## 佛教文化研究

第39號

了誉聖冏上人特集(1)

#### 淨土宗教學院

1 9 9 4

# 佛 教 文 化 研 究 第三十九号

## 了誉聖冏上人特集 (1)

目

次

Tattvārthā (VI) 五境について松	『占察善悪業報経』にみる大乗戒の中国的受容阿	『法然上人伝法絵』諸本の成立過程	『瑜伽論』の三種戒小	——名号の成立と歴史的変遷——浄土宗書跡の研究	――在世当時の古文書・古記録にみられる遺跡を中心に――	聖冏禅師の遺跡考宇	了誉聖冏上人伝の諸問題	特に三巻七書を中心として
濤	<i>)</i> ]]	野	澤	木		高	Щ	井
泰	E	Œ	憲	宣		良	成	俊
雄	貫	明	珠	斋		哲	元	映
1	△	会	蓋	吾		量	=	- Accounts

73

-41

938

- -

# 聖冏教学の浄土宗史上における地位

――特に三巻七書を中心として―

坪

井

俊

映

## はじめに

即縦横を論ずるものであるから相頓教というべきである。浄土門のいう即縦横を論ずるものであるから相頓教と名付くべきものである。浄土門の数えは事と理の相互のあり、劣機を導くための方便の教えであると厳しく批判した。これに対し、浄土門はひろく一般民衆の心をとらえた教えであるために、禅に対し、浄土門はひろく一般民衆の心をとらえた教えであるために、禅に先立って現れた天竜寺夢窓疎石のごときは、浄土教は不了義の教えでに先立って現れた天竜寺夢窓疎石のごときは、浄土教は不了義の教えでに先立って現れた天竜寺夢窓疎石のごときは、浄土教は不了義の教えでに先立って現れた天竜寺夢窓疎石のごときは、浄土教は不了義の教えであるから性頓教と名付くべきものである。浄土門の教えは禅家一般政治の考えであるために、聖冏上人はあらたに二蔵二教の教判を組織して、の考えであるために、聖冏上人はあらたに二蔵二教の教判を組織して、の考えであるために、聖冏上人はあらたに二蔵二教の教判を組織して、の考えであるために、聖冏上人はあらたに二蔵二教の教判を組織して、の考えであるために、聖冏上人はあらたに二蔵二教の教判を組織して、の考えであるがとは、神社の教えは事と理の相が、対し、おは、神社の大は、神社のは、神社の大は、神社の大は、神社の大は、神社の大は、神社の大は、神社の大は、神社の大は、神社の大は、神社の大は、神社の大は、神社の大は、神社の大は、神社の大は、神社のいは、神社の大は、神社のいは、神社の大は、神社の大は、神社のいは、神社のは、神社のいは、神社のいは、神社のは、神社のは、神社のいは、神社のは、神社のいは、神社のいは、神社の

三戒儀のあることを述べられている。 三元後のあることを述べられている。 三元後のあることを述べられている。 三元後のあることを述べられている。 三元後のあることを述べられている。 三元後のあることを述べられている。 三元後のあることを述べられている。 三元後のあることを述べられている。 三元後のあることを述べられている。

近い年次の隔りがあるが、両師の間には経巻相承と直授相承の二相承のさらに念仏の相承について、法然上人と中国善導大師との間に五百年

-

聖冏教学の浄土宗史上における地位

織的な教示は、浄土宗義として後世の浄土宗徒たらんとする者の教学の伝える伝法制度を創設された。この三巻七書による法然上人の教えの組ために三巻七書を選定撰述されて、法然上人の念仏の心行を組織化してために三巻七書を選定撰述されて、法然上人の念仏を正しく理解せしめるにとるに関するがいて、釈尊より法然上人に至る相承系譜を立て」、浄土宗あることを説いて、釈尊より法然上人に至る相承系譜を立て」、浄土宗

## - 三巻七書組成の意図

ともに信奉すべき念仏信仰の基本的教説となった。

指針となり、

在俗信者に対しては念仏信仰育成の規範書となって、僧俗

三巻七書とは次のものである。

#### 二、老

- 『往生記』(通称) 一巻 源空撰
- 一『末代念仏授手印』一巻 弁阿撰
- 二 『領解末代念仏授手印鈔』一巻 然阿撰

#### 七

- 一『往生投機鈔』一巻 聖冏撰
- 二 『授手印伝心鈔』一巻 聖冏撰
- 二 『領解授手印徹心鈔』一巻 聖冏撰
- 四 『決答授手印疑問鈔』二巻 然阿撰
- 五 『決答疑問銘心鈔』二巻 聖冏撰

れらの著作に対する註釈書とを合したものであるが、聖冏上人の『五重これは法然上人、二祖聖光上人、三祖良忠上人の著作と聖冏上人のそ

している。 指南目録』には具体的な書名は記述されていないが、これを五重に配当

初重——『往生記』一巻 『往生投機鈔』一巻

二重——『末代念仏授手印』一巻 『授手印伝心鈔』一巻

三重——『領解末代念仏授手印鈔』一巻 『領解授手印徹心鈔』

一巻

四重——『決答授手印疑問鈔』二巻 『決答疑問銘心鈔』二巻

第五重――ナシ

表える。 されを五種といわずして五重なる名称をつけることについて、簡見の といる考えで、釈名・弁体・明宗・論用・判教の五であり、五重唯識とは 所観の唯識に五重の粗細次第のあることを明かす考えであるが、聖冏上 が三巻七書を五重に配当して、機・法(行)・解・証・信と次第して 人が三巻七書を五重に配当して、機・法(行)・解・証・信と次第して とは、法然上人が説かれる念仏に対するあたらしい組織化と 考える。

部をもって五重教説を組織されたことである。
『末代念仏授手印』『領解末代念仏授手印鈔』『決答授手印疑問鈔』の四して『報夢鈔』と呼ばれる五十数巻の著書がある中、特に『往生記』して『報夢鈔』と呼ばれる五十数巻の著書がある中、特に『往生記』をして『報夢鈔』と呼ばれる五十数巻の著書がある中、特に『往生記』をして『報夢鈔』と呼ばれる五十数巻の著書がある中、特に『往生記』を初め多くの述作語録が存し、二祖聖光上人には『選択集』を初め多く

印』一巻である。論説によらず法然上人が説かれた念仏の重要名目を簡 十五法数に要約し、開示して正義を教示されたものが『末代 念 仏 授 手 義異説に対して、法然上人か説かれた心行具足の念仏を六重二十二件五 る中にあって、二祖聖光上人は特に一念義、西山義、寂光浄土義等の異 真意を伝えるものという自負の念をもっていて、決して異義異説とは考 法然上人の教えを曲解した異義異説が広く伝わったことといえる。 さらに直接には聖光上人門下にて三心の中の至誠心の体について異説を でなく、重視して念仏行を軽視するもののあることによると思われる。 が、これは一念義、西山義等が特に三心に対する釈義を異にするばかり の中で特に三心に対する四句分別による詳細な釈義は、総計五十五法数 条書に列記して畧尺をほどこされたところに本書の特色がみられる。 えていない。いわゆる金鍮定め難い状況であった。かかる異説の横行す しこれらの異義異説をとなえる者は、いずれも自身の教説は法然上人の かる門下の分派はひろく念仏の教えを各地に弘めたことになるが、反面、 法然上人の門下は分派して五流ないし十五流になったといわれる。 三十数がかぞえられて、聖光上人が特に力説されたところである しか そ か

念仏を行する者の安心―信心の重要性について釈せられている。 力説された念仏の安心三心についてさらに微細に細尺をほどこされて、に対する正しい理解の態度を明かされたものであるが、聖光上人が特にので、異解異説に迷うことなく法然上人より聖光上人が相伝された教旨ので、異解異説に迷うことなく法然上人より聖光上人の理解を示されたもで、『頼解末代念仏授手印鈔』は領解なる名称が示すごとく、『末代念仏

聖冏教学の浄土宗史上における地位

なすものが現れたことにもよると思われる。

『決答授手印疑問抄』は『授手印』に対する七十余の疑問に対して答 あろう。『決答疑目即針』は『授手印』に対する七十余の疑問に対して答 あろう。『決答疑問節』下に、

干此時,施,利益,也 二河釈吉吉可,見合,也以, 無始串習法,也、故強、願生今生始励心,也 故弱也 他力本願当, 間何故三心具足,之上、現世貪欲強盛起後世心行尚弱覚,耶。答貪嗔,

乃至十念の十念が第五重とされるものである。十念の仏願を信じて念仏すべきことを明かされている。この仏願仰信のの遺迎によって、煩悩の有無を論ずることなく、起ればおこるまま乃至良忠上人の答えは二河白道の譬喩で示されている。それは釈迦弥陀二尊断され勝ちである。これを如何にすべきかの疑義である。これに対するとあって、三心具足の念仏行を修するにあたり、凡夫は煩悩によりて間とあって、三心具足の念仏行を修するにあたり、凡夫は煩悩によりて間

上人と次第する教えの正しい理解領解を示されたものである。この『授べくまとめられたものであり、良忠上人の『領解鈔』は法然上人・聖光えを正しく伝えるために簡潔に箇條書に示して容易に門人に理解せしむるを正しく伝えるために簡潔に箇條書に示して容易に門人に理解せしむ元来、五重の組織は『末代念仏授手印』の教旨が中心であるが、こ

よう。 の『往生記』ではなかろうか。 というなれば『決答鈔』は「念仏実践による疑義の解説書」と名づくべ 仏願を仰信する念仏行者は法然上人が明かされた理想的な念仏者といえ きものであろう。 る。別言すれば『授手印』と『領解鈔』とは「念仏の実践徳目の解説書」 よって間断され勝ちであるからである。 あるが、これの継続は容易のごとくみえて容易ではない。それは煩悩に 容易であり、いつでも、どこでも、だれでも修することが出来る易行で する解答である。 を与えて、乃至十念の仰信と実践をすすめられたものが『泱答鈔』であ の念仏であり、一生涯継続する長時修の念仏である。六字名号の口称は かかる理想的念仏者とはいかなる人であるかを示されたのが初重 この解行を双修し異義異説に迷うことなく乃至十念の 法然上人が説かれる念仏は時節の久近を問わざる常念 この実践上の疑義に対して解答

## 三『往生記』述作の意図

福田行誠は『伝法復古』の凡例にて、作者について源空撰とされているが撰者について古来より疑義があり、作者について源空撰とされているが撰者について古来より疑義があり、『往生記』はまた『無題記』『往生得不得記』ともいわれている。この

珊補スルニ足うズ 無題記貞伝集等ニ拠ル虚説妄伝少ナカラズ、近来伝書ト称スル者多 無題記貞伝集等ニ拠ル虚説妄伝少ナカラズ、

といい、また『両脈復古』に初重の『往生記』について、(5)

此書ヲ元祖ノ説ト云、恐伝誤ナリ、四休庵日良遍僧都記圭釈論ノ師ナり『往

同作トス、「乙二、後人ノ所為ナリタリ、決シテ」乙二、後小消息ヲ加ルハ

これに対して勤息義城は『伝語金鍮論』において、記』に代りて『選択集』第一・二・三章の大意をもってすべしという。とあって、法然上人のものではないという。したがって行誠は『往生

少シモ異スル所ナケレハ之レヲ用ルニ妨ケナシニ至ル哉 仮令ヒ仁者ノ説ノ如ク偽書ニモ致セ 列祖相承ノ安心ニ初重ノ巻物ヲ廃シテ選択トス、鳴呼列祖ヲ軽蔑スルノ甚キ 何ゾ此

集』とするならば名越尊観の末流に帰入することになるではないかと反初重の巻物とすといわれるから、福田行誠のいうごとく 初重 を『選択といい、さらに名越派には『往生記』の相承がないために『選択集』を

論している。

のようである。 のようである。 のようである。 で、浄土宗の本意とする人を出すと次るが、その中で『投機鈔』によって、浄土宗の本意とする人を出すと次るが、その中で『投機鈔』によって、浄土宗の本意とする人を出すと次

- 改:"本所修顕密行;而帰;]念仏;往生 人 智行兼備念仏往生機の第三
- 2 義解念仏往生人の第一

偏以,,善導和尚解釈,為,,指南,而捨,雜行,帰,,正行,嫌,,雜修,守,,專修, 不,失,義理,者信,知 弥陀本願之旨,念仏 往生 人

- 持戒念仏往生機二人
- 一勇猛強盛持、戒念仏 往生 人
- 一持戒雖、為、本其身不、堪,,勇進,故行儀緩緩 然恐,破戒罪,常懺悔 念仏 往生 人 猶可、摂、持戒具 機,也。
- 破戒念仏往生機二人
- 戒不」可」破罪不」可」造心雖」住,此思,身不」堪,其器,之故 下」恐犯」之下」敷造」之 深悲,,此事,無、他無、余 仰,, 称名功用, 憑;本願威力;常恒不,変念仏往生人
- 念仏往生本願也 全不」可」顧 我身善悪, 只以 称名,欲」預 来二持戒持律非」分非」有 為,如」此衆生,法蔵比丘之五劫思惟 所」発二, 迎,以,本願力,欲,往生,之人
- 5 愚鈍念仏往生機(その中初めの三人を単信の大信とす。)
- 聞,,善知識教,一向生、信不、弁,威儀法則,不、論,行住坐臥,日夜念 仏 即久積;其功;往生 人
- 以上のうち初めの智行兼備の人とは、聖道浄土兼行の人であるが、そ 三天性慳貪。雖如無以行ゝ施好、供,養。 仏像経巻,称名念仏 往生 人 二雖」不」学,聖教,天性正直 自然有,慈悲,憐,人念仏,往生人
- の中、正意とする人は捨聖帰浄をして念仏を修する人といえよう。 2の義解念仏の人は、善導が説く浄土の教えをよく理解して正助二業
- 3の持戒念仏二人のうち初めの人は、持戒念仏者であり、次は破戒懺 聖冏教学の浄土宗史上における地位

(五種正行)を修する人である。

悔念仏者である。

仏する人であり、次は無戒の念仏者である。 4の破戒念仏の二人のうち初めの人は、破戒者であるが、慚愧して念

初めの三人は単信の大信の人といわれ、その他の十三人は異類の助業た る諸行(雑行)と念仏とを併修する人である。 5の愚鈍念仏十六人は、すべて宗の本意とする人であるが、その中の

門下の異義による人は見られない。 と助正の機とを選び出されたものと思われ、傍正の機はいうまでもなく、 その観点は法然上人が説かれた廃立・助正・傍正の三義の中、廃立の機 は臨終において念仏して往生する具体的人間像を示されたものであって、 が、これらの念仏行者は法然上人の伝記、著書、語録によって平生また 以上、宗の本意とする人に都合二十二人の念仏行者を例示されている

この五類二十二人のうち特に重視するのは愚鈍念仏の機であって、聖

聡上人の『五重拾遺鈔』には、

…如,此行者浄土正機也 即浄土投機也 是今所,明愚鈍念仏第一機 疑慮,無,分別,無,知恵, 只仰頼,仏為,安心,平信唱,名為,,起行,… 初機大綱者 今此愚鈍念仏機 依,知識教,唱信,往生,計 此外更無,

といい、さらに愚鈍念仏の機十六人の中、 是也

初三人此中正機也、三人中、亦第一殊正機中正機 大信中大信也

故通諸機中 最第一 耶

と説いて、愚鈍念仏往生機の最初に出す。 聞,,善知識教,一向生、信不、弁,威儀法則,不、論,,行住坐臥,日夜念仏,

## 即久積;其功;往生人

痴にかへりて極楽にむまると心得べし 聖道門の修行は智恵をきはめて生死をはなれ、浄土門の修行は 愚をもって、本宗の正意中の正意の人としている。これは法然上人が、

と説かれた還愚の念仏者をいうと考えられる。

いわゆる善知識の教えを正直に信じ、智恵才覚を加えず、教えのままいわゆる善知識の教えを正直に信じ、智恵才覚を加えず、教えのままあり方を示されたものということができる。

## 『選択集』と『往生記』の立場

生想! 應二一心称念! 行住坐臥語黙作作 常以,,此念,在,於胸中,として五念門を説き、その中心たる観察門において別想観・総想観・雑暑観(極累観に含む)を説き、これに続いて、 (9) を説き、これに続いて、 (9) を説き、これに続いて、 (9) を説き、これに続いて、

心念常存 念念相続 寤寐 莫ゝ忘

如:: 飢念:食如:: 渴追,水 或低頭挙手

或挙声称名 外儀雖、異

べく訴えた貞慶起草の『興福寺奏状』第七誤ふ伝は失においては、(60条名)せよと説き、また南都興福寺僧徒が法然上人の念仏を禁止すと説いて、観念に堪えざる劣機の者は帰命想引摂想往生想に住して称念

次付..能念之相, 或口称或心念 彼心念中、或繫念或観念 彼観念とあって、称名念仏は粗浅な行であり、下機を誘引する方便の行であるとあって、称名念仏は粗浅な行であり、下機を誘引する方便の行であるとあって、称名念仏は粗浅な行であり、下機を誘引する方便の行であるとあって、称名念仏は粗浅な行であり、下機を誘引する方便の行であるとしている。

仏が諸行の中より選択された本願の念仏なることを明かされた。無観称名の一行による万人往生を説かれ、さらに称名念仏は弥陀釈迦諸いう新しい意義と価値を見出された。そして観念中心の浄土教を排していまって、称名念仏は阿弥陀仏が本願に誓われた衆生往生のための唯一によって、称名念仏は阿弥陀仏が本願に誓われた衆生往生のための唯一かかる南都北嶺の称名念仏観に対して、法然上人は善導の『観経疏』

すすめられているのみである。との法然上人が証得された選択本願念仏の要旨を詳細に記述されたものが『選択本願念仏の意義と価値の解説書であり、念仏の要義論とる三心は第八章の一章にのみ止まり、しかも善導の『観経疏』『往生礼をいうべきものである。しかしながら、念仏を行する者の心構えとされる三心は第八章の一章にのみ止まり、しかも善導の『観経疏』『往生礼で、ただ三心の重要性とその中の一心をも欠くことのないようにと説きず、ただ三心の重要性とその中の一心をも欠くことのないようにと説きず、ただ三心の重要性とその中の一心をも欠くことのないようにと説きず、ただ三心の重要性とその中の一心をも欠くことのないようにと説きず、ただ三心の重要性とその中の一心をも欠くことのないようにと説きず、ただ三心の重要性とその中の一心をも欠くことのないようにと説きず、ただ三心の重要性とその中の一心をも欠くことのないようにと説きず、ただ三心の重要性とその中の一心をも欠くことのないようにと説きず、ただ三心の重要性とその中の一心をも欠くことのないようにと説きずる人は、

や帰依者に語られた法語である。
た念仏の体験による信仰の告白ともいわるべきものは、上人が随時門弟晩年にはさらに数量を増加されたといわれるが、上人が自から行ぜられ、第十八願に誓われたものである。上人は日別二万三万の念仏を行ぜられ、

法然上人の著作、法語等を通じて知られることは、これらは上人自身の念仏体験による本願念仏のすすめであり、念仏の意義価値の解説、信のに記、語録等によりて具体的に示されたものと思われるから、その集録者が誰れであってもよく、その集録された念仏の割唱者であったためであろう。この『往生記』に明かす種々念仏往生の機は法然上人の教えを奉げるもの、すなわち門下門流の徒の念仏者として在るべき姿、理想像の解の伝記、語録等によりて具体的に示されたものと思われるから、その集録者が誰れであってもよく、その集録された念仏行者は法然上人の教えを奉げるもの、すなわち門下門流の徒の念仏者として在るべき姿、理想像の解の伝記、語録等によりて具体的に示された。仏行者は法然上人の教えを奉ばるもの。これは生態十六人の中、最初に出す、

即久積;其功,往生人聞,善知識教,一向生、信不、弁,威儀法則;不、論;行住坐臥,日夜念仏

て知者のふるまいをせずして、たゞ一向に念仏すべし一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無知のともがらに同じうしとは『一枚起請文』の末尾に念仏行者の心構えとして示された、

念仏の創唱者とし法然上人が念仏行者の心構えを示されたも の で あ るといわれた意趣をうけて明示されたものである。『一枚起請文』 は本願

聖冏教学の浄土宗史上における地位

のの在るべき姿を示されたものといえよう。が、愚鈍念仏第一の機はこの『一枚起請文』の意趣を受け継ぐ門流のも

るものの理想的な人を示すものと思われる。下門流の徒の在るべき姿を明かすものと思われ、法然上人の念仏を奉すあるに対して、『往生記』 の愚鈍念仏第一の機の所明は教誡をうけた門別言すれば『一枚起請文』は、師範としての教誡的な立場よりの説で

## 五 五重教学の組成

聖冏上人が三巻七書によって組織された五重の組織は二重の『末代念仏授手印』が中心をなすものであるが、この組織はいうまでもなく法と目すべきことは『往生記』『授手印』『領解鈔』『決答鈔』のそれぞれに注目すべきことは『往生記』『授手印』『領解鈔』『決答鈔』のそれぞれには三心(信心)について詳細な解説がほどこされて重視されていることでは三心(信心)について詳細な解説がほどこされて重視されていることでは三心(信心)について詳細な解説がほどこされて重視されていることでは三心(信心)について詳細な解説がほどこされて重視されていることでは三心(信心)について詳細な解説がほどこされて重視されていることでは三心(信心)について詳細な解説がほどこされて重視されていることでは三心(信心)について詳細な解説がほどこされて重視されていることでは三心(信心)について詳細な解説がほどこされて重視されていることでは三心(信心)について詳細な解説がほどこされて重視されていることでは三心(信心)について詳細な解説がほどこされて重視されていることでは可能にはいる。

る称名念仏の形態は同じであるが、その心構えたる信心が異なることにる称名念仏の形態は同じであるが、その心構えたる信心が異なることには必得往生の文也」とあって、阿弥陀仏の本願の仰信が力説されている。は必得往生の文也」とあって、阿弥陀仏の本願の仰信が力説されている。は必得往生の文也」とあって、阿弥陀仏の本願の仰信が力説されている。は必得往生の文也」とあって、阿弥陀仏の本願の仰信が力説されている。は必得往生の文也」とあって、阿弥陀仏の本願の仰信が力説されている。は必得往生の文也」とあって、阿弥陀仏の本願の仰信が力説されている。は必得往生の文也」とあって、阿弥陀仏の本願の仰信が力説されている。は必得往生の文也」とあって、阿弥陀仏の本願の仰信が力説されている。は必得往生の文也」とあって、阿弥陀仏の本願の仰信が力説されている。

名号をきくというとも 信ぜずは聞ざるが如し、たとへ信ずと云と法然上人はこの仰信について、「常に仰せられける御詞」に、

も唱えずば信ぜざるが如し 只つねに念仏すべし

直仰信の単信の大信の念仏者といわれている。

聖冏上人はこれを単の念仏ではなく義解を超えた還愚の念仏者である。聖冏上人はこれを単いたの念仏者であって、愚痴に還りて念仏第一の機と同じ意趣を示されたものであるが、「常に仰せられける御詞」は念仏勧奨の詞とみられるに対し、愚鈍念仏第一の機の示すところは勧定をうけて念仏するものの理想像を示したものと思われる。これは信行が生起するからであるとす。その信は聞によるといわれて、聞、信、行ど説かれて、念仏するものは信が大切であり、信によって称名念仏の行と説かれて、念仏するものは信が大切であり、信によって称名念仏の行と説かれて、念仏するものは信が大切であり、信によって称名念仏の行

この単直仰信、単信の大信者たる愚鈍念仏第一の機といわれる人は二

仏願の仰信であって、愚鈍念仏第一の機の信相である。 仏願の仰信であって、愚鈍念仏第一の機の信相である。 仏願の仰信であって、愚鈍念仏第一の機の信相である。

これを要するに聖冏上人が伝法制度を創設して三巻七書を定められたを姿を示されたのが三巻七書ではなかろうか。これを要するに聖冏上人が伝法制度を創設して三巻七書を定められたを姿を示されたのが三巻七書ではなかろうか。これを要するに聖冏上人が伝法制度を創設して三巻七書を定められたを姿を示されたのが三巻七書ではなかろうか。

#### 注

(1) 拙著『法然浄土教の研究』五九二頁。「禅宗徒の専修念仏批判」参照。

- 2 『浄土伝灯輯要』六一頁。昭和五〇年刊。
- 3 林彦明著『三巻七書の解題』六二頁。
- 4 『伝法復古』(大門了庚伝持の写本)一頁。
- 5 『両脈復古』(同右)八丁。
- (6) 勤息義城著『伝語金鍮論』一二丁。
- ? 聖聡著『五重拾遺鈔』(『伝灯輯要』一〇二頁)。
- 8 法語」(『昭法全』四五一頁)。「或人の間に示しける御詞」(『昭 法 全』七 二頁。 「禅勝房に示されける御詞」(『昭法全』六九六頁)。「三心料間および御
- 10 『興福寺奏状』(『日仏全』二一巻一四頁)。

『往生要集』巻中(『浄全』一五巻四九頁)。

- 「常に仰せられける御詞」(『昭法全』四九〇頁)。

## 了誉聖冏上人伝の諸問題

玉

Щ

成

元

生伝』所収の聖冏伝の最後に、 と伝』所収の聖冏伝の最後に、 所収の聖冏伝の最後に、 と伝』所収の聖冏伝の最後に、 と伝』所収の聖冏伝の最後に、 と伝』所収の聖冏伝の最後に、 と伝』所収の聖冏伝の最後に、 とんしてとの世にも不統一の浄土宗義をまとめあげた点は大きならない。そしてこの他にも不統一の浄土宗義をまとめあげた点は大きならない。そしてこの他にも不統一の浄土宗義をまとめあげた点は大きならない。そしてこの他にも不統一の浄土宗義をまとめあげた点は大きならない。 とうしてそうなのか理解に苦しむ。 了吟は、『新撰往は極めて淋しい。 どうしてそうなのか理解に苦しむ。 了吟は、『新撰往は極めて淋しい。 どうしてそうなのか理解に苦しむ。 了吟は、『新撰往は極めて淋しい。 どうしてそうなのか理解に苦しむ。 了吟は、『新撰往は極めて淋しい。 どうしてそうなのか理解に苦しむ。 了吟は、『新撰往は極めて淋しい。 どうしてそうなのか理解に苦しむ。 了吟は、『新撰往生伝』所収の聖冏伝の最後に、

安・荆溪二師,也矣、末学深思察焉、日浄家再興、日説法弁才、日神歌両達、日作文殊勝、日多聞自覚、日長闕睡眠、日額上織月、日単信直行矣、伝曰、称光帝勅諡;禅師日長闕睡眠、日額上織月、日単信直行矣、伝曰、称光帝勅諡;禅師、と号,又嘗有ゝ人讃、師曰、我宗有;記主・了誉二師,也猶;治門有,章。

了誉聖冏上人伝の諸問題

本地高位 諸宗博通 浄家再興 説法弁才 神歌両達 作文殊勝といっている。すなわちここには聖冏の十徳として、

多聞自覚 長闕睡眠 額上織月 単信直行

『新撰往生伝』以前の伝記には、この十徳は見当らない。『小石川伝 通伝通院志』にも諸伝に載せるところとしてこの十徳をあげて いるが、の十項目をあげて讃嘆している。それぞれいいえて妙である。『小石 川

院志』に摂門は、「今又摂門私に徳を加へは」として、

得補徳弟 誕生貴族 神天擁護 遺跡光輝

他師伏徳

著述殊多

開寺数字 宗徒範制

法問立規

伝法尽妙

などがある。この他に『小石川伝通院志』にはやや詳しく、『瓜連常福しては心阿の『浄土本朝高僧伝』、了吟の『新撰往生伝』『浄土列祖伝』、聖冏の伝記には、別伝としては『了誉上人行業記』があるが、列伝と実であるが、称光天皇から禅師号をもらったという史実は明らかでない。聖冏の二人は、天台宗における章安・荆溪と同様に称賛されたことは事の十徳を加えている。これまた妙である。確かに浄土宗における良忠・の十徳を加えている。これまた妙である。確かに浄土宗における良忠・

管伝研究の一つのサンプルとなれば幸いである。
管伝研究の一つのサンプルとなれば幸いである。
管伝研究の一つのサンプルとなれば幸いである。
で正確をつかむことができるか自信はないが、良質の史料に恵まれないで正確をつかむことができるか自信はないが、良質の史料に恵まれないが正確をつかむことができるか自信はないが、良質の史料に恵まれないが正確をつかむことができるか自信はないが、良質の史料に恵まれないが正確をつかむことができるか自信はないが、良質の史料に恵まれないる。

No.

だからであろうし、 門したのは、 与えたものであろうといって喜こんだ、という。聖冏が了実のもとに入 前夜、了実は夢に虚空蔵菩薩をみた。おそらくこれは虚空蔵菩薩が私に 実のもとで出家することになった。当時八歳であった。 聖冏を連れて逃げたが、やがて義光の菩提を弔うために出家させること 供を授かったという。ところが五歳のとき父義光は戦場で死んだ。 になった。幸い当地の常福寺には名僧了実が住職していたため、彼は了 五日、常陸国久慈郡岩瀬城主白吉義光の子として生れた。 った義光夫婦は岩瀬明神に七日の祈禱をし、その第四夜に霊夢を感じ子 『了誉上人行業記』によると、 了実の立場を裏づけたものであろう。 佐竹義篤の外護を受けた了実の教化が、 了実が虚空蔵菩薩の夢告によって聖冏を弟子にした 聖冏は暦応四年(一三四一)正月二十 佐竹氏一門に及ん 聖冏が入室する 佐竹一族であ 母は

『伝通院志』等の説をとっておく。一向宗法幢院碑』は宗義とするなど一定してないが、今は白吉義光と寺記』は義満とし、『新撰往生伝』や『江戸砂子』は義元とし、『常陸国岡の生れを十月十五日としている。義光の名前も『常福寺志』や『宗慶岡の生れを十月十五日としている。義光の名前も『常福寺志』や『宗慶岡の生れを十月十五日としている。義光の名前も『常福寺志』は聖

ができた。 なった。ここで聖冏は浄土宗の経論、教相行儀はもちろん、『大乗 起信 模の桑原道場(浄蓮寺)に移っていたため、そこで弟子入りすることに て、 を授かり、また貞治四年(一三六五)二十五歳のとき二祖三代 相承 の宗 論』『釈摩訶衎論』など一般仏教や各宗の章疏など、 薩戒を授けるつもりであったが、老年で忘れたところもあるからとい は歴代の教えと浄土宗義の奥義を伝授された。さらに蓮勝は円頓戒と布 太田法然寺の蓮勝のもとに聖冏を送ってその大成を望んだ。ここで聖冏 正すほどであった。あまりにも真険な聖冏の態度に了実は感心し、 め浄土宗の基礎学に通じ、十一歳の観応二年頃には、 それはともかく、了実の室に入った聖冏は、 ならびに円頓・布薩の大戒を伝授し、浄土宗義の真髄に達すること 聖冏を鎌倉光明寺の定慧のもとに遣すことになった。 たちまち三経一論をはじ 深遠な定慧の講義 師了実に疑問点を 当時定慧は相

に法然寺を開くが、その弟子に了実が出て爪連に常福寺を開き、関東浄承してゆく。この流れを本山伝といった。蓮勝は宗脈のみを相承し太田定慧は宗戒の両脈を相承して鎌倉光明寺に住み、その後良順、了専と相定は宗戒の正しさを宣揚した。その門下で抜き出たのは定慧と蓮勝である。白旗流の正しさを宣揚した。その門下で抜き出たのは定慧と蓮勝である。良暁は多くの註釈書を出して

立したのである。

立したのである。

立したのである。

立したのである。

の制度を確定の伝法には宗戒両脈の伝播が必要であることを強調し、この制度を確定が、ついで蓮勝に従ってよりみがきをかけ、宗脈の相承を受けた。さいのに聖問は定轄について円頓戒を受けて戒脈を相伝した。だから聖問は学び、ついで蓮勝に従ってよりみがきをかけ、宗脈の相承を受けた。さまに異には宗教展の大切な基点を作った。聖問は了実の門に入って浄土の宗学を上宗発展の大切な基点を作った。聖問は了実の門に入って浄土の宗学を上宗発展の大切な基点を作った。聖問は了実の門に入って浄土の宗学を上宗発展の大切な基点を作った。聖問は了実の門に入って浄土の宗学を

#### MANY -

社を尋ねた。 なった。 世間。 名山であり、 緒に通夜をした。 要決集』の序文によると、聖冏は故郷を出て十余年間に各地の霊仏や霊 ある。『観心要決集』の正確な成立年代は明らかでないが、神道・儒教 といってよい。 る態度である。 ・仏教の要領を寓意的に述べたものであり、『破邪顕正義』も同じ着想 青年時代の聖冏を語るとき、忘れてならないのは本地垂迹思想に対す 曲舞や平家琵琶・田楽・猿楽・独楽まわしなどは珍らしくないから、 出世間、 そこで人々の中から十人が各自の信念を物語るという設定にな 大菩薩も喜こび、 この間富士山の大宮に参詣し、 当宮は昔から霊験あらたかな神社である。夜もふけてきた おそらくあい前後して成立したものと思われる。『観心 その証拠となるのは『観心要決集』と『破邪顕正義』で 内典・外典など専門の学識深い物語をして明神の法楽を しばらくして誰だかわからないが、富士山は世界一の 眠りからさめることであろう、ということに 僧俗百人あまりの人々と一

> 早い時代の作であろう。 は まり中に語られている真実をとってほしいといっている。どうもこの書 記があれば、どうか後見の人々は枝葉を捨て、精花をとってほしい。つ ない。そこで書き残すことにしたが、誤りがあるかもしれない。 らに奥書によると、それぞれ立派な高説であるので忘れるのはもったい の浅深と年令の老若を配合し、誠に巧妙な構成であるといってよい。 三密加持、 八不中道、 ついで次々僧侶が登場し、 説明した。二番目は二十歳ぐらいの俗人が、 国第一の霊山であることと、神武以来の和歌と仏教の結びつきの深さを っている。 聖冏が寓意的に述べたものであろうが、学識の深さに驚く。 華厳の円融無礙、 最初は十四・五歳の美しい巫女が、 禅の即心成仏・教外別伝の境地を説いている。 小乗の諸法空寂、 天台の一心三観・一念三千、真言の十住心 儒教の五常人倫天道を説き 戒律、唯識の真理、 富士が天地開闢以来わが いかにも観心 三論の もし誤 Z

きた。 する質疑応答をしたのを聞き、 やがてこの老女と老翁が、鹿島神社や、 聞くとただ念仏のみであった。その後しばらくすると一人の翁がやって で「稽首唯識性満分清浄者」と三十頌誦した。 る神代のしるし、これやこの」と詠じながら神前に入って法施を行った。 みるとあでやかではあるが、かなりの老女であった。彼女は「ちはやぶ て懇ろに念仏を行なおうとした。 ともいわれる。 『破邪顕正義』は、永和三年(一三七七)の作で、一名 彼はみすぼらしい姿をしていたが、やはり神前に入り、 内容は、 聖冏が常陸国鹿島神宮に参詣し、 それを筆記したという設定になっている。 夜になると一人の女性が参詣に現れた。 仏教と神道、 姿に似ず不思議であった。 あるいは念仏に対 『鹿島問 安居寺に泊っ 金切り声 答

了誉聖冏上人伝の諸問題

ある、 中問答』でいっている浄土小乗論、すなわち自力念仏説を批判し、 無間の説を破している。 民間に流行していた踊り念仏の無意義をのべ、日蓮の主張する反念仏の 大切である。 という。だから神は仏教保護の立場にあり、 あるが、 と主張している。また聖冏は、こうした立場から夢窓疎石の『夢 は元来本地垂迹であり、 機縁に応じて観音、あるいは釈迦・大日・薬師となって顕れる 念仏を行うことは神に対して不敬であるとするのは誤りで もともと鹿島明神の本地は阿弥陀如来で 神前で念仏誦経することは 当時

仏に統摂し、 超過する最上至極のものときめつけている。 う不吉のものという非難があった。その説を批判し、念仏こそ神の好む 天台・真言の神道論を註釈したものであるが、各宗それぞれの宗意によ ところであると主張したのが聖冏である。つまり聖冏は諸神を阿弥陀一 って神道説を立てていた。そうした中で念仏は、ややもすると神のきら 記私鈔』を撰している。 治部大輔某について天台系神道すなわち山王神道の秘奥を聞き、 聖冏は諸国修行の旅のとき、 念仏を諸神の本懐としている。 これは『麗気記』の中に示される法相・三論・ 宇都宮にゆき、 だから浄土神道は、 日光二荒山神社の権袮宜 諸宗に 『麗気

0 宝憧院の宥尊を訪ね、 なに役立ったかわからない。伝記によると聖冏は、まづ筑波郡今鹿島の 学問を追究するために定慧の座下を辞し、 通をこころみ、こうした著作を行ったのであろう。この裏には、 建立は応永三年(二三九六)であるから、 このように聖冏は、 真言密教の秘旨を授かったという。 いち早く時代の特色をつかんで本地垂迹による会 諸国遍歴の旅に出たのがどん このころはまだ存在しない。 しかし宝憧院 諸宗の

> を育て、 年(一三九三)以後ではなかろうか。 宥尊は高野山で修学ののち、鎌倉を経て那珂西の地に帰り、多くの弟子 ときの宥尊はまだ五歳であり、 宥尊は上岩瀬の白吉義光の弟というから聖冏の伯父に当る。 交流があったとするならば、ずっと後の上宥から正式に授法した明徳四 当地に真言密教を伝えた功績は大きい。 秘法を伝えられる状態ではない。 しかし聖冏との法的な しか 確かに しこの

参じ、ついで目庵宗之のもとにいったのであろう。 連町史』)。常陸における当時の状態から考えれば、 に近い門を叩いたのではなかろうか。そしてその法系に近い目察天命に しないが、瓜連弘願寺の開山である大拙祖能の弟子であったらしい(『瓜 但馬に大明寺を開き、ここに住んでいた。目察天命についてははっきり 中国(元)に渡って修行したが、延元二年(一三三七)には茨城郡古内 目察天命の二人から禅の奥義を授かった。月庵宗之は妙心寺流の僧で、 でないが、 ら天台宗の教学を、明哲から俱舎を学んだという。真源の法脈は明らか かに律や俱舎も兼学したようである。また聖冏は但馬大明寺の月庵宗之、 (常北町)の清音寺に復庵宗己を訪ねており、貞治六年(一三六七)には 聖冏はこの後、下野国芳賀郡塙田(宇都宮市)の東勝寺にゆき、 東勝寺は天正の初めに東勝律寺といっているから、 聖冏は最初復庵宗己 天台のほ 真源

の子であるが、 和歌集』の序註十巻を著している。 研鑚を積んだというが、詳しいことはわからない。 とであろうが、当時和歌四天王の一人といわれた頓阿に師事し、『古今 また、聖冏は応安年中(一三六八~七五)に京都に上り、 和歌を二条為世に学び、 頓阿は御家人の二階堂氏の庶流貞宗 出家後は西行を慕って諸国を修 おそらく上洛中のこ 名匠を訪ねて

京都の公家文化に連ったものであろう。行した。聖冏との結びつきは、御家人社会における母方の縁に結ばれて、

たらえ、 ある。 えると、 聖冏の諸国遊学に関する伝記の裏づけをとることは難かしいが、聖冏が 系に導かれた系路があったからであろうと菊地勇次郎氏は述べている。 林下の臨済禅に参じ、さらに天台系の神道を究め、和歌を習ったのは、 延に沿っている。 頓阿の師二条為世の祖母は宇都宮頼綱の娘で、一族には多くの歌人が出 島神宮も東勝寺も、二荒山神社も天台宗で、宇都宮一門との関係が深い。 の秘奥を聞き、 妥当といってよい。 義』をはじめ諸書にみるところである。 若いころから研究心が旺盛であったことはいうまでもない。そして内典 久慈・那珂郡における諸宗派の展開と佐竹氏の信仰を背景に、俗縁と法 も東勝寺の真源や明哲に学んだ縁であり、神仏習合による神への崇敬も 外典に対する造詣も深い。 また聖冏が、 師了実とともに関係のある村松の虚空蔵菩薩は天台宗であり、 聖冏が和歌を習い、天台宗の神道を学んだのは、彼の兼学の外 頼綱・朝業兄弟は法然の弟子でもあった。こうしたことから考 『麗気記抄』を著したことは前述したが、 宇都宮の二荒山神社の権祢宜治部大輔某に天台系の神道 換言すれば、聖冏が天台・真言から俱舎・唯識に及び このことは こうした点から菊地氏の推論は 『観心要決集』や『破 この結びつき 邪 顕正 鹿

#### 70

了營聖冏上人伝の諸問題て爪連常福寺了実のもとに帰り、了実から璽書を伝授された。太田市大水和四年(二三七八)三十八歳の聖冏は、十三年にわたる遊学 を 終 え

光院所蔵の了実付法状案には、

可\_致,,弘通,之状如\_件、聖冏法師、皆悉以,,手印,具令,,付属,已畢、仍任,,六代相伝之旨,早里冏法師、皆悉以,,手印,具令,,付属,已畢、仍任,,六代相伝之旨,早去依,為,,付弟之仁、以,代々相承之血脈正本、,净土一門之実文、釈

于、時永和四曆仲冬上旬

真宗弘教沙門了実在判

た年とあり、生実の大厳寺にも同様な案文がある。聖冏が了実に師事した年代は明らかではない。しかし付法状の性質から、これより数年さかのぼって考えることは当然である。このころになると常福寺もできたので、って考えることは当然である。このころになると常福寺もできたので、の弟子である。だから法然―弁長―良忠―良暁―蓮勝―了実までの血脈は確かに六代となる。しかしこの六代は、浄土宗全体からみれば、まだは間で公認されたものではない。了実が「真宗弘教沙門」と自分の上には間で公認されたものではない。了実が「真宗弘教沙門」と自分の上には間で公認されたものではない。了実が「真宗弘教沙門」と自分の上には間で公認されたものではない。了実が「真宗弘教沙門」と自分の上には間で公認されたものではない。了実が「真宗弘教沙門」と自分の上には明らかできる。聖冏はあらゆる面でこの考え方を強く出し、七代相承の確とができる。聖冏はあらゆる面でこの考え方を強く出し、七代相承の確とができる。聖冏はあらゆる面でこの考え方を強く出し、七代相承の確とあり、生実の大厳寺にも同様な案文がある。聖冏が了実に師事した年

開し、当地の豪族千葉一族との関係を密にしていった。とくに聖聴には前と考えなければならない。このころから聖冏は積極的な教化活動を展いた。当地の豪族千葉一族との関係なれているので、二人の関係はこれ以から『浄土二蔵二教略頌』を授与されているので、二人の関係はこれ以から『浄土二蔵二教略頌』を授与されているので、二人の関係はこれ以から『浄土二蔵二教略頌』を授与されているので、二人の関係はこれ以が、当地の豪族千葉一族との関係を密にしていった。とくに聖聴には別していた聖職は、真言宗を捨てて浄土宗に入ったという。ところが永徳にといた聖職は、真言宗を捨てて浄土宗に入ったとくに聖聴には別していった。とくに聖聴には別していた。とくに聖聴には別していた。とくに聖聴には別していた。とくに聖聴には別していた。とくに聖聴には別していた。とくに聖聴には別していた。とくに聖聴には別していた。とくに聖聴には、当地の豪族千葉一族の人々にいた。とくに聖聴には別していた。とくに聖聴には別していた。とくに聖聴には別していた。

にしてゆく様子が明らかになる。

団統一の基礎になっていった。 団統一の基礎になっていった。 この年聖冏は了実より常福寺を譲られ、ここを中心に子弟の教育と著 さっていった。その代表的な著述の一つが嘉慶元 と戒脈の両脈相伝があることを明らかにし、ことに円頓戒は、円仁の正 と戒脈の両脈相伝があることを明らかにし、ことに円頓戒は、円仁の正 を行う浄土宗において、戒を伝えることは何のさまたげになるものでは を行う浄土宗において、戒を伝えることは何のさまたげになるものでは なく、むしろ念仏の助業になることを強調している。そして浄土宗では、 なく、むしろ念仏の助業になることを強調している。そして浄土宗では、 なく、むしろ念仏の助業になることを強調している。そして浄土宗では、 なく、むしろ念仏の助業になることを強調している。 この両脈を必ず相承すべきことを定めた。これが今後における浄土宗を は、 である。 この両脈を必ず相承すべきことを定めた。これが今後における浄土宗教 は、 である。

を力説したものである。最初に本師として釈迦を出し、次に天竺四祖と伝』を撰述した。これは浄土宗が三国伝来の伝統をもつものであること聖冏はこれより先の貞治七年(一三六三)二月五日、『浄土真 宗 付 法

対して、 る。 理屈をつけて血脈を作ろうとした当時の社会相を示すものであるが、こ 七祖相承の説もあげているが理論的ではない。いずれにしてもこの書は 然 国にわたる付法相承の顕示は、聖冏が浄土宗を寓宗とする当時の批判に ねんごろに付法相承の成立することを主張している。いずれにしても三 たことはいうまでもない。問題は師資の間に時代の懸隔があることであ かしこれが基本となって浄土宗の正統性を主張する上に、大いに役立っ れは公開されたものではなく、自分の覚として作られたものらしい。 一人のうち八祖相承(馬鳴・龍樹・天親・菩提流支・曇鸞・道綽・善導・法 大祖として行基・空也・源信・永観・法然の五人をあげている。 ・曇鸞・慈愍・道綽・善導・懐感・法昭・少康の八人をあげ、 して馬鳴・龍樹・天親・菩提流支の四人をあげ、震旦八大祖として慧遠 『顕浄土伝戒論』もそうした同じ立場でのべられたものである。 を知識相承として分けている。また天親か菩提流支の一人を を経巻相承といい、 これについては口決相承と依用相承の二種類があることを明示し、 浄土宗が明らかなる独立宗団であることを証明したものである。 六祖相承(天親・菩提流支・曇鸞・道綽・善導・法 日本の五 この十

二月二十一日、戦火で常福寺も類焼した。このとき延文三年(一三五八)に充実してきたときに、常福寺は突然災難に見舞われた。聖冏筆と伝えに充実してきたときに、常福寺は突然災難に見舞われた。聖冏筆と伝えに充実してきたときに、常福寺は突然災難に見舞われた。聖冏筆と伝えに充実してきたときに、常福寺は突然災難に見舞われた。聖冏筆と伝えに充実してきたときに、常福寺は突然災難に見舞われた。聖冏筆と伝えに充実してきたときに、常福寺は突然災難に見舞われた。聖冏筆と伝えに充実してきたときに、常福寺も類焼した。このとき延文三年(一三五八)に対し、各条一通を切紙にしている。このとき延文三年(一三五八)に対し、名条一通を切紙にしている。

て常福寺は徐々に復興し、応永二十年ごろには一 応の 完成 をみたらし、 一二年(一四〇五)三月六日に坪付とともに安堵状を出し た。こ うしは檀越の稲木常仙に再度安堵状の交付を要請した。 そこで 常仙は、応で焼けてしまった。その後は幸いに寺領を浸犯するものもなく、常福寺で焼けてしまった。その後は幸いに寺領を浸犯するものもなく、常福寺十二月七日付の浄喜の寄進状や田畑の坪付、および佐竹義篤の安堵状ま

この間、聖冏は嘉慶三年『浄土二蔵義見聞』を作り、明徳元年(一三九〇)十一月二十四日には『領解授手印徹心鈔』を作った。いうまでも然根を明らかにした。そして愚鈍念仏往生の機とそ浄土宗の本意にかならものであるとしている。こうした点を考えて『往生記投機鈔』を撰述し、往生得不の機根を分別し、往生に投合する『往生記投機鈔』を撰述し、往生得不の機根を分別し、往生に投合するの伝書として弟子に相伝していった。さらにこの年十一月二十八日にはの伝書として弟子に相伝していった。さらにたの年十一月二十八日にはの伝書として弟子に相伝していった。さらに立め、この年十一月二十四日には『領解授手印徹心鈔』を作った。いうまでもた。この間、聖冏は嘉慶三年『浄土二蔵義見聞』を作り、明徳元年(一三九〇)十一月二十四日には『領解授手印徹心鈔』を作った。いうまでもないは「重に当る『末代念仏授手印』の注釈書である。

こうして聖冏は、法然以来相承されてきた宗義の真髄を伝授するため に三巻七書を定め、五十五ヶ条の口伝をまとめ、五重相伝の網格を作った。つまり聖冏は、法然の『往生記』、弁長の『末代念仏授手印』、良忠た つまり聖冏は、法然以来相承されてきた宗義の真髄を伝授するため こうして聖冏は、法然以来相承されてきた宗義の真髄を伝授するため こうして聖冏は、法然以来相承されてきた宗義の真髄を伝授するため

重指南目録』を撰述して口伝の伝目を指示し、聖聴に授けている。まとめて相伝させることにした。さらに応永十一年九月十四日には『五相承させるとともに、良暁以下代々の口決口伝、あるいは口筆の記録をれによって聖冏は、良忠の主張した三代相承という浄土宗伝法の根幹を鈔』の注釈書を撰述し、この本末を合せて口決相承の伝書を定めた。こ鈔』の注釈書を撰述し、この本末を合せて口決相承の伝書を定めた。こ

伝されてきた伝法を組織立てたものであるといってよい。ものである。しかしそれは聖冏の創作したものではなく、聖冏が従来相もとに相伝されることになった。これは伝法の上に新機軸をもたらしたこうして五重相伝は、書伝と口伝という形をとり、一定の網格規定の

五

敬白浄土宗白旗流義相承制誠状『浄土伝燈輯要』の中に「白旗式条」がある。それには、

一不」可」移山餘宗他流山事、

無相伝之輩血脈書籍不」可」令:披見一事、

一先聞同聴不」可;1共語,事、一口伝之趣不」可;1口外,事、

一不」可」違い師命」事、

護;宗旨安心流義之風月、可ゝ励;決定往生之志;者也、若背;此旨;先聖已如ゝ此、後凡何不ゝ学乎、就ゝ中、於;安心相承之人;者、堅,于雪山童子、為;半偈;投"身於;羅刹牙;常啼大土、聞;一句;割ゝ大雪山童子、為;半偈;投"身於;羅刹牙;常啼大土、聞;一句;割ゝ一以;安心相承分;為;人師;不ゝ可ゝ令;相承;事、

## 佛教文化研究

## 応永二紀天十一月十八日

とある。 ものであろう。 乱れを防ぐとともに、 安心をまもり、 心相承の分をもって人師になることを規定している。そして最後に堅く とを禁じ、第五条では、 第三条では口伝の口外を禁じ、第四条では先聞同聴の者がともに語るこ 移ることを禁止し、第二条では無相伝の輩に血脈書籍をみせないこと。 宗僧侶としての自覚を促したものである。 した人々に対する制誠で、 教団統制の方向を示した。つまり「白旗式条」は、浄土宗の宗義を相伝 応永二年十一月十八日、 決定往生の志に励むよう命じている。これは浄土宗義の 聖冏がどのぐらい教団の統一に苦労されていたかがわか 規則を守らせ、宗門の団結意識を高めようとした 何事も師命に従うことを要請し、第六条では安 五重相伝による宗脈相承の意義を説き、浄土 聖冏は「白旗式条」を制定し、 すなわち第一条は余宗他流に 3 浄土宗 在御判

論争となるが、大衆を納得させるためには、証拠をあげて著書にしなけ説がいかに正しいかも示さなければならない。それはある時は口頭でのは単なる白旗派に伝わる相承を堅持するばかりではなく、白旗派相伝の中でも最大の難門は、宗内における教義の不統一である。そのために

その奥書によると、聖冏は師定慧が『述聞追加口決抄』を書いたとき、

のであろう。ればならなかった。この必要性が、数多作られた著述への専念となった

れば、 月 応永七年に長西の名を出し、 決定往生の問題は重要なもので、 新義ではなく、すでに九品寺流の長西がいっており、良遍の 筆とい う その中で聖冏は、雑修三心不生の類があると主張する明心の説は、 年(一四〇〇)五月十一日、さらに『心具決定往生義追加』を作った。 と諸行であろうと、必ず往生することを説いている。明徳二年四月十八 不生説に対して聖冏は、三心さえそなえれば、修する行が念仏であろう 三心を具しても不生があると主張している。こうした道光・明心の心具 二修に勝劣得失の別がないこととなる。雑行雑修は行体に失があるから、 あると主張している。明心は、二行二修ともに必具必生とすれば、二行 往生できないものがある。これは三心そのものの失ではなく、 光は往生の業因と機根には勝劣強弱の差があるから、三心を見足しても していた三条派の道光や、名越派の明心に対してのものでもあった。 にはしつこいまでに自信に満ちた聖冏の一面をみることができる。 三条派や九品寺義までからんだ論争であったと思われる。そこで聖冏は 『礼讃前料簡』に出ている、と付け加えている。こうしてみると、 聖冏は『心具決定義』のはじめに、 ところで『心具決定往生義』と同様のものに『涇渭分流集』がある。 聖冏は『心具決定往生義』を聖聰に伝授している。ところが応永七 必ず往生することができると強調している。それは一面当時活躍 再度明心の説を論破したのであろう。 単に名越派と白旗派の論争ではなく、 浄土宗の安心である三心をそなえ 機の失で 心具 彼の

自分はまだ心具不生の説を述べたものをみていない。だからそれを批判自分はまだ心具不生の説を述べたものをみていない。だからそれを批判することはできないが、心具不生説は間違いであるから、後の人々は必することはできないが、心具不生説は間違いであるから、後の人々は必することはできないが、心具不生説は間違いであるから、後の人々は必ずある。それにしても長い間師定慧の残された問題を心にかけ、解決をである。それにしても長い間師定慧の残された問題を心にかけ、解決をである。それにしても長い間師定慧の残された問題を心にかけ、解決をである。それにしても長い間師定慧の残された問題を心にかけ、解決をである。それにしても長い間師定慧の残された問題を心にかけ、解決をである。それにしても長い間師定慧の残された問題を心にかけ、解決をである。それにしても長い間師定慧の残された問題を心にかけ、解決をした行動は賞讃に値する。

『伝通記糅鈔』の序には、に宗内の統一はできなかった。『伝通記糅鈔』はその事情をよく物語る。に宗内の統一はできなかった。『伝通記糅鈔』はその事情をよく物語る。

中,,故紙,云爾、各校、記有、鈔、自內他門或同或異、中不叵、弁、故言、直受公開、各校、記有、鈔、僧侗短慮、稽、古作、今、今弟子了營糅、自他私吟,捨、同挙、異、鈔、僧侗短慮、稽、古作、今、今弟子了營糅、自他私吟,捨、同挙、異、鈔、僧侗短慮、稽、古作、今、李、改、任語、各校、記有、鈔、自內他門或同或異、中不叵、弁、故記主面受公聞、各校、記有、鈔、自內他門或同或異、中不叵、弁、故記主面受公聞、各校、記有、鈔、自內他門或同或異、中不叵、弁、故記主面受公聞、各校、記有、鈔、自內他門或同或異、中不叵、弁、故

了誉聖冏上人伝の諸問題
である。良忠の教えを受けたものは多くあり、それぞれ注釈書を作ってとある。良忠の教えを受けたものは多くあり、それぞれ注釈書を作ってとある。良忠の教えを受けたものは多くあり、それぞれ注釈書を作ってとある。良忠の教えを受けたものは多くあり、それぞれ注釈書を作ってとある。良忠の教えを受けたものは多くあり、それぞれ注釈書を作ってとある。良忠の教えを受けたものは多くあり、それぞれ注釈書を作ってとある。良忠の教えを受けたものは多くあり、それぞれ注釈書を作ってとある。良忠の教えを受けたものは多くあり、それぞれ注釈書を作ってとある。

は書かれている。ところが奥書には、いっている。応永乙亥大呂念日とあるので、応永二年十二月二十日に序どうか諸家の学者は伝語の誤りを改めて、良忠の真意に帰するようにと

師仰云、

有¸憚無"左右,不¸可¸及"他見、背"此制法,者、可¸有"冥罰,之状如¸有¸憚無"左右,不¸可¸及"他見、背"此制法,者、可¸有"冥罰,之状如¸通記一部十五卷任"相伝之旨、加"私勘文料簡,委細鈔¸之畢、後見更初¸自"延慶三年歧十二月,終¸至"応長二年十元,員員尾三箇年之間、伝

応長二年壬二月廿八日

良暁在御判

今相伝云、

先師制法如、件、穴賢、不、可、有,他見,者也

延文二年酊五月十三日

両代制法如、此、努力不、可、有,外聞,者也、若背,此誠,者、可、有,

冥罰,者也、仍計,器量,可,伝受,之状如、件、

康応二年兵五月二十七日

良順在御判

今私云、

分明也、莫」忘,同中異、式定可」如、上之状如」件、 畳十歳一途異轍,已畢、意樹良葉詞華才実偏非,私胸、徐交、捃拾,大都緇素首尾三箇年間糅,伝通記一部十五巻之自他私鈔三本、鈔,勒 此於初」自,明徳四年齊十一月十二日,終」至,応永二年之十二月十九日、

応永二年十二月十九日対

了誉在判

良暁は延慶三年(一三一〇)十二月より『伝通記』の校定を はじ め、広とある。応長二年(一三一二)二月二十八日に記した良暁の識 語に は、

いる。 九〇 的な立場の基盤となったと香月乗光氏は述べている(「聖冏上人と『伝通 付の聖冏の奥書によると、自分は三ヶ年かけて白旗流に代々相伝した説 るようにといっている。ここまでが白旗流相伝の過程である。これが聖 慧は延文二年(二三五七) 簡を加えて委細にし完成したといっている。 良いものはとっている。 たとい定慧の口筆であっても未尽理なものは捨て、 かも宗義の基本になるものであるだけに、 しいものを作った。今後これを基本として伝えてゆくようにと主張して 冏に相伝されたことはいうまでもない。ところが応永二年十二月十九日 この誠に背くものがあれば冥罰があるといい、器量の仁を選んで伝授す 定慧も良暁の制法を遵守し、 出ており、 のは冥罰があるだろうといっている。ここには良暁の自信のある態度が 義であり、 ろんこれは良忠相伝の旨を重んじたものであるが、これに自分の勘文料 長二年二月二十八日まで、 するためには、 しかし聖冏はたえず厳正な批判的態度をもって正邪を決している。 藤田流に相伝せる性真の説を比較し、さらに自分の意見を加えて正 (良誉) に相伝したとき識語を書いたものであろう。 授与された定 五月二十七日、 これは良忠門下の中で異義をとなえる諸流があり、浄土宗義を統 自流以外のものにみせることを禁じている。おそらく良暁は みだりに他人にみせてはならない。もしこの約束に背いたも どうしてもしなければならない作業の一つである。 良暁・定慧の規則を守り、 このように伝統に拘泥しない自由な釈風が対他 五月十三日、良順聖満に授けたのであろう。 約三ヶ年かけて一部十五巻を校定した。 他見を禁じている。 その統一は簡単なものではな だからこれこそが正しい奥 外聞を禁ずるとともに 聖満も康応二年(二三 他流の説であっても から L

・であると絶讚している。
・さらに香月氏は、この書に引用されている『十住毘婆沙論』記案鈔』じ。さらに香月氏は、この書に引用されている『十住毘婆沙論』記案鈔』じ。さらに香月氏は、この書に引用されている『十住毘婆沙論』記案鈔』じ。さらに香月氏は、この書に引用されている『十住毘婆沙論』記案鈔』と

いるので、 は、 鈔直牒』によって解決するのが常である。 決疑鈔』を指南書としているが、さらに問題があるときは、 択をしている。浄土宗における『選択集』の解釈は、 視しているが、「今私云」として自説を加え、 相伝真義、あるいは師説の正統をたたえて、とくに白旗流の正しさを重 それにしてもこの書は浄土宗の正義を主張した書であるが、とくに三代 らかでないが、 てあり、また他流他派の説もあげて説明しているので、 たことを記したといわれているが、この書の中には多くの経論が引用し えられる。つまり聖冏は参考にする典籍がないため、すべて暗記して 弥陀山の洞窟に隠れ、乾柿を食べて飢をしのぎ、この書を撰述したと伝 には佐竹義秀の乱が起り、当地の人々は乱をさけて避難した。 鈔』に注釈を加え、『決疑鈔直牒』を作った。 ところで『決疑鈔直牒』の撰述年時について今井雅晴氏は新説を立て 応永三年四月二十三日、五十六歳の聖冏は、 宗義の要目について他流他派の説を比較して白旗流の立場を明して 早くから刊本も版行され、 いずれにしても博識の人であったことはいうまでもない 重要な書として注目されてきた。 そればかりではなく、 宗義の細部に ちょうどこの頃 良忠の 良忠の 三選 事実のほどは明 択 b 『選択伝弘 常 伝 聖冏も阿 たって決 弘 陸 0) 决 国 疑

本の人のでは、「『風運町史』)。 それは佐竹義盛の後継者をめぐって争いが起るのは応永十四年以後のことであり、応永三年にはまだ聖冏の疎開はない。 上杉秀の乱は、応永二十三年に起った上杉禅秀の乱を指すに相違ない。 上杉秀の乱は、応永二十三年に起った上杉禅秀の乱を指すに相違ない。 上杉秀の乱は、応永二十三年に起った上杉禅秀の乱が起るといっているが、義素の乱は、応永二十三年に起った上杉禅秀の乱が起るといっているが、義素の乱が、応永二十三年に起った上杉禅秀の乱が起るといって争いが起るのでいる (『風運町史』)。 それは佐竹義盛の後継者をめぐって争いが起るのあろうか。

#### 六

には、隠栖したことになっている。ところで増上寺所蔵の『阿弥陀経』の刊記隠栖したことになっている。ところで増上寺所蔵の『阿弥陀経』の刊記『縁山志』によると、聖冏は応永十年に聖聰の招きで武蔵国小石川に

応永十五年34十一月十五日州豊島小石川談所

## 筆書 松雨其阿幹緣比丘酉誉

隠栖したとは考えられない。談所と聖聰のかかわりがあったことは事実であるが、応永十年に聖冏が陀経』を配って布教の一助にしたのであろうか。いずれにしても小石川行したことがわかる。幹縁というのは檀越のことであり、ここで『阿弥とある。これによって応永十五年聖聰は小石川談所で『阿弥陀経』を刊

·鎮流祖伝』によると、聖聰は応永十七年四月、聖冏の行儀分講会に

了誉聖冏上人伝の諸問題

をはじめて『往生礼讃私記見聞』を作っている。 『往生礼讃私記』の講義をはじめ、同年五月二十二日からは下巻の講義日始」之」とある。つまり応永十七年四月八日から、七十歳の聖冏は之、御口筆能化、御年七十」とあり、同じく巻下の最初には、「応永十七年寅卯月八日始之」とある。このとき作られたのがおそらく『法事讃私記見聞』であ参列している。このとき作られたのがおそらく『法事讃私記見聞』であ

『常福寺文書』には、

瓜連草地常福寺別当職之事

者、可2令2相,続弟子聖紀房、仍副;二伝,讓状如2件、房,之処也、守;先規;可2致;御祈禱精誠;之者也、兼又退心入滅之後右当寺者、浄喜御寄進地、先師了実開山砌也、然令2付;属弟子了智

応永廿二年2米八月廿二日

(花押)

のが妥当である。 いずれにしても聖冏が小石川に移るのはこの後と考えるをつけている。いずれにしても聖冏に譲られた。それを聖冏は弟子の了智に入寂する半年前、常福寺は聖冏に譲られた。それを聖冏は弟子の了智に入寂する半年前、常福寺は聖冏に譲られた。それを聖冏は弟子の了智にであり、開基は浄喜である。至徳三年(一三八六)十一月三 日、了 実がを譲っている。いずれにしても聖冏が小石川に移るのはこの後と考えるをつけている。いずれにしても聖冏が小石川に移るのはこの後と考えるをつけている。いずれにしても聖冏が小石川に移るのはこの後と考えるをつけている。いずれにしても聖冏が小石川に移るのはこの後と考えるを譲っている。この中で聖冏が小石川に移るのはこの後と考えるをである。応永二十二年(一四一五)聖冏は弟子の了智に常福寺の別 当職

『常福寺文書』の聖聰書状には、

其上又御状ニあつかり候、尤当年ハいまた御めにかからす候、又常一日大野へ御越候けるよし今度承り候、ゑんてん時文勿体なく存候

門ハ終夜申し候しかとも、 ニ雨行不」留風情候敗、 歎我等悲泣何ニせんく、 坊聖道禅家皆他国流浪の事ニ候、言語道断ニ候き、就中老師の有様 の事ハ中々しかのふしと」なり候、 無,|子細||御よろこひ候、上方ハいまた阿弥陀山ニ御座候、 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、 となく存候、 へいそく子細候間、 其条ハ中々不」及」申候、 心もきえはてゝこそ見すて申てまかりのほり、かく御愁 又御状のおもハく、常福寺ニ悦喜申され候、 大野へまかり上候、今度不入、見参、候、 事外浄土法門かく成行候事歎入存候、 余ニムと散々ニ申され候条、二ヶ条註進 秋の頃へ武州へ申度候、 いと」たニ浄土宗すたれ行候、憑木本 人民更二不..還住.候、 相構之人、御法 うりつら まして僧 御茶事ハ 重註 心も 武州

## 横曽根学頭

恐ょ難言、

酉 誉

ינל

師僧聖冏に江戸へ上ってもらいたいと考えている。終夜聖冏と法門をし も難をさけて五キロほど離れた阿弥陀山で苦しい生活を続けていた。し い 開して帰らないし、寺にいた学侶・僧侶なども他国に流浪して誰もいな 物語るものである。 かしその生活は目も当てられぬ有様で悲歎にくれた。秋にでもなったら から常陸に下り、 ら横曽根の学頭良肇に宛てたものという。 その様子は誠に悲しく言語に絶するものがあると歎いている。 この文書には日付がないが、聖聴が大野(茨城県古河市付近) 阿弥陀山に生活している聖冏を見舞ったときの様子を 瓜連(常福寺)は戦乱のため荒はてて、住民も皆疎 文面からみると、聖聰が江戸 聖冏

> 聖聰のものだという。禅秀の乱だとすると、応永二十三年(一四一六) 紙は上杉禅秀(氏憲)の乱のとき、 四八〇)二月十八日付で良暁から酉冏に宛てた付法状によると、この手 良肇とも絶えず連絡をとっていた聖聴の動静がわかる。文明十二年(一 いっている。それにしてもこの手紙には師弟の愛情がにじみ出ており、 たけれども散々であった。こんなことでは浄土宗もすたれてしまう、 十月以後ということになる。 師聖冏の安否を気づかって下向した

があった。 らして禅秀の乱は終結したが、このとき瓜連地方の豪族にも大きな影響 った。 じたため、 松氏・武田氏らとともに翌年八月挙兵して持氏を襲い、持氏を駿河に追 氏に不満を持つ叔父の満隆らとはかり、一門ならびに姻族の千葉氏・岩 と不和になり職をやめた。そして翌年将軍義持に不満をもつ弟義嗣、 応永二十二年、当時関東管領であった上杉氏憲は、 しかし幕府はただちに駿河の今川範政らに命じて持氏の救済を命 翌年正月氏憲らは敗れて敗走し、鎌倉雪の下で自殺した。 鎌倉公方足利持氏 持

山入与義は、 はなかなか国入りすることができなかった。鎌倉公方持氏の後授をえて 定の弟義憲を養子に迎えて佐竹氏を嗣がせることにした。 の一族である小田野自義・小野崎通綱・江戸通景らは、関東管領上杉憲 続けることになった。こうしたとき、あたかも禅秀の乱が起った。 領家義盛が死ぬと、その家督をめぐって一族が分裂し、以後対立抗争を 陸守護として不動の位置にあった。ところが応永十四年(一四〇七) 東国における佐竹氏は、 一門の稲木義信や長倉義景らとともに反対したため、 足利尊氏に加担してその勢力を増大させ、 しかし一族の 佐竹 常

それはともかく良筆も大野まで来たが、聖聰は急用があって江戸に帰足利持氏に降ったが、稲木義信や長倉義景は反抗を続け討伐を受けた。回同様二分して戦うことになった。山入与義は上杉氏憲が敗死したあと回同様二分したわけで禅秀の乱のとき山入与義は上杉氏憲が敗死したあと反対派を抑え、やっと応永十五年六月に常陸太田に入城することができ反対派を抑え、やっと応永十五年六月に常陸太田に入城することができ

をれはともかく良肇も大野まで来たが、聖職は急用があって江戸に帰るから逢えないからといって、大野から良肇に手紙を書いている。それるから逢えないからといって、大野から良肇に手紙を書いている。の間は、一刻も早く江戸に呼ぶことにしたのであろう。そして自分が布教活ある。老齢の身で戦火にまきこまれている師の様子をまともにみて聖聴は、一刻も早く江戸に呼ぶことにしたのであろう。そして自分が布教活める。設所の場所が今の宗慶寺や伝通院と決める根拠はないが、小石川のか。談所の場所が今の宗慶寺や伝通院と決める根拠はないが、小石川の地に聖冏を招いたと考えるのが妥当であろう。

t

しかし社会に対する禅宗の影響は極めて大きかった。 上諸祖系図』を著して師資相承を明らかにし、師錬の説に反対している。 して浄土宗が大乗の教であることを主張し、また『浄土五祖弁』や『浄附庸宗と決めつけた。これに対し白旗流の澄円は、『夢中松風論』を著師すは『元字釈書』の中で祖承がないという理由から寓宗とさげすみ、 虎関夢密疎石は『夢中間答』の中で浄土宗を不了義の説とさげすみ、 虎関

了誉聖冏上人伝の諸問題一方、宗内では良忠門下の流れの中で、それぞれ主張を異にし、正統

り組織だてたものである。 させることになった。これは伝法上に新機軸をもたらしたものである。 体のことを考え、五重相伝を組織化することにした。聖冏が法然を讃え する異論は何もこのときにはじまったものではない。早く法然在世時代 しかしそれは聖冏の創作したものではなく、 った。そして書伝と口伝という形をとり、一定の規定にもとづいて相伝 巻七書を伝書と定め、 は法然以来相承されてきた浄土宗義の真髄を伝授することに心がけ、 の時代は、 ずに念仏することが肝要であることを強調しているが、それにしてもこ る究極の結論は愚鈍念仏である。彼はあらゆるところで智者の振舞をせ て、今後これを基本にするよう主張した。そればかりではなく浄土宗全 さらに自分の意見を加えてねりなおし、『伝通記糅鈔』を作った。そし に代々相伝した説をベースに、藤田流に相伝した性真の説と比較した。 どうしても静めなければならないと思った聖冏は、三年間かけて白旗流 展開し、また分かれてゆくことになった。自流の中に起った不協和音は ていった。さらに三祖良忠の滅後は、 ところが法然の滅後になるとそれぞれ自説を主張したため諸流に分かれ からあった。しかし、このときは法然が決択をすればすむことであった。 とながら、いかに浄土宗の統一をするかが心配となっていた。宗義に関 性をめぐってある種の対立が続いていた。聖冏は対外的な問題もさるこ 理論的にそれを実証しなければならなかった。そのため聖冏 五十五ヶ条の口伝をまとめ、五重相伝の綱格を作 鎮西流の同じ白旗派の中で論争を 自分が相伝した伝法を、

る宗脈相承の意義を説き、浄土宗僧侶としてかたく安心を守り、決定往さらに聖冏は、この実践のため「白旗式条」を規定し、五重相伝によ

## 佛教文化研究

生の志に励むよう自覚を促している。これは白旗流とそが浄土宗の本流であり、宗義の乱れを防ぐとともに、規則を守らせて宗門意識を高めようとしたものである。つまり聖冏は、宗戒両脈を相伝する五重相伝によって浄土宗の統一をはかり、「白旗式条」の実施によって教団統一をはかったことがわかる。しかし教義の統一にしても教団の統一にしても、簡単にできるものではない。この困難な仕事をうけついで実行したのは愛弟子聖聰とその弟子らであった。それにしても製団がこうした大事業にとり組むことができたのは、宗祖法然への報恩とその顕彰であり、その教えを代々相承してきた先人の恩に報ゆることであった。もちろんこれは豊富な学識と豊かな経済力に恵まれなければならない。最後まで多れな豊富な学識と豊かな経済力に恵まれなければならない。最後まで多れな豊富な学識と豊かな経済力に恵まれなければならない。最後まで多れな豊富な学識と豊かな経済力に恵まれなければならない。最後まで多れな豊富な学識と豊かな経済力に恵まれなければならない。最後まで多れな豊富な学識と豊かな経済力に恵まれなければならない。最後まで多れな豊富な学識と豊かな経済力に恵まれなければならない。最後まで多れな豊富な学識と表示を組織的に大成した功績は大きく、中興上人と称賛されるのは当然である。

#### 聖 冏 禅 師 の 遺 跡 考

# 在世当時の古文書・古記録にみられる遺跡を中心に

宇 髙 良 哲

#### は U 8 に

ものとする。 みたい。しかも解説の中心を聖問在世当時から戦国時代までに限定する 古文書や古記録(主として著作の奥書)にみられる確実な遺跡を解説して 本論ではそれらは一覧表で整理をするだけにとどめて、聖冏在世当時の 名であるので、伝記や寺史類には多数の遺跡があげられている。しかし 聖冏禅師 (以下、聖冏とする)は浄土宗における教学の大成者として著

阿弥陀山である。 れる聖冏の遺跡は次の通りである。常福寺・横曽根談場・鎌倉・桑原・ 典拠はそれぞれの項に示すが、本論で取り扱う古文書・古記録にみら

#### 常 福 寺

冏譲状 聖冏と常福寺の関係は応永二十二年(一四一五)八月二十二日付の聖 (常福寺所蔵)によって明白である。 同譲状には次のごとく記さ

聖冏禅師の遺跡考

れている。

譲渡

処也、守先規可致御祈禱精誠之者也、 右当寺者浄喜御寄進地、先師了実開山砌也、然今付属弟子了智房之(佐竹義傳) (原質) 兼亦退心入滅之後者、可令相

継弟子聖紀房、仍副二伝之譲状如件

応永廿二年七八月廿二日

了誉(花押)

記さないものは常福寺所蔵の史料である。 二十八日付の常福寺所蔵の後花園天皇の祈願所綸旨の宛名は明誉了智と なっており、聖冏が常福寺の第二世であったことは確実である。 らみると常福寺の開山は了実であり、後述の宝徳四年(1四五二)二月 ことがわかる。別当職といっても実際には住持職のことであり、文面か この譲状をみると、聖冏は常福寺の別当職を明誉了智に譲渡している 次に冏聖在世当時の常福寺について解説してみたい。以下特に出典を

三月六日付の聖冏書状写は次のごとくである。

為備後証也、以此旨預御披露候者、恐悦候、恐惶敬白、

進上 御奉行所 三月六日

酉蓮社了營 在判

た、同日付の太田城主佐竹義盛の一族で奉行と思われる稲木常仙の

御返報

返書写は次のごとくである。

延文三成十二月七日御寄進狀并坊敷、寺領之坪付等粉 失云々、其 旨

応永十二年三月六日

承候畢、者守先例可被致精誠御祈禱也

沙弥常仙

次第証文は次のごとくである。 との往復書状写と前述の聖問譲状を併せて考えてみると、成立当初の次第証文は次のごとくである。

手印左

状如件、法師、皆悉以手印具令附属之畢、仍任六代相伝之旨、早可被弘通之法師、皆悉以手印具令附属之畢、仍任六代相伝之旨、早可被弘通之右依為附弟之仁、以代代相承血脈正本、浄土一門実義無残、釈聖囧

于時永和四年仲冬第四之天

真宗弘教沙門了実

常福寺住持は了実から聖冏に譲られたのではないかと考えている。致しないが、この場合は同一寺院内の伝授であるので、私は永和四年に璽書は他寺の僧侶にも伝授するので必ずしも璽書伝授と住職交替とは一これをみると了実は聖冏に永和四年(一三七八)に璽書を授けている。

そして了智が死んだ後は聖紀房に譲るように指示している。十五歳となった聖冏は常福寺を弟子の明誉了智に譲ることを決めている。発行を願い出て許可されている。そして、応永二十二年(一四一五)七佐竹義盛の奉行と思われる稲木常仙に佐竹義篤の出した寺領寄進状の再聖冏は焼失した常福寺の復興に尽力したらしく、再度当時の太田城主

わかる。

一次のでは、『古今註序』の奥書を典拠として、聖冏が常福寺談義所において『同書』十巻を撰述したと記されている。この通りとすれば、において『同書』十巻を撰述したと記されている。この通りとすれば、 おお、私は原物を確認していないが、『浄土宗大年表』 所収の応永十

其上又御状ニあつかり候、尤当年ハいまた御めにかゝらす候、又常一日大野へ御越候けるよし、今度承候、ゑんてん時分勿躰なく存候、聖囮の晩年の様子については酉誉聖聡の書状にも述べられている。

坊・聖道・禅家、皆他国流浪の事ニ候、 事ハ中ノーしかのふしとゝなり候、人民更ニ不還住候、 州へいそく子細候間、 の有様目もくれ心もきえはてゝこそ、 無子細御よろこひ候、上方へいまた阿弥陀山ニ御座候、うりつらの 憑木本三雨行不留風情候數、 心もとなく存候、又御状のおもて常福寺ニ悦喜申され候、御茶事ハ 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、 〈 御法門は終夜申で候しかとも、 条註進候、其余ハ中ノー不及申候、いと」たに浄土宗すたれ行候 御愁歎、我等悲泣何ニせんく、 恐々謹言 大野よりまかり上候、今度不入見参候之条、 事外浄土法門かく成行候事、歎入存候 余二人散々二申され候条、二 見すて申候てまかりのほり候 秋の比ハ武州へ申度候、相構 言語道断ニ候き、就中老師(了番型的) まして僧 武

横曽袮学頭進候

聡の弟子了曉の副状が付けられている。同副状は次のごとくである。 てて、聖冏は近在の阿弥陀山に逃れ、人々も皆逃散し、僧侶達も皆他国 聖冏の様子を良肇に伝えているが、常福寺のあたりは戦乱のため荒れは 流浪の身であり、 この書状は月日を欠いているが、 (飯沼弘経寺) の良肇に宛てたものである。この中で聖聡は常福寺や 文安年中年 不慮感:得此御震筆之書札、社慶善 玉章ヲ 紫炯, 之比、先師經濟自武州江戸下..常陸佐竹、奉"拝..見了營上人之 右此文者、善秀乱之時、了營上人逃;;去瓜連里; 籠;居 , 不軽山; 師の生活も大変であるといっている。この書状には 自,大野,被,遗,横曾祢,之御書状也、(概)、 札 聖冏の弟子聖聡が大野から横曽根学 歓喜余、身感銘、肝、 西營營 依之仮

> 紙、以送:後学、 名。真名一句字無:其加減、不」違:座席、以、粿、続、之、立為:切 (後略)

ごとく記されている。 幡宮文書所収の応永二十四年卯月二十六日付の飯野光隆軍忠状には次の 関東管領上杉氏憲の反乱である。 とがわかる。上杉禅秀の乱は応永二十三年十月から翌年正月にかけての 住人であったので、常陸地方も戦乱に巻き込まれている。岩城の飯野八 この副状をみると、聖聡の書状は上杉禅秀の乱のときのものであるこ 事件の当事者である越幡六郎が常陸の

岩城飯野式部大輔入道光清申軍忠事

八幡大菩薩御罰於可罷蒙候、仍目安言上如件 詮此段達上聞、 間、光清家子家人数輩被疵候、 介降参仕候訖、又与類山県三河入道城馳向、同廿四日致抜骨責候之 族等、今月十日国於罷立、 佐竹凶徒可令退治旨、岩城·岩崎江下預御教書候之間、 御感御判下給、 同十五日依瓜連参陣仕候、 此段小野崎安芸方所見分明也、 備後証存者也、 若此条、 長倉常陸 偽申候者

応永廿四年卯月廿六日 「承了(花押)」(足利持氏)

飯野式部大輔光隆法名光清」(裏書)

聖冏は、 で戦乱に巻き込まれて、近在の阿弥陀山に避難していたのである。 三・四年頃のものと推定される。 ことがわかる。これらの出来事から考えて、 この軍忠状をみると、禅秀の乱後も瓜連のあたりは戦乱が続いていた いぜんとしてそのまま常福寺に滞在していたようである。 応永二十二年に常福寺を了智に譲った 前述の聖聡書状は応永二十 阿弥

陀山については後述する。

的な事実は特定できない。
中度候」とあり、聖聡が師聖冏を武州に招請した可能性はあるが、具体確実な典拠は不明である。前述の聖聡の書状の中で、「秋の頃ハ武州へ入寂地は江戸小石川の草庵と『了誉上人行業記』などは記しているが、入寂地は江戸小石川の草庵と『了誉上人行業記』などは記しているが、

天皇綸旨は次のごとくである。 聖冏没後の常福寺は、宝徳四年(一四五二)二月二十八日付の 後花 園

天気如此、仍執達如件、常陸国常福寺、為御祈願所、可奉祈天下泰安、宝祚延長者、

明營上人御房(7智)宝徳四年二月廿八日

右兵衛権佐 (花押)

ら香衣の綸旨をもらっている。 飯沼弘経寺は明応四年に後土御門天皇から常紫衣の綸旨をもっている。飯沼弘経寺は明応四年に後土御門天皇から 祈願 所である。鎌倉光明寺は明応四年(一四九五)に後土御門天皇から 祈願 所関東浄土宗寺院の中でもっとも最初に皇室の祈願所となったのは常福寺関東浄土宗寺院の中でもっとも最初に皇室の祈願所となっている。当時のらっている。常福寺は聖冏の譲状通り了智が住職となっている。当時のら香衣の綸旨をもらっている。

申され候、かしく、しやうふく寺ちょくかくの事とり申され候につきて、なされ候よし(常編)

ちおんいんまいる(知恩院)

殿工令伝附候、御案持珍重候也、恐惶謹言、 常陸国常福寺 勅額事、奉達 天聴之処、被染下 宸翰、同対当院被成 勅書訖、尤以寺家繁昌之基、王法崇敬之至、不可過之者哉、(3馬) 誠都鄙門葉之規模、併本寺末寺之喜歓令満足事候、依好便佐竹新介蔵 財子 (3年) がある。

当寺住持空誉上人 (宝泉)

(花押)

## 空營上人和尚貴報

聡補は常福寺から贈物に対して丁重な礼状を出している。 年以降、天正十五年以前のものということになる。ここでも知恩院浩誉 没年は天正十六年(一五八八)二月十日ということか ら 考 えて、弘治二 この書状の年次は、 浩誉の知恩院入山は弘治二年(一五五六)、 空誉の

る。 山知恩院と密接な交流をもっている。 りも聖冏以来の由緒によって指導的な役割りを果していたものと思われ このように常福寺は室町時代の関東浄土宗院としては珍しく皇室や本 当時は鎌倉光明寺や江戸増上寺よ

#### 阳 弥陀 Щ

のであり、 同所に弟子の了智が高仙寺を創立している。 である。 年齢も異っており、この直牒洞の呼称は歴史事実に合致していないよう えると、 五十六歳の時の撰述とある。前述の聖聡書状は上杉禅秀の乱のときのも る。 が『決疑鈔直牒』を撰述したところから、この岩洞を直牒洞と呼んでい 避けて避難していた場所として記されている。茨城県久慈郡金砂郷村に 阿弥陀山は酉誉聖聡が横曽根学頭に宛てた書状の中で、聖問が戦乱を しかし『決疑鈔直牒』の奥書をみると、聖冏が応永三年(一三九六)、 不軽山とも呼ばれている。ここに岩洞があり、この岩洞内で聖冏 『浄土宗寺院由緒書』二十五によると、 聖冏が直牒を撰述したのは応永二十四年以降ということになる。 応永二十三年十月以降のものである。四月という記載から考 永享四年(一四三二)に

### \*\*\*\*\*\* 横曽根談場

所収)の奥書に記されている。 聖冏と横曽根談場の関係は 『浄土二蔵二教略頌』(『浄土宗全書』一二巻 同奥書は次のごとくである。

永徳三年癸亥仲冬十四日為二聡生一綴」之、

鎮西末学了營二計

芳恩、重整:字劃及声、親稟:師決,以伝:永代,者也 為一弟子一所、綴也、弟子辱得一彼清書一本一不、勝一喜淚、 今此一本者師打在二下総北相馬馬曽袮談場、永徳三年癸亥仲冬之日 遂為一酬一彼

于時応永第十九年五月二十五日調功畢

学頭は良肇の可能性が高い。 引用するが、天文七年(一五三八)三月二十五日付の後奈良天皇綸旨をみ 十三・四年頃と推定される聖聡の書状の宛先にもみられる。本文は後に 展したものが飯沼弘経寺である。 が横曽根で弟子達に講義していたものと思われる。この横曽根談場が発 聡生(聖聡カ)のために同書を書いていることがわかる。 ると、飯沼弘経寺の開山は聖聡の弟子の嘆誉良肇とされている。 のは横曽根の誤りである。談場は談義所・談林などと同義語であり、 台や真言の中世の学問所でよく使われている呼称である。とのころ聖冏(3) これをみると聖冏は永徳三年(一三八三)下総北相馬の横曽根談場 横曽根学頭という語句が前述の応永二 馬曽根とある 横曽根 天 7:

以下、省略)は次のごとくである。 康正三年(一四五七)六月二日付の羽生貞胤 安 堵 状 (飯沼弘経寺所蔵。

下州豊田庄飯沼郷横曽袮 弘経寺領津箇村之内附近事

#### 佛 教 文 化 研 究

経寺之可為寺領候者也、 右祖父上総守禅鏡之判形明鏡之上者、 仍為後日証文如件 如前々停諸御公事、 弘

康正三五年六月二日

塡生与次郎 藤原貞胤(花押)

弘経寺

広貞安堵状は次のごとくである。 の寺領安堵状である。また福徳元年(一四九〇)卯月二十一日付の 羽生 は寄進状のような形式をとっているが、実質的には横曽根城主羽生貞胤 鬼怒川の川辺であり、当時の交通の要所であったと思われる。この文書 て飯沼郷横曽根(水海道市)に一寺を構えていたことになる。 横曽根は ものと思われる。これに従えば応永二十年頃に弘経寺は談場から発展し いが、寺伝によれば、応永二十年頃横曽根城主であった羽生経貞をさす 箇村(水海道市)を寄進されている。上総守禅鏡という人物は明 白で な これによれば、康正三年以前に弘経寺は上総守禅鏡から寺領として津

寺領寄附状

天保二卯年結城弘経寺を返之

右老父修理亮净貞之判形明鏡之上者、 下州豊田庄飯沼郷横曽袮 弘経寺寺領津箇村之内並軍 如前々停諸公事、 永代 弘経

福徳元孝卯月廿一日(延徳三)

式部丞広貞(花押)

寺之可為寺領者也、

仍為後日証文如件

弘 経 寺

これをみると、 羽生一族の経貞・貞胤・浄貞・広貞などが弘経寺に対

> 部で使われたものである。 号であり干支も一致する。福徳という私年号は関東地方と東北地方の一 ものと思われる。またこの文書の年号である福徳元年は延徳三年の私年 氏は同地方の豪族であり、おそらく弘経寺の檀越として保護をしていた いが、この外にも羽生一族の寄進状や安堵状があったようである。 して寺領寄進状、または同安堵状を出していることがわかる。現存しな 羽生

る については今後の検討を要する史料であることを附記しておくことにす いう宛名の書き方は珍しい。また差出人の羽生一族についても分明でな ただし、この二通の文書には多少問題がある。まず「奉 原文書を私は確認しているが、多少違和感があり、この二通の文書 弘経寺」と

ごとくである。 明応四年(一四九五)十二月十二日付の知恩院周替珠琳添状写 は 次

0

関東下総弘経寺出世事

祖上人前参詣為冥感者歟、 早朝之御対面也、 内申処、 日有頂戴口宣。 明応四元年十一月廿八日、従当院以広橋之御局而申上者也、 雖不被及御 待使僧有 例式之 奏聞処、於辺鄙遠国之儀者、在所之由緒、其仁之堪否 尊慮、 御対面者、 上件之次第、 綸旨、被着香衣者也、 為当院申達上者御免之由、 雖為朝 依為先代未聞之儀記之者也、 御前以後、先被指置(<sup>膳)</sup> 随而十二月二日致同道 則被仰下訖、 是併(法 翌日晦 然間

明応四年十二月十二日

これによると、明応四年十一月二十八日弘経寺三世曜誉酉冏が知恩院 東山大谷知恩院廿一代

の法然上人の御影を参詣に行ったとき、知恩院二十一世周誉珠琳の仲介の法然上人の御影を参詣に行ったとき、知恩院二十一世周誉珠琳の仲介の法然上人の御影を参詣に行ったとき、知恩院二十一世周誉珠琳の仲介の法として、香衣参内の申請したところ早速許可され、異例のもてなしをによって、香衣参内の申請したところ早速許可され、異例のもてなしをによって、香衣参内の申請したところ早速許可され、異例のもてなしをによって、香衣参内の申請したところ早速許可され、異例のもてなしをによって、香衣参内の申請したところ早速許可され、異例のもてなしをによって、「全様」

琳添状写も信用してよいと思われる。香衣の参内をしていることがわかる。この記載からみて、前述の周誉珠香衣の参内をしていることがわかる。この記載からみて、前述の周誉珠でれによると、明応四年十二月二日に弘経寺が知恩院の執奏によって、

御つほねさまへ参

との書状だけでは年月日が不明であるが、

大永三年(二五二三)

閏三

聖冏禅師の遺跡考

月二十三日付の超誉存牛添状と合わせると明白になる。同添状は次のご

関東下総弘経寺一誉上人出世之事 (常院)

及女 彼上洛之便宜以被、成"出世之懇望,畢、仍大永三禄年潤三月十九日、彼上洛之便宜以被、成"出世之懇望,畢、仍大永三禄年潤三月十九日、 營上人参内之時者、被、押;這朝御膳;早朝之御対面、前代未聞之由、閩、過分之至也、軈御局令;同道;有;御対面、愚老申事、彼前 住曜 之由被,,仰出,者也、 周誉上人被\留;记録;畢、為;其附弟;之由令\申之処、「御局様被\仰(诛\*) 從一当院,広橋御局以及一奏聞,之処、則蒙一勅許、不、移一時日,被、成一 州之遠国、教学年積、行徳累、功、剰受い当寺補任之厳命、令、継、開 境変之教誡、離,西海肥州之郷里、任,仏法東漸之旧儀、到, 関東下 押,|御膳,有,|御対面、正師匠参内之先例斉 事、冥加之至不, 可,過, 番之御奏者以従;遠国,之参上、神妙思食之由被;仰出、此事前代未 右当住一誉上人者、元為、九州肥前国中野大蔵寺之住呂、然随、厭於 過分之至也、軈御局令;同道;有;御对面、愚老申事、彼前住曜 綸旨、同廿二日被、着,香衣、令、遂,参内,給、爰出殿之砌、 誠例式之御对面者御膳雖為三已後八一今日早早御参之間、 併仏祖加、冥感、先師垂、納受、御座故也、 宿習開発者數、然間為」拜二元(法

大永三案年潤三月廿二日

尊蓮社超誉 (花野東山知恩院(存牛)

そして後柏原天皇から手厚いもてなしをうけたと記されている。一誉宗存牛の取計らいによって、三世曜誉酉冏同様に香衣参内を許されている。これによれば、大永三年閏三月、弘経寺四世一誉宗悦が知恩院の超誉

## 佛 教 文 化 研 究

経寺は関東浄土宗寺院の中で特に知恩院と密接な関係にあったのであろ達の知恩院進出は目覚ましいものがある。おそらくこのような関係で弘公(大樹寺二世から知恩院二十四世)、存牛(大樹寺三世から知恩院二十五世)、 (4) こ河の信光明寺から知恩院二十四世)、存牛(大樹寺三世から知恩院二十五世)、訓三河の信光明寺から知恩院二十四世)、存牛(大樹寺三世から知恩院二十三世)、訓三河の信光明寺から知恩院の中で特に知恩院と密接な関係にあったのであると、

ごうら。 天文七年(一五三八)三月二十五日付の後奈良天皇綸旨は次の ご と く

知恩院未寺寿亀山弘経寺之事、為嘆誉上人開山精舎之由被聞食訖、知恩院未寺寿亀山弘経寺之事、為嘆誉上人開山精舎之由被聞食訖、知恩院未寺寿亀山弘経寺之事、為嘆誉上人開山精舎之由被聞食訖、

者、天気如此、悉之以状、

弘経寺住持上人御房天文七年三月廿五日

左中将 (花押

天文二十三年六月七日付の後奈良天皇綸旨、六月十二日付の知恩院徳る。またこの綸旨によって弘経寺の頃には常福寺に代って弘経寺が関東浄土宗寺院で知恩院とこのようにはっきり交渉をもっているのは弘経寺が筆頭である。おそらくこの頃には常福寺に代って弘経寺が関東浄世宗寺院で知恩院そとのようにはっきり交渉をもっているのは弘と宗寺院の中で知恩院系のリーダー的な役割を果していたものと思われと宗寺院の中で知恩院系のリーダー的な役割を果していたものと思われる。またこの綸旨によって弘経寺の開山が嘆誉良肇であることがわかる。これによると、鎮營魯耕のとき、弘経寺は後奈良天皇から勅額をもらて、京江十三年六月七日付の後奈良天皇綸旨、六月十二日付の知恩院徳

誉光然添状二通は次のごとくである

(知恩) ちおん院へまひらせ候天文廿三年六月七日

禁中祗候之砌申入候処ニ、忝則 勅書被成下候、急度寿亀山江 可被就弘経寺堯誉往生、彼寺家及行学断絶之候間、勅願寺之儀候条、(改宗)

頓首

印

(天文二十三年) (天文二十三年) 遂入院候、於相続者尤可為神妙侯、

泉谷寺侍者御中六月十二日

(天室) 十二日 (天室) 十三年) (天室) 十三年) (天室) 十三年) (天室) 十三年) (宋室) 十三年) (宋文) 十

所化衆

諸門中

文宗の死後、跡を継ぐものが定まらなかった。文宗の没年が不明である三年のものと考えてよかろう。この一連の史料をみると、弘経寺は堯誉六月十二日付の徳誉光然派状は年号はないが、文面からみて天文二十

常福寺や光明寺をも凌いでいたものと思われる。 知恩院ともっとも密接な関係をもった関東の有力寺院であり、後半には の弘経寺はすでにいくつかの門末寺院をもち、 を出している。なぜ後往が定まらなかったのか分明でないが、このころ 月十二日付でその旨弘経寺の所化衆・諸門中宛と泉谷寺宛に二通の書状 て法幢を行っていたものと思われる。このように弘経寺は室町時代から で、後奈良天皇から勅許の綸旨を六月七日付でもらっている。光然は六 浜市)の泉谷寺の見誉善悦が後住に推薦された。そして勅願所であるの 天文二十三年六月、本寺知恩院徳誉光然の斡旋によって、小机 かなりの所化衆をかかえ (横

### 四

収)下の奥書に記されている。 聖冏と鎌倉の関係は、『浄土述聞追加口決鈔』(『浄土宗全書』一一巻所 同奥書は次のごとくである。

御本云

延文四年八月十日

於桑原道場書之畢

良誉六十四在判

相模西郡

右任先師之口伝記之墨

康安元十月七日

桑門良誉六十六在判

勘文等師存生日放 畢前六十六 其後明年於二御前二一校師為 之時返、又於二桑原観通御房一孫通, 改一校合之時返、 右此口决鈔上卷御口筆、下卷下:"腸御本,写,之、次,上下始終校,之 令、入、之、仍以,,康安元年十月七日,令,判形 同年於:鎌倉聖満御房,校合 前後四返也、但私

聖冏禅師の遺跡考

了誉二十一歳ノ時

今又穿一鑿文義,補二治 廃闕,大都要二緇素分明, 故以,闕字,分、之

于時永和四年十一月二十七日

了營卅八歳在判

聖満のことである。聖冏は鎌倉光明寺聖満のもとで修学していたのであ 同書を校合していることがわかる。聖満房とは鎌倉光明寺第四代の良順 これをみると、康安元年(一三六一)に聖冏は鎌倉の聖満房のもとで

順聖満附法状は次のごとくである。 鎌倉光明寺所蔵の観応三年(一三五二)十一月八日付の良誉定 恵 授 良 る。

浄土宗相承手次

法然上人 聖光上人

然阿上人 (食忠) 寂恵上人 (食暁)

良定營

良靈順

聖満依伝法之志深、 右当流者、吉水正流、 為法器之人、以先師相承之義勢、 鎮西余風也、 世間無其隠、皆以所応可也、(論歌) 令伝授者也

早守五代相伝之趣、可令弘通之状如件

観応三年十一月八日

沙門良營(花押)

佛

, (手印)

左手(手印)

明寺という名称については問題点が多い。 あり、この鎌倉は光明寺と考えてよかろう。しかし、聖冏在世当時の光 れている。 このように良順聖満は師の良誉定恵から浄土宗鎮西流の法流を伝授さ 定恵は桑原にもいたようであるが、聖満は鎌倉にいたようで

がいつから光明寺と呼ばれるようになったのかが問題である。 寺」は正中二年頃には蓮華寺と呼ばれていることがわかる。この蓮華寺 いる。これをみると文永九年(一二七二)の良忠譲状にみ られ る「悟真(舌) 「述聞副文」の中の割注に「佐介谷本悟真寺、今号蓮華寺」と記されて 前述の附法状にみえる定恵の師良暁が正中二年(一三二五)に書いた

明応四年(一四九五)四月二十一日・同年五月二日付の後土御門天皇

綸旨は次のごとくである。

当寺為御祈願所、須開真宗弘通之玄門、奉祈 宝祚無疆之丹棘者、

明応四年四月廿一日

綸命如此、

仍執達如件、

右中弁守光

光明寺観誉上人御房(裕崇)

鎌倉光明寺住持、代々令聴着紫衣、 仍執達如件 奉祈 宝祚長久、不可混余寺者、

右中弁守光

明応四年五月二日

綸命如此、

光明寺観誉上人御房

明応四年四月二十一日に光明寺は後土御門天皇の勅願所になり、 五月

> 七日の講談を行っており、相当の学識をもっていたようである。 あり、阿弥陀経の奥書をみると、同年三月上洛して参内し、知恩院で三 二日に代々住持の常紫衣を勅許されている。この時の住持は観誉祐崇で

光明寺という寺名が史料に表れてくるのは明応四年が初見である。

かし蓮華寺と光明寺の関係については不明である。

如来坐像胎内背面に記されている修理墨書には次のごとく記されてい(6) この間の事情を推測させる次のような史料がある。光明寺本尊阿弥陀

る。

也、其ムスメ十七歳ニテ頓死ス、五月十三日也、(総) 享禄四年辛卯六月一日重彩色畢、旦那者鎌倉険断後藤善衛門尉能繁 其為往生極楽也、

仏所者扇谷豊後法眼同弟子二人也

督蓮社法誉 (惠仁)

其時天照山光明蓮花寺十一代住持之時也

院と思われる。 ているものと思われる。それがいつしか院号と寺号が逆になり、現在の ろうか。いずれにしても悟真寺、 るいは光明蓮華寺がいつしか光明寺と呼ばれるようになったのではなか ように「天照山蓮華院光明寺」と呼ばれるようになったのであろう。 から考えて「天照山光明院蓮花寺」と書くべきところを「院」が脱落し 最後に「天照山光明蓮花寺」とあることは注意を要する。おそらく山号 教円に彩色修理させたことがわかる。住持は十一世の法誉恵仁である。 都記』に散見する後藤善衛門尉能繁が、娘の菩提のため、仏師豊後法眼 これをみると、後北条氏の家臣で鶴岡八幡宮造替奉行として『快元僧 蓮華寺、光明寺は同一系譜上にある寺

後は天正十九年(一五九一)十一月の徳川家康朱印状まで一切不 明 で あ光明寺の室町時代の動向は観誉祐崇のときにわかるだけであり、その

### 桑原

五

る。

記載とはほぼ一致している。

## 六聖冏の遺跡一覧

前記以外、 勝願寺 法然寺 岩瀬城 宝幡院 東勝寺 伝記や寺史類にみられる遺跡は次の通りである。(8) 常陸国那珂郡岩瀬 常陸国久慈郡太田 下野国芳賀郡塙田 常陸国筑波郡鹿島 武蔵国足立郡箕田 父白石志摩守義忠の城 師定恵の寺 師蓮勝の寺 真言を学んだ師宥尊の寺 天台を学んだ寺

聖冏禅師の遺跡考

要日寺 常陸国筑波郡鹿島 臨済禅の論難に対応した寺建長寺 鎌倉 禅を学んだ大拙祖能が住持した寺建長寺 鎌倉 禅を学んだ大拙祖能が住持した寺

高仙寺 常陸国久慈郡川島 阿弥陀山に了智が開いた寺往生院 下野国芳賀郡 大蔵経を閲覧した寺安居寺 常陸国筑波郡鹿島 臨済禅の論難に対応した寺安居寺 常陸国筑波郡鹿島 臨済禅の論難に対応した寺

伝通院 武蔵国豊島郡小石川 開山した寺

宗慶寺 武蔵国豊島郡小石川 開山した寺

西福寺 下総国豊田郡新石下 開山した寺専称寺 武蔵国足立郡上青木 開山した寺

本願寺 下総国北相馬郡青柳 開山した寺

常槃寺 下総国猿島郡逆井 開山した寺

光円寺 武蔵国豊島郡小石川 参籠した寺

注

- 『東国高僧伝』十、『浄土宗寺院由緒書』。 鎮流祖伝』二、『新撰往生伝』一、『浄土伝灯録』『浄土伝灯総系譜』中、(1) 『了誉上人伝』『了誉上人行業記』『了誉上人絵詞伝』『浄源脈譜』『浄土
- (2) 『茨城県史』中世編所収「上杉禅秀の乱と常陸・北下総」参照。
- について」(『天台学報』第三十二号所収)。 『天台書籍綜合目録』所収の奥書、および拙稿「中世の川越仙波談義所
- (4) 玉山成元著『中世浄土宗教団史の研究』第五章「白旗派の京都進出」参
- (5) 同著の第四章「関東白旗派の興隆」参照。

- (7) 光明寺刊『天照山光明寺』「寺宝解説」一五参照。(6) 三山進稿「鎌倉光明寺本尊像考」(『仏教芸術』一二一号所収)。
- どを参照させていただいた。厚く感謝する次第である。編所収)、「常陸における浄土教」(『大正大学大学院研究論集』八所収)な開」(『源空とその門下』所収)、「浄土宗鎮西義の展開』(『茨城県史』中世(8) この表作成にあたり、菊地勇次郎稿「中世における浄土宗鎮 西 義 の 展

#### 淨 土 宗 書 跡 0 研 究

# 名号の成立と歴史的変遷

序

資料となっている。

ているが、これも鎌倉仏教の特徴の一つで、書き手の人柄をしる重要な

八

木

宣

諦

るものである。 筆跡が人間を端的に表出しているから、人物研究には根本資料となりら どがあり、筆者の人格を反映して優れた筆跡で現存している。書かれた 栄西の『興禅護国論』、道元の『普勧坐禅儀』、日蓮の『立正安国論』な 綱要書を自筆の書跡で遺されている。親鸞の『顕浄土真実教行証文類』、 鎌倉時代に現在の多くの宗派が成立し、各宗宗祖は、立教開宗の宗義

筆の特色から老眼の疾によるものではないかと推定されている。(し) なかった理由については種々考えられるが、三田全信博士は、内題の自 されず、門弟を選んで執筆の分担をさせられた。『選択集』を自筆され しかし法然上人(以下、敬称略)は主著『選択集』を自ら筆を執って著

れている。 明恵高弁が指摘しているように、法然に書跡が少なかったことはしら

また、

親鸞、

日蓮など各宗祖は手紙(書状)による布教を盛んに 行っ

浄土宗書跡の研究

が、現存の自筆真跡は一一通ある。名号真跡も七点が遺されている。(2) 名号を本尊とす」といっている。真宗では歴代法主のみが名号を書いて 親鸞門弟にも師によく似た書風が行われ、名号においては八世蓮如も親 は、親鸞の真跡に対する尊信度が頗る高かったことが指摘されている。 題字以下の二十一文字などが古来伝えられている筆跡である。 跡である。この他に「七ケ条制誡」の署名花押と廬山寺本『選択集』の は、清涼寺蔵熊谷宛文書と興善寺出の正行房宛文書の二点が確証ある筆 親鸞自身も文字に対する関心が深かったことが窺われ、古来真宗内に 親鸞の筆跡として今に伝えられるものはかなり多く、数十点が数えら 法然にも文献上では三四通の書状があったとされるが、現存するもの 中世高僧の中で最も多い量とされている。書状は四〇通程しられる

三七

いるから、浄土宗のような多様な名号書風は遺されていない。

仰の深まりとともに執筆様式の変化がみられる。 八年が最も古く、没年の弘安五年まで多くの文字本尊を書き表した。 尊は一二三幅あり、 る。真筆の現存、曽存は三〇八点という。この他題目を書いた曼陀羅本 方、 日蓮も五大部の著述、 他にも多くの断簡も遺されている。 注釈の真跡の他、 日蓮宗では現在までも 多くの書状を遺してい 題目本尊は文永

ている。 相とともに禅僧の墨跡が貴重視された。 の様式で書かれたので、現在でも多量のものが遺され、研究もされてき またこの時期禅宗も栄え、中国禅文化の移入ということもあって、 墨跡は、 印可状、 遺偈の他多く 頂

題目本尊が様々な書風で書き継がれている。

跡を重視されなかった為か、聖冏、 纏めて研究されたものもみられない。 さて浄土宗の書跡となると、宗祖の筆跡が少なかったこと、その後書 聖聡の時代までの書跡は量少少なく、

様々な書風で各時代にわたって書き遺されている。 しかし浄土宗には、他の宗にない独自の書として阿弥陀仏の名号書が、

れた文意だけを活字化してしまえば全てが南無阿弥陀仏の六文字となっ いる。 されている。 後に修得したものが率直に出ている。筆者の人格個性が書風として顕現 名号はわずか六文字を書いたものだが、その中に筆者の先天的資質や 書のもつ史料性は活かされないことになる。 僧の伝記をしる上にも貴重な資料となるものである。文字に書か さらには各時代の風潮が書に反映して時代の書風となって

そこで浄土宗に多量に遺されている名号について、資料の現存状況を 書という視点を中心に、名号の成立とその歴史的変遷を考察

してゆきたい。

れたくらいだが、数量としては少ない。 の一部と『浄土高僧名号手鑑』(『手鑑』と略称)に写真資料として纏めら た為、所在の資料目録すらない現状である。かつて『浄土列祖遺芳集』 名号資料は全国に散在するが、浄土宗でも今まで研究されてこなかっ

因みに前書に掲出の名号は、

の諸師である。『手鑑』では幾分人数を増加して収録している。 法岸、 学信、 祐海、 厭求、 淌霊、 良仙、 貞安、 無能、 聖冏、 的門、徹定、 (方誉)順良、 尊光、尊超、証賢、 徳本、 智堂、 真海、 祐天、 萬無、 霊巌、(伝誉)観徹、吞屋、 因果居士、尊照、幡随、吞竜、法雲、廓山、随波、 不能、関通、法岸、法洲、法道、行誠、霊瑞、 称念、禅誓、 霊瑞、 真阿、 実海、 音激、 良聞、 不能、 無能、 聖冏、 智典、 在心 感栄、 循祐、 聖道、 関通、 **幡随意、貞安、袋中、霊巌、忍澂、** 白随、 本仏、 隆堯、 貞厳、 孤雲、 俊海、 良妙、 (義誉)観徹、 張林、 智哲、 顕道、 潮音 圓誉、称念、清嚴、禅誓、 貞瑞、 戒堂、 慧厳、 冏鑑、 雲竜、 説玄、 霊麟、 可圓 歴天、(広誉)順良、 往的、 法道、 秀道、 法洲、 智厳、 徳門、 学天、 貞極、 了也、 現有 徳住、 祐月、 念海、 厭求、 袋中 行誡 知鑑 以八

とほかに特殊な名号八点が所載されている。

前書に掲載の名号はほとんど『手鑑』に同じものが掲載されているの

ることができた。 かわりに未掲載の別の収蔵品を多く収録撮影すったことが確認できた。かわりに未掲載の別の収蔵品を多く収録撮影す調査から始めた。現地調査を試みた結果、かなりの名号が散佚してしまで、『手鑑』所収の名号が五十年後にどのくらい現存しているかの 実地

要となってくるからである。 要となってくるからである。 要となってくるからである。 要となってくるからである。

の方が多い。 るものと、特定な地域にのみ所蔵されたものとがあるが、量的には後者さて名号には、近代以後の山下現有名号のように広い地域に所蔵され

ことなどから、関西地域の所蔵品からみていく。成立の名号が多いこと、本山および古跡寺院に名号が多く伝存しているる方法をとった。調査範囲は京都、大阪始め二四府県におよび、初期にこの論文では現存の所蔵状況をしる為に、ブロック別に資料を分類す

し、世代は知恩院のみ□に、増上寺他は○で示した。―浄、光明寺―光、善導寺―導、善光寺―善、金戒光明寺―黒の略称で示\*以下、総・大本山名は、知恩院―知、増上寺―増、知恩寺―百、清浄華院

あり、伝法然名号は一七点(京都一四、大阪三)ある。 他に伝聖光、伝源京都府、大阪府に所蔵の古名号としては、伝聖徳太子、伝空海名号が

浄土宗書跡の研究

誉、徹公、貞安、弾誓の名号がある。 次に南北朝―室町期のものに証賢、澄円、聖冏、蓮如、燈誉良然、伝智、伝証空、伝蓮生、伝親鸞、伝一遍、伝後白河法皇名号がある。

定⑩円などの名号がある。 感栄、 江戸時代のものは少ない。 とんどみることができる。 的少なく、 江戸時代の名号は多く遺存し、 四孤雲、 末期の四顕道、 图往的、 後陽成天皇等の名号がある。江戸中期のは比較 増上寺歴代のものは、∞祐天名号が多いが、 他本山では、 四学天以後、 知図霊厳、 近代一昭和までの歴代名号はほ 百9%湍霊、 35旧応、38尊空、88万無、 個智厳、. 旸寂然、 39

の江戸時代からの名号はよく保存されている。がら、法然およびその門下の名号と伝えられるものがあり、知恩院歴代がら、法然およびその門下の名号と伝えられるものがあり、知恩院歴代地域的特徴として、京都は法然が立教開宗され生涯に教化された土地

特徴といえる。 大阪では、澄円、蓮如の他、室町期の開山名号が伝存するのは地域的

が遺されている。
滋賀県では、隆堯、厳誉宗真、圓誉などの地元で活躍した開山の名号

現有が最も多いという結果をえた。 は、伝法然、存応、厭求、感栄などの名号がある。 とれら五府県の関西地域全体として、数量的な面からみると、最も多 とれら五府県の関西地域全体として、数量的な面からみると、最も多 兵庫県では、伝法然、存応、厭求、感栄などの名号がある。

文

化

研

名号があり、 点の他、 中部地域の名号をみていく。愛知県(尾張、 珂憶などの名号が遺されているのが地域的特徴といえる。 門跡では良純、 他に祐天、幡隆、 尊超、 捨世行者系の徳本、 知四尊照、 50類宿、 三河)には、 徳住、本仏、 百③幡随、净⑥样真 伝法然名号五 徳演ほ

伝親鸞、 亮名号があり、 名号は、 60隆善、 長野県は古跡寺院も多く古名号として、伝空海、伝法然四点、 63智堂、 知38万無、 聖聡、 发往、 徳本名号が多いのもこの地域の特徴である。 百3番随、 53順真、 闇が 図祐月、四歓幢、増四存応、❸祐天、祐全、 貞安、後奈良天皇名号がある。江戸時代の 黑③順長、 33張林、 砂雲竜の他、 可圓、 伝聖光、 達

が特徴あるもので、徳本、徳住名号も遺されている。 岐阜県には名号数は少いが、吞竜、 播隆、 増の経善、 の教音名号など

地域的特徴として禅家の名号が所蔵されている。 禅名号があり、他に百凾祐水、黑凾感霊、60定円名号がある。 また時宗 系の一如、 静岡県には古名号はほとんどなく、江戸時代の知恩院歴代名号も少な 雲照ほか近代禅林巨匠の名号がある。 増上寺系名号は祐天一五点と多く、砂大玄、砂定月、図智堂、 任称、 尊如、 壱念、 至実、尊教等の名号は他県にないもの、 白隠、 独堪、豪潮、 65 鉄

県内では、 他宗名号や珍らしい名号があるのが特徴である。 本来の所蔵でなく購得収蔵したものが多いところから全体 是得、 唯念、本弁など行者系名号が多いのも特徴である。 舟

が最も多く三四点、 ここで関東地域の名号資料をみていこう。 数量的には、これら中部地域で、伝法然名号は一○点ある。 徳本名号が二三点収蔵されている。 祐天名号

> 神奈川県は良忠建立の光明寺があるところから、 伝聖光、伝良忠、存貞名号が所蔵されている。 古名号として、

いのが特徴で、徳本名号も多い。 は **図説行、増図智堂、黒ᡚ天従、光❷説玄の名号がある。近代以後の名号** 江戸時代のものに、 増上寺歴代のものがあるが、 檀通、祐天、祐梵、厭求名号のほか、 知恩院はじめ関西の本山系名号は少な 知回聖道

る。 る。 仏などの名号がある。 埼玉県には古名号として、伝法然、 十八檀林の関係で、存貞、清巌、 他に増い典海、 63巨東、 百③幡随、 伝蓮生、一遍名号が所蔵されてい 存応系の名号があるのが特徴であ 黑団天従名号と徳本、 唯念、

どがあり、 極在心、 群馬県には古名号として、 四歓幢、增四大玄、 徳本名号も多い。 伝法然。 60典海、 大光院開山の吞竜名号のほか、 66密賢、 ⑩慧厳、百 寥察 問名号な 知

としては少ない。 栃木県には伝法然名号のほか、 知⑩定説、 四顕道名号があるが全体量

号も数は少ない。 以上四県には関西の総・大本山歴代名号は少なく、 近代以後の歴代名

增②了也、③祐天、③白随、 の総・大本山名号は少ない。古名号として、 った。 調査した(千葉、茨城も同様)もので、 東京は戦災での焼失寺院も多く、所蔵の判明している特定寺院を現物 貞安名号があり、 増上寺の地元であるところから、 江戸時代のものに、 66智典、 ⑩大宣名号、珍らしいものに普寂 収蔵アンケート調査は実施しなか 近代の歴代名号はあるが、 知到知鑑、 伝法然、 伝空海、 100個良、 四学天、 関西

徳門名号がある。

の結果を得た。 関東地域で数量的に多いのは、祐天二七点、現有二一点、徳本一八点

寺院を現地調査した。

次に中国地域の名号資料をみていく。

名号がある。 になったことで、無能、可圓、慧風、慧剛名号のほか、現有、漆間徳定岡山県には法然生誕地に誕生寺があるが、古名号はなく、後に捨世寺

5、法道等の名号が伝存している。山口県には捨世系の大日比西円寺があり、知囮秀道、関通、法岸、法山口県には捨世系の大日比西円寺があり、知囮秀道、関通、法岸、法

していない。 との二県についても特定寺院のみの調査で、県全体の資料調査は実施

は 天はじめ、 寺院の購得収蔵品がほとんどだが、関西に近い地縁であろう。数量的に いるが、 鳥取県には、 60在心、 現有名号は多いが、 図観定名号など江戸中期以後の名号が多く遺されてら名号は特定 浄土宗書跡の研究 関西地域の本山歴代名号が多いのが特徴である。 9霊心、 65 貞厳、 幡随、 ◎顕了、 ◎密賢、 67競行以下顕道、 霊巌をはじめ、 祐天、 徳本名号が他地域に比べて少ないのが特 百仙西音、 知四見超、 学天、俊光名号。 60級念、 53順真、 黑 8 順教、 しかし、これ 増上寺では祐 59興玄、 62 霊 45

徴である。

伝一遍名号がある。所蔵アンケート調査は福岡県のみ実施し、他の特定九州地域には聖光建立の善導寺があり、古名号として伝法然、伝聖光、順真、時宗◎尊純名号以外は、昭和期の名号があるくらいである。四国地域は愛媛県のみを調査対象とした。名号所蔵数も少なく、知図

名号がある。九州全体としては収蔵名号数は少ない。 対キリスト教政策で建てられた長崎の大音寺には、幡随、観徹の師弟 対キリスト教政策で建てられた長崎の大音寺には、幡随、観徹の師弟 がおりスト教政策で建てられた長崎の大音寺には、幡随、観徹の師弟 がおる。九州全体としては収蔵名号数は少ない。

この他の県で調査した地域をあげる。

福井県には、伝空海、伝法然の古名号と、江戸時代のもので知図尊照、

図霊巌名号、増上寺系の祐天、⑩定月、飼典海名号がある。

号がある。 のとして刺繍、 名号五点のほかは昭和期の名号が少しで名号収蔵数は少ない。 石川県には、 ほかに山梨県には名号収蔵数は少ない中に、特定寺院に江戸時代の名 幡随、 六万遍、 知図智厳、時宗の尊純名号がある。 霊巌。 祐天のほか、 利剣 宝珠名号等がある。 增多四鑑、 9頭了名号、 両県を通じて、 特殊なも 現有

\*調査に御協力戴いた寺院に深甚の謝意を申し上げる。

総・大本山別に歴代名号を拾い出すと、知恩院では図尊照―四学天ま

での二八人の名号が遺存する。 六代中四〇人の名号がある。 近代以後歴代のは全て現存するから、

人の名号がある。 名号が遺存し、近代以後の名号は全て現存するから、歴代八六代中四三 方、増上寺では開山聖聡と⑩存応―江戸末期の⑩大宣まで三〇人の

号遺存であることが判明した。 が九人、金戒光明寺が一一人で、これ以外の諸本山ではさらに少ない名 を示している。これに対して他の本山の江戸末期までの遺存は、知恩寺 知恩院、増上寺歴代の名号は、初期のものを除けば極めて高い遺存率

五七点程になる。 ここで資料調査で収録した全名号を概算集計してみると、総計一、五

で三六〇点、中部地域で四二二点、その他の地域を合計したものが二八 この中から数量的に分類してみると、関西地域が四九二点、 関東地域

三点となった。

多く、祐天一一八点、徳本八一点、岸信宏四七点となった。 そして僧別に頻度数の多い順にみると、山下現有名号一二九点で最も

捨世派の名号数の方が上まわるであろう。 徳本、弾誓などの名号数量が多いことが文献上しられるので、実際には っと多いであろうが、在家所蔵の数は調査することが困難である。また 名号資料調査は浄土宗寺院所蔵のものを対象としたので、実際数はも

在集計が基礎的な資料となりうるものと考える。 今まで、名号所蔵の実態調査をした資料がないので、これらの収蔵所

> 過を辿ってみたい。 これらの収録、現物調査を行った名号資料によって、成立と変遷の経

蔵されていることが判明した。これらのうち二六点については資料実物 調査と撮影を行った。 地域で二〇点、関東地域で九点、 ケート調査によって集計した総数は四三点ある。地域的内分けは、関西 伝法然名号は、総・大本山始め各所の寺に所蔵されている。 中部地域で一一点、九州地域で三点収

それらを列記してみると、

名	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)	(7)	(8)	(9)	(10)	(11)	(12)	(13)	(14)	(15)	(16)
号	伝法然	伝法然	伝法然	伝法然	伝法然	伝法然	伝法然	伝法然	伝法然	伝法然	伝法然	伝法然	伝法然	伝法然	伝法然	伝法然
ー 寸オ 法載	78.	78.	112.	80.	88	124	52	44.	102	31.	31.	67.	157.	90.	141.	60
タテ×ヨコ	. 0 × 23. 0cm	$0 \times 23.0$	9×33.7	6×26.5	88. $0 \times 25.0$	4×81.3	$0 \times 28.3$	.7×18.8	5×21.4	.2×15.8	.2×17.4	2×21.2	2×43,0	.1×25, 9	.5×137.6	$60.3 \times 29.1$
		***************************************	-		***************************************	STATE AND ADDRESS.		京	京	京	京	京	京	京	大	大
所								都	都	都	都	都	都	都	阪	阪
蔵	知恩院	知恩院	知恩院	知恩院	知恩寺	知恩寺	知恩寺	一念寺	西光寺	西願寺	西光寺	善照寺	安養寺	正法寺	一心寺	大雲寺
紀			嘉站		-	- Malesana	1000	建	承			建	Will to		文	建
年			植三					建永二	安二		va	曆二			文治三	建久六
署名				源空	源空	T.	CONTRACTOR OF THE PARTY OF THE	源空	源空	源空	源空		源空		源空	源空

寺	寺	寺	院一元暦	寺	寺	等	幸	寺嘉禎	<b>+</b>
能	良	浄運	瑞真	浄光	勝願	熊谷	熊谷	光明	光明
埼玉	神奈川	群馬	東京		埼玉		埼玉	奈	奈
47. 7×17. 6	$54.4 \times 20.2$	29.5×8.6	22. 2×6. 2	1	$31.0 \times 10.7$	$63.2 \times 19.6$	93. $2 \times 34.8$		26. 3×8. 0
伝法然	法	法	法	法	法	伝法然	注	7:	it:
(26)	(25)	(24)	(23)	(23)	(21)	(20)	(19)	(18)	<b>(17)</b>

この他の伝法然名号所蔵は

源源空空

源空 源源空空

大阪--專念寺。

奈良一来迎寺、 専念寺。

愛知—長谷寺、 如意輪寺、 悟真寺、浄土院、

長野―善光寺、 正満寺、 円通寺、 満光寺。

栃木一如来寺。

静岡 兵庫—安養寺。 一称念寺。

福岡―善導寺二点、 瑞松寺。

福井一正覚寺。

が調査で判明したものである。

人の僧の筆跡とは考え難いのである。 伝法然名号には楷書、行書、草書体あり、 多様な書風で書かれていて

時宗真教名号に似た書風のもの。授手印名号の書風に似たもの。熊谷伝 系統に分類することができると思う。親鸞名号と類似の要素をもつもの。 そこで書跡という点を中心に考察してみると、書風上から六種類位の

> る。 の署名と比較した結果、全く一致するものはみられない。(4) れた法然真跡の「興善寺文書」や「熊谷宛書状」「七ケ条制誡」署名など 説をもつ系統の書風のもの。源智伝説をもつ系統の書風のもの等々があ 源空署名(または花押)を有する名号も多いので、現在最も 確定さ

源空空

けて名号などは書かれなかったことが想定される。 失を糺弾している。このように旧仏教から弾圧が加えられている時には 像一摂取不捨曼陀羅を図することの失など九箇条にわたって専修念仏の 事情も考えられる。専修念仏が広まってゆくうちに、延暦寺僧徒による トラブルになるようなことは差し控えたであろう。 念仏停止の訴えや、元久二年興福寺からの奏状があった。それには、新 浄土宗初期にはまだ名号が書かれなかったであろうことには、 旧仏教との軋轢を避 歴史的

からも名号を懇望した記録はみられないのである。 また文献的に法然が名号を書いた記録もみられないし、(5) 門下側の資料

統であることを主張して製作されていることが看取される。 しての親鸞を強調しており、『四十八巻伝』は他派に対して鎮西派が 正 そして法然の諸伝記の成立を考えると、『拾遺古徳伝』は法然正系と

てくる。 立した為、 原型から派生したものでなく、自派の正統を主張して、必要に応じて成 そこで伝法然名号が、色々な書風で数多く存在しているのは、一つの 種々な系統の名号が長い間に成立したのであろうと思考され

今後の研究を俟つことにする。 れるが、確定した筆跡との比較が困難なので、 門下の名号ー 聖光、 証空、 源智、 蓮生名号、 断定することが難かしい。 および良忠名号も伝えら

筆本の筆跡と全く同筆である。 した。このような意図のもとに名号も書かれたと思われる。証 賢 名 号 忠―然空を継いだ一条派の自分こそ諸流派の中で一番正統であると主張 証賢(一二六五―一三四五)は鎮西派こそが浄土宗の正統だと強調し、 土宗で最初期の名号として確定できるものは向阿証賢のものであろう。 (清浄華院)は法性寺流の流麗な筆致で書かれ、著述の『三部仮名鈔』自 調査した資料によって鎌倉以後の名号の変遷を考察してゆきたい。 良 浄

名も隷書で中国風に書き押印がある開山名号である。 円(一二九〇—一三七一)の隷書の利剣風名号(大阿弥陀経寺)がある。 次に入元して中国文化の影響を受け、 禅宗を強く意識して書かれた澄 署

る。

了誉と署名し、花押を書いている。 (京都浄福寺)を遺している。禅宗を強く意識して書かれた名号といえ、 浄土宗中興の聖冏 (一三四一~一四二〇) も気骨ある力強い筆法の名号

ることができる。 いえる。浄土宗名号が型を踏襲して系譜的に相承されていったことをし の伝授と共に師資相承を意図して師弟間に継承された開山名号であると (増上寺。長野清林寺)は書体、書式までも師風を踏襲しているから、 弟子の増上寺開山聖聡(一三六六~一四四〇)にも名号がある。 教学 名号

な門弟に師資相承の形で書き遺されたものと推察できる。 本や近代のように不特定多数の人に授与されたものでなく、 南北朝―室町期には開山名号が多く遺存していることから、名号が徳 開山が有力

列挙すると (下は所蔵寺) 室町から江戸時代以前までに、十五人の開山名号の筆跡が確認できる。

> 円誉—大蓮寺。 隆堯一浄厳院、 伝誉—正覚寺。 清範一金躰寺。 清嚴—净国寺。 信楽院。宗真—信楽院。 存貞—蓮馨寺、 徹公—净安寺。 燈營良然一西福寺、 西蓮寺 发往—満光寺。

貞安—西光寺、 満光寺、善光寺、 瑞真院

などがある。

名号―真松院などが遺されている。 この他、捨世派の祖称念―一心院旧蔵、 弹誓—阿弥陀寺、 後奈良天皇

然名号のように当時流行していた蓮如名号の影響を強く受けたものもあ 浄土宗名号には、親鸞や一遍、 真教名号の影響が認められるほか、 良

代の書き方がわかる。 書風も時代と共に推移変遷している。 書式としては、この時代の名号は左下端に署名のものが多く、 江戸時代になると異なった様々な書式が行われ

しているから、捨世系のものは後で纏めて述べることにする。 している。総・大本山系名号と捨世系名号とでは書き振りや意図を異に 江戸時代に入って名号は多く書かれ、資料としてはかなりの量が遺存

料をみていく。人と書の視点から名号の変遷を辿ってみたい。 知恩院および増上寺歴代名号は多く遺っているので、各本山ごとに資

\*知恩院は□に世代、増上寺他は○に世代で示した。

知恩院でも尊照以前の初期の名号は遺っていない。

し宮門跡制を作った。名号(運正寺、大法寺)は浄土宗の名号に少ない豪 図尊照(一五六二~一六二〇)は中興で、 知恩院を一宗総本寺の地位に

快な禅僧風な書き振りである。署名には満誉と花押が書かれている。

名の草書名号がある。弟子の百90満霊がこの草書名号を継承している。 図尊空(一六一三—八八)は伏見宮家 出身で、名号(知恩院)は細い線 図霊巌(一五五四~一六四一) は焼失した堂宇を復興して中興となった 名号はかなり多くみられ、 楷書名号と浄土宗には少ない松風と署

名号に二顆印を押す習慣が始まっている。(8) ていて、 図知鑑 (一六〇六一八七) の名号 (瑞真院) 授与記の跋文がある。花押は独特な図案のもの。この頃から、 は、 細書きの楷書で書かれ で瀟洒な貴族的な書き振りである。

る。 文を書いた紺紙に金泥の楷書のもの。弟子忍澂も同じ書風で継承してい 図万無(一六〇七~八一)の名号(法然院)は、蓮台を置き、上に 摂益

あり、 図感栄(一六一一~八七)の大幅名号(正福寺)は、末寺授与の 跋 文が 本山名号には珍しく特別意匠を凝らした書である。

た独特のもので、末寺授与の跋文がある。 四孤雲(一六二四~九一)の名号(西願寺)は、 飄逸とした細線で 書い

上に印を押し、 四円理(一六三七~一七二五)の名号(報恩寺) 末寺への授与記を書いている。 は、 中央に署名、花押の

常書の書き方だが、中央に在心と花押、 江戸末期のものでは、図在心(?~一八二二)の名号(浄運寺) 左に誉号を書いた例。 は、

る。 きの楷書で中央に署名花押し、 四顕道(一七九〇~一八五八)の名号(知恩院、 右に総本山知恩教院を大書したものであ 西福寺、 大雄寺) は、太書

へ上った。名号(松樹院、大雲寺)は力強い楷書で、 四学天(一八〇四~七〇)は増上寺学頭職となり、 光明寺をへて知恩院 名誉の署名と複雑な

意匠の花押が書かれている。 この他に所蔵が確認されている歴代名号は

國旧応—宝円寺、四秀道—西円寺、四見超—西蓮寺、 回鶯宿—如意

輪寺、 國順真—清浄寺、 寿永寺、 称名寺

寺 题祐月—正満寺、 62霊麟—西蓮寺、 50興玄—西蓮寺、 63智厳―誓願寺、 浄運寺 团說行—西蓮寺、 回聖道—良忠 88説玄一

國定說—雲竜寺、

信楽院、 四歓幢—清浄寺、

などがある。

時代を反映して、型の踏襲によらない独自の創意によって名号が書かれ、 江戸時代の名号は型を踏襲したものが主流だが、 明治以後は刷新した

時代が近いから伝存量も多い。

各名号の特徴をいくつか概観してみると、

号が書かれている。軸、題額も多く揮毫され、名号書も同一書風である。 の書に対する深い鑑賞眼から(古写経収集等)、本格的な書法によって名 四養鸕徹定(一八一四~九一)は儒学を学んで考証学が重視され、 中国

徹定とは好対照である。(9) 仮名書であったことから、 四福田行誠 (一八〇七~八八) は和歌に秀で、書の本領とするところは 漢詩、名号も国学系の和様の書き振りで書き

日

めて化益された。したがって各年代に書かれた数多くの名号が全国でみ 四山下現有(一八三二~一九三四)は元来捨世系の出身であるが、 増上寺をへて、七十一歳に知恩院へ上り三十三年間浄土宗管長を勤 知恩

え三顆印を押した特徴がある。 え三顆印を押した特徴がある。 大三、名号は関通の創意を継承しているが、書法を佐瀬得所に本格的られる。名号は関通の創意を継承しているが、書法を佐瀬得所に本格的られる。名号は関通の創意を継承しているが、書法を佐瀬得所に本格的られる。名号は関通の創意を継承しているが、書法を佐瀬得所に本格的

く収蔵されているのが特徴である。は全て保存されている。現有、信宏名号を除いては、関西地域のみに多は全て保存されている。現有、信宏名号を除いては、関西地域のみに多とのほか、霊瑞、運海、智海、随円、信亨名号があり、以下歴代名号

ない。 増上寺歴代では聖聡以後、存貞(既出)、存応以前の 名 号 は 遣ってい

存貞名号の型を踏襲したものに清巌、存応名号がある。⑫ 慈 昌 存 応一五四四~一六二〇)は近世浄土宗発展の基礎を作った人で、名号(浄国今、満光寺、来迎寺)は楷書の細書きで、書風、書式、署名位置まで存貞を継承している。特に金の台紙を用いた台表具で仕立てられている。直を継承している系譜となる。⑫ 慈 昌 存 応している系譜となる。

②知哲(一六○二~六九)は講説論義の秀才としてしられ、名号(『手鑑』)に 継承 あち、この書き方が、 ②歴天(一六○七~七三)の名号(『手鑑』)に 継承 をち、この書き方が、 ③歴天(一六○七~七三)の名号(『手鑑』)に 継承 をおている系譜となる。

家綱や桂昌院に信頼の厚かった図了也(一六二九~一七〇八)の名号

中央下に花押を大書している。他に授与記跋文の入ったのもある。(知恩院、願行寺、西浄寺)は力量感ある楷書で所住寺と僧名を割り書き、

(天清寺、養林寺、長念寺)も遺されている。 歴代ではないが、存応門下の重鎮で民衆の帰依を受けた呑 竜 の 名

号

出土寺歴代中最も多く名号を書いたのは密祐天(一六三七~一七一八)で、名号を授与して民衆から尊敬された。現世利益の面も強調され、細線で要の多さから弟子祐海の代筆のものもある。祐海も自筆名号を遺していまが、来迎寺)の二種類がある。十数年間に三十万枚書いたといわれ、需要の多さから弟子祐海の代筆のものもある。祐海も自筆名号を遺してい、形は祐天に相似しているが、祐海の方が筆圧があって迫力に富む。

て、形は祐天に相似しているが、祐海の方が筆圧があって迫力に富む。

て、形は祐天に相似しているが、祐海の方が筆圧があって迫力に富む。

て、形は祐天に相似しているが、祐海の方が筆圧があって迫力に富む。

∞白随(一六五六~一七三○)の名号(瑞真院)も祐天名号を基に細い髭その後、祐天名号の影響を受けた人は多い。

線を加味して独自の名号に仕上げたものである。

を継承したものだが、往的や真阿の名号はさらに独自な意匠になってい(一心寺)、知圀順良(一七七三~一八四五)の名号(瑞真院)なども祐天形一七三八)の名号(天性寺)、一心寺中輿の真阿(一七八〇~一八五〇)の名 圏圏鑑(一六五三~一七三二)の名号(信楽院)や知囮往的(一六六〇~号

い創意のものである。 号(浄運寺、仙年寺)は丸味を持った速書きの行書で、祐天名号によらな野大玄(一六八〇—一七五六)は長泉院の開山で祐天に師事したが、名

る。

呼称は僧名で書いたものが多いが、誉号で書いたものもみられる。 としては、中期以後は中央に署名のものが多くなっている。また署名の 江戸時代、存応およびその系譜の名号は中央に署名しているが、書式

この他の遺存する歴代名号を示すと、

2四露白—法泉寺、 **愛詮察―長谷寺、** ⑩霊応—西蓮寺

60隆善—天照寺、 60念海—教伝寺、 ⑤在禅—天然寺

窗典海—增上寺、 @顕了—西蓮寺、 @念成—正満寺

@巨東—長伝寺、 60密賢一浄運寺、 65智典 一増上寺

⑥慧厳—净運寺、 ⑩教音——天照寺、 13大宣—天然寺

する為、増上寺のみの歴代をあげることにする。 次に明治以後の近代名号をみるわけであるが、 知恩院へ転晋して重複

厳で堂々とした楷書で書かれている。 上寺大殿復興に尽力し全国を勧募教化した。(10) の堀尾貫務(一八二八~一九二一)は在職二十一年間勤め、 名号(西方寺)も多く、 焼失した増 謹

に努められた。多くの書も遺され、名号(大雲寺)は関東地域に多く二 ⑩道重信教 (一八五六~一九三四) は仏教の民衆化をはかって正法 興隆

二点が確認できる。

多くあり、楷書で清簾で謹厳な書風で書かれている。 教育者として京都家政女学校長を三十五年間 勤め た。名号(松樹院)も ⑩大島徹水(一八七一~一九四五)は律院の伝統を守り、 近代の偉大な

似た気骨のはげしい書き振りで、 ❷椎尾弁匡 (一八七六~一九七一) は仏教学の権威者、 共生運動によって実践的教化活動を展開した。書は禅僧の墨跡に 浄土宗書跡の研究 晩年の名号(増上寺)は学徳兼備にし 教育者としてし

て気魄の書である。

百二歳の高令で遷化されるまで化益された。 ❸大野法道 (一八八三~一九八五) は戒学の大家、 飄逸とした枯淡の趣致で書かれている。 名号(西方寺)も多く遺さ 教育者として活躍

列記しておきたい。 これ以外の本山歴代で江戸時代のものは遺存が少ないが、資料として

13吟達—生蓮

百③幡随一大音寺。 9满霊—知恩寺、

®察問—海運寺、 ⑥説音—松樹院

砂西音—西蓮寺、

❷祐水─昭臨寺、

⑩寂念—西蓮寺

黑③順長—正満寺、③張林—満光寺、

❸順教─西蓮寺、❸潮音〈『手鑑』〉匈天従─浄国寺、

◎写悦—生蓮寺

60定円—昌福寺、 回観定—西蓮寺、

净⑩雲竜—正満寺、 8哲冏—生蓮寺、 **69聖道(『手鑑』)** 

@祥真—大通寺

光図誾徹―正満寺、 ◎源底—勝願寺、 8制徹—西蓮寺、

66了碩一報恩寺

などがあるが、名号の遺存度は低い。

ことによって付加価値を生じ需要が増加した。不特定多数の人への授与 が相承されていったものが多いことがわかる。教学を伝授されると同時 が広がって、書く量が増えていったことが考えられる。 に名号が授与されたことが考えられる。その後には本山所住寺名を書く 以上の概観から、本山あるいは高僧の名号は、総じて師から弟子に型

変遷史的にみると、名号であってもその時代を反映していることが書

とがしられる。から看取されるところから、書式が時代とともに推移変遷していったこ

るのである。 二顆押印する習慣が起り、後世に踏襲されていったことなどが理解され二顆押印する習慣が起り、後世に踏襲されていったことなどが理解され

次に捨世系の名号の変遷について述べる。

ばその詳細をしることができる。 捨世僧が民衆の念仏策励の為に配布したことである。徳本の伝記によれ独自の意匠を凝らして様々な書き振りがある。本山高僧名号との違いは、独自の意匠を扱いして様々な書き振りがある。本山高僧名号との違いは、

①称念―以八―雲説―厭求など、学解の深化によって捨世僧になった

②法然の古跡に法然院を建てた忍澂の一系。万無―忍澂―霊潭、穩冏

た系譜。宗戒両脈相承後に捨世僧になり持戒持律念仏を主張した系③無能―関通から法岸、法洲、法道の大日比三師から山下現有に至っ

統である。

実践した弾誓―澄禅―徳本―徳住などの系譜。 (4 檀林に入寺せず、先に隠遁の志あって捨世僧になった、苦修練行を

して名をなし、浄土宗発展に功積を遺した僧の系譜がある。との他、⑤袋中、貞極、普寂、音激など本山には入寺しないが学僧と

出来の草書で清爽な書き振りであって、時宗の草書名号の影響を受けた知味の草書で清爽な書き振りであって、時宗の草書名号の影響を受けたしては一心院開山の称 念(一五一三~五四)の名号(一心院旧蔵)は、

六四五~一七一一)の名号(法然院)は、巧まずに書かれた行書名号で万(2)万無(既出)門下で、学僧で戒律の研究と念仏実践に励んだ忍澂(一念ともに仏制を守り念仏修行に励んだすがすがしさが書に表れている。以八(一五三二~一六一四)の名号(誕生寺旧蔵)は細書きの楷書で、称

無名号を継承している。

創意は無能に始まっている。 実に継承されている。山下現有名号の祖型は寛通名号だが、その意匠的3持律持戒念仏を主張した系統の名号は、意匠的には始祖のものが忠厭求(一六三四~一七一五)にも名号(極楽寺、西蓮寺)が遺されている。

と継承された名号系譜が遺っている。 能の独特な名号は関通に踏襲されたが、無能寺には無能―不能―無任へ無能(一六八三〜一七一九)は持戒を尊重し和歌をもって教化した。 無

(一八○四~六三)へと謹厳な楷書名号が相承されている。(西円寺)は法岸(一七四四~一八一五)、法洲(一七六五~一八三九)、法道関通の思想信仰は大日比に伝えられ、大日比流念仏となり、その名号関通(一六九六~一七七○)の名号も全国に散在し一四点が確認できる。

(4)苦修練行派の名号は数量的に最も多い。

苦修練行をした。 吉修練行をした。 一方五二~一七二一)も諸国名山に登って十六年間もので、跋文には「十方西清王国光明弾誓阿弥陀仏」と書かれている。 弥陀寺)は迫力が充満した速筆の筆法による意匠性の強い独特の線質 の 弥陀寺)は迫力が充満した速筆の筆法による意匠性の強い独特の線質 の 弥陀寺(一五五一~一六一三)は行歴をみると、四十七歳までは山岳洞窟

講中組織が増加していったことが窺えるのである。 講中組織が増加していったことが窺えるのである。 講中組織が増加していったことが窺えるのである。 講中組織が増加していったことが窺えるのである。 講中組織が増加していったことが窺えるのである。 講中組織が増加していったことが窺えるのである。 は四十六歳まで、一枚起請文を生 との後、徳本(一七五八~一八一八)は四十六歳まで、一枚起請文を生 との後、徳本(一七五八~一八一八)は四十六歳まで、一枚起請文を生

なっても書かれた。って働く線が共通点である。徳本系名号はその後も受継がれ、明治期にって働く線が共通点である。徳本系名号はその後も受継がれ、明治期に弾誓、徳本等の名号は速筆によって、気魄をもってうったえる外に向

(5)この他学僧の名号をあげてみると、

幅名号も書いている。 を書いているが、中国宋の書風の影響がみられる。草書名号や金泥の大を書いているが、中国宋の書風の影響がみられる。草書名号や金泥の大をなした学僧である。 名号(檀王法林寺)は太書きの楷書で、無は「无」袋中(一五五二~一六三九)は名越、白旗両教学を研鑚し、 多くの著述

浄土宗書跡の研究

厳守の学僧としての見識が表出されている。を建て道俗を教化した。名号(来迎寺旧蔵)は謹厳な小字楷書で、持戒を建て道俗を教化した。名号(来迎寺旧蔵)は謹厳な小字楷書で、持戒を建て道俗を教化した。四休庵

対校録』の校正をし、各地に講筵をしいた学僧である。 名号(浄福寺)音澂(一七五七~一八三三)は忍澂門下の穏冏について 受学、『大蔵経(長泉院)は謹厳で骨気ある楷書で、学僧の風韻が出ている。関通の示唆と奨励をえた。長泉律院に住し多くの著述 を な し た。名号関通の示唆と奨励をえた。長泉律院に住し多くの著述 を な し た。名号

#### 結

は堂々とした太書きの楷書で、忍澂の書風を踏襲している。

の貴重な資料となろう。

一、五○○余点におよぶ名号を目録に収録することができたので、今後さた。全国の伝法然名号の所在をほぼ確認することができたので、今後で名号施し、一、五○○余点におよぶ名号を目録に収録することがでい。そこで基礎資料を作るべく広範囲にわたって、名号所蔵アンケートい。そこで基礎資料となろう。

上人別所蔵一覧が作れるであろう。 ら江戸初期の開山名号が各地に遺存していることは貴重な資料。いづれ代名号が他の本山に比して多く遺存していることがわかった。室町期かまた特定な高僧名号の所在を確認することができ、知恩院、増上寺歴

また調査の返信から、名号に無関心、不所蔵の寺院が多いこともわかっくを所蔵し、中に貴重な名号を保持していることも集計から判明した。名号の収蔵は地域的に特徴があることも判明した。購得収蔵寺院が多

た。

た。これらの資料から管見したものを元に、名号の成立変遷を考察してき

から名号が成立したであろうと想定される。かったか。書跡の面からみて、真宗や時宗名号の影響を受けて南北朝頃れる。初期には、自派の正統性を主張することが名号成立の要因ではなお然およびその門下の時代には名号が書かれることはなかったと思わ

まうになって書写量も増加していったものと思われる。 はうになって書写量も増加していったものと思われる。 は、証明的は、証明的に対して、理を所述がある。 は、正正の名号の系譜がしられ、本尊的性格よりも、人師信仰的ない。 とによって裏付けられる。江戸時代末期まで、型を踏襲する傾向がみらとによって裏付けられる。江戸時代末期まで、型を踏襲する傾向がみられる。 とによって裏付けられる。江戸時代末期まで、型を踏襲する傾向がみられる。 とによって書写量も増加していったものと思われる。 まうになって書写量も増加していったものと思われる。

があるといえよう。 だ名号が多い。共通する点は念仏策励の為に民衆に授与したことであろた名号が多い。共通する点は念仏策励の為に民衆に授与したことであろう。名号が民衆との心を通じあう最も有効な手段となって、本尊的性格のて裏付けられる。念仏行者としての生き仏的性格と独特な意匠の名号が相乗効果をもたらし、阿弥陀仏号を書いているが、思想行動を通してが相乗効果をもたらし、阿弥陀仏号を書いているが、思想行動を通してが相乗効果をもたらし、阿弥陀仏号を書いているが、思想行動を通して系名号とは性格を異にするが、捨世系の多彩な名号に浄土宗名号の特徴系名号とは性格を異にするが、捨世系の多彩な名号に浄土宗名号の特徴があるといえよう。

注

- (1) 三田全信『浄土宗史の諸研究』四一九~四三七頁。
- (2) 宮崎円遵編『親鸞聖人御真蹟集成』

八十三歳と八十四歳の時に書いた名号本尊であると書き記している。

- 録にしたもので、名号だけの唯一の資料集。 昭和十七年に仏教専門学校の創立三十周年を記念した名号展覧の中から図 内遠忌記念に仏画、名号の展示された図録。『手鑑』(昭和十九年刊)は、 は、昭和十二年知恩院で三上
- を書風の面から考えて、法然よりかなり後の成立と思量される。第一次資料が鎌倉初期の書風であるのに対し、名号署名の源空、名号全体(4) 拙稿「源空の署名―名号資料から―」(『仏教論叢』三七号、七~一一頁)。
- れたものと考えられる。 寺再建に際し、重源が諸人に阿弥陀仏号を付与したことが、法然に仮託さ寺再建に際し、重源が諸人に阿弥陀仏号を付与したことが、法然に仮託さい。 東大
- (6) 拙著『南無阿弥陀仏の書』に詳述。
- (7) 弘安九年の伝良忠自筆名号(光明寺)があるが、良忠譲状(弘安九年)
- 影響があったからと考えられる。 戸時代、黄檗僧の渡来で、僧の間に中国唐様の文人書が流行し、名号にもの 黄檗禅では縦一行の対聯が書かれ、署名のほかに二顆押印している。江
- ○巻二号、三〇二〜三〇六頁)。 出稿「明治期浄土高僧の名号について―徹定と行誠―」(『印仏研究』四
- が特徴としてあげられる。(10) 近代になって、名号が堂字再建勧進の為に大きな効果をもたらしたこと
- (1) 拙稿「名号の系譜(1―捨世派弾誓、徳本の名号書―」(『法然学会論叢』
- (12) 『日課授与名号識』『授日課名号記』(『徳本行者全集』第一巻二九四頁

者に真筆名号が授与されている。

全集』第二巻三〇三頁以下)。また個人の念仏者へは、六万遍以上の念仏全集』第二巻三〇三頁以下)。また個人の念仏者へは、六万遍以上の念仏(3) 五十人以下小幅名号、百人以下中幅名号、百人以上大幅名号となってい

付記 本研究は平成四・五両年度にわたる浄土宗教学院助成研究の報告である。

# 『瑜伽論』の三種戒

# 小澤憲

珠

『瑜伽論』よりも、むしろこの両経の存在の方が大きかったとしては、『瑜伽論』よりも、むしろこの両経の存在の方が大きかったとしては、『瑜伽論』よりも、むしろこの両経の存在の方が大きかったとしては、『瑜伽論』よりも、むしろこの両経の存在の方が大きかったとしては、『瑜伽論』よりも、むしろこの両経の存在の方が大きかったとしては、『瑜伽論』よりも、むしろこの両経の存在の方が大きかったといってもよい。

が『瑜伽論』であり、「菩薩地」である。『菩薩善戒経』と『菩薩地持道とは万人に開放されている道ではない。三乗を俊別する立場にあるの『菩薩地持経』もそれは同じである。しかしそこに説かれる大乗の菩薩ところで「菩薩地」は大乗の菩薩道およびその果を十章によってまと

とを踏えなければならない。 (1) したがって大乗戒としての三種戒も、三乗論に立脚して説かれているこ 薩地持経』については大部の『瑜伽論』の部分訳である可能性が強い。 産出持経』は『瑜伽論』「菩薩地」の単独流布本といわれるが、少くとも『菩

三乗論に立脚するとは、具体的には三乗の種姓(gotra)を説くことである。声聞の種姓を具えたものは声聞乗に、菩薩(大乗)の種姓を具をたものは大乗に発心するのが基本であって、種姓の転換、あるいは種姓の異る乗に発心するのを許さないのが『瑜伽論』の立場である。「菩薩を三分したものが三種戒である。当然、三種戒もそのような条件のも蜜を三分したものが三種戒である。当然、三種戒もそのような条件のも蜜を三分したものが三種戒である。当然、三種戒もそのような条件のも蜜を三分したものが三種戒である。当然、三種戒もそのような条件のも蜜を三分したものが三種戒である。当然、三種戒もそのような条件のも蜜を三分したものが三種液である。

に、当然そこに予想されるであろう問題点にも留意するつもりである。種戒をとらえなおすのが目的であり、またこの三種戒を菩薩に授ける際この小論ではこのような『瑜伽論』の立場から大乗戒である菩薩の三

『瑜伽論』の三種戒

戒、饒益有情戒の授戒について、その次第を説いているが、先ずその一「菩薩地」戒品では、菩薩の学ぶべき三種戒、つまり律儀戒、摂善法

等)菩提において誓願を立てたか」。彼は「はい」と答えるべきでの善男子よ、あるいは法弟よ」。「汝は菩薩であるか、また(無上正の菩薩のところでこのように言うであろう。「聞け、 これこれの名またかの有智の菩薩は無散乱心にて立ちあるいは坐して、かの正行

により「私はよく持つ」と答えるべきである。 
薩の戒である律儀戒、摂善法戒、饒益有情戒を願っている」……彼 
これこれの名の善男子よ、我のもとで一切の菩薩の学処、一切の菩 
ある。さらにかの(有智の菩薩は)このように言うであろう。「汝は、

戒が授けられることを意味する。そして受者は有智の菩薩の「よく持つ とがかかえている問題である。それは発心したての菩薩が授戒をしてく る。 当然ながら大乗仏教の菩薩である。しかもこの菩薩が智慧も実力も具え とは、すでに無上正等菩提において発心をしている先輩の菩薩であり、 れる自分の師匠を選択するということでもある。ここでいう同法の菩薩 菩薩戒を受けたことの証明師となることを宣して、授戒がおわる。 者である有智の菩薩は如来像の前で、十方の諸仏菩薩にたいして受者が る。この質問、つまりこの二種の確認がなされて、そこではじめて菩薩 において誓願を立てたか(bodhau ca kṛta-praṇidhānaḥ)」との質問であ ていることを初心者が見極めなければならないのである。 一つは前段に示された同法(saha-dhārmika)の菩薩を訪ねるというこ か」の問に、三度にわたって「よく持つ」と答える。これをうけて、授 さて今ここでは授戒の次第の詳細について検討するのが目的ではなく、 この段では、有智の同法の菩薩が受者にたいして二つの質問をしてい それは「汝は菩薩であるか(bodhisattvo 'si)」と「(無上正等)菩提

匠が、声聞乗の種姓のものであっては決してならないからである。つま乗の種姓論に立脚する『瑜伽論』においては、菩薩戒を受けるときの師(gotra)、菩薩としての種姓を具えているものということになろう。三これを『瑜伽論』という立場からみれば、同法の菩薩とは大乗の種姓

り相手の種姓の確認である。 り相手の種姓を具えたものか」という意味が含まれているであろう。つま であるかの確認ということにも関連してくる。授戒する側に立てば、菩薩としての種姓を具えたものにこそ菩薩戒が授けられるのである。授戒 をしての種姓を具えたものにこそ菩薩戒が授けられるのである。授戒 を という間ということにも関連してくる。授戒する側に立てば、菩 を という首はなされるが、それは「汝は菩薩と しての種姓を具えたものが」という意味が含まれているであろう。つま り相手の種姓の確認である。またそれは同時に、自分自身の種姓が何 り目法の菩薩を訪ねるとは、相手の種姓(gotra)を見極めるという問

=

る。『瑜伽論』「声聞地」第二瑜伽処はいう。とは菩薩だけの問題ではなく、声聞乗のものにとっても共通の課題であ自らの種姓を確認し、また同じ種姓を具えた師匠を選択するというこ

することさえある。その場合に、声聞の種姓の人が、独覚において、特別の産性のものであったり、大乗の種姓のものであったり、大乗の種姓のものであったり、大乗の種姓のものであったり、大乗の種姓のものであったり、大乗の種姓のものであったり、大乗の種姓のものであったり、大乗の種姓のものであったり、大乗の種姓のものであったり、独覚のおいて誓願を発した人がいても、その彼が声聞の種姓のものであったり、たり、独覚の種姓のものであったり、大乗の種姓のものであったり、活願を発した人がいても、その彼が声聞の種姓のものであったり、おいて誓願を発した人がいても、その彼が声聞の種姓のものであったり、大乗の種姓のものであったり、本質の種姓のものであったり、大乗の種姓のものであったり、本質の種姓のものであったり、大乗の種姓のものであったり、大乗の種姓のものであったり、大乗の種姓のものであったり、大乗の種姓のものであったり、大乗の種姓のものであったり、大乗の種姓のものであったり、大乗の種姓のものであったり、大乗の種姓のものであったり、大乗の種姓のものであったり、大乗の種姓のものであったり、本質の種姓の人が、独覚において、

姓のものも、同様に知るべきである。正に住するのである。このように独覚乗の種姓のものも、大乗の種姓の故に、決定して最後に、その誓願を捨離して、声聞乗の誓願にあるいは無上正等菩提において誓願を発しても、その彼は声聞の種

ることが基本であり、これが『瑜伽論』の立場である。「声聞地」第二つまりその人が生来具えている種姓にふさわしい乗(yāna)に発心す

瑜伽処はさらにいう。

建立がある。 (1) ものであると知るべきである。このように誓願の区別によって人の ものであると知るべきである。このように誓願の区別によって人の で、これらの人々は、声聞乗に誓願したものならば、声聞の種姓の といこの意味におい この中、これらの人々にとっての誓願の移転、誓願の捨離はある。

の種姓のものは、同法の菩薩を師として選ばなくてはならない。 がというのである。漢訳によれば「所有補特伽羅願可、移転、願可」捨ないというのである。漢訳によれば「所有補特伽羅願可、移転、願可」捨ないというのである。漢訳によれば「所有補特伽羅願可、移転、願可」捨ないというのである。漢訳によれば「所有補特伽羅願可、移転、願可」捨ないというのである。漢訳によれば「所有補特伽羅願可、移転、願可」捨ないというのである。漢訳によれば「所有補特伽羅願可、移転、願可」捨ないというのである。漢訳によれば「所有補特伽羅願可、移転、原可」捨ないというのである。漢訳によれば「所有補特伽羅願可、移転、大乗してありえばなくてはならない。

ておきたい。いて、その次第や方法について触れているので、その概略をここに示しいて、その次第や方法について触れているので、その概略をここに示しそこで「声聞地」第三瑜伽処では、自らの種姓の確認や師の選択につ

先ずこれから修行を志ざそうとする初心者は、瑜伽(yoga)に熟達し

していることはありませんね…… していることはありませんね…… していることはありませんね…… していることはありませんね…… していることはありませんね…… していることはありませんね…… していることはありませんね……

——汝已一向帰「仏法僧」非「外道師及彼邪法弟子衆」不——(19)

なされる。かないものもいたのであろう。ここで仏教の修行者であることの確認がかないものもいたのであろう。ここで仏教の修行者であることの確認がなどの質問がなされる。おそらく瑜伽の修行者の中にも外教と区別のつ

確認がなされる。 で認がなされる。 ではaya)、知他心差別智(cetaḥ-paryāya-sthānena)の四種の方法によって、aya)、知他心差別智(cetaḥ-paryāya-sthānena)の四種の方法によって、なにその師にたいして、審問(pṛcchā)、言論(kathayā)、所作(ceṣṭ

行、癡行、慢行、尋思行、等分行、薄塵行の七種をいう。のである。根は、鈍根か中根か利根かについてである。行は、貪行、瞋この中、誓願と種姓とは、声聞乗、独覚乗、大乗の三乗についてのも

第一の審問による方法とは、

てか、独覚乗においてか、大乗においてか」。ある。「長老はどこにおいて誓願を発したのか」と。「声聞乗においある。「長老はどこにおいて誓願を発したのか」と。「声聞乗におい審問によって誓願が尋求されるとは何か。このように質問すべきで

正願,声聞乗耶、独覚乗耶、無上正等菩提乗耶——(33)——云何名為」応-以二審問「尋+求其願」謂如」是問、長老於」何以発

という質問を瑜伽の師になし、これに対して師は、三乗のいずれに発心

さらに審問によって、種姓と根と行とが確認される。したかを答えるものである。これは相手の師の誓願の確認である。

種姓根行,善取,其相,如,問而答、——種姓根行,善取,其相,如,問而答、——云何名為」応,以,審問,尋,求種姓及以根行,謂長老於,自種姓根——云何名為」応,以,審問,尋,求種姓及以根行,謂長老於,自種姓根

てこない。
るものであれば、解答が得られる。ただし師が愚鈍であれば、答は帰っるものであれば、解答が得られる。ただし師が愚鈍であれば、答は帰っていは相手の師と質問者との種姓、根、行の確認である。師が智慧あ

第二の言論による方法であるが、

喜し、歓喜を生じ、喜悦を生じたものとなる。浄信をし、信解する。もし声聞の種姓のものならば、その言葉によって非常に満足し、歓れの面前で、種々のわかりやすい美しい言葉で語りつつあるとき、をこで次に、言論をもって、すなわち彼についての三の尋求がある。

非常に満足し、歓喜し、ないし浄信し、信解する。 声聞と独覚の (種姓のもは) 決してそうではない。 あるいはまた大乗相応の言葉を語るときに、大乗の種姓のものは、

解、……後復為」其宣一説大乗相応言論、彼聞」宣一説此言論。時、若 理|相応衆雑美妙易\解言詞説+声聞乗相応言論\ 彼聞\宣|説此言論 身中有;声聞種姓独覚種姓|則不」如」是、 身中有「大乗種姓」於「此言論」 便発 最極踊躍歓喜、深生「信解」 若 若身中有,声聞種姓,於,此言論,便発,最極踴躍歓喜,深生,信 從」此已後応上以一言論一尋+求彼三上 謂対一其前一応上以顕一了正

る。 応の表状や行動を表わすことにより、種姓、根、行を確認するものであ これは三乗相応の言論を相手の師になげかけることにより、相手が相

を いう。 う。 に熟達している瑜伽師が他心智によって、種姓、根、行を見極めること よって確認することをいう。第四の知他心差別智による方法とは、瑜伽 第三の所作による方法は、前述のような顔や身体に表われる身ぶりに

#### 四

つまり自分の種姓にみあったふさわしい師の選択であり、その師とは、 法の菩薩を訪ねる場合も、同様の手続きがなされることが予測されよう。 大乗の種姓を具え、無上正等菩提に発心をし、 菩薩地」の戒品にたちもどるならば、「菩薩地」での授戒の師である同 「声聞地」ではこのように師の選択については大乗にも言及している。 瑜伽に熟達した菩薩でな

> てその確認がなされて、はじめて三種戒が授けられるのである。 **(無上正等)菩提におって誓願を立てたか」という質問がなされる。** くてはならない。同時に自分自身の種姓の確認である。 授戒のとき、同法の菩薩は初心の受者に対して、「汝は菩薩か、また

その確認と受けとれよう。つまりここに、菩薩の種姓、発心、三種戒と 願を立てたか」の質問は、三乗のいずれの菩提において発心をしたのか ものか」との意味に受けとれよう。そして「(無上正等) 菩提において誓 いう次第が、授戒の際に存在することになる。

合、「汝は菩薩か」の質問は、「汝は菩薩(大乗)としての種姓を具えた

その場

みたい。 「菩薩地」の組織の中で、 どのような関係にあるのか、 この点にふれて そこでこの菩薩の種姓、発心、三種戒という三つの次第が、『瑜伽論』

## 「菩薩地」種姓品の初頭に、

その中、持(ādhāra)とは何か。実に菩薩にとっての自らの種姓と、 最初の発心と、一切の菩提分法とが、持といわれる。

可欠の要素であり、そのための支柱である。この中の一種でも欠落すれ dharmā)である。この三種の持は、無上正等菩提を証するためには不 という。ここに三種の「持(ādhāra)」がのべられる。その三種とは、 ば、無上正等菩提の証得はありえないのである。そして今ここに、 (prathamaś cittotpādaḥ)' 菩薩にとっての自らの種姓 対応する関係にあることに注目される。 の際の菩薩の種姓、発心、三種戒という次第が、まさにこの三種の持と (bodhisattvasya sva-gotram)' 一切の菩提分法 (sarve ca bodhipakṣyā 最初の発心

心は、発心品第二に説かれる。 菩薩にとっての自らの種姓は、種姓品第一に説かれる。第二の最初の発 「菩薩地」の章品の組織のうえから、この三種の持をみると、

第三の一切の菩提分法は、自他利品第三の初頭に、

を学すか、そのすべてを一つに総合して、菩薩行といわれる。 説すれば、何処において学すか、また如何ように学すか、また何等 このようにすでに発心した諸の菩薩にとっての菩薩行とは何か。 略

のようになる。 というように、菩薩行(bodhisattva-caryā)におきかえられている。 してこの菩薩行は「どこで(所学処)」「どのように(如是学)」「なにを 、能修学)」という三種の内容からなり、 「菩薩地」 の章品との関係は次 そ

菩薩汀(bodhisattva-caryā)

- 所学処(yatra siksante)
- 自利処(svārthaḥ sthānam)

自他利品

第二

- 2 利他処(parārthaḥ
- 真実義処(tattvārthaḥ 〃

真実義品

- 威力処(prabhāvaḥ
- 成熟有情処(sattva-paripākaḥ

成熟品 威力品

第六 第五 第四

> 8 7 6

供養、親近、無量(pūjā, sevā, apramāṇa)

9

10

成熟自仏法処(ātmano buddha-dharma-paripākah / )

6 5 4 3

無上正等菩提処(anuttarā samyak-saṃbodhiḥ

7

菩提品 第七

> 2 7 6 5 4 3 1 方便摂三業(upāya-sahitaṃ kāya-vān-manas-karma paścima 正教誡(samyag-anuśāsanaṃ) 正教授 (samyag-avavāda) 修法行 (pratipattis) 説法 (desanā) 多求法(bahulatā dharma-paryeṣṭi) 勝解 (adhimukter) 力種姓品 11 第八

-能修学 (ye sikşante)

E,

2 1 戒波羅蜜多(śīla- 〃 施波羅蜜多 (dāna-pāramitā) 戒品 施品 第九

3

忍波羅蜜多(kṣānti-

5 精進波羅蜜多(vīrya-

静慮波羅蜜多 (dhyāna-11

慧波羅蜜多 (prajñā-

四摄事(saṃgraha-vastu)

慧品

精進品

第十一

忍品

第十一

静慮品

第十二

第十四

摂事品 第十五

菩提分法(bodhoipakṣya) 供養親近無量品 菩提分品

第十六

第十七

菩薩功徳(bodhisattva-guṇa) 菩薩功徳品

以上が菩薩行の内容であり、これが第三の持である一切の菩提分法で

ある。これは菩薩が「どこで」「どのように」「なにを」学ぶのか、つま り菩薩にとっての学処を整理し組織化したものといえよう。無上正等菩

う立場から三分したのが、菩薩の三種戒であろう。提を証するまでの菩薩のすべての行であり、学処である。これを戒とい

授けられることになる。という次第は、三種の持である菩薩行が三種戒として一と第二の持が確認され、つぎに第三の持である菩薩行が三種戒として提分法(菩薩行)と対応することになる。換言すれば、授戒の際に、第という次第は、三種の持である菩薩自らの種姓、最初の発心、一切の菩という次第は、三種の持である菩薩自らの種姓、最初の発心、三種戒という次第は、三種成という次第は、三種の持いのでは、三種ではいる。

五

最後で、三種戒をつぎのように位置づけている。 つぎに三種戒の内容に少しくふれておきたい。「菩薩地」 戒品はその

熟すること、有情を成熟すること、とである。 とである。 横益有情戒は有情を成熟するためにある。 は心を安住させること、 疲倦なき身心をもった(菩薩の)仏法を成けのものが菩薩のすべての所作である。 すなわち、 現法楽住のために心を安住させること、 疲倦なき身心をもった(菩薩の)仏法を成熟すること、 有情を成熟すること、とである。

している。 ここでは三種戒を菩薩の所作(kārya)という観点から目的別に分類

律儀戒……心を安住させるため。

摂善法戒……自らの仏法を成熟するため。

饒益有情戒……有情を饒益するため。

つまり三種戒の中に菩薩のすべての所作がおさめられているというこ

『瑜伽論』の三種戒

は前述の第三の持である菩薩行とみることができる。無上正等菩提を証するための自利利他のすべての行である。その意味でとである。菩薩の所作とは、菩薩の事業であり、作すべきことであり、

るが、それは、 この中、第一の律儀戒は、心を安住させるため(citta-sthitaye)とあ

はこのように在家と出家との分において応分に知るべきである。丘尼、式叉摩那、沙弥、沙弥尼、優婆塞、優婆夷の戒である。それ律儀戒は、菩薩が七衆の別解脱律儀を受けること、つまり比丘、比

も菩薩の律儀戒とするのは、心を安住するためであるとする。(33)というように、内容は声聞戒と同じである。しかし、声聞戒ではあって

「菩薩地」では心を安住させるためと簡潔にのべられているが、「cittasthiti」については「声聞地」第三瑜伽処に九種の心住として説かれる。 iha bhikṣur adhyātmam eva cittam sthāpayati, saṃsthāpayati, avasthāpayaty, upasthāpayati, damayati, śamayati, vyupaśamayati, ekotī-karoti, samādhatte.

寂静、専注一趣、及以等持.—— [63] (53)

「菩薩地」においても変らないものであろう。を示したものである。瑜伽行を重視する姿勢は、「声聞地」と同様にての九種の心住は、要は心がシャマタ・ビパシャナへと移行する過程

してつぎのようにいう。 また「声聞地」初瑜伽処に「出離の戒性(nairyāṇika-śīlatā)」を説明

別解脱律儀を守護するというそのことによって、出離の戒性が顕示

れる。 れる26 される。 (学)に住して前行をなし、 このようにその者は一切の苦の滅にいたる。つまり増上戒 そして増上戒学に依止して、また増上心と増上慧学を修習す 何故なら、 別解脱律儀に摂められる戒は、増上戒学といわ その故に別解脱律儀は出離の戒といわ

以為..前行所依止処,是故説..此別解律儀,名..出離戒性..(22) 儀所摂浄戒、 心増上慧学(由」此能得二一切苦尽究竟出離 如」是出離用:増上戒 能善守二護別解律儀一 当」知説名: 增上戒学、即依: 如、是增上戒学、 由」此顕一示出離戒性、所以者何、 修增上 別解律

の依り所としての意義も含まれるであろう。 地」の意義をふまえているであろう。また「声聞地」がいう九種の心住 菩薩の律儀戒が心を安住させるためというのは、当然このような「声聞 声聞戒を菩薩として採用するにいたった教団史的な背景はあるにしても、 ikṣa)と位置づけ、増上心、増上慧の二学を生みだす依り所としている。 の律儀戒と同じものである。 ここにいう別解脱律儀に摂められる戒とは、声聞戒を内容とする菩薩 「声聞地」 ではこれを増上戒学(adhiśila-ś

な立場にあることになる。 戒であるから、 在家の菩薩も認めている。在家の菩薩の律儀戒は優婆塞、優婆夷の在家 ただし「声聞地」では、 心を安住させるという点からみれば、在家の菩薩は不利 出家が前提になっているが、「菩薩地」では

るということでは、 とくに強調しているが、増上戒学を依り所として増上心、増上慧学があ また三種戒の中の第二の摂善法戒は、シャマタ・ビパシャナの修習を 律儀戒とつぎの摂善法戒とは連続性をもっているの

思にお

である。

は

つぎに第二の摂善法戒は、自らの仏法を成熟するためとするが、 それ

といわれる。 摂善法戒とは、菩薩が戒律儀を受けた後に、大菩提のために身によ(8) り語により善を積み上げる、そのすべてを総合したものが摂善法戒

される所以がここにある。 生活形式(律儀戒)と仏道との分離が小乗戒で、合一が大乗戒であると を戒としてとらえることを鮮明にした点に、「菩薩地」の特色がある。 行である。純粋な利他行である饒益有情戒をも含めて、すべての菩薩行 と定義される。まさにこれは無上正等菩提を証するためのすべての菩薩

よう。また摂善法戒には、大品系の般若経が主張するように、六波羅蜜 その中で、 がなくては無上正等菩提の証得もないというのが大乗仏教の立場である。 ば無上正等菩提を証するためには利他行は不可欠であり、利他行の完成 波羅蜜が他の五波羅蜜を摂つしているということが投影されていよう。 の一一は他の五波羅蜜を摂っするという六度相摂的な考え方、つまり形 蜜を三分したものであり、その意味では律儀戒は狭義の戒波羅蜜といえ れるし、「菩薩地」でもその旨をのべている。 三種戒はもともと戒波羅(33) また六波羅蜜の実践はもともと利他行を含むものである。さらにいえ したがって摂善法戒は菩薩の中心的行である六波羅蜜のすべてが含ま 自らの仏法を成熟するためという摂善法戒は、その善法について、 またそれは何か。 利他行のみを別の名称にして立てたのが饒益有情戒であろう。 菩薩は戒によって戒に住し、 聞において、

いて、修行する。(5)にパシャナの修習において、独処を楽うことにおいて、シャマタ・ビパシャナの修習において、独処を楽うことにお

といい、菩薩行の中心が瑜伽行にあることをのべる。まさにこれは増上といい、菩薩行の中心が瑜伽行にあることをのべる。まさにこれは増上といい、菩薩行の中心が瑜伽行にあることをのべる。まさにこれは増上といい、菩薩行の中心が瑜伽行にあることをのべる。まさにこれは増上といい、菩薩行の中心が瑜伽行にあることをのべる。まさにこれは増上といい、菩薩行の中心が瑜伽行にあることをのべる。まさにこれは増上といい、菩薩行の中心が瑜伽行にあることをのべる。まさにこれは増上といい、菩薩行の中心が瑜伽行にあることをのべる。まさにこれは増上といい、菩薩行の中心が瑜伽行にあることをのべる。まさにこれは増上といい、菩薩行の中心が瑜伽行にあることをのべる。まさにこれは増上といい、菩薩行の中心が瑜伽行にあることをのべる。まさにこれは増上といい、菩薩行の中心が瑜伽行にあることをのべる。まさにこれは増上といい、菩薩行の中心が瑜伽行にあることをのべる。まさにこれは増上といい、菩薩行の中心が瑜伽行にあることをのべる。まさにこれは増上

ra-jñatā)' は戒と行を区分するのに対し、 それとは、 項目は菩薩の善法に類似している。おそらく出家の菩薩の行と声聞僧の śuddhih), 儀(śīla-samvaraḥ)、根律儀(indriya-samvaraḥ)、於食知量(bhojano mātsampat)、善法欲(kuśalo dharma-cchandah)、正出家(prabrajyā)、戒律 得人身という自円満(manuṣyatvaṃ)、諸仏出世等の他円満(para 広義にわたる生涯の菩薩行のすべと考える方が自然であろう。なお、 (saṃprajānad-vihāritā)' 声聞地」 これによれば摂善法戒は六波羅蜜に限定されるものではなく、むしろ なによりまた無上正等菩提を証するという大目的が異る。 初瑜伽処に般涅槃にいたる次第が示されている。 それらは、 依三摩地(samādhi-sanniśsraya)である。とくに出家以後の(ホテ) それ程の相違がなかったかと思われる。ただし「声聞地」で 初夜後夜常勤修習覚寤瑜伽 (jāgarikānuyogaḥ)、 楽遠離(prāvivekyaṃ)、 「菩薩地」では行をも戒とみなす点が異 清浄諸蓋(nivaraṇa-vi 正知而住

「菩薩地」戒品はいう。

与えられるべきである。 与えられるべきである。 与えられるべきである。 与えられるべきである。 与えられるべきである。 (33) り、世が他人の勧めによらず、他人との競争 によって、この戒律儀を受けることが、彼によって受持され、彼に によって、この戒律儀を受けることが、彼によって受持され、彼に によって、この戒律儀を受けることが、彼によって受持され、彼に によって、この一とが可能なら、それが他人の勧めによらず、他人との競争 によって、この一とが可能なら、それが他人の勧めによらず、他人との競争 によって、この一とが可能なら、それが他人の勧めによらず、他人との競争

薩である。戒品はまたこのようにもいう。よって判断し、理解しなければならない。宣説するのは当然、同法の善宣説し聞かせるというのである。聞者(受者)はそれを自らの能力に菩薩戒を授けるとき、受者に菩薩蔵経のマートリカーにおける学処を

に修学がなされる。 に修学がなされる。 に修学がなされる。 で、これは作すにふさわしい、これは作すにふさわしくないと自ら を勤勉に聞き、菩薩の経蔵のマートリカーの解釈を聞き、そのよう を勤勉に聞き、菩薩の経蔵のマートリカーの解釈を聞き、菩薩にとっ またかの菩薩がこのように戒律儀の受持に住するとき、菩薩にとっ

とを前提として、三種戒が授けられるが、菩薩蔵経のマートリカーを宣菩薩としての種姓の問題である。授戒のとき、菩薩としての種姓と発心理解にしたがって修学がなされるのである。したがって、これは受者の受者の側に立てば、菩薩蔵経のマートリカーを聞くのである。自らの

ての種姓が疑がわれることになる。も、まさに大乗相応の言論の前に無理解や無反応であっては、菩薩としに受者が同法の菩薩に対して「与え、また聞かせたまえ」と勧請をして説することにより、改めてその能力が試されることになる。先述のよう

なお菩薩蔵経のマートリカーとは、「菩薩地」建立品の最後に、

れ、摂大乗とさえいわれる。(40)なるものである。またこの菩薩地は菩薩蔵のマートリカーともいわなるものである。またこの菩薩地は菩薩蔵のマートリカーともいわ一切の菩薩の学道と学道の果と一切種とが宣説されるための所依と以上これは諸菩薩の学道の円満であり、また学道の果の顕示である。

また菩薩の学処、すなわち三種戒の内容でもある。 また菩薩の学処、すなわち三種戒の内容でもある。 また菩薩の学処、すなわち三種戒の内容でもある。「菩薩地」は菩薩の学道といっているから、『瑜伽論』の「菩薩地」そのものが菩薩成経のマートリカーの肝要となる部分であり、それはある。まさに菩薩蔵経のマートリカーの肝要となる部分であり、それはある。まさに菩薩蔵経のマートリカーの肝要となる部分であり、それはある。まさに菩薩蔵経のマートリカーの肝要となる部分であり、それはある。まさに菩薩蔵経のマートリカーの肝要となる部分であり、それはある。まさに菩薩蔵経のマートリカーの肝要となる部分であり、それはある。まさに菩薩蔵経のマートリカーの肝要となる部分であり、それはある。

になる。 でなる。 であれば、菩薩行が、菩薩の学処すなわち三種戒として授けられることものであれば、菩薩行の何たるかを理解することができる。そこではじものであれば、菩薩としての種姓と最初の発心とを前提として、受者は授戒のとき、菩薩としての種姓と最初の発心とを前提として、受者は

なお戒という立場からは、一切の菩薩行は śīla-saṃvara(戒という律

菩薩を防護し防非の働きをなすものとなるからである。継続するのであるから、菩薩にとって、 その菩薩行は saṃvara であり、た未来にわたって、無上正等菩提を証するまで、三種戒は菩薩行として儀)になるのであろう。三種戒を受けた後、菩薩の生涯をとおして、ま

ì

- (1) 拙論「『菩薩善戒経』の諸問題」(『佛教論叢』三六号)。
- 蔵』三〇、五一四中、『地持経』(『大正蔵』三〇、九一二中)。
- 〇、九一二中下)。 〇、九一二中下)。
- (4) K. Shukia:Śrāvakabhūmi(以下、Sbh)、pp. 189-190 『大正蔵』三〇、四二六中、声聞地研究会「梵文声聞地(十三)」(『大正大学綜合佛教研究所年報』十六号、二四二頁)。
- (5) 声聞地研究会「梵文声聞地(十三)」(『大正大学綜合佛教研究所年報』 合が、北京民族図書館所蔵原写本により pranidhāna-saṃcāraḥ に訂正。
- (6) 同右。同じく gotra-saṃbhāraḥ を gotra-saṃcāraḥ に訂正。

Sbh, pp. 351-352 『大正蔵』三〇、四四八下—四四九上。

(๑) Sbh, p. 353

8

- (10) 『大正蔵』三〇、四四九上。
- (1) Sbh, p. 184 『大正蔵』三〇、四三五下。
- (12) Sbh, pp. 353-355
- (13) 『大正蔵』三〇、四四九上。
- (4) Sbh, p. 355
- 10 『大正蔵』三〇、四四九中上。
- (年) Sbh, pp. 355-356

- (打) 『大正蔵』三〇、四四九中。
- (18) Sbh, p. 357 『大正蔵』三〇、四四九下。
- (乌) N. Dutt:Bodhisattvabhumi, p. 1 『大正蔵』三〇、四七八中、『地特経』(『大正蔵』三〇、四七八中、『地
- 八九〇下)。 (20) Bbh, b. 22 『大正蔵』三〇、四八二下、『地持経』(『大正蔵』三〇、
- 九一八中)。 (21) Bbh, p. 188 『大正蔵』三〇、五二三上、『地持経』(『大正蔵』三〇、
- 九一〇中)。 九一〇中)。
- (23) 『菩薩善戒経』(『大正蔵』三〇、九八二下)は「菩薩摩訶薩若し菩薩戒と知り、『菩薩善戒経』(『大正蔵』三〇、九八二下)は「菩薩摩訶薩若し菩薩戒と切り、『菩薩善戒経』(『大正蔵』三〇、九八二下)は「菩薩摩訶薩若し菩薩戒との。
- Sbh, pp. 363-364
- 25) 『大正蔵』三〇、四五〇下。
- 究所年報』六号、一四八頁)参照。 究所年報』六号、一四八頁)参照。
- 27) 『大正蔵』三〇、四〇三中。
- のように理解すれば、摂善法戒は三種戒授戒後の菩薩行の意味になる。ではない。一般にはこれを律儀戒へと次第するのであろう。しかし śīla-sa myvara(戒律儀戒から摂善法戒へと次第するのであろう。しかし śīla-sa ではない。一般にはこれを律儀戒の意味にとっており、また三種戒の授戒の順からは律儀戒から摂善法戒へと次第するのであろう。しかし śīla-sa myvara であり、saṃvara-śīla(律儀戒)
- 九一〇中)。 (3) Bph' b. 139 『大正蔵』三〇、五一一上、『地持経』(『大正蔵』三〇、
- 3) 平川彰『浄土思想と大乗戒』(平川彰著作集7) 二五八頁。

- (31) 佐藤密雄『講本大乗戒』一頁。
- 説の三聚浄戒の構造」(『佛教大学大学院研究紀要』十八号)に詳しい。九一一中)。また三種戒と六波羅蜜の関係は、斉藤舜健「『菩薩地』戒品所(翌) Bbh, p. 144 『大正蔵』三〇、五一二中下、『地持経』(『大正蔵』三〇、
- (33) 大野法道『大乗戒経の研究』一八六頁。
- (34) 『大品般若』巻二〇、摂五品(『大正蔵』八、三六五上)。
- 九一〇中)。 九一〇中)。
- 三〇、九一〇中)。 三〇、九一〇中)。
- (3) Sbh, pp. 5-14 『大正蔵』三〇、三九六中―三九七下。
- (38) Bbh, p. 157 Dutt:Bbh, p. 108 『大正蔵』三〇、九一三上)。平川彰『浄土思想と大乗戒』(平川彰著経』(『大正蔵』三〇、九一三上)。平川彰『浄土思想と大乗戒』(平川彰著
- (3) Bbh, p 156 Dutt: Bbh, p. 107 『大正蔵』三〇、五一五上、『地持経』(『大正蔵』三〇、九一三上)。
- (40) Bbh, p. 409 『大正蔵』三〇、五七五中、『地持経』(『大正蔵』三〇、
- (平成四年度浄土宗教学院助成、共同研究「大乗仏教における菩薩戒の研究」よ

#### はじめに

法然に関する歴史的事象に迫ることは難しい。 法然に関する歴史的事象に迫ることは難しい。 法然上人(以下、尊称を略す)の伝記は、現存するものだけでも二十数 法然上人(以下、尊称を略す)の伝記は、現存するものだけでも二十数 法然上人(以下、尊称を略す)の伝記は、現存するものだけでも二十数

『法然上人伝法絵』諸本の成立過程

# 中 野 正 明

のである。 のである。 である。 でいてよく語られるところとなった とくに各伝記間の記述の全容を比較対照のうえ掲載所収されたため、 のである。

しかるに、これら先学所論の視点が、いずれも各種伝記の成立年代のとって重要な課題であることは充分に理解できるが、筆者はこれと並行とって重要な課題であることは充分に理解できるが、筆者はこれと並行して、各伝記の成立過程を考察することによって、虚構部分とそれ以外の部分とを選別するような史料批判の作業が行なわれるべきであると考える。そのためには、伝記所載の各種遺文類について、その原型を想定える。そのためには、伝記所載の各種遺文類について、その原型を想定した史料的信憑性の確認を行ない、それらの所収経路を辿っていくことした史料的信憑性の確認を行ない、それらの所収経路を辿っていくことした史料的信憑性の確認を行ない、それらの所収経路を辿っていくことした史料的信憑性の確認を行ない、それらの所収経路を辿っていくことが必要である。

このような問題意識と遠大な法然伝研究の計画をもとに、各種法然伝

記とに大別ができる。 のもの、そして『九巻伝』『四十八巻伝』のごとき勅伝と、その他の伝 恩伝』『弘願本』『十巻伝』『琳阿本』『古徳伝』等のいわゆる伝法絵形式(5) 的早くに成立した法然伝と、その後順々に成立をみる『増上寺本』『知 所収する『源空聖人私日記』(以下、『私日記』と称す)等、法然滅後比較 る『法然上人伝法絵』(以下、『四巻伝』と称す)、『西方指南抄』中巻末に 源智門下によって編集された遺文集ともいうべき醍醐寺所蔵の『法然上 講私記』(以下、『講私記』と称す)、仁治二年(一二四一)頃に法然の遺弟 を類別的に取り扱うならば、安貞元年(二二二七)隆寛が編した『知恩 人伝記』(以下、『醍醐本』と称す)、嘉禎三年(二二三七)湛空の編集にな

成す記述を問題とすることになるのである。 この『四巻伝』諸本の記述の詳細な検討は、これ以降の伝法絵の基礎を の成立が前述のように法然滅後二十五年という最初期に遡る関係から、 がら、この点について従来あまり詳しく語られることがなかった。祖本 本の検討は、もっとも基礎的な課題と言わなければならない。しかしな(8) は体系的に完結した法然の伝法絵として嚆矢をなすものである。『四巻 取りあげるわけであるが、その主眼について述べておくと、『四巻伝』 伝』にも諸本が確認されており、各種法然伝の研究にこの『四巻伝』諸 本稿ではこれらのうち、比較的成立の早い伝記といえる『四巻伝』を

いくことにする。 較対照によって、 したがって、それぞれの書誌的な問題点を確認したうえで、諸本の比 各記述がどのように形成されていったのかを考察して

## 『法然上人伝法絵』の諸本

六六

## 筑後善導寺所蔵本

四十四年)等によってその存在が知られており、井川定慶氏編『法然上 鷲尾順敬氏「本朝祖師伝記と拾遺古徳伝」(『宗教界』第七巻第四号、明治 「本朝祖師伝記絵詞に就いて」(『宗教界』第七巻第一二号、明治四十四年)、 祖師伝記絵詞』(善導寺刊、明治四十五年)なる題目で公刊され、同氏 (以下、善導寺本と称す)。この善導寺本は夙に望月信亨氏によって『本朝 八伝全集』(同刊行会、昭和二十七年)に所収されている。 筑後善導寺には法然の伝法絵と見られる四軸の巻物が所蔵されている

て挙げることにする。 貴重な価値を有している。そこで、まず各巻の内題・奥書を次にまとめ 善導寺本はこれらのなかでも四巻すべてが伝存する唯一の完結本として 『四巻伝』には後述のようにこのほかに高田本・国華本等があるが、

第一巻

(内題)

本朝祖師伝記絵詞巻第一

(奥書)

(ナシ)

(第二巻)

(内題)

本朝祖師伝記絵詞巻第二

四巻之内

光明善導寺住物

# 嘉禎三年町十一月廿五日筆功已畢、

一仏浄土之縁、、共証二九品蓮台之果」、乃至無遮平等、 勿」疑」之也、爰躭空執筆而草、旨趣、、観空和」墨模、画図、、願結 文一、願一身口意之行一、念一阿弥陀之名一、往生極楽之志無」式 此絵披見之人、奉」礼三尊之像一、其詞説明之輩、読「誦大経之 敬白、

躭空在判

観空在判

之法輪一矣、者往生極楽之類将」得一天眼天耳他心智一、欣求浄土衆 徳」、止住百歳の間、欲」備」後代之美談| 者也、然則往日駅路之斗 盍」照二人界人身願楽思一也、 抑この絵は、ふかき心さしあり、特留此経の傍に為」挿』先師之遺 飜為:|界道林池之経行|、今上子城之宣命者、宜」待;|大閣講堂 知見無」誤者、 早出 有為之家、 本誓

有」憑速入二無為宮」云々、

結緣一所之書也、後見念仏申可一訪給」、南無阿弥陀仏々々 永仁二年年九月十三日書畢、執筆寬恵滿七十、雖二手振目闇、為二

躭空在判

題「伝法絵流通」の部分のみであり、これがもともとの題目であった可 之内 る。この筆は第二巻・第三巻・第四巻の内題の下部に、それぞれ「四巻 第二巻の方は本文である詞書と異筆であり、また後世の加筆とも見られ も想定できるところである。 能性が強い。それは、後述の高田本・金沢文庫本等の題目との比較から たものと見做される。本文である詞書と同筆と言えるのは、第三巻の内 之内」等とある記述と同様のもので、いずれも後になって書き加えられ るのに対して、第三巻には「伝法絵流通」とある。ところが、第一巻と 内題であるが、第一巻と第二巻が「本朝祖師伝記絵詞」と題されてい 光明善導寺住物」「鎮西本山住物四巻之内」「光明善導寺住物四巻

巻に存するといった形態からすると、あるいは善導寺本の原型は二巻什 また、内題が前述したような状況であることや、奥書が第二巻と第四 (下略)

(第三巻)

(内題)

鎮西本山住物四卷之内(異筆)

伝法絵流通三巻

(奥書)

(ナシ)

(第四巻)

(内題)

(ナシ)

光明善導寺住物四巻之内(異筆)

嘉禎三年町五月に始」之、同十一月廿五日、於、相州鎌倉八幡宮本

社之邊,図」之、

鎮西筑前国之住人左兵衛尉源光忠法名観空云々、

『法然上人伝法絵』諸本の成立過程

立てであったのかもしれない。

歳になる者が担当したと記している。
ることが分かる。絵は筑前の左兵衛尉源光忠、法名を観空といい三十三月から同十一月にかけ、鎌倉の八幡宮本社において編集されたものであ巻・第四巻の奥書から、 躭空なるものによって嘉禎三年(二二三七)五巻・第四巻の奥書によって善導寺本の成立事情を考えてみると、第二

子前権律師公全、此聖骨為 奉納、敬建立立宝塔一基、同念仏三昧を勤 記述を参考にすると、善導寺本第四巻の末尾「小倉山鴈塔の図」に「弟 の左大臣実能公の孫、 る。さらに、『四十八巻伝』第四三巻に「嵯峨の正信房湛空は、 ずれも湛空と記していることは、両者が同一人であることを示唆してい 『古徳伝』巻九、『九巻伝』巻第八上、『四十八巻伝』第三九巻等が、い して「耽空」の名が補書されているが、この箇所を『琳阿本』巻八、〔2〕 法然滅後の中陰三七日供養の施主を「末弟龍宮法師」のように、 ている。しかしながら、すでに先人も指摘する如く、善導寺本第四巻が 寺本第四巻の奥書の註記と一致しない点が、もっとも大きな疑問とされ 月廿七日、念仏数百遍、ねぶるがごとくしてをはり給にけり、」とあり、 分かれている。これについては、湛空は『四十八巻伝』第四三巻による(三) 別人であるとする説と、躭空と湛空は音通で同一人であるとする説とに(タ) これをもとに逆算すると、嘉禎三年は六十二歳ということになり、 と「生年七十八、建長五年五月の比より、所労の事おはしけるが、同七 この編者躭空については、先学においても法然門弟の正信房湛空とは 奉」納「阿波院之御骨」、これ少蔵山のふもと、中院のほとり、 法眼圓実の真弟大納言律師公全これなり、」とある 徳大寺 註記と 善導

祗空のことと考えて差し支えない。
 職盟しようとしたものと想定すると、これらはやはり法然門下の正信房がとも考えられ、また編者にとって諱である公全の名を用いて客観的に述とも考えられ、また編者にとって諱である公全の名を用いて客観的に述とも考えられ、また編者にとって諱である公全の名を用いて客観的にごとも考えてきしたものと想定すると、これらはやはり法然門下の正信房が出します。

## 2 高田専修寺所蔵本

智の書写本である。

智の書写本である。

智の書写本である。

智の書写本である。

智の書写本である。

と題して、それぞれ影印紹介されたところであり、高田派第三世顕第七六輯・第七八輯に「資料複刻顕智上人筆法然上人伝法絵一口曰一伝全集』にも所収されたことを初めとし、また井川定慶氏編『法然上人伝全集』にも所収されたことを初めとし、また井川定慶氏編『法然上人法主人を集』にも所収されたことを初めとし、また井川定慶氏編『法然上人方」と題して、それぞれ影印紹介されたところであり、高田派第三世顕常して、それぞれ影印紹介されたところであり、高田派第三世顕常して、それぞれ影印紹介されたところであり、高田派第三世顕常して、それぞれ影印紹介されたところであり、高田派第三世顕常して、それぞれが正常である。

の字と第二丁糊代下方の「智法智」の文字を除いて、本文は初めから終 うことである。 との対校等も本文と同筆と認められ、すべて顕智の筆と考えられるとい わりまで一筆で書かれており、朱筆の句切点、字間結線、圏発点、異本 三氏の解説が載せられているのでこれを参考にすると、内題の「下巻」 このうちの下巻のみである。 前掲誌上 『高田学報』第七五輯) に平松令 高田本は上・下の二巻仕立てであったと想定されるが、伝存するのは

そこで、高田本の奥書にはつぎのようにある。

南無阿弥陀仏十反

草本云、永仁四年十一月十六日云々

も顕智によって作成されたのかもしれない。顕智は『大谷本願寺通紀』(53) る。引き続き書写が行なわれているところからすると、あるいは草稿本 なった草本すなわち草稿本は一ヵ月前の十一月十六日に出来上がってい 永仁四年(二二九六)十二月下旬に書写されたとあるが、その底本と 水仁四年時十一月下旬六書二写之二、

田房舎の後継者であり、 親鸞帰洛後に度々上洛して面授をうけ、『教行 巻之七によると延慶三年(二三一〇)八十五歳で没すとあり、これに の再編成、あるいは書写は重要な意味を有していたに違いないのである。 て親鸞門下の中心的な位置にあった。したがって、顕智にとって法然伝(ミヒ) 信証』を相伝したように親鸞の直弟にも等しく、親鸞滅後の京都におい よって計算すると永仁四年は七十一歳に当たる。顕智は師真仏居住の高 人伝法絵下巻」とある。 善導寺本第三巻の内題が 「伝法絵流通」、 後述 高田本は表紙外題に「法然上人伝法絵下」とあり、内題にも「法然上

『法然上人伝法絵』諸本の成立過程

けるかについての重要な視点の一つとなっていくことであろう。 とは違って、高田本が詞書のみの記述で絵図を欠いている点は、『四巻 あったものと考えられる。そして、善導寺本、別本である後述の国華本 『四巻伝』の原名は高田本に記されるごとく、「法然上人伝法絵」等と の金沢文庫本の内題が「伝法絵略記抄」としているところからして、 伝』諸本の成立過程を考察するうえで、この高田本をどのように位置付

### 『国華』所載本

分に該当し、同氏の述べるところによると終戦前後巷間に出でたものの 表されたものである。 処に分蔵されていたものを、諸氏の協力を得てそれらを復原する形で公 表され、そのなかで当時学界未知の『法然上人伝法絵流通』なる古写本 津次郎氏によって「新出の法然上人伝法絵について」と題する論文が発(ダ) ようで、もともとは一巻であったが間もなく分断され、断簡となって諸 (以下、国華本と称す)が紹介された。それはいわゆる『四巻伝』の一部 昭和二十五年十二月発行の『国華』(国華社)第七〇五号の誌上に、

値等を論じながら、とくに善導寺本との記述内容や形態における比較に に所収されることになり、法然伝研究のうえで大きな役割を果たす一本 の後、井川定慶氏編『法然上人伝全集』に『四巻伝』の前掲二本ととも 貢献を成しているのは、この国華本の全容を写真版にて掲載したうえ、 末尾にその詞書の全文を翻刻所収されていることによるものである。 ついて詳細な検討を加えられているが、同論文が今日の斯学界に多大な 同論文ではこの国華本の紹介に当たり、書誌の解説、 絵の美術史的価

また諸本各々の成立過程を探るうえに重要な視点となるものと言える。の問題は『四巻伝』の原型に遡る貴重な資料を提供しているのであり、これらがどのようにして挿入されたのか、こない絵・詞書が若干あり、これらがどのようにして挿入されたのか、こない絵・詞書が若干あり、これらがどのようにして挿入されたのか、この問題は『四巻伝』の原型に遡る貴重な資料を提供しているのであり、の問題は『四巻伝』の原型に遡る貴重な資料を提供しているのであり、の問題は『四巻伝』の原型に遡る貴重な資料を提供しているのであり、これらがどのようにして挿入されたのか、この問題は『四巻伝』の原型に遡る貴重な資料を提供しているのであり、これができる。

本の成立事情を考察するに当たり、充分に参考としていくことにしたい。般的に見てもなお鎌倉絵巻の格調を保っていると述べられているが、諸作品と同一線上に置き、南北朝に降って置くことは出来ないとして、一然伝、ならびに上宮寺蔵『聖徳太子絵伝』、専修寺蔵『親鸞絵伝』等の法をしながらも、『増上寺本』『琳阿本』『四十八巻伝』『古徳伝』等の法に拠って、一概に共通の様式をもつものとして概括することは困難であるが、本事自体の成立時期についてであるが、梅津氏は絵の美術史的評価国華本自体の成立時期についてであるが、梅津氏は絵の美術史的評価

## 4 金沢文庫所蔵本

金沢文庫本と称す)の写真版と翻刻が載せられた。この新発見の資料はたに「伝法絵略記抄」と題する『四巻伝』の抜抄と思われる法然伝(以下、〇〇号に「『伝法絵略記抄』断簡について」なる史料紹介があり、これ『四巻伝』にもう一本、平成二年納冨常天氏により『日本歴史』第五

ととなった。との関係についても、少しく重要な問題点を提供するこするうえに有益な材料となるとともに、比較的初期に成立した他の法然や新しい記述と見られる箇所もあるなど、『四巻伝』の形成過程を考察とえば善導寺本と比較してみると、大部分は一致するが、若干の出入り

どにもない記述で、『醍醐本』所載の「別伝記」の記述とのみ符合する 都合従「壬申」至「于延応元年己亥二二千一百八十九歳也」とあるが、これ 西域記』の抄出一紙とともに合綴されていることを明かされ、その『末 することにもなると述べた。納冨氏は後に「『伝法絵略記抄』断簡 点を指摘し、『醍醐本』「別伝記」の史料的信憑性、記述の溯源性を証明 特異記事と認められる箇所が存する。これらは『講私記』『私日記』な げたところであり、後述もするが他の『四巻伝』諸本との比較によって 出本ということになることを述べられている。 すことができるとし、原本『四巻伝』が成立してからわずか二年後の抄 法灯明記』抄出中には「従\_承久三年辛巳|至|于延応元年己亥|十九年| 加えられているが、そのなかでこの金沢文庫本が『末法灯明記』『大唐 (『駒澤大学佛教学部研究紀要』第五〇号、平成四年) において詳細な考察を 分を中心として――」(『佛教論叢』第三六号、平成四年)において取りあ は本抄出が延応元年(一二三九)に書かれたことを意味するものと見な これについては、すでに拙稿「初期法然伝の比較研究」 ――特に冒頭部

ることは、鎌倉において当時『四巻伝』が流布していたことの証左となされていたが、金沢文庫本のように『四巻伝』の抜粹として伝存していそして、善導寺本の奥書に鎌倉八幡宮本社において製作された旨が記

## 国華本・善導寺本・高田本の比較

立過程を考察する手だてとしたい。 について、国華本・善導寺本・高田本の各記述を比較し、それぞれの成 前述した『四巻伝』諸本のうち、とくに国華本の記述に該当する部分

九図 との間に「聖覚唱導の絵図」が挿入されている。反対に善導寺本の第四 ○図と第四一図との間に 「法然配流門出の絵図」、 第四六図と第四七図 た構図でありほとんど合致すると言えるが、国華本には善導寺本の第四 はじめに国華本と善導寺本との絵図を比較してみると、両者は類似し 「女人法談聴聞の絵図」が国華本に欠落しているのは、分断されて

述の有無を併せて表示してみよう。

散逸したことによるものであって、これはもともとは存在したのであろ

う。

記述の共通性、相違点等において取り挙げるべき箇所を次に列挙し、 註記箇所を見ていくと、善導寺本に踏襲されている記述と、善導寺本に 書として註記のような記述が多く加えられている。とくに国華本のこの であると予想される。紙面の都合から全文の対照表は載せられないが、 まったく欠落している記述とが存し、これらの註記が加えられた経緯に 的に概ね一致している。そのなかで、国華本と善導寺本には絵図中に詞 ついての解明が、すなわち両本の性格を考えるうえで極めて重要な問題 つぎに詞書に目を転ずると、三本ともに表現の相違はあるものの内容

## [国華本・善導寺本・高田本の比較]

is measured to the state of the		
国 華 本	善導 寺 本	高田本
(4) (残欠六)		
(絵)「配流海路途中の図(前半)」	(絵)「第四一図(配流海路途中の絵図)」	
(図中ノ詞書)	(図中詞書ナン)	(上略)
摂津国おへしまっとゝまり給けれい、村ノ男		摂津国経ノシマニトマラセ給ケレハ、村里ノッノを1446
女老若参集事濱の沙の数を不」知、其中に往		男女大小老若マイリアツマリケリ、ソノ時念
生行動とて、上中下の蓮へ念仏の名三顕れ、		仏ノ御ス、メイヨく、ヒロク、上下結縁カス
転妙法林の白ハ平生ニあかむる仏也、心ハ此		ラシラス、コノ島ハ六波羅ノ大相国一千部 プシャン・プラント
界一人念仏名云、現存『奉行三尺の立像也、		ノ法華経ヲ石ノオモテニカキテ、オホクノノ

(残欠七)

(絵)「配流海路途中の図(後半)」

(図中ノ詞書)

を上ニをきて読る、 汗の船の波ニゆられけるを見、南無阿弥陀仏キキサ ろふテそ、向うなるいかなる人にか侍けん、 面ニ書テ、漫々たる波ノ底ニ沈テ、鬱々たる魚 此嶋ハ六波羅大・相国一千部の法華経を石ノ 来際を尽すまて、結縁を人々ハいまに石をひ 貝を済かためこ、安元・宝暦よりハしめて未

難波めか もかりにいつる あまをふね みきはの波= たふめきにけり

(回(残欠一二)

(絵)「地頭西仁館における饗応の図」

(図中ノ詞書)

極楽モカクヤ有覧アラタノシ

トク参ラハヤ南無阿弥陀仏

(絵)「地頭西仁館における饗応の図」

(図中詞書ナシ)

(絵)「勝尾山隠棲の図」

い(残欠一二)

(絵) 「勝尾山一切経施入の図」

ロナリ、 メニ、ツキハシメラレケリ、イマニイタルマ クナラヒナリ、利益マコトニカキリナキトコ テクタルフネニハ、カナラス石ヲヒロイテオ ホリフネヲタスケ、人ノナケキヲヤスメムタ

(下略)

(上略) コレヲ御覧シテ上人ノ御哥、

トクマイラハヤ南無阿弥陀仏 コクラクモカクヤアルラムアラタノシ

ナニハノ事モアシカリヌヘシ アミタフトイフョリホカハツノクニノ

(下略)

(図中ノ詞書)

(図中詞書ナシ)

当山ニー切経マシマサトリケレハ、上人所持のサンプをする。

(上略)

蓋ヲサシ、香ヲタキ、花ヲチラシ、オノ/~

ノ経論ヲクタシ給ケルニ、寺僧七十人ハカリ\*\*\*゚゚゚

勧喜シテ迎へ奉り、(下略)

当山二一切経御、坐さる由聞ケレハ、上人所 侶亦、各 花散香焼盖ヲサシテ向奉る、 人ヲ遺テ、坂迎上人御弟子殿法印御房古老住 持ノ経論渡給二、寺内ノ老若上中下七千餘

(民) (残欠一三)

(絵)「赦免の使至る図」

(図中ノ詞書)

雲を勧上云とも、娑婆国土ニハ暫念仏衆生をこ 願念いたりて深心池八功徳池ニモ澄さ覧哉、 しらえて、我等か往生ヲ先す、 故極楽世界ニ常ニ菩薩聖衆摧テ、上人来迎の 此時称名の音弥高、山彦五須弥山にも響覧、

(村 (残欠一五)

(絵)「帰洛の図

(図中ノ詞書)

喜 ヒをかみ奉リシカ如ク、今上人南海波坂登 しむといへとも、貴賤尊卑集リ詣ル事盛なる る事、一夜の内二一千餘人とそ、幽閑の地を 給ゑハ、 道俗男女面々ニ供養をのへたてまつ 昔 釈尊の忉利の雲ョッ下給しを、人天大会

『法然上人伝法絵』諸本の成立過程

(絵) 帰洛の図

(絵)「恩免の図」

(図中詞書ナシ)

(該当記事ナシ)

(上略)

昔 釈迦 仏 忉利ノ雲ョリクタリ給ケレハ、人 夜ノウチニ一千餘人上云、(下略) リノホリ給へハ、人々面々二供養シ奉ル、 天大会ヨロコヒシカコトク、 イマ上人南海ョ

市のことし、

(残欠一七)

(絵)「病床物語の図

(図中ノ詞書)

仁和寺に住侍ける尼、上人往生の夢に驚ている。

参し侍りける、

答一云、我本天竺在時声聞僧二交テ頭陀行、 シ所ナレハ、只人ヲ引接セムト思フ、 度往生へ一切衆生結縁のため也、我本居住セ 今日本国而天台宗入、かかる事・遇、抑今のからからがあります。 □床 莚≒人々問奉ける御往生の実不如何、

「安居院聖覚 (図中人名ノ註記

隆寛ツ

沙弥念仏房

能替入道

権律師

信空

空阿

勢観房

見仏

親守大和守

右京権大夫隆信

沙弥戒心

(絵)「病床物語の図

(図中ノ詞書)

し給ける、 仁和寺に侍ける尼、上人往生の夢に驚て、参

宗二人て、かゝる事にあへり、抑今度の往生 なれは、たゝ人を引接せしと思、 衆僧に交て頭陀を行しき、今日本にして天台 往生実否如何、答云、我本天竺国に在とき、 病床のむしろに、人々問たてまつりける、御 ハー切衆生結縁のため也、我本居せしところ

> (上略) 仁和寺二侍 ケルアマ、御往生ョユメニ ミテマイリ侍ケリ、

ヨシヲタヒノイノ給フ、紫雲ノ現スルヲキ、 音・勢至等ノ聖衆マナコノマヘニマシマス 極楽ニアリシ身ナレハ、カヘリユクヘシ、観 タヒノ御往生ハ決定ナリヤ、答ノ給ハク、 ロくノ衆生ノタメ也、(下略) ツネナリ、未座ノ僧トヒ、奉・テイハク、コノ モリテ、仏・菩薩極楽ノ荘厳ヲオカム事コレ アル時ツケテノ給ハク、コノ十余年念仏功ツ 即チカタリテノ給ハク、 ワカ往生ハモ

七四

(1)(残欠一八)

(絵)「往生の図

(図中ノ詞書)

一一光明邊照十方世界念仏衆生摂取不捨唱 南無阿弥陀仏

兼日二往生ノ告を蒙人々

権律師隆寬長楽寺律師是也、 前権右大弁藤原兼隆、中宮大進云、

白河准后宮女房

故別当入道惟方孫不知実名、

鎌倉尼念阿弥陀仏

坂東尼

東山一経谷住僧大進公

三条小川倍從信賢

祇陀林寺経師

四条京極薄師子太郎正家

或真清软、

見。之 

(図中人名ノ註記)

『法然上人伝法絵』諸本の成立過程 法印聖党 熊なかれ

(絵)「往生の図

(図中ノ詞書)

光明遍照十方世界念仏衆生摂取不捨、 南無阿

弥陀仏 々々々

前権右弁藤原兼隆朝臣、 兼日ニ往生の告をかふむる人々

権律師隆寛

白川准后宮

別当入道

尼念阿弥陀仏

坂東尼

倍従信賢 切経谷住僧大進公

薄師真清 祇陀林ノ経師

水尾山ノ樵夫紫雲見之、

ナリ、カネテ往生ノ告ヲフル人々、 オトロキキタリテ、終焉ニアフモノ五六許輩 (上略)明日往生ノヨシヲ、夢想ノツケニョテ

権律師隆寛 白河准后宮女房コンリチシリウクワン シラカハノシュショウノニャン 前権右大弁藤原兼隆朝臣

坂東尼 倍從信賢 祇陀林経師 別当入道ナラシラス 尼念阿弥陀仏

弥陀ノ三尊紫雲ニ乗シテ来迎シ給ヲミル 水尾山樵夫 紫雲ラミタルモノトモアリ、

一切経谷住侶大進公

薄師真清

人々、

信空上人 隆寛律師 証空上人

空阿弥陀

仏 定生房 勢観房

(下略)

権律師隆寛 兵部卿基親朝臣

信空聖人 前権右大弁藤原定生房 証空聖人

勢観房 兼隆朝臣

大和守見仏

空阿

記を除く)も、同様に善導寺本に註記として見える。 ところが、〇の国華本残欠一七の「往生の図」中に存する註記、〇の国華本残欠一二の「地頭西仁館饗応の図」中に存する註記、〇の国華本残欠一二の「大田・一切経施入の図」中に存する註記、〇の国華本残欠一二の「勝尾山一切経施入の図」中に存する註記、〇の国華本残欠一二の「勝尾山一切経施入の図」中に存する註記、〇の国華本残欠一二の「勝尾山一切経施入の図」中に存する註記、〇の国華本残欠一二の「勝尾山一切経施入の図」中に存する註記、〇の国華本残欠一二の「配流海路途中の図」中に存する大部の註記が、善導寺本には見当たらない。また、〇の図」中に存する注記、〇の国華本残欠一五の「人名の註記を除く」は、善導寺本には見当たらない。また、〇の図」中に存する注記、〇の国華本残欠一五の「人名の註記を除く」も、同様に善導寺本に註記として見える。

うに記述が形成されていったのかを見ていく必要があろう。理解するためには、それぞれに遡る原型を想定し、それをもとにどのよぞれの相互関係を考えなければならない。そこで、これら個々の事情をことを整理しながら、ここで取りあげた国華本・善導寺本・高田本それ

## 三 諸本の成立過程

い。

な体裁となっていったのか、その成立過程を考えていくことにしたというな体裁となっていったのか、その後どのようにして現存諸本のする重要な手掛かりとしたわけであるが、ここで結論的に言って、『四本・善導寺本・高田本の記述を比較対照し、それぞれの相互関係を考察本・善導寺本・高田本の記述を比較対照し、それぞれの相互関係を考察している。

ら、いずれも一筆書と見られる清書本であり、その意味からすると当時する諸本はともにこの頃のものではないということである。しかしなが嘉禎三年(一二三七)に成立したものとすると、前述のように現在伝存まず言えることは、『四巻伝』の祖本が善導寺本の奥書にあるようにまず言えることは、『四巻伝』の祖本が善導寺本の奥書にあるように

いる。 の『四巻伝』の流布していた状況が窺い知られる。国華本は梅津氏にの『四巻伝』の流布していた状況が窺い知られる。国華本は梅津氏に

本の原型から抄出した記述であることを意味するものであろう。 とは二巻仕立てであったものと想像され、「本朝祖師伝記絵」との に伝法絵流通」が善導寺本の原題であったと考えられる。そして、国 を可に、あるように、『四巻伝』の祖本は「法然上人伝法絵」と ではれたのであるように、『四巻伝』の祖本は「法然上人伝法絵」と ではれたのであるように、『四巻伝』の祖本は「法然上人伝法絵」と でばれたのであるように、『四巻伝』の祖本は「法然上人伝法絵」と でばれたのであるう。金沢文庫本の「伝法絵略記抄」という題目は、そ ではれたのであるう。金沢文庫本の「伝法絵略記抄」という題目は、そ ではれたのであるう。金沢文庫本の「伝法絵略記抄」という題目は、そ ではれたのであるう。金沢文庫本の「伝法絵略記抄」という題目は、そ ではれたの原型から抄出した記述であることを意味するものであろう。

翻本』「別伝記」を『四巻伝』『講私記』系統のものに位置付け、とりわると、「別伝記」の記述に、「本国之本師、智鏡房、」「依」之始」談義於収の「別伝記」の記述に、「本国之本師、智鏡房、」「依」之始」談義於収の「別伝記」の記述に、「本国之本師、智鏡房、」「依」之始」談義於収の「別伝記」の記述に、「本国之本師、智鏡房、」「依」之始」談義於で香。この記述がいる訳文庫本にのみある特異記事であることが確認できる。この記述がいる系で表表一所、文句一所、止観一所也、毎日"遇」三所」、依」之三三所、謂。玄義一所、文句一所、止観一所也、毎日"遇」三所」、依」之三三所、謂。玄義一所、文句一所、止観一所也、毎日"遇」三所」、依」之三三所、謂。玄義一所、文句一所、止観一所也、毎日"遇」三所」、依」之三三所」、謂。玄義一所、文句一所、止観一所也、毎日"遇」三所」、依」之三三所」、謂。玄義一所、文句一所、止観一所也、毎日"遇」三所」、依」之三三が、書、四巻伝』『講私記』系統のものに位置付け、とりわる訳文庫本をほかの善導寺本・国華本・高田本の該当部分とという。

記述から抄出されたものと考えられるのである。金沢文庫本は『四巻伝』が善導寺本のように大成する以前の原型に近いけそれらよりさらに原型に近いものであることを論じている。すなわち、(8)

ぎているように思われてならない。そこで、国華本・善導寺本・高田本 『西方指南抄』が編集される以前に、 収の「法然聖人臨終行儀」、 との関係が想起される。具体的には〇の註記が『西方指南抄』中巻本所 ことができる。国華本・善導寺本の両方に存する註記は、前掲のペ・い めることにする。国華本と善導寺本双方に見られる絵図中の註記を詳細 の各記述を比較対照し、各々の相互関係の検討結果にもとづいて論を進 などの法然伝と比べて、善導寺本だけが絵伝として早い時期に大成し過 あった。しかし、ほかの初期に成立した『醍醐本』『講私記』『私日記』 鸞による編集説と転写説との両説に分かれているが、いずれにしても(9) 体験者の人名が列記されている。『西方指南抄』の成立については、親 ける往生の実否についての質問と応答の記述や、法然往生に際する夢想 「聖人御事諸人夢記」 に拠る記述と思われる。 これらには法然病床にお の二箇所であるが、この部分の記述は『西方指南抄』に所収される遺文 に対応してみると、善導寺本の方に欠落している記述を数箇所確認する もしくはそれに準ずる写し等が存在したことは確実であり、 した法然伝作成時に資料となったものと考えられる。 善導寺本の奥書によれば、その祖本の成立は嘉禎三年ということで (いの註記が同じく「法然聖人臨終行儀」と その底本となった各遺文の原典か それがこう

であり、その記述形成過程において「聖人御事諸人夢記」の一部が組み『醍醐本』所収の「御臨終日記」はこの「法然聖人臨終行儀」の異本

(元) 善導寺本双方に存する註記については、 るのか、 れたようである。 踏襲したものであることが考えられる。 原典に近い資料をもとに挿入された記述であり、善導寺本は後にそれを であると言える。 も国華本系のものを踏襲した事情が窺い取れる。このように、国華本・ たが、その記述の形状から見ても善導寺本の方が簡略であって、 人れられていることから、 いずれにしてもかなり原型に近い記述をもとにして挿入された註記 **(4) いで取りあげた高田本の記述は、国華本のそれぞれ対応す** またはこの時点ではすでに一つの遺文として形成されていたの あるいは この〇・小はいずれも善導寺本にも存する註記であっ かなり早い時期に両遺文の間には合糅がなさ 『四巻伝』のこうした編集作業と関係してい ところで、 国華本の方の成立過程において、 既述の如くて・ロ・ ここに

註記部分を除いて写された箇所が多かったということであろう。『四巻す)などを参考に成立したものであろうが、その際に絵の書写にあたり下、原善導寺本と称す)は、もう少し簡略な詞書と絵図であったことを想序ならびに成立過程を整理してみたい。まず筆者は善導寺本の原型(以下、原国華本と称以上、『四巻伝』諸本相互の関係を見てきたわけであるが、ここで以上、『四巻伝』諸本相互の関係を見てきたわけであるが、ここで

る

ちらかというと国華本の影響を大きく受けて成立していることが判明す

行儀」の他の部分の記述と深く関係している。このように、高田本はど

国華本の記述に影響されてか、同じ「法然聖人臨終

る絵図の註記の影響を受けて作成された記述であることが了解される。

とくに公の部分は、

どがその後高田本に引き継がれ、 それが原国華本の時点で付け加えられ、 のなかに組み入れられていったものと見られる。 の註記が割愛されたのである。 註記をもつ絵図を除いた部分によって編成されていたのかもしれない。 述を土台として抄出されたのであろう。 と考えられる。また、金沢文庫本のような記述も、この頃の転写本の記 想定して考えると、まずこの転写本の段階で「法然聖人臨終行儀」「聖 伝』の原本は嘉禎三年に成立していたものとして、その転写本の存在を 人御事諸人夢記」等の影響を受けながら、絵図の註記が挿入されたも そして、 若干の記述の改変を伴ないながら本文 原国華本の絵図の註記はほとん 原善導寺本ではこのうち数箇所 あるいは、 「四巻伝」 の原型は

試案を図表に作成し左に掲げておく。 最後に、『四巻伝』諸本の成立過程について、如上の考察にもとづく

### 「四巻伝」諸本の成立過程 原 本 嘉禎3年(1237) 伝法絵略記抄 転 写 本 原 K 華 本 原善導寺本 国 華 本 善導 寺本 高 本 田

七八

いての考察を等閑にしてはおけない。に生んでいくその土台となっていったことを思えば、その成立過程についる点から重要視されている。しかし、後世に幾種類もの伝法絵を確実の巻伝』は初期に成立した法然伝のなかでも、絵伝として完結して

高田本・金沢文庫本等の他の諸本の存在を手掛かりとしながら、各々の 高田本・金沢文庫本等の他の諸本の存在を手掛かりとしながら、各々の は立過程を考察することによって、原本『四巻伝』の記述形態を予想せ しめるとともに、記述内容の形成過程の一端を窺い得ることが出来たわ しめるとともに、記述内容の形成過程の一端を窺い得ることが出来たわ に関して幾多の虚構が生まれていく事情の解明がなされていくものと考 える。

を有していることを提言して擱筆する。過程を確実にすることが、今後の法然伝研究のうえで非常に重要な意味存し、この点についてご批判を免がれ得ないが、『四巻伝』諸本の成立筆者の所論にはとくに細部に亘り、過誤あるいは推測に過ぎる傾向が

Ħ

- いて」(『宗教界』第七巻第一二号、明治四十四年)等参照。一○号、明治四十三年、同四十四年)、望月信亨「本朝祖師伝記絵詞に就(1) 今岡達音「法然上人御伝に就て」(『宗教界』第六巻第一二号、第七巻第
- 一号、大正十二年)参照。 一号、大正十二年)参照。 中沢見明「法然上人諸伝成立考」(『史学雑誌』第三四巻第八・一〇・一

『法然上人伝法絵』諸本の成立過程

- (3) 中沢同論文によれば、『私日記』に記された。 『西方指南抄』 に建保四年四月二十六日のこととあることから、その夢告は建保四年以後のものであるとの前提に立ち、善導寺本『四巻伝』によると、同伝は躭空によって嘉禎三年に撰せられているが、『私日記』を根本材料として編集された伝記であることを考証され、したがって『私日記』による材料として編集された。
- (4) 井川定慶著『法然上人絵伝の研究』(法然上人伝全集刊行会、昭和六年)、三田全信著『成立史的法然上人居の成立史的研究』(光念寺出版部、昭和一一」(法然上人伝研究会編『法然上人伝の研究』(法蔵館、昭和四十七年)等がつづいて上梓された。また、各種伝記の関係を体系的に論じられたものに、伊藤唯真「古法然伝の成立史的考察――特に『知恩講私記』を繞って一一」(法然上人伝研究会編『法然上人伝の研究』(法然上人伝全集刊行会、昭和三十四十年)等がある。
- 印・翻刻して所収公刊されている。以下、同書参照。(5)『藤堂恭俊博子士宗典籍研究』(同朋舎、昭和六十三年)資料編に全文を影
- 四年)がある。 四年)がある。 四年)がある。 四年)がある。 四年)がある。 四年)がある。
- 研究紀要』第四二・第四三合併号、昭和三十七年)がある。「伝法流通絵」「琳阿本」「弘願本」「古徳伝」をめぐって――」(『佛教大学察された藤堂恭俊「各種法然上人伝に引用されている法然の詞――特に不) 各種伝法絵の親近性について、引用される法然の詞の比較をとおして考
- 本』『四巻伝』等を比較検討し、『私日記』は『醍醐本』中の「一期物語」についてを論ずるものとして、中井真孝「『源空聖人私日記』『醍醐本についてを論ずるものとして、中井真孝「『源空聖人私日記』の成立につについてを論ずるものとして、中井真孝「『源空聖人私日記』の成立につについてを論ずるものとして、中井真孝「『源空聖人私日記』の成立についてを論ずるものとして、中井真孝「『源空聖人私日記』の成立についてを論ずるものとして、中井真孝「『源空聖人私日記』の成立について、『四巻伝』諸本の記述を比較検(8) 法然の遊女教化譚形成の考証のために、『四巻伝』諸本の記述を比較検(8) 法然の遊女教化譚形成の考証のために、『四巻伝』諸本の記述を比較検(8) 法然の遊女教化譚形成の考証のために、『四巻伝』諸本の記述を比較検

- な位置を占めていると指摘されている。で不明祖師伝記絵詞と一期物語」(『佛教大学研究紀要』第七○号、昭和六十一年)において、源智系の『醍醐本』「一期物語」「別伝記」、信空・湛「本朝祖師伝記絵詞と一期物語」(『佛教大学研究紀要』第七○号、昭和六や『四巻伝』を資料とした二次的な法然伝であると考証されたうえで、同や『四巻伝』を資料とした二次的な法然伝であると考証されたうえで、同
- 十五年)、註(4)掲載田村著書第三章「法然伝の系譜」などがある。絵詞の嘉禎三年成立を疑う」(『印度学佛教学研究』第八巻第一号、昭和三(9) 別人説を唱えるものとしては、註(1)掲載望月所論、久木幸男「躭空

- (12) 「耽」は「躭」と同字である。
- 如く徳大寺圓実の真弟であることを裏付けるには至らない。実国の五男に公全の名が見えるもの、『四十八巻伝』 第四三巻に記される実国の五男に公全の名が見えるもの、『四十八巻伝』 第四三巻に記される。
- は、この筆蹟をおよそ南北朝頃まで遡って推定されている。 「新出の法然上人伝法絵について」(『国華』 第七〇五号、昭和二十五年)年)が足利中期以上に遡り得ないとそれぞれ述べられているが、梅津次郎年)が足利中期以上に遡り得ないとそれぞれ述べられているが、梅津次郎年)が足利中期以上に遡り得ないとそれぞれ述べられているが、梅津次郎年)が北京では、主(1)掲載望月所論が慶長・元和頃、14) 善導寺本の書写年代については、註(1)掲載望月所論が慶長・元和頃、14)
- (15)『大日本佛教全書』(鈴木学術財団編)第八三巻寺誌部一所収。
- (行) 東京ではまないのではまずなくを言うき、これでは、これでは、(行) 中沢見明「顕智と大谷廟堂」(『高田学報』第一二号、昭和十一年)参照。
- 導寺本と国華本の性格を述べられている。(『日本美術工芸』第三二○号、昭和四十年)なる所論において、とくに善二) 梅津次郎氏はほかにも「絵巻物残欠愛惜の譜〈4〉法然上人伝法絵』)
- (18) 抽稿「醍醐本『法然上人伝記』所載「別伝記」について」(『法然学会論

- (19) 親鸞編集説の立場をとる代表的な所論としては、生桑完明『定本親鸞聖人編『西方指南抄』の研究』上巻(永田文昌堂、昭和六十二年)第六巻巻末「解説」等の所論がある。筆者も「『西方指南投』の研究』上巻(永田文昌堂、昭和六十二年)等があげられ、転写説としては赤松俊秀「西方指南抄について」(『塚末博士等があげられ、転写説としては赤松俊秀「西方指南抄について」(『塚末博士等があげられ、転写説としては赤松俊秀「西方指南抄について」(『塚末博士等があげられ、転写説と補強している。
- て」(『蕪常恭後博浄土宗典籍研究』研究篇)参照。(2) 拙稿 「醍醐本『法然上人伝記』 所載「御臨終日記」 の成立過程につい
- (21) 先学が多く疑問視してきた問題として、善導寺本『四巻伝』第二巻の(21) 先学が多く疑問視してきた問題として、善導寺本『四巻伝』の記述が転写原に存したかどうかは分明でなく、後に善導寺本『四巻伝』の記述が転写響、、」と註記があるが、聖光は了恵道光編集の『聖光上人伝』によると、嘉禎四年関二月二十九日の入滅となっており、『四巻伝』の註記には矛盾が存填。という点がある。しかしながら、こうした註記が嘉禎三年の時点で実際に存したかどうかは分明でなく、後に善導寺本『四巻伝』の記述が転写際に存したかどうかは分明でなく、後に善導寺本『四巻伝』の記述が転写際に存したかどうかは分明でなく、後に善導寺本『四巻伝』の記述が転写を表して、善導寺本『四巻伝』第二巻の(21) 先学が多く疑問視してきた問題として、善導寺本『四巻伝』第二巻の(21) 先学が多く疑問視してきた問題として、善導寺本『四巻伝』第二巻の(21) 先学が多く疑問視してきた問題として、善導寺本『四巻伝』第二巻の(21) 先学が多く疑問視してきた問題として、善導寺本『四巻伝』第二巻の(21) 先手が多く疑問視してきた問題として、善導寺本『四巻伝』第二巻の(21) 先手が多く疑問視してきた問題として、書導寺本『四巻伝』の記述が表記を言いませている。

付記。本研究は平成三・同四両年度に亘る浄土宗教学院助成研究による成果の

# 『占察善悪業報経』にみる大乗戒の中国的受容

阿川正貫

である。 大乗戒経典が中国において訳出されるのは、三世紀後半、西晋の竺法 でいることはあったにしても、確実な大乗戒経の訳出としては、やはり竺法 ることはあったにしても、確実な大乗戒経の訳出としては、やはり竺法 ることはあったにしても、確実な大乗戒経の訳出としては、やはり竺法 の聶道真『菩薩受斎経』『三曼陀跋陀羅菩薩経』などの訳業が初めにあ の聶道真『菩薩受斎経』『三曼陀跋陀羅菩薩経』などの訳業が初めにあ の聶道真『菩薩受斎経』『三曼陀跋陀羅菩薩経』などの訳業が初めにあ でいることはあったにしても、確実な大乗戒経の訳出としては、やはり竺法 でいることはあったにしても、確実な大乗戒経の訳出としては、やはり竺法

ていたことには変わりない。られており、中国撰述経典とする説も強くあるが、古くから重んじられ経』、鳩摩羅什の『梵網経』である。ともに訳者については疑義が呈せ乗戒経の出来は次の時代のことになる。東晋・竺仏念の『菩薩瓔珞本業乗が経の出来は次の時代のことになる。東晋・竺仏念の『菩薩瓔珞本業

経』二巻は、上巻で菩薩の階位を説き、下巻で十重四十八軽戒を説く。善法戒は八万四千の法門、 摂衆生戒は慈悲喜捨等の教化である。 『梵網『瓔珞経』 二巻はいわゆる三聚浄戒を説く。 摂律儀戒は十波羅夷、摂

『占察善悪業報経』にみる大乗戒の中国的受容

なろう。
一両経ともに自誓受戒を扱っているが、それについては後に触れることに

は大乗戒の中国的受容の一例として、『占察善悪業報経』(以下、『占察典も含んで増加し続けるのである。それら多くの経典の中から、本論でそれは時代が下るにつれてさらに訳出され、中には明らかな中国撰述経この他にも、一部大乗戒に触れた経典や、小部の大乗戒経典は数多い。以上、中国において重んぜられた主な大乗戒経典をあげた。もちろん(1)

経じを紹介し、 いささかの論考を加えることにする。

どから、中国撰述経典と考えられている。 燈なる人物には伝も無く他の訳経なども存在せぬこと、またその内容な 一天竺三蔵」あるいは「隋外国沙門」菩提燈(登)訳、とあるが、菩提 『占察経』は上下二巻、『大正蔵』十七巻に収められる経典である。(②)

していたわけである。 による塔懺法が禁じられた、という記事もあるから、それまでには成立 紀』(五九七年撰)巻十二でも「近代に出づるが似し」とされている。(5) 「歴代三宝紀」の同じ箇所には、隋の開皇十三(五九三)年に『占察経』 - 真偽未分」として疑経録に入れられており、続く費長房の『歴代三宝 法経等の『衆経目録』(五九四年撰)に初出するが、この時点ですでに

を容認した。以後、公にはそのように判断されている。 五年撰)で真経と判定され、智昇の『開元釈教録』(七三〇年撰)もそれ なおこの経は、 唐の則天武后の時の明佺 『大周刊定衆経目録』(六九

者に与えられた共同研究のテーマは「中国における大乗戒」であり、 との関連が看取され、両者の関係が問題ともされているのであるが、筆(タ) 行と行程を説く」ものである。このうち下巻の内容には、『大乗起信論』 善悪業因と、 のための方便を語らしめる、という構成を取るが、その内容は上下二巻 で著しく異なっている。大野法道博士の言葉によれば、上巻は「宿世の 「大乗仏教の実践としての一実境界、 如来蔵の理論と唯識観、 本経は、堅浄信菩薩の請問に対し、世尊が地蔵菩薩をして末世の衆生 現世の吉凶の果報とを占知する法を説いたもの」、 真如観の 下巻は 本

> 巻のみを扱うことにしたい。 稿では『占察経』における大乗戒の変容を問題にする。よって、今は上

別を知るための占法を明かすのである。大乗戒の問題に筆を進める前に、 迂遠のようではあるが、その占察法について触れておきたい 前記のように、『占察経』上巻では、三世の善悪の業とその果報の差

るべし、と指示がある。これを放って転がし、出た目で善悪を占うので(タ) めに削ぎ落とす。明末の智旭(一五九九~一六五五)の『占察善悪業報経 木を一寸ばかりに刻み、中心部を四面体に整えたものである。 ある。転がすものであるから「輪(=めぐる、まわる、 疏』(以下、『義疏』とする)によれば、長さ九分、四方三分、香木を用い 占察のための道具としては、「木輪」なるものを用いる。(2) の意)」と言い 木輪とは、

また衆生を正道に転ぜしむるから「輪」と言う。 さて、この輪による木輪相法には、以下の三がある。

すなわち、

二、三個の木輪で、 一、十個の木輪で、 宿世の善悪業の久近・強弱・大小の差別を占う。 宿世の善悪業の差別を占う。

は、「至心ならず」「虚謬」とされる。 あるいは悪業を対治するのである。現世の果報とこの結果が相当せぬ者 出た結果によって宿世の業の善悪を知り、あるいはさらに善業を進め、 礼拝・発願・供養・地蔵菩薩への称名などを経て、浄物の上に輪を投じ 十善の一つを記し、逆の面に十悪の一つを記す。他の二面は空白である。 である。このうち第一の輪相については、十個の木輪それぞれの一面に 六個の木輪で、三世の受報の差別を占う。

た全て空白の場合については、の力が「微弱にして未だ果を牽くこと能は」ざるためと説明される。まら面を雑える者、全て空白の者、が考えられるが、空白面が出るのは業白重を推える者、十善を具する者、十悪を具する者、善悪混合の者、空

更不增長、是故不現。 (1) 此人已証無漏智心専求出離、不復楽受世間果報、諸有漏業展転微弱

るのである。 を引く。C面には深く広く溝を刻み、D面には浅く細く溝を刻むのである。ここでA面は積善の久しく、行業猛利にして所作増上なることを、B面は逆に積善の近きことを、C面は習悪の久しく、余殃の厚きことを、B面は逆に積善の近きことを、C面は習悪の久しく、余殃の厚きことを、D面はまた逆に、善を退することが、分業猛利にして所作増上なることを、D面はまた逆に、善を退することが、分離にはっていては、三個の木輪がそれぞれ身・口・意の三業のである。

第一で不殺の善と偸盗の悪を得、不殺の方について輪を投じたら身の悪る。すなわち、第一で不殺の善業を得ながら第二で身の悪業を得たり、この時、第一の輪相の結果と、第二の輪相の結果が矛盾することがあ

『占察善悪業報経』にみる大乗戒の中国的受容

が出たりした場合である。このような矛盾も、また「至心無し」「不相

応」とされている。

れている。 第三の輪相については、六個の木輪それぞれ四面のうち一面を空白に がら189までの189通りの結果に応じ、それぞれの果報の相が示さ から189までの189通りの結果に応じ、それぞれの果報の相が示さ から189までの189通りの結果に応じ、その総和を計る。最大値 れるわけである。この六個の木輪を三回投じ、その総和を計る。最大値 れるわけである。この六個の木輪を三回投じ、その総和を計る。最大値 れるわけである。この六個の木輪を三回投じ、それぞれの果報の相が示さ から189までの189通りの結果に応じ、それぞれ四面のうち一面を空白に れている。

なお全て空白の目が出て、総和がりとなる可能性もあるのだが、「此なお全て空白の目が出て、総和がりとなる可能性もあるのだが、「此なお全て空白の目が出て、総和がりとなる可能性もあるのだが、「此なお全て空白の目が出て、総和がりとなる可能性もあるのだが、「此

主旨ではないので、ここでは注意を示すのみにしておく。 「不退を得る」「兜率天に生ず」など出世間に関わるもののみならず、世間的なものが多く見られる。例えば福・禄・寿に関することや夢・病の間的なものが多く見られる。例えば福・禄・寿に関することや夢・病の『上祭経』の流行と禁断の一因があるかとも思われるが、これも本稿の『上祭経』の流行と禁断の一因があるかとも思われるが、その中にも色々あり、ところでこの189通りの果報のことであるが、その中にも色々あり、

さて、『占察経』が戒について触れるのはこのうち第二輪相を述べた

## 佛教文化研究

あとである。以下、その部分を見てゆこう。 (②)

それによればまず、生老病死を度脱し、禅定と智慧を修習せんとするきる、とある。

或有衆生得三業純善時、即更得諸余好相、「好相」とはこの場合、仏菩薩の奇瑞のことであるが、経文には、浄の相を得た、とされる。この際、諸余の「好相」を得る者もある。第二の輪相を三たび投ずるのである。身口意の三業が皆善であれば、清常にの輪相を三たび投ずるのである。身口意の三業が皆善であれば、清には何を以ってそれを知るかと言えば、修行して七日を過ぎて日々、

とあり、これは必須事項ではない。

詐偽、非善相也、 (22) 若人未得三業善相、但先見聞如此諸事(=好相)者、則為虚妄誑惑

同様に、懺悔の法を修し、「身口意の善相」を得れば許される。ここでても、先に増上の重罪を作したためにそれが叶わない場合、この場合もが、受戒の際の好相を重視しているからである。このことは次に触れる。大乗戒を説く重要な中国撰述経典として、時代的に先行する『梵網経』とある通り、あくまでも輪相によって善相を得ることが重要なのである。とある通り、あくまでも輪相によって善相を得ることが重要なのである。

第二輪相によって三業の善を得ることである。経文に「身口意の善相」とあるのは、前の部分の内容からすれば当然、

出家の場合は四重である。これらの重罪は、場合は終身の五戒中の四重、八斎戒中の四重、菩薩戒中の十重であり、ここで「増上の重罪」というのは、智旭の『義疏』によるに、在家の(33)

為期、今依此経、則以得清浄輪為期也、(23)若依律蔵、不許懺悔、不得重受一切戒品、若依梵網、須以得見好相

軽戒、若到礼三世千仏、得見好相、……若無好相、雖懺無益、若有犯十戒者、応教懺悔、在仏菩薩形像前、日夜六時誦十重四十八とあって、律蔵では許されざるもの、『梵網』では第四十一軽戒に、

智旭は続いて、は好相は問題でなく、清浄輪相を得ることで受戒が許されるのである。とある通り、好相を得ることが条件で受戒が許されるが、『占察経』でとある通り、好相を得ることが条件で受戒が許されるが、『占察経』で

清浄輪相、即応可受、(36)清浄輪相、即応可受、鑑梵網経亦不許其受戒、若依此経、文工逆等、亦名増上重罪、雖梵網経亦不許其受戒、若依此経、文

と言う。確かに『梵網経』には第四十軽戒に、

菩薩法師、不得与七逆人、現身受戒,

とあり、第四十一軽戒に、

若現身有七遮、師不応与受戒、無七遮者得受、(27)

とある。

れば受戒が許される。その重要な好相を敢えて軽く扱ったところに、経』においては、波羅夷罪である十重戒を犯した者でさえも、好相を得先に触れたように、『占察経』は輪相を好相より重く見ていた。『梵網

重く見ている、と言うに止どめておく。あるから何とも言えない。智旭はそのように『占察経』の輪相の功徳をについては、『占察経』は「増上の重罪」の内容を明記していないので『占察経』の作者の意図が働いていると思って良かろう。 しかし七逆罪

願」い、しかも善好なる戒師が得られぬ場合は、(窓)出家の一切の禁戒、所謂摂律儀戒・摂善法戒・摂化衆生戒を総受せんと出家の一切の禁戒、所謂摂律儀戒・摂善法戒・摂化衆生戒を総受せんとさて次に『占察経』は、このような衆生が「菩薩の根本重戒及び在家

称辯戒相、先説十根本重戒、次当総挙三種戒聚、自誓而受、(23)応当至心於道場内恭敬供養、仰告十方諸仏菩薩請為師証、一心立願

須受菩薩三聚浄戒、即梵網十重四十八軽戒也、の内容は明らかでないが、智旭の『義疏』には、重戒」については、大野法道博士は十善と見ておられる。また摂律儀戒生言って、ここで菩薩の三聚浄戒の自誓受を許している。「菩薩の根本

要であるが、罪がない場合はただ仏菩薩を請ずれば自誓して受戒ができ要であるが、罪がない場合はただ仏菩薩を請ずれば自誓して受戒ができとある。さらに智旭は、もし増上の重罪を犯した場合は清浄の輪相が必

しているのとは違う、とその独自性を強調している。(3)(3)と続け、同じく自誓受を許す『梵網経』が好相を得ることをその条件とと続け、同じく自誓受を許す『梵網経』が好相を得ることをその条件と此同地持瓔珞二経、重在発菩提心、不同梵網制令見好相也、(32)

に疑惑が生じ戒が受けられない、という者は、願い、乃至すでに出家していても、善好なる戒師等が得られなければ心ならに『占察経』は、比丘・比丘尼戒に言及する。すなわち、出家を

『占察善悪業報経』にみる大乗戒の中国的受容亦令身口意得清浄已、……自誓而受菩薩律儀三種戒聚、則名具獲波

羅提木叉、出家之戒、名為比丘比丘尼、(3)

と名づける、と明記されている。は、清浄輪相を前提として三聚浄戒を自誓して受けることで比丘比丘尼は、清浄輪相を前提として三聚浄戒を自誓して受けることで比丘比丘尼然、第二輪相による清浄相を得て、ということである。すなわちここに

なお経文では、その直後に、

即応推求声聞律蔵、及菩薩所習摩徳勒伽蔵、受持読誦観察修行、(35)

などの指摘があり、さらに経文はその後に、要請が、律儀戒で戒相を示さなかったことに対する代弁とも受取れる」のとについては「小乗の律との関係が微妙である」とか、「この学習のとあって、声聞の律蔵や菩薩の論蔵の習得や修行を指示している。このとあって、声聞の律蔵や菩薩の論蔵の習得や修行を指示している。この

若雖出家而其年未満二十者、応当先誓願受十根本戒、及受沙弥沙弥との指摘があり、さらに終了にその後に

と言ったり、

尼所有別戒、(38)

いる。としたりしているので、なおさら小乗戒との関連が無視できなくなって

ちなみに智旭はこの部分について、

輪相、方可承当、不同菩薩戒也、(40)輪相、方可承当、不同菩薩戒也、(40)

のだ、と説明している。このあたりいかにも、諸種大乗戒経の中でのとしてあって、清浄の輪相を得ることで、比丘比丘尼戒を自誓受できる

文

『占察経』の急進性が表れているように思われる。

最後、『占察経』は、

戒に関する言及を終える。と、あくまでも輪相により善相を得るのが前提であることを確認して、と、あくまでも輪相により善相を得るのが前提であることを確認して、若彼衆生雖学懺悔、不能至心不獲善相者、設作受相、不名得戒、

あることが改めて確認される。るが、この経典が大乗戒経としてきわめて特異な、また急進的なものでるが、この経典が大乗戒経としてきわめて特異な、また急進的なものであ以上、『占察経』の経文を、智旭の『義疏』を参考に見てきたのであ

『瓔珞経』と同様である、と言っていた。は『梵網経』と違い自誓受に好相を必要としない、それは『地持経』であるが、その自誓受の部分に注して智旭は、前出の通り、『占察経』はもともと、自誓受を説く経典として留意されているもの

地の異訳であって、『瑜伽論』巻五三には、しかし、まず『地持経』について言えば、これは『瑜伽師地論』菩薩

了知、是故苾芻律儀、無有自然受義、官城の建立、自然出家、如是聖教便無、軌範亦無、善説法毘奈耶而可隨其所欲、自然出家、如是聖教便無、軌範亦無、善説法毘奈耶而可信、非要従他受者、若堪出家、若不堪出家、但欲出家者、便応一切信、非要详他受律儀、方可得受、此中或有由他由自而受律儀、或復有一、唯有堪受律儀、方可得受、此中或有由他由自而受律儀、或復有一、唯

ようなものであった。 丘尼には従他受のみ、とする箇所である。『瑜伽論』系の自誓受はこのとある。自然受(自誓受)が許されるのは在家者のみであって、比丘比

また、『瓔珞経』は、その巻下に自誓受を説くが、それは、

菩薩形像前、胡跪合掌自誓受戒、……是下品戒、得正法戒、是中品戒、三者仏滅度後、千里内無法師之時、応在諸仏薩滅度後、千里内有先受戒菩薩者、請為法師教授我戒、……其弟子受戒有三種受、一者諸仏菩薩現在前受、得真実上品戒、二者諸仏菩

心は第二の従他受の方である。と言うので、自誓受には触れるもののそれは下品の戒であり、教説の中と言うので、自誓受には触れるもののそれは下品の戒であり、教説の中

ではなかろうか。

「はなかろうか。

る。 「一方で、やはり自誓受戒に関して重んぜらるべき経典は『梵網経』で し方で、やはり自誓受戒に関して重んぜらるべき経典は『梵網経』で した。それに比べて『占察経』が条件とする「輪相」は、 に対する『占察経』の優位乃至独自性を称揚することにあったと思われ に対する『占察経』の優位乃至独自性を称揚することにあったと思われ

格が得られるとすること、そしてそれらの条件として「輪相」を重んじえる点、増上の重罪あっても受戒を許すこと、自誓受によって比丘の資以上、この中国撰述経典『占察経』は、自誓受を許しそれを中心に据

てあげられるであろう。 急進的なものであって、大乗戒の中国的受容に関する興味深い一例とし て『梵網』の好相を軽んじること等々、大乗戒経として極めて特異な、

う問題はあるだろう。 察経』で、既述のような三種の輪相に変形していったのはなぜか、とい 訳の『大方広十輪経』に求められている。だが、それが隋代作製の『占 占察法について付言すれば、第一の十輪を用いることの典拠は北涼失

て知られるが、その人にしてこの経に傾倒したのはなぜか。あれこれと(45) 明末に唐突に作られたのはなぜか。その著者智旭は学行兼備の高僧とし 疑問の残るところである。 録』で復権を遂げたのはなぜか。唯一の注釈書が、千年もの歳月を経た また、この経が作製後ほどなく禁制せられたにもかかわらず、『大周

察経』の詳細な論究には、これらの大問題への理解が大きな課題として 民衆の切望があるであろう。 道教的要素の介在も当然予想される。『占 中国撰述経典、いわゆる疑経の常として、その盛行の背後には時々の

存するのである。

- 1 以上は、恵谷隆戒『円頓戒概論』の記述を参考とした。
- 2 『大正蔵』一七、九〇一下~九一〇下。
- 究』三六五頁以下。 望月信亨『仏教経典成立史論』四八五頁以下、大野法道『大乗戒経の研
- 『大正蔵』五五、一二六中~下。

『占察善悪業報経』にみる大乗戒の中国的受容

- 5 『同右』四九、一〇六下。
- 6 『続高僧伝』巻二(『大正蔵』五〇、四三五下)にも同様の記事あり。
- (7) 『大周録』(『大正蔵』五五、三七九上)。『開元録』(『同』五五、五五一
- 8 大野前掲書、三六五頁
- 9 望月信亨『大乗起信論之研究』、柏木弘雄『大乗起信論の研究』など。
- 10 以下『占察経』(『大正蔵』一七、九〇二中~下)。
- 11 『続蔵』二一、四二二上~四五五上。
- 12 同右二、四二六上。
- 13 『大正蔵』一七、九〇二下~九〇三中。
- 14 同右一七、九〇三上。
- 15 同右』一七、九〇三中~下。
- 16 『同右』一七、九〇五上~九〇六下。
- 17 「同右」一七、九〇五上。
- 18 同有一七、九〇六十。
- 19 四巻二三一頁以下など参照。 以上、牧田諦亮『疑経研究』一〇八頁以下、鎌田茂雄『中国仏教史』第
- 20 『大正蔵』一七、九〇三下~九〇五上。
- 22 21 『同右』一七、九〇四中。 『同右』一七、九〇四中。三本・宮本による。
- 23 『続蔵』二一、四三三上。
- 24 同起二、四三上中。
- 25 『大正蔵』二四、一〇〇八下。
- 『続蔵』二一、四三三中。
- 26

27

28 | 摂化衆生戒」は『占察経』独自の用語である。

ともに『大正蔵』二四、一〇〇八下。

『大正蔵』一七、九〇四下。

29

- 30 大野前掲書、三六五頁。
- 『続蔵』二一、四三三中。

## 佛教文化研究

- (32) 『同右』二、四三三中。
- 正蔵』二四、一〇〇六下)とある。 前懺悔、得見好相便得戒、……若不得好相、雖仏像前受戒、不得戒」(『大統3) 第二十三軽戒に「欲心好心受菩薩戒時、於仏菩薩形像誓受戒、当七日仏
- り、『大正蔵』一七、九〇四下。
- 8) 『同右』一七、九〇四下。
- (36) 石田瑞麿『梵網経』(『仏典講座』一四、一八九頁)。
- (37) 佐藤達玄『中国仏教における戒律の研究』三六四頁。
- (38) 『大正蔵』一七、九〇四下。
- (39) 『同右』一七、九〇四下。
- (41) 『大正蔵』一七、九〇五上。
- (42) 『同右』三〇、五八九下。
- (43) 『同右』二四、一〇二〇下。
- 4) 望月信亨『仏教経典成立史論』四八八頁。
- 研究』一一〇頁)。 えた道教の功過格などに刺激されたか、と示唆しておられる(前掲『疑経む) 牧田諦亮師はこれについて、袾宏の『自知録』、およびそれに影響を与

(平成四年度浄土宗教学院助成、共同研究「大乗仏教における菩薩戒の研究」

より)

### 佛教文化研究

から、また[対境に] 到達して取るものであるから、また味と所触の二つもお互いに差別ない ものであるから、対境に到達する順序より、識の生ずる順序が存在することはないので、その 故に<sup>13</sup>考察される。

対境の強さが同じ時には、相続は食べることに向けられるからと(本論に)あり、食べることに向けられるとは欲望(chanda)であって、それはまた作意(manaskāra)と相応するものであり、作意の力によっても心相続は別の所縁に転ずるから、その故に舌職が先に生ずる。境に等しく接触し、食することに向けられない時、その時にはその対境があるものそれが先に生ずる。

<sup>1)</sup> Laでは「識のように生ずることが」付加されている。

(59b) 他の者達は、「ここで、五識身は共 [相] を対境としてもつものであり、自 [相] という対境たるものを所縁とするから、一切法の無我 [性] のような [共相を認識するの] と同様であると関係づけられることとなる。」と説く。

この故に<u>処の自相についてこれら(五識)が[自相を境とすると認められるのであり、事の自相についてではない。</u>と(本論に)詳細にある。論書に、処の相たることに関して自相を境とすると註釈しており、処の自相はまた青・長等の[事の]共[相]があるので、[事の]共[相]を対境あるものと認める。この故に、論証すべき義が論証された。

あるものは、自らの処の多くのもの(=事)によって生ぜしめられるべきであるから、 (4) 共 [相] があることに等しい。区別のないものとしてそれらは対境として存在することから、 共 [相] を境として持つものであるが、共 [相] たるものではない。 (4) 何故ならば、それらは 仮設のものとして存在するから、また [眼] 識もまた、これによって無我であると解釈される からである。さもなければ、青等の自相を認識することもまた共 [相] を境とすることになる。 極微の多くのもの [が集まること] によって生ぜしめられるべきものであるからである。 (4) ここで論証の不成立と、喩と証明せらるべき法が完全ではないこともまた考察されるべきである。 (4)

さらに処の相とは何か。事の相とは何か。眼等の識の相応(sasaṃprayoga, mtshuṅs par ldan pa daṅ bcas pa)[法] の依所と所縁とに相応しいものは,所応の如くに眼等の処と色等の「ある。縁の相・・・」である。

そこで眼根の対境に眼識が生ずるが、他のものに<sup>®</sup>は [生ずること] はないということ、これらが<sup>(n)</sup> 処の相について依止して(60 a)自相の対境あることである。<sup>®</sup> 異なる [対境] に異ならない [一つの] ものと分別してより [生ずるの] ではない。[眼識等五識] は分別が存在しないものであるからである。事の自相とは、青等の自性が不可説なる無分別なる智の対境であることである。この様にしてまた論書には、『眼識によって青を認識することにとって「青である」という [認識] はない。』とある。

これが考察されるべきであると(本論に)詳細にあって、身と舌の二根は依所が一つである

<sup>1)</sup> La 「青等の共 [相] である色たるものなど」、

<sup>2)</sup> Laでは「他の者達」の語がない。

<sup>3)</sup> La「共[相] として区別のないものの区別することなく、それらに境として存在するから、共[相] を境とするものである。色等の共[相] たることはない。」

<sup>4)</sup> Laはこれを欠く。

<sup>5)</sup> La「処の自相」.

<sup>6)</sup> Ta 「gźan las」 La 「gźan la」. La を採用した。

<sup>7)</sup> La「処の自相について自相の対境あることである。」.

ある時、一つの因をもてるようなものを、別のものの自性と触れずに区別された対象として 眼識が生じる、その時にはその種類を[他の種の色と]区別するとされるべきである。眼識は 別のものの自性と区別された一つの対象を把握し、その後に順次に意識はそれと別の事物 を『区別されたものにより』分別する。この故に眼識もまたその[色の]種類を区別すること があることに矛盾はないのである。

[多くのものを一とまとめにしてそれを対象として眼識が生ずることがある。 その場合] 近くでは、顕色と形色とを保持する空間がある、そのこと故に、[それは] 例えば、遠くからは 軍の配置あるいはなどと(本論に)説かれている用に多くの顕色と形色を一つに合せて認識するの] である。

耳などの識はまた [声などを対象として生ずる場合には] 同様であると知るべきであると (本論に) あるが、ある時に一つのものに対して耳識が生じ、その時太鼓 (paṭaha)<sup>2)</sup> の [音] はあるけれども螺貝の音はないので、その種類を区別されるが、ある時は多くのもの [が合った音声] によるから、その時はその区別 (59 a) がなされることがない。喧騒の声と歌声の多くを聞く様なものである。

身識は [最も多くとも五種類の触を識の対象として生起する] と (本論に) あるが, ある時は一つ [触] によってである。その時はそれは冷であり熱ではない。なめらかさはあるが, 粗さはないとその種類が区別される。

ある時には二つ [の触] によってである。二つの [大] 種あるいは [大] 種よりできた二つである。

ある時は三と四より、五まで [の触] によってである。[四大] 種と、なめらかさ等(の内の) 一つによってである。粗さ等は他の四(大)種に依止するからである。

[しかし他の人々はやはり十一種類の触] すべてをも [対象として生起する] と (本論に) 詳細にあるが、ここでも最も多くてもと [いう様に] 続く。

重さと冷たさと粗さの自性を受け取って、別々に区分しないで(59a)保持することが観察される。だから六 [種] と七 [種] と十一 [種] までによってもあるのである。<sup>G...</sup> 下降することと飛ぶことをなす者達は、熱と冷等を同時に領受し、そして1つとしてひもじさと渇きの所触もあって、<sup>3)</sup> 身識は十一の触を対境として、区分せずに生ずることがある。

もし [上述の] 如く [五識が多くの対境を合わせて所縁とする] ならば, [五識は] 共 [相] を所縁とするのだから, [共相を境とすることとなる] など (本論に) ある。

「アビダルマよりすれば、五識身は自相を対境とすると説くのである。この故に青等の種類<sup>(4)</sup>で区別されていないものを [眼] 識がとることは、共 [相] を所縁より取るのであるか

<sup>1)</sup> La「区別された種類より」.

<sup>2) 「</sup>rna paṭaha」と Ta にある。チベット語の rna (太鼓) とその音写語の paṭaha が並記されている。

<sup>3)</sup> La 「飛ぶ、見る、屈伸する者達にとって」。

<sup>4)</sup> La はこれを欠く.

る。」と(説く)。か

### 5 五境と認識

Akbh.

色は多種であると説かれている。その内である場合は一つのものを対象として眼識が生ずる。 その時にはその[ものの]種類を[他の種類と]区別している。ある場合は、多くの[ものを 対象として眼識が生ずる]。その時には [そのものの種類を] 区別していない。つまり、それ は多くの顕色と形色のある軍の配置とか宝珠の集まりを遠くから見るものにとって [眼識が生 ずる] 様なことである。同様なことが耳識等にもあると知るべきである。

「しかし、身識は最も多くて、五 [種の] 触によって生ずる。すなわち、四大種と軟等(の内の)一つによって [生ずる]。」とある者達が [説く]。(また)「十一 [種] のすべて(の触境)によって $^{1}$  [身識が生ずる]」と別の者達が [説く]。

もし以上の様であれば五識は [多くの対象を] 合わせて所縁とするから、共相を境とするものとなり、自相を境とするものではなくなるのではないか。これら(五識) は処の自相について自相を境とすると主張されるのであり、事の自相について [自相を境とするの] ではないから、過失はない。

このことが考察されるべきである。身と舌との二根が、同時に境に到達する時にどちらの識が先に生ずるのか。その(根に)とってより強い境が [先に生ずる]。しかし対境の強さが同じ時には舌職が先に生ずる。相続は食べることに向けられるからである。

Ta

②を [の多種の色] の中で、あるときはただ一つのもの(dravya)を対象にして(眼識が生 ずる)と(本論に)詳細にあって、ここでもの(dravya)という語によって、青等の種類を説 くが、極微というもの(dravya)ではない。五識身は、[極微の] 積集したものを所縁とする からである。 [その時には] その種類を、[他の種類の色と] 区別してと(本論に)あり、 湿乱していないから意識によって青でない。と明らかにし、青であると考える。 同様に他につ いても説かれるべきである。

「眼等の識によっては、対境を区別することは出来ない。 [眼等の識は] 分別 (avikalpa) からである。」とある者達が (説く)<sup>5</sup>。

<sup>1)</sup> Akbh 「sarvair ekādaśabhir」 Akbh T, Ta, La 「bcu gcig po thams cad kyis kyan」(十一 [種] すべてによっても).

<sup>2)</sup> Laでは「色は多種であると説かれていると(本論に)あるが、[それは] [十二] 処の色のことであり、色は二種と二十種あるとされるべきである。」が付加されている。

<sup>3)</sup> Laでは「ある者が説く。」とあり、有余説になっている。

<sup>4)</sup> 文意を考えると Ta, La にある「snon po ma yin pa」(青でない) を「snon po yin pa」(青である) と直した方がよいかもしれない。

<sup>5)</sup> 五識身には青等と判断推理する計度分別がない(Akbh P.22)から、このように主張されるのである。La は有余説とはしない。

の重さがあるとすれば、四天王天の [衣の重さは] それの半分、三十三天の [衣の重さは] その半分である。この様に半分半分に滅じて、別の変化した自在(天)の如意樹の衣は、1パラの  $(58\,a)$  64分の1の重さである。

それ以上に、色界にある者の衣は重さがないと説かれた時に、重さたることがあるならば、どうして重さがないのであろうか。色界において、有情の身体とその依所は宝の輝きの如く清浄であるから、重さが存在しないのではないかと言うならば、施設足論のの章句が紹介されるべきであるから、たとえそこでは衣服が [軽すぎて] 一着ごとでははかられなくとも、[多くの衣服の] 集積したものならば、はかられる [から、重さがある]、と [本論に説かれている]。

これは、どのように理解したらよいのか。集め、ひきのばしてつくったカーシャ( $k\bar{a}$ sa)の 花の糸の如くである。カーシャの花の糸を集め・ひきのばし・まとめて集めて [できた衣服それは] 一着ごとははかられない。 [しかし] 所依が存在するのでもあるから、 色界において重さは存在する。n

[またそこは] 害ある冷たさはないが、益のある(冷たさ)はあると伝説する。と [本論に] ある。

ある者達が「kila(伝説する)の語は [色界では] 三昧(samādhi)と異なる益をなすものは、立てることはないことを明らかにするためにある」(と説く)。 $^{\Sigma}$ 

尊者 Āryadāsa が説く。「それらのものにとってそのようであるならば、第一静慮において 三識相応の楽(受)によって、利益をなすようにならない」と³。

別の者達が「それより、軽安 (prasrabdi) という触と異なった別の触が、益をなすことはない。」と(説く)。

"「kila という語の意図するところは、総ての者達にとって [色界に益のある冷たさがあると認めることが] あるのではなく、他の者達にとって、この益をなす原因 (=冷たさ) を除いて [認めないこと] があるということを考えての上のことである。冷とは暖を欲することであるという相の差別は、kila という語によって明瞭になる。」と別の者達が(説く)。

別の者達が「kilaという語は、このアーガマの理の考察(58b)と比量を越えたものであ

論」(Prajñaptiśāstra) に対応するチベット語は,btags pa bstan bcos である。

この後に以下の様な音写が続く。La ではこれを欠く。
 patīnām (D., N. vatīnāṃ) hy ādhāreņa prayo (D. ya) dsana ṁ (D. omit ṁ) nānyeṣāṃ (D. nānye) karkaśatva m (P., D. bh) uparibhvumisaukumārgyape (D. be) kṣayadharasu nirmāṇeṣu tsa

以下の様に還梵してみたが、意味は不明である。

patīnām hy ādhāreņa prayojanam, nānyeṣām karkaśatvam uparibhūmisaukumārgyapekṣa-yadharasu nirmānesu ca/.

<sup>2)</sup> このある者達の主張は、世親自身の意見(svamata)に等しい。

<sup>3)</sup> 色界の第一静慮には三受があり、三識相応の楽受がある。(Akbh p.442) なおこの Āryadāsa 説は La ではある者 (kha cig) の主張となっている。

<sup>4)</sup> Laには説かれていない。

それについて譬喩があり、<u>諸仏の出現は楽</u>と詳細に(本論に)あって、(諸)仏の出現は楽なることではないが、楽なることの(57b)因であるから、楽と示される。法を説くこと等、別のものについてもまたと同様に、説かれるべきである。

山迷悶・力・劣(mūrccha-bala-daurbalya)<sup>30</sup> 等の所触の差別として存在するものは、これらの内に含められるから、各々は説かない。[迷悶は] 前のなめらかさに等しい。[しかし迷悶には] 粗さと重さは存在しない。<sup>30</sup> 同様に、所触の差別として、別のものもまた [各々の] 種類に含められるべきである。

なめらかさ等これらの転展差別は、所依の大種の差別により理解されるべきである。水と火の界よりの所造の故に、なめらかさがある。地の界よりの所造の故に重さがある。火と風の界より所造の故に軽さがある。この故に死体は極端に重い。

水と風界より所造の故に、冷たさがある。風界より所造の故に、ひもじさがある。火界より 所造の故に、渇きがある。同様に他のものについても、所造色についてのあるがままの依所の 差別として、理解すべきである。ここでは論書が増広するから、通釈の意味は説かない。

"ここで、色界においては饑じさと渇きとが無くと(本論に)あるが、段食に対する貧欲を離れた者達が、そこ(色界)に生ずるからであり、そして身体については害することがないからである。そうでないならば、そこにおいてもまた、ひもじさとかわきの苦が存在することとなる。[しかし] 軽さ等の残りの五種はある。

もし、施設 [論]<sup>5</sup> に [ある様に] 北倶盧 [州] (uttarakuru) の住者の如意樹の衣は 1 パラ

<sup>1)</sup> La はこの部分も欠く。これに対応する順正は次の如くである。「余の未だ説かれざる所の悶,力, 劣等は此の中に摂在する。故に別に説かず。悶は滑を離れず。……是の如く其の余の所触の種類は 其の所応に隨って十一の中に摂す。何に縁って滑等は展転して差別するのか。所依の大種の増微が 別なるが故に。水火界,増するが故に滑性を生ず。……地水界,増するが故に重性を生ず。火風界 増するが故に軽性を生ず。故に死身の内の重性は偏えに増す。水風界,増するが故に,冷を生 ず。」.

<sup>2)</sup> 次の様な音写がある。「murtscchamaladaulmālya」次の様に還梵した。「mūrccha-baladaurbalya」順正「悶力劣」.

<sup>3)</sup> 次の様な音写がある。「nabiryate kerkaśagurutāta」次の様に還梵した。「na vidyate karkaśagurutātā」.

<sup>4)</sup> 以下の Ta (安慧の註釈) さらに第五項の五境と認識の全体 (Akbh, と Ta) を順正は欠く。

<sup>5)</sup> ここで「施設[論]」に相当するチベット語は Ta. gdags pa, La. btags pa であり「施設論」に相当するチベット語は Ta. gdags pa'i bstan bcos, La. btags pa bstan bcos である。普通,「施設

る。\*\*6)

(dma' bar byed) という意味である。これがあれば降下するので重さであり、[おさえつける] (non's par 'gyur)<sup>2)</sup> という意味である。重さが実に重さたることである。

3 毘婆沙師達は、「ある所よりハカリの [一] 端を上にあげる [から、重である]」と(と説く)。

[その] 逆ならば、軽さである。と [本論に] あり、それによって物が量られることなく、それがある場合に、[ハカリの一端が] 下にさがることが (57a) ないから軽である。ふ

(一「物の形が大きくとも軽いこともある。(5-(つまり)ものとしてものが簡単に動く。(4-5)はかる時に、ハカリの[一]端を下げる因相より、[それがわかる](5)」と毘婆沙師達が説く。

まさしく軽いこと (yan ba) が軽さ (yan ba nid) である。

で冷たさとは、暖を欲せしめるものである。と(本論に)あるが、それによってせまられて暖を欲することがある。それは「凝結すること」(bgron ba)® によるから、冷たさ (gran ba) である。利益と害とをなすことがあるからである。すみやかに凝結されるべきものであるという意味である。\*\*\*

**機じさとは食物を欲せしめるもの、渇きとは飲料を欲せしめるもの**であると(本論に)あり、 もし [ここで欲せしめるものという「欲」という語は]心所法であり、身根の対境にならない というならば、その因の意味で果の語を用いたから [過失はないのである] と(本論に)説か

<sup>1) =</sup>順正「よく鎮壓するが故に名づけて重となす。是れは他を成弁し推伏するの義なり。重は即,是れ性の故に重性と言う。」.

<sup>2)</sup> Ta nons par gyur は「罪を犯す」という意味であるが文意に適さない。よって順正の「能成弁推 伏他義」より補った。

<sup>3) =</sup>順正「毘婆沙が説く。『称権を昇らしめるが故に、名づけて重となす。移転すべきこと易きが故に、名づけて軽となす。』」.

<sup>4) ≒</sup>順正「世間を現見するに、物の形大なりといえども、而も軽きものあるが故に遷動せしむること 易し。」.

<sup>5)</sup> 次の様な音写がある。「bhābhāta sukham āhriyante bhābāḥ」次の様に還梵した。「bhāvatas sukham āhriyante bhābāḥ」.

<sup>6)</sup> 順正「称首を墜さしめざる故に軽と名づく。」が対応する。

<sup>7) ≒</sup>順正「彼れに由りて逼られて煖を希う欲生ずるが故に、名づけて冷となす。また凝結せしめ及び 了知し易きが故に、名づけて冷となす。是れは彼の損益の疾きことを知るべき義なり。」.

<sup>8)</sup> bgron ba は「数える」という意味であるが、ここでは gran ba (冷たい) の派生語として語源解釈している。Ta にある「冷結」の意に解釈した。

<sup>9)</sup> La はこの部分を欠く。

Ta

所触は十一 [種] を自性としていると(本論に)あるが、触られるべきである(reg par bya ba)から、所触(reg bya)であるか、あるいは身根によって触れることが可能であるから、所触(reg bya)である。もし、あるもの(gan gis)が、あるもの(gan la)に触れ、そのもの(de la)にまた、それ(des)が触れるならば、身根もまた所触となるなることは(56b)ないのだろうか。 $^{11}$  身根は能触であるが、所触ではないのである。眼 [根] の如くである。眼 [根] は能見ではあるが、所見ではない。 $^{21}$ 

(3...あるものがあるものに触れること、あるいは所依と所縁とが無間であるもの(それに)触の名想がある。それ(身根)を依り所とするその識があり、対境という所縁は、その対境を有するものに触れることによって働くのであって、対境と識とを依り所にして(働くの)ではない。この故に身根が四大種に能触することによって働くのである。それ(四大種)に依止する色等についての識によって取るのではない。華等についても、顕色を損ずることによりその所依について損ずることがあるが、身[根]が[直接色等に]触れることにより[損ずる]のではない。。3

"なめらかさ (ślakṣatva) とは柔軟性 (mṛdutā) であると (本論に) あるが, なめらかなこと (ślakṣa) がまさしくなめらかさ (ślakṣatva) であって, まさしく各々 (so so) が各々たること (so so fiid) である如くである。ニルクティとしては, くっつけられるべきもの (sbrel bar bya ba) ということでなめらかなこと (ślakṣa) である。

柔軟性とは塵強 (run run po, paruṣa) がなくて [執持に]<sup>5)</sup> 耐えるという意味である。<sup>4)</sup>

(% 粗さ (karkaśatva) とは塵強性 (paruṣa) である。とは、粗さがそこに存在するから粗さであり、有毛の如くである。粗さというのは力の異名であり、まさしく粗いことが粗さ (karkaśatva) である。塵強とは硬いこと (khala) であり、極度に柔軟 (性) がないという意味であ

<sup>1) =</sup>順正「若ししからば、身根はまさに所触と成るべし。此れはすでに能く彼に触れ、彼は定んで此れに触るるが故に。」

<sup>2)</sup> 与順正「此の故に, 有が説かく, 身根は唯能触にして所触に非ず。譬えば眼根は唯能見にして所見に非ざるが如し。」.

<sup>3)</sup> ここで、Ta の記述は順正に一致する。これらを図示すれば、次の様になるであろう。なおこの部分を La は欠く。

ここでは身根を所依とする身識は、対境の色等を所縁として生ずるのではなくて、身根なる能触が 地等四大種に接触することによって身識が生ずることを述べている。

<sup>4) =</sup>順正「滑は即く是れ性の故に、滑性と言う。別、即く性の故に別姓と言うが如し。詞を訓釈せば、相ひ逼って触るべきが故に、名づけて滑となす。すなわちこれ軟煖なり。執持に堪えうる義なり。」.

<sup>5)</sup> Ta P., La. sprad par, N. spred par, D. sped par. 意味が不明である。順正の「堪執持義」より補った。

<sup>6) ≒</sup>順正「此れ渋用あるが故に有渋と名く。毛ある者を説いて有毛となすが如し。渋は即,是れ性の故に渋性と言う。是の力, 麁燥, 堅硬は異名なり。」.

香と悪香という二種がまさしくあってと説くべきである。さらに論書に第三を平等香と註釈している。これは一部は好香の一部類に入り、一部は悪香の部類に入るべきであるから、種類として三種類ある訳ではない。

(1....「それ(香り)はまた平等より生じたものと不平等より生じたものもまた適当であって、別の区別を依所と認めるから[四種となる]」とある者達[が説く]。

別の者達は、「論書に三種とあるのは、[香りが] 微弱と盛大との区別よりあり、好香と悪香と等香である」[と説く]。 $^{20}$ 

「論書にはまた不等香と好香と悪香とが註釈されていないが、それと別に共通なものとして 好香が註釈され、好香と悪香との二つから区別されたものとして等香が註釈されている。」と 別の者達 [が説く]。

ここで、根の大種と三昧とを長養するものが好香であり、それと反対が悪香である。特別なものとして、それら両者が存在しないのが等香である。<sup>1030</sup>

### 4 触 境

Akbh.

所触は十一 [種] を自性とする。(第10偈b)

所触は十一の実物を自性とする。(すなわち)四大種・なめらかさ・粗さ・重さ・軽さ・冷たさ・饑じさそして渇きである。この内で(四)大種は後に考察されるであろう。なめらかさとは柔軟性である。粗さとは麁強性である。重さとはそれによって物が量られるものである。 [その] 逆ならば軽さである。冷たさとは暖を欲せしめるものである。 饑じさとは食物を欲せしめるものである。 渇きとは飲物を欲せしめるものである。 [それはつまり] 因の意味で果の語を用いたからである。それは例えば [次の如く] である。

諸仏の出現は楽である。[諸仏が]法を説くのは楽である。/

僧伽の和合は楽である。[和合した者が]みな修練にはげむのは楽である。//

この内で色界においては饑じさと渇きが無いが、その他(の触)はある。もしそこで、衣服が [軽すぎて] 一着ごとでははかれなくても、[多数の衣服が] 集積すればはかれる [から重さが存在する]。また害ある冷たさはないが、益ある [冷たさ] はあると伝説する。

<sup>1)</sup> La「ここで平等香とは強烈ではない(香り)であり、不平等香では強烈な香りである。<u>論書に</u>と (本論に)あって不平等香とは好香と悪香と異なった香りであって、平等香とはそれら二つと別な [好香と悪香とが] 共通する(香り)と知るべきである。].

<sup>2) =</sup>順正「有が説く『微弱と増漏異なる故に』と。本論中に説く。『好香・悪香及び平等香なり』 と。」

<sup>3) =</sup> 順正「若し、よく諸根を長養するを名づけて好香となす。此れと相違するを名づけて悪香とな す。前の二用なきを平等と名づける。」順正では「三味を長養する」という語句を欠く。

各々説かれるべきである。

顕色と形色の如く、確定していないものについてもまた、まず青等と長等各々があると説く と主張される。

ここで確定していないものについても主張しないということは、 [区別する] 原因のないものと知られるべきである。青等と長等とは、顕色と形色の滅によって、雲等については存在しないけれども、正しく説示されると知らるべきである。 [しかし] ここで [区別の] 原因は知られない。論書で主張に堕したものが原因の区別を註釈することあるいは註釈しないことは、有執受と無執受の (大) 種を原因とする如くである。

説かれたような可意と不可意たることは、色等についてもまたあるとすること、それはまた密意を示すことの故にĀcārya(世親)の密意であると考えて、ここでこの様に顕示して、遍く註釈した。

### 3 味境・香境

Akbh.

味は六種類ある。(第10偈 bc)

甘い(味)・すっぱい(味)・塩からい(味)・からい(味)・にがい(味)・あわい(味)の区別があるからである。

香は四種ある。(第10偈c)

好香・悪香・平等香・不平等香である。論書には三種ある。「好香と悪香と平等(どちらで もない)香がある」と。

Ta

味は六種類あり&(本論にあり)味わうべきであるから味であって、賞味すべきものである&いう意味である。 $^1$ 

自性の(55a)区別を仮設するから六種を説くが、別の区別はそれらを種々に組み合わせることから、無辺にあるとは説かない。<sup>2</sup> 順序を変えて、[偈文で味を香の前に説く] のは [味は] その対象の認識を生ずることが定まっていないことを示すべきであるからである。<sup>3</sup>

香は四種であると(本論に)あって、かがれるべきものであることで香である。<sup>6</sup> それはまた四種である。好香・悪香・平等香・不平等香があるから、四種である。種類よりすれば、好

<sup>1) =</sup>順正「味とは謂く,可甞の義なり。」.

<sup>2)</sup> La 「それらも種々に組み合わせることから無辺である。」 Sa では、六味を種々に混合して六十三 味の様な多種の味が生ずると説く。

<sup>3) =</sup>順正「次を越えて説くは、彼の境の識を生ずるに定めなき故に。」

<sup>4) =</sup>順正「香とは謂く、嗅がれるべきものである。」La「吹い込まれるべきものである」が付け加 わっている。

広釈する。手と太鼓の結合より生じた音声の極微は、二組の四[大]種によって生ずることはない。[しかし] 所造色が存在するから、[それは二組の四大種よりできた] 顕色**の極微**の如くである。 $^{1}$ 

「所依と相離れないので、二組の四 [大] 種は互いに因たるものである。」と尊師衆賢が(説く)。" それよりどのようになるかと言えば、その [手と太鼓という極微] を離れたものが生じ、それ(音声の極微)よりもまた有対性が生ずるであろう。" 地界に属する打つことで得られた [所依より] 相離れないそれ(音声の極微)は、有対性を持つのではないか、ということで批難されるべきである。" 3

「四 [大] 種の二つによって変化したもの極微は後にあるのであって、ここでは有執受と無執受の大種を因として生ずるということで相違はない。」と尊師衆賢が(説く)。<sup>4</sup>

有情名と非有情名とは,有執受と無執受の(四)大種を因として生じたものであるから[有情名と非有情名は区別の基準にならない]。可意と不可意の区別が色等についてまたあっても,声はまさしく二種ではないか。有執受と無執受の大種を因として生じたものであるからである。

可意と不可意と同様に色等についてもまた、有執受と無執受の大種を因として生じたものが存在するのではないのだろうかどうか。色等と同様に音声の因とはまさしく(55b)二種であって、自性についてもこの様に論書に説示する音声の相がある。この故に滅の区別によって顕色と形色が説かれた様に説く。

他のものについてはまた区別がある。有執受の大種を因として生じたものは、有情等の想より生じたものである。この場合確かに考えられることは、有情の造作より生じたものがあることである。それはまた手等の造作より生じたものでもあり、あるいは語の表(業)でもある。語の表(業)はまた名の依所とも考えられる。

この様にすれば善等の中の善によって区別は多種あるとされるべきである。有情名と非有情 名は、それぞれまた、有執受と無執受の大種を因としているものであり、確定しているから

<sup>1)</sup> 以下 La は簡単に結論のみを説く。「所造の色の極微は、各々四大種に依止するから、その故に有 執受の四大種よりなれるもの、あるいはまた無執受の四大種よりなるるものとなる。音声の極微の 集まりは一般的に有執受と無執受の四大種を因とするものであると了解される。」

<sup>2)</sup> 与順正「有執受と無執受との二つの四大種、共に相ひ扣撃すといえども而も倶に因となって、各別に撃を發す。彼聲、各、自らの所依に據るが故に、三體を成せず。」.

<sup>3)</sup> 次の様な音写がある。「nanu tsa pṛthibīdhāts rabhātunābinibhāgol na tsa na sapratighatvam iti tsindyam² etata/ 1. D. bimabhāgo 2. N. tsinatyaṃm D. tsinadyaṃm 次の先に還梵した。「nanu ca pṛthivīdhāto ladha-ātunna-avinibhāgo [na ca na] sa pratighatvam iti codyam etat」.

<sup>4) = 「</sup>有執受と無執受との手と鼓の大種、相び撃ち、因をなして二聲を發生すといえども、而も相び映奪して一種を隨取す。」.

順正はこの後に「其の差別の相,知るべきことを易からず。是の故に聲處は唯,二種あり。」と説き、衆賢は声の因として、有執受の大種を因とするものと無執受の大種を因とするものの二種だけを音声の因と認める。

り、1) あるいはまた鳴り響くならば音声である。

善逝 (sugata) の教えによる者達は「耳の対境となる色で、四(大)種より成立するものである。」と<sup>20</sup> (説く)。ここで有執受 (知覚のあるもの) とは、身体に属するものであって<sup>30</sup> [心心所と依所とは益も害も] 互いに一致するから、心心所により依所なる実体として、執持されるからである。<sup>30</sup>

(54b) それは眼等の現在に属するもので、差別としては異熟生のものと長養生のものである。(それと)反対のものが無執受(知覚がないもの)であって , それらがあるものについて原因となるならば、有執受(知覚がある)の大種を原因とするものである。

ここで<u>有執受の大種を原因とするものとは、すなわち手と言葉の音声である。</u>と(本論に)あるが、もし言葉の音声で無執受の<sup>®</sup>大種を原因とするものもまた存在することはないのかあるいはあるのか(と言えば)、例えば梵天なる欲界繋の変化した者が語ること<sup>®</sup>と、第二静慮に生じた者達の語表の如くである。表(業)は有何[地]においてある<sup>®</sup>と説くからである。

この様に声は大種所造の身と語との業である。有漏の相を持つものであるからというならば、確かにそうなるけれども、それには過失はない。例たるものとして受け取るからであり、またここで手と言葉の音声は、まさしく有執受大種を因とするものであると決定があるからである。

有情名とは語表である音声であり非有情名とはそれ以外 [の音声] である。と(本論に)あり、語表の音声と別の無執受の大種を因とするあるものをさらに二つに分類する。この様にして、有執受と無執受の大種を因とするものが二つ各々あり、有情名と非有情名があるから四種となり、四種となったものが、各々可意と不可意の区別より八種となる。可意とは、意に随順するものであって、母を持てる者と父を持てる者の如くである。

ここで、因の区別と自性の区別より、(55a) 声の区別の相を説示する。他の者達が説く。 「有執受と無執受との大種を因として生じた音声もある。」と(本論に)あるが、ここで手の 大種が有執受である。太鼓の大種が無執受である。

<u>手と太鼓の結合に</u>より、両方の [大] 種に依止して生ずるから、有執受と無執受を因として生じたものである。しかしそれはちょうど<sup>8</sup>一つの顕色の極微が、 [と本論にあることを以下]

<sup>1)</sup> ここに La には「断ずる(gcod par byed)という意味である。」が加わっている。

<sup>2) =</sup>順正「善逝の聖教は咸な是の言を作す。『声は,是れ耳根の所取の境界にして,是れ四大種所造の色性なり』と。」.

<sup>3) =「</sup>cittacaitair adhiṣṭhānabhāvenopagṛhītam anugrahopaghātābhyām anyonyānuvidhānāt」 (Akbh. p.23)。anugrahopaghātābhyām は、Taにはないが Akbh.より補い訳出した。

<sup>4) ≒</sup>順正「執受の大種とは、謂はく現在世の有情数の摂にして、長養・等流・異熟地等なり。此れと 相違するを無執受と名く。」.

<sup>5)</sup> Taには「ma yin pa'i」とあるが、Laの「ma zin pa'i」を採用する。

<sup>6)</sup> Sa 「外の変化した人の容貌のある者 (bāhyo nirmito manuṣākāra) も手と語との音声をなすだろう。その者は無執受大種を因とするものを自性としている理解すべきである。根を離れて転ずるからである。そしてその者は能変化者 (nirmātr) の力によって人の語も語るであろう。」

<sup>7) 「</sup>vijňaptih savicārayoh」(Akbh. IV第七偈).

<sup>8)</sup> Akbh. yathā, AkbhT. 'di ltar, Ta. ci ltar, La. ji ltar.

### 佛教文化研究

別であるならば、その故に明等あるいは身表がそうである様に、形色と顕色という点で、そのものあるいはそれと仮設さるべきであることの両者が、その様に [一つの実体とは] ならない。「根のない(そして)声のない極微は八つのもの [と共に生起する]」と(本論第2偈22ab)に説くから、ここでこの様に多くのものがあり、無表と同時に生じた差別のない因と相応の因、善と不善について、香等の所造(色)がないからである。

同様に五つの実物である表の極微は、その様に成り立つ。ここで聚集したものは、まさしく 両方とも同じく知ることがあるが、実体は存在しない。さもなければ異なる実体が、両者の自 性において働くことはないのである。

あるものとして聚集したものを、表(色)と説くが、形色を仮設すれば、ここで顕色もまた表(色)となる過失を説くこともない。ここで無差別の集まりより生じたものはいくぶん利益をなすが、欲(界)で働く八つの実体のある極微は、それと別の集まりの香等と離れることのないからである。(以上)勧説する言葉である。。5)

### 2 声 境

Akbh.

### しかし音声は八種である。(第10偈b)

有執受大種と無執受大種を因とするものさらに有情名と非有情名で四種となる。さらにまた可意と不可意との区別で八種となる。この内で有執受大種を因とするものは、例えば手の音声の言葉の音声である。無執受大種を因とするものは、例えば風・森の木・河の音声である。有情名とは語表である音声であり、非有情名とはそれ以外の音声である。「有執受大種と無執受大種を因とする音声もある。例えば手と太鼓の結合により生じた[音声]である。」と他の者達(が説く)。しかしそれは例えば一つの顕色の極微が二つの四[大]種より存在することがないように、そのことは主張されるべきではない。声[境]を説き了った。

Ta

(54a7) 音声は八種と(本論に)あり、これによってある事柄が叫ばれるならば、音声であ

ついてである。顕色についても形色 [の知覚があり] また形色についても [形色の] 知覚があるからである。この vid は知られるという意味であって、存在しているという意味ではない。と(本論に)あるが、この様に両様の知覚があるからについて(本論に)註釈がある。顕色としてあるが、形色としてないものがあると [本論に註釈され] さらに形色として存在するが顕色としては [存在し] ないと(本論に)註釈されているが、その場合まさしく存在するという意味である。そうであるならば、身表についてもまた顕色と形色として存在するという過失におち入ってしまう。身表の自性として合掌等についても、赤等の顕色を知覚するからである。この故に、身表はまさしく形色であると(本論に)あること、それと矛盾する。これは誤った非難である。その合掌の形色は、善あるいは不善あるいは無記がふさわしく、等流を生じそれは身表である。顕色は無記であって、この故にここで顕色であるもの、それは残りの色処に摂せられる。」

短の知覚とがあり、「Lam 四辺の等しいものについて四角(=方)の知覚と、辺が総て同一であるものについては円の知覚があり。」、中央が広大(=高く)なっているものについては凸の知覚があり、(中央が)少ない(=低く)なっているものについては凹の知覚があり、内の辺が一つの辺であるものについてはたいら(=正)であるという知覚があり、辺が異なる辺となっているものについては、でこぼこ(=不正)という知覚が生ずる。さらにどの様にしてこれが理解されるべきかと言うならば顕色等の雲全体について、霧等の知覚がないものは、別の対境となる形色であるということである。触れることによっても長等の想が生ずる。他のもので根の対境ではなく根を超えたものによっても想が生ずるが、これは根による認識ではない。それではどうなのか。比量の知(anumāna-jnāna)である。(それは)その香りより花という顕色を知る如くである。(53 a)香りもまた花の顕色より決定される。その様な認識それは何でも適当なものであるが、それは形色ではない。この故に両者の根によって瓶等がある如くに、長等の形色の知覚が転ずるものそれは顕色等よりしても別の対境ではない。これは後で説く kośasthāna においてまた分別して勧説することがある。

両者として存在するとは身表を除いた長等の形色と雲と煙と塵と霧とである。

ある者達が説く。「光と明とがまさしく顕色ではあるが、 青と黄と赤と白と影と闇というものは(そうでは)ない。」と。 $^{D}$  何故かと言えば、長等の形色を除いては、青等を保持する(=表す)ものはないからである。 $^{G}$  同様に闇について長等の形色を保持し行じることなどの後に全く(その形色を)捨てるものであるからである。

もしそうであるならば、光と明の二つについても過失におちいるのではないかと言えば、そうではない。明と光は upagha<sup>6</sup> に依止する形色に含められるから、その闇は存在することはないのであると、註釈されるべきである。<sup>30</sup>

さらにどうして一つの実体が、両様のものとして知られるのか。と(本論に)あるが、これは存在するという意味で [vid という語を] 立てて非難しているのである。 両様にとは二種に(である。)自性の異なりより、実体(dravya)の異なりがあるからである。その故にそれについては [実体が] 一つであることと矛盾する。 ここで一つのものについて自性は無差

<sup>1)</sup> ここで「四角」の原語は「grub bźi」であり、Akbh のサンスクリット語 vṛtta、チベット語 lham pa に対応する。「円」の原語は「zlum po」であり、サンスクリット語の parimaṇḍala に対応するチベット語である。これはそれぞれ「方」「円」と漢訳されている。安慧のここの説明では四辺が等しいものが四角(=方)であり、辺が総て同一である(=丸い)ものが丸であるとする。そして『俱舎論業品』及び『入阿毘達磨論』にも同様に説明されている。しかし Sa では vṛtta を vartula (球の形)と parimaṇḍala を cakrala (輪の形)と解釈する。(しかし Sa のチベット語訳では vṛtta を四角(gru bźi)と parimaṇḍala を丸(ril ril po)と解釈し、Ta の解釈に等しい。)cf. 桜部建『俱舎論の研究』法蔵館、1969、P.155-157註(1).

<sup>2)</sup> この有余説は Akbh に説かれているが、順正、Sa はこれに言及しない。

<sup>3)</sup> La 「青等は長等 [という形色] として分段して見るものであるからである。」.

<sup>4)</sup> 音写語であり、還梵すると upagha となる。意味不明である。

<sup>5)</sup> La「この故に明等と同様にまさに顕色となるかあるいは身表の様にまさに形色となる。そのものについて両様の知覚があるからである。と(本論に)あるが、そのものについてとは一つの実体に

の異なりがある(からだ)。|

さらにどうして一つの実体が、両様に知られるのか。そのものについて両様の知覚があるからである。ここで vid(という語)は知られるという意味で存在しているという意味ではない。それでは身表についても矛盾に落ち入ってしまう。D 色処を説き了った。

### Ta

(P. 52 a) 五境が説かれるべきであると(本論に)あり(本論の)その内で(tatra, de la)とは、かの諸根と諸境についてである。(本論の)まず(tāvat, re shig)の語は順序の意味であって、まず色(境)が説かれるべきである。色とは二種であると(本論第10偈 a に)あり、 2 つの種類ということを意味する。色等は眼等の根の対境であって、世間で周知だから、それらの相を説かずにまさにそれらの区別を示す。 2 何故ならばそれ(等)は世間においてよく知られているからである。

青等と(本論に)あって、等の語によって黄と赤と白を摂する。他のものはそれらの変化であると(本論に)あって青等の顕色の変化という意味である。

それらにはまた何があるのか。雲と煙と塵と霧と影と光と明と闇とがある。この様にすれば 顕色は十二種となる。根本の(52b)四つの顕色とさらに(四つの顕色内の)大部分が相応す るものとわずかな部分が相応するものの区別による雲等八(種)とでなる。

ある者達が説く。「虚空の界の差別はあるが、別に顕色はない」と。3)

影と闇とは明かりに対して障害をなすことによって生ずる。これ [ら二つ] についての異なりとは [以下] これである。影とはそこで色が見られる。逆が闇である。[つまり] そこにおいて色が見られないという意味である。差別がないもの (rnam par ma phye) とは区別がされないもの (rnam par bye ba ma byas pa) である。

<u>色処で顕色として存在するが、形色としては存在することがないものがある。</u>と"(本論に)あるが、これが何故に形色と説かれることはないのか。長等であるとこれは知られるべきものがある。あるものについて長等の知覚を生ずる。それは長等の形色である。この様にして顕色等と異なる形色が仮設とされるべきである。何故なのか(と言う)ならば、あるものより一つの方向に転じた、顕色の多くの集まりについて長の知覚があり、少(い集まり)について

<sup>1)</sup> 玄奘訳は「若ししからば、身表 [業] 中にも、亦当に顕智あるべし。」となっている。つまり、身表業は形色のみであると有部はするが、顕色の認識もあることになるだろうという意味である。

<sup>2) =</sup>Sa 「眼の対境は顕色と形色との区別から二種類ある。その(眼の境の)自相は世間で周知であるから [これを] 説かないでまさに区別を説く。」.

<sup>3)</sup> この有余師には顕色の存在を認めずに、顕色に相当するものを虚空界の差別で説明しようとするものか。

<sup>4)</sup> La は次の様に簡単に述べる。La 「と詳細に(本論に)ある。[ところで] <u>形色として存在し顕色</u>でないものもある。長等の一部であると(本論に)あるが、[それは] 長・短・方・円・凸・凹・正・不正の一部である。それは何であるのかと問われるから、だから [それは] 身表の自性であると(本論)に説いている。」.

### Tattvārthā (VI) 五境について

この小論を作成するにあたり、Tattvārthāのナルタン版については成田山仏教研究所の御好意により、同研究所所蔵のナルタン版のマイクロフィルムの複写を資料として利用することができた。関係各位に深々の感謝の気持を表わしたい。

### 【使用テキスト及び略号】

本論 (Akbh); Abhidharmakośabhāsya ed. by P. Pradhan

Ta; Sthiramati's Abhidharmakośabhāṣyaṭīkā *Tattvārthā* nāma Peking Vol.146 No.5875 To.52a 5-60a6, sDe dge Taipei Tho Vol.52 No.4428 44a 2-50b6, sNar than壬生目録 No.3867 To.51b 1-60a 3

La; Pūrņavardhana's Abhidharmakośaṭīkā *Lakṣaṇānusārīṇī* Peking Vol.117 No.5594 Ju 32a 2 - 37a2, sDe dge Taipei Vol.42 No.4098 Cu 27b 1 -32a 3

Sa; Yasomitra's Sphutarthā Abhidharmakosavyākhyā ed. by U. Wogihara, P.25 6-P. 28 30

Sa Tib.; Peking Vol.116 No.5593 Cu 25a 7-29b3, sDe dge Taipei Vol.41 No.4097 Gu 21a 6-24b 6

順正:「阿毘達磨順正理論」大正29巻, 巻1, 333c28-335a16 顕宗:「阿毘達磨顕宗論」大正29巻, 巻1, 781b12-781c26

### 1 色 境

### Akbh.

五境が説かれるべきである。その内でまず、

### 色とは二種である。(第10偈a)

(色とは) 顕色と形色である。その内で顕色とは青等の四種類であり、他のものはそれらの変化である。形色とは八種類である。長をはじめとして不正までである。

さらに色処が説かれる。

### 二十種である。/ (第10偈a)

すなわち青・黄・赤・白・長・短・方<sup>1</sup>・円<sup>1</sup>・凸・凹・正・不正・雲・煙・塵・霧・影・光・明・闇である。ある人々は「空(そら)も一つの顕色である。」として二十一と説く。

その内で、正とはたいらな形である。不正とはでこぼこな形である。霧とは霧である。光とは日の光である。明とは月・星・火・薬草・宝珠の光である。影とはそこで色が見られることである。(その)逆が闇である。残りは説明しやすいので釈はない。

顕色として存在するが形色としては存在しない色処がある。青・黄・赤・白・影・光・明・闇というものである。形色であって顕色ではないものは、長等の一部と身表を自性とするものである。両者(顕色であって形色であるもの)は残りの色処である。

他の者達が(語る)。「光と明の二つのみが顕色として存在する。何故ならば、青等には長等

<sup>1)</sup> ここで「方」の原語はサンスクリット語 vṛtta, チベット語 lham pa であり、普通「丸」という意味である。また「円」の原語は parimaṇḍala, チベット語 zlum po で「丸」あるいは「球」という意味である。P.4の註 1 にあるように、vṛtta を四角の意味で漢訳を採用して「方」と訳しparimaṇḍala を丸の意味で「円」と訳した。

### Tattvārthā (VI) 五境について

### 松濤泰雄

### 一 はじめに 一

筆者は浄土宗教学院の研究助成を受けてから、 Tattvārthā に関して、 次の論稿を発表して きた。

- Tattvārthā について (Ⅲ) 一無表色の解釈をめぐって—『仏教論叢』35, 浄土宗教 学院, 1992.
- 2. Tattvārthā (N) —四大種について—『印仏』41-2, 1993.
- 3. Tattvārthā (V) —四大種について(2)—『仏教論叢』37, 1994.
- 4. Tattvārthā における異論師説─ (Ⅱ) Āryadāsa の主張 [Ⅰ] ─ 『仏教論叢』36, 浄土宗教学院, 1993.

これらの小論は、倶舎論の註釈の一つに数えられる安慧(Sthiramati)の著作した、チベット語訳として現存する Tattvārthā (Ta) に関する研究である。いずれの論稿においても、Tattvārthā の内容を理解するために必須な基本的作業として、Tattvārthā の翻訳を試みてきた。そして、衆賢の著した順正理論さらに倶舎論の註釈の内で満増の著した Lakṣaṇānusāriṇī(La)、また称友の Sphuṭārthā(Sa)を、Tattvārthā の翻訳にあたって常に対照し、Ta と同様な記述また異なる見解がある時はそれを註記してきた。

この小稿は、Tattvārthā に説かれる「五境」に関する部分の翻訳を収める。 1. 色境 2. 声境 3. 味境・香境 4. 触境 5. 五境と認識 の五つの項に分けて、俱舎論(Akbh)の後に Tattvārthā(Ta)を訳出するという構成になっている。

この「五境」に関する部分では、Ta は順正理論によく符合し、さらに詳細に註釈をしていることが指摘される。La は Ta の抄訳といってよい程、詳細な註釈はみられず、概括的な記述に終始している。しかし例えば小論 2 「Tattvārthā(IV) —四大種について」に見られる様に、La が Ta と異なる独自の解釈をする場合もある。ところで順正理面(顕宗論も同様)では P.12の注 4)で指摘した様に、4. 「触境」の途中から 5. 「五境と認識」の終りまでについての記述がない。

### 編集後記

≧びします。○今回『佛教文化研究』第三十九号の発行が諸般の事情により大変遅れましたことを深くお

○特に、本年は浄土宗中輿の祖、了誉聖冏上人を特集した。聖冏上人は浄土宗の第七祖に位専門分野から取り組まれた労作である。考―在世当時の古文書・古記録にみられる遺跡を中心に―」の三篇である。以上の三篇は各学教授玉山成元氏「了誉聖冏上人伝の諸問題」、大正大学教授宇高良哲氏「聖冏禅師の遺跡俊映台下の「聖冏教学の浄土宗史上における地位―特に三巻七書を中心として―」、大正大〇本誌八篇の中、「第三十九号」にあたって執筆を願った依頼論文は金戒寺光明寺法主坪井

○次の二篇、八木宣諦氏「浄土宗書跡の研究─名号の成立と歴史的変遷─」、

松濤泰雄氏

"Tattvārthā (VI) 五境について」は教学院助成研究報告である。

〇次の三篇・小沢憲珠氏、中野正明氏、阿川正貫氏、以上の論文は一般研究論文であり、

専門分野からの研究成果の発表である。

編集委員 宮林昭彦

成田俊治

深貝慈孝

置する高僧で、浄土宗義の再構築、伝法の確立を完成するなど浄土宗史上大きな活躍をし

佛教文化研究

第 39 号

平成6年9月1日 印刷 平成6年9月7日 発行

編集兼成 田 有 恒

発 行 所 净 土 宗 教 学 院 京都市東山区林下町・浄土宗宗務庁内

## STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CULTURE

(BUKKY $\overline{0}$  BUNKA KENKY $\overline{U}$ )

No. 39. September 1994

Published by

The Institute of Buddhist Studies
for Jodo Shu Buddhist Denomination

(JODO SHŪ KYŌGAKUIN) TOKYO, JAPAN