではなく、延宝三年に設定したかというと、その年に檀林住職になるための規定が整ったのと、「（史料紹介）『江戸幕府日記』における浄土宗台命住職記事」[8]で紹介したように江戸時代の初期は「江戸幕府日記」の残存状況が悪く、いつ住職に任命されたのか客観的に分かる資料が少なかったことによる。

次に「香衣檀林住職任命の規定と年齢」[9]で、延宝三年から慶応三年までに香衣檀林に出世した三九二人を分析した。この中で檀林住職を任命

する際の規定についても触れ、「延宝三年条目」で香衣檀林住職の資格者が規定され、「貞享二年下知状」「同条目」で、香衣檀林住職の選出方法が改定されたことを確認し、それ以前にも幕府の意向によって檀林住職が決定していた事例にも言及した。なお香衣檀林住職になる資格を持つ者は、増上寺月行事一二人と一七檀林の伴頭一七人の合計二九人であるが、香衣檀林の住職に選ばれた所化の前歴は増上寺伴頭が八割以上という結果で、田舎檀林の伴頭が檀林住職になる事例は見られなかった。香衣檀林住職に就任した時の平均年齢は五一歳で、香衣檀林の住職をした後は、一枚紫衣地などへの出世が三八％、引込紫衣地への移転が三四％、遷化や隠居が二八％とほぼ三等分される結果になっていた。香衣檀林住職の在任期間は、平均が五年で、最長では一五年という能化もいた。また引込紫衣地へ移転する能化より、一枚紫衣地などに出世する能化の方が、在任期間が長くなる傾向が見られた。

そこで本稿ではこれまでの研究を踏まえ、延宝三年から慶応三年までに、引込紫衣地・一枚紫衣地・二枚紫衣地・三枚紫衣地へそれぞれ移転した能化のべ四六八人の在任期間・就任年齢などを中心に分析したい。

ここからは本稿末尾の【表1】「紫衣檀林任命年表」をもとに検討する。この表には引込紫衣地、一枚紫衣地、二枚紫衣地・三枚紫衣地に任命された記事をそれぞれ年代順に並べている。表の横軸は紫衣檀林に転住した僧侶の名前（人名）、紫衣檀林に晋山する前の立場（前任）、晋山した紫衣檀林の寺院名、紫衣檀林を退任した後の立場（後任）、紫衣檀林の就任年月日（就任）、紫衣檀林の退任年月日（退任）、紫衣檀林就任時の年齢（年齢）、紫衣檀林の在任期間（期間）である。また最終住職寺院に没年を記した（没年）。なお就任・退任の典拠は「浄土宗檀林住職年次考」に示したので省略した。また就任や退任の年時が分からない場合は、便宜的に前住の退任の翌月・後住の就任の前月と仮定し、「頃」とした。「期間」の算出で一年に満たない端数がある時は切り捨てた。すなわち在任期間が一年に満たない場合は〇年とした。また退任が明治以降になる場合は在任期間を計算しなかった。

引込紫衣地の在任期間・就任年齢

引込紫衣地とは、金戒光明寺・清浄華院・知恩寺といった京都の本山や、岡崎大樹寺・駿府宝台院・西久保天徳寺・浅草誓願寺という徳川家の菩提寺で、紫衣着用が許され格式の高い寺院であるが、基本的に増上寺や知恩院へ出世が望めない寺院という意味で引込紫衣地、または引込檀林とも呼ばれていた。享和元年（一八〇一）に増上寺役者察常・秀海から寺社奉行へ提出した「諸宗階級」には、

右闕如之節者、香衣檀林十二ヶ寺之内、方丈書上之上、転住被仰付候、但右拾弐ヶ寺之内、御当山役者相勤候僧者、為役儀勤功、引込紫衣七ヶ寺江者、方丈書上不被申仕来ニ御座候、但当人達而相願、被書上候者、格別之義ニ御座候[10]、

とあり、引込紫衣地の欠員が出た場合、香衣檀林一二ヶ寺から、増上寺方丈（住職）の書き上げによって選ばれた。また増上寺所化役者を勤めた僧は当人が希望しない限り、引込紫衣地に書き上げないとある。所化役者経験者の引込紫衣地住職就任についてまた後で触れたい。

引込紫衣地ではそれぞれの寺院によって紫衣着用や常紫衣の綸旨が与

えられた年代、住職が台命になった年代、香衣檀林の転住先に固定された年代がそれぞれ違うので少し触れておきたい。

知恩寺は「百万遍知恩寺誌要」によると二一世法誉聖然が文明五年（一四七三）に後土御門天皇より与えられた紫衣綸旨が浄土宗で最初の紫衣綸旨だという。[11] しかし『京都浄土宗寺院文書』所収文書では年号が文明五年ではなく文安五年（一四四八）になっており、[12] 解題では差出者の広橋綱光が頭右大弁だったのは享徳二年（一四五三）から同三年までであるから綸旨の日付と一致せず、さらに「百万遍知恩寺誌要」が文安五年を文明五年と読み直している問題点を指摘している。[13] それ以降は二七世笈翁が天文一三年（一五四四）に後奈良天皇より紫衣着用の綸旨が与えられ、[14] 二八世岌長は天文二二年（一五五三）に後奈良天皇より勅請と同時に紫衣着用が許され、同月には常紫衣の綸旨が与えられた。[15] また台命は「百万遍知恩寺誌要」によると三四世魯公が初見であるが、[16]『江戸幕府日記』で確認できたのは正保元年（一六四四）三八世究嵒からである。[17] また檀林から転住したものとして善導寺幡随意・蓮馨寺源公がいるが香衣檀林の転住先に固定されたのは慶安二年（一六四九）に浄国寺から転住した三九世満霊からであった。【表1】には四〇世龍頓から六〇世賢龍まで記載した。

金戒光明寺は二六世盛林が慶長一五年（一六一〇）に後陽成天皇より紫衣綸旨が与えられて以降、[18] 歴代住職の交代ごとに発給されていたようで、[19] 金戒光明寺には綸旨とそれを納める箱が現存している。台命は「黒谷誌要」によると二八世潮呑が初出であるが、[20]『江戸幕府日記』で確認できたのは正保三年（一六四六）三〇世呑屋からであった。[21] 香衣檀林の転住先として固定されたのは寛文三年（一六六三）に東漸寺より転住した三三世順長からである。なお【表1】には三四世西村から五六世定円まで記載した。

清浄華院は二八世三休が永禄元年（一五五八）に正親町天皇より紫衣綸旨が与えられている。[22] それ以降の紫衣綸旨は『京都浄土宗寺院古文書』で紹介されていないが、『清浄華院―その歴史と遺宝―』には四一世良聖以降はほとんどの歴代の紫衣綸旨とそれに添えられる女房奉書が残っているという。[23] 清浄華院は勅請によって住職が任命されていたが、四六世恢龍から勅請とあわせて台命も受けることになり、[24]『江戸幕府日記』の一種『柳営日次記』での初出は四六世恢龍である。香衣檀林の転住先として固定されたのは他の本山よりも遅く、元文三年（一七三八）霊山寺より転住した五〇世顕照からである。【表1】には四六世恢龍から六二世貞也まで記載した。

大樹寺は慶長一一年（一六〇六）に後陽成天皇より常紫衣の綸旨が与えられた。[25]『江戸幕府日記』で確認できた大樹寺の台命記事は慶安四年（一六五一）に駿府報土寺より転住した二三世霜月からで、[26] 香衣檀林の転住先として固定されたのは万治元年（一六五八）に大念寺より転住した二四世輪超からである。【表1】には二六世霊円から五〇世真我まで記載した。

宝台院は寛永五年（一六二八）に後水尾天皇より常紫衣の綸旨が与えられた。[27]『江戸幕府日記』で確認できた宝台院の台命記事は寛永九年（一六三二）に増上寺所化より晋山した九世善徹からで、[28] 香衣檀林の転住先として固定されたのは宝永五年（一七〇八）に勝願寺より転住した

一七世欣説からである。【表1】には一三世団廓より二七世霊丈まで記載した。

天徳寺は元禄一一年（一六九八）に東山天皇より常紫衣の綸旨が与えられた。[29]『柳営日次記』で確認できた天徳寺の台命記事は元禄一五年（一七〇二）浄国寺より転住した二二世卓禅からであり、この時より香衣檀林の転住先となった。【表1】には卓禅より四二世密順まで記載した。

誓願寺は元禄一一年（一六九八）に東山天皇より常紫衣の綸旨が与えられた。[30]『柳営日次記』で確認できた誓願寺の台命記事は正徳元年（一七一一）大念寺より転住した一七世了円からであり、この時より香衣檀林の転住先となった。【表1】には了円より三五世隆恭まで記載した。

次に【表1】をもとに集計した【表2】「引込紫衣地の前任・後任・在任期間・就任年齢」を見ていきたい。引込紫衣地の前任は各香衣檀林よりまんべんなく来ているが、細かく見ると蓮馨寺と霊巌寺が七人と少なく結城弘経寺が一八人と最も多かった。また香衣檀林以外には団廓（信光明寺→宝台院）、相山（増上寺伴頭→宝台院）、歴巡（三河松応寺→宝台院）、恢龍（伝通院伴頭→清浄華院）、哲冏（讃岐法然寺→清浄華院）、秋白（江戸本誓寺→清浄華院）、善定（大念寺隠居→大樹寺）、鸞洲（蝦夷善光寺隠居→誓願寺）がいた。ほとんどの引込紫衣地の住職の後任は隠居（二九・九％）か遷化（六八・七％）で、例外として知恩寺五七世から増上寺へ転住した巨東や、清浄華院五五世から伝通院に転住し後に知恩院へ転住した聖道がいた。

引込紫衣地住職の平均在任期間は九年で、最短は沢秀・祐頓・瑞潭・栄随・霊忠・了海・戒堂の一年未満、最長は弁良の三一年であった。また年齢の分かる三四人を分析すると、引込紫衣地の就任した時の平均年齢は五四歳で、最年少は密善の四三歳、最年長は念潮の六八歳だった。平均寿命は六五歳で、最年少は密善の四四歳、最年長は弁苗の八五歳だった。

【表2】「引込紫衣地の前任・後任・在任期間・就任年齢」

前任	人	%
勝願寺	9	6.4%
東漸寺	13	9.2%
大巌寺	12	8.5%
蓮馨寺	7	5.0%
結城	18	12.8%
大善寺	9	6.4%
浄国寺	13	9.2%
善導寺	9	6.4%
幡随院	13	9.2%
霊巌寺	7	5.0%
霊山寺	13	9.2%
大念寺	10	7.1%
大念寺隠居	1	0.7%
信光明寺	1	0.7%
増上寺伴頭	1	0.7%
伝通院伴頭	1	0.7%
三河松応寺	1	0.7%
讃岐法然寺	1	0.7%
江戸本誓寺	1	0.7%
蝦夷善光寺隠居	1	0.7%

後任	人	%
増上寺	1	0.7%
伝通院	1	0.7%
隠居	40	29.9%
遷化	92	68.7%

有効数　（人）	134
平均在任期間（年）	9
最短　（年）	0
最長　（年）	31

年齢判明数　（人）	34
就任平均年齢　（歳）	54
最年少　（歳）	43
最年長　（歳）	68

平均寿命　（歳）	65
最年少　（歳）	44
最年長　（歳）	85

所化役者経験者の引込紫衣地住職

「浄土宗史」によれば、引込紫衣地に任命されることは香衣檀林能化にとって有難迷惑であり、これを逃れようと試みることがあった。その一例として文化八年（一八一一）七月に清浄華院が無住になると、霊山寺秀海が後住を命じられたが、秀海は増上寺で所化役者を勤めたものは引込紫衣地に推薦されない慣例があると主張した。しかし幕府はそのような根拠はないとして秀海に隠居を命じたという。[31] これは清浄華院五六世知音が文化八年五月一一日に没したことにより、同年一一月一六日に蓮馨寺貞道が清浄華院の後住に任命されると同時に、増上寺三臘貞瑞が霊山寺住職に任命されたことが『江戸幕府日記』からも確認できる。『三縁山志』に秀海は文化八年に霊山寺を退隠し伊皿子に住したと記されている。[32]

それでは所化役者経験者がどれだけ引込紫衣地の住職に就任したか確認したい。宇高良哲氏が作成した「増上寺所化役者譜年次表」[33]にみられる所化役者のうち一枚紫衣地か引込紫衣地に転住した能化は【表1】には四一人いた。[34] そのうち引込紫衣地の住職になったのは一一人おり、[35] 二七％が引込紫衣地の住職に選ばれていた。香衣檀林全体から引込紫衣地に転住した割合は三四％なので、[36] それよりは低いものの、所化役者を勤めた者がとりわけ引込紫衣地の住職に選ばれないという訳ではなさそうである。

一枚紫衣地の在任期間・就任年齢

一枚紫衣地は一命紫衣地・初命紫衣地ともいい、飯沼弘経寺・新田大光院・瓜連常福寺で、後に香衣檀林だった深川霊巌寺が加わった。「諸宗階級」には、

右闕如之節者、是又香衣檀林拾弐箇寺之内、方丈書上之上、移転被仰付候、[37]

とあり、一枚紫衣地の欠員が出た場合、香衣檀林一二ヶ寺から、増上寺方丈の書き上げによって選ばれた。

大光院は慶長一八年（一六一三）に徳川家康が先祖とする新田義重の菩提を弔うため大善寺三世呑龍を開山に迎えて建立したもので、大善寺から大光院まで伝馬朱印が交付されているように、[38] 創建当初から徳川幕府の庇護を受けていた。呑龍は元和八年（一六二二）に将軍秀忠の意向により上洛し、後水尾天皇より常紫衣の綸旨が与えられた。[39]『江戸幕府日記』で確認できた大光院の台命記事は慶安四年（一六五一）宝台院より転住した七世露白からで、[40]【表1】には一四世春岳から六二世愍徴までを記載した。

飯沼弘経寺は寛永一一年（一六三四）に明正天皇より常紫衣の綸旨が与えられた。[41]『江戸幕府日記』で確認できた弘経寺の台命記事は寛永一七年（一六四〇）浄国寺より転住した一二世文宗からで、[42]【表1】には二一世茂産から六九世専達まで記載した。

常福寺は延宝四年（一六七六）に霊元天皇より常紫衣の綸旨が与えられた。[43]『江戸幕府日記』で確認できた常福寺の台命記事は慶安四年（一六五一）増上寺月行事から出世した一八世相閑からで、[44]【表1】には二一世玄察から六九世順冏まで記載した。

霊巌寺は江戸時代末期の安政元年（一八五四）に常紫衣の綸旨を与え

られた。[45]【表1】には三〇世俊光より三二世厳城まで記載した。それ以前の歴代は拙稿「香衣檀林住職任命の規定と年齢」で検討した。

【表3】をみると、一枚紫衣地に移転した一五〇人の前任は、まんべんなく香衣檀林から来ているが、勝願寺が七人と最も少なく、大善寺が一六人と最も多かった。この他に感栄・玄察・良我・白玄のように同じ一枚紫衣地から大光院へ転住する者もいた。後任は光明寺と伝通院と隠居・遷化がほぼ三等分になっているが、霊玄・古巌・雲臥が増上寺へ、感栄・鸞宿・定説・歓幢が知恩院へ転住している。

また一枚紫衣地の平均在任期間は三年で、香衣檀林や引込紫衣地の在任期間と比較すると短いことが分かる。また在任期間の最短は春岳・感栄・了也・良我・白玄・沢春・白随・周天・霊妙・大休・孝沾の一年以内、最長は秦岡の一一年だった。年齢の分かる五四人で分析すると、一枚紫衣地に就任した時の平均年齢は六〇歳で、引込紫衣地と比較すると高いことが分かる。なお最年少は念海の四五歳、最年長は岸了の六七歳だった。

【表3】「一枚紫衣地の前任・後任・在任期間・就任年齢」

前任	人	%
勝願寺	7	4.7%
東漸寺	13	8.7%
大巌寺	12	8.0%
蓮馨寺	15	10.0%
結城	12	8.0%
大善寺	16	10.7%
浄国寺	12	8.0%
善導寺	15	10.0%
幡随院	13	8.7%
霊巌寺	8	5.3%
霊山寺	11	7.3%
大念寺	12	8.0%
飯沼弘経寺	2	1.3%
常福寺	2	1.3%

後任	人	%
増上寺	3	2.1%
知恩院	4	2.8%
光明寺	46	31.7%
伝通院	46	31.7%
大光院	4	2.8%
遷化	34	23.4%
隠居	8	5.5%

有効数　（人）	146
平均在任期間（年）	3
最短　（年）	0
最長　（年）	11

年齢判明数　（人）	54
就任平均年齢　（歳）	60
最年少　（歳）	45
最年長　（歳）	67

二枚紫衣地の在任期間・就任年齢

二枚紫衣地は再命紫衣地ともいい、小石川伝通院と鎌倉光明寺の二ヶ寺である。「諸宗階級」には、

右闕如之節者、前文紫衣檀林三ヶ寺之内、方丈書上之、移転被仰付候、[46]

とあり、二枚紫衣地の欠員が出た場合、一枚紫衣地三ヶ寺から、増上寺方丈の書き上げによって選ばれたとある。

伝通院は家康の生母於大の方の菩提を弔うため慶長一三年（一六〇八）頃建立され、当初から幕府の由緒寺院であり、[47] 元和九年（一六二三）に後水尾天皇より常紫衣の綸旨が与えられた。[48]『江戸幕府日記』で確認できた伝通院の台命記事は寛永一三年（一六三六）館林善導寺から転住した四世聞悦からで、[49]【表1】には一一世琳冏から六〇世俊光まで記載した。

光明寺は明応四年（一四九五）に後土御門天皇より常紫衣の綸旨が与えられた。[50]『江戸幕府日記』で確認できた光明寺の台命記事は正保三年（一六四六）大念寺から転住した三七世旧応からで、[51]【表1】には四七世萬量から九七世諦善まで記載した。

二枚紫衣地に移転した一〇一人のうち、【表4】をみると前任は一枚紫衣地の常福寺・弘経寺・大光院からが多数であり、このほか霊円（霊巌寺）・孤雲（浄国寺）・了碩（幡随院）が光明寺へ、智堂（霊巌寺隠居）・聖道（清浄華院）が伝通院へ転住した。また霊巌寺が一枚紫衣地になってから大宣と俊光が伝通院へ転住した。後任は増上寺と知恩院と隠居・遷化がほぼ三等分となった。平均在任期間が三年と短いのは一枚紫衣地と同じである。在任期間の最短は林冏・是真・意哲・岸了・利天・了般・仙雅・亨弁・円海・単笛・在定・円徹・観善・定学・哲巌・学天が一年未満で、在任期間の最長は霊円・実海・玄順の九年である。年齢の分かる五二人で分析すると、二枚紫衣地に就任した時の平均年齢は六四歳で、最年少は念海の五〇歳、最年長は利天の七二歳だった。

【表4】「二枚紫衣地の前任・後任・在任期間・就任年齢」

前任	人	%
常福寺	29	28.7%
飯沼弘経寺	30	29.7%
大光院	35	34.7%
霊巌寺	3	3.0%
浄国寺	1	1.0%
幡随院	1	1.0%
霊巌寺隠居	1	1.0%
清浄華院	1	1.0%

後任	人	%
増上寺	34	34.3%
知恩院	31	31.3%
隠居	6	6.1%
遷化	28	28.3%

有効数　（人）	99
平均在任期間（年）	3
最短　（年）	0
最長　（年）	9

年齢判明数　（人）	52
就任平均年齢　（歳）	64
最年少　（歳）	50
最年長　（歳）	72

三枚紫衣地の在任期間・就任年齢

三枚紫衣地（三命紫衣地）は増上寺と知恩院の二ヶ寺で、大僧正となって緋衣を着られることから緋衣檀林とも呼ばれる。「諸宗階級」には、

右両山闕如之節者、伝通院光明寺之内今、住職被仰付候、[52]

とあり、知恩院と増上寺から欠員が出た場合、伝通院と光明寺の中から住職が選ばれるとある。

増上寺は慶長四年（一五九九）に後陽成天皇より存応に紫衣綸旨が与えられ、[53] 同一三年に常紫衣の綸旨が与えられた。[54] また元禄七年（一六九四）に三二世了也が浄土宗で初めて大僧正に任命され、[55] 正徳元年（一七一一）に三六世祐天が住職就任と大僧正任命が同日（即席大僧正）になり、以降通例となった。[56]『江戸幕府日記』で確認できた増上寺の台命記事は寛永八年（一六三一）光明寺より転住した一六世伝察からで、[57]【表1】には二八世詮雄から六八世明賢まで記載した。

知恩院は文禄四年（一五九五）後陽成天皇より二九世尊照に紫衣綸旨が与えられている。慶長一八年（一六一三）六月に「勅許紫衣之法度」が出され、大徳寺・妙心寺・知恩寺・知恩院・浄華院・泉涌寺・粟生光明寺の住職就任の勅許を出す前に幕府に知らせるように規定されていることから、[58]この法度が出されるまでに知恩院・知恩寺・清浄華院の住職は勅許によって紫衣が着用できたということになる。また『駿府記』では泉涌寺の代わりに金戒光明寺が記述されている。[59]宝永四年（一七〇七）に四三世円理が大僧正に任命されたが、[60]増上寺のように住職任命と同時に任官されることはなく、住職任命の翌年に任官されることが多かった。そのため六八世説玄のように住職になって一年足らずで遷化した場合、大僧正に任官されていない。『知恩院史』では三〇世法雲が台命の初出であるが、[61]『江戸幕府日記』で確認できたのは慶安三年（一六五〇）光明寺から転住した三五世旧応からであった。[62]【表1】には三九世感栄から七三世学天まで記載した。

三枚紫衣地に移転した七六人のうち、【表5】をみると前任は伝通院と光明寺が多数であるが、霊玄・古巌・雲臥が飯沼弘経寺より、感栄・歓幢が大光院より、鸞宿が常福寺より、巨東が知恩寺より、顕道が勝願寺よりそれぞれ転住している。再住とは増上寺坊中と大衆が座次をめぐって争った香衣騒動の責任をとって増上寺五九世顕了が辞職した後に、台命によって六〇世として再住したものである。三枚紫衣地の住職になるとそれ以上転住する寺院はないので、隠居か遷化となるが、隠居は後任の五九・五％だが、[63]増上寺と知恩院でそれぞれみると、増上寺の隠居率は九〇％、知恩院は二三・五％となり、増上寺の住職のほとんどが隠居した一方、知恩院の住職は在職中に遷化することが多かった。また三枚紫衣地の平均在任期間は四年で、在任期間の最短は白玄の一年未満、最長は秀道の一三年だった。年齢の分かる五七人で分析すると、就任年齢の平均は六八歳で、最年少は念海の五五歳、最年長は詮察の七七歳だった。三枚紫衣地住職の寿命の平均は七五歳で、短命だったのは巨東の六一歳、長寿だったのは円理の八九歳だった。

【表5】「三枚紫衣地の前任・後任・在任期間・就任年齢」

前任	人	%
伝通院	32	42.1%
光明寺	35	46.1%
飯沼弘経寺	3	3.9%
大光院	2	2.6%
常福寺	1	1.3%
再住	1	1.3%
勝願寺	1	1.3%
知恩寺	1	1.3%

後任	人	%
隠居	44	59.5%
遷化	30	40.5%

有効数　（人）	74
平均在任期間（年）	4
最短　（年）	0
最長　（年）	13

年齢判明数　（人）	57
平均年齢　（歳）	68
最年少　（歳）	55
最年長　（歳）	77

平均寿命　（歳）	75
最年少　（歳）	61
最年長　（歳）	89

また香衣檀林に初めて住職してから三枚紫衣地の住職になるまでの平均年数は一六年で、最短は霊玄と秀道の九年、最長は詮察の二四年だった。

檀林住職の年齢

最後に檀林住職の年齢についてふれたい。平成二九年の浄土宗総合学術大会のポスターセッションで、延宝三年から慶応三年までに香衣檀林に任命された三九一人について、香衣檀林任命順に並べた表を掲示した。表の縦軸は年号、横軸には檀林住職の名前と生没年の分かる者はその年

齢を表記した。また檀林住職期間を香衣檀林は緑、引込紫衣地は水色、一枚紫衣地は青、二枚紫衣地は紫、知恩院は赤、増上寺は濃い赤というように色分けして塗りつぶし、「増上寺入寺帳」から入寺年が分かる場合は、初入寺の年を黄色で塗りつぶした。このように視覚的な表を作ったことで次のようなことが分かった。

・香衣檀林への任命は、年齢では前後があるものの、「増上寺入寺帳」の入寺年から概ね檀林入寺年順（法臘順）で推移していた。

・入寺から香衣檀林住職任命までの平均修行年数は三五年であり、先述した平均修行年数一六年より長期間檀林で修行しなければならなかった。また「入寺帳」に入寺年が見当たらない住職も平均修行年数から入寺年を推測できる。

・檀林の入寺規定年齢（一五歳以上）より若い年齢で「入寺帳」に記載される、いわゆる下駄バカセと呼ばれる年齢詐称が横行していた。

そこで「増上寺入寺帳」に入寺の記載があり、[64] かつ生年の分かる檀林住職を【表6】で表した。ここには「増上寺入寺帳」に記載された年齢（記載年齢）、生年から換算した入寺年の年齢（実年齢）、生年の典拠になる文献[65]を記載した。

【表6】「入寺帳記載年と実年齢の比較」

	生年	入寺年	記載年齢	実年齢	生年典拠
貞現	1707	1719		13	知恩院史
隆善	1707	1722		16	三縁山志
周益	1709	1726		18	仏法山東漸寺史
祐月	1713	1726		14	知恩院史
満空	1718	1728		11	三縁山志
在定	1734	1730		15	幹事便覧
霊忠	1718	1732	15	15	黒谷誌要
興玄	1716	1734	15	19	知恩院史
感霊	1719	1734	16	16	黒谷誌要
震純	1727	1734	15	15	
円宣	1718	1735	15	18	三縁山志
定説	1725	1739	15	15	知恩院史
智堂	1726	1741	15	16	三縁山志
聖道	1732	1744		13	知恩院史
鸞山	1730	1744		15	幹事便覧
霊長	1733	1748	15	16	黒谷誌要
念海	1745	1750		6	牛島村出身の高僧
霊麟	1739	1751		13	知恩院史
祐水	1743	1754	15	12	順誉祐水上人の業績
智厳	1739	1754		16	知恩院史
在禅	1739	1755	15	17	大本山増上寺史
祐信	1748	1756	15	9	瀧山大善寺志
貞海（眼誉）	1738	1756	15	19	御当山世代記
俊海	1740	1758	15	19	黒谷誌要
典海	1739	1758	15	20	三縁山志
戒堂	1748	1761	15	14	黒谷誌要
原澄	1753	1765		13	黒谷誌要
了珉	1753	1767		15	幹事便覧
在妙	1756	1770	15	15	幹事便覧
教因	1760	1775	15	16	仏法山東漸寺史
貞瑞（察誉）	1766	1777	15	12	知恩院史
玄宣	1765	1780	15	16	仏法山東漸寺史
徳定	1765	1780		16	続日本高僧伝
説行	1772	1782	15	11	知恩院史
説玄	1770	1784	15	15	知恩院史
洞海	1769	1784	15	16	仏法山東漸寺史
顕海	1769	1784		16	黒谷誌要
巨道	1791	1799		9	黒谷誌要
弁良（義誉）	1789	1801	15	13	義誉上人略伝
密善	1809	1818		10	黒谷誌要
祐倫	1805	1819		15	黒谷誌要
賢龍	1819	1824		6	百万遍知恩寺誌要

このように「増上寺入寺帳」には概ね一五歳と記載されているが、生年から換算した年齢をみると、念海や賢龍のように六歳で入寺したと考えられる能化がいた。長谷川匡俊氏は「蓮馨寺日鑑」を分析して、九歳で入寺した所化がいることを指摘しているように、[66]「入寺帳」での年齢の辻褄合わせは当時頻繁に行われていたようである。その理由として、なるべく早く入寺帳に記載することで早く一人前の僧侶にするためだったと考えられる。

おわりに

本稿では紫衣檀林はいつ紫衣着用が許されたか、いつ頃から台命によって住職が選ばれたのか確認した上で、「香衣檀林住職任命の規定と年齢」に引き続き、紫衣檀林住職の在任期間や就任年齢などを検討した。引込紫衣地住職の平均在任期間は九年で、就任時の平均年齢は五四歳、平均寿命は六五歳だった。引込紫衣地は原則として三枚紫衣地への出世が絶たれるため、「増上寺所化役者経験者は引込紫衣地に推薦されない」と主張した者もいた。しかし所化役者経験者で引込紫衣地に転住した能化は一定数確認できた。一枚紫衣地の平均在任期間は三年で、香衣檀林や引込紫衣地と比較すると短かった。また就任時の平均年齢は六〇歳で引込紫衣地より高かった。二枚紫衣地の平均在任期間は三年、就任時の平均年齢は六四歳で、三枚紫衣地の平均在任期間は四年、就任時の平均年齢は六八歳だった。三枚紫衣地の平均寿命は七五歳で、引込紫衣地の平均寿命より高かった。また増上寺の住職のほとんどが隠居した一方、知恩院の住職は在職中に遷化することが多い傾向が見られた。また檀林住職の年齢について、「増上寺入寺帳」に記載された年齢（記載年齢）と、生年から換算した入寺年の年齢（実年齢）を比較し、「入寺帳」には一五歳と記載したにもかかわらず、実年齢は入寺規定年齢の一五歳未満で入寺させる「下駄バカセ」が見られた。

註

（1）『増上寺史料集』一（増上寺、一九八三年）一一八頁。
（2）『増上寺史料集』一、八六頁。
（3）『増上寺史料集』一、一五五頁。
（4）大島泰信「浄土宗史」『浄全』二〇、六三八頁。
（5）「浄土宗関東檀林における修学僧の入寺・修学動向―増上寺『入寺帳』の分析から―」（『広島大学教育学部紀要』四七、一九九九年）
（6）拙稿「江戸末期の檀林修学について―豊後国を中心に―」（『佛教論叢』五六、二〇一二年）
（7）拙稿「浄土宗檀林住職台命年時考」『浄土教と佛教　廣川堯敏教授古稀記念論集』（山喜房仏書林、二〇一四年）
（8）拙稿「（史料紹介）『江戸幕府日記』における浄土宗台命住職記事」（『大正大学綜合佛教研究所年報』三五、二〇一三年）
（9）拙稿「香衣檀林住職任命の規定と年齢」『大乗佛教と浄土教　小澤憲珠名誉教授頌寿記念論集』（ノンブル社、二〇一五年）
（10）「諸宗階級」（『続々群書類従』一二、続群書類従完成会、一九八五年）三六八頁。
（11）「百万遍知恩寺誌要」『浄全』二〇、三一四頁。
（12）水野恭一郎・中井真孝『京都浄土宗寺院文書』（同朋舎出版、一九八〇年）四〇頁。
（13）『京都浄土宗寺院文書』二五〇頁。
（14）『京都浄土宗寺院文書』四三頁。
（15）『京都浄土宗寺院文書』四五頁。
（16）「百万遍知恩寺誌要」『浄全』二〇、三一七頁。
（17）「（史料紹介）『江戸幕府日記』における浄土宗台命住職記事」『大正大学綜合佛教研究所年報』三五、一九四頁。
（18）『京都浄土宗寺院文書』八五頁。
（19）『大本山くろ谷金戒光明寺宝物総覧』（金戒光明寺、二〇一一年）二八九頁。
（20）「黒谷誌要」『浄全』二〇、三九一頁。
（21）「（史料紹介）『江戸幕府日記』における浄土宗台命住職記事」『大正大学

綜合佛教研究所年報』三五、一九四頁。
(22)『京都浄土宗寺院文書』五七頁。
(23)『清浄華院―その歴史と遺宝―』（清浄華院、二〇一一年）一三〇頁。
(24)「清浄華院誌要」『浄全』二〇、三五九頁。
(25)『大樹寺文書』上（岡崎市、二〇一四年）一二七頁。
(26)「（史料紹介）『江戸幕府日記』における浄土宗台命住職記事」『大正大学綜合佛教研究所年報』三五、一九八頁。
(27)『静岡県史料　三』（角川書店、一九六六年）三三七頁。
(28)「（史料紹介）『江戸幕府日記』における浄土宗台命住職記事」『大正大学綜合佛教研究所年報』三五、一九一頁。
(29)『浄土宗大年表』（山喜房、一九九四年）五二四頁。
(30)『浄土宗大年表』（山喜房、一九九四年）五二四頁。
(31)「浄土宗史」『浄全』二〇、六二四頁。
(32)『三縁山志』（『浄全』二〇）四一七頁。
(33)『大本山増上寺史』本文編（増上寺、一九九九年）三三一頁。
(34)萬量・古巌・了也・良我・白玄・円冏・秀道・円理・雲臥・吟達・白随・霊雲・観徹・往的・利天・連察・弁弘・顕照・了碩・念潮・智瑛・円海・単笛・祐月・在定・潮天・寛誉了山・了海・在禅・宣契・祐海・徳定・在歓・典常・天従・顕道・善定・春我・明賢・貞也・専達。
(35)円冏・吟達・顕照・念潮・了山・了海・徳定・天従・善定・春我・貞也。
(36)「香衣檀林住職任命の規定と年齢」『大乗佛教と浄土教　小澤憲珠名誉教授頌寿記念論集』五四六頁。
(37)「諸宗階級」『続々群書類従』一二、三六八頁。
(38)宇高良哲『関東浄土宗檀林古文書選』（東洋文化出版、一九八二年）二四三頁。
(39)『関東浄土宗檀林古文書選』二四五頁。
(40)「（史料紹介）『江戸幕府日記』における浄土宗台命住職記事」『大正大学綜合佛教研究所年報』三五、一九七頁。
(41)『関東浄土宗檀林古文書選』七頁。
(42)「（史料紹介）『江戸幕府日記』における浄土宗台命住職記事」『大正大学綜合佛教研究所年報』三五、一九二頁。
(43)『関東浄土宗檀林古文書選』一五六頁。
(44)「（史料紹介）『江戸幕府日記』における浄土宗台命住職記事」『大正大学綜合佛教研究所年報』三五、一九七頁。
(45)『浄土宗大年表』七四二頁。
(46)「諸宗階級」『続々群書類従』一二、三六八頁。
(47)宇高良哲『近世浄土宗教団の足跡』（浄土宗、二〇一五年）一五九頁。
(48)『関東浄土宗檀林古文書選』三五二頁。
(49)「（史料紹介）『江戸幕府日記』における浄土宗台命住職記事」『大正大学綜合佛教研究所年報』三五、一九二頁。
(50)『関東浄土宗檀林古文書選』三八頁。
(51)「（史料紹介）『江戸幕府日記』における浄土宗台命住職記事」『大正大学綜合佛教研究所年報』三五、一九四頁。
(52)「諸宗階級」『続々群書類従』一二、三六八頁。
(53)『増上寺史料集』一、二五頁。
(54)『増上寺史料集』一、四六頁。
(55)『増上寺史料集』一、二三六頁。
(56)『三縁山志』（『浄全』二〇）四九七頁。
(57)「（史料紹介）『江戸幕府日記』における浄土宗台命住職記事」『大正大学綜合佛教研究所年報』三五、一九一頁。
(58)『宗教制度調査資料』一六（文部省宗教局、一九二六年）二三頁。
(59)『当代記・駿府記』（続群書類従完成会、一九九五年）二四三頁。
(60)『知恩院史』（知恩院、一九三七年）三五八頁。
(61)『知恩院史』三四五頁。

(62)「(史料紹介)『江戸幕府日記』における浄土宗台命住職記事」『大正大学綜合佛教研究所年報』三五、一九六頁。

(63) 増上寺四九世霊応は没してから隠居が幕府に認められているので【表1】では後任を「隠居?」としたが、「隠居」としてカウントした。

(64)「入寺帳」には①入寺年月日、②入寺時の課程(名目部など)、③所化名、④出身(国名・出身寺院名・師僧名)、⑤所化の年齢、⑥指南(指導をした寮主)、⑦寮(所属先の寮主)、⑧消帳年月日、⑨消帳事由(学寮を除籍した時の理由)などが記されている。なお阿川雅俊氏より「増上寺入寺帳」に関する御教示とデータベースのデータを提供していただいたので、記してお礼申し上げます。

(65)「仏法山東漸寺史」は『松戸市史』史料編(六)東漸寺史料(松戸市立図書館、一九九四年)、「幹事便覧」は『増上寺所蔵『幹事便覧』一〜八』(宇高良哲、二〇〇八年)、「御当山世代記」は『大樹寺文書』上(岡崎市、二〇一四年)、「牛島村出身の高僧」は倉島均「牛島村出身の高僧」(『須高』二四、一九八七年)、「順誉祐水上人の業績」は拙稿「順誉祐水上人の業績」(『浄土学』五三、二〇一六年)、「義誉上人略伝」は『一円相会―一円相会増上寺第六十五世章誉智典大僧正百五十回忌―』(一円相会、二〇一二年)にそれぞれ紹介されている。

(66) 長谷川匡俊「江戸中期における川越蓮馨寺檀林の運営管理と教育実施状況」(『佛教文化研究』六〇、二〇一六年)。

【表１】紫衣檀林任命年表

人名	前任	引込紫衣地	後任	就任	退任	没年	年齢	期間
団廓	信光明寺	宝台院	遷化	延宝３年６月５日		貞享２年８月12日		10
酉村	幡随院	金戒光明寺	隠居	延宝４年12月24日	天和１年３月頃？	貞享２年８月29日		4
龍頓	大巌寺	知恩寺	隠居	延宝８年４月２日		元禄１年９月16日		8
霊円	結城弘経寺	大樹寺	遷化	延宝８年12月17日		元禄４年３月19日		10
長林	幡随院	金戒光明寺	遷化	天和１年４月頃		元禄５年６月13日		11
相山	増上寺伴頭	宝台院	遷化	貞享２年９月11日		元禄３年10月３日		5
円冏	東漸寺	知恩寺	隠居	元禄１年12月１日		宝永３年９月15日	55	17
春応	霊巌寺	宝台院	遷化	元禄３年６月７日		元禄14年３月28日		10
絃良	結城弘経寺	大樹寺	遷化	元禄４年５月２日		元禄８年２月19日		3
寂仙	幡随院	金戒光明寺	遷化	元禄５年７月５日		宝永６年１月17日	49	16
恢龍	伝通院伴頭	清浄華院	遷化	元禄６年10月19日		元禄11年９月10日		4
円碩	幡随院	大樹寺	遷化	元禄８年４月10日		元禄10年９月28日		2
通尖	勝願寺	大樹寺	隠居	元禄10年10月23日	宝永７年３月頃？	宝永７年５月18日		12
了秀	浄国寺	清浄華院	遷化	元禄11年11月16日		宝永７年１月15日		11
歴巡	三河松応寺	宝台院	遷化	元禄14年９月19日		宝永５年７月15日		6
卓禅	浄国寺	天徳寺	隠居	元禄15年10月23日	享保４年１月頃？	享保13年４月９日		16
沢秀	勝願寺	知恩寺	隠居	宝永３年10月22日		宝永４年６月１日	57	0
吟達	霊巌寺	知恩寺	隠居	宝永４年６月26日		享保８年３月２日		15
欣説	勝願寺	宝台院	遷化	宝永５年８月27日		享保９年11月13日		16
写悦	結城弘経寺	金戒光明寺	遷化	宝永６年３月15日		享保８年10月18日		14
玉英	浄国寺	大樹寺	隠居	宝永７年４月３日	享保８年６月頃？	享保14年１月12日		13
哲冏	讃岐法然寺	清浄華院	遷化	宝永７年４月22日		享保18年７月18日		23
了円	大念寺	誓願寺	隠居	正徳１年２月12日	享保５年３月頃？	享保13年５月28日		9
鑑歴	善導寺	天徳寺	遷化	享保４年２月14日		享保６年10月21日		2
哲真	東漸寺	誓願寺	隠居	享保５年４月29日	享保15年１月頃？	享保15年２月28日		9
祐頓	勝願寺	天徳寺	遷化	享保６年11月８日		享保６年12月18日		0
弁龍	浄国寺	天徳寺	隠居	享保６年12月27日	享保13年１月頃？	享保13年８月17日		6
融音	大善寺	知恩寺	隠居	享保８年４月３日	享保12年10月	享保18年５月４日		4
慧哲	大巌寺	大樹寺	隠居	享保８年７月３日	享保11年10月頃？	享保11年11月27日		3
順教	勝願寺	金戒光明寺	遷化	享保８年12月12日		享保20年10月８日	63	11
円悦	蓮馨寺	宝台院	遷化	享保９年12月11日		享保16年11月23日		6
知秀	勝願寺	大樹寺	遷化	享保11年11月26日		寛保１年９月17日		14
専霊	蓮馨寺	知恩寺	遷化	享保12年11月29日		寛保２年11月20日		14
廓俊	結城弘経寺	天徳寺	遷化	享保13年２月17日		享保19年２月17日		6
了知	蓮馨寺	誓願寺	隠居	享保15年２月19日	元文５年９月頃？	宝暦１年12月22日		10
忍了	結城弘経寺	宝台院	遷化	享保16年12月23日		延享２年４月27日		13
秋白	江戸本誓寺	清浄華院	隠居	享保18年８月12日	元文２年11月18日	延享３年12月13日		4
秀達	東漸寺	天徳寺	遷化	享保19年２月23日		元文３年10月９日		4
春沢	大善寺	金戒光明寺	遷化	享保20年11月10日		元文４年11月３日		3
瑩派	浄国寺	天徳寺	遷化	元文３年11月８日		寛保２年９月25日		4
顕照	霊山寺	清浄華院	遷化	元文３年11月24日		寛保２年１月25日		4
萬龍	東漸寺	金戒光明寺	遷化	元文４年11月29日		寛保３年９月15日		3
理門	結城弘経寺	誓願寺	遷化	元文５年10月８日		宝暦１年10月27日		11
梁存	大念寺	大樹寺	遷化	寛保１年10月10日		寛延３年５月17日		8
貞俊	蓮馨寺	清浄華院	隠居	寛保２年２月16日	延享３年３月18日	宝暦８年12月４日		4
瑞潭	幡随院	天徳寺	遷化	寛保２年10月８日		寛保３年１月25日		0
真徹	東漸寺	知恩寺	遷化	寛保２年12月20日		寛延３年１月29日		7
霊湛	善導寺	天徳寺	隠居	寛保３年２月14日	寛延３年９月頃？	寛延３年12月10日		7
知俊	大善寺	金戒光明寺	隠居	寛保３年10月16日	宝暦４年８月頃？	宝暦５年８月６日	64	10
祖秀	蓮馨寺	宝台院	遷化	延享２年７月26日		寛延２年４月12日	64	3
良義	大巌寺	清浄華院	隠居	延享３年４月10日	宝暦３年９月	明和５年８月５日		7
義俊	大善寺	宝台院	遷化	寛延２年５月頃		明和３年２月21日		16
連海	大念寺	知恩寺	遷化	寛延３年３月26日		宝暦２年11月15日		2
珂音	結城弘経寺	大樹寺	遷化	寛延３年６月26日		明和１年６月29日		14
円貞	勝願寺	天徳寺	遷化	寛延３年10月16日		明和２年11月11日		15
冏林	東漸寺	誓願寺	隠居	宝暦１年12月12日	明和１年９月頃？	明和４年９月25日		12
知巌	結城弘経寺	知恩寺	遷化	宝暦３年２月22日		宝暦８年４月29日		5
碩巌	勝願寺	清浄華院	遷化	宝暦３年10月21日		明和１年11月15日		11
念潮	大善寺	金戒光明寺	遷化	宝暦４年９月22日		宝暦９年10月20日	68	5

観了	幡随院	知恩寺	遷化	宝暦8年5月26日		明和2年9月5日	58	7
潮音	霊巌寺	金戒光明寺	隠居	宝暦9年11月26日	安永2年9月頃？	安永4年5月25日	61	13
祐歴	東漸寺	大樹寺	遷化	明和1年8月3日		明和8年5月25日		6
周琳	結城弘経寺	誓願寺	遷化	明和1年10月18日		明和7年5月15日		5
知覚	蓮馨寺	清浄華院	隠居	明和2年1月23日	安永5年閏5月	天明4年9月2日		11
察冏	善導寺	知恩寺	隠居	明和2年10月20日	明和7年9月	天明2年3月13日		4
知東	霊山寺	天徳寺	隠居	明和2年12月14日	安永3年9月頃？	安永7年12月21日		8
恵亮	東漸寺	宝台院	遷化	明和3年4月26日		天明2年8月7日		16
栄随	善導寺	誓願寺	遷化	明和7年6月19日		明和7年10月20日		0
周瑞	幡随院	知恩寺	隠居	明和7年9月20日	天明1年10月	天明2年1月10日		11
祐翁	浄国寺	誓願寺	遷化	明和7年10月8日		安永6年11月25日		7
恢弁	霊山寺	大樹寺	遷化	明和8年7月17日		安永4年11月17日		4
霊忠	浄国寺	金戒光明寺	遷化	安永2年10月5日		安永3年4月13日	56	0
感霊	東漸寺	金戒光明寺	遷化	安永3年5月19日		天明3年10月7日	56	9
運冏	大念寺	天徳寺	遷化	安永3年10月16日		天明4年12月15日		10
慈弁	霊巌寺	大樹寺	遷化	安永4年12月16日		天明3年8月21日	65	7
諦禅	大巌寺	誓願寺	隠居	安永6年12月12日	寛政1年2月頃？	寛政1年10月20日		11
聖道	結城弘経寺	清浄華院	伝通院	天明1年6月8日	寛政4年6月2日		50	10
騰冏	東漸寺	知恩寺	遷化	天明1年10月27日		天明4年2月2日		2
大信	善導寺	宝台院	遷化	天明2年10月6日		享和3年1月18日		20
善住	大善寺	大樹寺	遷化	天明3年11月19日		天明7年8月15日	53	3
霊長	結城弘経寺	金戒光明寺	隠居	天明4年閏1月3日	寛政10年9月27日	文化8年7月27日	52	14
弁冏	東漸寺	知恩寺	隠居	天明4年3月12日	寛政5年4月頃？	寛政6年2月8日		9
了海	善導寺	天徳寺	遷化	天明5年3月6日		寛政6年1月22日		0
了山	大念寺	天徳寺	遷化	天明6年3月10日		寛政6年8月7日		8
遵碩	幡随院	大樹寺	遷化	天明7年10月12日		寛政5年11月4日		6
鸞山	霊山寺	誓願寺	遷化	寛政1年3月17日		寛政3年5月24日	60	2
弁瑞	浄国寺	誓願寺	遷化	寛政3年6月23日		寛政12年4月		8
知音	蓮馨寺	清浄華院	遷化	寛政4年6月17日		文化8年5月11日		18
祐水	霊巌寺	知恩寺	隠居	寛政5年5月13日	文化10年5月	文化12年11月17日	51	19
綽諄	霊山寺	大樹寺	隠居	寛政5年12月7日	寛政10年4月22日	文化7年1月13日		4
露看	幡随院	天徳寺	隠居	寛政6年10月24日	文化8年12月頃？	文政3年7月15日		17
貞海	結城弘経寺	大樹寺	遷化	寛政10年6月3日		文化8年4月21日	61	12
俊海	東漸寺	金戒光明寺	遷化	寛政10年11月11日		文化1年10月28日	59	5
潮冏	霊巌寺	誓願寺	遷化	寛政12年4月16日		文化12年9月19日		15
活民	結城弘経寺	宝台院	隠居	享和3年3月25日	文政3年5月16日	文政6年7月12日		17
戒堂	霊山寺	金戒光明寺	遷化	文化1年12月4日		文化2年9月9日	57	0
原澄	大念寺	金戒光明寺	遷化	文化2年10月26日		文政3年7月7日	53	14
貞道	幡随院	清浄華院	遷化	文化8年11月16日		文化13年5月28日		4
隆也	善導寺	大樹寺	遷化	文化8年11月16日		文政7年4月5日		12
了冏	大巌寺	天徳寺	隠居	文化9年1月23日	天保4年4月頃？	天保4年6月3日		21
円純	大巌寺	知恩寺	遷化	文化10年5月11日		文政1年11月4日		5
弁教	幡随院	誓願寺	遷化	文化12年10月27日	天保4年3月頃？	没年不明		17
徳定	大巌寺	清浄華院	遷化	文化13年6月14日		文政7年1月6日	52	7
寂念	勝願寺	知恩寺	隠居	文政2年2月21日	天保3年8月	天保8年1月20日		13
琳冏	結城弘経寺	宝台院	遷化	文政3年6月17日		天保5年4月27日		13
顕海	霊巌寺	金戒光明寺	遷化	文政3年9月13日		天保1年4月2日	52	10
龍応	結城弘経寺	清浄華院	遷化	文政7年3月16日		天保3年11月		8
了門	霊山寺	大樹寺	遷化	文政7年5月13日		文政11年5月3日		3
存広	浄国寺	大樹寺	遷化	文政11年7月16日		天保7年4月1日		7
天従	浄国寺	金戒光明寺	隠居	天保1年6月18日	天保8年12月	天保9年閏4月19日	53	7
巨東	結城弘経寺	知恩寺	増上寺	天保3年9月6日	天保11年2月21日		51	7
舜了	大念寺	清浄華院	遷化	天保4年1月29日		嘉永5年2月25日		19
貞典	霊山寺	誓願寺	遷化	天保4年4月16日		天保8年7月3日		4
興雲	大巌寺	天徳寺	遷化	天保4年5月6日		弘化1年1月23日		10
弁良	大巌寺	宝台院	隠居	天保5年8月15日	慶応2年2月頃？	明治5年9月11日		31
連常	霊山寺	大樹寺	遷化	天保7年6月29日		天保10年5月29日		2
岱円	大巌寺	誓願寺	遷化	天保8年9月28日		天保10年12月5日		2
巨道	結城弘経寺	金戒光明寺	遷化	天保8年12月27日		弘化2年8月12日	47	7
周静	東漸寺	大樹寺	遷化	天保10年9月2日		弘化3年1月8日		6

鸞洲	蝦夷善光寺隠居	誓願寺	遷化	天保11年6月21日		天保14年4月19日		2
慈専	浄国寺	知恩寺	隠居	天保11年8月19日	安政3年4月	万延1年12月29日		15
春我	霊山寺	誓願寺	遷化	天保14年9月4日	文久1年3月頃？	没年不明		17
沢栄	幡随院	天徳寺	隠居	弘化1年10月7日	嘉永1年3月頃？	文久2年1月16日		3
学善	大善寺	金戒光明寺	遷化	弘化3年1月22日		嘉永4年5月10日	44	5
善定	大念寺隠居	大樹寺	遷化	弘化3年4月16日		嘉永2年4月27日		3
興巌	大念寺	天徳寺	遷化	嘉永1年4月21日		嘉永5年5月8日		4
弁苗	幡随院	大樹寺	隠居	嘉永2年7月30日	文久2年9月頃？	明治21年10月3日	47	13
密善	結城弘経寺	金戒光明寺	遷化	嘉永4年7月22日		嘉永5年8月14日	43	1
賢従	善導寺	清浄華院	隠居	嘉永5年10月24日	安政3年1月	明治1年9月11日		3
倫成	霊山寺	天徳寺	遷化	嘉永5年10月24日		慶応3年2月15日		14
祐倫	浄国寺	金戒光明寺	遷化	嘉永6年1月19日		安政3年7月11日	49	3
貞也	大善寺	清浄華院		安政3年2月27日		明治3年9月28日		
舜達	大巌寺	知恩寺	遷化	安政3年4月16日		慶応2年9月14日		10
定円	大念寺	金戒光明寺		安政3年9月24日		明治11年11月12日	48	
諦右	浄国寺	誓願寺	遷化	文久1年4月3日		元治1年4月17日		3
察彦	大巌寺	大樹寺	遷化	文久2年10月8日		慶応3年7月18日		4
隆恭	霊山寺	誓願寺		元治1年5月1日	明治5年7月	明治6年1月18日		
霊丈	大善寺	宝台院		慶応2年3月29日	明治14年	明治18年1月9日		
賢龍	善導寺	知恩寺		慶応3年2月20日	明治18年4月	明治18年8月1日	49	
密順	霊山寺	天徳寺		慶応3年4月		明治20年8月26日		
真我	大念寺	大樹寺		慶応3年9月26日		明治5年6月29日	51	

人名	前任	一枚紫衣地	後任	就任	退任	没年	年齢	期間
茂産	東漸寺	飯沼弘経寺	隠居	延宝3年5月20日	延宝5年3月頃？	延宝9年9月4日		1
感栄	蓮馨寺	飯沼弘経寺	大光院	延宝5年4月29日	天和1年1月16日			3
玄察	浄国寺	常福寺	大光院	延宝6年7月頃	天和1年9月24日			3
春岳	善導寺	大光院	伝通院	延宝8年閏8月20日	天和1年1月16日			0
感栄	飯沼弘経寺	大光院	知恩院	天和1年1月16日	天和1年8月24日			0
霊玄	大善寺	飯沼弘経寺	増上寺	天和1年1月16日	天和2年8月2日			1
善知	大念寺	常福寺	遷化	天和1年9月24日		貞享4年7月1日		5
玄察	常福寺	大光院	隠居	天和1年9月24日	元禄1年4月頃？	元禄4年2月19日		6
古巌	東漸寺	飯沼弘経寺	増上寺	天和2年9月頃	貞享3年2月24日		62	3
了也	大巌寺	飯沼弘経寺	伝通院	貞享3年3月20日	貞享3年9月29日		58	0
是真	結城弘経寺	飯沼弘経寺	光明寺	貞享3年10月26日	元禄1年3月8日			1
良我	大善寺	常福寺	大光院	貞享4年8月17日	元禄1年5月13日		57	0
白玄	蓮馨寺	飯沼弘経寺	大光院	元禄1年3月8日	元禄1年9月19日		62	0
良我	常福寺	大光院	光明寺	元禄1年5月13日	元禄1年9月19日		57	0
秀道	幡随院	常福寺	伝通院	元禄1年5月13日	元禄5年3月頃		58	3
白玄	飯沼弘経寺	大光院	光明寺	元禄1年9月19日	元禄5年2月頃		65	3
円意	善導寺	飯沼弘経寺	遷化	元禄1年9月19日		元禄12年3月8日		10
慈雲	浄国寺	大光院	伝通院	元禄5年2月頃	元禄7年2月20日			2
徹道	大巌寺	常福寺	隠居	元禄5年5月頃	元禄6年9月10日	享保3年9月4日		1
廓瑩	霊山寺	常福寺	遷化	元禄6年9月20日		元禄8年1月10日		1
了山	大巌寺	大光院	遷化	元禄7年2月20日		元禄12年1月25日		4
意覚	大善寺	常福寺	光明寺	元禄8年2月5日	元禄12年10月29日			4
門秀	大念寺	大光院	伝通院	元禄12年2月12日	元禄13年12月5日			1
雲臥	東漸寺	飯沼弘経寺	増上寺	元禄12年4月2日	元禄13年7月8日		58	1
円理	善導寺	常福寺	光明寺	元禄12年10月29日	元禄15年2月17日		63	2
祐天	大巌寺	飯沼弘経寺	伝通院	元禄13年7月23日	宝永1年12月12日		64	4
詮察	霊巌寺	大光院	光明寺	元禄13年12月5日	宝永4年4月1日		63	6
長巌	結城弘経寺	常福寺	遷化	元禄15年2月17日		宝永7年7月3日		8
意哲	霊山寺	飯沼弘経寺	伝通院	宝永1年12月14日	正徳1年12月14日			7
弁意	蓮馨寺	大光院	伝通院	宝永4年4月1日	正徳2年8月9日			5
円及	幡随院	常福寺	遷化	宝永7年7月21日		正徳3年5月30日		2
湛栄	大善寺	飯沼弘経寺	遷化	正徳1年12月14日		正徳4年6月15日		2
岸了	東漸寺	大光院	光明寺	正徳2年8月9日	正徳4年7月10日		67	1
善慶	善導寺	常福寺	遷化	正徳3年閏5月頃		正徳4年7月25日		1
沢春	大巌寺	飯沼弘経寺	伝通院	正徳4年7月10日	正徳5年6月29日		64	0
白随	霊山寺	大光院	光明寺	正徳4年7月10日	正徳5年6月29日		59	0

了鑑	蓮馨寺	常福寺	伝通院	正徳4年8月12日	享保1年8月25日		64	2
冏鑑	霊巌寺	飯沼弘経寺	光明寺	正徳5年6月29日	享保2年3月10日		63	1
正真	結城弘経寺	大光院	伝通院	正徳5年6月29日	享保3年8月24日			3
見超	浄国寺	常福寺	伝通院	享保1年8月25日頃	享保6年3月5日		63	4
運岸	幡随院	飯沼弘経寺	遷化	享保2年3月10日		享保9年5月20日		7
霊雲	大善寺	大光院	隠居	享保3年8月24日	享保6年11月頃？	享保7年11月21日		3
観徹	大念寺	常福寺	光明寺	享保6年3月5日	享保11年3月25日		65	5
随学	霊山寺	大光院	遷化	享保6年12月9日		享保11年9月11日		4
往的	霊巌寺	飯沼弘経寺	伝通院	享保9年6月5日	享保12年9月20日		57	3
利天	東漸寺	常福寺	光明寺	享保11年3月25日	享保17年2月2日		66	5
頓秀	大念寺	大光院	伝通院	享保11年9月29日	享保17年2月16日		61	5
真察	幡随院	飯沼弘経寺	光明寺	享保12年9月20日	享保17年9月20日		58	5
檀察	霊山寺	常福寺	伝通院	享保17年2月2日	享保20年2月12日			3
了般	大善寺	大光院	光明寺	享保17年2月16日	元文3年6月20日			6
和春	大巌寺	飯沼弘経寺	遷化	享保17年9月20日		享保19年12月26日		2
連察	善導寺	飯沼弘経寺	伝通院	享保20年2月12日	元文3年11月8日		64	3
玄達	幡随院	常福寺	光明寺	享保20年2月12日	元文3年12月20日			3
弁弘	霊巌寺	大光院	遷化	元文3年6月20日		寛保3年8月6日		5
弁良	蓮馨寺	飯沼弘経寺	遷化	元文3年11月8日		元文4年6月3日		1
周天	結城弘経寺	常福寺	遷化	元文3年12月20日		元文4年4月17日		0
鸞宿	東漸寺	常福寺	知恩院	元文4年5月19日	延享2年5月3日		58	5
騰雲	善導寺	飯沼弘経寺	遷化	元文4年6月28日		寛保3年12月21日		4
覚瑩	大巌寺	大光院	光明寺	寛保3年8月29日	延享2年5月24日			1
雲頂	浄国寺	飯沼弘経寺	伝通院	延享1年1月29日	延享2年8月30日		66	1
大玄	結城弘経寺	大光院	伝通院	延享2年5月24日	寛延3年12月19日		66	5
了風	霊山寺	常福寺	光明寺	延享2年5月24日	寛延3年3月26日		63	4
順真	霊巌寺	飯沼弘経寺	光明寺	延享2年8月30日	宝暦3年4月19日			7
定月	東漸寺	常福寺	伝通院	寛延3年3月26日	宝暦3年12月22日		63	3
義海	浄国寺	大光院	遷化	寛延3年12月19日		宝暦5年1月10日		4
沢真	霊山寺	飯沼弘経寺	伝通院	宝暦3年4月19日	宝暦6年10月16日		65	3
正含	蓮馨寺	常福寺	光明寺	宝暦3年12月22日	宝暦7年9月12日		64	3
仙雅	大念寺	大光院	伝通院	宝暦5年2月22日	宝暦13年10月10日			8
霊妙	浄国寺	飯沼弘経寺	遷化	宝暦6年10月16日		宝暦7年6月11日		0
弁秀	結城弘経寺	飯沼弘経寺	伝通院	宝暦7年7月18日	宝暦13年12月26日		60	6
真海	善導寺	常福寺	遷化	宝暦7年9月12日		宝暦11年11月5日		4
亨弁	霊山寺	常福寺	光明寺	宝暦11年11月26日	明和2年9月19日			3
秀教	勝願寺	大光院	隠居	宝暦13年10月10日	明和3年9月頃？	安永1年11月8日		2
教意	蓮馨寺	飯沼弘経寺	光明寺	宝暦13年12月26日	明和3年8月24日		64	2
忍達	大善寺	常福寺	伝通院	明和2年9月19日	明和3年12月18日			1
智英	大念寺	飯沼弘経寺	伝通院	明和3年8月24日	明和5年3月25日			1
貞現	幡随院	大光院	光明寺	明和3年10月26日	明和6年11月19日		60	3
霊応	浄国寺	常福寺	伝通院	明和3年12月18日	明和7年12月3日			3
円海	霊巌寺	飯沼弘経寺	光明寺	明和5年3月25日	明和8年12月23日			3
隆善	大巌寺	大光院	光明寺	明和6年11月19日	安永1年10月5日		63	2
教運	結城弘経寺	常福寺	伝通院	明和7年12月3日	安永2年閏3月8日			2
了伝	蓮馨寺	飯沼弘経寺	遷化	明和8年12月23日		安永2年6月4日		1
単笛	大善寺	大光院	伝通院	安永1年10月5日	安永5年10月19日			4
祐月	大念寺	常福寺	伝通院	安永2年閏3月8日	安永6年8月24日		61	4
満空	勝願寺	飯沼弘経寺	光明寺	安永2年7月21日	安永7年2月5日		56	4
在定	善導寺	大光院	伝通院	安永5年10月19日	安永9年8月24日		61	3
単霊	幡随院	常福寺	遷化	安永6年8月24日		安永9年7月10日		2
興玄	結城弘経寺	飯沼弘経寺	伝通院	安永7年2月5日	天明1年閏5月10日		63	3
了因	霊山寺	常福寺	光明寺	安永9年8月24日	天明3年10月23日			3
円宣	大善寺	大光院	伝通院	安永9年8月24日	天明4年9月2日		63	4
妙瑞	勝願寺	飯沼弘経寺	遷化	天明1年閏5月10日		天明7年2月25日		5
定説	浄国寺	常福寺	知恩院	天明3年10月23日	寛政1年4月19日			5
潮天	幡随院	大光院	遷化	天明4年9月2日		天明8年6月12日		3
円徹	大巌寺	飯沼弘経寺	伝通院	天明7年4月4日	寛政2年5月6日			3
周仁	蓮馨寺	大光院	光明寺	天明8年7月23日	寛政3年10月20日			3
念海	大善寺	常福寺	光明寺	寛政1年4月19日	寛政6年3月14日		45	4
霊麟	結城弘経寺	飯沼弘経寺	伝通院	寛政2年5月6日	寛政10年11月11日		52	8

泰嶺	東漸寺	大光院	光明寺	寛政3年10月20日	寛政11年5月23日			7
智厳	善導寺	常福寺	伝通院	寛政6年3月14日	享和1年11月28日		56	7
在禅	大念寺	飯沼弘経寺	光明寺	寛政10年11月11日	文化1年8月29日		60	5
了回	勝願寺	大光院	遷化	寛政11年5月23日		享和2年2月19日		2
在心	浄国寺	常福寺	伝通院	享和1年11月28日	文化3年6月19日			4
典海	蓮馨寺	大光院	光明寺	享和2年3月21日	文化5年4月24日		64	6
沢亮	善導寺	飯沼弘経寺	遷化	文化1年8月29日		文化5年7月3日		3
成海	大善寺	常福寺	隠居	文化3年6月19日	文化6年1月27日	文化6年2月8日		2
実海	大厳寺	大光院	伝通院	文化5年4月24日	文化6年9月2日			1
観善	幡随院	飯沼弘経寺	光明寺	文化5年8月18日	文化10年10月23日			5
宣契	東漸寺	常福寺	隠居	文化6年3月6日	文化10年閏11月	文化12年7月6日		4
舜従	勝願寺	大光院	光明寺	文化6年9月2日	文化11年6月22日			4
貞厳	霊厳寺	飯沼弘経寺	伝通院	文化10年10月23日	文政1年12月22日			5
在妙	蓮馨寺	常福寺	遷化	文化10年閏11月27日		文化13年11月13日	58	2
充海	結城弘経寺	大光院	光明寺	文化11年6月22日	文政3年3月13日			5
顕了	大念寺	常福寺	伝通院	文化13年12月19日	文政3年10月22日			3
定学	善導寺	飯沼弘経寺	光明寺	文政2年2月21日	文政4年8月29日			2
貞瑞	霊山寺	大光院	光明寺	文政3年3月13日	文政5年5月7日		55	2
祐海	大善寺	常福寺	伝通院	文政3年10月22日	文政6年4月2日			2
念成	蓮馨寺	飯沼弘経寺	伝通院	文政4年8月29日	文政10年2月17日			5
説行	浄国寺	大光院	光明寺	文政5年5月7日	文政10年8月19日		51	5
在歓	幡随院	常福寺	遷化	文政6年4月2日		文政12年12月27日		6
徳翁	大厳寺	飯沼弘経寺	伝通院	文政10年4月11日	天保2年5月16日			4
典常	大善寺	大光院	遷化	文政10年8月19日		文政12年12月27日		2
説玄	大念寺	大光院	光明寺	天保1年閏3月13日	天保3年3月5日		61	1
慧通	善導寺	常福寺	遷化	天保1年閏3月13日		天保5年12月24日		4
念我	東漸寺	飯沼弘経寺	伝通院	天保2年5月16日	天保7年6月25日		63	5
順良	幡随院	大光院	光明寺	天保3年3月5日	天保8年3月6日		60	5
密賢	大善寺	常福寺	伝通院	天保6年4月19日	天保8年11月9日			2
智典	蓮馨寺	飯沼弘経寺	光明寺	天保7年6月25日	天保9年7月2日			2
琢豊	浄国寺	大光院	遷化	天保8年3月6日		天保10年12月9日		2
大円	東漸寺	常福寺	伝通院	天保8年11月9日	天保13年10月16日			4
哲厳	霊厳寺	飯沼弘経寺	光明寺	天保9年7月2日	弘化1年8月29日			6
大休	幡随院	大光院	遷化	天保11年6月21日		天保12年6月5日		0
歓幢	善導寺	大光院	知恩院	天保12年9月7日	弘化2年5月26日			3
慧厳	大善寺	常福寺	光明寺	天保13年10月16日	弘化2年10月2日			2
諦山	蓮馨寺	飯沼弘経寺	隠居	弘化1年8月29日	弘化3年9月頃？	嘉永1年5月11日		2
玄順	大厳寺	大光院	伝通院	弘化2年10月2日	嘉永1年10月23日		57	3
浄厳	大念寺	常福寺	光明寺	弘化2年10月2日	嘉永4年5月22日			5
秦冏	結城弘経寺	飯沼弘経寺	遷化	弘化3年10月6日		安政5年9月9日	54	11
教音	善導寺	大光院	光明寺	嘉永1年10月23日	安政5年9月20日		52	9
大道	浄国寺	常福寺	遷化	嘉永4年5月22日		安政1年12月8日		3
学天	東漸寺	常福寺	光明寺	安政2年2月27日	文久1年1月29日		52	5
明賢	蓮馨寺	大光院	光明寺	安政5年9月20日	文久1年8月10日			2
俊光	勝願寺	霊厳寺	伝通院	安政5年9月20日	文久3年8月頃？			4
在融	幡随院	飯沼弘経寺	遷化	安政5年11月13日		文久3年4月6日		4
孝沾	結城弘経寺	常福寺	遷化	文久1年1月29日		文久1年12月4日		0
諦善	善導寺	大光院	光明寺	文久1年8月10日	慶応1年12月28日			4
順冏	霊山寺	常福寺		文久2年2月頃		明治4年8月2日		
専達	東漸寺	飯沼弘経寺		文久3年6月9日	明治6年	没年不明		
学心	大善寺	霊厳寺		文久3年7月29日		慶応2年7月10日		2
愍徴	大念寺	大光院		慶応1年12月28日	明治5年10月2日	明治11年6月6日		
厳城	勝願寺	霊厳寺		慶応2年8月25日		明治4年9月14日		

人名	前任	二枚紫衣地	後任	就任	退任	没年	年齢	期間
萬量	飯沼弘経寺	光明寺	遷化	延宝3年5月20日		延宝4年9月25日		1
霊円	霊厳寺	光明寺	遷化	延宝4年10月17日		貞享3年2月6日		9
林冏	大光院	伝通院	遷化	延宝8年閏8月20日		延宝8年12月28日		0
春岳	大光院	伝通院	遷化	天和1年1月16日		貞享3年9月15日		5
孤雲	浄国寺	光明寺	知恩院	貞享3年3月20日	元禄1年2月13日		63	1
了也	飯沼弘経寺	伝通院	増上寺	貞享3年9月29日	元禄5年2月24日		58	5

是真	飯沼弘経寺	光明寺	遷化	元禄1年3月8日		元禄1年8月21日		0
良我	大光院	光明寺	知恩院	元禄1年9月19日	元禄4年12月10日		58	3
白玄	大光院	光明寺	増上寺	元禄5年2月頃	元禄12年閏9月29日		65	7
秀道	常福寺	伝通院	知恩院	元禄5年3月頃	元禄7年1月29日		62	1
慈雲	大光院	伝通院	隠居	元禄7年2月20日	元禄13年11月頃？	元禄14年2月3日		6
意覚	常福寺	光明寺	遷化	元禄12年10月29日		元禄15年1月22日		2
門秀	大光院	伝通院	増上寺	元禄13年12月5日	宝永1年11月29日			3
円理	常福寺	光明寺	知恩院	元禄15年2月17日	宝永4年3月24日		66	5
祐天	飯沼弘経寺	伝通院	増上寺	宝永1年12月12日	正徳1年12月6日		68	6
詮察	大光院	光明寺	増上寺	宝永4年4月1日	正徳4年6月28日		70	7
意哲	飯沼弘経寺	伝通院	遷化	正徳1年12月14日		正徳2年7月25日		0
弁意	大光院	伝通院	遷化	正徳2年8月9日		正徳5年6月		2
岸了	大光院	光明寺	知恩院	正徳4年7月10日	正徳5年6月19日		69	0
沢春	飯沼弘経寺	伝通院	知恩院	正徳5年6月29日	享保1年8月6日		65	1
白随	大光院	光明寺	増上寺	正徳5年6月29日	享保2年2月21日		60	1
了鑑	常福寺	伝通院	知恩院	享保1年8月25日	享保3年8月12日		66	1
冏鑑	飯沼弘経寺	光明寺	増上寺	享保2年3月10日	享保11年2月28日		65	8
正真	大光院	伝通院	遷化	享保3年8月24日		享保6年2月11日		2
見超	常福寺	伝通院	知恩院	享保6年3月5日	享保12年8月26日		68	6
観徹	常福寺	光明寺	遷化	享保11年3月25日		享保16年12月18日	70	5
往的	飯沼弘経寺	伝通院	知恩院	享保12年9月20日	享保17年2月2日		60	4
利天	常福寺	光明寺	増上寺	享保17年2月2日	享保17年8月28日		72	0
頓秀	大光院	伝通院	増上寺	享保17年2月16日	享保20年1月22日		67	2
真察	飯沼弘経寺	光明寺	知恩院	享保17年9月20日	元文3年5月16日		63	5
檀察	常福寺	伝通院	遷化	享保20年2月12日		元文3年9月27日		3
了般	大光院	光明寺	増上寺	元文3年6月20日	元文3年12月1日			0
連察	飯沼弘経寺	伝通院	増上寺	元文3年11月8日	延享2年8月11日		67	6
玄達	常福寺	光明寺	隠居	元文3年12月20日	延享2年4月19日	延享3年6月14日		6
覚瑩	大光院	光明寺	増上寺	延享2年5月24日	寛延3年3月1日			4
雲頂	飯沼弘経寺	伝通院	知恩院	延享2年8月30日	寛延3年11月12日		67	5
了風	常福寺	光明寺	知恩院	寛延3年3月26日	宝暦3年3月14日		68	2
大玄	大光院	伝通院	増上寺	寛延3年12月19日	宝暦3年11月28日		71	2
順真	飯沼弘経寺	光明寺	知恩院	宝暦3年4月19日	宝暦4年10月7日			1
定月	常福寺	伝通院	増上寺	宝暦3年12月22日	宝暦6年9月1日		66	2
了碩	幡随院	光明寺	遷化	宝暦4年11月9日		宝暦7年8月3日		2
沢真	飯沼弘経寺	伝通院	知恩院	宝暦6年10月16日	宝暦13年9月25日		68	6
正含	常福寺	光明寺	知恩院	宝暦7年9月12日	明和2年8月26日		68	7
仙雅	大光院	伝通院	遷化	宝暦13年10月10日		宝暦13年12月8日		0
弁秀	飯沼弘経寺	伝通院	増上寺	宝暦13年12月26日	明和3年12月1日		67	2
亨弁	常福寺	光明寺	遷化	明和2年9月19日		明和3年7月16日		0
教意	飯沼弘経寺	光明寺	知恩院	明和3年8月24日	明和6年11月4日		67	3
忍達	常福寺	伝通院	隠居	明和3年12月18日	明和5年2月頃？	安永2年2月1日		1
智英	飯沼弘経寺	伝通院	増上寺	明和5年3月25日	明和7年11月15日			2
貞現	大光院	光明寺	知恩院	明和6年11月19日	明和8年12月8日		63	2
霊応	常福寺	伝通院	増上寺	明和7年12月3日	安永2年3月15日			2
円海	飯沼弘経寺	光明寺	遷化	明和8年12月23日		安永1年8月21日		0
隆善	大光院	光明寺	増上寺	安永1年10月5日	安永7年1月15日		66	5
教運	常福寺	伝通院	遷化	安永2年閏3月8日		安永5年9月19日		3
単笛	大光院	伝通院	遷化	安永5年10月19日		安永6年7月29日		0
祐月	常福寺	伝通院	知恩院	安永6年8月24日	安永9年 8月6日		65	2
満空	飯沼弘経寺	光明寺	増上寺	安永7年2月5日	天明3年9月25日		61	5
在定	大光院	伝通院	遷化	安永9年8月24日		天明1年5月19日	65	0
興玄	飯沼弘経寺	伝通院	知恩院	天明1年閏5月10日	天明4年8月8日		66	3
了因	常福寺	光明寺	遷化	天明3年10月23日		寛政1年2月14日		5
円宣	大光院	伝通院	増上寺	天明4年9月2日	寛政2年4月13日		67	5
定説	常福寺	光明寺	知恩院	寛政1年4月19日	寛政3年9月25日			2
円徹	飯沼弘経寺	伝通院	遷化	寛政2年5月6日		寛政2年9月19日		0
智堂	霊巌寺隠居	伝通院	増上寺	寛政2年11月26日	寛政4年2月28日		65	1
周仁	大光院	光明寺	遷化	寛政3年10月20日		寛政5年12月17日		2
聖道	清浄華院	伝通院	知恩院	寛政4年6月2日	寛政10年10月2日		61	6
念海	常福寺	光明寺	増上寺	寛政6年3月14日	寛政11年4月15日		50	5

霊麟	飯沼弘経寺	伝通院	知恩院	寛政10年11月11日	享和1年10月16日		60	2
泰嶺	大光院	光明寺	遷化	寛政11年5月23日		享和3年9月7日		4
智厳	常福寺	伝通院	知恩院	享和1年11月28日	文化3年5月18日		63	4
在禅	飯沼弘経寺	光明寺	増上寺	文化1年8月29日	文化5年4月1日		66	3
在心	常福寺	伝通院	知恩院	文化3年6月19日	文化6年8月16日			3
典海	大光院	光明寺	増上寺	文化5年4月24日	文化10年10月1日		70	5
実海	大光院	伝通院	増上寺	文化6年9月2日	文政1年12月15日			9
観善	飯沼弘経寺	光明寺	遷化	文化10年10月23日		文化11年5月10日		0
舜従	大光院	光明寺	増上寺	文化11年6月22日	文政3年2月15日			5
貞厳	飯沼弘経寺	伝通院	知恩院	文政1年12月22日	文政3年10月3日			1
充海	大光院	光明寺	遷化	文政3年3月13日		文政4年7月24日		1
顕了	常福寺	伝通院	増上寺	文政3年10月22日	文政6年3月15日			2
定学	飯沼弘経寺	光明寺	遷化	文政4年8月29日		文政5年3月24日		0
貞瑞	大光院	光明寺	知恩院	文政5年5月7日	文政10年7月19日		57	5
祐海	常福寺	伝通院	遷化	文政6年4月2日		文政10年1月11日		3
念成	飯沼弘経寺	伝通院	増上寺	文政10年2月17日	天保2年4月24日			4
説行	大光院	光明寺	知恩院	文政10年8月19日	天保3年2月2日		56	4
徳翁	飯沼弘経寺	伝通院	増上寺	天保2年5月16日	天保7年6月1日			5
説玄	大光院	光明寺	知恩院	天保3年3月5日	天保8年1月23日		63	4
念我	飯沼弘経寺	伝通院	遷化	天保7年6月25日		天保8年8月23日	68	1
順良	大光院	光明寺	知恩院	天保8年3月6日	天保9年6月10日		65	1
密賢	常福寺	伝通院	増上寺	天保8年11月9日	天保13年8月17日			4
智典	飯沼弘経寺	光明寺	増上寺	天保9年7月2日	弘化1年7月10日			6
大円	常福寺	伝通院	隠居	天保13年10月16日	嘉永1年9月頃？	嘉永2年1月10日		5
哲厳	飯沼弘経寺	光明寺	遷化	弘化1年8月29日		弘化1年12月17日		0
慧厳	常福寺	光明寺	増上寺	弘化2年10月2日	嘉永4年3月26日			5
玄順	大光院	伝通院	隠居	嘉永1年10月23日	安政5年8月頃？	安政6年7月11日	60	9
浄厳	常福寺	光明寺	知恩院	嘉永4年5月22日	安政5年8月4日			7
大宣	霊厳寺	伝通院	隠居	安政5年9月20日	文久3年7月12日		55	4
教音	大光院	光明寺	増上寺	安政5年9月20日	万延1年12月24日		62	2
学天	常福寺	光明寺	知恩院	文久1年1月29日	文久1年7月13日		58	0
明賢	大光院	光明寺	増上寺	文久1年8月10日	慶応1年12月21日			4
俊光	霊厳寺	伝通院		文久3年8月頃？	明治4年8月19日		56	
諦善	大光院	光明寺		慶応1年12月28日		明治16年5月5日		

人名	前任	三枚紫衣地	後任	就任	退任	没年	年齢	期間
詮雄	光明寺	増上寺	隠居	延宝3年閏4月28日	延宝8年閏8月5日	貞享4年7月8日	69	5
巌宿	伝通院	増上寺	隠居	延宝8年閏8月8日	天和2年7月26日	貞享4年12月8日		1
感栄	大光院	知恩院	遷化	天和1年8月24日		貞享4年12月1日		6
霊玄	飯沼弘経寺	増上寺	隠居	天和2年8月2日	貞享3年2月20日	元禄11年5月9日		3
古巌	飯沼弘経寺	増上寺	隠居	貞享3年2月24日	元禄5年2月19日	元禄5年9月16日	66	5
孤雲	光明寺	知恩院	遷化	元禄1年2月13日		元禄4年11月6日	65	3
良我	光明寺	知恩院	遷化	元禄4年12月10日		元禄6年12月29日	61	2
了也	伝通院	増上寺	隠居	元禄5年2月24日	元禄12年9月26日	宝永2年4月3日	64	7
秀道	伝通院	知恩院	遷化	元禄7年1月29日		宝永4年3月11日	64	13
白玄	光明寺	増上寺	遷化	元禄12年閏9月29日		元禄13年7月2日	73	0
雲臥	飯沼弘経寺	増上寺	隠居	元禄13年7月8日	宝永1年11月27日	宝永7年閏8月18日	59	4
門周	伝通院	増上寺	隠居	宝永1年11月29日	正徳1年12月5日	享保5年9月13日	67	7
円理	光明寺	知恩院	隠居	宝永4年3月24日	正徳5年5月22日	享保10年9月5日	71	8
祐天	伝通院	増上寺	隠居	正徳1年12月6日	正徳4年6月19日	享保3年7月15日	75	2
詮察	光明寺	増上寺	隠居	正徳4年6月28日	享保2年2月6日	享保2年3月18日	77	2
岸了	光明寺	知恩院	遷化	正徳5年6月19日		享保1年7月17日	70	1
沢春	伝通院	知恩院	遷化	享保1年8月6日		享保3年7月25日	66	1
白随	光明寺	増上寺	隠居	享保2年2月21日	享保11年2月14日	享保15年6月21日	62	8
了鑑	伝通院	知恩院	遷化	享保3年8月12日		享保12年8月5日	68	8
冏鑑	光明寺	増上寺	隠居	享保11年2月28日	享保17年8月22日	享保17年12月5日	74	6
見超	伝通院	知恩院	遷化	享保12年8月26日		享保17年1月7日	74	4
往的	伝通院	知恩院	遷化	享保17年2月2日		元文3年4月25日	65	6
利天	光明寺	増上寺	隠居	享保17年8月28日	享保20年1月8日	享保20年2月9日	72	3
頓秀	伝通院	増上寺	隠居	享保20年1月22日	元文3年11月21日	元文4年10月10日	70	3
真察	光明寺	知恩院	遷化	元文3年5月16日		延享2年4月4日	69	6

了般	光明寺	増上寺	隠居	元文3年12月1日	延享2年8月4日	延享4年10月8日		6
鸞宿	常福寺	知恩院	遷化	延享2年5月3日		寛延3年10月16日	64	5
連察	伝通院	増上寺	隠居	延享2年8月11日	寛延3年2月12日	宝暦5年4月25日	74	4
覚瑩	光明寺	増上寺	隠居	寛延3年3月1日	宝暦3年11月20日	宝暦4年11月6日		3
雲頂	伝通院	知恩院	遷化	寛延3年11月12日		宝暦3年2月5日	72	2
了風	光明寺	知恩院	遷化	宝暦3年3月14日		宝暦4年9月3日	71	1
大玄	伝通院	増上寺	遷化	宝暦3年11月28日		宝暦6年8月6日	74	2
順真	光明寺	知恩院	隠居	宝暦4年10月7日	宝暦13年8月27日	明和6年4月12日		8
定月	伝通院	増上寺	隠居	宝暦6年9月1日	明和3年11月18日	明和8年12月3日	69	10
沢真	伝通院	知恩院	遷化	宝暦13年9月25日		明和2年7月25日	75	1
正含	光明寺	知恩院	遷化	明和2年8月26日		明和6年10月2日	76	4
弁秀	伝通院	増上寺	隠居	明和3年12月1日	明和7年11月7日	安永1年7月29日	70	3
教意	光明寺	知恩院	遷化	明和6年11月4日		明和8年11月4日	70	2
智瑛	伝通院	増上寺	隠居	明和7年11月15日	安永2年3月3日	安永2年3月5日		2
貞現	光明寺	知恩院	隠居	明和8年12月8日	安永9年7月11日	安永9年9月23日	65	8
霊応	伝通院	増上寺	隠居？	安永2年3月15日	安永7年1月8日	安永6年12月11日		4
隆善	光明寺	増上寺	隠居	安永7年1月15日	天明3年9月8日	寛政3年3月24日	72	5
祐月	伝通院	知恩院	遷化	安永9年8月6日		天明4年7月9日	68	3
満空	光明寺	増上寺	隠居	天明3年9月25日	寛政2年4月3日	寛政8年7月9日	66	6
興玄	伝通院	知恩院	隠居	天明4年8月8日	寛政3年8月6日	寛政8年3月18日	69	6
円宣	伝通院	増上寺	隠居	寛政2年4月13日	寛政4年2月25日	寛政4年5月2日	73	1
定説	光明寺	知恩院	隠居	寛政3年9月25日	寛政10年9月10日	享和2年1月12日		6
智堂	伝通院	増上寺	隠居	寛政4年2月28日	寛政11年3月24日	寛政12年5月16日	67	7
聖道	伝通院	知恩院	遷化	寛政10年10月2日		享和1年9月18日	67	2
念海	光明寺	増上寺	隠居	寛政11年4月15日	文化5年3月10日	文化9年9月15日	55	8
霊麟	伝通院	知恩院	遷化	享和1年10月16日		文化3年4月13日	63	4
智厳	伝通院	知恩院	遷化	文化3年5月18日		文化6年7月19日	68	3
在禅	光明寺	増上寺	隠居	文化5年4月1日	文化10年9月10日	文政3年3月21日	70	5
在心	伝通院	知恩院	隠居	文化6年8月16日	文政3年9月4日	文政5年9月27日		11
典海	光明寺	増上寺	隠居	文化10年10月1日	文政1年12月8日	文政1年12月10日	75	5
実海	伝通院	増上寺	隠居	文政1年12月15日	文政3年2月8日	文政3年2月9日		1
舜従	光明寺	増上寺	隠居	文政3年2月15日	文政6年2月18日	文政6年4月27日		3
貞厳	伝通院	知恩院	遷化	文政3年10月3日		文政10年6月18日		6
顕了	伝通院	増上寺	隠居	文政6年3月15日	文政12年12月29日			6
貞瑞	光明寺	知恩院	遷化	文政10年7月19日		天保2年12月26日	62	4
顕了	再住	増上寺	遷化	天保1年3月8日		天保2年4月16日		1
念成	伝通院	増上寺	隠居	天保2年4月24日	天保7年5月19日	天保9年7月29日		5
説行	光明寺	知恩院	隠居	天保3年 2月2日	天保7年12月18日	嘉永3年4月17日	61	4
徳翁	伝通院	増上寺	隠居	天保7年6月1日	天保10年9月10日	天保12年5月23日		3
説玄	光明寺	知恩院	遷化	天保8年1月23日		天保9年閏4月21日	68	1
順良	光明寺	知恩院	隠居	天保9年6月10日	弘化1年11月11日	弘化2年12月16日	66	6
巨東	知恩寺	増上寺	隠居	天保11年2月21日	天保13年8月8日	天保13年8月9日	59	2
密賢	伝通院	増上寺	隠居	天保13年8月17日	弘化1年6月2日	弘化1年6月3日		1
智典	光明寺	増上寺	隠居	弘化1年7月10日	嘉永4年3月16日	文久3年5月23日		6
歓幢	大光院	知恩院	遷化	弘化2年5月26日		嘉永1年7月26日		3
顕道	勝願寺	知恩院	遷化	嘉永1年9月19日		安政5年5月12日	59	9
慧厳	光明寺	増上寺	遷化	嘉永4年3月26日		万延1年12月10日		9
浄厳	光明寺	知恩院	遷化	安政5年8月4日		文久1年4月10日		2
教音	光明寺	増上寺	隠居	万延1年12月24日	慶応1年12月16日	慶応3年10月17日	64	4
学天	光明寺	知恩院		文久1年7月13日		明治3年11月26日	58	
明賢	光明寺	増上寺		慶応1年12月21日		明治5年8月24日		

『逆修説法』における『無量寿経』解釈について

安孫子　稔　章

一、はじめに

『逆修説法』は『黒谷上人語灯録』に所収される法然上人（以下、祖師の敬称を略す）の遺文の一つであり、建久五年頃に催された逆修法会における導師法然の説法録として伝えられる。[1] その内容は初七日から六七日までの六章段に分かれ、各七日において前半に阿弥陀仏身に関する解釈である仏功徳讃嘆、後半に「浄土三部経」に関する解釈である経功徳讃嘆が説かれるという構成になっている。

このうち経功徳讃嘆をみてみると、初七日・三七日・五七日では『無量寿経』と『阿弥陀経』について、[2] 二七日・四七日・六七日では『観経』について説かれるという分類はあるものの、それぞれの経典解釈の内容は重複している部分が少なくない。たとえば『無量寿経』解釈について注目すると、『選択集』では第三章で本願について説かれ、第四章で三輩について説かれ、第五・第六章で流通分について説かれるというように、章段によって扱われるテーマが分かれている。これに対し、『逆修説法』ではテーマを分類して解釈するというような構成の形は取っておらず、各七日でそれぞれ『無量寿経』全体を通して解釈が施される。ただし、各七日の解釈をより細かくみていくと、同じテーマに関して全く同じ内容ではなく、それぞれ少しずつ異なっていることがわかる。

本論では、『逆修説法』初・三・五七日の『無量寿経』解釈を比較検討し、その相違から、未確立の法然浄土教思想が展開していく様子や、『逆修説法』における説示傾向を読み解いていきたい。[3]

二―一、本願の解釈

法然は『逆修説法』五七日のなかで『無量寿経』について説き終わった後に、

> 惣シテ此ノ双巻無量寿経ニ説ニ念仏往生ヲ一文有二七処一。一ニ者本願ノ文、二ニ者願成就ノ文、三ニ者上輩ノ中ノ一向専念ノ文、四ニハ者中輩ノ中ノ一向専念ノ文、五ニハ者下輩ノ中ノ一向専意ノ文、六ニ者無上功徳ノ文、七ニ者特留此経ノ文ナリ也。又此七処ノ文ヲ合シテ為レ三ト。一ニ者本願、此ニ摂スレ二ヲ、謂ク初ノ発願ト々成就トナリ也。二ニ者三輩、此ニ摂スレ三ヲ、謂ク上輩中輩下輩也。又就テ二此ノ下輩一ニ有リ二類一。三ニ者流通、此ニ摂スレ二ヲ、謂無上功徳ト、特留此経也。[4]

と述べ、傍線部にあるように『無量寿経』のなかで念仏を説いている箇所が七箇所あるとし、さらにその七箇所を「本願」（本願・願成就）と

「三輩」（上輩・中輩・下輩）[5]と「流通」（「無上功徳」の文[6]・「特留此経」の文[7]）の三つに分類している。この分類は五七日において初めて明確化されるものの、初七日・三七日においても同様にこの三つに関する言及がある。よって『無量寿経』を本願・三輩・流通という三つに分け、それぞれに関する初・三・五七日における解釈をみていく。

【「本願」初七日】

初七日では、

無量寿経ニハ初ニ説二阿弥陀如来ノ因位ノ本願一ヲ、次ニ説二ナリ彼ノ仏ノ果位ノ二報荘厳一ヲ。然者此ノ経ニハ説二阿弥陀仏ノ修因感果ノ功徳一ヲ也。則上巻ノ初ニ所レ説四十願等ハ、彼仏ノ因位ノ発願也。同巻ノ奥及ヒ下巻ノ初ニ所レ説浄土荘厳并ニ衆生往生ノ因果ハ、彼ノ仏ノ果位ノ願成就也。一々ノ本誓一々ノ願成就、経文ニ明也、不レ遑二アラ具ニ釈一スルニ。[8]

とあり、『無量寿経』には初めに因位の本願が説かれ、次に果位の二報荘厳（願成就）が説かれ、総じて阿弥陀仏の修因感果が説かれると述べるものの、波線部「具に釈するに遑あらず」とあるように、詳しくは講説する時間がないということで省略されている。初七日ではここまで阿弥陀仏真化二身論や浄土宗論について述べられてきており、講説時間が不足していたとも考えられる。いずれにせよ、初七日の説示は、

①『無量寿経』について

阿弥陀仏の因位の本願と果位の二報荘厳（修因感果）が説かれること

②因位の本願

③果位の願成就

と『無量寿経』の内容構成を簡単に述べるだけで、具体的な説明はない。

【「本願」三七日】

三七日では、まず

次ニ双巻無量寿経者、浄土ノ三部経ノ中ニハ猶此ノ経ヲ為二根本一ト也。其ノ故ハ一切ノ諸善ハ願ヲ為二根本一ト。然ニ此経ニハ説二テ弥陀如来ノ因位ノ願一ヲ謂ク、乃往過去久遠無量無数劫ニ有レリキ仏、申二シキ世自在王仏一ト。其時有二リキ一人ノ国王一。聞二テ仏ノ説法一ヲ、発二シテ無上道心一ヲ、捨レテ国ヲ棄レテ、王ヲ出家シテ成二レリ沙門一ト、名テ曰二キ法蔵比丘一ト。（中略）法蔵菩薩聞二キ仏ノ所説一ヲ、又見二厳浄之国土一ヲ已テ後チ、五劫ノ間思惟シ取捨シテ、従二二百一十億ノ浄土ノ中一撰取シテ、而設二ケ四十八ノ誓願一ヲ給ヘリ。従二二百一十億之国ノ中一、善悪之中ニハ捨レ悪ヲ取レ善ヲ、麁妙之中ニハ捨レテ麁ヲ取レリ妙ヲ、如レ是取捨シ選択シテ発二下フカ此ノ四十八願一ヲ故ニ、此経ノ同本異訳ノ大阿弥陀経ニハ、此ノ願ヲハ被レタリ説二カ選択ノ願一ト。[9]

とあり、「浄土三部経」のなかで『無量寿経』こそが根本の経であるとし、その理由として、この経には諸善の根本である阿弥陀仏の因位の願について説かれているからであるとされる。その後、法蔵説話が説明され、世自在王仏の導きによって法蔵菩薩が二百一十億国のなかから善悪のなかには悪を捨てて善を取り、麁妙のなかには麁を捨てて妙を取るというように取捨選択して四十八願を起こしたことを述べ、『大阿弥陀経』には四十八願を選択の願と説かれることを明かす。続いて、

凡ソ始メ自二無三悪趣ノ願一終リ至二マテ得三法忍一ニ、思惟選択スルノ之間ニ

逕下五劫一也。如レ是選択シ摂取シテ後ニ、詣テ仏所ニ一々ニ説キ之。説キ其ノ四十八願ヲ已テ後、又以レ偈ヲ曰ク。我建超世ノ願ヲ、（中略）然者言フハ彼ノ法蔵比丘ノ四十八願ハ一々ニ成就シテ、決定シテ可ト成仏一者、其ノ初発ノ願ノ時キ於世自在王仏ノ御前ニ諸魔龍神八部、一切大衆中ニ兼テ顕レタル事也。爾者彼ノ世自在王仏之法ノ中ニハ、法蔵菩薩ノ四十八願経トテ受持シ読誦シキ之ヲ。今雖釈迦法ノ中ナリト、仰テ彼ノ仏ノ願力ヲ、願ハン生ント彼ノ国ニ者ハ入ルヘキ此ノ法蔵菩薩ノ四十八願ノ法門ニ也。（中略）各随テ宗ニ持依経依論ヲ也。今宗トセン浄土ヲ人ハ、依テ此ノ経ニ可レ持四十八願ノ法門ヲ也。[10]

とあり、法蔵菩薩が五劫をかけて四十八願を選択した後、世自在王仏の前で「四誓偈」を誓い、それに対し天地が讃嘆し応えたことから、四十八願の成就は前もって約束されていたことであると説く。そしてそれゆえに、阿弥陀仏の願力を仰いでその国に往生することを願う者は、法蔵菩薩の四十八願の法門に入るべきであるとし、それぞれ宗に応じて依りどころとする経論を保つのであって、浄土宗の人は『無量寿経』に依ってこの四十八願を保つべきであると説く。

次に、

持ハ此経ヲ者、則持弥陀ノ本願ヲ者ナリ也。即法蔵菩薩ノ四十八願ノ法門也。其ノ四十八願ノ中ニ、以テ第十八ノ念仏往生ノ願ヲ而為本体ト也。故ニ善導ノ曰ク、弘誓多門四十八、偏標念仏最為親。云々。念仏往生ト者、源ト従リ此ノ本願一起レリ。然ハ者観経弥陀経所レ説念仏往生ノ旨モ、乃至余ノ諸経ノ中ニ所レ説、皆以此ノ経ニ所レ説本願為根本ト也。何ヲ以テカ知ラハ之者、観経ニ所レ説ク光明摂取ヲ善導釈シ給ニ、唯有念仏蒙光照、当知本願最為強。（中略）又阿弥陀経ニ所レ説一日七日ノ念仏ヲ、善導讃給ニ、直為弥陀弘誓重、致使凡夫念即生。云々。此レ亦一日七日ノ念仏モ、弥陀ノ本願ノ故ニ往生スト聞タリ矣。[11]

とあり、『無量寿経』を保つとは阿弥陀仏の四十八願（本願）を保つことであり、その四十八願のなかで第十八念仏往生の願を本体としていると説き、善導『法事讃』を引用する。[12] そして、念仏往生とはもともとこの本願から起こったものであり、『観経』・『阿弥陀経』やその他の経典に説かれる念仏往生もすべてこの『無量寿経』の本願を根本としていることを述べ、そのことを知る証として、『観経』・『阿弥陀経』の引文とそれに対する善導の解釈をあげている。[13]

続いて、

抑法蔵菩薩、何ナレ者、捨テ余行ヲ唯以テ称名念仏ヲ而立テ本願ト給ヘルソト云ニ、此ニ有リ二義。一ニ者念仏ノ殊勝ノ功徳ナルカ故、二ニ者念仏ノ易カレ行シ故ニ、遍カ于諸機ニ故ニ。初ニ殊勝功徳故ト者、彼ノ仏ハ因果惣別ノ一切ノ萬徳、皆悉ク名号ニ顕カ故ニ、一度モ唱レハ南無阿弥陀仏ト得大善根ヲ也。是以西方要決ニ云、諸仏願行成此果名、但能念レ号具ニ包衆徳故成大善不レ廃往生。云々。又此ノ経ニ即指シテ一念ヲ讃タリ無上功徳ト。然者殊勝ノ大善根ナル故ニ撰レ之ヲ為本願ト給ヘル也。二ニ易修故者、申コトハ南無阿弥陀仏ト者、何ナル愚癡ノ者モ、少キモ老タルモ、易ク被カ申故ニ以テ平等慈悲ノ御意ヲ立テ其ノ行ト給ヘリ。若シ以布施ヲ為下ハ、本願ノ者、貧窮困乏ノ輩ハ、断往生ノ望ヲ。（中略）因レ茲ニ法蔵菩薩被レ催平等ノ慈悲ニ、為遍ク摂シカ一切ヲ、不シテ以彼ノ諸行ヲ為往生ノ本願ト、唯以称名念仏ノ一行ヲ為其ノ本願ト給也。故ニ法照禅師云、

（中略）能令二瓦礫ヲシテ変シテ成レ金。云々。[14]

とあり、ではなぜ法蔵菩薩が余行を捨てて念仏を本願としたのかということについて、傍線部にあるように、念仏は殊勝の功徳があるからという理由と、念仏は行じやすくあらゆる人々にいきわたるからという理由の二点をあげている。前者については、阿弥陀仏の一切の万徳がみな名号に備わっているため、一度でも南無阿弥陀仏と称えれば大善根を得るとし、『西方要決』を引用する。[15] また『無量寿経』流通分に念仏を無上功徳と讃えられることをあげている。後者については、南無阿弥陀仏と称えることはどのような者でも実践できるので、阿弥陀仏が平等慈悲の心によってその行を立てたとし、もし、布施・持戒・禅定・智恵を本願としたならば貧窮困乏・破戒無戒・散乱麁動・愚痴下智の者は往生できないため、法蔵菩薩はすべての者を救おうとして称名念仏一行を本願としたと説き、法照『五会法事讃』を引用する。[16]

最後に、

雖レ立二如レ此誓願一ヲ、其ノ願不二ハ成就一者、非ス二正可キニ レ憑。然彼ノ法蔵菩薩ノ願ハ、一々成就シテ既ニ成仏シトヘリ。其中ニ此ノ念仏往生ノ願成就文ニ云、諸有衆生聞其名号、信心歓喜乃至一念、至心回向願生彼国、即得往生住不退転。云々。[17]

とあり、法蔵菩薩の願はすべて成就していることを述べ、続けて念仏往生の願の成就文をあげるが詳しい説明は省略されている。

これらを整理すれば、

①『無量寿経』について

阿弥陀仏の因位の本願が説かれるため「浄土三部経」の根本であること

②因位の本願

A．四十八願の説明

A－1．法蔵説話

A－2．『大阿弥陀経』所説選択の願の説明

A－3．浄土宗の人は四十八願を保つべきこと

B．第十八念仏往生の願の説明

B－1．四十八願のなかで第十八念仏往生の願を根本とすること（『法事讃』）

B－2．諸経の念仏往生はすべて『無量寿経』の本願を根本とすること（『観経』・『阿弥陀経』引文と善導の解釈）

B－3．念仏が選ばれた理由

B－3－1．念仏の勝行性（万徳所帰の名号）

B－3－2．念仏の易行性（阿弥陀仏の平等慈悲の心）

③果位の願成就

という構成であるとまとめることができる。

【「本願」五七日】

五七日では、まず

次無量寿経ト者、如来説下教ヲ事皆為二衆生済度一ノ也。故ニ衆生ノ根機區ナルカ故ニ、仏ノ経教モ亦無量ナリ。而ニ今経ハ為ニ二往生浄土一ノ説下衆生往生ノ法一ヲ也。阿弥陀仏ノ修因感果ノ次第、極楽浄土ノ二報荘厳之有様委ク説キ給ヘルモ、為レ令カ勧テ二衆生一ヲ発サ中欣求ノ心ヲ上也。然ニ此経ノ所詮ハ、

説ヘル下我等衆生ノ可キ二往生一之旨ヲ上也。但釈スルニ此経ヲ一、諸師ノ意不同也。今且ク以テ二善導和尚ノ御意ヲ一心得候ニ、此ノ経ハ偏ニ説テ二専修念仏ノ旨ヲ一、為下フ二衆生往生ノ業ト一也。(18)

とあり、釈尊が衆生済度のためにさまざまな経を説くなかで、この『無量寿経』は衆生の往生について述べられた経典であるとする。そして、衆生に欣求浄土の心を起こさせるために阿弥陀仏の修因感果について詳しく述べられているとするものの、その詳細は省略され、「我等衆生の往生すべき旨を説きたまえる」とまとめている。また、『無量寿経』に関する諸師の解釈は不同であるが、善導の意によればこの経は偏に専修念仏を説いたものであるとする。その後、

然ニ往生ノ行ヲハ我等カ黠カシク今始テ可レ計フ事ニハ不レ候。皆被タル二定置一事者也。法蔵比丘若シ悪シク選テ立給ハ者、世自在王仏猶左ソ可レ有ス歟。令シテレ説カ二彼ノ願共トモヲ一之後ニ、何ソ授下記下ハン決定シテ可シトレ成ス中無上正覚ヲ上乎。法蔵菩薩ノ立下テ二彼ノ願ヲ一、兆載永劫ノ間難行苦行積功累徳シテ、既ニ成仏シ給タレハ者、昔ノ誓願一々ニ不レ可レ疑、而ニ善導和尚引テ二此ノ本願ノ文ヲ一曰ク、若我成仏、十方衆生、称二我名号一、下至二十声一、若不生者不取正覚。彼仏今現在世成仏、当知、本誓重願不虚、衆生称念必得往生。云々。(19)

とあり、波線部に「往生の行をば我等が黠しく今始めて計らうべき事には候わず。皆定め置かれたる事なり」とあるように、往生の行は我々が考えることではなく、法蔵菩薩により定められ世自在王仏によって認められた、すでに定め置かれた行であると説かれる。そして、法蔵菩薩がこの願を立ててから兆載永劫の間に難行苦行を重ね、すでに成仏しているのだから誓願を疑うべきではないとし、善導『往生礼讃』の文を引用する。(20)さらに、

実ニ我等衆生取テコソ三自力許ニシテ而求メンニ二往生ヲ一、此ノ行等ハ為ラン レ叶ヒヤ二仏ノ御心ニ一、又有ラント レ不ヤ レ叶不審ニモ覚ヘ、往生モ不定ニハ可レ候。申テ二念仏ヲ一願ハン二往生ヲ一人ハ、非三自力ニテ可ニハ二往生ス一也、只他力ノ往生也。本自唱ヘ二ハ仏ノ定置下フ之名号ヲ一、乃至十声一声ニテモ令シテレ生給者、十声一声念仏シテ一定可ケレハコソ二往生ス一、其願成就シ成仏シ給フト云フ道理ハ候ヘ。然者唯一向ニ仰テ二仏ノ願力ヲ一可三決二定ス往生ヲ一ハ也。以テ二我カ自力ノ強弱ヲ一、不レ可レ思二定トモ不定トモ一。(21)

とあり、我々が自力で往生しようとするからこそ念仏という往生行が不審に思われてしまうのであって、仏が定め置いた名号であるから必ず十声一声の念仏で往生が叶うとし、ただ仏願力を頼りとして往生すべき旨が述べられている。その後、

彼ノ願成就ノ文ハ在リ二此ノ経ノ下巻一。其ノ文ニ云ク、諸有衆生、聞其名号、信心歓喜乃至一念、至心廻向願生彼国、則得往生住不退転。云々。凡ソ四十八願荘二厳セリ浄土ヲ一、花池宝閣モ、無レ非云コト二願力ニ一。其ノ中ニ独リ不レ可レ疑フ二念仏往生ノ願ヲノミ一。極楽浄土若シ浄土ナラハ者、念仏往生モ亦決定往生也。(22)

とあり、第十八願の成就文をあげ、四十八願の成就により浄土が荘厳されているのであるから、第十八願による念仏往生も確実であると述べられる。なお、ここで一見唐突に浄土の荘厳のことが説かれるのは、五七日の初めに浄土の二報荘厳について「阿弥陀仏の願成就による功徳である」と説いた(23)流れから、念仏往生の願も間違いなく成就しているとわか

りやすく示すためであるとみてとれる。

これを整理すれば、

①『無量寿経』について

A．衆生の往生浄土のために阿弥陀仏の修因感果と浄土の二報荘厳を説くこと

B．衆生の往生の実践行として専修念仏の旨（第十八願）を説くこと

②因位の本願

A．四十八願の説明（概説）

B．第十八念仏往生の願の説明

B－1．念仏はすでに定め置かれ、必ず成就している往生行であること

B－2．自力ではなく他力に任せて往生すべきこと

③果位の願成就

という構成であるとまとめることができる。

以上、各七日における本願解釈をみてきたが、初七日については『無量寿経』の内容について簡単に述べられるだけで分量が少ないため、以下三七日と五七日に限って比較検討していきたい。

三七日と五七日の説示の流れは基本的に同じであるが、詳しくみてみると少なからぬ相違がある。まず初めに①で『無量寿経』とはどのような経典であるかが示される。三七日では、『無量寿経』には一切諸善の根本となる阿弥陀仏の願が説かれているため、「浄土三部経」の根本であると述べられる。対して五七日では、『無量寿経』は衆生の往生を主旨とした経典であり、衆生に欣求浄土の心を起こさせるために阿弥陀仏の修因感果と浄土の二報荘厳について説かれているとし、衆生の往生の実践行として第十八念仏往生の願が説かれることを初めに述べている。

続いて、②で因位の本願について説かれる。まずAで四十八願に関する解釈があるが、三七日では法蔵説話を述べた後、『大阿弥陀経』に説かれる選択の語意について、四十八願の諸相に言及しながら説かれ、浄土宗の人は四十八願を保つべきことを述べるという非常に丁寧な説明となっている。これ対して五七日では、四十八願に関する詳しい説明は省略され、第十八願に焦点を当てて説かれている。このように、五七日の説示はより念仏論に限定した説き方になっていることがわかる。四十八願に関する詳しい説明を設けていないのは、単に繰り返しになることを避けたとも考えられるが、『無量寿経』の要旨が念仏にあるということをより明確に示すためとも考えられる。

そして、肝心の念仏論の内容にあたる第十八願について説いたBの説示は、三七日と五七日で大きく異なっている。三七日では、四十八願のなかでも第十八願を根本とするとし、諸経に説かれる念仏往生はすべて『無量寿経』の本願を根本とすると説かれ、『観経』・『阿弥陀経』引文とそれに対する善導の解釈をあげてその証左としている。このような第十八願に関する記述は五七日にはなく、やはり三七日の方が丁寧な説明であるとみてとれる。

さらにここまでの解釈を受け、「なぜ阿弥陀仏は念仏一行を選択し本願行としたのか」という問いに対する答えにあたる部分を比較してみる

と、三七日では念仏の勝行性と易行性について述べるのに対し、五七日では我々の考えの及ぶところではないので、ただ仏によって定められた念仏の一行を信じ他力に任せることが述べられる。この三七日の説示については、念仏の勝行説・易行説に留まるものであって、念仏諸行の勝劣義・難易義というところまでは説かれていないとみてとれる。[24] これに対し、五七日の説示は『選択集』に説かれる選択本願念仏義とも形を異にしており、勝劣義・難易義といった面からは考察できないが、阿弥陀仏の選択について疑いの心を起こすことのないよう促すものである。これにより、念仏一行を本願となすことは、衆生の選び取りではなく阿弥陀仏の選択であるということが実に明確に示されている。すなわち、この『逆修説法』三七日時点で経疏を典拠とした念仏諸行の勝劣義・難易義という明確な提示ができず、それでは念仏一行に励むべき理由として少し弱いと考えた法然は、五七日においては、念仏が勝易の行であるというような理論的説明を離れ、ただ我々には測ることのできない甚大な仏意によって選択された行が念仏であり、それこそが我々が念仏を行ずべき唯一無二の理由として提示したのである。

そして、この本来我々が測ることのできない仏意を推し測って、三七日の念仏勝易説に組み込んだものが、まさに「聖意測り難し」として勝劣義と難易義を述べた『選択集』第三章段の説示であると考えられる。つまり、『逆修説法』三七日の念仏勝易説が、『選択集』第三章段に説かれる念仏諸行の勝劣義・難易義へと思想展開するにあたっては、『西方要決』や『五会法事讃』に縛られることなく仏意を推し測ることが求められ、ゆえにこの五七日の説示は、『選択集』に説かれる念仏実践理論体系を構築するために必要な段階であったといえよう。

また続けて、③果位の願成就に着目すると、三七日では四十八願の成就のうちの一つとして念仏往生願成就について説かれるのに対し、五七日はより十八願のみに特化し、四十八願の成就を理由として、十八願の成就も確実と説かれる。ここにもやはり、十八願に特に焦点をあてる五七日の説示の特徴をみてとることができる。

このように三七日と五七日における本願解釈の相違をみてくると、②のBの念仏論における両者の説示の相違と、①の『無量寿経』総論・②のAの四十八願の説明・③果位の願成就における両者の説示の相違は、少し性質が異なると考えられる。前者の相違は、「どうして念仏が選択されたのか」という同じ疑問点から発せられた答えであり、三七日で説いたものを五七日で修正しているとみてとれる。つまり、これは法然が「逆修法会」における説法のなかで、阿弥陀仏の本願についてどのように説けばより正確に伝わるのか懸命に考えた結果、法然の念仏論自体が展開して深まりをみせた痕跡であると捉えることができよう。

これに対して、後者の相違にみられるように、五七日において四十八願にあえて深く触れず、十八願のみに特化した説示が展開されるのは、決して法然の四十八願に対する認識が変化したわけではない。その証拠に、五七日の果位の願成就では、四十八願がすべて成就していることを十八願成就の根拠とする論がある。これは法然の思想的展開ではなく、逆修法会の説法が進むにつれ、説示の関心を「一切諸善」からより「念仏一行」へと収斂させていこうとする法然の説示傾向を示しているとみてとるのが適切ではないかと考えられる。

すなわち、ここにみた本願解釈の相違から、（1）法然の思想的展開と（2）法然の説示傾向という二つの意を見出すことができる。

二―二、三輩の解釈

【「三輩」初七日】

初七日では、

其中ニ説ハ衆生往生ノ因果ヲ者、則チ念仏往生ノ願成就之諸有衆生聞其名号ノ文、及ヒ三輩ノ文是也。若シ依ハ善導ノ御意ニ者、就テ此三輩ノ業因ニ、可レ立ニ正雑二行ヲ。就テ正行ニ亦有レ二、正定ト助業ト也。三輩倶ニ云ヘルハ一向専念ト者、則正定業也。順スルカ彼ノ仏ノ本願ニ故ニ、又其ノ外ニ有リ助業、有リ雑行。開クニ経ノ文ヲ、当リ観経疏ノ正雑二行ニ。此中ニ中輩ノ文ニ有リ起立塔像ノ句。（中略）彼ノ像ト者是レ弥陀ノ形像、往生ノ助業也ト云ヘリ。[25]

とあり、『無量寿経』のなかで衆生の往生の因果について説かれるのは念仏往生の願成就文と三輩の文であるとする。そして、善導に依って三輩のなかに正雑二行・正助二業を立てることができるとし、三輩すべてにおいて説かれる一向専念は正定業で、中輩に説かれる起立塔像は助業であると述べている。続いて、

凡ソ此ノ三輩ノ中ニ各雖レ説ト菩提心等ノ余善ヲ、望ニ上ノ本願ニ、専在レ令ムルニ称ニ念弥陀名号ヲ。故ニ云ヘリ一向専念ト。上ノ本願ト者、指ニ四十八願ノ中ノ第十八願ヲ也。一向ノ之言ハ、対スル二向三向ニ之義也。若シ念仏ノ外ニ並テ修ハ余善ヲ者、可キ背ク一向ノ義ニ也。求ン往生ヲ人、専ラ依テ此ノ経ニ、必ス可レ意ニ得此ノ旨ヲ也。[26]

とあり、波線部「上の本願に望むれば、専ら弥陀の名号を称念せしむるに在り」と善導『観経疏』の取意文を引き、弥陀の本願に依るならば、念仏以外の余善を修することなく、一向に念仏一行に励むべきであると述べている。[27]

これをまとめれば、

①三輩の説明

衆生の往生の業因を説くこと

②三輩に正雑二行・正助二業を立てられ、余善は助業であること（助正の義）

③一向の義に依って、念仏一行に励むべきこと（一向専念）

という構成である。ここには『選択集』に説かれるような「廃助傍の三義」について述べられることはないが、[28] もし仮に当てはめるとすれば、②は助正の義であるといえよう。対して③は廃立の義の根拠となる部分ではあるものの、「余行は廃捨のために説かれる」とまでは言及されていないことに留意したい。

【「三輩」三七日】

三七日では、

次ニ三輩往生ハ皆一向専念無量寿仏。云云。此ノ中ニ雖レ有ト菩提心等ノ諸善ヲ、望メハ上本願ニ者、一向ニ専ラ念ニ彼仏ノ名号ヲ也。例ハ如シ彼観経ノ疏ニ釈シテ云カ。上来雖レ説ト定散両門ノ之益ヲ、望メハ仏本願ニ者、意ハ在ニ衆生ヲシテ一向ニ専ラ称ムルニ弥陀仏ノ名ヲ。云々。望仏本願ト者、

指此ノ三輩ノ中一向専念ヲ也。[29]

とあり、三輩往生とはすべて一向専念無量寿仏であると述べ、初七日と同様に波線部『観経疏』の引文があり、三輩には菩提心などの諸善が説かれるものの、本願に従うならば一向に念仏を修すべき旨が説かれる。つまり三七日では初七日の②の助正の義に当たる説示はなく、

①三輩の説明

すべて「一向専念無量寿仏」であること

③一向の義に依って、念仏一行に励むべきこと（一向専念）

のみが説かれる。

【「三輩」五七日】

五七日では、

次ニ往生ノ業因ハ雖レ定ト念仏ノ一行ヲ、随二行者ノ根性ニ有二上中下一。故ニ遂タリ三輩ノ往生一。即上輩ノ文ニ云ク、（中略）云々。当座ノ導師、私ニ作リ一釈ヲ候。此ノ三輩ノ文ノ中ニ雖レ挙ト菩提心等ノ余行一、望二上ノ仏ノ本願ノ意ニ、在リ衆生ヲシテ一向ニ専ラ念スルニ無量寿仏ヲ。故ニ云二一向ト一。即又観念法門ニ善導釈シテ曰ク、此ノ経ノ下巻ノ初ニ云ク、仏説一切衆生根性不同、有上中下、随其根性皆勧専念無量寿仏ノ名ヲ、其人命欲終時、仏与聖衆自来迎摂尽得往生。已上。此ノ釈ノ心ハ三輩倶ニ念仏往生也。誠ニ一向ノ言ハ捨ルレ余ヲ之詞也。例ハ如二五天竺ノ三ノ寺一。（中略）既ニ云フ一向ト。可レ知レ捨ト云フコトヲ諸行ヲ。[30]

とあり、往生のための行は念仏一行であるが、行者の機根に上中下の三段階があるため『無量寿経』に三輩往生が説かれるとし、経文が引用される。そして、導師である法然自身の解釈とし、やはり波線部「上の本願に望むれば」の一文に依り、阿弥陀仏の本願に従って一向に念仏を修すべき旨が説かれる。また、『観念法門』を引用し、三輩はすべて念仏往生と解釈すべきであると説く。[31] さらに、五天竺の三寺の譬えにより、一向という言葉はその余を捨てるという意であると解釈する。その後、

但此ノ三輩ノ文ノ中ニ就テ、説二余行ヲ一有リ二三ノ意一。一ニ者為レ令下捨テ二諸行ヲ一帰中念仏ニ上、並テ説二余行一、於テ二念仏ニ一置二一向ノ言ヲ一。二ニ者為レ助ンカ二念仏ヲ一、説二諸善ヲ一。三者為ニ下念仏ト与ニ二諸行ニ一並ヘ上三示サンカ有コトヲ二三品ノ差別一、説ク二諸行ヲ一。此ノ三義ノ中ニハ、但初ノ義ヲ為レ正ト。後ノ二ハ傍義也。[32]

とあり、三輩のなかに余行が説かれる理由として、一つめに諸行を捨てて念仏に帰依させるため、二つめに念仏を助けるため、三つめに念仏と諸行にともに三品の区別があることを示すためという三意をあげ、この三つのうち初めの解釈が正義であって残りは傍義であると説く。これは『選択集』所説「廃助傍の三義」につながる説示である。

これをまとめるならば、

①三輩の説明

往生行は念仏一行であるが、衆生の機根に区別があるため説かれること（経文引用）

③一向の義に依って、念仏一行に励むべきこと（一向専念）

A．一向の説明（五天竺三寺の譬え）

B．廃助傍の三義につながる説

となる。

以上、各七日を比較したい。まず、初七日では、①の三輩の説明で衆生の往生の因果を示すとされ、三輩に正雑二行・正助二業があることが明かされ、特に起立塔像の功徳をあげて、諸善は正定業である念仏を支える助業であることが示される。その後に③念仏一行に専修すべきことを説いている。ここで中輩の「起立塔像」について特にピックアップされるのは、逆修の所作としての供仏に配慮してのことと考えられる。初七日の仏功徳讃嘆では、この逆修法会の施主である外記禅門が来迎引接の阿弥陀仏像を供養する様子が描かれている。しかし、起立塔像が助業であることを説いた直後に、一向専念に励むべしと説く初七日の説示は、説得力がないように感じられる。

これを受けて三七日では、①で三輩はすべて一向専念無量寿仏であるとし、その後も余行のことには触れず一向に念仏すべき旨だけを述べ、三輩の要点をわかりやすく述べている。また、初七日では②助正の義として供仏の功徳について説いた後に③一向専念があったため説得力に欠けたが、三七日では③のみがより明確に示されている。ただし、その内容は初七日と大きく異なることはないため、この初七日と三七日の説示の相違は、説法が進むにつれてより念仏一行に収斂させて説こうとする法然の説示傾向による相違とみてとることができる。

これに対し五七日では、①の三輩の説明で、往生行は念仏一行であるが、行者の機根に上中下があるため三輩が説かれるとし、初めて経文が引用される。これは三七日と異なるが、その後すぐに『観経疏』「望仏本願意」の文を引き、三輩の要旨は一向専念であると述べる部分は三七日と一致する。よって、ここでは三七日で説法時間などの都合により説けなかった経文の引用部を、五七日で補足したために生じた相違であると考えられる。その後、③のAで一向の語についての詳しい説明があり、さらにBで三義が示される。三七日までは余行が述べられる理由としては初七日に②助正の義が示されるだけで、あとは『観経疏』「望仏本願意」の文を根拠として一向専念が説かれていた。しかし、五七日で初めて「一向の言は余を捨つるの詞なり」と示され、そこから余行が説かれる理由として三意をあげ、そのなかでも廃立が正義であるとして、三輩の要旨は一向専念にあるということを明確にしている。この初・三七日の説示から五七日の説示への変化は、三輩に余行が説かれる理由についてより深く考えた法然が、助正の義よりも廃立の義が先に立つべきと考え直した結果、修正・補足されて示されたものであると捉えられるため、法然の思想的展開であるといえよう。そして、この五七日の説示はさらに修正され、いうまでもなく『選択集』第四章段の廃助傍の三義へと引き継がれるのである。

二―三、流通の解釈

【「流通」初七日】

初七日には、流通についての言及はみられない。

【「流通」三七日】

三七日では、

次ニ至テ流通ニ、云々。其有得聞彼ノ仏名号、歓喜踊躍乃至一念、当知、此人為得大利、即是具足無上功徳。云々。善導ノ御意ハ、上尽一形下至一念之無上功徳也。依ハ余師ノ意一者、但挙テ少ヲ而況スル多ニ也。云々。(33)

とあり、まず「無上功徳」の文を引用し、一生の念仏からたった一念の念仏まで無上の功徳であるとする善導の解釈をあげる。(34)

次に、

次ニ当来之世経道滅尽、我以慈悲哀愍、特留此経止住百歳、其有衆生値此経者、随意所願皆可得度。云々。以テ此ノ末法萬年後、三宝滅尽ノ時ノ往生ヲ而思ニ、顕ス一向専念ノ往生ノ義ヲ也。其ノ故ハ説ル菩提心ヲ経皆ナ滅シテ者、依テカ何ニ知ラン菩提心之行相ヲ。(中略)以テ彼ヲ思ニ今ヲ念仏ノ行者ハ更ニ於余ノ善根ニ不レ具一塵、決定シテ可往生ス也。然者不レシテハ発菩提心ヲ争カ可キ往生ス、不レシテハ持レ戒ヲ何可キ往生、無シテハ智恵者不ルニテ意得此ノ経ヲ候也。(中略)既ニ云ヘリ浅識凡愚ト、応レ知、非ハ智恵ニ云事ヲ。如レ此輩ノ、但修シテ称名念仏一行ヲ、至マテ一声ニ可往生ト云也。是レ亦弥陀本願ノ故也。即彼ノ本願之遠ク摂スル一切ヲ義ナリ也。(35)

とあり、「特留此経」の文を引用し、三宝が滅尽してしまえば菩提心や戒を知るための経も滅びてしまうのだから、当然そのような余善自体も滅びてしまっているはずであり、それでも念仏により往生が遂げられるということは、余善なくして一向専念だけで往生が叶うという意に他ならないとする。そして、菩提心や持戒がなければ往生できないという人はこの『無量寿経』の意を理解していないと述べ、浅はかで愚かな者でも称名念仏一行によって往生が叶うと説く。最後に、念仏で往生できるのは弥陀の本願であるからだとしている。

まとめれば、

①「無上功徳」の文

一生の念仏から一念の念仏まで無上の功徳であること

②「特留此経」の文

A．余善が滅びても念仏のみで往生が叶うこと

A－1．余善がないと往生できないとするのは誤りであること

A－2．念仏が弥陀の本願であるためどんな者でも往生できること

となる。

【「流通」五七日】

五七日では、

次ニ此ノ経ノ流通分ノ中ニ説テ云ク、仏語弥勒、其有得聞彼仏名号、歓喜踊躍乃至一念、当知、此人為得大利、即是具足、無上功徳。已上。上ノ三輩ノ文ノ中ニ雖レ説ト念仏ノ外ニ諸功徳ヲ、不レ讃ニ余善ヲ、但挙ニ念仏ノ一善ヲ、讃ニ嘆シテ無上功徳一流ニ通未来ニ。念仏ノ功徳ノ勝タルコトニ于余ノ功徳ニ明也。大利ト者、対スル小利一之言也。無上ト者、無キ此ノ功徳ノ上タル之功徳ハ之義也。(中略)以ニ此文ヲ余行ト与ニ念仏一相対意得ルニ、念仏ハ即大利也、余行ハ即小利也。念仏ハ亦無上也、余行ハ亦有上也。惣シテ願ニ往生ヲ人、何ソ捨テ、無上大利ノ念仏一而執セン有上小利ノ余行ヲ乎。(36)

とあり、「無上功徳」の文をあげたあとに、三輩のなかで念仏だけが無上功徳と讃嘆されるのであって、余善よりも功徳が勝れているのは明らかであるとしている。そして一念を指して大利・無上と説かれることをあげてその意を説いた後、波線部のように念仏は大利・無上であり、諸行は小利・有上であるとする対比がある。

次に、

次ニ此ノ経ノ下巻ノ奥ニ云ク、当来之世経道滅尽、我以慈悲哀愍特留此経止住百歳、其有衆生値此経者、随意所願皆可得度。云々。善導釈シテ二此文ヲ一云ク、萬年三宝滅、此経住百年、爾時聞一念、皆当得生彼。云々。釈尊ノ遺法ニ有二三時ノ差別一、正法像法末法也。（中略）夫レ末法萬年ノ満後ハ、如来ノ遺教皆失シ、住持ノ三宝悉ク滅スヘシ。凡ソ無ク二仏像経巻一、無ク二剃リ頭ヲ染タル衣ヲ僧一、仏法ト云事ハ不レ可レ聞ク二名字一モ。然ニ爾時マテ但此ノ双巻無量寿経一部二巻許残リ留テ、百年マテ在シテ世ニ済二度シドフ衆生一事、殊ニ哀ニ覚ヘ候。(37)

とあり、「特留此経」の文を引用し、善導『往生礼讃』の「万年三宝滅」の文(38)をあげた後、正像末の三時について説明し、末法万年の後にも『無量寿経』だけが残って衆生を救済するのは大変ありがたいことであると述べる。そして、

花厳経モ涅槃経モ、凡ソ大小権実ノ一切ノ諸経、乃至大日金剛等ノ真言秘密之諸経モ、皆悉ク滅タラン時、但此ノ経許リ留リ給事ハ何事ニ歟ト覚ヘ候。釈尊以テ二慈悲一ヲ留給事、定テ深意候覧。仏智実ニ難レ測矣。応ヘシ下但阿弥陀仏ノ機縁深ク二于此ノ界ノ衆生一ニ坐マス故ニ、釈迦大師モ留ル中下ナ於彼ノ仏ノ本願ヲ矣。就テ二此ノ文一ニ而案シ候ニ、有二四ノ意一（中略）此ノ四義ノ中ニハ、真実ニハ第四十八ノ願ノ念仏往生ノミ可ト云レ留之義正義ニテ候也。(39)

とあり、なぜ全ての経が滅びた後もこの『無量寿経』のみ残るのかということについて、波線部「仏智実に測り難し」としながらも、阿弥陀仏とこの世界の衆生との機縁が深いので釈尊が慈悲によって阿弥陀仏の本願を留め置いたと解釈し、その機縁が深いということについて四義(40)をあげ、このなかで第四の義を正義としている。さらに、

被タル説二特留止経止住百歳一者、唯此ノ二軸ノ経巻独リ可シト残聞テ候。然モ而実ニハ経ハ雖レモ失ト、但念仏ノ一門許リ留テ、百年可レ有乎ト覚候。彼ノ秦ノ始皇焼レ書ヲ埋シ儒ヲ之時、毛詩許リ残タリト申事ノ候。其レモ文ハ被レモ焼、詩ハ留テ在レ口ニ申テ、詩ヲ人々ノ暗ニ覚ヘタリ、故毛詩許リハ残タリト申事ノ候。以テ之意得候ニ此経留テ百年可ト在申モ、経巻ハ皆隠没ストモ南無阿弥陀仏ト云事ハ、留テ二于人ノ口一ニ百年ニテモ聞伝事ト覚候。経ト者亦所説ノ法ヲ申ス事ナレハ者、此ノ経ハ独リ説二念仏ノ一法一ヲ。然者爾時聞一念皆当得生彼ト善導モ釈シ給ル也。此レ秘蔵ノ義也。輙ク不レ可レ申ス。(41)

とあり、「特留此経」の真意として、秦の始皇帝の焚書坑儒のときに『毛詩』だけは人々が暗記していたため残ったように、『無量寿経』自体はなくなったとしても念仏は人々の口に残るということであると述べ、波線部にあるようにこれを「秘蔵の義」であるとしている。

まとめれば、

①「無上功徳」の文

A．念仏は大利・無上であり、余行は小利・有上であること（念仏諸行相対）

②「特留此経」の文（『往生礼讃』引用）

A．正像末の三時の説明
B．「特留此経」の理由
B－1．念仏は機縁が深いから
B－1－1．念仏の機縁を示す四義
B－2．『無量寿経』がなくなっても念仏が人の口に残るから
（秘蔵の義）

となる。

以上、三七日と五七日の流通解釈を比較すると、まず①無上功徳の文に関する両者の解釈の相違については、大小義の明言であって法然の思想的展開とみることができる。[42] 詳説は省略する。

続く②特留此経の文に関する解釈は、三七日では菩提心や余善が滅びてしまっても念仏による往生は残るとし、念仏一行による往生が証明されていると読み取っている。これは「本願」解釈において念仏一行が選択されたことを説き、「三輩」解釈で一向専念に励む旨を説いたのと同じ、念仏の諸行に対する勝義性を立証する論理構造である。これに対し五七日では、すべての経が滅びた末法万年の後にも『無量寿経』だけが残るのはなぜかという点について考察されている。「特留此経」の説明としては、今ここで重ねて念仏一行による往生を説くよりも、なぜ念仏のみが残るのかを説いた方が適切であると考えられる。そして、五七日の②のB－1に説かれる念仏の機縁を示す四義は『選択集』第六章段へと引き継がれる。

また、五七日の②のB－2に説かれる『無量寿経』は滅びてしまっても念仏は残るとする「秘蔵の義」は、『選択集』にもみられない説示である。これは外記禅門に対する説法という『逆修説法』の極めて限定的な環境であるからこそ説かれたといえるのではないか。[43] 法然は『無量寿経』のみが末法の後も残ることについて種々考察しているが、やはり「仏智実に測り難し」であって、どれも確信的なものはなかったと考えられる。ただし、たとえ『無量寿経』が滅びてしまったとしても、念仏だけは人の口に残るということについては、確信を持っていたのであろう。だからこそ、『選択集』のようなしっかりと教理的に体系化された教義書には明示されないものの、『逆修説法』では善導の「爾時聞一念」の文を独自に解釈し、「秘蔵の義」として説いたのではないかと推察できる。これは逆説的に、『逆修説法』が説かれた環境が法然にとって本音を隠さずに説くことができたような、法然浄土教的に洗練された場であったということの証明にも繋がるとみてとれる。

なお、『選択集』では、第五章段に「無上功徳」の文を引文として念仏諸行の大小相対が説かれるが、[44] 第三章段の勝劣義と同様「聖意測り難し」としたうえで論が展開されている。『逆修説法』五七日では「特留此経」の解釈に「仏智実に測り難し」とあるが、『選択集』ではこの部分と「無上功徳」の文を結びつけて大小相対を示しているとみてとれる。このように、『選択集』で法然は、自身の念仏実践論の中枢をなす念仏諸行相対三義を説くにあたっては慎重に論を展開しており、勝劣義・大小義に関しては念仏を勝・大利とする典拠は認められるものの、諸行を劣・小利とする明確な典拠がないため、「聖意測り難し」と断りを入れている。[45] 加えて、この「聖意測り難し」の語は『選択集』撰述時点で典

拠が明確ではないことに困窮した法然が、体裁を保つために咄嗟に挿入したという類の語ではなく、『逆修説法』時点から推敲を重ねたうえで取り込まれた一節であることがわかる。そして、第六章段には「特留此経」の文を引文として「選択留教」について説かれており、ここでは「聖意測り難し」の語は消え、『逆修説法』で「秘蔵の義」とされた『無量寿経』自体ではなく念仏のみが残るとする説が、「末法万年後余行悉滅特留念仏之文」[46]という篇目として昇華されていることを知るのである。

いずれにせよ、三七日では「特留此経」の文を念仏のみで往生が叶う根拠の一つとして捉えているが、なぜ『無量寿経』のみが経道滅尽の後も残るのかということについては説かれておらず、五七日でその理由について詳しく説かれるという構成になっている。三七日の『無量寿経』解釈は、本願・三輩・流通のすべてを通して念仏が諸行に対して勝れていると示すことを主題としているとみてとれる。これは二七日末尾に説かれる念仏往生が諸行往生に勝ることを示す部分の補足であり、後に『選択集』第十六章段に説かれる八種選択のうち「選択本願」「選択讃歎」「選択留教」へと組み込まれていく概念である。ただし、「特留此経」の文の説明としては、なぜ『無量寿経』だけが残るのかという解釈は不可欠であるため、五七日で内容の補足を行っていると考えられる。一方で、五七日にも「特留此経」の文が念仏往生の勝義性を示す根拠の一つとなるという概念は存在するはずであるため、ここにそのことが説かれないのは三七日で説かれた内容の省略であるとみられる。

三、小結

ここまでの『無量寿経』解釈に関する比較検討の要旨をまとめると、各七日の説示の相違から、

（1）法然の思想的展開
（2）法然の説示傾向
（3）内容の補足
（4）内容の省略

という四意を読み取ることができる。（2）法然の説示傾向とは、逆修法会の説法が進むにつれ、広く諸善について解釈を施そうという姿勢から、次第に念仏一行についての解釈に特化していくことで、諸功徳を念仏一行に収斂しようとする説示姿勢である。[47]これを踏まえ、本願・三輩・流通の解釈の相違について以下のようにまとめられる。

① 本願については、念仏が勝易の行であるとする三七日の解釈と阿弥陀仏の選び取りを明確に示す五七日の解釈の相違は、（1）法然の思想的展開であると考えられる。一方、三七日で四十八願全体について説かれるのに対し、五七日では十八願のみに特化して説かれるという相違は、（2）法然の説示傾向によるものと考えられる。

② 三輩については、初七日で説かれる助正の義が三七日において省略されるという相違は（2）法然の説示傾向によるものと考えられる。また、初・三七日で経文が引かれず、五七日で初めて経文引用があるのは（3）内容の補足である。一方、五七日においてそれまでに説かれなかった一向に関する解釈と廃助傍

の三義につながる説があるのは、（1）法然の思想的展開であると考えられる。

③ 流通については、「無上功徳」の文の解釈において、五七日にのみ念仏諸行の大小相対が説かれるのは、（1）法然の思想的展開であると考えられる。一方、「特留此経」の文の解釈において、三七日で説かれなかった『無量寿経』のみが残るとされる理由が五七日に説かれるのは、（3）内容の補足であり、また三七日で「特留此経」の文が念仏一行による往生を証明すると説かれる部分が五七日にないのは、（4）内容の省略であると考えられる。

特に五七日における『無量寿経』解釈は、『選択集』に通じる部分もかなり多く、教学的にも『選択集』と近しいものであると捉えることができる。本論では言及しきれなかったが、『逆修説法』全体を通じていえることとして、初七日から順に章を下るに応じて、換言すれば「逆修法会」における外記禅門への説法が進むに順じて、法然教学的に精錬されていく様子を窺い知ることができる。『逆修説法』からは説法にあたった法然の創意工夫を読み取ることができ、本説法がその浄土教思想形成のうえで大きな役割を果たしていることに異論はないであろう。

なお、本論にて確認できた念仏諸行相対に関する法然の思想的展開については、『選択集』と関連して特に重要と考えられるので、改めてまとめておく。『選択集』では、第三章段の勝劣義と第五章段の大小義を説く二箇所にのみ「聖意測り難し」と断りがあることが知られるが、この語の淵源もそれぞれ『逆修説法』に確認することができた。勝劣義に関しては『逆修説法』三七日で念仏の勝行・易行説が明示されるが浄土宗祖師を典拠としていない。対して五七日では、「往生の行をば我等が黠しく今始めて計らうべき事には候わず。皆定め置かれたる事なり」と、経疏に基づいた論証を離れて定め置かれた仏意に従うべきと説かれた。このような経証を離れるという着想を経て、『選択集』第三章段では、この二つの説示を組み合わせ、測り難い聖意を推し測った結果としての勝劣義を示すに至ったとみてとれる。また、大小義に関しては『逆修説法』五七日で『選択集』と同様の説示があるが、やはり諸行を小利とする典拠が手薄であったため『選択集』において同様に明示することを慎重に考えた法然は、第三章での「聖意測り難し」とした手法を再び採用し、「無上功徳」の文に基づく大小義とその直後に説かれる「特留此経」の文の解釈に説かれる「仏智実に測り難し」の語を組み合わせて『選択集』の説示を構成したと考えられる。そして、「特留此経」の文の解釈はさらに推敲が重ねられた結果「秘蔵の義」が昇華され、「仏智実に測り難し」が取り除かれた形で『選択集』第六章段へと組み込まれるのである。

註

『浄全』＝『浄土宗全書』、『聖典』＝『浄土宗聖典』、『昭法全』＝『昭和新修法然上人全集』、『正蔵』＝『大正新修大蔵経』

（1）拙論「『逆修説法』の研究」（平成二十八年度大正大学学位論文）にて『逆修説法』について詳説している。参照されたい。

（2）ただし、五七日には『阿弥陀経』の解釈はない。

（3）本論に関係する代表的な先行研究として、林田康順氏は「法然上人における勝劣・大小・多少相対三義の成立について―「念仏多善根の文」渡来の意義―」（宮林昭彦先生古稀記念論文集『仏教思想の受容と展開』、二〇〇四年）で、念仏諸行の勝劣・大小相対について考察するなかで、『逆修説法』の初七日・三七日・五七日の説示を比較検討し、勝劣相対に関しては『逆修説法』全体を通じてはっきりと認めることはできないものの、大小相対に関しては四七日までは認められないが五七日には認めることができると結論づけている。これは『逆修説法』という一つの教義書のなかで、教学的進展が認められるとする研究として非常に重要なものである。

（4）『昭法全』二六八頁―二六九頁。

（5）この説示部分には「下輩に二種あり」とされるが、以降に二種についての説明はない。

（6）『無量寿経』巻下の流通分に「仏語ハク弥勒ニ。其レ、有テ得ルコト聞クコトヲ彼ノ仏ノ名号ヲ、歓喜踊躍シテ、乃至一念センニ、当レ知ル、此ノ人、為レ得タリト大利ヲ。則チ是レ具ニ足ス無上ノ功徳ヲ」（『聖典』一・一三四頁）と説かれる部分を指す。

（7）『無量寿経』巻下の流通分に「当来ノ之世、経道滅尽センニ、我レ以ニ慈悲ヲ哀愍シテ、特リ留メテ此ノ経ヲ、止住スルコト百歳ナラン。其レ、有テ衆生、値フ斯ノ経ニ者ハ、随テ意ノ所願ニ、皆可シ得度ス」（『聖典』一・一三五頁）と説かれる部分を指す。

（8）『昭法全』二三六頁―二三七頁。

（9）『昭法全』二五一頁。

（10）『昭法全』二五二頁。

（11）同右。

（12）『浄全』四・八頁下。

（13）「光明摂取」については『往生礼讃』（『浄全』四・三七二頁上）、「下品上生」については『観経疏』散善義（『浄全』二・六八頁上）、「付属の文」については『観経疏』散善義（『浄全』二・七一頁下）、「一日七日念仏」については『法事讃』（『浄全』四・二五頁下）を引用している。全ての引文の中に「本願」・「願」・「弘誓」というように阿弥陀仏の本願を示す語があることから、『観経』・『阿弥陀経』も『無量寿経』の本願を根本とする典拠としてあげられている。

（14）『昭法全』二五三頁。

（15）基『西方要決釈疑通規』（『浄全』六・六〇〇頁上）。

（16）法照『浄土五会念仏略法事儀讃』（『浄全』六・六八六頁上）。また、『浄土五会念仏誦経観行儀』中（『正蔵』八五・一二四六頁下）にも同文あり。ただし、『逆修説法』に収録される「於未来世悪衆生　称念西方弥陀号　依仏本願出生死　以直心故生極楽」の四句は出典不明。

（17）『昭法全』二五三頁。

（18）『昭法全』二六六頁。

（19）同右。

（20）『浄全』二・三七六頁上。

（21）『昭法全』二六六頁。

（22）同右。

（23）『昭法全』二六二頁参照。

（24）林田康順氏「法然上人における勝劣義の成立過程―『逆修説法』から廬山寺蔵『選択集』へ―」（『佛教文化学会紀要』八、一九九九年）参照。今ここで『逆修説法』に注目して林田氏の説を見るならば、『逆修説法』三七日では第十八念仏往生願建立の由縁を明かすなかで、阿弥陀仏が念仏一行を本願として選択した由縁を、念仏は殊勝の功徳であり、同時に易行であるからとしているが、これだけでは念仏の勝行説ではあっても、念仏諸行の勝劣義とはなり得ないとしている。また、ここで称名念仏が大善根であることの典拠として用いられる『西方要決』は『選択集』では用いられず、偏依善導一師観も未成立であると述べている。

(25)『昭法全』二三七頁。

(26)同右。

(27)『観経疏』散善義（『浄全』二・七一頁下）「上来雖レ説二玉ト定散両門之益一ヲ、望レハ二仏本願一ニ意在リ三衆生ヲシテ一向ニ専称セシムルニ二弥陀仏ノ名一ヲ」。『観経疏』のこの部分は、取意文も含めて『逆修説法』中にのべ九箇所の引用が認められ、これは『選択集』の四箇所に比べてかなり多いことが分かる。川島一通氏はこのことに着目し、『逆修説法』においてこの一文の持つ意味について考察し、法然が善導説示の「本願念仏」に選択性を見出していた可能性を指摘している。川島一通氏「『逆修説法』から『選択集』へ」（『大正大学大学院研究論集』二三、一九九九年）参照。また林田康順氏は、『龍舒浄土文』渡来を契機として、釈尊の選び取りを中心とした「一向」の念仏から、弥陀の選び取りを中心とした「選択」の念仏へと法然の念仏実践論が変化していった旨を読み取っている。林田康順氏「法然上人「選択思想」成立の背景」（『佛教論叢』五五、二〇一一年）等参照。

(28)安達俊英氏が「法然上人における選択思想と助業観の展開」（『浄土宗学研究』一七、一九九一年）の中で述べているように、法然の助業観は『選択集』に至るまで変化してきており、「廃助傍の三義」の概念も『選択集』において初めて成立しているといえよう。

(29)『昭法全』二五三頁―二五四頁。

(30)『昭法全』二六七頁。

(31)『浄全』四・二三三頁上。

(32)『昭法全』二六七頁。

(33)『昭法全』二五四頁。

(34)『観経疏』玄義分（『浄全』二・一〇頁下）。

(35)『昭法全』二五四頁。

(36)『昭法全』二六七頁。

(37)『昭法全』二六七―二六八頁。

(38)『浄全』四・三六二下頁。

(39)『昭法全』二六八頁。

(40)①聖道門の得脱は機縁が浅く浄土の往生は機縁が深い。②十方浄土への往生は機縁が浅く西方浄土への往生は機縁が深い。③都卒の上生は機縁が浅く極楽の往生は機縁が深い。④諸行往生は機縁が浅く念仏往生は機縁が深い。以上の四義があげられる。

(41)『昭法全』二六八頁。

(42)註(3)を参照。

(43)『無量寿経釈』をみると、善導『往生礼讃』所説の「万年三宝滅」の文を引く後に「始皇焼五経毛持不失誦、在人口之故、称弥陀名号可例之」（『昭法全』九六頁）とあり、『逆修説法』に至ってこの部分が特にピックアップされ、「秘蔵の義」とされるまでになったということがわかる。

(44)『聖典』三・三五頁。

(45)林田康順氏は「法然上人における勝劣・大小・多少相対三義の成立について―「念仏多善根の文」渡来の意義―」（宮林昭彦先生古稀記念論文集『仏教思想の受容と展開』、二〇〇四年）のなかで、「聖意測り難し」の語について、諸行の劣性を明示するに足る典拠が余りにも手薄なことを念頭にこの一節を挿入したと推察しているが、同時に念仏三昧を発得した法然の心中で本願念仏による浄土往生への絶対的確信は決して揺らぐものではないと指摘し、この語は他宗教学に向けてのものであるとみている。また、多少相対義は『龍舒浄土文』によって『逆修説法』時点で念仏は多善根・諸行は少善根とする典拠が明確であるため、「聖意測り難し」の語はない。

(46)『聖典』三・三七頁。

(47)『逆修説法』においては『無量寿経』解釈のみならず、『観経』・『阿弥陀経』解釈においても同様の視点を持ち込み各七日の相違を読み解くことができる。拙論「『逆修説法』の研究」参照。

良忠『往生要集鈔』が見た一切経の系譜と展開

南　宏信

はじめに

本稿における目的の一つ目は浄土宗第三祖良忠（一一九九―一二八七）の『往生要集鈔』（中世写本、以下『鈔』）を考察し良忠が引用する際に依拠した一切経を確定することで、日本中世浄土教における一切経の受容の一様相を見るものである。

およそ良忠の著作は「報夢鈔五十余帖」[1]と呼称され、膨大な数に上る引用典籍があり、その全体像を整理する研究は宮沢正順氏〔1987〕[2]や沼倉雄人氏〔2011〕[3]などによって部分的に試みられている。これらの研究は基本的に『浄土宗全書』（以下『浄全』）を使用しての考察であるが、石川琢道氏の研究によると『浄全』[4]は主に江戸時代の版本を底本としており〔2013、2014、2015、2016〕、それを遡ることが可能な中世写本と比較すると、増広・改編が確認できる事例がしばしばあるので、文献の扱いには注意が必要である。[5]そこで二つ目の目的として、江戸時代の開版者らにおける良忠の著作群に対する引用経論の認識、校訂態度等も明らかにすることを目指す。

一、『浄土宗全書』所収良忠著作の凡例

『浄全』所収の良忠著作には引用経典に関する興味深い凡例を確認できる。以下の通り。

●『選択伝弘決疑鈔』

『浄全』における『選択伝弘決疑鈔』の底本は、元禄十三年（一七〇〇）に忍澂（一六四五―一七一一）が刊行したものである。[6]その凡例の一つには以下のようにいう。

一、鈔中所引ノ藏中ノ經論ハ皆依レリ宋本及ヒ高麗ノ本ニ也。今以二紫栢ノ册本ヲ一較ルニ之ニ非レ無ニ所レ違スル。蓋シ册本ハ頗有リ二寫誤一。不レ可三執リ彼ヲ爲テ正ト妄ニ改ムニ所引ヲ。今依テ義ニ定レ文ヲ。或ハ存シ、或ハ改ム。請フ見ン二古藏本ヲ一人爲ニ正セ之ヲ。[7]

『選択伝弘決疑鈔』中に引用する大蔵経中の経典・論疏は、皆宋版と高麗版に依拠している。今、嘉興蔵（明版）の冊子本を用いて引用文を較

べると、相違する箇所が無いわけではない。ただし嘉興蔵（明版）は非常に写し誤りがあるので嘉興蔵を正統とみなし、妄りに（宋・麗の）引用を改めるべきではない。今は意義内容に依拠して文を確定した。あるものは残し、あるものは改めた。末文では古蔵本を見た人がこれを修正することを願っているとする。

●『観経疏伝通記』

また音澂（一七五七―一八三三）の記した文政元年（一八一八年）開版の『観経疏伝通記』には以下のようにいう。

一所ノ引經論間〈有下合ヲ于麗本宋本ニ不中與ニ明本一同カラ上。卷帙モ亦然。但從ニ其所覽ニ耳。皆不レ改レ之ヲ(8)

ここでも高麗版・宋版と明版との相違を指摘しているが、前の『選択伝弘決疑鈔』は「今、義に依て文を定む」とするのに対して「皆これを改めず」とするところである。

●『往生要集義記』八巻（以下『義記』、底本元治元年〈一八六四〉版）

一所ノ二援引スル一諸經論蓋據ニ唐宋ノ古本ニ一歟。今就テ二明蘗二藏ニ一校ニ訂スルニ之ヲ一有ニ辭異ニ義舛ヲ者一一批ヲ之ヲ一揭ニ于欄上ニ一。至テハ三其ノ難ニ二審定シ一不ニ敢テ妄ニ改竄セ一。姑ク存ヲ疑ヲ以俟ニ異日ヲ一。(9)

引用経論を明版・黄檗版によって比較すると違いがあることを指摘するのはここでも同様である。その原因を良忠が唐・宋の古本によっていると想定する。またその違いを本文で修正するのではなく、欄外註に記したとする。

このように、江戸時代に良忠の著作群を刊行する開版者は、当時流布し始めた明版・黄檗版によって引用典籍を検証し開版していることがわかる。その態度は、相違を確認しながらあえて修正を加えない場合や、修正はするがどちらかに依拠するのではなく、文脈で判断して修正を加える場合など、各版によってまちまちである。

二、『往生要集義記』の古写本

ここまでで、従来経典の引用は唐代・宋代・高麗版をもとに引用しているが、江戸時代に流布する明版・黄檗版と比較すると字句が異なるので校訂の必要性に触れている。この指摘を具体的に解明することで、良忠浄土教の学問的背景であるところの一切経の受容を究明する事を目指す。

考察を始める前に方法を確認しておく。問題は江戸時代の刊本は後人による増広の可能性が付き纏うことである。『浄全』所収本を使用して引用経典を調べてみてもそれが増広箇所であれば、結論を誤導することになろう。しかし『選択伝弘決疑鈔』『観経疏伝通記』においては、各諸本間全体の異同を確認するまでには至っていない。そこで有効であると思われるのが『義記』に関する研究成果である。

『義記』の諸本に関しては、過去に稲田廣演氏が整理しており、その成果を本庄良文氏が紹介している〔2007〕[10]。またその後新たな写本が見いだされ、筆者も論じたところである[11]。『浄全』所収本の『義記』にはその前身である『鈔』があり、両書の諸本を比較して増広箇所を確認できる現状である。よって本稿では『鈔』『義記』を使用して凡例の記述を検証する。

まず『義記』所引経論を抽出する。次に増広前の『鈔』にも有る箇所を確定する。この作業で『鈔』には存しない引用、また確認できても、異同が認められないものを考察対象から外す。その中で異同が確認できた箇所を『大正蔵』、今回確認することができた日本古写経系の金剛寺本、七寺本、興聖寺本で照合し、異同箇所を確定し、良忠がどの系統の一切経を使用していたのかを検討する。

本来であれば高麗版（初雕・再雕）、思渓版等をも実見もしくは影印でもって確認するのが望ましいが、現時点では準備不足であり、又八巻中一巻のみの検討であるので、本稿では、初探として『大正蔵』の校異を使用し、今後の方向性を示すものとして位置づけたい。

三、『義記』『鈔』比較

『鈔』の諸本は①貞治二年（一三六三）写、尊経閣文庫所蔵本、②正和三年（一三一四）、第二、三、七巻、東向観音寺蔵本、③佛教大学蔵写本（鎌倉期）第四巻のみ、④寛永三年（一六二六）古活字版、西教寺蔵本、⑤寛永五年（一六二八）古活字版、浄珠院、京都大学蔵本、⑥袋中良定手択本、檀王法林寺蔵本、⑦身延文庫所蔵本、第七巻がある。『義記』の諸本は①無刊記古活字版佛教大学蔵本、②寛永十八年（一六四二）佛教大学蔵本、③元治元年（一八六四）佛教大学蔵本がある。

比較にあたっては『義記』は元治元年本（つまり『浄全』所収本）を使用し、その都度無刊記版、寛永十八年本と比較し、異同があれば言及する。『鈔』は檀王法林寺本を使用し、その都度尊経閣文庫本、寛永三年本、同五年本を参照した。

（例1）

●『義記』

雙觀經云有諸浴池或十由旬縱廣深淺各皆一等上已（『浄全』一五巻一六九頁下段一六行）。『義記』諸本全て「各皆」）

▲『鈔』

雙観経云有諸浴池或十由旬縱廣深淺各皆一等上已（『鈔』諸本全て「各皆」）

■『無量寿経』巻上（『大正蔵』一二巻二七一頁上段二七行）

有諸浴池、或十由旬、或二十、三十、乃至百千由旬、縱廣深淺各皆一等

・各皆＝皆各【宋】【元】【明】

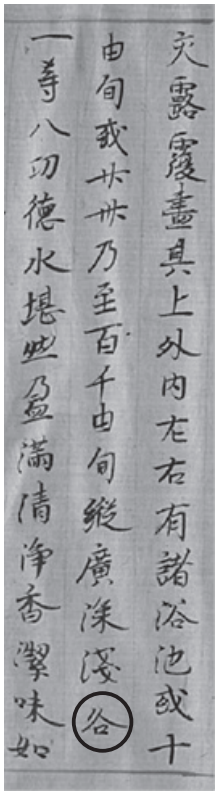
『義記』『鈔』間での異同は確認できない。また共に『無量寿経』の「或二十、三十、乃至百千由旬」を省略している。また「各皆」は『義記』『鈔』ともに【宋】【元】【明】の系統とは違い、『大正蔵』（高麗再雕版）と同じである。

高麗再雕版は高宗二〇―三五年（一二三七―四八）の開版であり[12]、良

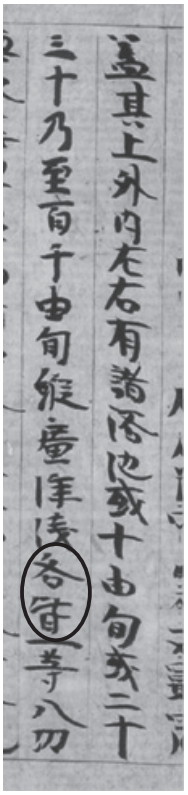
忠の生没年（一一九九―一二八七）と比較すると年代的に閲覧は不可能ではないが、高麗版の将来は室町時代の足利氏や大内氏などの請求になるまで確認されていないようであり、現存する高麗版の伝来状況を見ても良忠の没後の記録のみである。[13] このような事情を勘案するに良忠が高麗版を見た可能性は低いように思う。いずれの版の系統でもないとすると日本古写経系の可能性が上げられる。

確認してみると七寺本は「各」のみであるが、興聖寺本は「各皆」とあり『鈔』の引用と一致する。

〈七寺本〉



〈興聖寺本〉



（例2）

●『義記』

正理云何縁唯此洲下有無間獄唯於此洲起極重悪業故刀兵等災唯此有故唯此洲人極利根故已上（『浄全』一五巻一。『義記』諸本全て「猛」。七〇頁下段一〇行）

▲『鈔』

正理云何縁唯此洲下有無間獄唯於此洲起極重悪業故刀兵等災唯此有故唯此洲人猛利根故已上（『鈔』諸本全て「猛」）

■『阿毘達磨順正理論』巻第三十一（『大正蔵』二九巻五一六頁上段二八行―）

何縁唯此洲下。有無間獄。唯於此洲。起極重悪業故。刀兵等災。唯此有故。唯此洲人。極利根故

ここでは『浄全』のみが「極」で『鈔』『義記』すべて「猛」となっている。『浄全』の底本である元治版も「猛」であるが、欄外註に「人下猛本作極」とあり、『大正蔵』で確認できる通りである。『浄全』はこの欄外註を本文に組み込んで修正したのであろう。よって「猛」から「極」への修正は『浄全』刊行時であり、本稿の課題とは無関係ではあるが[14]興味深い例である。『鈔』『義記』が「猛」とする箇所は『大正蔵』で校異は確認できない。日本古写経系の金剛寺本も「極」とあるのでこの箇所は元来「極」であった可能性が高い。そうすると『鈔』の誤写を『義記』が継承し、『浄全』が訂正したと言える。

〈金剛寺本〉

（例3）

●『義記』

婆沙云唯瞻部洲人造善猛利故彼作悪業亦復極利非餘洲故已上（『浄全』一五巻一七〇頁下段一二行。）

▲『鈔』

婆沙云唯瞻部洲造善猛利故彼作悪業亦復猛利非餘洲故已上（諸本全て「人」なし。）

■『阿毘達磨大毘婆沙論』巻第一百七十二（『大正蔵』二七巻八六六頁下段四行―）

唯瞻部洲人造善猛利。彼作悪業亦復猛利。非餘洲故

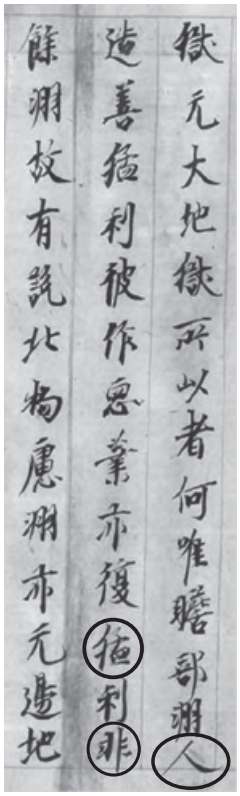
・非＝罪【宋】【元】

「人」は『義記』『鈔』の諸本全てになく、『浄全』のみにある。底本の元治版の欄外中には「造上本有人字」とあるので（例2）と同様の作業であることが分かる。また日本古写経系を見るに、七寺本・金剛寺本には「人」とあるので、『鈔』の誤写による欠落と思われる。

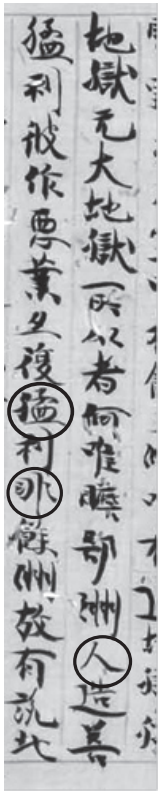
「極」「猛」については、『義記』『鈔』の諸本全て「猛」とあり、『浄全』のみ「極」とある。元治版の欄外註も確認できず、『婆沙論』本文も「猛」である。『浄全』の誤植であろうか。「極」の問題以外、『義記』『鈔』間の異同は確認できない。

「非」「罪」の異同に関して、『鈔』は「非」を使用しているので、宋版を使用しておらず、『大正蔵』（高麗再雕版）と同じである。しかし前述した通り良忠が高麗版を見た可能性は低く、日本古写経系が「非」を使用するので『鈔』は古写経系を引用していると思われる。

〈七寺本〉



〈金剛寺本〉



（例4）

●『義記』

倶舎論十一云今於此中因論生論諸地獄卒是有情不有説非情如何動作有

情業力如成劫風問若爾云何通彼大德法善現説如彼頌曰
　心常懐忿毒　好集諸悪業　見他苦欣悦　死作琰魔卒
琰魔王使諸羅刹婆擲諸有情置地獄者名琰魔卒是實有情非地獄中害有情者故地獄卒非實有情有説有情若爾此悪業何處受異熟即地獄中以地獄中尚容受無間所感異熟此何理遮若爾何縁火不燒彼此定由業力所隔礙故或感異大種故不被燒已上（『浄全』一五巻一七〇頁下段一五行）

▲『鈔』
倶舎論十一云今於此中因論生論諸地獄卒是有情不有説非情如何動作有情業力如成劫風若爾云何通彼大德法救善現説如彼頌曰
　心常懐忿毒　好集諸悪業　見他苦欣悦　死作琰魔卒
琰魔王使諸羅刹婆擲諸有情置地獄者名琰魔卒是實有情非地獄中害有情者故地獄卒非實有情有説有情若爾此悪業何處受異熟即地獄中以地獄中尚容受無間所感異熟此何理遮若爾何縁火不燒彼此定由業力所隔礙故或感異大種故不被燒已上

■『阿毘達磨倶舎論』巻第十一（『大正蔵』二九巻五八頁下段一七行―）
今於此中因論生論。諸地獄卒是有情不。有説。非情。如何動作。有情業力。如成劫風。若爾云何。通彼大德法善現説。如彼頌言。
　心常懐忿毒　好集諸悪業　見他苦欣悦　死作琰魔卒
琰魔王使諸邏刹娑。擲諸有情置地獄者名琰魔卒。是實有情。非地獄中害有情者。故地獄卒非實有情。有説有情。若爾此悪業何處受異熟。即地獄中。以地獄中尚容無間所感異熟。此何理遮。若爾何縁火不燒彼。此定由業力所隔礙故。或感異大種故不被燒

「問」は『義記』諸本には全て有るが、『鈔』諸本には全てない。『大正蔵』でも「問」はなく、異同も確認されていない。
「德」は『義記』無刊記版、寛永十八年版が「経」とし、『浄全』（元治版）が「德」とする。
「救」は『浄全』のみなし。元治版の欄外註に「法下奮有救字今依本除之」とあるので（例2）（例3）と同様の作業である。
『義記』『鈔』間に異同を確認できるも、『大正蔵』の当該箇所に異同を確認できない。日本古写経系は未確認である。

（例5）
●『義記』
唯識論云如地獄中無地獄主而地獄衆生依自然業見地獄主與種種苦而起心見此是地獄處此是夜時此是晝時我以悪業故見狗見烏或見山壓以此文證善悪薫心令心異見實無地獄是故心外雖無地獄悪業成時強自妄見已上（『浄全』一五巻一七一頁下段二行）

引用する『唯識論』は『鈔』には確認できない引用なので、『義記』の増広箇所に該当し、本稿には直接関係ない箇所である。ただし元治版の欄外註に「唯識論云者二十論取意。而集所挙者珠林八十八六氏全文也」とある。この「珠林」は『法苑珠林』のことであり、『鈔』が引用する『唯識論』は『法苑珠林』からの孫引きであることを指摘し、確認すると確かにその通りである。その典拠を「珠林八十八」であるとするが、該当するは明版のみで他は七十一巻である。元治元年版が確かに明版（黄檗

版）に依拠していることを示す記述であることがわかる。

（例6）

●『義記』

念經五云第二別處 乃至 若 心貪物如是因緣而殺衆生欲得命因以刀殺生彼人如是以此因緣而不懺悔　已上（『浄全』一五巻一七四頁上段五行）

▲『鈔』

念經五云第二別處 乃至 著 心貪物如是因緣而殺衆生欲得命因以刀殺生彼人如是以此因緣而不懺悔　已上

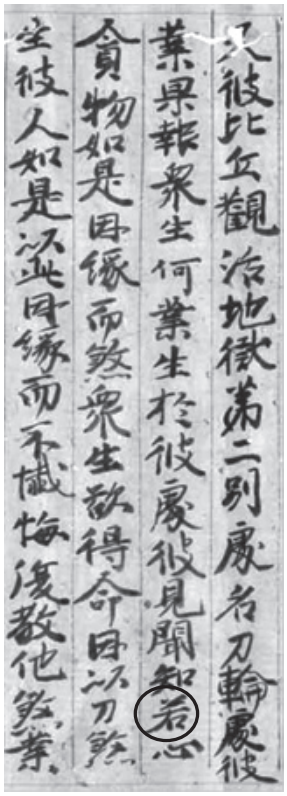
■『正法念処経』巻第五（『大正蔵』一七巻二七頁下段二五行）

第二別處名刀輪處。彼業果報、衆生何業生於彼處。彼見聞知 若 心貪物、如是因緣而殺衆生、欲得命因、以刀殺生。彼人如是以此因緣而不懺悔

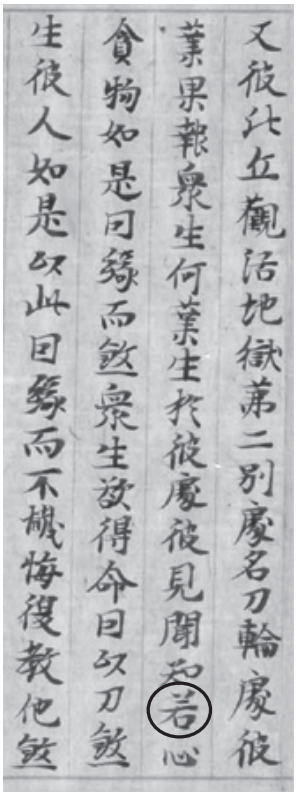
『義記』『鈔』ともに「乃至」として傍線部を省略している。

「若」は『義記』元治版以外はみな「著」を使用しているが、『大正蔵』は「若」を使用しているので、「若」を使用するのが正しいと思われ、元治版はこれに従って修正したと思われる。日本古写経も「若」を使用する。以下の通り。

〈金剛寺本〉



〈七寺本〉



経典は一貫して「若」で伝承されている。字体が似ているので、『鈔』の時点で「著」と誤写したのであろうか。

（例7）

●『義記』（私家版一巻八二頁）

念經六云若人説法依悪見論以因 緣 譬喩一切不實　已上（『浄全』一五巻一七五頁上段一三行）

▲『往生要集鈔』

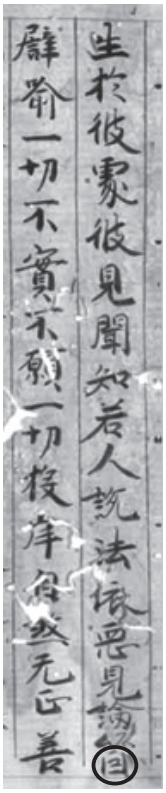
念經六云若人説法依悪見論以因緣譬喩一切不實上已

■『正法念処経』巻第六（『大正蔵』一七巻二九頁下段四行―）

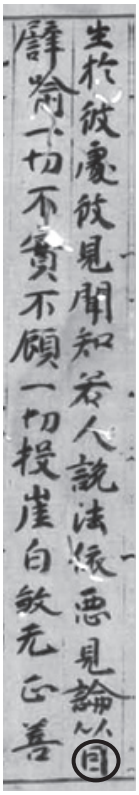
若人説法依悪見論以因譬喩一切不實

『義記』『鈔』ではすべて「緣」を確認できる。『義記』元治版欄外註に「緣字経無」とある。欄外註の指摘通り『大正蔵』では「緣」がない。日本古写経でも「緣」はなく、経典では一貫して「緣」は無かったといえる。

金剛寺本（甲）→「緣」なし



金剛寺本（乙）→「緣」なし



「緣」を有する版を確認できなかったので、（例6）同様『鈔』で引用する際に誤写されたのであろうか。

おわりに

以上の比較を踏まえて『義記』の凡例を確認するに、まず元治元年（一八六四）版が開版される以前に流布していたのは寛永十八年（一六四一）版『義記』であった。それから約二百年の間に先哲が所引経論を明版（嘉興蔵、正蔵部は一六二〇年頃、続蔵部は一六六六年）と鐵眼道光（一六三〇―八二）が開版した黄檗版（一六七八年）とで校合して寛永十八年の誤り（と判断した箇所）を正し、欄外に記した。この「誤り」の原因を、誤写の可能性を含む唐・宋の古写本に依拠したからであろうと想定していることになる。

明版（嘉興蔵）の覆刻である黄檗版の完成は一六七八年で、寛永十八年（一六四一）以後である。このような当時最新の大蔵経の出現が『義記』所引経論の校訂作業へと向かわせたのであろう。

本稿では全八巻中、僅か一巻のみの考察ではあったが、その結果、良忠が『鈔』の引用で宋版を使用していたと言える用例は確認できなかった（例1）（例3）。また高麗版（『大正蔵』）と一致する用例を見たが（例1）、良忠が高麗版を見た可能性は低いと思われることは前述した通りである。ここに日本古写経系統の可能性を予想するのである（例1）（例2）（例3）が、写本の性格上誤写の可能性も垣間見える（例1「各」）（例3「人」）（例5「若」）（例6「因緣」）ので、現時点では一概に判じ難い。これらの原因として、『鈔』の孫引きの可能性も忘れてはならないだろう。

また江戸時代初期に『鈔』から『義記』に変わる際における出典考証の特徴（例5）、そしてそれが『浄全』に収録される際の特徴を見た（例2）。元治元年版『義記』の欄外註は『浄全』にそのまま踏襲されるが、

その指示を本文に組み込んだ場合は解消される（例２「極」）（例３「人」）（例４「救」）。また『浄全』の誤植かと思われる用例も見た（例３「極」）。これらの一字一句の検討を踏まえると、前述の石川氏の指摘に加えて、『浄全』所収本は元治元年を完全に再現したわけではないことを具体的に確認できる。

今後日本古写経との比較を進めるとともに、残り七巻を考察することで、用例を増やし、さらに『鈔』の引用経典の典拠を精査していきたい。

註

（1）師弁長（一一六二―一二三八、浄土宗鎮西派二祖）は良忠に浄土宗義の弘通を懇望していたが、果たせずにいた。その後要阿が瑞夢を得て再度良忠に執筆を要請した。その瑞夢に報いて執筆したとする因縁譚に依る。

（2）宮沢正順「報夢鈔引用の典籍に関する一考察―外典を中心として―」（『仏教文化研究』三二、一九八七年）。

（3）沼倉雄人「良忠著作にみられる「先師」について」（『印度学仏教学会』六〇―一、二〇一一年）。

（4）石川琢道「浄土宗全書の底本について」（『法然上人八百年大遠忌記念論文集 現代社会と法然浄土教』山喜房仏書林、二〇一三年）、同「浄土宗全書の底本について（二）」（『廣川堯敏教授古稀記念論文集 浄土教と仏教』山喜房仏書林、二〇一四年）、同「浄土宗全書の諸版について」（『小澤憲珠名誉教授頌寿記念論集 大乗仏教と浄土教』ノンブル社、二〇一五年）、同「浄土宗全書の底本について」（『小此木輝之先生古稀記念論文集 歴史と文化』青史出版、二〇一六年）。

（5）岸一英「良忠撰『三心私記』について」（『源智・弁長・良忠 三上人研究』同朋舎、一九八七年）、廣川堯敏「新出の良忠述一巻本「三心私記」について」（『仏教文化研究』三二、一九八七年）、拙稿「良忠撰『浄土宗要肝心集』上巻と『浄土宗要集』第二について」（『佛教大学大学院紀要』三八、二〇一〇年）など。

（6）諸本・凡例の紹介は松永知海「良忠撰述忍澂募刻『選択伝弘決疑鈔』の研究（上）―伝本の書誌的検討を中心として―」（『仏教文化研究』三一、一九八六年）に詳しい。

（7）『浄全』七巻一八七頁上段一行目―。

（8）『浄全』二巻七四頁下段九行目―。

（9）『浄全』一五巻一五七頁下段八行―。

（10）本庄良文「『往生要集義記』第六―臨終行儀（一）―」（『鳳翔学叢』三、二〇〇七年）の註を参照。

（11）拙稿「東向観音寺蔵良忠撰『往生要集鈔』について」（『佛教論叢』五四、二〇一〇年）、同「良忠撰『往生要集鈔』から『往生要集義記』への成立過程―檀王法林寺蔵袋中手択本を中心にして―」（『印度学仏教学研究』五九―二、二〇一一年）、同「良忠撰『往生要集』注釈書の成立過程」（『法然上人八〇〇年大遠忌記念 法然佛教とその可能性』法蔵館、二〇一二年）。

（12）野沢佳美『印刷漢文大蔵経の歴史―中国・高麗篇―』（立正大学図書館、二〇一五年）。

（13）馬場久幸『日韓交流と高麗版大蔵経』（法蔵館、二〇一六年）。

（14）ただし『浄全』は初版から第三版までの間にそれぞれ個別に修正しているので、この「猛」から「極」への変更が具体的にどの版でなされたのかは、各版を確認する必要がある。前掲石川論文参照。

（付記）
・資料閲覧に際し、格別のご高配を賜りました金剛寺、七寺、興聖寺、並びに国際仏教学大学院大学日本古写経研究所のご当局に深く感謝申し上げます。
・本稿は平成二十八・二十九年度浄土宗研究生補助金、また平成二十七年度～三十年度科学研究費助成事業・若手研究（B）課題番号15K16621による研究成果である。

●…未見　×…欠本　ー…本文なし

	経論名	『鈔』							『義記』				『大正蔵』				日本古写経		
		檀王本	尊経閣本	東向観音寺	佛大写本	西教寺本 寛永3年 (1626)	京大本 寛永5年 (1628)	身延文庫本 江戸期	佛大古活字版 寛永頃	佛大版 寛永18年 (1642)	佛大版 元治元年 (1864)	『浄全』所収本	高麗版	宋版	元版	明版	金剛寺	七寺	興聖寺
例1	『無量寿経』	ー	ー	×	ー	ー	ー	×	ー	ー	ー	ー	或二十三十乃至百千由旬	或二十三十乃至百千由旬	或二十三十乃至百千由旬	或二十三十乃至百千由旬	×	或二十三十乃至百千由旬	或二十三十乃至百千由旬
		各皆	各皆		各皆	各皆	各皆		各皆	各皆	各皆	各皆	各皆	皆各	皆各	皆各		各	各皆
例2	『阿毘達磨順正理論』	猛	猛	×	猛	猛	猛	×	猛	猛	猛	極	極	極	極	極	極	未調査・未撮影	未調査・未撮影
例3	『阿毘達磨大毘婆沙論』	ー	ー	×	ー	ー	ー	×	ー	ー	ー	人	人	人	人	人	人	人	未調査・未撮影
		猛	猛		猛	猛	猛		猛	猛	猛	極	猛	猛	猛	猛	猛	猛	
		非	非		非	非	非		非	非	非	非	非	罪	罪	非	非	非	
例4	『阿毘達磨倶舎論』	ー	ー	×	ー	ー	ー	×	問	問	問	問	ー	ー	ー	ー	×	未調査・未撮影	ー
		徳	徳		徳	徳	徳		経	経	徳	徳	徳	徳	徳	徳			徳
		救	救		救	救	救		救	救	救	ー	ー	ー	ー	ー			ー
例5	『法苑珠林』(『唯識論』)											※巻数の指摘	七十一	七十一	七十一	八十八			
例6	正法念処経	乃至	乃至	×	乃至	乃至	乃至	×	乃至	乃至	乃至	乃至	名刀輪處。彼業果報，眾生何業生於彼處？彼見聞知	名刀輪處。彼業果報，眾生何業生於彼處？彼見聞知	名刀輪處。彼業果報，眾生何業生於彼處？彼見聞知	名刀輪處。彼業果報，眾生何業生於彼處？彼見聞知	名刀輪處。彼業果報，眾生何業生於彼處？彼見聞知	名刀輪處。彼業果報，眾生何業生於彼處？彼見聞知	名刀輪處。彼業果報，眾生何業生於彼處？彼見聞知
		著	著		著	著	著		著	著	若	若	若	若	若	若	若	若	若
例7	正法念処経	因縁	因縁	×	因縁	因縁	因縁	×	因縁	因縁	因縁	因縁	因	因	因	因	因	●	未調査・未撮影

『法然上人伝法絵』の和歌と作者

――『善導寺本』の表現を手がかりに――

平間理俊

はじめに

法然上人の行状を記した伝記・絵巻は多数存在するが、絵が附属した最初の作品は、『法然上人伝法絵』（以下、『伝法絵』と略称する）と考えられている。『伝法絵』は、転写本が四種、現存する。第一に、大本山善導寺所蔵、四巻（通称『四巻伝』、『善導寺本』）。第二に、『国華本』、第三に浄土真宗高田派大本山専修寺所蔵『高田本』、第四に称名寺所蔵『伝法絵略記抄』である。[1]『善導寺本』以外は、断簡本であり、全体を知ることができない。しかし、現存する『国華本』は、『善導寺本』と同一の本文であることが分かっており、『伝法絵』が同一資料であることを示すものと考えられてきた。また、四種の転写本の存在は、本作が重要視された時期があることを示すものと考えられよう。それを裏付けるように、『伝法絵』が真宗寺院における掛幅絵伝制作時の依拠資料になっているという報告がある。[2]

『伝法絵』の制作は、完本である『善導寺本』の奥書によれば、詞書を湛空、絵を観空が担い、鎌倉八幡宮本社の辺りで、嘉禎三年五月から十一月二十五日に行われている。その上巻跋文には、『伝法絵』を用いて、絵を観る者（聴衆、観衆）と絵解きする僧侶（教師）の両者が、「一仏浄土に結縁」すべき趣旨が述べられ、法然上人（以下、敬称を略す）の教えを弘める布教に、僧侶が絵解きをしていたことが窺える資料でもある。[3]

本稿では、『善導寺本』上巻にある和歌二首とその前後の詞書（本文）に注目し、他伝本と比較検討をくわえ、法然の出家場面における『善導寺本』本文の古態性について、「秘密灌頂」「大江定基（寂昭）」「かけろ」の語句を手がかりに、試論を述べてみたい。また、各法然伝に収録された和歌を比較検討すると、『善導寺本』には、独自和歌が多いことがわかる。絵伝制作における和歌の収録という観点から、『伝法絵』（『善導寺本』）の作者説についても私見を述べてみたい。

一、母との別れを詠んだ歌

法然が出家する場面の『善導寺本』の本文は、つぎのとおりである。

資料一

一、師匠の命によりて、比叡山にのぼるべきよし侍ける時、乳房のははに、いとまを申とて、大師釋尊は、十九の御年、父の大王にしのび給て、ひそかに王宮をいでたまひ、今小童は、生母にいとまを申て、二親を佛道に入たてまつらん。夫流轉三界中、恩愛不能斷、

棄恩入無爲、眞實報恩者と承ば、今日よりのち、こひしく、ゆかしく、我をすてて、うらめしとおぼしめさるな、三河守大江定基は、出家して 大唐へわたり侍し時は、老母にゆるされをかうむりてこそ、彼國にして圓通大師の號をかうむり、本朝の名をもあげ給しか。ゆめゆめこの童をこそちちの形見として、朝に覲へ暮に昵びん事をわすれて、生るる覺山にこもりて、ふかくみちびく師とならん事をおぼしめせと、かきくどき給しかば、母ことはりにおれて、みどりのかみをかいなでゝ、涙ばかりぞいたゞきにそゝぎける。いま思あはすれば、秘密灌頂とかやに物はいはずしていたゞきにそゝぐと申はかやうの事にや侍らん

かたみとてはかなきおやのとゝめてしこのわかれさへまたいかにせん(4)

本場面は、法然の父時国が夜討ちにあい深傷(ふかで)を負った後の場面である。冒頭に、「一」とあるのは、絵解きの順序を示すものであろうか、続く段落に「二」と「三」もある。この表記は、『善導寺本』にしか見られない特異な表記となっている。

本段落は、①師匠の命で比叡山に登ることが決まったこと、②釈尊は十九で出家したこと、③法然は母に申し出をしたこと、④出家作法の四句偈と大江定基の出家譚、⑤法然の母が髪をなでること、⑥秘密灌頂、⑦和歌の構成、となっている。

この和歌に試みに訳を付すと、「形見（遺児）として、亡くなった親（父）があとに残した子ども、その子との別れをまたどうしたらよいのだろうか。」となろう。

まず、和歌の表現にのみ注目し、諸本を比較してみると、『善導寺本』『琳阿本』は同一である。『拾遺古徳伝』『弘願本』では、第一句が「信（かたみ）とて」と漢字表記になる。この二絵伝は、真宗の門弟が制作しているということも、影響があるのだろうか。つぎに、『弘願本』では、「このわかれ」に子どもの「子」の字をあてている。これは、書写者が掛詞の内容を意識して漢字表記にしたものと考えられる。そして、『九巻伝』『四十八巻伝』『十巻伝』になると「母」の心情である文言を記すようになる。このように諸本を比較すると、制作が後期と考えられている作品は初期作品と比べて、本文が詳細になっていることがわかる。

以上の事を踏まえて、本文の書写・生成状況を考えると、母の心情を明記した『九巻伝』『四十八巻伝』『十巻伝』から、『善導寺本』『琳阿本』の本文が制作された、またはそれらを参考にして『善導寺本』が書写されたとは考えにくいのである。

『善導寺本』
かたみとてはかなきおやのとゝめてしこのわかれさへまたいかにせん

『琳阿本』(5)
かたみとてはかなきおやのとゞめてしこのわかれさへまたいかにせん

『拾遺古徳伝』(6)
信とてはかなきおやのとゞめてしこのわかれさへまたいかにせん

『弘願本』(7)
信とてはかなきおやのとゞめおきし子のわかれさへまたいかにせん

『九巻伝』[8]

母思のあまりにくちずさみける歌

かたみとてはかなき親のとゞめてし子のわかれさへまたいかにせん

母おもひのあまりに

かたみとてはかなきをやのとゞめてしこのわかれさへまたいかゞせん

※『九巻伝』は、冒頭の数頁が2回書写されているために、同じ場面が重複するが、詞書と結句に異同がある。

『四十八巻伝』[9]

かたみとてはかなきをやのとゞめてしこのわかれさへまたいかにせん

『十巻伝』[10]

母心中思連給　形見トテ墓ナキ親ノトドメテシ子ノワカレサヘ又イカニセントテ落涙千行也

以上のとおり、『九巻伝』以降は、母の心情を和歌の直前に示すようになる。また、この場面において、母が涙を流すものは、『善導寺本』『琳阿本』『九巻伝』『四十八巻伝』である。ところで、母親が子どもの髪をなでるという表現に注目してみると、遍昭（遍照とも）のつぎの和歌が人口に膾炙していたと考えられる。

『後撰和歌集』巻第十七雑三[11]

はじめてかしらおろし侍りける時、ものにかきつけ侍りける　遍昭

一二四〇　たらちめはかかれとしてもむばたまのわがくろかみをなでずや有りけん

『宝物集』片仮名古活字三巻本[12]　僧正遍照

三三一　タラチネハカヽレトシテモムバ玉ノ我クロカミヲ撫ズヤ有ケン

『宝物集』第二種七巻本[13]

三三一　たらちねはかゝれとてしもうば玉のわが黒髪はなでずや有けん

この歌は、『後撰和歌集』の詞書によれば、遍昭が初めて剃髪した時のことを詠んだ歌となり、そこでは、遍昭の母親が、我が子のつやのある黒髪をなでて、別れを惜しんだとしている。

また、つぎにあげる『沙石集』の和歌は、詠まれた状況に異同があるものの、親が我が子の黒髪をなでたものとして、藤原為家の和歌がある。この和歌は、最愛の娘を亡くし、その娘の髪の毛で梵字を縫って、この世での別れを惜しむ内容となっている。

『沙石集』巻第五末ノ六[14]

一、大納言為家卿、最愛の御娘に後れ給ひて、かの孝養の願文の奥に

あはれげに同じ煙と立ちそはで残る思ひに身をこがすかな

かの髪をもて梵字を縫ひて、供養の願文の奥に、

我が涙かかれとてしもなでざりしこの黒髪を見るぞ悲しき

ここにあげた和歌は、遍昭の母親も、為家も、「最愛の子どもとの別れ」という点で共通し、「髪をなでる行為」をしている。それは、法然伝においても共通することであるが、注目すべきは、『善導寺本』の詞書である。出家を機に法然は母と別れなければならないが、その際母が涙を流すのは、別れの涙の意味のみならず、「秘密灌頂」であると記している点である。この点について、さらに詳しく考えてみたい。

二、作者と「秘密灌頂」

『善導寺本』の和歌の前に「秘密灌頂」の語句が見える（資料一に傍線を付した）。各種法然伝において、この語句が確認出来るのは『善導寺本』『琳阿本』『九巻伝』に限定される。「秘密灌頂」とは、『広説仏教語大辞典』によれば、「密教で行う灌頂の総称」とある。[15] この語句を、平安遺文テキストデータベースで調べると、『東寺観智院文書』承暦二年七月十日の記事（第十巻三九頁）や、『朝野群載』巻十六（新訂増補国史大系　第二十九巻　四〇八頁）に「秘密灌頂」の文言が確認できる。[16]

また、『蜻蛉日記』中巻、天禄元年七月の記事に、石山寺に参籠した作者道綱母が、最終日の明け方に夢を見る場面がある。[17]

さては夜になりぬ。御堂にてよろづ申し、泣き明かして、あかつきがたにまどろみたるに、見ゆるやう、この寺の別当とおぼしき法師、銚子に水を入れて持て来て、右のかたの膝にいかくと見る。ふとおどろかされて、仏の見せたまふにこそはあらめと思ふに、ましてものぞあはれに悲しくおぼゆる。

本場面のおおよそ意味する内容は、「御堂でさまざまなことを祈り、泣き明かして夜明け前にうとうとしていると、この寺の別当と思われる法師が銚子に水を入れて持ってきて、私の右膝にその水を注ぐという夢をみた。（ふと、その夢におどろいて）はっと目が覚めて、石山寺の仏がお見せしてくださったのだと思うと、しみじみと胸をうたれる思いがする」という場面である。この場面で、注目すべき事柄は、銚子の水が右膝に注がれる点である。この描写が何を意味するか、先行研究では大きく、（1）精神分析的解釈（2）密教の灌頂によるものとする意見とに分かれている。[18] しかしながら、『蜻蛉日記』作者の宗教観を考えると、後者の密教の灌頂と理解する、品川和子氏、岩瀬法雲氏に賛同したい。[19] このように理解した時、文学作品における「密教の灌頂」の一例には、「夢」に「水」が登場し、比喩を用いて書かれるのである。その点『善導寺本』は、「秘密灌頂」という文言を示すが、その意味するところは、「母親のこぼれおちた涙が、灌頂の水であり、この涙によって、母子が仏縁を結んだことを意味し、いわゆる結縁灌頂を示している」と解釈できないだろうか。

この場面について、『善導寺本』（資料一）と『九巻伝』（資料二）の本文を比較してみる。そうすると、『九巻伝』本文がより詳しい本文となっていることがわかる。例えば、「秘密灌頂」について「物をばいはずして、いただきに五瓶の智水をそそぐとは申すことあんなれ」とし、「五瓶の智水」をそそぐことだと記している。

資料一　『善導寺本』[20]

一、師匠の命によりて、比叡山にのぼるべきよし侍ける時、乳房のははに、いとまを申とて、大師釋尊は、十九の御年、父の大王に

しのび給て、ひそかに王宮をいでたまひ、今小童は、生母にいとまを申て、二親を佛道に入たてまつらん。夫流轉三界中、恩愛不能斷、棄恩入無爲、眞實報恩者と承ば、今日よりのち、こひしく、ゆかしく、我をすてて、うらめしとおぼしめさるな、三河守大江定基は、出家して大唐へわたり侍し時は、老母にゆるされをかうむりてこそ、彼國にして圓通大師の號をかうむり、本朝の名をもあげ給しか。ゆめゆめこの童をこそちちの形見として、朝に覲へ暮に昵びん事をわすれて、生るる覺山にこもりて、ふかくみちびく師とならん事をおぼしめせと、かきくどき給しかば、母ことはりにおれて、みどりのかみをかいなでゝ、涙ばかりぞいたゞきにそゝぎける。いま思あはすれば、秘密灌頂とかやに物はいはずしていたゞきにそゝぐと申はかやうの事にや侍らん

かたみとてはかなきおやのとゝめてしこのわかれさへまたいかにせん

資料二『法然上人伝記』九巻伝[21]

觀覺案じていはく、このちごつねづねのともがらにあらず、おしきかな。いたづらに邊國にとどめむこととて久安三年丁卯生年十五の春、延暦寺へのぼせけるに、この兒母にいとまをこひて云、母獨身におはします。我一子也。朝夕に給仕して父のかたみとも見えたてまつるべけれども、さしても、たが御ためも後世のつとにもならず。いまは登山して佛法を修學し、二親をみちびきたてまつらんとおもふ。いまのわかれをなげき思給事なかれ。流轉三界中、恩愛不能斷、棄恩入無爲眞實報恩者とうけ給はれば、けふより後、戀し、悲しみ、恨みおぼしめすべからず。つたへきく。大江定基は出家して唐へわたりし時、老母にゆるされをかふぶりてこそ、彼國にして圓通大師の諡號をかふぶりけれ。ゆめゆめおしみおぼしめすべからずと。かきくどきねんごろにいひければ、ははもことはりにおれて、みどりなるかみをかきなでて、涙をぞかうべにそそぎけるおもひあはせらるる事あり。祕密灌頂とかやにぞ。物をばいはずして、いただきに五瓶の智水をそそぐとは申すことあんなれ。母おもひのあまりに

かたみとてはかなきをやのとゞめてしこのわかれさへまたいかゞせん

管見の限りでは、「秘密灌頂」の語句を有する文学作品は、『朝野群載』『古今著聞集』に認めることができるが、その用例は多くはない。佐藤隆彦氏によれば、秘密灌頂に考察を加えた先行研究がほとんどないことを指摘されている[22]。

各種法然伝における「秘密灌頂」の用例は、『伝法絵』の影響を受けて制作されたとする『琳阿本』『九巻伝』に限定される。その他の法然伝は、別な文言を用いて出家を記している。例えば、『四十八巻伝』では[23]、

觀覺よろこびて此ちこを相具して、母の所にゆきてことのよしをかたる。兒童母儀をこしらへていはく、うけがたき人身をうけ、あひがたき仏教にあふ、眼のまへの無常を見て、夢の中の栄耀をいとふべし。就中亡父の遺言、耳の底にとどまりて、心のうちにわすれず。

はやく四明にのぼりて、すみかやに一乗をまなぶべし。母堂ことはりにをれて承諾の詞をのぶといへども、袖にあまるかなしみの涙、小兒のくろかみをうるほす。有為のならひしのびがたく、浄生のわかれまどひやすくして、かくぞおもひつゞけゝる

かたみとてはかなきをやのとゞめてしこのわかれさへまたいかにせん

―中略―

同年十一月八日、華髪をそり法衣を着し、戒壇院にして、大乗戒をうけ給にけり

とし、「戒壇院にて大乗戒をうけ」たことが、出家譚として述べられる。「秘密灌頂」の文言が三絵伝に限定される理由は、「密教の灌頂」という印象が強く打ち出される言葉であると、他伝の作者が考えたのではないだろうか。さらにこの点には、『伝法絵』作者「湛空」の思想信仰が表れていると考えられるのである。湛空のことを評価した一文が、『浄土鎮流祖伝』「円光大師門資十傑」に「密学第一正信上人」とある。[24] 密学とは、密教の学問および修行を意味し、正信上人とは、湛空の房号である。[25] 湛空は、六十六世天台座主実全の弟子となり叡山で修行した後、法然門下となり、円頓戒の戒師としての活躍も認められる。[26] 湛空の歌僧としての活動は、田渕句美子氏が指摘されているように、『古今著聞集』巻二・第七一話「湛空上人涅槃会を行ふ事」や、勅撰集への入集からも明らかである。[27] したがって、「みどりのかみをかいなでゝ、涙ばかりぞいたゞきにそゝぎける。いま思あはすれば、秘密灌頂とかやに物はいはずしていたゞきにそゝぐ」のくだりと和歌は、湛空の「台密と浄土教の知識」と「和歌の素養」が背景にあって叙述されたと推認されるのである。

三、作者と寂昭出家譚

ところで、『善導寺本』には、法然と母親の「秘密灌頂」のほかに、大江定基（寂昭）の出家譚が述べられている。

『善導寺本』の該当本文を再度引用すると、つぎのとおりである。[28]

三河守大江定基は、出家して大唐へわたり侍し時は、老母にゆるされをかうむりてこそ、彼國にして圓通大師の號をかうむり、本朝の名をもあげ給しか。

寂昭説話は多くの文学作品に引用されているが、「母のために法要を修した」とする作品は、『続本朝往生伝』『宝物集』『撰集抄』に限定される。[29] 例えば、『宝物集』では、山崎の宝寺で母の為に法華八講を行っている。

『宝物集』第二種七巻本[30]

大江定基、おもはしかりける妻におくれて、世の中をうらみて、大唐国へまかりけるところに、山崎宝寺という所にて、母のために八講を行ひけるに、静照法橋の請じて説法せさせけるに、法花経釈したてまつるとて、「あすよりは、べうはうれんぐはと誦すと云とも、けふは妙法蓮花経と釈してきかせ奉らむ」といひけるより、聴聞の人みな泣きにけり。

また、『撰集抄』の寂昭出家譚には、『本朝文粋』巻十三、「裔然上人入

唐時為レ母修レ善願文」を寂昭の願文として挿入していることが指摘されている。[31] 該当本文は、つぎのとおりである。

『撰集抄』巻九―二話（一一二）貞基事

さても、大江の入道、かしこき智者どもにあひ給ひて、法の道を悟り極め、世を厭ふ心のいやましにのみ成り行くまゝには、なにとなくもろこしへ渡らまほしくおぼえて、両三の同朋さそひつれ給ひにけり。ひとつ心にかゝること侍り。年老いたる母ぞいまそかりける。我もろこしに渡りぬときかば、老のなみに歎きしづみて、命もあやふかるべし。いかゞせむと思ひ煩ひながら、母の前にまうでゝいとまをこふに、母のいふやう

「恩愛別離の悲しみは、いかでかたへてしのぶべき。されば、仏も、物の悲しむことには、悲母の一子を思事にたとへ給へれば、われいかでか歎の心なからん。しかはあれども、求法伝受の心ざしをば、などかよろこばざらん。それこそ、尺子の甲斐に侍らめ」と聞けるに、入道、うれしさやらん方なく覚て、母のために善を修しける願文に、

我母是不人世之母、是善縁之母也。若万人緩頰苦心而諫之、我未必従。

若一親形言変色而唱之、我可何逆哉。誠我勧于仏道、寧非之慈堂哉。

とかけりけるに、聞者なみだをながさずといふ事なし。

傍線を付した部分に注目すると、寂昭の母は別離を歎き悲しむ心情があることを吐露しつつも、仏法を伝授する息子の志を喜ぶ気持ちも持ち合わせていることがわかる。

寂昭が母を大切に思った話は、限定した作品にしかみられないものの、このような用例を『伝法絵』作者がふまえて、寂昭説話を挿入したといえよう。そして、『善導寺本』においては、法然も母に許しを得て出家したと、寂昭と並べている点が特徴としてあげられる。管見の限りでは、寂昭の出家に際して「老母にゆるされた」とする作品はないものの、『宝物集』の「母の為に講を開いた」話や、『撰集抄』の「母が仏道に帰依する息子の生き方を喜ぶ」という話を、『伝法絵』作者が、素材として取り入れた可能性も考えられよう。

ところで、高齢の母と子が仏道修行のために別れる心情を描写した作品に、『成尋阿闍梨母集』がある。作中には、作者である母が涙をながす場面が二十数例ある。[32] また、子息である成尋以前にも、同様に入宋した人物として、寂昭を取りあげ、つぎのように述べている。[33]

『成尋阿闍梨母集』

昔、十五ばかりなりしほどに、三河の入道といふ人渡るとて、唐に率（ゐ）て奉る縫（ぬひ）仏、集まりて人の見しに、「いかなる人ぞ」と人の言ひしに、「親を捨てて渡る、あはれ」など人言ひし、何ともおぼえざりし、今ぞ「親いかに」とあはれに、これも人はさこそは言ふらめ。

このように、成尋阿闍梨の母は、自らが十五才の時、寂昭の入唐に際して持参する縫仏を見に集まった人々が、「親を捨てる人だ」と発言したことを耳にしている。それから、七十年の時が経ち、八十歳を越えた作者は、入宋の意思を固めた我が子との別れを悲嘆し、今生での再会を

願い、複雑な心中を切々と述べながらも、浄土往生の和歌を詠んでいる。

この場面について、伊井春樹氏は、

彼女（平間注：成尋阿闍梨母）がこのように寂昭母の心を忖度して述べるのは、同じ悲嘆に沈む母親の立場としての主張であるとともに、高徳の僧として歴史に名を残すにいたった寂昭と、親を捨てて離れていった成尋の軌跡とを重ねることによって、誉れに思い顕揚しようとする心がいささかなりとなかったとはいえないであろう。渡宋する僧侶がいかに名誉であり、天台の教えを受けた者にとって天台山への巡礼がどれほどあこがれの聖地であったのか、母親もよく知っており、晴れがましい思いがする一方では、現実の悲しみにうちひしがれる毎日であった。

と述べている。[34] 作者の心情について、私見を述べるなら、息子に勧められた経典を読誦し、浄土往生の和歌を詠む姿勢から、成尋阿闍梨母の気持ちには、「悲嘆」のみが占めていただけではなく、息子に対する希望の思いも随所に看取できるといえよう。

ここで、仏道修行のために、「母子が別れる」場面が果たす役割（作者の意図する点）について考えてみたい。

第二種七巻本『宝物集』巻第七には、「善知識にあひて仏に成るべし」ではじまる「善知識」の章段がある。[35] そのなかに、大江定基（寂昭）が、母を残して入宋する前に、山崎宝寺で母のために法華八講を修した話が取り上げられ、この法会が聴聞の人々にとって「善知識」の役割を果たしている。第二種七巻本『宝物集』の内容をふまえて、『成尋阿闍梨母集』に立ち戻ると、同書には、「善知識」の文言はないものの、作者は、高齢になった自身と息子の別れに悲嘆にくれながらも、極楽往生での再会を願い歌を詠み続けている。そこには、遠く離れた地で、仏道修行を行う我が子が、母親にとっては「善知識」となる役割を果たしていることが理解できるのではないだろうか。一方、『善導寺本』では、法然と母との別れを「灌頂」（結縁灌頂）として表現しているのである。

以上の三作品には、「息子の仏道修行による別れ」に際して、「母親の涙」が描かれる点において共通することが知られるのである。注目すべきは、『善導寺本』において「母の涙」が「灌頂」を意味するという点であろう。この三作品の「涙」を仏教的に捉えると、「善知識」から「灌頂」へと、その意味が転換されているともいえよう。

四、作者と「かけろ」の表現

「かけろ」とは、『角川古語大辞典』に「副詞。擬声語。鶏の鳴き声を表す。こけこっこ」とあり、古くは『神楽』に歌われ、「酒殿歌」には、つぎの歌が収録されている。[36]

「鶏はかけろと鳴きぬなり。起きよ。起きよ。我が門に夜のつま人もこそ見れ」

この歌は、鶏が夜明けを告げたので、寝ている相手を起こす場面を詠んだものである。状況は異なるが、この鶏の鳴き声「かけろ」を詠んだ和歌が、『善導寺本』と『琳阿本』にのみ見られる。それは、『善導寺本』巻第一の法然誕生場面で、仏教伝来を語る場面にある。該当本文は、

『善導寺本』[37]

如来滅後二千八十二年、日本国人皇七十五代崇徳院長承二年癸丑美

作国久米押領使漆間朝臣時国一子生ずるところ。

（A）諸々の世を利し給。機に随て益をほとこし、日月の州を照す。時を測りて光を廻す。北州に日かくやくたれは、南州にかけのちかつくより、須弥の岑、（B）なく鶏の可見路と鳴ハ、暗きやミ漸くはれて、みち見えぬへしと囀也。

とある。

太線（B）を付した部分に注目すると、五七五七七の和歌になっていることが分かり、「なくとりのかけろとなくはくらきやみ　ようやくはれてみちみえぬべし」と読める。

『伝法絵』を増補したとされる『琳阿本』の同場面は[38]、

（A′）諸佛の世を利し給ふ機を鑒て益をほどこし、日月の州をてらす時をはかりてひかげをめぐらす。北州に日赫奕たれば、南州に影ちかづくより（B′）須弥の峰なる鶏、可見路かけろとなくは、くらきやみやうやくはれて、みち見へぬべしと唱なり。

となっている。

傍線部（B）と（B′）を比較すると、「なく鶏」が「なる鶏」とあり、「かけろ」も二回繰り返されている。『琳阿本』の制作者（書写者）は、この箇所が和歌であることに気がつかず、本文として取り入れたか、意図して本文を変えたのか、いずれにしても和歌ではなくなっている。ところで、この「くらきやみ漸くはれて、みち見えぬべし」と囀る（唱える）という表現には、「法然の誕生により、暗い闇のような末法のこの世に、新たな道が開ける」という意味を重ねていると読めるのではないだろうか。「くらき」という言葉に注目すれば、『拾遺和歌集』巻第二十哀傷（一三四二番）に

性空上人のもとに詠みて遣はしける　　雅致女式部

暗（くらき）より暗（くらき）道にぞ入（いり）ぬべき遙に照せ山の葉（は）の月

の一首がある[39]。詠者「雅致女式部」とは、和泉式部のことで、この和歌は、播磨書写山円教寺を創建した性空を尋ねた和泉式部が、性空から教えをうけたことをふまえて詠まれたとされ、『古本説話集』『無名草子』では、この歌によって和泉式部が成仏したとする[40]。また、「くらき道」を照らす「日月」によって救済されるという点で共通しており、参考となる一首といえよう。

つぎに、「かけろ」の直前の詞書「諸々の世を利し給。機に随て益をほとこし、日月の州を照す。時を測りて光を廻す。北州に日かくやくたれは、南州にかけのちかつくより」の一節が意味するところを考えてみたい。この点を読み解く手ががりとして、『無名草子』の一節を参考にしてみたい。

この世にも、月に心を深く染めたるためし、昔も今も多くはべるめり。①勢至菩薩にてさへおはしますなれば、②暗きより暗きに迷はむしるべまでもとこそ、頼みをかけたてまつるべき身にてはべれ」と言う人あり[41]。

右の傍線部二点について、興味深い指摘がある。傍線部①について、「月は勢至菩薩の化身で、日は観世音菩薩の化身であるとする伝承が、『天地本起経』や『法華百座法門聞書抄』（以下、『聞書抄』と称す）などに見える。いずれも阿弥陀如来によって遣わされた」とする。また傍線部②については、『法華経』化城喩品の「従冥入於冥永不聞仏

名」をふまえたことが指摘されている。

傍線部①について、『無名草子』と『聞書抄』の本文を検討してみると、『無名草子』に比べ、『聞書抄』第二十八では、阿弥陀と観音勢至菩薩の役割が詳細に描かれている。[42] そこで、つぎに『聞書抄』の本文をみていきたい。

此娑婆世界ノ始メハ、空劫ト申テ、山モナク、河モナク、草木モナク、衆生モナク、日月光モナシテクラキヤミニテ、サ許ノ劫ノ候ナリ。其後ニ人イテキタリテ、我カ身ヨリ光ヲハナチテタカヒニテラシテ、楽ヲウル事、天ニヲナシク、命チ長キ事、无量歳ナリキ。サ候シカ、ヤウ〳〵命チツヽマリテ、或ハ八万歳ニナリ、或ハ四万才ナムトニナリシ時、モノナムトクフコトヲシハシメシニ、身ノ光ノ皆ウセテ、クラキヤミニ衆生ノマトヒ候ケム。イカニカナシク、タヘカタクオホエ候ケム。此事ヲ阿弥陀仏シロシメシテ、観音、勢至ヨリハシメテ、諸ノ菩薩、聖衆ヲメシアツメ給テ、ナムチタ（注タチ）世ニイミシキ大事アリトハシレリヤ。イカニカスヘキトノタマフニ、菩薩、聖衆、我本如来ノカハカリ大事ニオホシタル事ハ、オホロケニハアラシトオトロキテ、「ナムテウ事ニカ候」ト申ニ、「ナムタチシラスヤ。娑婆世界ノ衆生ノ、身ヨリ光ヲハナチテ、タカヰニテラシテアリツルカ、其の光ノミナウセテ、ヤミニマトヘルヲ見カナシキナリ」トノタマフニ、観世音菩薩ノ申シ給フヤフ「ヲノレ、マカリテ日天子トナリ晝ヲテラサム」。大勢至、又「我ハ月天子トナリテヨルヲテラサム」ト申タマフニ、仏「イトウレシキコトナリ」トホメヨロコヒ給ニ、諸ノ菩薩、聖衆ワレラハ日天子、月天子トコソナラサラメ星宿トシテ又其利益ヲアタヘム」トチカヒ給ヘル也。サレハ、日月星宿ハ、阿弥陀如来ノマシマスカタヘハ、イルナリトソ須弥四域経ニ説ル。コノ故ニ、十六相観ニモ、先ツ日観ヲムネト功徳ウルコトニハ説キ給ヘルニヤアラムトコソオホエ候へ。又、阿弥陀経三巻ヲミトコロノ聖霊ノヲムタメニ廻向シマウサセタマウ。其ノイハレ候事ナリ」[43]

この場面には、末法の暗き世の中で、衆生が迷う状況に悲しく耐えがたく思った阿弥陀仏が観音、勢至をはじめ諸菩薩をあつめ、観音菩薩が「日天子となり昼を照ら」し、勢至菩薩は、「月天子となって夜を照ら」すと述べて、それを阿弥陀仏が喜ぶことが記されている。

『善導寺本』『琳阿本』の詞書（傍線部A・A′）は、一読しただけでは意味が取りにくいが、この『聞書抄』の場面を参考にして、〔　〕で語句を補い、つぎのように読み解けるのではないだろうか。

諸々の〔仏〕が世の中に教えを広めるにあたって、〔阿弥陀仏は〕人間の機根に従って教えを施した。そこで、阿弥陀仏は、観音菩薩を日として、勢至菩薩は月の姿となって、日月がこの世を照らした。時を選んで、光を巡らせた。北方に、観音菩薩の日が燦然と輝けば、南方には、（月の）光が近づいていくので、須弥山では、明け方を知らせる鶏が「かけろ（可見路＝路が見えるはずだ）」と鳴いて、「くらき闇がようやく晴れて、〔往生への〕道がみえるはずだ」と囀っているのである。

というように読むことができるのではないだろうか。すなわち、法然が誕生した時期は、末法の世であり、その世の中を（阿弥陀仏の念仏の

教えによって）照らす目的を持ち、観音菩薩と勢至菩薩が日月の光となって世の中を照らしたことを説明しているのである。ちなみに、本場面と照応する本文が、『善導寺本』上巻末尾に述べられていることが分かったが、いま紙幅の関係上、詳細は別稿に譲りたい。

ところで、従来、この「かけろ」の用例は、『神楽』の後は、近世になるまでみられないとされてきたが、『伝法絵』や『琳阿本』の一節は、鎌倉時代以降の貴重な用例として認められよう。また、『伝法絵』の詞書は、『神楽』をはじめとする歌謡の知識を持ち合わせた人物が、制作したことを示す場面ともいえよう。さらに、この和歌が秀逸であるのは、「かけろ」の鳴き声に、「可見路」の字をあてている点である。末法の暗き世に、「路（みち）が見えることを可能とする」人物であると、掛けているのである。神楽や和歌の知識を有する人物でないと、考えつくことができない表現であると言える。そうであれば、この和歌を誰が制作したのかという疑問が生じてこよう。和歌という点に注目して『善導寺本』を読み進めると、上巻巻末に、二人の歌僧が描かれている。次項ではその点について論じてみたい。

五、作者と阿闍梨尋玄

これまで『伝法絵』（『善導寺本』）作者には、歌謡の知識があることを述べてきたが、上巻末尾の画図に注目すると、月輪殿（九条兼実の邸宅）から退出する法然上人と、その姿を見送る僧侶に、「沙弥戒心」「阿闍梨尋玄」の名前が記入されている。[44]

月輪殿より退出する法然上人と、その姿を見送る「沙弥戒心」と「阿闍梨尋玄」の絵図

「沙弥戒心」とは、藤原隆信のことで、似絵の名手としても、また歌僧としても活躍が認められる。[45]「阿闍梨尋玄」も歌僧で、『玄玉和歌集』や『楢葉和歌集』にその名が確認できる。[46]「尋玄」は、『楢葉和歌集』には、五首入集しており、その内一首は、

中山僧正にいざなはれて、あふさかの関にまかりて、八月十五夜をみて　尋玄法師

二四八　あふさかの関のしみづにやどりてやこよひの月の名をとどめけむ[47]

とある。この和歌は、『玄玉集』にも収められており、

法印範玄にぐして逢坂の関にゆきて十五夜の月み侍りて読める　尋玄法師

四二九　逢坂の関の清水にやどりてや今宵の月は名をとどめけん[48]

とあり、詞書に若干の異同があるものの、同一の和歌であることがわかる。

今、紙幅の関係上、結論だけを述べていくと、中山僧正とは、範玄の別称であり、詞書から分かる重要な点は、尋玄が「範玄」とともに逢坂に行ったとする点である。範玄は、興福寺や法隆寺で別当をつとめ、京都・奈良における和歌会の重鎮であることが指摘されている。[49]一方、「尋玄」については、出自など未詳とされる人物である。[50]その「尋玄」と同名の人物が、『善導寺本』の月輪殿から退出する法然を見送る場面に登

場するのである。両者が、同一人物か否か考える際に、つぎの二点が参考になろう。

第一に、『善導寺本』では、藤原隆信（戒心）とともに法然を見送るということは、少なくとも隆信と尋玄には交流関係が認められよう。その際、隆信が勅撰集歌人である点は、看過できない。

第二に、『楢葉和歌集』の成立は、嘉禎三（一二三七）年六月で、『伝法絵』の（『善導寺本』跋文にある）制作年と同年であることからも、『善導寺本』の「尋玄」と、『楢葉和歌集』の「尋玄」が、同時代に活躍した人物である可能性は極めて高く、両者が同一人物の可能性も充分考えられよう。

さらに興味深い点は、『楢葉和歌集』に「聖信法師」が、三首入集している点である。松本麻子氏は、『楢葉和歌集』の「聖信」について、『古今著聞集』六四二話に「聖信房」とあり、『夫木和歌抄』にも名前が見えるが、出自等未詳の人物と指摘している。[51]一方、田渕句美子氏は、『古今著聞集』六四二話の「聖信房」が湛空であるか否かについて、「聖信房とも呼ばれた湛空ではないかと思われるが」、『古今著聞集』七一話では、「湛空上人」と呼ぶので、断定はできないと述べている。[52]

この点について、私見を述べると、各法然伝において、「正信房」「聖信房」のどちらも見えること、また、『古今著聞集』の二話が、いずれも連歌・和歌に関する話であるという内容の親和性からも、「聖信房」が湛空を示す可能性を補強する資料であるといえよう。

『猶葉和歌集』は、『和歌文学大辞典』等によれば、「書名の「楢」に「奈良」をかけ」、「奈良・京都で活躍する僧侶の和歌が多く入集している」点が指摘されている。「湛空」の歌僧としての活躍を考慮すると、『楢葉和歌集』の「聖信法師」は、二尊院湛空の可能性が浮上してくるのである。

六、『善導寺本』から『四十八巻伝』収録和歌について

ところで、各法然伝を通読すると、法然詠出などと詠者が明らかな和歌と、作者不明の和歌とに区分できる。そこで、『善導寺本』から『四十八巻伝』までの和歌を一覧表にして論文末尾（一七九頁）に掲載した。[53]そして、諸本に収録された和歌の相違から浮かび上がってくる特徴および、詠者について、言及してみたい。なお、『四十八巻伝』巻三十の法然詠出の和歌については、先学諸氏によるご論考があり、詠者が法然であると明示されているので、ここでは表にいれていない。

この表で注目すべきは、『国華本』『善導寺本』と、『九巻伝』にしかない和歌である。前者には、詠者が明らかでない和歌九首（①～⑨）がある。そのうち、⑤⑥は、他伝本にも引用されるが、それ以外の和歌は、独自和歌となっている。注目すべきは、上巻跋文に二首、下巻跋文に三首あるのは、『伝法絵』作者「躭空」と署名された詞書の中にある点で、作品の趣旨を述べた時に、和歌を詠むことができる人物は、作品（『伝法絵』）の作者と考えられないだろうか。

また、大谷の墓を守っていた定生房の七七日忌の導師を「躭空」が勤めて、そこで「世の中になしとてこそは…」の和歌を贈っている。[54]以前拙稿で、法然の三七日忌の追善法要に際して、「湛空」が仏前に誦経物として、王羲之の摺本を捧げ、師への追悼の言葉として、王羲之の名前

を詠み込んだ和歌を捧げていることを指摘した。[55] このように法然と定生房の追善法要に、和歌を詠む「躭空」の歌僧としての側面に注目すると、『伝法絵』にみえる和歌は、「二尊院湛空」の手によって、詠まれたり、採用された歌と考えることが穏当ではないのだろうか。

おわりに

以上、論旨が多岐に及んだため、最後に本稿のまとめとして重要な点を四点述べてみたい。第一に、『善導寺本』上巻にある和歌二首（「かたみとて…」、「なく鶏の…」）の解釈を述べた。前者は、法然出家場面に詠まれた和歌で、出家に際して母が涙を流したことを「秘密灌頂」と記していることは注目すべき事柄である。子の仏道修行によって、母子が別れる場面を描いた作品には、法然伝以前に『成尋阿闍梨母集』や『宝物集』がある。特に、第二種七巻本『宝物集』では、子が母を仏道に導く「善知識」として描く姿勢がうかがえる。一方、『善導寺本』においては、母の涙は、母子の両者を仏道に導く「灌頂」であると、仏教的に意味づけている。このように「涙」を「灌頂」と表現するのは、管見の限りでは、『伝法絵』（『善導寺本』）が初見である。また、「秘密灌頂」の文言から、『伝法絵』作者が、密教にも精通した僧侶といえるのではないだろうか。法然伝で「秘密灌頂」の文言が認められる作品は、『善導寺本』『琳阿本』『九巻伝』に限定される。その背景には、他伝本の制作者が、読み手に与える「密教」の印象の強さを懸念したのではないだろうか。この特異な表現には、『伝法絵』作者「湛空」の来歴ならびに思想信仰が表れていると考えられるのである。この点に関しては、『浄土鎮流祖伝』「円光大師門資十傑」に「密学第一正信上人」とあり、正信上人（＝二尊院湛空）が、密教知識に長けた人物だと述べられていることが参考となろう。

第二に、「なく鶏の」の和歌は、鶏の鳴き声「かけろ」に「可見路」の意味を掛けた和歌であり、この言葉が古くは『神楽』に用例があることからも、歌謡に精通した詠み手であることが分かった。

第三に、各法然伝に収録された和歌を一覧表にして比較検討をすると、『善導寺本』には、独自和歌が多いことがわかる。『国華本』も含めて、詠者名が書かれていない和歌は、合計九首ある。そのうち、『善導寺本』で法然の三七日忌や定生房の七七日忌の法要の施主や導師をつとめ、その場で詠んでいる和歌二首にくわえ、上巻跋文の和歌二首と下巻跋文の和歌三首は、跋文に「躭空 在判」の署名につづいて和歌が記されていることから、「躭空詠出」の可能性が高い和歌は、九首中七首あると考えられよう。以上を総合して考えたときに、『伝法絵』の独自和歌の作者と、本文作者が同一人物である可能性は、高いと考えることができるだろう。

第四に、上巻末尾の絵図に、九条兼実の邸宅から、法然を見送る「沙弥戒心」と「阿闍梨尋玄」が描かれていることを指摘した。二人は、歌僧としての活躍が確認でき、「阿闍梨尋玄」は、『玄玉和歌集』『楢葉和歌集』に入集し、興福寺などで別当を勤め、また勅撰集歌人でもある範玄とともに行動が認められる人物である。さらに興味深い点は、同歌集に「聖信法師」の名前で詠まれた和歌が三首あることである。二尊院湛空の尊称は、「二尊院院主」「正信上人」「聖信上人」等、複数の呼称が

確認でき、『楢葉和歌集』の成立と『伝法絵』の成立が、同年の嘉禎三（一二三七）年であることを踏まえると、『楢葉和歌集』の「聖信法師」は、正信房（聖信房）湛空であり、『善導寺本』にみえる「尋玄」と『楢葉和歌集』の「尋玄」が同一人物である可能性が十分考えられる。

くわえて、『善導寺本』に「沙弥戒心（藤原隆信）」と「阿闍梨尋玄」の二人が並んで描かれることから、両者に交流があることは確かなもので、それを描かせたのが、『伝法絵』作者である。すなわち『善導寺本』の絵は、三者に交流があることを裏付けるもので、そこには、法然の門弟としての交流にとどまらず、和歌を通しての交流も想定できよう。

以上、本稿では、特に『伝法絵』（『善導寺本』）上巻の和歌について、『伝法絵』作者の表現「かけろ」「秘密灌頂」の語句を手がかりに若干の考察をくわえてみた。そこには、作者の来歴や思想信仰、和歌における交流関係に注目すると、作者「躭空」が「二尊院湛空」である可能性が極めて高いとする結論に至った。

附記　本稿は、平成二十九年度浄土宗奨学研究生として採用され、その研究成果としてまとめたものである。ここに記して、感謝の意を述べたい。

【本論文で使用した底本について】

『善導寺本』…『本朝祖師伝記絵詞〈善導寺本〉』（浄土宗、平成二一年五月）

『国華本』…細見美術館蔵断簡、および『国華』七〇五号（国華社、昭和二五年十二月）

『琳阿本』…『法然上人絵詞〈妙定院本〉』（浄土宗、平成二二年一月）

『常福寺本』…『拾遺古徳伝絵〈常福寺本〉』（浄土宗、平成二一年九月）

『高田本』…『法然上人伝法絵』（真宗高田派教学院編、『顕智上人集』、平成十三年五月）

『弘願本』…『法然聖人絵』（法然上人伝全集刊行会、『法然上人伝全集』、昭和四二年九月増補再版）

『九巻伝』…『法然上人伝記』（法然上人伝全集刊行会、『法然上人伝全集』、昭和四二年九月増補再版）および『浄土宗全書』第十七巻（山喜房仏書林、昭和四六年）

『四十八巻伝』…『法然上人行状画図』（法然上人伝全集刊行会、『法然上人伝全集』、昭和四二年九月増補再版）および『新修日本絵巻物全集』第十四巻「法然上人絵伝」（角川書店、昭和五二年7月）

和歌初句	あらばやな	ちはやふる	小松とは	清水の	あみだぶと	不浄にて	しめのうちに	なく鶏の	かたみとて	和歌初句		仮成立年次
和歌二句	又もあらばや	玉のすだれを	たれかいひけん	瀧へまいれば	申すばかりをつとめにて	申念仏の	月はれぬれば	かけろくとなは	はかなやきおの	和歌二句		
和歌作者	法然	法然	法然	仁和寺法親王	法然	法然	法然	①	法然母			
国華本	断簡本のため、該当箇所なし									国華本	下、部分	1237
善導寺本			○	○				○	○	善導寺本		1244
高田本			○	断簡本のため、該当箇所なし						高田本	下、部分	1296
琳阿本				○					○	琳阿本		
和語燈録			異同		○					和語燈録		1275
拾遺古徳伝							○		異同	拾遺古徳伝		1301
弘願本			○			○			異同	弘願本		1283〜
九巻伝	○	○		○	○				○	九巻伝		1312頃か
四十八巻伝			異同	○	○				○	四十八巻伝	他14首あり	

和歌初句	あみだぶと	極楽も	くらきより	なにしに	うろぢより	難波めが	露の身は	ふりすてて	弓はりの	おもい入り
和歌二句	いふよりほかは	かくやあるらん	くらき道にぞ	我等が	むろぢへかよふ	もかりにいつる	ここかしこにて	行はわかれの	月は大地を	やすちそうこと
和歌作者	法然	法然	和泉式部	⑥	⑤	④	法然	兼実	③	②
国華本		○		○	○	○	断簡本のため、該当箇所なし			
善導寺本				○	○				○	○
高田本	○	○		○	○					
琳阿本				○	○					
和語燈録	○						○			
拾遺古徳伝	○		○	○	○					
弘願本	○	○		○	○					
九巻伝		○	○	○	○		○	○		
四十八巻伝	○						○	○		

和歌初句	わきたれも	月をなを	人ことに	世のなかに	み名をよぶ	人を見る	極楽に	にしへよく	しばの戸に	いかにして
和歌二句	往生際に	もとのすみかに	おしむけしきや	なしとてこそは	こゑすむやどに	我身を見るも	また我こころ	ゆくへきみちの	あけくれかかる	われごくらくに
和歌作者	⑨	⑧	⑦	湛空	法然？	慈円	慈円	湛空	法然	法然
国華本	断簡本のため、該当箇所なし									
善導寺本	○	○	○	○				○		
高田本	断簡本のため、該当箇所なし									○
琳阿本								○		
和語燈録									○	
拾遺古徳伝								○	○	○
弘願本										○
九巻伝					○	○	○	○		
四十八巻伝								○	○	

註

（1）各種法然伝の先行研究には、井川定慶『法然上人絵伝の研究』（法然上人伝全集刊行会、昭和三六年）、三田全信『成立史的法然上人諸伝の研究』（光念寺出版、昭和四一年）、田村圓澄『法然上人伝の研究』（法蔵館、昭和四七年）など。四種ある『伝法絵』転写本の先行研究には、つぎが詳しい。『善導寺本』は、中井真孝『本朝祖師伝記絵詞』（法然上人絵伝集成1、浄土宗、平成二一年）。今堀太逸『本地垂迹信仰と念仏』（法蔵館、平成一一年）、『国華本』は、梅津次郎、『国華』七〇五号（国華社、昭和二五年一二月）、同氏、「絵巻物残欠愛惜の譜」（4）『法然上人伝法絵』（『日本美術工芸』昭和四〇年五月所収）。『高田本』は、『法然上人伝法絵』（『顕智上人集』中巻所収、真宗高田派教学院編、平成一三年五月）。称名寺所蔵『伝法絵略記抄』は、納冨常天「『伝法絵略記抄』断簡について」（駒澤大学仏教学部研究紀要第五十号、平成四年）。

（2）小山正文「法然絵伝と真宗」（『親鸞と真宗絵伝』所収、法蔵館、平成一二年）。

（3）中井真孝「『伝法絵』（『本朝祖師伝記絵詞』）の作者と成立」、『本朝祖師伝記絵詞』所収、浄土宗、平成二一年）。

（4）『善導寺本』（法然上人絵伝集成1、浄土宗、平成二一年）影印一三～一四頁、翻刻一二三～一二四頁。

（5）『琳阿本』（法然上人絵伝集成2、浄土宗、平成二二年）影印二〇頁、翻刻二二七頁。

（6）『拾遺古徳伝』（法然上人絵伝集成3、浄土宗、平成二一年）影印二三頁、翻刻二九二頁。

（7）『弘願本』（『法然上人傳全集』、法然上人伝全集刊行会、昭和五三年）五二九頁。

（8）『九巻伝』（『法然上人傳全集』、法然上人伝全集刊行会、昭和五三年）三三八、三四二頁。

（9）『四十八巻伝』（『法然上人傳全集』、法然上人伝全集刊行会、昭和五三年）八頁。

（10）『十巻伝』（『法然上人傳全集』、法然上人伝全集刊行会、昭和五三年）六五四頁。

（11）『後撰和歌集』巻第十七雑三、『新編国歌大観』第一巻、角川書店、昭和五八年、六〇頁。

（12）片仮名古活字三巻本『宝物集』、（おうふう、平成九年）一二二頁。

（13）第二種七巻本『宝物集』、（『新日本古典文学大系』四〇、岩波書店、平成五年）一九〇頁。

（14）『沙石集』巻第五末ノ六「哀傷之歌の事」（『新編日本古典文学全集』五二、小学館、平成一三年）二九三～二九四頁。

（15）『広説仏教語大辞典』下巻、東京書籍、平成一四年、「密教灌頂」の項。

（16）東京大学史料編纂所、平安遺文テキストデーターベース、http://wwwap.hi.u-tokyo.ac.jp/ships/shipscontroller最終閲覧、平成三十年八月三一日。

（17）『蜻蛉日記』、『新編日本古典文学全集』一三、小学館、平成一二年、二〇八～二一〇頁。なお、本場面の解釈にあたり、つぎの資料を参照した。『土佐日記・かげろふ日記・和泉式部日記・更級日記』（『日本古典文学大系』二〇、岩波書店、昭和五二年）二〇四、三四六～三四七頁。柿本奨『蜻蛉日記全注釈』上巻、角川書店、昭和四一年、三六四～三六九頁。上村悦子『蜻蛉日記解釈大成』第4巻、明治書院、昭和六三年、三〇六～三二九頁。

（18）岡一男「石山詣」（『道綱母』所収、昭和一八年、青悟堂）。『蜻蛉日記解釈大成』第四巻、明治書院、昭和六三年、三二三～三二九頁。小野村洋子「蜻蛉日記の宗教意識」（『一冊の講座　蜻蛉日記』所収、有精堂、平成四年再版）。

（19）品川和子「蜻蛉日記における仏教的周辺について」（『学苑』三一一号、昭和女子大学、昭和二九年）。岩瀬法雲「蜻蛉日記に見える作者の自己追求」（『源氏物語と仏教思想』笠間書院、昭和四七年）。

(20) (注4) に同じ。
(21) (注8) に同じ、三四一頁。
(22) 佐藤隆彦「秘密灌頂について――台密との関わりについて――」『密教学研究』、第四十二号、平成二二年。
(23) (注9) に同じ、七～一〇頁。
(24) 『浄土宗全書』第十七巻、(山喜房仏書林、昭和四六年) 四三九頁。
(25) 石田瑞麿『例文仏教語大辞典』「密学」の項目、小学館、平成二三年。
(26) 『新纂浄土宗大辞典』、浄土宗、平成二八年、「湛空」の項。三田全信『成立史的法然上人諸伝の研究』平楽寺書店、昭和五一年。寺井良宣『天台円頓戒思想の成立と展開』法蔵館、平成二八年。
(27) 『古今著聞集』『日本古典文学大系』八四、岩波書店、昭和四一年、一〇五～六頁。田渕句美子「湛空とその周辺」『中世初期歌人の研究』所収、笠間書院、平成一三年。
(28) (注4) に同じ。
(29) 『続本朝往生伝』三三話 (『日本思想体系』七、二四七～二四九頁、岩波書店、昭和五五年)。
(30) 『宝物集』、(『新日本古典文学大系』四〇、岩波書店、平成五年) 三一九～三二〇頁。
(31) 『撰集抄注釈　その十八』椙山女学園大学文学部、撰集抄研究会、平成十一年。
(32) 平林文雄、『成尋阿闍梨母集の基礎的研究』、笠間書院、昭和五二年。金子真理子「『成尋阿闍梨母集』における涙の表現について」『言語文化研究』三号、宇部短期大学言語文化学会、平成一四年。
(33) (注32) 平林著、校註篇八四頁、校本篇一六三頁。久保木哲夫氏は、成尋阿闍梨母について、寂昭より「後年のことではあるけれども、同じような入宋という件で、わが子との悲しい別離を余儀なくされた」と指摘している。「三河入道寂照とその入宋をめぐって」(『国語と国文学』五七号所収、昭和五五年一一月)。
(34) 伊井春樹『成尋阿闍梨母集全釈』(風間書房、平成八年) 三三～三五頁。
(35) 第二種七巻本『宝物集』の巻第七は、「善知識」の役割を果たした人物を列挙する。前掲 (注13) 三一一～三二一頁。
(36) 『角川古語大辞典』第一巻、角川書店、昭和五七年、「かけろ」の項。『神楽歌 催馬楽 梁塵秘抄 閑吟集』(『新編日本古典文学全集』四二、小学館、平成一二年) 八八～八九頁。
(37) (注4) に同じ、『善導寺本』影印六～七頁、翻刻一二〇頁。
(38) (注5) に同じ、『琳阿本』影印九頁、翻刻二二三頁。
(39) 『拾遺和歌集』(『新日本古典文学大系』七、岩波書店、平成二年) 三九四頁。
(40) 『古本説話集』上―七話 (『新日本古典文学大系』四二、岩波書店、平成二年) 四一三～四一四頁。『無名草子』五五話 (『新編日本古典文学全集』四〇、小学館、平成一一年) 二七〇～二七二頁。
(41) 『無名草子』(『新編日本古典文学全集』四〇、小学館、平成一一年) 一八一、一八二頁。
(42) 二作品の成立について、『無名草子』は、建久九 (一一九八) 年～建仁二 (一二〇二) 年頃、『聞書抄』は、天仁三 (一一一〇) 年とされる。なお、法然在世中における思想を示す資料として興味深い。『日本古典文学大辞典』簡約版 (岩波書店、昭和六一年) 一六八一頁、一七九八頁。
(43) 小林芳規編、『法華百座聞書抄総索引』、武蔵野書院、昭和五七年、本文篇一〇六～一〇八頁。
(44) (注4) に同じ、『善導寺本』影印五四～五五頁、翻刻一四二頁。
(45) 『新纂浄土宗大辞典』、浄土宗、平成二八年、「藤原隆信」の項。
(46) 『新編国歌大観』DVD-ROM、角川書店、平成二四年。
(47) 『新編国歌大観』第六巻、『楢葉和歌集』巻第三、角川書店、昭和六三年、四一頁。
(48) 『新編国歌大観』第二巻、『玄玉和歌集』巻第五、角川書店、昭和五九年、

三六三頁。

(49)『和歌文学大辞典』、『和歌文学大辞典』編纂委員会、古典ライブラリー、平成二六年、「楢葉和歌集」・「範玄」の項目。久保田淳「『楢葉和歌集』の歌人群像一斑」(『文学』第十一号所収、平成二二年、岩波書店)。

(50) 松本麻子「鎌倉初期の連歌好士と奈良――『楢葉和歌集』作者とその接点を考える――」『青山語文』三四号、平成一六年。ちなみに、『拾玉集』には、「大納言密密会の時に尋玄にかはりて」の題で和歌十首がある。山本一氏(『慈円の和歌と思想』和泉書院、平成一一年)によれば、この十首は、慈円が代作していることが分かる。山本氏は、慈円が九条家の歌会では隠名を使うことが多く、そのひとつが「尋玄」であると指摘している。

(51)(注50) 松本麻子氏の論文による。

(52)(注27) 田渕句美子氏は、『古今著聞集』巻第一八、第六四二話「聖信房の弟子等茎立を煮るを見て其座の人連歌の事」の「聖信房」について、「湛空ではないかと思われる」が、巻二・第七一話では「湛空上人」と呼称されていることから、両者を同一人物として考えることについての結論は明言されていない。

(53) 本表の制作にあたり、伊藤真宏氏「法然詠出和歌の研究」(『印度学仏教学研究』第四二巻第二号、平成六年)を参考にした。記して謝意を述べたい。なお、本表は、平成三〇年八月末日現在までにおいて、『伝法絵』(『善導寺本』『国華本』『高田本』)に収録された和歌の特徴を考察する目的で制作した。そのため、『四十八巻伝』、第一五巻および第三十巻の和歌については、詠者が明示されていることもあり、本考察では、対象外とした。

(54)(注4) に同じ、『善導寺本』影印九七頁、翻刻一五九頁。

(55) 拙稿「法然上人伝法絵和歌考――王羲之と鳥跡を手がかりとして――」(『国文学踏査』第二九号、平成三〇年)。

編集査読規程

（設置）

第1条　浄土宗教学院に『佛教文化研究』編集査読委員会（以下、編集委員会とする）を設置する。

（目的）

第2条　編集委員会は会員の論文原稿を編集査読することによって、『佛教文化研究』の学術的価値の向上を計ることを目的とする。

（構成）

第3条　編集委員会は、委員長と委員によって構成される。

一　委員は理事の中より、理事長が任命する。

二　委員長は委員の互選とし、理事長が任命する。

（任務）

第4条　各委員は委員長の指示にしたがって、論文原稿を査読し、採否等を判定して委員長に報告する。

二　各委員はその責任において、適切と判断すれば、委員以外の者に査読を依頼することができる。その場合、委員は依頼した旨および査読結果（採否等の判定）を委員長に報告するものとする。

三　委員長は各委員からの報告を受けて、『佛教文化研究』掲載論文全体について最終的な編集をおこなう。重大な問題がある場合には、関係する各委員と協議し、あるいは委員会を開催して協議のうえ決定する。

四　採否等の最終決定は委員長がなすものとする。

（任期）

第5条　委員の任期は四年とする。ただし再任は妨げない。

（改廃）

第6条　この規程の改廃は、理事会の議を経て決定する。

附則　この規程は２０１２年（平成24年）1月23日から施行する。

編集後記

平成三十一年（二〇一九）に聖冏上人六百回遠忌を迎えるにあたり本号は六百年遠忌聖冏上人特集号といたしました。

本宗において継続的に聖冏上人の研究をされている服部淳一先生、二〇一二年に『中世学僧と神道 了誉聖冏の学問と思想』を上梓された鈴木英之先生をはじめ、着実に聖冏上人研究に取り組んでこられた東海林良昌先生、吉水岳彦先生、勝崎裕之先生等、宗内外から貴重な論文をご寄稿いただきました。深く感謝申し上げます。

なお、石川達也先生、安孫子稔章先生、南宏信先生、平間理俊先生、髙瀬顕功先生の各研究論文は浄土宗研究生の研究報告、中御門敬教先生の論文は教学院研究助成報告として浄土宗の依頼により掲載したものです。

更に投稿論文のなかより査読を経て、小林惇道先生、清水俊史先生の各論文を掲載させていただきました。

今後とも伝統ある『佛教文化研究』を、浄土宗門における宗学を基調とした学術研究を先導する専門誌として発展させていきたいと思います。教学院会員諸氏のご寄稿とご支援を切にお願い申し上げる次第です。

（K・H）

○編集委員　小嶋知善　林田康順　本庄良文　松永知海

佛教文化研究　第63号

平成31年3月25日　印刷
平成31年3月31日　発行

浄土宗教学院　理事長
編集兼発行者　勝崎裕彦
発行　浄土宗教学院
京都市東山区林下町・教化研修会館内

神奈川	大宝寺	佐々木　洋之
新潟	長善寺	炭屋　昌彦
富山	西願寺	長谷川　善政
長野	鏡善坊	若麻績　修英
長野	十念寺	袖山　榮輝
長野	観音寺	中嶋　英見
長野	安養寺	服部　淳一
長野	宗安寺	山極　伸之
長野	城泉山観音寺	鷹司　誓榮
長野	瑠璃光寺	關　恒明
長野	安楽寺	飯田　実雄
長野	安性寺	飯田　英心
静岡	宝台院	野上　智徳
三河	普仙寺	加藤　良光
三河	弘誓院	秋田　文雄
三河	無能寺	近藤　辰巳
尾張	梅香院	吉水　英喜
尾張	龍音寺	岡田　康佑
尾張	興龍院	服部　照道
尾張	長福寺	服部　正穏
伊賀	西光寺	服部　純雄
岐阜	本誓寺	淺野　義光
石川	天德寺	水元　明法
滋賀	東光寺	小川　法道
滋賀	弘誓寺	加藤　善也
滋賀	雲住寺	井野　周隆
滋賀	福領寺	滝川　浩順
京都	大光寺	南　宏信
京都	見性寺	野田　隆生
京都	上德寺	塩竈　義明
京都	隆彦院	梅辻　昭音
京都	浄土院	秦　秀晃
京都	常念寺	澤田　謙照
京都	大光寺	河村　将直
京都	安心院	本庄　良文
京都	浄音寺	法澤　賢祐
京都	善照寺	池見　澄隆
京都	西念寺	渡邊　良昭
京都	浄土院	神居　文彰
京都	善法寺	成田　勝美
京都	無量寺	半田　将之
京都	大恩寺	奥田　歓信
奈良	極楽寺	吉原　寛樹
奈良	奥院	川中　光教
奈良	白雲庵極樂寺	清水　澄
奈良	佛國寺	岡　典正
奈良	称念寺	伊藤　茂樹
和歌山	常行寺	谷上　昌賢
和歌山	龍泉寺	田中　芳道
大阪	極楽寺	唐井　隆德
大阪	見性寺	伊藤　真宏
大阪	圓通寺	安達　俊英
大阪	菩提寺	川内　教彰
大阪	慶恩院	中山　正則
大阪	大道寺	永田　真隆
大阪	圓通寺	中御門　敬教
大阪	法樂寺	清水　秀浩
大阪	阿弥陀寺	丹農　秀彦
大阪	西光寺	寺尾　昌治
兵庫	常楽寺	浦上　博隆
兵庫	願生寺	髙橋　徹真
兵庫	薬師寺	曽和　義宏
岡山	泰安寺	安田　勇哲
広島	法然寺	別府　一道
福岡	西念寺	椙原　俊彰
福岡	浄光寺	田島　明伸
福岡	調圓寺	柴田　宗山
佐賀	安養寺	善　裕昭
大分	長昌寺	今井　英之
大分	龍音寺	髙橋　昌彦
北米	北米開教本院	後根　定璽

（以上、敬称略）

東京	浄心寺	佐藤　雅彦
東京	本誓寺	福田　行慈
千葉	湊済寺	大南　龍昇
千葉	大巌寺	長谷川　匡俊
千葉	法界寺	小林　尚英
神奈川	慶岸寺	林田　康順
山梨	瑞泉寺	粂原　勇慈
山梨	円通寺	曾根　宣雄
新潟	西照寺	小嶋　知善
静岡	願成寺	魚尾　孝久
福井	眞福寺	中野　正明
京都	長香寺	中井　眞孝
京都	福泉寺	成田　俊治
京都	清凉寺	鵜飼　光昌
大阪	孝恩寺	田中　典彦
兵庫	甘露寺	三枝樹　隆善
福岡	弘善寺	柴田　泰山

【講師】

福島	善導寺	中村　隆敏
東京	常照院	野村　恒道
東京	来迎寺	林　純教
東京	浄土寺	阿川　正貫
東京	大雲寺	西城　宗隆
東京	龍泉寺	武田　道生
千葉	松翁院	吉田　淳雄
千葉	常行院	郡嶋　昭示
神奈川	春光院	石川　琢道
長野	西方寺	金子　英一
長野	正満寺	和田　典善
尾張	建中寺	村上　真瑞
岐阜	圓心寺	松濤　基道
京都	見性寺	野田　秀雄
京都	帰白院	藤堂　俊英
京都	喜運寺	佐藤　健
大阪	母恩寺	近藤　徹稱
大阪	薬師寺	森山　清徹
兵庫	光堂寺	小野田　俊蔵

【嗣講】

青森	天徳寺	相馬　恵泉
青森	来迎寺	遠藤　聡明
青森	大照寺	大屋　正順
山形	浄土院	日野　崇雄
山形	稱念寺	井澤　隆明
宮城	雲上寺	東海林　良昌
群馬	雲晴院	茂木　恵順
栃木	三宝院	岡平　英明
栃木	光徳寺	今井　英順
茨城	蔵福寺	吉水　成正
茨城	宝輪寺	田中　勝道
埼玉	西福寺	稲岡　了順
埼玉	圓心寺	小川　慈祐
東京	妙定院	小林　正道
東京	光福寺	生野　善應
東京	大信寺	中村　孝之
東京	法藏寺	飯田　元紀
東京	清岸寺	原口　弘之
東京	龍泉寺	加藤　光哉
東京	慈眼院	遠田　憲弘
東京	天然寺	後藤　尚孝
東京	天然寺	後藤　史孝
東京	天然寺	後藤　智孝
東京	正光寺	髙橋　寿光
東京	玄信寺	倉　信法
東京	龍光院	熊井　康雄
東京	誠心寺	荒木　良道
東京	清光寺	岡本　圭示
東京	行安寺	鈴木　紹弘
東京	迎接院	藤木　随尊
東京	光照院	吉水　岳彦
東京	公春院	中野　孝昭
東京	祐天寺	巌谷　勝正
東京	浄桂院	伊藤　弘道
東京	行善寺	渡辺　俊雄
東京	光照寺	市川　隆士
東京	心行寺	佐藤　堅正
東京	蓮宝寺	小川　有閑
東京	稱往院	松永　知海
東京	月影寺	藤井　正史
千葉	善照寺	今岡　達雄
千葉	医王寺	八木　宣諦
神奈川	専念寺	佐々木　敬易
神奈川	大光院	宮林　雄彦
神奈川	大蓮寺	大橋　雄人
神奈川	西林寺	大橋　俊史
神奈川	梅雲寺	鷲見　宗信
神奈川	高徳院	佐藤　孝雄

役員名簿

【総裁】　浄土門主　伊藤唯眞猊下
【院長】　浄土宗宗務総長　豊岡鐐尓
【顧問】　金子寛哉　小澤憲珠　廣川堯敏　石上善應　佐藤良純　榊　泰純　藤本淨彦
宮澤正順
【理事長】　勝崎裕彦
【副理事長】　中野正明
【理事】　小此木輝之、落合崇志、小嶋知善、田中典彦、藤堂俊英、西村實則、
長谷川匡俊、林田康順、平岡隆聡、本庄良文、松永知海、森山清徹、山極伸之
【監事】　曾根宣雄、小野田俊蔵

会員名簿（平成 31 年 1 月 25 日現在）

現在の教学院のルーツは、1944 年（昭和 19 年）4 月 1 日（達示第 8 号）に遡ります。正式発足を迎えたこの日午後 1 時から宗務所で最初の役員会が行われ、里見達雄教学院院長、椎尾辨匡顧問、真野正順研究所長、江藤澂英常任理事、大村桂巌、石橋誠道、前田聰瑞、長谷川良信、藤本了泰、恵谷隆戒の各理事、浄土宗関係役職者等が出席し、会員の選考、事業内容、予算、研究課題等が協議され、教学院の第一歩が踏み出されました。このとき、嗣講 69 名が会員に推薦されています。

その後、教学院は本宗の学問研究の中枢として、機関誌『佛教文化研究』の発刊、研究会・公開講座の開催、総合学術大会の運営、学問業績に関する各種審査などを行って参りました。時代の推移とともに門戸を広げ、教学院の趣旨に賛同する浄土宗教師も会員として迎えるようになりましたが（「教学院規程（宗規第 31 号）」第 3 条第 2 号）、特に嗣講以上の学階を有する方々（同条第 1 号）によって、教学院の活動が物心両面にわたり支えられてきた点は変わりありません。

嗣講以上の学階を有する方の本院への貢献に感謝申し上げ、ここに名簿を掲載させていただきます。今後ともご支援のほど、よろしくお願いいたします。

※会員資格が停止されている方は含まれません。

【勧学】

東京	興昭院	榊　泰純
東京	光圓寺	佐藤　良純
東京	極楽寺	小澤　憲珠
神奈川	善教寺	金子　寛哉
神奈川	大長寺	石上　善應
神奈川	西福寺	宮澤　正順
新潟	長善寺	廣川　堯敏
山口	西蓮寺	藤本　淨彦

【已講】

宮城	愚鈍院	小林　良信
茨城	西光寺	春本　秀雄
埼玉	十連寺	宇高　良哲
埼玉	蓮馨寺	粂原　恒久
埼玉	天然寺	新井　俊定
埼玉	實相寺	落合　崇志
東京	長松寺	西村　實則
東京	香蓮寺	勝崎　裕彦

学論』に引用された『説四法経』には三番目が「nyes pa las zlog pa’i stobs」となっている。Cf. ツルティム、小谷〔1991〕pp.40-41

44）「byang chub sems dang / de dag（菩提心と彼ら）」あるが、文脈より「byang chub sems dpa’ de dag /」と読む。

45）この説法の場所である三十三天を統括する神である。

て理解することができると信じた。バーヴァヴィヴェーカが自立論証派といわれる所以である。」

30）ツォンカパが用いる『行願讃釈』は、『行願讃智軍釈』である（Cf. ツルティム〔2004〕p.61,ll.14-25、ツルティム、藤仲〔2005a〕p.127）。

31）ACIP release4 bstan ’gyurを利用して「bsdabs」を調査しても見当たらない。同趣意を出す*Dam pa’i chos puṇḍa rī ka’i ’grel pa*（漢文蔵訳）（D.no.4017,Di191b7.）「sems can dmyal bar pho long brdabs pa tsam zhig skyes te」を参考に、「brdabs」（投擲）と理解する。

32）これは『道次第』からの引用である。これに先行する『教次第』の対応箇所には『説四法経』自体への言及はある（Cf.Lha sa ed.110a6）が、『阿闍世王経』を出典とする「毬の譬え」は出ない。Cf.D.no.3856,Dza185b1-6,P.no.5256,Dza202a3-b1、和訳：野沢〔1973〕p.219

33）『増一阿含経』に対応する『アングッタラ・ニカーヤ』に「力品」は存在するが、そこに当話は収録されていない。また当経の『国訳一切経』「阿含部九」p.173下段には、対応すするものとして、『ダンマパダ・アッタカター』（Cf. Ⅲ p.436ff.,*Dhp*.v.290相当）を挙げるが、確認するとこの『増一阿含経』の内容とは一致しない（阿闍世王、五逆罪、毬の譬えは出ない）。

34）下線部分の「今当當生拍毬地獄」については、例えば失訳『別訳雑阿含経』（『大正蔵』2、no.100,p.423c）に、「不捨是語、不捨是欲、如斯等人、猶如拍毬、必墮地獄」とあるように、「今や〔地面に〕毬をつくごとく、〔僅かな時間〕必ず地獄に堕ちる」という意味である。

35）Cf. 頼富〔1979〕pp.55,68,70

唐般若共牟尼室利訳『守護国界主陀羅尼経』（『大正蔵』19,no.997）には、サンスクリット本やチベット訳にあたるものが発見されておらず、それを引用するインド起源の仏典も存在しない。インド成立が疑われる仏典である。この点に関して頼富氏は、「他の般若訳の諸経典の内容から考慮して、『守護国界経』は『大集経』を底本とした、中唐期特有の一部改変翻訳経典と考えられる。」と述べる。「毬の譬え」を出す「阿闍世王受記品」の成立問題については、頼富氏の指摘、すなわち『大集経陀羅尼自在王品』や、その他の仏典に対応箇所が存在しない点、またインド起源の仏典としては考えにくい「阿闍世王」の語釈を行う点から考えて、中国撰述の可能性が濃厚な箇所といえる。

36）Cf. 中御門〔2013〕p.3

「「10-3. まとめれば世間と出世間との行（sbyor ba）を得ることが善である。「この〔普〕賢行願〔讃〕を（gang yang *bZang po spyod pa’i smon lam* ’di）」ということ等々〔がある〕（v.54）。

これ以下の三つの廻向は、菩薩・如来がお説きになった無障碍によって（sgrib pa med pas）、波羅蜜と等しい身体を保ち、誓願を完成したことによって世間に住し、衆生が利益を成就するとお説きになった。「勇者である文殊が知るとおりに（’Jam dpal ji ltar mkhyen cing dpa’ ba）」（v.55）という所から始めて、「世間に存在する限りの衆生の利益をなしますように（jig rten ji srid sems can phan par bgyi）（v.58）という所まで。」

なお、同様な「廻向」の用例として、ハリバドラ作『現観荘厳論小註』には一切衆生の利益を願った、十二種類の菩提廻向が出る（Cf. 真野〔1972〕p.145）。

37）Cf. 藤田〔2011〕p.15

38）Cf. 藤田〔2011〕p.79

39）Cf. 藤田〔2015〕p.132

40）Cf. 藤田〔2011〕pp.56-57

41）Cf. 藤仲、中御門〔2018〕p.151註113

42）この間の正宗分が、『集学論』（cf.Bendall〔1977〕p.160、チベット訳：*bSlab pa kun las btus pa*, D.no.3940,Khi89b7-90a1、『大正蔵』32,no.1636,p.107a）に引用ないし提示されている。

43）本経の訳語では、「rnam par sun ’byin pa kun tu spyod pa（能破現行）」、「gnyen po kun tu spyod pa（対治の現行）」、「ser chud par byed pa’i stobs（罪過の遮止の力）」、「rten gyi stobs（依処の力）」である。『集

となどが出ている。」）に、「あなたが仏を得ていない間は」と出ている。」

19）Cf.寺本〔1928〕p.199

20）『聖、文殊瞿沙讃』は、チベット大蔵経のデルゲ版ではテンギュルのタントラ部（rgyud）、北京版ではテンギュルの秘密疏部に収録される。『聖、文殊瞿沙讃』の前後には、多くの文殊に関する作品が収録されている。

21）陳那が文殊を「世尊」と呼んだことは、『量決択ダルモッタラ註』の陳那の伝記の中にも出てくる（Cf.注18下線部分）。さらに『理趣経釈』巻下にも「「時に婆伽梵、一切の無戯論なる如来」とは、これは文殊菩薩の異名なり。」と出る（Cf.宮坂〔2011〕p.419）。

22）Cf.久間〔2012〕p.228

23）この定義は、陳那の主著『集量論』冒頭の帰敬偈で、世尊を量の体現者と規定したことにつながるものである。さらに、北川〔1985〕p.10には次のようにいう。

「要するに陳那は、現量に対し「分別を離れたもの」という極めて厳格な定義を与えることによって、従来無批判的に一般に受容れられていた立場、即ち同一の対象でもこれを色々な量によって認識することが出来るとなす立場を否定し、現量は自相を対象とするもの、比量は共相を対象とするものとしてこれら二量をその対象によって峻別する立場をとったのである。」

24）例えば陳那の本論に対して注釈した、三宝尊による『仏母般若波羅蜜多円集要義釈論』にも同趣意が説かれる。以下にその点を、大竹〔2009〕p.416から示す。

「〔第四十三頌〕

復た次に頌に言わく。

此の是の如きを、色と、般若波羅蜜と説く。

無二なり、二は、是の如き。二分別の対治なり。

言う所の「此の是の如きを、色と、般若波羅蜜と説く」等とは、謂わく、此の「般若波羅蜜多の説く所」の色義は即ち自性清浄智なり、而能く能取と所取との隠覆性を遣除するが故なり。「般若の中に説く所」は、即ち慧力の故なり。」

25）詳細は中御門〔2011〕〔2014〕、藤仲、中御門〔2011〕

中御門〔2011〕では、引用仏典の出所を含めて、訳注研究を行っている。以下に挙げる部分はそこからの翻訳部分である。

26）「四力懺悔」の詳細については、藤仲、中御門〔2011〕、中御門〔2012〕を参照のこと。前者はインドからチベットに伝承された、大乗菩薩戒に基づいた滅罪儀礼を『優波離所問経』の注釈を素材にして研究している。後者はツォンカパによる四力懺悔の著作である。

27）Cf.梶山〔1985〕pp.18-19

「『思択炎』は『中観心論』にたいするバーヴァヴィヴェーカの自注であって、チベット訳のみ存在する。この書の中にバーヴァヴィヴェーカ自身を「アーチャーリア（論師）」と呼ぶなど、二、三の微妙な個所があるために、現存する本書はバーヴァヴィヴェーカの自注そのままのものではないかもしれないが、そうかといってバーヴァヴィヴェーカ原作を疑うことはできない。」

28）Cf.ツルティム、藤仲〔2005a〕pp.242-243,379-380註169

29）Cf.梶山〔1985〕p.12

「『般若灯論』は『中論』にたいする最初の本格的な注釈であるといえるが、またその重要性はつぎの二点に存する。第一に、この注釈において、バーヴァヴィヴェーカはナーガールジュナの多様な論証　－帰謬・ディレンマ・テトラレンマ・三段論法などを、ディグナーガによって整備された仏教論理学の定言的推論式（自立的論証）に書き改めたことである。バーヴァヴィヴェーカは、詩形で表現されたナーガールジュナの論証のなかには、明白に、あるいは含意的に、定言的推論式の構成要素が存在するから、ナーガールジュナの議論はこれを確実な定言的推論式とし

二章、軌範師マートリチェータの作が完成した。）

・チベット訳（Cf.Hartmann〔1987〕p.325）

sangs rgyas bcom ldan ’das la bstod pa bsngags par ’os pa bsngags pa las srid pa las skyo ba skyed par bstod pa zhes bya ba ste le’u bcu gnyis pa’o / / / / sangs rgyas bcom ldan ’das la bstod pa bsngags par ’os pa bsngags pa zhes bya ba slob dpon ma ti tsi ṭas mdzad pa rdzogs so / /

（『仏世尊への讃　賞讃に相応しい者の賞賛』のうち「有からの恐怖を生むものへの讃」といわれる第十二章。仏世尊への讃嘆に相応しい賞賛者といわれる軌範師マチチトラ（マートリチェータ）による御作が終了した。）

16）Cf.大竹〔2009〕pp.50-54

『ターラナータ仏教史』に出るトリラトナダーサの伝承を検証し、「シューラとマートリチェータとトリラトナダーサとはまったくの別人であり、アーリヤシューラは『ジャータカ･マーラー』の作者、マートリチェータは『一百五十讃』の作者、トリラトナダーサは『無辺功徳讃』の著者である。（中略）」という。ここで述べられる『一百五十讃』と『無辺功徳讃』に対して、陳那が注釈を行ったとされる。

17）辻〔1973〕pp.4,42,58-59によると、カーヴィヤ詩人の中でも、即席作詞に秀でた者は「アーシュ・カヴィ（即興詩人）」と呼ばれ、それに関係して、「既存の詩節の一部（或いは競技の課題）に自作の部分を添えて完成する技術すなわちサマスヤ・プーラナも発達し、これを応用してできた作品」も残されたとある。カーリダーサもこの技法に優れた人物として知られている。

・萩原雲来『漢訳対照梵和大辞典』【sam-asyā】

「女結合、（－○）との結合；完成されるために他の人に提示される詩節の一部」

18）Cf.中御門〔2014〕注48

ツルティム、藤仲〔2010〕p.11によって、『プトン仏教史』「ディグナーガの伝承」を以下に示す。そこには『量決択ダルモッタラ註』（Tib.*Tshad pa rnam par nges pa*’i ’grel bshad,Skt. *Pramāṇaviniścayaṭīkā*）に、陳那が文殊菩薩から啓示を受けたことが紹介されている。

「（ツルティム、藤仲訳）『量決択ダルモッタラ註』（Cf.D.no.4229,Dze3a7-b3）には、「軌範師ディグナーガは或る山の閑静な洞窟において修習への精進により住していたとき、或る機会に輪廻を厭離して有情の利益より他へ向かって、唯一人、解脱したいと欲した〔。その〕とき、その刹那に聖者マンジュシリーが出現なさって、「息子よ、悪い人に順応して心は怒りのなすがままになった。一切有情に益することができる心がありながら、なぜに〔無関心な〕捨にするのですか」と仰った。〔ディグナーガは〕答えとして、「世尊よ、輪廻は忍耐しがたい多くの苦を持っているので、耐えられない。心も勝れていない人においては喜びにより動揺して行動するし、〔マンジュシュリー〕あなたを見ても、私に加持してくれていないのなら、彼に対して何をしましょうか」と仰った。〔マンジュシュリーは〕答えとして、「息子よ、地を得ていない間、あなたの善知識は私です」と仰って、見えなくなった。」と出ている」

また同〔2010〕p.11には、『量決択ジャニャーナシュリー註』（Tib.*Tshad pa rnam par nges pa*’i ’grel bshad,Skt.*Pramāṇaviniścayaṭīkā*）の上記対応個所も翻訳紹介されている。

「（ツルティム、藤仲訳）「〔『量決択』への〕カシミールのジュニャーニャシュリーの『註釈』（D.no.4228,Tshe178b4-6）（『量決択の復註』に「軌範師ディグナーガは論書すべてを理解なさって、或る閑静な処に声聞の道により自己を調伏したなら寂静であるから精進したなら、聖者マンジュシュリーがそのもとへ来られて、「良家の子よ、あなたは一切有情の利益をすることに忍耐するのであれば、なぜに自己の利益をするのか。これを捨てて、有情の利益に悦び〔いさみ〕なさい」と仰った。それから軌範師は申し上げた－「聖者よ、私の心が動揺するとこれはできない」と。聖者は仰った－　あなたが仏の地に達していない間は、私が摂取するので、疑うな」と述べたこ

適用することを、陳那が説明している。」

・Cf.Lokesh Candra〔1963〕p.59

「「**普賢行の誓願を立てた**」などという二偈頌は、陳那などの注釈には出ていない。釈友の注釈には出ているが、翻訳が少し異なっていると見える。」

その一方で、ゲルク派の学僧チョネ・ダクパシェードゥプ（1675-1748）による『行願讃釈』（＝『聖なる〔普〕賢行願の釈　－海のような仏子の行の要点を明かす太陽－』*'Phags pa bZang po spyod pa'i smon lam gyi 'grel pa　－ rGyal sras kyi spyod pa rgya mtsho'i gnad don gsal bar byed pa'i nyi ma －*（『チョネ・ダクパシェードゥプ全集』、中国蔵学出版社）では、著者は『行願讃』本文の語句を説明する際に、龍樹、世親、陳那、厳賢、釈友の各釈について批判的な検討を行わず利用している（Cf. p.253,284）。

8）智軍釈では、出典を『阿闍世王経』（*Tib.'Phags pa ma skyes dga'i 'gyod pa bsal ba'i mdo*『聖なる阿闍世の後悔を除く経』）とする。ちなみに漢訳の伝承では『阿闍世王問五逆経』が『阿闍世王経』と呼ばれていたようであるが（Cf.村上、及川〔1994〕pp.42-45）、同様のことが智軍在世時にチベットでも行われていたかは不明。書名が類似する両者であるが、内容については別作である。

9）Cf.中御門〔2009〕p.32注14

10）聖天菩薩造、唐玄奘訳『広百論本』（Cf.『大正蔵』30,no.1570,p.184a）、聖天菩薩本、護法菩薩造、唐玄奘訳『大乗広百論釈論』（Cf.『大正蔵』30,no.1571,p.216c）

11）Cf.片野、ツルティム〔1998〕pp.32-33

「第二十七章の『〔自〕註・無畏』の中に、

大徳・アーリヤデーヴァも亦「聞者、所聞、説者は生ずること非常に稀である。それ故に、要約すると、輪廻は際限あるに非ず、際限なきにも非ず」と述べている。

というように、『四百〔論〕』の教証を根拠（*śes byed*）として引用しているのであるから、〔Akutobhayāをナーガールジュナ自らの注釈とする〕「自註」の意味はないのである。ブッダパーリタ（*V.p.109*）やバーヴァヴィヴェーカやチャンドラキールティの註釈において、その〔Akutobhayāなる〕註釈のその僅かばかりも出ていないことによっても〔自註でないことが〕知られるのである。」

12）同文を採集した『出三蔵記集』序巻第十一「百論序第三　釈僧肇」から紹介する。

「有婆藪開士者。明慧内融。妙思奇拔。遠契玄蹤。為之訓釈。使沈隠之義彰於徽翰。諷味宣流被於来葉。文藻煥然宗塗易曉。其為論也。言而無当破而無執。儻然靡據而事不失真。蕭焉無寄而理自玄会。返本之道著乎茲矣。」

（中島〔1997〕p.317：婆藪菩薩という者がいた。明敏な智慧は内にゆきわたり、霊妙な思慮はひときわ抜きんでていた。（彼の思いは、提婆の）奥深い足跡にはるか時を隔ててぴったりとかない、それに解釈を施したのだ。沈み隠れた意味を、美しい文藻に明らかにし、唱え味わわれて後の世にも行き渡るようにした。文章は輝かしく、本筋が分かりやすい。その論は、言葉にあらわしても（それを）至当とすることはなく、相手を論破しても（自論に）とらわれることがない。ぼんやりして拠り所がないようでいて、事がらは真実を失わず、がらんとして託す所がないようでいて、道理はおのずから玄妙に一致している。根本に返る道は、ここにこそ明らかなのである。）

13）例えば、安慧は龍樹作『中論』に対して『大乗中観釈論』を著作している。アヴァローキタヴラタ（700 *ca.*）によると、中観派の主要テキストである『中論』には八人の注釈者が存在する。龍樹、護法、月称、デーヴァシャルマン、グナシュリー、グナマティ、安慧、バーヴィヴェーカである。

14）詳細は中御門〔2009〕注26を参照のこと。

15）・サンスクリット文（Cf.Hartmann〔1987〕p.325）

varṇārhavarṇe buddhastotre bhavodvejako nāma dvādaśamaḥ paricchedaḥ samāptaḥ kṛtir ācāryamātṛceṭasya / /

（『賞讃に相応しい者の賞讃　仏への讃』において「生存への恐れをなすもの」と名付けられた第十

2）便宜的に『行願讃龍樹釈』、『同陳那釈』、『同厳賢釈』、『同世親釈』と呼ぶが、チベット訳による限りその著述形式は区別されている。以下のとおりである。

龍樹釈→Tib.bshad sbyar（Skt.*nibandhana）、陳那釈→don kun bsdus（Skt.*arthasaṃgraha）、厳賢釈→rgya cher ’grel pa（Skt.*ṭīkā）、世親釈→’grel pa（Skt.*ṭīkā）

「*」を付したサンスクリットは、『東北帝国大学蔵版西蔵大蔵経総目録』に依る。

3）以下の三作が『西蔵大蔵経』に収録された智軍の著作である。詳細は中御門〔2006〕p.34註12を参照のこと。

・*bZang spyod kyi ’grel pa bzhi’i don bsdus nas brjed du byas pa*（Cf.D.no.4359;P.no.5846）
　本稿で扱う『行願讃智軍釈』である。

・*lTa ba’i khyad par*（Cf.D.no.4360,P.no5847）

・*Sangs rgyas gtso bo’i rgya cher ’grel pa*（Cf.D.no.4361;P.no.5848）

4）厳賢については、中御門〔2004〕p.50註5を参照。以下に再説する。西蔵大蔵経中では『行願讃釈』の注釈者としてのみ名前が出る。チベット撰述のチャンキャ二世作『行願讃釈』は、「軌範師厳賢（rGyan bzang po）がお作りになった注釈の要義も、先の二つ（龍樹釈、釈友釈）に類似すると思われる。それらはインドの諸注釈が説明するやり方である。」と僅かに論評を加えている（Cf.Lokesh Candra〔1963〕p.25）。北京版目録部「漢語総目」（P.総目169a）には「法師妙厳所著　妙行願王経広大疏」とあり、彼の漢訳名に「妙厳」を出す。人物像をも含めて、rGyan bzang poには不明な点が多い。

5）Cf.拙稿〔2006〕p.6,15註6、同〔2013〕pp.45-46註121-124

6）Cf.後藤〔2003〕pp.141-148、上野〔2009〕p.93note198（後藤〔2003〕を引用）

教義内容をまとめた経（Skt.sūtra）を中心にして、以下のジャンルが形成される（（）内は筆者補説）。

Skt.vṛtti（Tib.’grel pa）→「運用」

Skt.ṭīkā（Tib.ṭīkā）→「逐一解釈」（ないし、第一注に対する復注）

Skt.vyākhyā（Tib.bshad pa）→（第一注に対する復注）

Skt.bhāṣya→「説かれるべきもの」（ないし、根本典籍への注）

Skt.vārttika→「実際の運用に資すべきもの」

　こうした区別が存在するが、釈友釈を除く三釈はあまりに類似するため、ここで現実的には、これらの区別を考える必要は少ない。

7）チャンキャ二世（1717-1786）は自身の『行願讃釈』（＝『聖なる賢行の誓願の釈論　－普賢の意趣を明らかにする荘厳－』）において、略釈系統の中では陳那釈を中心に列挙して、龍樹釈にも言及する。厳賢釈は一度のみ、世親釈には言及すら行っていない。用例を以下に挙げる。

・Cf.Lokesh Candra〔1963〕p.24

「「**勝者の円輪（マンダラ）**」などという二偈頌により説くと説明しているが、「**普賢行の誓願を立てた**」などという三偈頌について説明しているものは出ていない。<u>軌範師陳那のこの注釈と、聖者龍樹が造られたと言われる注釈との二つ</u>は、まとめた意味と説明はそのとおり同じであるように見える。」

・Cf.Lokesh Candra〔1963〕p.36

「第九：正法を摂持する〔よう誓願する〕ことは－

「**勝者たちの正法**」などという一偈頌により説く。勝者たちが十二支分の聖教など、あらゆる法蘊を説かれたものの句と義を、無忘失の総持（ダーラニー）を得たことを通じて受持するし、無上の菩提行により大乗の、他の教法を照明する〔、すなわち〕説示することと、普賢行により大乗の証得法を自他の相続に生じさせるし、それの所対治分を治浄する〔、すなわち〕浄めるべきこともまた、未来の劫すべてにわたって厭わないで行じよう、という。これの第一句は法の句義を自らが受持することと、第二句は教の法を他者に説示することと、第三句は証得の法を相続に生じさせることに

1973）
藤田宏達
・『梵文無量寿経・梵文阿弥陀経』法蔵館、2011
・『新訂梵文和訳無量寿経・阿弥陀経』法蔵館、2015
藤仲孝司、中御門敬教
・「〈ウパーリ所問経〉に説かれた三十五仏悔過　－イェシェー・ギェルツェン著『菩薩堕罪懺悔註』の和訳と研究－」（『*Acta Tibetica et Buddhica*』4、2011）
・『インド・チベット浄土教の研究　－大乗菩薩道としての展開－』起心書房、2018
真野龍海
・『現観荘厳論の研究』山喜房仏書林、1972
宮坂宥勝
・『密教経典』講談社学術文庫、2011
村上真完、及川真介
・『阿闍世王経、文殊師利問経他』（「新国訳大蔵経」文殊部経典1）大蔵出版、1994
頼富本宏
・『中国密教の研究』大東出版社、1979
Jens-Uwe Hartmann
・*Das Varṇārhavarṇastotra des Mātṛceṭa,*Göttingen,1987
Lokesh Candra
・*Lcañ-skya Khutukhtu Lalitavajra's Commentary on the Samantabhadracaryāpraṇidhānarāja,*Gangtok, Sikkim,1963
Shackleton Bailey
・*The Śatapañcaśatka of Mātṛceṭa : Sanskrit text, Tibetan translation & commentary and Chinese translation,* Cambridge, 1951
Suzuki Kōshin
・*Sanskrit fragments and Tibetan translation of Candrakīrti's Bodhisattvayogācāracatuḥśatakaṭīkā,*The Sankibo Press,Tokyo,1994
〔1994〕

【附記】

本稿を執筆するにあたり、藤仲孝司氏、古角武睦氏には多くの御教示を頂いた。両氏に御礼申し上げます。本稿は平成二十八年度・二十九年度の浄土宗教学院助成研究における研究成果の一部である。

1） Cf. 中御門〔2004〕pp.34-35

・「伝統的インド古典学」『論集Ⅰ古典学の再構築』、総括班研究報告（中谷英明編、神戸2003年3月）、諸文明の古典学、歴史・現状・展望（インド学・仏教学）、1.インド古典学の歴史（古代より中世まで）（Ⅰ）インド学、2003、pp.97-103

月輪賢隆

・「普賢行願讃の註疏（竜樹・世親・陳那・厳賢）に就て」（「小西・高畠・前田三教授　頌寿記念東洋学論叢」（佛教大学編、1952）、再出『仏典の批判的研究』（百華苑、1971）

辻直四郎

・『サンスクリット文学史』岩波全書、1973

ツルティム・ケサン、小谷信千代

・『尊者ツォンカパの『菩提道次第大論』」上（西蔵仏教文化協会、2004）

・『仏教瑜伽行思想の研究』文栄堂、2011

ツルティム・ケサン、藤仲孝司

・『ツォンカパ　菩提道次第大論の研究』文栄堂、2005a

・『悟りへの階梯』UNIO、2005b

・『チベット仏教　論理学・認識論の研究Ⅰ』人間文化研究機構・総合地球環境学研究所、2010

寺本婉雅

・『ターラナータ仏教史』丙午出版社、1928

中嶋隆藏編

・『出三蔵記集序巻訳注』平楽寺書店、1997

永原智行

・『阿闍世のすべて　－悪人成仏の思想史－』法蔵館、2014

中御門敬教

・「往生後論攷」（『髙橋弘次先生古稀記念論集　浄土学仏教学論叢』山喜房仏書林、2004）

・「阿弥陀仏信仰の展開を支えた仏典の研究（1）　－陳那、釈友、智軍の〈普賢行願讃〉理解　Ⅶ支供養の章（1-7章）」（『浄土宗学研究』32、2006）

・「阿弥陀仏信仰の展開を支えた仏典の研究（3）　－陳那、釈友、智軍の〈普賢行願讃〉理解　普賢行願区分の章（8章11節）」（『浄土宗学研究』35、2009）

・「阿弥陀仏信仰の展開を支えた仏典の研究（5）　－陳那、釈友、智軍の〈普賢行願讃〉理解　廻向の区分の章（8章13節）」（『浄土宗学研究』37、2011）

・「四力に依る滅罪懺悔　－ツォンカパ著『四力懺悔作法』和訳研究－」（佛教大学総合研究所編『法然上人八〇〇年大遠忌記念　法然仏教とその可能性』、法蔵館、2012）

・「伝ディグナーガ著〈普賢行願讃釈〉v.38の解題　－〈集学論〉「懺悔品」と〈入行論〉「廻向章」への影響」（『廣川堯敏教授古希記念論集　浄土教と佛教』山喜房仏書林、2014）

野沢静証

・「清弁の声聞批判　－インドにおける大乗仏説論－」（『函館大谷女子短期大学紀要』5、

ことになる。四つは何かというなら、すなわち、[43]能破の現行と、対治の現行と、罪悪の遮止の力、依処の力である。

そのうち、能破の現行は、不善業を行じたなら、それについて後悔が多いのである。

そのうち、対治の現行は、いつか善業を為してまた善業にきわめて努めるのである。

そのうち、罪悪の遮止の力は、〔制止する〕律儀を正しく受けたことにより〔その罪悪を今後〕行わない律儀を得たのである。

そのうち、依処の力は、仏と法と僧に帰依することと、菩提心を棄てないことである。〔すなわち〕その力を具えたことに拠って、罪悪により制圧されることはありえない。

マイトレーヤよ、菩薩大士はそれら四つの法を具えたなら、造ったし積んだ罪悪を制圧することになる。

菩薩大士はこの経典を常に〔黙読で〕読むべきである。〔暗記からも〕誦えるべきである。思惟すべきである。修習すべきである。多くなすべきである。よって、悪行は果を与えることができなくなる。世尊はそのように宣べられてから、菩薩大士〔である〕マイトレーヤと、彼ら比丘と、彼ら菩薩[44]とシャクラ（帝釈天）[45]などの天子たちと〔彼ら〕すべてを具えた彼ら眷属は喜んで、世尊が説かれたことを讃えた。

『聖なる四法の説示』といわれる大乗の経は完了した。インドの親教師スレンドラボーディ（Surendrabodhi）と主任翻訳師大徳イェーシェデ（Ye shes sde）が制作し校訂して、決択した。」

【主な参考文献】

宇井伯寿
・『陳那著作の研究』（大乗仏教研究七）岩波書店、1975
上野（人見）牧生
・「『釈軌論』第一章の研究」（大谷大学学位請求論文、2009）
大竹晋
・『能断金剛般若波羅蜜多経論釈他』（「新国訳大蔵経」釈経論部19）大蔵出版、2009
・『元魏漢訳ヴァスバンドゥ釈経論群の研究』大蔵出版、2013
梶山雄一
・「中観思想の歴史と文献」（『講座・大乗仏教』7、春秋社、1985）
片野道雄、ツルティム・ケサン
・『中観哲学の研究Ⅱ』文栄堂、1998
北川秀則
・『インド古典論理学の研究　－陳那（Dignāga）の体系－』臨川書店、1985
久間泰賢
・「後期瑜伽行派の思想　－唯識思想と外界実在論との関わり－」（『唯識と瑜伽行』「シリーズ大乗仏教」7）春秋社、2012
後藤敏文

た〔わたくしに〕まみえることによって、多くの衆生たちを解脱せしめよう〉と望むならば、（二〇）かれは早く早く大急ぎで、極楽世界に行くがよい[39]。(Skt.tasmād ya icchātiha bodhisattvaḥ mamāpi kṣetraṃ siya evarūpaṃ / ahaṃ pi sattva bahu mocayeyaṃ nāmena ghoṣeṇa 'tha darśanena / / 19 / / sa śīghraśīghraṃ tvaramāṇarūpaḥ sukhāvatīṃ gacchatu lokadhātuṃ)[40]」と対応する。さらに、往生後の利他行という観点からは、四十七願中の第二十一願も対応する。この願は往生人が一生補処であることを説く一方で、永続的な利他の菩薩行である「普賢行(Skt.samantabhadracaryā)」に決定している往生人に限ってはその限りではない、という趣旨である。

このように「三つの廻向」の内容は先行する『無量寿経』に確認できる。また「第三の廻向」については世親作『往生論』が説く「五念門廻向」の記述とも共通する[41]。しかし『無量寿経』や『往生論』では「三つの廻向」が全体として整理され、統合されるまでには至っていない。それらが体系的に説かれるのは『行願讃釈』を俟たねばならない。その意味において『行願讃釈』の著者像としては、世親以後の人物が想定されるであろう。

小結

以下に『行願讃釈』略釈系統の著者問題について提言する。

①チベット訳に残る『行願讃釈』略釈系統を比較考察すると、陳那作と伝承される『行願讃釈』が著者と著作の関係性に最も矛盾がない。

②『行願讃』の最古の漢訳名は『文殊師利発願経』であり、そこの「発願」は『文殊師利仏土厳浄経』に出る文殊菩薩の前世者「普覆王」による永続的な菩薩行（普賢行）の誓いである。このように『行願讃』は、文殊菩薩と深い関係を持つ仏典である。『文殊讃』を著述する程に文殊を信仰し、インド仏典にもその信仰の足跡を残した陳那にとって、『行願讃』は注目に値する仏典といえる。

以上、現時点で筆者は、『行願讃釈』の原著者としては陳那が最も妥当し、後に何らかの経緯を経て、残る略釈系統三作が派生したと考える。

【補足資料『説四法経』和訳】（Cf.藤仲、中御門〔2011〕から再出）

(P.no.915,mDo,Zhu63b7-64a2;D.no.249,mDo-sde,Za59a5-b7)

「インド語で*Ārya Catur dharma nirdeśa nāma mahāyāna sūtra*、チベット語で*'Phags pa Chos bzhi bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*（『聖なる四法の説示』といわれる大乗の経）。

すべての仏と菩薩とに礼拝します。

このように私が聞いた或るときに、世尊は、三十三天の中において天の善法集会処に、比丘満五百人の比丘の大僧伽と、マイトレーヤ（弥勒）と、マンジュシュリー（文殊師利）などきわめて多くの菩薩大士と、いっしょに居られた。それから世尊は菩薩大士〔である〕マイトレーヤに対して宣べられた。

[42]マイトレーヤよ、菩薩大士は四つの法を具えるなら、造ったし積んだ罪悪を制圧する

・**西晋法炬訳『阿闍世王問五逆経』**（『大正蔵』14,no.508,p.776b-c）

「時彼比丘告王阿闍世言。世尊説王作是言。摩竭国王雖殺父王、彼作悪命終已、当生地獄如拍毬。従彼命終当生四天王宮。従彼命終当生三十三天。従彼命終当生炎天、兜術天、化自在天、他化自在天。従彼命終復当生化自在天、兜術天、炎天、三十三天、四天王宮、復当生此間受人形。」

その他、唐窺基撰『妙法蓮華経玄賛』（『大正蔵』34,no.1724,p.676c）、Tib.*Dam pa'i chos puṇḍa rī ka'i 'grel pa*（漢文蔵訳）（D.no.4017,Di191b6ff.）、唐般若共牟尼室利訳『守護国界主陀羅尼経』巻十「阿闍世王受記品」[35]（『大正蔵』19,no.997,p.574c）、唐窺基撰『金剛般若論会釈』（『大正蔵』40,no.1816,p.756a）、智周撰『法華玄賛摂釈』（『卍続蔵』34,no.636,p.42c）にも確認できる。

8. 世親作『往生論』「五念門廻向」との関係　－著者の年代に関する提言⑥－

『行願讃陳那作』の冒頭にのみ、伝陳那作『行願讃科文』が存在する。著者の真偽については今後の課題として、『行願讃』の全体像を理解するには極めて有効なものである。

さてそこのvv.55-58に相当する箇所には、「三つの廻向」（Tib.bsngo ba gsum）という特徴的な文言によって、極楽往生後の利他行を説く『行願讃』の浄土思想が説かれる[36]。文言としては極めて簡潔なものであるから、内容を補説しながら整理すれば、以下のとおりである。

第一の廻向：極楽往生後に、往生人は波羅蜜行を成就したに等しい身体を持つ。

第二の廻向：極楽往生後に、往生人は各自が立てた誓願を完成する。

第三の廻向：極楽往生後に、往生人は変化して十方衆生の救済を行う。

この三項目について、『行願讃』に先行する『無量寿経』との対応を、そのサンスクリット本に依って示すと以下のとおりである。

【第一の廻向】

四十七願中の第五願に出る「神力（神足通）自在の最高の波羅蜜に達した者とならないならば（中略）（Skt.narddhivaśitāparamapāramitāprāptā bhaveyur）」[37]と対応する。阿弥陀仏の本願が成就している現在、極楽世界の往生人は誰もが、「最高の波羅蜜行を成就している」ことが知られる。

【第二の廻向】

経典の末尾に出る「彼らは極楽世界に往生して、〔彼らが〕以前〔立てた〕誓願と行を完成するであろう（Skt.tāś ca sukhāvatyāṃ lokadhātāv upapadya pūrvapraṇidhānacaryāḥ paripūrayiṣyanti）[38]」と対応する。

【第三の廻向】

東方偈19－20偈に出る「藤田訳：（一九）このゆえに、ある菩薩がここで、〈わたくしの国土も、このようになるように。わたくしもまた、〔わたくしの〕名や、音声によって、ま

地獄の住処から速やかに解脱するであろう。これは第二の良いことである。それも譬えば、阿闍世王のごとく五無間〔罪〕を作っても、種姓の力によって有情地獄の苦を、絹の玉（dar gyi pho long）を投擲したこと程度の瞬間、経験するごとく。（中略））

・**清弁著『思択炎』**（Cf. ツルティム、藤仲〔2005a〕pp.242-243,379-380）[32)]

「（ツルティム、藤仲訳）もしアジャータシャトルと母殺したちに〔対治・〕他の善の思惟が生じたことがありながら、どうして業が尽きていないで無間〔地獄〕に生まれたかというと、その〔因果の欺かない縁起を表す〕業と果への信を生じさせるために、無間〔地獄〕などに〔一瞬だけ〕生まれることを説いたのですが、残りの諸業が残らず尽きていないわけではないのです。絹糸の玉（pho long）を投げたのから跳ね返ってくるのと同じく、そこに生まれたし解脱したのです。地獄の火の鬘などによってもまた触れられないのです。そのようなら、罪が全く根絶されたこともまた成立しているが、業に果がないわけでもないのです。」

・**東晋瞿曇僧伽提婆訳『増一阿含経』「力品」三十八ノ二**（『大正蔵』2,no.125,pp.725c-726a,b3ff.）[33)]

「世尊告曰我今已受羅閦城阿闍世王請。諸仏世尊言無有二、若当阿闍世王見聴者、如来当往。最大長者白仏言此事甚難、阿闍世王終不放如来使至彼国。所以然者阿闍世王於我国土、無有毫釐之善、長夜求方便、欲害彼民。設当阿闍世王見我者、即取我殺、況復得陳此事。（中略）於今身命終、当生拍毬地獄中。於彼命終当生四天王上、於彼命終生艶天上。於艶天上命終生兜術天、化自在天、他化自在天、復還以次来至四天王中。大王当知、二十劫中不墮悪趣、恒在人中生。最後受身、以信堅固、剃除鬚髪、著三法衣、出家学道、名曰除悪辟支仏。彼王聞此語、便当歓喜踊躍、不能自勝、亦当告汝作是語。随汝所求要願、吾不違之。」

・**東晋瞿曇僧伽提婆訳『増一阿含経』「力品」三十八ノ二**（『大正蔵』2,no.125,p.726a-b）

「長者報曰、世尊記前聖王而無虚妄、所吐言教、終無有二。如来言、王取父王害之、縁此罪本当入阿鼻地獄中、経歴一劫。然復尋時改過於如来所、今当生拍毬地獄中[34)]。於彼命終当生四天王中。展転生他化自在天中。還復次来生四王天中、二十劫中不墮三悪趣、流転天、人之中。最後受身、以信堅固、出家学道、名曰除悪辟支仏、出現於世。」

・**西晋法炬訳『阿闍世王問五逆経』**（『大正蔵』14,no.508,p.776a-b）

「時世尊告諸比丘。彼摩竭国阿闍世王雖殺父王、亦当不久来至我所、当有等信於我所。命終之後当墮地獄如拍毬。時有一比丘白世尊言。従彼泥犁命終、当生何処。世尊告曰。従彼泥犁命終、当生四天王処。（中略）当成辟支仏名無穢。比丘白言。甚奇、甚特、世尊。作如是殃罪受是快楽成辟支仏。名曰無穢。世尊告曰。摩竭国王阿闍世発意成就、衆善普至。比丘、堪任発意成就、得拔済地獄。若発意不成就者因縁成就。雖未生地獄、猶可設方便不至地獄。」

・『行願讃智軍釈』（略釈の備忘録）は、『説四法経』を出して、四力懺悔の定型を出す。

この三点に基づくと『行願讃釈』略釈の作者は『説四法経』を知らないことから、作者は清弁（500-570 *ca.*）以前の人物と考えられる。そして、これは、一般的に知られた陳那の仏教論理学の後にそれを中観の立場から受容した清弁という年代考証とも矛盾しない[29)]。また『行願讃釈』略釈の原著者が陳那であれば、『説四法経』を陳那（480-540 *ca.*）は用いず、清弁（500-570 *ca.*）は用いることから、その成立年代は、両者の年代を引いたおよそ「540-570」前後といえよう。この年代は、『集学論』「懺悔品」において『説四法経』をマートリカーとして用いた寂天の年代（685-763 *ca.*）とも矛盾しない。

次に『行願讃釈』v.38に出る教証を巡って、新たな知見を示す。四力懺悔を説く、寂天作『集学論』「懺悔品」と『行願讃釈』v.38の教証が部分的に一致し、構成面にも親近性が見られる点である。この一致から、寂天が『行願讃釈』を参照していたことはほぼ確かである。寂天が『行願讃』、『行願讃釈』の影響を承けた詳細は中御門〔2014〕p.588を参照。『集学論』には「〔普〕賢行儀軌品」という章があり、寂天はその著述にあたって『行願讃釈』を参照していたのかもしれない。なおツォンカパ著『道次第大論』「小士と共通した道・業果を信ずる」の「四力により治浄する仕方」にも教証の一致が確認できる（Cf. ツルティム、藤仲〔2005〕pp.242-243）[30)]。『行願讃釈』v.38と『道次第大論』前掲箇所は内容的にも極めて一致する。藤仲孝司氏にお聞きしたところ、ツォンカパは『行願讃釈』略釈系統の作者問題について言及はしていないし、後続するゲルク派論師たちによる『道次第大論』末書にも言及はないそうである。

7-3. 毬の譬えの用例

・チベット訳安慧作『大乗荘厳経論復註』（*mDo sde rgyan gyi ’grel bshad,* D.no.4034,Mi46b1ff.;P.no.5531,Mi50b3ff.）Cf. サンスクリット本cp.3,v.8（種姓品）

「（Mi.46a6）de nas kyang ni myur du thar / / zhes bya ba la nyan thos dang rang sangs rgyas kyi rigs can dang / rigs med pa dag gis mtshams med pa la sogs pa’i las byas na ni sems can dmyal ba’i tshe’i tshad kyis bskal pa（P.par）ma zad kyi bar du dmyal ba la sogs pa ngan song gi（Mi.46a7）gnas na gnas par ’gyur la / byang chub sems dpa’i rigs can rnams kyis mtshams med pa la sogs pa’i las byas na dmyal ba’i tshe’i tshad zad zad（P.N.zad）du mi ’dug gi dus cung zad cig ’dug nas de nas kyang sems can dmyal ba’i gnas nas myur du thar bar ’gyur te / ’di ni legs pa（Mi.46b1）gnyis pa’o / / de yang dper na rgyal po Ma skyes dgra lta bu mtshams med pa lnga byas kyang rigs kyi mthus sems can dmyal ba’i sdug bsngal dar gyi pho long bsdams（P.N.bsdabs[31)]）pa tsam zhig myong ba lta bu’o / /」

（「**そこ（悪趣）からも速やかに解脱する**」ということについて、声聞と独覚の種姓を持つ者と、無種姓の者たちが、無間等の業を作ったならば、有情地獄の寿命の量をもって劫が尽きなかった間には、地獄等々の悪趣の住処に住することになる。菩薩の種姓を持つ者たちが無間等々の業を作ったならば、地獄の寿命の量が完全に尽きたことにおいて、〔地獄には〕居ないのだが、ほんの僅かな時間居てから、そこからも〔すなわち〕有情

た毬が地面に触れるやいなや瞬時に跳ね返る、その「瞬間性」を表現したものである。

7-1. 伝陳那釈『行願讃釈』v.38（Cf. 中御門〔2011〕〔2014〕）

〔1-1-7. 意業の浅深と果報の出方、因果の道理〕

ある者がこのように〔言った〕。

【小と中との諸罪業は、懺悔等の力によって修治されると思うならば、五無間等々のあらゆる重〔罪業〕の全てについて、どのように滅尽するだろうか。】

ということ（zer ba）もある。この答えとして、

【無間〔業〕を作ったアジャータ・シャトゥル（阿闍世）王等は、小、中、大という思（意楽）の段階に応じて、阿鼻地獄（無間地獄）に、小の〔劫〕（chung ngu）、あるいは少の〔劫〕（nyung ngu）、あるいは半の（phyed ngu）劫の間、住するであろう。それらより後に、強い後悔の炎〔の熱に〕により干上がった〔ほどの〕心によって後悔し、懺悔した力が、その業を弱めた。毬をつい〔て、跳ね返った〕ほどの〔僅かな〕時間ほどに、苦果を経験した。】

とお説きになったならば、それはどうしてそれほどによっても、諸業は根本から生ずることにならないのか、〔そのように〕なるであろう〔と述べる〕。

【一体、一本の藁を刈りとったことによって、全ての藁を刈りとったことになるのか。】

ということを〔世親師は『倶舎論』に〕お説きになった。

7-2.『行願讃釈』v.38が出す「毬の譬え」に見る著者像

「毬の譬え」は、五逆罪とそれからの救済をテーマとして、阿闍世王のエピソードを出す点から浄土教とも関係するが、先ずはこの「毬の譬え」が、清弁（500-570 *ca.*）による『思択炎』[27] やマハーマティ著『親友書簡の註釈』にも、ナンダ、アングリマーラ、阿闍世王という代表的な罪人を出し、説かれる点を指摘しておこう[28]。ちなみに阿闍世、五逆罪、墜地獄を出す「毬の譬え」の用例を探ると、その説かれ方は大きく二通りがあるようである（個々の用例は後述）。

・業論の譬え（業は無駄にならない）

・菩薩の大きな徳の譬え（菩薩は地獄から瞬時に出る）

『行願讃釈』v.38の用例は前者であり、『思択炎』の用例も同じである。後者の用例の代表的なものには安慧作『荘厳経論釈』がある。教証の淵源を探ると、以下に挙げるように『阿闍世王問五逆経』もしくは『増一阿含経』「力品」が考えられる。そこに求められる伝承が『行願讃釈』作者に伝承されて、『行願讃釈』v.38の記述が生じたと考えられる。

さて共に「業論の譬え」を出す『行願讃釈』と『思択炎』の前後関係については、双方に出る「四力懺悔」の説かれ方が手がかりになる。以下に要点を整理する。

・『行願讃釈』略釈は、『説四法経』を出さないが、四力懺悔の祖型を出す。

・『思択炎』は、『説四法経』を出して、四力懺悔の定型を出す。

久間泰賢氏は「ディグナーガの思想大系を構成する主な要素として、（一）唯識、（二）外界実在論（経量部）、（三）論理学の三つが挙げられる。」[22] という。本作との関係でいえば、このうちの「（一）唯識」については、⑥に所取と能取を断つこと（二分別の対治）が説かれる点、「（三）論理学」については、⑥に陳那の現量の定義である「分別を離れること」[23] が説かれる点が、特に関係がある。⑤は、唯識派が解明した無住処涅槃が明示的に説かれる点で、関連がある。

これらを勘案すると、本作は陳那の著作として矛盾はないようである。⑥は本作に出る重要な思想的部分でもあるので、以下に対応箇所の試訳を挙げる。すなわち、

「主〔である文殊〕は無始の太陽の遊戯によって昼夜、出現なさる。〔解脱の法の〕義を明らかになさるお言葉によって、所取（gzung）と能取（’dzin pa）を断った[24]。〔そうした〕空性の直接知覚（mngon sum）のとおりに、お言葉の自在を示される。分別以外のもの、輪廻といわれるものは、何も〔実体としては〕無い。分別それを離れたのだから、〔文殊よ〕あなたは涅槃した。」

とある。現量（直接知覚）のあり方として、所取と能取を離れた般若波羅蜜を象徴する、文殊の存在が期待されたのかもしれない。

また『行願讃』と『行願讃釈』に極めて関係の深い仏典に、『大宝積経』に所収される『文殊師利仏土厳浄経』があり、そこには文殊の名前を念じることが説かれる。これは本作の⑤の箇所にも、「試訳：あなたのお名前を念じることによって、地獄の者の血と脂が無く、干上がったので、それらの光が寂静となる」と説かれることと共通するので、本作の著者像を考える上での手がかりになるかもしれない。

7.『行願讃釈』v.38が出す「毬の譬え」 －著者の年代に関する提言⑤－

大乗経典における、罪の滅尽を扱った代表的なものに『阿闍世王経』がある。いわゆる「王舎城の悲劇」、阿闍世王による父王の殺害を題材とした物語である。罪の滅尽自体は、例えばアングリ・マーラの説話が存在するように、各別に珍しいものではない。しかしこの問題を扱う際に、『阿闍世王経』には従来の仏典にはない視点が示される。すなわち罪をめぐる議論の中で心性本浄説や空性を用いて、悪業の滅尽が説かれるのである。大乗的な議論と言い得よう。しかしいくら空性説を持ち出したからといって、一足飛びに罪が帳消しになるのはおかしいのではないか、そんな意見の提出も十分に想定できよう。これに対する答えとして、『行願讃釈』には伝統的な業果思想（自業自得、善因楽果、悪因苦果）に抵触しない罪の滅尽が説かれる。広大な普賢行願の力を示す一つの例示かと思われるが、その具体例が「四力懺悔」である。厳密にいえば『行願讃釈』はその萌芽（Cf.v.38）[25] を示すのみであるが、後世には『説四法経』（和訳を本稿末尾掲載）との融合をもって四力懺悔は周知されるようになる[26]。

さてここではそのv.38釈の〔**1-1-7.意業の浅深と果報の出方、因果の道理**〕に出る「毬の譬え」の考察を行い、『行願讃釈』の著者像を探ってみたい。なお「毬の譬え」とは、つい

には「『世尊、文殊[21]の讃』。論理学者たち（rtog ge pa rnams）の頭上の摩尼たる、親教師陳那がお作りになったものが終わった。」とある。チベット訳からの現代語訳や集中的な研究は確認されない。本讃の構成とその概要を示すと以下のとおりである。

① 翻訳者による文殊への帰敬偈

② 文殊の不可思議な神変への讃歎

スメール山を振動させ、大海の水を爪の先端で取り出し、縁のない虚空の領域を一踏みで押さえつけることが可能なほどの、文殊の神変が讃歎されている。こうした神話的な話の出典を他の文殊系仏典に探ったが、直接的な記述の根拠を見いだすことはできなかった。

③ 文殊の普門示現

教化対象者に応じて変化する、文殊の教化活動が説かれている。「ある者においては、完全に仏に成ってから法輪を転ずる。ある者においては、余りない煩悩が没したことによって、寂静の真実を教示する。」などという。文脈が定かではないが、「赤い掌は太陽をくらます。ある者においては阿修羅の吉祥」などともいう。いわゆる「ラ―フ」への言及なのかもしれない。

④ 著者による文殊への帰敬（二偈）

「在家者、禁戒者、梵行者、常に智慧を具える者〔であり〕、童子の姿を持った衆生の父上〔、すなわち〕文殊に敬礼します。〔四〕無畏と〔十〕力があり、牟尼の映像を得たと等しい者、〔香〕粉、眼薬と等しいこの〔者〕、〔文殊よ〕あなたに帰依いたします。」という。

⑤ 著者による文殊への讃歎

全体の約半分の分量がこの段を占める。記述の裏付けが他の仏典から取りづらいことや、本作にはチベット訳しか知られていないことから、読解にあたり特に難解な箇所である。内容としては、文殊が無住処涅槃の状態に居る点、最高の中道の体現者である点、智慧が成就している点、童子の姿をした美しい者である点、魔の力を摧破する点、名号に功徳がある点などが説かれて、文殊への讃歎が繰り返される。

⑥ 正宗分といえる部分であり、思想的内容を示す部分

本作の思想的内容を出す中核の部分である。著者像を探る上では極めて重要な箇所。この点については後述する。

⑦ 流通分といえる部分

文殊には無量の功徳があるが、本作はその一部分を述べたに過ぎない点、そしてこの『文殊讃』によって福徳が増し、その讃を述べることによって衆生が円満に住することが祈願される。

⑧ 奥書

6.略釈系統の著者と文殊信仰　－著者の年代に関する提言④－

先ずは『普賢行願讃』自体が、成立上、文殊菩薩と関係が深い点を確認しておこう。現存する『普賢行願讃』の最古の漢訳は、東晋仏陀跋陀羅訳『文殊師利発願経』（『大正蔵』10、no.296）である。これは『大宝積経』にも所収される『文殊師利仏土厳浄経』の一節（普覆王誓願＝文殊の前世者が立てた永続的な菩薩行の誓願）を素材とし、それを経名にまで反映させて、編纂されたものである。この点については、『普賢行願讃』の題名に出る「普賢行」自体が固有名詞「普賢菩薩」の行ではなく、文殊菩薩の誓願行を「普く賢れた行」と読み替えた点が、『行願讃釈』から知られる。このように『普賢行願讃』は文殊信仰と極めて関係が深い仏典である。

この点を前提として、略釈系統に名前を残す論師の中から文殊信仰を有していた者を挙げれば、陳那（480-540 *ca.*）の存在が注目されよう。陳那には先に示したとおりチベット訳に文殊への讃があるし（Cf.D.no.2712,P.no.3536）、ダルマキールティ（600-660 *ca.*）の注釈者であるダルモッタラ（750-810 *ca.*）の『量決択注』には陳那の文殊信仰が記録されている[18)]。これを素材としてチベットの『プトン仏教史』「陳那伝」は作られ、同じく『ターラナータ仏教史』「陳那伝」には、彼は密教の明呪を成就して、自在に文殊の姿を目の当たりにし、望む法を聴聞した様子が伝承されている[19)]。

陳那は論理学、文法学、弁論術に精通することが知られ、それらを論戦の場で用いていた。その意味では、無著や世親が弥勒と関係が深いのに対して、陳那は「智慧」を象徴する文殊と関係が深いのも頷けよう。

6-1.陳那の文殊信仰　－『聖、文殊瞿沙讃』の解題－

さて次に、先に**【チベット大蔵経に出る陳那作とされる讃】**の中で紹介した『聖、文殊瞿沙讃』の解題を行う。論理学の大巨匠とされる陳那であるが、文殊への信仰を持った彼の一面を確認してみたい。

『聖、文殊瞿沙讃』解題

書名の日本語訳は『聖者である文殊（マンジュゴーシャ）の讃』。チベット訳名は *'Phags pa 'Jam dpal dbyangs kyi bstod pa*、サンスクリット名は**Ārya-Mañjughoṣastotra*。原典は散逸しており、現時点ではチベット訳が知られるのみである。著者は陳那（480-540 *ca.*）、翻訳者はシュラッダーカラヴァルマとリンチェンサンポ（A.Phyogs ki glang po、Tib. Śraddhākaravarma,Rin chen bzang po）とされる。漢訳の存在は報告されていない。チベット訳の刊本所在として、デルゲ版と北京版を代表として示すと、D.no.2712,Nu79a3-b7;P.no.3536,Nyu96b2-97a7である[20)]。ペチャ約一葉（二頁）の、文殊に対する極めて短い「讃」（Skt.stotra）である。なお『プトン仏教史』の中に当讃への言及は見られない。刊本の冒頭には「インド語で*Ā rya Ma nyju gho ṣha sto tra*、チベット語で *'Phags pa 'Jam pa'i dbyangs kyi bstod pa*（聖者文殊の讃）。文殊法王子に敬礼します（翻訳者による帰敬偈）。」とあり、末尾

（Skt.*Miśrakastotra）を著作する程なので、彼が『四百讃』を引用する可能性は十分に考えられるのである。以下参考までに、チベット大蔵経中に残される陳那作と伝承される讃（stotra）の諸作品を整理して紹介しておく。なお、大竹晋氏は陳那作『仏母般若波羅蜜多円集要義論』に対するトリラトナダーサ（三宝尊）作『仏母般若波羅蜜多円集要義釈論』の解説を述べる箇所で、陳那作とされる『讃』の伝承を巡り、ターラナータ（1575-1634）の伝承について批判的検討を加えている[16)]。

【チベット大蔵経に出る陳那作とされる讃】

・**『雑讃』**（Tib.*Spel mar bstod pa zhes bya ba*,Skt.**Miśrakastotra-nāma*）
D.no.1150,Ka181a2-193b4;P.no.2041,Ka214a1-228a3　A.D.Macititra,P.Mitraciṭa〔Mātṛceṭa〕,Phyogs kyi glang po、T.Kumārakalaśa,Bsod nams bzang po
Cf.岡野潔『インド仏教研究史5:仏教詩人Mātṛceṭaの著作の研究史』Mātṛceṭaの著作3.Śatapañcāśatka-stotra－百五十讃（Prasādapratibhodbhava信心による弁才の所産）（同氏によるホームページhttp://gdgdgd.g.dgdg.jp/より）

「一百五十讃はDignāga（陳那）によって増広されて、Miśraka-stotraが作られた。この増広はsamasyāpūraṇaという作詩法[17)]によるもので、一百五十讃の各詩節の上に1詩節づつ加えてゆく作り方で作品を増広する。Miśraka-stotraはチベット訳のみが残されている。さらに義浄によれば釈迦提婆（Śākyadeva）が、あるいはNandipriya註（チベット訳）での引用によればŚākya blo（Śākyabuddhi）が、Miśraka-stotraの上に更に各1詩節づつを加えて、約450詩節から成るMiśraka-miśraka-stotraを作ったという。しかしこれはチベット訳でも残されていない。」

なお、この陳那釈と伝承される*Miśraka-stotra*については、Bailey〔1951〕pp.26-27が諸本を比較しながら、「（i）The title of the *Hymn.*」「（ii）The division into sections」「（iii）The numbering of verses」という三点から紹介している。書誌的な面からの言及であり、内容や著者の信憑性に関わる議論は行われていない。

・**『無辺功徳讃註釈』**（Tib.*Yon tan mtha' yas par bstod pa'i 'grel pa*、Skt.**Guṇāparyantastotra-ṭīkā*）D.no.1156（=D.no.4560）,Ka200b1-203a1;P.no.2045（=P.no.5474）,Ka229b2-234a6　A.Phyogs ki glang po、T.Sarvajñādeva,Rin chen mchog、D.R.Dpal brtsegs Rakṣita

・**『無辺功徳讃義頌』**（Tib.*Yon tan mtha' yas par bstod pa'i don gyi tshig le'ur byas pa*、Skt.**Guṇāparyantastotrapadakārikā*）D.no.1157（=D.no.4561）,Ka203a1-203b1;P.no.2046（=P.no.5475）,Ka234a6-237a4 A.Phyogs ki glang po、T.Sarvajñādeva,Rin chen mchog、R.Dpal brtsegs Rakṣita

・**『聖、文殊瞿沙讃』**（Tib.*'Phags pa 'jam dpal dbyangs kyi bstod pa*、Skt.**Ārya-Mañjughoṣastotra*）D.no.2712,Nu79a3-b7;P.no.3536,Nyu96b2-97a7、A.Phyogs ki glang po、Tib.Śraddhākaravarma,Rin chen bzang po

して説くのだが、〔彼らは〕多くの相として了悟した。

『〔仏は〕僅か自分だけに説明する』と〔衆生は〕思う。一切衆生はそのように了悟する。その稀有より大きなことがあろうか。そのように未曾有なことが少しでもあろうか】）

・『**行願讃厳賢釈**』（D.Nyi242b7ff.;P.Nyi276b6ff.）

de skad du / mos pa du ma / dang ldan pa / / mang po nye bar ‘khod pa la / / gsung gcig bka’ ni bstal mod kyis（P.bka’ stsal ni smos kyi）/ / du ma gcig tu gda’ ba ste / / ’di dag kho na’i ched yin zhes / / ’gro ba kun gyis rtog（P.rtogs）pa gang / / de la（P.las）ya mtshan che ci mchis / / de la（P.las）ngo mtshar ci zhig mchis / / zhes gsungs so / /

（このように〔ある〕。〔すなわち〕【多くの信解を具えた者がいる。〔その〕近くに坐す多くの者に、〔仏が〕一音のお言葉をお与えになったとしても、多くのことが一〔時〕にあり（du ma gcig tu gda’ ba ste）、彼らは『〔自分〕だけのためである』といって、一切の衆生によってそのことが証得される。一体このことよりたいそう稀有なことがあり、このことより稀なことが少しでもあるのか】とお説きになった。）

・『**行願讃智軍釈**』（D.Jo198a7ff.;P.Cho234a2ff.）

Sangs rgyas la bstod pa las /

mos pa du mar ldan pa’i ’khor / / mang po ’dun bar gyur ba la / / gsung gcig brjod pa mdzad mod kyi / / rnam pa du mar go gyur pa / / bdag gi ched du snyam na yang / skye bo kun gyis khong du chud / / rmad byung de las che ci yod / / de las ngo mtshar che ci yod / /

（『仏讃』（*Sangs rgyas la bstod pa*）には、

【多くの信解を具えた眷属は、意欲したし、〔仏は〕一つのお言葉を述べなさるが、〔彼らは〕多くの相として了悟した。

『〔仏は〕私のために〔お説きになった〕』と思っても、一切の人が了解する（khong du chud）。この希有より大きなことがあろうか。これより大きな稀有があろうか】）

マートリチェータ作『四百讃』（5.21-22）のチベット訳（Cf.Hartmann〔1987〕p.183,§5.21-22）は以下である。ここに対応するサンスクリットは一部を除いて回収されていない。

mos pa du ma dang ldan pa / / mang po ’khod par gyur pa la / / gsung gcig bka’ ni stsal ba las / / du ma lta bur snang ’gyur te / /（5.21） kun gyis ’di ni bdag gi ched / / kho na’o snyam du go ba gang / / de las ya mtshan che ci mchis / / de las ngo mtshar che ci mchis / /（5.22）

（多くの信解を具えた者がいる。〔その〕坐した多くの者に、〔仏が〕一音のお言葉をお与えになると、多のごとく現れる（5.21）。皆は、【これは自分のためだけである】と心に了悟する。一体このことよりたいそう稀有なことがあり、このことよりたいそう稀なことがあるのか（5.22）。）

上記の略釈四作の中では厳賢釈が最も良く対応するが、彼の伝承自体が未詳であるため、ひとまず考察の対象から省く。そうすると、残る人物の中からは注目は陳那に集まる。彼はマートリチェータ作『百五十讃』（Skt.*Śatapañcāśatkastotra*）に対する注釈として、『雑讃』

5.マートリチェータ作『四百讃』(5.21-22)を引用する略釈　－著者の年代に関する提言③－

いわゆる「一音説法」への言及に際して『行願讃陳那釈』v.30には「聖教」(Tib.lung)、『行願讃智軍釈』v.30には『仏讃』(Tib.*Sangs rgyas la bstod pa*)という名称のもと、同一の出所未詳の引用が出る。調査の結果、それはマートリチェータ作『四百讃』(Skt. *Vārṇārhavaṇastotra*)(5.21-22)とほぼ一致することが分かった[14)]。ちなみに著者であるマートリチェータ(2c.*ca.*)は、『四百讃』のことを『仏讃』(Skt.*Buddhastotra*)とも呼んでいる[15)]。

さて以下に『行願讃龍樹釈』、『行願讃世親釈』、『行願讃陳那釈』、『行願讃厳賢釈』、『行願讃智軍釈』の対応箇所を示す。

・**『行願讃龍樹釈』**(D.Nyi172a5ff.;P.Nyi199b6ff.)

de skad du yang / / mos pa sna tshogs can gyi ni / / ’khor mang rnams ni gnas pa la / / gsung gcig bka’ ni stsal pa na / / gsung rnams du mar go ’gyur zhing / / nga yi ched du yin no zhes / / skye bo kun gyis (P. gyi) rtogs ’gyur gang / / ’di las ches rmad ci yod de / / ’di las ches mthsar ci zhig yod / / ces gsung pa dang /

(このようにも〔ある〕。〔すなわち〕【種々の信解を具えた〔ここに〕居る多くの眷属たちに、一音のお言葉を宣べられたならば、〔彼らは〕多くのお言葉として了悟するであろうし、『私〔だけ〕のためである』といって、一切の人が分別することになる。これよりたいそう稀なことがあり、これよりたいそう稀少なことが少しでもあるのか】とお説きになった。)

・**『行願讃世親釈』**(D.Nyi260b1ff.;P.Nyi297b1ff.)

de bzhin du yang gsungs pa / de’i phyir ngo mtshar mi che ste / / ’di ni shin tu ngo mtshar che / / mang po nye bar ’dug pa la / / gang de mos pa’i dbang gis ni / / tshig gcig gi (P.gis) ni bshad pa yang / / du ma nyid du mtshan nas ni / / bdag nyid la ni ston to zhes / / skye bo mang pos go bar ’gyur / / zhes so / /

(〔仏は〕このようにもお説きになった。【それゆえ稀有は大ではない〔が〕、これはたいそう大なる稀有である。近くに居る多くの者に対して、彼は信解の力によって、〔仏が〕一句で説明しても、多として表れ、『自分〔だけ〕に示される』と、多くの人は了悟するでしょう】という。)

・**『行願讃陳那釈』**(D.Nyi192a1ff.;P.Nyi221b7ff.)

lung las kyang ’di skad du gsungs te / / ’khor bar ’khor ba mang po rnams / / dad pa’i rnam pa sna tshogs la / / gsung cig tu ni bshad mod gyi (P.gyis) / / du ma’i rnam par go bar gyur / / bdag la nyi tsher ’chad do snyam / / ’gro ba kun gyis ji ltar go / / ya mtshan de las ci zhig che / / de ltar ngo mtshar ci zhig yod pa ’di lta ste (P.ci zhig yod / / ’di lta ste /) / /

(聖教にもこのようにお説きになった。

【生死流転する、種々の信の相〔を持つ、〕多数の者に対して、〔仏は〕一つのお言葉と

ihaiva pratyayas tena kartavyaḥ ṣūnyatāṃ prati / /〔5,280〕

（試訳：仏が説いた深密に対して疑いが生じるその者は、今ここで空性を信ずべきである。）

・チベット訳

sangs rgyas kyis gsungs gyur la / /

gang zhig the tshom skye ’gyur ba / /

de yis stong pa nyid bsten te / /

’di nyid kho nar yid ches bya / /〔5,280〕

・漢訳[10]**（「破見品」第4,v.5）**

若於仏所説　深事以生疑　可依無相空　而生決定信

4.1. 略釈著者と『四百論』

以下に、各略釈と『四百論』の関係について私見を述べる。

・龍樹（150-250 *ca.*）

チベットにおいて中観派の龍樹自註とされている『無畏註』には、『四百論』の偈頌を引用しつつ「大徳聖天」の作としている。この点について、例えばツォンカパ（1357-1419）は『レクシェーニンポ』において、そうしたことはあり得ないと指摘する[11]。師匠が弟子の著作を使用することは一般的にあり得ない。同様のことが『行願讃龍樹釈』に生じているので、「龍樹作」は伝承としては存在するが、それを直ちに中観派の龍樹作とは認めることは困難であろう。密教の龍樹が注釈した可能性は残されている。

・世親（400-480 *ca.*）

吉蔵『百論序疏』は、提婆菩薩造、婆藪開士釈、鳩摩羅什訳『百論』（『大正蔵』30,no.1569）に出る「婆藪開士釈」を『倶舎論』の「世親」と理解している（Cf. 大竹〔2013〕pp.22-23）。しかし*ibid*.,p.26によって、そもそも吉蔵『百論序疏』自体が「こんにちの学界において信頼性が疑われている」点、そして「鳩摩羅什の弟子である僧肇『百論序』（T.30,167c-168a）[12] は婆藪の素姓について何も触れていない。婆藪をヴァウバンドゥと同視するのは『百論序疏』や智顗・灌頂『妙法蓮華経玄義』巻六上（T33,752b）の頃からである。」と指摘されるごとく、「婆藪開士釈」を『倶舎論』の「世親」に直ちに結びつけることには無理がある。

また唯識派の中で、中観派の主要テキストに依って著作活動を行うのは安慧（Sthiramati.6c. *ca.*）の頃からとされている[13]。

以上、「世親作」は伝承としては存在するが、それを直ちに『倶舎論』の世親の作と認めることは困難であろう。

・陳那（480-540 *ca.*）

陳那は、彼に先行する中観派の諸師のテキストに依って注釈を著作しなかったし、彼の著作の中には中観派のテキストの引用は見られない。この点は『行願讃陳那釈』には『四百論』の引用が見られないことと符号する。

を『行願讃』の漢訳年時から指摘しておく。

『行願讃釈』を『中論』の龍樹（150-250 *ca.*）、『倶舎論』の世親（400-480 *ca.*）の著作とすると、原拠『行願讃』の年代や、その引用仏典との関係上、矛盾が生じるのである。『行願讃』の古層を伝える、420年訳出の東晋仏陀跋陀羅訳『文殊師利発願経』（『大正蔵』10,no.296）は四十四偈頌から成り、その発展形態を示す唐不空訳『普賢菩薩行願讃』（『大正蔵』11,no.297）と唐般若訳『大方広仏華厳経（四十華厳）』「普賢広大願王清浄偈」（『大正蔵』10,no.293）は六十二偈頌の系統である。現存するサンスクリット本やチベット訳も同じ六十二偈頌の系統である。龍樹や世親が『行願讃釈』を著述したとすると、彼らの年代からして少なくとも四十四偈頌版相当の『行願讃釈』が残されたはずだが、現行の『行願讃釈』は何れも、発展形の六十二偈頌版に相当するのである。つまり『行願讃龍樹釈』と『行願讃世親釈』は、龍樹と世親の著作としては疑わしい。

4. 聖天著『四百論』（5,280）を引用する略釈　－著者の年代に関する提言②[9] －

『行願讃釈』略釈v.28には中観派の聖天作『四百論』からの引用が見られる。以下に『行願讃龍樹釈』、『行願讃世親釈』、『行願讃厳賢釈』に見られる『四百論』（5,280）の対応箇所を示す。なお『行願讃陳那釈』に限って、その引用は見られない。

・**『行願讃龍樹釈』**（D.Nyi171b4;P.Nyi199a4-5）

sangs rgyas kyi（P.kyis）gsung lkog gyur la / /
gang zhig the tshom skyed byed des / /
’di nyid du ni stong nyid la / /
yang dag par ni yid ches bya’o / /

・**『行願讃世親釈』**（D.Nyi260a2;P.Nyi296b8-297a1）

lkog don sangs rgyas kyi gsungs la / /
gang blo the tshom skye ’gyur ba / /
des ni ’dir ni yid ches pas / /
stong pa nyid la rab tu bya / /

・**『行願讃厳賢釈』**（D.Nyi242b1;P.Nyi276a5）

gang zhig snags rgyas kyis bshad pa /
lkog tu gyur ba dag la ni / /
the tshom skye ba de yis（P.yid）’dir / /
stong pa nyid du yid ches bya / /

『四百論』を注釈した月称の著作（Skt.*Bodhisattvayogācāra-catuḥśataka*）から対応サンスクリット文とチベット訳（Cf.Suzuki〔1994〕pp.248-249）、それに漢訳を加えたものは以下である。

・**サンスクリット文**

buddhokteṣu paro’kṣeṣu jāyate yasya saṃśayaḥ /

一四、*Miśraka-stotra.*（東北目録No.1150）

宇井先生は「雑讃」と訳しておられる（本書一九ページ）。

一五、*Guṇāparyanta-stotrapada-kārikā.*（東北目録No.1157）

一六、*Guṇāparyantastotra-ṭīkā.*（東北目録No.1156）

一七、*Ārya-mañjughoṣa-stotra.*（東北目録No.2712）

このようにディグナーガの著作としてはなお検討すべき問題を多く残し、真作か偽作かを想定するだけでも容易ではない。（中略）」

このように中村氏によっても「真作か偽作かを想定するだけでも容易ではない」といわれた『行願讃陳那釈』である。その著者像についての考察は一定の意義があると考える。

なお最近、サンスクリット本『行願讃釈』の写本の存在が報告されたようである（この写本自体については筆者未見）。これによって研究の進展が期待されよう。著者はチベット訳の『行願讃』略釈四作と、広釈一作、チベット撰述釈二作（智軍釈、チャンキャ二世釈）を読解し終えた立場から、主にチベット資料に基づきこの問題について考察を行う。

2.引用仏典からみる『行願讃釈』の傾向

以下は略釈系統の『行願讃釈』を代表して、『行願讃陳那釈』が出す引用仏典、並びに下敷きとなった仏典の一覧である。略釈系統のうち残る『行願讃龍樹釈』、『行願讃世親釈』、『行願讃厳賢釈』についても引用仏典は共通する。ただし大きな相違点として、『行願讃陳那釈』v.28に限っては聖天作『四百論』を挙げない。その他、問題となる諸点については以下に個別的に扱う。なお引用仏典の傾向から、著者像を特定することは困難である。

v.2	『聖求経』（＝『律蔵』「大品」）
v.27	『華厳経入法界品』第二十二善知識＝ヴァイラ、『同』第十七善知識＝アナラ王、『同』第五十善知識＝シュリーマティ
(v.28)	聖提婆作『四百論』
v.29	『如来秘密不可思議経』、△『三昧王経』→『大乗荘厳経論』『摂大乗論』にも趣意は確認できる。
v.30	マートリチェータ作『四百讃』、『華厳経入法界品』「聖者弥勒解脱」
vv.36-37	『華厳経浄行品』、『勤授長者会』
v.38	『業報差別経』、『マイトゥラカンヤカ譚』、『スーカリカー・アヴァダーナ』、『浄業障経』、『聖如来蔵経』、『優波離所問経』、『入法界品』、『金剛般若経』、出典未詳（『増一阿含』／『阿闍世王問五逆経』[8]）、世親作『倶舎論』「賢聖品」、『ディヴヤアヴァダーナ』等、世親作『倶舎論』「賢聖品」
v.44	『文殊師利仏土厳浄経』（『大宝積経』）

3.原拠『普賢行願讃』と『普賢行願讃釈』の関係　－著者の年代に関する提言①－

略釈系統に名を残す龍樹と世親については、著者像としては疑わしい。ここでは、その点

厳賢[4]（rGyan bzang po）がお造りになった註疏（ṭī ka）、〔合わせて〕四釈の内容（don）と、折々に和上たちから聞いたものと、経典（mdo sde）に出ているものも結合させて、注釈（bshad pa）が語釈しやすいよう（bshad pa brda phrad sla bar）備忘録とした[5]ものが完成した。」[6]

この記述からは、9世紀初頭の智軍の時点で複数の『行願讃釈』が存在しており、それらを統合して「注釈が語釈しやすいよう備忘録としたもの」の作成、いわば講釈を念頭においた内容の整理が意図されていたことが分かる。原典とその著者については議論されていない。

さて次に、この著者問題を考察する上で、その前提を確認しておこう。そもそも略釈系統の著者像が問題となるのは、後代の『ダツェパ増補目録』（1362年）において、『行願讃智軍釈』と『デンカルマ目録』に出る「基本三釈」に、『行願讃龍樹釈』と『行願讃世親釈』が加わって以降である。9世紀初頭の時点では、覚称（『行願讃智軍釈』）と徳光（『デンカルマ目録』）による未詳釈は除いて、略釈系統の著者としては、「基本三釈」のうち陳那と厳賢が出るのみである。その両者のうちでも、「軌範師陳那」の列挙が優先されており、同様に後続するチャンキャ二世作『行願讃釈』でも「陳那」の列挙が優先されている。こうした諸点から、原著者として先ずは陳那の妥当性を確認する必要が生じてくる（厳賢が不詳である点は註4を参照）[7]。

この陳那（480-540 *ca.*）には、義浄（635-713）によって「陳那の八論」と云われた、『観三世論』『観総相論』『観所縁論』『因門論』『似因門論』『因明正理門論』『取因仮設論』『集量論』が知られ、その他、『集量論自註』『倶舎論註精要灯』『般若波羅蜜多円集要義論』が存在する。これら以外にもチベット訳によってその存在が知られたものがある。その一つが『行願讃陳那釈』である。

ここで『行願讃釈』の先行研究について確認すると、近代仏教学以前の研究を含めてほとんど研究が行われていない。その意味において『行願讃釈』初訳（趣意訳）を出され、この典籍研究のパイオニアとなられた月輪賢隆氏には、ただ敬意を表する以外にない（Cf. 月輪〔1966〕）。その月輪氏が「到底別人の作とは思えない」と述べた略釈四作である。研究が開始された当初より、その著者像については疑問が持たれていた。

続く1975年には、宇井伯寿『陳那著作の研究』（（大乗仏教研究七）岩波書店）が刊行され、この末尾（p.360）に掲載された、中村元氏の「解説」に僅かに『行願讃陳那釈』が紹介されている。以下のとおりである。

「なお以上のほかに次の諸書もディグナーガに帰せられているが、それらはチベット訳のみ存する。

一三、*Samantabhadracaryā-praṇidhānārtha-saṃgraha.*（東北目録No.4012）

『普賢行願讃』の解説書である（月輪賢隆『仏典の批判的研究』百華苑、昭和四一年六月、四八六－五一四ページ）

rdzogs so / / / / Kha che'i mkhan po Thig le bum pa dang / sgra sgyur〔182a1〕/ / gyi lo tsā ba chen po Śā kya'i dge slong Blo ldan shes rab kyis bsgyur cing zhus te gtan la phab pa'o / /」

・**陳那釈**　***Kun tu bzang po'i spyod pa'i smon lam gyi don kun bsdus***

D.no.4012,Nyi182a1-201a4;P.no.5513,Nyi211a2-231a5　A.Phyogs kyi glang po　T.欠

「**奥書**（D.Nyi.201a3-4;P.Nyi.231a5）***'Phags pa***〔201a4〕***bZang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po'i bshad pa*** / slob dpon Phyogs kyi glang pos mdzad pa rdzogs so / /」

・**厳賢釈**　***'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po'i rgya cher 'grel pa***

D.no.4014,Nyi234a4-252b4;P.no.5515,Nyi267a7-288a3　A.rGyan bzang po　T.Jñānagarbha / Ska ba dpal brtshegs

「**奥書**（D.Nyi.252b4; P.Nyi.288a2-3）***'Phags pa bZang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po'i rgya cher 'grel ba*** slob dpon rGyan bzang pos mdzad pa rdzogs so / / / / rGya gar gyi mkhan po Dznya na garbha dang Zhu chen gyi lo ts'a ba ban de ka ba dpal brtsegs rakshi tas bsgyur te btan la phab pa'o / /」

・**世親釈**　***'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi 'grel pa***

D.no.4015,Nyi252b5-269a7;P.no.5516,288a3-308a8

A.dByig gnyen　T.D.Ānanda,Bhadrapāla,P.Ananta（Ānanda）,Bhadrapāla

「**奥書**（D.Nyi.269a7;P.Nyi.308a7-8）***'Phags pa bZang po spyod pa'i 'grel pa*** slob dpon dByig gnyen gyis mdzad pa rdzogs so / / rGya gar gyi mkhan po pa ṇḍi ta ā（D.;P.a）tsa（D.;P.tsā）rya Ā（D.;P.A）na nda（D.;P.nta）dang lo tsā（D.;P.ccha）ba dge slong Bha dra pā las bsgyur ba'o / / / /」

1.疑わしい著者像について　－『行願讃智軍釈』の立場、そして月輪賢隆氏と中村元氏の見解－

類似する『行願讃釈』略釈の著者像を考える際に基準となるものが、9世紀初頭に著述されたチベット撰述『行願讃智軍釈』である。著者の智軍（Ye shes sde）とは国家事業である『翻訳名義集』の編纂（814）に従事し、インド仏典をチベットに紹介した大翻訳師である。当時のチベットにおける第一級の仏教者といえる。その彼には著作が三作しか残されておらず、その寡作のうちの一作が『行願讃釈』略釈の備忘録として作られた『行願讃智軍釈』なのである[3)]。彼にとって『行願讃釈』が重要な仏典であった点が理解できよう。

ここではその『行願讃智軍釈』の冒頭「著作の意図」、末尾「奥書」に出る書誌情報を確認し、著者像を探る手がかりとしたい。その場合、両者の記述は共通するので、以下に【奥書】を代表として挙げる。

【奥書】（D.Jo.213a7ff.;P.Cho.252a3ff.）

「『聖なる〔普〕賢行願讃』（*'Phags pa bZang po spyod pa'i smon lam*）に対する軌範師陳那（Phyogs kyi glang po）がお造りになった釈（'grel pa）と、軌範師釈友（Shā kya ba shes gnyen）がお造りになった釈と、仏称（Sangs rgyas grags pa）がお造りになった釈と、

『普賢行願讃』略釈系統の比較研究
－龍樹、世親、陳那、厳賢をめぐる著者問題－

中御門　敬　教

はじめに

極楽往生後の利他行を説き、浄土教を大乗菩薩道として示した『普賢行願讃釈』（以下『行願讃釈』）の著者像を巡り、六つの点（提言①～⑥）から提言を行う。

現行のチベット大蔵経には、「龍樹、世親、陳那、厳賢」を作者として伝承される『行願讃釈』略釈が四作存在する（釈友によるものD.no.4013,P.no.5514を「広釈」と呼ぶ。内容は略釈とは大いに異なる）。それら略釈は、構成、内容、引用経論の面で、同作といってよい程に類似することから、仮説としては原本と考えられるものから、残り三作が何らかの形で派生したと考えられる。本稿はその原本の著者像について考察を加えるものである。なお『行願讃釈』の解題については紙数の関係から割愛させて頂く。その詳細は佛教大学総合研究所編『浄土教典籍目録』（佛教大学図書館電子資料庫のデータベースから閲覧可能）を御覧頂きたい。

先ずは大蔵経版本、各種目録、智軍（9c.*ca.*）とチャンキャ二世（1717-1786）の釈、それらが挙げる『行願讃釈』略釈系統の著者を、それらの年代と共に整理しておく[1)]。なお以下、表中の諸典籍で一貫して支持される、陳那と厳賢と釈友によるものを「基本三釈」と呼ぶ。

大蔵経版本	**（18 世紀）**	**陳那**	**厳賢**	**釈友**	龍樹	世親		
智軍釈	**（9 世紀初頭）**	**陳那**	**厳賢**	**釈友**			覚称	
デンカルマ目録	**（824 年）**	**陳那**	**厳賢**	**釈友**				徳光
ダツェパ増補目録	**（1362 年）**	**陳那**	**厳賢**	**釈友**	龍樹	世親		
チャンキャ二世釈	**（18 世紀）**	**陳那**	**厳賢**	**釈友**	龍樹			

次に現行の西蔵大蔵経に所収される略釈系統四作、すなわち『行願讃龍樹釈』、『行願讃陳那釈』、『行願讃厳賢釈』、『行願讃世親釈』の書誌情報を奥書と共に挙げれば、以下のとおりである。[2)]

・龍樹釈　***'Phags pa bZang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po chen po'i bshad sbyar***

D.no.4011,Nyi163b4-182a1;P.no.5512,Nyi189b7-211a2　A.Klu sgrub　T.Thig le bum pa（K.）,Blo ldan shes rab

「**奥書**（D.Nyi.181b7-182a1;P.Nyi.210b8-211a2）***'Phags pa Kun tu bzang po spyod pa'i smon lam gyi***〔P.211a〕***rgyal po'i bshad sbyar*** / / slob dpon Klu sgrub kyi zhal snga nas mdzad pa

実として扱われる部分も実際は何らかの解釈を伴っていることが少なくないので、宗教知識教育、宗教的情操教育、宗派教育の三分法にも限界があると指摘している（聖心女子大学キリスト教文化研究所編 2013: 8-16）

6）ただし、道徳の教科化にあたって、A 校でも平成 31 年度以降は成績評価を実施する予定である。

7）ドベラーレ（1981=1992）によれば、世俗化概念には（1）非聖化、（2）宗教変動、（3）宗教への関与、という 3 つの次元が存在する。（1）非聖化とは、社会の機能分化にともない宗教は他の諸制度と並ぶ一つの制度になり、社会全体を覆う主張を失うという「社会レベル」における宗教の影響力の低下を意味する。（2）宗教変動とは、信仰、倫理、儀礼に関して教会や教派といった宗教組織の状態に生じる変化、あるいは組織的構造の変化をいう。すなわち、教団レベルでの変化を意味し、宗教組織の官僚化や合理化を含む。そして、（3）宗教への関与とは、個人の行為と宗教集団への規範的統合の度合の指標を意味する。ここでは、浄土宗関係学校としての出自を持ちながら、組織的構造の変化により、宗教的理念の共有が薄れていくという意味で、（2）宗教変動にあたる事例とみてよいだろう。

他宗派、他宗教の学校についても調査をする必要もあるだろう。しかし、有益性についてのカテゴリー化など、今後の研究の足掛かりとなる成果も得られた。これらをベースに今後研究を進めていくことで、たんに浄土宗関係学校の宗教教育の効果の分析だけにとどまらず、浄土宗はおろか、仏教へ親しみを持っていない若年層の教化の方策をも射程に含めた知見が得られることが期待される。

謝辞

本研究にあたって調査にご協力くださった浄土宗関係学校担当教員のみなさまに深く感謝申し上げます。

参考文献

江原武一編著（2003）『世界の公教育と宗教』東信堂 .

カーレル , ドベラーレ（1981=1992）『宗教のダイナミックス―世俗化の宗教社会学―』ヨルダン社 .

國學院大學日本文化研究所編（1997）『宗教と教育　日本の宗教教育の歴史と現状』弘文堂 .

国際宗教研究所編（1998）『教育のなかの宗教』新書館 .

聖心女子大学キリスト教文化研究所編（2013）『宗教なしで教育はできるのか』春秋社 .

橘木俊詔（2013）『宗教と学校』河出書房新社 .

藤本淑恵（2008）「仏教系社会福祉施設の現状と仏教社会福祉実践の思想的基盤―浄土真宗本願寺派社会福祉施設実態調査報告（概要）―」長上深雪編『龍谷大学人間・科学・宗教オープンリサーチセンター研究叢書第 5 巻　現代に生きる仏教社会福祉』法藏館 .

1）それ以前の「道徳」は、教育活動全体を通じて行うものとされ、国語科や社会科など個別の授業や特別活動といった教科外活動においても道徳教育が行われるものとして位置づけられていた。今回の教科化により、評価を通知表などに示すことが義務づけられた。しかし、これは数値での評価ではなく、記述による評価である。

2）『中学校学習指導要領（平成 29 年告示）解説　特別の教科　道徳編』8 頁。

3）江原（2003）によれば、価値教育とは、「行動の一般的な指針として、または意思決定をしたり信念や行為を評価する際の判断基準として使われる原則や基本的革新、思想、基準、生き方（ライフスタンス）を享受したり学習すること」と定義されている。

4）このうち、華頂女子中学高等学校は、東山中学校・高等学校と同一の学校法人（佛教教育学園）であるが、設立の経緯から宗門校に分類した。ただし、浄土宗教学局の区分では、宗立校に組み入れられている。なお、本稿では扱わないが、高等教育機関として、宗立校に大正大学、佛教大学、宗門校に埼玉工業大学、淑徳大学、淑徳大学短期大学部、東海学園大学、京都華頂大学、華頂短期大学、京都文教大学、文教短期大学の計 10 校（6 法人）がある。

5）この三分法が万能というわけではない。事実、宗教学者の藤原聖子は、宗教知識教育で客観的事

かは分からないけれど、生きていく上で、大切なことだと思ったから。

・学習した仏教などの宗教の知識を生かせる時がいつか来ると思ったから。

むすびにかえて

以上、本稿では質的、量的調査によって、（1）浄土宗関係学校の宗教教育の実態、（2）その実践を通じた効果について論じてきた。以下に、調査によってあきらかになったことを記し小括としたい。

まず、宗教教育の実態であるが、履修期間や使用教科書、評価の有無、授業の進め方など各校の置かれた状況によって、かなりの多様性があることがあきらかになった。一方、どの学校でも宗教行事が実施され、座学だけでなく体験学習を通じた、宗教知識教育、宗教的情操教育、宗派教育が行われている。履修期間や使用教科書、評価の有無、授業の進め方などは各学校の制度的側面で、いわば変え難い「環境」ともいえる。しかし、各校の担当教員は置かれた環境のなかで、アクティブラーニングなどの工夫を凝らし、生徒に対して仏教を伝えていることもあきらかになった。

また、今回調査では、浄土宗関係学校の世俗化についてもあきらかになった。浄土宗僧侶資格を持つ教員数の減少は、仏教を軸とした宗教教育の位置づけを不安定化させることにもつながりかねない。

今回の調査対象は4校と少なく、ここであきらかになった実態を、残りの学校すべてにあてはめ、結論付けるのは拙速であろう。したがって、今後調査対象を拡大することで、各学校の抱える課題や授業での実践例（グッドプラクティス）の蓄積がなされ、浄土宗関係学校における宗教教育の実態がよりあきらかになることが期待される。

次いで、宗教教育の効果についてであるが、量的調査の対象校では、生徒の多くは、授業に対する姿勢は熱心ではないものの、それでも、授業を通じ新たな知識を得たり、考え方が変わったりし、さらには、これからの生活の役に立つと答えるものが半数近くいること、さらにはそれぞれが弱い正の相関を有していることなどがあきらかになった。

また、授業を通じて、生徒は仏教に対する知識の獲得だけでなく、仏教（宗教）に対する評価の変化や自分自身の内面の変化を感じている。こういった内面の変化は、他者との交流や他者に対する思いやりといった他者との関係性を考えたり、善悪の区別、悩んだ時の行動指針といった自己の考え方に対する指標を獲得したりすることにも通じ、それは同時に授業の有益性を感じる要因ともなっている。逆に言えば、仏教を通じてこれらのことが学べるような授業が提供できれば、生徒の授業態度も改善される可能性をもつ。

これらをふまえれば、たんなる知識伝達型の宗教知識教育ではなく、宗教的情操教育につながるアクティブラーニングが求められているといっても過言ではないだろう。いわば、「仏教を学ぶ」のではなく、「仏教で学ぶ」ことが要求されるのだ。

本研究はまだ緒に就いたばかりで、不十分な部分も多い。たとえば、授業の効果測定に関しては、因果関係がわかるような質問紙の設計を行う必要がある。また、比較対象として

〈社会的常識〉

・道徳というものは人間社会にとっては必要不可欠であって、そういうものがない人間になるのは悲しいから。
・大人になった時に知っていなければならないことだと思うから。
・人間に大切なことがわかった。
・人としての道を学ぶことができたから。また、仏教の教えがことわざみたいに実生活にも役立ちそうだった上にとても意味が深いものだったから。
・この授業でならった教えや、考えは現代にも通じることで、役に立つと思ったから。

〈将来的意義〉

・自分の考えをまとめることや人の精神についてや人にとって重要なことなど社会に出ていきコミュニュケーションをとるのに大切なことなどを学べたから。
・仏教の考え方などを知ることができたので、大人になり、社会に出たときにその考え方を思い出す機会があるかもしれないと思ったから。
・道徳の授業を受けたことによって、先入観だけで物ごとを判断してはいけないということに気づかされたので、これから社会に出て色々な人と接していく上で役に立つと思いました。
・社会に飛び出った時に、よりいっそう今までより人間関係を重視しなければならないので、その時に他者と接し、考えの合わない人たちと思いやりなから生きて行く時に必要になると思った。
・現代社会と仏教は関わりあっていると思うので、仏教について学べばこれから生きていく中で役に立つと思いました。

〈消極的肯定〉

・もしかしたら、どこかで仏教のことについて、考える機会があるかもしれないから。
・今の所はあまり役に立っていないけれど、大人になったら役に立つかもしれないから。
・将来、日常生活で役に立つかは疑問だが、自分が通っている学校について深く知れたし、知っていて損はないと思うから。
・仏教の歴史そのものについては役に立つかはわからないが、仏教の考え方、教えといったものは、役に立つと思う。物事を公平な立場に立って見るという考え方は、自分の今までの考え方が違っていたということを気づかせてくれた。
・普段から役に立つとは思わないがふとしたときに道徳のことを思い出したりして役に立つことがあると思ったから。
・仏教に関する重要な人物を知ることができたということは、もしかすると役に立つ事がどこかであるかもしれないと考えたから。
・仏教の教えというのは、人間としての正しいあり方を知ることができるので、役に立つ

〈利他的思考〉

・仏教は、人を思いやったりする心があり、これからの生活で必要なことがたくさんかいてあるから。
・仏教では、相手をおもいやる気もちを学べたから。
・この道徳で他人への思いやりができたり、人のことを前より考えられるようになったから、これからもこれは役に立つと思った。
・他者と初めて接する時に、相手のことを思いやって行動するということを学べた。（自分に不足していた部分）
・現代の社会で差別される人や、まわりにおこっている問題を主観的にとらえることだけでなく、客観的にとらえることができるようになった。また、まわりの人がどう思っているかや、相手の事情、物事の原因まで考えることができるようになったから。
・様々な宗教の人々の考え方や、その人がおかれている立ち場から、相手の気持ちを考え、助けてあげることができるようになるかもしれないから。

〈価値判断〉

・仏教の教えを自分の行動の善悪の判断に使用したいと思ったから。
・自己を優先しがちな世の中なので、この教えを実践することが大切だと思ったから。
・これからの自分の生き方について考えるための参考になると感じることができたから。
・偏見や先入観を持たずに物を見られると思うから。
・お釈迦様や法然上人の教えは、今でも役に立つようなことがたくさんあり、生きる上で必要な行いなどもあった。そのため、昔の人も、生きるために必要な教えを説いていたのだと分かった。

〈困難への対処〉

・学んだ知識はこれから生かしていけるし、自分が悩んだりしたときに釈迦の教えを思い出せれば、その状況を打開することができるから。
・自分の精神が鍛えられ、やさしく良い人間になれ、人間関係もよくなると思ったから。
・法然上人の教訓を知ることで、困ったときに、どう行動すればいいか、分かると思ったから。
・社会に出てこまった時などに、法然の教えなどが使えるかもしれないから。
・仏教に貢献した人は、何か物事を判断する時、その理由が分かりやすく、これからの自分の選択にも使えると思ったから。
・いろいろな考え方が身について、迷ったときにどうすればよいかなどがわかったから。

〈愛校心の醸成〉

・これから仏教に縁のある学校生活の中で、歴史や法然上人の事を覚えながら生活をすることで学校になじみがでる気がする。

・心がまえなどにおいてこれからの生活に活用できる場面がそれなりにあるのではないかと思うから。

〈仏教への親しみ〉

・家の用事や法事で、お坊さんの説法や言っていること、経の由来などが分かるようになると思うから。仏教を近いものにできるから。

・仏教の精神は日本の文化や生活にかなり結びついているのではないかと授業をききながら思ったりした。この事を考えると、これからの生活を、この一年で得た知識はより考えの深まるものにしてくれるのではないかと思ったから。

〈多文化共生〉

・共生など四つの世界のことはこれから自分が生きていく中で、必ず耳にするワードになってくると思うので、それについて学び、理解を深められたことは大いに今後役立つと思った。

・道徳の授業で学んだことは、特定の人々への関わり方や様々な宗教について考えるときに役に立つと思った。

・この日本には、現在、さまざまな国の人がいて、それぞれ、宗教も違ったため、うまく、コミュニケーション的なものができなかったが、それらの宗教をあらかじめ、理解しておけば、いろいろな人と、コミュニケーションをとることができ役に立つと思ったから。

・宗教についてやホームレスの人たちの現象について知ることができた。今後東京オリンピックがあり、外国の人と交流したり、大人になり、社会に出たときの人との関わり方が変わると思ったから。

・大人になるにつれ、海外に行くこともあると思うが、違う宗教を信じる国に行ったときには、その宗教を信じる人々を受け入れ、共存していく必要があるから。

・自分が思っていることと、他人が思っていることは違うところもあるし、似ているところもある。だからこそ、他人の意見を聞くことで、新しい視点ができ、人それぞれ、たくさんの考えをもっているのだということがわかるから。

・社会にはいろいろな考え方があり、それらを理解し、温かく接していくというようなことを学べました。生活でも役に立ちそうです。

・この世界ではさまざまな人種の人々が生活しています。そのような人々と、生活の違いや文化の違いなどで差別してしまうことが社会問題となっています。この道徳の授業を受けることで宗教上の事情などを知ることができ、他人種の人々とおたがいを認めあい助け合うような社会をつくり上げることができると思う。

〈自分自身の内面の変化〉

・面接のときや、困っている人がいるときに、一歩前へふみ出す勇気ができた。
・怒りたい時でも受け流せばいい。
・全ての人に平等に接することを学んだ。
・仏教を学習することで、何点か、現代社会にも通ずることが分かった。日本のあゆみや昔ながらの考え方なども分かった。
・法然上人の父が殺された時に言った言葉の意味がよくわかったときに、「やられたらやり返す、倍返しだ！」と有名な俳優が言っていたことは、あまりよろしいことではないことが分かったとともに、今後は「やられてもやり返さない」という言葉を意識して生活するようになった。
・仏教が今のようになるまでの歴史や日常の生活における物の見方が変わった。
・自分は偏見や先入観で物を見ていたことが分かった。

（2）自由記述からみる有益性の理由

設問［4］では、選択理由を記述する欄を設けた。そこで、「役に立つ」および「どちらかといえば役に立つ」と回答した者（有益群）の自由記述を分析すると、その理由は、〈他教科との接続〉〈愛校心の醸成〉〈仏教への親しみ〉〈多文化共生〉〈利他的思考〉〈価値判断〉〈社会的常識〉〈困難への対処〉〈将来的意義〉〈消極的肯定〉などの10のカテゴリーに分類することができた。

〈他教科との接続〉とは、授業で得た知識が、他の教科、とくに社会科の授業でも役に立つという功利的なものである。〈愛校心の醸成〉や〈仏教への親しみ〉は、授業で学んだことが学校への親しみや、仏教への親しみを増すという点で役に立つとするものである。〈多文化共生〉と〈利他的思考〉は、他者との交流や他者に対する思いやりといった他者との関係性を考えるうえで有益とするものである。一方、〈価値判断〉は善悪の区別、〈困難への対処〉は悩んだ時の行動指針といった自己の考え方に対する有益性である。そのほか、知っていなければいけないといった〈社会的常識〉、社会に出たときに役立つとする〈将来的意義〉などの観点からの記述が見受けられた。一方、現時点では役立つとは感じないものの役に立たないとも言い切れない〈消極的肯定〉を示すものもあった。前項同様、あきらかな誤字を除き、生徒の自由記述のままに以下に紹介する。

〈他教科との接続〉

・仏教の歴史などは世界史や日本史などで役立つと思うし、そこでの教えなどが、心身の成長の糧となるであろうから。
・歴史の授業で、仏教や他の宗教の歴史を習いそうだから。

・最澄、空海など、仏教に貢献した人の歴史を細かく学べた。
・いままでは、仏教という言葉しか知らなかったけれど、仏教はどのようなもので、どんな歴史があるのかが分かりました。
・仏教の教えや、世界の宗教の仕組みを知ることができた。
・これまでふれたことのなかった釈迦や法然の一生についてふれることができた。
・歴史の学習で深く学ぶ事がなかった仏教の知識が深まった。
・仏教の歴史を知れた。歴史の授業とは違う、仏教を軸とした時代の流れを学べた。
・歴史の授業ではさらっと流してしまう場所もくわしく知ることができた。
・仏教とはどのような教えのことなのか、またその起源について、どんな人が仏教に関わったのかなど、幅広い知識を得られた。

〈現代社会の問題に関する知識〉

・現代社会の問題や、仏教についての知識が少し身についた。
・現代社会の問題についての考えの変化や宗教の詳しい内容や状況を知ることができた。
・社会問題など深く考えていなかったため、知らなかったこともたくさんあったが、知ることができた。
・仏教に対して、ほぼ無知だったが、法然上人の考えなどが少し分かった。また、ホームレスはアルミ缶にただお金を入れてくれとやっているわけでなく、自分でもかせいでいることを知った。

〈仏教（宗教）に対する評価の変化〉

・釈迦の教えを知って仏教は念仏だけという考えが変わった。
・まず、仏教という印象が変わった。最初はかたくるしい印象だったが仏教の歴史を学び、少し良い印象になった。また、ホームレスに対するネガティブな印象も、ごく普通の人というような印象になった。
・仏教といえば、かたくるしい寺のイメージがあったけど、仏教はありがたい教えがたくさんあることがわかりました。
・仏教は厳しくてつらいものだと思っていたが、割と優しい教えだったと思う。
・お釈迦様の生涯と教えなどを知りました。現代社会の問題と仏教では、今まで、仏教の教えはたんなる古い考え方と思っていたのが、今でも、その教えは、必要だと思いました。
・現代社会と仏教とのかかわりの話で、昔の人の教えと今、生きることは密接につながっていると分かった。昔の人への尊敬の気持ちも湧いてきた。
・イスラム教は、危険な宗教だと思ったけど、実際はちがった。また、ホームレスに対する考え方が変わった。

った。上位４つのうち、正規の授業時間に組み込まれているのは「写経」と「現代社会の問題と仏教」であるが、いずれも教室を中心とした学びの機会であり、本山参拝や学校行事などの教室外での体験学習とは異なる。

一方、印象度の低い内容としては、「仏教の中国への伝播」(5.9%)、「仏教の日本での受容(飛鳥時代～平安時代)」(6.2%)、「世界の宗教」(9.7%)、「学校の歴史」(10.7%) がある。いずれも教室での学びで、知識を中心に伝える宗教知識教育としての面が強い。同領域は、歴史や地理など社会科でも学ぶ機会はあり、たんに知識だけを伝える場合、他教科との違いが明確にはならず、印象度の低下につながるのかもしれない。また、印象度が４番目に低い「学校の歴史」は、設立の背景や建学の精神を学ぶ、いわば自校教育であり、この単元を通じて浄土宗との関係やその教えにふれる機会ともなる。したがって、宗教的情操教育や宗派教育とも接続する。

各単元の印象度を分析すると、宗教知識教育に対しては総じて低い印象であるのに対し、宗教的情操教育と宗派教育に関しては高い傾向にある。ただし、これを論じるには授業の進め方（座学、体験学習)、さらには授業環境（教室内、教室外など）といった要素も含め、総合的に検討されなければならない。

以上は量的な調査を通じて得られた、宗教教育実践に関する評価と分析であるが、授業を受けた生徒自身にどのような変化がもたらされたのかを知るには、質的な分析が必要になる。したがって、次節では、設問［２］、および、設問［４］の自由記述をもとに、その内部構造をあきらかにする。

自由記述の内容

（１）自由記述からみる獲得した新たな知識や考え方

設問［２］には、獲得した新たな知識や考え方について問う自由記述欄を設けた。回答された記述を分析すると、〈仏教に関する知識〉〈現代社会の問題に対する知識〉〈仏教（宗教）に対する評価の変化〉〈自分自身の内面の変化〉に分けられた。このうち、〈仏教に関する知識〉と〈現代社会の問題に対する知識〉は知識の獲得に関するもので、〈仏教（宗教）に対する評価の変化〉〈自分自身の内面の変化〉は考え方に関するものである。〈仏教（宗教）に対する評価の変化〉では、授業を通じて仏教に対するイメージがポジティブになっていることがうかがえる。〈自分自身の内面の変化〉では、自身のものの見方に対する批判的思考、平等への気づき、さらにはアンガーマネジメント（感情のコントロール）などが記されていた。

もちろん、これらは相反するものではなく、ひとつの記述の中に複数のカテゴリーにまたがる記述が含まれるものもある。なお、紹介する自由記述はあきらかな誤字を除き、生徒の記述のままに記載する。

〈仏教に関する知識〉

・仏教のはじまりや、法然さんの生涯についての知識を獲得した。

これらの関係を調べるために、各設問の回答を二値化し、カイ二乗検定を行った［表 2］。なお、二値化の方法は以下の通りである。

［1］授業態度の評価（4 件法）
熱心群：「熱心だった」＋「どちらかといえば熱心だった」（n=97）
非熱心群：「あまり熱心でなかった」＋「熱心でなかった」（n=190）
［2］授業を通じた新たな知識や考え方の獲得の有無（4 件法）
獲得群：「そう思う」＋「ややそう思う」（n=148）
非獲得群：「あまりそう思わない」＋「そう思わない」（n=141）
［4］これからの生活への有益性（5 件法）
有益群：「役に立つ」＋「どちらかといえば役に立つ」（n=131）
非有益群：「わからない」＋「どちらかといえば役に立たない」＋「役に立たない」（n=154）

表２　各設問の相関

	［1］熱心群	［2］獲得群	［4］有益群
［1］熱心群	—	0.3436138***	0.2322242***
［2］獲得群	0.3436138***	—	0.2452762***
［4］有益群	0.2322242***	0.2452762***	—

*** P<0.001

分析の結果、それぞれの間には弱い正の相関がみられた。すなわち、熱心に授業を受けたと答えた生徒［熱心群］は、新たな知識を獲得し、授業で学んだことがこれからの役に立つと考える傾向にある。また、授業を通じ新たな知識を獲得したと感じた生徒［獲得群］は、授業で学んだことがこれからの役に立つと考える傾向にある、ということである。本分析では、因果関係はわからないため、授業を熱心に受けることで新たな知識を獲得したのか、あるいは新たな知識が獲得できたから、熱心に授業を受けたのかは判断できない。授業態度への熱心さと有益と感じる評価との関係についても同様のことがいえる。しかし、生徒が得た知識の内容や、有益と感じた理由を分析することで、これらにつながる授業を組み立てる参考にはなるだろう。

［3］各単元の印象度では、「写経」（43.5%）、「現代社会の問題と仏教」（37.9%）、「本山参拝（雅楽鑑賞）」（30.7%）、「学内行事（法要）」（28.0%）の順で、高いポイントを示している。「写経」、「本山参拝（雅楽鑑賞）」、「学内行事（法要）」はいずれも体験型の学習機会である。一方、「現代社会の問題と仏教」では、視聴覚教材を持ちいた授業で、経済格差と貧困問題について扱

［3］	印象に残っている内容はどれか？ 複数回答可（n=290）	割合（%）
1	本山参拝（雅楽鑑賞）	30.7%
2	学校の歴史	10.7%
3	釈尊の教えと生涯	15.9%
4	世界の宗教	9.7%
5	本山参拝（法話）	16.2%
6	仏教の中国への伝播	5.9%
7	仏教の日本での受容（飛鳥時代～平安時代）	6.2%
8	写経	43.5%
9	宗祖の教えと生涯	13.1%
10	学内行事（法要）	28.0%
11	現代社会の問題と仏教	37.9%
12	その他	6.6%
13	どれもない	16.9%

［4］	受けた授業はこれからの生活の役に立つと思うか？（n=285）	割合（%）
1	役に立つ	13.7%
2	どちらかといえば役に立つ	32.3%
3	わからない	35.4%
4	どちらかといえば役に立たない	8.8%
5	役に立たない	9.8%

［1］授業態度の評価は、「熱心に受けた」という生徒は 6.3% しかいない。「どちらかといえば熱心だった」（27.5%）という回答を合わせても、積極的な授業態度を有していた生徒は、3 人に 1 人にとどまる（33.8%）。一方、［2］新たな知識や考え方の獲得に対する評価は、「そう思う」（11.4%）、「ややそう思う」（39.8%）と、半数以上が授業を通して自己の変化を感じている。また、［4］授業の有益性に対する評価では、「役に立つ」（13.7%）、「どちらかといえば役に立つ」（32.3%）と半数近くが、授業に対する有益性を感じている。この設問では、「わからない」（35.9%）と回答する生徒が最も多かったものの、消極的な評価をする生徒は全体の 2 割未満と少ない。したがって、生徒の多くは、授業に対する姿勢は熱心ではないものの、それでも、授業を通じ新たな知識を得たり、考え方が変わったりし、さらには、これからの生活の役に立つと答えるものが半数近くいることになる。

醸成につながるものとなる。

宗教教育の効果

授業の評価

通常、効果測定のためには、事前調査、介入（授業実践）、事後調査により、どの程度向上したか、あるいは改善されたかという手順が必要になる。しかし、本研究は、緒に就いたばかりで参照しうる先行研究はない。したがって、今後の研究デザインを決めるうえでも、現状把握を優先とした。そこで、A 校の生徒を対象に、授業に対するアンケート調査を実施した。

A 校は、関東地方にある中高一貫校で、「道徳」というタイトルの授業で宗教教育を行っている。履修期間も今回の調査校の中では最も短く（1 年間）、授業に対する評価もない。1 年間の学習効果という点では測定しがたい部分もあるが、成績評価がないことで、授業内で実施する集合調査に対しても正直な回答が得られる期待が高い。すなわち、「優等生的な回答」に対するインセンティブが働かないため、調査の信頼度が増すということである。

質問内容は、前述の通りであるが、ここではまず、［1］授業態度、［2］新たな知識や考え方の獲得、［3］各単元に対する印象度、［4］授業の有益性に関する単純集計を以下に紹介する。

［1］	授業態度はどうであったか？（n=287）	割合（%）
1	熱心だった	6.3%
2	どちらかといえば熱心だった	27.5%
3	あまり熱心でなかった	45.3%
4	熱心でなかった	20.9%

［2］	授業を通じて、新たな知識や考え方の変化があったか？（n=289）	割合（%）
1	そう思う	11.4%
2	ややそう思う	39.8%
3	あまりそう思わない	37.0%
4	そう思わない	11.8%

教の教えをいかに現代社会に活かすのかという視点で学びを深めることができるという。

学校の脱浄土宗化

一方、インタビューでは、各学校における変化についても話を聞くことができた。とりわけ、教員の脱浄土宗化、世俗化が進んでいることは特筆に値する[7)]。

担当教員数に差はあるものの、いずれの学校でも浄土宗僧侶の資格を持ち、かつ教員免許を持つ者が授業を担当している。ところが、いずれの学校でも、僧籍を持つ教員の割合は年々減少傾向にあり、現在、最も多い学校でも教員全体数に対して１割未満にとどまる。また、今回の調査では正確な数は把握できなかったが、僧籍を持つ教員でも、非常勤講師が多く、教諭（専任教員）となるとさらにその数は少なくなるようである。

この背景には、教員と僧侶の両立のむずかしさがある。僧侶だからといって、職掌や授業が免除されるわけではなく、他の教員と同じように業務の分担がある。一方、法務は突然入ったり、平日に入ったりすることも少なくない。有給休暇を使うことも不可能ではないが、そのたびに他の教員の負担が増すことになり、現実的ではない。

僧籍を持つ教員の減少は、道徳や宗教の授業の位置づけや学校全体の宗教的雰囲気にも影響を与える。ある学校では、この授業時間を他の教科にあてたほうがいいのではないかという教員の声もあるという。学校によっては、進学実績を高めるために予備校から教員を引き抜くこともあり、そういった学校であればなおさらその声は強まるという。インタビューに応じた教員は「週１時間削ったところで大したことはできない。学校として本当に大切なものは何かを考えたほうがいい」と、大学入試対策偏重型に舵を切ろうとしている現状に警鐘を鳴らしている。

また別の学校の担当教員は、一般の教員が敷地内にある堂宇の前を駐車スペースとしてしか見ていないこと、登校時には生徒だけでなく多くの教員が堂宇の前を通過するが、その際に合掌、礼拝はおろか、会釈さえもしない状況を心苦しく思っている。

こういった、宗教的アイデンティティの衰退は、学校法人だけでなく社会福祉法人でも起こっている。藤本淑恵が、浄土真宗本願寺派の社会福祉施設を対象に行った調査によれば、仏教的特色を「含んでいない」と回答した施設が 54.4% にものぼるのに対し、「含んでいる」と回答した施設が 18.3% にとどまる（藤本 2008）。したがって、たとえ歴史的系譜は宗教団体にあったとしても、制度的断絶によって、組織内の宗教的アイデンティティが失われるのは致し方ないこととも考えられる。先の２つの事例はこのことを端的に示すものであろう。

しかし、教員に対する研修を施すことで、この問題を解消している例もある。B 校では、教員に対して本山研修を行ったり、職員会議前に開経偈を教員全員で読誦したりと、建学の精神の浸透を図っている。

今回調査対象となったいずれの学校も、授業時間は週１時間しかない。専任教員でなければ、基本的に学級担任となることもなく、生徒との接触時間は限定的なものにとどまる。したがって、生徒と接触時間の多い専任教員に対する「教化」は、学校全体の宗教的雰囲気の

各校とも、授業時間は週1時間と変わらないが、履修期間は学校によって大きく異なる。中学校、高等学校の計6年間のうち、毎年授業があるという学校もあれば（C校、D校）、隔年で授業がある学校（B校）、1年間しかないところもある（A校）。これは、週1時間として年間35週（35時間）で計算すると、時間数にして最大175時間の差が生じることを意味する。当然ながら、単元ごとにかけられる時間にも大きく影響する。

教科書については、A校、C校、D校は浄土宗出版から出されている『仏教読本』を使用している。一方、B校では、独自の教科書を用意しているが、その使用も含めて担当教員の裁量に任されているところが大きく、各教員が自由に教材を用意することも少なくない。したがって、担当教員の自由度が高いといえる。ただし、『仏教読本』を使用するA校では、履修期間が短いためかなり割愛して進行せざるを得ない。したがって、どの部分を重点的に扱うか（あるいは扱わないか）は担当教員の裁量に任されているのが現状である。

宗教行事はどの学校でも行っており、学校での法要や本山への参拝を実施していることがわかった。歴史的な寺院へ参拝できることは、浄土宗関係学校ならではの貴重な機会といえる。参拝にあわせて法話を聞く場合もあり、教室の座学では味わえない、非日常的な体験を通して宗派教育の実践が行われているといってよいだろう。

そのほか、授業開始時の号令にあわせて、合掌、黙想、あるいは合掌、十念などを行う学校もある。また、学校によってはその際に一枚起請文を唱えるところもあり、たんに宗祖の教えを単元として扱うだけでなく、多様な形での宗派教育的実践が行われている実態もあきらかになった。

成績評価の有無に関しては、評価を付けない学校（A校）と、評価を付ける学校（B校、C校、D校）とに分かれる[6)]。評価を付けないA校では、生徒の授業に対する動機付けをいかに保つかが難しいとの声もあった。一方、授業に対する成績評価がある場合でも、B校は出席によって評価を与えるのに対し、C校、D校は出席だけでなく、テストを実施し、段階評価を行うという違いもある。

授業内容については、履修期間はもちろん、成績評価の有無、教科担当の教員数にも影響される。たとえば、成績評価に関してテストを実施する学校では、採点の必要性から宗教知識教育が授業の中心となることも少なくない。また、ひとつの学年に教科担当教員が複数名いる場合も、テストに向けて進度を調整しなければいけないため、授業内容に制約を課すことにつながる。

それでも、積極的にアクティブラーニングを取り入れている事例もあきらかになった。たとえば、D校では、学年ごとに「三学（戒・定・慧）」「六波羅蜜（布施・持戒・忍辱・精進・禅定・智慧）」などのテーマを決め、それに沿った話題提供を教員が行い、生徒同士でディスカッションする場を設けているという。その後、仏教ではどのように考えるかを伝えることで、生徒の理解度に大きく影響を与えるという。

また、A校では視聴覚教材を用いながら現代社会の問題について学習する中で、生徒が自身の固定観念に気づき、智慧や慈悲の実践について、生徒にとって日常的とは言えない仏

⑫その他、⑬どれもない)、および、［４］今後の生活への有益性（5件法）の４つで構成される。この選択肢は、１年間の授業内容と学校行事から項目立てした。

また、設問［２］には、どのような知識の獲得や考え方の変化があったか、設問［３］、［４］には、選択の理由を答える自由記述欄も設けた。本稿では、このうち設問［２］、［４］の質的データを分析の対象とし、どのような効果があるのかをあきらかにする。

なお、質問紙の配布数は295、有効回答数は290、有効回答率は98.3%であった。

浄土宗関係学校の宗教教育

宗教教育の実態

一般的に宗教教育は、①宗教知識教育、②宗教的情操教育、③宗派教育の３つに分類されてきた。①宗教知識教育とは、諸宗教に関する知識を客観的に伝える教育で、②宗教的情操教育とは、人智を超えた大いなるものや生命への「畏敬の念」を育むことを目的とした、いわば特定の宗教・宗派に限定されない宗教心を形成する教育である。そして、③宗派教育とは、特定の宗教の教えにもとづいた教育で、信仰を継承したり、深めたりすること目的とする教育をさす（国際宗教研究所編 1998)。

公立学校では、政教分離の観点から①宗教知識教育がおもに行われてきた。しかし、宗教系私立学校では、②宗教的情操教育や③宗派教育も行われており、宗教教育を通じた人格形成が目指されてきたといえる[5)]。実際、インタビュー調査では、対象となったすべての浄土宗関係学校で、②宗教的情操教育や③宗派教育が行われていることがあきらかになった。しかし、いずれの学校においても、「仏教」や「浄土宗の教え」などのタイトルではなく、「道徳」や「宗教」などのタイトルで授業が行われている。前述の聞き取り項目に合わせて、各校の実態を分類すると［表１］のようにまとめられる。

表１　浄土宗関係学校（中等教育）の宗教教育

	A校	B校	C校	D校
(1) 授業時間	週１時間	週１時間	週１時間	週１時間
(2) 履修期間	１年間	３年間（隔年）	６年間	６年間
(3) 使用教科書	仏教読本	独自の教科書	仏教読本	仏教読本
(4) 宗教行事（法要、本山参拝など）	年１回法要参加、年２回本山参拝	年４回法要、高3のみ本山参拝	月１回法要、入学・卒業時に本山参拝	月１回法要、入学時に本山参拝
(5) 成績評価	無	無	有	有
(6) 担当教員数（ ）内は僧籍をもつ教員数	教員１名（２名）	教員５名（６名）	教員６名（９名）	教員５名（20名）

そこで、本稿では、（1）浄土宗関係学校の宗教教育の実態、および、そこでの実践を通じて、（2）どのような宗教教育の効果があるのかをあきらかにすることを目指す。

なお、本研究は、浄土宗研究生助成（平成 28 年～平成 29 年度）の成果の一部である。

研究の対象と方法

本稿で扱うのは、（1）浄土宗関係学校の宗教教育の実態、（2）宗教教育の効果の 2 点である。この 2 点について、量的調査、質的調査の混合法を用いる。

（1）浄土宗関係学校の宗教教育の実態は、担当教員からのインタビュー調査にもとづく。浄土宗関係学校は大きく、宗立校と宗門校に分けられる。宗立校とは、明治 20 年（1887）に浄土宗が学制を定め、東京宗学本校のもとに全国に設立した八支校をその前身とする中等教育機関で、現在、芝中学校・高等学校（旧浄土宗学東京支校）、東海中学校・高等学校および東海学園高等学校（ともに旧浄土宗学愛知支校）、東山中学校・高等学校（旧浄土宗学京都支校）、上宮学園中学校・上宮高等学校および上宮太子高等学校（ともに旧浄土宗学大阪支校）、鎮西中学校・高等学校および真和中学校・高等学校（ともに旧浄土宗学鎮西支校）の 8 校（5 法人）が現存する。いわば、教団によって設置された学校であるが、現在、それぞれ浄土宗から独立した学校法人となっている。

一方、宗門校とは、浄土宗寺院、あるいは浄土宗僧侶によって創立された教育機関で、小学校から高等学校まであわせて全国に 11 校（7 法人）存在する。北より、酒田南高等学校（山形）、樹徳中学・高等学校（群馬）、正智深谷高等学校（埼玉）、淑徳与野中学校・高等学校（埼玉）、淑徳巣鴨中学高等学校（東京）、淑徳中学校･高等学校（東京）、淑徳小学校（東京）、淑徳 SC 中等部・高等部（東京）、華頂女子中学高等学校（京都）、京都文教中学校・高等学校（京都）、京都文教短期大学付属小学校（京都）、の 11 校がそれである[4)]。

本稿では宗立校、宗門校を総称し「浄土宗関係学校」として扱い、そのうち 4 つの学校（A、B、C、D）の担当教員にインタビューを実施した。A 校、B 校は関東地方、C 校、D 校は関西地方にある。いずれの学校も中高一貫校だが、すべて法人を別にする。

聞き取り項目は、（1）授業時間、（2）履修期間、（3）使用教科書、（4）宗教行事の頻度、（5）成績評価の有無、（6）担当教員数の項目についての項目についてである。なお、本研究では、宗教教育を実践する中等教育機関を対象とするため初等教育および高等教育機関は対象に含めなかった。

次に、（2）宗教教育の効果については、実態調査を行った関係校のうち 1 校の協力を得て、平成 29 年 3 月にアンケート調査を実施した（無記名自記式・集合調査法）。

設問は、［1］授業態度の評価（4 件法）、［2］授業を通じた新たな知識や考え方の獲得の有無（4 件法）、［3］各単元に対する印象度（記憶に残っている内容）（多肢選択・複数回答、以下選択肢：①本山参拝（雅楽鑑賞）、②学校の歴史、③釈尊の教えと生涯、④世界の宗教、⑤本山参拝（法話）、⑥仏教の中国への伝播、⑦仏教の日本での受容（飛鳥時代～平安時代）、⑧写経、⑨宗祖の教えと生涯、⑩学内行事（法要）、⑪現代社会の問題と仏教、

浄土宗関係学校の宗教教育に関する一考察

髙　瀬　顕　功

はじめに

2015 年（平成 27 年）、文部科学省は学校教育法施行規則を一部改正し、教育課程に「特別の教科である道徳」を新設した[1)]。これによって、道徳の教科化は、小学校では 2015 年度（平成 27 年度）～ 2017 年度（平成 29 年度）の移行措置を経て、2018 年度（平成 30 年度）から完全実施され、中学校では 2015 年度（平成 27 年度）～ 2018 年度（平成 30 年度）の移行措置を経て、2019 年度（平成 31 年度）から完全実施される。

この背景には、喫緊の課題として、いじめ問題への対応などがあるが、長期的には、「自己の生き方を考え、主体的な判断の下に行動し、自立した人間として他者と共によりよく生きるための基盤となる道徳性を養うこと」が目指されている[2)]。このような価値教育[3)]は、特定のイデオロギーや宗教的基盤と結びつきやすく、中立性を担保する上で公立学校では扱いが難しかった。

しかし、私立学校、とりわけ宗教立による学校は、建学の理念に基づく宗教教育を「道徳」として実施しているところも少なくない。もちろん、浄土宗関係学校でも、釈尊の足跡や法然上人の教えを通じ、学校ごと様々な宗教教育を実践しているであろうが、その実態はあきらかになっていない。したがって、道徳の教科化に先立って、どのような宗教教育が実践されているのかを整理しておく必要があるだろう。

他方、宗教学者の井上順孝が、「多くの学生が、宗教立の学校に入るが、それは偏差値等によって選んだというような場合が多く、創立に当たって、宗教教団が関係したかどうかなどは、ほとんど考慮されない。（中略）どのような宗教が関係しているかよりは、その学校の進学率や難易度、あるいは有名度の方が重視される」（國學院大学日本文化研究所 1997: 20）というように、現実的には、宗教的理念の共有、共感とは無関係に入学する生徒も少なくない。

同様のことが、浄土宗関係学校においても指摘できるのではないだろうか。すなわち、たとえ、入学前に進学先の学校が、浄土宗という伝統仏教教団と縁のある学校であることを知って入学していても、進学実績や部活動など別の理由が選定の背景に働いており、「入学≠浄土宗の教えへの共感」ではないケースが多いということだ。

したがって、浄土宗はもとより、仏教に親しみを覚えていない生徒にとって、浄土宗関係学校における宗教教育はどのような効果をもたらすのか（あるいはもたらさないのか）という問いも生じる。

我説」の典拠とされているものであり、有名であるが、この尼僧も決して「アートマンが存在しない」とは説かなかった。ただ個体がもろもろの形成されたものの集合にほかならぬということを主張するのである。……。ここでは客体的に生存する者としての生存者（有情 satta）は五種の構成要素（五蘊）の集合構成したものにすぎず、常住不変な実体として存在しているのではない、ということをいおうとするのである」と述べている。しかし後代の仏教者が本経（SN. 5, 10）を「無我説」の根拠としているのにもかかわらず、あえてそれを「非我説」で読もうとする点は合理的とは言えない。本稿で何度も述べてきたように、「五蘊無我」とは即ち「アートマンは存在しない」（無我説）を意味している。

64）Kv.（p. 66.15–26）, Mil.（p. 28.7–8）.

65）また、中村元［1963: p. 71.7–9］［旧 13: pp. 234.6–9］［15: p. 617.7–11］は、本経について「また『ポッタパーダ経』（Poṭṭhapāda-sutta）においては、当時行われていた「我の概念」（attapaṭilābha）を三種に分類して、物質的（oḷārika）なるアートマンと意より成る（manomaya）アートマンと無形態（arūpa）なるアートマンとを立てているが、それは『タイッティリーヤ・ウパニシャッド』第二篇の五蓋被説と似ている」と述べている。しかし既に検討したように、「我の獲得」（attapaṭilābha）とは世俗的表現として用いられたに過ぎない点が述べられている以上、実体としてのアートマン説とは切り離されるべきである。

そして、櫻部建［1983: p. 98.10–15］［2002a: pp. 101.13–102.7］が指摘しているように、行為や動作の主体者を明らかにする言い回しが、我執・我所執を起こす恐れがあるため、これを避けてきたことも要因としてあるだろう。

47）宮元啓一［2005: p. 215.7–17］.

48）もちろん、ここでの善・悪・無記の三性における無記ではない。

49）桂紹隆［2011: pp. 280.7–281.6］［2012: pp. 31.10–33.14］.

50）茨田通俊［1993a］［1993b: p. 23.17–21］.

51）SN. 44, 10（Vol. IV, pp. 400.9–401.11）.

52）DN. 9（Vol. I, pp. 187.17–189.4）, DN. 29（Vol. III, pp. 135.7–140.25）, MN. 63（Vol. I, pp. 426.7–432.5）, SN. 16, 12（Vol. II, pp. 222.16–223.23）, SN. 56, 8（Vol. V, pp. 418.15–419.3）, SN. 56, 41（Vol. V, pp. 446.25–448.23）.

53）SN. 33, 1–55（Vol. III, pp. 257.23–268.10）, SN. 44, 1–11（Vol. IV, pp. 374.3–402.30）.

54）SN. 22, 86（Vol. III, pp. 116.2–119.7）, SN. 41, 3（Vol. IV, pp. 285.18–288.28）, SN. 44, 2（Vol. IV, pp. 380.4–384.16）, SN. 44, 8（Vol. IV, pp. 395.8–400.8）.

55）櫻部建［1983: p. 98.10–15］（=［2002a: pp. 101.13–102.7］）は、初期経典各所に、行為や動作の主体者を明らかにする表現を避ける説き方が確認される点を指摘している。主体者を明らかにする表現を避けた理由は、その表現を用いると我執・我所執の原因となったり、その存在を肯定すると常住論に陥ったり、その存在を否定すると断滅論に陥ってしまったりするからであろう。

56）なお、SN. 44, 7（Vol. IV, p. 391.12–395.6）では、自己存在を六処（眼・耳・鼻・舌・身・意）に分解して分析し、そのいずれもが我ならざるものであることを覚知すべきことが説かれている。意味するところは「五蘊無我」と同一であろう。

57）SN. 35, 9 では三世の六内処の無我、SN. 35, 12 では三世の六外処の無我が説かれている。

58）既に第一節一項「非客体的アートマン」において検討したように、中村説によれば五蘊が非我であっても、五蘊を離れた非客体的な形而下のアートマンがあると理解している。

59）有部と上座部の法体系において、補特伽羅（pudgala）という独立した自性法を認めているわけではなく、有情（sattva）や人間（manuṣya）などの語と同じく、五蘊を仮にそのように名付けているに過ぎない。

60）例えば上座部阿毘達磨の一書『人施設論』（Puggalapaññatti）は、その名の通り補特伽羅（puggala）を種々に分析する典籍である。また有部については『集異門足論』巻 9（T26. 404a25–406a07）や『法蘊足論』巻 3（T26. 542a12–547a02）を参照。

61）「その者の慢の縛りは」は、SNA. 1, 3, 5（Vol. I, pp. 51.31–52.1）の註釈「māno ca ganthā assa」に従えば「その者の慢と縛りは」となる。しかしこれは、「慢」と「縛」を独立した法として立てている上座部教理に従った解釈である。Bodhi［2000: p. 360 note51］や片山一良［2011: p. 120.7］が訳しているように mānagantha は「慢の縛り」と理解する方が文脈上自然である。

62）なお、中村元［1963: p. 23.11–16］［旧 13: pp. 164.11–165.2］［15: pp. 500.16–501.2］は、本経について「アートマンを客体的なものとして認めることはできない、というのである。したがって修行の完成した修行僧でも「われが語る」（ahaṃ vadāmi）ということもあり、また「世人が〔あるものを〕わがものであると語る」（mamaṃ vadanti）ということがあるけれども、『それは世間の呼称を巧みに知って、ただ慣例のみに依って呼ぶのであろう』と解している」と述べている。しかし、第一節において既に述べたように、中村説における初期仏教が容認していたアートマンとは、極めて世俗的で卑近なものであり、非客体的なアートマンを想定することは説得力が無い。むしろ註釈で説明されているように、阿羅漢が「私は」「私の」という表現を用いたとしても、それはアートマンを前提としているのではなく、単に言語表現の慣例に従っているに過ぎないという理解のほうがより自然であろう。

63）なお、中村元［1963: pp. 24.4–25.2］［旧 13: pp. 165.14–166.12］［15: pp. 502.6–504.8］は、本経について「かのヴァジラー尼の所説は、後世『ミリンダ王の聞い』においてナーガセーナ長老が「無

27）中村元［1963: p. 60.13–15］［旧 13: p. 210.12–13］［15: p. 577.15–16］を参照。同趣旨は中村元［15: p. 495.9］にも説かれている。

28）中村説では「形而上学的」という語が頻用されるが、この語は仏教用語ではないため、中村説の意味を複雑で不明瞭なものにしてしまっている。同様に、無記（捨置記）を、「形而上学的問題への沈黙」と理解することも重大な問題がある。たとえば、来世や過去世は見聞きできないという点で形而上的かもしれないが、仏教では神通によってそれらを具体的・描写的に知り得ると理解している以上、むしろ形而下的とも評価できるだろう。

29）中村元［1963: p. 51.10–12］［旧 13: pp. 196.14–197.1］［15: p. 557.8–10］.

30）中村元［1963: p. 60.13–15］［旧 13: p. 210.12–13］［15: p. 577.15–16］，中村元［15: p. 495.9］では、形而上学的に実体視することを仏陀は排斥したと述べているが、中村元［1963: p. 51.8–9］［旧 13: p. 196.11–13］［15: p. 557.5–7］では、仏典では形而上学的にいかなる説明も与えられていないと評価している。

31）中村元［1963: p. 28.2–6］［旧 13: p. 167.11–16］［15: p. 505.6–11］，中村元［1963: p. 59.11–13］［旧 13: p. 209.10–12］［15: p. 576.11–13］.

32）中村元［1963: p. 36.11］［旧 13: p. 187.2–3］［15: p. 543.11–12］.

33）中村元［1963: p. 35.5–6］［旧 13: p. 183.1–2］［15: p. 536.2–3］.

34）水野弘元［1978（= 1964）: pp. 41–208］を参照。心（citta）、意（manas）、識（vijñāna）は同義語と理解される。AKK. 2, 34ab を参照。

35）浪花宣明［2005: p. 151.1］［2008: p. 12.6］も参照。

36）中村元［1963: pp. 28–65］［旧 13: pp. 167–227］［15: pp. 505–609］.

37）アートマンを連想させるこれら有情や補特伽羅などの語は、後代の阿毘達磨においても有情を分類する上で用いられているが、阿毘達磨が常一主宰のアートマンの存在を認めていたわけではない。たとえば『集異門足論』巻 9（T26. 404a25–406a07）や『法蘊足論』巻 3（T26. 542a12–547a02）を参照。

38）中村元自身が最初期仏教のアートマンについて「形而上学的にいかなる説明をも与えていない」と述べていることは、言い得て妙である。中村元［1963: p. 51.8–9］［旧 13: p. 196.11–13］［15: p. 557.5–7］を参照。

39）Bhattacharya［1973: p. 1.11–12, p. 137.13–17］，宮元啓一［2004: pp. 177–192］［2012: p. 42.12–14］.

40）中村元［1963: p. 60.11–16］［旧 13: p. 210.9–15］［15: pp. 577.12–578.1］.

41）中村元［1963: p. 23.11–13］［旧 13: p. 164.9–15］［15: p. 500.10–16］を参照。また中村元［1963: p. 36.9–10］［旧 13: p. 184.10–11］［15: pp. 538.5–539.1］を参照。

42）中村元［15: p. 538.8–10］.

43）Norman, K. R.［2001: p. 260 note477］.

44）ただし、仏典中には「自らを見る／自己を観る／自己を観察する」といった用例も確認されることは事実である。たとえば中村元［15: p. 547.1–2］は、仏典中に「自らを見る」ことが説かれている根拠として、『ダンマパダ』第 379 偈や『長老偈』第 1074 偈を根拠として挙げている。この他にも、『ジャータカ』に「自己を観る」（attānaṃ passati）の句が含まれている。Jā. 51（Vol. I, p. 267.19–20）, Jā. 52（Vol. I, p. 268.11–12）, Jā. 453（Vol. IV, p. 269.21–28）, Jā. 539（Vol. VI, p. 43.13–20）を参照。ただしこれらは単に自分自身を省察するという文脈であって、アートマン論を前提にしているとは読めないだろう。

45）中村元［15: pp. 208–238］，水野弘元［1972: p. 147.3–7］，平川彰［1974–1979 i: p. 63.2–6］，三枝充悳［2: pp. 41–72］（=［1978: pp. 38–66］）.

46）中村元［15: p. 576.9–13］，羽矢辰夫［2003: pp. 135–165］

85.13–14］（=［2002a: p. 82.7–8］）を参照。

12）櫻部建［1983: pp. 90.17–91.3］（=［2002a: p. 90.7–10］）は「すなわち散文経典に説く無我に到ることこそが、韻文経典にいう「我」の確立である。このように韻文経典における「我」と散文経典における「無我」とを理解すれば、およそ両者が立つ思想的立場に相違を見ることはできないのではなかろうか」と述べている。

13）浪花宣明［2005: p. 162.14–15］［2008: p. 22.21–23］は、「先に「実現されるべき自己」が何であるか、原始経典にはそれらしいものは説かれていないと言ったが、「実現されるべき自己」とは結局「無我」になるのではないか」と述べている。

14）清水俊史［2016g］も参照。

15）本稿は中村元から櫻部建、桂紹隆に至る日本国内での「無我説」「非我説」論争を中心に取り上げ、国外の研究動向は補足的に言及するに留める。

16）①中村元［1963］は A5 版（51 字× 16 行）で 143 頁、② 1970 年刊行の旧選集（中村元［旧 13: pp. 139–282］）は四六版（47 字× 17 行）で 143 頁、③ 1993 年刊行の決定版選集（中村元［15: pp. 455–673］）は四六版（45 字× 17 行）で 218 頁である。単純計算で比較すれば、①中村元［1963］と②中村元［旧 13: pp. 139–282］の間で分量の大きな変化はないが、最終版の③中村元［15: pp. 455–673］では旧稿に 1.5 倍近い増補がなされている。

17）櫻部建［1983］（=［2002a: pp. 57–104］）, 浪花宣明［2005］［2008: pp. 11–25］.

18）韻文から散文への思想展開を前提とする中村元の資料論（韻文優先説）そのものの妥当性について、古くから疑義が投げかけられている。しかし本稿ではそのような資料の是非については論究しない。ただし中村元が古いと仮定する韻文経典のうちにも「無我説」が説かれていることを示すことは、中村説を批判的に再考する上で有効な手法である。そのため、本稿では韻文・散文という区分けを採用しつつ中村説の問題点を論究し、散文のみならず韻文のうちにも「無我説」が有力であることを示したい。

19）櫻部建［1983］（=［2002a: pp. 57–104］）.

20）中村元［1963: pp. 56.12–59.9］［旧 13: pp. 206.5–209.6］［15: pp. 570.19–576.7］.

21）中村元［1963: p. 25.1–5］［旧 13: p. 166.11–16］［15: p. 504.6–11］.

22）浪花宣明［2005: p. 163 註 3］［2008: p. 24 註 2］は、中村説で用いられる「アートマンを対象的に把握する」という表現の意味が解らないと述べている。中村説では、この「客体的」「対象的」のみならず、「形而上学的」などの非仏教語も多用されており、これらがどの様な意味で用いられているのか不明瞭である。

23）中村元［15: p. 576.9–11］を参照。同趣旨は中村元［15: pp. 633.15–634.2］においても説かれている。

24）有部論書 AKVy.（p. 705.9–10）によれば、五位七十五法に細分化される一切法が、いずれも「我ならざるもの」とされる以上、「無我説」の立場であることが解る。

また上座部註釈文献 DhpA. 279（Vol. III, p. 407.5–8）や KvA. 1, 1, 1（pp. 9.20–10.2）では、一切法・五蘊・十二処・十八界・二十二根が取り上げられ、それらが恒常なる人格主体（アートマンや補特伽羅）ではないと説かれており、「無我説」の立場であることが解る。

25）なお中村元［15: p. 502.3–5］は、「人間の個体の五種の構成要素（五蘊）を問題として、「アートマンはそれではない、あれでもない」と説いていることは、ウパニシャッドの哲人ヤージニャヴァルキヤがアートマンを問題として「しからず、しからず」といっているのに論理的には通ずる」と述べている。しかし、ウパニシャッドでは自己のうちにアートマンを観ることが説かれる（BĀU. 4, 4, 23 や Māṇḍ̇U. 12 を参照）。

26）一方、中村元［15: pp. 208–247, p. 576.11–12, p. 561.12–16］によれば、中村元が最初期仏教の基本的立場として「形而上学的問題についての沈黙」を主張している。

水野弘元［1972］『仏教要語の基礎知識』，春秋社.

水野弘元［1978］『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』，山喜房仏書林.（初版：水野弘元［1964］）

宮元啓一［2002］『インド哲学七つの難問』，講談社.

宮元啓一［2004］『ブッダが考えたこと――これが最初の仏教だ』，春秋社.

宮元啓一［2005］『仏教かく始まりき――パーリ仏典『大品』を読む』，春秋社.

宮元啓一［2012］『仏教誕生』，講談社.

本研究は、科学研究費助成（16J05435，17K13335）による成果である。

1）もちろん後代の大乗経典などにおいては如来蔵や仏性といった、アートマンに類する概念が説かれていることは知られている。桂紹隆［2011］を参照。

2）この論考は、中村元［旧 13: pp. 139–282］［15: pp. 455–673］において加筆修正されて収められている。この中村説と同趣旨は、それ以前にも Horner［1936］，Rhys Davids, C. A. F.［1938］，西義雄［1953（= 1978）: pp. 434.15–455.16］［1960］などよって既に主張されていたが、考察した資料の量、学界に与えた衝撃という点では、中村元［1963］が重要である。本稿もこの中村説を基軸にして無我・非我の問題を考察していく。

3）三枝充悳［2: p. 401.3–4］（=［1978: p. 375.16–17］），早島鏡正［1967］（=［1: pp. 45–89］），［1990: p. 46.8–16］（=［9: pp. 43.9–44.4］），宮元啓一［2002: pp. 112–138］［2004: pp. 177–192］［2012: p. 176.12–15］，羽矢辰夫［1992］［2003］，西昭嘉［2002］［2003］.

4）ただし、どのようなアートマン像を想定したのかについては、諸研究によってかなり見解が異なっている。また海外の諸研究は、中村元のように「韻文優先説」に基づいてらず、国内のものと手法などが大きく異なる点も特徴的である。

5）同様に海外では、仏教の「非我説」（有我論）を主張する Pérez-Remón［1980］が Collins［1982a］［1982b］によって批判され、さらに、この Collins 説が Harvey［1995］によって批判されている。このような無我・非我をめぐる海外の事情については、櫻部建［2002a: pp. 214–230］に詳しい。

6）松本史朗［2004: p. 23.19］は、韻文資料に基づく研究について「韻文経典にもとづいて説くところの「最初期の仏教」とは、実はジャイナ教にほかならないのである」と評価している。ただし、松本史朗［1989: p. 201.5–7］の段階では、中村元説に全面的に賛同していたようである。

7）中村元［1963: p. 60.10–16］［旧 13: pp. 210.8–15］［15: pp. 577.11–578.1］を参照。ただし中村元［15: pp. 538.16–539.1］は、「喪失した自己の回復、自己が自己となること、これがすなわち初期仏教徒の実践の理想であった。表現に関するかぎりでは、この点にもウパニシャッド的なアートマン哲学が顕著に保存されているといい得る」と述べている。

8）Albahari［2006］は、シャンカラによるヴェーダーンタ哲学（不二一元論）との関係性にまで言及しているが、宗教哲学的関心から著されており、仏教そのものの思想を明らかにする内容ではない。

9）これに加え、桂紹隆［2011］［2012］は、般若経などの大乗経典が「法無我」を唱える一方で、超越的自己を探求する立場からは「仏性」や「如来蔵」が唱えられた旨を主張しているが、大乗における思想対論については本稿では扱わない。

10）中村元［1963］［旧 13: pp. 139–282］［15: pp. 455–673］.

11）韻文経典において、我執・我所執の克服は幾度も説かれていても、アートマンの有無を論じる文脈ではなく、むしろ我を確立するという文脈に力点が置かれると述べている。櫻部建［1983: p.

11，pp. 1–18.

桂紹隆［2011］「インド仏教思想史における大乗仏教――無と有との対論」『シリーズ大乗仏教 1 大乗仏教とは何か』，春秋社，pp. 253–288.

桂紹隆［2012］「仏教の二つの流れ――自我と無我」『真宗文化』21，pp. 1–39.

三枝充悳［1–8］『三枝充悳著作集』全 8 巻，法蔵館，2004–2005.

三枝充悳［1978］『初期仏教の思想』，東洋哲学研究所.

櫻部建［1983］「無我の問題――ニカーヤの範囲で」『大谷大学研究年報』35，pp. 67–10

櫻部建［2002a］『阿含の仏教』，文栄堂.

清水俊史［2016g］「「仏陀の言葉」の二重性を巡る解釈――パーリ上座部における了義未了義と真俗二諦説」『浄土学』53，pp. 221–246.

武田宏道［2009］『倶舎論破我品』，永田文昌堂.

中村元［1–32，別 1–8］『中村元選集［決定版］』全 32 巻・別巻 8 巻，春秋社，1988-1997.

中村元［旧 1–23］『中村元選集』全 23 巻，春秋社，1961–1977.

中村元［1963］「インド思想一般から見た無我思想」『自我と無我――インド思想と仏教の根本問題』，平楽寺書店，pp. 1–142.

浪花宣明［2005］「原始仏教の無我説――「非我説」に対する期待と疑問」『長崎法潤博士古稀記念論集：仏教とジャイナ教』，平楽寺書店，pp. 149–164.

浪花宣明［2008］『パーリ・アビダンマ思想の研究――無我論の構築』，平楽寺書店 .

西昭嘉［2002］「原始仏教における無我説の再考」『パーリ学仏教文化学』16，pp. 71–82.

西昭嘉［2003］「原始仏教聖典における attan と brahman」『パーリ学仏教文化学』17，pp. 71–82.

西義雄［1953］『原始仏教における般若の研究』，大倉山文化科学研究所 .

西義雄［1960］「Ātman と anattan について――特に仏教の真我説」『印度学仏教学研究』8(2)，pp. 696–701.

西義雄［1978］『原始仏教における般若の研究』，大東出版社.

羽矢辰夫［1992］「空と無我――原始仏教における」『印度学仏教学研究』40(2)，pp. 12–16.

羽矢辰夫［2003］『ゴータマ・ブッダの仏教』，春秋社.

早島鏡正［1–15］『早島鏡正著作集』全 15 巻，世界聖典刊行協会.

早島鏡正［1967］「初期仏教の無我思想」『講座東洋思想 5　仏教思想 I ――インド的展開』，東京大学出版会，pp. 75–103.

早島鏡正［1990］『ゴータマ・ブッダ』，講談社.

平川彰［1974–1979］『インド仏教史』全 2 巻，春秋社.

松本史朗［1989］『縁起と空――如来蔵思想批判』，大蔵出版.

松本史朗［2004］『仏教思想論 上』，大蔵出版.

茨田通俊［1993a］「無記説と外教思想」『佛教学セミナー』57，pp. 22–34.

茨田通俊［1993b］「原始仏典における無記説について」『大谷学報』73(1)，pp. 39–40.

水野弘元［1964］『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』，山喜房仏書林.（改訂版：水野弘元［1978］）

Sn. - *Suttanipāta*, PTS edition.

SNA. - *Saṃyuttanikāya-Aṭṭhakathā (Sāratthappakāsinī)*, PTS edition.

SNṬ. - *Saṃyuttanikāya-Ṭīkā (Līnatthappakāsinī)*, Dhammagiri-Pāli-ganthamālā edition.

Therag. - *Theragāthā*, PTS edition.

Therīg. - *Therīgāthā*, PTS edition.

Ud. - *Udāna*, PTS edition.

UdA. - *Udāna-Aṭṭhakathā (Paramatthadīpanī)*, PTS edition.

Bibliography

Albahari, Mari [2006] *Analytical Buddhism: The Two-Tiered Illusion of Self*, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.

Bhattacharya, Kamaleswar [1973] *L'Ātman-Brahman dans le bouddhisme ancien*, Paris: École française d'Extrême-Orient.

Bodhi, Bhikkhu [2000] *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Boston: Wisdom Publications.

Collins, Steven [1982a] *Selfless persons: Imagery and thought in Theravāda Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Collins, Steven [1982b] "Self and Non-Self in Early Buddhism, (Review article)," *Numen*, Vol. 29 (2), pp. 250–271.

Gombrich, Richard F. [1990] "Recovering the Buddha's Message," *Buddhist Forum*, London: London: School of Oriental and African Studies, pp. 5–30.

Gombrich, Richard F. [2005a] "Recovering the Buddha's Message," *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies: Buddhism, Vol. 1, Buddhist Origins and the Early History of Buddhism in South and Southeast Asia*, London/New York: Routledge, pp. 113–128.

Harvey, Peter [1995] *The Selfless Mind: Personality, Consciousness, and Nirvāṇa in Early Buddhism*, Richmond, Surrey: Curzon.

Horner, Isaline Blew [1936] *The Early Buddhist Theory of Man Perfected: A Study of the Arahan*, London: Williams & Norgat.

Norman, Kenneth Roy [1–8] *Collected papers*, 8 Vols., Oxford: Pali Text Society, 1990–2007.

Norman, Kenneth Roy [1981] "A Note on Attā in the Alagaddūpama Sutta," *Studies in Indian Philosophy: A Memorial Volume in Honour of Pandit Sukhlalji Sanghvi*, Ahmedabad: L. D. Institute of Indology, pp. 19–29.

Norman, Kenneth Roy [2001] *The Group of Discourses (Sutta-nipāta), Second edition: Translated with Introduction and notes*, Oxford: Pali Text Society, 2nd edition.

Pérez-Remón, Joaquín [1980] *Self and non-self in early Buddhism*, New York: Mouton.

Rhys Davids, Caroline Augusta Foley [1938] *What was Original Gospel in 'Buddhism'?*, London: The Epworth Press.

片山一良 [2011]『パーリ仏典 相応部 第1巻 有偈篇 I』, 大蔵出版.

桂紹隆 [2005]「袴谷・松本両氏の仏教理解に対する若干の異義申し立て」『駒沢短期大学仏教論集』

説していたとしても、それは表現としてあるだけで、アートマンの実在を前提にしているのではない、ということである。この注意喚起は既に韻文経典のうちに複数現れている。よって、仏典に自己（我，atta）という語が現れたからと言って、単にそれは日常会話における「私」を意味するのであって、それをウパニシャッド的なアートマン論と結び付けて解することは妥当ではない。また初期経典の随所に説かれる諸法無我・五蘊無我の記述は、我々有情を構成するあらゆる要素がアートマンではないことを端的に証明している。以上の事実を鑑みるならば、「アートマンは存在しない」という「無我説」の立場こそが初期経典の一貫した立場であると結論付けられる。

確かに仏陀は「アートマンは存在しない」とは明示しなかった。アートマンの有無を問われても仏陀は沈黙を守った。しかしこれは、「アートマンは存在するのか」という問いの立て方が、外道のものであり、仏教的でなかったことに起因すると考えられる[66)]。すなわち仏教の立場においては、自己を観じてそれを五蘊に分解し、そのいずれも我ならざるものであることを覚知することが重要なのであり（五蘊無我）、アートマンの有無だけを直截に決定することは常住論や断滅論を唱える外道たちの立場なのである。もちろんこの仏教の立場は「アートマンは存在しない」という「無我説」に立脚していることは言を俟たないが、五蘊を考察することなく「アートマンは存在しない」とだけ結論付けることは、外道が唱える断滅論と同じものに陥ってしまうのである。

以上の考察より、「初期仏教においては、アートマンを否認していないのみならず、アートマンを積極的に承認している」という「非我説」の立場は再検討を要する。

Abbriviations

AKBh. - *Abhidharmakośa-Bhāṣya*, P. Pradhan（ed.）.

AKK. - *Abhidharmakośa-Kārikā* - Cf. Chap. 1–9: AKBh.

AKVy. - *Abhidharmakośa-vyākhyā*, Unrai Wogihara（ed.）.

AN. - *Aṅguttara-Nikāya*, R. Morris（ed.）, PTS edition.

BĀU. - *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvali edition.

BhG. - *Bhagavadgītā*, V. S. Sukthankar and S. K. Belvalkar（eds.）.

Dhp. - *Dhammapada*, PTS edition.

DhpA. - *Dhammapada-Aṭṭhakathā*, PTS edition .

DN. - *Dīgha-Nikāya*, PTS edition.

DNA. - *Dīghanikāya-Aṭṭhakathā (Sumaṅgalavilāsinī)*, PTS edition.

Kv. - *Kathāvatthu*, PTS edition.

KvA. - *Kathāvatthu-Aṭṭhakatā (Pañcapakaraṇa-Aṭṭhakatā)*, PTS edition.

MāṇḍU. - *Māṇḍūkya Upaniṣad*, Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvali edition.

Mil. - *Milindapañha*, PTS edition.

MN. - *Majjhima-Nikāya*, PTS edition.

MNA. - *Majjhimanikāya-Aṭṭhakathā (Papañcasūdanī)*, PTS edition.

SN. - *Saṃyutta-Nikāya*, PTS edition.

SN. 5, 10（Vol. I, p. 135.18–21）:

いったいどうして「有情がある」と信じるのか。魔よ、あなたには執見がある。これは諸行の集積に過ぎない。ここに有情は得られない。

あたかも部品が集まって車という呼名が起こるように、諸蘊が存在すれば、有情という俗称が起こる。

ここで説かれている「部品と車の喩」は、あまりに有名である。つまり、「車」とは、車輪や軛などの部品が組み合わさってできたものに附された呼称に過ぎないのであって、車輪や軛などの部品が「車」なのではない。それと同じように、我々人間がたとえ「有情」と呼ばれたとしても、それは色・受・想・行・識という部品（五蘊）が組み合わさっているものに附された呼称に過ぎないのであって、これら五蘊はいずれも「有情」（すなわちアートマン）ではない。すなわち、先ほど検討した「私」という表現と同じく、会話のなかで「有情」という語が用いられたとしても、それは自己を統一し主宰しているアートマンの存在を前提にしているのではないということである。また、本経において、「有情」という存在要素を構想することは、執見に基づくものと記述されているから、やはり「アートマンは存在しない」という「無我説」に基づいている[63)]。事実、本経は、『論事』や『ミリンダ王の問い』において「無我説」の教証として引用されている[64)]。

以上の韻文経典における記述は、散文経典においても同様に確認することができる。『長部』第 9 経「ポッタパーダ経」には次のように説かれている。

DN. 9（Vol. I, p. 202.7–9）:

チッタよ、これら〔三種の「我の獲得」と〕は、世間における通称であり、世間における言語であり、世間における表現であり、世間における施設です。如来は、執着することなく、それらによって説きます。

上記一節の直前には、三種の「我の獲得」（attapaṭilābha）が仏陀によって説かれている。すなわち、仏陀が「我の獲得」を説いていたとしても、そこに執着はなく、それはあくまで世間の慣習に従った通称に過ぎないというのである。また、ここでも我（アートマン）の表現が煩悩と関係づけられており、実際にはアートマンは存在しないという「無我説」が前提になっていると考えられる[65)]。

結論

以上を総括すれば、初期経典に現れるアートマン（我）を連想させる「私」「有情」「補特伽羅」といった表現は、アートマンの実在を前提としているのではなく、世間の慣例に倣って用いられているに過ぎない。言い換えれば、たとえ仏陀が「私」「有情」「補特伽羅」と言

煩悩を断じた阿羅漢といえども、世間にあわせて「私」という表現を用いているという。本経をどの様に理解するかは、「無我説」「非我説」を考察する上で重要な視点を与える。五世紀ごろブッダゴーサによって著された註釈は次のようにこの箇所を説明している。

SNA. 1, 3, 5（Vol. I, pp. 51.13–52.3）:

第五〔経〕における「**なし終え**」とは、四道によってなすべきことを為した者のことである。「**私は**（ahaṃ）**話す**」とは、密林の茂みに住むこの神格は、阿蘭若住の比丘たちが「私は食べる」「私は坐る」「私の鉢である」「私の衣である」云々と語る表現を聞いて、考えた。〔そして〕「私は彼ら比丘たちが漏尽者であると思う。だが、漏尽者と呼ばれる者たちに、このように我の妄説を語ることが起こるだろうか、それとも起こらないだろうか」と〔いう疑問の答えを〕知るために、このように尋ねた。「**通称**」とは、世間の言語、世間の表現のことである。「**巧みな者**」とは、蘊などに巧みな者のことである。「**表現としてのみ**」とは、妄説に依った話を捨てて、表現の乖離をつくらずに「私は」「私の」と語るだろう、ということである。なぜなら「諸蘊は食べる」「諸蘊は坐る」「諸蘊の鉢である」「諸蘊の衣である」と言われても表現の乖離が起こるため、誰も理解できないからである。それゆえに、そのように言わずに、世間の表現によって言説するのである。さて、神格が「もし見（diṭṭhi）に基づいて語らないのであれば、慢（māna）に基づいて語るのであろうか」と考えて、さらに「〔**阿羅漢となり、なし終え、諸漏が尽きた、最後身を保つ比丘**〕**は**」と尋ねた。そのうち「**慢に**」とは、「比丘は慢に近づいて、慢に基づいて語るのであろうか」である。そこで世尊は「この神格は、漏尽者の沙門のようにしている」と考えて、「漏尽者には九種の慢が断たれている」と示しつつ、答えの偈を語った。そのうち「**滅ぼされている**」とは、「滅されている」である。「**慢の縛り**」とは、「その者の慢と縛りは」である。「**妄想**」とは、「妄執」のことである。〔すなわち〕「彼は渇愛・見・慢という妄想を超越している、超克している」という意味である。残りは説かれた意味の通りである。

すなわち、この註釈の理解によれば、我々の存在は正確には五蘊からなるものであるが、「諸蘊は食べる」「諸蘊の衣である」と正しく表現しても誰も理解できないため、世間で交わされている一般的な表現に基づいて「私は食べる」「私の衣である」と阿羅漢は言説するのだという。ここで重要となるのは、煩悩を断じたはずの阿羅漢が「私」という表現を用いるかどうかが論点であるから、実際には「私」という法、すなわちアートマンは存在しない「無我説」が前提になっている点である[62)]。

続いて問題となるのは、この註釈の理解が、初期経典の理解にまで遡ることが可能であるかどうかであるが、後代の註釈文献の登場を俟たずとも、これと同趣旨の問題が複数の初期経典において議論されている。まず、アートマンの異称としても用いられる「有情」の語をめぐって次のように説かれている。

ところで犢子部や正量部は、この「補特伽羅」の語に、日常的な用法だけでなく哲学的な意味をも付与し、これを輪廻業報世界に流転する人格主体として、つまりアートマンと類似した概念を指す語として用いる。もちろんこのような人格主体の存在を認めない有部や上座部は、この犢子部・正量部が主張する「補特伽羅説」を強く非難する[59)]。ただし、有部と上座部が非難しているのは「補特伽羅説」であって、「補特伽羅」という語そのものではない。その証拠に、有部と上座部が保持する阿毘達磨文献や註釈文献を検討すると「補特伽羅」という語は有情を分類する上で多用されている[60)]。すなわち、部派教理書において「補特伽羅」という語があるからといって、それを全てアートマン論（補特伽羅説）と結び付ける必要はないことは明らかである。

アートマン論をめぐるこれと同様の事情は、既に初期経典の段階で確認される。たとえば、アートマン（我）の存在を連想させる「私」という表現について次のように説かれている。

SN. 1, 3, 5（Vol. I, pp. 14.10–15.4）:

〔神は質問した。〕「阿羅漢となり、なし終え、
諸漏が尽きた、最後身を保つ比丘は、
『私は（ahaṃ）話す』と語るであろうか。
そして『彼らは私に（mama）話す』と語るであろうか」と。
〔仏陀は答えた。〕「阿羅漢となり、なし終え、
諸漏が尽きた、最後身を保つ比丘は、
『私は（ahaṃ）話す』と語るであろう。
そして『彼らは私に（mama）話す』と語るであろう。
巧みな者は、世間における通称を知り、
表現としてのみ言説するだろう」と。
〔再度、神は質問した。〕「阿羅漢となり、なし終え、
諸漏が尽きた、最後身を保つ比丘は、
比丘のまま慢に近づいて、
『私は（ahaṃ）話す』と語るであろうか。
そして『彼らは私に（mama）話す』と語るであろうか」と。
〔再度、仏陀は答えた。〕「慢を捨断した者に縛りはない。
その者の慢の縛りは[61)]、すべて滅ぼされている。
妄想を超えたかの賢者は、
『私は（ahaṃ）話す』と語るであろう。
そして『彼らは私に（mama）話す』と語るであろう。
巧みな者は、世間における通称を知り、
表現としてのみ言説するだろう」と。

Therag. 1160:

五蘊を他のものとして観て、しかも我であると〔観〕ない者たちは、細微なものに通達する。あたかも毛先を矢で〔射貫く〕ように。

SN. 4, 2, 6（Vol. I, p. 112.26–27）:

色と、感受されたものと、想と、識と、為作せられたるもの〔すなわち五蘊〕がある。「これ（五蘊）は私ではない」「これは私のものではない」と、このようにそこに離染する。

また次の偈も、「無我説」を説いていると考えられる。

Ud. 7, 1（p. 74.16–19）:

上にも下にもすべてにおいて脱した者は、「これは私である」と観ることがない。このように解脱した者は、再び生存を得ないように、これまで渡り終えていなかった暴流を渡った。

ここでは輪廻を超克し解脱した修行者は、すべてにおいて脱して「これは私である」と見ることがないと説かれているから、やはり自己を統一し主宰しているアートマン（我）が存在しないという「無我説」が説かれていると理解することが穏当であろう。
以上に考察してきたように、現象世界を構成するすべての存在要素が我ならざるものであること（諸法無我）が、初期経典中には様々な表現をもって随所に説かれている。

第二項 我をめぐる表現

前項においては、成立が古いとされる韻文経典のうちに、アートマンは存在しないことを主張する文献が多数現れることを指摘した。もちろんこれと同じ資料を用いながら、五蘊の外側に真のアートマンが存在することを主張する先行研究もある。しかし第一節において検討してきたように、初期経典に現れるとされるアートマン像は、道徳律を超えるものではなく、果たして恒常不変の人格主体としてのアートマンを意味していると読み得るのかどうか甚だ疑問である。この疑問は既に桂紹隆［2005: p. 4.a4–b14］，浪花宣明［2005: p. 161.1–3］［2008: p. 21.7–10］によって表明されている。つまり、これら「私」や「自己」などの表現は、多義に解釈することが可能であり、哲学的な意味だけでなく、日常的な意味としても理解し得る。言い換えれば、聖典中に「私」「自己」「有情」「補特伽羅」という語が現れたからといって、それらすべてが哲学的なアートマン論を前提としていると理解する必然性はないというのいうのである。

この指摘は極めて重要であり、その妥当性は、「補特伽羅」の語から確認することができる。この「補特伽羅」という語は自己（アートマン）の異称の一つとして知られ、初期経典中に既に用いられており、日常的な意味としては現象として活動する我々個人を指す語である。

第三節 初期経典における無我と非我

第一項 諸法無我と五蘊無我

前節までに、先行研究による成果を基にしながら、「非我説」と無記（捨置記）について考察した。そして、１）初期経典において、形而下的かつ非客体的なアートマンが認められていたと積極的に読み得る記述は確認されないこと、２）アートマンの存在を直截に有無で答えることは外道たちが主張する常住論・断滅論と同じになってしまうため、方便として無記の立場を貫いたと考えられることの二点を指摘した。

以上の本稿の指摘は、初期仏教において「無我説」こそが正しい見解があったことを示している。事実、中村元がその成立が古いと位置づける韻文経典のうちでさえ、「無我説」を唱えていると理解し得る資料が多く残されている。例えば次のようにある。

SN. 8, 4（Vol. I, p. 188.18–19）:

諸法を他のものとして、苦として観よ。しかし我として〔観てはなら〕ない。
大貪を消滅させよ。何度も焼かれてはならない。

Dhp. 279; Therag. 678:

「一切の諸法は我ならざるものである」と、智慧によって観るとき、〔その者は〕諸々の苦を厭離する。これが清浄への道である。

ここでの「一切の諸法」とは「現象世界を構成するすべての存在要素」に他ならないから、そのすべての諸法が我ならざるものであることは、アートマンが存在しないという「無我説」を意味している。この「諸法無我」の表現は散文経典においては五蘊無我と並んで説かれている。

MN. 35（Vol. I, p. 228.10–14）:

「比丘らよ、色は無常である。受は無常である。想は無常である。諸行は無常である。識は無常である。比丘らよ、色は我ならざるものである。受は我ならざるものである。想は我ならざるものである。諸行は我ならざるものである。識は我ならざるものである。一切の諸行は無常である。一切の諸法は我ならざるものである」と。

以上のような定型表現を考察して、Norman, K. R.［1981: p. 28.22–24］（=［2: p. 209.9–11］）や櫻部建［1983: pp. 87.6–89.16］（=［2002a: pp. 84.13–88.13］）は、五蘊とは人間存在の全体を指しているから、「五蘊〔六処等〕のそれぞれについて繰り返し繰り返し非我が説かれていることは、そのまま、実は無我が説かれていることになる」と理解している[57]。五蘊が我ならざるものであることは韻文中においても明示されている[58]。

ャゴッタが立ち去って間もなく、世尊に次のように言った。「尊師よ、いったいどうして世尊は、遍歴行者ヴァッチャゴッタが質問しても〔それに〕答えなかったのですか」と。「アーナンダよ、遍歴行者ヴァッチャゴッタに「我はあるのでしょうか」と問われて、「我は存在する」と答えたならば、アーナンダよ、常住論を唱える沙門・婆羅門たちのそれと同じになってしまっていたでしょう。またアーナンダよ、遍歴行者ヴァッチャゴッタに「我はないのでしょうか」と問われて、「我は存在しない」と答えたならば、アーナンダよ、断滅論を唱える沙門・婆羅門たちのそれと同じになってしまっていたでしょう。またアーナンダよ、遍歴行者ヴァッチャゴッタに「我はあるのでしょうか」と問われて、「我は存在する」と答えたならば、アーナンダよ、それは私の「一切の諸法は我ならざるものである」という智の生起に随順していたでしょうか」と。「いいえ、世尊よ」と。「しかるにアーナンダよ、遍歴行者ヴァッチャゴッタに「我はないのでしょうか」と問われて、「我は存在しない」と答えたならば、アーナンダよ、迷っている遍歴行者ヴァッチャゴッタは、「以前に私に我はあると〔言っていた〕のに、今はそれ（我）は無いと〔言っている〕」とさらに迷ってしまっていたでしょう」と。

また、別の複数の経典においても、沈黙した理由として、このような問いに回答することが解脱や仏道修行に資さないことが力説されている[52)]。そして、このような誤った問いが立てられた理由は、五蘊をアートマンと見なすなど、自己存在の有り様に対する不正な見解に起因している旨が複数の経典で言及されている[53)]。つまり、説法相手の能力に応じた対機説法として、無記の立場が示されたと理解されている。それでは、アートマンに関する仏教的に正しい問いの立て方とその回答は何であろうか、といえばそれは「五蘊無我」である。すなわち、無記が説かれる多くの経典において、仏陀は沈黙した後に、五蘊がアートマンならざるものであることを説示している[54)]。

したがって、初期経典における無記とアートマンの関係は次のようにまとめられよう。「アートマンは存在するのか」という疑問は、五蘊の有り方を正しく知らない外道の立場に基づいており、この問いに答えることは、仏教的世界観を明らかにしたり、解脱に資する智慧を齎したりするものではない[55)]。そのため、これらの問いが提示されても仏陀は沈黙を守り、かわりに「五蘊無我」という仏教的世界観を示した。つまり仏教においては、アートマンの有無を直截に答えるのではなく、自己存在を分析してそれを五蘊に分解し、そのいずれも我ならざるものであることを覚知することが肝要なのである[56)]。もちろんこの仏教の立場は「アートマンは存在しない」という「無我説」に立脚していることは言を俟たない。しかし、五蘊への考察を経ることなく「アートマンは存在しない」とだけ憶断することは、外道が唱える断滅論に陥る。

初期経典のうちには、「世界は常住なのか」「アートマンは存在するのか」といった質問があっても、仏陀はそれに答えず沈黙を守るという筋書きの教説が頻出する。いわゆる「無記」と呼ばれるものである[45)]。この記述を受けて、たとえば中村元や羽矢辰夫は、初期仏教は倫理主体としてのアートマンを認めていても、それの形而上的問題については沈黙を守ったと評価している[46)]。宮元啓一も同じく、仏陀は経験的な事実を出発点としない問題に沈黙を守った故に、アートマンについてもその有無を答えることは無かったと評価している[47)]。また、桂紹隆や榎本文雄は、初期経典においては、超越的アートマンの問題について沈黙すること（無記[48)]）こそが一番正しい答えであると評価し、アートマンは存在するとも、存在しないとも主張しない世尊の教えを「中道」の立場に則ったものであると理解する[49)]。

しかしこれらの説には再検討の余地がある。まず、「形而上的問題については沈黙を守った故に、形而上学的アートマンについても沈黙を守った」という理論であるが、そもそも無記を「形而上的問題への沈黙」と理解すること自体に問題がある。なぜなら、形而上・形而下にあたる語はパーリ三蔵のうちに見出されないため、いずれの教説を形而上・形而下と認定するかの判断が仏典を読む者の価値観に委ねられてしまっている。そして、無記が超越的アートマンの有無に関する最も正しい回答という理解にも問題がある。というのも、経典において仏陀が無記の立場を貫く場合、その対論者の多くは外道であり、またその問い自身が外道の見解と密接に関係しているからである[50)]。そして、経中においてアートマンの存在／非存在の問題について無記の立場が示されても、それを受けた聴衆は浄信も悟りも起こしていない[51)]。よって、この無記の立場は仏教の真髄を明かした勝義的教説とは言い難いであろう。

よって、仏陀が「世界は常住なのか」「アートマンは存在するのか」といった問いに沈黙を守った理由は、その問いが形而上的であったからでも、有無を答えないことが最も正しい回答であるからでもない。経の文言に従うならば、その理由は、そもそもこの問いの立て方が誤ったものだったからであろう。つまり、それを有無という点から回答することは仏教的に正しい見解に結びつかず、かえって誤解を招く恐れがあるために沈黙を守ったと考えられる。たとえば『相応部』第 44 章，第 10 経では、アートマンの有無を問われて沈黙した理由は、それに「存在する」「存在しない」で答えることは常住論者や断滅論者と同じ見解に陥ってしまうと述べられている。

SN. 44，10（Vol. IV，pp. 400.10–401.11）:

ある時、遍歴行者ヴァッチャゴッタは、世尊のいるところに近づき、近づいてから世尊と挨拶をかわし、親しく印象に残る言葉を交えてから、一方に坐した。一方に坐した遍歴行者ヴァッチャゴッタは、世尊に次のように言った。「友ゴータマよ、はたして我はあるのでしょうか」と。このように言われて、世尊は沈黙した。「友ゴータマよ、はたして我はないのでしょうか」と。二度目も、世尊は沈黙した。すると遍歴行者ヴァッチャゴッタは坐から立ち上がり出発した。その時、尊者アーナンダは、遍歴行者ヴァッチ

中村説に基づけば、最初期の仏教では「非我説」が主張されるのみであるから、この偈もアートマンの非存在を前提にしているわけではないことになる。しかし、ウパニシャッドなどに確認される類似表現を考察する限りでは[43)]、むしろ婆羅門宗教が主張するアートマンを否定している文脈として読み得る。たとえば次のような類似表現が確認される。

BĀU. 4, 4, 23:

それゆえに、このように知る者は、静まり、自制し、抑止し、辛抱し、入定して、自己のうちに自己を観る。一切を自己として観る。

MāṇḍU. 12:

このように知る者は、自己によって自己に入る。

BhG. 6, 20:

そこにおいてヨーガの実践により抑止された心は静まり、そして自己によって自己を観て、自己において満足する。

BhG. 13, 25:

ある人々は、静慮により自己のうちに自己によって自己を観る。他の人々は数え上げるヨーガにより、また他の人々は行為のヨーガにより見る。

上記で訳出した「自己」の語は、婆羅門宗教におけるアートマンに相当する。すなわち、婆羅門宗教側の文献では「自己によって自己を観る」のに対して、仏教側の文献（『スッタニパータ』第 477 偈）では逆に「自己によって自己を観ない」ことが説かれている。よって、この偈はウパニシャッド的アートマンを否定していると考えられる[44)]。

まとめ

本節では「非我説」に検討を加え、その問題点を考究した。結論として、最初期仏教が認めていた「アートマン」とされるものは、単に日常会話で用いられる「私」という表現を超えないものである。したがって、このような形而下的実体であるにもかかわらず、それを客体対象として捉えられない認識対象外のものとする中村説には齟齬があるように思われる。また初期経典のうちには、ウパニシャッド的アートマン論を否定した文献が確認される。以上の点から、「非我説」は説得的ではない。

第二節 無記と無我

続いて第二節では、初期経典に説かれる無記（捨置記）と無我との関係について考察する。

あたかも辺境の都市が内外に護られているように、自己を護れ。刹那たりとも〔無駄に〕過ごすな。なぜなら、刹那を〔無駄に〕過ごした者たちは、地獄に引き渡されて愁うからである。

上で「自己」と訳した我（Skt: ātman, Pāli: attan）の語に限らず、その異称である有情（Skt: sattva, Pāli: satta）や人間（Skt: manuṣya, Pāli: manussa）、補特伽羅（Skt: pudgala, Pāli: puggala）などの語も併せるならば、枚挙に暇がないほどアートマンの存在を連想させる表現が初期経典中に現れることになる。しかし、これら用例はいずれも、最初期の仏教が主張していたとされる、実現されるべき自己の仔細を明らかにするものではない。桂紹隆［2005: pp. 4.a4–5.a6］が主張しているように、我（Skt: ātman, Pāli: atta）の語は、常に一つの意味で用いられているわけではなく、この語が現れたからといって、ウパニシャッドで説かれるアートマン論と直結させる必要はない[37)]。したがって、果たしてこれらの用例を基に初期仏教におけるアートマン論を構築することが妥当なのかという点が吟味されなければならないだろう[38)]。第三節において考察するように、既に初期仏典のうちで、この問題が取り上げられているのである。

第四項 ウパニシャッド的アートマン

最後に、ウパニシャッドに説かれるアートマンとの関係性について考察する。「非我説」の立場で最初期仏教におけるアートマン論を主張するならば、それがウパニシャッド的アートマンとどの様な関係にあるのかが必然的に問題となる。たとえば、Bhattacharya や宮元啓一はウパニシャッド的アートマン論を仏教も取り入れていたと主張している[39)]。中村元は、ウパニシャッド的な形而上学的実体としてのアートマンを仏教が否定したと評価しながらも、ウパニシャッドに説かれるアートマンに通じる記述があると指摘する[40)]。このように「非我説」を採用する場合には、ウパニシャッドのアートマン論との比較が問題となる。そこで本節では、初期仏典の中に、ウパニシャッド的アートマンが否定されていると読み得る資料を検討したい。まず、中村元は、「アートマンが客体的なものとして認めることはできない」とされる根拠の一つとして、『スッタニパータ』第 477 偈が引用され、その表現がウパニシャッドのアートマン哲学に通じるとされる[41)]。中村訳と拙訳を併記すれば次のようになる。

SN. 477:

【中村訳[42)]】自己によって自己を観じて〔それを〕認めることなく、心が等しくしずまり、身体がまっすぐで、みずから安立し、動揺することがなく、心が荒みなく、疑惑のない〈全き人〉（如来）は、お供えの供物をうけるにふさわしい。

【拙訳】自己によって自己を観ることなく、入定し、真直ぐに〔姿勢を〕整え、安定し、不動にして荒れることなく疑惑もない、〔そのような者が〕如来として供物に相応しい。

また、初期経典の記述のみならず、阿毘達磨の分類において「心」は一切法・五蘊のうちに含まれるから[34)]、後代の仏教においても「心」は、形而下かつ客体的なものである。よって「心」の有り様が客体的に考究されている以上、仏典に説かれる「心」を、客体的に把握されないとされるアートマンと同一視しようとする中村説には再検討が必要である。

第三項 実現されるべきアートマン

前項において検討したように中村説によれば、最初期仏教においては道徳的・倫理的主体として言及される自己（アートマン）が認められていると理解されている。これを証明するために中村元は、初期経典に現れる、実現されるべき自己（アートマン）の用例を膨大に列挙する。しかし、ここで列挙されている用例はいずれも、浪花宣明［2005: pp. 162.14–163.1］［2008: p. 22.21–28］が指摘しているように[35)]、道徳的・倫理的主体でしかないので、確かにそれは形而下的実体であるが、非客体的なものであるとは言い難い。したがって、このような実現されるべき自己（アートマン）の用例は、客体的アートマン観が否定されていたという中村説と齟齬をきたしている。なにより「非我説」において列挙される、初期仏教で説かれるアートマン（自己）とされる表現は、いずれも哲学的なアートマン論ではなく、むしろ形而下の日常会話で用いられる、単なる「私」の意味で用いられている[36)]。たとえば次のような偈である。

SN. 1, 2, 3（Vol. I, p. 6.19–20）:

自己に等しい愛しいものはない。穀物に等しい財宝はない。
智慧に等しい光はない。雨は最高の水流である。

Dhp. 145:

灌漑人たちは水を牽き、矢職人たちは矢を矯め、
木匠たちは木材を矯め、善行者たちは自己を調御する。

Dhp. 160:

まさに自己こそが自己の主である。他の者が主になるだろうか。
よく調御された自己によってこそ、得難い寄る辺を獲る。

Dhp. 379:

自ら自己を叱責せよ。自ら自己を省みよ。
比丘よ、自己を護り、念を保てば、汝は安楽に住する。

Therag. 1005:

まり、「客体的に把握し得るありとあらゆるものが、アートマンならざるもの、すなわち非我である」ことは、既に述べたように、そのまま「アートマンは存在しない」という「無我説」を意味している[25)]。

第二項 形而下的アートマン

前項においては、中村説における最初期仏教のアートマンの特徴として、それが一切法や五蘊を超越した非客体的なものであるという点を指摘した。これと関連して、もう一つ重要なアートマンの特徴として、それが形而上的なものではないという視点がある。たとえば次のように述べ、形而上的アートマンは仏陀によって排斥されていると評価している[26)]。

> ただウパニシャッドの哲学が、ややもすればアートマンを形而上学的実体視しているのに対して、仏教はこのような見解をはっきりと拒否した。[27)]

つまり、ウパニシャッドに説かれるアートマンは、形而上学をその本領とし[28)]、万有の根本原理であり、万有の生起・存続・帰滅を成立せしめる原因であって、主宰者である[29)]。一方で、仏教においては、そのような形而上的アートマンは否定されている、というのである[30)]。ここで注意しなければならない点は、中村説においては、形而上的アートマンは否定されても、形而下的アートマンは認められている点である。それでは、最初期仏教が認めていた形而下的アートマンとは何か、といえば、それは道徳的・倫理的行為の主体であり[31)]、西洋倫理学の「良心」に近いものであり[32)]、具体的には「心」と同じであるという。

> さて「自己を制する」といっても、その場合の自己なるものは決して形而上学的な実体ではない。それを具体的に理解するならば、心と同じであるといってもよいであろう。[33)]

しかしながらここで疑問が起こる。先ほど検討したように、中村説における初期仏教のアートマンとは客体的に把握できないものと理解されている。しかし、韻文経典において「心」は客体的に描写され、それの有り様を熟知して、調御する必要があると説かれる。

> **Therag. 85:**
> 心の相について熟知し、遠離の味を了知し、
> 静慮しつつ賢者は、憶念し、汚れなき楽を証得するだろう。
>
> **Dhp. 33:**
> 動揺し浮付いた心は、護り難く調御し難い。
> 智者は、矢職人が〔曲がった〕矢を〔矯める〕ように、〔心を〕矯める。

第一項 非客体的アートマン

仏教におけるアートマン観については、初期経典の随所に説かれる「諸法無我」「五蘊無我」の二つがこれを端的に示す教えであると夙に知られる。ここでの諸法とは現象世界を構成する全存在のことを、五蘊とは我々の人間個体の構成要素すべてを意味しているから、それら一切が「我ならざるもの」である以上、それは「アートマンは存在しない」と主張しているようにも読める。このように理解することが「無我説」の立場である[19)]。

これに対して「非我説」を主張する中村元は、この「諸法無我」「五蘊無我」の両説に対して異なる理解を示している。まず、「諸法無我」について、中村元は諸漢訳に残された訳語などを根拠としながら次のように述べている。

> したがって「諸法無我」の原文は「外界に認められるいかなるものもアートマンならざるものである」という意味であり、実践的には「この世のものは、あてにならぬ」という趣旨を含めていると解し得る。[20)]

そして、「五蘊無我」について次のように述べている。

> ここでは客体的に生存する者としての生存者（有情 satta）は五種の構成要素（五蘊）の集合構成したものにすぎず、常住不変な実体として存在しているのではない、ということをいおうとするのである。……決してアートマンを否認したわけではないのである。[21)]

以上の「諸法無我」「五蘊無我」に対する言及から、「アートマンは、五蘊など客体的（対象的）なものとして捉えることができない」という、中村説における最初期仏教のアートマン観の重要な特徴を確認することができる[22)]。以上は総括的に次のようにまとめられている。

> 最初期の仏教においては、客体的に把捉し得るありとあらゆるものが、アートマンならざるもの、すなわち非我である、ということを強調したのである。決してアートマンが存在しない、とはいわなかった。[23)]

確かにこのように「諸法無我」「五蘊無我」の両説を解釈すれば、理論的には、一切法や五蘊を超越したアートマンを認め得る余地を残すことになる。しかしこの理解には、「諸法無我」の教説を、経典内の字義に従うのではなく、むしろ後代の諸漢訳に残された訳業を根拠にして解釈しているという問題がある。そして、少なくとも有部や上座部といったインド部派教団における理解と相違している点も問題的である。有部や上座部の阿毘達磨教理に基づけば、我々の人間存在ならびに現象世界を諸法に分析・解体して、そこ（五蘊・一切法）のうち恒常なる人格主体（アートマン）が見出されないことを主張するからである[24)]。つ

を「経験的自己」「超越的自己」の二つに分類し、無我・非我と経典中で否定されているアートマンとは「経験的自己」であり、一方の「超越的自己」の有無については沈黙を守る無記の立場であったと解している。確かに指摘されている通り、『相応部』第 44 章，第 10 経では、アートマンの有無について世尊は沈黙を守っている。しかし本経の対告者は遍歴行者ヴァッチャゴッタであり、仏教徒ではなく外教徒である。また、沈黙を守った理由も、常住論や断滅論に陥ることを防ぐためであると説かれている。さらに、遍歴行者ヴァッチャゴッタは、この沈黙を通して悟りも浄信も起こしていない。したがって対機説法という視点からすれば、本経は仏教本来の勝義的立場を明らかにしたものではなく、方便説であると読み得るだろう。

以上の問題点を受けて本稿は、初期経典に説かれるアートマンの有無をめぐる問題を、つまり経中にある無我（非我）的表現と有我的表現の齟齬が何に由来するのかを、経典自身に記された理解に則って明らかにしていきたい。結論を先取りすれば、この齟齬は、ウパニシャッド的な恒常不変の人格主体としてのアートマンの存在を否定しながらも、日常会話で用いられる「我」「私」「補特伽羅」といった表現までは否定しなかったことに由来する。換言すれば、経中に現れる「我」「私」「補特伽羅」といった表現は、五蘊からなる個体存在を呼ぶ通称として用いられているだけであり、人格主体としてのアートマンの存在を想定しているわけではないというのである。謂わば、後代の仏教で教理化されところの、勝義諦（分解不可能な自性法として存在するもの）と世俗諦（分解可能な集合体として存在するもの）を区別する必要性が、既に初期経典の段階で強調されているのである[14)]。

そこで本稿は、第一節において中村元らが主張する「非我説」の問題点について、続く第二節において無記と無我の問題について先行研究を再検討する。そして、この成果を受けて第三節では、パーリ初期経典においては「無我説」こそが一貫した立場である点を指摘したい[15)]。

第一節「非我説」における最初期仏教のアートマン観の問題点

本節では、中村元が主張した「非我説」を検討し、最初期仏教が主張していたとされるアートマン観の特徴とその問題点を検討する。中村元による「非我説」は、1963 年に発表された論稿「インド思想一般から見た無我思想」によって提起され、その後もそれを収録した選集が更新される度に加筆修正がなされた。その最終版は 1993 年に刊行された『中村元選集［決定版］』のなかに 218 頁もの長大な論考として収められている[16)]。このように、分量もさることながら、三十年にわたり加筆修正が続けられてきたため、その全容を把握することは非常に困難である。そのため、中村説の結論部分は大いに取り上げられても、その内容までを批判的に再検討した研究は、櫻部建や浪花宣明による論稿など数えるばかりしかない[17)]。これを受けて本節では、中村説を中心に「非我説」の論拠を批判的に考察し、その問題点を指摘する[18)]。

独自のアートマン論を展開していると理解している[7)]。他方、Bhattacharya［1973］や宮元啓一［2004: pp. 177–192］［2012: p. 42.12–14］は、最初期の仏教はウパニシャッドに説かれるアートマン論を受け入れているという見解を示している[8)]。このように同じ「非我説」であっても諸研究によって見解に相違が生じている理由は、浪花宣明［2005: pp. 162.14–163.4］［2008: pp. 22.21–24.4］が述べているように、初期経典において「実現されるべき自己（アートマン）」が如何なるものであるか説かれていないことに由来するだろう。

以上の諸研究に対し、桂紹隆［2011］［2012］はより広くインド仏教史という視点から「無我説」「非我説」を捉え直したという点で画期であり、この問題を考察する上で有益である。その桂説の結論によれば、最初期の仏教徒たちは、経験的自己に対してはそれが我執・我所執の原因になるとして「無我説」が唱えられたが、超越的自己としてのアートマンに対しては「中道」の視点に立ち、その有無に関して沈黙を守る「無記」の立場をとったとされる。そしてその後、仏滅後一世紀ごろになると仏教徒の間で、人の生涯を貫く超越的自己を想定する補特伽羅論者が登場し、彼らは上座部や説一切有部から「無我説」に反するとして激しく非難され、人無我の教理が定着するに至ったという[9)]。この無記・中道の立場を重んじる桂説と同じ立場は、「無我説」「非我説」の二つを調和的に理解することが可能であるという点で魅力的である。

研究の展望

このように、仏教におけるアートマン論をめぐって、これまでに数多くの研究が積み重ねられて来た。いずれの研究も文献学的根拠に基づいているにもかかわらず、「無我」「非我」をめぐり異なる結論が提示されている。その原因は、初期経典中で「一切の諸法は我ならざるものである」（諸法無我, sabbe dhammā anattā）と説かれる一方で、「我の獲得者がいる」（attapaṭilābhā）とも説かれている字義上の齟齬を取り除く方途が異なっているからである。

「非我説」を主張する中村元は、韻文が散文に先立ち成立したという「韻文優先説」に基づき、最初期の仏教では「非我説」しか説かれておらず、それを基にして後に「無我説」が導かれたと理解する[10)]。ただし既に述べたように、当初の仏教が認めていたとされるアートマンの記述は、具体性を欠いた曖昧なものであり、果たして中村元が提示したような詳細な思想展開に還元し得るのか極めて疑問である。

一方、「無我説」を主張する櫻部建［1983］（=［2002a: pp. 57–104］）は、韻文と散文とでアートマン論の様相が異なる点を認めながらも[11)]、この様相の異なりは思想展開に還元されるのではなく、同一の思想的立場が異なる面から説かれていると理解している。すなわち、「散文経典に説く無我に到ることこそが、韻文経典にいう「我」の確立である」というのである[12)]。この櫻部説と同じ理解は、浪花宣明［2005: p. 162.14–15］［2008: p. 22.21–23］においても確認される[13)]。このような理解は確かに齟齬を解消する上で合理的であるが、「散文における無我」が「韻文における我の確立」であると経典に説かれているわけではない。

また無記の立場から無我と非我の調和を主張する桂紹隆［2011］［2012］は、アートマン

無我と非我
――パーリ初期経典における――

清　水　俊　史

問題の所在

研究の総括

ヴェーダやウパニシャッドの権威を認める婆羅門階級を中心としたインド宗教一般では、輪廻業報世界を流転する人格主体としてアートマン（我，自己）と呼ばれるものが存在すると想定する。つまり個人が輪廻を繰り返し、人や餓鬼など様々な生存形態を経ていたとしても、その自己同一性が保たれているのは、アートマンと呼ばれる恒常不変の人格主体がその根底に存在するからであると理解される。

これに対し、ヴェーダやウパニシャッドの権威を否定する沙門宗教の一つである仏教は、このアートマンの存在を否定する「無我説」を唱え、それこそが仏教思想に一貫して現れる基本的立場であると古くから主張されてきた[1)]。たとえば初期経典中に現れる「諸法無我」（sabbe dhammā anattā）という語は、この立場を端的に示した教説として知られる。

ところがこの通説に対して中村元［1963］は、成立が古いとされる韻文経典を中心に検討を加え、最初期の仏教においては「それはアートマンではない」（非我説）と主張するだけで「アートマンは存在しない」（無我説）とまでは断定されておらず、むしろアートマンを重視する記述が確認される点を主張した[2)]。すなわち、最初期の仏教においては、有我説が採用されていたというのである。その後、この主張は早島鏡正や、三枝充悳、宮元啓一、羽矢辰夫、西昭嘉らに引き継がれる[3)]。この中村説と同様の理論は、海外でも主張されており、Horner［1936］, Rhys Davids, C. A. F.［1938］, Bhattacharya［1973］, Pérez-Remón［1980］, Harvey［1995］, Albahari［2006］は、最初期の仏教は体現すべき真のアートマンに言及していると理解している[4)]。

ただし、この中村説に対しては異論・反論もあり、たとえば櫻部建［1983］（=［2002a: pp. 57–104］）や浪花宣明［2005］［2008: pp. 11–25］は、「非我説」ではなく「無我説」こそが初期仏教における基本的立場であると主張した[5)]。そして、松本史朗［2004: pp. 8.4–9.10］は、韻文経典に「非我説」が主張されていることを受け入れながらも、韻文経典は仏教外の思想が混入したものであり、必ずしも初期仏教の思想に還元できるとは限らない点を主張している[6)]。

また、中村説に賛同し「非我説」を採用したとしても、どのように仏教がアートマンを受け入れていたのかについては諸研究で見解が分かれている。中村元によれば、最初期の仏教は、ウパニシャッドに説かれる形而上学的なアートマンを否定したものの、実践的倫理的な