

佛教文化研究

第 33 號

源 智 上 人 特 集

淨土宗教學院研究所

佛 教 文 化 研 究 第三十三号

源智上人特集

目 次

勢観房源智上人伝承にかかる師上人の遺文 ——とくに『一期物語』と『淨土隨聞記』の関係を中心として——	藤 堂 恭 俊 一
「勢観上人の音信」と「源智の書状」について・統考	深 玉
勢観房源智研究の史料について	
源智の俗縁と淨華院	野 山 貝 慈 孝 三
藤田派の教線域と名越派との交渉	藤 村 成 元 穂 一
『大品般若經』の十地説	小 沢 順 通 七
法然淨土教の組成と展開・試論(一) ——その組成的根拠としての「三經一論」と師資相承をめぐって——	藤 恒 道 三
良忠上人における法然上人御法語の受容	井 浩 一
——『淨土宗要集』卷四の場合——	永 清 徹 1
Kamalaśīla の Sarvadharmanikṣvabhāvāśiddhi (SDNS) 解説	森 山 清 徹 1

勢觀房源智上人伝承にかかる師上人の遺文

——とくに『一期物語』と『淨土隨聞記』の関係を中心として——

藤 堂 恭 俊

はじめに

勢觀房源智上人（一一八三—一二三八年）は宗祖法然上人（一一三三—一二二二年）に首尾十八年にわたって常随給仕した直弟であるばかりでなく、臨終の床に臥し給う師上人に請うて、淨土宗の肝要を簡潔に自筆をもって一紙に綴った『一枚起請文』の直授にあずかり、しかも師上人の遺文の収録、さらに師の入滅二十三回忌にあたって知恩院の廟堂を修理し、堂舎を営み知恩院大谷寺と号するに至った直門中の重要人物である。それでも拘らず、多くの同門人、いわゆる弟子兄弟の伝歴をも網羅した師上人伝記の圧巻ともいべき『法然上人行状繪図』卷第四十五第一段に

勢觀房一期の行状は、たゞ隠遁をこのみ自行を本とす。をのづから法談などはじめられても所化五六人よりおほくなれば、ことぐしとて、とゞめられなどしける
と記述⁽³⁾したので、後世の史家をして廟堂の修理等の大業に疑問を抱かせるに至つた。ということは、源智を淨土宗第二祖聖光房弁阿弁長⁽⁴⁾所収⁽⁵⁾との関係が検討され、さらにその『醍醐本』と『源空聖人私日

記』等の法然諸伝との関係も論究されている。なお三部作の一としてあげられる『広疑瑞決集』については、夙に故伊藤祐晃（一八七三—一九三〇年）による全五巻の発見によって、敬西房信瑞の著作であることが判明していることを付記して置く。

本稿の意図するところは、先学の研究成果を踏えながら、「宗祖上人遺教の第一結集と称すべきもの」⁽¹²⁾と指摘される『醍醐本』所収の『一期物語』と、望西楼道光了慧の編纂になる『拾遺黒谷上人語燈錄』

2 話	第 1 話	番配列 法然上人全集	一期物語	項	目	参考資料
~775上	773下~774下	773上~下				
3 話	第 2 話	番配列 全淨土書宗	淨土隨聞記			
457上~下	9—456上~457上	9—455下 ~456上				
顕真の問い合わせに上人に答う 顕真の失言に対して上人批判す 顕真、一百日淨土の草疏を繙く 大原問答 顕真、五坊を建て一向専念の行を相続す	幼少登山、十七歳天台六十巻習学、十八歳隠遁まで 四十余年まで天台宗を習学 大巻の書も見ること三遍にして文義分明 醍醐に三論宗の先達を訪う 蔵後僧都を尋ねる 出離の道に煩い往生要集を繙く 往生要集料簡 往生要集を先達として淨土門に入る 善導の釈をとおして往生の道理を得 称名往生の弘通に思い煩う 善導來現	選択集秘鈔 1 淨全 8— 339上~下	『一期物語』と『淨土隨聞記』とを比較対照し、あわせて参考資料を示すと左記に掲げる表のごとくである。	卷上に収録されている源智上人著『淨土隨聞記』とを対比することによって異同をあきらかにし、それぞれの特徴を解説するにある。	[1] 比較対照表	

話	第 6 話	第 5 話	第 4 話	第 3 話	第
777上	776上～下	776上	775下～776上	775上～下	774下
話	第 7 話	第 5 話	第 6 話	第 4 話	第
上～下	9—459上	9—458上～下	9—458下～459上	9— 457下～458上	9—
9— 459上	9—458上～下	9—458下～459上	9— 457下～458上	9—	妹の尼御前に対し、顕真消息を送る 俊乗房重源、阿号を付す
9— 459上	9—458上～下	9—458下～459上	9— 457下～458上	9—	皇円阿闍梨、今生での生死解脱を不可とす 弥勒下生の日を待つべく、蛇身となることを決意 死後、遠江国桜ヶ池に入る 上人、この時浄土の法門を知つていれば指授したであろうにと遺憾の意を表す 道心ある者は遠生の縁を期し、道心なき者は名利の思ひに住す 浄土宗を立つる意趣 諸宗の教相によれば凡夫報土往生を許さず 善導の釈義に基づいて浄土宗を立てるならば、凡夫報土往生をあらわすことが できる 人多く誹謗するが、それは宗義をわきまえないからである 勝他のために浄土宗を別立するのではない
9— 459上	9—458上～下	9—458下～459上	9— 457下～458上	9—	上人、瘧病にかかる 兼実、善導の御影を上人の前で供養すべく、聖観を招く 聖観も亦、同病なれども、師恩に報いるため参上 辰時から未時まで説法を勤む。ときには師弟ともに瘧病退治す 説法の大旨 父澄憲は祈雨で著名、聖観は瘧病退治で有名となる 一向専念義に対する批難について、経・釈を示し私義でないことをあきらかに す 遠流の刑に処せられた時にも、一人の弟子たちに一向専念の義を述べらる 弟子西阿、世間の譏嫌を考慮して一向専念の事仰せたまうべからずと進言 われ頸を截らるとも、このこと言わざるべからずと
9— 459上	9—458上～下	9—458下～459上	9— 457下～458上	9—	鎮西の修行者、称名の時、心を仏の相好に保けることは どうでしうかと問 うかたわらの弟子、しかりといふ
の詞10 所伝6) ～604上		明義進行集3〔第7 安居院法印聖観〕条 法伝全 1018上～1019下	選択集秘鈔1 淨全8—346上～下 (選択集大綱抄卷上) 淨全8—1—上)		
物語上 44—6					

第12話	第11話	第10話	第9話	第8話	第7
777下	771下	771上～下	777上	777上	776下～
第13話	第12話	第11話	第10話	第9話	第8
9—460上	9—460上	9—459下～460上	9—459下	9—459下	9—459
持齋を勧めることはどうでしょうか 僧尼食作法を定められているが、当今的人はそれを行ふ分際ではない ひたすらに食を思つて、念佛の心が乱れがちである 食は菩提心をさまたげないが、心が菩提を妨げる	浄土の祖師の多くは菩提心を勧め、觀察を往生淨土の正業としている。善導だけがなぜ、菩提を發さない往生を許し、觀察を称名の助業としているのか 善導の意に基づかない限り、往生淨土は不可である 鸞・綽・感の三師は浄土の祖師ではあるが、その所説は一様ではないことを、十分心得よ	往生淨土の要は智慧・あるいは称名によるべきか 往生の正業は、有智・無智を問わず称名の一行である 学問を好む人でも、只だ一向に念佛して往生をとげ、見仏聞法を期すべし 念佛往生的道理を知ろうと思えば、学問すべし 但し、道理を知つたならば一向に称名すべし	毎日、不如法ながら六万・十万の念佛と、如法の一萬・三万の念佛と、どちらが往生の正因となるか 凡夫の習い如法のことあるべからず 所詮、心をして相続せしめるにある 念佛の数邊を定めるのは懈怠を制するため	本願の釈文に安心の示されていないが如何 衆生念佛必得往生と知らば自然に三心具足す	上人、第十八願文の善導の釈文を述べる。 私は観相の分際ではないので、本願を憑み口に名号を唱うばかりであると答える
諸人伝説の詞7 (信空所伝3) 淨全9—603上	諸人伝説の詞5 (信空所伝1) 淨全9—602上～下	東宗要4(淨全11—95上～下) 諸人伝説の詞6 (信空所伝2) (淨全9—602下—603上) 一言芳談 (岩波・板名法語 211)	諸人伝説の詞12 (信空所伝8) 淨全9—604上 一百四十五箇条 問答143 淨全9—600上	諸人伝説の詞11 (信空所伝7) 淨全9—604上 夢中松風論6 統淨4—282下	諸人伝説 (信空淨全9—603下) 閑亭後世 統淨4—

	第 16 話 778上～下	第 15 話 778上	第 14 話 777下～778上	第 13 話 777一下
	第 18 話 9—461下	第 16 話 9—460下～ 461上	第 15 詳 9—460下	第 14 詳 9—460下
	宗義を分別することは大切なことである 真言には東寺と天台とのそれがあつて、各別である。後者は顯教の圈内での真言、前者は顯教の圈外での真言である 真言と仏心の両宗は、諸宗を取り入れて自宗の教相とし、しかも諸宗を廢して自宗を立てる 他の諸宗はこの両宗に等しいものはない	私云 選択集には真言・仏心両宗を聖道門に入れて淨土宗の教相を立て、聖道門を廢して淨土門を立てらる	公胤が淨土決疑鈔三巻を撰して、選択集を批判した大旨	往生淨土の正業について十分心得ているが、一生涯における身の持ち方はどうすればよいか 僧尼の作法は戒律によつて定められている しかし末法の世の者は之を持つことができない 往生の正業である念佛が相続できるよう心得よ 学問して淨土の法門の大旨を知つたが、信心のおこらないのはどうすればよい かだひたすら三宝に祈る外ない 棟梁のはからいで、太く重い棟木が高い所へあげられてゆくのを見て、如來善巧の不思議力を感じとり、信心開発した 願生の志あれば、仏の引接を得て往生できる道理がわかつて疑心がなくなつた 信心開発したことを告げに来てから三年後に往生の素懐をとげた 真言の阿弥陀供養法は往生の正業なるや 然らず。真言の弥陀は己心の如来。淨土の弥陀は法藏比丘の成仏して西方に在す 真言は成仏の教え、淨土は往生の教え
五	(選択集大綱抄卷上(淨全8—1上・下～2—上)	一百四十五箇条 問答144 淨全9—600 上～下 (選択集大綱抄 卷上) (淨全8—20—下)		諸人伝説の詞 8 (信空所伝4) 淨全9—603上下

第 20 話	第 19 話	第 18 話	第 17 話
779下～780上	779下	779上～下	778下～779上
第 23 話	第 22 話	第 20 話	第 19 話
9—462下～463上	9—462下	9—462上	9—461下 ～462上
<p>自分が著わした選択集の知・不知を問い合わせ、見るべきことを命ず。たゞし存命中は秘して流布しないようにと注意を与え、成覚房所持本を書写せよと勧む</p> <p>兼実の要請にこたえて著作したことと述ぶ</p> <p>選択集の内容について、観経は天台宗では爾前教であるから法華の方便とし、法相宗では別時意説とする。淨土宗では一切の教行を念佛の方便とする</p> <p>聖道門の諸行は四乗の因を修してその果を得るのであるから、念佛と比べる必要がない</p> <p>淨土門における諸行は、念佛と比べると弥陀の本願でないから照益がない。だから釈迦は諸行を付属しなかった。</p> <p>道綽と善導の宗義には大異あり</p> <p>聖淨二門は異なるが行体と一つである</p>	<p>廃惡修善を心にかけて申す念佛と、本願のみ心を思うて念佛すると、いづれが勝っているか</p> <p>前者は諸仏の通誠であるが、當世の人は皆違背している。本願による以外に生死を出る方法はない</p>	<p>住山僧、帰山して問答の次第を証真に告げて、法然を閉口させたと語ったところ、誠められた</p> <p>証真と私は親しい間柄、とくにわが法門を相承した人である</p>	<p>を無視した立論である</p> <p>淨土の法門は往生行の内に、觀經前後の大乘經を取り入れるが、それらをすべて廃して念佛の一行を立てる</p> <p>使者この旨を告げれば、公胤閉口す</p> <p>今席に臨んだのは懺悔のためである。その後公胤は往生の素懷をとぐ</p> <p>いかなる文に基づいて、淨土宗を開いたか、という住山僧が問う</p> <p>觀經付属の文に対する善導の釈であると答う</p> <p>ただそれだけの一文に基づいて淨土宗をたてたのかと問うたが、微笑して答えなかつた</p>
(選択集大綱抄卷下) （淨全 8—62—上～下）	一百四十五箇条問答145 淨全 9—600下	(選択集大綱抄卷下) （淨全 8—61下～62上）	(選択集大綱抄卷上) （淨全 8—7—下）

第21話	第 17 話	
9—462下	9—461上	
		善導は聖道の教えを方便としているが、その説はどこに記述されているか。法事讃の文を掲載して答う
		法事讃に「種々法門皆解脱」と記されているのに、どうして聖道の教えを方便ということができるのか。「無過念佛往西方」と記されているから、念佛往生以外はすべて方便である
		今の人人が聖道の修行することはあたかも、小足の孫か大足の祖父の草履を使用するに堪えないのに等しい。これは道綽の意である
守護国家論	選択集大綱抄上	
淨全 8—812上	淨全 8—8 上下	

[2]『見聞出勢觀房』と『勢觀上人著』

源智は『一期物語』(以下、『物語』と略称)と『淨土隨聞記』(以下、『隨聞記』と略称)にとつて、いかなる関係を持つ人物として扱われているかを問題として取りあげたい。『物語』は、醍醐本の内題による

と、『法然上人伝記』(第一行目)「附一期物語 見聞出勢觀房」(第二行目)と記載されているから、師法然の膝下にあって源智自身が見聞したことと記録にとどめた人物として扱われている。これに対して『隨聞記』には二十話を収録し、「或時物語云」、「或時間云」、「或時云」等という書き出しで始められている。これに対する『隨聞記』所収の二十三話は多少表現上の相違があつて、「一時師語曰」、「一時予間曰」、「或人問曰」等という書き出しで始められている。この各物語の最初の書き出しの文に、『物語』に見出せない「師」とか、あるいは「余」・「予」という自称代名詞を『隨聞記』の上に見ることができるものである。このことは源智を著者扱いすることと共に、問題視すべきことである。

『物語』と『隨聞記』の双方に収録されている内容は、決して源智を著者名につけていた。この扱いの相違は、次に示すように考えられる。

『隨聞記』に「勢觀上人著」と記載されていることは、源智自身が、みづからを「上人」という敬称を用いて表現することは考えられない。とすると源智以外の人物によって敬称がつけられ、著者扱いされ

三話までの七話と第十九話の総計八話（『隨聞記』の第八話から第十四話までの七話と第二十二話）は、『黒谷上人語燈錄』卷第十五に収録されている「諸人伝説の詞」と対比することができる。この両者は文体に相異があり、『物語』と『隨聞記』は漢文体であるのに對し、『語燈錄』は和文体である。そうした文体上の相異はあっても、同一内容であり、それら八話のすべてが、法然の高弟である法蓮房信空（一一四六—一二二八年）の所伝である。了慧は信空伝説の詞を十話収録する中、第九話の最後に「已上信空上人の伝説なり…進行集より一ト割註」を施し、その出拠をあきらかにしている。さらにまた、『物語』の第七話（『隨聞記』の第八話）は、同じく法然門下の長樂寺隆寛（一一四八—一二三七年）の所伝である。このことは隆寛の『閑亭後世物語』卷上に同内容の問答が収録されていることによつて知られる。²⁴⁾

このように『物語』と『隨聞記』の内容である源智の所伝は信空の所伝と重なつたり、さらに源智・信空・隆寛三師の所伝が重なることをどのように理解すべきであろうか。信空は十二歳にして叡空の膝下に入室し、²⁵⁾治承三（一一七九）年一月師叡空の入寂とともに弟子兄弟であつた兄弟子の法然の弟子となつた。隆寛はいつ法然のもとに入つたか詳かでないが、元久元（一一〇四）年三月、法然から『選択集』を授与されているから、少くとも元久元年以前、早くて十年、おそらく五年以前の入室と考えられる。源智は建久六（一一九五）年、十三歳にして法然のもとに弟子入りしている。そうするとこれら三師が、法然が入滅するまで師弟の関係を持った期間は次のようである。即ち信空は三十四歳から六十七歳までの三十四年間、隆寛は五十七歳よりも数年

以前から六十五歳までの約十五年、乃至二十年間、源智は十八年間にわたつて、それぞれ法然に接して見聞したことを記録にとどめ得たのであり、あるいは直接見聞しなかつたとしても、門弟相互間における師上人をめぐる話題を伝え聞くことをとおして、その内容を記録にとどめ得るわけである。とくに後者の間接的な聞き伝えは、師の入滅以後においてもなし得るのである。又師の生前に同坐して一緒に見聞することも可能なわけであるから、これらの八話は、源智ひとりの見聞として独占されるべき性質のものでなく、複数の門弟によって見聞、あるいは伝承されて不都合ではないのである。そういう点で『物語』と『隨聞記』にみられる信空所伝の八話は、決して『語燈錄』からの転載ではない。

[3] 話題の数と配列の順序

次に話題の数と配列の順序について考えたい。『物語』は二十話から成立しているのに対し、『隨聞記』は二十三話から成立している。とは言つても『隨聞記』は、『物語』の第一話を第一話・第二話といふように一分しているから、実質的には二十二話である。したがつて『隨聞記』は『物語』よりも一話多く収録していることになる。いうところの二話とは、第十七話と第二十一話である。『物語』に収録されずに『隨聞記』だけに収められたこれらの二話は、『物語』所収の全二十話のあとに追加として配置しないで、なぜ、『物語』の配列の順序を崩してまで、その中に挿入されたのであるか。この問い合わせにさきだつて第十七・第二十一話の内容に触れて置きたいと思う。

このなか、第十七話は

或人問曰 善導和尚以聖道教為方便教出在二何文 師答
曰 法事讚云 如來出現於五濁隨宜方便化群萌 或說多聞而得度

或說小解証三明 或教福惠雙除障 或教禪念坐思量種種法門皆解脫無過念佛往西方上是也

難曰 已言種種法門皆解脫 何以此文為二方便証拠乎 答曰 上云隨宜方便化群萌 次云種種法門皆解脫

至下云無過念佛往西方 明知念佛往生之外皆為方便說也

あるよう、「念佛往生の外は皆方便の説と為す」という「聖道方

便説」を内容としている。この第十七話は、かの『黒谷語燈錄』の編纂者である望西楼道光了慧が、永仁四(一九六)年夏に草記した『選

択大綱抄』卷上に

如此聖道入聖得果 約下根機望末法時 但有名無実 是故皆成信入淨土之方便也。然彼聖道為重障機雖成方便

利根機實有得道

という一文を掲げ、さらにその文に続けて第十七話に引用されている「如來出現於五濁」から「無過念佛往西方」に至るまでの『法事讚』の文を記載し、その直下に

已上 黑谷以之為聖道屬方便之証 又為出世本懷之文

という二十二字を割註として記載している。ここに「黒谷以之為聖道屬方便之証」という指摘は、引用されている『法事讚』の文を踏えてのことであるから、『選択集大綱抄』の撰者が、『隨聞記』の第十七話を既に知っていたと推測することができる。このことは『選択集大綱抄』卷下に「問黒谷云 聖道教為方便云云」というように、「第十

七話」の最初の文章を引用していることによつて証することができる。

次に第二十一話は

又一時師語曰 聖道門者喻之如祖父履 祖父大足兒孫小足其履不可用也今人欲追昔賢之跡修聖道門亦復如是此道綽禪師

之意也或文如

と、祖父の大足草履が小足の孫に適しないという譬喩をもつて、聖道門の時機不相応なることを示している。この第二十一話は、正元元

(二二九)年作といわれる日蓮(一一二一一一八二年)の『守護國家論』に

問云

上所挙曇鸞道綽善導慧心等諸師皆於法華真言等諸經作

末代不相應釈依之源空並所化弟子以法華真言等立雜行、疎難行道行者罵群賊惡衆惡見之人等、或類祖父履房語、或云劣

絃歌等房語尋其意趣偏存時機不相應義也

という文中の、「聖光房語」と割註している「祖父履」を布衍したと言つても過言ではない。この「祖父履」の譬喩は日蓮にあつては聖光房弁長(一一六一一一三八年)の語としているが、おそらく弁長が師の法然からの伝承であると思われる。

これらの一話を『物語』二十話のあとに追加されず、あたかも「十話の中に押しわけるように挿入・配置されるには、それなりの言い分のあってのことだと思われる。つまり第十七話を『物語』の第十五話『隨聞記』第十六話)と第十六話(第十八話)の間に、あるいは第二十一話を『物語』の第十八話(『隨聞記』第二十話)と第十九話(第二十二話)との間に挿入することによつて、前後の物語に内容されていることを

容易に理解せしめようという意図のもとに行われた、と考えられないだろうか。

第十七話に前後する問答との内容的関係を考えるに、まず、第十五話（第十六話）は、真言は成仏教であり、淨土門は往生教であるが、前者は阿弥陀仏を「己心如來」として捉え、後者は「法藏比丘之成仏」として阿弥陀仏を捉えることに始終している。このことは二教の基本的立場・態度の相異を示すことであるが、しかし二教について取捨選択の態度を表示していない点で、二教を対等に並記するにとどまっている。しかるにこれに続く第十六話（第十八話）は、法門の善惡・優劣は宗義に起因すると前置きして、「諸宗のなか宗義に至りてはこの両宗に等しきものなきなり」と、真言・仏心兩宗の宗義に称讃の辞を呈している。してみると、第十五話（第十六話）に示される「己心如來」を説く真言の教えが、「法藏比丘之成仏」としての阿弥陀仏を説く淨土門の教えよりも、勝れているかのように受けとめられる可能性がある。そのような点を考慮して、聖道方便説を内容とする問答を、第十五話（第十六話）と第十六話（第十八話）の間に第十七話を挿入して、淨土門の立場を闡明しに得たといい得るであろう。このことによつて、成仏と往生という所求を異にする聖道・淨土二門の間に一線を画すると共に、真言・仏心兩宗の宗義に対する称讃は、聖道諸宗の圈内における宗義の善惡・優劣などを示そとしている。なお、淨土門の宗義については第十七話（第十九話）において扱われている。

次に、祖父の用いた大足の草履は、小足の孫にとって使用に堪えないという譬喻をとおして、聖道門は祖父の大草履のごとく時機不相応

の教えであり、淨土門は孫にふさわしい小草履が必要であるように、時機相応の教えであることを示す物語を第二十一話として、第十八話（第二十話）と第十九話（第二十二話）との間に挿入している。この第二十一話はその前後の物語に対して、いかなる役割を持っているのであらうか。ここに第二十一話挿入の意図を探つてみたい。第十八話（第二十話）は、善導の『觀經疏』に示される付属文釈をもつて、開宗の文としたことを示している。この淨土開宗は時機相応の教えとして開顯されたことを表示するのが第二十一話である。なぜならば、祖父の大足草履に喩えられる聖道門の教えを時機不相応とし、小足の孫に適応した草履を『觀無量壽經』流通分の付属文に対する善導の釈文の上に見出して、凡入報土の直路こそ淨土宗であることを闡明にし得るからである。さらにこの第二十一話を第十九話（第二十二話）と関連させるならば、諸仏の通誠である廢惡修善は当然、大足の祖父の履に喩えられる。これに対して「當世我等、悉違背」とは小足の孫に喩えられるから、小足の孫にふさわしい時機相応の草履こそ、阿弥陀仏の「別意弘願」でなければならない。このように関連させて考へるならば、第十七話の挿入とともに第二十一話の挿入は適切であると言ひ得るであろう。

さらにこの外に、『物語』と『隨聞記』との間に、配列の順序に相違のあることが見出される。つまり『物語』に収録されている二十話の配列の順序を、『隨聞記』において変更がみられるということである。それは「淨土開宗の意趣」（『物語』第四話、『隨聞記』第六話）を先きに配列するか、「瘧病退治」（『物語』第五話、『隨聞記』第五話）を先

に配列するか、という問題である。この二話は配列の順序の外に、前者は師上人の物語として記述されているのに反して後者は、瘧病の退治を見聞した第三者の詞として記述されている。そのことはともかく、

淨土開宗は承安五（一一七五）年の出来事であり、瘧病退治は元久二（一一〇五）年の出来事である。もし年代順に配列されるとすれば、

『物語』の配列は當を得てある。このように出来事を年代順に配列する意図は、建永一（一二〇七）年の「遠流刑沙汰」（『物語』第六話）、「隨聞記」第七話）を先きに配列し、文治六（一一九〇）年の「東大寺上棟」（『物語』第十四話）、『隨聞記』第十五話）を後に配列していることによつて崩されている。

ともかく配列の次第順序について、この外に、出来事の年時に關係なく、法然が物語つた順序にしたがつて配列された、あるいは「開宗の意趣」、「日課称名」といった教理・信仰内容の組織体系に基づいて配列されたことを一考する必要があるが、いづれの場合も配列の基準であるとは言い得ない。このことは配列の基準を決定した上で、それになしたがつた次第順序をもつて配列されている、という先入感を持つことは、当然を得ないことに気づかされる。要は源智が見聞するままに記録にとどめて置いた資料を、源智自身、もしくは源智の滅後に門弟の誰かが、配列の基準を考えるというような配慮もなく雜然と一括したのが『物語』である。ただし「比叡登嶺から淨土開宗まで」（『物語』第一話）、「隨聞記」第一・二話）を首に、法然による選択集書写の印可と淨土宗の宗義（『物語』第二十話）、「隨聞記」第二十二話）を尾とすることには大いに配慮を拂つたことであろうが、その他の十八話（二十話）は

文字通りさしたる配慮のないまま、まとめられたというわけである。

[4] 自称代名詞の「予」について

『物語』にも、『隨聞記』にも「予」という自称代名詞が使用されてゐるが、その回数においては『隨聞記』が圧倒的に多く、剩え「余」という代名詞をも使用している。自称代名詞の使用回数と共に注目させられることは、その自称代名詞は誰を指すかということである。それらを一括して対照表の上に示すと次のようである。

話		第一話	第二話	第三話	第四話
者	ナシ	或時物語云 又往藏俊僧都許 如予頑魯之者 是故往生要集為先 達于時昇高山	一時師語余曰 予曾往謁藏俊僧都 如予頑魯之者 予故往生要集以為 時予陟高山	予答曰 思挾 予曰 予曰	源智？ 法然 源信（『往生要集』序文 法然 法然
事	予許諾	答云 如何様不可 過御計 為自身者 答 成仏雖難	予曰 於不知之事	予曰 於為自身 成仏難求	法然 法然
法	然				

話十二第	話八十第	話七十第	話四十第	話三十第	話二十第	話十第	畢	述淨土法門 座主一々領解談義	述淨土法門 伏於予義
或時云 不知云由	于源空 殊於我法門者相承	源空參月輪禪定殿 下	語此由 予教云	或時間云	或時間云	或時間云	法然	法然	法然
三十二第 話	話十二第	話九十第	話五十第	話四十第	話三十第	話一第十		予廣述淨土法門 一時予問曰	予廣述淨土法門 一時予問曰
予對曰未見	子也 又一時師召予言曰	一日予遊月輪禪閣 之館	乃責余言 語余其事	又一時予問曰	又一時予問曰	源智?	源智?	源智?	源智?
源智?	源智?	法然	法然	法然	法然	法然			

この対照表によつて知られるように、自称代名詞の使用量は、『隨聞記』において「予」二十三回、「余」三回、計二十六回を数え得るのに対し、『物語』においては、「予」を三回算じ得るだけである。このなか、「隨聞記」では法然自身を指す自称代名詞が十九回使用されているのに対し、『物語』の場合はただの二回だけである。さらに残りの自称代名詞七件のなか、第一話(第二話)にみられる「予」は、『往生要集』序文からの引用文中の「予」であるから、源信を指すことはあきらかである。してみると残りの六回使用されている「予」は、いったい誰を指すのであらうか。この六回の自称代名詞のすべては『隨聞記』にみられる「予」五回と「余」一回である。『物語』と『隨聞記』の記述表現を比較してみると、後者には飾辞されたと考えられる表現が著しく多いことに気づかされる。このことは問題を解く鍵を握っているようと思われる。とくに『捨遺黒谷上人語燈錄』(正徳版)には『隨聞記』を「勞觀上人著」としていることと重ねあわせるならば正徳版の編纂者が『物語』に記述していない「予」、「余」という自称代名詞を挿入することによって、みづからが著者であると規定した源智を問者に仕立てたと考えられる。

このように『隨聞記』の第一話の「余」、第十一、十三、十四話の「予」各一、および第二十三話の「予」二回のすべてを、源智であると考えてよいであろうか。とくにこのなか、第十一、十三、十四話は信空所伝とかさなる点で疑問視される。これら三話の記述表現を、信空所伝を掲載する「諸人伝説の詞」(黒谷上人語燈錄)卷第十五所収)に掲載する該当伝説と比較する必要がある。「諸人伝説の詞」(以下「詞」

と略称)には信空所伝の師法然の詞を十話収録している。そのなか第一から第九までにいたる九話については、「已上信空上人の伝説なり 進行集よりいでたり」と割註されている。⁶⁴ この九話のなか第一話(「詞」の第六話)は『隨聞記』の第十一話、第三話(「詞」の第七話)は『隨聞記』の第十三話、第四話(「詞」の第八話)は『隨聞記』の第十四話に相当する。この三話について「詞」は「ある時間ていはく」という書き出しによつて始めている。この「詞」に収録されている九話中の残り六話の書きだしの表現は、「ある人問いていはく」(信空所伝第五、六、七、八、九話)、「信空上人いはく、ある時上人の給はく」(信空所伝第一話)という書きだしの表現となつてゐるが、それらの書きだしの表現と一線を画して理解しなければならない。ということは、信空所伝の第一話は師上人の自発的な話であり、第五、六、七、八、九の五話は信空以外の誰かの質問に対する師上人の解答であるのに対し、第二、三、四の三話は問者を「ある人」と限定していない限り、信空の問い合わせに対する師上人の解答と考えてよいであろう。

このような、物語の最初の書きだしの表現記述に基づく区別は、『物語』二十話の上にも見ることができる。それによると、師上人の自発的な発言を第一、二、三話の「或時物語云」という表現の上に、また第四、六、十一、十六、十八、二十話の「或時云」という表現の上にみることができる。次は見聞・記述者以外の誰かの質問を、第八、十五、十九話の「或人問云」という表現の上に、さらに第九話の「或人問」という表現の上にみることができる。これに対して見聞・記述者自身による質問であると受けとられる第十、十二、十三話は、「或

時間云」という書きだしの表現を持つてゐる。その外、第五、七、十四話は「或時」、第十七話は「或云」という書きだしに始つてゐる。してみると『物語』の第十、十一、十三の話は見聞・記述者以外の人間の質問でない限り、いきおい「見聞出勢觀房」その人、つまり源智を問者と判断しなければならない。ともかく、同じ質問を信空と源智とが行つたとしても不都合ではなく、十分あり得ることではあるが、しかし积淀としないものが残るばかりである。信空も源智と同様に師上人の高弟として、膝下にあつた時期に見聞したことを記録にとどめることはあり得ることである。そうすると、信空が記録にとどめて置いた覚書を、源智が許しを得て書写したか、あるいはそれを譲り受け、源智自身による見聞の記録の中に、内容的に前後の関係や信空所伝・源智所伝といった区別を考慮に入れないと、難然と挿入したのが、『物語』であるとも考えられる。この推測が許されるならば、信空所伝とする方がオリジナルであることができる。

所作である。

この外、『物語』の第一話は師上人みづからが、比叡登嶺から淨土開宗にいたるまでのことを回想しながら、年若い源智に物語られたと考えてよい。しかりとすれば、『隨聞記』の編纂者が『物語』の「或時物語云」という書きだしの表現を、「一時師語余曰」と改めても不自然ではないと思う。さらに『物語』の第二十話は「或時云」という書き出しをもつて始められているから、たとえ表現の相違があつても、第一話と同様に師上人の自発的な物語である。しかるにこれに該当する『隨聞記』の第二十三話は、「又一時師召予言曰」というようないかにも仰仰しく、この一篇の物語の重要性を強調している。わざわざ師上人が弟子を呼び出して物語るというのと、丁度弟子と同じ席に居合させていたので、師上人が好機とみてとつて物語られたという違いを、『隨聞記』と『物語』の上に感じさせられる。

第二十話は「或時云」、「或云」という二つの書きだしを持つているから、前後二段に分けて考えることができる。その前段の物語は『選択集』の相伝とその撰述に関する記述である。この第二十話は師上人と『選択集』の相伝を受ける人などが同席対面して、その間に授受・書写の許可が行われる所以あるから、師弟一人以外の人物は同席しないことが予想される。あるいはまた、既に『選択集』の相伝を受けた人が同席する可能性を否定し得ないのである。してみると、師上人から「汝」と呼びかけられた人は、いったい誰であろうか。かりに源智が既に『選択集』を相伝していて、たまたま誰かが相伝を受けるときには同席していたので、その見聞を記録にとどめ得たと考えることが

できる。あるいは、源智自身が相伝を受ける人であったから、その始終を記録にとどめ得たとも考えられる。ともかく『物語』の記述によると、成覚房が既に『選択集』の相伝を受けていたことが知られるから、ここに相伝を受ける人と言えば、ある程度的をしぶることはできるようであるが、そのように簡に特定の人物を探しだすことは困難である。

鵜木の行觀の『選択集秘鈔』卷第一に

于時法然上人春秋六十六。御籠居已後事。西山上人年齢二十三云云有伝十五歳。法然上人達者、西山上人口入也。或隨師仰經律論等之文共引集被書也、勢觀房生年十八也。此人雖侍御前未至口入之分程也

と、『選択集』執筆当時の関係者について、おそらく証空からの伝承を記述している。そうしたことから考慮に入れて、「汝有『選択集』文知否。不知云由」という『物語』の文を見ると、この時『選択集』の相伝を受ける人は源智ではあり得ない、と言わざるを得ない。

このような運びで疑問が残りなく解けたわけではない。このように考へることができる、ということを示したまでである。というのは、『見聞出勢觀房』とされる『物語』全二十話のなか、師上人が「汝」と呼びかけている記述は、ただこの第二十話だけであることにこだわるからである。見聞者である源智は、なぜこの第二十話に限って、実際に師弟間にかわされた会話を写実的に記述し、他の場合においてそのような生生しい会話を、文字の上にとどめなかつたのであろうか。そのように考へると、この第二十話は他の十九話と同列に扱えない性

格を持つよう思う。だからといって師上人から「汝」と呼びかけられた人を直ちに源智と速判することはできない。よほどの裏付けを用意すべきことを指摘するにとどめて置きたいと思う。なお、「隨聞記」第二十三話は、「依_レ之以_ニ成覺房_ノ本_ヲ写_フ之_ヲ」という『物語』第二十話の記述内容を、故意に抹消している。おそらく『隨聞記』(正徳版)の編纂者が、源智は背師自立の義を打ちたて、師匠から破門された成覚房幸西所持の『選択集』を書きしたという非難から逃れさせようという意図のもとに記述しなかつたのであろう。

[5] 現行本『淨土隨聞記』にみられる修飾辭

の数々

『隨聞記』の記述を『物語』のそれと比較すると、大変多く書き改め、随所に修飾を行っていることに気づかされる。誠に煩瑣ではあるが一一指摘することによって、現行『隨聞記』の成立年代を考えるまでの資料としたい。

最初に人名とそれに対する尊称、および地名等について両者の記述を比較すると、左に掲げる対照表のごとくである。

第一	一期物語	『淨土隨聞記』
頭真座主 先達者若有ニ思定旨者示 _ヨ 給其体一法然房雖ニ智惠深遠一 予云下於不 _レ 知之事者必	天台座主頭真 公是法門達人必有ニ所決願 為開示 然公雖ニ智慧深遠一 予曰凡人自不知事必起疑	天台座主頭真 公是法門達人必有ニ所決願 然公雖ニ智慧深遠一 予曰凡人自不知事必起疑
第三		
二		

話八十第	話七十第	話五第	話三第	話
彼上人於我宗已為達者	還山於法地房法印前 ○彼上人不 _ニ 物言者	三井寺貫主大 _ニ 武僧正公胤 此僧正此程人不 _レ 思	月輪禪定殿下 ○安居僧都 我大師上人病惱	起 _申 疑心 _上 也 非 _ニ 法然房 _ニ 者 東大寺上人南無阿弥陀仏
話十二第	話九十第	話五第	話四第	話
空 _ニ 公於我台宗已為達人	還山語宝地真公 空 _ニ 公不 _レ 答者	三井寺僧正公胤 曾聞胤公有三優才 _ニ 也 不 _レ 意出於如此淺語	月輪禪閣 ○安居院聖覺 我師病惱	念一世間皆爾。何止真公 _{ハナラン} 自 _レ 非 _ニ 然師 _ニ 。 東大寺上人俊乘

この対照表をとおして、とくに法然に関する尊称の書きかえをみてみるとことにして。法然房(第二話に二回)と彼上人(第十八話二回)について、前者には然公と然師と二様の書きかえをし、後者については双方を空公と書きかえている。誠に寡聞ながら、「然師」、「然公」、「空公」という法然に対する三様の尊称は、いつ頃、誰によつて使用されているかを調べてみたい。

最初に「然師」は弁長が安貞一(一二二八)年十一月に撰述した『末代念佛授手印』の自序に、「且_レ為_シ然師報恩_ヲ」と綴つてある。しかるに「然公」については、袋中良定(一五四四—一六三四年)が元和七(一六

二二)年に撰した『選択之伝』の上に見出され、また、「空公」は身延沙門日遠(一五七二—一六四三年)の撰になる『無得道論』の上に見出すことができる。このように「然師」は『物語』が成立する以前から使用されている尊称であるのに反して、「然公」「空公」とともに一七世紀前半に使用されている尊称である。

法然の尊称に「空」「公」を用いるのは十七世紀後半から十八世紀初頭にかけて続けられている。その用例をあげると次のようである。

たとえば、忍激(一六四三—一七一年)が延宝五(一六七七)年、良忠の『行者用意問答』校讎本を刊行するにあたって撰した序に「空公尊者」⁽⁴⁾また天和一(一六八三)年に忍激によつて編纂された『三心私記褒益』に自序を撰し、その中に「空祖師」⁽⁴⁾という尊称を使用した。さらに岸了(一六四七—一七一年)は宝永三(一七〇三)年に撰した『弁無得道論』のなかで、しばしば「空師」⁽⁴⁾という尊称を用いている。寡聞のため「空公」などの尊称がどれだけ年代的に遡り得るかについては他日を期したい。これらの用例に対して法然門下の覚明房長西(一一八四—一二六六年)は、その著『念佛本願義』のなかで、「然上人草案訣」⁽⁴⁾という割註を「大經訣」の直下に置いている。この尊称は弁長の「然師」と共に、早い時代の使用例といふことができる。さらに西晉聖聰(一三三六—一四四〇年)はその著『淨土二藏綱維義』のなかで、「吉水上人然和尚」という尊称を用いている。ともかく『隨聞記』には十三世紀前半から十八世紀初頭といつ長い期間内に使用された法然に対する尊称を使つてゐる。このことは現行本の『隨聞記』がいつ頃のテキストであるかを自白しているといつてよいであろう。

次に法然と來訪者が対話を行う舞台構築を『隨聞記』第八話の上に見ると次のとおりである。

『物語』第七話

或時自_レ鎮西_レ來_レ修行者

或時有_ニ鎮西僧_レ行脚之次訪_レ
吉水廬_一

師適念佛_{シテ}在_ニ道場_ニ。侍者迎而
相對。

問曰、_ニ稱名之時繫_{クル}心於_ニ佛相

好_ニ可_{リヤ}乎。

侍者答曰、此實可也。師排_テ道場戶_一

曰、源空不然。唯思_ニ若我成

仏十方衆生稱我名号下至十声

若不生者不取正覺。彼仏今現

今現在世成仏當知本誓重願不虛衆生稱念必得往生許也。

上人云、源空不然。唯思_ニ若我成

仏十方衆生稱我名号下至十声

若不生者不取正覺。彼仏今現

生稱念必得往生之文_一

奉_レ問_ニ上人_ニ云、_ニ稱名之時係_ニ
心於_ニ佛相好_ニ如_レ樣_ニ可_レ候。
上人未_ニ言說_ニ前傍弟子可_レ然
云々

上人云、源空不然。唯思_ニ若我成

仏十方衆生稱我名号下至十声

若不生者不取正覺。彼仏今現

生稱念必得往生許也。

この比較对照によつて知られるように、『物語』第七話と『隨聞記』第八話とは、内容上にさしたる相違を見出すことができない。しかるに鎮西からの來訪僧と法然の対話が始まるまでにいたる経過について、誠に仕度よろしく『隨聞記』は綴つてゐる。すなわち『物語』による

と、この対話はどこで行われたか、鎮西僧の来訪時に法然はどこで、なにをしていたか、法然の侍者は始めから師匠と同席して来訪僧に面接したのか、否か、といった点が不明瞭である。しかるに『隨聞記』はこの不明瞭な点を、ものの美事に記述していることに注目させられる。

『物語』第六話と『隨聞記』第七話を比較対照をとおして、『隨聞記』の仕度のよさと、説明的であるという二点を指摘しよう。

『物語』第六話

或時云、我立一向専念義人
多謗云、
縱雖許諸行往生、

全不可成念仏往生障。

何故強立一向専念義耶。此
答、此難是不知此宗限故也。

經已云一向専念無量寿仏、
故积云一向専称弥陀仏名。
離私立此義者誠所責難
去。

欲致此難者先可謗私尊
次可謗善導。

其過全非我身上。
当初依弟子過有下被流讐
岐国云事上。

『隨聞記』第七話

又一時師語曰、我立一向專
念之義人多難之曰、諸行往
生俱是仏說。亦可勸進。
何為揚一抑余。且設効余
行亦何妨礙念仏往生。

然而強立一向専念之義。此
有偏執失。

如此難者不知宗之元意故
也。經云一向専念無量寿仏、
積云一向専称弥陀仏名。
若離私立私義則實可
責也。經積已有一向之言
而強致難破是謗仏祖。非
閑吾也。

又師曾連坐弟子安樂住蓮事
窺于讚州

其時對一人弟子述一向専
念義。

西阿弥陀仏云弟子推參云、

如此御義努力々不可有事
候、各不可令申御返事、

給。

上人云、汝不見經積文哉。
西阿弥陀仏云、經積文雖然
存世間譏嫌許也。上人云、
我雖被截頸不可不云此
事々々御氣色尤至誠也。
奉見人々流涙隨喜云々。

嚴謹之日、尚對徒弟演
向専念義。

有西阿弥陀仏者作色言曰

師勿復言此事、諸弟亦莫

復問此事。

遠境艱厄本由此事之興起

也。

師曰、汝不見經積之文乎。
西阿曰、經積之文雖是著明
如世之譏嫌何。師曰、為法
輕命吾死不悔不可不
敢言也。至誠之色發于辭
氣見人涕泣感伏。

この比較対照によつて知られるように、これらは前後両段に分けることができる。そのなか、前段においても『隨聞記』の特徴の一である説明的であることを見出すことができる。『物語』の後段は「当初依弟子過有下被流讐岐国云事上」に始まるが、これに対応する『隨聞記』は弟子の僧名を「安樂住蓮」と明記している。ただし「弟子過失」という表現を故意にさせて「安樂住蓮事」と改めている。さらに注目せられるのは、法然が弟子に「一向専念義」を説いたのはいつであったかについて『物語』に記していないが、『隨聞記』はあきらかにその日を、「嚴謹之日」と指定している。つまり遠流刑の沙汰が下った日としている。したがつて建永二(一二〇七)年二月十八日であることを告示しているわけである。また『隨聞記』は「遠境艱厄本

由レリト此事之興起也」という『物語』にみられない遠流刑の原因に関する記述を挿入している。このことは遠流刑の根本原因が「一向専念義」を主張し、それを実践すること、さらには一向専念の流行にあることを、西阿弥陀仏をして師法然に訴えさせているのである。『物語』の記述のなかに「我雖被截頸」とあって、誠に真にせまるおもいを禁じ得ないのであるが、『隨聞記』はなぜか「為法輕命 吾死ストセ不悔」という記述表現に改めたのであるうか、と首をかしげるばかりである。

『隨聞記』の記述表現に『物語』と相違のあるのは、「見聞出勢觀房」とされる『物語』を改讆したことによる。この改讆をとおして原著の内容が一層明白となれば結構であるが、原意から逸脱したり、失つたりしたのでは迷惑至極である。今、両者を比較対照したならば、いかなる判断をくだすことになるだろうか。次に三話ずつ連続して比較対照してみよう。

『物語』第八話	『隨聞記』第九話
或時人問云、釈本願、略安 心有何意耶。 上人答云、知衆生称念必得 往生。 自然具足三心也。為顯此 此理如彼此釈也云々	或人問曰、導師釈本願文 略安心者有何意乎。 師答曰、唯知衆生称念必得 往生。 則自然具足三心。為顯此 理略而不釈也。
或人問曰、導師釈本願文 略安心者有何意乎。 師答曰、唯知衆生称念必得 往生。	或人問云、常存廃惡修善旨 念仏。與下常思本願旨念仏 何勝哉。
答、廢惡修善是雖諸仏通誠、 當世我等 悉違背。若不乘別意弘願、 者難出生死者歟云々	答、廢惡修善雖是諸仏 通誠、 末世我等常多違背。若自不 乘別意弘願恐難出生死者歟。

『物語』の第八話と『隨聞記』の第九話を比較対照してみると、『物語』にはただ「釈本願」というだけで、誰の釈をとらえての質問であるのかさだかでないが、『隨聞記』は、そのことにこたえて、「導師

『物語』第九話	『隨聞記』第十話
或人問、人毎日所作配シテ六万 十万等數遍而不法。与配ニ二 万三万。如法何可為正耶。 答云、凡夫習雖配二万三万 數遍不可有如法義。	或人問曰、日課称名六万十 万而不如法。与配ニ二万三万 而如法孰為善耶。 師答曰、亂想凡夫設是少數 如法勤修事実難矣。
唯不レ如數遍多。所詮為レ令ニ 心相統也。	唯不レ如數遍多。所詮為レ令ニ 但必定レ數非為要、只為常 念也。
不レ定數遍者懈怠因縁者 勸數遍也云々	不レ如課數之多也。課數 之要畢竟在令心相統耳。 只使念仏口頭不離則足矣。

「秋本頤文」と秋経家の僧名を具体的に示している。

次に『物語』の第九話と『隨聞記』の第十話を比較対照することによつて、種々疑問点がうかんでくる。『物語』にいうところの「所作」と、それに対応する『隨聞記』の「日課」とは、同義異語であると簡単にかたづけることができない。しかしそれを敢てしたのは、『物語』の続きの文章に「配三万三万」という記述があつてのことであろうか。『物語』にいう「凡夫習」を『隨聞記』は「亂想凡夫」と記しているが、いうところの「乱想」という概念を用いることによつて凡夫を規定しようとしているのだろうか。「凡夫習」のなかには「乱想」が含まれているが、それだけでないはずである。さらに『物語』に、「但必定^ヲ數非^ノ為^ム要^ヲ只^ハ為^ム常念^也」とあるのを、『隨聞記』は「使^ハ念仏^ヲ口頭不^ハ絕則足矣」と大きく改変しているが、「常念」を「口頭不絶」としたのは、念声是一義を踏えてのことであろうか。最後に『物語』には数遍を定める所以について、「不定^ニ數遍^者懈怠因縁者勸^ニ數遍^也」と指摘しているのに拘らず、『隨聞記』はなぜか、そのことに触れていない。

『物語』の第十九話と『隨聞記』の第一十二話を比較対照しても、さしたる問題点が見あたらぬように思われる。しかるに『物語』の「當世我等」を、『隨聞記』は「末世我等」と書きかえている。そのようなことは『物語』の第十二話と『隨聞記』の第十三話との対照をおして知ることができる。すなわち『物語』の「當世」を『隨聞記』は「末代」と改めている。私にはなぜこのような書きかえをしなければならないのか、よくわからない。しかるに『物語』の第十一話に

「當世之人」と記しているが、『隨聞記』はそれを書き改めることなく、そのままの表現を踏襲しているのである。「當世」という表現を書きかえようと、書きかえなくとも、さしたことではないが、表現に統一性を欠くことになる。さきに指摘したように同一話のなかで、法然を「然公」、「然師」と書きかえたり、「予」と「余」を並記しているのであるから、まことに子細なことであると思われるであろうが、書きかえにあたつて現行『隨聞記』の編纂・開版者は、全二十三話を一貫する記述表現上の統一ということを、はたして意識していなかつたのではなかろうか。

む　す　び

私はこの拙稿において、はじめに『物語』と『隨聞記』の関係を対比させながら、それらにかかる資料の所在を並記した対照表を提示した。この両者はおそらくそのオリジナルを一にすると思われるにも拘らず、『隨聞記』が『物語』に比して種種な相違点のあるところから、その一一を指摘しつつ、それに関する理解、解決を拙ない足どりで及ばずながら試みてきた。

その第一は、『物語』を「見聞出勢觀房」、『隨聞記』を「勢觀上人著」と明記しているように、編纂者にかかる重要な事項に相違があること、第二は、この両者に収録されている物語の数話が、勢觀房源智以外の人物によって伝承された物語と重複していること、第三は、『隨聞記』は『物語』よりも、ただの一話に過ぎないが、物語の数を多く収録していること、それに伴つて『物語』の配列順序をくずした

配置が『隨聞記』に見出されること、第四は、『隨聞記』に数多く見出される自称代名詞を、誰と判断するか、第五は、『隨聞記』にみられる記述表現の書きかえを追跡することをとおして、現行の『隨聞記』は『物語』に比して、後代に手を加えられ、改讬された資料であること等について究明を行つた。

しかるに『隨聞記』に対する『物語』にも同じく問題を見出すことができる。それは現行の『物語』が、徳川時代の義演による書写本であるという点にある。現行本の記述表現、内容のいかんに拘らず、原著書の成立を去ること遠い時点における書写本であり、しかも何人の所持本の書写であるか、またその所持本の伝承経路も不詳であるといふことは、いきおい資料としての価値を問わされることになる。

本拙稿は紙数の関係上、『物語』の資料価値について、これ以上筆を進めるとは許されない。しかし私は、現行本『物語』の記述表現は、年代的にどこまで遡り得るかということについて、少くとも現行本『隨聞記』の成立よりも早い時代の記述表現を持ち、原著書成立以後少くとも百年から、さらに五十年の時点にまで遡り得る資料であり、しかもその伝承経路もほぼ判明するという研究成果を、別に用意していることを付記すると共に、その論攷を本稿にあわせ参照されることを請うて擱筆することとする。

註

- (1) 『法然上人行状絵図』卷第四十五第一段「勢觀房源智の条」(井川定慶編『法然上人伝全集』二八四—二八五頁)、『法然上人伝記』(九卷伝)卷第七下第四段「韋提希夫人事」(井川『伝全集』四三八下—四三九上)、『法然上人伝』(十卷伝)卷第九第三段「御臨終事」(井川『伝全集』七二六上)。この外、

『法然聖人絵』(弘願本)第一卷第六段「高野明遍と宗祖との問答・源智に一枚起請文を授与」(井川『伝全集』五三三上—下)には、本文と授与のことのみを記述している。『弘願本』には明遍が「善光寺詣のついでに」上人を尋ね問答をかさねて退出したあと、門弟に対して上人が「散心ながら、願力にて往生すればこそ、念佛の不思議にあれと仰せられて、勢觀房にさづけてのたまはく」と記して「一枚起請文」を掲載している。これに対する絵は明遍と上人の問答の絵に隣接して、庭に跪起する源智に対し、上人は室内から巻子仕立になった「一枚起請文」の表面を見せるよう両手に掲げ持つ絵が描かれている。

これら「一枚起請文」を取り扱った伝記に対し、宇高良哲氏によって一九八二年四月、静岡県島田市の天台宗智満寺から発見された新出の隆寛作『法然上人伝』(仮称)残闕によれば、源智による要請を受けることなく、『一枚起請文』数部を自筆によって用意されて文箱に入れて置かれたのを、源智・聖観・花台房・信空・隆寛および「鎮西聖光房へ一まひまいらせ」というように、複数の弟子に「一枚起請文」授与のあつたことを記している。

(5) 『總本山知恩院旧記採要録』(大日本仏教全書)卷八三 寺誌部一 九一頁
井川定慶編『法然上人伝全集』二八六頁。

(6) (3) (2) (4) たとえば「知恩院大谷寺と号したことも、また廟堂を修理して遺骨を安置し、堂舎を営んだことすら、今までの隠遁好みといった源智像からは到底理解できないところである」と、伊藤唯真氏はその著『淨土宗の成立と展開』の第三章「法然滅後における淨土宗教団の様相」(二三八頁)のなかで指摘している。

(5) 胎内に収められていた納入品発見までの経緯、阿弥陀如来立像と修理概要、玉桂寺阿弥陀如来立像胎内文書一覽、同胎内文書紹文については、『玉桂寺阿弥陀如來立像胎内文書調査報告書』(編集代表佛教大学柴田実一九八一年三月刊)にくわしい。

(6) 伊藤唯真「勢觀房源智の勧進と念佛衆」(『淨土宗の成立と展開』一九八一年刊所収)、玉山成元「勢觀房源智について」(『大正大学大学院研究論集』第一

七号 一九八三年刊)、伊藤唯真「源智と法然教団」(『佛教文化研究』第二八号

一九八三年刊)、野村恒道「法然の法難と源智」(『印度学仏教学研究』第六六号
一九八五年刊)、同「勢觀房源智の親類紀氏について」(『三康文化研究所年
報』第一六・一七号 一九八五年刊)、柴田実「勢觀房源智の造像勧進の隨縁
者」(『鷲陵史学』第一二号 一九八六年刊)、野村恒道「源智と石清水八幡宮」
〔『佛教論叢』第三〇号 一九八六年刊)、同氏「勢觀房源智の勸進」(『佛教論
叢』第三二号 一九八七年刊)この外、総本山知恩院布教師会編『勢觀房源
智上人』(一九八六年刊)。

阿弥陀如来立像造立願文の読み下しについて、宮沢正順氏は浄土宗教学
局の依頼を受け、その訓読と註を「源智上人の阿弥陀如來造立願文につい
て」と題して『勢觀房源智上人』(総本山知恩院布教師会刊)に発表された。
なお願文の現代語訳についての拙稿は『知恩』(第四六五号 一九八五年五月
刊)に発表、その後、拙著『一枚起詩文のこころ』(一九八七年四月刊)を
上梓するにあたって、多少改訂して掲載した。

(7) 『蓮門類聚經籍錄』卷下 「選抜註疏類」に「選抜集要決一卷 勢觀房源
智上人」(『大日本佛教全書』第九六卷 目録部二 一六八頁下段)。「正統師訖
類」に「廣疑瑞決集六卷 勢觀房源智上人 第四一「一卷僅存」、「淨土隨聞
記一卷同」(同上)「一七七上・中段)と記載し、源智に三部の著作のあった
ことを伝えている。なお禿氏文庫本(写本)には『廣疑瑞決集』の巻数を五
巻とし、「自筆第四卷現存 知恩寺宝庫」と割註し、著者名を「源智」と
し、さらに著者名の下に「答但馬親王之間和字書也」と割註を施している。
『淨土隨聞記』については「一卷」と巻数を記した下に細字で「出漢語灯
中」と記載している。なお『蓮門類聚經籍錄』とその禿氏文庫については
拙稿「福田行誠和尚と『蓮門類聚經籍錄』」(『淨土教の思想と文化』一九七二
年刊)を参照されたい。

(8) 三田全信「勢觀房の著作」(『改訂増補淨土宗史の諸研究』一九八〇年刊)
法然上人をめぐる問題 八勢觀房源智について 二五一—二五八頁。深貝慈孝
「勢觀房源智上人の著書についての一考察」(『法然淨土教の総合的研究』一九
八四年刊)。広川堯敏「源智述『選抜要決』と鎮西義」(『佛教論叢』第三〇号

一九八六年刊)。

(9) 三田全信「勢觀房の著作」(先掲二四五—二五〇頁)。

(10) 三田全信「醍醐本と私日記」(先掲三一三五頁)。田村円澄「源空聖人私日
記と醍醐本一期物語」(『日本佛教史』別巻 一九八三年刊)。中井真孝「本朝
祖師伝記絵詞と一期物語」(『佛教大学研究紀要』第七〇号 一九八六年刊)。こ
の外、宗祖と禪勝房との問答についての『醍醐本』を中心とした解説が拙
稿「禪勝房によつて聽聞されたと伝えられる宗祖の詞の研究」(『人文学論
集』創刊号 一九六七年刊)という論題のもとに発表されている。

(11) 一九一四年刊 伊藤祐晃編『廣疑瑞決集・利劍名号折伏鈔』の『廣疑瑞
決集』の奥書において伊藤祐晃は、「廣疑瑞決集五巻は敬西房信瑞上人の
著述なり。古来隱没して久しく世に現れず。殆んど其の内容を知るに由な
し。学者甚だ之を痛めり。然るに偶ま大正二年の夏、尾州名古屋の円輪寺、
関通上人の法庫を探り、之を發見することを得たり」と記している。すな
わち巻末に「有人向云、斯書題目其義如何。予答曰、信濃國諱方氏人、上
原馬教廣疑之、信瑞決之。故用能疑所決二人名字、以為題目、応
知」(一五五頁)と記していることによって、著書が信瑞であることを知る
ことができる。さらに巻第三に「未法に入りて今に二百五年也」(八二頁)
と割註を施していることから、この書は一二五六六年(康元元年)の撰述で
あることが知られる。望月信亨「敬西房信瑞の著書」(『仏書研究』五一一九
一五年一月刊)。『淨土教之研究』補遺に収録)。

(12) 望月信亨「醍醐本法然上人伝記解説」(『仏教古典叢書』本 大正十二年刊)、
『醍醐本』所収六篇の中、第五篇「御臨終日記」のあとに、「上人入滅以
後及三十年、當世奉_レ值_レ上人_レ之人其數雖多時代若移於存生之有様定
懷_レ蒙昧_レ歎_レ為_レ之今聊抄_レ記見聞事」と記載、さらに第六篇「口稱三昧
發得記」のあとに、「此三昧發得之記 年來之間勢觀房秘藏不披露 於沒
後不_レ因伝_レ得_レ之書畢」と記載している。従つて『醍醐本』は源智が見聞

- したことを書きとめておいた師上人の遺文・行実、及び師上人から相伝された「口称三昧發得記」を、源智の入滅（曆仁九年十二月）以後に門弟が、それらを一括したと考えられる。法然滅後三十年とは仁治三（一二四二）年に相当するから、この『醍醐本』は一二五七年親鸞の書写にかかる『西方指南抄』、さらには一二七四年道光了慧によつて編纂された『拾遺黒谷上人語燈錄』よりも、早く成立しているのである。
- (13) 『淨全』九・四五五・下
 (14) 『物語』の第一、二、三の三話
 (15) 『物語』の第十、十二、十三の三話
 (16) 『物語』の第四、六、十一、十四、十六、十八、二十の七話
 (17) 『隨聞記』の第三、四、六、七、十二、十五、十八、二十、二十三の九話
 (18) 『隨聞記』の第十一、十三、十四の三話
 (19) 『隨聞記』の第九、十、十六、十七、二十二の五話
 (20) 『淨全』九・六〇二上・六〇五上
 (21) 『淨全』九・六〇四・下
 (22) 『繞淨』九・四四・上
 (23) 『明義進行集』卷第二「第五白河上人信空」の条（井川編『法伝全』一〇・上）
 (24) 『円光大師行狀翼贊』卷第五十七（淨全十六・八九九・上）
 (25) 『明義進行集』卷第二「第三長樂寺律師隆寬」の条（井川編『法伝全』一〇一・下）
 (26) 『淨全』九・四六一・上
 (27) 『淨全』八・六七・下
 (28) 『淨全』八・六七・下
 (29) 『淨全』八・八・上下

- (30) 『淨全』八・六二・下
 (31) 『淨全』九・四六二・下
 (32) 『淨全』八・八二・上
 (33) 信空所伝の第十話（「詞」の第十四話）は、「白川消息よりいでたり」という割註をもつて結んでいる。この第十話は「先師法然上人」と「又往生の後」とに始まる前後二段に分けられる。その前段の文章は『明義進行集』卷第二所収の「第五白河上人信空」の条におさめられている下野守藤原朝臣の質問（貞応三（一二四年夏））に対する解答の最後の縮めくくりの段に見ることができる。（井川定慶編『法然上人伝全集』一〇一三頁上段）
- (34) 『淨全』十一・九五・上下
 (35) 『淨全』八・三三六・上
 (36) 『淨全』十一・一・下。なお良忠は『選択伝弘決疑鈔』卷第二（『淨全』七・二三八・下）、卷第五（『淨全』七・三四二・下）において、「先師云 然師入滅後……」というように、弁長が「然師」という尊称を用いたことを伝えていて。
- (37) 『淨全』八・七一・上
 (38) 『淨全』八・八五〇・上
 (39) 『淨全』十・六九五・上
 (40) 『淨全』十・六二八・下
 (41) 卷上に三回（『淨全』八・六五三上、六五五下、六六一上）、卷下に三回（『淨全』八・六六七上、六六九下、六七二下）
 (42) 『淨全』八・四五〇・下
 (43) 『淨全』十二・五七二・下
 (44) 『淨土宗典籍』研究篇一九八八年十一月刊行予定

「勢觀上人の音信」と「源智の書状」について——統考

深 貝 慈 孝

一

勢觀房源智が聖光房弁長に宛てた書状が実際に存在したことと、その内容が『九卷伝』や『四十八卷伝』に載せられているものと同じであつたということを証明するものは、向阿証賢の『帰命本願鈔』卷下にある文を擧いて他にはない。

周知のように『九卷伝』に記す源智の書状は次のようである。

相互不見參候、年月多く積候。于今存命、今一度見参、今生に難有覺候、哀候者歟。抑先師之念仏之義、末流濁乱、義道不似昔不可説に候。御辺一人正義伝持之由承及候。返々本懷候。喜悅無極思給候。必遂往生本望、奉侍化導值遇縁候也。以便宜捧愚狀、御報何之日拝見哉、他事短筆に難尽候。恐々謹言

九月二十一日

源智云云

この源智の書状について、証賢は『帰命本願鈔』で、されば勢觀房の、聖光ひじりへ、つかはれしせうそこにも、当世京辺の念佛の義、みなもて濁乱、しかるに御辺一人、正義伝持候、こ

「勢觀上人の音信」と「源智の書状」について——統考

とに隨喜し入候とかゝれたりき。かの勢觀房は、としひさしく上人につかへたてまつりて、法門の聴聞もみゝふりたりしひじり也。⁽²⁾ その消息はまのあたり見侍りき。まさしき自筆の状にて侍りし也。

と述べている。

この語によると、源智の弁長宛の書状は実際に存在し、それが確かに源智の自筆であったことがわかるのである。このことは「源智書状」の存否について論ずる場合に重要な役割を果す。

証賢の語は「源智書状」の実在を証明する唯一のものとして決定的な証拠ともいえるのである。ゆえにこの語を信頼するならば問題は起らない。しかし、通常この「源智書状」というものは、法然義の源智教団と、鎮西義の良忠教団との合流に際しての、良忠教団側の作りごとといわれている。それにしても証賢が「まさしき自筆の状にて侍りし也」と述べていることを、一概に否定することもできないことではある。自分は前に『三上人研究』(佛教大学編)において「源智の書状と勢觀上人の音信について」と題して、この「源智書状」と然阿良忠の『決答授手印疑問鈔』卷下にある「勢觀上人音信」の関係について

少しく考察を加えてみた。⁽³⁾ 資料の検討や取扱いが疎略で、初步的な誤りもあり、汗顏の至りであるが、今少し考えてみたいこともあるので、今回はその統篇的な意味で以下に論じてみたいと思う。

二

はじめに重複の感もあるが、『決答鈔』にある「勢觀上人音信」についての諸釈を挙げてみよう。

名越良順自筆本の『決答鈔』には、尾題の次に「勢觀上人音信」について次の注釈がある。

勢觀房音信者說人真觀房真弟子也。然此上人有弟子、誓願云、於日本國中、同時修三百八十處七日不斷念佛云々。依之勢觀遣消息於弁阿上人之許云、弟子ニテ候僧有、如上願可然候者、鎮西御房勸三十處給候云々。其日定レリ、使者持此文過約束日後ニトヶ畢。

上人返事云、如仰勸候ヘトモ其日已過候。可勸入歟、可遣仰候。但自身明日命難期候ヘハ、御返事可見候不覚候ヘトモ、門弟ニ申アツラヘ候ハニ不可レ有懈怠候云々。哀哉如言不得返事御往生。此乃死期知食也云々。

これによると、源智は真觀房の実子で、弟子であったが、その源智にも弟子がいて、誓願して日本国中に、同時に三百八十箇處に七日間の不斷念佛を勤修しようとした。そこで源智は弁阿の許へ手紙を出していって、弟子の僧があつて、上の如く発願したので、鎮西の御房にも、十箇處ほど勤修せられたいと。その日程も定つていたが、使者

はこの手紙を約束の日を過ぎて後に届けた。そこで弁長は返事をしていには、申付けの通りに勧めたが、その取りはすでに過ぎているので、そのまま勧め入れるべきかどうか知らせてほしい。ただ自分は明日の命も期し難い有様で、返事を見ることができるのは思わないが、門弟にはよく申付けてあるので懈怠は全くないと。哀しいことに、言葉の如く源智の返事を待たずして弁長は往生した。つまりは弁長は自分の死期を予知していたのであろう、という注釈である。この内容については別に考察したので略するが、要するに「勢觀上人音信」というものがあつて、それは弟子のために源智が弁長に、十箇處の七日間の不斷念佛の道場開修を依頼した手紙であつたというものである。

良祐の『決答見聞』下巻には、次の注釈がある。

勢觀上人等、上來說文所舉弁上人御臨終作法、聖護房物語也。此外又勢觀上人弁上人御臨終作法音信事候。在アミダ仏御伝へ候也。抑此決答文言約少含多義勢。不聞口伝決誰人輒以解義趣。爰以然阿上人授口決於慈心上人、々々々々授口決於淨如上人、々々授口決於良祐給。然則持代々相伝義勢、具書写。

これによると、良祐が伝えた『決答鈔』にも「勢觀上人音信」のことが書かれてあって、良祐がそれに対しても釈を加えたことがわかる。ものがあつて、良忠は在阿にそれを伝えるべくいったというものである。以下『決答鈔』は文言は約少であるが、多く義勢を含んでいるのでも、口伝口決を聞かないものは、誰人も容易に義勢を解し難い、と

『決答鈔』の文意を解し、良祐に至る口決の相承の順序を示して、良忠から慈心へ、慈心から淨如へ、淨如から良祐へ、代々相伝の義勢を持つて書写されてきた旨を記している。この場合「勢觀上人音信」は、聖護房の物語とは別に、源智が手に入れた、弁長の臨終の作法を記した書状を指していくことになる。

良心の『授手印決答受決鈔』下巻には次のようにある。⁽⁶⁾

勢觀上人音信事可有御伝者、年序久^{シテ}廃亡^{シテ}不^レ弁^シ其理。但在阿為^{シテ}明^シ上人長時臨終行儀、然以^シ聖護房物語記^シ其相^ヲ、又記^シ自承所^ニ畢。更云^シ勢觀等^ト尚是可^シ弁阿臨終相^{ナシ}歟。若爾者勢觀房欲^シ知^シ弁阿臨終^ヲ、善導寺為^シ其音信^ヲ。々々定可^シ有^シ決疑^ヲ。被^シ伝^シ其音信決疑^ヲ、明^シ可^シ知^シ弁阿臨終^ヲ、故對^ニ在阿^ニ而勸云可^シ有^シ御伝^シ歟。先師上人聞^シ勢觀上人有^シ音信^ヲ云事^ヲ歟。

これによると、良心は「勢觀上人音信」についての口伝を忘れてしまったのか、それとも年月が立っているので、どういうことであつたわからなくなってしまっているということか、いずれにしても正直に自分は知らないといっている。以下推測していには、在阿が弁長の平生や臨終の行儀を知りたいと願つたので、聖護房からの伝聞によつて臨終の相を記し、併せて良忠自らの所承を記したものと思われる。あらためて「勢觀等」というのは、なお弁長の臨終の相についてではなかろうか。そうとすると、源智は弁長の臨終の有様を知ろうとして、善導寺へ音信したものと思われる。その音信は恐らく臨終についての様ざまな問であったのであろう。その音信の回答が伝えられた結果、明確に弁長の臨終を知ることができた。そこで在阿に對して勧めて、

お伝えあるべしといったのであろう。そうとすると、良忠は源智に音信があつたということを聞いていたものと思われる。という积である。それぞれの解釈の適否は、すでに論じてるので省くが、いずれも「勢觀上人音信」について苦心の解釈をしているものの、この音信を見たものは一人もなく、単なる推察からする附会の积に終つてゐる。

ただ確かな事は、今挙げたように良順本や良祐、良心の伝えた『決答鈔』には、下巻の「善導寺上人御房長時御勤并御臨終次第事」の一段において「勢觀上人音信事可有御口伝候」の十三字あるいは十二字の一文があつたということである。この一文についてもすでに愚見を述べたが、この文はあくまで『決答鈔』の文意全体の上において見るべきもので、ことに「善導寺上人長時御勤并御臨終次第事」の一段の流れは直接的に考慮すべき旨を述べた。それはまた『九卷伝』巻第三下に出す「聖光上人事」の記事の中において、不意に「抑勢觀上人は」と出てくる記述の様相と流れを同じくするようにも思われる。『九卷伝』の記載からいうと『決答鈔』の「勢觀上人音信」は所謂「源智書状」でなければならないという旨も述べておいた。さらにこの流れが証賢の「帰命本願鈔」の全体の書き振りにも類似していることを挙げて、その点から推測しても『決答鈔』にいう「勢觀上人音信」は『九卷伝』等にいう「源智書状」であることを述べてみたのである。そこで今回は『決答鈔』と『帰命本願鈔』の内容を検討することによつて、前説をさらに補強してみたいと思う。

三一

証賢の『帰命本願鈔』は、その前序と後序の内容からすると、良忠の『決答鈔』の前序ならびに『授手印』序文の釈および巻末の「善導寺聖人御房長時御勤並御臨終次第事」の文の内容に似通うものがある。仮りに序・正・流通の三科に当ててみると、両書の構成は同じであるといつてもよい。『決答鈔』は在阿の間に對して良忠が答えたものであるが、内容としては良忠の師弁長の『末代念佛授手印』の釈書であり、『授手印』の弁長の所説が、師の法然の教を正しく相承していることを證明することに、その述作の目的があつたものと思われる。つまり『決答鈔』の直接の作者は良忠であるけれども、それは、良忠が弁長から法然の正義と聽受した趣旨を述べたものと見てよい。したがつて實際是在阿が第三者的立場であつて、主役は弁長であり良忠である。

わざか二カ年の師事ではあつたが、その間に『觀經疏』をはじめ、『選択集』等の宗書の訓伝を受け、口決を相伝した良忠であり、弁長の説くところ即座に意解して、何らの疑義も持たなかつたのであるが、『決答鈔』においては在阿の尋ねに対して、師承をもつて答えるといふのが『決答鈔』の大体の形式である。ゆえに『決答鈔』としては、良忠に対しての弁長の説示を在阿が聞くという体にもなるのである。もちろん良忠と弁長、在阿と良忠は異時である。

さらに『決答鈔』の重要な役割は、弁長の所承が法然の正義であることを示すことにある。それは序文の縁起および『授手印』序文の

釈において汲取できる。⁽⁸⁾『決答鈔』述作の縁起においては、在阿が弁長の『授手印』および『念佛名義集』によって念佛往生の安心を得たが、他門の者の『觀經疏』の釈義を聞くと、在阿の所信とその解義が相違していたので大いに疑義を懷き、法然の教を受けた者に正そうとした。ところが禪勝房の所伝の旨趣は貴かつたけれども無学のゆえに經釈の上にそれを示すことはできなかつた。そこで道徳を訪れたところ、自ら受学の経過を述べた後に、法然の滅後より以来、淨土の学匠に遇うたけれども、そのいう所は一字も自分の先聞とは似ていない。たとえば証空の三心の義を聞いたが、一字一言も相伝の義ではなかつたし、隆寛の『選択集』の講義を聴いたけれども、かえつて道徳がその場の証誠役に請われたほどである。しかし説く所は法然の義ではなかつたので断つたという。そしてこれら二人が法然の義を知らなかつたのは当然の理由があることを述べて、法然は七万遍の專修仏者となつてからは法門の談義をやめた。それ以前に入門した証空は幼少で法門が理解できず、それ以後に入門した隆寛は法門を聴いていない、と述べて、法然の教を相伝していないことを印象づけている。その上で弁長は法然が盛んに淨土宗を弘めていた時に法門を聴いている人で、学僧である上に道心堅固であったから、法然の期待が大きく、伝法においても他の門人と異なり、切切に教訓を蒙つた人であると教えた。そこで在阿は弁長の『念佛名義集』の趣旨を語つたところ、道徳は自分が昔に叶うと隨喜した。そしてかつて道徳は親盛から聞いたといつて、上人在世之時奉問云、御往生之後淨土法門不審^{フサキヤド}可レ問ニ誰人^{ニヨカ}乎。

上人答云、聖光房、金光房、委知所存。彼等為遠國能化為汝不
易。京中者聖覺法印亦知我義。若滅後有疑者可問此人也。

と教えた。今在阿のいうところは、法然の遺言通りに、弁長の相伝に誤りがないことを示すところに中心がある。そして早く弁長の弟子の良忠に就いて、所懷の不審を訂すべきであると勧めたのである。この因縁によって述作せられたのが『決答鈔』で、康元二年（一二五七）二月十八日の記である。

『決答鈔』述作の直接の因縁は以上であるが、『決答鈔』自体として見る場合は、在阿や道徳の語が表立ってはいるものの、実は良忠の思いを述べたものといつてもよい。法然の念仏義の所承の乱れを歎き、証空や隆寛を名指しして批判すると共に、弁長の受学と相伝の正しさを強調し、さらに良忠がその門徒として一人下総に在る。そこで在阿が推参して『授手印』の疑問を挙げ、弁長口授の決答を良忠に要請することになる。したがって、在阿は問者ではあるが、それに対する答は、良忠がかつて弁長の座下にあつた時に伝授された内容をもつてするのであるから、『決答鈔』は実は在阿対良忠の問答と見るよりは、弁長と良忠の授受相伝を基としての問答とし、第三者的立場に在阿を置く方がふさわしいようにも思える。そのことを教唆するのが証賢の『帰命本願鈔』のような感を懷く。『帰命本願鈔』との関係を考える前に、暫く『授手印』序文の良忠の釈の部分を見ておこう。

四

『授手印』題号の釈の所で、良忠は弁長より聞いたといつて、法然

「勢觀上人の音信」と「源智の書状」について一統考

の往生後は一念義ということが繁昌しだしたことを中心として、弘願義が興つて、門徒は法然の遺誠に背き、多くは念仏の行を廢したが、一人弁長は法然の教訓を守つて、毎日六万遍の念仏を、畢命を期として相続した。そして弁長自身、当世の人の解行が法然の昔と全く異なることを悲しんで、多念数遍の念仏を勧めるために『授手印』を著し、手印をもつて証驗として記し置くといったという。また彦山の住僧の語として、自分は念仏者に成らんとして、証空と弁長の何れを師とせんかと思惟したところ、夢に高僧が現われて「善恵房の義は虚空に面て形したる様なり、聖光房の製作の授手印は末代に光を放つべきの書なり」といったと記している。

この『授手印』題号の釈と先出の序文も含めて、法然門下の異義の輩出と弁長の正義伝持の記述は、次の「上人往生之後諍其義於水火乃至失念仏行等事」の釈の内容に連なるものであり、前哨的ともいえる記述で、以下の釈において弁長の正義伝持を明瞭にさせるためには効果的である。本段では法然の門弟は多数であるが、それぞれに所承の義を異にし、彼此水火のごとき有様である。ある者はこれは正しく法然の御伝と記し、ある者は法然の言説といつているが、弁長の相伝とは一分も相似するところがない。一師一法門であるべきはずなのに、稟承が各別であることはどのように意得すればよいのか。『授手印』の義を決定と仰ぐべきか。異義蘭菊しているとはいえ、念仏の行を説かないものはないようと思えるが、この場合に「念仏の行を失う」ということはどのように心得るべきか、と在阿は質問する。これに対し

義をいうのであって、これらは数遍の念佛を事実廃している。この事を痛んで『授手印』が作られた、と答える。また法然の正義を相伝したと門徒はいっているが、近代興盛の義は共に全く法然の義ではない、相伝と号していることは一向に虚言であると弁長はいっていたという。次は良忠自身の所聞であろうが、聖覚も信空も乗願房も、これらは法然面受の門人であるが、皆共にその事を証誠せられたといっている。この部分では法然の直弟達が、一念義や弘願義は法然の相伝の義ではないということを証誠したというのであるが、序文の积意や『決答鈔』の内容を考えると、近代興盛の義は法然の義ではなく、弁長相伝の義が法然の正義であることを証誠したということになる。

弁長の説を補強するのに、聖覚や信空、乗願房の名が出てきているが、乗願房を除いては直接に良忠の面会の機会はなかった。恐らく第一回上洛時の見聞によるものか。道光の『然阿上人伝』によると、良忠は弁長のもとを辞して後、十年ほど芸州にとどまつて弘教勧行したが、行年五十歳の宝治二年（一二四八）季春に上洛し、聖覚の妹の淨意尼の請に応じて『選択集』を談じたという。⁽⁹⁾ 淨意尼はかつて故聖覚の義を聞いたが、今良忠が説く所の義勢は先聞の義に違うところはない。聖覚は吉水の教を受けたが、良忠もまた黒谷の法流を酌んだと聞く。源はすでに一であるから、流れに清濁があるはずはない、と感歎したという。作者の道光は良忠からの見聞にも依っていると思われるが、その事から推測して、良忠が淨意尼から、他にも聖覚の語を聞いているとするが、弁長の相伝の正義は聖覚によつても証誠せられていたのかも知れない。次の信空の証誠は如何であろうか。『決答鈔』然空相

承本では湛空となつてゐるらしいが、湛空は後に出てくるので、ここでは信空がよいであろう。因みに『帰命本願鈔』では法蓮房、正信房などとでてくる。信空の証誠も恐らく良忠最初の上洛時の見聞である。『帰命本願鈔』からすると、証賢も信空を想起したのではないかと思われるふしがある。湛空であれば、これはまだ良忠上洛時には存命中であったので、親しく弁長の評価を聞くことができたであろう。乗願房については、この後に良忠自らが当人との問答を記して、弁長の正義相伝を証誠しているので確かなことである。

五

『授手印』序文に関する在阿の疑問に対しても良忠は、弁長の法然の正義相伝を続けて示していく。これによると、天台一宗において優長の学生である上に道心堅固の弁長が、法然のもとで受学八年に及んだのである。この弁長の相伝に如何なる不審が残ろうか。如何なる不学があるというのか。世間には法然の『選択集』ならびに書残された消息等も數多く残っている。弁長相承の義と法然所説の義と彼此校合すれば、その同異は顯然であるから疑殆には及ばないといっている。恐らく宝治二年（一二四八）の上洛の際に、法然の遺弟衆を歴訪して、弁長相伝の義の正しさを確認すると共に、諸弟子間に伝えられていた法然の遺語、遺文に数多く触れることができたのである。良忠自ら確証を得ると共に、乗願房、湛空、聖覚の語を挙げて、弁長の相伝の義が正しく法然の義であるとの客証としている。

乗願房には直接に問うた。その内容は、法然の遺弟衆は水火のよう

に義を異にして、しかもそれぞれが法然よりの相伝の義といつてゐるが、眞偽のほどは如何というものである。事実弁長会下の鎮西においてすら異義興盛の中、京洛においてはことに一念義、多念義、弘願義をはじめ異説異承が氾濫していた。良忠は実感のままを乗願房に向けたのであろう。乗願房は當時京中に興盛の義は、共に一字一言も法然の義ではないと答えていた。いずれにしても、弁長から異義と見られた多念義の隆寛は安貞元年（一二二七）、一念義の幸西と西山義の証空は宝治元年（一二四七）に寂しているので、良忠の上洛の時期は、幸か不幸か、弁長の相伝の義の比重を確認するにも良い機会でもあつたであろう。或いは幸西、証空の示寂の報を得て良忠は上洛を思い立つたのかも知れない。いずれにせよ良忠は乗願房から思い通りの回答を得たことになる。乗願房はさらに、弁長は修学者である上に、多年法然について学んだ人である。その相伝の義はすべて法然の正義であつて不審に思うまでもないことである。かくいうことも弁長びいきの偏頗の心からではない。もし偏頗の心からいうのであれば、弁長ではなく当然京洛の人々を讚歎するであろう。しかしそれは罪を得ることになる。自分は決して嘘をいつてゐるのではないといつてゐる。京洛の実勢は、やはり一念義や西山義、多念義が強かつたのであろう。ついで記す湛空の言葉も良忠が直接聞いたものと思われる。それは法然の正義は鎮西の善導寺の内に留つてゐるというものである。先の乗願房も、この湛空も、法然門下の四流などに数えられるような教義上の異義は唱えなかつたようで、弁長の相伝の正義を証誠する側にあつたことが察せられる。

「勢觀上人の音信」と「源智の書状」について—統考

次の証誠は聖観の説法におけるものである。これも恐らく良忠が宝治二年（一二四八）の上洛時に、淨意尼から聞いたことであろうか。京中に興盛の義は全く法然の義ではない。ただ弁長は法然に数年受学したので、相伝の義は法然の義に一分も相違がない。もしこれが虚言であれば、阿弥陀仏の所罰があるべきであるという。このような誓言を度々しての後に、こうもいった。ただし異義を唱えているものも法然の門人である。思うてみると、法然は弟子の器量を選んで教の相伝に許と不許を分けたのであろう。これをよく考え合せて見るべきである。伝えられるべき法門が器量の人に授けられるというのであれば、最先に弁長に授けられるべきである。当時の弟子達において弁長に過ぎたる誰人があろうか。もし志の深きによつて法門が授けられるというのであれば、それは聖観に授けられるべきである。仏も知見したまわつていいようが、法然に帰依し奉るの志は誰人も自分に比肩することはできない、といつてゐる。この聖観の説法の序の言葉は『帰命本願鈔』にはさらに詳しく示されている。

六

ここで初めにかえつて『決答鈔』と『帰命本願鈔』の内容で相似する部分を掲げてみよう。上段『帰命本願鈔』卷末の文に、下段『決答鈔』の『縁起』『授手印序文の釈』『善導寺聖人長時勤行并御臨終次第事』の文から該当すると思われるものを出してみた。いささか独断の感もあるが、全体の流れを見た時には的はずれではないと思つてゐる。

『帰命本願鈔』卷下末

修行者又いはく、このちかごろこゝかしこまどひありきしほどに、げには事のはしばしは、たづねとぶらふかたもこそ侍りしかども、おほくは經釈にもあはぬ義どもにて、いと心えぬ事のみ也。されば安心もたちがたく、起行もすゝましからざりつるに、しかしかるべうこよいこまやかな御をしへにあづかりて、往生のみちたどらず思だめ侍りぬるは、さながら大聖の方便にこそと、よろこびなみだとばにさきだつ。さてもいにしへの智者のをしへとかやきゝ侍つるは、たれ人の事にあらん。それまではいかでもありぬけれども、又ながれをくみてみなもとをたづぬるならひは、ゆかしかるべき事にこそといへば、

老僧のいはく、とりわき一人につたへたる身にはあらず。法然上人の御弟子の中に、智者学生といはれし人々をば、もらさずこそとぶらひ侍りしが、なかにもみゝにとまりておぼゆるは、聖覺法印の、法然上人の第三年の御仏事に、当伽藍にして道俗をあつめて、七日百万遍の念佛をすゝめられし結願の説法に、三心の法門を申されて、をはりに、もしこの法門わが大師法然のおほせられしに、いさゝかもたがひ侍らば、當時の本尊照罰し給へと、おなじことばに三度までちかごとをたてゝ、なをこれをふし

上総関東有ニ在阿弥陀仏トヒト者。始帰ニ念仏授手印而入ニ
念仏門、後依ク後念名義集粗弁ニ往生意。出離之安心雖ニ仰
信此集義然遇ニ他門人僅以聞ニ觀經疏、信ヲ解相違
非無ニ其疑殆。加レ之故上人之一門將レ寄亦有ニ鉢桶。
依ク之或往ニ至蓮華寺而聴ニ上人口決一、或尋ニ行石川里二
而訪ニ上人意氣。禪勝房之所伝旨趣雖ニ貴無ニ學問ニ故、不
能符合經釈文義。(縁起)
然間去正月十七日在阿尋ニ來草庵一手擎ニ手印疑問ニ口
請ニ口伝決答。然阿齡逼ニ六旬ノ目闇手振雖ニ感ニ來問之
志ニ思ニ利生之多ニ凌ニ余寒之風ニ走ニ頽齡之筆ニ載ニ先聞之
趣ニ答ニ後輩之疑ニ畢。如ニ此之間書成ニ両巻ノ一日及ニ三旬ニ在
阿決レ疑而帰了。(同前)
問酌レ流尋レ源。(善導寺聖人御臨終次第事)

又然阿問ニ乘願上人ニ云、故上人遺弟其義水火而各稱ニ
相伝ニ真偽如何。彼人答云、當時京中興盛義共一字一言非ニ
故上人御義。聖光房上人為ニ修学者之上多年稽古之人也。偏是故聖人義也。不レ及ニ不審ニ事也。此事非ニ偏頗ニ
候。若存ニ偏頗者京中人々可讚申ニ候。然レ得レ罪
事也全非ニ虚言。云云湛空上人故上人御義留于鎮西
善導寺内ニ也。云云聖覺説法次云京中興盛之義共全非ニ
故上人御義。但鎮西聖光房上人數年稽古故上人御義一
分不レ違候。若存ニ虚言者可レ有ニ阿弥陀仏所罰ニ也。如レ
此誓言及ニ度々之後、又云但存ニ異義之人又故上人門人
也。爰知上人選ニ器量有ニ許不許ニ云事人人被思食候覽。
其条依ニ器量ニ而可レ被レ授者先可レ被レ授ニ聖光也。其時御

んに思あはれば、筑紫の聖光房にとるべしと申されしにこそ。さては聖光ひじりは証人になるほどのたしかなる智者にておはするにこそ、やむごとなくおぼえしかば、いかがしてかのひじりにたいめんして、安心起行などこまかにたづねうかゞはましと思ひしかども、こしたへぬ老のあゆみなれば、みちゆかぬあらましのみにてやみにき。ほいなかりし事なれども、よしよしたとひ九州ほどとをくして、談話を西海のなみにへだつとも、一生いくばくならざれば、向顔を宝池の月に期せんと、思ひなぐさみてすぎにしほどに、かのひじりのかゝれたる三心要集修行門などといふ物をみしかば、のせらるゝ所の義さらに聖覚のことばにたがはず。あまさへわれいさゝかも上人の御義をあやまらばとて、さまゝの誓言をかぎのせられたりしをひらき見てしのこそ、遐方も終古もげに面会のごとくに、よろこびもうらみもいまさらなりしか。その書どもはいくらもよの中に侍るなめり。たれ／＼もかまへてたづね見給へ。

このひじりたちは、その身がらの人にすぎて智者道心者にておはせしもさる事にて、法然上人の御義をたがへずとたて給ひしかどが、ことにたのもしくたうとくおぼゆる也。されば勢觀房の聖光ひじりへつかはされしせうそこにも、当世京辺の念佛の義、

弟子中過聖光之人誰人手。(上人往生之後失念仏行等事)

昔親盛法師語予云、上人在世之時奉問云、御往生之後淨土法門不審可レ問誰人一手。上人答云、聖光房金光明知三所存。彼等為ニ遠國能化為汝不易。京中者房委知三所存。彼等為ニ遠國能化為汝不易。京中者聖覺法印亦知我義。若滅後有疑者可レ問此人也。云宜哉上人遺言、実哉相伝不違。沙門早随彼門人可レ開其不審也。敬蓮社暫住三鍵倉之時不レ知默止畢。今聞焉然阿弥陀仏令住下總。彼人又上人門徒也。予雖レ有二対面之志、老耄窮屈之間不レ能至ニ彼國也。即以沙門伝説欲レ備ニ龜鏡。云云(縁起)

于時在阿聽此言、悦喜余身、即為標彼上人之義、便語名義集之趣。禪門云年來不聞此義。今沙門之所言全同。昔聞。善導寺之所伝争違上人之指帰哉。隨喜尤深。(同前)然弁阿守先師御教訓、毎日六万遍畢命為期。是故哀テ當世解行不似昔、為勸多念數遍故、以手印為証驗而所記置也。(末代念佛授手印事)

聖覺法印信空上人乘願房上人等、都故上人面受門人皆被証誠之事候也。此上者不可及御不審候歟。(上人往生後失念仏行等事)
勢觀上人音信事可有御口伝候。(善導寺上人御臨終次第事)

みなもて濁乱、しかるに御辺一人正義伝持候。ことに隨喜し入候とかゝれたりき。かの勢觀房は、としひさしく上人につかへたてまりて、法門の聴聞もみゝぶりたりしひじり也。その消息はまのあたり見侍りき。まさしき自筆の状にて侍りし也。又法蓮房、正信房などにたづねうけ給はりしも、みな相伝の正義とて申されしは、ことばもひとつに心もかはらざりき。そのほか京都にはやりたる義どもをば、さらに上人の御をしへにあらず。まめやかに頬川ちかくはみゝもあらひぬべしとぞ、この上足たちはるかたられ侍りし。

かやうに、あるいはあまねくその人にむかひ、或はくはしくその書をひらきて、相伝の邪正をたゞしあきらめて、黒谷の正義をばききをきしかども、天性もとよりかたくななるに、老性いよ／＼をろそか也。才もなく、智もなし。はぢつべし、いたみつべし。かたはらいたく申さでぞあるべきをたづね給ふ心ざしのねんごろなれば、をのづから利益も侍らんに、わたくしありとおもひてきゝおきしはしばしを、あら／＼かたりきこゑぬる。をろかならんものはあざけりなん。法門のことはりをわきまへざるがゆへに。かしこからん人はかるしむべからず。智者のことばをつたへたるがゆへに。よく／＼きゝとゞめ給へ。ゆめゆめいるが

聖覺法印信空上人乘願房上人等、都故上人面受門人。皆ナ
以被ニ証誠ニ之事候也。此上者不可レ及ニ御不審候歟。
(上人往生之後失念仏行等事)

然阿齡通ニ六旬ニ目闇手振。雖然惑來問之志、思利生之多、凌余寒之風、走頑齡之筆、載先聞之趣、答後輩之疑畢。如レ此之間書成ニ兩卷。日及ニ三旬。在阿決レ疑而帰リ。但識用闇短、相伝如レ忘、恣決ニ是非、其憚不レ少。今憑夢告、又憶ニ師寄、惣以記レ之耳。昔嘉禎三年七月六日、上人在善導寺塔遣ニ聖護房召ニ愚昧付属云、我義付汝汝可伝來世。故上人門徒中愚人多贖ニ上人御義。予門人亦可爾。自非學生者難傳ニ師說、故也。其外毎向諸人指ニ愚昧示レ人云、弁阿亡之後法門事可レ問ハ。然阿是弁阿之成ニ盛年一也。(縁起)然則予所存不可レ違ニ善導寺上人意趣一歟。依レ之今乍レ憚染筆而已。(同前)

一宗優長之学生道心甚深、而稽古及ニ八年。闇ニ何法門耶。(上人往生之後失念仏行等事)

残ニ何不審一

せになしたまはせそ。かやうに申すはをこ
なる荒言なりや。されども法門にあやまり
ありなしは、法然上人のあそばしをかれた
る物ども、世にかくれなく侍り。又さきに

申つるひじりたちのことばをきよとゞめた
る人も、こゝかしこにおほくのこりたれば、
かれをひらき、これをとぶらはんにしられ
ぬべし。としよりのくりごとし侍るほどに、
夜もはやあけがたになりぬらん。身もひえ
むねもわびしければ、さのみは申しつくし
がたし。この一夜の結縁をもて、かの九品
の值遇をまたん。(『帰命本願鈔』卷下末)

又御作選択集并被ニラル、書捨ニ御消息等其數是多。彼此校合
之時同異顯然。歟。旁カナ不レ及ニ御疑殆一也。(同前)

以上始めに『決答鈔』の「善導寺聖人御房長時御勤並御臨終次第」
の一段が『九卷伝』の記事の内容に符合することより端を発して、証
賢の『帰命本願鈔』にも同様の構成が見られることに注意してみた。

『決答鈔』の然空伝承本を始め、異流の『決答鈔』伝本にも「勢觀上
人音信可有御口伝事」の一文があつたことを考へると、当初から『決
答鈔』自体に「勢觀上人音信」の事が書かれてあつたと思わざるを得
ない。その証明には『九卷伝』だけでは不十分で、どうしても証賢
の『帰命本願鈔』が不可欠である。それも前序と本文下末の巻の文で
あつて、その他の文は、今の場合は直接の対象ではない。しかし全体
的には大いに関係があつて『帰命本願鈔』自体の構成が『決答鈔』の

それに著しく似ていることにも注意する要はある。いづれにしても、

通常『帰命本願鈔』は、『向阿上人伝』⁽¹²⁾等によつて元亨年間に著わさ
れたといわれてゐるが、法然の法門の正義が乱れていることは前代か
らのことであるので、そのことと証賢の浄土門に入る契機というか、
具体的には然空に師事するようになつた経緯を考へてみると、今少し
早い時期に著わされたといつてもよい感を受ける。

園城寺の学僧であつた証賢が、何らかのきつかけで法然の法門を知
り、浄土門に帰入することに意を決して園城寺を出たとしても、直ち
に然空を師としたとは思われない。もっとも然空のもとでの受学は九
年と自ら記しているから、然空の入寂の年永仁五年(二九七)の秋の
前年の八月を受学の最後とするが、永仁四年(二九六)までの九年間、
と受学の期間を置くことができる。とすると二十三歳帰淨後、然空の

もとを去るまでの間は十年にならうか。然空の下での受学の前に一年程度の期間を見ることができる。要するに然空の室に入る前の、少くとも一年程度の間に、証賢は改めて法然の淨土の法門が多様な形で行かれていることを知ったにちがいない。それが『帰命本願鈔』の前序⁽¹⁴⁾の文にも表われているように思われる。証賢は、

黒谷の上人我朝にいで、このむねをひろめ給ひしよりこのかた、教をうかゞひ行をもとむるもの四遠にみち、穢いとひ淨をねがふやから一天にあまねくして、世のならはし人のことわざなりしかば、大かたことはりまでは、我人もみよなれたる事ぞかし。されど安心起行のありさまなど、こまやかにたづねうかゞはんとすれば、諸方の智者たち、そのおしへまち／＼にして、往生の径路ひとかたにおもひさだめがたし。このなかにいづれかまさき法然上人のすゝめ給ひけんおもむきならんとおぼつかなけれども、面面にわれこそ黒谷の遺風なれと称し、これなん吉水の余流なりと号すれば、あまねくとふらふにしたがひて、いとどをろかなる心まよひぬべし。さのみ上人のをしへのまち／＼なりしにはあらじ。いかにも下愚の今案のみだりがはしきならんとをはしかられたり。さればいかゞして相伝の正否をもあきらめ、法門の是非をもたゞさましなんど、さまざま／＼おもひわづらひたるにも、あはれ心あらん人もがな、なげきあはせまほしきに、

と心情を述べている。これは恐らく証賢が淨土門に志した当初の情況ともいえるのではなかろうか。証賢は園城寺を出て、京洛の華開院で交衆の花服を改め、隠遁の黒衣となり代つた後、洛中洛外に法然の法

門をたずねたが、淨土の法流はさまざま、訪ねるに従つて迷いは大きくなつたのである。よもや法然の教がまちまちであるはずはない。その一念からさらに尋んとして、北白川あたりに恐らく法蓮房信空の弟子分であったであろうか、同法の友がいたことを想い出して訪れたが、すでに亡く、たまたまその日は弥陀感應日に当つたので、真如堂にて通夜せんとして、夜中に二僧の問答するのを聴いて、正しく法然の淨土の法門に会うとなるが、『向阿上人伝』はこの辺の所を「さりければ、偏に菩提の直路にをもむき、九重の外北白川のほとりに寂寞の柴の扉をしめ、法蓮上人のいにしへをしたひて、ひたすら念佛し給ひけり」とい、ついで「其後吉水の法流をしたひて、ひ礼阿和尚に謁し、ほどなく宗脈をうけて向阿上人と号し、清淨花院に住して義をひろめ給ふ」という。然空に拌謁以下は著しく縮められているものの、『帰命本願鈔』の序分の文を、北白川のほとりに法蓮房のいにしへをしとうて念佛したというのは、案外事實であったかも知れない。いずれにしても淨土門に歩を入れた直後の証賢の相としては、園城寺を出て直ちに然空を拝して弟子となつたというよりも、『帰命本願鈔』の序文を、証賢自身の師を求めての徘徊を述べたものとして、少くとも一年位は念佛生活と法然の遺法の正義伝持者を求めての期間として取りたいものである。

さて証賢は事実として然空から法然の法門を伝受している。先学の指摘のように、証賢が弟子の玄心に授けた『授手印』の奥書⁽¹⁷⁾には次のようにある。

伝聞祖師之興淨教也、化導數十年焉。學侶之承意氣也、門徒數十輩

矣。就中先師独歩義道、同法皆折幘幢。爰向阿隨逐先師九年、稟承真宗幾許。或夜侍座下、深更語心底。先師示言、予一期之間、汝ヲシタテタルノミカ化導之思出ニテアル也云云。此事為備身之名譽、向阿構虛言者、二尊明罰ニ候、花押夷則聞芳言、南呂別離。最後之密談深納耳底、生涯之庭訓悉印心裏而已。今玄心法器稟于性、鑽仰異他。仍相伝之義道具付授之已畢。宜仰万代之軌範、師一宗之善知識。則以手印為法驗。更後學不可疑。

正和五年三月十九日

沙門向阿花押

師然空に伝聞したところによると、法然が淨土教を興してより化導數十年、学侶の法門を繼いだもの門徒數十輩に及ぶが、中において先師然空だけが獨り法然から弁長、良忠と伝えられた法門の義道を正しく歩んだで、同法達は皆、自分こそが正流相伝者であるという旗印を折つてしまつたといふ。これによつて然空が法然の法門の正流相伝者として証賢にうけとめられていた、ということが解せられると共に、京洛のそれぞれ法然の遺風を繼いだと主張する義は、法然の義ではないと証賢によつて判ぜられていたことがわかる。

然空の著述は少ない。それもすべて証賢の手を経て、さらに江戸期に義山が整えて刊行したものが現在伝えられているが、証賢は法然の法門が結局然空に伝えられたと確信したことも当然のように、然空の『淨土要略鈔』や『心行雜決』⁽¹⁹⁾には曲解を受けるような文はない。『淨土要略鈔』は然空の法語の抄出であるけれども、吉水の名を出して法然の法語を引用すること九回あまり、その他も吉水の名は出さないけれども、大概法然の語によつていることは確かである。『心行雜決』は然空の第八十九代龟山院の皇后新陽明門院の尋ねに對しての返書で

あるが、ここにも法然の語を引くなど、然空の人となりも亦法然一途であつたことが看取せられる。

この

ような然空に、証賢は師事すること九年であつた。そして真宗淨土の法門をことごとく稟承したのである。師の座下を去る一月前位からは、ことに然空の授教に熱が入つたのである。或夜法を聴くこと深夜にいたつて、然空は証賢に心底を明かして、自分一期の間に、証賢を法門の後継者に育上げ得たことが、生涯の化導において一番の思出であると語つたといふ。然空の証賢に寄せた法門後継者としての期待が純粹で大きかつたことがうかがわれる。証賢自身「此事為備一身之名譽構虛言者、二尊明罰ニ候」と記しているのであるから、然空の言葉そのものを書留めたものということもできる。虚言をいわぬというのが、弁長、良忠とつづく法然の法門伝受の人たちの誓言である。然空を経て証賢も亦このように誓つたのである。この立場は当然『帰命本願鈔』述作にも通ずるものでなければならない。そうとすると、「勢觀上人音信」についても「まのあたり見侍りき。まさしき自筆の状にて侍りし也」と記していることも、よもや虚言ではあるまい。

ともあれ次に証賢は、七月に師の教言を聞き、八月には別離したと記している。この然空との法談受法を「最後之密談深納耳底、生涯之庭訓悉印心裏而已」と記しているのは注目に値する。然空の授法が一人証賢に對して行われたばかりでなく、特に重要な法談があつたにちがいない。この時に恐らく『授手印』や『決答鈔』の口決相伝が行われたものであろう。

の授法、弁長から良忠への相承と全く同じように、自己が選ばれて、法然の正義を一人相伝したことを記している。ここで問題は然空である。先に考察したように、証賢が帰淨して法然の念仏義が多様に行われている中に、これこそ正しき相承者と見たのが然空ではなかつたであろうか。証賢からすれば、現に法然の正義は然空が相承していたのであり、「最後の密談深く耳底に納む」と述べていることは、然空から法然の念仏義を正しく相承したことと記しているのである。ただ然空の伝歴の詳しいことは不明で、『鎮流祖伝』卷第三⁽²⁰⁾によると、十二歳で叡山に登り、永存に師事し、法に依り一紀之間、山を出でずして台乗を研鑽したというから、二十三歳までの十二年間は叡山に止学したことになる。後に良忠の講席に参じ、遂に蓮教を面受したというが、その間には数十年の空白があるものと思われる。叡山下山後、淨土門への帰入の時期は不明である・、確かなことは寂慧の『述聞制文』によると、文永八年（一二七一）良空と一緒に関東に下向、良忠に三年間師事し、ついで建治二年（一二七六）に上洛し、十一年間在洛した良忠から引続き受学したことである。先学の指摘によれば、然空は良忠の正統性を認めて弟子入りしたのであり、それは良忠が然空に授けた『授手印』の奥書にうかがわれる通りである。証賢が然空を法然の正義伝承者と判断したことは入室後間もなくのことであろうか。その後の受学九年間というのはそのことを物語ることにもなる。「生涯の庭訓、悉く心裏に印するのみ」といつているから、然空の期待は正義繼承者としての証賢の育成にあつたのである。あたかも法然が弁長を嗣法の器とみて伝法したことなく、また弁長が良忠を伝法の人とみて

尽く授法したがごとくである。然空は恐らく良忠からの相伝の内容をもつて証賢に伝法したことであろう。『授手印』ならびに『決答鈔』が大切な伝書の役割を果したことはむろんのことである。

八

証賢の『帰命本願鈔』の流れが、『決答鈔』に依っていることは先に見た通りである。その『帰命本願鈔』に『源智書状』を出すことは、証賢所見の『決答鈔』には「勢觀上人音信事」が記されてあつたからであろう。これによつて「勢觀上人音信」が「源智書状」であつたことはほぼ間違いないであろうと思われる。その「源智書状」は証賢が確かに見たというのであるから、やはり実在したと見た方がよいのではなかろうか。それにしても「勢觀上人音信」について、正しく相伝を受けたのは然空所承本『決答鈔』によるかぎり、然空一人であったことは全く意外のことといわざるを得ない。そしてそのことは弟子の証賢の『帰命本願鈔』によつて証明されることになる。

注

(1) 法然上人伝全集三七四頁。

(2) 新続淨全第八卷一〇八頁。

(3) 佛教大学編『三上人研究』所収の拙稿「勢觀上人の音信と源智の書状について」の中、六五頁の「一方版本の慶安本、宝曆本ともに御伝にしているのは、底本にもよるが、おそらく校者が迷わず勢觀上人音信は源智書状と解し、それは四十八卷伝に見えるから御伝に有す可く候程度にしてしまつたとさえ思われる位である」の一文は削除する。昭和新訂『決答鈔』の一五頁の脚注に、「西云云下礼有勢觀上人音信事可有御口伝候十三字」

亦同但口字無」とあつて、(2)は対校の異本略符に慶安、宝暦の二版本とあるのを鵜呑みにして前出のようなことを述べたが、(2)は(1)の誤りで、名越良順、名越良智の二本の略符であつたのでここに訂正して粗忽をお詫びする。なおよく見れば、林勸学も『決答鈔』の解題では「礼阿伝本では勢観上人音信事可有御伝候の十二字ある。此れが虎角自筆本に無く、慶安、宝暦本にも無い」と述べておられるのに、それを見落してのお粗末であつた。

(4) 昭和新訂『決答鈔』解題七七頁。

(5) 同右七八頁。

(6) 同右。

(8) 以下『決答鈔』については「縁起」「授手印序文の訛」「善導寺聖人長時御勲並御臨終次第事」の内容に依つて述べる。『決答鈔』は昭和新訂本に依る。

(9) 「然阿上人伝」。佛教大学編『三上人研究』四三〇頁。

(10) 昭和新訂『決答鈔』卷上四四頁の校注。

(11) 新統淨全第八卷一〇七頁。

(12) 『向阿上人伝』卷上。淨全第一七卷五九三頁。

(13) 『授手印』向阿真筆本奥書。昭和新訂『授手印』四四頁。

(14) 新統淨全第八卷九頁。

(15) 『向阿上人伝』卷上。淨全第一七卷五九三頁。

(16) 同右。

(17) 昭和新訂『授手印』四頁。

(18) 新統淨全第九卷一一五頁。

(19) 同右一二九頁。

(20) 淨全第一七卷四四四頁。

(21) 淨全第一一卷五二九頁。

(22) 玉山成元博士『中世淨土宗教団史の研究』一六八頁。

勢觀房源智研究の史料について

玉山成元

はじめに

建暦二年（三三〇）正月二十三日、法然は入滅される二日前、自ら筆をとり、弟子の源智に「一枚起請文」を受けたことは周知のことである。ところがその他のことになるとほとんど知られていない。總本山知恩院第二世、大本山知恩寺第二世の位置にありながら、あまりにも源智の生涯は淋しい存在であった。それは法然—弁長—良忠と続く浄土宗の主流からはずれていたことと、数多くある法然の伝記の中で、目立つ記字が少なかつたことであろう。『四十八卷伝』によると、十八年間法然に常隨して可愛がられたが、その後は隠遁を好み、たまに法談などを行つても、五、六人ぐらい集まると中止してしまう、という消極的な態度をとった源智の姿を伝えてきたからである。そうした先入観で源智を見ていたために、法然から道具・本尊・聖教のこるところなく相承されたという『四十八卷伝』の記事や、嘉祿の法難で破壊された知恩院の復興者、さらには後世赤築地の談合が行われ、鎮西流発展の基礎を確立した陰の功労者というような、浄土宗史上では忘れ

ることのできない偉大な功績を残した源智の行動に対し、ややもすると疑問視されていたことは事実である。ところが昭和五十四年七月、滋賀県甲賀郡信楽町勅旨の玉桂寺に所蔵されていた木像阿弥陀如来立像の中から、「阿弥陀仏造立願文」や数万に及ぶ「念佛結縁交名」が発見された。これは誠に良質の史料で、鎌倉初期の浄土教を解説する上にきわめて貴重なものであり、法然・源智の伝記はいうまでもなく、淨土宗史に関するいくつかのこととも書き改めなければならなくなつた。それほどまでに大きな反響をもたらした。

源智に関する研究は、早く伊藤祐晃氏によつてなされたが（『淨土宗史の研究』「百万遍知恩寺史考」）、その後、三田全信氏によつてさらに進めた（『淨土宗史の諸研究』「勢觀房源智について」）。この後まとまつた論文はない。しかし昭和三十三年以後、天台淨土教発展の上に法然をとらえた菊地勇次郎氏は、一連の論文の中で法然門下を洗いなおし、源智の位置を注目すると同時に、『醍醐本法然上人伝記』や『三昧發得記』を重要視された（源智とその門下）。しかし大勢としては、法然門下における源智の位置は極めて低かつた。というより、歴史的な裏

づけがないために、確信をもつた主張ができなかつた。しかし『玉桂寺文書』の発見以来、源智の研究は急速に進展した。伊藤唯真氏は『淨土宗の成立と展開』の中で、また藤堂恭俊氏は「勢觀房源智上人とその業績」(『勢觀房源智上人』)の中で源智の全体像を把握することにつとめられた。また深貝慈孝氏は、從来疑問視されていた『選択要決』を源智の著と断定され(『法然淨土教の総合的研究』)、野村恒道氏は、源智の親類秘妙の家系について明らかにされた(『三康文化研究所年報』十六・十七)。私も以前(昭和三十一年)「一枚起請文」を調べたとき源智にまつわる疑問をいただき、長い間解決がつかず、不安な日を送つていた。ところが『玉桂寺文書』の「阿弥陀仏造立願文」をみるとことによつて、その疑問は解決し、安堵の胸をなでおろした。そんなわけで最近著しく進んだ学説を加味しながら、源智の生涯にわたる史料をまとめておきたい。

一 出自と出家

『四十八卷伝』によると、

勢觀房源智は、備中守師盛朝臣の子、小松内府重盛の孫なり、平家逆乱の後、世をはぐかりて、母儀これをかくしもてけるを、建久六年、生年十三歳のとき上人に進ず、上人これを慈鎮和尚に進ぜられにけり、かの門室に参じ、出家をとげをはりぬ、いく程もなくして上人の禅室に帰参し、常隨給仕首尾十八箇年、上人憐愍覆護他に異にして、淨土の法門を教示し、円頓戒この人をもちて附属とし給、これによりて道具・本尊・聖教、のこる所なくこれ

を相承せられき、
とある。源智は平重盛の孫、師盛の子であったが、平家滅亡のち、母にかくまわれて世を送り、建久六年(二五五)十三歳で法然の門に入つた。法然は源智を天台宗慈円のもとに預けて出家させたが、まもなく法然のもとに帰り、それからの中十八年間法然について修学した。法然もことのほか源智をかわいがり、円頓戒をはじめ、道具・本尊・聖教など、すべてを源智に与えたという。この説が從来伝えられてきたものである。

源智が平氏の一族であることは変りないが、父親に関しては古くから異説がある。『四十八卷伝』や『知恩寺歴志略』は平師盛説であるが、『淨土三國仏祖伝集』は通盛の子としている。しかし通盛の側室小宰相局は懷任のまま壇の浦で入水しており、史実とはほど遠い。敦盛説をとるのは『知恩寺歴志略』や『雍州府志』『謡曲』などである。若く美しい平家の公達と関東の荒武者熊谷直実、哀れな平氏の孤児源智と救濟者法然を巧みに結びつけた文学作品としてはすばらしいが、史実として肯定することは難かしい。資盛説は名越派妙観の『授手印決答聞書』である。しかし資盛の子息の中に源智の名は出てこない。重衡説をとるのは聖岡の『伝通記綱鈔』である。同書には「三位中将の子」とあり、伊藤祐晃氏は、『平家物語』に見える法然と重衡の関係などを考え、重衡説を立てている。三田全信氏は重衡と妻佐子との間に子供がなかつたことも調査するとともに、側室の子として記される『平家物語』の「長門本」には名を記さず、「覚一別本」では親範の子とあり、『源平盛衰記』では成範の女となるなど、諸説一定してない

のは不確実なことを意味するとしてこの説を否定している。

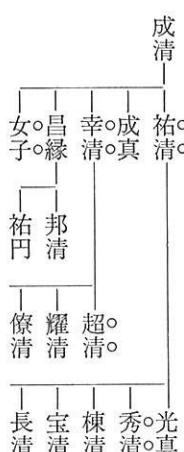
こうして考へると、残るのは師盛説ということになる。伊藤祐晃氏は「百万遍知恩寺史考」(『淨土宗史の研究』)の中で、「平家物語」「兵庫名所記」の説により、師盛は十四歳で討死をしており、妻子を持つのは若すぎるとして師盛説を否定された。ところが三田全信氏は、

『玉葉』の安元二年(一二九)二月一日に閑白閑陵第で行われた御賀試薬や同年三月四日、東山御所で行われた「太上法皇五十宝算祝賀」の奏樂に出席した第四人の一人であったこと証拠として、師盛の生年月日に疑問をはさみ、さらに『山槐記』治承三年(一二九)十一月十九日の除目で備中守になつた事實をつかみ、『吉記』の寿永二年(一二八)七月二十一日の記事によつて、兄資盛とともに一部の大将格として出陣していることを強調している。とすれば維盛・資盛らの年令から推量して、師盛は二十歳以上の年令になつてゐたのではなかろうかといつてゐる。討死の年令については明瞭を欠くが、三田氏の指摘されたよう二十歳前後であれば妻子があつても不自然でない年齢と考えてよい。肯定はできないが今のところ師盛説が妥当と思われる。しかし母がだれであるのか明らかでない。

『玉桂寺文書』の「阿弥陀仏造立願文」の中には、「秘妙等親類」という語が見え、同「念佛結縁交名」には、

野村氏はこの女子二名のうち、長女の満子を秘妙に当て、二女の当清室が静妙に當るといつてゐる。ここまで推定は妥当といつてよい。

伊藤唯真氏はこの説にもとづき、秘妙を源智の母と考えているが、断定するにはもう少し時間がほしい。つまり秘妙や秘妙房母大夫は、



法然房源空 真觀房感西 勢觀房源智 比丘尼秘妙 静妙 発心
(中略) 法性寺入道殿下 祐清 幸清 秘妙房母大夫殿 超清 (秀)
と一連の交名が出てくる。この中で源智は、法然・感西はともに師と
ウ清

親類ではあっても血族なのか姻族なのか、今までの研究からでは明らかにできない。その点誠に残念である。それでも秘妙は源智とはごく身近かな人であったために、自分の次に記したということは事実であろう。

『四十八卷伝』によると、元暦元年三月二十四日、壇浦の戦いで平氏が敗滅したのち、源智の母は世を憚かり、源智をかくし育ててきたが、建久六年（一二五）十三歳の源智を法然のもとに預けた。おそらく滅亡した平家一門の菩提を弔うために、法然のもとに入門させたのであろうが、念佛によってどんな人をも救済できる法然の教えに傾いたためであろう。まして法然自身も武士の子であり、父の死によって出家をした身である。そのうえ法然との関係の深い葉室光親は源智の親戚に当り、また身近かな紀氏一族も念佛の信仰を持つていたことは前述の通りである。なき人の菩提を弔うためには、念佛は最善の教えであつた。そうしたいろいろな問題を考えると、源智が法然の門に入ることは極めて自然であつた。

ところが『四十八卷伝』によると、法然は、入門した源智を直接自分の座下にはおらず、天台宗の慈円のもとに預けて出家させたという。

藤堂恭俊氏は、「いとおしいわが子を手ばなす母親の心情に打たれるとともに、十三歳になつても自分の姓名すら公に名告れない、しかもひとたび平家狩りの手にかかるれば、生命の保証されない哀れな遺児のいのちを、どうかして護り育てることが出来れば」という温かい配慮もあって、懇請を引き受けた」といつている（『勢觀房源智上人』）。

慈円は法然の檀越九条兼実の弟であり、当時仏教界の中心人物で、

政界との結びつきも強い。そんなことで法然は、源智の身の上をより安全に考え、そうした態度をとったのである。『翼贊隨聞記』（九）によると、法然は考えるところがあつて慈円のもとに預けたという。平氏一族の探索が嚴重であったため、後難をおそれて天台座主慈円のもとに預けたというのは本当かもしれない。いずれにしても源智は慈円のもとで得度もし、仏門に入ることになった。ところが翌年には法然のもともどることになった。

おそらくその理由は、政変がおこり、九条兼実が閑白職を解かれ、弟慈円が天台座主職を退ぞくことになつたからではなかろうか。それと鎌倉政権が安定するといつしか「平将狩り」の様子もうすれていたからであろうと思う。

源智・法然のもとに入門した建久六年以後七年の間には、後世に名を残す俊秀が相いついで入門した。すなわち建久八年には鎮西義の弁長、翌九年には一念義の幸西、少しおくれて建仁元年（一二〇）に親鸞、同二年には諸行本願義の長西、同三年頃多念義の隆寛らがあいついで門弟となつた。法然が最も充実し、注目をあびた時期に源智は入門したと思われる。

妙觀の『授手印決答聞書』には、

彼勢觀上人、初真觀房弟子（中略）真觀房臨終後法然上人言、真觀房ヲハ源空カ不便ニ思シ者也、勢觀ヲハ又真觀思ニ不便ニ者ナレハトテ、源空モ不便ニ思也トテ、常隨給仕ノ御弟子也、

とある。三田先生はこの説を肯定し、最初は感西の弟子となつて学問をしたが、感西入寂の正治二年（一二〇〇）閏一月四日以後は、法然のも

とで受学することになったという。感西は文才に長じた人であり、遵西に代って『選択集』を書写した人である。真言宗の相模阿闍梨光樹房のもとに入室したが、師僧入寂後十九歳で法然の門下となり、信空

に次ぐ門下の上足として活躍した。建久五年ごろと思われるが、遵西の父である中原師秀の請いを受け法然は七日間の逆修説法を勤めた。

このとき最後の一日は法然に代って感西がつとめたといわれる。それほどの人であったが『無縫集』、正治二年(1190)四十八歳で入寂した。このとき法然は「我をすてておはすることよ」といつて悲歎された。『往生要集卷中義記』(第八)によると、感西の臨終のとき、源智はまだ童形であったが、後の形見に念佛の要文を求めた。そこで感西は「如來本誓等」の文を書いて与えたという。このことは弁長から良忠への伝言であるが、おそらく弁長も臨終の枕辺にはべり、感銘されたことであろう。そのため良忠に伝えたものであろう。こうしたことから感西と源智との師弟関係は事実とみてよさそうである。源智は最初から法然の弟子となつたが、法然はまず慈円のもとで剃髪させ、その後は門下の上足感西に預けて面倒をみさせたらしい。感西寂後は法然のもとで勉学にはげむことになつたと思う。建久九年四月八日付の『没後制誡』によると、法然は「但弟子雖多、入室者僅七人也」といい、信空・感西・証空・円親・長尊・感聖・良清の七人をあげ、源智の名は記していない。このころの源智は、法然の直門として生活をともにしていたのではない。しかし師僧感西は、この遺言状ともいつてよい「没後制誡」の中で、法然死後の遺産として、吉水の中坊と高畠の地一所とを与えることになつていた。もちろん法然は感西の常隨

給仕した恩にむくゆるためのものであつたろう。けれども法然より先に入寂してしまつた。

二 『選択集』と『三昧発得記』

鶴木行觀の『選択本願念佛集秘鈔』によれば、『選択集』撰述のとき同席を許されたものは、証空・源智・遵西・感西で、証空は經律論の文を集めたといい、「勢觀房生年十八也、此人雖侍御前、未至口入之分程^{まつとう}一也」とあり、源智は十八歳の若年であったから口入れの分ではなかつたとある。當時証空は二十二歳であり、行觀の記述は間違いであるが、おそらく証空は感西について雑役でもしていたものではなかろうか。それにしても西山義で源智の存在を記しているのは注目しなければならない。行觀は南北朝時代の人であるから建久九年当時のこととをこれで判断することに無理はある。しかしこの当時、西山派では源智の存在を認めていた証拠にはなる。

証空の『選択集密要決』には、建久九年三月、兼実の要請によつて『選択集』を選述したときの様子が記されている。つまり感西が法門の義を談じ、証空が經釈の要文を引き、遵西が筆をとつて書いたもので、その外には誰も在座しなかつたといつてゐる。しかしそのあとで証空は、遵西が筆の立つことを自慢したので法然から中止を命ぜられ、第三章以下は感西が代つて執筆したといつてゐる。ところが最近上田良準先生の研究によると『西山証空上人真蹟集成』、第十三章以下は証空の筆であることが明らかになつた。『選択集私記』によると、証空が口入し、感西が執筆、源智が同席した他には誰もいなかつたといい、

『法水分流記』によると、『選択集』撰述のとき証空は勘文役をしたといつてはいる。口入といい勘文といい、それは相当の学力がなければできるものではない。西山派関係の人々は、証空のいっていることであるから本当と思ったらうし、そのまますなおにとるだらう。だから『善惠上人絵』などは、法然とともに文を引き法文の義を談じたともいっている。しかし私には納得できない。というのは当時証空の年齢は二十二歳、いくら優秀な人材ではあっても、まだ法然門下では青二才であり、法文の義を談じたり、勘文の役をするとは常識では考えられない。こうした重要なとき門下の第一人者であり、常隨の弟子の長老であった信空の名が見えないのはおかしい。善意に解釈するならば、法然の命により、諸書から指示通りに引用を手伝ったということではなかろうか。もしそうだとすれば話はわかる。いずれにしても証空の主張には裏があると私は考えている。つまり証空は『選択集』の手伝いをしたのは感西と自分の二人であることを力説したかったのであろう。感西は正治二年に入寂するが、そうするとの後は証空一人が『選択集』の撰述に立ち合つたことになる。ましてその主張が法然門下の重鎮といわれた信空や隆寛の入寂後とすればなおさらである。

従来『選択集』は秘伝の書といわれているが、兼実はいうまでもなく、弁長・証空・隆寛・親鸞・源智などにも授けられたことになつてゐる。何人に授けられようと、こっそり授けられれば秘伝といつてもかまわない。しかし秘伝ということと、ごく限られた数人に与えられたということは異なる。私には『選択集』が五人の弟子にしか与えられなかつたとは考えられない。もしこの五人であつたならば、撰述のと

き法門を談じた感西には授けられなかつたのであらうか。また法然門下の長老であり、法然の財産のほとんどを譲り受け、念佛の布教を托された信空に『選択集』の付属がなかつたとは考えられない。おそらくあつたと考えるのが常識であろう。法然の入寂後、信空は天台僧明禪に『選択集』を贈つてゐる。それから明禪は顧密を捨てて専修念佛の行者となり、入信書の『述懐鈔』まで書いてゐる。こうしたことから考えてゆくと、『没後制誠』に出てくる七人のうち、証空を除く他の六人には『選択集』を授与されたという記述がなく、『選択集』に関する註釈書などを作つていらないというにすぎない。だからこの六人には『選択集』の授与がなかつたように思はれてゐるのだろう。しかし実はここに問題がある。証空が『選択集』を授与されたと主張するのは法然が入寂してからである。だから法然在世時代には、他の六人と同様『選択集』云々という言葉はなかつたはずである。ということは、『選択集』の授与は何も限られた特定の人に特別に与えられたものではなく、多くの弟子たちが一応学ばなければならないものである。だから何も表面に出してさわぐ必要もない。この姿を信空はじめ上足の六人が残しているものと見た方がよい。

正治二年二月、弁長は法然より『選択集』を授かつたという。正治二年といえど、下筑した弁長が再び上洛した直後である。その弁長に『選択集』を授けたことが事実ならば、従来いわれてゐるように、浄土の法門をマスターしたものに授けたという説が崩れてくる。そして『選択集』は完全な形ではなくとも、ある種の講義のテキストのような形で使用したと見るほうが妥当な気がする。私は『選択集』が大切

な書であったことに疑問はないが、撰述当初は後世いわれるような、秘した奥義を語るものではなかつたと思われる。しかしこれは表面的なことで、やがて活字の裏には、かくされている何ものかがあつたに相違ない。建暦二年に版行されたという事実からいつてもそう思えてならない。

『選択集』を授与されたのは弁長・証空・隆寛・親鸞・源智の五人であるという。なるほどこれら五人に『選択集』の授与があつたことは事実である。法然の弟子が沢山いる中で、なぜこれらの五人だけが『選択集』の付属を主張するのであらうか。ここに注意しなければならない。いうまでもなく法然が入寂すると門下は多くの流派に分かれてゆくが、これらの五人はいずれも皆その派祖となつた人々で、それぞれ専修念佛教団の正統な繼承者であることを主張した人々である。その正統性の一つとして『選択集』を出してくることはいうまでもない。たしかに『選択集』の付属は大切である。しかし冷静に考えると、ここで問題になるのは、単に『選択集』の付属ばかりではなく、『選択集』をいかに解釈するかに発展していったことである。つまり法然在世時と入寂後では『選択集』に関する比重が変つてゆく。それにしても『選択集』撰述の問題やその正統性にからんで、源智の名が出てくることに注目しなければならない。

源智が歴史の表面に出てくるのは、元久元年(1304)十一月七日付の「七ヶ条制誡」である。法然は比叡山衆徒の念佛禁止運動に対し、問題になっている門下の非行を考慮し、七か条の項目をあげて誡しめ、この日から三日間にわたって門弟らに署名させ、天台座主真性に提出

した。署名は法然以下一九〇名に及んでいる。源智は源空・信空・感聖・尊西・証空について六番目に署名している。「七ヶ条制誡」は、以前にその真偽について疑問視されたことがあつた。ところが『玉桂寺文書』の「源智造立願文」や、奈良『興善寺文書』の発見により、いずれも署名の筆跡が合致するため、正本であることが明らかとなつた(斎木一馬氏「欣西畫状」『日本佛教史学』十五号)他)。これは誠に貴重なことで、今後の研究にプラスするところが大きい。いずれにしても元久元年ごろになると、源智は信空や証空らとともに、法然のごく身近かにいたことがわかる。そしてこの後建永二年(1302)の流罪まで、ともに生活をしたことと思われる。

『法然上人伝記』(翻醍本)所収の『三昧發得記』によると、法然は建久九年(1198)正月一日に、山桃の法橋教慶のもとから帰つて念佛をはじめると、日想觀・水想觀・地想觀・宝樓觀などを成就することができた。その後正治二年、建仁元年、同二年、元久三年までの間、たびたび行つた別時念佛によつて口称三昧を發得し、極樂の依正二報をみたといふ。この様子を法然は書きとめて秘蔵され、だれの目にもふれなかつた。ところが『法然上人伝記』の奥書に、

此三昧發得之記、年來之間、勢觀房秘藏不_レ披露、於_レ沒後不_レ聞
伝_レ得之書畢、

とあるように、入寂後、源智が相承した遺物の中から発見された。源智も秘蔵して披露しなかつた。ところが源智の入寂後、門弟たちが源智の見聞をもとにして編輯された『法然上人伝記』に収録された。ただ源智の在世中に見たと思われる人々は、明遍・隆寛・信空・親鸞ら

があげられる。明遍は『法然上人伝記』に、一見して隨喜の涙を流したとあり、隆寛の『知恩講私記』や信空系と思われる『源空上人私記』には、法然が三昧発得の人であったことがのべてあり、親鸞の『西方指南抄』には和文の『三昧発得記』が収録されている。『西方指南抄』の場合も「秘藏すべし」となり、秘伝の書として伝わったものであることはいうまでもない。このころの法然は毎日七万遍の念佛を相続されたというので、阿弥陀仏・三尊などをはじめ、極樂の依正二報を感じるのは当然であつたろうと思う。菊地勇次郎氏は、ここに文治以前の法然とを区別している。つまり文治以前の「偏依善導」は、「文」によるもので、体験の裏づけはなかつたという。法然は後まで念佛三昧は続けるが、内容の変化を重視しなければならないという。それは天台の止觀業としての念佛三昧ではなく、源信流の助念佛としてのものでもない。法然の念佛三昧は、但念佛の教義を立証するもので、体験によって裏づけられたものであることを力説している（源空と三昧発得）『源空とその門下』。藤堂恭俊氏は「観仏には、別相観とか総相観とかの相違はあるが、おしなべて仏の相好を観察することを目的として行う修行である。これに対し、口称念佛の一行は、阿弥陀仏の淨土に往生することを目的としている。そのような口称念佛の一行に徹した人には、求めずしておのずから、淨土のありさまや阿弥陀のみ姿を見てまつることができる。法然の『三昧発得記』に記されていふ内容は、決して観仏を目的として得られた境地ではなく、口称三昧の一行に徹すればこそ、不求自得された世界である。口称念佛の一行はそのように、念佛者の心の奥ゆきを深くひろげて、信仰の対象で

ある救濟仏である阿弥陀仏にあいまみえたてまつることのできる直線道である。南無阿弥陀仏とみ名をとなえる私と、となえられる仏とが、口称の一行をとおして対面するのが、口称三昧発得の世界なのである』『勢觀房源智上人』と力説されている。これはもつとも大切なことである。観察による観仏と口称念佛三昧によつて不求自得に見仏することとの違いは、はつきりと区別しておかなければならぬ。法然のこの貴重な体験記を秘藏して公開しなかつた源智は、師法然が公開しなかつた実事を厳守したのであらう。法然は「偏依善導」の理由の一つとして、三昧発得の人であるという信念をもつていた。それで自分の三昧発得については口外しなかつたのではなかろうか。いずれにしても、法然の宗教体験を如実に見聞し、実りのある宗教生活を送つていた源智の姿が想像されると同時に、『三昧発得記』を残しておかれたその功績をたたえなければならない。そしてこの事実によつて、源智がいかに法然から信頼されていたかがうかがわれる。

三 法然の配流と源智建立寺院

『蓮門精舍旧詞』によると、源智開山の寺として福井の一乘寺が記されている。つまり一乘寺は、法然が北国に念佛の伝わらないのを歎き、源智を代理として遣わしたところ、源智に帰依した当地の道俗が一乘寺を創建したと伝えられる。三田全信氏は、「古い伝記には見えない説であつて直ちに信を置き難い」としながらも、「源平乱に資盛等此の地に拠り織田氏の祖となつた系図があるから、全く根拠なしとは断じ難い」といわれている。『西方指南抄』の光明房に宛てた添書

によると、越中地方で幸西の弟子らが一念義を唱えたのに対し、不審に思つた光明房は法然に真偽をたずね、これを排斥しようとしたことがある。『玉桂寺文書』の血縁交名には、おびただしい数の念佛者が記されているが、伊藤唯真氏の研究によると、「越中国百万遍勤修人名」には一五四一人の名が記されている。これは全体を五種類に分け、比丘名分に六百人、入道名分に四六人、俗童名分に四〇九人、比丘尼名分に九四人、女分に三九二人を挙げている（『淨土宗の成立と展開』）。

いずれも多念を旨とする人々であつたことはいうまでもない。だからこそ当地で伝道を行つた幸西の主張する一念義が注目されたのではないかと思われる。いずれにしても当地と源智との関係は極めて深いと考えてよい。『蓮門精舎旧詞』に記す法然の名代として布教に専心したかどうかは別としても、有縁の地であったことは間違いない。そこで『尊卑分脈』により平清盛一門の中から、北陸地方の国司になつた人々を調べてみると、越前守には通盛・基盛・資盛、若狭守には経盛、越中・能登守に教盛などをあげることができる。これによつて即座に北陸地方を源智の有縁の地と決めつけ、それを見こして法然が源智を有縁の地に遣わしたと簡単にいいきることは危険であるが、北陸地方は平家一門のゆかりの多い土地であったことは認めてよい氣がする。とすれば、源智が一乗寺開山となつてゐることも、それほど不自然なことはいえない。『蓮門精舎旧詞』によると、兵庫の長伝寺は、源智の開山といい、寺伝によると、建保五年（一二七）源智は平家一族追福のために建立されたという。同寺所蔵の法然の「水鏡の御影」によると、源智は法然の流罪のとき津の浦まで見送り、その別れの形見と

してこの御影を与えられたという。ところが生前の法然は自分の肖像を作ることをきらつていた。そうしたことから「水鏡の御影」についての確信はないが、平家一門の追福のために建立されたと伝える寺伝は肯定してもよさそうである。

承元元年（一二〇九）法然は讃岐から摂津勝尾寺に移つたが、帰洛の許可はなかつた。『四十八卷伝』によると、建暦元年（一二三）の夏のころ、後鳥羽上皇は石清水八幡宮に行幸した。そのとき一人の倡妓が、不思議な託宣をした。つまり「星災に親疎はない。ただ善人に味方する。

国土の治乱は王者の徳失によつてきまる。そのうち天下は逆乱し、率土は荒廃するだらう」と。後鳥羽上皇が京都に帰つたのち、近臣たちは倡妓の託宣がただごとでないことを上皇に告げ、専修念佛の停廢と法然の流罪免許を願つた。しかし上皇からの即答はなかつた。ところがこの後七月ごろ上皇自身に夢想があつた。蓮花王院に参詣したとき、衲衣を着た高僧が近づいてきていうのには、法然は後白河・高倉両上皇の戒師をつとめた徳賢聖である。その人を還俗させて配流にするのは五逆罪をおかすのと等しい、と。驚いて上皇は葉室光親に夢想の内容を告げられた。光親は折あるごとに、早く法然の帰洛を進められたため上皇も納得して入洛を許可することになつた。そこで同年十一月十七日、葉室光親は奉行として帰洛許可の宣旨を伝えた。こうして同月二十日、法然は摂津の勝尾寺より帰洛して、東山大谷に落ちついた、

建暦元年十二月二十一日、法然が帰洛したことは事実であるが、私は今まで石清水八幡宮や倡妓の託宣、あるいは奉行の葉室光親などが突

然でてくることがらに不思議な思いがしていた。ところが『玉桂寺文書』の発見によつて、石清水八幡宮の検校や別当職についていた紀氏一族や、その縁暦に連なる葉室光親との関係が野村恒道氏によつて明らかにされ、「法然の法難と源智」(『印度学仏教学研究』)、従来ややもすると不自然に思われていた法然の帰洛に関する謎が明らかになつた。

『百鍊抄』によると、後鳥羽上皇は建暦元年三月二十一日水無瀬殿より石清水八幡宮に行幸され、翌々二十三日まで参詣されている。そのため『四十八卷伝』に記される處ではないが、行幸は事実であつた。当時の検校は紀祐清であり、別当は紀幸清で、ともに勧賞に預かっている(『石清水八幡宮記録』)。つまり祐清・幸清は紀成清の長男と三男であり、その娘は葉室光親の側室となつてゐる。この女性が『玉桂寺文書』「血縁交名」に名を連ねる秘妙房母大夫である。だから紀氏も葉室氏も源智とは極めて近い関係にある。法然の流罪中における源智の活躍は、管見の史料からはまったくつかむことができない。けれども

親類の紀氏や葉室氏が、法然の帰洛をめぐつて重要な立場にあつたことがわかる。

また倡妓の託宣や後鳥羽上皇の夢想が事実であつたかどうかは知りしもない。しかし当時における託宣や夢想は、現代人には理解できないほど重要なものであつた。どんなに当時の人々が重要視したかは歴史が明らかにしてゐる。うがつて考えれば、倡妓の託宣は故意にされたものかもしれないし、直接上皇に告げられたものではなかろう。政治力を駆使する後鳥羽上皇に対して、心よく思つていなかつた人々も相当あつたに相違ない。そのわがままな行動を批難する声も少なく

はなかつた。また専修念佛者ばかりでなく、法然の流罪に同情する人々も多くあつた。それらの人々が、偉大な救済者である法然を流罪にしたことにより、仏罰をこうむるであろうという噂をしたこともあつたろう。『四十八卷伝』によると、九条兼実の落胆は大きく、たとい自分が死んでも、法然の恩免を申し入れるようにと葉室光親に頼んだという。そうしたこともあるつて光親は、再三恩免のことを申し入れたらしい。その働きかけは兼実のみでなく、法然門下最長老の信空も葉室の一族であり、三条長兼も法然に同情的であつた。縁をたどつてゆけば、これらの人々はいずれも源智と結びつく人々である。そうしたことを考えると、源智の表面的な行動はつかめなくとも、源智とゆかりの深い人々によつて法然の帰洛が進められていった事実は注意しなければならない。

四 法然の臨終

『法然上人伝記』所収の『御臨終日記』によると、法然は建暦元年十一月十七日に入洛の許可がおり、同二十一日入洛し、東山大谷の庵室で生活することになった。ここ二、三年ほど前から耳も遠くなり、視力も衰いていたというが、翌年正月一日より老病がまさり、床についてしまつた。年のことは語らず、常に往生のことを談じ、たえず高声念佛をとなえ、眠つてゐるときでもたえず舌と口は動いていたという。翌三日には弟子たちに、

我本在天竺^{アーリヤ}、交^ニ声聞僧^{アーラハト}、常行^ニ頭陀^{ヒトド}、其後來^ニ本国^ニ、入^ニ天台宗^ニ、又勸^ニ念佛^ニ、

と告げたとある。『玉桂寺文書』の「阿弥陀仏造立願文」には、

爰我師上人、先於三僧祇之修行、入三弘乘之通教、後改聖道之教行、偏專淨土之乘因、

とあって、同じ表現をしていることが深貝慈孝氏によつて指摘されている。源智は法然の帰洛後入寂まで身近につきそい、臨終の様子を細かく記したのが『御臨終日記』であるが、それについて感動するのは、ある弟子が「この度の往生は確かにどうか」との質問に、法然は、「自分はもともと極楽にいたのであるから、その淨土に帰つてゆくのだ」という記事である。法然でなければいえない言葉であるし、源智でなければ書けない記事であるように思われる。

さらに『御臨終日記』には、十一日に弥陀の来迎があり、二十日や二十四日には紫雲のたなびいた姿を記している。往生の近いことを知った弟子たちは、法然の手に五色の糸をとらせて臨終行儀を勧めようとしたら、そんな必要はないといつて糸をとらなかつた。二十三日から二十五日にかけて不斷念佛を行つたが、ことに二十四日の夕刻からは高声念佛を続け、弟子五、六人ほど助音をした。そして二十五日の正午、慈覚大師相伝の九条袈裟をかけ、頭北面西に横臥した法然は、光明遍照 十方世界 念仏衆生 摂取不捨 の文をとなえ、眠るがごとくこの世を去つた。おそらくこの通りであつたろう。

『九巻伝』には、他の『法然上人伝記』には見られない記字がある。

それは建暦二年正月二十二日の条で、

同廿二日、看病の人々は休息し、或は白地に立て、折節勢觀上人ただ一人看病し玉ふ時に、氣高く氣よげなる女房の、車にのり

勢觀房源智研究の史料について

て、上人の見参に入べき由を申されける、但し僧衆のをさえ出しあれば、勢觀上人は、立のきながら、あたり近く退けるに、此女房申されけるは、いかにくるしく思召し侍らん、此の事のみなげき申つる、此薬を用たまふべしとて、薬を奉らる、また淨土の法門はいかにと御定め侍るぞ、と申されければ、選択集と云書を法問にて候へば、此文に違はず申侍るらん、つらつら源空が義なるべし、と返答せられければ、さては目出候とて、数々御物語りありてかへられぬ。此時勢觀上人あやしみて見送り玉ふに、川原へ出向つて上られける、忽然として見え玉はざりければ、帰りて上人に尋申されければ、さるに人こそ韋提希夫人なりとて申されけり、いづくにおはしましけると重て申されけるに、賀茂の辺にとぞ答たまひける、

とある。正月より臨終までの枕邊に侍つた弟子で名前が出るのは信空と源智である。ただし信空の場合は、滅後の遺跡についての質問のみである。したがつて一番身近かにあつたと想像できるのは源智である。なお三田全信氏は、この韋提希夫人を、後鳥羽天皇の中宮重子であるという。重子は藤原範季の娘で、順徳天皇、雅成親王、寛成親王の母である。『明月記』や『玉葉』の正治二年九月三十日によると、法然から受戒しているし、雅成親王が法然と関係しているのは明らかである。

黒谷金戒光明寺に、法然の真筆と伝えられる「一枚起請文」がある。これは建暦二年正月二十三日弟子源智に授けられたものという。これには、

一枚起請文

源空　述

もうすこし我かてうにもろ／＼の智者達のさたし申さるゝ觀念のもろすこし我かてうにもろ／＼の智者達のさたし申さるゝ觀念の念ニモ非ス、又学文をして念の心を悟リテ申念佛ニモ非ス、たゞ往生極樂のためニハ、南無阿弥陀仏と申て疑なく、往生スルソト思とりテ申外ニハ別ノ子さい候ハす、但三心四修と申事ノ候ハ、皆決定して南無阿弥陀仏にて往生スルソト思フ内ニ籠リ候也、此外ニおくふかき事を存せハ、二尊ノあハれみニハツレ本願ニもれ候へし、念佛ヲ信セん人ハ、たどひ一代ノ法ヲ能ミ学ストモ一文不知ノ愚とんの身ニナシテ、尼入道ノ無ちノともからニ同シテ、ちしやノふるまいヲせずして只一かうに念佛すへし、為証以両手印、

淨土宗ノ安心起行此一紙ニ至極せり、源空カ所存此外ニ全ク別義を存せス、滅後ノ邪義ヲふせかんか為メニ所存を記し早、

建暦二年正月二十三日　　源空（花押）

とあり、これに統いて源智はさらに、

念佛之門人多邪義存人多破安心、上人御滅後尚以猥可異義、依之雖病床臥給、淨土宗之安心起行之趣一紙ニ申請所也、為令不残疑滯、上人以御自筆御判形令注置給所如件、

建暦二年正月廿九日　　源智（花押）

という識語を書いている。つまり源智は、法然の門下に邪義をとなえるものが多く、法然が入寂すれば一層ひどくなることを恐れた。そこで病床に臥す法然より淨土宗の安心起行の趣を授かり、疑問視されなければ、編者道光は必ずつけ加えておいたはずである。とすれば、道光の見た原本は別のものであったと考えざるをえない。外題も『和語燈錄』のものは「御誓言の書」となっており、「一枚起請文」とはいっていない。両者は全く別の原典から出ているという方が妥当である。

私は「一枚起請文」について次のように考えている（『淨土學』二十六輯、拙論）。「一枚起請文」の内容は、法然が七十歳ごろにはすでに脳裏

明寺に所蔵する伝法然自筆の「一枚起請文」が疑問の多いものであることは、早く伊藤祐晃氏や三田全信氏も指摘され、私も『淨土學』（二十六輯）「一枚起請文について」で述べたので、詳述はさけるが、源智の識語の通りに解釈すれば、金戒光明寺所蔵の「一枚起請文」は、法然が述べたものを書きとめ、それに法然の花押だけをもらつたということになる。だから「一枚起請文」そのものの筆は法然の自筆ではなく、法然は疑問を残さないために書いてほしいという源智の要請で花押のみを書いたと解釈しなければならない。

源智が授かった「一枚起請文」は『和語燈錄』の中に収められている。だから法然滅後百年の元亨元年（三三）ごろにはすでに伝えられていたことは間違いない。けれども『和語燈錄』所収のものと、黒谷所蔵の「一枚起請文」とは別のものであつたといわなければならない。

というのは、文句はほとんど同じであるが、字句が異なるばかりでなく、『和語燈錄』所収のものは、「……たゞ一向に念佛すへし」で終つており、その後に「これは御自筆の書なり、勢觀聖人にさつけられき」とあって、金戒光明寺の「一枚起請文」にある「為証以両手印」以下の添書は見えない。もしこの「為証以両手印」以下の添書が元亨當時にあれば、編者道光は必ずつけ加えておいたはずである。とすれば、道

の中にできており、それを當時口癖のように弟子たちに語つて授けたものである。だから特定の個人に与える秘伝というものではなく、門弟なら誰でも知らなければならないものである。それが法然の入寂するごろまでには文句も洗練され、流れるような名文となつていったのである。だから法然の在世時代に法然が授けるときは文書にはならなかつた。けれども耳から聞いたものは忘れる。弟子達はこれを確實に伝えたいと要求する。それで文書の形に発展していった。つまり時間がそまさせていつたのだろうと思う。片仮名で書いたり、平仮名を使つたり、漢字や仮名も一定してない。また脱文や加字も多い。といふことは、それぞれが耳で聞いたことを文書の形にして残したもので、最初法然より文書の形で授かつたものではない。最初から文書の形で伝わつたものなら、これほど異なる「一枚起請文」があるはずがない。

と同時に源智のみに授けられたものではなく、多くの門弟に公開されて授けられたものに相違ない。事実上の法然の後継者であった信空や、敢然と他宗からの弾圧に立ち向つた隆寛、あるいは晩年の書記として活躍した証空など、いずれも「一枚起請文」については何もいってない。これが自然であり、特定の人のみに与えられる秘伝とか口決とかが起つたのではなかろうか。「滅後の邪義を防がんが為」という文句は、間わず語りに、この文の作られた事情を物語るものであろう。法然が減後のことを考えたものではなく、減後になつてその必要がおき作られたものと解釈すべきである。生前に減後の邪義を考える宗祖はない。自分の信ずるところを一向に示教すれば足りるのが普通である。法然は何の疑うところもなく「一枚起請文」を述べられたと思われる。そうした点から私は、以前に法然自筆のものではないと推定しておいた。

ところで『玉桂寺文書』の「源智造立願文」は、こうした疑問を一気に解決してくれた。というのは、「一枚起請文」の識語は、建暦二年正月二十九日、「造立願文」は同年の十一月二十四日に書かれたも

のである。同年に書かれた署名なのに両者の筆は全く異なる。といふことは、金戒光明寺所蔵の源智の識語は、源智自身が書いたものではない、おそらく後人が源智の名を仮りて作ったものであろうと思われる。

そしてその成立は、『和語燈錄』が作られた元亨以後と考えてよい。さらにもう一つ証拠となるのは、嵯峨二尊院に現蔵する「七ヶ条制誠」の源智署名とも異なる点である。「七ヶ条制誠」の署名を、「造立願文」の署名は同筆であるが、金戒光明寺の源智の識語にある署名は、明らかに異筆である。そうしたわけで、源智の識語は真筆とは認めがたい。だからといって「一枚起請文」が源智に授与されなかつたといつてはいるわけではない。

いざれにしても臨終の枕邊に常隨して法然を見まもつたのは源智であつたと考へられる。その事情を明らかにされたのは深貝慈孝氏である。深貝氏は、醍醐本『法然上人伝記』所収の『御臨終日記』を検討した結果、その内容は源智からの見聞であることを力説された。さらに醍醐本そのものが、源智の見聞から作られたものと断定され、さらに從来諸説があつた『選択要決』を、源智の著作といわれている（〔勢観房源智の著書についての一考察〕『法然淨土教の綜合的研究』）。醍醐本が源智系のものであることは、早く三田全信氏や菊地勇次郎氏の説があるが、新出の『玉桂寺文書』にある源智の「阿弥陀仏造立願文」をもとり入れて検討し、総合的な面から判断された結論は評価してよい。これでややもすると不確実に考へられていた法然の源智に関する記事も、信じられるようになつた。

五 法然への報恩

『四十八卷伝』（三十九巻）に法然の中陰のことが記されている。

初七日	導師信蓮房	檀那大宮入道内大臣実宗公
二七日	導師求仏房 <small>(惠聖)</small>	檀那別當入道孫某甲 <small>(栗田口の禪尼カ)</small>
三七日	導師住真房 <small>(三井寺寛頭)</small>	檀那正信房湛空
四七日	導師法蓮房	檀那良清
五七日	導師權律師隆寬	檀那勢觀房源智
六七日	導師法印聖覺	檀那慈鎮和尚
七七日	導師三井僧公胤	檀那法蓮房信空

とある。源智は五七日忌の檀越となつてゐる。当日の導師は隆寬であつた。法然は建久九年四月八日「没後制誠」の中で、葬家追善について記している。つまり法然は、自分の死後、門弟は一所に群居してはいけないといい、また当時追善供養として社会一般に行なわれていた図仏写経などの善福事業の必要はないといつてゐる。そのかわり一週間だけ一向に念佛して自分の往生を祈つてくれといい、中陰四十九日の不断念佛は無意味だと辞退している。もちろん「没後制誠」は法然六十六歳のときについたことであり、八十歳の入寂まで同じ思想であったかどうかは明らかでないが、当時の法然がこうした考えをもつていたことは事実である。けれども法然が入寂すると、門弟たちは法然の遺誠を無視して、世間一般の風習にしたがつて図仏写経をし、中陰の法要を行つてゐる。『四十八卷伝』によると、その提案者は信空であり、信空自身も四七日の法要には導師を勤め、七七日には、両界曼

陀羅阿弥陀如來を本尊とし、『法華金光明經』などを書写し、願文を作つて誦したという。なぜ信空は遺誠を無視した行動をとったのであらうか。塙本善隆氏は、山門の圧迫が厳しい中で、残された専修念佛者を統率してゆくには、あえてこのような中陰の法要が必要であったのかもしれない。また世間一般で行われていた行事を行うことによって、なんらかのカムフラージュができたのではなかろうか（『専修学報』一）。といつてはいる。それも一理はあるが、弟子にとつては、どうしても供養を行いたいという、止むに止まれぬ気持があつたことと思われる。それにしても當時源智は、藤原実宗・慈円・信空・湛空・良清らと並んで檀越になりうる経済力をもつていたと考えてよい。

奈良『興善寺文書』欣西書状の中で、欣西は、

いかにひころも申候やうニ、このをんへうのをん(ニカ)ため□、いかに候事、なにともとそんし候へとも、思ひよるかたの候はねは、ひころハたゞ候ひつるか、にわかにふかくそんする事候ひて、をんためニ仏をつくりまいらせて、いきのこりて候はゝ、かたみとおもひまいらせ候はんとて、ハしめて候(也カ)、れうもちすこしてニテもたひ候へ、かならずノ、くハしくハしくハかのをん(ヘ脱カ)へかし、

といつてはいる。斎木一馬氏はこの文書を解説し（『日本佛教史学』十五号「欣西書状」）、「欣西は、師源空への報謝のために何かしたいと考えながら、何がよいかの見当がつかないまま今日に至つたが、源空の容体に対する不安等から俄かに決心して、仏像を造つて将来の形見にすることにした、というのである。「ひころも申候やうニ」とあるから、前

々から正行房とも話し合つてしたことなのであらうか」とのべられてゐる。ともかく欣西は法然の形見として仏像（おそらく阿弥陀仏像である）を造るので、正行房にも費用を少しく賜わりたいといい、尼御前にも造仏に結縁されるよう勧めてほしいといつてはいる。前述した「没後制誠文」には、

此外雖非年來、當時同法者三人、所謂尊西・直念・欣西也、為其証人故所註列也、

とあり、當時同法であつた尊西・直念・欣西の三人がその証人となつてゐる。だから当然欣西としては、因仏写經が禁止されていたことは承知のことであらう。ところで元久元年ごろと推察される前述の『興善寺文書』欣西書状によると、欣西は師法然への報謝のために仏像を作りたいといい、正行房に費用の援助を要請し、尼御前も造仏に結縁されることを勧めるよう依頼している。とすれば「没後制誠文」作成の六年後、すでに欣西は法然の制誠に違反し、積極的な行動に出ていると考えてよい。法然は禁止しても、弟子らにとつてみれば、何らかの形で法然への報謝を考えていたに相違ない。本当は法然自身の肖像を要請したのかもしれない。『四十八巻伝』には、二、三か所法然像を描いた記字があるけれども、法然自身は肖像を描くことがすぎでなかつたらしい。といつては『興善寺文書』の証空書状の中に、

たよりをよろこびて申候なり、なにとし候らん、おぼつかなくこそ思まいらせ候へ、さてハ、おぼせ候ひたりし御えいの事のかなひ候(リカ)しこそ、まめ(ヤカ)□かにくちおしく候へ、

されていたが、その依頼に添い得なかつたことを詫びている。これは法然が肖像を作ることがきらいであった証拠と考えてよい。そういえば、法然在世当時のものと推定される法然の肖像はない。法然に帰依した弟子たちにすれば、肖像をうることは何よりの宝であつたに相違ない。けれどもそれができない。そこで法然の形見として仏像を作るなどを考えたに相違ない。いや弟子たちにすれば、法然即阿弥陀仏と考えていたのであらう。その熱烈な帰依の前には、制誠など全く無視されたと考えてよい。

法然自身も、「没後制誠文」の誠は、自分の追善のためにわざわざ造る必要はないといつてゐるだけで、その他について絶対造るなどしているわけではない。『西方指南抄』の九月十八日付で津戸為守に出した書状によると、為守は阿弥陀三尊を造り、法然に開眼供養をしてもらっているし、門下の中で造仏・造塔をしている人々はかなりいる。法然はそんな狭い考え方の人ではなかつたと思う。弟子や信者にしてみれば、法然への報謝のため、形見のために作ったもので、そこには止むに止まれぬ弟子の心情がうかがえる。この大々的なあらわれが源智の阿弥陀仏造立と考えてよい。

玉桂寺所蔵源智の「阿弥陀仏造立願文」には、次のように記されている。

弟子源智敬白三宝諸尊言、恩山尤高教道之恩、德海尤深嚴訓之德、凡俗諦之師範、礼儀之教、荷兩肩尚重、況於真諦之教授、仏陀之法手、爰我師上人、先於三僧祇之修行、入一仏乘之道教、後改聖道之教行、偏專淨土之乘因、此教即凡夫出離之道、末代有緣之門

也、由茲四衆、懸望於安養之月、五惡之閻忽晴、未斷惑之凡夫、忽出三有之栖、入四德之城、偏我師上人恩德也、粉骨曠劫、難附拔眼、多生豈報乎、是以造立三尺之弥陀像、欲報先師恩德、此像中納數万人姓名、是又報幽靈之恩也、所以何者、先師只以化物為心、以利生為先、仍書數万人姓名、納三尺之仏像、此即利益衆生源、凡聖一位意、迷悟一如義也、住迷悟一如意、以利益衆生計、報謝先師上人恩德也、云何真報謝乎、像中所奉納、道俗貴賤、有緣無縁之類、併隨愚俗方便力、必蒙我師之引接、此結緣之衆、一生三生之中、早出三界之獄城、速可至九品之仏家、已以利物報德、實以作善莫大也、以上分善、為三界諸天善神離苦得道、兼為秘妙等親類也、以中分善、為國王・國母・^(太)大政天皇・百官・百姓萬民、以下分善、為自身決定往生極樂、若此中一人先往生淨土、忽還來引入殘衆、若又愚癡之身、先往生極樂、速入生死之家、導化殘生、自他善和合、偏以網目、以我願導衆生之苦、以衆生之力拔我苦、自他共離五惡趣、自他同生九品之道、此願有實、此誓尤深、必諸仏菩薩・諸天善神知見、弟子所願即成就圓滿、敬白、

建暦二年十一月廿四日 沙門源智敬白

とある。このように建暦二年(1113)正月二十五日、法然が入寂すると、早速源智は法然の恩徳に報謝するため、三尺の阿弥陀立像を造らせ、その中に道俗貴賤・有縁無縁の人々数万人の交名を納めて、法然と結縁を結ばせている。こうした源智の積極的な活躍は、從来伝えられている「隠遁を好み、自行をもととする」(『四十八卷伝』源智の伝記からは想像すらできない。

この願文にはいくつかの特色がある。その第一は、阿弥陀仏像中に納めた数万の交名である。これは源智自身がいっているように、道俗貴賤・有縁無縁の人々である。たしかに交名の中には、上から下まで、あらゆる階級の人々が交っている。そして管見では縁のないと思われる人々も沢山見い出される。彼はこれらの人々全てに法然と結縁させ、極楽に往生させようとしている。そこには遠大な救済の姿が見い出される。そうすることが師法然への報謝になるし、莫大な作善になると考へている。第二の点は、これらの作善を三分し、まず上分の善で欲考へている。三界の善神と親類とを一諸にしている。この神秘は紀成清の女と、葉室光親との間にできた人であることは前述の通りである。しかもその関係が極めて近いと推定されるだけに貴重である。また源智は中分の善を国王・国母・太上天皇・百官・百姓・万民のために宛てている。

尊成 新院 当君 実朝 公継」と書いている。いうまでもなく源頼朝・源頼家・後鳥羽上皇・土御門天皇・順徳天皇・源実朝・右大臣徳大寺公継である。このうち頼朝と頼家はすでに死亡しているが、三天皇と三将軍、そして右大臣の名を自筆で記している。この後二行目からは別筆で、弓削永國・藤井貞国・物部宗友らがびっしり書き込まれている。いずれにしてもこれら七人の名を源智が自筆で記したということは、まつ先に結縁させたい人々と考えてよい。平家出身の源智が、何故源氏の將軍の名を最初にあげているのであろうか。自分にとっては父師盛の仇に当る。その源氏の三将軍を法然と結縁させ、極楽に往

生させたいと望む気持は、恩讐を越えた源智の人格を表わすものと考えたい。また法然の伝記には、法然が後白河・高倉・後鳥羽三帝の戒師になつたと伝えているが、それぞれ淨土思想は持つていても、直接の戒師の点については疑問がないわけではない。源智がここに三帝の名をあげた中には、後白河・高倉の名はないが、戒師はともかくして、当代の三帝に結縁をさせようとしたのであろう。いずれにしても源智は、「造立願文」の中でいつているように、天皇以下、上皇・百官・百姓ら、あらゆる階層の人々に結縁をさせている。

第三は下分の善として自身の往生極楽をあげている。そしてこれら上分・中分・下分の中から一人淨土に往生すれば、たちまちこの娑婆国土に還來して、残りの衆生を教導し、ともに淨土に向うという。この思想は還相廻向で、早く雲巒が『論註』の中で廻向を往相廻向と還相廻向の二つに分けて説明し、善導も発願文の中で「到彼國已得六神通 入十方界救摶苦衆生」とい、また『法事讚』に「誓到弥陀安養界 還來穢國土人天 願我慈悲無限 長時長劫報慈恩」といつている。法然も『選択集』の中で「又言廻向者、生彼國已、還起大悲、廻入生死、教化衆生、亦名廻向」といつている。いずれにしても、極楽に往生することは、極楽でストップするのではなく、そこでさらに修行して自ら仏菩薩となり、極楽から再びこの穢土に還つて来て、迷える衆生を救うことが最終目的であることを力説されている。源智はこれら先師の説をよく踏襲して、その実践にふみきったのであろう。そこには生死を超え、現在から未來際を尽くして、自らもまた慈悲の願行に生きようとする力強い宗教的使命觀に支えられた姿勢がみられる。

伊藤唯真氏は、願文と一緒に胎内に入れられた数万にのぼる「結縁交名」を分析され、この阿弥陀仏が念仏勧進の結果造立されたことを立証されている（『浄土宗の成立と展開』）。このことについては伊藤氏が書かれると思うので省略したい。ただこの「結縁交名」は、今後の淨土宗史研究の上に計りしれない価値を見い出すものであることをつけ加えておきい。堀池春峰氏の「興善寺蔵・法然聖人等消息並に念仏結縁交名状に就いて」によると、奈良興善寺の阿弥陀は、正行房が二親の追善供養のため、来迎形三尺の阿弥陀仏像を造立し、その胎内に両親の遺骨と、法然およびその門弟の消息や、その封紙を利用して署名した結縁交名を納入したと推定されている（『仏教史学』一〇一三）。この阿弥陀仏は、天正十年（天正）興善寺が創建されたとき寄進されたものであり、その後慶安二年（天保）の本堂再建のとき新たに修理・莊嚴された。おそらくこのとき胎内文書の数通が散出したのであろうか。当然あつたはずの願文などがない。そのため造立の趣旨は明らかでないが、堀池氏のいわれる二親の追善供養であつたことは事実といつてよい。しかしその他にも目的があつたのではなかろうか。というのは前述した証空の書状でも明らかなように、正行房は証空に法然の御影（肖像）を依頼していた。これが不可能なために阿弥陀仏の造立を思つたのではないか。欣西にしても津戸為守にしても、それが原因で阿弥陀仏の造立になつていつたことを考えると、正行房の場合もそう考えて不自然ではない。『興善寺文書』二月日付の証空の書状によると、正行房は、善導御影を本尊とする御堂の建立を行つていたほどであるので、法然の身代りとなる阿弥陀仏の建立は当然とい

つてよい。それにしても正行房の場合の特色は、一五四八人に及ぶ結縁交名である。その中には「れんせい蓮生念佛百万へんけち江ん志万いらす」とあるように、熊谷直実が百万遍の念佛結縁をし、信阿弥陀仏・願阿弥陀仏とも交名の一員となつており、念佛教団内における関係が浮きぼりされる。

六 源智の晩年

法然は建暦二年正月二十五日、大谷の禪房（知恩院）で入寂した。遺骸は遺弟らによって禪房の東崖上に葬られ、御廟が建立された。隆寛の『知恩講私記』によると、御廟には真影が安置され、祖徳報恩のため訪れる人々が絶えなかつた。とくに祥月命日の正月二十五日や命日の二十五日には、信者が群參したといふ。こうして法然なき後の御廟は、念佛者の心のよりどころとなり、専修念佛興隆の中心地となつた。御廟は高弟信空によつて管理されたが、のち感恩・定仏らがついでいた。このころ源智は、師法然への顯彰につくしていたことはいうまでもない。そして法然より受けついだ行事にも専心していることがわかる。

京都の西福寺に、源智が法然から授与された阿弥陀仏がある。この阿弥陀仏については、早く望月信成氏によつて研究されている（『専修學報』二号）。その結果、仏像そのものは、ほぼ源智時代のものと認められている。ところでその銘には、

上人之御安置仏則某送給、建保乙亥三秋当寺住、同四丙子正月十
日ヨリ二十五日迄、於當院別時念佛執行、

沙門 勢觀源智

とある。これは源智の自筆と伝えられるが、板に彫刻されたものであり、新発見の「造立願文」の字と比較することは困難である。三田全信氏は、兵火の多かった京都市内にあっても現存するということは、極めて大切に取扱われた証拠であるといい、また「諸伝にある如く法然上人滅後において、「道具、本尊、聖教のこる所なく相承」とある、その本尊であるかも知れない。するならば、当院とは西福寺を意味するのではなく、賀茂神宮寺、功德院を意味し、爾來転々して現在に至つたものであると考えざるを得ない」（『淨土宗史の新研究』）といい、法然から授与されたもので、賀茂の功德院にあったものと推定される。仏像の銘通りに解釈すれば、確かに「上人之御安置仏」は法然所持の仏像であり、源智が授かつたものと考へてよい。しかし「造立願文」の筆と比較できないのが残念である。ただ建保四年（三〇）正月十日より同十五日まで別時念佛を行つてゐることは注意しなければならない。場所が功德院かどうかは別として、源智の熱心な念佛行動は肯定してもよい。おそらく師法然の例にならつたものであろう。

『總本山知恩院旧記採要錄』によると、法然の二十三回忌に當る文暦元年（三三）、源智は知恩院の廟堂を修理し、堂舎を營なみ、このときはじめて知恩院大谷寺と号したという。しかし隱遁的な生活を続けたという從来の伝記からは、源智のこうした報恩等をすなおに理解することができなかつた。伊藤唯真氏は、『玉桂寺文書』の「血縁文名」を分析した結果、源智はかなりの組織力をもち、彼自身も勧進聖としての性格をもち、まだ多数の勧進聖を擁していたことを表明している

（『淨土宗の成立と展開』）。「血縁文名」は過去者の追善と現存者の逆修を兼ねる過現一体のものもあり、整理の仕方が難かしいけれども、伊藤氏の整理された結果から考へると、阿弥陀仏の造立には、沢山の念佛上人と、その勧進に応じた念佛者の支援があつたことがわかる。さらにまた前述の「造立願文」の内容から考へると、知恩院の復興も一面の真実性をもつてゐると考へてよい。多くの勧進聖をようした源智は、その組織力をフルに活用して、広範囲に積極的な勧進運動を展開し、法然の年忌にあうような月日を選んで復興をなしとげたのだろうと思われる。

嘉禎三年（三三七）九月二十一日、源智は弁長に書状を送つた。『九卷伝』（第三、下）所収の源智の書状には、

相互不_ニ見參_一候、年月多く積候、于今存命、今一度見參、今生に難_レ有覺候、哀候者歟、抑先師之念佛之義、末流濁亂、義道不_レ似_レ昔不可說に候、御辺一人正義伝持之由承及候、返々本懷候、喜悅無_レ極思給候、必遂_ニ往生本望、奉_レ侍_ニ化導值遇縁_ニ候者也、以_ニ便宜_ニ捧_ニ愚狀_ニ、御報何之日拝見哉、他事短筆に難_レ尽候、恐々謹々、

九月二十一日

源智

とある。弁長と源智が法然門下として共に学んだのは數年間であるが、その後三十余年の間、離ればなれの生活が続き、会合することはなかつた。手紙の様子では音信も少なかつたらしい。しかし源智は、鎮西で活躍していた弁長の様子を聞き、これぞ法然の正義であることを確信していた。そこで法然の教義をめぐつて混乱している京都の現状を

なげき、弁長が正義を伝えて布教に専心している姿を喜ぶと同時に、自分も弁長に会って往生の本懐を遂げたいといつてはいる。源智も弁長も、ともにこの翌年入寂するので、現世での再会は不可となつた。しかしその考え方は、それぞれの弟子たちに受けつがれていったのである。

『九巻伝』(卷第三、下)には、

聖光上人附弟子然阿上人と、勢觀上人附法の弟子蓮寂上人と、東山赤築地にして四十八日の談義をはじめ、然阿上人を読口として、両流を校合せられしに、一として違する所なき間、日來勢觀上人の申されし事符合せるよりて、予が門弟においては筑紫義に同ずべし、更に別流を不可立、蓮寂上人約諾をなされし後は、勢觀上人の門流を不可立者也、

とあり、弁長の弟子良忠と、源智の弟子信慧とが京都東山赤築地で、四十八日間、両流の校合をした。その結果、一つとして異なるところがなかつたので、信慧は以後別流を立てず、鎮西義に合流することになつたという。『九巻伝』には年時が記されてないが、ほとんど同じことを記している。『四十八巻伝』(四十三巻)には文永の頃とし、その後聖覺も湛空も鎮西義を重んじた由を記している。『四十八巻伝』の文永というのは誤りで、実際は良忠の入洛した建治二年以後、信慧入寂の弘安四年までの間とみるのが妥当であろう。いずれにしても赤築地の談合は肯定してもよい。そしてこのことが鎮西流の発展する大きな基礎になつたことを忘れてはならない。その土台を作った源智は、知恩院の復興がなつた四年後、暦仁元年(三三〇)十一月十二日、賀茂

神宮寺の功德院で入寂した。『四十八巻伝』によると、頭北面西にして二百余遍の念佛をとなえ、最後には弥仏の一宇ばかり聞こえたと記している。五十六歳であつた。

むすび

法然の入寂後、専修念佛者の統一に努力し、教団の維持に尽力したのは門下の長老信空である。他宗からの攻撃に敢然と立ち向い、論戦を開いて念佛の正しさを強調したのは隆寛である。その結果、隆寛は陸奥に配流の身となるが、東国淨土教発展の上に貢献した功績は大きい。この二本柱に歩調を合わせて法然の恩徳に感謝し、大々的にその報恩活動を開いたのが源智である。没落した平家の一門として仏門に入った源智は、法然の境遇に似たせいか、ことのほか可愛がられ、常隨の弟子として法然につかいた。そのため感受性の強い年頃の源智は、晩年の成熟しきつた法然の言動を皮膚を通して吸収した。だからどの弟子よりも報恩の氣持が強かつたのであろう。法然が入寂すると、組織力の強かつた源智は早速勧進を行ない、法然の一周忌に間に合うように三尺の阿弥陀仏立像を作り、胎内には五万人にのぼる交名を納めて結縁させている。こうした積極的な行動をみると、源智は決して從来伝えられるような、平家の出身であるため、表面には立たず、ひそりと念佛生活を送つたという人ではない。

また源智は、法然所持の阿弥陀仏を授かり、これを安置して正月に別時念佛を行ない、法然の二十三回忌にちなんで知恩院の復興をなしとげるという、大々的な報恩業を開いている。さらに法然入寂後、

念仏の教義が乱れていることをなげき、教義の統一を計るよう努力している。法然の身近かで生活を送った源智は、諸師の教義を聞いたのち、筑後の弁長こそ、法然の教えを正しく相承したものであることを認め、弟子信慧らにその正統性を伝えていった。このことがやがて建治二年に上洛する良忠と信慧との結びつきとなり、東山赤築地の校合が行なわれる結果となる。そして鎮西流正統の位置が確立されることになった。

それにしても特筆しなければならないのは、良質の史料の発見である。偶然に発見された『玉桂寺文書』によって源智の伝記は一変してしまった。つまり『玉桂寺文書』は、源智の生涯を浮きぼりしたばかりでなく、今までややもすると疑問視されていた『四十八巻伝』や『總本山知恩院旧記採要録』をはじめ、僅かながらでも伝えられてきた源智の動静を肯定することになり、あるいは確實視されていた「一枚起請文」の添書などを否定する結果になってしまった。改めて史料の恐ろしさが痛感される。今後は石清水八幡宮関係の史料が重視されただように、芋づる式に多角的な研究を続けることが望まれる。そうすればもっともっと源智の研究は進むことであろう。

源智の俗縁と淨華院

野 村 恒 道

はじめに

筆者は、ここ数年勢観房源智について考察を進めていたが、この間に誠に難駁ながら、いくつかの拙論を発表してきた。⁽¹⁾ それらは、いざれも滋賀県玉桂寺の胎内文書⁽²⁾を依拠史料とする、源智の俗縁に淵源を求める中で考えられてくる、勢観房源智をめぐる人々の問題である。即ち、法然房源空の晩年から入滅後の法然教団の構成人員である僧達、またそれに関わる皇族・貴族・武士達の俗人、そして聖としての性格を強くもつ、専修念佛的活動をとる人々の関係を浮き彫りにすることにつけめた。そうした源智の俗縁を基礎媒介とした、さまざまの人間関係の中に当時の法然・源智をめぐる教団社会、あるいは拡大した仏教社会というものを考えてきた。ここでもこの源智の俗縁からたどりえる専修念佛者、並びにその回りにいる人物達から、源智の関連するものを地域的にも時間的にも広く追わなければならない。

源智の俗縁が、石清水八幡宮の祠官の系累である紀氏に關係し、またその紀氏との姻戚關係により葉室氏との關係が密接であることは、

既にその卑見を述べさせて頂いた通りである。⁽³⁾ しかし、源智の親類とは詳らかでない。それでもこの秘妙が普通一般に推測し易い、源智の母にあたる年令の人物とは考え難い状況が考察された。⁽⁴⁾ つまり、親類を血族と姻族に分けると、むしろ姻族に属する人物とみる方が、状況として容易に納得できる環境にあることは確かである。⁽⁵⁾ しかし、いずれにしても、この人物把握に確定的な史料が欠けていることは残念なことである。

さて、葉室氏が源智の親類であることは、ほぼ間違いないが、この葉室氏にもまだ気がかりな人物がいる。これに関しては、既に卑見をまとめたが、諸般の事情により、広く諸賢の高覽に供することが出来ていないので、論旨の都合上やや内容的に重複するが、順を追つて論を進めたいたい。

一 修明門院重子との関連

源智に関する史料としては、どうしても法然の伝記に登場する源智

の記載に頼らなければならぬ部分が多い。伝記の記載を中心に論ずることは、歴史的事実に照らし十分慎重を期さなければならないが、全く退けてしまうことも適當ではない。伝記の記載そのままではないにしろ、それに関連する、あるいはそれに近い事実が誇張されていると考えられることもみうけられるからである。⁽⁷⁾

源智は、法然滅後加茂のあたりに住み、加茂の上人と呼ばれたとされ、またその弟子達は紫野門徒と称されることがある。いずれにしても京都の大裏の北に位置する辺りに、源智の活動の痕跡がみえることは確かである。そのような源智に対する前提がある中で、『法然上人行状絵図』(第四⁽⁸⁾十五)にみられる、韋提希夫人出現の挿話は、源智に関する重要な情報を探しておる。

(上略) 上人御入滅の後は、賀茂のほとり、さゝき野といふところにすみ給けり。その由来は、上人の御病中にいづくよりもなく、車をよする事ありけり。貴女くるまよりおりて上人に謁したまふ、おりふし看病の僧衆、あるいはあからさまにたちいで、あるいは休息しなどしてたゞ、勢觀房一人障子のほかにてきゝ給ければ、女房のこゑにて、いましばしこそおもひたまふるに、御往生ちかづきて侍らんこそ無下に心ぼそく侍れ、さても念佛の法門など、御のちには、たれにか申おかれ侍らむと申さるれば、上人こたへ給はく、源空が所存は選択集にのせ侍り、これにたがはず申さむものぞ源空が義をつたへるにて侍べきと云云。そのゝちしばし御ものがたりありてかへり給ふ。その氣色たゞびととおぼえざりけり。さる程に僧衆など、かへりまいれりければ、勢觀房ありつるく

るまのゆくゑおぼつかなくおぼえて、をいつきて見いれむとし給ふに、河原へ車をやりいだして、きたをさしてゆくが、かきつけうに見えずなりにけり。あやしき事かぎりなし。かへりて上人に、客女の貴女たれひとに侍らんと、たづね申されければあれこそ韋提希夫人よ、賀茂の辺におはしますなりと仰せられけり。この事末代にはまことしからぬ程におぼゆるかたも侍れども、ちかく解脱上人明惠上人なども、かやうの奇特おほく侍けり。この上人はいますこし宿老にて、行徳もたけ三昧をも發得せられて侍れば、権化のよしをあらはし給はむ事、おどろくにたらず。勢觀房まのあたり、この不思議を感じせられるゆへに、上人遷化の後は、社壇ちかく居をしめて、つねに参詣をなんせられる。

とある。この記載によると、源智は法然滅後賀茂のほとりのさゝき野というところに住み、その由来が臨終間近の法然を訪ねた貴女の出現であり、源智の間に答えた法然の言葉によれば、その貴女は、賀茂の辺にいらっしゃる韋提希夫人であるとしている。これはまた『法然上人伝記』(九巻伝)七下では賀茂の大明神の本地であると記している。先の史料の最後に、源智はまのあたりにこの不思議を感じしたが故に、上人遷化の後は、賀茂社の近くに住んでつねに参詣したとある。しかしこのような夢幻的な奇縁に直面したから賀茂の辺に源智が住んだというのは、とつてつけたような理由もある。それでも、源智が賀茂のあたりに住んで賀茂の上人と称されたのも事実と考えられるから全く無視はできない。もう少し深い理由、これらのエピソードにカモフラージュされた因縁が考えられる。この韋提希夫人という表現は、あく

まで比喩的表現であることがすぐに察せられるが、この貴女について三田全信博士は、「増補淨土宗史の諸研究」の中で「賀茂の韋提希夫人の考究」として詳細な考証を重ねておられる。そこで三田博士は、この賀茂の韋提希夫人は修明門院重子であろうとされている。修明門院重子は後鳥羽天皇の中宮であり順徳天皇・雅成親王・寛成親王の生母でもある。修明門院重子がこの賀茂の韋提希夫人であるとするいくつかの理由は、

○父範季が法然上人に帰依している。

○重子は受戒している。

○但馬宮雅成親王の法然義の信受に関連。

○重子は漢籍にも通じていたので、法然滅後は『選択集』に拠られたいとした。

○賀茂のほとりに居住した。

○環境が淨土教帰依の国母として『觀無量壽經』に説く韋提希夫人に似ている。

○承久の乱後、尼となり、隆寛の高弟智慶に質疑した。

などと考証されるごとくであるが、確かにこの韋提希夫人の出現を、全くの靈験の様に片付けてしまうのではなく、因縁のある事実を基礎におき、裝飾された表現と考える方が適切と思われる。更にそれが修明門院を指すことが三田博士の考証により妥当であると考えられるところである。

そこで、修明門院重子であるとすると、源智との関連が考えられる要素がいくつある。『尊卑分脈』によつて修明門院の女房を検索す

ると、次の三名の名が認められる。即ち、

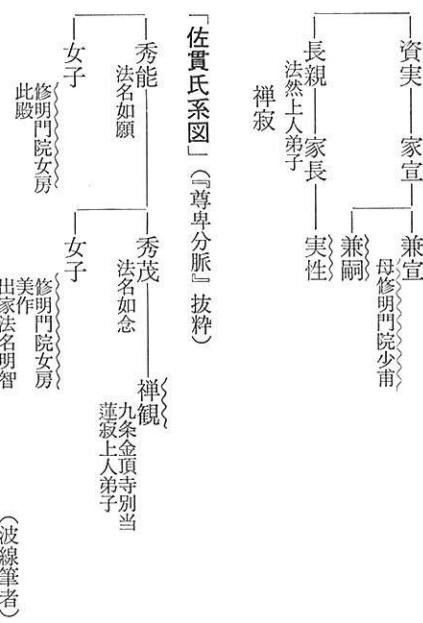
修明門院少甫

修明門院女房此殿

修明門院女房美作

という三名である。これらの三名の女性の『尊卑分脈』での位置を示すと左のようにある。

〔日野氏系図〕（『尊卑分脈』抜粋）



これらの系図をみると、まず日野氏の系図においては、この系図にみられる長親は、法然上人の弟子で禪寂とされる人物であり、兼嗣はかの源智の育ての親ともいべき、真觀房感西であるとする説がある。⁽¹³⁾ この兼嗣を感じてることには疑問な点もあるが、その当否は別にして、修明門院少甫の子である兼宣の弟である以上兼嗣も修明門院との特別な関係が窺われる。更にまたこの実性という名も單なる同名異

人とも考えられるが、源智の親類の一人に挙げられると推考される名前である。⁽¹⁴⁾

また佐貫氏の系図をみると、修明門院女房此殿と、修明門院女房美作はともに禪觀の系譜に連なっているが、この禪觀は『淨土伝灯總系譜』⁽¹⁵⁾に、

勢觀上人—蓮寂—道意

禪觀金頂寺別當

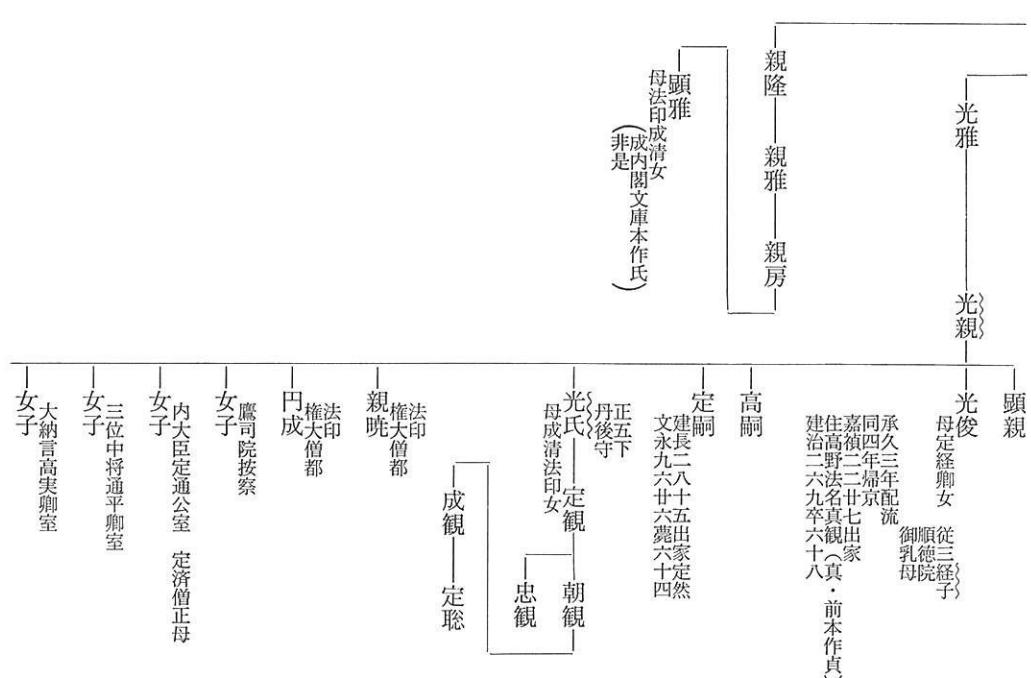
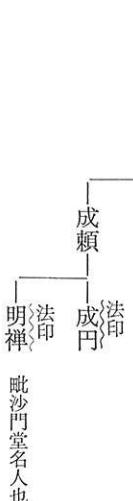
淨信

とあるように、源智の孫弟子とされる人物である。このように、源智

有縁の人との繋がりがみられるのである。こうしてみてくると、修明門院の女房達は、いずれも源智に何らかの関連をもつてくる人物達の中に、その名前を見い出すことができる。このようなことは、単なる遇然の一一致で片付けられないような人脈があるようと考えられる。

さて、源智の親類秘妙のその母が妾となっている葉室光親の系図をみると、

「葉室氏系図」(『尊卑分脈』抜粋)



十一月十八日 法印明禪請文

右大臣師經為子
一女子
(典侍前田家所藏一本にはなし)
大納言典侍順徳院御乳母
詣八十島人他
一女子
中納言資賴卿室
一女子
長資朝臣妻
一女子
宰相中將公賢妻

(波線筆者)
満子

とこのようにある。この系図を子細に点検すると、光俊の法名が真觀となつていて、真觀房感西を想起せしめる法名でもあるが、『尊卑分脈』⁽¹⁷⁾の注に、異本では真を貞を作るとあって真偽定かでない。それに

しても、源智の親類秘妙のその母と光親との間に出来た光氏の子孫に、定觀・朝觀・成觀と觀の字がつくのも、真觀房感西・勢觀房源智との関連から氣になる名でもある。また更に憶測の域を出ないが、真觀房感西が先に述べた日野兼嗣だとすると、この光親の子高嗣・定嗣も目にとまる名である。

また毘沙門堂の明禪は、法然の在世中は批判的であつたが、後に『選択集』を披見して専修念佛に帰依しているが、『明義信行集』⁽¹⁸⁾ (第三)によれば、

(上略)雅成親王ノ御尋ニヨリテ、念佛ノ肝要ノ文注進セラル、状ニ曰ク、称名念佛ノ肝要ノ文、少々注進上候、可令申給云々、(中略)

とあって、雅成親王の念佛の肝要の文について尋ねられ、注進していることがわかる。雅成親王は、後鳥羽上皇の第四皇子で、母は土御門上皇や順徳天皇と同じ修明門院重子である。また後鳥羽上皇も散心の念佛の往生の業になることの不審を明禪に尋ねていて、修明門院や、後鳥羽上皇は共に専修念佛の教えについて明禪との繋がりが窺われる。

そして、光俊・定嗣の母である定經卿の女経子は順徳院御乳母である。順徳院とは建久八年(一九七)に後鳥羽天皇の第三皇子として誕生している、いうまでもなく後鳥羽天皇と修明門院重子との間の皇子である。つまりこの光親との間に、光俊・定嗣をもうけた経子は、順徳院の御乳母として、修明門院とも非常に身近な存在であつたわけである。⁽¹⁹⁾

そして、それに加えて光親の女に満子という女性がいる。この満子も順徳院御乳母をつとめている。しかもこの満子の注に「詣八十島人也」とあり、順徳天皇の八十島祭の使いをしている。八十島祭とは、大嘗祭つまり天皇即位後の最初の新嘗祭の翌年に行われる難波の津で行なわれる大変重要な神事である。その上の祭の使いの役は御乳母の典侍が任命されるもので、きわめて重い役目であり、その人物・家柄も問われるものである。これを見ても満子が後鳥羽上皇や修明門院重子、順徳天皇にとって大変身近で重きをおされた立場にいる人物であることがわかる。順徳天皇の八十島祭については、『仁和寺日次記』⁽²¹⁾の承久二年(一一三〇)十一月二十七日の条に、

十一月廿七日、癸丑、被発遣八十島使

典侍満子按察使光親卿女

とあり、また『百練抄』⁽²²⁾の同日条に

十一月廿七日、癸丑、被發遣八十島祭使典侍藤原滿子

按察使光親卿女

藏

人文章生宗範内宮主已下參向畢、

とあって、承久二年の十一月二十七日にこの満子が行っていることが確認できる。この満子の母がだれであるか詳らかでないが、万一成清の女であるとすれば、この満子も秘妙という人物の一候補でもあるが、母は恐らく、同じく順徳院の御乳母であつた経子の可能性が高い。しかし光親の妻子が、それぞれ順徳天皇の御乳母として修明門院に近いことは、光親の妾である成清女、あるいはその子光氏は修明門院と決して無縁でなく、さまざまな交渉があつたことが推測される。

先述したように、『法然上人行状絵図』(第四十五)において源智が

賀茂のほとり、さゝき野というところに住んだ由来は、賀茂の韋提希

夫人の話にもとめられるとしている。賀茂の韋提希夫人の実像を修明

門院重子の存在に求めることができるとすれば、修明門院の女房達の

家系、あるいは、御乳母達の家系は、それぞれ真觀房感西、源智の孫

弟子禪觀、葉室光親と結びついてきて、いずれも源智に大変縁の深い

人物達のところへ帰結することになる。このようなことが、源智の晩

年の住居の位置の決定を促す大きな要素となりえることは、容易に推

し測れるところである。換言すれば、何かこのような現実的な理由が

なければ、幻想的な賀茂の貴女出現だけでは、何故源智が賀茂のあた

りに住まわなければならなかつたか、はなはだ疑問が残ることにもなる。その視点で、源智の晩年の住居は、修明門院重子の側近、並びに有縁の者達の動向に左右されていると考えることができよう。

一 『淨華院文書』にみえる紀為末

京都にある淨華院(現清淨華院)は、良質な史料に欠けるとはいえ、

向阿証賢(一二六五—一三四五)の開山とされ、從来その成立は一応十四世紀とされてきたが、その見解について疑問をはさむ議論がでてきた。このことは、宇高良哲氏稿「淨土宗京都淨華院成立年次考——特に新出の淨華院文書を中心に」⁽²³⁾に詳しい。そして、この論文に淨華院の新出史料として二十三点の中世文書が紹介されている。この中的一点に、女紀氏売券と題することができる文書がある。これには

沽却進 私領地壱所事

合積參丈捌尺參寸柒分者

在左京正親町以南 烏丸以西

自正親町面南十四丈一尺之以 南北一丈八尺二寸七分

自烏丸面西八丈四尺之以 東西二丈一尺

右件地者、女紀氏自親父紀為末之手譲得之、領掌年尚、雖然無有異論、依有要用、限直錢參貫文、限永代沽却進平左衛門殿之處也、但於本公驗者、去承久三年亂逆之時、為武士(裏花押)被取失之畢、其後多年領知之間、敢無違亂、若未來号有証文、致非論之輩出來者、可被証盜犯之罪科也、仍為向後証文、勒新放券之狀如件、

寛喜二年五月十六日 売人女紀氏(花押)

とある。この文書は寛喜二年(一二三〇)五月十六日に、女紀氏が父紀為末から相伝していた領地を平左衛門に売渡した証文であるが、宇高氏はこの文書に対し、内容・形式的にも問題がなく、淨華院文書に流

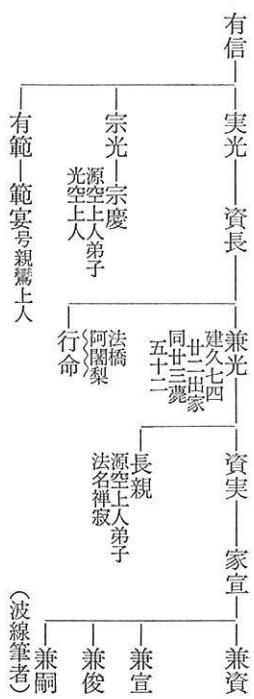
入した経緯は、場所が正親町烏丸であり、後の永和元年（一三七五）の檢非違使序別當宣の安堵状（『淨華院文書』）でこの地が淨華院の敷地となつてゐるので、次第証文として淨華院文書に流入したのであろうとされている。⁽²⁴⁾勿論文書として信憑性は高いといえるであらう。そしてこの文書の中に、この女の父紀為末という人物が登場する。この文書の年紀は寛喜二年（一二三〇）であるので、この人物はその以前の人物であることは明らかである。紀為末については『尊卑分脈』や『群書類從』の紀氏系図にも、あるいは他にも管見では見当らない。それでもわずかに、源智の玉桂寺阿弥陀如來造立結縁の交名⁽²⁵⁾の中に、

（上略）永秀　淨仁　紀真末　清原家真　紀為末　行命（下略）

とあるように、紀為末という人物名が見い出される。⁽²⁶⁾といつても数万という交名の中の一人であつて、この交名と『淨華院文書』の紀為末とが同一人物である保証は全くない。ただ年代的には建暦二年（一二一〇）十二月二十四日の源智の造立願文と一緒に胎内文書として封入されたものだけに、その年代に無理はない。もつとも、この結縁交名には、当時の人々、及び過去分として既に亡き人の名も多くみられる。そこで、この交名を順にたどると、紀為末の次に行命という名が見い出される。この行命は『尊卑分脈』⁽²⁷⁾では唯一下図のようなところに現われる。

これは日野氏の系図であるが、ここに登場する兼嗣は先に述べたよう、真觀房感西とも考えられる人物であり、系累をみても法然の弟子も多く、行命の家系的環境はすこぶる法然教團と近いところにある。行命の年令は定かでないが、兄兼光が建久七年（一一九六）四月五十二

「日野氏系図」



歳で没しているので、この年代に近いことが推測できる。ここにみられる日野行命が先の玉桂寺の結縁交名状に紀為末の次に書かれた行命であるとすれば、この紀為末・行命ともに、法然の専修念佛に有縁なものとの考えも成り立つてくる。そして交名にある紀為末が源智の親類である紀氏の一族に連なる人物であり、『淨華院文書』の先の売券に登場する紀為末であれば、それは源智の親類であり、源智の勧進に結縁した人物の土地が、後に淨華院の敷地となつてゐることにもなる。このことは後に述べるが、淨華院の草創の問題に関連してくる可能性がある。

三 『真如堂縁起』の記載

京都淨華院の草創については、まだ解明されるべき点が数多くあるが、その中でも華開院の存在が注意されるべきことは、先学の指摘するところである。⁽²⁸⁾室町時代の花開院の住持秀馨は、大永五年（一五三五）十二月二十八日より嘉禄二年（一二三六）正月八日まで、淨華院を兼帶していたことが明らかにされている。そして『真如堂縁

起³⁰
には次のような記載がある。

(上略)或時當堂の如来。法然上人にさつけ給ひける歌。

唯たのめ万の罪は深くとも

我本願のあらむ限りは

この歌を。上人蓮生法師かたへ。念仏の名号を書き遣れき。その名号のわきに。閑た仮名にてかゝる。仍熊谷入道方への状の返事

写載レ之

ハルカノ程。ワサトヒトヲ上給候。ヨロコヒ入候。サリナカラ事新キ御タツネニ候。淨土宗ノカソンシ此タヒ必々往生シ候事ハ。人ニハヨラス候。誰々モ唯申セハ。タスカルト計心ヘテ。世ニタクヒナキ惡人ナリ共。南無阿弥陀仏トトナヘイレハ。一念ニテモ決定往生ヲトケ候ナリ。コノ外ニ別ニ心ヘ候へハ。往生ヲシソコナヒ候。又ソレノハラノアシキ事。京ニモ御所中ニモカクレナク候。是非ニ御ナヲシ候ヘク候。ハラアンク共往生ハ決定御遂候ヘク候。源空カ一期ノ程ハ。ナカヲ違申ヘク候。

念仏カナマ中ナルトテ。シハリタ、ク事更ニ經釈ニ見ヘス候。

此度目出度ナラシ候ヨシニテ。御音信候へ穴賢。又勢觀房へ書テサツケ候。金色ノ名号アマリホシサニ。押テトラル由ウケ給

リ候。是ハ罪カクルシカラスカノ御タツネウケ給候。タトヒツミニナラス共。他人ノ物ヲサヘテ取ル法ヤ候。ソノ上へ大ナル罪ニテ候。イソキカヘサレ候へ。是モハラノアシキカラヲコル事ニテ候。志ハアワレニ候程ニ。名号書テ参考。ワキノウタハ真如堂ノ如來ヨリサツケ給ヒ候。歌ニテ候。金色ニシタク候

ヘ共。イソクヒンキニテ候程ニ。墨ノマ、參候。京ト国ト程トヲク候程ニ。シルヘニ判ヲ加ヘテ參候。惡筆ニテ人ノ見候処モハ、カリナカラ。師弟ノケイヤクニテ候ヘハ。カツウハ形見ニ候穴賢。

建永二年正月朔日 源空

熊谷入道殿

尚申候。金色ノ名号ハ。勢觀房舍兄ノ臨終ニ光明ヲカンシ候トテ。ナヲサラ秘藏候。カヘニ書テ授クヘキヨシ申候ヘ共。瑞光カンシ(考)一本無二字候シ程ニ。元ノヲコヒテトワヒ候。ヒラニカヘサレ候ヘ憑申候。クレ々々短キナル事不_レ可_レ然候。穴賢々々。法然上人は。大勢至菩薩の化現にていますなれば。自身のためにてはなされとも。我身を罪ふかく思ひ見かきりたるものは。弥陀をたのみてもいかゞとためらふ機のために。しめせとの御つけなるへし。此状にみえ侍る。瑞光を感じたる金色の名号。書札など今に在レ之。

華開院秀馨上人伝作寄進の子細あ

りて。金戒光明寺新黒谷にあり。
(下略)

ここには、建永二年(一一〇七)の源空の熊谷入道宛の書状が記載されていて、それによれば、源智に授けた金色の名号を熊谷直実が奪い取ったので、源空はそれを返すように言いながらも、直実の気持ちを察して名号を送ったとしている。さらに、この金色の名号は、源智の舍兄の臨終に光明を感じたとある。そしてこの金色の名号と書状が残つ

ていて、華開院秀馨が寄進して、金戒光明寺新黒谷にあることが記されている。

この書状については、『淨華院文書』・『蜷川家文書』にも所収されているが、少し字句の出入りがみられる。華開院秀馨は、華開院・淨華院を兼帶していた時期があるので、そのような結果となつたことが考えられる。いずれにしても、この秀馨がこの文書の真偽を含めて、一つの錠を握っていることが窺われる。⁽³¹⁾ それでもこの書状は『言経卿記』⁽³²⁾ の天正七年（一五七九）三月二日条に、

（上略）禁中小御所ニテ法談有レ之、淨華院前住連者也、阿弥陀經端ヲ被レ申了、（中略）次法談、次法然上人金名号真觀房へ被レ申云々、次蓮生法師方へ上人書状等持參了、名号ハ御頂戴、各拝見申了、次上人書状被レ読了、（下略）

とある。ここには、金色の名号を真觀房つまり感西に授けたとしているが、先の書状では、勢觀房源智に授けたことになっている。これは勢觀房と真觀房のただの書き誤りとも考えられるが、書状の尚書に「尚申候、金色ノ名号ハ。勢觀房舍兄ノ臨終ニ光明ヲカンシ候トテ。」という記載がみえていて、源智の舍兄分を真觀房感西にあててみている可能性もある。いずれにしても、淨華院前住源蓮がおそらく建永二年（一五〇七）正月朔日付の熊谷直実の書状を正親町天皇の御観に供している。⁽³³⁾ 確かに御観を仰ぐ程のものとすれば、當時内容的にも信憑性が高いと信じられていたものに相違ない。

さて、『実隆公記』大永三年（一五二三）九月十日の条には、

（上略）祐泉來、携一壺、不慮之事也、淨土要文書遣之、法然上

人被レ遣レ熊谷入道之状持ヨ来之、可ニ写留レ也、（下略）

とあり、同じく翌年六月六日の条には、

（上略）晚頭花開院來臨、法然上人金字名号・同熊谷名号・一枚起請・被遣レ熊谷書状等被レ見レ之、淨華院開山手跡同見レ之、法然

上人御袈裟・御数珠等同頂戴之、（下略）

とある。大永三年の条では遣迎院祐泉が思いがけず法然の熊谷直実宛書状を持参し、実隆はこれを写留めるべきだとしている。そして大永四年の条では、花開院住持（秀馨）が来て、法然上人金字名号・法然

の直実宛書状、更に、淨華院開山の手跡等も見せたといつている。遣迎院というのは、吉田東伍著の『大日本地名辞書』によれば、「盧山寺の南に在り、（中略）宗風盧山寺に同じ、正治元年藤原道家創建」と記されている。かの法然の自筆部分がある『選択集』（いわゆる『盧山寺本』）の所蔵される盧山寺の隣にあって、しかも盧山寺の宗風を伝え

るとあれば、法然ゆかりの品を持参したとしても不思議はない。さて『実隆公記』の記主三条西実隆は、大永四年に完成した『真如堂縁起』下巻（先の書状は中巻所収）の詞書を公助と共に草した人物である。思うに、大永三年九月十日の条に、不慮の事とあるように、思いがけず祐泉に見せられた法然の書状に注目し、これはすぐに書留めるべきと判断したことから考えると、翌大永四年の華開院の来臨は、むしろ実隆の要請に応えたものでなかつたかと考えられる。長大なるのあつた実隆の性格を考えれば、その行動も自然な欲求と言えよう。

『真如堂縁起』の成立はその跋によれば「于レ時大永四甲申年八月十五

日記」^之とあり大永四年（一五二四）八月十五日であることがわかる。

実隆のところへ華開院の住持が直実の書状を持参したのが大永四年六月六日であるので、この時既に『真如堂縁起』中巻に、この書状を引用して詞書を書いた邦高親王・尊鎮親王はこの書状を実見していた可能性が高い。いずれにしろ、この『真如堂縁起』下巻の詞書を書いた実隆は、そのようなことを承知の上、この書状を見たと考えられる。

『真如堂縁起』の中巻のこの法然の熊谷直実宛書状の記載内容については、真如堂本尊が法然にさしきて和歌の部分等は、勿論信用し難いが、書状の内容について首肯できると考える。つまり、源智や直実

のような大変具体的な人物達が、名号を奪つたりという非常に特殊な行動をとっていることを描写しており、創作・偽作とするより、むしろ、ありうることと考え方られよう。そして源智の俗縁といいうものが少しずつ明らかになってきている現在、勢観房舍兄という源智の兄の存在を示す記述も、ある一面真実をのぞかせているようで、大変興味深いものがある。そして、この『真如堂縁起』中巻には、先の法然に授けられた真如堂の本尊の歌、熊谷直実宛法然書状、法然三回忌追善の聖覺法印の説法、向阿証賢の『三部仮名称』述作の由来、十夜の由来などが書かれているが、この『真如堂縁起』に何故このような一連の法然関係の事柄が記載されているのであるうか、特に『淨華院文書』にもみられる法然の書状や、向阿についての詳しい記載からも、法然や源智、そして淨華院と密接つながりをもつ、一連の記載とみるこ

とができる。

また、この真如堂については、菊地勇次郎先生は、「源智と静遍」⁽³⁵⁾

において静遍は仁和寺に秘蔵されてあつた『般舟讚』を得て、『続選撰文義要抄』を作り、建保六年十月四日、紫野門徒の知恩寺の所在地である北白河領殿で校讎し、同年十一月十五日から真如堂で上巻を開読していることを指摘されていて、静遍の本姿が唱導する聖の形でありを、改めて静遍との関係に照らし、静遍の真如堂での開読を考え合わせれば、ここにも源智の活躍の範囲というものが窺われ、真如堂がその中の一つの舞台であることも知れるのである。

四 五辻殿をめぐつて

華開院と淨華院は、室町末期にはその関係が大変深いことが明白であるが、それを結ぶ接点は、華開院秀馨と三条西実隆という二人の人間に求められよう。特に華開院秀馨は、淨華院を兼帶するなどして、大永年間に淨華院の復興を企てた人物としてその行動が注目される。⁽³⁶⁾ そうした背景の中で、鎌倉時代まで時代を逆上ると、この『真如堂縁起』の記載の中で、向阿について、

（上略）抑彼向阿と申は。もとは園城寺の住侶。淨花房証賢とて無双の碩学也。然而弘安十年行年廿三にして発心し。離山しけるか。如意寺の大門の柱に。

おもひたつ衣の色はうすくとも
かへらしものよ墨染のそて

と一首をそかきつけ。洛川にて花開院五辻宮にして。則隱遁黒衣の身となり。其後淨華院を開基して。是心上人と号す。

とある。これをみると向阿証賢とは、もともと三井の園城寺の僧で淨華坊証賢の名をもち、弘安十年（一二八七）廿三歳で離山、洛川にいて華開院五辻宮において則隱遁黒衣の身となつたことがわかる。ここで注目したいのは、花開院において隱遁したとしていることである。花開院については、本尊阿弥陀如來は真如堂本尊と同木で慈覺大師作と伝えている。⁽³⁷⁾ 真偽は定かでないが、ここにも華開院と真如堂の結びつきがみえる。しかも、この花開院には五辻宮皇后⁽³⁸⁾といふ注がある。

さて、『拾遺都名所圖会』⁽³⁹⁾には「当院古^(華開院)へハ天台宗にして開基ハ龜山院の皇子四品兵部卿守良親王五辻宮と号す⁽⁴⁰⁾」当院の縁起に後深草院の皇子と記すハ謬伝ならんかと記す。出家し給ひて法達和尚との里即安居院五辻宮を寺となし給ふ」とあり、これによれば五辻宮である守良親王が出家して安居院五辻宮を寺にしたという。先の『真如堂縁起』にも安居院の聖覺が強調されていたこと⁽³⁹⁾も、またこの安居院五辻宮を寺にしたことと関連のあることにも考えられる。

さらにみれば、『平安通志』では「康元元年後深草帝勅して創建せしめ、法達親王を開基とし、本尊阿弥陀如來を安置し華開院と号す。」⁽⁴¹⁾ とあり、また『京都坊目誌』⁽⁴²⁾（上京第十学区之部）には、「当寺初め天台宗、今宗となる日詳ならず、或云向阿元園城寺の住侶たり。僧礼阿に隨ひ。淨土門に帰す。淨華院。華開院は向阿の相承する所。」とあって、華開院は、当初天台宗であったものが、向阿の時に淨土宗になつたとしている。『拾遺都名所圖会』には、天台宗から淨土門になつたのは弘安十年（一二八七）と先の縁起で向阿が發心した年としている。と言つてもこれらの史料は信を置き難いものであるが、いずれも向阿

によつて華開院が淨土宗になつたことになつてゐる。

さて、華開院の地はもと、『真如堂縁起』には「華開院五辻宮^{皇后}」とあり、また、『京都坊目誌』でも「創始の地は五辻にありて五辻宮と号し」とある。このように華開院は五辻宮に創建されたことが窺われる。ここで問題なのは五辻宮であるが、『京都坊目誌』には、五辻ノ宮ノ址として、

（上略）或云五辻宮。五辻殿同所なりと。（中略）按るに六条帝御讓位の前一月之に幸す。其後亀山帝の皇子守良親王此所に住し。入道して覚靜と号す。元弘の役。近江伊吹山下に在り北條仲時を討つ。後終焉の地を知らす。尊卑分脈元弘二年薨と誤乎或云是より。先五辻宮を捨て寺となし華開院と称す。寺は三転して。今行衛町に存す。四学区或云此所は四辻義成の居也と。義成は順徳帝皇孫。義統親王の子尊雅参看。王の息。源姓を賜る。二品亞相たりとあって五辻宮と五辻殿の異同のないことをいい、また五辻宮が華開院になり、三転して行衛町に存するとある。そして或はまた、順徳帝の皇孫四辻義成の居とも書いてゐる。これに対し、「五辻宮は中世にあつた親王家。中古京師内外地図は当地邊に「五辻宮」と記し、後鳥羽上皇の御所の一つであつた五辻殿と同所に記されているが、兩者の関係は不詳」（『歴史地名大系』²⁷）というものもある。更に五辻宮と五辻殿の區別については、吉田東伍著『大日本地名辭書』でも「五辻殿又五辻宮と称し」として同一視している。五辻殿は、後鳥羽上皇の仙洞の一つであり、『伏見宮御記録』（仙洞御移徙部類記十六）

（上略）上皇御脱屣之後十一年壬戌、御移徙之礼十三度、二条殿兩度、度、初故源内府造營之後被造改、人春日殿故宗賴卿高陽院殿、經卿造營之、

五辻殿、前大納言信
清卿造之（下略）

とあつて御鳥羽上皇が脱履後一年の間に十三回移徙をした中に五辻殿の名がみえ、前大納言坊門信清が造営したものとある。そして先の『大日本地名辞書』には、「承久三年上皇播遷の後廃毀したるにや、又四辻宮に同き歟。」としている、四辻宮とは同書に四辻殿址として「是は五辻殿と同異詳ならず、今仮に此に掲ぐ、後鳥羽上皇の仙洞なり。」として、五辻殿と四辻殿の区別が不詳としている。『百鍊抄(43)』元久元年（一二〇四）八月八日の条には、

今日、上皇新御所五辻殿御移徒御畢也。

とあって、すくなくとも元久元年には五辻殿が造営されていたことがわかる。

さて、四辻殿については、『百鍊抄(44)』の承久三年六月十九日の条に、一院御幸四辻殿。武士奉閔達。新院還大炊殿。両宮渡御本所(45) 云々。

とあり、また『承久記』（下）の承久三年七月六日条に、

同七月六日、武藏太郎、駿河次郎、武藏前司、数万騎を相具して、院の御所四辻殿へ参りて、鳥羽殿へ移し奉るべき由奏聞しければ、一院兼て思召し儲けさせ給ひたる御事なれども、指当りては御心惑はせまして、（下略）

とあり、承久三年（一二三二）頃後鳥羽上皇は四辻殿に御幸していたことが窺える。この時修明門院が同行したかは詳らかでないが、予測ができる。これより二十年程後である仁治元年（一二四〇）には、『平戸記(46)』（十二月一日条）をみると、

さて、源智の居住した賀茂の神宮寺ノ址とは『知恩寺歴志略(47)』には、開山源空上人依賀茂神勅移居於賀茂河原屋。今出川北小路河原屋ハ堂寺是也。當時一条以北ハ九重ノ外ニ為賀茂河原。上賀茂河西一条以北故名也。

とあつて修明門院がこの時点で四辻殿に渡っていたことがわかる。先に『大日本地名辞書』においては、四辻殿は五辻殿と詳ならずとしている。しかし三田全信博士は、「四辻は、五辻の終より東、寺町通りは西、今出川よりは北、上立売よりは南に属す(坊目誌)」と考えることが出来る。然らば知恩寺の前院「賀茂の河原屋」は相国寺の北寄の地点にあったから、四辻殿とは眞近にあったことになる。従って恐らく五辻殿と四辻殿とは全く異つていて、承久の頃には共に存し、仁治元年（一二四〇）以後修明門院の住居となり、門院の孫善統親王が相続せらるゝことになり「四辻家」を称されたのである。」と述べて、五辻殿と四辻殿とは異なるものであると区別されている。しかし、いずれにしても、四辻殿・五辻殿は近い距離にあったことが窺われ、また「中古京師内外地図には景愛尼寺、五辻宮、五辻殿、五辻斎院が隣接して描かれる」（『日本歴史地名大系』二七）とされてあって、いわゆる加茂の斎院、五辻宮、五辻殿はごく近隣のところであったと考えられる。それも、西五辻東町であつて、いわゆる上京区五辻通千本東入の地域である。

賀茂河原屋。又安_下慈寛大師所_二彫刻_一积迦_上ノ像_下故号_ニ今出川积迦

堂。其後永徳三年鹿苑院相國欲_レ創_二相國寺_一而置_ニ當寺於小川ノ

西_ニ云_ニ又_ニ云_ニ第二世勢觀房源智。建_ニ神宮堂_一。号_ニ弘德院_一。世人称_ニ

此寺_ニ曰_ニ賀茂神宮寺_一。又改_ニ知恩寺_一。（下略）

とあり、今出川北小路である。そして、一条以北は賀茂の河原で、賀

茂町の西一条以北は上賀茂之境内地であるので、賀茂河原屋と名づけ

てあるとしている。また『京都坊目誌』では、「今出川通烏丸の東北の角に当る。乃ち北小路に面す」とあって賀茂の河原屋は、相国寺の西に当る辺と考えられる。源智が法然滅後住した賀茂の功德院は、賀茂の神宮寺とも称したとあるところで、源智が生涯を終えたというところである。この賀茂の河原屋、功德院、神宮寺ともいわれた地は、四辻殿、あるいは、五辻殿といわれるところと大変近い場所にある。

四辻殿、五辻殿は後鳥羽上皇の仙洞御所として、また修明門院重子もそこへ渡つたことが知られている。そして、『法然上人行状絵図』第45に「上人御入滅の後は、賀茂のほとり、ささき野といふところにすみ給けり、その由來は、（中略）上人遷化の後は、社壇ちかく居をしめて、つねに参詣せらるける」とあるように、源智が賀茂のあたりに住んだのは、貴女の来現故としていて、法然滅後、賀茂社の近くに住んでよく参詣したことが記されている。つまり、源智はこの貴女の存在故、賀茂に住し、尚それをよく訪れたことを暗示する文章でもある。前に述べたように、この賀茂の貴女を修明門院にあて、その近くに居住したとするならば、修明門院の渡つた四辻殿、五辻殿そして賀茂斎院のあった地の近くに源智が住したと考えることは、一つの筋が

通ることになる。

そして、五辻殿は、後に華開院になつたことが窺えたが、この華開院と淨華院との繋がりを考えみると、源智と修明門院との関係から、五辻宮と華開院との間柄が、一つの関係を帯びる可能性を指摘したい。

五 淨華院にみられる源智の影響

淨華院には、先の節で述べたように、熊谷直実宛源空書状があり、それには、法然が源智に授けた金色の名号の事が記され、その金色の名号と伝えられるものが、一応淨華院に現存する。またこの書状の中には勢觀房舍兄という源智の俗縁に関する記載がみえ、源智と深い関係をもつ書状であることがみい出される。

また、淨華院には現在「円光大師星念珠」と題される念珠があるが、寛永十七年（一六三三）十月十五日の「本寺淨華院靈宝目録」には「一、上人星念珠」とある、また同じ天正十六年三月二日付、道残の「淨華院常什物」^{〔53〕}には、「皆水精之数珠 一連」とある。恐らく、これがその星念珠にあたると考えられる。「法然上人御念珠相伝次第」によれば、

法然上人御念珠相伝次第

建保元癸酉年十二月十五日和田義盛自勢觀房源智上人相伝其後、建礼門院御感得、彼女院御往生之後左京權太夫茂時相伝、茂時死去之後上人門弟義阿上人感得、自義阿武藏守泰時相伝、雖為泰時秘藏正元元巳未年四月十五日依御懇望、龜山天皇へ進上、其已來後々、後円融院、後小松院、称光院迄、帝皇代々御相伝、称光院

崩御之砌淨華院第十七世等潤⁽⁵⁴⁾号惠照國師禪光院御善知識和尚持受、

右念珠泰時、所持之時、一間之持仏堂掛置之給、至曉天入彼所求

念珠折節無燈火如星之有光明現化仏給事無數也、依之号星念珠其

外度々不思議雖是多令略之者也、

とこのようにあって、一應源智が和田義盛へ相伝し、転々として淨華

院等懲にもたらされたとあるが、これに対して義山は「上人恩賜ノ念

珠トアレハ、大師ヨリ直ニ賜リテ展転ニアラス、然レハ淨華院ノ念珠

トハ又別ナルヘシ、」と述べて⁽⁵⁵⁾、淨華院の念珠とは違うといっている。

三田全信博士も、この念珠の縁起文にある和田義盛が建保元年（一二

一三）五月に寂してお⁽⁵⁶⁾り、建礼門院徳子も同年の十二月十三日に没し

てることを指摘して、この矛盾から先の『念珠相伝次第』も荒唐無

稽であるとしている。確かにこの『相伝次第』は即座に信憑性を疑わ

れる点が多く、淨華院等懲の時に淨華院にもたらされたが如く書いて

あり、作意も感じられる。しかし、先の和田義盛と、建礼門院の年次

の粗鄙も建保元年という同年の問題があるので、もう少し注意をする

必要があろうし、また法然から源智が相承したという念珠であって、

それが淨華院に回り回ってくるという因縁で、そこには、源智と淨華

院の間にそうすべき、因果関係が求められよう。それについてに修明

門院と、五辻宮、そして華開院の関係を吟味すると、源智と淨華院と

の間柄も連関されてくる状況がみい出せるのである。

また淨華院には、俊乗坊重源の袈裟と称さるものが残っているが、

これも真偽について定かではないのは勿論であるが、俊乗坊重源と、

源智の深いつながりから考えれば、淨華院に重源の袈裟が伝来すると

いう状況も、源智と淨華院に関連性をもとめれば、無理のない設定であることがいえよう。

更に、元亨二年（一二三二）の跋をもつ『無量寿經鈔』（七卷⁽⁵⁹⁾）の卷七に

元亨⁽⁶⁰⁾二年壬戌六月三日、於王舎城三条之坊門高倉專修念佛院書

寫了、一切衆生往生極樂也、南無阿彌陀仏必十返、

とあって、乾元二年（一二三〇）三月十五日に専空が向阿証賢に譲った、

三条坊門高倉の專修念佛院を王舎城と冠している。王舎城とはいうまでもなく、『觀無量壽經』に説かれる、韋提希夫人が妃として住する城

である。この王舎城という名が何故向阿に譲られた専修院につけられた

のである。この王舎城と、『九卷傳』に登場する『四十八卷傳』

『四十八卷傳』はいずれも、十四世紀初期の成立とみられている。つまり元亨二年（一二三二）と程遠くない時期である。となれば、賀茂の

韋提希夫人とこの王舎城の呼称も何らかの呼応があったことも推測さ

れる。

そして、この三条坊門高倉の地は、先に述べた淨華院の新出文書の最古の文書である、建暦二年七月廿五日付の売券の四至と一致していると指摘されている。⁽⁶⁰⁾ 建暦二年（一二二二）七月とは、もちろん法然の寂した歳であり、また源智が盛んに勵進活動を展開していたであろうと思われる時期である。このことも十分吟味を要する点であろう。

むすび

源智と関連が深いとされる、寺院は何といっても、百万遍知恩寺・源恩院があげられる。それに対し、淨華院は、もともと源智との関連

性は考えられていない寺院である。しかしながら、その草創について
は、近年いくつかの問題点から再吟味される必要が指摘されている。
そして淨華院に伝来するものに関しては、後代になって意図的につく
られた臭のするものが多いたいえ、源智の影がみえる事柄がかなり
多くある。このことは、直接的な関連性はないとしても、間接的な繋
がりをひきずつてゐる為とも考へることができる。

特に、新出の淨華院文書にみられる紀為末という人物は、源智と縁
戚関係をもつ人物であるかとも考へられる可能性を指摘できる。そし
て、淨華院とともに考究しなければならない、華開院の濫觴といふも
のが、後鳥羽上皇の仙洞である五辻殿の跡に求められることになれば、
法然教団と深く関わり合をもつ、当時の為政者である後鳥羽上皇と、
その後である、修明門院重子との間柄に発展していくのである。
そして更に、修明門院重子にまで連なる関係は、逆に源智と重子と
の間の、伝記に秘められた源智の俗縁にまつわる必然性にまで究明さ
れることから、源智の、五辻殿を含む華開院、そして淨華院といふも
のへの影響の流れが想起されてくるのである。そして、このことは、
とりもなおさず、源智の俗縁というものから端を発し、その人脈をた
どる中で、構築されていく、源智をめぐる法然教団、仏教社会の構成
の一断面なのである。

註

(1) 「法然の法難と源智」(『印度学仏教学研究』三三巻第一号)・「勢觀房源智
の親類紀氏について」(『三康文化研究所年報』第一六・一七合併号)・「源智と
石清水八幡宮」(『佛教論叢』第三〇号)・「勢觀房源智の勧進」(『佛教論叢』第

三一号)

(2) 『玉桂寺阿弥陀如来立像胎内文書調査報告書』(玉桂寺発行)

(3) 「勢觀房源智の親類紀氏について」(『三康文化研究所年報』第一六・一七
合併号)

(4) 同(3)九三頁

(5) 同(3)九六頁

(6) 抽稿「源智の血縁関係について」(昭和五十九年三月脱稿、『浄土教の源
流』所収予定であるが刊行が遅延している)。

(7) 例えは、後鳥羽上皇に対する石清水八幡宮の託宣(『法然上人行状絵図』
第三六巻)の背景にあるもの(抽稿『法然の法難と源智』(『印度学仏教学研究』
第三三巻第二号)参看)

(8) 『法然上人伝全集』所収

(9) 同(8)

(10) 同著五六頁(七九頁)

(11) 三田全信博士著『法然上人諸伝の研究』四二九頁

(12) 『改訂国史大系』第五九卷所収

(13) 『円光大師行状画図翼賛』巻四八(『淨土宗全書』第一六巻六九六頁)

(14) 伊藤唯真博士稿「源智と法然教団」(『佛教文化研究』第二八号所収五三・
五四頁)

(15) 『淨土宗全集』第一九卷所収

(16) 『尊卑分脈』(『改訂国史大系』第五九卷所収)

(17) 同(16)一〇四頁

(18) 『仏教古典叢書』六八

(19) 菊池勇次郎先生稿「毘沙門堂と明禪」(『源空とその門下』所収)二五六
頁

(20) 同(19)稿で建保二年二月十七日付の「想蓮房円智起請文」から平親
範が、領地の分配において、但馬の木前庄の得分を明禪に、伯耆の宇多川
東庄の得分を寺僧に、同国の天送庄の得分を葉室光親の妻経子にそれぞれ
付属していることを指摘していく、明禪と経子の因縁の深さを窺わせる。

- (21) 〔統群書類從〕二九輯下所収
 (22) 〔改訂国史大系〕第一一卷所収
 (23) 〔大正大学研究紀要〕第七一輯所収
 (24) 前掲稿(六頁)
 (25) 〔玉桂寺阿弥陀如來立像胎内文書調査報告書〕一一七頁
 (26) このことは、福田行慈氏・中野正明氏に御教示頂いた。記して謝意を表したい。
 (27) 〔増補国史大系〕第五九卷所収
 (28) 「浄土宗京都淨華院成立年次考——特に新出の淨華院文書を中心に」
 〔天正大学研究紀要〕第七一輯二六頁
 (29) 福田行慈氏稿「淨華院秀馨について」(『三康文化研究所年報』第一八号)
 七三頁
 (30) 〔大日本仏教全書〕寺誌叢書一所収
 (31) このことは福田行慈氏稿「実隆公記」に見える法然書状について
 〔佛教論叢〕第二九号に詳しい。
 (32) 〔大日本古記録〕一一一所収
 (33) 同(31)一五五頁
 (34) 統群書類從完成会刊
 (35) 同稿(『源空とその門下』所収)二一七頁
 (36) 〔大日本仏教全書〕寺誌叢書一所収
 (37) 〔淨家寺鑑〕(森本殖庵編、寛文八年刊)
 (38) 〔京都叢書〕所収
 (39) 同書中巻
 (40) 〔京都叢書〕所収
 (41) 同(40)
 (42) 〔大日本史料〕四一一〇所収
 (43) 〔改訂国史大系〕一一
 (44) 同(43)
 (45) 〔校註国文叢書〕十五所収
- (46) 〔史料大成〕所収
 (47) 同博士著『改訂増補淨土宗史の諸研究』七〇頁
 (48) 〔日本歴史地名大系〕一七
 (49) 〔大日本仏教全書〕寺誌叢書一所収
 (50) 〔法然上人行状絵図〕(第四五卷)(法然上人伝全集)所収
 (51) 〔法然上人伝全集〕所収
 (52) 〔清淨華院誌要〕(『淨土宗全書』二〇)所収
 (53) 同(52)
 (54) 同(52)
 (55) 〔円光大師行状画図翼賛〕八(『淨土宗全書』十六所収)
 (56) 〔吾妻鏡〕建暦三年(一一一三)五月三日の条
 (57) 同(47)二二七頁
 (58) 抽稿「勢觀房源智の勧進」(『佛教論叢』第三一号所収)
 (59) 田中塊堂編「日本古写経現存目録」所収
 (60) 同(28)一一三頁

藤田派の教線域と名越派との交渉

藤 本 顯 通

はじめに

あり、その消滅した要因を攻究することによって、近世統一教団が成立する過程の一端を考察してみたい。

從来、藤田派に関する研究はあまりなされていない。それは同派が近世初頭には消滅し、同派の実態を見るべき史料が散逸したことによる。

そうした中で、大島泰信氏著『淨土宗史』—藤田派—の項は藤田派の全容を簡潔に論述されており、望月信亨氏編著『仏教大辭典』—藤田派—の項はそれを充分に補足するものである。しかし、大島氏が指摘した点で、藤田名越混合の法系の存在、藤田派の名越・白旗派への合流については、まだ見直す余地があるう。

藤田派を論究する上で、基礎史料として最も多く用いられたのは、『蓮門精舍日記』（以下『旧詞』と略す）所収の諸寺院由緒書である。本稿においては、増上寺蔵『淨土宗寺院由緒書』とするが、加えて『旧詞』をもつて、藤田派の教線の伸張経過をまず見てみたい。当然、從來の論述されて来た藤田名越混合の法系の存在について、両派の交渉の有無を踏まえて確認、同時に藤田派系譜の作成を試みたい。また、藤田派が消滅する過程は、同派が名越派、白旗派への合流する過程で

一 性心・持阿と名越派

性心（性喜）・持阿師弟は同族であると言われて来た。高声寺蔵『当寺記録』等に性心は、武藏国榛沢郡藤田郷（大里郡寄居町）の領主藤田民部少輔利貞の子息であるという。『古河志』等には持阿が藤田郷領主藤田小太郎行重の子であるとしている。『吾妻鏡』寿永三年三月五日条に「去月於_二攝津國一谷_一被_レ征_二罰平家_一之日。武藏國住人藤田三郎行康先登令_二討死_一訖。仍募_二其勳功賞_一於_二彼遺跡_一。子息能國可_ニ伝領_二之旨。今日被_ニ仰下_一御下文云。」とあり、この一谷の合戦で討死した行康（行保）が持阿の祖父である。『寛政重修家譜』所収の小野姓藤田氏系譜には行康流を記すが、性心の系譜を示すものはない。武藏国榛沢郡藤田郷領主は行康の家系であり、この家系は秀吉の小田原攻めで北条方に組して滅亡した。⁽¹⁾持阿の出自についてはある程度確認でき

ところで性心は康元二年（一二五七）に良忠著『決答授手印疑問鈔』を筆録している。⁽²⁾ 性心はすでにこの時期、良忠門下にあって重要な位置を占めている。当然、その入室はさらに以前ということになる。良忠の鎌倉入府にも随従するが、良忠寂後の正応元年（一二八八）八月に下総国猿島郡岩井（岩井市）の高声寺を開創し⁽³⁾、この地に教線を求めて行く。さらに藤田派が猿島周辺の北総地方に確固たる教線域を得たのは、持阿の布教教化によつてである。弘安六年（一二八三）、持阿は鎌倉名越の尊観に遇い、浄土宗義を問うている。⁽⁴⁾ その後、良忠のもとに行き、良忠没年の翌正応元年七月には郷里の榛沢郡藤田に移住していった性心のもとへ行き、その弟子となる。下総猿島へも性心に隨行し、正応六年（一二九三）四月に性心より授手印を授けられ、翌月には『授手印決答受決鈔』二巻を著している。同年十月には、性心が持阿に自撰の『授手印決答見聞』を授与している、正安元年（一二九九）に性心が没すると、高声寺は持阿に附属することとなつたが、持阿はここに常住することなく、活発な著述活動と布教を展開する。持阿の開基した寺院には猿島郡伏木の専修寺、同郡内門の大翁寺、同郡西泉田の西光寺、同郡下大野の正定寺、葛飾郡小福田の無量寿寺、上野国邑楽郡中野の神光寺、武藏国榛沢郡藤田の善導寺などがあげられる。一方、著述では『論注記見聞』、『決疑鈔見聞』、『伝通記授決鈔』、『東宗要見聞』、『往生十因縲要鈔』などを著す。いわゆる『藤田見聞』、『持阿見聞』と総称されるものである。藤田派の教學も持阿によつて体系づけられたものと言える。

さて、『檀林結城弘経寺志』によると、下大野正定寺は正和三年（一

三一四）に蘭田正定が建立し、持阿の五代法孫、良寛見日を招請し開山としたとする。良寛の生寂年は不詳であるが、師利覺良薫より授手印を授与されたのが応永二年（一三九五）⁽⁷⁾で、正定寺開創年次の正和三年からすると約九十年に及ぶ。それより考えるに良寛を開山とする記述には時間的に無理が生じ、『檀林結城弘経寺志』の記述が誤記と言えむ。むしろ、『淨土伝灯總系譜』の記述の如く持阿を開山とする方が妥当であろう。『淨土伝灯總系譜』によると、正定寺の第二世には尊観の弟子慈觀が就いたとし、第三世にはその法弟慧觀が就いたとする。持阿は前述したように、良忠の門室へ入る前に尊観のもとへ行つてゐる。良忠門下にあって両者がどのような交流をもつていたかはわからぬにしても、藤田、名越派両派の交流の接点がここに求められる。それはともかく、持阿の開創した正定寺に名越系が入山、相承して行く。これは成立当初の両派が深く交渉を持っていたことを示す。『鶏足寺世代血脉』に於武州藤田学淨土宗、又於上州佐貫庄神光寺、慈觀上人學淨土教門、慈觀學俱舍尊薦、互為師資、

とあって、鶏足寺二十九世尊薦が武藏藤田郷の善導寺で淨土教學を学び、神光寺の住持慈觀からさらに淨土教學を学び、慈觀に俱舍を教授している。ここに言う慈觀とはいうまでもなく、正定寺二世の慈觀である。上野国佐貫庄（邑楽郡）中野の神光寺も持阿が開創した寺院である。慈觀は神光寺にも住していいたのだ。慈觀はおそらく正定寺で持阿より『藤田見聞』を教授されたものであろう。また、実弟で法弟でもある慧觀も持阿より藤田派教學を学んだと思われる。尊薦は榛沢郡藤

田郷の善導寺で、浄土教学を学んだとするが、尊誉に伝授したのも持阿と考えられる。高声寺所蔵『名越派藤田相承』に

源空—弁阿—然阿—性阿—持阿—慈觀—聖觀—理本—聖欽—隆本と記されている。この名越派に相承された『藤田相承』血脉でも明らかなように、慈觀が持阿より授けられ、慈觀が月形房（明心）の弟子聖觀に授与し、さらに理本良栄に伝授される。良栄は『持阿見聞』を整理し、『大沢見聞』としている。ただし、教学的な交渉が深くもたれたとしても、人師の交渉は『藤田相承』でもわかるように、持阿と慈觀に限つて見られたものであつて、それ以後、名越派血脉に藤田派の人師を確認することはできない。從来、奥州地方に展開した藤田派、⁽⁸⁾名越派の法流には藤田・名越合流の法系があると言われて來たが、現存の史料でそれを確認することはできない。

尊誉は真言宗宗侶であるが、持阿が布教教化をはかつた地域は、鷲足寺を中心とする関東真言の勢力圏であり、良忠が布教をはかつた利根川流域である。佐貫庄から下野佐野地方、武藏藤田から武藏太田、下総猿島地方がその地域である。この地域に基盤を置く、園田、佐貫、長沼、足利、塩谷、宍戸の諸氏は、法然淨土教を早くから受容した武士たちであり、その媒体となつたのが真言・天台の淨土教であったわけだ。そうした、淨土教を受け入れ易い素地に、持阿は布教を展開したのである。以後、この地域は藤田派の拠点となつたのである。

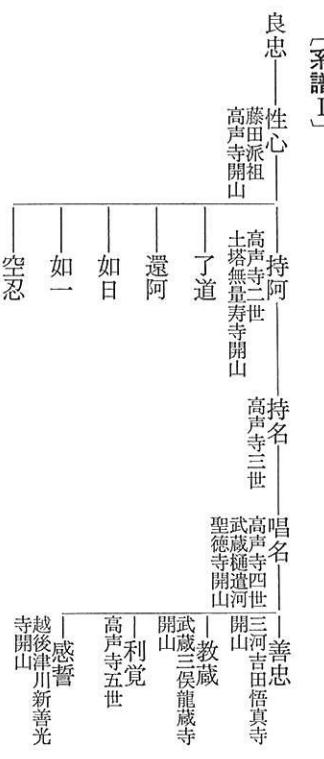
一 唱名とその門下

性心・持阿は下総猿島地方にその教線の基礎を築いたが、藤田派の

藤田派の教線域と名越派との交渉

他地域への進出は、持阿の孫弟子唱名（聖迎）とその門下が活発な弘通教化を展開する時期からである。

唱名は、高声寺三世持名の高弟で、正和元年（一一二二）武藏国埼玉郡樋遺河村に聖徳寺を創建し⁽⁹⁾、正平七年（一二五二）六月には師持名より授手印を授与され⁽¹⁰⁾、高声寺四世に就いている。唱名の門下には系譜Iに見られるように、善忠（上生）・教藏（慈智翁）・利覚（良薰）・感誓（道教）がいる。



善忠・教藏は三河地方に進出した。『宝飯郡御津神社古経巻』奥書に「於三州今橋悟真寺住持比丘茲智翁」とあり、応永十六年二月廿九日の日付が見られる⁽¹¹⁾。これによれば、善忠が渥美郡吉田（豊橋市）に悟真寺を創建したのは応永十六年（一四〇九）以前となる。悟真寺は善忠を開山とし、教藏を第二世とする。教藏は師唱名の建立した聖徳寺一世に就き、武藏埼玉郡三俣（加須市）に龍藏寺を開基している⁽¹²⁾。また、善忠は明徳三年（一三九二）に善忠院を、教藏は応永二年（一三九五）に

法藏院を悟真寺山内に建立しており、善忠・教藏の三河での布教教化は明徳から応永年間にかけて進められたものと思われる。以後、室町中期に至る間、悟真寺山内には樹松院・三昧院・龍興院・淨招院の各塔頭が建立され、同寺の発展が窺える。⁽¹³⁾

佐々木洋之氏は、三河国碧海郡上野（豊田市）の隣松寺と悟真寺との間で歴代住持の出入が見られることから、隣松寺も藤田派系寺院であると指摘された。⁽¹⁴⁾『布薩帳中箋』に

源空。弁阿。_{水沼}。持阿。_{藤田}。持名。_{飯塚}。唱名。_{管垂水}。良董。_{岩城}。良岌。_{大野}。岌伝。_{高郡}
蓮海。_{太田}。岌海。_{上野}。岌運。_{今橋}。岌善。_{高郡}。岌屋。_{高郡}。岌天。_{高郡}。岌果。_{高郡}。岌天示岌果。_{高郡}。天正

五曆丁丑七月廿九日

とあり、藤田派布薩戒脈の伝授次第を記している。上野の岌海とは隣松寺の一代、今橋の岌運とは悟真寺の一代である。この伝授次第によつても、隣松寺が藤田派寺院であることが確認できる。隣松寺は名越派妙観の弟子蓮藏によつて建立され、室町中期以降には藤田派系寺院であつたと思われる。

『御湯殿の上の日記』享禄二年（一五二九）五月十五日条に

ちおんのまつし。みかわのくにりんしやう寺きよくわう。かうゑの事申てちよつきよあり。けふ御れいにまいる。

とあり、隣松寺玉翁が知恩院の執奏で香衣綸旨をもらつてゐる。同時に知恩院の末寺ともなつてゐる。これより前、明応六年（一四九七）四

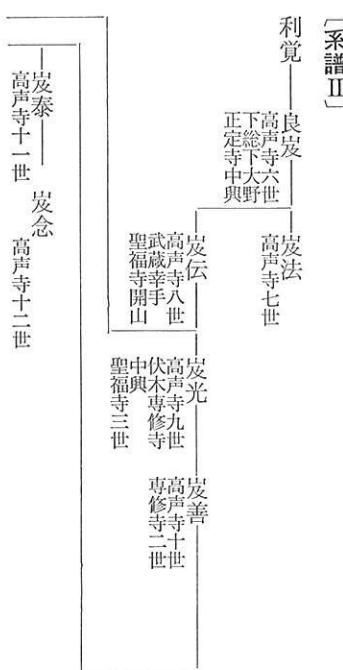
月に悟真寺が知恩院の執奏で香衣綸旨を得て、周誉珠琳に伴わされて御礼に参内している。当時、三河地方では白旗派飯沼法流の了暁とその弟子、愚底、訓公、存問が松平氏の外護を得て、大樹寺、信光明寺、

大運寺（後大恩寺）を拠点に確固たる教線基盤を築き、同門下の珠琳が知恩院へ入院し、白旗派による本格的京都進出がすすめられようとしていた。宗侶養成、寺院機能の整備がなされ、近世的本末制度の原型を形成しつつあつた白旗派の組織的活動が顕著となる時期である。⁽¹⁵⁾悟真寺、隣松寺が知恩院の執奏で香衣被着勅許を得られたのは、白旗派が勢力を拡大する過程で両寺が白旗派に吸收されたからである。前記の藤田派布薩戒脈譜中の岌屋は応声院十七世で、その弟子岌天は悟真寺十四世より隣松寺十三世に就いているが、岌天の修学檀林は飯沼弘経寺である。⁽¹⁶⁾同じく岌屋の弟子、岌南は飯沼に修学し、道譽貞把に付法されている。⁽¹⁷⁾また、隣松寺十八世岌真は鎌倉光明寺で付法されている。⁽¹⁸⁾このように三河地方で展開した藤田派法系は、門末発展の基礎を知恩院との本末関係を持つことに置き、次第に白旗派へ帰属していくのである。

感誓は越後地方に教線を求めて、善光寺聖定尊開基の蒲原郡津川（東蒲原郡津川町）の新善光寺を再興した。⁽¹⁹⁾感誓は明徳二年（一三九一）四月に没してゐるから、新善光寺の再興もそれ以前であろう。感誓没後、同寺はその法系に相承され、五代の法弟岌梅の時に隆盛を極めたとす。しかし、北越地方に新善光寺門末閣が形成されるのは、利覺の孫弟子、岌伝とその弟子岌天の法系が布教活動を展開する大永年間以降のことである。

以上のように、善忠、教藏、感誓が派祖以来の教線域から他地方へ弘通教化をはかるのは、明徳から応永年間にかけてのことである。唱名門下で藤田派の主流となつたのは、派祖以来の地盤で布教に努めた

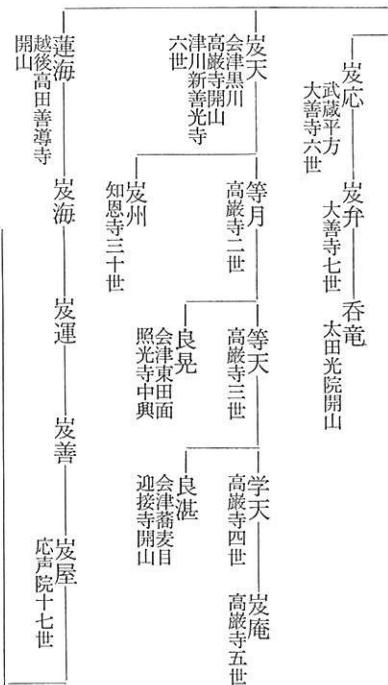
利覚とその法系である。利覚は至徳元年（一二八四）十一月に唱名より授手印を授けられ、高声寺五世となつてゐる。彼は下総猿島の龍福寺を開基し、晩年は武藏岩槻信称寺に住して、応永二年十一月に弟子良寛見日へ授手印を授けている。良寛は利覚の後席を襲つて高声寺六世に就き、持阿の後に名越派僧が住した猿島下大野の正定寺を再興した。大島泰信氏はその著『淨土宗史』藤田派の項で、良寛が奥州安積郡郡山の善導寺、同岩瀬郡須賀川の十念寺を開基したと記されているが、善導寺・十念寺を建立したのは円通寺十五世良信の弟子の良寛であつて、全くの別人である。良寛の門下には、高声寺七世の寛法、高声寺八世で正定寺二世の寛伝がいる。寛伝以後の藤田派の法系には系譜IIに示す如く、寛光系と寛天系、それに蓮海系が見られる。寛光系については、太田大光院所蔵『藤田五重血脉』と『布薩式弁正返破論』に記す藤田流義譜脈として確認できる。寛天系については『淨土伝灯總系譜』及びその編纂の史料となつた『新善光寺由緒書』に記されている。



藤田派の教線域と名越派との交渉

三 岩伝法系の動き

感誓の再興した新善光寺は寛正より永正年間に兵乱で荒廃し、会津黒川（会津若松市）の高巌寺開山寛天によつて再興されたと「新善光寺由緒書」には記されている。¹⁴⁾寛天は高声寺八世寛伝の弟子である。師寛伝は高声寺、正定寺に住し、その後会津黒川に隠遁したとする。応仁二年（一四六八）九月、寛伝は弟子寛光（性忠）に授手印及藤田派血脉を授与している。¹⁵⁾寛光が寛伝の後席を襲つて、高声寺九世に就いていることから見て、寛伝が寛光に付法した場所は高声寺あるいは正定寺と思われる。すると、寛伝の会津隱遁は応仁二年以後、寛天が高巌寺を創建する文明六年（一四七四）以前と考えられる。



対天・対天が相次いで会津地方へ弘通教化をはかった時期、関東は永享の乱の余波で急速く下剋上の様を体し、南奥州地方にも波及した。守護大名から戦国大名へと脱皮をはかる芦名氏は家臣・土豪層の反乱に苦慮し、会津地方は内戦状態であった。⁽⁴⁾ 中でも永正二年（一五〇五）の盛高・盛滋父子の対立・抗争⁽⁵⁾ は分国を二分するもので、両者の死後、大永元年（一五二一）に盛滋の弟盛舜が家督相続するにおよんで、ようやく平穏を保つようになる。芦名氏が戦国大名として成立し、会津周辺に版団を拡大するのは盛舜の治政期である。新善光寺のある小川莊津川も芦名氏の領国形成の動きの中で、すでに盛高時代には支城が設けられている。津川は会津盆地から阿賀野川に沿って越後へ抜ける出口にあたる。芦名氏は分国経済の動脈路として阿賀野川に沿った日本海への交通路を重視し、それを確保する上で津川は要地であり、早くからその領有する処となつた。このような芦名氏の戦国大名としての成長過程で、高巖寺は芦名盛高の依頼を受けた対天によって文明六年に創建される。『新編会津風土記』に

右門田之荘東黒川之内、高巖寺屋并門前田百五十石合三貫文之所、
守護不入末代令寄進者也、於子々孫々不可有相違、仍状如件

(5)

太永二年壬午三月廿八日

盛舜（花押）

とあって、盛舜が高巖寺に寺領を寄進し、同寺を父盛高の菩提所と定めている。ここに芦名氏と高巖寺との間に檀越関係が生じ、高巖寺も寺院機能を備えるようになる。ところで対天は高巖寺建立後、新善光

寺を再興しているが、その年次は永正年間末頃とする。⁽⁶⁾ 前述したが、盛高は子盛滋と争い、その渦中の永正十四年（一五一七）に没している。高巖寺々伝に記すように、盛高と対天との間に師檀関係があつたとするなら、対天は盛高没後、盛滋に追われて黒川の地を去り、新善光寺に入寺したと考えられ、「新善光寺由緒書」に云う年次と符号する。これに就いて推測の域を脱しないまでも、高巖寺が盛滋没年の翌大永二年盛高の菩提所と定められた背景に、芦名氏の内紛が深くかかわりあつていたと見るべきである。また、盛滋治政期には対天法系の会津地方での活動は皆無であるのに對して、盛舜治政期以後に同法系の寺院建立が見られるところもそのことが窺える。大永二年、高巖寺寺領寄進に際して、対天は同寺に帰山、天文六年（一五三七）九月に同地で入寂している。以後、高巖寺は等月—等天—学天—対庵—対念と次第し、その法系は高巖寺・新善光寺を根拠に芦名氏の領国とその周辺地域へと教線を拡大する。天文十九年（一五五〇）憐海が若松に清林寺を建立⁽⁷⁾ し、天正八年（一五八〇）には対正が同所に大安寺を建立してい⁽⁸⁾ る。永禄元年（一五五八）には学心が大沼郡本郷に円通寺を建立した⁽⁹⁾。系寺院の改宗復興も見られ、天正三年（一五七五）には対峰が河沼郡坂下の光明寺を再興し、翌四年には等天の弟子徳翁が大沼県蕃麦目の迎接寺を改宗復興している。河沼郡青木の正徳寺も対元によつて再興されて⁽¹⁰⁾ いる。さらに会津郡東田面の照光寺の場合は、中興者良晃房が等月の下に入室している。⁽¹¹⁾ 加えて、名越派良山門下の良海が大沼郡高田に建立した心光寺も、高巖寺末寺となつており、対天法系が他宗派寺

院に限らず、同宗内他派寺院の転派まで計っていたことが窺える。このように天文から天正年間にかけて、豈天法系が積極的に弘通教化を展開するが、「迎接寺由緒書」に「天正四丙子年高巌寺三世等天上人末弟、当寺開山然蓮社良湛徳翁和尚、使住持為門派」とあるように、その企図する処はやはり高巌寺門末闇の形成にあつた。ところで、大沼・河沼郡は越後上杉氏領と国境を接する地域で、大沼郡高田は芦名氏の重臣松本氏の本拠地⁽⁴⁴⁾、河沼郡青木は同じく生江氏の領地であった。⁽⁴⁵⁾さらに高田・坂下は分国経済が発展する過程で都市的性格を帯びた重要地である。豈天法系は芦名氏の版図拡大とともに、領国内の重要な交通路に沿って教線拡大を計っている。特に津川と黒川（若松）を結ぶ阿賀野川沿いの動脈路に集中している。当然、教線拡大の背後にには、芦名氏家臣層と同法系との信仰を介しての結びつきがあつたと思われる。

会津地方を拠点に展開する藤田派に対して、白旗・名越両派の奥州地方への進出を見ると、名越派は元享二年（一二三二）に妙観（良山）が盤前郡山崎（いわき市）の如来寺を建立、それ以後その門流の活動が頗著となる。妙観は石川郡和泉に生れ、幼くして出家、初め真言密を修学していたが、のち良慶の下に入室し淨土教を修めたとする。その後、妙観は同郡矢野目の領主山名氏の外護を受け、從来より勢力を誇示する天台・真言両教団に接しながら山崎の如来寺にその根拠を据えた。⁽⁴⁶⁾妙観門下は如来寺を拠点に太平洋岸の平野部、浜通り方面を主たる活動の場とした。有誠は如来寺二世に就き、良天は元徳二年（一二三〇）に柏葉郡磐城折木に成徳寺を建立している。⁽⁴⁷⁾応永二年（一二九五）には

良就（十声）が如来寺の近隣、夏井に専称寺を建立した。⁽⁴⁸⁾また、良海は会津大沼郡高田の心光寺を建立、忠阿蓮藏は三河国碧海郡の隣松寺を建立した。妙忠は常陸へ、光阿は下野などに布教を展開した。さらに、良天の弟子良栄（理本）が下野国芳賀郡大沢（栃木県益子町）に円通寺を開創し、その弟子良頓が専称寺に入山した。享徳三年（一四五四）には良栄の孫弟子の良弘が磐前郡南白土に増福寺を建立、同じく良謂が文明六年に同郡檜葉北迫の林蔵寺を創建した。享徳年間以降の良栄門流、いわゆる大沢流の活発な磐城地方への布教教化で、同地方の名越派の主流は同流となる。延徳二年（一四九〇）、専称寺六世良大が知恩院を通じて、同寺を勅願所並に奥州本山の号を獲得するに至つて、如來寺と専称寺の地位は逆転し、大沢流による名越派教団形成の動きがより顕著となる。良大法系は天文年間ごろから中通り方面へも進出している。同方面は大沢流の本拠、下野大沢への道筋であり、奥州と北関東を結ぶ交通要路である。良大の法孫良授は天文三年（一五三四）に伊達郡梁川の称名寺を、良香は永禄元年（一五五八）に同郡保原の淨運寺を建立している。⁽⁴⁹⁾良寿は安達郡二本松に善性寺を天正年間に開創している。⁽⁵⁰⁾このように名越派は太平洋岸の平野部、浜通り方面から阿武隈川沿いに伊達郡・信夫郡へ進出し、中通り方面を南下する布教系路を辿る。しかし、浜通り方面では北上は見られても南下は見られない。唯一、如来寺十八世良本が常陸国多珂郡松岡に隠退し、領主戸沢政盛の外護で接引寺を建立しているが、それも元和三年（一六一七）のことである。⁽⁵¹⁾浜通り南下は、白旗派飯沼法系の教線域、奥久慈地方への進出であるため、意図的に布教がなされなかつたとも考えられる。また、

会津地方への進出は天正年間以降で、北部耶麻郡に集中している。藤田派対天法系の教線域である大沼郡・河沼郡への進出は、さらに遅れて慶長年間以後のことである。

白旗派は周知の如く、常陸爪連常福寺、下総飯沼弘経寺、鎌倉光明寺、三河岡崎大樹寺を拠点にその教団形成を計るが、中世末期の時点では奥州地方への進出はほとんど見られない。永正十二年（一五一五）に光明寺法系の良然が天台系の河沼郡上野尻西光寺を再興しているが、その末寺の建立を見るのは、慶長年間である。

以上のように、大永から天正年間までの半世紀、この間の奥州での各派の展開を見ると、藤田・名越両派の動きが活発であって、名越派が浜通り・中通り方面を主たるものとするのに対し、藤田派は会津地方と、両派の教線域がはつきりと区分されていることが指摘できる。対して、藤田・名越両派の動きが活発であって、名越派が浜通り・中通り方面を主たるものとするのに対し、藤田派は会津地方と、両派の教線域がはつきりと区分されていることが指摘できる。対して、藤田・名越両派の動きが活発であって、名越派が浜通り・中通り方面を主たるものとするのに対し、藤田派は会津地方と、両派の教線域がはつきりと区分されていることが指摘できる。対して、藤田・名越両派の動きが活発であって、名越派が浜通り・中通り方面を主たるものとするのに対し、藤田派は会津地方と、両派の教線域がはつきりと区分されていることが指摘できる。

四 藤田派と百万遍知恩寺

大永から天正年間にかけて、対天法系が会津高巣寺門末闇を形成し

たが、その途上の天文十二年（一五四三）六月に

知恩寺住持職事、所有勅請也、弥令專宗門之紹隆、

宜奉祈 皇家再興之由、

綸命所候也、仍執達如件、

天文十二年六月廿七日 左中弁（花押）

善導寺対翁上人御房

と、越後系魚川善導寺住持対翁が皇家再興、宗門紹隆の綸旨を拂し、

後奈良天皇の勅請で知恩寺二十七住持職に就いた。統いて、対翁の弟子、対長が越後高田善導寺より知恩寺に入院する。対長の住した越後高田善導寺は、文明五年（一四七三）に心證蓮海が建立した寺である。

蓮海は『布薩帳中箋』に示された藤田派布薩戒脈中の蓮海で、対伝の弟子であり、対天とは同門となる。また、同国系魚川善導寺は『淨土宗寺院由緒書』によると、伝蓮社対譽を中興開山とし、『百万遍知恩寺誌要』では対翁を開山としていて、その建立者は明白でない。ただ、対長が対伝法系の蓮海の創建した高田善導寺に住したことからして、対翁・対長師弟は対伝法系の藤田派人師であり、高田・系魚川の両善導寺はともに上越地方の藤田派拠点であったと言えよう。対翁・対長二代の入院経路を見る限りにおいて、当時すでに藤田派の教線は北越より上越地方にまで伸張していたことがわかる。

対翁が天文十二年に知恩寺へ入院した後、この法系が五代にわたって知恩寺に入院するが、知恩寺住持は一条派・三条派・木幡派の京畿三派が占め、大嘗慶坐の入院後は知恩院同様に白旗派がその住持職を継承して來た。それが突如として藤田派法系の入院という異例の事態

を生んだ要因は何であったのだろうか。まず、そこで考えられること

は、大永から天文年間にかけての知恩院と知恩寺との本末争いである。

知恩院と知恩寺の本末争いは、大永三年（一五二三）閏三月知恩寺伝

誉に対し、一宗宗侶の香衣・上人号の出世執奏権の永宣旨が与えられ、ついで四月將軍足利義晴の公状で知恩寺を淨土宗の本寺とし、知恩院をその別院とする旨が示されたことに起源する⁽⁶⁾。知恩院側にとって、この主旨は到底受け入れられるものではなく、これを撤回させようと青蓮院尊鎮を以て朝廷・幕府に訴える。『二水記』大永三年四月十八日の条に

青蓮院門跡今曉御逐電云々勝事儀也、此題目者今度知恩院与知恩寺有相論争、門跡者知恩院之義被執申訖、巨細之儀依可費筆力不能記之、

とあって、知恩院を本寺とする意向が受け入れられなかつた尊鎮は高野山に逐電してしまう。尊鎮逐電⁽⁶⁾という事態に、山門衆徒は知恩寺の非を責め、尊鎮の還御を奏上した。これを受け、朝廷は知恩院が淨土一宗の本寺たる旨と、知恩寺に対する出世執奏永宣旨の破毀を決し、尊鎮の帰洛を求めた。同年六月十日幕府の使者伊勢貞元の迎えを受け、尊鎮は帰洛し、事は一旦治まる。⁽⁶⁾だが、炭翁在職中の天文十九年（一五五〇）八月に

就 万松院殿御中陰御訪、当寺与東山知恩院、兩部之御經在所上
下次第相論事、於鹿苑院被評儀之處、去大永年中彼院可改寺号造
意雖在之、為寺之内院之趣、被支申時、至當寺一宗嫡流之段炳焉
者哉、所詮早退彼妨、可為寺家御經上之旨、被仰付御仏事奉行早、

宜被存知之由、所被仰下也、仍執達如件、

天文十九年八月廿二日

（松田盛秀）
（中沢義俊）
（花押）
（掃部助）
（花押）

知恩寺集掌

と、前將軍足利義晴の中陰の諷經座次をめぐって再び争いが起り、幕府は知恩寺を淨土宗の本寺とし、知恩院の上座に位置することを定めた。この幕府の決定に、知恩院が大永の争いに見せたような動きはなく、知恩院と知恩寺の本末争いも知恩寺の優勢の中に経過していくようだ。さらに炭翁は入院の翌年、天文十三年に紫衣被着の綸旨を賜り、弟子炭長が入院した天文廿二年（一五五三）六月には

当寺紫衣之事、既為先例之上者、為住持輩、重不待勅、永可令聽
着給之由、

天氣所候也、仍執達如件、

天文廿二年六月廿五日

（庭田重保）
右中將（花押）

知恩寺住持炭長上人御房

と、知恩院に先んじて、知恩寺は紫衣被着の永宣旨を得ている。当時、朝廷や幕府の意向は知恩寺を淨土宗の本寺としていたことが明白である。

知恩寺が朝廷や幕府に厚遇されたのは、大永の争いの際、住持であつた伝説が後柏原・後奈良両天皇の深い帰依を受け、三条西実隆等の公家とも親交をもつていたことにある。万松院中陰の座次争いの時、伝説は未だ存命であり、炭翁・炭長の後見人として、朝廷や幕府へ積極的な働きかけをしていたことは容易に想像できる。青蓮院の外護を

得ている知恩院は、室町中期以降、白旗派飯沼法系が入院するに至つて、積極的に地方本寺との間で本末関係を結び、教団統一を計らうとする。⁶²

伝誉はこれに対抗するため、朝廷や幕府を動かして「淨土一宗之為第一之任」地位と、宗侶の出世執奏権を独占しようとした。岌翁の入院もその対抗措置の一環に伝誉が計ったもので、奥州や北越地方に勢力を扶植しつつあつた藤田派系寺院を知恩寺傘下に組み込んで、

その本末圈拡大を最終目的としていたのではないかろうか。岌長は天文二十二年六月に知恩寺へ入院するが、これより前、同年三月に後奈良天皇の御前で選択集の法談を行なつてゐる。この事も伝誉が岌長を入れさせる布石として、朝廷に働きかけて実現させたものにほかならぬ。一方、藤田派は奥州や北越地方を基盤に中央進出の足場を求めて上越地方へと進出し、白旗派に対抗する動きを示したのは明らかである。こうした藤田派と知恩寺の思惑が合致し、藤田派系僧の入院にながつたと考えられる。

岌翁以後、岌長・岌善・岌州・岌興と入院するが、彼らは伝誉同様に公家や戦国大名へ接近して知恩寺の地位向上に務める一方で、廻国弘通に重きを置いていた。天正三年（一五七五）に岌州、岌善へ出された正親町天皇綸旨に

就法問之儀、前住岌州上人并当住岌善上人令在国、為可遂一決、于今滯留云々、太不可然、殊彼日蓮党事、為宗外之上者、雖一問非本意者也、所詮抛万障、早有上洛、可令参 内給之由、天氣所候也、仍執達如件、

天正三年十月廿五日

〔日野輝資〕
在中弁（花押）

知恩寺

とあって、廻国弘通中に日蓮宗宗徒と法論を構える岌州・岌善へ速やかに帰洛することを求めている。同じく、正親町天皇が岌興に出された綸旨に

知恩寺住持職之事、先年有 勅請之處、上洛于今延引、太以不可然候、急度可有入院之由、重所被仰出候也者、依

天気、執達如件、

天正十三年三月廿九日

〔中御門宣光〕
左少弁

西方寺岌興上人御房

とあり、岌興は前年より知恩寺入院の勅命を受けていてもかかわらず、未だ越前西方寺にあって普山せず、正親町天皇より入院するべきことを督促されている。岌興が如何なる理由で入院を遅らせていたのが詳かではないが、岌善以後の歴住が知恩寺に常住することなく、地方において弘通教化を計つていてることが窺える。『長徳山知恩寺歴志略』の岌善伝には、「永禄八年五月十九日、公方光源院薨、御中陰自仏事奉行得書簡」と、足利義輝の中陰に納経拜礼をせよとの仏事奉行の公状があつたと記述するのみで、岌善の入院年次を示す記述はない。それは岌州伝においても同様である。『新撰往生伝』の岌州伝には、

「正親町天皇恒称其德名遂賜勅請綸綱主於德山為第二十九主」と、正親町天皇の勅請で岌州が入院したとするが、これにもまた、その入院年次の記述はない。伝記の記載より見るに、岌善・岌州は伝誉・岌翁・岌長の入院手続きとして踏まれた勅請綸旨による住職任命、紫衣被着許可を受けずに入院したものと思われる。天正三年十月二十五日付の

正親町天皇綸旨に「前住安州上人并当住安善上人」と、二師の世代顛倒の記述が見られるのも、正規の入院手続きを踏むことなく入院し、その主たる活動の場が地方にあつたためではなかろうか。安長の没年が永禄六年八月であるから、二師の入院年次は永禄六年前後に一応を求められる。永禄年間の初め、この時期は大永の争い以来の知恩寺優位の立場が再び逆転する時期で、將軍義輝の公状で「知恩院住持座次事、為淨土一宗之本寺条」と、知恩院優位の状況となった。この知恩寺を取巻く状況変化が安善・安州の活動に少なからず影響を与えたと考えられる。ところで、藤田派系五代の住持の中で、最も精力的な活動を見せたのは安州太翁である。

安州は芦名氏の臣で、河沼郡青木の領主生江氏の出身とする。初め青木正徳寺の安円の下で出家得度し、ついで安伝ないし高巌寺安天に附属され、さらに安長に師従したとする。知恩寺へ入院するまでの経緯は、越後国蒲原郡五泉に安勝寺を創建し、そこから正徳寺を経て、大永二年師安天が高巌寺へ移住した後を受けて新善光寺に入り、さらにな知恩寺に入院したと考えられる。

『上杉年譜』永禄二年六月二十一日条に

近衛前嗣公並ニ安州上人、坂本ニ御越有テ越後ヘ御下向ノ儀ヲ談セラル、御密談故御底蘊ヲ知ル者ナシ、前嗣公御自筆ノ誓詞ヲ御取出サル、数刻移シテ御帰轍ナリ、

とあり、安州と近衛前嗣が近江坂本で上杉謙信と会し、前嗣の越後下向について密談している。永禄二年の時点では、安州が知恩寺住持あるいは長老として在京していたことがわかる。謙信は將軍義輝の懇請で

上洛したが、義輝や前嗣の意向を受け、謙信に働きかけたのは安州である。翌永禄三年九月に、前嗣は弟聖護院道澄・安州を伴って越後に下向した。⁽⁴³⁾ 同年八月には謙信が小田原攻めのため関東へ出陣、安州は前嗣に従い上野厩橋城の謙信のもとに行き、翌永禄四年六月までこの地に滞在する。安州はこの関東下向に際して、弟子安順意公を伴つたとする。⁽⁴⁴⁾ 天正三年（一五七五）に安順は下野国安蘇郡犬臥に西蓮寺を創建している。天正八年（一五八〇）には佐野天徳寺法印房綱が曾父泰綱の菩提所として同郡佐野小屋に宝龍寺を建立し、安順を開山に招請した。⁽⁴⁵⁾ 佐野氏と藤田派との檀越関係は、永禄元年（一五五八）に佐野昌綱が祖先と家臣津部昌成の菩提を弔うため、土塔無量寿寺十二世安翁（求道）を招請し、安蘇郡犬臥に大庵寺を建立、すでにこの時点で生じている。⁽⁴⁶⁾ 大庵寺所蔵『大庵寺念佛日記』には、安翁・盛長師弟に帰依した佐野氏一族・家臣等が数多く名を連ねている。⁽⁴⁷⁾ また、佐野氏は謙信の関東攻めに先鋒として参陣し、謙信の信頼を得ていた。安順が佐野氏に招請されたのは謙信を介してであり、安翁が佐野氏を介してその家臣層と深く結び付いたことによって、佐野地方に藤田派の基盤を確固たるものとしたことにある。下野佐野地方から上野国群馬郡は藤田派派祖性心以来の教線域の外廓に位置し、名越派大沢門流の教線域と隣接する地域である。さらにこの地域は法然と宇都宮・大胡・塩谷各氏との関係に見られたように、早くから在地領主層が天台・真言の浄土教を介して、専修念佛を受容した処であり、越後から三国峠を越え関東平野部に出る交通要地である。安州は謙信の北条討伐に従つて関東に下向するが、奥州・北陸地方の藤田派教線域と性心以来の北総

北武の教線域を結ぶこの地域に、従来よりの宗教的素地を生かしつつ、
豈州とその門流が布教教化をはかったと考えられる。

ところで、豈州は永禄五年八月に帰洛し、同八年七月には落雷で焼
失した知恩寺御影堂再建の募縁のために四国へ下向している。^(脚) 豈州は
寺門經營にも積極的に携わっている。『新撰往生伝』には、豈州が知
恩寺退山後、堺の旭蓮社に住したと記している。持阿の著述になる
『授手印決答受決鈔』下巻奥書に

本日

正応六年五月晦日見聞畢

以武藏藤田善導寺御本写畢

是則木沼上人口筆也不可聊爾談之

永禄二己未年極月十日 德翁書之

元亀三壬申年四月二十五日

於堺旭蓮社豈州座一校畢 心阿

とあって、元亀三年（一五七二）には旭蓮社へ移住している。旭蓮社は、
天文十三年の法然上人三百三十三回忌にあたり、知恩院の一日住持職
についた燈誉主翁の中興した寺院である。燈誉は旭蓮社をはじめ、岸
和田の西福寺、大沢の転法輪寺を開基し、佐野の上善寺などを開基、
泉州地方に布教教化をはかった人物である。宗祖三百三十三回忌は大
永三年以来の知恩院と知恩寺との本末争いの渦中に行われたものであ
り、これには燈誉を一日住持職とし、知恩院住持の常紫衣被着の既成
事実を作ろうとした動きが見られる。^(脚) 知恩院が燈誉を一日住持職に當
てたのは、泉州地方で急速に勢力を持ちはじめた彼を自派勢力へ取込

もうとしたのではなかろうか。豈州は晩年、旭蓮社を弟子豈安に附し
攝津船場に長林寺を建立している。また『淨土宗寺院由緒書』・『旧
詞』に記す知恩寺門末には、堺の長徳寺、護念寺、幸徳寺、淨光寺な
ど豈州法系の創建した寺院が散見できる。こうした豈州法系の活動は
知恩院への対抗上取られたものであり、逆に泉州地方へ知恩寺を背景
とする藤田派が勢力扶植をはからうとしたものと考えられる。

『御湯殿の上の日記』天正七年九月五日条に「ちおん寺せんしうた
いおう、あみたきやうのたんき申さる。」とあり、天正七年、豈州
はすでに知恩寺を退山している。武藏国埼玉郡行田大長寺の由緒書に
「開山等蓮社豈善上人、（中略）、関東遍曆之節、檀越等元亀年中起立ス、
天正年中從当寺洛陽知恩寺江入院」とあり、また出羽庄内大山専念寺
の由緒書には「就日蓮義宗論奥州下向之砌移住庄内、天正元年開基之、
在住之内令帰洛可參 内之旨、京都知恩寺迄 縰旨雖被下置、依 気
不及上洛」とある。縰旨とは、前記の天正三年十月二十五日付正親町
天皇綸旨である。元亀三年から天正七年の間、豈州、豈善はともに関
東、奥羽地方で布教教化をはかつていて思われる。出羽庄内地方に
は、豈翁の弟子豈源の建立した酒田の林昌寺、豈徹の建立した酒田の
善導寺、豈善の弟子豈円の開基にかかる淀川の淨泉寺、同じく加茂の
安養寺などが点在し、藤田派の教統伸張が見られる。^(脚) これも、知恩寺
を背景とする藤田派の勢力伸張の表われである。

豈州は近衛前嗣と上杉謙信の間を取り持つなど政治的に活躍するが、
芦名氏との関係においてもその側面が見られる。豈州は芦名盛舜の子
盛氏の帰依を受け、来迎院を開創しているが、天正十四年（一五八六）

に芦名氏の重臣金上遠江守に宛て、豊臣秀吉の太政大臣補任などの中央の動静を報じている。⁽⁴³⁾ 当時、芦名氏は伊達政宗と対立していた時期である。その時期に安州が芦名氏に対し積極的な政治的発言を行なった背景には、芦名氏興亡が同氏と関係を深めて教団形成をはかった藤田派の動向に、大きく影響すると考えていたことにほかならない。

安州は芦名氏や上杉氏など藤田派教線域の大名と深く結びつき、その政治力を高め、同時に積極的な布教教化をはかつて、知恩寺を中心にして藤田派教団を形成しようとしたのである。関東・奥州への廻国弘通は、自派地方本末を知恩寺末に編成しようとする意図が働いていたと考えられる。安州のみならず、知恩寺に入寺した藤田派法系五代の住持は、同様の意図のもとに活動していたと考えられる。安長とその弟子安盛は、尾州名古屋に養蓮寺・養林寺を創建し、また安長は天文三年（一五三四）に同州中島郡刈安賀の鎮西寺をも開創したとする。天文九年（一五四〇）に安清が同州海東郡葉刈の長福寺を建立、安清は同郡宇治に光明寺を開創している。⁽⁴⁴⁾ 安長法系が尾張に展開している。

五 白旗派への転派の動き

『瑞蓮寺由緒書』に

開山生蓮社安往親阿、天正十一年開基之、生所大和國奈良郡、十五歳而下總藤田門流極、信州佐久郡岩村田西念寺移住之所、晴信公之依請待、甲府教安寺移住、然遁世之志諏訪⁽⁴⁵⁾生願寺移住、当國一乱以後、此處移住、祚迦及大破、建立之号瑞蓮寺、從是府中移帰命院建立之、

藤田派の教線域と名越派との交渉

と、甲斐国山梨郡東光寺の帰命院開山親阿安往の略歴を記している。

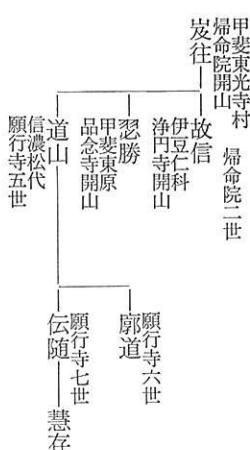
安往は正正三年（一五七五）に信濃國訪郡湯川の功德寺、天正五年に同郡塩沢の塩沢寺、同郡南大塩の心光寺、天正六年に同郡芹ヶ沢の泉浜院、同郡南大塩の西光寺、天正十一年に瑞蓮寺、天正十四年に帰命院、諏訪郡桑原の正願寺などを開創した。⁽⁴⁶⁾ 高声寺藏『仏説淨土三經念佛為得大利無上功德秘法』（以下『藤田秘伝書』と略す）の奥書き

右彼卷物淨土之奧旨真文極意極之物也、仍相承於東山吉水從天贊

安往和尚伝受畢、

とあって、この書が東山吉水で天贊より安往が授けられたものだとする。この書の伝授次第は法然—天贊—安往—寂贊—安岸—良融となつていて、法然より天贊が直伝されたものとする点で、偽作であることは明白である。良融が伝授したのが天正十六年（一五八八）であるから、天正年中に安往あたりが著述したものと考えるのが妥当であろう。安往は精力的廻国弘通をはかり、『藤田秘伝書』の成立にもかかわっていたのである。

〔系譜Ⅲ〕



さて、『帰命院由緒書』に「開山生蓮社対往親阿和尚、藤田一流之能化、道心堅固而帰白旗派義令隱遁者也」と記し、対往が藤田派から白旗派へ帰属したとする。〔系譜III〕で挙げるよう、対往には対道故信、念譽忍勝、対譽道山の三人弟子がいる。対譽道山は鎌倉光明寺、百万遍知恩寺に住した泰譽から璽書を受け、川越蓮馨寺の感譽より宗戒両脈を受けて、白旗派へ帰属した。対往法系が白旗派へ帰属したのは確実である。『川越蓮馨寺志』に「川越に修学附法二脈感譽上人の下也、此時幡隨上人二臘にて、ことに師と良友にて常に法活交接あり」と、蓮馨寺において道山と館林善導寺開山幡隨意が親交を持ち、常に法談していたことを記している。『鎮流祖伝』卷六に、幡隨意の略伝を記すが、それによると幡隨意は知恩寺三十一世対興に師事し、対長の住した高田善導寺に入山している。さらに、対州の弟子対順を開山とする下野佐野の宝龍寺二世となっている。^{脚注}幡隨意の履歴を見る限りにおいて、彼は藤田派系人師と思われる。また、幡隨意は天正六年に下総関宿の大龍寺で、『選択伝弘決疑鈔』巻四を書写している。これを書写するに当り、幡隨意は小福田無量寿寺、上野国佐貫善導寺の住持二休対丈よりその手沢本を借覧している。^{脚注}無量寿寺は周知の如く、藤田派二祖持阿の開基した寺であり、対伝等の藤田派僧が歴住した處である。二休対丈も藤田派であることは間違いない。このことからしても幡隨意が藤田派系ないしそれと密接な関係を持つていたことは明白である。道山と幡隨意が密接な親交を持っていたのも、それを裏付けていよう。対往法系が幡隨意を介して、白旗派へ帰属していくと考えられる。

対往同様に藤田派に属し、武藏国埼玉郡平方（越ヶ谷市）近在で布教

教化をはかった人物に等海がいる。等海は埼玉郡平方に大善寺を創建している。この地方には、源対の建立した勝林寺、修徳の建立した称名寺、対秀の建立した西光寺、対波の建立した崇源寺が点在し、大善寺門末圏を形成していた。大善寺は後に林西寺と改めるが、その『林西寺由緒書』に「九代目呑龍和尚改白旗、爾呑龍和尚武州岩付之城主太田十郎殿家來井上將監之子也、然十四歳之春當寺八世対弁入室剃髮、翌年之夏增上寺入寺」とあり、太田大光院開山呑龍によつて、白旗派に帰属したことを記している。^{脚注}太田大光院所蔵『東漸寺団贊桂全授対誉呑龍五重』によると、呑龍が白旗派の伝法を授けられたのは天正五年正月である。また、対弁より藤田伝法を伝授されたのは天正十年である。呑龍は白旗派へ帰属後、藤田派の授手印を受けている。対弁は藤田派にあって、性心以来の正統であり、呑龍は対弁より授手印を授けられたことで藤田派の伝灯仏師の位置を得たわけである。白旗派人師によつて、藤田派は完全に白旗派へ合流したのである。人師の合流は寺院をも白旗派系に帰属させ、大善寺門末寺院は全て白旗派系僧が入山して白旗派寺院となつた。

幡隨意を開山とする館林善導寺の末寺には、藤田派系寺院が多い。対順開基の西蓮寺、宝龍寺、対翁を開山とする大庵寺、教藏開基の龍藏寺、知恩寺二十九世対善開基の正光寺、唱名開基の聖徳寺などである。從来の佐貫、佐野、武藏太田という藤田派の中心的教線域に善導寺が位置することにあらうが、やはり藤田派系に属した幡隨意が意图的に藤田派系寺院を末寺に組織したと思われる。

三河吉田の悟真寺、同上野の隣松寺はその門末圏を形成する上で、

享禄年間（一五二八～一五三二）頃までには知恩院末となり、白旗派の影響下に入った。天正年間には、人師が白旗派へ帰属して行く。幡随意、

呑龍二師が藤田派から白旗派へ帰属したことによつて、藤田派は性心以来の教線域、北總北武地方の藤田派勢力を白旗派へ合流させることになつたのである。白旗派が寺院機構を整備し、組織的な宗侶養成機関を保持したのに対し、藤田派はそれを整備することができなかつた。幡随意、呑龍二師の白旗派への帰属は、白旗派による教団統一の気運の中で、彼らが自ら企図し、統一浄土宗教団の成立を早めようとしたのではなかろうか。結果的に、二師の白旗派合流によつて統一への動きは加速されたのである。

おわりに

藤田派と名越派の交渉は、尊観と持阿、持阿と慈觀の宗義的な面で確認できる。慈觀が持阿より授けられた教学、『持阿見聞』は、『藤田相承』として名越派伝法の重要な位置を占める。しかしながら、これだけをもつて藤田・名越混合法系が存在したと考えるのはどうであろうか。この法系と從来見られたのは、利覺の弟子良寛見日である。持阿—慈觀—慧觀—良寛と下総猿島下大野の正定寺を相承したこと、名越派円通寺十五世良信の弟子、奥州須賀川の十念寺開山良寛と混同されて來たことで、良寛は藤田名越混合の法系と見られたのである。また奥州地方において、藤田、名越両派がそれぞれ独自の教線域を形成し、その間に教団的交渉が見られない。藤田名越混合の法系は宗義上に両派成立当初に見られたものであり、室町中期以後、両派が独自の

発展をして來た以上、教団的には存在しない。

藤田派は性心・持阿時代に下総北部・武藏北部地域に教線を伸張する。この地域は新義真言宗鷄足寺を中心とする真言教団の教線と合致し、三祖良忠の布教系路に添うものである。さらに法然の専修念佛に急速に接した関東武士小山一族・宇都宮一族の基盤でもある。真言の淨土教に接する在地領主層間にそれまで宗教的素地を生かしつつ、布教活動を開いた結果であろう。ついで藤田派がこの地域より他地域へ進出するのは、明徳から応永年間にかけて唱名とその門下が廻国弘通をはかつてからである。三河地方へ進出した法流は、白旗派飯沼法流の進出によつて、徐々にその勢力圏に入り、白旗派へ吸収されて行く。奥州、北越地方への本格的進出は、寛伝とその弟子寛天法系が芦名氏と檀越関係をもつたことを契機とする。同法流は芦名氏の外護のもと会津高巣寺、津川新善光寺を拠点に、それぞれの門末圏を形成し、北越より上越地方へと勢力を拡大する。

この寛伝・寛天法系より百万遍へ入院する僧が出る。寛翁—寛長—寛善—寛州—寛興と次第した。彼らの入院の契機となつたのは、大永以来の知恩院と知恩寺の本末、一宗宗侶出世執奏権をめぐる対立抗争である。急速に地方本寺と本末関係を結び、勢力を拡大する知恩院に對して、知恩寺は朝廷・幕府の厚遇を受けるといえども、勢力的には知恩院にかなり劣っていた。この状況下で、奥州・北越地方に教線を伸張した藤田派と結ぶことで、知恩院と対立・抗争を優位に展開せようとしたのである。ところが、永禄三年（一五六〇）九月に將軍義輝は知恩院を淨土宗の本寺とする旨の御教書を發し、そして天正三年九

月には浄土宗宗侶の香衣執奏権が知恩院に与えられたことで、知恩院の浄土宗本山としての地位がほぼ確定する。この間、藤田派系五代の住持たちも精力的に布教化を展開し、知恩寺を中心に藤田派教団を形成する動きを見せる。特に安州の行動は、政治的な活躍をもって、自派教団の外護勢力を持つことを企図したように思われる。しかしながら、白旗派が三河地方において、急速く寺院機能整備、宗宗侶養成機関を保持し、伝灯仏師が伽藍を継承する伽藍系譜を生み出したのに対し、藤田派は依然として人師中心に動いていたために、藤田派が京畿に進出する原動力となつた会津高巌寺、津川新善光寺門末を知恩寺門末に組み込むことができなかつた。さらに前述したような知恩院の地位の確定が、知恩寺を中核に教団形成が成し得なかつた要因である。

藤田派が教団としての性格を完全に整備することなく京畿へ進出したことで、派消滅の要因を自らつくつたと考えてよい。つまり、人師の白旗派への吸収の契機を藤田派系五代の知恩寺住持たちがつくつたらである。知恩寺は本来白旗派系の一本山であり、そこへの入院は白旗派から見れば、人師の吸収である。呑龍、幡隨意が藤田派系に属しつつも、白旗派の伝法を相承したのもその延長線上の動きである。究極的に藤田派自体がその勢力圏において、確固たる本末関係を形成し得かつた点に、派消滅の最大の原因を求めることができよう。

註

- (1) 高声寺藏『藤田氏系図』
- (2) 玉山成元著『中世浄土宗教団史の研究』参照。
- (3) 高声寺藏『當寺記録』
- (4) 『選択決疑鈔見聞』

- (5) 太田大光院所蔵『惠慶安辨授安督吞龍授手印』
『増上寺史料集』第六卷 五二九頁、五三一頁、五三九頁、五五五頁、五六〇頁。
- (6) 小此木輝之「室町時代における真言宗の展開」(『論集日本仏教史』室町時代所収)参照。
- (7) 註(5)に同じ。
- (8) 大島泰信著『淨土宗史』、佐々木洋之「中世末期における三河淨土宗の展開」(『佛教文化研究』第十九号) 参照。
- (9) 『統淨土宗全書』十九卷 七三〇頁、『増上寺史料集』第六卷 五六七頁。
- (10) 註(6)に同じ。
- (11) 『御湯殿の上の日記』明応六年四月二十二日条。
註(11)に同じ。
- (12) 註(11)に同じ。
- (13) 註(11)に同じ。
- (14) 註(11)に同じ。
- (15) 註(11)に同じ。
- (16) 註(11)に同じ。
- (17) 『檀林飯沼弘経寺志』参照。
- (18) 註(17)に同じ。
- (19) 『鎌倉光明寺志』参照。
- (20) 『統淨土宗全書』十九卷 七六六~七七一頁、『増上寺史料集』第六卷 六七八~六八四頁。
- (21) 註(5)に同じ。
- (22) 『福島県史』中世編 五〇一頁参照。
- (23) 註(20)に同じ。
- (24) 註(5)に同じ。
- (25) 『新編会津風土記』第一卷 二五六頁。
- (26) 大石直正「戦国大名会津芦名氏」(『東北大名の研究』吉川弘文館刊) 参照。
- (27) 『塔寺八幡宮帳』
- (28) 註(26)に同じ。
- (29) 註(20)に同じ。

- (20) 註に同じ。
- (21) 『増上寺史料集』第六卷 七二〇頁。
- (22) 『同右』第六卷 七一四頁。
- (23) 註(22)に同じ。
- (24) 『同右』第六卷 七一六頁。
- (25) 『同右』第六卷 七一五頁。
- (26) 註(25)に同じ。
- (27) 『増上寺史料集』第六卷 七二〇頁。
- (28) 『同右』第六卷 七一八頁。
- (29) 註(28)に同じ。
- (30) 『同右』第六卷 七一三頁。
- (31) 註(30)に同じ。
- (32) 『同右』第六卷 七一四頁。
- (33) 註(32)に同じ。
- (34) 『同右』第六卷 七一六頁。
- (35) 『同右』第六卷 七一五頁。
- (36) 註(35)に同じ。
- (37) 『増上寺史料集』第六卷 七二〇頁。
- (38) 『同右』第六卷 七一八頁。
- (39) 註(38)に同じ。
- (40) 『同右』第六卷 七一三頁。
- (41) 註(40)に同じ。
- (42) 『同右』第六卷 七一五頁。
- (43) 註(42)に同じ。
- (44) 『福島県史』中世編 四九八頁。
- (45) 『増上寺史料集』第六卷 五九四頁。
- (46) 『同右』第六卷 六四五頁。
- (47) 註(11)に同じ。
- (48) 『増上寺史料集』第六卷 五九七頁。
- (49) 『同右』第六卷 六五七頁。
- (50) 『同右』第六卷 六〇五頁。
- (51) 『同右』第六卷 七二六／七二七頁。
- (52) 藤本了泰氏「足利時代浄土宗教団の発展と青蓮院との関係の一考察」(『鶴台史報』二) 参照。
- (53) 水野恭一郎・中井真孝編『京都淨土宗寺院文書』所収「知恩寺文書」。
- (54) 『大日本佛教全書』史伝七所収『長徳山知恩寺歴志略』参照。
- (55) 『増上寺史料集』第五卷 一五一頁。
- (56) 註(55)に同じ。
- (57) 『京都淨土宗寺院文書』所収「知恩院文書」。
- (58) 藤田派の教義域と名越派との交渉
- (59) 註(58)に同じ。
- (60) 『実隆公記』大永三年四月八日条。
- (61) 中井真孝「中世後期・近世初頭の知恩院と京都門中」(『佛教文化研究』十九号)、「浄土宗の本末関係」(『近世仏教』四一四) 参照。
- (62) 註(61)に同じ。
- (63) 『言繼卿記』天文二十二年三月二十八日条。
- (64) 註(63)に同じ。
- (65) 『言繼卿記』天文二十二年三月二十八日条。
- (66) 註(65)に同じ。
- (67) 藤本了泰氏が「知恩寺安州伝の補正」(『仏教学雑誌』第二卷一、二号) で
安善、安州の世代顛倒について詳細に論究されたが結論を得ていない。
- (68) 抽稿『中世末期の浄土宗藤田派僧の活動』(『印度学仏教学研究』第三十四卷)。
- (69) 『上杉年譜』永禄三年九月条。
- (70) 近衛通隆「近衛前久の関東下向」(『上杉氏の研究』吉川弘文館刊) 参照。
- (71) 『檀林善導寺志』参照。
- (72) 『増上寺史料』第六卷 五六五／五六六頁。
- (73) 註(72)に同じ。
- (74) 『栃木県史』資料編所収「大庵寺文書」
- (75) 註(74)に同じ。
- (76) 『新撰往生伝』、『言繼卿記』永禄八年七月二十六日条。
- (77) 中井真孝「知恩院『二十七世』燈管上人管見」(『鷹陵史学』第十二号) 参照。
- (78) 註(77)に同じ。
- (79) 『増上寺史料集』第六卷 五五六頁。
- (80) 『同右』第六卷 六一九頁。
- (81) 『同右』第六卷 六一九／六二〇頁。
- (82) 註(81)に同じ。

〔新編会津風土記〕所収「安州書状」。

註63に同じ。

註11に同じ。

『増上寺史料集』第五卷 四四一頁。

拙稿「近世初頭浄土宗藤田派僧の活動」(『印度学仏教学研究』第三十六卷)

註71に同じ。

藤本了泰「淨土宗教團成立史上の白旗、名越、藤田三派の交渉」(『日本

仏教史学』第三号)参照。

『増上寺史料』第五卷 四九四～四九六頁。

『同右』第五卷

四九三～四九四頁。

『大品般若經』の十地説

小 沢 憲 珠

はじめに

この小論は教学院助成研究「般若經における十地思想の研究」の報告である。これに先立ち「『大品般若經』の十地に関する二、三の問題」（『佛教論叢』第三〇号）と題しての経過報告がある。ここではこれと一部重複するところもあるが、羅什訳『大品般若經』を中心に、十地に関する諸問題を次のような観点に立って考察を試みたものである。

『大智度論』卷四十九⁽¹⁾は、十地説を二種に分類した。一つは、『大品般若經』が強く乾慧地等の十地で、これを共地と性格づけた。二つには、『十地經』が説く歡喜地等の十地で、これを但菩薩地とした。しかし『大品般若』が説く十地は、説示形態からみれば、乾慧地等の十地だけが説かれるのではない。つまり発趣品に、名称のない序数による菩薩の十地が説かれる。『大品般若』の主旨からみれば、むしろ発趣品の十地にこそ重点がおかれているともみれるのである。また乾慧地等の十地と発趣品の十地という二つの説示形態があるならば、この二つの十地説の関係が問わねばならない。

そこでまず『大智度論』が共地であるとした乾慧地等の十地の解釈を理解し、その構造を明らかにする。つぎに『大品般若』は乾慧地等の十地の地名についての説明を省いているが、『大品般若』に立ち帰つてみると、『大智度論』の解釈を経中にあとづけることができるのかである。最後に発趣品の十地説の趣旨がどこにあるのか。そして乾慧地等の十地説とどのように関連しているのか。このような点に留意しながら小論をすすめ報告にかかる次第である。

まず乾慧地等の十地についてみてゆきたい。乾慧地等の十地は、大品系般若經のみに説かれる十地思想であり、『大智度論』が「共地」としたものである。この共地とは、十地の中に声聞緣覺地を内に含んだ菩薩の十地という意味である。これはまた聞、緣覺（辟支佛）、菩薩もしくは仏の三乗を容認するという大品系般若經の性格が、乾慧地等の十地の上に反映していることを物語っている。この乾慧地等の十地の名称が列記される箇所は、羅什訳『大品般若』では、卷六、発趣品⁽²⁾、

卷六、出到品⁽³⁾、卷十七、深奥品⁽⁴⁾、卷11[十二]、三[次品]である。

1 乾慧地

gotra-bhūmi śuklavidaśāna-bh. pṛthagjana-bh.

2 性地

asṭamaka-bhūmi gotra-bh. "

3 八人地

darśana-bhūmi asṭamaka-bh. "

4 見地

tanu-bhūmi darśana-bh. "

5 薄地

vitarāga-bhūmi tanu-bh. "

6 離欲地

kṛtāvi-bhūmi vitarāga-bh. "

7 巴(弁)地

śrāvaka-bhūmi kṛtāvi-bh. "

8 瞳支仏地

pratyekabuddha-bhūmi " "

9 菩薩地

bodhisattva-bhūmi " "

10 仏地

buddha-bhūmi " "

(Dutt, p. 225)

(Dutt, p. 230)

(Dutt, p. 250)

といひで『大智度論』が共地なりとした乾慧地等の十地について、『大品般若』は内容上の説明を一切していないのである。『大品般若』

卷十七、深奥品に、

菩薩摩訶薩具足乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、

已作地、辟支仏地、菩薩地、仏地、具足是地、得阿耨多羅三藐

三菩提、

というように、菩薩は十地を具足して仏果を得ると説いている。しかし初乾慧地ないし第八辟支仏地までは其の部分であり、後述するようにな声聞辟支仏地なのであり、菩薩はこれらの地をも具足しなければならないのか。そうであれば菩薩は声聞の悟りへの道を、また辟支仏の道をも兼ねて修行するのであらうか。菩薩が十地を具足するというときの、その具足の意味も改めて問われなければならない。むろには声聞の発心は、当然菩薩の発心とその内容は異なるはずであるが、この場合、初乾慧地をどう理解すればよいのか。むろいって菩薩にとっての行位上の様々な問題がうかびあがつてくる。

むろに『大品般若』は、乾慧地等の一地一地の名称についての、またその地の内容についての説明をしていないのである。それ故、經典は初發心菩薩、久發意菩薩、不退転菩薩、一生補處菩薩という四位の菩薩を説くにもかかわらず、これらの四位が乾慧地等の十地のどんと位置するのか極めて不明瞭であり、特定もできないのである。

そいで『大智度論』卷七十五に説かれる解釈を参考にしておきたい。そにみられる『大智度論』の解釈には、初乾慧地ないし第七已作地に至る七地について、声聞と菩薩とでは全く異なる内容をもたせている

ことである。まず、

菩薩從「初發心」來行三般若波羅蜜、具足初地乃至十地、是十地皆佐助成「無上道」、十地者乾慧地等、乾慧地有二種、一者聲聞、二者菩薩。⁽⁷⁾

として、乾慧地には聲聞と菩薩との二種ありとし、順次第七已作地までの各地にそれぞれに同様の二種があることを説明している。⁽⁸⁾

初乾慧地

1 声聞人獨為涅槃故、勤精進持戒清淨堪任受道、或習觀仏三昧、或不淨觀、行慈悲無常等觀、分別集諸善法、捨不善法、雖有智慧、不得禪定水、則不能得道故、名乾慧地。

2 於菩薩、則初發心乃至未得順忍

第二性地

1 声聞人從「煖法」乃至「世間第一法」

2 於菩薩、得順忍、愛著諸法實相、亦不生邪見、得禪定水

第三八人地

1 從「苦法忍」乃至「道比智忍」是十五心

2 於菩薩、則是無生法忍、入菩薩位

第四見地

1 初得聖果、所謂須陀洹果

2 於菩薩、則是阿鞞跋致地

第五薄地

1 或須陀洹或斯陀含、欲界九種煩惱分斷故

2 於菩薩、過阿鞞跋致地、乃至未成仏、斷諸煩惱、余氣亦薄

『大品般若經』の十地說

第六離欲地

1 離欲界等貪欲諸煩惱、是名阿那含
2 於菩薩、離欲因緣故、得五神通

第七已作地

1 声聞人得「盡智無生智、得阿羅漢」
2 於菩薩、成就仏地

これによれば、声聞人のにおいては、初乾慧地は声聞の發心地であり、第二性地は四善根位であるから、この二地は凡夫地である。第三八人地は、見道であり、須陀洹向、第四見地は、須陀洹果、第五薄地は須陀洹もしくは斯陀含、第六離欲地は阿那含、第七已作地は阿羅漢を得る地である。つまり以上の七地は、声聞の人にとっての世間位と出世間位であり、声聞道が究竟する地である。

これに対して、菩薩にとってのこれらの七地は、菩薩道が究竟する七地であり、その内容は全く異なるのである。すなわち初乾慧地は、菩薩の發心地であり、第二性地は順忍を得る地で、この二地が菩薩の凡夫地である。第三八人地は、無生法忍を得て菩薩位に入る、見道位である。第四見地は、菩薩の不退転地、第五薄地は、不退転地を過ぎて煩惱の習気が薄くなる地、第六離欲地は、五神通を得る地である。そして第七已作地は、仏地を成就するというのであるから、ここに菩薩道が究竟するのである。

この前七地の次に第八辟支佛地があるが、これについては、

先世種辟支佛道因縁、今世得少因縁出家、亦觀深因縁法、成⁽⁹⁾道名辟支佛、

という内容説明をしている。また、

余地不_レ説_ニ名字、辟支仏地説_ニ辟支仏名字⁽¹⁰⁾

ともいっているから、名前だけの地である。前七地が内容のともなつた地であるのに対して、第八辟支仏地は、形式上、また理念上、声聞地の次に設置された名字のみの地である。

『智度論』はこの第九菩薩地に対して次の三説ありとしている。

1 菩薩地者、從_ニ乾慧地_ニ乃至_ニ離欲地_ニ如_ニ上說_一

2 復次菩薩地、從_ニ歡喜地_ニ乃至_ニ法雲地_ニ皆名_ニ菩薩地_一

3 有人言、從_ニ發心_ニ來乃至_ニ金剛三昧、名_ニ菩薩地⁽¹¹⁾

この三説はいずれも第九菩薩地を開いて、この中に菩薩の初發心以後の地を組み込んでいる。第一の説は、「如上説」というように、菩薩の初發心地である初乾慧地ないし五神道を得る第六離欲地までの展開を、第九菩薩地とする解釈である。第二の説は、『十地經』の初歡喜地ないし第十法雲地を、第九菩薩地とする解釈である。第三の説は、初發心から金剛三昧を得るまでを、第九菩薩地とする解釈である。この三説はいずれも当然ながら、すでに「共地」ではなく、「但菩薩地」としての第九菩薩地である。

当面問題となるのは第一の説であるが、第九菩薩地中に展開する初乾慧地ないし第六離欲地は、声聞とは異った菩薩独自の、つまり但菩薩地としての六地である。そして第七已作地は、仏地を成就する地であるから、この地は次の第十仏地である。乾慧地等の十地全体の構成をみると、まず声聞の初乾慧地から第七已作地があり、その次に

名目上の第八辟支仏地をおき、次に第九菩薩地がある。そしてこの第九菩薩地中に、菩薩道の内容を備えた初乾慧地ないし第六離欲地がある。そして最後の第十仏地は、仏地を成就する第七已作地であり、全体の十地が構成される。

また声聞と菩薩は、初乾慧地ないし第七已作地までは、地の名称を共有することになる。しかしその内容は全く異なるのであり、しかも菩薩の発心は第九菩薩地にあるのである。

このように『大智度論』がいう共地とは、極めて変則的な二重構造をもつた十地である。しかも菩薩に限っていえば、関係する地は、第九菩薩地と第十仏地の二地のみである。またこの二地を開けば、初乾慧地ないし第七已作地であり、十地にはならないのである。

『大智度論』の解釈にしたがえば、乾慧地等の十地は、実質的には声聞地が大部を占めている。声聞辟支仏地を内に含んだ菩薩の十地といよりも、声聞地に辟支仏地、菩薩地、仏地をつけ加えた声聞の十地といった趣きが深いのである。

『大智度論』の解釈による乾慧地等の十地

初乾慧地………声聞の発心

第二性地………四善根位

第三八人地………須陀洹向・見道

第四見地………須陀洹果

第五薄地………斯陀含

第六離欲地………阿那含

第七已作地………阿羅漢

第八辟支仏地

一 辟支仏地

第九菩薩地

1 乾慧地……菩薩の発心

2 性 地……得順忍

3 八人地……得無生法忍・見道

4 見 地……不退転

5 薄 地……断煩惱・余氣薄

6 離欲地……得五神通

第十仏地

7 已作地……成就仏地

一 仏 地

菩薩地

乾慧地等の十地が、これらの四地もしくは五地をもとにして成立したとは直ちにいえないかもしだれど、四地もしくは五地を開けば十地になる可能性を十分にひめている。また乾慧地等の十地が、四地、五地を基盤にしていることも十分うかがい知ることができる。

『大智度論』は、第九菩薩地を開いて、これに菩薩の初乾慧地ないし第六離欲地ありとし、解釈の特色を示したが、しかし『大品般若』では、凡夫地と声聞地の内容さえもがいかにも不明瞭であり、また説明不足である。『大智度論』にしたがえば、凡夫地の内容は、初乾慧地と第二性地である。声聞地の内容は、須陀洹向の第三八入地、須陀洹果の第四見地、斯陀含の第五薄地、阿那含の第六離欲地、阿羅漢の第七已作地である。ところが『大品般若』ではこの関係を明瞭に示していないのである。

乾慧地等の十地は、先の図にも示したとおり、凡夫地、声聞地、辟支仏地、菩薩地、仏地の五地に分類され、この五地をその内容としている。この五地については、『小品般若』阿惟越致相品に、すでに凡夫地 (*prthagjana-bhūmi*)、声聞地 (*sīravaka-bhūmi*)、辟支仏地 (*pratyekabuddha-bhūmi*)⁽¹²⁾、如來地 (*buddha-bhūmi*) の四地説がみえる。

当然『大品般若』による四地説が受けつがれてくる。そして仏地(如來地)から菩薩地 (*bodhisattva-bhūmi*) の語が派生し独立してく

る。『大品般若』にはこの四地に菩薩地を加えた五地の語を見出すことができる。最も『小品般若』にも菩薩地の語がないわけではない。

『小品般若』の塔品⁽¹³⁾と阿惟越致相品には「不退転の菩薩地 (avinivart-aniyayāṃ bodhisattva-bhūmāu)」の語が出てくる。

乾慧地等の十地が、これらの四地もしくは五地をもとにして成立したとは直ちにいえないかもしだれど、四地もしくは五地を開けば十地になる可能性を十分にひめている。また乾慧地等の十地が、四地、五地を基盤にしていることも十分うかがい知ることができる。

『大智度論』は、第九菩薩地を開いて、これに菩薩の初乾慧地ないし第六離欲地ありとし、解釈の特色を示したが、しかし『大品般若』では、凡夫地と声聞地の内容さえもがいかにも不明瞭であり、また説明不足である。『大智度論』にしたがえば、凡夫地の内容は、初乾慧地と第二性地である。声聞地の内容は、須陀洹向の第三八入地、須陀

洹果の第四見地、斯陀含の第五薄地、阿那含の第六離欲地、阿羅漢の第七已作地である。ところが『大品般若』ではこの関係を明瞭に示していないのである。

それでは手掛りはないのかといふと、そうでもないのである。『大品般若』が乾慧地等の十地の名称をすべて列挙する箇所は、前節に示したとおりであるが、『大品般若』では十地の名称を列挙するよりも、むしろ次のような並べ方をする方が多いのである。少しく例を挙げてみたい。

卷七、無生品

凡人 (*prthagjana*) 凡人法、須陀洹 (*srotāpanna*) 須陀洹法、斯

陀含 (sakṛdāgāmi) 斯陀含法、阿那含 (anāgāmi) 阿那含法、阿

羅漢 (arhat) 阿羅漢法、辟支仏 (pratyekabuddha) 辟支仏法、

菩薩 (bodhisattva) 菩薩法、仏 (buddha) 仏法⁽¹⁵⁾、

卷二十五、具足品

凡夫人、須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支仏、菩薩、⁽¹⁶⁾ 仏

卷二十六、平等品

凡夫人、須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支仏、菩薩摩訶

薩、諸仏⁽¹⁷⁾、

卷二十七、勝出品

この並べ方は、得果の低いものからより高いものへという順序で並

べてあり、五地でいえば、凡夫人は凡夫地に、須陀洹ないし阿羅漢は

声聞地に、辟支仏は辟支仏地に、菩薩は菩薩地に、仏は仏地にそれぞ

れおさめられる。しかしこの並べ方が、乾慧地等の十地に即している

のかといふと、そのようにもみえるが即断はできないであろう。

それでは次の用例をみてみたい。

性地人法 (gotrabhū-dharma)、八人法 (aṣṭamaka-dharma)、須 陀洹法、斯陀含法、阿那含法、阿羅漢法、辟支仏法、(bodhisatt- va-dharma)、仏法⁽¹⁸⁾、

卷七、問住品

八人 (aṣṭamaka)、信行人 (śraddhā'nusāri)、法行人 (dharma-
nusāri)、須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支仏、菩薩、⁽¹⁹⁾ 仏、
卷十五、成弁品

信行法行人、八人、須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支仏、

菩薩摩訶⁽²⁰⁾薩、

卷二十八、差別品

地獄、餓鬼、畜生、天、人、性地人、八地人、須陀洹人、斯陀含

(人)、阿那含 (人)、阿羅漢人、辟支仏、菩薩、多陀阿伽度阿羅訶

(人)、阿那含⁽²¹⁾ (人)、阿羅漢人、辟支仏、菩薩、多陀阿伽度阿羅訶

三藐三佛陀、

これらの用例をみると、性地人と八地人との語が出る。これは第一性地と第三八人地であろうから、これらの並べ方は乾慧地等の十地に即しているとみてよいであろうし、また恐らくは十地を表現したものであろう。

ここには乾慧地の語がないが、五道のもの（地獄・餓鬼・畜生・人・天）がこれに相当することになる。先の用例中の凡夫人であろう。これらのが発心すれば、乾慧地の人になる。それと性地人とが凡夫地におさめられる。また信行と法行とは、有部アビダルマでは見道であるから、八人地に含くめてよい。したがつて声聞地には、八地人、須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢がおさめられる。これは恐らく第三八人地、第四見地、第五薄地、第六離欲地、第七已作地を指しているとみて差支えないであろう。

このように『大品般若』では、乾慧地等の十地の名称を使用するところなく、「人」に約し、「法」に約してのべる場合が多いのである。初乾慧地と第一性地については、凡夫人として一括する場合もあるし、またこれを五道の人と性地人とに分ける場合もある。また第三八人地と第四見地については、これを須陀洹として一括する場合もあるし、これを須陀洹と果とに分けて、八地人と須陀洹として表現する場合

もある。また列挙の仕方からみて、斯陀含は第五薄地、阿那含は第六離欲地、阿羅漢は第七已作地とみてよいであろう。また辟支仏、菩薩、仏については、乾慧地等の十地の中、それぞれ第八辟支仏地、第九菩薩地、第十仏地であることには問題ないであろう。

以上のようにみてみると、初乾慧地なし第七已作地までは、つまり凡夫地と声聞地とは、『大品般若』においても『大智度論』の解釈にそつた記述がなされていることがわかる。それでは第九菩薩地についてはどうなのであろうか。『大智度論』はこの第九菩薩地を開いて、そこに声聞と名称は共有するが内容が全く異なる菩薩独自の初乾慧地（発心）、第二性地（得順忍）、第三八人地（得無生法忍、見道）、第四見地（不退転）、第五薄地（断煩惱、余氣薄）、第六離欲地（得五神通）の展開がありとした。つまり菩薩地の内容を具体化しているのである。

三

『大品般若』の主題はあくまで菩薩にあるのであるから、凡夫地、声聞地に内容があるよう、第九菩薩地にも菩薩の行位上の展開がみられてしかるべきである。そうでなければ名目だけの菩薩地になりかねない。果して『大智度論』のような解釈が『大品般若』にもあるのか、この点をさぐってみたい。

まず第九菩薩地の中に、修行の進展を示す菩薩の一群を設定しているのかどうかである。この点については卷四、金剛品の「必定衆」に注目したい。必定衆 (*mahasattva-rasir mahasattva-nikaya*) とは、性地人 (*gotra-bhumi*)、八人 (*astamaka-bhumi*)、須陀洹斯、

陀含、阿那含、阿羅漢、辟支仏、初發心菩薩乃至阿惟越致地菩薩
(prathamaicittrtpadām upādāya yāvad avinivartanīya)

であるといふ。この必定衆は明らかに乾慧地等の十地にある人を指しており、第一地から第九地までの人である。そしてこれらの中でも菩薩が「上首 (*agratā*)」であることを経文は述べるのである。

その上首たる菩薩が、初發心なし不退転の菩薩なのであり、これは明らかに第八辟支仏地の次に位置する第九菩薩地の菩薩である。とすれば『大品般若』もたんに名目だけの第九菩薩地でなくて、その内容にふれていることになる。ただ残念なことに「初發心菩薩乃至阿惟越致地菩薩」とあるだけで、初發心から不退転に至る段階が示されていない。『大智度論』の場合は、初發心から得五神通に至る六段階を設定している。

この第九菩薩地は、純粹に菩薩のみの地であり、『大品般若』ではこの地に初發心なし不退転をおき、そして第十仏地へとつながるのである。菩薩は当然、第九菩薩地から第十仏地へとすすみ、菩薩道を究竟するのであるから、もう少しこの二地の内容が明らかになれば、乾慧地等の十地の全体が明確になるのであるが。

『大品般若』卷十九、淨願品には、初發意、久發意、阿惟越致、一生補處の四位の菩薩が説かれるが、この四位の菩薩にしても、十地との関係は明確とはいえないものである。⁽²³⁾ また卷二十六、畢定品には、初發意菩薩、阿惟越致菩薩、最後身菩薩の三種が説かれるが、これについても同様のことがいえる。

れば、卷七、問住品には、初発心、具足六波羅蜜、入菩薩位、住阿惟越致地、具足五神通、遊無量阿僧祇仏国土、莊嚴国土、成就衆生等々が説かれる。⁽²⁶⁾あるいは卷二十三、三次品には、新學の菩薩の次第行、

次第学、次第道が説かれる。そこには、聞法、発心、行六波羅蜜、入菩薩位、淨仏国土、成就衆生、得一切種智、転法輪、以三乘法度脱衆生生死などが説かれる。これらのことにしても十地との関係は明瞭ではないのである。

菩薩にとつては、本来第九菩薩地と第十仏地の二地があれば十分であり、この二地だけで菩薩の行位体系は成立するはずである。さきの四位の菩薩にしても、この二地におさめられる菩薩である。菩薩の十地という考え方からすれば、この第九菩薩地と第十仏地が開かれて、十地に敷衍されてもよいはずである。事実、『大智度論』では、第九菩薩地の解釈に三説を出し、その第一説では、但菩薩地である『十地經』の十地をこれにあてている。『大品般若』の乾慧地等の十地は、そこまで体系が整っていないのである。むしろこの十地は声聞地を主体とする十地であるから、この十地を説く趣旨は別のところにあると考えた方がよいかもしない。

それはともかく『大品般若』では、必定衆の列挙にみられるように、第九菩薩地を初発心ないし不退転の菩薩とした。これは『大智度論』同様に、第九菩薩地に菩薩の発心位をおくのであるから、乾慧地等の十地の体系からみれば、菩薩の発心は、第八辟支仏地の次にあるのである。

菩薩の発心については次のようない記述もある。卷二十二、道樹品に、

「仏告須菩提、……是三千大千世界中發意求聲聞辟支仏者、若三千大千世界中衆生皆住乾慧地、其福多不、須菩提言、甚多無量、

「仏言、不_レ如_ニ初發意菩薩、百倍千倍巨億万倍乃至算數譬喻所_レ不能及、置_テ是住_ニ乾慧地_ニ衆生、若三千大千世界中衆生皆住_ニ性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已弁地、辟支仏地、是一切福德欲_レ比_ニ初發意菩薩、百倍千倍巨億万倍乃至算數譬喻所_レ不能及、須菩提、若三千大千世界中初發意菩薩、不_レ如_ニ入法位菩薩、百倍千倍乃至算數譬喻所_レ不能及、

「倍巨億万倍乃至算數譬喻所_レ不能及_ニ」⁽²⁸⁾ といふ。ここには声聞の発心と菩薩の発心との福德の相違が比較されている。三千大千世界の衆生が声聞辟支仏を求めて発心し、初乾慧地に住し、あるいは第二性地ないし第八辟支仏地に住しても、その福德は初発心の菩薩にはとうてい及ばないというのである。

この経文からさらに知ることは、初乾慧地とは、声聞辟支仏の聖果を求めるものが発心する地であつて、菩薩の発心地ではないことである。さらに初乾慧地ないし第八辟支仏地までは、菩薩の地ではなく、声聞辟支仏の修行の地であることが明確化されている。

さらにここでも菩薩の発心が、第八辟支仏地の次に位置している。つまり第九菩薩地が菩薩の発心の地である。道樹品がいう声聞と菩薩との発心したときの福德の相違とは、『大品般若』の基本的な理念にもとづく価値観の相違からきているのである。声聞と菩薩とでは、発心に対する価値観が全く異なるのであるから、乾慧地等の十地の構造上からみて、声聞の発心地である初乾慧地に菩薩が発心することはあり

えないであろう。

それではつぎに、第九菩薩地が初発心ないし不退転を内容とするならば、初発心と不退転との中間の位について言及する箇所はないであろうか。実はそれが「菩薩位」である。これについてはつぎの用例をあげておきたい。

卷二十二、遍学品

若菩薩摩訶薩從初發意、行三六波羅蜜時、以智觀過八地、何等八地、乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已弁地、辟支佛地、直過以道種智、入菩薩位。⁽²⁹⁾

卷二十三、一念品

是菩薩住禪那波羅蜜、修三十七助道法、用道種智、入一切禪定、過乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已弁地、辟支佛地、入菩薩位、入菩薩位已具足佛地、是諸地中行乃至阿耨多羅三藐三菩提、不中道取道果。⁽³⁰⁾

これによれば両例とともに、初乾慧地なし第八辟支佛地の次に菩薩位があり、一念品では、菩薩位の次に仏地があるのであるから、この菩薩位もやはり第九菩薩地と考えてよいであろう。

それでは菩薩位とは何かであるが、これについては以前に論じたことがあるので詳細ははぶくが、菩薩が無生法忍 (anuttattika-dharma-kṣanti) を得る見道位のことである。菩薩位とは bodhisattva-niyama であり、玄奘はこれに「菩薩正性離生」の訳語をあてている。されば声聞でいえば見道である八人地に相当する位であるが、菩薩にとっての菩薩位とは、正しく菩薩が菩薩として決定する位である。

ただし遍学品も一念品も、菩薩は前八地を過ぎて (ati-√kram) 菩薩位に入る (ava-√kram) とある。同様の「過声聞辟支佛地、入菩薩位」という表現も『大品般若』には处处にみることができる。

これによると菩薩は、初乾慧地から次第をおって、より低い得果の地から第八辟支佛地へとすすみ、そして菩薩位に入ると理解されがちである。しかしそうではなくて前八地（声聞辟支佛地）は、あくまで不証不住の地であり、菩薩は道種智 (mārga-jñatā) によって無生の法であると忍可する地である。⁽³²⁾『大智度論』卷七十五が「菩薩於自地中、行具足、於他地中觀具足」というように、前八地は菩薩にとっては「觀具足」の地である。

換言すれば、菩薩は第九菩薩地において発心をして菩薩の修行をスタートするが、未熟であつた菩薩が久しく六波羅蜜を行ずることによつてやがて無生法忍を得る機会がやってくる。その時が入菩薩位であり、菩薩の見道であり、またそれが乾慧地等の十地の構造上では、前八地の「過」になるのである。

四

以上のように『大品般若』においても、第九菩薩地に、初発心、菩薩位、不退転という行位上の進展を示す菩薩の一群をおいていることがわかる。しかし初発心ないし不退転というのは、地 (bhūmi) の名称ではなく、地の内容である。

『大智度論』の場合は、地の名称も、地の内容も示しているのである。つまり第九菩薩地は、菩薩独自の初乾慧地ないし第六離欲地とし、

それぞれの地の内容説明もなされていた。それでは『大品般若』には菩薩独自の地の名称を出す箇所があるのであらうか。この点については、わずかながら性地と薄地について記述しているところがある。

まず性地については、卷二十六、差別品である。

須菩提白「仏言、世尊、云何菩薩摩訶薩為_二通_二達實諦_一故、行_二般若波羅蜜如_一、通_二達實諦_一故、不_レ墮_二聲聞辟支仏地_一、直入_二菩薩位_一中、」

仏告_二須菩提、若菩薩摩訶薩如實見_二諸法_一、見已得_二無所有法_一、得_二無所有法_一已、見_二一切法空_一、四聖諦所攝四聖諦所不攝法皆空、若如_レ是觀、是時便入_二菩薩位_一、是為_レ住_二性地中_一不_レ從_二頂墮_一、用_二是頂墮_一故、墮_二聲聞辟支仏地_一、是菩薩住_二性_一(地)中、能生_二四禪四無量心四無色定、是菩薩住_二是初定地中_一、分_二別一切諸法_一、通_二達四聖諦、知_レ苦不_レ生_二緣苦心_一、乃至知_レ道不_レ生_二緣道心_一、但順_二阿耨多羅三藐三菩提心_一、觀_二諸法如實相³⁴、

ここにみられる性地とは、明らかに菩薩の性地といつてよい。しかるものこの性地は、声聞法である煙、頂、忍、世第一法の頂法に比せられている。頂とは、世第一法から見道へすすむか、煙から悪趣へ退くか、この両界にある位である。『大品般若』がいう性地とは、見道である菩薩位へ入るか、声聞辟支仏地へ墮すか、この両界にある地である。まさに悪趣に比せられるのが「用_二是頂墮_一故、墮_二聲聞辟支仏地_一」というように、声聞辟支仏地である。菩薩は四聖諦の空を観じ、阿耨多羅三藐三菩提心に順じて、諸法如实相を観じるとき、「住_二性地中_一、不_レ從_二頂墮_一」であり、菩薩位に入る所以である。

『大智度論』卷九十四は、この性地について、菩薩住_二性地中_一、不_レ墮_二頂、性地者、所謂菩薩法位、如_二聲聞法中燭法頂法忍法世間第一法、名為_二性地_一、

と解釈している。また先述のよう_レに同論卷七十五では、性地とは、つぎの八人地(見道)が無生法忍を得る地であるのに対して、菩薩が順忍を得る地である。差別品の用例中には順忍の語はないが、『大品般若』における順忍については改めて検討しなければならない。

つぎに薄地については、卷十八、不証品にその記述がある。

若諸菩薩摩訶薩若試問時、是菩薩若如_レ是答、菩薩摩訶薩但_レ應_二觀_一空、但_レ應_二觀_一無相無作無起無生無所有、是菩薩摩訶薩不_レ應_二學_一空無相無作無起無生無所有、不_レ應_二學_一是助道法、須菩提、當_レ知是菩薩、諸仏未_レ授_二阿耨多羅三藐三菩提記、何以故、是人不_レ能_レ說_二阿惟越致菩薩所學相、不_レ能_レ示、不_レ能_レ答、若是菩薩摩訶薩能_レ說能_レ示能_レ答阿惟越致所學相、當_レ知、是菩薩摩訶薩已習_二學菩薩道、入_二薄地、如_二余阿惟越致菩薩摩訶薩阿惟越致地³⁵、

ここにいう薄地も明らかに菩薩の薄地である。これによれば薄地とは、不退転の所學の相を能_レ說、能_レ示、能_レ答できる菩薩が住する地である。ただ「入薄地」について「如_二余阿惟越致菩薩摩訶薩阿惟越致地³⁶」と説明しているが、これは何を意味しているのであらうか。不退転地の中にも段階があることをいうのであらうか。

『大智度論』卷七十六は、この薄地について、薄地名_二阿鞞跋致地中諸煩惱薄³⁸、

と解釈している。不退転地の中で煩惱が薄くなる地であるから薄地と名づけるというのである。不退転地にも段階があるという意味にものれるし、また不退転よりもさらに上の地が薄地であるとの意味にとれる。『大智度論』はおそらく後者であろう。先述の卷七十五では、見地を不退転地とし、つぎの薄地を「過_二阿鞞跋致地、乃至未成仏斷_二諸煩惱、余氣亦薄」と説明しているのであるから。

以上のように『大品般若』でも、菩薩の性地と薄地について言及している箇所があるのである。『大智度論』の場合は、第九菩薩地を但菩薩地である、初乾慧地ないし第六離欲地とした。『大品般若』は第九菩薩地を、初発心ないし不退転とするが、果してこの性地と薄地とが第九菩薩地上の地として説かれているのか、この点はさらに検討する必要がある。菩薩独自の地の名称については、調査不十分かもしけないが現時点では、性地と薄地との二地についてのみ検出できる。

五

さてついでに『大品般若』の十地を語る場合に、乾慧地等の十地の外に、卷六、発趣品が説く十地にもふれやるをえない。この発趣品の十地には名称がなく、初地ないし第十地という序数によって示される十地である。

発趣品はまず次のように説く。

佛告_二須菩提、汝問_二云何菩薩摩訶薩大乘發趣、菩薩摩訶薩行_二六波羅蜜_一時、從_二一地_一至_二一地_一、是名_二菩薩摩訶薩大乘發趣_一、
yad api tat subhūtīr evam āha, kathām bodhisattvo mahā-

題になる。じつは『大智度論』は、発趣品の十地を解釈するに先立つて、乾慧地等の十地は共地であるとの見解を示しているのである。こいう状況から両者を同一視する傾向になりがちである。しかし『大智度論』も、乾慧地等の十地を共地といつてはいるが、発趣品の十地を指して共地とはいっていないのである。『大智度論』も発趣品の十地を解釈するにあたっては、共地のことにはふれていない。また『大智度論』が実際に乾慧地等の十地を解釈するのは、全く別の箇所（巻七十五）においてである。発趣品の十地には名称がついていないのであるから、両十地が同一であるためには、両十地の内容が一致し、また発趣品の十地に共地としての性格が備つて、はじめてそれが可能になるのである。

発趣品の主旨は、菩薩摩訶薩の発趣大乗（mahāyāna-samprashita）を説くことである。これは巻五、問乗品の「何等是菩薩摩訶薩摩訶衍、云何當知、菩薩摩訶薩發趣大乘（katamad bhagavan bodhisattvaya mahasattvasya mahāyānam, kathām bhagavan bodhisattvo mahā-

⁽³³⁾

sattvo mahāyāna-samprasthito veditavyah」）への問いをうけ、「大

乗とは」という問いには、問乗品と広乗品で説き明かし、「発趣大乗とは」の問いには、発趣品で説き明かすのである。

vo mahāsattvah ṣadsu pāramitāsu caran bhūmer bhūmīn sa-
ṁkrāmati.
(⁴⁷)

これは先の問乗品の問い合わせに対する解答である。いにし示される発趣
大乗とは、菩薩が六波羅蜜を行じて、一地から一地へと至るといふのであ
るとわれる。「従一地至一地」は、具体的には初地なし第十地であ
るから、初地からなし第十地に至りて、発趣大乗が究竟することとし
なる。『大智度論』が、

大乗即是地、地有^二十分、従^二初地^一至^二一地^一、是名^二発趣⁽⁴⁸⁾、
と解釈するように、発趣品の十地とはまだ、大乗 (mahāyāna) を十
分したものである。菩薩はこの十分がれる大乗を六波羅蜜を行ひて
発趣するのである。

したがつて発趣品の十地は、基本的には最初から最後まで菩薩摩訶
薩の十地でなければならぬ。そして菩薩はこの十地の一地一地によ
いて地業 (bhūmi-parikarma) を修するのである。以てに示やのは、
初地なし第10地に至る各地における地業のやぐりである。

〔初地〕

- 行十事
 - 1 深心堅固、用無所得故
 - 2 於一切衆生中等心、衆生不可得故
 - 3 布施、施者、受者、不可得故
 - 4 親近善知識、亦不自高
 - 5 求法、一切法不可得故
 - 6 常出家、家不可得故

7 愛樂仏身、相好不可得故

8 演出法教、諸法分別不可得故

9 破橋慢、法生慧不可得故
10 実語、諸語不可得故

(大正八・1154c)

adhyaśaya-parikarma, nimittānupalambhatām upādāya
orūpa-vastutā parikarma, nimittānupalambhatām upādāya
orūpa-sattva-samācittatā parikarma, sattvānupalabdhitām upā-
dāya
tyāga-parikarma, dāyaka-dēya-parigrāhakānupalabdhitām upā-
dāya

orūpa-kalyānā-mitra-sevā-parikarma, tair asamṛṭāpanatām upādāya
orūpa-saddharma-paryeṣṭi-parikarma, sarva-dharmānupalabdhitām
upādāya
orūpa-abhikṣṇām naiskramya-parikarma, gṛhānupalabdhitām upādāya
orūpa-buddha-kāya-spīḍhā-parikarma, lakṣaṇānuvyanjanā-nimittānup-
alabdhitām upādāya
orūpa-dharma-vivarana-parikarma, dharma-bheda-nupalabdhitām upā-
dāya
orūpa-satyā-vacana-parikarma, vacanānupalabdhitām upādāya
(Dutt, p.214)

〔第1地〕
○常念八法 (asṭau dharmān manasikaroti)

1 戒清净

2 知恩報恩

3 住忍辱力

4 受歡喜

5 不捨一切衆生

6 入大悲心

7 信師恭敬諮詢受

8 勸求諸波羅蜜

(大正八・11五七〇)

→śīla-viśuddhim

skṛta-jñātāṁ kṛta-veditāṁ

okṣanti-bala-pratisṭhātāṁ

→pramodya-pratyayanubhāvataṁ

ośarva-sattvāparityāgītayā

omahā-karnāyā āmukhi-karma

~gurunāṁ śraddhayā gauravam śāstri-samjnāyā guru-sūsrūṣāṁ

ośarmitas tad yoga-paryeśīm

(Dutt, p. 215)

〔第II地〕

○行五法 (pañcasu dharmeśu sthātavyam)

1 多學問無厭足

2 净法施亦不自高

3 净仏國土亦不自高

4 受世間無量勤苦、不以為厭

5 住慚愧處

(大正八・11五七一)

→bāhu-śrutye 'trpiyām tatra cākṣarānabhiveśe

『大品般若經』の十地說

oñirāmisa-dharma-dāna-vivarānatāyāṁ tayā cā-manyanataya

oñbuddha-kṣetra-pariśodhana-kuśala-mūla-parināmatāyāṁ tayā cā-

manyanataya

→amita-saṃsārāparikhednatāyāṁ tayā cā-manyanataya

oñhīr-apatrāpya-vyavasthāne tena cā-manyanataya

(大正八・11五七一)

〔第四地〕

○忘彼行不捨十法 (daśasu dharmeśu sthātavyam, te ca na parityakta-vyāh)

1 不捨阿蘭若住處

2 少欲

3 知足

4 不捨頭陀功德

5 不捨戒

6 穢惡諸惡

7 厥世間心順涅槃心

8 捨一切所有

9 心不沒

10 不惜一切物

(大正八・11五七一)

→taranya-vāso

oñalpecchatā

oñsantuṣṭir

→dhūta-guṇa-samlekhānutaṁsarjanam

oñśīlāyā aparityāgah

oñkāma-guṇa-vijugupsanam

~nirvitsahagata-śrītottpādāḥ

oñsarvāsti-parityāgītā

oanavalin-a-cittatā

10 sarva-vastu-nirapekṣatā

(Dutt, p. 215)

〔第六地〕

○具足六法 (ṣad-dharma paripūrayitavyāḥ)

所謂六波羅蜜

ṣad-pāramitāḥ paripūrayitavyāḥ

○復有六法所不應為 (apare ṣad dharmāḥ paripūrayitavyāḥ)

1 不作聲聞辟支佛意

2 布施不應生憂心

3 見有所索心不沒

4 所有物布施

5 布施之後心不悔

6 不疑深法

(大正八・11五七a)

(大正八・11五七a)

1 gṛhi-pravrajita-saṃstavaḥ parivarjayitavyaḥ

2 kula-mātsaryaḥ parivarjayitavyaḥ

3 saṃgaṇikā-sthānaḥ parivarjayitavyaḥ

4 ātmōkharṣanaḥ parivarjayitavyaḥ

5 para-paṃsamāḥ parivarjayitavyaḥ

6 daśākuśalaḥ karma-pathaḥ parivarjayitavyaḥ

7 adhimāna-stambhaḥ parivarjayitavyaḥ

8 viparyasāḥ parivarjayitavyaḥ

9 vicikitsā parivarjayitavyaḥ

10 rāga-dveśa-mohādhivāsanāḥ parivarjayitavyaḥ

(Dutt, p. 215)

〔第七地〕

○應遠離「十法」所不應著 (vīmśatiḥ dharmā na bhavanti)

1 不著我

11 不著十八界

(Dutt, p. 216)

- 2 不著衆生
3 不著壽命
4 不著衆數乃至知者見者
5 不著斷見
6 不著常見
7 不應作相
8 不應因見
9 不著名色
10 不著五陰
12 不著十一處
13 不著三界
14 不作著處
15 不作所期處
16 śāṅgha-nīśraya-dṛṣṭy-abhiniveśo
17 śāla-nīśraya-dṛṣṭy-abhiniveśo
18 śūnya dharma iti vivādah
19 śūnya virodha cāya na bhavati
20 śūnya virodha cāya na bhavati

(大正八・11五七a)

- 復有十一法、應具足滿 (vinśatir dharmāḥ pratipūrayitavyāḥ)
(Dutt, p. 216)
- 1 具足空
2 無相証
3 知無作
4 二分清淨
5 一切衆生中慈悲智具足
6 不念一切衆生
7 一切法等觀、是中亦不著
8 知諸法實相、是事亦不念
9 無生法忍
10 無生智
11 說諸法一相
12 破分別相
13 転憶想
14 転見
15 転煩惱
16 等定慧地
17 調意
18 心寂滅
19 無闇智
20 不染愛

- ātma-grāho 'sya na bhavati
—sattva-grāho
—jiva-grāhah
—pudgala-grāha
—ucceda-grāhah
—sāsvata-grāhah
—nimitta-samjnā
—hetu-dṛṣṭih
—skandhābhiniveśo
—dhātv-abhiniveśo

(大正八・11五七a)

- śūnyatā-paripūritā
—a-nimitta-sāksāt-kriyā
—a-pranīhitā-jñānam

४ tri-maṇḍala-pariśuddhiḥ

ुक्रिपा-karuṇyaṁ ca sarva-sattveṣu

ो teṣv an-avamanyanā

रsarva-dharma-samatā-darśanam tatra cān-abhinivesaḥ

ो bhūta-naya-prativedhas tēna cāmanyānā

θanutpāda-kṣantir

१० anutpāda-jñānam

११ eka-naya-nirdeśaḥ

१२ sarva-dharmaṇam kalpanā-samudghataḥ

१३ samṛjñā-dṛṣṭi-vivarttaḥ

१४ klesa-vivarttaḥ

१५ śamatha-nidhyaptih

१६ vipaśyanā-kauśalyam

१७ danta-cittatā

१८ sarvatrāprathata-jñāna-cittata

१९ anunayasyābhūmir

२० yatreccchā-kṣetra-gamanam tatra ca buddha-parṣan-maṇḍale st-
hitvātma-bhāva-sandarśanam

(Dutt, p.216)

〔第八地〕

○應具足五法 (catvāro dharmāḥ pariṇirayitavyāḥ)

१ 順入衆生身

२ 遊戲諸神通

३ 見諸仏國

४ 如所見仏國、自莊嚴其國
५ 如實觀仏身、自莊嚴仏身

(大正八・11412)

रsarva-sattva-cittānupravreśo 'bhijñā-vikriḍanam

ो buddha-kṣetra-darśanam teṣāṁ ca buddha-kṣetrāṇam

ो yathā-dṛṣṭi-nispadānata buddha-paryupāsanata

४ buddha-kāya-yathā-bhūta-pratyavekṣanatā

(Dutt, p.217)

○復具足五法 (catvāro dharmāḥ pariṇirayitavyāḥ)

१ 知止-諸根

२ 净仏國十

३ 入如幻三昧

४ 常入三昧

५ 隨衆生所應善根受取

(大正八・11412)

६ indriya-parāpara-jñānam

७ buddha-kṣetra-parisodhanam

८ māyōpamasya samādher abhikṣṇam samāpatti

ो yathā yathā ca sattvāṇam kuśala-mūla-nispatti tathā tathāt-
ma-bhāvam abhinirmimite sañcintya-bhavotpādanata

(Dutt, p.217)

〔第九地〕

○応具足十一法 (dvādāśa-dharmāḥ paripūrayitavyāḥ)

1 受無辺世界所度^{〔二〕}分

2 菩薩得如所願

3 知諸天竜夜叉捷闍婆語而為說法

4 処胎成就

5 家成就

6 所生成就

7 姓成就

8 倍屬成就

9 出生成就

10 出家成就

(大正八・11五七〇)

11 莊嚴仏樹成就

12 一切諸善功德成滿具足

六

○十地菩薩當知如仏 (大正八・11五七〇)

daśamīyāṁ punaḥ subhūte bodhisattva-bhūmau vartamāno bodhisattvo mahāsattvah tathāgata evōti vaktavyah

(Dutt, p.217)

以上によつて示される各地の内容をみてみると、菩薩の地業をのべるところに主点がおかれてゐるためか、菩薩の行位上の進展を示す初發心ならし不退転などの関係が必ずしも明瞭ではない。

まず初地 (prathama-bhūmi) は、深心堅固、於一切衆生中等心、布施、親近善知識、求法、常出家、愛樂仏身、演出法教、破憍慢、実語の十事が説かれるが、この中、親近善知識と求法は、『大品般若』では新學の菩薩のまずなずくものである。また深心堅固は「応_二菩薩婆若」

若_一「心集」一切善法」、於一切衆生中等心は「応_二菩薩婆若」心生_二四無量心」_一求法は「応_二菩薩婆若」心求」法」と説明される。_二すれむ「菩薩若_二心」 (sarvākāra-jñatā-pratisamyuktair manasikāraḥ)」が初地で強調される。菩薩若_二心_一には、出到品が大乗とは「從_三三界中_一出至_二菩薩若中_一住」⁽⁴⁴⁾とふうよろに、菩薩の目標である。それに向つての菩薩の心構えが説かれるのが初地である。

このようなことから、この初地中には発心の語が出ないが、この初地は菩薩の発心地とみてよもやうである。初乾慧地の「」とき声聞の発心地ではないであら。

初地を菩薩の発心の地とする序数の十地は、他にもみられる。例を

〔第十地〕

『大品般若經』の十地説

(Dutt, p.217)

あれば、卷八、幻聽品

従_ニ初發意地乃至十地_一 (prathama-cittotpāda iti bodhisattva-mārgas_一)

⁽⁴⁵⁾

卷十九、淨願品

為_ニ無量阿僧祇初發意菩薩諸善根、隨喜廻向、為_ニ無量阿僧祇第一
第三乃至第十地一生補處諸菩薩善根、隨喜廻向阿耨多羅三藐三
⁽⁴⁶⁾菩提

卷二十一、方便品

是略攝般若波羅蜜中、初發意菩薩摩訶薩應_ニ學、乃至十地菩薩摩
訶薩亦應_ニ學、

卷二十四、善達品

何以學_ニ初發意地、第一、第二、第四、第五、第六、第七、第八、
第九、第十地_一、

などにみられる。この外、初地ないし第十地という序数のみの羅列も
みられる。⁽⁴⁹⁾

このような序数の十地には、もちろん名称はついていないが、初地
から第十地までの全てが菩薩摩訶薩の地である。おそらく発趣品の十
地もこれと同様にみてよいと思われる。第九菩薩地に菩薩の発心位を
おく乾慧地等の十地とは異なるといわざるをえない。

つぎに第七地であるが、初地から第七地に至つて行位上の転換点が
おとずれる。この第七地では、空、無相、無作の三三昧がそなわり、
無生法忍がえられる。また転見とは、「於_ニ声聞辟支仏地_一見転故_ニ」
⁽⁵⁰⁾ rva-śāvaka-pratyekabuddha-bhūmeh_ニ samjnā-dṛṣṭi vivartanatā_一」と

あるから、第七地は声聞辟支仏とは決定して異なる菩薩としての位がえ
られる地である。この第七地を、阿羅漢果がえられる第七已作地とす
ることには無理がある。『大智度論』卷五十では、

菩薩住_ニ七地中、破_ニ諸煩惱、自利具足、住_ニ八地九地、利_ニ益他人、
所謂教_ニ化衆生、淨_ニ佛世界、自利利他深大故、一切功德具足_ニ、⁽⁵¹⁾

とし、第七地において、初地からの地業の結果、自利が具足する地と
している。

第八地は、『大智度論』が指摘するように、利益衆生の地業を主と
する地である。また遊戯諸神通や淨仏国土は、『大品般若』では不退
転以後の菩薩として説かれるから、この第八地もそのような地である。

第九地は、すべての誓願が満足され、菩薩が仏になるための条件一
一処胎成就、家成就、所生成就、姓成就、眷属成就——がととのい、
そして出生し、出家し、仏樹を莊嚴するという、仏になるための最後
の手続きがなされる地である。

乾慧地等の十地では、第九地は菩薩地であるが、第九菩薩地は初發
心ないし不退転に展開するのである。しかし発趣品のこの第九地は、
初地から第八地に至る地業の結果としての、ある一位の菩薩の地であ
る。

そして最後の第十地は、「如仏 (tathāgata eva)」であるが、これ
は次のように説明される。

「云何菩薩摩訶薩住_ニ十地中、當_ニ知如仏、若菩薩摩訶薩具_ニ足六波
羅蜜、四念處乃至十八不共法、一切種智具足滿、斷_ニ一切煩惱及
習_ニ、是名_ニ菩薩摩訶薩住_ニ十地中、當_ニ知如_ニ仏、⁽⁵²⁾

この第十地の説明によれば、如仏とは、六波羅蜜および四念處なしし十八不共法を具足し、一切種智を具足し (sarvākāra-jñatā-jñānañ)、一切の煩惱とその習氣 (sarva-vāsanānusandhi-kleśa) を断つ。」るとあるとされる。そしてこの地は如仏とされても、第十の菩薩地なのである。

これで第十地の説明が一応終るのであるが、発趣品はさむに別の第十地の説明をもうけて、ここにはじめて発趣品の十地と乾慧地等の十地との関係が示される。

須菩提、菩薩摩訶薩住_二是十地中、以_二方便力_一故、行_二六波羅蜜、_三行_二四念處乃至十八不共法、過_二乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支仏地、菩薩地、過_二是九地、住_二於仏地、_三是為_二菩薩十地_一。⁽⁵³⁾

tatra katamā bodhisattvasya mahāsattvasya daśa-bhūmayah.
yad bodhisattvo mahāsattva upāya-kauśalyena sarvāsu pāram-
itāsu caran saptā-trinśad-bodhipakṣesu dharmeśu śikṣito 'pra-
māṇa-dhyānārūpya-samāpattiṣu caran daśa-tathāgata-bala-prati-
samvitīṣu aṣṭa-dāvāyenikeṣu buddha-dharmesu caran, gotra-bhū-
mim aṣṭamaka-bhūmip darśana-bhūmip vitarā-
ga-bhūmip kṛtāvi-bhūmip śrāvaka-bhūmip pratyeekabuddha-
bhūmip bodhisattva-bhūmip bodhisattvo mahāsattvo atikra-
mya, etā nava-bhūmir atikramya buddha-bhūmāu pratistāte,
iyam bodhisattvasya mahāsattvasya daśami bhūmir.

つまり両十地の関係とは、発趣品の第十地と乾慧地等の第十仏地と

が同一であるといふことである。この経文は発趣品の総結ではなくて、第十地の別の説明である。傍線部の「是為菩薩十地」は、「是為菩薩第十地」の意味である。この関係は『大智度論』卷五十の、
復次仏此中更說「第十地相、所謂菩薩行_二六波羅蜜、以_二方便力_一故、過_二乾慧地乃至菩薩地、住_二於仏地、仏地即是第十地_一」⁽⁵⁵⁾という解釈によつても明らかである。

ただし、発趣品の十地における初地ないし第九地までと、乾慧地等の十地における初乾慧地ないし第九菩薩地とが、同一内容をもつているというのではない。あくまで両十地における最後の第十地と第十仏地とが同一であるとの意味にとるべきである。

発趣品では、菩薩が初地から順次に第十地に至る (saṃvṛkram) ことを説き、またそれは菩薩が大乗へ発趣する (saṃ-pravṛsthā) ことであると説く。したがつて大乗を十分にしたのが菩薩の十地であり、初地から第十地までのすべてが菩薩地でなければならない。しかし乾慧地等の十地との関係でみると、乾慧地等の十地は共地であつて、この十地が究竟すれば結果的には、発趣大乗が究竟することとなるのである。

ちなみに『大智度論』卷五十の、

当_二知如仏者、菩薩坐_二如是樹下、入_二第十地、名為_二法雲地_一、⁽⁵⁶⁾

といふ解釈によるならば、発趣品の十地と、乾慧地等の十地と、『十地經』の十地とでは、いずれも最後の第十地に関してのみは同一であるとの説である。

おわりに

注

乾慧地等の十地説は、それは菩薩の十地であつても、その実質は声聞地にあるといつても過言ではない。これに第九菩薩地と第十仏地の一地が加わって、菩薩としての十地の体裁が整つてある観がある。しかし乾慧地等の十地における声聞地を主体とする前八地は、菩薩にとって無用の地ではない。三乗を容認する『大品般若』の立場では、声聞辟支仏地も必要になる。それは声聞辟支仏の得果をねがうものの住する地である。菩薩の利他行の面からは、彼らを任せしめる地である。それにもまして、三乗を容認しながら、声聞辟支仏に相応する心を否定し、菩薩が声聞辟支仏地を超過するのは、『大品般若』の基本的な理念であり、そこに『大品般若』が説かんとする菩薩像があるのである。乾慧地等の十地が説かれる意味もそこに見い出しができる。

乾慧地等の十地における前八地は、菩薩が超過する地であるが、一方、発趣品の十地は、菩薩が発趣する (*sam-pravsthā*) 地であり、初地から第二地へと着実に歩みゆく (*sam-pravsthā*) 地である。しかも初地から第十地までが、菩薩地の内容をもった菩薩摩訶薩の十地ということがいえよう。ただ発趣品の十地の内容については未だ検討が不十分であり、機会を改める必要がある。

なお『大品般若』における菩薩の行位体系については、十地説のみでは不十分であり、華嚴系が説く十住説との関係も指摘されているから⁵⁷⁾、この点についても機会を改めたい。

- (1) 大正二五・四一—a
- (2) 大正八・一五九c
- (3) 大正八・二六—a
- (4) 大正八・三四六b
- (5) 大正八・三八三c
- (6) 大正八・三四六b
- (7) 大正二五・五八五c
- (8) 大正二五・五八五c—五八六a
- (9) 大正二五・五八六a
- (10) 同右
- (11) 同右
- (12) 大正八・五六四a' U. Wogihara: *Abhisamayālankār 'ālokā Prajñ-apāramitā vyākhyā*, p.666
- (13) 大正八・五四一c' Wogihara, p.214
- (14) 大正八・五六五b' Wogihara, p.690
- (15) 大正八・二七一a' N. Dutt : *Pāñcavimśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, p.259
- (16) 大正八・四〇四c
- (17) 大正八・四一四c
- (18) 大正八・一六一a' Dutt, p.233
- (19) 大正八・一七五a' T. Kimura: *Pāñcavimśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* II, III, p.9
- (20) 大正八・三一八c
- (21) 大正八・四一—a
- (22) 大正八・一四二b' Dutt, p.169
- (23) 大正八・三五八c
- (24) 四位の菩薩は『大品般若』卷十九、淨願品の、於「初發意菩薩功德、隨喜心得」幾許福徳、

於「久發意菩薩功德、隨喜心得」²⁶幾許福德，
於「阿惟越致菩薩功德、隨喜心得」²⁷幾許福德，
於「一生補處菩薩功德、隨喜心得」²⁸幾許福德，

(大正八・三五八c)

の文に出る。これをうけてお心」

為「無量阿僧祇初發意菩薩諸善根、隨喜廻向、為「無量阿僧祇第一地第
三地乃至第十地一生補處諸菩薩摩訶薩善根、隨喜廻向阿耨多羅三藐
三菩提」

(大正八・三五九a)

とあることから、四位の菩薩が十地に敷衍されることが予測できる。しか
しこの四位が十地においてどのように配置されるかはなお曖昧である。
相当する『小品般若』卷九、無慳煩惱品は、

若人於「初發心菩薩、隨喜、若於「行六波羅蜜、若於「阿毘跋致、若於「
一生補處、隨喜、是人為得「幾所福德」

(大正八・五七五a)

である。『八十頌』は、

yas teṣāṁ bhagavan prathama-yāna-samprasthitānāṁ bodhisattvānāṁ
mahāsattvānāṁ cittopādān anumodate, vīnivartantyānāṁ apy avin-
ivattaniya-dharmatām anumodate, ekajātipratibaddhānām api bodhi-
sattvānāṁ mahāsattvānāṁ ekajātipratibaddha-dharmatām anumod-
ate, kiyat sa bhagavan kuladuhitā vā bahutaranā pu-
nyāṇ prasavati. (Wogihara, p.831)

である。漢訳の「若於行六波羅蜜」相当部分が欠落しており、ハラハラ
の註やば「carya-pratipannanām」(Wogihara, p.831) である。而
して四位との関係を次のようにしてみる。

(25) 大正八・四〇九a

『大品般若經』の十地說

(26) 大正八・一七四c, Kimura, p.8—9

(27) 大正八・三八四b

(28) 大正八・三七七c

(29) 大正八・三八一b

(30) 大正八・三八九a

(31) 大正二五・五八六a

(32) 大正八・四一二ab

(33) 大正二五・七二一a

(34) 大正八・三五五b

(35) 大正二五・七二一a

(36) 順忍じてれば、『大品般若』卷111、三次品(大正八・三八三c—)[1]

(37) 八四a) に記述がある。

(38) 大正二五・五九四c

(39) 大正八・一五〇a, Dutt, p.194

(40) 大正八・一五九c

(41) Dutt, p.214

(42) 大正二五・四一一a

(43) 大正八・一五七c, Dutt, p.217

(44) 大正八・一五九c, Dutt, p.225

(45) 大正八・一七六c, Kimura, p.18

(46) 大正八・三五九a

(47) 大正八・三七二a

(48) 大正八・四〇〇a

(49) 卷六、出到品(大正八・一六一a, Dutt, p.230), 卷七、問住品(大正

八・一七四c, Kimura, p.8), 卷十、法施品(大正八・一九五c, Kimura,
p.112), 卷111, 1食品(大正八・三八六c)

(50) 大正八・一五九a, Dutt, p.223

- (51) 大正二五・四一九b
(52) 大正八・二五九c, Dutt, p.225
(53) 大正八・二五九c
(54) Dutt, p.225
(55) 大正二五・四一九c
(56) 大正二五・四一九b
(57) 梶芳光運「十地に就いて—特に般若經を中心として—」、「十地思想の
発達について」「菩薩の十地思想について」(『梶芳光運著作集、東の智慧
西の智慧』に所収)、平川彰『初期大乘仏教の研究』(第四章第二節、四種菩
薩の階位、第三節、十住説の展開)

法然淨土教の組成と展開・試論(一)

——その組成的根拠としての「三經一論」と師資相承をめぐつて——

藤本淨彦

一、はじめに 二、組成的根拠としての「三經一論」と師資相承

- 1 「三經一論」について
- 2 『無量壽經』・『觀無量壽經』・『阿彌陀經』そして『往生論』
- 3 師資相承と「三經一論」

三、結論にかえて

一、はじめに

法然上人(以下敬称略)が、善導の『觀經疏』の御文との出会いを積極的に自らの宗教的信仰の土壤として、四十三歳春(承安五年)に専修念佛一行に帰入し、「我立淨土宗^{意趣者為示ニ}凡夫往生^也」の教行の立場を明らかにした歴史的出来事は、そこから法然による法然の淨土教が組成され展開されるという、深遠な意味を露わし呈示している。

それは、言うまでもなく、「時機相應」にして「万機普益」の教えとして具体的に展開され、単に日本の歴史上の一時期の個人の出来事ではなくして、日本の宗教全般にとってと同様に、世界宗教史上において特筆すべき事柄である。そのような世界宗教史的な意義としての問

題意識を媒介にしながら、中心の課題として法然淨土教の考察が試みられる必要があろう。

それに加うるに、法然の開創した淨土教は、それへのアプローチとして一般に、祖述的(伝承的)側面と顯彰的(發展的)側面に於いて提起されてきたが、それらは、大抵の場合に、淨土宗学という粹組みの内における方法である。言うまでもなく、そこに、淨土宗義ないしは淨土宗学というフィールドが生起するのであるが、このフィールドは、実のところ、法然という一人の宗教的人格を源泉としながら具体的に息づく信仰の脈動を生命線とするのであり、もしそれが空洞化してしまえば、それ本来の使命を失うと言つて良からう。そこに、宗義ないしは宗学の常なる今日的課題があるということである。

それゆえにそれは、まさしく逆説的ではあるが、そこで解明される具体的の特質は、宗教的普遍性の発露を意味することになる。

われわれは、右のような問題への意識を踏まえて、法然淨土教を組成的根拠と論理的展開という視座に於て考察することにする。すなわち、法然の淨土教が組織され形成されていく根拠と論理の特色についての問題である。具体的には、組成と展開の根拠として、法然自らが教えを立てるにあたって「三經一論」という觀点を重視していることに注目し、また、論理的展開の特色として、法然の教え及び以後の思想展開の内に「三縁の論理」をとらえることができると思われる。

元來本研究の計画は、このような二側面、すなわち、組成の根拠と論理の展開という視点から、当面の問題を究明することである。

本稿では前者について、組成的根拠の客觀性と主体性、すなわち、(教)法の演繹的性格と師資相承の帰納的性格ということを、とりわけ、「三經一論」と「師資相承」とをめぐって考察することにしたい。

二、組成的根拠としての「三經一論」

と師資相承

周知のように、法然は、主著『選択本願念仏集』(以下、『選択集』と表記)の第一章で「正明、往生淨土之教者謂三經一論是也」として「三經一論」という呼称を用いている。それは、言うまでもなく「三經者一無量壽經一観無量壽經三阿彌陀經也一論天親往生論是」である。法然自身、自らの教えの根拠をこの「三經一論」に置くことによって、自らの教行の組成の普遍性を明らかにしようとしている。

る。そして一方で同時に、法然は、「如聖道家血脉、淨土宗亦有血脉」^④但於淨土一宗諸家亦不^レ同云云」として「依道綽善導之一家、論師資相承血脉」^⑤じてている。言うまでもなく、それが、言わゆる、雲鸞・道綽・善導・懷感・少康の淨土五祖であり、この問題については、すでに、香月乘光著『法然淨土教の思想と歴史』所収の論文に詳しい。

このように、法然は、自らの淨土の教えの組成が含む普遍的な根拠づけを二方面から具体的に指定していると言える。すなわち、教行(教義記述)の側面では「三經一論」であり、人師(師資相承)の側面では「淨土五祖」である。前者が客觀性を前面に出す「(教)法」の視点であるとすれば、後者は宗教における主体的な信仰的脈絡としての「人」の視点であり、法然は、その両側面における普遍的根拠を明らかにしていると言いえよう。実は、「(教)法」と「人(師)」という両者を通してはじめて、組成的根拠たりうるのである。

まず、このような両視点の交叉する處に、とりわけ法然淨土教の組成的根拠が解明されることを確認しておく必要がある。

1 「三經一論」について

法然は、文治六(一一九〇)年とされる東大寺講説『阿彌陀經疏』で、淨土三部經を選定するにあたり「一、善導疏文二、天台十疑文三、慈恩要決文四、迦才淨土論文五、智景疏文六、惠心往生要集文」を依り処している。その内で、

天台十疑文者彼十疑中第四疑問曰。淨土是同求十方淨土何偏念^{ズムダ}弥陀。答曰。凡夫無智不敢自專^ヲ專用^ニ仏語。故偏念^{シム}阿彌

陀仏云何用「仏語」。釈迦大師一代說法處々聖教唯勸衆生專心偏念阿弥陀仏求生西方極樂世界。如無量壽觀經往生論等。數十余部經論等文懲懃指受勸生西方淨土。故是以偏念也。云々(略)今依此文學者行者可學三經一論。

と述べている。ここに、「三經一論」なる用語がみられる。一方、建

久五(一九四)年とされる『逆修說法』では、第一七日の項で「然説往生淨土法不如此三部經。故淨土一宗以此三部經為其所依」と指摘するのであり、「三部經」なる呼称は多見される。

ところで、建久九(一九八)年の『選択集』では、その第一「道綽禪師立聖道淨土門而捨聖道正歸淨土之文」の私釈で、次のように言われている。

次往生淨土門者就此二一者正明往生淨土之教二者傍明
往生淨土之教初正明往生淨土之教者謂三經一論是也。三經者一無量壽經一觀無量壽經三阿彌陀經也一論者天親往生論是也

と明らかに語っている。ここでは、正に往生淨土を明らかにする教えとして最も具体的に挙げられるのが、「三經一論」である。『選択集』では、第一章で二箇所に「淨土三部經」、そして第一章と第十六章(最終章)の五箇所で「三經」という用語が看取されうるが、「三經一論」なる用語は、右の引用文のみに見られる。

a
言ふところの「一論」について、法然は「一論者天親往生論是也」と指摘する。天親(ヴァスヴァンドゥー Vasubandhu)の『往生論』(無量

壽經優婆提舍願生偈)は、曇鸞の註解によると、

無量壽是安樂淨土如來別號釈迦牟尼佛在三王舍城及舍衛國於大眾之中說無量壽佛莊嚴功德即以仏名號為經體後聖者婆藪槃頭菩薩服膺如來大悲之教傍經作願生偈復造長行重

積

と言われる。すなわち、『往生論』は、曇鸞によると「仏の名号をもつて経体となしたまえる」ものであり、そのことを体して後世に「聖者婆藪槃頭菩薩が如來大悲の教えを擁きもつて淨土に往生を願う詩を作り解釈した」ものである。

ところで、良忠の『論註記』卷第一によると、「宗曉云此論通申淨土諸經」と指摘されている。この記事を手がかりとして追跡すると、中国の宗時代の宗曉編『梁邦文類』(宗慶元六(一二〇〇)年)の卷第一に述べる「無量壽優波提舍論一卷」の項で、

婆藪婆豆此翻天親天台十疑論所指往生論即此也。此論通伸淨土諸經或能觀之其資淨行

と述べられている。この引用文から理解されうるよう、「此の論は通じて淨土諸經を伸ぶ」とされる。すなわち、『淨土論』を「淨土諸經通伸」としてとらえている。しかし、「三經一論」の用語はみられない。

また一方、凝然(一二三九—一二一一)の『淨土法門源流章』(応長元(一一一)年)によると、まず、

右以三經一論為淨土所依拠此立義莊嚴宗旨

る。そして、「今往生論^ハ即^{レシテ}是別^{シテ}中^ニ淨土契經之宗義「論」^{ナリ}とされ、無量壽名既^{レシテ}無^レ所^レ局所^レ說義理亦^{レシテ}無^レ不^レ通此即^{レシテ}申^シ淨土三經^一とみなされる。つまり、『往生論』を「一論」として、そこから「三經別申」と「三經通申」という見方が提示されることになる。さら

に凝然によると、

問三經一論既^{レシテ}是淨土所依教典^{ニシテ}若余經論中有^ニ淨土所憑教耶
答淨土義理念仏法門諸大乘教處處廣說彼教典余法為^ス宗然亦兼^テ
說^{ケリ}淨土義門^{レバ}此等並是於^ニ安養門^一與^ニ今三經^{ニシテ}所說全同彼教中
說^{ケリ}淨土^{レバ}處勤^ニ安養^一處皆取為^ス今淨土所憑雖^ニ非^ス純說^ニ淨土^{レバ}
此三經一論^ニ義門^一同^{ナシ}皆咸依用是淨土所依^ニ一正所依
教如^キ今三經一論^ニ是也^一兼所依教諸經論中說^ニ淨土義陳^ニ演^{スル}往生
極樂^ニ是也^一

と⁽¹⁷⁾言う。凝然は、「純ら淨土を説くことあらずと雖も、この三經一論の如く而も義門^一同なることをもって皆^ニことごとく依用す」と言い、「正所依の教え、今の三經一論の如きが是也」とみなす。

b

未だ不充分な検索であり、限定的な管見にすぎないが、右のような諸点にもとづいて、法然が「三經一論」という呼称を用い、「無量壽經」「觀無量壽經」「阿弥陀經」そして「往生論」を特に重視したこと⁽¹⁸⁾がわかる。その場合に、曇鸞がその註『論註』で指摘するように『往生論』は、「服膺^{シテ}如來大悲之教」論じたものであり、それは、「在^ニ王舍城及舍衛國^ニ於^ニ大衆之中^ニ說^ニ無量壽莊嚴功德」ところの内容であると言われる。すなわち、王舍城^ニ無量壽經と觀經所説の場所、舍

衛國^ニ阿弥陀經所説の場所、という関連をふまえているのである。言わば、「一論」の説くところは、根本において「三經」との関連そのものであるとされる。その意味で、どこまでも「三經一論」なのである。

そのような意味で、「三經一論」という呼称ないし用語は、法然によって定着したと言つてもよからう。そして、凝然の『淨土法門源流草』は、鎌倉期仏教一般の思想を網羅し解説し評定する。そのような視点から、次第に「三經一論」の用語と呼称が定着したとみなされる。

そして、その「一論」については、宗曉の『樂邦文類』に指摘される点に注目しなければならない。すなわち、『往生論』を「一論」として特に三經を通して扱う論書として「三經通申」であるとい位置づけが定着したとみなされる。しかし、この「三經通申」としての「一論」の呼称は、未だ法然の用語として見出すことができない。

2 「無量壽經」・「觀無量壽經」・「阿彌陀經」そして「往生論」

經典をめぐる諸種の研究方法が存するにしても、われわれは、仏教の開創者釈尊による宗教的真理底からの「ことば」(金言)として經典を解し、そこに仏教の根本的性格として普遍的な意味での根拠を捉えることができる。大乗仏教の中でとりわけ特色があるとされる淨土教は、周知のように、いわゆる淨土教典を依拠として展開してきた。したがって、淨土教の信仰構造に関する組成的根拠は、言うところの「淨土三部經典」の内に在り、そのようにみなす限り、そこから演繹的に展開すると言える。

本節では、「淨土三部經典」と「一論」、すなわち、『無量壽經』・『觀無量壽經』・『阿彌陀經』、そして『往生論』を素材として、先の節でふれたように、法然が「三經一論」として重視する態度にもとづいて、考察検討したい。

（1）

a

『無量壽經』卷上の第十七願文に

設我得レ仏十方世界無量諸仏不悉咨嗟称我名二者不取正覺

そして、第二十願文には、

設我得レ仏十方衆生聞我名号係念我國植諸德本至心廻向欲生我国不果遂者不取正覺

と誓願されている。さらに、その卷下では、

其有得聞彼仏名号歎喜踊躍乃至一念當知此人為得大利

と述べられているように、「称我名」・「聞我名号」・「聞彼仏名号」とある。「名」または「名号」ということで象徴される仏の存在性が、聞く・称えることにおいて現実化していくのであり、そこに、「称名」・「聞名」の意味の重さがあることは言うまでもない。

さらにまた、同經の卷上で、
無量壽仏威神光明最尊第一諸仏光明所不能及
であり、また、

其有衆生遇斯光者三垢消滅身意柔軟歎喜踊躍善心生焉若在三塗勤苦之處見此光明皆得休息無復苦惱壽終之後皆蒙

解脱

と極めて能動的に語り出されており、
若有衆生聞其光明威神功德日夜稱說至心不斷隨意所願
得生其國

と言われる。無量壽仏の威神なる光明は、諸仏のそれに比類ないと云う、この「威神光明最尊第一」ということは、宗教としての淨土教にとって重要な意義を持つ。無量壽仏の超越的かつ神々しい働きが「光明」において絶対的に働く様態が、「其の光に遇う者は、三垢消滅し身意柔軟なり云々」と説示されている。つまり、最も尊く威神なる光明に「遇い」、その功德を「聞き」・「称説して」、究極的には「解脱を蒙り」・「其の国に生れることを得る」のである。

b

さて、『觀無量壽經』では、

一一光明遍照三十方世界念佛衆生攝取不捨

と説かれ、無量壽仏の光明は十方の世界を遍く照し、念佛する衆生を攝取して捨てずと断言する。すなわち、仏の光明に照されて（光明の働き）、念佛の衆生が攝取されていく（念佛者の宗教的生成〈救い〉）というのである。それは、先に『無量壽經』で指摘された「無量壽仏の威神なる光明は最尊にして第一である」・「其の光に遇う者は三垢消滅し身意柔軟なり歎喜踊躍して善心生ず」という説示に呼応している。ここに、無量壽仏の光明の働きと宗教的生成との強調がある。

そして、次のように「称名」ということが導き出される。すなわち、汝若不能念者應稱無量壽仏如是至心令下声不絕具足十

念^ヲ称^スニ南無阿弥陀仏

として、「至心に声をして絶えざらしめ十念を具足して、南無阿弥陀仏と称す」ことが強調される。『声』に南無阿弥陀仏と称えることが強い意味を持つ。それに加えてまた、

称^{スルカ}仮名^ヲ故^ニ念念中^ニ除^ニ八十億劫生死之罪^ヲ命終之時見^ル金蓮華^ヲ
猶如^{シテ}日輪^ノ住^ム其人前^上

と説く。「仏の名を称するが故に」という重要な一事によつて、実のところ、「念念の中において生死の罪を除き」(平生の時の除罪)、「命終の時に金蓮華……を見る」(命終時の見)のである。ここに、「無量寿經」に説く「称我名」と『阿弥陀經』の「執持名号」とが、「称南無阿弥陀仏」へと最も具体的に熟果し、その生成の実現は根本において「仏の名を称えるが故に」という根拠からもたらされてくると言つても良かろう。

c また、『阿弥陀經』の説示によると、

從^レ是西方過^ニ十万億仏土^ニ有^ニ世界^ヲ名曰^ニ極樂^ト其土有^レ仏号^ニ阿弥陀^ヲ今現在^{シテ}說法^ト

とあり、西方の十万億仏土を過ぎて世界があり、その土を極楽といい、阿弥陀と号す仏が、今現在に在りて説法していると断言する。「有世界」・「有仏」・「今現在説法」というように、"有"世界・"今現在"なる阿弥陀仏とその国土が積極的に語られている。つまり、淨土教的な思惟の中で、"有る"とはどういうことか、"今現在に説法す"とはいかかる真実を語り出しているのかという、有相性と現在性とが大きな意味

を發揮しているということである。つまり、われわれは、単なる説示として受けとめるのではなくして、淨土教において「有るとはどういうことか」・"阿弥陀仏の今現在説法"とは奈辺において受領されうるのか」という、重大な問い合わせの中に自己を置いていることに気づかなければならぬと思われる。

さらに、『阿弥陀經』によると、

若有^チ善男子善女人聞^ク說^シ阿彌陀仏執^ヒ持^{スル}名號^ヲ若^シ一日若^二日若^三日若^四日若^五日若^六日若^七日一心不亂^{ナレバ}其人臨^ミ命終^ニ時^ニ阿彌陀仏與^シ諸聖衆^ヲ現在^ニ其前^ニ是人終時心不^ニ顛倒^セ即得^レ往^ニ生^ア彌陀仏極樂國土^ヲ

と積極的に説かれている。「名号を執持すること」によつて、「命終の時に臨んで」→「阿弥陀仏と諸の聖衆とともにその前に在す」のであり、また、「是の人終る時に」→「阿弥陀仏の極楽国土に往生することを得る」のである。「名号を執持する」ことによつて、「臨命終時」と「人終時」とを貫ぬく淨土教世界が、積極的にもたらされてくると言うことであらう。

d

最後に「一論」、すなわち『往生論』は、

若善男子善女人修^ム五念門^ヲ行成就^{スレバ}畢竟得^シ安樂國土^ヲ見^ム彼^ヲ

阿彌陀仏^ヲ

と言う。五念門を修して、その行の成就によつて安樂国土に"生れ"阿弥陀仏を"見る"のである。「安樂国土に生じて彼の阿弥陀仏を見たてまつる」ことのできる修行体系として「五念門」が提起される。

すなわち、「一者礼拝門」一者讚歎門三者作願門四者觀察門五者廻向門」である。それら「一」をあげると、

礼拝 || 身業 以 礼拝 シヨル 阿弥陀如来応正徳知カ為下生スルノニ 彼國カ意上故シヨウジ

讚歎 || 口業 以 譽歎 シヨル 称スルノニ 彼如來名カ如シ 彼如來光明智相シ如シ 彼名カ

義欲スルカ 如実修行相應セントニ 故シテ

作願 || 心常作願一心專念畢竟往生 セント 安樂國土欲下如實修

行セント 奢摩他シマタ 故シテ

觀察 || 智慧観察正念觀彼欲三如實修行 セント 毗婆舍那ビバサナ 故彼觀察

有三種何等三種一者觀察國土莊嚴功德二者觀察阿彌陀仏莊嚴功德三者觀察諸菩薩莊嚴功德

廻向 || 不捨一切苦惱衆生心常作願廻向為首得成就

大悲心シラフ 故シテ

と述べられる五ヶ門である。概して言えば、これらの五行は、「身業を以つて」・「口業を以つて」・「心に常に」・「智慧を以つて」・「心に常に」して、「如実に修行せんと欲する故に」行じられる「行」である。

この五念門に至つてはじめて、淨土の教えの「如実なる修行」の形態が提起されたことになる。しかも世親は、次のように具体化して説示する。すなわち、礼拝・讚歎・作願・觀察の四門を「入の門」とし、第五の廻向を「出の門」とする。(つまり、

菩薩入四種門自利行成就心シムシ知菩薩出第五門廻向利益他行成就
心シムシ知菩薩如シムシ是修五念門行自利利他速得成就阿耨多羅三藐三菩提)

と言ふ。この五念門は、菩薩の自利利他の行であると断言される。こ

のように、『往生論』では、仏教における淨土教の具体的にして根本的な觀点、すなわち、「如実に修行せんと欲する」行的地平からの展開が遂行されたとみなすことができよう。

（2）

根拠としての「淨土三部經典」は、どこまでも、客観的な宗教真理の埋蔵である。それゆえに、幾多の真理的可能性を顯在化していく歴史的源泉もある。そのように解するならば、經典の埋蔵する宗教真理を顯在化することは、本質的には演繹的であるにしても、そこには顯在化すべき契機が常に力動している。その意味で、その契機の現実化ということから言えば、必然的に帰納的な方向が重視されることになる。われわれが、法然淨土教を契機としてそこに現実化しうる淨土の教えを問題にする時の根本的態度を、まさにその点に認知しなければならない。以下において、そのような態度から、前節の問題点を特徵づけておくことにする。

a

「淨土三部經典」に説示される内容は、非常に大雑把ではあるが、それぞれ次のように特色づけられよう。（）、「称名号」「聞名号」すなわち無量寿仏の名（号）を“称え”・“聞く”ことであり、その無量寿仏の光明に“遇う”こと（現存時）を通して「三垢消滅」し、寿終の後に（命終及び命終後の時）解脱し其の国に生じることを得る（『無量寿經』）。（）、無量寿仏の光明の働きが「徧く十方世界を照して、念佛の衆生を攝取して捨てたまわざ」と強調され、無量寿仏を称すことが、「十念を具えて声に南無阿彌陀仏と称えること」であると規定されるので

あるが、「仏の名を称えるが故に」、「念々の中」（現存時）に、『除罪』し「命終の時」に、『金蓮華を見る』のである（『觀無量壽經』）。（三）阿弥陀仏が「西方十万億仏土を過ぎて」『有』り、『今現在說法』しており、もし「（阿弥陀仏の）名号を執持すること」あれば、「命終の時に臨んで」阿弥陀仏等現前し、「（命）終の時」に「阿弥陀仏の極樂国土に即得往生することを得る」と断言される（『阿弥陀經』）。

このように、「淨土三部經典」の説示は、「現存の時」・「命終の時」・「命終に臨む時」という極めて具体的な内容に於て、「今現在說法」の「阿弥陀仏」への「南無阿弥陀仏」の実践を通して、宗教的な救いの生成（往生）として貫ねしていく。すなわち、例えば、「聞」・「称」・「遇」・「執持」というような如実な人間的営みに基づくことによつて、究極的には「命終に臨む時及びその後」に「阿弥陀仏等の聖衆現前」と「即得往生」を明確に説くということである。

b

経典での説示の次元から「如実修行」という主体的実践の次元を具体的にもたらしえたのが、世親の『往生論』であり、「一論」として注目されるゆえんであると思われる。右にあげた「淨土三部經典」の説示を五念門の実修において強調し展開する態度であるとみなされる。すなわち、概して言えば、阿弥陀仏に対して「身業を以って礼拝」「口業を以って讚歎」「心に常に作願」「智慧を以って觀察」するという、人間の心身的な営みにもとづく次元があるということである。『往生論』の説く五念門の行は、どこまでも「畢竟して安樂国土に往生して彼の阿弥陀仏を見たてまつるを得る」ことへと集約され、そ

して、なかんずく「観察門」へと比重がかけられていることも自明である。その意味で演繹的な態度で五念門という形態でもって一步進めた「淨土三部經典」の解釈、すなわち、如実の修行にもとづく受領を促がす態勢という点で、いわゆる「三經一論」という位置づけがされるのである。しかしながら、世親による五念門の設立は、「入四種門」と「出一門」として分別されそれが菩薩の自利と利他の行として提示されることになる。

『往生論』は、このように、「淨土三部經典」の註釈・解釈として重要な役割を持つ論を展開しているという点で、まさに、「三經一論」の「一論」と言えよう。しかしながら、先にも注意しておいたように、法然の立場から淨土教をとらえるとき、そこに「人師」を媒介した解釈の道筋が必然的に伴い、いわゆる帰納法的思考が要請されることになる。例えば、世親の説く「五念門」がまず注目され、善導の「五種正行」説への展開の中で、法然は、曇鸞によつて注釈された『往生論註』に注目しながら、言うまでもなく「五種正行」に立ち称名勝行説を強調する。その点で、法然の「三經」の觀点は、經典に依拠するという教説の客觀的な組成の地平における意識を含み、その意識が「如実なる実修」といえるような次元を「一論」が提示している。そこでさらには言えど、「人師」の次元における諸問題がより具体的に提起されることになり、その諸問題を媒介することを通して、教説の客觀的な組成が内実的な意味を發揮し、豊かに耕やかされつつ展開していくことになると思われる。

前節までに論じた「三經一論」の問題は、教(法)の客觀性にもとづく組成的な根拠であるとともに、同時に一方で、主体的に人師にもとづく(師資相承)組成的な根拠が課題となるべき提示がみられる。後者の問題は、極めて帰納的な性格を有し、一面では、教相判釈の要素ともなりうる。すなわち、法然自身の立教開宗の精神を根拠として前提にして、そこから法然自身の信仰と教えの正統性を確たる脈絡の形成に於て樹立するという、宗教的積極性の発露にほかなるまい。そのような観点からすると、周知のように、出発点は「偏依善導一師」の内に在る。さらに言えば、『觀經疏』散善義の「一心專念弥陀名号行住坐臥不間時節久遠念々不捨者是名正定之業順彼仏願故」に在り、また、法然の「ことば」⁽³⁾で示せば、「我立淨土宗意趣者為示凡夫往生」也」ということになる。

この根拠を確認し踏まえたうえで、法然自身で言うように、「淨土宗亦有血脉」として「依道綽善導之一家」論⁽⁴⁾師資相承血脉」ことを重視しなければならない。この師資相承という点から、われわれは、法然淨土教の組成的な根拠について考えてみることにする。

（1）

周知のように、法然の生涯における著述・講説の活動を概観すれば、今日までの研究成果に立って一応、『往生要集』関係註釈→東大寺『三部經講説』（文治六年・法然五八歳）→『逆修說法』（建久五年・法然六二歳頃）→『選択本願念佛集』（建久九年・法然六六歳）という順序が可能であるとされる。

a

まず、一連の『往生要集』関係註釈では、『往生要集料簡』と『往生要集』に、二、三の出入りはあるが、ほぼ同じ次のような文がみられる。

比要集意以助念佛為ニ決定業歟。但善導和尚意不レ然歟。
と同じように言われてゐる。そして、『往生要集料簡』では、

私云。惠心盡理定往生得否、以善導和尚專修雜行文為指南也。又處々多引用於彼師釈可見。云云然則用惠心之輩、必

可^レ歸^ニ善導^一哉。

と明言⁽⁵⁾する。ところで、この引用文での「善導」とあるところが、『往生要集』では「道綽善導」となつてゐることに、まず注目する必要がある。つまり、法然の態度として、惠心を用いんの輩は、「必ず善導に歸すべし」（料簡）との観点から「必ず善導道綽に歸すべし」（『釈』）へと強調点が移されているということである。

さらに、右に紹介した引用文に続いて、『往生要集』では、依^テ之先披^{ノノク}綽禪師安樂集、覽^テ之分^{クテ}聖道淨土二門二釈^ニ仏教^一也。次善導觀經疏可見^レ之矣。

と指摘することからも判明するように、法然は、「善導道綽に歸する」態度で一步踏み込んで、まず『安樂集』を披て聖道淨土の二門に分けて仏教をとらえ、次に『觀經疏』にこれを見るべきであると具体的に指摘する。言わば、「淨土三部經典」の解釈を『安樂集』と『觀經疏』とにゆだねることの表明であり、この時点では、法然は「道綽善導の一家に依りて」と言い得べき相承的（伝統的）態度を持っていたと予想される。

b

正徳版本漢語燈錄卷三の『阿弥陀經疏』に、

然予昔在叡峰、扇天台之余風、挹玉泉之下流、三觀六即、疑雲未披、四教五時、迷闇未曉。況又於異宗他門乎。粵於善導所立往生淨土之宗、雖有經論鑽仰之無人、雖有疏書

習學之無倫。

と言つて自らの求道歷程にふれ、自らの出会いえた善導所立の往生淨土の宗についても、「經論ありといえども鑽仰する人無く」「疏書ありといえども習學するともがら無い」ことを嘆いている。まさにその意識から、法然は続けて、

是以疎相承血脉法、乏面授口訣義。夜光從晦冥、何敢不悲歎。予因少探ニ仏、粗窺ニ聖訓、從三昧發得之妙誨、宣ニ九品往生之義意。愚見不敏、深理何當。况又草疏文義幽遠。不遇導師決智難、生不遊支那遺訓難了。

と述べてゐる。すなわち、法然は、自らを語り述懐するにあたり、相

承血脉の法に疎く面授口訣の義に乏しいことを知りつつも、実は、「因て少らく仏意を探て、粗に聖訓を窺い、三昧發得の妙誨に從つて、

九品往生の義意を宣ぶ」と断言している。ここには、法然自身の純粹な立場からの念仏往生の確信が、充分に吐露されてゐると言えよう。

しかし、事実そのようにして「導師に遇わんば決智生じ難し」点を法然自身はクリアしたが、一方で「支那に遊ばんば遺訓了し難し」点が問題となる。すなわち、法然の意識の奥底には、「相承血脉の法に疎く」・「支那に遊ばんば遺訓了し難し」ことが敵として横た

わっていたと観察することができる⁽⁴⁾のである。

c

ところで、善本漢燈所収の『逆修説法』の第一七日の項に、立宗名者、天台法相等諸宗、皆由師資相承。然淨土宗既に師資相承、次第。所謂菩提流支三藏惠龍法師道場法師彌鸞法師法上法師道綽禪師善導禪師懷感禪師少康法師等也。自菩提流支至法上者、出^{タリ}道綽安樂集。自他宗人師、既名淨土一宗。淨土宗祖師、又次第相承。依^テ之今相伝、名^ト淨土宗者也。然不^レ知此旨之輩、未^タ曾聞^タ八宗外有^ニ淨土宗等難破事候者、聊申開候也。

と言つており、「然るに淨土宗に既に師資相承の血脉の次第有り」ととらえて、『安樂集』に説く相承説を中心に挙げてゐる。右の引用文によると、それは、「此の旨を知らざるの輩、末だ曾て八宗の外に淨土宗の有ることを聞かず等と難破する」ことに対する、法然の「申し開き」であることがわかる。

同じく『逆修説法』第五七日の項で、

五祖者、如^シ此^タ圖^{タフモ}、往生淨土祖師五影像、有多意。先^レ為^{シカ}報^ニ恩^ヲ、次^レ賢^ヲ、^{カラン}等事故也。

と説き示してゐるよう、逆修説法の時に図絵された五祖像が供養⁽⁴⁾され、それの意義にふれ、さらに各宗のそれを挙げた後で、爾者今欣^シ淨土一人、可^レ學^{ナフ}此宗祖師也。然淨土宗師資相承有^ニ説。如^シ安樂集^者、出^{セリ}菩提流支惠龍法師道場法師彌鸞法師齊朝法師法上法師等、六祖。今此五祖者先^レ靈鷲法師道綽禪師善導禪師懷感禪師少康法師等也。

と述べた後で、五祖各々について説明している。ここに、『五祖』が名実ともに「相承」として持ち出され位置づけられることになる。

〈2〉

法然の立てた淨土五祖の相承は、法然独自の新しい相承説である。なるほど、元久二年の『興福寺奏状』(法然七三才) の九ヶ条の失の中の第一条で「立_二新宗_一失」をとりあげ、

若自_一古相承、不_二始_三于今_二者、逢_一誰聖哲_二、面受_二口決_一、以_二幾内_一証、教誠示導哉。

と批難されるように、「相承」という点での論難がある。この点での法然の危惧は、すでにふれたように、『阿弥陀經釈』の時点で強く意識されている。

しかし、このことは、法然に向けられた批難がそうであったように、単に形式的なこととして問題になるのではない。むしろ、法然にとっては、自らの生死の解明に関わる教えの主体的跡ずけが常に問題なのである。その意味で、相承とは、宗教的信仰における主体的な純粹性が最も具体的に脈打つ世界の展開にほかならないと言える。

このように理解することができるとすれば、例えば、法然が『往生要集』関係註釈書で「善導道綽に帰す」と明言しているが、それは、法然自身の宗教的な転換(回心)の契機と内容に関わるものであり、まさにそこから展べ開かれていく脈絡において、次の諸点が重要なことを物語っていると言えよう。まず、『阿弥陀經釈』で、法然は、「三經一論」にあれつつ、一方で、「相承血脉の法に疎」いことを自らに覺していること。次に、『遂修說法』では、法然は、「三經」について

重ねて説法し「一論」を無視していきながら、一方で、「淨土五祖」の「相承」ということを強調すること。最後に、『選択集』で、「三經一論」を教説上の客観的規準として基本に置いて表に出しつつ、それの主体的な深みの方向において、「道縛善導之一家に依る」教行の展開を「五祖」をあげて遂行しているということ。

別な視点から言えば、これらの三点は、法然自身、善導への絶対的依憑のうえに、「三經一論」を客観的教行の根拠として演繹的に展開していく東大寺『三部經講説』までの法然に加えて、『逆修説法』及びそれ以後では、主体的に「人師」の次元における帰納法的な態度として淨土五祖の「師資相承」ということが中軸に位置づけられるようになることを物語っている。

したがつて、法然が「三經一論」を言表していることは、どこまでも客観的教行の次元に立つ態度であり、その次元を対外的に明らかにしておいて、法然自身の回心の真髓である善導の教えを中心とした人師の内へと帰納的に貫ぬいていく態度が、新しく淨土五祖の「相承」ということでもって定着していったと言えよう。そのような、善導を中心とした人師信仰を座標軸とする帰納法的姿勢の内では、世親の『往生論』すなわち「一論」がずり落ちてしまうことは言うまでもない。そのことは、法然六二歳頃(建久五年)の『逆修説法』以後に淨土五祖への関心が濃厚になつてくることによつて物語られている。

つまり、宗教的真理の究極的普遍性は、客観的に展開する根拠(經典とその第一解釈、すなわち「三經一論」と主体的な「人(師)」の教行の態勢(主体的根拠、すなわち師資相承))という、二つの異質な根拠の重な

る層においてはじめて具体的たりうる。法然淨土教にとって、その重層する一点に善導が位置しており、それゆえにどこまでも、「偏依善導一師」なのである。法然の主著『選択集』は、まさに、ここに言う組成の成就を物語つてゐるとみなすことができよう。

三、結論にかえて

この拙稿では、法然淨土教の組成的根拠を「三經一論」をめぐつて考察し、それに関わる態勢として「師資相承」という観点から積極的に扱かつた。問題の中軸は、法然自らの淨土教の依つて立つ組織と形成をめぐる力動（ダイナミズム）について考察することであつた。したがつて、われわれの視座は、教義を解説するのではなくして、むしろ、その教義が形成され内実化されるための諸条件、すなわち、その教義が“人師”において個性的に脈絡する様態とも言いうる地平に於て在る。

佛教一般の見通しに立つて、法然が客観的に依拠するのは「淨土三部經典」であり、原資料たる經典類の第一解釈論としての『往生論』があげられる。その意味で、「三經一論」と呼称して法然が注目するのは、「三經」の説く内容とそれらの解釈として第一義たる「一論」という、客観的にして演繹的立場を重視する態度からであると言えよう。すなわち、このことは、經典を釈尊の金言において真理として受領する態度であり、かつ、淨土教經典が説く教行を如実なる実修においてとらえる世親の『往生論』への注目へと連なる。

そこに、法然独自の定立として「三經一論」という客観性の表明がある。ここに言う客観性は、淨土の教えが「三經一論」というレヴェルでとらえられる時の“場”を意味している。直接的な意味での客観性であり、単なる素材界を意味していると言つてもよからう。しかし、その客観性としての「三經一論」の“場”は、法然の主体的な信仰からみれば、すなわち、法然自身の生死解脱の解明といふことで確信された主体的地平、さらに換言すれば、善導の教えからとらえれば、教行の帰納的な脈動においてはじめて具体的たりうる。この点への注目が重視されるとき、そこに、われわれは、もう一つの視座、すなわち、帰納法的視度の露呈に氣づくであろう。

法然の遺文の中で、師資相承ということが問題になるのは、『逆修說法』においてである。このことは、いわゆる立教開宗以後の法然の教行の展開とその影響力とに相応していると言える。そこで、それらの様相の一端を、われわれは、法然の『往生要集』関係註釈と東大寺講説『阿弥陀經釋』、そして『逆修說法』と『選択集』とに管見し考察をめぐらした。つまり、師資相承という観点から、法然が自らの淨土教を帰納的に位置づけ深め主体的な確信を得ることを通して、それが単に形式的ではなくて、事実、自らの信仰の主体的な純粹性を発露しているということである。

要するに、演繹的な「三經一論」の客観性と帰納的な「師資相承」の脈絡という、これら二点（要素）が共に同時に法然の教行の主体的な純粹性において生成するとき、真なる意味での“宗教的客観性”が吐出し、それを蠕動して押し出す論理を、われわれは、“行的弁証法”と呼称しているのである。実は、その点の持続にこそ、法然淨土教の

組成的根拠が存するということである。

(昭和六二年一二月二三日 脱稿)

同右 一二三六頁。

⑨ 同右 一二三六頁。

⑩ 『選択本願念佛集』(前掲) 五五六頁。

⑪ 『浄土宗全書』第一巻(山喜房仏書林)二一九上、下。

⑫ 同右 二五七頁。

⑬ 『淨全』(前掲)第六巻 九二六頁。

⑭ 『淨土論』を「浄土諸經通伸」の論としてとらえる初出をここに見る。

この『楽邦文類』が日本に紹介されてより、このような『淨土論』の呼称が定着していくと思われる。

① 『法然上人伝記附一期物語』(仏教古典叢書 図書刊行会)六頁。

② このような視点を持続する必要が要請されよう。J・ラウベ著・藤本淨

彦訳「法然についての研究文献への問い合わせ——西ドイツにおける法然研究の現状——」(知恩院淨土宗学研究所刊「淨土宗学研究」十五・六合併号・昭和六一年)参照。

③ 宗学の方法と対象について言えば、それが學問としての機能と内容を發揮し位置づけられるための作業が必要となる。ここで視点は、それらの

作業的課題が浮上する条件としての間を重視するということである。

④ したがって、宗学という学は、方法と対象とを知的な反省において固定化させがちである。その意味で、この拙稿での思考は、宗学以前であり具体的な特質としての実存的地平の問題を含んでいるということである。この問題は、宗学の独自的性格として反復して常に課題とされる必要がある。

⑤ 『選択本願念佛集』(土川勸学宗興隆会刊) 五五六頁。

⑥ 同右 一〇頁。法然のこの淨土五祖の相承説については、香月秉

光著『法然淨土教の思想と歴史』(山喜房仏書林刊)収の「法然上人における相承の問題」を参照。ここで香月氏は、「法然がこの両伝(唐宋の両高僧伝・筆者注)の中から、淨土の祖師となるべき人を選び出して新たに相承説を立てたのである。この二説の中、法然は恐らく自らの立てた後説を重視していたようである」と指摘している。

⑦ 仏教の伝統的展開は、常に「法」と「人」という座標軸に於て在る。「法」の絶対的普遍性と「人」の個別性の問題であり、兩者相互の具體化

という問題である。西谷啓治稿「禪における『法』と『人』」(西谷啓治著作集第十一巻・収「創文社」)は示唆に富む。淨土教は、とりわけ「人」の場面、いわば、「人格的」構造を濃厚に有しており、そこに生じる論理として、本研究のもう一つの課題である「三縁」ということが注目される。

⑧ 『昭和新修法然上人全集』(石井教編 平楽寺書店)二三〇頁。

⑨ 同右 一二三六頁。

⑩ 同右 一二三六頁。

⑪ 同右 一二三六頁。

⑫ 同右 一二三六頁。

⑬ 同右 一二三六頁。

⑭ 同右 一二三六頁。

⑮ 同右 一二三六頁。

⑯ 同右 一二三六頁。

⑰ 同右 一二三六頁。

⑱ 同右 一二三六頁。

⑲ 同右 一二三六頁。

⑳ 同右 一二三六頁。

㉑ 同右 一二三六頁。

㉒ 同右 一二三六頁。

㉓ 同右 一二三六頁。

㉔ 同右 一二三六頁。

㉕ 同右 一二三六頁。

- ㉙ 同右 五〇頁。
- ㉚ その意味で、浄土教は「称仏名故」と言い切れる根拠を常に持続する教えである。
- ㉛ 『淨土宗全書』(前掲)第一卷五二頁。
- ㉕ ここに、浄土教の中心問題としての「有るとはどういふことか」の問い合わせ、すなわち、有論なし存在論への積極的注目の必然性がある。拙稿「法然における浄土教的存在論の一考察」法然浄土教と現代をめぐる試論——〔法然浄土教の総合的研究〕山喜房伝書林)参照。
- ㉖ 『淨土宗全書』(前掲)第一卷五四頁。
- ㉗ 『淨土宗全書』(前掲)第一卷一九三頁。なお、『往生論』の理解等について、『國訳一切經』シリーズの『無量壽經優婆提舍願生偈』訳註の藤堂恭俊博士の解説等による。
- ㉘ 同右 一九七七八頁。
- ㉙ ここに、単なる文献学ではない、信仰の学としての思想的意味を含んだ研究方法(宗学)の特色があるので、宗教研究である限り文献学的方法もこの特色を無視することはできないと思われる。
- ㉚ 帰納的思考でもって信仰の真実が貫ぬかれるという態度が“人師”を媒介とする解釈の道すじである。その場合に、教説の理解が主体的に血肉化されるべき受領ということに価値が置かれることがなり、言わば、客観的教説を“人師”的信仰で吸収していくような次元が予想されるであろう。
- ㉛ とくに鎌倉時代の日本仏教の成立の内に、このような宗教的積極性の発露を見る事ができる。そして、それが、宗祖たる立場の個性であり、次第に宗派的特色へと醸成されていく現象を伺うことができる。
- ㉜ 単的に言えば、ここにあげる三点すなわち、「偏依善導一師」・「一心専念云々」・「我立淨土宗の意趣云々」という精神の奥行とそれに至る経過を述べることが、法然浄土教の内実として持続されなければならない。
- ㉝ 以下の論述は、香月乘光稿「法然上人における相承説の問題」(同著『法然浄土教の思想と歴史』(山喜房伝書林)昭和四九年)に学ぶこと多大である。
- ㉞ 月乗光著『法然浄土教の思想と歴史』(前掲)一二、一四頁。
- ㉟ 『昭和新修法然上人全集』(平楽寺書店)一二、一四頁。
- ㊱ 同右 一二、一四、二六頁。
- ㊲ 『往生要集解』撰述の後に、『往生要集解』の成立を順序づけることができるので(服部正穂稿「法然の『往生要集』末疏成立年について」(戸松教授古稀記念会『淨土教論集』大東出版社昭和二年))、ここでは、その見方に従つて考察する。服部氏稿で紹介され、また、多くの研究者によつて、この問題が取り組まれているが、決定的結論は出ていない。少くとも、ここに表明する法然のことばかり、法然自身の意識として“人師”による相承の伝統という態度が伺える。
- ㊳ 同右 一四六頁。なお、このように統けて引用する法然の“ことば”的背景に、どこまでも、自らの心底から「順彼仏願故の文ふかくたましいにそみ心にとどめたる也」(聖光上人伝説の詞)(昭和新修法然上人全集)前掲四六〇頁)と受領する精神の脈動があるということを見落してはならない。
- ㊴ 法然伝、とくに『然法上人行状絵図』第三〇には、「建久二年のころ上人を請じたてまつりて、大仏殿のいまだ半作なりける軒のしたにて、入唐のときわたらしてまつれる観経の曼陀羅ならびに淨土五祖の影を供養し、又淨土の三部經を講ぜさせたてまつりける」と記述している。このことについては、すでに、藤堂恭俊博士稿「重源の淨土五祖影像請来」(佛教文化研究第四号)で事実に基くものでないことが論証されている。また、香月乗光著『法然浄土教の思想と歴史』(前掲)参照。
- ㊵ 『昭和新修法然上人全集』(前掲)二三六頁。なお、ここに法然が語るようなことの背景には、その頃に、法然の立てた教えの根拠を相承のことから問題視し批難する意見があつことを予想させる。

⑯ 同右 二六三頁。前掲の香月論文（同著 一二〇頁）参照。

⑰ 同右 二六四頁。

⑱ 香月秉光著『法然淨土教の思想と歴史』（前掲）一一三、一二七頁。

⑲ 『大日本仏教全書』興福寺叢書第一 一〇三頁。

⑳ 法然の著作の展開を内容的にこのようにとらえることができるであろう。

㉑ しかし、さらに多角的に検討する必要があるが、今後の課題としたい。

㉒ このような問題の提起は、すでに、祖述と顕彰という考え方の内に予想

されているが、その用語は区分のために用いられていると言える。ここで

強調したいことは、「三経一論」で示される根拠と「師資相承」の内に脈

絡される根拠とが相関呼応してダイナミックな宗教世界を示すということ

である。この次元で、宗教的な真理の究極的な普遍性ということがはじめ

て言われ、法然淨土教をここに言うレヴェルで考える必要があるというこ

とである。

㉓ これまでの法然研究を回顧すると、本稿で扱かってきたテーマが内容方
法的に二分され、昨今までその二分化が厳しいようと思われる。つまり、法然遺文の文献解説的・書誌学的な面からの研究と、信仰の学として
の主体的思想的な面からの研究という二分化の傾向である。本稿並びに
筆者の方針としては、そのような二分化推進の是認ではなくして、
それら二方法の出会う領域の発見とまさにその領域における自由な法然研
究、換言すれば、暖流と寒流の潮目に生じる豊かな漁場のようなもの、を
重視することである。言わば、言うところの「豊穣な漁場」の形成と持続
こそが宗学の特性として重視されなければならず、そこに、學問研究にお
ける方法論の対話が可能であり、求められるところの宗学研究方法論が在
ると思われる。なお、ここに注目する考え方については、近刊の拙著『法
然淨土教思想論攷』（平楽寺書店・昭和六十三年十月刊）の中で話題として論
じたので参照願いたい。

㉔ 「行的弁証法」とは、只一向に念佛するという「行」にもとづき裏うち
されてはじめて吐露される「論理」である。拙著『実存的宗教論の研究』
（平樂寺書店）及び拙稿『翻外蓄内』と『翻内播外』・私考——『選択集』

法然淨土教の組成と展開・試論（）

の至誠心釈論——」（戸松教授古稀記念『淨土教論集』大東出版社・昭和六二
年）收を参照。

〈附〉本稿は、昭和六〇・六一年度にわたって淨土宗教学院助成研究として
採用されたところの、筆者藤本淨彦を代表とする「法然淨土教の組成と展開
——宗祖及び三上人の學際的研究——」（共同研究者・福原隆善・中井真孝・広
瀬卓爾）の研究成果の一部である。

良忠上人における法然上人御法語の受容

—『浄土宗要集』卷第四の場合—

永井 隆正

一

宗祖法然上人の語録の編纂は、現存する遺文集によれば、宗祖入滅

後約三十年の醍醐本『法然上人伝記』一巻を始めとして、康元元年（一二五六）～一二五七年に、親鸞によつて書写された『西方指南抄』六巻、さらに文永二年（一二七四）～一二七年（一二七四）～一二七五年に、三祖良忠上人の門下了慧道光によつて『黒谷上人語燈録』（『漢語燈録』十巻、『和語燈録』五巻）『拾遺黒谷上人語燈録』三巻（上巻漢語、中・下巻和語）（以下『語燈録』と略す）が行なわれてゐる。

宗祖の語られた詞は、これらの語録類にのみ伝承されているのではなく、稀有ではあるものの宗祖の直筆になるものもあり、また、伝記類や祖典の上に引用されているものもある。

ところで、現存する宗祖の詞の一つ一つが、いかなる遺文集や伝記類、さらには祖典の上にいかに記載され、それらがいかに伝承されていっているかを検討することは、浄土宗学研究の基礎作業として必要欠くべからざることである。また、鎮西白旗派の典籍だけでなく、他

派の典籍にも宗祖の詞は引用されており、その伝承過程を追究することも、宗祖法然上人の遺文を研究する場合、重要な作業となり得るものである。

しかしながら、このような研究は、藤堂泰俊博士の一連の論考（例え、「諸人伝説の詞について——門弟によつて伝承された宗祖の詞——」『鷹陵』第十五号）、「禪勝房によつて聽聞されたと伝えられる宗祖の詞の研究」『人文学論集』創刊号、「法然上人の當仰にらける詞の伝承とその法然諸伝における役割——とくに『念佛申にはまたく様なし』の詞をめぐって——」『法然淨土教の綜合的研究』など）以外には余り論究されていないのが現状である。藤堂博士は、「宗祖の詞がいつ、だれによつて収録されたか、しかもそこに、いかなる宗祖の詞が、どれくらい収録されたであろうか。さらに宗祖の遺文集は一種類でないのであるから、各種の遺文集に収録されている宗祖の詞を比較検討することも必要であるし、またそれがいかに伝承されているかということも重要な課題である」（前掲『人文學論集』）と述べられ、宗祖の詞の研究の必要性を二十年以前から主張されているのである。

一

上述のような藤堂博士の研究方法に導かれながら、宗祖の詞が三祖良忠上人（以下尊称略す）にいかに伝承されていったか、また、良忠は宗祖の詞をいかなる人物や、遺文集から受容してきたか、さらにいかなる伝記類に伝承されていったかを問題としようとしたのが当面の研究課題である。

ところで、良忠は関東在住ながらも、宗祖の語録である『西方指南抄』や『語燈錄』が編纂されていく過程のなかで、多くの著述を残している。その中に引用される宗祖の詞は、限られた遺文を資料としながらも、『法然上人伝記』や『西方指南抄』や『語燈錄』に編集された遺文ともしも違ひがあれば、それは現存する遺文集から伝承されたものでない可能性も考えられ、宗祖の詞の研究にとっては興味深い問題を含んでいると考えられる。また、良忠の建治二年（一二七八）の上洛以降の著述には、了恵道光が既に編纂を終っている『語燈錄』を見ることもできる立場にあり、上洛以降の良忠の著述から宗祖の詞を抽出することも大きな意味をもつといえるであろう。

このような研究の視点に立脚し、既に良忠の関東在住の時の著述で、宗祖の詞を多く引用する『淨土宗行者用意問答』については検討を加えておいた（『佛教論叢』第三十号参照）。そこで、今回は京都在住の時の著述である『淨土宗要集』にスポットをあてて見たいと思う。

ところで『淨土宗要集』（以下『宗要集』と略す）の書誌学的な研究は、廣川堯敏先生の「良忠述『淨土宗要集』」の成立をめぐる諸問題（）

（『淨土學』第三十輯）に詳しく述べられている。とくに『宗要集』との異本である『淨土宗肝心要集』（以下『肝心集』と略す）との比較検討を加えられ、「二十論題の三巻本の『肝心集』がまず成立し、この二十論題を八論題に整理し直し、さらに十六論題を新たに追加執筆し、合計二十四論題としたものが五巻本『宗要集』である」と述べられ、さらに両書の成立時期については、『宗要集』成立の上限は『安樂集私記』を撰述した弘安五年（一二八二）十二月中旬以降と考えられる。そして下限は良忠が鎌倉へ下向する弘安九年（一二八六）九月十八日以前といえるとするならば、実質的には弘安六年（一八年）にいたる三ヵ年の間にまず『肝心集』を撰述し、その上で『宗要集』を完成させたことになる」と推定されている。

このような廣川先生の研究に導かれるならば、『宗要集』に引用される法然の法語を見る場合、必ず、『肝心集』を見なければならず、『肝心集』と『宗要集』に引かれる法語の表記に違いがあれば、そこに何かの問題を見出す糸口を発見できる可能性も含まれている。『宗要集』に引かれる法然の法語は、第四巻に集中しており、今、その第四巻に対比できる『肝心集』は、三巻のうち下巻のものがほぼそのまま『宗要集』の第四巻に移行されており、『宗要集』と『肝心集』に同じ法然の法語が引かれているのである。

そこで、以下、文政八年版を底本としたといわれている『淨土宗全書』本の『宗要集』に引用される法然の法語をまず示し、それに対し、『肝心要集』下巻（佛大図書館蔵）、『宗要集』の寛永十二年版、慶安四年版（同上）文政二年版（同上）との比較を試みた上で、良忠が引

用した法然の法語が他の語録や伝記にどのように引用されているか、また、良忠は、自らが引用する法語と何を出典として引用したかをできる限り示してみたいと思う。

※ 寛永十年版が龍谷大学蔵として、「国書総目録」、「仏書解説大辞典」さらに「龍大蔵書目録」にあるが、実際は『西宗要』の間違いである。

三

(一) 欲^ル超^{ソント}一丈漣^{ノボリ}一人可^レ励^ム超^{ソント}一丈五尺^ヲ也。期^ニ往生^ヲ一人取^テ決定^ノ信^一
而可^キ相^セ勵^ム也。(淨全十一・八四上)

「祖師上人伝」として引用されるもので、『肝心集』では、前半の文
章が「欲超^ニ一丈漣^人超^ニ一丈五尺<sup>可^レ勵^ム也」と表記されている。寛永、
慶安版は『肝心集』と同じで、「欲^ル」と表記し、「オモハン」と読まし
たようである。文政版は引用の『淨全』本と同様である。この法語は、
『四十八卷伝』卷二十一の「上人つねに仰られる御詞」の第二十六
番目に引かれ、「一丈のほりをこえんと思はん人は」と「往生を期せ
ん人は」と表現が少し変っている。また、『一言芳談抄』下には、『四
十八卷伝』の表現に近いが、「しきもあひはげむべきなり」と、『肝心
集』や『宗要集』にある「而」の文字を読み下している。</sup>

(二) 誰^誰不^レ顧^ニ煩惱^{ノヨリ}厚薄^一不^レ沙^ニ汰^シ罪障^{ノキ}輕重^一唯^ロ口^{ヘシ}稱^ニ南無阿彌陀
仏^ト就^ク聲可^レ作^ニ決定^ノ往生^思。其決定^ノ心頓^ニ名^ニ深心^ト也。具^ニ其^ノ深心^ト決定^{往生^也}。所^レ詮^ヌ兔^ス角^ニ念^ム佛^ト往生^ノ深信[、]不^レ疑^ム名^ニ深心^ト候^也。(八四上)

「大胡消息上云」として引用されるもので『肝心集』では、「唯」が

はぶかれ、「口唱^ニ南無阿彌陀仏^ト就^ク聲可^レ成^ニ決定^{往生思}。其決定^{心ヤ}
カ^テ深心^{名也}。所^詮只^ニ左右^念仏^{往生^云憂}」と表現されている。寛永、
慶安版の『宗要集』は、「誰々煩惱^{コキウスキヲ}モ不^顧、罪障^{カロキヲ}
モキモ沙汰セス、只^ニ口^{ヘシ}南無阿彌陀仏^{トナヘム}。声ニツキテ」と一部読
み下しに表記し、さらに「所^詮只^ニモカクニモ念^ム仏^{往生^ス云事}」と
表記している。この法語は元亨版『和語燈錄』卷三に「大胡太郎実秀
へつかはす御返事」として収録されており、「とにかくにも深心念
仏して往生するという事」と表記されている。また、『西方指南抄』卷
下本にも同内容のものがあるが、表現は少し違っている。さらに『法
然上人伝記』(九巻伝)にも引用されている。

(三) 往生^{ハハ}決定^ト一定^ス、思^{ハハ}不定^ト成^{ルト}不定[。](八四下)

「法然上人消息云」として引用されるもので、『肝心集』は同文であ
るが、寛永、慶安版は「不定^ス思^{ハハ}不定^ト成^{ルト}」と表記されている。「消息」
とあるから、元亨版『拾遺和語燈錄』卷下の「御消息」には、「往生
は不定とおもへばやがて不定也。一定とおもへば一定する事にて候
也」とあり、また、『和語燈錄』卷二の「淨土宗略抄」にも、「御消
息」と同内容であるが、「往生は不定におもへは不定也。一定とおも
へは一定する事也」と「やがて」を欠いて表記された文章が引かれて
いる。また、『和語燈錄』卷一の「往生大要鈔」にも、「御消息」と同
内容が記されているが、「往生は不定におもへはやがて不定なり。一
定とおもへはやがて一定する事なり」とあり、「やがて」が前後の文
章に入っている。さらに、『四十八卷伝』卷二十一の「上人つねに仰
られる御詞」の第二十四番目に、「往生は一定と思へば一定なり、

不定と思へば不定なり」とある。『宗要集』に見られる法語の直接の出典は見出せないが、「御消息」「浄土宗略抄」「往生大要鈔」とも、決定往生のことについて述べた後に上記の法語が示されていることからすれば、「一定」と「決定」がかえられて表現されたものと考えられる。そのように考えれば、より近い出典は、鎌倉一位の禪尼へ進ぜられし書とされている「淨土宗略抄」といえよう。

(四) 罪信三十惡五逆者尚生^{ハルトハシタ}思少罪^{ワセント}不犯^{ハズ}罪人猶生況善人^{ハルニヤ}行信^{ハム}一念十念不^ハ空無間修^ハ。一念猶生何況多念。(八七上)

「祖師云」として引用されるもので、『肝心集』では、「五逆者猶生^{ハルニヤ}罪人尚生^{ハルトハシタ}」とあり、『宗要宗』の表記と入れかわっている。寛永、慶安版は同文である。元亨版『和語燈錄』卷四の「黒田の聖人へつかはず御文」の「つみをは」とする以外同内容の書き下し文である。また、『四十八卷伝』卷二十一、さらに、『西方指南抄』卷下末にも同内容のものがある。

(五) 譬如^{ハシ}人親哀^{ハム}諸子^ハ其中有^ニ善子^ハ有^ニ惡子^ハ雖^ニ俱成^ニ慈悲^ハ行^ハ惡子^ハ怒^レ目捧^ハ杖誠^オ就^レ知^ニ惡人^ハ不^レ捨^ト本願^ハ、弥仏知見^ハ可^レ恥^ハ可^レ悲^ハ。父母雖^ニ有^ニ慈悲^ハ而於^ニ父母前^ハ行^ハ惡^ハ、其父母可^レ悅乎。雖^レ歎^ト不^レ捨^ト、雖^レ哀^ハ惡也。仏亦如^シ是。(八七上)

(四) に統いて「又云」として引用されるもので、『肝心集』では、「人親哀^{ハム}諸子^ハ其中有^ニ善子^ハ有^ニ惡子^ハ、雖^ニ俱成^ニ慈悲^ハ、行^ハ如^ハ。惡人不^レ捨^ト給^ハ」と表記されている。寛永、慶安、文政版に見られる「人親哀^{ハム}諸子^ハ」の表現よりも、『肝心集』の表現の方が下の文章の意味が理解できると考えられる。また、『肝心集』に「父母有^ニ慈

悲^ハ父母前^ニ行^ハ惡^ハと表現されているところが、寛永、慶安版では、「謂父母有^ニ慈悲^ハ而父母前行^ハ惡^ハ」と表現され、文政版では、右のようにさらに表現が変化している。この法語は、元亨版『和語燈錄』卷四の「十二箇条の問答」の第十一問答に同内容のものが書き下しである。最初の文章は、「たとへは人のおやの一切の子をかなしむに」と表現されており、さらには、『宗要集』『肝心集』にはない「仏の慈悲のあまねき事をきゝては、つみをつくれとおほしめすといふさとりをなさは、仏の慈悲にもれぬへし」という文章が、「就^レ知^ニ惡人不^レ捨^ト本願^ハ」の前に入っている。ただ、『和語燈錄』の「一切の子をかなしむに」という表現からすれば、『宗要宗』の表現も認められるが、意味内容からすれば『肝心集』の方が良いと思われる。

(六) 十声一声等釈信^{ハスル}念佛^{ハスル}一樣^ハ。念念不捨者^{ハスル}釈行^{ハスル}念佛^{ハスル}一樣也。(八七上)

(五) に統いて「又云」として引用されるもので、『肝心集』及び『宗要集』のいずれの版も同一文章である。良忠は『和語燈錄』が編纂される以前の正嘉元年(一二五七)の成立である『決答授手印疑問鈔』卷上のなかに、「若如^シ此義^ハ者相^ニ違^ト十二問答^ハ。彼^ノ一問答云、礼讚深心中ニハ十声一聲乃至一念無有疑心ト釈シ、疏深心中ニハ念念不捨者^{ハスル}リ。以^カ何^ト我分可^ニ思定^ヒ候覧^ハ。上人答^チ云、十声一聲等釈ハ信^{ハスル}念佛者^{ハスル}様也」と、元亨版『和語燈錄』卷四の禪勝房との「十二の問答」の第八問答の一部がすでに引用されている。ただ、『和語燈錄』成立以前の醍醐本『法然上人伝記』及び『西方指南抄』卷下本にある禪勝房との問答には、「念々不捨者の釈は念佛を信する様」の文章はない。また、『一言芳談抄』卷下には、『宗要集』や

『和語燈錄』と同内容のものが引かれている。

(イ) 雖云、一念十念往生、念佛疎相唱、信妨行也。雖云、念念不捨者、一念十念思不定、行妨信也。故信取、一念生一行、可励、一形。(八七上)

(ハ) に続いて「又云」として引用されるもので、『肝心集』では、「一念十念往生、念佛疎略申、信妨行也、念々不捨者云」と表記されており、寛永、慶安版も同一である。この法語は、元亨版『和語燈錄』卷四に引かれるものであるが、「一念十念にて往生すといへばとて、念仏を疎相に申せは、信が行をさまたくる也」とあるように、表現は『肝心集』、及び寛永、慶安版とほぼ同一である。さらには『四十八卷伝』卷二十一の「上人つねに仰られける御詞」の五番目に引かれている。ただ、『九巻伝』には、「一念に往生足ぬと信して、念佛懶怠様ならん人ハ、信をもて行をさまたけるなり。又返数をもてこそ生るなれ。一念十念に生るへからすといへる人は、行をもて信を妨たけ也。然則信をは一念に生ると信して、行を一形に励むへし」とあり、文章内容が少し違うものが引かれている。

(ハ) 若住自力心、一声十声猶自力也。若憑他力、声声念念皆他力也。

(八八上)

「祖師云」として引用されるもので、『肝心集』では、「若憑仏力」と表現されている。寛永、慶安版とも同内容である。この法語は、元亨版『和語燈錄』卷二に、「たゞ一念一念をとなふとも、自力の心ならん人は、自力の念佛とすへし。(中略) 他力をあふきたらん人の念佛は、声々念々しかしながら他力の念佛にてあるへし」とあるものに内

容的に一致する。また、『四十八卷伝』卷二十一にも、『和語燈錄』と同内容のものが引かれている。

(九) 無口伝見淨土法門、見失往生得分也。其故極樂往生、上勸、天親龍樹下至末世、凡夫十惡五逆罪人勸之。而我身最下、

凡夫見下勸、善人文起、卑下心思往生、不定不復順次往生也。然則勸善人文見為善人勸、惡人文欲當我分為得分也。如此見定決定往生、信心堅立乘本願遂順次往生也。(八九下・九〇上)

「祖師云」として引用されるもので、『肝心集』では、「下末世、凡夫十惡五逆罪人勸而我身最下惡人見下勸善人文起、卑下心不定思不復順次往生也」と表記され、寛永、慶安版は文政版の「最下、凡夫」が「最下罪人」となっている。この法語は、良忠の『往生要集義記』卷六には「祖師口伝、淨土教文上自龍樹天親下至五逆誘法普勸ニ凡聖善惡人、故乖角文多見下勸、上機文勿卑下見下勸、下機文勿放逸」と、同様の内容をもつていて、文章表現の違うものが引かれている。さらに、『四十八卷伝』卷二十一の「上人つねに仰られける御詞」の第一番目に書き下しにしたものが引かれている。内容は寛永、慶安版と一致する。

(十) 具三心必可往生。此心闕不往生、善導积給。縱有三真実心、不飾外疑、仏本願既深心闕念佛也。縱無三疑心、不飾外內無三誠心、至誠心闕人ナルベシ。縱具此二心、無三飾心、無三極樂生、思心一向向發願心闕スベシ。三心得く意分時、如是別様ナル凡所詮、發真實心、深信本願、往生一心、三心具足人

トハ申也。誠此程心ダニモ不_ニ具足_一イカゞ往生程大事遂給ベキヤ。此心申セハ又易事候也。是加様得意シラネバトテ又エ具足セヌニテハ候ハヌ也。其名ダニモシラヌ者モ此心備ツベシ。又能能シリタラム人中ニモソノマ、ニ具セヌモ候ヒヌベキ心バヘニテ候也。サレバコソイブ甲斐ナキ人數ナラヌ者其ノ中ヨリモ只平ニ念佛申スバカリニテ往生シタリト云事ハ昔ヨリ申シ伝ヘタル事ニテ候へ。ソレラニ皆シラネトモ三心ヲ具シタル人ニテアリケリト意エラルル事ニテ候也。(九四上)

「大胡消息云」として引用されるもので、特に違うところは『肝心集』では、「深心闕之心也。縱雖_レ有_ニ疑心_一飾_レ外内無_ニ誠意_一至誠心闕之_ニ心也」と述べられているところを、寛永、慶安版では、「縱無_ニ疑心_一」と文政版と同じようになり、他は「肝心集」の内容を一部書き下している。『肝心集』の「有_ニ疑心_一」よりも、他の版の方がより至誠心の内容を明確にしている。他の文章は表記方法が少し違う程度で、書き下しにしているか、いないかの違いが少しある。この法語は元亨版『和語燈錄』卷三の「大胡太郎実秀へつかはす御返事」に引かれており、漢字、仮名、書き下しの表記の違いはあるものの『和語燈錄』と同文である。同じ系統ものが『西方指南抄』卷下本に「聖人ノ御返事」として引かれるが、良忠が引用した「和語燈錄」所収のものとは少し違っている。さらに、「九卷伝」卷五下にも引用されている。

(乙) 往生業是称名_{トガ}、积文分明也。不_レ嫌_レ有智無智_一又以顯然也。然者為_ニ往生_ニ称名_ス足_ト。与_レ好_ニ學問_一唯一向念佛可_レ遂_ニ往生_一。奉_{ラン}遇_ニ弥陀觀音勢_ニ時_ニ不_レ達_ニ何_ニ法門_一。彼國莊嚴昼夜朝暮說_ニ甚深

法門_一也。不知念佛往生旨_一程可_レ學_ス。若知_レ之已_一求_ニ不_レ幾_{クナラ}智慧_一不可_レ妨_ク。称名暇_一。(九五下)

勢觀上人の「智慧若可_レ為_ニ往生要_一者正直蒙_レ仰可_レ營_ニ修學_一。又唯称名無_ニ不足_一者可_レ存_ニ其旨_一也」という問い合わせに対するもので、「祖師答云」として引用されるもので、『肝心集』では、「信空上人問云」となっており、「又只_レ称名無_ニ不足_一者可_レ存_ニ其旨_一候」と表記されている。寛永、慶安版は、「勢觀上人問云」となって、他の問い合わせの表現は『肝心集』と同様である。また、答える方の表記の違いの特徴的なところは、「肝心集」及び文政版は「不_レ可_レ妨_ク稱名暇_一」と/orが、寛永、慶安版では、「稱名暇不可妨_ク」となっている。ところで、この法語は、醍醐本『法然上人伝記』の「一期物語」のなかの第十番目の問答として「或時間云」として提示されるものである。また、勢觀房源智著とされる『捨遺漢語燈錄』卷上所収の『淨土隨聞記』の第十一番目の問答として、「時子問曰」として提示されている。ただ、『淨土隨聞記』の文章表現は少し違う。「一期物語」は、源智の見聞を書き著したとされる説もあることから、『宗要集』に示される勢觀上人の問い合わせのことも肯定できる。しかしながら、『肝心集』には、勢觀上人の問い合わせではなく、信空上人の問い合わせになっているところに注目しなければならない。この法語を導き出す問い合わせが信空上人になっているものには、元亨版『和語燈錄』卷五の「諸人伝説の詞」の第六番目、信空上人伝説の詞の第二番目に同様のものがある。問い合わせの文章は、「ある時間ていはく、智慧のもし往生の要事となるへくは、正直におほせをかぶりて修学をいとなむへし。又たゞ_レ称名不足あるへからすは、その

むねを存すべく候。たゞいまのおほせを如來の金言と存すべく候」となつて、少し文章が加えられている。この文章の出典は、『明義進行集』から収録されたことが『和語燈錄』には記されている。さらに信空の問い合わせとして提出されるものに『一言芳談抄』巻下にも所収されている。ただ、問い合わせの文章は、『和語燈錄』のものでなく、『肝心集』の文章を引いている。これらのことから、良忠は同じ問い合わせの内容をもつ法語を、『肝心集』では信空とし、『宗要集』では勢觀としている矛盾に気づかされる。良忠は『肝心集』を著述する時には、信空に師事した信瑞の編となる『明義信行集』を見て、この法語を採用したのか、また、了慧の『和語燈錄』編纂過程から資料を得たのか。また、もともと、醍醐本の「一期物語」の法語は、信空の問い合わせのものであったものを入れたのか。このことは望月信亭博士が「進行集」は一期物語から此等の法語（「諸人伝説の詞」に引かられ法語——筆者証）を抜萃したものであらう（古典叢書本『明義進行集』付録）といわれることから、良忠の推論であり、「一期物語」全体にかかる大きな問題であるので簡単には結論は出せない。一方、『宗要集』寛永、慶安、文政版には勢觀上人の問い合わせとしている問題であるが、前述の信空の問い合わせをけば、『宗要集』の撰述過程で、信空を勢觀に書き換える何かの要因があつたと考えられる。又、良忠の『宗要集』撰述時には、信空となつていたものが、版本が出される時に勢觀とされたとも考えられるが、『宗要集』の古写本がないので判断が出来ない。それとも、『一期物語』がもともと勢觀の問い合わせであり、それを『宗要集』撰述の段階で見、『肝心集』の信空を改めたのか、疑問は数々提出できよう。

良忠上人における法然上人御法語の受容

ただ、良忠はなぜ信空を勢觀に書き改めたのか、『肝心集』そのものの評価にかかわることであるが、もし『肝心集』の記述を肯定すれば、法然門下が所持した法語の伝播にかかわる問題を良忠のこの法語の引用の変化のなかに考えて見ることもできるが、それは余りにも飛躍した考え方であろうか。

（四）為^ニ往生^カ念佛第一也。不可^ニ学問^ス但信^ニ念佛往生^ニ程可^レ学也。

（九五ト）

「沙弥道徧^{入道}石川^チ語^云」として、「故上人云曰」と引用されるもので『肝心集』、寛永、慶安版は「故上人被^仰」と表記されている。元亨版、『和語燈錄』巻五の「諸人伝説の詞」に「宗要集にいでたり」と出典が明記されていることから、良忠の伝承による詞といえる。

（四）源空^カ目^ト見^ニ三心^カ南無阿弥陀仏、五念^カ南無阿弥陀^ト也。（九七ト）

「祖師^云」として引用されるもので、『肝心集』、寛永、慶安版『宗要集』には、「三心^カ南無阿弥陀^ト、五念^カ南無阿弥陀^ト、四修^カ南無阿弥陀^ト見^也」と表記されている。この法語の表現がまず出てくるのは、聖光上人の『末代念佛授手印』である。それによると、「源空^カ目^ト三心^カ五念^カ四修^カ皆俱^ニ見^ニ南無阿弥陀^ト也」の表記されている。この『末代念佛授手印』の末書として、良忠の『決答授手印疑問鈔』巻上には、「源空^カ目^ト三心^カ南無阿弥陀^ト五念^カ南無阿弥陀^ト見^也」と引用されている。先の『授手印』の表現と違い四修以下の文が略されている。また、良忠の『往生礼讚私記』巻上には、「源空^カ目^ト見^ニ三心^カ五念^カ四修^カ皆南無阿弥陀^ト」とあり、四修の表現が加えられている。『授手

印』『疑問鈔』『礼讚私記』の表記をふまえて、『肝心集』及び寛永、慶安版の『宗要宗』の表現がなされていることがわかるのである。さらにこの法語は、了慧の『和語燈錄』卷五の「諸人伝説の詞」のなかに「授手印にいでたり」として引かれ、さらには、『一言芳談抄』上には、「又云善導の御釈を拝見するに、源空がめには、三心四修皆共に南無あみだ仏と見ゆるなり」と表現されて引用されている。この引用は『授手印』から出ていることはいうまでもない。又、『四十八卷伝』卷二十一の「上人づねに仰られける詞」の第十一番目には『授手印』からの引用がのせられている。

(国) 有云、今所^レ舉貪瞋者嫌^ニ不喜足大欲貪^フ不^レ嫌喜足小欲貪^ハ又破^ニ
敬上慈下之礼^ヲ瞋^ハ嫌^ニ不^レ破^ニ其^ノ礼^ヲ瞋^ハト云^ヘ不^レ嫌^ニ之意如何
造^ノ假^ノ字^所
七箇条^ノ起請^ノ (八一下)

これは直接宗祖が語った法語ではないが、割註にあることく、元亨版『和語燈錄』卷二の「七箇条の起請文」の中に出てくるもので、「貧といふについて喜足小欲の貪あり、不喜足大欲の貪あり、いま淨土宗に制するところは、不喜足大欲の貪煩惱也。まつ行者かやうの道理を心えて念仏すべき也。これが眞実の念仏にてある也。喜足小欲の貪はくるしからず。瞋煩惱も敬上慈下の心をやぶらすして、道理を心えほとく也。」というところが引かれていることがわかる。また、『四十八卷伝』卷二十一にも『和語燈錄』と同様のものが引かれている。

文政版によればこの「有云」は薩生房本願義也と註記されている。

以上、良忠の『宗要集』卷四に引かれる宗祖の和語の法語を検討してきたが、『淨全』本の底本となつていて文政版と、それ以前の寛永、慶安版とは表現が多く違つていて、また、『宗要集』の異本である『肝心集』の表現は文政版よりも、寛永、慶安版に近いようであり、『宗要集』を問題にする場合注意が必要であろう。このことをふまえて、宗祖の詞を良忠は主として『和語燈錄』に引用されるものと同様のものを用いている。それは了慧道光が『和語燈錄』編纂過程で得た資料を良忠に提供したとも考えられるが、(国)のように、二祖聖光から直接伝えられた法語もあり、又、(国)のように、良忠が了慧に伝えた法語も含まれている。さらに、(国)の法語のように、伝承の系統が二分されてしまうものもある。故に、良忠が引用した宗祖の法語はすべてを了慧道光から得たとはいはず、良忠に伝承された宗祖の法語をもつと細部にわたつて検討する必要がある。今回は、『宗要集』の一部を対象としたが、良忠の全著作からの宗祖の法語の抽出作業を今後も続けた上で、良忠の法語の受容、さらには伝承の過程を検討していくかねばならない。

(教学院助政研究「良忠上人とその門下における法然上人御法語の受容と展開」の研究報告の一部である)

Kamalaśīla の *Sarvadharmanihsvabhāvasiddhi* (SDNS) 解説

森 山 清 徹

略 号

序

- I. Yukti による無自性論証——SDNS 前半の解説——
- II. Āgama による無自性証明——SDNS 後半の解説——
- 総 括
- III. SDNS の梗概

略 号

AAPW : *Abhisamayālamkārāloka Prajñāpāramitāvyākhyā* of Haribhadra, ed. by U Wogihara. 1973.

AK. AKBh : *Abhidharmaśabhaṣya*, ed. by P. Pradhan. 1967.

BhK : *Bhāvanākrama* of Kamalaśīla.

D : The sDe dge edition.

MAK : *Madhyamakālamkārā-kārikā* of Śāntarakṣita, M. ICHIGŌ MADHYAMAKĀLAMKĀRA. 1985.

Māl : *Madhyamakāloka* of Kamalaśīla (P. No. 5287, D. No. 3887)

MMK : *Madhyamakārikā* of Nāgārjuna, ed by Louis de la Vallée Poussin.

P : The Peking edition.

Part I. II. : The Yogācāra-mādhyamika Refutation of the Position of the Satyākāra and Alikākāra-vādins
of the Yogācāra School. Part I. (佛教大学大学院研究紀要第12号) pp 1-58, Part II (坪井博士頌寿記念佛教
文化論叢) pp 1-35.

PV : *Pramāṇavārttika* of Dharmakīrti.

SDK : *Satyadvayavibhaṅga-kārikā* of Jñānagarbha. D. No. 3881.

SDNS (1)(2) : 森上清徹「カマシーラの *Sarvadharmanihsvabhāvasiddhi* (1), (2)」佛教大学大学院研究紀
要第9号 pp 60-100. 第10号 pp 109-158.

SDNS(3) : 同「カマラシーラの無自性論証とダルマキールティの因果論——*Sarvadharmanihsvabhāvasiddhi*
の和訳研究(3)——」佛教大学研究紀要通巻71号 pp 18-71.

SDNS(4) : S. Moriyama An Annotated Translation of Kamalaśīla's *Sarvadharmanihsvabhāvasiddhi* Part
IV. (4)佛教大学外研究紀要通巻69号 pp 36-86.

TS (P) : *Tattvasaṃgraha* of Śāntarakṣita, -pañjikā of Kamalaśīla. ed. D. Shastri. 1968.

戸崎(上)(下) : 戸崎宏正『仏教認識論の研究』上巻 (1979), 下巻 (1985)

序

Kamalaśīla が独立して著わし、自己の哲学体系を樹立しているものに、*Sarvadharmanihsvabhāvasiddhi* (SDNS) と *Madhyamakāloka* (Māl) がある。これらは、互いに小本、大本の

関係にあり、分量にして、前者は後者の約五分の一である。この両書は、論理 (Yukti) と聖教 (Āgama) による検証を通じ、「一切法無自性」の整合性を証明しようとするものである。この Yukti と Āgama による検証という形態は、師 Śāntarakṣita の『中觀莊嚴論』に準じるものである。また、諸哲学を批判的に吟味検証し、段階的に超越し、「一切法無自性」へと導入していく方法も Śāntarakṣita, Kamalaśila に共通すると言ってよい。

大局的に見て、SDNS 前半、すなわち [I] Yukti による無自性論証の大部分は、Māl と一致する。さらに、Jñānagarbha の Satyadvaya K° 14 を踏襲しての、Dharmakīrti の因果論批判、これは、また、Haribhadra の AAPV のものと全体的に一致する。⁽²⁾ そして SDNS 後半、すなわち [II] Āgama による無自性説確定の部分は、Kamalaśila 自身の Bhāvanākrama との一致を指摘し得る。⁽³⁾ しかし SDNS 及び Māl は、TS (P) のように、仏教内外の諸哲学の綱羅的な吟味論難を展開するものではなく、主には、仏教内の、すなわち説一切有部の三無為説、三世実有論、経量部説を展開する場合の Dharmakīrti の因果関係に基づく認識論や原子論、唯識説を開拓する場合の Dharmakīrti の有形象唯識説や無形象唯識説の批判的検証を通じ、一切法無自性を組織立てて証明していくものである。したがって、SDNS 及び Māl は、Kamalaśila が、瑜伽行中觀派の学系に則しつつ独自の哲学体系の樹立を目指した Yukti と Āgama の検証による最も組織立った「一切法無自性論証」の書であると定義出来よう。

I. Yukti による無自性論証——SDNS 前半の解説——

前述の如く、SDNS は、Māl と並んで [I] 論理 (Yukti) と [II] 聖教 (Āgama) との検証を通じて「一切法無自性」を証明する書である。

SDNS 前半 [I] Yukti による無自性論証部分は、[I, A] 因 (hetu) からの生起の論破、[I, B] 縁 (pratyaka) からの生起の論破、に二分される。この「因と縁からの生起の否定」を通じ、すなわち因果関係の不成立を示すことにより「一切法無自性」を証明しようとする方法及び構造は、Nāgārjuna の『中論』第一章にすでに知られるところである。⁽⁴⁾ したがって、Kamalaśila は、SDNS や Māl での無自性論証の方法として、Nāgārjuna の『中論』第一章を踏襲していることが知られる。事実、彼は、[I, C] Yukti による無自性論証の結論部分で、『中論』I-1 を引用し、⁽⁵⁾

(1) SDNS (1)(2)(3)(IV) の fn に Māl との一致を示した。Seitetsu Moriyama: A Synopsis of the Sarvadharmaṇīsvabhāvasiddhi of Kamalaśila (1), 印度学仏教学研究 Vol. XXX No. 2.

(2) SDNS (2) pp 119—128. Note (22)—(36). 抽稿『後期中觀派のダルマキールティ批判——因果論を巡って——』印度学仏教学研究37—1. (掲載予定)

(3) SDND IV. fn.

(4) MMK I—1, 2.

na svato nāpi parato na dvābhyaṁ nāhetutah/
utpannā jñātu vidyante bhāvāḥ kvacana ke cana//
catvāraḥ pratyayā hetuś cālambanam anantaram/
tathaivādhipateyāḥ ca pratyayo nāsti pañcamah//

(5) SDNS (3) p 65. fn (328), Tibetan Text p 70²⁶⁻²⁹.

自己の体系を補強しているのである。

[I, B] 縁 (pratyaya) からの生起の論破として, Kamalaśila は, Dharmakīrti の知の自己照明 (prakāśa)⁽⁶⁾ の理論を俎上にのせている, と筆者は考えている。他方, Nāgārjuna の『中論』I-2 以下では、「縁からの生起」を破するに, 説一切有部の提唱する四縁——因縁 (hetupratyaya), 所縁縁 (älambanapratyaya), 等無間縁 (samanantarapratyaya), 増上縁 (adhipatipratyaya) を論難の対象としている。したがってこの部分で, Dharmakīrti の知の自己証明の理論に論難の焦点を置いている点は, Kamalaśila の独自性といえよう。また, SDNS の [I] 論理 (Yukti) による無自性論証の冒頭部分で, 推論式 (prayoga) が提出される。その整合性を論証することが, 無自性論証に外ならないわけであるが, この方式自体は, 師 Śāntarakṣita の『中觀莊嚴論』に, すでに見出される。⁽⁸⁾ したがって, Kamalaśila は, SDNS 及び Māl で, 無自性論証の方法として, Nāgārjuna の『中論』から因と縁からの生起を批判的に吟味することを採用し, また Yukti と Āgama による検証方法及び段階的に諸哲学を論破, 超越して行く方法を Śāntarakṣita の『中觀莊嚴論』から採用している。さらに, 個々の検証では Jñānagarbha の Satyadvaya を踏襲し, Dharmakīrti の因果論批判を展開することは, また Haribhadra に先行するであろう。この師資相承による Jñānagarbha, Śāntarakṣita, Kamalaśila, Haribhadra の学系を, すなわち Dharmakīrti の理論を踏襲するのみならず, それを批判的に克服しようとする学系を, 瑜伽行中觀派 (Yogācāra-Mādhyamika) と筆者は考える所以である。

[I] の冒頭に示される [I. A] 推論式とは, 次のものである。

⁽¹⁰⁾ およそ, 最高の真実として, 自から生じること, 他から生じること, 自他の二から生じること, 無因から生じること, を離れているものは全て, 真実として, 自性をもたないものである。例えば, 虚空に咲く蓮などのように。(必然性)

自学派(仏教徒)と他学派(異教徒)の人々が語るこれらのものも, 以上の如き〔自, 他, 自他の二, 無因から生じることを離れているもの〕である。(所属性)

〔それ故に, 自学派と他学派の人々が語るこれらのものも, 自性をもたないものである。(結論)〕

内容的には, [この推論式は] 能遍の非認識 (vyāpakānupalabdhī) によるものである。生起と ^{…10)} いうことが, 事物の自性に遍充するからである。

この [I. A] 推論式の検証を機軸として, [I] 論理 (Yukti) による無自性論証のうち, 因 (hetu) からの生起を論破する部分は, 展開している。その具体的な内容を以下に示す。

まず, 前述の [I. A] 推論式の主張命題 (pratijñā) に, [I. A. I] 直接知覚との対立 (praty-

(6) SDNS (3) 第一部 IV. Kamalaśila の Dharmakīrti 批判 (4)

(7) cf. Note (4)

(8) MAK 1.

(9) cf. Note (2)

(10) SDNS (1) p. 62.

akṣabādhā) がないこと, [I. A. II] 自分の言ったこととの対立 (*svavacanavirodha*) がないこと, [I. A. III] 推理との対立 (*anumānabādhā*) がないこと, の各々が証明される。さらに立証因 (*hetu, liṅga*) に関する吟味, すなわち, [I. A. IV] 不成因 (*asiddha*) でないこと, [I. A. V] 所依不能証 (*āśrayāsiddha*) でないこと, [I. A. VI] 不定因 (*anaikāntika*) でないこと, がそれぞれ証明される。そのうち, 特に, [I. A. IV] 不成因 (*asiddha*) でないこと, の吟味検証が, [I. A.] いかなる因 (*hetu*) からも事物は生起するのではない, という [I] *Yukti* による無自性論証, の主要テーマの内容を形成している。もう一方の主要テーマは, 前述の如く, [I. B] 縁 (*pratyaya*) からの不生起を検証するものである。したがって, この部分を以下で検証する。

[I. A. IV. I] 諸事物が, それ自身から生起するとの見解を破するに, 転変論者 (*parināmavādin*), すなわちサーンキヤ説が, 事物の原因は, [I. A. IV. I. I] 有でもなければ, [I. A. IV. I. II] 無でもない, ⁽¹¹⁾ との観点から論難される。

[I. A. IV. II] 他からの生起を破するに, [I. A. IV. II. I] 常住な (*nitya*) ものからの生起を主張する説として, [I. A. IV. II. I. I] 効果的作用の能力 (*arthakriyāsamartha*) を有するものを原因であると構想する異教徒の自我 (*Ātman*) の理論, [I. A. IV. II. I. II] 無能力なものを原因と構想するヴァイバーシカの三無為説が取り上げられる。そのうち [I. A. IV. II. I. I] に対しては, 「効果的作用の能力を有するものが, 常住な (*nitya*) ものであることは不合理である。常住なものが, 世俗としても, 繙時的および同時的に (*kramayaugapadyam*) 効果的作用を行なうというの, 不合理であるから。……繙時的, 同時的であることは別な効果的作用を行なうもう一つ別な形というものはない。」と論難する。⁽¹²⁾

[I. A. IV. II. I. II] に対しては,

^(14a) 「あらゆる能力を欠いているものが事物である, というのも不合理である。過大適用の過失 (*atiprasaṅga*) となるからである。……効果的作用の能力を離れているものこそが, 空の角などを自性とするもの〔非存在〕の特徴であって, それと反対のもの(効果的作用の能力をもつもの)が, 事物の特徴であるということは正しいのである。それ故に, 空の角などと区別のない, 拾滅 (*pratisaṁkhyānirodha*) などを思慮深い人々 (*preksāvat*) が, 事物であると判断することは不合理である。それ(拾滅)には原因がないからである。というのは, もの, 拾滅などのもの〔三無為〕が, ある人の知識の対象になるならば, そのとき, その人に必ず, その(知識の)原因としての事物があると認められなければならない。^(14 a)

〔知識の〕原因でないものには, 対象としての性質もないからである。特定の原因が, 自己の

(11) SDNS (1) pp 69¹⁸—75¹⁰.

(12) SDNS (1) pp 75¹¹—83¹¹, cf. MAK 3—7.

(13) SDNS (1) pp 76⁴—80², Tibetan Text pp 95⁵—97²².

(14) SDNS (1) pp 80,—82⁴.

(14 a) PV. 自比量 K° 166ab. 戸崎(上) p61. fn. (B), 現量 K° 50. 同. p119.

形象を授けることによって、認識に利益を与える場合、対象であるといわれる。^(14b)…14)

さらに次の Dharmakīrti の PV Svārthānumāna K° 211 cd-212 ab を引用することによって、
〔I. A. IV. II. I. II〕 常住な (nitya) なものの不生起を総括している。

^{(15)…} 効果的作用の能力 (arthakriyāsamartha) を求める人々が、それのないものを吟味して何にな
るのか。宦官 (śandha) は、見好いか、醜いか、と美女達が吟味して何になろうか。^{…15)}

〔I. A. IV. II. I. I〕 〔I. A. IV. II. I. II〕 何れに対しても Dharmakīrti の「効果的作用の能
力」の理論をもって論難のポイントとしている。さらに後者については、Dignāga 以来の「認
識の対象としての二条件」を提出することによって Vaibhāṣika の三無為説を破している。なお
上記の PV への言及を始めとし、〔I. A. IV. II. I. II〕 での、三無為説を「効果的作用の能
力」の観点から論難する方法は、Śāntarakṣita の『中觀莊嚴論』K° 8 に知られるから、Kamalaśila
は、この点も、SDNS を著わすにつき、踏襲している。

〔I. A. IV. II〕 他からの生起を破するに、前述の如く、〔I. A. IV. II. I〕 常住な (nitya) も
のからの不生起を論証し、続いて 〔I. A. IV. II. II〕 無常な (anitya) ものの生起を破する。
これは、取り分け、Kamalaśila の無自性論証にとり重要なトピックであり、詳述されている。
論難の対象となる理論は、Vaibhāṣika の三世実有論、Sautrāntika としての Dharmakīrti の「對
象を原因とし、その知識が結果であるとの認識を因果関係によって抉える」理論である。すなわ
ち

〔I. A. IV. II. II〕 ^{(18)…} 無常なもののから〔諸事物が〕生起することも不合理である。というのは、
無常なもののから、結果が生起するならば、〔I. A. IV. II. II. I〕 過去の原因から生起すること
になる。例えば、Vaibhāṣika 達が、過去の異熟因 (vipākahetu) からも結果があると説くよう
なものか、あるいは 〔I. A. IV. II. II. II〕 未来〔の原因〕からも〔結果がある〕。例えば、そ
の同じ彼ら (Vaibhāṣika) が、未来の生起とは、生ぜられるべきものが、生起することである、
と例証的に示す (upalakṣita) ようなものか、あるいは 〔I. A. IV. II. II. III〕 現在の作用か
ら生起するものである、という考え方立脚するものであるが、その何れかであろう。^{…18)}

〔I. A. IV. II. II. I〕 及び 〔I. A. IV. II. II. II〕 の Vaibhāṣika 説に対しては、Tattvasaṁ-
graha (TS) とその Pañjikā ch 21. Traikālyaparikṣā さらには、Abhidharmaśabdhāṣya
(AkBh) との関係を考慮しなければならない。〔I. A. IV. II. II. III〕 は Sautrāntika の立場に
立つ Dharmakīrti の理論が批判的に吟味されていると、筆者は考える。

(14b) PV 現量 (223) (224) (247), cf Note (217). 経量部の対象であるための二条件。cf 拙稿「カマ
ラシーラの唯識批判とダルマキールティの経量部説」(佛教学研究紀要通巻72号, 1988. 3.) p20. fn
(39 c).

(15) SDNS (1) p 83⁶⁻⁹ Tibetan Text p 100⁴⁻⁷ cf SDNS (2) p 142²⁸⁻³¹, MAK 8. TSP. p 191¹²⁻¹³.

(16) 御牧克己「初期唯識諸論書に於ける Sautrāntika 説」(東方学第43輯) p 89. fn 8.

(17) 御牧、前掲論文 p 81⁶.

(18) SDNS (2) p 111¹⁻⁸ Tibetan Text p 144²⁻⁹.

(19) SDNS (2) fn. (2)~(18).

[I. A. IV. II. II. I] では、「作用 (kāritra) が滅したことから過去〔の事物〕であると述べる」との対論者の見解に対し、作用の滅してしまった過去の事物から、どうして結果が生起し得るのか、というのが Kamalaśila の論難のポイントである。それは、さらに次のように要約出来る。

(21)…

事物の定義は、効果的作用の能力 (arthakriyāsamartha) であるからである。……作用は、仮説された存在 (prajñaptisat) である故に、非存在であるから、それ(作用)によって、三世 (traikālīya) を確定することは、最高の真実としては成り立たないのである。……従って、過去の事物は、存在しないものであるから、過去のものから、結果が生起することはない。

ここで知られるように、より直接的に論難の対象となっている説とは、Vasumitra の「三世は、作用によって確定される」との見解である。この一連の論議も TS 1806-8 等に同定される。[I. A. IV. II. II. II] に対しても

(23)…

もし、作用を獲得していない点で、未来のものであるというなら、その場合、それ(未来のもの)から、結果が生起するということも甚だ不合理である。作用を獲得していないものであるから

(23)…

である。

この未来に関する吟味の場合も、作用 (kāritra) の有無を問うことが、論議のポイントである。したがって Kamalaśila の論難の仕方は、TS (P) 1841, 1844 等と軌を一にしていると共に、Sautrāntika の立場から先述の Vasumitra 説を破している AKBh とも同様である。

次に [I. A. IV. II. II. III. I. ~ I. A. IV. II. II. III. VI. II. II. II] 現在のものから結果が生起するという主張 (=Sautrāntika 説)、つまり対象を原因とし、知識がその結果であるとの認識を因果関係によって捉える理論が論難される。ここでは、まず六種の選言支が挙げられ、生起の仕方が示される。すなわち、

(24)…

それ(現在のもの)から、結果が生起するならば [I. A. IV. II. II. III. I] 複数の〔原因〕から、単一な〔結果〕が、あるいは [I. A. IV. II. II. III. II] 複数の〔結果〕が生起するのであるか、あるいは [I. A. IV. II. II. III. III] 単一な原因から、複数の〔結果〕が、あるいは [I. A. IV. II. II. III. IV] 単一な〔結果〕が生起するのであるか、あるいは [I. A. IV. II. II. III. V] 複数にして単一な自性をもった、そういう結果が、原因と同時 (tulyakāla) に〔生起するの〕であるか、あるいは [I. A. IV. II. II. III. VI] 別な時 (bhinnakāla) に生起するのであるか、〔以上の〕何れかであると吟味しよう。

これらを Kamalaśila は批判的に吟味することよって、原因である対象とその結果である知と

(20) SDNS (2) p 112¹¹⁻¹², fn (4a). Tibetan Text p 144¹⁸⁻¹⁹.

(21) SDNS (2) pp 115²-117¹² Tibetan Text pp 145¹⁷-147¹².

(22) AKB p 297¹¹ adhvānah kāritreṇa vyavasthitah 秋本 勝「俱含論—三世実有説（訳註）」（南都仏教第41号）p 89.

(23) SDNS (2) p 118⁷⁻⁹ Tibetan Text p 147¹⁹⁻²¹.

(24) SDNS (2) p 119¹³⁻¹⁹ Tibetan Text p 148⁹⁻¹⁵.

の因果関係の不整合性を指摘する。

[I. A. IV. II. II. III. I. ~ I. A. IV. II. II. III. VI. II. II. II.] の選言支を設け論難の対象としている見解とは、直接的には Dharmakirti の Hetubindu に展開される因果論であるが、また関連するであろうものとしては「複数のものが单一な知によって同時に把握され得る」「单一な知が、複数な形象 (citrākāra) を把握し得る。(citrādvita 説)」「積集し、卓越性 (atiśaya) を生じた複数の原子が、单一な知を生起する因であり知に形象 (ākāra) を与える知の対象である。」との理論——Dharmakirti の経量部説——が考えられる。さらに、この論難は、Jñānagarbha, Śāntarakṣita, Haribhadra にも共通する。Kamalaśīla は、この Dharmakirti の因果関係として捉える知識論——経量部説を破し、続いて [I. A. IV. II. II. III. VI. II. II. III] で有形象唯識説を Dharmakirti 自身の無形象唯識説によって破すと筆者は考える。

[I. A. IV. II. II. III. I] に対しては、

〔原因の種々性が、〔結果の〕種々性を作らなくなるであろう。……特性 (viśeṣa) というものが、仮説 (prajñapti) されていないものなら、その場合〔識は〕対象 (ālambana) 自体などと別でない〔自性の〕ものであるから、それ(対象自体)と同じように複数のものとなってしまうか、あるいは、対象自体なども識 (vijñāna) と同様、单一な性質のものとなることは避けられないし、識も自覚性 (bodharūpa) と別なものではないから、それ(自覚性)と同じように、色 (rūpa) から生起していないものとなってしまうであろう、あるいは〔識は色〕と類似しているもの(対象の形象 viśayākāra) と別でないから、色から生起したものであるとも言えよう。……〔特性 (viśeṣa) が、構想されたもの (parikalpitavabhāva) なら〕その場合も、識は原因をもたないものとなってしまうだろう。……諸の仮説されたもの自体に、いかなるものも結びつくことはない故に、あらゆるもののが、原因をもたないものとなってしまうであろう。^{…30)}

[I. A. IV. II. II. III. II] に対しては、

〔单一な灯火などからも、複数の結果である識などが生起することが、経験されるから、また、複数の〔原因である〕眼などからも、单一な知識などのものが生起することがよく知られているからである。^{…31)}

[I. A. IV. II. II. III. III] に対しては、

〔この場合も〕先の場合と同様に、原因の区別が〔結果の〕区別を作らなくなってしまうから

(24 a) cf. (2).

(25) PV 現量 K° 197—207, 戸崎(上) pp 298—308.

(26) PV 現量 K° 208—222, 戸崎(上) pp 308—319.

(27) PV 現量 K° 223—224, 戸崎(上) pp 319—320.

(28) 戸崎(上) pp 37—38. 沖和史「Dharmakirti の《citrādvaita》理論」印度学仏教学研究 Vol. XXI. No. 2, p 974.

(29) cf Note (2)

(30) SDNS (2) pp 120²—124¹² Tibetan Text pp 148¹⁶—150¹⁷.

(31) SDNS (2) p 126^{2—4} Tibetan Text p 150^{19—22}.

(32) SDNS (2) p 127^{8—13} Tibetan Text p 151^{7—13}.

である。というのは、もし同種の瞬間を生ぜしめるところの眼の卓越性 (*ātmātiśaya*) そのものによって、自己の識〔眼識〕を生起せしめるならば、その時、原因の種々性はなくとも、結果の種々性はあるから、どうして、結果の種々性と单一性とに、原因がないことにならないのか。^{…32)} [I. A. IV. II. II. III. I~III] に対する論難のポイントは、原因の区別が結果の区別を確定し得ない、という点にある。

[I. A. IV. II. II. III. IV] に対しては、^{(33)…}

もし、眼の認識器官などが、それ自身の認識〔眼識など〕を生起せしめるその時、それから同種類の〔つまりその認識器官の〕もう一つ別の瞬間の相続 (prabandha) を起こさないならば、^{…33)} その場合、第二の瞬間に、あらゆる人々は、盲人などのものとなってしまうであろう。

[I. A. IV. II. II. III. V] に対しては、^{(34)…}

〔原因が〕能力をもっているという時には、結果も、原因と同時に存在しているから、まさしく〔結果は〕成立してしまっている故、それ(結果)に対して、それ(原因)は、少しも働きかけないから、〔そういったものを〕原因であると、ことばを設けることは不合理である。^{…34)}

[I. A. IV. II. II. III. VI] に対しては、^{(35)…}

[I. A. IV. II. II. III. VI. I] 結果が原因より以前に〔生起〕するのか、あるいは[I. A. IV. II. II. III. VI. II] 後に〔生起〕するのか、その何れかであろうが、まず第一の主張は妥当なものではない。そうであれば、まさしく未来のものから結果が生起すると認められよう。未来にあるといわれる事物は存在し得ないものであるということは以前に [I. A. IV. II. II. II] 吟味し終っている。第二の主張も妥当なものではない。というのは、〔原因より〕後に結果が生起するのであれば、[I. A. IV. II. II. III. VI. II. I] 一瞬間隔たった〔後に生起する〕のか、あるいは [I. A. IV. II. II. III. VI. II. II] 〔一瞬間〕隔たることなしに生起するのか、その何れかであろうが、もし [I. A. IV. II. II. III. VI. II. I] 〔一瞬間〕隔った後に生起するのであれば、その場合、まさしく過去のものから生起することが、認められよう。それも不合理であるということは、以前に [I. A. IV. II. II. I] 理解し終っている。[I. A. IV. II. II. III. VI. II. II] 〔一瞬間〕隔たることなく〔生起する〕ということも不合理である。というのは前後の二瞬間が隔たっていないならば、[I. A. IV. II. II. III. VI. II. II. I] 一部分としてか、あるいは [I. A. IV. II. II. III. VI. II. II. II] 全体として隔たっていないものとなろうが、まず [I. A. IV. II. II. III. VI. II. II. I] 一部分として〔隔たっていない〕ということは妥当なことではない。瞬間といふものには部分はない故、一部分〔などといふもの〕

(33) SDNS (2) p 128⁷⁻¹⁰ Tibetan Text p 151¹⁹⁻²⁵.

(34) SDNS (2) p 129⁴⁻⁷ Tibetan Text p 152⁴⁻⁷.

(35) SDNS (2) pp 130²—131² Tibetan Text pp 152¹²—153¹³.

(35 a) cf. PV. 現量 K° 246, 戸崎(I) p 344.

asataḥ prāg asāmarthyāt paścad vāṇupayogataḥ//
prāghbhāvah sarvahetūnām nāto'rthaḥ svadhiyā saha//
cf. 御牧前掲論文 p 83. fn 55)

は存在しないからである。そうでなければ、時間の極限の定義は、瞬間（刹那 *kṣanika*）であることにはならなくなるであろう。[I. A. IV. II. II. III. VI. II. II. II] 全体として〔隔たっていないということ〕も妥当なものではない。同時ということになってしまふからである。同時の因果関係は存在しないということは、以前に [I. A. IV. II. II. III. V] 論じ終っている。二瞬間が、全体として隔たっていないならば、一塊のもの (*piṇḍa*) が、ただ一つの原子 (*paramāṇu*) だけのものとなってしまうように、劫 (*kalpa*) も、一瞬間だけのものとなってしまう
誤ちは避け難い。^{…35)}

[I. A. IV. II. II. III. VI. I. ~ I. A. IV. II. II. III. VI. II. II] は Dharmakīrti の経量部説に立つ認識論に対する論難であるが、[I. A. IV. II. II. III. VI. II. II. III] では「識 (*vijñāna*) とは、顯現を自性とする。〔事物は〕識の顯現のみを自性とする」との有形象唯識説が、Dharmakīrti の無形象唯識説によって破される。つまり

^{(37)…} 「識 (*vijñāna*) も、勝義としては、無二 (*advaya*) であるから、二としての顯現は、虚偽 (*alika*) である故、顯現しているもの (*ābhāsa*) も虚偽である。従って [I. A. IV. II] 他のも
のから生起することは、いかにしても成立しない。」^{…37)}

そして、因果関係 (*kāryakāraṇabhāva*) は、勝義ではなく、世俗に他ならないと結論し、[I. A. IV. II] を完了する。

以上が [I. A. IV. II] 他のものからの不生起を論証する部分の主要な点である。続いて、[I. A. IV. III] 自他の二からの生起を主張するものとしては、サーンキャの見解であると指摘されるが、それは、[I. A. IV. I] 自からの生起を主張する場合の欠陥と [I. A. IV. II] 他からの
生起を主張する場合の欠陥とを合せ持つ故、この見解は不合理であると論難される。⁽³⁸⁾
⁽³⁹⁾

[I. A. IV. IV] 無因からの生起を主張するものとしては、唯物論が批判される。その見解によれば、生起は偶然ということになるから、諸事物に時間的空間的限定がなされないこと、及び因果関係が成立し得ないという欠陥が付随する。この点を、Dharmakīrti の「因果関係は、直接知覚 (*pratyakṣa*) と非認識 (*anupalabdhī*) によって証明される」との理論を活用することによって無因論者の主張命題には、直接知覚との対立 (*pratyakṣabādhā*) もあるし、諸事物は時として見られる故、依存性を具えていると証明されるから、推理との対立 (*anumānabādhā*) もある。証因 (*hetu*) に基づいて所証 (*sādhyā*) についての確定が起こることを認めるから、主張命題に自分の言ったこととの対立 (*svavacanavirodha*) もある、と論難する。⁽⁴⁰⁾
⁽⁴¹⁾

(36) SDNS (2) p 133¹⁰, 136¹ Tibetan Text p 154¹⁶, 155⁶⁻⁷.

(37) SDNS (2) p 136⁴⁻⁹ Tibetan Text p 155⁹⁻¹³.

cf. PV 現量 K° 213, SDNS IV p 58 fn (130). cf. Note (207a)

(38) SDNS (2) p 136¹⁰⁻¹⁸ Tibetan Text p 155¹⁴⁻²².

(39) SDNS (2) p 137¹⁻⁵ Tibetan Text pp 155²³—156¹.

(40) SDNS (2) p 138³⁻⁴ Tibetan Text p 156²²⁻²³.

cf. 拙稿「カマラシーラの無自証論証とダルマキールティの因果論」(佛教大学研究紀要通巻71号,
1987. 3.) p 22. fn (7) (9)

(41) SDNS (2) pp 137⁶—139⁴ Tibetan Text pp 156²—157⁶.

以上で、[I. A] 諸事物は、いかなる原因(hetu)つまり自、他、自他の二、無因からも生起しない故、あらゆるものは無自性(nihsvabhāva)である、との論証は完了している。この部分の主要点をまとめると、

[I. A. IV. II] 他からの生起を論破するに、[I. A. IV. II. I] 常住な(nitya)ものからの生起を主張する見解として [I. A. IV. II. I. I] 異教徒の自我(Ātman)説、[I. A. IV. II. I. II] Vaibhāṣika の三無為説が論難されていた。その両見解に対する論難方法は、Dharmakīrti の arthakriyāsamastha の理論によっていた。さらに後者に対しては、Dignāga 以来の「認識の対象としての二条件」に基づいて批判を下していた。続いて [I. A. IV. II. II] 無常な(anitya)ものからの生起を破するに、[I. A. IV. II. II. I~II] Vaibhāṣika の三世実有論、及び [I. A. IV. II. II. III] Dharmakīrti の Sautrāntika としての立場からの見解、つまり、「複数なものが単一な知によって同時に把握され得る」に代表される。対象を因とし、その結果を知とする因果関係による知識論が論難の対象となっていた。

[I. A. IV. II. II. I~II] に対しては、作用(kāritra)の有無を問う点に焦点があった。これも、Dharmakīrti の arthakriyāsamartha の観点から論難している、と考え得る。

[I. A. IV. II. II. III] に対しては、原因の区別から結果の区別をもたらし得ない点つまり、対象と知との間の不整合性を指摘することが論難の中心であった。この難点は、有形象唯識説によって克服される。

[I. A. IV. II. II. III. IV. II. II. III] では、有形象唯識説が Dharmakīrti の無形象唯識説⁽⁴²⁾によって論難される。

では、この無形象唯識説は整合したものであるかといえば、そうではなく、その問題点を指摘し、克服を図っているのが、次に示す[I. B] 縁(pratyaya)からの不生起を提示することによる無自性論証なのである。これは先述の [I. A] 自、他、自他の二、無因の四種の因(hetu)からの生起を論破することに続くものである。ここ[I. B]で、論難の対象となっている見解は、「Dharmakīrti の知の自己照明(prakāśa)」の理論である。⁽⁴³⁾すなわち PV、知覚章 K° 329 で知られるような

丁度、光(prakāśa)が輝くとき、その輝くこと(照明)を本性とする故、自己自身を照らすと⁽⁴⁵⁾考えられる。そのように知も自己を認識する。

というものである。この知の自己照明(prakāśa) [=自己認識(svasamvedana)] を因として諸事物が生起する(照明される)との Dharmakīrti の理論を [I. A] 同様、因果関係(kāryakāraṇabhbāva)の検証を通じ論難している。このことで、Kamalaśīla は「一切法無自性論証」を一

(42) したがって筆者は、Dharmakīrti 自身にも諸哲学を吟味検証し、段階的に超越して行く姿勢があると考えている。

(43) 前掲拙稿 第一部 IV. 及び第二部。

(44) 同 第一部 IV.

(45) PV. 現量 329. 前掲拙稿 第一部 IV. p 49. fn (65).

層強固なものとしている。

まず、恒常な(nitya) 照明されるもの(知に顕現する対象)は存在しない故、照明(prakāśa)は存在しない、と表明した後、仮に諸縁によって事物が照明される(生起する)場合を次の四種に分類し、批判的に吟味している。

[I. B. I] 知に顕現した事物が、広大な独自相(svalakṣaṇa)を有する場合、

[I. B. II] 知の顕現を妨げるものが、完全に排除されている場合、

[I. B. III] 知の顕現は、感官の機能(indriya)によるとする場合、

[I. B. IV] 知に顕現した事物とそれを把握する知とが同一であるとする場合、

これら四種の、知に顕現したものと、知自体との関係、状況を順に吟味検証し、諸縁による知の生起の理論、として、Kamalaśila は Dharmakirti の知の自己照明(prakāśa) [=自己認識] の理論を俎上にのせ論破するのである。そして、[I. C] で [I] 論理(Yukti)による無自性論証の結論として、先述の如く、Nāgārjuna の『中論』I-1 等を引用して結びとしている。これ以下は、SDNS 後半 [II] 聖教(Āgama)による無自性の検証である。[I] Yukti による無自性論証の主要点を図示しておく。

図 I

[I] Yukti による無自性論証

[I. A] 因(hetu)の吟味

《諸哲学の吟味・超越》

自からの不生起(サーツキヤのparināma説批判)

他からの不生起(異教徒のĀtman説)
Vaibhāṣikaの三無為説) └ nitya説批判

《修道論の階梯》

《緩位》(Vaibhāṣikaの三世実有説)



《頂位》(Sautrāntikaの対象を因としその果を知
とする因果関係によって把える認識論)



《忍位》(有形象唯識説)

anitya説批判

自他の二からの不生起(サーツキヤ説批判)

無因からの不生起(唯物論批判)

[I. B] 縁(pratyaya)の吟味

《世第一法位》(無形象唯識説:Dharmakirtiの知の

自己照明(prakāśa)説批判)



[I. C] 《見道》一切法無自性

II. Āgama による無自性証明——SDNS 後半の解説——

SDNS 後半、[II] 聖教(Āgama)による「一切法無自性」の証明部分の冒頭で、[II. I]『象腋経』『聖宝藏經』『海竜王経』『聖三昧王経』『聖仏集讚經』『父子合集經』『聖二諦悟入經』『如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經』『般若經』『仏說文殊師利現寶藏經』の引用で、「一切法無自性」の典拠を示している。続いて、[II. II] 唯識派(Vijñānavādin)との対論が展開される。つまり、唯識派は、「遍計所執性(parikalpitavabhāva)を意図して(samdhāya)一切法無自性は説かれた」と經典(sūtra)に基づく根拠を提示することによって、中觀派の一切法無自性説は、Āgamaの真理に矛盾すると反論する。それに対し、Kamalaśilaは、唯識派の依拠する經典『解深密經』に示される、世尊の意図「三性三無性を意図して(samdhāya)一切法無自性は説かれる」との典拠を引用することにより、一切法無自性説はĀgamaの説示と矛盾しないと弁明する。さらに『解深密經』等に、識(vijñāna)等が実在する、と説かれることも、勝義としてではないと理解しなければならないとの言明及び『聖法集經』の引用「如來は大悲によって、世間の人々の恐れの根本を捨てさせるために、慣習(vyavahāra)によって生滅がある」と説かれたにすぎない、との提言によって、唯識派の反論を斥けている。

以上のことばは、次のことを物語っている。大乗經典を典拠とし「一切法無自性」説を証明する場合、世尊の意図を巡って、見解を異にするのは、Kamalaśilaのみならず中觀派にとって、それは、唯識派である。

続いて、[II. III] Vasubandhu の二諦説 [II. IV] Dharmakīrti の二諦説が各々批判的に吟味される。

[II. III] 經量部(Vasubandhu)の二諦説に対する論難

(1) ⁽²⁰⁵⁾ 無始よりの輪廻(samsāra)に住している存在者、つまり、執着(abhiniveśa)という惡靈によって取り憑かれているある者(Vasubandhu)は、世俗(samvṛti)と勝義(paramārtha)の定義を誤りなく説き示すために、次のように言う。

「それが、壊れたなら、また思惟によって他のものを排除するなら、それに対する知識が存在しない、そういうものは壺や水等の如く世俗的存在(samvṛtisat)である。そうでないなら、^(205a) 勝義的存在(paramārthatasat)である。」(AK, VI-4)

(201) cf. SDNS IV.

(202) SDNS IV. pp 46¹⁴—54³, Tibetan Text pp 75¹⁴—77²³, cf 拙稿「Kamalaśila の唯識思想と修道論——瑜伽行中觀派の唯識説の觀察と超越——」第一部, I (佛教大学人文学論集第19号)

(203) SDNS IV. p 49, fn (116). 拙稿〔cf (202)〕p 60., fn (46) (47).

(204) SDNS IV. pp 52—53.

(205) SDNS IV. pp 54³—56¹⁵, Tibetan Text pp 77²⁵—79¹⁷.

(205a) SDNS IV. p 54 fn (124) AK. VI. K° 4.

yatra bhinne na tad buddhir anyāpohe dhiyā ca tat/
ghatāmbuvat samvṛtisat paramārthatasad anyathā//

という言明は、誤りなく説かれたものではあり得ない。というのは、壺などが、全体 (avayavin) として構想されたものであり、世俗であると証明するために、他の者達（経量部）によつて、主張された懷れたなら、その知識が存在しないという〔立証因〕は不定 (anaikāntika) である。なぜなら、仮に、壺などが、勝義として存在するなら、どうして、「それらが、壊れたなら、その知識が起らぬ」などといふ〔立証因が、異品（世俗的なもの）から排除され〕ようか。というのは、「壊れたなら」ということが、「滅したなら」という意味であると言いたいのなら、そのとき、それ自体は、ないから、それらのものに対するそのような知識は起らぬが、虚偽 (alika) である故に、起らぬといふこともあり得る。もし、部分 (avayava) として壊れるなら、という意味である場合、そのとき、部分 (amga, avayava) を具えていると共に、全体性 (avayavin) を有するものであるから、「そのような知識は起らぬ」ということも疑わしい。「思惟によって、他のものを排除するなら」というそのことも、極めて包括的であるから、定義とはいえない。もし、壺などが、思惟 (buddhi) によって吟味されるなら、部分的に、勝義的自性は確定されないように、諸原子 (paramāṇu) と知識 (vijñāna) も、それ（壺）と同様であるから、それらも世俗的なものとなろう。例えれば、具象的なもの (mūrta) である諸原子には、必ず方分の区別が認められるように。さもなければ、東や北などの方分の区別は、根拠をもたないから、山などは、積集したもの (sañcita) ではないであろう。従って、〔諸原子は〕積集する本性のものであるから、方分の区別によって、これら（東や北などの）区別が、部分を露わにする場合、壺などのように自性は確定されないから、まさしく〔諸原子は〕世俗的なものとなろう。

知識 (vijñāna) も、必ず形象 (ākāra) を具えたものと承認されなければならない。知 (jñāna) は、あらゆる場合に、概念知 (kalpanā) を本性とするものに等しいから、〔知は〕無形象 (nir-ākāra) であるとしても、対象を把握することが確定し得ないからである。それ故に、外界の対象 (bāhyārtha) の如く、知 (jñāna) は複数な (citra) 本性のものであるから、複数の形象を個々に探究しても、何らの自性も得られないから、〔知も〕世俗的なものとなろう。そうであれば、この世俗の定義によって、まさしく顕現しているあらゆる事物は、世俗を本性とする、ということが成立するから、我々〔瑜伽行中觀派〕の見解こそが、定説 (siddhānta) に立脚している。すなわち『聖入楞伽經』に、

〈思惟によって吟味されているものに、自性は確定されない。従って、それらは、言葉を離れたものであり、無自性である。と示される。²⁰⁵⁾〉

とある。

[II. IV] Dharmakīrti の二諦説〔1〕に対する論難

(2) 他の者 (Dharmakīrti) 達〔仏教論理学派〕は次のように提言する。

〔206...〕「効果的作用の効力 (arthakriyāsamartha) を具えたものが、勝義的存在 (paramārthasat) で

(206) SDNS IV pp 57³—58¹, Tibetan Text pp 79¹⁹—80².

あるが、そうでないものは、世俗的存在(saṁvṛtisat)である。」(=PV 現量 K° 3 abc)
と、それは、この場合、実世俗(tathyasaṁvṛti)に基づいて、凡夫(pṛthagjana)を撰する勝義的存在の定義を述べるなら、その場合、これは道理に適ったことである。まさしくそれ故に、それが、そういうものとしてあることが、存在であると言われる。

〔反論〕 単一性(ekatva)こそが、勝義的存在の特徴である。

〔答論〕 その場合、勝義として、あらゆる事物には、効果的作用は成立しないから、以前に吟味したのと同様である。それ故に、〔単一なものには、勝義的〕特徴はあり得ない。^{…206)}

〔II. V〕 Dharmakīrti の二諦説〔2〕に対する論難と超越

(3)(4) 他の者(Dharmakīrti)達〔仏教論理学派〕は次のように述べる。「知(jñāna)にとって、所取能取の形象(grāhyagrāhakākāra)を欠いていること(sūnyatā)が、真実(tattva)である。二〔所取能取の形象〕は、世俗的な真実(saṁvṛtisatya)である」と。(=PV 現量 K° 213)
というのは、もし命題否定(prasajyarūpa)、つまり空性(sūnyatā)を述べようとするなら、それ(知)は無であることが真実(tattva)である。もし、概念否定(paryudāsarūpa)であるなら、そのとき、二として顯現するもの(所取能取の二形象)とは別な、知(jñāna)の本性は、確実な認識(pramāṇa)によって、証明されないから、これ(次如の意味を概念否定として理解すること)は、真実として提言することは出来ない。

〔反論〕 無二を特徴とする知(advayavijñāna)が、勝義として、存在するものでないなら、そのとき〔勝義として、知が所取能取の形象を具えたものである場合〕、二として顯現するもの的原因(hetu)は何であるのか。

〔答論〕 それは、不合理である。それ(知)とそれ(所得能取の二形象)とは、共に必然関係(sambandha)にあるとは証明されないからである。二と無二とは、共に同一性(tādātmya)によって関係することもない。真実と非真実とは、相互に排除し合って存在することを特徴とする(parasparaparihārasthitilakṣaṇa)点で、対立するからである。〔二と無二とは〕因果関係(taduttpatti)にあるのでもない。非真実であるもの(汝の主張する所得能取の二形象)は、いかなるものからも生起し得ないからである。例えば、兎の角のように。さもなければ(生起し得るなら)、これ(所取能取の二形象)は、依他起性(paratantrasyavabhāva)なものではあるが、遍計所執性(parikalpitasyavabhāva)なものではない。まさしく、それ故に〔所取能取の二形象が〕知識

(206 a) SDNS IV. p 57. fn (128) PV 現量章 K° 3.

arthakriyāsamartham yat tad atra paramārthasat/
anyat saṁvṛtisat proktam te svasaṁmānyalakṣaṇe//
cf. 戸崎(上) p 61. fn (13) 自比量 K° 166ab.

(207) SDNS IV pp 58²—63⁴, Tibetan Text pp 80²—82².

(207 a) SDNS IV p 58. fn (130) cf. PV 現量 K° 213.

tatraikasyāpy abhāvena dvayam apy avahiyate/
tasmāt tad eva tasyāpi tattvam yā dvayaśūnyatā//
cf. Note (37)

(vijñāna) と無関係であるなら、兎の角の如く、〔知に〕顕現することはないであろう。

〔反論〕二(所取能取の形象)とは別な、知(vijñāna)の本性はあるが、〔知の本性は〕二ではない。

〔答論〕その場合、二としての本体は顕現しないであろう。知(jñāna)の本性ではないからである。知識(vijñāna)の本性とは、まさしくこういうことである。自ら照明(prakāśa)するから、他の照明に依存しなくとも、照明されないということもない。虚空の果てや灯火の中心の光のように。二(所取能取の形象)もそれと等しいから、これ(所取能取の二形象)が、知(jñāna)の本性でないということは不合理である。知の本性であるその二(所取能取の形象)が、虚偽(alika)であるなら、知(jñāna)は、まさしく虚偽であると明言されたことになろう。また、〔汝の見解の〕無二知(advayajñāna)が真実(satya)であるということも、まず[I]〔その無二知が〕常住(nitya)なものとしてある場合は、〔むしろ汝の主張は〕辯證があっている。以前に[I. B. II. I で]、常住な事物は、詳しく斥けたからである。常住なものは、特殊性(viśesa)を有さないから、ヨーギンは、修習(bhāvanā)などによって、何もなし得ないから、解脱を求める者達が努力することは、無意味となろう。[II] 勝義としては、〔無二知が〕無常(anitya)なものであることも不合理である。そ〔の無二知〕が、原因(hetu)を有し〔=無常であって〕、かつ原因をもたないで〔=常住なものとして〕生起することは、否定されるからであるし、生起しないものが、無常であることは不合理だからである。

別な事物の本性(所取能取の二形象とは別な知の本性)は、存在しない。従って、無自性(nihsvabhäva)があらゆる事物に遍充するから、また確実な認識(pramāṇa)によって証明されるから、勝義として〔一切法無自性は〕正しいことである。まさしくそれ故に、世尊は、

「あらゆる事物は、常に自性として空である(自性を欠いている)。勝者の息子達よ、事物は、滅している。あらゆる存在は、あらゆる点で、完全に空である。しかし、異教徒達には部分的な空性がある。」(三昧王経)
〔207〕

(5) そうであれば、煩惱障(kleśāvaraṇa)、所知障(jñeyāvaraṇa)を断たんとする思慮深い人々〔208〕

(6) 一切智者(sarvajña)の位を獲得しようとする者は、方便(upāya)を具えた智(prajñā)によって、まさしくこの空性の道にいらなければならない。
〔209〕

以上の Kamalaśila の(1) Vasubandhu の二諦説、(2) Dharmakirti の効果的作用の効力(artha-kriyāsamarta)を巡る二諦説、(3)(4) Dharmakirti の所取能取の二形象を巡る二諦説をそれぞれ論破していた事柄から知られることを以下に整理する。

(1)の AK VI-4 は、Śrīlāta の説であり、Sautrāntika の見解であることは、御牧克己氏によ

(208) SDNS IV, pp 63⁷—66¹¹, Tibetan Text pp 82⁴—84².

(209) SDNS IV, pp 67²—71⁸, Tibetan Text pp 84⁴—86⁶.

(210) り明らかにされている。この見解は、原子 (paramāṇu) の積集したもの (saṁcita) を世俗的存在 (saṁvṛtisat) とし、単一な原子を勝義的存在とするものである。

(2)は、効果的作用の効力を有し、かつ単一である (ekatva) ものを勝義的存在とする、Sautrāntika の立場に基づく Dharmakirti の二論説を問題としている。

(3)は所取能取の二形象を有する知 (有形象唯識説) を世俗的存在とし、他方(4)所取能取の二形象を欠いた無二知 (advayajñāna) を勝義的存在とする (無形象唯識説)、同じく Dharmakirti の唯識説に基づく二論説が俎上にのせられている。

この(1)～(4)に対する kamalaśila の論難の方法及びその内容を以下に示す。

(1)～(4)は何れも、単一性 (ekatra) を勝義的存在とし、複数性 (citra, aneka) を世俗的存在とする点では、共通する。したがって、Kamalaśila は、Vasubandhu と Dharmakirti が、単一である (= 勝義的存在) と主張する事柄を、吟味検証することによって、それは、複数な性質のもの (= 世俗的存在) であると、対論者の理論を逆用して自己矛盾を指摘することを一貫した方法をしている。その点を個別的に検証するならば、

(1)では、原子は積集する性質のものであり、複数なものとして存在すること、知 (vijñāna, jñāna) も、必ず形象 (ākāra) を有し (⇒ 無形象知識論 nirākāravāda を斥ける)、外界の対象 (bāhyārtha) の如く複数な (citra) 本性のものであること、を指摘することにより、つまり複数であることより、世俗的である、と AK IV-4 にみられる二論説を逆用して論難している。

(2)では、単一なもの (ekatva) に効果的作用はあり得ないと、「効果的作用の効力を有するもの = 勝義的な存在 = 単一なもの」という Dharmakirti の定説を逆用して論難する。

(3)の所取能取の二形象を具えた知 (有形象唯識説) については、Dharmakirti 自身が、世俗的存在であると表明する故、格別、論難の対象にするまでもないのである。

(4)所取能取の形象を欠いた無二知——Dharmakirti が勝義的存在と提言する——無形象唯識説に対しては、知は所取能取の二形象 (grāhyagrāhakākāra) を有するとして自ら照明 (prakāśa) する、と有形象唯識説を展開することによって論難の方法としている。さらには、Dharmakirti の知の自己照明 (prakāśa) の理論を逆用して、無形象唯識説に対し、所取能取の二形象は自ら顕照すると逆襲する。(1)～(4)何れも、単一性 = 真実在 = 勝義的存在、とする見解に対して(1)原子及び知、(2)(3)(4)知の形象、についてそれらは、複数 (citra) を本性とする、つまり世俗的存在である、と結論する。この方法によって、(1)～(4)の Vasubandhu 及び Dharmakirti の二論説を破している。このことによって(5)一切法無自性こそ勝義であると導入する。

(210) 御牧克己「初期唯識諸論書に於ける Sautrāntika 説」東方学第43輯 p 87.

(211) cf. 榎山雄一「I. 中觀思想の歴史と文献」講座・大乗仏教7—中觀思想(春秋社) p 43⁴⁻¹⁴, 戸崎(上) p 320. fn (85) 但し、Sautrāntika の立場に基づく Dharmakirti の二論説と表現する仕方は筆者の理解である。

(212) (211) 同様、こう表現し理解することが適切か否か、さらに検討を重ねなければならないが、Kamalaśila はそう扱っていると筆者は理解した。

この(1)～(4)は、単に Vasubandhu と Dharmakīrti の二論説を論破するに止まるものではない。
それは、Kamalāśila の諸哲学の観察と超越の次第を示す修道論の体系化への伏線となるもの及び理論的根拠を提供するものなのである。以下、この点を検証しよう。

上記の(1)～(4)から、さらに読み取れる点は、

(1) 単一な原子こそ勝義的存在である、との Vasubandhu の見解は、集合体としての蘊 (sk-andha)⁽²¹⁴⁾ は勝義的存在ではなく、世俗的存在であることを示唆しているであろうし、また Vaiśeṣika の部分 (avayava) とは別に、全体性 (avayavin) を真実在とする見解の批判も含蓄されている。そしてまた、説一切有部の原子論「間隙をもって集合した複数の原子は、物質的存在であり、認識の対象である」との理論も、批判的に超えられることになる。

(2) 「効果的作用の効力のあるものが、勝義的存在である」との Dharmakīrti の理論によって(1)の Vasubandhu の「単一な原子が、勝義的存在である」との見解は克服されることになる。なぜなら、単一な原子に効果的作用の効力 (arthakriyāsamartha) がある、とは認められないからである。したがって、Dharmakīrti は、単一な原子にはなかった効力、すなわち複数の原子が積集した (saṃcita) ときにあり得る効力を卓越性 (atiśaya) とし、添性を有する原子の積集が、知の形象 (ākāra) となり、知の原因である、との理論を提言した。しかし、この Dharmakīrti の理論は、Kamalāśila からすれば、一方で、効果的作用の効力、卓越性という点で、複数性 (citra, aneka) を勝義的存在と提言し、他方、单一性 (ekatva) こそが、勝義的存在であると、相互に矛盾した説を提唱している、ことになるのである。

(3) 前述の如く、所取能取の二形象を有した知、つまり有形象唯識説を世俗の事柄とする Dharmakīrti の見解。この唯識説によって(2)の効果的作用をもつとされる諸原子の積集 (=外界) も知の形象として克服される。

(4) 所取能取の二形象を欠いた無二知、つまり無形象唯識説を勝義の事柄とする Dharmakīrti の見解。この理論で先の有形象唯識説は超越される。この場合、前掲の訳文から知られるように、所取能取の二形象 (grāhyagrāhakākāra) は、遍計所執性 (parikalpitavabhāva)、虚偽 (alika) であることを意味している。しかしながら、この理論によれば、眞実である知と、虚偽である所

(213) cf 前掲拙稿「Kamalāśila の唯識思想と修道論」

(214) 梶山、前掲書 p 43⁴⁻⁵.

(215) 御牧、前掲論文、p 88¹⁵⁻²¹.

(216) 梶山雄一「唯識二十論 訳注」(大乗仏典15世親論集) p 361, 注 (16), 前掲書 p 40³⁻⁴, 御牧、前掲論文 p 88¹⁻² によると、Vasubandhu は、俱舎論界品では「極微(原子)が間隙なく近接して集積する」説を支持している、という。

(217) PV, 現量, K° 223—224, 戸崎(l) pp 319—320.

ko vā virodho bahavah̄ sañjātātiśayāḥ sakṛd/
bhavyeyuh kāraṇam bndher yadi nāmendriyādivat// (223)
hetubhāvād ṣte nānyā grāhyatā nāma kācana/
tatra buddhir yadākāra tasyās tad grāhyam ucyate// (224)

梶山、前掲書 p 43⁴⁻¹⁴ cf Note (14a)

取能取の二形象は、無関係である故、そもそも、知にその二形象は顕現し得ないことになる。顕現するなら、知も形象 (ākāra) の如く、虚偽 (alika) となる。つまり、この理論では、知と形象との間に、同一性 (tādātmya)、因果性 (tadutpatti) といういかなる必然的関係 (sambandha) もあり得ないわけである。

(5) 一切法無自性の道 (mārga) の修習によって無二知 (adrayajñāna) の難点も克服される。

以上の(1)～(5)の Vasubandhu と Dharmakīrti の二論説を巡る Kamalaśila の論難と超越の次第は、彼が Bhāvanākrama や Bodhicittabhāvanā で展開している諸哲学の観察と超越を図る修道論に相当する。⁽²¹⁸⁾ すなわち、

(1) 人無我 (pudgalanairātmya) を修習するに、人我 (pudgala) が存在するとすれば、蘊、処、界とは別にはあり得ない。蘊 (skandha)、処 (āyatana)、界 (dhātu) は、無常にして、複数なる本性のものである。したがって、人我は真実在としてはあり得ない、と観察する。〔緩位〕 →

(2) 法無我 (dharmanairātmya) を修習するに蘊、処、界は勝義をして心の形象 (ākāra) とは別に存在せず、それらを原子 (paramāṇu) に分析すると、諸原子も部分 (avayava) を有することになり、単一な真実在ではあり得ない。〔頂位〕 →

(3) 三界は唯心である (cittamātra) と考えて、あらゆる dharma は、心に外ならないと観察する。〔=有形象唯識説〕〔忍位〕 →

(4) 虚偽 (alika) を本性とする色などの形象 (ākāra) を認識する心は、まさしく複数な形象 (citrākāra) を有するものとして顕現する。その場合、その心は、どうして真実なものであろうか。……心は、幻 (māyā) などを本性とするものの如きである。〔無形象唯識=無二知、の観察と超越〕〔世第一法位〕 →

(5) 一切無自性の直観〔見道〕 →

そして、(1)～(4)が「信解行地」の緩、頂、忍、世第一法位に、(5)が見道初地に対応すること、さらに(6)修道へと次第する Kamalaśila の向上的に哲学と瞑想の一致を図る体系と軌を一にしている。すなわち SDNS 後半、Āgama による「一切法無自性」の証明部分で展開される諸哲学の論難と超越の次第(1)～(5)は Vasubandhu と Dharmakīrti という二大論師の二論説を批判的に吟味検証し、超越して行くことを図式としている。このアイデア自体は、むしろ、Kamalaśila が Bhāvanākrama で、『大乗莊嚴經論』や Jñānagarbha の Yogabhāvanāmārga を踏襲し修道体系を構築しているのに先行するであろうから、BhK の修道論の体系に、理論的根拠として影響を与えたと思われる。換言すれば、Kamalaśila の諸哲学の観察と超越の次第の背景には、Vasubandhu と Dharmakīrti の理論を凌駕する意図のあることが、SDNS により明確に知られる。またこのことが達成されない限り「一切法無自性」は証明し得ないわけであるから、その論破、超越は必然であったのである。したがって、この SDNS が、BhK に先立って著わされたものである

(218) 前掲拙稿「Kamalaśila の唯識思想と修道論」pp 55—77. esp., pp 66—67.

(219) 前掲拙稿 pp 74—77.

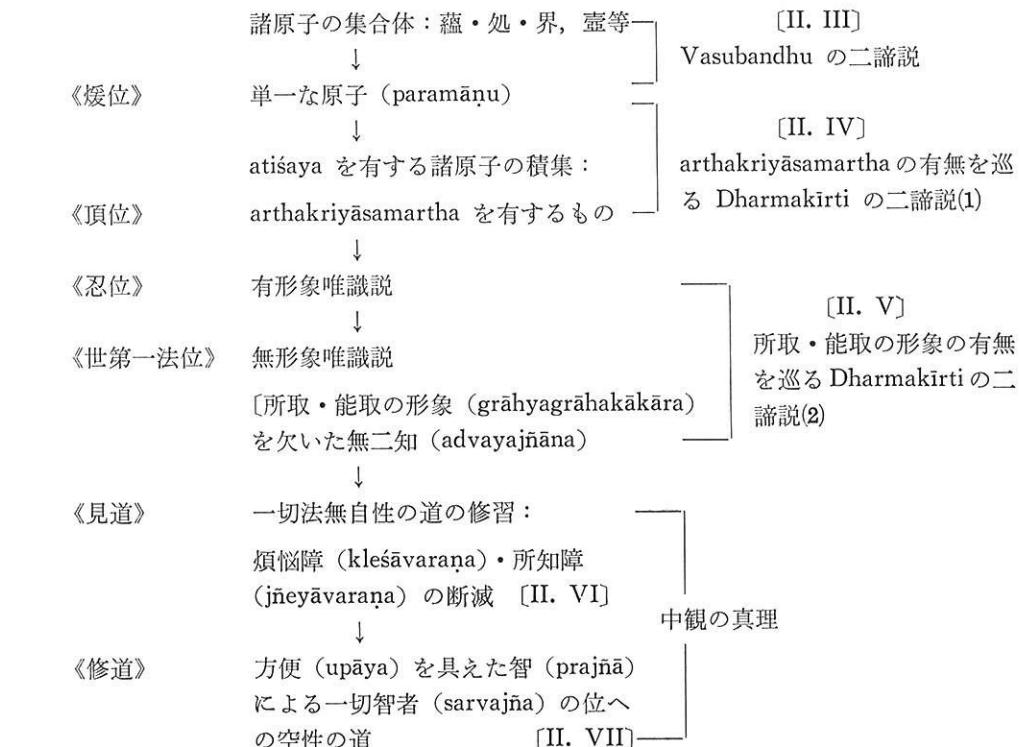
ならば、諸哲学を個別的に吟味検証し、段階的に超越して行く理論的根拠と方式は、BhK を著わす以前に、すでにこの SDNS で完成されていたと言い得る。

以上のこととを図 I をも勘案して図示しておく。

図 II

[II] Āgama による無自性の証明

《修道論の階梯》 《諸哲学の吟味・超越》



総括

以上からして、Kamalaśila は、経量部説や唯識説を単に平面的に採用し、駆使しているのではなく、段階的にそれらを観察、超越することを通じ「一切法無自性」の整合性を論理 (Yukti) と聖教 (Āgama) により証明し、さらにそれを修道論として体系化している。これは伝統として Jñānagarbha, Śāntarakṣita, Kamalaśila, Haribhadra の学系をなしていると思われる。その彼らの遂行しようとしたことは、何であったのか。「一切法無自性」は『般若經』に代表される大乗諸經典で言い尽されていた。そして、その理論的根拠も、Nāgārjuna の『中論』で与えられていた。しかしながら、その後、Vasubandhu が、精緻な Sautrāntika や Vijñānavāda の理論を

体系化し、また Dignāga や Dharmakīrti が輩出し、仏教論理学や認識論を綿密に樹立した。そういういた時代背景にあって、彼らは、再度『般若経』や Nāgārjuna の精神と哲学——一切法無自性——を証明しようとした。それを、『中論』を踏襲する点で、Bhāvaviveka や Candra-kīrti のように逐字的な解説という型に沿ってではなく、自ら新たな方式を開発して、つまり順次 (krama) に諸哲学の批判的吟味・超越という図式を機軸にし、その論証方法として、仏教論理学、認識論を採用して、理論的にも、修道論としても「一切法無自性」を証明しようとした。そればかりか、その依拠した Dharmakīrti の理論さえも批判的に克服しようとする。この新たな方式を機軸として修習の段階的向上と一致させて無自性論証を展開する学系を私は、瑜伽行中観派 (Yogācāra-Mādhyamika) と考えるのである。

以下に SDNS に特徴的な事柄として明らかにし得た点を整理しておく。

- ① Nāgārjuna の『中論』第一章から [I. A] 因 (hetu) [I. B] 縁 (pratyaya) の吟味による無自性論証の方式を踏襲している。[I. B] で、Dharmakīrti の知の自己照明 (prakāśa) の理論を破している。
- ② Śāntarakṣita の『中觀莊嚴論』から [I] Yukti と [II] Āgama による無自性論証の方式を採用し [I] [II] 何れに於ても、順次、諸哲学の批判的吟味と超越を機軸としている。特に [I] で、それが看取される点は、SDNS で確証される。つまり、それは、SDNS の著述の構造にも反映している。
- ③ 諸哲学を段階的に吟味・超越して行く理論的根拠 (次の④参照) と方式は Bhk を著わす以前にすでに SDNS で完成されている。
- ④ 諸哲学を順次超越して行くに、SDNS の [II] Āgama による検証部分では [II. III] Vasubandhu の原子 (paramāṇu) を巡る二論説 ⇔ [II. IV] Dharmakīrti の arthakriyāsamartha の有無を巡る二論説 ⇔ [II. V] Dharmakīrti の所取・能取の形象 (grāhyagrāhakāra) の有無を巡る二論説、を順次凌駕する意図が明確に知られる。さらに [II. VI] 煩惱障 (kleśāvaraṇa)、所知障 (jñeyāvaraṇa) の断滅を図る一切法無自性の道の信習 ⇔ [II. VII] 方便 (upāya) をえた智 (prajñā) による一切智者 (sarvajña) の位への空性の道の修習、が述べられており、BhK で具体的に知られる修道位、煩、頂、忍、世第一法位 [信解行地]、見道、修道の体系が事実上、この SDNS [II] で展開されている。
- ⑤ Jñānagarbha の SDK 14 を直接採用していることが [I. A. IV. II. III. I~IV] で知られる。それがさらに Haribhadra に先行することが、この SDNS で確証される。
- ⑥ 瑜伽行中観派とは、順次、諸哲学の批判的吟味・超越という図式を機軸にし、その論証方法

(220) 特に Kamalaśila は前述の如く、SDNS を著わすに『中論』第一章の方式を継承しつつも、『中論』自体には、注釈書を著わしてはいない。

(221) 他学派の見解を批判的に吟味し、超越して行く方法論自体は、Nāgārjuna, Vasubandhu, Dharmakīrti にもすでにあると思われる。このことの検証を含めて、具体的な検索は今後の筆者の課題でもある。

として Dharmakirti を始めとする仏教論理学派の論理学、認識論（最終的には、これも論難され、超越される）⁽²²²⁾を採用し、理論的にも、修道論の上からも、「一切法無自性」を証明しようとした Jñānagarbha, Śāntarakṣita, Kamalaśīla, Haribhadra の学系であることが、この SDNS からも知られる。

III. SDNS 梗概

序　　論

I. 論理 (Yukti) による無自性論証	P312a ⁵ D273a ⁴
I. A. 因 (hetu) からの生起の吟味——推論式 (prayoga)	P312b ⁶ D273b ⁴
I. A. I. 主張命題 (pratijñāna) には直接知覚との対立 (pratyakṣabādhā) はない。	P312b ⁸ D273b ⁵
I. A. II. 主張命題には自分の言ったことの対立 (svavacanavirodha) はない。	P314a ⁴ D274b ⁴
I. A. III. 主張命題には推理との対立 (anumānabādhā) はない。.....	P314b ⁶ D275a ⁴
I. A. IV. 不成因 (asiddhahetu) ではない。.....	P315a ⁷ D275b ²
I. A. IV. I. 諸事物は自から生起しない。.....	P315a ⁸ D275b ³
I. A. IV. I. I. 事物の原因は有ではない。(サーニキヤ説批判)	P315b ¹ D275b ³
I. A. IV. I. II. 事物の原因は無でもない。.....	P317a ⁵ D276b ⁷
I. A. IV. II. 諸事物は他から生起しない。.....	P317a ⁸ D277a ¹
I. A. IV. II. I. 事物は常住な (nitya) ものから生起しない。.....	P317b ¹ D277a ²
I. A. IV. II. I. I. 効果的作用の能力 (arthakriyāsamartha) を有するものを原因で あると妄想している場合 (異教徒の自我説批判)	P317b ¹ D277a ²
I. A. IV. II. I. II. 無能力なものを原因であると妄想している場合 (Vaibhāṣika の三 無為説批判)	P318b ⁸ D278a ³
I. A. IV. II. II. 事物は無常な (anitya) ものから生起しない。	P320a ² D278b ⁷
I. A. IV. II. II. I. 過去の原因から生起することはない (Vaibhāṣika 説批判)	P320a ⁴ D279a ²
I. A. IV. II. II. I. I. 過去の事物が自性 (svabhāva) を崩していない場合	P320a ⁶ D279a ²
I. A. IV. II. II. I. II. 過去の事物が自性を崩している場合	P320a ⁶ D279a ³
I. A. IV. II. II. I. III. 過去の事物とは、作用 (kāritra) の減によってであって, 自性の減によってではない (Vasumitra 説批判)	P320a ⁷ D279a ³
I. A. IV. II. II. I. III. I. 作用が事物と別である場合	P320b ⁷ D279b ¹

(222) cf. 前掲拙稿「カマラシーラの無自性論証とダルマキールティの因果論」、「カマラシーラの唯識批判
とダルマキールティの経量部説——無自性論証の視座：tatsārupya と tadutpatti——」

- I. A. IV. II. I. III. II. 作用が事物と同一である場合 P321b¹ D280a¹
- I. A. IV. II. I. III. III. 作用が事物と同一とも、別とも言えない場合 P321b³ D280a²
- I. A. IV. II. II. 未来の原因から生起することはない。(Vaibhāṣika 説批判) P321b⁵ D280a⁴
- I. A. IV. II. III. 現在の原因から生起することはない。(Sautrāntika 説批判)
..... P322a⁴ D280b¹
- I. A. IV. II. III. 複数の原因から单一な結果が生起する場合 P322a⁶ D280b²
- I. A. IV. II. III. II. 複数の原因から複数の結果が生起する場合 P323a⁷ D281a⁶
- I. A. IV. II. III. III. 単一な原因から複数の結果が生起する場合 P323b³ D281b²
- I. A. IV. II. III. IV. 单一な原因から单一な結果が生起する場合 P323b⁷ D281b⁴
- I. A. IV. II. III. V. 複数にして单一な自性を有した結果が、原因と同時
(tulyakāla) に生起する場合 P324a² D281b⁶
- I. A. IV. II. III. VI. そういう結果が原因と異時(bhinnakāla) に生起する場合
..... P324a⁵ D282a¹
- I. A. IV. II. III. VI. I. 結果が原因より以前に生起する場合 P324a⁵ D282a¹
- I. A. IV. II. III. VI. II. 結果が原因より後に生起する場合 P324a⁶ D282a²
- I. A. IV. II. III. VI. II. I. 一瞬間隔たった後に生起する場合 P324a⁷ D282a²
- I. A. IV. II. III. VI. II. II. 一瞬間も隔たることなしに生起する場合 P324a⁸ D282a³
- I. A. IV. II. III. VI. II. II. I. 一部分として隔っていない場合 P324b² D282a⁴
- I. A. IV. II. III. VI. II. II. II. 全体として隔っていない場合 P324b³ D282a⁵
- I. A. IV. II. III. VI. II. II. III. 原因と結果が隔っていなくとも同時とはなら
ないと喻例を提示する対論者と中觀派の応酬(有形象唯識説を無形象唯識説によっ
て破す) P324b⁷ D282a⁷
- I. A. IV. III. 諸事物は自他の二から生起しない。(サーンキヤ説批判) P326a⁴ D283b¹
- I. A. IV. IV. 諸事物は無因から生起しない。(唯物論批判) P326a⁶ D283b²
- I. A. V. 主張命題の主辞が成立しない(āśrayāsiddha) のではない P326b⁸ D284a²
- I. A. VI. 不定因(anaikāntika) ではない P327a⁵ D284a⁵
- I. B. 縁(pratyaya) からの生起の吟味——Dharmakīrti の知の自己照明(prakāśa)
〔=自己認識〕説批判 P327b¹ D284b¹
- I. B. I. 顯現した(照明された) 事物が広大な個別相(svalakṣaṇa) を有する場合
..... P327b⁵ D284b³
- I. B. I. I. 広大でない自性を有するものが、滅し、最初なかった広大な自性が生起
する場合 P327b⁵ D284b³
- I. B. I. II. 最初あった広大でない自性が滅しない場合 P327b⁶ D284b⁴
- I. B. I. III. 最初なかった広大な自性が生起しない場合 P327b⁷ D284b⁴

I. B. II.	顯現を妨げるものが完全に取り除かれている場合	P328a ¹ D284b ⁵
I. B. II. I.	無を自性とするものに作用 (<i>kriyā, vyāpāra</i>) はない	P328a ¹ D284b ⁵
I. B. II. II.	有を自性とするものに作用はない	P328a ¹ D284b ⁵
I. B. II. III.	恒常な (<i>nitya</i>) なものは障害をなし得ない	P328a ² D284b ⁶
I. B. II. IV.	その対象に対する知の生起を妨げることは出来ない	P328a ³ D284b ⁶
I. B. II. IV. I.	照明が、対象に対する知を生起し得る場合	P328a ³ D284b ⁷
I. B. II. IV. II.	対象が、その知によって知られる本性のものである場合	P328a ³ D284b ⁷
I. B. II. IV. III.	対象との対応関係にある知の生起がない場合	P328a ³ D284b ⁷
I. B. II. IV. IV.	対象が、その知によって知られる本性のものでない場合	P328a ⁴ D285a ¹
I. B. II. IV. V.	その対象に対する知が生起し得る場合	P328a ⁸ D285a ³
I. B. III.	事物の顯現は感官の機能 (<i>indriya</i>) による場合	P328b ³ D285a ⁵
I. B. III. I.	感官の自性となっているものが、以前になくて、作り出されたものであ る場合	P328b ³ D285a ⁵
I. B. III. II.	感官によって作り出されたものが、別のものに変化する場合	P328b ⁴ D285a ⁵
I. B. III. III.	感官が事物の顯現を作り出すと承認した場合	P328b ⁵ D285a ⁶
I. B. III. III. I.	顯現した事物が、自ら感官知を生起し得ない場合	P328b ⁶ D285a ⁶
I. B. III. III. II.	顯現した事物が、その知によって知られない性質である場合	P328b ⁶ D285a ⁷
I. B. III. III. III.	顯現した事物が、自ら感官知を生起し得る場合	P328b ⁷ D285a ⁷
I. B. III. III. IV.	顯現した事物が、その知によって知られる性質のものである場合	P328b ⁷ D285a ⁷
I. B. IV.	顯現した対象に対して生起した知の特徴が、その対象と同一である場合	P329a ¹ D285b ¹
I. B. IV. I.	顯現した事物が、自ら知られ得ない場合	P329a ¹ D285b ²
I. B. IV. II.	顯現した事物が、知によって知られる性質のものでない場合	P329a ² D285b ²
I. B. IV. III.	顯現した事物が、自ら知られ得る場合	P329a ² D285b ²
I. B. IV. IV.	顯現した事物が、その知によって知られる性質のものである場合	P329a ³ D285b ²
I. B. V.	知の照明 (<i>prakāśa</i>) 説は、不合理である	P329a ⁴ D285b ³
I. B. VI.	諸事物は諸縁から生起しない、という推論の証因は不定因 (<i>anaikāntika</i>) でも、相違因 (<i>viruddha</i>) でもない。	P329a ⁶ D285b ⁵
I. C.	論理 (Yukti) による無自性論証の結論	P329a ⁷ D285b ⁵
II.	聖教 (<i>Āgama</i>) による無自性の証明	P330a ³ D286a ⁵
II. I.	諸經典の引用による一切法無自性説	P330a ³ D286a ⁶
II. II.	解深密經 (<i>Samdhinirmocana-sūtra</i>) の三性 (<i>trisvabhāva</i>) 説の意図 (abhiprāya)	

- と二諦説を巡る唯識派と瑜伽行中觀派の対論——唯識派の一切法無自性は
 $\bar{A}gama$ の真理に反するとの批判に答える。……………P331b¹ D287a⁴
- II. III. 経量部 (Vasubandhu) の二諦説吟味……………P332b⁶ D288a³
- II. IV. Dharmakīrti の効果的作用の能力 (arthakriyāsamartha) を巡る二諦説の吟
 味(1) ………………P333b⁵ D288b⁵
- II. V. Dharmakīrti の無形象唯識説—無二知 (advayajñāna) を巡る二諦説吟味(2)：
 kamalaśila の一切法無自性こそ勝義への導き ………………P333b⁸ D288b⁵
- II. VI. 一切法無自性の道 (mārga) の修習—煩惱障 (kleśāvaraṇa) と所知障
 (jñeyāvaraṇa) の断滅 ………………P334b⁸ D289b²
- II. VII. 方便 (upāya) を具えた智 (prajñāna) によって、一切智 (sarvajñā) の位
 への空性の道に依るべきこと ………………P336a⁴ D290a⁵
- III. 結 語 ………………P337b⁶ D291a⁴

(1986. 12. 31.)

〈附記〉 原稿を提出してから一年と八ヵ月が過ぎた今、初校ゲラを入手した。予想に反し、時間が経過し、筆者自身も今から思えば内容に吟味すべき点があるかと思うが、この点は後日の発表に委ねたい。

1988. 8. 13.)

編集後記

- 三十三号は、勢觀房源智上人七五〇回忌にあたり、源智上人特集号をおとどけする。勢觀房源智上人（一八三一一二三八年）は宗祖法然上人（一三三一一一二二年）に首尾十八年間隨時し、法然の臨末に請うて浄土宗の奥義を書いたいわゆる『一枚起請文』を授けられた人である。上人は浄土宗二祖聖光上人（一六三一一二三八年）、三祖良忠上人（一九九一一二八七年）という人脈の陰にかくれて、浄土宗の歴史的展開の表層に顕出しないように扱われてきた感がある。本号ではそのようなことを考慮して特集号を組んだ次第である。
- 本誌九篇の中、「源智上人特集」とするために執筆を願つた論文は佛教大学教授藤堂恭俊氏の「勢觀房源智上人伝承にかかる師上人の遺文」とくに『一期物語』と『淨土隨聞記』の関係を中心として」、佛教大學教授深貝慈孝氏の「勢觀上人の音信」と「源智の書状」について・統考」、大正大学教授玉山成元氏の「勢觀房源智研究の史料について」、大正大学綜合佛教研究所研究員野村恒道氏の「源智の俗縁と淨華院」以上の四篇である。この四篇はまささまな角度から取組まれた労作である。
- 他の五篇は教学院助成報告である。このなか藤本・永井両氏の研究は、三上人御遠忌を期しての成果である。とくに藤本氏は從来等閑視されている藤田派について究明している。このように御繁忙のなかで、御執筆をいただいた諸先生に厚く御礼申し上げる次第である。
- 近年源智上人に関する出版物としては三上人御忌記念出版会編の「源智・辨長・良忠三上人研究」がある。

編集委員

真野龍海
藤堂恭俊

玉山成元
伊藤唯真

(S・K)

佛教文化研究 源智上人特集

第33号

昭和63年3月15日 印刷

昭和63年3月31日 発行

編集者 浄土宗教学院研究所
東京都港区芝公園4-7-4 明照会館内

印刷所 共立社印刷所
東京都千代田区神田神保町3-10

発行所 浄土宗教学院研究所

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 33. March 1988

Published by

THE INSTITUTE OF DOCTRINAL STUDIES
THE PURE LAND SECT
(JODOSHU-KYOGAKUIN-KENKYUSHO)

TOKYO, JAPAN

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION
(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

Number 33

CONTENTS

St. Hōnen's words in the handing down of St. Genchi i. e. Seikawmbō. —with particular reference to the relation between Ichigomonogatari and Jōdozuimonki.—.....	Kyōshun Tōdō	1
A Study of Genchi's Letter.	Jiko Fukagai	23
On the Historical Materials for the study of Seikanbō Genchi.	Jogen Tamayama	39
On the relation of Seikanbō Genchi and Jokein-Temple.	Kodo Nomura	61
Teritoial Development of the Fujita Sect of the Pure Land School and the Nagoe Sect.	Kentsū Fujimoto	77
Daśa-bhūmi in the Daibon Prajñāpāramita-sutra.	Kenju Ozawa	95
An Essay on the Construction and Development of Hōnen's pure Land Buddhism (1) —about “Sangyō-ichiron 三経一論” and “Shishi-sōjō 師資相承” as its constructive Ground—	Kiyohiko Fujimoto	117
Ryočū's acceptance of Hōnen's words and phrases.	Ryūshō Nagai	133
◇ ◇ ◇		
Sarvadharmaniḥsvabhāvasiddhi (SDNS) of Kamalaśīla.	Seitetsu Moriyama	1