

佛教文化研究 第五十八号

目次

【依頼論文】

醍醐本『法然上人伝記』の成立をめぐる——曾田・伊藤説の検討——	善 裕 昭 一
近世律僧の思想と活動——インド主義を中心として	西 村 玲 二
御影に見る浄土宗祖師信仰発展の過程	高 間 由 香 里 三

【投稿論文】

飛錫撰『念仏三昧宝王論』と廬山慧遠崇拜——往生伝の変遷と関連して——	加 藤 弘 孝 五
説一切有部における随心転の無表——静慮律儀と無漏律儀の得捨——	清 水 俊 史 1
文殊菩薩の浄土経典——蔵訳〈文殊師利仏土嚴浄経〉第二函の和訳研究——	中 御 門 敬 教 23
善導『法事讃』における讃偈の律動	齊 藤 隆 信 充

編集後記

醍醐本『法然上人伝記』の成立をめぐって

―曾田・伊藤説の検討―

善 裕 昭

はじめに

醍醐本『法然上人伝記』は、大正時代の発見以降少なからぬ研究が蓄積され、法然の語録・伝記史料としての重要さは充分認知されている。

それにもかかわらず、成立過程や編者についてさまざまに考察されながら、なお決定的な見解には至り難い。その理由には、全体構成がきちんとしておらず、成立に関する内部記述も少なくかつ曖昧であること、および「三心料簡および御法語」や「別伝記」のように、他に対応するものがなく内容からも評価がわかれるものを含む、などがあげられよう。

幸いにも平成七年（一九九五）、大徳寺本『拾遺漢語燈録』が発見された。^① 醍醐本と『拾遺漢語燈録』が関係深いのはわかっていたが、義山による文章改変を経ない中世の姿に接することができるようになり、両者の関わりが究明しやすくなった。これまで孤立的とみられた「三心料簡および御法語」も、対応する史料が見出されている。^②

醍醐本『法然上人伝記』の成立をめぐって

検討素材が増え新しい局面を切り開く成果が発表された。本稿で検討するのは、次の二つの論文である。

・曾田俊弘「『拾遺漢語燈録』と醍醐本『法然上人伝記』の関連性」

（『仏教文化研究』四五号、二〇〇一年）

・伊藤真昭「醍醐本『法然上人伝記』の成立と伝来について」

（『仏教文化研究』五三号、二〇〇九年）

曾田氏は、大徳寺本から判明する事実をもとに編集記の新たな史料解釈を提示し、成立過程を根本から見直した。悩ましかった「附一期物語」の表記についても、「二期物語」は「御臨終日記」を指すとみて解決を図る。従来の固定観念に捉われないフレキシブルな発想が目を引く。伊藤氏はこれまでの研究をふり返り、影印本や大徳寺本発見に応じて研究史を三期にわけける。そして関係史料や先行研究をあたう限り網羅し、曾田論文の主要な見解を継承しつつ、醍醐本の成立過程と伝来について全体的な相関図を展望する。

大徳寺本発見を受け、新たな見解を提起した両氏の研究は注目される。

だが、はたしてそこに問題はないのだろうか。従来と異なる成立論だけに、具体的な検証が欠かせない。

両氏の論証は細部に及び、意見にも同異があるため、研究内容は容易にまとめ得るものではない。しかし、骨格部分では一致する。両氏とも醍醐本と『拾遺漢語燈録』の原資料となった源智の聞書（伊藤説）の存在を想定し、それを源智本（曾田説）、あるいは「見聞」「見聞書」（伊藤説）と呼ぶ。ここでは一応、源智本と表記する。

その源智本はどのような内容なのか。曾田氏は『拾遺漢語燈録』の「浄土宗見聞第二付臨終記」の部分がそれに当たるとし、伊藤氏は「一期物語」「禅勝房との問答」「御臨終日記」であったという。実質的に両者は同じで、これが源智オリジナルの書物という。そして醍醐本も『拾遺漢語燈録』も、この源智本をもとに別々に成立した。つまり『拾遺漢語燈録』は醍醐本を原資料に成立したのではない。醍醐本より『拾遺漢語燈録』に源智本の原形が保持されたとみており、したがって源智本には最初から「三心料簡および御法語」は含まれておらず、醍醐本編集の過程で後から加えられたとする。

このように両氏は、『拾遺漢語燈録』と醍醐本は別系統で成立したとし、両者の関係をはじめて切斷した。しかし、それにしては構成上、類似しすぎている。また、源智本に「三心料簡および御法語」になかったのであろうか。その有無はこの法語の史料価値をも左右しかねない。以下、具体的に検討しよう。

一 了慧は醍醐本を見ていないのか

これまで『拾遺漢語燈録』は醍醐本をもとに編集された、あるいは梶村昇氏のように『拾遺漢語燈録』は醍醐本そのものと考えられてきた。^③これに対し曾田・伊藤両氏の重要な主張点は、『拾遺漢語燈録』は醍醐本に拠らず源智本を原拠としたということにある。そこで、最初にそれを主張した曾田氏の考えを検討したい。

曾田氏は、『拾遺漢語燈録』の原本は醍醐本そのものとみる梶村説に疑問を呈し、編者了慧は醍醐本ではなく、そのもととなった源智の見聞録（源智本）と、源智が法然から相承した「三昧発得記」を直接入手して編集したはずだとし、次のように述べる。

^{（曾田）}
筆者は、了慧道光は原資料を手にしていたと考える。そのことは、『大徳寺本』所収「三昧発得記」のタイトルの下の「正本在二尊院御影堂文字及点全如正本不可私点等也」という了慧道光が付したと思われる註記が物語っている。この註記から、了慧道光は、二尊院に所蔵されていた法然自筆の原本「三昧発得記」を書写して『拾遺漢語燈録』に収載したことが読み取れる。『醍醐本』所収の「三昧発得之記」を載せたのではなかったのである。このことから類推すると、『源智本』の方も入手していたとしても何等不思議ではないであろう。^④

源智本に拠ったという発想の起点は、『拾遺漢語燈録』に収める「三昧発得記」にある。了慧は『拾遺漢語燈録』に二尊院本「三昧発得記」

を収録したが、曾田氏は了慧の注記から根本的な素材を求めた収集姿勢を読み取り、源智本を入手しても不思議ではないと類推したのである。

私も『拾遺漢語燈録』は醍醐本そのものとは考えないが、二尊院本を収録したことは、はたして醍醐本をみなかったことを意味するだろうか。そもそも二尊院本を「正本」と呼ぶのは、それ以外の諸本の存在を前提とする。「正本」に拠るとをわざわざ注記したのは、他本も見たからではないか。つまり醍醐本の「三昧発得記」をみた可能性はある。

『漢語燈録』等には、これ以外にも二尊院のことがみえる。

「浄土三部経如法経次第」：此本在二尊院⁽⁵⁾

「御教書御請」：或云、正本在二尊院云云、可尋之⁽⁶⁾

前者は本奥書の一部、後者は了慧の注記である。二尊院には「三昧発得記」以外にも法然文献が所蔵されていた。「御教書御請」の「正本」は二尊院に存在するというある情報に基づき、それを尋ねよと記すが、了慧は実際に二尊院を訪問していない印象さえ受ける。また、『漢語燈録』巻八に収録する『逆修説法』の末尾には

但集多本⁽⁷⁾、或有真字、或有仮字、未知何正、今且就真字
本集之、須尋正本焉

との注記があり、真名本・仮名本の諸本を集めている。

了慧が二尊院本「三昧発得記」を収録したのは確かだろう。しかし、二尊院へ赴いたのか定かでなく、また諸本を集める努力をしていた。了慧の手もとには収録を見送った諸本が少なからずあったことが予想され、したがって醍醐本を参照していないとは限らない。

二 醍醐本所収「三昧発得記」の位置

さらに「三昧発得記」について考えたい。諸史料に法然の意思に基づき長らく秘蔵されたと伝えるが、いつ頃どのような事情で流布したのかそれを明らかにし醍醐本の位置や重要度を探りたい。

流布の経緯を述べた最初の史料は、仁治二年（一二四一）編集の醍醐本である。編集記の次に「三昧発得記」を収めるが、それには次の前文と後文がつく。

又上人在生之時、発得口称三昧、常見浄土依正、以自筆之、勢至房⁽⁸⁾伝之、上人往生之後、明遍僧都尋之加一見流随喜涙、即被送本処、当时聊雖聞及此由、未見本者不記其旨、後得彼記写之、

…（中略）…

此三昧発得之記、年来之間勢觀房秘藏不披露、於没後⁽⁹⁾不面伝得之書畢⁽⁸⁾

後に検討するように、これは醍醐本編者の文であろう。中略箇所には「三昧発得記」本文が入る。編者によれば、法然自筆の「三昧発得記」は源智が相伝した。法然没後、明遍はそれを見て涙を流し、「本処」へ送付した。その当時、この話は聞き及んでいたが、「三昧発得記」を見ないので記さなかった。源智没後それを得ることができ、ここに掲載するという。

このような経緯で「三昧発得記」は外部へ広まった。明遍が一見したのは、法然没の建暦二年（一二二二）から彼が没する元仁元年（一二二二）

四)の間である。源智が秘蔵したにもかかわらず、明遍はなぜ閲覧できたのか。「本処」は彼が遁世した光明山あるいは高野山を指すのだろうか。また『明義進修集』明遍段に、「三昧発得記」との関わりがうかがえないのも気になる。いくつかの疑問は残るが、醍醐本の記述通りとすると、編者は源智没の暦仁元年(一二三八)から仁治二年(一二四一)の間に「三昧発得記」を入手したはずである。

この記述にどれほどの信憑性があるのか。流布したのは本当に源智没後なのか。伊藤氏は、「三昧発得記」が付いた醍醐本の形態は、源智門弟の段階でそうなされたのではなく、鎮西派以外のところで源智門弟に仮託して、「御臨終日記」の信憑性を高めるため、その後に「三昧発得記」が付けられたと指摘する。⁽⁹⁾そうすると、流布の経緯を述べた前文・後文も仮託して作られたもので、信憑し難いものとなるう。そこで、伝記・語録類における「三昧発得記」の引用状況を確かめたい。

源智没前に作られた伝記は、『知恩講私記』と『本朝祖師伝記絵詞(善導寺本)』である。隆寛の『知恩講私記』は、嘉禄の法難(一二二七年)前の成立とみられる。その第三段「讀専修正行徳」に、法然は日々の称名を積んで

願力不思議故、初常見宝樹宝宮殿、仏力不思議故、後親拝化仏化菩薩⁽¹⁰⁾

という体験を得たとある。これは三昧発得に相当するが、直接「三昧発得記」が引用されたわけではなく、源智・明遍のこともない。内容は簡略で、事実を知っておれば「三昧発得記」を参照せずとも書き得るだろう。

湛空が善導寺本を著した嘉禎三年(一二三七)は、源智没の前年である。法然が四三歳で回心した場面の後に

上人、心閑二浄土を觀し給ける、はしめの夜ハ宝樹を現し、次夜ハ琉璃の地をしめし、後ニハ宮殿を拝し給⁽¹¹⁾

とある。やはり簡略で「三昧発得記」の引用はなく、源智・明遍のこともない。二尊院住持の湛空による伝記でさえもこうであり、源智生存中は流布しなかったことを裏付ける。二尊院に「三昧発得記」が蔵されるのは、源智没後から『拾遺漢語燈録』編集の文永十一年(一二七四)の間であろう。

なお田村圓澄氏は、善導寺本に「三昧発得記」の一文が引用されるとし、次をあげる。⁽¹²⁾

南無勢至菩薩云、我本因地にして、念仏の心をもて無生忍に入て、法界にして念仏を撰して、人をして浄土ニ帰せしめ給ける、これすなはち念仏三昧成就獲得の証理なるへし、よりてこの聖容ハ、一丈六尺に示し給ける⁽¹³⁾

確かに法然が得た三昧発得的な体験である。田村氏は、これに照応する「三昧発得記」本文として二つを指摘する。

・醍醐本「三昧発得記」

正月五日、三度勢至菩薩御後丈六許御面現云々、西持仏堂勢至菩薩形、丈六面現、是則此菩薩既以念仏法門「為所証法門、故今為念仏音」示現、其相不可疑之⁽¹⁴⁾

・『拾遺漢語燈録(義山版)』「三昧発得記」

(建仁)
同二年正月五日、仏殿勢至菩薩像後、即彼菩薩丈六許頭面三度現、

又彼菩薩丈六許真身現、想彼菩薩因地、以_二念仏三昧_一入_二無生忍_一、故今為_二念仏者_一示_二現其身_一、不_レ可_レ疑也¹⁵

建仁二年正月五日条の二文を示し、善導寺本は『拾遺漢語燈錄』の系統を引用したのであり、「すでに法然滅後二十五年頃に二種の三昧発得記の存在したことが知られる」と述べる。

善導寺本は勢至菩薩の因位の修行を説く点において、確かに『拾遺漢語燈錄』に似る。ところが、義山の改変を経ない大徳寺本『拾遺漢語燈錄』の同箇所は次の通り。

正月五日、三度勢至菩薩御後丈六許御面現、以_レ之推_レ之、面持仏堂勢至菩薩形丈六出現、是則推_レ之、此菩薩既以_二念仏法門_一為_二所証法門_一、故今為_二念仏者_一示_二現其形_一、不_レ可_レ疑之¹⁶

これがもとの本文である。醍醐本と似るが善導寺本とは内容的に異なる。田村氏の判断は大徳寺本発見前なので致し方ないであろうが、善導寺本に直接「三昧発得記」の引用はないとみてよからう。

長らく最古の法然伝とされた『源空聖人私日記』は、中井真孝氏によると、善導寺本や醍醐本以後に作られたとされる。¹⁷そして『西方指南抄』が書写された康元元年（一二五六）までに作られた。三昧発得のことは少し出る。

閑観浄土給、初夜宝樹現、次夜示_二瑠璃地_一、後夜者宮殿拜_レ之、阿弥陀三尊常来至也¹⁸

先の善導寺本に似ている。しかも両者とも四三歳回心の直後の記述である。文脈の類似からも善導寺本を踏まえたものと察せられる。『源空聖人私日記』に直接「三昧発得記」は引用されない。

醍醐本『法然上人伝記』の成立をめぐって

暦仁元年（一二三八）源智は没し、三年後の仁治二年（一二四一）醍醐本が編集される。そして、醍醐本およびこれ以後の伝記・語録集には「三昧発得記」本文が引用される。康元元年（一二五六）書写の『西方指南抄』、文永十一年（一二七四）編集の『拾遺漢語燈錄』、正安三年（一二三〇）成立の覚如『拾遺古徳伝』である。また、琳阿本『法然上人伝絵詞』にも引用される。

ただし、これらに源智・明遍のことはない。それがあつ、かつ「三昧発得記」を引用するのは、徳治年間（一二三〇—一三〇八）頃とされる『法然上人行状絵図』など次の三点である。

・『法然上人行状絵図』（四十八巻伝）巻七

（三昧発得記）かの記、上人存日のあひたは披露なし、勢観房遺跡を相承の、ち

これを披見せられけり、高野の明遍僧都は、かの記をひらき見て、¹⁹随喜の涙をなかせれるとなむ

・『法然上人伝記』（九巻伝）巻三

彼三昧発得の次第は、自筆にしるし置給へるを、存生の間に秘蔵して人にしられず、没後にやうやく流布する処也、高野の僧都明遍²⁰〈通世後号空阿みた仏〉披見して随喜の涙をなかせれり

・『法然上人伝』（十巻伝）巻五

彼三昧発得次第、秘蔵人不_レ被_レ知、没後深流布所也、高野僧都明遍〈通世後号空阿弥陀仏〉披見、随喜涙被_レ流ケリ、…（中略）…、右三昧発得記者、上人給仕弟子勢観房源智相伝之、而源智存生之間、神秘不_二披露_一、没後所_二流布_一也²¹

この三つの伝記以前で源智・明遍のことを記するのは醍醐本しかない。

文章表現から醍醐本に拠った可能性が認められるのは『四十八巻伝』である。『九巻伝』は明遍のこのことのみ記す。室町時代成立とされる『十巻伝』は、明遍・源智のことを記すが、前半は『九巻伝』に拠るのである。以上の他、『知恩伝』上巻は、「三昧発得感見浄土依正事」の見出しのみで伝記本文を欠く。⁽²²⁾

先述のように、二尊院に「三昧発得記」が蔵されるのは、源智没後から『拾遺漢語燈録』編集の文永十一年の間と考えられる。二尊院に「三昧発得記」が存在したことを示す史料に、次の『園太暦』貞和五年（一三四九）五月十五日条がある。

十五日、天晴、法然上人三昧発得記可令_レ拜見_一之旨、先日長老約諾、仍旁所_二参向_一也、用_レ輿、光熙朝臣、永季・定季等在_レ共、先参_二御塔_一、次於_二本堂_一謁_二上人_一、彼記被_二取出_一、拜見、隨喜渴仰、今生之思出也、中紙草子、自筆也、自_二建仁二年正月一日_一、勲_二念仏別行_一歟、自_二六日_一有_レ發_二得瑞_一、是地觀・宝樹以下次第現前、以_レ之称_二三昧発得_一歟、彼記可_二写給_一之旨申了、又其後、現前勢至像并三尊像・臨修仏等拜_二見之_一、二世之値遇不_レ可_レ疑

太政大臣洞院公賢は、二尊院長老と「三昧発得記」拜見の約束を交わし、この日、二尊院へ赴いた。この時期の長老は深惠崇空（近衛基平孫、兼教息）である。本堂で崇空上人と謁し、「三昧発得記」を拜見し感激している。念仏行の開始を建仁二年正月一日と記すのは、建久九年正月一日の記憶違いだろう。『拾遺漢語燈録』編集から七五年を経た記事だが、「正本在二尊院御影堂」の注記を裏付ける。

以上のように、源智生存中は確かに「三昧発得記」は流布していない。

湛空作の善導寺本に直接引用されないのは大きな証左である。没後、醍醐本を皮切りに本文が引用された。源智・明遍のことを記すのも醍醐本が最初であり、その占める客観的位置と重要度がわかる。このように、「三昧発得記」の前文・後文にはかなりの信憑性がある。源智門弟に仮託して作られたという性質のものではなからう。ただこのことは、了慧が見たということに直接つながるわけではない。

なお、「三昧発得記」本文について触れておく。醍醐本、『西方指南抄』、大徳寺本に収める本文を比べると、細かな字句の相異や出没があり、とくに醍醐本の書写状況の良好でないことが察せられる。しかし、細かな相異をおけば、いずれも同じものから派生した本文とみられる。

ただし一つ問題となるのは、元久三年正月条である。醍醐本と『西方指南抄』は、建久九年（一一九八）正月から始まり、元久三年（一二〇六）正月で終わる。全体の流れは年次順である。ところが、大徳寺本は元久三年正月条だけが最初に置かれる。大徳寺本を素直にみると、「三昧発得記」の名のもとに、「七々日念仏記」と「建久九年正月一日記」の二点を収めた格好である。前者は元久三年正月条だけで、後者は建久九年正月から建仁二年（一二〇二）十二月条までを含む。現在、所在がわからない醍醐報恩院本も、この系統であつたらしい。⁽²³⁾

これはどう考えればよい。確言するわけではないが、醍醐本から大徳寺本のものに改変されたとは考えにくい。醍醐本に収録される際、年次順に整理されたとみておきたい。

三 源智本と「三心料簡および御法語」

曾田・伊藤両氏は、もともと源智本に「三心料簡および御法語」はなく、醍醐本編集時に付加されたという。そこでこの点を検討したい。はたして後から付加されたのか。

これを考える手掛かりは私積の存在で、両氏ともこれを見落としている。醍醐本には三つの私積がある。「一期物語」に一箇所、「三心料簡および御法語」に二箇所ある。まず「一期物語」の第一六話に

或時云、法門善惡在宗義也、學者雖多分別宗義者極希也、吾朝真言有二流、所謂東寺天台是也、其中天台真言其宗義非如東寺、所以者一山内兼二學顯密二教、其中法花宗為本意、故天台奧旨是即真言也云、是故不出顯密分²⁴之真言也、東寺真言於顯宗敢无双肩²⁵也、

我窺²⁶諸宗教相、真言仏心両宗取諸宗用為自宗教相²⁷而廢²⁸諸宗立²⁹自定³⁰、諸宗中至³¹宗義³²者无等此両宗也云々

私云、此言下聊有所存³³歟、選択集已以真言仏心³⁴入聖道門³⁵為淨土宗教相³⁶、以聖道門³⁷對淨土門³⁸而廢之給、其智惠深遠事言語道斷者歟³⁹

とある。法然によると、宗派の教えのよし悪しは宗義のあり方次第だとし、宗義を見分けるべきことを説く。台密と東密を比較し、台密は顯密の次元を出ない真言なのに対し、東密は顯教を超過した真言を立てるといふ。そして真言宗・仏心宗の教判が、諸宗を包摂した上で諸宗を廢し自宗を立てる宗義であることを評価する。

私積では、法然が言外にいうことを汲み取る。『選択集』に説く淨土宗教判では、真言宗・仏心宗を聖道門に含め、淨土門と對峙させ聖道門を廢するという。短いのでニュアンスはわかりにくいだが、他宗を廢する教判を立てる点において、真言宗・仏心宗と同じ性質の宗義を立てる智惠深さをたたえたのだらう。

これは誰の私積なのか。想定できるのは源智あるいは醍醐本編者である。同じ話を収録した大徳寺本『拾遺漢語燈錄』『淨土宗見聞』には、
「私云」に線を引き「勢觀上人」と注している。²⁵これは了慧の指示とみてよからう。了慧は『黒谷上人語燈錄』編集にあたり、自分のコメントを「私云、以²⁶此言²⁷知、就²⁸付属文²⁹立³⁰宗義³¹事顯然也³²」等と付すが、これと区別するため、もたらあつた私積に「勢觀上人」と指示したのだらう。

また、この私積の記者は『選択集』を所持していたが、「一期物語」第二〇話によると、源智は「成覚房本」すなわち成覚房幸西の『選択集』を書写している。²⁷のち二つの私積とあわせ考えても、法然と近い距離にいる者が付したように感じられる。源智の私積とみてよからう。

次に、「三心料簡および御法語」第三条に

一、无智者三心具云事

一向心念仏申無疑往生思、即三心具足也云々

私云、一向心者至誠心也、無疑者深信也、往生思心廻向発願心也²⁸とある。無智者の三心具足のあり様を説く。私積では、法然の言葉に三心それぞれをあてはめる。

さらに「三心料簡および御法語」の最終条に

一、善人尚以往生、況悪人乎（口伝有之）

私云、弥陀本願以自力「可離生死」有方便「善人ノ為ヲコシ給ハス、

哀「極重悪人無他方便輩」ヲコシ給、然菩薩賢聖付之求往生、凡夫

善人帰此願得往生、況罪悪凡夫尤可憑「此他力」云也、悪領解不可

住邪見、譬如云「為凡夫兼為聖人」、能々可得心々々々、初三日三夜

読余之、後一日読之、後二夜一日読之⁽²⁹⁾

とある。有名な悪人正機（または悪人正因）説で、思想解釈のみに目が

ゆきがちだが私積の傍線箇所⁽³⁰⁾に注意したい。文意は汲み取り難いものの、

三日以上かけて読んだという意に取れよう。これは最終条だけにかかる

のではなく、「二期物語」「禪勝房との問答」「三心料簡および御法語」

全体を三日以上かけて読んだと解釈できるのではないか。つまり、この

一連の結びをなす文とみられる。源智は全体を三日以上かけて読み、三

箇所に私積を施したのである。

三つの私積の存在は、「二期物語」「禪勝房との問答」「三心料簡およ

び御法語」が最初から一連であったことを示すはずである。これらは

「別伝記」「御臨終日記」と異なり本文の最初に独立した題名はなく、問

をあげずに書写される。これらのことから、「二期物語」「禪勝房との問

答」「三心料簡および御法語」は、源智の手もとにあった段階からつな

がっていたとみられる。⁽³⁰⁾

四 編集記の問題——記者は誰か

もちろん上述だけで確定的にあったとはいえず、全体を整合的に解釈

していかなねばならない。そこで重要な問題である編集記を検討しよう。
醍醐本には、「御臨終日記」の後に次の編集記がある。

如来滅後一百年有阿育王、不信佛法、国中人民歌仏遺典、大王云、

仏有何徳「超衆生」、若有値仏者往而可尋云々、大臣云、波斯匿王妹

比丘尼値仏之人也、其時大王請問、仏有何殊異、比丘尼云、仏功徳

難尽、粗説一相、王聞此功徳「即歡喜心開悟、

上人入滅以後及三十年、当世奉値上人「之人其数雖多、時代若移者、

於在生之有様一定懷矇昧歟、為之今聊抄記見聞事、

又上人在生之時、發得口称三昧、常見浄土依正、以自筆之、勢至房^(親)

伝之、上人往生之後、明遍僧都尋之加一見流随喜涙、即被送本処、

當時聊雖聞及此由、未見本「者不記其旨」、後得彼記写之、

……（中略）……

〔C〕此三昧發得之記、年来之間勢觀房秘藏不披露、於没後「不面伝得之^(四)

書畢⁽³¹⁾

〔A〕が編集記である。次に先に検討した「三昧發得記」を収録する事情

を述べた〔B〕があり、中略箇所に「三昧發得記」本文が入る。最後に再び

収録の事情を述べた〔C〕があり、これが醍醐本の末尾となる。傍線（ア）

が成立年を示す箇所、法然没三十年後の仁治二年（一二四一）、没当年

を一年で計算）となる。

〔A〕の譬喩によると、ブツダ没から一〇〇年後、アシヨカ王は仏法を信じなかつたが、国民はその教えを口ずさんだ。アシヨカ王は、ブツダに直接会ったことのある波斯匿王の妹比丘尼からブツダの功徳を聞いたところ、喜びにあふれ不審はとけたという。この話は『往生要集』巻中に

「譬喻經第三」として引かれるものと内容や文言が似ており、おそらくそれに基づいたのである⁽³²⁾。

この譬喩によって、当人に直接会った者から得る情報の大切さを示そうとする。記者によれば、今は法然に出会った者は多いが、時代が推移すれば生前の姿もわからなくなる。だから将来世代のため「見聞事」を抄記するという。同時代人による見聞録を後世に残すことが編集動機である。

このように[A]から醍醐本の成立年を知り得るが、発見された大徳寺本『拾遺漢語燈錄』にも同じ文が見出される。すなわち「臨終記」の後に

〔D〕
如来滅後一百年有^二阿育王^一、不信^二佛法^一、国内人民嘆^二仏遺典^一、大王云、仏有^二何功德^一超^二衆人^一、若有^二値^レ仏人^一者往而可^レ尋云云、大臣云、波斯匿王妹比丘尼値^レ仏人也、其時大王往向、仏有^二何殊異^一、比丘尼、仏功德難^レ尽、粗説^二一相^一、王聞^二此物語^一即歡喜心開悟、上人御入滅已及^二三十年^一、当世奉^レ値^二上人^一之人其數雖^レ多、時代若移者、於^二在生之有様^一定懷^二朦昧^一歟、今聊記^二見聞之事^一矣

私云、臨終記雖^レ非^二上人之語^一、同在^二見聞奥^一、為^レ令^二人取^レ信同載^レ之者也、見者得^レ意⁽³³⁾

とある。〔D〕は細かな字句を除けば[A]と同じである。「私云」以下は、編者了慧のコメントである。これによると、了慧が収録したとき「浄土宗見聞」と「臨終記」はつながっていた。そこで曾田氏は、従来醍醐本編者の編集記とされた[A]は、醍醐本が編集された時の文ではなく、源智が源智本を作成した時の文と解釈する。従って醍醐本編集はこれより後となる。つまり、(ア) (ウ) は醍醐本の成立年ではなく、源智本の成立時

期を示したもので、源智本こそ法然語録の第一結集にふさわしいとみる。了慧のコメントから新たに提示された史料解釈である。伊藤氏も同様にみている。

確かにそう理解できる面はある。とくに将来世代のため記録を残すという編集動機は、直弟子らしい姿勢といえる。「為之今聊抄記見聞事」したのは、法然から直接話を聞いた者のようにも読める。しかし、(ア) (ウ) と源智没年の関係が、やはり問題となろう。源智はこの三年前、暦仁元年(一二三八)没した。両氏は(滅後三十年になろうとしている)の意とするが、それでもやや年次が開く。もしその意味なら、編集年を源智の没年あるいは前年あたりに限定せねばならない。それに〔B〕「又上人在生之時」以下は、明らかに源智と別人の文で、前文とは「又」の接続詞でつながる。〔A〕〔B〕は、同人が続けて書いたようにみえる。

さらに〔C〕によれば、「三昧発得記」入手は源智没の一二三八年以後である。法然入滅三十年の一二四一年との時間関係から、やはり同人が書いたように見える。以上のことから、〔A〕〔B〕〔C〕は同一編者が書いた文と解釈したほうがよからう。

それと、もう一つ注意したいのは(イ)である。編者は明遍の話を聞いたとき「三昧発得記」を見ないので記さず、後にそれを入手し載せたという。この時間差は、編集状況を示唆する可能性がある。つまり源智没前、醍醐本はすでにある程度、形をなしていたが、彼の没後「三昧発得記」を入手したので末尾に加えた。そのさい〔A〕〔B〕〔C〕を一括して書いたのである。もちろん、わずかこれだけの記述でこう解釈するのも無理があり、断定するわけにはいかない。「三昧発得記」が加えられた事情

を推察できる箇所として注意しておきたい。

五 三田全信氏の宿蓮房説

それではこの編集記を書いた者、すなわち醍醐本編者は誰か。源智の聞書を中心に編集されるので、彼の弟子筋とみるのは自然な想定である。そこで有力視されたのが、三田全信氏の宿蓮房説である。三田氏は次の良忠『観經玄義分伝通記』を根拠にそれを主張した。

予相^(良忠)「伝此義」、後値^(法然)「宿蓮房、彼人伝」「得故上人自筆抄」、彼文全同^(今義)」

この文の前で三輩の名称が議論される。良忠はそれについて相伝した教義と、宿蓮房が伝得した法然の「自筆抄」なるものを照らし合わせ、両者が一致したと述べる。この文に基づいて三田氏は、次のようにいう。

宿蓮房は法然上人の自筆の抄物のみならず、恐らく勢観房の見聞録等を所持していたので、良忠は京都在住の間に宿蓮房から此等を借覧し、「伝通記」や「東宗要」にも此等の記録を引用したと考えられる。宿蓮房は「御臨終日記」の附記にもあるように、上人滅後三十年即ち仁治三年（一二四二）頃、従来雑然とした記録を整理し現行の「醍醐本」のように編纂したと考えても不自然な事ではなからう。⁽³⁵⁾

すなわち宿蓮房が「自筆抄」を伝持したことや、彼と会った良忠が『浄土宗要集』（東宗要）に「一期物語」第一〇話を引用した状況から、傍線箇所のように源智の見聞も所持した可能性を見出す。これは推測で

あり確たる証拠があるわけではない。

それに、三田氏も「宿蓮房の伝歴は詳かでない」と認めるように、どのような人物か明らかにし難い。『法水分流記』『浄土物系図』『蓮門宗派』等の有力な系図史料に名をみない。三田氏が用いる玉泉「常陸瓜蓮常福寺過去帳裏書系図」なるものには、源智門人としてあげる。今のところ、応永二年（一三九五）撰の聖岡『伝通記糅鈔』巻一六に

宿蓮房者、上人^(法然)聖教附「勢観房」（本三位中将子息也）、勢観房亦附「宿蓮房」（住「七条北路寺」、宿蓮房讓「道意房」、道意房讓「慈心房」（已上、有人）⁽³⁶⁾

とあるのが主な情報である。ある人がいうには、法然「勢観房」宿蓮房——道意房——慈心房と聖教が相伝されたという。はたしてどこまで信頼できるのか。

また享保十二年（一七二七）撰の鸞宿『浄土伝灯総系譜』には、源智門人に「宿蓮」（住「七条北路」）とある。⁽³⁷⁾『伝通記糅鈔』の「住「七条北路寺」」は誤りであろう。関係史料はこれくらいで、源智門人としての地位は捉えにくい。

そもそも『法水分流記』等によれば、源智の嫡弟は蓮寂房信慧とみるべきで、聖教の相伝も彼になされたはずである。九条兼実の甥に当たる権大納言兼良の子で、弘安四年（一二八二）没した。このように、三田氏の宿蓮房説は確定的ではない。ただし、全面的に否定されるわけではなく可能性は残る。

六 源智遺跡の探訪―仕仏上人

それでは編者問題はどうか。あらためて考えると、編者は源智門弟だろうか。門弟なら「源智上人」「先師上人」等と呼びそうだが、「勢観房」と房号だけで呼ぶ。冒頭にも「見聞書勢観房」とあり、第三者的な感じがする。門弟に限る必要はなく、弟子筋以外に編者を求めることもできよう。

そこで、編者候補として私が注目したいのが仕仏上人である。鎌倉中期に民部卿を務めた平経高の『平戸記』によると、仁治元年（一二四〇）、源智の遺跡を探訪する動きがあった。同年正月十九日条に

十九日…、未終大府卿来…、又云、故清貫上人八幡参籠之間夢想事
〈予不慮聞^レ之、先談^二大府卿^一之故〉、不堪^二不審^一、一日参^二修明門院^一之次、尋^二女房春日局^一（本名督典侍）、事一定云々、然而不^レ聞^二其旨趣^一云々、如^レ此事、世間之様太有^二怖畏^一

とある。経高は大蔵卿菅原為長から次のように聞いた。為長は「清貫上人」が石清水八幡宮の参籠で得た夢想到不審をもち、修明門院（後鳥羽院妃、藤原重子）に仕えた女房春日局に問うた。確かに夢想はあったが、その内容は聞かなかったという。

「清貫上人」は、後の記事との関係から勢観上人の音通である。源智が八幡宮に参籠したのは他にはあまり聞かないが、八幡宮祠官を代々務めた紀氏とは姻戚関係にある。また修明門院の複数の女房らと源智の間には、人的つながりのあったことが指摘される⁽³⁸⁾。この記事からも、春日

局との関わりがうかがえる。

春日局はもと督典侍と称し、順徳院（父後鳥羽院、母修明門院）に仕えた。『尊卑分脈』等によると、権中納言藤原範光の女で、太政大臣源通光の妻である。承久の乱（一二二一）で佐渡配流となった順徳院に随行したが、病のため寛喜元年（一二二九）八月帰洛した⁽³⁹⁾。帰洛後は『平戸記』からわかるように、修明門院に仕え春日局と称している。

今のところ源智夢想の背景や修明門院周辺を解明できないが、注目されてよい記事である。さらに七日後の正月二十六日条に

廿六日…、仕仏上人来、終日閑談、彼勢観上人夢想事、可^レ尋^二遺跡^一之由、示付了

とある。経高は夢想の内容を明らかにすべく、仕仏に源智遺跡を訪ねるよう依頼している。夢想のことが気にかかるのであろう。

仕仏は『平戸記』に頻繁に顔をみせ、経高との師檀関係は深い。経高は仁治元年（一二四〇）十一月、菅原為長の計らいで仕仏から受戒し、これ以後仕仏の指導を受けながら熱心に浄土教を信仰した。また恒例念仏衆を設けて念仏信仰にはげんだ。経高の行う仏事には専修念仏的色彩があり、念仏衆にも専修念仏に連なる者が多く、とくに西山派的な特色がうかがえる⁽⁴⁰⁾。

仕仏が源智遺跡を訪ねたかどうか、『平戸記』に記述はなくわからない。しかし、仁治元年に遺跡を訪ねる動きがあったことは注意すべきで、醍醐本の編集はこの翌年である。編者として仕仏が浮上しよう。ただし、これだけでは断定できない。以上の事実は間接証拠にとどまり、そもそも醍醐本には源智夢想を収めない。さらに関連史料を探らねばならない

が、少なくとも今後は、源智の弟子筋以外にも編者を求めてよいだろう。以上のように、現在のところ編者を断定するのは無理である。宿蓮房説も可能性として残り、一方で仕仏上人が可能性として浮上する。

まとめ—現時点の見通し

それでは醍醐本はどのように成立したのか。最後にその見通しを述べたい。これについて曾田氏は、源智本は『拾遺漢語燈録』の「浄土宗見聞第二付臨終記」にそのまま該当するとみて、次のように推論する。

(醍醐本編者) 編者はまず「浄土宗見聞付臨終記」を「浄土宗見聞」と「臨終日記」に切り離した。そして「浄土宗見聞」に「禅勝房との問答」(「十一問答」と「三心料簡事」の二篇を追録し、語録篇とした。そして、「臨終記」の前後に「別伝記」と「三昧発得之記」を追録し、行実篇とした。⁽⁴¹⁾

醍醐本編者による分離と追加を想定されるが、いささか縦横無尽すぎる。なぜ当該箇所で分離し追加したのか、「三昧発得記」に前文・後文を付けたのはなぜか、などの疑問がおこる。また、同じ問題について伊藤氏は次のように述べる。

(伊藤) 筆者は、西山派に渡った『見聞』に、高田派に伝来した『西方指南抄』から十一ヶ条「禅勝房との問答」が入り(その逆もあり得る)、西山派か隆寛の思想内容に近い「三心料簡事」と「別伝記」が加わって成立したものが醍醐本『法然上人伝記』ではないかと考えている。そしてそれが教学的に親近性をもつ高田派に伝わったのではない

いだろうか。西山派と高田派には、鎮西派の『見聞』ではなく、『法然上人伝記』として伝わっていることがその証左である。そしてこれが醍醐寺へと伝わり、醍醐本となったと考えておきたい。⁽⁴²⁾

伊藤氏によれば、醍醐本は西山派で作られた。すなわち源智本(『見聞』)が西山派に渡り、そこにおいて高田派系の「禅勝房との問答」、西山や隆寛系の「三心料簡および御法語」「別伝記」が追加されたのである。このように両氏は新たな成立論を展望する。両説は必ずしも同じでないが、基本線は近似する。まず源智本があり、そこから「三心料簡および御法語」等が次々に追加・挿入された。その結果、源智本は姿を大きく変えたのである。

これに対し、私は「一期物語」「禅勝房との問答」「三心料簡および御法語」は、最初から一連のものとして源智の手もとにあったと考える。これが私のいう源智本である。そして源智没後、宿蓮房もしくは仕仏、あるいは別の第三者によって、現在の醍醐本の体裁にまとめられたのはなからうか。

それでは醍醐本と『拾遺漢語燈録』の関係はどうなるのか。両者の構成は次の通り。

〈醍醐本『法然上人伝記』〉

- ① 「一期物語」
- ② 「禅勝房との問答」
- ③ 「三心料簡および御法語」
- ④ 「別伝記」
- ⑤ 「御臨終日記」

⑥ 「三昧発得記」

〈大徳本『拾遺漢語燈録』〉

「三昧発得記第一 付夢記」

「浄土宗見聞第二 付臨終記」

「御教書御請第三」

私は醍醐本を主な素材とし『拾遺漢語燈録』が作られたとみる。了慧はどのように編集したのか。醍醐本の③④を抜き、①②⑤を『拾遺漢語燈録』で「浄土宗見聞第二 付臨終記」と名づけて一括りにした。③は了慧に違和感を懐かせる法語が多く、④は伝記である。その上で

私云、臨終記雖^レ非^二上人之語、同在^二見聞奥^一、為^レ令^二人取^レ信同載^レ之者也、見者得^レ意

とコメントした。②は現行大徳寺本にないが、浄土宗見聞の一〇話と一話の間にあったはずで、現行大徳寺本に書写を省略したとある。「三昧発得記」は二尊院「正本」を入手したので醍醐本に拠らず「正本」を収録し、法然自筆なので最初に置いた。そもそも「三昧発得記」と「浄土宗見聞第二 付臨終記」が同巻に収録されるのは醍醐本の影響である。さらに「夢記」と「御教書御請」を付加した。「御教書御請」がここに付加された理由は定かでない。

了慧が③④を抜いたとみるのは、大胆すぎるかもしれない。しかし例えば、清凉寺所蔵の熊谷入道宛証空書状（四月三日付）が、『拾遺和語燈録』に「ある時の御返事」として収録される。原本そのままではなく、冒頭の「二字ともかへしまいらせ候ぬ、御ふ^ミ又候めり」を欠くほか、差出人の「證空」が「源空」に書き換えられる。その上で了慧は

わたくしにいはく、これハ熊谷入道念仏して、やうく^{（法然）}の現瑞を感じたりけるを、上人へ申あけたりける時の御返事なり

とコメントする。^{（43）}また『和語燈録』に収める「三部経釈」は、鎌倉期古写本『三部経大意』と比べると至誠心釈を欠く。これはもともとなかったのではなく、了慧が至誠心釈を削除して収録したと判断できる。^{（44）}③④を抜いたとみるのは、了慧の意図がどうであれ、このような編集痕が実際にあるとの認識による。

曾田氏は、「了慧道光が三心料簡事を削除した可能性も考えられなくはない。しかし、これは現実性に乏しい想定であろう」と述べる。^{（45）}編纂物が作られる際、なんらかの改変がともなうのは珍しくない。醍醐本も『西方指南抄』も『黒谷上人語燈録』も、原史料が改変された可能性は常につきまとう。「現実性に乏しい」と判断する具体的な理由が必要である。了慧のコメントの読み方が、曾田氏と私の分岐点となる。^{（46）}

以上、曾田・伊藤両氏の見解を検討してきた。両氏の論証は細部にわたり、それらすべてについて検討したわけではない。関係素材が増えたとはいえ、なお限定的であるのは変わりなく、想定・推測にとどまらざるを得ない部分も少なくない。今後の行方次第では、私の見方も変更を余儀なくされよう。また、曾田氏が「一期物語」は「御臨終日記」を指すとみたのは慧眼であるし、伊藤氏が二尊院から義演は醍醐本を入手したとみるのは説得的である。今後の関連史料の充足を期待したい。

註

- (1) 梶村昇・曾田俊弘「新出『大德寺本拾遺漢語燈録』について」(『浄土宗学研究』二二二号、一九九六年)
- (2) 永井隆正「顕智筆『見聞』に見られる醍醐本『法然上人伝記』」(『法然上人研究』二二二号、一九九三年) など。
- (3) 「新出『大德寺本拾遺漢語燈録』について」の梶村論文。
- (4) 「拾遺漢語燈録」と醍醐本『法然上人伝記』の関連性」六五頁
- (5) 浄土宗総合研究所編『黒谷上人語燈録写本集成』六二頁(浄土宗、二〇一一年)
- (6) 「新出『大德寺本拾遺漢語燈録』について」六六頁
- (7) 「黒谷上人語燈録写本集成」二七八頁
- (8) 藤堂恭俊古稀記念『浄土宗典籍研究 資料篇』二二二—二二七頁(同記念会、一九八八年)、返点原本のまま。井川定慶『法然上人伝全集』七八九—七九〇頁(以下、『法伝』と略称)。
- (9) 「醍醐本『法然上人伝記』の成立と伝来について」五〇頁
- (10) 櫛田良洪「史料紹介 知恩講私記」(『仏教史研究』一〇号、一九七六年)、『法伝』一〇三六頁
- (11) 「善導寺本〈本朝祖師伝記絵詞〉本文と研究」一二八頁(浄土宗、二〇〇七年)、『法伝』四七四頁
- (12) 田村圓澄「新訂版 法然上人伝の研究」二四二頁(法蔵館、一九七二年)
- (13) 「善導寺本〈本朝祖師伝記絵詞〉本文と研究」一二九頁、『法伝』四七四頁
- (14) 「浄土宗典籍研究 資料編」二三五頁、『法伝』七九〇頁
- (15) 「浄全」九卷四五四頁
- (16) 「新出『大德寺本拾遺漢語燈録』について」二〇頁
- (17) 中井真孝「『源空聖人私日記』の成立について」(『法然伝と浄土宗史の研究』思文閣出版、一九九四年、初出一九八四年)
- (18) 「法伝」七七二頁
- (19) 同右三三三頁
- (20) 同右三七〇頁
- (21) 同右六八四頁
- (22) 同右七五三頁
- (23) 嵐瑞徴「法然上人の三昧発得記の研究—醍醐・報恩院本を中心として—」(『日本名僧論集第六卷 法然』吉川弘文館、一九八二年、初出一九七三年)
- (24) 「浄土宗典籍研究 資料編」一六一頁、『法伝』七七八頁
- (25) 「新出『大德寺本拾遺漢語燈録』について」五〇頁
- (26) 同右五四頁
- (27) 「浄土宗典籍研究 資料編」一六九頁、『法伝』七七九頁
- (28) 「浄土宗典籍研究 資料編」一九三頁、『法伝』七八三頁
- (29) 「浄土宗典籍研究 資料編」二二三頁、『法伝』七八九頁
- (30) 大德寺発見前から、梶村昇氏は「二期物語」「禪勝房との問答」「三心料簡および御法語」は一括して源智の筆になり、私釈も源智とみる。「醍醐本『法然上人伝記』に筆者について」(小沢教授頌寿記念「善導大師の思想とその影響」大東出版社、一九七七年)。その点では私も同じだが、異なる根拠から主張した。
- (31) 「浄土宗典籍研究 資料編」二二九—二三七頁、『法伝』七八九—七九〇頁
- (32) 「往生要集」(『浄全』一五卷九二頁)、米澤実江子氏のご教示による。
- (33) 「新出『大德寺本拾遺漢語燈録』について」六二頁
- (34) 「浄全」二卷一四八頁
- (35) 三田全信「成立史的 法然上人諸伝の研究」一〇〇頁(平楽寺書店、一九七六年再版)
- (36) 「浄全」三卷三七二頁
- (37) 同右一九卷一六頁
- (38) 野村恒道「源智の俗縁と浄華院」(『仏教文化研究』三三三号、一九八八年)
- (39) 「大日本史料 五編之五」二五三頁
- (40) 伊藤唯眞「貴族と能声の念仏聖」(同著作集Ⅰ『聖仏教史の研究上』法

蔵館、一九九五年、初出一九五九年)

(41) 「拾遺漢語灯録」と醍醐本『法然上人伝記』の関連性」七七―七八頁

(42) 「醍醐本『法然上人伝記』の成立と伝来について」五〇頁

(43) 龍谷大学善本叢書『黒谷上人語燈録(和語)』五〇九頁(同朋社出版、一九九六年)。証空書状については、齋木一馬「清涼寺所藏熊谷入道宛証空自筆書状について」(同著作集3『古文書の研究』吉川弘文館、一九八九年)。
(44) 拙稿「法然『三部経大意』をめぐる諸問題」『浄土宗学研究』二二号、一九九六年)

(45) 「『拾遺漢語灯録』と醍醐本『法然上人伝記』の関連性」七五頁

(46) なお私は、「三心料簡および御法語」は一部判断保留もあるが、おおむね法然の言葉と認めてよいと考える。曾田氏はこれを法然の講義録の類とみており、思想評価では私と近い。一方伊藤氏は、坪井俊映説に基づき隆寛系とみる。

「三心料簡および御法語」を法然の思想系にどう位置づけるかは重要な課題である。平雅行氏と松本史朗氏の法然理解の落差も、この法語をどう扱うかに起因する。平「善鸞義絶状と偽作説―松本史朗『法然親鸞思想論』をめぐって―」(『史敏』二〇〇六春号)。

近世律僧の思想と活動―インド主義を中心として

西村 玲

一、近世仏教の思想的意義

日本史における近世とは、主に江戸時代のことである。一般に、織田信長（一五三四―八二）が入洛した一五六八（永禄十二）年から、第十五代將軍の徳川慶喜（一八三七―一九一三）が大政奉還した一八六七（慶応三）年までとされる。徳川家康（一五四二―一六一六）は、長い戦乱に終止符を打ち、江戸幕府を開いて天下泰平をもたらした。戦国の武力の世から、江戸の文治へと転換してゆく基礎がつけられたのは、幕藩体制が形成されていく十七世紀である。この時代に仏教は寺檀制と本末制の土台を獲得して、すべての日本人は生まれながらに仏教徒となった。同時代の中国と朝鮮半島では、思想的にも宗教的にも儒教が中心となっていたから、仏教を中心とする日本の宗教状況は、近世東アジアにおいて独自のものである。

天下泰平を担う思想の一つとなった仏教は、江戸時代の二百六十年間を通して人々の魂と生活に深く浸透し、いわゆる徳川の平和を支えた。学僧をはじめとする知識人を中心とする仏教思想史においては、近世前

期、ことに幕藩体制の完成期である寛文（元禄期（一六六一―一七〇四）がピークであり、明版大藏經の出版に代表される。近世後期から幕末にかけて、仏教思想は次第に沈滞していった¹。日本宗教史全体としては、近世の寺檀仏教から近代の国家神道へ移行していくことになる。しかし、寺檀制度と仏教による葬祭供養の形態は、近代の要請に応じた質的な変容を経ることによって、いまだ国民的なレベルで生きている。近世の仏教は、思想的にも制度的にも近代以後の日本仏教の土台であると同時に、現代の私たちの宗教と倫理の基礎を形作った思想の一つである。

これまでの近世仏教イメージは、「徳川幕府の権力下に入った仏教は、寺檀制度と本末制度によって社会的・経済的に安定して頽廃し、僧侶は墮落した」というものであり、いわゆる「葬式仏教」の元凶とされてきた。学界においては、歴史学の辻善之助（一八七七―一九五五）による近世仏教墮落論²が、ながらく通説となった。一九五五（昭和三五）年に発表された、辻の結論部分をあげておく。

江戸時代になって、封建制度の立てられるのに伴ひ、宗教界も亦そ

の型に嵌り、更に幕府が耶蘇教禁制の手段として、仏教を利用し、檀家制度を定むるに及んで、仏教は全く形式化した。之と共に本末制度と階級制度とに依って、仏教はいよいよ形式化した。……僧侶は益々貴族的になり、民心は仏教を離れ、排仏論は凄まじく起った。仏教は殆ど麻痺状態に陥り、寺院僧侶は惰性に依って、辛うじて社会上の地位を保つに過ぎなかった。

これを受けて、仏教学・思想史学・宗教学などの関連分野においても、近世仏教の思想は幕藩体制を支える政治的・社会的な役割を果たした体制イデオロギーとのみ位置づけられてきた。それは、時代に残された封建教学であり、思想的価値はないとされてきたために、仏教各宗からの各論はあるものの、全般的な思想研究は著しく遅れている。

一方では、戦前から柳宗悦（一八八九—一九六一）をはじめとして、江戸時代こそ仏教が民衆のものとなった時期であると高く評価する見方がある。一九三三（昭和八）年に、柳は「徳川時代の仏教を想う」という一文で、次のように述べた。

それは宗祖の時代ではなかったかもしれぬ。……だが篤信の時代であつたではないか。仏教が普く人々のものに成り切つた時代であつたではないか。……無学な人々でさえ堅い信心を有ち得た時代を、他のどこに搜したらいいか。……もしも衆生の済度を仏意であるとするなら、その時代よりもっと仏意を充たし得た時代があつたろうか。……どんな時代でも徳川時代ほど仏教の時代ではあり得なかつたのである。

これは「近世仏教民衆論」といふべき見方であり、近年の宗教社会史

的な研究の主流となっている。一九六〇年代からの歴史学は、真宗信仰を主たる対象として、近世社会に仏教がいきわたつたことを明らかにしてきた。一九九〇年代からの宗教社会史の研究は、近世社会における仏教の実態を明らかにして、民衆論の内実を埋めつつある。近世仏教史料は全般に未整備であるために、今のところ真宗を中心とする各宗や地域単位で研究が進められているが、いずれ他分野への寄与が求められるにつれ、近世仏教史ないし宗教史全体の提示が必要となってくるだろう。ともあれ戦後の歴史学は、近世において仏教が巨大な存在であつたことを、さまざまな角度から実証した。墮落論と民衆論は、近世社会に仏教がゆきわたつたことの裏と表であると言えよう。

では、それを支えた近世仏教の思想とはなにか、その思想的価値とはなにか。一九四九年に、仏教学の泰斗であつた中村元（一九一二—一九九九）は、近世の仏教思想に批判性・民衆性などの近代的な価値観を見出し、日本思想史研究として『近世日本における批判的精神の一考察』（一九四九年）を発表した。これは当時の近代化論の潮流にのつて、ながらく近世仏教思想研究の支柱となつたが、近代の閉塞と共に影響力を失つた。現在の日本思想史では、近世には仏教が全国に浸透し、儒教や国学神道などの諸思想と複合的な関係を形づくつたというのが、ほぼ通説となっている。

では仏教思想はどのように展開し、他の諸思想とどのように関わつたのか。仏教思想の内実を明らかにするためには、その中核となつている教理的な思想を含めて一宗一派に限らない形で、日本仏教史や思想史の中で位置づけていく必要があると思われる。本論では宗教思想史の立場

から、近世の律僧がある程度宗派の枠を越えて、独自に活動していたことに着目する。律僧を近世知識人として捉えて、その性格と活動を俯瞰することにより、近世仏教思想史を捉える一助としたい。

二、律僧・捨世僧と学林

学僧を主とする近世仏教の教理的な思想は、各宗の学林・檀林（学問所）を母胎としている。学林は寺檀制度と本末制度を支える官僧を再生産するシステムであり、中央の有力な学林が統括して教団を支えていく基礎構造の一つであった。各宗学林の学僧たちは、近世を通じて宗祖の伝記や宗典を確実なものとする努力を積み重ね、各教団に固有の思想言説を構築していった。一方で、学林での学問を源泉とする仏書や説法などを知的基盤としながら、教団秩序から離れて独自に活動する捨世僧や世俗的知識人が生まれてくる。捨世僧らは、諸国を遍歴して戒律や坐禅などの実践修行はもとより、飢餓救済や孤児養育などの社会事業にわたるさまざまな活動を行った。そのなかには、新しい思想を積極的に取り入れようとする、時代思潮に敏感な学僧も多かった。その思想と学問は、教団の思想確立と官僧生産が主たる任務である学林の学問とは異なり、より自由で独創的な傾向を持っている。

たとえば近世前期では、元禄期（一六八八―一七〇四）の鳳潭（一六五四―一七三八）は、若年時にインドへの渡航を企てている。各宗で学んで明版大藏經の出版に尽力し、大藏經から漏れた古典籍の収集と刊行、目錄の作成につとめた。新たな華嚴宗を興して、儒教・浄土宗・浄土真宗・曹洞宗・真言宗・日蓮宗の学僧らと激しく論争している。彼は、江戸時

代の学問と文化を代表する仏者の一人である。後期の一例としては、著名な良寛（一七五八―一八三一）があげられよう。良寛は、修行寺で保証されていた地位を捨てて郷里の越後に帰り、世を捨てた僧として七四歳で亡くなった。中国禪の伝統を踏まえた詩僧であり、万葉ぶりの和歌を詠む歌僧であると同時に、道元に深く帰依して法華經の註釈を著した学僧であった。彼が仏教・儒教・国学の三教にわたる教養をどこで身につけたかは、生家で儒教を学んだこと以外は不明であるが、仏教に関する限り、曹洞宗における道元研究がその基になっているよう。

近世学林と捨世僧に見られる教団と個人の相補関係は、中世仏教における顕密体制と遁世僧のパラダイムに似ている。しかし、ほぼ僧侶だけが仏教思想を担っていた中世とは異なって、近世では世俗的知識人や民衆の存在も大きく、この関係を仏教思想全体に敷衍することはなかなか難しい。近世仏教思想の通史的概観も十分にない現段階では、学林と捨世僧の構造は、まずは教理的な思想において成り立つものと考えられる。

こうした捨世僧の中に、近世最初期から近代初頭に至るまで、常に存在していたのが、戒律を実行する僧侶である律僧であった。律僧とは、一般に僧侶となる時に受ける大乘戒に加えて、人生のある時に自ら誓って具足戒（通例は四分律）を受け、それを守る僧のことである。具足戒は、インドの釈迦仏直伝のものと考えられていた。¹⁰ 近世律僧の説明として、浄土宗の増上寺の第四五世僧正であった大玄（一六八〇―一七五六）の文章を見ておこう。

今時天下に僧徒多しと云へども、律僧官僧の二類を不出。一に律僧

とは、律院に在留して、律儀を学ぶ僧を律僧と名く。二に官僧とは、律院の外の僧を総じて官僧と名く。……一に律僧の戒とは、梵網戒の外に、四分の戒を受くるが故に、鼠衣を著し、不過中食を持ち、衣鉢を護り、水瓶を離さず。是れ律僧の戒なり。二に官僧の戒と云うは、官僧は世間俗事に交る故に、世間に障る戒を除て、障らざる戒を受くるが故に、鼠衣を著するにも非ず。香衣・紫衣等をも著し、不過中食を除て隨意食なり。衣鉢をも護らず、水瓶をも持せず、飲酒をも除き、其外世間に障る戒を除く。是の故に梵網戒を受けて、四分戒を受けず。是れ即ち官僧の戒なり。¹¹

律僧とは、官僧の守る大乘戒（梵網戒）に加えて、黒衣を着て午後には食事をしていないなどの四分律を守って律院で暮らす者とされている。近世の律僧は、中世の叡尊（一二〇一―一二九〇）による真言律宗を起源として、複雑に分派していった。¹²当初より黄檗禪との関わりもあり、¹³禪宗や浄土真宗などにも影響を及ぼした。一六八〇年から一七四〇年頃までの約六十年間が最盛期であり、享保期（二七六―一七三六）には、律宗寺院が七千ヶ寺あったという。¹⁴近世中期以後には、真言宗・天台宗・浄土宗それぞれの付属の宗として真言律宗・天台安楽律宗・浄土律宗の三宗が、公に認められていた。¹⁵一七〇〇年代半ばから、具足戒を優先させる律僧に危機感を募らせた各教団によって、祖師戒観を建前とする大乘戒への復帰が始まった。明治時代になってからは、廃仏毀釈に対して抗して活動しながら、大蔵経を校訂出版した浄土律の福田行誠（一八〇九―八八）などがある。戒律運動は、真言律の慈雲飲光（一七一八―一八〇四）を引き継ぐ釈雲照（一八二七―一九〇九）による十善戒運動

を残照として、徐々に退潮していった。全体としては、一六〇〇年代の復興期、同年代後半から一七〇〇年代前半の元禄・享保期を中心とする全盛期、一七〇〇年代後半から一九〇〇年頃までの維持衰退期の三期で捉えることができよう。戒律運動の流れは、近世における仏教思想の盛衰とほぼ軌を一にしている。

律僧の思想はさまざまであるが、全般的な傾向としては、仏教全体の基礎として戒律を重視するために、官僧に比すれば宗派性が薄いと思われる。そのあらわれのひとつとして、一部の律僧に顕著な釈迦信仰がある。また以下で見るように、折々の新しい時代思潮を積極的に学んで、独自の思想によって活動している律僧も多い。

戒律が盛んであった大玄の時でも、戒律を実行することは「有戒は世間に讒嫌あり。百年以来無戒にて済み来れり。万般無事底なるを善とす。異を好むは宜しからず。世間に違するが故なり」と批判されることでもあった。自ら「世間に違する」「世間に障る戒」を選んで行う人間の中には、「万般無事底なる」世間とは異なる目と言葉を持つ者が常にいた。律僧の活動は大きな振れ幅を持っており、学林の主旋律と相俟って、江戸の仏教思想を豊かに醸成していった。

三、近世戒律運動の概観

近世戒律は、真言宗の明忍（一五七六―一六一〇）らが、自ら誓って戒を受けたことに始まる。『律苑僧宝伝』によれば、二一歳で出家した明忍は「戒は三学之首である。戒が廢れて、どうして禪定や智慧が生れようか。この国には戒律が廢れて久しい。あに坐視するに忍びんや」と¹⁷

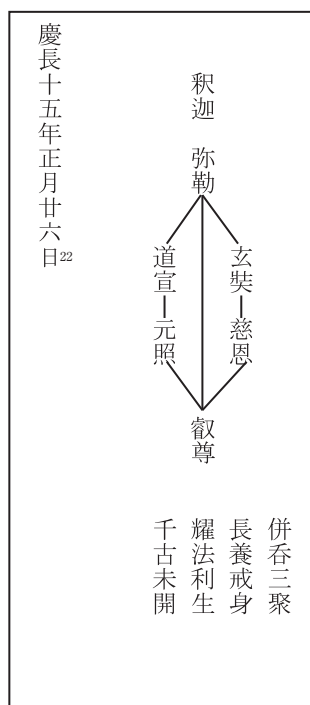
言い、戒律を学ぶために南都の西大寺に入った。二七歳の時に、明恵（一一七三～一一三三）ゆかりの京都高山寺で、同志二人と共に「大乘三聚の通受法に依つて自誓受戒」¹⁸して律僧となり、棋尾山西明寺を再興した。

律僧の通受法とは、大乘戒として三聚浄戒（摂律儀戒・摂善法戒・摂衆生戒）を自誓受戒することであり、そのうちの摂律儀戒として具足戒を受けることになる。通受法では、夢や三昧中などで得た好相（仏に頭を撫でられるなど）を受戒の契機として、仏前で自ら誓つて戒を受けるために、すでに具足戒を受持している他の僧侶から戒を受ける必要がない（通受自誓）。通受は七衆戒の受戒方軌として、五戒や十戒、具足戒の受戒法として一般化していった。これに対する別受法は、三聚浄戒の摂律儀戒のみ、すなわち具足戒だけを受けることである。別受法の場合は、律の規定に従つて、すでに具足戒を受持している僧から戒を受ける（別受相承）。日本中世の叡尊以来、僧侶が具足戒を受けて律僧となる時には、自誓受戒の通受法に依るのが一般的であった。

明忍は、三二歳で「通受自誓の願いを遂ぐと難も、尚未だ別受相承の望みを果たさず」¹⁹として、日本にはいない具足戒受持の僧を求めて「海を越えて法を求め……毘尼（筆者注・律）を興隆」²⁰するために、中国大陸に渡ることを決意する。高雄の弘法大師像の前で護摩法を百座修して、伊勢・八幡・春日に詣でた後に、対馬まで渡るが海外に渡ることを止められる。そのまま対馬で赤貧のうちに過ごし、京都からの母の手紙を受け取った時には、慇懃に拝戴して読まずに溪流に流した。『往生要集』に親しんで、一六一〇（慶長一五）年の六月七日に、三五歳で亡くなつ

た。臨終の時には、病苦で疊を小杖で打ちながら称名念仏して、紫雲の来迎を観たという。²¹

明忍は、亡くなる半年ほど前に、次のような「通受血脈」という図を書いている。



これは具体的な相承を辿る通常の血脈や法系図とまったく異なっており、律僧明忍の精神的系譜、彼を支える魂のアイデンティティとして理解すべきだろう。叡尊は、釈迦・弥勒・玄奘の直系とされる。右には通受法の論拠である『瑜伽師地論』を翻訳した玄奘（六〇二～六六四）とその弟子であり法相宗の祖である慈恩基（六三二～八二）、左には中国四分律（南山律）宗の道宣（五九六～六六七）と元照（一〇四八～一一一六）がならぶ。下の四句は、通受法を讃歎するものだろう。第四句「千古未開」の意味は分かりにくいが、通受法が歴史的には叡尊に始まるということだろうか。明忍がそのルーツを、釈迦・弥勒・叡尊として空海を入れないことは、近世戒律の発端における釈迦仏の意義を示すものとして重要である。

その後の戒律運動は、真言律を中心に発展していった。明忍の系統か

ら、慈忍（一六一四～七五）が野中寺を起こし、賢俊（一五八五～一六四七）が神鳳寺を再興した。明忍の西明寺をはじめとして、これら三寺は近世を通じて戒律の拠点となっている。真言律宗の浄厳（一六三九～一七〇二）は大坂河内の人であり、一六七六（延宝四）年に律僧となった。一六八四（貞享二）年に、時の將軍綱吉（一六四六～一七〇九）の命により湯島に靈雲寺を建てて律の道場とする。空海と梵語の研究を行った浄厳は、「真言律」という言葉を創始した人であり、その戒律観も真言宗を重視するものである。

真言律に学んで、浄土宗でも浄土律が提唱された。もともと浄土宗の戒律観は、天台宗のそれを土台として発展してきており、念仏と戒の間で多様な立場が認められる。まず祐天（一六三七～一七一八）は多くの靈驗を行って、綱吉と生母桂昌院らの帰依を受けた。祐天は戒律の改革を志し、浄土律勃興の先駆けとなった。大藏經の校訂を行った忍徴（一六四五～一七一）は、戒律を重んじて京都に法然院を興して念仏三昧道場とし、多くの弟子を育成した。忍徴の弟子には、浄土律を理論化した靈潭（一六七六～一七三四）がいる。靈潭は、江戸で学んだ後に、京都に聖臨庵を建てて、浄土律の本流をつくった。

敬首（一六八三～一七四八）は祐天と協力して、武蔵に律院の正受院を開く。敬首は釈迦仏を師と仰ぎ、インドの龍樹と天親の二人のみを尊崇して、天台・華嚴・真言・法相・三論宗の各祖師を批判する。敬首の主張はあまりに通説と違うために、彼を直接に嗣ぐ弟子はいなかったという。敬首は、近世後期に問題となる大乘非仏説の問題についても先駆けて論じており、自由な思想を特徴とする律僧の一人であった。同時代

の関通（一六九六～一七七〇）は、近世浄土宗最大の民衆布教家であり、縁を結んだ者は一千万人と伝えられる。檀林のエリートであったが隠棲して、尾張に律院の円成律寺をつくった。彼自身は隱遁念仏を修して律僧とはならなかったが、周辺の捨世僧や律僧たちは、熱心に社会事業を行っており、近代仏教における社会福祉事業の淵源の一つにもなった。

さらに、浄土真宗から転宗した普寂（一七〇七～八一）がいる。真宗教義に疑問を抱いて離宗した普寂は、関通の導きによって浄土宗僧侶となった。諸国を遍歴修行した後に、江戸の律院長泉院に住職として入り、檀林筆頭の増上寺において長年の間、講師をつとめた。普寂は華嚴学を学問的な基盤とし、釈尊復古を掲げて中国の道宣を仰ぐ。律僧としての実践的思想にもとづいて、大乘非仏説などの当時の排仏論に対して、独自の護法論を述べている。そのことによって近世中期の時代的要求に応え、当時の学僧たちから熱烈な支持を受けた。²⁴

天台宗においては、近世屈指の紛争である安樂律論争がおこっている。天台宗の勢力は天海によって、信長の焼き討ちにあった比叡山から江戸の寛永寺へと移された。この論争は禪宗から天台宗へと転宗した妙立慈山（一六三七～九〇）が、昔日の繁栄を失った比叡山において、具足戒の実行を主張したことから始まる。妙立は、中国における趙宋天台の四明知礼（九六〇～一〇二八）の教学を重視して、大乘戒のみを實踐する最澄以来の戒律観を批判して、具足戒をも実践すべきことを主張した。さらに中世天台で重視された口伝法門や、淫祠の傾向が強くなっていた玄旨婦命檀の儀式も排そうとした。玄旨婦命檀とは、中世の天台宗で行われた秘法であり、摩多羅神を本尊とする口伝であったが、密教の灌頂

や禪の公案の要素に加えて、真言立川流と対比されるような性的要素が入り込むに至っていた。妙立はこれらの運動を行ったために、比叡山から追放されて没したが、弟子の靈空（一六五二―一七三九）が跡を継いで、具足戒の実行を提唱し続けた。ついに一六九三（元禄六）年、靈空は比叡山の安樂院を律院として与えられ、江戸と日光にも律院をつくった。

しかし具足戒実行の性急な主張は、真流（生没年不詳）をはじめとする宗内の反発を招いて激しい論争となり、安樂律院建立から約五〇年後の一七五八（宝暦八）年に、比叡山で安樂律は禁止された。安樂律に反対して、最澄以来の大乗戒を主張した学僧としては、三井寺の敬光（二七四〇―九五）がいる。さらに約十五年後の一七七二（安永二）年に、天台宗のトップとして安樂律に理解のある法親王がついたことで再び勢力は逆転して、安樂律禁止が解かれた。これ以後の比叡山では慧澄（二七八〇―一八六二）が出て、多くの弟子を育て、安樂律と四明教学の重視が主流となった。幕末から近代初頭の学僧には、同じく安樂律派として三井寺の守脱（一八〇四―八四）がいる。

近世中後期まで続いた安樂律論争は、最澄以来の大乗戒をめぐる問題というだけではなく、中世からの口伝や秘事法門を重視するいわば守旧派と、中国大陸の教学を重視する近世的な革新派との相克という側面を持つている。こうした対立は、天台宗だけに見られるものではない。浄土宗においても、中世後半から流布した法然の偽作を根拠とする布薩戒を墨守する守旧派と、戒律を重視する教団内部の革新派が対立している。また同時期の曹洞宗における宗統復古運動（戦国期に乱れていた一対一

の師弟関係を復活させて制度化する運動）も、教団内の中世的な要素に対する近世的な革新運動と言える。各教団におけるこうしたせめぎあいを通して、徐々に近世的な合理主義が進んでいった。

日蓮宗では、元政（一六二三―六八）の法華律（草山律）がある。元政はもともと彦根藩に仕えていたが、二十六歳の時に出家して、三十二歳で深草に草庵をひらいた。ここを法華經の道場として、戒律を実行しつつ多くの著作をなした。詩文でも名高く、熊沢蕃山（一六一九―一六九二）や北村季吟（一六二五―一七〇五）と親交を結び、詩文集『草山集』三〇巻をはじめ、隠逸伝なども著している。『大智度論』や『法苑珠林』をはじめ、明末の仏教居士である『袁中郎全集』などの校訂を行った。

親鸞以来、非僧非俗を掲げて肉食妻帯を行う浄土真宗でも、この時期には自戒論があらわれている。肉食妻帯について他宗や排仏論者から非難を浴びた真宗では、妻帯を弁明すると同時に、真宗僧侶に自省自戒を呼びかける書物が著された。たとえば西吟（一六〇五―六三）の『客照問答』、円澄（一六八五―一七二六）の『真宗妻帯肉食弁』などがある。浄土真宗高田派の真淳（一七三六―一八〇七）は、比叡山で天台を学び、浄土律の普寂から華嚴や唯識を学んだ。国に帰ってからは、戒を護って念仏を唱えることを説き、六十一歳で高田派の学頭となり、戒律に関する著作をあらわして影響を及ぼした。

近世後期の真言律からは、慈雲欽光（一七一八―一八〇四）が出て、正法律を唱えた。八十歳になってから、河内の高貴寺を正法律の道場として、幕府の許可を得て本山としている。慈雲の特徴は、特定の宗派を

越えて釈迦仏の正法を尊崇し、釈迦仏直説とされていた律を実行することにある。慈雲は、「一切経の初に如是我聞の字」があるのは、「是くの如く我聞けり」ということであるから、經典は弟子の聞き書きであるという。それに対して、戒律は「唯金口の親宣」であって、律文の冒頭には「直に仏在某処と標して」いるから、より優れているとする²⁶。慈雲にとつての戒律は經典に優先する絶対的な真理であつて、古代天竺に実在した釈迦教団を復活する方法であつた。十八歳の時に天竺渡航を志した慈雲は、弟子に対して常に「須く仏知見を具し、仏戒を持ち、仏服を服し、仏行を行じ、仏位に躋（のぼ）るべし」と誡めたという。彼は梵語を研究して『梵学津梁』一千巻を著し、仏服として釈尊当時の袈裟を復元し、在家女性や尼僧らと共に千枚を作製して普及した。慈雲の梵語や袈裟の研究は、自らが理想とする古代の釈迦教団を復活するための実践であつた。慈雲が僧俗に提唱した十善戒は、釈雲照（一八二七—一九〇九）をはじめとする近代仏教に引き継がれている。また真言宗における伝統的な神道である両部神道とは別に、雲伝神道を創説した。僧侶のみならず一般人にも弟子が多く、道俗併せて弟子は万余人いたという。

律僧の釈迦信仰は釈迦仏を人生のモデルとするものであるが、そこから派生してインドを原理とするいわばインド主義が生まれてくる²⁸。近世中後期における仏教思想のトピックは、須弥山論争と大乘非仏説論争とされる。いずれも仏教思想が近代化してゆく道程であつて、インド主義のあらわれという一面を持っており、律僧が中心的な役割を果たしている。

四、須弥山のインド主義

須弥山論争とは、古代インドの宇宙論である須弥山世界説と、キリスト教宣教師が持ち込んだ西洋地球説との論争である。古代の神話的宇宙論である須弥山世界は、無限の時間と空間を表象する精神のオブジェであると言えるだろう。須弥山論争は、この力ある古代神話から魔力を奪い、脱神秘化していく過程であつた。十七世紀以後、日本・タイ・スリランカ・チベットなどのアジアの仏教国では、仏僧とキリスト教宣教師の間で、須弥山世界についての論争が起こっている²⁹。なかでも日本の須弥山論争は、期間においても規模においても最大のものである。儒者や国学者などの世俗的知識人と仏僧の間で論争が展開して、ついには庶民まで須弥山世界を知るに至つた。

古代の六世紀末には、すでに日本・インド・中国をルーツとする三種の宇宙像が形成されていた³⁰。その後もこれら三種の世界像の併存が長く続いたが、十六世紀半ばにイエズス会宣教師が西洋天文学による地球説を持ち込み、仏僧との間で須弥山論争が始まる。須弥山世界は、中国や日本の世界像に比べると、仏教思想を前提として体系的に完成されており、地球脱に対抗し得る唯一の宇宙観であつた。

十六世紀半ばにやってきたフランシスコ・ザビエル（一五〇六—一五五二）は、日本人が日蝕などの天体論に強い興味を示したことを述べている。当時、イエズス会士だった日本人のハビアン（一五六五—一六二一）は、「（仏者が言うように、太陽や月星が）風に乗って廻るなどと申す事は、沙汰の限りの事」として、「（須弥山世界は）何れも皆、

此の類いばかりなり」という。神秘的な須弥山世界への批判は、排仏の格好の手段でもあった。その後のキリシタン禁止と鎖国に伴って、一八三〇（寛永七）年にキリシタン漢訳書籍の輸入が禁止され、西洋天文学の流入はいったん中断した。

十七世紀後半の延宝六（一六七八）年には、黄檗禅僧の鉄眼（一六三〇―一六八二）によって、明版大蔵経（全六七七一巻、版本六万枚）が出版されて、近世を通じて全国の寺院などに配布された。民間からの寄付によって出版された明版大蔵経は、泰平の御代に華ひらいた文化の質の高さと、それを支えた経済的な豊かさを示している。基礎文献となる大蔵経を得たことにより、各宗学林をはじめとする仏教研究は飛躍的に進んで、元禄年間（一六八八―一七〇四）には隆盛を迎えた。

こうした時代の勢いに乗って、学僧は須弥山世界と西洋地球説との融合を賦みる。その口火を切った宗覚（一六三九―一七二〇）は、真言律僧であった。宗覚は、槇尾の律僧が清雅に歩行する様を見て「ああ、真の僧宝なるかな」と感じ、自ら律僧となった。真言僧として加持祈祷にすぐれ、怨霊退治なども行っている。空海招来の両界曼荼羅を模写して東寺に納め（一六九三・元禄六年）、自ら再興した久修園院（現在の大坂枚方市）のために愛染明王像を彫る（一六七九・延宝七年）など、多彩な活動を行った。

天文地理にも造詣が深かった宗覚は、洪川春海の作品を模した天球儀（直径一メートル・銅製）に加えて、地球儀（直径二〇センチ、一七〇二・元禄十五年）を作成した。須弥山世界を基準として、アジアを南海部洲とみなしてインド中心に変形し、ヨーロッパ・アフリカ・ア

メリカなども形を変えて、これらを地球面に配置している。北極の部分には、須弥山を模した水晶の柱がはめこまれた。さらに彼は、この地球儀と東寺所蔵の「五天竺図」などを参照して、新しくヨーロッパやアメリカを入れて、西洋世界地図と須弥山の南瞻部洲を一体化した大型の平面地図「南瞻部洲図」をつくった。これをもとに、学僧の鳳潭は、インドを中心とする世界地図「南瞻部洲万国掌菓之図」を出版した。十八世紀半ばには、この通俗版も出されて、世界地図として幕末まで版を重ねる。宗覚と鳳潭において、須弥山宇宙像は地理上のインド中心主義に形を変えており、すでに現実世界との整合性が主要な関心事となっている。

一七二〇（享保五）年の洋書禁書令緩和を受けて、一七三〇（享保一五）年に清の遊藝による天文書『天経或問』の訓点本が、幕府天文方の西川正休（一六九三―一七五六）によって出版された。多くの図版によって西洋天文学が分かりやすく紹介され、地球説は知識人に広く知られるようになった。³³当時の革新的な世俗的知識人にとって、須弥山説は時代遅れの世界像というだけではなく、仏教の反時代性・反社会性の好例として受け止められた。近世後半にたかまっっていく排仏と国学勃興の潮流の中で、須弥山批判は誰にでも分かる有効な排仏論となった。そうした批判者の一人が、大坂の懷徳堂で学んだ世俗的知識人の富永仲基（一七一五―一七四六）である。

仲基は一七四五（延享二）年に出版した『出定後語』において、「須弥山説は古来梵志（古代インドのバラモン）の説であって渾天説が正しい。釈迦の本意は民の救済にあり、須弥山説は民を導く仮の手だてである」という。さらに「須弥山世界から大乘仏教の蓮華蔵世界まで、すべ

て幻を好むインドの梵志（バラモン）の心理にすぎない」として、「須弥山説は」所謂の方便なり³⁴と、須弥山方便説を提示した。

仏教側で、最初に須弥山護法論を唱えたのは、浄土宗学僧であった無相文雄（一七〇〇～一七六三）である。一七五四（宝暦四）年に『非天経或問』と『九山八海解潮論』を著して、地球説に反論した。文雄は、「須弥山世界は釈尊が見た真理であって、凡人には見ることができない」としながら、日常の経験知によって須弥山説を実証しようとした。

続いて浄土律僧の普寂は、仏僧の立場から須弥山方便説を言う。普寂は、律僧として生涯にわたって釈迦仏復古を実行し、近代仏教学へつながるインド主義の潮流を生み出した一人である。彼は、安永五（一七七六）年に、初学者のための護法書『天文弁惑』を著した。まず、西洋天文学はインドの天文学に中国の天学を加えて工夫したものと言い、それが精密な技術を持つ有用な学問であることを評価する。次に、「現実の事象はいわば原子の集合離散であり、本質的に空である」として、現世を解体する仏教の基本的立場を示す。その上で「須弥山世界や蓮華藏世界は、インド聖者の瞑想中の影像である」と述べて、「天文学は極めて精巧な学問であるけれども、悟りを開くという仏教の目標から見れば、地球説も須弥山説も無意味である」と結論した³⁵。

仲基と普寂は、須弥山の有無というレベルを越えて、須弥山世界は仏の真意とは無縁の方便と位置づける。瞑想中の影像として須弥山説の糟神化を果たし、いわゆる近代的な意味での宗教と科学を区別することにより、時代からぬきこんだ。近世中期、普寂と仲基という聖界と俗界の知識人において、仏教の内なる近代化が誕生しつつあった。

十九世紀には、天台宗の安樂律僧であった普門円通（一七五四～一八三四）による梵曆運動が広まった。梵曆とは、円通が仏典を根拠に、須弥山世界と一体化したインドの曆として提唱したものである。天文学的な計算や地球儀に対抗する須弥山儀の作成など、疑似科学的方法を特徴としており、そのことによって須弥山世界の知識が一般社会に広まった。円通は、一八一〇（文化七）年に、独自の梵曆総説書『仏国曆象編』を出版して諸国を講説し、一八一八（文政一）年には、幕府から門人らへ梵曆を授与することを認められた。「梵曆開祖」と仰がれて、僧侶と俗人にわたる門人は千人を越えたという。彼は、仏教を包含するインド自体を原理とし、「須弥山世界は、釈迦仏以前の太古からインドに伝わった瞑想によって得た神通力（天眼）によって見られた世界である」から、「凡人の肉眼で見える現実世界は、聖者の天眼だけに見える須弥山世界の一部にすぎない」と主張した³⁶。

円通の弟子である環中（一七九〇～一八五九）は、当時「からくり儀右衛門」と言われた田中儀右衛門久重（一七九九～一八八一、東芝の創業者）に依頼して、須弥山世界の模型を、一八五〇（嘉永三）年前後に作らせた（現在は龍谷大学図書館所蔵）。その須弥山儀は、螺鈿の猫足を持つ黒火鉢状の円い台の上に須弥山と海が作られており、田中久重の商品「須弥山時計」として売り出された。幕末には、沸土真宗の両本願寺で梵曆の購座が設けられるに至り、梵曆運動は浄土真宗の信者を中心に広がったことが推測される。

近世後期から維新期にかけて、欧米列強の植民地化などに対する危機意識が醸成されていく中で、人々は独自の原理と価値観を必死に模索し

た。梵曆運動は、そうした状況から生まれてきた国学や後期水戸学と同じく、伝統社会の危機意識のあらわれである。律僧であった円通は、釈迦への憧憬を中心とするインド主義に学んで、インド（梵）という原理を示した。梵曆運動は、釈迦信仰に端を発する律僧のインド主義が世俗化した一形態である。梵曆運動はキリスト教に対抗する排耶論ともなり、さらに攘夷論とも結びついて、明治時代の佐田介石（一八一八～八二）による舶来品排斥運動にまで繋がっていた。

五、近世の大乘非仏説

大乘非仏説とは、大乘仏教は歴史的に実在した釈迦仏の説ではないとするものである。日本の仏教はその当初から大乘仏教として輸入され、仏教者たちは大乘仏教であることを誇りとしてきた。その歴史と風土のなかにおいては、近世後期になって主張され始めた大乘非仏説論は、仏者の正統性と存在意義を根本的に否定する意味を持つことになり、彼らの精神的基盤を脅かす問題として、明治後期に至るまでの大論争となった。

まず大乘非仏説に関する最初の論者は、十八世紀半ばの浄土律僧であった敬首である。天竺の釈迦仏を師と仰いだ敬首は、一七三七（元文二）年以前の著書『真如秘稿』において仏教経典の歴史的発展をたどり、大乘仏教は釈迦仏が直接に説いた教えかどうか、という疑問を呈した。

富永仲基は『出定後諸』において、加上説（釈迦の説に対して、教説を順次付け加える形で新しい経典が作成され、仏教として歴史的に展開していったとする説）を提出した。仏教で説く地獄や極楽などの神秘的

な説は、行者が瞑想（禪定）中に見た幻を元とする、インドにおける民衆教化の方法に過ぎないとした。さらに、仲基は自らを聖なる仏と完全に対等な俗なる人として、釈迦以来の誤謬から目覚めた人である「出定如来」（禪定から出た如来）と、名乗った。彼は、釈迦や孔子の真意は善を勧める世俗倫理にある、と主張する。仲基は世俗倫理を説く立場から、歴史的な合理性に依る加上説によって仏教の超越性を否定して世俗化し、経典の聖性を剥奪した。

普寂は、若年時から大乘仏説についての疑問を抱いて、瞑想と戒律をはじめとする実践行を行った。最晩年の七十三歳に完成した主著、『顕揚正法復古集』（一七七九・安永八年）は仏教概論であるが、その中で釈迦以来の仏教史を記述しながら大乘非仏説に対する結論を述べている。

普寂は、大乘仏教は釈迦仏が凡夫のために説いた教えではなく、瞑想の中で釈迦仏から大菩薩だけに伝えられた教えであるとする。すなわち、「この世の凡夫は釈迦仏の正しい教えである小乗仏教を行うべきであり、大乘仏教は来世の浄土でこそ実行可能な教えである」と主張した。普寂は、釈迦仏在世時を理想とする律僧として、生涯にわたっていわゆる小乗仏教を実践している。彼にとつての釈迦仏復古の実践行は、インドの原始仏教に回帰するというだけではなく、その後発展した大乘仏教の完成をも、生を越えて目指していくことだった。普寂における大乘非仏説論の意義は、自らの実践によって大乘仏説を内面的に証明する契機になったことにある。

この後の大乘非仏説論争は、仲基の論が平田篤胤（一七七六～

一八四三) 排仏論に利用されたことも手伝って、排仏論側も護法論側も、感情的に激しい応酬を繰り返すことになっていく。本居宣長が、仏教側について批判的に述べたように、「ひたぶるに大声を出して、ののしりたるのみ」という状況が、近代に至るまで続いていった。

しかし、論争の最初期における普寂と仲基の思想は、日本仏教が近代の変容を遂げるにあたって、思想的な方向を指し示す羅針盤となった。彼らから約五十年後、近代仏教学を立ち上げた一人である村上專精(一八五一―一九二九)は、その主張する大乘非仏説論を理由の一つとして、所属する真宗大谷派から僧籍を離脱させられた。村上は、その二年後の明治三六(一九〇三)年に『大乘仏説論批判』を著して、大乘仏教を擁護する立場を鮮明にする。その内容は、富永仲基を高く評価すると共に、普寂の主張をそのまま引用して、「大乘仏教は歴史的には非仏説であるが、歴史を超越した真理という点において大乘は仏説である」と結論した。村上は仏教における信仰と学問を分離して、客観的・歴史的な仏教史の研究を可能にし、近代仏教学への道を内面から開くことに成功したと言えよう。

註

- 1 近世中期までが、少なくとも知識人層における仏教思想のピークであることは、定説と言ってよい。平川彰は、近世中期までは仏教界から人材が輩出したとする(平川彰『インド・中国・日本 仏教通史』春秋社、一九七七年、三七七頁)。神田喜一郎は、寛文から元禄までが学問的精華の時代という(江戸時代の学僧たち)神田喜一郎『藝林談叢』法蔵館、一九八一年、二五一―二六一頁)。末木文美士は、近世の宗教史を概観して前期・中期の仏教から、

後期・近代の神道へ移り変わったとする(末木文美士『近世の仏教』吉川弘文館、二〇一〇年、一八五―一九一頁)。辻善之助は「江戸時代中期に於ける仏教の復興」として、黄檗開宗・諸宗復古・高僧輩出・寺院造営をあげる(『日本仏教史』第九卷、岩波書店、二八五―六四四頁)。

- 2 近世の寺檀関係の真の基盤は、祖先信仰を葬祭と供養によって仏教化することにより、先祖を持つて永続する「家」を欲する民衆の希求に応えたことにある。近代以後にも寺檀関係が続いている最大の理由は、それが「家」を葬祭と先祖供養によって陰から支える機能を果たしているからである。現代の寺檀制の中長期的な衰退は第二次大戦後の家制度廃止を反映しているよう。詳しくは、近世史研究の竹田聰洲「近世社会と仏教」(『岩波講座 日本歴史9 近世1』岩波書店、一九七五年)、近代仏教思想研究の末木文美士「近代日本の国家と仏教」(『近代日本の思想・再考Ⅲ 他者・死者たちの近代』トランスビュー、二〇一〇年)を参照されたい。

- 3 辻善之助(一八七七―一九五五)による学説。オリオン・クラウタウは、近代アカデミズムにおける近世仏教墮落論の形成過程を明らかにし、近代の思想言説として分析している(オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教史学』法蔵館、二〇一二年)。

- 4 辻善之助前掲書『日本仏教史』第一〇卷、四九四―九五頁

- 5 柳宗悦「徳川時代の仏教を想う」、寿岳文章編『柳宗悦 妙好人論集』、岩波文庫、一九九一年、三七頁。初出は、『宗教研究』新第十巻第一号、大東出版社、一九三三年。

- 6 中村は、江戸時代の鈴木正三と富永仲基が、合理性や民衆性という近代思想を示すものと位置づける。この定義により、江戸仏者の中で鈴木正三の研究は例外的に進展した。近世仏教思想を中心とする中村の日本思想史学は、彼の世界思想史の一部であり、ヨーロッパ人文主義による普遍主義的な歴史観に、日本思想史をあてはめるものである。詳細は、西村玲「中村元の日本思想史研究」『比較思想』四〇号、二〇一四年発行予定。

- 7 詳しくは、末本文美士前掲書『近世の仏教』、一〇一三頁。
- 8 近世史料における「官僧」とは、教団の一員として一般寺院に住む僧侶を指す。近世の僧侶身分についての研究が進んでいないため、「官僧」の厳密な定義は現時点では難しいが、当時の認識に即して教団の一般僧侶を「官僧」としておきたい。
- 9 近世的な宗派意識の特質と言説の形成過程については、引野亨輔『近世宗教世界における普遍と特殊』法蔵館、二〇〇七年、一七七―一八〇頁。
- 10 近世律僧の釈迦信仰は、近代以後の仏教学におけるゴータマ・ブッタ研究につながった側面がある。中世から近世・近代までの律僧における釈迦信仰については、西村玲『釈迦信仰の思想的展開』『東方』二六号、二〇一一年。
- 11 大玄『円戒啓蒙』、浄土宗全書二二、二二二頁。
- 12 上田雲城『江戸仏教の戒律思想（一）』『密教文化』一一六号、一九七六年。同上「江戸仏教の戒律思想（二）』『密教研究』九号、一九七七年。藤谷厚生『近世戒律復興と野中寺僧坊』『印度学仏教学研究』第五九卷第一号、二〇一〇年など。
- 13 藤谷厚生前掲論文、一七二―一七三頁。
- 14 徳田明本『律宗文献目録』（芳村修基編『仏教教団の研究』、百華苑、一九六八年）九頁。
- 15 享和元年（一八〇二）に、各宗派から寺社奉行所に提出された僧侶の階級についての規定である「諸宗階級」には、この三宗が律宗としてあげられている。詳しくは、西村玲『蚕の声』『近世仏教思想の独創』、トランスビュー、二〇〇八年、一八九―一九〇頁。
- 16 大玄『円戒啓蒙』、浄土宗全書統一二、二四一、二四二頁。
- 17 『律苑僧宝伝』『大日本仏教全書』一〇五巻、二八九頁上段。『開山明忍律師假名行状』『大日本史料 第十二編之七』、二七六頁では、年齢が二四歳とされる。
- 18 『律苑僧宝伝』二八九頁上段。
- 19 『律苑僧宝伝』二八九頁下段。
- 20 明忍の航海「立願状」前掲史料『開山明忍律師假名行状』、二七九頁。
- 21 前掲史料『開山明忍律師假名行状』は、「小杖を以て畳を打、称名念仏して魂を安養にうつさんと乞い、時に忽に紫雲たなびき、宝花降、苦惱中に筆端を染む。其辞曰く、『この苦はしばらくの事、あの聖衆の紫雲清涼雲の中に若しまじわりたらば、いか程の喜悦ぞや。絵に書かるは万分之一、八功德池には七宝の蓮華、樹林には琉璃の枝葉等也』と伝える（二八〇―八一頁、旧仮名を新仮名として句読点などを補った）。同箇所は『律苑僧宝伝』二九〇頁上段。
- 22 『開山明忍律師假名行状』、二八二頁。
- 23 西村玲前掲論文「釈迦信仰の思想的展開」、一一三頁。
- 24 普寂の思想と生涯については、西村玲『近世仏教思想の独創』トランスビュー、二〇〇八年。
- 25 沈仁慈は慈雲の正法思想を分析して、その「正法」概念が神道研究以前は「仏在世及び賢聖在世の世」であり、以後には「自然法爾」となったことを明らかにしている。沈仁慈『慈雲の正法思想』山喜房仏書林、二〇〇三年、九六―九九頁。
- 26 『慈雲尊者法語集』『慈雲尊者全集』十四巻、三六四―三六五頁。同趣旨の「戒殊勝五義」は「南海寄帰伝解帰妙」、『慈雲尊者全集』四巻、四一―四二頁。
- 27 「正法律復興復大和上光尊者伝」、『慈雲尊者全集』首巻、四五頁。
- 28 近世の仏教・儒教・国学神道などの思想家は、それぞれの古代像に理想を託す復古主義の形式を取ることで、新しい独創的な思想を展開しており、文献学的方法によって自らの古代像を明らかにしようとする。今のところ、近世仏教におけるインド主義については、近世儒教の中国主義や国学神道の日本主義と同質の復古主義と考えている。近世における仏教と他思想の最大の違いは、仏教の場合、その理想を律院の僧伽ないし律僧個人において―たとえば慈雲のよう―にある程度、現実化することが可能だったことだろう。
- 29 アジア各国について Donald S. Lopez Jr. Buddhism and Science, The

University of Chicago Press, 2008. London, Chapter. I. スリランカの論争について、中村元監修・釈悟震訳注『改訂 キリスト教か仏教か』（山喜房仏書林、二〇〇九年）がある。

30 日本の世界観は、この世である葦原中津国、神々の高天原、死後の黄泉国からなる。儒教や道教による中国宇宙像は、円形の天と方形の大地からなり、日本では七世紀末の高松塚古墳に描かれている。詳しくは、荒川紘『日本人の宇宙観』（紀伊国屋書店、二〇〇一年）を参照されたい。

31 『妙貞問答』『仏説三界建立ノ沙汰之事』『キリシタン教理書』教文館、一九九三年。

32 木南卓一「宗覚律師伝」『帝塚山大学紀要』一九号、一九八二年、五頁。

33 吉田忠「『天経或問』の受容」、『科学史研究』一五六、一九八五年。

34 『出定後語』上「須弥諸天世界」（日本思想大系四三『富永仲基・山片蠅桃』、岩波書店、一九七三年）など。

35 普寂『天文弁惑』一七七七（安永）年版本による。詳しくは、西村玲「現世の解体」、西村前掲書『近世仏教思想の独創』、一一四～一四三頁。

36 『仏国曆象編』巻五、一八一〇（文化七）年版本による。詳しくは西村玲「須弥山と地球説」『岩波講座 日本の思想』第四巻、岩波書店、二〇一三年、一二九～一三四頁。

御影に見る浄土宗祖師信仰発展の過程

高 間 由香里

はじめに

浄土宗の総本山知恩院を訪れると、まず目を奪われるのは、開祖法然房源空上人（一一三三～一二二二）を祀る国宝御影堂の堂々たる姿である。「大殿」とも称されるこの建物は、南面して東西に長く屋根を拡げ、圧倒的な存在感を誇って大寺の金堂をも想起させる。反面、本尊阿弥陀如来坐像を安置する阿弥陀堂は、御影堂の西側から出た回廊の先に追い込まれて規模も小さく、印象の薄さは否めない。教学上の扱いはさておき、現在の伽藍配置を虚心に眺めれば、彼宗における信仰の枢軸は、法然にあることを痛感させられる。

こうした思想を反映してか、法然の肖像画、いわゆる御影の現存遺例は非常に多く、例えば国の重要文化財である二尊院本（足曳御影）を筆頭に、平安末期から鎌倉前期の似絵の名手藤原隆信（一一四二～一二〇五）、信実（一二七六頃～一二六五頃）親子の手と伝えられる知恩院伝

来の二本（隆信御影、信実御影）、知恩寺本や金戒光明寺本（いずれも鏡御影）など、枚挙に暇がない（註1）。なかでも足曳御影は御影中最古の作と言われ、これに関する論文も少なくない。

一方で、これらに対する従来の研究は、知恩院所蔵国宝法然上人絵伝（通称四十八巻伝・勅修御伝）をはじめとする伝記類との比較が主軸であり、作品自体の詳細な考察はなされてこなかった嫌いがある。加えて問題なのは、基本資料として最も重視されてきた四十八巻伝の制作年代に、未だ検討の余地がある点であろう。残念ながら現物調査の機会を得ておらず、展覧会などでの観察結果から推測を述べるしかないが、詞書にしろ絵にしろ、全巻が同時代の作とは到底思われないばかりか、通説に比して大きく年代が降る可能性も高い。また、絵伝中最古の作である増上寺本についても、後世に大幅な修正や加筆が施されていることが判明したが、これについては既に論述の機会を得た（註2）。要するに、法然上人絵伝（とりわけ四十八巻伝）成立時期の再考がなされない限り、これらを学術的な比較資料として取り扱うことは難しく、従って御影に

関する従来の研究も、根本から見直す必要に迫られているのである。

そのような状況下で、幸いにも私は一連の主たる御影に光画像計測法（赤外線・X線・顕微写真など）をも応用した研究調査を実施することが叶った。特に足曳御影が寿像であることを証明し、「画像解析による法然上人御影の考察」（『印度学仏教学研究』第六十巻第一号（日本印度学仏教学会、二〇一二年十二月）にその概要を記したが、今回本誌に十分な紙幅を与えられたので、あらためて他例をも含んだ詳細な考察を加え、絵画史上におけるそれぞれの明確な位置付けを図るとともに、御影のあり方から判ぜられる浄土宗祖師信仰発展の過程を探る。

一 足曳御影

（一）現状と伝来

現存の足曳御影（図1-3）は、実測で縦一〇三・九（三・四三）、横七八・七（二・六〇）cm（尺）を示す二幅一鋪の絹本着色画である。最大絹巾は一尺七寸四分、一cm辺りの組成密度は、平均で経三十九本（二本引き揃え）、緯二十六越、これらの交点である組織点は一〇一四点と、いずれも鎌倉時代の画絹としては一般的な数値を示す。永年の供養による薫煙が画面全体に付着して黒化しており、肉眼での観察は困難を極める。また、法然の胴部などでは、過度の湿気を被ったための画絹の剥落も進行しており、観察には注意が必要である。

本図が伝わる二尊院は承和年中（八三四～八四八）、嵯峨院（七八六～八四二）の御願によって慈覚大師円仁（七九四～八六四）が創建した

という天台宗の古刹である。一方で浄土宗との縁も深く、法然滅後には嵯峨門徒の祖湛空（一一七六～一二五三）が寄宿し法灯を守ったと言われる。

さらに、本図とともに伝来する重要文化財浄土五祖像は、様式上、嘉定三年（一二一〇）までに制作された泉涌寺所蔵重要文化財大智律師元照像を上限に、淳祐四年（一二四四）のボストン美術館所蔵陳容筆九龍図を下限に置き得る作品で、禪家の師資相承の論難に対抗すべく、筑後国司草野氏を後ろ盾に持つ鎮西派が大陸より請来して二尊院に齎した（註3）。このような事実に鑑みれば、二尊院は一時期、京都における浄土宗の一大拠点であったことが窺え、本図が伝わるのも首肯できる。

ところで、本図が「足曳御影」と呼ばれる所以について、元禄十六年（一七〇三）成立の『円光大師行状図画翼賛』巻五〇は以下のように伝える（註4）。

「足曳ノ御影ハ、月輪ノ禪閣御帰依ノ余リ、上人ノ真影ヲ写サント仰コトアリケリ。サレト、固辞シテ肯給ハサリキ。或時、御殿ニテ上人沐浴シ給テ後チ、両足ヲ伸テ息ヲヒ給ヘリ。即、宅間法眼ヲ召テ、翠簾ヲ隔テ、窃ニ写サシム。上人コレヲ見給テ大ニ驚キ、像ニ対シテ祈求シ給ニケレバ、両脚立地ニ屈シ給フトナン。寺々因縁及旧記等同之。今影堂ニマシマシテ諸人コレヲ拝申セルハ其写本影秘者珍之ナリ。二条ノ摂政関白康道公、礼紙ニ縁起ヲ略書シ和歌ヲ添給フ。足曳ノ山鳥ノ尾ノシタリ尾ノ永々シ世ヲイノルコノテラ」（句読点筆者）。



図1 足曳御影 全図 赤外線写真 二尊院



图2 足曳御影（部分）法然頭部 赤外線写真 二尊院

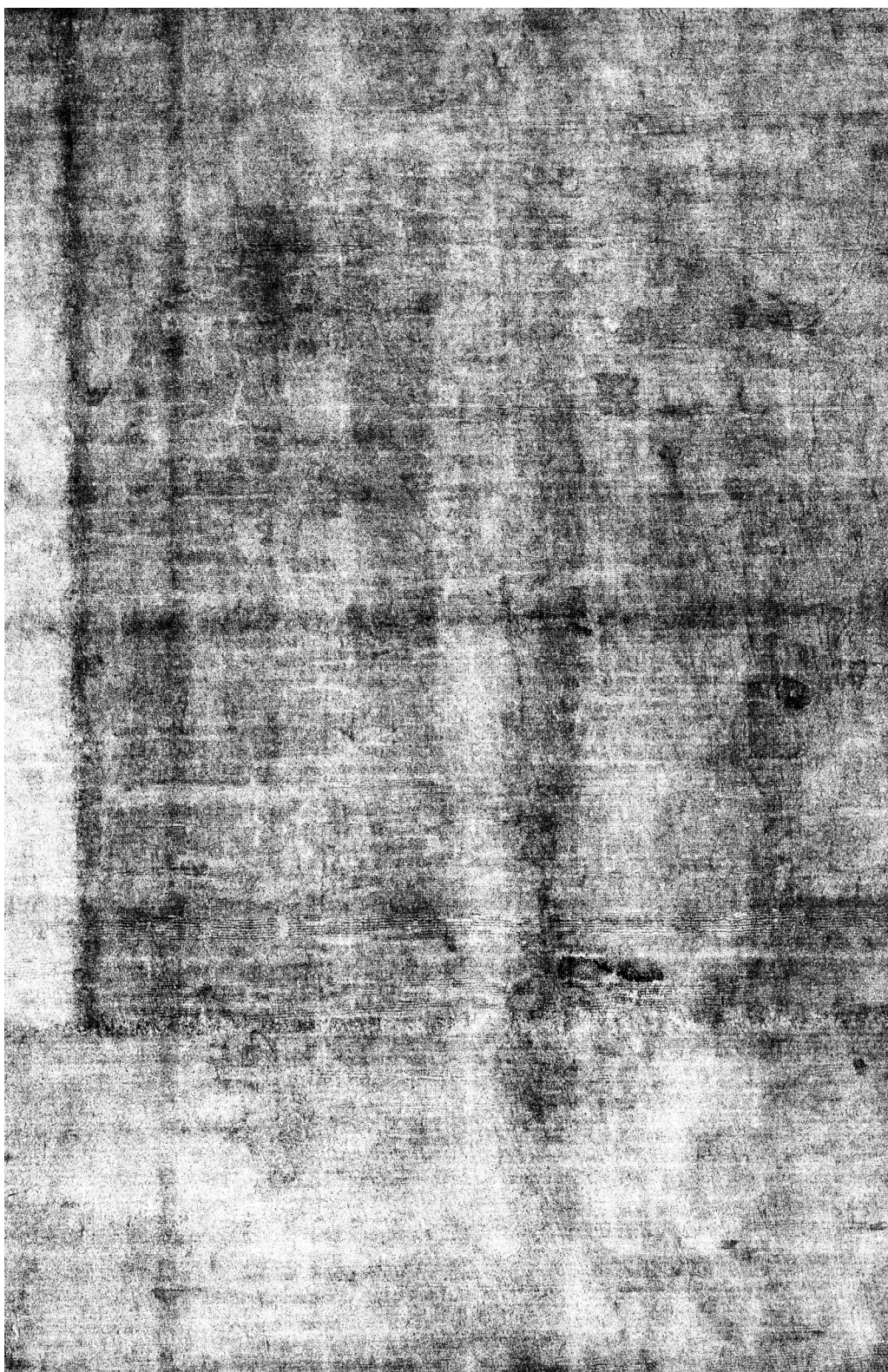


図3 足曳御影（部分）法然頭部 X線写真 二尊院

法然入滅から五百年近く降る記録をそのまま信じることは到底出来ないが、関白九条兼実（一一四九—一二〇七）が法然に篤く帰依していた事実は、他の文献にも散見されて興味ふかい。また、二尊院の山号である小倉山の枕詞を取ったとする説もあるが、真相は定かではない。

（二）表現と技法

前述のように、本図の表面には汚れが全面に付着しており、肉眼での観察には限界がある。そこで、可視光線よりもやや長い波長を持つ近赤外線によって撮影した画像データを使い、汚損下の図様を確認してみたい。すなわち本図は、恰幅の良い体躯に墨染めの衣を纏った法然が、赤い数珠をたぐりつつ斜め左向きに上げ畳に坐す姿を、横幅一杯に大きく表している。その右膝前には風呂敷包みを配しており、画面上方左右には色紙型を各一枚置くが、文様や讃文の痕跡はない。

肉身の描法で特徴的なのは、最初の細めで均一な墨線をそのまま仕上げの線とし、彩色後の描き起こしを行わないという点である。赤外線写真に現れる線質を観察する際は、肉眼よりもコントラストが強調されて線が硬化するのを勘案しなければならないが、これを差し引いても本図の線質は比較的早い運筆ながら柔らかさを失わず、淡々と引いているがら、対象の把握は優れて的確である。殊に面貌は、皮膚が弛んで垂れた上瞼や、様々な方向に生える非常に長い眉毛、頑強な精神を思わせる大きく三角に開いた鼻孔、口元を堅く引き締めた分厚い唇、たつぷりと大きな耳朶など、極めて個性的で現実感に富み、模写に特有の迪々しさや形式化は一切認められない。

但し、不可解なのは頭部の輪郭で、左眉の一部や右目の輪郭、鼻頭などに見られる補筆と同質の鈍い墨線が、画絹の損傷とは無関係に額皺付近から襟足にかけて及んでいることである。しかも注意深く観察すると、頭頂部にだけ淡墨の広がりが見られることから、制作当初の輪郭線を一旦水で薄めて消し、額の上部を持ち上げ、頭頂部を凹ませるように輪郭全体を修正した痕跡と見做される。つまり元来は、太った人物の後頭部に特有な、盛り上がった肉塊のみを写実的に表現していた頭部輪郭を、後世のある時期、いわゆる「法然頭」の形状に意図的に改変したと考えられるのである。

さて、衣裳の輪郭や衣文線は、面貌と同じ細い線で下描きし、その上に太い墨線を重ねて描き起こしている。太さこそ異なるが、両者の線質は良く一致し、いずれも当初の線描と見られる。面貌と違って多少の震えや引き継ぎが確認されるのは、最初のデッサンに倣うという制約や、長い線が多いことが原因であろう。忠実な描写を要求される人物像に対し、必ずしも実物に拘る必要がない風呂敷包みでは、自ずから線質にも勢いと躍動感が溢れ、流れるような柔らかさを保ち得ており、本図の画家が当代一流の技量を有していることを如実に物語っている（図4）。

こうした線描の特徴は、柔らかさにおいて十二世紀末葉に宮廷絵師が描いた石山寺所蔵重要文化財常楽会本尊画像に最も親しく、同じく僧侶の肖像画ながら十三世紀中頃の普門院所蔵国宝動操僧正像に顕著な運筆の加速や起筆の打ち込み等が全く見られない。従って、十三世紀第一四半期に位置付け得る性質で、本図の画家の専門性や制作年代を顕著に示している。

次に、彩色について検討しておきたい。観察の結果、顔料の質や表現の緻密性において、本図の彩色には全く異なる二種類が混在していることが判明した。

まず、法然の両眼を状態の良い左眼で見ると、黒目の部分は全体に朱を施した上から淡墨を掃いて赤茶色の虹彩を作り、その輪郭と瞳孔に濃墨を入れて仕上げていることが、X線の透過度から判じられる。しかも赤外線写真を参看するに、虹彩の輪郭内側に沿って再度淡墨を重ね、眼球の自然な丸みを効果的に演出している。

また、鼻孔にも僅かではあるが淡墨による暈を入れており、陰影を駆使した立体感の表出に余念がない。同様の配慮は唇にも認められ、最初に絹裏から鉛系白色顔料を淡く施し、絹表からの朱を合わせ目付近には濃く、周囲に至るほど淡く暈すことで濃淡を付け、厚い肉の盛り上がりや巧みに表している。こうした自然な暈しは、衣服の墨色にも指摘できる。

これらに対し、風呂敷包みの彩色は紫系有機色料の地に白土で大柄の唐草文を描くのみで、立体感や布の質感の表出に気を配った形跡はどこにも見出せない。白目や下着、色紙型の白色もこの白土と同質である。

さらに上げ畳には、黄土を藍で染めて緑色にした「代用緑青」とでも呼ぶべき安価な絵具を使っているが、現状では藍が酸化によって透明化し、黄土の地色のみが露呈して黄色く見えている。しかもその塗り方は平面的かつ形式的で、縁に施された密度の濃い墨の団花文とは対照的である。

つまり本図では、目鼻立ちにおける朱や鉛系白色顔料を用いた緻密な



図4 足曳御影（部分）風呂敷包み 赤外線写真 二尊院

彩色と、その他の白土や代用色を用いた粗雑な彩色とが併存しているのであり、上げ畳の一部における塗り忘れをも勘案すれば、後者は到底制作当初の表現とは考えられない。肉身の黄土も、最初の墨線を活かそうとすれば当然裏彩色であるべきところを、絹表から掃いている点に鑑みれば、少なくとも現状の顔料は後世の補彩と見做すことができる。

すると、本図の本来の仕上がりは、肖像画として特に重要な面貌に淡彩を、衣裳に墨色を施すのみで、ほとんど白描とも称し得る画像であったことが判明するのである。

(三) 制作背景

従来の研究では、上述の如き法然の頭部における補筆や、広範囲に互る補彩が看破されず、足曳御影の真価が見過ごされてきた感が否めない。白畑よし氏が、最初は鎌倉前期としながら後期に改めたように(註1⑤⑧)、現在に至るまで推定制作年代すら一定しないのである。しかし、その極めて写實的な面貌や当初の頭部の表現に加え、同質の細い線でデッサンされた大柄な体躯の外観は、本図が法然を直接のモデルとして描いた寿像であることを明瞭に物語っている。

法然在世の頃、藤原隆信やその子信実が似絵の名手として名を馳せたことはあまりにも有名である。彼らの似絵は、顔の造作の特徴や表情の癖を端的に抉り出すとされ、その点で本図の表現と良く共通する。大倉集古館所蔵国宝隨身庭騎絵巻にも見られるように、緻密な面貌や体付きの個性に対し、服装等にあまり頓着しないのも同様である。本図の画家が、こうした似絵を得意としたことは容易に想像されようし、その優れ

た技量に鑑みれば、施主は相応の貴顕でなければならぬ。

この条件の下、法然との具体的な交際を立証できる人物は九条兼実を措いて他にあるまい。田村圓澄氏(註5)によれば、『玉葉』に散見されるように、兼実の帰依の実体は病氣平癒の効験を期待した「受戒」が目的であった。

建永二年(一二〇七)二月十八日、法然に土佐流罪の宣旨が下り、三月十六日には法性寺を出立、久しく病に冒されて起居にも不自由していた兼実は、その翌月五日に死去してしまう。兼実が法然を偲ぶ縁として、信実本人かは不明ながら宮中周辺の画家に急遽肖像画を作らせた可能性は高い。風呂敷包みを旅装の一部と捉えることにも矛盾せず、淡彩であることも制作時間の短さを思えば納得がいくのである。

二 隆信御影、信実御影、二祖対面図

次に、知恩院所蔵の隆信御影、信実御影について触れておく。まず隆信御影(図5)は、実測で縦四七・五(二・五七)、横二八・五(〇・九四)cm(尺)を示す一枚絹の絹本着色画である。足曳御影と同じく、墨染めの衣を纏う法然が畳の上で数珠を握る姿を描くが、彼図にあった風呂敷包みは描かれず、代わりに帖本を広げた足の低い机を畳の前に置く。画面左隅には草花文を散らした紅白の色紙型があるが、赤外線写真等で確認しても特に墨跡などはない。

また本図の表背には、享保六年(一七二一)の修理銘が存在する(註6)が、それとは別に、本図に付随していたとされる以下の如き修理銘



図5 隆信御影（部分）法然全身 知恩院

一紙が伝わっている。

「上人開眼供養御座也／右此御影者、隆信卿筆、知恩院十三代住持／助阿上人多年安置御影也、然て自周譽上人／今相傳者也。以表倍衣、修複之次、記之處也。真譽（花押）」

これに従えば本図は隆信の手になり、法然自ら開眼供養したもので、元来、助阿（？）一三九二寂の所有であったものを、周譽珠琳（一四三九～一五一一）から真譽（生没年不詳）が受け継いで修理を施したことになる。ちなみに、『知恩院史』（以下『院史』、註7）によれば助阿は十四世とされており、周譽は知恩院二十二世で、応仁の乱に際して新知恩院を興すとともに、灰燼に帰した知恩院の復興にも尽力した人物と

知られる。

一方真譽は、知恩院側の資料に見られないため、これまで詳細不明とされてきたが、『百万遍知恩寺誌要』（以下『寺誌』、註8）には、その二十三世として名前が残る。しかも知恩寺二十五世伝譽慶秀（？）一五五九の師とされるが、伝譽が知恩院二十五世超譽存牛（一四六九～一五四九）と、本末をかけて争ったことは周知のとおりである。『寺誌』によれば、知恩寺二十二世然譽（？）一五三四から二十三世真譽、二十四世聖譽については何らの記事もない。しかし、伝譽が後柏原天皇の勅請により知恩寺に住するのが永正十八年（一五二一）であるのに鑑みれば、真譽はそれ以前に知恩院に移った可能性も考えられるが、知恩院は二十三世勢譽愚底（一四四四～一五一六）、二十四世肇譽訓公（？）一五二〇）から超譽へと続いていて、真譽は登場しない。

この修理銘について『院史』等に言及はなく、竹内尚次氏の論考（註1⑨）によって初めてその存在が明らかとなる。その内容から竹内氏は隆信御影が十四世紀末には知恩院宝蔵に収められていたとし、制作年代を「鎌倉時代末葉、少なくとも南北朝初頭を降ることのない時期」と判定し、続く津田徹英氏も（註1⑭）これを踏襲しているが、果たして如何であろうか。

さて、信実御影（図6）は、実測で縦二六・四（〇・八七）、横一五・八（〇・五二）cm（尺）を示す紙本著色画である。図様はやはり足曳御影に準じるが、風呂敷包みはなく、顔の向きが反転して右へと向く。また、画面上部に「光明遍照／十方世界／念仏衆生／撰取不捨」の讃文を置く。



图6 信実御影 全图 知恩院



図8 二祖対面図 善導幅(部分)善導上半身
赤外線写真 法然院



図7 二祖対面図 法然幅(部分)法然上半身
赤外線写真 法然院

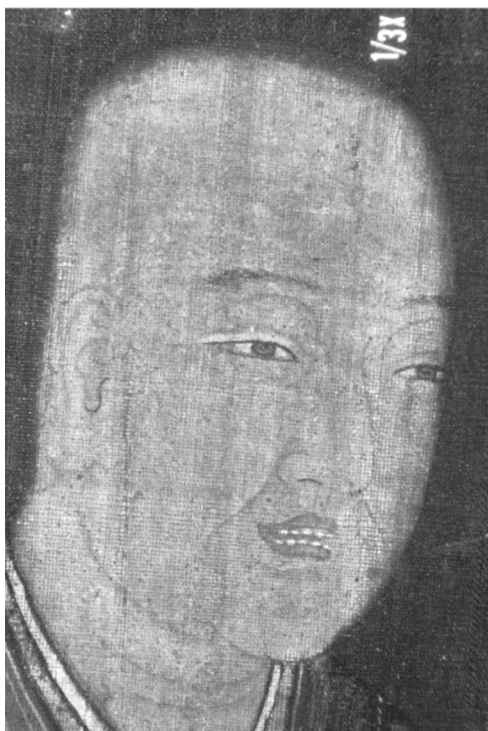


図10 二祖対面図 善導幅(部分)善導頭部
原寸大 法然院



図9 二祖対面図 法然幅(部分)法然頭部
原寸大 法然院

本図に言及する論考は極めて少なく、『院史』に作者を「隆信或は信実と云ひ伝へて」いるとするほか、井川定慶氏（註1⑥）の指摘によれば、増上寺伝来『知恩院宝物目録』に信実御影としている。ちなみに隆信御影・信実御影に関する逸話は、四十八巻伝に以下の如く掲載されている。

「後白河法皇、勅請ありければ、上人法住寺の御所に参じたまひて、一乗円戒をさづけ申されけり。山門・園城の碩徳をめされて、番々に往生要集を講じ、おの／＼存の義をのべさせられけるに上人おほせにしたがひて披講し給けるに（中略）、御信仰のあまり、右京権大夫隆信朝臣におほせて、上人の真影を図して、蓮華王院の宝蔵におさめらる」（巻十）。

「空阿弥陀仏は、上人をほとけのごとくに崇敬し申されしかば、右京権大夫隆信の子、左京権大夫信実朝臣に、上人の真影をかゝしめ、一期のあひだ本尊とあふぎ申されき。当時知恩院に安置する絵像の真影、すなはちこれなり」（巻四十八）。

すなわち、後白河院の御前で天台の学僧らによる往生要集の講釈が行われた時、法然の講義に感銘を受けた院が、似絵の名手藤原隆信を召してその肖像を描かせ、蓮華王院の宝蔵に納められた。また、知恩院に伝わる御影は、法性寺の空阿弥陀仏が隆信の子信実に描かせたものである、という。これらに導かれて『院誌』以降何時の頃からか、法然の前の帖本を往生要集と決して隆信筆とし、もう一方を信実筆に比定したもので

あろう。

しかし、両本を仔細に観察してみれば、隆信御影の肉身に用いられる線描は、ひたすら細く、且つ弱々しく、形を整えることに終始しているのに対し、信実御影ではいささか速い運筆で、多少の線の抑揚には頓着せずに一気に引き切っている。画家の頭の中に、ある程度描くべき姿形が獲得されているために筆が滞らず、前者に比して柔軟さをも看取させる出来となつている。こうした線描の特徴に照らせば、年代的に信実御影が先行することに疑いの余地はない。

さらに、隆信御影に認められる垂れ下がった左瞼、縦横に生える眉毛や後頭部の肉の盛り上がりといった表現は、足曳御影を彷彿とさせるものがあり、彼本を源流とすることを窺わせる点は留意される。

ところで、両本の制作年代を考える上で重要な示唆を与えてくれるのが、法然院伝来の狩野元信（一四七六―一五五九）筆二祖対面図（図7・8）である。二幅対の法然院本は、合掌しつつ右を向いて立つ法然と、同じく合掌しながら左を向いて口中より化仏を出現させている善導を描く。各々の法量は実測で、法然幅が縦九一・四（三・〇二）、横三八・五（一・二七）、善導幅が縦九一・九（三・〇三）、横三八・三（一・二六）cm（尺）を示す。なお、各幅に捺されている印の違いから、後者を元信の弟雅楽助の作とする説がある。確かに法然幅に比して善導幅の線描はやや硬さが認められ、画家が別である可能性は否定できないが、表現に時代的な相違はなく、制作年代は同時期と見做し得るので今では問題としない。

法然院本の線描は、弱さが目立つものの穏やかさと柔らかさを残し、

速度も一定に保たれている。こうした特徴を永正十八年（一五二一）の銘を持つ元信筆龍安寺所藏鄧林宗棟像と比べると、柔軟性においてよく共通するが、運筆に勢いが残る点で龍安寺本が先行しており、むしろ本図は同寺所藏天文八年（一五三九）銘の大休宗休像に近い。ちなみに彼図は、狩野派、特に元信の筆になる可能性が指摘されている。

これらのことから法然院本の制作年代は、十六世紀第二四半期とするのが最も蓋然性が高い。とすれば、線描の速度と柔らかさがやや優る信実御影は十六世紀第一四半期、硬さと滞りが顕著な隆信御影は十六世紀第三四半期に置くことができる。

すると、現存の隆信御影が、修理銘に記す助阿の時代に遡らないことは明白である。むしろこの時代であれば、真譽が永正八年（一五一一）入滅の周訥から受け継いだ御影を新たに模して「修復」と称した可能性は十分に考えられるから、遺例の制作年代に照らせば、この一紙が本来付属していたのは現行の信実御影であったとする方が自然である。

それにしても、知恩院二十二世周訥念持の御影を知恩寺二十三世真譽が相続している点で、この頃はまだ両山に本末の区別意識が無かった証左ともいえる。

なお、法然院本の法然頭部（図9）もまた、仔細に検するに後世の改変が加えられている。本図の肉身は、白色顔料を絹裏から塗り、表からは糸が染まる程度に淡く同じ白色を掃いているが、頭部の輪郭に沿ってこの表の白色を無理に塗り拡げ、現在見られるような扁平な頂部と、ほぼ直角に曲がった後頭部という「法然頭」を形成しているのである。頭部周囲の身色が淡いのは、制作当初の裏彩色が及んでいないためであ

り、輪郭線が他の肉身線に比して極端に太いのも、補筆と考えれば納得がいく。こうして一回り大きくなった法然頭部に合わせ、善導頭部（図10）もまた同じ措置を施している。

三 知恩寺と金戒光明寺の鏡御影

知恩寺と金戒光明寺には、ともに「鏡御影」と呼ばれる作品が伝わる。いずれも絹本着色画で、図様は足曳御影とほぼ同様であるが、やはり風呂敷包みは描かない。また、知恩寺本は画面左上、金戒光明寺本は右上に紅白の色紙型を置く（註9）。法量は実測で、金戒光明寺本が縦一三・〇（三・七三）、横八二・八（二・七三）、知恩寺本が縦四二・八（一・四一）、横二五・八（〇・八五）cm（尺）を示す。名称の由来と思われる逸話は、四十八巻伝巻八に掲載されている。すなわち、

「上人の弟子勝法房は、絵をかく仁なりけるが、上人の真影を書たてまつりて、其銘を所望しけるに、上人これを見給て、鏡二面を左右の手にもち、水鏡をまへにをかれて、頂の前後を見合られ、たがふところには胡粉をぬりて、なをしつけられてのち、『これこそ似たれ』とて、勝法房に賜はせけり」（句読点筆者）。

さて、知恩寺本（図11・12）では肉身を明るい黄色とし、右目の虹彩を金で彩るのが独特で、本図の大きな特徴と言える。画面左上隅の紅白の色紙型には「右眼在光明」とあり、これに倣った表現とわかるが、不



图12 鏡御影（部分）法然頭部 赤外線写真 知恩寺



图11 鏡御影（部分）法然全身 赤外線写真 知恩寺



图14 鏡御影（部分）法然上半身 金戒光明寺



图13 鏡御影 全図 金戒光明寺

可解なのは眉の描法で、他の遺例が毛を一本ずつ描いているのに対し、知恩寺本だけは仏菩薩の如く細い弓形に縁取っている。身色と合わせてあるいは法然を「仏格化」せしめたものかとも考えられよう。

本図の絹目は大変粗く、特に衣は輪郭周辺が毛羽立ったような傷み方をしているが、赤外線写真を参看することで、衣文線や肉身線を詳細に確認することが出来る。ここで注目すべきは、左眼上から額を通って頭頂部に至る輪郭線が、彩色よりも外側に引き直されている点で、明らかに「法然頭」を意識した修正と言え、この加筆によって「鏡御影」と称されるに至ったものであろう(図12)。

線描は、肉身線が極細く、弱さと滞りのみが目立つ。衣文線も芯が感じられず緩慢である。これらの特徴は、前述の隆信御影と良く共通しており、同時期の十六世紀第三四半期の作と判定できる。

さて、本図には添状二通が付随し、各々掛幅に仕立てられているが、そのうち一通に以下の如き由緒が記されている。

「数通之置文雖在之、法化乱失申所也。／此祖師上人御真影之由来者、大原問答／之後、顕真座主、上人与二世御契約、深同／修業之行人也。令称名念仏給依、深為／御知音。此御自筆之被遊真影座主江／被参々云。然伝誉上人知恩寺在住之／時、従山門種々被出靈宝、為新日吉之／社頭造営、有法談可被加助成之時、則応／芳期仁、施物已下悉叡山江運上被申。／已後、為其褒賞此真影、伝誉贈給畢」(句読点筆者、／改行)。

つまり本図は、大原問答で深く共鳴した天台座主顕真(一一三一〜九

二)に、法然が自筆の真影を寄せていたものを、知恩寺在住の頃の伝誉が新日吉社社頭造営のため、法談をもって山門に助力した褒賞として贈られた、とされる。もう一通は、靈山院から知恩寺への褒賞品のリストである(註10)。

内容の真偽はともかく、伝誉の名が見られるのは興味ふかい。先に検討した本図の制作年代は伝誉の晩年に該当し、彼が制作に関与した可能性は高いが、とすると法然自筆を標榜する本図制作の意図は、知恩院への牽制と考えることもできるからである。

一方、金戒光明寺本(図13・14)は、『黒谷誌要』によれば大永四年(一五二四)西光寺本堂の屋根葺替え費用捻出のため、住持相伝の法然像を金戒光明寺が買い取った旨を記した添状が付随している(註11)。筆者は以前、この添状を上限として、本図の制作年代を一応十六世紀第二四半期に置いておいたが、他の御影との相互比較が可能となった今、これを質さずにはおられない。

すなわち本図の線描は、上述した十六世紀制作の一連の御影に較べると、弱さや滞りといった観点では捉え得ず、言うならば這うように伸びていて形骸化している。すると本図は、江戸期に下げて考えるのがむしろ妥当なのであろう。

加えて、これまでの御影に表される「法然頭」は、いずれも後世の加筆であつたのに対し、本図は制作当初から頭頂部を凹ませた表現を採っている点も看過できない。実は「法然頭」と呼ばれる形状は、文永八年(一二二二)の建長寺所蔵国宝蘭溪道隆像などにも認められて法然像に限る特徴ではない。その淵源を辿れば、十三世紀前半の南宋作である二

尊院本浄土五祖像中、道綽と少康に同様の表現があつて、大陸における斜め向き人物像の典型であつたことを示しているのである。それが何時、法然像の特徴として限定されるのかを問うに、現存遺例に鑑みれば、十六世紀第三四半期の隆信御影においても未だ定着していない。

ところで、「法然頭」を指摘する最古の文献資料は、法然誕生時の様子として「頭圩而稜（あたまくぼかにしてかどあり）」と伝える、虎関師鍊（一二七八―一三四六）撰『元亨釈書』（一三三二完成）である。

仏教伝来から鎌倉時代に至るまでの仏教史、各宗派の高僧伝を詳細に記した本書は、延文五年（一三六〇）に大藏經に加えられ、永和三年（一三七七）に初版本が完成した。しかし永徳二年（一三八二）に版木が焼失したため、明徳二年（一三九一）に重刊される。その後は降つて慶長四年（一五九九）、同十年（一六〇五）、元和三年（一六二七）、寛永元年（一六二四）、寛文元年（一六六一）と、十六世紀最末から十七世紀半ばにかけて特に盛んに刊行されており、この頃本書が広く受容された事実が窺える（註12）。これに伴い「法然頭」は、宗内のみならず世間一般の共通認識になったと考えられ、辻褄合わせのために一連の御影が修正されたものではあるまいか。とすれば、「法然頭」を既存の事実として描く金戒光明寺本の制作年代は、この頃以降と考えるのが妥当であるし、一連の御影に改変を加えたのもその時期と推測される。

おわりに

足曳御影は、法然在世中に描かれた唯一の肖像画である。本図の持つ

卓越した現実感と写実性は、見る者に似絵の名手を想起させずにはおかない。それが故にこそ隆信筆の逸話が誕生し、宮廷絵師との繋がりから後白河院との結び付きも派生したのであるが、増上寺本にも元来含まれていない要素であるから、いずれにしろ後世の敷衍と考えられる。それはともかく、足曳御影が全ての御影の祖本であり、しかも伝記類の成立にも多大な影響を及ぼしたとすれば、その存在意義はいっそ深い。

次に信実御影は、他の御影とは異なつて法然の顔が右を向いている。この特徴は、元は法然院本のような二相對面図だったと推し得る点で注意される。

想起こそせば『選択本願念仏集』に、「大唐に相伝えて云わく、善導は是れ弥陀の化身なり」とある如く、初期の浄土宗は阿弥陀と団体たる善導を本尊に擬していた。法然にとつてこれは『観無量寿経疏』を阿弥陀の直説とする根拠であつたが、程なく浄土宗を席卷する鎮西派が「善導教」とでも呼ぶべき体勢を整えた事実は、寺号のみならず、知恩寺に重要文化財善導大師画像、筑後善導寺や知恩院に各一軀の重要文化財善導大師坐像と、十四世紀初頭に遡る現存遺例がいずれも「半金色の善導」像であることから窺える。これは、知恩寺〔6〕と知恩院〔8〕（以下、〔 〕内は各住持の順）の両山を手中にした如空（如一国師、一二六二―一三二一）の活躍に負うところが大きい（註13）。

しかも、知恩寺本善導の念仏は化仏となつて口中より現れ、その先頭は法然の見返る姿で表されていたことが、赤外線写真によつて明らかとなった。すなわち、善導Ⅱ阿弥陀Ⅱ法然の図式が垣間見えるが、増上寺本絵伝等の二相對面の場面は、阿弥陀と善導との本地垂迹の関係を、善

導と法然との間柄に置き換え、面授の証拠として描かれるようになり、十六世紀前半に至って信実御影や法然院本を生み出していく。

そうした行立を踏み、十六世紀第三四半期になって漸く知恩院本隆信御影や知恩寺本鏡御影といった、法然その人を独り、信仰の対象として描いた祖师像が登場するのである。

一方、如空に続く寺院史を繙けば、知恩寺については善阿空円〔8〕（普寂国師、一二五四―一三三三）が後醍醐帝（一二八八―一三三九）の帰依を受けて以降、『寺誌』に特段の記載はなく、知恩院に関しても舜昌〔9〕（一二五六―一三三五）の後、当麻往生院に退居した誓阿普観〔12〕（一二九七―一三七四）以外は『院史』に目立つ記事もない。そのような状況下、両山に大きな足跡を遺すのは大誉慶竺〔19〕〔21〕（二四〇三―一四五九）である。

初め知恩寺に住し、宝徳四年（一四五〇）から知恩院に入った大誉は千葉氏胤（一三三七―一六五）の息で、明徳四年（一三九三）増上寺開山とされる西誉聖総（一三六六―一四四〇）およびその資である蓮誉（生没年不詳）を師とし、常陸飯沼の弘経寺二世慶誉了暁（一四〇六―一四八六）は法弟あるいは法叔にあたる。ちなみに弘経寺は、了誉聖岡（一三四一―一四二〇）のもとで西誉と相弟子であった良肇（生没年不詳）が応永二十一年（一四一四）に興した寺であり、西誉、良肇両師に学んだ釈誉存岡（生没年不詳）に松平信光が帰依して建立したのが、三河の信光明寺である。

この大誉から知恩寺を継ぐのは蓮誉の門下で、善誉良敏〔20〕（一四一三―一四六六）、法誉聖然〔21〕（一四三三―一五〇六）と続き、先に

も触れた然誉〔22〕、真誉〔23〕、聖誉〔24〕を経て伝誉〔25〕に至る。

一方、知恩院は慶誉門下の周誉〔22〕、勢誉〔23〕、肇誉〔24〕が後嗣となるが、肇誉は信光明寺開基釈誉の資でもあり、二世を継いでいたものを超誉〔25〕に譲り、かつ入滅に際して知恩院をも任せたことになる。この超誉の祖父こそ松平宗家三代に数えられることとなる信光で、徳川家康は九代であるから、現在の浄土宗隆盛の基盤はここに定まったとも言えよう。

それはともかく、奇しくも永正十八年（一五二二）、知恩寺の伝誉、知恩院の超誉が並び立つに至り、両山の関係は一気に陰悪化する。翌大永二年（一五二二）、伝誉が後柏原天皇（一四六四―一五二六）から紫袍を賜るに及んで勃発した本末争いは、青蓮院門跡尊鎮法親王（一五〇四―一五〇）の請願によって一応知恩院の勝利と決着したらしいが、『寺誌』によれば超誉入滅の翌年にあたる天文十九年（一五五〇）、相国寺における足利義晴（一五一―一五〇）の葬儀に際して納経の席次を争い、執権の教書に基づく「一宗嫡流」の故をもって知恩寺が首座を占めているから、余燼が消え失せたとも思われない。十六世紀第三四半期に至って、「独尊」の御影が両山共に制作されている事実には、こうした確執も窺われる訳である。

そして最後に、「法然頭」を既存の事実として取り入れた、御影の完成形とも言える金戒光明寺本が出現する。徳川家光によって知恩院に御影堂が建立されたのは、寛永十六年（一六三九）のことであった。今後は、彫像における法然像も、その表現様式に基づく年代論に従って、見直していかなければなるまい。

註

- (1) 御影に関する主な論考等は以下の通り。①井川定慶「法然上人影像と其の伝説の種類」(『藝文』、一九一五年五月)、②裏辻憲道「足曳御影考」(『画説』第二号、一九三七年二月)、③望月信成「法然上人の御影」(『美術研究』第七九号、一九三八年七月)、④裏辻憲道「法然上人御影について」(『美術史学』第七三三号、一九四三年一月)、⑤白畑よし「法然上人像」(『國華』七八一号、一九五七年四月)、⑥井川定慶「法然上人の御影考」(『日本古代史論集』、吉川弘文館、一九六〇年十二月)、⑦望月信成「法然上人像について」(『浄土学』二八号、一九六一年三月)、⑧白畑よし「日本の美術八肖像画」(至文堂、一九六六年十二月)、⑨竹内尚次「浄土教肖像画小稿―法然上人御影を中心として―」(『MUSEUM』二七七号、一九七四年四月)、⑩中野玄三「作品解説 法然上人像」(『日本の肖像』京都国立博物館、一九七八年四月)、⑪中村興二「法然上人像と四十八巻伝」(『仏教芸術』第一三〇号、一九八〇年五月)、⑫河原由雄「法然上人〈源空〉像」(『鎌倉仏教―高僧とその美術―』、奈良国立博物館、一九九三年四月)、⑬梶谷亮治「日本の美術 三八八 僧侶の肖像」(至文堂、一九九八年九月)、⑭津田徹英「法然上人像(伝藤原隆信筆)」(『美術研究』第三八二号、二〇〇四年三月)、⑮若杉準治「法然上人像(足曳御影)」(『法然 生涯と美術』、京都国立博物館編集、NHKほか発行、二〇一一年三月) ⑯瀬谷愛「法然と浄土の美術」(法然上人像(足曳御影))「法然上人像(鏡御影)」「法然上人像(信実御影)」「法然上人像(隆信御影)」(『法然と親鸞 ゆかりの名宝』、東京国立博物館編集、NHKほか発行、二〇一一年十月)。
- (2) 高間由香里「法然上人絵伝の源流―増上寺本の復元的考察―」(『史学研究』第二八〇号、広島史学研究會、二〇一三年七月) 参照。
- (3) 高間由香里「浄土宗における中国仏画の受容」(『史学研究』第二六七号、広島史学研究會、二〇一〇年三月) 参照。
- (4) 『浄土宗全書』第十六卷(浄土宗開宗八百年記念慶讃準備局、一九七四年)

七月) 参照。

- (5) 田村圓澄『人物叢書 法然』(吉川弘文館、一九五九年十二月) 参照。
- (6) 「享保六年修覆／九間院(墨印)／九勝院／靈雲院(墨印)／崇泰院(墨印)」
- (7) 藪内彦瑞編『知恩院史』(知恩院、一九三七年三月) 参照。
- (8) 『浄土宗全書』第二十卷(註4所収文献に同じ) 参照。
- (9) 色紙型の讀文は、以下の通り。
- 知恩寺本…「□□具歛／明□□比丘^西記／上□臨終示 □浄土三度／□在天竺国 更參聞衆中／於菩提樹下 正覺已在迎／右眼在光明 五色甚太也／是則知惠光 如是慈悲相／天福元子(二二三三)^已癸十月十五日」
- 金戒光明寺本…「我□目地／以念仏心／入無生忍／今於此家／称念仏人／於浄大」(〃改行)。
- (10) 「比叡山靈山院ヨリ知恩寺法談。／依之、伝譽上人三十余ヶ日法談畢。／為新日吉造宮被出之処也。／比叡山靈山院靈宝。／一、陀羅尼梵本。五百大阿羅漢於結集堂 釈尊一代之御說法□筆記其中也。／一、祇園精舍之善繩。須達長者祇園精舍建立之時、善繩長／四十八丈引之。其一分聖德太子御相伝已来／当山奉納也。／一、天台大師御自筆法華經。大師者藥王菩薩之再誕。法華／同聞衆也。仰而可信之。／一、弘法大師独鈷。／空海和尚者、真言秘教之囊祖。大権応／用也。具不能記之。／一、恵心先德御自筆 兩界曼陀羅。／一、同先德御自筆法華經。此先德者、西方久住菩薩、為衆生濟度。仮列台嶺之徒、衆化縁年久、猶留筆跡於来□。／一、光明皇后御自筆法華經。皇后者、十一面觀音之垂跡。自御身放光、依之号光明皇后云々。／此他。／一、恵心御筆山越阿弥陀像。於阿弥陀嶺先德御感見之給被図之。／一、信忠自筆之十王。善心因縁經之説之儀也。／知恩寺。／山門西樂院(句読点筆者、〃改行)。
- (11) 添状の全文は以下の通り。
- 「此尊影者法然上人御真筆云々雖為西光寺住持時宗寿大徳相伝彼本堂為上尊離身之間東山新黒谷金戒光明寺売得之畢可為当寺永代常住物也／大永第四三月十三日／金戒光明寺本願理聖(花押)／当寺住務沙門称念(花押)」(註8に同じ)。

(12) 『国史大辞典』第五卷（吉川弘文館、一九八五年二月）参照。

(13) 高間由香里「知恩寺所蔵重要文化財善導大師像について」（『芸術研究』第二四号、広島芸術学会、二〇一一年七月）参照。

附記

本論考を執筆するにあたり、広島大学大学院教授安嶋紀昭先生に懇切丁寧なご指導ご鞭撻を賜りました。また、各種写真撮影には、元東京国立文化財研究所写真技師野久保昌良氏に多大なるご協力を頂きました。ここに篤く御礼申し上げます。

飛錫撰『念仏三昧宝王論』と廬山慧遠崇拜 — 往生伝の変遷と関連して —

加藤 弘 孝

はじめに

筆者は唐代中期の飛錫（生没年不詳）により撰述された『念仏三昧宝王論』（通称『宝王論』）に関する基礎研究を、平成二十一年（二〇〇九）以降、継続してきた。それらの研究によつて、『宝王論』が不空（七〇五—七七四）の入寂以降、仏教界の長老の一人となった飛錫によつて撰述されたものであったこと¹、撰述には安史の乱終息後、空前の復興を遂げた代宗期仏教界の統合仏教的動向が反映されており、その端緒として儀礼仏教の果たした役割が大きかったこと²などを論証した。また書誌的な方面での考察を『宝王論』諸本に加え、写本時代から刊本時代への移行期である宋代に、宋学の観点から潤色が為された可能性を指摘した³。代宗期という仏教優位時期から徳宗期を経ると、徐々に三教（儒道仏）の調和思想の傾向が際立ってくるが、『宝王論』は仏教優位時期を代表する著作として、それ以降の仏教史を考察する上でも注目すべきものである。

ことで、『宝王論』の思想的課題に取り組む段階に差し掛かったと言える。すなわち一連の『宝王論』基礎研究によつて得られた新知見を思想研究に応用し、飛錫思想の解明、延いては中国仏教史上における諸位相を定めるための手がかりとすることが可能なのである。

本稿では中国仏教史上の廬山慧遠（三三四—四一六）の地位変動問題を、『宝王論』と併せて考察する。廬山慧遠が唐代中期から宋代に至る時期に、浄土教の祖師として揺るぎない地位を確立する過程は、唐宋間における仏教思想変革の事象と大いに連動していると考えられる。そのような潮流の生成期に飛錫は活動しており、何より看過できないのは、『宝王論』には廬山慧遠崇拜の端緒と思しき思想が見られる点である。『宝王論』を起点に置いて、廬山慧遠崇拜の変遷を中国仏教史上に位置付けること、これが本稿における主題である。

第一章 先行研究

廬山慧遠に附されている一般的な印象は、『般舟三昧經』に基づき、結社念仏を推進した蓮宗の始祖であり、また道安（三一—三八五）に

上記の研究の進捗に伴い、成立時の諸背景が次第に明確になってきた

般若学を学び、『大乘大義章』、『沙門不敬王者論』など多くの遺文を残す東晋を代表する学僧といったものであろう。しかし両印象が歴史的に現在まで受け継がれてきたものでないことは、諸先学の指摘によってすでに明らかになっている。卑見によれば、中国仏教史上における廬山慧遠の位置という観点で考察をおこなった主要な研究は以下の通りである。

- 野上俊静「慧遠と後世の中国浄土教―慧遠人間像の変遷―」（木村英一編『慧遠研究 研究篇』創文社、一九六二年）。
- 湯用彤『隋唐佛教史稿』（中華書局、一九八二年、一九二〇年代）一九三〇年代の講義録を没後に編集した遺稿集）。
- 任繼愈編『中国佛教史』第二卷（中国社会科学出版社、一九八五年）。
- 柴田泰「中国浄土教の系譜」（『印度哲学仏教学』第一号、北海道印度哲学仏教学会、一九八六年）。
- 桜部建「慧遠―念仏門の鼻祖―」（武内紹晃、ツルティム・ケサン、小谷信千代、桜部建『浄土仏教の思想 第三卷 龍樹 世親 チベットの浄土教 慧遠』講談社、一九九三年）。
- 齊藤隆信「中国初期浄土教再探」（浄土宗社会国際局編『日中浄土』第十九号、日中友好浄土宗協会、二〇〇八年）。
- 石川琢道「飛錫の実践論―称名念仏と般舟三昧―」（唐中期仏教思想研究会編『念仏三昧宝王論の研究』ノンブル社、二〇〇九年）。
- 工藤量導「迦才と廬山慧遠」（『浄土学』第四八輯、浄土学研究会、二〇一一年）。
- 林韻柔「唐代的彌陀浄土結社及其社會基礎」（『唐代史研究』第十五号、

唐代史研究会、二〇一二年）。

野上俊静説。没後、約二百年数十年の頃までは、廬山慧遠には浄土教開創の教祖的性格は全く附与されておらず、迦才（生没年不詳）に至っては、批判さえ浴びせているが、江南地方の浄土教を撰取した法照（七四六―八三八）によって初めて浄土教の主流に位置付けられたとする。また飛錫からも同様に慧遠崇拜の傾向が見出せるという（二二六―二三三頁）。

湯用彤説。法照の後、廬山蓮社の故事は世に広まったと述べる。法照と同時代の飛錫が著した『宝王論』では、立誓の事蹟は見られるが、蓮社高賢の故事に関しては言及されないとしている（一九三頁）。

任繼愈編『中国佛教史』第二卷。白蓮社は、中唐以降に始まった伝説であり、歴史的事実ではないという。同時に百二十三人の成員は大多数が出家者であったことを指摘する（六二三頁）。

柴田泰説。中国浄土教の系譜を主題とする論攷の中で廬山慧遠に言及している。蓮社始祖としての廬山慧遠に関しては、長らく姿を消し、迦才には非難されるものの、法照の頃から評価を受け、やがて浄土教最大の高僧の地位が定着していくことを指摘している。また同時にその評価が念仏結社（白蓮社）という形態であり、慧遠の浄土思想そのものが理解されていなかった点を指摘する。すなわち廬山慧遠の浄土教が『般舟三昧経』による觀念の念仏と捉えられるのは近代の成果であり、中国の諸資料での言及は皆無なのだという（一四六頁）。

桜部建説。廬山慧遠の芳躅を慕うという態度は、法照の上に初めて見出せるとし、この態度は同時代の飛錫の上にも見られ、「十八賢伝」な

どを成立させたのと同様な伝承が飛錫の周辺においても語られていたことを指摘する。また『往生浄土瑞応刪伝』（通称『瑞応刪伝』）や『念仏鏡』などにも、往生者としての廬山慧遠を強調することを述べる。そして宋代に至って、「蓮宗の始祖慧遠」という觀念がほとんど確立したと指摘する（三五二―三五八頁）。

齊藤隆信説。文説（生没年不詳）、少康（一八〇五）の『瑞応刪伝』に至り、初めて浄土往生者として立伝され、同じく八世紀後半の法照から結社念仏が評価されてくるとして、中国仏教史上における慧遠觀の画期があったことを指摘する。更にはそれが宋代以後に中国浄土教の元祖の地位と役割が与えられ、実像から遠ざかっていったと主張する（二四頁）。

石川琢道説。飛錫の実踐論を考察する過程で、唐代中期における廬山慧遠の再評価の動向に言及し、法照思想も併せた中国浄土教史上の課題を提唱する。なお『宝王論』巻中「高声念仏面向西方門」第十一において、智顗（五三八―五九七）の『摩訶止観』の影響（九十日の行道）が見られることを指摘し、飛錫の「般舟三昧」は『摩訶止観』による称名念仏の実踐と同義であると主張する。また『宝王論』では基本的に觀念の念仏に称念も併用するという立場が取られていると述べる（三九四―三九六頁）。

工藤量導説。迦才の『浄土論』において、廬山慧遠、僧叡（三七八一―四四四）、劉遺民（三五二―四一〇）、謝靈運（三八五―四三三）らが往生人として一定の評価を与えられつつも、往生伝（「引現得往生人相貌」）において立伝されない事情を考察している。その事情とは、迦才の当時

において、廬山慧遠らの四名に関する「別伝」、すなわち未見の往生人伝が存在したため、再録を控えたというものである。また『浄土往生伝』の「慧遠伝」の典拠である「別伝」の存在を指摘し、『浄土論』の「別伝」との関連性を示唆している（一〇四―一〇七頁）。

林韻柔説。湯用形の学説を受け、弥陀浄土結社が中唐以降になって出現したことや、結社において念仏が浄土信仰の重要な修行法になって以後、廬山蓮社の故事が広範に伝わったことなどを主張する。廬山慧遠の立誓譚が、現実の弥陀浄土結社活動と絡み合っ、中唐以降の弥陀浄土信仰発展の起源となったという（七二頁）。

以上は中国仏教史上での廬山慧遠の位置付けに言及したものである。先行研究には『宝王論』に関する言説もあるが、『宝王論』の内容に踏み込んで関連付けた論稿は見受けられない。そこでまずは『宝王論』までの廬山慧遠の地位變動の變遷を踏まえた上で、両者の関連に言及してみたい。

第二章 『念仏三昧宝王論』と往生伝

伝記類における立誓譚の初出は、僧祐（四四五―五一八）の『出三蔵記集』巻十五に見える。また同じく僧祐の著作である『弘明集』にも多くの遺文が収録されている。⁴

於是、率衆行道、昏曉不絶。釋迦餘化、於斯復興。既而謹律、息心之士、絶塵清信之賓、並不期而至、望風遙集。彭城劉遺民、鴈門周續之、新蔡畢願之、南陽宗炳、並棄世遺榮、依遠遊止。遠乃於精舍無量壽像前、建齋立誓、共期西方。其文曰、惟歲在攝提。秋七月戊

辰朔二十八日乙未、法師釋慧遠、貞感幽冥、宿懷特發、乃延命同志息心清信之士百有二十三人、集於廬山之陰、般若臺精舍阿彌陀像前、率以香華、敬薦而誓焉。惟斯一會之衆、夫緣化之理既明、則三世之傳顯矣。遷感之數既符、則善惡之報必矣。推交臂之潛淪、悟無常之斯切、審三報之相催、知嶮趣之難拔。此其同志諸賢所以夕惕宵勤、仰思攸濟者也。蓋神者可以感涉、而不可以迹求。必感之有物、則幽路咫尺、苟求之無主、則眇茫何津。今幸以不謀、而僉心西境、叩篇開信、亮情天發。乃機衆通於寢夢、欣歡百於子來。於是、靈圖表輝、景倅神造功、由理諸事非人運。茲實天啟其誠、冥數來萃者矣。可不剋心、重精疊思、以凝其慮哉。然其景績參差、功福不一。雖晨祈云同、夕歸悠隔。即我師友之眷、良可悲矣。是以慨焉、胥命整襟法堂、等施一心、亭懷幽極、誓茲同人俱遊絕域。其有驚出絕倫、首登神界、則無獨善於雲嶠、忘兼全於幽谷、先進之與後升、免思彙征之道。然後妙覲大儀、啟心貞照、識以悟新、形由化革。藉扶容於中流、蔭瓊柯以詠言、飄靈衣於八極、汎香風以窮年。體忘安而彌穆、心超樂以自怡。臨三塗、而緬謝、傲天宮而長辭。紹衆靈以繼軌、指大息以爲期。究茲道也、豈不弘哉。

ここには廬山慧遠が劉遺民、周統之（三七七—四二三）、畢穎之（生没年不詳）、宗炳（二七五—四四三）らと親交があったこと、廬山の阿彌陀佛像前で西方を期した事跡が記されている。またその際の「誓願」が附されており、同行の百二十三人が共に誓を立てたという記載などが見える。

次に慧皎（四九七—五五四）の『高僧伝』巻六において、『出三藏記集』

を参照して立誓の事跡に言及している。

望風遙集。彭城劉遺民、豫章雷次宗、雁門周續之、新蔡畢穎之、南陽宗炳、張萊民、張季碩等。並棄世遺榮、依遠遊止。遠乃於精舍無量壽像前、建齋立誓、共期西方。乃令劉遺民著其文曰、惟歲在攝提秋、七月戊辰朔二十八日乙未、法師釋慧遠、貞感幽冥、宿懷特發、乃延命同志息心清信之士百有二十三人、集於廬山之陰、般若臺精舍阿彌陀像前、率以香華敬薦而誓焉。（下略）。

新たに雷次宗（三八六—四四八）、張萊民（三五〇—四一八）、張季碩（張秀碩）（三五九—四二三）の名前が見える。なお「誓願」の制作者が劉遺民と記される。何れも典拠は不明。

その後、法琳（五七二—六四〇）の『弁正論』（六二六年成立）では、親交者として劉遺民、雷次宗、周統之、畢穎之、宗炳之（宗炳）ら五賢を挙げるのみで立誓の事跡や西方浄土の思想は見えない。

晉彭城侯劉遺民撰五時教者九想詩、晉豫章太守雷次宗精心慕法造樓靈寺、晉臨淮令周續之服道日新、晉新蔡侯畢穎之心期淨域、晉南陽長宗炳之如事懇告。右五賢、謝職遺榮。策名神府。從遠師遊憩。意志隱淪。等布一心。俱履幽極。藉芙蓉於中流。蔭瓊柯以詠言。飄雲氣於八極。汎香風於百年。體忘安以彌穆。心超樂以自然。

以上のように立誓の事跡そのものは確認できるものの、浄土教的色彩は薄い印象を覚える。また立誓に参加した成員もはつきりしない。しかし七世紀後半から明確な変化が生じるのである。迦才の『浄土論』の冒頭には、

然上古之先匠、遠法師、謝靈運等、雖以僉期西境、終是獨善一身。

後之學者、無所承習。⁸

と述べられ、廬山慧遠、謝靈運が西方を願う態度は一身のためであり独善的であると批判する。⁹ 同時に冒頭では先匠である道綽（五六二—六四五）の『安樂集』の不備を指摘するので、『浄土論』の撰述姿勢に関わる一種の表明であるとも考えられ、廬山慧遠の浄土信仰を全否定しているという訳ではないと考えられる。そのことは、巻中において、

復次如上古已來、大德名僧及俗中聰明儒士、並修淨土行。謂廬山遠

法師、叡法師、劉遺民、謝靈運乃至近世綽禪師、此等臨終並感得光臺異相、聖衆來迎。錄在別傳。此等大德智人、既欣淨土。後之學者、

但可逐他先匠不須疑也。¹⁰

僧叡、劉遺民、謝靈運、道綽と共に往生者として紹介し、一定の評価を与えていることから窺える。しかし何らかの価値基準に従って、実質的な往生伝である巻下第六（引現得往生人相貌）での伝記に採用せず、結果的に評価していない。往生の行状を記す録が「別伝」にあることから、再録を控えたとする説もあるが、¹¹ 上記の往生者の中では道綽のみ立伝するので、廬山慧遠はやはり排除されているようである。

伝記所収の幾人かの往生人には『比丘尼伝』、『冥祥記』などの典拠が示される。¹³ これにより巻中における典拠としての「録在別伝」とは、「慧遠伝」（『高僧伝』）などの僧伝に加えて、¹⁴ 『冥報記』三巻に代表される仏教説話集、靈異譚の類を指すことが推測される。なお名畑應順は、「神力」、「神異」、「感通」などの名目の下に、靈異の事跡ある者を列することになった高僧伝類の事情や、迦才の当時、感応靈異を記述した諸種の伝記や類書が盛んに作成された時代背景を踏まえて、『浄土論』「引現得往生人相

貌」の往生靈異伝、浄土感応伝的性格を指摘する。¹⁶ 恐らくは迦才以前に、純正な往生伝が編纂されたことはなく、「別伝」もまた浄土感応伝的性格を色濃く有した伝承媒体だったと考えられる。

以上のような性格を有した「別伝」の有力候補としては、法照が『浄土五会念仏誦經觀行儀』（以降、『五会法事讚』（広本）と略称）巻中で引用する「往生西方記驗」（ペリオ本二〇六六号）が挙げられる。

又往生西方記驗。此傳作法事時、不在誦限知之。昔長安叡法師、慧崇、僧顯、慧通、近至後周實禪師、西河鸞法師等、數百人、並生西方。綽禪師等、因鸞法師、得生西方。各率有緣、專修淨土之業。綽禪師又撰西方記驗、名安樂集流行。又晉朝遠法師、入廬山三十年不出。乃命同志白黑百有二十三人、立誓期於西方、鑿山銘願。至陳天嘉年、廬山珍禪師、於坐時見人乘船往西方。乃求附載、報云、法師未誦阿彌陀經、不得去也。因即誦此經應二萬遍。未終四七日前四更有神人、從西方送一白銀臺來、空中明過於日。告云、法師壽終、當乘此往生阿彌陀佛國。故來相示、令知定生。臨命終時、白黑咸聞異香數日。其夜峯頂寺咸見一谷中有數十炬火、大如車輪。尋驗古今往西方者非一、多見化佛徒衆來迎。靈瑞如傳、不可繁錄。因珍禪師於此經有驗故略述。此以悟來詰助往生之志耳。¹⁷

この一段に関しては後世に潤色され、『阿弥陀經不思議神力伝』という書名で流通することとなったものが知られている。¹⁸ 「往生西方記驗」が固有名詞の書名であるか定かではないものの、「靈瑞の事跡は、「伝」のごとく多数、存在するが、道珍（生没年不詳）のみは『阿弥陀經』に関する靈瑞があるので略述した」と締め括っているため、何らかの記録

があつたことは間違いないところだと思われる。すなわち「往生西方記驗」には多数の往生人の伝承が存在し、その中に廬山慧遠以下、僧俗百二十三人が含まれていたことが窺えるのである。また『阿弥陀經』の読誦を推奨し、その功德の顕現という脈絡の下、「往生西方記驗」に言及していることから、実践者の意識を向上させる目的で、往生人の伝承が用いられていた法照以前の儀礼事情を知り得る。成立年代に関しては、道綽が往生人の下限であるのを考慮すると、貞観十九年（六四五）に道綽が没して、まもなく成立した伝承だったと想定できよう¹⁹。

ここで『浄土論』との関連に言及すると、廬山慧遠、僧叡、道綽などの往生者は、『浄土論』と「往生西方記驗」の両伝に共通する。そして謝靈運と劉遺民に関しても、後述する『五会法事讃』（広本）巻中の一段に、往生の関連でこそないものの、百二十三人の構成員としての初出記事が挙げられているので、「往生西方記驗」による影響を窺うことができる。これによって廬山慧遠、僧叡、劉遺民、謝靈運、道綽という『浄土論』『別伝』に出る全ての往生者を、「往生西方記驗」に回収できるということになり、両書は同一系統の伝承であつた蓋然性が高まるのである。

また「往生西方記驗」に出る僧叡は、廬山慧遠とは縁が希薄なようである。そうすると『浄土論』巻中での「別伝」の引用は、あくまでも古今の大徳が示した往生の諸相を讃歎する意図で為されたものとなり、廬山周辺における修道態度を評価したという解釈には直結しないと思われる。その場合、迦才の廬山慧遠批判は「往生西方記驗」の「入廬山三十年不出」という記述に基づいたものとなるだろう²⁰。

更には「往生西方記驗」と「別伝」の両伝が比丘、優婆塞だけを挙げて、四衆を立伝する形式を取らないという共通項も考慮すべきである。あるいは四衆立伝の形式で、伝記（引現得往生人相貌）を撰述したところに、「終は独善一身」という態度を忌避する迦才の修道意識が見出せるかもしれない。すなわち「衆生全部を平等に救いの対象とする」ことを動機に、「往生西方記驗」から『浄土論』（引現得往生人相貌）という往生人伝の転換がおこなわれた可能性を想定し得るのである。

次に法照当時の状況がどのようなものだったか言及したい。大暦九年（七七四）成立の『五会法事讃』（広本）巻中では、明確に廬山慧遠信仰が宣揚されている。

又佛法東流、晉時有廬山遠大師、與諸碩德及謝靈運、劉遺民、一百二十三人、結誓於廬山、修念佛三昧、皆見西方極樂世界。又梁時有并州玄中寺曇辯法師、亦修念佛三昧、至陳隨、廬山珍禪師、天台智者大師、長安諸大德、叡法師、乃至今時唐朝一百年前、西京善導和上、并州文水縣玄中寺道綽和上、慈愍三藏等、數百高僧、般舟方等、歲歲常行、十六妙觀、分時繫習。咸覩西方靈相極樂世界衆寶國土。難以具陳²²。

これは初めて廬山慧遠が全面的に浄土教家として評価を受けた事例である。²³ 廬山慧遠が謝靈運や劉遺民と共に「念仏三昧」を修したという実践観も見えるが、慧遠遺文の直接的な引用は認められず、廬山巡礼などを通じて慧遠の事跡と人格に感化されたものと考えられる。²⁴

そして法照とほぼ同時代、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷立伝の条件を満たす単独での往生伝が成立する。文詮、少康の『瑞応刪伝』であ

る。²⁵ 廬山慧遠が劉遺民らと共に初めて往生者の先駆として立伝される現
状で確認し得る最古の往生伝であり、中国浄土教史上の画期だと言える。

慧遠法師第一

東晉朝僧慧遠法師、雁門人也。ト居廬山、三十餘載、影不出山、跡
不入俗。送客以虎溪爲界。雖博群典、偏弘西方。岳下建浄土堂、晨
夕禮懺。有朝士謝靈運高人劉遺民等。並棄世榮、同修浄土。信士都
有一百二十三人、於無量壽像前、建齋立誓。遺民著文讃頌。感一仙
人、乘雲聽說、或奏清嘒、聲御長風。法師以義熙十二年八月六日、
聖衆遙迎、臨終付屬。右脇而化。年八十三矣。²⁶

晉朝劉遺民第三十二

晉朝劉遺民、柴桑二縣令。依遠大師修道、修念佛三昧。時始涉半年、
於三昧中、見佛毫光、伸手引接。請佛求僧願、速捨壽而生浄土。居
山一十五年。自知亡日、與衆辭端坐而化。當義熙十五年。年五十七
矣。²⁷

本往生伝の成立に関しては諸説あるが、²⁸ まずは唐中期における往生伝
の流传状況を確認してみよう。『宝王論』巻中の末尾では、

已上六門、盡是念現在阿彌陀佛、以通三世之意也。廣如安樂集、天
台十疑論、咸法師釋羣疑論、往生傳、稠禪師法寶義論所解。亦如飛
錫先撰無上深妙禪門傳集法寶一卷廣明也。²⁹

と、巻中の「念現在阿彌陀仏」を説く六門の典拠として、「安樂集」、「咸
法師釈群疑論」（『釈浄土群疑論』）など当時、依用されていた浄土教典
籍と共に「往生伝」を挙げている。この「往生伝」に関して、近年、唐

飛錫撰『念仏三昧宝王論』と廬山慧遠崇拜——往生伝の変遷と関連して——

中期仏教思想研究会は、「飛錫の活躍年代から推察するに、文詮、少康
共編『往生西方浄土瑞応刪伝』のことと思われるが、詳細は不明」³⁰と注
解し、「往生伝」を『瑞応刪伝』に比定する。唐中期仏教思想研究会は、
『宝王論』の成立年代を天寶九年（七五〇）前後とした上で、『瑞応刪伝』
に比定している。『瑞応刪伝』は、大暦九年（七七四）から貞元元年（八〇五）
の間に撰述されたと考えられるので、両者の年代に齟齬が生じることを
踏まえて「詳細は不明」とするのかもしれない。

先述したように、『宝王論』は大暦九年（七七四）頃の成立であるこ
とが確定している。『瑞応刪伝』が成立上限の大暦九年（七七四）から
遠くない頃に撰述されたと仮定するならば、³² 引用の可能性はある。しか
し少康が善導（六一三—六八一）の遺徳に感化され、浄土門に帰依した
貞元年間（七八五—八〇四）初頭という時期を考慮すれば（『宋高僧伝』
巻二十五）、『瑞応刪伝』撰述年はもう少し下る可能性が高い。³³ そうする
と飛錫が本往生伝を引用するには、³⁴ 時期的に聊か早すぎるといふことにな
るので、近接する資料を用いて再考察していく必要があるだろう。

ここで参考になるのが、唐代中期成立の道鏡（生没年不詳）、善道（生
没年不詳）共編の『念仏鏡』の記載である。『念仏鏡』では、

自古名賢盡依念佛。慧持、惠遠壽終、寶蓋迎將、道綽、道珍命盡、
仙雲引去。或男、或女現祥瑞者、一一難陳、若僧、若尼感慈光者、
重重無盡、傳記具明、不勞廣錄。³⁴

と古の名賢である「慧持」、「惠遠」（廬山慧遠）、「道綽」、「道珍」の往
生の奇瑞や「男」、「女」が祥瑞を現じたこと、「僧」、「尼」が慈光を感
じたことなどが「伝記」に記録されることを述べる。

又近來、北都有綽禪師人、又有律師。西京善道闍梨、懷感法師、大行和上、并僧法會等數百餘僧人、念阿彌陀佛往生淨土。非但僧等往生、西京、東京及餘諸處有數箇尼師、得往生淨土。非但尼得往生、西京、東都及餘諸處亦有數箇白衣賢者并優婆夷等、念阿彌陀佛、臨命終時、得好境界、往生淨土。如是品類不可具說。如往生傳。此即是已往生者、有念佛法門、凡夫、二乘及諸菩薩同行之教。³⁵

また近來の「道綽師人」北都（太原）の「律師」西京（長安）の「善道闍梨」（善導）、「懷感法師」大行和上、僧法會³⁷など数百余人の「僧人」が阿彌陀仏を念じて浄土に往生したこと、僧のみならず「尼師」、「白衣賢者」、「優婆夷」も往生したという事例を挙げ、典拠として「往生伝」を示すのである。

以上の『念仏鏡』二段は、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷の往生の奇瑞に触れており、迦才『浄土論』、『瑞応刪伝』などに見られるような往生伝の形式に則っていることは明白である。³⁹ また前段に「自古、後段で「又近來」と切り出す形式も同じくしている。後段に出る「往生伝」については、望月信亨が善導、懷感（生没年不詳）、大行などの往生者の傾向から『瑞応刪伝』であることを指摘している。⁴⁰ その後の諸研究でも概ね望月信亨の説に追隨するようである。⁴¹

なお望月信亨の説に先行する小笠原宣秀の論攷では、『宝王論』巻中に「咸法師釈群疑論、往生伝」とあるのを典拠に「往生伝」を懷感の述作と解釈する。小笠原宣秀は、この事例を根拠に「仏教界一般における普通の感応伝類より特定の感応伝への分化の風潮に相応する」という説を展開するのであるが、懷感の伝記類に往生伝撰述を窺わせるような記

述は無く、『釈浄土群疑論』にも廬山慧遠崇拜の思想は見出し難い。積極的に裏付ける要素が皆無であるので、ここでは単に著者の名を省略していると考えるのが自然である。また同じく典拠に挙げる「安樂集」（『宝王論』巻中）にも著者名を挙げない点や『念仏鏡』に懷感その人の往生が説かれる点なども勘案すべきであろう。望月信亨は、恐らくこのような点を踏まえて懷感述作説を採用しなかったのだと考えられる。なお小笠原宣秀の後年の論攷では、「考究不備で今日に於ては幾分考えの変った点もある」と述べ、更には懷感の名を出さない論稿もあるので、撰者に関しては慎重な態度で臨むようになっていったことが推察できる。

ただ後段に出る北都の「律師」、「僧法会」などは『瑞応刪伝』に立伝されておらず、『念仏鏡』に出る往生者と完全に一致する訳ではないので、小笠原宣秀の主張している先行往生伝の存在という発想自体は軽視するべきではない。特筆すべきは『念仏鏡』に引用される前段の往生伝には、『瑞応刪伝』に見られない慧持（三三七—四一二）の名前が廬山慧遠の名と共に現れることである。⁴⁵ 慧持は、『高僧伝』巻六では、

持亦悲曰、若滯情愛聚者、本不應出家。今既割欲求道。正以西方爲期耳。於是兄弟收淚、憫默而別。⁴⁶

と、兄慧遠と離別しており、立誓譚に結び付き難い存在である。『瑞応刪伝』だけではなく、先行する僧伝、感応伝の類にも一切、立誓の成員であった事跡は確認できないのであるが、奇しくも『宝王論』巻中に、往生者として慧持の名前が見えるのである。飛錫と『念仏鏡』の撰述者が、同時期に独自の創案で往生者に組み込んだと見るよりは、何らかの共通の伝承媒体によったと想定する方が自然であろう。

唐代に慧持が往生者として出る文献は、『宝王論』、『念仏鏡』のみであること、比較的、時代を近くする両文献ともに「往生伝」という同一の書名を典拠として挙げるなどから、両本の一致は偶然ではないと考えられる。飛錫が『念仏鏡』で引用された『瑞応刪伝』に先行する『往生伝』と同様のものを閲していた可能性は高いと言えよう。⁴⁷

また「往生伝」の懷感撰述説が退けられた今、『瑞応刪伝』と成立上の密接な関連を有する先行往生伝を想定するべきである。後述する『宝王論』巻中に出る十一人の往生者の中で『瑞応刪伝』に立伝された往生者と重なるのは廬山慧遠、劉遺民、智顗らであるが、『念仏鏡』における往生人は慧持、北都の「律師」、「僧法会」を除いて重なっている。『瑞応刪伝』より大部のもので、『瑞応刪伝』の成立にも影響を与えた『往生伝』だったと見做せば辻褄が合うのではないか。

更に言えば『往生伝』という書名からは、他の往生伝が当時、存在しなかったことが窺える。⁴⁹すなわち固有名詞であった『高僧伝』が、その様式の継承に伴って一般名詞の高僧伝に転化したように、『往生伝』でも後世、同じ現象が生じていったと考えるべきなのかもしれない。

第三章 『念仏三昧宝王論』と廬山慧遠

以上の考察で、廬山慧遠及び慧持が立伝されていた初期の『往生伝』を、飛錫が閲していた蓋然性が高まった。前後したが、『宝王論』巻中「高声念仏面向西方門」第十一における該当箇所を挙げてみよう。

問曰、淨土妙門、般舟之義、具聞剖析。然近代已來、誰得登于安養之國。既無相報、焉知所詣。望爲明之。對曰晉朝廬山遠法師爲其首

飛錫撰『念仏三昧宝王論』と廬山慧遠崇拜 — 往生伝の変遷と関連して —

唱。遠公從佛陀跋陀羅三藏授念佛三昧、與弟慧持、高僧慧永、朝賢貴士、隱逸清信。宗炳、張野、劉遺民、雷次宗、周續之、謝靈運、闕公則等一百二十三人、鑿山爲銘、誓生淨土。劉遺民著文大畧云、推交臂之瀟淪、悟無常之期、切審三報之相、催知險趣之難拔、如其同志諸賢、所以夕惕宵勤、仰思攸濟者也。然後妙觀大義、啓心正照、識以悟新、形由化革。藉芙蓉於中流、蔭瓊柯以詠言、飄雲衣於八極、泛香風以窮年。體忘安而彌穆、心超樂以自怡、臨三塗而緬謝、傲天宮以長辭、紹衆靈以繼軌、指大息以爲期。究茲道也、豈不弘哉。遠公製念佛三昧序云、夫稱三昧者何。思專想寂之謂也、思專則志一不移、想寂則氣虛神朗、氣虛則智恬其照、神朗則無幽不徹、斯二乃是自然之玄符、會一而致用也。又諸三昧、其名甚衆、功高易進、念佛爲先、若以匹夫衆定之所緣故、不得語其優劣、居可知也。謝靈運淨土詠云、法藏長王宮、懷道出國城、願言四十八、弘誓拯羣生。淨土一何妙、來者皆菁英、頽年安可寄。乘化必晨征。子問未見往生相報者、有晉朝闕公則、願生而來報、後同誓友人在東京白馬寺、其夜爲公則追忌轉經、于時林殿皆作金色、空中有聲曰、我是闕公則也。所祈往生極樂寶國、今已果矣、故來相報。言訖不現、支道林讚曰。

大哉闕公 歆虛納靈
神化西域 跡驗東京
徘徊霄虛 流響耀形
豈欽一贊 示以匪冥
又虞孝敬讚曰。

猗歟公則 先甘法味

知我者希 其道乃貴

金光夜朗 玉顏朝暉

不捨有緣 言告其類⁵⁰

この一段は、対論者が発した往生の是非に関する疑問に対して、作者（飛錫）が答えるという形式で進行する。廬山慧遠を往生者の首唱、すなわち先驅者として取り上げ、同行の百二十三人に慧持、慧永（三三二―四一四）、宗炳、張野（張萊民）、劉遺民、雷次宗、周統之、謝靈運、闕公則（生没年不詳）などの名前を列挙する。一挙に廬山慧遠崇拜の觀念が拡大していることが見て取れる。新出の往生者は先述した慧持の他に、慧永と闕公則である。闕公則に関しては、多数の感応伝を収録する『法苑珠林』⁵¹ 卷四十二「感応縁」に、

道俗同志、爲設會於白馬寺中。其夕轉經。宵分聞空中有唱讚聲。仰見一人形器壯偉儀服整麗。乃言曰、我是闕公則。今生西方安樂世界、與諸菩薩共來聽經。合堂驚躍皆得觀見。⁵²

と、闕公則が同志の前に現れ、極楽に往生したことを告げる同趣旨の記述がある。理論の補強に用いられているのは、既述の『出三藏記集』に載録される劉遺民の「誓願」や、謝靈運の「浄土詠」、廬山慧遠の『念仏三昧詩序』などである。

冒頭で「般舟之義、具聞剖析」と述べて論を展開するように、実践によって得られる結果（往生）を証明することが、ここでの主題であるのは明白である。飛錫の実践論に関しては、第一章で提示した石川琢道の論攷において、すでに解明が試みられている。石川琢道は、智顗の『摩

訶止観』の影響を指摘し、飛錫の称名念仏の実践が「般舟三昧」における称名の実践によって導かれたものであるとする。また智顗の影響を受けながらも往生を目的とする特異性に言及する。⁵³

ただ同氏が『摩訶止観』の引用とする「九十日」の行道を説く一文に關しては、拙稿において、善導の『般舟讃』を前提にするものであることが判明している。⁵⁴ もっとも飛錫は善導の解釈に異議を唱えて、般舟の義を見仏とするので、智顗の解釈に従ったという仮定も成り立つかもしれないが、現状で飛錫の言う「般舟三昧」が『摩訶止観』による称名念仏と同義であったという結論が実証できない以上は、「九十日」（『般舟三昧経』では「三月」という日限も、經典そのものに着想を得たと考えるほうが至当であろう。『般舟三昧経』の浄土教思想も「念仏」↓「般舟三昧」↓「往生」という形式を取っているのである。⁵⁵

それでは『般舟三昧経』卷上「行品」第二の經文を挙げてみよう。

現在諸佛悉在前立。何因致現在諸佛悉在前立三昧。如是毖陀和、其有比丘比丘尼、優婆塞優婆夷。持戒完具、獨一處止、心念西方阿彌陀佛、今現在隨所聞當念。去是間千億萬佛刹、其國名須摩提。在衆菩薩中央說經。一切常念阿彌陀佛。佛告毖陀和。譬如人臥出、於夢中見所有金銀珍寶、父母兄弟妻子親屬知識、相與娛樂喜樂無輩。其覺以爲人說之。後自淚出念夢中所見。如是毖陀和菩薩、若沙門白衣、所聞西方阿彌陀佛刹、當念彼方佛、不得缺戒。一心念若一晝夜、若七日七夜。過七日以後、見阿彌陀佛。於覺不見、於夢中見之。譬如人夢中所見、不知晝不知夜、亦不知內不知外、不用在冥中故不見、不用有所蔽礙故不見。如是毖陀和、菩薩心當作是念。⁵⁶

『宝王論』巻中では、『般舟三昧経』による「念仏三昧」を实践と捉えていると考えられる。その証左に、『宝王論』巻中では明瞭に『般舟三昧経』の影響が見て取れる。

夫含齒戴髮、死生交際、未有無出入息焉。又一息不還、即屬後世者、亦誠如所問。世上之人、多以寶玉、水精、金剛、菩提木櫬、爲數珠矣、吾則以出入息爲念珠焉。稱佛名號、隨之於息、有大特怙、安懼於息不還、屬後世者哉。余行住坐臥、常用此珠、縱令昏寐含佛而寢、覺即續之、必於夢中得見彼佛、如鑽燧煙飛火之前相。夢之不已、三昧成焉、面觀玉毫、親蒙授記、則萬無一失也。子宜勉之。⁵⁷

ここでは呼吸を念珠とする飛錫独特の思想が展開されているのであるが、行住座臥、常にこの念珠を用いることで、睡眠に陥つても夢の中で見仏することができる。夢が覚めなければ三昧は成就するというのである。これによって飛錫の実践が『般舟三昧経』の「於覺不見、於夢中見之」⁵⁸と対応していることがわかる。

先述したように、飛錫は「般舟三昧」の実践の往生者の事例に廬山慧遠を挙げている。しかし柴田泰が指摘するように、「彼（廬山慧遠）の浄土教が『般舟三昧経』による定中見仏、従つて、觀念の念仏とするのは近代の成果なのであり、中国の諸資料には一言も言及されていない」⁵⁹のである。では何によって廬山慧遠が『般舟三昧経』によって実践していたことを知り得たのであろうか。塚本善隆によれば、『念仏三昧詩序』などから廬山慧遠の「念仏三昧」は『般舟三昧経』に基づいていることがわかるという。⁶⁰

序曰、夫稱三昧者何、專思寂想之謂也。思專則志一不分。想寂則氣

飛錫撰『念仏三昧宝王論』と廬山慧遠崇拜——往生伝の変遷と関連して——

虚神朗。氣虚則智恬其照、神朗則無幽不徹。斯二乃是自然之玄符、會一而致用也。是故靖恭閑守、而感物通靈。御心惟正、動必入微。此假修以凝神、積功以移性。猶或若夫尸居坐忘、冥懷至極、智落宇宙、而闇蹈大方者哉。請言其始。菩薩初登道位、甫闢玄門、體寂無爲、而無弗爲。及其神變也、則令脩短革常度、巨細互相圍、三光迴景以移照、天地卷舒而入懷矣。又諸三昧、其名甚衆。功高易進、念佛爲先。何者、窮玄極寂、尊號如來。體神合變、應不以方。故令人斯定者、昧然忘知、即所緣以成鑒。明則內照交映、而萬像生焉。非耳目之所至、而聞見行焉。於是、觀夫淵凝虚鏡之體、則悟靈根湛一、清明自然。察夫玄音之叩心聽、則塵累每消、滯情融朗。非天下之至妙、孰能與於此哉。以茲而觀、一觀之感、乃發久習之流覆、割昏俗之重迷。若以匹夫衆定之所緣、固不得語其優劣、居可知也。是以奉法諸賢、咸思一揆之契、感寸陰之頽影、懼來儲之未積。於是、洗心法堂、整襟清向、夜分忘寢、夙宵惟勤。庶夫貞詣之功、以通三乘之志、臨津濟、與九緣同往。仰援超步拔茅之興、俯引弱進垂策其後。以此覽衆篇之揮翰、豈徒文詠而已哉。⁶¹

既述のごとく、上記の『念仏三昧詩序』は、劉遺民の「誓文」と共に『宝王論』で引用されている。ここには「禪定三昧を得る最も有効な方法として、西方浄土に現在説法する阿弥陀仏に心を専注して想念する」⁶²修道法が述べられており、表面的には、これらの遺文によって廬山慧遠の「定中見仏」を理解したようにも見える。しかし廬山慧遠の念仏を『般舟三昧経』によるものと見做すためには、上記の遺文の記述だけではまだ不十分であるように思われる。

福原隆善が「中国浄土教の始祖といわれながら念仏に関する文献はたいへん少ないのである。わずかに『念仏三昧詩集序』と『大乘大義章』卷中「十一 次問念仏三昧并答」とであり、念仏三昧に関心を寄せていたことは知られる」と述べるように、『大乘大義章』卷中にも、「念仏三昧」に関する廬山慧遠と鳩摩羅什（三五〇—四〇九）との問答が記載されている。『大乘大義章』卷中「次問念仏三昧并答」には、

遠問曰、念仏三昧、如般舟經念佛章中說、多引夢爲喻。夢是凡夫之境、惑之與解、皆自厓已還理了。而經說念佛三昧見佛、則問云、則答云、則決其疑網。若佛同夢中之所見、夢中之所見、則是我想之所觸。想相專則成定、定則見佛。所見之佛、不自外來、我亦不往、直是想專理會、大開於夢了。疑大、我或或不出境、佛不來、而云何有解。解其安從乎。若眞感外應、則不得以夢爲喻。神通之會、自非實相、則有往來。往則是經表之談、非三昧意、復何以爲通。又般若經云、有三事得定。一謂持戒無犯、二謂大功德、三謂佛威神。問、佛威神爲是定中之佛、外來之佛。若是定中之佛、則是我想之所立、還出於我了。若是定外之佛、則是夢表之聖人。然則成會之來、不專在內、不得令聞於夢明矣。念仏三昧法、法爲爾不。二三之說、竟何所從也。什答、（…下略）。⁶⁴

とあって、『毘婆沙論』卷三十七、『大智度論』卷六以来の難問を踏まえた、⁶⁵「夢中見仏」の議論が見える。「定中に現出する仏が夢中の仏と同一であるならば、それは自分の心が造ったものという事になり、想中の仏に過ぎない。想中の仏がどうして我々の疑問を解決してくれるだろうか。そのようなことはあり得ない」という廬山慧遠が鳩摩羅什に問いか

けた信仰上の疑問からは、明確に『般舟三昧經』による「念仏三昧」を前提にしていることが理解できる。

飛錫は明確な意図を持って「般舟三昧」と廬山慧遠を関連付けており、ここに『大乘大義章』を見ていた可能性が生じてくるのである。では『宝王論』にその痕跡はないのだろうか。手がかりは「夢中見仏」と「念仏三昧」という主題であるが、「夢中見仏」と「念仏三昧」の関連性を論じた一段（夢覺一心以明三昧門 第十二）が、奇しくも廬山関係者の往生の事例を列挙した直後に配置されているのである。

問曰、闕公往生、金光相報、敬諾之矣。佛說一切法如夢者、未知所念之佛、所生淨土、亦如夢否。若非其夢、則佛在心外、若是其夢、則佛在夢中。如夢中得金、覺無所獲、誠恐虛念於三身、終歸於一妄。請爲辨之。對曰、非妄也。何以知然。若修念仏三昧之人、如夢得金、覺無所獲者、則同於妄也。究竟因念佛而生淨土、豈曰妄哉。如習天眼法、先想珠、火等光、想之不已、實發天眼。孰曰妄焉。豈同夢金、畢竟無有。莫以遠事近見、舉夢爲喻。不得將念佛往生、全同於夢明矣。又華嚴經云、心佛與衆生、是三無差別。心迷也如夢、則九法界衆生是矣、心悟也如覺、則一法界即諸佛是也。迷、悟祇在於一心、夢、覺曾無於兩轍。經所謂了妄本自眞、則見盧舍那。縱是夢妄、亦何爽焉。唯心察之、匪石其志。⁶⁶

この一段において為された、「念ずる仏や生ずる浄土も、夢のようなものであるうか。もしそれが夢ではないとすれば、仏は心の外にあるということになる。もしそれが夢だとすれば、仏は夢中にあるということになる」という対論者の問いかけに、作者（飛錫）は「念仏三昧」

による往生が夢と同一でないことを述べるのである。これは『大乘大義章』の問答と主旨趣であり、先述した『般舟三昧經』の「夢中見仏」を契機とする飛錫独自の思想展開とも連動していることは間違いない。

牧田諦亮が『大乘大義章』の隋唐における痕跡を見出せないと指摘するように、⁶⁷『大乘大義章』の流伝は極めて少なかったと考えられる。ただ廬山慧遠の遺文集は白居易（七七二—八四六）の時代にも伝世していたようであり、中央仏教界の長老であった飛錫が関しようと思えば不可能ではなかったはずである。また飛錫は草堂寺とも関係を有していたと考えられ、⁶⁸草堂寺に伝世していた鳩摩羅什関係の遺文を見ていた可能性もある。

五台山など全国的に広まりつつあった往生人としての廬山慧遠を、慧遠の著述そのものによって解釈する。そのような学派的な傾向が『宝王論』巻中からは明確に読み取れるのである。

ここで、ほぼ同時代に往生人としての廬山慧遠の実践を「念仏三昧」と捉えた法照との関連に言及すると、「無上深妙禪門」という共通の概念が手がかりとなる。飛錫には『無上深妙禪門伝集宝法』という浄土教系の遺文があり、また『宝王論』巻上の序文に、

修心之人成道捷徑、法華三昧不輕之行、念佛三昧般舟之宗、僉爲無上深妙禪門者、願聞其致。⁷¹

更には巻上「念未來仏速成三昧門」第一に、

不亂也。元是一門、而誰爲亂。夫芝木之藥、列仙之子、昔各在天涯、則都無僊號。爲人服其藥、羽化雲行、故藥受僊藥之名、人得僊人之稱、人、藥異也、其僊一也。若無聖人、誰與道遊。法無佛悟、豈令

自悟。法非佛不悟、念佛三昧生焉、佛非法不明、法華三昧起矣。一僊兩稱、俱得僊名、念佛、法華同名佛慧、佛慧既同、則不輕般舟、無上深妙禪門、於茲悟矣。未始異也、復何亂哉。⁷²

と記されているので、「無上深妙禪門」は飛錫にとって重要な概念だったことが窺える。上記の一段からは、「法華三昧、不輕之行」と「念仏三昧、般舟之宗」という両実践が、「無上深妙禪門」を構成する重要な要素だということがわかる。一方、法照の場合は、『浄土五会念仏略法事儀讃』の冒頭に、

然念佛三昧是真無上深妙禪門矣。⁷³

とある。教義的な記述が存在したと想定される『五会法事讃』（広本）巻上に、⁷⁴この概念が説かれていたと想定できるが、法照に三階教思想を窺わせる「法華三昧、不輕之行」のような要素は無く、法照は「念仏三昧」を「無上深妙禪門」と同義のものと捉えていた可能性が高い。

『宝王論』においては、『五会法事讃』と較べて「無上深妙禪門」の概念が拡大しており、この概念のみに関して言えば、法照が嚆矢であると推測できる。⁷⁵「無上深妙禪門」は厳密には論理化できない象徴的概念だったと考えられるので、飛錫にとって諸思想の統合に用い易いものだったのだろう。恐らくは法照が五台山に入山した大暦五年（七七〇）以降に、五台山と長安を結ぶ信仰経路（儀礼交流など）を通じて、「無上深妙禪門」の概念を伝聞、導入したものと思われる。

両者は「念仏三昧」（「無上深妙禪門」）を廬山慧遠が実践していたと捉えている点で共通している。また『五会法事讃』（広本）巻中でも、廬山慧遠は「般舟三昧」（般舟方等）の先達として捉えられている。理

論面と実践面という断層の差異はあるものの、廬山慧遠の修道論に関して一つの思想潮流が存在したことを、以上の考察から理解できるのである。なお正確な成立時こそ不明であるが、『念仏鏡』においても、廬山慧遠と念仏が同一線上で捉えられている点は注目すべきである。

おわりに

以上の考察によって廬山慧遠崇拜とは、重層的に構築されてきた思想であることがわかる。まず廬山における立誓譚が存在し、それが靈異伝や往生伝などの発展過程で重んじられた結果、往生人としての廬山慧遠の地位は徐々に上昇していった。

盛唐期から中唐期にかけて、道鏡、善道、飛錫、法照ら浄土教家が輩出し、往生者である廬山慧遠の実践を念仏と捉えた。中でも飛錫が『宝王論』において、その理論武装に廬山慧遠の遺文を用いている点は注目に値する。これは廬山慧遠崇拜が興隆する端緒だったと考えられよう。その証左に李演（生没年不詳）の『東林寺遠法師影堂碑』には、貞元十一年（七九五）に東林寺に遠法師影堂が建立された事蹟や、旧碑及び伝記が存在していたことなどが記されており、飛錫以降に廬山が聖地として整備されていた状況を窺うことができる。⁷⁶

そしてこの現象に呼応するように、貞元年間から結社活動が顕著になってくる。すなわち「西方社」などの念仏結社の名が種々の資料によって確認できるのである。恐らくは結社の構成員への信仰が具現化した『東林十八高賢伝』の成立時期に重なると考えられる。これら浄土教系の修道団体（結社）は、実践に念仏を導入しており、その論理的基盤となっ

たのが、廬山慧遠を念仏実践の祖師と解釈する飛錫ら浄土教家の著作であつたことは想像に難くないだろう。

なお上記の諸事業には多数の在俗信者が関わっていたと想定でき、白蓮社思想の展開を考察する上で興味深い。中唐期以降、士大夫層の確固たる支持を得ることによって、廬山慧遠崇拜の現象は加速度的に進行していったと考えられるが、この問題については稿を改めて言及したい。

註

- 1 拙稿『念仏三昧宝王論』の撰述年代―飛錫の事跡に関連して―九頁（『佛教学大学院紀要 文学研究科篇』第三九号、佛教学大学院、二〇一二年）。
- 2 拙稿『念仏三昧宝王論』と飛錫遺文の関連性―長安仏教界の動向を手がかりに―三〇二頁（福原隆善先生古稀記念会事務局編『福原隆善先生古稀記念論集―仏法僧論集―』第一巻、山喜房佛書林、二〇一三年）。
- 3 拙稿『念仏三昧宝王論』諸本の系譜について―その流传背景と関連して―四四五―四七頁（『佛教学大学院紀要』第十七号、佛教学大学院、二〇一二年）。
- 4 僧懷編『慧遠大師集』（『高僧選集』上海佛學書局、一九三四年）と『廬山慧遠法師文鈔』（弘化社、古吳佛經流通處、一九三五年）には、『弘明集』のほか、『広弘明集』、『出三藏記集』などから選出された遺文が収録されている。
- 5 『出三藏記集』卷十五（『大正蔵』第五五卷、一〇九下―一一〇上）。
- 6 『高僧伝』卷六（『義解篇』三（『大正蔵』第五〇卷、三五八下））。
- 7 『弁正論』卷三（『大正蔵』第五二卷、五〇四下）。
- 8 『浄土論』卷上（『大正蔵』第四七卷、八三中）。「常樂寺藏本」（二丁表裏）では「上」の字が欠落している。曾和義宏「常樂寺所藏迦才『浄土論』について―上巻の翻刻と解説―」五四―五五頁（『浄土宗学研究』第二八号、知恩院浄土宗学研究、二〇一二年）。

9 野上俊静「慧遠と後世の中国浄土教―慧遠人間像の変遷―」二二八頁（木村英一編『慧遠研究 研究篇』創文社、一九六二年）。名畑應順によると、『浄土論』では浄土を願う者は、「あくまで功利的要求からではなく、断悪と修善と化度衆生の高い道義に根ざさなければならない」という。『迦才浄土論の研究 論攷篇』一一一―一二頁（法蔵館、一九五五年）。

10 『浄土論』卷中（『大正蔵』第四七卷、九〇下―九一上）。

11 工藤量導「迦才と廬山慧遠」一〇六―一〇七頁（『浄土学』第四八輯、浄土学研究会、二〇一一年）。「別伝」の存在に着眼した点は卓見であるが、同じく同箇所で名前が挙がる道綽の伝記については触れない。

12 なお同氏による『迦才「浄土論」と中国浄土教―凡夫化土往生説の思想形成―』（法蔵館、二〇一三年）には、迦才が参照した道綽伝として『并州往生記』などの存在が示唆されているものの、「別伝」への言及はない（六七―七七頁）。

13 名畑應順『前掲書』一五〇―一五三頁。

14 野上俊静『前掲論文』二二八頁。

15 永徽四年（六五三）に、唐臨（生没年不詳）が撰述。応報思想や民間信仰を多く取り入れている。李銘敬『日本仏教説話集の源流 研究篇』七七―八六頁（勉誠出版、二〇〇七年）。

16 名畑應順『前掲書』一六三頁。この指摘からは、往生伝の成立を論ずる際に、中国文化の内に連綿と受け継がれてきた靈異伝の伝統の同一線上で捉えるべきであるという点に気付かされる。高僧伝類の「神力篇」、「神異篇」、「感通篇」なども同様である。

17 『浄土五会念仏誦経観行儀』卷中（『大正蔵』第八五卷、一二四四中）。

18 廣川堯敏「浄土三部経」八六―九四頁（牧田諦亮、福井文雅編『講座敦煌七 敦煌と中国仏教』大東出版社、一九八四年）。教学研究委員会編『禪と浄土の接点―「抜一切業障根本得生浄土神呪」訳注―』九三―九四頁（臨済宗妙心寺派 教学研究紀要」第五号、妙心寺派宗務本所教化センター、二〇〇七年）。塚本善隆は、「道綽に及んで善導に一言もせず、又「近至後周実禪師」等と

あれば、既に唐初には存せしものなるべく、唐時代には阿弥陀經の後附として、阿弥陀咒、及びこの文が屢々用いらるる例があつたものであらう」と主張する。『唐中期の浄土教―特に法照禪師の研究―』二二四頁（『東方文化学院京都研究所研究報告』第四冊、東方文化学院京都研究所、一九三三年）。なお上記引用の註記において、紹介される矢吹慶輝の論攷には、開元八年（七二〇）書写の「阿弥陀經後記」の事例（「不可思議云」）が挙げられている。『鳴沙余韻 解説篇』第一部、二八二―二八三頁（岩波書店、一九三三年）。この「不可思議云」という伝承に、「往生西方記驗」が関連する可能性も残されており、法照以前に「往生西方記驗」が「阿弥陀經」に後附されていたかどうかを現時点で判断することは難しい。

20 『高僧伝』卷六にも同文があるが、往生の文脈で述べられたものではない。「自遠下居廬阜、三十余年影不出山、迹不入俗。每送客遊履、常以虎溪為界焉」。

21 塚本善隆「浄土教の誕生と大成」七四頁（塚本善隆、梅原猛『仏教の思想第八卷 不安と欣求（中国浄土）』角川書店、一九六八年）。

22 『浄土五会念仏誦経観行儀』卷中（『大正蔵』第八五卷、一二五五中）。

23 野上俊静『前掲論文』二三〇―二三二頁。

24 塚本善隆『唐中期の浄土教―特に法照禪師の研究―』三三〇頁（『東方文化学院京都研究所研究報告』第四冊、東方文化学院京都研究所、一九三三年）。『南岳大師遠公塔銘記』には、「法照が廬山に入り慧遠の白蓮社念仏の芳躅を慕い、西方道場を結び、見仏を期した事蹟」（一四一頁）が記されている。

25 佛教大学総合研究所編『浄土教典籍目録』一八六―一八七頁（佛教大学総合研究所、二〇一一年）。なお佛教大学附属図書館には、寛永五年（一六二八）版行の「古活字版」が所蔵されている。佛教大学附属図書館編『開学百周年記念 佛教大学附属図書館所蔵 貴重古典籍目録』一二三頁（佛教大学、二〇一二年）。

26 『往生西方浄土瑞応刪伝』（『大正蔵』第五一卷、一〇四上）。

27 『往生西方浄土瑞応刪伝』（『大正蔵』第五一卷、一〇七上―中）。

- 28 名畑應順『往生西方浄土瑞応伝解題』二六三―二六九頁（『国訳一切経和漢撰述部』史伝部十三、大東出版社、一九六七年）。名畑應順は『瑞応刪伝』と迦才『浄土論』の関連性にも言及している。
- 29 『念仏三昧宝王論』卷中（嘉興藏版）十四丁表。
- 30 唐中期仏教思想研究会編『念仏三昧宝王論の研究』二二六頁（大正大学総合佛教研究所研究叢書）第二卷、ノンブル社、二〇〇九年）。
- 31 佛教大学総合研究所編『前掲目録』一八六―一八七頁。「唐朝元子平」第三十四に大暦九年（七七四）の年代が出る。また永貞元年（八〇五）は少康の没年である（『宋高僧伝』卷二十五）。
- 32 名畑應順『前掲解題』二六三頁。
- 33 『瑞応刪伝』の「善導禪師」第十二では、「仏法東行、未有禪師之盛矣」と最大級の賛辞を送っている。『宋高僧伝』に基づいて整合性を取るとするならば、帰入以降と見做すのが妥当である。
- 34 『念仏鏡』本（寛永十九年版）一丁裏。
- 35 『念仏鏡』本（寛永十九年版）十三丁裏―十四丁表。
- 36 『念仏鏡』末、第十「釈衆疑惑門」では、「承前北都有律師、捨戒律業迴心念佛、往生西方極樂世界」とあり、戒律業を捨てて浄土に帰入した特定の人物を指す可能性も残される。
- 37 張欣の研究によって、大行（生没年不詳）は、神龍二年（七〇六）から開元二十年（七三二）までの入寂と推定されている。「中唐大行和尚の生存年代について」一七四頁（『印度学仏教学研究』第五三卷、第一号（二〇〇五）、日本印度学仏教学会、二〇〇四年）。なお上記の説に、仏書における「北都」という地名の初出用例が『念仏鏡』だという点を加味したい。「北都」という太原の名称は、開元十一年（七二三）から開元二十九年（七四一）までに限定されるので、年代的な矛盾はないことになる。室永芳三『大都長安』七四―七五頁（『教育社歴史新書』（東洋史）B六、教育社、一九八二年）。
- 38 『僧法会』は、『広清涼伝』巻下に出る「沙門法会」のことと考えられる。法会（生没年不詳）は、開元二十三年（七三五）に、五台山清涼寺の「普観善師」と共に造功德主として、同地に釈迦文殊普賢等の玉石像を造像した人物である。華北地方という著者の活動地域との共通点もさることながら、『念仏鏡』後段の往生人は時系列で配列されているようなので年代的にも当てはまる。あるいは釈迦文殊普賢像の靈異を感じ、浄土に導かれた事跡が載録されていたのかもしれない。
- 39 小笠原宣秀「支那往生伝成立考」十二―十三頁（『龍谷史壇』第十六号、龍谷大学史学会、一九三五年）。
- 40 望月信亨「唐大行和尚と道鏡等の念仏鏡」三頁（『浄土学』第十輯、大正大学浄土学研究会、一九三六年）。
- 41 三宅徹誠「『念仏鏡』について―著者及び成立年代―」七八頁（『印度学仏教学研究』第四七卷、第一号（九三）、日本印度学仏教学会、一九九八年）、伊吹敦「『念仏鏡』に見る八世紀後半の禪の動向」九八頁（『東洋学論叢』第二八号、東洋大学文学部、二〇〇三年）。結論は異なるものの、両者ともに『瑞応刪伝』を用いて『念仏鏡』の撰述年代を導き出している。
- 42 小笠原宣秀「前掲論文」十四頁。
- 43 小笠原宣秀「瑞応刪伝の諸問題」一九七頁（『支那仏教史学』第三卷、第三―四号、支那仏教史学会、一九三九年）。
- 44 小笠原宣秀「求法西方浄土念仏鏡考」一七九頁（『龍谷大学論集』第三五三号、龍谷学会、一九五六年）。また『念仏鏡』とは結び付けないが、『宝王論』巻中の記述を根拠に、懷感の著作に『往生伝』が存在したとする説もある。金子寛哉『『釈浄土群疑論』の研究』十三頁（大正大学出版会、二〇〇六年）、村上真瑞『『釈浄土群疑論』の研究』十二頁（建中寺出版部、二〇〇八年）。
- 45 小笠原宣秀「支那往生伝成立考」十二―十三頁（『龍谷史壇』第十六号、龍谷大学史学会、一九三五年）。
- 46 『高僧伝』巻六「義解篇」三（『大正蔵』第五〇卷、三六一下）。
- 47 同時に『念仏鏡』の撰述年代を、『瑞応刪伝』に基づいて八世紀末―九世紀

初頭とする説の信頼性も後退する。現時点では、『念仏鏡』は、神龍二年(七〇六)から開元二十年(七三二)までに没した大行の没後、その弟子筋によって成立した典籍であること以外は不明ということになる。『念仏鏡』の全編を通して開元年間(七一三―七四一)前後の空気が感じられるのは否めないところであり、三階教への弾圧がまだ記憶に新しい時代の成立であった可能性もあり得る。48 佛教大学総合研究所編『前掲目録』には、「本書は『刪伝』とあるように、本来は削除されていない往生伝が存在していた可能性もあるが、先行する往生伝や高僧伝における僧俗男女の伝の文言を削除したという解釈も成り立つ」(一八六頁)とある。この際に附伝されていたものが削除された可能性も想定できる。

49 「往生伝」という用例は、唐代では『宝王論』と『念仏鏡』にしか確認できない。

50 『念仏三昧宝王論』巻中(「嘉興蔵版」十丁表―十二丁表)。

51 小笠原宣秀「支那往生伝成立考」二―五頁(「龍谷史壇」第十六号、龍谷大学史学会、一九三五年)。

52 『法苑珠林』巻四十二(『大正蔵』第五三卷、六一六中)。出典は『冥祥記』と記されている。

53 石川琢道「飛錫の実践論―称名念仏と般舟三昧―」三九四―三九五頁(唐中期仏教思想研究会編『念仏三昧宝王論の研究』ノンブル社、二〇〇九年)。

54 拙稿「『念仏三昧宝王論』と飛錫遺文の関連性―長安仏教界の動向を手がかりに―」二九五―二九六頁(福原隆善先生古稀記念会事務局編『福原隆善先生古稀記念論集―仏法僧論集―』第一巻、山喜房佛書林、二〇一三年)。以下が該当箇所である。「対曰、梵云般舟、此云現前、謂思惟不已、仏現定中。凡九十日常行道者、助般舟之縁、非正釈其義也」(『宝王論』巻中)。

55 香川孝雄「般舟三昧経における浄土教思想」一一六頁(『佛教大学研究紀要』第三五号、佛教大学学会、一九五八年)。

56 『般舟三昧経』巻上(『大正蔵』第十三卷、九〇五上)。

飛錫撰『念仏三昧宝王論』と廬山慧遠崇拜 ―往生伝の変遷と関連して―

57 『念仏三昧宝王論』巻中(「嘉興蔵版」四丁表)。

58 『宝王論』では「夢中見仏」を主眼としているようだが、梶山雄一によれば、「覚において見ざるも、夢中において之を見る」と、前半句を条件文として読むのが本義のようである。梶山雄一「般舟三昧経―阿弥陀仏信仰と空の思想―」三〇〇―三〇一頁(末木文美士、梶山雄一「浄土仏教の思想」第二巻 観無量寿経 般舟三昧経」講談社、一九九二年)。

59 柴田泰「中国浄土教の系譜」一四六頁(『印度哲学仏教学』第一号、北海道印度哲学仏教学会、一九八六年)。

60 塚本善隆「中国初期仏教史上における慧遠」六二―六三頁(木村英一編『慧遠研究 研究篇』創文社、一九六二年)。

61 『広弘明集』巻三十(『大正蔵』第五二卷、三五一中―下)。

62 塚本善隆「前掲論文」六三頁。

63 福原隆善「廬山慧遠における仏の相好観」二三九頁(多田孝正博士古稀記念論集刊行会編『多田孝正博士古稀記念論集 仏教と文化』山喜房佛書林、二〇〇八年)。

64 『大乘大義章』巻中(木村英一編『慧遠研究 遺文篇』三四―三五頁、創文社、一九六〇年)。

65 池田英淳「鳩摩羅什訳出の禅経典と廬山慧遠」一一四―一一八頁(『大正大学学報』第二六輯、大正大学出版部、一九三七年)。

66 『念仏三昧宝王論』巻中(「嘉興蔵版」十二丁表―裏)。

67 牧田諦亮「慧遠著作の流伝について」四八八頁(木村英一編『慧遠研究 研究篇』創文社、一九六二年)。

68 牧田諦亮「前掲論文」四七九頁。

69 伊吹敦「『念仏三昧宝王論』に見る禅の動向」一二三頁(『東洋学研究』第四一号、東洋大学東洋学研究所、二〇〇四年)。

70 拙稿「前掲論文」二七九―二八〇頁。

71 『念仏三昧宝王論』巻上(「嘉興蔵版」一丁表)。

72 『念仏三昧宝王論』巻中（「嘉興藏版」四丁裏～五丁表）。

73 『浄土五会念仏略法事儀讃』（「大正蔵」第四七巻、四七四下）。

74 塚本善隆『唐中期の浄土教―特に法照禪師の研究―』三一九頁（『東方文化学院京都研究所研究報告』第四冊、東方文化学院京都研究所、一九三三年）。なお藤原凌雪は、『五会法事讃』（広本）巻中の「如説修行理実明矣」という一文をもって、上巻が教義篇であった可能性を指摘する。『念仏思想の研究―特に純正浄土教の成立と伝承について―』二六五頁（永田文昌堂、一九五七年）。

75 望月信亨は、「法照の説に就き更に潤色を加えたのであろうと思われる」と述べる。『支那浄土教理史』二八六頁（法蔵館、一九四二年）。なお『五会法事讃』（広本）巻中の記述などにより法照の思想遍歴が把握できる。注目すべきは、五会念仏の創始を阿弥陀仏からの親受とする点である。塚本善隆『前掲書』一五五、二二九～二三二頁。

76 塚本善隆『唐中期の浄土教―特に法照禪師の研究―』一四四頁（『東方文化学院京都研究所研究報告』第四冊、東方文化学院京都研究所、一九三三年）。

77 松本文三郎『東林十八高賢伝の研究』一〇頁（『大谷学報』第二三巻、第二号、大谷学会、一九四二年）。林韻柔は、白居易の「草堂記」に「昔永、遠、宗、雷輩十八人、同入此山、老死不返、去我千載、我知其心以是哉」の一文が見出せることを指摘している。「唐代的彌陀浄土結社及其社會基礎」八三～八四頁（『唐代史研究』第十五号、唐代史研究会、二〇一二年）。

【附記】 本論文は平成二十四年度浄土宗研究生としての研究成果の一部である。

善導『法事讃』における讃偈の律動

齊藤隆信

はじめに

中国浄土教における讃偈は通俗的な宗教音楽儀礼の材料であり、寺廟に大衆を集めてともに唱和するような庶民の娯楽に近い性格をそなえていた。しかし、その構造や句式からみると、たんに宗教儀礼の材料というだけではなく、中には文学作品としても捉えることができる讃偈もある。そして、文学作品とみなす以上は、經典の注疏とは別の角度からアプローチしなければならないはずである。

本稿は善導の『法事讃』における文学的評価、すなわち讃偈を詩として捉えられるか否かを検証することを目的とする。とくに韻文の生命線ともいえる律動（規則的・周期的に繰り返される音楽的なリズムであり、ここでは音数律、声律、韻律の三要素をさす）に焦点をあててその文学的要素を解明する。これまで善導の『般舟讃』、『観経疏』、『往生礼讃偈』においても同様に検証してきたが、¹『法事讃』を扱う本稿はその最終稿となる。

一、韻文の三要素

後漢以後の中華の詩の多くは一句の字数を揃える、いわゆる齊言詩の作例が圧倒的に多い。一字一音節の漢字は、句中の字数を均一にすることで暗唱するにも読唱するにも規則的な律動を確保することになる。これを音数律という。また句中の音のリズムを調整する修辭を平仄といい、五世紀後半以後の詩作中に顕在的となってくる。これを声律という。そして偶数句末に同じ韻母の文字を配置する押韻という修辭がある。これを韻律という。これらは時代的な変遷や、緩急の異なりはあるものの、『詩經』以来の韻文の必要条件となっている。当然ながら、この音数律（字数）、声律（平仄）、韻律（押韻）は、作者によって意図的に作品の中で配慮されることになる。とくに純文学作品においては顕著であり、唐代では七言詩が科挙の試験科目に課せられ、また李白（七〇一―七六二）や杜甫（七一二―七七〇）によって近体詩が形成されていくことで、それ以後の詩歌には不可欠の格律要素となったのである。

善導は李白や杜甫に先んじており、また礼讃偈は宗教作品であって、

純粹文学作品ではないが、南北朝以来の詩の伝統を受けつぎ、これら三要素を自覚的に取り入れていたことは確実である。それは詩歌が第三者に評価され、口ずさむことを前提として作られているように、讃偈もまた儀礼の場で僧俗とともに唱和することを前提として作られているからである。口誦歌詠するからには、規則的・周期的に繰り返される音楽的リズムとしての律動を配慮しないわけにはいかないはずであって、実は善導こそそれを痛感していたのである。すでに述べたように善導以前の浄土教の讃偈はすべて無韻であった³。善導の作品の中では『般舟讃』の讃偈は無韻で音楽的な律動（とくに韻律）は認められないが、『観経疏』、『往生礼讃偈』、そしてこの『法事讃』の三部はみな律動が機能している。おそらく善導は『般舟讃』にもとづく儀礼に不都合を感じていたからこそ、後に律動を配慮した讃偈を作ったと考えるのが自然である。唐一代の浄土教礼讃偈を鳥瞰するとき、善導の『般舟讃』が前時代的な作風の終焉であり、それ以外の作品はみな有韻に仕立てられている事実からして、中国浄土教礼讃儀礼の画期は善導の作品中にあったということになり、これはまた結果的に五部九巻の成立順を知る有力な手がかりにもなっているのである⁴。

①音数律

さて、『法事讃』の現行本は写本と版本とにかかわりなく、また近現代の活字テキストであろうと、その一部の讃偈を除いて、多くは散文の行取りによって排版されている。つまり以下に示すように、「下接高讃云」や「高接下讃云」と前置きされているながらも、これにつづく文章が韻文

として扱われてこなかったということになる⁵。

下接高讃云（『大正藏經』四七・四二六中）

衆等希聞諸仏法竜宮八万四千蔵已施神光入道場証明功德復満願因
茲離苦見弥陀法界含靈亦除障我等身心皆踊躍手執香華常供養

高接下讃云（四七・四二六中）

竜宮経蔵如恒沙十方仏法復過是我今標心普皆請放大神光入道場証明
明功德復除罪增長施主菩提芽衆等各各一心念手執香華常供養

こうした散文の行取りのまま読者に提供されてきたという事実は、『法事讃』の讃偈を詩歌として扱い評価しようとする姿勢がなかったことを意味する。しかし、「讃じて云く」とある以上は、何らかの律動上の配慮が加えられた文章であることを予想してしかるべきである。この点を猛省するとともに、今後新たな校訂テキストを作成する場合、『往生礼讃偈』と同じように、それが視覚的に讃偈であると把握できるように排版した上で提供しなければならない。つまり以下のような韻文としての行取りに改めるということである。

下接高讃云

衆等希聞諸仏法 竜宮八万四千蔵

已施神光入道場 証明功德復満願

因茲離苦見弥陀 法界含靈亦除障

我等身心皆踊躍 手執香華常供養

高接下讃云

竜宮経蔵如恒沙 十方仏法復過是

我今標心普皆請 放大神光入道場

証明功德復除罪 増長施主菩提芽
衆等各各齐心念 手執香華常供養

これによって、この讃偈が七言の音数律によって一句を成す律詩であることが視覚的に明確となるのである。

また、同じく卷上の「行道讃梵偈」の直後にある以下の讃偈も確認してみよう。ここも先に同じく現存する写本版本から活字本にいたるまで、みな左のような散文の行取りになっている。

下接梵人声立讃云（四七・四二八上）

願往生願往生道場衆等爾許多人歷劫已來巡三界輪廻六道無休止希見道場請仏会親承供養難思議七周行道散華訖悲喜交流願滅罪乘此善根生極樂華開見仏証無為衆等持心就本座手執香華常供養

これを韻文の行取りに改めると以下ようになる。

下接梵人声立讃云

願往生	願往生	道場衆等爾許多人
歷劫已來巡三界	輪廻六道無休止	
希見道場請仏会	親承供養難思議	
七周行道散華訖	悲喜交流願滅罪	
乘此善根生極樂	華開見仏証無為	
衆等持心就本座	手執香華常供養	

このように改めることによって七言一二句の讃偈であることがわかると同時に、第二句だけが八言になっていることにも気付くことができる。『法事讃』の中国国家図書館蔵本⁶でも八言になっているが、おそらく善導の原初テキストにあつては他の句とそろって七言であつたことは十分

に予想できるのである。七言の場合の句中の停頓は上四字の後にあり（〇〇〇／〇〇〇）、他の句もみなそうしたリズムを刻んでいることから、「道場衆等／爾許多人」で停頓が置かれるはずである。すると下の句「爾許多人」はもと三字であつたはずが、後に一字が加えられてしまったということになるだろう（おそらくは「爾」字）。

善導の讃偈はこの『法事讃』だけではなく、著作全般で右のような七言一句の音数律を維持している⁷。それは隋唐の詩壇で隆盛していく七言詩の潮流に便乗する姿勢のあらわれであり、五言詩よりも通俗的で軽快なリズムによって礼讃儀礼を行うことが儀礼の盛況、ひいては浄土信仰の拡張に一役かうものと期待されたからであろう。

こうした音数律への配慮というのは、右に示した讃偈の例だけではなく、散文にも認められる。『法事讃』の序文がそれである。韻文としての讃偈は五言と七言のどちらかであるが、散文では四言と六言のどちらか、またはその混淆体によって表現される。『法事讃』の序文は声律も配慮されているので、次項で述べることにする。

②声律

『法事讃』卷上の巻頭にある「序曰竊以」から「齊臨彼国」にいたる序文は、散文でありながらも声律を完璧にそなえた美文によってつづられている。序文とは当該文献の顔であり、作者の撰述意図などが盛り込まれるものであつて、同時に句づくりや文章表現、そして語彙にまで彫琢を凝らした美文に仕立てるのが常套である。それは他者の目にさらされることを前提としているからに他ならない。またそれは文人知識人と

しての教養であり、証であつたのである。現行『法事讃』諸本における散文体の序文三三四字を、あえて断句した行取りに転換すると以下のようになる。文字の傍らに平声（○）と仄声（●）を付した。

序曰

①竊以……（句端の言辞、以下も同じ）

娑婆・廣大・火宅・無辺・六道・周居・重昏・永夜・
生盲・無目・慧照・末期・引導・無方・俱摧・死地・
循環・来去・等逝・水・長流・託命・投神・誰之・能救・

②斯乃

識含・無際・窮塵・之劫・更躡・自爾・悠悠・遇勝・縁之・何日・
上從・海徳・初際・如来・乃至・今時・釈迦・諸仏・
皆乘・弘誓・悲智・双行・不捨・含情・三輪・普化・

③然我

無明・障重・仏出・不逢・設使・同生・還如・覆器・
神光・等照・不簡・四生・慈及・無偏・皆資・法潤・
雖沈・法水・長劫・由頑・苦集・相因・毒火・臨時・還発・

④仰惟

大悲・恩重・等潤・身田・智慧・冥加・道芽・増長・
慈悲・方便・視教・随宜・勸念・弥陀・帰乎・浄土・

⑤地則

衆珍・雜間・光色・競輝・徳水・澄華・玲瓏・影徹・
宝楼・重接・等輝・神光・林樹・垂瓔・風塵・雅曲・
華台・嚴瑩・種種・希奇・聖衆・同居・明踰・千日・

⑥身則

紫金・之色・相好・儼然・進止・往來・乘空・無礙・
若論・依報・則超・絶十方・地上・虚空・等皆・無異・
他方・凡聖・乘願・往來・到彼・無殊・齊同・不退・

⑦但以

如来・善巧・總勸・四生・棄此・娑婆・忻生・極楽・
専称・名号・兼誦・弥陀・經・

⑧欲令

識彼・莊嚴・厭斯・苦事・三因・五念・畢命・為期・
正助・四修・則刹・那無間・廻斯・功業・普備・含靈・
寿尽・乘台・齊臨・彼國・

この『法事讃』の序文は句末押韻をそなえた韻文ではないが、右のような行取りに改めることによって、美麗な序文であつたことが確認できる。「竊以」「斯乃」「然我」などの二字からなる句端の言辞を挟みながら、全般的に四言を基調とするスタイルを採っている。ときに四言の単調さを回避すべく、六言を挿入していることも善導による意図的な配慮とみなされる。そして、なによりも注目すべきはその平仄配置の見事さである。視覚的に捕捉不可能な音声を漢字の右に平声（○）と仄声（●）を付すことで、一句として破格がないほどに完璧に仕上げられていることが見てとれる（⑤の第六句にある「輝」は「耀」の誤りであろう。後述する）。平仄とは句中の文字の声調を異にする修辭技法であり、韻文作品だけではなく、六朝の駢儷文（四六文、四六駢儷文）にも配慮される美文の条件といえる。四言各句の第二字と第四字、そして六言句ではこ

れに第六字を加えて、平声と仄声（上声、去声、入声）の文字を配置しており、しかも句間の粘法と反法とが一つの乱れもなく、この序文の最初から最後まで一貫していることがわかる。たとえば初句が○—●（平—仄）の配置であれば、第二句はその反対の●—○（仄—平）となるように漢字を配置する。これを粘法という。そして第三句は第二句と同じく●—○（仄—平）とする。これを反法という。さらに第四句は第三句と逆となる粘法に仕立てるので、初句と同じ○—●（平—仄）となるように、あらかじめ定められた法則の中に漢字を嵌めこむ。こうした点描画さながらの作業の繰り返しによるきわめて装飾的な修辭法を駆使した文書は六朝で盛況する。平仄を整え対句を用いることで、より技巧を凝らした散文に仕上げようとする作者の意図がはたらいっており、それは唐代の韓愈（七六八—八二四）によって古文復興運動が推進されるまで多く作られるようになった。ここに一例として陳の徐陵（五〇七—五八三）による『玉台新詠』の序文の一部を示しておく。

加以……（句端の言辭）

天時開朗。逸思彫華。
 妙解文章。尤工詩賦。
 瑠璃硯匣。終日隨身。
 翡翠筆床。無時離手。
 清文滿篋。非惟芍藥之花。
 新製連篇。寧止葡萄之樹。
 九日登高。時有緣情之作。
 万年公主。非無累德之辭。

（中略）

於是……（句端の言辭）

麗以金箱。裝之寶軸。
 三台妙跡。龍伸螭屈之書。
 五色花箋。河北膠東之紙。
 高樓紅粉。仍定魚魯之文。
 辟惡生香。聊防羽陵之蠹。
 靈飛太甲。高擅玉函。
 鴻烈仙方。長推丹枕。

この六朝における美文の代表とも言われる『玉台新詠』序の四六体とその声律の規範は、しっかりと『法事讚』の序文に受け継がれている。今、『法事讚』の序文の句端の言辭①「竊以」ではじまる一二句をもって具体的に検証してみよう（次ページを参照）。

まず各句の句中の第二字と第四字を見ると、すべて平声（○）と仄声（●）が異種となる漢字を配置していることがわかる。つぎに隣接する句間の平仄を見ると、奇数句と次に接続する偶数句では異なる平仄配置となし、その偶数句とさらに次に接続している奇数句では同じ平仄配置となっている。そして一二句全体を鳥瞰的視点でとらえるならば、中央で折りたたむと、その左右（a↖fとg↘i）の平仄が完全に対応していることを確認できる。つまりaとl、bとk、cとj、dとi、eとh、fとgが対称となつて配置されているということである。

a	娑婆廣大
b	火宅無辺
c	六道周居
d	重昏永夜
e	生盲無目
f	慧照末期
g	引導無方
h	俱摧死地
i	循環來去
j	逝水長流
k	託命投神
l	誰之能救

これは音声的にはシンメトリー (symmetry) の美を形成していることになる。シンメトリーとは主に建築や偶像など造形デザイン方面の芸術作品における対称性をいい、その均衡を配慮した様式美として古代エジプトやギリシャから用いられてきた技法である。善導は文章デザインをシンメトリーとして設計し創作したのであり、これは音楽における芸術作品と言える。多くの言語において、はじめから読んでも終りから読んでも、同じ音節の順になる回文という一種のことは遊びがある。右の序文はさしずめ声律 (平仄) による回文である。善導は『玉台新詠』序

にあるような六朝以来の美文の条件としての四六体とそこにあらわれる声律に準拠させつつ、意匠をこらして『法事讃』の序文を創作していたのである。句中では平仄を異種にし、奇数句と偶数句では粘法と反法を用いて変化をつけ、それらの「異種」と「変化」といった不均衡を、作品全体の中でシンメトリーとなるように調整することによって、総体的な調和をはかっていく技法、そうした秀麗な文章を『法事讃』の顔として、これを読む者、聞く者、そして儀礼に参集する者の耳目を引きつけようとしたのである。後に示す讃偈では句末の押韻が配慮されているのでそこは韻文であるが、この序文は押韻することはないので、韻文ではなく散文である。しかしながら、音数律と声律が首尾よく整えられている事実は、散文でありながらも韻文のような美しい彫琢が施された美文として正しく評価すべきなのである。漢語文献における序文が日本語文献のそれと異なる最大の特質は、音声の美を追求することにある。善導もこの点を意識して序文を起草していたことになる。いずれにせよ、散文の行どりで書写され排版されている現行テキストを四句ごとに断句し、さらにその平仄配置を確認する作業を通して、これまで語られることがなかった善導の詩才を正しく顕彰することができた。ことばの表面的な意味だけでなく、そこに潜む内在的な善導による配慮を、以上のよう

に明らかにすることができたのである。

なお、⑤の第六句「等輝神光」は平仄に不具合がある。現存テキストはみな「輝」に作るが、おそらくは「輝」は「耀」の転訛に相違ない。意味は同じであり、なおかつ字体も近似しているので、転写の過程で本来の「耀」が「輝」に誤写されて今日に至っていると考えられる。他の

句の平仄が一つ残らず完璧に整っていることから、善導のオリジナルテキストでは必ずや「等耀神光」となっていたはずである。

こうした『法事讃』の序文に音数律と声律という美文としての修辭が施されていた事実を高く評価する一方で、以下の点にいささか違和感をおぼえる。それはこの序文の中に五言の句が四つ混在していることとである。「等逝水長流」、「則超絶十方」、「兼誦弥陀經」、「則刹那無間」がそれである。偶数音節の連続によって散文としてのリズムを維持しようする四六体の中に奇数音節の挿入は、どうもしっくりとこない。単調なリズムを崩す目的で音数律に変化をつけることはあるが、その場合は二句一対で構成されるのが美文というものである。つまりリズムを崩す場合であっても、必ず規範的に崩すのが常道なのである。ところがこの序文中の四つの五言の例は、四言が連続する中に単独で現われて、二句一対に仕立てられているのではない。よって、おそらく句頭の「等」「則」「兼」「則」はそれぞれ不要な成分であって、善導の原初テキストにはなかったのではないかと思考するものである¹⁰。

なお『観経疏』玄義分の冒頭にある「十四行偈」も押韻しない偈である。五言一句で総計五六句あるが、押韻しないばかりか声律についても良好とは言えない。

道俗時衆等 各發無上心 生死甚難厭 仏法復難欣
共發金剛志 横超断四流 願入弥陀界 帰依合掌礼

(中略)

十方恒沙仏 六通照知我 今乘二尊教 広開浄土門
願以此功德 平等施一切 同發菩提心 往生安樂国

善導『法事讃』における讃偈の律動

右に引いた前後四行一六句の中でさえも五句が破格(●●●または○○)となっており、全五六句における破格は四分の一の一四句になる。「十四行偈」は音数律こそ五言一句に仕立てて視覚的に韻文を装っているが、実際には韻律を具備しておらず、声律にしても十全ではない。さらに「十四行偈」に接続する「竊以……」ではじまる序題門の律動についても確認してみたが、やはり句づくりにばらつきがあり、一部を除いてその声律も良好とは言えない。その一方で、この『法事讃』冒頭の序文は四言一句の音数律から散文の体裁であるにもかかわらず声律が完璧に配慮されているのである。

以上、ここでは『法事讃』序文における散文としての四言と六言の声律を確認してみたところ、韻文としての五言と七言における声律とともに概ね規範に従っているといえる。それについては以下の③韻律に示す讃偈にも○(平声)と●(仄声)を付したので適宜確認いただきたい。

③ 韻律

ここでは『法事讃』の五言偈、および七言偈における韻律の例を若干示す。各句には平仄を示し、偶数句末の括弧には「切韻」(陸法言撰、六〇一年)の最終増訂版である『広韻』(陳彭年、一〇〇八年成立)の韻目を示した。

◎ 卷上 (四七・四二七上)

請觀世音讃云

奉請觀世音 散華樂 慈悲降道場 (平声陽韻) 散華樂
斂容空裏現 散華樂 忿怒伏魔王 (平声陽韻) 散華樂

騰身振法鼓 散華樂 勇猛現威光 (平声唐韻) 散華樂
手中香色乳 散華樂 眉際白毫光 (平声唐韻) 散華樂
宝蓋隨身轉 散華樂 蓮華逐步祥 (平声陽韻) 散華樂
池廻八味水 散華樂 華分戒定香 (平声陽韻) 散華樂
飢餐九定食 散華樂 渴飲四禪漿 (平声陽韻) 散華樂
西方七宝樹 散華樂 声韻合宮商 (平声陽韻) 散華樂
枝中明実相 散華樂 葉外現無常 (平声陽韻) 散華樂
願捨閻浮報 散華樂 発願入西方 (平声陽韻) 散華樂

五部九卷にあらわれる讃偈の中で、この請観世音讃と、『観経疏』水想観の「帰去来」ではじまる讃偈、宝樹観にある雑言偈を除き、善導自作の讃偈はみな一句七言となっている。無韻の『般舟讃』ですらも隋唐で盛況する新鮮で軽快なりズムの七言偈を採用しているにもかかわらず、こうした五言偈は重厚感があり形式的で、旧套を墨守しようとする善導の擬古的な姿勢を垣間見ることができる。左には参考までに『観経疏』水想観の五言偈を示す(三七・二六三上)。

帰去来 魔郷不可停 (平声青韻)
曠劫来流転 六道尽皆經 (平声青韻)
到处無余衆 唯聞愁歎声 (平声清韻)
畢此生平後 入彼涅槃城 (平声清韻)

どちらの五言偈ともに押韻は完全であり、しかも声律においても二四不同がきつちりと配慮されている。
つづいて『法事讃』の七言偈も巻上と巻下から二つずつ以下に示す。
あわせて声律も確認いただきたい。

◎巻上(四七・四二六下)

下接高讃云

願往生 願往生
十方菩薩大慈悲
六道分身随類現
無生淨土随人入
四種威儀常見仏
衆等身心皆踊躍
不惜身命度衆生 (平声庚韻)
為説妙法証無生 (平声庚韻)
広大寛平無比量 (平声陽韻)
法侶携将入宝堂 (平声唐韻)
手執香華常供養

偶数句末には完璧な押韻が配慮され、奇数句末は初句を除いてみな仄声が配されている。さらに第四句末と第五句頭に同じ語彙「無生」を配置した連数讃の形態をとっていることまでも了解できる。声律についても一〇句あるうち八句が規範に沿っている。なお、最終句にある「手執香華常供養」(上声養韻)は、『法事讃』の各偈の最後に配置される常套句なので押韻単位からは除外するが、当時の儀礼では平声陽韻で誦唱していたと思われる。

◎巻上(四七・四二八上)

高接下讃云

願往生 願往生
衆等齊心生渴仰
聖人所重不過命
七寸長釘遍体入
自取身皮写経偈
千燈炎流身血
慇懃頂礼衆聞経 (平声青韻・eang)
不貪王位捨千頭 (平声侯韻・ou)
標心為物不生憂 (平声尤韻・eu)
普願群生入法流 (平声尤韻・eu)
諸天泣淚散華周 (平声尤韻・eu)

感傷。大士身心痛。微微含笑。願無瞋。(平声真韻) 仰願同聞。同斷惡。難逢難遇。誓當專。(平声仙韻) 念念廻心。生淨土。畢命入彼涅槃。門。(平声魂韻) 各各傾心。無異想。手執香華。常供養。

右一八句のうち青韻と侯韻は明らかな失韻となるが、その後には尤韻がつづきリズムを維持している。最後は真・仙・魂を韻目とする文字が並べられている。李方桂の推定中古音を示したように、¹¹ 厳密に言えば押韻しないが、同じ鼻子音ㄣの収束音で揃えており、また脚韻のすべてが平声であり、押韻しない奇数句末はみな仄声の漢字を用いているので、明らかな韻律配慮があつたものと考えるべきである。

◎下接高讃云

願往生 願往生 人天雜類等無為。(平声支韻) 極樂莊嚴出三界。設我得仏現希奇。(平声支韻) 法藏行因。弘願。或現鳥身。能說法。或現無請。能心機。(平声微韻) 或使鳥身。能說法。或使林樹。讚慈悲。(平声脂韻) 或使風光。相應動。或令羅網。說音辭。(平声之韻) 一切莊嚴。聲遍滿。恒沙天衆。自依時。(平声之韻) 為引他方。凡聖類。故仏現此不思議。(去声寘韻) 我等聞之。身毛豎。碎骨慙謝阿彌師。(平声脂韻) 一受專精。不惜命。須臾即到。豈為遲。(平声脂韻) 衆等廻心。皆願往。手執香華。常供養。

右全二〇句の中で「不思議」の「議」のみが去声寘韻ではあるが、善

導の作品中ではしばしば句末に「……不思議」が置かれることがあり、これと前後して押韻する句はみな平声のㄣで収束していることから、礼讃儀式における不思議の「議」字の読唱音は平声支韻であつたことが予想される。¹² 従つて右の讃偈はみな押韻していることになる。また、第一六句で阿弥陀仏を「阿弥師」と表現していることは、すでに記主良忠が『法事讃私記』巻中(『浄全』四・六九上)において、阿弥師トハ、陀ト云フベシト雖モ、韻ヲ用インガ為ニ、師ト云フ也。と述べたとおりである。短いコメントではあるが、これだけで充分に納得できる解説である。こうしたところにこそ、宗教歌でありながらも文学的な意匠が発揮されていると言える。この讃偈の声律にしても二〇句のうち一三句が正格の二四不同と二六対が整っている。

◎卷下(四七・四三二下)

下接高讃云

願往生 願往生 果得涅槃。常住世。壽命延長。難可量。(平声陽韻) 千劫万劫。恒沙劫。兆載永劫。亦無央。(平声陽韻) 一坐無移。亦不動。微窮後際。放身光。(平声唐韻) 靈儀相好。真金色。巍巍独坐。度衆生。(平声庚韻) 十方凡聖。專心向。分身遣化。往相迎。(平声庚韻) 一念乘空。入仏会。身色壽命。尽皆平。(平声庚韻) 衆等廻心。皆願往。手執香華。常供養。

善導の讃偈の多くは四句または八句で換韻するが、右の例は六句で換韻している。また声律は一四句中、一〇句が規範に沿っている。

ここで例示した讃偈はどれもみな押韻と平仄配置は概ね良好である。善導が活躍したころには、すでに『切韻』（六〇一年成書）が成立していた。『切韻』は隋以前の音韻体系を反映するものの、その後ながらく文学界において作詩上の標準音となることにより權威を保つ。善導が『切韻』を実見していたのかは不明であるが、『切韻』の拘束を必ずしも受けていなかったことは、礼讃偈の韻律を調査することで容易に判断できる。善導の作品は、詩歌としての芳香をただよせながらも、一方ではどこまでも宗教的讃偈としての通俗的な作風であると評価せざるをえない。無韻の『般舟讃』は論外として、『往生礼讃偈』日中礼に比べたとしても、『法事讃』のそれはどうしても韻文作品としての完成度に欠けることは否めない¹³。しかしながら、それは同じく唐代の韻文作品にも言えることで、王力は「南北朝詩人用韻考」で初唐の詩文の通押が緩いことを論証し、また金文京も「詩讃系文学試論」で敦煌講經文の押韻は破格でありながら、その平仄は正格を具えるものがあるとして、『阿弥陀經講經文』三三句が無韻であつても平仄は忠実であると指摘しているとおりである¹⁴。

以上、『法事讃』を研究の俎上に載せる場合には、まずもって現在のテキストの行取りを韻文の行取りに組み版する作業からはじめなければならぬ。現存する資料からみて、浄土教の礼讃文は南北朝の末から唐代を通して実際の儀礼に供すべく作られている。その中には新作だけではなく、旧作の改訂も少なからず含まれている。あるものは古体詩、またあるものは近体詩の格律を具え、そしてまたあるものは両者が混淆並存した讃文として仕立てられている作品さえもある。それは韻文として

の数ある規範うち、とくに韻律と声律において現れてくる。その律動を問題とする礼讃偈は、唐代になって善導が儀礼として整理するものであり、その音韻体系は、当然ながら『切韻』を規範として実際の音価を推定したり、文学的評価の基準として設定することができる。隋の仁寿元（六〇一）年に撰述された『切韻』は、五・六世紀の南北漢字音を反映し、その音韻体系は宋の大中祥符元（一〇〇八）年成書の『広韻』に引き継がれていることから、詩歌の分野では四〇〇年以上の長きに渡って、その權威を維持しつづけていたからである。礼讃偈を韻文として評価しようとするからには、韻律をとくに重視しつつ、声律・音数律・对句・粘法反法・節奏・典故などにも気配りし、そしてとくに中唐の法照（七四六～八三八）以後の讃偈については、李白や杜甫によって確立される近体詩の禁忌である同一句中の冒韻、下三連や孤平、さらに奇数句末の平声字の使用と換韻などについても注意をはらいながら確認していかなければならない。韻散ともに漢語の美文とはしかるべき法則に従って文字が点描され、その組み合わせによって律動が生み出されるものであるからには、そうした作者による文学的な配慮を閑却したままで、単に讃偈において可視的に表現されていることばの意味だけを追いかけようとすることは、その作者に対して不遜な態度となるのではないだろうか。

二、その他の修辭

① 和声

『法事讃』は『般舟讃』と同じく讃偈に和声が挿入されていることも

注目すべきである。讃偈の各句間に、「願往生」「無量衆」「往生衆」「散華衆」の三字句が挿入されている。これは、和讃、合いの手、または囃子詞であり、法会において大衆がともども斉唱する際に、一定のリズムを確保することに一役かっている。讃偈を一句唱えることに、それと異なる唱者が和声を挿れていく音楽法要で、こうしたアンサンブル（重奏）をくり返して儀礼の盛況を期すのである。以下に示す讃偈に、「大衆は心と同じくして三界を厭え」や、「大衆は心と同じくして高座を請え」とあるのは、施主や在俗信者も加わって行われる法会であったことがわかる。多人数によって重層的に繰り返される合奏的な音響効果により、宗教儀礼はより豊かなものとなるので、後の浄土教礼讃儀礼においてもこの和声は常套の手法として取り込まれていく。

般舟三昧衆	願往生	大衆同心厭三界	無量衆
般舟三昧衆	願往生	三塗永絶願無名	無量衆
三界火宅難居止	願往生	乘仏願力往西方	無量衆
般舟三昧衆	願往生	念報慈恩常頂戴	無量衆

（中略）

大衆同心請高座	往生衆	為度群生転法輪	往生衆
難思議	往生衆	双樹林下	難思
衆等傾心楽聞法	往生衆	手執香華常供養	往生衆
難思議	往生衆	双樹林下	難思

先に示した五言の請観世音讃にも、「散華衆」の和声が挿入されているが、浄土教礼讃儀礼において、この和声を導入した先駆者こそ善導であった。これは後に善導後身（善導の生まれ変わり）と尊称される法照

によって撰述された『浄土五会念仏誦経観行儀』（広本）や『浄土五会念仏略法事儀讃』（略本）においても継承されていくのである。¹⁵

②連珠讃

純粹文学作品としての詩文では一作品中に同じ漢字を使用しない要請があるが、『法事讃』ではあえてこれを打ち破り、偶数句末とそれにつづく奇数句頭に同字を配置している。とくに『法事讃』巻下には多く見られる。語彙が句間をまたぎ、あたかも数珠のように連続するので、後に「連珠讃」と名づけられている。同じことは、『観経疏』宝池観の「極楽莊嚴安養国」ではじまる讃偈（三七・二六五上）にも見られる。こうした連珠讃は、やはり法照の『浄土五会念仏誦経観行儀』に収められる作者未詳の「極楽連珠讃」（八五・一二六〇下）においても踏襲されることになった。¹⁶

巻上（四七・四三〇下）

或現真形無利物	或同雜類化凡愚	（平声虞韻）
分身六道無停息	變現隨宜度有流	（平声尤韻）
有流見解心非一	故有八万四千門	（平声魂韻）
門門不同亦非別	別別之門還是同	（平声東韻）
同故即是如來致	別故復是慈悲心	（平声侵韻）
悲心念念緣三界	人天四趣罪根深	（平声侵韻）

巻下（四七・四三六下）

三界無安如火宅	六道周障競出門	（平声魂韻）
門門不同八万四	各各皆当心眼前	（平声先韻）

棄棄欲出還廻去 為箇無明誤殺人（平声真韻）
 貪財愛色無厭足 虛華幻惑詐相親（平声真韻）
 財尽色落相嫌恨 須臾義斷若屠怨（平声元韻）
 屠怨遍滿娑婆内 有識含情皆亦然（平声仙韻）
 為此如來偏指授 勸使專修淨土因（平声真韻）
 淨土因成自然到 終時合掌奉香煙（平声先韻）
 香煙直注弥陀仏 聖衆持華迎我身（平声真韻）

右のように「有流↓有流」から「香煙↓香煙」にいたるまで、連続する語彙は、そのほとんどが偶数句末から奇数句頭へと重ねられている。中華の韻文は押韻を要求するため四句・六句・八句というように偶数句によって構成される。従って、読者や鑑賞者というものは、偶数句にいたってその作品が完結することを無意識のうちに予測しているものである。ところがこうした「連珠讃」のように偶数句末から奇数句頭への語彙の連接は、作品そのものがさらに継続することを意識させる効果がある。この修辭技法は中華伝統の純文学作品に見ることのできない作風となっている。右に示した例はある程度まとまって語彙の連接が認められる例であるが、『法事讃』には上下両巻にわたって連珠讃を散見することができ。このような遊び心と思しき奇抜な発想は、先の和声に同じく善導による創始であることは止目すべきであり、こうした点に大衆動員の儀礼における通俗性を見ることができるのである。これらはその後の中国浄土教儀礼のありかたを方向づけた善導の功績として、高く評価し称賛されてよいのである。

三、押韻からわかる脱句の存在

このたびの『法事讃』の韻律調査からは思いがけない副産物を得ることができた。それは現存する『法事讃』のあらゆるテキストには、みな二箇所の脱句があるという発見である。善導はつねに偶数句ごとに押韻単位を定めていることは、筆者による調査で明確となっている。ところが、それらの中に奇数句の讃偈が含まれているのである。

卷上の讃偈（四七・四二七上）

為今施主及衆生 奉請賢聖入道場（平声陽韻）
 証明功德修供養 三毒煩惱因茲滅（入声薛韻）
 無明黑闇罪皆除 願我生生值諸仏（入声物韻）
 念念修道至無余 廻此今生功德業（入声業韻）
 当来畢定在金渠

この讃偈は九句からなり、まったく押韻することがない。しかし、『法事讃』の讃偈はみな偶数句からなり、しかもおおむね偶数句末で押韻していることを考慮すると、この九句の讃偈だけを例外とみなすことはできず、もとは一〇句または一二句の構成であったはずが、転写の過程でどこか一句、あるいは三句の脱落があったものと想定せざるをえない。ではその脱句はどこなのか。それは押韻の状況を調査することによって容易に判断できる。第一句から後方に向かって押韻単位を確認すると右のように失韻となるが、逆に最終句「当来畢定在金渠」を押韻単位とみなして前方に向かって確認してみると左のようになる。

為今施主及衆生 奉請賢聖入道場（平声陽韻）

証明功德修供養

(平声陽韻)

三毒煩惱因茲滅 無明黑闇罪皆除 (平声魚韻)
願我生生值諸仏 念念修道至無余 (平声魚韻)
廻此今生功德業 当来畢定在金渠 (平声魚韻)

このように句を配置しなおすならば、詩歌として押韻する正格句式を保つ讃偈であつたことがわかるのである。その場合、おそらく第二句の「場」と押韻する韻字をもつ第四句がもとは存在していたはずが、いつの段階か脱落してしまったと考えられるのである。この巻上は中国国家図書館蔵本にも遺されているが、残念ながら現存諸版本(流布本)と同じである。

巻下の讃偈(四七・四三七上)

(前略)

正由不遇好強縁 致使輪廻難得度 (去声暮韻)
今日今時間要法 畢命為期誓堅固 (去声暮韻)
堅固持心不惜身 慚愧釈迦諸仏恩 (平声痕韻)
標心為説西方楽 欲使齊帰入正門 (平声魂韻)
正門即是弥陀界 究竟解脱断根源 (平声元韻)
去来他郷不可停 従仏帰家還本国 (入声徳韻)
一切行願自然成

右の讃偈にも同じく脱句があるに違いない。全一九句の奇数句となつており、それは諸本もすべて同じである。やはり先と同じ理由から、もとは二〇句(または二二句)あつたものと予想し、前方から押韻単位を

くくつていくと、最終三句「……還本国」で失韻となつてしまふ。おそらくはそのあたりに句が抜けていると予想しつつ、逆に最終句「一切行願自然成」を押韻単位の句として、その韻字「成」から前方に向かって押韻単位でくくると、「去来他郷不可停」の「停」と押していることが確認でき、同時に終わりから四句目が欠落していることもわかる。よつて韻律をもとに句を並べ替えると左ようになる。また、ここに「堅固」と「正門」の連珠讃があることは前述のとおりである。

(前略)

正由不遇好強縁 致使輪廻難得度 (去声暮韻)
今日今時間要法 畢命為期誓堅固 (去声暮韻)
堅固持心不惜身 慚愧釈迦諸仏恩 (平声痕韻)
標心為説西方楽 欲使齊帰入正門 (平声魂韻)
正門即是弥陀界 究竟解脱断根源 (平声元韻)
去来他郷不可停 従仏帰家還本国 (平声清韻)
一切行願自然成

以上、韻律から判断して、『法事讃』の現存テキストにおける讃偈の脱句を指摘することができるのであるが、残念なことに現時点でこれを立証できるテキストが存在しない。しかし、『法事讃』はこの奇数句となっている二つの讃偈を除き、すべての讃偈が偶数句の構成であり、おおむね押韻している事実から推察するに、右の二例ももとは偶数句で、しかもきつちりと押韻していたはずであつたが、転写されていく過程で一句(または三句)が脱落してしまったと判断すべきなのである。たとえば校本がなくとも、韻律からそのように言えるのである。

ところで、どうしてこのように句が脱落したのかと言うと、前述したように本書が散文体の行取りで書写され排版され続けてきたからである。もし七言ごとに整然と書写あるいは排版されていたならば、だれもが容易に気付くようなことである。ではどうして『法事讃』が散文体の行取りで書写され排版されてきたのか、その理由はよくわからないが、結果的にそれが禍して句の脱落を見抜けなかったということになる。今後新たなテキストを作成するならば、韻文と散文はそれぞれ視覚的な区別を明確にした上で印行すべきである。

おわりに

『法事讃』は施主からの依頼によつて挙行される儀式であり、施主の功德を積累することを目的としている。¹⁷ 主に礼拝、懺悔、讃歎を中心とする構造で、とくに讃歎にあつては七言一句の詩体によつて作られている。詩体であるからこそ律動（音数律、声律、韻律）を意図的に配慮した文学作品としての一面もそなえているのであつた。しかし、それは純文学ではなく、むしろ通俗文学とみなすべきである。¹⁸ もちろん通俗文学であるからといって低く評価されることではない。科挙における作詩上の標準韻書である『切韻』の拘束を受けることのない自由な宗教歌として、また当時当地の語音を反映した作品として、民衆とともに一堂に会して行われる感興的な儀式においては、むしろこの通俗性こそが有効であつたと言える。その讃偈の一部は、中唐の法照禪師が編纂したアンソロジー、『浄土五会念仏誦經観行儀』、および『浄土五会念仏略法事儀讃』にも若干の改訂をとめない「宝鳥讃」「往生楽願文」と名づけられて取

り入れられていることから追認できるものである。

最後に『法事讃』に説き示されている儀礼において、善導が施した配慮をもう一度確認しておきたい。

①序文は四言を基調とする美文に仕立てられている。とくに平仄配置は完璧であり、一つとして破格は存在しない。また讃偈については詩文学の条件である音数律、声律、韻律の三要素がそなわっている。まず音数律では流行の七言を取り入れ、声律では二四不同と二六対が調整されており、韻律では偶数句末に不規則（鼻子音 ㄋ ㄌ ㄍ ㄆ ㄇ の混在など）ながら押韻している。必ずしも純文学のそれではなく、いくぶん緩慢とした完成度である。それは礼讃偈がどこまでも宗教儀礼に供されると同時に、その大衆娯楽性を示唆するものである。

②讃偈の句間に「願往生」「無量楽」「往生楽」「散華楽」の和声（合いの手）を挿入した。大衆とともに重奏形態によつて行う華やかな音楽的な演出効果は、単調となりがちな独唱を回避することになった。

③偶数句末から奇数句頭に語彙を連続させる連珠讃の導入。文学作品としては禁忌ではあるが、敢えてこれを導入することで讃偈のリズムを調整した。

④本稿では詳述しなかったが、『法事讃』は身業の礼拝のみならず懺悔（高接下懺云）、および讃歎（高接下讃云）を唱和するように組まれている。仏への身業礼拝ともなつて、懺悔は内（自己）への向けられる口意業であり、讃歎は外（仏）へと向けられる口意業として表裏一体になっている。このように変化に富み、三業による儀礼を実現したのが『法事讃』であつた。

註

- 1 それぞれ拙文「中国浄土教礼讃偈における詩律―世親『往生論』から善導『般舟讃』まで―」（『佛教文化研究』五〇、二〇〇六年①）、「善導『観経疏』における讃偈の韻律」（『浄土宗学研究』三三、二〇〇六年②）、「礼讃文の韻律―詩の評価とテキスト校訂―」（『浄土宗学研究』二六、二〇〇〇年）を参照。
- 2 拙著『漢語仏典における偈の研究』第一部第一章（法蔵館、二〇一三年）を参照。
- 3 前掲拙文（二〇〇六①）を参照。
- 4 あまでも筆者の研究領域である讃偈の律動から五部九卷の成立順を想定するならば、無韻の『般舟讃』は早期の作品であり、散文体の序文にも完璧な声律が完備されている『法事讃』は、そうではない『観経疏』よりも後の成立で、さらに『往生礼讃偈』はそれら三部の後に撰述されたことになる。また『観念法門』には讃偈は存在しないので対象外である。なお五部九卷の成立順については近刊の拙著『中国浄土教儀礼の研究―善導と法照の讃偈の律動を中心として―』（法蔵館、二〇一五年）において私考を示した。
- 5 江戸期の版本も、また浄土宗の『浄土宗全書』でも、真宗の『浄土真宗聖典七祖篇』でも、『法事讃』の版本・活字本は、たとえ韻文箇所であっても改行することなく、すべて散文体の行取りで排版されている。
- 6 卷上のみ（巻首残欠本）。中国国家図書館蔵本B114一四五五（『中国国家図書館蔵敦煌遺書』第一二三冊、北京図書館出版社、二〇〇九年）。本写本は七・八世紀ごろの唐代写本で、大谷家旧蔵本である。神戸二楽荘から旅順の大谷家別邸に移送され、さらに関東庁博物館（現在の旅順博物館）に寄託・寄贈されたが、敗戦によって旧ソ連に接収された。後に中国側に返還され、一九五〇年代になって旅順から北京に移送されて現在は中国国家図書館善本特蔵部に珍藏されるにいたる。なお橘瑞超『二楽叢書』第一号（一九二二年）に流布本との対照が掲載されている。
- 7 『法事讃』では後に紹介するように「請観世音讃」だけが五言一句である。
- 8 六朝以来の美文といわれる四六文や駢儷文については、古田敬一、福井佳夫『中国文章論 六朝麗指』（汲古書院、一九九〇年）や、福井佳夫『六朝美文序説』（汲古書院、一九九八年）を参照。
- 9 福井佳夫『六朝美文序説』（汲古書院、一九九八年）を参照。
- 10 中国国家図書館蔵本ではこの巻頭部分が欠落しているので不明である。
- 11 李方桂『上古音研究』（商務印書館、一九八〇年）を参照。また李新魁『漢語音韻学』一三一頁（北京出版社、一九八六年）、劉綸鑫『音韻学基礎教程』（中国社会科学出版社、二〇〇一年）には、カールグレンや王力、李方桂らによる推定中古音が一覧にされている。
- 12 敦煌変文の中にも「議」を平声で説唱していたと思われる事例が報告されている。橘千早『敦煌変文韻文考』九〇頁（一橋大学大学院社会学研究科に提出した学位論文、二〇〇九年）を参照。
- 13 ただし、卷上の前半は不十分であっても、卷上の後半以後の讃偈は律動全般において良好となっていくことも確認している。その理由はよくわからないが、あるいは卷上の偈が仏菩薩と高座の奉請文や、煩惱に束縛され輪廻を繰り返す人間のありさまを説いた文がつづくからであろうか。それに対して卷下の讃偈は仏や浄土への讃歎の内容であり、それだけに律動がより配慮されたのかもしれない。
- 14 王力『南北朝詩人用韻考』（『清華學報』一一卷三期、一九三六年、後に『龍虫並雕斎文集』第一冊、中華書局、一九八〇年、『王力語言學論文集』に再録）、金文京『詩讃系文学試論』（『中国—社会と文化—』七号、東大中国学会、一九九二年）を参照。
- 15 『般舟讃』の和声については前掲拙文（二〇〇六①）、法照の『五会念仏法事讃』の和声は拙文「法照の礼讃偈における通俗性―その詩律を中心として―」（『浄土宗学研究』三〇、二〇〇四年）を参照。
- 16 前掲拙文（二〇〇四）を参照。

17 卷上のはじめと巻下の終わりに「施主」「今施主」「今日施主」「我施主」という表現が集中的に一六回もあらわれる。巻上のそれは、施主のために諸仏菩薩を奉請して法事の準備を整え、巻下では法事を依頼した施主の功德に対して相應の利益があらわれるようにと祈願している。従って本書は特定の施主の依頼によって挙行され、その施主の功德を積累するために行われる一日限りの別時儀礼として撰述されたのである。

18 『法事讃』の讃偈の通俗的要因は他にもあげられる。たとえば「専専」「勤勤」「炎炎」「微微」「没没」「惛惛」「棄棄」「循循」「唐唐」など、しかるべき状態をあらわす同字二音節の疊字を用いる傾向がある。一句七音節という限られた字数の中でこうした重字を多用するということは、一音節分の無駄な成分が含まれるということになる。たんに書面の文字を確認するのであれば、「専」「勤」「炎」「微」「没」「惛」「棄」「循」「唐」の一音節だけでよいが、儀礼の現場で大衆ともに唱和するさいには、音声の流れが軽快で、しかも意味が強調され明確になるという効果が期待できる。発声することに消えてゆく音声だからこそ、重字を多用することにその歌曲としての実効性が発揮されるのである。

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 瞭尔

【顧問】

榊 泰純

佐藤 成順

佐藤 良純

丸山 博正

藤井 正雄

金子 寛哉

石上 善應

福原 隆善

【理事長】

田中 典彦

【副理事長】

小澤 憲珠

【理事】

小此木 輝之

落合 崇志

西村 實則

勝崎 裕彦

長谷川 匡俊

林田 康順

山極 伸之

田中 祥雄

中野 正明

藤堂 俊英

中井 眞孝

森山 清徹

藤本 淨彦

青森 青森 山形	来迎寺 大照寺 浄土院	遠藤聡明 大屋正順 日野崇雄	青森 山形 宮城	浄安寺 稱念寺 雲上寺	安田勇哲 井澤隆明 東海林良昌
栃木 茨城 埼玉 東京 東京 東京 東京 東京 東京 東京 東京 東京 東京 東京 千葉 千葉 神奈川 神奈川 神奈川 富山 長野 長野 三河 三河 尾張 岐阜 滋賀 京都 京都 京都 京都 奈良 和歌山 大阪 大阪 兵庫 山口 福岡	光徳寺 宝輪寺 惣圓寺 妙定院 光福寺 法藏寺 慈眼院 慈眼院 天然寺 龍光院 誠心寺 光照院 祐天寺 行善寺 稱往院 善照寺 医王寺 大光院 高德院 春光院 西願寺 延命庵 安養寺 普仙寺 無能寺 梅香院 本誓寺 弘誓寺 大光寺 隆彦院 浄音寺 西念寺 善法寺 白雲庵 極樂寺 常行寺 光明寺 慶恩院 阿弥陀寺 藥師寺 称光寺 調圓寺	今井英順 田中勝道 山極隆信 小林正道 生野善應 飯田元紀 遠田弘賢 遠田憲弘 後藤尚孝 熊井康雄 荒木良道 吉水岳彦 巖谷勝正 渡辺俊雄 松永知海 今岡達雄 八木宣諦 宮林雄彦 佐藤孝雄 石川琢道 長谷川善政 袖山榮輝 服部淳一 加藤良光 近藤辰巳 吉水英喜 淺野義光 加藤善也 南宏信 梅辻昭音 法澤賢祐 渡邊良昭 成田勝美 清水澄 谷上昌賢 梶原順慈 中山正則 丹農秀彦 曾和義宏 大成善雄 柴田宗山	茨城 埼玉 埼玉 東京 東京 東京 東京 東京 東京 東京 東京 東京 東京 東京 千葉 千葉 神奈川 神奈川 山梨 長野 長野 長野 三河 尾張 尾張 石川 滋賀 京都 京都 京都 京都 奈良 和歌山 大阪 大阪 兵庫 兵庫 福岡 佐賀	藏福寺 西福寺 圓心寺 栄立院 大信寺 清岸寺 慈眼院 願行寺 正光寺 大雲寺 清光寺 公春院 浄桂院 光照寺 月影寺 松翁院 常行院 梅雲寺 大宝寺 光福寺 鏡善坊 正満寺 瑠璃光寺 弘誓院 建中寺 長福寺 天徳寺 常善寺 顕岑院 常念寺 善照寺 浄土院 奥院 阿弥陀寺 見性寺 圓通寺 法樂寺 願生寺 杜若寺 教安寺 安養寺	吉水成正 稲岡了順 小川慈祐 福西賢兆 中村孝之 原口弘之 遠田憲弘 恩田英彰 高橋寿光 西城宗隆 岡本圭示 中野孝昭 伊藤弘道 市川隆士 藤井正史 吉田淳雄 郡嶋昭示 鷺見宗信 佐々木洋之 武内昭道 若麻績修英 和田典善 關恒明 秋田文雄 村上真瑞 服部正穩 水元明法 嬉野俊雄 白嵯顯成 澤田謙照 池見澄隆 神居文彰 川中光教 榎本正明 伊藤真宏 安達俊英 清水秀浩 高橋徹真 田中芳道 橋本定雅 善裕昭

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、椎尾弁匡顧問、真野正順研究所長、江藤澁英常任理事、大村桂巖、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、会員の銓衡、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。この時、嗣講（浄土宗の学問の位）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（「教学院に関する規程」第3条第2号）、とくに嗣講以上の学階を有する方々（同条第1号）によって、教学院の活動がの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厚く感謝申し上げ、今回の『佛教文化研究』より名簿を掲載させていただき運びとなりましたのでご了承ください。

東京	興昭院	榊泰純	東京	願行寺	佐藤成順
東京	光圓寺	佐藤良純	東京	潮泉寺	丸山博正
東京	月影寺	藤井正雄	神奈川	善教寺	金子寛哉
神奈川	大長寺	石上善應	京都	上善寺	福原隆善
北一	称名寺	須藤隆仙	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	糸原恒久	埼玉	天然寺	新井俊定
東京	本誓寺	福田行慈	千葉	湊濟寺	大南龍昇
千葉	法界寺	小林尚英	神奈川	西福寺	宮澤正順
山梨	瑞泉寺	糸原勇慈	新潟	長善寺	廣川堯敏
静岡	願成寺	魚尾孝久	京都	長香寺	中井眞孝
京都	福泉寺	成田俊治	兵庫	甘露寺	三枝樹隆善
福島	善導寺	中村隆敏	東京	常照院	野村恒道
東京	観智院	土屋光道	東京	来迎寺	林純教
東京	浄土寺	阿川正貫	東京	正行寺	加藤正幸
東京	浄心寺	佐藤雅彦	東京	龍泉寺	武田道生
神奈川	蓮勝寺	柴田哲彦	山梨	円通寺	曾根宣雄
新潟	西照寺	小嶋知善	長野	西方寺	金子英一
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
京都	阿彌陀寺	明山安雄	京都	清凉寺	鵜飼光昌
京都	晴明寺	眞田康道	大阪	母恩寺	近藤徹稱
兵庫	光堂寺	小野田俊蔵	兵庫	西安寺	佐藤心岳
福岡	弘善寺	柴田泰山			

編集後記

『佛教文化研究』第五十八号を会員諸氏のお手元にお届けいたします。法然上人八百年大遠忌が過ぎて三年、次なる開宗八百五十年に向かって、目標を新たに構える機運が宗内に醸成されつつあります。

本号には「依頼論文」三本、「投稿論文」四本を収めております。醍醐本『法然上人伝記』の成立をめぐり、曾田・伊藤両説を再検討した善裕昭氏、近世の律僧のインド主義活動を論じた西村玲氏（公益財団法人 中村元東方研究所 研究員）、御影を通じて見た浄土宗祖師信仰の発展過程を究明した高間由香里氏（大阪教育大学教員養成課程美術教育講座 講師）、往生伝の変遷から見た飛錫の『念仏三昧宝王論』と廬山慧遠崇拜の関連を説く加藤弘孝氏、静慮律儀と無漏律儀の得捨の観点から説一切有部における随心転の無表を論じた清水俊史氏、蔵訳（文殊師利仏土厳浄経）を和訳・研究した中御門敬教氏、善導大師の『法事讃』の讃偈における律動を論じた齊藤隆信氏の論文であります。なお、西村氏、高間氏は公開講座・研究会でご発表いただいたことを機縁としてご執筆を依頼しました。

本号に収められた論文は、学界をリードする若手・中堅の執筆になり、いずれも力作・問題作で、学界を裨益するものと確信しております。

（S・N）

佛教文化研究

第 58 号

平成 26 年 3 月 25 日 印刷
平成 26 年 3 月 31 日 発行

編 集 浄 土 宗 教 学 院
発 行 浄 土 宗 教 学 院

京都市東山区林下町・浄土宗宗務庁内

印刷／株式会社共立社印刷所

閑寂処に向かつて七歩進むことは〈三昧王経〉に出る（Cf.ツルティム、藤仲〔2007〕p.223, 347 註21）。

(111) シャーンティデーヴァ著〈集学論〉cp.11「阿蘭若礼讃」を参照（Cf.蜜波羅*ibid.*）。

(112) 戒→定→慧を念頭にする。

(113) 五明処（五つの学問対象：1. 声明2. 工巧明、3. 医方明、4. 因明、5. 内明）とも部分的に一致する。菩薩も般若波羅蜜のところに、五明処を当てている（Cf.ツルティム、藤仲〔2005〕p.213）。

(114) 願生の立場。実叉難陀訳：為衆生故而受彼生、令諸衆生除滅苦故、不空訳：為於有情而作利益、令諸情滅除衆苦

(115) P.sems can de, D.sems de 北京版の読みを採用する。実叉難陀訳：衆生不可得、不空訳：有情不可得

(116) 実叉難陀訳：一者不樂涅槃、不空訳：心不嫉妬

(117) P.sti stang, D.bsti stang 実叉難陀訳、不空訳：尊敬法師 デルゲ版の読みを採用した。

(118) P.kun bgyed pa, D.kun bgad pa デルゲ版の読みを採用した。実叉難陀訳、不空訳：不自矜高

付記：藤仲孝司氏から多くの御教示を頂戴した。

主な参考文献

沖本克己

・『沖本克己仏教学論集〈第一巻・インド編〉』（山喜房仏書林、2013）

佐藤直実

・『藏漢訳『阿閼仏国経』研究』（山喜房仏書林、2008）

ツルティム・ケサン、藤仲孝司

・『悟りへの階梯』（UNIO、2005）

・『解脱の宝飾』（UNIO、2007）

長井真琴訳

・『宝積部三』（「国訳一切経印度撰述部」、大東出版、1971（初版1930）pp.257-303）→唐実叉難陀訳を扱う。

中村元、増谷文雄

・『大乘仏典抄（二）本願と浄土』（「仏教説話体系」29、鈴木出版、1985）

光川豊藝

・「文殊菩薩とその仏国土 - 『文殊師利仏土厳浄経』を中心に -」（『仏教学研究』45・46合併号、1990）

山本侍弘（弘史）

・「Ambararāja（文殊師利）の発菩提心偈 - 中観儀礼の一側面 -」（『論集』32、2005）

- (84) P.kyi, D.kyis デルゲ版の読みを採用した。
- (85) 実叉難陀訳：何等行
- (86) 往生説が三段階に分けて整理されている。すなわち、第一段階：菩薩はこの世で理想の仏国土に生まれるための誓願を立てる。国土の選択の段階ともいえる。第二段階：誓願によって選択した仏国土に生まれる。自身の仏国土を建立するための教えを仏から受ける。第三段階：菩薩はそれを受けて慇懃に修行する。この三段階を経て自身の仏国土の建立となる。〈無量寿經〉にあてはめて考えると、法蔵菩薩は誓願を立てて世自在王の仏国土に往生したことになる。世自在王仏の名前は「最も世間について自在な者」である。法蔵菩薩は数多の仏国土の特徴を示現教示してもらうために、世自在王仏の仏国土をあえて選択したことになる。「五劫思惟」は、そこでの話になりうる。その後、誓願行を行い極楽世界を成就することになる。この文脈でいうと〈悲華經〉は法蔵菩薩の前身譚の位置付けにもなる。拙稿*ibid.*に上記の点を掲載した。
- (87) 実叉難陀訳：応淨其智、不空訳：令清淨
- (88) 不空訳はこの5-3を、5-3と5-4とに分けている。
- (89) 「精通している」という意味。
- (90) 例えば業、煩惱、輪廻など。
- (91) 実叉難陀訳：出離、不空訳：なし 梵語でnirvāṇaを想定すると、出離とも生起とも受け取れる。
- (92) 実叉難陀訳：不正思惟、不空訳：不明
- (93) これが5-4冒頭の「善巧」につながる。
- (94) 実叉難陀訳：不明、不空訳：以斯少分
- (95) 大乘の解釈では、通常は所知障すべてを捨てたことによって、一切智者という。この場合は因を代表するものである施などの福德を強調している言い方 (Cf. ツルティム、藤仲 [2007] p.191)。
- (96) 実叉難陀訳：不明、不空訳：与理相応
- (97) 「甚深」とは、空や無自性を形容する言葉。瑜伽行の六波羅蜜を三種類に分ける箇所 (〈撰大乘論〉) では、通常、第三の「諦察法忍」の対象にもなり、無生法忍もこれにあたる。畏れ怯まず耐えること。
- (98) 実叉難陀訳：希求出離、不空訳：求出離
- (99) P.na, D.ni 北京版の読みを採用する。実叉難陀訳：自覺喜時、不空訳：作於如是觀察之時
- (100) 実叉難陀訳、不空訳：未随仏学
- (101) P.rnyed de, D.skyed de? 実叉難陀訳、不空訳：増長
- (102) 実叉難陀訳：堅固要期、不空訳：堅固自課
- (103) 未来を意味する十四無記にも出てくる。
- (104) P.de bas ches bsod nams mang du skyed do, D.de de bas bsod nams ches mang du skyed do デルゲ版の読みを採用した。
- (105) P.sems dpa'i, D.sems dpas デルゲ版の読みを採用する。
- (106) 「仏・世尊の功德を随念」とあるので、明らかに仏十号随念である。
- (107) デルゲ版になし。
- (108) P.sems gyengs pa dang / brjed de pas ni gang 'di sangs rgyas kyi gnas te, D.sems gyengs pa dang / brjed ngas pas ni gang 'dis sangs rgyas kyi gnas te
- (109) P.kyi, D.kyis デルゲ版の読みを採用した。
- (110) P.bor nas, D.bor na デルゲ版の読みを採用した。

対照研究 –阿蘭若礼讃章 第十一– (『高野山大学論叢』38、2003) を参照。

- (64) 実叉難陀訳、不空訳：七者修梵行時無有障礙
- (65) ツォンカパ著『道次第小論』の、菩提心を損なわない白の四つの法の箇所引用される (Cf. ツルティム・ケサン、藤仲孝司『悟りへの階梯』(UNIO、2005、p.185))。シャーンティデーヴァ著『集学論』にも引用される。
- (66) チベット訳では四項目の立て方が明瞭ではない。4.1の前半 (菩薩は真実に語る者である) が「4.菩薩が具えるべき四法」の総説なのかもしれない。
- (67) 実叉難陀訳：常自謙下、不空訳：常自謙下剪除我慢
- (68) 実叉難陀訳：見他得利心生歡喜、不空訳：見他榮盛心生歡喜
- (69) 実叉難陀訳：潜謀暴賊、不空訳：悪友怨敵
- (70) 実叉難陀訳：既自得故生歡喜、不空訳：既以自福及以己力 不空訳に明記されるが、彼らが「自分でできた」と思わせるためである。
- (71) 取り分、応分の受用が怨敵たち。
- (72) P.rgyal po chen po, D.rgya chen po デルゲ版の読みを採用した。
実叉難陀訳：稽用資財俱無窮尽、不空訳：財宝広大受用無窮
- (73) 北京版なし
- (74) P.yongs su, D.gi デルゲ版の読みを採用した。
- (75) P.pa, D.la
- (76) 仏国土の十八円浄 (十八円満) については、長尾雅人『摂大乘論 和訳と註解』下 (講談社、1999、p.420) を参照。
- (77) P.bsgrub pa, D.bsgrubs pa デルゲ版の読みを採用した。
- (78) 「入法界品」のように諸善知識を訪問し、特定の法門について尋ねるやり方。善財童子は最終段階で仏境界に入ったように理解できる。
- (79) P.なし, D.'di la デルゲ版の読みを採用した。
- (80) 仏典においては「尸羅清浄」の語で〈瑜伽論〉を中心に頻出する。例えば当経と関係深い伝陳那著〈行願讃釈〉v.17では、「あらゆる欲望 ('dod pa) を成就させ、あらゆる熱惱 (gdung ba) をなくし、あらゆる病を離れさせる。そのように、菩薩の戒行も〔如意〕宝珠のように、鏽〔のような〕業と煩惱と混ざらないのだから、汚れを離れており無垢である。声聞〔乗〕と独覚乗に心を発す鏽の〔ような〕過失を離れ、一切智の心を発す〔如意〕宝珠のよう全く清浄であるのだから、完全に清浄である」という (Cf. 拙稿「阿弥陀仏信仰を支えた仏典の研究 (2)」(『浄土宗学研究』34、2007、p.7))。
- (81) ここでは有相的な理解であり、空観が完成していない。空観は続く5.に出る。
またこの箇所は、他仏国土に生まれることの意義付けを行っている。自身の関心によって生まれる国土が選択されることになる。『往生論』には、往生の意義付けとして、「何等の世界なりとも 仏法功德の宝無きには 我れ願は皆往生して 仏法を示すこと仏の如くならんと」(Cf. 『浄土宗聖典』1、pp.360-361) とある。上記については、『印度学仏教学研究』62-1 (2013) に、「文殊の誓願行と浄土経典 – 〈文殊師利仏土厳浄経〉所説の「菩薩の学処」「大波濤誓願」「往生説」 –」を掲載した。
- (82) P.gus pa dang bcas zhes dang bcas shing thal mo sbyar te, D.gus pa dang bcas / rje sa dang bcas shing thal mo sbyar te デルゲ版の読みを採用した。
- (83) P.na, D.nas

勒菩薩説、唐玄奘訳『瑜伽師地論』卷第八十二「摂积分之下」(cf.『大正蔵』30, No.1579, p.755)には、「聴」を題材にして、第一因から第十因までを増支的に説き、第一因には一つ、ないし第十因には十、すなわち五十五因を出す。当経と共通する説示の形式である。

(44) 実叉難陀訳：厳淨仏刹、不空訳：淨刹成就

(45) 諦語の一種。蔵訳〈阿闍佉国経〉第三願に相当する。諸本の対応箇所は以下のとおり。蔵文：'Phags pa de bzhin gshegs pa mi 'khrugs pa'i bkod pa zhes bya ba thegs pa chen po'i mdo, P.No.760-6, D.2i.6b5ff、漢訳：後漢支婁迦讖訳『阿闍佉国経』(『大正蔵』11, No.313, p.752b10ff)、唐菩提流志訳『大宝積経』「不動如来会」(『大正蔵』11, No.310-6, p.102b22ff)

(46) 随学については、例えば伝陳那著〈行願讃釈〉v.55を参照 (Cf.拙稿『阿弥陀仏信仰の展開を支えた仏典の研究』7 (『浄土宗学研究』39, 2013, pp.16-18))。

(47) P.mngon par 'byung bar de ni, D.mngon par 'byung ba 'di ni デルゲ版の読みを採用した。

(48) Cf. ツルティム、藤仲 [2007] pp.346-347註19

「『俱舎論自註釈』(D. mNgon-pa, No.4090, Ku155a5 ; 和訳 山口益、舟橋一哉『俱舎論原典の解明 世間品』(1955) p.445) に、三指節を指 (aṅgula) というが、それに依らず、指節を横にした場合の二十四指を肘 (hasta) とし、四肘を弓 (dhanus) とし、五百弓を俱盧舎 (krośa) とし、村から俱盧舎、離れたところが、閑寂処 (araṇya, 阿蘭若) であるとされている。」

(49) 実叉難陀訳：九者恒為諸天之所歎羨、不空訳：九者恒為諸天之所歎美

(50) 声聞乗の三学を学修すること。

(51) ここでは声聞乗に否定的であるが、声聞乗を単純に否定するのではなく、「大乘を排除するような声聞乗」を否定するのであろう。似た例としてはカマラシーラ著〈修習次第〉には〈瑜伽論〉「声聞地」からの引用も多い。またカマラシーラあるいはシャーンタラクシタは「和上」と呼ばれる。一般的にチベット人は、説一切有部戒を授けた者、戒の師匠として「和上 (mkhan po)」と呼ぶ。シャーンティデーヴァ〈集学論〉も摂頌において、両者を対立的ではなく、融和双方向的に扱う。

(52) 不斷三宝種については、高崎直道『如来蔵思想の形成』(春秋社、1978、p.491)を参照。

(53) 瑜伽行派の三種の施によれば財施以外の、無畏施や法施。果の十の無畏にもつながる。以下の説明では、「財物の無い心によって法施を布施する」となっている。

(54) 実叉難陀訳：無所染著而行法施、不空訳：衆中説法無畏

(55) 実叉難陀訳：所有言説令他信受、不空訳：なし

(56) 諸本によって項目の立て方が異なる。蔵訳は九番目と十番目とが一つの扱いで、一項目が脱落している可能性がある。例えば実叉難陀訳、不空訳「四者出聚落無畏」が蔵訳にはない。この箇所について「国訳一切経」の長井 [1971] (Cf. p.273註2) には、「異訳本に「在家にて講師するに、心躍る所無し」とあり」と出す。ここの「異訳本」とは竺法護訳である。

(57) 上記のとおり無畏施の次に法施。

(58) 実叉難陀訳：四者於檀越家心不繫著、不空訳：四者不慕家種

(59) 実叉難陀訳：五者不占護他家、不空訳：五者不妬 (妬) 種姓

(60) 不正確な思惟の意味。

(61) P.myong ba'i, D.med pa'i デルゲ版の読みを採用した。

(62) 実叉難陀訳：菩薩尊敬愛樂住阿蘭若、不空訳：菩薩尊敬住阿蘭若

(63) 混雑の過失、空寂の因についてはツルティム、藤仲 [2007] p.222ffを参照。シャーンティデーヴァ著〈集学論〉cp.11「阿蘭若礼讃」については、蜜波羅鳳洲『『大乘集菩薩学論』の梵蔵漢和

は言及されていない。

- (15) P.sems can de dag las / la las spyos pa dang, D.sems can de dag las la la spyos pa dang
【la la】代詞。有些、某些・・・(Cf.ZK,p.2747b)
- (16) P.bzod, D.brjod 北京版の読みを採用した。
- (17) 菩薩戒で用いる用語。例えば「菩薩地」戒品に根本重罪との関係で述べられる。
- (18) 実叉難陀訳：彼界不応名娑婆也、不空訳：彼之世界不応名娑訶也。
- (19) P.ji snye ma, D.ji snyam
- (20) 非難を言うこと。
- (21) P.de sti stang du byas kyang, D.bsti stang du byas kynag デルゲ版の読みを採用した。
- (22) 仮訳した。漢訳は不明瞭である。
- (23) P.dmang D.dmad 「dma'」と理解した。
- (24) 釈友著〈行願讃釈〉v.50に「〔死後〕彼らは、良き獲得である〔良き生活の〕獲得がある (de gang rnyed pa legs rnyed [bde bar 'tsho])」とある。Cf.拙稿「阿弥陀仏信仰の展開を支えた仏典の研究」(『浄土宗学研究』38、2012、p.71)
- (25) 四方の間の北東、南東、南西、北西という四つをいう。
- (26) 実叉難陀訳：妙莊嚴忍、不空訳：千莊嚴
- (27) 実叉難陀訳、不空訳：大自在王
- (28) ツォンカパ著『道次第小論』の、発菩提心の慈の修習の箇所引用される (Cf.ツルティム・ケサン、藤仲孝司『悟りへの階梯』(UNIO、2005、p.169))。
- (29) 現代語としては「以下同じく」の意味。論書では省略形として見られる表現である。
- (30) いわゆる四天王。
- (31) P.bsal, D.gsal デルゲ版の読みを採用した。
- (32) D.lha min
- (33) 実叉難陀訳：一切天龍与羅刹、不空訳：諸天龍神与士女 ヤクシャの別名と理解した。
- (34) 実叉難陀訳：以勝解力 「以勝解力」は有情の側なのか、仏の側なのか不明。
- (35) P.brnyes pa, D.brnyas pa デルゲ版の読みを採用した。実叉難陀訳：能忍罵辱諸難事、不宝訳：能度 毀罵誹謗皆堪忍
- (36) P.bstan pa, D.brstan pa 漢訳に対応なし。デルゲ版の読みを採用した。
- (37) ここまでが、三巻構成の実叉難陀訳では「第十五之一」、同じ構成の不空訳では「卷上」。
- (38) 実叉難陀訳：我当昇已、説往昔志樂所修諸行善巧出生諸仏刹土功德莊嚴趣向真実法門、不空訳：我当昇已、説往昔志樂所修諸行。善巧出生諸仏刹土功德莊嚴。趣向正行法門
どこまでが法門の名前か不明である。
- (39) 漢訳は疑問文をもちいて否定を表す。
- (40) 実叉難陀訳：柔軟天衣、不空訳：天妙衣
- (41) 六種震動、すなわち動、起、涌、覺／擊、震、吼。
- (42) P.shā ri'i bu, D.sha ra dwa ti'i pu
- (43) 本稿訳註の扱う範囲ではないが、一法から十法までの説示が終わったまとめの箇所には、諸法を総称して、「(P.Wi.311a) (D.Ga.274a) 制定されたとおりのこの菩薩の学処 (Tib.byang chub sems dpa'i bslab pa ci ltar bcas pa 'di)」という。大乘戒経としての意義付けが当経にあるという言明である。それは同時に一法から十法の諸法が、具体的な「菩薩の学処」ということになる。この点について、大野法道『大乘戒経の研究』(山喜房仏書林、1963)に言及はない。なお、弥

8. 菩薩が具えるべき八法

シャーリプトラよ、八つの法を具えるならば、菩薩は誓願から退かず、仏国土をも浄化する。「八つ」は何かといえば、

- 8-1. 嫉妬 (phrag dog) が無いことと⁽¹¹⁶⁾、
- 8-2. 飾りを布施することと、
- 8-3. 心が広大であることと、
- 8-4. 説法者 (chos smra ba) に奉事することと⁽¹¹⁷⁾、
- 8-5. 尊敬を具えることと、
- 8-6. 生活が清浄であることと、
- 8-7. みが笑う⁽¹¹⁸⁾ 性質 (ngang tshul) を具えることと、
- 8-8. 自己を賞讃せず、他者を叱責しないことである。

シャーリプトラよ、それら八つの法を具えるならば、菩薩は誓願から退かず、仏国土をも浄化する。

註

- (1) 第一函訳註は『佛教大学総合研究所紀要』21 (2014) に掲載予定である。解題的なものとしては、『印度学仏教学研究』62-1 (2013) に、「文殊の誓願行と浄土經典－〈文殊師利仏土厳浄経〉所説の「菩薩の学処」「大波濤誓願」「往生説」－」として掲載した。
- (2) 漢訳の対応箇所は以下のとおりである。
 - ・西晋竺法護訳『文殊師利仏土厳浄経』（『大正蔵』11, No.318, pp.893a-894c25）
 - ・唐実叉難陀訳『大宝積経』『文殊師利授記会』（『大正蔵』11, No.310-15, pp.340a20-343b21）
 - ・唐不空訳『大聖文殊師利菩薩仏利功德莊嚴経』（『大正蔵』11, No.319, pp.906a22-910b3）
- (3) 吉崎陽氏より、当経所説の、方角と対応する世界と菩薩・如来との関係を整理した、詳細な図表を拝見させて頂いた。
- (4) 実叉難陀訳、不空訳：常莊嚴
- (5) 実叉難陀訳：娑羅起王、不空訳：生娑羅帝王 P.sa la, D.sā laはサーラ樹のこと。
- (6) インドでは僧侶は壊色の衣を着る。中国では僧侶は黒衣を着る。インド、中国とも、白衣は在家者を指す。
- (7) Cf. ツルティム、藤仲〔2007〕pp.17-22
- (8) 二種の種姓のうちでは「本性住」ではなく、後天的な「習所成」を強調しているようだ。
- (9) 実叉難陀訳：相莊嚴星宿聚王、不空訳：相莊嚴星宿積王
- (10) 誓願には総願と別願とがある。前者は諸仏に共通する誓願。後者は、例えば阿弥陀仏の四十八願などの仏の個別的な誓願。
- (11) P.de mthong ba, D.de mthong ba na デルゲ版の読みを採用した。実叉難陀訳と不空訳にも「若～者」とある。
- (12) 実叉難陀訳：娑婆、不空訳：婆訶
- (13) 実叉難陀訳、不空訳：釈迦牟尼
- (14) 娑婆については、望月信亨編『仏教大辞典』【娑婆】pp.2173-2175を参照。当経の所説について

6-6. シャーリプトラよ、さらにここで菩薩は、智慧の等流 (shes rab kyi rgyu mthun pa) について善巧な（精通した）者である。彼はこのように、「智慧は何から生じたか」と観察し、それをこのように思惟する。〔すなわち〕「智慧」は戒律儀の処から生じた⁽¹¹²⁾。「智慧が生じた」ことから、一切の白法 (chos dkar po) が増長すると考えて、彼は「智慧」を学ぶ。〔すなわち〕およそ⁽¹¹³⁾ 世間の工芸の処と、業の処と、真言の処と、薬の処と、およそなし難く、成就し難い行為 (las) – それらすべてを学ぶ。学んでからも、彼はこのように発心する – 〔すなわち〕世間のこの智慧は厭離においてではない。〔同様に〕離貪においてではない。減においてではない。寂靜においてではない。神通においてではない。現等覺 (mngon par rdzogs par byang chub) においてではない。沙門としてではない。般涅槃することにならない。しかし、このように、「私は、何か智慧によって寂靜となる、そのような種類の工巧と、そのような種類の真言と、そのような種類の薬と、そのような種類の智慧を、求めよう。」と考えると、彼は一切法の始まりを求める。彼は一切法の始まりを求めたならば、どんな法も、どんな法においても、施設する (nye bar 'jog pa) 法、それを何も正しくは（真実としては）随見しない (yang dag par rje su mi mthong ngo)。正しくは随見しないことによって、〔彼は〕寂靜に住するであろう。寂靜を行ずることに住してから絶望しない。絶望しないことによって、彼は衆生たちのために、すなわち、一切衆生の苦を寂靜にせんがために、思ったとおりに〔輪廻の〕生存を受ける⁽¹¹⁴⁾。シャーリプトラよ、それら六つの法を具えるならば、菩薩は速やかに無上の正等覺を (P.Wi.308a) 現証正覺し、誓願から退かず、一切世間より勝った仏国土の功德莊嚴の円満をも、全く完成するであろう。

7. 菩薩が具えるべき七法

シャーリプトラよ、さらに七つの法を具えるならば、菩薩は誓願から (D.Ga.271b) 退かず、一切の飾りによって莊嚴された仏国土を浄化する (yongs su sbyong ngo)。「七つ」は何かといえば、すなわち、

- 7-1. あらゆる所有物 (bdog pa) を施し、その布施をも認得しないこと (mi dmigs pa) と、
- 7-2. 戒も過失なくて、その戒について〔とらわれの〕思い (rlom sems) もないことと、
- 7-3. 忍耐し善良であり、その衆生⁽¹¹⁵⁾をも認得しないことと、
- 7-4. 精進をも始め、その身と語と心 (sams) もも認得しないことと、
- 7-5. 禪定も円満に成就し、それもまた住しない無住の禪定 (mi gnas pa'i bsam gtan) において禪定することと、
- 7-6. 智慧も円満に成就させて、それは分別もないことと、
- 7-7. 仏をも随念して、それは相 (mtshan ma) もも除くことである。

シャーリプトラよ、その七つの法を具えるならば、菩薩は誓願から退かず、仏国土のあらゆる飾りによる莊嚴をも摂受する。

6-5. シャーリプトラよ、さらにここで菩薩は諸仏・世尊の功徳を随念して⁽¹⁰⁶⁾、彼はこのように思う－〔すなわち〕「彼ら如来は心が一境である性（thugs rtse gcig pa）〔である〕。常に等至している、無忘失を具えている。」と思って、それもまたこのように思う－〔すなわち〕「私は、如来が行かれたのにしたがって行くならば、（D.Ga.270b）その⁽¹⁰⁷⁾ 心が散乱したのと忘失とによっては⁽¹⁰⁸⁾、これが仏の住処〔であり〕、この住処を得ることはできない。」と思って、（P.Wi.307a）彼は執着（chags pa）のすべてと、摂受すべてと、利得と恭敬（bkur sti）すべてと、村落（grong）と、都城（grong khyer）と、市街（grong rdal）とへの執着すべてと、友人と、使用人と、家とに対する渴愛すべてを捨てた。一切衆生の利益のために、一切衆生を私は捨てないと思ってから、きわめて閑寂な寂静処に（dgon pa rab tu dgon pa la）歓喜するのである。犀の角のように独り行い、彼はきわめて閑寂な寂静処に住して、一方において衆生たちに慈でもって遍満させる（byams pas khyab par byed do）。同様に結びつけて、十方すべてほどに、無量を具えた心によって、一切衆生に慈をもって遍満させる。慈に住してから、〔色界の〕禪定における禪定者となる。またシャーリプトラよ、誰か在家の菩薩（byang chub sems dpa' khyim pa）が、ガンジス河の砂の数ほどの〔無数の〕、〔諸々の〕如来および比丘の僧伽の眷属たちに対して、ガンジス河の砂の数ほどの〔無数の〕劫において、安楽に結びつけることすべてでもって⁽¹⁰⁹⁾、恭敬したことより〔も〕、菩薩が出家したならば、遠離を望み、閑寂処の方に向かい、七歩進んだならば⁽¹¹⁰⁾、これはそれよりはるかに多くの福徳を生じさせる。はるかに速やかに菩提を得るであろう。

禪定者の利得

シャーリプトラよ、これらの十は閑寂処⁽¹¹¹⁾に住し、〔色界の〕禪定における禪定者である菩薩の利徳である。「十」は何かといえ、すなわち、

6-5-1. 憶念を具えた者である。

6-5-2. 知恵（blo gros）を具えた者である。

6-5-3. 証得を具えた者である。

6-5-4. 信解を具えた者である。

6-5-5. 速やかに辨才を得る者である。

6-5-6. ダラニ（総持）を成就する者である。

6-5-7. 生滅（skye ba dang 'jig pa）において善巧（精通）を得た者である。

6-5-8. 戒蘊を損なわない者である。

6-5-9. 諸天も彼に奉侍する者（rim gror byed pa）である。

6-5-10. 他者の栄華（'byor）を欲しがらない者である。

シャーリプトラよ、それらの十は閑寂処に住し、〔色界の〕禪定における（D.Ga.271a）禪定者である菩薩の利徳である。（P.Wi.307b）

- 6-3-3. 容色 (gzugs) の円満と、
- 6-3-4. 眷属の円満と、
- 6-3-5. 施の円満と、
- 6-3-6. 善知識の円満と、
- 6-3-7. 聞法の円満と、
- 6-3-8. 法を懇懃に行うことの円満と、
- 6-3-9. 死去してからも仏を見ることの円満を得ることと、
- 6-3-10. 「仏を」見てからも信 (dad pa) を得ることである。

シャーリプトラよ、忍の鎧を被った菩薩は、それら十の円満を得る。

6-4. シャーリプトラよ、さらにここで菩薩は善法を円満に成就するために、精進を始めたし、誓いにおいて堅固である (yid dam la brtan pa yin no) ⁽¹⁰²⁾。彼はこのように精進を始める – 「もしも私が個々の衆生の利益のためにも、後の辺際 ⁽¹⁰³⁾ の、コーティ劫にも輪廻しようという、この理 (tshul) と、(D.Ga.270a) この精進の始まりと、この行と、この心の寂靜と、この誓い (yi dam) と、この善い思と、この悲の心によって、一切衆生のためにそれほどの劫に、輪廻しよう。そのように私はこれら衆生たちを見放さない。」と、精進を始める。(P.Wi.306b) またシャーリプトラよ、菩薩はガンジス河の砂 [の数] ほどの [無数の] 十方の仏国土を、七宝でもって完全に満たそう。すなわち発心する。発心ほどにおいて、如来・応供・正等覺者たちに施した。この理とこの力とを起こしたことによって、後の辺際のコーティ劫に布施を施したのより、菩薩は、増上意樂の円満 [である] 大悲に住することにより、このような精進の鎧の心を起こしたならば、彼はそれよりはるかに多くの福德を生ずる ⁽¹⁰⁴⁾。

精進を始めた菩薩の十の功德の法

- シャーリプトラよ、精進を始めた菩薩は ⁽¹⁰⁵⁾ 十の功德の法 (yon tan gyi chos bcu) を得る。
- 「十」とは何かといえば、すなわち、
- 6-4-1. 彼は幼稚な者の行を断った者である。
 - 6-4-2. 彼は仏の行を円満に摂受した者である。
 - 6-4-3. 彼は輪廻について過失だとの想 (nyes par 'du shes) を生じた者である。
 - 6-4-4. 彼は大悲を摂受した者である。
 - 6-4-5. かつての誓い (sngon dam bcas) から変わらない者である。
 - 6-4-6. 病が少ない者である。
 - 6-4-7. 過去と、未来と、現在の諸仏・世尊のお言葉のとおり行った者である。
 - 6-4-8. 貪と瞋と痴とが少ない者である。
 - 6-4-9. 教示したとおりの句と文字の内容をよく知った者である。
 - 6-4-10. 懇懃に (nan tan gyis) 正しく成就する者である。

シャーリプトラよ、精進を始めた菩薩は、それら十の功德の法を得る。

ないならば、他の財の種類と、妻と、息子と、娘と〔を施すこと〕は言うまでもない。シャーリプトラよ、これについてどのように思うか。およそ、一切智者というこの句の教示はどのようなものかといえ、シャーリプトラよ、菩薩摩訶薩は菩薩行を行い、一切の財産を完全に施す。ゆえに彼は菩提を得るから「一切智者」(thams cad mkhyen pa) という⁽⁹⁵⁾。

6-2. シャーリプトラよ、さらにここで菩薩は在家者であっても、出家者であっても、戒の律義 (tshul khriims kyi sdom pa) を正しく受けることへ安住する者である。彼は命のためにも、学処に違反しない。おそよ戒の律義を正しく摂受した彼はまた、〔生じた功德を〕一切衆生と (P.Wi.305b) 共通にしてから、無上の正等覺に廻向する。「私は戒を具えたと」いう歡喜を得て、最上の歡喜が生じた。喜悅をもって梵行を行う。彼は梵行し〔つつ〕、安樂に昼夜を過ごす。彼は安樂に法が現前になる。法の理趣 (あり方) を具えて⁽⁹⁶⁾、妙觀察することになる (個別に觀察する)。「正しい妙觀察に住する者」は、甚深 (zab mo)⁽⁹⁷⁾ に対して忍が生ずる。「甚深に対して忍が生じた者」は、見が真っ直ぐになる。「見が真っ直ぐな者」は、正しく慇懃になすことになる。「正しい慇懃に住する者」は、三界 (欲界、色界、無色界) を歡喜しなくなる。彼は「三界に歡喜しないこと」によって、恐れることになる。「恐れること」によって、出離⁽⁹⁸⁾ を求める。出離を見てから、彼はこのように思う - 〔すなわち〕「私が苦しむように、一切衆生も同様である。私がこれら衆生すべての荷物を担いで、寂靜にする以外に、これら〔衆生の〕他の安樂の因はない。」と。彼はそのように「妙觀察する」なら⁽⁹⁹⁾、大悲を得る。彼は大きい悲 (cher snying rje) をもって、一切智を得ていない間は、頭と衣服とに火が燃えるように、精進を放棄しない。

6-3. シャーリプトラよ、さらにここでかの菩薩は (D.Ga.269b) 忍の甲冑 (bzod pa'i go cha) を被り、忍の力を具えた者であるが、慢の力を具えない。彼は非難され、責められ、打たれ、威嚇されても、忍を成就する。相手に対して動揺せず (pha rol la mi 'khrug)、害することを思わない。彼はこのように心を生ずる - 〔すなわち〕

「もしも私を彼ら衆生がスメルほどの槌 (tho ba)^{ハンマー} で打ち、コーティ劫の間に不斷に罵っても、私は害心と、忿怒と、瞋との心を生じません。それはなぜかといえ、(P.Wi.306a) 彼ら衆生は〔学処を〕⁽¹⁰⁰⁾ 学んでいない。私は諸仏・世尊に学びたい (slob par 'dod pa)。」と思ってから、彼は衆生たちが非難し、責め、打ち、威嚇したそのとおりに、大悲を獲得する⁽¹⁰¹⁾。「私はこれら衆生を救護しよう。私はこれら衆生のために甲冑を被って、私はこれら衆生を摂受しよう。自身はこれら〔衆生〕を輪廻から完全に解脱させよう。私はこれら〔衆生〕に害心と、忿怒と、瞋との心を生ずるべきではない。」と。

忍の甲冑を被ることによる十の円満

彼はそのように忍の甲冑を被ったことによって、十の円満を得る。「十」とは何かといえ、およそこれは、

6-3-1. 種姓の円満と、

6-3-2. 受用の円満と、

の (P.Wi.304b) 方に行って、「世尊よ、菩薩はいかに行ずれば、広大な仏国土の功德莊嚴を摂受するでしょう。」と、質問すれば (kun zhus na) ⁽⁸³⁾、かの世尊も、かの〔菩薩の〕増上意樂 (優れた思い lhag pa'i bsam pa) を知り、何らかにより ⁽⁸⁴⁾、広大な仏国土の功德莊嚴を成就するであろうそれらの処 ⁽⁸⁵⁾ (gnas) ⁽⁸⁵⁾ を教示し、正しく説明する ⁽⁸⁶⁾。か〔の菩薩〕はそれを聞いて、同様に慇懃に行く。

5-3. シャーリプトラよ、さらにここで菩薩は智慧を具え、なすべきことを具えた者である。彼は無知を浄化し ⁽⁸⁷⁾、なすべきでないことを断つ。そこでの「智慧」とは何か、「なすべきこと」とは何かといえ、**「智慧」というものは、およそ所縁を縁ずるのが「智慧」である。**声聞と独覚との智慧を離れている。「なすべきこと」というものは、(D.Ga.268b) 聞いたとおりの諸法を慇懃に行くことである ⁽⁸⁸⁾。

5-4. シャーリプトラよ、さらにここで菩薩は、因と生起 (rgyu dang 'byung ba) とについて善巧である ⁽⁸⁹⁾。そこでの「**因**」⁽⁹⁰⁾ は何か、「**生起**」⁽⁹¹⁾ とは何かといえ、**「因」というものは何か。**これは不如理を作意する分別 ('di tshul bzhin ma yin pa yid la byed pa'i nam par rtog pa) ⁽⁹²⁾ である。その〔因〕より四顛倒に衆生たちは住するであろう。彼は如理 (tshul bzhin) に精進する者である。そこでの「**如理**」に加持 (sbyor) することは何かといえ、それはこの一切法を〔実体として〕作意しないことである ⁽⁹³⁾。「**生起**」もまさにそれである。

5-5. シャーリプトラよ、さらにここで菩薩は仏の自性 (ngo bo nyid) をも知り、〔仏〕国土の自性をも知る。そこでの「**仏の自性**」とは何か、「**〔仏〕国土の自性**」とは何かといえ、**「仏の自性」というもの、それは名ほど (ming tsam) である。〔〔仏〕国土の自性〕というもの、それも名ほどである。名ほどのもの、それは〔実体について〕空寂である (dben pa) と知り、どんな法も認得されないと、そのとおり知る。**

シャーリプトラよ、それらの五つの法を具えるならば、菩薩は誓願から衰退せず、望むとおりの仏国土の功德莊嚴、(P.Wi.305a) そのとおりのものを摂受し、〔自身の仏国土として〕浄化する。

6. 菩薩が具えるべき六法

シャーリプトラよ、さらに六つの法を具えるならば、菩薩は速やかに無上の正等覺を現前に悟り (mngon par 'tshang rgya zhing)、一切の世間から秀でた仏国土を摂受する。「**六つ**」は何かといえ、

6-1. シャーリプトラよ、ここで菩薩は布施者、施主 (sbyin pa po sbyin bdag) となる。彼は事物〔、すなわち〕その愛惜し心に叶い (de dngos po gang phangs pa yid du 'ong ba)、欲しくなるもの、それらを全く施しても萎縮しないであろうし、意の歓喜と、喜びと、喜悅と、意の安樂とが生じて、このようにこの無上の正等覺を願求することによって、自らが大施と、大乘と、大行 (bya ba chen po) とを円満に完成すべきである。保持する心によっては ⁽⁹⁴⁾、無上の正等覺を成就できないと觀察する。彼はそのように觀察してから、一切の持ち物を完全に施すであろう。彼は自ら身体と命とを完全に施しても、(D.Ga.269a) 意が安らかとなら

- 4-3-1. 彼は施の心において愚かでないことと、
4-3-2. 飢饉が生じたときに施主 (sbyin bdag) となることと、
4-3-3. 彼は持戒者が来たなら、家の門を閉ざさないであろうことと、
4-3-4. その施と受とにおいて、誰も嫉妬をなさない、ことである。

シャーリプトラよ、それら四つは「嫉と慳とを完全に断った」菩薩の利徳である。

相手の円満に歓喜する菩薩の利得

シャーリプトラよ、これら四つは「相手の円満に歓喜する」菩薩の利徳である。「四つ」は何かといえば、すなわち、

- 4-4-1. 私がこれら衆生を摂取した。私はこれら〔衆生の〕ために鎧を被って、これら〔衆生〕を安楽に結びつけるべきである〔。それ〕ならば、これら衆生は自らの威力により⁽⁷⁰⁾ 成就した受用 (long spyod) によって、「安楽に生活する (bde bar 'tsho'o)」という歓喜を獲得することと、
4-4-2. その受用を、王と、盗賊と、火と水など〔の災害によって〕と、(P.Wi.304a) 怨親たち (bgo skal la spyod pa mi dza' rnam) とによって奪われないことと⁽⁷¹⁾、
4-4-3. 子の円満 (phun sum tshogs pa) と、眷属の円満と、受用の円満とを獲得したとき、彼に対して王も歓喜するならば、他の衆生は言うまでもない。
4-4-4. 彼は広大な⁽⁷²⁾ 受用と使用 (kun du spyod pa) とに心が発趣することである。

シャーリプトラよ、それらの四つは「相手の円満に歓喜する」菩薩の利徳である。シャーリプトラよ、それらの四つの法を具えるならば、菩薩は誓願から衰退せず、(D.Ga.268a) 望むような仏国土の功德莊嚴、そのとおりのものを摂受する。

5. 菩薩が具えるべき五法

シャーリプトラよ、さらに五つの法を具えるならば、菩薩は誓願から衰退せず、望むとおりの〔将来の自身の〕仏国土の功德莊嚴、そのようなものを摂取するし、完全に浄化する⁽⁷³⁾。「五つ」は何かといえば、すなわち、

5-1. シャーリプトラよ、ここで菩薩が仏国土の⁽⁷⁴⁾ 功德莊嚴の⁽⁷⁵⁾ 円満⁽⁷⁶⁾ を完成せんがために、法を普く求めるし、彼が聞法するところのそれについて、どのように菩薩がこれら〔仏国土の〕功德〔莊嚴〕を成就した⁽⁷⁷⁾ のか、そのすべてを問うし、彼はその法を聞いて、同様に慇懃に行う⁽⁷⁸⁾。

5-2. シャーリプトラよ、さらにここで⁽⁷⁹⁾、この菩薩は仏の清浄な国土に生まれようと誓願するし、彼は戒が清浄になる。彼は戒が清浄になったこと⁽⁸⁰⁾ によって、どこそこに〔生まれようと〕誓願した〔ところの、〕それぞれに生まれた。彼はそこに生まれてから、彼は〔自分の将来の〕仏国土の清浄について思惟し、観察する。〔すなわちその国土での〕声聞の円満、あるいは菩薩の円満、あるいは受用と使用との円満の相 (特徴付け) (mtshan ma) を捉える⁽⁸¹⁾。彼はそれらを相として捉えてから、尊敬を持つ。信愛 (rje sa) をもって合掌する⁽⁸²⁾。如来

3-1-10. 聞いたとおりの諸法の意味を知ることである。

シャーリプトラよ、「閑寂処に住すことに勉める」菩薩は、それら十の功德の利徳を摂受する。シャーリプトラよ、それら三つの法を具えるならば、菩薩は誓願から衰退せず、望むような仏国土の功德莊嚴そのとおりのものを摂受する。

4. 菩薩が具えるべき四法

シャーリプトラよ、さらにまた四つの法を具えるならば、菩薩は誓願から衰退せず、望むとおりの仏国土、そのようなものを円満に摂受する⁽⁶⁵⁾。「四つ」は何かといえば、シャーリプトラよ、ここでは⁽⁶⁶⁾、

4-1. 菩薩は真実に語る者である。語ったそのとおり行い、慢を破った者である。

4-2. 慢を調伏するために発趣したし⁽⁶⁷⁾、

4-3. 嫉と慳とを完全に断った者である。

4-4. 相手の円満 (pha rol 'byor ba) についても意が^{こころ}歓喜する者である⁽⁶⁸⁾。

真実に語る者

シャーリプトラよ、これらの四つは「真実に語る菩薩」の利徳である。「四つ」は何かといえば、すなわち、(P.Wi.303b)

4-1-1. 彼の語からウトウバラ華（青蓮華）の香氣 (dri ngad) が生ずることと、

4-1-2. 身と語と意との業の障が清浄になることと、

4-1-3. 天を含めた世間の認識基準 (tshad ma) となつたし、句は^{ことば}錯誤がなくなることと、

4-1-4. 仏の語の円満を完全に摂受することである。

シャーリプトラよ、それら四つは (D.Ga.267b) 「真実に語る菩薩」の利徳である。

慢の摧破

シャーリプトラよ、これら四つは「慢を摧破した (nga rgyal bcom pa)」菩薩の利徳である。「四つ」は何かといえば、これは悪趣への生を断つことである。すなわち、

4-2-1. ヤク (nga mo) と黄牛 (ba lang) と驢馬と馬との生処と、同様に他の劣ったものへの生を断つことと、

4-2-2. 劣らないものになることと、

4-2-3. 他者の難語 (rgol ba) と怨敵 (mi dza')⁽⁶⁹⁾ とによって侵害されなくなることと、

4-2-4. 天を含めた世間により礼拝されるべきものになることである。

シャーリプトラよ、それら四つが「慢を摧破した (nga rgyal bcom pa)」菩薩の利徳である。

嫉と慳との断

シャーリプトラよ、これら四つは「嫉と慳とを完全に断った」菩薩の利徳である。「四つ」は何かといえば、すなわち、

- 3-3-7. 無畏に軌範師と和尚とのもとに赴くことと、
- 3-3-8. 無畏に慈を具えることによって、眷属に教授することと、
- 3-3-9. 無畏に衣服と食物と臥具と病気の医薬と資具とを用いることと、
- 3-3-10. 彼が述べたことを〔他者が〕受持⁽⁵⁵⁾するであろうことである⁽⁵⁶⁾。

シャーリプトラよ、「戒の律儀に住する」菩薩はそれら十の無畏を得る。

菩薩が得る十の功德（財物の無い心）

シャーリプトラよ、「財物の無い心によって法施を布施する⁽⁵⁷⁾」菩薩は、十の功德の法（yon tan gyi chos）を摂受する。「十」は何かといえば、およそこれは、

- 3-2-1. 彼は罪惡（sdig pa）を望まない者である。
- 3-2-2. 彼は認知の得（shes kyi khe）を望まない者である。
- 3-2-3. 彼は名声を望まない者である。
- 3-2-4. 彼は家を摂受しない者である⁽⁵⁸⁾。
- 3-2-5. 彼は家に慳のない者である⁽⁵⁹⁾。
- 3-2-6. 彼は衣服と食物と臥具と病気の医薬と資具との粗末なものほどによって〔も〕満足を知る者である。（P.Wi.303a）
- 3-2-7. 彼が述べたことは受持するに相応しい者である。
- 3-2-8. 諸天も彼のもとに赴く者である。
- 3-2-9. 彼は非如理の分別（tshul bzhin ma yin par nram par rtog pa）⁽⁶⁰⁾、（D.Ga.267a）作意を生じない者である。
- 3-2-10. 彼は仏の心（sangs rgyas kyi sems）に発心する。

シャーリプトラよ、「財物の無い⁽⁶¹⁾心によって法施を布施する」菩薩は、それら十の功德の法を摂受する。

菩薩が得る十の功德（閑寂処）

シャーリプトラよ、「閑寂処に住すことに勉める（lhur len pa）⁽⁶²⁾」菩薩は、十の功德の利徳（yon tan gyi phan yon）を摂受する。「十」は何かといえば、およそこれは、

- 3-1-1. 混雑を避けることと⁽⁶³⁾、
- 3-1-2. 遠離に依ることと、
- 3-1-3. 彼は〔色界の〕静慮に心を縁じるであろうことと、
- 3-1-4. なすことが多くならないことと、
- 3-1-5. 諸仏を望むことと、
- 3-1-6. 彼の身体は安樂を離れないことと、
- 3-1-7. 彼の梵行は〔障礙による〕中断とならないことと⁽⁶⁴⁾、
- 3-1-8. 小さな困難（tshegs chung ngu）によって三昧を得ることと、
- 3-1-9. 彼は句と文とにおける諸々の教えを失わないことと、

- 2-2-5. 〔すなわち〕彼は〔後生に〕インドラそのもの、あるいはブラフマンそのもの〔となる〕ために、広大な心と心所とを生ずることと、
- 2-2-6. 人となっても転輪聖王となることと、
- 2-2-7. 仏を見ることを欠かさなくなることと、
- 2-2-8. 人と人ならざる者たちが歓喜するであろうことと、
- 2-2-9. 眷属が分裂しないであろうことと、
- 2-2-10. 無量無数の福德の蘊を摂受することである。

シャーリプトラよ、それはなぜかといえば、〔およそ存在する〕三千大千世界のあらんかぎりの衆生すべてを、阿羅漢果の現証に立たせたことと、独覺果の現証に立たせたことより、誰か良家の息子あるいは娘の一人を正等覺〔へ〕の心〔すなわち菩提心〕に置いたならば、そのこと（後者）はそれ（前者）より多くの福德を生ずる。シャーリプトラよ、それはなぜかといえば、声聞と独覺とが生じたことによって、仏の種姓は断絶しないことにならない⁽⁵²⁾。仏が〔この世に〕生ずることがなければ、声聞と独覺とは生じないであろうが、シャーリプトラよ、仏が生ずることがあれば、仏種は不断であり、声聞と独覺として仮設されるものも、あることになる。(D.Ga.266b) シャーリプトラよ、他の者たちを菩提心に立たせる (rab tu 'god pa) 菩薩は、それら十の住を摂受する。シャーリプトラよ、それら二つの法を具えるならば、菩薩は誓願から衰退せず、(P.Wi.302b) 望むような仏国土の功德莊嚴そのとおりのものを摂受する。

3. 菩薩が具えるべき三法

シャーリプトラよ、さらに三つの法を具えるならば、菩薩は誓願から衰退せず、望むとおりの仏国土の功德莊嚴、そのとおりのものを摂受する。「三つ」とは何かといえば、シャーリプトラよ、

- 3-1. 閑静処に住することに勉めることと、
- 3-2. 財物 (zang zing) 〔の心〕なしに法施を布施することと⁽⁵³⁾、
- 3-3. 戒の律儀 (tshul khriims kyi sdom pa) に住することである。

菩薩が得る十の無畏

シャーリプトラよ、「戒の律儀に住する」菩薩は十の無畏 (mi 'jigs pa bcu) を得る。「十」は何かといえば、おそよ彼は、

- 3-3-1. 無畏に村落 (grong) に入ることと、
- 3-3-2. 無畏に衆に対して法を教示することと⁽⁵⁴⁾、
- 3-3-3. 無畏に食物 (kha zas) を食べることと、
- 3-3-4. 無畏に精舎 (gtsug lag khang) に入ることと、
- 3-3-5. 無畏に僧伽の中に入ることと、
- 3-3-6. 無畏に教 (アーガマ) を伝授することと、

菩薩が得る十の功德（出家）

シャーリプトラよ、出家を歓喜する菩薩は十の功德（yon tan bcu）を摂受する。「十」とは何かといえば、すなわち

- 1-1. 欲望（'dod pa）に執着しないであろうことと、
- 1-2. 閑静処⁽⁴⁸⁾の住処に喜びを得ることと、
- 1-3. 仏の行境をも得ることと、
- 1-4. 彼は妻と、息子と、娘とに渴愛しないであろうことと、
- 1-5. 悪趣に行く法を断つことと、
- 1-6. 樂趣（bde 'gro）に行く法に依ることと、
- 1-7. 以前の善根から衰退しないことと、
- 1-8. 善根の円満を得ることと（P.Wi.301b）、
- 1-9. 彼に対して⁽⁴⁹⁾諸天が歓喜することと、
- 1-10. 彼に対して、人と人ならざる者たちが守護するであろうことである。

シャーリプトラよ、出家に歓喜する菩薩は、それらの十の功德を摂受するであろう。シャーリプトラよ、したがって菩薩は菩提を現等覚したいと望むこと（'dod pa）と、一切衆生を救度したいと望むこととによって、継続的に出家することと出離することとに、大いに歓喜すべきである。シャーリプトラよ、その一つの法を具えるならば、菩薩は誓願から衰退せず、仏国土の円満をも円満に治浄（修治）するであろう。

2. 菩薩が具えるべき二法

シャーリプトラよ、また二つの法を具えるならば、菩薩は誓願から衰退せず、望むとおりの仏国土の功德莊嚴、そのとおりのものを摂受するであろう。「二つ」とは何かといえば、シャーリプトラよ、

- 2-1. ここで菩薩は声聞乗を望まない。声聞乗の話に歓喜しない。声聞乗に（D.Ga.266a）親近しない。声聞の学処⁽⁵⁰⁾を学ばない⁽⁵¹⁾。声聞乗と相応した法を教示しない。さらに声聞乗を正しく摂受させず、独覚乗も同様であることと、
- 2-2. この仏の法を円満に成就するために、無上の正等覚を正しく摂受させることである。

菩薩が得る十の住

シャーリプトラよ、そのうち、他者たちに仏乗を正しく摂受させる菩薩は、十の住（gnas bcu）を摂受する。「十」は何かといえば、すなわち、

- 2-2-1. 声聞と独覚との〔存在し〕ない仏国土を摂受することと（P.Wi.302a）、
- 2-2-2. 菩薩のみの僧伽を獲得することと、
- 2-2-3. 彼について、諸仏・世尊がお考えになることと、
- 2-2-4. 諸仏・世尊が、彼のあり方を宣説（yongs su sgrogs）し、法を教示することと、

の器ではないのはもちろんだ。」と⁽³⁹⁾。

それからマイトレーヤ菩薩摩訶薩は、そのとき、このよう造作すべき神変を造作したことによって、如来の獅子座〔すなわち〕 – 高さとして四十万ヨージャナ、多くの宝によって飾られており、天の多くの十万の衣服 (lha'i ras bcos bu)⁽⁴⁰⁾ が敷かれており、木綿のように柔らかくて、触れれば安楽なものが用意されて、その座の光によって、この三千大千世界は照らされた。それから世尊は以前の座から立ち上がって、その獅子座に坐られた。世尊がその獅子座に坐られるやいなや、この三千大千世界は六種に震動した⁽⁴¹⁾。

シャーリプトラへ説く菩薩の四法

それから世尊は、具寿シャーリプトラ⁽⁴²⁾ に宣べた –

「シャーリプトラよ、四法を具えるならば、菩薩摩訶薩は誓願を円満に完成するだろう。〔四〕は何かといえば、すなわち、

1. 菩提〔へ〕の思をもって正しく発趣したことと、
2. 衆生への悲と、
3. 精進を始めることと、
4. 善知識に親近することである。

シャーリプトラよ、それらの四法を具えるならば、菩薩摩訶薩は誓願を円満に完成するだろう。

1. 菩薩が具えるべき一法⁽⁴³⁾

シャーリプトラよ、また一つの法を具えるならば、菩薩摩訶薩は (P.Wi.301a) 誓願から衰退せず、仏国土の円満をも円満に浄化するであろう⁽⁴⁴⁾。〔一法〕は何かといえば、シャーリプトラよ、

1. このように菩薩はアクションブヤ如来の菩薩行を学び、望み ('dod pa) と願楽 ('dun pa) とを起こす。〔すなわち〕アクションブヤ如来がかつて菩薩であったときに、以下のことをいった。

『もしも私が一切の生まれにおいて出家しなかったならば、一切の仏を欺いたことになれ。』 (D.Ga.265b) と述べた⁽⁴⁵⁾。

シャーリプトラよ、そのように菩薩はアクションブヤ如来の菩薩行に随学 (rjes su bslab pa)⁽⁴⁶⁾ すべきである。シャーリプトラよ、その菩薩のように学ぶ者は、一切の生まれにおいて出家する。〔すなわち〕諸如来が〔その世界に〕生じていても、生じていなくても、まちがいなく在家の住処から出家する。それはなぜかといえば、シャーリプトラよ、すなわち、**「在家の住処から出家する」**このことは⁽⁴⁷⁾、菩薩の最高の利得 (myed pa'i mchog) であるから。

所の傍らで合掌して、拝んで、世尊に対して、これらの偈頌を申し上げる－

「十方において名誉が無辺である者の知は、天をともなったこの世間において輝いていて、牟尼の心は一切衆生が量を捉えきれません。ゆえにあなたは無辺です。(1)

十方に住する無量の仏子（菩薩）が、求法のために今日ここに着いて、世尊に対して誰もが恭敬をもって住する。最高の論者（smra ba'i mchog）〔すなわち仏〕は、諸法をお説きになりました。(2)

諸方余りなく、述べられ、称えられた者は、戒、精進、禪定、智慧によって、獅子のように畏れなく、あなたは美しい。虚空における太陽のように明るい⁽³¹⁾。(3)

天と龍と阿修羅とグヒャカ（lha mi⁽³²⁾ gsang ba pa⁽³³⁾）、(D.Ga.264b) 優婆塞、優婆夷、比丘、比丘尼、すべてが尊敬をもち、合掌して住し、世尊〔すなわち世の〕利益を願われる方よ、法を説いてください。(4) (P.Wi.300a)

あなたは過去を知り、同様に未来と現在も確実に知る。有情の信解するとおりに⁽³⁴⁾ あなたは御覧になり、大きな疑惑を除く法を説いてください (5)。

牟尼よ、仏子はどうに行ずるならば、諸国土の無垢、清浄を得ることになるのでしょうか。いかに誓願の成就を得るのでしょうか。それを導師は、私に速やかに説いてください。(6)

いかに^{ものおしみ}慳の垢によって染まらず、いかに戒が損なわれず、脅迫と、同じく誹謗と、輕蔑⁽³⁵⁾をも牟尼はいかに忍耐するのでしょうか。(7)

多くの苦により悩まされる、諸世間の苦を退けるために、多くのコーティ劫においていかに仏子たちは精進を始め、行ずるのでしょうか。(8)

常に心を一境に等至し、〔色界の〕静慮に住し行境を清浄にする。〔たとえば〕蓮華が水の汚れにより染まらないように、いかに欲望（dod pa）で染まらないのでしょうか。(9)

牟尼はいかに甚深の法を語り、賢者は出世間の知を具えるのでしょうか。堅固な者⁽³⁶⁾は、いかに魔とその軍を摧破して、離塵の無上の菩提に触れるのでしょうか。(10)と。⁽³⁷⁾

マイトレーヤ菩薩と如来の座

それから世尊は、マイトレーヤ菩薩摩訶薩にこのように宣べた－

「マイトレーヤよ、あなたは如来の座を準備しなさい。如来はその座にお坐りになってから、仏国土の功德莊嚴の行に正しく発趣するやり方に巧みな、第一の修行（sgrub pa dang po）を思い、慇懃に行うという法門⁽³⁸⁾を説明するであろう。」と。

それからマイトレーヤ菩薩摩訶薩はこのように思った－
「如来は一体、どんな^{ことがら}義（don gyi dbang）を御覧になれば、私にこの座を敷かせたのだらう。」と。(P.Wi.300b)

「上座（gnas brtan）のアーナンダ（阿難）とマハー・マウドガルヤーヤナ（大目連）とには宣べず、如来は諸菩薩に座を敷かせたからには、(D.Ga.265a) この話を菩薩だけのために行って、声聞と独覚との乗を完全に捨てた話が生ずる。〔すなわち〕声聞と独覚たちはこの説法

器（シンバル）（sil snyan）を演奏し、十万の真珠の飾輪も垂れ、十万の傘と、幢と、飛幡も垂れ、世尊〔である〕釈迦牟尼の眷属の衆会（マンドラ）に集まった比丘と、比丘尼と、優婆塞と、優婆夷と、天と、龍と、ヤクシャと、ガンダルヴァ（乾闥婆）と、アシュラ（阿修羅）と、ガルダ（迦楼羅）と、キンナラ（緊那羅）と、マホーラガ（摩睺羅迦）と、〔以上〕人と〔上記の〕人ならざる者、彼らあらんかぎりのすべての者は、各自の身が三十二の大神の相によって莊嚴されたと知り、（D.Ga.263b）そのような造作すべき神変を造作した。

仏の大なる光明（顕れ）

それから相莊嚴積星宿王菩薩摩訶薩は、このこのような種類の神変を示現して、彼ら菩薩摩訶薩と共に、その世尊・如来・応供・正等覚者〔である〕釈迦牟尼の場所に行った。着いてから世尊の御足に頭でもって礼拝した。世尊を三回〔右まわりに〕圍繞してから、誓願のとおりに生じた諸蓮華に眷属を伴って、一方〔の座〕に坐った。同様に結びつけて（de bzhin du sbyar te）⁽²⁹⁾、十方すべての間の無量無数の十万コーティ・ナユタ（P.Wi.299a）の諸世界においても、無量無数の菩薩摩訶薩がその〔仏の〕大なる光明（顕れ）をも見た。その〔仏の〕明瞭なお言葉の音声も聞いて、各自の如来に質問して、この娑婆世界に着いて、彼らすべてがまた世尊・如来・応供・正等覚者〔である〕釈迦牟尼の御足に頭でもって礼拝し、世尊を三回〔右まわりに〕圍繞してから、一方〔の座〕に坐った。この三千大千世界の天と、龍と、ヤクシャと、ガンダルヴァ（乾闥婆）と、アシュラ（阿修羅）と、ガルダ（迦楼羅）と、キンナラ（緊那羅）と、マホーラガ（摩睺羅迦）と、シャクラ（帝釈天）と、ブラフマー（梵天）と、大王護世神（rgyal po chen po 'jig rten skyong pa）⁽³⁰⁾と、それ以外の大威徳の天子（lha'i bu gzi brjid che ba）－ 彼ら大威徳の者すべてが、その〔仏の〕大なる光明（顕れ）をも見た。明瞭なお言葉の音声をも聞いて、かの世尊・如来〔である〕釈迦牟尼のその場所に行き、着いて、世尊の御足に頭でもって礼拝し、世尊を三回〔右まわりに〕圍繞してから、一方〔の座〕に坐った。それから世尊は、そのとき、何らかの造作される〔べき〕とおりの神力を（D.Ga.264a）造作なさったことによって、あらんかぎりのそれら無量無数の十万コーティ・ナユタの十方の世界から、無量無数の菩薩が集まった－ 彼らすべては、またこの娑婆世界が各自の仏国土のそれら功德莊嚴のとおりにそのとおりに増減なく、過不足なく、勝っていないと見た。そしてそれら仏国土の仏・世尊の身のいろ（P.Wi.299b）縦横（chu zheng）のように、世尊〔である〕釈迦牟尼の身の成就是それと同じであると、彼ら菩薩は個々に見た。そしてそれら仏国土の菩薩の円満のように、大声聞の円満のように、資財（受用）と、使用（kun spyod pa）とがそれと同じであると、ここでも菩薩たちは個々に知って、「私も各自の仏国土に居ると思う。」そのような造作すべき神変を造作なさった。

マイトレヤ菩薩

それから、マイトレヤ（弥勒）菩薩摩訶薩は、その広大な菩薩の眷属を見て、座から立ち上がり、上衣を一方の肩にかけた。右膝の膝頭を地につけて、世尊の〔居られる〕その場

責し、害し、誹謗しても、かの世尊は憐れみをもって忍耐し、容認する。地と等しい心は、貪と瞋とが無いので、彼は尊敬されても⁽²¹⁾傲慢にならない。彼は尊敬されなくても平伏しない。ふさがれても (brgyang kyang)⁽²²⁾、分別しない。妄分別しなくて、害することはなく、奪われず、執着せず、厭わない。ゆえにその世界は「娑婆 (堪忍)」という。

それからかの世尊・如来〔である〕生娑羅王に、相莊嚴積星宿王菩薩摩訶薩はこのように申し上げる－

「世尊よ、このように、(P.Wi.298a) 私はその仏国土に、それ程の劣った⁽²³⁾ 衆生たちの中には生まれなかったことは、私による良き利得の獲得です (bdag gis rnyed pa legs par rnyed do)⁽²⁴⁾。」と。

北東の千莊嚴世界の仏菩薩

かの世尊は宣べた。

「良家の子よ、あなたはそうに言うてはいけない。それはなぜかといえば、良家の子よ、北東の方維 (mtshams)⁽²⁵⁾ に千莊嚴 (sTong gyis brgyan)⁽²⁶⁾ という世界がある。その仏国土には、如来・応供・正等覚者〔である〕大自在王 (dBang phyug chen po rgyal po)⁽²⁷⁾ という者が、現在も居られる。〔すなわち〕生きて、住している。良家の子よ、その仏国土には、衆生たちは安樂を具えている。すなわち、譬えば、滅に入定した比丘の樂のようである。衆生たちもそのような樂を具えている。また良家の子よ、その千莊嚴世界において十万コーティの年において梵行を行った者より、娑婆世界において、最低、彈指ほどの〔短時間〕長さに (se gol gtogs pa srid tsam du) 一切衆生に慈心を生じたならば、それ (梵行者) よりこれは福德は多く生ずることになるならば、昼夜に清浄に住する者は言うまでもない。」⁽²⁸⁾ と。

(D.Ga.263a) それからかの世尊・如来〔である〕生娑羅王に、相莊嚴積星宿王菩薩摩訶薩はこのように申し上げる－

「世尊よ、私はその娑婆世界における、かの世尊・如来・応供・正等覚者〔である〕釈迦牟尼を見て、礼拝し、奉事し、その菩薩の集会をも見て、その法の教示をも聞かに行きます。」と。

娑婆世界への移動 －宝傘による神変

かの世尊は宣べた－

「良家の子よ、あなたはその時に至ったと知るならば行きなさい。それから相莊嚴積星宿王菩薩摩訶薩は、十コーティ・ナユタの菩薩によって囲まれて、共に一発心によって〔たちまちに〕(P.Wi.298b) その仏国土から隠れて、この娑婆仏国土に住した。それから、相莊嚴積星宿王菩薩摩訶薩は、このように思う－

「私にどのような神力の神変によって、かの世尊・如来〔である〕釈迦牟尼の方に行こうか。」と思ってから、彼はその時、造作すべての神力を造作したことによって、この三千大千世界は、一つの宝の傘で覆われたし、その宝の傘からも種々の種類の花の雨が降った。十万の衆

南方に向かった娑婆世界の釈迦牟尼

「(P.Wi.297a) 良家の子よ、南方に〔向かい〕、この仏国土から六万三千のガンジス河の砂ほどの〔無数の〕仏国土を過ぎ去った〔ところ〕に、「娑婆」⁽¹²⁾ という世界がある。そこには、如来・応供・正等覚・釈迦牟尼⁽¹³⁾ という者が、現在も居られ、住し、過ごし、法をも教示している。良家の子息よ、かの如来・応供・正等覚者〔である〕釈迦牟尼は、この無量無数の十方の世界から、菩薩を集める。そしてすなわち、法を宣説すべきために、一切の毛孔からこれらの光明を放ち、明瞭なお言葉の音声を発した。」と。

〔かの世尊・如来・生娑羅王に、相莊嚴積星宿王菩薩摩訶薩は〕申し上げる－

娑婆世界の定義

「世尊よ、どうしてその世界は「娑婆」⁽¹⁴⁾ というのですか。」と (D.Ga.262a)。

かの世尊は仰った。

「良家の子よ、このように、その世界では衆生は貪について堪忍し、瞋について堪忍し、痴について堪忍し、苦について堪忍し、ゆえにその世界は「娑婆(堪忍)」といわれる。」と。

〔かの世尊・如来・生娑羅王に、相莊嚴積星宿王菩薩摩訶薩は〕申し上げる－

「世尊よ、彼ら衆生のうち、誰により叱責されたことと⁽¹⁵⁾、悪く言われることと、恐喝されたこと(指弾 bsdigs pa)と、打たれたこととを忍耐し⁽¹⁶⁾、容認する者はいますか。あるいは、貪心の発生を除くこと、同様に瞋心と、痴心を除く者はいますか。」と。

〔かの世尊は〕宣べた－

「良家の子よ、その世界では、彼ら衆生のうち、これらの功德を具えた者は少ない。良家の子よ、彼ら衆生のうち、ほとんどは害心と、忿怒と、瞋が多い、〔すなわち〕貪と、瞋と、痴とによって纏われている⁽¹⁷⁾。」「と〕。

〔相莊嚴積星宿王菩薩摩訶薩は〕申し上げる－

「世尊よ、娑婆というこの名は該当しません⁽¹⁸⁾。(P.Wi.297b) もしも彼ら衆生が堪忍したならば、それでもよいが、世尊よ、このように堪忍しないから、そのために、世尊よ、娑婆というこの名は該当しません。」と。

〔かの世尊は〕宣べた。

「良家の子よ、その仏国土において、良家の子、良家の娘〔であり、〕菩薩乗の者、〔すなわち〕以前の勝者に特別にすべきことを行い、諸善根を生じ、幾十万の仏に奉事し、忍耐し、調伏し、決定を具えた者たちがいる。彼らは、一切衆生によって叱責され、恐喝され、刀で打たれても堪忍する⁽¹⁹⁾。貪と、瞋と、痴とによって奪われない。良家の子よ、すぐれた者よ、彼らすぐれた者たちの名によって、その世界は「娑婆(堪忍)」と述べられる。かの世尊・如来〔である〕釈迦牟尼はまた、そこで或る衆生が罪惡の法を具え、妄言(mu cor smra ba)⁽²⁰⁾、憤怒、凶暴〔であり〕、有情地獄と、(D.Ga.262b) 畜生(動物)の生処に赴くことと、惡趣の行境と、仏と法と僧への不敬、嫉妬に歡喜する惡しき衆生、彼らがそれほどに叱責し、呵

〈聖なる文殊の仏国土の功德莊嚴〉と名付けられた大乘經典

北方に向かった常莊嚴世界の仏菩薩 (P.Wi.296a) (D.Ga.261a)

第二函

またそのとき、この仏国土から北方に〔向かい〕、六十三コーティのガンジス河の砂ほどの〔無数の〕仏国土を過ぎ去った〔ところ〕に、「常莊嚴 (rTag tu brgyan pa)」⁽⁴⁾ という仏国土〔がある〕。そこには、如来・応供・正等覚者〔である〕生姿羅王 (Sa la'i dbang po rgyal po 'byung ba)⁽⁵⁾ という者が、現在も居られる。〔すなわち〕住し、生きて、法をも教示する。その仏国土には、在家者〔すなわち〕白い衣服⁽⁶⁾ を着る者はいない。彼らあらゆる菩薩すべても、〔壊色の〕袈裟の衣を着た者のみ〔である〕。その仏国土には女人の名前もないし、胎の処 (胎生) も知られていない。彼らあらゆる菩薩は袈裟の衣を着て、結跏趺坐して変化生する (brdzus te 'byung ngo)。その世尊も彼ら菩薩に、仏種姓の印 (sangs rgyas gi rigs kyi phyag rgya)⁽⁷⁾ という法門を正しく教示する。その「**仏種姓の印**」とは何かと問えば、この第一の発菩提心をした。そのように発菩提心してから、菩薩の学処 (bslab pa) を円満に完成し、菩薩蔵に悟入し、陀羅尼の根本処 (rtsa ba'i gnas) とし、心は散乱なく、施しを施し、(P.Wi.296b) 空性に悟入し、無相を正しく成就し、無願を求め、自性により貪を離れ、蘊と界と処とを証悟し、欲 (願樂) のすべきことを継続し、仏智を求め ('dod pa)、それを信じ (mngon par dad pa)、一切法を証悟し、それらを分別せず分別が正しく断たれたこと、それをも見ないこと⁽⁸⁾、〔すなわち〕これが「**仏種姓の印**」というものである。またその仏国土において、相莊嚴積星宿王 (mTshan kyis brgyan pa skar ma brtsegs pa)⁽⁹⁾ 菩薩摩訶薩という者が住している。良家の子よ、(D.Ga.261b) 彼の別願 (smon lam gyi khyad par)⁽¹⁰⁾ はこのようである－〔すなわち、〕

「〔およそ〕あらんかぎりの衆生が、その菩薩摩訶薩を見たならば⁽¹¹⁾、彼らすべては大士の三十二相によって良く莊嚴されるであらう！」〔である〕。

相莊嚴積星宿王菩薩の活動

相莊嚴積星宿王菩薩摩訶薩は、その〔仏の〕大いなる光明 (顯れ) をも見た。その明瞭なお言葉の音声も聞いた。見て聞いてから、世尊〔である〕生姿羅王のその場所に行き、着いて、世尊の御足に頭でもって礼拝したし、かの如来を三回〔右まわりに〕圍繞して、一方〔の座〕に坐った。一方〔の座〕に坐ってから、相莊嚴積星宿王菩薩摩訶薩は、かの世尊・如来〔である〕生姿羅王にこのように申し上げる－

「世尊よ、この大いなる光明 (顯れ) と、この明瞭なお言葉の大音声とが世間に生じた因は何ですか。縁は何ですか。」と。

そのように申し上げると、かの世尊・如来〔である〕生姿羅王は、その良家の子にこのように宣べた－

文殊菩薩の浄土經典

——藏訳〈文殊師利仏土厳浄経〉第二函の和訳研究——

中御門敬教

はじめに

大乘經典の精華ともいえる「大宝積経」の中から、文殊菩薩の浄土經典である藏訳〈文殊師利仏土厳浄経〉（以下、〈文殊仏国経〉）の翻訳研究を行う。当経は未翻訳であり、詳細な解題が存在しないため、その全体像の紹介を目的とする⁽¹⁾。この浄土經典を紹介することによって、壮大な文殊菩薩の誓願とそれによる世界を示したい。

現存する諸本は以下のとおりである。

- ・梵本：現存せず。シャーンティデーヴァ著〈集学論〉cp.1に逸文が存在。
- ・藏訳：北京版. 大谷 No.760-15, dKon brtsegs, Wi.282b5-339a4、デルゲ版. 東北 No.59, dKon brtsegs, Ga.248b1-297a3、*'Phags pa 'Jam dpal gyi sangs rgyas kyi zhing gi yon tan bkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*
- ・漢訳：①西晋竺法護訳『文殊師利仏土厳浄経』（『大正蔵』11, No.318）、②唐実叉難陀訳『大宝積経』『文殊師利授記会』（『大正蔵』11. No.310-15）、③唐不空訳『大聖文殊師利菩薩仏利功德莊嚴経』（『大正蔵』11, No.319）

当経には不二法門、菩薩学処、仏国土の選択等々、種々の教説が織り込まれている。中でも文殊菩薩の前世者「普覆王（Skt.Ambararāja）」の誓願を教証とする、その誓願行が本経の肝心である。この普覆王誓願は、インド・チベットの大乘菩薩行の一伝統である「大波濤行の伝統」の起点にもなる。さらにその内容とする永続的な菩薩行は、例えば華嚴系統の普賢行や、浄土教系統の還相廻向にまで大きな影響を与えることになる。

さて今回扱う範囲は、全体四函のうち第二函である。チベット大蔵経の範囲では（P. Wi.296a-308a）（D.Ga.261a-271b）である⁽²⁾。内容は、第一函を継承した「十方世界との交流」⁽³⁾と、娑婆世界へ来集した諸菩薩への学処の提示（第一法から第八法）とを中心とする。表現形式としては増加的に十法を教示する点が特徴的である。その点を明確にするために、本稿においては科文通し番号を私に付けた。なお北京版を底本としデルゲ版を適宜参照した。分量の関係から諸漢訳とを対照させた個々の事項研究や分析は、今後の課題とする。註記は内容補足を前提とし最低限にとどめた。実叉難陀訳と不空訳とを主に参照した。内容理解のために私に小見出しを付けた。

2010b 「『大毘婆沙論』の無表 一俱舍論以前の無表業（2）一」, 『印度哲学仏教学』 25, pp. 55-70.

2011 「無表の研究」, 『龍谷大学大学院文学研究科紀要』 33, pp. 138-147.

水野弘元

1-3 『水野弘元著作選集』 全3巻, 春秋社.

1930 「譬喩師と成實論」, 『駒沢大学仏教学会年報』 1, pp. 134-156.

三友健容

1976 「アビダルマ仏教における無表業論の展開（一）」, 『大崎学報』 129, pp. 119-142.

1977a 「アビダルマ仏教における無表業論の展開（二）」, 『印度学仏教学研究』 25（2）, pp. 194-198.

1977b 「アビダルマ仏教における無表業論の展開（三）」, 『法華文化研究』 3, pp. 179-193.

1978 「アビダルマ仏教における無表業論の展開（四）」, 『印度学仏教学研究』 26（2）, pp. 364-368.

- 1929 「有部の業感縁起論に就て」, 『大正大學々報』 5, pp. 1-17.
- 1953 「有部の無表色に對する近代學者の誤解を匡す」, 『印度学仏教学研究』 1 (2), 1953. pp. 211-213.
- 1954 「有部宗の極微に關する古今の謬説を匡す」, 『印度学仏教学研究』 2 (2), pp. 224-226.

河村孝照

- 1963 「俱舍論における無表色に關する一考察」, 『印度学仏教学研究』 11 (2), pp. 241-245.

1972 『阿毘達磨概説』, 大宣堂印刷出版部.

2004 『俱舍概説』, 山喜房佛書林.

櫻部建

- 1965 「入阿毘達磨論の研究」, 『大谷大学研究年報』 18, pp. 163-227.

1975 『佛教語の研究』, 文栄堂.

1997 『増補 佛教語の研究』, 文栄堂.

櫻部建・小谷信千代

- 1999 『俱舍論の原典解明 賢聖品』, 法蔵館.

櫻部建・小谷信千代・本庄良文

- 2004 『俱舍論の原典研究 智品・定品』, 大蔵出版.

佐古年穂

- 1985 「無表色に關する一考察」, 『印度学仏教学研究』 33 (2), pp. 136-137.

- 1987 「『俱舍論』の無表の定義に於ける諸注釈の問題」, 『印度学仏教学研究』 35 (2), pp. 100-102 (L).

周柔含

- 2009 『説一切有部の加行道論「順決択分」の研究』, 山喜房佛書林.

福原亮巖

- 1969 『成実論の研究』, 永田文昌堂.

舟橋一哉

- 1953 「無表業と生果の功能—加藤精神博士の「有部の無表色に對する近代學者の誤解を匡す」を讀みて—」, 『印度学仏教学研究』 2 (1), pp. 289-291.

1954 『業の研究』, 法蔵館.

1987 『俱舍論の原典解明 業品』, 法蔵館.

舟橋水哉

- 1943 「無表業に就いて」, 『眞宗同學會年報』 1, pp. 141-144.

松島央龍

- 2007 「俱舍論以前の無表」, 『龍谷大学大学院文学研究科紀要』 29, pp. 1-23.

- 2009 「世親・衆賢の表業論」, 『印度哲学仏教学』 24, pp. 30-45.

- 『発智論』 迦多衍尼子造玄奘譯『阿毘達磨發智論』 T26 (No. 1544).
- 『大毘婆沙論』 五百大阿羅漢等造玄奘譯『阿毘達磨大毘婆沙論』 T26 (No. 1545).
- 『毘曇婆沙論』 迦旃延子造五百羅漢釋浮陀跋摩共道泰等譯『阿毘曇毘婆沙論』 T28 (No. 1546).
- 『鞞婆沙論』 尸陀槃尼撰僧伽跋澄譯『鞞婆沙論』 T28 (No. 1547).
- 『婆須蜜論』 尊婆須蜜造僧伽跋澄等譯『尊婆須蜜菩薩所集論』 T28 (No. 1549).
- 『心論』 法勝造僧伽跋摩等譯那連提耶舍譯『阿毘曇心論』 T28 (No. 1550).
- 『心論經』 大德優波扇多釋『阿毘曇心論經』 T28 (No. 1551).
- 『雜心論』 尊者法救造僧伽跋摩等譯『雜阿毘曇心論』 T28 (No. 1552).
- 『甘露味論』 尊者瞿沙造失譯『阿毘曇甘露味論』 T28 (No. 1553).
- 『入阿毘達磨論』 塞建陀羅阿羅漢造玄奘譯『入阿毘達磨論』 T28 (No. 1554).
- 『俱舍論』 尊者世親造玄奘譯『阿毘達磨俱舍論』 T29 (No. 1558).
- 『順正理論』 尊者衆賢造玄奘譯『阿毘達磨順正理論』 T29 (No. 1562).
- 『藏頭宗論』 尊者衆賢造玄奘譯『阿毘達磨藏頭宗論』 T29 (No. 1563).
- 『成實論』 訶梨跋摩造鳩摩羅什譯『成實論』 T32 (No. 1646).

Bibliography

Dhammajoti, KL.

2003 “The Karmic Role of the Avijñapti in Sarvātivāda,” *Buddhist studies* 佛教研究 31. pp. 69-90.

2007a *Sarvāstivāda Abhidharma*, Hong Kong: Centre for Buddhist Studies, (3rd rev. ed.).

2009a *Sarvāstivāda Abhidharma*, Hong Kong: Centre for Buddhist Studies, (4th rev. ed.).

青原令知

2005 「初期有部論書における無表と律儀」, 『印度学仏教学研究』 53 (2), pp. 129-133.

2006 「初期有部論書における無表と律儀（承前）——律儀の用例——」, 『岐阜聖徳学園大学 仏教文化研究所紀要』 6, pp. 29-75.

2009 「『業施設論』の構造」, 『印度学仏教学研究』 57 (2), pp. 205-210.

2010 「業施設論」の業論と表・無表分別」, 『佛教学研究』 66, pp. 1-30.

荻原雲來

1928 「加藤氏の業感縁起論の誤解に就いてを讀みて」, 『大正大學々報』 4, pp. 13-20.

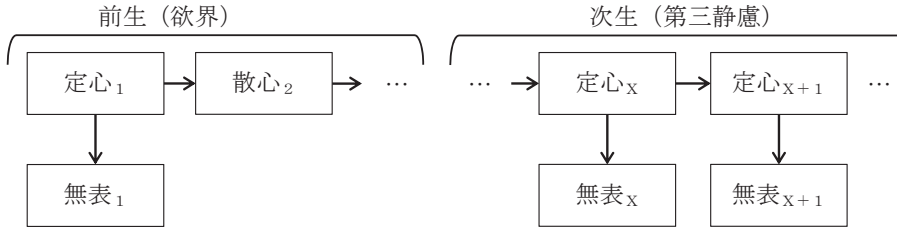
梶山雄一

1-8 『梶山雄一著作集』全8巻, 春秋社.

1979 「バーヴァヴィヴェーカの業思想——『般若灯論』第十七章の和訳——」, 『業思想研究』, 平楽寺書店, pp. 307-357.

加藤精神

1928 「業感縁起論の誤解」に就いて」, 『大正大學々報』 3, pp. 27-47.



上図では、前生において欲界散地に生在し第三静慮地を得た有情が、次生において第三静慮に再生した場合を図示している。仮にもし、前生の定心₁および無表₁の段階で、第三静慮地を得たとすれば、無表₁は散心₂の段階においても成就関係は維持され続けている。順決択分に属さない静慮律儀は「易地」と「退」によって捨てられるから、この有情が前生で退することなく命終し、次生で第三静慮地に再生した場合、この無表₁の成就関係はそのあいだ捨てられることなく、輪廻を隔てて維持されるものと考えられる。

4. 結

有部における随心転の無表 (avijñapti) の構造を検討した。近年の研究の多くは、無表 (avijñapti) は死没すれば捨てられると理解しているが、これは妥当ではない。無漏律儀のみならず静慮律儀も条件が整えば死没後も輪廻を隔てて成就され続ける。しかしこれは、無表 (avijñapti) が“業と果との間で連鎖する媒介者”であるとする証左ではない。

Abbreviations

『国一』	『国訳一切経』, 大東出版社.
『平川索引』	『俱舍論索引』 全三部, 大蔵出版, 1973-1978.
ADV.	P. S. Jaini ed., <i>Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti</i> , Patna, 1959.
AKBh.	P. Pradhan ed., <i>Abhidharmakośabhāṣya</i> , Patna, 1967.
AKVy.	U. Wogihara ed., <i>Abhidharmakośavyākhyā</i> . 山喜房佛書林, 1971 (復刻版).
T	大正新脩大蔵經.
VibhA.	<i>Vibhaṅga-Atṭhakathā (Sammohavinodanī)</i> , PTS.

漢訳資料の略号 (大正新修大蔵經の収録順)

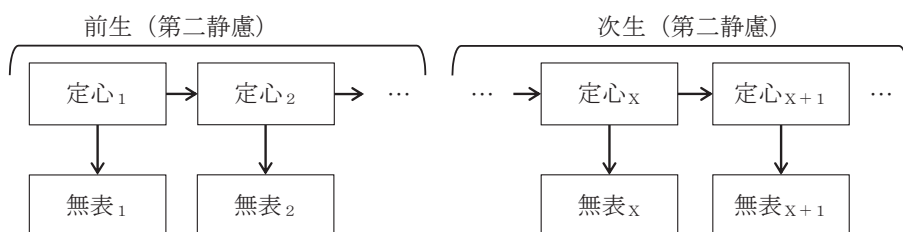
『集異門足論』	尊者舍利子説玄奘譯『阿毘達磨集異門足論』 T26 (No. 1536).
『法蘊足論』	尊者大目乾連造玄奘譯『阿毘達磨法蘊足論』 T26 (No. 1537).
『識身足論』	提婆設摩阿羅漢造玄奘譯『阿毘達磨識身足論』 T26 (No. 1539).
『界身足論』	尊者世友造玄奘譯『阿毘達磨界身足論』 T26 (No. 1540).
『品類足論』	尊者世友玄奘譯『阿毘達磨品類足論』 T26 (No. 1542).
『八鍵度論』	迦旃延子造僧伽提婆共竺佛念譯『阿毘曇八鍵度論』 T26 (No. 1543).

漏律儀は輪廻を隔てて成就され続ける⁵⁵⁾。

4. 「死没」(＝衆同分の捨)によって捨せられる色界繫法は、一部(特に順決択分)のみであり、死没したからといって全ての色界繫善法が捨せられるわけではない。よって、そこに含まれる無表(静慮律儀)も死没によって捨せられない。
5. したがって、1) ある静慮地にて死没して同地に再生したり、2) ある静慮地を得て退することなくその地に再生したりする場合には、静慮律儀の成就関係は捨せられることなく輪廻を隔てて維持されつづけるものと考えられる。

上記の結論は、『甘露味論』以外のほぼすべての論書の記述から得ることが出来る。したがって、有部の正統説においては、随心転の無表は、むしろ捨せられることなく死後も成就され続けると理解されていることが確認される。

このうち、静慮律儀が死後も成就され続けるのは次のような場合である。第一には、ある静慮地に生在する有情が、死没して同地に再生する場合である。この場合には「易地」「退」の二原因に該当しないため、その静慮地に属する静慮律儀は捨せられずに成就したまま輪廻すると考えられる。これを図示すれば次のようになろう。



上図は、前生において第二静慮の有情であり、次生も第二静慮地の有情であった場合を図示している。この場合、前生に属する無表₁は、定心₂および定心_x、定心_{x+1}の段階でも成就されており、その成就関係は前生から次生へと輪廻を隔てて維持され続ける。

続いて第二には、前生においてある上地の静慮地を得て、その静慮地から退することなく次生においてその上地に再生した場合である。この場合には、その上地よりも下地に属する静慮律儀は「易地」が適用され捨せられるが、その上地に属する静慮律儀については捨せられずに成就したまま輪廻することが可能である。図示すれば次のようになろう。

55) これは無漏法が輪廻を隔てて相続しつづけるという意味ではない。

	『甘露味論』	『心論』	『心論経』	『雜心論』	『大毘婆沙論』	AKBh.	『順正理論』	『藏顯宗論』	ADV.
(1) 得果	○	○	○	○	○	○	○	○	○
(2) 練根			×	○	○	○	△	△	○
(3) 退	○	○	○	○	○	○	○	○	○

○＝言及あり、×＝異説として紹介、△＝得果に含まれる

ここで重要な点は、「死没」（＝衆同分の捨）が捨せられる因とはならないため、無漏律儀は前世から次世に成就され続けることである。また、見道をへて聖者となった者は、その時に得られた果から退することはないとされるため、聖者が異生に退することは決してない⁵⁴。さらに（1）「得果」と（2）「練根」によって無漏律儀が捨せられる場合には、それより上位の無漏律儀が必ず得られるため、聖者となった者は、涅槃するまで常に無漏律儀を成就し続けることになる。

ただし無漏律儀も、静慮律儀と同じく随心転の無表（avijñapti）であるから、無漏定に入定したときのみ現在の無表（avijñapti）を成就することが可能であり、無漏定から出定した後に成就している無漏律儀とは過去と未来との無表（avijñapti）である。

3. 随心転の無表（avijñapti）と輪廻

以上、随心転の無表（静慮律儀・無漏律儀）が、どのように得され、どのように捨せられるかについて検討した。次の点が指摘される。

1. 随心転の無表（静慮律儀・無漏律儀）は、静慮に入定することによって得される。しかし、出定したからといって既に得られた無表が捨せられるわけではない。出定後も過去と未来との無表が成就されている。
2. 静慮律儀・無漏律儀が捨せられる原因は、それぞれ色界繫善法・無漏法が捨せられる原因に従う。色界繫法は「易地」「退」によって捨せられ、無漏法は「得果」「練根」「退」によって捨せられる。
3. 無漏法は「死没」（＝衆同分の捨）によって捨せられない。したがって、得された無

892b23-28) は、「練根」を加え、三因によって捨せられると説明する。『雜心論』と同じく、『大毘婆沙論』巻36 (T27. 186c26-27) = 『毘曇婆沙論』巻19 (T28. 141b28-29) ; AKBh. (p. 224.20-225.2) : ADV. (pp. 134.9-135.2) も三因をあげる。衆賢は、『順正理論』巻39 (T29. 566c07-10) : 『藏顯宗論』巻21 (T29. 874a09-10) において「練根」は「得果」のうちに含まれるとして二因をあげる。なお『入阿毘達磨論』巻1 (T28. 981b19-20) では無漏律儀は無漏心の得捨に従うと記されているのみであり、具体的な捨の原因については述べられていない。

54) AKBh. (p. 374.17-18) ; AKVy. (p. 586.23-29)

たわけではなく、別々に成立したからであると考えられる。なぜなら「色界繫善法の捨」については『甘露味論』『心論』『心論経』の段階から説かれているが、一方の「順決択分の捨」については『雑心論』に至ってはじめて説かれるからである。したがって『雑心論』の段階では、「順決択分の捨」の定義が、「色界繫善法の捨」の定義に未だ反映されていないものと考えられる。

このような『雑心論』における不備は AKBh. 以後の論書では解消されている。前項 2.1. において検討したように AKBh. 以後の論書では「色界繫善法の捨」の定義に「死没」が加えられ、多くの有部論書によれば死没によって捨てられる色界繫善法とは順決択分であるとされている。したがって AKBh. 以後の論書において「死没」が色界繫善法を捨す原因として説かれる理由は、順決択分の教理を組み込んだ結果であると考えられる。次の点が指摘される。

1. 順決択分は色界繫の五蘊であり、その五蘊のなかには無表 (avijñapti) も含まれる。
2. ところが「順決択分の捨」と「色界繫善法の捨」に関する定義は同一に成立したものではなく、旧訳『大毘婆沙論』と『雑心論』とでは両定義の間に矛盾が見られる。
3. この矛盾とは、「色界繫善法の捨」の原因のなかに「死没」が挙げられていないのにもかかわらず、色界繫法である順決択分は「死没」によって捨てられるという点である。この矛盾の解消は AKBh. において果たされる。
4. したがって、AKBh. において「色界繫善法の捨」の原因のなかで挙げられている「死没」とは、上記の矛盾を解決するために加えられたものであり、特に順決択分について述べられているものと考えられる。

以上より、有部では色界繫善法のうち特に順決択分を捨す原因として「死没」が想定されており、「死没」によって色界繫善法（静慮律儀を含む）全てが捨てられるわけではないことが確認される。

2.2. 無漏律儀の捨

続いて無漏律儀が捨てられる条件を考察する。無漏静慮は、静慮律儀と同じく随心転であり、無漏静慮に入った時の心に依存して転じる無表である。有部では、無漏律儀の捨は無漏法の捨に従うと理解され⁵²、次の原因によって捨てられる⁵³。

52) 多くの有部論書において一貫して認められている。『甘露味論』巻1 (T28. 968b14-16)；『心論』巻1 (T28. 814a04-05)；『心論経』巻2 (T28. 841c09-11)；『雑心論』巻3 (T28. 891c06-09)；『入阿毘達磨論』巻1 (T28. 981b19-20) Cf. Tib和訳 櫻部建 [1965: p. 178.4] (= [1975: p. 132.25] [1997: p. 196.25])；AKBh. (p. 224.22-23)

53) 『甘露味論』巻1 (T28. 968b16-17)；『心論』巻1 (T28. 814a12-13)；『心論経』巻2 (T28. 841c19-20) は、「退」と、「得果」との二因によって無漏律儀が捨てられるとする。『雑心論』巻3 (T28.

	『毘曇婆沙論』			『大毘曇婆沙論』			『雜心論』			AKBh.					
	易 地	退	死 没	易 地	退	死 没	易 地	退	死 没	異生			聖者		
煖 法	○	○		○	○	○	○	○	○		○	○	○		
頂 法	○	○		○	○	○	○	○	○		○	○	○		
忍 法	○			○		○	○		○			○	○		
世第一法	○			○			×	×	×				○		

本稿が目指すのは「死没」の教理的展開についてである。新訳『大毘曇婆沙論』では「死没」を原因として数えて三因とするが、旧訳『毘曇婆沙論』では数えずに二因とする。これは新訳がより整理された分類であると考えられる。というのも、旧訳『毘曇婆沙論』巻3 (T28. 23b29-24b10) の段階でも「忍善根を命終とともに捨すかどうか」という議論があるため⁵⁰、この議論を踏まえた上で新訳『大毘曇婆沙論』は、順決択分を捨する条件のうちに「死没」を加え三因にしたと考えられる。

また、この旧訳『毘曇婆沙論』で見られる事情は、『雜心論』においても見られる。上表で示したように『雜心論』巻5 (T28. 910a27-b03) では、色界繫善法⁵¹である順決択分が捨せられる原因として「死没」が挙げられている。ところが、前節でみたように『雜心論』巻3 (T28. 892b18-22) では、色界繫善法を捨する原因として「易地」「退」の二因を挙げるのみで「死没」を挙げていない。したがって『雜心論』の「順決択分の捨」と「色界繫善法の捨」との両定義の間には不備が見られる。この不備が起った原因は、両定義が同一に成立し

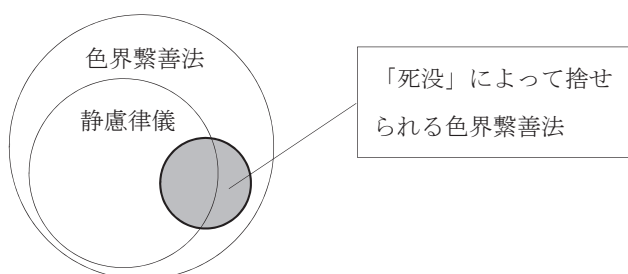
AKBh. (p. 347.2-10) では異生の場合と聖者の場合に別けて捨される条件が詳説される。このように異生と聖者とで捨する原因が異なる理由について、AKVy. (pp. 538.23-539.1) は、聖者の場合には見道によって善根の相続が強化されているため、聖者は死没しても順決択分を捨することはないと理解されている。このように異生と聖者とを区別する説明は、それ以前の論書では明確には説かれていないが、『大毘曇婆沙論』巻7 (T27. 34a9-21) = 『毘曇婆沙論』巻3 (T28. 23b29-24b10) には「死没しても、聖者の場合には忍法は捨せられない」とあるため、体系的に説明されないだけで既に『大毘曇婆沙論』が編纂された段階でも同じ意識はあったと推察される。

なお、世第一法が「死没」によって捨せられない理由は、世第一法を得た者は次刹那に必ず見道に入り聖者になるため、異生のまま死ぬことができないからである。世第一法とは見道に入る一刹那前の五蘊のことであり、世第一法を得た者は、必ずその次の刹那に見道に入ることが確定している。これは有部において一貫して認められている。『集異門足論』巻16 (T26. 435c03)；『発智論』巻1 (T26. 918a10-12) = 『八犍度論』巻1 (T26. 771c09-11)；『大毘曇婆沙論』巻2 (T27. 7b26-29) = 『毘曇婆沙論』巻1 (T28. 5b09-10)；『甘露味論』巻1 (T28. 973a21)；『心論』巻2 (T28. 818c12-15)；『心論経』巻3 (T28. 849c06-10)；『雜心論』巻5 (T28. 910a27-b03)；AKBh. (p. 350.1-2)；『順正理論』巻62 (T29. 683a10-18) = 『藏頭宗論』巻30 (T29. 923c25-924a04) を参照。なお、周柔含 [2009: p. 66.21-27, pp. 135.10-136.3] も参照。したがって、この世第一法を捨する原因には、それを得た地を捨すこと、即ち「易地」のみが適用される。

50) = 『大毘曇婆沙論』巻7 (T27. 34a9-21)

51) 『雜心論』巻7 (T28. 924b15-17)

るわけではなく、その他の捨てられる条件に該当しなければ、その成就関係を維持したまま輪廻を巡ることが可能であると考えられる。ここで、色界繫善法と、静慮律儀と、および「死没」によって捨てられる色界繫善法という三者の包含関係を示せば次のようになる。



以上を要約すれば次の点が指摘される。

1. 静慮律儀の得捨は、色界繫善法の得捨に従う。
2. 色界繫善法が捨てられる主たる原因は「易地」と「退」とである。
3. 「死没」によっては、一部の色界繫善法（特に順決択分）しか捨てられない。
4. 従って、前世と同地に再生した場合や、前世である静慮地を得てその地に再生した場合などは、「易地」と「退」に該当しない。その場合には、その地の色界繫善法（この中に静慮律儀を含む）を捨すことなく、成就関係を維持したまま再生できる。

2.1.1. 順決択分の捨

前項 2.1. では、色界繫善法が捨てられる原因のうち「死没」（＝衆同分の捨）は主要なものではなく、一部の色界繫善法（特に順決択分）を捨すための原因として理解されている点を指摘した。本項 2.1.1. では、この「順決択分の捨」の条件を検討し、前項の指摘を補強する。

有部によれば煖・頂・忍・世第一法の順決択分とは、色界繫⁴⁷の五蘊であり、その中には相伴って生じた無表 (avijñapti) も当然含まれている⁴⁸。諸論書における順決択分を捨する条件を表に示すと次のようになる⁴⁹。

47) AKBh. (p. 346.9-10)

48) AKBh. (p. 345.6-12) ; AKVy. (p. 535.22-24)

49) 新訳『大毘婆沙論』と、旧訳『毘曇婆沙論』との間で、原因の数が異なっている。新訳『大毘婆沙論』巻6 (T27. 30b08-c04) は「易地」、「退」、「死没」の三因をあげる。ところが旧訳『毘曇婆沙論』巻3 (T28. 21b19-c04) は、「易地」、「退」の二因をあげ、「死没」を原因としてあげない。

『雑心論』巻5 (T28. 910a06-10) では、世第一法については言及されないが、それ以外については新訳『大毘婆沙論』と同趣旨を述べている。『雑心論』において世第一法の捨される条件が説かれていない理由は、世第一法を得た者は聖者のまま死ぬことが出来ないという意識があった可能性が考えられる（後述）。

も検討したとおりである。(3)「死没」とは、衆同分が捨てられれば色界繫善法も捨てられるということである。(4)「離染」とは、離染することによって色界繫善法は捨てられるということである⁴⁴。

さて、ここで問題となるのは(1)「易地」と(3)「死没」が適用される範囲である。この範囲を詳細に検討すると、死没したとしても静慮律儀の成就関係が維持されたままの場合があることが解る。

このうち(1)「易地」とは、死没して上地に再生した場合には下地の善法を捨ててしまうこと、もしくは下地に再生した場合には上地の善法を捨ててしまうことである。したがって、次のような二つの場合には「易地」は適用されない。第一に、ある地から死没して、再び同地に再生した場合であり、この場合に、その地に属する法は「易地」によっては捨てられない。第二に、たとえばある欲界の者が、第三静慮までを得てから死没し、次世で第三静慮に生まれた場合であり、この場合には初静慮・第二静慮の色界繫善法は「易地」により捨てられるが、第三静慮の色界繫善法は「易地」によっては捨てられない。

続いて(3)「死没」(＝衆同分の捨)について考察する。これは特に順決択分が捨てられる原因として説かれ⁴⁵、色界繫善法全般が捨てられる主要な原因の一つとして説かれているわけではない。諸資料の記述によれば、「死没」によって次の諸法が捨てられるとされる。

資料	捨てられる対象
『甘露味論』巻1 (T28. 968b17-18)	不明
AKBh. (p. 224.17-20)	一部のみ (詳細不明)
AKVy. (pp. 387.32-388.3)	忍位に至るまでの順決択分
『順正理論』巻39 (T29. 566b28-c07)	煖位などの順決択分と、退分定
『藏頭宗論』巻21 (T29. 874a01-08)	
ADV. (p. 134.4-8)	不明

AKVy. と『順正理論』と『藏頭宗論』において共通して説かれている順決択分とは、見道に入る前段階に位置する修行階梯のことである。また『順正理論』と『藏頭宗論』はそれに加え退分定も加える⁴⁶。したがって、これら以外の色界繫善法は、「死没」によって捨てられ

44) 『順正理論』などでは詳しく説かれていないが、『大毘婆沙論』巻171 (T27. 859c23-860a23) によれば、味相応の静慮が離染によって捨てられる場合を想定しているようである。

45) 『順正理論』の国訳である『国一』毘曇部29 (p. 20 註90) と、および『藏頭宗論』の国訳である『国一』毘曇部24 (p. 2 註22) との理解によれば、煖・頂・下忍・中忍までが捨てられるという。なぜなら上忍に入った者はその生涯のうちにならず聖者となり、聖者の場合にはこれら善根は「死没」によっては捨てられないからである。

46) 退分定とは、淨等至を順退分・順勝進分・順住分・順決択分の四種に分けるうちの一つである。AKBh. (p. 445.1-14) を参照。

	『甘露味論』	『心論』	『心論經』	『雜心論』	『大毘婆沙論』	AKBh.	『順正理論』	『藏顯宗論』	ADV.
(1) 易地		○	○	○	○	○	○	○	○
(2) 退	○	○	○	○	○	○	○	○	○
(3) 死没	○			▽	▽	△	△	△	△
(4) 離染					○		△	△	

△＝本頌では説かれず長行で補足的に説かれる。

▽＝「順決択分の捨」を解説する別の部分で説かれる。(本稿 2. 1. 1. を参照)

このうち (1)「易地」とは、死没して上地や下地に再生した際に、ある静慮地を捨せば、その地に属する色界繫善法（このなかに静慮律儀も含まれる）も同時に捨せられるという意味である。たとえば、上地に再生した者は下地の色界繫善法を捨し、下地に再生した者は上地の色界繫善法を捨す。(2)「退」とは、或る静慮地から退すれば、其の地に属する色界繫善法が捨せられることである。ここで言われる「退」とは、或る静慮地に入った者が、散心に戻ることはない。すなわち退 (parihāṇi) とは、一度得た静慮地の功德を失うことであり⁴²⁾、不成就 (= 非得) のことである⁴³⁾。したがって静慮を得てから退しなければ、散心であっても一度獲られた色界繫善法は成就されたままであると考えられる。これは既に前節 1. で

42) AKBh. (p. 377.16-18) によれば、退 (parihāṇi) には已得退と未得退と受用退という三種があるという。このうち、未得退は未得の状態に留まることであり、受用退は獲られた功德の現前しないことである。したがって静慮律儀の議論で問題視される「静慮地からの退」とは已得退であると考えられる。

この具体例として、上流不還の聖者が修する雑修静慮の場合が考えられる。雑修静慮とは、有漏と無漏との静慮を交えて修習することである。この場合、まず第四静慮を雑修し、順次、第三静慮、第二静慮、初静慮を雑修するとされる。このように初静慮から第四静慮にいたるまで静慮を雑修してから、上流不還の聖者は、上位三つの静慮から退し、死後に初静慮 (梵衆天) に生まれる。もし上位の静慮地からの退がなければ、第四静慮に再生することになってしまい、初静慮に再生することはないとされる。AKBh. (p. 359.14-20) および AKVy. (p. 560.12-19) を参照。

43) AKBh. (p. 347.17-20) :

ete punar vihāṇiparihāṇī⁽¹⁾ kiṃsvabhāve /

hāṇī dve asamanvitih // 6, 22d //

ubhe apy ete asamanvāgamasvabhāve / parihāṇis tu doṣakṛtā nāvaśyaṃ vihāṇiḥ /
guṇaviśeṣakṛtā ca sā /

【問】さて、これら失 (vihāṇi) と退 (parihāṇi) とは、何を自性とするのか。【答】

二つの退失 (hāṇi) は、不成就である。(6, 22d)

これら二つとも不成就 (= 非得) を自性とする。また、退 (parihāṇi) は過失によって為されるが、失 (vihāṇi) は必ずしも〔そうでは〕なく、勝れた功德によって為されることもある。

⁽¹⁾ Pradhan: vihīni, 櫻部・小谷 [1999: p. 148 註1] : vihāṇi-

既に言及した通り、この理解も随心転の意味を取り違えたことによる誤解である。本節 2. では、静慮律儀が捨てられる条件を詳細に扱い、異生にとっても成就関係が輪廻を隔てて維持される点を指摘する。

2.1. 静慮律儀の捨

本項 2.1. では静慮律儀が捨てられる条件を考察する。静慮律儀とは色界定所生の無表 (avijñapti) のことであるから、当然それは色界繫の善法である。したがって「静慮律儀の得捨は、色界繫善法の得捨に従う」と有部は一貫して理解している⁴⁰。色界繫善法が捨てられる原因について、有部論書の記述をまとめると次のようになる⁴¹。

40) これは、多くの有部論書において一貫して認められている。『甘露味論』巻1 (T28. 968b11-14)；『心論』巻1 (T28. 813c28-814a04)；『心論経』巻2 (T28. 841b29-c11)；『雑心論』巻3 (T28. 891b16-25)；『入阿毘達磨論』巻1 (T28. 981b17-18) を参照。

AKBh. (p. 224.17-20) では、「静慮律儀の捨の原因とは何か」という問いに対し「色界繫善法の捨の原因」という視点から回答しているので、そこから確認することができる。また AKVy. (pp. 387.27-388.3) によれば、色界繫の色法も非色法も共に同じ原因に基づいて捨てられる。『順正理論』巻39 (T29. 566b28-c07)；『藏頭宗論』巻21 (T29. 874a01-08)；ADV. (p. 134.4-8) も同趣旨を伝える。

AKBh. (p. 208.3-8) によれば、静慮律儀・無漏律儀の成就是、色界繫法・無漏法の成就に従うと述べられている。『順正理論』巻36 (T29. 549b18-29)；『藏頭宗論』巻19 (T29. 866b15-21) も同趣旨を伝える。

41) 静慮律儀を捨する条件については論書によってやや異なる。『甘露味論』巻1 (T28. 968b17-18) は、(2)「退」と (3)「死没」の二つを挙げる。

『心論』巻1 (T28. 814a12)；『心論経』巻2 (T28. 841c19)；『雑心論』巻3 (T29. 892b18-22) の三書は、(1)「易地」と (2)「退」との二つを挙げる。また『雑心論』巻7 (T28. 924b15-17) の記述から、『雑心論』において順決択分が色界繫として理解されており、『雑心論』巻5 (T28. 910a06-10) における順決択分の解説部分では、このうち煖位・頂位・忍位が (3)「死没」によって捨てられるとされる。

『大毘婆沙論』では、色界繫法の漸捨・頓捨を解説する『大毘婆沙論』巻171 (T27. 859c23-860a23) の記述から、(1)「易地」と (2)「退」と (4)「離染」との三つが説かれていることが解る。なお『大毘婆沙論』巻6 (T27. 25c18-19) において、順決択分は色界繫法であると理解されているが、その順決択分の捨を解説する『大毘婆沙論』巻6 (T27. 30b08-c04) の記述では、煖法と頂法の二つは (3)「死没」によっても捨てられるとされている。ただし対応する旧訳『毘婆沙論』巻3 (T28. 21b19-c14) では (3)「死没」について言及されていない。

AKBh. (p. 224.17-20) は、本頌では (1)「易地」と (2)「退」との二つを挙げ、長行において (3)「死没」を加え三因とする。ただし (3)「死没」によって捨てられる色界繫法は一部だけであるとされ、その一分とは AKVy. (pp. 387.27-388.3) によれば順決択分であるとされる。ADV. (p. 134.4-8) も AKBh. と同じ三条件を挙げる。

『順正理論』巻39 (T29. 566b28-c07)；『藏頭宗論』巻21 (T29. 874a01-08) において衆賢は、AKBh. の三条件に加え、四つ目として (4)「離染」を条件に加える。

になろう。

		過去	現在	未来
静慮律儀	入定中	○	○	○
	出定後	○	—	○
無漏律儀	初刹那	—	○	○
	第二刹那以降	入定中 ³⁶	○	○
		出定後	○	—

この関係は、すでに『発智論』にも説かれており、その後の有部論書においても一貫して認められている³⁷。従って既に本節冒頭にて示した図中のうち、静慮から出た散心₅の段階においては、現在の無表は成就されていないものの、過去の無表₂₋₃は成就されていることが確認される³⁸。以上より次の点が指摘される。

1. 静慮・無漏律儀は随心転の無表であり、入定しているあいだのみ転じる。
2. 出定して散心に戻ったとしても律儀は捨てられず、成就関係は維持されている。

したがって、舟橋一哉 [1954: p. 108.1-3, pp. 159.14-160.3] や Dhammajoti [2007a: p. 503.3-9] (= [2009a: p. 385.17-22]) らによる、「出定後には静慮・無漏律儀が捨てられる」という理解は訂正が必要である。

2. 随心転の無表の捨

続いて随心転の無表が捨される条件を検討する。従来の研究では、随心転の無表は、出定すれば捨てられてしまうと理解されてきたが、この理解が誤りであることを前節1.で指摘した。また従来の研究では、随心転の無表の成就関係が死没後に輪廻を隔てても維持されることは、聖者のみにある特例、あるいは無漏律儀のみにある特例として考えられてきた³⁹。しかし、

36) 無漏律儀がはじめて獲られるのは見道の初刹那である。現観の十六刹那是世第一法と同じ地に依って生ずるが、その世第一法は未至・中間・色界四静慮の六地に依って生ずるとされる。従って、欲界生在の有情が入定せず散心のまま見道に入り無漏律儀を獲ることはできない。AKBh. (p. 352.7-11) ; AKVy. (p. 545.6-8) を参照。

37) 『発智論』巻12 (T26. 980a13-b02) = 『八犍度論』巻17 (T26. 852a13-b01) ; 『甘露味論』巻1 (T28. 968a29-b03) ; 『心論』巻1 (T28. 813b15-c03) ; 『心論経』巻2 (T28. 841a11-19) ; 『雑心論』巻3 (T28. 889c13-890a01) ; 『大毘婆沙論』巻123 (T27. 642b23-643c04) ; 『順正理論』巻36 (T29. 550a11-b02) ; 『藏顕宗論』巻19 (T29. 867a01-12)

38) これは、無色界に再生した聖者の例を考えれば明瞭である。有部の法相によれば色の存在しない無色界には無表 (avijñapti) も存在しない、けれども無色界に生まれた聖者も無漏律儀を成就しているとされる。AKBh. (pp. 226.26-227.3) を参照。

39) 佐古年穂 [1985: p. 552.a11-13] を参照。

ことから確認される³³。また、次の AKBh. から確認することができる。

AKBh. (pp. 209.16-210.3) :

dhyānaśamvaravān sadā / atītājāṭayā (4, 20bc)

dhyānaśamvarasya lābhī nityam atītānāgatābhyām avijñaptibhyām samanvāgataḥ ā tyāgāt³⁴ /
prathame hi kṣaṇe sa janmāntaratyaktaṁ dhyānaśamvaram atītaṁ labhate /

āryas tu prathame nābhyatītayā // 4, 20cd //

āryas tu pudgalo 'py evam anāsravayā / ayaṁ tu viśeṣaḥ / sa prathame kṣaṇe nātītayā
samanvāgato mārgasya pūrvam anutpāditatvāt / (p. 210)

samāhitāryamārgasthau tau yuktau vartamānayā / (4, 21ab)

tau dhyānānāsravaśamvarānvitau samāhitāryamārgasamāpannau vartamānayā avijñaptiā
samanvāgatau yathākramaṁ na tu vyutthitau / śamvarāśamvarasthānām tāvad eṣa vṛttāntaḥ /

静慮律儀を有する者は、つねに過去と未生と〔の無表 (avijñapti) を成就する〕。(4, 20bc)

静慮律儀を獲る者は、捨するまで³⁵、常に過去と未来との無表 (avijñapti) を成就する。なぜなら、最初の刹那において、彼は〔今生に加え〕他生において捨てられた過去の静慮律儀を獲るからである。

けれども、聖者は最初〔の刹那〕においては過去〔の無表を成就し〕ない。(4, 20cd)

けれども、聖者も同様に無漏〔の無表を成就するが〕、しかしながら次の違いがある。彼は最初の刹那においては、過去〔の無表 (avijñapti)〕を成就しない。道は以前に起ったことがないからである。

定と聖との道に住する者たちは、現在〔の無表 (avijñapti)〕と結びつく。(4, 21ab)
静慮〔律儀〕と無漏律儀とを成就し、定と聖との道に入観した彼らは、順序通りに、現在の〔静慮律儀と無漏律儀との〕無表 (avijñapti) を成就するが、けれども出観すれば〔そうでは〕ない。まず、これが律儀と不律儀とに住する者たちの事情である。

以上の記述から次の二つの重要な点が見て取れる。第一には、静慮律儀・無漏律儀は、捨てられない限り、過去と未来との無表 (avijñapti) を成就し続けると理解されている点である。第二には、静慮律儀・無漏律儀は、入定中にのみ現在の無表 (avijñapti) が成就され、出定後には現在の無表 (avijñapti) は成就されないという点である。これをまとめれば次のよう

33) この静慮・無漏の律儀が捨てられる条件については次節にて扱う。

34) Pradhan: ātyāgāt, 舟橋一哉 [1987: p. 144 註1] : atyāgāt

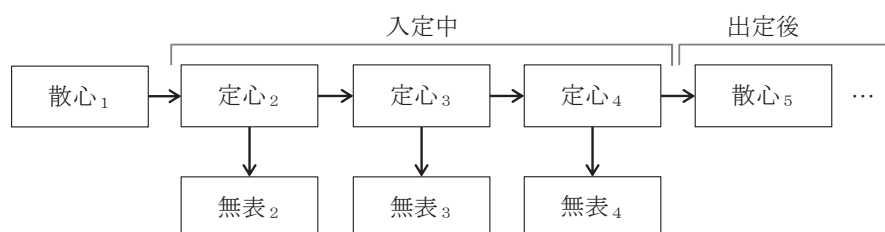
35) Pradhan本にはātyāgātとあるが、舟橋一哉 [1987: p. 144 註1] はŚāstri本を参照してatyāgātとする。しかし、AKK. 4, 23cdを参照する限りでは、ā tyāgātでも良いであろう。『平川索引』第1巻のāの項目も参照。

1. 静慮・無漏律儀は、定から出ても捨てられず、成就関係自体は維持される。
2. 静慮・無漏律儀が現世から来世へと輪廻を隔てて成就され続けることは、有部法相上まったく特別なことではなく、異生にも十分起こりえる。

本稿は、以上二点を証明するために静慮律儀と無漏律儀とを検討し、それが死没後にも輪廻を隔てて成就関係が維持される点を指摘することを目的とする。

1. 随心転の無表の得

静慮・無漏の両律儀は、“戒”すなわち“妨悪の機能をもつ後天的習性”であり、悪戒を抑制する効果がある²⁹。この両律儀は、それぞれ有漏・無漏の静慮に入定すれば³⁰、静慮中の心に依存して生じる随心転の無表（avijñapti）であるとされる。結論的に述べれば、この関係は次のように図示される³¹。



上図は、定心₂から定心₄の間だけ静慮に入っており、その入定心に従って無表₂₋₄が転じている場合を表している。ここで注意すべき点は、随心転の無表（avijñapti）は、静慮中の心に従って転じるが、散心に戻ったからといって一旦成就された無表が捨てられるわけではないことである。つまり上記図において、静慮からでた散心₅の段階においても、無表₂₋₄は成就されている、ということである。従来の研究³²では、随心転の無表は、散心に戻ると同時に捨てられると解釈される場合があったが、これは大きな誤解である。この事実は、静慮・無漏律儀が捨てられる原因のうちに、「散心に戻る」（＝出定、出観）なる項目が無い

29) AKBh. (p. 205.11-14)

30) AKBh. (p. 208.3-12) ; AKBh. (p. 211.18-25)

31) 矢印は因果関係を示している。基本的に左から右に向かって時間が進行し、上下の関係は同一刹那時の階層構造を示している。また、「無表₁」とあるうち、下付きの₁、₂...などの数字は、其の法が存在している時を表しており、同じ数字ならばその法同士は同一時間に存在していることを意味している。すなわち「定心₂」「無表₂」とあれば同一刹那時に両者が俱起していることを意味する。

32) 従来の諸研究では静慮律儀・無漏律儀に対する研究はあまり盛んではなく、問題の多い記述が多い。例えば、舟橋一哉 [1954: p. 108.1-3, pp. 159.14-160.3] は、「静慮から散心に戻れば、静慮律儀は捨てられてしまう」と理解している。

(avijñapti) の得捨にまつわる記述が含まれているが、これに関する研究は手付かずのままである。そこで本稿は、その中でも最も誤解の多い随心転の無表 (avijñapti) の得捨を検討し、従來說を訂正する。従来、随心転の無表 (avijñapti) は、出定あるいは死没とともに捨てられてしまうと理解されてきたが、これは大きな誤りである。

この誤解が生まれてしまった原因は、無表が業と果との間で連鎖する別法ではないことを、加藤精神が「無表は死没と共に捨てられる」という点から証明したからであると思われる。しかし、厳密に表現すると加藤精神は、当時の定説に対する反例として「一部の無表は死没すれば捨てられる」という点を指摘したのであって、「すべての無表は死没すれば捨てられる」とまでは主張していない。そのことは加藤精神自身が、随心転（静慮律儀と無漏律儀）に関する無表は死没しても捨てられないと主張している点からも明らかである²⁴。にもかかわらず、この主張は忘れ去られてしまい、いつの間にか「すべての無表は死没すれば捨てられる」ということが当然の前提であるかのように理解されている場合がある²⁵。この静慮律儀・無漏律儀の無表が、死没すると捨てられるのかどうかについて、加藤精神以降の諸学者は次のような見解を述べている。

1. 静慮・無漏律儀は、随心転であり、定に入れば得せられ、定から出れば捨てられる。従って、これら随心転の無表は、現世から来世へと輪廻を隔てて成就され続ける²⁶。
2. 例外的に聖者だけには静慮・無漏律儀が死没しても輪廻を隔てて相続し続ける²⁷。あるいは無漏律儀だけは死没しても輪廻を隔てて相続し続ける²⁸。

しかし、二つの主張は、次のように改めるべきである。

24) 加藤精神 [1928: p. 28.16, p. 30.7-8] を参照。加藤精神 [1953: p. 213.a 表] においても、静慮律儀・無漏律儀は論証のなかで取り上げられていないのにもかかわらず、結論では「以上、律儀、不律儀、処中の無表色は何れも死に由りて捨すること明らかである」（加藤精神 [1953: p. 213.a18-19]）とあり、あたかも「すべての無表が死によって捨てられる」と誤解してしまうような表現になっている。おそらく加藤精神 [1953] では、自説をより効率よく説得力を持たせるために、あえて静慮律儀・無漏律儀について言及しなかったのではないかと考えられる。

25) これは、無表に関する最新成果である松島央龍 [2011: p. 143.26-29] においてもみられる。

26) 舟橋一哉 [1954: p. 108.1-3, pp. 159.14-160.3] を参照。また、Dhammajoti [2007a: p. 503.3-9] (= [2009a: p. 385.17-22]) も、静慮から出定すれば無表が捨てられると述べているが、捨 (tyāga) を「相続が止まる」と理解し、捨てられた後も成就され続けていると理解している（これについては Dhammajoti [2003: p. 85.21-27], [2007a: p. 490.4-11] (= [2009a: p. 376.11-17]), [2007a: p. 526.6-11] (= [2009a: p. 401.4-8]), [2007a: p. 528.21-25] (= [2009a: p. 402.30-33]) を参照）。この Dhammajoti の理解には問題がある。

27) 三友健容 [1976: p. 134.4-8]

28) 佐古年穂 [1985: p. 137.a8-13]

なっている。また、有部資料を除いて無表 (avijñapti) の教理は断片的にしか知りえない状況であるから、舟橋一哉の説を証明することは極めて困難であると考えられる。

0.3.2. 無表と異熟果

続いて (2)「無表と異熟果との関係」に関する先行研究の成果を述べる。加藤精神 [1954: p. 226.a6-15]; 舟橋一哉 [1953: p. 290.a3-9] [1954: p. 107.11-12] とともに、「たとえ無表 (avijñapti) が異熟果と関係づけられて説かれていなくても、有漏法一般の規則が適用されるはずであるから無表 (avijñapti) には異熟果を招く機能がある」という点で理解は一致している²¹。

ところが、その後の幾人かの学者は「無表 (avijñapti) が異熟果をもたらすという理解は誤りである」あるいは「そのような理解は有部の正統ではない」と主張している。これは山田恭道 [1972: pp. 69.16-70.1]; 河村孝照 [1972: p. 18.8] (= [2004: p. 18.6]); 三友健容 [1977b: pp. 191.b20-192.a1] によって主張され、近年では松島央龍 [2007: p. 21.12-17] [2010b: pp. 64.19-65.4] [2011: p. 146.9-10] においても同趣旨の主張が見られる。

その一方で、加藤精神・舟橋一哉と同じく「無表 (avijñapti) は異熟果を招く」と主張する研究も見られる²²。Dhammajoti [2003: pp. 69.27-70.3] は、比較的后代に成立した有部論書を検討し、舟橋一哉と同じ結論に至っている。青原令知 [2006: p. 63.11-15] も、『法蘊足論』において律儀 (すなわち無表) に業としての生果のはたらきを積極的に与えていると指摘している。

このように研究者の間で見解が別れているが、この問題については Dhammajoti [2003] と青原令知 [2006] が決定的な役割を果たしており決着は既についていると考えられる。これら両研究は、有部論書の文言を根拠として、「無表 (avijñapti) は異熟果を招く」と結論している。この結論は極めて妥当であると思われる²³。

0.4. 問題の所在

このように舟橋一哉以後の無表 (avijñapti) に関する研究は、(1)「無表の起源」、および (2)「無表と異熟果との関係」についての二つが主たる焦点であった。この両者の問題についてはおおそ決着がついており、(1)「無表の起源」については、「無表はそもそも戒として導入された」と結論付けられ、これは初期有部論書における数少ない用例が一貫して“戒”として理解すべきであることを支持しているため、この結論は妥当であると考えられる。また (2)「無表と異熟果との関係」については、現在でも諸研究者の間で見解が割れているが、これについても、無表 (avijñapti) は異熟果を招くものと考えられる。

このように無表 (avijñapti) の研究には飛躍的な進展がみられるが、しかしその一方で、未知の領域も広く残されている。特に『大毘婆沙論』以降の論書には、膨大な量の無表

21) 無記を除き有漏の善・不善業には異熟果がある。AKBh. (pp. 255.16-256.4) を参照。

22) 山田恭道 [1972] も、無表が異熟果と関係して説かれる場合が僅かにあると理解している。

23) ただしDhammajotiによる得 (prāpti) の理解には問題がある。

舟橋一哉 [1953: p. 291.a4-15] [1954: pp. 100.13-101.14] が引用した資料は『成実論』¹⁶であり、有部資料に基づいておらず、資料の成立も古いとはいえない。また本来の無表 (avijñapti) と同じ役割を担うとされる経部の種子 (bīja) や、大衆部の増長 (upacaya)、正量部の不失壞 (avipranāśa) も、後代の論書を通じてその教義を間接的に知りえるのみであるから、この指摘をそのまま有部にまで適用して理解することは難しい。そこで、有部資料を用いて無表 (avijñapti) の源泉を探る研究が1960年代から1970年代にかけて数多く発表された。ところが舟橋一哉の見解に反し、それら諸研究は一致して、無表 (avijñapti) は当初から“妨害妨悪の機能をもつ後天的習性”すなわち“戒”として導入されたと結論している¹⁷。

河村孝照 [1963] は、『心論』『心論経』『雑心論』『大毘婆沙論』『俱舍論』『順正理論』、さらに『顕揚聖教論』『中論』を検討し、いずれの論書においても無表 (avijñapti) は“戒”として理解すべきであると指摘した。つづいて三友健容 [1976] [1977a] [1977b] [1978] は、従来あまり取り上げられなかった初期阿毘達磨論書を研究対象に含めて成立順に検討を加えた¹⁸。そして『集異門足論』『法蘊足論』など初期阿毘達磨の段階では、無表 (avijñapti) の用例はわずかししか現れないこと、またそのわずかな用例いずれも“未来の果を招くかどうか”といった問題に答えるものではなく、自然と不善を遠離していく表面的な形とはならない習慣性として理解しうると指摘している¹⁹。

これら両者の研究は有部論書中における無表 (avijñapti) を俯瞰的に考察したものであり、無表 (avijñapti) の成立事情を解明すべく緻密な文献学が遂行されているわけではない。有部の初期阿毘達磨論書に焦点を合わせた詳細な研究は、2000年代に入りようやく発表される。青原令知 [2005] [2006] は、『集異門足論』『法蘊足論』における無表 (avijñapti) およびその関連語である律儀 (saṃvara) の用例を検討し、さらにそれを『品類足論』や南伝 Vibh. に説かれる類似表現と比較することによって有部における無表 (avijñapti) の教理形成を考察した。そして結論として、「つまり、正語・正業・正命の解釈における、身語の悪行からの遠離・不作・防護という既成の解釈に「律儀」という概念が導入され、それが最終的に「無表業」として位置づけられたということである」と述べ²⁰、やはり無表 (avijñapti) は当初から律儀、すなわち“戒”として導入されたと理解している。

このように有部資料を検討する限りでは、舟橋一哉の説は支持し得ないことが明らかと

16) 『成実論』は、所属部派については不明確な点が多い。所属部派については水野弘元 [1930] (= [2: pp. 279-300]) や福原亮巖 [1969: pp. 25-52]などを参照。

17) ただし梶山雄一 [1979: p. 312.3-15] (= [5: p. 250.1-12]) は、『中論』およびその註釈を検討し、ナーガールジュナが業果の連結者として無表 (avijñapti) を理解していたと指摘している。

18) 松島央龍 [2007: p. 21.12] も、「無表業は妨害のはたらきを持つものとして登場した」と同趣旨の指摘している。なお松島央龍 [2007] は、三友健容 [1976] [1977a] [1977b] [1978] の影響を強く受け、有部論書を年代別に並べ考察するという構成をとっている。

19) 三友健容 [1976: p. 139.3-8]

20) 青原令知 [2005: p. 132.22-24]

無表 (avijñapti) も異熟果を招くはずである¹¹。この点は加藤精神の論考で明確に述べられていない¹²。

すなわち、そもそも無表 (avijñapti) は、業と果との間で連鎖し結びつける媒介者として登場したはずであるが、三世実有を唱える有部においては中間の媒介者が必要ではないため、妨善妨悪の機能をもつ後天的習性として有部に導入された、と主張した。このうち舟橋一哉 [1953] の論考に対して¹³、翌 1954 年に加藤精神は『印度學佛教學研究』第 2 卷 2 号において再反論している (加藤精神 [1954])。そこで加藤精神は、無表 (avijñapti) と種子を同一視する点 (上記 2. を参照) について批判を加えているが¹⁴、無表 (avijñapti) が異熟果を招くという点 (上記 5. を参照) については舟橋一哉と同意見であったことが確認される¹⁵。

0.3. 舟橋一哉以後

加藤精神と舟橋水哉・舟橋一哉の親子二代に渡る論争は、1955 年に加藤精神が急逝したこともあり決着がつかないまま幕が下ろされてしまう。しかし、この三者による論争は、その後の研究の方向性をも決定づけた。特に舟橋一哉の著した『業の研究』(舟橋一哉 [1954]) は現在まで大きな影響力を及ぼしている。舟橋一哉以後の研究の焦点は、主として次の二点を解明することに集められた。

- (1) 無表 (avijñapti) の起源
- (2) 無表 (avijñapti) と異熟果との関係

0.3.1. 無表の起源

このうち (1) 「無表の起源」について次のように研究が進んでいる。有部における無表 (avijñapti) は “妨善妨悪の機能をもつ後天的習慣性” であるという理解で、最終的には加藤精神・舟橋水哉・舟橋一哉ともに一致している。ところが舟橋一哉 [1953] [1954] は、有部ではなく、仏教元来の無表 (avijñapti) は、果をもたらすまで相続して、業と果とを連結させるものであると主張した。しかし、仏教元来の無表 (avijñapti) が説かれているとして

11) 無記を除く有漏法は、異熟果を招くとされる。AKBh. (p. 255.16) ; AKBh. (pp. 255.24-256.2) を参照。

12) 舟橋一哉 [1953: p. 290.a3-9] [1954: p. 107.11-12]

13) おそらく加藤精神 [1954] と舟橋一哉 [1954] とは、発表時期がほぼ同時であったから、互いに互いを参照できなかったようである。

14) 加藤精神 [1954: p. 226.a18-19] を参照。また無表 (avijñapti) と種子を同一視する理解は、舟橋一哉の父、舟橋水哉も述べており、加藤精神から激しい反論にあっている。加藤精神 [1928: p. 41.9-42.8] は、種子に相当するものは得・非得のみであると主張した。

15) 加藤精神 [1954: p. 226.a6-15]

えに、その業は未来に果をもたらしことが出来ると指摘した⁴。この批判を受け舟橋水哉も後に自説を撤回している⁵。

加藤精神は、無表 (avijñapti) の効用について「無表色は善悪業を爲すとき若し善業を爲せば防非止惡の功能があり善業を爲す習性となる。若し惡業を爲せば良心麻痺の習性となる。是を無表色と云ふのである」と述べ⁶、潜在的な善惡の後天的習性こそが無表 (avijñapti) の功能であると指摘した。

0.2. 加藤精神と舟橋一哉

このように加藤精神は当時の定説を碎破し、さらにその後 1953 年に『印度學佛教學研究』第 1 卷 2 号において「有部の無表色に對する近代學者の誤解を匡す」を寄稿し自説を再説した (加藤精神 [1953])。この加藤精神に質疑を申し立てたのは舟橋水哉の子、舟橋一哉である。加藤精神の論考を受け舟橋一哉は、1953 年に『印度學佛教學研究』第 2 卷 1 号において無表 (avijñapti) について論じ (舟橋一哉 [1953])、さらにその翌年 1954 年に『業の研究』を出版した (舟橋一哉 [1954])。舟橋一哉は、加藤精神および荻原雲來の主張した「三世実有によって業と果の繋がりが説明される」という説を支持しながらも、次のように無表 (avijñapti) を理解した。

1. 有部における無表 (avijñapti) ではなく、そもそも本来の仏教における無表 (avijñapti) は、果報をもたらし担い手を説明するために導入された教理であり、加藤精神以前の学者たちが誤って考えていたように、果をもたらしまで相續して、業と果とを連結させるものである⁷。
2. 本来の意味での無表 (avijñapti) は、經部の種子 (bīja) や、大衆部の増長 (upacaya)、正量部の不失壞 (avipranāśa) と同じ役割もって登場した教理である⁸。
3. ところが有部においては三世実有説があるため、本来の意味における無表 (avijñapti) の役割は必要ではない⁹。
4. そこで有部において無表 (avijñapti) は、妨善妨惡の功能をもつ後天的習性として導入された¹⁰。
5. ただし、無表 (avijñapti) も善不善法一般に関する有部法相が適用されるはずだから、

4) 加藤精神 [1929]

5) 舟橋水哉 [1943]

6) 加藤精神 [1953: p. 213.a20-b1]

7) 舟橋一哉 [1953: p. 291.b15-19] [1954: p. 119.1-2]

8) 舟橋一哉 [1953: p. 291.a3-10] [1954: p. 118.2-6]

9) 舟橋一哉 [1953: p. 291.b19-23] [1954: p. 119.3-6]

10) 舟橋一哉 [1954: p. 119.6-9]

説一切有部における随心転の無表

——静慮律儀と無漏律儀の得捨——

清水俊史

0. 先行研究の総括と展望

本稿では、有部論書における随心転の無表 (avijñapti) の得捨を総合的に検討しその構造を探る。無表 (avijñapti) を如何に理解すべきかという問題は、明治以降の近代仏教学における業研究の最大の焦点であり、これまで多くの研究がなされている。ところが、それらの研究のいくつかは、先行研究を正しく理解しておらず、かえって誤解を生んでしまっている場合も見られる¹。そこで本節 0. では研究史を総括し、そこから問題の所在を明らかにする。

0.1. 加藤精神と舟橋水哉

昭和のはじめまで舟橋水哉を初めとする当時の学界は、無表 (avijñapti) とは原因と結果とを結びつける媒介者であると理解していた。すなわち、現世で何か業をなすと、その瞬間に無表 (avijñapti) という物質が生じて、その業力を引き継ぎつつ果をもたらすまで相続しつづけ、過去に落謝した業に代わりその無表 (avijñapti) がその果を生み出すという理解である²。

たとえば殺生業が完成すると、その瞬間に表所生の無表 (avijñapti) が生まれ、果をもたらす時まで輪廻を隔てて相続しつづけ、過去に落謝した殺生業に代わって「地獄に再生する」、「苦しみを受ける」などの果を与える。このように無表 (avijñapti) がその業と果とを繋ぐ媒介者であると考えられてきた。

この理解が完全な誤りであると破折したのは加藤精神（および荻原雲來）である。1928 年に加藤精神は「無表は、死没すれば捨てられてしまい、来世まで持ち越すことは出来ない」という点を明確に指摘し、当時の定説を完全に崩した³。加藤精神（および荻原雲來）は、業と果との繋がりとは三世実有説によって理解され、業は過去に落謝したとしても実有であるゆ

1) 結論的に言えば、無表 (avijñapti) の教理的な理解は加藤精神 [1928] [1929] [1953] が最も妥当である。それ以降の研究のなかには、誤解がさらなる誤解を生み、かえって後退してしまっているケースが見られる。

2) 舟橋水哉 [1943: pp. 141.b4-142.a7]；舟橋一哉 [1954: pp. 103.9-104.6]

3) 注意しなければならないが、加藤精神 [1928: p. 28.16, p. 30.7-8] [1953: p. 213.a表] は、静慮と無漏の律儀については死没しても捨てられないと理解している。この点が、後の研究者たちによって大きく誤解されている。