

佛教文化研究 第六十号

表紙裏 投稿規程

目次

【依頼論文】

浄土宗諸法度の成立過程……………宇高良哲一

江戸中期における川越蓮馨寺檀林の運営管理と教育実施状況……………長谷川 匡俊 二五

知恩院門跡初代良純法親王及び二代尊光法親王について……………中井 真孝 四

——『東山門室記録』を中心に——

江戸時代と浄土宗——観徹の浄土曼陀羅受容を中心として……………松永知海 七

知恩院の代替わり……………伊藤真昭 八

黄檗僧と洛陽善導寺——善導寺第六世如実との交流……………田中芳道 五

【研究報告論文】

「法然上人の語り——念仏往生の願は男女をきらはず」……………工藤和興（工藤美和子） 二〇九

浄土教関係敦煌漢文写本の研究……………大屋正順 二七

——『佛説無量壽經卷上』（羽六〇五）と『釋浄土群疑論第七』（羽〇二一）について——

宗侶養成校から中学校へのあゆみ……………齋藤 知明 二四

——浄土宗中等教育体制の変遷と学校教育の実際——

編集査読規定	19
編集後記	19
名簿	19

【投稿論文】

説一切有部における身語意業とその異熟果	清水俊史
—— 無表は異熟を招くのか ——	1

浄土宗諸法度の成立過程

宇 高 良 哲

はじめに

- 一、浄土宗諸法度成立以前の浄土宗の法度について
- 二、浄土宗諸法度について
- 三、常法幢所の成立と観智国師源誉存応

まとめ

はじめに

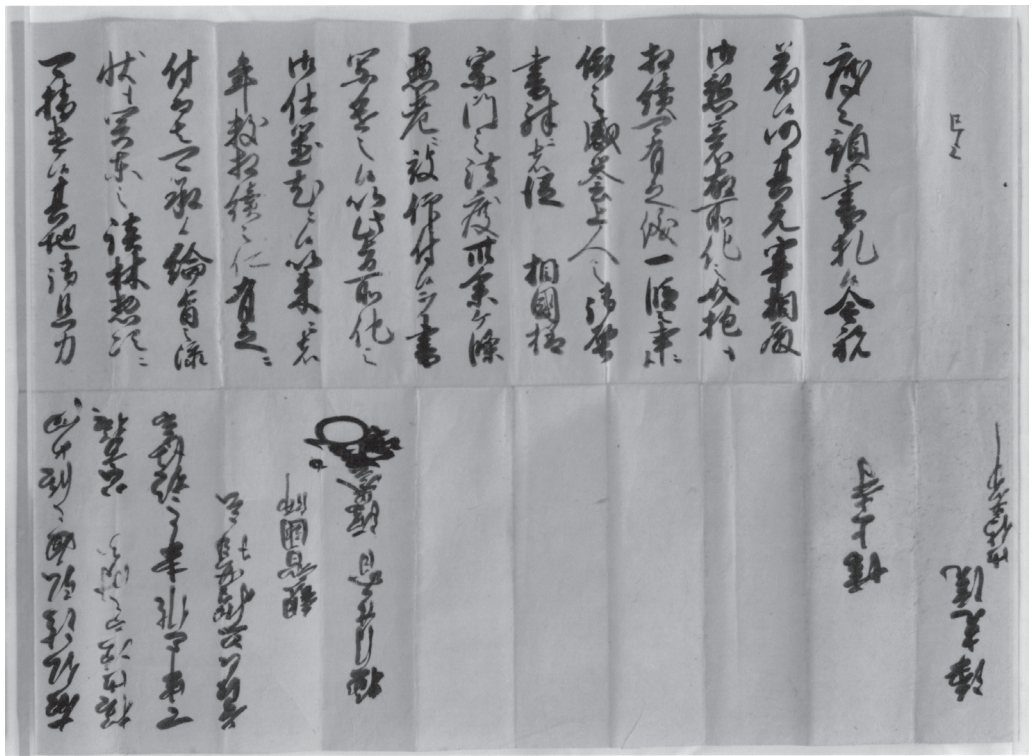
最近私が福井の藩主菩提寺であった浄土宗寺院蓮正寺の史料調査を実施させていただいた際に、御住職の御協力により幸運にも元和元年（一六一五）七月に徳川家康によって制定された浄土宗諸法度の成立過程を示唆する元和五年極月二十五日付の浄光院（蓮正寺）宛の増上寺観智国師源誉存応の感誉壁書法度添状と、同年と思われる極月二十五日付の浄光院宛の同観智国師源誉存応書状の二点の史料を確認することができ

浄土宗諸法度の成立過程

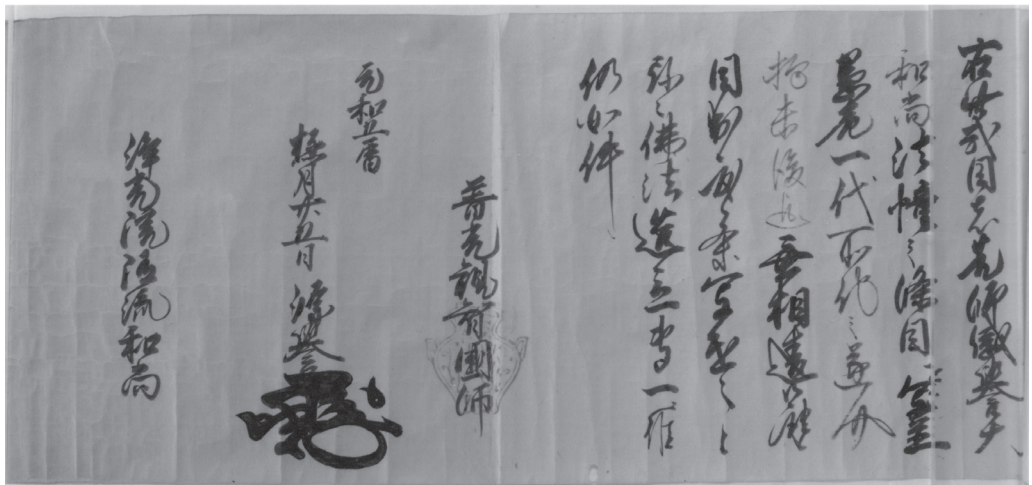
た。詳細は本論で述べるが、前者は故藤本了泰先生によって紹介されているが、後者は今回はじめて私が紹介するものである。本論ではこれらの新出の史料を中心に浄土宗諸法度の成立過程について再検討してみたい。

また後者の史料では増上寺観智国師源誉存応は、当時檀林寺院以外には禁止されていたはずの常法幢を、単独で新設の浄光院に許可をしている。稀有の事例であるが、これ以外にも観智国師源誉存応が単独で常法幢を許可している史料が数点あるので、これらの史料と併せて常法幢所の成立と観智国師源誉存応の権限についても考えてみたい。

なお、浄光院ははじめ結城秀康の法名にちなんで浄光院と称していたが、五代將軍徳川綱吉室の鷹司氏に浄光院の法名が付けられたので、重複をさけるために、幕府側の指導により、それ以降蓮正寺と称することになった。蓮正寺の史料については『福井市史』に多数所収されているが、この二点の史料については浄土宗関連の史料であったためか残念ながら所収されていない。



観智国師源誉存応書状（本文 19 頁参照）



法度添状（本文 3 ～ 4 頁参照）

一、浄土宗諸法度成立以前の浄土宗の法度について

福井運正寺所藏の年未詳の感誓壁書法度には、

〔福井寺浄光院法幢之壁書〕

- 一、掃除三宝之事、
- 一、敬上慈下之事、
- 一、勤行番次位不可乱、付、茶湯・香華・灯明可為嚴密、至油断者、過料可出之事、
- 一、日中当番之仁、護念經之中二可出、不然者過錢之事、廿字、
〔同〕法門諍論、并世語不可有之事、
- 一、大衆列座之砌、对上座惡口之人有之者、可及追座、若至違背者、大衆同心可追放之事、
- 一、法門之上同時之難者、可為下座之事、
- 一、对他宗、世出共不可致諍論、若違背之仁者、可追放之事、
- 一、談場不可懈怠、違背之仁者、過錢之事、廿字、
- 一、入寺之前後不可乱、退転之僧者、夏安居不出二付而者、一人宛可為下座之事、
- 一、掃除之砌不出人者、過錢之事、廿字、
- 一、夏安居之中於小寮樂法門、可令停止之事、但、下読法門ヲ者除、
- 一、寺中・寺外、白衣往行不可有之事、
- 一、夏安居之中他宿不可致、無拋儀ニ付而者、当月行事可届、不然者寺家追放之事、

浄土宗諸法度の成立過程

- 一、掃除之時分、老若之上不可讒言事、若違背之仁者、寺家追放、
- 一、夏安居入り高声・歌舞可令停止之事、
- 一、以行灯火ヲ不取者不可有之、至違背之僧者、寺家追放之事、
- 一、部超越不可有之事、
- 一、路次往来之砌、手ヲ取、樂雜談不可致之事、於違背者、寺家追放、

- 一、月行事指引不可違背之事、
 - 一、談場略頌之内二可出、不然者、過錢之事、廿字、
 - 一、法門之時二藏義、十人衆一不審宛之事、
 - 一、落書不可立、披見之輩可為同罪之事、寺家追放、
 - 一、辻法門不可有之、寺家追放之事、
 - 一、公事出来之砌、同国・同寮・同指南・法眷、是不是共最屢不可致、縦本人者雖及帰寺、傍人者永可為追放之事、
 - 一、頌義廿卷不読者、不可選択頂戴許之事、
 - 一、頭巾・傘・足駄、頌義十人衆已上可許之事、但、用捨可依時、
 - 一、打磬不可打、寺家追放之事、
 - 一、着座之後、及再三不可立之事、
 - 一、非解安居者、離散不可有之、但、帰国之仁者許之事、
 - 一、乾地之足駄可令停止之事、
 - 一、他寺相続可許之事、
 - 一、他山之僧至入寺者、他寺之可為本部之事、
- 右此式目者、先師有也感誓大和尚法幢之条目を写置、愚老一代所化之遂介抱、末後迄無相違御座候、目出度候条、写遣之候、弥々仏法

造立専一二候、仍如件、

元和五曆極月廿五日

淨光院(源卷)随流和尚

普光觀智國師(源卷)源(存底)譽(花押)

とある。この法度は故藤本了泰先生の「中世浄土宗教団の諸掟書について」(『鴨台史報』第五号 昭和十二年刊)の中で紹介されている。同先生はこの法度を福井県の丸岡の白道寺の所蔵とされている。白道寺の中島住職に確認したところ、白道寺にはこのような法度は存在していないというご返事である。現在この法度は福井市の運正寺(浄光院)に現存しているので、同先生が所蔵者を勘違いされたのであろう。

この法度は末尾をみると、元和五年(一六一九)極月に、増上寺の觀智國師源譽存応が浄光院の住持源譽随流に宛てたものである。しかし文中に「右此式目者、先師(存貞)感譽大和尚法幢之条目を写置」とあるので、法度自体は源譽存応の師匠感譽存貞の制定した法度であることがわかる。感譽存貞は天正二年(一五七四)に亡くなっている、この感譽壁書法度が今回紹介する近世の浄土宗の法度の中でもっとも早いものである。

この法度はすでに藤本先生が指摘されているように、檀林川越蓮馨寺や増上寺に「感譽上人壁書」として、この法度が残されているが、どちらも江戸時代後半の新しい写しであり、なかなか戦国時代の感譽の史料としては信頼することができなかった。しかしこの運正寺に現存するこの法度は、感譽存貞の弟子の觀智國師源譽存応の花押入りの原物であり、この史料の出現によって感譽壁書法度の信頼性がきわめて高まったことになる。これによってこの感譽壁書法度が最古の檀林法度ということになる。

なる。蓮馨寺所蔵の感譽上人壁書と比較すると、条数の順序や本文中の文字に出入りがある。

その内容は帰敬三宝、敬上慈下に始まり、勤行番嚴守、香花・灯明・茶湯など油断なきこと。遅刻や懈怠は過料。高声・歌舞の禁止。他宿・離散の禁止。辻説法や他宗僧侶との諍論を禁止するなど、非常に細かく規定されている。このような規則が制定されていたということは、勿論違反するものがいたためであろうが、反面、このような規則を制定しなければならぬほど、当時の檀林にはすでに多くの所化が集まっていたものと思われる。

千葉生実大嚴寺所蔵の天正十六年(一五八八)正月二十五日付の安譽虎角の大嚴寺別時念仏法度には、

別時之間法度事

- 一、行儀可為如法事、
- 一、遠近共集寮之外、堅可禁足事、
- 一、作相次第、速可被出道場事、
- 一、結衆之外、僧衆集寮不可来事、
- 一、番首之下知、不可背之事、

右条々、違背之人者、即可除結衆者也、仍如件、

天正十六年正月廿九日 安譽(虎角)(花押)

とある。この史料は檀林生実大嚴寺住持安譽虎角が、大嚴寺の別時念仏の期間中に僧衆達を守るべき規則を定めたものである。安譽虎角については、拙著『近世浄土宗史の研究』第二章「大嚴寺二世安譽虎角雲潮」を参照していただきたい。安譽虎角は当時の関東浄土宗教団を代表する

学僧であり、関東入国以前の徳川家康とも交流をもっていた。

この五カ条からなる別時念仏法度をみると、檀林である大巖寺の安譽虎角の許には多数の所化が集って、番首の下知により修学していた。そのため寺内には道場や集寮などが整備され、法度によって衆僧達を取り締っていたことがわかる。別時念仏とは一定の期間を限って集中して念仏だけに専念することであり、この法度の日付からみて、宗祖法然の御命日の御忌と関連のあるものと思われる。前述の感譽存貞の壁書法度以外にこのような法度を制定している檀林はこの大巖寺だけである。条数は少ないが、僧衆の活動を示す初期の檀林法度として注目すべきものである。なお、後述する知恩院の満譽尊照や浄光院の源譽随流はこの安譽虎角の弟子である。

『黒谷誌要』所収の天正十七年（一五八九）六月二十五日付の京都の金戒光明寺法度には、

金戒光明寺法度之事

- 一、六時勤行、一時も不可懈怠之事、
- 付、於用所者、方丈へ可得案内者也、
- 一、毎月六度之掃除、不可闕如事、
- 一、初夜後門之鎖、堅可指之事、
- 一、至乱行之僧者、袈裟・衣を取、可致追放也、
- 若臨其期、他人之是非を云者、弥可為重過之事、
- 一、於口論者、双方共可離寺事、
- 一、於月忌等俗家宿、不可闕勤行之事、
- 一、宗旨之威儀并老若之次第、少モ不可乱之事、

浄土宗諸法度の成立過程

- 一、作善之時者、可為酒一返之事、
- 一、調舞・吹物等遊之芸能、堅可停止之事、

但、於方丈除珍客、

- 一、施入寄進物等之事者、如先法度、於有司道銭は、住持・衆僧以相談、無相違様ニ可有取沙汰、一期銭は其人在世之間は、不可被遣、命終以後可令為興隆之事、

- 一、住持申付儀、聊不可有違背之事、

右条目、前法度之趣を以、為衆中相談定上者、条数之内於相背輩者、本寺浄華院へ得案内、急度可令追放□、不可及一言之子細者也、仍如件、

天正拾七曆六月廿五日

道残

とある。この法度は裏書によると、京都の本寺浄華院と金戒光明寺が本末を争った時に、金戒光明寺に入寺した道残が、すでに天文十年（一五四一）に制定されていた金戒光明寺の法度を尊重する旨誓約して定めた法度である。道残は名越派出身の僧であるが、敦賀の有力寺院西福寺の住持として活躍して、その後京都の本山浄華院・金戒光明寺の住持として京都で近世初期の浄土宗教団の発展に尽力した僧侶である。法度としては天文十年の金戒光明寺法度を継承しているものである。主として寺内の運営について新住持道残が衆中と相談して定めたものである。

この法度をみると、金戒光明寺には住持以外に多数の衆僧が居住していたことがわかる。この衆僧がどのような立場の僧侶であったか記されていないが、この法度は檀林制度確立以前のものであり、金戒光明寺にも多数の所化が修学しており、このような日頃の生活規範となるような

法度が制定されていたのであろう。

鎌倉光明寺所蔵の慶長二年（一五九七）九月二十五日付の関東浄土宗法度には、

関東諸寺家掟之事

- 一、従前々本末、以当位之意趣、不可背本寺之事、
- 一、諸談所之学徒、帰当流已後、於成他門他流者、可被処嚴科之旨、入寺之時一紙可被申付之事、付、従古有由緒本末申掠、当院直末之望禁制之事、

一、同時出世之時、日之前後不可有相違之事、

一、去時分如 （徳川家康）内府様仰出、致公事徒者、余談林江不可有許容之事、

一、不至年臘而致出世事、并其所之門中江不屈而、致法談之儀、禁制之事、

右条々、得 （徳川家康）国主尊意相定処、諸談林被得其意、若於違背輩者、可被処罪科者也、仍如件、

慶長貳 九月廿五日

知恩院 満誉（花押）

関東本山 光明寺住持

とある。この法度は元和元年（一六一五）七月に制定された浄土宗諸法度と区別するために通称「関東浄土宗法度」と呼ばれている。この関東浄土宗法度の内容と、その制定のきっかけとなった念仏三毒滅不滅諍論の關係については、前掲拙著『近世浄土宗史の研究』第六章「増上寺中興観智国師源誉存応について」三、関東浄土宗法度と四、念仏三毒滅不滅諍論の項を参照していただきたい。

本論で引用した関東浄土宗法度は鎌倉光明寺所蔵のものであるが、増

上寺所蔵の同法度はこれと同文であるが、宛所が「諸談林御住持」となっている。この二通の法度により、慶長二年ごろ関東浄土宗寺院の状態がわかる。すなわち関東の本山は鎌倉の光明寺であったが、増上寺の法度の宛名は諸談林御住持となっているので、このほかにくつかの談林があったことがわかる。当時の関東浄土宗の談林寺院としては、光明寺・増上寺以下、川越蓮馨寺、瓜連常福寺・小金東漸寺・生実大巖寺・岩付浄国寺・鴻巣勝願寺・飯沼弘経寺などの九カ寺が考えられる。これらの談林寺院は中世の談場・談義所が発展したもので、法系的な交流はあるが、寺院個々は独立し、まだ近世的な有機的な教団としてのまとまりがなかった。そこで一宗を統制する必要上、このような法度が出されたのであろう。すなわち、この法度には本末の統制、学侶の監督、出世、訴訟の禁止、法談の取り締りなど五カ条の規約を定められている。これを見ると、従来まとまりのなかった関東の諸寺院を惣本山知恩院を中心に統制しようとする意志がわかる。しかし力だけで急にそれができるわけではない。そこで関東の首位に光明寺を置いて本山とし、その下に由緒ある諸談林をおき、さらに一般寺院を何らかの形でこの下につけるといふ一つの本末關係を制定し、一元的な教団組織の確立をめざしたものである。しかしこの法度で注目されることは、第四条に「如 内府様仰出」とあり、末尾に「得 国主尊意」とあることである。関東浄土宗法度と同日付の九月二十五日付の増上寺所蔵の徳川家康下知状には、

関東浄土宗法度之儀、従本寺知恩院被相定条々、各不可有違背儀尤候也、

九月廿五日 （慶長二年）

内大臣（家康）（花押）

諸談林

とあり、関東浄土宗法度にいう内府様、国主という語は徳川家康を指していることは明白である。つまりこの法度は必ずしも知恩院満譽尊照の力だけで制定されたものではなく、その背後には当時の関東の支配者徳川家康の力があつたことを見落としてはならない。

徳川家康は慶長十七年（一六一二）ころから元和初期にかけて、多くの諸宗寺院法度を定め、諸寺院に統制を加え、巧みに自己の封建体制の下に組み入れていったことは事実である。しかしそれは家康が慶長八年（一六〇三）に幕府を開き、全国的に実権を握ってからである。しかも日蓮宗の不受不施派などの一部例外を除いては原則的に諸宗を平等に扱っている。それなのになぜ幕府創設以前の慶長二年に関東浄土宗にだけこのような法度を下しているのであろうか。これは後の家康の寺院政策を考える上で興味ある問題である。

岡崎大樹寺所蔵の慶長七年（一六〇二）六月二日付の徳川家康の制定した大樹寺法式には、

大樹寺法式

- 一、仏事勤行・修造等、不可有懈怠事、
 - 一、於背住持・老僧之掟輩者、寺中可為擯出事、
 - 一、寺中空寮、無理住持不可破取、若於無相統者、可為住持之計事、
 - 一、諸末寺、如前々相改可被出仕事、
 - 一、寺内・門前之竹木、無理住持不可伐取事、
- 右、守此旨、聊不可有違背者也、

慶長七年六月二日

浄土宗諸法度の成立過程

（徳川家康） 内大臣（印）

とある。これは徳川家康が菩提寺である三河岡崎の浄土宗寺院大樹寺に定めた寺内法度である。大樹寺は早くから徳川家康の先祖である松平家の菩提寺であり、家康も若い時から大樹寺に度々寺内法度を制定して保護している。家康が定めた大樹寺法度を列記すると次の通りである。

永禄六年（一五六三）の閏十二月日付の松平藏人家康大樹寺掟書
永禄十二年六月二十五日付の徳川家康禁制

天正七年（一五七九）三月二十一日付の徳川家康大樹寺法度

天正九年四月十六日付の徳川家康大樹寺新法度

慶長七年六月二日付の徳川家康大樹寺法式

これらは僧侶が自主的に定めた宗内の法度ではないので、最後のものを一点だけ参考として所収した。

増上寺所蔵の慶長十二年（一六〇七）五月朔日付の増上寺の源譽存応の下読法度写には、

下読之掟

- 一、万事下読坊主之下知、不可違背之事、不然者寺家追放之事、
 - 一、十人衆之指引、於違背者寺家追放之事、
 - 一、於不出僧者過錢之事、廿錢、
 - 一、法門之上、吐惡言者可令追座事、
 - 一、中老以下一不審之事、但、切磋許、
 - 一、不審者五人以上江可打之事、
 - 一、法門不過以前不可帰寮、違背之僧者過料之事、廿錢、
- 右之条々、能々可申付、若一ヶ而違背之僧有之者、十人衆一同可

致披露者也、仍如件、

慶長拾二年五月朔日

増上寺住持源誓^(存) 御在判

とある。下読^{したよみ}とは下読法問の略であり、江戸時代の檀林の授業方法の一種である。上読^{うわよみ}法問と対になるものである。法問とは浄土宗義に関する問題を出して互いに問答論義を行なうことである。その場合上位の者が問題を読みあげるのを上読法問といい、下位の者が上位の者に問題を読みあげるのを下読法問という。

この下読の掟とは、檀林における問答論義の時に僧衆が守るべき規則である。慶長十二年ごろ増上寺はすでに檀林として下読法問を実施しており、多くの所化が集まっていたものと思われる。しかも下読坊主・十人衆・中老・五人以上などという僧衆の段階があり、上下関係が定まっていた。この法度を制定した住持源誓存応は当然これらの最上位者として指導にあたっていたはずである。

京都古知谷阿弥陀寺所蔵の慶長十四年（一六〇九）卯月八日付の彈誓の定めた法度には、

ワガシヲキナリ^(我)（花押^(花押)）

定 道心者法度条々事

- 一、御前様へ何成共不可申上之事、
- 一、老若之出家共二何方へ参候共、罷帰候而、則御十念可奉拜事、
- 一、禁酒・きん足之事、^(禁)
- 一、内深へ入候時、しゆきん不可致事、^(師)
- 一、常にたまたすきかくへからす之事、^(玉)
- 一、内ちんへ入候而、仏をふかくしんちん事、^(内)

- 一、内深より下深向而、物いうへからず事、^(言)
- 一、内深へ入候時、もんちんふかくすへへき事、^(問)
- 一、内ちんにて、じゆずくるへからず事、^(数珠)
- 一、内ちんよりわき見へからず事、^(脇)
- 一、心にさう行持へからず事、^(心)
- 一、他力本くわんの心持、初ほつしん之者に、老僧衆おしえへき事、^(衆)
- 一、内ちんに而、居ねむりたしなむへき事、^(座)
- 一、いびきかくへからず事、^(息)
- 一、香化・とう明に心をかけへき事、^(灯)
- 一、初ほつしんの者者、老僧二向、たは事い、緩急不可申事、^(急)
- 一、初ほつしんの者二而候とて、しかる間敷事、^(間)
- 一、わか身かうまんすへからず事、^(我)
- 一、わか身の能き悪きすかた見へからず事、^(能)
- 一、道者悪言申候共、あいてに成間敷事、^(相)
- 一、世間寺之出家、内ちんへ入不可事、^(世)
- 一、ぞく人内ちんへ、少しも入へからず事、^(俗)
- 一、往行之時、他之者と何成共、雑談不可申事、^(往)
- 一、同行中二而、互にさ、ひ事不可申事、^(此)
- 一、相別何成談合申、能様二可致事、^(相)
- 一、諸旦那二向、けいはく言不可事、^(旦)
- 一、道者二向、かりそめにも、ぶいほう取不可事、^(武)
- 一、誰成共いさかひ申に付而は、早々中なおすへき也、^(成)
- 一、高雑談・たかわらい申へからず之事、^(高)

- 一、老若共二女向、雑談・わらうへからす事、
- 一、出家ハ不及申、^(淨意)しやミ以下迄も、在家に留へからす事、
- 一、寺中之者、大小となく帶とくへからす事、
- 一、御用候て罷下候ハ、出家は二人つ、往行可致候事、
- 一、二時之御めしせんの上、^(飯時)きれにくうへき事、
- 一、道心者無上下、^(飯時)いんきん可有候事、
- 一、我か身のほうかう、御前様の奉公と思ひ、^(奉公)しゆつくわい奉公不可致事、
- 一、何成共所候て、なけへからす事、
- 一、人之物けい約と言、^(無事)むりに所望不可致事、
- 一、わか持候御名号御判、けい約と言不可出事、
- 一、内ぢんへ御出之時、御殿に不可罷出之事、
- 一、初ほつ身の者、^(常心)けさ・衣ゆりたきと申、御訴訟申候共、中間二而見合させへからす事、
- 一、御めしの時、^(僧心)措箸いたすへからす事、
- 一、老若とも二人之御座候処二而、^(僧心)おひをとき、^(着)きる物ふるうへからす事、
- 一、内深二而扇子つかうへからす事、
- 一、町在家より参候者二、何事御座候哉と尋へからす事、
- 一、念を入、^(掃除)内ぢんさうしいたし、下番衆へ相渡し可申事、
- 一、世間之事、相別雑談不可致事、
- 一、御帳場へそく・出家共二入込二参候而、是ハ我が近付に而候と申、訴訟不可申事、

- 一、御前様へ参、御直に御名号御判不可申請事、
- 一、他所より参候而、寺之御さほう聞申候共、其様子雑談不可申事、
- 一、いそがわ敷事候共、^(衆徒)かけはしるへからす事、
- 一、かりそめにも出家衆、^(飯初)けさ・衣はなすへからす事、
- 一、より合候而、^(衆徒)さ・やき事不可申事、
- 一、六度之^(勤行)ごんきやう、一度も油断有間敷事、若此儀背中に付而者、^(常心)定香六万可申事、
- 一、色づきん・^(頭巾)いろ帶、不可致事、
- 一、往行の時、^(僧心)そく出家二合候て、^(船例)いか様の悪言申候共、西に向十念致、出家ならばはかいの者、^(衆徒)そく人ならばちやほうと思ひ、念仏申置キのくへし、
- 一、内深に而定香ばん、^(常心)一人より外に見へからす事、
- 一、出家たる者けさ・^(袈裟)衣着せさる物、さうしやいたすへからす事、
- 一、そく人はかまハたきぬ着せさる者、御さうしやいたすへからす事、
- 一、はかまハたきぬを着するとも、御名号御はんの御ちやうたい申さぬ者、御さうしや不可致事、
- 一、老若共二くり二而、^(衆徒)大くるい申間敷事、
- 一、酒のミ申者、^(衆徒)くり迄も一円不可入事、
- 一、かわはかま・^(皮袴)かわたひ着する者、不可出事、
- 一、侍に而候共、大刀・^(脇指)大わきさし指候者、不可出ス事、
- 一、侍衆小者一人二而、出可被成事、
- 一、人のきる物、^(着)きかいへからす事、

- 一、ざうり・あした、人のをはくへからす事、
(草履) (足駄)
 - 一、はななみ所ちかうへからす事、
(鼻掛) (遠)
 - 一、内ちんへ色たひはくへからす事、
(足駄) (履)
 - 一、六拾より上の者、法度背共ゆるすへし、
(背)
 - 一、たう中はりいたすへからす事、
(道) (針) (致)
 - 一、かりそめにも、ざうりはかずして、不可出之事、
(袴)
 - 一、雨ふり候ハば、あしたをはき出へき事、
- 右七拾三ヶ条、於此儀背者、其儀ニ随、御法度に可被成候、相別道心者物にかまはず、御念仏を心にかけ、なみたをなかし、はれくくと可成者也、仍如件、

于時慶長拾四己酉年卯月八日

コノシヲキニソムクモノワアホーハライニスヘシ
(仕置) (背)

法国満正光明彈誓

とある。これは全国各地の山中で独自の称名念仏の修行に励み、晩年は京都大原古知谷の山中の阿弥陀寺に住した捨世道心の念仏聖彈誓が制定した七十三カ条からなる道心者法度である。私は昭和四十年代に古知谷阿弥陀寺の史料調査を実施している。そしてこの法度の末尾の写真を『浄土宗大辞典』の彈誓の項に所収したが、今回この写真版を確認できなかった。本論では、前掲の故藤本了泰先生の「中世浄土宗教団の諸掟書について」(『鴨台史報』第五号 昭和十二年刊)から所収した。

『彈誓上人行業記』『彈誓上人絵詞伝』などをみると、彈誓の説く独自の念仏の教えは当時多くの在俗の人々に受け入れられ、発心した多くの道心者が彈誓の許で古知谷阿弥陀寺の山中で修行していた。これらの道

心者は檀林で修学した正式の浄土宗僧侶ではなく、彈誓の教えに帰依してひたすら山中で念仏生活に励んだ在俗の念仏僧である。これらの色々な道心者達を統率するために、一種独特な生活全般にわたる詳細な法度が必要であったのであろう。『新撰縮白往生伝』所収の彈誓の伝記をみると、彼の念仏は大原念仏ともいわれ、三字の独特な念仏であったようである。この三字の名号念仏は元和元年(一六一五)に制定された浄土宗諸法度では禁止されている。これらを見ると、当時彈誓の教えは在俗の念仏信者にかなり支持されていたことがうかがえる。

『靈山寺社書上』所収の慶長十七年(一六二二)十一月朔日付の増上寺の觀智國師源誓存応の安居式目には、

- 一、帰敬三宝之事、就中勤行専之事、
祖師之云、先勸大衆發願歸三宝等云々、
- 一、能化下知、世出共違背不可有事、
經云、雪山童子半偈投身等云々、
- 一、於衆中仏世之儀に付て、是非違乱、堅不可有之事、
祖師云、帰僧息諍論 同入和合海等云々、
- 一、敬上慈下之事、
祖師云、觀音頂戴冠中住等云々、敬上、觀音經云、官婆羅門婦女等云々、慈下、
每物自宗他宗外、応有分別大衆同心、其旨可為肝要事、
祖師云、慙愧懺悔等云々、

増上寺中興普光觀智國師

慶長十七年十一月朔日

源誓(花押)

大潮住持付 月行事中

とある。これは増上寺観智国師源誉存応が、慶長六年（一六〇一）に江戸駿河台に新設された靈山寺の専誉大潮に宛てた安居の法度である。安居は夏安居・冬安居などといわれ、一定期間教義の修学に専念する行事である。新設の靈山寺にこのような法度が出されているのは、この頃専誉大潮の許に多くの所化が集まり修学していたのであろう。この法度は最初の感誉壁書法度と同系統のものである。靈山寺の常法幢については第三章で後述する。

増上寺所蔵の元和元年（一六一五）七月二十五日付の京都金戒光明寺寺内法度には、

定

- 一、六時勤行不可有懈怠事、
- 一、一夏九旬間、一月内六度之掃除、被出自身可為嚴密^密事、
- 一、酉之刻可閉門事、
- 一、於口論、双方寺内追出之事、
- 一、於乱行之僧者、脱却三衣追放事、
- 一、歌舞遊興并蹴鞠・双六停止事、付、除珍客、
- 一、作善者一山頓写等、常住之外不可有執行、但、檀那以一力令建立者除之、
- 一、不可有境内之家々売買事、
- 一、施入・寄進物之法度、如前々、
- 一、他宿令停止、待夜於令出寺者、役者可屈事、
- 一、集会之節守目安、不可有遅参事、

浄土宗諸法度の成立過程

- 一、於本末等申事令出来者、評定衆被致談合、曾不可有最肩偏頗事、
- 一、住持令異見儀、老若不可有違背事、并門前右同之、
- 右条々、堅不可違犯、若強而有違背仁者、公儀可及披露者也、
- 仍如件、

元和元^卯七月二十五日 ^{（印）}

とある。この法度は元和元年七月二十五日付となっているが、同年同月付の浄土宗諸法度とは関係ない。当時の金戒光明寺住持琴誉盛林が金戒光明寺に以前から制定されていた寺内法度を再確認しているものである。前の天正十七年の道残の法度では、違背者を本寺浄華院に訴えるところに対して、元和元年のこの盛林の法度では、違背者を公儀、すなわち幕府に訴えることに、時代の流れを認識させるものがある。

二 浄土宗諸法度について

元和元年（一六一五）七月、江戸幕府は年号を元和と改元すると、諸宗に寺院諸法度を制定している。これ以前から徳川家康は、前述した関東浄土宗法度の制定の際に見られたように、それぞれの宗派内部の紛争に關与して、その場その場で寺院法度を制定してきているが、元和元年七月に同時に多くの宗派に寺院法度を制定している。代表的なものを一覽表に整理すると次の通りである。

元和元年六月二十八日	曹洞宗
元和元年七月七日	禁中并公家諸法度
同日	五山十刹諸山

同日 妙心寺
同日 大徳寺
同日 真言宗
同日 高野山衆徒
同日 総持寺
同日 浄土宗
同日 浄土宗西山派
元和二年十二月二十日 身延山久遠寺

これらの法度の内容は各宗で多少の相違はあるが、いずれにしても江戸幕府の宗教政策を規定したものである。なお、元和の諸宗寺院法度については、辻善之助博士著『日本仏教史』近世編之二に詳細に記述されているので、そちらを参照していただきたい。本論では浄土宗諸法度を中心に論述してみたい。

『本光国師日記』所収の慶長十八年（一六一三）七月十七日付の細川忠興宛の金地院崇伝書状案には、

（前略）

此比諸寺社御法度共、永代被 仰出段ニ有之儀ニ候条、内々可被成御心得候、出世以下之儀ニ付、御法度書等右之兩人へ懸御目候、定而案紙可被進と存候、猶期後音不能詳候、恐惶謹言、

（慶長十八年）
七月十七日

金地院

（細川忠興）
羽柴越中守様 尊報

とある。これは江戸幕府の寺社行政を担当した金地院崇伝から細川忠興に宛てた書状の案文の一部である。これを見ると江戸幕府は慶長十八年

七月ごろすでに永代諸宗寺院法度を出す準備をしていたことがわかる。さらに同記所収の慶長十九年三月六日付の横田内膳宛の金地院崇伝書状案には、

（前略）

諸宗共ニ御法度共、如旧規御再興有度由、各御内存と相聞え申候、当御門主之儀、御沙汰候者、御書中之旨御取成可申上候、

（以下略）

（慶長十九年）
三月六日

金地院

本願寺御門跡御内

横田内膳殿

とある。これによると各宗の法度は新たに作成するのではなく、旧規を再興すること、すなわち従来からあった各宗の法度を整備して、江戸幕府から認可されるという形式をとっていたようである。そのため各宗から法度の案文を幕府に提出して、それを幕府が検討して認可していたようである。この作業の中心になっていたのが金地院崇伝である。また同記所収の慶長二十年六月朔日付の金地院崇伝書状案には、

一筆令啓上候、仍被 仰出候諸宗寺社 御法度之儀、近日可相究候間、可然様ニ御取成被 仰上可被下候、年号改元当月廿八日と被仰出候、

（以下略）

（慶長二十年）
六月朔日

金地院

（年寄悉）
本多佐渡守様
（近世）
酒井雅楽頭様

土井大炊助様

とある。慶長二十年六月ころ、いよいよ法度の制定は最終的な段階に来ていたようである。そして七月十三日に慶長から元和と改元されていることがわかる。

このころ浄土宗でも幕府の命令により、法度の案文を作成していた。増上寺所蔵の元和元年（一六一五）の林鐘晦日付の増上寺の観智国師源誓存応書状には、

以上

昨日一書給候、即御報可申候得共、撰撰頂戴之衆相尋候得者、七年之衆者此方ニも相付候、四年五年之數之衆者付ケ不申候、六年ノ衆、遠国与申、年寄候間一人付申候、其元二而も、年も寄、遠国之者二候者、免シ被成候而不苦候、御綸旨之事ハ十五年さへ權上人にて候、撰撰頂戴仕候而も、香衣成之儀者不思寄儀二候、其元御分別候而、遠国・近国之様子尋被成、撰撰頂戴尤候、恐々謹言、

（元和元年）
林鐘晦日
（六月）

観智国師 源誓（存應）
（花押）

伝通院
（正譽廓山）

とある。この書状は江戸にいる増上寺観智国師源誓存応から、当時徳川家康の居る京都で浄土宗諸法度の案文の作成にあたっていた伝通院の正譽廓山に宛てられた書状である。増上寺の源誓存応は伝通院の正譽廓山に撰撰頂戴の年限や、上人成の綸旨勅許の年限について、関東での用例を申し送っている。後述するように正上人の綸旨は二十年に定められている。このように案文の作成者伝通院の正譽廓山は増上寺の源誓存応の指示を受けながら作成していた様子が窺かがわれる。

浄土宗諸法度の成立過程

『駿府記』所収の元和元年（一六一五）閏六月八日・十四日の条には、

閏六月八日、廓山^{（正譽）}上人出御前、浄土宗法度可被下由依仰、件条及持参云々、大蔵一覽一部拝領之、先日松薫出御前、于時大中寺曹洞宗法度御朱印被出下、

十四日、今日賜浄土宗法度御朱印廓山上人云々、

とある。これらを見ると、閏六月八日に伝通院の廓山が浄土宗諸法度の案文を持って、二条城にいた徳川家康の御前に参上していることがわかる。そして同十四日に、廓山が徳川家康から浄土宗諸法度に朱印をもらっていることがわかる。すなわちこの浄土宗諸法度が徳川家康から承認されたのである。浄土宗諸法度は日柄の關係で、元和元年七月日付になっているが、事実上は閏六月十四日に決定していたのである。

浄土宗諸法度は知恩院・増上寺・伝通院の三カ寺に出されている。総本山知恩院・関東本山増上寺と共に伝通院にも出されたのは、案文の作成者廓山が住職をしていたためであろう。

増上寺所蔵の元和元年（一六一五）七月日付の浄土宗諸法度には、

浄土宗諸法度

- (1) 一、知恩院之事、立置 宮門跡、門領各別相定上者、不可混雜寺家、引導・仏事等者、定脇住持、如先規可被執行、於十念、為結縁、門主自身可有授与事、
- (2) 一、於京都門中、扱器量之仁六人、為役者可致諸沙汰、曾不可有畧、眞偏頗事、
- (3) 一、碩学衆於円戒伝授者、調道場之儀式、可令執行、浅学之輩、猥不可授与事、

- (4) 一、對在家之人、不可令相傳五重血脈事、
- (5) 一、淨土修學不至十五年者、不可有兩脈^(宗脈・戒脈)傳授、殊更於靈書許可者、雖為器量之仁、不滿貳拾年者、堅不可令相傳事、
- (6) 一、糺明學問之年臘、增上寺當住、并其談義所之能化、以兩判添狀可啓本寺、於令滿足二十年之稽古者、可令頂戴正上人之 綸旨、不至貳拾年者、可為權上人事、付、十五年以來之出世之座次、可有正・權分別事、
- (7) 一、非古來之學席者、私不可立常法幢事、
- (8) 一、不解事理縱橫之深儀、着相憑文之族、貪着名利、不可致法談、縱亦蒙尊宿許可雖令勸化、空閣仏經祖積、偏事狂言綺語、妄莊愚夫耳、剩自讚毀他、最是為法衰之因・諍論之緣、堅可制止事、
- (9) 一、往來之知識等、其所之門中無許容、聊爾不可致法談事、
- (10) 一、若輩之砌、及十箇年致學問、其後令退轉之僧、望色袈裟者、依其人体、六十歲以後可許之、但、於上人之義者、可有斟酌事、
- (11) 一、為平僧分、縱雖老年、不可致引導事、
- (12) 一、於淨土宗諸寺家者、縱雖為師匠之附屬、恣不可住職事、
- (13) 一、就相替古跡之住持者、可令血脈附法相統、若於為前住沒後之入院者、至流義之源、可致伝受事、
- (14) 一、紫衣之諸寺家之住持、致隱居之時、可脫紫衣事、
- (15) 一、大小之新寺、為私不可致建立事、
- (16) 一、借在家構仏前、不可求利養事、
- (17) 一、於知識分座次者、以血脈・ 綸旨之次第、上下之品可相定事、
- (18) 一、於法問商量之座敷者、以學文之戒臘可定上下、至其外之衆会者、
- (19) 一、於所化・寺僧之会合者、選扱以上者、可列座平僧之上事、
- (20) 一、平僧分中、声明・法事等之役儀、有其嗜輩者、同臘之中可居上座事、
- (21) 一、不弁階級之淺深、恣高拳自身、對上座致緩怠輩者、永不可会合事、
- (22) 一、諸寺家之住持、任自己之分別、背世出之法義者、為寺中之老僧、兼日可加異見、不然者可属同罪事、
- (23) 一、白旗流義諸国之末寺、隨其大小、集調報謝錢、三箇年一度宛、以使僧可備影前事、
- (24) 一、出世之官物之事、 綸旨之分銀子貳百目、参 内之分五百文目、若為兩樣同時者七百文目相定上者、不可論米穀之高下事、
- (25) 一、末々諸寺家者、從其本寺可致仕置、若有理不尽沙汰者、可為本寺私曲事、
- (26) 一、一向無智之道心者等、對道俗授十念、勸男女与血脈、誠以法賊也、自今以後堅可停止事、
- (27) 一、惡徒出来、近年興邪教、違經文釈義、私勸安心、闕六字名号、唯称三字、廻種々謀計、令誑惑衆生、是須魔民之所行、速可令追扱事、
- (28) 一、号靈仏・靈地之修理、不可諸国勸進事、
- (29) 一、如旧例、夏安居從四月十五日日期六月廿九日、冬安居從十月十五日可至極月十五日、聊不可有延促事、
- (30) 一、於一夏中、客殿之法問十則、下説法問十一則、無闕減可令決扱、

并湯日之外不可有談場懈怠、冬安居可為同前事、

(31) 一、解問之事、春從二月朔日期三月廿九日、秋從八月一日可至九月

廿七日、如兩安居、物説・法問不可有懈怠事、

(32) 一、頌義十人以下之僧、不可為寮坊主事、

(33) 一、諸談所之所化、自今以後縱雖令他山、老若共不可付替因名事、

(34) 一、於一寺追放之所化者、諸談所之会合不可有之事、付、寺僧・同宿等可為同前事、

(35) 一、諸談林所化之法度、悉以可復從上事、

右三十五箇之条々、永代可守此旨、若於有違背之仁者、随科之輕重、或令流罪、或可脱却三衣者也、

元和元年乙卯七月 日 (前代家康)
(花押)

増上寺

とある。条文の上にある番号は、条文の説明の際に便利のように私が付したものである。

この法度は前述した感誓壁書法度・関東浄土宗法度・下説法度・安居式目などの色々な法度や掟などを勘案して成文化したものである。案文は宗派側で作成したものであり、幕府側から一方的に押し付けられたものではない。しかしこの法度特有の条文もあるので、条文を追ってその内容を順次説明していきたい。なお、条数は便宜上、条文の上に付した番号で説明していきたい。

第1条は、知恩院に宮門跡を設置したことである。初代門跡良純法親王の詳細は、前掲拙著の第八章「近世初期の知恩院住職と檀林生実大嚴寺の関係について」の三、初代門跡良純法親王の項を参照していただき

たい。これによって知恩院は、寺領の安堵や住職の補任などの天台宗門跡青蓮院の支配から独立して、対外的にも一宗の本山としての地位を確立する。知恩院内では門跡は名目的な存在であり、実務は脇住持であった満誓尊照が担当している。

第2条は、知恩院の運営は京都門中から六人の役者を選んで担当するように定めている。実際は条文にはないが、知恩院の塔頭寺院から選出された二名の山役者が六人の役者を補佐している。当時の山役者の実体については、前掲拙著の第七章「山役者良正院宗把の斡旋行為について」を参照していただきたい。

第1条・第2条は、本山知恩院のために、今回新たに制定されたものである。

第3条と第5条は、浄土宗僧侶の僧階伝授の基準を定めたものである。

第4条は、在家の人に五重を伝授することを禁止している。いわゆる化他五重の禁止である。この条目は江戸時代を通して度々問題となっている。化他五重の禁止については、前掲拙著第二十八章「江戸時代の諸法度に見られる化他五重の取り扱い方について」を参照していただきたい。

第6条は、浄土宗僧侶として大變名譽である上人号の許可についての基準を定めたものである。二十年で正上人、十五年で権上人となっている。これは前述の林鐘晦日付の書状で観智国師源誓存応と伝通院の正誓廓山が打合せをしていたことである。

第7条は、古來からの学問所でなければ常法幢（継続して所化を修学させること）を禁止している。これ以降原則として檀林以外の寺院が勝

手に所化を養成することが許されなくなった。観智国師源誓存応はこのような法度があるのに、福井の浄光院などに単独で常法幢を許可している事例があるので、そのことについて第三章「常法幢所の成立と観智国師源誓存応」で紹介したい。

第3条から第7条までは、浄土宗僧侶の修学の基準を定めたものである。

第8条は、勝手に法談、勸化、諍論することを禁止している。

第9条は、他所から来たものが、地元の門中の許可なく勝手に法談をしてはいけないこと。

第10条は、色袈裟の着用基準を定めている。

第11条は、平僧分の僧が葬儀の引導をすることを禁止し、能化以外に引導はできなかった。

第12条は、住職交替は所定の手続きを経ること。勝手に師匠から弟子に寺を附属してはいけないことが定められている。

第13条は、古跡寺院の住職交替の際は法流相続を厳格に実施すること。

第14条は、紫衣の許可は、その住職一代限りのこと。

第11条から第14条までは、寺院住職の資格の厳密化である。

第15条は、新寺建立の禁止である。

第16条は、在家に仏前を構えて法要をすることを禁止している。

第17条は、有力者の座次は血脈・綸旨の順次によること。

第18条は、法問の座次は学問の戒臘によること。一般の会合の座次は出世の前後によること。

第19条は、所化・寺僧の会合の座次は、選択部以上の僧は平僧の上座

のこと。

第20条は、平僧分中でも声明・法事の役儀などの担当者は、同臘の上座のこと。

第21条は、上座に対して緩怠の僧は会合に出仕停止のこと。

第17条から第21条までは、会合で居わる席順である座次に関する規定である。

第22条は、法義に背く住持は老僧が注意をすること。

第23条は、白旗流義の諸国の末寺は報謝銭を三年に一度、本山である知恩院の法然上人の御影前に備えること。この条目はこれまでの法度にも見られなかったものであり、本山知恩院の優越性を全国の浄土宗寺院に示した第1条・第2条と共にこの浄土宗諸法度の特色である。

第24条は、僧侶が出世の際に朝廷に払う官物、すなわち礼銭の規定である。

第25条は、末寺は本寺の仕置きに従うこと。本寺は勝手な仕置きをしてはいけないこと。本末制度の徹底化を指示している。

第26条は、浄土宗の正式な僧侶でない道心者が勝手に十念や血脈を授けてはいけないこと。前述の第4条と関連するが、特に道心者に限定している。

第27条は、勝手に経文の釈義を変えて法談をしたり、本来六字の名号を勝手に三字の名号などを称えてはいけないこと。いわゆる邪教の禁止である。

この第26・27条は明らかに前述した京都古知谷の道心者弾誓の念仏活動を指しているものと思われる。江戸幕府はいかに在俗に人氣があつて

も、正式の浄土宗僧侶の念仏活動以外は厳しく取締っていたのである。

この弾誓以外にも当時各地で勝手な念仏活動が行われていた具体的な事例を示しておきたい。

京都知恩院所蔵の元和二年（一六一六）極月五日付の新義念仏に付伏見正覚寺等訴状には、

乍恐申上候

一、於西岡村塚原徳右衛門と申仁、大悪人にて御座候、当代興邪教経文□□我之事は不申及、一文不匠之やからにて候、徳右衛門はばかりなく十念をたし申候事、遠近其隠無御座候、并女房までも十念をたし申候事歴然にて候、将亦大俗之身上にて、所々之者其を引導仕候事、是まきれなく候、浄土一宗を専誹謗申候、加様之徒者立置被成候てハ、一宗之瑕瑾、他宗他門之あさけりにて御座候、彼等か弟子等法ろくかるく候へハ、女房出し十念を授申候、法ろくおもく候へハ、徳右衛門其座へ出、十念を授申候、ここかしこにてくく、代二縄をあてかい□□しめさせ候て、相応□財宝家道具等を取申候事無其隠候、然二私二勸安心、専邪法邪教興行仕候、廻種々計事、令衆生を誑惑候、兎角是等之者魔王魔民之所行ニ而候、其上 知恩院様之儀は不申及、諸末寺諸長老之勸念仏ハ、悉難行ナリトきらい捨、我等不有勸不成仏申候、我等十念廻向にて仏ニ成ルト申触候、背三国相承之旨大法賊之儀候、

知恩院様 御役者 伏見 正覚寺（花押）

御披露 桂 極楽寺（花押）

浄土宗諸法度の成立過程

元和貳年極月五日

丹州□□法然寺（花押）

とある。このように浄土宗諸法度制定直後の元和二年極月でも、西岡村で塚原徳右衛門が勝手な念仏活動を行い、知恩院に訴えられている。

第28条は、勝手な勸進活動の禁止。

第29条は、檀林の修学期間である夏安居・冬安居の厳格な実施を規定している。

第30条は、檀林の修学方法である上誹法問・下誹法問の規定。これらは従来の法度の内容を継承しているものである。

第31条は、特別な修学が定められていない解問期間中も物説・法問の練習に励むこと。

第32条は、僧階が頌義十人以下の僧は、所化の指導役である寮坊主にはなれないこと。

第33条は、一度檀林に入つて入寺帳に登録した因名を、他の檀林に移つても替えてはいけないこと。これは僧侶の名前である因名の混乱を防ぐために定めた規定である。

第34条は、一寺追放の所化は、他の檀林も受け入れてはならないこと。

第35条は、諸談所の所化の規定はすべて上意下達のこと。

第29条から第35条まではすべて僧侶養成機関である檀林の所化の修学規定である。これまで檀林によつて異つていた修学規定を一本化したものである。

そして最後に徳川家康の命で、この法度に違背した者は、科の軽重により流罪、または三衣を脱却、すなわち僧侶身分を追放すると規定して

いる。

これまでの宗内法度の規定は、多くは宗内で定められたものであったが、この浄土宗諸法度は江戸幕府によって定められたものであり、公的な規制力を持つことになったことが最大の特徴である。

鎌倉光明寺所蔵の元和六年（一六二〇）九月朔日付の浄土宗諸法度写と増上寺観智国師源誉存応添書には、

浄土宗諸法度

（条文省略）

右三十五箇之条々、永代可守此旨、若於有違背之仁者、随科之輕重、或令流罪、或可脱却三衣者也、

元和元年乙卯七月日

増上寺

右此三十五箇条之諸法度之式目、從相国様被出候、其写進之候、如御諚、其表之門中仕置尤候、仍如件、

元和六年庚申九月朔日 普光観智国師 源誉（花押）

光明寺深誉和尚

とあり、増上寺観智国師源誉存応から、鎌倉光明寺の深誉伝察に宛ててこのように浄土宗諸法度の写しが送られている。慶長二年九月の関東浄土宗法度の宛所が関東本山となっていた鎌倉光明寺であるが、このころには増上寺と立場が逆転していたのであろう。増上寺から光明寺に法度が送られている。

瓜連常福寺所蔵の年未詳の卯月十三日付の増上寺の観智国師源誉存応書状には、

已上

以一書申候、仍相国様御直判之三十五ヶ条之御法度書之写進之候、以此旨其表門中之仕置可被成候、為其申達候、早々、恐惶謹言、

卯月十三日

観智国師 源誉（花押）

常福寺

とある。年次は未詳であるが、ここでも増上寺から檀林常福寺に浄土宗諸法度が送られている。

また前述したように、元和五年極月には越前の浄光院にも観智国師源誉存応からこの浄土宗諸法度が送られている。

高崎大信寺所蔵の年未詳の九月五日付の増上寺の観智国師源誉存応定書には、

一、大御所様依御諚、仕置之一通相渡候、惣門中法度之儀、急度可被申付候事、

一、往来之知識、辻説法、於無器量仁者、必可被停止之事、

一、仰出之所、違背之輩可有之者、重而遂御披露、堅可申付候事、右之条々、三ヶ寺有相談、無油断可被申付候、為其一行如件、

九月五日 普光観智国師 源誉（花押）

報土寺

花陽院

龍泉寺

とある。ここでも年次は明確でないが、慶長十五年以降、元和元年までのものである。観智国師源誉存応から駿府の有力三ヶ寺に徳川家康の制定した法度が送られている。このように檀林だけでなく地方の有力寺院

にも順次浄土宗諸法度は伝達されて、浄土宗の基本法度になっていったものと思われる。

三 常法幢所の成立と観智国師源誉存応

福井蓮正寺所蔵の元和五年（一六一九）と思われる極月二十五日付の増上寺観智国師源誉存応書状には、

已上

度々預書札候、令祝着候、仍其元宰相殿御懇意故、所化之介抱モ相（松平忠直）
続可有之儀、一段之事二候、依之感誉上人（存信）之御壁書、殊二者從相（家康）
国様、宗門之法度卅余ヶ条、愚老二被仰付候ヲ書写遣之候、以此旨
所化之御仕置尤二候、以来二者年数相続之仁有之二付而者可承候、
繪旨之添状モ関東之談林惣次ニ可指遣候、其地御旦力故、仏法弘通（德川秀忠）
之段、如何様御次而之時分 公方様ニ可申上候、事々期後音節候、
恐惶謹言、

（元和五年）
極月廿五日

観智国師 源誉（花押）

増上寺

浄光院 御侍者中

とある。この書状は年号はないが、日付と宛所や内容からみて、本論の最初に引用した蓮正寺所蔵の元和五年極月二十五日付の観智国師源誉存応の感誉壁書法度の送状と同年の元和五年のものであろう。この書状をみると、観智国師源誉存応は浄光院の源誉随流に対して、藩主松平忠直の斡旋により、浄光院で所化の介抱が相続していることを喜んでいる。

浄土宗諸法度の成立過程

所化の介抱とは所化を抱えて修学させていることであり、当寺の浄光院には随流の指導により多くの所化が集まって修学していたのであろう。そこで存応は師匠の感誉壁書法度と新たに制定された浄土宗諸法度を浄光院に送り、所化の仕置きとして利用するようになっている。実際に浄光院には感誉壁書法度と共に浄土宗諸法度の写が現存している。

これらのことからみると、感誉壁書法度と浄土宗諸法度は密接な関係にあったことがわかる。前述したように江戸幕府が制定した寺院法度には多くの場合参考となる下書があった。第一章で述べた法度類の中で、この感誉壁書法度が談義所の所化養成についてはもっとも詳細な法度である。感誉壁書法度が浄土宗諸法度の下書になった可能性がもっとも高い。存応が浄光院に常法幢を許すにあたって、所化達の仕置きに利用するようにいってこの二つの法度を送っていることから裏付けられる。前述したように浄土宗諸法度は対象が談義所だけではないので、本山のこと、伝法のこと、行政上のこと、住持の権限など多方面にわたっているが、所化の養成についてはこの感誉壁書法度がもっとも下書になっていたように思われる。

従来私は浄土宗諸法度の案文起草者は、直接徳川家康と交渉した伝通院の正誉廓山であると思っていたが、この書状の中で存応は「宗門之法度卅余ヶ条、愚老二被仰付候ヲ」といっており、家康から法度の作成を命ぜられたのは存応であり、廓山は伝達役であったようである。いずれにしてもこれらの一連の史料をみると、浄土宗諸法度の作成過程における観智国師源誉存応の影響力は充分認めなければならない。

浄土宗諸法度と存応の関係はさておき、前述の存応の書状の内容に戻

ると、存応は浄光院の修学者にも関東の談林同様に綸旨の添状を出すといっている。いずれ浄光院の法幢相統を將軍秀忠に申し上げるといっている。この内容を見ると、存応は元和元年七月に制定された浄土宗諸法度の第七條に、新設寺院の常法幢は禁止とあるのに、新設の浄光院に常法幢を認めていたことがわかる。

福井運正寺所蔵の年未詳の極月十五日付の運正寺源誓随流書状には、

以上

謹而奉言上候、抑御尊体御息災之由承及、以之太慶奉存候、此方茂所化衆数多集会之儀候、尚期後音之時候、恐惶頓首、

(元和元年)
極月拾五日

(通書)
随流(花押)

進上 知恩院様 衣鉢侍者御中

とある。この書状の年代は特定できないが、源誓随流が「此方茂所化衆数多集会之儀候」といっているので、源誓随流が浄光院に入るのが、詳細は後述するが、元和三年五月以降である。一方、宛所は知恩院の住職が満譽尊照と思われるので、尊照が亡くなる元和六年六月以前のものと思われる。そのためこの書状の内容から考えて、一連の觀智國師源誓存応書状と同様に元和五年のものとと思われる。随流が本山知恩院に自分の寺に所化が集まっていると報告しているところを見ると、浄光院では公然と常法幢を実施していたことがわかる。

それではなぜ浄光院にはこのような破格の常法幢が許可されたのであろうか。浄光院と当時の住持随流について考えてみたい。

慶長十二年(一六〇七)閏四月に徳川家康の二男であり結城家に養子にっていた越前北庄藩主結城秀康が逝去した。当初結城家の菩提寺で

ある曹洞宗の孝顕寺で葬儀を行うとしたところ、徳川家康の意向で松平家の宗旨である浄土宗で行うようにと指示があり、急拠京都の浄土宗本山知恩院の満譽尊照が北庄に下向して結城秀康の葬儀を執行した。その際に秀康に浄光院殿の法名を授与した。そして松平家の菩提寺として同地に建立されたのが浄光院である。浄光院は最初から藩主菩提寺として建立された由緒寺院である。満譽尊照は本山知恩院の住職であり、浄光院の名目上の開山であった。尊照が京都に帰洛後、二代目、三代目は在地の僧である光譽万公、照譽重公が勤めている。そして四代目にこれらの書状の宛所である源誓随流が就任している。源誓随流については、前掲の拙著の第四章「草創期の関東十八檀林を支えた人々」四、源誓随流の項を参照していただきたい。随流は檀林生実大巖寺二世安譽虎角の高弟であり、知恩院の満譽尊照や後の知恩院三十二世雄譽靈巖と兄弟弟子である。関東浄土宗寺院ではじめて檀林のテキスト類を木活字本で刊行するなど、関東を代表する学僧である。

この源誓随流について「運正寺由来記」には、

鎌倉光明寺住世時、中納言秀康(松平)卿長男宰相忠直(松平)卿依招請而住職、其

後伊予守忠昌(元和九年)卿御代、於当院一夏法幢所化百僧集会而執行、其節觀

智國師御書并式目被下之也、其以後大巖寺転住也、

とある。このように随流は北庄藩主松平忠直の招請によって、檀林鎌倉光明寺の住職から北庄の浄光院の住職に転出している。次期の本山知恩院住職転出の可能性の高い鎌倉光明寺の住職から、地方の新設の北庄の浄光院住職に転出することは極めて異例である。特別な要請があったのであろう。

鎌倉光明寺の歴代住職の手次書である随流の璽書をみると、

浄土宗相承手次之事

右代々璽書如前々、於此釈深誓、^(手印)為法器之仁故、一宗浄土之奥旨、三国曩祖之口伝無残、悉以手印為支証、具二令授与已竟、任相伝之旨、可被弘通後輩之状如件、

時元和三稔丁巳五月六日 第三十一世 釈元誓^(通流) 在判

手印 右左

とある。この手次の璽書をみると、元誓随流は元和三年五月に鎌倉光明寺を深誓伝察に譲っており、この後に浄光院に転出したのであろう。そのため前述の元和五年極月付の観智国師源誓存応の書状などの宛所が、浄光院の住持が源誓随流となっていることは問題ない。松平忠昌の福井藩主就任は元和九年二月である。観智国師源誓存応は元和七年十一月に亡くなっている。源誓存応の書状を元和九年二月以降とする「運正寺由来記」の記述の方に問題があるようである。

このように浄光院で元和五年の時点で常法幢を実施し、多数の所化を指導するためには、在地の僧侶では不可能であり、関東の代表的な学僧であり、有力者と密接な交流を持っていた源誓随流でなければならなかったであろう。浄光院はこの源誓随流の時代に藩主松平忠直の帰依をうけ、さらに観智国師源誓存応の特別な働きかけにより、本来法度で禁止されている常法幢を行う談義所として多くの所化が集まっていたのである。

一方、源誓随流退山後の檀林生実大巖寺の衰退を嘆いた増上寺の照誓了学は、寛永九年（一六三二）に再度学問所復活のために源誓随流を大

巖寺の住職に任命している。このように随流は当時の多くの人々から学僧として高い評価をうけていた学僧である。

浄光院以外にも観智国師源誓存応が単独で常法幢を許可している事例が他にも二、三あるので、これらの事例を併せて、観智国師源誓存応の特別な権限を考えてみたい。

『檀林靈山寺志』所収の慶長十七年（一六二二）の十一月九日付の増上寺の観智国師源誓存応書状には、

此中者物遠に打過候、仍其方新法幢之儀、此度御鷹野へ以聖吟申上候得者、何と成共愚老次第と御説に候、心易物統法問可有執行候、大衆へも此儀可為仰聞候、為其一書先以申、委細天光院^(金堂)今可被申候、恐々謹言、

十一月九日^(慶長十七年) 観智国師 源誓^(存応)（花押）

大長和尚^(申巻)

とある。これは前述の慶長十七年十一月朔日付の靈山寺の安居式目と関連する観智国師源誓存応の書状であり、慶長十七年のものと考えてよからう。ここでも存応は新設の駿河台の靈山寺に新法幢を許可している。この新法幢の許可は、將軍に願い出て、「愚老次第」と御説、すなわち許可を得ていることがわかる。これを見ると、存応は原則禁止されている新法幢を許可する権限が与えられていたようである。存応はこの時に所化の修学のための安居式目も定めて与えている。これらの経過を踏えて、新設の靈山寺は常法幢を許される檀林寺院に昇格している。

高崎大信寺所蔵の元和三年（一六一七）十月二十二日付の増上寺観智国師源誓存応書状には、

已上

円誓不残和尚就遷化、大信寺其方へ附属被成候、依之僧衆堪忍被申候者指南有之、一周忌迄之事者可然候、其上相続ニ付而者一段之儀ニ候、新法幢者御法度ニ候得共、愚老以心得先々用捨申候、可心易候、仍如件、

元和三年
十月廿二日

普光観智国師 源誓^(存)(花押)

増上寺

大信寺
究嚴老

とある。この観智国師源誓存応書状は、高崎大信寺の究嚴に宛てたものである。大信寺をもと檀林鴻巣勝願寺の住職であり、隠居後大信寺に住していた円誓不残の死後、究嚴に附属することを存応は伝達している。円誓不残は学僧であり、所化が修学していたのを、引続き究嚴にも法幢を許可する旨伝えている。書中で「新法幢者御法度ニ候得共、愚老以心得先々用捨申候」と記されており、存応はここでも単独で法幢を許可していることがわかる。なお元禄年間の「寺院由緒書」の中で、信濃芳泉寺の第四世香誓直至は高崎の大信寺の究嚴について修学したと書上げっており、檀林以外でも大信寺が一時期伝法をしていたことが裏付けられる。このように観智国師源誓存応は単独で常法幢を許可する権限を持っていたことが確認できる。これらの寺院の中で霊山寺は檀林に昇格しているので、そのまま常法幢を継続したはずである。大信寺は究嚴一代だけであったようである。浄光院は元和九年に藩主松平忠直が失脚したため随流一代で常法幢は終っていたようである。

いずれにしても浄土宗では観智国師源誓存応以外に常法幢を許可して

いる事例は見られない。存応は元和六年十一月に亡くなるが、元和元年の浄土宗諸法度の成立後間もない過渡期における特異な現象である。反面、観智国師源誓存応が浄土宗内で絶対的な力を持っていたことを証明する事例でもある。

まとめ

本論は「はじめに」に記したように運正寺の史料調査をした時に、元和五年極月二十五日付の観智国師源誓存応の感誓壁書法度添状と、同年と思われる極月二十五日付の同存応書状を見て直感的にひらめいた成果を、これまで私が永年収録してきた関連史料を補強しながら丁寧に考証したものである。

まず感誓壁書法度添状では、故藤本先生がすでに指摘されているが、私も不安視していた感誓壁書法度が当時実在した史料であることに確信を持てた。この法度は談義所の所化養成のための最初の法度として貴重なものである。

次に存応書状をみて、感誓壁書法度と浄土宗諸法度が極めて密接な関係にあることに気がついた。浄土宗諸法度は浄土宗全体のための総合的な内容の法度であるが、所化養成については感誓壁書法度の影響を強く受けていることがわかった。さらに宗内側の浄土宗諸法度の案文起草に存応が強くかわっていたことが確認できた。

同書状の後半では存応が新設の浄光院に、当時禁止されていたはずの常法幢を単独で許可していることに驚かされた。第三章で述べたように

存応が常法幢を許可している事例は三カ寺ある。靈山寺は浄土宗諸法度成立以前で、しかも將軍の許可を得て、その後檀林に昇格しているので問題ない。これまで高崎の大信寺の事例だけであつたので、特別な理由があつたのではないかと考えてきたが、今回浄光院の事例を確認することができたので、例外ではなく、存応が特別にこのような権限を持つていたことが裏付けられた。あらためて存応の影響力の大きさに驚かされた。

最後に本論作成にあたり、運正寺御住職尾崎氏をはじめ、仲介の労をとってくれた宗務庁教学局の渡辺氏、調査に同行してくれた小此木・中野・伊藤・中川の各先生方の御協力に感謝して筆を置くものである。

江戸中期における川越蓮馨寺檀林の運営管理と教育実施状況

長谷川 匡 俊

はじめに

近世浄土宗の檀林史は筆者のライフワークともいべき研究テーマの一つであるが、近年やや遠ざかっていた感がないわけではない。この分野では、つねに新たな史料の発掘とその批判的考証に基づく宇高良哲氏の、『関東浄土宗檀林古文書選』（東洋文化出版、一九八二年）や近著『近世浄土宗史の研究』（青史出版、二〇一五年）所収の優れた論文があり、筆者もまたその学恩をこうもっている。

宇高氏の主要な業績は、どちらかといえば制度・政策史的ないし近世教団・寺院成立史的な研究であり、それゆえに近世の初頭および前期に集中している。これに対して筆者の関心は、檀林寺院の本末構造と運営や経営、檀林教育と所化修学の状態など、その実態の究明に向けられ、特に檀林寺院所蔵の『日鑑』や『入寺帳』を駆使してきたと言ってもよいだろう。また対象年代も主に近世中期以降となっている^①。

そこで小論のテーマに関してだが、先ごろ上記宇高氏と糸原恒久氏編で、檀林川越『蓮馨寺日鑑』第一巻・第二巻が上梓され、筆者にも恵授いただいた。およそ半世紀前、当寺を訪ねた折に『日鑑』の所蔵は知ら

されていたが、直接閲覧の機会を得ぬまま、このたび本書を手取ることが叶い感慨無量のものがある。引き続き刊行は進むのであるが、筆者としては、しばらく休眠状態が続いた檀林史研究を再開すべく、この機会を捉えて筆を執ることとした。具体的には、江戸中期（一七一四～五二）のおよそ四〇年という限られた期間を対象とすることにはなるが、『日鑑』を通して初めて知られる蓮馨寺檀林の運営管理と教育の実況を探り、江戸中期における田舎檀林の実態解明の一助としたい。

蓮馨寺は、寺伝によれば、永禄元年（一五五八）後北条氏の配下川越城主大道寺政繁が城下に一寺を建立して建立寺と名付け（のち見立寺と改める）、一族から出家した感管存貞を請じて開山とした。存貞は増上寺十世に昇進するが、後に川越に戻り、政繁の母が建立した蓮馨寺と合併してその名を名乗り、蓮馨寺跡には馬蹄寺を建立したという。存貞は、道管貞把と並ぶ浄土宗伝法の大成者であり、彼の門下からは、檀林勝願寺中興開山・檀林浄国寺開山である惣管清嚴、増上寺中興開山源管存心など、関東浄土宗教団の発展に尽力した高僧が輩出している。また存貞は僧侶養成機関としての檀林の整備にも尽力しており、彼の制定した談

義所壁書には、修学中の所化が守るべき三十三箇条の法度が定められている。⁽³⁾

蓮馨寺檀林を支える末寺には、寛永九年（一六三二）「浄土宗諸寺之帳」には三カ寺（『江戸幕府寺院本末帳集成』上、雄山閣）、元禄年中（一六八八～一七〇三）「浄土宗寺院由緒書」には十五カ寺（『増上寺史料集』六、続群書類従完成会）、文政年中（一八一八～三〇）撰門が編んだ「檀林川越蓮馨寺志」には「直末十八」カ寺（『浄土宗全書』二十）がそれぞれ書き上げられている。なかでも「近末」すなわち近隣所在の末寺で、本寺檀林の運営や他の末寺・檀方との取り次ぎなど、本寺を支える重要な役割を担う寺院として、大蓮寺・見立寺・西雲寺の三カ寺があり、『日鑑』にも頻繁に登場する。なお蓮馨寺は天正十九（一五九二）年十一月、徳川家康から二十石の朱印状を受けており、後世の檀林の寺格では香衣檀林ということになる。

小論で取り扱う時期の住職（方丈）は、十七世成誉連雄（一七一四・四～一七二三・二）、十八世東誉田悦（一七二三・三～一七二四）、十九世性誉専霊（一七二四・一～一七二七・一）、二十世近誉了知（一七二七・一～一七三〇・二）、二十一世就誉弁良（一七三〇・二～一七三八・一）、二十二世誓誉貞俊（一七三八・一～一七四二・二）、二十三世諦誉祖秀（一七四二・二～一七四五・七）、二十四世興誉正念（一七四五・八～）までの八代にわたるが、『日鑑』が欠落している期間もある。よって、既刊の『蓮馨寺日鑑』第一巻・第二巻に収録された十九冊（巻）の「日鑑」原本が取り扱っている年代等を、各巻の目次を参考に確認しておきたい。

蓮馨寺日鑑	一	正徳四年八月～同五年八月
同	上 二	享保八年七月～同十年六月
同	上 三	享保十二年十二月～同十五年二月
同	上 四	享保十六年一月～同年十二月
同	上 五	享保十七年一月～同年十二月
同	上 六	享保十八年一月～同年十二月
同	上 七	享保十九年一月～同二十年十二月
同	上 八	元文二年一月～同年十二月
同	上 九	元文三年十一月～同年十二月
同	上 十	元文四年正月～同年十二月
同	上 十一	元文五年正月～同年十二月
同	上 十二	元文六年正月～寛保元年十二月
同	上 十三	寛保二年二月～同年十二月
同	上 十四	寛保三年正月～同年十二月
同	上 十五	寛保四年正月～延享元年十二月
同	上 十六	延享二年正月～同年八月
同	上 十七	寛延三年正月～同年九月
同	上 十八	寛延三年十一月～宝暦元年十二月
同	上 十九	宝暦二年正月～同年十月

なお、小論は『日鑑』を多用しているので、以下引用の際には、「第一巻の125頁」であれば、「（一・125）」と本文中に表記している。

【以上、第二巻】

1. 学寮数及び所化数と学事暦について

(1) 学寮の数と所化の人数

『日鑑』享保十三年十月三日条には、田舎檀林における所化数減少のなかで、方丈(住職)としては本意ではないものの、以前に当寺から増上寺へ他山した僧の帰山を免許したことが見える。興味深い内容なので、次に紹介したい。

(前略) 用土蓮光寺弟子円雄儀、五年以前東菅円悦和尚御代駿州宝

(前・末寺)

台院へ被仰付候節、増上寺へ隨身他山仕候、今般帰山奉願候、何とそ御免許被成下候様、宜御披露奉願候、方丈御出御聞被成、此儀ハ先住性誓も御腹立之由聞及、成程御尤成儀、依之早速返事シ、許かたけれトモ、当山近年少衆たる之間、帰山願候事ハ、此方ニテも悦なれハ、不届ながら御免許被成候間、其之旨可相詰之由、(中略)勿論此以後ハ筋なく隨身トシテ他山いたす事、互ニ吟味可有之候、(下略) (一・81)

ここには、「帰山」をめぐっての、小規模檀林におけるホンネとタテマエの交錯状況が窺える。「少衆」ゆえ、「不届」のことではあるが、帰山を認めざるを得なかったといったところであろう。だから今後、方丈が他檀林等へ転住する際の隨身他山についても、その妥当性を考慮すべきだとしたわけである。

では当時、蓮馨寺檀林に在籍していた所化大衆の人数はどのくらいであったろうか。正徳五年四月十三日条に記された、名主方から町奉行へ提出される「人別宗門帳」には、蓮馨寺方丈内所化並びに下男の書上げが見え、所化十一人、下男四人だったことが分かる(一・19)。こ

の人数は、個々の人名は入れ替わっているものの、享保十三年三月に出された同寺人別帳の人数と同じである(一・51)。上記の数は方丈内所化数であるから、このほかの山内学寮在籍者数を知りたいのだが『日鑑』には記されていない。そこで『日鑑』に登場する当寺の関係者と目される僧侶を一年間分で追ってみると、およそ二、三十人を数えることができる。また、寛延四年五月十七日条には、開山忌・報謝法間に際して、「九ツ前末山・大衆夕飯、一汁香五葉出之、凡四十人前程支度」(二・417)とあり、末寺・大衆の出席人数をおよそ四十人と見込んでいる。これらの数字を勘案したとき、江戸中期の蓮馨寺檀林における所化大衆の人数は、三十人前後ではなかったかと推量される。

つぎに学寮数についてみてみると、享保八年十月二十八日条に、「寺内所化寮四軒へ玄米四斗入壺俵、壺軒へ壺斗宛被仰付候」(一・39)とみえ、当時、四軒の学寮があり、各寮へ玄米一斗宛て配給していたことが知られよう。その後の経過を『日鑑』で追ってみると、二軒の時期もあったようだが、多くは三軒の学寮が機能していたとみてよい。ただし、その学寮経営の実態に関しては、後にみるように厳しい現実があったのである。

もうひとつ関連する事項として、当寺への所化入寺状況を示しておく。檀林には所化の学籍簿にあたる「入寺帳」「大衆帳」等ともいうが備えられているのだが、残念ながら筆者は当寺の「入寺帳」を未見である。そこで、やはり『日鑑』の記載を手がかりに作成したのが「表1」である。少なくとも『日鑑』が存在する時期の入寺状況はこれで把握できよう。

〔表1〕 年次別入寺者数等一覧

年 代	入 寺	他 山	帰 山	消 帳	備 考
正徳4 (一七二四)					日鑑8―10月
同5 (一七二五)	5(初2・ 追3)	1(靈巖 寺)出			日鑑8月迄
享保8 (一七三三)	1(初1)	1(不明 入)			日鑑7―11月 享保10 他山1(入)
同13 (一七三八)	1(追1)				
同14 (一七三九)	5(初5)		1		京都2、 甲斐1
同15 (一七四〇)	1(初1)				日鑑2月迄
同16 (一七四一)	2(初2)				
同17 (一七四二)	4(初2・ 追1・再 1)				
同18 (一七四三)	5(初5)			4(病1・ 成1・結 不1ほか)	
同19 (一七四四)	2(初2)				

同20 (一七四五)				5(病・成・ 不明)	
元文2 (一七三七)		1(勝願 寺)	1(家事 情)		
同3 (一七三八)	2(初2)				日鑑11・12月
同4 (一七三九)	5(初4・ 再1)				
同5 (一七四〇)	2(初1・ 追1)	2(増上 寺)入	2(往1・ 成1)		
同6 (一七四一)	1(初1)		1(病1)		
寛保2 (一七四二)	6(初6)		1(病1)		日鑑1月欠
同3 (一七四三)	2(初2)				佐渡1、周防1
延享元 (一七四四)	1(初1)				佐渡1
同2 (一七四五)					日鑑8月迄
寛延3 (一七五〇)	1(初1)				日鑑10月欠
同4 (一七五一)	2(初2)				
宝暦2 (一七五二)	1(初1)				日鑑10月迄

計	49 (初41)	4 (入3)	2	14
---	----------	--------	---	----

※『日鑑』の記載期間が限定されるものを備考に記した。初―初入寺、追―追隨身、再―再入寺、病―病身、成―成就、往―往生、結不―結夏不仕。

この「表1」から、まず入寺者の総数は四九人、このうち初入寺が四人で八五%を占める。初入寺者の年齢は、『日鑑』に記されている範囲で見ると、規定上の十五歳が守られているわけではなく、十六歳から十九歳までばらつきがあつて、なかには九歳という低年齢や三七歳の例である。規定通りにはいかない田舎檀林の実況を伝えるものである。年間入寺者の平均をとれば二人(二四年間で四九人だから)となり、当檀林への修学者は極めて少なかったと言わざるを得ない。

入寺者のなかに「追」とあるのは、当檀林に住職となつて就任する能化に伴い移つて来た「追隨身者」で、「再」はいったん病氣等の理由で退山した後の「再入寺」のことである。また、「他山」には他檀林から入寺した者と、逆に移転した者があり、「帰山」は一度他檀林へ出て、後に帰入した者のことである。田舎檀林の場合には、増上寺をはじめとする江戸の大檀林から、こうした初入寺以外の入寺者なるべく多く受け入れ、学寮を活性化させることも必要であつた。しかし若い所化たちからみても、その修学環境や教育条件が整っているとはいえなかつた。この点は後述することにしよう。「消帳」は除籍のことで、その理由としては、「病」は病身のこと、「成」は成就すなわち一寺の住職になること、「往」は往生で死亡のこと、「結不」は結夏不仕すなわち安居に長期欠席のこと等があげられる。なかでも病氣による除籍が多いのは、他の

田舎檀林のケースと共通する傾向であつた。⁽⁵⁾

(2) 年間の学事暦

蓮馨寺檀林における年間の学事暦ともいうべき事項を、享保十三(一七三八)年の『日鑑』から抽出して左に掲げる。年によって多少の違いはあるものの、概ね同様といつてよい。

一月一八日	物読始
四月一四日	寺内回文(入夏式予告)
同月一六日	入夏式・被位押・大衆帳持参・出算
同月一七日	捌
同月一八日	上読法問(論日) 〓二六日まで
五月二日	寺内回文(明日「下読法問」出算に向け集会予告)
同月三日	出算
同月六日	捌(大衆集会)
同月七日	下読法問初則、二則出算
同月八日	同 二則捌
同月九日	同 二則法問、三則出算
同月一〇日	同 三則(終則)
同月一四日	寺内回文(開山忌報謝法問出算に向け集会予告)
同月十五日	出算
同月一七日	報謝法問
六月二七日	寺内回文(解夏の触)
同月二八日	解夏式

一〇月一四日 寺内回文（明日の被位押、明後日の出算に向け集会予告）
 同月一五日 被位押、部頭より大衆帳読み上げ
 同月一六日 （入夏式）方丈より出算するも集まり少なく、論日を延期す（二〇日）
 同月一八日 大衆少なく、二二日に再延期
 同月二一日 上読法問初則の捌
 同月二二日 同 初則
 同月二三日 同 二則の捌
 同月二四日 同 二則
 同月二六日 同 三則の捌
 同月二七日 同 三則（終則）
 十一月一日 寺内回文（明日「下読法問」出算に向け集会予告）役者より部頭
 同月二日 下読法問出算
 同月三日 同 初則の捌
 同月四日 同 初則
 同月六日 同 二則の捌
 同月七日 同 三則出算、法問
 同月九日 寺内所化入行願、入寺手形持参、改め、御免、発起の望み申し渡す、巻物認様廻文出す
 同月一三日 寺内回文（入行後の勤行等次第）出す
 同月一四日 発起
 同月一五日 入行初夜勤行

同月一六日 入行（加行道場）
 同月一八日 入行中勤行取り扱い申し渡す、伝法要偈の式を発起に渡す
 同月二〇日 要偈式、五重相伝
 同月二一日 血脈相伝
 同月二二日 御礼
 同月二七日 寺内回文（明日解夏につき大衆集会予告）出す
 同月二八日 解夏式

上記の学事暦から読み取れることは、四月十六日の入夏式から六月二十八日の解夏式までが夏安居の期間（約二カ月半）で、十月十六日の入夏式から十一月二十八日の解夏式までが冬安居の期間（約一カ月半、但し加行を除けば一カ月弱となる）であり、都合三カ月半から四カ月が、本来学寮において勉強をする期間として設定されていたということである。当然のことながら論日の前後には予習・復習を含めて自学自習が求められていたわけだが、実際なかなかそうはいかなかったようである。また年頭に「物読始」があるのは分かるのだが、どのようなテキストを用い、どのような方法で読み進めていたものか、『日鑑』から読み取ることにはできない。また、後述するように当檀林ではこの時期に「講釈」は実施されていなかったようなので、「物読」の内容が気になるところではある。

解夏式後から次の入夏式までの間を「解間」といい、所化たちは身を寄せている寺院（蓮馨寺及び末寺等）において寺務を手伝い、実地に学びつつ学資を得るわけである。さらに末寺住職（未出世）で所化の立場

にある者の場合、寺を空けて学寮に詰めるには留守居も必要になったりしたから、所化たちの生活や経済的な問題も無視できないわけである。

2. 学寮の経営について―主に人事をめぐって―

(1) 寮主の人選をめぐって

学寮を維持存続してゆくことは生易しいことではなかった。やはり寮主(学頭・月行事・部頭等の要職者のもとより)に人を得なければならぬ。方丈(住職)の信頼が厚く、所化大衆より信望を集め得る人物となると、増上寺など、人材の集まる大規模檀林は別として、小規模の田舎檀林にあつては、選沢肢がそれほど多いわけではない。そこで、つぎに紹介するような寮主の人選をめぐるトラブルが発生するのである。

① 元文四(一七三九)年四月十九日条にみえる、方丈が上読法間に先立ち捌を行なった際の、学頭運貞の言動が不適切であつたという一件を取り上げる。『日鑑』によれば、法間の初則は古来より十八日の論日だが、『小衆故』^②二十日過ぎとするが、以後は原則通りの日程で行なわれるよう「大衆入寮」を申し渡された。併せて「大衆金」については下読終則の日に支給するよう申し渡したところ、大衆は承知したにもかかわらず、「学頭運貞向御前殊二大衆……致過言候二付、部頭貞閑ヲ差留置、運貞事今日之言語難得其意候間、運貞心底御間通^取り被成候テ、御間セ被下候様ニ申渡、運貞和尚返答之次第二より、急度一^通道可申付所存ニ候間、委細貴僧御間被成、御知セ被下候様申渡」ということになった。しかし部頭貞閑の聞き取りでは埒が明かず、結局、寮主一同連判にて運貞より詫び証文を入れさせ赦しを請うこととなり、後刻、両寮主と運貞同道に

て方丈の前に出頭し、「法間前故」のこともあつて、正式に赦しが出されたのであつた(二・24～6)。この後にも再三登場するが、どうも運貞はトラブルメーカーであつたようだ。

② つぎの後任寮主の人選が難航した一件にも嚙んでいる。『日鑑』寛保元年三月二十四日～四月三日にかけての記事によれば、帰国が許された貞閑の後任寮主の候補について、貞閑は運貞を方丈へ推薦したのだが、方丈にも腹案があつたようで、まずは智単に後寮主の打診を試みたが、「至極難有奉存候へトモ、貧僧故御受難申上候」と、貧僧を理由に辞退された。そこで近末寺の川越西雲寺(住職)、ついで同じく近末寺大蓮寺(弟子弁義)にも打診したが、いずれにも辞退されてしまった。一方、運貞側からは後寮主を仰せ付けられるよう、本人並びに同庵惣名代を立て嘆願するという、後任寮主の人事をめぐる複雑な状況がうかがわれる。上述のように、運貞には先に瑕疵があり、詫び証文を入れて許されたほどであるから、その彼を寮主に取り立てるなど方丈には本意極まりないことだったのであろう。しかし、「当人並惣同庵達テ之頼、殊更再三之頼候」ゆえ、止むを得ず、イ、「寮持あらし申間敷之事」ロ、「同庵之僧急度法間不出無之様」ハ、「十八日前二うつり候様ニ申渡スべく之事」ニ、「当人(運貞)も両安居之法間不出不可致候之事」の四点を守るよう条件づけ、運貞を寮主に任命することとなった。檀林における住職(方丈)と学寮の所化大衆との間で寮主人事をめぐる駆け引きがうかがわれよう(二・113～5)。

③とところで、先の運貞への寮主任命から半年余り経過した同年十一月十四日条によれば、「寺内運貞子細^(寮主)_(有之)、役者ヨリ寮取上ケ、什物相改メ、当分同庵へ預置」とみえ、理由は定かでないが、運貞は役者から学寮を召し上げられている。同庵の嘆願もあつてか、方丈の「御慈悲」により運貞は、ちょうど後任住職が求められていた末寺薬師寺の住職に任命されている(二・141-3)。ところが、およそ半年後の翌寛保二年五月ごろから、運貞が住職に就任した薬師寺において寺(師)檀関係がぎくしゃくしてくる。詳細は省くが、当寺が所在する吉見村の檀方名主・組頭等が本山蓮馨寺に「離檀願」を出してきた。それも「改宗仕覚悟ニテハ無御座候間、当住一代離檀仕候」という趣旨なのである。要するに住職の運貞と檀方との間に抜き差しならぬトラブルが発生していたのであつたが、結局、運貞を「病身ニ付寺役相勤め不申候間、隠居御免」(二・172)と病身を理由に隠居させ、離檀を回避したのである。

つぎも寮主の人選に関することだが、小規模な田舎檀林ならではのケースであろう。その当時三人いたとみられる寮主のうちの一人百単が、同二年九月に急死(同月十七日条)すると、後任寮主の人事が持ち上がった。このとき、百単の法類にあたる人物に連暢寮の伝超という僧がおり、彼が方丈へ挨拶に参上した折のことである。「御対面」の後、方丈の意向は「百単跡寮其元法類之事、殊ニ遠国ニテ、其方寮持居候へハ、国元ヨリ以縁所化入寺致ス者も可有之、且ハ所化繁昌之被廻候」(二・189)というもので、後刻、寮主連暢が伝超を同道して参上した際、伝超は正式に百単寮の後任寮主を任命された。このケースからは、後任寮主の選任について、末寺関係者からではなく、「遠国」出身者を充てることが、

かえって「国元」からの入寺者を増やす得策になるのではないかと判断されたことが知られよう。学寮の円滑な運営よりも入寺者募集が優先された事例である。

(2)「助説」と寮持ち返上から見えてくるもの

「助説」とは、住職が行なうべき説教を代理で行なうことであり、ここで取り上げるのは部頭連暢が方丈の許可を得ず無断で末庵(五智堂)にて「助説(説教)」を行なった一件である。この件が方丈の耳に入ると、方丈は「立腹」して、寮主良滴・同伝超及び連暢を呼び出し、無許可での助説に関して「先格」の有無、「先格」があれば、「何年・部誰・代誰ト書付」を差し出しなさい。もし「無証拠ハ其分ニテ不申差置候間、近々返答可致旨」を寮主の面々に申し渡した。結局この一件は、下説法問の期日が迫っていることもあり、これ以上寮主の「訴訟」を長びかせるのは得策でないとの方丈の判断から、上記の三人を出頭させ「免許」している(二・192-3)。なお、この連暢が学寮の修復資金を集めるために、「助説」を行なっていることも『日鑑』に見える(二・101、107、112)。そうした努力の結果であるうか、寛保元年五月十二日条によれば、所化寮の普請が成就し、方丈を招いて挨拶を受けるほどであった(二・122)。

つぎは、「貧僧」を理由に寮持ち辞退を願ひ出たケースである(二・173-5)。寛保二年五月二十七日条では、寮主貞山が参上し、「私儀殊之外貧僧故、寮持兼申候間、何卒寮差上申度」と願ひ出たのだが、役者の返答では、この件は意向に任せるわけにはいかないので、改めて参

上するよう伝えた。六月九日、参上した貞山と対面した方丈の見方によ

ると、このたびの寮返上の理由は「殊之外寮大破」に及んでいるからと見えるが、それは「重々不届」のことである。しかしながら「貧僧故不相勤段尤二候」とある程度の理解は示しつつも、認めてはおらず、寮の件は役者より申付けるとした。この間、貞山は寮舎の傷みが激しいせいか、近末大蓮寺方に身を寄せていたが、十一日条によると、近末三カ寺が参上し、「此度貞山儀不届之願差出候処、御前御立腹之段仕候、何卒不届之段御免被遊候」(二・175)と「御免」を願い出、「寮相統」のことは当人も納得し詫びを入れて我らへ取り持ちを依頼してきたのだと申し出た。それでも「三ヶ寺御揃、殊ニ当人謬候段如何候へトモ、此度之儀披露難成候」(同上)と門前払いをくらいはしたが、いまひと押しで、翌日、再び三カ寺で参上し御免を願い出たところ、ようやく方丈に対面を果たし、今回の件は不届き至極のことだが、皆の度々の願い故、「対三ヶ寺へ可致免許」とし、当人(貞山)には十分申し聞かせるようにとの沙汰があった。

こうしてみると、助説を引き受ける理由も含めて、寮主に課せられた学寮の維持経営の厳しさ、管理責任の重さとともに、その手腕や任命権者の姿勢が問われているようにも思われる。ちなみに、この一件からしばらく経過した七月朔日、貞山は改名願を提出し、同月十七日に「良滴」と改名が許可され、以後「良滴寮」となる。彼の心境の変化を想像してみたい。

(3) 所化大衆の不行跡に注意

『日鑑』宝暦二年六月六日条から同九日条にかけて、大衆の「不行跡」問題に対する檀林の対応が窺われるので取り上げてみたい。六月六日、下説法問修了の折、本堂へ出座した方丈から大衆に対して、次のような仰せ渡しがなされた。

一、此度靈岸寺三蔵仙臥儀、不行跡重々ニおよび、依之大衆・山主へも相達、其上ひんしゆついたし候事尤之事二候、当山二おおもても、ケ様之不行跡大衆常々存附之もの一宗のかきんニも相成候事有之候ハハ、大衆一同二ひいきへんはなく申出へき由被仰渡候(二・462)、

ここでは、まず江戸の靈巖寺檀林三蔵の仙臥なる僧について、「不行跡」が度重なり、大衆及び山主(住職・方丈)の知るところとなって、ついに追放処分となったが、もっともなことである。当山(蓮馨寺)においても、もしこのような「不行跡」の大衆に心当たりがあるならば、一宗のきずともなることなので、けっしてひいき目に見るのではなく言上するよう、大衆一同に申し渡している。この方丈による注意喚起が引き金になったようでもあるが、その翌日条には、四ツ時に伴頭と忒臈と月番がやって来て、「存騰」が昨夜五ツ時過「欠落」したという届け出があり、八日条には、近末三カ寺参上のうえ、存騰を「消帳」の処分としている。後述の大衆惣代から方丈・役者宛ての願書を受けてのことである(二・462~4)。

そこで、存騰の人物像と彼の「消帳」に至る経過を少し追ってみよう。彼は論部二十三年のベテランで、檀林の学寮主、部頭、月番を務めてき

た人物、この数日前には下読の論講も担っていた。存騰が『日鑑』に登場するのは寛延三年からのようで、当初は学寮主として活躍していた様子が窺われる。ところが、翌年十月の上読の折は「法問不出」(二・439)であって、翌宝暦二年五月五日条には、「存騰儀昨夜罷出候所、行衛不相知候故、御届申上候」とあり、翌六日条には「存騰儀相尋候所、指扇阿弥陀寺居候間、只今同庵共連参候」(二・457)と、身を隠していた先から連れ戻されたことがわかる。以上が先の六月八日の「欠落」に至るまでの経過の概略であるが、「願書」によれば、こうした存騰の「不行跡」を近末三カ寺の住職や存騰と寮を共にする同庵者はたびたび彼に注意を促していたという。しかし彼はそれを聞き入れずに、益々増長するばかりなので、このまま放置できないと判断し、大衆同意のもとに存騰を「擯出」(追放)することにした。なお彼を除いて山内に「不行跡」の僧が居ないことを「大衆一同連判」して誓うとし、存騰の「消帳」(除籍処分)を願ひ出ている(大衆惣代四名連署並びに上記三カ寺奥印)。こうした危機管理の場面において、学寮の自主規制が働いていたともみられよう。教育機関としての学寮の秩序を維持するうえで、特に所化大衆に範を示すべき立場の僧の悪しき行状は許しがたいことであった。

(4) 大衆金の取り扱いについて

所化大衆に給付(割り渡される)される金銭を「大衆金」というが、厳密には元金には手をつけず、その資産運用によって得た利息分のことである。『日鑑』元文五年十月二十三日条によれば、その取扱について次のようにみえる。

大衆金之事、^(増上寺)芝表ニテ正月八日御会合之節相定候割合、定式^{増上寺}壹夏壹僧ニ付式百五拾銅ツ、尤芝表へ百五拾銅ツ、尤芝表へも右之□^{増上寺}迄指出候様ニと有之候所ニ、先役者如何被心得候哉、一夏一僧ニ付四百八拾銅ツ、相渡候故、後安居之節ハ利潤倍増申候ハ、最早五六百くらいツ、可被下候筈也、不得其意候と寺内所化共及乱候故寮持共呼寄せ、六ヶ寺御定式相見せ、以後ハ急度式百五拾銅之外ハ、壹錢も難成候段申渡候、尤上読計相勤候僧ハ、右半減之事(二・92)、

ここでは、檀林会議で定められた分配額は、一回の安居に一僧当り二五〇銅(錢)となっているが、当檀林では四八〇銅にも及び、これにより所化たちは安居の節に大衆金の運用利潤が上れば、五、六百銅あて支給されるべきだと騒ぐ始末である。よって寮主たちを集め、「六ヶ寺御定式」を確認させて、今後は二五〇銅のほか一錢たりとも支給してはならぬと申し渡している。なお、上読法問のみ勤学(出席)の僧に対しては半額とした。同日条の前段に掲載された「両安居之節、大衆移寮申渡之覚」には、法問出勤が二則目以後に移寮する僧について「大衆金割合除」とし、但し、二則目以後移寮した僧でも直ちに下読まで出勤した場合には、「上下共ニ割合可遣」としている。もともと、この二五〇銅についても固定していたわけではない。寛延三年五月朔日条に、「月番良^{満力}□寮へ会合之事、一僧分百五十銅宛之事申」(二・358)とみえ、元文五年時より百銅も少ない。原資となる利足額そのものが減少しているからかもしれない。ちなみに、大衆金利足分の分配は、上読・下読の各法問終則後、翌日に部頭より割渡された。

つぎは、二十二世誓誓貞俊が京都清浄華院に移転し、二十三世諦誓祖秀が就任する際に引継ぎのなかで起こった大衆金利分の扱いをめぐる問題である。寛保二年三月朔日条には、

先住浄花院弟子了俊参上、（役者）靈応対面、

一、大□金利潤割渡残金拾四両貳分ト七百文之証文持参、（衆）

（御座寺二十二世誓誓貞俊）
之所ニ、段々御断ニテ候ヘトモ、此金子ハ大衆之金子ニテ、寺付ニテハ無御座
候ヘハ、大衆合点仕間敷候間、御渡被下候様段々申入、漸々今日手形ニテ相済、儀ハ先日受取寄
尤来春御返金之約諾也

（二・153）、

とある。前住職の弟子で当時役者であった了俊が大衆金に関する証文を持参して、現役者の霊応と会見し、確認されたことが書き留められている。特に重要な点は、そもそも大衆金は寺の資産ではなく、その権利は文字通り大衆（所化）に帰属するものであった。ただその利息の分配にあたって、上記のように一定の基準を設けるのは教育機関としての檀林の責任であるということであろう。

つぎは、この大衆金の資産運用状況の一端が『日鑑』寛保二年四月四日条に見えるので紹介する。「安兵衛参上、大衆金四拾両之利足、西ノ十一月ヨリ戌之四月迄二両壹分九匁持参、即受取印形いたし、（但、老向九匁分錢ニテ受取）」（二・162）とあり、安兵衛なる人物に四十両を貸出し、前年十一月から当年四月までの利子が二両一分九匁ということなので、約半年で五%強の利率となろう。これを高いとみるか低いとみるかはここでは問わない。

つぎに取り上げるのは、前掲の先住の役者が「手形証文」を差出し、来春に返金すると約束していた「大衆金利分之事」が、寛保三年正月八日条で、檀林会議において書上げられている。内容は、返済の約束が期

江戸中期における川越蓮馨寺檀林の運営管理と教育実施状況

限もなく延引されていることを大衆に対して説明しても、彼らは承知しない。大衆金は積立てが十両に達すれば貸出しができ、利足分を加えることが定められているので、利足を加えて返済するよう訴え出ているのであった。現在刊行されている宝暦二年までの『日鑑』から、その後の経過を追うことはできないが、学資にも事欠く所化大衆にとって、大衆金の利分問題がいかに喫緊な関心事であったか察せられよう。

（5）末寺の後任住職の選任と学寮との関係

寛保二年六月、先に薬師寺住職の運貞が隠居したことに触れたが、その結果、後任住職をどうするかが問題となった。ここでは、その人選をめぐる、方丈の意向と学寮大衆の意向とが対立したケースを追いながら、最終的には大衆中から望みの僧を募ることとなって決着する経過を見届けておこう（二・175〜7）。

同年六月十四日条によれば、薬師寺の後任について、方丈役者が近末見立寺住職と非公式に会見し、円説なる僧から願い出があつて、方丈もこれを支持して居るのだからどうか、と相談すると、見立寺がいうには、尤もなことだが、「大衆一同円説儀不相成之由承申候」と、大衆は賛成しがたいと思われるが、寺内へ持ち返って方丈の意向に沿うよう調整したいということになった。しかし、後刻再び見立寺が参上して言うには、寺内では「円説被仰候へハ、離山」すると声をあげている旨を伝えて帰ってしまった。翌十五日、今度は円説が参上して、先に願い出た後住の件は取り下げてもらいたいと辞退してきたのである。このようなことから、役者は寺内へ向けて、「望みの僧がいれば願い出るよう」

回文を發した。大衆の「離山」を匂わせる抵抗に屈したともいえよう。その結果、同月二十日条には、連暢寮任随から後住願いが出され、二十日には薬師寺檀方参上し、即刻任随に任職を任命し、翌日には近末三カ寺へその旨達している。

末寺住職の選任に関して、学寮の所化にもチャンスがあったことを、もう少し紹介してみたい。延享二年四月十七日条によると、「淨円寺後住願来ル、伝超寮順哲願之」とみえ、早くも十九日には、檀方二人が参上し、順哲が任命されている。二十日には住職就任の「御祝儀」として、五十疋・糊入・壹樽を献上。他に丈内惣衆三十二銅づつ、役礼二十疋・寮坊主礼十疋を持参している(二・313)。つぎに西福寺だが、住職が「欠落」してしまい無住となったので、寺(蓮馨寺)内へ回文を發したところ、後任住職に先の伝超が部頭連暢同道にて願い出たのである。そこで役者から改めて伝超に部頭並びに西福寺檀中二人同道で参上するよう通知し、書院にて役者対面のうえ、伝超に西福寺住職を任命し、併せて檀中に「菩提所事二候へハ、前々通崇敬可有之由」を申し聞かせた。「御礼金」は「入院定式之通」と記されている(二・315~6)。その結果、伝超寮は同庵の連暢に預け置くことになったが、寮替えの所化も出てきている。

次の例は、横沼西福寺の後住募集だが、『日鑑』寛延三年正月十五・十九・二十一日条には、各寮主宛ての回文一通と、特定の所化名を記した回文がみえる。内容上共通する点もあるので、一通だけ掲出する。

○横沼西福寺、右之寺院無住二付、望之僧掛点印形可有之候、望無之僧ハ不及其儀二候、

一、面々兩脈成就有之候へトモ、寺院住職ニハ□ニ世寿若輩ニ有之候、然トモ学問仰信世間如法貞実ニ相勤、殊ニ師匠有之候上ハ、心添可有之事ハ勿論候也、右重々思召を以回章被仰出、然ル上ハ師匠へ相伺、望之僧は掛点可有之候、知隆和尚伴頭職御頼故、御容赦被仰出之候、已上、

方丈役者

林茂 悦童 了真 文雅

右之趣触遣之候、已上(二・339)、

寮内公募の形と、有る程度の調整をかけた上で候補者を募っていることが分かる。兩脈成就は無論のことだが、若くとも学問・信仰厚く、規律正しい人物で、師僧の忠告をしっかり守れるようであればよい、というのが条件のようである。しかし、ついに該当者は現れず、末寺淨円寺の住職が西福寺へ移転するというかたちで収まることとなった(二・343)。これも小規模檀林ゆえの苦肉の策であったといえよう。

3. 兩安居法問及び加行の実施状況から見えるもの

(1) 上下法問の実施状況について

別稿でも触れてきたことだが、元和の「浄土宗法度」には、上説は一夏中(一安居)に一〇則(問)、下説は一夏中に一一則とあるが、江戸中期以降、増上寺でさえ各法問数は大きく後退している。まして地方の檀林であればなおさらのことであった。なお、享保十八年正月四日の檀林会議の節も、増上寺利天大僧正よりの指示事項の一つに、「諸檀林上説・下説之法則、且又講釈之書相記可被出之、尤下説又ハ講釈所化勤者其名

相記シ可出候、但シ、指出候節ハ、七夕・歳暮之序ニ可出之候」(一・270)とみえ、法問等の報告の義務を確認している。

また蓮馨寺『日鑑』正徳五年五月十八日条には、十七世成誉の名で末寺へ発した三カ条の法度書が掲載されており、「開山忌」「年頭礼」及び「当山方丈代替入院」の節における出仕と共に、両安居には必ず学寮に詰め、法問に出席するよう、左の如く達している。

一、当代寺拝領並未出世ニテ当山ニ被位有之寺院ハ、両安居学寮へ急度可被相詰候、且亦末山寺院之弟子当山之於為所化ハ、両安居無欠減相勤候様ニ、従師範可被申付候事(一・24)、

当代(現住職)より住職を拝命した僧、「未出世」で檀林在籍の寺院並びに末寺の弟子で当檀林の所化に対し出席を義務付けていることが重要である。そして法問実施の日程等が役者より月行事宛て通知された。つぎに掲げる表は、『日鑑』に見える両安居法問及び加行の実施状況を整理したものである。この表と『日鑑』の記事とを照らし合わせながら、蓮馨寺檀林における教育の実況を見ることにしよう。なお、法問の「算題」についての分析は別の機会に譲り、資料提起にとどめたい。

〔表2〕 兩安居法問等年次別実施狀況一覽

同 13 1728						享保 8 1723			同 5 1715			正徳 4 1714			年 代		
ㄱ 7 11・4	ㄱ 27 10・22	5・17	ㄱ 10 5・7	ㄱ 26 4・18	ㄱ 8 11・5	ㄱ 30 10・26	5・17	ㄱ 25 4・22	ㄱ 10 11・5	ㄱ 11 10・28	月 日						
				3				2			上読	夏	両安 居法問				
			3								下読						
	3					3					上読	冬					
3					3				5		下読						
		1					(開山忌) 1			2	報謝						
三心生起 三心ノ分 至誠心々躰	浄土経宗 宗義改定	大原序・顕密事理分	総安心 横三心 豎三心	吉祥感徴 広帰三宝 天下和順	総安心 横三心 至誠心	大経・皆遵普賢 具諸菩薩 観経・慈心不殺 大経・					算 <						

同 17 1732		同 16 1731				同 14 1729			
ㄱ 11 7 4	ㄱ 5 14	ㄱ 11 3	ㄱ 10 26 23	ㄱ 5 11 3	ㄱ 4 28 22	ㄱ 11 9 5	ㄱ 10 27 21	ㄱ 5 7 3	ㄱ 4 26 21
	1				3				3
				5				2	
2			2				3		
		5				3			
	(5 17) 1			(5 17) 1				(5 16) 1	
無尽法界 両垢如々	真如体量	直指西方 觀察行 觀察正行 思惟分離 正受分斎	真如広大 真忘偈頌	廻向心 他	(不記)	破人不動 廻向心	自然悟道 万徳所帰 三途見光	至誠心々 躰 深心	施化利生 発意入深 還愚痴
入行 11・14 ㄱ 21	開山忌報謝	入行 11・15 ㄱ 22	「大衆結夏も遅く」また「入 行差岡」ある故	開山忌報謝		再伝願アリ	「今年ハ入行モ無之候間、法 問緩々」	開山忌のため三則ナシ	「大衆未多分ニ不參故無定日 也」

同 3 1738	元文 2 1737		同 19 1734				同 18 1733			
	ゝ 5 11 7	ゝ 4 27 24	ゝ 11 11 7	ゝ 10 22 18	ゝ 5 10 7	ゝ 4 25 21	ゝ 11 10 6	ゝ 10 28 24	ゝ 5 11 8	ゝ 4 24 20
		2				3				2
	3				3				3	
				3				3		
			3				3			
	(5・17) ¹				(5・17) ¹					
	特留止經 別相三寶 現体三寶 化相三寶	經劫義 不經劫義	大藏門之法問 上々之品之法問 声聞無數之法問	自覺之法問 覺他之法問 覺行窮滿之法問	清淨功德 性功德 量功德	難思發迹 単信發迹 授□因没清	五念門大綱 讃嘆門 天親願生	開示長劫 菩提種子 一察雖無実	(不記)	恒沙功德 隱於西化
期 方丈出府により出算後法問延 入行 11・晦日ゝ 12・6	開山忌報謝		新四、再二 入行 11・15ゝ 22		開山忌報謝		再聽都合二十僧 入行 11・15ゝ 22			

同 6 1741				同 5 1740				同 4 1739			
ㄱ 11 9 6	ㄱ 10 21 18	ㄱ 5 11 7	ㄱ 4 22 19	ㄱ 11 10 4	ㄱ 10 22 19	ㄱ 5 3	ㄱ 4 25 22	ㄱ 11 10 5	ㄱ 10 23 21	ㄱ 5 9 2	ㄱ 4 23 21
			2				2				2
		3				(不記)				3	
	2				3				1		
2				3				3			
		(5 17) 1			(5 17) 1				(5 17) 1		
人天致敬 供養諸仏	諸根悦貯 読誦大乘	触光柔軟 聞名得忍 転女成男	通達法性 観音名義	念仏往生 宿善有無 ?	現其人前 自然化生 ?	(不記)	捨家棄欲 起立塔像	無三惡趣 悉皆金色 不更惡趣	宗義開宗	光無量 寿無量願 諸仏称揚	法蔵発願
入行ナシ		開山忌報謝 で終則	病人多く出勤者少数ゆえ二則	寺内行人一、五重二、血脈一 入行 11・15 ㄱ 22		開山忌報謝		布薩 11・23 入行 11・15 ㄱ 22		開山忌報謝	入院法問 4・23

延享元 1744				同 3 1743				寛保 2 1742				
12・5	11・22	10・18	5・7	4・22	11・5	10・18	閏4・1	4・20	11・5	10・18	5・7	4・18
			3					2				4
			3				2				3	
	2					4				3		
4					4				4			
			1 (4・17)				1 (5・17)				1 (5・17)	
十二部經之事 不浄諸法之事 無有懺愧 獄火來現之事	差立方便之事 ？	現前授記 聞經称仏 ？	其仏本願力 夢見彼仏	仏種不施 通達諸法快（界力）	読誦大乘 歛喜命終 則捨無生 ？	法性真如 易往向無人 世尊我一回 帰命尽十方	十一門義 読誦大乘 真浄報仏恩（開山忌）	難厭欣 横超断	随意問法 一生補処 超出常偏 ？	自他三宝 各發無上心 惣安心	説一切智 ？ ？ 三密加翻（開山忌）	一念撰逆 最尊第一 ？
重三 寺内六僧、再三（血脈二、五）	入行11・15 則で終則	出勤少数、下読も近いゆえ二		開山忌報謝	入行11・15 再伝四（血脈一）			「去年大水ニ付所化難儀」	入行ナシ			

宝暦 2 1752		同 4 1751				寛延 3 1750			同 2 1745		
ㄱ 5 6 26	ㄱ 4 5 18 20	ㄱ 10 22 18	ㄱ 5 10 7	ㄱ 4 晦 18		ㄱ 5 不詳 21	ㄱ 4 5 23 9	ㄱ 5 10 7	ㄱ 4 不詳 17		
	3			3			5		(不記)		
2			3			2		3			
		2									
	1 (5・17)		1 (5・17)				1 (5・17)				
疑心往生 ?	光明讃嘆 光明勝劣 現益人天 現益人天 (上読三則目に相当)	(不記)	(不記)	(不記)		頌義六卷 八相之則	総告惣観 光文等之回向文 光文大意 観称通巻 親縁□□ 観経則	教令念仏 案事成弁 十念口撰			
病氣にて三則目延期終則	夏上読三則目延期 開山忌報謝	入行 11・24 12・2	開山忌報謝		21以降別冊 入行 11・21 28	日鑑は 10・21 まで、以後 11・	法問延期 「法問闕減無之」 を寮主へ達す 開山忌報謝				

※享保二十年は本堂再建につき、春に着工、八月末上棟。年が明けて二月に入仏式とのことで、上下法問並びに開山忌は停止。
なおこの年は末寺の中に鴻巣勝願寺の下読参加希望者がおり「勝手次第」と許可している。「？」は算題の記載がないこと。

(2) 法問の則数と移寮の達

上記の表から、まず両安居・上下法問に直接関わる日程が知られ、その期間は四日から一週間内外が通常のものである。つぎに法問の則数についてみると、上読は、夏は二則と三則が同数で、冬は三則が二度多い。下読は、夏・冬ともに二則より三則が圧倒的に多く、四則も三度、五則も二度みられる。下読を重視する傾向については後述するが、この表からも確認されよう。報謝法問は殆どが開山忌に行なわれており、一則である。上読を入院法問と兼ねて行なっているケースも二度ある。過去に、

ほぼ同時期の江戸崎大念寺檀林のケースを扱ったことがあり、その折作成した「大念寺檀林安居等記録一覽」(正徳二年(元文二年)にみえる数字(法問則数)と比較してみると、享保八年以降では、蓮馨寺檀林の方が則数が多い。「少衆故」等の理由から安居が中止されたり、法問則数を減らしたりしているケースが、大念寺の方により多いということである。ただ大念寺の場合は、法問とは別に(あるいはその代替として)講釈が行なわれており、書目も掲載されている点に注意しておきたい。⁶⁾

つぎに五重相伝・血脈(宗脈)相承を受けるための「加行」についてみてみよう。「表2」の備考欄によれば、「入行」回数(十四回で、加行が実施されなかった年が三回ある。学寮の所化数そのものが少人数であるから、加行の希望者がいなければ行われないことになる。加行日程は十一月十五日(二十二日)までのケースが半数を占め、他はその周辺の日程か、年末にずれ込んでいる場合もある。重要な行事であっても、期間を固定できないところに小規模檀林の置かれた状況がある。入行者の数もほぼ一桁台と少なく、この点は大念寺の実績とも共通している。「再伝」

(過去に伝法を受けているものが再度受けること)は原則禁止なのだが、実際には「再伝願」が許可され、新受者よりも多いようである。また「再聴」という記載もある。「布薩」を実施したケースが一例見られる。

① 法問出席と「移寮」

以下、『日鑑』に基づきながら、もう少し立ち入って蓮馨寺檀林の安居について紹介してみよう。まず上下法問のなかでも、下読を重視していることである。享保十六年冬安居の事例である。この年は、「大衆結夏も遅ク御座候二付、初則延引ニ罷成、下読も打続入行差問候二付、何とそ明日終則被成下候様奉願候旨、即刻申上候処、今年は別行之心掛も有之格別之事故、願之通差許候、尤後例ニハ成間布候」(一・179)と、所化の出勤が遅く、後に続く下読や加行の日程にも差支えが起るから、前例としないという理由で、上読は二則までとした。しかし下読については、三則目が終わったところで「下読十人衆」から「終則」の願い出があったものの、「上読壹則御免候故、行前二候へトモ、下読之儀ハ一向御免無之旨申渡不取上」(同・181)と、五則まで実施している。もともと下読は、上読が上座の能化から下座の所化に対して問題を読み上げるのに比して、下から上に向かって算題を読み上げるもので、初学者の研鑽陶冶を目的とする。法問主は方丈に代って論議の是非を決めるわけだから、この役割を与えられるのは名誉なことであった。

なお、蓮馨寺の『日鑑』からは、「講釈」の記事が見られないのが気になっていたりところ、元文五年十月二十一日条に、「田舎檀林之儀、平生講尺等無之事ナレハ、上読ハ全三則、下読ハ全四則ツ、思召ニ候」(二・91)とあって、田舎檀林については、講師を務めるだけの人材(能化)

が乏しかったということであろうか。

つぎに、所化たちが法問に出席するためには、平素身を置いている寺院から檀林の学寮に移らなければならない。そこで役者から「移寮」通知が達せられる。

両安居之節、大衆移寮申渡之覚（二・91）

一、前來両安居共二、十五日被位押・十六日御出算・十八日初則是、諸檀林通格之事、

一、当山ハ□□之移寮致遅々、因茲論日及延引候、

一、今般被仰出候ハ、已後如法右日限之通急度移寮可有之事、

一、若初則相終テ二則め已後移寮也、僧侶ハ大衆金割合除也、但シ、

二則目以來ノ雖為移寮之僧、直ニ下読迄令出勤之僧ハ、上下共

ニ割合可遣事、

一、上下之法門・寺内並法席之差引・大衆金割合之事等ニ至迄、部

頭差引、不可違背之事、

右之趣今般急度被仰出候間、後來無違犯出勤可有之者也、

元文
五申十月

方丈役者

上記の内容は、移寮が速やかに行なわれない場合、法席や大衆金の給付割合が低くなるというもののだが、次のようなケースもある。同年十月二十四日条には、「雲現上読ヨリ江戸表へ参度由再三願候へトモ、御免無之、最早上読相済候間、^{〔移寮力〕}之願即御免有之、並同庵淳^{〔泰善〕}間三四年も移寮不申候故、消帳之願、然トモ夏中と申候、殊ニ寮主ノ留守ナレハ、下読過迄ハ不叶申候申渡ス」（二・92）とみえ、上読中の江戸表への

江戸中期における川越蓮馨寺檀林の運営管理と教育実施状況

出張願いは認めないが、終了後は移寮を免除している。また三年も移寮していない僧（長期法問欠席）の消帳願いについては下読後、寮主が戻ってからでないと認めないと申し渡している。

関連して、次のようなケースもある。下読法問二則目「論日」の最中だが、宝暦元年十月二十三日条には「長命寺^{〔法〕}問不出故、飛脚、役者中ヨリ呼ニ遣す、夜二入所化寮迄着候処、被相届候」（二・440）とみえ、欠席者を飛脚を使って呼びに行かせ、夜中に漸く移寮したというのである。

② 病僧の取り扱い

享保十三年四月十六日条では、被位押（法問出席者確認）に先立って、二名の僧が同庵の僧察伝から方丈への取り次ぎを依頼されたとして、次のような申し出があった。察伝は十年余の大病を患っており、法臈は二六年にも及んでいるが、病のため「座役」（役割）を果たしていないゆえ、「下座」（降格）してもらいたいと申すので、相談に乗り助言してもいるが、本人の意思も固く、「礼讃部々尻」の扱いを願いたいというのである。方丈は本人の願い出とはいえ、「下沈」（降格）とは気の毒だし、座役についても長患ゆえ止むを得ないのではないかと、寛大な指示があったのだが、再度本人からの嘆願もあって、最終的には両僧請け合いを条件に願い通り許可をしている（一・66）。

また、十二年前に帰国して病氣になり、学業の継続が困難となり、一度は「消帳」（除籍）となっていた僧のケースで、病氣が快復したので、「帰山」（復帰）願いが出され許可されている。但し、「任御壁書之趣、

帰国之時ノ年数ニ可被帰召候」つまり年数は経過しているが、在籍時の席次に戻るとの条件が付けられている（一・108）。

その後十年ほど経過した寛保元年十月十四日条には、次のような寺内法度が出されている。

- 一、帰国・病僧共ニ、向後ハ方丈並庵主之年礼・両安居上下之被位錢、可被差出候、但シ、下読被位錢ハ、如古法之一文字除之、
- 一、成就以後被位立置候僧ハ、其寺格式之年礼並ニ所化方之年礼兩用共ニ、急度可被相勤候、尤両安居法問、無懈怠出勤可致之事、
- 一、帰国・病僧共ニ、老夏不参御免、二夏不参容赦、三夏不参下沈、四夏不参消帳之事、

一、向後在山之庵主、御節句ハ不及申ニ、朔日・十五日方丈御礼出勤可有之事、

右之条々増上寺並ニ諸檀林通式ニ候、此旨堅可被相守者也、以上、

寛保元西ノ天十月日 方丈 役者

右之趣寮々ニ急度惣寮へ書出可被指置之旨、堅ク申付ル（二・136（7））、

ことに帰国・病僧であっても年礼、被位錢（在籍料）を納めること、安居不参に伴うペナルティー（四度欠席が続けば除籍）、住職になっても檀林在籍中は法問に出勤すべきことなど、増上寺並びに諸檀林通式として、法問出席の徹底を図っていることがわかる。このほか、法問への出席がままならない「貧地」（貧しい寺）の僧への対応として、享保十四年十月十六日条には、「厳淨寺貧地故、只今迄^{法問之}不出、此度ハ幸五智堂説法参候間、大衆之思クモ有之候事故、一則ナリトモ出勤候様ニ

申渡ス」（一・112）とあり、説法に赴くのであれば、他の所化大衆の手前もあるだろうから、せめて法問一則だけでも出席するように配慮しているが、経済的な困難者への修学支援には限界があったのではないだろうか。

③「励学」の勧め

檀林では、少しでも手綱を緩めると所化の学業が疎かになりかねない。そこで、折に触れて学業の精励を達しているが、その事例として寛延三年四月二十日条に掲載の役者（方丈の意向を受けた）から月行事宛の通達を引いておこう（二・356）。

明二十一日四時部転・出算有之候間、大鐘次第集会候様、且今朝老僧中へ被仰渡候、励学不情有之候、老僧中別テ被情出、若輩僧見習、励学可有之候、

一、誘之儀、従来被仰渡候通、書写□□問已読シ候を法門論議とも相心得候、向後老若共各器量次第論議有之候様可仕候、仍テ誘強御借シ不被成候間、左様ニ可被相心得候、論日之儀、大衆励学之程相談いたし可申達候、

右之趣老若共相心得候様、御触可被成候、已上、

（月日カ） 役者

当月番存騰公へ

ここで注意を引くのは、法問の開始に先立ち、「老僧」たちに対して学問研鑽が疎かになっていないか。あなた方が真剣になって臨めば、若い僧侶たちも見習い、学問に励むようになると、「老僧」に向けて「励学」を促していることである。そして具体的には「誘」（捌の

ことで、算題についての題意を説明し、論議〈問答〉の運び方などを指示すること）に関して取り上げている。わかりにくいところがあるが、文意を汲めばこうであろう。「これまでも注意してきたように、提示された算題を書写し、その趣旨と問答の流れを理解さえすれば、あたかもそれが法問論議であるかのように思い違いをしている向きがある。これからは、老若共にその学力に応じて法問論議に参加すべきである。したがって、捌に関する必要な資料の貸し借りをしてはならぬと心得なさい。論日（論講実施の日）に際しては、所化大衆の間で法問論議が活発に展開されるよう、よく相談し周知徹底をはかりなさい」といったところである。ここにも、所化大衆間における修学上の切磋琢磨の機会に乏しい小規模な田舎檀林の実況がうかがわれよう。

おわりに

小論は、どこまでも浄土宗檀林のうち、「田舎檀林」と称される地方の小規模檀林の実態を解明したいという意図のもとに、江戸中期の川越蓮馨寺檀林を取り上げて、表題のごとくその学寮経営と教育の実像に迫るよう努めてみた。前者に関しては、学寮の主要人事をめぐるトラブルにスポットを当て問題の所在を考察したことに加えて、従来あまり注目されてこなかった「大衆金」の問題を扱ってみたが、いずれも檀林当局と所化大衆が対立に発展する要素を内にはらむものでもあった。⁽⁸⁾ 後者に関しては、両安居法問の実施状況と所化大衆の修学上の諸問題にアプローチしてみた。所化数の少ない小規模檀林の構造的な弱点が随所に読み取れる結果となった。

筆者はこれまでも田舎檀林の実態解明に努めて来たが、檀林寺院の有する教育的機能に限ってみても、それを担保するのはやはり経営の問題である。その都度新たな史実に出会い、その意味や背景に思考をめぐらせるとき、増上寺をはじめとする江戸檀林や他の大規模檀林をスタンダードとして檀林制度の実像を捉える方法が、いかに一面的なものであるか気づかされる。今回もまた、檀林史研究に新たな知見を加えることができた。これも偏に『蓮馨寺日鑑』刊行のおかげである。

註

- (1) 筆者の浄土宗檀林史研究の既発表論文を内容上から四つに分けて掲載しておく。① 個別檀林を対象とした経営、教育、教化等、総合的なものに、「浄土宗田舎檀林考―江戸時代後期下総国生実大蔵寺の場合―」（『日本仏教』三一号、一九七〇年二月）、「浄土宗檀林をめぐる民衆教化の諸相―江戸中・後期の田舎檀林の場合―」（『駿台史学』二九号、一九七一年九月）、「地方における浄土宗檀林の成立と展開―常陸国江戸崎大念寺の場合―」（『地方史研究』一三一号、一九七四年九月）、② 檀林の本末関係と学寮の運営を中心としたものに、「浄土宗檀林における本末関係の一考察―江戸時代中末期の生実大蔵寺をめぐって―」（『淑徳大学研究紀要』四号、一九七〇年三月）、「浄土宗檀林についての覚書―田舎檀林の史料調査から―」（『淑徳大学研究紀要』六号、一九七二年三月）、「関東浄土宗教団の末寺統制―檀林における本末関係をめぐって―」（笠原一男編『日本における政治と宗教』吉川弘文館、一九七四年十一月）、「常陸国瓜連常福寺における末寺・大衆騒動と檀林の構造」（『長谷川仏教文化研究所「研究年報」二・三号、一九七六年三月）、「③ 入寺帳の分析を中心としたものに、「地方における浄土宗檀林の展開―鎌倉光明寺「入寺帳」の分析を通してみたる―」（『仏教文化研究』二二号、一九七五年十月）、「増上寺所蔵「入寺

- 帳』の研究（1）―増上寺における年次別入寺者数の推移―」（長谷川仏教文化研究所『研究年報』九号、一九八二年三月）、『増上寺所蔵『入寺帳』の研究（2）』（長谷川仏教文化研究所編『仏教と社会事業と教育と―長谷川良信の世界―』、一九八三年三月）、『増上寺』『入寺帳』の研究（3）」（長谷川仏教文化研究所『研究年報』一一号、一九八四年三月）、『江戸後期における浄土宗名越派檀林の実況―『入寺帳』を通してみる―』（『長谷川仏教文化研究所年報』二十号、一九九三年三月）、④その他、『瓜連常福寺檀林と水戸藩の諸檀林』（『茨城県の思想・文化の歴史的基盤』雄山閣、一九七八年十月）、『浄土宗の檀林教育における法問と講釈』（下出積与編『日本宗教史論纂』桜楓社、一九八八年五月）、などである（いずれも初出掲載誌）。
- （2）『蓮馨寺日鑑』第一卷・第二卷（文化書院、二〇一二年二月・同八月）。
- （3）前掲宇高良哲『近世浄土宗史の研究』、『檀林川越蓮馨寺志』他参照。
- （4）註（1）掲載の拙稿『増上寺所蔵『入寺帳』の研究（3）』で述べたように、総録所であった増上寺には諸檀林の入寺帳が所蔵されているが、蓮馨寺と大念寺については残存していない。
- （5）たとえば註（1）掲載の拙稿『浄土宗田舎檀林考―江戸時代後期下総国生実大蔵寺の場合―』参照。
- （6）註（1）掲載の拙稿『地方における浄土宗檀林の成立と展開―常陸国江戸崎大念寺の場合―』参照。
- （7）同上参照。
- （8）学寮主や末寺住職の後任人事をめぐって、大事には至らなかったが、檀林当局と所化大衆との間に対立が生じたことは見逃せない。対立の原因には異なる面もあるが、田舎檀林において、それが寺社奉行所をも巻き込む騒動にまで発展したケースがある。その詳細は註（1）掲載の拙稿『常陸国瓜連常福寺における末寺・大衆騒動と檀林の構造』を参照されたい。

知恩院門跡初代良純法親王及び二代尊光法親王について

『東山門室記録』を中心に

中井 真孝

はじめに

知恩院門跡は、輪王寺（日光）門跡と同じく、江戸時代に創設された近世門跡であるが、輪王寺門跡が幕末まで間断なく門室が存続したのに対して、知恩院門跡は歴世間に中断期があるという外形的な相違のほか、寺務を総括する権能を有し得なかったという内実的な違いがあった。すなわち知恩院門跡は門主としての権能を持たない象徴的な存在であったが、他門跡並みに寺務職を執ることを望んで試みた門跡がいた。それが初代門跡の良純法親王と二代門跡の尊光法親王である。良純法親王が寺務職を欲したことはよく知られているが、尊光法親王の場合はほとんど取り上げられたことがない。そこで本稿は『東山門室記録』に記された尊光法親王の寺務兼帯の運動を紹介しよう。

良純法親王の前半生

まずは良純法親王（以下「良純」）の事績について見る。系図類によって知られる良純の略歴は、『系図綜覧』所収「詰所系図」に

知恩院門跡初代良純法親王及び二代尊光法親王について

知恩院、浄土宗門跡初祖、元和年中為東照宮猶子 母源大典侍局
具子、庭田大納言重通卿女 慶長九年三月廿九日生、号八宮、
（◎八年十二月十七日誕カ）同十九年十（十二イ）月六（十六イ）
日親王宣下、寛永二十年十一月十一日配流于甲州天目山、万治二年
六月廿七（二イ）日帰洛泉涌寺、寛文四年四月十三日新宅、移住于
北野、還俗号以心菴、同九年八（七イ）月朔（晦イ）日薨、（六十
七歳）同三日葬于泉涌寺、明和五年八月当百年忌復本位、号无礙光
院宮

『系図纂要』所収「神皇」五に

母大典侍具子 権大納言重通卿女 慶長九年三ノ廿九生 称八宮
十二年十一ノ廿七相統知恩院入寺 十九年十二ノ十八親王直輔
元和元年六ノ 東照宮猶子 五年九ノ十七得度 同日二品
寛永廿年十一ノ十一迁居甲州天目山 万治二年六ノ廿二帰洛入
泉涌寺中新善光寺 寛文四年四ノ十三造居于北野別荘還俗号以心
菴 九年八ノ一薨六十七 同三葬于泉涌寺 明和五年八ノ

当百回忌復本位 号無礙光院専蓮社行誓心阿自在
とあり、そして『本朝皇胤紹運録』に

二品 母大典侍源具子、庭田大納言重通卿女 慶長九年三月廿九日
誕生、称八宮、同十九年十二月十六日為親王、元和元年六月為東照
宮御猶子、同五年九月十七日入寺得度、十六、寛永廿年十一月十
一日遷於甲州天目山、四十、万治二年六月廿二日帰洛、住泉涌寺中
新善光寺、^{六十}、寛文四年四月十三日構新宅於北野移住、還俗号以心
庵、同九年八月一日薨、^{六十}、三日葬于泉涌寺、明和五年八月当百年
忌復本位、号无礙光院宮、

とある。良純の生誕について、右の系図類では共通して慶長九年（一六〇四）三月二十九日とするが、「詰所系図」に掲げる一説の慶長八年（一六〇三）十二月十七日が正しいことは、すでに『大日本史料』が採用するところである。^①系譜類に若干の出入りがあるものの、以上の事績しか分らない。『大日本史料』の中から、良純の前半生に関わる綱文を拾うと、次の通りである。

○慶長八年（一六〇三）十二月十七日 第八皇子御誕生、八宮と称せらる。

○慶長九年（一六〇四）四月十八日 皇子八宮、御宮参。

○慶長九年（一六〇四）十一月廿六日 皇子八宮、御髪置の儀あり。

○慶長十二年（一六〇七）十一月十一日 皇子八宮、御深會木の儀あり。

○慶長十二年（一六〇七）十一月廿七日 皇子八宮、知恩院に入室あらせらる。

○慶長十九年（一六一四）十二月十六日 皇弟八宮^直に親王宣下あり。

○元和五年（一六一九）九月十七日

皇弟直輔親王、知恩院に於て得度あらせられ、名を良純と改め給ふ。親王を二品に叙す。

この後、寛永二年（一六二五）、徳川家光の將軍継職を祝うために江戸下向したのを始め、一〇回の江戸滞在と三回の日光山参拝が『徳川実紀』（大猷院殿御実紀）によって確認され、^②そして系譜類に共通して記される^③ところの、寛永二十年（一六四三）甲州天目山に配される事件が起るのである。右に挙げた事績のほか、徳川家康の猶子について、元年（一九一五）六月説が有力なようであるが、^④遺憾ながら確証は見出せない。

なお、参考史料として紹介しておきたいのは、知恩院蔵の『華頂山由緒系図本記』^⑥（以下「由緒系図」）で、
門跡御所

第一世 良純法親王 後陽成院第八皇子号八宮 御母庭田大納言

源重通卿女号源大典侍具子慶長九甲辰年三月廿九日誕生 同十四己

酉年入御^{時六}山^歳板倉伊賀守源勝重朝臣時所司供奉兼造立殿室則入

御 着座中御門中納言宣隆卿清閑寺権中納言共房卿

元和五年己未九月十七日亥剋薨髪時十六歳 戒師 満譽僧正 着

座 日野大納言資勝卿 紙燭衆六人 庭田少将重秀 櫛笥侍從隆

朝 樋口少将信孝 其余三人不詳

同十八日 勅使 油小路侍從隆経

親王宣下^{廿七}_{八歳} 勅使 大炊御門大納言経頼卿

寛永廿癸未年有故而遷于甲州天目山^{時四}
十歳

万治二己亥年六月廿七日帰洛号以心庵

寛文九己酉年八月朔日薨六十六歳葬泉涌寺

とある。良純が知恩院へ入室した年時は、『大日本史料』が採る慶長十二年（一六〇七）十一月二十七日が正しいが、これは多分に儀式であった⁶、実際は『由緒系図』に「同十四己酉年入御当山^{時六}板倉伊賀守源勝重朝臣時所司供奉兼造立殿室則入御」とあるように、二年後の慶長十四年（一六〇九）のことであろうか。当時の知恩院は堂舎の建造中で、慶長八、九年（一六〇三、四）に本堂（御影堂）の建立、同十四、五年（一六〇九、一〇）に方丈や諸堂の建立工事が集中的に行われていた⁷。したがって良純の住む「殿室」（後述の「花御殿」か）が造立してすぐに入御したのは、慶長十四年のことと考えてよい⁸。

つぎに『由緒系図』の元和五年（一六一九）の良純得度の記事は、時刻・戒師・着座公卿・紙燭衆を明らかにする点で独自史料として注目される。着座公卿の権大納言日野資勝は親王家別当で、また紙燭衆の少将庭田重秀は外戚であった。戒師について、満誉尊照であることは当然としても、『華頂要略』一四四附録（知恩院）に「得度戒師之事、可為青門之旨、兼日被定之处、依方丈歎願、被転之云々」と頭書するのは、知恩院と青蓮院の関係を物語っている。つぎの「同十八日 勅使 油小路侍從隆経」は得度と同時に行われた二品叙位に関連するようだが、決め手はない。「親王宣下^{八歳}廿七^七 勅使 大炊御門大納言経頼卿」の「廿七八歳」という割注から寛永七、八年（一六三〇、一）のころとなるが、親王宣下は慶長十九年（一六一四）十二月十六日のことで、大炊御門経頼が上卿

となつて¹⁰いる。

良純法親王の寺務兼帯運動

以上、良純の前半生の事績について深入りしたが、本題の寺務兼帯の動きを見よう。『檀林本所霊山寺志』に、知恩院第三十六世住職を辞した帝誉尊空について、

寺記云、伏見宮邦頼親王御子、投梶井宮二品最胤法親王剃度、于茲知恩院宮^{良純法親王}欲執寺務職、竊企御陰事、時住持雄誉上人欲压、請伏見宮以尊空為資、親王於是改宗、関東修学如宗規、則夏臘既満、住知恩院為卅六世、御在職中有末山福善寺与日蓮義某寺諍訴之事、親王裁断有誤、是以退山辞職、下向関東也、

という¹¹。尊空の出自について、邦頼親王の子というのは世代的に合わず、

『総本山知恩院旧記採要録』に

伏見宮前仁和寺一露入道親王之御末男二而、当山五代前雄誉靈巖大和尚を師として御剃髪、則師命を御守り、貴族を御離レ、凡下之輩と等しき思食二而、仏道御精修後、増上寺学寮二而御修学、

とあって、前仁和寺一露入道親王（守理）の子とする方に蓋然性が高い¹²。出自以外の記事は反証がないかぎり従わざるを得ない。雄誉靈巖の知恩院在住は寛永六年（一六二九）から十八年（一六四一）までである。ここで注目されるのは、知恩院の役者を長年務めた宗把が記した「知恩院門跡心得書」という覚書である¹³。宇高良哲氏の考察を参考にしなが¹⁴ら、所要の箇所を引用しよう。覚書は三箇条からなり、第一条は宮門跡設置の理由である。

一、知恩院被立置 宮門跡之事、知恩院満譽僧正之時、権現様為御意、諸宗皆宮門跡云事有之故、物氣高見江候間、浄土宗茂 宮門跡可被立置被仰候得者、僧正 御説難有旨御請候而、頓而 八宮様を御請待被成、満譽僧正為御弟子、則知恩院方丈内、号花御殿、御部屋之様ニ御殿を造、御馳走無其限、

満譽尊照のとき、徳川家康の意向で知恩院に宮門跡が設置された。後陽成院皇子八宮が初代門跡として迎えられ、満譽尊照の弟子として、方丈内に建てた花御殿に住んだ。

然時 権現様御参詣之節、僧正御申上候者、御門跡様御請待被遊、難有奉存候、左様ニ御座候得者、頓而関東江御下向被為成、四五年御学問被遊候者、某当寺隠居仕、御門跡江相渡可申与御申上候得者、権現様其時何共不被 仰出、還御被遊候、其後三十日程過、二条 御城江役者宗把を御見舞被進候刻、又 宮様之御事、最前之通御申上候処、其時 権現様為御説、知恩院 宮門跡立置事、其寺方丈之住持ニ非ず、被為居置事、寺之莊計立置事候間、左様ニ御心得様ニと、僧正江 御返答被遊候、

尊照は門跡が四、五年の関東修学を終えた後、知恩院住職を譲りたいとの意向を家康に示したところ、家康は役者宗把を通じて、宮門跡を立て置いたのは住職にするためではなく、「寺之莊」とするだけであると心得るようにと返答している。その理由について、

其門跡計只今四五年学問被成候共、末々者兄喝食今直ニ住持在之様ニ成候者、中々学問ニ及間敷候、左候得者、一宗之源輕成不可然、というのである。今の門跡（良純）は四、五年学問するであろうが、将

来の宮門跡は幼児や喝食（剃髪前の少年）から直ちに住職となれば、学問に専心できなくなる。そうなれば「一宗之源」が軽くなってしまふ。したがって門跡は方丈の住職たるべきでないというのであった。そこで家康は、門跡のために別に御殿を造営し、門跡領を従前の五百石から加増して千石を進めたとある。

第二条は、尊照は後継者に万里小路の子息（玄証）を迎え、玄証は生実の大巖寺で学問し、二十年の修学を終えたので、役者宗把が知恩院住職に迎えたが、玄証は台命後わずか一月で俄かに急病、江戸にて遷化し、その跡に靈巖が入院したと述べている。

第三条は、良純の寺務兼帯のことを述べる。

一、八之宮様世間人之沙汰者、 八宮様方丈江被為入事、御嫌疑候申触候得共、一向左様ニ而者無御座候、方丈江被為入度思召候得共、役者宗把、権現様御説之趣慥承居申候故、方丈江入不申事、良純が欲した寺務兼帯とは、方丈へ入って知恩院の寺務をとること、すなわち門跡たる地位と住職たる地位（方丈之住持）を兼ねることを指すが、それを宗把が家康の「御説」を理由に拒んだのである。これはいつごろのことか。尊照の遷化後、知恩院の世代は城譽法雲〔元和六年（一六二〇）〕寛永四年（一六二七）、然譽源正〔寛永五年（一六二八）〕、雄譽靈巖〔寛永六年（一六二九）〕寛永十八年（一六四一）と次第する。法雲に関して、

満譽僧正と玄証御房との間也、京都浄福寺法雲和尚看主ニ御居被成候、雖為看主、久敷被致住山候故、靈巖和尚御心得を以、一代為住職之位牌、御立置被成候事、

という。これは宗把の見解であって、宇高氏が指摘するように、法雲は対外的に住職の役割を果たしていたが、知恩院内では「看主」と見なさざるを得ない事情があったのだろう。それは良純を意識してのことと思われる。推測するに良純は尊照の遷化後、当初の尊照の意向の通り、その後任住職を希望したが、宗把の強い反対にあい、表面的には方丈に入ることを「御嫌候様申触候」と取り繕って、機の熟するのを待ったのではないだろうか。良純と宗把の間の一種の妥協が、法雲を「看主」と見なすことであつたと考えたい。

法雲が寛永四年（一六二七）十二月に遷化すると、翌五年（一六二八）七月に源正が後任に任じられるまで七か月も住職が空白である。寛永五年と推測される五月廿三日付の源正書状に、「縦如何様之 御上意出候共、上洛之儀堅有之間敷所存令落着候」とある。たとえ將軍の上意が出ようとも、上洛はありえないと述べている。宇高氏は上洛を遠慮した理由に、檀林での修学が規定の期間に満たなかったからだと推測されるが、私は良純の寺務兼帯の宿志を慮ったものと考ええる。源正が万里小路家の出身であるなら、たとえ尊照の遺志、宗把の推薦があつたとしても、堂上家と親王家の間に厳然と存する血統の尊貴性の落差を押し切つてまで、知恩院住職になることは難しく、これが上洛を躊躇した理由であろう。

源正が急逝した後、靈巖が後任住職に任じられるのは寛永六年（二六二九）六月のことで、法雲の逝去から実質的に一年半も無住であつた。

この間、良純が寺務兼帯を画策したとしても不思議でない。そこで靈巖は前述のように、良純の「御陰事」を抑圧すべく、伏見宮に請うて守理法親王の子（尊空）を弟子とした。天皇家に準ずる伏見宮の出身者が将

来の住職となれば、血統の尊貴性から宮門跡の良純に遜色はないと考えたのであろう。宗把の覚書の末尾に、

右之書立覚候事、尊空和尚靈巖和尚之御弟子ニ御成候而、知恩院入室罷成候付、役者宗把能々右之通存候処、則尊空和尚江ヶ様之事者末代ニも可入事ニ御座候間、能々御覚置被成候様ニと、度々奉為申聞候事、

とある。この覚書は、尊空が靈巖の弟子となって知恩院へ入室して間もないころに、宗把が宮門跡設置に関する歴史的事情を尊空に説き明かし、もつて良純の寺務兼帯を阻止するための覚書であつた。

宇高氏は、「良純法親王は当時四十歳位であり、だんだんお荘りだけでは満足できず、知恩院の実質的な実力者になりたかつたようである。そして、知恩院の陰の実力者である山役者良正院宗把と対立するようになったのであろう。宗把側はあくまで徳川家康の意向ということで、門跡良純法親王の要求を拒否したために、門跡退任ということになったものと思われる」と推測される。しかし良純の門跡退任は、寺務兼帯が拒否されたことは直接の原因ではない。『徳川実紀』（大猷院殿御実紀）寛永二十年（一六四三）是年条に「此とし知恩院門主良純法親王近年放蕩の所行あるにより、罪蒙りて甲州天目山に左遷せらる。歳は四十なりとぞ」とあるように、「放蕩の所行」であつた。⁽¹⁶⁾

尊光法親王の知恩院入室

良純が甲州へ遷徙されて後、中絶していた知恩院門跡は、慶安四年（二六五二）に再興されることとなり、後水尾院皇子の榮宮（尊光法親王）

が相続した。元禄十一年（二六九八）四月廿五日付書翰に、

一、八宮様御跡、寛永廿癸未年今慶安四辛卯年迄、前後九年御無住中絶、此年大猷院様御門主御再興可被遊三付、御所司代板倉周防守殿江被仰付、榮宮様（重宗）御見立、則関東江被仰上、依之慶安四年二月、宮様七歳之御時、大猷院様御猶子被遊、御門主可有御相続之由被仰出之旨、板倉周防守殿宮様江被仰上候、因茲宮様御入室之前年迄、板倉周防守殿万端御差図御取持被成候、嚴有院様御代明暦二年五月八日、本山江御入室、即日御得度、卅五世勝譽旧応和尚御戒師ニ而御座候、此時御所司代牧野佐渡守殿諸事御差図、

とある。榮宮が慶安四年（二六五二）二月に將軍家光猶子となり、門跡相続が決定し、明暦二年（二六五六）五月に入室の儀式が行われた。榮宮の簡単な事績は、系譜類につきのように記される。『系図綜覧』所収「詰所系図」に、

智恩院、二品良純法親王之跡 母權中納言局、四辻大納言季繼卿女 正保二年九月廿九日生、号榮宮、慶安四年為大樹家光公猶子、承応三年四月親王宣下、俗名良賢、勅別当日野中納言、明暦二年五月八日入寺得度、（十二歳）戒師知恩院卅五世勝譽旧応上人、寛文五年七月十二日叙二品、延宝八年正月六日寂、（三十六歳）号無量威王院大蓮社起譽、同十五日葬于一心院、安永七年十二月六日贈一品宣下、

『系図纂要』所収「神皇」五に

母權中納言局繼子 權大納言季繼卿女 正保二年九ノ廿九生称榮宮

慶安四年 知恩院相続 大猷公家光猶子 承応三年四ノ六親王名良賢 明暦二年五ノ八入室得度 延宝七年十一ノ十二品八年正ノ六薨卅六 葬一心院 号无威王院大蓮社超譽勝阿神龍 安永七年十二ノ六贈一品

『本朝皇胤紹運録』に

二品、俗名良賢、良純法親王資、母權中納言局、四辻大納言季繼卿女、正保二年九月廿九日誕生、称榮宮、承応三年四月六日為親王、明暦二年五月八日入室得度、十二、戒師知恩院旧応上人、延宝七年十一月十日叙二品、同八年正月六日薨、^{三十}十二日葬于一心院、号无威王院宮、安永七年十二月六日贈一品、

とある。三者はほとんど共通するが、異なるのは二品叙位の年時である。寛文五年（二六六五）か延宝七年（二六七九）かは後で述べることにする。

系譜類によつて知られる事績はこの程度であるが、知恩院門跡の行状記とも実録ともいふべき詳細な伝記史料が知恩院に残されている。それが『東山門室記録』¹⁸（以下「門室録」）である。『門室録』は現状二冊からなり、一冊目の序文によると、門跡の坊官岩波延庸が元禄十二年（二六九九）十二月に書いたもので、内容は初代良純と第二代尊光法親王（以下「尊光」）の事績が綴られている。良純に関しては墨付き二丁で、残る一六八丁が尊光に係る記事であり、尊光の誕生から延宝二年（二六七四）十二月までの事績を載せる。尊光が薨去するのは延宝八年（二六八四）正月であるので、多分に三冊目があったと思われるが現存しない。良純についても分量的に少ないにも拘わらず、従来知られていない事柄も存し貴重な史料である。¹⁹

さて『門室録』に従って尊光の事績を追っていきう。⁽²⁰⁾

一、後水尾院第八皇子榮宮二品尊光親王者、正保二乙酉秋九月廿九日午刻御誕生也、御母者四辻重相季繼卿娘、権中納言典侍申也、御名付親者數重相嗣良卿^{宗法名}、御守釵進上也、御母方之有御由緒之由矣、

一、慶安二己丑年御年五歳而、御深辟被遊也、御鬢親者二条前撰政康道公也、

午刻の生れ、名付親が數嗣良で、守り刀を進上している。当時の慣例によつて五歳で深曾木（髪削ぎ）の儀礼を行なっている。鬢親は二条康道であつた。

一、同四辛卯年御年七歳之御時、從大樹家光公、当御連枝之内何^(慶安)為御猶子、知恩院門主可被成間、所司代相計之可申由被仰付也、故上依之、此宮并第九皇子聰宮、御年五歳御母者四条家御匣局、此両宮女院御所而所司代拜尊躰、兎角小御盛長可^{トテ}然、此宮御猶君被為定也、自是公儀之御賄也、坊官手形^モ院執権被加裏判、公儀之代官五味備前守被遣之、年中兩度宛請取之也、此節万端所司代板倉周防守重宗、御差図被申上也、^{但冬先門御旧殿御修復有之、奉行角倉手形也}

慶安四年（一六五二）に知恩院門跡復興の沙汰があり、後光明院の兄弟で榮宮と聰宮（後の聖護院門跡寛法親王）の二人が候補にのぼり、所司代板倉重宗が二人の体つきを見て、榮宮に決したという。そしてこれより「公儀之御賄」とある。江島氏は「ここに門跡領が復活したのである」と見ているが、必要経費の切米支給だと思われるので、完全な門跡領の復活とは言えない。同年冬に前門跡の旧殿を修復している。母が懷

妊したため、承応三年（一六五四）三月に天野豊前守の旧宅へ住居を移った。

同年四月六日、御年十歳而親王宣下可被遊付、其節御里御所被^(承応三)為移也、上卿者清閑寺重相共綱卿、職事者中御門資瀝朝臣、官務忠利也、勅別当者日野重相弘資卿、奉行者万里小路頭弁也、

親王宣下の儀に携わつた上卿以下の公卿や官人の名を列挙する。

一、同年冬知恩院先門御跡御座所有御再興、奉行者觀音寺・角倉与市也、^(承応三)
^{但是者本山直御入室可被遊趣、從所司代難被申上、本山住持無承引故如此也}

これは慶安四年条末尾の注記の再掲と考えられなくもないが、当条の注記では、所司代が良賢親王（榮宮）の本山へ直接入室することを指示したが、住職（勝譽旧応）の承引がなかったので、前門の御座所を再建したという。

一、同年秋知恩院御座所御作事就令出来、御入室得度可被遊由、從^(明暦元)公儀雖有御内証、就御戒師之儀御延引也、但此時両坊官、御戒師之儀付、依異儀申、八月六日御追放也、然^{レトモ}佐治三省者十余日過而被召帰也、

明暦元年（一六五五）の秋、御座所が出来上がったので、入室得度の運びとなったが、戒師をめぐり坊官が異議を唱えたので延引した。今井了休と佐治三省の二人の坊官は追放されている（佐治三省は帰參が許される）。坊官がどういう異議を唱えたか分からないが、かつて良純の戒師を誰にするかで知恩院住職と青蓮院門跡の間に確執があつたのと同様のケースが想定される。結局は明暦二年（一六五六）五月八日の入室得度の条に「一、御戒師者本山知恩院第卅五世超蓮社勝譽旧応信阿大和尚

也」とあつて、知恩院住職が勤めている。

- 一、^(明暦二年五月)同月八日御入室御得度、依之辰刻従 仙洞御出興、但門中一老正覚寺三譽、六役内上徳寺正譽、仙洞御迎被参也、則御入室之行列、

以下に行列の次第、門中寺院の出迎え、受戒道場の着座図、儀式の次第、祝儀などを詳細に書く。

尊光の得度に先立つ閏四月に、所司代牧野親成から坊官に覚書が下されている。江島氏が知恩院蔵の『便覧書記』⁽²¹⁾の中より紹介されたが、興味深いものであるので、改めて引用しておく(便宜的に条数番号を付す)。

覚

- 一、^①知恩院御門跡御得度以後、御側之衆無沙汰無之様ニ相嗜可被申事、
- 一、^②御門跡江常ニ御寺内役者、器量之老僧耄人宛、替々に毎日被相詰、御学文之御指南可被申上候様可申渡事、
- 一、^③他所之儀者不及申、雖為御寺内御見物等之儀、御遠慮可然候、
- 一、^④十七日・廿日・廿四日、毎月方丈江可被為成候様ニ可申上事、
- 一、^⑤面々私之意趣を以、御為悪敷儀被仕間敷事、
- 一、^⑥玄了・三省兩人、御賄方其外諸事、精入可被申付事、
- 一、^⑦末寺御寺内宗門之公事等、役者之衆兩人催為内談共、最眞偏頗被仕間敷事、
- 一、^⑧浪人并芸者町人等ニ至迄、濫ニ出入仕らせ間敷事、
- 一、^⑨御受戒被遊候以後、御里より女人御寺内江出入、堅停止ニ可致之事、

- 一、^⑩御門跡諸事御作法善惡ニ付、内通申仁於有之者、此方江可被申聞候、於被隠置者、兩人可為曲事、

- 一、^⑪御寺内火之元其外御用心、并掃除已下、無油断可被申付事、
^(明暦二年)閏四月廿一日 牧野佐渡守

武田玄了老
佐治三省老

坊官の職務と門跡の行動規範を規定しているが、寺内であっても「御見物等之儀」を遠慮せよ(第三条)、「浪人并芸者町人等」を濫りに出入りさせるな(第八条)、などと外部との交渉を警戒し、特に「御里より女人御寺内江出入」を禁止している(第九条)。一般寺院に女人が出入りすることは、寛文五年(一六六五)の諸宗寺院法度下知状でも禁止されているから、門跡寺院として例外でなかったと言えるが、これらは特に前門良純が流罪にまで及んだ行跡を反省してのことであろうか。ほぼ同じころの承応三年(一六五四)に制定された「東叡山法度」「同下知状」⁽²³⁾と比較してみると、門跡の日常の行動規範に属する条項が目立つのは、良純の門跡廃絶との関わりで制定されたと考えられるからである。

第四条のごときは、門跡と住職が没交渉でなく、円満な関係が続けられるように、月三度面謁の機会を設けている。第七条では、象徴的であったとしても門主たる地位を示すべく、「公事等」の「内談」の場を設けている。これは形式的にしる、門跡が宗門行政の埒外に置かれていたわけではなかったことを示す。なお、第二条の門跡指南役に役者(六役)が交替で当たったことは、『門室録』の明暦二年(一六五六)六月八日条に、「方丈伺候、御経被遊初乎、自是六役依所司代被申渡、毎日一人

宛伺候而、御経指南被申上也、但御経者則方丈被上也」とあるのに吻合する。

尊光法親王の関東下向

知恩院第三十五世勝譽旧応が明暦三年（一六五七）三月朔日に遷化した。その後任について『門室録』に、

（明暦三年）六月 知恩院後住之評議、京門中首老亦六役并寺家老僧、度々会合而、第一増上寺遵譽、第二尊空、第三新田大光院本譽歟与評定而、御前并所司代^{（忠）}申入、為詔詔六役内専称寺梵問、寺役者内常称院九達、江府下向也、然処早從増上寺本山後住尊空可然哉与、寺社奉行依被申入、則後住被仰付也、

とあって、京都門中首老・六役・寺家老僧らが会合し、候補者三人を選定して、門跡と所司代の諒解を得た後に、六役・山役各一人が江戸へ下向した。ところが既に増上寺から寺社奉行に尊空がよろしいと申し入れしており、後住が決定したという。知恩院側で後住候補者を選定ないし推薦する慣行は雄譽靈巖の時まで確認できる。^{（24）}そうした慣行に従って知恩院側が動いたのであるが、増上寺側がそれを無視し、先手を打ったのである。

一、十九日^{（七月）}尊空本山為後住上洛也、依之粟田口迄御使石塚権兵衛被遣、同廿三日入院也、但是者伏見殿家前仁和寺一露殿^{（落隨）}末子、前梨本靖庵前青蓮院尊純甥也、依去若齡之時分御弟子可被成慮案雖有之、曾無其器量故、東方西方流芳之切、靈巖被申給為遺弟、増上寺所化寮修学二十三年也、

知恩院門跡初代良純法親王及び二代尊光法親王について

前掲した『檀林本所靈山寺志』所引の「寺記」に、尊空は初め梶井宮最胤法親王に投じて出家したというが、『門室録』には「前梨本靖庵」すなわち応胤法親王（還俗して蜻庵と号す）と尊純法親王の両方の甥とある。これでは統柄が合わないの、何かの混乱が考えられる。応胤法親王の弟子になる予定であったが、器量がなかったので東西に流浪していた所を、靈巖が弟子に申し請け、増上寺で修学したという。

さて尊光は、明暦三年（一六五七）極月六日、翌年（万治元年）正月に増上寺で執行される徳川秀忠の二十七回忌に、門跡として焼香すべく、初めて江戸下向の旅に出発し、同月十八日江戸に着き、増上寺内の月光院へ入った。万治元年（一六五八）正月廿四日に、二十七回忌正當の導師を勤めている。二月五日に御暇上使から時服十重・銀三百枚を賜り、隨行の六役（上徳寺）や坊官（武田玄了・岩波延庸）らにも物を賜り、このとき「先門御領地千石之通被進之」と仰せ渡されている。そして翌十一日に江戸を発駕、二十六日に京着した。門跡領は、同年夏条に

一、夏、從所司代京御代官五味備前守被申渡者、知恩院御門跡御領地、先規之通兩坊官可被相渡云々、

とあって、坊官が支配する体制に復旧したのである。^{（25）}

万治二年（一六五九）は特段の事案がないが、万治三年（一六六〇）に入ると興味深い記事が見える。

一、四月、為年頭之御使、江戸^{（下）}了御下、御進物等如例、就夫来正月開山法然上人就四百五十回忌贈官并勅会等之御願、高家衆并寺社奉行被仰遣、雖然此度者兎角之儀無之焉、

来年（寛文元年・一六六二）の宗祖法然上人四百五十年遠忌に際して、

上人への「贈官」(大師号)と「勅会」(法要時の勅使派遣)のことを幕府に打診したが、その沙汰がなかったというのである。なおも八月に、大坂城見分のため上洛した老中松平信綱に「開山忌両様御願之儀」(贈官と勅会のこと)を申し出たが、用件違いを理由に断られている。元禄十年(一六九七)の円光大師諡号宣下より以前に、大師号追贈の運動を起こしていたことがわかる。この年冬に、

(万治三年)

一、同年冬、本山丈室被参、両本寺之儀依被申出、自是以後門中後住之分、無御対面矣、
但兩本寺者、方丈与御門跡、末寺同前御札於申者兩本寺也、兎角一方片付申度由依被申、然者自今以後門中後住之分者、御対面有問敷、則自此時無御対面也

「両本寺之儀」とは、これまで知恩院末寺(京都門中)の後任住職が方丈と門跡の両方に御札を申し上げていたことを指して言うが、方丈からどちらか一方にしたい旨の申し出があったので、これからは門跡に御札を申し上げること(「御対面」)を止めるといふ。知恩院末寺と門跡の關係を希薄化したいとの意向の表れであろう。

三月九日付で知恩院末寺への回状と増上寺役者宛の書状が出ている。

一、来正月元祖上人就御遠忌、諸国末山自本山廻状之留、

来年辛丑正月者、元祖上人四百五十回之御忌付、本山御影前諸国末寺遂出仕、可被相勤御報謝之旨、本山御意候、右之趣其地近辺諸寺庵被相觸之、急度上洛最候、恐々謹言、

知恩院役者智相院雲岌

(万治三年)
三月九日

同 先求院行保

猶以 御綸旨御持参尤候、以上、同 常称院九達

国付 寺号

浄福寺全誓 六役

上徳寺正誓 同
専称寺勢誓 同
大泉寺念誓 同

門中惣代正覺寺三誓 京門中一老

一筆令啓上、仍来春 元祖上人四百五十回之御忌付、諸国末寺本山御影前遂出仕、被相勤御報謝候様相触申事候、就夫関東向之儀者、貴寺可然様御指引奉頼候、恐惶敬白、

増上寺御役者中 連判衆同前

一、二十五日、法然上人遠忌之法会、於本山執行之、故諸国末山来集矣、依之御門跡当日御焼香并諷誦文被遊也、但此時之行列倍例矣、

法然上人四百五十年遠忌の詳しい記録は知恩院に現存しない。『知恩院史』には「後西天皇万治四年正月の四百五十回遠忌には、諸国の門末を上洛せしめ、門主尊光法親王当日の唱導師を厳修遊ばされている」と記すだけであり、『門室録』の記事は貴重である。

一、春、従公儀増上寺先門御学寮之跡、亦御学寮有御再興、則松平伊豆守承之也、
(信綱)

尊光の修学のための学寮がこの年の春に完成した。そこで翌年の寛文二年(一六六二)三月二十五日、尊光は江戸に向けて発駕し、四月八日、増上寺内の御学寮に着いた。尊光が留守中の京都で浄土宗と日蓮宗の「宗論」事件が起きた。

一、京浄花院末寺福善寺於法談場、春洞院述作之釋禁断記、依之聴衆自他群集節、五条辺医師為三云者、(意ト、日蓮宗也)宗論矣、故自所司代福

善寺停於法談乎、為三者其所被預也、依之洛陽淨土宗俗出共、每
日四箇本寺相詰令騷動、故其後亦自所司代双方呼出、為三者竈
舎、福善寺者本寺可預由被申、時從淨花院末寺者無之由依訟、
是一処竈舎矣、依之少時靜也、

寛文二年の六月ごろに、浄華院末寺の福善（禪）寺が法談場にて日蓮
宗徒の医者為（意）三と論議したのである。京都の浄土宗の僧俗が四箇
本寺に連日詰め合うという騷動に発展した。所司代が為三を入牢、福善
寺を本寺預かりと裁定したが、浄華院が福善寺は末寺でないと訴えたの
で、福善寺も入牢となったとある。この事件は尾を引き、知恩院住持の
尊空を隠棲に追い込むことになる。⁽²⁶⁾

江戸滞在中の尊光の主な行動を記すと、寛文三年（一六六三）五月三
日、徳川家光十三回忌法要の焼香に日光へ赴き、九日に還御している。
「今度御留主中、自公儀御学寮修理可被加」と、御学寮が修理されてい
る。寛文四年（一六六四）正月二十四日には徳川秀忠十三回忌勅会執
行の導師を勤めている。そして

一、六月十一日御加行被為人、同廿五日増上寺第廿五世従乗蓮社頓
譽上人知徹心阿大和尚、五重御受法被遊也、又後之七日御行被遊
也、

と、五重相伝を受法された。八月十五日、坊官の岩波少進（延庸）が高
家吉良若狭守（義冬）に伴われて登城し、地震で破損した京都の門跡屋
敷の修理料銀二十貫目を拝領したという記事に続けて、

一、九月、知恩院近辺御屋敷之御願、以吉良被仰入也、又内々所司
代此趣被仰談置也、依之所司代近内可為参勤間、其切可遂相談

知恩院門跡初代良純法親王及び二代尊光法親王について

与也、

とある。知恩院の境内（下段）にある門跡屋敷が狭いためか、ほかに屋
敷地を希望して、高家の吉良義冬や京都所司代の牧野親成に相談してい
る。

寛文五年（一六六五）は、六月から八月にかけて交わされた書状を転
載している。内容は、聖護院門跡（道寛法親王）が入峰するに当たり、二
品叙位を奏聞したいが、年長者の知恩院門跡と妙法院門跡（堯恕法親王）
の意向を伺って来たのである。結局は後水尾法皇の許しを得て三人同時
の二品宣下となったが、この間の各門跡坊官の往復書簡や、伝奏衆と高
家吉良義冬との遣り取りなどが『門室録』に詳しく記されている。『門
室録』は七月十一日付の二品位記を転載しており、系譜類に異説があっ
た二品叙位は寛文五年説が正しかったことの証左となり、江島氏が指摘
するように、『門室録』は信頼するに値する良質な記録であると言える。
尊光は「御休息」のため帰洛することになり、寛文六年（一六六六）
の三月五日に江戸を発駕し、十七日に京都の門跡御殿に着いた。

一、八月十一日、法皇依御所望、於仙洞広御所、開山上人一枚
起請文御講談被遊、則女院御所并准后、何女中簾中而御聴聞
也、

尊光は後水尾法皇の仙洞御所にて一枚起請文を講じている。『統史愚
抄』寛文六年九月十五日条に「奉為後光明院、此日入道無品尊光親王
知恩院修行法間於法皇御所」とある。後光明院十三回忌のために法皇宮に
て浄土法間が行われたことは確かであるが、無品は二品の誤りで、また
尊光独りが行ったのではなく、『門室録』によれば、方丈（玄誓知鑑）が

法問の「算題」の「廓然大悟」をあらまし述べた後、十五人の僧が問答し、門跡が「説話」をしたとあり、道場の図や方丈の立ち居振る舞いや、法問の僧名、布施などを詳しく記している。

寺務兼帯と門跡屋敷地拝領の運動

寛文七年（一六六七）に入って三月二十七日、再び修学のために京都を発駕、四月十日に江戸へ到着した。御学寮は前年の十一月に隣接する塔頭二軒を他所に移して、増築工事を終えていた。⁽²⁷⁾ところが、この御学寮は翌八年の二月一日、牛込・神田などから起きた火災に類焼したので、安国殿別当の安龍院へ移り、ついで崇源院殿別当の最勝院の地に御学殿を再建することになり、八月二十九日に新しい御学殿に移っている。

尊光は江戸下向より以前から、そして江戸に来てからもずっと体調がすぐれず、寛文九年（一六六九）四月二日より五月十四日まで熱海へ湯治に出かけた以外は、目立った動きは見当たらぬ。そうした状況の中で『門室録』の次の記事は注意を引く。

一、自方丈招少進被申者、頃源意伝通院被談者、重而本山退住者、門主御移被成様取持可然被申由、是者安大事之儀也、以来沙汰無用之由可然与也、帰参而右之通申上処、幸之節、間年来尊慮程可演説与、依仰翌日方丈少進参、門主之御事、唯今迄分者永代御相統難被成、故内々貴僧并伝通院被仰談、宗門座主末代御相統有之様、以時節御願可被遊御意之趣、演説之處、丈室一向無同心之返答也、

おそらく湯治に出発する直前の三月か四月のころ、岩波少進が増上寺

方丈（頓譽智哲）に呼ばれて、知恩院の住職が引退したならば、門跡が寺務兼帯できるように取持ちをしようと、増上寺の伴頭源意と伝通院（眞譽相閑）が話しているようだが、これは「大事之儀」だから「沙汰無用」であると告げられた。少進が門跡にその旨を報告すると、門跡は「年来尊慮」を演説すべきだということで、少進は翌日智哲に、只今までの分には永代相統は成され難く、貴僧と伝通院へ内々に相談し、「宗門座主末代御相統」ができるようにとの御意であると申し上げたが、智哲は一向に同意しなかったとある。「重而」というから、尊光の知恩院寺務兼帯は、以前から希望していたようだ。この時、尊光は二十五歳で、五年前に五重相伝を終えていた。もはや「寺之莊」の門跡では飽き足らなくて、「宗門座主」を目指しても不思議でない。折しも湯治で江戸を離れていた五月ころ、「一、本山知鑑和尚為隠居訴訟、永養寺之内被下也」、また「一、六月廿日、本山隠居訴訟之事、使僧先可上京由被仰出平、依之永養寺上京矣」と見え、知恩院住職の知鑑が隠居の意向を示していた。

一、同日、増上寺所勞追日増劇矣、故丈室御成、内々之儀略被仰演処、無同心之返答也、依茲翌日自方丈少進被呼、日外之一儀、昨日有増被仰、併自此方御訴訟如何可有之哉、兎角公儀之了簡可有之、時節御待可然也云々、少進答云、御条目門領各別相定上者寺家不可混雜、是段門主者各別何被存故如斯矣、此領字者方丈領寺家領亦門跡領、何之内雖為中絶不混雜様与之儀、又以下之文、引導仏事等者定脇住持之文、能不可過御了簡、右御条目之上而者、現在世間之評、又後代為門主御方思召、如何御難儀尊慮也与答之

焉、

七月四日、増上寺智哲の病が重くなったので、尊光自らが赴いて内々に話されたが、智哲は同意しなかった。智哲は翌日、岩波少進を呼び寄せ、公儀にも考えがあらうから、公然と願ひ出るのは時節を待つてはどうかと言った。少進は浄土宗諸法度の文言を引いて、条文の解釈の問題点を指摘し、後代の門主たる方が難儀されるだろうとの尊慮であると返答した。元和元年（一六二五）に制定された浄土宗諸法度の第一条に、

一、知恩院之事、立置 宮門跡、門領各別相定上者、不可混雜寺家、引導仏事等者、定脇住持如先規可被執行、於十念為結縁、門主自身可有授与事、

とあった。「門領各別相定上者」を、門主は各別と何れもが存ぜられる故に、このように（門主は寺務を統領しない）となる。しかし、この「領」字は方丈領・寺家領・門跡領のことで、たとえ門跡が中絶しても混雜（混合）させてはならないという意味である。また「引導仏事等者、定脇住持」云々の文言はよく理解できない、という主張であった。「一、廿七日、伝通院伺候、一儀被仰談処、御最之由也」と、伝通院相閑は氣をもたせるような返事をしている。

寛文十年（一六七〇）二月条に「一、従本山如例年始之使僧常称院下之、以此序隠居雖訴^{（忠）}申上、兎角之儀無之矣」とあって、知鑑の隠居願ひは進展しなかった。しかし、尊光は動きを止めなかった。六月条に「一、内々御鬱望之事、数度有御内談而、其上吉良・品川以少進度々及御内談也」、「廿五日、右之趣召吉良、有御直談也」、「二十九日、亦右之通召品川、御直談被成矣」とあり、高家の吉良上野介（義央）と品川内

膳正（高如）に相談し、七月十日に吉良と品川の兩人を呼び寄せ、まずは大老の酒井雅樂頭（忠清）に「御内証」を得るべきだとのことで、門跡は体調すぐれず、「御帰洛」して「御保養」と、法皇に「御機嫌」を窺ひ、後光明院の「御法要御焼香」したい旨の口上に併せて、次の

御口上之覚書

知恩院御門跡之儀、従 東照権現被建置室候^{（重宗）}処、唯今迄者御室板倉周防守、当分之御学寮与被申、御屋敷御作事等、仮初之様被建置候得者、到于今其通御座候、就夫寺家同前之様御座候、既諸門跡之並有之事候得者、御外聞旁御迷惑思召候、依之知恩院近辺^{（義冬）}而、山林御寺地御相応被仰受度趣、先年以吉良若狹守被仰入候、其上当門室者御当家御建立候得者、当分之儀而無御座、末代迄御相続候様^{（義冬）}与思召候間、弥右之通可然様、御了簡被成被進候与、被仰入度思召御事御座候、

という口上書を認め、「御条目或諸門跡之並」を特に口上するよう、兩人に依頼している。二十四日に吉良と品川が酒井に会う。酒井は上洛の儀は老中に披露し、口上書の儀は自身が上洛の際に所司代へ指示するが、「御内証不如意」のようであったという。口上書にいう「先年」とは、前引の寛文四年（一六六四）九月条に記すところである。なお「三通之御書付」と称して、この時ももう二通の書付が作成されていた。

知恩院御門跡之儀、従 東照権現被建置室候得共、唯今迄者当分之御学寮、寺家並様御座候而、御迷惑思召候、則 東照権現・台徳院殿御条目被記置候上者、何^{（ト）}御了簡被成被進候者、可為御本望候、乍此上何様共可被任御差図候、

これは先の口上書の補充である。尊光の考えでは、現今の「御室」は「当分の御学寮」として間に合わせの、寺家（塔頭）並みの構えに過ぎず、知恩院近辺の山林寺地を賜りたいと願っていた。御条目に定める門跡に相応の、諸門跡並みの屋敷地でなければならなかったのである。知恩院門跡は將軍家の建立であるから、「当分の儀」ではなく、「末代迄御相続」ができるようにという主張である。そして一通は、

御条目御心得之事

知恩院之事、立置宮門跡、門領各別相定上者、不可混雜寺家、

右立置之二字付、御宗門内粗存候者、御門跡者門領為各別、宗門之儀者曾御構無之事与存来候、此領之字義理、何之心得違候様思召候、

一、此方御了簡候者、唯今迄之分者、御門室難立思召候、其上門領之領字者、御門跡之御家領之事之様思召候、此故者脇住持領・寺家領・御門跡領各々相定故、末々迄混雜不仕様与之御事思召候、

引導仏事等者、定脇住持如先規可被執行、

此時初而御門室御建立有之付、加様御改被成候見申候、其故者此脇住持之脇之字、能御了簡専一思召候、又如先規与御座候得者、權現到御代加様御改候相見候、然処唯今迄之通候得者、此脇与申字、御条目以前今日迄同前思召候、

於十念為結縁、門主自身可有授与事、

此段住持不成而者、最無之事之様思召候、末山一同御座候、

と、浄土宗諸法度第一条の字句について、尊光の解釈を記した。門跡が

最も主張したい重要な拠り所であつて、増上寺智哲に口頭で申したこと
を文書に認めたのである。その概略を記すと、宗内では「門領各別」の
語を盾に、御門跡は「宗門之儀者曾御構無之事」と解釈して来ているが、
いずれもの心得違いである。唯今までのようならば、門室は立ち難くな
つてしまふ。門領の「領」字は門跡の「家領」の意で、「脇住持（方丈）
領・寺家領・御門跡領」をそれぞれ相定める故に、末々まで混雜しては
ならないということである。引導仏事等は脇住持が先規の如く執行する
とあるが、条目制定時に初めて門室が置かれたので、このように定めら
れたと思われる。脇住持の「脇」字をよくよく考えられたい。先規の如
しとはいうものの、権現の御代に至つてこのように定められたに思われ
る。「脇」とは言うが、（正住たることは）条目以前も今日までも、何ら変
わりない。結縁のために門主が十念授与してもよいとあるが、十念は住
持でなければ授与できないものと解している。

この三通は吉良・品川の両人の披見に入れ、「御最之由」との意を得
たので、三通とも吉良へ渡し置いた。その後、何の音沙汰もないまま、
尊光は八月二十六日に江戸を發し、九月七日に京着している。そして十
日に後水尾法皇への「御院参」、二十日に「後光明院十七回忌」に参列
し、帰洛の目的をいちおう果した。十月十八日、所司代永井伊賀守（尚
庸）に坊官の岩波少進をして「内々儀」を申し聞かせ、江戸にて認めた
口上書一通を見せている。これは京都にても寺務兼帯と門跡屋敷地拝領
のうち、特に後者の運動を始めたことを示している。

翌寛文十一年（一六七二）三月に岩波少進を江戸へ下し、五月に吉良
上野介を通じて「去年以来之御願之儀」について酒井雅樂頭に申し入れ

たところ、「御最存候、併一人而御差図難仕、兎角所司代状可遣、使者上着之砌、右之通所司代可仰遣旨」を申し渡された。二十日に少進が帰京し、二十三日に酒井よりの内意の趣を所司代永井伊賀守に伝えだが、所司代は「江戸猶申遣之条」との返事であった。八月に入って幕府の対応が待ちきれず、所司代を訪れた少進に、永井は「此儀早速者難調候、時節悪候而、今程諸方訴訟曾而不調之間、御心長可被思召由」を言っている。なかなか埒が空かない様子が窺われる。十月に知恩院の修理が始まり、翌寛文十二年（一六七二）の六月まで続いた。

この年十二月、修理を担当した京都大工頭の中井主水正（正知）にも「内々御願之儀、御内談被遊也」とあり、少々焦りを看取る。さらに明くる延宝元年（一六七三）二月、江戸へ参勤する中井に「内々御願之事、御内談」のところ、「伝奏被仰入、所司代之返答有御聞而、其上御了簡可尔之由」という指示を得た。そこで早速、伝奏衆の日野弘資・中院通茂に「巨細」を伝え、伝奏衆から所司代へ「演説」する約束を得た。所司代からは「最雖莫失念、洛外御相応之地依無之、延引之由」という返事であったという。

ところが五月八日、関白鷹司房輔の邸宅より出火し、禁裏以下百余町を焼くという不慮の事態が出来し、所司代は知恩院門跡のことを構っている暇はなくなった。なお八月に、このころ上京していた輪王寺宮（守澄法親王・尊光の兄）の役者円覚院に少進を遣わし、「内々御願之段并御条目亦先年之御訴状等」を見せ、輪王寺宮の意見を伺っている。十二月には「内々御願之儀」を仙洞付（新院付）の小笠原丹後守（信吉）に相談したところ、「御最奉存、併當時堂上方御造営半候間、今少御延引可尔

哉」と返答されている。

翌延宝二年（一六七四）正月に、伝奏衆から所司代の「時節御相応之地無之、剎堂上方御造営半候間、早速者可難調由」という回答を得ており、幕府側の態度は同様であったが、中院通茂は所司代が江戸参勤の際の「諸用覚書」に件の一件を載せていると告げている。二月二十四日に所司代が門跡に伺候した時、所司代は「上件一儀」（門跡屋敷地）は「往々者定而可相調乎、先者御相応之地、曾而無之、但内々御見聞被遊置哉」と尋ね、さらに他宗の地ではどうにもならないので、自宗の寺地なら成り易いことなので、「内々見分」を申し請けている。また「御領分」は遠方であるので、替地を考えるとまで言っている。同月二十七日に尊光は院家覚了院を所司代の宅に遣わし、「御宗門御条目之第一被記置之間、其通御相応被仰付被進候様」との門跡の考えを説明させた。所司代が「御条目御相応とは如何様の儀ぞや」と問い、覚了院は「脇住持が本坊に住み、御住持の門主が寺家（塔頭）同然の体である。他宗の諸門室は寺務とか座主として、それぞれ山林境内を持ち、いずれも歴々の様子である」と答え、先代門跡のことどもを段々と演説した。所司代が「畢竟は知恩院の本坊をお望みか」と畳み掛けると、覚了院は「御座所はどこでもよろしく、御宗門の門主たるべきように成されれば、外に望みはない」と応じた。そして江戸の老中へ申し入れる口上に失念なきように文書に認めよという所司代に差し出した口上書は

御口上之覚

一、知恩院御門跡之儀、従 東照権現被建室御座候、則御条目被記置候通、御相応被成被為進候様、御了簡候者、可為御本望候、

亦此奥細字

前良純親王時、満譽僧正、其後靈巖等、御登山被遊候様与、度々雖被申上、曾而御食着無御座、御一代被打过候、故到于当門御迷惑思召候御事、

とあった。ここで注目されるのは、覚書の奥に細字で書いてあった、満譽や靈巖らが良純にたびたび「御登山」(本坊に移り、寺務を兼帯すること)を勧めたが、良純は「御食着」なく、「一代被打過」たので、当門は「迷惑」しているという認識である。

三月二十一日に所司代が京都を發し、江戸に向かう。追うように二十九日、知恩院知鑑の隠居願のため、六役の善導寺が江戸へ下り、四月二十三日には岩波少進が江戸に向かった。所司代が「内々之御願」を老中に披露するか否かを確かめるため、増上寺へは「隠密」にしたという。五月二日、知恩院の後住に鎌倉光明寺の玄譽万無が決まった。多分はこの情報を知らず、同月七日に京門中が御門主のことに關して、御条目の通り、かつ「諸門主之並」を求めて訴訟する旨を評議し、八日には知恩院の寺中が会合して門中評議に同意したので、門中代表大超寺、六役代表報恩寺、寺中代表源光院の三人を江戸へ遣わすことを決した。³⁰⁾三僧は十二日京都を發し、二十三日江戸に到着し、翌日、京惣門中・同六役・本山寺家よりの書状を持って増上寺に参り、このたびの訴訟の儀につき委曲を述べた。この後、三僧や先に江戸滞在の門跡坊官岩波少進、あるいは輪王寺宮役者円覚院などが各方面へ働きかけを展開する。六月四日条に、両僧(大超寺・報恩寺)が老中・若老中・寺社奉行へ廻り、口上書を認め、取次に渡したという記事に併せて、

知恩院京都惣門中言上之覺

御門跡之儀、東照権現様御条目、被為記置候御門中候得共、唯今迄者、諸事宗門之儀無御支配、既御座主与無申候印、諸門跡之行無御座候、依之門中一同嘆奉存候、哀御条目之通被為仰付候者、一宗之大慶不過之、奉願候、

延宝二年五月日

という口上書を載せる。

ところが六月十三日、江戸参勤の所司代から呼び出された岩波少進は、このたびの御門跡の御願いの儀は、まずは「御屋敷御改」の御望みに始まり、「御条目」の事があり、「諸門跡之並」のことに広がり、少しは「御規模」あるように思し召すかと思つていたが、このごろ江戸にて承ると、「御条目相応」と強く思し召されているが、諸事少しでも障る儀があらば御延引になるので、このたびの儀は調い難く、来春に御門跡御自身が御下向あつて、老中まで直接に仰せられになればよろう、と通告された。所司代の言葉に、門跡側の要求が次第に昂進していくことへの不快感が看取れる。十七日に両僧は老中や寺社奉行を廻り、後住も決まったので、訴訟はいったん取り下げる旨を告げている。幕府の最終結論は

一、廿七日、両僧月番寺社奉行小笠原山城守被参、最三奉行寄合被申者、今度訴訟之儀、老中令披露之處、最之儀雖有之、頃刻既住持就被仰付、当分御了簡難被成間、先此度可上京由、申渡候与被仰出也、依之老中・若老中・所司代・吉良・円覚院、右之通届之也、

と、このたび(門跡の儀について)の訴訟は尤もなれど、後住が決まった

今は（幕府としては）受理し難いので、先ずは（訴訟を取り下げて）上京すべし、というものであった。知恩院前住の知鑑は去る五月七日、五条の新善光寺へ引退していたが、七月六日に「公儀不首尾」を理由に伊勢山田の清雲院へ隠棲している。これは知鑑が尊光の寺務兼帯を前提に隠居を決意したことを示唆している

おわりに

所司代が京都に帰任後の十月、尊光のもとに伺候し、「此度江戸之首尾、老中御最被存候、併当分了簡難仕、兎角来春御下向候者、猶可然被存由申被上矣、依之今一応従其方老中迄被申達様」と言っている。江戸で坊官に話した通り、来春に尊光が江戸下向する際まで、問題を先送りにした。尊光は延宝三年（一六七五）の閏四月、三度目の江戸修学に向すが、『門室録』が前年の延宝二年（一六七四）十二月をもって記事を終えるので、「知恩院門跡之儀」がどのように展開したかは明らかでない。ただ延宝二年の「訴訟」に連なる門跡の一件は、知恩院の寺史に「歎^{なげかし}ケ歎次第」を残した。『総本山知恩院旧記採要録』に

一、三十八代玄譽万無大和尚、当代始従増上寺書上住職 仰付、末寺檀林同様、御白書院御置椽ニ而、御老中御列座、寺社御奉行御指揮、増上寺出席、知恩院住職之儀、御用番被 仰渡候事与相成候、右者此頃 知恩院宮尊光親王、方丈江御移、御寺務被成度思召ニ而、厚く御願立之御模様ニ付、檀林始一宗混雜仕候、依之哉役者共出府、前例ニ不拘斯被 仰付候儀ニ付、後代ハ必先格通可奉願之処、願洩ニ相成、歎^{なげかし}ケ歎次第二御座候、

とある。知恩院住職が万無の代から「増上寺書上」により「白書院」で任命されるように変わったのである。変更の契機は尊光が方丈へ移って寺務を兼帯しようと幕府へ願ひ立て、「檀林一宗混雜」したからであるという。『門室録』の末尾に添付された別筆の一紙に、

延宝二寅年四月廿日、三十七世知鑑大和尚、願之通隠居 御免、然処、近年 御門主尊光親王、御住職方丈江御移徒之思召之事、六役并京門中令同心、公辺江可願立旨、双方一決之事、未下関も不致、出願以前ニ自然関東江相漏、御奉行所ヨリ知恩院後住、先格ニ不抱可書上旨、依御沙汰、縁山今上席鎌倉玄譽万無上人書上之処、五月二日則被 仰付候、後ニ相成、御門主今坊官を以御出願、六役山役惣代、京門中惣代、都合三ヶ寺出府、出願種々願立ニ付、縁山江茂御奉行所ヨリ御尋之時、令同服旨御答ニ相成候得共、於公辺御取用無之、今度ハ最早後住 仰付も相済候事ニ付、先帰京候様与之御理解有之、無余儀空敷一同帰京候趣、右万無上人之時、御老中を以被 仰付、

云々とある。尊光の寺務兼帯に同心した知恩院六役や京都門中の動きが「関東」に漏れ、社寺奉行から先格に拘わらず、増上寺からの「書上」をもって、万無が知恩院住職に任ぜられることになった。この一紙では萬無の任命後に門跡からの願ひ立てが起きたように言うが、「関東」の当事者、すなわち幕僚と増上寺は、すでに門跡の「内々之御願」を伺っていたから、訴訟が公然化する前に、知恩院知鑑の隠居願いを好機と捉えて、従前の「知恩院書上」を用いず、後任を電光石火に決したと思われる。また京都から三ヶ寺が出府し、いろいろと願ひ立てた時、増上寺

が「同服」したと言うが、果してどうであろうか。

知恩院が嘆かわしき次第になったというのは、知恩院の住職が欠けた場合、「知恩院書上」をもつて後住を願ひ出た方式から、「増上寺書上」をもつて任命される方式に改まり、しかも仰せ渡しの場合が黒書院から白書院になるという、幕府の知恩院に対する接遇の後退であつた。とりわけ「書上」の問題は、後任住職に関して知恩院自体に決定の権限を喪失し、増上寺がその権限を握つたことを意味したのである。

なお現在、増上寺所蔵の古文書に「知恩院門跡心得書」⁽³¹⁾がある。「御条目心得之事」と書き出すこの文書は、前掲した『門室録』寛文十年(二六七〇)七月廿六日条に収載の「三通之御書付」の一通「御条目御心得之事」とほぼ同じ内容で、若干の出入りする文言は、『門室録』に散見する門跡側の主張と符合する。同文書の末尾にある「東照宮 台徳院殿被記置候通、相応ニト偏願存候」という追記は、既述した延宝二年二月に知恩院門跡院家の覚了院から所司代へ呈示した口上書の、「知恩院御門跡之儀、從 東照権現被建室御座候、則御条目被記置候通、御相応被成被為進候様、御了簡候者、可為御本望候」と趣旨を同じくする。よつてこの増上寺文書は、尊光が起こした知恩院寺務兼帯と門跡屋敷地拝領の運動の過程で、寛文十年から延宝二年にかけてのころに門跡側が作成した文書の写しであろう。

ところで、門跡屋敷地拝領はどうやら「実現」したようで、『華頂要略』一四四附録(知恩院)に

^(尊光) 當代、於愛宕郡岡崎村、為再興門室料、賜三千坪之地并造資料砂金等、然而不遂造宮薨逝云々、

とある。岡崎村は知恩院境内(下段)より離れた北方に位置し、三千坪の屋敷地と造資料を拝領したものの、延宝八年(一六八〇)に尊光が薨去したために遂行されなかつたという。ただし拝領の屋敷地はしばらく存続したらしく、『京都御役所向大概覚書』五(山城國中 御朱印寺院之事)に、「御朱印高千石 知恩院御門跡」を掲げ、「東西百間 南北七十間 道東西十五間 南北三間」と注し、「是は下岡崎村ニおゐて寺地被遣、小堀仁右衛門支配之地、并御家来屋敷知恩院内ニ有之」と説明する。七千坪の屋敷地は岡崎(下岡崎)村の三千坪を含むことは明らかで、『京都御役所向大概覚書』が作られた正徳五年(一七一五)ころまで、京都代官小堀仁右衛門が預かつていた。第三代門跡尊統「在職元禄十一年(二六九八)正徳元年(一七一〇)の薨去後も存続していたことがわかる。

一方の知恩院寺務兼帯は「実現」しなかつた。そもそも「御条目相応」とか「諸門跡並」とは一体何を意味したのか。「御条目相応」とは、『門室録』延宝二年六月四日条所収の輪王寺宮役者の円覚院から稲葉美濃守(正則)に宛てた書状に、「此捷書之通御座候得者、方丈^{ニハ}者御門跡御移住被成筈相見申候」と明言しているごとく、門跡が方丈に移つて寺務を執ることであつた。それは条目に従うかぎり当然の帰結である。かつて同年二月二十七日の所司代と院家覚了院と問答において、「畢竟知恩院本防^(功)御望乎」という所司代の詰問に、院家は「於御座所指而無御選、兎角何方^{ニテモ}而御宗門可為門主様、被成被進上者、無外御望候」と答えている。「宗門ノ門主」たる地位こそが尊光の望みであつた。

そして「諸門跡並」とは『門室録』延宝二年五月廿七日条に、京都からの三僧が頼つた輪王寺宮の指示を受け、役者円覚院が老中稲葉美濃

守・久世大和守（広之）を訪ねた際に、稲葉から「畢竟輪門主之通被成度与之儀歟」と尋ねられ、円覚院はいかにもその通りだと答えていた。

尊光は輪王寺宮を門跡のあり方の規模と考えていたのである。

同じ近世宮門跡^②であっても、輪王寺宮は東照宮の護持を目的に創設された門跡であって、単に皇族の処遇の一環で創設された知恩院宮とはその規模・性格を異にしていたので、倣おうにも到底出来ぬ相談であった。寺務兼帯は事実上の住職交替を意味したので、宗教上の地位に関する訴訟は、幕府の預り知らぬ所と見なされたのであろう。

註

- (1) 『大日本史料』第二編の一、七六一頁。『梵舜日記』慶長十二年十一月廿七日条の八宮が知恩院に入室する記事に「次知恩院弟子当今之皇子五歳、庭田殿腹」、『諸門跡譜』の知恩院良純親王略歴に「寛永廿癸未十一配流甲州天目山、于時四十一歳、万治二己亥六廿七着帰洛泉涌寺給、于時五十七歳」とあって、それぞれ慶長八年生まれの数え年で記している。
- (2) 大内瑞恵「良純法親王年譜稿」（『東洋学研究』四一号、二〇〇四年）
- (3) 『知恩院史料集』日鑑・書翰篇二所収の元禄十一年四月廿五日付書翰に「良純親王様、元和元乙卯年六月、東照権現様御猶子被遊候」とある。『柳宮婦女伝双』所収「幕府祚胤伝」二に「元和元年六月九日、為御猶子」、『華頂要略』一四四附録（知恩院）に「元和元年六月廿八日為猶子」と日付を明らかにする史料も存する。
- (4) 『徳川実紀』（台徳院殿御紀）慶長十九年九月廿二日条に「先帝（後陽成院）第八の宮良純親王は知恩院へ入室し給ふ。是後に、大御所御猶子となさせ給ひ、知恩院の門跡に備り給ふ御方なり。（駿府記、門跡譜）」とあるが、元和元年六月の箇所に猶子となしたという記事は出て来ない。
- (5) 『知恩院史』に部分的に引用されるが、全文は刊行されていない。江戸時

代後半に編集、明治二十一年に書写された寺史である。収めるのは断片的な既知史料がほとんどだが、なかには未知の寺記も存する。

- (6) 『孝亮宿禰日次記』慶長十二年十一月廿七日条に「智恩院御相統当今若宮（註略）今日御入寺智恩院有之、柳原後家楊林院、同御乳人庭田源少将塗興、板倉伊賀守騎馬、等供奉云々、智恩院末寺輩不殘御迎云々」、『梵舜日記』同日条に「次知恩院弟子当今之皇子五歳、庭田殿腹、入寺始、同板伊州御供、次諸末寺長老西堂、三条橋迄御迎儀式了」とある。

- (7) 「知恩院書上」に、「権現様、慶長八九兩年、御開基之時、広谷之庵室を引移し、念仏弘メ被申候之処へ、本堂を御建立可被遊、同十四五兩年二、方丈諸堂御建立之節、東新坊之地へ小方丈を御建立、西本坊元より庵主在之候故、御取払被仰付候而、鎮守社御建立被成下候、此辺都而真葛原と称へ申候」とある（『大日本史料』第一二編之七、二七二頁）。

- (8) 但しこの時に着座したという公卿の官職は、慶長十四年の時点にはそぐわない。中御門宣隆は元和二年十二月二十六日から寛永四年七月六日まで権中納言、清閑寺共房は元和五年正月十二日から寛永九年十二月二十九日まで権中納言。この着座儀式は『華頂要略』一四四附録（知恩院）に「^{元和}二年十二月一日有移徙之儀」とある儀式に関連するのかもしれない。あるいは後述（註19）の『東山門室記録』の記事解釈から元和八年の「入室」儀式の着座とすれば、中御門宣隆と清閑寺共房の官職はともに権中納言である。

- (9・10) 『孝亮宿禰日次記』慶長十九年十二月十六日条（『大日本史料』第二二編之一六、九〇五頁）。
- (11) 『浄土宗全書』二〇卷二八一頁
- (12) 『系図纂要』所収「神皇六」（伏見宮）に、守理法親王の下に線を引き、尊空の名を記し、「明暦三年七ノ廿三入知恩院、靈巖和尚執之掛錫増上寺修学廿三年、寛文三年十二ノ十八有過隠居于下総千葉来迎寺」と註する。
- (13) 増上寺蔵「筆跡類聚」所収、「増上寺史料集」一卷。なお同寺蔵「山門通規」にも収める（『増上寺史料集』二巻）。
- (14) 宇高良哲「近世浄土宗史の研究」第八章「近世初期の知恩院住職と檀林

生実大蔵寺の關係について」(青史出版、二〇一五年)

(15) 宇高良哲・中川仁喜編『先求院文書』第二〇号文書。

(16) 辻善之助『日本仏教史』一〇卷(岩波書店、一九五五年)は島原通いの事が宮中に聞こえ、所司代から幕府にも達したからだという。また或説として『羈旅漫録』の遊女八千代と深く契り、日夜放蕩の度が過ぎ、所司代の諫言も聞かないので、所司代が八千代を身請けして献上したという話や、『華頂要略』の二条家の官女と密通したという話を紹介する。遊女八千代の話は人口に膾炙したらしく、真偽のほどは分からない。二条家官女との密通は余り知られていないので、ここに引用しておこう。『華頂要略』一四四附録(知恩院)に

同二十年十一月十一日配流甲州天目山四十二歳、紹運録云、常愛遊女、交地下如俗牀、寛永廿年正月、二条摂政殿官女、有密通誘出、其名無隠于世、於是同年流罪甲州云々、

とある。なお、大内瑞恵「配流の親王と甲州」(『都留文科大研究紀要』五五号、二〇〇一年)は、配流の理由について、①門跡の名譽だけでなく、知恩院の寺務職の執行を望んだため。②朝権の回復を論じ、幕府の忌諱に触れたため、③同様に、朝廷の忌諱に触れたため。④酒色の乱行のため、の四説を挙げるが、所説の論著を明示していない。

(17) 『知恩院史料集』日鑑・書翰篇二

(18) 『東山門室記録』は江島孝導「知恩院宮門跡御殿の組織」(『鷹陵史学』一二号、一九八六年)に紹介されている。本稿は江島氏の研究に負うところが多い。

(19) 『門室録』の良純に関する事項で注目される記事を以下に抜粋する。

同 八壬戌年 台徳院秀忠公御代、知恩院御入室得度被遊、于時十九歳、最依 東照宮御遺詔也、異説、御祖母皇太后宮号新正東門院、御、愛憐深故、御入室當時迄御延引也与乎、御戒師者則住満譽僧正万里小路、時所司代板倉侍從兼周防守重宗、万端御差図被申乎、良純の得度は元和五年九月十七日である。入室はこれまで慶長十二年説または十四年説が行われているが、ここに至って元和八年説が登場する。満譽は元和六年六月に遷化しており、板倉重宗の所司代は同年十一月以降

であり、この記事には矛盾がある。入室と得度が同時に行われた後世の事例に準拠して書いたゆえに犯した矛盾であり、矛盾を解くには入室と得度を分けて考えることであろう。良純の入室は元和八年の事と考えられる。先の慶長十二年(または十四年)は知恩院中段の方丈内一廊の御殿、後の元和八年は三門や塔頭が立ち並ぶ下段の一面に造営された御殿への入御であろう。

此時御門領、城州葛野郡西庄村拾石八同郡中河原村拾石五同国紀伊郡岡村拾石四、都合千石被進也但以前意圖、領与云々、其後江府増上寺々内、仮從 公儀御学寮被宮、為御修学度々有御下向乎、御逗留中、為御扶持方、年中糧三百俵但三斗、五升入、為御賄料、一箇月金拾七兩貳歩宛被進之乎、門跡領は千石(村高の合計は一〇三〇石余)であった。さらに江戸滞在中も扶持方・賄料を支給されていた。

其後本山卅二世從靈巖和尚附法被遊也、雖然平生御行法依不正、所司代時々諫言雖被申上、曾而无御承引故、自然関東有其聞而、竟 大猷院家光公御代寛永廿癸未年親王御在院廿二年冬十一月十一日甲州天目山配流、

良純が靈巖から附法したことを記す。行法が正しからざることを所司代が諫言したが、ついに幕府の知るところとなつて、甲州に流罪となつた、

一、此時御門領離而京都御代官五味備前守預之乎、其後本山御部屋荒廢乎、雖然増上寺御学寮者無別儀而、其後明暦三丁酉年正月十九日、江戸大火事之時回祿乎、

良純の流罪後、門跡領は京都代官五味豊直の預かりとなり、良純の御殿は荒廢したが、増上寺の学寮は明暦の大火で焼けるまで残っていた。

(20) 原文に付されている訓点は省略し、送り仮名は必要最小限に止める。なお助詞「与」は小字に改める。

(21) 表紙に「宝暦五ヨリ天保三マデ便覽書記」とある。宝暦五年から天保三年までのよろず覚書であるが、宝暦よりも古い文書の写しも収める。

(22) 『徳川禁令考』前集第五(寺院法度・諸宗寺院、寛文五年七月十一日付諸宗寺院法度下知状に、「一、他人者勿論、親類之好雖有之、寺院坊舍女人不可抱置之、但、有来妻帯者可為格別事」とある。

(23)『徳川禁令考』前集第五(寺院法度・天台宗)、承応三年十二月十二日付東叡山法度、同年十一月十二日付下知条々。

(24)拙著『法然伝と浄土宗史の研究』第三篇第二章「知恩院の京都門中について」(思文閣出版、一九九四年)

(25)『門室録』寛文五年十一月廿四日条に、江戸城白書院で老中列座のもとに賜った朱印状は「山城国紀伊郡西庄中河原西村五百九拾五石四斗余、葛野郡岡村四百四石五斗余、都合千石事」とあった。同月八日条の「御知行所打出等書付」には、(紀伊郡)西村「打出シ四拾五石四斗三升七合」を加えて、「今高千四拾五石九斗四升五合」とする。

(26)事件の顛末を『門室録』によって見る。寛文三年の条に

一、今度 大猷院殿為御追善罪人等有赦免、依之京都而福善寺・為三、五月廿日共自籠被出之、雖然福善寺者京追放也、故先粟生光明寺立退、暫休息而自其江戸下、寺社奉行訴詔、即自奉行増上寺有差図而、則門前旅宿被申付也、但右之依首尾上方宗門騷動而、四家本寺昼夜相詰、故從知恩院六役内勝円寺・智恵光院、門中之内浄善寺・大雲院、寺役者内源光院、七月江戸被下、右福善寺与為三問答之儀、御吟味可被下之訴訟也、

一、六月中宗門騷動不得止、故黒谷住持被及難儀歟、無理而退山被蟄居也、

一、福善寺出入之儀付、自江戸為三并新右衛門^{但是者免端為三方令衛担者被召遣}、去八月十二日御評定所而有裁許矣、亦九月四日双方共遠島被仰付也、新右衛門者京都追放也、此時福善寺者知恩院末寺被仰付也、故先右之出入相済為御礼、自本山専称寺梵^六常称院九達^役江戸被下也、右御裁許之趣者、福善寺者御代々背御法度、自讃護他曲事也、為三者是亦自己法問御制法、況為犯俗対沙門致爭論条、募太曲者也、

とある。徳川家光十三回忌の赦免で釈放、京都追放となった福善寺は、江戸の寺社奉行へ訴訟に及んだ。京都の宗門が騷動に陥り、四箇本寺は互いに詰め合い、知恩院の六役等を江戸へ遣わした。福善寺と為三の間答の「御吟味」を見届けるためであった。こうした「宗門騷動」に慨嘆したのか、黒谷金戒光明寺の住持(檀譽順応)が退山蟄居している。福善寺と為三の出入りは評定所で裁定されて、両方ともに遠島となった。この出入り一件は

知恩院門跡初代良純法親王及び二代尊光法親王について

『憲教類典』四之十四(寺社)所収の「寛文二壬寅年六月十五日於京都浄土法花宗論ニ付申渡覚」、「寛文三癸卯年八月覚」とほぼ符合するが、幕府は宗教的価値観を伴う「宗論」ではなく、単なる「口論」としてとらえていた。ところが、

一、十一月、本山尊空和尚、公用有之間可参向由、自寺社奉行知恩院申参也、

一、七日、尊空和尚、江戸天徳寺下着也、

一、十八日、為 上使寺社奉行増上寺被参、則尊空被呼寄、上意之趣被申渡者、今度於京都宗論之儀取持候事、本山不似合不屈被 思召也、於地住持者可被仰付品可有之様雖被 思召、從為惣本山之住持、被閣余儀無恙隠居被仰付也、自其此方直為上使被参、知恩院方丈、依右之仕合隠居被仰付由、御届有之也、

一、廿一日、尊空依右之仕合、自江戸直下総国智場来迎寺蟄居也、但此寺者先年弟子俊意住持被申付、故如斯矣、

一、廿七日、鎌倉光明寺知鑑被召寄、本山住職被仰付也、并黒谷者小金東漸寺順超被附住也、

とある。知恩院住持の尊空が突如江戸に呼び出されて、京都における宗論を取り持ったのは本山に不似合・不屈きであるとの理由で、直ちに隠居を仰せつかり、千葉の来迎寺へ蟄居せしめられたのである。

(27)『門室録』寛文六年条に「当秋、江府御学寮東方之寺家二軒、移於地他、則為御寮内乎、則普請有之、同霜月事終焉、奉行者山本安兵衛・武藏八郎右衛門也」とある。

(28)『門室録』原文における角書き注記は一段下げの地の文に改めた。

(29)「一、四月廿日、本山知鑑隠居御免被仰付乎、使僧帰洛矣」とあり、知鑑は四月二十日に隠居が許された。

(30)三僧派遣のことを記す『門室録』延宝二年五月八日条の角書き注記に、「本山寺僧者、内心者今度之催堅雖為不同心、惣門中右之依為首尾、無抛如右、但其旨趣者、御門主若本坊御移於被遊者、向後寺家役者可被止、皆坊官而諸事御用可済、然者何内証定而可無力、其時者及難儀存故也」とある。要

するに若し門跡が本坊に移られたなら、寺家役者を廃止して、坊官が寺務諸事を済ます事態が予想された。それでは難儀であるから、門跡の寺務兼帯を内心では反対であったという。知恩院の意志決定・執行機関たる「役者」の、寺家役者（山役）と京都門中代表（六役）との間に根本的な差異が存する。同月十日条に、源光院が門跡家老（坊官）に、本山後住が誰かに決定したら、愚僧は両僧（門中代表の大超寺と六役代表の報恩寺）と違い、本山寺中（山内）に罷り居て、住持に奉公する立場にあり、後住を供奉し上京する積りだと語っている。

（31）『増上寺史料集』第一卷、第一〇一号文書。

（32）近世宮門跡の歴史的品格については、杣田善雄「近世の門跡」『岩波講座日本通史』第一一巻（岩波書店、一九九三年）を参照。

江戸時代と浄土宗 — 観徹の浄土曼陀羅受容を中心として —

松 永 知 海

一、はじめに

「江戸時代の浄土宗」という課題を与えられた。江戸時代の浄土宗という元禄十年（一六九七）に東山天皇から宗祖法然上人（以下敬称略）に円光大師を贈られ、その前後に宗典研究の礎が確立したといえるであろう。それらの代表的な学僧として忍澈・義山・観徹などを挙げることができる。忍澈は善導大師の一千年の御遠忌に『光明大師別伝纂註』や『勅修御伝縁起』並びに『同目錄』を編集したり、晩年には高麗版大蔵経と黄檗版大蔵経との対校事業をしている。これは近代の『縮刷大蔵経』や『正蔵経』や『大正蔵経』の編纂へと受け継がれている大事業であった。義山は『浄土三部経』をはじめとする宗典の校訂出版であるが、音読・訓読という読法を確立させたことにある。それは『選択集』の本文を決め、そこに引用される三経一論五部九卷『安樂集』等の引用典籍との整合性を図る必要があり、それぞれの伝本の校訂と併せて行う研究でもあった。観徹は義山の業績を受けて『浄土三部経合讃』を執筆し詳細な注釈をつけた。これには『黄檗版大蔵経』により出典の裏

づけをとったようで、『三部経関典』という引用箇所を典籍名とともに丁数までも記した本まで残されている。こうした学僧が黄檗版大蔵経と同様に向き合って研究し受容していたのが浄土曼陀羅である。その嚆矢として聖聡『当麻曼荼羅疏』四十八巻があるが、再評価されたのは江戸期になってからである。性愚による修理や転写、元禄十年には黒谷西翁院から四分一の版木（約二m四方）が作られて摺印された。忍澈が中興第二世の法然院には古磣や忍海などの浄土宗の画僧が描いた當麻曼陀羅が所蔵されている。また義山には浄土三曼陀羅の内『当麻曼陀羅述燹記』四巻の著書があり、道交のあった観徹には『智光曼陀羅合讃』一卷および『清海曼荼羅合讃』一卷がある。その観徹の念持した当麻曼陀羅が岡山誕生寺の宝物館に掲げられている。それは観徹が晩年の日課念仏の折に、念仏の助業として十日ごとに浄土三曼陀羅、すなわち智光・法如・清海曼陀羅を壁面に掲げていたものであった。観徹の遺品を弟子秋卯が誕生寺に寄進したものである。本稿では観徹を中心に、智光と法如と清海の三曼陀羅がどのように受容されてきたのか、その一端を明らかに

にしたい。

二、法然浄土教における浄土曼陀羅

ここである浄土曼陀羅は、周知のように阿弥陀仏の極楽世界を平安時代までの智光・法如・清海の三師が感得して描かれた伝説をもつ極楽浄土図である。

法然上人（以下尊称略）の著『選択集』にはこれらの曼陀羅の記述は全くない。しかし、伝記の一つである『法然上人行状画図』第三〇巻、東大寺講説の段では、

建久二年（一一九二）のころ、上人を請じたまつりて、大仏殿の
いまだ半作なりける軒のしたにて、入唐の時わたしたてまつれる、
観經の曼陀羅、ならびに浄土五祖の影を供養し、又浄土の三部經を
講ぜさせたりけるに、……

とあって、南都の学匠をはじめとする諸宗の僧侶たちを前に、浄土三部經を講説するのであるが、そこに観經曼陀羅と浄土五祖像の画像を掲げていたとある。浄土五祖像は「法然上人行状画図」に重源が中国から齎したとあるが、そうした画像がないことは明らかであるが、場面の絵では観經曼陀羅の画像が掲げられている。少なくとも、四十八巻伝の成立した法然滅後百年ころには、法然と観經曼陀羅とを結びつける土壌ができつつあったとみることができる。それは、善導と観經曼陀羅との関連のなかで作られたもので、第六巻には、

かの当麻寺の曼荼羅は、弥陀如来化尼となりて、大炊天皇の御宇、
天平宝字七年にをりあらはし給へる靈像なり。序正三方の縁のさか

ひ、日観三障の雲のありさま、人さらにわきまへがたかりしを、のちに文徳天皇の御宇、天安二年に、もろこしよりわたれる、善導大師の御釈の、観經疏の文を見てこそ、人不審をば、ひらき侍りしが、天平宝字七年より、天安二年にいたるまでは、九十六年なり。そのかみわが朝にて、をられたる曼荼羅の、はるかその後にはわたれる、観經の疏の文に、符合せるをば、不思議とこそ申伝て侍れ。

という一文がある。ここでは、天平宝字七年（七六三）にわが国で織あらわされた當麻曼陀羅の絵相のなかで、中台の極楽浄土を囲む三方の絵相の分け方と、第一日想観の絵相のうちに描かれる三雲の意味が理解できなかった。それが、當麻曼陀羅ができてから九十六年後、天安二年に中国から伝えられた善導大師の観經疏に書かれている文章を読むと、それらの疑問が氷解して理解できたというのである。従来の經典の理解では、序分・正宗分・流通分と三段に分けて解説してきたが、善導は観經を玄義分・序分義・定善義・散善義と四段に分けて解説している。當麻曼陀羅に照らすと、序文は向かって左辺、定善義（第一日想観より第十三雜想観）は向かって右辺、散善義（第十四観より第十六観）は下辺と、絵相と観經疏とが符合するのである。

こうした、法然伝記から法然と當麻曼陀羅との接点を見出すことはできるが、あくまでも専修念仏を説いていたのであって、智光や清海の曼陀羅にいたっては、法然伝記類にも言及がない。むしろ「つねに仰られける御詞」に、

近來の行人觀法をなす事なかれ。仏像を觀ずとも運慶康慶がつくりたる仏ほどだにも、觀じあらはすべからず。極樂の莊嚴を觀ずとも、

桜梅桃李の華葉ほども、観じあらはさん事かたかるべし。ただ彼仏今現在世成仏、当知本誓重願不虛、衆生称念必得往生の釈を信じて、ふかく本願をたのみて一向に名号を唱べし。名号をとふれば、三心をのづから具足するなり。

とあるように、観法による手段で極楽の依正二報を目の当たりにすることはできないと説いて、阿弥陀仏の本願を信じて称名念仏による往生極楽を説いている。法然の立場はこの御法語に尽きているといえよう。

一方、法然が浄土宗開宗にあたり「偏依善導一師」と仰いだ善導伝の一つに浄土五祖の一人の少康が著した『往生西方浄土瑞応刪伝』がある。そこには、

唐朝善導禪師、姓朱、泗州人也。少出家。時見西方変相歎曰。何当託質蓮台。棲神浄土。……写弥陀經十万卷。画浄土変相三百鋪。

とあり、西方浄土変を見たことがあったこと、さらに十万巻もの阿弥陀經を書写したり、西方極楽浄土の変相を三百鋪も描いたりしたこともあった、と伝えている。そうした変相の遺品は現存しないが、極楽浄土の変相について、善導の著『観念法門』の五種増上縁を明かす中に、

又若有人依観經等畫造浄土莊嚴變日夜觀想實地者現生念念除滅八十億劫生死之罪。

とあって、極楽浄土の変相を画いて、観經に説かれる極楽の宝樹や宝池や宝楼などの莊嚴を觀想することができれば、無量の生死の罪を除滅することができる、と説いている。

こうした観經に対する見解は、『観經疏』玄義分において「今此観經即以觀佛三昧爲宗亦以念佛三昧爲宗」⁽⁷⁾とあるように、観仏三昧と念仏三

昧の二つを「宗」と説いていると、解釈できる。一方法然は、善導の「上來雖説定散兩門之益望佛本願意在衆生一向專稱彌陀佛名」という文を承けて専修念仏を説き、凡夫が極楽の莊嚴や阿弥陀仏を觀想することをもって往生することを勧めている。

では、浄土宗で当麻曼陀羅をはじめとする極楽浄土の図相に、どのような註釈書が著わされてきたのかを、浄土宗典の目録から管見したい。

三、浄土宗典籍目録よりみる浄土曼陀羅の位置づけ

現存の浄土宗典籍の目録のなかで、その嚆矢とされるのは、諸行本願義を主張した覚明房長西（一一八四―一二六六）が編纂した『浄土依憑經論章疏目録』一卷である。全十篇五百十五部の項目には、

- 羣經錄第一 無量寿經二卷ほか
- 諸論錄第二 無量寿經論一卷ほか
- 釈經錄第三 無量寿經義記一卷ほか
- 集義錄第四 宝法義論一卷ほか
- 別出錄第五 大乘義章第七ほか
- 修行錄第六 般舟三昧法一卷ほか
- 讚頌錄第七 西方法事讚文一卷ほか
- 伝記錄第八 瑞応刪伝三卷ほか
- 雜述錄第九 廬山集ほか
- 偽妄錄第十 九品往生經一卷ほか

とあって、隆寛『無量寿經四十八願義』四卷や幸西『京師和尚類聚伝』一卷を含む八百八十二巻が挙げられているが、浄土曼陀羅をはじめ証空

の西山義に關係する註釈書は、記載がない。

法然門下の流れをくむ目録としては、十七世紀前半に編纂された鎮西白旗派の『浄土正依經論書籍目録』一卷の百二十五部に、はじめて浄土曼陀羅註釈書が現れる。いずれも聖聰の著した『曼陀羅疏』四十八巻と『曼陀羅疏切紙』一通¹⁰である。

また、長西録の続集本ともいわれる『総浄土依憑章疏』一卷百五部には、袋中良定の『曼陀羅白記』十二巻の記載はあるが、聖聰の『當麻曼陀羅疏』は挙げられていない。¹¹

浄土宗の目録としてはじめて項目をたて曼陀羅註釈書を紹介したのは『蓮門類聚經籍録』一卷である。無相文雄（一七〇一―一六四）の編になる目録であるが、諸本あつて記載の部数が多少異なるが、養鷗徹定が文久二年（一八六二）に編纂している。¹²

その上篇には「無量壽經類」「大經疏釈類」「觀經疏釈類」「小經疏釈類」「傍依經本類」「正依論釈類」「支那祖釈類」「支那傍讀類」の八類をたて、下篇には「選訳註疏類」「大原談義類」「遺囑法語類」「伝戒章疏類」「列祖諸伝類」「往生伝紀（ママ）類」「曼荼讚述類」「浄土名目類」「列祖伝籍類」「正統師釈類」「他師章疏類」「禦侮筆陳類」「偽妄濫真類」十三類をたてている。その位置は「浄土名目類」「列祖伝籍類」の前に在ることも注目される。上篇では三經一論五部九巻をはじめとする浄土宗義の所依の經論と註釈書、下篇では、法然の選訳集及びその註釈書、つぎに大原問答關係書、さらに遺囑法語類では一枚起請文關係、語灯録、七箇条起請文などの法然關係書がある。続いて伝戒・列祖諸伝・往生伝類と列挙して、次に曼荼讚述類が挙げられる。その解説には、¹³

浄土変相曼陀羅者、中将法如所感得也。法如廢帝朝、右僕射豐成藤公息女也。幼遁世棲息和州当麻寺勤苦精進。欲誓觀彌陀真身。一日有化尼來語令覓藕絲。絲成矣。又有化女來而為織焉。機杼軋軋有声。須刻而浄土変相。燦爛于幃中矣。実天平宝字七年六月二十有三日也。距今凡一千余歲而尚存。似有神物呵護之者。是以古今諸師。讚述解釈者不尠矣。又有智光清海感得変相。併録以備參稽。聚曼陀賛述類とあり、この変相（当麻曼陀羅）は中将法如の感得するものであつて、天平宝字七年（七六三）に織あらわされ、一千年を距て現存する画像で解説を加える諸師も少なからずあり、智光や清海が感得した曼陀羅の註釈書も併せて集めた、と書かれている。ここでは中将姫（法如）伝説に基づく記述がなされている。そして西山証空『當麻曼陀羅註記』十巻¹⁴を挙げ、次に「曼陀羅鈔四十八巻 西誉上人 古本在縁山藏中」を挙げている。このことは、浄土宗の僧侶として註釈書を著したのは聖聰で、智光・清海の両曼陀羅を含めた浄土三曼陀羅を宗義の解釈の上にのせたことになる。次に挙げるのは袋中良定（一五五二―一六三九）の「（當麻）白記」であつて「慶長十九年甲寅述之。慶安元年戊子仲冬刊之」と細註する。その他、西山僧・浄土僧・黄檗僧など曼陀羅に解説を加えた全四十七部を記載している。

つぎの『浄宗書籍目録』二巻（文久元年一八六一）は、増上寺円海寮定典の序文によると、浄土宗の書目の遺漏を補い、検索の便を計っている順に宇多（大村屋）総兵衛が編纂したものである。「イ之部」は「一枚起請文 吉水」から「スノ部」の「捨子問答 隆寛 二」で一九九三部を収録した。浄土曼陀羅類は「マノ部」に「当麻曼陀羅図

「一」にはじまり、全三十四部を挙げている。

その解説書の第一に挙げられているのは、以下の図一部と三十三部の註釈書である。

当麻曼陀羅図

同	註記	西山証空	十
同	鈔	又七卷鈔	西ヨ 四十八
同		五卷抄了恵八卷抄悉所引	三卷伝本寺縁起不審鈔
同	見聞	西ヨ	三
同	白記	袋中	十三
同	白記撮要	古鑑	二
同	縁起	鉄空	二
同	縁起	平かな	快空 二
同	縁起説	独湛	二
同	変相便覧	聞証	二
同	科節	等善寺光覚	三
同	弁釈	同	八
同	略要義	一	
同	挟鈔	一空	一
同	口決	勢州潮ヨ	三
同	弁惑	忍ヨ	二
同	綱目秘訣鈔	越後善応	附序説類事 一
同	図彙正記	江戸浅草称往院西阿	二十
同	略解	破秘訣二	

同	直談鈔	西阿	十二
同	図記	一	
同	和賛	京西導寺喚ヨ	一
同	述奨記	義山	四
同	捫象	勢州円智	十四
同	搜玄疏	大順	七 図本 一
同	搜玄疏綱要	文雄	二
同	搜玄疏採摘	靈仰	八
同	正義聴書	璣珞和尚説忍海	四
同	大意鈔	貞極	
同	黒段和解	貞極	
同	智光清海曼陀羅合賛	観徹	二
同	曼陀羅疏切紙	西阿	一通
同	曼陀羅大経開檀記	大順	四
同	反古和賛	喚ヨ	二

以上の目録の上から浄土宗の曼陀羅の註釈書を検証すると、江戸時代になつて浄土宗および西山浄土宗で注釈書が盛んに書かれたこと、中世で浄土宗僧は西誉聖聡の『当麻曼陀羅疏』四十八巻および『同切紙』一卷だけであることがわかる。聖聡の『当麻曼陀羅疏』には智光曼陀羅や清海曼陀羅の縁起についても書かれており、その研究内容は詳細である。余りにも詳しい書であつたからか、浄土宗僧で次に註釈を書いたのは袋中良定の『当麻曼陀羅白記』であつた。

四、観徹と浄土曼陀羅

かつて誕生寺に所蔵される観徹の当麻曼陀羅を中心にして、「伝記とそれを補う義山・直然の言葉、さらにそれらを裏づける観徹所持の当麻曼荼羅のうら書きと『浄土三部経合讃』に引用する浄土曼荼羅を指摘した。それらのことから観徹の学問成果は、『浄土三部経合讃』に代表されるが、その意図するところは称名念仏の精励で貫ぬかれ、その補助として極楽を具象化している浄土三曼荼羅を用いたことが理解されるのである。」と結論づけた⁽¹⁵⁾ことがあった。

ここでは、新たに観徹所持の智光曼陀羅と清海曼陀羅とを紹介して、その補強をしていきたい。

個人蔵の智光曼荼羅は箱蓋内側に「洛陽住 青木宗慶筆」とあり、縦一二三・〇糶、横六八・四糶である。

曼陀羅の下部にはその縁起をつぎのように略出している。

元興寺智光頼光從小年同室修

室し修

学頼光及暮年与人不語似有所

学す。頼光暮年に及び、人と語らず。失する所有るに似たり。

失智光恠問都無所答数年之後

智光、恠みて問うに都て答うる所無し。数年の後、

頼光入滅智光歎曰頼光は毎年

頼光、入滅す。智光、歎じて曰はく、頼光は是れ毎年の

同学也頃年無行法徒以逝去二

同学なり。頃年、行法無く徒らに逝去を以てす。二・

三月間至心祈念夢到頼光所見の所見に到る。

之似浄土問曰は何處乎答曰是

之れ浄土に似たり。問うて曰く。是れ何れの處か。答えて曰はく是れ

極楽也以汝懇志示我生所早可

極楽なり。汝が懇志を以て我が生所を示す。早く

歸去智光曰我願生浄土何可還

歸去すべし。智光曰はく、我れ願はくは浄土に生れん。何ぞ還るべきや。

耶頼光曰汝無行業不可暫留若

頼光、曰はく、汝は行業無く、暫くも留まるべからず。若し

爾汝亦生前無所作何得生乎答

爾汝、亦た生前に所作あること無し。何ぞ生ずることを得る乎。答うるに、

汝不知我往生因縁乎我昔披見

汝は我が往生の因縁を知らず乎。我れ昔し

経論欲生極楽靖而思之知不容

経論を披見し、極楽に生ぜんと欲す。靖じて之を思うに容易ならざるを

易是以捨人事絶言語四威儀中

是を以て人事を捨て、四威儀の中、言語を絶ちて

唯観浄土莊嚴多年積功今纔事

唯だ浄土の莊嚴を觀じ、多年の積

功も今ま纔事なり。

也汝小意散乱善根願生未足吾
汝、小意の散乱して善根は嚴少に
して未だ吾の

浄土業智光聞斯言悲泣不休重
の言を聞き悲泣して休まず。重ね
て

問曰何為決定可得往生頼光曰
問うて曰はく、何ぞ決定して往生
を得可し為すやと。頼光の曰はく、
佛に問う可しと。即ち智光を引い
て共に佛前に詣ず。

光白佛言修何善業得生此土佛
智光、佛に白して言はく、何の善
業を修して此の土に生を得べきや
と。佛、

告智光可觀浄土莊嚴智光重白
智光に告ぐ、浄土の莊嚴を觀ず可
し、と。智光、重ねて

佛言此土莊嚴嚴飾廣博凡夫何
佛に白して言はく、此土の莊嚴・
嚴飾、廣博にして凡夫、何ぞ

觀佛即拳右手掌中觀小浄土智
觀ずべし。佛、即ち右手を挙げて、
掌中に小浄土を觀せしむ。

光夢覺忽命畫工令圖夢所見浄
智光、夢より覚めて忽て畫工に命
じて夢に所見の浄
土の相を圖せ令む。一生、之を觀
じて終に往生を得る。



智光曼陀羅 個人蔵

このように智光は、夢により頼光が浄土を觀想することにより、極樂浄
土に往生したことを知り、自身も仏により示された極樂を画工に命じて
描かせて、終に極樂を觀想することにより極樂に往生することができた、
というのである。

このように智光は、夢により頼光が浄土を觀想することによって極樂
浄土に往生したことを知り、自身も仏により示された極樂を画工に命じ
て描かせて極樂を觀想することにより極樂に往生することができた、と
いうのである。では、觀徹は觀想の念仏を勧めることを目的にしている
縁起に対してどのような立場を取っていたのであろうか。この智光曼陀
羅の裏面には次のような觀徹の墨書がある。

智光法師感得小曼荼羅依清日老人懇望開眼供養且

以禪林之觀律師所釈欽書縁起也 伏廻願持念之行者

終焉之時定得先導無比大衆

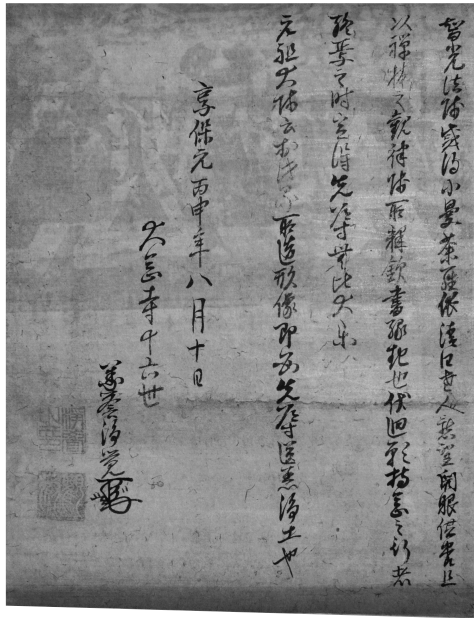
元祖大師云於此界所造形像即吾先導送著淨土也

享保元丙申年八月十日

大念寺十六世

義譽淨覺（花押）

「淨覺之印」（朱角印）「觀徹」（朱角印）



智光曼陀羅裏書 觀徹墨書

この法然の言葉として伝える根拠はつぎに挙げる了恵の輯録した『漢語灯録』巻七、「逆修説法 初七日」にある一文を指すものである⁽¹⁶⁾。

今所造立三尺尊容、模倣祇園精舍聖像、以擬最期終焉先導者也……是於此界所造形像、即作先導送著淨土之證據也。⁽¹⁷⁾

この世で造立した尊像はその人の臨終に際して極楽淨土に先導し送り著けて下さる、という言葉の根拠として、觀徹は仏像を曼陀羅の画像に置き換えていることが解る。このような表現は法然以前にもあり、源信（九四二—一〇一七）の『往生要集』には『無量清淨平等覺經』を引用して、

阿弥陀仏与觀世音大勢至、乘大願船、汎生死海就此娑婆世界、呼喚衆生令上大願船送著西方。⁽¹⁸⁾

とある。ここでは、阿弥陀仏が衆生を極楽に送著して下さる、という表現で尊像ではない。また、この部分は迦才の『淨土論』に

阿弥陀仏与觀世音大勢至、乘大願船、浮生死海就此娑婆世界、呼喚衆生令上大願船送著西方⁽¹⁹⁾

とある部分を引用したものであつて、すでに指摘されているように『無量清淨平等覺經』にはない。⁽²⁰⁾

この裏書きからは觀徹が念持した智光曼陀羅の確認と、その理由が極楽往生の先導をなす画像として拝瞻していたことを理解できる。

更に、觀徹の描かせた清海曼陀羅が瓜連常福寺に所蔵されている。これには縁起はないが、裏書につぎのようにある。

夫於吾本邦圖畫淨土聖境者凡有三相乃

是智光法女（如）清海所感也嘗常福前住

白譽秀老彩畫法女（如）變相以鎮于寺余

當先領彼山務惜闕餘二圖因而今以智

清二曼荼羅奉納之欲令州郡黎庶瞻禮

之結浮業勝縁也時

國君源公基下仁政恩惠以布國家更崇佛乘
賢夫人

大母公同心

墓下共信淨業由之啓事以靈圖設備拜瞻

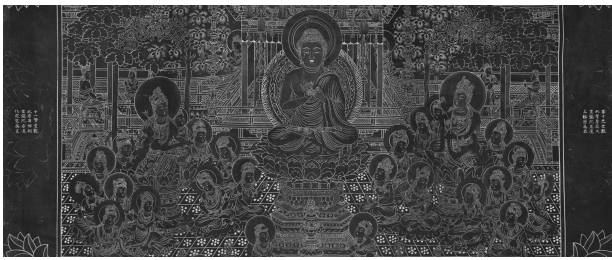
夫和璧者憑成王賞乃稱天下寶今也經

至尊之高覽則可謂妙相之增輝者也

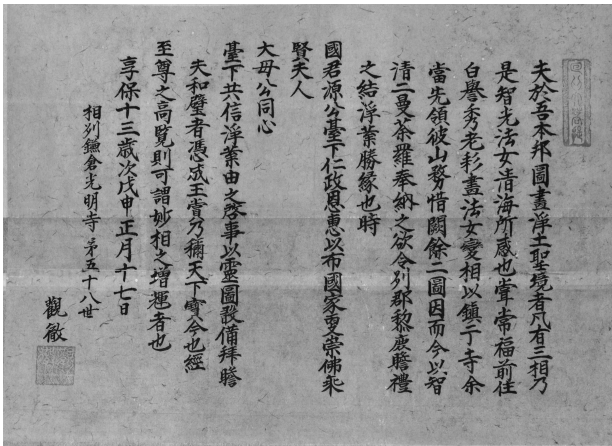
享保十三歲次戊申正月十七日

相州鎌倉光明寺第五十八世

觀微 朱角印（觀微）



青海曼陀羅弥陀三尊部分 常福寺蔵



青海曼陀羅裏書 観微墨書

これによれば、浄土三曼陀羅の内、この常福寺の前住であつた白誓秀道は法如曼陀羅、すなわち當麻曼陀羅を彩色させて寺宝とした。私（観微）も常福寺の住持のとき、智光・清海の二曼陀羅がないことを惜しみ、常福寺に二曼陀羅を奉納し常陸の国のもろの郡代・代官に対し常福寺との勝縁を結ばせ、浄土曼陀羅を拝瞻させようとした。その時に水戸藩の第四代藩主の徳川宗堯（一七〇五―一七三〇）、治世の安泰を弘め、さらに仏教を崇めさせようとした。またその夫人もその母も同心であつた。宗堯も浄土の教えを信じ、これらの浄土曼陀羅の寛政と拝瞻に備えていた。それは和氏の璧の逸話に成王の賞賛をたのみ、璧の価値が世に認められたように、いま天下の宝物とするのは曼陀羅である。至尊のご高覧を得ればこの曼陀羅の輝きが更に増していく、と解釈できる。「和璧」について、宗曉『楽邦文類』には「和璧爲天下之至寶」⁽²¹⁾とあって、この上ない宝という。その故事は永観の『往生拾因』⁽²²⁾「空治卞和之璧」を説明している了慧の『往生拾因私記』に詳しい。

楚人卞和、得玉璞楚山之中。献之武王、王使玉人相之曰石也。則刖其左足。後文王即位献之。王使玉人相之曰石也。刖其右足。後成王即位、和抱其璞、哭於楚山之下三日三夜泣盡繼之以血。王使玉人治、得寶名曰和氏之璧。⁽²³⁾

この天下の至宝である玉璞も成王の賞賛によって初めて認められたという故事にならって、この曼陀羅も至尊の高覧を得れば、輝きを増す、という解釈ができる。

観微の墨書は享保十三年（一七二八）正月十七日とある。常福寺には享保五年（一七二〇）から同十一年（一七二六）まで住持し、その年に

鎌倉光明寺に晋山しているから、光明寺主となって三年目の正月に書いたことになる。付け加えると、智光曼陀羅も常福寺に所蔵されているが、そこには観徹の墨書はない。

五、白誓秀道と浄土曼陀羅

前項の裏書で観徹は秀道が当麻曼陀羅を画かせ什物とした、と記している。秀道（一六三一―一七〇七）は幡随院・常福寺・伝通院を歴任し、元禄七年（一六九四）に知恩院に晋山し第四十二世となる。秀道は元禄十年（一六九七）、東山天皇より円光大師号を賜ったことでも知られているが、当麻曼陀羅に大変関心をもって転写させていたようである。知恩院には井上玄洞の『大曼荼羅記』一卷がある。この「大曼荼羅記」は義山の『當麻曼陀羅述獎記』の記述と関連する。

その序によれば、義山と無塵居士とは旧知の間柄で、元禄十五年正月に居士が亡父の追福のために縮本の曼陀羅を入手し彩色した。その絵具は岩倉山にある居士の別荘の庭の古石が自然に裂けたことから得られたもので、画工に見せるとこの上ない岩絵の具が得られた。その夜、夢をみて山に登り祠を拝したところ、ある人が云うにはそれは熊野権現だという。覚めて後に岩倉山は熊野権現をお祀りする山と聞いた。そこで岩絵の具は熊野権現が授けてくれた物と理解できた。曼陀羅に彩色が終り別荘にこれを納めて亡父の追福ができた。その後居士は残りの岩絵の具をもって曼陀羅を彩色して知恩院に納めた。白誓秀道はこれを聞いて嘉した。曼陀羅がはじめて紙に現れたのは空也院に珍藏されているもので、性愚が納めたものであった。秀道はこれを出させて一丈五尺の大曼陀羅

を写させるように命じた。写しすると秀道はさらに居士に命じて当麻寺に行かせ原本の曼陀羅（正図）、文亀年間の転写曼陀羅（旧図）、性愚の貞享年間の転写曼陀羅（新図）を厳密に比較考照の上完成させ、知恩院の蔵本とした。末の世までの偉宝である、と記している。

この秀道や観徹、さらには義山といった僧侶の極楽への思慕と勧誘は現在にも継承されている。この知恩院の大曼陀羅は彼岸会中に掲げられて、誰でもが拝瞻できる。義山にかかる大曼陀羅は大本山清浄華院にあり、彼岸会に同様にかかげられる。これは浄土宗定の『法要集』「彼岸会」の項に、

観經曼荼羅を内陣適當の場所に懸け、香華灯明等の供儀を設くべし。とあることによるものであらう。

六、おわりに

以上、法然浄土教では、極楽浄土を観想することによって往生しようと勧めてはいない。どこまでも三心具足の称名念仏である。しかしながら江戸時代に入ると次第に浄土宗の僧侶によって研究され注釈書も書かれるようになった。この背景には信仰を土壤として性愚・秀道等による曼陀羅の転写と義山・観徹等による浄土三部經をはじめとする宗典研究学僧と布教に熱心な僧侶たちの活躍があったと推定できる。⁽²⁷⁾

註

- (1) ここでは「曼陀羅」として標記するが、書名等ではその原題に従っている。
- (2) 井川定慶『法然上人行狀繪図』一九七頁。
- (3) 井川定慶『法然上人行狀繪図』二九頁。

(4) 井川定慶『法然上人行状絵図』一一四頁。

(5) 『続浄』十六卷五頁下。

(6) 『浄全』四卷二二八頁上。

(7) 『浄全』二卷三頁下。

(8) 『浄全』二卷七一頁下。

(9) 『大日仏』九八「目録部一」三三七頁以下。

(10) 『大日仏』九八「目録部一」三五八頁下。

(11) 『大日仏』九八「目録部一」三六一頁上。

(12) 『大日仏』九八「目録部一」三六三頁の闡譽の序によれば、黒谷金戒光明寺天從がこれを重補したともある。A大谷大学禿氏文庫写本八一八部と七九八部、B1版本 養鸕微定編（文雄原録＋天從増補録に追録増補）七三四部と九二二部、B2版本はB1版本を福田行誠（一八〇九—一八八）が再校し二四部を追録」という。

(13) 『大日仏』九八「目録部二」三五九頁。

(14) 証空著と仮託されたてきた。

(15) 「観微と浄土曼荼羅」『佛教大学仏教文化研究所報』創刊号、九頁。一九八四年三月刊。

(16) 『浄全』九卷三八四頁下。

(17) 『浄全』九卷三八五頁下。

(18) 『浄全』一五卷九〇頁下。

(19) 『浄全』六卷六六七頁下。

(20) 『往生要集』岩波文庫（三一六一）二六五頁注一三。

(21) 『浄全』六卷九二二頁上。

(22) 『浄全』十五卷三九〇頁上。

(23) 『浄全』十五卷四五八頁上。

(24) 本紙全五紙、法量縦 三〇・一糎、横三三〇・六糎。張題簽「大曼荼羅記」。本文ははじめに次のようにある。

知恩院大曼荼羅記

本山知恩院大曼荼羅者／四十二世／白譽大和尚所置也

江戸時代と浄土宗

大和尚聞無塵居士藏／熊野大権現所賜彩土命居士／令詣当麻寺寫／聖圖命者固重稟者克恪自其／像相之儼印明之密環蔓之繁……

(25) 『當麻曼陀羅述獎記』卷第一并序（元禄十五年七月十五日義山序）（一丁オ元禄十六年三月刊）

居士無塵予舊識也。今年春正月、居士為先考遠忌之追福、買縮本曼陀羅一鋪、彩飾之。居士別野在巖倉山。方起筆際其庭際古石自裂出九色彩土。居士未知之適登遊觀之。引画工視之、工驚歎輒磨為粉。乃無上彩具而光耀潤沢非人間物也。居士初得彩土之夜、夢登山拜祠。有人告曰、熊野権現。覺後聞之巖倉山即権現所鎮也。因知所得彩土即是権現所賜也。填彩事畢納之別野。遂遠之志遂矣。其粉之余者緘而閣之。其後居士、又欲彩飾曼陀羅一鋪藏本山知恩院。白譽大和尚聞而嘉之。聖圖始現於紙者、珍藏在空也院斯乃性愚之所置也。大和尚特命出之以為其写本而写一丈五尺大曼陀羅。写了又命居士、令詣当麻、質諸聖圖。於是居士歷拜旧新正三圖考照研覈無不罄精微成而藏諸本庫直叔世之偉宝也。

(26) 一七八頁。

(27) 布教の僧侶の一人に西阿がおり、糸魚川善導寺には発願の當麻曼陀羅が什宝としてある。また教学では大玄の『蓮門学則』には曼陀羅注釈書が挙げられている。そうした受容の広がりとは深みについては別稿を期したい。

付記

本稿を草するにあたり、多くのご所蔵寺院を調査させて頂いた。直接には総本山知恩院・大本山清浄華院はじめ瓜連常福寺、過去には獅子谷法然院・黒谷西翁院・糸魚川善導寺の関係各位には、お彼岸前後のご多忙のなかご協力頂きました事、御礼申し上げます。

知恩院の代替わり

伊藤 真 昭

はじめに

浄土宗寺院は血縁相続ではないため、住職と次期住職の間に血縁はない。また弟子が相続するにも制約があり、簡単なことではない。知恩院末では檀家の希望する住職は認められず、原則として本寺の差配により次期住職が決定される。

これまで末寺の住職交代について研究してきたが、本稿では浄土宗寺院の総本山である知恩院での住職の相続についてみていきたい。その際に典拠とする史料は知恩院の山役者が日々の動向を記録していた『日鑑』である。そのため検討対象時期は『日鑑』が残されている時期ということになる。

そもそも江戸時代の知恩院住職は第二九代満誉尊照から第七三代名誉学天までの四十五人である。その間の住職代替わりをみると、遷化と隠居と二通りのパターンがあるが、圧倒的に遷化が多く、隠居は八人だけである。そこで遷化として第四代通誉岸了、隠居として第四三代応誉田理の代替わりの事例を具体的に追っていききたい。この二人を取り上げたのは、『日鑑』に記載されている住職のうち、代替わりの様子が分かる遷化と隠居の最初の事例だからである。

知恩院の代替わり

一 通誉岸了の遷化

① 遷化からの引き継ぎ手続き

通誉岸了は、『新撰往生伝』⁽²⁾によると、伊勢国出身で、小金東漸寺、新田大光院、鎌倉光明寺を経て、正徳五年（一七一五）知恩院住職となった。しかし翌享保元年（一七一一）七月十七日に遷化する。七月七日に「先日之吐逆分別而御草臥」の状態となつて以後、連日のように医師が診察に訪れている。しかしその甲斐なく、十七日「午ノ刻、御丈室御臨終、寿七十、九ツ時也」と正午頃遷化した。知恩院ではすぐさま山役の九勝院を所司代・東西両町奉行に遣わし、岸了の遷化を報告した。そして京都門中・門前代官・領内庄屋にもこのことが触れられた。門前では鳴物停止が命じられ、弔意を表現した。

七月十八日には、二十日の葬儀と、葬儀後の二十二日に後継住職を迎えるため江戸に六役の浄福寺と山役の九勝院が江戸に下向することが決定した。十九日には江戸増上寺役者天徳寺と摂取院に、浄福寺と九勝院が江戸に下向することを飛脚で知らせ、増上寺に後任住職決定への助力を依頼した。

七月二十日、葬儀が執行された。それが終わると同時に引き継ぎのための作業も始まった。岸了の弟子である知立・吟聴・専括に対して、手元にある金額と、借金があればその金額を報告するように求めた。二十日にそのことについて話し合いがもたれた。弟子達からは、岸了の借金が百両あり、そのうち二十五両はすぐに返却するが、残りの七十五両は八月十六日に返却する旨の証文が提出された。この百両は「大師御報謝金」から、つまり全国の末寺から三年に一回上納される金銭から岸了が借りていたものであった。

また手元にある金銀から知恩院に提供する金額が協議された。弟子達は在任期間も短いのでとても出せないと断ったが、知恩院からはなんとか銀二貫目程は出せないかと、双方協議した結果、弟子達は知恩院に三貫目を提供することになった。また方丈内を明け渡すことも弟子達に伝えられ、とりあえず弟子達の道具類は山内の九間院に運ばれることになった。二十五日には協議の結果決まった三貫目を弟子達から請け取り、またその他の精算も全て済んだ。弟子達からは岸了の遺志であった大塔建立のために、岸了からの三百両の寄附も引き渡された。

八月十日、弟子の専活が知恩院に来て、岸了の石塔を五七日に建立すること、宝蔵に納める御影も大塔建設が成就した際に納めたいことを伝えた。この大塔建設は結局実現しなかったが、十四日には岸了の位牌が出来上がり、御影堂に安置された。二十四日には、弟子達が九間院から引き退き、完全に知恩院から岸了色が一掃された。九月六日には四十九日の御霊膳が備えられ、十九日には岸了の御影絵像が完成し、蔵に収められた。こうして満中陰までの間に次の住職を迎えられるような様々な引

き継ぎ作業が実施された。

②次期住職決定の過程

七月二十二日に浄福寺と九勝院が次期住職御迎えのために江戸に出立する。二人だけでなく、人足なども合わせる総勢二十五人と馬三匹での出発であった。このうち人足十三人と馬三匹は宿場から宿場までの宿継人足・伝馬で、その提供依頼が知恩院からなされた。八月十三日に、江戸に到着した浄福寺・九勝院から八月七日付の書状が知恩院に届いた。その内容は、八月六日に二人に江戸城登城が命じられ、そこで伝えられたのは小石川伝通院住職然誓沢春に知恩院住職が命じられたというものであった。知恩院ではそれを受けて各方面にそのことを知らせた。また沢春へも知恩院役者や大衆中から住職就任の賀意を伝える手紙を送った。ところが、徳川吉宗の將軍宣下が八月十三日であったので、その御祝いと重なり、なかなか將軍への御目通りがかなわない状況であった。そのため速やかな沢春の上洛がでぎずにいた。九月一日によりやく御礼・御目通り・献上物の進呈が先例の通り首尾よく済んだことを知らせる手紙が九月七日に到着した。また九月四日に宿継人足の提供を各宿に命じる朱印状も幕府から発給され、十一日に江戸を出発し、二十二日に京都に到着することが十三日に知恩院に伝えられ、そのことはすぐさま京都門中と休憩所になる山科阿弥陀寺・大津華開寺・草津常善寺にも伝えられた。

沢春の上洛を間近に控えた八月二十日から知恩院山内の掃除が始められた。またこの日には沢春宛ての紫衣被着綸旨と女房奉書の下書きが草津常善寺に届けられた。これは朝廷から下される内容の確認であろう。

二十二日、沢春は草津を出発し、大津華開寺、山科阿弥陀寺を経て山内の良正院に到着した。沢春は、ここでしばらく休息した後、正午過ぎに知恩院御影堂に到着した。焼香後、御対面所で迎える役者達に対して御十念を授け、休息した。休息の後、元日のように山内の様々な人びとの御礼があり、それは午後八時頃まで続いた。

一方で山役の浩徳院は大津より先に出発し、所司代・東西両町奉行に沢春到着の報告をした。片山伊予は禁裏へ綸旨の下書きを提出し、綸旨発給を依頼すると、二十五日に取りに来るようという返事であった。

九月二十三日、沢春は知恩院門跡、上使松平讃岐守頼豊、所司代水野和泉守忠之、京都町奉行諏訪肥後守頼篤・山口安房守直重らに御礼の挨拶を行った。上洛の際に発行された伝馬朱印はこの日所司代に返却された。二十五日、禁裏から綸旨が発行され、正式に朝廷からも知恩院住職として認められた。こうして二十六日に入院式が挙行される準備が整った。

九月二十六日午前十時、沢春は庫裏より出発し、三門にて焼香し、東坂下から輿に乗り、鎮守拝殿で焼香・三拝、阿弥陀堂・経蔵・勢至堂・御廟に参拝した後、御影堂内陣にて袈裟を掛け替え、「常之座」に立った。大衆も立ち、その後綸旨が読み上げられた。入院式終了後は大方丈で食事があった。

十月八日、沢春は参内して、中御門天皇に拝謁した。そのまま靈元法皇、新中和門院・九条輔実・近衛家熙・一条兼香の摂関家、徳大寺公全・庭田重条の両武家伝奏、申次の清閑寺治房、そして禁裏付武家等に御礼をした。翌九日には所司代と東西両町奉行とも対面し御礼している。

そして十日には、無事入院を果たした御礼のため、江戸に浩徳院が下向した。

その後は各地の末寺からの祝儀を受けて、それが十二月四日まで続く。伝言も含め百五十カ所ほどの寺院が、あるいは単独で、あるいは門中を代表して祝儀にやって来た。遠くは対馬国からもはるばる御祝いに駆けつけているが、大半は畿内近国の諸寺院である。こうして一連の代替わり行事が終了した。

二 応誉円理の隠居

正徳五年（一七一五）五月二十二日、時の第四十三代知恩院住職応誉円理が隠居した。それ以前、江戸時代に入ってから、遷化でなく隠居した住職は、知恩院が幕府に提出した書類によると、寛文三年（一六六三）に隠居した第三十六代帝誉尊空、延宝二年（一六七四）に隠居した第三十七代玄誉知鑑がいたが、この頃の『日鑑』が現存せず、隠居した前知恩院住職の処遇がどうなっていたのか、当時の様子がよくわからない。

最終的には帝誉尊空は元禄元年（一六八八）十一月七日に江戸で遷化し、玄誉知鑑は京都五条新善光寺に移った後、伊勢国山田清雲院に移り延宝六年三月六日にそこで遷化している⁽⁴⁾。

そこで、本章では、『日鑑』が残っている時期で最初に隠居した知恩院住職応誉円理の事例から隠居の経緯、隠居した後の立場をみていきたい。応誉円理は隠居後、玄誉知鑑と同様新善光寺に住んだが、知鑑と違い、遷化するまで京都を離れなかった。前住職が京都にすることで後任住職にどういう影響を与えたのかを考察したい。

①円理の隠居

応誉円理はなぜ遷化まで住職を務めなかったのか。そのことを示す史料は管見の限り存在しない。そのため推測になるが、ひとつはその年齢があるのではないだろうか。円理は隠居した正徳五年時点で、七十七歳であった。三代以降三九代直誉感榮、四二代白誉秀道が七十七歳で遷化している。この二人を超えないように遠慮して隠居したことが考えられる。確かにこの年の正月は「風氣」つまり風邪を引いていて、十九日の御忌にも出座がなかったが、それが隠居の理由にはならない。その後は体調不良の記事がないからだ。そうすると体力的な問題ではないし、実際に遷化したのは十一年後の享保十年である。これが年齢が理由と考える所以である。

隠居に向けての行動が史料上伺えるのが次の言動である。正徳五年二月九日に、円理が知恩院に銀三〇貫目を祠堂として寄附した。その際円理は「これは兼ねてから隠居した時に寄附しようと思っていたが、手元に置いておいても利息が入ってくるわけでもない。少しでも早く寄附したら寺中のためにもなるだろうと思ひ寄附することにした。これを貸し付けに回して利息を寺中で配分するように」と山役に申し伝えている。このことから時期は未定であるが、隠居するつもりであったことが表明されたことになる。そして円理が正式に隠居を表明したのは、四月二十四日のことであったが、これは四月十五日から十七日まで勤められた徳川家康百回忌法要が終了した直後でもあった。年齢的なことや大きな法要を終えた区切りに、兼ねてから考えていた隠居を表明したと考えられる。

四月二十四日、円理は先ず山役に隠居のことを伝えた。その後六役が晩になって知恩院に招集された。このことを知らされた六役は円理に隠居しないよう慰留した。翌日には大衆中も慰留したが、円理の決意は固く、この日円理は山役の先求院と崇泰院を伴い、所司代と東西両町奉行の二条三所に隠居の承認を求めに行った。

円理は先ず東町奉行山口直重のところにいき願書を提出した。山口は所司代にも願い出るように伝えた。次に行った西町奉行諏訪頼篤は留守だったが、所司代水野忠之のところで出会え、隠居を願ひ出た。所司代では直接水野とは会えなかったが、用人に願書を提出し、追って返事があることを伝えられた。

その日のうちに東町奉行所より最近二、三代の知恩院住職が隠居や遷化した年数の問い合わせがあった。これに対し知恩院では四〇代専誉孤雲から四二代白誉秀道の遷化年月日と最近では隠居がないことを返答した。⁽⁵⁾ 同月二十九日、奉行所より隠居が認められたらどうするつもりかと尋ねてきたので、五条下寺町にある新善光寺に移るつもりだと返答している。その際知恩院における後任住職選定方法についても報告している。⁽⁶⁾ それによると、知恩院では先代が隠居あるいは遷化した際、すぐに二条三所に、そして江戸では増上寺に報告し、後任住職を御迎えするため山役と六役が一人ずつ江戸に行くことになっていた。ただし遷化後であれば、一七日が過ぎて「寺請取」以後出発したという。二人が江戸に到着する前に後任住職が決定することもあるが、その時も江戸城での御礼はすることになっていた。この「寺請取」は、前章でみたように遷化した先代住職の弟子達が知恩院から出て行くことを指すのであろう。

こうして京都から江戸に円理隠居の報告がなされ、許可が下りるのを待っていたところ、五月二十二日、所司代水野忠之の屋敷から呼び出があった。円理が行くとそこには東西両町奉行も同席していた。そこで水野から江戸から隠居の許可が出たことが円理に伝えられた。円理が知恩院に戻るとすぐさま山内はもちろん、京都門中にもそのことが知らされた。二十六日、円理は知恩院を出て新善光寺へと移ったが、この後後任住職が上洛するまで知恩院は無住状態になってしまった。

②円理隠居直前の騒動

円理の隠居表明は実はこれが最初ではなかった。正徳三年（一七一三）三月二十九日、突然円理が隠居を表明したことがあった。その理由がよくわからない。しかしそれまでも当麻寺奥院を隠居所と考えていたように、全く気配がなかったわけでもなかった。そのため役者は翌日「御尤至極」と同意はしたものの、「御達者」な円理は寺役も十分務められるとして、所司代等に願い出に行こうとする円理を慰留した。このことは六役にもまだ伝えられていなかったもので、早速山役から報告したところ、六役も円理に隠居を強く慰留した。

しかしそれでも円理の意志は強く、四月一日、円理は所司代に隠居を願ひ出た。所司代松平信庸は、「軽々しく隠居を口にしてはならない。これまで老中との間を取り持ってきたが、隠居するとなると我々に問題があると老中から思われてしまう」などと強く慰留し、隠居の願ひを取り上げなかった。そのためこの一件はしばらく進展しなかった。

しかし円理が再び隠居を口にする事態が生じた。ことの発端は正徳四年正月九日に円理が二条三所へ礼参した際、六役を同行させたことであ

った。これは「当年初而之事」、つまり前例のないことであった。そのため座る順番を巡って翌々十一日、山役と六役の間で相論になったのである。これに対して円理は六役に対して「山役・六役惣而致和合」とかく不和二無之」と話した。それを受けて六役と山役の話し合いの場が持たれた。六役は、山役の方から不和になるようにしている、それは「山役ハ物ニナレ御座候故、（中略）六役ハ無用ニ相見」えるから、円理も両者が「不和合之様ニ相見申候様ニ思召」されたのだと、「段々恨を被申」て、山役を非難した。特に清光寺・浄福寺・西園寺がその急先鋒であった。二月二十六日に六役が山役に要求したのは、二条三所への正月御礼の順番と、六役の仕事が山役が奪っていることに対して、新たに六役の職務内容や位置づけを明確化した円理制定の「条目」の書付がほしいというものであった。三月十九日、六役と円理がこの件で話し合った際、円理はこの要求に対して「内々書付之願、先年分無之事」として拒否した。これに対し六役の天性寺や西園寺が円理に対して「何角と申」して反論したため、激怒した円理は、自分をないがしろにする六役に対して「隠居」を宣言したのであった。これに驚いた六役は「御前へ三度迄罷出、御機嫌直り候様ニ何茂段々申候へ共」、円理は「御承引無御座候」という状態だった。

そこで四月七日には六役は連名で辞任を願ひ出た。このことについての円理の判断は不明であるが、ついに六役は東町奉行山口直重に訴え、六月十一日に六役と山役が奉行所に呼び出され、そこで「対論」があった。

その判決は七月二十一日に出された。それによると、①山役と六役が

相論になることは、双方不届きである、②六役は徳川家康の浄土宗法度にも規定されているものであるから、山役だけで評議してはいけない、③今後は双方和融し、六役に山役を加えて評議するように、④三月十九日の円理御前での評議で、山役の九間院と六役の西園寺が円理の御前で声高に口論したことは無礼であり、九間院・西園寺とも役職罷免と謹慎を命じる、というものであった。

この判決以降、円理は隠居のことを口にしなくなった。しかし翌正徳五年四月二十四日に隠居を表明したのは先述の通りである。二年前には認められなかった隠居がなぜ今回は認められたのか、『日鑑』は明らかにしない。

③後任住職の決定

隠居が認められた理由はともかく、次は後任住職の選定に移る。遷化の場合は前章で述べた通りである。六月一日に六役の清光寺と山役の九勝院が後任住職御迎えのため江戸に向けて出発した。円理は知恩院住職として初めて大僧正に任官した人で、後任住職も大僧正に任官することを幕府に希望した。

後任住職は六月十九日に江戸城白書院において老中が居並ぶ中、増上寺と鎌倉光明寺が呼び出され、光明寺通誓岸了に決定したとの知らせが、同月二十七日、知恩院に届いた。知恩院では早速山内はもちろん、所司代・両町奉行所、京都門中・六役中等に触れられた。

そして七月二十八日に江戸を出発した岸了が八月九日に到着予定だと手紙が届いた。後任住職が決定してから出発が遅れたのは、将軍家宣の病気のためで、結局將軍への拝謁はできずに、七月二十二日に登城して

老中に挨拶して献上物を納め、二十三日に宿送りの朱印状が発行されて、二十八日に出発の途についたのであった。慣例では、①桑名宿から関宿の間に知恩院から足輕一人を遣わす。②上洛前日は草津で宿泊する。③上京の日は瀬田まで行者・門前代官・御供の侍などが迎えに行く。④膳所まで六役が迎えに行く。⑤大津華開寺で休息し、そこに山内残らず行く。⑥山科阿弥陀寺に小休止し京都門中がそこで対面する。⑦到着すると山内で先ず良正院に入る、となっていた。⁸⁾良正院は徳川家康の娘、督姫の菩提寺であった。これが沢春の際にも踏襲されたことは前章で述べた通りである。

そして九日、岸了は草津を出発し、瀬田、膳所、松本、大津、山科を経由して良正院に入り、正午過ぎに知恩院に到着した。到着後本堂に御参りし方丈を見回った後、対面所で休憩した。翌日は所司代・東西両町奉行、前住職の円理、知恩院門跡に到着の挨拶回りをし、昼頃には御所より知恩院住持職勅許の綸旨と女房奉書が到着した。これは知恩院側より下書きを奏聞して出してもらったものである。

十二日には入院式が行われた。山門で焼香し、輿に乗って坂を上り、鎮守の拝殿で焼香。ここから徒歩で阿弥陀堂まで行きそこで焼香、さらに経蔵でも焼香し、輿に乗り勢至堂まで行き礼拝し、御廟に参拝した。御廟参拝はこの時が初めてであったと『日鑑』には記されている。その後また輿に乗り本堂に入る。開山の袈裟を懸けて着座した後、綸旨が読み上げられ岸了に渡された。焼香礼拝の後、四奉請、阿弥陀経等を称えて終了した。

入院の儀式後は、連日所々からの御礼を受けた。御所へは二十一日に

参内し、二十二日には参内の御礼として所司代・東西両町奉行、円理、知恩院門跡等に挨拶した。これで住職交代に伴う大きな行事は終了した。

円理が新善光寺に隠居してから一ヶ月ほど経った六月二十九日、円理の隠居所へ基本的には毎月朔日に御礼御見舞いに参上することが知恩院で決められた。とりあえず年内の当番が定められ、七月良正院、七夕先求院、八月崇泰院、九月靈雲院、節句信重院、十月九勝院、十一月浩徳院、十二月源光院となった。これは遷化の際にも、隠居後京都を離れた際にもなかったことである。知恩院としても隠居してから全く無関係というわけにはいかなかったのである。実際にはこのほかにも、三月と五月の節句にも訪問していることが『日鑑』から伺え、それは円理が示寂する三年前の享保七年まで続けられる。

④住職の遷化と御隠居

享保元年（一七一六）七月十七日、通誉岸了が遷化した。七十歳であった。直ちに円理にもその旨が伝えられた。岸了の遺言で、遺体は火葬ではなく土葬とされた。埋葬場所は「応誉大僧正之西隣」であったので、まだ遷化していない円理の墓所も確保してあったようだ。

そして二十日に予定されている「焼香」、つまり導師は通常であれば末寺の長老が務めるべきところであるが、今は前住職の円理がいるのだから円理が務めるべきだという意見が、大衆中にも岸了の弟子中にもあった。円理の存在を無視できなかったのである。しかし円理はもし長老が辞退したら務めようという返事で、いったんは固辞した。それでも弟子中たつての願いで円理も導師を引き受けたようだ。葬儀当日、円理は先ず九勝院に入り、そこに弟子中・大衆中が挨拶に来た。行列が衆会堂

の玄関より出発し、本堂の正面から外陣に入った。外陣の東座には役人・寺家ら、西座には惣門中ら、そして正面には曲衆に座った円理がいた。葬儀終了後円理が退出し、行列はそのまま勢至堂に上がっていった。五条に戻った円理の元には早速弟子中らが参上し、御礼を述べた。三十日には再度焼香御礼として銀三枚を献上したが、円理はそのまま返却したので、その後袈裟を進上した。

こうして岸了の葬儀は終わったが、ここで問題が生じた。それはこの年四月三十日に亡くなった七代將軍徳川家継の百箇日法要が八月十一日に迫っていたのである。導師をすべき住職が知恩院には不在であった。またそれに向けて家継の位牌が十日に出来上がり知恩院に納められることになった。知恩院に納められる際は、位牌の開眼法要を勤めることになるが、その導師もどうするか問題となった。

そこで知恩院ではどのように対処すべきか所司代に伺いをたてた。知恩院からは「隠居大僧正」円理が導師を務めるか、次期住職が上洛するまで延期するかを選択肢を提示したが、所司代の返答は、これまでそういうことは先例がないが、円理が導師を務めることに支障がないのであればそうすればいいというものであった。

この二つの事例からは、円理がいたことによって、滞りなく岸了の葬儀と、家継の位牌開眼供養と百箇日法要が務められたことがわかった。住職不在時のバックアップ機能を円理が果たしていたのである。円理もその重要性を認識していたようで、岸了の葬儀の際は先例を重視して末寺の長老が務めるようにと遠慮したが、それでもということであれば引き受けるつもりでいたし、家継百箇日法要では遠慮した形跡は全くなか

った。しかし位牌開眼法要は次期住職沢春上洛後の十月五日に務められたことをみると固辞したようである。

⑤金襴袈裟一件

享保三年（一七一八）二月七日、泉州尾崎善性寺が知恩院に来て次のようなことを願ひ出た。去る三日に参内・院参したことで、円理より金襴の五条とお墨付きを拝領した。現住職沢春からも御召風の五条とお墨付きを拝領できないかというものであった。これは却下されたが、問題は円理が知恩院に無断で末寺に金襴の五条を与えたことであつた。そこで円理に仕えている加藤平八を呼び、この実否を問ひだした。加藤平八もこのことは知らないといい、円理本人に確認すると返答した。するとこれは事実であつた。円理の返答は、参内の祝儀として与えものである、田舎では参内を遂げた者が金襴を着ることは構わないということであるし、門中が集まる場では善性寺も遠慮して着ないだろうと思うので与えた、というものであつた。

そこでこの件について、二月十三日、円理が知恩院に来て沢春と善性寺の件で密談する場が設定された。その結果円理は次のようなことを主張した。「善性寺は好身ではないけれども、百万遍から頼まれて円理が住職時に善性寺住職にした人物である。それで祝儀として金襴の五条を与えたのであるが、先日この件で知恩院役者がやってきて、こういうことは困る、今後こういうことは役者に尋ねてからにしてほしいといってきた。隠居したからといって、人に物を与えることまでいちいち役者に断ることはないだろう。その上増上寺が金襴衣を許している事例も間々ある。京都でも黒谷や百万遍も許している。他の本山では自由に末寺に

金襴衣を許可しているのに、知恩院では認めないというのであれば、惣本山の威光がない」というのだ。

この主張に知恩院役者は困ってしまった。円理は前住職であるだけにその意見を無視するわけにもいかず、そうかといって知恩院の立場もある。また沢春も知恩院に来てまだ日が浅いので役者の見解を確認したが、それに対する返答は沢春も納得するものであつた。結局知恩院では善性寺の願ひ出、つまり知恩院から五条袈裟を下賜することを認めなかった。しかし同時に願ひ出していた、善性寺一代限りの別触を認めることにした。この折衷案でなんとか納めようとしたようだ。

この一件では、知恩院役者や現住職にとって、京都にいる知恩院前住職は権威があるだけに、現任者にとって非常に対応に困ることとなる厄介な存在になることもあつたことがわかつた。

④本覚寺一件

享保三年（一七一八）六月八日、五条本覚寺住職品誉が病気のため隠居を願ひ出て許された。後任住職を誰にするかについて沢春がこういった。「本覚寺後住については、隠居大僧正から大宮法善寺を本覚寺に転住させてほしいと頼まれている。格別のお頼みなので法善寺に申しつけようと思う」と。そして十一日には大宮法善寺順了長老が本覚寺住職に任命された。

しかしすぐには本覚寺に入れなかつた。それは法善寺の後住がすぐに決まらなかつたからである。それというのも法善寺旦那が前住職の刹簪の住職復帰を願つたからであつた。しかし檀家から「願之住持者寺法故」許されなかつた。結局順了が旦那を説得して、二十三日、好身の中

から誠善致宜長老が法善寺住職となった。これを受けてその翌日順了が本覚寺に入った。

末寺住職の人事は本寺住職の専権事項であるが、前任職である円理から「格別」の依頼であれば、沢春も無視できなかったのである。かといって『日鑑』をみる限り、この事例以外には円理の介入はないので、例外とみてよいだろう。

しかし、享保五年十月、その本覚寺で円理が絡む借銀問題が浮上した。十月二十六日、円理から丹羽伊織と並河新八が知恩院に口上書を提出した。それは「本覚寺には円理が以前資縁銀を預けていた。しかし本覚寺は長年無住であり返済がなかった。今回新住職が入ったので返済されるかと思っていたところそれがない。そこで公儀に訴えることにしたので、そのことを知恩院にも報告する」というものであった。そこで知恩院では翌々二十八日に本覚寺を呼び、内々に円理に相談するよう伝えた。十一月一日、知恩院は本覚寺を呼び出し、その後の経緯を報告させた。

本覚寺は、「空也寺を通じて内々にこの件について円理側と連絡を取ったところ、並河が本覚寺に来て事情をよく知る者を二、三人寄越すようにしたので、行かせた。おそろくうまくいくのではないかと返事した。

これを受けて七日、丹羽伊織が知恩院に来て、公儀へ訴えるのをしばらく延期してほしいと本覚寺が頼んできたので、延期することにしたこと、ついでには先日提出した口上書を差し戻してほしい、というので口上書を返却した。知恩院では十一日に本覚寺を呼び出し、円理側が公儀への訴えを取り下げたことを伝え、本覚寺もなんとか借銀を返済できるよう手配することを返事した。

しかしながら問題はここから混迷していく。本覚寺からの借銀返済が実行されなかったのである。二ヶ月後の翌享保六年二月一日、円理は、先住の借銀「拾五貫目」を返済するよう公儀へ訴えると通告してきた。知恩院では本覚寺を呼び出し、事情を聞いた。本覚寺は「先月二十九日ようやく十五貫目のうち三貫目を工面して円理に返却した。そして証文を書き直し、今後は利息を支払いながら元銀を時間をかけて返却したい」と申し上げたところ、納得していただかず、公儀に訴えられることとなった」と返答した。知恩院では円理側に公儀へ訴え出ることをやめるように説得したが、円理を納得させることはできなかった。そしてとうとう二月三日円理は公儀へ訴え出た。その後も連日本覚寺は訴訟取り下げを円理に願い出たが、聞き入れられず、六日に本覚寺と寺中の四人、それに組寺二ヶ寺が知恩院から呼び出され、善後策を協議した。その結果はさらに当座の返済額を二貫目「増銀」し「又々侘」びることしかなかった。しかし本覚寺が円理側にそのことを申し入れても「御承引」はなかった。

そして二月十二日、奉行所から知恩院に呼び出しがあり、翌日行ってみると、円理からの訴えの件であった。奉行の判断は、これは知恩院の内部で解決すべき事案だとして、差し戻しとなった。このことをすぐさま円理に報告すると、円理はこの件について、すでに先月奉行所に行つて奉行が仲介するという話は知っている、しかし知恩院ではこの件について今ままで放置していたではないか、として強硬な態度を崩さなかった。

二月十五日、円理が年始として沢春に会いに来た。対面した際円理は

「本覚寺借銀不埒二思召候事」と「一心院事不届者と御申事」の二つのことを話し出した。「一心院事」というのは、一心院末寺の名が書かれた御忌中の張り紙の中に、円理と同じ「応誉」と書かれていたことを指す。そもそも「一宗之僧侶、当山代々之誉号差除候義、宗門之大法」(二月二十日条)であったという。そのため円理がこれを見て「中々御腹立強」いものであった(二月十八日条)。円理は関係者全員の「追放」を主張した。しかしこの件は二月二十日に一心院が「遠慮」、つまり軽い謹慎で、すぐに赦免されたことで決着が付いた。

残る問題は本覚寺借銀一件であった。円理は「今月ハ相待、来月ニ罷成候ハ、又々公儀へ申上、方丈も役者もはぢをか、せ迷惑為致可申と、段々御腹立之事」(二月二十二日条)と、この件にかなりの強硬さで臨んでいることが目立つ。本覚寺も返金しようとするが、用立てできるのはせいぜい「五貫五百目」であった(二月二十九日条)。なんとかこの金額で「埒明」くようと御願いしたところ、「終御承引」となり、この問題に光明が差した。

ただし円理は条件を出した。それは新しい借用証文には山役・六役の「両役人宛致加印候様」というものであったが、知恩院でもそれは「不罷成」と拒否する姿勢であった(三月三日条)。しかしこれについては円理が妥協し、組寺と本覚寺寺家が残らず加判することで決着した(三月八日条)。そして本覚寺が「御隠居大僧正銀子拾五貫目之内、今日五貫五百目致返納、残ル九貫五百匁証文仕直シ、組・寮舎加判二而相済」むこととなった。三月十三日、奉行所にもこの旨を報告し、正式にこの一件が落着きを見せることとなり、以後は内理が騒ぎ立てる記事

はみられなくなった。

今後の課題

遷化した通誉岸了と、隠居した応誉円理という二人の事例を取り上げた。遷化の場合も隠居の場合も後任住職決定過程は同じであった。それは知恩院で決定するのではなく、幕府が決定していたということである。おそらく増上寺が後任選定にあたっては大きく関わっていたと想定される。そして決定後の経緯も全て慣例通り行われていたことがわかった。

しかし今回は受け入れる側の知恩院に視点を固定したので、実際の選定過程の解明や受け入れ過程の慣例化はどのようにして形成されていたのか今後の課題となる。

それでは遷化と隠居で異なる点は何かという点、それは後任住職への引き継ぎである。引き継ぎを弟子がするか、本人がするかの違いである。岸了の場合は、遷化しているので実際の引き継ぎは弟子が行った。引き継ぎの中で最重要事項は経済的な問題であった。借金の返済や寄附、位牌や御影の作成などは弟子が行った。しかし知恩院住職は何のために借金をしているのだろうか。またその一方で大塔建設のために三〇〇両を知恩院に寄附している。いったい住職の会計はどうなっていたのであるうか。そうしたことも今後の課題となる。

遷化の場合は様々な残務処理・引き継ぎを完了してから「寺請取」となるが、本人がいる隠居の場合はそれほど問題にもならず、円理の時には『日鑑』にもそういった記事がほとんどなかった。何かあっても本人にすぐさま確認できるからであろう。円理は体力的問題で隠居したので

はないため、隠居後も十一年間新善光寺に滞在した。その間逆に知恩院住職の方が三人交代した。

隠居が知恩院近くにいることで生じるメリットもあればデメリットもあった。メリットは、住職不在の際に住職の代行ができるということである。家継百箇日法要の事例はそれにあたる。一方でデメリットは、様々な点で無視できない存在であるということである。円理の個人的性質にもよるのかもしれないが、お金に関して非常に厳しい一面が垣間見れた反面、五条袈裟の許可など自分の懐が痛まないことには比較的無頓着で、円理の行動に知恩院が対応に苦慮する場面が多くみられた。おそらく元氣な隠居は知恩院にとってデメリットの方が大きかったと思われる。

毎月一日には役者達が交代で御機嫌伺に赴いていたが、それが途絶えるのが享保七年七月一日のことであった。その理由は「今度之出入不相濟中ハ、御礼御請不被成候」ということであった。「出入」とは、五月三日に東西両奉行に訴え出た「両役致争論」、つまり山役と六役の相論であった。これ以後毎月の御機嫌伺が復活することがないまま円理は享保十年に示寂した。山役と六役の相論は円理在住時にも隠居騒動に発展した根深い問題であったが、これは江戸時代を通じて知恩院の課題であった。

註

(1) 拙稿「近世浄土宗寺院における本末・寺檀関係と住職の異動―近江湖南地域を素材にして―」(『佛教文化研究』五五 教学院 二〇一一年三月)。

知恩院の代替わり

- (2) 『浄土宗全書』第十七卷。
- (3) 「正徳五年役者書翰」一〇一(『知恩院史料集』日鑑・書翰篇五)
- (4) 藪内彦瑞編『知恩院史』(一九三七 知恩院)。
- (5) 「正徳五年役者書翰」八九(『知恩院史料集』日鑑・書翰篇五)
- (6) 「正徳五年役者書翰」一〇四(『知恩院史料集』日鑑・書翰篇五)。
- (7) 『日鑑』宝永五年閏正月三日条。
- (8) 「正徳五年役者書翰」一五二(『知恩院史料集』日鑑・書翰篇五)。

黄檗僧と洛陽善導寺

―善導寺第六世如実との交流―

はじめに

近世日本に明より黄檗の仏教を伝えた臨済宗楊岐派の隠元（一五九二―一六七三）は中国福建省の黄檗山萬福寺の住持であった。^① 隠元の渡来は長崎興福寺の住持であった逸然（一六〇一―一六六八）の招請によるものであった。逸然は承応元年（一六五二）四月に第一回の招請状を送り、八月に第二回、翌年三月に第三回、十一月に第四回と、再三にわたって招請状を出したので、隠元はその熱意を感じてついに応請を決意したのである。それを知った道俗は日本への渡航の中止を願ったが、隠元は約束を違えることもできず、また道俗の願いを無下に却けることもできないので、三年後に帰国すると約束して出発した。隠元は承応三年（一六五四）六月二十一日厦門を出帆して、七月五日に長崎に着き、翌日興福寺に入る。^② その一行は弟子の獨言、獨知（のち慧林と改めた）、大眉、惟一、獨吼、獨湛、良衍（のちに南源と改めた）、雪機、古石、揚津、良哉らと彫仏師・仏画師・仏具工・縫工・建築技師などの諸種の職人をも含めた三十名だった。隠元の宗風は日本臨済宗と違って禪淨双修であっ

黄檗僧と洛陽善導寺

田中芳道

た。妙心寺二百十九世虚樞了廓（一六〇〇―一六九二）は長崎に赴き、興福寺で隠元と接見して法儀を視察した。その見聞は手紙で妙心寺百九十六世禿翁妙宏（一六一一―一六八二）に伝えられている。^③

渡来から約四年後の万治二年（一六五八）、隠元には幕府から京都近郊に一寺建立の許可が伝えられ、現在の宇治市に土地を賜って新寺を建立することになる。隠元はこの寺を本国と同じ黄檗山万福寺と号した。^④ 約三年後の寛文元年（一六六一）隠元は新黄檗山に開基として晋山した。翌々年には法堂が建てられ、その翌年には禪堂と、次々に建物が建てられて行った。

隠元とその弟子等はいずれも受戒会を開き、能家、在家を含めた多くの人々に授戒をしている。萬福寺では寛文三年（一六六三）十二月に日本で最初の授戒会が開かれている。^⑤

隠元とその弟子は日本の諸宗の諸師と交流、また土地を与えられた幕府を介して皇室とも接触している。まず隠元は後水尾法法皇（一五九六―一六八〇）の帰依を受け、寛文三年（一六六三）五月二十五日に法皇

が隠元の最初の日本人弟子龍溪⁽⁷⁾（一六〇二—一六七〇）を介して法語を求められたのに対し法語一章を作って奉答した。それ以降法皇は隠元に香、金子、硯箱を下賜されている。寛文六年六月には、高さ約二尺の金塔に収めた仏舎利五粒を下賜されている。隠元はこれを松隠堂⁽⁸⁾に安置した。

隠元の弟子の獨湛は、萬福寺第四世となり、又浜松の初山宝林寺を開基して教化に勤め、諸宗の諸師とも交流している。獨湛の伝記である『黄檗第四代獨湛和尚行略』によれば、獨湛が「蓮宗の翹楚」つまり日本浄土教の諸師、知恩院第四十二代白譽秀道（一六三一—一七〇七）、黒谷金戒光明寺第三十六代薰譽寂仙（一六四四—一七〇七）、誓願寺の超然（一七一七）、眞宗院の慈空（一六四六—一七一九）、鴨水善導寺如實（一七二二）、華頂の義山（一六四八—一七二七）、蓮華谷梅香寺の寅歳⁽⁹⁾（一七二二）、西岸寺の古磻（一六五二—一七二七）、眞言律の東方山安養寺の高僧戒山慧堅（一六四九—一七〇四）とその弟子湛堂慧淑（一六六九—一七二〇）、比叡山慧心院の貞曉僧正、禪家の草菴慧中などと「法喜交⁽⁹⁾」をしていたことを伝えている。他に法然院の忍濃（一六四五—一七二一）とも交流していたことが珂然『獅谷白蓮社忍濃和尚行業記』に伝えられている。

また慈空の伝記『城州深草眞宗院沙門性憲傳』には「講⁽¹⁰⁾往生要集。一勸⁽¹⁰⁾化道俗。黄檗獨湛。佛国高泉。方恋⁽¹⁰⁾蓮社。来結⁽¹⁰⁾法盟⁽¹⁰⁾。」とある。つまり慈空性憲は源信の『往生要集』の講義をして僧や在家を教化していた。黄檗の獨湛や佛国寺の高泉（萬福寺第五世）はまさにその蓮社にこころひかれ、慈空の所に来て法盟を結んだという。ここから獨湛だけ

ではなく高泉も日本における念仏の法門に心ひかれていたことが知られる。

また珂然撰『義山和尚行業記』には、獨湛と善導の日本における邂逅について、「又一年嘗⁽¹¹⁾講⁽¹¹⁾觀經四帖疏及⁽¹¹⁾行儀分⁽¹¹⁾黄檗獨湛禪師大⁽¹¹⁾隨喜⁽¹¹⁾之⁽¹¹⁾」と記している。つまり義山がかつて善導の『觀經疏』と「行儀分」の講義をした時、獨湛はそれを聞いて大いに随喜したという。宗曉（一一五一—一二二四）の『樂邦文類』卷第三「歷代蓮社繼祖五法師伝」には中国における蓮社五祖として、始祖慧遠に続いて善導・法照・少康・省常・宗頤をあげているが、獨湛は故国の法師善導の日本における受容の姿に深く感銘したのである。

このように黄檗僧は皇室、幕府そして日本仏教の諸僧と交流しながら、多くの黄檗文化を伝え、また逆に多くのことを日本の諸僧に学んでいたことがわかる。

ここでは獨湛が交流していた浄土宗諸僧のうち、今まで知られていなかった京都善導寺第六世顕譽如実を取り上げ、善導寺に残る隠元と獨湛の資料を中心に黄檗諸師と浄土宗侶の交流の一端を考察していくことにする。

一、善導寺と開山

京都市中京区二条鴨川西岸にある善導寺の開山は然⁽¹²⁾菅清善（一六〇五）である。清善が、六角堂の付近に草庵を建立したことが善導寺の始まりである。しかし天明八年（一七八八）の大火にかかり草庵が焼失して、当時の住持、善導寺第四世旭誉了無（一六四〇）が長谷川重

兵衛の寄進によつて現在二条通に移されて現在にいたる。善導寺に伝わる当寺創建に関する資料には次のように記されている。

善導寺 創立由緒

開山然譽清善筑後善導寺ニ在リ、一夜靈（瑞）夢ヲ感ス曰ク當山ニ善導大師真筆ノ肖像アリ既ニ久シク函底ニ埋レ人知ルヲナシ若シ道俗拝謁ノ開誘アラハ寧ろ利益多カル可シト爰ニ於テ詰且函底ヲ搜レハ果シテ一鋪ノ肖像ヲ得タリ清善感夢ノ瑞ニ驚キ則チ帝都ニ馳セテ六角堂ノ東側ニ一字ヲ建設シ尊影ヲ安置シ善導寺ト號ス時二人皇百七代 正親町院 永録丁卯年ナリ

この由緒によれば、筑後の善導寺にいた清善は、ある夜靈夢を感得した。それは善導大師の真筆の肖像画が人知れず箱の底に埋れている。もし道俗がその肖像画を拝謁する機会を作れば、多くの利益があるだろうというものである。清善がそれを搜すと夢告通り、箱の底に肖像画があり、驚いた。それを京都に持って行き、永禄十年（一五六七）に六角堂の東側に堂宇を建立して、その肖像を安置して善導寺と号したという。善導寺にある目録の「仏像」の条には「善導大師の御影（御自筆當山縁由ノ御影）」と記録されている寺宝があるが、これは筑後善導寺から清善が将来した善導大師自画像のことであろう。⁽¹⁾

善導寺については『蓮門精舎旧詞』第二冊「山城」には次のようにある。

○善導寺 同（本山）末同（山城）州京都 起立永禄年中 開

黄檗僧と洛陽善導寺

山源蓮社然譽清善上人慶長九甲辰年二月廿三日寂⁽¹²⁾

ここでは善導寺が知恩院末として、右の由緒通り永禄年中（一五五八～一五七〇）に建立され、開山が然譽清善であること、さらに清善の没年日を記している。

また善導寺開山清善について、善導寺に伝わる資料（この資料に表題がないためこの稿では『善導寺縁起』と仮称する）の「高僧」の条には次のように述べている。

開山然譽清善証人ハ元備中ノ産加陽氏ナリ十六歳ノ時筑後善導寺ニ於テ薙髮シ後鎌倉光明寺ノ學林ニ遊ヒ頗ル英名アリ稍星霜ヲ経テ鎮西ニ歸リ前記ノ靈夢ヲ感シ京師ニ上リ當寺ヲ建立シ念佛ヲ弘通シ衆生ヲ濟度ス後天正十四丙戌年亦大龍寺ヲ建立シ慶長九甲辰年二月廿三日寂墓碑當寺ニアリ

この記事によると清善は備中（岡山県）の出身で十六歳で剃髪して鎌倉光明寺の學林で学び英才で知られたが、筑後の善導寺に戻り、靈夢を感得して京都に行き、善導寺を開基して念仏を弘通した。天正十四年（一五八六）には大龍寺（浄土宗京都教区嵯峨組）を建立して、慶長九年（一六〇四）二月二十三日に寂した、墓碑は善導寺にある。清善は善導寺と大龍寺の他に法雲寺⁽¹³⁾（浄土宗京都教区鴨川組）も創建している。

この清善について『鎌倉光明寺志』の「撰門」には次のように記している。

○源蓮社然譽清善は備中人賀陽氏筑後善導寺弟子にて光明寺に來り訪宗尋要す後花洛に遊び二條樋口に善導寺又法雲寺を開立す慶長九年二月二十三日滅¹⁴

ここでは清善が鎌倉の光明寺に宗学の要を学び二条のあたりに善導寺と法雲寺を建立したことを述べている。

大龍寺については『京都黒谷蓮門精舎旧詞』第四十四冊 金戒光明寺末には次のように記されている。これによれば清善の没年月日が善導寺所伝とは異なり、十一年早くなっている。

○大龍寺 山城國愛宕郡四條通御旅町 八部山 起立天正十四

丙戌歲開基源蓮社然譽清善上人遷化文祿二癸巳歲正月廿五日¹⁵

また法雲寺には専念寺の隆円が文政五年（一八二二）八月に記した『法雲寺縁起』が所蔵されている。そこに清善のことを次のように記している。

ここに然譽清善上人といへる淨家の大徳いませり。俗姓は、賀陽氏備中の國人なり、幼にして、發心し、鎮西善導寺に入りて祝髪し、後相州鎌倉光明寺に錫をつけて、螢雪功成し、學牒満じて宗戒兩脈の奥旨を傳えうけて自證にくらからざりければ、これより諸國に遊化して、専ら專修念佛を弘通し、円頓大戒を

勸進す。いたる所その化益を蒙むるものあけてかぞえがたし。

永祿十年丁卯春、都に來たりこの清水に靈鬼ありて、人皆怖畏することを聞きて、これをいたましくおぼして、この水邊にかたばかりなる庵をむすびて、明暮念佛し給ひしに、その鬼靈ふたたび出ることなかりけり。こは邪鬼にて逃さりけるか、はた迷靈の解脫しけるにやらん、いづれにまれたふときことなりとて、諸人安途の思ひをなしぬ。この故に清水庵の上人とよびて、人多く帰崇し日課念佛を誓約するものいとも多くありけり。されば洛陽六角堂邊に一寺を建立し、鎮西の師席をしたい、善導寺と名けて彼寺の開山初祖とはなり給いき。〈元和二年丙辰善導寺旭譽上人住持の時長谷川氏何某檀那となりて、法雲寺の東隣に移せり〉

この誌によると清善は筑後の善導寺で出家、鎌倉光明寺に遊学して、宗戒兩脈を受けた後、専ら念仏教化し、また円頓戒を勸進する。永祿十年（一五六七）に上洛、清水の地に邪鬼が出没すると人々が怖れているのを聞いて、庵を結び明け暮れ念仏したところ、邪鬼は逃げ去ったのか、あるいは解脫したのか、現れなくなった。人々は安堵して清善上人を清水庵の上人と呼んで日課念佛を制約するものが多くなった。そんなこともあつて洛中六角堂の近辺に寺を建立して善導寺と号した。元和二年（一六六六）、善導寺住持旭譽上人の折、長谷川氏が壇越となつて善導寺を法雲寺の東隣に移したといふ。¹⁶

二、善導寺第六世如実

善導寺の第六代住持如実¹⁷は、多くの黄檗僧と交流していた。善導寺所蔵の『善導寺縁起』には「高僧」の条に開山清善と第六祖如実のことだけが記されている。そこで如実について次のように記されている。

第六世顕譽如實上人ハ憶佛居ト號シ備前産能勢氏ナリ唐僧黄檗ノ南源獨湛諸師ト友トシテ善シ殊ニ詩文ヲ能クシ頗ル英邁ノ質アリ後西院帝御歸依浅カラズ、眞翰御歌一軸、三十六歌仙一箱勅作竹花生、等ノ拝領モノアリ享保五子年五月二十四日寂壽八十四其名書畫便覽ニ見エ墓碑當寺ニアリ師ニ関スル書畫多シ就テ見ル可シ

つまり善導寺の第六世顕譽如実は憶佛居と号し、備前の国の人で、能勢氏の出である。黄檗の南源や獨湛と善知識としていた。特に如実は詩文の才能に長けていた。後西院天皇から厚い帰依を受け、眞翰の御歌一軸、三十六歌仙一箱と勅作の竹花生などを頂いていた。享保五年（一七二一）五月二十四日に八十歳で寂した。如実の名は『本朝古今新增書畫便覽』¹⁸にも載せられており、その墓碑は当寺にある。師に関する書画は多く残されているので見ることができる。

また珂然撰『獅谷白蓮社忍激和尚行業記』巻上には、忍激が清水の觀音菩薩を礼する時に如実と接見していたことを述べている。そこでは「京師鴨水善導寺如實上人」とあり、その割注に次のように記している。

黄檗僧と洛陽善導寺

爲^ナレリ人ト豪俊 自^レ幼至^ルマテ老^ニ。好^テ學ヲ不^レ厭^カ。有^ニ能^クスルノ詩ヲ聲^ナ。法友傳誦ス。嘗^テ爲^ニル師ノ影像ヲ贊^ヲ其ノ齡ト高年。九十ノ老筆。辭章勞烈。足^ニレリ以^テ傳^ニル世ニ於^ニ無窮^ニ其ノ詞ハ今題^ニ識^ス于^ニ行業ノ卷末。輓偈ノ左方^ニ。故^ニ不^レ載^セ茲^ニ其ノ追^ニ耄期^ニ。益^ク壯皆^ナ類^ス此^レ。¹⁹

つまり如實上人の人物をいえば勝れた器量の持ち主であつて、幼少より老齢に至るまで、学を好み満足することはなかった。詩作に秀でて名声があり、法友はその詩文を暗誦していた。かつて忍激師の影像に贊を寄せた。それは齡九十歳の老筆によるものであつた。贊文は忍激師の功績をよく顕彰していて、長く後世に伝えるに十分なものであつた。その贊はこの行業記の巻下の弔詞に見ることができるので、ここには載せていない。老齢におよんで益々意氣盛んなることは全てにわたっていると述べている。ここに出る忍激への贊文は次のようなものである。

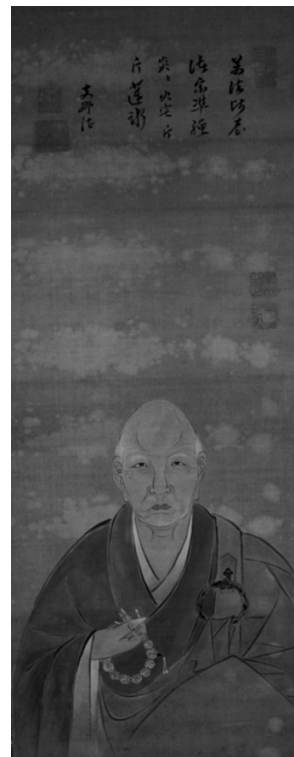
忍激和尚像贊^二首 憶佛居九十翁如實

個ノ老和尚。德冠^ニ世雄^ニ。單^ニ提^ノ念佛^ヲ。開^ニ示^ス羣蒙^ニ。考^ニ證^ノ三藏^ヲ。鼎^ニ新^ス蓮宮^ヲ。道容卓爾^ト無^シ餘長。輪珠一串ノ家風。坐臥經行絶^ス餘念ヲ。持名三昧度^ス沈淪ヲ。戒光潔白^{ナリ}秋江ノ月。獅子峯頭^ニ轉^ニ法輪^ヲ。〈九十翁ノ事ト載^テ在^ニ于^ニ行業上卷ノ中^ニ天麟禪師ハ黄檗山獨湛和尚ノ之高弟^{ナリ}也²⁰〉

すなわち、この老和尚の徳は世雄の名に値するものである。ひとえに念仏の法門を以て多くの蒙昧の人々を教導感化した。大蔵経対校の行業は新しい仏堂にまことに相応しいものであった。仏者としての姿は抜きんでいて他に勝るものがなかった。念珠一玉を古い馴染みとしていた。坐臥にも経行にも余念を雑えることはなかった。執持名号による口称三昧によって難度の苦海を渡っておられた。持戒の生活が放つ光は潔白で、秋の澄んだ月光を水面に映すようであった。説法獅子吼の先頭に立つて法輪を転じておられた。〔割註〕この忍激への如実の賛は『行業記』巻上に収録されている。天麟禪師とは獨湛の高弟子のことである。

ちなみに天麟は『近代諸上善人詠』と『授手堂浄土詩』を編纂している。

ところで善導寺には黄檗の仏教に大きな影響を与え、獨湛も深く敬慕していた蓮池大師雲棲株宏（一五三五―一六一五）の肖像画が所蔵されている。その軸表装の裏面には「雲棲大師 獨湛和尚賛 京師善導寺如實」と書かれ、またその箱書きにも同筆で「雲棲大師像 黄檗四世獨湛賛 善導寺如實」とある。この彩色の肖像画は江戸時代中期に京都で活躍した絵師で善導寺に墓がある山口雪溪（一六四八―一七三二）の筆になるものである。



雲棲株宏の肖像(山口雪溪画)善導寺蔵

萬法師者諸家準繩炎炎火宅斤斤蓮邦

つまり、「萬法の師となるものは仏家の規矩である。（その規範を行ずる者は）炎炎と燃え盛る火宅で浄土を明察する」と述べている。ここで獨湛は雲棲株宏の学識と浄土教化について讃えている。

如実は隠元と共に来朝し、隠元入寂後にその『広録』や『隠元禪師年譜』を編纂した弟子の南源性派（一六三一―一六九二）とも交友があった。南源の語録には善導寺や如実に関するものが多く見られる。南源の弟子道曜が編纂した『南源禪師芝林集』全二十四巻には高泉の序が置かれている。その巻第一では如実の人柄を次のように讃えている。

過「善導寺」贈「如實上人」
 以「徳而化」人所「趣無」不「吉」ナラ以「善而導」人所「貴」フ行眞實
 君也際「澆時」揮「戈揚」佛日「念」佛佛現前佛光從「口」出廣化

長安ノ民^レ樂^{ハシメテ}善咸^レ歸^一一^ニ拽^レ杖我重來蓮開^テ香滿^レ室^ニ ⁽²⁴⁾

つまり南源が善導寺を訪れて、如実に贈った五言古に、「如実上人は徳をもつて人々を教化する。如実上人が趣くところには必ず吉祥がもたらされる。それは「善」をもつて人々を「導」くからである。如実上人の貴い所以は、その行が真実で尊ぶべきところにある。人情が薄くなった末世に遭遇して迷妄の闇を破す智慧の戈をふるって仏の慈悲の日を世に現した。「仏を念ずれば仏が現前する。仏の口より光明が出る」とい

う徳で長安の人々を広く教化し、善を願わしめ、ことごとく阿弥陀一仏に帰依させた、その善導大師の教えが伝わる善導寺に私が掛錫し、たびたび訪れるとそこには人中の芬陀利華の香りが室に満ち溢れている」。ここで南源は如実の念仏者としての人柄を称えるのに、「善」と「導」の二文字を用いるとともに、その末世における教化の姿を善導に重ね合わせているのである。南源はまた如実を次のように讃えている。

過^ク善導寺^ニ贈^ル如實上人^一

壽光學士久^ク聞^レ名喜^ヒ得^一今朝一咲^ノ迎^ル四壁ノ圖書標^シ
韻致^ヲ滿懷ノ雪月富^ム生平^ニ軒開^テ共^ニ叙^フ三春ノ話性敏^ニ能^ク通^ス兩^ニ
國^ノ情導^ニ引^ノ兆民^一歸^ニ正信^ニ應^{サニ}知^ル道價ノ重^一連城^{ヨリ} ⁽²⁵⁾

つまり、「久々に浄土の学士である如実の名を聞いて喜びを感じた。それで今朝をほほえみを以て迎えることができた。四方の書架にある書物は風雅な趣きをかもし出している。雪の日の月は平生よりも心に満ち

て残る深い思い出である。軒の窓を開き共にめぐり会えた三たびの春の語らいをしながら過ごした。如実上人は明敏でよく両国の心に通じていて多くの人々を教導感化している。全ては正信に由来する。仏道の価は連城より重いことを知るべきである」。ここには仏法が流伝した両国において互いに教化を通して結縁した南源と如実の善知識としての交流がみられる。

また南源が善導寺でお斎を頂いたその謝辞が次のように伝えられている。

謝^ニ善導寺ノ齋^一

兩朝丈室承^ニ清供^一數里看^レ山出^ニ洛陽^一半偈裁成^ノ勤^テ致^レ謝歸^一
來^テ尚覺齒牙^ノ香^ニ ⁽²⁶⁾

つまり南源は「兩朝方丈で齋食を頂くことができた。遠くに山なみを見ながら洛中を出た。帰途、程よく作偈をし、仕上げて謝辞とした。自坊に帰ってもまだ齒牙の香りが甦ってきた」と如実との出会いの回想している。この謝辞の偈にある「齒牙」は善導寺に奉安されている仏牙のことである。この仏牙に関して多くの黄檗僧が善導寺を訪れ、讃文を残している。

三、獨湛への如実の香語

獨湛が入寂した折、悦山がその送葬の儀において「四佛事法語」、つまり鎖龕、掛真、起龕と進塔の法語を述べている。また三十三人が香語

を述べている。それを蒐集して『挽偈稱讃浄土詠』が編集されている。三十三人の中唯一浄土宗の僧侶として香語を述べているのが如実である。その香語は次のようなものである。

其三十一 憶佛如實上人

仰見^ル龜毛ノ拂。一魔度^ス日東^ヲ。師^ハ歸^ニ寂滅^ノ樂^ニ。人^ハ惜^ニ化縁^ノ終^ヲ。天樂拂^ニ雲外^ニ。妙華翻^ル室中^ニ。西方稱^ニ上首^ト。扶起^ス願王^ノ風。

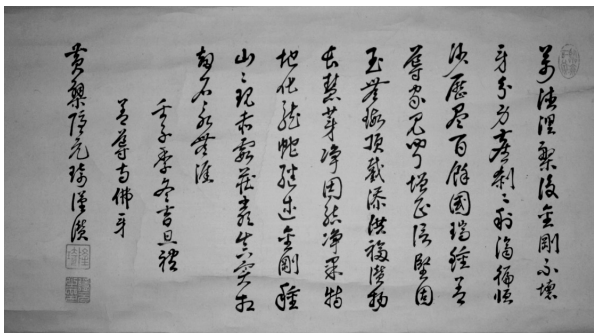
すなわち、「獨湛禪師が手にした払子を仰ぎ見れば、そのひとふりで日域の人々を済度されてきたように思われる。師は無為涅槃の寂滅の境に帰入された。人々はその教化の縁が終わったことを惜しむ。今は天樂が障礙の雲を払い、妙華が室中になびいている。師は西方浄土の指導者として、日本に阿弥陀仏の本願の風を起こされた」と獨湛をたたえている。

このように如実は黄檗僧と交友を深める中、「作福念仏図説」を印施して念仏教化につとめた獨湛の葬儀の香語を呈するほど或いは求められるほど黄檗との交流をもち、また信頼を寄せられていたのである。

四、隠元の仏牙讃

隠元は寛文六年に後水尾法皇から仏舍利を賜っている。「黄檗山佛舍利記」には釈迦牟尼仏について「以^ニ三昧^ノ火^ヲ闍^ニ維^ス金軀^ヲ火光^ノ中含

利無^レ窮^リ散^ニ滿^ノ天上人間龍宮海藏^ニ俾^ム天龍八部一切^ヲ群生^ヲ咸沾^ニ利樂^ニとある。ここには隠元の仏舍利観がうかがえる。すなわち釈迦牟尼仏の金体は「その大慈悲力による胸中からの」三昧の火によって茶毘にされ、仏舍利は多くの地に分散して、さまざまな世界で、さまざまな生類に利樂を与えたと述べられている。南源は隠元の伝記『普照国師年譜』を編纂している。そこには隠元が寛文十二年（一六七二）、八十一歳の時に善導寺の仏舍利に寄せた讃が収録されている（本文八十字）。それは次のようなものである。



善導寺蔵

萬德涅槃後金剛不壞
牙分身塵刹々利濟徧恒
沙歷百餘國瑞鍾善
導家見聞増正信堅固
玉無瑕頂戴添供福讃揚
長慧芽浄因結浄果特
地化龍蛇繼述金剛鍾
山々現赤霞莊嚴真実相
劫石永無涯
壬子季冬吉旦禮
善導寺仏牙
黄檗隠元琦謹讃

つまり、「萬徳円満の釈迦如来が涅槃に入られた後、その金剛不壊の

菌は、無数の国土に分散した。それによる利養と救済は数限りない国土に遍く及び、百余りの国々をめぐり尽した。吉祥なる仏舍利をとりわけ敬愛したのは善導寺である。それを見聞すれば正信が増長し、その信には堅固な玉のように瑕などない。仏菌を頂戴すれば福が添えられ差し向けられる。讃めたたえれば智慧の芽が育つ。淨因を修すれば淨果を招く。とりわけ佛の説法教化を助ける龍蛇と化して、金剛の法鐘を護持繼承し伝えて行くこととなる。あたかも山々に夕焼けが美しく現出するように、真実相を莊嚴する。その様子は終わりのない時間のようどこまでも果てしない」と、仏教東漸の日本でみる仏舍利を讃嘆している。

この讃とほぼ同文が隠元の語録である『松隠老人随録』に「洛中善導寺佛牙讚」（八十字）として収録されている。また『普照国師廣録』にも収録されている（六十字）。

仏舍利信仰はインドに始まり広く仏教文化圏に及んでいる。中国や日本ではそこが舍利放光などの神変、靈驗、感應伝と共にまとめられ伝えられている。例えば中国では道宣撰の『廣弘明集』巻十七、同『集神州三宝感通録』巻上、道世撰『法苑珠林』巻三十八（敬塔篇）、巻第四十（舍利篇）、『義楚六帖』巻之一（入滅舍利）、清代の妙然『阿育王舍利瑞應集』、また日本では各種の『舍利講式』や仏舍利奉納願文が著わされたり、書かれ、文政四年（一八二二）には台山千光院釋義有が『佛舍利驗傳』二卷を撰述するなど、仏教東漸の国に舍利信仰盛行の跡を見ることができ、ここに取り上げる仏牙仏舍利賛文の背景にもそうした歴史を確認することができる。次に隠元門下の獨湛と高泉の仏牙賛を見ることにする。

五、獨湛の仏牙讚

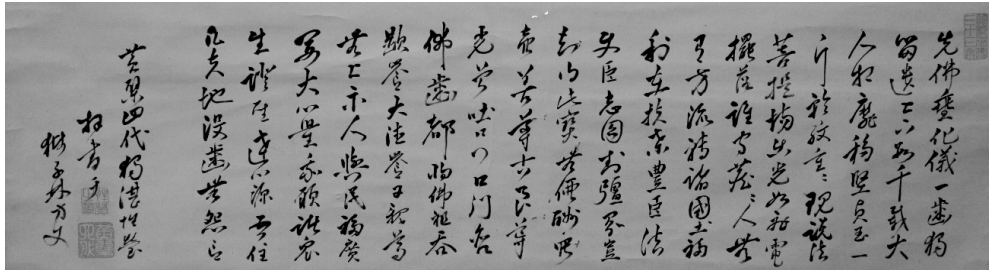
獨湛は如實と交流する中で善導寺にある舍利塔を見聞することになる。黄檗山萬福寺にも、隠元が御水尾法皇から頂いた仏舍利塔がある。獨湛は『初山獨湛禪師語録』その仏舍利について次のように述べている。

黄檗山御賜佛牙舍利讚

齒牙一具骨堅貞珠玉從^二何^一所^一出生^ス身後^ノ化儀垂^二異域^一光
中^ノ機感攝^ス羣情^一育王^ノ塔樣留^二千古^一律主^ノ神交在^二三片誠^一解^二
佩^ノ兔聖躬^一頌^テ到^レ此^二檗山高^一與^二竺天^一平^{ナリ}

つまり、「一具の仏舍利、その靈骨は堅貞な珠玉である。それはどこから生起し來ったのか。釈迦如來は入滅後、教化の行き先を天竺以外にも差し向けられた。仏牙舍利の光の中で、それを感じた多くの人々が救済された。それは阿育王塔の場合のように千古にわたって留まる。そこには持律者同志の心と心との交流の誠がある。仏牙舍利の謂れがよく知られ心に留まり、分かれたれこの萬福寺に到ったのである。この新黄檗山の氣高きことは天竺と等しい」と、宋代に中国において盛んになった阿育王信仰の流れの上に舍利塔をとらえている。

獨湛は善導寺の仏牙舍利にも賛を書いている。それは次のようなものである。



善導寺藏

先佛垂化儀一齒獨
留遺上下所千載大
人相靡移堅貞玉一
片輪紋重々現說法
菩提場出光如初電
擺落誰聞藏藏人無
間方流轉諸國土福
利在扶桑豐臣法
使臣志図知疆界豈
知得此寶無價酬買
壳善導古良導
光曾吐口門口門含
佛齒都將佛祖吞
顯譽大德譽日親尊
無上示人與民福廣
開大心量我願諸衆
生證坐達心源靈住
願眞地沒齒無怨意

萬福寺第五世高泉の語録の一つに門弟子道享・道清編録の『高泉禪師

洗雲集』二十巻がある。その中に巻第十五と第十六に「銘」が蒐集され

ている。巻第十六には善導寺の仏牙について次のような銘を書いている。

すなわち、「先佛は教化の方便を垂れ、ただ一齒をこの世に留め遺された。上下を尽くして千年、大人相そのものは移り変わることはない。堅き如意珠の一片は、意のままに法輪の形象をたびたび現し、菩提説法の道場では、光を出だすこと雷鳴の初めの電光のようである。宝閣を開いて誰が法蔵に預かり聞くのだろう。人を懷き包むことに定まった方角などない。さまざまな国土を流転して、いまその福利の糧は扶桑にある。豊臣公の命を受けた家臣は、自分の力の及ぶ範囲を知ろうした。どうしてこの舍利の入手によって、売買による報酬などが価値あるものではないと知ることができようかと。善導大師は古より人々を良く仏道に導く人であつた。曾て仏の光が念仏する善導の口から吐き出された。その口には三十二相の一つにある仏歯が含まれ、念仏は仏祖を吞み込んでいたかのようなのである。顯譽大徳如實上人は、広く親しみ尊ばれることこの上もない。人民に福を示すのに、大いなる心量を開かれた。私が人々に願うことは、万有根源の心に触れることである。靈性の落ち着きどころはそのような眞実の地を願っている。仏歯を見ることができなくても何ら無念のおもいはない」。この獨湛の善導寺の賛文には、大唐に相い伝えられていたという善導の弥陀化身説が踏まえられている。

六、高泉の仏牙銘

萬福寺第五世高泉の語録の一つに門弟子道享・道清編録の『高泉禪師洗雲集』二十巻がある。その中に巻第十五と第十六に「銘」が蒐集されている。巻第十六には善導寺の仏牙について次のような銘を書いている。

佛牙銘并序

洛陽ノ善導寺ニ有佛牙ニ體方ニ而豎長二寸許リ潤サニ指色如ニ
紫金ノ牙ノ端ニ有ニ卍字一如ニ籀文ノ根分ニ三ニ支頭ニ有ニ圓ナル孔ニ相
傳フ先將軍征ニスル三韓一皆得ニ三韓又得レリ自ニ身毒計ルニ今將ニ三千
載ニナラント嘗テ置ニ水晶ノ宰堵波ノ中一人天鬼神ノ所ニ共ニ瞻仰ス寺僧
請レ造「銘爲レ之銘」曰

我聞三界ノ師滅ニ度ス跋提ノ側一自運ラニ三昧ノ火闇ニ維ス眞金色一
火後ノ設利羅不ニ翅サハ千萬億ノミナラ遺ニ來テ此ノ一牙一展轉ノ傳ニ三
域一希有ナル勝ニレリ優曇ニ千生難ニ丹得一爰ニ來索ニ我銘ニ須彌ヲ研テ
爲レ墨ト寫ノ至ニ劫盡ル峇一究竟非レ可ニ極莫レ若クハ返ニ自心ニ心明ニ
全ニ萬德ニ回ニ觀ニ此一枚一非レ離亦非レ即⁽³¹⁾

つまり、洛陽の善導寺に仏牙がある。方形でその寸法は豎は二寸ばかり、広さが二指ぐらいである。色は紫金のようである。端に卍字があり書体の籀文のようである。つけねは三つに分かれてその頭に円い孔がある。伝えるところによると朝鮮から得たもので、朝鮮はまたインドから得たものである。考えてみると今から三千年がたっている。それはかつて水晶の小塔に収められていた。人天鬼神は共に仰ぎ敬慕した。善導寺の住持に請われて次のような銘を作った。「釈尊が跋提河のほとりて入滅されたと聞いている。自ら三昧の火をめぐらされて真金色の茶毘に付された。火葬の後、舍利は分散されること千万億どころではなかった。その一牙を遣わし來たし、三国にめぐり伝えられた。その希有なることは優曇華にも勝っていた。千生を経てもそのまごころを受持することは

難しい。ここに善導寺より私に仏牙の銘を求められた。須弥山を研いて墨とし、書いて劫尽の時に至るとも、そのまごころを極めることはできない。仏道を求める自心を返照するにこしたことはない。心を明らかに万徳を全うし、それを以てこの舍利一枚をよく観察すれば、仏のまごころと非離非即である」と三国を渡って洛陽の善導寺に奉安されている仏牙舍利を讀んでいる。

おわりに

善導寺の目録の「什寶及文詞」には、先にあげた隠元の「善導寺佛牙贊」一軸や獨湛の「善導寺佛牙贊」一軸の他に、黄檗僧の次のものが記載されている。

善導寺佛牙記及贊 黄檗諸禪師作 貳卷

題辭木庵 記及贊南源 贊大眉善

贊獨孔獅 贊高泉 贊栢岩

贊悅山 贊惟一實 贊月潭

贊東巖

善導教寺八景詩 南源律師作 壹卷

この『善導寺佛牙記及贊 黄檗諸禪師作』一卷の内容は、善導寺の仏牙に対して、萬福寺第二代木庵性瑫（一六一一―一六八四）の題辭、南源性派の記と贊、隠元の弟子になって最後まで付き添った大眉性善（一六一六―一六七三）の贊、隠元の命を承け舍利殿に移り住んだ獨吼性獅

(一六二四)一六八八)、萬福寺第五代高泉性澈(一六三三)一六九五)、書画に秀でて、施餓鬼の本を刊行した柏岩性節(一六三四)一六七三)、萬福寺第七代悦山道宗(一六二九)一七〇九)、『楞嚴經』と『華嚴經』およそ二百巻を血書した惟一道實(一六二〇)一六九二)日本人の黄檗僧で直指庵の第二世月潭道澄(一六三六)一七一三)と龍溪の弟子東巖(生没不詳)等、黄檗の諸僧が善導寺の仏牙に対して賛を述べて一卷にまとめたものである。このように善導寺は仏牙を通して黄檗山萬福寺歴代高僧と交流を持っていたことが知られる。さらに善導寺の目録「什寶及文詞」の項目には「善導寺佛牙記(泉涌寺雲龍院如周律師作) 壹巻」という、泉涌寺との交流を伺う文書も伝わる。これには正保二年(一六四五)二月十八日の日付がある。如周(一五九四)一六四七)の仏牙舍利由来記によれば、仏舍利は「濁世滅罪之導師」「供養舍利与如来供養功德正等無異」などとその霊用が記されている。泉涌寺は皇室ゆかりの寺院であり、雲龍院はその別院である。境内の仏舍利殿には開基俊苒律師の弟子湛海が南宋慶元府の白蓮寺より将来したという仏舍利が奉安されている。隠元の日本人で最初の弟子龍溪性潜は後水尾天皇に講説を行ったところ、その帰依を受け、勅願寺であった日野の正明寺の住持となった。また龍溪は隠元を日本に留めるため四回にわたって江戸に赴き、その尽力で宇治の土地を賜ることになった。信空の弟子敬西房信瑞は『明義進集』や『廣疑瑞決集』の編著者として知られているが、泉涌寺俊苒の伝記『泉涌寺不可棄法師伝』一卷も残している。知恩院宮門跡第一代は泉涌寺と関わりの深い良純法親王(一六〇四)一六六九)であるが、善導寺もそうした方面での関係で、また仏舍利奉安寺院として泉涌寺と

も交流があったのであろうが、それらについては稿を改めたい。

註

(1) 隠元は渡来の際「臨濟正宗」と標榜していた。それから臨濟正宗黄檗派と言ひ、明治九年、臨濟宗から一宗として独立、以後「黄檗宗」を公称している。

(2) 隠元が日本に来た当時は徳川幕府がキリスト教に対する禁教令と鎖国令を出している。しかし長崎では中国商人の出入りは頻繁であった。その中国出身者が興福寺、福濟寺、崇福寺と三福寺を長崎に建立している。これにより隠元が存在を知った臨濟の僧たちが日本に招こうとした。(竹貫元勝『日本禪宗史』)。

(3) 拙著『黄檗禪と浄土教 萬福寺第四祖獨湛の思想と行動』一八頁。

(4) 伊丹郷町の支配者近衛家近世の伊丹郷町に最も関係の深い領主は近衛家である。元和三年(一六一七)九月七日徳川幕府からうけた朱印状では、近衛家は山城国宇治郡五箇庄村・寺戸村(一部)浄土寺村において一七九七石を与えられていた。しかしその後寛永十九年(一六四二)寺戸村浄土寺村は公収され、それに替えて山城国久世郡檜樨村(一部)が与えられたので、近衛家は以後五箇庄村と枇杷庄村をもつことになる。

ところが、明より渡来した隠元禪師が万治二年(一六五九)黄檗山万福寺を創立したに伴い、五箇庄村の地をその寺地とするために、幕府は寛文元年(一六六二)近衛家領五箇庄村を公収した。そしてその替え地として伊丹が与えられている。ここに寛文元年近衛家の所領は山城国枇杷庄村のうちに於いて三九四石八斗余と伊丹郷町のうちに於いて一四〇二石三斗、合わせて一七九七石余となつて、伊丹との関係がはじめて生じたのであった。

(伊丹市史編纂専門委員会編集『伊丹市史』二巻五〇頁)。

(5) 『本山歴代戒壇執事記』(京都萬福寺所蔵)。駒澤大学曹洞宗教化研究所『共同研究 授戒会の歩みと伝道』(一九七四年出版)によると、授戒に関して曹洞宗に刺戟を与えたのは中国黄檗宗の道者超元(一六〇二)一六六二、

隠元の法弟巨信の弟子、隠元より五年前に來日、長崎崇福寺の住持」と隠元の來朝である。隠元が萬福寺で開いた授戒会に多くの曹洞宗侶が參詣受戒するため会下に參じた。第一会と第二会の授戒の受者は五百人、第三会の授戒の受者は千人であったと『弘戒法儀』に記されている。

(6) 照山元瑤の後水尾法皇の肖像画が萬福寺にある。

(7) 龍溪性潜 俗姓は奥村氏。京都の出身。八歳で東寺に入つて密教を習う。十六歳の時、摂津国普門寺で出家して宗琢と改名。元和六年普門寺の第九代の住持となる。慶安四年五十歳で妙心寺の住持に就任し、紫衣を賜つた。その後退隠して再び普門寺に戻つた。承応三年中国から隠元が來日すると、その弟子となる。明暦三年には後水尾天皇に講説を行い、天皇の帰依を受け、大宗正統禪師の勅号を賜つた。龍溪は隠元を日本に留めるため四回にわたつて江戸へ行き、宇治の土地を賜ることになる。龍溪は隠元のもとで宇治黄檗山萬福寺の建立を助け、日本における黄檗宗の開宗に尽力した。寛文三年性潜に改めている。寛文四年法皇となつた後水尾帝の勅願寺であつた日野の正明寺の住持となつた。寛文九年日本人初の隠元の嗣法者となつた。

(8) 松隠堂は隠元が寛文四年（一六六四）に萬福寺の住職を退いたのち居住したところ。開山堂、舍利殿、客殿、通玄門、寿藏などの建物がある。

(9) 『行略』十二丁左。〈獨湛全集〉第四卷四九二頁。

(10) 『続日本高僧伝』卷九（『大日本佛教全書』第六四卷史伝部三・七三頁）。

(11) 善導大師自画像は他に兵庫県加東市の光明寺にも伝わる、しかし両像は異なつて、光明寺の方は立つた肖像であり、京都善導寺のは椅座している。

(12) 『蓮門精舍旧詞』第二冊山城。〈統浄〉一八、三三下。

(13) ○法雲寺 清水山號洗心院 同末同洛陽 起立永祿十丁卯年 開山源蓮社然譽清善上人慶長九甲辰年二月廿三日寂（『蓮門精舍旧詞』第二冊山城四十四冊『統浄』一八、三三下）現在地、中京区河原町通二条上ル清水町。

(14) 『鎌倉光明寺志』撰門〈浄全〉十九、六五二上。

(15) 『統浄』一九、六七九下）現在地、右京区梅ヶ畑高鼻町、京都教区嵯峨組。

(16) 『善導寺縁起』に現在地の寄進者は長谷川重兵衛とある、また移転は天明の大火で元の善導寺が焼失したからであると記している。

黄檗僧と洛陽善導寺

(17) 如実は『集成光明善導大師別傳纂註』に延宝八年（一六八〇）に序を寄せて、そして「忍濃和尚像賛」二首を書いている。

(18) 『本朝古今新增書畫便覽』百十六右（シ之部）。『本朝古今新增書畫便覽』は建曆建久より幕末までの書画家のいろは引人名辞典である。河津山白原輯、二本肇美補訂、桜井匡直増補。刊記には、文化十五年春原刻、文久二年春再刻とある。この本の「コ之部」（八十四右）には獨湛と交友があつた古欄（一六五二一七一一七）もあげている。（国会図書館所蔵）

(19) 珂然『忍濃和尚行業記』卷上、十二左（佛教大学図書館所蔵）（『浄全』一八、八）

(20) 珂然『忍濃和尚行業記』卷下、三十七右（佛教大学図書館所蔵）（『浄全』一八、四十七）164頁上。

(21) 拙著六三頁。

(22) 拙著八一頁。

(23) 獨湛は雲棲株宏の『山房雜錄』を引用して『勸修作福念仏因説』を著し、『當麻図記』の後に「縁起説」の後に「悔しいのは雲棲株宏がこの曼陀羅を見ていないことなので一幅を描き雲棲大師の塔堂に寄進した」と述べているように、棲株宏を敬著している。（拙著第四章四節、五節参照）

(24) 『南源禪師芝林集』卷第一（黄檗宗萬福寺所蔵）。

(25) 『南源禪師芝林集』卷第三（黄檗宗萬福寺所蔵）。

(26) 『南源禪師芝林集』卷第十一（黄檗宗萬福寺所蔵）。

(27) 南源の語録の中に他に次にあげるものが残っている。

善導寺如實上人、乃淨邦領袖也歲暮以詩致慰依韵答之
導人歸至善上國羨君賢淨放青蓮眼遙馳白雪篇韵高ノ人和ス
ル寡歲晚節彌く堅以道互相照何分南北天（『南源禪師芝林集』卷第三）

重過「善導寺」贈「實長老」
淨社多年養淨身直將斯道覺斯民眷予片念惟存實一度登堂一度親（『南源禪師芝林集』卷第十二）
重過「善導寺」贈「實長老」

善導ノ實上人。道行全眞實。法門二十秋。予也稱莫逆年來重振化儀新内苑
別ニ開ニ青蓮室ヲ。招ニ得宗雷白杜ノ賢ヲ。遠公ノ遺韻争追述。觀光一枚我
重ニ來。紀在ニ丙寅春仲ノ日ニ堂前ノ八景目從容。圖畫天開非假筆ヲ。台
岳雲歸迎レ客ヲ忙。暢川流渴應レ機疾。擊レ節祇林爲ニ賞音。起レ「八家代」有ニ
龍孫ノ出ル（『南源禪師芝林集』卷第十七）

善導寺ノ八景有引

蓮室ニ標シ名道香徧布ク竹林ニ擊レ節聲價彌増ス觀ニ東山之暁日ニ而脩トノ爾開レ
懷望ニ台獄之歸雲ヲ乃沛ト然欲レ雨ヲ但令ニ神社ヲ香烟不レ斷管ニ取ス鴨川ノ
法澤長ニ流「市民」歸レ化ニ追ニ回シ舍衛之風「如意」擲珠直ニ渴縣崖之瀑「此レ
洛東善導教寺之八景也其ノ住持如實長老乃法中ノ柱石天資挺出行誼卓々然
年來中ニ與シ是ノ利ニ列景重重ナリ請レ題セン」其後ニ筆ノ此應レ命ニ（『南源禪師
芝林集』卷第十四）。

(28) 『挽偈稱讚淨土詠』七右（『獨湛全集』第三卷43）。

(29) 本稿に關連する人としては泉涌寺湛海上人、淨土宗に關連する人として
は澄禪上人、淨土教に關連する人としては空也上人、釋曉印、釋永觀、釋
宣澄、（上卷）などが取り上げられている。

(30) 『初山獨湛禪師語錄』侍者道越記錄、四十八右（『獨湛全集』第一卷、321）。
仏舍利をめぐる感応については、長岡龍作「隋仁寿舍利塔と青州勝福寺址」
（氣賀澤保規編『中国中世仏教石刻の研究』所収）を参照。

(31) 『高泉禪師洗雲集』卷第十六、門弟子道亨道清編録、十三左（『高泉全集』
II、九五六）。

この稿の執筆に際し、善導寺ご住職小川隆宏様、法雲寺ご住職伊藤萌未様、
黄檗山萬福寺文華殿の田中智誠様より貴重な資料を提供してくださいました。
ここに感謝いたします。

「法然上人の語り―念仏往生の願は男女をきらはず」

工 藤 和 興（工藤美和子）

はじめに

仏教と女性との関係については、これまで社会学、文化人類学、女性学など様々な分野で議論がなされてきた。⁽¹⁾なかでも、仏教と女性たちとの関係について論じられる際に必ず問題にされるのが、『法華経』提婆達多品に説かれる「五障」という言葉である。負の言葉と理解されて以来、女性には罪深い存在であり、往生や悟りのためには女身から男身になる変成男子が必要があると在家社会・仏教界でも認知されていたと考えられてきた。

とくに鎌倉時代の女性と仏教に対する研究状況は、五障に対する意味を『法華経』以外での經典等で深く調べることなく、当時各教団が、女性には五障を備えている存在を強調し、なぜそのようなことを説いたのかについての理由について、女性たちが罪深い存在という認識が社会的にあったと結論づけられていく方向にあるというのが現状であり、最終的に各々の教団は女性の成仏や往生を認めているのは、五障という女性差別観を利用することで女性を教団へと取り込んだのだという結論に達するのが大部分を占めてきた。

しかしこの結論こそ、まさにこれから論じる「疑」から解放されない

法然上人の語り

でいる、すなわちこの世には「男／女」しか存在しないという二項対立の考え方にとらわれ導いた結果であることは言うまでもない。

この男女の間に差があるという考え方がなぜ現代社会に生まれたのかという問題について、アメリカの歴史学者ジェーン・W・スコットは、現代社会に横たわる「男女は同じことができなければならない」という男女観の差異を通して論じられているに過ぎないと述べている。⁽²⁾

そもそも、過去の女性たちは仏教的世界と自らをどう結びつけ考えていたのだろうか。そして何よりも五障という考えが、男性によって女性自らに課せられた抑圧、もしくは仏教の差別思想だと考えていたのだろうか。

確かに、日本は仏教伝来して最初に出家したのは女性である。また奈良時代には家僧をも含め尼の数は増加し、在家社会の女性たちも積極的な仏教活動を行ってきたことは『日本霊異記』や『日本往生極楽記』などの往生伝、『今昔物語集』等に詳細に語られている。⁽³⁾

また、その他の史料でも女性自身が自らを五障の身と述べ、だからこそ即身成仏が遂げることが可能もしくは往生は間違いと主張していた。では、なぜ女性たちは「五障」という文言を用いたのだろうか。仏教

に女性差別を意味する文言だと。

そこで本論では、女性と仏教という問題を考える上で、まず經典等に記されている「五障」の言葉の意味を考えてみたい。また、女性たちが自身が自ら「五障」の言葉を用い史料の一つとして平安末期から鎌倉時代の願文を検討したい。その上で鎌倉時代に女人成仏や往生をどのように理解されていたのかについて、法然上人の消息・絵巻（詞書）などに記された語りから、教団に女性たちをとり込むための方便として語っていたのか、それとも極楽往生のすばらしさを男女とも差別することない語りを答えを示したのかについて若干の考察を試みたい。

一・仏教經典にみる五障観

五障の意味は、それぞれの經典によって若干意味を異にするものの男女の成仏の差異を意味として用いられてはいない。反対に男女ともにそなわっている悟りの妨げ、いわゆる煩惱を意味する言葉である。

たとえば『雜阿含經』卷第二十六は、「五障五蓋」⁽⁴⁾と記され、その意味は「食欲蓋・瞋蓋（怒りと憎悪）・睡眠蓋（心の消沈）・掉蓋（悔恨）・疑蓋（仏への疑）」が五障とする。この「五障五蓋」は仏道修行者すべてが抱えるの問題とされ「五障五蓋」を減するためには「七覺支」による智慧が増長され悟りにいたるしかないと言われている。

初期大乘經典の『大宝積經』卷第三⁽⁵⁾には、在家の仏道修行者は三つの修行があり、それは「六法」を得て「五障」を除くことができると記される。この「五障」は「離間語（二枚舌）・妄語・意樂（心構えの不成）・嫉妬・耽著諸欲（欲望）」の五事項で、身口意の三業が作り出す十

悪とも理解される。

玄奘訳『瑜伽師地論』卷第九十八は、瞑想によって禪定を實踐する際に生じる散乱心を「五障礙」と説いている。

ではなぜ、女性のみを対象とした差別的な言葉として我々は考えていたのだろうか。

その答えになるのが『法華經』提婆達多品に説かれたの五障の説明を前後の内容と関連づけて解釈しなかったからではないだろうか。

『法華經』提婆達多品は、前半と後半部に分かれており、前半部では提婆達多が釈尊の殺害を試みながらも悪人成仏が可能であることが説かれている。続いて後半部に釈尊の説法の場合に八大竜女の娘・竜女が登場する。竜女は文殊菩薩が海の中で説いた『法華經』の教えによって即身成仏を遂げたことを釈尊と聴衆の人々に告げるが、それに対して、小乗仏教の修行者である智積菩薩と声聞の代表者である舍利弗が疑義をとなえるところから始まる。それは次のように記されている。

われ釈迦如来を見たてまつるに、無量劫において、難行し、苦行し、功を積み、徳を累ねて、菩薩の道を求むることに、未だ曾て止息したまわず。（中略）その時、舍利弗は竜女に語りて言わく、汝は、久しからずして、無上道を得たりと謂えるも、この事端信じ難し。

所以はいかん。女身は垢穢にして、これ法器に非ず。云何んぞ能く、無上菩提を得ん。仏道は懸曠にして無量劫を経て、勤苦して行を積み、具に諸度を修して、然して後、乃ち成ずるなり。又、女人の身には、猶、五つの障あり。一には梵天王と作ることを得ず、二には

帝釈、三には魔王、四には転輪聖王、五には仏身なり。云何んぞ、女身、速かに成仏することを得ん。(中略) 当時の衆会は、皆、竜女の、忽然の間に變じて男子と成り、菩薩の行を具して、すなわち南方の無垢世界に往き、宝蓮華に坐して、等正覚を成じ、三十二相八十種好ありて、普く十方の一切衆生のために、妙法を演説するを見たり。その時、娑婆世界の菩薩と声聞と天・竜の八部と人と非人とは、皆、遙かに彼の竜女の、成仏して普く時の会の人、天のために法を説くを見、心、大いに歡喜して悉く遙かに敬礼せり。無量の衆生は、法を聞いて解悟り、不退転を得、無量の衆生は、道の記を受くることを得たり。無垢世界は、六反に震動し、娑婆世界の三千の衆生は、不退の地に住し、三千の衆生は菩提心を發して、記を受くることを得たり。智積菩薩と及び舍利弗と一切の衆会とは、默然として信受せり。⁽⁶⁾

『法華經』提婆達多品における智積菩薩と舍利弗の主張は、いくら修行をしたといっても二人は竜女の即身成仏は絶対あり得ないという反論だった。例えば智積菩薩は、この世界で釈尊以外に悟りを得たものはいないと述べ、舍利弗は女性は五障をそなえているので仏になれないとそれぞれ主張している。

しかし注意しなければならないのは、釈尊が五障は女性差別ということとを説いていないということ、仏になったはずの竜女が再び竜女の姿として現れているということである。

經典には竜女は「變じて男子」となり「南方無垢世界」の蓮華坐で悟

りを得て仏の相好をそなえた仏として法を説いた。つまり智積菩薩や舍利弗が集う場の衆生は、竜女という女性であり八歳の子どもであり竜(畜生)が一瞬にして變成男子し、また一瞬にして仏の相好をそなえた仏を目撃した。しかし「娑婆世界」と「無量の衆生」は、一瞬に竜女が竜女の姿のまま成仏したのを目撃したと記していることである。すなわち智積菩薩や舍利弗のいる場では竜女仏であつたにも関わらず、再び女性から男性へ、子どもから大人へ、竜から人へと變成男子し仏へと姿一瞬のうちに姿を変え仏のていつた竜女を目撃したことになる。

ここで問題になるのは、竜女が成仏したのか否かではなく、釈尊以外に悟る修行者はいない頑に考えている智積菩薩と、「男は仏になれる、女はなれない」という当時の小乗的男女観(男女の差異を実体化する二者択一的な先入観)に固執する舍利弗の二人の成仏が問題になっていることである。⁽⁷⁾

つまり智積菩薩や舍利弗の二人は自らの執着によって釈尊の説くすべての衆生は仏になれるという法に疑いを起こしているものであり、それは釈尊に対する誹謗罪を犯すことになる。そのため二人の執着(疑)を取り除く必要が生じる。つまり、智積菩薩や舍利弗の執着こそ煩惱であると気づかせるためであつた。つまり釈尊や竜女は、舍利弗や智積菩薩がとらわれている煩惱に沿った形で成仏には男女はおろか何の差異(竜女は八歳で竜でもあるので子／大人、人間／畜生も含む)。もないということとを説いた。

『法華經』に説かれた五障の解釈は、『法華經』を重視する天台宗では、天台大師智顗『法華玄義』卷第五上に、煩惱の自覚が發菩提心につな

り、等正覚になると指摘し、龍女の即身成仏こそ天台宗の目指すべき悟りの姿であると指摘している。そして龍女の成仏は即身成仏であるから、天台宗は頓教であるという他宗への優位性を示す論拠となる。そして当然のようにこの理解は、日本天台宗へも伝来されていく。

たとえば円珍は『授決集』のなかで、竜女は海中で即身成仏したにも関わらず、衆生の前にあえて三十二相を具現した仏の姿ではなく、女身の姿で説法したのだと説いている。それは、真理そのものが現れても、衆生は姿形をともなった実体を見なければ理解不能という煩惱があるため、仏が衆生の思う形にそって現われた慈悲と解釈している。

その他にも、智顗『法華玄義』の注釈書を記した湛然『法華玄義箋』巻第一には、智顗が『法華経』信解品の「汝恒に作す時、欺怠瞋恨怨言有ること無く」の「欺怠瞋恨怨」を自覚することによって菩提心が生じ、即身成仏が得られるのだと述べている。⁽⁹⁾つまり「欺怠瞋恨怨」が五障ということになる。

最澄の弟子で後の天台座主の義真も『天台法華宗義宗』にて「嫉妬・覚観・癡・貪・障道」が「五障」であり、「慈停心・数息停心・因縁停心・不淨停心・念仏停心」の「五停心」によって必ず減することができると記している。

以上のように、「五障」は女性が成仏ができないという意味ではなく、煩惱や散乱心、執着を意味していると解釈されていることが明らかであるといえるだろう。

二．「五障」を語る女性たち

ところで、女性自身が自らに五障がそなわっていると告白した史料がある。極めて早い史料は、元慶八年（八八三）「式部大輔藤原朝臣室家命婦の為の逆修功德願文」⁽¹⁰⁾である。

ところで願文とは中国や日本を中心に記された誓願を記した文集のことである。⁽¹¹⁾

日本では、奈良時代ですでに願文が書かれていたことは、光明皇后の「五月一日経」奥書によって明らかである。そして願主自ら記すより願主の意向を聞いた文人官僚が仏に捧げる言葉を、漢籍や仏典よりふさわしい言葉を選択し、草稿を作成した後、願主の許可を経て能筆家である貴族に書写を依頼する。清書された願文は法要の導師を務める僧侶によって誦誦されるため、仏教界からの承認も得る必要があるという極めて公的な文章であった。

「式部大輔藤原朝臣室家命婦の為の逆修功德願文」は、ある女性が亡き父母のために『法華経』二部を書写・功德とともに逆修法会を行う際に、文人官僚の菅原道真（八四五―九〇四）に作成を依頼した願文である。⁽¹²⁾

弟子重ねて願を發して曰く、生有り、老有り、病有り、死有り、
（中略）將に後事を属せんとするに、一も生ずる所無し。道の三塗、
身の五障、誠に哀れむべし。是故に我今唯一心を發し、三宝に帰依
す。（中略）随喜心に欣ぶは、皆是れ菩提薩埵⁽¹³⁾

親しい親族がない願主の女性は、この世は生老病死の四苦の世界であることを理解しながらも、自らの死後（「後事」）に供養を依頼する者がいないため、そのことを「道の三塗、身の五障」と述べている。しかし、それは女性が五障をもっているから成仏できないという意味として述べているわけではない。誓願を述べる対象者は人間ではなく仏であるから、仏前にて自ら懺悔するためであった。「後事」のような身だからこそ、菩提心を生じ仏への帰依を自ら誓い自らの成仏を願うことができる。また自らの成仏だけではなく、法会に参加した人々に『法華経』講説を見聞させること、すなわち仏の教えを受けにつながり、一切衆生が菩提薩埵＝菩薩になることを願う利他行を行っていたことになる。

また一〇世紀後半になると、願主が自分の願いが「五障」＝煩惱と気づく史料がある。

寛和元年（九八五）「大納言藤原卿息女女御の為の四十九日の願文」
〔『本朝文粹』巻十四〕は、花山天皇女御の藤原為光女の四十九日追善法要のために、父の藤原為光が願主となって文人官僚慶滋保胤（生年未詳）（一〇〇二）に作成の依頼をした。内容は早すぎる娘の死を悲しむ父親の心情と娘の後世について次のように記されている。

生ずる所の功德、累業を銷滅せん。努力人中の雲雨となること莫れ、自愛して天上の快樂を受けざれ。又其れ此の五障を奈何せんと欲す、其れ彼の五衰を奈何せんと欲す。弟子早く幽霊を引き、偏に極樂に在らしめん。弥陀尊の蓮台を設くるや、上品を望み、又下品を仰ぐ。

法然上人の語り

法華経の仏果を説くや、我が女をして龍女に異ならざしめん。彼は即身なり是は後身なり。⁽¹⁴⁾

以上のように父親の悲しみとともに「我が女をして龍女に異ならざしめん。」と『法華経』提婆達多品の竜女を引用している。

為光は、娘は死後「人中の雲雨」（六道の人道）や「天上の快樂」（天道）に輪廻転生することがないように願う。なぜならば、人道や天道は仏の説法を聞くことができるものの、永遠の命を保つことはできない。天には「五衰」が人道には「五障」がともなうからと述べる。ところが、為光が『法華経』提婆達多品を読誦していたところ、娘は竜女と同じく即身成仏を遂げていたのだと気がついたと述べる。「五障」は「人中の雲雨」と対句であるから、人間に転生した場合、また五障＝煩惱を生じること示唆している。為光にとって天道か人道かと気に病む自身の考えが実は煩惱であり、娘の死後は為光が心配していたことをはるかに上回り『法華経』提婆達多品によって娘が即身成仏を遂げたことを理解できたと明かしている。

その後、女性願主によって作成された願文の特徴として、一切衆生と自らの成仏のためにはどのような利他行ができるか、そして「自分は五障をもっているから即身成仏ができる」と自らの後世を確信する願文が積極的に記されるようになる。

天永元年（一一一〇）「顕季卿室の千日講の結願の願文」⁽¹⁵⁾は、願主が文人官僚大江匡房に依頼した願文である。願文には、願主の手で『法華経』『阿弥陀経』を書写したことを「婦女の堪えざるの性を以て、究竟

難解の文を書す」と、女性にとっては大変な作業だったと告白している。しかし經典書写を行う理由について次のように述べている。

夫れ化他の道還りて我に資す。自業の果將に誰に属せんとす。一切衆生の貪愛を除いて、我秋胡陰氏の廉潔を得ん。一切衆生の瞋恚を除いて、我莊姜嫫大任の慈忍を得ん。一切衆生の愚痴を罷めて、我龍女釈女の智慧を得ん。一切衆生の輪廻を罷めて、我妙覺等覺の極位を得ん。(中略) 弟子五障の雲重しと雖も、証入を無垢界の正覺に望む。三業の塵深しと雖も、払拭を有頂天の成道に期す。¹⁶⁾

「顕季卿室」にとって經典書写は「一切衆生」の貪愛といった煩惱(三毒)を消滅させるための利他行であり、衆生は輪廻転生から脱することが可能となり、「龍女釈女の智慧」すなわち悟りを得ると理由を明かす。

「五障の雲」「三業の塵」の「雲」「塵」は先が見えないという意味であるから、悟りを隠してしまう雲と塵を衆生の煩惱とつなげている。だがその自覚をもつことが「無垢界の正覺」「有頂天の成道」になると述べられる。

鎌倉時代になると、元久二年(一二〇五)「逆修功德の願文」で、淨意という尼僧が出家の志を固め念仏を唱えるようになったことと、「順次往生」のために阿弥陀如来像と淨土三部經を書写することを次のように誓う。

彼の末法万年の利益は、弥陀一教の功德なり。我若し此の教えの流

布に遇ずば、豈に偏増の益を蒙らんや。極樂教主の悲願甚だ深し。袂を反して自ら勝へず。善知識の方便尤も苦し、心に銘じて暫く忘れん。(中略) 然れば則ち五障の雲晴れ、光明無量の月常に照らす、六根の露潔、来迎引摂の蓮遂¹⁷⁾□。

造像や經典書写など仏教的作善によって「五障の雲」が減し、「光明無量の月」と、阿弥陀如来の「引接」によって往生が果たされるのだと述べる。ここでも「五障」は「雲」という悟りを遮る煩惱の意味として記される。それは極樂往生に往生したいという願いを叶えるために仏教的作善によって煩惱が消滅するという意味で用いられている。

三. 女性たちに語る法然

ところで、鎌倉時代の仏教界に目を向けてみると、法然(一一三三～一二一二)の専修念仏、その弟子親鸞(一二七三～一二六二)、遊行僧侶として念仏往生を説いた一遍(一二三九～一二八九)、臨濟宗の榮西(一二四一～一二二五)、道元(一二〇〇～一二五三)の曹洞宗、法華信仰の重要性を説いた日蓮(一二二二～一二八二)、戒律復興に尽力した西大寺の叡尊(一二〇一～一二九〇)、東大寺再興の大勧進重源(一一二一～一二〇六)、興福寺学僧の貞慶(一一五五～一二二三)、唱導の祖・澄憲(一一二六～一二〇三)とその子息の聖覚(一一六七～一二三五、後に法然の弟子となる)などの多くの高僧が登場し、仏教界は大きな変革がもたらされた。¹⁸⁾

法然や親鸞は、積極的に女人往生や成仏について語ることはなかった。

それは、『無量寿経』に説かれる阿弥陀仏が一切衆生を往生させるという四十八の誓願が成就されたことによって、すべての一切衆生が極楽往生できると確信していたからである。

一方、道元も『正法眼蔵』で、女人禁制について強烈に批判し、悟りに男女の差異はないと訴えた。日蓮も『法華経』提婆達多品を用いて積極的な女人成仏を説いた。

南都仏教でも女性と仏教の関係に変化がみられた。当時、南都寺院全体が再興を目指していた鎌倉期に、西大寺律宗を再興させた叡尊は、男女不問の一切衆生救済のため光明真言会を行った。

さらに、尼寺の創建が増加し尼となる女性も増えていった。とくに尼五山は、鎌倉幕府が南宋の制度にならない禅宗寺院を五山・十刹・諸山に分類したが、尼寺も五山の制度が適用された。『蔭涼軒日録』によると、京都の尼五山に景愛寺・通玄寺・檀林寺・護念寺・恵林寺、鎌倉の尼五山は太平寺・東慶寺・国恩寺・護法寺・禅明寺が定められた。

尼僧の活躍も天寿国繡帳を発見した中宮寺の信如尼（一二二一―没年未詳）、禅僧無外如大（一二二三―一二九八）の活躍が目を見く。⁽¹⁹⁾

ところで鎌倉仏教の先駆者の一人である法然が、その説法の中で、女性の極楽浄土往生の可否について積極的に発言をしていないことは上述したが、数々の絵巻や消息などを見ると、女性の不信に対する問いかけに積極的に語りかけている姿がみられる。

たとえば、『法然上人絵伝』では、東大寺で行われた『阿弥陀経』『無量寿経』『観無量寿経』の「浄土三部経」講説において女性の往生について問答している。

法然への消息は、送り主がはっきりしており男女に対する返答も何ら分け隔てはなかった。消息の相手は熊谷直実や大胡の太郎実秀、正如房（式子内親王）、北条政子など著名な人物から無名の人物まで約三〇名の消息を見聞することができる。

また法然の死後、信空・証空・聖光・源智・親鸞といった多くの弟子たちが、法然の語りを自らにも問い、人々へと語り続けていた。

なかでも法然の死の間際に『一枚起請文』を授けられた源智は、法然の一周忌に合わせるかのように、約四万六千人の結縁者を募り阿弥陀如来立像を造立し、法然が亡くなった建暦二年正月二十五日から一年もたたない一二月二四日に法会を行っている。その像内には源智自身が記した「阿弥陀如来立像造立願文」⁽²⁰⁾が納入されたが、法然は阿弥陀如来の化身とみなされ、人々はその像内に自分の名前を記した交名帳を納入すること、法然は阿弥陀如来の来迎引接による往生が間違いないこと、そのためのためにどのような作善が必要なのかについて記されている。⁽²¹⁾

また願文には、法然が衆生のために時間を費やし、浄土の教えを教示した人物として紹介され、法然に対してどのような報恩ができるのかを述べている。その報恩の方法が、結縁者による阿弥陀如来立像造立と、その像内に結縁者の名前を記し納入することだと述べている。⁽²²⁾

実際に納入された交名帳は、願文を芯にして約四万六千人もの交名帳を巻き付けた形で像内に納入されたが、その中には源智の親族（母か妹）とみられる名前や、源氏・平氏方の人々、法然上人の弟子、天皇や皇族、各地方から集められた交名帳がともに納入された。そこには、式子内親王など身分の高い女性から、一般の女性、白拍子や遊女など多く

の女性たち名前が記されてた。⁽²³⁾

願文には、「数万人の姓名」を納入するの意味について「衆生利益の源」であり、法然が明かした「凡聖一位」「迷悟一如」の実現になると記される。ちなみに仏教的報恩は、血縁関係で結ばれるものではない。自分以外の一切衆生（他者）が報恩の対象となる。その他者に対する利他行を行うことこそ、法然の誓願と教えを継承することになるのだと結縁者は理解していた。⁽²⁴⁾

鎌倉時代より、仏像内や高僧像内に交名を納入することが頻繁に行われていたが、これまでは、増加の理由について結縁者のリストやネットワーク関係を中心に議論がなされてきた。⁽²⁵⁾しかし名前を捧げることが、法然への、最も尊い報恩「偏に我師上人の恩徳」にあった。

ところで像内に交名帳を納められるのは日本が初めてではない。中国の『楽邦文類』巻第三「無量院に弥陀像を造るの記」に次のような文章がある。

乃ち士女一千人を募り、率財計三百、絹をもって八尺の弥陀像を雕像す。元祐八年、上元の日、衆を集めて瞻礼す。淵乃ち誠を述べ、大弘誓を發して像の腹中に實む⁽²⁶⁾

この文章によると、男女すべての結縁者の誓願を像内納入品として納めることが仏像制作に欠かせないと記されている。さらになぜ像内でないければならないのかについてなの『楽邦文類』「浄慈七宝弥陀像記」（揚潔）に、

仏身大虚に等し。故に、五蔵を設けずして、衆生の心を以て心とな

す。故に会中の人、各て弥陀の一願を記す。四十八人毎に弥陀の願周し。悉く以て身中に藏めて、願願衆生を忘れざることをしめす。

（中略）一身清浄なれば則ち一切の身清浄なり。一念清浄なれば則ち一切の念清浄なり。然れば婆婆を離れずして頓に極楽に超ゆ。一たび宝像を見れば大縁を成就すべし。⁽²⁷⁾

と記される。

像内は「空」（大虚）と理解され、それは仏像内に五臓を納入する必要がなくなることをも意味する。しかし五臓は仏舍利とともに生身の仏を示す重要な意味が付与された聖なる遺物でもあるから、五臓や仏舍利もともに入れるということも重要とされた。

ところで像内納入について奥健夫氏は、仏像に靈性を付与するという舍利納入の本源的な意義を端的に示すと指摘されている。⁽²⁸⁾そのことについて源智の願文には「衆生の心を以て心となす」と記しているが、五臓や舍利とともに、衆生の仏への信ずる心を名前を納める行為を通して全人格を布施したのである。⁽²⁹⁾すなわち阿弥陀仏像内は清浄な極楽浄土世界であり、像内に納入された全ての衆生が必ず往生することを示唆している。

源智は願文に、「像中に納め奉る所の道俗貴賤有縁無縁の類、併愚侶方便の力に随い、必ず我師の引接を蒙らん」と、法然による極楽への「引接」があるとが阿弥陀如来の化身であることとらえている。なぜ法然を阿弥陀如来の化身ととらえていたのかということについては明確な理由がまだ成立していないが、二祖対面という体験をした法然は、阿弥陀如来の化身とされた善導大師を通じて、化身説を法然に当てはめたので

はないだろうか。それは生前から法然は阿弥陀如来の化身だという言説が広がっていたことを仮定することもできる。

そのように、多くの信者に慕われた法然の死後、その生涯を描いた多くの絵巻が制作された。

現在最も古いとされているのが『伝法絵流通』（善導寺本）である。

その後『源空上人私日記』・『法然上人伝記』（醍醐本）・『知恩講式』・『本朝祖師伝記絵詞』（四巻伝）・『黒谷上人伝』（信瑞本）・『源空上人伝』（知恩伝）・『法然聖人絵伝』（弘願本）・『法然上人秘伝』（秘伝）・『黒谷源空上人伝』（十六門記）・『法然上人伝絵詞』（琳阿本）・『拾遺古徳伝絵』（古徳伝）・『法然上人伝記』（九巻伝）・『法然上人行状絵図』等である³⁰。

なかでも『法然上人行状絵図』は詞書と絵を交互に組み合わせた絵詞で、四十八巻という大部の絵伝である。別称を「法然上人絵伝」・「四十八巻伝」・「勅修御伝」と称されている。全編は二三五段に分けられ、詞書の間は二二三枚の絵が添えられている。その全長は五四八メートルにも及ぶ大作で、正本は知恩院が副本は当麻寺奥の院に所蔵されている。

その内容は、勢至丸と呼ばれた幼児の頃から西を向いて合掌し、父亡き後、天台宗学を学ぶために登山し、清凉寺を訪れ釈迦信仰を参詣する人々の姿や善導大師との二祖対面による念仏者としての極楽往生の確信や説法の姿が描かれている。

法然上人の庵に多くの人々が参詣し、法を聞いているという場面は『法然上人行状絵巻』のなかでは珍しい絵画ではない。詞書きによって何を説いたのかという内容も伝えられている。それはただ阿弥陀如来の第十八願をひたすら信じ念仏を称えなさいというものである。

日本でも奈良時代の行基や「阿弥陀聖」と称された空也のように市中にあつて人々に仏教の教えを説いた僧侶はいた。寛和元年（九八四）に記された源為憲『三宝絵』下巻にも、都や大和国の寺院で月ごとに行われる仏事法会について記されている。しかし、行基や空也の場合、何を入々に法話していたのか、人々の問いかける内容について明確ではない。また願文の場合、願文は仏に自らを懺悔し誓願を立てる文章である。講式や唱導も仏に対して語りかける文章であるから、その内容も時代が経るごとに華美で難解な言葉が用いられるようになっていた。

確かに平安末期から鎌倉時代にかけて、宗教的指導者が何を語ろうとしていたのか、それは願文・唱導・消息・説法などが明らかにされることで明確になったが、それは人間として仏の言葉を伝える僧侶が中に立つて問をつながなければならぬ。そのためには、釈尊が何を私たちに語ろうとしているのか、何をもって救おうと言葉を述べているのかを正確にとらえる命がけの努力を要する。その努力と正確性をもって法を説く僧侶は、正しい言葉で何度も何度も人々に法を説くとともに、それは難解であつてはいけない。相手がその教えに共鳴することが重要であり、そのためには、指導者側が衆生の身になって仏の言葉を聞き取る必要性も生じるのである。

これは法然だけの問題ではない。親鸞、日蓮、一遍、明恵などこの問題の壁にぶつかってきた。『一遍上人伝』を見ると、極楽浄土への往生を確定する賦算を配布する一遍に対して阿弥陀仏の化身である熊野権現が人間の姿として現れ、極楽浄土往生は一遍が決定することではないと諫める絵が描かれている。それは、一遍の一切衆生に対する往生への

願いが賦算に込められているのだろうが、阿弥陀仏はそれを大きく否定する。阿弥陀仏が何を語ろうとしたのかを一遍が聞き取れていなかったからであろう。

法然の場合、次のようなパターンが絵巻の中で繰り返される。それは人々の疑問に対する答えを疑問を投げかけた人が分かるように言葉を選びながら直接答えることである。たとえば談義の様子、弟子たちへの説法、配流先の人々への説法、室津の遊女への説法、女性たちだけに往生を説いている場面などである。

『法然上人絵伝』巻十八段には、女人に教えを説いている場面が絵と詞書きとともに次のように記されている。

上人、大教を尺給とき、四十八願の中の第卅五の女人往生の願の意をのべての給はく、上の念仏往生の願は男女をきらばず、今別にこの願ある、そのころいかん。つらつらこの事を案ずるに、女人はさほりおもし。別して女人に約せずば、すなはち疑心を生ずべし。そのゆへは、女人はとがおもし。大梵高台の閣にもへだてられて、梵衆梵輔の雲をのぞむことなく、帝釈柔軟の床にもくだされて、三十三天の花をもてあそぶ事なし。六天魔王の位、四種輪王の跡、のぞみながくたえてかけをささず。⁽³¹⁾

法然は女性の問いに対して阿弥陀仏の第三十五願を用いて説いている。

一般的に、『無量寿経』第三十五願は「女人往生の願」と言われている。法蔵菩薩が立てたは第三十五願は、「あまねく無量・無数・不可思議・無比・無現量の諸仏国土にいる女人たちがわたくしの名を聞いて、

きよく澄んだ心を生じ、覺りに向かう心をおこし、女人の身を厭うたとして、生を脱してからふたたび女人の身をうけるようなことがあったならば、その間わたくしはこの上ない正しい覺を現に覺ることがありますように」と、「諸仏国土」に見捨てられた女人たちが阿弥陀如来の誓願によって往生する内容になっている。そして、

この穢土の瓦礫、荊棘の山、泥木素像の仏だにも障あり。いかにいはんや、衆宝合成の浄土、万徳究竟の仏をや。これによりて往生そのうたがひあるべし。かるがゆへに此理をかゝみて、別にこの願あり。

と述べ、善導大師がこの阿弥陀如来の第三十五願をどう解釈していたのかを女性たちに説いている。それとともに、法然は「女人はとがおもし。大梵高台の閣にもへだてられて、梵衆梵輔の雲をのぞむことなく、帝釈柔軟の床にもくだされて、三十三天の花をもてあそぶ事なし。六天魔王の位、四種輪王の跡、のぞみながくたえてかけをささず。」と、『法華経』提婆達多品で舍利弗が釈尊に呈した五障の言葉を引用しつつ、決して仏になれないと言っていない。つまり「梵天・帝釈・魔王・輪王」にはなれないと言っているが、仏になれないとは述べていないのである。そして「女人はさほりおもし。別して女人に約せずば、すなはち疑心を生ずべし。」と問題は、女性たちの「疑心」にあるのだと述べる。さらに、

弥陀の大願力によるがゆへに、女人仏の名号を称すれば、命終のとき女身を転じ男子となる事を得。弥陀御手をさづけ、菩薩身をたすけて、宝花のうへに坐し、仏にしたがひて往生し、仏の大会にいり

て無生を証悟す。一切の女人、もし弥陀の名願力によらずば、千劫・万劫・恒沙等の劫にも、つゝに女身を転ずることを得べからず」といへり。是則ち女人の苦を抜き女人の楽をあたふる、慈悲の誓願利生なり。〈已上大経尺に見ゆ。要を取りて、これを抄す（已上見于大経尺、取要抄之）。と語られる。

これだけ見ると、やはり女性も男性の身に転じなければ浄土往生できないではないかという解釈もできるが、法然は念仏の優位性を説くために仏教には聖道門と浄土門があることを説いていたことも忘れてはならない、そのため第三十五願の理解も、浄土門の視点から考えなければならないだろう。

『法華経』提婆達多品の舍利弗の言葉は、『法華経』を所依の經典とする天台宗は、女人成仏の理由も当然知っていただろう。なぜなら上述したように天台宗学では、女人五障によって悟りの妨げということは問題とせず、五障とは舍利弗の五つの疑心であることは当然理解されていた。では、法然が『法華経』提婆達多品や第三十五願について語るのなぜだろうか。

法然の言葉として直接記されていないものの、醍醐本『法然上人伝記』や覚如『口伝鈔』には「善人なほもって往生す、いかにいはんや悪人をや」という言葉が親鸞をはじめとした門弟たちに引き継がれたと考えられている。⁽³²⁾この法然の言葉は、「善人」は往生できると思っている人、「悪人」とは自分は往生はできないと思ひ込んでいる人のことを示す。その善人悪人の考えは法然の弟子たち、とくに親鸞に継承されている

った。

そもそも悪人正機の解釈は、①悪人が往生出来るのだから善人が往生できないはずはない、②善人が往生できるのだから悪人が往生できないはずはない、という二種類の解釈が成立すると考えられている。ところが、①は聖道門の見方であって、②は浄土門の見方であると考えらるならばまた異なる見方が出来るのではないだろうか。

なぜならば、善導大師は『観経疏』で深心には二種類あると説いている。一つは機の深心、二つ目は法の深心である。機の深心は自己の凡夫性をよく反省することであり、それによって本願によって救われるという法の深心が生じてくる。これが浄土門である。

「太胡の太郎実秀へつかはす御返事」には、この三心について法然が質問に答えている。その中で、深心について法然は、

二には深心とは、すなはちふかく信するところなり。なに事をふかく信するというふにもろもろの煩惱を愚息して、おほくのつみをつくりて、余りの善根なからしむ凡夫、阿弥陀仏の大悲の願をあふきて、そのほとけの名行をとなへて、もしは百念にても、もしは四五十念にても、もしは二十念乃至一二念、すべておもひはしめられたむより、臨終の時にいたるまで退せさらむ。(中略)しかるにもろもろの往生をねかふ人も、本願の名号おはもちなから、なほ不定におもうは、すでに仏の本願をうたかふなり。されば善導は、はるかに未来の行者のこのうたかひをのこさむ事をかかみて、うたかひをのそきて、決定心をすすめむかために、煩惱を具してつみをつくりて、善根すくなくさとりなからむ凡夫、一声までの念仏、決定して

往生すへきことわりをこまかに釈してのたまへるなり。⁽³³⁾

と阿弥陀仏の誓願が成就し凡夫の心は決定しているにも関わらず、衆生は疑を起し仏の本願を疑う」と語る。しかし善導大師は、その衆生がもつ疑をすでに予見していて、疑を除くために念仏の教えを説いたのだと語る。

至誠心・深心・廻向発願心の三心がないと往生できないのだとすれば、人々が女人往生に対して疑い心をもつことつまり阿弥陀如来の本願を疑うことになり、往生の妨げになる。

『法然上人絵伝』では、女性たちが法然上人に問いかける場面がある。

ある時、尋常なる尼女房ども、吉水の御坊へまいりて、「罪ふかき女人も、念仏だにも申せば、極楽へまいり候なるはまことにて候やらん」と申しければ、上人大経の尺の心をねむごろに申しのべられて、「第十八願のうへにうたがひをたゝむがために、とりわき女人往生の願をたて給へる事まことにたのもし、かたじけなき」よし仰せられければ、歓喜の涙をながし、みな念仏門にいりにけるとなむ。

「第十八願のうへにうたがひをたゝむがために、とりわき女人往生の願をたて給へる事まことにたのもし、かたじけなき」という言葉こそ、法然上人が自らも含めた阿弥陀如来への帰依を求めるしかない愚、すなわち煩惱であろう。誰もがもっているながら自分で消去することが容易ではない愚を「うたがひ」として女性に理解させ、阿弥陀如来による愚の消滅と往生はかなうのだと理解させたのである。

また、後白河天皇皇女で式子内親王といわれる「正如房へつかはす御文」には、正如房の問いに対して、

仏ののたまふことは一言もあやまたすと申候へは、たたあふきて信すへきにて候。これをうたかはは、仏の御そらごとと申すにもなるむへく、かへりはまたそのつみに候ぬへしこそおほえ候へ、深く信せさせたまふへく候。⁽³⁴⁾

と疑念をもつことは仏への大罪であり、深く信じることが肝要であると答えている。

法然上人は東大寺で講説した『無量寿経釈』の講義で「女性がなれない五位」として五障という言葉を用いているが、それは天台学で提婆達多品の解釈を学んでいた法然は、女性差別を示す意味ではなく、阿弥陀如来の誓願による往生しか悟りへの道はないという教えを社会へ語るなかで、女人往生の不可能の根拠と見なされてしまった提婆達多品を引用したのである。それは決して女性差別として用いられた言葉ではない。聖道門である南都仏教側からの「信ずる女人は障りあり」という問答に対して、まるで童女が舍利弗の疑いを舍利弗の疑いに沿った形で打破したように、南都仏教の主張する言葉を用いながら、それこそ阿弥陀如来に対する疑いと愚であり、阿弥陀如来の第三十五願の「諸国仏土にいる女人」が他の仏国土から見放された衆生だと思ふであろうからこそ、阿弥陀如来は女人救済をするという解釈を述べたのであると反論する。そしてその考えは、阿弥陀如来は老若男女有智無智の凡夫救済を誓願として説かれていること、そしてそれはもう実践されているのだと正如房へ

語ったのである。

この法然の思想背景には、善導大師の『観経疏』の影響が充分考えられるのは難しいことではないだろう。『観無量寿経』の前半は韋提希夫人の悲歎と苦悶の問いに対して釈尊が答える形となっている。苦と悲歎は煩惱である。しかし後半は、釈尊が自ら韋提希夫人に語りかけるという内容になっている。釈尊が質問の答えではなく自ら法を説くのは、その教えこそ韋提希夫人に釈尊自らが教えたかった仏法を自身が語られることで、阿弥陀如来の慈悲と誓願、極楽の有様を聞いた韋提希夫人は阿弥陀如来の誓願を疑いなく信じ、凡夫のまま無生忍を得たのである。

自分の力を信じ、阿弥陀仏の本願を信じない聖道門の人は往生出来ない。反対に自己の罪障を深く反省している衆生は、本願に対する疑心がないので、自然に三心がそなわり、往生が出来るのだと語っていることになる。

おわりに

法然上人は、聖道門側が語る、「女性は煩惱が深いので、成仏の機会に閉ざされている」という考えは、機会が閉ざされているのではなく反対に女性が機の深心を自覚するきっかけになることであり、聖道門は浄土門に入るための方便と理解した。男女を区別しないで、同じ人間として扱う近代では、男女を生物学的な身体の差異だけを認めるため、女性とはさまざまな能力で男性に劣るとされていることが科学的に証明されるとして、男女の間に差別を作りだしているのが性差である。

そもそも、近代ではすべては同じ人間であるということを前提として

考えている。その考えがジェンダーの歴史を正確に理解できなくしているのではないか。舍利弗が女は仏・転輪聖王にはなれないと語るのは、『法華経』が編纂された紀元後一―二世紀当時のインド社会の慣習、男女間の役割分担を反映しているからであろう。それに対して『法華経』は、世俗的な男女の役割分担は、仏教の世界では無関係だと言っているのではないだろうか。つまり、前近代は「男の領域」「女の領域」というのがあり、それぞれ考え方も言葉も異なっている。あるいは自己卑下するような言葉を女性自身が語るのは「女の領域」の独特の言葉なのかもしれない。⁽³⁵⁾

仏の真理の視点からは、すべては無差別の世界であって、「男の領域」「女の領域」は存在しない。そこにいるのはただ往生や成仏への「疑心」をもった一切衆生だけである。その疑を除くするためには、疑いをもっている衆生、例えば女性たちが信じ切っているその煩惱に沿った言葉で女人往生や成仏への絶対的な法を説くことで、女性往生や成仏は約束されたことになる。

上述したように、法然が述べたとされる悪人正機の悪人とは日常的に悪い行為を犯している人物を言うのではない。悪人とは、男女別なく「念仏を称えても往生できないのでは」と疑いをもってしまった衆生を意味する。そのため、法然上人は、老若男女に関わらずそれぞれの立場にたつて法を説き続けたのではないだろうか。そして、人々と直接対面し問われた質問に対して理解できるように語り続けた。もしくは消息という形で語ることを選んだ。

その姿は、法然の死後に法然の弟子である聖光、源智、証空、親鸞た

ちなどが継承していった。それぞれの弟子は阿弥陀如来の化身と言われた善導大師と対面した法然を、源智の願文にあったように阿弥陀如来の化身（もしくは勢至菩薩の化身）であったのだと理解し、各々が仏の言葉を直接見聞するという機会を得たことへの報恩も兼ね、法然上人の語り継承し正しい言葉で浄土信仰を語っていく努力を続けたのである。

註

- (1) 笠原一男『女人往生思想の系譜』（吉川弘文館、一九七五年）、岩本裕『仏教と女性』（第三文明社、一九八〇年）、大隅和雄・西口順子編『シリーズ 女性と仏教』1、4（平凡社、一九八九年）、西口順子『女の力―古代の女性と仏教』（平凡社、一九九〇年）、大越愛子『性差別する仏教―フェミニズムからの告発』（法蔵館、一九九〇年）、日本仏教学会編『仏教と女性』（平楽寺書店、一九九一年）、平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二年）、田上太秀『仏教と性差別』（東京書籍、一九九二年）、大越愛子・源淳子著『解体する仏教―そのセクシュアリティ観と自然観』（大東出版社、一九九四年）、吉田一彦・勝浦令子・西口順子著・光華女子大学・短期大学真宗文化研究所編『日本史の中の女性と仏教』（法蔵館、一九九九年）、吉原浩人『王朝貴族の信仰生活―『江都督納言願文集』にみる女性の願い』（『国文学 解釈と鑑賞』五七巻二二号、一九九二年二月）、植木雅俊『仏教のなかの男女観』（岩波書店、二〇〇四年）など多岐にわたる。
- (2) ジェーン・W・スコット『ジェンダーと歴史学』（萩原美穂訳、平凡社、一九九二年）その他にもジェンダーについて言及した書として、イヴァン・イリイチ『ジェンダー女と男の世界』（岩波書店、一九八四年）、同著『シャドウ・ワーク 生活のあり方を問う』（岩波書店、一九八二年）、萩野美穂『ジェンダー化される社会』（勁草書房、二〇〇二年）等も参考になる。
- (3) 前掲註（1）勝浦令子。
- (4) 大正蔵第二巻・一八九頁・下段。
- (5) 大正蔵第十一巻・十六頁・上段。
- (6) 本文の引用は、坂本幸男・岩本裕『法華経』中（『岩波文庫』）による。
- (7) このような見方については、前掲註（1）植木雅俊氏が詳細に論じられている。
- (8) 大正蔵第三十三巻・七三四頁・中段。
- (9) 大正蔵第三十三巻・八一九頁・上段。
- (10) 『菅家文章・菅家後集』（日本古典文学大系）所収。
- (11) 願文については、拙著『平安期の願文と仏教的世界観』（思文閣出版、二〇〇八年）を参照。
- (12) 菅原道真の願文については『菅家文章』巻十一（日本古典文学大系）に所収されている。また近年、渡辺秀夫『『法華経』と願文―『菅家文章』『本朝文粹』所収の願文について』（『国文学 解釈と鑑賞』（第六一巻一二号、一九九六年十二月）、藤原克己『菅原道真と平安朝文学』（東京大学出版会、二〇〇一年）、所功『菅原道真の実像』（臨川書店、二〇〇二年）、桑原朝子『平安朝の漢詩と「法」―文人貴族の貴族制構想の成立と挫折』（東京大学出版会、二〇〇五年）、今井正『撰関政治と菅原道真』敗者の日本史3（吉川弘文館、二〇一三年）。
- (13) 本文の引用は『菅家文章・菅家後集』（日本古典文学大系）による。
- (14) 本文の引用は『本朝文章』（新日本古典文学大系）による。
- (15) 本文の引用は六地藏寺善本叢刊第三巻『江都督納言願文集』（汲古書院、一九八四年）によるが、平泉澄校勘『江都督納言願文集』（至文堂、一九九二年）、山崎誠著『江都督納言願文集注解』（塙書房、二〇一〇年）を適宜参照した。以下、引用はこれに準ず。訓読は底本にしたがった。明らかな誤字は訂正したが、推測できない字は元のままに表記した。
- (16) 本文の引用は前掲註（15）。
- (17) 本文の引用は、新訂増補国史大系『本朝文集』巻第六十四による。
- (18) 鎌倉時代の仏教や僧侶については、大隅和雄編『鎌倉時代文化の伝播』（吉川弘文館、一九九三年）、末木文美士『日本仏教史―思想史としてのア

ブローチ」(新潮文庫、一九九六年)、大隅和雄・中尾堯篇『日本仏教史中世』(吉川弘文館、一九九八年)、末本文美士編『躍動する中世仏教』新アジア仏教史12(佼成出版社、二〇一〇年)、菊地大樹『鎌倉仏教への道―実践と修学・信心の系譜』(講談社選書メチエ、二〇一一年)、佐藤弘夫『鎌倉仏教』(ちくま学芸文庫、二〇一四年)。

田村圓澄『法然』人物叢書(吉川弘文館、一九五九年)、大橋俊雄校注『法然・一遍』日本思想大系10(岩波書店、一九七一年)、玉山成元編『法然』日本名僧論集6(吉川弘文館、一九八二年)、梯実圓『法然教学の研究』(永田文昌堂、一九八六年)、浅井成道『浄土教入門―法然上人とその門下の教学』(本願寺出版社、一九八九年)、浅井成海編『法然と親鸞―その教義の継承と展開』(永田文昌堂、二〇〇三年)、中井真孝編『念仏の聖者法然』(吉川弘文館、二〇〇四年)、中野正明『増補改訂法然遺文の基礎的研究』(法蔵館、二〇一〇年)、佛教大学編『法然仏教とその可能性』(佛教大学、二〇一二年)、石田瑞麿編・訳『親鸞』日本の名著6(中央公論社、一九六九年)、星野元豊・石田充之・家永三郎『親鸞』日本思想大系11(岩波書店、一九七一年)、平雅行『親鸞とその時代』(法蔵館、二〇〇一年)、草野顕之編『信の念仏者親鸞』日本の名僧8(吉川弘文館、二〇〇四年)、奈良国立博物館編『解脱上人貞慶―鎌倉仏教の本流 御遠忌八〇〇年記念特別展』(奈良国立博物館、二〇一二年)、中尾堯・渡辺宝陽編『日蓮』日本名僧論集9(吉川弘文館、一九八二年)、大野達之助『日蓮』人物叢書(吉川弘文館、一九八五年)、中尾堯『日蓮』歴史文化ライブラリー130(吉川弘文館、二〇〇一年)、佐々木馨『日蓮とその思想』(平楽寺書店、二〇〇四年)、多賀宗集『栄西』人物叢書(吉川弘文館、一九六五年)、玉城康四郎編『道元』日本の名著7(中央公論社、一九七四年)、河村孝道・石川力山編『道元』日本名僧論集8(吉川弘文館、一九八三年)、中尾堯・今井雅晴編『重源・叡尊・忍性』日本名僧論集5(吉川弘文館、一九八三年)、和島芳男『叡尊・忍性』人物叢書(吉川弘文館、一九八八年)その他多く見られるが紙面の都合上割愛させていただく。

(19) 信如尼や無外大如の活躍については、奈良国立博物館編『女性と仏教―

法然上人の語り

いのりとはほえみ』(奈良国立博物館、二〇〇三年)を参照されたい。

(20) 玉桂寺阿弥陀仏像体内文書調査団編『玉桂寺阿弥陀仏像胎内文書』(玉桂寺、1981年)。

(21) 願文の本文は前掲註(20)に次のように記されている。

「阿弥陀如来立像願文」は次の通りである(便宜上(A)から(D)の四つに段落を分け書き下し文に改めた。また旧漢字は新漢字に改めた。)

【弟子源智、敬んで三宝諸尊に白して言く。恩山の尤も高きは、教導の恩、徳海の尤も深きは、嚴訓の徳なり。凡そ俗諦の師範たる礼儀の教、両肩に荷うに尚重し。況んや真諦の教授仏陀の法に於いてをや。

爰に我師上人、先に三僧祇の修行に於いて一仏乗の道教に入り、後に聖道の教行を改めて偏に浄土の乗因を専らにせん。此の教え即ち凡夫出離の道、末代有縁の門なり。茲れ由りて四衆望を安養の月に懸けて、五惡の闇忽ち晴れ、未断惑の凡夫、忽ち三有の栖を出でて、四徳の城に入るは、偏に我師上人の恩徳なり。粉骨曠劫にも謝し難し、拔眼多生にも豈に報ぜんや。

是を以て三尺の弥陀像を造立し、先師の恩徳に報ぜんと欲し、此の像中に数万人の姓名を納む。是れ又幽霊の恩に報ずるなり。所以は何となれば、先師は只化物を以て心と為し、利生を以て先と為せばなり、仍て数万人の姓名を書して三尺の仏像に納む。此れ即ち衆生を利益するの源、凡聖一位の意、迷悟一如の義なり。迷悟一如の意に住し、衆生を利益する計を以て、先師上人の恩徳に報謝するなり、何ぞ真の報謝にあらずらんや。

像中に納め奉る所の道俗貴賤有縁無縁の類、併愚侶方便の力に随い、必ず我師の引接を蒙らん。此の結縁の衆は、一生三生の中、早く三界の獄城を出で、速やかに九品の仏家に生ずるべし。已に利物を以て師徳に報ず、実に此の作善莫大なり。上分の善を以て、三界の諸天善神の離苦得道が為に、兼ねて秘妙等親類が為なり。中分の善を以て、国王国母大政天皇百官百姓万民が為に、下分の善を以て、自身の極楽に決定往生せんが為なり。若し此の中の一人先に浄土往生せば、忽ち還来して残衆を引入せん。若し又愚癡の身先に極楽に往生せば、速やかに生死の家に入りて残衆を導化せん。自他の善和合すること偏に網目に似たり。我が願を以て衆生の苦を導

き、衆生の力を以て我が苦を抜かん。自他共に五惡趣を離れ、自他同じく九品の道に生ぜん。此の願実雄り、此の誓い尤も深し。必ず諸仏菩薩諸天善神、弟子が願う所を知見したまひて、即ち成熟圓滿せしめたまはんことを、敬んで白す。

建暦二年十二月廿四日

沙門源智敬んで白す

また伊藤唯真「勢観房源智の勧進と念仏衆―玉桂寺阿弥陀仏像胎内文書をめぐって」(同著『浄土宗の成立と展開』吉川弘文館、一九八一年)も参照されたい。

- (22) 工藤美和子「勢観房源智「阿弥陀如来像造立願文」について」(佛教大学『歴史学部論集』第四号、二〇一四年三月)。なおこの論文で翻刻された願文の内容を考察した。考察した結果、法然上人が阿弥陀如来の化身であると当時理解されていたことが明らかになった。つまり、生前から阿弥陀如来の化身として法然の存在は理解されていたのではないかと考えられる。そう考えるならば、これまで描かれてきた法然上人に関する絵巻や詞書について勢至菩薩の化身と伝えられた法然上人を異なる視点で考えることも必要ではないだろうか。

(23) どのような女性たちが結縁者なのかについての詳細は前掲註(20)を参照。

(24) 前掲註(22) 工藤美和子。

(25) 仏像内の納入品については、青木淳監修『仏像の知られざるなかみ』(宝島社、二〇一三年)、同『平家物語―作者論―像内納入品資料から見た創作の場』(『印度学仏教学研究』第四九卷二号、二〇一一年三月)、同『快慶作遣迎院阿弥陀如来造の結縁交名―像内納入品資料に見る中世信仰者の「結果」とその構図』(『仏教史学研究』第三八巻二号、一九九五年二月)を参照。

(26) 『国訳一切経』和漢撰述部・諸宗部七。

(27) 前掲註(26)。

(28) 奥健夫「像内納入品(下)」(『国宝・重要文化財大全』四、毎日新聞社、一九九九年)、同「生身仏身論」(長岡龍作編『造形の場』講座日本美術史第四巻、東京大学出版会、二〇〇五年)。仏像内への舍利納入については、

田邊助三鈇「像内納入品」(『田邊助三鈇彫刻史論―日本彫刻とその周辺』(中央公論美術出版、二〇〇一年)。また五臓納入で知られる嵯峨の清凉寺の生身の釈迦如来についても像内に納入することによって、生身の釈迦如来が直接に衆生に語りかけているという意味を示唆しているだろう。清凉寺の釈迦如来については、石原明・他「清凉寺釈迦像胎内五臓の研究」(『日本医史学雑誌』七巻一―三号、一九五六年)、小杉一雄「内蔵納入の仏像」(『中国仏教美術史の研究』新樹社、一九八〇年)。長岡龍作「清凉寺釈迦如来像と北宋の社会」(『国華』一二六九号、二〇〇一年)、奥健夫「清凉寺釈迦如来像」日本の美術五一三三号、至文堂、二〇〇九年)。

(29) 中田薫「コムメンダチエオと名簿捧呈の式」(同著『法制史論集』第二巻、岩波書店、一九三八年)。

(30) 法然上人の伝記については、三田全信『成立史的法然上人諸伝の研究』(平楽寺書店、一九七六年)、小松茂美・他編『法然上人絵伝』上・中・下巻(中央公論社、一九八一年) 法然上人伝研究会編『法然上人伝の成立史的研究』(臨川書店、一九九一年)。

(31) 本文の引用は、『法然上人絵伝』(岩波文庫) から引用した。

(32) 法然門下については、菊地勇次郎『源空とその門下』(法蔵館、一九八五年)、同『浄土信仰の展開』(勉誠出版、二〇一四年)を参照。

(33) 本文の引用は石井教道『昭和新修法然上人全集』(平楽寺書店、一九七四年)による。

(34) 前掲註(33)。

(35) 現代人の我々は、あらゆる宗教の教祖や宗教指導者は、信者に直接説法するという方法をとるのは当たり前の光景だと思っであらう。しかし、法を説くというのは、釈尊が悟りを得たときに人々に対して語るのを一度躊躇したように、自分が語る言葉に疑いをもたれるのではないかと迷う行為である。それは男だから理解できる、女だから理解できないということではなく、仏の言葉を自らの疑心も晴れる必要性がある。しかし疑いなくそして正確に伝えることができるのだろうか。この問題は、実は過去から現代まで続いている宗教全般の抱える問題である。仏の言葉を記した経典、

神の言葉を記した『聖書（旧・新）』やムスリムの『コーラン』など、神仏の言葉を正確に語ることにについて、フランスの哲学者ミシェル・アンリは、神の言葉はどのような意味で語られているのかを、キリストの言葉を例にとり「人間としてのキリストの言葉。人々に人間的言葉で語りかけ、彼らについて語っている言葉。人間としてのキリストの言葉、人々に人間的な言葉で語りかけるが、彼らについてではなく、キリスト自身について語っている言葉。言としての、つまりは神の言葉としてのキリストの言葉は、人間的言語一般と何がどう違うのか。その言葉はいかに語り、また何を語っているのか。その本質的正確は一体何か。いかにして人間は、自分たちの言葉ではなく、神の言葉であるキリストの言葉を聞き取り、理解することができるのか」（ミシェル・アンリ『キリストの言葉』白水社・二〇一二年）と述べたように、宗教的指導者は神仏の言葉を正確に伝えなければならない。しかもその言葉は、人間でもある宗教者が救済される者たちと同じ言葉をもってしか語ることはできない。

浄土教関係敦煌漢文写本の研究

—『佛説無量壽經卷上』(羽六〇五)と『釋浄土群疑論第七』(羽〇二二)について—

大屋 正 順

はじめに

敦煌文献のまとまった資料で最も新しいものに公益財団法人武田科学振興財団杏雨書屋刊『敦煌秘笈』^①がある。その中の浄土教関係漢文写本で、特に浄土宗所依の三經一論と中国浄土五祖の著述ならびにその周辺資料は次の通りである(以下、『敦煌秘笈』の巻数・整理番号・新題名の順で示す)。(1)八卷・六〇五・佛説無量壽經卷上、(2)三卷・一七七・觀無量壽經、(3)三卷・一八八・佛説觀無量壽經、(4)八卷・五九九・觀無量壽經、(5)三卷・一九〇・佛説阿彌陀經、(6)三卷・二三二・佛説阿彌陀經、(7)八卷・六五五・佛説阿彌陀經、(8)一卷・三六五・往生禮讚偈、(9)九卷・六八三・一・擬無常偈、(10)一卷・二二・釋浄土群疑論第七、(11)八卷・六三四・浄土五會念佛誦經觀行儀卷下、(12)九卷・七〇四・浄土五會念佛誦經觀行儀卷下。

それぞれに詳細な調査が必要であるが、本報告書では経典の中から(1)佛説無量壽經卷上、論書の中から(10)釋浄土群疑論第七を取り上げる。

一 (1)八卷・六〇五・佛説無量壽經卷上(羽六〇五)^②

浄土三部經の漢訳敦煌写本については、廣川堯敏氏^③が詳細な調査報告を行い、その後、藤田宏達氏^④が「浄土三部經の諸本対照表」で網羅的に示したため、二〇〇七年時点での現存状況が明らかになった。

『阿彌陀經』や『觀經』の書写がほぼ唐代に集中しているのに対して、『無量壽經』の書写は、南北朝時代(五、六世紀)にも見られることがわかって^⑤いる。康僧鎧訳『無量壽經』敦煌写本^⑥の中で、はっきりとした年紀があるもの、年代推定が可能なものとして以下の四点が挙げられるが、いずれも北朝期である。

①神瑞二年(四一五)？……大谷大本 ※元大榮の願經か

②皇興五年(四七一)……P四五〇六 bis

③六世紀中頃……李盛鐸(木齊)旧藏本(敦煌遺書散録六〇七)

※元大榮の願經か

④六世紀中頃……龍谷大本 ※元大榮の願經か

①大谷大本については、康僧鎧訳『無量壽經』の訳出年時よりも早い

年代であるため、野上俊静氏が可能性として竺法護訳出説を提起したが、⁽⁷⁾「藤田一九七〇」で跋文そのものに異議を唱え、元太榮の願經説を提示した。この説は「藤田二〇〇七」でも踏襲され、現在のところ、これに替わる説は示されていない。⁽⁸⁾②P四五〇六bは、P四五〇六金光明經卷第二の末尾の跋文に基づいて、四七一年の張興保の願經と推定されている。⁽⁹⁾④龍谷大本は、小川貫式氏が元太榮の願經説を示し、「藤田二〇〇七」⁽¹⁰⁾もそれを踏襲している。

さて、③李盛鐸旧蔵本だが、「敦煌遺書散録 李木齋舊藏燉煌名跡目錄（第二部分）」に「〇六〇七北魏寫本 無量壽經卷下（共三十三行長卷）」とあり、末題「瓜州李刺史元太榮所供養經」⁽¹¹⁾と示されているため、元太榮の願經としてその存在が信じられているが、「藤田一九七〇」では「現品を確かめ得ないのが残念である」、⁽¹²⁾「廣川一九八四」では「未見である」、⁽¹³⁾「藤田二〇〇七」でも「現在実物を確かめることができない」として、目錄上のみの存在のまま今日に至っている。

『敦煌秘笈』は李盛鐸コレクションであるから、この中に、李盛鐸旧蔵本無量壽經卷下が登場する淡い期待を抱いたが、案の定存在しなかった。⁽¹⁴⁾二〇一五年現在も「現物を確かめることは出来ない」と言わなければならない。羽田氏の手に渡る段階ですでに李盛鐸コレクションの中には存在しなかったという事実が加わったのみである。

羽六〇五と正蔵no.三六〇との校勘であるが、多くは「藤田二〇〇七」諸本対照表に示されている異同と一致するため、⁽¹⁵⁾ここではその対照表に示されていない箇所を提示する。

羽六〇五		正蔵一二 no.三六〇	
紙	行	頁・段・行	經文
五	一八	二六九・c・一八	觀法如化
六	三	二六九・c・二六	一切諸佛
六	五	二六九・c・二八	其香普熏
六	一九	二七〇・a・一三	溪渠井浴
六	二二	二七〇・a・一六	若彼國土無須彌山
七	三	二七〇・a・二〇	諸佛世界
七	一二	二七〇・b・一	無對光佛
八	五	二七〇・b・一五	尚不能盡
八	一七	二七〇・b・二九	沾取一帝
八	二〇	二七〇・c・三	目連等
十一	一五	二七一・b・一三	調和冷暖
十二	一二	二七一・c・四	無所味著

本文の内容に大きな影響がある異同はないと考え、ここでは、文字の意味内容ではなく、その書きぶりから一つの特徴を示しておきたい。

特に「貝」「頁」にみられるのだが、右側にくる縦画を、極端に太く長く、最終画の点に接しないようにかなり下方まで伸ばし、ポリウム感をもつて長めにハネ上げているのだ。例外なくこのように書かれており、これは令狐崇哲写經にみられる特徴と重なる。令狐崇哲写經の一つに大谷大学所蔵北魏敦煌写本『華嚴經』卷第四十七があるが、⁽¹⁶⁾この写本の識語には、延昌二年（五一三）・敦煌鎮・經生張顯昌所寫・典經師令狐崇哲といった記述がみられる。令狐崇哲とは、五一一〜五一四頃の北

魏朝の治下で敦煌鎮に設けられた写経所の指導的立場にあった人物で、その門下生の張顥昌が書写したことになる。⁽¹⁷⁾ なお、いわゆる元太榮の願經一群は五三〇～五三四年頃のものであるため、令狐崇哲写経の古層はそれ以前のものであるといえる。もちろん即座に羽六〇五を令狐崇哲写経の古層に位置づけるには根拠が乏しすぎるし、全体的な秀麗さを考慮すると南朝系の要素も多分にあるように思われるが、縦画の特徴は羽六〇五が令狐崇哲写経出現以降即ち五一年以降のものであるという上限を定める一材料になり得ると考える。

これをふまえ、冒頭に示した四本に羽六〇五を加えた康僧鎧訳『無量寿経』敦煌写本を整理すると次のようになる。

- ・ P 四五〇六 bis…皇興五年（四七一）
- ・ 大谷大本…元太榮の願經か ※神瑞二年（四一五）には疑義あり
- ・ 李盛鐸旧藏本（敦煌遺書散録六〇七）…元太榮の願經か ※二〇一五年現在も確認とれず
- ・ 龍谷大本…元太榮の願經か
- ・ 羽六〇五…令狐崇哲指導下の写経体に加え南朝系の写経体を認知できた者の手によるもの

羽六〇五を北朝期のもものと位置づけるには根拠が乏しすぎるし、そうではない要素が多いが、令狐崇哲のものに関連する新たな敦煌本『無量寿経』が増えたことは指摘できる。

二 (10) 一卷・二二・釋淨土群疑論第七 (羽〇二二)⁽¹⁸⁾

『釈浄土群疑論』については金子寛哉氏と村上真瑞氏の研究があるが、⁽¹⁹⁾

両氏の出版段階では公開されていなかった資料ということになる。

二一 羽〇二二について

テキストの基本情報

『敦煌秘笈』目録冊ならびに影片冊一に掲載されている写本の基本情報は以下の通りである。⁽²⁰⁾

- ① 番号…二一 題名…釋淨土群疑論第七
- ② 原番号…二一 原題名…□疑論第二（〇二二〇）
- ③ 首題…欠
- ④ 尾題…□疑論第二
- ⑤ 用紙…縦二八・五×横九〇・六cm 簾条数…九（cm当り）
一紙長…縦二八・五×横四〇・六cm 紙数…三 紙質…穀紙
色…青白橡 染…無
- ⑥ 一紙行数…二二 字詰め…二四 界高…二八cm 罫巾…一・八cm
- ⑦ 卷軸…有 卷軸長…二八・六cm 径…一・五cm
- ⑧ 字体…草書
- ⑨ 体裁…卷子本
- ⑩ 同定大正No…一九六〇・第四七卷・七六頁・上欄・一九行―下欄・二六行
- ⑪ 記事…一、尾題下印二顆 「李盛鐸印」「敦煌石室秘笈」「李滂」

二、識語 「萬歲通天元年在涼府富利記」

三、則天文字 「天」「年」両字ハ則天文字。

四、分卷 大正藏經本ハ第一卷ヨリ第七卷マデ。

本写本ハ、第七卷末に相当スル。

題名と原題名について

基本情報①には『敦煌秘笈』で新たに付された整理番号と題名が、②には『敦煌秘笈』目録に付されていた原番号と原題名が記され、原題名のあとには『敦煌遺書総目索引』中「李氏鑒藏燉煌寫本目録（據傳鈔本）」に符合すると考えられる場合にその当該番号が記されている。

「釋淨土群疑論第七」という題名は、基本情報①の記事にあるように『大正藏』を根拠に今回新たに付されたことになる。一方、原題名の「□疑論第二」は第三紙の尾題が根拠になっている。この写本は紙の上方が欠損しており、行によつて異なるが一三文字ほど欠けているため、見えない文字を□で記したことになる。また、李盛鐸旧蔵目録の〇二一〇番が符合することなので目録を確認すると、「〇二一〇 □疑論第二（萬歲通天元年行書）」とあった。⁽²¹⁾ 題名の最初の文字が欠けていることと、第三紙識語の書写年が一致することから、『敦煌秘笈』が示すように李盛鐸旧蔵目録〇二一〇と羽〇二一は同一の写本であるといえる。また、尾題に用いられる略称は「群疑論」であるとはいきれず、孟詵の序文にある「釋疑之論」⁽²²⁾という表現を考慮するならば、「釋疑論」だったかもしれないが、これは想像の域を出ない。

李盛鐸旧蔵目録では「行書」とするのに対し、『敦煌秘笈』羽〇二一基本情報⑧では書体を「草書」としている問題点が残るが、これは写本のどの部分の書体を採用したかの違いのみで、同一写本であることに変わりはない。この写本は二二行目までと二三行目以降で書体が異なっており、前半は草書体、後半は行書体が基本になっている。ともにどちらかの書体で統一されているわけではなく行草書体が混在しており、書き

ぶりや点画に違いがみられる。前半の草書体を採用した『敦煌秘笈』、後半の行書体を採用した李盛鐸旧蔵目録ということである。

識語について

基本情報①の記事にあるように、識語には「萬歲通天元年在涼府富利記」とあり、その「天」と「年」は則天文字で書かれている。則天文字は武則天が皇位に就いていた載初元年（六九〇）から神龍元年（七〇五）まで公的に使用されていたので、萬歲通天元年（六九六）の年号とその使用の実態は整合性がとれるし、使われはじめて六年経過しているのだいぶ社会に浸透していた時期であったといえよう。「年」のくずしが慣れた運筆であることなどは書き手が日常的に使用していた証左である。

この六九六年は、『群疑論』の著者懷感と編集者懷憚の両者が生存していたと考えられる年なので「羽〇二一」は極めてオリジナルに近いものであると言つて差し支えないだろう。懷感の生没年は不詳だが、没年について「金子・研究」では聖暦二年（六九九）、「村上・研究」では久視元年（七〇〇）説をとる。⁽²³⁾ また、『群疑論』は懷感一人の著作ではなく、懷憚（六三九―七一〇）の編集作業があったであろうことが指摘されており、六九九年から七一〇年までがその編集期間であったと考えられている。⁽²⁴⁾ 「羽〇二一」には懷感でも懷憚でもない第三者の署名があることは、六九六年以前には原本が存在していたことを示している。

「在涼府富利記」の「涼府」は場所、「富利」は人名として「涼府に在りて富利記す」と読むであろうが、唐代に「涼府」という行政区画は存在しない。しかし「涼州」は現在の甘肅省武威市のあたりに存在し、

- 9 □□百千萬分不及一億百千分不及一乃至算數譬喻所不能及其生
- 10 □□隨喜福既無邊不信起謗罪亦無量也如大品經法華經及佛藏
- 11 □□廣說勝法之罪⁽³⁷⁾
- 12 □□修此三昧之者皆須嚴飾道場安置尊像深浴清淨
- 13 著新凜衣日□□食不顧形命專心念佛此義可然何因處在闇中閉
- 14 諸光隙勵聲大念斯何教哉皆見諸徒咸生疑怪請陳斯術有
- 15 □□教哉
- 16 □□曰稽其聖典亦無至教但修行之人將斯闇室絕諸視聽心捨
- 17 □□初學之儔約斯住相易得三昧不爾難成凡是世間欲思難
- 18 □□得解了亂相難成或掩炎獨居或閉目絕視因茲恬靜
- 19 □□成此亦如斯亂心難住念佛三昧無由現前故為其闇室
- 20 □□三昧不學之學之輩於此生疑曾修習者深將為要如處蜜內
- 21 □□時有少隙光照斯闇室心便緣此浪起思惟如絕斯是明
- 22 □□此乃學者所知非是浪為斯法又如調鷹之法縫目飼氈
- 23 □□其無所瞻視損於肥健之力方始絕彼飛遊往來調伏將
- 24 □□獵縱任隨人三昧亦爾初學之輩馳心五欲攀緣六塵若
- 25 □□闇室無由得成三昧後學成就處之遊行不簡明闇
- 26 □□見佛詎勞闇室而行念佛故觀經言是人苦逼不遑
- 27 □□友教令可稱阿彌陀佛如是至心令聲不絕豈非苦惱
- 28 □□念相難成令聲不絕至心便得今此出聲學念佛定亦復
- 29 □□令聲不絕遂得三昧見佛聖眾皎然自前故大集日藏分經
- 30 □□大念見大佛小念見小佛大念者大聲稱佛也小念者小聲稱
- 31 □□斯則聖教有何惑哉既見即今諸修學者唯須勵聲
- 32 □□三昧易成小聲稱佛遂多馳散此乃學者所知非外人之曉
- 33 □□不信識學為無得不修但生疑惑矣
- 34 □□經言五鉢投地求哀懺悔未知懺悔之徒或多自撲未知有
- 35 □□教若以五鉢投地即為自撲者將恐此釋埋未可然此五鉢
- 36 □□妨只五輪著地頭面禮佛
- 37 □□如觀佛三昧海經第三說佛於座起令諸四眾觀佛色身釋
- 38 五百釋子
- 39 □□色身猶如灰人比丘眾中有一千人見佛色身如赤土人優婆
- 40 □□中有十六人見佛色身如黑象脚優婆夷眾中二十四人見佛
- 41 □□猶如聚墨比丘尼眾中有比丘尼見佛色身如白銀色優婆
- 42 □□佛色身如藍染青色如是四眾觀佛色身所見不同不得
- 43 □□金色身發露悔過懺悔諸罪五鉢投地如太山崩自
- 44 □□頭髮舉身投地婉轉自撲鼻中血出懺罪消滅心眼得
- 45 □□見佛色身端嚴微妙如須彌山光顯大海此豈不是懺悔
- 46 □□自撲之法無教輒為誠如所責有經而作其何哉怪
- 47 萬歲通天元年 在涼府富利記

(第三紙)

内容について

まず分巻についてだが、基本情報の記事にあるように、本文の内容は現行本『釈浄土群疑論』第七巻末で、科文で言えば第十一料簡念仏三昧行相十三章―信謗損益章・闇室念仏章、第十二料簡投地自撲懺悔一章に相当する。これを羽〇二一では「□疑論第二」としていることから、懷惴による編集作業以前、この部分は「第二」として流布していたことになる。よって、オリジナルでは冒頭が念仏三昧や自撲懺悔などの実践的内容に関する問答であった可能性が高い。

次に、対校作業でわかった文字の相違について二点示しておきたい。

一八行目の「掩」の次の文字は「炎」と読めるが、現行本では「室」で、「或いは室を掩いて獨居し或いは目閉じて視を絶ちて（或掩室獨居或閉目絶視）」となっている。「室」ではなくて「炎」にした場合、「炎を掩いて（掩炎）」と読める。前者は屋外からの光を遮断する印象、後者は尊像の前の灯火を隠す印象があるが、果たして灯火を炎と表現するだろうか、灯火であれば隠すのではなく消すのではないだろうか、このような疑問が浮かぶので誤写とみるべきだろうか。悩ましいところではあるが、光を遮断した状況をつくる目的は動かないので、大きな問題ではない。

二九行目に「皎然自前」とあるが、現行本では「皎然常在目前（皎然として常に目前に在します）」となっている。「目前」であれば「皎然として常に修行者の目前に在します」と読めるが、「自前」であれば「皎然として仏聖衆が自ら前む」となるだろう。いずれにせよその状況を目の当たりにするのは修行者であるから内容としては大差ない。

このように、違う文字であったとしても意味に大きな違いはなく、明らかに後世の文字の追加だと分かる箇所でも文脈が変わらないことを考慮すれば、建長版が底本の『大正蔵』・宝永版が底本の『浄全』と「羽〇二一」は全体的にはほぼ同じ内容であるといえる。

書体の変化について

先に羽〇二一で書体の変化する箇所を二二・二三行目と指摘したが、前後の行を合わせて全体的な印象をみるとその変化がよく分かる。二二行目以前と二三行目以降ではつきりと書体が変わるわけではなく、いわばすべて行草書体であり、あくまでもどちらに基本を置くかの違いがあるのみだ。これを一人の書き手による気分の変化あるいは意図的な調子の変更なのか、別な人物の書きぶりの違いとみるべきなのか即断は避けたい。

まず、二二・二三行目の前後三行を合わせた八行を全体として見たときの印象としては、前半四行は線にあまり抑揚がなく淡々と一定の幅の中に文字を収めていくとする姿勢であるのに対し、後半四行は墨量が多く太めの線が目立ち、大小の変化があり横への動きが多いため躍動感がある。

次に文字単位でみていくと、後半は、其（二三行目―一文字目。以下数字のみ表記）や言（二六―一四）に顕著だが、横画の右上がり強く、全体的に右上がりな字形をとっていく傾向が見られるし、塵（二四―二一）や若（二四―二二）の左ハライの伸びやかさ、遊（二三―一七）遊（二五―一五）遑（二六―二〇）のシンニョウの前屈み具合など前半には見られない特徴が出てくる。また前後半共に出る字句についてだが、

心(二一・一〇・二四・一五)を比較すると、点画の省略の違いが浮き彫りになり、草書体中心の前半・行書体中心の後半ということが明確になる。学(二〇・四・二二・三・二四・一一・二五・一〇)は、後半の二つは中心を右にとり、特に四つめは極端にカンムリの左を下げて右上がり感を出しており、三昧(一九・二〇・二四・二五行目)は、前半は「昧」の偏と旁を接近させているが後半では間を空け、旁の横画も前半は息が長く後半は短いといった違いが見られる。念仏(一九・二六)は「念」のヒトガシラ右ハライの長短の違い、ココロの二画目を横方向に引くか右下方向に落とすかの違い、「仏」はニンベンの幅のとり方の違いなどを指摘することができる。

いまは一九・二六行目の八行に限って例を示したが、同様の字句が一八行目以前・二七行目以降に出る場合も同様の特徴が見られる。

小結

杏雨書屋所蔵『釋浄土群疑論第七』(羽〇二二)は李盛鐸旧蔵本で、尾題と識語から諸本の中で最もオリジナルに近い写本であることが分かる。書写年の萬歲通天元年(六九六)は著者懷感と編集者懷憚が生存していた年号だが、第三者の署名があることから、『群疑論』原本はこの年以前に存在していたことになる。書き手の「富利」については不明だが、所在地であろう「涼府」は現在の甘肅省武威市付近を想定でき、『群疑論』が著されてから早い段階でこの地方まで伝播していたと考えられる。

羽〇二二は尾題に「第二」とあるが、現行本の第七卷末の章と一致する。念仏三昧や自撲懺悔といった実践の内容が書かれている箇所、懷

憚による編集以前は冒頭に実践に関する問答が配置されていた可能性を示唆している。また、尾題の一字目が欠けているため、「□疑論」は「群疑論」か「釈疑論」か、あるいは別の呼び名か、当時の略称についても選択肢が増えた。

現行本との対校の結果、誤写であろう箇所や後世の追加であろう部分など、文字の相違は多少見られるものの大きく文脈が変わることはない。内容としてはほぼ同一であるといつてよい。このテキストには本文と識語を合わせて全部で四八行確認できるが、いずれも行草書体であり、前半部分(二二行目以前)は草書体の、後半部分(二三行目以降)は行書体の比重が高い。前半は線にあまり抑揚がなく淡々と一定の幅の中に文字を収めていくのに対し、後半は墨量が多く大小の変化もあり躍動感がある。

二二 S二六六三との関係について

『群疑論』の敦煌写本は、矢吹慶輝氏によって早くから紹介されていた「S二六六三」のみとされてきたが、羽〇二二の登場により比較可能な状況となった。識語のないS二六六三はこれまであまり深く掘り下げられることはなかったが、羽〇二二には年紀があるため前者に関しても新たな展開の可能性が出てきた。

テキストの基本情報

現在スタイン・ナンバーについては、上海師範大学と英国国家図書館との合編で、中国側は方廣鋁氏、英国側は呉芳思氏が主編となって『英国国家図書館蔵敦煌遺書(漢文部分)』が桂林の広西師範大学出版社から順次出版されている。二〇一一年九月に一・一〇巻(S六三九まで)、

二〇一三年三月に一一〇卷（S一三二一まで）、二〇一三年十二月に二一〇卷（S一九六〇まで）が刊行された。

英藏敦煌遺書の前半六千余号部分は、一九八一年に台湾から『敦煌宝蔵』として刊行されたが、図版の品質や編集などに問題があったとされている。それに対して本書は鮮明な図版を用い、スタイン・ナンバー一万四千余号すべての敦煌遺書を影印収録する予定で、特に後半六千余号の大半は初公刊であることから大変貴重であり今後最初に参照すべきスタイン・ナンバーの基礎資料となる。しかし残念ながら、いま抜おうとするS二六六三を含む巻は未刊のため影印で確認することができない。

よって現在日本で確認できる資料の中で最も確実かつ鮮明である、東洋文庫に所蔵されているマイクロフィルムからの紙焼き資料を調査の対象とした。

これに付されているマイクロフィルムのコマ数（No.13まで）は、原本の紙数とは一致しない。本文中、文字単位で場所を指示するときは基本的には総行数で表記し、大きなまとまりで指示する場合はコマNo.を使用することにする。

S二六六三が公になったのは昭和二年（一九二七）のことで、矢吹慶輝『三階教之研究』に付図一四として断片一部の写真が掲載されてその存在が知られるようになった。「金子・研究」（九三〇九五頁）では、『正蔵』での対校作業の問題点や記載の誤り、欠損している文字について言及があり、「村上・研究」では三九頁で紹介されている。

S二六六三は識語や題号をもたないため内容から『群疑論』と判断されたもので、『正蔵』四七卷（No.一九六〇）四五頁上段二二行目〇四九

頁中段一三行目に当たる。現行本の第三巻に相当し、標目としては「第六 会経異説破他誤謬」で三階教者との対論が記されており、三階教者の主張を強く批難する箇所『群疑論』の立場が明確になる重要な部分である。

この写本には全部で二六二行残っており、一行の文字数は二〇〇二七字ほどで定まっていない。三・四・五・九・一四・三〇行目の上部は一六文字ずつ欠け、No.3〇は欠損なく、No.11後半からNo.13は上部が欠損しており二二二行目からは各行一〇四文字ずつ欠け、下部は欠損が少なくほぼ判読可能な状態である。

裏紙の使用について

No.8の後半（一六四と一六五行目の間）からNo.13の最後（二六二行目）まで左右反転した文字が薄く写っており、裏紙を使用して書写したことがわかる。既に文字が書かれたものを裏返しにして行間に新たに書いていくため、基本的には文字が重なっておらず判読可能な文字も多い。そこで、No.8〇13の写真を左右反転させてみたところ判読可能な文字群がいくつか浮かび上がり、それを手がかりにSATで検索したところ、紙背文書は『四分戒本疏』巻第二⁽⁶⁾であり、『四分戒本疏』が書かれた紙の裏を使ってS二六六三の後半が書かれたことが分かった。『群疑論』を書写する必要性があった人物が『四分戒本疏』を書写したものを手に取る環境にあったということは、両テキストが近い存在であった証左であるし、その人物あるいはその人物が属する集団でこの二本のテキストが何らかの理由で必要であったことを示している。

今後、英国国家図書館蔵敦煌遺書が継続的に出版されてS二六六三も

高画質の写真で見られるようになることが期待される。

書体の変化について

S 二六六三にも羽〇二一と同様に書体に変化する箇所が数箇所ある。一行目から順に書体のまとまりを示すと次の通りである。

- A 〇〇一〇二三（行目）〈二三（行数）〉行草書体
- B 〇二四〇二九〈六〉楷行書体
- C 〇三〇一五五〈八六〉行草書体
- D 一六六一三一〈一六〉楷行書体
- E 一三二一三七〈六〉行書体、字粒が大きい、D・Fとは異質。
- F 一三八一五二〈一五〉楷行書体
- G 一五三二六二〈一一〇〉行草書体、一六四と一六五行目の間から

反転した文字あり。

このように、A・C・Gは行草書体、B・D・Fは楷行書体、Eは行書体で、A・C・GとD・Fは、それぞれのまとまりで共通点が多く、Eだけ少し異質な印象がある。大部分を占める行草書体（A・C・G）は、行書を基本としながらも点画の省略が多いものが数多く見られ、草書体をとるものも比較的多い。運筆は速めで軽快に書き進められ、一行の文字数にも規則性はなく、美しく保存する目的で書かれたものでないことは明らかである。D・Fの楷行書体は、横画の起筆や終筆をみると楷書体を基本にしていることが分かるが、次画への連続性や転折部分などは行書体ととれるものが多く見られる。字粒は安定しないものの、丁寧な運筆の意識を感じ取ることができるし、比較的行が真っ直ぐに通っているように見える。Eには楷書的要素はみられず、この六行だけ他の行

書体とも異質であり、字形のとり方では文字の下半身が大きくなったり、運筆では筆の開閉が安定せず極端に太い線が突然入ったりしている。

また、AとBの境界ははっきりしているものの、BとCの境界は曖昧で、楷行から行草への変化が自然である。例えば、二八行目―一九文字目（以下数字のみ表記）「生」と三〇―一四「生」、二九―一七「普」と三一―二二「普」などを比べると変化がよく分かるが、二九―一八「法」と三〇―一七「法」、二九―二三「第」と三〇―一七「第」を比べるとあまり変化がない。「別」から始まるBの書き出し（二四行目）からしばらく楷書を基本に書いていたが、二九―一八「法」あたりから調子づいて少しずつ運筆の速度が高まったとも考えられる。そうすればA・B・Cは同一の書き手の変化という可能性も出てくる。

以上のことから、A・C・Gの行草書体とBの楷行書体は関わりが考えられ（同一の書き手の変化であるという即断は避ける）、D・Fの楷行書体は類似性が高く、Eのみ異質な行書体であるということから大きく三つのまとまりに区分することができる。

「S二六六三」と「羽〇二一」行草書体の類似性

S 二六六三と羽〇二一の前半部分（二二行目以前）から同様の文字を拾ってみると、A・（B）・C・Gのグループと類似性が高いことが分かる。同一グループ内でも当然ながら線の出かたは変わるので完全に一致することは難しいが、運筆やくずしの理解が同様であることを指摘できる。

また、羽〇二一の後半部分（二三行目以降）の行草書体とS 二六六三のD・F、あるいはEのグループとの類似性は見出しにくかった。ここ

では、S二六六三のA・(B)・C・Gグループと羽〇二二前半部分(二二行目以前)の行草書体は運筆法や点画の理解などにおいて類似性が高いことを指摘したい。

小結

『群疑論』の敦煌写本は、矢吹慶輝氏によって早くから紹介されていた「S二六六三」一本のみとされてきたが、公益財団法人武田科学振興財団杏雨書屋『敦煌秘笈』の中に『釋淨土群疑論第七』(羽〇二二)が確認されて二本となった。羽〇二二には、本文と識語を合わせて全部で四八行確認できるが、いずれも行草書体であり、前半部分(二二行目以前)は草書体の、後半部分(二三行目以降)は行書体の比重が高い。前半は線にあまり抑揚がなく淡々と一定の幅の中に文字を収めていくのに対し、後半は墨量が多く大小の変化もあり躍動感がある。S二六六三は、これまであまり掘り下げられてこなかったが、No.8の後半(一六四と一六五行目の間)以降に見られる左右反転した文字を解析することで、紙背文書は『四分戒本疏』巻第二であることが分かった。『群疑論』と『四分戒本疏』が近いところにある事実、書き手が属する集団の修学状況を知る手がかりのひとつになり得る。

このテキストには全部で二六二行残っているが、七つの書体のまとまりに分けてそれを三つのグループに区分した。一つは大部分を占めるA・C・Gで、あまり型を意識せず軽快に書き進めている行草書体グループ。BからCへの変化が自然であるためBの楷行書体も暫定的にこれに属するものとした。一つはD・Fで、楷書を基調にしながら行書体も多用しており全体的に丁寧な運筆を感じさせる楷行書体グループ。一つ

はEで、これのみ異質な行書体で字形の安定感が欠け行のまとめ方にも統一感がなかった。

注目したのは両テキストの行草書体で、S二六六三のA・(B)・C・Gグループと羽〇二二前半部分(二二行目以前)は運筆法や点画の理解などにおいて類似性が高いことをいくつかの事例を用いて指摘した。同一の書写環境などを想定できる決定的な材料はないが、両者が近い存在である可能性は否定できないと考える。

おわりに

本稿では、『敦煌秘笈』の中から「羽六〇五」と「羽〇二二」を取り上げ、特に後者について考察を深めた。今後は、序言で挙げた他のテキストを研究対象としていきたい。

註

- (1) 敦煌写本の大部分はロンドンの大英博物館・図書館、パリの国立図書館、北京図書館、北京大学図書館、ロシアのレニングラード科学アカデミー東洋学研究所、上海図書館などに保管され目録が完備されているが、その他個人蔵のものも中国や日本を中心に散在している。個人蔵の大部分のもの一つに李盛鐸(一八五九—一九三七)旧蔵本があるが、王重民の目録(『敦煌遺書総目索引』中華書局、一九八三)では敦煌遺書散録として「李氏鑒藏敦煌寫本目録(據傳鈔本)」「李木齋舊藏敦煌名跡目録」などと記され、所在不明で目録上のみの文献として集録されている。李盛鐸が職権を利用して私蔵した収集品は暫くの間は学者が閲覧可能であったため目録に記されているが、一九三〇年代に海外へ売却されて以降は公になることがなかった。

その李盛鐸コレクションが刊本『敦煌秘笈』という形で公開された。財団法人武田科学振興財団杏雨書屋が二〇〇九年より順次刊行し、目録冊一冊・

影片冊九冊が二〇一三年三月二五日に揃ったもので、落合俊典氏の言葉を借りるならば、「敦煌藏経洞の発見以来百年の星霜を経てようやく敦煌写本の総体が明確になりつつある今日、唯一未公開のコレクション」がやっと公開されたことになる（『李盛鐸と敦煌秘笈』印仏研五二二、二〇〇四）。

『敦煌秘笈』の出版については、岩本篤志「杏雨書屋藏「敦煌秘笈」概観」（『西北出土文献研究』八号、二〇一〇）で、出版されてすぐに紹介されていた。また、北京大学・榮新江「辨偽与存真—敦煌学論集」（上海古籍出版社、二〇一〇）の書評、岩本篤志「敦煌文献とは何か」（『東方』三六一号、二〇一一）では、『敦煌秘笈』の出版が公になる以前に書かれた榮新江「李盛鐸藏敦煌写卷的真与偽」は、『敦煌秘笈』冒頭の四三二点と売却された李盛鐸コレクションとが一致することの傍証になりうると指摘している。

『敦煌秘笈』に紹介されている羽田亨コレクション七三六点は、李盛鐸コレクション四三二点とそれ以外のルートで入手したもの三〇四点で構成されている。なお、李盛鐸コレクションが羽田亨氏の手に移った経緯については、杏雨書屋館長吉川忠夫氏の刊行の辞（『敦煌秘笈』目録冊冒頭）に詳しい。吉川氏はそこで高田時雄「李滂と白堅—李盛鐸舊藏敦煌寫本日本流入の背景」（『敦煌写本研究年報』創刊号、二〇〇七）を紹介している。売却された李盛鐸コレクションは公開されていなかっただけで、所在は研究者のあいだでは公然の秘密であったようである。

- (2) 羽六〇五について、図版を使用して検討したものは『佛教論叢』五八（二〇一三）に掲載した。

- (3) 「廣川一九八一」…「敦煌出土浄土三部經古写本について」（仏教文化研究二七、一九八四）、「廣川一九八四」『講座敦煌七 敦煌と中国仏教』四 浄土三部經（大東出版、一九八四）八一—一四頁。

- (4) 「藤田二〇〇七」…『浄土三部經の研究』（岩波書店、二〇〇七）。なお、『藤田一九七〇』…『原始浄土思想の研究』（岩波書店、一九七〇）に内容を譲る部分がある。

- (5) 「廣川一九八一」

- (6) 漢訳『無量寿經』敦煌写本のほとんどが康僧鎧訳。それぞれの報告時点で

の現存状況は次の通り。

- ・「藤田一九七〇」スタイン四、ペリオ一、北京図書館五、レニングラード一、李盛鐸旧蔵一、龍谷大学図書館一、大谷大学図書館一、計一四点。（八七頁）

- ・「廣川一九八一」ペリオ一、スタイン四、北京五、レニングラード一（未見）、ベルリン一（未見）、大谷大学一、龍谷大学一、大谷家一三（未見）、敦煌遺書散録二（未見）、計二九点。（八九頁）

- ・「廣川一九八四」ペリオ一、スタイン五、北京五、レニングラード一、ベルリン一、大谷大学一、龍谷大学一、大谷家一三、敦煌遺書散録三（未見）、計三二点。（二〇六頁）

- ・「藤田二〇〇七」スタイン四、北京図書館六、ペリオ一、ロシア科学アカデミー東洋学研究所サンクトペテルブルク支部所三、龍谷大学図書館一、大谷大学図書館一、李盛鐸旧蔵一（未見）、計一七点。（附章三五・一六一頁）

- (7) 『大谷大学所蔵敦煌古写經』（大谷大学東洋学研究室、一九六五）一五七—一六三頁

- (8) 「藤田二〇〇七」附章一四七頁。「廣川一九八一」では、P四五〇六A無量寿經卷下・P四五〇六B金光明經卷第二としているが、東洋文庫に現存するマイクロでは、四五〇六金光明經卷第二・四五〇六bis無量寿經卷下となっている。

- (9) 小川貫式「西域出土の六朝写經」龍谷大学論集三五六、一九五七

- (10) 附章一四九頁

- (11) 『敦煌遺書總目索引』（中華書局、一九八三）三二五頁

- (12) 八七頁

- (13) 五四六頁

- (14) 「敦煌遺書散録 李木齋舊藏敦煌名跡目録」に符合すると考えられるものには、原題名のあとにその番号が記されている。

- (15) 「羽六〇五」の当該箇所は附章四三—五五頁。この表では、流布本を基準にして、敦煌本一六点・トゥルファン本二点・石經一点・藏經本八点・日本

写経三点・日本版本三点を校勘している。【羽六〇五】は特定の本との一致度が高いわけではなく、文字の配列で傾向を導き出すことは困難である。

(16) 藤枝晃「北魏写本華嚴經」(『墨美』一二〇、一九六二)、『大谷大学所蔵敦煌古写経』(大谷大学東洋学研究室、一九六五) 図版四五、四八頁。

(17) 藤枝晃「文字の文化史」(講談社学術文庫、一九九九) 一八三頁。

(18) 羽〇二一とS二六六三について、図版を使用して検討したものは『佛教論叢』五九(二〇一四)・小澤憲珠先生頌寿記念論集 大乘仏教と浄土教(ノンブル社、二〇一五)に掲載した。

(19) 金子寛哉『釈浄土群疑論』の研究 大正大学出版会、二〇〇六、以下「金子・研究」。村上真瑞『釋浄土群疑論』の研究 建中寺出版部、二〇〇八、以下「村上・研究」。

(20) 『敦煌秘笈 目録冊』一二頁、『敦煌秘笈 影片冊二』一七八〜一八〇頁。

(21) 『敦煌遺書総目索引』(中華書局出版、一九八三) 三一八頁。

(22) 『正蔵』四七・三〇・下、『浄全』(山喜房版) 六・二・上。

(23) 「金子・研究」二四頁、「村上・研究」一九頁。

(24) 「金子・研究」一一頁。

(25) 平岡武夫編『唐代研究のしおり 第二 唐代の行政地理』(京都大学人文科学研究所、一九五五) 一〇四頁。

(26) 「金子・研究」九一〜九五頁、「村上・研究」三九〜七九頁。

(27) 「金子・研究」九五頁。

(28) 「釋浄土群疑論第七」(羽〇二二)を翻刻するにあたり凡例を次のようにする。

一、底本には、公益財団法人武田科学振興財団杏雨書屋所蔵本(『敦煌秘笈 影片冊一』一七九〜一八〇頁)の影印を用いる。

一、対校本として次の二本を用いる。

甲本…『正蔵』四七、No.一九六〇、七六上・一九行〜下・二六行

乙本…『浄全』(山喜房版) 六、一〇五上・一五行〜一〇七上・四行

一、判読できない文字は□と記す。

一、判読が困難だが適当だと思われる文字を充てたところはその文字を□で

浄土教関係敦煌漢文写本の研究

開む。

(29) 愛 甲本・乙本「壽」。この部分は「大方等大集経賢護分」(『正蔵』一三・八九四・下)の引用箇所で経文本文でも「壽」となっているので誤写であろう。

(30) 氣 甲本「勇」。甲本には「勇」氣甲」と注あり。

(31) 駿 乙本「駛」。甲本には「駛」駛甲」と注あり。乙本には「身輕氣猛行駛 氣」字現本非「勇駛」字作「駛」と注あり。

(32) 女 甲本・乙本(女) + 「人」

(33) 因 甲本・乙本「風」この部分は「大方等大集経賢護分」(『正蔵』一三・八九四・下)の引用箇所で経文本文でも「風」となっているので誤写であろう。

(34) 天 甲本・乙本「大」

(35) 乙本には「以是因縁 是ノ字現本作レ此」と注あり。

(36) 乙本には「望前随喜 現本無「前ノ字」と注あり。

(37) 罪 甲本・乙本(罪) + 「也」

(38) 凜 甲本・乙本「浄」

(39) 皆 甲本には「此」比甲」と注あり。乙本「比」

(40) 相 甲本・乙本「想」

(41) 相 甲本・乙本「想」

(42) 炎 甲本・乙本「室」

(43) 蜜 甲本・乙本「堂」

(44) 闇? 通常校正の際は脱字の場合は右側に書くが、羽〇二二でも実際に右側に書く例が第三紙の一一行目に見られるので、この文字も一六行目の「是」の前後とどちらに入ると思われるが「闇」と読んだ場合つながりが分らない。

(45) 是 甲本・乙本にナシ

(46) 處之 甲本・乙本「随處」

(47) 佛 甲本・乙本(佛) + 「也」

(48) 相 甲本・乙本「想」

- (49) 自前 甲本・乙本「常在目前」
 (50) 則 甲本・乙本「即」
 (51) 既 甲本・乙本「現」
 (52) 識 甲本・乙本「試」
 (53) 佛 甲本・乙本(佛) + 「也」
 (54) 乙本には「佛於起座 現本作「佛於座地」と注あり。
 (55) 有 甲本・乙本にナシ
 (56) 二 甲本には「(有) + 二(有)」と注あり。乙本「有」 + 「(二)」
 (57) 乙本には「有二十四人 現本無「有」字」と注あり。
 (58) 比 甲本には「(一) + 比甲」と注あり。乙本「有」 + 「一」
 (59) 乙本には「有「一比丘尼 現本無「一」字」と注あり。
 (60) 優 甲本には「(多) + 優甲」と注あり。乙本(優婆) + 「夷衆中有多優婆」
 (61) 太 甲本・乙本「大」
 (62) 血出 甲本には「血出＝流血原」と注あり。
 (63) 有経而作 甲本・乙本「經言正作」
 (64) 哉惟 甲本・乙本「惟哉」
 (65) 判読可能な文字を検索することで裏に記されているものが『四分戒本疏』
 卷第二であることが分かったのだが、念のため『敦煌遺書総目索引新編』
 (二〇〇〇、中華書局)でS二六六三を確認すると「四分戒本疏卷第二」と
 なっていた。日本では矢吹慶輝氏の指摘でS二六六三は『群疑論』でありそ
 の後半に裏紙が使用されていると認識されてきたが、敦煌研究院ではS二六
 六三は『四分戒本疏』であり、その前半に裏紙が使用されていると理解した
 ことになる。ちなみに新編が発刊される以前の『敦煌遺書総目索引』ではS
 二六六三の項には『群疑論』と『四分戒本疏』どちらの記述もなく内容が分
 からないものとして扱われている。
- 『四分戒本疏』は『正蔵』の目次では「二七八七 四分戒本疏 卷第一・
 第二・第三(三卷) [cf. Nos. 一四二九、一八〇六]」となっており、『四分律
 比丘戒本』・『四分律比丘含注戒本』との比較検討を求めている。卷第一はP
 二〇六四、卷第二はS二五〇一、卷第三はP二二四五をそれぞれ原本にし、

卷第二には対校本としてS一三を使用している。

この『四分戒本疏』に関しては、『敦煌遺書 矢吹慶輝博士将来』四一―
 にも数本掲載されており、Na六九に「S二五〇一 四分戒本疏」「一三四
 分戒疏」「四六四 四分本疏」、Na七五に「S四〇五 戒本疏」と見出しがあ
 る。名称は異なるがいずれも同一のものを指しており、『正蔵』では触れて
 いないテキストも見られる。

【付記】 本稿は平成二十六年浄土宗研究生の研究成果報告書を改稿したもの
 である。

宗侶養成校から中学校へのあゆみ

―浄土宗中等教育体制の変遷と学校教育の実際―

齋藤 知明

はじめに

戦前の日本において学校教育体制はめまぐるしく変化した。たとえば、初等教育、中等教育、高等教育のような区分けやそれらに対照する法制度は時代によって大きく変わっていった。このような時代の変化に対して、浄土宗は明治維新から終戦までの期間、どのような学校教育を行っていたのかということが、本稿で明らかにしたいことである。特に、明治のある時期までは宗侶（宗派に属する僧侶）を養成する学校という名目で浄土宗の教育機関は存在したが、それがどのように一般子弟も受け入れる中学校へと変遷していったのかについてここでは検証する。

戦前において名目上初等教育、中等教育、高等教育と各学校が等級別に分けられたのは、明治一九年四月、森有礼によって小学校令や中学校令などの諸学校令が公布された時である。この勅令によって、尋常小学校・高等小学校が初等教育（義務教育は原則尋常小学校の四年間）、尋常中学校が中等教育、高等中学校・帝国大学が高等教育と分類された。その後、何度も勅令の改定を重ねたが、明治三〇年代には、尋常小学

校・高等小学校が「初等教育」、中学校・高等女学校・実業学校が「中等教育」、高等学校・専門学校・帝国大学が「高等教育」とおおむね教育体制が確立した。

それでは浄土宗の学校教育体制はどのような変遷をたどったのかを考えると、未だに解明されていないことが多い。近代浄土宗教育史に関する先行研究を参照すると、主に明治維新から明治二〇年代までの学校教育体制の変遷については概略しているが、その後の展開については十分に言及されているとは言い難い。特に中等教育に目を向けると、各宗立学校が戦後に個別に出版した記念誌があるのみで、浄土宗一宗の教育史として整理された研究は皆無である。明治三〇年代以降、諸学校令は改正を重ね目まぐるしく変化するが、浄土宗の学校教育体制がどのような展開をたどったのかは未整理なままであるといえよう。⁽¹⁾

浄土宗以外の宗派に目を向けても、当時の仏教系学校に関する研究は少ない。貴重な研究として、谷川稯のものが挙げられる。⁽²⁾谷川は、明治二〇年代までの仏教系学校（教校）は一般子弟を対象とした教育を行っ

てこなかったという従来の仏教教育史研究における定説に対して、浄土真宗本願寺派の地方教団は教団主導でない形で一般子弟教育を行ってきた事例を挙げて反証している。また、宗派を越えた共立の「高等普通学校」や各宗派有志あるいは教団による「小学簡易科」の例を用いて、仏教教団・僧侶が一般子弟を相手とした「普通教育」をおこなっていたことを検証している。ただし、事例数の少なさから他教団との比較ができず、一般的な現象であったかは現時点では不明であるとの課題も挙げている。他にも、筆者は真宗大谷派による明治二〇年代後半の尋常中学校経営の展開と挫折について別稿で論じた。⁽³⁾ここでは、明治二〇年代後半において、教学を中心とした尋常中学校の学科課程や生活指導の方法がいかに時代にそぐわなかったかについて明らかにした。しかし、当時の仏教系学校の状態を鑑みればここで扱った事例は特殊であり、仏教界全体の学校教育体制を俯瞰しうるものではないといえる。

このように、近代の仏教史に目を向けたとしても、戦前の仏教系学校が一般子弟の教育をどのようにおこなっていたのか、ということがよくわかっていないのが現状である。⁽⁴⁾そこで本稿では手始めに、近代における浄土宗の教育体制の変遷について事実の整理から始める。⁽⁵⁾特に、これまであまり言及されてこなかった明治二〇年代以降の浄土宗中等教育全体の歴史を中心にまとめてみたい。それから後に、浄土宗中等教育がどのような教育を行っていたのか詳細に検証するために、主に鎮西中学校を事例として扱っていく。最後に考察を重ねるが、その際、明治三二年の訓令一二号⁽⁶⁾によって公私立間わず小学校・中学校・高等女学校において宗教教育をおこなうことは禁止されていたが実際はどうであったのか、

という視角から論を進めていきたい。

※引用にあたっては、元の文に対して適宜句読点を挿入した。

一・浄土宗中等教育史概観

(1) 支校時代（明治二〇年～明治三一年）

明治初期の浄土宗において、初等教育、中等教育、高等教育等の区分けは明確にされていなかった。しかし、諸学校令が出された明治一九年の翌年二〇年七月、浄土宗は新宗制を施行し、「第三章 学事」において「浄土宗所設の学校は、宗学本校・宗学支校・及び普通学校の三種とす」「浄土宗学科は高等・尋常・予備の三科とし、宗学本校は高等・尋常の二科を修め、宗学支校は尋常・予備の二科を修む」と定めた。これにより、従来は東部大学林（東京）か西部大学林（京都）の二つしかなかった浄土宗の宗侶養成機関が、「高等教育」を中心に授ける宗学本校と、「尋常教育」を中心に授ける宗学支校とに区別された。⁽⁷⁾なお新宗制によって、伝宗伝戒を受けるためには宗学支校の卒業が必須となった。⁽⁸⁾

宗学本校は、高等中学校から帝国大学程度の教育水準を持つ学校として、東京芝の天光院に設置された。また、宗学支校は、尋常中学校程度の教育水準を持つ学校として、全国各地の大教区（最大八校）ごとに設置された。それゆえ、便宜的に明治二〇年の新宗制によって浄土宗の教育制度は、中等教育と高等教育の区分が明確に分けられたといえる。一方で、両校ともに、正式な中学校ではなかったため、卒業しても帝国大学に進学する資格を得ることができなかった。

主に中等教育を担っていた宗学支校の成立過程を概観していこう。明治二〇年七月、先述したように浄土宗の新宗制が定められた。これにより、東部大学林、西部大学林はそれぞれ東京支校、京都支校となった。また同年十一月、山口支校も開校された。修業年限は三年（尋常中学校は五年）で、宗乗、余乗の「内典」と、国語、漢文、英語、地理、歴史、数学、図画、体操の「普通」を科目とした。明治二年には長野支校、鎮西支校、愛知支校、二年には東北支校、明治三年には大阪支校がそれぞれ開校された。二三年、宗制が改正され、高等科を教授する宗学本校、尋常科を教授する宗学支校、とあらためて宗学本校と支校の棲み分けが確認された。

明治二八年、管長日野靈瑞から各宗学本支校に、日清戦争の非常時局下において宗学本支校としてどのようにあるべきかの訓示が出された。⁽⁹⁾

一、宗学本支校設立の本意は今世必要の科程を實行すと雖も往古叢林の制度に従うを以て主眼となす、抑々叢林の制度由来久矣、師長を尊敬し廉潔を崇重し儀礼を正しうし醇厚の風を養成せり、宗学本支校にして此の主眼に背きたるときは世間の学校と扞ふところなし、校長及教授たるものは此の意を体し専ら学生を薰陶することに注意すべし。

宗乗余乗の教授たる者特に其の薰陶に注意し戒諭の責を尽すべし。

一、宗学本支校学生は叢林に入り専ら教家の儀礼を問ひ、僧業を精鍊するを目的となすべし。

宗侶養成校から中学校へのあゆみ

一、宗学本支校の学生にして宗学本支校の校紀を案し若しくは明治二十七年文部省訓令第二号第二項第三項⁽¹⁰⁾に適準したる者ある時は成規に従い厳正処分すべし。

ここでは、宗学本支校は今の世の中に必要な科目を教えてはいるが、古来より伝統を持つ宗侶教育は決しておろそかにしてはいけない、それをおろそかにすれば公立の学校と同じである、と宗学本支校を公立の学校と比較して論じている。ここからわかることは、宗学本支校はあくまでも宗侶養成の学校であると強調されている点である。

さて、訓示が布達された同年に、内務省訓令第九号が「神道各教派・仏道各宗派」宛てに通達された。これは、①明治二三年以来、一般の人々は小学校などで「普通教育」を受けているので、布教伝導する教師は宗旨に精通する以外に「尋常中学校相当以上ノ学識ヲ具備」すべきである。②そのため宗制を改正し内務大臣の認可を得なければならぬ、という意味が付されている。⁽¹¹⁾ この訓令によって、各宗派は各自の宗侶養成校に「普通学科」の導入を検討した。⁽¹²⁾

浄土宗では、たとえば公布直後の『浄土教報』社説で、「内務大臣の訓令の如き、素より是れ干渉的訓令なるには相違なきも今日の状況に照らしては、實際却て適切ならんかと思はるるなり」と、内務大臣の宗教に対する干渉だとしながらも、適切な処置であると評価している。浄土宗については「宗制に於て既に規定する所たり」と特に新しく宗制を変える必要は無いとするが、尋常科の普通科を尋常中学校程度に変更しなければならぬと主張している。⁽¹³⁾ この論説から三年後、学制が改定され

ることになる。

(2) 教校時代(明治三二年～明治三八年頃)

明治三一年、宗制が改められ再び学制も改定された。それにより、「宗学本校」は「浄土宗専門学院」「浄土宗高等学院」の二校に分けられ、「宗学支校」は「教区教校」に改称された。教区教校(教校)は宗学支校同様、八大教区ごとに一教校を設置(一、東京、二、仙台、三、長野、四、名古屋、五、京都、六、大阪、七、山口、八、箱崎↓熊本)し、尋常中学校と同程度の宗学尋常科を教授した。教校は高等小学校卒業以上かそれと同等の学力を持った者が入学でき、修業年限は三年から四年に伸張された。科目は、宗乘、余乘、哲学、理科、博物、歴史、地理、数学、国語・漢文、外国語、科外と規定された。四年間のうち学年が上がるにつれて、宗乘と余乘の割合が増加した。また、この改定によって校長の権限が拡大した。たとえば、それまでは学事の執行や改定について宗務所に逐一具申・報告しなければならなかったが、改定後は校長に学事に関する一切の権限が持たされたのである。

明治三三年に、政府は私立学校令を公布した。これは、私的に作られた学校であっても、各府県の監督下に置かれることや、義務教育を課す小学校の代用はできないことなどが規定された法令であるが、各教校はこの法令によって「各種学校」として認可された。また、私立学校令と並行して訓令一二号が公布された。この訓令は「一般ノ教育ヲシテ宗教外ニ特立セシムル」ことを目的としたもので、これにより公立はもろろんのこと私立であったとしても、小学校・中学校・高等女学校と認可さ

れた学校は宗教に関する教育・儀礼を行うことを禁止された。もし宗侶養成を目的とした教育を行うならば、高等教育機関への進学や徴兵免除が認められない各種学校として続けていかなければならなかった。これに対して浄土宗の各教校は、宗侶養成を目的としていたため、科目から宗乘・余乗を外すことなく、各種学校として存続していく道を選択した。明治三三年には、第五教校で制服が僧服から洋服へと変更された⁽¹⁴⁾。三年八月には宗の学則が改定され、修業年限が中学校と同じ五年に伸張され、三六年には淑徳女学校を浄土宗の宗立として編入させた⁽¹⁵⁾。そして三八年三月、第六教校は第七教校と合併し、第六・第七聯合教校となり、四〇年には第二教校が第三教校と合併し、大正二年には第二・第三聯合教校が第四教校に吸収され、廃校となった⁽¹⁶⁾。

また、この時期において特筆されることとして、明治三四年に浄土宗から、教令第二八号「普通学校設立方法」が發布され、教区ごとに中学校や高等女学校を設立することが可能となったことが挙げられる。その際、設備や制度については政府法令(次項に出てくる「中学校令」や「高等女学校令」)に準じること、教校と併設している場合は宗乗余乗以外の科目は教校ではなく普通学校で教えること(つまり教校は宗乗余乗のみ教授する機関となること)が明記された⁽¹⁷⁾。三八年四月には、他教校に先んじて第八教校が鎮西中学校を併設し、高等教育機関への進学資格を卒業生に与えた。四二年には徴兵免除を持つ中学校としての権利を得た(第八教校は明治四五年まで継続)。これに続いて、三八年から三九年にかけて、他の各教校も中学校と同じ権利を持つ学校として認定を受けた。この認定によって、各教校は中学校へと組織を移行する気運を高

めていく。

(3) 旧制中学校時代① (明治三八年頃～明治末期)

前項と話は前後するが、明治三二年に政府は改正中学校令を公布した。理由の一つに明治二〇年代に尋常小学校、高等小学校の就学率が急上昇し、それと関連して中学校への進学希望者が増加したことが挙げられる。しかし、それまでの中学校令では、進学の方法や学校の位置づけなどが複雑に絡まっていたり、中等教育としての質が確保されていない中学校が多く設置されたりと、「中学校」という役割が曖昧であるという問題が残った。この問題に対して多くの改革案が挙げたが、最終的には、「中学校令」「高等女学校令」「実業学校令」が一斉に公布され、中学校は「男子に須要なる高等普通教育」を教える機関として確立された。これによって中学校は卒業後に高等教育機関に進学する意思がある限られたエリート層を養成する機関として再出発した。

先述したとおり、浄土宗の各教校は各種学校——そのなかでも「中学校に類する各種学校」として位置づけられていた。しかし、正規の中学校とは異なり、高等教育機関への進学資格と徴兵免除が認められなかった。各教校は、徐々にそれらの権利を獲得していったが、その時期にはもはや正規の中学校と遜色なかったようである。また、明治三〇年代は全国各地で各種学校から中学校や高等女学校へと再設立する動きが一般的であった。⁽¹⁹⁾ 浄土宗でも、明治三四年に普通学校設立の教令を發布したことから、教校を普通学校へと移行させることが規定路線であったとも考えられる。

そのような時代状況を反映する動向として、明治三六年、管長山下現有から次のような訓示が出された⁽¹⁹⁾ことが挙げられる。

本宗僧侶教育の方針目的は一ら純潔の伝道者を養成するに在り。従来設くる所の機関施く所の制規概此方針に拠り此目的を達せしめんとするに外ならず。然るに多年実施の結果に就て之を觀るに高等教育を受けたる者は能く百科の学芸に練熟中には教鞭を執りて薰陶の職に従い成績の大に視るべきものあり。而も是多くは緇門の徒弟を教ゆるに止り進て世の子女を導くに到るもの少なく又伝道布教の任に膺る者輒近漸く増加せしと雖成効の者仍罕なり。是教育実施の傾向學に偏し伝道者を養ふの用意疎なるものあるに由るべし。又尋常科を卒へたる者の多くは法藹尚弱く信行未だ堅固精進ならず。従て他を感化するの資望を欠く。是補習教育実施の尋常科に備はらざるものあるに因ると謂ふべし。如慙は宗門教育の欠陥亟に之を矯正せずは竟に宗学施設の目的を誤るに至らん。是以て曩に教学院に謀り更に一宗教育の方針目的を明にし之に依て這般の時弊を匡救し実施の効果を収めんことを定めたり。蓋議決中制規の釐革に属するものありて審査の後にあらざれば公布する得ず。故に今此には其方針目的に基き現行制規実施上注意すべき事項を示し依違する所を知らしむ。教育の職に在る者は須く之に法りて其任務を竭くし學業に就く者は其目的を過たす努めて伝道者たるの資糧を修むべし。

一、本宗高等教育は高等教師養成の目的なるを以て宗乘を究めて信行を成就せしめ伝道布教教育感化の術に練熟せしめんことを期

し課程中宗乗を以て其中心とし余乗は宗乗講究の資料に充て其他の倫理教育哲学等の学科は宗乗研修伝道法練磨の参考に備へしむべし。

二、本宗尋常教育は尋常教師養成の目的なるを以て宗乗の要義を修め心行業を修習せしめ伝道者たるの素地を獲せしめんことを期し課程中宗乗を以て其中心とし之に近切簡要なる余乗を以て是を助け其他僧侶たる解行に必須なる中等教育の学科を課すべし。

尋常教育の尋常科第四年までは高等科の予備門を兼するに依り各種の学科を習はしめ第五年は尋常教師の資格を具へしむるを主眼とするに在れば専ら伝道者たるの素地を得せしめ後の補習教育たる伝道講習等に聯絡を謀るべし。

三、教授要目教授細目は其職に当る者に於て前二項の趣意に依り之を作製し課程各科の聯絡と統一とを図るべし。

四、学院及教校に於ては夜間又は休日其他便宜の日時を選び仏教に關する公開講演を行ひ徐に普通学校創始の端緒を得るを努むべし。

五、専門学校中学校女学校等を設けんと欲する者は時機を逸せず経営を講じ速に開講の手續を為すべし。

ここから、宗侶養成教育における当時の方針が垣間見える。訓示によると、これまでの宗侶養成教育はそれなりの成果を得たと評価してもよい。しかし、宗侶たちの活動は仏教徒の教化にとどまり、仏教徒以外の子女に対する布教には至っていない。これは、教育内容が学問ばかりに

偏つていて伝道が疎かになっているからである。また、教校のみ卒業したものに限っては宗侶としての資質がまだまだ足りない。これらの問題をただちに解決するためには、教学院で議論し改めて教育機関の目的を考えなければならぬ云々とし、五項目の懸案事項を挙げる。中等教育については、「二」で宗乗を中心に科目を組まなければならないと述べているが、五学年中四学年は高等科の予備門と同じ科目であり、ようやく第五年に尋常教師の資格を得るための科目として宗乗を定めている。また、「四」では普通学校が作られる際に学院や教校が補習の機会を設けるべきとし、「五」に至っては普通学校の設立を促していると読み取ることができるのである。

また、先ほど引用した明治二八年の訓示とこれとを比較してみると、さらに宗全体における宗侶養成に対する意識が変化しているのが明らかである。ここからみえてくるのは、普通教育の重視と、宗侶養成は高等教育において充実が必要であるという主張である。実際に、この訓示以降、教校に關しての教令はほとんど發布されなくなる。一方で、發布される内容は高等教育に關するものが中心であつて、中等教育に關しては各教校の自治に任ざれていたと考えられる。つまり、教校はすでに「普通学校」＝中学校へと移行するものであつて、宗侶養成に關しては高等教育に重点がシフトしていったのであつた。それまで教校を卒業すれば「尋常教師」の資格を取得することができたが（高等正科以上は「高等教師」、当然ながら中学校ではそのような資格付与もなくなった。

この訓令が出された後、明治三八年に第八教校が鎮西中学校へと移行したことは前節でも述べたが、他の教校も続々と中学校へと移行するこ

となる。同年、第一教校が宗乗・余乗以外の科目を中学校令施行細目に倣って中学校と同一にすることにより、中学校等位の認定を受けた後、三九年には一般子弟を受け入れる芝中学校を併設した。四二年には第四教校が東海中学校へ、四五年には第五教校が東山中学校へ、第六・第七聯合教校が上宮中学校へと相次いで組織を移行した。そして、この移行をもって三四年に發布された普通学校設立の教令は廃止された。

全教校による中学校の併設・移行によって、どの中学校も科目から宗乗・余乗を廃し、中学校令に準じた科目に統一した。なお、明治三九年には管長名義で、中学校卒業後に宗乗・余剰を修めたい学生のために、修業年限一年の補習科を設けることが可能だという教令を發布している。⁽²⁰⁾ なお、四四年は宗祖七百年遠忌であったが、東山中学校は中学校への移管の理由にそのことを挙げ、普通教育の拡大によって宗侶の資質を高めることを宣言している。⁽²¹⁾

さて、この時期における浄土宗全教校の中学校への移行はどのような意図をもっていたのだろうか。米田俊彦は明治三〇年代の中学校・中学生の急増について、①初等教育の充実（とりわけ高等小学校児童数の増加）、②産業基盤の育成、③富裕な中間階層の増加、④内地雑居による地域の文化水準の向上による影響、の四点を挙げる。⁽²²⁾ しかし、浄土宗の中学校への移行は明治四〇年前後が主である。統計によると、中学校の増加は三九年までが右肩上がりであったが、四〇年以降は微増にとどまっている。このことから考えると、教校の中学校移行は違う力学が働いたのであろうか。この問題は第二節にて検証していきたい。

(4) 旧制中学校時代②（大正時代―昭和二〇年頃）

各教校による中学校への移行以後、組織としては安定した時期が続く。さらに明治四五年四月の学則変更によって、教区立であった中学校は宗立へと移管した。これにより、校長は管長が選任することになり（それ以前は教区ごとに選任された学監が選んでいた）、会計は浄土宗教育資団を設置し宗が一括管理した。一方で、科目は中学校令に準じたものであった。これ以降、中学校で宗侶養成教育はおろか、宗教的な教育は実施されず、したがって浄土宗の宗侶養成教育体制の重点は、高等教育たる「大学」の発足に移っていた。⁽²³⁾

昭和六年には管長山下現有の署名で次のような訓示が下される。⁽²⁴⁾

近時思想の動揺に伴い積年宗教と教育との関係に注意適切ならざりし為か教育の效果に就きて疑訝を挿むもの多きに至りたるは周知の事実なりとす。吾宗は二十余年の昔より夙に是に見るありて宗立の中学校及高等女学校を設け亦本山及有志設立の諸学校を補助奨励して此の時代の欠陥を補はんことを期し以て今日に及び其故果漸くにして社会の認むる所となり。諸学校亦隆盛に趨き其中信用に於ても公立諸学校に比して遜色なきものあるに至れり。特に方今知識偏重の弊害危殆なるに鑑みて宗務に於ては学校に対して教育上信念涵育の一層切実なるべきを指示し諸学校長も亦屢会合を重ねて徳育の方針に改善を加え仏教信念の喚起と宗門意識の養成とに力を尽すに至り。就中寺院の子女に対しては特別の宗教訓練を実行して宗門設立の精神を発揮せんことを期しつつあるのを見る。

(中略)

- 一、宗門が現代教育に於ける学校設立の意義を明かにし
 - 二、宗門寺院が教学援護の結果にせる建築及設備を大に利用し
 - 三、子女の仏教信念の育成と宗義領得の基礎を作り
 - 四、宗立の教化期間を助長して社会的勢力を増大し
 - 五、宗徒の協同動作を適切にし師檀の関係を親密ならしめ
 - 六、宗門の現代的社会的教化を昌にし
 - 七、以て大いに国家社会が現代に要する急務に応ぜんことを図り
- 特に寺院及教化師の子女は事情の許す限り必ず之を宗立学校に入學せしめ宗門意識の開發を促し宗門愛重の精神を育成し将来僧侶及信徒の中堅たらしむるを期すべし。是実に宗門将来に対する忠実の要意にあらずや。

今や時代の趨勢に鑑み宗門意識拡張の時期に際し特に訓示す。

ここでは、冒頭で浄土宗がいかに普通教育で長年実績を蓄積してきたかを述べた後、現在でも中学校で「仏教信念」などの涵養に努めている現状を伝えている。当時の中学校は宗教教育が禁止されており、そのなかでどのように「仏教信念」を涵養しているかなどの具体例を見ることができないが、宗立学校の存在意義などを説いているという点で興味深いといえる。

昭和一八年には、「浄土宗学校令」が發布された。これが戦前における最後の学則変更となったが、各種学校については特に変更は無かった。終戦後の二〇年一〇月一五日には、文部省訓令八号「私立学校ニ於テハ

法令ニ定メラレタル課程ノ外ニ於テ宗教上ノ教育ヲ施シ又ハ宗教上ノ儀式ヲ行フコトヲ得ルノ件」が發布され、私立学校において宗教教育を実施することが可能となった。

二、学校教育の実際―鎮西中学校を例に―

(1) 鎮西中学校の設立と展開

ここまで浄土宗が布達した法令や訓示をみることににより、浄土宗の学校教育体制の変遷や教育方針の展開などを追ってきた。ここからは鎮西中学校に対象を絞って、どのように教校から中学校へと変わっていったのか、学校生活は実際にどのようなものだったのかを、より詳細に検討する。鎮西中学校に焦点を当てた理由は、鎮西中学校が浄土宗の教校のなかで最も早くに中学校へ移行したからである。ここでは鎮西中学校の前身と、中学校併設までの経緯をみていきたい。⁽²⁵⁾

前節でも述べたとおり、鎮西中学校の前身は浄土宗第八教校であり、さらにその前身が浄土宗学鎮西支校である。鎮西支校は明治二十一年八月に、現在の福岡県久留米市にある善導寺内に開校された。学校経営に関する一切の諸経費は第八教区(九州一円)が負担した。教員は開校当初、竹石聖善(初代校長)と水谷演達の二人のみであり、「仏典」のみを教授している。入学資格者は浄土宗寺院の子弟であり、初年度の入学者は二十五人だった。二二年には教師資格を持たない教員を三人採用し、宗乗・余剰のほか、国語・漢文・英語・数学・地理・歴史・図画・体操などの普通科を設置した。また、高等小学校未卒業者のための予備科も設けている。当時は、授業料は徴収されず、服装は綿麻の黒衣であり、生

徒の年齢制限は多くが二〇歳前後であり、『十八史略』『浄土大意抄』と算術の試験に合格すれば入学が許されたという。二四年八月には、教室の不足を解消するために箱崎（現在の福岡市東区）に移転した。

明治三二年九月には、浄土宗の学制が改正されたことにより、第八教校に名称が変更された。このときの校長は東慈海であった。三四年三月には熊本県知事から私立学校令による学校設立の認可を受け、五月には、日清戦争での殉死者を祀るために浄土宗が全国十カ所に建てた忠魂祠堂の一つがあった熊本県飽託郡大江村（現在の熊本県熊本市）に、校舎を移転した。広さは教室四八坪、事務室五〇坪、講堂三五坪、食堂二〇坪、炊事場三二坪であり、生徒数六〇人足らずの学校としては広大な校舎であったとされる。三七年に僧服からそれまで体操服であった洋服を制服に変更した。ただし一日二度の勤行には僧服を着用させている。

明治三八年に浄土宗は「私立鎮西中学校」を設立した（正式名称として大正八年まで「私立」がつくが、本稿では以下すべてを「鎮西中学校」と略す）。鎮西中学校は第八教校と併設というかたちで、これまでと同じ熊本県飽託郡大江村に設置された。中学校の併設は、第八教校の中学卒業と同等の認定（等位認定）を受けることと並行して進められ、⁽²⁶⁾「区内寺院子弟の外信徒の子弟」を入学させるものとして考えられた。つまり、中学校には基本的に一般子弟ではなく、檀信徒の子弟を入学させることが想定されていたのである。

同年の四月二二日には中学校設置について文部大臣の認可を得て、四月二七日には「鎮西中学校設立認可届及授業料徴収方認可願書」を宗務所に届け出た。⁽²⁷⁾すでに四月一三日の「九州日々新聞」には、一二〇名の

生徒を募集する旨の記事が掲載されていた。⁽²⁸⁾四月三〇日までに定員を超えた募集があり、五月一日から授業が開始されていた。⁽²⁹⁾最終的には、定員を超えた一五〇人もの入学者があり、運営が継続していた第八教校にも七人の新規入学生がいた。⁽³⁰⁾当時の「日誌」には、始業式後の五月四日に校長と教職員の任用の許可が出て、一二日には職員会で校則について協議がおこなわれ、一九日には設立趣意経歴書と予算調査が提出されている。⁽³¹⁾さらに、五月末におこなわれていた第八教区の大教区議会で、その前年九月に校長に赴任した福島愍雄が鎮西中学校の事後承諾を得て、学校設備費などの臨時興学費と毎年二千元の教区負担を可決させたという。

このように、鎮西中学校の制度は、万事学校が始業してから決まっていくという異例の事態であったといえよう。なぜ教校のほか中学校を設立したのかについて、『鎮西学園百年史』に四つ要因が挙げられている。①浄土宗の新しい学則によって、高等教師を目指すものは宗教大学の正科に入る条件として、教校卒業後も補習科を受けなければならないこと。②尋常教師の資格を取るにしても宗教大学予科か仏教専門学校を修業しなければいけないこと。③宗侶になるハードルが上がってきたゆえに教校の生徒も減ってきたこと。④当時の日露戦争の戦勝の記念事業として、これら四点が主な要因として、鎮西中学校は設立された。⁽³²⁾

当時最も中学校の設立に尽力したのは、校長の福島であったとされている。福島は鎮西支校の卒業生で、卒業後に浄土宗専門学院を出た浄土宗教学のエリートであり、第六・七聯合教校で教鞭をとった後に、日露戦争で従軍布教使を歴任し、明治三七年に第八教校校長となった。⁽³³⁾福島

は後に、鎮西中学校を創設したことにについて次のように述懐している。

我等が社会事業の意味にて開放中学校を創設するのは、目下日露交戦中なるが、機械文明の我に優さる数倍の露軍は連戦連敗。物質の総べてに於て劣れる我軍が戦えば必ず捷つのは、上、皇祖天壤無窮の神徳によるのは勿論だが、下、国民の愛国心、協心戮力の賜である。夫故に精神教化の日に月に衰えんとしつつある今日、此戦争を好個の記念に、宗教精神に立脚せる中学教育こそは、一宗が国家に奉公するの、最大適切事業であると高調した為に漸く、九州浄土宗寺院の容るる所となった。⁽³⁴⁾

福島は、直前まで従軍布教を経験していたため、ただならぬ思いで日露戦争の戦果を見守っていたのであろう。そのなかで、物量で劣る日本軍がロシア軍に勝利をおさめたのは日本人の精神が優れていた、という結論に達した。それゆえ、今後も日本人の精神を涵養するために、寺院子弟だけでなく中等教育を受けたくても受けられない一般子弟のために学校施設を拡大しなければならないと考え、鎮西中学校の創設が進められたのではないだろうか。折しも当時の熊本県では、中学生進学志願者が急増していたが、一方で中学校の数が不足していたのである。⁽³⁵⁾

このことは、鎮西中学校校友会が発行する資料でも詳細に書かれている。⁽³⁷⁾

日清日露の二大戦役を経て、我が国運の一大発展を為すや、国民の

自覚心は急速に其の歩を進めて、教育の必要を感じることに深く、其の子弟を駆りて高等普通の校門に肉薄せしむること、年一年と劇甚に赴き、各府県が設備せる全国幾百の中学校は、到底之を収容し尽すべくもあらず。さりとて、志願者の総てを満足せしむる程度まで学校を増設することは、為政者の熱望する所なりとは云へ、地方財政の之を許せされ、むなしく志を飲んで、苦悶の日を送る窮境に立たざるを得ざるに至れり。我が設立者はこの惨状を坐観するに忍びず、乃ち宗の本旨たる慈悲道に基き、力の及ぶ限りに於て、之が救済の任に当らんと欲し、全国枢要の地を卜として中学校を設置し、如入入学に漏れたる少年を収容して、之が目的を達せしめんことを企画し、(中略)盛んに育英の実を挙げつつあり。是啻に個人に対する慈悲心のみあらず、又以て国恩に報い、社会に貢献せんとするの微衷に外ならず。

このことから分かるとおり、鎮西中学校は、財政難による地方の中学校不足に対して、浄土宗の一種の救済事業・社会事業として建てられたのである。また、戦勝記念ということも強調されていた。

明治三四年の中学校令施行規則によれば、中学校の科目は、修身・国語及漢文・外国語・歴史・地理・数学・博物・物理及化学・法則及経済・図画・唱歌・体操・外国語と定められているが、鎮西中学校の科目もおおむねこれに沿った形になっており、当然のことながら、宗教や宗旨に関する授業は科目に組み込まれてはいない。

その後、鎮西中学校は、明治四一年には徴兵の免除が認定され、四二

年には寺院子弟のために宗兼・余乗の教授をおこなうための補習科が設置された。四五年に第八教校が正式に廃校となり、大正二年には浄土宗教育資団に学校経営が移管された。浄土宗の学制から離れた後は、大正七年の寄宿舎一部焼失などの事件があったものの、終戦に至るまで幾度も校地拡張を重ねるなど安定した時期を過ごした。

なお、上述した浄土宗教育資団は、三八年に主に浄土宗の教育事業を支援するために作られた財団法人である。⁽³⁷⁾明治四四年の私立学校令改正で、以後設立される私立学校は財団法人が管理するものとされ、⁽³⁸⁾後続して中学校へと移管した東山中学校や上宮中学校は、移管当時より自前の財団法人を設立した。一方で、改正以前設立された鎮西中学校は浄土宗教育資団に管理されたまま、改めて財団法人鎮西中学校を設立するのは昭和一八年になってからのことであつた。⁽³⁹⁾

(2) 校友誌『故郷』からみた学校生活

次に、当時の教育内容や学校生活についてみていきたい。鎮西中学校は戦後に改編し鎮西高等学校となるが、昭和二八年六月の西日本大水害により校地が浸水し、現在も残っている戦前の資料は数少ないという状況である。そのなかでも戦前の様子を知ることができる資料として『故郷』という校友誌がある。現在も残っている号数は限られていて、史料の制約という問題は残るが、主にこれを参照しながら学校生活について検証していきたい。

前項で、福島は「宗教精神に立脚せる中等教育」を目指していたと論じた。しかし、何度も言うが、当時の中学校では私立校であつても宗教

教育は禁止されていた。それゆえ鎮西中学校では宗教教育を行うことはできない。だからこそ、「宗教精神に立脚せる」といったばやかした表現で福島は論じたのであろうか。はたしてその実際はどうだったのか、その内容をみていく。

結論から先に言うと、鎮西中学校では宗教による教育は行われていなかった。たとえば、中学校移行後一〇周年を祝った『故郷』第一九号（大正四年）では「本校の事業」という項目で、鎮西中学校が当時、実際にどのような教育を行っていたのかについて詳細な説明がある。「訓育」については次のように述べている。⁽⁴⁰⁾

国民性陶冶の標準は何れに之を求めんか。既に国民道徳唯一の標準が教育勅語に存する以上は中堅国民の訓育も亦此の教育勅語を中心とすべきは、論ずる迄も無き所となりとす。

ここでは、中学校の訓育の標準は教育勅語以外ないということを宣言している。そして「宗教」や「仏教」の文字は出てこないのである。また、訓育の方法としては、次のようなものを挙げている。⁽⁴¹⁾

- | | |
|------------|---------------|
| 一、毎学期の始終業式 | 一、入学式 |
| 一、卒業式 | 一、修身及其他の教授 |
| 一、講堂訓話 | 一、学級訓話 |
| 一、個人訓諭 | 一、権威ある模範に接せしむ |
| 一、校風に慣れしむ | 一、校庭の除草 |

この時期は第八教校と併設していたため、明確に教校と中学校が分離されていなかったことが予想できる。それ以外の卒業生から、宗教行事や宗教に関する話題がのほらなかつたことから、鎮西中学校では一年に一度「法然上人御忌日」をおこなうくらいで、宗教教育をほとんどおこなわなかったことがわかった。つまり、鎮西中学校は訓令一二号を遵守したのである。

訓令一二号は、発布された直後からキリスト教系学校から訓令を廃止・緩和すべきとの反発を受けた。この反発に仏教勢力加わらなかつたが、それは、この当時キリスト教系学校は「布教・伝道」という趣旨で作られ、生徒が一般子弟だった（すでに中学校として認可されていた）のに対し、仏教系学校は「宗侶養成」という趣旨で明治以前から引き続いており、生徒が寺院子弟だった（各種学校であつた）という性格の違いから説明できよう。

訓令の影響を受けたキリスト教系の中学校では、たとえば立教尋常中学校が、中学校としての資格を残しつつ「課程外」である寄宿舎などで宗教教育を実施する道を探っている。⁵⁰一方で今回検討した鎮西中学校は、中学校へ移行してからは、ほとんど宗教的な教育をおこなわなかつたのである。このように、訓令の趣旨に従って中学校移行後も宗教教育をおこなわなかつた仏教系学校は多い。たとえば、鎮西中学校と同じく明治三〇年代に中学校へ移行した豊山中学校や高輪中学校も同様であつた。⁵¹中学校移行後の仏教系学校は、キリスト教系学校のそれと比較して、世俗性を強く保っていたことがわかる。

仏教系学校とキリスト教系学校を比較することにより仏教系学校の特

徴を考えるためには、今後事例を増やしてさらなる検証が必要である。ただ、鎮西中学校をみるかぎりでは、宗教教育はおこなわれていないことが明らかになったと言えよう。

おわりに

ここまで、浄土宗学制の変遷を中心にみていくことにより浄土宗中等教育の展開をみてきた。ここでは、国家の教育体制が変化するにつれて、それに浄土宗の学校教育体制が対応していく動きを確認できた。支校・教校は明治一九年の諸学校令による教育程度の分類において中等教育に該当するものとして作られた。しかし、明治三〇年代に私立学校令、中学校令、専門学校令などが公布されるにあたって、教校は次第に中学校へと移行していく。その移行は、宗が普通教育の重要性を説きながら、各教校（各大教区）がそれに応じていったかたちであつた。

また、浄土宗がどのように支校・教校の運営を考えていたのかという視点で見ると、明治二〇年代は、支校であっても宗侶としての自覚を持たせる教育が強調された。しかし明治三〇年代以降の教校では、宗侶としての自覚を持つように強調されるものの、実質的な科目は高等普通教育が中心であつた。そして、徐々に宗侶養成は高等教育機関に重点が置かれ、中等教育だけを受けた子弟が教師になるためにはさらなる高度な宗侶教育を受けなければならなくなつていった。最終的に教校は中学校へと移行し、普通教育のみを教授する機関となつた。重要な点は、中学校移行は各教校の判断に委ねられたということである。また、浄土宗ではこの時点をもつて初めて一般子弟に対する中等教育を開始した点も見

逃せないだろう。

大正時代以降は、学制で中等教育が触れられることも少なくなった。

大正六年から浄土宗は『宗報』を発行し、議会や人事、会計などの動きがさらに可視化されることになるが、中学校については会計と校長人事のみが報告されている。他には各学校の新しい建築物や事件などの報告が見えるほどで、学校方針や宗侶育成について特に問題となっていない。このように中学校になって以降は、管理の主体は教区から宗に移したが、実際の自治や経営については中学校（財団）各自で行われていたといえよう。

浄土宗全体の学校教育体制についてまとめれば以上である。このことは、鎮西中学校の事例によってある程度裏付けられたといえる。しかし、ただ一校のみの検証では明確に仏教系学校の特徴を示しうるとは言い難い。⁽⁵²⁾ 浄土宗教育史研究のさらなる展開のためには、他の浄土宗立中学校や、他宗派の中学校、他宗教の中学校との比較が不可欠である。

【謝辞】

本論文執筆にあたって、多くの浄土宗・宗立学校関係者の皆さまからご協力を賜りました。特に、常照院ご住職の野村恒道先生と芝学園、鎮西学園の先生方には多大な資料を提供していただきました。記して謝意を表します。

註

(1) 参照した先行研究は以下の通り。藤原弘道「変革期における浄土宗教団の教育史的総観」『東山学園研究紀要』第一二、一三合集、東山学園芸芸研

究所、一九六七年、牧達雄「変革期浄土宗団のその社会教化活動」『東山学園研究紀要』第一二、一三合集、東山学園芸芸研究所、一九六七年、多那瀬顕良「変革期における浄土宗の学僧について」『東山学園研究紀要』第一二、一三合集、東山学園芸芸研究所、一九六七年、伊藤唯真「浄土宗教団の近代化―特に明治十年前後の教育制度の成立過程を通してみる―」『東山学園研究紀要』第一二、一三合集、東山学園芸芸研究所、一九六七年、中井良宏「宗門学校教育制度の近代化過程―明治期における浄土宗僧侶養成教育を中心として―」『藤原弘道先生古稀記念史学仏教学論集』坤、藤原弘道先生古稀記念会、一九七三年、野田秀雄「近代における浄土宗教団の研究―宗立普通教育制度創設前史―」『日本私学教育研究所紀要』第一八号(二)、財団法人日本私学教育研究所、一九八二年、武田道生「明治前期の仏教教育の目指したもの―僧侶養成教育と一般女子教育―」『宗教と教育―日本の宗教教育の歴史と現状―』國學院大學日本文化研究所編・井上順孝責任編集、一九九七年、宇高良哲「浄土宗の僧侶養成制度の歴史」『教化研究』第一二号、浄土宗総合研究所、二〇〇一年、佐藤良文「近代における僧侶養成の変遷―明治二、三十年代を中心に―」『教化研究』第一二号、浄土宗総合研究所、二〇〇一年。これらの論文の解題については、齋藤知明「浄土宗教育史研究のこれまでとこれから」『佛教論叢』第五五号、二〇一一年を参照。

(2) 谷川穰『明治前期の教育・教化・仏教』思文閣出版、二〇〇八年、特に第五章・第六章を参照。

(3) 齋藤知明「明治二〇年代の公教育と仏教教団」『佛教論叢』第五三号、二〇〇九年。

(4) 近年では、袖山榮真がかつて長野県に存在した「曹洞宗第五中学林」「浄土宗第三教区宗学教校」に関する研究を発表している（袖山榮真「通称『坊主学校』盛衰記―焼けた坊主学校の謎解き―」『市誌研究』ながの』第一九号、二〇一二年）。また、高等教育における宗教者養成に関しては、江島尚俊・三浦周・松野智章編『近代日本の大学と宗教』法蔵館、二〇一四年による研究蓄積が近年行われている。

(5) 筆者は、近代浄土宗における宗侶養成の解明を研究テーマに掲げて、現在、江島尚俊氏と浄土宗の教育体制の歴史の変遷を整理している（『明治期浄土宗における宗侶養成』『教化研究』第二二号、二〇一一年。本研究では、江島氏が高等教育、齋藤が中等教育を担当。本稿では、そこで明らかにしたものを下敷きに論を進めていく。詳しくは、齋藤知明「明治期浄土宗の中等教育の変遷」『教化研究』第二二号、二〇一一年を参照。

(6) 「一般ノ教育ヲシテ宗教ノ外ニ特立セシムルハ学政上最必要トス依テ官立公立学校及学科課程ニ関シ法令ノ規定アル学校ニ於テハ課程外タリトモ宗教上ノ教育ヲ施シ又ハ宗教上ノ儀式ヲ行フコトヲ許サルヘシ」『官報』第四八二七号、明治三二（一八九九）年八月三日、四八頁。

(7) 明治二〇年代の浄土宗の教育体制については、前掲野田論文に詳しい。

(8) 前掲宇高論文「浄土宗の僧侶養成制度の歴史」

(9) 訓示第一号 明治二八（一八九五）年一月一四日

(10) 「諸学校生徒徳育ニ関スル件」（筆者注）全四項。一項、四項は省略

二、官立及公立学校生徒ハ三名以上合同シテ意見ヲ申立テ校長教員ニ対シ強テ面陳若ハ答弁ヲ求ムルコトヲ得ザルベシ。

三、官立及公立学校生徒ニシテ党ヲ結び教員又ハ校長ニ対シ抵抗又ハ強迫ノ挙動ヲ為シ或ハ課業ヲ妨害シ又ハ合同闕課シ教員又ハ校長ノ戒諭ニ順ハザルモノアルトキハ各学校ハ其ノ情重キ者ヲ一週間以上一学年間以内ノ停学又ハ放學ニ処スベシ。

(11) 『官報』第三五七三号、明治二八（一八九五）年五月三〇日、三三七頁。

(12) 小林秀樹「宗門立学校」研究の課題と展望―各宗派の共通性と個性性の問題―『日本近代仏教史研究』第二号、一九九五年。

(13) 『浄土教報』第二〇八号（一九九五年六月五日）一―三頁。

(14) 『浄土教報』第四〇三号（一九〇〇年七月一五日）の社説で指摘しているように、当時から学生の僧服への忌避感は問題となっていた。しかし、第四教校でも明治三四年に、第八教校でも明治三八年に洋服に変更されたということから、この時期において洋服へ変更することは不可避であったといえる（他の教校の変更については記述なし）。

宗侶養成校から中学校へのあゆみ

(15) 教令告示第七号 明治三六（一九〇三）年五月二日

(16) 第二・第三聯合教校については、前掲袖山論文に詳しい。

(17) 教令第二八号 明治三四（一九〇一）年九月三日

(18) 土方苑子編「各種学校の歴史的研究―明治東京・私立学校の原風景―」東京大学出版会、二〇〇八年。

(19) 訓示第三号 明治三六（一九〇三）年八月二五日

(20) 教令第九号 明治三九（一九〇六）年七月一六日

(21) 『東山学園百年史』東山学園、一九六七年、二四五頁。

(22) 米田俊彦「近代日本中学校制度の確立―法制・教育機能・支持基盤の形成―」東京大学出版会、一九九二年、一〇八―一二三頁。

(23) 江島尚俊「近代日本の「宗門系大学」における僧侶養成と学術研究に関する実証研究」平成二三年度～二四年度科学研究費補助金若手研究（B）研究成果報告書、二〇一三年に詳しい。

(24) 訓示第二号 昭和六（一九三二）年二月一六日

(25) 主に「鎮西学園百年史」鎮西学園、一九八九年を参照した。

(26) 『浄土教報』第六三四号（一九〇五年三月三〇日刊行）、四頁。

(27) 『浄土教報』第六四一号（一九〇五年五月一日刊行）、六―七頁。

(28) 『九州日々新聞』（一九〇五年四月一三日刊行）。

(29) 『浄土教報』第六四二号（一九〇五年五月八日刊行）、八頁。

(30) 『浄土教報』第六四九号（一九〇五年六月二六日刊行）、四頁。

(31) 『故郷』第一九号、一九二五年、二四―二六頁。

(32) 前掲『鎮西学園百年史』一三四頁。

(33) 大橋俊雄「浄土宗人名事典」斎々坊、二〇〇一年、三七九―三八〇頁。

(34) 福島愍雄「鎮西中学校創立事情」熊本県教育委員会『熊本県教育史』中巻、熊本県教育会、一九三一年、六六七頁。

(35) 前掲『熊本県教育史』中巻、六一頁。

(36) 『故郷』第一九号、一九二五年、四六―四七頁。

(37) 告示第六号 明治三八（一九〇五）年五月一五日。

(38) 詳しくは、大迫章史「一九一一（明治四四）年私立学校令改正と私学制

度」『教育制度学研究』第一〇号、二〇〇三年を参照。

(39) 『宗報』三一五号（一九四三年八月一日発行）六頁。

(40) 『故郷』第一九号、一九二五年、七七頁。

(41) 同前、八〇―八二頁。

(42) 同前、一三一頁。

(43) 『故郷』第二八号、一九二五年。一〇頁（この年は一月二六日開催）。『故郷』第三〇号、一九二七年、一五頁。『故郷』第三三号、一九三〇年、一二八頁。

(44) 『故郷』第三五号、一九三二年、一四〇頁。

(45) 『故郷』七五周年記念号、一九六四年、二五頁。

(46) 同前、一九六四年、一七頁。

(47) 『故郷』創立五十周年記念号、一九五六年、三三頁。

(48) 『故郷』第三五号、一九三二年、七八―八二頁。

(49) なお、今回鎮西中学校と同じく資料調査をおこなった東京の芝中学校の校友誌『校友会雑誌』でも、生徒が書いた二つの一般的な宗教論が掲載されている（『校友会雑誌』第二四号B、一九三一年）。ただし芝中学校は、戦災によりほとんどの資料が焼失したため、現在でも残っている戦前に発刊された校友誌はこの一冊のみということで、鎮西中学校とは比較対照することができないことを断っておく。

(50) 久木幸男によれば、訓令発布二か月後には訓令の趣旨である「課程内外での宗教教育の禁止」は換骨奪胎され、課程外の宗教教育は黙認されることになったと論じている（久木幸男「訓令一二号の思想と現実（二）」『横浜国立大学教育紀要』第一四号、一九七四年）。

(51) 久木幸男「訓令一二号の思想と現実（三）」『横浜国立大学教育紀要』第一六号、一九七六年。

(52) 東山中学校では、「宗門子弟訓育修養会」といった宗教教育活動がおこなわれていた（『東山学園百年史』一九六七年、四〇八頁）。

編集査読規程

(設置)

第1条 浄土宗教学院に『佛教文化研究』編集査読委員会（以下、編集委員会とする）を設置する。

(目的)

第2条 編集委員会は会員の論文原稿を編集査読することによって、『佛教文化研究』の学術的価値の向上を計ることを目的とする。

(構成)

第3条 編集委員会は、委員長と委員によって構成される。

二 委員は理事の中より、理事長が任命する。

三 委員長は委員の互選とし、理事長が任命する。

(任務)

第4条 各委員は委員長の指示にしたがって、論文原稿を査読し、採否等を判定して委員長に報告する。

二 各委員はその責任において、適切と判断すれば、委員以外の者に査読を依頼することができる。その場合、委員は依頼した旨および査読結果（採否等の判定）を委員長に報告するものとする。

三 委員長は各委員からの報告を受けて、『佛教文化研究』掲載論

文全体について最終的な編集をおこなう。重大な問題がある場合には、関係する各委員と協議し、あるいは委員会を開催して協議のうえ決定する。

四 採否等の最終決定は委員長がなすものとする。

(任期)

第5条 委員の任期は四年とする。ただし再任は妨げない。

(改廃)

第6条 この規程の改廃は、理事会の議を経て決定する。

附則 この規程は2012年（平成24年）1月23日から施行する。

編集後記

現代の浄土宗教団の動向は、宗侶教育や伝道教化など多方面において、江戸時代における構築の上にあることは衆目の一致するところだ。

二〇一五年は徳川家康公四百回忌に当たり、法要が厳修されるなど節目の年でありました。そこで本号では「江戸時代の浄土宗」という特集テーマを企画し、宇高良哲先生、長谷川匡俊先生、中井眞孝先生、松永知海先生、伊藤真昭先生、田中芳道先生にご執筆をお願いしました。ご多忙にもかかわらず寄稿いただいたことに深く感謝いたします。

また工藤和興氏、大屋正順氏、齋藤知明氏の論文は、浄土宗研究生の研究報告論文を、清水俊史氏の論文は、委員による査読を経た投稿論文を、それぞれ掲載するものです。

『佛教文化研究』は、浄土宗の学術研究を先導する研究誌であり、また浄土宗教学院会員の研究成果を発表する場でもあります。会員諸氏からの積極的なご投稿とご支援をお願い申し上げます。

(S・T)

○編集委員 藤堂俊英 森山清徹 小此木輝之 林田康順

佛教文化研究

第60号

平成28年3月25日 印刷
平成28年3月31日 発行

浄土宗教学院 理事長
田 中 典 彦
編集兼発行者
発 行 浄 土 宗 教 学 院
京都市東山区林下町・浄土宗事務庁内

印刷／株式会社共立社印刷所

神奈川	梅雲寺	鷺見 宗信	京都	善照寺	池見 澄隆
神奈川	高德院	佐藤 孝雄	京都	西念寺	渡邊 良昭
神奈川	大宝寺	佐々木 洋之	京都	淨土院	神居 文彰
神奈川	春光院	石川 琢道	京都	善法寺	成田 勝美
富山	西願寺	長谷川 善政	京都	大恩寺	奥田 歆信
長野	鏡善坊	若麻績 修英	奈良	極樂寺	吉原 寛樹
長野	延命庵	袖山 榮輝	奈良	奥院	川中 光教
長野	正満寺	和田 典善	奈良	白雲庵極樂寺	清水 澄
長野	安養寺	服部 淳一	和歌山	阿弥陀寺	榎本 正明
長野	宗安寺	山極 伸之	和歌山	常行寺	谷上 昌賢
長野	瑠璃光寺	關 恒明	和歌山	龍泉寺	田中 芳道
三河	普仙寺	加藤 良光	大阪	見性寺	伊藤 真宏
三河	弘誓院	秋田 文雄	大阪	光明寺	梶原 順慈
三河	無能寺	近藤 辰巳	大阪	圓通寺	安達 俊英
尾張	建中寺	村上 真瑞	大阪	菩提寺	川内 教彰
尾張	梅香院	吉水 英喜	大阪	慶恩院	中山 正則
尾張	興龍院	服部 照道	大阪	法樂寺	清水 秀浩
尾張	長福寺	服部 正穩	大阪	阿弥陀寺	丹農 秀彦
岐阜	本誓寺	淺野 義光	兵庫	常樂寺	浦上 博隆
石川	天德寺	水元 明法	兵庫	願生寺	高橋 徹真
滋賀	弘誓寺	加藤 善也	兵庫	藥師寺	曾和 義宏
滋賀	雲住寺	井野 周隆	岡山	誕生寺	安田 勇哲
滋賀	福領寺	滝川 浩順	山口	称光寺	大成 善雄
京都	大光寺	南 宏信	福岡	教安寺	橋本 定雅
京都	顕岑院	白寄 顕成	福岡	調圓寺	柴田 宗山
京都	上徳寺	塩竈 義明	佐賀	安養寺	善 裕昭
京都	隆彦院	梅辻 昭音	大分	龍音寺	高橋 昌彦
京都	常念寺	澤田 謙照			(以上、敬称略)
京都	浄音寺	法澤 賢祐			

【已講】

北海道第一	称名寺	須藤 隆仙
宮城	愚鈍院	小林 良信
茨城	西光寺	春本 秀雄
埼玉	十連寺	宇高 良哲
埼玉	蓮馨寺	糸原 恒久
埼玉	天然寺	新井 俊定
埼玉	實相寺	落合 崇志
東京	香蓮寺	勝崎 裕彦
東京	本誓寺	福田 行慈
千葉	湊濟寺	大南 龍昇
千葉	大巖寺	長谷川 匡俊
千葉	法界寺	小林 尚英
神奈川	西福寺	宮澤 正順
山梨	瑞泉寺	糸原 勇慈
静岡	願成寺	魚尾 孝久
福井	眞福寺	中野 正明
京都	長香寺	中井 眞孝
京都	海徳寺	平 祐史
京都	福泉寺	成田 俊治
大阪	孝恩寺	田中 典彦
兵庫	甘露寺	三枝樹 隆善

【講師】

福島	善導寺	中村 隆敏
東京	常照院	野村 恒道
東京	観智院	土屋 光道
東京	長松寺	西村 實則
東京	来迎寺	林 純教
東京	浄土寺	阿川 正貫
東京	浄心寺	佐藤 雅彦
東京	龍泉寺	武田 道生
神奈川	慶岸寺	林田 康順
山梨	円通寺	曾根 宣雄
新潟	西照寺	小嶋 知善
長野	西方寺	金子 英一
岐阜	圓心寺	松濤 基道
京都	見性寺	野田 秀雄
京都	埽白院	藤堂 俊英
京都	喜運寺	佐藤 健
京都	清凉寺	鵜飼 光昌
京都	晴明寺	真田 康道
大阪	母恩寺	近藤 徹稱
大阪	薬師寺	森山 清徹

兵庫

【嗣講】

福岡	弘善寺
青森	来迎寺
青森	大照寺
山形	浄土院
山形	稱念寺
宮城	雲上寺
栃木	光徳寺
茨城	蔵福寺
茨城	宝輪寺
埼玉	西福寺
埼玉	圓心寺
東京	妙定院
東京	栄立院
東京	光福寺
東京	大信寺
東京	法藏寺
東京	清岸寺
東京	慈眼院
東京	慈眼院
東京	願行寺
東京	天然寺
東京	正光寺
東京	龍光院
東京	大雲寺
東京	誠心寺
東京	清光寺
東京	行安寺
東京	迎接院
東京	光照院
東京	公春院
東京	祐天寺
東京	浄桂院
東京	行善寺
東京	光照寺
東京	稱往院
東京	月影寺
千葉	善照寺
千葉	松翁院
千葉	医王寺
千葉	常行院
神奈川	大光院

小野田 俊藏

柴田 泰山
遠藤 聡明
大屋 正順
日野 崇雄
井澤 隆明
東海林 良昌
今井 英順
吉水 成正
田中 勝道
稲岡 了順
小川 慈祐
小林 正道
福西 賢兆
生野 善應
中村 孝之
飯田 元紀
原口 弘之
遠田 憲弘
遠田 弘賢
恩田 英彰
後藤 尚孝
高橋 寿光
熊井 康雄
西城 宗隆
荒木 良道
岡本 圭示
鈴木 紹弘
藤木 随尊
吉水 岳彦
中野 孝昭
巖谷 勝正
伊藤 弘道
渡辺 俊雄
市川 隆士
松永 知海
藤井 正史
今岡 達雄
吉田 淳雄
八木 宣諦
郡嶋 昭示
宮林 雄彦

役員名簿

【総裁】	浄土門主 伊藤唯眞 祝下
【院長】	浄土宗宗務総長 豊岡鎌尔
【顧問】	桼 泰純 佐藤成順 佐藤良純 藤井正雄 金子寛哉 石上善應 廣川堯敏
【理事長】	田中典彦
【副理事長】	小澤憲珠
【理事】	小此木輝之 落合崇志 西村實則 勝崎裕彦 長谷川匡俊 林田康順 山極伸之 田中祥雄 中野正明 藤堂俊英 中井眞孝 森山清徹 藤本浄彦
【監事】	松永知海 小嶋知善

会員名簿（平成 28 年 1 月 25 日現在）

現在の教学院のルーツは、1944 年（昭和 19 年）4 月 1 日（達示第 8 号）に遡ります。正式発足を迎えたこの日午後 1 時から宗務所で最初の役員会が行われ、里見達雄教学院院長、椎尾辨巨顧問、真野正順研究所長、江藤激英常任理事、大村桂巖、石橋誠道、前田聰瑞、長谷川良信、藤本了泰、恵谷隆戒の各理事、浄土宗関係役職者等が出席し、会員の選考、事業内容、予算、研究課題等が協議され、教学院の第一歩が踏み出されました。このとき、嗣講 69 名が会員に推薦されています。

その後、教学院は本宗の学問研究の中核として、機関誌『佛教文化研究』の発刊、研究会・公開講座の開催、総合学術大会の運営、学問業績に関する各種審査などを行って参りました。時代の推移とともに門戸を広げ、教学院の趣旨に賛同する浄土宗教師も会員として迎えるようになりましたが（「教学院規程（宗規第 31 号）」第 3 条第 2 号）、特に嗣講以上の学階を有する方々（同条第 1 号）によって、教学院の活動が物心両面にわたり支えられてきた点は変わりありません。

嗣講以上の学階を有する方の本院への貢献に感謝申し上げ、ここに名簿を掲載させていただきます。今後ともご支援のほど、よろしくお願いいたします。

※会員資格が停止されている方は含まれません。

【勸学】			東京	極楽寺	小澤 憲珠
東京	興昭院	桼 泰純	神奈川	善教寺	金子 寛哉
東京	願行寺	佐藤 成順	神奈川	大長寺	石上 善應
東京	光圓寺	佐藤 良純	新潟	長善寺	廣川 堯敏
東京	月影寺	藤井 正雄	山口	西蓮寺	藤本 浄彦

- 1985 「無表色に関する一考察」, 『印度学仏教学研究』 33 (2), pp. 136-137.
 1987 「『俱舍論』の無表の定義に於ける諸注釈の問題」, 『印度学仏教学研究』 35 (2), pp. 100-102 (L).

清水俊史

- 2014e 「説一切有部における随心転の無表 — 静慮律儀と無漏律儀の得捨 —」, 『佛教文化研究』 58, pp. 1-21.
 2015d 「有部行為論における無表の役割」, 『佛教大学総合研究所紀要』 22, pp. 31-47.

舟橋一哉

- 1953 「無表業と生果の功能 — 加藤精神博士の「有部の無表色に對する近代學者の誤解を匡す」を讀みて —」, 『印度学仏教学研究』 2 (1), pp. 289-291.
 1954 『業の研究』, 法藏館.
 1987 『俱舍論の原典解明 業品』, 法藏館.

舟橋水哉

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

松島央龍

- 2007 「俱舍論以前の無表」, 『龍谷大学大学院文学研究科紀要』 29, pp. 1-23.
 2009 「世親・衆賢の表業論」, 『印度哲学仏教学』 24, pp. 30-45.
 2010b 「『大毘婆沙論』の無表 — 俱舍論以前の無表業 (2) —」, 『印度哲学仏教学』 25, pp. 55-70.
 2011 「無表の研究」, 『龍谷大学大学院文学研究科紀要』 33, pp. 138-147.

三友健容

- 1976 「アビダルマ仏教における無表業論の展開 (一)」, 『大崎学報』 129, pp. 119-142.
 1977a 「アビダルマ仏教における無表業論の展開 (二)」, 『印度学仏教学研究』 25 (2), pp. 194-198.
 1977b 「アビダルマ仏教における無表業論の展開 (三)」, 『法華文化研究』 3, pp. 179-193.
 1978 「アビダルマ仏教における無表業論の展開 (四)」, 『印度学仏教学研究』 26 (2), pp. 364-368.

『俱舍論要解』 長泉律院苾芻普寂著『阿毘達磨俱舍論要解』 Z89.

Bibliography

Dhammajoti, KL.

- 2003 "The Karmic Role of the Avijñapti in Sarvātivāda," *Buddhist studies* 佛教研究 31, pp. 69-90.
- 2007a *Sarvāstivāda Abhidharma*, Hong Kong: Centre for Buddhist Studies, (3rd rev. ed.).
- 2009a *Sarvāstivāda Abhidharma*, Hong Kong: Centre for Buddhist Studies, (4th rev. ed.).

青原令知

- 2005 「初期有部論書における無表と律儀」, 『印度学仏教学研究』 53 (2), pp. 129-133.
- 2006 「初期有部論書における無表と律儀（承前）—律儀の用例—」, 『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』 6, pp. 29-75.
- 2009 「『業施設論』の構造」, 『印度学仏教学研究』 57 (2), pp. 205-210.
- 2010 「業施設論」の業論と表・無表分別」, 『佛教學研究』 66, pp. 1-30.

荻原雲來

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

加藤精神

- 1928 「「業感縁起論の誤解」に就いて」, 『大正大學々報』 3, pp. 27-47.
- 1929 「有部の業感縁起論に就て」, 『大正大學々報』 5, pp. 1-17.
- 1953 「有部の無表色に對する近代學者の誤解を匡す」, 『印度学仏教学研究』 1 (2), 1953, pp. 211-213.
- 1954 「有部宗の極微に關する古今の謬説を匡す」, 『印度学仏教学研究』 2 (2), pp. 224-226.

河村孝照

- 1963 「俱舍論における無表色に關する一考察」, 『印度学仏教学研究』 11 (2), pp. 241-245.
- 1972 『阿毘達磨概説』, 大宣堂印刷出版部.
- 2004 『俱舍概説』, 山喜房佛書林.

櫻部建・小谷信千代

- 1999 『俱舍論の原典解明 賢聖品』, 法藏館.

櫻部建・小谷信千代・本庄良文

- 2004 『俱舍論の原典研究 智品・定品』, 大藏出版.

佐古年穂

を招く」という理解が有部の正統説であると考えられる⁴³。

- (2) 身語意業と異熟果との関係について衆賢は、「意業は引業にも満業にもなるが、欲界繋の身語業（表・無表）は引業にはならない」と理解している。この衆賢説は、それ以前の有部論書において明示されていない点が古来より指摘されている。
- (3) 有部論書を検討した結果、1) 身語業が欲界の引業になると読みうる箇所が散見されること、2) その一方で衆賢説と同じく意業（＝思）によってこそ欲界の衆同分が引かれると理解しうる記述も散見される。

したがって欲界の衆同分が身語業によって引かれるか否かの問題については、普光が『光記』において暗示するように、衆賢以前の段階から有部において両説あったものと推測される。

Abbreviations

アルファベット略号

ADV.	P. S. Jaini (ed.), <i>Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti</i> , Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1959.
AKBh.	P. Pradhan (ed.), <i>Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu</i> , Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.
AKVy.	U. Wogihara (ed.), <i>Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra</i> , 山喜房佛書林, 1971 (復刻版).
T	大正新脩大藏經.
Z	大日本佛教全書.

漢訳資料の略号 (大正新脩大藏經の収録順)

『法蘊足論』	尊者大目乾連造玄奘譯『阿毘達磨法蘊足論』 T26 (No. 1537).
『八犍度論』	迦旃延子造僧伽提婆共竺佛念譯『阿毘曇八犍度論』 T26 (No. 1543).
『發智論』	迦多衍尼子造玄奘譯『阿毘達磨發智論』 T26 (No. 1544).
『大毘婆沙論』	五百大阿羅漢等造玄奘譯『阿毘達磨大毘婆沙論』 T26 (No. 1545).
『毘曇婆沙論』	迦旃延子造五百羅漢釋浮陀跋摩共道泰等譯『阿毘曇毘婆沙論』 T28 (No. 1546).
『俱舍論』	尊者世親造玄奘譯『阿毘達磨俱舍論』 T29 (No. 1558).
『順正理論』	尊者衆賢造玄奘譯『阿毘達磨順正理論』 T29 (No. 1562).
『藏顯宗論』	尊者衆賢造玄奘譯『阿毘達磨藏顯宗論』 T29 (No. 1563).
『光記』	沙門釋光述『俱舍論記』 T41 (No. 1821).

43) むしろ「有漏の無表が異熟果を招かない」という説自体が有部論書中に存在しない。

であることを示したのである。あたかも、初めに〔一の〕金銭を持つ人が、これ（一の金銭）によって千〔の金銭〕を儲けて「一の金銭によって私はこの財産を得た」と言うようにである。

(2) apare tv āhuh / tasya taṃ piṇḍapātam adhiṣṭhānam kṛtvā dānacetanānām pravāho mahān utpannaḥ kayācit kiñcit phalaṃ parigrhītam iti / anekenāpy ekam ākṣipyate, mā bhūt khaṇḍaśo nikāyasabhāgasyākṣepa iti /

【答二】一方、他の人々は言う、「その施食を所依として、彼に布施に関する諸思の大いなる流れ (pravāha) が起きたのであり、ある果はある〔思〕と繋がっている」と。「多〔業〕によって一〔生〕が引き起こされ、衆同分を引き起こすことが切れ切れであってはならない」と。⁴⁰

このAKBh.における記述は、衆賢による『順正理論』においても踏襲されている⁴¹。以上の諸資料からも解るように、「思（＝意業）のみが引業となり衆同分を引き起こすことが可能であり、欲界の身語業（表・無表）に衆同分を引き起こす能力はない⁴²」という衆賢説を彷彿させる記述が、有部論書の各所に確認される。よって衆賢説は、必ずしも突然現れた新説ではなく、長い有部の伝統の内に、その解釈の萌芽が既に内包されていたものと考えられる。

結論

以上、有部における業と果の関係性について考察した。無表が異熟果を招くか否かについて、そして衆賢説を手がかりに身語意業と異熟果に関する解釈について次の結論を得た。

(1) 無表が異熟果を招くか否かについて研究者の見解が分かれていたが、「無表も異熟果

40) AKVy. (p. 424.27-31) :

yat tarhīti. yady ekam eva karmaikam eva janmākṣipati. yat sthaviraniruddhenoktaṃ so 'haṃ tasyeti vistareṇa. tat kathaṃ na virudhyata iti vākyārthaḥ. tena janmāntare tagaraśikhine pratyekabuddhāya piṇḍapāto dattaḥ. tenaivam uktaṃ. so 'haṃ tasyeti vistareṇa. nirvartyeti. viṭhapitvety arthaḥ.

「そうならば次の」とは、もし一業だけが一生のみを引き起こすのであれば、長老アニルッダによって説かれた「この私は、その」云々という、そのことはどうして矛盾しないのか、ということが説かれた意味である。彼によって、他の生れにおいてタガラシキン辟支佛に施食が与えられた。それによって次のように説かれたのである。「この私は、その」云々と。「儲けて」とは、「集めて」という意味である。

41) 『順正理論』巻43 (T29. 585c16-29) ; 対応部『藏顯宗論』巻23 (T29. 885b08-21)

42) 思と俱有因の関係にあれば、思と同一果をとるため、間接的にはあるが衆同分を引き起こすことが可能である。これが可能である身語業は、色界繫の無表のみである。

返している表・無表のうち各一がその異熟果を招いている」と解釈することは十分可能なはずである。

ところが『大毘婆沙論』は、そのように解釈せず、次の四説を挙げる³⁸。

第一説：ここで言われている施食とは、七度、天に生まれ、七度、人中に生まれることの初因である。すなわち、「最初の施食によって大富豪となり、そこで再び他の福德をつくる」というように、その最初の施食から順次に展開したことが、ここでは示されている。

第二説：その生涯のうちで、繰り返し施をしていた。その初めの施について、ここでは述べられている。

第三説：一つの施食するあいだに、多くの思願を起こした。その多くの思願によって多くの異熟果が引かれた。

第四説：一つの施食を因として、上・中・下の三品の業を起こした。それらの業の異熟によって天上や人中に生まれた。

このうち、一度の施食によって多数の生涯が引かれたと解釈するのは第三説のみであり、それも「多くの思願によって異熟果が引かれた」とあるから、「施食という肉体的行動を構成する表・無表によって多数の生涯が引かれた」のではなく、その行為の最中に起こった諸々の思によって其々の衆同分が引かれたと理解されている。この解釈は AKBh. にも引き継がれている。AKBh. は、上記四説のうち第一説と第三説を紹介する。

AKBh. (p. 258.14-17) :

yat tarhi sthavirāniruddhenoktaṃ so 'haṃ tasyaikapiṇḍapātasya vipākena saptakṛtvā trayas trimśeṣu deveṣūpapanno yāvad etarhy ādye śākyakule jāta iti /

【問】 そうならば次の、長老アニルッダによって説かれた〔ことはどうなるのか〕。「この私は、その一施食の異熟によって七度三十三天に再生し、乃至、今生において大富釈迦家に再生した」と。

(1) tena hy asau samṛddhiṃ labdhvā jātismaraḥ punar anyat puṇyaṃ kṛtavān / tata utthānam darśayati sma / yathā manuṣyo dīnārottho 'nena sahasraṃ nirvartya³⁹ ekena dīnāreṇāham aitadīśvaryaṃ prāpta iti /

【答一】 なぜならば、それ（一施食）によって彼は繁栄を獲てから、〔宿〕生を憶念して、更に他の福德をつくったのである。〔以上のことが〕 それ（一施食）から起こったこと

38) 『大毘婆沙論』巻20 (T27. 99c06-23) ; 対応部『毘曇婆沙論』巻11 (T28. 82b19-c02) を参照。なお旧訳『毘曇婆沙論』においても第三説に相当する答釈が説かれているが、表・無表によって衆同分が引かれているという解釈は説かれていない。

39) Pradhan : nirviśya, 舟橋一哉 [1987 : p. 436 註1] : nirvartya

生天上作大天王。七生人中為大國主。

問ふ。一刹那の業は、ただ能く一の衆同分を引くと為すや、また能く多の衆同分を引くと為すや。設し爾らば、何の失ありや。若し一刹那の業が、ただ能く一の衆同分を引くとせば、…中略…。尊者無滅の所説本事を、復云何が通ぜんや。説くが如し「具寿よ、我れ一食を以って福田に施せしが故に、七たび天上に生まれ大天王と作り、七たび人中に生まれ大國主と為れり」³⁵と。

すなわち有部教理では、「一刹那の業は一つの衆同分しか引けず、多くの衆同分を引くことはできない」と定義されている。しかし、そうすると「一度の施食で、七度、天に生まれ、さらに七度、人に生まれた」という經典の字義が、教理と齟齬を起こしてしまうことになる³⁶。この齟齬をどの様に解消させるかが、ここで問題となっている。

ところで、欲界の身語業（表・無表）は不随心転であるから、他の心・心所法や表などの諸法と俱有因にならず、それ単独で異熟果を与えることが可能である³⁷。さらに殺生や布施といった行為は一瞬では完成せず、ある程度の時間が必要であるから、一つの行為が完成するには膨大な数の表・無表が必要なはずである。よって、一度でも施食が為されれば無数の表・無表がその行為を成立させていて、それら表・無表が一つ一つ各別に異熟果を招くはずである。したがって、「欲界の身語業も引業となる」のであれば、上記の「一度の施食で、七度、天に生まれ、さらに七度、人に生まれた」という經文を「布施のあいだに生滅を繰り返

35) 『中阿含』卷13, 66 (T01. 509a20-21)

36) 布施は身語業に含まれる業道であるから、加行において表を起こしているはずである。布施に関係する身体的動作が、わずかに一刹那で完了するとは考えられないから、実際に布施の行為が完了するまでには、加行・根本・後起をあわせて無数の表・無表が起こっていると考えられる。ただし、有部教理に基づけば、「布施」とは、施物を与えた瞬間の諸蘊であると説かれている。

AKBh. (p. 268.13-18) :

kiṃ punas tat syād yena dīyate /

kāyavākkarma sotthānam (4, 113c)

kiṃ punas tad utthānam / yena kalāpena tad utthāpyate / āha cātra

śubhena manasā dravyaṃ svaṃ dadāti yadā pumān /

tatkṣaṇaṃ kuśalāḥ skandhāḥ dānam ity abhidhīyate // iti //

【問】さて、何かによって布施されるが、それは何であるか。【答】

身・語業と、および能発 (utthāna) とである。(4, 113c)

【問】では、その能発とは何か。【答】ある〔心〕聚によって〔身語業が〕等起させられる、〔その心聚のこと〕である。それについて言われる。

「もし人が淨心によって自分の物を布施するならば、

その刹那（もしくは恒刹那）における善なる諸蘊が“布施”と呼ばれる」と。

37) ただし、業の勢力が弱い場合には、その業が異熟するためには助縁が必要とされる。清水俊史 [2015d] を参照。

衆賢のように欲界繫の身語業（表・無表）が引業にはなりえないと理解されていたならば、先に（2）の註釈部分で、その旨の除外規定が述べられて然りの筈である。ところが（2）の註釈部分³¹では、同一刹那にある表と無表と心とが同一果を取るか否かの議論が説かれているのみであり³²、引業・満業の問題については全く触れられていない。

また、AKVy. においても「欲界の身語業が引業になる」と読める個所がある。「殺生の根本業道によって地獄に再生する」という解釈について次のように説いている。

AKVy. (p. 419.6-9) :

yadi tatra prayogēṇha mauleṇa. kasmāḍ evaṃ uktaṃ. prāṇātipātenāsevitenā bhāvitena bahulīkṛteṇa narakeṣūpapadyate. prāṇātipātena mauleṇeti sūtrārthaṃ paśyann evaṃ prcchati.

【難】もし、その〔世〕において〔等流果を受けるのは〕根本〔業道〕によってであるならば、どうして「習せられ修せられ多く所作された殺生によって、諸地獄に再生する」と、このように言われるのか。【答】「殺生の根本〔業道〕によって〔地獄に生まれる〕」が、經典の意味であるとみなして、このように問うたのである。

殺生の根本業道は、表と無表とによって構成されるものであるから³³、この文章を会通せずに字義通りに読めば、やはり欲界の身業が引業になるという理解が有部内にあったことは否定できないと考えられる。

第2項 衆賢説を示唆する記述

一方で、衆賢説を示唆する記述も有部論書中に見られる。まず、『大毘婆沙論』では次のように問題提起されている。

『大毘婆沙論』 卷20 (T27. 99a23-b08)³⁴ :

問。一刹那業為但能引一衆同分。為亦能引多衆同分耶。設爾何失。若一刹那業但能引一衆同分者。…中略…。尊者無滅所說本事復云何通。如說。具壽。我以一食施福田故。七

31) 『大毘婆沙論』卷19 (T27. 96b22-c11) を参照。ここでは、隨心転の身語業（すなわち靜慮律儀）であれば心と俱有因になるので心と同一果をとり、不隨心転の身語業（欲界の表・無表）であれば心と俱有因にはならないので個別に異熟果を招く、と述べられている。さらに、表と無表とがどのように異熟果を招くかについて異説が紹介される。異説のうち第一説は、表と同一刹那にある無表は同一果を招くという説であり、第二説は表と無表とは同一果をとらないが必ず同時に異熟果を招くという説である。『大毘婆沙論』の評家は、表と無表とが俱有因にならない以上、それらは別々に異熟果を招くとして両説ともに斥けている。

32) すなわち隨心転の無表は心・心所法と俱有因になるからである。

33) AKBh. (p. 239.11-19)

34) 対応部『阿毘曇婆沙論』卷11 (T28. 82a27-b02)

この箇所を字義通りに理解すれば、「身語意の三悪行によって業をつくり、それを原因として来世が決定される」と説かれているのであるから、身語による業によっても来世の衆同分が引かれるように読める。したがって衆賢説のような解釈の元に、上記『法蘊足論』は説かれていない。

また、『発智論』『大毘婆沙論』に説かれる次の箇所においても同様の傾向がみられる。まず、『発智論』では〈異熟因—異熟果〉の関係を述べる個所で、異熟因が(1)心・心所法の場合、(2)身業・語業の場合、(3)心不相応の場合いずれであっても、異熟果は色・心・心所法・心不相応行の四範疇に渡ることが説かれている²⁷⁾。表に示せば次のようになろう²⁸⁾。

	異熟因	異熟果	『発智論』	『大毘婆沙論』
(1)	心・心所法	色・心・心所法・心不相応行	920c27-29	96b12-21
(2)	身業・語業	〃	920c29-921a02	96b22-c11
(3)	心不相応行	〃	921a02-04	96c12-97b09

このうち、衆同分や命根は心不相応行に含まれるから²⁹⁾、異熟因が(1)(2)(3)のいずれであっても、その異熟果として衆同分や命根が引き起こされ得るのか、といえそうではない。この問題について『大毘婆沙論』は、(3)の註釈部分で「二無心定と得などは、衆同分と命根を異熟果として引き起こさない」と除外規定に言及している³⁰⁾。しかしこのような除外規定は、(1)(2)の註釈部分では設けられていない。もしも『大毘婆沙論』の段階で、

27) 『発智論』巻1 (T26. 920c27-921a04) :

云何異熟因。答。諸心心所法。受異熟色。心心所法。心不相應行。此心心所法。與彼異熟。為異熟因。復次諸身語業。受異熟色。心心所法。心不相應行。此身語業。與彼異熟。為異熟因。復次諸心不相應行。受異熟色。心心所法。心不相應行。此心不相應行。與彼異熟為異熟因。是謂異熟因。

【問】云何が異熟因なる。【答】(1) 答ふ。諸の心・心所法は、異熟色と、心・心所法と、心不相応行とを受く。此の心・心所法は、彼の異熟の与めに異熟因と為るなり。(2) 復次に、諸の身語業は、異熟色と、心・心所法と、心不相応行とを受く。此の身語業は、彼の異熟の与めに、異熟因と為るなり。(3) 心不相応行は、異熟色と、心・心所法と、心不相応行とを受く。此の身語業は、彼の異熟の興めに、異熟因と為るなり。是を異熟因と謂ふ。

28) 旧訳の対応部は『八犍度論』巻1 (T26. 774c20-26);『毘曇婆沙論』巻11 (T28. 80a08-c06)を参照。

29) 『大毘婆沙論』巻19 (T27. 96b12-21); 対応部『毘曇婆沙論』巻11 (T28. 80a08-12) :

云何異熟因。答。諸心心所法。受異熟色心心所法心不相應行。此心心所法與彼異熟為異熟因。此中…中略…。心不相應行者。謂行蘊。即命根衆同分等。此顯異熟因及異熟果俱通五蘊。

「【問】云何が異熟因なる。【答】答ふ。諸の心・心所法は、異熟色と、心・心所法と、心不相応行とを受く。此の心・心所法は、彼の異熟の与めに異熟因と為るなり」⁽¹⁾と。此の中…中略…。心不相応行とは、謂く行蘊、即ち命根・衆同分等なり。此は異熟因及び異熟果が俱に五蘊に通ずることを顯すなり。

⁽¹⁾ 『発智論』巻1 (T26. 920c27-29)

30) 『大毘婆沙論』巻19 (T27. 96c12-97b09); 対応箇所『毘曇婆沙論』巻11 (T28. 80a18-c06)を参照。またAKBh. (pp. 258.24-259.3) も参照。

かれる有部説と同一であるかどうかについて、「同一である」「同一ではない」のどちらにも解釈しようと述べている²⁵。一方、江戸中期に活躍した浄土宗の普寂（1707-1781）は、『俱舍論要解』において²⁶、『順正理論』の衆賢説は七論婆沙には見られない新説であると述べている。以上からも伺えるように、『順正理論』の所説が、衆賢による新説であったのか、それともそれ以前から存在した一説であったのかについて古来から議論があったようである。続いて、この議論を吟味し、有部における業思想の特徴を考察する。

第1項 衆賢説に反する記述

まず、「欲界の身語業が引業になり得ない」とする衆賢説と齟齬を起こしている記述を考察する。たとえば、『法蘊足論』では欲界の身語意の悪行 / 妙行が欲界の衆同分を引き起こすと説かれている。

『法蘊足論』卷12 (T26. 512c10-22) :

云何有縁生。謂有一類。由貪瞋癡纏縛心故。造身語意三種惡行。此三惡行。說名業有。由此因縁。身壞命終。墮於地獄。於彼諸生。等生。趣入。出現。蘊得。界得。處得。諸蘊生。命根起。說名生。此生縁有故起。是名有縁生。如說地獄。傍生鬼界。應知亦爾。復有一類。於人趣樂。繫心希求。彼作是念。願我當生人趣同分。與諸人衆。同受快樂。因此希求。造能感人趣身語意妙行。此三妙行。說名業有。由此因縁。身壞命終。生於人趣衆同分中。於彼諸生等生。乃至命根起說名生。此生縁有故起。是名有縁生。如說人趣。四大王衆天。乃至他化自在天。應知亦爾。

【問】云何が「有に縁りて生あり」なるや。【答：地獄】謂く、一類有り、貪・瞋・痴の、心を纏縛するに由るが故に、身語意の三種の悪行を造る。此の三悪行を説いて業有と名づけ、此の因縁に由りて、身壞命終して地獄に墮するとき、彼に於いて諸の生・等生・趣入・出現・蘊得・界得・處得・諸蘊の生・命根の起を説いて「生」と名づく。此の生は有に縁るが故に起れば、是を「有に縁りて生あり」と名づく。【地獄・傍生】地獄を説くが如く、傍生・鬼界も応に知るべし、亦、爾なり。【人】復た一類有り、人趣の樂に於て繫心して希求し、彼れの是の念を作さく「願はくば我に當さに人趣の同分に生じ、諸の人衆と同じく快樂を受くべし」と。此れの希求に由りて能く人趣を感じる身語意の妙行を造る。此の三妙行を説いて業有と名づけ、此の因縁に由りて、身壞命終して人趣衆の同分中に生ずるときの、彼に於ての諸の生、乃至、命根の起を説いて「生」と名づく。此の生は有に縁るが故に起れば、是を「有に縁りて生あり」と名づく。【六欲天】人趣を説くが如く、四大王衆天、乃至、他化自在天も応に知るべし、亦、爾なり。

25) 『光記』卷6 (T41. 123c29-124a24)

26) 『俱舍論要解』卷5 (Z89. 190a1-14) を参照。この普寂の説は『国訳一切經』論疏部2 (p. 129 註241) において紹介されている。訳者の西義雄は、普寂の所説を高く評価している。

説。又違本論。如説於此三惡行中。何罪最大。謂能隨順僧破妄語。此業能取無間獄中劫壽異熟。壽定説為所牽引果。此説所起。顯能起思。龜易了故。無相違失。

【難】若し欲界繫の身語の二業、牽引すること能はざれば、便ち契經に違す。「殺生の若しは修、若しは習、若しは多修習是那落迦に生ず」乃至広説と説くが如し。又、本論に違す。説くが如し「此の三惡行中に於て、何の罪か最大なるや。謂く、能く破僧に隨轉する妄語なり。此の業は、能く無間業の中の劫壽の異熟を取る。壽は定んで説いて所牽引の果と為す」と。【答】此れは所起を説いて、能起の思を顯す。龜にして了し易きが故に、相違の失なし。

したがって、欲界で身語業が達成されたとしても、それを構成する表・無表ではなく、それらを等起させている思 (cetanā) こそが引業となり欲界の生存を引き起こしている、と解釈されている²⁰。ただし、ここで注意しなければならない点は、あくまで衆賢は「欲界の表・無表は引業にはならない」と主張しているのであって、欲界の表・無表は満業として異熟果をもたらす²¹、そして色界・無色界の随心轉の無表ならば思と俱有因となるので異熟果として衆同分をとることが出来ることは留意される必要がある²²。衆賢による身語意業と引業・満業との関係を図示すれば次のようになる。

			引業	満業
意業 (= 思)			○	○
身語業	随心轉	表 ²³		
		無表	△ ²⁴	○
	不随心轉	表	×	○
		無表	×	○

このように衆賢は三業のうち意業を特に重視している。しかしながら、このような三業と異熟果の関係は『順正理論』において説かれるだけであり、それ以前の論書においては明示されていない。中国撰述『光記』において普光は、上記の衆賢による理解が『俱舍論』で説

20) 同趣旨の理解は別の個所からも伺える。

『順正理論』卷35 (T29. 542c25-28) :

理皆不然。殺業爾時。正究竟故。善心無容招苦果故。順現受等。業成雜亂過故。若謂唯教者發表業思能牽引當來非愛果者。理實應爾。

理は皆然らず。殺業爾の時正に究竟せるが故に、善心は苦果を招くべきなきが故に。順現法受等の業、雜亂の過を成ずるが故に。若し「唯教者の表業を發す思、能く當來の非愛の果を牽引す」と謂はば、理實に當に爾るべし。

21) 『順正理論』卷16 (T29. 427c19-21)

22) 『大毘婆沙論』卷16 (T27. 82b09-16)、卷155 (T27. 787b26-29) ; AKBh. (pp. 83.16-84.6) ; 『順正理論』卷15 (T29. 418a22-b05) ; 『藏顯宗論』卷9 (T29. 815a14-b08)

23) 随心轉の表は存在しない。AKBh. (pp. 83.16-84.1) ; 『順正理論』卷15 (T29. 418a22-27) を参照。

24) 思と俱有因の関係になり間接的に引業となることが出来る。

を考察する。有部の教理によれば、異熟果をもたらす業には、その性質に応じて引業・満業という二種の別があり、そのうち、衆同分と命根を引くことが出来るのは引業だけである。『順正理論』には次のように説かれ¹⁶、衆賢によれば、欲界の衆同分は思（cetanā）のみによって引かれ、不随心転の身語の表・無表によって引かれることはないとされる。

『順正理論』卷16（T29.427c09-20）：

非心随轉身語二業定不能引命衆同分。不爾便違契經正理。經言劣界思所引故。此說欲有命衆同分。唯意業感。非身語業。…中略…。依此無表亦同此釋。

心随転に非ざる身語の二業は、定んで命〔根〕と衆同分とを引くこと能はず。爾らざれば、便ち契經の正理に違す。經¹⁷に「劣界は思の所引」と言ふが故に。此れ、欲有の命〔根〕と衆同分とは、唯、意業の感にして、身語業に非ざると説けるなり。…中略…。此れに由りて、無表も亦、此の釈（表の釈）に同じ。

さらにこの衆賢説を理解するためには次の二点が留意されなければならない。第一に、上記の衆賢説は、不随心転の身語業（すなわち欲界の表・無表）が満業になるという前提の上に説かれている¹⁸。満業は異熟因の一つであるから、当然、表はもちろんのこと無表も異熟果を取ることが認められている¹⁹。第二に、ここで不随心転の身語業のみが言及されている理由は、仮に随心転の身語業（すなわち静慮律儀）ならば心・心所と俱有因になるため、思（cetanā）と同一果をとるので間接的に衆同分を引くことが可能だからである。

このように『順正理論』においては、欲界繫の身語業は異熟因になるものの、引業にはなり得ないと理解されている。しかし、意業だけが欲界の命根と衆同分を引き起こせると解釈することは、「殺生を犯して地獄に生まれた」などと説かれる経と矛盾を起こしてしまう。なぜなら、有部によれば殺生とは身業であり意業では決してないからである。この矛盾に対して衆賢は次のように会通する。

『順正理論』卷16（T29.427c23-29）：

若欲界繫身語二業。不能牽引。便違契經。如說殺生若修若習若多修習生那落迦。乃至廣

16) 佐々木現順 [1990 : pp. 200.2-208.3] は、『順正理論』における引業・満業について考察しているが、本稿で扱う内容については検討していない。

17) 出典元不明

18) この『順正理論』における議論はDhammajoti [2003 : p. 82.2-5], [2007a : p. 523.12-15] (= [2009a : p. 399.9-12]) においても引用されているが、その解釈には問題がある。この箇所についてDhammajotiは、「引業＝思」「満業＝無表」と述べているが、不随心転の身語業と言われている以上は欲界の表も満業になると考えられる。

19) 〈異熟因－異熟果〉の因果関係のうち、異熟因には引業と満業との二つがある。衆賢も当然これを認める。『順正理論』卷16（T29.427b24-25）；対応部『藏頭宗論』卷9（T29.818a04-05）を参照。

熟をもたらす根拠として引用されている¹³。しかし、松島央龍〔2010: pp. 64.19-65.4〕は、上記の部分に言及しながら「一例だけ、例外的に異熟と無表を結びつけた記述がある」と述べて、「ただし、無表と異熟を結びつけることがこの一例のみであることから、近代仏教学において問題となった、無表と業果との結びつきに関連した議論はアビダルマの正統とはいえないのではないだろうか」と評価している。

しかしながら、この松島央龍の理解には若干の疑義がある。というのも、律儀（＝無表）が順現法受などの異熟果を招くことは、以下の『大毘婆沙論』からも確認され、前節における結論と併せれば、むしろ「無表は異熟果を招く」という理解こそが正統説でなければならない。

『大毘婆沙論』 卷 124 (T27. 649c22-650a02)：

若律儀業。已現在前。已牽異熟。此有四種。謂順現法受。順次生受。順後次受。順不定受。…中略…。若不律儀業。已現在前。已牽異熟。此有四種。謂順現法受等如前說。…中略…。若非律儀非不律儀。諸餘身語妙行惡行。已現在前。已牽異熟。此有四種。謂順現法受等如前說。…後略…。

若しくは律儀業が、既に現在前し、已に異熟を牽く。此に四種あり、謂く順現法受・順次生受・順後次受・順不定受なり。…中略…。若しくは不律儀業が、既に現在前し、已に異熟を牽く。此に四種あり、謂く順現法受等なること前説の如し。…中略…。若しくは非律儀非不律儀の諸余の身語の妙行・悪行が、既に現在前し、已に異熟を牽く。此に四種あり、謂く順現法受等なること前説の如し。…後略…。

このように律儀・不律儀・非律儀非不律儀は、順現法受などの異熟を与えうる。従って、無表が異熟因として異熟果をもたらすと理解されていたことは明確である。またさらに、ここでは不律儀と非律儀非不律儀も言及されているから、心・心所と俱有因にならない欲界繫の表所生¹⁴の無表にも異熟果があることは言を俟たない¹⁵。

第3節 『順正理論』に説かれる衆賢説

前節までに検討したように、有部において無表は異熟果を取るものと理解されている。しかし『順正理論』を検討すると、無表がどのような異熟果を取るのかについては、有部において見解が分かれていたようである。そこで本節では、この『順正理論』に説かれる衆賢説

13) Dhammajoti [2003 : note 30], [2007a : pp. 517.30-518.4, p. 534 note 112] (= [2009 : p. 395.20-25, p. 406 note 114])

14) 『大毘婆沙論』 卷122 (T27. 639b10-11) ; AKBh. (p. 8.9) ; AKVy. (p. 30.8-16)

15) 上記の前後の箇所もDhammajoti [2007a : p. 515.9-16] (= [2009a : p. 393.29-35]) によって引用され、本稿の理解とは違う角度から検討されている。『大毘婆沙論』では無表について「律儀業」「勝業」「律儀果」「大果」などの言及があることを指摘している。

とは互いに俱有因であるとされる。そして、これら随心転の諸法は、心と同一時に起こり、同一果をもち、善等の同一の自性をもつとされる。

AKBh. (p. 84.1-6) :

katham ete cittam anuparivarttante / samāsataḥ

kālaḥ phalādiśubhatādibhiḥ // 2, 51cd //

kālas tāvac cittenaikotpādasthitinirodhatayā ekādhvapatitatvena ca / phalādibhir
ekaphalavipākaniḥṣyandatayā / pūrvakas tv ekaśabdaḥ sahārthe veditavyaḥ /
śubhatādibhiḥ kuśalākuśalāvyākṛtacitte kuśalākuśalāvyākṛtatayā / evaṃ daśabhiḥ kāraṇaiś
cittānuparivarttina ucyante /

【問】どのように、これらは心に随って起こるのか。【答】要約すれば、

時と、果などと、浄などによってである。(2, 51cd)

まず、時とは、〔随心転の諸法が〕心と同一に生じ、〔同一に〕住し、〔同一に〕滅することによって、そして同一の世 (adhvan) に属することによってである。「果などと」とは、同一の〔土用・離繫〕果をもち、〔同一の〕異熟〔果〕をもち、〔同一の〕等流〔果〕をもつことによってである。ただし前（生・住・滅の解説部分）にある「同一」の語は、「俱」の意味として理解すべきである。「浄などによって」とは、善・不善・無記の心であれば、〔それに従ってこれらも〕善・不善・無記であることによってである。このように〔生・住・滅・世・果・異熟・等流・善・不善・無記の〕十因によって随心転であると言われる。

AKVy. (p. 192.8-13) :

ekaphalatayaikavipākatayaikaṇiṣyaṃdatayā ca cittam anuparivartante. phalam iha puruṣakārāphalaṃ viśaṃyogaphalaṃ ca. vipākaphalaṇiṣyaṃdayoḥ pṛthaggrhītatvāt. adhipatiphalaṃ tu sarvasādhāraṇatvāt na gaṇyate. ayaṃ caikaśabdaḥ saṃkhyāne sādharmaṇe vā **ekaphalatayetyādi. pūrvakas tv ekaśabdaḥ sahārthe** cittena sahotpādasthitinirodhatayety arthaḥ. na hy atra saṃkhyānārthaḥ sambhavati. na hi yaś cittasyotpādaḥ. sa eva cittānuparivartinām. yo vā teṣāṃ. sa cittasyeti.

果を同一とし、異熟を同一とし、等流を同一とするゆえに、心に随転する。ここでの「果」とは、土用果と離繫果とである。異熟果と等流〔果〕とは別に含まれるからである。一方、増上果は、すべてに共通であるから〔この中に〕含まれていない。また、この「同一」なる語は、「数」〔の意味〕として、あるいは「共通」〔の意味〕として「同一の果」云々とある。ただし前（生・住・滅の解説部分）にある「同一」なる語は、「俱」の意味として〔つまり〕「心と俱に生・住・滅がある」という意味である。なぜなら、その場合には「数」の意味はあり得ないからである。なんとすれば、心の生〔相〕は随心転の〔生相〕ではなく、あるいは、それら〔随心転〕の〔生相〕は心の〔生相〕ではないからである。

同趣旨は、『大毘婆沙論』卷16 (T27. 82b09-16), 卷155 (T27. 787b26-29) ; 『順正理論』卷15 (T29. 418a22-b05) ; 『藏顯宗論』卷9 (T29. 815a14-b08) を参照。また俱有因に関する問題点については兵藤一夫 [1985] を参照。

有因となっている諸法が同一の果をとることは、有部論書の各所に説かれている。AKBh.は、次の場合に俱有因が適用されるとする。

AKBh. (pp. 83.16-84.1) :

sahabhūr ye mithaḥphalāḥ / (2, 50b)

mithaḥ pāraṃparīyeṇa ye dharmāḥ parasparaphalās te parasparaḥ sahabhūhetur yathā katham /

bhūtavac cittacittānuvartilakṣaṇalakṣyavat // 2, 50cd //

catvāri mahābhūtāny anyonyaṃ sahabhūhetuḥ / cittaṃ cittānuvartinām dharmāṇāṃ te 'pi tasya / saṃskṛtalakṣaṇāni lakṣyasya so 'pi teṣāṃ / evaṃ ca kṛtvā sarvaṃ eva saṃskṛtaṃ sahabhūhetur yathāyogam / …中略… / ke punar ete cittānuvartino dharmāḥ /

caittā dvau saṃvarau teṣāṃ cetaso lakṣaṇāni ca / cittānuvartināḥ (2, 51abc)

sarve cittasamprayuktāḥ / dhyānasamvaro 'nāsravasamvaras teṣāṃ ca ye jātyādayaś cittasya ca / ete dharmās cittānuvartina ucyante /

俱有〔因〕なるは、互いに果となる〔諸法〕である。(2, 50b)

「互いに」とは、「相互に」ということである。諸法が相互に果となれば、それらは相互に俱有因である。【問】どのようにか。【答】

大種〔が相互に〕と、心と心に随い転ずるもの（随心転）と、相と所相とのようにである。

(2, 50cd)

四大種は互いに俱有因である。心は随心転の諸法の〔俱有因であり〕、それら〔諸法〕もそれ（心）の〔俱有因である〕。有為〔法〕の〔四〕相は、所相（その相を有する有為法自身）の〔俱有因であり〕、そ〔の有為法〕もそれら（四相）の〔俱有因である〕。またこのように、すべての有為〔法〕は、理に応じて、俱有因である。…中略…。【問】では、この随心転の諸法とは何か。【答】

心所と、二つの律儀と、それら〔三者〕の〔四相〕と、心の〔四〕相とが、随心転である。

(2, 51abc)

全ての心相応〔法〕と、静慮律儀と無漏律儀と、それら〔三者〕の生（jāti）など〔の四相〕と、心の〔四相〕との、これら諸法が随心転であると言われる。

AKVy. (p. 191.29-31) :

teṣāṃ ca ye jātyādayaś cittasya ceti. teṣāṃ ca cittasamprayuktānām cetanādīnām dhyāna-
saṃvarasyānāsravasamvarasya ye jātyādayaś catvāro dharmās cittasya ca te⁽¹⁾
cittānuparivartina ucyante.

「それら〔三者〕の生（jāti）など〔の四相〕と、心の〔四相〕との」とは、「それら心相応である思などと静慮律儀と無漏律儀との生（jāti）などの四法と、心のそれ（生などの四法）とが、随心転であると言われる。

⁽¹⁾ cittasya ca teは、Wogihara校訂本の註（p. 191 註3）により補う。

すなわち、心と随心転の諸法（心所法・静慮律儀・無漏律儀・これら三者の四相・心の四相）

何故に無記法は異熟を起こさないのか。【答】腐敗した種のように、力が弱いからである。
【問】何故に無漏法は「異熟を起こさ」ないのか。【答】〔水に〕潤されていない堅実な種のように、渴愛に潤されていないからである。なぜなら、非繫〔である無漏法〕が、如何なる〔界に〕繫せられた異熟を起こさせるというのか。〔起こさせるはずがない。〕けれども、堅実で〔水に〕潤された種のように、その他は〔力強さと、渴愛による湿潤という〕二種を具えているので〔異熟を〕起こさせる。

これと同趣旨がほぼ全ての有部論書において説かれるが、そこに「無表が異熟因とはならない」という例外規定は設けられていない⁹。従って、無漏律儀を除く静慮律儀、別解脱律儀、不律儀、非律儀非不律儀は、いずれも善もしくは不善の有漏法であるから¹⁰、それらは異熟因となって異熟果を取ると理解することが妥当である¹¹。

第2節 『大毘婆沙論』における用例

また、『大毘婆沙論』において無表が異熟果をとることが明示されている箇所がある。ここでは、1) もしも随心転の無表であるならば心と俱有因になるので、無表と心は同一の異熟果を取ること、2) しかし不随心転の表や無表は、心・心所法と俱有因にならないため、其々別々の異熟果を取ること、が説かれている¹²。この箇所は、Dhammajoti によって、無表が異

9) 『品類足論』巻6 (T26. 716b14-15)；『發智論』巻12 (T26. 980c05-18)；『心論經』巻1 (T28. 838b20-22)；『雜心論』巻2 (T28. 884c04-08)；『大毘婆沙論』巻16 (T27. 80a20-21)；『入阿毘達磨論』巻2 (T28. 988b07-08)；『順正理論』巻16 (T29. 426c24-27)；『藏頭宗論』巻9 (T29. 817c15-18) を参照。また『甘露味論』巻1 (T28. 970b01-02)；『心論』巻1 (T28. 811c14-15) における異熟因（報因）の定義では、有漏無漏の分別がなされていない。

10) 別解脱律儀・不律儀。非律儀非不律儀の三つは欲界繫法、静慮律儀は色界繫法である。AKBh. (p. 205.14-17)；AKBh. (p. 210.4-10)；AKVy. (p. 30.8-16) を参照。

11) さらに基本的な問題として、身語業とは、表と無表の両方を自性とするものであり、表だけを意味するのではない。AKBh.は身業と語業を次のように定義する。

AKBh. (p. 192.19-20) :

te tu vijñāptyavijñaptī (4, 2a)

te tu kāyavākkarmanī pratyekaṃ vijñāptyavijñaptisvabhāve veditavye /

けれども、それらは表と無表とである。(4, 2a)

けれども、それら身と語との業は、それぞれ表と無表とを自性とするとして理解すべきである。

ここでは身語業の自性として、表と無表とが同列に並べられている。従って「身業」「語業」と言及されている場合には、身表・語表だけを指しているのではなく、同時に身・語の無表をも意味している。よって「身語業が異熟果をとる」とするならば、当然そのまま「表も異熟果をとる、無表も異熟果をとる」と理解すべきである。

12) 『大毘婆沙論』巻19 (T27. 96b22-c11)；対応部『毘曇婆沙論』巻11 (T28. 80a12-18) を参照。俱

第1節 有部法相の検討

本節では、先行研究による成果を踏まえつつ、有部法相の基本的性格を再検討することで、無表が異熟果を取る点を指摘する。これまでの幾つかの先行研究では、無表と異熟果との関係について「有部において無表は主として“戒”として説かれ、異熟果と関係して説かれることが殆どない。従って、無表が異熟果を取るという解釈は、有部の正統的理解ではない」という主張がしばしば見られた⁴。

しかし、有部法相の原則に照らし合わせるならば、このような主張そのものに問題がある⁵。なぜなら、既に加藤精神と舟橋一哉が正しく指摘しているように、表であろうとも無表であろうとも、それが善不善の有漏法であれば、有漏法一般の法相に従い異熟果を取ると考えられるからである⁶。すなわち無表が「戒」として説かれていても、それが有漏法である限りは異熟因になる、ということである⁷。これを裏付けるように、異熟因に対する定義の中に「不善法と有漏の善法とは異熟果を取る」ことが明示されている⁸。

AKBh.(p. 89.15-21):

vipākahetuḥ katamaḥ /

vipākahetur aśubhāḥ kuśalās caiva sāsravāḥ // 2, 54cd //

akuśalāḥ kuśalasāsravāś ca dharmā vipākahetuḥ / vipākadharmatvāt / kasmād avyākṛtā dharmāḥ
vipākam na nirvarttayanti / durbalatvāt / pūtibījavat / kasmān nānāsravāḥ /
trṣṇānabhiṣyanditatvāt / anabhiṣyanditasārabījavat / apratisaṃyuktā hi kimpratisaṃyuktam
vipākam abhinirvarttayeyuḥ / śeṣās tūbhayavidhatvān nirvarttayanti / sārābhiṣyanditabījavat /

【問】異熟因とは何か。【答】

異熟因は不浄 (aśubha) と善 (kuśala) なる有漏である。(2, 54cd)

不善と善なる有漏との法が異熟因である。異熟法を〔果として〕もつからである。【問】

-
- 4) 山田恭道 [1972: pp. 69.16-70.1]; 河村孝照 [1972: p. 18.8] (= [2004: p. 18.6]); 三友健容 [1977b: pp. 191.b20-192.a1]; 松島央龍 [2007: p. 21.12-17] [2010b: pp. 64.19-65.4] [2011: p. 146.9-10]などを参照。
- 5) しかしながら、非律儀非不律儀の無表が福業事や業道と関連して説かれることから、「戒」以外の役割があることも明白である。
- 6) 加藤精神 [1954: p. 226.a6-15]; 舟橋一哉 [1953: p. 290.a3-9] [1954: p. 107.11-12]
- 7) 既に加藤精神 [1954: p. 226.a15-18] は、「例せば善男善女ありて八齋戒を受けたることありとせんか此の戒は一日一夜の戒であるから翌朝になれば此の戒の無表色は捨てるのであるが受戒の善業に對する感果は必ずあるのである」と述べていたことを忘れてはならない。この示唆に富む一文は、まさに本稿が言わんとする結論を見事に要約している。この一文が忘れ去られてしまった故に、50年以上も研究は逆行してしまったのである。
- 8) またAKBh. (pp. 255.24-256.2); AKVy. (p. 421.23-26) においても有漏なる善不善は、異熟果・等流果・士用果・増長果を取る旨が説かれている。

説一切有部における身語意業とその異熟果

——無表は異熟を招くのか——

清水俊史

問題の所在

本稿は、とりわけ無表 (avijñapti) に対する考察を軸にしながら、説一切有部における業と異熟果との関係について検討を加える。有部における業研究については、「業と異熟果がどのように接続されるのか」という問題が注目を浴びたように、「無表は異熟果を招くのか」という点も大いに注目されてきた。しかし、未だ「招く、招かない」を決定づける研究は発表されていない¹。

近年になり Dhammajoti や青原令知による研究が「無表は異熟を招く」と結論付けたが²、これと時をほぼ同じくして松島央龍が特に Dhammajoti 説に疑義を投げかけながら「無表と異熟を結びつけることは有部正統説ではない」と主張した。また、青原令知による結論は、主として色界繫の律儀（随心転の無表）に関する記述から得られたものであり、「欲界繫の不随心転の無表が、単独で異熟を齎し得るのか」という点については十分な考察が加えられていない³。このように無表と異熟果の関係については未だ見解が分かれており、定説があるとは言い難い状況にある。

そこで本稿は、これらの先行研究の成果を踏まえながら、有部における業と異熟果の関係について体系的に論じることを目的としている。特に、有部法相の基本的性格を再検討して、さらに衆賢の『順正理論』にみられる理論を手掛かりとしながら議論を進めていく。本稿の結論を先取りすれば、1) 無表が「戒」「悪戒」「業道」「助因」の何れの働きをしていたとしても「無表は異熟を招く」と考えられること、2) 『順正理論』に説かれる「欲界における身語の表・無表は、満業にはなっても引業にはなり得ない」という理解が、必ずしも衆賢による新説ではなく、それ以前の有部論書においても散見される点を指摘する。

1) 研究史の詳細については清水俊史 [2014e] を参照。

2) Dhammajoti [2003]；青原令知 [2006]

3) 青原令知 [2006：p. 63.11-26] を参照。これに続いて欲界の戒についても言及があるが、そもそも欲界における「戒」とは表・無表の両方を指しているから、「戒を保持することで欲界善趣に生まれる」という記述は、必ずしも「無表が異熟を取る」ことの直接的証明にはなっていない。受戒した者は、その戒を捨するまで、その受戒の表を成就し続ける。舟橋一哉 [1954：pp. 255.7-256.4]；AKBh. (pp. 210.19-211.4)；AKVy. (p. 372.25-30) を参照。