

佛教文化研究

第 3 5 號

聖 聰 上 人 特 集

淨土宗教學院

1 9 9 1

佛教文化研究 第三十五号 聖聰上人特集

目次

西譽聖聰について……………	玉	山	成	元	一
聖聰の浄土教学における一特徴……………	藤	堂	恭	俊	五
——「聖浄二門」説に対する聖岡と聖聰のとりくみ——					
聖聰上人の著作について……………	大	谷	旭	雄	七
——聖聰伝記載の著作と前期の著作考——					
当麻曼陀羅疏の構成について……………	石	上	善	應	翌
『釋浄土群疑論』における法相との対論……………	村	上	真	瑞	禿
——特に浄土の問題について——					
Balavatāra (初學者への誘い) 第一編……………	南		清	隆	1
シャマタデーヴァの伝える阿含資料……………	本	庄	良	文	17
——世品(1)——					
『選択集』英訳の諸問題……………	廣	川	堯	敏	29
	小	林	良	信	

西誉聖聰について

玉山成元

一

聖聰に関する伝記は、『縁山志』九卷『浄全』元一四四所収の開山伝、および『浄土鎮流祖伝』第二卷『浄全』二一三三、『新撰往生伝』第一卷『浄全』二一五二等に収録されているが、いずれも略伝で、ごく簡単な履歴のみ記され、聖聰の生涯を明したものではない。そうしたことから聖聰に関する歴史的な研究は少なく、皆無といっても過言でない。それは聖聰の関係をもつ寺院が再三火災にあい、研究の基礎となる古文書や古記録が、ほとんど焼失したためであろう。幸い聖聰には約三十部一五〇巻に及ぶ著述が残されている。これとて原本は少なく、内容は非常に難かしい。とても私の力では読みこなすことが困難である。ただ刊行された著述に、原本に付されていた奥書がついているので、かろうじて聖聰の動静がわかる。そこで師僧聖岡や弟子了暁・良肇・西岡らの関係を通して、できるだけ聖聰の行動を拾い、従来伝えられてきた略伝の誤りを正して履歴を組立てなおし、人間的な一面を考察したいと思う。

二

撰門の『縁山志』によると、聖聰は貞治五年（三六）七月十日、千葉氏胤の二男として生れた。幼名は徳寿丸といい、加冠して胤明といったが、九歳のとき千葉寺に入って出家し、密教を学んだという。聖聰の父について『縁山志』や『浄土鎮流祖伝』『浄土伝統総系譜』⁽¹⁾などのいう氏胤説と、了吟の『新撰往生伝』や師蛮の『本朝高僧伝』⁽²⁾などが主張する貞胤説の二説がある。どちらも確たる証拠はないが、氏胤の子と見る方が妥当であろう。出生年時については、一般に『縁山志』のいう貞治五年説をとっているが、宝田正道氏は『日本仏教文化史攷』の中で、『小経直談要註』⁽³⁾の奥書より逆算し、貞治四年説をとっている。宝田氏は聖聰の父氏胤の寂年について論証し、『千葉大系図』や『本土寺過去帳』さらに『千葉伝考記』を総合的に考え、貞治四年九月十三日を正しいとしたものである（千葉一族と浄土宗）。この説が妥当であろう。そうすると聖聰は、父氏胤の死ぬ二ヵ月前に生れたことになる。いずれにしても氏胤の子が満胤と胤明の二人である

か、あるいは二人の中に満氏（後の氏光）がおり、三人兄弟であったのか明らかでないが、末子であったことは明らかである。

聖聰が出家をした原因については諸説がある。『浄土鎮流祖伝』には、「家兄満胤妾腹而執_三宗緒、母憤_三吾子不_レ樹、九歳遂出_三家于千葉寺_二」⁽¹⁾といつて、妾腹の満胤が家を継いだので、母は自分の子が総領

となることのできないことを憤り、九歳のとき千葉寺に入れて出家をさせたという。また『縁山志』には、氏胤の妻は新田義貞の娘であったが、建武四年の乱（事實は翌暦応元年閏七月二日である）に義貞が黒丸城攻めの時流矢に当って死亡、一族も南朝のために亡ぼされてしまったので落胆し、一族の菩提を弔うため誰か出家させたいと懇請したので、氏胤も賛成し、胤明を千葉寺で出家させたという。あるいは足利氏と新田氏の義理に挟まれて出家されたといひ、またはもと義貞の一味であった氏胤が、足利高経のすすめで降参したけれども、鎌倉公方の足利基氏が疑いをもっていたので、新田義貞の女の生んだ胤明を出家させたという。さらに『縁山志』には、「僧伝」にいうとして、自から好んで出家した、という種々なる説をあげている。いずれの説も確証があるわけではない。長い間氏胤の正室には子供がなかったので満胤が継いだということも考えられる。戦乱の世であれば、全滅した母方の菩提を弔うためという考えも否定はできない。数多い出家説を究明することは困難であるが、本当は原因を求むるところに無理がある。聖聰が出家したのは事実であり、後に師僧聖岡と並んで浄土宗中興の祖と仰がれただけに、偉くなれば当然子供時代の行実が求められる、出家の原因をも求められることになる。しかし事實はわからない。

そこでこんな人ではなかったかというもっともらしい推量が行われる。やがて時間がたつと、その推量があたかも真実のように考えられてくる。そこに歴史の恐ろしさがある。しかし聖聰の場合は、幼くして出家をしたという事実を認めておくしか方法はない。

出家をしたという千葉寺は、建久三年（一一四二）千葉常胤が源頼朝の命令で復興し、千石の寺領を寄進した。その後千葉氏代々の祈願所として一族の帰依をえた寺であり（服部清道氏『千葉寺の研究』）、出家のため聖聰が千葉寺を選んだのは当然といつてよい。まして直系である氏胤の二男あるいは三男であるとすれば、一族の維持する千葉寺の住持になることは難かしくない。当時豪族の総領以外の子供達が入寺する例は比較的多いからである。いずれにしても聖聰は千葉寺に入り、密教の学問をすることになった。

（註）

- （1）『浄全』一九卷
- （2）『大日本仏教全書』一〇二卷
- （3）『浄全』一三卷

三

聖岡と聖聰との結びつきについて、『縁山志』によると、至徳二年（一二三〇）三月に、一族のものが聖岡を請じ、横曾根の館で浄土宗の法話を聞いたとき、聖聰もその席に出席して講話を聞いた。そして真言宗を捨てて浄土宗に改宗したという。ところが『浄土二蔵二教略頌』⁽¹⁾の奥書によると、これより先の永徳三年仲冬（十一月）十四日、聖岡は

下総北相馬横曾根の談場で聖聰に『浄土二藏二教略頌』を授与している。この書は浄土宗義概論的な性格をもつもので、宗義の体系と組織を明らかにし、念仏の実義を顕彰したものである。聖岡がこの書を授与したということは、すでにこの頃には門下になっていたことを物語るものといつてよい。師蛮の『本朝高僧伝』によると、聖聰は康暦二年（三六〇）十五歳で聖岡の室に入ったという。⁽²⁾ 確かな根拠はないが、あるいはそうとも思われる。『了誉上人伝』⁽³⁾によると、聖岡は永和四年（三七〇）了実から聖書を授かったのち、下総・下野の教化を行うが、そのとき聖聰は聖岡の弟子になったという説は肯定してもよい。

至徳二年三月二日、聖岡は『釈浄土二藏頌義』⁽⁴⁾を作り、同年十月十四日聖聰に授与した。この書は聖岡が自著『浄土二藏二教略頌』に注釈を施したものである。この奥書の中で聖岡は、この著は浅学を励ます方便ではあるが、深信を勧むる大猷なりといい、他見を憚かるといっている。さらに式定⁽⁵⁾には、どんなに親しい人であっても見せてはいいけないといい、まして書写などさせてはならないといっている。もし自分が入寂するまで付法の弟子がいなかったならば、本拠に返せ。この式定に背いたならば、二尊の護念にはずれ、四趣永沉の身となる、と誠めている。この書に対する聖岡の熱意のほどが知れる。

『浄土二藏二教略頌』はかなり難解な書であった。そこで聖岡はその注釈書である『釈浄土二藏頌義』を作ったのであろう。それでも疑問が残った。そこで聖聰は師聖岡に質問して納得し、再度自分でわかるように整理をした。これが『浄土二藏綱維義』⁽⁶⁾である。だから『釈浄土二藏頌義』理解の有力な指南書といつてよい。聖聰がいかに聖岡

の説く学問の吸収に努めたかがわかる。こうした非凡な学識が認められ、明徳元年（三九〇）二十七歳になると後継者と目されるようになった。そして十二月六日浄土宗の骨目とされる『決答授手印疑問鈔』⁽⁷⁾を伝授された。奥書には、

右此書者、当流相伝之骨目也、然今弟子聖聰依_レ為_二法器之仁_一、授_二此第四重已畢_一、守_二此趣可_レ被_二弘通_一状如_レ件、

とある。つまり聖岡は聖聰を後継者と認め、よく理解して弘通するようにと命じている。さらに同月十三日には『授菩薩戒儀則』⁽⁸⁾を授与し、伝戒師としての立場を認めている。ここに聖聰は、聖岡の後継者として白旗派正統の系列に名を連ねることになる。また明徳三年五月二十七日聖岡は『領解授手印徹心鈔』⁽⁹⁾を聖聰に授与した。これは聖岡が良忠の『領解末代念仏授手印鈔』を注釈したもので、第三重に当る重要な伝書である。さらに翌四年十二月二日には『決答授手印疑問鈔』⁽¹⁰⁾を伝授している。千葉県生実大蔵寺所蔵本の奥書によると、この書はもともと良暁の口伝を定恵が筆録したものであるが、欠文があるため聖岡が補って体裁を整えたものという。これも第四重の伝書である。このように聖岡は自分で組織した五重を時間をおいて聖聰に伝授し、後継者の位置を不動にして弘通に専念させることにした。一応の奥義を伝授された聖聰は師命を守って布教の旅に出で、増上寺を開創することになる。

（註）

（一）『浄全』一二巻。

奥書には、「永徳三年癸亥仲冬十四日、為_二聰生綴_レ之_一、鎮西末学了_三誉_二三_一歳」

とある。

(2) 『本朝高僧伝』には、「投常福寺聖罔室、十五剪戒、通習經典、不捨昼夜」とあり、十五歳で聖罔の室に入ったとあるが、実は十七歳である。康暦二年説は認めてもよい。

(3) 『浄全』一七卷。

(4) 『浄全』一二卷。

(5) 縦雖^ニ先後師範新古知音、不可^レ令^レ披見^ニ、況^ニ及^ニ書乎、弘通之時亦如此^ニ、此^ニ應^ニ識^ニ之^ニ、没身之日、若無^ニ伝付子^ニ、宜^ニ返^ニ本處^ニ孫^ニ、若背此式定^ニ者、現^ニ泄^ニ三尊護念益^ニ、当成^ニ四趣永沉身^ニ、仍式定所^ニ勒^ニ如^ニ右衆悉^ニ、

于時至徳二年乙丑三月二日

末学^了答判^{四十}

右所^レ記^ニ先聞^ニ也、仍授^ニ弟子聖聰^ニ并一校畢、以此^レ旨^ニ可^レ令^ニ動学^ニ状如^レ件、

同十月十四日

鎮西末学^了答 在御判

(6) 『浄全』一二卷。

(7) 『浄全』一〇卷。『浄土伝燈輯要』中。

(8) 『浄全』統一二卷。『大日本仏教全書』七二卷。

(9) 『浄全』一〇卷。『浄土伝燈輯要』中。

(10) 『浄全』一〇卷。『浄土伝燈輯要』上。

四

『縁山志』巻一によると、二十八歳の聖聰は、明徳四年（三三）十二月、増上寺を興隆して般舟蓮社の談法論場とし、四方の雲水を集めて輪下に講演し、自他宗の碩徳を招請し、不断法門の伽藍としたという。なお『縁山志』巻九の「開山聖聰伝」によると、明徳四年十二月鎮西流八代の正統をつぎ、仏祖十八伝の譜位にのぼったという。この後岩

殿のお蔵に入つて群経を周覧し、また五畿七道に遍歴して諸寺の枢鍵をたいたいた数年ののち、武蔵国豊島郡貝塚に至り、真言宗の光明寺にとどまつて布教し、真言宗を改め浄土宗にしたという。なお『檀林小石川伝通院志』⁽¹⁾によると、応永年中としている。聖聰が常福寺の聖罔のもとをはなれてすぐといえは明徳四年説はなりたつが、諸国遍歴の後ということになれば応永年中の成立ということになる。いずれにしても確証はない。

聖罔は応永四年（三三）『授手印伝心鈔』⁽²⁾を作り、同十年九月十八日に聖聰に授与している。この書は弁長の『授手印』の注釈書であるが、五重のうちの二重の注釈書である。初重の注釈書である『往生記投機鈔』⁽³⁾は、聖罔が明徳元年十月二十八日に書いたものであるが、聖聰に授与した証拠が見い出せない。しかし晩年ではあるが、聖聰は『五重拾遺鈔』⁽⁴⁾などに細説しているので、常識で考えれば、当然授与があつたと思つてよい。もっとも翌応永十一年九月十四日、聖罔は『五重指南目録』⁽⁵⁾（内題は『浄土宗安心相伝五重之内口伝指南』）を聖聰に授与している。この『五重指南目録』は、五重伝書の五十五ヶ条の口伝について記したものであるから、この前に一応五重の伝授は終了してたと考えてよい。このように聖罔は五重の一つ一つを時間をかけて伝授していったことがわかる。そして聖聰も、師聖罔のもとを離れたのちも、たえず瓜連に通い、種々の講義に列席し、多くの伝授を受けていたことがわかる。

聖罔は晩年戦乱の続く常陸をあとに、江戸に出て余生を送つたことは明らかであるが、その年時については『縁山志』のいう応永十年説

と、『鎮流祖伝』(『浄全』七―四四)、『了誉上人行業記』(『浄全』七―四三)には応永二十二年二月二日とあり、『新撰往生伝』(『浄全』七―五五)には応永二十二年八月二十二日後とある。いずれも聖聰の要請で上洛し、小石川に住んだことになっているが、年時が一定しない。そこで少し考証したい。

増上寺所蔵の『阿弥陀経』の刊記には、

武州豊島小石川談所

応永十五年戊子十一月十五日

幹縁比丘西誉

筆者 松雨其阿

とある。この刊記によると、応永十五年十一月十五日、松雨其阿が『阿弥陀経』を書き、これを版行したことがわかる。そのとき幹縁つまりスポンサーになったのが西誉聖聰であった。小石川談所というのは、江戸で活躍した聖聰の談義所つまり布教所の一つであったと思われる。聖聰は『阿弥陀経』を版行し、この小石川の布教所で説教のとき有縁の人々に配布したのであろう。だから開設されたのが『縁山志』のいう応永十年であったかどうかは明らかでないが、応永十五年以前に、すでに談所ができていたことはいうまでもない。

『了誉上人行実記』によると、瓜連常福寺は嘉慶二年(三六)戦火によって類焼した。住職となつて間もない聖罔は、その復興に尽力するとともに、著述に専念したという。どのぐらい復興ができたのか明らかでないが、『檀林瓜連常福寺志』によると、このとき寺領関係の寄進状などの全てが焼失してしまった。さいわい寺領を侵犯するもの

がなく、寄進状の効果は継続し、また従来通りの収入もあったため、寺領の知行に支障はなく、徐々に復興したらしい。しかし当時の常例にまかせて、聖罔は応永十二年檀越の稲木常仙に再度安堵状を要請し、同二十年ごろには復興をみたらしい。瓜連『常福寺文書』には、

瓜連草地常福寺別当職之事

右当寺者、淨喜御寄進地、先師了実開山砌也、然今付_二属弟子了智房_一之処也、守_二先規_一可_レ致_二御祈禱精誠_一之者也、兼亦退心入滅之後者、可_レ令_二相_一繼弟子聖紀房、仍副_二二伝_一讓之状如_レ件、

応永廿二年乙未八月廿二日

了誉(花押)

とある。応永二十二年聖罔は弟子の了智に常福寺の別当職を譲っている。讓状の示すように、常福寺は淨喜が土地を寄進して檀越となり、了実が開山した寺である。至徳三年(三六)十一月三日了実が入寂すると、弟子の聖罔が了実の後をつぎ常福寺の住職となった。聖罔はさらに弟子了智に譲るとき、もしお前が死んだ後は聖紀房に譲れという注文をつけている。こうして了智は常福寺の住職となるので、聖罔の小石川隠栖はこの後であることはいうまでもない。『新撰往生伝』『鎮流祖伝』『瓜連常福寺志』『檀林小石川伝通院志』などに記す応永二十一、二年ごろ隠栖したという記事の方がよい。ところが『常福寺文書』に、聖聰が良肇に宛てた書状がある。

一日大野へ御越候けるよし今度承候、(炎天)ゑんてん時分勿_レ躰なく存候、

其上又御状ニあつかり候、尤当年へいまた御めニかゝらす候、又常福寺のなりゆき候ありさまくハしく物かたり申たく候へとも、武州へいそく子細候間、大野よりまかり上候、今後不_レ入_二見参_一候之

条、心もとなく存候、又御状のおもへく常福寺ニ悦喜申され候御茶事へ、無子細ニ御よろこひ候、上方へいまた阿弥陀山ニ御座候、^(瓜連)うりつらの事へ中々しかのふしと^(臥所)なり候、人民更ニ不還住候、まして僧坊聖道禪家皆他国流浪の事ニ候、言語道断ニ候き、就中老師の有様目もくれ、心もきえはて^(龜)こそ見すて申てまかりのほり候へし、御愁歎我等悲泣何ニせん、秋の比ハ武州へ申度候、相構々々、御法門へ終夜申て候しかとも、余ニ^(龍上)散々ニ申され候条二ヶ条註進候、其余ハ中^(龍上)く不^(龍上)及^(龍上)申候、いと^(龍上)た^(龍上)浄土宗すたれ行候訳者、木本ニ雨行不^(龍上)留風情候歟、事外浄土法門かく成行候事歎入存候、重註文、恐々謹言、

横曾根学頭進候

西譽

とある。この文書には日付がないが、文明十二年(一八六〇)二月十八日付で了暁から西岡に宛てた付法状によると、この手紙は上杉禪秀(氏憲)の乱の時、師聖岡の安否を気づかって下向した聖聰のものだという。禪秀の乱だとすると、応永二十三年(一四六六)八月以後ということになる。文面から見ると、聖聰は江戸から常陸に下り、阿弥陀山に生活している聖岡を見舞ったときの様子を物語るものである。瓜連常福寺は戦乱のため荒れはて、住民も皆疎開して帰らないし、寺にいた僧侶らも他国に流浪して誰もいない。誠に悲しい状況で言語に絶するものがある。聖岡も難をさけて五キロほど離れた阿弥陀山で苦しい生活が続けている。その生活は目もあてられぬ有様で悲歎にくれた。秋にでもなったら聖岡に江戸へ上ってもらいたいと考えている。終夜聖岡と法問をしたけれども、齒がたたず散々であった。こんなことでは浄

土宗もすたれてしまふ、といっている。それにしてもこの書状には、師弟の愛情がにじみ出ており、兄弟弟子良輩ともたえず連絡を取りあつて、師聖岡の身を心配していた様子がわかる。

『選択口伝口筆』の奥書によると、聖岡は応永二十三年四月十九日、瓜連常福寺でこの講義をはじめ、翌月の五月七日に第一章を終えている。これに聖聰は出席して聴講しているので、すくなくとも、応永二十三年の五月ごろはまだ瓜連にいたことがわかる。小石川談所への隠栖はこの後と考えるのが妥当である。談所の場所も今の宗慶寺や伝通院と決める根拠はないが、おそらく現在地の周辺であろう。聖岡はこの地で生活すること五年、自行化他にはげんだが、病にかかり、応永二十七年九月二十七日、八十歳で入寂した。

(註)

- (1) 『浄全』一九卷。
 - (2) 『浄全』一〇卷。『浄土伝燈輯要』中。
 - (3) 『浄全』九卷。
 - (4) 『浄土伝燈輯要』上。
 - (5) 『浄土伝燈輯要』上。
 - (6) 『浄全』一九卷。
- 「応永十二西年^{十八年後}回禄より、第二世了譽上人、佐竹の寄進状先年回禄の砌焼失故、後証に備ん為とて訴状を調し、佐竹氏の役司中へ贈らる、写沙弥常仙よりの返状並領坪付共、如先規証状今猶在蔵中、」とある。写沙弥は稲本常仙。証状は安堵状のことである。
- (7) 『選択口伝口筆』の奥書には「応永二十三年卯月十九日、西譽住常福寺所聞所記也」とある。

五

聖岡が入寂すると、聖岡の生前から後継者となっていた聖聰は、より積極的な布教に専心し、多くの著述を残して後身の育成に当った。その代表的なものは、永享五年（四三三）初夏に書いた『大経直談要註記』（二四卷）である。これは法然の『無量寿経釈』および道光の『無量寿経鈔』を参考にして『無量寿経』を注釈したものである。その末尾には、

右於此書一部始終者、非伝灯宗旨之仁、敢不可書伝、当滲深奥、非其法器者、巨益奈何、且所秘藏也、且憚外見也、強於有書読志之輩、師資相承之契約之上、懸現当三世冥照、令誓言、可許可之者也、云々、南無阿弥陀仏、任代代祖師伝法之方一定此旨也、

とある。ここで聖聰は、伝灯宗旨の人でなければ授与してはならぬといい、しいて写したいという者があつたならば、師資相承の契約をした上、現当二世の冥照にかいて誓約させ、その上で許すべしといっている。そんなわけでこの書は当初から秘伝書としていたようである。坪井俊映博士によると『浄全』解題、四十八願の釈義は『弥陀本願義疏』および聖覚の作と伝える『四十八願釈』によって解釈し、その要旨を七言一句、四句一偈頌として記述している、本願の名称および内容の釈義において、道光の『無量寿経鈔』とは異なるところがあるという。しかし聖岡教学に見られる独自の釈義が随所に見い出され、新浄土教学の立場から解釈したものとして注目される、といっている。

西督聖聰について

応永二十七年（四二〇）九月二十七日、聖岡入寂後の聖聰は、翌二十八年すくと『名号万徳鈔』を書いてゐるが、永享年間に入ると自信をもつて鎮西流白旗派正統の立場を主張している。この『大経直談要註記』と並んで注目すべきは『小経直談要註記』である。同書巻第八の奥書には、

御本云、

于時永享七年乙卯文月 日

弁師七代弟子西督 満七十一歳在御判

筆受行蓮社慶竺大誉房 満三十三歳

今此御本者、大蓮社西督上人、大和尚御口筆、並筆受大誉和尚正本、写之畢、

于時弘治二曆九月二日

香誉二十八歳

願以此功德 平等施一切

同發菩提心 往生安樂国

とある。これによつて永享七年七月、慶竺は七十一歳の聖聰から『小経直談要註記』の口筆をうけ、それを書きとどめたことがわかる。聖聰はこの書の結びに、

予西督依宿因厚値浄教、依先達勸知宗教、併雖任於三仏大慈大悲、四依論師恩願代代祖師厚德、遠往仰於金口誠説、中居明於大師高判、先來知於佐介妙釈、然間嘗法深味、雖無不足、講一部文、多書籍、雖費眼力、解義不詳、淺智者文短才、説談尽勞尤深、成功是淺、故雖立不浄説法、惡名、叵蒙如法如説名譽、此歎不啻自一人、見聞諸方僧徒、多分

此類輩也、抑自利利他即仏門格式也、破邪顯正是智力能作也、然間寄ニ古師、釈於一処、挙ニ先聞、趣、於ニ闕字ニ号ニ之私段、於ニ中有ニ先聞ニ在ニ愚勘、仍綴ニ卷数ニ八帙、名曰ニ小經直談要註記、幸亦在ニ高祖私記、続ニ此等之卷、前ニ而合成ニ九卷、以備ニ一部、総意ニ爾、大悲伝普及真成報仏恩、何事如レ之乎、雖、然、且、所、恥、也、且、所、秘、也、書授共能々守レ機与レ之、嗚呼哀哉、七十余年、老身思ニ末代、故、当ニ称名、際ニ不願ニ窮困、自頻草レ之、未、覃、過、半、引ニ起、眼病、然、而、巨、得、止、間、大嘗御房雖、為ニ当学、令、下、欠、其、際、雇、統、草、筆、庶、幾、化、功、帰、已、故、師、西、譽、資、大、嘗、並、法、界、情、非、悉、一、運、託、生、南、無、阿、弥、陀、仏、

といっている。つまり聖聰は、宿因によって浄土宗の僧侶となり、先達の勧めによって宗義を知ることができた。その恩は感謝しきれない。先來良忠の解釈を知って法の深味を味うことができたが、いざ講義しようとして多くの本を集め、勉強しても理解できないところがあるので、おそらく多くの人々もそうであろう。そこで曲りなりにも注釈することにした。この書は秘蔵の書であるので、しっかりとした者が出たら授与してもよい。自分はまだ七十余歳で余命いくばくもない。しかし末代を思うとじっとしてられない。そこで念仏の合間にこれを書いたが、半分ほどで眼を患ってしまった。しかし途中で止めることはできないので、以後は弟子慶竺に筆をとってもらうことにした、といっている。ここには愛宗護法にもえる聖聰の不屈の精神がみられる。

この翌年、永享八年聖聰は『当麻曼陀羅疏』を書いた。四十八巻の大部にわたるもので、彼がいかに心血をそそいで書いたものであるか

がわかる。聖聰は六十二歳時の応永三十四年（四三〇）の夏、吉野山に旅行をした。そのとき七月まで奈良の当麻寺に逗留し、当寺所蔵の本曼陀羅および建保曼陀羅をみて研究したが、さらに同年十月十四日には元興寺の極楽坊で智光曼陀羅を、翌日には超昇寺で清海曼陀羅の、いわゆる三大曼陀羅を見ている。この現物にもとづく研究の成果が永享八年閏五月二十七日に書かれた『当麻曼陀羅疏』である。この奥書には、

本云

于レ時永享八丙辰閏五月二十七日

鎮西末流 西譽 草レ之

今私云、此疏四十八巻者、大蓮社西譽草、行蓮社大嘗為ニ筆受、而自草案畢清書、門中流布之本以レ之所ニ伝写ニ也、爾者以レ此可レ為ニ正本ニ者也、

同六月中清書

大嘗

弘治二年五月十八日、於ニ東山知恩院、大嘗上人真筆本以書写畢、

寵蓮社蓮譽書

とある。この奥書によれば、聖聰は旅行以来約十年の年月を曼陀羅の研究に費し、永享八年（四三〇）閏五月二十七日に草稿を完成し、翌月弟子の慶竺に清書させていることがわかる。なるほどこの書には、聖岡の草稿本、道光の五巻抄、著者不詳の七巻抄、あるいは三巻伝とか不審抄などが引用されており、聖聰の執筆以前、聖岡をはじめ、数人の人々が研究に手をつけていた様子がわかる。しかしこれらの著作は

現存しない。どの程度の研究が進んでいたのか明らかでないが、この当時当麻曼陀羅が布教の面で注目されていたことはわかる。ところでこれらの中で『不審抄』は二五回も引用されている。大谷旭雄氏の研究(『三康文化研究所年報』二〇号、「新出『当麻曼陀羅不審問答抄』について」)によると、この書は道光の著述であるという。そうすれば『五卷抄』も一連のものであらうと思われるし、これらの成立も、道光の入寂する元徳二年(三三〇)以前であると考えてよい。そしてこの書が関東にも伝来し、永享十一年五月、下総坂戸西福寺で良定や良秀らに書写されたのであらう。おそらく聖聰は良定や良秀より早くこの書を読み、『当麻曼陀羅疏』著作の上に大きな影響をもつことになったのである。それにしても十年もの間研究を重ねた上の製作であるだけに、その態度にはあくまでも深重な聖聰の態度が見られる。確かに口による説教より、曼陀羅をかけて目に訴え、絵と書きをすることによって弥陀の本願を理解させる方が、有意義であったことはいうまでもない。そのために現物を研究し、さらに関連のある資料を集めて検討を重ねていったものであらう。この頃には、早くも当麻曼陀羅の重要性を認め、教化の中心にして布教を続けた証空とその流れをくむ一門の人々が活躍を続けていたと思われるので、聖聰がこの刺戟を受けたことは十分考えられる。しかし『当麻曼陀羅疏』の中に、証空の『当麻曼陀羅註記』⁽⁷⁾が見えないのは不思議である。いずれにしても、この『当麻曼陀羅疏』は、以後の浄土宗に与えた影響はすこぶる大きい。

永享十年十一月二十五日に書いた『徹選撰本末口伝抄』⁽⁸⁾は、弁長の『徹選撰集』⁽⁹⁾と良忠の『徹選撰鈔』⁽¹⁰⁾に関する聖岡の口伝を聖聰が記し

たものである。この識語には、

先師講此文已落涙言、カクテソ選撰一部始終談給ヌレハ、如此可_レ学_レ之、爰予共感嘆申云、此非_三雷選撰一部得_二意、五部九卷并註、安樂集、群疑論、要集皆南無阿弥陀仏也、相伝申候、今已思_三合之_二候申セシカハ、爾也被_レ仰候、此抄又一載_二相伝_一、雖云_レ私、皆是先聞趣也、不可_レ聊爾談_二之_一也、云々、

とある。聖岡はこの講義を終わったとき涙を流しながら、これで『選撰集』を全部講じた、『選撰集』はこのように理解せよといった。聖聰は感嘆し、これは『選撰集』のみの講義ではない。伝法の五部九巻、あるいは『安樂集』『群疑論』『往生要集』など、究極は皆南無阿弥陀仏になる、という、聖岡は、そうだといって肯定された。と述懐している。聖岡の講談された年時は明らかでないが、五部九巻等皆南無阿弥陀仏に帰すという表現からすれば、おそらく聖岡の晩年、応永十年以後のことであらう。それにしても聖聰は、「此抄又一載_二相伝_一、雖云_レ私、皆是先聞趣也」といい、先聞相承の正しさを強調している。だからこそ「不可_レ聊爾談_二之_一」⁽¹¹⁾といって、安易に相伝してはならないと付け加えたのであらう。

『教相切紙拾遺徹』⁽¹²⁾の著作年代は明らかでないが、中にのべられている『徹選撰集』の六つの事柄の一々に、「右所_レ記_二先聞之趣_一如_二件_一」と記している、先聞の口伝の趣を記したものであることはいうまでもない。この書には最後に了暁の識語がついている。それには、

右先師相伝之趣具以如_レ斯、爰西督上人於_二被_レ認_二此六通切紙_一之終功、当夜、感_二瑞夢_一云、長六尺計、光明大師影_二向_一枕上、立_二華

盆中、感嘆銘肝数々以拝見云々、師夢覺云、今此書者、相ニ叶一家大師内証、文義亦至要也、不レ可聊爾談之也、俾禁止之訖矣、靈夢最爾、今此六字、別紙者、了ニ於上人選撰、上人選撰曉ニ於大師本願、本願開發義祖何不ニ隨喜、豈亦不レ垂証明乎、於戲尊師靈德這文感応宛如函蓋、独歩絶倫之譽不レ可レ得稱者乎、甚勝忻喜、最足信用云、爾、上來夢想西晉上人御物語、了曉於私筆記之、

とある。つまり以上の内容は、自分が師聖岡から相伝したものである、といっている。さらにこの書が完成したとき聖聰が夢を見た内容を了曉は記している。その夢というのは、長さ六尺ばかりの善導が枕上に影向し、華盆の中に立った。聖聰は感嘆し、肝に銘じて何回もこれを見て礼拝したという。聖聰は夢が醒めてから、今完成したこの書は、善導の意に叶っている。大切なものであるから安易にこれを語ってはいけないと注意された。六字の名号は法然が選択したものであるが、それは善導の本願を明らかにしたものである。本願を開発した善導が喜こばないわけではない。夢告こそ喜びの証明である、といって大変喜こんだことを了曉は記している。

当時における夢告は大きな影響力をもっていた。⁽¹²⁾法然は夢中で善導と対面することによって自信をえ、さらに『選択集』選述のときも善導の来現があつて確信をえている。親鸞は建仁元年(一一三〇)六角堂に参籠し、聖徳太子の夢告をえて法然に師事することになった。また一遍は、文永十年(一一三三)予州菅生の岩屋に参籠して靈夢を感じ、回心にふみきつてゐる。桐尾の高弁においては、夢と現実との区別をもた

ないほど、夢を大切に扱っている。弁長も『末代念仏授手印』選述のときは善導の来現を見て、法門の正しさが証明されたといつて感涙にむせんだという。弘安十年(一三三〇)道光が『聖光上人伝』を再治したときも、その奥に夢記を記し、真実を証明する起請の語を書きそえている。この他例をあげればきりがなが、当時の夢は、主張する内容の正しさを証明する証拠として用いている。現代人の夢の感覚とはほど遠い。そんなわけで聖聰の夢は、何よりも大切な証拠となつたに相違ない。

(註)

- (1) 『浄全』一三卷。
- (2) 『浄全』九卷。石井教道『法然上人全集』
- (3) 『浄全』一四卷。
- (4) 『浄全』一三卷。
- (5) 『浄全』一三卷。
- (6) 『浄全』一三卷。
- (7) 『西山全書』二卷。『大日本佛教全書』六三卷。
- (8) 『浄全』七卷。
- (9) 『浄全』七卷。
- (10) 『浄全』七卷。
- (11) 『浄全』七卷。
- (12) 拙著『浄土宗教団史の研究』

六

聖聰の功績で忘れてならないのは、傑出した弟子を多く世に送つたことである。中でも西仰・慶竺・了曉・良肇らはその代表的な人々である。西仰は聖聰の兄千葉満胤の子息で、甥に当る。そのため関東に

いた方が何かと便利であったに相違ない。増上寺は出生地にも近いし、関東一円には一族が散在しているので、基盤の確立には西仰を増上寺に入れた方が得策であつたらう。そこで増上寺の後継者は西仰となつた。

永享十二年（四〇）六月六日、聖聰は西仰に『五重聞書』を伝授した。同書の最後に、

上來五重決、予盛年口伝也、而末学愚案、定而不_レ可_レ廃忘_ス之、故強留_レ筆、合_三所々文義、不_レ可_レ聊爾談_レ之、

右此文者、先師上人御作也、浄土宗義甚深口伝也、仍而趣如_レ件、とあり、この書の内容は聖聰が盛年時に聖岡から伝授された浄土宗義甚深の口伝である。彼はそれを忘れないように書き留めておいたものである。聖聰はこの一か月後七月十八日に七十六歳で入寂した。

増上寺所藏『難遂往生記』の奥書には、

浄土初重大事、任_二代々相承之旨_一、令_レ伝_二授弟子聰_{（西仰）}智_{（了智）}已畢、早守_二此趣_一可_レ信行_二状_一、如_レ件、

嘉吉二年壬戌三月三日
明_{（了智）}智_{（花押）}

とある。これは西仰が嘉吉二年（四四）三月三日に常福寺三世了智から初重の『難遂往生記』を授与されたときのものである。了智は同月二十七日に『末代念仏授手印並序』を、さらに同年五月一日には第三重の『領解末代念仏授手印抄』を西仰に授与している。西仰はなぜ常福寺の了智から相伝したのであろうか。その理由は明らかでない。常識で考えれば、師聖聰から五重の口伝も受けているので、当然五重の相伝はあつたといつてよい。それにもかかわらず常福寺了智から再度

相承するということは、五重の創始者聖岡の本拠地であつた常福寺の系譜を重んじたのであろうか。どうもそのような気がしてならない。というのは、増上寺所藏『教相乱切紙』の「法事讀大事」や『教相第七重』『玄義分内經論相違門』の奥書には、「右代々令_二相繼_一之趣如_レ斯」とあり、

了実上人 在御判
良順上人 在御判
了_{（聖聰）}智_{（了智）}上人 在御判
釈_{（聖聰）}了_{（了智）}智_{（了智）} 在御判
西_{（聖聰）}智_{（了智）} 在御判
明_{（了智）}智_{（了智）} 在御判
（花押）
（花押）
（花押）

と相伝の系譜が記されている。了実は瓜連常福寺の開山であり、鎌倉光明寺三世定恵と太田法然寺蓮勝から相伝し、良順は鎌倉光明寺四世で了実とは兄弟弟子である。聖岡はこの二人に師事している。聖岡の弟子が聖聰であり了智である。聖聰と了智は兄弟弟子である。こうみてくると、常福寺は白旗正統の光明寺の流れをくむ寺で、しかも聖岡が五重相伝を組織した根拠地であるといえる。つまり本拠地の相伝を受けるという主張をするためのものであろうか。文安三年（四六）三月二日、西仰は「以_二了智西智両代之御加判之本_一、令_レ授_二伝弟子音_{（了智）}智_{（了智）}一処也」といい、聖岡・聖聰の花押のある『法事讀大事』相伝本を弟子聖観に授けると強調している。文安四年三月十八日、西仰は、最後に聖聰から授与された五重の口伝をまとめて『五重口伝鈔』を作り、「真実可_レ秘々々、不_レ可_レ聊爾談_レ之」の語を書きそえ、「西智上人相伝之弟子」であることを強調し、これこそ正統の相伝であることを銘記して、弟子らへ相伝していった。それにしても五重は一度に全部を授けたものではなく、一つ一つ時間をおいて授与していることに注意し

なければならぬ。

了暁は、かなり学問に通じた人であり、聖聰の晩年は身近にいて書写を手伝っていた。『教相切紙拾遺⁽⁶⁾』の最後に、聖聰の瑞夢の記事を書いたことは前述したが、口伝を口述できる立場にあったことはいうまでもない。『初重指南目録⁽⁷⁾』は、永享八年八月十三日に、了暁が聖聰の口述を記したものであり、このころ慶竺と並んで門下の重要な位置にあったことはいうまでもない。永享十一年六月三日、聖聰は『五重拾遺鈔⁽⁸⁾』を作つて了暁に授与した。この書の最後に、

上來五重書籍、今拾遺、猶殘甚深、所謂有初重⁽⁹⁾知殘、二重云殘、三重・五重書殘、四重亦云殘事、^(紙別)後日可聞之、云々、已上拾遺所載、多先日所聞、少分亦今思案等、乍憚載之、且有⁽¹⁰⁾所恐慮、且有所秘藏、不信謗家之人、浅学未了之族、不可⁽¹¹⁾与之、況及書写乎、仍当流決定安心所學人所授之也、努力不可⁽¹²⁾聊爾談之、云々、

とある。ここで聖聰は、五重伝法にそれぞれ口伝のあることを明らかにしている。問題はこの口伝であり、書籍のみでは役にたたないことを伝えていくが、先聞のみでなく、自分の意見の入っていることを明らかにしている。その点で秘藏してもらいたい。もし不信謗家の人、あるいは浅学の人々は、これを見てはいけない。いわんやこれを書写させてはならない。鎮西流白旗派の安心決定した人にだけ与えるべきで、安易に取り扱ってはならないといっている。まさに当流の極意であるというものを、永享十一年六月三日に了暁に伝授している。ここには自信に満ちた聖聰の姿と、信用絶大な了暁の姿とがよく出ている。

なおこのころであろうか、聖聰は『採眼記⁽⁹⁾』を作った。これは聖岡が『伝通記』で問題とした内容を、聖聰が三四の項目をあげて、その要旨を記述したものであるが、聖岡教学体系の中心思想を手際よく抜萃した抄録といつてよい。その袖書にも「西誉聖聰大和尚輯、了暁口筆」とあり、了暁の立場が浮きぼりできる。

永享十一年九月二十六日、了暁は武蔵小石川の聖聰の前で『識知浄土論⁽¹⁰⁾』を写し、再度校正をしている。ここで疑問になるのは、増上寺ではなく、小石川とことわっていることである。当時聖聰はいたのであろうか。その辺が分明でないのは残念である。ということは了暁が弘経寺開山良肇より五重を授与されたのはこの年三月六日であり、この年良肇は小田原に伝肇寺を創建して移っている。とすれば了暁の弘経寺入山は、普通には永享十一年十月以降、しかもあまり下らないうちに弘経寺二世となったと考えてよい。だから『鎮西宗要本末口伝抄』にいう宝徳三年（翌）には当然入山していたことは事実である。

『重書無題鈔⁽¹¹⁾』の奥書によると、了暁は文明六年（翌）五月二十六日、『浄土宗要集』の末疏であるこの書を愚底に授与している。また文明十年八月二十二日には、西岡に『授手印』を授けて、活潑な宗教活動を展開したが、同十二年西岡に弘経寺を譲つて三河に下り、御津に大運寺を創建した。そして三河を中心に布教活動を行うが、文永十九年四項目からなる寺内法度を作っていることから考えると、かなりの弟子が参集したように思われる。大恩寺⁽¹²⁾（旧大運寺）所蔵の編旨には、

可⁽¹³⁾令⁽¹⁴⁾着紫衣之由、被⁽¹⁵⁾聞食畢、弥可⁽¹⁶⁾抽御祈禱之精誠者、天氣如此、仍狀如件、

明応二年三月十三日

権左少弁(花押)

大運寺住持了曉上人御房

とある。こうして明応二年(四三)には後土御門天皇から紫衣の綸旨を賜わった。さらに同八年三月二十三日、大運寺二世訓公のときになると勅願所の綸旨を賜わっている。こうして大運寺は三河の中心寺院となり、弘経寺の勢力を浸透させる中心寺院となり、強力な基盤を作りあげる原動力となった。

永享七年七月、聖聰は『小経直談要註記』を作った。このとき聖聰は途中で目を患い、書くことができなくなり、弟子の慶竺が口筆をうけて書きとどめた。そのことにつき聖聰は識語の中で「庶幾^バ化功婦^ハ已^レ故^ハ、師西^ニ資^ニ大^ニ蒼^ニ並^ニ法^ニ界^ニ情^ニ非^ニ悉^ニ一^ニ連^ニ託^ニ生^ニ、南^ニ無^ニ阿^ニ弥^ニ陀^ニ仏^ニ」と記している。弟子の成長とその援助によって『小経直談要註記』を完成できたことを聖聰はことのほか喜び、その功を謝している。翌永享八年閏五月二十七日には大作の『当麻曼陀羅疏』の草稿を完成したが、慶竺はその翌月、この書を清書している。このように多くの聖聰門下の中で、口筆をえたり、草案から清書を依頼されたということは、かなりの学識がないとできない。それを慶竺は行っている。しかし増上寺の後継者とはならず、京都に進出して百万遍知恩寺に入った。『知恩寺文書』文安六年(四四)五月二十一日付の綸旨には、

当寺為御祈願所、須專^ニ浄土一宗之弘通、奉^ニ祈^ニ朝家千載之榮運^ニ者、天氣如^レ此、仍執達如^レ件、

文安六年五月二十一日

(万里小路)
右中弁冬房

知恩寺長老^(慶竺)大蒼上人御房

西蒼聖聰について

とある。この年知恩寺は勅願所となった。その内容は、浄土一宗の弘通を専らにし、朝家千載の榮運を祈れということである。綸旨の文面はうたい文句に相違ないが、綸旨そのものは史実である。つまり慶竺は関東の僧として京都の名刹の住持となり、勅願所にまで発展させていった功績は見逃すことができない。同寺には嘉吉三年(四四)正月十一日付で慶竺に宛てられた後花園天皇の香衣の綸旨があるが、これは別としても、このころには入寺していたのではなからうかと思われる。知恩寺は紫野門徒源智の流れをくむ寺である。そこに関東から慶竺が入寺すると不思議に思われるが、源智の後をついだ信慧は、良忠と京都東山の赤築地で教義の談合をし、鎮西流と合流している。そんなわけで信慧の後をついだ道意も良忠に師事し、六世如一は道意について出家したが、のち木幡流の良空に師事して浄土宗の奥義を極め、知恩院八世にもなっている。こうして考えると、知恩寺にしても知恩院にしても、早くから鎮西流の人々が入っており、関東から白旗派の人々が入りうる下地は十分にあったと考えなければならない。⁽¹³⁾それはともかく、享徳二年(四五)九月十七日、慶竺は弟子信蒼に『授手印』を授け、長祿二年(四六)六月二十五日、珠琳に五重血脈を与えている。慶竺はこの年知恩寺から知恩院に入寺するが、翌長祿三年一月二十四日入寂し、後住には同門の珠琳になった。こうして京都へも聖聰の勢力が伸びていった。

(註)

(1) 『浄土伝燈輯要』上。

(2) 増上寺所蔵。袖には「明蒼」とある。

(3) 増上寺所蔵。奥書には次のようにある。

右任^二代々相伝之趣^一、令^レ伝^三受弟子聰誓^二已畢、早守^三此旨^一、可^二弘通^一之状如^レ件、

嘉吉二年三月廿七日

明誓（花押）

(4) 増上寺所蔵。奥書には次のようにある。

右第三重、任^二記主上人御製作^一、令^レ伝^三受弟子聰誓^二已畢、守^三此旨^一、可^二弘通^一、如^レ件、

嘉吉二年壬戌五月一日

明誓（花押）

(5) 『浄土伝燈輯要』上。

(6) 『浄全』七卷。

(7) 『浄土伝燈輯要』上。

(8) 『浄土伝燈輯要』上。

(9) 『浄全』統三卷。

(10) 『浄全』一〇卷。

(11) 『浄全』一〇卷。

(12) 愛知県宝飯郡御津町。

(13) 拙論。

七

聖聰は千葉氏胤の子として生れ、早く千葉寺に入って出家し密教を学んだが、横曾根の談所で聖岡の講話をきき、真言宗を捨てて浄土宗の僧侶となった。その後は聖岡のもとで学問に専心し、そして次々と浄土宗の奥義を授かり、後継者の位置を不動にした。明徳四年には江戸に増上寺を建立し、ここを中心として布教と弟子の育成につとめたばかりでなく、自宗他宗の僧侶を招請して不断法問の道場にした。

聖聰は千葉氏の出自ということから武士の帰依をうけ、早く経済的

基盤も確立したらしいが、多忙な生活の中で、二十六部百数十巻に及ぶ著作を残している。これらの著書を書いた目的は、対外的には浄土宗が寓宗であると決めつけられた虎関師錬の説に対し、その正統であることを意義づけるためであり、対内的には、当時それが主張していた鎮西流の正統をめぐる問題に対応するためであったと考えてよい。ことに関東では名越派理本に対する意識が強く、互いにしのぎをけずる論義を展開していた。結果的にみれば、それが浄土宗発展に大きな貢献をしたことになる。聖聰は永享十二年七十七歳で入寂するが、傑出した弟子たちに恵まれた。数多い弟子の中、酉仰は増上寺二世となったが、慶竺は京都に上って知恩寺十九世となり、のち知恩院二十一世となった。了暁は飯沼弘経寺二世となったが、のち三河に進出して大運寺を創建し、その弟子らとともに三河地方における浄土宗の布教に大きな貢献をした。こうして聖聰は聖岡教学の発展につとめたが、弟子たちはさらにそれを発展させ、今日ある浄土宗の基礎を確立していった。浄土宗の中興は聖岡ということになっている。確かに聖岡は五重相伝を作り上げて血脈や教義などを組織化し、他宗に対する権威づけまでも行いうに至った。その功績は誠に大である。しかし聖岡の思想を浸透させ、発展させていったのは聖聰であり、定着させていったのはその弟子たちである。そうした意味で、聖聰は師聖岡とともに浄土宗の中興と仰ぎ、その業績を高く評価しなければならないと考えている。

聖聰の浄土教学における一特徴

——「聖浄二門」説に対する聖岡と聖聰のとりくみ——

藤 堂 恭 俊

はじめに

西誉聖聰（一三六六—一四四〇）は、その著『浄土宗名目不審請決』（『浄土宗全書』第十巻所収）の開巻劈頭に、聖浄二門判について不審を提出し、その解決を師の了誉聖岡（一三四一—一四二〇）に要請し、その解答に基づきながら論議を展開している。そもそも聖浄二門の説は、周知のように夙に中国隋末唐初の道綽（五六二—六四二）によって創説され、その後、わが国鎌倉時代の法然（一一三三—一二一三）によって『選択集』の上にとりあげられ、浄土宗の教判として採用され、それ以降、ながく一宗の教判として継承されるに至った。いうならば、聖浄二門説が一宗の教判として確立された以降に聖聰によって、それに対する不審が提出されるということは、いったい、どういう意図があつたのであろうか。そうした不審が提出されなければならぬ思想的背景は、どこに求めらるべきであらうか。そういった諸種の問題の解明をとおして、聖聰教学の基盤とその特徴の一端を明確にしたいと思う。

そのようなことを意図する拙稿であるだけに、聖浄二門説の成立過程とそれらの成立意図とを見極めると共に、法然がこの二門説を一宗の教判として採用した意義を採った上で、岡西二師が二門判に質疑応答をかさねた顛末とその意義を考えたい。

聖浄二門説の成立とその展開

道綽がその著『安樂集』巻上、第三大門の上に創説された聖浄二門の説は、彼自身の内に形成された末法時に対する鋭い危機の自覚と、阿弥陀仏に対する信仰の深まりを基盤とし、その上に、近くは曇鸞（四七六—五四二）の難易二道説と自他二力説を、さらに遠くは曇鸞（五〇—二五〇）の難易二行説を継承して成立した。この道綽の二門説と、その成立に先立って創設された諸説は、いかなる意図のもとに成立したのであろうか。竜樹が『十住毘婆沙論』巻第五易行品の上に二行説を創説した意図は、「信方便易行」の説を表示することによって、数的に計量し難い、実に「久」しい時間的経過を待つてはじめて素懷を達成し得る仏道の実践——とくに空觀を実践する途中において、「墮

「二乗地」の不安・恐怖にさらされている「漸々精進」している「惟越致菩薩」(巻第四 阿惟越致相品)を、「疾」く阿惟越致地に至らしめるにあった。この竜樹の行体としての二行説を継承した曇鸞がその著『無量寿経論註』開卷劈頭に、「二道・二力の説を創説した意図は、阿弥陀仏の第十八・十一・二十二の三願を重視し、「信仏因縁」によって浄土に往生し得ることを強調し、五濁と無仏の世界において阿毘跋致を体得する望みの断たれた者を、阿弥陀仏の在ます有仏であり、しかも清浄土に往生せしめ、「超出常倫諸地之行」(巻下 觀行体相)して「早作仏」(巻下 利行満足)せしめるにあった。このことはまた、仏道実践にとりくむ既成の姿勢・態度である「自力」に対して、「他力」の優位を示すことであった。これら竜樹の行体としての二行道と曇鸞との行縁としての二道説、ならびに二力説をふまえ、道綽によって創説された二門説の意図は、地上出現の仏陀釈尊の声貌に接し得ず、仏法の第一義を解する術を内に具えず、ただひたすら輪廻をかさねている者に対し、阿弥陀仏の本願、とくに「上尽一形下至十念」(第七大門)という第十八願に基づく念仏往生の道を示して、「三学自然勝進万行普備」(第十一大門)せしめるにあった。

このように竜樹、曇鸞、道綽三師の上に歴史的展開をなしとげた二行・二道・二力・二門の諸説は、その成立年代や地域を異にするが、いずれもそれらの説が創説された時代、地域において行われていた仏道実践上の行きづまりを打破し、仏道の実践から漏れた者に対して、時機に適応した包容性に豊む仏道を開顕したのである。言いかえるならば、仏道実践者が自らの内に、既成の仏道実践において素懐の達成

を阻むものとしての「人間の性」に気づくと共に、その人間の性をふまえた仏道を樹立するにあった。このような歴史的意義を持って展開してきた聖浄二門説を、法然がその主著『選択集』第一章にとりあげたことは、いかなる意図のもとに行われたのであろうか。いうまでもなく法然は「我立浄土宗・意趣者爲示凡夫往生(報土)」(醍醐本『法然上人伝記』―『仏教古典叢書』本六)と宣言しているように、二行・二道・二力・二門の各説が創説された意図を汲みとり、それを継承して浄土一宗を開創するにあった。

今此浄土宗者若依道綽禪師意立二門而撰一切。所謂聖道門浄土門是也。問曰夫立宗名一本在華嚴天台等八宗九宗。未聞下於浄土之家立其宗名。然今号浄土宗有何証拠也。答曰浄土宗名其証非一。元曉遊心安樂道云浄土宗意本爲凡夫兼爲聖人。又慈恩西方要決云依此一宗。又迦才浄土論云此之一宗竊爲要路。其証如此不足疑端。(『土川本』四)

この第一章私釈段の指摘は、聖浄二門説を一宗の教判として使用することによって、浄土一宗を開創することを雄弁に物語っている。法然は、私釈段のなかで続いて、「正明往生浄土之教者、謂三經一論是也。三經者一無量寿経、二觀無量寿経、三阿弥陀経也。一論者天親往生論是也」(『土川本』五一六)と正所依の経論を示し、さらに浄土宗における師資相承血脈の譜(『土川本』十一一)を示し、浄土一宗開創に必要な条件を提示している。かくして法然は、道綽の二門判を用いることによって、わが国に既成する八宗、九宗を一括して聖道門、あるいは聖道家と呼び、それら聖道門の諸宗に対して浄土一宗を開創す

るに至った。ここに法然による聖浄二門判採用の歴史的意義の重要性を知ることができる。「偏依善導一師」(『選択集』第十六章私釈段——『土川本』二二六—二二七)を標榜する法然は、善導(六一三—六八一)の教学的特徴である九品皆凡夫説、第十八願念仏往生説を始め、心・行・業の説を継承し、選択本願念仏義を創唱して「浄土門」の実質内容の深化に努め、浄土宗義の内容充実をはかった。このように歴史的意義と宗義内容を持つ一宗の教判に対する岡西二師の理解を、『三卷名目不審請決』の上に垣間見ようと思う。

浄土門の本拠を探る

はじめに、浄土宗の名目について口伝相承の趣きと檀林の学風を伝える『三卷名目不審請決』の概要について、ふれて置くことにする。

『浄土宗名目不審請決』一卷は、『三卷名目不審請決』、『鎮西名目請決』、あるいは『鎮西名目口筆』とも異称されている。その内容は弁長(一六二—一二三八)の撰と伝えられる『浄土宗名目問答』全三巻のなか、その上巻に収められている六十六番からなる問答中、五念門に関する問答を除き、教相、助正二行、三心、四修に関する問答のなかから十一の問答を選び、それに対する聖聰の質疑と師聖岡の解答を収録している。その収録にあたって聖聰の口授を筆受したのは、愛弟の了暁慶善(一四八三)であるが、その成立年代はあきらかでない。

これら十一の問答のなか、教相に関する問答は三問答である。それは『浄土宗名目問答』に教相に関して十八番の問答を列挙するなかの第十、十一、十五の三問答を指す。これら三問答のなか、第十五「念

仏三昧発得、分齊可_レ知事」に関する問答を除いた残りの二問答は、直接聖浄二門にかかわる問答である。聖聰によってとりあげられた第一の論題は第十番の問答である。この第十番の問答は

此聖道門浄土門何人師 依_レ何經教立_二此二門_一耶。答大唐道綽禪師依_レ大集經与_二雙卷經_一立_二此二門_一要文_三其文如_二『浄全』十二九六・下_一という内容を持っている。聖聰はこの問答に対して、「私尋申云所_レ云大集經、双觀經、文何_レ候耶」と発問した。それに対して聖岡は

仰云 選択第一章所引安樂集本文 大集經月藏分文云我末法時中億億等_{是聖道難証之証也} 次是故大經云若有衆生縱令一生等_{是浄土易行之証也} 以_レ之西河為_二二門並説文_一 但付_レ之有_二深習_一 (『浄全』十・四二一・上)

と答えている。このように聖聰は第十番の問答をふまえて、『安樂集』に示される『大集經』の文と『双卷經』の文は、なにを示そうとしているかを問うたのに対して、聖岡は『大集經』の文は「聖道難証」を示し、『双卷經』の文は「浄土易行」を示すと答えている。この聖岡による指摘は、おそらく良忠の『選択伝弘決疑鈔』巻第一の説(『浄全』七・一九六・上下)に基づいていると思われる。もしそうだとするならば「浄土易行」は「浄土易入」の誤植と判断してよい。なぜならば、『浄土宗名目不審請決』はその原本の有無すら確認できないし、また写本の有無も未聞であるから、版本による外ないが、寛文六(一六六六)年版は誤植と脱字が大変多い。その版本を訂正することもなく、そのまま版をおこしたのが貞享五(一六八八)年版であり、その貞享版を底本とするのが『浄土宗全書』所収本であるから、誤植と脱字に富むテキストしか存在しないのが現状である。

そのことはともかく、聖罔は続いて「但付之有深習」と、解答を結んでいるが、その内容について一言も触れていない。この「深習」の内容は以下の問答によって示されることになる。

『浄土宗名目不審請決』には「有深習」に続いて「浄土門、対聖道言」という文を置いている。私は「有深習」までが聖罔の解答の文であり、「浄土門」以下の文は聖聰の問いであると受けとめて論攷をかさねることにする。

浄土門、対聖道言 故於浄土門中、有正雜二行、於正行中、有助正二業。何以第十八願、惣被出浄土門本拠。不審有之。
〔浄全〕十・四二・上

この文によると聖聰は、道緯によって創説された聖浄二門の説を法然が『選択集』の第一章に引用して浄土一宗の教判としたが、その浄土門の実践内容である正雜二行、助正二業を第二章において、善導の『観経疏』〔浄全〕二・五八・下に基づいて示したことに注目、留意して、「不審」を開陳している。すなわち、浄土門の目的（所求）は阿弥陀仏の浄土に往生することである。その往生浄土を実現させる実践（去行）は、正定業である口称の一行である。その正定業は第十八願に基づく「順彼仏願故」の行である。してみると、第十八願こそ浄土門の本拠でなければならない。それにも拘らず、なぜ、そのことを明瞭に打ちださないのか、というのが聖聰の「不審」の内容である。この聖聰の「不審」について聖罔は次に示すような解答をしている。

答レ之彼章習事也。其故徹選択、相伝十六段皆釈念仏也。第一章釈念仏云文彼是故大経文也。願文中所説十六段眼念仏也。題目

所標本願念仏是也。爰以題下念仏並文中所釈念仏是標、南無阿弥陀仏、題彼文前惣標句置、名号、其深意也、習極之上、当段亦以念仏、為章目、得意也。所詮云、易行門、念仏也。阿弥陀本願如、是論文是也。易行門是浄土門也。易行門、手本名号、故浄土門、惣体亦是名号。爰以此集、私下、難行易行聖道浄土其言雖異其意是同。先意可見、此文者也。是徹選擇、相伝也。〔浄全〕十・四二・上下

この聖罔の解答は「徹選擇相伝」をもってその内容としている。それによると『選択集』第一章に引用されている『安樂集』という「大経云」も、『選択集』十六各章の眼目も、すべて題目に示すところの「本願念仏」——「選擇本願念仏」とは記述していない——であり、その念仏は『選擇本願念仏集』という題目の次行に示している「南無阿弥陀仏」にほかならないことと、その六字の名号の記載について「置、名号、其深意也、習極之」というように「深意」と受けとるべきであると指摘している。このことは「浄土門」を「南無阿弥陀仏」の六字に捕えることであると思われる。この聖罔の解答は、浄土門の根拠を第十八願となすべきであるという聖聰の意見を肯定し、その内容を具体的に示していると、みるべきであろう。

いうところの「徹選擇相伝」とは、弁長の『徹選擇集』巻上の題次文置、南無阿弥陀仏、者即是結前生後也。結前者所謂結前題中三義俱是称名也。生後者所謂為願、此集所列、一章段亦皆称名之義也。〔浄全〕七・八三・下

という文に基づいている。このことは「教相切紙拾遺徹」上に、「徹上云」としてさきに掲げた『徹選擇集』の文を引用し、その直後

に「相伝云、十六章段、一皆南無阿弥陀仏、題下念仏也。方一、章段南無阿弥陀仏也口伝、之、当段、一大事、有也」(『浄全』七・一六三・上)と記述していることによつてあきらかである。また『徹選択本末口伝抄』上には

仰云 徹選択、一部始終、可レ見之様、上巻、本選択之題目、三重念仏相成終成ニ一意、其一意者、三重念仏皆南無阿弥陀仏也。又十六章段一、一皆南無阿弥陀仏、可レ見云也。(『浄全』七・二二四・下)

と、聖罔の口授を記載している。これらの文証をとおして「徹選択相伝」と「深意也、習極之」といわれる内容を知ることができる。

さらに竜樹の『十住毘婆沙論』の易行品(『大正藏』二六・四〇下—四五上)に説く「易行門」「門」は「道」の誤植か)も、「阿弥陀仏本願如是」という文(『大正藏』二六・四三・上)も、すべて南無阿弥陀仏の念仏である。したがつて「易行門是浄土門也」と指摘している。さらにこれに続く「易行門、手本名号」という文は、「易行道、手本正称名也」(『浄全』七・一六三・上)、あるいは「浄土易行云事、偏在称名念仏」(同上)という「教相切紙拾遺徹」上一の文と同義異語なることが知られる。かかる相伝の義は『選択集』第一章私釈段に明記されている「難行易行聖道浄土其言雖異其意是同」(『土川本』八)という祖師の文を拝見し、受けとる「意」であると指摘している。

これら二門判に関する岡西師弟の間に示された見解は、二門判を成立史的に探ろうとはしていない。二門判を自らの教学にとりこんで、浄土一宗の教判とした法然の立場にたつて、第二章に示される浄土門における往生浄土の実践体系、および第三章に示される阿弥陀仏の本

願の聖意をとおして、浄土門の中味・「本拠」を探ろうとしていることに気づかされる。そうした意図のもとに探りあてられた浄土門の中味は、「南無阿弥陀仏」という「名号」であつた。強いていうならば、浄土門の本拠を法然の廃立義をとおして捕えたと言ひ得るであらう。なお思ひをめぐらすならば、浄土門の本拠を探ろうとする発想は、弁長が『末代念仏授手印』の奥図において示した「結婦一行三昧」(『林校訂』三卷書三七・三八)に直結していると思われる。

二門並説の本拠を探る

聖浄二門の説は道綽によつて創説され、その後、法然によつて浄土一宗の教判として採用された。しかるに道綽の弟子である善導はこの説を継承することなく、二蔵二教判(『観経疏』玄義分に「今此観経菩薩藏取、頓教撰」(『浄全』二・三・下)を用いた。法然はそのような聖浄二門説をめぐる師弟間の相違を、ことさらにとりあげて論議することがなかつた。しかし法然は『安樂集』の所説をふまえて頓漸の二教にふれ、浄土門をもつて「頓中之頓」と規定するに至つた。すなわち『無量寿経釈』のなか「立教開宗」に関する項目において

正立三教者、綽禪師意略立三教、以判仏教。一聖道教、二浄土教、一聖道教者、若小乗若大乘若願教若密教中云云。二浄土教者、小乗中、全不説浄土法門。大乘中、多説往生浄土法。名之謂浄土教。今此經、正是撰浄土教云云。次以横截五惡趣、文分別二門也。

抑三乘四乘、聖道正像既過、至末法、但有教、無行証。故末法、近來無斷惑証理。無斷惑証理、故以之無出生死之輩。往生浄土之

法門雖^レ未^レ斷^ニ煩惱之迷^ヲ、依^テ弥陀願力^ニ生^{スル}極樂^ニ者永離^ニ三界^ヲ、出^ニ六道生死^ヲ。故往生淨土之法是未斷惑出三界法云云。故末代出離生死往生淨土更^ニ以^テ不^レ可階事^{ナルカニ}、故有^レ心人若欲^レ出^ニ生死^ヲ者必可^レ歸^ニ淨土門^ヲ。

故道綽禪師^ヲ積^ニ此經橫截五惡趣^ヲ文^ニ云。若依^ニ此方修治斷除^ニ先斷^ニ見惑^ヲ、離^ニ三途^ヲ、因^ニ滅^ニ三塗果^ヲ、後斷^ニ修惑^ヲ、離^ニ人天果^ヲ、此皆漸次斷除^ニ不^レ名^ニ橫截^ヲ。若得^ニ往^ニ生弥陀淨國^ヲ、娑婆五道一時頓捨^ヲ、故名^ニ橫截^ヲ。截五惡趣^ヲ、截^ニ其果^ヲ也。天台真言皆雖^レ名^ニ頓教^ヲ、斷^ニ惑^ヲ、猶^レ是漸教也。未^レ斷^ニ惑^ヲ出^ニ過^ニ三界之長迷^ヲ、故以^ニ此教^ヲ為^ニ頓中之頓^ヲ也。〔寛永九年版〕一左一三右

と論じているのがそれである。ともかくこの説は法然自ら指摘していないが、結果的には道綽の二門説と善導の二教説を直結させるに至った、とみることが出来る。ついでながら聖岡は、法然のこの「頓中之頓」の説を發展させ、頓教を性頓・相頓の二種に区別し、「相頓」即是今此宗也。故云^ニ菩薩藏収頓教^ヲ撰^ニ〔略頌〕第二頌^ヲ、〔淨土二藏義〕卷第一^ニ『淨全』十二・二十一上^ヲ、というように、淨土相頓教の説を建てて善導の二藏二教説に關連をつけている。なお相頓に關する詳論は『同』卷第十一^ニ〔略頌〕第八十三頌^ヲ、〔淨全』十二・一二五下—一三〇上^ヲ〕において行っている。

そのことはともかくとして、二門説をめぐる師弟間の相異を問題としてとりあげたのは弁長である。すなわち『淨土宗要集』卷第四、「第六十一 聖道淨土二門事」という論題のなかで、弁長は聖淨二門説に内容される中味を、善導の著書の上に探ることを試みている。

尋云 道綽禪師^ハ者是善導御師也。爾^レ善導聖道淨土二門立可^レ云乎。答 玄義分^ニ云 雖^レ可^ニ教益多門^ヲ、凡惑無^レ由^ニ遍攬^ヲ、〇広開^ニ淨土之要門^ヲ、文。多門中聖道門淨土門可^レ有也。難云 此中雖^レ有^ニ淨土証^ヲ、未^レ云^ニ聖道門^ヲ如何。答 上教益多門^ニ云内聖道門アル也。我師所立二門^ヲ、不^レ知給乎。但今直淨土門^ヲ、故聖道門非^レ要。故別^ニ不^レ云也。〔淨全』一〇・二二四・下〕

というのがそれである。さらに弁長はこの問題を『淨土宗名目問答』の上に再びとりあげて、次のような見解を示している。すなわち第十一番の問答に

問 道綽禪師立^ニ聖道門淨土門之義^ヲ、明知^レ之。若爾^ハ善導和尚為^ニ立^ニ聖道淨土二門^ヲ、義何。答 正雖^レ不^レ積^ニ其聖道淨土名^ヲ、於^ニ義分^ニ積^ニ之。雖^レ多^ニ處^ニ出^ニ二兩文^ヲ、明^ニ此義^ヲ。觀經疏第一云 雖^レ可^ニ教益多門^ヲ、凡惑無^レ由^ニ偏攬^ヲ、乃至然^ニ娑婆化主^ヲ、因^ニ其請^ヲ、故即広開^ニ淨土之要門^ヲ、矣。又同疏第二云 即是広開^ニ淨土之門^ヲ、矣。〔淨全』十・三九六下—三九七上〕

と述べている。このように弁長は二門説をめぐって道綽と善導とにみられる相異をとりあげ、前者においては『觀經疏』玄義分序題門の文^ニ〔淨全』二・二上^ヲ〕を提示、後者においてはさらに「序分義」の文^ニ〔淨全』二・二八・上^ヲ〕を追加し提示して解答としている。しかしながらこれに關して詳論していないので、その内容を汲みとるのに困難を感じる。聖聰はこの第十一番の問題に対する不審を開陳して、聖岡にその解答を要請している。

聖聰は『淨土宗名目問答』に基づいて、この第十一番の問答を、

「付今家所判被出二門並説本拠文。疏第一第二二箇所也」(『浄全』十・四二・下)というように、聖浄二門説の本拠を提示したものと理解している。この第十一番の問答をみると、弁長は『観経疏』を味読することによって、そのなかに聖浄二門説の内容が示されていることを指摘したに過ぎない。しかるに聖聰は『観経疏』のなかに二門説の本拠が示されていると受けとめている。つまり、『観経』の上に二門説の内容を読みとろうとした弁長の説と、二門説成立の根拠を『観経疏』の上に探りだそうとした聖聰の説との間には、問題意識・発想の相異に基づくズレのあることを見逃すことができない。聖聰のこのような発想はいかなる考えを素地としているのであろうか。おもうに、聖浄二門の説は浄土一宗の教判であるという考えを前提とし、その限り二門判の根拠は浄土正宗所依の經典の上に示されているべきである、という立場をとることになる。いうところの正所依の經典については、

弁長が『浄土宗要集』巻第一、「第一 浄土三部経事」のなかに示したところの、「三部経中以何経正中可云乎。答観経也」(『浄全』十・一三三下)という文、あるいは「総云時依観経一部之文」(『浄土宗立』)、『浄全』十・一三四・下)という文に基づいた結果、「二門並説本拠文」を、『観経』に対する『証定疏』とされる善導の「古今楷定」説を示した『観経疏』の上に見出そうとしたのではなからうか。いうところの「二門並説本拠文」に關し『浄土宗名目不審請決』には

疏第一第二二箇所也。第一篇一經總序。故經中肝心顯此篇。於二門並説雖取一經總意。至以經序分文第一章二門並説可為二

聖聰の浄土教学における一特徴

本拠也。若爾所詮只疏二広開浄土之要門文也。其義任口伝。(『浄全』十・四二・下)

と記している。この文章には「問」、「答」の字を置いていないが、その内容は第一玄義分の文と第二序分義の文とのいづれをもって「二門並説本拠」として採用すべきか、という聖聰の問いに対する聖聰の解答であるともみなされる。これに続く本文のなかで、かさねて聖問は「此二箇所中正証序分文也」と明示している。

しかるに「広開浄土之門」という六字は、序分義のなかの「欣浄縁」と「散善願行縁」の二箇所に示されているが、さらに「定善示観縁」には「開説浄土之門」という六字を置いている。それらに關する『観経』の文と『観経疏』の文とを左に掲げることとする。

『観経』 欣浄縁	『観経疏』 欣浄縁
爾時世尊。放二眉間、光、其光金色。徧照十方無量世界。還住。仏頂一化。為二金台。如須弥山。十方諸仏、淨妙国土皆於中現。或有二国土七宝合成。復有二国土純是蓮華。復有二国土如自在天宮。復有二国土	已来正明下世尊広現二浄土二醞中。前通請上。此明下世尊以見夫人広求二浄土。如来即放二眉間光。照二十方国。以光撰レ国還来。頂上二化作二金台。如中須弥山。如之言似二須弥山。此山腰細上。關所有仏国並於中現。種種不同。莊嚴有異。仏神力故了了分明。加ニ備草提一尽皆得見。問曰。草提上請三為我廣説二無憂之処。仏今何故故不ニ為廣説。乃為金台普現。者有二何意也。答曰。此彰ニ如来意密一也。然草提發言致請即是広開二浄土之門。若為レ之総説恐彼不レ見心猶

如 ^レ ニ玻璃鏡 ^ノ 。十方 ^ノ 国 土皆 ^レ 於 ^レ 中現 ^ル 。有 ^ニ 如是等 ^ノ 無量 ^ノ 諸 ^ノ 仏国 土嚴 ^ニ 顯 ^ル 。可 ^レ 觀 ^ス 。令 ^ニ 韋提希 ^ヲ 見 ^ス 。『淨全』 一・三八	致 ^シ 。惑 ^ヲ 。是 ^ヲ 以 ^テ 一 ^ニ 顯現 ^シ 。對 ^シ 彼 ^ノ 眼 ^ニ 前 ^ニ 信 ^ニ 彼 ^ノ 所 須 ^ニ 隨 ^フ 心 ^ニ 自 ^ラ 選 ^ブ 。『淨全』二・二七下—二八上
---	--

『觀經』散善顯行緣 爾 ^ノ 時世尊 ^ノ 。即 ^チ 便 ^ニ 微 笑 ^ス 。有 ^ニ 五 ^ノ 色 ^ノ 光 ^ノ 從 ^テ 仏口 ^ニ 出 ^ル 。一 ^ニ 光 ^ノ 照 ^ス 頻婆娑羅 ^ノ 頂 ^ニ 。爾 ^ノ 時大 王雖 ^レ 在 ^ニ 幽閉 ^ニ 。心 ^ニ 眼 ^ニ 無 ^レ 障 ^ニ 遙 ^ニ 見 ^ス 世尊 ^ノ 。頭 面 ^ニ 作 ^シ 禮 ^ス 。自然 ^ニ 增 ^ス 進 ^ス 成 ^ニ 阿 ^ノ 那 ^ノ 含 ^ノ 。『淨全』 一・三九	『觀經疏』散善顯行緣 已 ^ハ 來 ^ハ 正 ^ニ 明 ^ニ 光 ^ノ 益 ^ス 。父 ^ノ 王 ^ノ 。此 ^レ 明 ^ル 如 ^レ 來 ^ノ 以 ^テ 見 ^ス 夫 ^ノ 人 ^ノ 願 ^シ 生 ^ニ 極 ^ニ 樂 ^ニ 更 ^ニ 請 ^フ 得 ^ル 生 ^ニ 之 ^ヲ 行 ^ニ 上 ^ニ 稱 ^ス 仏 ^ノ 本 心 ^ニ 又 ^ニ 顯 ^ル 。彌 ^ノ 陀 ^ノ 願 ^ニ 意 ^ヲ 因 ^ニ 斯 ^ノ 二 ^ノ 請 ^ニ 廣 ^ニ 開 ^ス 淨 ^ノ 土 ^ノ 門 ^ニ 。非 ^ニ 直 ^ニ 韋 ^ノ 提 ^ノ 得 ^ル 去 ^ル 。有 ^ニ 識 ^ノ 聞 ^ノ 之 ^ヲ 皆 ^ニ 往 ^ス 。有 ^ニ 斯 ^ノ 益 ^ノ 故 ^ニ 如 ^レ 來 ^ノ 微 ^ニ 笑 ^ス 也 ^ノ 。〔以下省略〕『淨全』 二・二八下
---	--

『觀經』定善示觀緣 仏告 ^ニ 阿 ^ノ 難 ^ノ 及 ^ニ 韋 ^ノ 提 ^ノ 希 ^ノ 。 諦 ^ニ 聽 ^ス 。諦 ^ニ 聽 ^ス 善 ^ノ 思 ^フ 念 ^ス 之 ^ヲ 。如 ^レ 來 ^ノ 今 ^ノ 者 ^ノ 為 ^ニ 未 ^ニ	『觀經疏』定善示觀緣 已 ^ハ 來 ^ハ 正 ^ニ 明 ^ニ 。敕 ^ニ 聽 ^ス 許 ^ス 說 ^ス 。此 ^レ 明 ^ル 下 ^ニ 韋 ^ノ 提 ^ノ 前 ^ニ 請 ^フ 願 ^シ 生 ^ニ 極 ^ニ 樂 ^ニ 又 ^ニ 請 ^フ 得 ^ル 生 ^ニ 之 ^ヲ 行 ^ニ 如 ^レ 來 ^ノ 已 ^ハ 許 ^ス 今 ^ノ 就 ^ス 此 ^ノ 文 ^ニ 正 ^ニ 欲 ^ス 開 ^ス 顯 ^ス 正 ^ニ 受 ^ス 之 ^ヲ 方 ^ニ 便 ^ニ 。此 ^ノ 乃 ^チ 因 ^ニ 緣 ^ニ 極 ^ニ
--	---

來 ^ニ 世 ^ノ 一 ^ノ 切 ^ノ 衆 ^ノ 生 ^ノ 為 ^ニ 煩 惱 ^ノ 賊 ^ノ 之 ^ヲ 所 ^ニ 害 ^ス 者 ^ノ 上 ^ニ 說 ^ス 清 ^ニ 淨 ^ノ 業 ^ノ 。『淨全』一・ 三九	要 ^ニ 利 ^ニ 益 ^ノ 處 ^ニ 深 ^ニ 。曠 ^ニ 劫 ^ノ 希 ^ニ 聞 ^ス 如 ^レ 今 ^ノ 始 ^ニ 說 ^ス 為 ^ニ 斯 ^ノ 義 ^ノ 故 ^ニ 致 ^シ 使 ^ス 如 ^レ 來 ^ノ 總 ^ニ 命 ^ス 一 ^ノ 人 ^ノ 言 ^ハ 告 ^ス 阿 ^ノ 難 ^ノ 二 ^ノ 者 ^ノ 我 ^ノ 今 ^ノ 欲 ^ス 開 ^ス 說 ^ス 淨 ^ノ 土 ^ノ 之 ^ヲ 門 ^ニ 。汝 ^ノ 好 ^ニ 傳 ^ス 持 ^ス 莫 ^レ 令 ^ニ 遺 ^ス 失 ^ス 。〔以下省略〕『淨全』二・三二上
---	---

これら三箇所にみられる六字について、「二門並説本拠文」はいづ
れの文を指すであろうか。弁長は、さきに掲げた『淨土宗要集』巻第
四の文に続いて

尋云。聖道門淨土門証擧三部經有乎。答。光台現国其証也。淨土
機為淨土令見給也。難云。光台現国只淨土門也。只是同淨土。十
方淨土選扱也。俱非聖道門如何。答。十方淨土現十方穢土不
現。所詮聖道門証成也。以一方二可得意一方也。『淨全』十・二
二四・下)

というように、「二門並説本拠文」をもって「欣淨縁」と内容づけら
れる「光台現国」という經文であると明記している。さらに聖間は
『教相十八通』巻下の「第九重 序分義内」において

云。即是広開淨土之要門。文 信知光台現国是約証教相本拠ナルコ
トヲ。『淨全』十二・七五・上)

と指摘している。ここにいう「約証教相」とは聖淨二門の教判を指す。
このように「序分義」に示される「広開淨土之門」の六字は、「欣淨
縁」所説の六字をとることが正解である。なお聖間は『三卷名目不審
請決』のなかに、「序分文意標三序題」(『淨全』十・四二・下)と指摘
しているから、「玄義分」に示される「広開淨土之要門」(『淨全』二・

二・上」の具体的内容を「序分義」の「光台現国」に求めることができる。

このように、「欣浄縁」に説くところの「広開浄土之門」をもって「二門並説本掘文」と規定した聖岡は、その仔細について何も示すことなく、ただ「其義任口伝」というにとどめている。ここにいう「口伝」とは何を指すのか明示していないが、おそらくは、さきに掲げた『教相十八通』の続きの文に

問。光台現土只是浄土門也。何為二門証乎。答。口伝云。是極大事也得意之様、穢土修行云聖道門、浄土超入名浄土門。而今文現十萬浄土是歸浄土門証也。不現十萬穢土是捨聖道門証也。『浄全』十二・七五五・上下

という聖岡の文の内に、「口伝」の内容を汲みとることができるであろう。この聖岡の説は、あきらかに、弁長が『浄土宗要集』巻第四に示した説の踏襲である。さらに聖岡は『伝通記釋鈔』巻第三十一において

釈広開浄土之門六字中直釈、還向意密成其義意。於中有二意。一、如来難説尽。二、章提迷惑。以有此二意不説而現。即是正広開浄土真宗教門也。西河悟真一流相承教相更以無異途。委可聞口伝。『浄全』三・六九二・下

と指摘し、詳細を「口伝」にゆづっているが、道緯・善導両師の間に教相に関して師資相承のあることを跡づけようとしている。さらに聖岡はこの『三卷名目不審請決』において

然間以三疏四卷配当浄土一宗章疏之時、選択序分撰也得此意

聖聰の浄土教学における一特徴

也。此義不可聊爾談。以之可思之。『浄全』十・四二一・下

と説いている。しかしその仔細については「不可聊爾談」——「かかるしく」「いやしくも」「かりそめにも」談すべからずとして、『選択集』を『観経疏』の序分義に配当する所以を語り伝えないのである。この「浄土一宗章疏」を善導の『観経疏』四巻のいづれかに配当することについて聖聰は、「当流有教相教相宗旨宗義之四箇口伝。如次。当玄序定散之四義也」と『指南目錄集』巻下に指摘している。それによると教相を玄義分に、教相を序分義に、宗旨を定善義に、宗義を散善義に配当していることが知られる。今ここに聖岡は「選択序分撰」と規定しているが、『選択集』十六章全体を指して「序分撰」としているのか、『選択集』の第一章聖浄二門篇だけを指して「序分撰」というのか、まったくさだかでない。「浄土一宗章疏」という表現に基づくならば『選択集』一部を指すと考えられるが、前文との関係から推考すると二門判を内容とする第一章を指すように思われる。このことについて聖聰は『選択口伝口筆』のなかに

選択集序分義之配属也。序分義配属何無聖道浄土二門廃立可有也。『浄全』七・六二八・上

と指摘しているから序分義に配当されるのは第一章のみで、十六章全体に及ばないと受けとめて間違いでないようである。それにしても、「以三疏四卷配当浄土一宗章疏」という考えには、善導の『観経疏』を根本とし、浄土一宗の章疏を枝末とする発想に基づくように思われてならない。このような発想の震源地は根深いように思われる。たとえば、法然がその生涯をとおして改めることがなかった「偏依善導一

師」〔選撰集〕第十六章私釈段―『土川本』一二六―一二七〕という姿勢・態度、あるいは弁長が法然から相伝した『観経』に対する有縁、相伝、三昧発得の三義〔浄土宗要集〕巻第一『浄全』十・一二四上下、さらには『観経』をもって浄土三部経中の「正中之正」〔浄土宗要集〕巻第一『浄全』十・一二三・下〕とする説などを、この発想の震源地、思想的背景と考えることができる。

二道教相と二門教相に対する取捨選択

最後に聖聰は難行・易行二道判と聖道・浄土二門の取捨をめぐって決疑鈔中不_レ用_二二道教相_一用_二二門教相_一何有_三所由_二云不審有_レ之。〔浄全〕十・四二一・下〕

と、問いを投げかけている。これに対して「答」という字を置いていないが、聖岡はこれにこたえて

聖道浄土名目、親_レ体義相顯_二故_一相傳_二二門教相_一請_三諸宗不_レ可_レ拒_レ難_二深意_一。如_レ此御料簡勵_二學者_一二往御義也。此甚深義選択与_二序分義同条也。故不_レ可_レ用_二余教相_一。〔浄全〕十・四二一・下〕

と述べている。この解答にみられる「鎮西相伝」と「佐介深意」は、夙に『決疑鈔』巻第一に記述する説である。誤字・脱字がみられるので繁を厭わず引用された前後の文を含めて、全文を紹介すると左のとおりである。

所_三以_二二門_一為_二篇目_一者、聖道浄土名言親_レ体義相猶顯_二故_一私謂聖道浄土之名諸宗共許_二不_レ可_レ拒_レ諍_一。難易之言漸教雖_レ許、頓教難_レ定。故以_二自他共許名言_一為_二今篇目_一。難易二道本論文幽_二謂彼易行_一

但言_二不退_一不_レ云_二往生_一。是_レ故諸師或_レ属_二往生_一、或_レ属_二別益_一。其義至_レ下當_レ弁。〔浄全〕七・一九二・上〕

この『決疑鈔』の文によって二道・二門両教相に対する良忠の取捨義は一層あきらかに知ることができる。良忠は「親_レ体義相猶顯」という義について誰の見解であるかを述べていない。しかるに『選択口伝口筆』において、「仰云。此二義上義相伝_二上人鎮西佐_一。下義佐介私一義也」〔浄全〕七・六二八・上〕と聖岡が指摘しているから、『決疑鈔』に示される二義は三代にわたる相承の義であることが知られる。この「親_レ体義相猶顯」という文の「体」について、『選択口伝口筆』に

此中体字能_レ可_レ習也。所謂聖道無漏聖諦之体聖道名也。聖道門之人諸宗雖_レ異此無漏聖道正体証_二期_一之。故聖道無漏正体呼顯云_レ親_レ体也。又浄土者具_二云_一往生浄土。今此集正以_二往生浄土_一二期。今此經中往生浄土以_レ為_レ体。故往生浄土是親_レ經体之名也。親_レ經体體宗惣体親也。如_レ此見_二二門体親名_一也。如_レ是聖道期_二於_二此土_一証_二無漏聖諦_一。浄土往生_二浄土_一期_レ之親_レ体義相顯也。〔浄全〕七・六二八・上〕

と指摘している。この説によると浄土門という名称は、「正明_二往生浄土_一之教」である浄土三部経の經体と浄土宗の所求とに一致する点で「親_レ体」と表現されるに至ったことを知ることができる。

この難易二道と聖浄二門という二つの教相の取捨の基準・理由について、良忠の見解を「一往御義」としてとらえ、「相伝義」の上にさらに「選択与_二序分義同条也。故不_レ可_レ用_二余教相_一」と指摘しているが、その説は前項の最後に紹介した聖岡の自説である。さらにこの聖

問の説は『選択口伝口筆』の上において、「相伝、義能、序分義、相伝合也」(『浄土』七・六二八・上)と指摘し、良忠の義については「謫私云一義、自是練磨、御義也」(同上)と指摘している。このように二道・二門両教相の取捨については「相伝、義」を尊び、良忠の「私義」を「練磨、御義」として傍にし、聖岡の自説である「選択、与、序分義、同条」の義を加えて、二門の教相を採用することを決している。

むすび

本拙稿において私は、聖道浄土二門の説をめぐって、聖聰がとりあげた三つの論題について、その問題意識の所在とその発想の思想的背景を垣間見することに努めた。

第一「浄土門の本拠を探る」聖聰の発想とその基づくところを要約するならば次のようである。往生浄土という「所求」を実現させる「去行」としての正定業(称名二行)は、「所帰」である阿弥陀仏の第十八願に基づく行業である。したがって第十八願は、浄土門(浄土宗)の成立に不可欠な、唯一の依りどころである。しかるにこの二門説の創説者道綽も、それを継承した法然も、浄土門を規定する上において、このことを明確に打ち出していないという聖岡の考えに、この論題の端緒を見出すことができる。

聖聰によって主張される第十八願について法然は、『選択集』の第一章において聖浄二門を示し、第二章において正雑二行を示し、第三章に至って正定業が基づくところの阿弥陀仏の本願を示すというように、次第順序を経て説いている。これに対して聖岡の主張は、第二・

三章の内容をふまえて浄土門の本拠を探ろうとしているように思われる。このような発想はさきに指摘したように「徹選択、相伝」を柱とし、弁長の主張する「帰結一行三昧」の説に影響を受けているように考えられる。

第二「二門並説の本拠を探る」聖聰の発想とその基づくところを要約するならば次のようである。道綽によって創説された聖浄二門の説を、その資である善導が継承していないことを問題視したのは弁長である。弁長は道綽の二門並説に準ずる内容を『観経疏』の上に読みとり、探りあてた。しかるに聖聰は二門説の本拠、よりどこを探ろうとしている。それに対する聖岡の解答は、さきに成立した二門説のよりどころを、あとに成立した善導の説に見出している。この論証にあたっては、「教興、教相、宗旨、宗義」という「四箇口伝」に基づいて行われている。

第三「二道教相と二門教相に対する取捨選択」を聖聰が論題としてとりあげるといふことは、これに関する良忠の説に満足せず、不足を感じたことに起因する。聖岡の解答においては「鎮西相伝」を尊び、良忠の説を「私義」とみなし、これを傍と呼称し、自説である「選択、序分義撰」をつけ加え、これをもって前項においてとりげられた結論と関係させ、教学上の統一を企図したと考えられる。

聖浄二門の説をめぐる聖聰のとりくみと、それに対する聖岡の解答を『浄土宗名目不審請決』をとおして論じてきた。したがって多数の著作を遺した聖聰の教学全般にふれたことにならないが、しかし、そ

の一端にふれたことは事実である。この拙稿をとおして聖聰教学の一端を概説するならば、聖聰は聖岡の追隨者であり、岡西二師一体の教学であると、特徴づけることができる。このことはこの拙稿にとりあげた範囲に限ってのことであり、聖聰に独自の教学が皆無である、ということにはならない。このことは聖聰の他の自著を読破していないので、とりあげることができなかったまでのことである。

『浄土宗名目不審請決』といっても、その全体に及んだのではなく、ただ聖浄二門の説にとりくんだ箇所に限ってのことであるが、「徹選択相伝」、あるいは「鎮西相伝」というように相伝の義が用いられ、しかもそれによってすべてを決していることに気づかされる。この「相伝義」は「深意」として受けとめられ、しかもそれは「習事」であり、「習極」めらるべき内容である。とくに「当流」における「四箇口伝」中、この書のなかにとりあげられた「宗義」については、「不可聊爾談」とか、「深意雖可有下意不可顯露」といって、その内容を積極的にも、消極的にも表現することを拒んでいる。このような「相伝義」、「口伝」の義は「習事」であり、「習極」めることであるから、師弟間における授受を待つ以外に伝達の方法を持たないようである。このことは勢い「相伝義」、「口伝」の義という伝統的解釈の秘蔵、温存、継承と、その権威づけと思想統一に役立つ。この傾向は幕藩体制下における上意下達の風習の徹底化とともに深まりをみることになる。現代の視点に立っているならば、批判精神と独創的思考の芽を枯死させ、創造と論理性を忌み嫌い、宗学の閉鎖性を強化する結果をもたらし、宗教的生命の堀りおこしを怠ることが危惧される。

このような傾向を内にもつ「相伝義」、とくに「徹選択相伝」に基づいて問答を展開しているのが、第一の「浄土門の本拠を探る」である。さらに、「当流」における「四箇口伝」については、詳しい説明をみないのでその内容を的確にとらえ難いが、「浄土一宗章疏」を『観經疏』四巻の各巻に配当することは、弁長が『末代念仏授手印』の上に「善導御意」(第二重)『林校訂本』三巻書十八、第四重「同上」三十二、「善導御心」(第三重)『同上』二十三、「善導宗意」(第五重)『同上』二十四、「善導之御義」(奥図)『同上』三十八、奥書「同上」四十八、「善導御積」(奥書)『同上』五十二と示した善導への傾倒、善導による権威づけを継承しているように思われる。弁長がこのようにことのはか善導をとりあげて重視する所以の一端については、拙稿「聖光房弁長上人による宗義・行相の創設とその意図」(『佛教文化論攷』)を参照されたい。

そのことはともかくとして、この「四箇口伝」は、岡西二師の教学における一範疇を示すものとみてよい。ことそれほどまでに、浄土教学の体系化が進み細分化がこころみられ、煩瑣的色彩を深めているように思われる。とくに第二「二門並説の本拠を探る」、第三「二道教相と二門教相の取捨選択」は、この「四箇口伝」中の第三「宗義」に基づいて、その結論を導びきだしている。

これを要するに、第一、二、三の問答をとおして特徴づけられることは、聖岡の学風が色濃く支配・反映していることは当然であるが、その根底に弁長の教学が敷衍していることを見逃すことができない。(本拙稿において、一切敬称を省略したことを記し、非礼を詫びる次第である)

聖聰上人の著作について

——聖聰伝記載の著作と前期の著作考——

大 谷 旭 雄

一、はじめに

増上寺開山、西誉聖聰上人の著作は二十六部百數十卷というのが通説である。しかし、聖聰にどのような著作がどれほど存在したかということは未だ明確にされていないのが実情である。

聖聰の著作はその序分、奥書等によっても確認できるが、著作名や巻数等を一括して伝えてきたのは各種の書籍目録であり、また、各種の高僧伝、往生伝、列祖伝等に所収された聖聰伝であつたといつてよい。

そこで、まず現在知られる書籍目録をみると、最初に聖聰の著作を一括して紹介したのは十七世紀中葉、鎮西白旗系のある人師が編んだという『浄土正依経論書籍目録』であろうが、そこには聖聰の所撰としてすでに二十五部を列ねているのである。

その後、文久元年（一八六一）九月、書肆、宇田氏が収拾した『浄宗書籍目録』には三十四部、また文雄がその翌年に録した『蓮門類聚経釈録』（以下『蓮門録』）には二十六部、さらに明治三十三年（一九〇〇）

十一月に記された『浄宗著作眞香録』後篇^①には二十四部が列記されているのである。

大正三年（一九一四）『浄土宗史』を著わした大島泰信氏は所収の聖聰伝において二十八部にわたつてその著作名を列記しているが、これは先記、各種の書籍目録の中から、『蓮門録』の二十六部説を踏襲し、基礎としたものであり、それに『大綱抄口筆』と『糝鈔米金鈔』等の二部を独自に付加したものである。

そのうち、昭和九年（一九三四）五月、恵谷隆戒氏が著わした『略述浄土宗史』では二十八部百数十巻と明記している。これは先の大島氏の二十八部説をそのまま継承したものであるが、ただ、その数巻を具体的に数えて「百数十巻」と称したにすぎない。

さらに恵谷氏は昭和十一年『概説浄土宗史』を著わしているが、ここでは著作総数を二十六部百数十巻と改め、別註にはそれらの書名・巻数等を具体的に明示するに至っている。これは前説と一見、異なる新説のごとく思えるが、実はその部数の表記を改めたにすぎないものである。つまり、基礎的には大島氏の二十八部説を踏襲し、その

中から二部を削除し、二部を新たに補い、さらに大島氏が大經・觀經・小經等の各『直談要註記』を別々に三部として数えていたものを一括して『三經直談要註記』一部として数えた結果、二十六部百数十卷（厳密には百四十五卷）としたものである。

この恵谷隆戒氏の「二十六部百数十卷」説は服部仙順氏をはじめとする諸氏の所論、および、『浄土宗大辞典』聖聰の項にも聖聰著作の総称として受けつがれており、わずかな例外を除いて、これが今日までの通説として扱われてきたことを知るのである。しかし、それはあくまで仮定的な総称であって、その一々の著作の真偽等について綿密な検討が加えられた結果ではない。

一方、聖聰の著作は聖聰の滅後、約二百五十年頃から順次に成立する各種の高僧伝、往生伝、列祖伝などに収録されている聖聰伝にも伝えられてきたのである。そこに記載された著作は殆んど書籍目録のそれに含まれるが、中には『五大集』、『六祖口伝集』など目録に記載のないものもあり、また、伝歴の一端として著作の成立時をとくに指示するもの等も含まれている。聖聰の著作に関し、従来このような伝記の視点から調査、検討されてきたとは思われないのであり、その著作をよりの確にしていくなにも、ぜひとり組んでおかねばならない必要があると考える。

ところで、聖聰の著作活動は『引声阿弥陀經』差定の刊行以後、永享十二年（入寂）に至る三十二年間といえるが、その間、師聖岡が入寂した応永二十七年九月をもって前・後期に区分することが適切であろう。

その前期は師聖岡の晩年、浄土宗が岡・聰二師一体となって拡充されていく確立期の晩年に当り、それは応永十五年より同二十七年九月に至る約十二年間である。

いま、かような区分にたつて、前期における聖岡および聖聰等門下の動向を窺うと、各所に点在した談所を拠点とした教化や著作活動が目される。つまり、聖岡は応永十三年八月上旬、常福寺の浄土談所にあつて『古今序註』十巻を撰し、同十五年十月、おそらく聖岡の最晩年の著作となつた『日本書記私抄』^⑥を著わしている。また応永十六年八月には弟子、了智房に『授菩薩戒儀』を授与し、同二十年には常福寺の別当職をその了智に譲渡しており、教化の中心が徐々に門下へと移行していった時期であつたことが窺えるのである。

そうした中で、聖聰は応永十五年、小石川談所において、『引声阿弥陀經』の差定を刊行、同十九年五月には『浄土二藏二教略頌』^⑦（聖岡撰）の文劃、声韻を調功し、師決を稟けている。また同二十年には下総、下河辺の大野談所において阿弥陀經の鏤刻^⑧、刊行を行っている。また聖聰は当時、すでに横曾根談所の学頭でもあつた弟子良肇とも連携しつつ、積極的な教化活動を行っていたことは『常福寺文書』からも察知することができるのである。

いま、かような聖聰の動向の中で成立した前期の著作は決して多くはないが、諸記録を整理すると、

①行儀分講会の際に成立したと伝えられる『見聞』（行儀分）八巻（応永十七年四月）

②『三国正伝口授心伝集』（応永二十一年四月）

③『選訳口伝口筆』（応永二十三年四月～五月）

④『浄土三国仏祖伝集』（応永二十三年五月）

などをあげることができる。

なお、その後期は応永二十七年九月より入寂に至る約二十年間であり、この間には聖罔の滅後まもなく性阿弥陀仏の要請で著わされた『名号万徳抄』、『厭穢欣浄集』をはじめ、以後数々の撰述がこれに続くのである。

本論においては第一に従来、ともすると未検討のままに伝えられてきた諸聖聰伝に注目し、それらが聖聰の著作をどのように伝えてきたかをふりかえり、第二には当面、前期成立の著作を究明する目的にたち、とくに、心阿の『浄土本朝高僧伝』（『鎮流祖伝』）以来の聖聰伝が、応永十五年四月に行われた行儀分講会の所産として伝えてきた『見聞』（行儀分）八巻について、所伝の背景をふまえつつ、その真偽を検討してみたいと思う。

二、各種聖聰伝記載の著作

聖聰伝として独立した伝記は見当たらないが、江戸中期、十七世紀の末より幕末にかけて順次に成立する各種の高僧伝、往生伝をはじめ浄土宗内の列祖伝などには聖聰伝としてまとまった伝歴が収録されている。

それらの起点にたつものは聖聰の滅後、一四七七年に当る貞享四年（一六八七）性澈高泉によって編纂された『東国高僧伝』十巻中に収められたものであり、現時点の調査ではそれを遡ることはできない。

いま、『東国高僧伝』以後、聖聰の伝歴にふれ、あるいは聖聰伝を収録しているものをあげると、安養菴了智の『緇白往生伝』、虚舟古洞の『浄土十六祖図伝』、卍元師蛮の『本朝高僧伝』、宣誓心阿の『本朝浄土高僧伝』（『鎮流祖伝』）、懷誓靈山の『浄土源流解蒙』（『浄統略讃』）、松誉巖的の『浄土列祖伝』、靈誓鸞宿の『浄土伝灯総系譜』、漸誓了吟の『新撰往生伝』、常誓撰門の『三縁山志』などがある。

本項ではこれら聖聰伝を収録している諸伝の成立事情等を窺いつつ、そこに記載されている聖聰の著作についていささか検討を試みたいと思う。

先述したごとく、『東国高僧伝』^①（以下『東高伝』）を撰し、そこに最初に聖聰伝を収めた高泉（一六三二～一六九五）は寛文元年（一六六一）宇治万福寺の隠元隆琦に招かれて来日した黄檗宗の禅僧であり、また、本伝は日本の高僧を中国に紹介する意図で編纂されたというから、聖聰伝もただちに唐土に紹介されたことになろう。

ともあれ、本伝中の聖聰伝は道昭以来、天海に至る三三六師のうち、三三五番目に「増上寺西誉伝」として収録されている。また、その内容は僅か十数行ほどの略伝であるが、高泉は何を根拠としてこれを綴ったのであろうか。のちに『本朝高僧伝』を編んだ師蛮によると、延宝の初、高泉はすでに師蛮が纂著してあった三十余員にのぼる名徳の行状を師蛮から借用しており、また江湖に流落している賈・本にわたる資料を集めて『東高伝』等四種の僧伝を撰しており、あるいはこの名徳の行状中に聖聰伝が存在したかも知れない。しかし、師蛮はのちに『東高伝』中の聖聰伝の記述を批判、訂正しているところを見ると、

師蛮が纂蓄した中には聖聰の行状は存在しなかったとみるべきであろう。むしろ、高泉は本伝を記す二十年前(寛文七年頃)増上寺を訪れており、所伝の原材はその時に見聞、取材したものと推せられる。

高泉は聖聰の著作について、

平素著述。有_二阿弥陀経註記。大阿弥陀経註記。曼陀羅抄等若干巻。学者傳_レ焉

と記している。ここに「阿弥陀経註記」とあるのは聖聰が永享七年(一四三五)八月に撰した『阿弥陀経(小経)直談要註記』八巻を、また「大阿弥陀経註記」とあるのは永享五年(一四三三)六月に撰した『無量寿経(大経)直談要註記』二十四巻を、さらに「曼陀羅抄」とは永享八年(一四三六)五月に著わした『当麻曼陀羅疏』四十八巻を指すことは明らかであり、これら三著は従来の研究成果からいっても、聖聰晩年の真撰書であって、正当な採録といえよう。しかし、ここで高泉は著作の数量を「若干巻」と記しているが、聖聰の著作はそれほど僅少ではなく、事実を伝えるものではない。また、高泉が三著をあげてのち、「学者、焉に傳う」といっているのは著作の採録が自己の調査によるものでなく、ある学者(おそらく増上寺を訪れた際に出会った浄土宗の学者)の伝承によったことを示すものであろう。

ところで、ここで高泉が示した三著の成立年次と伝文中に伝える聖聰の寂年との間には著しい矛盾が指摘される。つまり、高泉は聖聰の寂年を「応永二十四年七月十八日。順寂。寿不詳」と記しているのであって、これを事実とすれば聖聰は先の三著の撰述以前に入寂していたことになるのである。かような誤伝は高泉がただ伝承だけを重視

し、寂年と三著の成立時とを確認しなかったことを露呈するものであるが、かような誤伝は聖聰伝のみに限らなかったのである。のちに師蛮の著わした『東国高僧伝彈誤』一巻はその誤りを指摘訂正しようとしたものである。

次に先の『東高伝』が編纂された翌年、元禄元年(一六八八)十二月、洛陽壬生の安養菴了智は「華洛辺鄙の道俗(緇白)、男女等に尋ねて得た往生人の伝歴を拾集^⑤」して『緇白往生伝』三巻を編している。

本伝は八十五名にのぼる往生人の伝歴を僧・尼・信士・信女等の四衆に分けて記載しているが、聖聰伝は上巻所収の「僧伝」中に収録されている。しかし、本伝はその末尾に、

上聖岡聖聰_二伝者。依_二東国高僧伝_一不改_レ文所_レ記也

と細註しているように、『東高伝』の伝文を全くそのままに記載するものであり、当然ながら、所載の著作も変るところはない。

了智は少なくとも聖岡・聖聰の伝歴に関しては『東高伝』以外に他伝を求めえなかったものと推せられるが、本伝が『東高伝』の成立した翌年に編纂され、しかもそこに始めて聖聰伝が収録されたことを考えると、了智にとって『東高伝』のそれは最も新鮮な聖聰伝として無検討なままに踏襲したものと思われる。

次に『緇白往生伝』が成立したその年、元禄元年(一六八八)十月(孟冬)、明誓虚舟古調(一六五三〜一七一七)は『浄土十六祖図伝』一巻^⑥を撰している。

画僧としても著名な古調は白旗流の原流を遡り、馬鳴より聖聰にいたる正脈十六祖の真像を模し、それ_レに行状を記している。

本伝中、師聖罔と聖聰との関係を伝える部分は全く『東高伝』に一致し、伝記の筋書きも同様であって、本伝が『東高伝』によっていることは明白である。ただし、伝歴の一部を詳細にしていること、聖聰が白旗正統の相承者であること、さらに聖聰の寂年を「永享十二年七月十八日、寂爾示滅、春秋七十有五」と訂正していることなどに新たな記載と伝歴に対する検討の跡が窺える。

なお、聖聰の著作としては具体的に明記せず、ただ「著わすところの書篇、甚だ富めり」と記すのみである。

次に『緇白往生伝』、『十六祖伝』の編纂後、十四年を過ぎた元禄十五年（一七〇二）妙心寺竜泉派（臨済宗）の禅僧、正元師蛮（一六二六—一七一〇）は『本朝高僧伝』七十五巻を編纂している。

本伝は梁・唐・宋の各高僧伝を模して全篇を法本・淨慧・淨禅・感進・淨律・檀興・淨忍・遠遊・読誦・願雜などの十科に分ち、正伝一千四百三十人、付見二百五十四人に及ぶ高僧の伝歴を収めているが、聖聰伝はその巻第十八（淨慧二之十五）に「武州増上寺沙門聖聰伝」として収録されている。

本伝の伝文を比較すると、師蛮が以前に成立した『東高伝』や『十六祖伝』を所覧し、参考に行っていることは間違いない。

いま、本伝の「凡例」第十条^⑧をみると、師蛮は高泉の編んだ『東高伝』など四種の僧伝にふれており、また、高泉の誤伝を指摘、訂正したことは、その続文に、

……外差甚多、指大三百余。余（師蛮）編之中。随処拳正。小者尚散有如沙磔。別作彈誤。防覽者之惑焉。

聖聰上人の著作について

といっていることから明らかである。とくに伝文中の小誤については所覧者の惑を防ぐため『彈誤』なる一書を著わしたと付記している。この『彈誤』一巻の写本は現在、『東国高僧伝彈誤』として内閣文庫に所蔵されており、その全容を知ることができる。本書は書題のごとく『東高伝』記載の各伝歴中にみられる誤謬を一々に指摘し、彈誤（訂正）を加えたものであるが、聖聰伝については、

増上寺西譽伝^⑨ 壽末詳 彈云聖聰貞治五年生永享十二年七月十八日寂 歳七十五何云応永耶

と記し、その寂年と行年を訂正している。この訂正はおそらく師蛮が所覧した『十六祖伝』によったのであろう。

ところで、師蛮は聖聰の著作として、

述作無量寿経要註記二十四巻。論註記見聞十巻。大原見聞。万徳集。金明集。論蔵集。徹髓鈔。当麻曼陀羅鈔等各一卷^⑩

と記し、八部を列記している。これらの表記は殆んどが略称または別称であり、正式な具名ではなく、また巻数の表記にも疑問のあるものもある。従って、これらがいかなる著作を指示しているかについては預め検討しておく必要がある。

まず、「無量寿経要註記」二十四巻とは『無量寿経（大経）直談要註記』を指し、巻数も間違いない。また「論註記見聞」十巻は『浄土正依経論書籍目録』（『浄正目録』）等に聖聰の著として記載されている『往生論註私記見聞』十巻を指すことは間違いない。

つぎに「大原見聞」一巻はおそらく『大原談義聞書鈔見聞』一巻を指すのであろう。しかし、本書に対する従来の研究の中には聖聰非撰

説もあり、ただちに聖聰所撰と断することは難かしい。いま、寛永十一年から万治三年（一六三四～一六六〇）の間に、覺譽が撰述した『大原談義選要鈔』をみると、

夫於此抄（『聞書抄』）旧有見聞之解近代有鈔指纂其旧解者分文解釈并是粗荒初学窺之易迷起尽……………

とあり、『見聞』を「西師（聖聰）の解」とし、『纂述抄』に対し「旧解」といつている。また、聞証の『大原問答弁釈』には「見聞云」といつて現行の『見聞』を引いており、少くとも本伝の編纂当時においては聖聰所撰として信じられていたことが知られるのである。

つぎに「万徳集（鈔）」一卷は『浄宗目録』にも同様の記載があり、『蓮門録』には「念仏万徳集」とあつて、当時、かような書題で伝えられたものがあつたのであらう。おそらく、これは現行の『名号万徳鈔』を指し、師蛭は当時の別称によってこれを採録したのであらう。なお、本鈔は応永二十八年（四二二）正月、性阿弥陀仏の尋問に答えて著わされている。

また、「金明集」一卷は『浄宗目録』、『蓮門録』等に記す『浄土金明集』とみてよい。

つぎに「論蔵集」一卷はその巻数からみると、現行の『浄土論蔵集』（百二十五論題）を指すものといえるが、その撰者として聖聰と存応との二説があり、にわかに断定し難い。いま、『浄宗目録』によると、

浄土論蔵集二百題 西譽 一
とある。これは聖聰所撰の論題数が二百題であつたことを伝えるもの

であり、当時、同名異撰の二本が存在したことを暗示している。さらに検討が必要であるが、論題数からいえば、百二十五題の現行本はあるいは聖聰以外の他師（存応カ）の撰述なのかも知れない。

つぎに「当麻曼陀羅鈔」一卷というのは『浄正目録』に「曼陀羅疏四十八」とあり、『浄宗目録』、『蓮門録』にそれ／＼「曼陀羅鈔四十八」とある『当麻曼陀羅疏』四十八巻を指すものと思われる。しかし、ここで師蛭が記す「一卷」という数巻を重視すれば、現に竜大図書館に所蔵される『当麻曼陀羅鈔』一卷（写本）の存在が目される。しかし、原本を閲覧した結果、本書の正式な具名は「当麻曼陀羅變相釈依西師疏」というべきものであり、また、本文中にはしばしば「聖聰の『曼陀羅疏』と良定の『当麻曼陀羅白記』が併引されているのであつて、その具名や内容からみて、師蛭のいう「曼陀羅鈔」に当らないことが判明した。おそらく師蛭が四十八巻と記すべきところを一卷と誤ったか、あるいは伝承過程に生じた誤記なのかも知れない。

なお、師蛭はすでに「東高伝」に記載されている『阿弥陀經直談要註記』八巻をあげていないのは何故であらうか。もし、本書を聖聰所撰とすることが不適当であるならば、『彈誤』において訂正があるべきであり、また、のちに本伝記載の著作をほぼそのままに踏襲している『鎮流祖伝』はこれを記載しているのであり、師蛭がとくにこれを刪削する理由はないように思われる。勿論、検討の余地はあるが、筆者はこれを記録上の漏脱と考えたい。

とすれば、師蛭のかかげた聖聰の著作は併せて九部を数えることになるのである。

これら九部は本伝以降に成立する聖聰伝に順次に踏襲されていくのであり、それらの起点にたつものとして注目されるが、師蛮は何を根拠としてこれらを採録したのであろうか。この問に対する直接の解答は用意されていない。しかし本伝が正伝だけでも一千四百三十人の伝歴を収める冒大な編纂であり、また師蛮が他宗の禅僧であったこと等を考慮すると、かれが聖聰の著作の逐一について調査し、特別な検討を加えた結果とは思われない。おそらく師蛮の採録は識者からの問訊によるものであったにちがいない。かれは出家後、ただちに僧伝の編纂を志し、諸国に巡礼し、諸山の耆宿、江湖の禅友に問訊して資料を蒐集すること三十年に及んだという。また、師蛮の記した聖聰賛には当時の増上寺の状況が描写されており、増上寺を訪ね、有縁の識者に聖聰の著作について問訊したことは想像に難くない。

また、これら九部の刊記をみると、この『本朝高僧伝』が編纂される以前、寛永八年（一六三一）より寛文二年（一六六二）に至る約三十年の間に全て刊行され、流布していたことが知られるのであり、時間的には師蛮が問訊によってえた九部の諸刊本を所覧することは可能だったことになるう。

しかし、たとえ刊本による確認があったとしても、これら九部の全てが聖聰の真撰書とは認め難いのであり、中には当時の浄土宗において聖聰の所撰として認められていたものも含まれていることを忘れてはならない。

次に『本朝高僧伝』に遅れること二年、宝永元（一七〇四）滋賀、松江の称名寺にあった宣誓心阿は『浄土本朝高僧伝』（『鎮流祖伝』）八卷

を撰しているが、聖聰伝は鎮西十祖を数える中に「十祖、縁山増上寺西誓上人」伝として第一卷中に収録されている。

いま、本伝の「通例」第一条^⑮には、

一 今之所^レ述因^二諸家之伝文及道友之旧書^一而或刪修、或補足

とあり、編纂の基本姿勢が窺えるが、ここで「諸家之伝文」、「道友の旧書」等という中には当然、『東高伝』や『本朝高僧伝』が含まれていることは明らかであり、本伝がそれらの所伝に刪修、補足を加えて編せられたことが知られるのである。

また、伝文自体の内容をみても、基本的には『本朝高僧伝』の筋書きを踏襲しながら、より浄土祖師の伝歴として整備されているが、そこには伝文の詳細化と刪・補がなされ、新たに四ヶ所にわたる事蹟が付け加えられている。

かような傾向は著作についてもいえるが、心阿は聖聰の著作については、

永享五癸丑述^二大小二經要註記三十二冊^一 八年丙辰撰^二当麻曼陀羅抄四十八軸^一 又往生論註記見聞十卷 大原見聞 五大集 金明 徹
髓集 論藏 拾遺等鈔記做^レ推

といっている。配列順序は異なるがこれを整理すると、心阿はまず基本的には師蛮の採録した九部を踏襲し、その中から『万徳集』（『名号万徳鈔』）を刪削し、その上で、新たに『五大集』、『拾遺』の二著を付け加え、併せて十部を採録しているのである。

このうち、『五大集』については散佚して伝わらず、目録等にもその記載はなく、現時点では検討の余地もないのである。また、「拾遺」

が聖聰のいかなる著作を指すものか明らかにし難い。おそらく『五重拾遺鈔』三卷あるいは、『徹選釈集教相切紙拾遺徹』（別名『徹選釈拾遺抄』）二巻のうちいずれかを指すのであろうが、後者の可能性が濃厚である。

ところで、先述したごとく、心阿は伝文中に新たに四つの事蹟を付加しているが、とくに著作に関連して無視できないのが、応永十七年四月に実施されたという行儀分講会の記事である。しかし、これは以後の聖聰伝に順次に踏襲されて継承されていくものだけに殊に慎重な検討を要するものであり、章を改めて一考したいと思う。

いま、心阿によれば行儀分講会において「見聞」八軸が著わされたというから、心阿は結果的に先の十部にこれらを加えて聖聰の著作として示したことになるのである。

次に『鎮流祖伝』が成立した翌年、宝永二年（一七〇五）三月、懷譽靈山は師榮譽懷山が元禄九年（一六九〇）に起草した一編の書に追録・増補して『浄土源流解蒙』と題したが、これに更に修訂補註を加えたものが、享保十七年（一七三四）六月に成立した『浄統略讃』である。

本書は「宗書の中にみえる人名とか代表的な語彙を支那伝灯、本朝写瓶、諸記指南、浄家起源等の四篇に分けて詳述したもの」といわれるが、聖聰に関しては「本朝写瓶 第二」の中に「増上西誉上人」として収録されている。その内容は聖聰伝として完全なものでなく、以前に成立した聖聰伝の中から抜き書きした程度のものである。編者は『東高伝』、『本朝高僧伝』等を所依としたことを記しているが、たとえば聖光伝の中では、

又近^ニ本朝高僧伝十三^{濃州}師^{浄土高僧伝}心阿^{湖北}等ニ。其伝ヲ載^スと記している。

ところで懷譽は聖聰の著作については「此師ハ了誉ノ嫡弟也。乃因公ノ口決ヲ稟テ多ク鈔物ヲ撰ス。」と記すのみであるが、また『徹選釈拾遺抄』の述作時に感得した瑞夢を記しており、この書を聖聰の著として数えていたことは間違いない。

次に先の『鎮流祖伝』が編纂された翌年、また先記『浄土源流解蒙』が編せられた翌年、宝永二年（一七〇五）五月、当時、摂州、坂城の生玉蘭若にあった松譽巖的は『浄土列祖伝』五巻を編し、本伝・付伝あわせて八十一名にのぼる諸師の伝歴を記しているが、聖聰伝はその第一巻中に「武江増上寺西誉伝」として収録されている。

巖的の詳しい伝歴は定かでないが、本書の自叙^②によると、志学以来、ながく武陵（増上寺）に遊学、また館林（善導寺）において受講修学を重ねた学僧であったことが知られる。

本書は巖的がかつて「諸文要解」を編した際に、書林より「浄家之祖系」を述作するよう依頼をうけ、自から記録した列祖の伝を集録したものであり、法然以来の浄土宗祖師の継祖史的な意味をもつものである。

伝記の内容は『東高伝』、『本朝高僧伝』、『鎮流祖伝』等を参考に組み立てられているが、巖的は自から綴った聖聰伝のあとに、「或カ曰」として『東高伝』の聖聰伝を並引し、とくに聖聰の寂年等についてその相違を示し、その所伝を批判している。しかし、一方後半の聖聰賛では逆に『東高伝』をほぼそのままに踏襲するなど、とくに『東高

伝』所収の聖聰伝を中心に取捨、検討された跡が窺えるのである。

聖聰の著作については、

以「永享五年」著『寿経要註記二十四帖』以「同、八年丙午」述『曼陀羅鈔四十八軸』亦注記見聞十冊。大原見聞。同、万徳集。金明集。論蔵集等及數十部綴牒之。

といて、『無量寿経直談要註記』廿四卷をはじめ七部をあげているが、これは原則的には師蛮の『本朝高僧伝』の記載を踏襲するものといふことができる。ただしここでは何故か『浄土徹髓抄』が刪削されているが、その理由は知る由もない。あるいは単なる漏脱であろうか。

なお、巖的は以上の七部をあげてのち、著作の総数を「……等及数十部」というが、その根拠は明らかでない。のちに靈譽懺宿が享保十二（一七二七）年に記した『浄土伝灯総系譜』で聖聰の著作を総称し「所述書有数十余部」というはおそらくこの巖的の説をうけたものにちがいない。

次に浪華大福寺の漸誉了吟（風航）は寛政五年（一七九三）『新撰往生伝』八巻を編んだが、聖聰伝は「武江三縁山西誉上人」伝として第一巻に収録されている。

伝歴そのものは師蛮の『本朝高僧伝』の説をうけながら、とくに心阿の『鎮流祖伝』を基礎とし、これに検討を加えたことが窺えるが、その内容はかなり増広されたものとなっている。

そのうち、著作に関連して注目されるのは漸誉が『鎮流祖伝』にみられなかった応永十七年（行儀分講会）以後の事蹟を新たに付け加え、

○二十一年甲午四月記「六祖口伝集一卷」先「是於武州貝塚營建三縁山広度院増上寺」

○二十二年乙未秋請干師「執行慶讃」以為弘教之処……

といっていることである。ここで「六祖口伝集」一卷とは『三国正伝口授心伝集』の略称であるが、いま、本書の奥書（²³）をみると、

右六祖口伝雖有「恐」愚意難持故「記置」者也……

干時 応永二十一甲午卯月二十日 西誉

とある。

また、この外の著作として了吟は、

永享五年癸未述「大小二経要註三十二卷」八年丙辰撰「当麻変相鈔四

十八軸」又往生論註記見聞十冊 大原見聞 五大集 金明集 徹

髓集 論蔵 拾遺等鈔記做推 末学以為標準

といいて、『大経直談要註記』など十一部を列挙しているが、これは心阿の『鎮流祖伝』の記載を全くそのままに踏襲したものとなっている。ただし、伝歴中に『六祖口伝集』をあげているから、本伝記載の著作は併て十二部ということになる。

なお、漸誉は著作の総数を示して「載記做推」というのも『鎮流祖伝』の踏襲といえるが、また、これらをあげて「末学、標準と為す」というのはこれら十二部が当時の浄土宗において認められていた聖聰の標準的著作であったことを伝えるものである。

次に常誉撰門は聖聰滅後三七八年に当る文政元年（一八一八）、『三縁山志』十二巻を編したが、聖聰伝はその第九巻「第十列祖高德」の冒頭に「開山 大蓮社西誉上人聖聰大和尚」伝として収録されている

のである。

所収の伝文は『新撰往生伝』によらず、原則的には『鎮流祖伝』を踏襲し、これを骨子として、新たな著作を加えつつ増広されたものと思われる。

所載の著作については、

永享五年『無量寿経要註記』二十四卷、『観無量寿経要註記』十六卷、『阿弥陀経要註記』八卷、同八年『当麻曼陀羅鈔』四十八を選す。此外『見聞』十卷、『大原談義見聞』五卷、『論蔵集』十卷、『万徳集』、『金明集』、『五重口決集』、『不審精(請)決集』、『徹選択口伝抄』、『拾遺抄』、『行儀分見聞集』、『徹髓抄』等都て一百余巻並に世に行われ、宗徒是を珍藏す

と記し、『無量寿経直談要註記』をはじめ十六部を列ねている。また撰門は『鎮流祖伝』をうけて、応永十七年の行儀分講会の際に著わされたという「見聞」八巻の記事を記しているから、厳密にはこれを加えるべきであることは云うまでもない。

かように撰門が採録した著作は原則的には『鎮流祖伝』に記載される十部(それに見聞八軸)説をそのままに踏襲したものであるが、撰門はそれに『万徳集』を加え、『五大集』を削除して聖聰の基本的著作

とし、これに自らあらたに選んだ、『徹選択口伝抄』(『徹選択本末口伝抄』二巻)、『五重口決集』、『不審精(請)決集』、『行儀分見聞集』、『観無量寿経要註記』(『観無量寿経直談要註記』など五部を加えて十六部としたのである。

なお、撰門は『鎮流祖伝』によりながら、そこに記載されていなかった『万徳集』(『名号万徳鈔』)を採録していることは本書の真評性からいっても正当であり、また、現時点でその正体をつかみえない『五大集』を刪削していることは適切な記載といつてよい。しかし、『大原談義見聞』を五巻とし、『浄土論蔵集』を十巻と記すなど理解し難い記述がないわけではない。また、自から加えた五部についても『五重口決集』、『不審精決集』、『行儀分見聞集』など、現存のいかなる書を指すものか特定できないものを含んでいるのであり、数々の検討の余地を残している。

なお、撰門は以上の諸書を挙げてのち、著作の総数を示し「都て一百余巻」というが、いかなる書の数巻を数えたものか知る由もない。

以上、『東高伝』以後、『三縁山志』に至る間に成立した八種の聖聰伝に採録された聖聰の著作を窺ったが、これらを図表にまとめると次のごとくである。

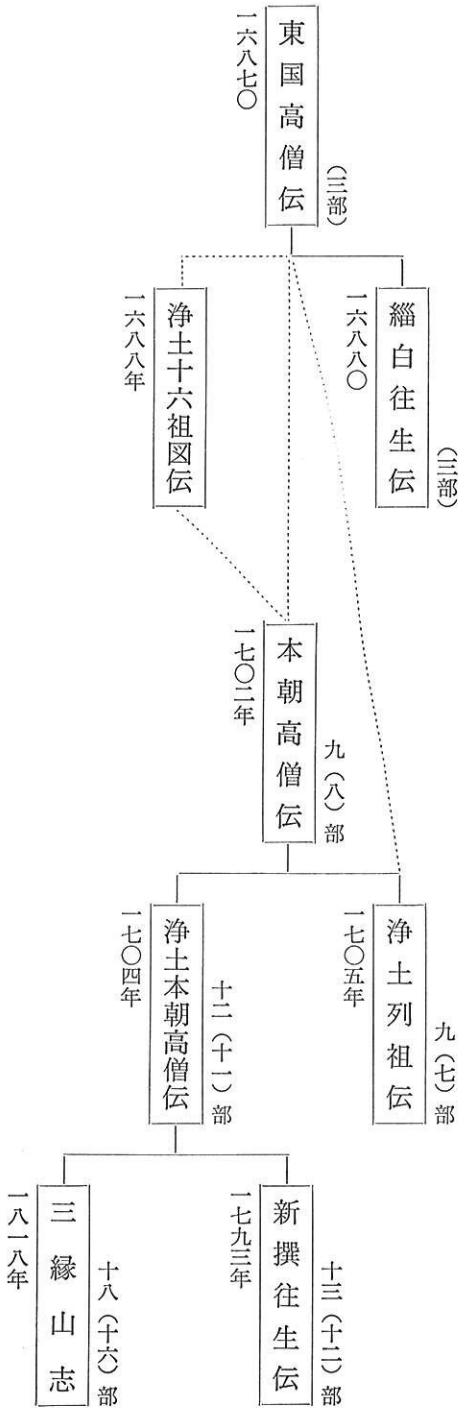
1	大経直談要 註記	24	大阿弥陀経 註記	大阿弥陀経 註記	無量寿経要 註記	大経要註記	寿経要註記	大経要註記	無量寿経要 註記	24		
	著作具名	巻数	性激高泉 貞享四 (一六七) 『東国高僧 伝』	安養菴了智 元禄元 (一六八) 『緇白往生 伝』	虚舟古洞 元禄元 (一六八) 『浄土十六 祖図伝』	卍元師蛮 元禄十五 (一七〇) 『本朝高僧 高僧伝』	宣譽心阿 宝永元 (一七〇四) 『浄土本朝 高僧伝』	懷譽靈山 宝永二 (一七〇五) 『浄土源流 解蒙』	松譽嚴的 宝永二 (一七〇五) 『鎮流祖伝』	靈譽鸞宿 享保十二 (一七二七) 『浄土伝灯 総系譜』	漸譽了吟 (風航) 寛政五 (一七九三) 『新撰往生 伝』	常譽撰門 文政元 (一八一八) 『三縁山志』

16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2
浄土二蔵二 教略頌義本 未不審精決 ?	五重聞書?	徹選撰本未 口伝抄	三国正伝口 授心伝集	行儀分記見 聞?	徹選撰拾遺 抄	五大集	名号万徳抄	浄土論蔵集	浄土徹髓抄	浄土金明集	大原談義聞 書抄見聞	往生論註私 記見聞	当麻曼陀羅 抄	小經直談要 註記
		1	1		2	1	1	1	1	1	1	10	48	8
													曼陀羅抄	記阿弥陀經註
													曼陀羅抄	記阿弥陀經註
							万徳集	論蔵集	徹髓抄	金明集	大原見聞	論註記見聞	当麻曼陀羅 鈔	——
				見聞(八軸)	拾遺	五大集	——	論蔵	徹髓	金明	大原見聞	註記見聞	曼陀羅鈔	小經要註記
					徹選撰拾遺									
							万徳集	論蔵集	——	金明集	大原見聞	註記見聞	曼陀羅鈔	——
			六祖口伝集	見聞(八帖)	拾遺	五大集	——	論蔵	徹髓集	金明集	大原見聞	聞往生論記見	当麻変相鈔	小經要註
不審精決集	五重口決集	徹選撰口伝 抄	——	見聞(八巻)	拾遺抄	——	万徳集	論蔵集	徹髓抄	金明集	聞大原談義見	見聞	鈔当麻曼陀羅	註記阿弥陀經要
					0		0	10	0	0	5	10	48	8

0	0	18	17
聖聰入寂後	記載外総数	行儀分(記) 見聞	観無量寿経 直談要註記
		8	16
二四七年	(外)若干巻		
二四八年	(外)若干巻		
二四八年	所著書篇 甚富		
二六二年	——		
二六四年	鈔記倣推		
二六五年	多ク鈔物ヲ 撰ス		
二六五〇	等及數十部		
二八七年	所述書有 數十余部		
三五三年	載記倣推		
三七八年	余卷 等都て一百	行儀分見聞 集	観無量寿経 要註記
			16

これによって、聖聰伝に採録された聖聰の著作は高泉の『東高伝』、了智の『緇白往生伝』等初期においては僅かに三部を記載するに過ぎなかったが、正元師蛮は『本朝高僧伝』を編し、独自の調査、問訊によつて九部(『小経直談要註記』を含めて)を記載するに至っているが、それはその後の聖聰伝に記載された著作の基礎として、踏襲され、増

そしてそれは嚴格的の『浄土列祖伝』にそのまま踏襲され、一方、心阿の『鎮流祖伝』にも踏襲されて十一部(「見聞」八軸を含めて)を採録されるに至り、更にそれは『新撰往生伝』(十二部採録)、『三縁山志』(十六部採録)へと踏襲継承されていったことが知られるのである。これを示せば次図のごとくである。



三、行儀分講会と見聞述作の問題

禅僧、卍元師蛮の編した『本朝高僧伝』に収録された聖聰伝は聖聰が出生以来、九才で出家、やがて常福寺の聖岡について帰投、十五才にして剪戒、その後、円頓戒の伝承、『二歳義』の付属、各地への行化と順次に記し、さらに応永年間のこととして増上寺の造営と教化および自行(般舟三昧)等について記している。この聖聰伝をみる限り、浄土宗の祖師としての宗派色は稀白であり、事蹟の描写も要点的で、編年的に詳細に綴られたものでなく、また事蹟間の空間も著しい。

かような師蛮の聖聰伝を踏襲した心阿は『鎮流祖伝』において、宗派色を強めながら、四ヶ所にわたって年次を明記して伝歴を整理、補充しながら事蹟の空間をうめる努力を払い、充実をはかっている。

いま、その四ヶ所とは、

- ① 至徳二年 聖岡に面謁、帰浄
- ② 明徳四年十二月 仏祖十八伝の継襲
- ③ 応永十年九月 聖書の伝受
- ④ 応永十七年四月 行儀分講会、見聞八軸の撰述などである。

このうち、第四の行儀分講会の記事はこの心阿の『鎮流祖伝』が最初に採録したもので、それ以前に遡ることはできない。また、これが『新撰往生伝』および『三縁山志』所収の聖聰伝にそのまま踏襲されていることは先図のごとくである。

かようにして継承された行儀分講会の記事が明治維新以後、今日に

聖聰上人の著作について

至る各種、浄土宗史^①、年表^②、大辞典をはじめ、聖聰に関する諸研究において、業績として殆んどとりあげられていないのはいかなる理由であらうか。

また、この記事は『望月仏教大辞典』、今岡達音氏の解説、『浄土宗大年表』、服部仙順氏^⑤、玉山成元氏の所論などに僅かにとりあげられている。しかし、それらは『鎮流祖伝』の記述自体が未検討であることから、かりにその所伝に信をおいてとりあげたに過ぎないものであり、その真相について検討した結果ではないことは云うまでもない。従って、この記録は史実にそくした正確な聖聰伝を編む上において、またことに聖聰における前期の著作をより正確にとらえるためにも、ぜひ、その真相を解明しておかねばならない重要な意味を含んでいるといえよう。

筆者はかつてこの行儀分講会について、いささか検討をこころみたが、本項では本年三月、『聖聰上人典籍研究』も刊行され、聖聰の典籍に関する研究もかなり前進をみたので、それらの諸研究の成果をふまえつつ、再び検討を試みたいと思う。

まず、繁をいとわず、行儀分講会の所伝を記すと、それは、

(応永)十七年四月 預行儀分講会^③ 著見聞八軸^④

という、ごく短い伝文であり、表現も不明瞭で、ここから事実を正確に酌みとることは難しく、問題点も少くない。

いま、記述の不足を補いつつ、筆者なりにこれを解すると、応永十七年四月、「あるところで」行儀分講会が行われた。その時、「聖聰は何人(聖岡カ)かの命旨」に預って、「講会の講師にあたり」、「良忠

の「行儀分私記」について講説した」。「その講録の一々を整理し」、「見聞」として八巻を著したと解することができよう。かようにこの伝文は曖昧さをかくしきれないが、これは元来、心阿の所依とした原材そのものが正確なものでなかったことを暗示しているように思われる。

ところで、行儀分講会といえは善導の全著作（五部九巻）のうち、教相分（『観経疏』一部四巻）に対し、行儀分といわれる『法事讃』、『観念法門』、『般舟讃』、『往生礼讃』などの四部五巻について講ずる講会ということになるが、ここではそれらについて、良忠が注釈を加えた行儀分の各「私記」について講説する講会をいうのであり、正確には行儀分私記講会というべきものである。

また、心阿がここで「見聞八巻」といっているところを見ると、それらは『法事讃私記見聞』三巻、『観念法門私記見聞』二巻、『般舟讃私記見聞』一巻、それに『往生礼讃私記見聞』二巻など併せて四部八巻を念頭におていることは確かであり、また、それは当時、八巻が一括されて「行儀分私記見聞」として流布していたものを念頭においたものと思われる。

かような当時の形態を留めて伝えられているものが現在、正大図書館^⑦に所蔵されている『行儀分私記見聞』八巻である。いま、そこに一括されている内容を見ると、

- ① 『法事見聞』上・中・下（三巻）
- ② 『礼讃見聞』上・下（二巻）
- ③ 『観念法見聞』上・下（二巻）

④ 『般舟見聞』（二巻）

となっている。これらはいずれも無刊記で、とくに撰者や奥書等を記していないが、その『礼讃見聞』上・下の巻頭には、

礼讃私記見聞 上

（上巻） 応永十七年庚寅卯月八日始^レ之<sup>御口筆能化
御年七十</sup>

礼讃私記見聞 下

（下巻） 五月二十二日 始^レ之

という記録がある。これによると、その上巻の講説は応永十七年四月八日から、下巻はその五月二十二日から開始されたというのであり、この記述から所定の期間を定め、所定の各書を講説する講会が開催されたことは十分、想定することができるのである。

また、この間に口筆した能化者の名を明記していないが年令を七十才と記しているのは聖聰の年令に一致し、本書が聖岡の口筆であることを伝えるものである。なおこの『往生礼讃私記見聞』が聖岡の所撰であることは聖聰^⑧や加祐^⑨も認めているところである。

ところで、増上寺所蔵の本書（写本）の奥書によると、聖聰は応永四年（一三九七）三月にこれを書写している。その成立は定かでないが、本文中には聖岡が明徳二年（一三九二）四月に撰した『心具決定往生義』や明徳三年に撰した『決答疑問銘心鈔』が譲りされておられ、本書は明徳三年以後、応永四年に至る間には成立していたことになる。

これによると、『礼讃私記見聞』が応永十七年の講会においてはじめて撰述されたものではないことは明らかである。従ってこの記録はすでに撰述されていたものを、聖岡が再講したことを伝えるものと考

えなければならぬ。

ともあれ、この記録で注目されるのは応永十七年四月に上巻の口筆が始められたと記していることであり、しかもそれが心阿の伝える行儀分講会の開催時と全く一致していることである。このことは一体、何を物語るのであろうか。心阿が伝える行儀分講会の記事はおそらくこの記録を所依としたことはまず間違いないであろう。つまり、心阿は伝歴中に聖聰の著作行蹟をかくる意図から、当時一括して流布していた『行儀分記見聞』を所覧し、その中からこの『礼讃私記見聞』にある記録に注目、これによってその期間に「行儀分講会」なる講会が行われたものと想定し、その所産が「見聞八巻」であると考えたのではなからうか。

心阿の記述はとり方によっては「見聞八巻」のすべてが聖聰の著のごとく解されないこともないが、心阿はこれら八巻のすべてが聖聰の所撰であるとはいっていないのであり、また『礼讃見聞』が聖岡の所撰であることは十分承知していたはずである。

要するに、心阿はこの行儀分講会の記事を新たに挿入することによって、聖岡の『礼讃見聞』とともに聖聰の三見聞が口筆されたことを示し、聖聰の著作行蹟を新たに加えようとしたのであろう。また、当時、覇を競った名越派の大沢良栄にも同じく『行儀分記見聞』として「見聞」を一括したものが存在したことを考えると、心阿はこのことを意識し、白旗正統をつぐ、聖岡・聖聰にもかような著作のあることを伝記中に誇示しようとしたのではなからうか。

しかし、この心阿の所伝によれば、応永十七年の行儀分講会におい

て、八巻のすべてが口筆され、同時に著作されたことになるのであって、甚だ疑問といわなければならないのである。

ところで、本年三月に刊行された『聖聰上人典籍研究』においては聖聰の著作に対して、新たな論究が加えられたが、その中で、金子寛哉氏は『法事讃私記見聞』の著作年次、述作の動機及びその目的、そして本書の特色、依用の典籍等について考察している。とくに聖聰の著作相互の譲り関係から、『法事讃私記見聞』の成立年次を想定し、断定をさけながらも、聖聰六十才をそれほどさかのぼらない年代の著述とし、また『観念法門私記見聞』もかなり晩年の著作と考えるべきであると指摘し、これらが所伝のごとく応永十七年に行われた行儀分講会の所産とみることに疑問を投じている。

また、先記、『行儀分記見聞』中の『観念法門私記見聞』の内容をみると、聖聰の著として断じ難いものがある。その理由の第一は、本書にはわずかに『法事讃私記見聞』^⑪が引用される外は聖岡・聖聰の述作は引かれておらず、他の見聞と傾向を異にする論述であること、第二には本文中に「已上水沼口筆」として引くところが二ヶ所、その外「水沼云」^⑫また「先師水沼云」^⑬といって、水沼（藤田性真）の所説、口筆を多く引用していること、などが指摘されるからである。

さらに、上巻々末には本文中から三ヶ所にわたって「理不尽」の説示を引き出して列記し、「別人所作の異本を後人誤って当巻に書入れたるか。甚だ以って不審なり」といって不審を呈し、「正本可尋」ともいっている。

これによって、本書は元来、聖聰所撰として不審のある書であった

といえるが、『浄土正依書籍目録』が本書を採録せず、『観念法門相統抄』^⑮のみをあげていることもうなづけるのである。

また、筆者は先記『聖聰上人典籍研究』において、『般舟讚私記見聞』についていささか検討したが、聖聰の著としてとくに問題はないように思われる。しかし、その内容等から成立年次を明らかにすることは難かしい。

以上の検討によって、①行儀分の三見聞が全て聖聰の著作であるかどうかは疑わしいこと(『観念法門私記見聞』)、②中には従来の考察で、聖聰晩年の作と位置づけられるものもあること(『法事讚私記見聞』)、③刊記も奥書もなく成立年次を応永十七年と断定しうる根拠はないこと(『般舟讚私記見聞』、『観念法門私記見聞』、『法事讚私記見聞』)などが考えられるが、少くとも現在伝えられる三見聞は応永十七年の行儀分講会における著作であるとはいえない。にもかかわらず、心阿が『往生礼讚私記見聞』の記録によって、不確実な行儀分講会なる講会を想定し、しかも他の三見聞もすべてその所産としたのはその心情は分るとしても史実として正当な記事とは思えないのである。

先述したごとく、先学の多くはこの行儀分講会の記事を伝えていないが、大島泰信氏はこれを伝える『鎮流祖伝』そのものについて「頗る誤謬」の多い書とし、「文章の華美を衒ひ動もすれば其の実を遺る傾あるは惜むべきなり」と評している。

心阿によってはじめて伝えられた行儀分講会の記事は前期内における聖聰の著作活動の中心となすものとしてとくに注目されるが、史実として疑問も多く聖聰の正当な事蹟として考えにくいといわねばなら

ない。

かように、『法事讚私記見聞』等の三見聞は応永十七年四月の行儀分講会の所産としては認め難いが、少くとも『法事讚私記見聞』や『般舟讚私記見聞』は聖聰のある時期(晩年)の撰述として認めることは不可能ではない。

むすび

以上、本論においては第一に各種、聖聰伝に記載された聖聰の著作について、諸伝の編纂事情を窺いながら考察したが、これによって先に図示したごとく聖聰伝が踏襲をくり返しながら、どのような著作を伝えてきたかを明らかにすることができたと思う。

また、聖聰伝にみる聖聰の著作は師蛮の『本朝高僧伝』をへて、心阿の『鎮流祖伝』に至って十二部(十二)が記載されるが、これが当時、とくに浄土宗において認めていた聖聰の基本的著作だったと推せられる。

しかし、これらは聖聰滅後、二六二年を過ぎた時点で、しかも他宗の禅僧である師蛮の問訊にもとずいて採録されたもので、一々に検討が加えられて採録されたとは思われないのであり、また、これが順次に踏襲されていく過程においても同様であったにちがいない。

いま、心阿の採録した十二部(十二)について、今日までの研究成果をふまえて考えると、そのほとんどが聖聰の真撰書として認めることができる。しかし、その中には『大原談義聞書抄見聞』、『浄土論蔵集』、『五大集』をはじめ『見聞』(行儀分)八軸などについてはさらに

綿密な検討がなされ、聖聰の所撰としての真・疑が決められる必要がある。

また、第二には前期における聖聰の著作を明確にするため、『鎮流祖伝』以来の聖聰伝に伝えられる行儀分講会（応永十七年四月）とその時点で著わされたという『見聞』（行儀分）八巻に焦点をあてて検討した。

その結果、この記事は心阿の『鎮流祖伝』の聖聰伝にはじめて記載されて以来、漸誉の『新撰往生伝』さらに撰門の『三縁山志』に踏襲されていたが、この講会の開催自体が『往生礼讃私記見聞』にある僅かな記録に基づく創作の可能性が濃厚であって、その実体をとらえることは難かしいように思われる。また、『礼讃私記見聞』がこの時点で聖岡あるいは聖聰によって講説されたことを認めるとしても、他の『法事讀私記見聞』等の三見聞がその時点で成立したということはその内容からいっても考え難いといわねばならない。従って、今後、さらに検討が加えられる必要があるが、行儀分講会の開催とそれに関連して著わされたという『見聞』（行儀分）八巻の記事は聖聰の事蹟から省かれるべきであろうと考える。

ところで、聖聰における前期成立の四種の著作のうち、『三国正伝口授心伝集』は内容的にも聖聰初期の著作として認めうるものであり、また著作というよりはむしろ聖岡から聖聰に伝授された口伝（口筆）集といえる『選択口伝口筆』一巻も内容的に問題はないように思われる。

しかし、『浄土三国仏祖伝集』は従来、すでに唯仰や大島泰信氏に

非撰説もあって、聖聰の所撰とし問題のある著作である。

しかも、この巻末の日付は『選択口伝口筆』の第九条末に記すものと全く一致するのであり、しかも、『仏祖伝集』の巻末に記す「又浄土血脈相承之事」の内容も「浄土血脈相承之事」と題する『口伝口筆』第九条の内容と全く一致するのであり、まことに不自然という外はない。

このことについて筆者はかつて一考したが、結論的にいえばこの『仏祖伝集』は大島氏のいうごとく後人の仮託とみるべきである。とくに、国立国会図書館所蔵（二一四・一〇五）の本書をみると、本書が聖聰に名をかりた偽書であることを伝え、作者を金戒光明寺廿八世、往誉潮吞（一五七七～一六五〇）とする良照義山の見解を伝えているのであって、ます／＼後人仮託の感を深くするのである。

かようにみると、聖聰における前期成立の著作として認めうるものは僅かに『三国正伝口授心伝集』一巻と『選択口伝口筆』一巻など、口伝的性格の濃い二著だけに限られることになるのである。

註一

- ① 正大国書館蔵（二五・一五・二八）
- ② 『増上寺開山西譽上人伝』（『浄土教報』二二八号）
- ③ 『鎮流祖伝』、『新撰往生伝』に記載。
- ④ 『新撰往生伝』。
- ⑤ 明暦三年版同書奥書に「常州爪連浄土談所常福寺」とある（国会図書館二四一・一〇二）。
- ⑥ 爪連常福寺蔵同書奥書。
- ⑦ 常福寺蔵『授菩薩戒儀』奥書。

註二

- ⑧ 増上寺蔵同経刊記。
- ⑨ 『浄全』十二～十。
- ⑩ 藤堂祐範『日本文化史論』所収「華頂山古経目錄」(『浄土三部経』五二八)。
- ① 『新仏全』六二所収。
- ② 同書「凡例」(『新仏全』六三～二二)。
- ③ 『東国伝』十卷の外、『扶桑禅林僧宝伝』十卷、『東都諸祖伝』二卷、『続扶桑僧宝伝』三卷。
- ④ 『東高伝』の聖聰賛に「予廿年前。挂錫武江。嘗遊増上寺」とある(『新仏全』六二～二九四)。
- ⑤ 伊藤唯信氏同書解説参照(『新仏全』九八～二九三～二九四)。
- ⑥ 正大図書館蔵(二五・一五・廿五)。
- ⑦ 『新仏全』六三～一六。
- ⑧ 『新仏全』六三～二五。
- ⑨ 和一七九八。
- ⑩ 同右三七丁。
- ⑪ 今岡達音『大原談義聞書抄見聞』解題(『浄全』廿一～五八八)。
- ⑫ 『浄全』十四～八二七。
- ⑬ 『浄全』十四～八七二外。
- ⑭ 『新仏全』九六～一七八。
- ⑮ 寛永八年版、正保二年版などいづれも「百二十五論題」。
- ⑯ 同図書館別置。
- ⑰ 『鎮流祖伝』卷二(『浄全』十七～四三五)。
- ⑱ 『浄全』十七～四一七。
- ⑲ 『浄土宗大辞典』同書解説。
- ⑳ 『続浄』六～三七五。
- ㉑ 『続浄』十六～四九六。
- ㉒ 『浄全』十七所収。
- ㉓ 『浄土伝灯輯要』。

註三

- ㉔ 『浄全』十九～四四九以下。
- ① 大島泰信『浄土宗史』、恵谷隆戒『略述浄土宗史』・「概説浄土宗史」、井川定慶『浄土宗史概説』ほか。
- ② 伊藤祐晃『浄土宗年表』。
- ③ 『佛教大辞彙』(聖聰)。
- ④ 『論註記見聞』解説所収聖聰伝(『浄全』二一～六二)。
- ⑤ 『増上寺開山西誉上人伝』(『浄土教報』二二八三号)。
- ⑥ 『三縁山 増上寺』三五。
- ⑦ (イ) 増上寺新溪、法性窟蔵(一五三一・一三六) (ロ) 旧増上寺南溪、宝性院蔵(一五三一・一三七) (ハ) 旧増上寺清泰窟蔵(一五三一・一三八)。
- ⑧ 『論註記見聞』第三(『浄全』一～三七)。
- ⑨ 『往生礼讃私記拾遺鈔』に「此記(私記)に問師の見聞あり」といっている(『浄全』四～四八二)。
- ⑩ 『法事讃私記見聞』(『聖聰上人典籍研究』一二五)。
- ⑪ 『浄全』四～三〇二。
- ⑫ 『浄全』四～二八六(二ヶ所)。
- ⑬ 『浄全』四～三〇三。
- ⑭ 『浄全』四～三〇〇。
- ⑮ 『浄全』四～二九七。
- ⑯ 『新仏全』九六～一五二。
- ⑰ 『浄全』二十～六七〇。

当麻曼陀羅疏の構成について

一、孝養報恩説話

『当麻曼陀羅疏』（以下『疏』と略称）はまことに膨大な聖聰の著作であるが、これを論ずるに当り、少しくおかしな引用をし、そこから立ち至ってみたい。

『疏』二十九は、「散善義 中品下生」の段である。⁽¹⁾ 中品下生の段では、まず『観経』から銘文を引用する。ついで、「或抄云疏云世善上福凡夫人也^乃性調柔善不簡自他見物遭苦起於慈敬^至乃不曾見聞仏法亦不解稀求但自行孝養^上」の文を出し、続いて「玄義分」「散善義」「般舟讚」から抜萃し、その後に至孝の一般例が述べられる。その文末に「已上七卷抄」とあるから、最初の「或抄」というのは『七卷抄』のことであるが判明する。「或抄云疏云」という疏は明らかに、『観経疏』『散善義』である。したがって、ここでは、『観経疏』を直接引用するのではなく、『七卷抄』からの紹介という形式になろう。この形式は、『疏』の至るところに散見できるものである。聖聰の時代からいうと、師聖岡とその周辺が大切に、そこから遡上していく傾向をと

石 上 善 應

るのも、また理解できるところである。決して、上から下へと、すなわち善導、法然、弁長、良忠などという順をとらないのであることも知る必要がある。

この『七卷抄』に続いて、いわゆる私釈に入るけれども、ここでは、最初に、仏教における孝養の一般例を記述する。そこでは『智度論』を引き、ついで、『孟蘭盆経疏』の中の『父母恩重経』を引用するのである。ここまでは、孝養の例、仏教の中の孝養の例であるが、次には親孝行をして、しかも往生した例を引用する。この引用文がきわめて長い。その例証を見るために、少しく繁をいとわずに、引用してみたい。ただ、当字などを直すけれども、本文の意図をそこなわずに、書下しにしてみたいと思う。

「且⁽²⁾らく孝行により往生を得たる証を出だす者あり。漢朝梁武帝の御代に顔貌と云う者あり。その身賤からずといえども、家を斉うるに便りなし。故に身を捨て民に交わり、君に仕える事もなかりき。然るに彼の顔貌は強弓勢兵の大力、箭次（矢継）早の武匠の聞え有る故に、明帝、武帝を征って南北を一朝にたいらげんと思わしければ、彼の顔

貌を密かに語って言いけるは、汝が弓馬にその術をえたり。我がために武帝を征つたならば、汝を南朝半国の王たらしめんと。顔貌ひそかに、これを聞いて、一諾に領状す。即ち宗廟行幸を待つて、只一箭とぞと思ひける。されども上下の差異なるに、王臣の位隔たりぬれば、不日に本望を遂げず。とかく延引しける程に、この事天聴に及びければ、のぼしては悪かりなんとて衆百人官兵を指しつかわしめて、速やかに顔貌を打ち、頭を懸け死骸をさらさる。誠に天命遁れがたき。ここにおいて、顔貌に一人の男子あり。顔鳥と名づく。その時、十二才なり。守めのと（乳母）に助けられて、傍の里へ逃げ陰れぬ。然る後、父の行く末を尋ねければ、はや誅せられぬという。顔鳥泣く泣く申しけるは、父すでに違勅の責めを蒙りて、我もまた何処にか陰るべき。とても遁れざるものゆえに、父もろともに朽ちはてんとて、武帝の前へと志して劍を抜いて走り出でける。心の中こそ哀れにも、優にやさしく悲しけれ。されども縁者境界とも劍を奪い、抱きとめ、目を放たねば力及ばず。公方にも子ありとも知らしめさざれば、お尋ねまでもなかりけり。かくて二三日も過ぎぬれば、父が死骸を行って見るに、鳥獸ども食い散らし、四肢悉く定かならず。これを見て顔鳥別れはせめて我が父の死骸を陰す、その跡の墳の無きことを悲しみ、我が父は既に朝勘を蒙りて死する身なれば、親類縁者共、後勘を恐れて墳を築かず。我もまた幼なれば力なし。あな心うや。我が父は墳なくなりけりとぞ叫びける。誠に幼き心のうち推しはかれて哀れなり。凡そ常の人のありさま高くも賤しくも死に、塚を築き、墳を構え、花を摘み、露水向け、涙に袖をぬらすは常の習いなり。されば人の死をば墳有りとこ

そ云うべきに、顔鳥が父に墳築く人無かりける時、我が父の墳無くなりぬといふければ、今の世までも、いにしへの哀れの語になぞらうべき人の死を墳^{はか}無くなるというは、彼の顔鳥が語より始るにて候。」

以上の文では、引用の半分にまでは至っていない。三分の一弱ぐらいである。顔鳥が幼いにもかかわらず、土を運んで墳墓をつくるさまが、はかばかしくいかないのを、わきで子供たちが見て笑う。ここから「はかばかしくもなし」ということばが生まれたとも記す。あわれに思つた鳥たちが一緒に土を運び、五日ほどで三尺の高さの墳墓ができあがつた。一方、武帝は顔貌に顔鳥という子がいることを知り、この子を殺そうとするが、武帝の子である昭明太子は、「科は父にあり、子には預るべからず」と奏上して、配処遠流がきまる。顔鳥は墓に行けないことを悲しみ、僧に相談し、墓のそばに松を植え、忘れないようにするために、忘れ草（鬼の志許草、おにのしこぐさ）紫苑、別名おもいぐさ）を植えることとなる。そこから僧の教えが交わる。

〔又、先立つ父に一所に生まれ会わんと思わば、弥陀の名号を唱えよ。彼の仏の大願業力を以て増上縁とするが故に、善惡の諸人一等に往生し、平等に成仏す。一切善惡の凡夫等^{云云}、各留半座乗花台^{云云}。その時、顔鳥教えの如くに父の墳に松をうえ、紫苑を殖ゆ。さて配所に在ること十二年なり。その間、おにのしこ草の甲斐あつて、父の名残を忘れず、弥陀の名号を唱えて、一蓮託生を祈ける^{云云}〕

十二年経つて武帝は不思議な夢を見る。それは閻魔法王がこの世での第一の善人、古今絶倫の孝子がおるが、これを殺すと天下の災難がおきるといふ書状をもらったということである。

「武帝夢覺めて大いに驚き、顔烏赦免の宣旨を下さる時に、顔烏夢かりし謫居を立出で、本国へ還り、再び父の墳に参じけるこそ、うれしけり。剩え父の亡魂に贈官して太政大臣になさる。顔烏は孝行の徳顯われ、その年二十三にして右大臣にぞ昇りける。後には賓公の位を許して小国の王と成る。その後顔魏夢中に來りて云く。我れ汝が念仏修善の功薫に依つて、極樂世界の上品上生に定まり畢んぬ云。さて顔烏七十八にして往生の素懷を遂げ、一蓮託生疑いなし。夫れ梁の武帝の国を捨て、大同寺の行堂に入り給ひ、昭明太子は位を承け取らずして、北朝に隠れたまいし。無欲清淨の菩提心も併ら顔烏大臣の善知とかや。孝養報恩の徳、念仏往生の利(益)、その証、此くの如し。」^{已上「了譽草」}

以上が卷二九の主要な部分を占めるというほどに、じつに長文の引用となっている。なぜに、これほどの引用をしなければならなかったのかということになる。あくまでも当麻曼陀羅の註疏であるならば、図と經典などの解説だけでよいはずである。しかるに、じつに長文の、しかも涙流さんばかりの親孝行のくだりを克明に、了譽聖岡の草稿から引き写したのであろうか、という点にある。一つには師聖岡の草稿本を知らせようという意図が、心の内奥にあったとしても、直接的理由にはならない。そこで考えられるのは、すでに取り挙げられている左のような例である。

「昨日は弥陀の曼陀羅に付いて、天竺の曼陀羅を少少之を挙げ畢んぬ。今日は震旦の曼陀羅を挙げて、弥陀の靈像を讃嘆すべし」と語ったり、「正に今、讃嘆称揚さる安養淨土九品曼陀羅、聖容三國の曼陀羅の中に、本朝に於いて、三種の曼陀羅有るなり。昨日釈し畢んぬ」

当麻曼陀羅疏の構成について

とか、「方に今、称揚讃嘆せらる極樂淨土九品曼陀羅の聖容上来、弥陀に付いて諸余の曼陀羅を釈し竟んぬ。次に正しく今、此の当麻曼陀羅を釈し奉る可し」とか語っている。これらのことは、各巻の冒頭の類似した形式であるけれども、明らかに布教伝道を意識した曼陀羅講説のテキストらしい基本教材の台本の性格を具有していることにあらう。そのことが、これほどの布教にふさわしい文の引用に連なっていると同時に、師の草稿本の顯彰から、あまり省略せずに人びとに知らせる努力をもした結果となっている。

いわゆる阿弥陀仏の四十八願になぞらつて、四十八巻に構成された『当麻曼陀羅疏』は、単に冗長にしようとしたわけではなく、克明に各図様の解説にふさわしい内容をもっている。そのうえ、各図を説明するための材料提供ともなり、一見、当麻曼陀羅にない物語をも展開しているのは、あくまでも敷衍的に説明し、肉づけし、要点は宗典によつてしめくくり、また演繹の技法をとり入れて、余韻を残すような感じさえ与えているのである。

このような構成が本『疏』の特色として認めてよいとすれば、聖聰の意図が膨大な四十八巻にまとめた編述のありようを評価できることになるう。まず、はじめに、本『疏』の持ち味を吟味してみたかったのである。

二、中将姫説話

物語性をいうならば、むしろ、『疏』においては、なによりも中将姫伝説が挙げられるであらう。「方に今、称揚讃嘆せらる安養淨土九

品曼陀羅の聖容、先には当麻寺の縁起を挙げ竟んぬ。今は正しく曼陀羅の縁起を挙ぐる可し。是に又、二有り。先は本曼陀羅の縁起、次には新曼陀羅并流布曼陀羅の縁起なり」と述べ、以下に物語を展開する。

聖武天皇の御代、臣下横佩の右大臣豊成という賢人がいた。子供がいなかったので、北の方は長谷に参詣し、七日七夜、一心に祈り、七日目に夢の告げを受けた。やがて娘が生まれ、この娘が三歳のとき男の子が誕生した。娘が七歳のとき、母は病氣がもとで、ついに亡くなった。百箇日すぎても父子の悲しみは増すばかりであったが、左大臣諸房の息女を迎えることとなった。しかしながら、この女性(継母)は

残念ながら嫉妬心が強く懷疑的で、はじめは二人の子とうちとけて、穏かであったが、だんだん悪く思うようになり、ついには、二人を遠くの、恐ろしい葛木山の地獄谷にむりやり押しやったのである。あまりの恐ろしさのため、二人は氣絶してしまふ。それでも一週間を経て九日ごろに、山神護法のせいにか、天帝に聞こえ、二人の命は助かった。姉は母の菩提を祈らんと、『称讃浄土経』を誦誦、書写して回向を怠らなかつた。帝王の御感があつて、姉は十三歳で中將の内侍に、弟は十一歳で小將になったものの、やはり継母の悪心をとどめることができなかった。ふたたび、紀州の在田郡鶴山(ひばり⁸)に捨てられるけれども、父の臣下によって連れ戻されるのであつた。姉は十六歳のとき、憂世のはかなさか、弟と別離する。これを憂えて、菩提の種としようと、家を出て、当麻寺に来て、生身の阿弥陀如来を見ることができ、弥陀観音が化来して、曼陀羅の尊像を織りあらわした。これこそ弥陀如来の生身の御形であると、中將姫は見、これは当麻曼陀羅であると語つ

た。このあとに、つぎの一文がつけられているのである。

「委しくは明日、称揚し奉る可き事、繁ければ半ばにて留め候也。

方に今、讃嘆称揚せらる極楽界会九品曼陀羅の聖容、昨日は中將姫が継母の悪心に依つて、葛木山の地獄が谷に捨て置かれ玉いしを、天地の感応に依つて、都に還り、重ねて帝の御寵愛を蒙る。姉は中將の内侍と成らる。弟は小將に為り、重職人に勝ることを挙げて申し畢んぬ。今日は亦、一本の縁起に依つて、重ねて鶴山に捨て置からることを明かす可し」とある。

卷七の中將姫物語は、二日にわたつて語られている。後半は「別の」一本の縁起」を詳しく述べるのである。ここでは、中將姫が鶴山に捨てられる話を中心とする。継母は都近くでは、人に知られることとなるから、遠い深山の奥に行つて、姫を殺せと臣下にひそかに命じ、多くの引出物をわたすので、家臣も、それにのり、紀州在田郡鶴山に、母の墓参といつて連れ出すのである。あまりにも道程の遠いのに姫もいぶかしく思い、ついには以前も地獄谷に捨てられたように、今度も捨てられるのかと泣き臥すのであつた。やがて家臣が殺さんとするとき、姫は称讃浄土経を誦誦し、両親のために、經典誦誦の功德を願ひ、「悲母と必ず一蓮に迎えさせ給えとて、西に向ひ、最後の十念と思ひて高声に念仏し玉いけり」。⁽¹⁰⁾ さすがの武士も姫の首をはねることができず、柴の庵をつくつて姫を陰し置いた。その後、噂を聞いた父豊成は鶴山を訪れ、姫に会うことができた。都に戻り、内裏へ入り、帝の慈しみを受ける。姫が十六歳の時、弟小將は死去する。世の無常を感じ、姫は「洛陽の榮華を辞し、当麻寺に入」つた。称讃浄土経を一千

巻書写し終わった。天平宝字七年、ついに出家して、「法女」といった。「殊に誓を立てて曰く。我、もし生身の阿弥陀如来を見奉らざれば、寺の門閭を出でず⁽¹¹⁾」といい、一心につとめると六日目に、一人の禪尼が忽然と現われ、仏像を見たいというのが百駄の蓮茎を集めて織れと勧める。姫は喜んで、九十余駄の蓮茎を集め、糸を繰り出し、染野の井ですすげば、五色の糸となる。その井のあるところを染野寺といふ。寺の前にある桜が染野桜という。この桜は役行者が仏法興行のしるしとして植えたものという。やがて一丈五尺の大曼陀羅が織りあがり、無節の竹で軸とした。これを「一竹・一夜竹^{いよ}」という。立派な曼陀羅ができたが、かの禪尼はじつは阿弥陀であったと告げる。告げおわって二上山のかたに去っていった。宝龜六年ついに中将禪尼は往生するといふ、中将姫伝説が克明に語られて、『疏』巻七は終了する。

いささか詳述した感があるが、これらにも問題がある。そのことを河原由雄博士の説をもとに、本論に合わせてみる必要があるからでもある。河原博士は光明寺本『当麻曼陀羅縁起』と、本『疏』と『当麻曼陀羅注(記)』(以下『注記』と略称。証空撰と伝えられている)を比較して論じており、その対比が重要な意味をもっている。それを恣意的に引用しながら述べてみたい。

河原博士は、『疏』以前に成立した縁起では、姫の当麻寺入寺がほぼ落飾(剃髪場所が当麻寺とするのは『疏』)以後の事項として取り扱われていて、それ以前の浄土経一千巻の書写(『疏』では、書写場所・当麻寺)がいずれの場所で行なわれたかを明記するものはない。しかるに『注記』では、落飾(剃髪)と一食長斎の誓願(生身の阿弥陀を拝さずば

寺門を出でじ)、浄土経書写が同一場所で行なわれた事項として取り扱われ、しかも浄土経書写が去る寅年(天平宝字六年)夏六月より、ときどきこの道場に来て行なわれた事柄であるとするのは、まったく『疏』と一致している。また『注記』で、ただし浄土経書写の発願がもともとあったという風に叙すのは『疏』で初めて語られ出した内容であり(姫七歳のとき、生母の菩提のため浄土経の書写を発願す)、また「時々来此(道)場」(『疏』では、「時々道場に詣で」)とか、染糸の具体的な色相名を挙げることなどは、『注記』が『疏』に基づいて作成されたと考えてくっつけて間違ひではない⁽¹²⁾、と明確に結論づけておられる。博士のこの結論の前提においてつぎのように推論しようとしていた。

「証空撰『当麻曼陀羅注』十巻は、西山事相史の中で派祖真撰の聖書と目されているだけに、はなはだやっかいな問題を秘めている。しかし、発願者を中将局とすること、また『注記』の事相教義が上記西誉聖聰の『当麻曼陀羅疏』の中にいっさい引用されていないことなどから、最近の『注記』の撰述を室町中期ごろに置く意見が強い。筆者(河原博士)もこの意見に賛成で、なお積極的に『注記』が『当麻曼陀羅疏』に基づいて作成されたであろう根拠⁽¹³⁾を先に一部引用した比較の詳細な記述によって知ることができるのである。

「『当麻曼陀羅疏』について、さらに注目されるのは当麻曼陀羅の成立縁起を語る中将姫説話の著しい展開である⁽¹⁴⁾とする岩城氏の説にも耳を傾けたい。岩城氏の見解は中将姫説話の根幹にかかわるものであるからである。岩城氏は中将姫が当麻寺に入り、蓮糸で曼陀羅を天女が織り、この前で往生するという縁起に関して、『当麻寺流記』以

来の大筋を受けているが、本書に至って中将姫と父豊成の名が定着し、さらに姫の当麻寺に入るまでの物語が大きく付加されている⁽¹⁵⁾として、以下に説話の内容を略述し、鶴山説話を挙げて、「以後はこの後者の鶴山説話が主流となって人口に膾炙していくが、ここに継子いじめの物語が曼茶羅縁起に加わったことは、やがて曼茶羅が流布する上で大きな力となったのであって、これは注目に値することである⁽¹⁶⁾」と強調している。十五世紀初頭には、まだ諸伝説があつて固定していなかった。ことに鶴山の継子いじめは、当麻寺とは無関係であつたけれども、絵解き唱導が隆盛になるにつれ、これらの諸要素が加わつたのであらうと推定される。「とにかく唱導物語が聖聰によってある程度まとめられ、定本らしいものが作られたといつてよい。こうして『当麻曼陀羅疏』は、以後に展開する中将姫説話の底本となり、おもに浄土宗鎮西派系の説経僧によって極楽往生のしるべ、ことに女人往生の教えとして布教され、当麻曼茶羅を流布させていった」とする。この考察は重要である。

当時、当麻曼茶羅を講説するにあたって、多くの考えがあつたことが推測される。そのことを見るにつけ、聖聰はその統一の見解をとりたいて考へても不思議はない。そのためにこそ、当麻曼茶羅に関する説話の材料を渉猟し、網羅的にも見えるものの、必要なものを選び、絵解き用に提示した。しかし、中将姫説話は、とくに克明に語っている。その理由は、一つには当麻曼茶羅そのものの伝承にかかわるからであり、二つには女人往生を重視していたからであろう。この時代には、女人往生の意義は大きなものがあつたと思われる。それだけに、

当麻曼茶羅は絵解き唱導として広く知られていた。このことを裏づけるように、聖聰以後には、当麻曼茶羅の複製が各寺院に安置され、現在でも多数の室町時代以降の複製が知られている。その理由がここにあつたといつても過言ではない。

「さらに付言したいのは、当麻曼茶羅の流布に当って熊野信仰が関係づけられていることである⁽¹⁷⁾」と岩城氏はいう。『疏』の巻八の新曼茶羅、すなわち建保曼茶羅の成立を述べる中で、根本曼茶羅の傷みを案ずる寺僧たちが、「爰に或る人云う。昔、当国平田の庄満歳の郷に對馬守俊重と云う人有り、毎月、熊野に参詣す。或る時、若き一王子、御託宣に我れ本師阿弥陀如来を拜んが為に、毎日午時当麻寺に参詣す。我を拜せんと欲する輩は須く彼の道場に詣ずべし⁽¹⁸⁾」という話を聞いて、「衆徒三十余人、熊野に参詣し、新曼陀羅を写し奉らんと欲し⁽¹⁹⁾」て祈念している。さらに、その結論として、「熊野山伏や熊野比丘尼の活動による熊野信仰の大和への広まりが鎌倉末期ごろと考えられることや、当麻寺が陸路の熊野の参詣の道にも当ることから、この両者が結びつき、やがて熊野信仰をとり入れて曼茶羅の宣伝をするようになったものであり、従つて建保曼茶羅の転写に結びつけられたのは、やはり室町時代に入ってからではなからうか⁽²¹⁾」と推定している。

以上の引用からも、『疏』における物語性は、その成立に関して、じつは重要な手がかりを与えてくれているのである。ここに聖聰が著わした『疏』が、従来の伝承のように、証空の『注記』から派生的に構成されたものでは決してなかったことを示すことになった。従来の疑問点を解決する手がかりを逆に提示しているのである。このために

こそ、中将姫説話に関して、詳述しなかったのである。『疏』における物語性は、多くの問題を教えているとともに、『疏』こそ、当麻曼茶羅の基本の著作であった。

三、構成の問題点

従来、当麻曼陀羅を論ずる場合、まず証空（一一七七一—一二四七）の『当麻曼陀羅注』十巻による。証空は法然の歿後、当麻寺の見阿の勧めを受けて、弟子二十五人とともに当麻寺を参詣し、善導の『観經疏』に従って織りあげられていることに感激して、『当麻曼陀羅注』を著わしたという。この稿ができたのが貞応二年（一二三三）で、建保曼陀羅がまだ京都にあったときというのである。

確かに証空が親しく当麻寺に参詣し、当麻曼陀羅をみて感激し、喧伝して以来、この存在が急激に知られるに至った。証空が寛喜元年（一二三九）に当麻寺に参詣して、「不断念仏供料施」として田地を寄進する旨を、本堂の巻柱に残してきたことが調査⁽²²⁾によって明らかにされている。『疏』においても、承元二年（一二〇八）に、「当麻寺の住侶、恵阿弥陀等、人を勧詣し、曼陀羅の御前に於いて、不断念仏を行ぜらる⁽²³⁾」とあり、不断念仏が行なわれていたことは事実であろう。しかしながら、証空の『注記』が聖聰の『疏』には一切引用されていなかった。というのは、『注』が西山派における事相部の中心の著作であったため、一部の人間のみが見ることを許されるだけで、一般の者は見ることすらできなかったからであるとしてきた。この事相の秘義によって外部には見せることなく、近代に至ったということに、多くの

疑点が出されてきていた。そのために、つねに、証空の『注記』を最初に置き、それにもとづく、光寛（一二四二—一七〇一）の『当麻曼茶羅科節』（二六七六）三巻を参考にし、そのうえに、聖聰の『疏』を利用して、不明の部分などを補ったり、増広したりしてきたものであった。しかるに、河原博士はすでに、証空の『注記』の成立を疑っておられる⁽²⁴⁾。このことに注目しながらも、『疏』がいかにも、その時代の当麻曼陀羅を克明に調査していたかを知ることができる。この実証的記録をもとにしているところに、聖聰の特色がある。

『疏』巻二に、「爰に愚老近か比る応永三十四年（一二二七）の夏の初に吉野山に参ず。下山二の鳥居に至るに三重の塔有り。折節扉開きたり。中に一人の山臥座す。望を成て中に入り、委く内外四方の壁を見る⁽²⁵⁾」とあるように、釈迦八相をくわしく拝んでいる。これは、当麻曼陀羅を説明するにあたり、釈迦曼陀羅すなわち八相成道がすでに成立しており、その他の数多くの曼陀羅と名づける系譜をたどる。その系譜に従って浄土変相、すなわち、浄土曼陀羅が成立していることを力説しているのである。当時としては、やはり必要な手続といふべきものであった。このことはまた、当麻曼陀羅を顕彰することに連がっていたのである。

「安養浄土九品曼陀羅聖容三国の曼陀羅の中に本朝に於いて、三種の曼陀羅有り⁽²⁶⁾」として、浄土三曼陀羅を、第一智光曼陀羅、第二当麻曼陀羅、第三超昇寺（清海）曼陀羅と名づけ、決定したのも聖聰によるのであって、ここより始まるのである。

「彼の智光曼陀羅の事、予若年の時、拾因所学の間、之を承ると雖

も、正しく彼を拝見せず。自然に年を歴る処に、応永三十四年十月十四日、元興寺の極楽坊に尋ね行き、委しく之を聞く。長老出でて対面して言う。我が坊は是れ智光願光共に住せし坊なり云云。聽て曼陀羅の事を問う。拝見の望を至す。時に長老曰く。此の曼陀羅は日本最初の曼陀羅なり。堅く秘するところ、但だ七月十五日の外余日には之を出ださず。但し遠国の人、拝見の望み深からんに於いては、見せ奉るべしとて、之を出ださるる。之を拝見するに、方一尺二寸の小曼陀羅なり⁽²⁷⁾と語り、その描写をこまかく記している。さらに、「一尺二寸の量、狭小なりと雖も、弥陀三尊の儀式、粗ぼ当麻曼陀羅に違わ⁽²⁸⁾ず」と述べている。同じく、十月十五日、南都西の京超昇寺に参り、まず念仏堂を拝見する。そのうえで、

「次に彼の寺僧に付き、曼陀羅拝見の由、申し候しが、本曼陀羅は聊爾に叶うべからず。新曼陀羅を写して後門に掛けて候。絹地をば紺地にして、偏えに泥計りにて書きて候し」とつづきに見て、「次いで猶、飽き足らず、本曼陀羅を拝さん事を望み候しかば、彼僧、我等の深き志を感じ、取り出して見せられ候しに、能く能く拝見して寸尺まで日記にして還り候ぬ。更に新曼陀羅に違わ⁽²⁹⁾じ候なり」と記している。どの寺院も七月十五日でなければ、曼陀羅は見られなかったことが判明してくる。そればかりではない。『法然上人行状絵図』卷三〇には、法然が重源の招請を受けて、「大仏殿のいまだ半作りなりける軒の下にて、入唐の時渡し奉れる観經の曼陀羅、ならびに浄土五祖の影を供養し、又浄土の三部經を講ぜさせ奉りける⁽³⁰⁾」とあるのに、その絵の部分には、いわゆる「観經の曼陀羅」とあるも当麻曼陀羅そのもの

と思われる描写がしてある。法然自身は当麻曼陀羅を見てはいない。しかし、『法然上人行状絵図』が一四世紀初頭に成立しているが、すでに、そのころは観經曼陀羅といえ、当麻曼陀羅の形式として受けとるほどに一般化していたと考えられる。証空のころは当麻寺は真言宗になっていたので、他宗の僧には簡単に見せることがなかった。その一つには、すでに曼陀羅自体にいたみもあり、広げるたびに損傷することもおそれていた面を見逃すことができない。ともあれ、証空は一時的に当麻寺の僧の形式をとっている。「当麻寺の衆僧曰く、寺僧より外に之を許すべからずと返事有り。時に上人、寺役を勤め、供僧に列なり、意の如く曼陀羅を移さる⁽³¹⁾」とあることから知られるわけである。それに引きかえ、聖聰の時代には変化があった。知恩院第十二世となつた誓阿普観(一二九七—一三七四)は建徳元年(一二七〇)に当麻寺に知恩院の奥ノ院を創建していた。これにはかなりの反対もあったであろうと推測されるけれども、知恩院に秘蔵している祖師の伝記である『法然上人行状絵図』四十八卷の正副二本のうち、一本を万一の場合を恐れて、勅命によって移すことという建前のもとに、法然の御影ともども重宝を移した。それが奥ノ院(往生院)といったと伝えられている。聖聰はするように浄土經の基盤ができた当麻寺に参拝しているのである。しかし、すでに損傷はなほだしきこともあり、あまり簡単には見ることではできなかったということ、その状況を知るのに充分である。『注記』に対する河原博士の説は、従来の伝承に対して、当麻曼陀羅の扱い方に軌道修正をなし、成立の疑問視することに対して根本的な転換を示したこととなる。この見解をもとに、伊藤正順氏はさら

に補添した論考を提示された。⁽³²⁾江戸時代に俊鳳妙瑞（一七二四—一七八七）が著わした『西山復古篇』（一七八四）の中で、『注記』は証空の撰述されたものではないという提唱から、今日に至るまで論争の展開があったことを記し、その問題点を五つにしばっている。すなわち、（一）『注記』そのものが証空の著作の使用名目と異なっていて、相互関係がないこと、（二）証空の弟子や孫弟子の著述にも事相名目が全く見られないこと、（三）『西山復古篇』にみられる寛法の述作説や、『三和上変相流布記』などの著作に現われた、さまざまな記述には、『注記』の流伝を知る資料の信憑性が非常に乏しいこと、（四）『注記』の中で、当麻曼陀羅の発願者を中将姫とすること、（五）縁起段の出現を証空に結びつけていること、などである。そのために、伊藤氏は『注記』の成立を探る意図もあって、融栄撰『曼陀羅秘口訣秘抄私記』をとりあげる。この写本には応永三十四年融栄の自筆したものを融光が書写したものと裏書されている。本書をもとに『注記』と比較対応して、詳細に文章の内容の酷似しているところを引用する。しかも、『註記』では当麻曼陀羅を定散、観経秘決集を念仏、選択本願念仏集を来迎に配当している。しかし、『秘口訣』では当麻曼陀羅を定散、選択本願念仏集を来迎に配当しているが、念仏の位に観経秘決集ではなく、観経疏を配当している点に注目しても、『秘口訣』が講説された時代に事相部系典籍は成立していなかったと考えられよう⁽³³⁾とし、『秘口訣』は『註記』をまとめる際の底本のひとつであり、『註記』は一四二七年前後にはまだ完成されていないと考える⁽³⁴⁾としている。

河原博士と伊藤氏たちの見解は、まさに伝承してきた従来の説を一

変してきたこととなる。したがって、聖聰の『当麻曼陀羅疏』は、当麻曼陀羅を見るとき、もっとも基本的な、且は最重要の著作ということになる。したがって四十八巻という巻数が単に量が多いというだけではなく、当麻曼陀羅の歴史、構成、典拠、絵解のための資料提供、具体的な説明の例示等々を、実証的に、信仰的に集大成した努力は、まさに並々ならない苦勞があったことであらう。あらためて、聖聰の『疏』の価値を見直さなければならない。

前述したように、了誉聖岡の草稿本を引用しているのは顕彰の意味があると記したけれども、それだけではない。『五巻抄』、『七巻抄』、『三巻抄』、『不審抄』等々を引用していることと共に検討すべきことが残っている。当麻曼陀羅が有名となり、転写本が増加するにつれ、どうしても基本的解説が必要となってきた。それには、善導の『観経疏』のみで充分とはいえなかったであろう。日本に適応した解説が必要とされた。そのことによって、当麻曼陀羅、すなわち観経变相図を人びとによく理解されることができた。その努力が大きく求められていた。そのために、ふさわしい解説書が望まれていた。聖聰にとつて、師聖岡の草稿本にしろ、『五巻抄』にしろ、ここで引用している著作は、『観経』そのものの解説書であったにしても、当麻曼陀羅を説明するためには、必要不可欠な先覚の著作であったことになる。ましてや、証空の『注記』が存在していなければ、これらに依る以外はなかったからである。したがって、『疏』の構成は、説明すべき部分の『観経』と、善導の『観経疏』を簡略に示し、そのことを敷衍するため、これら『五巻抄』、『七巻抄』、『三巻抄』等を引用し、聖聰

の私釈を加えていく形式がとられて、当麻曼陀羅とその解説が決して聖聰一人の考えではないことを、読者に理解させていることになる。したがって、聖聰以前における当麻曼陀羅の解説に必要な著作は聖岡の草稿本をはじめとする引用文献そのものであり、それらを集成して『疏』が成立したことは、やはり『疏』の性格と成立上の構成を知ることがかりであったことを、あわせて了解すべきである。

しかしながら、残念ではあるが、これら引用著作は不明のまま今日に至った。ところが、最近、『不審抄』の所在が明確になったことは、今後の『疏』研究に、一段と新しい展開を見せてくれることになる。すなわち、大谷旭雄教授の「新出『当麻曼陀羅不審問答抄』について」⁽³⁵⁾である。この題名の写本が聖聰の引用する『不審抄』であったことが判明した。この内容に関する研究は大谷教授の今後の論究にゆだねることとし、ただ一点だけ問題とすれば、『不審問答抄』の撰者を誰と断定できるかにある。大谷教授は『不審問答抄』の写本からも特定できないといい、「その解明の一端として聖聰の『曼陀羅疏』に『不審抄』を引いてのち、『了恵』⁽³⁶⁾と⁽³⁷⁾いうことに注目し、了恵撰述説を考えたが、可能性はあるものの断定はできない」とされている。聖聰が『疏』の中で、『不審抄』をほかの書とは必ずしも同一視していない趣が見受けられる。とくに、その巻の最後に別出の形で引用するのは、『疏』の中で、了恵の文を引いているのに、おかしいと見受けられる点も確かに考慮に入れておかなければならないけれども、やはり了恵道光の著作としてよいような気がしている。『不審抄』を了恵としている文は左のとおりである。

「不審抄に云う。問う、經に曰く。五道衆生皆於中現矣。今六道を織るは何の意有りや。答う、総じて之を言わば、五道六道は開合の異なり。五道を説くと雖も、修羅を捨てざるが故に相違無きなり。別して之を言わば、今曼陀羅は全く大師一処の釈に同じ。故に般舟讚に云く。一切時中に法界を縁じ、六道を撰取して身中に現ず矣。此の変相は処処に多く、大師の釈に同じ。不思議と謂うべし。⁽³⁷⁾了恵」

これは観音観を示す中で、『観經』では五道とあるが、当麻曼陀羅の図示は六道となっている。一見して、何故に相違しているかと不審に思うのは、ごく当然のことである。この相違は最初から話題にされてきたようであり、殊更に取りあげるべきものではない。ここでは、開合の異であるとさりと片づけている。經典の系譜によって相違があることも、また、中国や日本には六道が普通の形式として浸透してきていたであろうことを、問題にしてはいない。むしろ、どのように理解させるかが、当時の考え方であることが分るだけで充分である。⁽³⁸⁾

その観音観では、『不審抄』といい、最後に「了恵」と置く点に、積極的な理由がないとしてきた。二十余の引用の中では、ここ一箇所のみで、外の引用部分では記していないからでもある。しかし、そのうえで、一応、『不審抄』を了恵道光の撰述としておきたい。

『浄土宗全書』収載の『疏』は慶安二年（一六四九）の版本である。これとは別に元龜二年（一五七二）の写本があるが、残念ながら巻五から巻八が欠落している。⁽³⁹⁾元龜写本の方が些か素朴な感じがし、慶安版の方は文意がよく通じるようになっている。ただ、基本的には相違は

ない。詳細に対比していけば、その間に差があることから、さらに検討を重ねなければなるまい。

後世、浄土教の隆盛にともない、当麻曼陀羅の転写本も増加する。その中で、九品の図相について、来迎像が描写されているものの、立像あり座像ありで、その混乱が話題にされていたのであろう。事実、現存する後世の転写には浄土教系の影響であろうといわれているものに、立像が多く見えることに由来する。

「愚が所見の如きは新曼陀羅は座像なり。また所所の伝本の中に座像有り、立像有り何ぞ新曼陀羅に違うや。但、本曼陀羅は近年損壊するの間、座立を見分かつた。此の義如何。答う。新曼陀羅を本と為すべし。所所の伝本必ずしも正と為すべからず。伝本の中に座像有り。故に愚老、彼の新曼陀羅を拝見せし時、座像の来迎を見奉る。且く感涙を流せり。其の故は上三品の来迎は報身の来迎なるが故に、彼の一座無移の形を改めず。不来にして来り給えるを。故に座像の来迎、猶殊勝なり⁽⁴⁰⁾」として、新曼陀羅も座像であることを強調している。これは根本曼陀羅も同じく座像であらうと推測している。その上で、教義的にも正しいとする。ただし、中品以下は化身の弥陀であるから、「報身の来迎なりと雖も、立像、不来の相を現ずるも、また妨げ無し⁽⁴¹⁾」としていることは、後世の流布本に影響を与えた節が見受けられるのである。

四、小 結

証空の『注記』が、聖聰の『疏』より後に成立しという研究はまず

当麻曼陀羅疏の構成について

間違いない。とするならば、『疏』のもつ意義は大きく、あくまでも当麻曼陀羅研究の基本著述として、再認識と再評価されるべきである。もちろん、証空が当麻曼陀羅を拝みその転写を思い立ち、実際に作っているところからも、証空あって、著名になったことも事実であることは忘れてはならない。

聖聰は浄土三曼陀羅をはじめて確立した。さらに、中將姫伝説⁽⁴²⁾を総合して、その後の諸本に多大なる影響を及ぼした。また、四十八巻の構成には多彩な要素を盛りこんでいる。絵解きの資料のみではなく、その実例を豊富に保有している。そのために、必要な著作を引用して、決して自己の勝手な解釈ではないことを、暗に示しているのである。『不審抄』⁽⁴³⁾の発見、元亀本写本の考察などより、さらに、これらの詳細な異同により、綿密な研究が始まる段階といつてよい。このようにして、証空の著作『疏』が日本美術史上、大きな足跡を示したばかりではなく、聖聰の晩年の最大なる著作であったことが明白となったといわざるをえない。

注

- (1) 『浄全』十三・五九二下。以下に別本を引用するけれども、一般的な『浄全』本に限定することにする。
- (2) 『浄全』十三・五九三下以下。
- (3) 『浄全』十三・五九五下以下。
- (4) 縁起四、『浄全』十三・四四四下。
- (5) 縁起五、『浄全』十三・四五〇下。
- (6) 縁起六、『浄全』十三・四五六上。
- (7) 縁起七、『浄全』十三・四六二上。

- (8) 鶴を「ひばり」と読む例をよくは知らない。一般には鶴(まなづる)であり、「ひばり」は鶴や鶴などであるけれども、能楽の「雲雀山」や、浄瑠璃の「鶴山姫捨松」(ひばりやまひめすてまつ)通称「中将姫」など、読みがいろいろある。ここでも今までの例にならって、鶴(ひばり)と読んでおくことにする。
- (9) 『浄全』十三・四六六上。
- (10) 『浄全』十三・四六八上。
- (11) 『浄全』十三・四七〇下。
- (12) 河原由雄『当麻曼茶羅縁起』の成立とその周辺(『当麻曼茶羅縁起・雅児観音縁起』日本絵巻大成24)一〇〇ページ参照。
- (13) 前掲書、九九ページ。
- (14) 岩城隆利『浄土三曼茶羅の歴史』(『日本浄土三曼茶羅の研究』——智光曼茶羅・当麻曼茶羅・清海曼茶羅を中心として——)七九ページ。
- (15) 前掲書、七九ページ。
- (16) 前掲書、八〇ページ。
- (17) 前掲書、八一ページ。
- (18) 『浄全』十三・四七三下。
- (19) 岩城隆利、前掲書、八一ページ。
- (20) 五来重「熊・信仰と阿弥陀如来」(『日本人の仏教史』角川選書189、一二六ページ以下)では、熊野は死者の国であるから、死者救済の阿弥陀信仰が、熊野本宮の地におこり、「熊野本宮は平安時代から中世を通じて、阿弥陀如来の「証誠殿」と信じられ、死者滅罪のため、あるいは自己の死後滅罪のための、熊野詣の目的地であった」(一二八ページ)とする。この熊野信仰とのかかわりを、ここでは重視すべきであろう。これが中将姫の説話に関連したとすれば、当然すぎる結果といえよう。
- (21) 渡辺信和『三國伝記』の靈驗譚(『中京国文学』二)岩城隆利、前掲書、八一ページ。
- (22) 『国宝当麻寺本堂修理工事報告書』(奈良県教育委員会)。ここでは、『日本浄土三曼茶羅の研究』(——智光曼茶羅・当麻曼茶羅・清海曼茶羅を中心として——)の中の、「第二章 三曼茶羅の図像的研究」(藤沢隆子)一五三ページ以下によっている。
- (23) 『浄全』十三・四七三下。
- (24) 注12参照。
- (25) 『浄全』十三・四三二下。
- (26) 『浄全』十三・四五〇下。
- (27) 『浄全』十三・四四九上。
- (28) 『浄全』十三・四四九下。
- (29) 『浄全』十三・四五三上。
- (30) 『浄全』十六・四六六下—四六七上。さらに、『法然上人絵伝』中(『日本絵巻大成2、中央公論社刊』一一〇ページ参照)。
- (31) 『浄全』十三・四七四上—下。
- (32) 伊藤正順『当麻曼陀羅註記』の成立年代に関する研究——融栄上人撰・龍大本『曼陀羅秘口訣』秘記との対応をめぐって——(『仏教学研究』第44号、龍谷大学仏教学会、二六ページ以下)。
- (33) 前掲論文、註37、五一ページ。
- (34) 同、右、四七ページ。
- (35) 『三康文化研究所年報』第二十号、一一二八ページ。
- (36) 同、右、二四ページ。
- (37) 『浄全』十三・五五六上—下。
- (38) さらに聖聰自身として、「観音は一身なれども六道の衆生を化せんが為に、六観音の形を変化す。此の配分の為の故に正しく六道の形を画すか」(五五六下)と問いかけ、上部に四仏を織っているのが、四聖六凡の表現とし、いわゆる十界互具の義を示すものとして受けとらうとする。しかし、「十界互具は自宗の所談に非ず」(五五六下)。だから、もっと考えるべきであるとさえ語っている。忠実に、図を解釈し、その意味を明らかにしようとする努力から、疑問を投げかけ、あらゆる解決策を考える。それが、時には逸脱しているかに見える面もあるけれども、あくまでも微細な図柄まで、忠実に解明しようとする努力からであった。拙考『当麻曼陀羅疏』について(『大谷旭雄編『聖聰上人典籍研究』(増上寺刊)一七八ページ)。

(39) 同右、一七五ページ（一七三―一七八ページ）参照。

(40) 『浄金』十三・五七四下―五七五上。

(41) 拙考、一七八―一七九ページ。

(42) 中将姫伝説についての総合的研究として重視すべきは、元興寺文化財研究所編『中将姫説話の調査研究報告書』（昭和五十八年）である。また、五来重「当麻寺縁起と中将姫説話」（『文学』昭和五十二年十二月号）も研究の必要な視点を提供している。

(43) 本『疏』は、毎月、三康文化研究所で綿密な輪読会により、膨大な資料が作成されている。ただ、これらを再整理しなければならないが、現在のままでの資料のみでも、多くの示唆に富むものを含んでいる。

『釋淨土群疑論』における法相との対論

——特に浄土の問題について——

村 上 真 瑞

一、はじめに

懷感の『釋淨土群疑論』巻第一においては、浄土に關しての様々な問題、すなわち浄土の有漏無漏・三界摂不摂・仏身仏土等の問題について、種々の問答体を用いて論を展開している。私は以前これらの懷感の問答は誰を意識して展開されているかということについて、概略を発表したことがある。⁽¹⁾そこで今回は、特に浄土の問題に絞ってその詳細を考えてみたいと思う。また別の論文において、私は、懷感(A・D七C後半)と同時代、同地域において著名な法相の学者であった窺基(A・D六三二—六八二)が、法相唯識の立場から種々の問題を主体的に論じた『大乘法苑義林章』に注目して、浄土に關する考え方を調べてみたことがある。⁽²⁾その結果、窺基は中国浄土教諸家の考え方に対して批判的であり、浄土教を論難していることが明らかとなった。しかし、この問題について詳細に考察することは、スペース的に許されなかった。そこで、ここにおいて窺基の『大乘法苑義林章』の諸説対論を『釋淨土群疑論』における懷感の問答の相手として取り上げ、いかに論争を

展開していったかを考察し、かつ、その相互の背景にはいかなる思想が存在しているのかを、考えてみたいと思う。

註

(1) 拙論『釋淨土群疑論』における慈恩の影響(『印度学仏教学研究』第三十六巻第一号)『釋淨土群疑論』における法相との対論(『宗教研究』第六〇巻第四輯)

(2) 拙論『釋淨土群疑論』における浄土の一考察(『法然学会論叢』第五号)

二、『釋淨土群疑論』と『大乘法苑義林章』との対論

窺基は『大乘法苑義林章』巻第七佛土章において、他受用土の三界摂不摂について、次のように論議を展開している。

他受用土佛地經言超過三界所行之處。彼論釋言非三界愛所執受故。離相應所緣二縛隨增。言超過三界。故是道諦。善性所攝。彼有三釋。有義各別有處。說在三淨居天上。有處說在三西方等。有義同處。淨土周圓。無有邊際。遍法界。故。如實義者。自受用土周遍法界。無處不有。不可說言離三界處。即三界處。

若佗受用土、或在二色界淨居天上、或西方等處所不定。法華亦言衆生見劫盡大火所燒時、我此土安穩。天人常充滿。十地所見便是報土、地前所見便是化土。隨宜而現。何得定方別指一處。欲令衆生起勝信心、別指處所。隨心淨處、即淨土處。化土必隨三界處所任物化、生即現。故古人於此種種分別三界之外別有處所、以爲淨土。理必不爾所化必有異熟識在、異熟識在、必是三界攝。何得別界。土非三界繫、言超三界、非處處有別隨所化故。⁽¹⁾

と説かれる。概説するならば、他受用の国土とは、『佛地經』(玄奘訳)に、欲界、色界、無色界という迷いの心によって形成された世界(三界)を超えていると言ひ、また、親光の『佛地經論』(玄奘訳)においてはこの文を解釈して、他受用の国土は迷いの心である愛欲に心を奪われる世界(三界)ではないから、相應縛と所縁縛という心を縛り付ける煩惱が増えることはないから超過三界と言うのである。したがって、この他受用の国土は道諦であるから、善なる性質に納められる。その国土については、三通りに解釈されている。その中の正しい解釈とされているものによると、自受用の国土は全宇宙の存在の中に満ち満ちているから処として存在しないところはない。したがって、三界摂とも不摂とも区別することはできない。それに対して、他受用の国土はある經典によれば色界の淨居天の上にあると説き、ある經典によれば西方にあると説くから、一定の場所を定めることはできない。『妙法蓮華經』(「如來壽量品」鳩摩羅什訳)には、世界の存続期間が過ぎて、世界が大火によって焼かれる時もわが国土安らかに穏やかであり、

天人が常に満ち満ちていたと説かれている。それと同じように、十地の菩薩の所見は、報土であり、地前の凡夫の所見は化土である。それぞれの道理にしたがつて現するのである。したがって、他受用土の方位を定めたり、一つの決まった場所を定めたりすることはできない。場所や方角を定めている教は、人々をして淨土を希う心を起こさしめんがために(方便として)定めているのである。心が清らかであれば淨土もまた清らかである。凡夫が変現する化土は必ず三界に存在する様々な物に心を託して変現するから三界摂である。それにもかかわらず以前からこの三界摂の淨土に理屈をつけて、三界の外に特別にある場所であると述べている者がいる。しかし、本来、道理は決してそうではない。凡夫によって変現された淨土には、必ず異熟識がある。異熟識が存在する心は三界摂に他ならない。どうして三界を出過しているといえようか(三界のあらゆる煩惱から解放されてこそ三界を超えたといえるからである)。したがって、指方立相のように淨土という場所が特別にあるのではない。心にしたがって淨土は変現されるからであると示し心の汚れた凡夫の変現する淨土は三界摂であることを述べ、方角を定め形をもつて表わす、指方立相の淨土に対しては、心の清らかさのない凡夫はその心に相應した淨土しか変現できないのであるから、おのおの個人の心にしたがった淨土が変現されるとして、指方立相の淨土を立てることを唯識の論理をもって否定している。このように窺基は、中国淨土教家(特に善導)の指方立相に対して、厳しい論難を加えている。このような法相からの論難を反駁せんがために、懷感は『釋淨土群疑論』を著述したということを考えるならば、この『大

乘法苑義林章』における浄土教に対する論難が、懷感に『釋淨土群疑論』を著せしめた一つの要因とも考えられる。

次に『大乘法苑義林章』巻第七末佛土章によると

佛地論云如^レ是^ニ十地^ノ所變^ニ淨土^ハ爲^ニ有漏^ニ爲^ニ是無漏^ニ。略^ニ有^ニ三義^一。有義^ハ無漏^ニ。自^レ無漏種願力^ヲ資故^ニ。變^ニ生淨土^ニ於^ニ中受^ニ用大乘^ニ樂^ニ能證^ニ眞如^ニ得^ニ眞無漏^ニ。常見^ニ諸佛^ヲ故道諦收^ニ。有義^ハ有漏^ニ。謂^ニ自心中加行有漏淨土種子願力^ヲ資故^ニ。變^ニ生淨土^ニ於^ニ中受^ニ用大乘^ニ法樂^ニ。七地已前^ノ煩惱現起^ニ。十地^ノ修道煩惱及所知障種在^ニ第八識^ニ。體能持^レ彼故現受^ニ熏故^ニ。猶是^ニ有漏^ニ。無起性攝^ニ。故非^ニ無漏^ニ。又非^ニ有情有^ニ實身^ニ身既有漏^ニ。所依^ニ淨土云何無漏^ニ。故唯有漏^ニ。苦諦所攝^ニ。如實義者^ハ十地菩薩自心所變^ニ淨土有^ニ一^ニ。第八所變唯有漏^ニ。有漏第八相分攝^ニ。故爲^ニ有漏身之所依^ニ。故雖^ニ下無漏善力^ニ所資熏^ニ其相淨妙^ニ而是有漏^ニ。隨^ニ加行等^ニ所現亦爾^ニ。若隨^ニ後得無漏心^ニ變^ニ淨土影像^ニ是無漏識相所攝^ニ故^ニ從^ニ無漏善種子^ニ生^ニ故體是無漏^ニ。道諦所攝^ニ。其變化土三乘衆集^ニ二乘聖人菩薩凡夫之所^ニ集^ニ故^ニ。佛所變者唯是無漏^ニ。餘所變者有義^ハ唯有漏^ニ。無漏後得不^レ能變^ニ爲淨土相^ニ故^ニ。有義^ハ亦無漏^ニ。無漏後得隨^ニ佛所變^ニ増上緣力亦變^ニ事相^ニ。理未^ニ乖故^ニ。前釋^ニ爲善^ニ。

と説かれる。概説するならば、『佛地經論』⁽⁶⁾においては菩薩の十段階の修行の階位それぞれに於て変現された浄土は有漏の国土であるのか、それとも無漏の国土であるのか。略して三つの解釈(無漏、有漏、無記)をこころみている。ある解釈では無漏である。なぜなら、自心の無漏

なる種子による願力をよりどころとして、浄土に変現往生して、大乘

を信受する喜びを受け、眞如を寛り真実の無漏を得るのである。常に諸仏にまみえることができるから、四諦中の道諦に納められる。次にある解釈では有漏である。なぜなら、浄土は、自心の中の加行有漏なる種子による願力に基づいているからである。浄土に変現往生して大乘を信受する喜びを受けるが、第七地以前の菩薩には煩惱が現われ出る。また、十地のなか、修道の階位に至っても、煩惱障と所知障との種子が第八阿頼耶識の中に存在するから、十地の菩薩には必ず阿頼耶識が存在し現実に熏習を受けていることとなる。したがって、有漏または、無記性に納められるから、無漏ではない。また、すべての生きるのは、二つの身体を持つてゐるわけではなく、一つしかない、その一つの身がすでに有漏であるなら、どうしてその身が依り所としてゐる浄土が無漏であるといえようか、いや無漏ということとはできない。よって、唯有漏であり、迷いの苦の世界のものである。以上二つの解釈をあげたが、正しい解釈は次の説である。第一に、第八阿頼耶識の変現なる浄土は有漏である。有漏なる第八阿頼耶識の相分として形造られたものであるから、有漏心を依り所としている。したがって、無漏なるよい行為の功德力に基づいて心に残留した影響作用によって、その浄土の姿が清浄ですばらしいものであったとしても、有漏である。加行にしたがって現われた浄土もまた同じである。第二に、もし後得無漏心にしたがって顯現する浄土の莊嚴は無漏なる心の相分に納められる。無漏なる善行の功德影響力の種子から生ずるので、その体は無漏であり、道諦に納められると、示されている。

以上『大乘法苑義林章』における主張をまとめてみるならば、他受

用土とは、經典のある箇所には、色界の淨居天上にあると説れたり、またある箇所には西方にあると説れたり、様々であるが、それは行者の機根の浅深によるのである。つまり十地の階位にいる菩薩であれば報土といえようが、地前の凡夫にとっては化土なのである。心に穢れがあり、転識得智することができず第八阿頼耶識が存在しているものにとつては、所詮三界の物に心を執して淨土を顯現する以外現わしうがないのであるから三界撰と言わねばならない。また、他受用土の有漏、無漏の問題については、十地の菩薩であっても、第八阿頼耶識の所変である限り、有漏とされる。しかし、後得智の無漏心に随つて變現する淨土は無漏であり、道諦に含まれるとされている。したがって『大乘法苑義林章』において凡夫所變の淨土は、有漏であり三界撰であることは、当然のことと言わねばならない。

では、このような『大乘法苑義林章』巻第七末佛土章の主張に対して、『釋淨土群疑論』巻第一において、懷感はどのように答えているのであろうか。『釋淨土群疑論』巻第一によると、

雖知^レ有漏體性不^レ出^二三界^一然以^レ別義^レ但得^レ名^二有漏^一不^レ得^レ名^二三界^一故三界名局有漏名寬^レ亦如^レ凡夫得^レ生^二西方^一非^レ五趣攝^レ故无量壽經言橫截^二五惡趣^一惡趣自然閉^レ又阿彌陀經言彼佛國土無^二三惡趣^一等^レ又无量壽經言彼國衆生非^レ天非^レ人因^二順餘方^一故有^二人天之號^一故知彼土無^二五趣^一既許^二生是凡夫而非^二五趣所攝^一何妨^レ土名^二有漏^一而非^二三界所收^一

と説かれるように、懷感は、凡夫の變現する淨土は有漏であつても三界不撰であることを強く主張する。これは窺基の第八識を存するもの

はすべて三界撰であり、有漏であるとする主張と相反する。また『無量壽經』の「横截五惡趣」(巻下)の文や「因順餘方」(巻上)の文を引いて、阿彌陀仏の本願力によれば、横閉なる力が加えられ、極樂淨土にいと説かれる人天は、本来は眞の人天ではないとしている。窺基が、淨土は西方にあつたり、淨居天上にあつたりして、その場所はさだかではないとした主張に対して、これを指方立相によつて、凡夫のために方角や姿、形がなくてはならないものであり、方角は西方であり、極樂淨土にあると説かれる淨居天は本来眞實の天ではないとして、西方を肯定し、淨居天上を否定している。このことも窺基の説を否定するものである。

次に同じく『釋淨土群疑論』巻第一によると、

大智度論言淨土非^二三界^一无^レ欲故非^二欲界^一地居^二故非^二色界^一有^レ形故非^二无色界^一此論義意非^レ是淨土无漏識心所現^二淨土名^一出^二三界^一但有漏識心所變淨土器世間相布置法用安立、有情利樂等事、不^レ同^二於此三界等相^一名^二非^二三界^一也。

と説かれるように、『大智度論』を引いて淨土は三界不撰であることを述べるが、ここで注意せねばならないことは、淨土は無漏であるから三界不撰であるのではなく、有漏の識心を変現させた淨土であつても、その莊嚴ならびに、人々を利益する具体的な事柄が、この三界世界と異なっているから三界不撰であるという主張である。懷感以前の淨土教の祖師の中で、これ程何度も重ねて凡夫所變の淨土の有漏を強調した祖師はいない。なぜ懷感は、凡夫所變の土を有漏であつてかつ三界不撰であるといわねばならなかったのかと、考察する時、『大乘

法苑義林章』卷第七末佛土章において、たとい十地の菩薩であろうと、第八阿頼耶識の存在するものは、有漏であると説いている主張が注目される。このことは同じように三界撰の論拠としても用いられている。すなわち窺基は、凡夫所変の土は第八阿頼耶識が存在するから、有漏であり、三界撰であると説くのである。このように懷感と窺基との兩者を比較してみると、懷感は、窺基の説を論破するために、この論述をなしたのではないかと考えることができる。凡夫所変の土が、有漏であることは、すでに曇鸞以来暗に執著によって執著を遣るという形によって述べられてきたことであるから、窺基に指摘されるまでもなく、有漏であることは当然のことであるが、あえてここで、有漏であっても三界不撰であるとするのは、阿弥陀仏の本願力の増上縁による救済力を強調し、法相の位置づけとは異なるものであることを論証しようという意図があるからであると考えられる。

では次に第八識について懷感は、いかに論じているであろうか。
『釋淨土群疑論』巻第一によると、

諸法相中有^レ寛有^レ狭只如^二世間^一名^ハ寛有^レ漏名^ハ局有^レ漏名^ハ寛三^レ界名^ハ局^一
(中略) 三^レ界名^ハ寛四^レ生名^ハ局^一者、四^レ生唯^ハ取^二異熟^一五^レ蘊有情世間^一。三^レ界通^二三性^一及^二器世間^一故三^レ界名^ハ寛四^レ生名^ハ局^一也。四^レ生名^ハ寛五^レ趣名^ハ局^一者、中有^ハ是化生^一而非^二是五^一趣^一及^二淨土^一衆生等^ハ是化生^一非^二趣^一。如^ハ是等^一名字^ハ寛狹體性差別、此經論等有^二此不同^一。豈得^二有漏識心所變淨土之^一言^ハ則^二令^一是^二三界攝^一也。⁽¹²⁾

と説かれるように、ここでは、世間、有漏、四生、五趣の寛狭が述べられているが、ここにおいて注目すべきことは、四生は異熟の五蘊の

有情世間であって、三界は、善、惡、無記の三性と器世間までも含み、四生より寛いとする主張である。これは、先に『大乘法苑義林章』巻第七末佛土章において、第八阿頼耶識が存在すれば必ず有漏であり、三界撰であるとした主張を踏まえてはいるが、逆に例外も示していることとなる。この論理をおしすすめることによって、有漏であっても三界不撰がありうることを証明していることから、この箇所では窺基の説を批判して、そこに例外を見出すことによって、窺基の論理を否定するのではなく、論理の盲点を指摘していることができる。

次に同じく『釋淨土群疑論』巻第一によると、

如^二第八識^一有三^レ名^一。一^レ名^ハ阿頼耶^一二^レ名^ハ阿陀那^一三^レ名^ハ異熟^一。若得^二阿羅漢^一辟支佛果^一及^二入^二八地^一諸菩薩等^一所有第八識^一但名^ハ阿陀那^一及^二名^ハ異熟^一不^レ得^二名^ハ阿頼耶^一。豈依^二无^レ阿頼耶^一名^ハ即遣^二阿羅漢^一无^レ第八識^一執^二持^二諸法種子^一耶。豈以^二无^レ三^レ界名^一而令^二凡夫衆生^一於淨土^一有^レ漏識心^一不^レ變^二化淨佛國土^一受^二用種種大乘法樂^一也。⁽¹³⁾

と説かれるように、八地以上の菩薩や阿羅漢、辟支仏の心にさえ第八阿頼耶識が存在するのであるから、たとい凡夫の心が汚れて、有漏心を変現した淨土であっても、阿弥陀仏の本願力をたのむことによって、淨仏國土を変現して、大乘を信受する喜びを受用することができる。その上、その淨土は三界に含まれることはないとして、『大乘法苑義林章』巻第七佛土章において、第八識があれば必ず有漏であり三界撰であるとした論を逆手にとって、八地以上の菩薩、阿羅漢、辟支仏の淨土でさえ八識があることを指摘し、その上で、阿弥陀仏の本願力によ

れば、たとい第八識を有した有漏なる凡夫であっても三界不摂の浄土を变现して、大乘の法樂を受用することができるのであるとしている。この「大乘法樂」と言う語もまた『大乘法苑義林章』巻第七佛土章において、無漏、真如を証した大菩薩が变现した浄土においてのみ得られる、道諦所摂のものであると説かれたものであり、懷感がこの箇所において、『大乘法苑義林章』と同じ「大乘法樂」という語を故意に用いていることも、窺基の説との違いを明確に表わすためと考えることができる。

次に、阿弥陀仏の浄土の力、本願力について比喩を用いて次のように説いている。『釋浄土群疑論』巻第一によると、

託^{スルヲ以} 如來^{スルヲ以} 无漏^{スルヲ以} 淨土^{スルヲ以} 雖^{スルヲ以} 以^{スルヲ以} 有漏^{スルヲ以} 心^{スルヲ以} 現^{スルヲ以} 其^{スルヲ以} 淨土^{スルヲ以} 而^{スルヲ以} 此^{スルヲ以} 淨土^{スルヲ以} 從^{スルヲ以} 本^{スルヲ以} 性^{スルヲ以} 相^{スルヲ以} 土^{スルヲ以} 亦^{スルヲ以} 非^{スルヲ以} 緣^{スルヲ以} 縛^{スルヲ以} 相^{スルヲ以} 應^{スルヲ以} 縛^{スルヲ以} 不^{スルヲ以} 增^{スルヲ以} 煩^{スルヲ以} 惱^{スルヲ以} 猶^{スルヲ以} 如^{スルヲ以} 觀^{スルヲ以} 二^{スルヲ以} 日^{スルヲ以} 輪^{スルヲ以} 損^{スルヲ以} 減^{スルヲ以} 眼^{スルヲ以} 根^{スルヲ以} 也^{スルヲ以} 故^{スルヲ以} 非^{スルヲ以} 三^{スルヲ以} 界^{スルヲ以} 一^{スルヲ以} 非^{スルヲ以} 三^{スルヲ以} 界^{スルヲ以} 繫^{スルヲ以} 煩^{スルヲ以} 惱^{スルヲ以} 增^{スルヲ以} 一^{スルヲ以} 也^{スルヲ以}

と説かれるように、如來の無漏土にすべてをまかせてしまえば、本願力の増上縁によって、たとい凡夫が有漏心によって变现する浄土であっても、如來の浄土の依正二報に従うならば、縁縛・相応縛という煩惱に縛られることがない。それはちょうど、たとい有漏心であっても滅諦、道諦の世界を心に認識すれば煩惱が起こつてこないのと同じである。たとえば、太陽に目を凝らせば凝らすほど、目がくらんで視力が損減されるように、如來の無漏土の増上縁によれば三界不摂の世界に入り、三界所摂の煩惱は起こることがないと、示されている。ここにおいて懷感は『大乘法苑義林章』巻第七佛土章において、

佗受用土^{スルヲ以} 佛地^{スルヲ以} 經^{スルヲ以} 言^{スルヲ以} 超^{スルヲ以} 過^{スルヲ以} 三^{スルヲ以} 界^{スルヲ以} 所^{スルヲ以} 行^{スルヲ以} 之^{スルヲ以} 處^{スルヲ以} 彼^{スルヲ以} 論^{スルヲ以} 釋^{スルヲ以} 言^{スルヲ以} 非^{スルヲ以} 三^{スルヲ以} 界^{スルヲ以} 愛^{スルヲ以} 所^{スルヲ以} 執^{スルヲ以} 受^{スルヲ以} 故^{スルヲ以} 離^{スルヲ以} 二^{スルヲ以} 相^{スルヲ以} 應^{スルヲ以} 所^{スルヲ以} 緣^{スルヲ以} 二^{スルヲ以} 縛^{スルヲ以} 隨^{スルヲ以} 增^{スルヲ以} 一^{スルヲ以} 言^{スルヲ以} 超^{スルヲ以} 過^{スルヲ以} 三^{スルヲ以} 界^{スルヲ以} 一^{スルヲ以} 故^{スルヲ以} 是^{スルヲ以} 道^{スルヲ以} 諦^{スルヲ以} 善^{スルヲ以} 性^{スルヲ以} 所^{スルヲ以} 攝^{スルヲ以} 也^{スルヲ以}

として、他受用土は、三界の愛欲に縛られない清浄な心でなければ縁ずることはできないと、示しているが、懷感はそのを受けて、たとい凡夫の有漏なる識心所變の土であっても、阿弥陀如來の無漏土の増上縁によれば、縁縛・相応縛の煩惱を離れ、滅道諦の世界を縁ずることができるとしている。これはまさに、窺基の説に対する反駁と言わざるを得ない。

次に同じく『釋浄土群疑論』巻第一によると、次のような問答が見出される。

問、若不^ハ 許^サ 是^レ 欲^ス 色^ノ 界^ノ 攝^ヲ 一^ヲ 者^ハ 何^ニ 因^ニ 无^量 壽^經 言^ニ 乃^チ 至^ス 淨^居 天^等 一^ヲ 答^ハ 此^ハ 是^レ 施^セ 設^ス 爲^ス 天^ノ 不^レ 可^ク 下^ニ 即^チ 爲^ス 二^ヲ 實^ニ 天^ノ 二^ヲ 分^ニ 中^ニ 欲^ス 色^ノ 界^ノ 也^{ナリ} 若^シ 實^ニ 天^ノ 者^ハ 如^シ 來^ニ 淨^心 所^レ 變^ス 豈^ハ 是^レ 欲^ス 色^ノ 界^ノ 攝^ヲ 又^ハ 言^ハ 若^シ 是^レ 色^ノ 界^ノ 者^ハ 已^ニ 下^ニ 欲^ス 天^ノ 爲^ス 勝^ニ 爲^ス 劣^ニ 若^シ 劣^ニ 者^ハ 如^シ 何^ニ 色^ノ 界^ノ 反^ニ 劣^ニ 欲^ス 界^ノ 一^ヲ 若^シ 勝^ニ 者^ハ 如^シ 二^ヲ 此^ハ 娑^婆 世^界 一^ヲ 欲^ス 色^ノ 兩^ニ 界^ノ 勝^劣 不^レ 同^{ナリ} 欲^ス 色^ノ 有^レ 情^ノ 優^劣 差^別 彼^ノ 土^ノ 亦^ハ 爾^ニ 生^ニ 二^ヲ 色^ノ 界^ノ 者^ハ 勝^ニ 生^ニ 欲^ス 界^ノ 一^ヲ 何^ニ 因^ニ 四^ニ 十^ニ 八^ニ 弘^ニ 誓^ニ 願^ニ 說^ニ 國^ノ 中^ニ 人^ノ 天^ノ 形^ノ 色^ノ 不^レ 同^{ナリ} 有^レ 二^ヲ 好^ニ 醜^ニ 二^ヲ 者^ハ 不^レ 取^ス 正^覺 彼^ノ 色^ノ 界^ノ 形^ノ 既^ハ 勝^ニ 二^ヲ 欲^ス 界^ノ 形^ノ 一^ヲ 如^シ 何^ニ 說^ニ 同^{ナリ} 故^ニ 知^ス 假^ニ 安^ニ 立^ニ 說^ニ 爲^ス 淨^居 天^等 一^ヲ 非^ニ 實^ニ 即^チ 是^レ 欲^ス 色^ノ 界^ノ 一^ヲ 也^{ナリ} 於^ニ 三^ニ 前^ニ 二^ヲ 解^ニ 初^ニ 釋^ニ 爲^ス 正^覺 異^ニ 熟^ニ 識^ニ 體^ニ 是^レ 實^ニ 有^レ 情^ノ 生^ニ 彼^ノ 衆^ノ 生^ノ 諸^ノ 菩^サ 薩^ノ 等^ノ 未^レ 滅^セ 異^ニ 熟^ニ 何^ニ 得^レ 說^ニ 三^ニ 彼^ノ 非^ニ 實^ニ 天^ノ 人^一 也^{ナリ}

と説かれるように、先に論述した、浄土に存在する淨居天の問題を再び論じている。すなわち、もし凡夫所變の浄土が欲色界の摂ではないと言うのであれば、なぜ『無量壽經』に淨居天等の天について説かれ

ているのかという問いに対して、これは衆生のために仮に施設して天としたのであるから実際の天ではない。もし、この天が色界のものとなれば、以下の欲界の天と比較すれば、勝劣がつくであろう。そうすれば、阿弥陀仏の誓願に、浄土の人天の姿形が不同であり美しいもの、醜いものがあつたなら成仏しないと述べられたところに反するから、この浄居天は仮に施設されたもので実際にあるのではない。したがって浄土は欲色界の摂ではないと、答えている。ここにおいて再び『大乘法苑義林章』巻第七においては、浄土は色界の浄居天にあるという経証を引いて、凡夫所変の土を三界摂のものとしているが、この説を真つ向から否定する論を懷感は述べているということができよう。

さて、これに続く『釋淨土群疑論』において、不可解なる文章が付加えられている。

於前二解初釋爲正。異熟識體是實有情。生彼衆生諸菩薩等未滅異熟。何得說彼非實天人。⁽¹⁷⁾

と説かれる部分である。すなわち前の二つの解釈において初めの釈が正しい、なぜなら第八識の体は実の有情のものであるから、浄土に往生したものに異熟識が残っているならば、まさにそれは有情であり、天、人である。したがって、浄土といえども有情が存在するからには三界摂であると、示し、以前何度も、天、人は仮設のものであり、浄土は三界不摂のものであると述べてきた説を、この一文によって翻している。これはどう考えても、前の文章とのつながりの上で不可解といわざるを得ない。この不可解なる文章を如何に説明していくかについては、すでに拙論『釋淨土群疑論』における不可解なる文章の

「⁽¹⁸⁾解明」において詳細に考察してあるので本論では、結論だけ説明することにする。すなわち、私は、懷感の本来の段落と異なった段落付けをしたために懷感の意見と對論者の意見とが混交して一つの段落の中に入ってしまったと考えるのである。そこで私が正しいと考える段落によって切り、それを解釈してみよう。つまり先にあげた不可解なる文章は、後の問答の問いの前に接続させて解釈するのである。すなわち、

於前二解初釋爲正。異熟識體是實有情。生彼衆生諸菩薩等未滅異熟。何得說彼非實天人。問曰。若凡夫所變淨土是有漏非三界所感之生彼者不問餘人天造惡受苦果說非人天如勝覺經說變易生死非三界攝非彼生死實報。是化生非人天趣者未知淨土化生凡夫非三界。要略經說三界之外有衆生者是泮沙王國安多偈師義。非佛說。故是三界身。豈非三界身耶。依此後復復爲斯問。⁽¹⁹⁾

というように文章を接続させて、次のように解釈してみたい。つまり、問いを出す前に問う側の意見を述べ、その後問いを出したと考えるのである。そこで、私が読解した様に訳してみよう。前の二つの解釈において初めの釈を正しいと考える。なぜなら異熟識の体は実の有情のものだから、浄土に往生した者に異熟識が残っているならば、どうしてその者が実の天人でないといえようか、いや浄土に往生したものは、実の天人でないとはいえない、すなわち実の天人である（このように訳で浄土は三界摂であると考える）。そこで次の質問をしよう。凡夫所變の浄土は有漏であっても三界不摂であり、浄土に往生したも

のは、ほかの悪を造り苦を受けている人や天とは違い、人天ではないというが、『勝鬘經』に変易生死は三界不摂であると説かれて⁽²⁰⁾いるから、浄土に往生した凡夫の生死も実の報いによるものではなくて、変易生死であるのか。また、浄土に往生したものは化生であるから人天趣ではないというが、どうして浄土に化生した凡夫が三界不摂であるのか、これらのことが理解できない。『瓔珞經』には三界のほかに衆生があるとする説は、并沙王国の安多偈師の説であって、仏説ではないとされている⁽²¹⁾。したがって浄土に往生した凡夫であっても三界摂であって、三界不摂とは決して言えない、このような訳で初めと後との二つの解釈の内、後の解釈に疑問があるので、重ねてこの質問をするものであると、訳される。ここで注目しなければならないのは、この文の最後に「後解」と言う語である。この「後解」は、先にあげた不可解なる文章において「初解」と言う語が見出されるが、この「初解」すなわち三界摂説と「後解」すなわち三界不摂説とは一対をなすものであり、さらに、先の不可解なる文章において「前二解」と言う語が見出されるが、この「二解」とは、まさに「初解」と「後解」との二解であるから、先の不可解なる文章は、私が試みた様に、後の問いと接続して読むならば、全く不可解ではなく、首尾一貫した意味の通る文章として理解することができる。そしてもう一箇所注目したのは、やはりこの文の最後に出る「復爲斯問」と言う文の「復」の語である。この「復」は重ねて質問することを意味しているが、なぜ重ねて質問すると述べたのであろうか、この問題につて、次のように説明してみたい。すでにこの問題と同じ趣旨の問答は、当論文におい

ても先にあげたが、『釋淨土群疑論』巻第一の初めの部分において次のようになされている。すなわち、

問。既是有漏識心所變、有漏之心即三界攝。无有有漏心而出三界攝。心既三界攝、所現淨土寧非三界耶。答。雖知有漏體性不出三界、然以別義、但得名有漏、不得名三界。故三界名局有漏名寬。亦如下凡夫得生西方、非五趣攝。故无量壽經言。橫截五惡趣、惡趣自然閉。又阿彌陀經言。彼佛國土、无三惡趣等。又无量壽經言。彼國衆生、非天非人、因順餘方、故有人天之號。故知彼土、无五趣。既許三生、是凡夫而非五趣所攝。何妨下土名有漏、而非三界所收⁽²²⁾。

と説かれる。窺基が浄土は西方にあたり、淨居天上にあたりして、その場所は定かではなく、その人の機根によって心の清らかな者ほどすばらしい浄土に往生できる。したがって浄土に異熟識を有し、まだ智慧を得ていない人天が住しているのであれば、三界摂の浄土と言わざるをえないと、論述しているが、懷感はこの問答の中で、たとい、有漏なる汚れた心を持った凡夫であっても『無量壽經』や『阿彌陀經』に説かれるように、浄土においては、三惡も五惡も自然に消えていくのであり、人天が住していると言うのは、解り易く仮に示しただけであるから本来は人も天もないとして、窺基の説に反駁している。この問答はまさに先程「重ねてその問いを爲す」として論じた問答と同じ趣旨のものと考えねばならない。そうすればここで懷感が想定している相手は、窺基であると言うことができる。このように窺基を相手として、何度も問答を重ねていたとするならば、この「復」の文字

も、この文の中で意味を持ったものとして生きてくる。したがって、問いの前にもうけられた不可解なる文章は、窺基の説をあげていえることができる。このような理由からも、先の不可解なる文章は、後の問いと接続して読むべきであるということがよう。

さて、以上のように、先の不可解なる文章と後の問いとを接続して読むならば、「凡夫所変の浄土は三界摂であるとするのが正しい。」という説は、懷感の説ではなく、懷感に対して問いをなしたものの、すなわちこの場合窺基の説であるということになる。これは、この問いに對する懷感の釈を読むことによってますます明白となる。すなわち『釋淨土群疑論』巻第一によると、

釋曰。此何所惑更爲斯問。淨土器世間雖有漏識心所變而不
得名三界。即有漏義寬三界義局。淨土凡夫但名化生有情不
得言人天二趣。此即四生義寬五趣義局。今此亦爾。雖是凡夫
有漏之身不得名爲三界身也。

と説かれる。すなわち、何の惑があつてか、何度もこんな問いをするのか、凡夫が往生すべき器世間としての浄土は、たとい有漏の識心の所変であるとしても三界摂ということはできない。なぜなら有漏の意味は広く三界の意味は狭い。また浄土に往生した凡夫はただ化生の有情であるから人、天二趣ということではできない。これは四生の意味は寛く五趣の意味は狭いからである。この問いもまたこの論理により明白である。したがって、たとい凡夫の有漏の身であるといつても三界の身であるということはできないと、懷感に答えているのである。もし懷感が本當に三界摂の説を正しいとしているのであれば、この答え

はありえない。また、この文の中に出る「浄土凡夫但名化生有情」不得言人天二趣」という一句は、先にあげた不可解なる文章に對する答えとしても充分に説得力を持つものである。よつて、この答えからも、前の不可解なる文章を後の問いの文章につないで読むことが、この文章を読む上で不可欠なことといふことができよう。

註

- (1) 安永九年三月校正改点洛陽書林開版本七末一一丁～一二丁
- (2) 『大正藏經』一六卷七二〇頁B
- (3) 同右 二六卷二九三頁B～二九四頁A
- 超過三界所行之處。謂大宮殿處所方域。超過三界所行之處。非如三界自地諸愛執爲己有。所緣相應二縛隨增。是彼異熟及增上果。如是淨土非三界愛所執受故。離二縛故。非彼異熟增上果故。如涅槃等超過三界異熟果地。若爾淨土非三界攝。便是無漏。若是無漏有爲所攝。即是道諦便是善性。……(中略)……如是淨土爲與三界同一處所爲各別耶。有義各別。有處說在淨居天上。有處說在西方等故。有義同處。淨土周圍無有邊際遍法界故。如實義者。實受用土周遍法界無處不有。不可說言離三界處。亦不可說即三界處。若隨菩薩所宜現者。或在色界淨居天上。或西方等處所不定。
- (4) 『大正藏經』九卷四三頁C
- (5) 安永九年洛陽書林版七末一三丁～一四丁
- (6) 『大正藏經』二六卷二九四頁B～C
- (7) 『淨土宗全書』六卷九頁A～B
- (8) 『大正藏經』一二卷二七四頁B
- (9) 同右一二卷二七一頁C
- (10) 『淨土宗全書』六卷一〇頁A
- (11) 『大正藏經』二五卷三四〇頁A
- (12) 『淨土宗全書』六卷一〇頁A～B
- (13) 同右 六卷一〇頁B

- (14) 『浄土宗全書』六卷一〇頁B
- (15) 洛陽書林開版本七末一二丁
- (16) 『浄土宗全書』六卷一〇頁B～一二頁A
- (17) 同右 六卷一一頁A
- (18) 『釋浄土群疑論』における不可解なる文章の解明〔『佛教大学仏教文化研究所報』第三号〕
- (19) 『浄土宗全書』六卷一一頁A
- (20) 『大正藏經』一二卷二一九頁C～二二〇頁A（類似の文章あり）
- (21) 同右 二四卷一〇一八頁A・一〇一九頁A（類似の文章あり）
- (22) 『浄土宗全書』六卷九頁A～B
- (23) 同右 六卷一一頁A

三、むすび

以上考察してきたように、懷感が『釋浄土群疑論』巻第一の浄土に関する問題において、展開している問答の多くは、窺基の『大乘法苑義林章』を相手としていることが明らかとなった。すなわち、根本的相違をあげるならば、懷感は、窺基の唯心の浄土に対して、阿弥陀仏の本願力を正面に据え、たとい有漏なる凡夫の汚れた心であっても阿弥陀仏の依正二報にすべてをまかせてしまえば、本願他力の力用によって三界不摂なる阿弥陀仏の浄土へ往生することができる。それはちょうど太陽に目を凝らせば凝らすほど目がくらんで視力が損滅されるように阿弥陀仏に対して心をよせればよせるだけ煩惱が損滅され、清浄な心となるのであると、主張している。このように、懷感は、根本的に窺基などの唯識思想とは異なった立場から浄土を理解し、又、その観点から窺基の様々な浄土教に対する論難に対して、反駁している

ことが明らかになったのである。すなわち、『釋浄土群疑論』に引かれている問答の一つ一つが『大乘法苑義林章』において浄土に関する問題として論じられているものと、極めてよく対応し、その上、『大乘法苑義林章』における浄土教批判を『釋浄土群疑論』は根本からくつがえすために論じられていることが明らかになったのである。ここにおいて、懷感が浄土の三界摂不摂の論議において、窺基の『大乘法苑義林章』を論敵としていたことが理解されるのである。

よって、始めに問題を提起したところの『釋浄土群疑論』における、浄土の三界摂不摂の問答における懷感の相手は誰であったのかという問題は、様々な考察から窺基の『大乘法苑義林章』における浄土に関する主張であったことが明白となったのである。

Bālāvatāra (初学者への誘い) 第一編※

南 清 隆

はじめに

パーリ語の伝統的文法学の諸著作中、第一の入門書と評される Bālāvatāra (=Bālāv) ⁽¹⁾ については、既に極めて簡略ながら梗概を発表したことがある。拙稿は、その際に指摘したように、諸版本に見られるスートラ（規則、詳細は後述）数の不一致を中心とした校訂上の異同を、実際に内容を把握した上で最も合理的と思われる形態に修正し試訳を施したものである。先の前稿とも重複するがまず本書の全体的な概観を一瞥しておきたい。

書名 Bālāv は、その劈頭の序偈にも解説する通り、初学者 (Bāla) を（より高次の段階へと）渡すもの (avatāra) の意であり、聖典語であるパーリ語読解に不可欠な文法的素養修得のための基礎的な書として、今日でも特にスリランカの僧侶がパーリ語学習に際して最初の教科書として用いる程一般的なものである。著者は14世紀頃に存したスリランカの碩学 Dhammakitti (Saddhammakitti) ⁽³⁾ と伝えられ、全体を伝統的文法書の構成に準じ次の7編に分けることができる。

1. Saññā (字音の説明と正字法) 及び Sandhi (連声, 4章)
2. Nāma (名詞類, 7章)
3. Samāsa (複合語, 5章)
4. Taddhita (派生語類, 6章)
5. Akkhyāta (動詞, 9章)
6. Kitaka (動詞派生語類, 7章)
7. Kāraka (名詞類の格支配, 7章)

それぞれの編中には、カッコ内にあるように各章立てられた文法事項が、記憶暗誦用のスートラ（規則, sutta）とそれに対する解説（vutti）, そして具体的な用例（payoga）の3部分によって解説されてゆく。Bālāv のスートラは、その総てをそれに先立つパーリ語文法書の基本文献 Kaccāyanappakaraṇa (=Kc) ⁽⁴⁾ に負っており、解説部分中にも頻繁に Kc のスートラが引用され、各版のスートラ数の異見は、これらを理解に資するための引用文と解するか規則（スートラ）として数えるかに起因している。拙稿では、引用符（iti, ti）が付され、明らかに解説中に挿入され

※ 拙稿は、昭和62, 63年度浄土宗教学院研究助成を交付された「特に後期文献を中心としたパーリ語語彙収集」と題する研究課題に対する基礎研究の一部である。

たものと考えられる場合は、Bālāv のスートラとは解さなかった。

さて、descriptive な方法で解説されるのが常である伝統的なパーリ語文法は、比較研究に立脚した言語分析によって合理的に大系化された近代の文法学の成果に比べると、散慢でかつ非合理的な印象は拭えない。確かに、それらには語形分析にしても、曲用にしても周辺言語との歴史的推移を踏まえた関連性を無視した、批判的立場からは明らかな誤謬も多く存在する。しかし、パーリ語は単一部派の聖典伝承のための Literary な言語として伝えられたものであり、実際にパーリ語を伝えた人々らの実用的な見地からの示唆に富んだ見解も無視できないし、何より文献自体の資料的な価値も等閑視してはならないと考える。そこで、前述のように伝統的パーリ語文法書の中でも最も親しまれている Bālāv を試訳と共に紹介し、この方面の研究発展のための一助としたい。しかしながら、筆者の非力と参照すべき邦訳・欧訳共に満足に存在しないため、誤訳も多々あるものと恐れるが、読者諸氏の御教示御叱正を願う次第である。また、紙数の都合上、今回は第一編のみを掲載し、後日順次に発表する機会を待ちたい。

〔註記〕

- (1) パーリ語の伝統的文法学に関する著作について、網羅的な紹介は次のものに詳しい。
片山一良「パーリ語文法文献目録（土着篇）」（『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第10号，昭和53年，pp. (3)~(17)。
- (2) 拙稿「Bālāvatāra について」（『佛教大学仏教文化研究所報』第3号，昭和62年，pp. 10-11）。
- (3) 前掲拙稿では8章に分類したが、諸版本の多くのものから、また後述 Kaccāyanappakaraṇa との対応から冒頭の Saññā と Sandhi を一纏めと数える方が適切と考える。
- (4) Kaccāyanappakaraṇa, ed. by E. Senart, JA, 1871, pp. 1~339.

Bālāvatāra テキストと試訳

使用版本と凡例

〈使用版本〉

テキスト構成の底本として、最も簡便でかつスートラの処理が適切と解せる次のデーヴァナーガリー版を用いた。

Bālāvatāra [Pāli Grammar] of Bhikkhu Dhammakitti, ed. by S.D. Shastri, varanasi, 1975.

但し、上記版本には誤植等の誤りが多く、補助的に以下のインド版、及びシンハラ文字版を参照した。

Bālāvatāro Part I, ed. by S. Vidyābhusana and P. Swāmi, Calcutta, 1916.

Bālāvatāraya, ed. by K. Mahānāma, Colombo, 出版年不明。

更に、詳細なシンハラ語解説を付した次の版本も随時参考とした。

Bālāvatāra vaṇṇanāva, ed. by Y. Paññānanda, Colombo, 1934.

〈凡 例〉

1. 記述は原則として、各スートラとその前後に説かれる解説と例を一纏めとし、原文と和訳を順次に掲載した。
2. スートラは章毎の番号を付して表し、句末に Kc でのスートラ番号を示した。
3. 書物の性格上、文体は簡略化されているため、和訳では最小限必要と考えられる補足説明を丸カッコによって補った。
4. 訳註は、解説内に引用された Kc のスートラと、若干の聖典よりの引用文の指摘に留めた。

namo tassa Bhagavato Arahato Sammāsambuddhassa

かの世尊阿羅漢正等覺者に帰依いたします。

Balāvatāro

初学者への誘い

Buddhaṃ tidhābhivanditvā buddhambuja-vilocanaṃ／

Balāvatāraṃ bhāsissaṃ bālānaṃ buddhi-vuddhiyā／

満開の蓮の花のような眼をもつ仏陀に（身・語・意の）三種の方法で敬礼し、

初学者の智識を拓げるために、“初学者への誘い”（というこの書）を説こう。

I. Sandhippakaraṇaṃ

第 I 編 連声

1. Saññāppakaraṇaṃ

第 1 章 術語（と正字法）

1. akkharā p'ādayo ekacattāliṣaṃ (I-1-2)

akkharā pi akārādayo ekacattāliṣaṃ suttantopakārā — taṃ yathā

a ā i ī u ū e o／

k kh g gh ṇ／c ch j jh ñ／

ṭ ṭh ḍ ḍh ṇ／t th d dh n／

p ph b bh m／y r l v s h ḷ ṃ iti

1. a を初めとして文字は41ある。

（上記の規則の中の）“a を初めとして” とは a という字を初めとして（文字は）41あるという

説明である。——それらは次の通り。

a ā i ī h ḷ ṃ である。

2. tatth'odantā sarā aṭṭha (I-1-3)

tattha akkharesu okārantā aṭṭha sarā nāma. tattheti vattate.

2. そのうち o 迄の 8 つのものが母音である。

それらの文字のうち、o 迄の 8 つが母音と呼ばれる。そしてそれらはまた次の通り。

3. lahumattā tayo rassa (I-1-4)

tattha saresu lahumattā a i u iti tayo rassa.

3. 軽音量を有する 3 つのものが、短母音 (rassa) である。

それら母音のうち軽音量の a, i, u の 3 つが短母音である。

4. aññe dighā (I-1-5)

tattha saresu rasseh'aññe dighā. saṃyogato pubbe e o rassa ivoccante kvaci, sanantarā byañjanā saṃyogo; —ettha, seyyo, oṭṭho, sotthi.

4. (先の 3 つ) 以外のものは、長母音である。

それら母音のうち、短母音以外のものは長母音 (digha) である。(しかし) 結合子音の前の e と o は、時には短母音と言われる。結合子音 (saṃyoga) とは、(間に母音が入る) 余地なく子音が (連っているもので) ある。——(例えば) ettha, seyyo, oṭṭho, sotthi. のように。

5. sesā byañjanā (I-1-6)

sare ṭhapetvā sesā kādayo niggahitantā byañjanā.

5. 残余のものが子音である。

母音を別にした残りの k から初まり, ṃ (niggahita) 迄のものが子音である。

6. vaggā pañca-pañcaso mantā (I-1-7)

byañjanānaṃ kādayo makārantā pañcapañcaso akkharavanto vaggā. vaggānaṃ paṭhamadutiya so cāghosā. lantāññe ghosā. ghosāghosasaññā ca “parasamaññāpayogeti”⁽¹⁾ sañgahitā. evaṃ līṅga-sabbanāma-pada-upasagga-nipāta-taddhita-ākhyāta-kammappavacanīyādi saññā ca.

6. m 音迄のものは 5 つずつ 5 組の音群となる。

子音の中 k から初まって m 音迄のものは、5 つずつ 5 組の音を持ったもの (つまり) 音群 (vagga) となる。それら音群の最初と 2 番目のものと、s 音は無声音 (aghosa) である。そ

れ以外の！音迄のものは有声音（ghosa）である。ghosa, aghosa という術語は，“他の場合と同じように”用いる。それと同様に性（līṅga）、固有名詞（sabbanāma）、語（pada）、接頭辞（upasagga）、不変化辞（nipāta）、接尾辞（taddhita）、動詞（ākhyāta）、前置詞（kamma-pravacaniya）等の術語もそうである。

7. aṃ iti niggahitaṃ (I-1-8)

aṃ iti akārato paraṃ yo bindu sūyate taṃ niggahitaṃ nāma.

bindu cūlāmaṇ'ākāro niggahitaṃ ti vuccate, kevalassāppayogattā akāro sannidhiyate.
akavaggā hā kaṇṭhajā, icavaggayā tāluja, upavaggā oṭhajā, ṭavaggaraḷā muddhajā,
tavaggalasā dantaḷā, e kaṇṭhataḷujo, o kaṇṭhoṭṭhajo, vo dantoṭṭhajo.

7. [a]ṃ というのが抑制音（niggahita）である。

aṃ という（語で）、a 音の後に bindu（音）が聞かれる、その音が抑制音と呼ばれるのである。

頭を飾る宝珠のような形をした点（bindu）が抑制音である。独立して用いることはなく、a 音（等の母音）と結合して（発音する）。

a と ā と k 音群と h が喉音、i と ī と c 音群と y が嚙音、u と ū と p 音群が唇音、ṭ 音群と r, ḷ が反舌音、t 音群と ḷ, s が歯音、e は喉と嚙の音、o は喉と唇の音、v は歯と唇の音。

2. Sara-sandhi

第2章 母音の連声

loka aggo ity asmin

“pubbam adhothitam assaraṃ sareṇa viyojayeti”⁽²⁾

pubbabyañjanaṃ sarato puthakkātabbaṃ

1. sarā sare lopaṃ (I-2-1)

anantare sare pare sarā lopaṃ papponti.

“naye paraṃ yutteti”⁽³⁾ assaro byañjano parakkharaṃ netabbo——lokaggo.

sarety asmiṃ opasilesikokāsa-sattamī, tato vaṇṇakālavayavadhāne kāriyaṃ na hoti.
yathā——maṃ ahāsīti. pamādam anuyuñjantityādi⁽⁴⁾ gathāyaṃ janā appamādaṃ ti ca.
evaṃ sabbasandhisu.

loka と agga という（語の連結の）場合、

“前分にある（単語の）最後の子音は母音と分離する”

という（規則より）前の語の母音が分離するので、

1. （後ろの語の頭の）母音の前の母音は落ちる。

(前の母音と) 間のない (つまり子音から始まらない) 後ろの母音がある場合、(前の) 母音が落ちる (lopa)。

“(前の方が) 誘導されて、後ろと結合する” とされ、(つまり) 母音を失なった子音は後ろに誘導される—— (そうして先の例は) lokagga (となる。)

(この規則中の) sare という (語の格は) ここでは、密接した空間を示す於格 (opasilesiko-kāsa-sattamī) である。それ故文字や (偈の) 行間 (kāla) に間隔がある時は作用しない。——例えば maṃ ahāsi というような場合 (文字 ṃ が間に挟まれている)、また同様に pamādam anuyuñjanti という語で始まる偈 (Dhammapada v. 26) において、(その b 句の最後の) janā と (c 句の冒頭の) appamādaṃ という場合 (行間が狭まれるので)。(そしてこのことは、) 総ての連声において (そうである。)

2. vā paro asarūpā (I-2-2)

asamānarūpā saramhā paro saro vā lupyate. paname, panime.

2. 或る場合には (接続する母音が) 異なる (asarūpa) ために後ろ (の母音) が (落ちる)。

(接続する) 母音が異なるために、時には後ろ (の母音が) 落ちる場合がある。(pana と ime が) paname, (或いは) panime (となるように)。

bandhussa iva, na upeti'tidha

3. kvacāsavaṇṇaṃ lutte (I-2-3)

sare lutte parasarassa kvaci asavaṇṇo hotīti i u iccetesam ṭhānāsannā e o. bandhus-seva, nopeti.

bandhussa iva, na upeti という (例の) 場合、

3. 或る場合には落ちた場所に異なった音が (入る)。

(前の) 母音が落ちた時、後ろの母音が、或る場合には異なった音になることがある。(先の例の) i と u が (i, u の発声部分に) 近接する e, o となる。(そうして先の例は、) bandhus-seva, nopeti と (なる)。

tatra ayaṃ, yāni idha, bahu upakāraṃ, saddhā idha, tathā upamaṃ 'ty etasmim

4. dighaṃ (I-2-4)

sare lutte paro saro kvaci ṭhānāsannaṃ dighaṃ yāti. tatrāyaṃ, yānidha, bahūpakāraṃ, saddhīdha, tathūpamaṃ.

tatra ayaṃ, yāni idha, bahu upakāraṃ, saddhā idha, tathā upamaṃ というような場合

4. (時には) 長母音ともなる。

(前の) 母音が落ちた時、後ろの母音は或る場合には、(発声部分が) 近接する長母音となる。
(先の例は) tatrāyaṃ, yānīdha, bahūpakāraṃ, saddhīdha, tathūpamaṃ (というように)。

kiṃsu idhety atra

5. pubbo ca (I-2-5)

sare lutte pubbo ca kvaci dīghaṃ yāti—kiṃsūdha.

kiṃsu idha というような場合、

5. 前 (の母音が先と同じように長くなる) 場合もある。

(前の) 母音が落ちた時、前の (母音が) 或る場合には、長母音となる。(先の例は) kiṃsūdha (というように)。

te ajja, te ahaṃ t'ettha

6. yam edantassādeso (I-2-6)

sare pare antassa ekārassa kvaci yo ādeso hoti. —tyajja. “dīghaṃ ⁽⁶⁾ti” byañjane pare kvaci dīgho, tyāham, kvacīti kiṃ ? n'ettha.

te ajja, te ahaṃ というような場合、

6. (前の母音が) e で終わる場合音の代置 (ādesa) が起こる (場合がある)。

後ろに母音があって、(前の語の) 最後が e 音の時には、或る場合に y 音が代置音となる。
—tyajja (のように)。“長くなる” という (規則に従って) 子音に連なる時、或る場合には長母音となる、tyāham (というように)。どうして或る場合かというと、n'ettha (という例ではそうではないからである)。

so assa, anu eti'tyattha

7. vam od-ud-antānaṃ (I-2-7)

sare pare ant'okār'ukārānaṃ kvaci vo ādeso hoti, svassa, anveti—kvacīti kiṃ ? tayassu, sametāyasmā.

so assa, anu eti というような場合、

7. (或る場合には、前の語が) o, u で終わる時、v となる。

後ろに母音があり、(前の語の) 最後に o または u があると、或る場合には、v が代置 (音) となる、svassa, anveti (のように)——どうして或る場合かというと、(tayo assu は) tayassu, (sametu āyasmā は) sametāyasmā (という例ではそうではないからである)。

idha ahaṃ tīdha

8. do dhassa ca (I-2-9)

sare pare dhassa kvaci do hoti. dighe — idāhaṃ kvacīti kim? idheva; cakārena byañjane’pi—idabhikkhave.

idha ahaṃ というような場合,

8. dh は d に代わることもある。

後ろに母音がある時、或る場合に dh は d となる。(さらに、時には) 長母音となる。——idāhaṃ (のように。) どうして或る場合かという、(idha eva の) idheva (という例ではそうではないからである。); (また、規則の中の) ca という語によって (後ろの語の始まりが) 子音の場合も (同様で) ある。——(idha bhikkhave が) idabhikkhave (となる例) のように。

pati antaṃ, vutti assetiḥa

9. ivaṇṇo yaṃ na vā (I-2-10)

sare pare ivaṇṇassa yo na vā hoti. kataya-kārassa tissa “sabbo cantīti” kvaci cādeṣe “paradvebhāvo ṭhāne⁽⁷⁾ ti” sarato parabyañjanassa ṭhānāsannavasā dvittaṃ, —paccantaṃ, vuttyassa. na vā’ti kim? paṭaggi, — ettha “kvaci paṭi patisseti⁽⁸⁾” patissa paṭi, vaṇṇagahaṇaṃ sabbattha rassadigha saṅgahaṇatthaṃ.

pati antaṃ, vutti assa というような場合,

9. i (i) 音は y になったり、ならなかったりする。

後ろに母音がある時、i と ī (ivaṇṇa) は y となる場合がある。ti (という綴字) の (i が) y に代わると、“すべては c となる”という (規則より) 或る場合には c が代置され、“(或る) 場合には、2 重になる”という (規則より) 母音に続く子音が隣接しているので (c → cc というように) 2 重になる。——paccantaṃ, vuttyassa (のように)。ならなかったりするというのは何故かという (pati aggi の) paṭaggi (の例ではそうならないからである。) ——この場合には “或る場合に pati は paṭi となる” という (規則より) pati が paṭi となっているのである。(また規則中の) 音 (vaṇṇa) という語が含まれているものは、すべての場合で、短長 (この場合 i と ī) 両方を含んでいるという意味である。

yathā evetiḥa

10. evādisa ri pubbo ca rasso (I-2-11)

sarato parassa evassādi ekāro rittaṃ na vā yāti, pubbo ca ṭhānāsannaṃ rassaṃ — yathariva, yatheva.

yathā eva というような場合,

10. eva の最初 (の音 e) は ri となり、その前の (母音) は短母音となる。

母音に続く eva という語の最初の字 e は或る場合には ri となる。またその前に隣接する (長) 母音は短母音となる。——yathariva, yatheva (というように)。

na imassa, ti aṅgikaṃ, lahu essanti, atta atthaṃ, ito āyati, tasmā iha, sabbhi eva,
cha abhiññā, putha eva, pā evetiha, vātveva

11. yavamadanataraḷā cāgamā (I-4-6)

sare pare yādayo āgamā vā honti, cakārena go ca. nayimassa tivaṅgikaṃ, lahumes-
sati, attadatthaṃ, itonāyati, tasmātiha, sabbhireva, chaḷabhiññā, puthageva.

“rassanti”⁽⁹⁾ byañjane pare kvaci rasso, pageva, vāti kiṃ? cha abhiññā, putha eva,
pā eva—ettha “sare kvaci”⁽¹⁰⁾ti sarānaṃ pakati hoti, sassarūpameva na vikāro’tyattho.
abhi uggato’tyatra

“abbho abhi”⁽¹¹⁾ti abhissa abbho—abbhuggo.

na imassa, …… pā eva というような場合、時には、

11. y, v, m, d, n, t, r, ḷ 等は插入音となる。

母音に続く y を初めとした音は、時には插入音 (āgama) となる。等 (ca) という語より
g もそうである。nayimassa, tivaṅgikaṃ, …… puthageva (というように)。

“短くなる” という (規則より) 後ろに子音が続く時、或る場合には短 (母音) となる。
pageva (というように)。(先の説明中の) 時には (vā) というのは何故かということ、cha abhiñ-
ñā, putha eva, pā eva (とそのまま表記されることがあるからである)。

このような場合は“或る場合には母音に”という (規則により) 母音のままなのである、
(つまり) そのままの形で変化なしという意味である。

(また) abhi uggato というような場合、

“abhi は abbho” という (規則より) abhi は abbho となる。——abbhuggato (というよう
に)。

3. Byañjana-sandhi

第3章 子音の連声

byañjanety adhikāro. kvaci’teva—

so bhikkhu, kaccinu tvaṃ, jānema taṃ tiha

1. lopaṇ ca tatrākāro (I-3-5)

byañjane pare sarānaṃ kvaci lopo hoti. tatra lutte ṭhāne akārāgamo, cakārena okā-
rūkārāpi sabhikkhu, kaccinotvaṃ, jānemutaṃ. kvacīti kiṃ? so muni.

(以下の規則には常に) 子音が‘連接する時’ということが前提となる。また‘或る場合にも’
ということも。

so bhikkhu, kaccinu tvaṃ, jānema taṃ というような場合、

1. (子音に先立つ母音が) 落ち、a 音が入る。

子音(で始まる語)が後に続く時、前の母音が或る場合には落ちる。(そして)その落ちたところに a 音が挿入される。(規則中の) ca という語で o 音 u 音も(挿入されることがあるのがわかる)。——sabhikkhu, kaccinotvaṃ, jānemutaṃ (のように)。どうして、(規則の前提に)或る場合にとあるのかというと、so muni (のように無変化の例もあるからである。)

u ghoso, ā khātaṃ tīha
“dve bhāvo ṭhāne” iteva

2. vagge ghosāghosānaṃ tatiya-paṭhamā (I-3-7)

vagge ghosāghosānaṃ catutthadutiyānaṃ tabbagge tatiya-paṭhamā yathā saṃkhaṃ yutte ṭhāne dvittaṃ yanti. ugghoso, rasse——akkhātaṃ.

u ghoso, ā khātaṃ というような場合、
“場合によっては 2 重となる” という(規則)より、

2. 語群中の有声・無声の第 3 と第 1 番目が(2 重音となる)。

語群中の有声・無声(の配列)の中で第 4 と第 2 番目のものは、その語群中の第 3 と第 1 番目の音が、それぞれ適当な箇所(で)2 重音(結合子音)となる。(gh はその語群の第 3 番目の g と結合し) ugghoso (となるように)。(また)短くなる(という規則より) akkhātaṃ (というようにもなる)。

para sahaṣṣaṃ, atippa kho tīha
“kvaci o byañjane ti” okārāgamo——parosaṣṣaṃ, gāgame——atippago kho.
ava naddhā ty atra
“o avasseti” kvaci avassa o,——onaddhā kvacīti kiṃ? avasussatu.

para sahaṣṣaṃ, atippa kho というような場合、

“或る場合には子音の前では o となる” という(規則)より o 音が挿入音となる —— paro-sahaṣṣaṃ (というように)。(また) g 音が挿入音となった場合、—— atippago kho (というようになる)。

(次に) ava naddhā というような場合、

“ava は o となる” という(規則)より、或る場合には、ava は o となる。——onaddhā (というように)。(また) どうして或る場合にかというと、ava sussatu (というような場合はそうならないからである。)

4. Niggahīta-sandhi

第4章 抑制音の連声

niggahītaṃ ty adhikāro.

kiṃ kato, saṃ jāto, saṃ ṭhito, taṃ dhanam, taṃ mittam tīha

1. vaggantaṃ vā vagge (I-4-2)

vaggabyañjane pare bindussa tabbagganto vā hoti. kiṃkato, sañjāto, saṇṭhito, tandhanam, tammittam, vāti kim? —na taṃ kammaṃ. vākāreṇ'eva le lo ca—pulliṅgam.

(以下の規則には常に) '抑制音は' ということが前提となる。

kiṃ kato, saṃ jāto, saṃ ṭhito, taṃ dhanam, taṃ mittam というような場合,

1. (抑制音は) 音群中の最後の音が時には (代用する)。

音群の (或る) 子音が後に続く時, (その前の) 抑制音 (bindu) はその音群の最後の音 (鼻音) が (代用される)。kiṃkato, sañjāto, saṇṭhito, tandhanam, tammittam (というように)。(規則中の) '時には (vā)' とは何故かということ — na taṃ kammaṃ (という例ではそうならないからである)。(また) '時には' という語から l 音の前では l が (代置される)。— (puṃ liṅgam が) pulliṅgam (というように)。

vā 'ty adhikāro.

evam assa, etam avoca 'tīha

2. madā sare (I-4-5)

sare pare binduno madā vā honti, —evam assa, etad avoca. vā'ti kiṃ? maṃ ajini.

(以下では) '時には' (vā) ということが前提となる。

evam assa, etam avoca というような場合,

2. (次の語の冒頭が) 母音の時, mかdとなる。

後ろに母音が続く時, 抑制音は時にはmかdとなる。—evam assa, etad avoca (というように)。時にはとは何故かということ, maṃ ajini (というような場合そうならないからである)。

taṃ eva, taṃ hi 'tīha

3. eheññam (I-4-3)

ekāre he ca pare binduno ño vā honti.

dvitte—taññeva, tameva, tañhi, taṃhi.

taṃ eva, taṃ hi というような場合,

3. e, h が（次に続く抑制音は）ñ になる。

e 音や h 音が次に続く時、抑制音は時には ñ となる。

2 重（子音）になる（と次の通り）——taññeva, tameva, tañhi, taṃhi（というように）。

saṃ yogo 'tīha

4. saye ca (I-4-4)

yakāre pare tena saha binduno ño vā hoti. dvitte——saññogo, saṃyogo.

saṃ yogo というような場合、

4. y ある時共に（ñ となることがある）。

y 音が次にある時、それ（y 音）と共に抑制音も時には ñ になる。2 重（子音）になって（次の通り）——saññogo, saṃyogo（というように）。

cakkhu aniccaṃ, ava siro 'tīha.

āgamo kvaci tveva

5. niggahitañ ca (I-4-8)

sare byañjane vā pare kvaci bindvāgamo hoti. cakkhuṃ aniccaṃ, avaṃ siro.

vidūnaṃ aggamaṃ, tāsaṃ ahan 'tīha

“kvaci lo⁰⁹pan'ti” sare bindulopo. vidūnaggamaṃ. dighe——tāsāhaṃ.

buddhānaṃ sāsanaṃ, saṃ rāgo 'tīha.

“byañjane ce⁰⁹'ti” bindulopo. buddhāna sāsanaṃ, dighe——sārāgo.

cakkhu aniccaṃ ava siro というような場合、

或る場合には挿入音となる（という規則）より

5. 抑制音も（挿入音と）なる。

母音、或いは子音が次に続く時、或る場合には、抑制音が挿入音（āgama）となる。

cakkhuṃ aniccaṃ, avaṃ siro（というように）。

（また）vidūnaṃ aggamaṃ, tāsaṃ ahaṃ というような場合、

“或る場合には落ちる” という（規則）より母音の前の抑制音が落ちる。vidūnaggamaṃ,（前が）長母音となり——tāsāhaṃ（というように）。

（また）buddhānaṃ sāsanaṃ, saṃ rāgo というような場合、

“子音の場合も（そうである）” という（規則）より、抑制音が落ちる。buddhāna sāsanaṃ,（前が）長母音となり——sārāgo（というように）。

vijaṃ ivetīha

6. paro vā saro (I-4-11)

binduto paro saro vā lupyate. vijam va.

vijam iva というような場合,

6. 次に母音が続くものも時には (落ちる)。

抑制音に続く母音は時には落ちる。vijam 'va (というように)。

evam assetiha

7. byañjano ca visañño (I-4-12)

binduto pare sare lutte saṃyogo byañjano vinaṭṭha-saṃyogo hotiti pubbe salopo.

evam sa

evam assa というような場合,

7. また子音が外れる (こともある)。

抑制音に続く母音が落ちた時, 接続している子音は結合を外れるので (先の例の) s は落ちる。evam sa (のよう)。

5. Vomissaka-sandhi

第5章 種々の連声

1. anupadiṭṭhānam vuttayogato (I-5-10)

idhāniddiṭṭhā sandhaya vuttānusārena ñeyyā.

1. 未指摘のものについては, 既に説かれたことを適用して (知るべきである)。

まだ指摘されていない連声はこれまでに説示された (規則) に基づいて了知すべきである。

yathā—yadi evam, bodhi āṅgā 'tīha

yādesa iminā suttana dayakārasaṃyogassa jo, dhayakārasaṃyogassa jho, dvitte —
yajjevam, bojjaṅgā.

例えば, yadi evam, bodhi āṅgā というような場合,

(i の代わりに) y が代置されると, 規則より⁽⁴⁾ d, y 音の接続子音は j 音となり, dh, y 音の接続音は jh となる, (それが) 2 重音となり—yajjevam, bojjaṅgā (のようになる)。

asadisasaṃyoge ekasarūpatā ca—pari esanā'tīha, yādesa rakārassa yo, payyesanā.

異なった母音が接続した時, 同じものとなることもあるので—pari esanā というような場合, y 音が代置され r 音は y となり payyesanā (というようになる)。

vaṇṇānam bahuttaṃ viparītā ca.

sa rati, iti evaṃ, sã itthi, busã eva, bahu ābādho, adhi abhavi, sukhaṃ dukkhaṃ
jīvo 'tiha,

māgamo sakāre akārassa u ca—sumarati,
issa vo—itvevaṃ,
paralope ākārassa o—sotthi,
māgame pubbarasse ca ekārassa i—busamiva,
vādese havakāravipariyayo—bavhābādho,
adhissa kvaci addho, dighe—addhābhavi,
binduno okārassa ca e—sukhe dukkhe jīve.

字音は多くの場合転化 (viparīta) することもある。

sa rati, iti evaṃ …… sukhaṃ dukkhaṃ jīvo というような場合 (次のようになる)。

(sa rati は) m音が挿入され, sa の a音がuとなり—sumarati,

(iti evaṃ は) i音がv音となり—itvevaṃ,

(sã itthi は) 後の語 (の i) が落ち ā音がoとなり—sotthi,

(busã eva は) m音が挿入され, 前の母音が短くなり, e音がi音となって—busamiva,

(bahu ābādho は) v音が (u音と) 代置され, (更に) h音とv音とが置換されて—bavhā-
bādho,

(adhi abhavi は) adhi は或る場合には addh となり, (母音が) 長母音化して—addhābha-
vi,

(sukhaṃ …… jīvo は) 抑制音と o音はeとなり—sukhe dukkhe jīve (というようになる)。

radānaṃ lo, paḷi-bodho, pariḷāho

r音とd音は!となる, (pari-bodho が) paḷi-bodho, (paridāho が) pariḷāho (となるように)。

sare byañjane vā pare binduno kvaci mo—mam ahāsi, buddham saraṇaṃ—pubbe
mo paraṃ na netabbo ayuttattā.

母音或いは子音のいずれが後ろに続いて, (その前の) 抑制音は或る場合にはm音となる
—mam ahāsi, buddham saraṇaṃ (のように)。(このような場合の) 前の m音は次の語と連
結するべきではない, 適切さを欠くことになるから。

binduno parasarānaṃ aññasaratāpi,—taṃ iminā, evaṃ imaṃ, kiṃ ahantiha, issa
a—tad aminā, issa u, akārassa ca e, bindulopādo—evumaṃ, kehaṃ.

抑制音の次の母音は他の母音となることがある, —taṃ iminā, evaṃ imaṃ, kiṃ ahaṃ
というような場合に, iはa (に代わり) tadaminā (のようになり), iはuともなり, a音も

e となり、抑制音は落ち、——evumaṃ, kehaṃ (のようになる)。

vākyasukhuccāraṇatthaṃ chandahānitthañ ca vaṇṇaḷopo'pi.

paṭisaṃkhāya yoniso'tiha——pubbe ya-lopo——paṭisaṃkhāyoniso.

文章を巧みに発声するためや、韻律を外さないように字音が落ちることもある。

paṭisaṃkhāya yoniso というような場合——前の語の ya が落ちて——paṭisaṃkhāyoniso (というように)。

alāpunya⁰⁹de akāralopo——lāpuni sīdanti silāplavanti.

alāpuni (で始まる偈) では a 音が落ちて——lāpuni sīdanti silāplavanti (というようになる)。

Vutty abhedāya vikāro'pi, akaramhase te' tyāde sakāre garūno ekārassa iminā lahu akāro——akaramhasa te kiccaṃ.

韻律の法則を崩さないために変化することもある、akaramhase te (で始まる偈) では、s 音をもつ長母音の e 音は (これに基づいて) 短母音 a 音 (となり) ——akaramhasa te と書かれるべきである。

akkharaniyamo chandaṃ garulahuniyamo bhavē vutti, dīgho saṃyogādipubbo rasso ca garu lahu tu rasso. yathā——ā, assa, aṃ, a.

字音の決定が韻律であり、(音の) 重さ軽さの決定が、音長の法則である、長母音と接続子音の前の短母音が重い音であり、短母音が軽い音である——ā, assa, aṃ, a (の前3つが重、a が軽)。

evamaññāpi viññeyyā saṃhitā tantiyā hitā saṃhitā'ti ca vaṇṇānaṃ sannidhavyavadhānato.

このようにして、聖典語の他の種々の連声 (saṃhita) の用例が知られるべきである。連声とは音の接続を意味する。

〈Bālāvatāra 第一編 終わり〉

(以下 続く)

〔訳註〕

(1) Kc I-1-9

(2) Kc I-1-10

- (3) Kc I - 1 - 11
- (4) Dhp v. 26
- (5) Kc I - 3 - 3
- (6) Kc I - 2 - 8
- (7) Kc I - 3 - 6
- (8) Kc I - 5 - 7
- (9) Kc I - 3 - 4
- (10) Kc I - 3 - 2
- (11) Kc I - 5 - 3
- (12) Kc I - 3 - 6 の部分 cf. 註(7)
- (13) Kc I - 4 - 7
- (14) Kc I - 5 - 9
- (15) Kc I - 4 - 9
- (16) Kc I - 4 - 10
- (17) Bālāv 2 - 9 参照。
- (18) JA i 336

(10-25-1989)

シャマタデーヴァの伝える阿含資料

——世 品 (1)——

本 庄 良 文

チベット語訳でのみ伝えられる シャマタデーヴァ (Śamathadeva) の『俱舎論』註、『アビダルマコーシャ・ウパーイカー』(Abhidharmakośopāyikā=AKUp) は、『俱舎論』が依拠した有部系の三蔵を引用・提示することを専らとする特異なものである。引用の中心は阿含經典であり、総量は『俱舎論』そのものに匹敵する。それゆえこの註は、純粹の阿含資料としての、及び阿含と俱舎教義との密接な関係を示す資料としての価値を併せ持っている。

本稿はその第三章世品註試訳の一部である。不完全なものではあるが、いまはとりあえず全体像を紹介することを最優先し、校訂本を用意する期間に改めて訂正を加えていきたい。

本稿の[3010]などというときの“3”とは『俱舎論』第三章を、“010”は私の『俱舎論所依阿含全表Ⅰ』(私家版)での番号を示している。世品の第三番目の資料ということである。これを「世品[3010]」のように表記する場合もある。同時に『俱舎論』プラダン校訂梵本頁行、影印北京版(Otani No. 5595)、デルゲ版(Tohoku No. 4094)の箇所、山口益・舟橋一哉『俱舎論の原典解明世間品』1955対応箇所(「和訳」と表記)和訳、対応資料、訳註をも提示する。訳文中には北京版の葉数を示し、シャマタデーヴァの言葉に下線を施し、『俱舎論』引用部はゴシック体とした。各引用の末尾には多く「～と説かれている(……zhes gsungs so)」とあるが省略した。

[3001] 113, 3 ; Tu115 a 1 ; Ju100 b 3 ; 和訳20 f.

【和訳】「世間の様々なものが⁽¹⁾欲なのではない」とは。

舎衛国にゆかりあり。

そのとき、同志カーマブー(Kāmaabhū)は、世尊の下に近づいた。近づいて、[乃至、]一隅に坐した。さて、同志カーマブーは、世尊に次のように言った。

——大徳よ、「欲(kāma)」⁽²⁾「欲」などとよく言いますが、この欲とは一体何をさして言う(adhivacama)のですか。

——「欲」「欲」というこれは、[色乃至所触の]五種の欲望の対象(kāmaguṇāḥ)をさしているのではなく、この欲貪(chandarāga)のことを欲と呼ぶのだ。(以下韻文)

世間の様々な[欲望の対象]が欲なのではない

思惑による貪りが、人間の欲なのである

世間で、様々な「欲望の対象」は、そのままにあるのだが

賢者たちは、それに対する欲望を律するのである

——大徳よ、では、道を踏み行い、親しみ、修し、繰り返し修練（数習）すれば欲貪は捨離されますか。

——その通りだ、カーマブーよ。[その道とは] すなはち聖なる八支の道であって、正見、乃至、正定である。

——大徳よ、それを踏み行い、親しみ、修し、繰り返し修練すれば欲[貪]が捨離される、その[八支の]道はよきものです。

その時、同志カーマブーは、仏の言葉を喜び、ありがたく思って、世尊の両足に頂礼し、世尊の下より退去した。

「欲」は貪であると理解することが可能であるが、彼此のアビダルマ論書に於ける[説と同じく]、欲界の貪にほかならないと理解されようがために相応しい二偈を、聖者舍利弗がバリヴァージャカのアーजीヴィカに、説かれたのを、アーチャーリヤ[世親]が記された通りを見よ。⁽³⁾

【訳註】

(1) 谷川泰教「ジャイナ教聖典に見られる Saṃyutta-nikāya 1, 2, 7 の平行句」『密教文化』132, 1980, pp. 79-81; 『大毘婆沙論』173 (大2, 870 a) 参照。

(2) 原文には、「この欲、欲とは」とある。

(3) 'dod pa ni 'dod chags zhes rtogs par nus kyang chos mngon pa'i bstan bcos de dang de las 'dod pa'i 'dod chags nyid du rtogs par bya ba'i phyir kun tu rgyu 'tsho 'byed la/'phags pa sha ri'i bus ji skad du tshigs su bca'd pa gnyis 'thad pa dang bcas pa bkod pa slob dpon gyis bris pa bzhin ni blta bar bya'o.

【対応資料】 雑含28, 752 (大2, 198 c-199 a) 参照。

[3002] 113, 23; Tu115 b 1; Ju101 a 2; 和訳30.

【和訳】 經に「たとえば、車軸ほどの[太さ]の雨の流れが降るとき……」とは。

世尊はヴァイシャーリーの猿池のほとり、重閣講堂にをられた。⁽¹⁾さて世尊は比丘たちに言はれた。

——比丘たちよ、無明に覆はれ、愛に繋がれ、渴愛に包まれ、長時にわたって輪廻において結生し、苦の前際(pūrvānta)の知られぬ有情たちにとっては、輪廻の始めも終わりもない。⁽²⁾たとえば、車軸ほどの[太さ]の雨の流れが降るとき、空から降る水の流れに[やみ]間や、間断はない。それと同じく、東方の、生じつつある[世界]、滅しつつある世界、あるものが壊れては住し、またあるものが生成し、さらにまたあるものが生成しては住する[といった世界]には、間、あるひは間断はない。南、西、北方…(同様)…⁽³⁾比丘たちよ、無明に覆はれ、…(同様)…終りもない。

比丘たちよ、したがって、次のように修学せよ。[すなわち、]それによって生存が断たれ、それを実践すれば渴愛が生れない、そのように比丘たちよ、汝らは修学せよ。

【訳註】

(1) 雑含、別訳雑含：「舎衛國祇樹給孤獨園」。

(2) 相応阿含の、五蘊品と仏所説相応とにある「無始無終經」の定型句。破我品 [9037] 参照。

(3) 蔵訳『世間施設』(Otani No. 5587, P. Khu 2 b 5-3 a 3)：「比丘たちよ、このような諸の三千大千世界は東方に於て無限、無辺際であり、現に、あるいは己に壊れ、滅びつつ住し、生成し、成立しつつ住している。あるものが現に壊れ、あるものが己に滅びつつあり、またあるものが現に生じ、己に成立しつつある。比丘たちよ、南、西、北方…(同様)…。比丘たちよ、空から車軸ほどの[太さの]雨粒が降り、水流が落ちるときには間断がないが、私には、清浄にして人間の域を越えた天眼によって、東方に於て、そのような三千大千世界が無限、無辺際であり、…(同様)…あるのが見える。」

【対応資料】 雑含34, 954 (大2, 243 a-b)；別訳雑含16, 347 (大2, 488 b)。雑含 954 は、本来二經であったものを一つにしたものか、訳出後混乱したものかのいずれかである。本資料はその前半とのみ対応する。SN 15, 9 とは対応しない。

[3003] 114, 1.

[3004] 114, 17 = [3015] 121, 19.

[3005] 114, 20；Tu115 b 8；Ju101 a 7；和訳33.

【和訳】「さて(?)『同志、それらの諸法とは別に、地獄の衆生は知られない』(116 a) 云云」とは。このようにカシミール[の諸師]が經を誦するのであって、外国師は「そうでは」ないからこの[經]は得られない。また、五つの汚れ(kaṣāya)は、彼此の經に誦される通りである。ともあれたとえ、[相応]の「かの業の經」に「説く」⁽¹⁾。

——大徳よ、どのような因、どのような縁によって、以前には世尊がずっと少ない学処しか保持せしめられなかったにも拘らず多くの比丘が阿羅漢果を得つつ住していたのに、現在、世尊がより多い学処を保持せしめておられるにも拘らず、より少ない数の比丘しか阿羅漢果を得つつ住してはいないのですか。

——ナンディカ⁽²⁾よ、まことにしかり。というのも、現在、命濁、煩惱濁、時濁(劫濁)、見濁、衆生濁によって、ナンディカよ、衆生たちがそこなわれ、妙法も没しているから、師によって、声聞の律の学処をより多く保持せしめているにも拘らず、より少ない比丘のみしか阿羅漢果を得つつ住してはゐないのである。

【訳註】

(1) ? yang dag par ldan pa'i las de'i mdo las.

(2) ? dga' byed.

【対応資料】 未比定。

[3006] 115, 18；Tu116 a 6；Ju101 b 4；和訳40.

【和訳】「七識住」(AK iii. 6 a) とは。増七品の七[品]の第八十摂偈等に於て見よ。まさにこの[俱舍論註]に於ても、第一俱舍処(界品)の、「他のものも適宜同じく」(AK i. 27 a) という[本頌]が主題の箇所、[二処のうち] (AKBh 18, 6 = [1031]) という注釈に「関して已に」記した。また、[九]有情居の解説([3009])に於て、他の用語で「説か」れたのを理解せよ。

【訳註】

(1) ? bdun las 'phros pa'i bdun pa'i sdom gyi tshigs su bcad pa brgyad bcu pa la sogs pa.

【対応資料】 界品 [1031] 参照。

[3007] 115, 26 ; Tu116 a 8 ; Ju101 b 6 ; 和訳41 f .

【和訳】 「経に『それら衆生は次のように考える…』』とは。この同じ第三俱舎処の縁起を主題とする箇所、『梵網経』の六十二見が説かれる。『『梵網〔経〕』に』と説かれるであろう。そのうち、前際を考察する「異教徒」の第一の根拠に於て、次のように誦される。(以下略)

【対応資料】 世品 [3050] 参照。全訳は当該箇所て提示する。

[3008] 116, 17 ; Tu117 a 7 ; Ju102 b 3 ; 和訳43.

【和訳】 「極光浄天（光音天）の有情たちは」とは。

世尊はヴァイシャーリーの猿池のほとり、重閣講堂の中にをられた。そのとき世尊は比丘たちに言われた。

——(1)比丘たちよ、諸行は無常であり、恒常ではなく、頼りにならず、変易するさためある(117b) ゆえに捨て去るがよい。比丘たちよ、諸行を厭離せよ。離欲せよ。解脱せよ。

比丘たちよ、次のような時⁽¹⁾がくる。長時⁽¹⁾が経てば、雨が降らず、雨が降らないことによって大地の種の集まり、精霊の集まり、薬草、雑草、森の全てが枯れ、消えてなくなる、[そのような時が、である]。

(2)比丘たちよ、諸行は無常であり、…(同様)…解脱せよ。比丘たちよ、その[時]より長時⁽¹⁾が経てば、二つの太陽が出現する時⁽¹⁾がくる。世に二つの太陽が出現すると、この大地の小池、大池すべては干上り、消えてなくなろう。

(3)比丘たちよ、諸行は無常であり、…(同様)…解脱せよ。比丘たちよ、その[時]より長時⁽¹⁾が経てば、この世に三つの太陽が出現する時⁽¹⁾がくる。比丘たちよ、世に三つの太陽が出現すると、この大地の河や大河すべては干上り、消えてなくなろう。

(4)比丘たちよ、諸行は無常であり、…(同様)…(118a)…解脱せよ。比丘たちよ、その[時]より長時⁽¹⁾が経てば、この世に四つの太陽が出現する時⁽¹⁾がくる。比丘たちよ、この世に四つの太陽が出現すると、小湖や、アナヴァタプタ大湖や、ガンガー、シンドゥ、シーター、バクシュと呼ばれる大河でさえ干上り、消えてなくなろう。

(5)比丘たちよ、諸行は無常であり、…(同様)…解脱せよ。比丘たちよ、長時⁽¹⁾が経てば、この世に五つの太陽が出現する時⁽¹⁾がくる。この世に五つの太陽が出現すると、大海のうち、百由旬分の水が干上り、欠け、消えてなくなろう。[さらには] 二百由旬、三、四、五、六、七[百由旬]分の水が干上り、欠け、消えてなくなろう。比丘たちよ、五つの太陽がこの世に出現すれば、大海のうち、千由旬の水が干上り、欠け、消えてなくなろう。二千、三、四、五、六、七[千由旬]の水が干上り、欠け、消えてなくなろう。比丘たちよ、五つの太陽がこの世に出現すれば、大海

のうち、七千由旬の水〔のみ〕が残ろう。⁽²⁾六千由旬、(118b)五、四、三、二、一〔千由旬〕の水が残る〔のみ〕となろう。(以下、千由旬の替りに、由旬、クローシャ、ターラ、尋。省略。)比丘たちよ、この世に五つの太陽が出現すると、大海のうち、首の〔高さ〕の水〔のみ〕が残ろう。腋、臍、下腹、腿、腿の下部、踝が没するだけの〔高さ〕の水〔のみ〕が残ろう。比丘たちよ、五つの太陽がこの世に出現すると、かの大海の水は悉く干上り、欠け、消えてなくなり、手指の先が没するだけの水が残る〔のみ〕となろう。

(6)比丘たちよ、諸行は無常であり、…(同様)…(119a)解脱せよ。比丘たちよ、その〔時〕より長時が経てば、この世に六つの太陽が出現する時がくる。比丘たちよ、〔この世に〕六つの太陽が出現すると、この大地と、山の王スメールより煙が生じよう。煙が立ち昇り、煙がたちこめるであろう。たとえば、陶工の窯に火が点けられたばかり、煙が生じたばかりのとき、煙がたちこめ、煙が充満する、そのように、比丘たちよ、六つの太陽がこの世に出現すると、山の王スメールを含むこの大地より煙が生じ、煙が立ち昇り、煙が充満しよう。

(7)比丘たちよ、諸行は無常であり、…(同様)…解脱せよ。比丘たちよ、その〔時〕から長時が経つと、この世に七つの太陽が出現する時がくる。比丘たちよ、この世に七つの太陽が出現すると、この大地は山の王スメールもろとも焼け、燃え、燃えさかり、ひとつの火焰となり、燃焼する。たとえば十の木の荷、二十、三十、四十、五十〔の木の荷、〕木材の荷、幾百千の木の荷、さらなる幾百の木の荷、さらなる幾千の木の荷、さらなる幾百千の木の荷より生ずる大いなる火のかたまり(skandha)が燃焼するのと(119b)同じように、比丘たちよ、この世に七つの太陽が出現すると、大地は山の王スメールもろとも、焼け、…(同様)…燃焼する。比丘たちよ、大地は山の王スメールもろとも、焼け、燃えさかり、ひとつの火焰となり、火の頂は風に煽られて梵天のうつろなる天宮を焼く。比丘たちよ、極光浄天に生れて間がなく、世間の壊滅を知らず、破壊を知らない有情たちは、その火焰を見て、火焰が梵天のうつろなる天宮を焼いて、ここまでやってくると困る、と、恐れ、動揺し、動転しよう。比丘たちよ、その極光浄天に生れてより長く、世間の壊滅を知り、破壊を知る有情たちは、その、恐れている有情を「友らよ、恐れるな。友らよ、恐れるな。この火焰は以前も梵天のうつろなる天宮を焼いたが、まさにあそこで消えたのだ」と安心させる。比丘たちよ、山の王スメールが焼け、燃え、ひとつの火焰となり、燃焼すると、一千由旬の天宮が焼け、欠け、消えてなくなろう。⁽³⁾二、三、四、五、六、七千由旬の天宮が焼け、欠け、消えてなくなろう。比丘たちよ、大地と山の王スメールが焼け、燃えると灰の残りさえ残らない。たとえば液状バター、あるいは胡麻油が空地で燃え、焼けているとき、跡かたもなく、影さへも残らない(120a)が、それと同じく、大地と山の王スメールが焼け、燃えると跡かたもなく、影さへも残らない。

比丘たちよ、そのうち、大海が干上り、欠け、消えてなくなるということを、まのあたりに見るものを除いてだれが信じよう。比丘たちよ、そのうち、さらに、山の王スメールが焼け、燃えて、欠け、消えてなくなるということを、まのあたりに見るものを除いてだれが信じよう。比丘

たちよ、そのうち、大地が焼け、燃焼し、欠け、消えてなくなるということを、まのあたりに見るものを除いてだれが信じよう。

比丘たちよ、昔、善眼という外道の師にして、神通を具へ、欲より解脱した人があった。比丘たちよ、師、善眼には幾百の弟子、幾千の弟子、幾百千の弟子があった。師、善眼は弟子たちに、大いなる「究竟（涅槃）や、」塵垢を離れることや梵行の完成を説かず、[死後]梵天と種を同じくすべきことを説いた。比丘たちよ、師、善眼の弟子で、修学をすべて完成したものは、四梵住を修して、欲に対する食欲を捨ててしばしば時を過し、梵天界の神々と種を同じくする状態に生れ変わった。[修学が]すべて完成しているわけではないもののうちのあるものは、他化自在天の神々と種を同じくする状態に生れ変わり、あるものは化乐天、あるものは夜摩天、(120b)あるものは三十三天、あるものは四天王天、[また、]大沙羅樹の如き王者の家系、大沙羅樹の如き婆羅門の家系、大沙羅樹の如き居士の家系と種を同じくする状態に生れ変わった。

さて、師、善眼は、心に「私が、弟子たちと俱に行き、定に入することは相応しくないから、私はより上の、第二静慮を修して極光浄天の神々と種を同じくする状態に生れ変わろう」と考えた。そこで師、善眼は、より上の第二静慮を修して極光浄天の神々と種を同じくする状態に生れ変わった。

比丘たちよ、汝らは「その時、その折、善眼なる外道の師にして、神通を具え、欲より離欲した人があり、かれには幾百の弟子、幾千の弟子、幾百千の弟子があった。師、善眼は弟子たちに、大いなる究竟や、塵垢を離れることや梵行の完成を説かず、[死後]梵天と種を同じくすべきことを説いた」といふその人をだれか他の人であろうと考えるならそれは誤りだ。私こそが[その時]、その折の善眼という外道の師にして、…(同様)…梵天界の(121a)神々と種を同じくすべきことを教えたのである。なぜか。[私自身、]その時、欲を離れてはいたが、瞋と無明を有し、離れず、生、老、病、死、悲しみ、悲嘆、苦、憂、絶望から自由ではなく、苦を有していたと私は説く[べきだからだ]。比丘たちよ、今、世尊、如来、…(如来十号、省略)たる[私]が世に出、欲を離れ、瞋と無明を離れ、全く自由となり、生、老、病、死、…(同様)…絶望から自由になったと[私は]言う。比丘たちよ、私は今、弟子たちに大いなる究竟と、大いに塵垢を離れること、大いに梵行を完成するための教えを説き、今、私の弟子で、修学を完璧に完成した人たち(阿羅漢)はこの苦を完全に滅ぼすであろう。完璧には[完成]していないひとのうち、あるものは五下分結を捨て、化生して、そこで般涅槃し、退転せざるさだめあるもの(不還)となろう。完璧には[完成]していない人のうち、あるものは貪、瞋、癡の三結を捨てて、一來となり、この世に一度もどって来て苦を(121b)終らせるであろう。完璧には[完成]していない人のうち、あるものは三結を捨てて預流となり、退転せざるさだめあり、必ず正等覚を得るものと確定し、[最大限]七度生を受け、神々と人間[界]の内に結生して苦を終らせるであろう。

比丘[たち]よ、かの時と今の両者に於て、私の諸弟子は、[修行の]果報を得、出家の果報を得、梵行を完成したのである。

【訳註】

(1) 'byung po.

(2) ? dpag tshad stong phrag bdun gyi chu las par 'gyur zhing.

(3) dpag tshad stong phrag gcig gzhal med khang.

【対応資料】 中阿含 2, 8 七日経 (大1, 428 c-429 c) ; AN vii. 62, Suriya. Cf. [3094] ; [9038] ; 蔵訳『世間施設』(Lokaprajñapti, Otani No. 5587, P. Khu 66 a 3ff)。

[3009] 117, 13 ; Tu121 b 3 ; Ju106 a 5 ; 和訳51.

【和訳】 有情居は九と認められている (AK iii. 6 d) とは。

舎衛国にゆかりあり。さて世尊は比丘たちに説かれた。

比丘たちよ、有情居は九つである。

(1) 身体が多様で想が多様な有情もいる。すなわち、人と天の一部とである。これが第一の有情居である。

(2) 肉体をそなえ、身体が多様で想が同一の有情もいる。すなわち、梵衆天のうち、生れたばかりのものたちである。これが第二の有情居である。

(3) 身体が同一で想が多様な有情もある。すなわち、極光浄天である。これが第三の有情居である。

(4) 身体が同一で想が同一な有情もいる。すなわち、遍浄天である。〔これが〕第四の有情居である。

(5) 肉体をそなえ、想がなく、想をそなえていない有情もいる。すなわち、無想天である。これが第五の有情居である。

(6) 肉体なく、完全に色の想を越え、抵抗性の想を減し (122 a) 多様性の想を作意して「虚空は無辺なり」と空無辺処を完成して時を過ごす有情もいる。すなわち、空無辺処に赴く天である。これが第六の有情居である。

(7) 肉体なく、完全に空無辺処を越え「識は無辺である」と識無辺処を完成して時を過ごす有情もいる。すなわち、識無辺処に赴く天である。これが第七の有情居である。

(8) 肉体なく、完全に識無辺処を越え「何もない」と空無辺処を完成して時を過ごす有情もいる。すなわち、空無辺処に赴く天である。これが第八の有情居である。

(9) 肉体なく、完全に空無辺処を越え、非想非非想処を完成して時を過ごす有情もいる。すなわち、非想非非想処に赴く天である。これが第九の有情居である。

【対応資料】 Saṅgītiparyāya pp. 502-506 ; Yaśomitra 262, 30-263, 4.

[3010] 117, 18 ; Tu122 a 7 ; Ju106 b 7 ; 和訳55.

【和訳】 「住はまた四であり」 (AK iii. 7 b) とは。

舎衛国にゆかりあり。

比丘たちよ、四食が有情、生あるものたちを存続させ、寿命、生活に資する。四とは何何か。

段食と、第二は触、第三は心の思である。(122b) 第四は識食である。

比丘たちよ、[ある有情は] これら四食を喜び、執着する。その者に喜び、執着があれば、その者に識が存続し、とどまる。識が存続し、とどまる者には名色が生ずる。名色がある者には、行が増大する。行が増大する者には、未来の再生が成立し、生ずることとなる。未来の再生が成立し、生ずる者には、未来の生、老、病、死、悲しみ、悲嘆、苦、憂い、絶望が生ずる。かくして純粹の大いなる苦の集まり(純大苦聚)が生ずることとなる。

比丘たちよ、[ある有情は] これら四食を喜ばず、執着しない。その者に喜び、執着がなければ、その者に識が存続し、とどまることはない。…(前と逆の記述。中略。)…絶望が障げられる。かくして純粹の大いなる苦の集まりが減することとなる。

【対応資料】 雑阿含15,374 (大2,102c-103a) ; SN 12,64, Atthi rāgo (一部)

[3011] 118,3

【対応資料】 Cf. [3010]

[3012] 118,10 ; Tu122b8 ; Ju107a7 ; 和訳56.

【和訳】 「さらに、世尊は四識住を畑のごときものとして説示され、(123a) 有漏・有取の識をすべて、種子のごときものとして教示された」とは。

「[五] 蘊⁽¹⁾ [品]」の「色は我にあらず」という第三摂偈の「種子喩 [経]」に説かれており、まさにこの第六俱舍処 (AKBh 333,6=[6019]) においても、集諦を考察するところで「五種の種子の類とは有取なる識のたとえである」云々と、本質的に同一内容のことを説く。また第一俱舍処 (AKBh 15,16=[1024]) においても、五蘊の順序を説くところで説かれたのを見よ。

【訳註】

(1) 原文:「法蘊」(chos kyi phung po).

【対応資料】 雑阿含39, SN 22.54 ; [1024] ; [6019] ; [8007].

[3013A] 119,13 ; Tu123a4 ; Ju107b3 ; 和訳65.

【和訳】 「餓鬼は胎生でもある (AK iii.9d)」とは。

仏・世尊は王、王臣、[資産家、] 市民、国民、富豪、隊商主、神、竜、夜叉、[阿修羅、] ガルダ、キンナラ、マホーラガたちに敬われ、重んぜられ、尊重され、恭敬されておられた。神、竜、夜叉、阿修羅、ガルダ、キンナラ、マホーラガたちに敬われて仏・世尊は名声あり、大いなる福德を具え、衣食、臥具、坐具、病人のための薬という資具すべてを、弟子の集団(僧伽)とともに得、王舎城の竹林[精舎]、カラランダカニヴァーサに身を寄せて過ごしておられた。

そのときマハーマウドガリヤーヤナ(大目連)は、朝、衣鉢を執り、王舎城に托鉢のために入城した。王舎城で托鉢し、食事を了へ、食事のあと鉢を執り、鉢と(123b)衣とを一隅に置き、

〈餓鬼行〉のために出掛けて行った。

かれが霊鷲山の近くに来ると、餓鬼女がヤマ、羅刹の如く、血の滴に染まり、骨に取り巻かれ、墓場⁽¹⁾に居、日夜五人ずつの男児を生んで相応の苦しみを味わい、男児を慈しんでいるにもかかわらず空腹のためにその児たちをさえ貪り食っているのを見た。そこで長老大目連は

「汝はどのような悪業を積んでこのような多種の苦痛を被ることになったのか。」
とたずねた。すると鬼餓女は答えた。

「太陽が昇っているときには燈は不要です。世尊にお尊ねください。そうすれば私めがどのような業を積んだのかを教えてください。それを聞けば〔他の〕衆生〔も〕悪行を離れることでしょう。」

そこで同志大目連は世尊の下に近づいた。その時世尊は密かなる禅思からお醒めになり、〔比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の四〕衆に純粋な蜂蜜⁽²⁾のように甘美な法を説いておられた。〔そして〕何百もの衆が世尊の甘美な法を、感官をとぎすませて聞いていた。さて仏・世尊というものは〔必ず自分の方から〕先に語りかけ、喜びつつ語りかけ、「ようこそ」と先に〔言われる〕ものであるから⁽³⁾仏・世尊は同志大目連に呼び掛けられた。

「目連よ、今どこから来たのか」

目連は言った。

「大徳世尊よ、私は〈餓鬼行〉をしてからやって参りました。その中で私は餓鬼女がヤマ、羅刹の如く、血の滴に染まり、骨にとりかこまれ、墓場にいるのを見ました。〔餓鬼女は〕私に

私は昼間にも五人の息子を、同じく夜にも五人の息子を

生んでは（124a）食べておりますが、それでも〔空腹は〕おさまりません

と言いました。あのものはどのような悪業をなして人間界⁽⁴⁾において種々の激しくむごい苦痛を被り、破滅に瀕しているのですか。」

世尊は言われた。

「目連よ、その悪行の餓鬼女がどのような業をなしたかを聞きたいのか。」

「大徳よ、その通りでございます」

「それなら目連よ、よく聴き、心を傾注せよ。説くとしよう。昔、過去世に、ベナレスの都に、裕福で富多く、財物多く、所有は莫大かつ膨大で、毘沙門天ほどの富をもち、毘沙門天と肩をならべるほどの大富豪があった。かれは相応の家から妻を迎えた。妻と戯れ、喜び、楽しむのであるが、男児も女児も〔生れ〕なかった。富豪は頼杖をついて『私の家には莫大な富があるのに男の児も女の児も生れない。私の富は、後継ぎがないものだから、そっくり王に召し上げられてしまうだろう』と物思いに沈むのであった。

かれは男児や女児を待ち望んでシヴァ、ヴァルナ、クペーラ、ジャクラ、ブラフマン等のあれやこれやの勝れた神々に祈願した。たとえば園林の神、森の神、四つ辻の神、三叉路の神、施食を受ける神、〔当人と〕同じ性質を帯び、常随の俱生神に祈願したのである。世間では祈願によ

って男児や女児が生れるなどと言っているが、それは違う。もしそうなら転輪聖王のようにだれでも千人ずつの子供を儲ける(124b)であろう。そうではない。三条件が出[そろう]ことによって男児や女児が生れるのである。三とは何か。①父母が欲情して合体する、②母親が健康で受胎可能である、③ガンダルヴァが近くにいて、[の三である]。[この]三条件が出[そろえ]ば男児や女児が生れるのであり、神への祈願によって男児や女児が生れるのではない。

かれは考えた。『もし身ごもる可能性があるなら、第二の妻を迎えよう』と。[こう]考えて彼は相応の家から第二の妻を迎えた。そ[の妻]とたわむれ、喜び、楽しんだ。たわむれ、喜び、楽しんでいるとやがて[妻は]身ごもった。妻ははしゃぎ、喜び、うれしがって夫に言った。

『ねえあなた、喜んでください。赤ちゃんができました。私の[お腹の]右側に身を寄せているところからしてきっと男の児に違いありません。』

富豪は非常に喜んで上半身を上に伸ばし、腕を突き出して歓声を上げた。

『永らく待ち望んでいた息子の顔を見[よう]。[この児はわが]家系に相応しい。相応しくない訳がない。私の義務を果たしてくれ。生れて[養われたあと逆に我々を]養ってくれ。⁽⁵⁾我が家系はいつまでも存続してくれ。我々が死に、この世を去ったあと、少しでもいい、沢山でもいい、施しをし、功德を積み、『こ[の功德]は父母が生れ[変った]ところに行き、つき随え』と施主[として]施してくれ』と。

富豪は[妻が]身ごもったと解ると大邸宅の屋上に住まわせた。[彼女は]寒い時期には寒さを防ぐもの、暑い時期には暑さを(125a)防ぐものを知り(!)、医師の指示した苦すぎず、甘すぎず、酸っぱすぎず、塩からすぎず、⁽⁶⁾苦味、甘味、酸味、塩味を離れた食事をとって過ごし、真珠と真珠の首飾り(!)で[身を]飾って過ごし、ナンダ園を逍遙する天女のように座から座へ、腰掛けから腰掛けへと、下の床に足を降すことなく、耳障りな音は一切聴くことなく、ひたすら胎児の成長のみを心がけた。

さてそのとき富豪の[最初の]妻は富豪が[第二の妻]を大事にするのを見て嫉妬心を抱いた。[そして]『もしこ[の女]に男の子が生れたらきっと私をひどい目にあわせるにちがひない。何とかせねば』と考え、『げに欲望に親しむ者、悪業として犯さざるはなし』と[の仏の言葉通り]、⁽⁷⁾恐るべき險崖に落ちる[とも知ら]ず、信用させた上でそれを飲むや否や胎児が流産するような、そのような胎児を滅ぼす[毒]物を飲ませた。

そこで第二の妻は人々すべてを集めて[最初の]妻に言った。

『あなたは私に赤ちゃんが流産する薬を飲ませたのですね。』

その時[最初の]妻は親族たちの目の前で呪詛の言葉を吐いた。

『もし私があなたの赤ちゃんを流産させたのなら、私は餓鬼女となり、生れ出てくる息子たちを次から次へと貪り食うものとなっても構いません』と。

目連はどう思うか。富豪のその妻とは他でもない、その餓鬼女なのだ。嫉妬に駆られて胎児を流産させる薬を飲ませたため餓鬼女と生れ、嘘を吐いた業の報いで日夜五人ずつの男児を生んで

は食うものとなったのだ。目連よ、だから語悪行を捨てるように努め励め。目連よ、餓鬼に生れ変わるやうな罪惡を捨てるやうに修學せよ。」

世尊が心喜ばせてこのように説かれると同志目連と神、竜、阿修羅、ガルダ、キンナラ、マホーラガたちは世尊の説を喜び、ありがたく思った。

【訳註】

- (1) 梵文：「墓場にいるがごとく」。
- (2) 梵語 “aneḍaka” を “ma bskol ba” (煮られていない?) としてゐる。
- (3) 梵文と少異。
- (4) mi'i 'jig rten! 梵文：martyaloka. またこのあたり梵文は詩型をなしている。
- (5) ? cher skyes nang gsol ba'i bya ba byed pa dang. 梵文による。
- (6) ? ha cang mngal ba ma yin pa.
- (7) ? 'dzag par byed pa (漏下させ). 梵文 “visrambham utpādyā”.

【対応資料】 Avadānaśataka, J. S. Speyer ed. vol. I, pp. 274-278. 梵文の主人公 “Nālada” を目連に代置すればほぼ全文一致。ただしところどころに齟齬あり。

[3013B] 119, 15=[3013A]

[3014] 120, 1; Tu125 b 2; Ju109 b 5; 和訳71.

【和訳】「どうして『化生のガルダは化生の竜(nāga)を、食べるためにつまみあげる』と説かれているのか」とは。

竜は四種である。卵生、胎生、湿生、化生である。ガルダも四種である。卵生のガルダ、胎生、湿生、化生のガルダである。卵生のガルダは卵生の竜を、食べるためにつまみあげるのであって、胎生、湿生、化生の「竜をつまみあげるの」ではない。もしつまみあげるならば錯誤をなすこととなろう。⁽¹⁾湿生のガルダは卵生、胎生、湿生の竜を食べるためにつまみあげるのであって、化生の「竜をつまみあげるの」ではない。もしつまみあげるならば錯誤をなすこととなろう。化生のガルダは卵生、胎生、湿生、化生の竜を、食べるためにつまみあげる。

【訳註】

- (1) thal bar byed par 'gyur ro. 灰となすであらう(?)。

【対応資料】 Cf. SN vol. iii, 240-249: AKBh 226, 19 [4057]; Lokaprajñapti, Otani No. 5587, P. Khu 6 a 6 ff.

[3015] 121, 19; Tu125 b 8; Ju110 a 2; 和訳88.

【和訳】「経に『有は七である』」とは。

舎衛国にゆかりあり。

有は七である。①地獄有、②畜生(傍生)有、③餓鬼(126 a)有、④天有、⑤人有、⑥業有、

⑦中有である。

【対応資料】 未確認。増一阿含所撰であらう。衆賢(『正理』巻第一、大 29, 330 a)は「ある諸部は七有経を誦し、その阿毘達磨の中で中有の実在が認められている」と言う。

[3016] 121, 22 ; Tu126 a 1 ; Ju110 a 3 ; 和訳88.

【和訳】 「そしてガンダルヴァが近くにいる」とは。

ともあれ例えばまさにこの第二俱舎処（根品）の入胎経に説かれるのと、順序を逆にたどって⁽¹⁾
第三の、餓鬼〔について〕先に示した通りである。⁽²⁾また中〔阿含の〕⁽³⁾アーシュヴァラーヤナ⁽⁴⁾経や
その他で誦される通りである。

【訳註】

(1) [2002] : Tu51 b 5.

(2) [3013] : Tu124 b 1-2 = Avadānaśataka, vol. I, p. 276.

(3) 原文 srid pa bar ma (!) は lung bar ma の誤りと見る。

(4) [3017] : Tu127 a 8- b 1.

【対応資料】 訳註(1)(2)(4)を見よ。

『選択集』英訳の諸問題

廣 川 堯 敏
小 林 良 信

一、はじめに

本論攷は昭和62年度・63年度浄土宗教学院助成研究「欧米諸国における法然浄土教研究——その総合的調査・研究と将来への展望——」の成果報告論文である。その共同研究者および分担課題は下記の通りである。

ドイツ語圏における法然浄土教研究	藤本 浄彦（佛教大学教授 宗教哲学専攻）
英語圏における法然浄土教研究	大南 竜昇（大正大学講師 仏教学専攻）
同	中村 隆敏（大正大学総合仏教研究所研究員 仏教学専攻）
同	小林 良信（大正大学講師 浄土学専攻）
フランス語圏における法然浄土教研究	廣川 堯敏（大正大学専任講師 浄土学専攻）
同	竹内 真道（佛教大学仏教文化研究所助手 仏教学専攻）

ただし、昭和63年9月から大正大学総合仏教研究所客員研究員・UCLA東洋学部博士課程（日本仏教専攻）在学中の Jackie Stone 女史、平成元年4月から大正大学講師（ウィスコンシン州立大学で学位修得帰国 宗教学・浄土学専攻）後根定璽氏、および大正大学総合仏教研究所研究員渡辺真宏氏（浄土学専攻）等3名を新たに共同研究者として迎え、とくに『選択集』の英訳に関しては Jackie Stone 女史に多大の御教示を賜った。厚く御礼を申し上げたい。

『選択本願念仏集』の英訳本として現時点では下記の三点をあげることができる。

- (1) The Senchaku Hongan Nembutsu-shū (“Selected Passages on the Fundamental Vow and the Nembutsu”) by Hōnen-bō Genkū (English translation by Leo Marvel Pruden) Los Angeles. January 1978→略称P訳
- (2) ANTHOLOGY ON THE NEMBUTSU SELECTED BY THE ORIGINAL VOW (Senchaku Hongan Nembutsu Shū 選択本願念仏集) Translated by Allen Albert Andrews, Chap. 1, 2, 3, 8→略称A訳
- (3) SENCHAKU HONGAN NEMBUTSU SHU A Collection of Passages on the Nembutsu Chosen in the Original Vow, Compiled by Genku (Hōnen), Translated by Tessho Kondo and Morris Jerome Augustine→略称K訳
Chap. 1 The Pure Land Vol. 5 No. 1 June 1983

Chap. 2, 3 The Pure Land Vol. 5 No. 2 Dec. 1983

Chap. 4, 5, 6, 7 The Pure Land New Series No. 1 1984

Chap. 8, 9 The Pure Land New Series No. 2 Dec. 1985

Chap. 10, 11, 12 The Pure Land New Series No. 3 1986

Chap. 13, 14, 15, 16 The Pure Land New Series No. 4 1987

Chap. 16 仏教文化研究 第31号 昭和61年(1986年)3月15日

まずP訳は『選択集』の全訳であるが、脚註は付されていない。しかし、訳者独自の科文を付加している。訳者 Leo Marvel Pruden 氏は1971年に Harvard University で Ph. D. を取得しており、そのテーマは “The Risshu-Koyo”: An Annotated Translation である。

次にA訳は『選択集』全16章のうち、第1, 2, 3, 8章の部分訳であり、草稿本である。その訳者 Allen Albert Andrews 氏は1971年に Claremont Graduate School で Ph. D. を取得しており、そのテーマは “The Nembutsu Teachings of Genshin’s Ojōyōshū and Their Significance Japanese Religion” である。最後にK訳も『選択集』の全訳ではあるが、同じく脚註は付されていない。その訳者は浄土宗の尼僧近藤徹称師と Morris Jerome Augustine 氏である。Augustine 氏は1978年に Graduate Theological Union で Ph. D. を取得しており、そのテーマは “The Buddhist Notion of Faith” である。

なおP訳本に関して、大正大学教授佐藤良純先生より種々なる御高配・御指導をいただいた。厚く御礼を申し上げたい。(小論の1, 2, 3, 4, 7の各章は廣川, 5, 6の両章は小林がそれぞれ分担執筆した。)

二、選択集第一章英訳の問題点

平成2年1月現在で、我々選択集英訳研究会(毎週1回)の活動も四年目を迎えた。『選択集』の英訳本の輪読も第九章の途中にまで進行中である。近藤・Augustine 訳を中心とする三訳の比較検討により多くの問題箇所の指摘と、それに対する我々の試訳を一応完成させることができた。今ここで、そのすべてにわたってとりあげることは不可能であるため、その主な問題点に限って検討してみたい。

三種の英訳本のうち、とくに近藤・Augustine 訳をとりあげた理由は、第一には完訳で、すでに学術雑誌に発表済みであること、第二に近藤・Augustine 訳はそれ以前に成立した、他の英訳を土台にして改訳された最新の翻訳であること、第三に共同翻訳者の一人、近藤徹称師は他の二訳の翻訳者よりは浄土宗義に精通しているとみられること等にもとづくものである。

以下、『選択集』第一章、第二章、第三章、第四章、第八章の英訳について、Leo Marvel Pruden 本(P訳)、Allen Albert Andrews 本(A訳)を参照しつつ、近藤・Augustine 本(K訳)を中心として、浄土宗学の立場から教学上の問題点を検討してみたい。

まず第一章について四項目にわたって検討したい。第一は「二種勝法」についてである。三訳

と試訳とを対照して示すと、

P 訳 two distinguished things

A 訳 the two varieties of Mahayana teachings

K 訳 the two kinds of the excellent Dharma

試訳 the two excellent teachings

となる。P 訳の things の訳語は一般仏教における一切諸法の意味で、浄土教的な用例ではない。K 訳の Dharma はあまりにも広義の概念を有する術語^①であるので、A 訳や試訳のように teachings と限定して訳すべきであろう。

第二は「私云竊計夫立教多少随_レ宗不同」についてである。三訳と試訳とを対照して示すと、

P 訳 The following is my personal opinion. The number of teachings posited (in the various Buddhist Traditions) differ according to the Tradition.

A 訳 As I understand it, when we consider carefully, each Buddhist school establishes its teachings differently.

K 訳 My own opinion, after quietly pondering these matters, is that the manner of officially presenting the Buddha's teachings differs somewhat among the various schools and sects.

試訳 The following is my own opinion: Daring to ponder these matters, the ways of categorizing the Buddha's teachings differ among the various schools and sects.

となる。まず「竊計」について K 訳では文字通りに after quietly pondering と訳しているが、本来むやみに思いはかるべきではない、諸宗の祖師方の御意志をあえて思いはからせていただく、という法然の謙虚な姿勢に注目して daring to ponder と訳すべきであろう。次に「立教多少」について P 訳の The number of teachings posited (in the various Buddhist Traditions) では「多少」を(教えの数の) 多少の意味にとらえているが、『選択集』の原文では教相判釈論が問題になっている。また K 訳で the manner of officially presenting the Buddha's teachings とし、「教団としての立教開宗の方法」の意味に解釈しているのも問題である。そこで試訳では「教相判釈の方法」の意味を強調して、the ways of categorizing the Buddha's teachings と翻訳した。

第三は「難行易行聖道浄土其言雖_レ異其意是同」についてである。三訳と試訳とを対照して示すと、

P 訳 Even though the words—difficult practice and easy practice, Path of the Āryans and the Pure Land—may differ, their meanings are the same.

A 訳 It is important to see that the difficult road is the same as the path of the saints and the easy road the same as the Pure Land path. Though the two pairs of terms differ, the meanings are identical.

K 訳 “Difficult Practice” as distinct from “Easy Practice” and “Holy Path” as distinct

from “Pure Land” : the words differ but the meaning is actually the same.

試訳 “Difficult Practice” and “Easy Practice”, and “Holy Path” and “Pure Land” : the pairs of words differ but the meaning is actually the same.

となる。三訳によれば、難行・易行・聖道・浄土の四つの術語がともに同一の概念となってしまう、『選択集』の原意と異なる。原意は難行と易行という一対の術語の概念と、聖道と浄土という一対の術語の概念とが同一であるということであるので、……, and …… : the pairs of words differ but the meaning is actually the same と翻訳すべきであろう。

第四は「但於浄土一宗諸家亦不同」についてである。三訳と試訳とを対照して示すと、

P訳 However the various Pure Land masters are not in agreement with respect to such a lineage.

A訳 but it varies in the different Pure Land tradition of Master Hui-yüan of Lu Shan Temple, of Tripitaka Master Tz'u-min, and of Tao-ch'o and Shan-tao.

K訳 However, in this particular School of the Pure Land there are several differing “houses”.

試訳 However, within this Pure Land School the lines of the various masters differ.

となる。「諸家」とは厳密に言えば、「(師資相承の血脈上における) 諸家」を意味するので、P訳の the various Pure Land masters は問題である。しかも、P訳の such a lineage が聖道門諸宗における師資相承の血脈を指すとすれば、P訳は『選択集』の原意と異なる。またK訳の houses もとくに注釈をつけ加えなければ、欧米人には理解しがたいであろう。したがって、試訳では the lines of the various masters と翻訳した。

三、選択集第二章英訳の問題点

次に第二章について四項目にわたって検討してみたい。

第一は「但且難對五種正行以明五種難行也」についてである。三訳と試訳とを対照して示すと、

P訳 but we shall now elucidate some five types of miscellaneous practices, in direct opposition to the five types of correct practice.

A訳 but will merely present five types in contrast to the five types of correct practice.

K訳 We will now only briefly explain the five kinds of Miscellaneous Practice corresponding to the five kinds of Right Practice.

試訳 We will now merely explain the five kinds of Miscellaneous Practice in contrast to the five kinds of Right Practice.

となる。まず「且」についてK訳では only briefly と訳しているが、必ずしも五種難行に関する説明が手短かとは言えないのではなかろうか。「且」とはすなわち、難行とは本来無量の実践行

をことごとく含んだ言葉であるが、今かりに試験的に五種正行の正反対である、五種の雑行に限定して雑行の概念を説明することにしたい、^②という意味である。したがって、試訳ではA訳と同様に merely と翻訳した。次に「懺対」についてK訳では corresponding to … を用いている。K訳によれば、「五種正行に^〇対^〇する五種雑行」という意味になる。しかし、懺対の「懺」には反対になる、という意味があるので、in contrast to … と翻訳すべきであろう。

第二は「第二觀察雑行者除_二上極樂依正_一已外大小顯密事理觀行皆悉名_二觀察雑行_一」についてである。三訳と試訳とを対照して示すと、

P訳 The second, the miscellaneous practices of visualization means that, with the exception of visualization on the above-mentioned persons and land of Great Bliss (=the Pure Land, Sukhāvati), all other Mahāyāna or Hinayāna meditational topics or visualizations, be they of the Revealed Teachings or of the Secret Teachings, on phenomenal or noumenal events, are all termed the miscellaneous practice of visualization.

A訳 The second, sundry contemplative practice, is all contemplative practices, either Mahayana or Hinayana, exoteric or esoteric, phenomenal or noumenal, other than contemplation of the adornments and the beings of the Land of Highest Happiness, as stated above.

K訳 Regarding the second, the Miscellaneous Practice of Contemplation, with the exception of the above-mentioned contemplation of the principal and dependent recompenses in the Land of Supreme Bliss, all practices of contemplation, whether of phenomenal things or of their underlying principles, whether pertaining to Mahayana or Hinayana, Exoteric or Esoteric, are called Miscellaneous Practices of Contemplation.

試訳 Regarding the second, the Miscellaneous Practice of Contemplation, with the exception of the above-mentioned contemplation of the principal and dependent recompense in the Land of Sukhāvati, all practices of contemplation, whether of phenomena or of principle, set forth in the Mahayana or Hinayana, exoteric or esoteric teachings, are called the Miscellaneous Practices of contemplation.

となる。まず「極樂」についてP訳では単に Great Bliss とし、括弧を用いて the Pure Land, Sukhāvati を補っているが、A訳 (the Land of Highest Happiness) やK訳 (the Land of Supreme Bliss) のように仏土であることを表に明示すべきであろう。そこで、試訳ではサンスクリットを用いて the Land of Sukhāvati と訳した。次に「依正」についてP訳 (persons and land) ではいまだ浄土教の教義的特色が十分に生かされていない。K訳の the principal and dependent recompenses も複数形よりも単数形の方が適訳と考えられるので、the principal and

dependent recompense とすべきであろう。さらに「大小顯密事理観行」についてA訳によれば、「大乘小乗の観行、顯教密教の観行、事観理観」という意味となり、K訳によれば、以下に説くような『選択集』の原文の意味が明確にはならない。では『選択集』の原意はどのような意味であろうか。現存する『選択集』の諸本で、送り仮名が付加されているもの、仮名書となっているものを調査すると、

①廬山寺本 「大小顯密^ノ事理^ノ観行」

②往生院本 「大小顯^ノ密事理^ノ観行」(送り仮名の「ノ」が「顯」の字の右横に記入されている)

③広本選択集 「大小顯密事理ノ観行」

④親鸞書写仮名書選択集(正元元年本) ^{だいせうけんみち じりのくわんぎやう} 「大小顯密事理 観 行」

となる。そこで、もし廬山寺本によれば、「大小顯密の諸教に説かれる事観と理観」という意味になる。また内容からいっても、大小と顯密とは經典や教えの区別であり、一方事理は観行の区別であって、両者は異なる。したがって、試訳のように、all practices of contemplation, whether of phenomena or of principle, set forth in the Mahayana or Hinayana, exoteric or esoteric teachings, are called Miscellaneous Practices of contemplation. と訳すべきであろう。

第三は「彼此三業不_レ相捨離-故名_二親縁_一-也」についてである。三訳と試訳とを対照して示すと、

P 訳 These three actions (=of speech, body, and mind) are not separate one from another, and so they are termed 'the near condition'.

A 訳 Because the three modes of mutually reinforcing karma are never relinquished, we call these intimate karmic conditions.

K 訳 In these three acts, the Buddha and sentient beings are not separate from each other. Hence, they are called the Intimate Relation.

試訳 In these three kinds of acts, the Buddha and sentient beings are not separate from each other. Hence, they are called the Intimate Relation.

となる。まず「彼此」についてP訳では単に、文字通りに one from another と訳し、A訳では mutually reinforcing karma と訳している。この場合「彼此」とは具体的には仏と衆生とを意味しており、K訳の the Buddha and sentient beings はこの点では適訳であろう。次に「三業」についてP訳では three actions, A訳では three modes of mutually reinforcing karma, K訳では three acts と訳している。「三業」とは「身・口・意の三つにおいて起すところの行為」であって、単なる三つの行為ではない。この点に関連してA訳で「捨離」を relinquished と訳するのは誤訳である。「捨離」とは捨てることではなく、仏の三業と衆生の三業とが離れ離れになって疎遠となることを意味するからである。以上のことから、試訳では「三業」を three kinds of acts と翻訳した。さらに「親縁」についてP訳では the near condition, A訳では these intimate karmic conditions と訳しているが、両訳では親縁の意義が明確にあらわれていない。親縁とは

念仏者と阿弥陀仏との人格的呼応関係であるので、K訳の the Intimate Relation が適訳であろう。

第四は「言_二南無_一者即是帰命亦是発願廻向之義言_二阿弥陀仏_一者即是其行」についてである。三訳と試訳とを対照して示すと、

P訳 “The words Nan-wu (Skt : namas, “Homage”) means to go for refuge, and it also has the significance of giving rise to the transfer of merits. “The words O-mi-t’o Fo (Amitābha Buddha) is its practice.

A訳 When one says ‘namu’ it means that he is taking refuge in the Buddha and also vowing and dedicating his merit toward rebirth. When one says ‘Amida Butsu’, this is a good work.

K訳 ‘Namu’ means ‘to take refuge’. It also means ‘to desire to transfer one’s merits’. ‘Amida Butsu’ is the practice.

試訳 [In explaining the meaning of the Nembutsu,] To say ‘Nan-wu’ indicates ‘devoting one’s life [to the Buddha]’. It also means ‘to launch a vow [to attain Birth] and transfer one’s merits [to that end]’. To say ‘O-mi-t’o Fo’ indicates ‘practice’.

となる。まず「帰命」についてP訳では go for refuge, A訳・K訳では take refuge と訳している。しかし、「帰命」とは「仏の教えに帰依して、己の身を捧げて仏にまかせる」ことであるので、試訳では devoting one’s life [to the Buddha] と翻訳した。次に「発願廻向」についてP訳では giving rise to the transfer of merits, K訳では desire to transfer one’s merits と訳している。しかし、「発願廻向」とは「廻向せんと願いをおこす」ことではなく、「浄土に生まれたいと願い、すべての善根功徳を往生の目的にさし向けること」である。したがって、試訳では launch a vow [to attain Birth] and transfer one’s merits [to that end] と翻訳した。さらに「言_二阿弥陀仏_一者即是其行」についてP訳では The words o-mi-t’o Fo (Amitābha Buddha) is its practice と訳し、K訳では ‘Amida Butsu’ is the practice と訳している。しかし、阿弥陀仏という言葉が practice に相当するのではなくて、(南無) 阿弥陀仏と声に出して称える行為が浄土教者の practice に相当するのである。しかもこの文章は善導の『観経疏』からの引用部分であるので、「阿弥陀仏」は ‘Amida Butsu’ ではなくて、‘O-mi-t’o Fo’ と訳すべきであろう。したがって、試訳では To say ‘O-mi-t’o Fo’ indicates ‘practice’. と翻訳した。

四、選択集第三章英訳の問題点

さらに第三章について五項目にわたって検討してみたい。第一は「設我得仏十方衆生至心信樂_レ生_二我國_一乃至十念若不_レ生者不_レ取_二正覺_一」についてである。三訳と試訳とを対照して示すと、

P訳 “If I should attain Buddhahood, then if all beings in the ten directions who wish to be born in my land have utmost faith and sincerity, and should they but recite

my Name only ten times, (they shall be reborn therein) ; if they are not born (through these means) in my land, then I shall not attain to Perfect Enlightenment.”

A 訳 When I become a Buddha, if all the sentient beings of the ten regions who have sincere and deep faith, who aspire to be reborn in my Buddha-land, and who produce even ten Buddha-reflections are not reborn in my land, then I will not accept perfect enlightenment.

K 訳 If, upon my attainment of Buddhahood, all sentient beings in the ten directions who, aspiring in all sincerity and faith to be born in my Land, utter my Name [lit. “think (of me)”] even ten times, are not Reborn there, then may I not attain Supreme Enlightenment.

試訳 When I attain Buddhahood, if all sentient beings in the ten directions, who aspire in all sincerity and faith to be Born in my Land, and think of me [i.e., utter my Name] even ten times, are not Born there, then may I not attain Supreme Enlightenment.

となる。まず「設我得仏」についてP訳では If I should attain Buddhahood, A訳では when I become a Buddha, K訳では upon my attainment of Buddhahood と訳している。第十八願文の原文は構文上複雑であるため、P訳のように If を多用することは避けた方がよいであろう。そこで試訳では when を用いて、When I attain Buddhahood と翻訳した。次に「乃至十念」についてP訳では and should they but recite my Name only ten times, A訳では and who produce even ten Buddha-reflection, K訳では utter my Name [lit. “think (of me)”] even ten times と訳している。念に関しては後述するが、ここでの「十念」とはサンスクリット本『無量寿経』によれば、「十たび心を起すこと^③」である。そこで試訳ではサンスクリット本に忠実に and think of me [i.e., utter my Name] even ten times と翻訳した。さらに「若不生者不取正觉」についてP訳では if they are not born (through these means) in my land, then I shall not attain to Perfect Enlightenment, A訳では if all the sentient beings … are not reborn in my land, then I will not accept perfect enlightenment, K訳では If …… all sentient beings …, are not Reborn there, then may I not attain Supreme Enlightenment と訳している。このうちA訳・K訳では「(往)生」を Reborn と訳している。往生の訳語としては Reborn, Rebirth がよく用いられるが、同じく輪廻転生の意味にも用いられ、それと混乱する恐れがある。そこで試訳では Born, Birth を用いて翻訳した。

第二は「其心寂靜志無所著一切世間無能及者具足五劫思惟攝取莊嚴仏国清浄之行」についてである。三訳および試訳を対照して示すと、

P 訳 His mind was in perfect stillness, and he was totally without clinging, far surpass-

sing anything else in the world. 'And for five kalpas he pondered, and took to himself all of the pure actions which would so adorn a Buddha land.'

A訳 Serene and detached, unsurpassed in all the worlds, for a full five kalpas he meditated on and chose all the pure works of all the excellent Buddha-lands.”

K訳 His heart being quiet and tranquil and his will unattached, no one in all the world could equal him. For five kalpas he pondered the pure practices needed in order to establish a superior Buddha Land and he made them his own.”

試訳 His heart being quiet and tranquil and his will unattached, he was unsurpassed in all the world. For five kalpas he pondered and selected those pure practices needed in order to establish a superior Buddha land.

となる。まず「一切世間無_二能及者_一」についてP訳で「者」を anything と訳すのは問題である。次に「思_二惟_一撰_二取_一」についてP訳では pondered, and took to himself, A訳では meditated on and chose, K訳では pondered …, and he made them his own と訳している。このうちP訳によれば、法蔵が「二百一十億の諸仏刹土の天人国土之^④麤妙」を悉く親見し、思惟して、そのままそのすべてを取り入れたことになる。しかし、法蔵は「二百一十億の国土之麤妙」のうち、より「妙」なるものを選択して、自らの極樂の「莊嚴仏国清浄之行」として攝取したのである。そこで試訳では pondered [and selected] to make them his own と翻訳した。

第三に「如_レ此以_二一行_一配_二一仏土_一者是且一往之義也再往論_レ之其義不定」についてである。三訳と試訳とを対照して示すと、

P訳 In this way then in general one practice was allotted to one Buddha land. In looking at this again however we see that this was an indeterminate rule.

A訳 In this brief survey, however, in assigning a single practice to each Buddha-land, we are giving only an approximation of the principle of selection. If we should present it more thoroughly, the principle would be more complex.

K訳 To conclude that a certain practice is thus allotted for Rebirth in the land of a certain Buddha is a superficial interpretation. However, if we reconsider the matter, it is clear that it is not the definitive one.

試訳 To conclude that a certain practice is thus allotted for Birth in the land of a certain Buddha is a general interpretation. However, viewed more precisely, this is not definitive.

となる。まず「一往之義」についてP訳では in general, A訳では give only an approximation, K訳では a superficial interpretation と訳している。しかし、「一往」の語には浅深の意味はないので、試訳では a general interpretation と翻訳した。次に「不定」についてP訳では an indeterminate rule, A訳では be more complex, K訳では not the definitive one と訳している。

そこで、試訳ではK訳の it is clear that …… を削除して、単に not definitive と翻訳した。

第四は「何故第十八願選_二捨一切諸行_一唯偏選_二取念仏一行_一為_二往生本願_一乎答曰聖意難_レ測不_レ能_二輒解_一雖_レ然今試以_二二義_一解_レ之」についてである。三訳および試訳を対照して示すと、

P訳 But why is it that in the Eighteenth Vow he chose to reject all of the various types of religious practices, and chose only to accept the one practice of exclusively calling on the Name to form his fundamental Vow to lead all beings to rebirth?

Answer : Hard is it to fathom the intentions of the Holy One ; this is something not easily understood. However we may tentatively attempt to understand his intention from two points of view : …

A訳 But why, in the case of the eighteenth vow, did Dharmakāra reject all the other various practices and exclusively choose only the single practice of nembutsu as that of his rebirth original vows?

Answer : The Buddha's profound intentions are difficult to fathom and not easy to set out, but I will attempt to explain it by means of two principles, …

K訳 but why did he, in the Eighteenth Vow, choose to cast aside all other practices and take up the Nembutsu alone? Why did he make his Original Vow of Rebirth [only to those who practice it]? ” I would answer by saying that although the Buddha's holy intention is difficult to fathom and impossible to understand fully, it may best be interpreted with the aid of the following two notions : …

試訳 but why did he, in the Eighteenth Vow, choose to cast aside all other practices and take up the Nembutsu alone, as corresponding to his original Vow of Birth? ” I would answer by saying that although the Buddha's holy intention is difficult to fathom and impossible to understand fully, we may venture to interpret it with the aid of the following two notions : …

となる。まず「往生本願」についてP訳では his fundamental Vow to lead all beings to rebirth, A訳では his rebirth original vows, K訳では his Original Vow of Rebirthと訳しており、試訳では his original Vow of Birth と翻訳した。「往生」の訳語を Rebirth とすることは、前述したように輪廻転生と混乱する恐れがあるので、試訳では Birth を用いた。次に「試」についてP訳では tentatively attempt to …, A訳では attempt to …, K訳では it may best … と訳している。「試」とは著者法然の独特な表現で、本来推し量るべきではないみ仏の聖意を、今あえて推し量らせていただくという謙虚な姿勢をあらわしている。そこで、試訳では we may venture to interpret it … と翻訳した。

第五は「諸師別云_二十念往生願_一者其意即不周也」についてである。三訳と試訳とを対照して示すと、

P 訳 When other masters speak of the vow to attain rebirth by ten recitations, their ideas are not universally valid.

A 訳 And the interpretation of this vow by the other masters as the ten reflections rebirth-vow is not as broad.

K 訳 The other masters restricted the meaning of the Vow by calling it “the Vow of Rebirth through uttering ten Nembutsus.” Their interpretation is not all-inclusive, ...

試訳 The other masters’ interpretation of this vow as restricted to the Vow of Birth through ten Nembutsu is not all-inclusive, ...

となる。このうち「十念往生願」についてP訳では the vow to attain rebirth by ten recitation, A訳では the ten reflections rebirth-vow, K訳では the Vow of Rebirth through uttering ten Nembutsus と訳している。しかしながら、十念の「念」を uttering と訳してよいであろうか。ここでいう「諸師」とは法然以前において第十八願を十念往生の願と呼称した人師のことで、具体的には智光・良源・真源の三師をさす。まず智光は『無量寿経論釈』に第十八願を「諸縁信楽十念往生願」^⑥と呼称し、その十念とは『弥勒発問経』に説く慈等の十念であるとし、しかも智光のいう念仏には心念と口念の両義を含むもの^⑦としている。次に良源は『極楽浄土九品往生義』に第十八願を「聞名信楽十念定生願」^⑧と呼称し、その十念とは時間のことであるとし、南無阿弥陀仏と十回称える時間を十念としている^⑨。しかも凡夫が十回称名する間に慈等の十念は自ら具足される^⑩と述べている。さらに真源も『四十八願釈』に第十八願を「十念往生願」^⑪と呼称していたと伝える。しかし、現存する『順次往生講式』、『自行念仏問答』等による限り、その念仏観は『往生要集』や『観心略要集』系統の天台の念仏観であることは明白である^⑫。したがって、諸師の呼称する「十念往生願」の十念の訳語を一律に決めることはきわめて困難である。そこで試訳では the Vow of Birth through ten Nembutsu と翻訳した。

五、選択集第四章英訳の問題点

第四章はその篇目に「三輩念仏往生の文」とあるように、法然が、一見様々な往生浄土の行を説いているかに見える『無量寿経』の三輩往生説、さらには『観無量寿経』の九品往生説も、仏の真意は実は念仏一行のみにあることを示す段であるが、以下六箇所^⑬に互って翻訳上問題となる点を検討したい。

第一は、この章では冒頭に『無量寿経』の三輩段を引用しているが、その引用文中の「念無量寿仏」の「念」の語の訳に関するものである。この語は浄土宗の教義の根幹にかかわる問題を含むだけにその英訳は慎重におこなわなければならないであろう。

すなわち『無量寿経』を引用して

一向専念^⑭無量寿仏 (上輩段, 中輩段)

一向専_レ意乃至十念念_二無量寿仏_一^⑯ (下輩段)

とあるのがそれであるが、K訳では、

single-mindedly and whole-heartedly meditates on the Buddha of Immeasurable Life (上輩)

(should) meditate single-mindedly and whole-heartedly on the Buddha of Immeasurable Life (中輩)

(should) single-mindedly and whole heartedly meditate even ten times on the Buddha of Immeasurable Life (下輩)

とすべて ‘meditate on’ と訳している。

一方P訳では、

and with one-pointedness of mind, they should exclusively call to remembrance the Buddha Amitayus; (上輩)

and with one-pointedness of mind, call to exclusive remembrance the Buddha Amitayus. (中輩)

and with one-pointedness of mind they should cncentrate their minds, and for as many as ten thoughts, they shnuld call to remembrance the Buddha Amitayus, (下輩)

と ‘call to remembrance’ としている。

この中でK訳の meditate on は「観念」に対応すると考えられるが、P訳の ‘call to remembrance’ は「思い出す」の意味であり、その内容に異なりがある。

ところで、この一向専念の語は『無量寿経』のサンスクリット本でその原意を考えると、上輩・中輩・下輩で所伝に多少の相異が見られる。

まず、オックスフォード刊本 (以下O本) では上輩は

taṃ tathāgataṃ punaḥ satkāramanasikariṣyanti^⑰

荻原本 (以下W本) では

taṃ tathāgataṃ punaḥ punaḥ satkāramanasikariṣyanti^⑱

足利本 (以下A本) では

taṃ tathāgataṃ punaḥ punar ākāratomanasikariṣyanti^⑲

とあることから、念に対応する語としては manas-√kr (作意) と一致しているが、O本・W本で satkāra, A本で ākārato の各語が manas-√kr の前に置かれている点が異なる。

satkāra は sākāra の誤伝とする説もあり、ākārato manasikariṣyanti (形相の上から思念し) とするA本の所伝は「かの如来を形相によっていくたびも思念し」とあるチベット訳とも合致するようである。このように上輩の文を見るかぎり近藤訳の ‘meditate on’ は有力であると言える。

しかし漢訳諸本のいずれにも ākāra (形相) に対応する語が無いことも考えに入れておかねばならないであろう。

次に中輩であるが、ここではO本・W本・A本ともに念に対しては *manas-√kr* を用いているが、*ākāra* の語は出てこない^⑩。さらに下輩では3本とも

taṁ tathāgataṁ daśacittotpādāṁ (O. W. *daśacittotpādāt*) *samanusmarīṣyanti*^⑪
と十念に対しては *daśa-citta-ut-√pad* 念仏に対しては *sam-anu-√smṛ* が用いられていて前二輩とは異なる。しかし、漢訳には該当箇所が無いが、それに続く部分で

'ntaśa ekacittotpādenāpi taṁ tathāgataṁ manasikarīṣyanti^⑫
とあり、この *eka-citta-ut-√pad* (一念) が十念に対応するとすれば *sam-anu-√smṛ* が *manas-√kr* と同義で使われていることがわかる。

以上のように見てくるとこの三輩段の念については *manas-√kr* がその原語として特定できる。それに対応する英訳としてはP訳の *call to remembrance* (思い出す) は問題があり、K訳の *meditate on* も上輩にしか形相 (*ākāra*) が説かれていないこと、漢訳諸本にも形相にかかわる記述がないことから三輩すべてに通ずる訳としては適当ではないと思われる。ここでは「念」の訳は単に *think of* とするのが妥当であると言えよう。

第二に、次の廃立・助正・傍正の義を明かす問答の中で

二為_レ助_二成念仏_一而説_二諸行_一也^⑬

の「念仏助成」をK訳では

were expounded to assist the Nembutsu

また、P訳では

are taught as an aid to the Nembutsu

と訳しているが、*assist* も *aid* も「補助」の意であり、念仏が諸行に補われなければ成立しないかの感を与える。この部分は

were expounded to encourage one to the Nembutsu

と訳したほうがよいであろう。

第三に、同じ問答の中で廢立の義を明かす段で

善導觀經疏中上來雖_レ説_二定散兩門之益_一^⑭

とある「定散兩門之益」を、K訳は

the benefits of both gateways—the gateways of the contemplative and of distractive practices,

P訳は

benefits within both teachings,—that is to say, the teaching of determinate practice (=the Nembutsu teaching) and the teaching of dispersed (practice) —

としているが、P訳が定善の訳であるとする *determinate practice* (=the Nembutsu teaching) 「決定的な実践 (=念仏の教え)」は全くの誤解である。K訳の *contemplative practices* 「瞑想的な実践」は良いとしても、両訳の散善の *distractive practices* 「心を迷わす実践」 *dispersed*

practice「撒き散らされた実践」は奇異である。この定散二善は、禅観を伴った行と禅観を伴わない行の意であり、「両門」と言ってもすべて行の問題であるから煩雑さを避けて gateways を用いずに、

the benefits of both contemplative and non-contemplative practices,
と訳すべきであろう。

第四に、同問答の第二の念仏の助成について明かす段に

一以同類善根助成念仏二以異類善根助成念仏[㊤]

と「同類の善根」「異類の善根」という語が出てくるが、これをK訳では

good practices which are [basically] the same kind [as the Nembutsu itself] (同類の善根)
good practices of a different kind (異類の善根)

P訳では

good roots of an identical type (同類の善根)

good roots of a differing type (異類の善根)

としている。勿論P訳のように「善根」を good roots と訳するのは直訳的すぎるし、又同類・異類を an identical type と a differing type だけで表すことは不可能で、K訳でも [] で補ってその意味を明確にしようとしているが、あまり明確になっているとは考えられない。すなわち、(根本的に念仏と) 同じ種類の行と訳しても十分な説明にはなっていないのである。

この同類とは以下の説明でも明らかなように、五種正行の中の念仏を除いた読誦・観察・礼拝・讃歎供養の四種の行のことであり、これらは行の形態として念仏と同じ種類 the same kind であるとはいえない。法然はこれらが直接阿弥陀仏にかかわる行であることから「同類の助業」と名づけ、それ以外の、直接阿弥陀仏にかかわらない行で、しかも決定往生信確立以後に念仏の深まりをあらわすものを「異類の助業」と名づけたのである。以上のような内容を考慮に入れて、これらの訳は

good practices which are similar [in being directly related to Amida] (同類喜根)

good practices which are different [in not being directly related to Amida] (異類喜根)

とされるべきであろう。さらに同じ理由からその直後に出てくる Good Practices of the same kind も good practices that of similar としたほうがよいであろう。

第五に、「念仏と諸行の二門に約して三品を立てんが為に諸行を説くことを明かす段で

後義即是為傍正而説[㊤]

と傍正の義に約して諸行の取扱い方を示している部分をK訳は

The final implication is that the manifold practices were taught in order to distinguish the “peripheral” and the “proper” practices.

P訳は

The last principle is that they are taught to serve as a companion to the correct practice.

としている。P訳の a companion to the correct practice 「正業の仲間、または付き従っているもの」という解釈は論外で、K訳のように「傍と正を区別するために説かれた」と理解すべきである。しかし、K訳では「傍」には peripheral 「正」には proper を充てているが、ここでの傍正とは仏の正意に照らして、その意図を正しく反映しているか否かが問題となっていると考えられる。

勿論 proper には「正しい」という意味もあるが、「周囲の状況に適合した、ふさわしい」という意味もあることから、読む人によって異なった解釈を生じる可能性があり、peripheral も「周辺の」という意味から「重要でない」の意になりうるが、「傍」には「付随的に説かれた」という意味で incidentally expounded か incidental 「正」に対しては「仏の意図を直接あらわして説かれた」という意味で directly expounded もしくは direct が適訳であると考えられる。

以上のように考えれば前出の文は

The final implication is that the manifold practices were taught in order to distinguish the incidental and the direct [practices].

とした方がよいであろう。

第六に、同じ段に

故云三輩通皆念仏[㊟]也

とあるのを、K訳は

That is why it is said that the Nembutsu is present in all of the practices [proper to each] of the Three Classes of people.

P訳は

Thus all of the three categories of beings are taught to recite the Nembutsu.

としているが、直前の文に

以念仏而為[㊟]正以諸行而為傍

とあることから、三輩総てに念仏が説かれていると言うことではなく、三輩総てが念仏往生を表しているとして理解すべきであり、その意味ではP訳の方がより近いと言えよう。

この部分は

That is why I say all three classes represent attaining Birth through the Nembutsu.

とするのが法然の意図に最も近いだろう。

六、選択集第八章英訳の問題点

第八章は浄土宗の安心である三心について説き明かす段であり、その大部分は善導の『観経疏』の引用であるが、その量から言っても、この選択集の中核をなす部分である。

以下六箇所互って英訳上の問題点を検討してみたい。

第一に、三心の第三番目の「廻向発願心」に対する訳を、K訳は

the mind which is determined to transfer all merits towards Rebirth

P訳は

the mind that transfers merits and which generates vows

A訳は

faith which dedicates merit in aspiring for rebirth

としているが、K訳の「往生に向けて廻向することを決意する心」では「廻向を発願する心」の意になるし、P訳の「廻向し諸願を発す心」では廻向の対象も発願の内容も不明瞭である。この「廻向発願心」は、「諸々の功德を浄土に振り向け、浄土に往生したいと願う心」と理解されるべきであり、その意味ではA訳の「往生したいと願いながら廻向する信心」というのが三訳中では最も近いと思われる。しかし、A訳では「心」に対して faith を用いているが、この語は「安心」の訳語として用いたいこと、「廻向」と「発願」を明確に区別したいことなどから、我々は the mind which transfers all merits [towards one's Birth in the Pure Land] and resolves to be Born there

という訳を付けた。

第二に、『観経疏』の至誠心釈の中の

若作_レ如_レ此安心起行_者[㊤]

を、K訳は

Even if people should possess in their practice such a “peaceful mind” ;

P訳は

If one wishes to begin a practice leading to peach (peace?) of mind

A訳は

Even if one should cultivate in this manner

としている。この部分の「安心」は虚仮の安心であり、K訳やP訳の peaceful mind, peace of mind は奇異である。A訳のように in this manner とするか、単に such a mind とするべきである。ここは

If people should possess such a mind in their practice,

としたほうがよいであろう。

第三に、深心釈の中の

若多若少衆不_レ問_レ菩薩人天等_{定_レ其是非_也}[㊤]

とあるのを、K訳は

How can any other being, be it a bodhisattva, a human being, or a deva, decide on the truth or falsehood of a Buddha's words, be they few or many?

P訳は

Be they many or few, one should ask any human or Deva to determine the rightness or wrongness of the teaching.

A 訳は

It would be absurd to compare this in any way with the teachings of bodhisattvas, deities, men, etc.

としており、それぞれ内容が異なっている。

即ち、K 訳では「菩薩であれ、人間であれ、天であれ、他のものが仏語の真偽を定めることは出来ない」としているのに対して、P 訳では「人は、(それが誰であれ) 人間や天に (仏の) 教えの正誤を定めるよう頼むべきだ」、A 訳では「これ (仏語) を、いかなるやり方でも、菩薩や諸天や人間の教えと比べるのはばかげている」と三者それぞれ異なった理解を示している。

しかし、ここは「それ (仏語) が多いものであれ少ないものであれ、菩薩や人間や諸天の教えの真偽を定めるものは仏語である」と読まれるべきである。以上のような見地から、この部分は

Whether many or few, [these words] determine the truth or falsehood of [the teachings of others], whether they are bodhisattvas, humans or devas.

と訳されるべきであろう。

第四に、四重の破人の中の第一重の破人 (異学異見別解別行の破人) の段で

如_レ我意_一者決定不_レ受_一汝破_一何以故然我亦不_レ是_一不_レ信_一彼諸經論_一尽皆仰信然仏説_一彼經_一時処別時対機別利益別又説_一彼經時即非_一説_一觀經弥陀經等_一時_一然仏説教備_一機時亦不_レ同彼即通説_一人天菩薩之解行_一今説_一觀經定散二善_一^⑨

とある部分を K 訳は

my own understanding will certainly suffer no harm from your attacks. The reason is not that I do not have faith in the many sutras and treatises, for I reverently believe in all of them. The Buddha, however, expounded these sutras at differing times and in different places to sentient beings of differing capacities in order to bless them with differing benefits. The occasions when the Buddha expounded these sutras were not the same as those when he expounded the *Meditation*, the *Amida*, and other Pure Land sutras. Thus he revealed these teachings in order to accommodate the varying capacities of his hearers at various times. That is to say, he revealed doctrines and practices which were generally appropriate for human beings, devas, and bodhisattvas. But now he expounds the *Meditation Sutra's* Two Good Practices: the Contemplative and the Distractive

P 訳は

I will definitely not accept your objections.

‘And why is this?’

It is not that I do not believe all those Scriptures and Commentaries ; in fact, I do believe every one of them. However when the Buddha preached these Scriptures, there were separate places for their teaching, they were taught with respect to specific human capacities, and they have specific benefits attached to them. But the time when the Buddha preaches these various Scriptures was not the time when he preached the *Kuan Wu-liang-shou ching*, the *O-mi-t'o ching*, etc. But the teaching of the Buddha fits itself to human capacities, and the times of their teaching differs. These Scriptures teach the understanding and the practice of all humans, Davaś, and bodhisattvas ; but now the *Kuan Wu-liang-shou ching* teaches the two types of good deeds, —that of determinate good, and that of dispersed good——

A訳は

my faith will remain firm and I will not be deserted. Moreover, I will not lose faith in the scriptures, for I reverently believe in all of them. Yet these scriptures were preached by the Buddha at particular times, in particular places, and directed to specific heaven for specific purposes. Moreover, when these scriptures were preached the *Contemplation*, the *Amitabha*, and other Pure Land sutras had not yet been revealed. The Buddha's teachings are directed to different ages and to sentient beings of varying capacity. Those you have referred to set out the common faith and practice of all beings, whether men, deities, or bodhisattvas. This *Contemplation Sutra* teaches the contemplative and non-contemplative meritorious practices

としている。この中で、まず最初にK訳では「我意」に対して my own understanding としているが、ここで「決定して汝が破を受けず」と言っているのは「私の理解」ではなく「私の信心」であると理解されるべきである。ここではA訳のように faith を用いて my own faith と訳されるべきであろう。

更に、以下に破を受けない理由を述べる部分で三訳ともその論理が明確になっていない感がある。その原因は漢文の読みにあると思われる。即ち、「然仏説教備機時亦不同」を「然に仏の説教は機に備う、時また同じからず」と「機」と「時」の二つに分けて読むために、「時」に対する解説が重複し、理解が不明瞭になり全体の論旨を曖昧にしていると考えられる。これを「然に仏の説教は機に備う時、また同じからず」と読めば、それ以下が「機」に関して破を受けない理由であることが明確になる。つまり、上述のように読めば、この段では、まず仏の教えがその教えの説かれた時・処・対機・利益によってそれぞれ異なることを述べた上で、それを受けて第一に聖道諸經典と浄土經典の説かれた時が異なること、第二に聖道諸經典と浄土經典では教えの対象が異なることの二つの理由を挙げて「汝が破を受けず」と反論する論旨が明確になるであろう。以上のような理由からこの部分は

my own faith will certainly suffer no harm from your attacks. The reason is as follows : This is not because I do not have faith in the many sutras and treatises ; in fact I reverently believe in all of them. The Buddha, however, expounded these sutras at differing times and in different places to sentient beings of differing capacities in order to bless them with differing benefits. Thus the occasions when the Buddha expounded these sutras you have referred to were not the same as those when he expounded the *Kuan Wu-liang-shou ching*, the *O-mi-t'o ching*, and other Pure Land sutras. Moreover, these sutras also differ in terms of his listeners' capacities. That is to say, those you have referred to reveals doctrines and practices which were generally appropriate for human beings, devas, and bodhisattvas. But this *Kuan Wu-liang-shou ching* teaches Two Good Practices : the Contemplative and the Non-contemplative

と訳したほうがよいであろう。

第五に、二河喩の中で

言=白道四五寸=者即喩=衆生貪瞋煩惱中能生=清淨願往生心=也^⑪

とある部分をK訳は

The white path only four or five inches wide between the two rivers corresponds to the awakening of the pure mind which desires Rebirth in the midst of the evil passions of greed and anger

としているが、これでは「貪瞋煩惱中に往生を願う心」という意味になってしまう。

ここは、

The white path only four or five inches wide between the two rivers corresponds to the awakening of the pure mind which, in the midst of the evil passions of greed and anger, desires Birth

と訳したほうがよいであろう。

第六に、往生礼讃の引用の中で

問曰今欲=勸=人往生=者未=知若為安心起行作業定得=往生彼国土=也^⑫

とあるのを、K訳は

It may be asked, "I want to encourage people to attain Rebirth, but I do not understand how they can attain peace of heart, or what practices they should perform, or how they should perform them so that they can be certain of attaining Rebirth in that Land"

P訳は

"Question : Now I would desire to encourage persons to be reborn (into the Pure Land), but I do not yet know how one obtains that peace of mind, the beginning of the religious practice, and the doing of actions which assure one of attaining rebirth into that

Land.”

A訳は

Question : You urge us to seek rebirth into the Pure Land, but what faith, practice and manner of practice are required to be assured of that rebirth ?

としている。今この三訳を考えてみると「安心・起行・作業」に対する訳しかたはK・P両訳とA訳で非常に異なっている。即ち、K訳P訳はそれぞれ「安心」に対して peace of heart, that peace of mind「起行」に対しては practices, the beginning of the religious practice「作業」に対しては how they should perform them, the doing of actions と比較的説明に重点を置いた訳しかたをしているが、A訳は faith, practice, manner of practice と単語を充てている点異なる。この「安心・起行・作業」は浄土教学の中心に置かれるものであるだけに用語として確定されることが望ましく、その意味からあまり説明的にならないほうが良いと思われる。以上の点を考慮に入れて検討すると、「安心」は三心の備わった状態で「信」の確立した状態とも言えるのでK訳やP訳の「心の平安」ではなく、A訳の faith が妥当であろう。次に「起行」は五種正行であり、P訳のような「宗教的な行の始まり」ではなく、K訳やA訳のように単に「行」と訳されるべきである。但し practices と複数にすると「諸行」の意に取られる恐れがあるので、A訳に倣って practice と単数にしたほうが良いであろう。最後の「作業」は教学的には四修を指し、修行のしかたであるので、ここでもA訳の manner が最も良いと考えられる。但し四修の「修」に対しては「行」practice と区別して cultivation を用いたほうが良いと思われるので「作業」に対しては manner of cultivation とするのがよいであろう。以上のような点からこの部分は

It may be asked, “I want to encourage people to attain Birth, but I do not know what faith, practice and manner of cultivation are required in order to be certain of attaining Birth in that Land.”

と訳されるべきであろう。

七、おわりに

以上、国際的な視点から浄土宗義を再構築するための第一歩として、『選択集』の英訳をめぐる諸問題について検討してきた。先行する三本の翻訳者諸氏の御苦労がいかにも大変なものであったか、身にしみて痛感させられた次第である。一度や二度の翻訳で完璧な定訳を望むことは無理な注文と言うべきではなかろうか。これら先達の御苦労の上に一步一步浄土宗として海外に誇り得るに足る欧米語訳『選択集』の完成へと近づくことができるであろう。

それにしても『選択集』の英訳にあたっては浄土宗学の専門家を含めた、学際的な共同研究がぜひとも必要である。今後はこのような反省の上に立って、宗典英訳の共同研究の遂行が重要課題となってくるであろう。

註

- ① 『仏教語大辞典』下巻 (p. 1227～1228) には dharma の概念に十八義を列挙している。
- ② 大谷旭雄「選択集における且くについて」(仏教文化研究27号)
- ③ サンスクリット本『無量寿経』の三輩の文に「十たび心を起こすことによって」とある箇所が、康僧鎧訳『無量寿経』では「乃至十念」と翻訳されている。藤田宏達『原始浄土思想の研究』p. 546 以下参照。
- ④ 康僧鎧訳『無量寿経』巻上(浄全①6)
- ⑤ 往生を Birth と訳する例は“A Dictionary of Japanese Buddhist Terms” by Hisao Inagaki, 1984, Nagata Bunshodo, Kyoto, Japan 等にみられる。
- ⑥ 藤堂恭俊集録「無量寿経論釈逸文集成」(元興寺仏教民俗資料刊行会編『智光曼荼羅』第三編史料編 p. 165)
- ⑦ 「凡_レ有_二十念_一於_二諸衆生_一常生_二慈心_一二不_レ毀_二其行_一三深起_二悲心_一四発_二護法心_一五忍辱清浄不_レ染_二利養_一六発_二一切種智心_一七於_二衆生_一生_二尊重心_一八於_二世談話_一不_レ生_二味着心_一九起_二諸善根因縁_一十正念観_レ仏」(『智光曼荼羅』p. 164)
- ⑧ 「念_レ仏有_二一_一者心念_二二者口念心念_一二念_二仏色身_一謂_二八万四千相等是念_一三念_二智身_一謂_二大悲力等是其口念者心無_レ力將_レ口念_レ仏令_二心不_レ乱_一」(『智光曼荼羅』p. 155)
- ⑨ 『九品往生義』(浄全⑤17 a)
- ⑩ 「問曰云何十念答曰若准_二下品下生文_一者經_二十念_一頃専称_レ名為_二十念_一也称_二南無阿弥陀仏_一經_二此六字_一頃名為_二一念_一也」(『九品往生義』, 浄全⑤17 a～b)
- ⑪ 「如_レ此十念其事甚難云何苦逼不_レ遑_二念仏_一而能具起_二如_レ此十念_一答曰此説_二専心称_レ仏名_一時自然具_二足如_レ是十念_一非_二必_一一一別縁_二慈等_一亦非_二数_一彼慈等_二為_二十_一」(『九品往生義』, 浄全⑤17 b)
- ⑫ 真源撰『四十八願釈』は現存しないので、了慧の『無量寿経鈔』(浄全④89 b) の引用にもとづいた。
- ⑬ 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』第五章第四節真源の順次往生講式と自行念仏問答(同書 p. 269以降)
- ⑭ 『選択本願念仏集』、『日本大蔵経』89巻, 15上
- ⑮ 同 15下
- ⑯ Sukhāvati-vyūha, Description of Sukhāvati, the Land of Bliss, ed. by F. Max Müller and B. Nanjio, (Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, Vol. I, Part II), Oxford, 1883. p. 47, 1.5
- ⑰ Sukhāvativyūha, 『梵蔵和英合璧浄土三部経』, 荻原雲来, (『浄土宗全書』23巻, 浄土宗典刊行会, 昭和6年, 再版, 大東出版社, 昭和36年再々版, 山喜房仏書林, 昭和47年), p. 96, 1.5
- ⑱ Sukhāvativyūha, édité par A. Ashikaga, Kyoto, 1965. p. 42, 1.9
- ⑲ O本, Ibid. p. 47, 1.15, W本, Ibid. p. 96, 1.15, A本, Ibid. p. 42, 1.22
- ⑳ O本, Ibid. p. 48, 1.5, W本, Ibid. p. 98, 1.5, A本, Ibid. p. 43, 1.5～6
- ㉑ O本, Ibid. p. 48, 1.8～9, W本, Ibid. p. 98, 1.8～9, A本, Ibid. p. 43, 1.9～10
- ㉒ 『選択本願念仏集』、『日本大蔵経』89巻, 16上
- ㉓ 同 16上
- ㉔ 同 16下
- ㉕ 同 17上
- ㉖ 同 17上
- ㉗ 同 17上
- ㉘ 同 21下
- ㉙ 同 23上
- ㉚ 同 23上～下
- ㉛ 同 26上～下
- ㉜ 同 27上

編集後記

○本誌第三十五号は、平成元年が増上寺開山聖聰上人五五〇回遠忌に当たるので、それを記念して、聖聰上人特集号を編集し、これをおとどける。いうまでもなく上人（二三六―一四四〇）は浄土宗第八祖として、増上寺を建立し、聖岡の弟子として五重伝法の実用化につとめ、多くの僧侶を育成して、浄土宗の中興に尽力した人である。

○本誌八篇の中、「聖聰上人特集」とするために執筆を願った依頼論文は大正大学教授玉山成元氏の「西譽聖聰について」、佛教大学教授藤堂恭俊氏の「聖聰の浄土教学における一特徴―「聖浄二門」説に対する聖岡と聖聰のとりくみ―」、大正大学教授大谷旭雄氏の「聖聰上人の著作について―聖聰伝記載の著作と前期の著作考―」、大正大学教授石上善應氏の「当麻曼陀羅疏の構成について」以上の四篇である。この四篇はさまざまな角度から取組まれた力作である。

○他の四篇は教学院助成報告である。このなか村上真瑞氏の論文は窺基の『大乘法苑義林章』の諸説対論を『釋浄土群疑論』における懐感の問答の相手として取り上げ、いかに論争を展開していったかを考察し、かつ、その相互の背景にはいかなる思想が存在しているのかを追求し、結論をだしている。廣川堯敏・小林良信両氏の共同研究は「欧米諸国における法然浄土教研究―その総合的調査・研究と将来への展望―」の成果報告論文である。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。

○近年聖聰上人に関する出版物として大谷旭雄編『聖聰上人典籍研究』、玉山成元著『三縁山増上寺』がある。

(S・K)

編集委員

真野龍海

玉山成元

藤堂恭俊

伊藤唯真

佛教文化研究 聖聰上人特集 第35号

平成3年3月15日 印刷

平成3年3月20日 発行

編集兼者 大 田 秀 三

印刷所 東京都千代田区 共立社印刷所
神田神保町3-10

発行所 浄土宗教学院
京都市東山区林下町・浄土宗事務庁内

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 35. March 1991

Published by

THE INSTITUTE OF DOCTRINAL STUDIES
THE PURE LAND SECT
(JODOSHU-KYOGAKUIN)

TOKYO, JAPAN

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION
(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

Number 35

CONTENTS

On Yūyo Shōsō	Jōgen Tamayama	1
A Characteristic of Shōsō's Pure Land Thought; Views of Shōsō and Shōgei on the Theory regarding the "Pure Land" and the "Holy Paths"	Kyoshun Tōdō	15
On Saint Shōsō's Writings	Kyokuō Ohtani	27
On the Construction of <i>Taimamandala-sho</i> (当麻曼陀羅疏)	Zenno Ishigami	45
The Dialogue between Huoigan and the Faxiang Schools in Shi-jingtuqunyi-lun —especially on the problem of the Pure Land—	Shinzui Murakami	59
Bālāvatāra, Part I	Kiyotaka Minami	1
Āgama Passages as Quoted by Śamathadeva —The Abhidharonakosopāyikā, Chap. III (1)	Yoshifumi Honjo	17
Some Problems on English Translations of <i>Senchakushū</i>	Gyobin Hirokawa	29
	Ryoshin Kobayashi	