佛教文化研究　第六十五号

表紙裏　投稿規程

目　次

【依頼論文】

法然上人伝法絵『善導寺本』にみられる説話の生成と展開
—鸚鵡の往生譚・蝙蝠の転生譚を手がかりに—……平間理俊　一

法然「選択我名」成立考……南宏信　一九

「諸行本願義」の性格と位置付け……吉田淳雄　三

【研究成果報告】

増上寺『入寺帳』における「国元成就」と「引込切成就」
—増上寺で学んだ僧はどこにいったか追跡調査—……伊藤真昭　五一

『広疑瑞決集』と諏訪信仰……前島信也　七七

『選択集』諸本の一側面
—廬山寺本『選択集』と緊密な関係にある他本を通じて—……春本龍彬　九七

編集査読規程

編集後記

浄土宗教学院名簿

【依頼論文】

Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā II-5
冒頭の校訂テキストと蔵漢訳対照 ……佐藤堅正 1
チャンキャ・ロルペードルジェ著『『聖普賢行願』の釈論』解題研究 ……中御門敬教 9

法然上人伝法絵『善導寺本』にみられる説話の生成と展開

―鸚鵡の往生譚・蝙蝠の転生譚を手がかりに―

平間理俊

一、はじめに

かつて拙稿で法然上人の追善法要に詠まれた和歌とそこに記された文言について、試論を述べたことがある。[注1] 小考の内容を簡略に記すと、つぎのとおりである。

『法然上人伝法絵』（以下『伝法絵』と称す）の転写本である『善導寺本』巻第四には、上人亡き後に、七日毎に勤められた法要場面がある。その第三七日忌は、『伝法絵』の作者である正信房湛空が施主を勤めている。またこの場面には初七日から七七日の中で、唯一和歌が添えられている。

和歌は、「にしへ義よく之ゆくへきみちのしるへせよ　むかしもとりのあとはありけり」とあり、続けて「安息国の鳥故云々」と記されている。[注2]

拙稿では、その和歌と「安息国の鳥」の故事について考察をくわえ、最終的には「安息国の鳥の故（事）」とは、『三宝感応要略録』やそれを引用した『今昔物語集』にみられる「安息国の鸚鵡の故事」の可能性が高い、と結論づけた。

ちなみに『三宝感応要略録』にある「安息国の鸚鵡の故事」とは、安息国の村に、念仏を唱える鸚鵡が現れ、鸚鵡は、村人達に念仏を唱えることを教える。後に鸚鵡はその翼に村人達を乗せると、村人とともに西の彼方に旅立ち、二度と村に帰ってくることはなかったという話である。[注3]

この「鸚鵡の念仏往生」の説話に関して、その後調査をしたところ、新たに『発心集』[注4]『龍舒浄土文』[注5]『浄土宗要集』[注6]『妻鏡』[注7]『金言類聚抄』[注8]『三国伝記』[注9]『私聚百因縁集』[注10]などの作品にも、確認することができた。

そこで本稿では、はじめに、新たに確認できた「鸚鵡の念仏往生」説話の内容や本文の異同などを精査してみたい。つぎに、「蝙蝠が経典を聴いた功徳による転生譚」に注目すると、この説話が法然伝のほか『三宝感応要略録』『今昔物語集』『三国伝記』などに確認できることが分かった。それらの作品の本文の内容を精査しながら、法然伝に描かれた「蝙蝠の転生譚」について考察をくわえてみたい。最後に、これまでの考察結果を踏まえた上で、『善導寺本』の本文に着目すると、経典を聴聞した功徳による説話として、蛇や蝙蝠の転生譚が連続するくだりとなっていることが確認できる。その点に注目すると、『十字文説草』や『法華伝記』にみられる記述が興味深いものとなってくる。

以上、三点ほどあげたが、『伝法絵』（『善導寺本』『国華本』『高田本』）にみられる本文や和歌に注目すると、その話の源流は、いくつかの仏書

や文学作品に確認できることに気がつく。それらの説話の流布や展開などを考察し、どのように『伝法絵』に取り入れられたのかについて、若干の私見を述べてみたい。

二、鸚鵡の念仏往生譚

先述したように、法然上人三七日忌の追善法要に詠まれた和歌と、そこに記された「安息国の鳥の故事」の話は、『三宝感応要略録』や『今昔物語集』に確認できる「安息国の鸚鵡の往生」の故事である可能性が高い。[注11] その該当本文を『善導寺本』で確認するとつぎのとおりである。

三七日　御導師住信房
　　弥勒菩薩
　　躭空
末弟然宮法師　捧二誦経出唐朝之王羲之
摺本一紙一　面十二行八十余字書レ之
　にしへ義ょく之ゆくへきみちのしるへせよ
　むかしもとりのあとはありけり〈安息國之／鳥故云々〉[注12]

和歌の部分を、読解の便をはかり私に解釈し漢字を当てると、「西へ義（よく）之（ゆく）べき道のしるべせよ　昔も鳥の跡はありけり〈安息国の鳥の故云々〉」となろう。本場面は、三七日に末弟躭空法師が誦経を捧げ、王羲之の摺本一紙に和歌を添えて法然の遺徳を偲んだ場面となっている。

さて、この「鸚鵡の念仏往生」にまつわる話について、さらに調査をすすめたところ、関連する話が『私聚百因縁集』『浄土宗要集』『発心集』『金言類聚抄』など、様々な作品に確認することができた。そこで、新たに知り得た作品を中心に、いま一度、各作品の該当本文を比較検討し、その内容や構成（異同）について整理してみたい。そして、それらと『善導寺本』の本文を勘案して、どの本文がより近いものであるのかについて検討してみたい。

具体的手順としては、はじめに、①『三宝感応要略録』『今昔物語集』の「安息国の鸚鵡往生」の話を考察し、つぎに②『私聚百因縁集』『浄土宗要集』『発心集』『金言類聚抄』にみられる「鸚鵡往生」の説話について、比較検討する。

なお、①は拙稿で既に考察したので、ここでは省略し、まずは②の作品を検討したい。

②にあげた作品のなかで、簗瀬一雄氏の『発心集研究』「私聚百因縁集出典考」に、本話についての指摘があるのでここに引用してみたい。

これは僧の念仏するを聞きなれて、口まねに阿弥陀仏を誦へた鸚鵡があり、死して之を土中に埋めたところが、その口から一朶の蓮華が生じたと言ふ話である。

『私聚百因縁集』には、その説話の出典を明記するものがかなり存するが、これもその内の一で、注の通り、南宋の王日休の撰なる『龍舒増広浄土文』巻第六の末にある「八八児口生二蓮華一」によつて居り、一字一句の相違も存しない。

氏は、この鸚鵡の話は広く流布したものであるとし、先にあげた作品

以外にも、『発心集』、『妻鏡』、『略本方丈記』、『今昔物語集』、『金言類聚抄』にその内容が確認できると指摘している。(注13) 氏の指摘に導かれつつ、これらを一通り眺めてみると、簗瀬氏が指摘されなかった作品をいくつか、くわえることができそうである。たとえば、「八八児」という語句に注目すると、『浄土宗要集』(以下、『鎮西宗要』と記す)をあげることができる。

そこで、簗瀬氏の指摘する王日休『龍舒浄土文』と『鎮西宗要』を比較検討したところ、同一本文であることが分かる。(注14) つぎに『鎮西宗要』の本文と、『私聚百因縁集』の本文を提示し、その内容に注目してみたい。

まず、『鎮西宗要』の本文を示したい。

『鎮西宗要』

是勝尋云經文爾也有現證乎答安息國アウム鳥也又龍舒浄土文云八八兒口生蓮華有人養一鸚鵡俗名八八兒見僧念佛亦學念佛遂捨與僧此僧常教念阿彌陀佛後八八兒死僧爲小棺埋之墓上生蓮華一朶開棺看其根自口中生人爲偈云有一飛禽八八兒解隨僧口念彌陀死埋平地蓮華發我輩爲人豈不知蓋阿彌陀佛有誓願云衆生念我名號者必生我國凡言衆生者上自天人下至微細蟲蟻之類皆是以此觀之則此八八兒必生極樂世界爲上善人矣人而不知人而不修可痛惜哉〈文〉(注15)

つぎに、『私聚百因縁集』の本文を提示したい。

『私聚百因縁集』巻第五　唐土之篇

十五　鸚鵡口ニ生レ蓮華ヲ事出ツ浄土文ニ

有レ人養ニ一ノ鸚鵡ヲ俗ニ名ク八々児ト見テ僧念仏スルヲ亦学ブ念仏ヲ

遂捨ニステ、アトフ興レ僧此僧常教ヘテ念ニ阿弥陀仏ヲ後チニ八々児死シス僧為ツクテ小棺ニ埋レ之墓ハカノ上ニ生レス蓮華一朶ノ開レ棺看ミレハ其ノ根ネヨリ自ヲ口ノ中ナカニ生レス人為ナシテ偈ゲク云有リ一ツノ飛禽ヒキン八々児解ゲスシタカッテ隨レ僧口念ニスルヲ弥陀ヲ死ニテ埋テ平地ニ蓮華発ヒラク我輩カトモカラ為シテ人ニ豈不カシラケダシ知レ蓋ハ念ニ阿弥陀仏ヲ有リ誓願ノ云ニ衆生念スルワミヤウ我名カウヲ号ノハ者スー必生ス我国ニ凡ニスヘテ言フ衆生ノ者ハ上自ミヨリ天シモイタル人ミ下至クワンスレヲ微サイノ細ノタクヒニ蟲蟻之類マテ皆ナ是レ人ナリ以テ此ヲ観レ之ヲ則チ此カイニナラン八々児シスノ必生ス極楽世界カイニナラン為ニ上善人ト矣人而不トメ知レ人ヲ而不レ修セ可ツウシヤクス痛惜ツウシヤクス哉事在アリタンシウノジヤウクワイニヨリテレニクノ潭州シウノ城外ニ因レ此名ニ其城ノ門ト云ニ云(注16)

この両者の本文を比較すると、極めて近似していることが確認できよう。細かな相違をあげれば、『鎮西宗要』は、本話の出典を「龍舒浄土文」とし、『龍舒浄土文』の引用の直前に、「安息國アウム鳥也」という語句が、確認できる点である。

一方、『私聚百因縁集』は、その出典を「浄土文」としている。この点について、簗瀬氏は、『私聚百因縁集』の注に「浄土文」を「龍舒浄土文」とする資料があるとしている。(注17) したがって、「浄土文」＝『龍舒浄土文』であると考えてよいことになろう。

さて、『鎮西宗要』について、『新纂浄土宗大辞典』によれば、聖光の著作で、嘉禎三(一二三七)年の成立とある。(注18) この年は、『善導寺本』の親本(祖本)となる『伝法絵』が制作された年でもあり、さらに『善導寺本』に「聖光上人」が光明寺を建立した記述がみられることを考えると、『伝法絵』(『善導寺本』)と聖光上人には何らかの関係が考えられるが、紙幅の関係もあるので別稿に譲りたい。(注19)

また『龍舒浄土文』について、『新纂浄土宗大辞典』には、

宋・紹興三二年（一一六二）成立か。王は廬州龍舒（現・安徽省舒城）の人で龍舒居士と号したのでこの名がある。劈頭に「予、徧に蔵経及び諸伝記を覧て其の意を取りて浄土文と為す。（中略）本書の渡来は建久四年（一一九三）から翌年と推定され、念仏多善根説や善導弥陀化身説など、法然の思想形成に多大な影響を及ぼした。[注20]

とある。すなわち、建久四年以降渡来した『龍舒浄土文』は、聖光が『鎮西宗要』に引用し、また『私聚百因縁集』の作者と考えられている常陸国の浄土門の勧化僧である住信も、引用したこととなる。

以上の考察を通して現時点で分かることは、『伝法絵』作者は、『龍舒浄土文』や『鎮西宗要』と同内容の書物を閲覧できる環境にあった可能性が考えられるという点である。また、「鸚鵡の念仏往生」の話が浄土教信奉者のなかで、広く流布していることも分かる。[注21]

さて、つぎに『発心集』の本文を提示してみたい。『発心集』の成立は諸説あるが、一説に建保二～三年（一二一三～一二一四）頃とも考えられている。[注22]

『発心集』第五「盲者、関東下向の事」

聊か頼もしき事の侍るは、或る記に云はく、「中比、唐に朝夕念仏申す僧ありけり。」其の居所ちかく、鸚鵡と云ふ鳥の、ねぐらしめて棲むありけり。則ち、念仏の声を聞きならひて、彼の鳥のくせなれば、口まねをしつつ、常に『阿弥陀仏』と鳴く。人こぞりてこれをあはれみほむる程に、此の鳥おのづから死ぬ。寺の僧ども、これを取りて、堀り埋みたりける。後、その所より、蓮華一本生ひたり。驚きながら掘りて見れば、彼の鸚鵡の舌を根としてなむ生ひ出でたりける」。

彼の鳥、口まねいみじきにもあらず。悲願のねんごろなる故に、心に信ずとしもなけれども、口に唱へつれば、利益むなしからぬにこそ侍らめ。かかれば、我等が散心念仏とても、愚かなるべきにあらず。[注23]

ここにあげた『発心集』の本文は、『鎮西宗要』『私聚百因縁集』の本文とは異同が認められるが、鸚鵡が念仏を唱え、死後にはその口から蓮華が生える点など共通点もある。一方、「或る記に云はく」と始まり、出典を明示していない。三木紀人氏は、この話の出典について

鸚鵡の説話は『私聚百因縁集』五・十五に「浄土の文に出づ」として語られ、『妻鏡』にその要旨が引かれている。鸚鵡往生の類話は『金言類聚抄』などにも見え、教訓・唱導に多用された譬喩譚と思われるが出典未詳。[注24]

としている。

以上、『鎮西宗要』『私聚百因縁集』『発心集』の「鸚鵡の念仏往生譚」の本文を比較して、先学の指摘をまとめてみた。この三作品の本文に「安息国」の文字が確認できたのは、『鎮西宗要』のみであった。

繰り返しになるが、この鸚鵡の故事について、三木紀人氏は、『金言類聚抄』などをはじめとする唱導などに多用する話と指摘し、[注25] 簗瀬一雄氏は、その出典を『龍舒浄土文』と指摘されている。[注26] ただし両氏は、この話の出典や類話の用例として、『三宝感応要略録』『鎮西宗要』『善

導寺本』などには、言及されていない。

つぎに『金言類聚抄』を検討したい。同書は、名古屋真福寺に所蔵される「弘安元年十二月五日」の奥書をもつ写本である。著者は潭朗で、成立は弘安元年（一二七八）である。(注27)

『金言類聚抄』巻第廿二　禽類部「鸚鵡往生浄土事」

戒珠伝云、安息国ハ是辺鄙ニシテ不識仏法一。伝説一鸚鵡アリ。其色黄金ニシテ青白交絲タリ一。能人語ヲナス。王臣人民共ニ是ヲ愛楽ス。人問何ヲモテカ為食ト一。鳥云。我阿弥陀仏名ヲ聞テ食トシテ力ラ強盛也。諸人競テ唱仏名一。鳥漸ク空ニ飛騰テ鳴ク。舞還テ住地コト数月。見者無厭一。鳥云、汝等見豊饒土一不ヤ。答未見。鳥云、若尓者、乗ヨ両羽翼一。諸人云ク。数頗多シ如何。鳥云、汝念仏身広大也。即、念力大信心アリ。人競テ乗之一。不信者、不乗之一。信者、乗彼羽翼一。鳥念仏シテ飛騰ホル。指西方シテ去ヌ。王臣聞之一歎云ク、此是、阿弥陀仏ノ化シテ作鳥身一テ、辺地ヲ引導シ給也ト云々。即於彼地テ立精舎、鸚鵡寺ト一云。毎斎日一修念仏。往生浄土一者多リキ。

以上が『金言類聚抄』の本文であるが、「安息国」「鸚鵡寺」などの固有名詞が共通する『三宝感応要略録』『今昔物語集』の本文と近いことが分かる。ただし、『金言類聚抄』は、本話の出典を「戒珠伝云」と明示している。(注28)

（参考までに、『今昔物語集』と『三宝感応要略録』との比較を表にして提示しておく）

『金言類聚抄』巻第廿二　禽類部

鸚鵡往生浄土事

戒珠伝云、安息国ハ是辺鄙ニシテ不識仏法一。
伝説一鸚鵡アリ。
其色黄金ニシテ青白交絲一タリ。
能人語ヲナス。
王臣人民共ニ是ヲ愛楽ス。
人問何ヲモテカ為食一ト。
鳥云、
我阿弥陀仏名ヲ聞テ食トシテ力ヲ強盛也。
諸人競テ唱仏名一。
鳥漸ク空ニ飛騰テ鳴ク。
舞還テ住地コトニ数月。見者無厭一。
鳥云、汝等見豊饒土一不。
答未見。鳥云、若尓者、乗ヨ両羽翼一。
諸人云ク。数頗多シ如何。
鳥云。汝念仏身広大也。
即、念力大信心アリ。人競テ乗之一。
不信者、不乗之一。信者、乗彼羽翼一。
鳥念仏シテ飛騰ホル。指西方一シテ去ズ。
王臣聞之一歎云ク、
此是、阿弥陀仏ノ化シテ作鳥身一テ、
辺地ヲ引導シ給也ト云々。
即於彼地テ立精舎鸚鵡寺ト云。
毎斎日一修念仏。
往生浄土一者多リキ。

『三寶感應要略録』

阿彌陀佛化作鸚鵡鳥引起安息國感應第十七〈出外國記〉

安息國人不識佛法。居邊地鄙質愚氣*。
時有鸚鵡*鳥。
其色黄金青白文飾。
能作人語。
王臣人民*共愛。身肥氣力弱。
有人問曰。汝以何物爲食。
*曰我聞阿彌陀佛唱以爲食。
身肥力強。若欲養我*。
可唱佛名。諸人競唱。
鳥漸飛騰空中還住地。
鳥曰。
汝等欲見豐饒土不。
答欲見之。鳥曰。若欲見*當乗我羽。
諸人乗其羽翼。
力猶*少弱。
鳥勸令念佛。
即飛騰虚空中。
指西方而去。
王臣歎異曰。
此是阿彌陀佛。化作鳥身。
引攝邊鄙。
豈非現身往生。
即於彼地立精舎。號鸚鵡寺。
毎齋日修念佛三昧。
以其已來。安息國人。少識佛法。往生淨土者蓋多矣

*【異同】大正蔵→『金剛寺本』なし→也／鳥→なし／共愛→苦愛／曰→鳥曰／我→我者／見→見者／少→小

『大正蔵』第五一巻・八三二頁

C・9～22

『今昔物語集』

天竺、安息國ノ鸚鵡鳥ノ語第卅六

今昔、天竺ノ安息國ノ人、愚痴ニシテ佛法ヲ不悟ズ。
其ノ時ニ國ノ中ニ鸚鵡鳥出来タリ。
其ノ色黄金ニシテ白ク青シ。此ノ鳥、物ヲ云フ事、人ノ如シ。
然レバ、國王・大臣及ビ諸ノ人、此ノ鳥ヲ興ジテ物ヲ令云ム。
此ノ鳥肥タリト云ヘドモ、氣力弱氣也。
然レバ、諸ノ人、「此ノ鳥ハ食スル物ノ无キニ依テ弱氣ナル也」ト思テ、鳥ニ問テ云ク、「汝、何物ヲカ食ト為ル」ト。
鳥答テ云ク、「我レハ、『阿弥陀佛』ト唱フルヲ聞クヲ以テ食トシテ肥エ、氣力強ク成ル也。我レ、更ニ其ノ外ノ食无シ。若我レヲ養ハムト思ハヾ、『阿弥陀佛』ト可唱シ」ト。
此ヲ聞テ、國ノ人、男女・貴賤競テ「阿弥陀佛」ト唱フ。
其ノ時ニ、鳥、氣力強ク成テ漸ク空ノ中ニ飛ビ昇テ地ニ返テ、鳥ノ云ク、「汝等目出タキ所ノ豊ナルヲ見ムト思フヤ否ヤト。」
諸ノ人「見ムト思フ」ト答フ。鳥ノ云ク、「若シ見ト思ハヾ我ガ羽ニ可乗シ」ト。諸ノ人、鳥ノ云フニ随テ皆、其ノ羽ニ乗ヌ。
鳥「尚我ガ力少シ弱シ。『阿弥陀佛』ト唱テ我ニ力ヲ付ヨ」ト云フニ随テ、此ノ乗レル者共、「阿弥陀佛」ト唱フルニ、鳥即チ虚空ノ中ニ飛ビ昇テ西方ヲ指テ遙ニ去ヌ。
其ノ時ニ、國王・大臣及ビ諸ノ人、此レヲ見テ奇異也ト思テ云ク、「此レハ阿弥陀佛ノ鸚鵡鳥ト化作シテ邊鄙ノ愚痴ノ衆生ヲ引接シ給ヘル也ケリト」云フ。
鳥亦、返ル事无ケレバ、乗レル人亦、不返ズ。「豈ニ此レ現身ノ往生ニ非ザラムヤ」ト云テ、即、其ノ所ニ寺ヲ起タリ、名ヲ鸚鵡寺ト付タリ。
其ノ寺ラニシテ齋日毎ニ阿弥陀ノ念佛ヲ修シケリ。其ノ後ヨリゾ、安息國ノ人少シ佛法ヲ悟リ因果ヲ知テ浄土ニ往生スル者多カリケリ。
然レバ、阿弥陀佛ハ心ヲオコシテ不念奉ザル衆生ヲスラ引接シ給フ事如此シ。況ヤ、心ヲ至シテ念ジ奉ラム人、極楽ニ参ラム事疑ヒ有ラジトナム語リ傳ヘタルトヤ。

以上、「鸚鵡の念仏往生譚」が確認できる新たな資料として『鎮西宗要』『私聚百因縁集』『発心集』『金言類聚抄』の本文を提示し、その構成や異同などを確認してみた。

本文を比較してみると、『三宝感応要略』に近い作品は、『金言類聚抄』であり、『鎮西宗要』『私聚百因縁集』は、『龍舒浄土文』からの引用と考えられよう。また、『発心集』は先行する作品からの要約となろう。

さらに、『善導寺本』以外の作品で、法然の門弟の著作である『鎮西宗要』に「安息國アウム鳥」と確認できたことも、本話の流布状況を知るうえで、重要な点であろう。

『伝法絵』（『善導寺本』）については、法然上人三七日忌の和歌と「安息国の鳥」の語句を重要視すれば、今回、検討した作品のなかでは、『三宝感応要略録』『今昔物語集』『金言類聚抄』に記された内容の方が、より親しいといえよう。

くわえて、『善導寺本』に記された法然上人三七日忌の追善の和歌と「安息国の鳥故云々」の語句と『伝法絵』を用いて絵解きをしていたことを勘案すると、『三宝感応要略録』『今昔物語集』『金言類聚抄』などに記された鸚鵡の念仏往生のような話を、絵解きした際に語った可能性もあるのではないだろうか。(注29)

三、五百の蝙蝠の往生譚

『善導寺本』巻第二に、法然上人が上西門女院に説戒する場面がある。このくだりに、説戒の功徳として七日目の結願に蛇の頭が割れ蝶が出現した、また蝶から天人となったことが述べられている。後半には、もう一話、説話がつづいている。その内容は、昔、遠行する聖が塚穴の中で『無量義経』を唱えた。すると、その経典を聴聞した功徳により五百の蝙蝠が、天人となったという話である。具体的に、『善導寺本』の該当本文を示してみたい。

『善導寺本』

上西門女院に、上人七日説戒し給ける時、前栽の草むら中に、おほきなるくちなはありけり。夏の事也けれは、めをとろかすこといへとも、日々にかくることなくして、壟おりて頗聴聞の気色見えけれは人〳〵めもあやにみける。第七日結願にあたりてこの蛇ハからかきのうへにのほりて、やかて死しけるほとに、そのかしら二にわれにけるなかより、蝶のやうなる物いつとみる人もあり、又かしらはかりわれたりとみる人もありけり。又天人の丶ほるとみる人もありけり。

むかし遠行するひしり、このひくれにけれは、野中につかあなのありけるに、とゝまりて夜もすから無量義経を暗誦しけるほとに、彼つかあなの中に、五百蝙蝠ありけり。この経を聴聞しつる功徳によりて、このかハほり、五百の天人となりて、忉利天に生ぬと夢につけゝり。いま一すちの蛇あり。七日説戒の功力にこたへて、雲をわけてほりぬるにやと、人〳〵随喜をなす。彼ノ上代なるうへニ大国也。これハ末代にして又小国也。希代勝事、凡人の所為ニハあらすとそ、時の人〳〵申侍ける。(注30)

ここに示した一節は、先に述べたように、大きく二つの話で構成されている。いま二話目の「むかし遠行するひしり」以下の本文に注目すると、聖が『無量義経』を唱えた功徳によって「五百の蝙蝠」が「五百の天人」となり「忉利天に生」じたことが分かる。その話と酷似したものが、『三国伝記』巻第十二第七「五百蝙蝠証果聖人生事」に確認できる。

『三国伝記』巻第十二　第七　五百蝙蝠証果聖人生事

梵曰、昔、南海ノ浜ニ有二一ノ枯樹一。五百ノ蝙蝠於二中穴一居セリ。時ニ、商客有テ、路ニ行暮タリ。雲吐二波中ノ月ヲ一、雨横ル二天外ノ山ニ一。無レ宿故ニ此樹下ニ止宿スルニ、風暴（アラフシテ）払（ヒ）二皺穀（シウコク）ヲ一、雲細シテ不レ成レ衣。時ニ、身凍（コゴヘ）、心労（ツカ）レタリ。爰ニ、商侶等小樹ヲ伐テ為（シ）レ薪ト、火ヲ焼温メテ身ヲ居タリケル程ニ、煙ノ焔（ホノオ）漸（サカンニシテ）熾（モユル）枯樹遂ニ燃。時ニ一人ノ商客夜分已後誦二阿毘達摩蔵ヲ一。彼ノ諸ノ蝙蝠雖二為レ火ノ困憂（コン）スト一、好ミ二法音一ヲ忍而不レ去、於レ此ニ命終シ、随レ業ニ受レ生ヲ事不同ナレドモ、倶ニ得テ人身ヲ一捨家修学シ、乗ジ聞法ニ一皆聡明利智也。八正ノ月晴テ弥増シ二恵光一ヲ、三明ノ露暖ニシテ現ニ添二覚蘂（ズイ）一ヲ。皆並テ証セリ二聖果一ヲ。近ゴロ迦膩色迦王与（ト）二脇尊者一招二集シ五百賢聖於迦湿弥（シツ）羅国ニ作ル二毘娑沙論一ヲ。斯ハ枯樹ノ中ノ五百ノ蝙蝠也云云。（注31）

以上が、『三国伝記』の本文である。いま、簡略にその内容を記すと、ひとりの商客が枯れ樹のなかで、「阿毘達摩蔵」を唱えた功徳により、その樹木の中にいた五百の蝙蝠が、人身を得て出家し、聖果を得た。後に、迦膩色迦王と脇尊者が五百賢聖を招集し、迦湿弥羅国において『毘娑沙論』を作らせたが、その五百の賢聖は、昔、枯れ樹にいた五百の蝙蝠である。

となろう。

池上洵一氏は、本話の出典について、「『三宝感応要略録』中（一二）。類話は『大唐西域記』一一・健駄邏国条や『今昔物語集』四（一一）に見える」と指摘している。（注32）ちなみに『三国伝記』巻第十二をみると、第二話には、「無量義経弘伝事」とあり、同巻第五話「釈恵表事」には「無量義経功徳事」とある。すなわち、巻十二の前半には、『法華経』の開経である『無量義経』の功徳による話が集中しているといえよう。（注33）

池上氏は『三国伝記』の書承関係について、「『今昔』と『三宝感応要略録』とに共通する話の場合、『三国伝記』はすべて後者と直接して」いると指摘されている。氏の指摘のとおり、ここに取りあげた「五百蝙蝠」の話も、同様の書承関係であることが確認できよう。また氏は、『三国伝記』の成立年時について、その上限は「応永の末年、どんなに遡っても、応永十四年を出ない」とし、「応永の末年から正長・永享・嘉吉の頃までの間に成立したのであろう」と指摘されている。（注34）

氏の指摘に従えば、『三国伝記』の成立に先行して『善導寺本』をはじめとする法然伝に、「五百の蝙蝠の往生譚」が取り入れられていることが分かる。

つぎに、『三国伝記』の出典と考えられている『三宝感応要略録』の本文を検討してみたい。近年、『三宝感応要略録』の最古の写本として注目されるのが、金剛寺所蔵本である。しかし、現存するのは上巻のみであるため、本話は収録されていない。そこで、前田育徳会尊経閣文庫所蔵本（旧高山寺蔵本）をつぎに示したい。なお、大正新修大蔵経『三

宝感応要略録』とは、若干の異同が確認できる。前田育徳会尊経閣文庫所蔵本の翻刻は筆者による。

『三宝感応要略録』巻中　法宝聚　五百蝙蝠聞阿毘達磨藏感応第十二

出西域伝

昔南海之濱。有一枯樹。五百蝙蝠。出中主■侍有商侶■虫樹下。既屬風寒。人皆飢凍。聚積樵蘇。溫火其下。煙焔漸熾。枯樹遂燃。時商侶中有賈客。夜分已後。誦阿達磨。諸蝙蝠雜爲火困。受好法音。忍而不去。於是命終。隨業受生。俱得人身。捨家修學小乘法。聰明利智。並證聖果。近迦膩色迦王。與脇尊者。招集五百賢聖於迦濕彌羅國。作毘婆娑論。斯枯樹之中五百蝙蝠也（注35）

大正新修大蔵経『三宝感応要略録』

第十二　五百蝙蝠聞阿毘達磨藏感應　出西域傳

昔南海之濱。有一樹枯。五百蝙蝠。於中穴聚居。有商侶止於樹下。既屬風寒。人皆飢凍。聚積樵蘇。溫火其下。煙焔漸熾。枯樹遂燃。時商侶中有賈客。夜分已後。誦阿毘達磨藏。諸蝙蝠雜爲火困。受好法音。忍而不去。於是命終。隨業受生。俱得人身。捨家修學小乘法。聰明利智。並證聖果。近迦膩色迦王。與脇尊者。招集五百賢聖於迦濕彌羅國。作毘婆娑論。斯枯樹之中五百蝙蝠也（注36）

以上、二つの『三宝感応要略録』の本文には、「出西域伝」とあり、「阿毘達磨藏感應」の話として「五百の蝙蝠」の話が確認できる。また、『三国伝記』の頭注で指摘されていたように、この話は『今昔物語集』や『大唐西域記』にも確認できる。いささか長文ではあるが、ここに示して比較してみたい。

『今昔物語集』巻第四　天竺羅漢比丘、値山人打子語第十一

今昔、天竺ニ一人ノ羅漢ノ比丘有リ、道ヲ行クニ一人ノ山人ニ値ヌ。山人、一人ノ幼童ヲ相ヒ具タリ、笞ヲ以テ幼童ヲ打テ哭シム。羅漢、此ヲ見テ山人ニ問テ云ク、「汝ヂ、何ノ故有テ此ノ幼童ヲ打テ令哭ルゾ。亦、此ノ幼童ハ汝ガ何ゾ」ト。山人答テ云ク、「此レハ己レガ子ニ侍リ。而ニ聲問明□ト云フ文ヲ教フルニ、エ不讀取ネバ、其レニ依テ打テ教フル也」ト。其ノ時ニ、羅漢咲テ、山人、「何ゾ咲フ」ト問ヘバ、羅漢ノ云ク、「汝ヂ前生ノ事ヲ不知ズシテ児ヲ打也。此ノ教フル所ノ文ハ、此ノ児ノ、昔、山人ト有リシ時、造レル所ノ文也。其レニ、如此クノ文造テ世ニ弘ムル事ハ、只今ハ賢キ様ナレドモ、後ノ世ニハ露計モ益ヲ得ル事無ケレバ、カ、ル愚痴ノ身ト成テ、前世ノ事ヲモ不知デ自ラ作レル所ノ文ヲモ不読取ザル也。猶、佛法ノ方ノ事ハ、当時ハ指ル事無キ様ナレドモ、末ノ世ニハ過ニシ方ノ事共ヲ只今見ル様ニ思エ、今来ラムズル事共ヲモ兼テ知ル事ナレバ、必ズ佛法ヲ可習也。亦、汝ニ昔ノ事共語テ聞セム、善ク聴テ可持シ。昔南海ノ浜ヲ旅人共多具シテ行クニ、浜辺ニ枯タル大ナル樹一本立リ。此ノ人共、風ノ寒サニ不堪ズシテ、此ノ樹ノ本ニ宿シヌ。火ヲ焼キテ、皆並ビ居テ夜ヲ嗟ス。而ルニ、此ノ樹ノウツホノ上ニ五百ノ蝙蝠住メリ。此ノ火ノ燻ニ被熏レテ皆去ナムト思フ程ニ、

暁方ニ成ル程ニ、此ノ商人ノ中ニ一人有テ、阿毘達磨ト云フ法門ヲ読ム。此ノ蝙蝠等煙ニ被熏レテ難堪ケレドモ、此ノ法門ヲ誦スルヲ聞クガ貴サニ念ジテ、皆木ノウツホニ付テ居リ。火ノ勢高ク燃エ上ガリヌレバ、痛ク被炮レテ皆死ヌ、一トシテ生タル蝙蝠無シ。死テ後ニ、此ノ法門ヲ聞シガ故ニ皆人界ニ生レヌ。皆出家シテ比丘ト成レリ、法門ヲ悟リテ羅漢ト成リニキ。其ノ羅漢ノ中ニ一人ハ我レ也。然レバ猶、佛法ニハ可随キ也。其ノ児ヲバ令出家テ法門ヲ学べ」ト教フ。

山人ヲモ「仏法ニ可随キ也」ト云ヘバ、児ヲバ令出家ツ、山人モ佛法ニ随ヒヌ。其ノ後、羅漢掻消ツ様ニ失ヌ。其ノ時ニ、山人大ニ驚キ貴テ弥ヨ佛法ヲ深ク信ル事無限シ。此ノ事、仏、涅槃ニ入給テ後百余年ノ程ノ事ナルベシトナム語リ伝ヘタルトヤ。(注37)

以上、『今昔物語集』には、五百の蝙蝠が、阿毘達磨を聴いた功徳により、死後、人界に生まれ、出家し比丘となり、法門を悟り羅漢となるくだりとなっている。「昔南海ノ浜ヲ旅人共多具シテ行クニ」とはじまる点やその内容など、ここに掲載した本文の後半部分は、『三宝感応要略録』の「五百の蝙蝠の転生譚」を踏襲しつつ、和文にしている点がうかがえる。

つぎに、『三宝感応要略録』(大正蔵)と『大唐西域記』を比較してみたい。

大正新修大蔵経『三宝感応要略録』

第十二　五百蝙蝠聞阿毘達磨藏感應〈出西域傳〉

昔南海之濱。有一樹枯。五百蝙蝠。於中穴聚居。有商侶止於樹下。既屬風寒。人皆飢凍。聚積樵蘇。温火其下。煙焰漸熾。枯樹遂燃。時商侶中有賈客。夜分已後。誦阿毘達磨藏。諸蝙蝠雑爲火困。受好法音。忍而不去。於是命終。隨業受生。俱得人身。捨家修學小乗法。聰明利智。並證聖果。近迦膩色迦王。與脇尊者。招集五百賢聖於迦濕彌羅國。作毘婆娑論。斯枯樹之中五百蝙蝠也(注38)

『大唐西域記』巻二・四・二十

曩者南海之濱有一枯樹。五百蝙蝠於中穴居。有諸商侶止此樹下。時屬風寒人皆飢凍。聚積樵蘇蘊火其下。煙焰漸熾枯樹遂然。時商侶中有一賈客。夜分已後誦阿毘達磨藏。彼諸蝙蝠雖爲火困。愛好法音忍而不去。於此命終隨業受生。俱得人身捨家修學。乗聞法聲聰明利智。並證聖果。爲世福田。近迦膩色迦王與脇尊者。招集五百賢聖。於迦濕彌羅國作毘婆沙論。斯並枯樹之中五百蝙蝠也。余雖不肖是其一數。斯則優劣良異飛伏縣殊。仁今愛子可許出家。出家功德言不能述。時阿羅漢説此語已。示神通事。因忽不現。婆羅門深生敬異。歎善久之。具告隣里。遂放其子出家修學。因即迴信崇重三寶。鄉人從化於今彌篤。從烏鐸迦漢荼城北踰山渉川。行六百餘里至烏仗那國唐言苑。昔輪王之苑囿也。舊云烏場。或曰烏荼皆訛。北印度境

大唐西域記巻第二(注39)

ここに示した両者の本文を比較検討すると、『大唐西域記』には出典が明示されない点や一部の語句に異同があるものの、ほぼ同一の本文となっていることが分かる。ちなみに、水谷真成氏は、『大唐西域記』の「五百

の蝙蝠」の話について、

この事跡がいわゆるカニシカ王の第四結集といわれるものである。ことの詳細は巻三・六の「迦湿弥羅国」の条に見える。また「五百蝙蝠」の説話が単なる当地の伝説であるのか、或いはまた何か基づく所のあるものかについては、従来の諸研究書ともに説明なく、今判明しない。後考を俟つ。

と述べている。(注40) いまは紙幅の関係もあり、『三宝感応要略録』と『大唐西域記』の両者の接点については、別の機会に考察結果を述べてみたい。

以上、「五百の蝙蝠」のくだりについて、①『善導寺本』②『三国伝記』③『三宝感応要略録』④『今昔物語集』⑤『大唐西域記』を比較検討してみた。いま、その内容（特徴）を表にしてみると、つぎのようになろう。

作品名	唱えた経典	転生後の功徳
『三宝感応要略録』	阿達磨	五百人の賢聖を招集し『毘婆沙論』を作る
『大唐西域記』	阿毘達磨蔵	五百人の賢聖を招集し『毘婆沙論』を作る
『今昔物語集』	阿毘達磨	『毘婆沙論』についての言及なし
『三国伝記』	阿毘摩達蔵	五百人の賢聖を招集し『毘婆沙論』を作る
『伝法絵』善導寺本	無量義経	『毘婆沙論』についての言及なし

いま、この一覧から分かることは、『大唐西域記』と『三宝感応要略録』は、ほとんど同一の内容ではあるが、『今昔物語集』では、蝙蝠がやがて五百の賢聖となり、迦湿弥羅国で『毘婆沙論』を作ることには、触れない。また『善導寺本』は、聖が塚穴で唱えた経典を『無量義経』とする点が異なる。『今昔物語集』と『三国伝記』は、その素材を『三宝感応要略録』から多く引用していることは、先行研究のまとめで述べたとおりである。また、本稿第二章で取りあげた「安息国の鸚鵡の故事」につづき、五百の蝙蝠が経典を聴聞した功徳により、聖果を得る話についても、その出典を『三宝感応要略録』に確認できた。すなわち、『善導寺本』は、上巻（上西門女院への説戒のくだり）と下巻（法然上人の三七日忌）に、『三宝感応要略録』に出典がみとめられる説話が援用されているといえよう。(注41)

ちなみに、『伝法絵』以外の法然諸伝において、①三七日忌の和歌と「安息国」の語句②五百の蝙蝠の往生の話の内容についてまとめてみると、つぎのようになる。

①三七日忌の和歌と「安息国」の語句がある伝本(注42)

作品名	導師	和歌
『伝法絵』善導寺本	末弟躭空法師	にしへ義よく之ゆくへきみちのしるへせよ むかしもとりのあとはありけり 安息国之鳥故云々
『伝法絵下』高田本	住信房	なし
『琳阿本』	住眞房、弟子湛空 法師	にしへよしゆくへきみちのしるへせよ むかしもとりのあとはありけり
『拾遺古徳伝』	住眞房、弟子湛空	にしへよしゆくへきみちのしるへせよ むかしも鳥の跡はありけり
『九巻伝』	住眞房、末弟湛空 法師	にしへよし行べきみちのしるべせよ むかしも鳥のあとはありけり
『四十八巻伝』	住眞房 檀那　正信房湛空	にしへよしゆくべき道のしるべせよ むかしもとりのあとはありけり

②五百の蝙蝠の往生の話がある伝本[注43]

作品名	唱えた経典	
『伝法絵』善導寺本	無量義経	五百の蝙蝠の転生後五百の天人となりて忉利天に生まれると夢告をする
『伝法絵下』高田本	無量義経	五百の天人となりて忉利天に生まれる
『琳阿本』	無量義経	五百の天人となりて忉利天に生まれると夢告をする
『拾遺古徳伝』	無量義経	五百の天人となりて忉利天に生まれると夢告をする
『弘願本』	無量義経	五百の天人となりて忉利天に生まれる
『九巻伝』	阿毘雲（「阿毘達磨」）	五百の真應（阿羅漢）となる

以上、二つの図表を示したが、①については『伝法絵』に影響を受けた他伝の作者は、『善導寺本』をみていないか、または「安息国」の故事については省略し、それが踏襲されていることが分かる。②については、『善導寺本』以下、他伝に書承が認められるが、『九巻伝』では「阿毘雲」（平間注「阿毘達磨」のこと）と記され、仏書や類話などを確認するなどして、原典に沿った表記に改めていることが分かる。

四、蛇と蝙蝠の説草について

本稿を執筆中に、称名寺聖教に「蝙蝠生天事」という題を有する説草があることを知り得た。そこで、はじめに称名寺聖教について述べておく必要があるだろう。

高橋悠介氏によれば、称名寺聖教には、『言泉集』『転法輪鈔』『鳳光抄』『釈門秘鑰』といった安居院の説草、南都関連では、東大寺尊勝院・弁暁（一一三九～一二〇二）の説草、解脱房貞慶（一一五五～一二一三）の起草した勧進状などをまとめた『讃仏乗鈔』などがあり、京都や南都で形成された説草が東国の称名寺でも必要とされ、活用されていることを紹介している。また、「京都や南都で形成された説草の収集は、称名寺二世長老釵阿の時代に大規模に行われ、三世長老湛叡にも引き継がれた」とし、さらに称名寺聖教の中に、表紙の右上に千字文が書かれている説草について、

千字文説草には奥書等がほとんどなく、由来を示す情報が乏しいことから、安居院の説草や弁暁草のようにまとまって注目されることはあまりなかったが、現在確認できているだけで約一七〇点が存在する。（中略）表紙の右上に書かれた千字文は、説草の内容による分類とみえ、例えば「玄」：阿弥陀、「宇」：法華経、「洪」：如法経、「丁」：勧進、「日」：観音、「金」：神明垂迹、「公」：廻向、「成」：亡息廻向、「陰」：亡母追善、といったようなテーマで分けたようだ。[注44]

と指摘している。

また恋田知子氏は、「宇」の字が付された説草には、『法華経』に関する話がまとまって伝存することに注目され、説草の出典や関連話について詳述されている。[注45]なかでも興味深いのは、つぎに示す「⑥法花禽獣益事」についての言及である。重要な御指摘なので、いささか長文ではあ

るが表と本文を引用してみたい。

⑤釋恵明講法花事（三三〇函一〇三）
三宝感応要略録・中（六六）、法華伝記・三、
今昔物語集・七（二四）、三国伝記八（八）

⑥法花禽獣益事（三三〇函一〇四）
毒蛇生天事　法華伝記・九
蝙蝠生天事　法華伝記・九
獼猴生天事　法華伝記・九
同尺恵明事〈在別岳〉→⑤釋恵明講法花事
鴿児生人事〈在別岳〉弘賛法華伝・九、法華伝記・九、法苑珠林・五〇、宋高僧伝・二五、太平広記・一〇九、今昔物語集・七（十）
二野干事〈在別岳〉
大龍生天事　法華伝記・七
鼠得人身事　法華伝記・九

氏は、

たとえば⑥『法花禽獣益事』の「同尺恵明事」や⑨『法華八講事』の「釋恵明事」には表紙に小さく「在別岳」と記され、そこでは省略されているのだが、⑤『釋恵明講法花事』の存在により⑤が別紙に相当することが分かる。恵明による法華経講説を聞いた彌猴（猿）が忉利天に生じたとする著名な説話で、『今昔物語集』や『三国伝記』などにも収められる。⑥『法花禽獣益事』や⑨『法華八講事』を説く際にも語られていたことが窺え、説法の場で盛んに用いられた説話であった。

と指摘したうえで、さらに

⑥『法花禽獣益事』には「在別岳」とするものを除き、「毒蛇」「蝙蝠」「彌猴」「鴿」「大龍」「鼠」の法華経利生を語る六話が収められる。それぞれ生前に僧侶による法華経を聴聞したことや、死後僧侶に法華経供養されたことにより、忉利天に生じ、あるいは人間の身となったとする。たとえば、「毒蛇生天事」では、毒蛇が忉利天に生じた際、法華経の功徳により光り輝く天人の様子や法華経の威力を強調する点に『法華伝記』所収話との異同が僅かに認められる。だが、同じく天に生じる「蝙蝠生天事」や「獼猴生天事」、「大龍生天事」さらに人間の身となる「鴿児生人事」「鼠得人身事」はいずれも語句の形容など細かな異同のみで、ほぼ忠実に『法華伝記』所収話に拠っている。抑も先の一覧に示したように「大龍生天事」を除き、いずれも動物の法華利益説話がまとまって記されている『法華伝記』巻九から集中的に引用していることがわかる。

と言及されている。恋田氏の御指摘により、称名寺『千字文説草』の「宇」が付されたものの出典は、『法華伝記』巻九によるものが多く、『法華経』を聴聞した功徳や、『法華経』の供養を受けたことにより、動物が忉利天に生じる話を確認できた。ここで注目すべきは、この説草の並び順であろう。この「蛇」「蝙蝠」の話の連続は、先述した『善導寺本』巻二

にも確認できる。『善導寺本』では、法然上人が上西門院に説戒した折りに、「くちなは（蛇）」が現れ、第七日目には、蛇の「かしら」がわれて、「蝶」になったと見るひとや、「天人」となった姿を見るという奇瑞が記されていた。[注46] その続きには、遠行する聖が塚穴の中で経典を唱え、「蝙蝠」が五百の天人となるくだりが記されている。

『伝法絵』の作者は、このような説話を用いる際に『法華伝記』や『三宝感応要略録』に記された経典名のままではなくて、法然上人の伝記であることを意識して、「阿毘達摩」から「無量義経」へと経典名を変えたのだろうか。

いずれにしても、推測の域をでないが、「蛇」「蝙蝠」と連続する称名寺聖教の『千字文説草』と『法華伝記』の存在は、『伝法絵』を考える上で興味深い作品であるといえよう。

ちなみに、『法華伝記』の成立や編者については未詳な点が多いが、市岡聡氏によれば、長久年間（一〇四〇～一〇四四）に編まれた『大日本国法華経験記』に強い影響を与え、『百座法談聞書抄』や醍醐寺蔵『探要法華伝』への引用が指摘されている。[注47] いま参考までに、『法華伝記』の該当本文を提示してみたい。

『法華伝記』巻九

毒蛇生天九

昔外國有一比丘。坐禪誦法華經。城邑喧雜。靜散相乖。捨聚落慣鬧。移居深山。鳥路交通。人跡永絶。晝夜坐禪。禪餘暇誦經。其山陰有大蛇。以悪業因縁故。無量毒蟲。聚集之所唼食。遥聞人香。宛轉腹行。趣向僧處。此蛇昔佛弟子。聞法音流涙。毒虫食息。苦痛暫除。歡喜不害比丘。常住僧邊聞經。僧不知有大蛇。乞食已訖。還所止見大蛇蟠。即生驚怖語悪蛇。汝早去早去。若無悪心即近住。蛇聞此言。近來常住。聞誦經聲。至食時含菓來供養之。如此日日來。後時良久不來。比丘怪之登峯見下。幽谷臭穢。即下見懸高木枝吐菓而死。比丘見悲愍。爲呪願報恩還所止。爾時天雨種種雜華滿山谷。來下比丘僧室。種種供養之。飛騰空中。比丘曰。汝誰天。答吾是公弟子山陰大蛇。依聞法力。捨身生忉利天。今爲報恩來下而已。天又曰。吾生天上。見一天子。從手放光。掩閉諸天。問因縁答。吾在人間。書寫法華。生此天中。以是因縁。手放光。或天口放光。問因縁答。吾先世讀法華。凡所有天衆。多無解而行法華人也。説此事已。還於本天。比丘手記置。收室柱内耳出外國記。[注48]

『法華伝記』巻九

魏常山衡唐精舍蝙蝠十四

常山衡唐精舍中。有數十蝙蝠遊化。沙門止宿寺中。誦法華經。蝙蝠愛樂法音在壁中。壁頓稀落一時命終。僧見其死呪願。汝既聞法華。必生天上。過三日後。僧夢數十天人。身帶光明。來謁僧曰。我等此伽藍中聞法故。捨身生四天王天。以本縁所起來辭。僧取蝙蝠埋土中。其上立塔。稱曰蝙蝠塔焉。[注49]

以上が、『法華伝記』の該当本文である。『法華伝記』と『善導寺本』巻二の一節を比較検討し、その両者に直接の引用関係があるかについては、今後慎重な考察が必要となろう。ここでは提示のみにとどめたい。

ただ現時点では、『法華伝記』や同書を出典として制作されたと考えられる『千字文説草』の「毒蛇生天事」「蝙蝠生天事」のくだりを、『善導寺本』の作者が知り得ていた可能性があり、そのくだりを自らの制作する『伝法絵』に援用した可能性はあるといえよう。

五、おわりに

論旨が多岐にわたったので、今一度、簡潔に本稿の要点をまとめてみたい。

鸚鵡の往生の話は、中世にかなり流布していることが分かる。先行研究を踏まえると、①『三宝感応要略録』『今昔物語集』『金言類聚抄』と、②『龍舒浄土文』『鎮西宗要』『私聚百因縁集』『発心集』に分類することができた。また『善導寺本』の「安息国」の語句に注目すると、①の『三宝感応要略録』『今昔物語集』『金言類聚抄』と②『鎮西宗要』にその語句が確認できた。また『善導寺本』に記された追善の和歌は、法然上人の教えと極楽往生について述べた内容になっている。

『善導寺本』では、上の句で「西へよし」「ゆくべき道」の言葉を用いつつ、「昔も鳥の跡はありけり」と下の句を結んで、「安息国の鳥故云々」と記している。「安息国の鳥故云々」という文言は、複数ある法然伝のなかで、唯一『善導寺本』にのみ確認できる語句である。「云々」とあることからも、祖本にはその詳細が記されていた可能性が考えられる。また想像を逞しくするならば、本稿で検討してきた①の『三宝感応要略録』『今昔物語集』『金言類聚抄』のような鸚鵡往生について、絵解きで語ったのではないか、とも考えられよう。

もう一点は、五百の蝙蝠が経典を聴聞した功徳によって忉利天に生じた話は、『法華伝記』『三宝感応要略録』『大唐西域記』『今昔物語集』『三国伝記』に確認することができた。また、五百という数ではなかったが、「蝙蝠」の経典による功徳譚は、『千字文説草』や、『法華伝記』にも確認できた。

この二つの話、すなわち、「五百の蝙蝠の往生譚」は『善導寺本』上巻の、法然上人が説戒を行なう場面に、「安息国の鳥の故（事）」の語句は『善導寺本』下巻の、法然上人が亡くなり、三七日忌の法要に際して、湛空が和歌を捧げる場面に記されている。したがって、『善導寺本』の祖本である『伝法絵』の作者は、上巻にも下巻にも『三宝感応要略録』などに記された、中世に流布した動物の転生譚や往生譚を取り入れているといえよう。現段階では、『伝法絵』作者が引用した直接の出典を絞ることはできないものの、『三宝感応要略録』にある説話が、唱導や文学作品に多数、受容されていくように、『伝法絵』にも取り入れられているのであろう。

以上、中世の複数の作品において確認できる説話が、法然伝にも取り入れられていることを確認した。本稿では、作品の受容史から看過されていた法然伝をくわえることができた。今後は、法然伝各種の書承関係について、検討をくわえていきたい。

【注】

（注1）拙論（課程博士論文第二章第三節、『伝法絵』和歌考――王義之と鳥跡を中心に――、初出「『法然上人伝法絵』和歌考――王義之と鳥跡を手掛かりに――」、『国文学踏査』、第二九号、大正大学国文学会、平成三〇年）一～二二頁。

『法然上人伝法絵』は、『善導寺本』『國華本』『高田本』『伝法絵略記抄』の写本があるが、『国華本』『伝法絵略記抄』は、断簡残欠本により該当箇所がないので、考察の対象にはしない。

（注2）本場面の底本は、『善導寺本』（平成二〇年、浄土宗）影印九二～九三頁、翻刻一五七頁。また『善導寺本』本文「安息国の鳥故云々」については、本来は「安息国の鳥の故事云々」であり「事」が脱落したか、「故」で「ゆえに」と読んでいたのか等を想定できる。

（注3）『三宝感応要略録』は、『金剛寺本『三宝感応要略録』の研究』（大阪大学三宝感応要略録研究会（編）、勉誠出版、平成一九年）五〇、五一頁。および、『大正蔵』第五一巻・八三一頁C9～22。

（注4）三木紀人校注『発心集』（新潮日本古典集成『方丈記　発心集』、新潮社、昭和五一年）三五七～三五八頁。

（注5）『龍舒増廣淨土文』（『浄土宗全書』第六巻、山喜房仏書林、昭和四五年）八八四頁b15～八八五頁a8。

（注6）『浄土宗要集』（『鎮西宗要』）（『浄土宗全書』第十巻、山喜房仏書林、昭和四六年）二二八頁b12～a4。

（注7）『妻鏡』（『假名法語集』日本古典文学大系83、岩波書店、昭和四二年所収）一八〇頁。

（注8）『金言類聚抄』（『中世仏伝集』真福寺善本叢刊、第五巻、臨川書店、平成一二年所収）影印一七〇～一七一頁、翻刻篇三二三頁。

（注9）池上洵一校注『三国伝記』（下）（中世の文学、三弥井書店、平成七年初版第三刷）二七三～二七四頁。

（注10）『私聚百因縁集』中（古典文庫第二六七冊、古典文庫、昭和四四年）巻五・一三ウ～一四オ。

（注11）『金剛寺本『三宝感応要略録』の研究』（大阪大学三宝感応要略録研究会（編）勉誠出版、平成一九年）五〇、五一頁。『今昔物語集』巻四「天竺、安息國ノ鸚鵡鳥ノ語第卅六」（『今昔物語集』一、日本古典文学大系22、岩波書店、昭和三四年）三二五頁。

（注12）注（2）に同じ、『善導寺本』九二頁。

（注13）簗瀬一雄「私聚百因縁集出典考――発心集と関係ある説話について――」（簗瀬一雄著作集三『発心集の研究』、加藤中道館、昭和五一年）一二五～一二六頁。

（注14）『龍舒増廣淨土文』は注（5）、『鎮西宗要』は注（6）に同じ。

（注15）『浄土宗全書』第十巻（山喜房仏書林、昭和四六年）二二八頁b12～a4。

（注16）『私聚百因縁集』中（古典文庫、第二六七冊、昭和四四年）巻五一三ウ～一四オ。

（注17）注（13）に同じ、一二五頁。

（注18）『新纂浄土宗大辞典』（浄土宗、平成二八年）「浄土宗要集」の項参照。

（注19）注（2）に同じ、『善導寺本』巻二、影印四四頁、翻刻一三七頁。

（注20）『新纂浄土宗大辞典』（浄土宗、平成二八年）「龍舒淨土文」の項参照。

（注21）安藤直太朗氏は、住信が『私聚百因縁集』を撰述した常陸国は、法然門流の聖冏・聖聡が瓜連・常福寺を中心に多くの門徒を擁し、念仏講の組織が普及していた場所であるとともに、親鸞が同国・稲田の浄興寺を拠点として布教していた土地であることに注目されている。（「説話の類聚と編者――『私聚百因縁集』と『三国伝記』――」、『日本の説話』3、東京美術、昭和四八年所収）二七九頁。

（注22）注（4）に同じ。四一六～四一七、四三二頁。

（注23）注（4）に同じ。三五七～三五八頁。

（注24）注（4）に同じ。三五七頁。

（注25）注（4）に同じ。三五七頁。
（注26）注（13）に同じ。
（注27）注（8）に同じ。
（注28）『戒珠伝』については、塚本善隆氏、大谷旭雄氏、清水宥聖氏をはじめ諸氏の詳細な研究がある。大谷旭雄氏は、飛山戒珠の『浄土往生伝』の流伝について、「証真、法然においてもその引用は指摘できず、現時点でそれが確認できるのは幸西の『京師善導和尚類聚伝』、慶政の和歌などにおいて」と述べ、「『戒珠伝』が実際において流伝したのは法然の最晩年以降、承久―建保初年の頃であろう」と指摘されている。氏は、京極為兼が正和三年（一三一二）に撰進した『玉葉和歌集』巻十九に『戒珠伝』を歌題とした慶政の和歌に注目し、『戒珠伝』所覧の実例としている。慶政の『閑居友』に『戒珠伝』の引用があることと『玉葉和歌集』の和歌により、慶政が『戒珠伝』を閲覧した可能性を指摘している。

塚本善隆氏は、「遼僧非濁の仏教感応説話文学集は、『今昔物語集』『偽撰戒珠往生伝』『漢家類聚往生伝』に素材を提供し、ことに彼の集めた弥陀浄土感応説話は、あたかも日本の弥陀浄土教の特別な勃興期に会して、宗教界・文学界に大きな影響を与えた」とし、『私聚百因縁集』のうち十話に、非濁著作の『三宝感応要略録』、『真福寺戒珠伝』、『漢家類聚往生伝』のどれかに見出されるものと指摘している。ただし、塚本氏の指摘された『私聚百因縁』と非濁の著作に関連が認められるとする十話のなかに、本稿で取り上げた「鸚鵡の念仏往生」は、数えられていない。（塚本善隆「『私聚百因縁集』と『三国伝記』に見る非濁文学の影響」『塚本善隆著作集』所収、大東出版社、昭和四九年、二一六～二三四頁。）
（注29）「『伝法絵』の詞書きの文体は多くが〝耳で聴く文章〟」と指摘がある。注（2）に同じ（中井真孝「『伝法絵』（本朝祖師伝記絵詞）の作者と成立」）一七六頁。
（注30）『善導寺本』上巻影印三三～三四頁、翻刻一三二頁。
（注31）注（9）に同じ。二七三～二七四頁。
（注32）注（9）に同じ。二七三頁。
（注33）注（9）に同じ。二六三、二七〇頁。
（注34）池上洵一校注『三国伝記』（上）（中世の文学、三弥井書店、平成九年第三刷）一三～二二頁。
（注35）尊経閣善本影印集成・四三『三宝感応要略録』（八木書店、平成二十年）一一八～一二九頁。翻刻に際し判読できない箇所は■とした。
（注36）『三宝感応要略録』大正蔵51巻、八三九頁、b6～16。
（注37）『今昔物語集』巻第四（新日本古典文学大系33、岩波書店、平成一二年）三二〇～三二一頁。
（注38）注（36）に同じ。
（注39）『大唐西域記』大正蔵51巻、八八一頁c27～八八二頁a29。
（注40）水谷真成訳『中国古典文学大系』第二二巻（平凡社、昭和四六年）九六～九八頁。
（注41）注（30）に同じ。『善導寺本』上巻は影印三三～三四頁、翻刻一三二頁、『善導寺本』下巻は影印九二～九三頁、翻刻一五七頁。
（注42）
『善導寺本』（注2）に同じ。影印九二～九三頁、翻刻一五七頁。
『高田本』（『影印高田古典』第三巻、顕智上人集（中）、真宗高田派教学院、平成一三年）四九七～四九八頁。『高田本』は、導師の名前のみ記し、法要の詳細はない。
『琳阿本』（『法然上人伝絵詞』（妙定院本）、法然上人絵伝集成2、浄土宗、平成二二年）影印一八八頁、翻刻二七九頁。
『拾遺古徳伝』（（常福寺本）、法然上人絵伝集成3、浄土宗、平成二一年）影印二五八頁、翻刻三五五～三五六頁。
『九巻伝』（井川定慶『法然上人傳全集』、法然上人傳全集刊行会、昭和五三年）四四四頁。

『四十八巻伝』（井川定慶『法然上人傳全集』、法然上人傳全集刊行会、昭和五三年）二五〇頁。

（注43）

『善導寺本』注（30）に同じ。

『高田本』（『影印高田古典』第三巻、顕智上人集（中）、真宗高田派教学院、平成一三年）四三七～四四〇頁。

『琳阿本』（『法然上人伝絵詞』（妙定院本）、法然上人絵伝集成2、浄土宗、平成二二年）影印七五頁、翻刻二四三頁。

『拾遺古徳伝』（常福寺本）、法然上人絵伝集成3、浄土宗、平成二一年）影印七五頁、翻刻三〇二頁。

『弘願本』（井川定慶『法然上人傳全集』、法然上人傳全集刊行会、昭和五三年）五三九頁。

『九巻伝』（井川定慶『法然上人傳全集』、法然上人傳全集刊行会、昭和五三年）三四八頁。

（注44）高橋悠介「称名寺の千字文説草と杉本寺」『金沢文庫研究』第三三四号、神奈川県立金沢文庫、平成二七年、一六～二七頁。および高橋悠介「千字文説草とその特徴――亡息・亡息女の説草を中心に――」『仏教文学』第四五号、仏教文学会、令和二年、一～一一頁。

（注45）恋田知子「千字文説草の法華経説話」『仏教文学』第四五号、仏教文学会、令和二年、二六～三〇頁。

（注46）『善導寺本』巻二、蛇と蝙蝠についての記述は、注（30）にある。

ちなみに、蛇が『法華経』書写の功徳によって浄土へ往生する話は、『今昔物語集』に二話みられる。一点目は、六波羅蜜寺の僧侶、講仙が橘の木に愛執をとどめたとがにより、死後、蛇身を受けたが、『法華経』の書写供養によって、浄土に転生するを得たという話。（『今昔物語集』（1）巻第十三「六波羅僧講仙聞説法花得益語第四十二」、新編日本古典文学全集、小学館、平成一一年、三八九～三九一頁）二点目は、『今昔物語集』（1）巻第十三「女子死受蛇身聞法花得脱語第四十三」（前掲三九二～三九五頁）。前話の類話ともいうべきもので、現世で紅梅を熱愛した女性が、愛執の罪により、死後、蛇身を受け、生前に愛した紅梅のもとを去らなかったが、法華八講の功徳によって、浄土に転生するという話である。

（注47）市岡聡、「『法華伝記』の撰者と成立年代について」『名古屋市立大学大学院人間文化研究科人間文化研究』、第十八号、平成二四年、三七二～三五八頁。

（注48）大正蔵巻51、八九頁c8～九〇頁a01。

（注49）大正蔵巻51、九一頁a27～b5。

法然「選択我名」成立考

南　宏信

はじめに

「八種選択義」とは、法然上人（一一三三―一二一二、以下全ての尊称を略す）撰『選択本願念仏集』（以下『選択集』）第十六章の私釈段に述べられる以下の文章を指す。

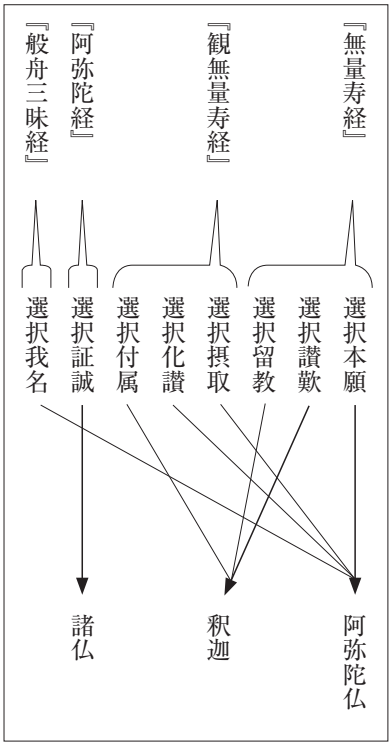
私ニ云ク。凡ソ案ズルニ三経ノ意ヲ諸行ノ之中ニ選ビ擇テ念佛ヲ以テ爲ス旨歸ト。先ヅ雙卷經ノ中ニ有ル三ノ選擇。一ニハ選擇本願、二ニハ選擇讃歎、三ニハ選擇留教ナリ。一ニ**選擇本願**トハ者念佛ハ是レ法藏比丘於テ二百一十億ノ之中ニ所ノ選ビ擇ミ往生ノ之行ナリ也。細旨見レ上ニ。故ニ云フ選擇本願ト也。二ニ**選擇讃歎**トハ者上ノ三輩ノ中ニ雖レ擧ト菩提心等ノ餘行ヲ釈迦即不レ讃歎セ餘行ヲ。唯於テ念佛ニ而讃歎シテ云フ無上功德ト。故ニ云フ選擇讃歎ト也。三ニ**選擇留教**トハ者又上ニ雖レ擧ト餘行諸善ヲ釈迦選擇シテ唯タ留ム念佛ノ一法ヲ。故ニ云フ選擇留教ト也。

次ニ觀經ノ中ニ又有ル三ノ選擇。一ニハ選擇攝取、二ニハ選擇化讃、三ニハ選擇付屬ナリ。一ニ**選擇攝取**トハ者觀經ノ之中ニ雖レ説ト定散ノ諸行ヲ彌陀ノ光明唯照シテ念佛ノ衆生ヲ攝取シテ不レ捨タマハ。故ニ云フ選擇攝取ト也。二ニ**選擇化讃**トハ者下品上生ノ人雖レ有ト聞經ト稱佛ト一行ヲ彌陀ノ化佛選ビ擇シテ念佛ヲ、云フ汝稱スルガ佛名ヲ故ニ諸罪消滅ス、我來テ迎フト汝ヲ。故ニ云フ選擇化讃ト也。三ニ**選擇付屬**トハ者又雖レ明ストド定散ノ諸行ヲ唯獨リ付ス屬ス念佛ノ一行ヲ。故ニ云フ選擇付屬ト也。

次ニ阿彌陀經ノ中ニ有ル一ノ選擇。所謂ル**選擇證誠**ナリ也。已ニ於テ諸經ノ中ニ多ク雖レ説ト往生ノ之諸行ヲ六方ノ諸佛於テ彼ノ諸行ニ而不ル證誠セ至テ此ノ經ノ中ニ説タマフニ念佛往生ヲ六方恆沙ノ諸佛各舒テ舌ヲ覆ヒ大千ニ説テ誠實ノ語ヲ而證シ誠シタマフ之ヲ。故ニ云フ選擇證誠ト也。

①シヅミナウス加之般舟三昧經ノ中ニ又有ル一ノ選擇。所謂ル**選擇我名**ナリ也。彌陀自ミ説テ言ク。欲レ來セント生ニ我國ニ者ハ常ニ念ジテ我名ヲ莫レ令ルコト休息。故ニ云フ選擇我名ト也。

本願ト攝取ト我名ト化讃ト此ノ之四ハ者是レ彌陀ノ選擇ナリ也。讃歎ト留教ト付屬ト此ノ之三ハ者是レ釈迦ノ選擇ナリ也。證誠ハ者六方恆沙諸佛之ノ選擇ナリ也。然ハ則釈迦彌陀及十方ノ各ノ恆沙等ノ諸佛同心ニ選ビ擇シタマフ念佛ノ一行ヲ。餘行ハ不レ爾ラ。故ニ知ヌ。②三經共ニ選ビテ念佛ヲ以爲ス宗致ト耳。(1)



法然は『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』、そして『般舟三昧経』（一巻本）を根拠とし、「弥陀、釈迦、諸仏同心」の選択を八種類導出する。この「八種選択義」は『選択集』の最重要概念のひとつである。[2] ここに一つの問題がある。『選択集』は一貫して「浄土三部経」を註釈する形で論じていくのだが、最終の第十六章になって「加之（シカノミナラズ）」（傍線①）として、唐突に『般舟三昧経』（一巻本）を根拠に「選択我名」を導出するのである。その直後の法然自身も「三経共ニ選デ念佛ヲ以爲（スルノミ）二宗致ト一耳」（傍線②）として『般舟三昧経』について言及しないのである。

その理由については、かつて拙稿において考察を加えて指摘している〔南一〇〇六〕[3] が、その際は法然『往生要集』諸釈書に関する先行論文の整理や六義に関する考察に軸を置いていたので「選択我名」の成立過程については部分的な指摘に留まっていた。そこで本稿において、若干の重複はあるが改めて「選択我名」の成立過程を主題として以下に再考していく。

一、先行研究概観

「選択我名」に対する前述の疑問は筆者がここで新たに指摘したものではなく、先学らがすでに指摘してきたことである。まず藤堂恭俊氏が以下の様に論じる（傍線③）〔藤堂一九八三〕。

最後に選択我名の義は浄土三部経以外の経典、すなわち『般舟三昧経』のなかからの発掘である。この『般舟三昧経』の該当箇所は『阿弥陀経釈』と、『逆修説法』二七日の条に見出すことができる。このなか前者は源信の『往生要集』の第八念仏証拠門からの引用中に出てくるものであり、後者は『観無量寿経』の釈迦付属文の釈のなかに見出され、ともに経文のみの引用におわっている。法然[3]がこの『般舟三昧経』の文に注目したのは源信に導かれたこともさることながら、善導の『観念法門』にこの経文が引用されていることにもとづくのであろうか。又あるいは『往生要集』には「諸聖教中多以二念仏一為二往生業一。其文甚多。略出二十文一」といい、その第八に『般舟三昧経』の文を引用しているが、法然はこれら十種の経文のなか浄土三部経の文（六種）を除き、念仏往生を説く諸経典の代表としてこの『般舟三昧経』を選びだしたのであろうか。あるいは『般舟三昧経』に「欲二来生一者、当レ念二我名一莫レ有二休息一」という、第一人称をもって「念二我名一」と説いていることに魅せられて、この経文を選択我名としてとりあげたのであろうか。[4]

続いて安達俊英氏は以下の様に指摘する〔安達一九九一〕。

そもそも「八選択」とは『逆修』二七日の末尾で「凡念仏往生之勝于諸行往生有多義」として列挙される八項目（『昭法全』二四四～二四五頁）をそのまま選択概念で捉えなおすことによって成立したものである。そして更に遡れば、この[4]『逆修』の一節は『往生要集』念仏証拠門にその淵源を求めることができるのではないかと考えるが、それはともかくとして、『逆修』には「八選択」そのものはみられず、かえって「八選択」成立に至る前段階の一節が存在するのであるから、もし『逆修』以前の『三経釈』で既に「八選択」が成立していたのなら、『逆修』の当該箇所も「八選択」でもって提示されたはずであるといえよう。[5]

藤堂氏の論考に直接言及しないものの、時系列で見るに藤堂氏の論考を前提とした指摘であると思われる。その後安孫子稔章氏は前掲安達氏の論考 傍線④ を引用し「氏が何れの資料を典拠としてこのように述べているのか定かではない。これについては改めて検討したい」とし、論考の最後でも「また安達氏が『往生要集』第八念仏証拠門と見たこの一節の典拠もしくは素地についても、全く言及できなかった。こうした問題点は自身の今後の研究の課題としたい。[6]」〔我孫子二〇一二〕とする。

この他、「選択我名」に関するアプローチとしては佐藤健氏と角野玄樹氏がいる。佐藤氏は『選択集』における『般舟三昧経』の引用について以下のようにいう〔佐藤二〇〇二〕。

道綽はこの「常に我が名を念じて休息あることなし」という説示に注目したのであることは明らかである。法然[5]もまたこの『安楽集』により「選択我名」という選択義を思いついたのかも知れない。実は偶然かもしれないが、道綽が『選択集』の第十一章に引用する念仏の始終両益の文は、この『般舟三昧経』引用の直前にある。[7]

この佐藤氏の指摘については後に検討する。また角野氏は「この八種義に、三部経以外の『般舟三昧経』我名の文がなぜ入るのか、従来から不明とされていた。[8]」〔角野二〇一四〕と疑義を呈し、その答えを善導の著作に求め「八種選択義」の成立を考察している。

藤堂氏が「選択我名」成立の背景に『往生要集』大文第八念仏証拠門との関わりを示唆し、その後安達氏、安孫子氏がそれに関心を示しつつもいまだ「選択我名」成立に関する論考を見ない。佐藤氏は道綽（五六二―六四五）『安楽集』に根拠の可能性を指摘し、角野氏は善導（六一三―六八一）の著作から「八種選択義」の成立を論じているが筆者はその見解とは異なる立場をとっており、「八種選択義」の淵源は『往生要集』にあることを論じている[9]〔南二〇一四〕。以下、藤堂氏の提示を道標にしつつ「選択我名」を論じていく。

二、『往生要集』大文第八念仏証拠門所引の『般舟三昧経』

まず『往生要集釈』等に説く六義（難行易行、少分多分、因明直弁、自説不自説、摂取不摂取、如来随機四依理尽）が根拠とする『往生要集』大文第八念仏証拠門について確認しておく。少々長文ではあるが、全文は以下の通り。

大文第八ニ念佛ノ證據ト者、

問 一切善業各有テ利益ニ各得ル往生ヲ。何故ソ唯勸ルヤ念佛ノ一門ヲ。

答 今勸ルハ念佛ヲ非ス是遮ルニ餘ノ種種ノ妙行ヲ。只是男女貴賤不レ簡ハ行住坐臥ヲ、不レ論セ時處諸緣ヲ修ルニ之不レ難カラ乃至臨終ニ願ニ求スルニ往生ヲ得ルヿ其ノ便宜ヲ不レ如カ念佛ニ。故ニ木槵經ニ云。難陀國ノ波瑠璃王遣レ使ヲ白レ佛ニ言ク。唯願ハ世尊特垂レ慈愍ヲ賜ヘ我ニ要法ヲ、使ヨト我ヲメ日夜易レ得ニ修行ヲ未來世ノ中ニ遠中離セ衆苦ヲ。佛告テ言大王若欲セハ滅セント煩惱障報障ヲ者當ニ貫テ木槵子一百八ヲ以常ニ自ラ隨フ。若ハ行若ハ坐若ハ臥恒當下至心ニメ無ク分散ノ意ニ稱メ佛陀達磨僧伽名ヲ乃チ過ス中一ノ木槵子ヲ如レ是若ハ十若ハ二十若ハ百若ハ千乃至百千萬セヨ。若能滿ンニ二十萬遍ヲ身心不レ亂セ無キ諸ノ諂曲ニ者ハ捨レハ命ヲ得テ生スルヿヲ第三ノ炎魔天ニ衣食自然ニメ常受ン安樂ヲ若復能滿ル一百萬遍ヲ者ハ當ニ得テ除ニ斷スルヿヲ百八ノ結業ヲ背キ生死ノ流ニ趣テ涅槃ノ道ニ獲中無上ノ果ヲ略上抄

況ヤ復諸ノ聖教ノ中多以ニ念佛ヲ爲ス往生ノ業ト其ノ文甚多シ。略メ出サン十文ヲ。

一ニハ占察經ノ下卷ニ云若シ人欲セハ生ント他方現在ノ淨國ニ者應下當ニ隨テ彼ノ世界ノ佛之名字ニ專意ニ誦念メ一心不上レ亂レ如ク上ノ觀察セハ者決定メ得テ生ヿヲ彼佛ノ淨國ニ善根增長メ速成ント不退ヲ如上觀察者觀ト於地藏菩薩法身及諸佛法身與ニ己自身ニ平等無ニ不生不滅常樂我淨功德圓滿上又觀ニ己身無常如レ幻可レ厭等也

二ニハ雙觀經ノ三輩之業ハ雖トモレ有ト淺深ニ然モ通メ皆云フ一向專念無量壽佛ト。

三ニハ四十八願ノ中於ニ念佛門ニ別メ發メ一願ヲ云乃至十念センニ若不レンハ生者不レ取ラ正覺ヲ。

四ニハ觀經ニ云極重惡人ハ無シ他ノ方便ニ唯稱スレハ彌陀ヲ得レント生ルヿヲ極樂ニ。

五ニハ同經ニ云若欲セハ至心ニ生ント西方ニ者先當ニ觀ス於一ノ丈六ノ像在ルヲ池水ノ上リニ。

六ニハ同經ニ云光明遍照シ十方ノ世界ヲ念佛ノ衆生ヲ攝取メ不レト捨。

七ニハ阿彌陀經ニ云不レ可下以テ少善根福德ノ因緣ヲ得上レ生スルヿヲ彼國ニ若有テ善男子善女人ニ聞キ説クヲ阿彌陀佛ヲ執ニ持スルヿ名號ヲ若ハ一日乃至若ハ七日一心ニメ不レンハ亂レ其ノ人臨ニ命終ニ時キ阿彌陀佛與ニ諸ノ聖衆ト現ニ在セン其前ニ是ノ人終ル時心不ニ顚倒セ即得ント往生ヲ。

八ニハ般舟經ニ云阿彌陀佛ノ言欲セハ來ニ生ント我國ニ者當レ念レ我ヲ數數常ニ當ニ專念メ莫ルヿ有ルヿ休息ニ如レ是ノ得レント來ニ生スルヿヲ我國ニ。

九ニハ鼓音聲經ニ云若有テ四衆ニ能正ニ受ニ持スレハ彼佛ノ名號ヲ以テ此ノ功德ヲ臨テ欲ル終ント時ニ阿彌陀佛即與ニ大衆ト往キ此人ノ所ニ令ン其ヲメ得セレ見ルヿヲ見已テ尋テ生スト。

十ニハ往生論ニ以テ觀ニ念スルヲ彼佛ノ依正功德ヲ爲ト往生ノ業ト已上

此中觀經ノ下下品阿彌陀經鼓音聲經ハ但以テ念スルヲ名號ヲ爲ス往生ノ業ト。何況觀ニ念センヲヤ相好功德ニ耶。

問 餘行寧無シヤ勸信ノ文ニ耶。

答 其餘ノ行法因ンテ明ス彼ノ法ノ種種ノ功能ヲ其ノ中ニ自説ク往生ノ之事ヲ。不レ如キニ直ニ辨ルニ往生之要ヲ多云フカ念佛ト。何況佛自ラ既言ヲヤ當シト念ス我ヲ乎。亦タ不レ云ニ佛ノ光明攝ニ取スト餘ノ行人ヲ。此等ノ文分明ス。何ソ重テ生シヤ疑ヲ耶。

問 諸經ニ所ハ説隨テ機ニ萬品ス。何以テ管見ヲ執スルヤ一文ヲ耶。

答 馬鳴菩薩ノ大乘起信論ニ云復次ニ衆生初學フニ是ノ法ヲ其ノ心怯弱ニメ懼下畏シ信心ノ難上ヲ可キヿ成就ス意欲ル退セント者ハ當ニ知ル如來ニ有テ勝方便ニ攝ニ護ス信心ヲ謂以テ專心念佛ノ因緣ヲ隨テ願ニ得レ往ニ生スルヿヲ他方ノ佛土ニ如シ修多羅ニ

説カ若シ人専ニ念シ西方ノ阿彌陀佛ヲ所修ノ善業ヲ廻向メ願三求セハ生ント彼ノ世界ニ即得ント往生ヲ已上

明ニ知ヌ。契經ニハ多以テ念佛ヲ爲ルヿヲ往生ノ要ト若不レンハ爾ラ者四依ノ菩薩即非ス理盡ニ。(10)

これに対して『往生要集釈』では以下のように六義を説く。

私ニ云ク。此ノ中ニ有リ三番ノ問答。初ノ問ノ意ハ可シ見。唯勸ノ語ハ正ク指ス上ノ觀察門ノ中ノ行住坐臥等ノ文也。其ノ故ハ尋スルニ一部ノ始末ヲ慇懃ニ勸進スルヿ只有ニ觀察門ニ。餘ノ處ニハ全ク所レ不レ見也。答ノ中ニ有ニ二義。一ニハ**者難行易行**。謂ク諸行ハ難ク修シ念佛ハ易レ修シ。二ニハ**者少分多分**。謂諸行ハ勸進ノ文甚タ少ク念佛ハ諸經ニ多ク勸ニ進スト之ヲ。次ノ問答ノ中ニ問ノ意ハ可レ知ヌ。答ノ中ニ有ニ三義。一**因明ト不因明(直弁)**トナリ。謂ク諸行ハ專ラ為メニ往生ノ不レ説レ之。念佛ハ專ラ為ニ往生ノ撰テ説ク之。二ニハ(6)**自説ト不自説**トナリ。謂ク諸行ハ阿彌陀如來不レ説ニ自ラ當ニ修ス之、念佛ハ説ニ自ラ當レ念レ我。三ニハ**攝取ト不攝取**トナリ。謂ク修シテ諸行ヲ佛光不三攝ニ取下ハ之ヲ、行レ念者佛光攝ニ取ス之ヲ。次ノ問答ノ中ノ問ノ意ハ可シ得。答ノ中ニ有ニ一義。**如來ノ隨機ト四依ノ理盡**トナリ。謂ク諸行ハ釋迦如來隨ニ衆生ノ機ニ説タマフ之、念佛ハ四依ノ菩薩盡シテ理ヲ勸タマフ之。是レ則此ノ集ノ本意也。委ク可シ思レ之。(11)

『往生要集』の「況ヤ復諸ノ聖教ノ中多以ニ念佛ヲ爲ス往生ノ業ト其ノ文甚多シ。略ソ出サン十文ヲ。」と『往生要集釈』所説六義の対応関係は以下の通り。

『往生要集釈』六義

①**難行易行**
②少分多分
(→下段全体に関わる)
③因明直弁 →×
④**自説不自説**
⑤**摂取不摂取**
⑥如来随機四依理尽→×

『往生要集』大文第八念仏証拠門所引の十文

①『占察経』→×
②『無量寿経』「一向専念無量寿仏」
③『**無量寿経**』「乃至十念セン若不レンハ生者不レト取ラ正覺ヲ」
④『観経』下品の称仏を指す。
⑤『観経』第十三雑想観を指す。『要集』第七第五念弥陀別益にも引く
⑥『**観経**』「**光明遍照の文**」
⑦『阿弥陀経』「少善根福徳因縁、一日七日の念仏」
⑧『**般舟三昧経**』「**欲來生我國者當念我**」
⑨『鼓音声経』→×
⑩『往生論』→×

六義のうち三種は「八種選択義」へと繋がっていく「浄土三部経」からの引文である。『往生要集』大文第八念仏証拠門で引用し、法然が『往生要集釈』で自説不自説義を導出する(傍線⑥)『般舟三昧経』は三巻本である。

八ニハ般舟經ニ云阿彌陀佛ノ言欲セハ來ニ生ント我國ニ者當レ念レ我ヲ數數常ニ當ニ專念ソ莫ル上レ有ルヿ休息ニ如レンハ是ノ得レント來ニ生スルヿヲ我國ニ。(12)

『往生要集釈』では「念我」となっている。これに対して一巻本の対応箇所は

阿彌陀佛報言。欲來生者當念我名。莫有休息則得來生(13)

となっており、「念我」ではなく「念我名」である。そして法然は『逆

修説法』二七日において「八種選択義」の素地を説く箇所や『選択集』において『般舟三昧経』を引用する場合には一巻本で説く「念我名」を使用するようになる。この三巻本から一巻本への移行はどのようにして起こったのか。それは藤堂氏が傍線③で示唆しているように『往生要集』大文第六別時念仏門に引く善導『観念法門』が一巻本を引用するからだと思われる。以下の通り。

導和尚云般舟三昧經ニ佛告二跋陀和一ニ（中略）阿彌陀佛報ノ言ク欲セハ二來生一者常念セヨ二我名一莫レンハ得二休息一(14)

三、『逆修説法』二七日に見る「弥陀自言」

前項で見たように法然が『般舟三昧経』の引用を三巻本の「念我」から一巻本の「念我名」へと移した背景に善導『観念法門』の影響が想定できることを指摘した。それは『逆修説法』における法然の引用態度を見るとその過程を確認できる。『逆修説法』二七日に「凡ソ念佛往生之勝ルヿ二于諸行往生一ニ有二多義一」(15)として以下のようにいう。

凡ソ念仏往生ノ之勝ルヿ二于諸行往生一ニ有二多義一。

一ニハ**者因位ノ本願**。謂ク弥陀如来ノ因位法蔵菩薩ノ時キ願下ヘル発ノ二四十八願ヲ一設ケテ二浄土ヲ一成ント上レ仏ニ之時立ント二衆生往生ノ行ヲ一撰一定下フ時撰二捨餘行ヲ一撰二定ノ唯念仏一行ヲ一而立下ヘリ二于往生ノ行一ニ。此ノ撰択ノ願ト云ヿハ者大阿弥陀経ノ説ナリ也。

二ニハ**者光明摂取**ナリ。此ハ是レ阿弥陀仏還二念ノ因位ノ本願一以テ二相好ノ之光明ヲ一摂二取シ念仏ノ衆生ヲ一而不ソ捨下ハ令下フ二往生一也。不二摂二取餘行ノ者ヲ一矣。

三ニハ**者弥陀自言**ク。此レハ是レ跋陀和菩薩詣テンニハ二極樂世界ニ一修ノ二何ノ行ヲ一可キト レ往ヿ二生彼ノ国ニ一奉ンカ レ問二阿弥陀仏ニ一者佛答言ハク欲ハ三来ニ一生我国ニ一者當ニ三念ノ二我カ名一莫ル二休息スルヿ一即得ント二往生ヿヲ一云云不レ勧下ハ二餘行一ハ。

四ニハ**者釈迦ノ付属**。謂ク今此ノ経ニ所レ説付属流通也。不レ付二属餘行ヲハ一。

五ニハ**者諸仏ノ證誠**。此ハ是レ阿弥陀経ニ所ノ説釈迦仏撰テ説下ヘ二念仏往生ノ旨ヲ一者六方ノ諸仏各同讃ノ同勧テ舒テ二廣長ノ舌ヲ一遍覆テ二三千大千世界ニ一而證誠下ヘリ。是レ則為レ令下一切衆生ヲ一信中念仏往生ハ決定ノ可レ无レ疑上也。餘行ヲハ如レ是不二證誠一矣。

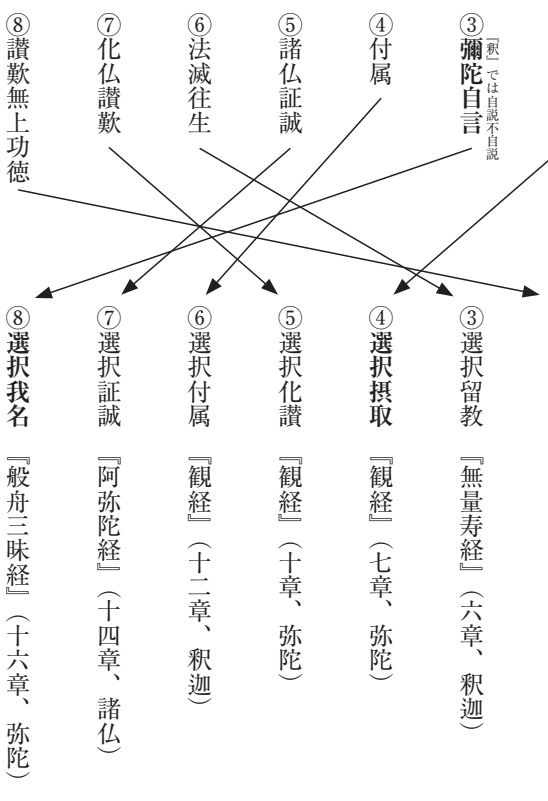
六ニハ**者法滅往生**。謂ク万年三宝滅此経住百年尓時聞一念皆當得生彼ト云云末法万年ノ後唯念仏ノ一行ノミ留テ可二往生一云事也。餘行ハ不レ尓。加レ之下品上生ノ十悪ノ罪人臨終之時聞経ト與ノ二称仏一之二善ヲ雖レ並タリト レ**之化佛来迎ノ而讃**下フニハ云テ二汝稱仏名一故諸罪消滅我来迎汝ト一。未タ レ讃下ハ二聞経ノ之事ヲハ一

又双巻経ニ説ク二三輩往生ノ業ヲ一之中ニ雖レ説ト二菩提心及ヒ起立塔像等ノ之餘行ヲ一至テ二流通ノ處ニ一讃テ下**其有得聞彼仏名号歓喜踊躍乃至一念當知此人為得大利則是具足无上功徳**ト上不下指テ二餘行ヲ一讃中下ハ无上功徳ト上。念仏往生ノ旨取ヿレ要在レ之。仰キ願(16)クハ云云

「因位ノ本願」「光明攝取」「彌陀自言ク」「釋迦ノ付屬」「諸佛ノ證誠」「法滅往生」「化佛讃歎」「讃歎無上功徳」をあげる。『選択集』「八種選択義」との対応は以下の通り。

『逆修説法』二七日　『選択集』（三部経の順）

①因位本願（『釈』では難行易行）　①選択本願　『無量寿経』（三章、弥陀）
②光明摂取（『釈』では摂取不摂取）　②選択讃歎　『無量寿経』（四・五章、釈迦）
③彌陀自言（『釈』では自説不自説）　③選択留教　『無量寿経』（六章、釈迦）
④付属　④選択摂取　『観経』（七章、弥陀）
⑤諸仏証誠　⑤選択化讃　『観経』（十章、弥陀）
⑥法滅往生　⑥選択付属　『観経』（十二章、釈迦）
⑦化仏讃歎　⑦選択証誠　『阿弥陀経』（十四章、諸仏）
⑧讃歎無上功徳　⑧選択我名　『般舟三昧経』（十六章、弥陀）



この中③の「彌陀自言ク」においては以下のように言う。

三ハ者彌陀自言ク此レハ是レ跋陀和菩薩詣テンニハ極樂世界ニ修メ何ノ行ヲ可キトレ往ニ生彼ノ國ニ奉シカレ問ニ阿彌陀佛ニ者佛答言ク欲ハ來ニ生我國ニ者當ニ念メ我カ名ニ莫ル休息スル「即得ント往生ヲ云々不レ勸玉ハ餘行ハ[17]

「彌陀自言ク」で『般舟三昧経』を引用することは、『往生要集釈』等の「自説不自説義」と符号を同じくするものである。しかし「當ニ念ス我カ名ニ」とあり、すでに一巻本からの引用に変化していることが窺える。とはいえ記述形式も「彌陀自言ク」であり、『選択集』第十六章[18]において「選択我名」として「選択本願」「選択摂取」「選択化讃」とともに弥陀の「選択」に昇華するほどの段階ではない。

四、『選択集』に見る『般舟三昧経』の引文

これまでの過程を経て『選択集』では以下のように説かれる。

加之（シカノミナラズ）般舟三昧經ノ中ニ又有ニ一ノ選擇一。所謂ル選擇我名ナリ也。彌陀自説（ミ）テ言ク。欲レ來（スル）ニ生セント我國ニ者ハ常ニ念ジテ我名ヲ莫レ令ルコト休息一。故ニ云フ選擇我名ト也[19]。

これまでの『般舟三昧経』の引用をめぐる対応関係を本論の末尾に【表】で示した。「當」「常」の違いは、同一書の諸本においても区々であり、字形の近似による誤写とも考えられるので、系統を決定づけるには決め手を欠く。ここで注目すべきことがある。法然が『逆修説法』『選択集』で引用する『般舟三昧経』は厳密には一巻本にも完全には一致しないことである。言うなれば法然は『往生要集』が引用する三巻本を引用しているが、「念我名」が出てくる一巻本の後半部分を三巻本の当該箇所に置換した形で引用していることになる。

ここで『選択集』における『般舟三昧経』の引用文は道綽『安楽集』所引の『般舟三昧経』からの影響であるのかという佐藤氏の指摘（傍線⑤）について検討する。

『安楽集』	阿弥陀仏。語是菩薩言。欲来生我国者。常念我名莫有休息。如是得来生我国土[20]
『選択集』	弥陀自説言　欲来生我国者　常念我名莫令休息。[21]

この比較のみを見ると確かに『安楽集』からの引用であるとも捉えられようが「阿弥陀仏語是菩薩言」と「弥陀自説言」、「有」と「令」の相違があり、完全には一致しない。すでに『往生要集釈』等の自説不自説からの流れを確認しており、また末尾の【表】にあるように『逆修説法』で引用する「即得往生」は一巻本を引く善導『観念法門』からの影響が見られる。このことを勘案するに、もちろん法然は『安楽集』を披閲しているであろうが佐藤氏が想定するような『安楽集』からの直接的な影響ではないであろう。

また『選択集』における「選択」概念は弥陀・釈迦・諸仏同心の「選択」であって、[22]善導を三昧発得の師、さらには弥陀の化身として捉えることが重要となる。[23]法然自身が『選択集』十六章で述べている様に、たとえ道綽が善導の師とはいえ三昧発得を体得していない道綽を「選択」概念の根拠にすることがあろうかということも理由としてあげられよう。

五、『古本漢語灯録』の問題

最後に前述の傍線⑥について問題を指摘しておく。金沢文庫蔵『往生要集鈔』と同蔵『往生要集釈』は『往生要集』大文第八念仏証拠文からの引用であるので、ともに「念我」とあり『般舟三昧経』三巻本からの忠実な引用である。この金沢文庫蔵『往生要集鈔』は法然滅後八年にあたる承久二年（一二二〇）の書写奥書があり、同蔵『往生要集釈』は良忠の弟子良聖（一二三四―没年不明）手沢本である。ともに法然の活躍した時代に迫る資料である。

一方、元禄年間（一六八八―一七〇四）に書写された恵空（―一七二一）所持本の系統に位置付けられる『古本漢語灯録』（大谷大学蔵本、善照寺蔵本）と義山（一六四八―一七一七）開版『新本漢語灯録』の当該箇所は「念我名」とある。[24]従来この箇所は『往生要集』に引く三巻本の「念我」と引用しなければならないが、文章は三巻本のままで、「念我」の箇所だけ「念我名」とするのである。『古本漢語灯録』は、法然研究における一級の資料であることは周知の事実であるが現存本は江戸時代の書写であり、『新本漢語灯録』も江戸時代の成立であることを勘案するに、「選択我名」について相当程度熟知していた者が『古本漢語灯録』所収の『往生要集釈』に「名」の文字を加え、『選択集』所説の「選択我名」と整合性を図ろうとしたと推察される。その作業は法然自身ではないであろうことは、本稿で成立過程を考察した通りである。[25]今後『古本漢語灯録』の検討作業の継続が必要であろう。

おわりに

①「念我」から「念我名」へ

『選択集』は「浄土三部経」を基に構成しているにもかかわらず、なぜその構成を崩すような形で『般舟三昧経』から導出される「選択我名」を加えて八種としたのか。

まず法然は源信『往生要集』大文第八念仏証拠門において『般舟三昧

経』の三巻本の「念我」を引用し、『往生要集釈』等ではそれを受けて「自説不自説義」を立てる。その後『逆修説法』では、一巻本の「念我名」へと引用を変更し「彌陀自言」を立て、さらに『選択集』で「選択我名」に昇華していく成立過程を見た。法然はここでは文献学的な知見のもとに、直接三巻本と一巻本とを比較した結果「念我名」の一巻本に変更した訳ではなく、その移行の理由として法然の善導への傾倒（偏依善導一師）が挙げられる。

②「偏依善導一師」

三巻本（「念我」）から一巻本（「念我名」）への移行の理由は、善導が『観念法門』で引用するのが一巻本によっているからだと考えられる。この一巻本を引用する『観念法門』の引用は『往生要集』大文第六別時念仏門が引用する。『往生要集釈』等ではいまだ「自説不自説義」であったのが『逆修説法』の「八種選択義」の素地である「凡ッ念佛往生之勝ル「于諸行往生ニ有ニ多義」」において「彌陀自言」へと展開するが、その背景には善導への傾倒が予想される。

③「選択我名」の必然性―淵源としての『往生要集』―

「自説不自説」から「彌陀自言」への過程は前述の通りであり、『逆修説法』所説「八種選択義の素地」と『選択集』「八種選択義」の対応関係を見ると、『逆修説法』は阿弥陀仏を中心とした順番になっており「彌陀自言」は三番目に挙げられている。『往生要集』が引用する『般舟三昧経』の「念我」について長年逡巡していることが窺える。それが『選択集』では「浄土三部経」を軸に構成されるので、最終章で唐突に追加挿入したように感じられるが、「選択我名」は『往生要集』大文第八念仏証拠門に淵源があって、『選択集』が「浄土三部経」を軸に構成した時でさえ、除くことができない程、熟考を重ねてきた結果である。

『一巻本』
阿弥陀仏報言。
欲来生〔　〕者
當
念我名。
莫有休息。則得来生
『大正蔵』で異同なし。
『観念法門』
阿弥陀仏報言。
欲来生〔　〕者
當
念我名。
莫有休息。即得来生
『往生要集』が引く『観念法門』
阿弥陀仏報言。
欲来生〔　〕者
常
念我名。
莫得休息。即得来生
『逆修説法』
欲来生我国者
當
念我名
莫〔一〕休息。即得往生
『土川本』脚註：元禄版（義山版）は「有」。
『選択集』
欲来生我国者
常
念我名
莫令休息
『土川本』
『往生要集鈔』
二　自説不自説。謂諸行阿弥陀如来不説自。當修之念仏。説自
當
念我
『往生要集釈』
二　自説不自説。謂諸行阿弥陀如来不説自。當修之念仏。説自
當
念我
『往生要集釈』
二者自説不自説。謂諸行阿弥陀如来不自説。當修之念仏。仏自説
當
念我名
（承久二年本）
（良聖手択本）
（谷大本・善照本、共に江戸期書写）
『往生要集』が引く三巻本
阿弥陀仏言。〔　　〕欲来生我国者。
當
念我数数。當専念
莫有休息。如是得来生我国
『大正蔵』原高野山正智院蔵古写本。＝當
甲：天保十年刊本。＝當
乙：承安元年写青蓮院本＝常
『三巻本』
阿弥陀仏。語是菩薩言。欲来生我国者。
常
念我數數。常當守念。
莫有休息。如是得来生我国。
『大正蔵』で異同なし。

註

（1）増土川勧学宗学興隆会編『選択本願念仏集』（昭和八年、昭和十一年訂正再版を使用、以下『土川本』）一二三頁五行―一二六頁一行。改行、句読点、傍線は筆者による。以下同様。

（2）『浄土宗大辞典』では「八選択」と立項されているが、浄土宗二祖弁長（一一六二―一二三八）や良三祖良忠（一一九九―一二八七）は「八種選択」の語を使用し、また本稿は後述の藤堂恭俊氏の論考に依る所が大きいので、氏が使用する「八種選択義」を使用する。

（3）拙稿「法然『往生要集』諸釈書の六義について」（『佛教大学大学院紀要』三四、二〇〇六年）

（4）藤堂恭俊「法然の偏依善導と八種選択義」（同『法然上人研究』一〈思想編〉、山喜房仏書林、一九八三年）三六七頁。

（5）安達俊英「法然上人における選択思想と助業観の展開」（『浄土宗学研究』一七、一九九一年）。

（6）安孫子稔章「『逆修説法』二七日所説の念仏勝義性を示す八文について―『選択集』所説八種選択義との対比を通じて―」（『浄土学』四九、二〇一二年）。

（7）佐藤健「法然浄土教と道綽浄土教―『選択集』および法語における『安楽集』の影響と顕彰―」（『佛教大学総合研究所紀要』（別冊：『法然浄土教の総合的研究』）二〇〇二年）

（8）角野玄樹「『逆修説法』第二七日における八種義の成立」（『佛教大学仏教学部論集』九八、二〇一四年）

（9）拙稿「法然「八種選択義」の淵源―『往生要集』から『選択集』へ―」（『浄土宗学研究』四一、二〇一四年）

（10）『浄土宗全書』（以下『浄全』）一五巻一二八頁下段八行―一三〇頁上段二行。

（11）石井教道編『昭和新修法然上人全集』（平楽寺書店、一九五五年、以下『昭法全』）二五頁一四行―二六頁七行。浄土宗総合研究所編『黒谷上人語灯録写本集成1（善照寺本古本漢語灯録）』（思文閣出版、二〇一一年）九五頁五行―九六頁七行。

（12）『浄全』一五巻一二九頁下段一九―二〇行。

（13）『大正新修大蔵経』（以下『大正蔵』）一三巻八九九頁上段二十九―中段一行。

（14）『浄全』一五、一〇八頁上段一七行―一〇九頁下段四行。

（15）『佛教古典叢書古本漢語燈録』七巻二五頁六行―、『昭法全』二四四頁九行。

（16）浄土宗総合研究所編『黒谷上人語灯録写本集成1（善照寺本古本漢語灯録）』（思文閣出版、二〇一一年）一八〇頁三行―一八二頁六行。

（17）『佛教古典叢書古本漢語燈録』七巻二五頁一〇行―、『昭法全』一二行―。

（18）『土川本』一二五頁四行―。

（19）『土川本』一二五頁四―七行。

（20）『大正蔵』四七巻一五頁上段二二行。

（21）『土川本』一二五頁五行。

（22）安達俊英「法然上人における選択思想と助業観の展開」（『浄土宗学研究』一七、一九九〇年）

（23）林田康順「『選択集』における善導弥陀化身説の意義～選択と偏依～」『仏教文化研究』四二・四三合併、一九九八年）、同「法然上人における選択思想の成立～選択と偏依～」（『印度学仏教学研究』四七（二）、一九九九年）

（24）『昭法全』二六頁校訂註⑫参照。

（25）また拙稿「法然『往生要集』諸釈書の六義について」（『佛教大学大学院紀要』三四、二〇〇六年）においても同様の例を指摘しているので参照されたい。『阿弥陀経釈』（『古本漢語灯』所収）所引の『往生要集釈』等の六義のうち「自説不自説」の名称が「本願非本願」になっているが、これは少なくとも良忠以降の変化であると推察している。

「諸行本願義」の性格と位置付け

吉田淳雄

一、はじめに

法然上人（一一三三～一二一二、以下尊称略）の出現によって、日本の浄土思想は大きな転換点を迎えた。法然は、称名念仏こそが末代に生きる罪濁の凡夫を済度するために阿弥陀仏が本願として選択した唯一の行であるとする「選択本願念仏」説を唱え、称名念仏のみが本願行でありそれ以外の諸行は非本願の行であると主張し、大きな波紋を起こしたのである。

法然門下の上足の一人である覚明房長西（一一八四～一二六六）は法然の死後、出雲路の住心房覚愉（一一五八～一二三三）に学んで、師説とは異なる「諸行本願義」を主張するに至ったという。「諸行本願義」とは、「念仏以外の諸行も念仏と同様に仏が本願において誓われた浄土往生の行であるという説」[1]である。このような「諸行が本願行か非本願行か」という議論は、法然によって諸行非本願の教説が提示されるまで存在しなかったのであり、「諸行本願義」は「諸行非本願説」の対概念（アンチテーゼ）として出現したものと捉えるべきであろう。

管見の限り、「諸行本願義」なる術語の明確な初出は、東大寺凝然（一二四〇～一三二一）の『浄土法門源流章』（以下『源流章』）である。[2]『源流章』は、インド・中国・日本の三国に亘る浄土教の歴史を通観した、我国ではじめての典籍である。『源流章』では法然門下に関して詳細な記述がなされており、古くから法然門下を研究する上で欠かすことのできない資料として重用されてきた。わけても長西に関する記述は、凝然が二十二歳の時に長西晩年の善導『観経疏』講筵に連なった「面授の弟子」であることから[3]「尤も信用すべき」[4]ものとみなされている。

後述するように『源流章』では、長西およびその流れを汲む「九品寺流」の人師たち、および南都を中心とした法然とは直接のつながりを持たない人師たちの所立を、共に「諸行本願義」と捉えており、それ以降、「諸行本願義」は、狭くは長西の所立を指し、広くは鎌倉時代以降の「九品寺流」乃至「非法然系」の浄土思想全般を示す術語として用いられ、現在に至っている。

凝然が「諸行本願義」と呼んだ諸師については、長西も含めて著作の多くが散佚しており、現存する典籍も未翻刻のものが大半で、その思想内容には不明瞭な点が多かった。また事蹟についても、利用参照される資料がかなり限定されており、研究が進まない状況が長く続いた。[5]

しかし近年、中世仏教史の研究が進展し、資料の翻刻紹介なども進

んだ[6]ことで、「諸行本願義」の人師たちに従来とは違った角度から光が当たるようになりつつある。本稿では、『源流章』所載の「諸行本願義」諸師の事蹟を再検討した上で、近年の研究成果を紹介参照しながら、「諸行本願義」を捉え直す一つの視点を述べてみたい。

二、「諸行本願義」の人師たち～各系譜資料の対照～

『源流章』で「諸行本願義」の諸師が記されているのは、長西の系統（九品寺流）について述べた部分と、法然（源空）の所立に依らずに浄土教を弘通した人物を紹介した部分との二箇所で、ここは『源流章』一部の最末部分にあたり、両者は連続した形で記述されている。[7]『源流章』で名が挙げられている人師は以下の通りである。

＊九品寺流に連なる諸師

①澄空（如輪房）　②理圓　③覚心　④覚阿　⑤西覚　⑥阿弥陀房
⑦禅信　⑧了敏　⑨空寂　⑩十地　⑪道教　⑫上衍　⑬証忍
計十三名（派祖長西は除く）

＊法然の所立に依らない英哲

⑭住心（覚愉）⑮良遍　⑯眞空　⑰悟阿　⑱制心　⑧了敏　⑲圓照
計六名（了敏は重複のため除く）

凝然はこれらの諸師を列挙した後に、

住心・良遍・眞空等の師は皆な諸行本願の義を立つ。長西の所立と一同契會せり。悟阿の所立は亦は本願亦は非本願なり。第十八願に依て此の義を成ぜり。[8]

と述べて、住心・良遍・眞空等の所立が長西の所立と同じく「諸行本願義」（悟阿の所立は「本願亦非本願」の義）であることを示し、両者の近親性を示唆している。

ところで、中世から近世にかけて、法然の門流においては「系譜資料」と称される、師弟関係を図示した資料が各種編纂された。これら系譜資料においては、いかなる人が「諸行本願義」の人師とされたのであろうか。表1・表2にて以下の資料を対照整理してみた。

・凝然『浄土法門源流章』　応長元年（一三一一）成立　『浄全』巻十五所収
　参考／凝然『内典塵露章』　成立年不詳　『仏全』巻三所収
・堯恵『吉水法流記』　永和元年（一三七五）成立　牧哲義「『吉水法流記』『法水分流記』の翻刻とその研究」（『東洋学研究』三〇、一九九〇）所収
・静見『法水分流記』　永和四年（一三七八）成立　野村恒道・福田行慈編『法然教団系譜選』（二〇〇四）所収
・融舜『浄土惣系図』〈西谷本〉　永正三年（一五〇六）成立　『法然教団系譜選』所収
・袋中『浄土血脈論』　天正二年（一五八三）～元和九年（一六二三）成立　『続浄』巻十七所収
・鸞宿『浄土伝灯総系譜』巻下　享保十二年（一七二七）頃成立　『浄全』巻十九所収

この対照によって、『源流章』の影響の大きさがあらためて実感される。前述のように、『源流章』では九品寺流と非法然系の浄土教者たちが「諸行本願義」として一括されているが、この形態は後発の系譜資料においても基本的に踏襲されている。また、全資料を通じて、ある程度まとまった記事があるのは大半が『源流章』所載の人師である。『源流章』所載の人師が典型的な「諸行本願義」の人師と認識され、それが踏襲継承されてきたことが確認できよう。

事蹟に関する記事はどうであろうか。後述するように、記事内容についても梗概は継承されていると見てよい。だが、そもそも『源流章』は浄土教についての通史書であり、記載されるのは必然的に浄土教に関係する事項が中心になると考えられ、その点は後発の系譜資料においても同様である。[9]『源流章』の記事内容の特徴を読み取るためにも、その人物の全体像を知ることが必要であろう。

そこで、『源流章』所載の「諸行本願義」人師十九名について、『源流章』の記載内容を記し要点を抜き出した上で、系譜資料やその他の資料も参照しながら、その事蹟・人物像を検証し、彼らの思想傾向を把握する上での手がかりを探してみることにしたい。調査結果の表示に関する凡例は以下の通りである。

一、『源流章』のテキスト、その要点（▽）、総合的な事蹟あるいは特記事項（▼）の順に掲載した。

一、表1～3の対照に使用した系譜資料については〔総〕（＝『浄土伝灯総系譜』）のように略号を使用した。

一、引用テキストは前頁に掲げた典籍を使用し、原則として新字体を用いた。また返り点、送り仮名、出所頁数は割愛した。

三、「九品寺流」諸師の事蹟

①澄空（如輪房）②理圓

〔源〕證空理円両上人者宗研天台説法流美。兼随長西宗学浄教。法蔵比丘五劫思惟唯思修行両哲諍論。西公作章名五劫思惟諍論鈔。即決判両英諍論。即決判云、五劫修行非唯思念。浄影等師如是判故。

▽両名とも天台を研鑽、説法を得意とする。法蔵比丘の五劫思惟について、両名の間で唯思か修行か論争（長西は修行と決判）。

▼①澄空は〔総〕に「号如輪。関白師家息。住洛西千本大報恩寺念仏勧化」とあるように、関白松殿師家（一一七二～一二三八）の息。明院律師と号す。洛西千本大報恩寺に住し、定覚（寛仁頃の人）が主唱した釈迦念仏（釈迦堂念仏）を再興、大いに念仏を弘通した。[10]②理圓について〔総〕には「本為台徒洛陽弘通」、天台僧で京都に教えを弘めたとある。

③覚心

〔源〕覚心大徳。讃州西三谷盛弘浄教。彼処是長西上人建興之寺也。（長西の伝歴あり、中略）上足覚心住彼弘教。

▽讃岐国西三谷にて弘教。倶舎・釈論に通ず（④覚阿の項より）。

▼『源流章』以上の記事は見当たらず。

④覚阿

〔源〕北洛泉涌住持覚阿上人。随覚心公習学浄教。覚心兼学倶舎通鍊

釈論。覚阿随心公兼学倶舎論。

▽③覚心に浄土教と倶舎を学ぶ。泉涌寺住持。

▼覚一房。生没年不詳。『律苑僧宝伝』巻十四[11]によると、智鏡[12]・浄因[13]から律部を学び、憲静から密灌を、忍性[14]から通受の法（律）を受けた。弘安二年（一二七九）前後に相模国飯山寺住持[15]。後に泉涌寺に転住（時期不詳）。

⑤西覚

〔源〕覚心門人有西覚公。兼承証忍大達浄教。

▽③覚心の弟子。⑬証忍にも学ぶ。

▼『源流章』以上の記事は見当たらず。

⑥阿弥陀房

〔源〕阿弥陀公立十六定善義。依玄義釈名門成立義理。

▽善導『観経疏』玄義分釈名門に依って十六定善の義を立てる[16]。

▼一二〇〇～一二七八。系譜資料では「阿弥陀」と表記される。没年について〔惣〕〔総〕は弘安元年三月十五日七十九才と記す。出雲路に住した。良忠『選択疑問答』の問難者、毘沙門堂阿弥か。〔総〕に「依玄義分釈名門立十六定善義。住出雲路而作鈔記弘自立義」とあるが著作は伝わらない。ただし長西述『観経疏光明抄』の「私解」の部分、および『二十願決疑問答』は阿弥陀房の撰述という説が有力[17]。

⑦禅信

〔源〕弥陀公下有禅信公。開敷有功讃仰不倦。

▽阿弥陀房の弟子。開敷に功があった。鑽仰して倦まなかった。

▼〔総〕には「住出雲路弘通」とある。阿弥陀房の後継者であったか。その他の事蹟は不明。〔吉〕では「禅心法師」となっており、また⑱制心を「禅心」と伝える資料が多いことから、⑦禅信と⑱制心が同一人である可能性も考えられる。

⑧了敏

〔源〕知足院了敏大徳。随弥陀公習学浄教修練無懈。

▽阿弥陀房の弟子。東大寺知足院。⑰悟阿の弟子でもある（⑰悟阿の項にも記述あり）。

▼知足院にて悟阿に師事。『本朝高僧伝』巻十四「京北九品寺沙門長西伝」には、了敏は空寂にも師事したとある[18]。

⑨空寂

〔源〕空寂上人多作章疏。大経有五巻疏善導観経疏述八巻記又弘元照弥陀疏集三巻鈔。／先有空寂公。住竹林寺弘持浄教大施化導。長西門人学解神足。後至甲斐国弘浄土教（⑮良遍の項より）

▽『無量寿経』疏五巻・善導『観経疏』記八巻・元照『阿弥陀経疏』鈔三巻などを著す。／長西門下の学解の神足で、良遍に先んじて竹林寺に住し、後甲斐の国に移住（事蹟の記述は⑮良遍の項より）

▼長西門下でも指折りの学僧。良遍に先んじて竹林寺に住する[19]。元照『阿弥陀経疏』の鈔三巻は同書の日本最初の註釈書か。後に甲斐国に移る。著作は散佚したが、坪井俊映氏は金沢文庫に伝存する『観経疏顕意抄』の著者を空寂と推定している[20]。〔総〕ではその思想を「半自力半他力義」と紹介。

⑩十地

〔源〕（記事なし）

▼系譜類にも記事はなし。禅院万寿寺開山・十地房覚空（？～一二八六）か。覚空は天台と南山律宗を学んだ後に浄土門に帰依、二尊院の湛空から円頓戒を受ける。[21] 弘安三年（一二八〇）七月二十九日には道光に円頓戒を授けた。[22]

⑪道教

〔源〕道教上人関東弘教。天台教観講敷弘通。講浄土教広被道俗。門輩非一連続弘化。

▽関東に弘教。天台教観および浄土教を講ずる。門人多数。

▼諱念空。没年について〔法〕に「弘安十丁亥七八亡」、〔惣〕には「弘安十五七月八入」とあるが、干支が一致する弘安十年（一二八七）か。鎌倉新善光寺に住した関東九品寺流を代表する人物で、『観経定善義見聞集』『観経散善義見聞集』『諸行本願義』など著作多数。[23] 叡尊より具足戒を受ける。[24]

⑫上衍 ⑬証忍

〔源〕上衍証忍両哲俱守師蹋住九品寺。恒講浄教紹隆宗義。忍公門人遠近興宗各生門輩。開演甚昌。

▽九品寺に住し、恒に浄教を講じた。⑬証忍には門人が多く、各々宗を興す。

▼⑫上衍については、九品寺に住したこと以外事蹟不詳。⑬証忍は、弘安五年から九年（一二八二～一二八六）にかけて西山深草義の道教顕意（？～一三〇五）との間で法論問答を交わしており、その折の著作として『観経義賢問愚答鈔』（『正蔵』巻八十四所収）が伝わる。[25]

四、「源空の所立に依らざる英哲」の事蹟

⑭住心

〔源〕出雲路住心上人。天台学者。長西上人兼承住心。

▽天台の学者。長西は（法然の他に）住心にも師事した。

▼住心房覚愉。一一五八～一二三三。寺門系の僧。律の法門を訊くために法然を訪問、浄土教の教えも受ける。[26] 出雲路の廬山寺を開創したと伝わる。藤原定家などの戒師として活躍。[27] 孫弟子の真阿（長西の弟子ではない）が鎌倉の浄光明寺に住した。

⑮良遍

〔源〕生馬良遍法印法相英哲。良遍法印道号信願官位居法印権大僧都。法相因明研精究尽深獲奥旨。四十有八棄捨世栄居住生馬大聖竹林寺。随唐招提寺覚盛和上受具足戒。律蔵宗旨通別相状習学研精。陳菩薩戒義有六巻章鈔。明律蔵義造五巻章。陳浄土義作敷巻章。自行利佗唯事浄土。建長四年遷神浄邦于時春秋六十有九。竹林精舎現有遺房。

▽法相の英哲。道号信願。法相因明を究めるも四十八才で生馬大聖竹林寺に隠遁。覚盛和上に戒を受け律に通ずる。戒律に関する著作の他、浄土義を陳べた数巻の鈔あり。建長四年（一二五二）六十九才にて往生。竹林寺に遺房あり。

▼信願（房）良遍、蓮阿、勝願院。一一九四～一二五二。東大寺戒壇院で受戒後、興福寺勝願院に入り、光明院覚遍・東大寺宗

性から法相・因明を学ぶ。講会に盛んに出仕するも、仁治三年（一二四二）四十九歳で生駒大聖竹林寺へ隠遁。隠遁後に浄土教著作『善導大意』『厭欣抄』『念仏往生決心記』を著す。また大悲菩薩覚盛より具足戒を受け、律蔵の宗旨および通別の相状について習学研鑽、菩薩戒義（六巻）、律蔵義（五巻）の章を著すなど、戒律復興に尽力[28]。東大寺知足院を戒律道場として中興したという[29]。〔総〕では良忠は良遍から法相を習ったと記す。

⑯眞空

〔源〕木幡真空上人。本諱定兼官昇律師。三論真言美誉絶倫。真空上人三論名哲。遁世之後専弘真言。事相教相甚致精詳。教相義解辞弁縦横。立敵対論無並肩者。兼研浄教建立義門。曇鸞註論有六巻鈔記永観十因作三巻文集。随覚盛上人受具足戒。住木幡観音院後往関東弘化導引。

▽三論の名哲。遁世後は専ら真言を弘める。兼ねて浄土教を研究し、曇鸞『往生論註』に六巻の鈔記を、永観『往生拾因』に三巻の文集を作る。覚盛から具足戒を受ける。木幡・観音院に住し、後に関東へ移住。

▼廻心（房）眞空、木幡上人。一二〇四～一二六八。藤原定信の子で醍醐寺にて出家。東大寺東南院で三論を修学し、醍醐寺では真言を研鑽。さらに覚盛から戒を受け、円爾弁円からは禅を学んだ。高野山金剛三昧院にも住し、また京都遍照心院（大通寺）の開山ともなり、鎌倉無量寿院に迎えられ同寺で寂した。浄土教に関する著作として、『浄土論註抄』『往生十因文集』『三廟抄』がある。木幡観音院を開創して律を広宣[30]、律僧としての名声が高かった。

⑰悟阿

〔源〕東大寺知足院悟阿上人。習学律並法相。悟阿上人、大弘浄土五祖虬文皆作鈔記。製述繁多数満百巻。特研群疑論飛名邇遐。悟阿門人有制心了敏両哲。倶研浄教大播化導。

▽知足院。律と法相を学ぶ。浄土五祖の著作すべてに鈔記を作り、著作多数で百巻に及ぶ。特に『群疑論』研究で名高い。門人の制心・了敏はともに浄土教を研鑽し大いに化導した。

▼諱良喜〔吉〕または良善〔法〕。〔惣〕〔血〕では良遍の弟子とする。弘安六年十二月十七日没〔吉〕〔法〕（〔惣〕〔総〕は十一月）。知足院にて法相・戒律を究める[31]。群疑論鈔二十五巻、新拾因など浄土教関係の著作百巻に及ぶ。「諸行亦本願亦非本願義」を立てる。なお〔吉〕では西山流（深草義・本山義）との法縁関係が記され[32]、史実とはみなし難いが興味深い。

⑱制心（禅心）

〔源〕制心上人。法相学者。法華玄賛深得幽旨。講敷繁多大立門輩。兼習浄教盛施化導。

▽法相の学者。法華玄賛に造詣深く門人多い。兼ねて浄土教を習い盛んに化導する。

▼知足院にて悟阿に師事。白毫寺に住す。〔法〕では「禅心」だが傍注で「制」とある。〔惣〕〔血〕では「禅心」。〔総〕では禅心と制心を別人とし、所住の寺も禅心は眉間寺、制心は知足院とする。また制心について「法華玄賛殊得其旨」と記している。

⑧了敏（尊観）

〔源〕了敏上人。元学法相後随悟阿。専学浄教講弘行業唯事浄土。

▽知足院。はじめ法相を学び、後に悟阿に従い浄土を専らとする。

▼阿弥陀房の弟子でもある。〔法〕では諱を「尊観」とし、眉間寺に住したと註される。〔惣〕〔血〕の尊観も「眉間寺長老」とされており、⑧了敏と同一人と判断した。〔総〕では了敏と尊観を別人とし、所住の寺も尊観は眉間寺、了敏は知足院とする。

⑲圓照

〔源〕東大寺有円照上人。道号実相。聰叡敏利多聞深悟。大小化制顕密禅教解行通錬無不貫括。随良遍上人学法相研精浄教。随覚盛上人受通門具足戒。随叡尊上人興正菩薩受別受具戒興隆戒壇。住持竹林開善法寺興金山院。講律授戒弘通真言。説法開導徳量多端。兼弘浄教深入幽致。

▽東大寺。良遍に法相と浄教を学び、覚盛・叡尊に戒を受け戒壇を興隆。律を講じ戒を授け真言を弘通、兼ねて浄土教を弘める。

▼実相(房)円照。一二二一～一二七七。父は東大寺厳寛。叡尊・円爾・覚盛・良遍などに師事し、律をはじめ三論・法相・天台・真言・禅など八宗を修学した。建長三年（一二五一）東大寺戒壇院院主、正嘉二年（一二五八）造東大寺大勧進に就任、堂塔の復興に尽くし戒壇院の中興開山となる。文永六年（一二六九）後嵯峨上皇に戒師として授戒。凝然の師。[33]

五、「諸行本願義」諸師の事蹟の特徴

以上、『源流章』所載の十九名の人師の事蹟や人物像について検討したが、その結果から気付いた点を挙げると以下のようになる。

第一に、彼らが皆な浄土信仰を持っていたのは確かであろうが、法然流の専修念仏とは様相を異にし、天台や法相、律などと兼学兼修する傾向が認められることである。九品寺流では天台が多く、非法然系では法相や真言、律など多様である。

第二に、九品寺流の諸師と非法然系の諸師との間に密な人的交流がある点である。彼らは複数の師から諸宗の教えを学び、各々が比較的自由に、独自の見解を立て、時には論争すら行われていた[34]ことが『源流章』の記述からも知られるが、それを可能にした一種の共同体の存在を示唆するのが、弘安三年（一二八〇）に板行された『安楽集』の刊記である。[35]

彼往成所彫刻之板涼燠推移字点尽消爰悟阿数嘆摺写之云絶強抽弘／通之懇志之間続前願王之蹤開斯印板之文願酬上下一部勧進之功将／成貴賤民諸人引導之誠而已

弘安三年庚四月　日　　仏子悟阿

右一部印板三十二枚内奉加衆　四枚（僧十地）　四枚（僧南無）　四枚（僧証忍）

四枚（僧行覚）　二枚（僧律禅）　二枚（僧信阿）　二枚（僧覚阿）　二枚（僧本悟）　二枚（僧法意）

二枚（僧鏡心）　二枚（安養寺）　一枚（僧了意）　一枚（僧観真）　模□墨付等已下一貫五百（尼妙福）

悟阿を中心に、数名の共同出資で典籍版行事業を行った貴重な記録である。十地・証忍・覚阿など九品寺流および非法然系として『源流章』

に記載される諸師の名が見られる一方、同時代に京都を拠点に活動していた鎮西流の良忠や、西山流の顕意などの名は見られない。このことは、「諸行本願義」と「諸行非本願」の立場に立つ他の法然門流との間に、人的交流という面で一線が引かれていたことを示唆しているのではなかろうか。

第三に、九品寺流・非法然系を問わず、彼らの事蹟に「戒律」に関する記述が多く見られることである。後述するように当時は、俊芿・覚盛・叡尊らによって本格化した中世南都の戒律復興運動の最中であったものの、良遍・眞空・圓照といった覚盛の次の世代で戒律復興の中心を担った者や、その周辺にあった者たちが、みな浄土信仰を併せ持っていたことは、はたして偶然であろうか。『源流章』の著者である凝然自身も、華厳と律を本宗とし、圓照の後を承けて東大寺戒壇院に住した戒律の大家であったことも考慮すると、この戒律復興の動向と「諸行本願義」との間には、何らかの関連があるのではないかと推量される。

六、中世における戒律の復興と霊芝元照

中世南都の戒律復興運動について、先学の研究に基づきながら通観してみよう。

南都における戒律復興運動の嚆矢とされるのは、中ノ川の実範（？～一一四四）である。実範は興福寺に学んだが、常に戒律の絶えたことを遺憾とし、律書を探求して戒壇式を作ったという。[36] この実範の孫弟子にあたるのが解脱房貞慶（一一五五～一二一三）で、その弟子である覚心（覚真）・戒如（共に生没年不詳）を経て、戒如の弟子である覚盛（一一九四～一二四九）・叡尊（一二〇一～一二九〇）の二人によって、名実共に戒律の「復興」が果たされたと見てよい。[37] しかし覚盛・叡尊によるこの「復興」は、文字通りの意味に捉えられるものではない。それは、鑑真以来の律宗教学の伝統（南山宗に相部宗を兼学するもの）を単に踏襲・復活させたものではなく、新来の宋代の南山律宗教学、すなわち霊芝元照（一〇四八～一一一六）をはじめとする「資持家」の教学に立脚しつつ、独自の展開をとげたものであるという。[38] 覚盛らはそうした教学的な裏付けにより、鑑真以来の「三師七証」を請じての受戒から、仏前での自誓受戒への大転換に踏み切ったのである。その元照の『四分律行事鈔資持記』（『資持記』）を将来したのは、京都泉涌寺の開山で、いわゆる「北京律」の鼻祖たる俊芿（一一六六～一二二七）であった。後、戒如によって『資持記』は南都へ持ち込まれ、興福寺の常喜院を中心に研究されるようになり、覚盛らの「復興」の背景の一つとなったことが明らかにされつつある。[39]

戒律「復興」運動の教学的背景をなした元照は、律僧であると同時に浄土教者としても名高く、既に先学によって、鎌倉時代の浄土教における元照の影響の大きさが指摘されている。[40] 元照は当時最先端の宋代仏教の、戒律・浄土教の両面にわたる巨頭ではあったが、良遍や眞空といった学行兼備、学徳の誉れ高い僧侶たちが単なる「流行」として元照に倣ったとは考えがたい。彼らが元照の教説を受容したのには、何らかの必然的な理由があったのではないだろうか。

七、「禅律仏教」という枠組み

この疑問に対して近時、明快な解答を提示したのが大塚紀弘氏である（『中世禅律仏教論』〔二〇〇九〕）。大塚氏は中世仏教全体を俯瞰し、「禅律仏教」という新たな枠組みを提起した。大塚氏の所論について、筆者なりに要約してみよう。

平安時代の末期、末法思想の広まりや戦乱・天災の続発を受け、仏教界には現状に対する危機意識が高まった。真面目な仏教者たちが求道上の課題としたのは、仏教の本来的なあり方とされてきた三学（戒・定・慧）への向き合いである。当時、慧（学解）のみが盛んで戒・定は習学実践とも疎かになっており、とくに上級僧侶（官僧）たちにおいて顕著であった。このため聖・遁世僧と呼ばれる中下級僧侶たちの中から、戒・定を復興することが仏教を復興することになるという認識や気運が芽生え、大きな波となってゆく。彼らが規範としたのが中国・南宋の仏教であった。南宋では戒・定・慧の三学に対応した教（慧）・律（戒）・禅（定）の三院が制度化され（教院の大半は天台宗寺院）、三学を兼学兼修することが奨励されていた。こうした南宋の仏教が、典籍や思想だけでなく制度や建築、習慣といった総合文化として日本に移入され、独自の変容を遂げながら新たな時代の日本仏教のあり方を形成していったのである。

大塚氏は、平安末までの仏教のあり方（体制）を顕密仏教（南都六宗プラス天台・真言の八宗による）、鎌倉時代以降のそれを禅律仏教（八宗プラス禅・浄土の十宗、律は各宗共通）と呼んでいる。弘法大師空海（七七四～八三五）は真言宗以外の仏教をすべて「顕教」に一括し「密教」（真言宗）を対等の存在として併置したが、禅律仏教では三学の「戒」を律、「定」を禅が担い、残りの全宗を「教」へと収める形になっている。しかし見方を変えれば、律と禅はすべての「教」の基盤と位置づけられ、兼学兼修すべきものとなるので、顕密仏教がそうであったように、排除ではなく併存を指向しているといえるだろう。徒に律と禅の優位を説くものではなく、先述の「十宗」にも現れていたように、八宗に加えて浄土教も一宗として位置付けた上で、教律禅（戒定慧）の兼学兼備を目指すものであった。

禅律仏教が紹介され普及し、やがて定着、主流化していくのが鎌倉時代から室町時代にかけてである。宋代の仏教は、すでに平安末期から、帰国した入宋僧や交易によって到来した典籍によって徐々に知られるようになっていたが、大きな画期となったのは建暦元年（一二一一）に俊芿が大量の典籍と共に帰朝し、泉涌寺が建立されたことであった。大塚氏は、泉涌寺という「場」が有した特筆すべき重要性を指摘している。戒・定の復興には文献・思想だけでなく実践の場が必要であったが、俊芿によって南宋の仏教が「文化」の領域まで含めて移入されたことで、それが実現、加速化されたのである。律僧集団や禅僧集団は、南宋を規範とした独自の服装や作法を導入することで他との差別化をはかり、「律家」「禅家」が形成されてゆく。宋の仏教文化すなわち禅律仏教の影響は宗派を超えて広まり、例えば僧侶の名前は従来の房号から道号へと変化した[41]。

このような趨勢の下、鎌倉期以降全国各地に南宋の律院や禅院を意識

した新たな寺院が続々と建立されていったが、鎌倉前期に教院を規範として建立された寺院は京都の泉涌寺や大慈園寺を数えるのみで、後に両寺は律院を称するようになる。こうした中で、鎌倉末期に教院興行を掲げる新たな僧侶集団として、大塚氏は京都西山の往生院（後の三鈷寺）を拠点に活動した康空およびその門弟の仁空ら「三鈷寺流」に注目する。西山流本山義とも称されるこの集団は、天台・真言・円戒・浄土の四宗兼学が特色で、廬山寺や二尊院もその影響下に置いたが、その教院興行は必ずしも成功したとはいえなかった。しかしそれは、三学の兼学兼修による仏教復興を目指した禅律仏教の一端を担うものであり、禅律仏教という枠組みによって中世仏教史上に正しく位置付けることができる。

以上、大塚氏の所論をまとめてみた。平安末期から鎌倉時代にかけて、「鎌倉仏教」などと特筆される仏教改革の気運が高まったことは周知の事実であるが、大塚氏はこれを、「末法の時代における戒定慧三学への向き合い」という点で把握し、「禅律仏教」という視座を提示したのである。その視座に立つと、俊芿の首唱した北京律や南都で「復興」された戒律は教律禅の「律」を、禅宗や泉涌寺の十六観堂に象徴される天台流の観想念仏は「禅」を、それぞれ担うものであり、「教」に偏重した当時の仏教を是正する重要な柱として、時代が求める仏教として隆盛したことが納得できる。こうした大塚氏の所論は、大枠において首肯しうるものと筆者は評価したい。

八、「禅律仏教」としての「諸行本願義」

大塚氏のいう「禅律仏教」の特徴は、また「諸行本願義」の特徴と合致する点が多く、またそう捉えることで明瞭に理解できる面も多い。ここからは、大塚氏をはじめとした近年の研究成果を援用することで、「諸行本願義」に関して何が見えてくるのか、筆者の見解を述べてみたい。

まずは九品寺流の性格と位置づけである。大塚氏によれば、泉涌寺は当初、俊芿が留学時に学んだ律院と教院を模範として建立されたと考えられ、修学の柱は律宗と天台宗であった。しかも、南宋の教院を特徴づける堂舎である十六観堂が設けられるなど、天台系の浄土教を研学実践する一大拠点でもあったという。

九品寺流の祖である長西は泉涌寺にて俊芿に師事している。それ以前、法然滅後に師事したのは住心房覚愉であった。[42] 法然も覚愉も元々は天台僧である。先に指摘したように、九品寺流の諸師には天台系の者が目立ち、泉涌寺との縁も④覚阿を筆頭に浅からぬものがある。それは派祖長西からのいわば伝統であり、九品寺流の実態は天台浄土教と北京律を基盤とする浄土思想と見ることができるのではないか。

一方、非法然系の諸師たちはいずれも南都系の仏教者である。先述したように、彼らの浄土信仰の基盤となったのは霊芝元照であった。俊芿によって将来された『資持記』が南都に到り、盛んに研学弘演されると共に、元照の他の著作とりわけ浄土教典籍にも注目が集まり、律僧たちの間に浄土信仰が定着していったのであろう。⑨空寂がなしたという元照『阿弥陀経疏』の鈔三巻は、元照の浄土教典籍に対する最初期の研究と思われる。空寂は九品寺流として名があげられるが、⑮良遍の前に竹

林寺に住するなど活動の拠点はむしろ南都にあった。

元照における戒律と浄土教の関係について、吉水岳彦氏は以下のように述べている。

元照は、衆生を末法五濁の世に生き、惑業深纏にして自力で悟りを得ることができないものと理解した上で、平素から戒と浄土教の二種の修行を説いていたようである。いついかなる時も戒を受持し、戒体を受けていることを憶いおこし生活することを勧める一方で、五濁悪世の末法時において、惑業と離れられず、悪慣習を自らの力で断てない衆生には、浄土往生以外に悟りの道はないと元照は説いている。[43]

元照における末法時の衆生の実践とは、宗旨を問わず、在家出家を選ばないものであると同時に、現世において悟りを得ることの不可能な衆生に対し、あるべき姿を示す修行と、実質的に救われるための修行を提示したものであったことが理解できよう。まさに諸宗を学んだ元照であるからこそ、すべての衆生に実践可能な戒と浄土教の二法門に着目し、多くの衆生に示したのであろう。[44]

俊芿（北京）および覚盛・叡尊（南都）らによる戒律復興は、三学の復興により仏教を復興しようという大きな改革運動の一翼であった。各宗に通底する基盤として戒律が重視されたことはすでに述べた通りであるが、その根底には、末法の時代において三学を実践する意義とは何か、どのように実践すべきなのか、という問題意識が看取されよう。元照が示した解答は、末法時の衆生は「あるべき姿を示す修行」である戒律と、「実質的に救われるための修行」である浄土信仰を併修することであった。日本中世の（とくに南都系の）仏教者にとって中国宋代の元照は、同様の問題意識を共有する先達であり、規範となったことは疑いない。

以上を踏まえると、『源流章』において「諸行本願義」と呼ばれる人師たちの位置付けは、大きく見直される必要があるだろう。「諸行本願義」は古くから、雑修・併修の浄土教であると軽視ないし異端視されてきた。[45] しかしそれは、法然＝諸行非本願説の立場を正統とする側からの一方的な見方に過ぎない。[46] 長西が法然面授の弟子であった事実によって、九品寺流は「法然門下」の一派に位置付けられてきたが、長西本人はともかく、門流たちにどこまで「法然の流れを汲む」という意識があったのかは疑問である。[47] 彼らは法然とは異なる仏教観を持ち、異なる信仰世界を生きた、まさに「源空の所立に非ざる英哲」（九品寺流の諸師も含めて）であった。諸行本願義以外の他の法然門下諸流は少なくとも諸行非本願説を共有しており、諸行本願義はその点で他の門流諸派と太い一線を画していたといえるだろう。

九、法然との違い ―「三学興行」と「三学超越」―

最後に、その「太い一線」について、もう一歩踏み込んで考えてみたい。

大塚氏の所説によると「禅律仏教」とは、三学（戒・定・慧）のバランスが崩れ、慧学に偏重した状態を是正することで、本来の仏教のあり方を取り戻し、仏教を復興しようという改革運動であった。そのため戒・定を担う「律」「禅」を前面に押し出してはいるものの、慧を担う「教」も含め、三学は兼学兼修されるべきという理念が、改革運動の当事者たちにとって（少なくとも鎌倉時代前期、十三世紀半ば頃までは）当然の

前提とされていたのである。三学を如法に実践することは末法の世では不可能かもしれないが、とにかく現世を生きる間は三学の実践を目指すという方針であり、大塚氏は「三学興行の思想」と呼んでいる。[48]

しかし法然の場合、同じく「三学」に注目しながらも、そのスタンスは全く異なっていた。周知のように法然は「三学非器」という述懐を残しており、そこでは

おおよそ仏教多しといえども、所詮戒定恵の三学をば過ぎず。所謂小乗の戒定恵、大乗の戒定恵、顕教の戒定恵、密教の戒定恵なり。しかるに、我がこの身は、戒行において一戒をも保たず。禅定において一つもこれを得ず。人師釈して尸羅清浄ならざれば、三昧現前せずと言えり。また、凡夫の心は、物に従いて移り易し。例えば、猿猴の枝に伝うがごとし。真に散乱して動じ易く、一心静まり難し。無漏の正智、何によりてか起こらんや。もし、無漏の智剣なくば、いかでか悪業煩悩の絆を絶たんや。悪業煩悩の絆を絶たずば、何ぞ生死繋縛の身を、解脱することを得んや。悲しきかな悲しきかな、いかがせんいかがせん。ここに、我等ごときは、すでに戒定恵の三学の器に非ず。この三学の外に、我が心に相応する法門有りや。我が身に堪えたる修行や有ると、万の智者に求め、諸の学者に訪いしに、教うるに人もなく、示す輩もなし。[49]

と述べられ、仏教イコール三学としながらも、三学の実践が不可能な自己を嘆き、「三学以外の法門」を求めている。「三学以外の法門」とは、つまり「仏教ではない仏教」ということであり、「教うるに人もなく、示す輩もな」いのも当然であろう。結局、従来の「三学＝仏教」は「聖道門」として限局され、新たに「仏教ではない仏教」として「浄土門」が立てられた。[50]三学を復興するのではなく、三学の不可能性の自覚に立った上で、三学とは異なる修道体系を求めたのである。大塚氏は、法然のこうした発想を「三学超越の思想」と呼び、後者の例として法然に加え晩年の日蓮を挙げている。また、道元についても、三学の一つである定を担う禅から、禅の実践によって自ずから三学が成ずるという考えへの変化が看て取れ、「三学興行の思想」から「三学超越の思想」への傾斜を指摘している。

法然・道元・日蓮らが「三学超越の思想」を樹立しえたのは、「専修」という立場・方法に因るところが大きい。「専修」とは、単に一行に徹するということではなく、一行に徹することでかえって仏教全体を包摂するという論理であり、その背景には吉津宣英氏が指摘した「全一のイデア」すなわち、本来は部分（「一」）であったはずのものがそのまま全体（「全」）を包摂してしまう論理・発想（イデア）を想定できるであろう。吉津氏によるとそれは、教理的には法蔵の「別教一乗」思想（一つの教えを他と峻別し最上位に置こうとする）と元暁の「和諍」思想（異質なものの会通を目指す）とが融合した独特の一乗思想で、歴史的には日本華厳宗の成立において顕在化したという。そしてこのイデアは以後の日本仏教思想史に通底する論理となっており、称名念仏の一行を「選択」してそこに全仏教を包摂しようとする法然浄土教も、そのような「全一のイデア」を継承したものと把握されている。[51]日蓮・道元にも同様の論理・発想をみることができることは、平岡聡氏も近著において指摘している。[52]

このように見ると、法然の浄土思想と「諸行本願義」とは、「三学」への向き合い方、ひいては仏教観が全く異なっていることが知られる。後代、法然に端を発する浄土思想が日本仏教の中で勢力を伸ばし、宗派として永続したことでその影に隠れることになったが、中世においては、それとは違った仏教観に基づく浄土思想が併存し、一定以上の存在感を持っていた。「諸行本願義」はそのように把握され、位置付けられるべきと提起したい。

十、おわりに

以上、『源流章』所載の諸師の事蹟を起点として、最近の研究成果を参照しながら、「諸行本願義」の性格と位置付けについて検討してきた。最後に、今後の研究の課題や展望を示してむすびに変えたい。

「諸行本願義」諸師の事蹟について、当初は以前から調査していた律系・南都系の資料に加え、禅系・天台系などの資料に調査対象を拡大する計画だったが、いわゆるコロナ禍により資料調査が充分にできなかったことを遺憾とする。また、紙幅の関係で結果の表示もごく簡略化せざるを得なかった。今後も調査を続け、自らが示した見通しを検証してゆきたい。

また本稿執筆により、法然と「諸行本願義」との接点に位置する覚明房長西という存在の興味深さがあらためて浮かび上がった。長西の所立は、当時の「諸行本願義」から見ると異色の存在であったと伝えられているが[53]、かつて筆者が『選択本願念仏集名体決』を中心に行った考察[54]でも、長西は諸行による往生を「経説」ということで確かに認めてはいるものの、積極的に諸行往生を説くということはなく、実践上はむしろ否定的に扱っているなど、「諸行本願義」としての異色さの一端を窺うことができた[55]。長西の著作については、前述のように近時佐竹真城氏らによって翻刻紹介が進んでおり、一次資料に基づいた長西思想の解明も今後進めていきたい。

「諸行本願義」は現在の宗派の枠組みを超えて展開された浄土思想であり、研究には中世仏教全般を視野に入れ、宗派を横断した知見を駆使する必要がある。浅学非才の筆者には困難な課題であり、諸賢のご指導ご教示を心よりお願い申し上げる次第である。

【注】

（1）『浄土宗大辞典』〔一九七六〕「諸行本願義」の項目。佐竹真城氏は「諸行本願義」の定義・説明として妥当であると評価している（同氏「長西の「諸行本願義」考―「浄土疑芥」を通しての再検討―」『宗学院論集』八八、二〇一六）。なお、「諸行本願・非本願」の議論は必然的に「諸行往生・不生」の議論とも関連するが、この両者は分けて考えるべきであることは言うまでもない。

（2）正嘉元年（一二五七）に常陸国の住信が著したとされる『私聚百因縁集』巻七「我朝仏法王法縁起由来」には、法然の門流についてふれた箇所があり、そこでは長西を「長西〈九品寺之諸行本願之元祖〉」としている（『新仏全』九二・一八五b。〈　〉内は割註）。しかし、現行『百因縁集』の構成は正嘉元年当時のものではない可能性があり、この箇所の記述によって当時の関東浄土教の実態を探ることには注意を要する、との研究が発表されている

こともあり（湯谷祐三「『私聚百因縁集』と檀王法林寺蔵『枕中書』について」『名古屋大学国語国文学』八四、一九九九）、ここでは『源流章』を最古の資料とみておきたい。。

（3）凝然『維摩経疏菴羅記』巻九（『新仏全』一三・一一〇b～c）。

（4）住田智見『浄土法門源流章解説』〔一九二五、再刊一九七八〕三六三頁。

（5）「諸行本願義」に関する研究としてまとまったものは、石橋誠道『九品寺流長西教義の研究』〔一九三七〕、安井廣度『法然門下の教学』〔一九三八〕、石田充之『日本浄土教の研究』〔一九五二〕、『鎌倉浄土教成立の基礎研究』〔一九六六〕、『法然上人門下の浄土教学の研究・下』〔一九七九〕など。論文は、宮崎圓遵「金沢称名寺と浄土教」（『龍谷学報』三〇九、一九三四）、櫛田良洪「浄光明寺の学風をめぐって」（『仏教史研究（日本仏教史学）』三、一九六八）、坪井俊映「鎌倉における諸行本願義について」（『金沢文庫研究』一四―五、一九六八）など。この他、「法然浄土教批判」「長西」「南都浄土教」「鎌倉の浄土教」などを扱った論考にも記述が散見される。

（6）佐竹真城「金沢文庫蔵『浄土論注要文抄』の諸問題」（『眞宗研究』五六、二〇一二）、同「金沢文庫蔵『浄土論注要文抄』撰者考」（『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』一二、二〇一二）、同「『浄土法門源流章』所説の長西教義考―「浄土疑芥」との比較を通して―」（『仏教学研究』七三、二〇一七）、同「称名寺聖教『浄土論注要文抄』（仮題）について（1）概要と上巻翻刻」（『金沢文庫研究』三四〇、二〇一八）、同「称名寺聖教『浄土論注要文抄』（仮題）について（2）下巻翻刻」（金沢文庫研究』三四一、二〇一八）、赤松信映・西村慶哉・佐竹真城「共同研究 称名寺聖教『法事讃光明抄』について（1）概要と巻一翻刻（『宗学院論集』九一、二〇一九）、佐竹真城「称名寺聖教『往生礼讃光明抄』翻刻」（『日本研究』六〇、二〇二〇）、同「称名寺聖教『往生礼讃光明抄』について」（『仏教学研究』七六、二〇二〇）。

（7）『浄全』一五・五九九b～六〇一b。ちなみに凝然は、法然門下の上足として、幸西・隆寛・証空・聖光・信空・行空・長西の七人を列挙しているが、そのうち具体的かつ詳細な記述がなされているのは、幸西・隆寛・証空・聖光・長西の五人であり、記述される順序も上記の通りである。こうした記述の順序には、凝然なりの法然門下諸師の思想理解やその位置付けが反映されていると考えるべきであろう。

（8）『浄全』一五・六一〇b。

（9）『浄土伝灯総系譜』においては『源流章』に記述されない事蹟が大幅に盛り込まれている例があるが、これは江戸期に入って各種の僧伝や寺誌などが編纂刊行され、以前よりも容易に閲覧できるようになったことに由ると考えられる。

（10）鷲尾順敬編『日本仏家人名辞書』八二三～八二四頁。同書では資料として『総系譜』の他に『塵塚物語』『古今著聞集』を挙げている。

（11）『新仏全』六四・二二三b。

（12）字は明観（生没年不詳）。俊芿の孫弟子に当たる。善導を学んだ後、暦仁（一二三八～三九）の頃入宋して律宗と浄土教を学び、帰国後泉涌寺で両者を弘通した。

（13）字は圓悟、西査とも称す（一二一七～一二七一）。俊芿の弟子で泉涌寺首座。東大寺圓照は正嘉元年（一二五八）に浄因を戒壇院に招いて律疏の講義を受け、その際に「布薩の行儀」「食堂の規式」が伝えられたという（『圓照上人行状』巻中、大塚紀弘『中世禅律仏教論』一〇六頁による）。

（14）字は良観（一二一七～一三〇三）。叡尊の弟子で鎌倉極楽寺開山。非人やハンセン病患者などの救済活動を行ったことで名高い。

（15）「具支灌頂請定」（金沢文庫文書、『鎌倉遺文』第一三六六三号）。

（16）長西の著作と考えられる『観経疏光明抄』の「私解」の部分は阿弥陀房の説とされる。岸章一「金沢文庫所蔵観経疏光明抄玄七第五（？）と同序三第一の本文及びその解説と光明抄研究の一問題」（『宗学研究』一一、一九三五）参照。

(17) 山上正尊「二十願決疑問答影写記」(『宗学研究』九、一九三四)、岸章二「金沢文庫所蔵観経疏光明抄玄七第五(?)と同序三第一の本文及びその解説と光明抄研究の一問題」(『宗学研究』一一、一九三五)。

(18) 『新仏全』六三・九七c。

(19) 『竹林寺略録』(『新仏全』八五・二六五c)。

(20) 「金沢文庫蔵観経疏顕意抄の著者入阿について」(『金沢文庫研究』六四、一九六一)。

(21) 道光『天台菩薩戒義疏見聞』巻一(『続浄』一一・一四九a)。

(22) 清浄華院蔵『円戒譜』(玉山成元『中世浄土宗教団史の研究』〔一九八〇〕による)。

(23) 石橋前掲書、坪井俊映「金沢文庫蔵 観経疏見聞集について—善導教学受容の一形態—」(『印度学仏教学研究』一〇—二、一九六二)など参照。

(24) 道教の叡尊よりの受戒について、『関東往還記』(弘長二年)七月十九日の條には、道教が病床の叡尊に対面を願ったが叶わなかった旨が記されている(『西大寺叡尊伝記集成』八九頁)。一方、「西大寺叡尊像納入文書」の一つである『西大寺有恩過去帳』には、「結縁衆」の一人として「道教」の名が見られ(前掲書、三五四頁上)、現在では受戒していたと見る研究者が多くなっている。

(25) 望月信亨「九品寺證忍の観経義賢問愚答鈔と竹林寺顕意の拙疑巧答研覈鈔」(『浄土教之研究(再版)』〔一九二二〕所収、初出一九一八)参照。

(26) 『明義進行集』巻第三(『法伝全』一〇一七b)。寺門僧であった覚愉は、延暦寺戒壇(大乗戒)ではなく東大寺戒壇(具足戒)において受戒したと考えられ、律への関心が深かったと思われる。

(27) 『明月記』によれば、嘉禄元年(一二二五)二月十三日から安貞元年十一月七日まで複数回、覚愉が定家に授戒したことが知られる。なお覚愉の伝については、拙稿「出雲路の住心房覚愉について」(小澤憲珠名誉教授頌寿記念論集『大乗仏教と浄土教』所収、二〇一五)を参照。

(28) 『律宗綱要』巻下(『正蔵』七四・一九c)、『竹林寺略録』(『新仏全』八五・二六五c)、『律苑僧宝伝』巻十二(『新仏全』六四・二一六a)など。北畠典生「良遍の生涯」(『龍谷紀要』三—二、一九八二)他を参考とした。

(29) 良遍が知足院を戒律道場として中興したことは『蓮阿菩薩伝』のみに見られる記述(『新日蔵』六九・一二二b)で、注意を要する。

(30) 『律宗綱要』巻下(『正蔵』七四・一九c)、『律苑僧宝伝』巻十二(『新仏全』六四・二一六b〜c)など。本城俊澄「眞空律師伝の研究」(『歴史と国文学』一六—一、一九三七)、大塚紀弘「中世都市京都の律家」(『寺院史研究』一〇、二〇〇六)などを参考とした。

(31) 『内典塵露章』「浄土宗」の項(『新仏全』二九・三七b)。坂上雅翁「知足院悟阿と良遍」(『印度学仏教学研究』四〇—二、一九九二)、「知足院悟阿について」(藤吉慈海喜寿記念『仏教学・浄土学論集』〔一九九二〕所収)を参考とした。

(32) 「初帰立信上人後帰道教上人成弟子」とあり、西山深草義の立信円空(一二一一〜一二八四)および道教顕意(一二三八〜一三〇四)との師弟関係を伝え、また悟阿の門流として示導康空(一二八六〜一三四六)など西山本山義(三鈷寺流)を挙げている。

(33) 『東大寺圓照上人行状』巻上〜中(東大寺図書館刊行本〔一九七七〕、翻刻篇一〜八頁)、『律宗綱要』巻下(『正蔵』七四・一九c)など。

(34) 「はじめに」で述べたように、「諸行本願義」は「諸行非本願義」に対するアンチテーゼであり、大枠では一括できてもその主張内容には相違が多く、時として師説を否定することさえあった。九品寺流が早くに法灯を絶ったのも、このような「諸行本願義」の特質が大きく作用したと考えられよう。

(35) 藤堂祐範『増訂新版 浄土教版の研究』〔一九七六〕五〇頁。

(36) 『律宗綱要』巻下(『正蔵』七四・一九a)、『東大寺圓照上人行状』巻上(前掲書翻刻篇・二頁下)など。

(37) 南都における戒律学の伝統と、その「復興」に到るまでの重要人物につ

いての詳細は、蓑輪顕量「南都律学の系譜」（同氏『中世初期南都戒律復興の研究』〔一九九九〕所収）、「戒律復興運動初期の動向」（同）などを参照。

(38) 徳田明本「南山律宗としての西大寺派について」（『南都仏教』一八、一九六六）「東大寺戒壇院戒和上相承について」（『南都仏教』三九、一九七七）、蓑輪「南都律学の系譜」など参照。ただし、覚盛・良遍・叡尊らの戒観はあくまでも法相為本であり、彼らの興律は「瑜伽三聚通受戒」の再興であって各宗共通の戒律であった、それを南山律「宗」の再興とするのは（戒律が宗派化しだした時代に生きた）凝然に始まる、との指摘もある（上田霊城「鎌倉仏教における戒律の宗派化」（『戒律の世界』〔一九九三〕所収、初出一九七五）など）。

(39) 蓑輪「南都律学の系譜」参照。前註でもふれたように、中世初期の南都における戒律の「復興」は元照の律学のみで説明できない点は注意しておきたい。

(40) 鎌倉時代の浄土教学における元照の影響の大きさについては、石田充之「鎌倉浄土教と俊芿律師」（『親鸞教学の基礎的研究 二』〔一九七七〕所収、初出一九七二）、上田晃圓「鎌倉仏教に与えた宋代仏教の思想的背景―その一 浄土教―」（『北畠典生博士還暦記念 日本の仏教と文化』〔一九九〇〕所収）など、すでに先学の指摘がある。しかしそれらはいずれも法然門下に対してであり、非法然系の諸師における元照教学の影響に言及した研究は、石田充之「浄土源流章研究序説―凝然大徳の浄土教―」（『親鸞教学の基礎的研究 二』所収、初出一九五六）程度であった。近時、大塚紀弘氏が着目し大きな業績をあげたことについては本文中で後述する。

(41) 浄土宗（鎮西流）で道号の使用が定着するのは、第四祖・寂慧良暁の世代以降である。

(42) 長西が覚愉と俊芿、さらに道元に師事したことは『源流章』に記されている。拙稿「覚明房長西の修学過程」（宇高良哲先生古稀記念論文集『歴史と仏教』〔二〇一二〕所収）参照。

(43) 『霊芝元照の研究―宋代律僧の浄土教―』〔二〇一五〕一二〇頁。

(44) 前掲書、一二六頁。

(45) 例えば『法然上人行状絵図』（四十八巻伝）巻四十八では、長西について「覚明房長西は、上人没後に、出雲路の住心房に依止し、諸行本願の旨を執して、『選択集』に違背す。（中略）随分名誉の仁たりと雖も、上人の冥慮量り難きによりて、門弟の列に載せざる所なり」（『浄土宗聖典』六・七六六）と述べられ、「背師自立」ゆえ門弟の列から除くという扱いを受けている。

(46) 佐竹真城氏は、長西・諸行本願義を邪義・異端と評価したのはもっぱら鎮西流であったことを明かし、その教学的・教団史的な背景を考察している（同氏「長西教学に関する一試論―法然聖人門流における邪義・異端評価の成立背景―」『中央仏教学院紀要』二八、二〇一七）。

(47) 鎌倉浄光明寺住持の性仙道空は道教の弟子（長西の孫弟子）で九品寺流の法灯に連なる人師だが、『選択集述疑』において明確に法然批判を打ち出した。これは、浄光明寺という兼学を旨とする寺院の住持たる道空にとっては当然の主張だったと思われるが、「法然門下」とされる九品寺流の人師が法然の所説を正面から批判したという事実には驚かされる。道空の法然批判については、浅井成海「金沢文庫の浄土教資料―特に『選択集述疑』を中心として―」（『金沢文庫研究』二七三、一九八四）、「法然の諸行廃捨に対する批判の系譜―『選択集述疑』を中心として―」（『真宗学』七四、一九八六）などを参照。

(48) 大塚氏前掲書、第二章「中世仏教における「宗」と三学」。

(49) 『法然上人行状絵図』巻六（『浄土宗聖典』六・六一～六二）。

(50) 「仏教ではない仏教」を求めた点に法然の天才性を認めるべきであろう。このような「仏教」の拡張は、本文中で言及したように、空海を先例とみなすことができる。

(51) 「全一のイデア」（鎌田茂雄博士古稀記念『華厳学論集』〔一九九七〕所収）。

(52) 『鎌倉仏教』〔二〇一二〕。

(53) 鵜木行観の『選択集秘鈔』巻二所載の逸話によると、諸行本願義を唱えたといわれる木幡の真空が、長西も諸行本願の義を立てていると聞いて出向いたところ『選択集』を談じていた、それを見た真空は「諸行本願の義を立てながら『選択集』を用いるとはどういうことか」と言い怒って帰ったという（『浄全』八・三六七ａ。似たような逸話は、智圓の『選択私聚鈔』巻四にも見られる）。

(54) 「覚明房長西の浄土思想考―『選択本願念仏集名体決』を中心に―」（『大正大学大学院研究論集』二四、二〇〇〇）。

(55) 近時、佐竹真城氏が一次資料である長西撰「浄土疑芥」に基づいた思想研究を進めているが、現時点ではおおむね同様の結論が導かれている。詳細は佐竹氏前掲論文群を参照。

表1「九品寺流」の人師一覧

浄土法門源流章（五九九下～六〇〇下）	吉水法流記（一〇〇～一）	法水分流記（一二三～五）	浄土惣系図〈西谷本〉（四七～九）	浄土血脈論（三五四）	浄土伝灯総系譜（一一一～四）
①澄空（如輪房）＊ ②理円＊ ③覚心＊ ④覚阿＊ ⑤西覚＊ ⑥阿弥陀房＊ ⑦禅信＊ ⑧了敏＊ ⑨空寂＊ ⑩十地 ⑪道教＊ ⑫上衍＊ ⑬証忍＊ 【参考】 内典塵露章（六八上） ③覚心 ⑥阿弥陀 ⑪道教 ⑫上衍 ⑬証忍	【九品寺義】 ⑬証忍法師 法円法師＊ 明円法師 性忍法師 欣忍法師 教観法師 ③覚心法師 楽寂法師 ⑥阿弥陀 ⑦禅心法師 ⑪道教法師 性仙法師 浄道法師 浄円法師 慈心法師 順心法師 戒心法師	【九品寺義又号諸行本願義】 了阿＊ ⑬証忍 法円 了然 値阿＊ 欣忍 順忍 了円 明円 ⑥⑬証忍 ⑥阿弥陀 ⑦⑧禅信了敏 正縁＊ ⑨空寂 戒心 ①澄空 慈信 ⑫上衍＊ 楽寂 浄円 ②理円 意乗 教忍 教観 ⑩十地 順心 ⑤西覚 浄導 了法 ④唯性 ③覚心 称名 ⑤西覚 浄教 澄心 ⑪道教＊ 性仙 阿観 理道	【諸行本願義／九品寺義】 ※長西を證空の弟子とする 楽寂 意乗 ③覚心 浄円 慈信 教観 順正＊ 浄導 仏心 如覚 良弁 意阿 了阿 証恵 円明 顕日 相阿 道智 等円 信道 凝然 ⑩十地 ⑬証忍 朗円 欣忍 了法 順了 示観＊ 五眼 明信 唯性 ⑪道教＊ 如円 覚雲 理道 性仙＊ 蓮証＊	示寂 意乗 ③覚心 浄円 慈信 教観 順正＊ 浄導 仏心 如覚 信道 証恵 円明 顕日 相阿 等円 道智 了阿 意阿 良弁 覚智 空蓮 戒密 了心 ⑥阿弥陀 ⑪道教 円融 心蓮 円道 円定 実円 理道 覚運 如円 禅心 円実 性仙 蓮証 行悟 阿観 信阿 浄教 闍梨	【九品寺流】 ③覚心＊ ④覚阿＊ ⑤西覚＊ ①澄空＊ ②理円＊ ⑬証忍＊ ⑤西覚 朗円 欣忍 法円 了円 順忍 ⑪道教＊ 如円 覚雲 理道 性仙＊ 蓮証＊ 行悟＊ 円融 心蓮 円道 円定 円実 阿日 明覚 心観 浄教 阿観 信阿 闍梨 ⑥阿弥陀 ⑦禅信＊ ⑧了敏＊ ⑨空寂＊ ⑫上衍＊ 楽寂 意乗＊ 慈信 教観 順正＊ 浄導

表2　「非法然系」の人師一覧

浄土法門源流章（六〇一上～下）	吉水法流記（一〇一～四）	法水分流記（三一～二）	浄土惣系図〈西谷本〉（六一～五）	浄土血脈論（三五七～九）	浄土伝灯総系譜（一二三～七）
⑭**住心** ⑮**良遍** ⑯**真空** ⑰**悟阿** ⑱**制心** ⑧**了敏** ⑲**円照**	【浄土先達】 ⑭**覚愉**＊ 自覚 禅如 本願 真阿＊ 覚明 九品寺義 ⑮**良遍**＊ ⑯**真空**＊	【雖未必伝上人宗義於浄土教帰学諸輩】 ⑭**住心**＊ 自覚 禅如 本願 真阿＊ ⑮**良遍**＊ ⑲**円照**＊ ⑰**悟阿**＊ ⑱**制心**＊ ⑧**了敏**＊ ⑯**真空**＊	⑭**住心上人**＊ 自覚 禅如 本願 真阿 覚明 ⑮**知足院法印**＊ ⑰**悟阿**＊ ⑱**禅（制）心**＊ ⑧**尊観**＊ ⑯**木幡迴心上人**＊	⑭**住心上人**＊ 自覚 禅女 本願 真阿 覚明 ⑯**木幡迴心上人**＊ ⑮**知足院法印**＊ ⑰**悟阿**＊ ⑱**禅心**＊ ⑧**尊観**＊	【従他帰入】 ⑭**住心上人**＊ 自覚 禅如 本願 真阿＊ 真了＊ 覚明 ⑮**良遍僧都**＊ ⑯**真空上人**＊ ⑰**悟阿上人**＊ ⑱**禅心**＊ ⑱**制心**＊ ⑧**尊観**＊ ⑧**了敏**＊ ⑲**円照律師**＊ 凝然国師＊

【参考】
内典塵露章（六八上）
⑭**住心**
⑮**良遍**
⑯**真空**
⑰**悟阿**

【別義建立】
⑰**悟阿**＊
示導 諱康空
示浄＊
実導＊
明導＊

行照

⑥**阿弥陀**＊
⑦**禅信**

行悟＊
円融
心蓮
円道
円定
円実
阿目（日カ）
明覚
観心
浄教
信阿闍梨
阿観

観心
明覚
阿日
唯性
明信
五眼
示現＊
⑬**証忍**
欣朗
法円
了円
順真
⑩**十地**
凝然

仏心
証恵
円明
顕日
相阿
道智
等円＊
凝然
如覚
了密
戒心
意阿
了阿
空蓮
信道
⑩**十地**
覚智
五眼
明信
唯性
良弁

増上寺『入寺帳』における「国元成就」と「引込切成就」

―増上寺で学んだ僧はどこにいったか追跡調査―

伊藤真昭

はじめに

本稿は、近世浄土宗僧侶となるために増上寺で修学した学僧が、修学後どのような道を歩んだのかの一端を個別具体的に明らかにすることを目的とする。そのための基本史料は増上寺に現存する『入寺帳』となるが、それだけでは不十分で、増上寺を離れた後の行動を追跡できる史料が必要である。そこで総本山知恩院に現存する『日鑑』をあわせて使用する。

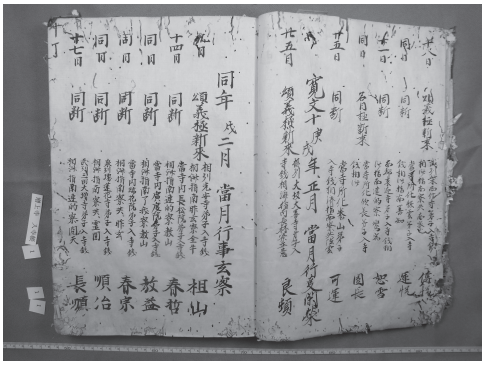
江戸時代、浄土宗の一人前の僧侶になるためには、関東にある十八の檀林にて修学する必要があった。どこの檀林に行くか選択の自由はあったが、江戸にある府内檀林の人気は高く、その中でも増上寺の人気は特に高かった。そのため貞享二年（一六八五）の檀林清規で定員が定められ、増上寺は七十人となった。定員超過の場合は籤で決まった。毎年正月十一日に七十人が入寺することになるが、それ以外にも増上寺の学寮主や一文字席などの上位者には「直弟子」や「似我弟子」といわれる特別枠があり、それらの入寺者が定員と同数程度の年もあった。[1] こうした入寺者の基本台帳、入学者名簿が『入寺帳』とよばれるものである。増上寺には寛文九年（一六六九）から明治二十年（一八八七）までの二〇〇余年間のものが、途中欠本があるものの、破損甚大で開扉できないものも含め、近世分として三十三冊が現存している。

増上寺における『入寺帳』研究としてまず取り上げなければならないのは、この研究に先鞭をつけた長谷川匡俊氏が最近上梓された『近世浄土宗・時宗檀林史の研究』[2]であろう。長谷川氏はこの書の「序」で増上寺『入寺帳』に関する研究史を整理している。詳しくはそちらに譲るとして、本稿との関連で取り上げるべきは、①長谷川氏「増上寺所蔵『入寺帳』と修学者数の動向」②梶井一暁氏「浄土宗関東檀林における修学僧の入寺・修学動向―増上寺『入寺帳』の分析から―」[3]、③阿川雅俊氏『増上寺入寺帳データベース』[4]である。①は入寺に関する基本的事項と約二万四千人に及ぶ入寺者の年月別のデータを一覧表にして提供してくれている。この研究によって、増上寺『入寺帳』の全体像の概略が把握できるようになった。②は現存する『入寺帳』を一〇年ごとに抽出してその傾向を分析したものである。分析は多岐にわたるが、本稿との関係でいえば、消帳内容を分析して、修学僧のその後にも言及しており、本稿の視角とも大いに関連する。ただ今後の課題として挙げているように、数量的分析のため、個別具体的な分析にまでは至っていない。③は長谷

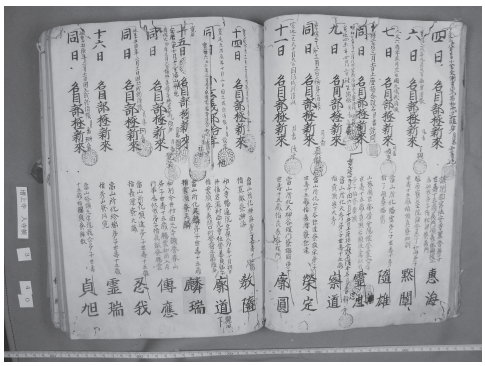
川氏が数字で提示した入寺者個人に関するデータをエクセルファイルの形式で提供してくれている。内容としては、入寺年月日、入寺時の資格、法名、出身（国名・所属寺院名・師僧名）・現寺院番号（現在浄土宗に所属する寺院に割り振られた番号）の五項目である。これによって、誰が、いつ、どこから、増上寺に修学に来たのか追跡できるようになった。

筆者はこれまで、阿川氏のデータ入力も公開以前から参照させていただきながら、増上寺当局の許可を得て、全文データを入力したデータベースを作成した。『入寺帳』は記載形式から三つの時期に分けられる（写真①～③）。簡素な記載の一・二冊目（第一期）、修学中の履歴が書き込まれている三～二〇冊目（第二期）、また簡素な記載に戻る二一冊目～三三冊目（第三期）である。したがって本稿では、最も詳細な記事がある三冊目～二〇冊目を対象とする。年紀でいえば享保十六年（一七三一）から享和三年（一八〇三）で、この間の一万二八〇九件を対象とする。ここには新入寺した後、随身として他の檀林に移った後、再び帰山した場合も含まれている。この場合一人の修学僧が『入寺帳』に二回記載されることになるので、こうした重複分一四九七件を除くと、一万一三一二件、一万一三一二人となる。これだけの新入寺僧をを検討対象として、彼らが増上寺を離れてから、どこでどうしていたのかを可能な限り追跡する。

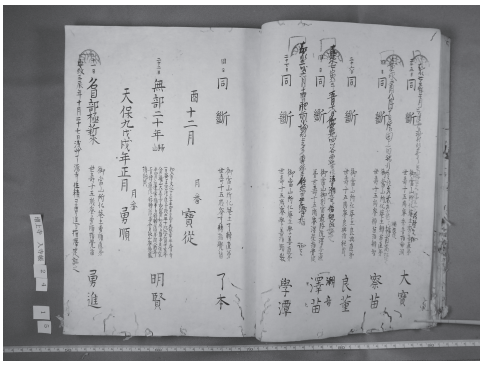
写真①　第1期　寛文10年（1670）



写真②　第2期　享保17年（1732）11月



写真③　第3期　天保8年（1837）9月



『入寺帳』には一人の入寺記録が一行に書かれているが、その右脇か左脇に、その後の異動状況が時の月行事によって書き加えられている。その情報を本稿では付記と表現する。例えば写真②をみてみよう。享保十七年十一月七日に入寺した随雄の項の右脇に、「元文六酉年（一七四一）正月廿一日国元成就消帳。月番順真（印）」とあることから、随雄は入寺後十年目に「国元成就」して『入寺帳』から「消帳」されたことがわかる。消帳された場合は一番下の名前に線が引かれる。問題はその「国元」がどこかということである。

とはいえ、全国の浄土宗寺院を全て調査するわけにもいかないので、冒頭で述べた知恩院の『日

鑑』を活用する。『日鑑』は元禄二年（一六八九）から幕末までほぼ揃って現存しており、ただいま明和九年（一七七二）までが活字化されている。そこには知恩院の日々の動きとともに、直末寺院の住職任免の記事が記載されている。活字化されている範囲では、住職任命記事が四二五六件、人数では三四〇〇余人が確認できた。例えばその中に「随雄」の名があれば、その国元がどこかが判明するわけである。

このように増上寺に入寺した修学僧一万一三〇〇余人と、『日鑑』に記載のある三四〇〇余人の知恩院直末寺院住職との突合を試みようというのが本稿の作業である。

そしてそのための補助史料となるのが知恩院に所蔵されている『寺院住職綸脈改正録』（以下『改正録』）と、『諸寺院弟子御目見』である。前者は知恩院の住職に就任する際に、初入寺・宗脈・血脈そして綸旨を受けているかをチェックした記録である。記載期間は元文六年（一七四一）から延享四年（一七四七）までで、この七年間に延べ四三九件の住職就任記録が記載されている。また住職就任の際には知恩院住職との対面（御目見）が必要であったが、その際に五重・宗脈・血脈・綸旨をいつ受けたのかがチェックされた。後者はその記録である。明和七年（一七七〇）七月から寛政八年（一七九六）十一月までのものが記載されている。また筆者が調査した近江国甲賀郡内の直末寺院に残された史料も適宜参照して、本稿の課題に迫っていきたい。

一　増上寺『入寺帳』と知恩院『日鑑』の突合

両史料を突合していくと、五十二人をつなぎ合わせることができた。『入寺帳』には誉号は記されていないうえ、同名の僧が多数存在する。ただ師匠名が明記されているので、その師匠の跡を継いで出身寺院の住職となったことが『日鑑』で確認できれば両史料が重なることとなる。その結果が五十二人であった。その五十二人を増上寺での最終履歴を付記から分類すると、「国元成就」三十例、「引込切成就」八例、「随身」十二例、「往生」一例、不明一例である。その中から、『入寺帳』の付記より彼らがどのような変遷をたどったか検討していきたい。まず、付記の最終履歴によって以下の六つに分けて述べていく。

（1）突合できなかった場合

①檀林へ「出世」の場合　京都帰命院霊忠

『入寺帳』によると、霊忠は享保十七年（一七三二）十一月七日、京都帰命院懐誉霊山の弟子として十五歳で増上寺に入寺する（写真②参照）が、それは後に霊巌寺に晋山する真誉貴順の「谷頭役」似我弟子としての入寺であった。寮坊主も指南もその貴順であった。『入寺帳』には以下の三点が付記されている。

寛保二壬戌（一七四二）三月十一日上座指合改名。月番説冏（印）
寛延四未年（一七五一）閏六月十五日上座指合改名腹本名。月番弁秀（印）
明和七寅年（一七七〇）十一月八日岩附浄国寺江出世消帳。月番定説（印）

この付記から霊忠は、寛保二年に先輩僧侶と同じ名前になるので改名し、寛延四年にまた元の名前に戻ったことがわかる。『入寺帳』には改

名後の名前も記載されているが、復命した際に黒塗りされている。そしてその後の足跡は不明だが、明和七年に十八檀林のひとつ、岩槻の浄国寺住職に就任（出世）した。

それでは『日鑑』では霊忠はどのように登場するであろうか。初めて登場するのは宝暦二年（一七五二）三月十二日、入寺二十一年目、霊忠三十五歳の時のことである。この日霊忠は「出世成就ニ付、御目見願」のため知恩院にやってきた。それが許されると師匠である霊山ともども知恩院住職への拝礼を果たした。この記事にある「出世」とは、檀林住職への就任ではなく、朝廷より上人号の綸旨を得た（「拝綸」）ことを示し、これにより師匠である霊山の正式な後継者として認められるための御目見を果たしたのである。つまり近い将来帰命院の住職となることが約束されたのである。

しかしこれは霊忠の兄弟子であろう霊門の死去が関係していた。すでに御目見を果たしていた霊門は宝暦元年七月十一日に死去したと、十八日に知恩院に報告されている。後継者を失った霊山は急遽霊忠を次の後継者として増上寺から京都に呼び戻したのである。しかし霊忠は学問への志を捨てられなかった。宝暦六年閏十一月十二日に、次のような記事がある。

帰命院登山。増上寺三嶋中谷弟子霊忠儀、喚誉大僧正御代、初而御目見被仰付候。然ルニ此者儀、学席相続仕度、達而相願候ニ付、御帳面御消帳奉願旨、願書差出。則御聞済之段申談。

この日師匠である帰命院現住懐誉霊山が知恩院にやってきた。用件は増上寺三嶋中谷にいる弟子の霊忠のことであった。霊忠は知恩院喚誉雲頂が住職の時に御目見を果たしているが、帰命院には戻らず、このまま勉学の道を続けたいと霊山に嘆願してきたので、御目見帳から霊忠の名前を削除してほしいというものであった。そしてこれは認められ、霊忠は増上寺で学問を続けられることになった。ここで重要なことは霊忠の説明として「増上寺三嶋中谷弟子」とあることである。つまり御目見のために京都に戻ったが、その後も霊忠は江戸にいたことがわかる。

その後霊忠は増上寺で学僧としての階梯を昇ることになる。『入寺帳』でそれが確認できる。霊忠の似我弟子として入寺する際に、その階梯が記されるからである。宝暦七年十月に入「一文字」（肥前諫早慶巌寺宝誉林英弟子弁山入寺の際）、同十年四月「谷頭役」（周防伊保庄願成寺性誉観流弟子慎了入寺の際）、明和三年（一七六六）三月「大衆頭職」（伊豆三島宿長円寺郁誉一秀弟子証秀入寺の際）、明和四年十月「下読扱」（伊勢下之川村極楽寺成誉覚音弟子弁成入寺の際）、明和五年七月「仮五人以上」（佐渡相川西念寺顔誉円達弟子円秀入寺の際）、明和五年十二月「五人以上」（伊予岩城島浄光寺巒誉信冏弟子万冏入寺の際）、明和七年八月「二臈席」（信濃森村興正寺芸誉哲善弟子超巌入寺の際）、明和七年十月「学頭」成（因幡鳥取一行寺軟誉祖泰弟子泰霊入寺の際）と昇進し、翌十一月八日に浄国寺へ晋山するのである。なお霊忠の似我弟子として入寺した学僧には、寮坊主、指南いずれかで霊忠が関わっている。

②個別寺院「成就」の場合　増上寺塔頭常行院察道の弟子信立

『入寺帳』には関東を中心に、十九ヶ国・地域に四三〇ヶ寺、一〇九二人の住職就任記事が付記されている（表①）。最も多いのは増上寺のお膝元の江戸で七〇九人である。そのうちの一人を取り上げてみる。尾

張以西は京都の清涼寺と大坂の天竜院、紀伊の大智寺だけであり、いずれも『日鑑』には関連記事がない。

例えば、『入寺帳』によれば、増上寺塔頭常行院察道の弟子信立は、寛政五年（一七九三）九月二十日、十五歳で増上寺に入寺、潮岡寮に入寮し、指南坊主は満忠であった。享和元年（一八〇一）十二月十五日に潮岡を引き継いだ天倫の直弟になり、四年「下沈」している。「下沈」とは臈次が下がることをいう。そして文化十年（一八一三）六月十日に相模国名瀬西蓮寺の住職になった。

知恩院とは関わっていないので、当然『日鑑』にはその名は出てこないが、西蓮寺に入った日付を増上寺の史料から確認してみよう。増上寺に『寺院成就記』という史料があり、一部横浜市域の分が活字化されている。この史料は増上寺が管轄する寺院にいつ誰がどのような経緯で入ったかを記した記録である。そこから信立が西蓮寺に入った部分をみてみよう。そこには「文化九年十月廿日一文字回章出。十月廿四日扇間回文出。十月廿七日縁輪回章出。酉六月十日山禅玉寮文句部十七年信立仰付」とある。『寺院成就記』の他の記事を参照すると、ここに書かれている内容は次のようになろう。つまり、西蓮寺住職希望者を募るため、文化九年十月二十日には一文字席に、十月二十四日には扇間席に、そして十月二十七日には縁輪席に回文が出された。しかし誰も応募するものがおらず、月日は流れ、翌年六月十日に信立が住職に任命されたという。寛政五年（一七九三）の入寺で文化十年（一七一三）の成就だと、本来の臈次は二十一年だが、四年の下沈を加味すると十七年になり、「文句部十七年」の記載と合致する。

ここで重要なのは、『入寺帳』の日付と『寺院成就記』の日付が一致することである。一致するということは、現実とのずれがないということである。

小括

檀林への出世の場合、関東の檀林内で異動するため、知恩院の『日鑑』に出てくることは本来ない。霊忠の場合は異例といえよう。だが後継住職の地位よりも学問への道を選んだことで、霊忠は『日鑑』にその名を残すことになった。

また住職就任先として具体的な名前が挙がっている寺院は、ほとんどが増上寺の影響力が強い関東の寺院であることが特徴である（表①）。そのため『入寺帳』記載の成就日と実際の住職就任日にずれはない。そして知恩院末寺院の住職となることがない場合は、『日鑑』等知恩院の史料に出てくることはないので、突合することはできない。

（2）突合できる場合

③「国元成就」の場合　但馬国宵田村蓮生寺知洞

『入寺帳』によると、知洞は享保十六年（一七三一）一月十一日、蓮生寺暢誉智恩の弟子として十五歳で増上寺に入寺した。寮坊主は詮覚、指南は了風であった。『入寺帳』には以下の三点が付記されている。

寛保二壬戌年（一七四二）八月廿一日瀧山大善寺知俊和尚エ随身。
月番義俊（印）

寛保三癸亥年（一七四三）十月廿四日帰山。月番門冏（印）

延享三寅年（一七四六）十二月廿一日国元成就消帳。月番霊妙（印）

表①個別寺院成就先一覧

陸奥	南部	大泉寺
出羽	秋田	当福寺
	米沢	西蓮寺
上野	吾妻	善導寺 / 宗本寺
	安中	大泉寺
	白井	源空寺
	高崎	安国寺 / 大信寺
	中野	清見寺
下野	宇都宮	光琳寺
	小倉	延寿寺
	佐野	大庵寺
武蔵	赤山	源長寺
	足立	専称寺
	稲毛	泉沢寺
	岩付	浄安寺
	岩淵	正光寺
	鵜木	光明寺
	大相模	浄音寺
	大松村	清浄院
	葛西	円泉寺 / 金蔵寺 / 西念寺 / 浄興寺
	片山	法台寺
	神奈川	慶雲寺
	神奈川	西蓮寺 / 成仏寺
	栢山	善宗寺
	川崎	一行院 / 教安寺
	熊谷	熊谷寺
	越谷	江成院 / 西教院 / 天嶽寺
	小塚原	誓願寺
	小机	泉谷寺
	幸手町	聖福寺
	下戸田村	常福寺
	新堀村	宗福寺
	滝山	極楽寺
	平方	林西寺
	増林村	林泉寺
	峰村	阿弥陀寺 / 清浄院
	持田	正覚寺
	山田	大善寺
	矢向	良忠寺
	横曽根	西福寺
	与野	長伝寺
江戸	青山	高徳寺 / 長安寺 / 長安寺
	赤坂	浄土寺 / 専修寺 / 清巌寺 / 法安寺 / 竜泉寺
	赤羽	心光院
	赤山	源長寺
	浅草	行安寺 / 九品寺 / 源空寺 / 光感寺 / 欣浄寺 / 西光寺 / 西福寺 / 寿松院 / 正安寺 / 正覚寺 / 正定寺 / 正清寺 / 浄土寺 / 浄念寺 / 正法寺 / 新光明寺 / 清教寺 / 清光寺 / 清徳寺 / 聖徳寺 / 専光寺 / 善徳院 / 善徳寺 / 宗安寺 / 宗円寺 / 貞源寺 / 天嶽院 / 満泉寺 / 竜法院 / 竜宝寺 / 竜法寺 / 了源寺 / 涼源寺
	麻布	教雲寺 / 教善寺 / 光専寺 / 称念寺 / 浄林寺 / 深広寺 / 善学寺 / 専称寺 / 崇巌寺 / 長伝寺 / 法庵寺 / 竜土庵 / 竜土寺
	伊皿子	光雲寺 / 長安寺 / 道往寺
	板橋	乗蓮寺 / 東光寺
	市谷	安養寺
	今戸	勝運寺 / 心光院 / 蓮華寺
	牛込	建勝寺 / 光照寺 / 西方寺 / 清源寺 / 大信寺 / 大念寺 / 大養寺 / 法正寺
	大久保	専念寺
	尾久	満光寺
	奥沢	浄真寺
	押上	大雲寺
	小日向	還国寺 / 智願寺
	北沢	森巌寺

江戸	小石川	一行院 / 源覚寺 / 光円寺 / 西岸寺 / 善応寺 / 善雄寺 / 大雲寺 / 大善寺 / 法伝寺 / 無量院
	麹町	心法寺 / 栖岸院
	駒込	栄松院 / 願行寺 / 正行寺 / 浄心寺 / 正泉寺 / 定泉寺 / 常徳寺 / 瑞泰寺 / 専念寺 / 潮泉寺 / 天栄寺 / 蓮光寺
	小松川	源宝寺 / 寿光院 / 仲台院
	小山	竜原寺
	鮫橋	崇源寺
	山内	安養院 / 安立院 / 安蓮社 / 一経院 / 威徳院 / 雲晴院 / 恵眼院 / 花岳院 / 岳蓮社 / 華陽院 / 観智院 / 鑑蓮社 / 恭敬院 / 月界院 / 月窓院 / 源空院 / 源興院 / 源寿院 / 源宝院 / 源流院 / 光学院 / 広慶院 / 広度院 / 最勝院 / 浄運院 / 常行院 / 常照院 / 浄照院 / 昌泉院 / 松蓮社 / 真乗院 / 瑞華院 / 瑞善院 / 瑞蓮院 / 清光院 / 清光寺 / 清林院 / 池徳院 / 通元院 / 貞松院 / 天光院 / 天陽院 / 徳水院 / 仏心院 / 宝珠院 / 宝松院 / 妙定院 / 酉蓮社 / 隆崇院 / 良慶院 / 良源院 / 林松院
	山谷	易行院 / 源照寺 / 源寿院 / 光照院 / 広徳寺 / 瑞泉寺 / 大秀寺 / 道林寺 / 念仏院 / 蓮花院
	下谷	安楽寺 / 永昌寺 / 西運寺 / 最上寺 / 西蓮寺 / 専光寺 / 宗源寺 / 大音寺 / 泰寿院 / 長光寺 / 万徳寺
	品川	願行寺 / 法禅寺
	芝	西応寺 / 西信寺 / 宗光寺
	下屋敷	正福寺 / 本願寺
	白金	西光寺 / 正源寺
	新鳥越	源寿院 / 念仏院 / 養伯寺
	関口	大泉寺 / 養国寺
	世田谷	無量寺
	千住	誓願寺
	千駄ヶ谷	長善寺
	高輪	願生寺 / 正覚寺 / 常光寺 / 浄業寺
	田端	円勝寺 / 仲台院
	田町	成覚寺 / 智福寺
	天徳寺末	道源寺
	西久保	大養寺
	二本榎	栄信寺 / 永信寺 / 松光寺 / 清林寺
	橋場	玉蓮院 / 正憶院 / 法源寺 / 智清寺
	深川	雲光院 / 玄信寺 / 西光寺 / 正源寺 / 心行寺 / 法禅寺 / 本誓寺 / 霊光院
	本郷	昌清寺 / 法真寺
	本所	重願寺 / 大雲寺 / 霊空院 / 霊光寺
	丸山	大善寺
	三河島	浄正寺
	三田	願海寺 / 魚藍寺 / 光台院 / 済海寺 / 実相寺 / 春林寺 / 称讃寺 / 正泉寺 / 随応寺 / 大松寺 / 大信寺 / 大増寺 / 長松寺 / 貞林寺 / 林泉寺
	箕輪	西光寺 / 浄閑寺
	目黒	戒法寺 / 光取寺 / 最上寺 / 清岸寺 / 善長寺 / 本願寺 / 祐天寺
	湯島	涼智院
	四谷	享恩寺 / 西迎寺 / 珠法寺 / 浄運寺 / 成覚寺 / 正受院 / 専念寺 / 太宗寺 / 長安寺 / 法蔵寺 / 了学寺
下総	大鹿	弘経寺
	鏑木	光明寺
	行徳	源心寺 / 善照寺 / 大徳寺 / 大蓮寺 / 法伝寺 / 法得寺
	佐倉	松林寺 / 清光寺
	下小堀	浄福寺
	千葉	来迎寺
	船橋	浄勝寺
	古河	西岸寺
	三崎	法住寺
上総	木更津	選択寺
	佐貫	勝隆寺
	中島村	正行寺
	富津	大乗寺
		法巌寺
安房	大網	大巌院
	館山	三福寺
	北条	金台寺

相模	一色村	浄源寺
	伊勢原	大福寺
	岩瀬	大長寺
	浦郷	良心寺
	大磯	大運寺
	大神村	正安寺
	大山	西岸寺
	萩野	法界寺
	小田原	安楽寺／三宝寺/城源寺／心光寺／誓願寺／大栄寺／大蓮寺／伝肇寺／道場院／本誓寺／無量寺
	落幡村	西光寺
	門沢橋	浄久寺
	鎌倉	安養院／高徳院
	子安村	易往寺
	酒匂	大見寺
	四宮	大念寺
	下島	霊山寺
	須賀	海宝寺
	玉縄	貞宗寺
	長後村	泉願寺
	土棚村	蓮光寺
	妻田村	西福寺
	戸塚	清源院
	中田村	中田寺
	名瀬	西蓮寺
	沼田村	西念寺
	沼目	三福寺
	箱根	本還寺
	松延村	宗源寺
	矢作	春光院
	矢部	大善寺
	八幡	長善寺
		信法寺
		善徳寺
		南蓮寺
		薬王寺
		来迎寺
甲斐	甲府	教安寺／瑞泉寺／誓願寺／善光寺／尊躰寺／来迎寺
		円福寺
伊豆	下田	海善寺／稲田寺
	下多賀	海福寺
	田方	光照寺
	名瀬	西蓮寺
	松崎	浄泉寺
	三島	願成寺／長円寺／林光寺／蓮馨寺
		天然寺
駿河	駿府	花陽院／報土寺／来迎院
	中山村	西方寺
	根古屋	西岸寺
	二子村	竜善寺
	御厨	善竜寺／大乗寺／天嶽寺
遠江	二俣	清滝寺
	横須賀	撰要寺
三河	岡崎	西岸寺／松応寺／信光明寺
	吉田	悟真寺
越前		運正寺
京	嵯峨	清涼寺
大坂		天竜院
紀伊		大智寺
不明	高田	来迎寺
	土手	大音寺
		法住寺

これによると、寛保二年に伴頭法誉知俊が十八檀林のひとつ滝山大善寺に晋山すると、知洞もそれに随身して大善寺に移る。翌寛保三年知俊が金戒光明寺に移ると、それには付いていか（け？）ず、再び増上寺に帰山した。その後延享三年に「国元」で「成就」、つまり住職に就任したとして消帳されている。入寺十六年目、知洞三十歳である。

一方、『日鑑』によると、宝暦元年（一七五一）七月二十五日、「但州出石蓮生寺無住ニ付、為後住願、旦那并前住弟子知洞登山。組中方添簡指出之。次大寺格を以、知洞江住職被仰付」と、知洞が前住弟子として知恩院から蓮生寺の住職に任命されている。蓮生寺の寺格は次大寺格であった。入寺から二十一年目知洞、三十五歳のことである。これ以前に『日鑑』で知洞の名前を確認することはできない。

両史料の間では五年のずれがあり、これをどのように考えればよいだろうか。『入寺帳』には具体的な国名や成就先が記載されていないので、ここでは延享三年に但馬国に帰国して、蓮生寺近隣の寺院の住職に就任し、宝暦元年に出身寺院の蓮生寺住職に就任したと考えておきたい。

④「引込切成就」の場合　大坂西寺町源聖寺本悦

『入寺帳』によると、本悦は享保十七年（一七三二）一月十一日、大坂西寺町源聖寺真誉春悦の弟子として十五歳で定員の七十僧のひとりとして増上寺に入寺する。寮坊主は雲悦、指南は性察であった。『入寺帳』には以下のように付記されている。

寛保三亥年（一七四三）正月四日引篭切成就消帳。月番演的（印）

ここにある「引篭切」とは何を示すのだろうか。他では「引込切」ともあるので「ひきこみきり」と読むのであろう。寛保三年は入寺から十二年目にあたる。

一方『日鑑』では、本悦は寛保三年（一七四三）三月六日に知恩院で御目見を果たしている。その際提出されたのは「師匠書上・組寺連印・役寺添翰・綸脈」であった。「綸脈」とあることから、本悦は綸旨と宗脈・戒脈の両脈も済ましていることになる。日付からは成就した直後に知恩院で御目見していることになる。その後本悦は病身のために隠居した真誉春悦の後継者として、寛延三年（一七五〇）九月二十一日、三十三歳で源聖寺住職を拝命した。寺格は最極大寺格であった。しかし本悦は、宝暦七年（一七五七）二月十八日に死去したと同月二十一日知恩院に報告があった。四十歳であった。

⑤他檀林への随身の場合　近江国草津正定寺文竜

『入寺帳』によると、文竜は元文三年（一七三八）一月十一日、近江国草津正定寺見誉竜朝の弟子として十五歳で増上寺に入寺した。寮坊主は知俊、指南は順真であった。『入寺帳』には次のような付記がある。

寛保二壬戌年（一七四二）八月滝山大善寺知俊和尚江随身。月番義俊（印）

寛保三癸亥年（一七四三）十月廿四日帰山。月番門冏（印）

宝暦七丑年（一七五七）六月廿三日生実大巌寺要信和尚随身。月番霊応（印）

文竜は、寮坊主である知俊が大善寺に晋山するとそれに随身するが、翌年知俊が金戒光明寺に移ると、それにはついて行か（け？）ず増上寺に帰った。

一方『日鑑』では、宝暦六年十月二十日に文竜の御目見記事がある。

一摂州茨木梅林寺見誉直弟文竜、御目見奉願由、当住并旦那連印之願書出之。別回章之所故、触頭・組無之。則披露之上、願之通御免之趣申渡、拝礼相済。次極大寺之御礼物也。

文竜の師匠である見誉竜朝は、文竜が入寺した直後の元文三年（一七三八）十一月十九日に正定寺から梅林寺に移転していた。御目見の際には「拝礼」があったので、文竜は知恩院にいることが確認できる。しかし『入寺帳』では、宝暦七年に大巌寺に晋山した皎誉要信に随身しているので、御目見のために一時的に上洛したと考えざるを得ない。『入寺帳』ではこれ以降の足跡は確認できない。

一方『日鑑』によると、宝暦九年二月二十二日に、病気で隠居した見誉に代わって文竜が梅林寺住職を拝命しているので、この間に師匠の元に戻ったと思われる。

大巌寺での動向は大巌寺の入寺帳に記載されているのであろうから、増上寺の『入寺帳』にそこまでの記載がないのは当然といえるが、随身先檀林から師匠の元に戻ることも想定しておく必要があろう。

⑥往生」の場合　大坂下寺町源聖寺真誉春悦弟子亶翁

『入寺帳』によると、亶翁は享保二十一年（一七三六）一月十一日増上寺に十五歳で入寺した。付記には入寺十五年目に「寛延三庚午年（一七五〇）三月十一日往生消帳。月番貞瑞（印）」とあるのみなので、これだけをみると亶翁が増上寺修学中に往生したと考えられる。

しかし『日鑑』をみるとそうでないことがわかる。入寺後一〇年目の延享二年（一七四五）八月二十四日条には次のようにある。「伏見龍源寺為後住願、組西岸寺井旦那壱人登山。御好身戒誉亶翁住職被仰付、小寺格を以拝礼相済。但未出世故、年数已満之節、綸旨頂戴可仕旨一札、同所悟真寺現誉証印を以、山役源光院迄差出之」。この日亶翁は、伏見龍源寺の住職に任命されている。このとき知恩院住職は霊誉鸞宿であるが、その「好身」としての任命であった。

また『改正録』にも亶翁の記事がある。

丑八月廿四日

一　戒誉亶翁

初入寺　享保廿一辰年正月十一日　増上寺通誉大僧正代
五　重　元文四未年十一月　増上寺尊誉大僧正代
血　脈　寛保二戌年十一月　増上寺尊誉大僧正代
綸　旨
今　伏見龍源寺住職

ここからは、亶翁初入寺後、四年目の元文四年（一七三九）に五重を、七年目の寛保二年（一七四二）に血脈を受けたこと、そして『日鑑』にもあるように、年数が満たないので綸旨をまだ受けていないことがわかる。どの時点で京都に来たのかはわからないが、血脈を受けた後、住職就任までの間であることはたしかである。

しかし「国元成就」のはずであるのに、そのことは『入寺帳』には記載されておらず、いつ増上寺を離れて国元に戻ったのかもわからない。『入寺帳』では随身として増上寺を離れる場合か、関東近辺の寺院に住職として入るかしか、離山の日付はわからないのである。

そして『日鑑』には亶翁の最期についての記述がある。寛延二年十一月十二日条に「伏見南組龍源寺戒誉、永病気ニ付、去ル九日命終之旨、

組阿弥陀寺登山、届書差出之」とある。戒誉亶翁は長患いの末、この年の十一月九日に死去したのである。『入寺帳』記載の日付とは四ヶ月のブランクがある。ここから『入寺帳』の付記の日付は現実とのずれがあることが確認できた。増上寺ではなく、住職寺院で「往生」した後に、そのことを増上寺に報告したと考えることが合理的である。そうすると「国元成就」の記載がないのは、亶翁が増上寺に報告しておらず、増上寺が把握していなかったということになろう。

⑦不明の場合　大和国平岡極楽寺秀弁

『入寺帳』によると、秀弁は享保十六年（一七三一）九月十五日、大和国平岡極楽寺津誉秀尊の弟子として二十歳で増上寺に入寺するが、定員である七十僧ではなく、「大円和尚戊年学頭職似我」としてであった。つまりのちに檀林住職ともなる寂誉大円が「戊年」つまり前年の享保十五年に学頭職に就任した際認められた似我弟子として入寺したのであった。寮坊主は全超、指南坊主は春沢であった。『入寺帳』には以下の二点が付記されている。

享保廿卯年（一七三五）三月十七日幡随院瑞潭和尚エ随身。月番覚瑩（印）

寛保二壬戌年（一七四二）十一月十六日帰山。月番沢真（印）

これによると、享保二十年に二臈実誉瑞潭が檀林幡随院に晋山すると、それに随身して幡随院に移り、のち瑞潭が寛保二年に天徳寺に移ると、それには付いていか（け？）ず、再び増上寺に帰山した。

『入寺帳』から秀弁の動向はここまでしかわからないが、『日鑑』にその先の記事がある。宝暦七年（一七五七）二月二十一日、「宣誉秀弁」が御目見を許され、「拝礼」しているので、知恩院にいることが確認できる。そして同十年四月六日、病身のため隠居が許された師匠秀尊の後継者として極楽寺住職を拝命した。寺格は大寺格であった。入寺三十年目、四十九歳の時のことであった。しかし三年後の宝暦十年四月二日、秀弁が借金のため行方不明だと、知恩院に報告があった。

この事例の場合、『入寺帳』に記載がなくても、地元に帰って住職をしていることが『日鑑』から確認できた。増上寺から他檀林へ随身する場合は付記として記載されるが、往生の場合もそうであったが、それ以外は記載されないことがあると考えるべきではないだろうか。また「国元成就」しているはずだが、それも増上寺には報告されなかった。

小括

増上寺に入寺した修学僧の成就先が明記されているものは、檀林をはじめとして、ほとんどが三河までの増上寺の影響力が強い国々であった。元禄八、九年に諸国浄土宗寺院が作成した由緒書の提出先は尾張以東は増上寺であった。そのため寺院名が明記されている約四〇〇ヶ寺の一〇〇〇人の記事はそのまま住職就任記事と認めることができよう。

しかし「国元成就」と書かれている場合の「国元」がどこなのか、またそこに記載されている年月日は、文字通り読めば「消帳」した日付であって、成就した日付ではない。そもそも報告するかどうかも、成就側次第であった。ほとんどは報告されたと考えられるが、成就後のいつ報告されるのかは個別事例を積み上げていくしかない。畿内近国で「成就」してから、増上寺で消帳されるまでに一体どれだけの時間がかかっているのであろうか。そこで、次章からは「国元成就」と「引込切成

就」のふたつの「成就」について、「成就」と「消帳」の時間差に注目して検討しよう。

二　「国元成就」の内実

『入寺帳』と『日鑑』を突合できる国元成就に該当するのは先述の知洞を含めて三十人いる（表②）。事例を豊かにするために、煩雑ではあるがその全てを検討したい。その際次の二点の実態解明を課題とする。ひとつは「国元」とはどこのことか、もうひとつは成就はいつのことか、である。なお『日鑑』での成就順に掲出する。

1　称誉真察随身法欽・慈天・義寅

『入寺帳』によると、享保八年（一七二三）十月十日に称誉真察が住職であった浅草幡随院に入寺した法欽は、知恩院に移った真察とは離れ、元文三年（一七三八）六月二十四日に増上寺に他山入寺した。そして国元成就として入寺二十五年目の延享四年（一七四七）四月六日に消帳されている。

一方『日鑑』での法欽は、元文三年九月二十七日に「御弟子法欽」とあるのが初出であるので、他山入寺直後に知恩院に移ったようだ。その後延享二年四月二日に称誉真察の命で大坂天満西福寺啓誉の附弟となり、同四年（一七四七）二月四日に大坂天満西福寺の住職となった。法欽の場合、両史料を突合すると、西福寺住職就任後、程なくして増上寺にその旨が報告されたといえる。

同様に称誉真察の随身として知恩院での活動が確認される人物として、

表②国元成就特徴一覧

	寺院名	寺格	僧名	入寺帳消帳年月日		修学年数	日鑑成就年月日		修学年数	先後	ずれ年数
1	蓮生寺	次大寺格	知洞	1746	12月21日	16	1751	7月25日	21	入寺帳⇒日鑑	-5
2	大善寺	大寺格	義寅	1745	4月4日	21	1740	5月18日	16	日鑑⇒入寺帳	5
3	西方寺	次中寺格	舜嶠	1743	10月2日	21	1740	10月13日	18	日鑑⇒入寺帳	3
4	正法院	次大寺格	完道	1746	12月21日	20	1741	7月29日	15	日鑑⇒入寺帳	5
5	聖徳寺	大寺格	慈天	1743	12月11日	20	1743	9月18日	20	日鑑⇒入寺帳	0
6	法泉寺	中寺格	諦順	1744	1月24日	11	1744	9月23日	11	入寺帳⇒日鑑	0
7	西念寺	極小寺格	弁及	1745	12月2日	15	1745	8月11日	15	日鑑⇒入寺帳	0
8	安養院	次大寺格	本秀	1746	3月11日	22	1745	9月18日	21	日鑑⇒入寺帳	1
9	観音寺	極大寺格	秀巌	1751	9月11日	19	1745	2月19日	13	日鑑⇒入寺帳	6
10	正高寺	小寺格	文橋	1748	8月2日	14	1745	8月29日	11	日鑑⇒入寺帳	3
11	竜岸寺	次大寺格	長鶴	1751	2月11日	20	1747	8月9日	16	日鑑⇒入寺帳	4
12	安楽寺	大寺格	円静	1751	12月21日	15	1747	2月4日	11	日鑑⇒入寺帳	4
13	西福寺	大寺格	法欽	1747	4月6日	25	1747	2月4日	25	日鑑⇒入寺帳	0
14	西光寺	極大寺格	円応	1749	12月21日	19	1748	5月10日	18	日鑑⇒入寺帳	1
15	尋盛寺	?	弁道	1749	5月2日	19	1748	10月8日	18	日鑑⇒入寺帳	1
16	善竜寺	最極大寺格	問津	1750	11月11日	18	1751	8月12日	19	入寺帳⇒日鑑	-1
17	遍照寺	中寺格	白弁	1751	10月2日	19	1751	3月13日	19	日鑑⇒入寺帳	0
18	福田寺	次大寺格	見了	1754	12月2日	13	1754	4月27日	13	日鑑⇒入寺帳	0
19	専称寺	大寺格	懐悦	1753	12月11日	20	1755	7月24日	22	入寺帳⇒日鑑	-2
20	護念院	極大寺格	諦善	1756	9月21日	16	1755	10月29日	15	日鑑⇒入寺帳	1
21	大光寺	次大寺格	品察	1757	12月	14	1757	8月29日	14	日鑑⇒入寺帳	0
22	浄土寺	次大寺格	真我	1752	12月11日	15	1758	3月5日	21	入寺帳⇒日鑑	-6
23	浄蓮寺	中寺格	祥月	1758	9月21日	21	1760	9月13日	23	入寺帳⇒日鑑	-2
24	浄土寺	次大寺格	大順	1757	4月3日	14	1760	4月14日	17	入寺帳⇒日鑑	-3
25	西念寺	次大寺格	信教	1763	9月21日	17	1763	3月13日	17	日鑑⇒入寺帳	0
26	浄福寺	(小寺格)	真量	1764	12月1日	11	1763	4月2日	10	日鑑⇒入寺帳	1
27	長栄寺	次大寺格	淳的	1765	3月21日	21	1764	2月13日	20	日鑑⇒入寺帳	1
28	台鏡寺	次大寺格	融晃	1759	11月21日	13	1768	6月17日	22	入寺帳⇒日鑑	-9
29	大蓮寺	(中寺格)	詮的	1767	8月21日	19	1769	3月11日	21	入寺帳⇒日鑑	-2
30	白雲寺	?	託頂	1771	2月21日	17	1770	11月11日	16	日鑑⇒入寺帳	1

慈天と義寅がいる。『入寺帳』で慈天は国元成就として入寺二十年目の寛保三年（一七四三）十二月十一日に消帳され、義寅は国元成就として入寺二十一年目の延享二年（一七四五）四月四日に消帳されている。

一方『日鑑』での両人は、慈天が寛保三年（一七四三）九月十八日に京西寺町聖徳寺住職、義寅が元文五年（一七四〇）五月十八日に伏見大善寺住職に、翌年に近江国大津西福寺の住職を拝命している。両者とも『入寺帳』の日付よりも『日鑑』の日付の方が早く、『入寺帳』の日付は後日の報告と理解できよう。

2　甲斐国甲府瑞泉寺演誉珂的弟子舜嶠

『入寺帳』によると、享保八年（一七二三）三月九日馨誉檀察が住職をする深川霊山寺に入寺した舜嶠は、元文三年（一七三八）十一月十一日に増上寺に他山した。それは霊山寺の後、常福寺、伝通院を歴任した檀察が同年九月二十七日に遷化したためであった。『入寺帳』の付記では入寺二十一年目に「寛保三亥年（一七四三）十月二日国元成就消帳。月番門冏（印）」とある。この場合の「国元」は甲斐国である可能性は高いであろう。

一方『日鑑』では入寺十八年目の元文五年（一七四〇）十月三日に大和国戒重村西方寺住職、寛保三年（一七四三）二月四日に摂津国池田法園寺住職に就任した人物に忍誉舜嶠がいる。これが『入寺帳』人物と同じかどうかが問題である。そこで『改正録』中にある忍誉舜嬌の記事をみてみよう。

亥三月十八日改　　（1）

一甲州府中瑞泉寺忍誉舜嶠権上人　右中弁規長

元文五申年十月三日戒重西方寺住職之時改有之　（2）

今摂州池田法園寺住職　今度西方寺ゟ転住

（1）は住職任命日、（2）は綸旨の宛名と差出である。綸旨の宛先が、舜嶠の入寺帳における出身寺院と同一なので、『入寺帳』と『日鑑』における舜嶠は同一人物とみてよいだろう。そうすると入寺帳における「国元」とは甲斐国ではなく、大和国、もしくは摂津国となる。

3　完道（出身寺院不明）

『入寺帳』によると、享保十二年（一七二七）一月十一日に増上寺に入寺した完道は、同十七年（一七三二）十月二日に鎌倉光明寺の称誉真察に追随身した後、知恩院に移った真察とは離れ、元文三（一七三八）六月に増上寺に帰山した。そして国元成就として入寺二十年目の延享三年（一七四六）十二月二十一日に消帳されている。

一方『日鑑』では、寛保元年（一七四一）七月二十九日京西寺町正法院の住職を拝命している。入寺後十五年目のことである。その際の完道の肩書きは「御随身」である。完道の『日鑑』での初出は元文四年九月十一日で、「御使僧」として出てくる。元文三年六月の増上寺帰山後、すぐに称誉を追って知恩院に随身したようである。正法院の住職を拝命した完道は、延享二年（一七四五）三月十九日に京四条春長寺に移っているが、『入寺帳』にある国元成就の日付はこれよりも後のことである。

4　摂津国粟生村法泉寺諦誉栄順弟子諦順

『入寺帳』によれば、享保十九年（一七三四）一月十一日、十六歳で増上寺に入寺した諦順は、国元成就として入寺十一年目の寛保四年（一七四四）一月二十四日に消帳されている。

一方『日鑑』では延享元年（一七四四）九月二十二日に御目見を果たし、死去した師匠に代わって十月三日に法泉寺住職を拝命した。諦順の場合、十一年目の成就は後述する引込切成就よりも早い住職就任である。「引込切成就」のように増上寺で消帳されてから法泉寺に入ったと思われる。

5　京六角通善想寺薫誉応閑弟子弁及

『入寺帳』によれば、享保十六年（一七三一）一月十一日、十五歳で増上寺に入寺した弁及は、同二十年（一七三五）十一月二十二日、弁及の寮坊主であった哲恕の大善寺晋山に随身し、元文三年（一七三八）に増上寺に帰山した。その後国元成就として入寺十五年目の延享二年（一七四五）十二月二日に消帳されている。

一方『日鑑』では延享二年八月十一日に山城国草内村西念寺に「御好身」として「担誉弁及」が住職を拝命している。

しかし『入寺帳』の弁及と『日鑑』の担誉弁及が同一人物かどうか、一見しただけでは直接結びつかない。この両者を結ぶ史料が『改正録』である。弁及が西念寺住職に任命された時の記録には次のようにある。

丑八月十一日　（1）

一山城国京都善想寺担誉弁及権上人　権右中弁清胤　（2）

元文四乙未年十一月　増上寺尊誉大僧正御代　（3）

寛保三年六月十一日　当山称誉大僧正御代　（4）

今城州草内西念寺住職

注目すべきは（2）に弁及の出身寺院である善想寺と書かれていることである。弁及の場合、出身寺院である善想寺ではなく、同じ国の他寺院住職に就任していたことを「国元成就」として四ヶ月後の十二月に増上寺に報告したのである。

6　京都五条安養院本竜弟子本秀

『入寺帳』によれば、享保十年（一七二五）十月、衍誉利天が住職の小金東漸寺に入寺した本秀は、同十七年（一七三二）九月二十九日、増上寺に「衍誉大僧正御随身」として他山している。利天は東漸寺の後常福寺、光明寺を経て増上寺に晋山しているので、その間本秀は常に随身していたことになる。他山後は国元成就として入寺二十二年目の延享三年（一七四六）三月十一日に消帳されている。

一方『日鑑』では、元文二年（一七三七）三月十六日、同四年十一月二十六日、延享二年（一七四五）八月五日と、知恩院住職の代替わりごとに三度御目見を果たした本秀は、同年九月十八日に安養院の住職に任命されている。入寺二十一年目のことであった。したがって増上寺では安養院住職就任後、七ヶ月後に消帳したことになる。

7　伊勢国六呂見観音寺範誉秀伝弟子秀巌

『入寺帳』によると、享保十八年（一七三三）一月十一日、十五歳で増上寺に入寺した秀巌は、国元成就として入寺十九年目の寛延四年（一

七五一）九月十一日に消帳されている。

一方『日鑑』では、延享元年（一七四四）四月十一日に御目見願のために知恩院を訪れているが、知恩院では、それを却下している。その理由は、観音寺は朱印寺院でもあり、法臈二十年以上の住職が就任する寺院で、弟子御目見の例がないからであった。しかし秀巌は六月十五日に再び嘆願したところ、二十年未満の住職は認めないが特例で御目見だけは認められた。しかし翌年師匠の範誉が急死すると、二十年未満にもかかわらず、今後は認めないという条件付けで延享二年（一七四五）二月十九日に住職を拝命した。『入寺帳』で消帳されるより六年も前のことである。

8　山城国醍醐極楽寺心誉宗有弟子文橋

『入寺帳』によれば、享保二十年（一七三五）九月十日、浄誉担梁が住職をする深川霊山寺に入寺した文橋は、延享二年（一七四五）六月七日「知恩院霊誉鸞宿和尚随身」として他山入寺している。『改正録』には元文五年（一七四〇）十一月に常福寺霊誉鸞宿のもとで血脈を受けたことが記されている。担梁は元文三年に京都浄華院に移っているので、その際鸞宿に随身したのであろう。『改正録』にも「元霊山寺所化忍誉専□と五重ニ在之。其後改名、如右ニ而霊誉上人ヘ随身。東漸寺・常福寺ゟ当山ヘ参ル」とあり、このことを裏付ける。

『入寺帳』の付記に「寛延元年辰（一七四八）八月二日国元成就消帳。月番快全（印）」とあるので、「国元」は山城国の可能性があるが、『改正録』にはそれより早い延享二年（一七四五）八月二十九日に近江国矢橋正高寺住職を拝命している。したがって文橋の場合、『入寺帳』にある「国元」は出身の山城国ではなく、近江国であった。

9　駿河国駿府宝台院謙誉忍了和尚弟子長鶴

『入寺帳』によると、享保十七年（一七三二）一月十一日、増上寺に十五歳で入寺した長鶴は、国元成就として入寺後二十年目の寛延四年（一七五一）二月十一日に消帳されている。

一方『日鑑』によると、延享二年（一七四五）二月十一日に長鶴は謙誉忍了の弟子ではなく、竜岸寺曼誉弟子として御目見を果たしている。その経緯は『日鑑』では「初入寺之節、駿府宝台院忍了和尚似我弟子入寺ニ而相済。依之入寺証文宝台院弟子と有之候ニ付、忍了和尚、其節御添状ニ、竜岸寺曼誉弟子紛無之旨、証印有之。其上初入寺ゟ之寮坊主了碩、幡随院ヘ出所之後、右無相違之段、証状被差越、尤組・旦中厳重之連署差上之。綸脈并初入寺ゟ之指南・寮等書付、吟味之上、直弟ニ紛無之段、及披露、御聞澄之上、御目見被仰付、拝礼相済」とある。入寺証文には宝台院忍了和尚弟子とあるが、それは似我弟子であり、実際には竜岸寺曼誉の弟子に間違いないということで、御目見を果たしたのであった。そして延享四年（一七四七）八月九日に竜岸寺住職に就任した。入寺後十六年目のことであった。長鶴の場合、増上寺への報告はそれから四年後であった。

10　大坂生玉安楽寺念誉円纂弟子円静

『入寺帳』によると、元文二年（一七三七）一月十一日、十六歳で増

上寺に入寺した円静は、国元成就として入寺十五年目の宝暦元年（一七五一）十二月二十一日に消帳されている。

一方『日鑑』では延享三年（一七四六）九月二十八日に御目見を果たし、延享四年（一七四七）二月四日に安楽寺住職を拝命している。つまり増上寺への報告は、実際の住職就任から四年後のことであった。

11　近江国大津花階寺到誉大円弟子円応

『入寺帳』によれば、享保十六年（一七三一）正月十一日、深川霊巌寺に入寺し、元文四年（一七三九）三月二十二日に増上寺に他山した円応は、国元成就として入寺十九年目の寛延二年（一七四九）十二月廿一日に消帳されている。

一方『日鑑』では寛延元年（一七四八）五月十日近江国八幡西光寺住職を拝命している。入寺十八年目のことであった。なぜ花階寺ではなく西光寺かというと、師匠の大円が享保十九年二月二十九日に花階寺から西光寺に異動したからである。師弟関係は伽藍ではなくあくまでも人に付いているわけである。円応は寛保三年（一七四三）二月五日初御目見、延享三年（一七四六）一月二十六日再御目見を果たしている。両史料を合理的に判断すると、寛延元年五月に西光寺住職拝命した後、翌年十二月に増上寺にその旨の報告があり『入寺帳』に記載されたのであろう。

12　尾張国名古屋尋盛寺但誉仙澄弟子弁道

『入寺帳』によると、享保十六年（一七三一）九月十九日に増上寺に入寺した弁道は、同十八年（一七三三）八月一日、指南である春笛の直弟に師匠替えがなされて春雄と改名した。その後元文二（一七三七）十一月十四日に上座の僧侶と重複したので、本名に戻った。そして国元成就として入寺十九年目の寛延二年（一七四九）五月二日に消帳されている。この場合「国元」を出身国とするならば尾張になるはずだが実際はどうであろうか。

『日鑑』で弁道の名を探してみると、寛保二年（一七四二）八月十二日に摂津国兵庫極楽寺住職を拝命している将誉弁道と、延享元年（一七四四）七月一日に伏見竜源寺住職を拝命している現誉弁道の二人がいる。どちらに該当するのか、またどちらも該当しないのかの手がかりを『改正録』から探ってみると、将誉の綸旨の宛先は「和州奈良霊巌院」で、現誉は「尾州名護屋南寺町尋盛寺」である。したがって弁道は現誉ということになる。ただ竜源寺に入った現誉弁道は、翌年七月十一日には病身という理由で退任している。

退任後の現誉弁道は、『日鑑』によると、延享四年（一七四七）一月十七日には、遠江国浜松心造寺の住職に就任し、寛延二年六月二十三日に、尾張相応寺より「尾州名護屋尋盛寺現誉、入院」届が来ている。現誉弁道の場合、『入寺帳』にある「国元」とは、最初に住所を勤めた竜源寺のある山城国ではなく、出身地の尾張国のことを指していよう。

13　大坂西寺町善竜寺橋誉雲暢弟子問津

『入寺帳』によると、問津は享保十八年（一七三三）十月七日、十六歳で増上寺に入寺するが、時の増上寺住職衍誉利天の似我弟子入寺であった。指南は沢真であるが、寮坊主は書かれていない。問津は住職の側

近くに仕えていたのかもしれない。『入寺帳』には「寛延三午（一七五〇）十一月十一日国元成就消帳。月番雅山（印）」という付記がある。これによると、問津は入寺十八年目の寛延三年十一月十一日に国元で住職となったことになる。

一方『日鑑』ではどう記載されているだろうか。『日鑑』では、寛延三年九月四日、「弟子御目見」を果たし、宝暦元年（一七五一）八月十二日、病身であった橋誉の後継者として善竜寺住職に任命された。寺格は最極大寺であった。

ここでは、『入寺帳』の付記にある「国元成就」の日付は、住職任命の日ではなく、御目見の日と解釈する方が妥当であろう。九月四日の弟子御目見によって、後継者としての地位が確立したことを増上寺に報告し、それが増上寺に到着し記帳され、「消帳」されたのが、十一月十一日だったのではないだろうか。

また付記にある日付は増上寺で消帳した日付であり、成就した日付ではないことがいえよう。増上寺で「国元成就」と記載されたのも、そのように善竜寺から報告があったからであろう。増上寺では報告の真偽まで吟味はせずに、報告のまま記載したのではないかと思われる。報告があれば記載し、報告がなければ記載しないと考えるべきであろう。

14　播磨国明石本誓寺真誉弁了弟子白弁

『入寺帳』によると、享保十八年（七三三）十一月二十五日、岩槻浄国寺に入寺し、元文三年（一七三八）十一月一日に増上寺に他山した白弁は、国元成就として入寺十九年目の寛延四年（一七五一）十月二日に消帳されている。

これに対して『日鑑』では、宝暦三年（一七五三）九月四日、弁良の後継者として同国長坂寺村遍照寺住職であった願誉白弁が出身寺院である本誓寺の住職に任命されている。入寺二十一年目のことであった。それでは白弁はいつ遍照寺に入ったのであろうか。寛延四年（一七五一）三月十三日、「本誓寺実誉弟子願誉白弁江移転」とあるように、このときが初めての住職就任であろう。そうすると『入寺帳』にある寛延四年の「国元成就」は、遍照寺住職就任のことを指すのであろう。『入寺帳』に記載されるのは七ヶ月ごのことであった。

15　京都九条福田寺梅誉流芳弟子見了

『入寺帳』によると、寛保二年（一七四二）五月六日に十五歳で増上寺に入寺した見了は、国元成就として入寺十三年目の宝暦四年（一七五四）十二月二日に消帳されている。

一方『日鑑』では、宝暦三年十月二十九日に初御目見を果たし、その際「入寺証文・諭脈等無相違」きことが確認されている。そして翌四年四月二十七日に福田寺住職を拝命した。この場合も拝命後七ヶ月後に報告したと考えられる。

16　和泉国綾井専称寺懐典弟子懐悦

『入寺帳』によると、享保十九年（一七三四）四月二十一日に十八歳で増上寺に入寺した懐悦は、国元成就として入寺二十年目の宝暦三年（一七五三）十二月十一日に消帳されている。

これに対し『日鑑』では宝暦元年九月二日に初御目見、同五年六月二十四日に再御目見を果たし、同年七月二十四日に専称寺住職に任命されている。入寺二十二年目、四十一歳のことである。

『入寺帳』で成就した日付は、初御目見と再御目見の間である。この場合の成就は、初御目見の報告が二年後であったという理解以外に考えられない。専称寺住職拝命以前にどこかの住職へ就任したの可能性もあるが、御目見を果たした後継者が他寺の住職になるのかという疑問がでる。『日鑑』には『入寺帳』の日付周辺では懐悦の記事は出てこない。

17　大和国当麻護念院玄誉白善弟子諦善

『入寺帳』では、寛保元酉（一七四一）十二月二十五日、深川霊巌寺に入寺した諦善は、寛延二年（一七四九）六月二日に増上寺に他山し、国元成就として十六年目の宝暦六年（一七五六）九月二十一日に消帳されている。

一方『日鑑』では、宝暦五年十月二十九日に出身の護念院住職を拝命している。この場合は翌年九月に増上寺に拝命の報告をしたと理解できる。

18　京都二条新地大光寺真誉掬善弟子品察

『入寺帳』では、延享元年（一七四四）十月二十一日に十七歳で増上寺に入寺した品察は、国元成就として入寺十四年目の宝暦七年（一七五七）十二月に消帳されている。

一方『日鑑』では、宝暦七年八月三日に御目見を果たした後、病気の師匠に代わって同月二十九日大光寺の住職を拝命した。

したがってここでも成就した報告を『入寺帳』に記載したと理解できよう。ちなみに『日鑑』での初出は前年の宝暦六年十二月二十一日で、知恩院の帳場役を務めている。

19　近江国市原野村浄土寺法誉愍我弟子真我

『入寺帳』によれば、元文三年（一七三八）十一月二十六日鎌倉光明寺に入寺し、同年十二月十二日に増上寺に他山した真我は、国元成就として入寺十五年目の宝暦二（一七五二）十二月十一日に消帳されている。

一方『日鑑』では、宝暦七年四月に初御目見、翌八年三月五日に浄土寺住職を拝命している。入寺二十年一目のことであった。拝命年が『入寺帳』の記載とは六年の開きがあるが、これをどのように考えればいいか。浄土寺の前にどこかの寺院の住職になったのであろうか。

20　播磨国明石浄蓮寺鎮誉純栄弟子祥月

『入寺帳』によれば、元文三年（一七三八）十月二十六日に岩槻浄国寺に入寺し、翌十一月十一日増上寺に他山した祥月は、国元成就として入寺二十一年目の宝暦八（一七五八）九月廿一日に消帳されている。

これに対して『日鑑』では宝暦十年九月十三日に浄蓮寺住職に任命されている。入寺二十三年目のことである。御目見の記事は『日鑑』に見当たらない。実際の「成就」より『入寺帳』の日付は二年前であるので、これだけではこれがどこで「成就」したのかはわからない。

21　大和国倶尸羅浄土寺順誉冏湛弟子大順

『入寺帳』によれば、寛保四年（一七四四）一月十一日に十五歳で増上寺に入寺した大順は、国元成就として十四年目の宝暦七（一七五七）四月三日に消帳されている。

一方『日鑑』では、宝暦十年四月十四日に「初入寺・都部・綸旨吟味相違無」しとして初御目見を果たし、翌々十六日に浄土寺住職を拝命された。この場合も19・20同様消帳は御目見以前の日付となっているので、具体的な成就した寺院名は『日鑑』からはわからない。

22　京都四条裏寺町西念寺忍誉恵光弟子信教

『入寺帳』によると、延享四年（一七四七）一月十二日に十七歳で増上寺に入寺した信教は、国元成就として入寺十七年目の宝暦十三（一七六三）九月廿一日に消帳されている。

一方『日鑑』では宝暦十三年三月七日に御目見、十三日に西念寺住職を拝命した。三十三歳のことである。三月に住職就任し、増上寺への報告が半年後の九月という理解ができる。

23　和泉国豊中村浄福寺行誉霊快弟子真量

『入寺帳』によると、宝暦四年（一七五四）一月十一日増上寺に十五歳で入寺した真量は、国元成就として入寺十一年目の明和元年（一七六四）十二月一日に消帳されている。

一方『日鑑』では宝暦十三年（一七六三）四月一日に御目見、翌二日に浄福寺住職を拝命している。ここでも住職就任後に増上寺へ報告したと理解できる。

24　京都西陣長栄寺喚誉恵達弟子淳的

『入寺帳』によると、延享二年（一七四五）九月十八日浅草幡随院に入寺した淳的は、宝暦七年（一七五七）八月二十五日に増上寺に他山し、国元成就として二十一年目の明和二年（一七六五）三月二十一日に消帳されている。

一方『日鑑』では明和元年（一七六四）二月十三日に長栄寺住職を拝命している。ここでも住職就任後に増上寺へ報告したと理解できる。

25　河内国枚方台鏡寺元誉素有弟子融晃

『入寺帳』によると、延享四年（一七四七）二月十三日に十五歳で増上寺に入寺した融晃は、国元成就として入寺十三年目の宝暦九年（一七五九）十一月廿一日に消帳されている。

一方『日鑑』では、明和五年（一七六八）六月十七日台鏡寺住職を拝命している。入寺から二十一年後三十六歳の時のことだ。両史料間では九年の開きがある。ただ台鏡寺の末寺などの住職になっている可能性もあるが、確認はできていない。

26　播磨国赤穂大蓮寺成誉詮良弟子詮的

『入寺帳』によると、寛延二年（一七四九）一月十一日に十六歳で増上寺に入寺した詮的は、国元成就として入寺十九年目の明和四年（一七六七）八月二十一日に消帳されている。

一方『日鑑』では、明和六年（一七六九）三月十一日に大蓮寺住職を

拝命している。実際の成就よりも入寺帳の日付は二年前である。『日鑑』では御目見の記事は確認できない。

27　大坂八丁目寺町大念寺才誉春雄弟子託頂

『入寺帳』によると、宝暦五年（一七五五）一月十一日増上寺に十五歳で入寺した託頂は、国元成就として入寺十七年目の明和八年（一七七一）二月二十一日に消帳されている。

一方『日鑑』では、明和七年十一月十一日に、大念寺ではなく、白雲寺住職として大坂に戻っている。この日の『日鑑』では「増上寺所化迎誉託頂」と記されているので、増上寺から直接迎え入れられたといえよう。ちなみに大念寺では明和二年に師匠春雄が遷化しており、別人が住職に入っていたためと思われる。託頂の場合も白雲寺住職就任後に増上寺に報告したと理解できる。

小括

国元成就の事例を二十九例検討した。まず「国元」の場所であるが、その多くは出身寺院の所在する国であったが、舜嶠や文橋の場合のように、それ以外の国の場合もあった。このことは「国元」というだけで、安易に出身国とすることが危険だということを示している。「関東近辺以外」というくらいの大きな範囲で考えてもいいかもしれない。

また付記の日付と実際の住職就任の日付にずれがあることから、日付は成就した時点ではなく、消帳した時点の日付であることが明らかになった。そのずれは『日鑑』より『入寺帳』の日付が早い方がより多い。一年、二年だけでなく、五年、六年、九年の開きがあるものもある。入寺帳を管理する側としては、成就の日付よりも、成就による消帳という行為の方が重要なのであろう。そのため成就先寺院は、増上寺と関連する寺院以外は特に必要な情報ではなく、そのため具体的な寺院名が記載されなかったと考えられる。

さらに『日鑑』の日付が『入寺帳』より早い場合は、その多くが年内か翌年中に増上寺に報告されている。報告と判断したのは消帳の日付に二日、十一日、二十一日が圧倒的に多いからである。つまりどこが窓口かは不明だが、随時消帳するのではなく、十日に一回の定例会議で消帳されたのであろう。報告するかどうかは、報告する側が決めることなので、遅れる場合があり、その遅れは九年後の場合もあった。したがって付記の日付から平均成就年数を計算することも実態を表しているとはいえなくなるだろう。

三　「引込切成就」の内実

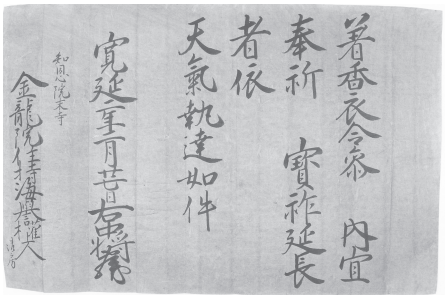
「引込切成就」は、先述の本悦を含めて八例確認できた。

1　近江国竜法師村金龍院潤誉学禅弟子禅応

『入寺帳』によれば、元文三年（一七三八）一月十一日に二十五歳で増上寺に入寺した禅応は、「引込切成就」として入寺十二年目の寛延二年（一七四九）一月五日に消帳されている。

一方『日鑑』では、寛延二年（一七四九）三月十一日「海誉禅応」が金龍院住職を拝命しているが、金龍院に現存する史料によれば、それより前の同年二月二十七日付で綸旨を受けている（写真④）。先述の本悦

写真④　金龍院海誉禅応宛桃園天皇論旨



の事例とこの事例からは、引込切成就による消帳→綸旨→住職就任という流れが想定できよう。

2　和泉国尾崎善性寺選誉任良弟子真了

『入寺帳』によれば、享保二十年（一七三五）一月二十七日に十七歳で増上寺に入寺した真了は、「引篭切成就」として入寺十二年目の延享三年（一七四六）一月五日に消帳されている。

一方『日鑑』によると、延享三年九月五日に「出世成就」、つまり綸旨を受けてすぐに御目見を果たしている。そして寛延三年（一七五〇）八月十一日に極大寺格善性寺の住職を拝命している。入寺から十五年後のことである。

3　摂津国安威庄大念寺真誉頓冏弟子真冏

『入寺帳』によれば、元文三年（一七三八）十月十五日に鴻巣勝願寺に入寺した真冏は、寛保三年（一七四三）六月八日に増上寺に他山し、「引籠切成就」として入寺十二年目の寛延二年（一七四九）十月八日に消帳されている。

一方『日鑑』では、寛延二年（一七四九）十一月二十日に御目見を果たし、同月二十三日に次大寺格大念寺住職を拝命している。

4　摂津国打出村親王寺鳳誉泰林弟子泰巌

『入寺帳』によれば、延享五年（一七四八）一月二十七日に十五歳で増上寺に入寺した泰巌は、「引込切」として 入寺十二年目の宝暦九年（一七五九）二月二十日に消帳されている。

一方『日鑑』では、宝暦九年六月十三日摂津国北畑村西光寺住職に、明和三年（一七六六）二月三日に出身の大寺格親王寺住職を拝命している。

5　京都高倉長香寺重誉恕諾弟子程亨

『入寺帳』によれば、宝暦四年（一七五四）十月二十八日に十五歳で増上寺に入寺した程亨は、「引込切成就」として入寺十二年目の明和二年（一七六五）一月七日に消帳されている。

一方『日鑑』では明和三年十一月九日に極大寺格長香寺住職を拝命しているが、それは師匠である恕諾の後を継承したものではなかった。恕諾は同年二月十一日に病気のため隠居し、即日再三御目見得を果たしていた兄弟子の舜程が跡を継いだ。ところが舜程はすでに病を得ていて、十一月二日に亡くなってしまった。檀越である大工頭中井家は後継住職に舜程の弟弟子である程亨を推薦し、十一月九日に認められたものであった。

6　京今出川常林寺弁誉賢的弟子賢霊

『入寺帳』によれば、享保二十年（一七三五）一月二十七日に十五歳で増上寺に入寺した賢霊は、「引篭切」として十二年目の延享三年（一

七四六）三月一日に消帳されている。

一方『改正録』には、「綸旨　延享三年五月十四日　当山霊誉大僧正御代」とあり、消帳直後に綸旨を受け、その後『日鑑』では、賢霊は延享三年六月九日に「和州宇陀郡松山町慶恩寺直弟弁誉即童弟子往誉賢霊」として御目見を果たし、翌四年四月五日に慶恩寺に入寺している。

ただ賢霊師匠の因名が『入寺帳』の「賢的」と『日鑑』の即童で違う。しかし『日鑑』で即童は元文五年（一七四〇）八月十七日に東河原常林寺から転住している。常林寺就任は享保十五年四月二十七日なので、両者は同一人物である。

7　大和国竜田村浄慶寺念誉良円弟子俊良

享保十一年（一七二六）十一月二十五日瓜連常福寺に入寺した俊良は、『入寺帳』では同十七年十月十三日増上寺に他山し、「引込切」として入寺十二年目の元文二年（一七三七）三月八日に消帳されている。

一方『日鑑』では、寛保元年（一七四一）五月二十九日に病身で隠居した師匠の念誉に代わって浄慶寺住職を拝命した。両史料の日付には四年のずれをどのように理解すればよいであろうか。そのヒントになる記事が『改正録』にある。

五月廿九日
一和州竜田村浄慶寺尽誉俊良権上人　権左中弁兼胤
初入寺　享保十一酉年霜月廿五日　常福寺衍誉利天和尚代
五重　享保十四酉霜月　常福寺衍誉和尚代
血脈　享保十六年辛亥霜月　常福寺衍誉和尚代
綸旨　元文二年五月十三日
当山堅誉大僧正御代
今右寺住職

禅応・真了・賢霊の場合と同様に、俊良も引込切消帳の直後に綸旨を受けていることが指摘できる。これこそが「引込切」の特徴ではないだろうか。それを知恩院所蔵の『諸寺院弟子御目見』で確認してみよう。『入寺帳』とこの史料から引込切成就消帳の日付と綸旨の日付を比較してみたい（表③）。ここからも一部例外があるが、「引込切成就」の日付の直後に綸旨を受けていることが見て取れよう。

小括

非常に少ない事例であるが、まずこれらに共通するのは、「引込切成就」は入寺後十二年目の成就ということである。これはここに挙げた事例だけでなく、四〇九例中三九二例という圧倒的な割合を占める。そしてこの「成就」も住職就任を意味していない。真了は成就の三年後、

表③引込切成就日付と綸旨発給日付の比較

	国名	地名	寺院名	僧名	『入寺帳』引込切成就日付	『諸寺院弟子御目見』綸旨発給日付	入寺後修学年	備考
1	大坂	西寺町	源聖寺	本悦	寛保3年(1743)1月4日		12	
2	近江国	竜法師村	金竜院	禅応	寛延2年(1749)1月5日	寛延2年(1749)2月27日※	12	※ 金龍院文書
3	摂津国	有馬湯山町	念仏寺	魁哲	寛延3年(1750)6月14日	寛延3年(1750)6月22日	12	
4	大坂	大坂	西方寺	海雄	明和2年(1765)2月7日	明和2年(1765)5月6日	12	
5	和泉国	佐野	上善寺	察善	明和2年(1765)2月16日	明和2年(1765)3月24日	12	
6	京	北野	東光寺	霊道	明和8年(1771)8月23日	明和8年(1771)8月7日	12	綸旨が先
7	大和国	南都	浄国院	隣英	明和8年(1771)8月29日	明和9年(1772)5月3日	12	
8	山城国	西富野	極楽寺	泰静	安永2年(1773)1月	安永2年(1773)3月2日	12	
9	丹後国	宮津	大頂寺	蟠海	安永6年(1777)2月28日	安永6年(1777)4月16日	12	
10	大和国	竜門	西蓮寺	弁覚	寛政4年(1792)7月11日	寛政4年(1792)6月8日	12	綸旨が先

真岡は成就の翌月、泰巌は成就の四ヶ月後と、国元成就の場合とは違い、必ず『入寺帳』よりも『日鑑』の日付の方が後になっている。

つまり、入寺後十二年目の修学僧で、師匠の病気等、出身寺院の何らかの理由で早めに出身寺院に戻らないといけない事情が生じた場合、「引込切成就」として消帳したうえで、京都に送り出し、そこで綸旨を受けた後は、増上寺に戻らず、出身寺院に帰ったのであろう。通常よりも早くに一人前になれる代わりに、増上寺には二度と戻らせないことで「引込切成就」と称したのではないだろうか

この見方を裏付ける事例を紹介しよう。『日鑑』では、明和二年一月二十八日に「上納官僧壱人、増上寺所化竜弁、大坂西寺町心光寺」として、この日綸旨を受けるための費用を知恩院に上納した僧の名前として「増上寺所化」竜弁が登場する。綸旨に書かれた所属寺院は「大坂西寺町心光寺」であった。ところが竜弁の綸旨が通常の順番よりも早く発給されたことが問題となった。二月三日に知恩院奥向より尋問のため呼び出しがあった。それは「初入寺何年ニ而添翰頂戴被申候哉」、そうなった訳を報告せよ、というものであった。綸旨を受けるためには増上寺の添翰が必要であった。それに対する竜弁の返答は「法臈拾弐年、引込切・入寺証文之写指出候」「尤帥匠病気引込切、寮主指南周益書付」もあるとのことであった。ここから竜弁の法臈もこれまでみたとおり十二年で、師匠の病気が「引込切」と関連があることがわかる。

さらに、明和三年六月二十七日の尋問では「十二年ニ而添状申請候事、何寺江住職仕候付相願候哉。未満之添状取候得者、二枚証文ニ而消帳ニ相成候。其方年若キ身ニ而被位消事不容易候。何寺江住職治定ニ而、引込切綸旨頂戴仕候哉。答、私儀其節在府仕居候処、師匠就大病、添状致頂戴、登候様申越候故、何之弁へなく頂戴仕登り候由」との応答があった。知恩院側からは、どこの寺の住職が決まっていて、十二年という規定未満の添状を増上寺から出してもらったのか、と尋ねられた竜弁は、「わたしが江戸（増上寺）にいた際に師匠が大病になり、添状を頂戴して綸旨をもらうために上洛するよう（師匠から）言ってきた。それで何の考えもなく頂戴して上洛したのだ」という返事をした。ここで重要なのは、①出身寺院である心光寺からの要請で綸旨を受けたこと、②その理由が師匠の大病であること、③添状を頂戴して上洛したことから、「引込切成就」の日付は添状の日付である可能性が高いこと、④添状発給の要件が、住職として入るべき寺院が決まっていることであったらしいこと、である。このことから「引込切成就」は成就後に綸旨を受けるという流れになっていたことが明らかになった。

おわりに

これまで述べてきたように、増上寺『入寺帳』に記載された一万一三〇〇余人と、『日鑑』に記載された三四〇〇人の突合を通じて、『入寺帳』だけではわからなかった、その内実が見えてきた。以下にそれを列記する。

①『入寺帳』に記されている日付は、あくまで記入された日であって、成就した日ではない。

②『入寺帳』に記載されるのは「国元」から報告があった場合で、報告がなければ記載されない。

③「国元」とは、出身国を示すものがほとんどであるが、出身国以外の場合もあるため、増上寺の管轄国以外を漠然と示したものと思われる。

③増上寺に報告があっても、実際の成就の日よりはどうしても遅くなる。どれほどずれがあるかは、いつ報告されたかによるため、数ヶ月から数年まで様々である。

④そのため「国元成就」で記載された日付で統計を取るのは実態と乖離することになる。

⑥しかし、他の檀林へ随身した日や関東近辺の寺院に成就するなど、増上寺の意向が大きく働いている場合は、実態を反映していると考えられる。

⑦⑥以外の場合で増上寺を離れる場合には、『入寺帳』に記載されていないので、「往生」や「病身」による消帳も、入寺十年目以降の場合は増上寺修学中でない可能性がある。

⑦「引込切成就」の場合は、国元の意向が強く働き、住職就任が前提で、通常十三年以上のところ、それ以下の十二年目で「権上人」号を受けることができる。師匠の病気等、一刻も早く出身寺院に戻るよう「引き込む」ので、「引込切成就」と呼ばれているのであろう。

こうした点が明らかになったが、これは増上寺『入寺帳』をもとに、知恩院に残された史料で導き出したものである。今回一部成就先寺院に残された史料も参照したが、今後そうした寺院の史料を活用することで、成就後のより詳細な動きがみえてくるであろう。

その一例として、近江国水口大徳寺に「大徳寺来由開基歴代伝記」という史料を紹介しよう。文字通り歴代住職の伝記であるが、そこに各歴代の弟子の名が記されている。その中に嘆誉義鳳の弟子として嘆冏の名がみえる。その下には「西堂。出生当家中、中川村弥八子。真徳寺住。天明四年甲辰（一七八四）閏二月廿九日没。行年廿八才。」とある。ここから、地元水口藩加藤家に仕える武家の生まれであったこと、大徳寺の末寺真徳寺の住職であったこと、綸旨を受けていない「西堂」であったこと、天明四年に二十八歳で亡くなったことが記されている。『入寺帳』によると、嘆冏は明和七年（一七七〇）一月十一日に十五歳で増上寺に入寺し、付記には「天明四辰四月二日命終消帳。月番智厳（印）」とある。この付記だけだと、入寺十五年目の増上寺修学中に落命したと考えられるが、大徳寺の史料では、修学中ではなく、その末寺真徳寺の住職となって亡くなっていることがわかる。両史料を突合すると、天明四年閏二月末に亡くなった後、その報告が届けられ、四月始めに消帳されていることになる。『入寺帳』だけではわからないことが、寺院に残された史料によって、嘆冏の足跡がより豊かになった。

今後はこうした寺院に残された史料も活用することで、歴史に名を残した著名な僧侶ではなく、より民衆教化の最前線にたった一僧侶の足跡を追うことで、豊かで厚みのある浄土宗史を構築していけるのではないだろうか。

また同じ学寮で学んだ、「同窓生」のネットワークがどのようなものであったのか。修学後全国に散らばった同窓生はそうしたネットワークをどう活かしたのか。そうしたことを解明するためにも、各寺院に残された諸史料が大いに活用されるべきである。その一例として近江国水口

大徳寺の史料を使って「無為窟」という増上寺学寮で学んだ人びとの足跡を別稿で追ってみた。合わせて参照されたい。(6)

註

(1) 増上寺での修学については「学寮と修学方法」(『大本山増上寺史　本文編』、一九九九)や大島泰信「浄土宗史」(『浄土宗全書』二〇、一九一四)を参照されたい。

(2) 長谷川匡俊『近世浄土宗・時宗檀林史の研究』(法藏館、二〇二〇年)。増上寺『『入寺帳』』に関する研究は第二部第一章「増上寺所蔵『『入寺帳』』と修学者数の動向」。初出は一九八二～一九八四年。

(3) 梶井一暁「浄土宗関東檀林における修学僧の入寺・修学動向―増上寺『入寺帳』の分析から―」(『広島大学教育学部紀要　第一部　教育学』四八、一九九八)。

(4) 阿川雅俊『増上寺入寺帳データベース』(浄土宗大本山増上寺、二〇一七)。

(5) 遠藤廣昭「増上寺所蔵『入寺帳』(諸檀林分)及び『寺院成就記』の翻刻と紹介」(『横浜市歴史博物館調査研究報告』vol.4、二〇〇八)。

(6) 伊藤真昭「増上寺学寮無為窟で学ぶ人びと―近江国八幡正福寺・同国水口大徳寺・京樋口善尊寺の結節点―」(佛教大学仏教学会『仏教学会紀要』第二十六号、二〇二一)。

『広疑瑞決集』と諏訪信仰

前島信也

『広疑瑞決集』とは、法然の孫弟子である敬西房信瑞が著した諏訪信仰と浄土教に関する全五巻の問答書である。この書は日本で初めて神道と浄土教とが対峙した書であり、二十五の問答で構成されている。本論ではこの『広疑瑞決集』に説示される諏訪信仰の様相を整理し、神明観、殺生肉食論、治世論の三点から、信瑞の神道への対処を検討する。

一　諏訪信仰の様相

諏訪神社[1]は長野県諏訪市中洲の上社と諏訪郡下諏訪町の下社とからなる神社である。『古事記』『日本書紀』にもその名前を確認することができ、天照大神の使いであった武甕槌命と力比べをして負けた建御名方神が諏訪まで逃れてそこを治めたとあり、東国では群を抜いて古い地域である。

金井典美氏によると、「諏訪神社」の文献的初見は『日本書紀』「持統天皇五年八月」の条、「辛酉に使者を遣して竜田風神、信濃の須波、水内等の神を祭らしむ」であるとされ、『続日本後紀』の「建御名方富命」「八坂刀売」の「富命（トミ）」「刀売（トメ）」が蛟（蛇）を表すという記述からも、その当時から諏訪神社は「蛇を象徴動物とする水神」と認識されていたとする[2]。これは正平二年（一三五六）成立の『諏訪大明神絵詞』の主人公たる甲賀三郎も蛇身として現れることからも明白である。このほか、諏訪明神は荒神・軍神・狩猟神の性格をも有していたことが指摘されている[3]。しかしその一方で、これら諏訪神社に関する資料について井原今朝男氏は「中世諏訪神社に関する史料は、その主要なものは現存する古文書よりも、編纂物によるものがはるかに多い[4]」とし、中世の諏訪神社は外部史料によってのみ、その姿を見ることができるとする。最も詳細に諏訪信仰を描いた『諏訪大明神絵詞』の成立は正平十一年（一三五六）であり、『広疑瑞決集』よりも百年後の成立である。二本松康宏氏はこの『諏訪大明神画詞』を「中世の諏訪信仰を窺い知る根本資料のように位置付けられてきた」と、その価値を認めながらも、一方で「ごく近年では『画詞』以前の諏訪信仰の様相を探ろうとする研究が始まりつつある[5]」として、『諏訪上社物忌令』『諏訪大明神講式』『陬波御記文』『陬波私注[6]』『諏訪信重解状[7]』等の史料を提示している。しかしこれらの史料の真贋についてはいまだ結論が出ていない[8]。

諏訪神社関係資料群

中世諏訪神社資料群の真贋の議論の中心となっているのが宝治三年（一二四九）の奥書を有する『諏訪信重解状』（以下、『信重解状』）である。この書の内容は、上社が下社よりも社格が上であることを主張した訴訟文書である。これが宝治三年に成立したものと主張するのは、伊藤富雄氏、金井典美氏、石井進氏、井原今朝男氏らであり、反対に『諏訪大明神画詞』と同時期に偽作されたとするのは、『諏訪史』執筆者の渡辺世佑氏、祢津宗伸氏、中澤克昭氏らである。ここでは井原氏、祢津氏、中澤氏、そして諏訪に関する研究書をまとめる二本松氏の四氏の論考からその争点を確認したい。

まずこの文書の「進上御奉行所」という記述に関する指摘である。この『信重解状』は「御奉行所」に宛てた訴訟文である。この「御奉行所」という表記を使用する時期について、井原氏は鎌倉後期であることを指摘するものの[9]、宝治三年の成立でも「あってもおかしくは無いともいえ微妙な時期」とする。これはこの時期の成立を推す研究者の間でも非常に判断の難しいものであるとされる。

そしてこの文書が信頼に足る根拠として井原氏は、「現人神」の記述が『吾妻鏡』文治二年十一月八日条の内容に符合する点、『信重解状』の内容にある「記文」が「院政期～鎌倉後期に成立してくる神と人間との交感・契約の中で神仏の誓願・口筆を記録したものとして作成された歴史的文書形態」であり、その当時から存在し得た点から、『信重解状』が信頼に足るものとする[10]。

これに対して、祢津氏、中澤氏、二本松氏は、その内容に殺生功徳論が既に存在している点に疑問を呈する。祢津氏によれば、殺生功徳論とは贄となる動物を殺生してもその動物は神に捧げられ人間に食されることにより成仏の機会を与えられるというものであり、中世諏訪信仰の特徴のひとつとされる[11]。祢津氏は『広疑瑞決集』の中に殺生功徳論が論じられない点から、

従来様ざまな疑問を呈されつつ論じられてきた嘉禎三年（一二三七）成立と記された『諏訪上社物忌令』および宝治三年（一二四九）成立と記されている『大祝信重解状』は、そのなかに諏訪社独特の殺生功徳論を内包するがゆえに、『広疑瑞決集』の成立事情を全否定しない限り、偽撰であるという結論が導き出され得るのである。

と結論づける。中澤氏も祢津氏の指摘を承け、その内容が十四世紀以降の資料と一致する部分が多い点、諏訪を「日本第一の軍神」とするには早すぎる点から、『信重解状』を宝治三年成立史料として扱うことはできないとする[12]。二本松氏は、

奥書に記された署名「大祝信濃守信重解状」の不自然さや宛先として記された「進上　御奉行所」の違和感から、『信重解状』がほんとうに「宝治三年」に書かれたものかどうかは極めて疑わしいようである[13]。

として、その成立を疑問視する。

このように『広疑瑞決集』は諏訪の内部史料を検討する根拠として利用され、中世諏訪信仰上においても、極めて重要な文献的価値を有している。

『広疑瑞決集』に見られる諏訪信仰

次に『広疑瑞決集』内に見られる諏訪信仰の様相について、「祭祀の対象」「祭祀の方法」「祭祀の目的」の三点から検討する。

まず「祭祀の対象」について、巻第三の最初の問答となる第二十四疑・問答①[14]に以下のようにある。

仏ノ信施ト神ノ信施と、いつれかつみふかき事にて候。又いかなるもの蛇にはなり候やらんと。（青五三丁オ）[15]

信瑞はこの問の後半部分、「蛇になる業因」として、瞋憎・慳貪・愛執・謗法・事廟神の五つを提示し、特に五番目の「廟神に事える者は必ず蛇身を受くこと」を詳述する。この中で信瑞は廟神について以下のように述べる。

今世間に処々になにかしの大明神といはるゝ廟神は、内証をはしらす、外相は正しく蛇神なり。（中略）なれる者はねんころに事るは、現世には神恩をかうふり、後生には蛇身を受へし。（青五七丁ウ～青五八丁オ）

信瑞は廟神を「なにかしの大明神」として具体的に提示しないものの、それは蛇身を有した内証不明の神とする。これは当時から蛇神として認識されていた諏訪明神を意識したものであることは明らかである。[16] 上原敦広自身もこれを受けて、

いかが用心して、後悪法（蛇道の業のこと）をまぬかれん。（青五八丁ウ）

と尋ねることからそれを自覚していることがうかがえる。

「祭祀の方法」については第二十五疑・問答②内で、上原敦広が、

次にきかんと思ふ。昔ヨリ已来た、福を得んために生殺シテ神ヲ祭ル事あり。（知三丁オ）

たとひゆるす人ありとも、むかしよりこのかた、ひさしくつとめきたれる殺生祭神ノ礼ヲそむきて、（知九丁オ）

と上原自身が殺生によって祭祀することを述べる点、信瑞が巻第四で殺生を批判する点から、殺生を伴う贄の提供、つまり殺生祭祀が展開されていることがわかる。

「祭祀の目的」については、第二十四疑・問答④のなかで上原は以下のように述べる。

念仏は一向後世の為也。葬家の追善の外に、現世の祈祷に是をもちいす。然れは今生の所求いのり申さん神明の御前にして、念仏申て法楽にそなへん事憚ありと思へり。（青六三丁ウ～青六四丁オ）

上原は念仏と神明の祭祀を比較して、念仏は後世のため、神明の祭祀は今生のためとしており、神明の祭祀はいわゆる現世利益を求めるものとする。

一方、信瑞は殺生祭祀することについて以下のように述べる。

一物ノ命なほ哀れふへし、いはむやとし〳〵におほくの生類ヲころすをや。もししからはなに、よりてか国祈トならむ。伊蘭の種ヲうへて栴檀ヲみさる喩、上ニこれを引ク。心にそあて思へし。たゝ清浄ニ祭祀シテ、君ヲモいのり、身ヲモたすけむは、最上ノ祈祷也。（知一五丁ウ～一六丁オ）

この箇所は、上原が祭祀の際に肉を用いないと神罰を受けると主張したことに対して、信瑞が「三種の浄肉」による祭祀を主張するなかで述べ

たものである。信瑞は諏訪の祭祀を「国祈」「君ヲモいのり」とすることから、諏訪信仰の目的は護国安寧であると考えられる。

ここまで『広疑瑞決集』が編纂された背景である諏訪信仰について検討した。中世諏訪神社資料、特に『信重解状』については後人の偽作の可能性が高く、『広疑瑞決集』が『諏訪大明神縁起』以前の諏訪信仰史を語る上で、非常に高い文献的価値を有することを指摘した。また『広疑瑞決集』にみえる諏訪信仰は、その対象が内証不明の蛇身を有する「殺生祭神」であり、殺生祭祀によって護国安寧を願うものであることを確認した。

二　神明観

中世における神観念の分類のひとつに権と実の二分法がある。この二分法は貞慶『興福寺奏状』に代表される分類であり、神明を「権化垂迹」と「実類鬼神」とに二分するものである。『興福寺奏状』には以下のように説示されている。

念仏之輩永別神明。不論権化実類。不憚宗廟大社。若奚神明。必堕魔界。云々。於実類鬼神者。置而不論。至権化垂迹者。既是大聖也。上代高僧。皆以帰敬。[17]

この分類は南北朝時代の真宗僧侶である存覚が著した『諸神本懐集』にも存在する。『諸神本懐集』とは鎌倉末期に存覚が仏光寺了源の所望によって当時流布のある本を添削した書であり、仏教と神道の関係について述べた典籍である。先行研究では『広疑瑞決集』と『諸神本懐集』との関係が議論され、『広疑瑞決集』は『諸神本懐集』の前段階的立ち位置にあることが指摘されてきた。[18] 現在、両書の関係は北西弘氏によって、長野県上田市で発見された『神本地之事』を底本に、『広疑瑞決集』を参照しながら『諸神本懐集』が成立したとされている。[19] 『広疑瑞決集』と『諸神本懐集』はこの権実二分法を共有するテクストとして珍重されるが、[20] 特に『諸神本懐集』はこの二分法を「権社」「実社」という語句を使用して理論的に説示した。ここでは「権社」を

往古ノ如来、深位ノ菩薩、衆生ヲ利益センガタメニ、カリニ神明ノカタチヲ現ジタマヘルナリ[21]

として、「実社」を

生霊・死霊等ノ神ナリ。コレハ如来ノ垂迹ニモアラズ。モシハ人類ニテモアレ、モシハ畜類ニテモアレ、タタリヲナシ、ナヤマスコトアレバ、コレヲナダメンガタメニ神トアガメタルタグヒアリ[22]

として定義づけている。

一方、『広疑瑞決集』もこの二分法を説示するが、はっきりと定義づけられてはいない。浅井了宗氏は『広疑瑞決集』の「権」を和光同塵の結縁によって済度する存在、「実」を肉を好んで罰を与えるため対治すべき存在であることを指摘し、信瑞が神をいわゆる「護法善神」「神身離脱」という思想に念仏を取り込むという形で発展させたとする。[23] そして、伊藤聡氏は『広疑瑞決集』を「権社神と実社神とを明確に区別せず、神への奉仕において、本地を意識するか否かという態度を問題にしている」と指摘する。

この相違は、『広疑瑞決集』が問答書という性質上、煩雑な構造の中

で本地垂迹が説示されることに原因があると考えられる。ここではこの本地垂迹の議論から、信瑞の神明観の検討を行う。

本地垂迹説

仏と神明の関係は『広疑瑞決集』の巻第三で主に説示される。巻第三は全二十五問答の中の第二十四疑が説示され、その中に①～⑦の問答が存在する。

(1) 第二十四疑　①②

巻第三の第二十四疑①は以下の問いから始まる。

仏ノ信施ト神ノ信施と、いつれかつみふかき事にて候。又いかなるもの蛇にはなり候やらんと。　（青五三丁オ）

信瑞はこの問の後半部に対し、「廟神に事える者は必ず蛇身を受くこと」を詳述するなかで、「廟神」について以下のように述べる。

今世間に処々になにかしの大明神といはるゝ廟神は、内証をはしらす、外相は正しく蛇神なり。（中略）ねんころに事ルは、現世には神恩をかうふり、後生には蛇身を受へし。　（青五七丁ウ～青五八丁オ）

信瑞は「廟神」を、蛇身を有した内証不明、つまり本地不明の神明であることを指摘し、これに事える者が来世で蛇身を受けるとする[24]。このような認識は、上原自身が問を立てている点、信瑞が「処々の祢宜祝等の多く蛇身を受けりと聞ゆるは」（青五八丁オ）と述べる点からも、当時の一般的な認識であったと考えられる。

上原はこれを受けて、「いかが用心して後悪法（蛇道の業のこと）をまぬかれん」（青五八丁ウ）と尋ねる。信瑞はこれに対して、日本が神国であり、日本の神明の本地が釈迦・弥陀・観音・勢至といった仏菩薩であるとする。

天照太神、天磐戸ををしひらき玉ひしより已来た、この国は神国也。（中略）静かに吾朝の神明の本地を聞に、多は是レ釈迦、弥陀、観音、勢至、普賢、文殊、地蔵、龍樹等也。　（青五八丁ウ～青五九丁オ）

そしてそれらの仏菩薩等はみな弥陀の念仏を勧めるのであるから、霊神に事える社司も念仏を修すべきであると主張する。

然を釈迦は一代諸教に、もはら弥陀を念して、往生せよとすゝめ玉へり。弥陀と観音と勢至との御事は申に及はす。普賢は大行禅師に阿弥陀仏を念し奉れと教へ玉ひ、文殊は又法照禅師に同く弥陀の名号を念して、休息する事なかれと教へ玉へり。大行も法照もみな以往生人也。もとも此跡を追へし。地蔵菩薩は弥陀と同体なるか故に、弥陀の名号を唱へは、彼御意にかなはん事疑なし。龍樹は往生の授記をかうふりて、我もねかひ、人をもすゝむ。今は極楽の一聖也。弥陀を念せは随喜はなはたしからん。此外の仏菩薩いつれか又弥陀をそむかん。此義深思ふへし。然則諸国大小霊神の社司等、如レ此心得て、常に念仏を申へし。此名号は、一念能ヶ八十億劫の生死の罪を滅す。何況今生一世の蛇道の業をや。　（青五九丁オ～ウ）

この箇所が『広疑瑞決集』で初めて本地垂迹説を説示する箇所だが、神明の本地を仏菩薩とする根拠についてはまだ提示しておらず、念仏を愛

楽する仏菩薩と日本国の神明を同一化させることによって、日本国の神明も念仏愛楽の立場であることを主張する。

(2)　**第二十四疑**　③

信瑞の回答を受け、上原は以下のように述べる。

問。仏道と神道との、底の一つなるらん様をはしらす。面は殊の外にかはりて、其勤め行ふありさま、水と火とのことし。然れは神職に居ん人、いかゝ相並へて仏事をいとなまんや。　（青六〇丁オ）

上原は仏道と神道の根底が共通するとはいっても、それに対して行う仏事と神事が大きく異なると述べ、特に神職にある者が、どのように仏事を行うべきかを問う。

これに対して信瑞は、神事と仏事を併修すること、むしろ神前でも仏事を行うべきことについて、「選子内親王説話」と「諸仏菩薩の済度の方便」という例を示して解決を図る。

まず、実際に仏事と神事を併修した人物として「選子内親王説話」を提示する。これは『大鏡』巻中に基づく説話であり、選子内親王が賀茂神社にありながら雲林院に対して布施を行い、極楽往生を遂げたことを提示する。

そして「諸仏菩薩の済度の方便」として「折伏門」と「摂受門」の二種を提示する。

尋みれは、それ諸仏菩薩の済度の方便、二門の不同あり。一には折伏門、二には摂受門也。　（青六一丁オ）

まず摂受門については以下のように述べる。

摂受門ト者、諸仏菩薩の本地の化道也。人利根にして、因果に明らかなる国には、本地の功徳をのへたる経法をもて済度し玉ふに煩なき故に。天竺震旦即ちその国也。　（青六一丁オ）

摂受門とは、仏菩薩がその姿のままで化導することを指す。これは機根が勝れた人、因果の論理を理解している人が存在する中国やインドのための済度の方便とする。

次に折伏門については以下のように述べる。

折伏門者、聖教に暗して、因果にまとへる者の為に、賞罰を顕して、縁をむすはしめ玉ふ、日本国即是也。所謂る君の御為には大神となり、民の為には小神となりて、蘋蘩鼓笛いさゝかの縁をもて八相成道の大きなる基とせんとなり。何況仏法に帰して、実との心を発して、生死を離れんと思はん人をは、いか計りか哀れと思召すらん。　（青六一丁オ～ウ）

ここでは折伏門が、因果に惑うもの、つまり鈍根のものが存在する日本のための済度の方便とし、賞罰によって仏縁を結ぶために顕れたものが日本の神とする。

これはいわゆる三国的世界観に基づいた論理であり、伊藤聡氏はこれを「時間的・空間的に仏教より疎外された日本という否定的国土観」[25]とする。つまり信瑞は日本が時間的にも空間的にも劣位にあることを示したうえで、それに対応して化現し、「賞罰」によって結縁たらしめんとしたものが日本の神明であるとする。

そして神明が仏教者を守護する例証として、「新羅明神園城寺守護説話」（青六一ウ～六二オ）を引用する。この説話は三井寺が焼失した際、

ある僧侶の夢に新羅明神が現れ、新羅明神が守護するのは寺でも経巻でもなく、出離生死の心を起こす発心であるとする説話である。そしてこの出離を願う人は、今の時機相応の法に鑑みれば称名念仏を行う人であるとする。

静に思レハ之ヲ。今の世に出離の心さしあらん人は、時期相応の法なるか故に、弥陀に帰して名号唱へは、是はこれ発心の人也。

（青六三丁ウ）

この新羅明神は、ここまで説示した本地の有無による神明とは異なった存在、仏法の守護をする神明の代表として説示されている。

新羅明神のみならす、諸の神明の発心の者を随喜擁護し玉う事多シ之。しけきか故にのせす

（青六三丁オ）

ここで新羅明神という外来の神明を提示したことは、三国的世界観に基づいたものと考えられる。つまり、仏法の中心たるインド・中国から辺地たる日本へと仏法を守護するために渡来した新羅神明を、両者を繋ぐ橋渡し的存在として提示しているのである。

この問答では、先述の本地垂迹説では示さなかった「仏菩薩が日本で示現した姿が神明であること」の根拠と構造を提示した。そしてさらにその橋渡し的存在として仏法の守護者という立場を有した新羅明神説話を提示したうえで、「神明自身も念仏を愛楽すること」を主張し、神前でも念仏が有効であるとしたのである。

(3) 第二十四疑 ④

次いで上原は以下のように問う。

問。神明に事らん身として、其本地に帰し、もしは其本地の御意にかなへられ、経巻を読誦シテ法楽にそなへん事は然へし。世の人みなおもへらく、念仏は一向後世の為也。葬家の追善の外に、現世の祈祷に是をもちいす。然れは今生の所求いのり申さん神明の御前にして、念仏申て法楽にそなへん事憚ありと思へり。この義いかん。

（青六三丁ウ～青六四丁オ）

上原は神道と仏道との根本的な目的の相違を指摘し、念仏は現世ではなく後世のため、もしくは追善のために用いるものであり、現世に対する祈祷を目的とする神道のそれとは異なるのではないかという疑問、そして現世利益を恃む神社という空間において念仏を修することに憚りがあるという疑問を挙げている。

これに対して信瑞はまず称名念仏に現世利益があることを、『龍舒浄土文』と「信空書簡」[26]を例証として示し、

只単ヘに往生の為に念仏せは、はからさるに現世の祈りともなるへきなり。

（青七二丁ウ）

として、往生を求めれば自ずと現世の利益の祈りになることを示す。

そして神社において念仏を修することが神明に叶うことを、「勢多尼が賀茂明神へ参詣した説話」[27]「聖真子が念仏を愛楽した説話」を具体的例証として示し、これをもって日本の神明が念仏を愛楽する根拠としている。

(4) 第二十四疑 ⑤

信瑞の回答を受けて上原はさらに、

問。両社の外の天神地祇乃至日本国中の諸神等の念仏を愛楽し玉ふ事、其証をきかんと思ふ。（青七三丁ウ）

と問い、先の賀茂明神・聖真子の両宮だけではなく、その他の神明における念仏愛楽の具体的例証を求める。

信瑞はこれに対して「良忍名帳説話」をもって証左とする。この説話は良忍が念仏の勧進を、結縁者の名前を記すという方法によって行ったことに対して、その証明に神明自らもその名帳に名前を記したという説話であり、その記帳した二八あまりもの神明と部類眷属を提示することで神明が念仏を愛楽した根拠としたものである。さらにその念仏の法は中国・日本の諸僧も修したもので、末法に相応しい行であることを再度強調する。

(5) 第二十四疑　⑥⑦

さらに上原は良忍名帳説話における「梵釈四王日月星宿等」（以下「諸天」）、「日域の神明等」が念仏を愛楽している根拠を尋ねる。

⑥問。梵釈四王日月星宿等の念仏を愛楽して、各ノ百返をうけ玉ふ意いかん。（青七八丁オ）

⑦問。諸天等念仏をうけ玉ふ道理もとも然へし。日域の神明等の各百返をうけ玉ふ意いかん。（青七九丁ウ～青八〇丁オ）

これに対して信瑞は、神明自体が念仏を愛楽する根拠を提示する。

まず諸天が念仏を愛楽する根拠として、「法味飡受」「聞法随喜」「離業得道」を提示する。「法味飡受」とは、念仏三昧が無上の法味であり、神明が威光を増すために念仏を愛楽することである。「聞法随喜」とは、尸棄大梵、釈提桓因等が仏在世より以来、仏の教えを聞き讃嘆し続けており、念仏についても同様であるとすることである。「離業得道」とは、諸天がその身の業を離れて極楽往生の道を得ることであり、諸天を「権跡」と「実行」に二分し、[28] 実行については以下のように述べる。

且く其権跡をは置ク。実行に付是を云に、最勝の因を修て上界の生を得たれとも、皆是三界の内にして、いまた一道にいたらす。彼忉利天上の億千歳の楽み、大梵王宮の深禅定の楽、これらの諸楽いまた楽とするにたらす。輪転無際にして三塗をまぬかれす。乃至悲想も阿鼻に堕す。（青七九丁ウ）

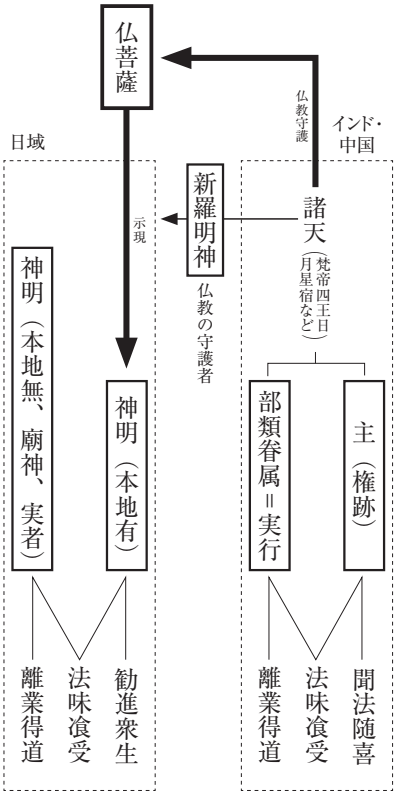
これは先述した神明の二分法と一致し、実行に分類される神明は、因果によって天界に生じたものの、いまだ一道にいたらず、いまだ三界内の存在であるから、[29] その身を離れて極楽往生を願うことは当然であるとするものである。

この権跡と実行の二分の定義は不明瞭であるが、諸天を二分する点、「聞法随喜」の中であえて「尸棄大梵」「釈提桓因」と示す点を踏まえると、権跡は諸天のなかの特定の「尸棄大梵」「釈提桓因」を指し、実行とはそれに随従する「部類眷属」を指すと考えられる。

そして、日域の神明が念仏を愛楽する根拠として「法味飡受」「勧進衆生」「離業得道」を提示する。「法味飡受」では諸天と同様に、念仏が無上の甘露であり、威光を増すために念仏を愛楽することとし、その根拠として浄土宗の解釈でないことを断ったうえで、智顗「観心念仏文」[30]、源信「念仏略観之文」[31]、永観『念仏勧進之縁起』[32] によって念仏に功徳があることを説示する。「勧進衆生」とは、これは本地を有する神明が、

衆生を勧進するために、念仏を愛楽するとしたものである。「離業得道」とは、内証不明の神明がその身を離れようとすること、つまり衆生と同じく浄土往生を願う存在であるから念仏を愛楽するとしたものである。これは先の「なにがしの大明神」を意識した表現である。このなかには諸天で説示されたような具体的な二分法は明示されないが、「離業得道」の中で「其部類眷属のなかに実者多し（青八三丁オ）」とすることから、先の諸天と同様の構造であることが確認できる。

この『広疑瑞決集』で説示される本地垂迹の構造を図示すると以下のとおりである。



神明観

先述したように、『興福寺奏状』で提示された神明の権実の二分法は、『諸神本懐集』で理論づけられ、『広疑瑞決集』はその前段階的位置付けであった。ここまで確認したように、信瑞は明らかに日本の神明を本地の有無によって二分しているものの、伊藤氏の指摘のように権実という語句をもってはっきりと二分化したとまでは言えない。

すなわち『広疑瑞決集』で本地垂迹が説示された目的は、上原敦広が有する内面的問題を浄土教的に解決することにあり、それは以下のように段階的に提示されたものである。

第一に信瑞は神道と仏教の立場が同一であり、仏菩薩が念仏を愛楽することから神明も念仏を愛楽することを主張した。

第二に社頭においても仏事を行うべきとし、空間的断絶によって因果に迷える日本の衆生の救済のために、神明が仏菩薩の示現であることを主張した。加えて大陸から渡来した新羅明神を示すことで、空間的断絶を越えて仏教を守護する存在を提示した。

第三に大陸における諸天と日本の神明を対照することで、その目的は異なれどもすべての天・神明が、念仏愛楽の立場であることを主張した。

ここまでの巻第三に説示された神明を整理すると、神明は三種類に分類できる。①仏菩薩の本地を有する神明、②新羅明神のように印度・中国における仏法の守護者たる「諸天」が来朝した神明、③本地を有さないものの衆生と同様に仏法による救済を求める神明の三種である。これは神明を分断・排除するのではなく、すべてを念仏愛楽の一元的存在として論証しようした信瑞の神明観であり、それら全てに念仏愛楽の立場を有することを主張したのである。

しかし巻第四では、この神明の分類に対して殺生祭神をどう配するかという問題が生じた。殺生祭神とは、殺生を伴う祭祀を求める神明であり、不殺生の立場を有する仏教としては決して相容れない問題であった。

この問題に対して信瑞は再度本地垂迹をもってその殺生祭神の位置づけを試みるが、それらに念仏愛楽の立場を定めることはできず、一部の殺生祭神については切り捨てざるをえなかった。次節ではこの殺生祭神を含め、『広疑瑞決集』における殺生肉食論について論じる。

三　殺生肉食論

『広疑瑞決集』は各所に殺生に関する説示が存在する。これは上原敦広が積極的に殺生に関する問いを立てたことによるものである。殺生に関する内容は巻第四、巻第五が中心ではあるが、全巻を通じた主要なテーマとなっている。

『広疑瑞決集』の殺生に対する態度については、先行研究の争点となっている。松井輝昭氏をはじめとする多数の研究者は、信瑞が殺生行為を許容しない立場であったことを指摘し[33]、筆者もこの立場である。その一方で、伊藤聡氏は「殺生禁断と殺生仏果の論理とを無理に接合させた論を立てる」[34]とし、金光哲氏はこの説話の主体である教待和尚が殺生による結縁を行うことをもって、「和光同塵」による殺生許容のイデオロギーであると指摘する[35]。さらに中村生雄氏は、『広疑瑞決集』が「肉食を神仏の慈悲に解消」することで「殺生肉食の現実を糊塗し、その罪業性の直視をまぬかれようとする心理」とし[36]、中澤克昭氏もこれに賛同している[37]。

ここで問題としなければならない点は、殺生と肉食を一括りにして良いのかという点である。『広疑瑞決集』が説示する「教待和尚説話」「三種浄肉」は殺生肉食の論理に関して複雑な交錯が見られる。中澤氏もこの点について「三種浄肉と殺生功徳論はそちらも肉食を許容しているということにはなるだろうが、論理としては大きく異なる」とする[38]。この点に注意しながら、巻第四の構造と殺生祭神、殺生祭祀の解釈を提示し、信瑞の殺生に対するスタンスを明らかにする。

衆生の殺生行為

殺生に関して問題となるのは、誰がその殺生を行うのかという点である。『広疑瑞決集』は一貫して衆生の殺生行為を許容していない。第十疑①で上原は以下のように問う。

第十疑云、殺生をとゝめすしては、いかに念仏申とも、往生はかなひ難く候歟。又殺生はすとも念仏たに申候はゝ、往生は遂へく候歟と。　（青二四丁オ）

ここでは端的に殺生をしながらでも往生できるのかが問われている。これに対して信瑞は、

殺生をとゝめすして、念仏申さん人は、後に改悔してむまれんをはしらす。当時の如きは、往生不定の人也。　（青二四丁オ～ウ）

と述べ、殺生を行っている限りは往生不定であるとする[39]。上原はこの問答をはじめとして、巻第二では第十三疑の罪人の死罪について、第十七疑の堂を造る際における虫の殺生、第十八疑の万灯会における虫の殺生など、さまざまな状況における殺生に関して尋ねている。信瑞は第十三疑に対しては、

近年ニ武家に死罪をなためて、流罪におこなはるゝ事、最上の善根也。　（青三二丁ウ）

として、死罪ではなく流罪にすることを良しとし、第十七疑では

すなこをあつくちらして、自おいいでん草をは手曳にせは、虫いと死なしと覚ゆ　（青三六丁オ～ウ）

として、具体的な回避方法を示し[40]、第十八疑では、万灯会の功徳を認めながらも、

但し是は少灯也。万灯までかゝけて、多の虫をころさん事はかりなき罪業也。ゆめ〳〵有へからす。　（青三八丁ウ）

として、少ない灯明で供養することを勧めている。さらに巻第五では殺生行為が悪業の中で最も重罪であることの根拠を十件にわけて説示する。

一、旧親の命を断つ　二、極悪　三、八大地獄の通業　四、十罪　五、三悪道の因　六、華果二宝ともに悪　七、得道の人までもまぬがれず　八、羅漢果の聖者までもまぬがれず　九、仏果までも尽きず　十、現身に其の報を感ず　（青一二六丁ウ～青一三八丁ウ）

これらはすべて、殺生が悪因であり悪報を招くとするものである。

今愚なる人をして、因果の空しからざることを、知しめんが為に聊かこれを記す、見ん者聞ん者、恐れずしては後の世をいかゞせん、此故に殺生すべからず、　（青一三八丁ウ）

このように、上原は殺生を行い続ける自分自身の救済を切実に求め、その殺生の具体的な範囲まで尋ねるものの、信瑞は一貫して衆生の殺生行為を認めなかったのである。

巻第四の構造

次に殺生肉食の議論の中心となる巻第四全体の構造を確認したい。巻第四の最後の疑である第二十五疑①には次のようにある。

或人物の命を殺すことかぎりなく、神の信施のたかきこと心も及ばず候が、堂塔をも造立し、念仏をも申し、常には結縁にも入り、現世の為とて大般若をもかき、我身にも千体の観音を作り、又人をすすめても、千体の地蔵をつくらせたる人の候はいかが候べきと。　（知二丁オ）

ここは殺生と善根の併修について問う箇所である。これに対し信瑞は、

然れとも物の命を殺す事限なし。諸の地獄の報まぬかれ難し。（中略）当時の如きはこの度の出離は叶ひ難き歟。但し殺生は漸々にと、まりて、念仏たにもねんころに申さは、順次の往生何そ疑はん。　（知二丁ウ）

として、殺生を行っている限り往生が叶うことはないが、殺生を止め念仏を称えれば往生できるとする。それに対して上原は、

問。次にきかんと思ふ。昔より已来た福を得ん為に、生を殺して神を祭る事あり。此義然るへしや。　（知三丁オ）

と問いかける。これは自身の諏訪信仰を意識し、その是非についてを問うたものであるが、信瑞は「甚然るへからす」と述べ、『法句経』や『法苑珠林』『雑宝蔵経』『幽明記』『日本霊異記』を例証として提示し、殺生による祭祀が悪報を招くものとして否定する。そして、

願くは生をころして神をまつる社ろ〳〵に詣てゝ、なかく殺生をとゝめて香花菜飯、もしは音楽等をもちて是をまつりてん。　（知九丁ウ）

と述べ、直ちに殺生を止めて、香花・菜飯・音楽等によって祭祀すべき

であると主張するのである。これを受け上原は信瑞を激しく批判する。

たとひゆるす人ありとも、昔よりこのかた、久しくつとめ来れる殺生祭神の礼をそむきて、香花等を用ひば、神は非礼をうけざるが故に、まつらざるが如して、神恩にはあづからずして、汝かへつて神罰をかうぶるべし。かけまくも此義云ふことなかれ。

（知九丁ウ～一〇丁オ）

上原は香花・音楽等の殺生を伴わない祭祀では殺生祭神の神恩に与ることができないと主張し、そのようなことを言うべきではないと信瑞をたしなめる。これに対して信瑞は以下のように答える。

愚なる者は、仏道と神道との底、一つなるやうをしらずして、多くこの疑をいたすべし。今管見により、愚案に任せて、神慮に叶ふべき道理を立んと思ふ。是に二あり。一には清浄祭祀の義、二には無邪憐民の義なり。

（知一〇丁オ）

信瑞はこのような疑が起こる理由を、仏道と神道の根底が同一であることを知らないためであるとし、香花・菜飯・音楽等の祭祀が神慮に叶う理由として、「清浄祭祀」と「無邪憐民」の二義を巻第四の大半を割いて提示し、その解決を図る。

清浄祭祀

清浄祭祀とは、神明の本地が仏菩薩であることから、清浄に祭祀をすべきであるという義である。すなわち仏菩薩は衆生を救うために肉食をするふりをするが、実際には生きるものを憐み、殺生を憎む存在であるとするものである。

清浄祭祀義と者、しつかに生を殺め祭る所の神明をきくに、多く本地をあらはせり。其本地とはみな是深位の大士果満の如来なり。（中略）神明又如是。利生のために光を和て一切みな凡夫に同して肉を食する由しをは現し玉ふとも、実には食し玉ふべからず。いかんとなれは本地はみな慈悲広大の仏菩薩にして生をあはれひ殺をにくみ玉ふ故也。

（知一〇丁オ～ウ）

これは『涅槃経』巻第四の、

是ノ故ニ菩薩ハ不レ習ハ食フコトヲ肉ヲ一為メニ度セムカ二衆生ヲ一示シ現シテ食コトヲ肉ヲ一雖トモ現スト食コトヲ之ヲ一、其レ実ニハ不食セ一。善男子如是菩薩ハ清浄ノ之食スラ猶尚不食セ一。況ヤ当食ス肉ヲ一。

（知一〇丁ウ～一一丁ウ）

という一説に基づいている。菩薩は衆生救済の為に肉を食べることを示現するが、実際には食していないことが説示されている。

さらに信瑞は具体的な例証として「教待和尚説話」を引用する。

三井寺ノ教待和尚ハ弥勒ノ後身也。世人ノみるところ魚ニあらされは食セス。酒ニあらされはのます。つねには湖ノ辺リニ遊行シテ魚鼈ヲとりて斎食ノ菜トス。しかるを和尚行年百六十二ニシテたちまちに隠去。又大衆悲嘆シテその住坊ヲみれは、としころつもりて魚鼈ノ骨トみえし物ハみな蓮華ト成云々。（中略）もししからは、利生ノために権ニ世ニあらはれたまへるか慈氏菩薩ノ後身ノ教待和尚、あに殺生肉食ノ義あらむや。本地ヲきゝていまのふるまひをおもふに、たゝこれ等覚ノ菩薩ノ観機三昧ノ眼ヲもちて、湖中浮沈ノ果報転シかたき魚鼈ノ、あるひは自死ニあるひはたゝいまいのちつきたるをみつめたまひて、をのつからこれをとりて食まねして和光同塵ノいさゝかの結縁ヲはしめとし

て、八相成道ノをはりにみなこと〳〵くに済度せむと也。余ノ一切ノ和光神明ノ義また〳〵かくのことし。　（知一二丁オ～一三丁ウ）

三井寺創建以前、そこには教待和尚が住しており、魚を食い、酒を飲み、魚鼈を獲って暮らしていた。しかし教待和尚が亡くなった後にその住処を見るとその骨はすべて蓮華となっていた。教待和尚は「弥勒の後身」であり、結縁のために死んだばかりの魚を集めて食べるふりをしていたという説話である。そしてこの解釈を神明にも拡大する。

所謂かの神明等跡ヲたれ居ヲトメたまひしはしめ、愚痴闇鈍ニして畜生ノ報あらためかたき鹿鳥等ノ、あるひは自死あるひはいのちつきたるを照見シテ、実ニハ食スル事なしといへとも、教待和尚ノことくに縁ヲむすはしめむかために、かの神明等もしは示現シ、もしは託宣して、をのつから社壇ニそなへたりけるなるへし。一定仏菩薩ノ推化たらむ神明ハことさらに殺生食肉ノ儀有へからす。

（知一三丁ウ～一四丁オ）

本地を有する神明はみな、結縁のために命の尽きたばかりの生物を自ら社壇に供えるものの、殺生も肉食も行ってはいないとするのである（この行為を「虚構的殺生」、「虚構的肉食」と呼称する）。

この清浄祭祀を提示する目的は、「祭祀の構造」を解体することにある。

これまで、殺生祭神（祭祀の対象）については、生を殺して祭祀する（祭祀の方法）という祭祀構造であった。しかし、この「祭祀の対象」が殺生を憎む仏菩薩とされたことで、たとえ社壇に肉を供えたとしても、仏菩薩がそれを食べることはないということになる。

もし殺生祭祀の起源が、いつのまにか生物が社壇に供えられていたことにあるとするならば、それは神明自身の結縁行為であり、衆生である我々が肉を供養することを「祭祀の方法」とすることは誤りである。よって、仏菩薩が好む清浄な祭祀の方法を取るべきであると主張するのがこの義の本意である。

つまり、教待和尚の説話は、我々が肉食すること、殺生をすることの論理を提示しているのではなく、あくまでも「祭祀の対象」である神明の本地が仏菩薩であることを根拠に、その「祭祀の方法」を批判したのである。したがって、これをもって金氏が指摘するような、凡夫の殺生許容の論理とすることはできない。(42)

一方で、信瑞はその祭祀方法の妥協点として『四分律』に説かれる「三種浄肉」を提示する。

たゝしなほ神ノちかひきりなくして肉味をもちてまつらさらむにも、もしそのたゝりあらは、せめては三種の浄肉もちゐるへき歟。三種ノ浄肉トイハ見聞疑ヲはなれたる一切ノ肉これ也。見トイハ者わかためにころすとみす。聞トイハ者わかためにころすときかす。疑トイハ者わかためにころしてもやあるらむといふたかひなき肉也。今案スルニ市町ニテ買肉これ也。　（知一五丁オ）

「三種浄肉」とは自分のために殺されたということを見ず、聞かず、その疑いのない肉を指し、それは町で売られている肉であるというものである。これについても、衆生である我々による肉食を想定したものではない。あくまでも神明が肉食することを踏まえて提示されたことに注意せねばならない。

しかしその一方で、肉食を求め殺生祭祀を強要する神明について以下のように述べる。

なほ肉味ヲこのみ香花ヲきらひて罰ヲあたへん神明ヲハ、これはこれ実業ノ邪神なりとしりて仏力をもちて対治せんに何ノ事カあらむや。

（知一六丁オ～ウ）

このように殺生祭祀を強要する神明については「実業の（＝本地を持たない）邪神」であると断じ、対治されるべき対象とする。

前節の本地垂迹による神明の分類を踏まえると以下のようになる。

本地有……殺生祭神ではないもの……念仏愛楽の立場

本地有……殺生祭神であるもの……虚構的殺生を行うが念仏愛楽の立場

本地不明…殺生祭神ではないもの……念仏愛楽の立場

本地不明…殺生祭祀を強要するもの……邪神

巻第三までは、本地の有無にかかわらず神明を念仏愛楽する存在と定義していたものの、殺生祭神の存在によって再定義する必要が生じた。そして仏教論理によって祭祀の対象を仏菩薩に変更することによって、祭祀方法をも転換させたのである。[43]

『広疑瑞決集』における肉食に関して、中村生雄氏、中澤克昭氏は「（肉食を神仏の慈悲に解消することで）殺生肉食の現実を糊塗し、その罪業性の直視を免れようとする[44]（中略）安手の御都合主義」であるとし、三種浄肉を殺生・肉食の現実に向き合った唯一の「妥協策」とする。[45]両氏の指摘は興味深いが、的を射たものとは言い難い。

信瑞は仏教的立場から衆生の殺生行為を一貫して否定しており、「教待和尚説話」を含めた虚構的肉食の説示は、その祭祀構造の転換の根拠となるものであり、衆生を主体とした行為について提示したものではない。これは殺生を行わざるを得ない現実に対して、極めて論理的に対処した説示であり、殺生行為による罪業性を論理的に正面から対処しようとした信瑞独自の理解として評価できるであろう。

また、両氏の述べる罪業性の直視を免れようとする行為が、自身の罪の無自覚という点についての指摘であるならば、[46]それは念仏信仰自体が当時抱え続けていた問題でもある。念仏さえ行じていれば他は何をしても良いという悪の無自覚に対して信瑞は以下のように述べる。

さて悪をおそれ、念仏を申す事は、只人目はかりにて、内心は昔にかはらすして、底には悪もおそろしからす、念仏も申されすは、われ未タ摂取をかうふらす。

（青一八丁オ）

このように信瑞は悪の自覚がない限り往生することができないと断じる。信瑞は、殺生行為を行っていても念仏をすれば往生できるという御都合主義な念仏を説くのではなく、自身の罪業性を主体的に認識することが必要不可欠であるとする。そして上原が抱える罪業性の問題を受け止めたからこそ、祭祀構造の解体・転換という独自な説に至ったのである。

諏訪明神の位置付け

これらの点を踏まえて信瑞が諏訪明神をどのように位置づけていたかを検討する。

まず諏訪明神の本地の有無については、廟神の説示が諏訪の神明を示唆することから本地不明である。そして殺生祭祀を行うことから明らか

に殺生祭神である。つまりこれらの点からすれば、諏訪明神は「邪神」と区分されることとなる。

しかし信瑞は本文中において諏訪明神の位置づけを明確にしない。先の廟神説示箇所でも明らかに諏訪明神を意識しながら「なにがしの明神」とし、その本地を「ない」のではなく「不明」とし、その神明に本地が存在する可能性を示唆する。また先の良忍名帳説話内で、諏訪の部類眷属もその一柱としてあげていることから、おそらく元々は念仏を愛楽する存在として位置付けていたことが推察される。しかし殺生祭神の問題へと発展してしまうことをふまえて、その定義をあえて曖昧にしたまま議論を進めていったのではないかと考えられる。

以上、信瑞の殺生肉食論について、殺生に関する記述を整理し、清浄祭祀の説示によって殺生祭祀の構造を論理的に解体したことを明らかにした。一部の先行研究で指摘されてきた信瑞の殺生許容の論理とは、仏菩薩主体の虚構的殺生・虚構的肉食と衆生の殺生の議論を混同したために生じたものであり、信瑞は衆生を主体とする殺生行為を一切認めていないのである。(47)

四　治世論

『広疑瑞決集』は、先行研究において鎌倉期の治世論を提示する書としても注目された。伊藤唯真氏は『広疑瑞決集』を「在地領主のために治世論を展開させた一書」であるとし、(48)その治世論を「垂迹的神明観に根ざした撫民思想」であり、「治政は本来神仏の聖慮そのもの」(49)であると指摘する。この治世論は、前節で「神慮に叶うべき道理」として信瑞が提示した二義のひとつ、「無邪憐民」の説示に基づくものである。

この無邪憐民における治世論の説示は非常に分量が多く、巻第四の約三分の二を占めている。本節では上原敦広との問答のなかで、このように大部にわたって「治世論」が説示されることとなった目的と構造について検討する。

無邪憐民

無邪憐民とは、治世の法は不正なく民を憐れむことを根幹とし、これが守られていれば民は誠を尽くし、国が栄えるとするものである。

次ニ無邪憐民ノ義トイハおほよそ世ヲおさむる法、民ヲあはれふを本トス。民ヲあはれふ道、政ニ邪なくして正ニ帰スルニハしかす。言心ハ非理ニ民ヲせめてわつらひをなすを邪トいひ、民ヲあはれふ心ふかくして理ニあたるを正トいふ。政道端おほけれは邪正又おほしといへとも、たゝ詮スルところ民ヲあはれむをもちて根トシ本トス。この根本立ヌレハ民あつく国さかへすといふ事なし　（知二二丁ウ～二三丁オ）

そしてこの根拠として『論語』『礼記』を引用する。

論語ノ為政ニ孔子ノ曰ク、詩三百、一言以テ蔽之曰ク、思ヘト無コトヲ邪、包氏注シテ曰ク、帰スルソト於正ニ也。又礼記ニ魯ノ哀公問テ孔子ニ曰ク人道誰ヲカ為ルト大イナリト。孔子対テ曰、君ノ之及ヘルハ此ノ言ニ也、百姓ノ之徳ナリト也。固ニ臣敢テ無クシテ辞スルコトヲ而対ヘム。曰ク人道ハ政コトヲ為ト大ナリト。哀公ノ曰ク問フ何ヲカ謂フト政コトト、孔子対テ曰ク、政者正也。君為レ正ヲ、則チ百姓従フ政コトニ矣。君ノ之所ロハ為ル、百姓ノ之所ナリトイヘリ従フ也。もし邪なくして正ニ帰スルハこれ善政ノ極也。神明ヲ感セシメ霊貺にあつか

らむ事、なんのうたかふところかあらむ。（知二三丁オ～ウ）

『論語』から「無邪」は正に帰すことを、『礼記』から政は正であり、君主が正しくあれば民もそれに従うことを示し、不正なく正しくあることが「善政」の極致であり、これによって神明の利益を受けられるとするものである。そしてさらに『尚書』を引用する。

尚書ニ周ノ成王命シテ二君陳ニ一曰、我聞ク至治ノ馨香ハ感セシム二於神明ヲ一、黍稷非レス馨シキニ。明徳惟馨シトイヘリ。まさにしるへし、神明ハ徳ヲうけて物ヲうけす。徳トイハ政治ノ徳也。（知二三丁ウ）

これは、善政を治めると香り立つ「香」は神明を感ぜしめるが、これは供物によるものでなく、善政の徳による「香」であるとする。つまり、神明は善政による徳は受けるが供物等の物は受け取らないとし、この例証として中国と日本における善政を行った賢王・良臣の説話を挙げる。賢王として一二人（中国・二人、日本・一〇人）、良臣として七人（中国・四人、日本・三人）の計一九人を、『孝文本紀』『貞観政要』、そして『古事談』『続古事談』『続本朝往生伝』『後拾遺往生伝』等から引用する。

そして賢王・良臣の例証を示した後に、さらに「勧農の明文」として、農のつとめを妨げないことを示す。

抑かくのことく倭漢ノ王、臣ノ政ニ邪なくして、民ヲあはれひたまふ事を聞キ習ヒテ、辺土遠国ノ大小卿庄ノ領主等ニいたるまても、民ヲあはれふ心ありて、農ノつとめをさまたけすは、上備かくる事なくして、下ノ烟にきは丶さらむや。世人ノために勧農ノ明文少々これを引ム。（知四八丁ウ～四九丁オ）

ここでは『帝範』『貞観政要』『論語』等を用いながら、農業が民の、ひいては国の安寧をもたらすため、為政者は農を妨げないことが重要であるとする。これは先の賢王が民を憐れむ例示から発展し、より具体的に農民へ焦点が当てられたものと判断できる。

これが無邪憐民の概要であり、善政によって民を憐れむことこそが神明の徳を受けることができるという論理を、膨大な例証をもって提示したのである。

次に伊藤氏が提示する「治世論」の目的について検討したい。

祭祀の解体

この治世論の説示について、伊藤氏は信瑞の対論者である上原敦広の背景を以下のように述べる。

信瑞は敦広の背景にある諏訪信仰や、祖神に対する氏族的侵信仰を紐帯にした武士団の存在を意識し、さらには諸国大小霊廟の社司のことを念頭に置き、神祇論を中心に念仏門への誘化を大いにはかったのである。[50]

ここにある武士団の存在とは、諏訪信仰上に存在した氏人としての同族意識を伴った武士集団である。伊藤氏はこの武士集団を「在地領主として自己を発展させてきた中世武士団」[51]、「所説の対象者は国王朝臣にあるのではなく、あくまで『辺土遠国の大小郷荘の領主等』にあった」[52]と述べる。つまり、伊藤氏は上原敦広を「在地領主層」と位置付けたうえで、その具体的あり方を「無邪憐民＝治世論」として提示することで、善政のみが神恩に与ることができる方法であることを指摘する。

伊藤氏の指摘については概ね首肯できるが、ここではもう一歩踏み込み、「治世論を説示する必要性」について考えてみたい。

先述のように、上原敦広は護国安寧のために長年殺生祭神を祭祀してきた自負があった。しかしその祭祀を批判をされたことによって「神恩にはあづからずして、汝かへつて神罰をかうぶるべし。かけまくも此義云ふことなかれ」という信瑞への激しい批判へと繋がった。

この批判に対して信瑞は、第一に清浄祭祀を挙げた。これは前節で明らかにしたように、「殺生祭祀の対象」を仏菩薩とすることで、「殺生祭祀の方法」から殺生という要素を取り除くという祭祀構造の転換を行ったのである。

一方、第二の無邪憐民は、「祭祀の対象」「祭祀の方法」ではなく、その根幹たる「祭祀の目的」に対して提示されたものである。巻第四の最後に信瑞は以下のように述べる。

たとひ祭祀ハおろそかなりとも、政道ニ邪ま なくは、神明ハうけ給へし。たとひ祭祀はねむころなりとも、政道ニ邪マあらは、神明ハうけ給へからす。（知五五丁オ）

正しく治世さえすれば、たとえ祭祀がおろそかになっても、神明はその徳を受け、護国安寧の果をもたらすのだという。つまり、祭祀の目的である護国安寧を達成できるのであれば、その祭祀自体の意味が消失してしまうことになる。このように信瑞は祭祀の目的に対する具体的方法を提示することで、祭祀そのものの解体を図ったのである。

仏教と神道と儒教

信瑞は諏訪信仰の殺生を伴う祭祀構造を、清浄祭祀と無邪憐民の二義の説示によってその解体を図った。しかし信瑞はこれらを提示した後に、さらに仏教と儒教の思想が同一であることまでも主張する。

原夫レ釈教ノ慈悲、儒教ノ善政、詞ことに意ロおなし。内外ノ指帰、この一事を根本トス。その余ハ枝葉也。（知五〇丁ウ）

信瑞は清浄祭祀で挙げた仏教の「慈悲」と、「無邪憐民」で挙げた儒教の「善政」が言葉は異なるがその意味は同一であるとし、仏教と儒教の根本思想が一致することをもって、両者の本質が同じであると主張する。

さらには清浄祭祀内で仏道と神道の同一化を提示した点を踏まえるならば、神道もこの構造の中に含むことができると考えられる。信瑞は以下のように述べる。

諸仏ハ慈悲ある人ヲ随喜シ、神明ハ善政行フ人ヲ擁護したまふ。その神明トイハ者すなはち諸仏菩薩ノ垂迹也。（知五四丁ウ）

このように信瑞は仏教的立場と儒教的立場の二義を示し、それらを「神明」という言葉でつなぐことで仏・儒・神の思想の同一化を図っているのである。

これは先にも検討した、信瑞の論証態度と深く関わるものである。すなわち、信瑞は論拠や出典に関して、原則インド・中国・日本の三国、もしくは中国、日本の二国のそれぞれに典拠を求める。ここでも同様に仏教とインド、儒教と中国、神道と日本を対応させ、三国における例証として提示するために、このような論証を行ったと考えられるのである。

結

以上、本論では上原敦広の背景である諏訪信仰を概観したうえで、『広疑瑞決集』に説示される神明観・殺生肉食論・治世論の検討を行った。信瑞は仏教者として往生浄土を勧めるなかで、諏訪信仰に深く組み込まれている殺生祭祀という祭祀方法を本地垂迹説によって解体し、治世論によって祭祀の目的自体を意味消失させようとする意思を確認した。さらには神明が仏の垂迹であり、善政を行う人を擁護するという点から、仏教の慈悲、儒教の善政を「神明」という語句を媒介として同一化するという論理にまで発展させたのである。

＊本研究は平成三〇年度・令和元年度浄土宗研究生奨学金による成果である。

註

（1）現在は諏訪大社と呼称されるが、これは一九四八年に諏訪神社から改称されたものである。本書では原則諏訪神社で統一する。

（2）金井典美『諏訪信仰史』（名著出版、一九八二）四～六頁。以下、諏訪明神に関してはこの書に基づく。また、金井氏は「諏訪信仰の性格とその変遷」（『諏訪信仰の発生と展開』人間社文庫、二〇一七）でも諏訪明神について整理をおこなっている。

（3）荒神としての性格は、蛇の姿である点や『古事記』の大国主と対立する神格を有している点から、軍神としての性格は、『諏訪大明神絵詞』に坂上田村麻呂が蝦夷討伐を祈願した点、『梁塵秘抄』巻第二「関より東のいくさがみ、鹿島、香取、諏訪の宮」の記述から、狩猟神としての性格は、建暦二年に鷹狩りを禁じた中で、諏訪神社のみを除外した点から指摘されている。

（4）井原今朝男「鎌倉期の諏訪神社関係史料にみる神道と仏道」（『国立歴史民俗博物館研究報告』一三九、二〇〇八）一五八頁。井原氏はその代表的な史料として『吾妻鏡』を挙げる。

（5）福田晃・徳田和夫・二本松康宏編『諏訪信仰の中世―神話・伝承・歴史―』（三弥井書店、二〇一五）一一二頁。近年の諏訪に関する研究書としては、二本松康宏編『諏訪信仰の歴史と伝承』（三弥井書店、二〇一九）、古部族研究会編『古諏訪の祭祀と氏族』『古代諏訪とミシャクジ祭政体の研究』『諏訪信仰の発生と展開』（人間社文庫、二〇一七）等が挙げられる。

（6）『陬波御記文』『陬波私注』は神奈川県金沢文庫所蔵。いずれも鎌倉後期写本。金井典美『諏訪信仰史』にも紹介される。

（7）宝治三年の奥書を有する、上社の優位性を訴える訴状。

（8）井原今朝男「鎌倉期の諏訪神社関係史料にみる神道と仏道」に、寶月圭吾、伊藤富雄・石井進・宮坂光昭の真贋論争についてまとめている。

（9）井原氏はこの表記を行う現存の文書で、この解状を除く鎌倉期のものは、正応三年（一二九〇）、正和二年（一三一三）であるとする。

（10）『国立歴史民俗博物館研究報告』一三九、一六一～一六八頁。

（11）『中世地域社会と仏教文化』三三〇頁。

（12）『肉食の社会史』（山川出版社、二〇一八）三一〇頁。

（13）『諏訪信仰の中世―神話・伝承・歴史―』一二四頁。

（14）『広疑瑞決集』の問答は二十五の疑に加えてそれぞれに細かな問答が存在する。ここではその小問答を枝番として丸付き数字で示す。

（15）『広疑瑞決集』の出典は、巻第四は知恩寺本（「知○丁」と示す）、それ以外の巻を大正大学図書館所蔵青焼謄写本（「青○丁」と示す）を使用する。

（16）諏訪円忠著『諏方大明神画詞』（一三五六成立）の中で、主人公たる甲賀三郎は蛇の姿の現人神として示現する。また、この神と蛇身については中村生雄『日本の神と王権』の中で、全ての神の本体が蛇身であったという見解もある。

(17)『大日本仏教全書』「興福寺叢書第二」(仏書刊行会、一九一七)一〇五頁上。
(18) 岩橋小彌太「浄土教神道に就いて」(『国史学』二〇、一九三四)
浅井了宗「浄土教に於ける神仏交渉発達論—広疑瑞決集と諸神本懐宗に就いて—」(『宗学院論集』三六、一九四二)
宮崎圓遵「諸神本懐集の底本の問題」(『宮崎圓遵著作集』六〈思文閣、一九八八〉)
北西弘「諸神本懐集の成立」(宮崎圓遵博士還暦記念論集『真宗史の研究』、一九六五)
今堀太逸『神祇信仰の展開と佛教』第一部〜第二部(吉川弘文館、一九九〇)
佐々木瑞雲「中世真宗教学と『広疑瑞決集』」(『印仏研』四八・二、二〇〇〇)
伊藤聡『神道の形成と中世神話』「本地垂迹思想の展開」(吉川弘文館、二〇一六)
中村生雄『日本の神と王権』(法蔵館、一九九四)
門屋温「神仏習合の形成」(新アジア仏教史一一『日本仏教の礎』〈佼成出版、二〇一〇〉)
(19)『真宗史の研究』二〇七〜二〇九頁、『神祇信仰の展開と仏教』二四頁、「中世真宗教学と『広疑瑞決集』」。
(20) 伊藤聡「神仏習合理論の変容」(『宗教研究』八一・二、二〇〇七年)、「本地垂迹思想の展開」(『神道の形成と中世神話』、今堀太逸『神祇信仰の展開と仏教』。
(21) 日本思想大系一九『中世神道論』(岩波書店、一九七七)一八三頁。
(22) 同前 一九〇頁。
(23) 浅井了宗「浄土教に於ける神仏交渉発達論」。
このほか、両書の二分法について言及するものは以下のものがある。
・宮崎圓遵「諸神本懐集の底本の問題」
宮崎氏は浅井氏の論を受けて『広疑瑞決集』の中の諸神を権実に分別がある一方で「『本懐集』のそれは、これをさらに明確にして徹底せしめたものである」とする。
・今堀太逸『神祇信仰の展開と仏教』
今堀氏は『諸神本懐集』を中心に権実を説示し、『広疑瑞決集』を多く引用しながらもその権実の内容までは示していない。
(24) 伊藤聡『神道の形成と中世神話』六五頁。また、伊藤氏は『広疑瑞決集』を「殺生禁断と殺生仏果の論理とを無理に接合させ」たとし、「実際の信仰現場での錯綜した神祇信仰と仏道との関係を説明できない」(同書六八頁)ことを示す資料としている。
(25)『神道の形成と中世神話』七三頁。
(26) この「信空書簡」とは、嘉禄二年に左衛門尉惟宗忠義が念仏に対する「不審十四か条」を示し、それに信空が答えたものである。『広疑瑞決集』では第九段、信瑞『明義進行集』では第一・四・一〇段が引用されている。
(27) この説話は『古事談』巻第五を出典とする説話である。
(28) この「権跡」と「実行」の出典は智顗『維摩経略疏』に求めることができる。
『維摩経略疏』第二
問、勝天甚多、何故別出梵王帝釋。答、梵王是世界主天、帝是地居天主。皆是請佛轉法輪主。又並是佛檀越故先別列證經親故 并餘至會座三列八部衆。八部義多有所關。今略案文釋也。大威力者通貫八部。上文但出梵釋今更總擧欲界五天及 画像四禪中五那含天。各有王及眷屬俱來聽法。實行可知。若是權迹生此等天者。住不動三昧。生四天王天。悦意生炎魔・青色生兜率・黄色生化樂・赤色生他化・照鏡生那含。皆爲引諸天來聽法也。
(正蔵三八・五八二上)
(29) ここは『往生要集』大文第二「欣求浄土」(浄全一五・五〇)の説示を踏まえている。
(30) これは智顗の著作とされる『西方浄業義』を指す。この「勧心念仏文」の名称を有する典籍は覚運の撰となっているが、題号の下に「天台大師新

修西方業儀式」と細注がある。これは『大日本仏教全書』二四（天台小部集釈）に所収されるが、源信『妙行心要集』にも全文が引用される。この詳細は佐藤哲英『天台大師の研究』（百華苑、一九六一）五六三～五六六頁参照。

（31）舜昌撰『述懐鈔』のなかで源信撰の『念仏略記』の内容と一致するため、これを指すと考えられる。（続浄九・一〇六下）

（32）現存せず。『長西録』にその名を確認できる。

（33）松井輝昭「鎌倉時代における仏教受容の問題点―信瑞著『広疑瑞決集』の史的位置をめぐって―」（『史学研究』一六七、一九八五）、今堀太逸『神祇信仰の展開と仏教』「第一部「専修念仏と神祇」、祢津宗伸『中世地域社会と仏教文化』（法蔵館、二〇〇九）。

（34）伊藤聡「本地垂跡思想の展開」（『神道の形成と中世神話』、吉川弘文館、二〇一六）六八頁。

（35）金光哲「殺生と和光同塵と諏訪大明神と神功皇后と」（『鷹陵史学』二〇、一九九五）六二～六九頁。

（36）中村生雄『日本の神と王権』一五七頁。

（37）中澤克昭『肉食の社会史』二五三～二五四頁。

（38）中澤克昭「『広疑瑞決集』と殺生功徳論」（『諏訪信仰の歴史と伝承』〈三弥井書店、二〇一九〉）四四頁。

（39）この往生の定・不定の問題については後述する。

（40）ただしこの回答の前半部分では、律文献から僧侶が「知是看是」と行者に指示すれば、それを心得て掃除をしてもらえることを示す。しかしここでは上原という僧侶でない人物へ回答するものであるので、信瑞は自身の考える具体的な回避案を提示している。

（41）原典は正蔵一二・三八六中。

（42）この論理があるからこそ、神明が食すことがないにもかかわらず供えた酒肉に対して、信瑞は「ただこれ社司等が宴会也」と揶揄するのである。

（43）ただし、衆生の肉食に対する信瑞の態度について検討するならば、「清浄祭祀」の最後に説かれる菩薩の「能食」（虚構的肉食）、「所食」（結縁のために自身の肉を衆生に食べさせる）の義を提示することからも、問題としてはいない。あくまでも衆生の殺生行為を避けるためにこの清浄祭祀は説示されている。

（44）『日本の神と王権』一五七頁。

（45）『肉食の社会史』二五三頁。

（46）中村・中澤両氏、特に中村氏のこのような見解が何に基づいたかといえば、それは神観念の相違によるものと考えられる。中村氏はいわゆる蛇身を有する実社神を衆生と同一化し、〈苦しむ神〉として捉えた。

（47）ただし、この和光同塵の殺生理論は仏菩薩に還元すればその行為が正当化されるという論理構造を含んでいたことも事実である。『広疑瑞決集』より二年前に成立した『古今著聞集』には、神明に祭祀されることが後世の結縁に繋がるという説話があり、『沙石集』では厳島神社で奉納された魚について、神に祀られることで仏縁を得るとある。これは殺生仏果論とされる議論であり、後に諏訪信仰でも取り入れられた論である。

（48）伊藤唯真「専修念仏者の神祇観と治世論」（伊藤唯真『浄土宗の成立と展開』、吉川弘文館、一九八一）、三五六頁。なお、伊藤氏の論考には「中世武士の撫民思想と念仏者の治政論ー信瑞の『広疑瑞決集』をめぐってー」（『伊藤唯真著作集』Ⅳ〈法蔵館、一九九六〉第六章）があるが、これを改稿したものが『浄土宗の成立と展開』所収のものと考えられるため、原則これを参照する。また「治世」と「治政」の両語句が使用されるものの、原則「治世」を使用する。

（49）『浄土宗の成立と展開』三六五頁。

（50）『浄土宗の成立と展開』三五〇～三五一頁。

（51）『浄土宗の成立と展開』三五四頁。

（52）『浄土宗の成立と展開』三五九頁。

『選択集』諸本の一側面

―盧山寺本『選択集』と緊密な関係にある他本を通じて―

春本龍彬

一、はじめに

法然上人（以下、敬称を省略する）の主著である『選択集』には実に数多くの諸本が存在している。現存している写本は五種類以上[1]、木版本は六四種類以上[2]あり、文体も漢字のみを使用した漢文、漢字と片仮名を使用した漢字片仮名交じり文（延書）、和字を使用した和文と様々である[3]。

これまでにも『選択集』諸本をめぐっては語句の異同、及び先徳が書き残した書物に基づき、幾つもの研究が積み重ねられてきた[4]。また過去には系統論も展開され、如何なる特徴を有し、どのような背景の下に成立したバージョンを用いるべきであるのか、端的な見解が示された[5]。

しかし、諸本と註釈書の数が非常に多く[6]、全ての情報を網羅するのは大変困難であること、加えて散逸してしまった本が多数あることなどから[7]、各本の性格や関係性に関しては未だ十分な結論が出ていない。

そこで、本稿では『選択集』諸本の実態解明に資するべく、最古の写本である盧山寺本『選択集』（以下、「盧山寺本」と記す）と緊密な関係にある他本へ注目し、それらを考察する中で『選択集』諸本の一側面について愚見を述べてみたい。

二、「盧山寺本」と緊密な関係にある他本

考察に先立ち、本節では「盧山寺本」と緊密な関係にある他本として、どのような本が挙げられるのか確認していきたい。

1、判断の基準

既に十分な対校が行われ、「盧山寺本」は特有の文章や字句を有していることが明らかになっている[8]。

代表的なものは(i)二八丁オから二八丁ウにかけて記されている阿弥陀仏の本願成就に関する問答[9]、(ii)六四丁オから六五丁オにかけて見て取れる『往生礼讃』の奇妙な序数[10]（四修の項目が一、三、四という順番で提示されている）、(iii)八六丁ウから八九丁オにかけて記載されている『無量寿経』と『観無量寿経』の説示順序を議論した問答[11]（以下、「寿観二経説示前後論[12]」と記す）である[13]。

したがって、これらの文章や字句の内、どれか一つでも継承していれば、継承している本は間違いなく「盧山寺本」と緊密な関係を有していると認められる[14]。

2、継承している本

では、(i)から(iii)の文章や字句を継承していた、もしくは継承している本はあるのだろうか。それぞれ見てみたい。

a、本願成就に関する問答

まず(i)を継承する本は現存していないようである。

また、様々な文献を調べてみても、本文に(i)を有する本があったというような伝承は見当たらない。

よって(i)は「廬山寺本」のみに存在する問答であり、それを継承した本は全く存在しなかったと結論付けられる。

b、奇妙な序数

次に(ii)を継承している本は、管見の限り、大谷大学に所蔵されている鎌倉時代の写本[15]（以下、「禿庵文庫本」と記す）と大東急記念文庫に所蔵されている鎌倉時代の木版本[16]（以下、「大東急記念文庫本」と記す）である。

「禿庵文庫本」と「大東急記念文庫本」については後に詳しく取り上げるが、両者について一言すれば、前者は以前より「廬山寺本」との関係性が取り沙汰されてきた写本である[17]。そして後者は、末巻しか遺されていないものの、他の木版本に見られない特徴を幾つも有しているので、注目を集めてきた本である[18]。

なお、過去には(ii)を有する本が他にあったにもかかわらず、それが現在は散逸してしまっている可能性が考えられる。特に「大東急記念文庫本」は木版本であるため、同一の版木から印刷されたものが何部かあったと推察されよう。

しかし、不思議なことに、そのような本の存在を明記した史料は寡聞にして存じない。

したがって(ii)を引き継いでいる本は、さしあたり「禿庵文庫本」と「大東急記念文庫本」の二点のみが把握出来る。

c、「寿観二経説示前後論」

最後に(iii)を継承している本は、良忠が「広本[19]」と呼称した本である[20]。『浄土宗要集』（以下、『東宗要』と記す）によれば、「広本」には間違いなく「寿観二経説示前後論」があったと捉えられる[21]。

ただし、「広本」の原本は失われてしまい、現在は「広本」を延書にしたものだと評価されている南北朝時代の写本（以下、「存覚相伝本」と記す）が龍谷大学にわずか一点のみ所蔵されているだけである[22]。

ちなみに、「存覚相伝本」も完本ではなく、実際のところは「寿観二経説示前後論」を見て取れない訳だが、一方で「存覚相伝本」の状態と様々な文献に認められる「広本」の伝承が良く一致するので[23]、以前は「存覚相伝本」の第十二章に「寿観二経説示前後論」があったと考えられている[24]。

そのため、(iii)を受け継いでいた本としてはまず「広本」が挙げられ、加えて現存している諸本の中では「存覚相伝本」が指摘出来る。

三、「禿庵文庫本」

それでは、「廬山寺本」と緊密な関係にある「禿庵文庫本」「大東急記

念文庫本」「広本」「存覚相伝本」の内、はじめに本節では「禿庵文庫本」に焦点を当てて若干の考察を試みたい。

1、「禿庵文庫本」とは―来歴を中心に―

「禿庵文庫本」はもともと高山寺に架蔵されていた本である。その証に、表表紙には寛永一〇年（一六三三）の頃に作られた高山寺の聖教目録である『方便智院聖教目録』[25]の内容と合致する箱番号[26]が「東第十四箱[27]」と墨書されている。また、見返しには「十無尽院[28]」と高山寺の蔵書印も押されている[29]。

なお、建長二年（一二五〇）の頃に認められた『高山寺聖教目録』[30]には三部三帖の『選択集』が登載されており[31]、この中には「禿庵文庫本」が含まれていると見られる[32]。そのため、「禿庵文庫本」が鎌倉時代から江戸時代初期にかけて高山寺の経蔵に存在していたことは間違いないと言えよう。

ところで、「禿庵文庫本」に添付されている一紙の添状によると、高山寺の蔵書であった「禿庵文庫本」が山外に安置されたのは天保七年（一八三六）の出来事であったと捉えられる。添状には高山寺の慧友が浄勝寺の順芸へ「禿庵文庫本」を贈与する旨が記してあり、この時点で「禿庵文庫本」が浄勝寺の宝物になった状況が窺える[33]。

そしてその後、何らかの経緯で大谷瑩誠氏が「禿庵文庫本」を所持し、続いてそれを大谷大学が受け継いだことから、現在「禿庵文庫本」は大谷大学の所蔵となっている[34]。

2、朱書と異本注記をめぐって

さて、そのような来歴を有する「禿庵文庫本」であるが、「禿庵文庫本」には「廬山寺本」に認められる『往生礼讃』の奇妙な序数[35]以外にも『選択集』諸本に関する重要な情報が幾つか見て取れる。

例えば、空白の部分に書き込まれた朱書や行間に書き記された異本注記が意味する内容は、その主たるものである。

では、「禿庵文庫本」には一体どのような朱書や異本注記が見られるのであろうか。以下、それぞれ観察してみたい。

a、朱書

それではまず朱書である。「禿庵文庫本」には次のような朱書が見られる。

①「先」の文字に対する傍点と「本[仰本]」の朱書（一丁オ[36]）
②第一章篇目に対する科段を示す朱書（一丁オ[37]）
③第一章引文が終了することを示す朱書（一丁ウ[38]）
④第一章私釈段に対する科段を示す朱書（一丁ウ[39]）
⑤第二章篇目に対する科段を示す朱書（四丁オ[40]）
⑥第二章引文に対する挿入符と「名」の朱書（四丁オ[41]）
⑦第二章私釈段に対する挿入符と「名」の朱書（五丁オ[42]）
⑧第三章篇目に対する科段を示す朱書（八丁オ[43]）
⑨第四章篇目に対する科段を示す朱書（一二丁ウ[44]）
⑩第五章篇目に対する科段を示す朱書（一五丁オ[45]）
⑪第八章篇目に対する科段を示す朱書（一八丁オ[46]）

⑫第九章篇目に対する科段を示す朱書（二五丁ウ）[47]
⑬第九章私釈段中の「行」に対する横線と斜線の朱書（二五丁ウ）[48]
⑭第一一章篇目に対する科段を示す朱書（二八丁オ）[49]
⑮第一二章篇目に対する科段を示す朱書（三一丁オ）[50]
⑯第一三章篇目に対する科段を示す朱書（三六丁オ）[51]
⑰第一四章篇目に対する科段を示す朱書（三七丁オ）[52]
⑱第一五章篇目に対する科段を示す朱書（三八丁オ）[53]
⑲第一六章篇目に対する科段を示す朱書（三九丁オ）[54]
⑳第一六章私釈段中の科段を示す朱書（四三丁ウ）[55]
㉑尾題に対する「竟」の追記を意味する朱書（四三丁ウ）[56]
㉒裏見返しに対する「承元二年二月自佐法印賜之了暁之／大谷寺御留之艸本也可秘々々」の追記を意味する朱書（裏見返し）[57]

＊（　）の中は記入されている場所を示している。

ただし、これらの朱書は筆跡や墨色から江戸時代後期に慧友が書き込んだものだと判断出来る。[58]そのため、慧友が何に基づいて上述した朱書を施したのか、従来議論が展開されてきた。そして議論の結果、これまでは『高山寺聖教目録』の朱書[59]や①に見て取れる「「艸本」」[60]の文字などに基づき、慧友は草稿本と対校した『選択集』、及び草稿本系統の『選択集』を用いて「禿庵文庫本」に朱書を施したと論じられてきた。[61]

ところが、高山寺に伝わる目録類に従えば、寛永一〇年（一六三三）の時点で高山寺には『方便智院聖教目録』に確認される「禿庵文庫本」の一冊しか『選択集』が存在していなかったと言える。[62]

よって、慧友が上述したような二種類の『選択集』を手にし、朱書を行ったという所論は容易に首肯し得るものではなく、検討が必要であると考えられる。

b、情報源とその扱い

では、慧友は何に基づいて上記のような朱書をしたのであろうか。それは建長二年（一二五〇）の頃に認められた『高山寺聖教目録』の『選択集』に関する項目、及び同時代に活躍した真宗僧侶の見解等であったと思われる。

まず『高山寺聖教目録』には、以下のように㉒の内容に相通じる『選択集』関連の記述がある。したがって、慧友はそれを参考にしつつ「禿庵文庫本」へ書き込みを施していったと捉えられる。なお、ここには高山寺にある『選択集』が「草本」、つまり草稿本と対校したものであるという旨が記されており、①で整理した書き込みを行った経緯も窺うことが可能である。

専修念仏選択集…内一帖。承元二年、佐法印御房、自大谷上人附属之本、即大谷寺念仏会之本一也。予一以草本一交了。奉施入于梅尾（ママ：栂）御坊也。隆暁法印。[63]

また、深励の『選択集講義』には、左記のように法然が自ら『選択集』の冒頭に「念仏為本」と書き、廬山寺に保管されている本も冒頭は「念仏為本」になっているという言及が見られる。しかし、実際のところ草稿本と認められる「廬山寺本」の冒頭は「念仏為本」となっておらず、「念仏為先」[64]となっている。そのため、この記事内容を参照し、慧友が①で

紹介した書き込みを実施したことは間違いないと考えられる。

元祖ノ真筆ガ為本ナリ。…廬山寺ノ宝物ノ選択集モ為本トアルト云コトナリ。[65]

今後とも、「禿庵文庫本」における朱書の情報源をめぐっては、どの『選択集』諸本にも確認されない⑥・⑦・㉑で指摘した字句が何に依って記載されたのか、[66]或いは⒀で挙げた書き込みは何に準じたものであるのか、加えて㉒で示した文章の一部分である「二月」[67]という時は何を根拠にしているのかなど更なる考究が必要であろう。

ただし、上述したようにソースとなった文献の存在が僅かでも見出せる状況を踏まえれば、現在は出典が詳らかではない書き込みに関しても、何らかの情報に立脚していると捉えるのが自然である。もしそうでなければ、ソースとなった文献はなく、慧友が独断で追記したと判断するのが妥当ではなかろうか。

となると、「禿庵文庫本」の朱書は、いずれにしても慧友が独自に行った校訂作業の痕跡であると受け止めて良さそうである。そして、「禿庵文庫本」の朱書がそのような性格を有している事実に従えば、「禿庵文庫本」における朱書の情報には少なからず慧友のバイアスがかかっているので、朱書から直接的に『選択集』諸本の様子を見て取ることは避けるべきであると言えるのであろう。

c、異本注記

さて、「禿庵文庫本」には上述した朱書の他にも『選択集』諸本に纏わる書き込みが見られる。それが行間に記された下記のような異本注記である。

㈠「魯」の文字に対する「迷ィ」という異本注記（三丁ウ）[68]
㈡「親」の文字に対する「結ィ」という異本注記（六丁オ）[69]
㈢「弥陀」の文字に対する「釈迦」という異本注記（四三丁オ）[70]
㈣「文」の文字に対する「疏ィ」という異本注記（四三丁オ）[71]
㈤「弥陀」の文字に対する「釈迦」という異本注記（四三丁オ）[72]
㈥「直」の文字に対する「伝ィ」という異本注記（四三丁オ）[73]

＊（　）の中は記入されている場所を示している。

なお、「禿庵文庫本」は三人、もしくは二人の筆によって成り立っていると考えられるが、[74]筆跡や墨色からして、上記の異本注記は最初に筆を染め、且つ本文の大部分を筆記した人物によって施されたものであると受け止めて良いのであろう。

d、対校に用いられた本

では、上述した異本注記と「禿庵文庫本」の本文に基づき、「禿庵文庫本」の対校に用いられた『選択集』の本文を復元した場合、それと完全に一致する本はあるのだろうか。

残念ながら、そのような本は現存していないようである。

ただし、「存覚相伝本」の本文に認められる「迷」[75]の文字と聖冏の『伝通記糅鈔』に確認される「五釈常有一僧等已下中今順選択集ノ義故云弥陀。若依広本応云釈迦。」[76]という説示に基づけば、㈠・㈢の異本注記で言及されている字句と「広本」の本文が一致していたと

捉えられる。

したがって、「禿庵文庫本」の対校に用いられた本は「広本」であった可能性が提示出来る。

しかし、「禿庵文庫本」と対校されている本が「広本」であると仮定した場合、異本注記で「広本」に存在していた他の特徴的な文章や字句（例えば「寿観二経説示前後論」[77]など）が全く触れられていない状況は聊か不自然である。

加えて、㊃・㊄・㊅は「広本」の姿を探っていける「存覚相伝本」の該当箇所が散逸しているので、判断がつかないが、㊁の異本注記と「存覚相伝本」の本文が相違していることも問題視されよう。[78]

e、「広本」系統の本

では、対校に用いられた本は「広本」ではないのだろうか。

そこで考えられるのが対校に用いられた本はオリジナルの「広本」ではなく、「広本」系統の本であったという可能性である。

ちなみに「大東急記念文庫本」は本文の様子と㊂・㊃・㊄・㊅の異本注記に示される内容が合致している。[79]

また、龍谷大学の所蔵で「暦応四歳…」[80]の奥書を有する写本、並びに日野環氏の所蔵で「貞和二歳…」[81]の書写奥書を有する写本、龍谷大学の所蔵で「釈了宗」[82]が所持していたと見られる室町時代中期の写本、大谷大学の所蔵で「元禄二〔己／巳〕年…」[83]の書写奥書を有する写本、大谷大学の所蔵で「実如上人」[84]が延書にしたとされる江戸時代後期の写本はそれぞれ本文の様子と㊂・㊄・㊅の異本注記に示される内容が符合している。[85]

そのため、以上の状況と本稿第三節第二項dで触れた『伝通記糅鈔』[86]の記事（㊂の異本注記で示されている字句が「広本」にあったと伝えているもの）を参考にするのであれば、現にオリジナルの「広本」から派生した「広本」系統の本が存在しており、且つそれが少なくとも鎌倉時代から[87]存在していたことは明らかであると思われる。[88]

このような事実は、「広本」と近似した「広本」系統の本が「禿庵文庫本」の対校に用いられた蓋然性を高めるものであると言えよう。

3、「禿庵文庫本」を通じて

以上、本節では「禿庵文庫本」に焦点を当てて、主に朱書や異本注記を取り上げて考察してきた。

その結果、「禿庵文庫本」の朱書は、慧友が独自に行った校訂作業の痕跡であり、『選択集』諸本の様子を完全には伝えていないこと、及び「禿庵文庫本」の異本注記から「禿庵文庫本」は「広本」系統の本と対校されていた可能性が非常に高いことが明らかになった。今まで、このような点は指摘されてこなかったと思われるが、『選択集』諸本の実態を把握する上では極めて重要な事実であると考える。

なお「禿庵文庫本」自体は、「廬山寺本」特有の字句を継承しつつも、[89]本文が當麻寺奥院の所蔵で「元久元年…」[90]の奥書を有する写本（以下、「往生院本」と記す）と非常に近いため、[91]推敲半ばの「廬山寺本」から「広本」が成立した後、更に推敲が加えられた「廬山寺本」を清書したものか、[92]もしくはそれを清書した本[93]を改めて書写したものであると捉えて良

さそうである。

つまり「禿庵文庫本」は、清書本の一種類と位置付けられるのであろう。

四、「大東急記念文庫本」

それでは、続いて「広本」「存覚相伝本」より先に「大東急記念文庫本」について考察を加えてみたい。

1、「大東急記念文庫本」とは—来歴を中心に—

「大東急記念文庫本」は鎌倉時代の木版本である。ただし、鎌倉時代から明治時代までの来歴については不明な部分が多く、はっきりとしたことが分かっていない。そのため、この点をめぐっては次項で検討することとし、ここでは大正時代以降の来歴に限って述べる。

まず、大正時代は久原房之介氏が「大東急記念文庫本」を所有していたと見られる。久原氏が所持した典籍群は久原文庫と呼ばれ[94]、「大東急記念文庫本」は「久原文庫[95]」の一部であったと認められる。

しかし時が経ち、久原文庫は京都大学の図書館に寄託所蔵され、名称も古梓堂文庫へと改められたようである[96]。それに伴って「大東急記念文庫本」も「古梓堂文庫[97]」に収まり、以降はしばらくの間、古梓堂文庫の蔵書となった。

そしてその後、今度は東京急行電鉄株式会社（現在の東急株式会社）の創始者である五島慶太氏が古梓堂文庫を手にし、文庫の名称を大東急記念文庫へと変更した[98]。それによって、本書が大東急記念文庫の架蔵となり、現在に至っている[99]。

2、実態をめぐって

さて、そのような来歴を有する「大東急記念文庫本」は、本稿第二節第二項bで触れたように「廬山寺本」に確認出来る『往生礼讃』の奇妙な序数を継承する木版本として関心が寄せられる。また、本稿第三節第二項eで言及した通り、「広本」系統の本としても注意するべきものである。

しかし、過去の研究を振り返ってみると、これまで本書はあまり研究の対象とならなかったようである。

その原因としては様々な要因が考えられるが、一つには前項で触れた事柄、即ち鎌倉時代から明治時代までの来歴が詳らかではないということが挙げられるのであろう。

a、妄補された刊記

では、この期間の来歴は全くの不明なのであろうか。

この問題を解決するための手掛かりとして注目に値するのが「大東急記念文庫本」に妄補された次の刊記である。

正中二年十月　日／比丘了延　刻[100]

この刊記によれば、「大東急記念文庫本」が正中二年（一三二五）よりも前に刊行された本であること[101]、並びに「大東急記念文庫本」はもともと無刊記本であったことなどが分かる[102]。

b、「大東急記念文庫本」は建暦版『選択集』

では、正中二年（一三二五）以前に刊行され、且つ刊記がない木版本

とは一体どのようなものであるのだろうか。

浅見の知る限り、この条件に該当する本は一点しかない。それは建暦年間に開版された木版本（以下、「建暦版」と記す）である。[103]

ただし「建暦版」は、焚書事件を通じて、その大半が失われてしまった本である。[104]江戸時代に義山が見つけ出したようであるものの、義山がどこで「建暦版」を入手したのか未詳であり、更に義山の所持した「建暦版」の行方も不明となっていることから、現在に至っては十中八九散逸してしまったと受け止められている。[105]

しかし、義山等が板行した『選択集』や註釈書から理解出来る「建暦版」の原文を一々考慮しなければ、[106]「大東急記念文庫本」は上述した刊記の部分を中心として、現に判断がつく範囲内（序文から第七章以外）で「建暦版」の様子[107]と矛盾していないのである。

加えて、他の木版本と比較した場合、この本は基本的に一行が一八字詰（一部は一行が一九字詰）であったり、末巻であるにもかかわらず冒頭に首題が置かれていたりするなど極めて異質な特徴を種々有している。[108]そのため、「大東急記念文庫本」は明らかに他の木版本と別系統のものであると言え、印刷に用いられた版木も他の木版本を印刷した版木とは造りが大きく異なっていたと捉えられる。[109]

そして本書は「廬山寺本」特有の字句を継承しており、[110]その上「広本」とも親和性が高いので、[111]本文の様相的には法然院の所蔵で「延応第一之暦…」[112]の刊記を有する木版本（以下、「延応版」と記す）よりも時代が上がると考えられる。

よって以上の状況証拠からして、「大東急記念文庫本」は実際のところ散逸してしまったと言われる「建暦版」であると見做すのが妥当であるように思える。

逆説的に言えば、「建暦版」は版木と印刷した幾つかの本が燃やされてしまい、それに伴って素性が良く分からなくなってしまったので、「大東急記念文庫本」の来歴も詳しくは伝わっていないのであろう。

3、「大東急記念文庫本」を通じて

以上、本節では「大東急記念文庫本」の来歴を整理した上で、「大東急記念文庫本」の実態をめぐって考察してきた。本節の考察が妥当であれば、実は「大東急記念文庫本」が散逸してしまったと見られてきた「建暦版」であると捉えられる。

とすれば、本稿第三節第二項ｅで触れたように「大東急記念文庫本」は「広本」系統の本であると見て取れるので、「建暦版」も「広本」系統の本であるという位置付けになる。

そして、「建暦版」が「広本」系統の本であるとすると、「大東急記念文庫本」には「広本」最大の特徴と言っても過言ではない「寿観二経説示前後論」がないため、「建暦版」はオリジナルの「広本」か、或いはそれに近い本を底本として、少なからず内容を修正の上、開版された本であったと理解して良いのであろう。

ちなみに、森新之介氏は「建暦版」が「延応版」系統の本に淘汰されていったという見解を提示されているが、[113]「建暦版」が「広本」系統の本であったという立場に立つのであれば、この見解は極めて妥当性が高いと言えそうである。「延応版」の刊記にある通り、「展転錯謬[114]」が目立っ

た「建暦版」は、無くなるべくして無くなっていったと受け止められるのではなかろうか。

五、「広本」と「存覚相伝本」

それでは最後に「広本」と「存覚相伝本」について考察してみたい。なお便宜上、まずは「広本」について述べ、引き続き「存覚相伝本」について論及することとする。

1、「広本」とは―伝承に注目して―

様々な伝承を総合すれば、「広本」は『選択集』の撰述に携わった真観房感西が初学者のために名目などを書き加えた本であったと理解出来る。[115] ただし、基本的には世間に広まることがなかったバージョンであり、法然が九条兼実へ進呈したものとは内容が聊か異なっていたようである。[116]

ちなみに、「広本」が最初に造られた草稿本の『選択集』であるという情報も存在しているが、[117] これは主に江戸時代中期以降に提示、及び注目された一見解であると考えられる。[118] そのため、「広本」は推敲半ばの「廬山寺本」か、或いはそれを書写した他の『選択集』に基づき、二次的に成立した本であると見做して問題ないのであろう。[119]

2、逸文をめぐって

では、上述した性格を有する「広本」の内容は、具体的にどのようなものであったと捉えられるのであろうか。管見の限り、以下の文献に「広本」の本文を依用した説示が見受けられる。

○『観経疏伝通記』[120]
○『伝通記糅鈔』[121]
○『観念法門私記見聞』[122]
○『選択伝弘決疑鈔』[123]（以下、『決疑鈔』と記す）
○『決疑鈔見聞』[124]
○『決疑鈔直牒』[125]
○『選択疑問答』[126]
○『選択決疑鈔見聞』[127]
○『選択集大綱抄』[128]
○『徹選択集私志記』[129]
○『一枚起請之註』[130]
○『鎮西名目問答奮迅鈔』[131]
○『三心私記裒益』[132]
○『東宗要』[133]
○『釈浄土二蔵義』[134]
○『観経疏講録』[135]
○『迦才浄土論余暉鈔』[136]
○『十六箇条事』[137]
○『浄土宗問答集』[138]
○『選択集講義』[139]

＊可能な限り整理したが、必ずしも十分ではない。ご了承いただきたい。[140]

そして、以上の文献に見られる説示を整理し、逸文に関して端的に示

せば次の通りである。

(ア)「広本」には「念仏為本」[141]と記してあった。

(イ)〃「正当速疾直往之行」[142]〃。

(ウ)〃「準レ大ニ思レ之ヲ」[143]〃。

(エ)〃「所レ云等ト者指二上ノ三経ヲ一。全ク非ス等二取ルニ余経諸典ヲ一。」[144]〃。

(オ)〃「称名念仏ハ是レ彼仏ノ本願ノ行ナリ也。故ニ修スルレ之ヲ者乗二シテ彼ノ仏願一ニ必ス得二往生ヲ一。由ルニ願不ルニ虚カラ。故ニ以テ念仏ヲ為二正定ノ之業一ト。本願ノ之義至テ下レニ応レ弁ス。但シ正定トハ者法蔵菩薩於二二百一十億ノ諸仏ノ誓願海ノ中ニ選二定シタマウ念仏往生ノ之願一ヲ。故ニ云レ定ト也。選択ノ之義亦応レ候ツ下ヲ。依ルカ二斯レ等ノ意一ニ故ニ以二念仏一ヲ名テ為二正定ノ之業ト者也。読誦等ノ行ハ即非二本願選択ノ之行一ニ。故ニ名テ為ス助ト。念仏ハ亦是レ正中ノ之正ナリ。礼誦等ハ是レ正中ノ之助ナリ。助正雖レ異ナリト同ク在二弥陀一ニ。故ニ為レ正ト也。然トモ而非レ無二勝劣ノ之義一ニ。」[145]〃。

(カ)〃「安然和尚ノ教時義ノ中ニ引二テ菩薩処胎経ヲ一云、一ニ胎化蔵、二ニ中陰蔵、三ニ摩訶衍方等蔵、四ニ戒律蔵、五ニ十住蔵、六ニ雑蔵、七ニ金剛蔵、八ニ仏蔵也。」[146]〃。

(キ)〃「四阿含トハ者一ニ増一阿含、二ニ長阿含、三ニ中阿含、四ニ雑阿含也。」[147]〃。

(ク)〃「律ノ二十犍度トハ者、一ニ受戒犍度、二ニ説戒犍度、三ニ安居犍度、四ニ自恣犍度、五ニ皮革犍度、六ニ衣犍度、七ニ薬犍度、八ニ迦絺那衣犍度、九ニ鳩睒弥犍度、十ニ瞻婆犍度、十一ニ訶責犍度、十二ニ人犍度、十三ニ覆蔵犍度、十四ニ遮犍度、十五ニ破僧犍度、十六ニ滅諍犍度、十七ニ尼犍度、十八ニ法犍度、十九ニ房舎犍度、二十ニ雑犍度ナリ。」[148]〃。

(ケ)〃「八犍度トハ者一ニ業、二ニ使、三ニ智、四ニ定、五ニ根、六ニ大、七ニ見、八ニ雑ナリ。」[149]〃。

(コ)〃「一ニ修多羅蔵、二ニ毗尼蔵、三ニ阿毗曇蔵、四ニ雑蔵、五ニ咒蔵也。」[150]〃。

(サ)〃「唐宋両伝ノ十科トハ者一ニ訳経、二ニ義解、三ニ習禅、四ニ明律、五ニ護法、六ニ感通、七ニ遺身、八ニ読誦、九ニ興福、十ニ雑科也。」[151]〃。

(シ)〃「大乗義章ノ五聚トハ者一ニ教聚、二ニ義聚、三ニ染聚、四ニ浄聚、五ニ雑聚也。」[152]〃。

(ス)〃「取レ要ヲ言ニ之ヲ正ハ即チ雖トモ有ト読誦観察礼拝称名讃嘆等ノ五種ノ不同一、取テ称名ヲ為二正行一ト。」[153]〃。

(セ)〃「念仏ハ是正、万行ハ是レ雑ナリ。」[154]〃。

(ソ)〃「念仏如レ前ノ。諸行ハ是レ雑ナリ。如ノ是三師、言異意一ナリ。各立テ二行一ヲ摂ス往生ノ行一ヲ。甚タ得タリ二其ノ旨一ヲ。最モ可二帰依一ス。余師ハ不レ然。行者思択セヨ。」[155]〃。

(タ)〃「善導和尚往生礼讃ノ中ニ細ク判ス二行ノ得失一ヲ。」[156]〃。

(チ)〃「要集下ニ云ク」[157]〃。

(ツ)〃「問、若凡下ノ輩、亦得ハ往生ヲ一、云何ソ近代於テ彼ノ国土一ニ求ル者ノ千万ニシテ得ルハ無ヤ一一モ。答、綽和尚ノ云、信心不レ深カラ。若レ存ルカ、若クナル亡キカ故ニ信心不レ一ナラ。不ルカ二決定セ一故ニ信心不二相続セ一。余念間ツルカ故ニ此ノ三不ルニ相応セ一者ノ不レ能二往生スルコト一。若シ具シテ二三心一ヲ不トイウハ二往生セ一者、無シトモ有コト二是ノ処一ニ。導和尚ノ云、若シ能ク如レ上ノ念念相続シテ畢命ヲ為ル期ト者ノハ十ハ即十生シ、百ハ即百生ス。若シ欲シ捨テ三レ

専ヲ修セント雑業ヲ者ノハ百ノ時希ニ得二一二ヲ一、千ノ時希ニ得二三五ヲ一。[158]」〃。

(テ)〃「此問答ノ意明シ。以二導和尚二修ヲ一欲レ決ント往生極楽之者ヲ一。[159]」〃。

(ト)〃「又善導和尚ノ往生礼讃ニ尚専修雑行ノ文ヲ為二指南ト一。[160]」〃。

(ナ)〃「又綽禅師ノ三信三不モ亦是レ専雑二修ノ之義ナリ。答ノ中ノ二文ハ為レナリ成センカ一意ヲ。師資雷同シテ無キ差ウコト而已ノミ。[161]」〃。

(ニ)〃「念ニ有リ唱ノ訓ト一。[162]」〃。

(ヌ)〃「諸師ハ別シテ云ハ十念往生ノ願ト一者、不ハ満レ十即不二得生セ一。善導之意ハ総シテ云ウ念仏往生ノ願ト一。不レ限ラ員数ヲ一、称念スレハ皆生ス。[163]」〃。

(ネ)〃「一師ノ意耳。[164]」〃。

(ノ)〃「問曰、双巻観経二経ノ前後互ニ有リ是非一。古今ノ諍論ナリ。然ニ今得テカ何ノ決智ヲ定ン寿経前説ト一乎。就テ中ニ大阿弥陀経ト与ハ双巻経一是レ同本異訳也。然ニ彼ノ大阿弥陀経ニ云下阿闍世王ノ太子和休聞テ二十四願経ヲ発スト上レ願ヲ。此ノ観経ニ云ク、有リ一リノ太子一。名ト阿闍世ト一。及ホシテ太子ノ前後ニ応レ知ル。如ンハ此ノ説一者観経ハ是レ前キ、寿経ハ是レ後ナルコトヲ。答曰、二経ノ前後実ニ雖レ難ト知リ而以二道理ヲ一推験ルニ寿経ハ是レ前説ナリ。一ニ云仏ト与二行者一修因感果ノ之理、二ニ云仏身観ノ中ノ念仏衆生ノ之理、三ニ云法蔵比丘四十八大願等ノ之理也。一ニ仏ト与ノ二行者一理ト者、双巻経ノ中ニ説キ二法蔵比丘ノ修因ヲ一、及ヒ明ス二無量寿仏ノ感果ヲ一。此ノ観経ノ中ニ説キ二行者ノ定散修因ヲ一、及ヒ明ス二九品往生ノ感果ヲ一。若シ夫レ前ニ不ンハ聞カ二仏ト与ヲ一レ土、云何カ後ニ有テ二修因一求ン果ヲ也。然レハ則次テ二於弥陀修因感果ニ一来ルナリ于行者ノ修因感果一。故ニ知ヌ。寿経ハ前キ、観経ハ後ノ説トイウコトヲ也。二ニ念仏衆生之理ト者、念仏ノ之行相細ク説リ二双巻経ニ一。此ノ経ノ之中ニ説テ二定散ノ諸行ヲ一未タ説カ二念仏ノ行相ヲ一。若シ亦双巻在テ前ニ不ルニ説カ二念仏ヲ一以カ何ヲ得ン知コトヲ有ト二念仏ノ法一。而ニ於二寿経ノ中ニ一本願ヲ為シテ首ト説タマウニ二念仏ノ法ヲ一有リ二七処ノ文一。一ニ謂ク本願ノ文、二ニ謂ク願成就ノ文、三ニ謂ク上輩ノ之中ノ一向専念ノ文、四ニ謂ク中輩ノ之中ノ一向専念ノ文、五ニ謂ク下輩ノ之中ノ乃至十念ノ文、六ニ謂ク同輩ノ之中ノ乃至一念ノ文、七ニ謂ク流通ノ之初メ一念無上ノ文、是ナリ也。若シ念仏ノ法不ンハ聞カ二于前ニ一云何カ直ニ説ン二念仏衆生ト一。故ニ知ヌ。寿前観後ナルコトヲ。三ニ法蔵比丘ノ之理ト者、第七観ノ終ニ云二是本法蔵比丘願力所成ト一、中品下生ノ之中ニ又云二亦説法蔵比丘四十八大願ト一。若法蔵ノ因ヲ名ルコト二六八願ト一不ンハ説カ二于前ニ一云何能ク直ニ云ン二法蔵比丘ノ四十八ノ大願ト一也。以二此レ等ノ理ヲ一而モ推二験ルニ之ヲ一寿前観後正ニ是レ明シ矣。但シ至テ三ハ王ト与ニ二太子一者、妙楽大師云二部別見別不須和会ト一。仰ク二荊渓独歩ノ之才ヲ一。故ニ知ヌ。観経所説ノ念仏起ル自リ二寿経一。所以ニ大経ハ是レ念仏ノ根本、説カ二本願ヲ一故。観経ハ是レ念仏ノ枝末、依カ二本願ニ一故ニ。然ハ則雖レ説ト二定散ノ諸行ヲ一非カ二本願ニ一故ニ以テ不ル二付属シタマハ者也。[165]」〃。

(ハ)〃「釈迦」[166]〃。

＊可能な限り整理したが、必ずしも十分ではない。ご了承いただきたい。[167]

3、「存覚相伝本」とは―来歴を中心に―

さて、現在のところ「広本」の本文について具体的に知り得る情報は概ね上記の通りであるが、既に本稿第二節第二項cで触れたように、それらの情報と良く状態の一致する写本が現存している。それが「存覚相

伝本」である。

奥書と識語によれば[168]、本書は延文元年（一三五六）に存覚から覚善が相伝し、更に応安六年（一三七三）に覚善から「善明尼[169]」が相伝したものであったと理解出来る[170]。

ただしその後、「存覚相伝本」がいずれの人師の間で受け継がれ、どのような経緯で龍谷大学の所蔵になったのかという点については詳しいことが分かっていない。したがって、この点については今後の研究が俟たれる。

ちなみに、第一章と第二章が「本上[171]」、第三章が「本中[172]」、第四章から第七章までが「本下[173]」、第八章と第九章が「末上[174]」に収められている状況に基づくと、当初は本書が本巻三帖（本上、本中、本下）と末巻三帖（末上、末中、末下）によって構成されていたと捉えられる。しかし、現在は四帖（本上、本中、本下、末上）しか存在していないので、第十章以降の本文を収めていた二帖分（末中、末下）は失われてしまったと言えるのであろう[175]。

4、異同をめぐって

ところで、「存覚相伝本」に確認出来る特殊な文章や字句については、既に詳細な整理が行われている[176]。

そして、整理の結果と本節第二項で示した(ア)～(ハ)の内容を比較対照した場合、両者の大部分が一致していることは周知の事実であると思われる[177]。

a、「広本」の伝承と合致しない文章や字句

しかし、本節第二項で示した(ア)～(ハ)の内容と「存覚相伝本」に確認される特殊な文章や字句を注意深く比較してみると、(ノ)と(ハ)については「存覚相伝本」の該当箇所が散逸しているので、厳密な判断は難しいと言わざるを得ないが、明らかに(ネ)と「存覚相伝本」の状況は齟齬していることが分かる[178]。

加えて、「存覚相伝本」は「広本」に関する伝承には見て取れない独自の文章や字句を多数有している状況が理解出来る。例えば、「存覚相伝本」独自の文章や字句として、代表的なものは左記の通りである。

なお、整理の都合上、「存覚相伝本」がもとは漢文であったと考えられるので[179]、事例の表記は推定復元し、漢文とした[180]。

(1)「存覚相伝本」には「謹案安楽集ノ上[181]」と記されている。
(2)〃「大悲[182]」〃。
(3)〃「諸鄣[183]」〃。
(4)〃「顕密二教[184]」〃。
(5)〃「非今ノ正意[185]」〃。
(6)〃「惣[186]」〃。
(7)〃「宜摂倶舎成実諸部ノ律宗[187]」〃。
(8)〃「当知[188]」〃。
(9)〃「三部経[189]」〃。
(10)〃「即[190]」〃。
(11)〃「往生論ノ註[191]」〃。
(12)〃「無法契悟[192]」〃。

(13)〃「溺レンコト二幽塗ニ一」(193)〃。
(14)〃「天台迦才等ノ意、准シテレ之ニ可シレ知リヌ。(194)」〃。
(15)〃「有ラ二其ノ志願一」(195)〃。
(16)〃「愚迷」(196)〃。
(17)〃「恵文」(197)〃。
(18)〃「恵威」(198)〃。
(19)〃「又」(199)〃。
(20)〃「如ク二聖道家ノ師資相継ノ一」(200)〃。
(21)〃「有リ二譜系一。」(201)〃。
(22)〃「門徒非スレ一ツニ。(202)」〃。
(23)〃「恵遠法師」(203)〃。
(24)〃「而モ」(204)〃。
(25)〃「恵寵法師」(205)〃。
(26)〃「小康法師。」(206)〃。
(27)〃「謹ンテ案スルニ二観経義ノ第四巻ヲ一」(207)〃。
(28)〃「讃嘆」(208)〃。
(29)〃「讃嘆」(209)〃。
(30)〃「讃嘆」(210)〃。
(31)〃「例セハ如シ丁彼ノ法華ノ記ノ第五巻ノ中ニ妙楽大師釈シテ二十力等功徳ノ文ヲ一云エルカ丙所ノ言ウ等トイウ者非ス二唯タ供仏ノミニ一兼ヌト乙浄土ノ行ヲ甲。如キレ此クノ等ノ例、甚タモテ多シ。恐レテレ繁キヲ不レ出タサ。学者更ニ検エテ加エヨレ之ヲ。五種ノ正行皆限ル二弥陀一仏ノ功徳ニ一。其故ニ観察礼拝称名讃嘆四箇ノ正行、既ニ唯タ在リ二彼ノ弥陀ノ依正ニ一。豈ニ読誦ノ行独リ兼ネンヤ二他経ヲ一。(211)」〃。

(32)〃「云エル三一心ニ専注シ思想シ観察シテ憶二念スト彼ノ国ノ依正二報ヲ一」(212)〃。
(33)〃「讃嘆」(213)〃。
(34)〃「讃二嘆供三養ス弥陀ヲ一。(214)」〃。
(35)〃「讃嘆」(215)〃。
(36)〃「讃嘆」(216)〃。
(37)〃「讃嘆ト」(217)〃。
(38)〃「讃嘆」(218)〃。
(39)〃「讃嘆」(219)〃。
(40)〃「讃嘆」(220)〃。
(41)〃「讃嘆」(221)〃。
(42)〃「廻向シテ」(222)〃。
(43)〃「無間有間対」(223)〃。
(44)〃「不廻向廻向対」(224)〃。
(45)〃「結フ二親眤ヲ一。(225)」〃。
(46)〃「観経義ノ」(226)〃。
(47)〃「是レ」(227)〃。
(48)〃「翻シテレ親ヲ謂ワレ是レヲ者」(228)〃。
(49)〃「観経義ノ」(229)〃。
(50)〃「是レ」(230)〃。
(51)〃「翻シテレ近ヲ謂ワレ是レヲ者」(231)〃。
(52)〃「於イテ二阿弥陀仏ニ一」(232)〃。
(53)〃「是レ雑行也。翻シテ二無間ヲ一謂ワレ是レヲ者、」(233)〃。
(54)〃「於イテ二阿弥陀仏ニ一」(234)〃。

(55)〃「即チ文ニ云エル下若シ行スルハ後ノ雑行ヲ、即チ心常ニ間断スト上」(235)〃。
(56)〃「而モ」(236)〃。
(57)〃「観経義ノ」(237)〃。
(58)〃「是レ雑行也。翻シテ不廻向ヲ謂ワ是レヲ者、」(238)〃。
(59)〃「是レ雑行也。翻シテ純ヲ謂ワ是レヲ者、修スル雑行ヲ者、」(239)〃。
(60)〃「於イテ二十捷度之中ニ、而モ立ツ雑捷度ヲ。」(240)〃。
(61)〃「当ニ知ル。」(241)〃。
(62)〃「雑捷度」(242)〃。
(63)〃「於イテ八捷度之中ニ、而モ立ツ雑捷度ヲ。」(243)〃。
(64)〃「当ニ知ル。」(244)〃。
(65)〃「雑捷度」(245)〃。
(66)〃「又小乗ノ経量部ニハ於イテ五蔵之中ニ、而モ立ツ雑蔵ヲ。」(246)〃。
(67)〃「当ニ知ル。四ツハ純、一ツハ雑ナリ。又」(247)〃。
(68)〃「於イテ十科之中ニ、而モ立ツ雑科ヲ。」(248)〃。
(69)〃「当ニ知ル。」(249)〃。
(70)〃「立ツ五聚ノ法門ヲ。其ノ中ニ有リ雑聚ニ。」(250)〃。
(71)〃「当ニ知ル。」(251)〃。
(72)〃「如キノ斯クノ」(252)〃。
(73)〃「且ク」(253)〃。
(74)〃「挙ク少分ヲ」(254)〃。
(75)〃「而モ」(255)〃。
(76)〃「然レハ則チ」(256)〃。
(77)〃「而モ」(257)〃。
(78)〃「又」(258)〃。
(79)〃「唯タ。」(259)〃。
(80)〃「雑ニ即チ雖モ有リト疎遠有間廻向雑等ノ五義ノ不同ニ取リテ純雑ノ義ヲ名ツケテ為ニ雑行ト。」(260)〃。
(81)〃「如ク此クノ」(261)〃。
(82)〃「唯タ独リ」(262)〃。
(83)〃「又」(263)〃。
(84)〃「謹ンテ案スルニ彼ノ文ヲ」(264)〃。
(85)〃「無キカ有ルコト慚愧悔過」(265)〃。
(86)〃「似タレ如トモ小苦ニ」(266)〃。
(87)〃「凡ソ此ノ文者是レ行者ノ至要也。専雑之訓エ、得失之誡メ、甚タ以テ苦ロ也。求メン極楽ヲ人、盍ソ貯エ寸府ニ哉。若シ夫レ抛テテ雑ヲ修スル専ヲ者ハ百即百生、如シ棄テテ迂ヲ向カウカ直ニ。豈ニ以テ不ラン届ラ也。捨テテ専ヲ修スル雑ヲ者ハ千中無一、如シ捨テテ夷ヲ趣クカ嶮ニ。遂ニ以テ弗レ達セ。故ニ」(267)〃。
(88)〃「意ノ云ワク若シ依リテ専修ニ而モ行用スレ者、千万悉ク生ス。若シ拠リテ雑業ニ而モ欣求スレ者、一二モ叵シ生シ。」(268)〃。
(89)〃「其ノ余ノ末学、寧ロ不ランヤ依憑セ。既ニ知リヌ、恵心尚オ以テ敍用ス。何ニ況ンヤ於イテヲ其ノ余ノ世ノ人ニ乎。就中ニ我カ輩、隔テタルコト賢愚ヲ者万万里、人情念々ニ下劣之故ニ、去ルコト時代ヲ者二百廻、仏法日日ニ澆薄之故ニ、云何ソ近代浅識之徒、処シテ愚ニ誚リ賢ヲ、居シテ末ニ非セン本ヲ。然レハ則チ決定シテ欲ワハ得ント生スルコトヲ彼ノ極楽国土ニ、由リテ此ノ答ノ意ニ、捨テテ雑ヲ修セヨ専ヲ。是レ先徳ノ意ナリ。不レ可カラ懈慢ス。努力メヨ努力メヨ。」(269)〃。

(90) 〃 「謹ンテ案スルニ無量寿経ノ上ヲ」(270) 〃。
(91) 〃 「謹ンテ案スルニ観念法門〔善／導〕ヲ」(271) 〃。
(92) 〃 「謹ンテ案スルニ往生礼讃〔善／導〕ヲ、又」(272) 〃。
(93) 〃 「惣別」(273) 〃。
(94) 〃 「惣ト」(274) 〃。
(95) 〃 「定光如来」(275) 〃。
(96) 〃 「即チ」(276) 〃。
(97) 〃 「人天」(277) 〃。
(98) 〃 「無シ所着」(278) 〃。
(99) 〃 「又」(279) 〃。
(100) 〃 「曇摩訶」(280) 〃。
(101) 〃 「結ス得ル是ノ二十四願経ヲ」(281) 〃。
(102) 〃 「称シテ其ノ国ノ仏ノ御名ヲ」(282) 〃。
(103) 〃 「其ノ」(283) 〃。
(104) 〃 「不レ能ハ摂スルコトニ一切ノ家具ヲ」(284) 〃。
(105) 〃 「智恵」(285) 〃。
(106) 〃 「智恵ノ」(286) 〃。
(107) 〃 「是ニ」(287) 〃。
(108) 〃 「聞キテ御名ヲ」(288) 〃。
(109) 〃 「或イハ」(289) 〃。
(110) 〃 「僉式テ信受セヨ。敢テ莫カレ孤疑スルコト」(290) 〃。
(111) 〃 「第一ノ」(291) 〃。
(112) 〃 「無三悪趣ノ」(292) 〃。
(113) 〃 「第二」(293) 〃。
(114) 〃 「不更悪趣ノ」(294) 〃。
(115) 〃 「彼ノ国」(295) 〃。
(116) 〃 「第二十一ノ」(296) 〃。
(117) 〃 「具三十二相」(297) 〃。
(118) 〃 「皆」(298) 〃。
(119) 〃 「上ニ所レ引ク往生礼讃ニ」(299) 〃。
(120) 〃 「釈家得タリニ願ノ旨ヲ。須クヘシ仰イテ信ス耳」(300) 〃。
(121) 〃 「一異」(301) 〃。
(122) 〃 「已／上」(302) 〃。
(123) 〃 「即チ」(303) 〃。
(124) 〃 「亦タ依ルニ此ノ意ニ、念声是レ一ツナリ。当ヘシ知レル」(304) 〃。
(125) 〃 「乃下之義」(305) 〃。
(126) 〃 「所レ言ウ」(306) 〃。
(127) 〃 「所レ対スル」(307) 〃。
(128) 〃 「非レ一ツニ。且ク如シ宿命通ノ願ニ云ウカ」(308) 〃。
(129) 〃 「皆」(309) 〃。
(130) 〃 「方ニ准ニ例スルニ上ノ八種之願ニ」(310) 〃。
(131) 〃 「中ニ」(311) 〃。
(132) 〃 「所ノ引ク解釈ニ」(312) 〃。
(133) 〃 「冥エリニ経ノ旨ニ」(313) 〃。
(134) 〃 「解スルニ此ノ願ヲ」(314) 〃。
(135) 〃 「惣シチ」(315) 〃。

(136) 〃「広(316)」〃。
(137) 〃「謹テ案スルニ無量寿経ノ下巻ヲ云ワク(317)」〃。
(138) 〃「智恵(318)」〃。
(139) 〃「智恵(319)」〃。
(140) 〃「智恵(320)」〃。
(141) 〃「念セム無量寿仏ノ御名ヲ(321)」〃。
(142) 〃「已／上(322)」〃。
(143) 〃「云エル下善導ノ観経義ノ中ニ上ヨリ来タ雖モ説クレ定散両門之益ヲ望ムニ仏ノ本願ノ意ヲ在リ上三衆生ヲシテ一向ニ専ラ称セシムルニ弥陀仏ノ御名ヲ(323)」〃。
(144) 〃「在リ三衆生ヲシテ専ラ称セシムルニ弥陀ノ御名ヲ(324)」〃。
(145) 〃「其レ(325)」〃。
(146) 〃「三種ノ(326)」〃。
(147) 〃「観経義ノ(327)」〃。
(148) 〃「挙ケテ五種ノ助成ヲ(328)」〃。
(149) 〃「不レ論セ正助ヲ(329)」〃。
(150) 〃「一期(330)」〃。
(151) 〃「就イテ諸行ノ門ニ(331)」〃。
(152) 〃「為レ顕サンカニ念仏之正業ヲ(332)」〃。
(153) 〃「尋ネ見レハ(333)」〃。
(154) 〃「念仏一万遍(334)」〃。
(155) 〃「観経義ニ(335)」〃。
(156) 〃「非ス比ニ校ニ(336)」〃。
(157) 〃「惣シテ(337)」〃。
(158) 〃「蒙フルニ光接ヲ(338)」〃。
(159) 〃「言ウ下自余ノ衆善雖モレ名ツクト是レ善ト若シ比フレ念仏ニ者全ク非スト中比校ニ上(339)」〃。
(160) 〃「云ウ全ク非スト比校ニ(340)」〃。
(161) 〃「云ウ全ク非スト比校ニ(341)」〃。
(162) 〃「已／上(342)」〃。
(163) 〃「観経義ニ(343)」〃。
(164) 〃「如クスルレ払ウカ頭燃ヲ(344)」〃。
(165) 〃「讃ス嘆ス彼ノ阿弥陀仏及ヒ依正二報ヲ(345)」〃。
(166) 〃「讃ス嘆ス一切衆生ノ三業所為ノ善ヲ(346)」〃。
(167) 〃「教ヲハ(347)」〃。
(168) 〃「辟支仏(348)」〃。
(169) 〃「讃ス嘆シ極楽ノ種々ノ荘厳ヲ(349)」〃。
(170) 〃「捉リテ(350)」〃。
(171) 〃「満ツハ(351)」〃。
(172) 〃「智恵ノ(352)」〃。
(173) 〃「鄣ニ惑スルヤ於我レヲ(353)」〃。
(174) 〃「火炎(354)」〃。
(175) 〃「狭少ナリ(355)」〃。
(176) 〃「空迴ノ(356)」〃。
(177) 〃「火炎(357)」〃。
(178) 〃「蒙フルニ釈迦ノ撥遣ヲ(358)」〃。
(179) 〃「信ニ順シテ二尊之御意ニ(359)」〃。

(180) 〃 「慶楽スルコト」[360]〃。
(181) 〃 「欲ワレ往二生セント浄国土一ニ」[361]〃。
(182) 〃 「讃嘆称三揚シ彼ノ仏一ヲ」[362]〃。
(183) 〃 「他ニ」[363]〃。
(184) 〃 「惣シテ」[364]〃。
(185) 〃 「称二シテ彼ノ仏ノ御名一ヲ」[365]〃。
(186) 〃 「讃嘆」[366]〃。
(187) 〃 「礼讃シ」[367]〃。
(188) 〃 「惣シテ」[368]〃。
(189) 〃 「惣シテ」[369]〃。
(190) 〃 「発スレ恵ヲ」[370]〃。
(191) 〃 「抄二写シテ尊経一ヲ」[371]〃。
(192) 〃 「無二時トシテ暫クモ捨テテ不一レルコト念二ワ耶嬢一ヲ。」[372]〃。
(193) 〃 「是ノ」[373]〃。
(194) 〃 「精勤」[374]〃。
(195) 〃 「修二シテ念仏誦経一ヲ」[375]〃。
(196) 〃 「行」[376]〃。

＊前後の字句まで含んでいる場合は、該当箇所に傍線を付した。
＊可能な限り整理したが、必ずしも十分ではない。ご了承いただきたい。[377]

5、独自の字句や文章が認められる理由

では、何故「存覚相伝本」には前項で示した(1)から(196)のような文章や字句が認められるのであろうか。[378]その理由として、主に次の二点が挙げられる。

a、人為的な仕業

第一に、人為的な仕業によって文字が変わってしまったからである。「存覚相伝本」は写本である。したがって、独自の文章や字句が確認出来るということは、書写の過程で誤写があったか、もしくは意図的に文章や字句が改編されたか、或いは恣意的に文章や字句が追記されたかのいずれかの出来事が起こったと考えられる。

「存覚相伝本」の原本にあたる「広本」が失われてしまったので、どの文章や字句がどの出来事によって発生したのかを事細かに判断するのは困難であるが、例えば(2)で指摘した「大悲」[379]は「慈」と「悲」の形状が似ているため、「大慈」の誤写である可能性が高いと言えそうである。

また、(31)で言及した湛然の『法華文句記』を引き合いにした文章は、[380]誤写と認めるには聊か長文である。よって、これは書写する時に意図的に文章が改編されたか、もしくは恣意的に文章が追記されたかのどちらかの出来事によって生じたものであると捉えられるのであろう。

b、表面的には他本の特徴

第二に、表面的には他本の特徴として伝承されているからである。例えば、(137)で示した「謹ンテ案二スルニ無量寿経ノ下巻一ヲ云ワク」[381]という字句は、『決疑鈔』[382]で「建暦版」の特徴として指摘されているものである。[383]

したがって、(137)の内容だけに注意すれば、「存覚相伝本」は「広本」ではなく、「建暦版」を延書にした本であると結論づけることも不可能

ではない。

しかし、本稿第四節第三項で考察した通り、そもそも「建暦版」は「広本」系統に位置する本である。

そのため、「広本」を延書にした「存覚相伝本」に「建暦版」の特徴が備わっていても、それは何ら不自然なことではないと考えられる。

おそらく(137)で紹介した字句は、もともとオリジナルの「広本」にあったのであろう。それが「建暦版」に引き継がれ、最終的には木版本の中で「建暦版」を区別するためのポイントとなったので、目下のところ「建暦版」の特徴として提示されていると受け止めて良さそうである。

6、「広本」と「存覚相伝本」を通じて

以上、本節では「広本」について整理し、その上で「存覚相伝本」に関して論及してきた。

様々な文献に見て取れる「広本」の情報に基づけば、「存覚相伝本」が「広本」を延書にしたものであるという見立ては間違いないと思われる。「存覚相伝本」は、かつて存在した「広本」の内容を確実に継承していると認められる。[384]

ただし、本節を通じて「存覚相伝本」には「広本」の本文が収められていると同時に誤写・改編・追記によって生じたと考えられる文章や字句が含まれていると見て取れた。

したがって、「存覚相伝本」は「広本」をありのままに延書したものではないと捉えなければならないようである。

また、「存覚相伝本」には「建暦版」の特徴として伝えられている字句が内包されていることも明らかになった。

よって今後「存覚相伝本」は、「広本」と「建暦版」の両方の特徴を兼ね備えた本として、更に言えば「建暦版」が「広本」の特徴を引き継いでいたことを示す文献として扱わなくてはならないと言えそうである。

六、おわりに

ここまで、本稿では「廬山寺本」と緊密な関係を有する他本に注目し、それらを考察する中で『選択集』諸本の一側面について愚見を述べてきた。本稿を通じて、『選択集』諸本の実態解明に寄与することが出来たと考える。

本稿を擱筆するにあたり、本稿で論及した内容を整理し、改めて以下に示したい。

- 「廬山寺本」と緊密な関係を有する他本としては、さしあたり「禿庵文庫本」「大東急記念文庫本」「広本」「存覚相伝本」が挙げられる。
- 「禿庵文庫本」の朱書は江戸時代後期に慧友が独自に施したものであり、『選択集』諸本に関する情報を完全には伝えていないので、注意が必要である。
- 「禿庵文庫本」の異本注記は「広本」系統の本と対校した結果を記したものである可能性が非常に高い。
- 「禿庵文庫本」は「廬山寺本」特有の字句を継承しつつも、本文が「往生院本」と近いことから、推敲が終了した「廬山寺本」か、もしくはそれを清書した本を書写したものであり、清書本の一種類と認め

られる。

・「大東急記念文庫本」は「建暦版」の伝承と基本的に相反しない事実、並びに他の木版本と明らかに別系統の本である事情、印刷に用いられた版木の構造が特異であること、「延応版」よりも時代が上がると考えられる状況などを全て勘案すれば、「建暦版」であると受け止められる本である。

・「広本」系統の本である「大東急記念文庫本」が「建暦版」であるという立場に立つのであれば、「建暦版」は「広本」系統の本であると言える。

・「大東急記念文庫本」は「広本」系統の本であるにもかかわらず、「寿観二経説示前後論」がないため、「建暦版」はオリジナルの「広本」か、或いはそれに近い本を底本として、少なからず内容を修正の上、開版された本であったと捉えられる。

・「存覚相伝本」は推敲半ばの「廬山寺本」か、或いはそれを書写した他の『選択集』に基づいて成立した「広本」を延書にしたものであるが、本文には書写の過程で変化した文章や字句を多く含んでいるので、「広本」をありのままに延書したものではない。

・「存覚相伝本」には「建暦版」の特徴だとされている字句が含まれているため、「存覚相伝本」は今後「広本」と「建暦版」の両方の特徴を兼ね備えた本として、また「建暦版」が「広本」の特徴を引き継いでいたことを示す文献として扱わなくてはならない。

『選択集』は法然畢生の書であり、浄土宗第一の根本聖典である。『選択集』諸本の実態が解明されれば、重要な書物である『選択集』の歴史をより深く、正確に捉えられるようになると思われる。

そして、それと共に、法然門下の間で法然の説いた教えの解釈に異なりが生じた理由についても新たな議論が展開されていくのではないかと予想される。

今後とも『選択集』諸本の成立や流伝に関しては、継続的な研究が必要であろう。

---

(1)藤堂祐範「選択集之書史学的研究」(藤堂祐範『選択集大観』一四三～一四八頁、山喜房仏書林、一九二二／一九七五)を参照されたい。また、管見の限り、少なくとも三〇点以上の写本が存在しているので、それらが何グループに分類出来るのかという問題については今後の課題としたい。なお、写本については藤堂祐範「選択集之書史学的研究」(藤堂祐範『選択集大観』一四三～一四八頁、山喜房仏書林、一九二二／一九七五)、並びに「写伝篇(1)解説」(親鸞聖人全集刊行会編『定本　親鸞聖人全集』六、二一三～二二四頁、法蔵館、一九七〇)、「古写本刊本・研究文献目録」(龍谷大学仏教文化研究所・大田利生編『龍谷大学善本叢書』二七、選択本願念仏集(延書)六八七～七〇〇頁、永田文昌堂、二〇〇九)、佐々木勇編『専修寺蔵『選択本願念仏集』延書　影印・翻刻と総索引』(笠間書院、二〇一一)、大谷大学編『宗祖親鸞聖人七百五十回御遠忌記念　選択本願念仏集』(真宗大谷派(東本願寺)、二〇一二)、「資料紹介　金剛寺蔵『選択本願念仏集』上下」(『法然上人研究』八、二〇一六)、国文学研究資料館「日本古典籍総合目録データベース　館蔵和古書目録データベース」〈http://dbrec.nijl.ac.jp/KTG_W_4966〉(二〇二〇年六月一〇日アクセス)などを参照されたい。

(2)藤堂祐範「選択集之書史学的研究」(藤堂祐範『選択集大観』一四八～一七九頁、

一八二～一八三頁、山喜房仏書林、一九二二／一九七五）を参照されたい。ただし、「岩田淳慶旧蔵本」は写本であり（龍谷大学仏教文化研究所・大田利生編『龍谷大学善本叢書』二七、選択本願念仏集（延書）六九〇～六九一頁、永田文昌堂、二〇〇九）、「選択集十六章段画図」は書物ではないため（藤堂祐範「選択集之書史学的研究」藤堂祐範『選択集大観』一六九頁、山喜房仏書林、一九二二／一九七五）、点数を計算する際に除いた。また、管見の限り、少なくとも二四〇点以上の木版本が存在しているので、それらが何グループに分類出来るのかという問題については今後の課題としたい。なお、木版本については藤堂祐範「選択集之書史学的研究」（藤堂祐範『選択集大観』一四八～一七九頁、一八二～一八三頁、山喜房仏書林、一九二二／一九七五）、並びに国文学研究資料館「日本古典籍総合目録データベース　館蔵和古書目録データベース」〈http://dbrec.nijl.ac.jp/KTG_W_4966〉（二〇二〇年六月一〇日アクセス）などを参照されたい。

（3）なお、欧文もある。この点については Morris J. Augustine and Kondō Tesshō, trans. *Senchaku Hongan Nembutsu Shū: A Collection of Passages on the Nembutsu Chosen in the Original Vow.* BDK English Tripitaka 104-II. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1997. や *Senchakushū* English Translation Project, trans. and ed. *Hōnen's Senchakushū: Passages on the Selection of the Nembutsu in the Original Vow (Senchaku Hongan Nembutsu Shū).* Honolulu: University of Hawai'i Press and Tokyo: Sōgō Bukkyō Kenkyūjo, Taishō University, 1998. などを参照されたい。

（4）例えば養鸕徹定『祖蹟跋文』（一丁オ～二丁ウ、出経堂、明治期）、並びに藤堂祐範「選択集之書史学的研究」（藤堂祐範『選択集大観』、山喜房仏書林、一九二二／一九七五）、新村出「選択集古版本考」（藤堂祐範『選択集大観』、山喜房仏書林、一九二二／一九七五）、石田充之『選択集研究序説』（五〇～七二頁、百華苑、一九七六）、小島英裕「『選択集』の流伝」（『深草教学』一七、一九九七）、稲岡満了「『選択集』流伝史概観」（『『選択集』撰述八〇〇年　粟生光明寺開創八〇〇年記念論集　西山学会年報』八、一九九八）、宇高良哲「『選択集』諸本の成立過程について―特に原文引用の比較検討を中心に―」（『阿川文正教授古稀記念論集　法然浄土教の思想と伝歴』、山喜房仏書林、二〇〇一）、三栗章夫・高松俊景「『選択本願念仏集』延書本の意義」（龍谷大学仏教文化研究所・大田利生編『龍谷大学善本叢書』二七、選択本願念仏集（延書）、永田文昌堂、二〇〇九）などが挙げられる

（5）『浄全』七・三四七上、並びに大正大学浄土宗宗典研究会編『『選択集』諸本の研究〈資料編〉』四・義山版（原本写真版、一〇六頁、文化書院、一九九九）などを参照されたい。

（6）写本や木版本については前掲註1・2で示した文献の内容を参照されたいが、活字本や銅版本、近年の出版物については藤堂祐範「選択集之書史学的研究」（藤堂祐範『選択集大観』一七九～一八二頁、山喜房仏書林、一九二二／一九七五）、並びに法然上人全集刊行会編『定本　法然上人全集』一（三八八～三九三頁、山喜房仏書林、一九七七）、国文学研究資料館「日本古典籍総合目録データベース　館蔵和古書目録データベース」〈http://dbrec.nijl.ac.jp/KTG_W_4966〉（二〇二〇年六月一〇日アクセス）などを参照されたい。また、註釈書については石井教道『選択集の研究　註疏篇』（誠文堂新光社、一九四五）、並びに法然上人全集刊行会編『定本　法然上人全集』一（四〇一～四二四頁、山喜房仏書林、一九七七）、「古写本刊本・研究文献目録」（龍谷大学仏教文化研究所・大田利生編『龍谷大学善本叢書』二七、選択本願念仏集（延書）七〇一～七一六頁、永田文昌堂、二〇〇九）などを参照されたい。

（7）例えば聖光、源智、幸西、親鸞等が所持した『選択集』は散逸している。この点については石井教道『選択集の研究　総論篇』（二九八～三〇三頁、平楽寺書店、一九五一）、並びに「写伝篇⑴解説」（親鸞聖人全集刊行会編『定本　親鸞聖人全集』六、二一三～二一八頁、法蔵館、一九七〇）、佐伯良雄「『選択集』の附属について」（『『選択集』撰述八〇〇年　粟生光明寺開創八〇〇年記念論集　西山学会年報』八、一九九八）などを参照されたい。

（8）藤堂祐範『選択集大観』（六九～一三八頁、山喜房仏書林、一九二二／一九七五）、並びに藤堂祐範校訂『選択本願念仏集』（土川勧学宗学興隆会、一九三三／一九三六／一九四〇／一九六七／一九六九／一九七六／一九八三／一九八九／一九九三／一九九五）、『昭法全』三一〇～三五〇、大谷大学・大谷大学真宗学総合研究班編『大谷大学図書館蔵　禿庵文庫選択本願念仏集』（五～四一頁、大谷大学、一九七四）、法然上人全集刊行会編『定本　法然上人全集』一（二一五～三二七頁、山喜房仏書林、一九七七）、「正中版『選択本願念仏集』」（『佛教大学総合研究所紀要』別冊「法然浄土教の総合的研究」、二〇〇二）、兼岩和広「『選択集』の成立史的研究」付録資料　法然遺文四本対照表（『選択集』、「広本選択集」、「三部経釈」、『逆修説法』）（国立国会図書館蔵、二〇〇三）、岸一英「金剛寺蔵『選択集』上・下解説」（落合俊典『金剛寺一切経の総合的研究と金剛寺聖教の基礎的研究　研究成果報告書』一、四〇六～四〇八頁、高山、二〇〇七）などを参照されたい。

（9）大正大学浄土宗宗典研究会編『『選択集』諸本の研究〈資料編〉』一・廬山寺本（原本写真版、二九～三〇頁、文化書院、一九九九）を参照されたい。

（10）同上六五～六六頁を参照されたい。

（11）同上八八～九〇頁を参照されたい。

（12）「寿観二経説示前後論」という呼称については柴田泰山「法然遺文中における寿観二経説示前後論について」（『廣川堯敏教授古稀記念論集　浄土教と仏教』、山喜房仏書林、二〇一四）を参照されたい。

（13）詳しくは前掲註8で示した文献の内容を参照されたいが、『選択集』諸本の対校結果は非常に複雑な様相を呈しているので、全ての文字を比較対照し、そのデータを包括的に分析したとしても、結局は諸本の関係性を整理する際に困難が生じてしまう。そこで、本稿では今までに注目されてきた「廬山寺本」特有の文章や字句の中でも異質なものをピックアップした。この点については大橋俊雄校注『選択本願念仏集』（一九一～一九三頁、岩波書店、一九九七）、並びに拙稿「廬山寺蔵『選択本願念仏集』における法然上人による推敲―第九章私釈段に注目して―」（『浄土学』五五、一四〇～一四四頁、二〇一八）などを参照されたい。

（14）なお、他にも「廬山寺本」特有の文章や字句として、特に第八章の引文『観経疏』の至誠心釈中における欠文（大正大学浄土宗宗典研究会編『『選択集』諸本の研究〈資料編〉』一・廬山寺本、原本写真版、五〇頁、文化書院、一九九九）、並びに第八章の引文『観経疏』の深心釈中における欠文（大正大学浄土宗宗典研究会編『『選択集』諸本の研究〈資料編〉』一・廬山寺本、原本写真版、五二頁、文化書院、一九九九）、第八章の引文『観経疏』の回向発願心釈中における欠文（大正大学浄土宗宗典研究会編『『選択集』諸本の研究〈資料編〉』一・廬山寺本、原本写真版、五八頁、文化書院、一九九九）が挙げられると思うが、それらについては既に論及され、同じ欠文を有している本は他に存在していないことが明らかになっているので、本稿では取り上げない。この点については兼岩和広「『選択集』の成立史的研究」（九五～九六頁、国立国会図書館蔵、二〇〇三）を参照されたい。

（15）大谷大学編『宗祖親鸞聖人七百五十回御遠忌記念　選択本願念仏集』（一～九二頁、真宗大谷派（東本願寺）、二〇一二）を参照されたい。

（16）「正中版『選択本願念仏集』」（『佛教大学総合研究所紀要』別冊「法然浄土教の総合的研究」、二二九～三〇〇頁、二〇〇二）を参照されたい。

（17）稲田順学・稲吉満了・吉良潤・加藤義諦「『禿庵文庫選択集』の由来」（『深草教学』一五、一九九五）を参照されたい。

（18）藤堂祐範「選択集之書史学的研究」（藤堂祐範『選択集大観』一五〇頁、山喜房仏書林、一九二二／一九七五）を参照されたい。

（19）『浄全』七・一九〇下。

（20）なお、他にも良忠は「選択広本」（『浄全』一一・四四上）、及び「広選択」（『浄全』一一・一一〇上）という呼称を使用したようであるが、本稿では統一的に「広本」と呼ぶこととする。

（21）『浄全』一一・一一〇上～一一一上を参照されたい。なお、義山が「稿本」（大

正大学浄土宗宗典研究会編『『選択集』諸本の研究〈資料編〉』四・義山版、原本写真版、一〇六頁、文化書院、一九九九）と呼称した本にも「寿観二経説示前後論」があったが、それは「廬山寺本」を指していると考えられるため（拙稿「義山所説の『選択集』「稿本」と「廬山寺本」をめぐって」『仏教文化学会紀要』二六、二〇一七）、本稿では取り上げない。

(22) 龍谷大学仏教文化研究所・大田利生編『龍谷大学善本叢書』二七（選択本願念仏集（延書）一～二四六頁、永田文昌堂、二〇〇九）を参照されたい。

(23) この点については本稿第五節で改めて詳しく触れる。

(24)『昭法全』三九六～三九七、並びに「写伝篇(1)解説」（親鸞聖人全集刊行会編『定本　親鸞聖人全集』六、二一五～二一六頁、法蔵館、一九七〇）などを参照されたい。

(25) 金水敏「方便智院聖教目録解題」（高山寺典籍文書綜合調査団編『高山寺資料叢書』一八、明恵上人資料四、東京大学出版会、一九九八）を参照されたい。

(26) 高山寺典籍文書綜合調査団編『高山寺資料叢書』一八（明恵上人資料四、四二〇～四二五頁、東京大学出版会、一九九八）を参照されたい。

(27) 大谷大学編『宗祖親鸞聖人七百五十回御遠忌記念　選択本願念仏集』（三頁、真宗大谷派（東本願寺）、二〇一二）。

(28) 同上四頁。

(29) なお、方便智院の蔵書印ではなく、何故十無尽院の蔵書印が捺印されているのかという問題については今後の課題としたい。

(30) 奥田勲「『高山寺聖教目録』」（高山寺典籍文書綜合調査団編『高山寺資料叢書』一四、高山寺経蔵古目録、東京大学出版会、一九八五）を参照されたい。

(31) 高山寺典籍文書綜合調査団編『高山寺資料叢書』一四（高山寺経蔵古目録二五頁、東京大学出版会、一九八五）、並びに高橋正隆『鎌倉新仏教管見』（口絵一頁、文華堂書店、一九七七）を参照されたい。

(32) 高橋正隆『鎌倉新仏教管見』（四七頁、文華堂書店、一九七七）を参照されたい。

(33) 細川行信「選択集の書誌」（大谷大学・大谷大学真宗学総合研究班編『大谷大学図書館蔵　禿庵文庫選択本願念仏集』六二～六四頁、大谷大学、一九七四）を参照されたい。

(34) 高橋正隆『鎌倉新仏教管見』（二七頁、三二頁、文華堂書店、一九七七）を参照されたい。なお、細かな書誌情報については細川行信「選択集の書誌」（大谷大学・大谷大学真宗学総合研究班編『大谷大学図書館蔵　禿庵文庫選択本願念仏集』六一～六二頁、大谷大学、一九七四）、並びに高橋正隆『鎌倉新仏教管見』（二七～三二頁、文華堂書店、一九七七）などを参照されたい。

(35) 本稿第二節第二項bの内容を参照されたい。

(36) 大谷大学編『宗祖親鸞聖人七百五十回御遠忌記念　選択本願念仏集』（五頁、真宗大谷派（東本願寺）、二〇一二）。

(37) 同上五頁。

(38) 同上六頁。

(39) 同上六頁。

(40) 同上一一頁。

(41) 同上一一頁。なお、「名」の左側に書かれているものが挿入符だという見解については大谷大学編『宗祖親鸞聖人七百五十回御遠忌記念　選択本願念仏集』（一〇三頁、真宗大谷派（東本願寺）、二〇一二）を参照されたい。

(42) 同上一三頁。なお、「名」の左側に書かれているものが挿入符だという見解については大谷大学編『宗祖親鸞聖人七百五十回御遠忌記念　選択本願念仏集』（一〇五頁、真宗大谷派（東本願寺）、二〇一二）を参照されたい。

(43) 同上一九頁。

(44) 同上二八頁。

(45) 同上三三頁。

(46) 同上三九頁。

(47) 同上五四頁。

(48) 同上五四頁。

(49) 同上五九頁。
(50) 同上六五頁。
(51) 同上七五頁。
(52) 同上七七頁。
(53) 同上七九頁。
(54) 同上八一頁。
(55) 同上九〇頁。
(56) 同上九〇頁。
(57) 同上九一頁。
(58) 高橋正隆『鎌倉新仏教管見』(五一～五二頁、文華堂書店、一九七七) を参照されたい。
(59) 高山寺典籍文書綜合調査団編『高山寺資料叢書』一四(高山寺経蔵古目録二五頁、東京大学出版会、一九八五)、並びに高橋正隆『鎌倉新仏教管見』(口絵一頁、文華堂書店、一九七七) を参照されたい。
(60) 大谷大学編『宗祖親鸞聖人七百五十回御遠忌記念　選択本願念仏集』(五頁、真宗大谷派(東本願寺)、二〇一二)。
(61) 高橋正隆『鎌倉新仏教管見』(四七～五六頁、文華堂書店、一九七七) を参照されたい。
(62) 高山寺典籍文書綜合調査団編『高山寺資料叢書』三(高山寺経蔵典籍文書目録一、東京大学出版会、一九七三)、並びに高山寺典籍文書綜合調査団編『高山寺資料叢書』五(高山寺経蔵典籍文書目録二、東京大学出版会、一九七五)、高山寺典籍文書綜合調査団編『高山寺資料叢書』八(高山寺経蔵典籍文書目録三、東京大学出版会、一九七九)、高山寺典籍文書綜合調査団編『高山寺資料叢書』一〇(高山寺経蔵典籍文書目録四、東京大学出版会、一九八一)、高山寺典籍文書綜合調査団編『高山寺資料叢書』一一(高山寺経蔵典籍文書目録索引、東京大学出版会、一九八二)、高山寺典籍文書綜合調査団編『高山寺資料叢書』一四(高山寺経蔵古目録、東京大学出版会、一九八五)、高山寺典籍文書綜合調査団編『高山寺資料叢書』二二(続高山寺経蔵古目録、東京大学出版会、二〇〇二)、高山寺典籍文書綜合調査団編『高山寺資料叢書』二四(高山寺経蔵典籍文書目録　完結篇、汲古書院、二〇〇七)、石塚晴通「明治一八年高山寺「宝物寄附物古文書什物取調牒」」(『平成二〇年度　高山寺典籍文書綜合調査団　研究報告論集』、高山寺典籍文書綜合調査団、二〇〇九)、石塚晴通・池田証寿・徳永良次「明治一八年高山寺『宝物寄附物古文書什物取調牒』(影印・翻刻)」(『平成二一年度　高山寺典籍文書綜合調査団　研究報告論集』、高山寺典籍文書綜合調査団、二〇一〇)、拙稿「廬山寺蔵『選択本願念仏集』の来歴をめぐって」(『仏教文化学会紀要』二八、六四～六九頁、二〇一九) などを参照されたい。
(63) 高橋正隆『鎌倉新仏教管見』(口絵一頁、文華堂書店、一九七七)。
(64) 大正大学浄土宗宗典研究会編『『選択集』諸本の研究〈資料編〉』一・廬山寺本(原本写真版、三頁、文化書院、一九九九)。
(65) 香月院深励『選択集講義』(『香月院深励著作集』四、五一頁、法蔵館、一九七六)。
(66) なお、本稿第三節第二項aの⑥と同⑦で紹介した字句に限っては、慧友が『観経疏』を参照し、「禿庵文庫本」に書き込んだ可能性も指摘出来る。ただし、現時点において筆者は該当箇所に「名」の文言がある『観経疏』を確認していない。この点については『正蔵』三七・二七二中、並びに堤玄立・平松令三編『専修寺本　善導大師五部九巻』Ⅱ(三八五頁、法蔵館、一九八六)、龍谷大学図書館「貴重資料画像データベース　龍谷蔵」〈http://www.afc.ryukoku.ac.jp/kicho/cont_05/pages_05/0509S/0509.html〉(二〇二〇年六月二八日アクセス) などを参照されたい。『観経疏』諸本の中で該当箇所に「名」の文言を有するものはあるのであろうか。この問題については今後の課題としたい。
(67) 大谷大学編『宗祖親鸞聖人七百五十回御遠忌記念　選択本願念仏集』(九一頁、真宗大谷派(東本願寺)、二〇一二)。
(68) 同上一〇頁。

(69) 同上一五頁。
(70) 同上八九頁。なお、本文を訂正するために「釈迦」の文字が書き入れられた可能性も想定出来るが、本事例では「弥陀」の文字に対して見せ消ちが施されていないので、異本注記と判断した。「禿庵文庫本」内で見せ消ちが行われている箇所については大谷大学編『宗祖親鸞聖人七百五十回御遠忌記念　選択本願念仏集』（九頁、三四頁、真宗大谷派（東本願寺）、二〇一二）を参照されたい。
(71) 同上八九頁。
(72) 同上八九頁。
(73) 同上八九頁。なお、本文を訂正するために「釈迦」の文字が書き入れられた可能性も想定出来るが、本事例では「弥陀」の文字に対して見せ消ちが施されていないので、異本注記と判断した。「禿庵文庫本」内で見せ消ちが行われている箇所については註70の内容を参照されたい。
(74) 細川行信「選択集の書誌」（大谷大学・大谷大学真宗学総合研究班編『大谷大学図書館蔵　禿庵文庫選択本願念仏集』六二頁、大谷大学、一九七四）、並びに高橋正隆『鎌倉新仏教管見』（二九～三〇頁、文華堂書店、一九七七）を参照されたい。
(75) 龍谷大学仏教文化研究所・大田利生編『龍谷大学善本叢書』二七（選択本願念仏集（延書）二五頁、永田文昌堂、二〇〇九）。
(76) 『浄全』三・一〇四九上。
(77) 『浄全』一一・一一〇上～一一一上を参照されたい。
(78) 龍谷大学仏教文化研究所・大田利生編『龍谷大学善本叢書』二七（選択本願念仏集（延書）四四頁、永田文昌堂、二〇〇九）を参照されたい。
(79) 「正中版『選択本願念仏集』」（『佛教大学総合研究所紀要』別冊「法然浄土教の総合的研究」、二九七～二九八頁、二〇〇二）を参照されたい。
(80) 龍谷大学仏教文化研究所・大田利生編『龍谷大学善本叢書』二七（選択本願念仏集（延書）三三九頁、永田文昌堂、二〇〇九）。
(81) 親鸞聖人全集刊行会編『定本　親鸞聖人全集』六（選択本願念仏集　仮字本一八五頁、法蔵館、一九七〇）。
(82) 龍谷大学図書館「貴重資料画像データベース　龍谷蔵」〈http://www.afc.ryukoku.ac.jp/kicho/cont_04/pages_04/0417S/0417.html〉（二〇二〇年六月二八日アクセス）。
(83) 『選択本願念仏集』末（五七丁ウ、宗大二五九〇、大谷大学蔵）。
(84) 大谷大学編『宗祖親鸞聖人七百五十回御遠忌記念　選択本願念仏集』（二四八頁、真宗大谷派（東本願寺）、二〇一二）。
(85) 『選択本願念仏集』末（五六丁オ～ウ、宗大二五九〇、大谷大学蔵）、並びに親鸞聖人全集刊行会編『定本　親鸞聖人全集』六（選択本願念仏集　仮字本一八二頁、法蔵館、一九七〇）、龍谷大学仏教文化研究所・大田利生編『龍谷大学善本叢書』二七（選択本願念仏集（延書）三三八頁、永田文昌堂、二〇〇九）、大谷大学編『宗祖親鸞聖人七百五十回御遠忌記念　選択本願念仏集』（二四八頁、真宗大谷派（東本願寺）、二〇一二）、龍谷大学図書館「貴重資料画像データベース　龍谷蔵」〈http://www.afc.ryukoku.ac.jp/kicho/cont_04/pages_04/0417S/0417.html〉（二〇二〇年六月二八日アクセス）を参照されたい。
(86) 『浄全』三・一〇四九上。
(87) 「大東急記念文庫本」が鎌倉時代に開版されていることに基づいている。この点については川瀬一馬『貴重書解題　仏書之部』（一二六頁、財団法人　大東急記念文庫、一九五六）を参照されたい。
(88) なお、専修寺の所蔵で「正安第四…」（佐々木勇編『専修寺蔵『選択本願念仏集』延書　影印・翻刻と総索引』一三二頁、笠間書院、二〇一一）の書写奥書を有する写本や京都大学の所蔵で「永享十一年…」（『選択本願念仏集』下、四六丁オ、一―二六・セ・二一、京都大学蔵）の書写奥書を有する写本等は、本文の様子と本稿第三節第二項ｃの㊃と同㊅の異本注記に示される内容が一致している。これらの本の性格や位置づけについては今後の課題としたい。この点については『選択本願念仏集』下（四四丁ウ、一―二六・セ・二一、京都大学蔵）、

並びに佐々木勇編『専修寺蔵『選択本願念仏集』延書　影印・翻刻と総索引』（二二八頁、笠間書院、二〇一一）などを参照されたい。

(89) 本稿第二節第二項bの内容を参照されたい。

(90) 大正大学浄土宗宗典研究会編『『選択集』諸本の研究〈資料編〉』二・往生院本（原本写真版、一一一頁、文化書院、一九九九）。

(91) 小島英裕「『選択集』古本四種異同表」（『深草教学』一九、一九九九）、並びに小島英裕「『往生院本』は『選択集』草稿の転写本」（『深草教学』一九、五八頁、一九九九）を参照されたい。ただし、「廬山寺本」で見せ消ちされている字句をどのように考慮しつつ諸本間の異同を判断していくべきであるのか、または「廬山寺本」に記されている文字をどのように理解した上で諸本と対校したら良いのかという点については検討の余地があると思われる。この問題については今後の課題としたい。

(92) この点については拙稿「廬山寺蔵『選択本願念仏集』における法然上人による推敲―第十二章段において見せ消ちされた寿観二経説示前後論をめぐって―」（『仏教文化学会紀要』二七、一五四頁、二〇一九）を併せて参照されたい。

(93) この点については拙稿「廬山寺蔵『選択本願念仏集』の来歴をめぐって」（『仏教文化学会紀要』二八、六四頁、二〇一九）を併せて参照されたい。

(94) 反町茂雄『日本の古典籍　その面白さ　その尊さ』（三四六頁、八木書店、一九八四）を参照されたい。

(95) 藤堂祐範「選択集之書史学的研究」（藤堂祐範『選択集大観』一五〇頁、山喜房仏書林、一九二二／一九七五）。

(96) 反町茂雄『日本の古典籍　その面白さ　その尊さ』（三四七頁、八木書店、一九八四）を参照されたい。

(97) 岸一英「金剛寺蔵『選択集』上・下解説」（落合俊典『金剛寺一切経の総合的研究と金剛寺聖教の基礎的研究　研究成果報告書』一、三九六頁、高山、二〇〇七）。

(98) 反町茂雄『日本の古典籍　その面白さ　その尊さ』（三四七頁、八木書店、一九八四）を参照されたい。

(99) なお、細かな書誌情報については藤堂祐範「選択集之書史学的研究」（藤堂祐範『選択集大観』一五〇頁、山喜房仏書林、一九二二／一九七五）、並びに「正中版『選択本願念仏集』」（『佛教大学総合研究所紀要』別冊「法然浄土教の総合的研究」、二二五～二二六頁、二〇〇二）などを参照されたい。

(100) 「正中版『選択本願念仏集』」（『佛教大学総合研究所紀要』別冊「法然浄土教の総合的研究」、二九九頁、二〇〇二）。

(101) 藤堂祐範「選択集之書史学的研究」（藤堂祐範『選択集大観』一五〇頁、山喜房仏書林、一九二二／一九七五）を参照されたい。なお、刊記が妄補されたのは明治時代であるという説が存在しているが（川瀬一馬『貴重書解題　仏書之部』一二六頁、財団法人　大東急記念文庫、一九五六）、この説は根拠が不明であるため、容易に首肯出来ない。少なくとも刊記の文字情報から判断すれば、「大東急記念文庫本」は正中二年（一三二五）より前に刊行された本であると受け止めるのが妥当であろう。

(102) なお、妄補された刊記から、過去に「大東急記念文庫本」は「了延」なる人物が所持していたことも分かる（藤堂祐範「選択集之書史学的研究」藤堂祐範『選択集大観』一五〇頁、山喜房仏書林、一九二二／一九七五）。また、安土の浄厳院には「大東急記念文庫本」と同様の刊記を有する『阿弥陀経』が遺されており、加えて所在は不明であるものの、同様の刊記を持つ『安楽集』の存在も伝えられているので（藤堂祐範『増訂新版　浄土教版の研究』六八～六九頁、山喜房仏書林、一九三〇／一九七六）、「大東急記念文庫本」を初めとする三点の文献は、特定の場所で一緒に管理されていた可能性が高いと言えそうである。

(103) 岸一英「金剛寺蔵『選択集』上・下解説」（落合俊典『金剛寺一切経の総合的研究と金剛寺聖教の基礎的研究　研究成果報告書』一、三九五～三九七頁、高山、二〇〇七）を参照されたい。なお、「建暦版」には刊記があったという指摘もあるが（藤堂祐範「選択集之書史学的研究」藤堂祐範『選択集大観』

一四三頁、山喜房仏書林、一九二二／一九七五、森新之介「『選択本願念仏集』建暦版の開版流布と絶版亡佚―印刷史と思想史を横断して―」『浄土学』五二、二三九頁、二〇一五）、この根拠になっている『選択決疑鈔見聞』の一節には「次者案ルニ此序幷ニ奥書〈〉意ヲ」（『浄全』七・六四〇上）とあり、厳密には「刊記」ではなく、「奥書」と記されている。したがって、奥書を書き込んだ「建暦版」が以前あったことは間違いないものの、「建暦版」自体には刊記がなかったと受け止めた方が良さそうである。

(104) 森新之介「『選択本願念仏集』建暦版の開版流布と絶版亡佚―印刷史と思想史を横断して―」（『浄土学』五二、二四五～二四七頁、二〇一五）を参照されたい。

(105) 同上二三八～二四〇頁を参照されたい。

(106) 義山が板行した『選択集』、並びに恵空の『科選択集』、及び恵空が板行した『選択集』、或いは昌堂の『選択集校輯要義鈔』に掲載されている「建暦版」の本文や対校の結果には若干の相違が認められるので（石井教道「恵空校合　建暦版選択集に就て」『浄土学』一三、六五～六六頁、一九三八）、それらの本に見て取れるテキストを一々「建暦版」の判断基準に用いることは避けるべきであると思われる。

(107) 詳しくは『浄全』七・二四七上、並びに『浄全』七・六四〇上～六四七上を参照されたいが、他にも「建暦版」には訓点のなかったことが明らかにされている。この点については石井教道「恵空校合　建暦版選択集に就て」（『浄土学』一三、六五頁、一九三八）を参照されたい。

(108) 藤堂祐範「選択集之書史学的研究」（藤堂祐範『選択集大観』一五〇頁、山喜房仏書林、一九二二／一九七五）、並びに「正中版『選択本願念仏集』」（『佛教大学総合研究所紀要』別冊「法然浄土教の総合的研究」、二二六頁、二〇〇二）を参照されたい。なお、他にも本巻の文字数が多かったと推測されることが指摘されている。この点については「正中版『選択本願念仏集』」（『佛教大学総合研究所紀要』別冊「法然浄土教の総合的研究」、二二五頁、二〇〇二）を参照されたい。

(109) なお、改行があってしかるべき部分に改行が施されていない状況も指摘されている（藤堂祐範「選択集之書史学的研究」藤堂祐範『選択集大観』一五〇頁、山喜房仏書林、一九二二／一九七五）。この点は、印刷に用いられた版木の構造が異質であったことを示す傍証になると思われる。

(110) 本稿第二節第二項bを参照されたい。

(111) 本稿第三節第二項eを参照されたい。

(112) 大正大学浄土宗宗典研究会編『『選択集』諸本の研究〈資料編〉』三・延応版（原本写真版、一三七頁、文化書院、一九九九）。

(113) 森新之介「『選択本願念仏集』建暦版の開版流布と絶版亡佚―印刷史と思想史を横断して―」（『浄土学』五二、二四八～二五〇頁、二〇一五）を参照されたい。

(114) 大正大学浄土宗宗典研究会編『『選択集』諸本の研究〈資料編〉』三・延応版（原本写真版、一三七頁、文化書院、一九九九）。

(115) 『浄全』七・三四七上、並びに『浄全』七・六一五上、仏教大系完成会編『仏教大系　選択集』二（七三六頁、仏教大系完成会、一九二三）などを参照されたい。

(116) 『浄全』七・三四七上、並びに大正大学浄土宗宗典研究会編『『選択集』諸本の研究〈資料編〉』四・義山版（原本写真版、一〇六頁、文化書院、一九九九）などを参照されたい。

(117) 『選択集商量鈔』一〇（四丁ウ、宗大九五七、大谷大学蔵）を参照されたい。

(118) なお、「広本」が最初に造られた草稿本の『選択集』であるという記事は、義聞の『選択本願念仏集講習玄譚』にも見られるようである。この点については石井教道『選択集の研究　総論篇』（二三七頁、平楽寺書店、一九五一）を参照されたい。

(119) この点については拙稿「廬山寺蔵『選択本願念仏集』における法然上人による推敲―第十二章段において見せ消ちされた寿観二経説示前後論をめぐって

―」（『仏教文化学会紀要』二七、一四五～一五四頁、二〇一九）を併せて参照されたい。

(120)『浄全』二・三八九上～下を参照されたい。

(121)『浄全』三・九五二上、同一〇四九上を参照されたい。

(122)『浄全』四・三〇三上を参照されたい。

(123)『浄全』七・一九〇下、同二〇三上、同二一六下～二一七上、同二二二下～二二三上、同二二三下、同二二四上、同二二五上、同二四三下を参照されたい。

(124)『浄全』七・三八九上、同三九六下、同三九七上を参照されたい。

(125)『浄全』七・四八四下、同五〇三上、同五〇五下、同五一〇上、同五一一上、同五一三下～五一四上、同五四二上～下を参照されたい。

(126)『浄全』七・六一七下、同六一八上を参照されたい。

(127)『浄全』七・六九二上、同六九二下、同七一〇上、同七一三下、同七一八上、同七九五下を参照されたい。

(128)『浄全』八・二〇下、同五一上を参照されたい。

(129)『浄全』八・一二四上、同一二五上、同一八九上を参照されたい。

(130)『浄全』九・四下を参照されたい。

(131)『浄全』一〇・四七一上を参照されたい。

(132)『浄全』一〇・六六一下～六六二上、同六六八上、同六六九上を参照されたい。

(133)『浄全』一一・四四上、同九九上、同一一〇上～一一一上を参照されたい。

(134)『浄全』一二・一八六上を参照されたい。

(135)『続浄』二・二五四下、同二五五上、同二八八下を参照されたい。

(136)『続浄』七・一二二上を参照されたい。

(137)『続浄』一〇・二下を参照されたい。

(138)『続浄』一〇・四一〇上、同四一五下、同四一八上、同四一八下を参照されたい。

(139) 香月院深励『選択集講義』（『香月院深励著作集』四、五一頁、法蔵館、一九七六）を参照されたい。

(140) なお、恵空が開版した『選択集』には「此序者…広本亦入レ之。」（『選択本願念仏集』序一丁ウ、筆者蔵）とあり、「広本」には序文があったと伝えられている。ただし、これは本文についての情報ではなく、序文に関するものなので、ここでは取り上げなかった。また、「広本」に序文があったという記述は、智通の『選択本願念仏集口筆鈔』にも見られるようである。この点については石井教道『選択集の研究　註疏篇』（九〇頁、誠文堂新光社、一九四五）を参照されたい。

(141)『浄全』七・一九〇下。なお、『浄全』八・一二四上、並びに『浄全』八・一二五上には同様の字句が引用されている。

(142)『浄全』七・三八九上。なお、『浄全』七・六九二下には趣旨が同じであるものの、文言の多少異なっている字句が引用されている。何故、文言の異なった字句が引用されているのかという問題については今後の課題としたい。

(143)『浄全』七・二〇三上。

(144)『浄全』七・七一三下。

(145)『浄全』七・二一六下～二一七上。なお、『浄全』二・三八九上～下、並びに『浄全』七・五〇五下、『浄全』七・七一八上には同様の字句が一部分引用されている。また、『浄全』七・三九七上、及び『浄全』八・一八九上、『浄全』一〇・四七一上、『浄全』一一・四四上、『浄全』一二・一八六上には趣旨が同じであるものの、文言の多少異なっている字句が引用されている。何故、文言の異なった字句が引用されているのかという問題については今後の課題としたい。

(146)『浄全』七・二二二下。

(147)『浄全』七・二二二下。

(148)『浄全』七・二二二下～二二三上。

(149)『浄全』七・二二三上。

(150)『浄全』七・二二三上。

(151)『浄全』七・二二三上。

(152)『浄全』七・二二三上。

(153)『浄全』七・七一〇上。なお、『浄全』七・五〇三上には同様の字句が引用されている。
(154)『浄全』七・二二三下。
(155)『浄全』七・二二三下。
(156)『浄全』一一・九九上。なお、『浄全』八・二〇下には同様の字句が一部分引用されている。
(157)『浄全』八・五一上。
(158)『浄全』七・二二四上。なお、『浄全』八・五一上には同様の字句が一部分引用されている。また、『浄全』七・六一七下には趣旨が同じであるものの、文言の多少異なっている字句が引用されている。何故、文言の異なった字句が引用されているのかという問題については今後の課題としたい。
(159)『浄全』七・六一七下。
(160)『続浄』一〇・四一五下。
(161)『浄全』七・二二四上。なお、『続浄』一〇・四一八下には同様の字句が一部分引用されている。また、『続浄』一〇・四一八上、及び『続浄』一〇・四一八下には趣旨が同じであるものの、文言の多少異なっている字句が引用されている。何故、文言の異なった字句が引用されているのかという問題については今後の課題としたい。
(162)『浄全』七・六一八上。なお、『浄全』七・二四三下には同様の字句が一部分引用されている。また、『続浄』一〇・四一〇上には趣旨が同じであるものの、文言の多少異なっている字句が引用されている。何故、文言の異なった字句が引用されているのかという問題については今後の課題としたい。
(163)『浄全』七・五四二上～下。なお、『続浄』一〇・二下には趣旨が同じであるものの、文言の多少異なっている字句が引用されている。何故、文言の異なった字句が引用されているのかという問題については今後の課題としたい。
(164)『浄全』七・七九五下。
(165)『浄全』一一・一一〇上～一一一上。
(166)『浄全』三・一〇四九上。
(167)なお、整理にあたり、「広本」の本文から読み取れる内容に立脚しているが、本文が引用されていなかったり、引用範囲が明確ではないもの（『浄全』三・九五二上や『浄全』七・二二五上等）、並びに本文の引用が他の文献からの孫引きであると判断されるもの（『浄全』一〇・六六一下～六六二上や『浄全』一〇・六六八上等）などについては除いた。
(168)龍谷大学仏教文化研究所・大田利生編『龍谷大学善本叢書』二七（選択本願念仏集（延書）七一～七二頁、一一六～一一七頁、一七七頁、二四五頁、永田文昌堂、二〇〇九）を参照されたい。
(169)三栗章夫・高松俊景「『選択本願念仏集』延書本の意義」（龍谷大学仏教文化研究所・大田利生編『龍谷大学善本叢書』二七、選択本願念仏集（延書）六三五頁、永田文昌堂、二〇〇九）。
(170)この点については日下無倫「親鸞聖人見写の選択集及びその延書」（『仏教研究』四一一、四八～五〇頁、一九二三）、並びに三栗章夫・高松俊景「『選択本願念仏集』延書本の意義」（龍谷大学仏教文化研究所・大田利生編『龍谷大学善本叢書』二七、選択本願念仏集（延書）六三四～六三五頁、永田文昌堂、二〇〇九）などを併せて参照されたい。
(171)龍谷大学仏教文化研究所・大田利生編『龍谷大学善本叢書』二七（選択本願念仏集（延書）三頁、永田文昌堂、二〇〇九）。
(172)同上七四頁。
(173)同上一一九頁。
(174)同上一八〇頁。
(175)なお、細かな書誌情報については藤堂祐範「選択集之書史学的研究」（藤堂祐範『選択集大観』一四五～一四六頁、山喜房仏書林、一九二二／一九七五）、並びに「古写本刊本・研究文献目録」（龍谷大学仏教文化研究所・大田利生編『龍谷大学善本叢書』二七、選択本願念仏集（延書）六八九～六九〇頁、永田文昌堂、二〇〇九）を参照されたい。

(176) 今岡達音「広本選択集延書」(『今岡教授還暦記念論文集』(浄土学　第五、六輯)、大正大学浄土学研究会、一九三三)、並びに「正中版『選択本願念仏集』」(『佛教大学総合研究所紀要』別冊「法然浄土教の総合的研究」、二二六～二二七頁、二〇〇二)、龍谷大学仏教文化研究所・大田利生編『龍谷大学善本叢書』二七(選択本願念仏集(延書)三七九～五四二頁、永田文昌堂、二〇〇九)などを参照されたい。

(177) ただし、僅かではあるものの、相違を見て取れる箇所もある。例えば「存覚相伝本」には「大ニ准シテ小ヲオモウニ」(龍谷大学仏教文化研究所・大田利生編『龍谷大学善本叢書』二七、選択本願念仏集(延書)一四頁、永田文昌堂、二〇〇九)、並びに「コノ問答ノコ、ロアキラケシ。善導和尚ノ二修ヲモテ往生極楽ノ行ヲ決セントオモウモノナリ。」(龍谷大学仏教文化研究所・大田利生編『龍谷大学善本叢書』二七、選択本願念仏集(延書)六八～六九頁、永田文昌堂、二〇〇九)などと記されているが、「広本」には「準シテ大ニ思レ之ヲ」(『浄全』七・二〇三上)、及び「此問答ノ意明シ。以二導和尚一二修ヲ欲レ決シント二往生極楽之者ヲ。」(『浄全』七・六一七下)などと記されていたようである。何故、両者に相違が認められるのかという点については、浄土宗関連典籍が木版本として開版される際、本文がどの程度変容したのかという問題と併せて今後の課題としたい。

(178) 「広本」の第四章には「一師ノ意耳。」(『浄全』七・七九五下)と記されていたようであるが、「存覚相伝本」の第四章には一切そのような文句が見当たらない。この点については龍谷大学仏教文化研究所・大田利生編『龍谷大学善本叢書』二七(選択本願念仏集(延書)一二〇～一四五頁、永田文昌堂、二〇〇九)を参照されたい。

(179) 藤堂祐範「選択集之書史学的研究」(藤堂祐範『選択集大観』一四六頁、山喜房仏書林、一九二二／一九七五)を参照されたい。

(180) なお、漢文の推定復元にあたり、藤堂祐範校訂『選択本願念仏集』(土川勧学宗学興隆会、一九三三／一九三六／一九四〇／一九六七／一九六九／一九七六／一九八三／一九八九／一九九三／一九九五)、並びに浄土宗宗典研究室編『寛永・承応・正徳三版対照無量寿経釈』(佛教大学蔵、私家版)、浄土宗宗典研究室編『寛永・承応・正徳三版対照観無量寿経釈』(佛教大学蔵、私家版)などを適宜参照した。

(181) 龍谷大学仏教文化研究所・大田利生編『龍谷大学善本叢書』二七(選択本願念仏集(延書)五頁、永田文昌堂、二〇〇九)。

(182) 同上八頁。

(183) 同上八頁。

(184) 同上一〇頁。

(185) 同上一二頁。

(186) 同上一四頁。

(187) 同上一四頁。

(188) 同上一七頁。

(189) 同上一七頁。

(190) 同上一七頁。

(191) 同上一八頁。

(192) 同上二三頁。

(193) 同上二三頁。

(194) 同上二四頁。

(195) 同上二四頁。

(196) 同上二五頁。

(197) 同上二五頁。

(198) 同上二五頁。

(199) 同上二六頁。

(200) 同上二六頁。

(201) 同上二六頁。

(202) 同上二六頁。

(203) 同上二六頁。

(204) 同上二七頁。
(205) 同上二七頁。
(206) 同上二七頁。
(207) 同上二八頁。
(208) 同上二九頁。
(209) 同上二九頁。
(210) 同上三二頁。
(211) 同上三二～三四頁。
(212) 同上三四頁。
(213) 同上三五頁。
(214) 同上三五頁。
(215) 同上三五頁。
(216) 同上三五頁。
(217) 同上三五頁。
(218) 同上四〇頁。
(219) 同上四二頁。
(220) 同上四二頁。
(221) 同上四二頁。
(222) 同上四三頁。
(223) 同上四四頁。
(224) 同上四四頁。
(225) 同上四四頁。
(226) 同上四四頁。
(227) 同上四五頁。
(228) 同上四五頁。
(229) 同上四六頁。
(230) 同上四七頁。
(231) 同上四七頁。
(232) 同上四八頁。
(233) 同上四八頁。
(234) 同上四八頁。
(235) 同上四八頁。
(236) 同上四九頁。
(237) 同上四九頁。
(238) 同上五〇頁。
(239) 同上五〇～五一頁。
(240) 同上五三頁。
(241) 同上五四頁。
(242) 同上五四頁。
(243) 同上五四頁。
(244) 同上五五頁。
(245) 同上五五頁。
(246) 同上五五頁。なお、本事例と「小乗経量部ノ五蔵トハ者広本ニ云」（『浄全』七・二二三上）という説示との関係性については今後の課題としたい。
(247) 同上五五頁。
(248) 同上五五頁。
(249) 同上五六頁。
(250) 同上五六頁。
(251) 同上五六頁。
(252) 同上五七頁。
(253) 同上五八頁。
(254) 同上五八頁。
(255) 同上五八頁。
(256) 同上五八頁。

(257) 同上五八頁。
(258) 同上五八頁。
(259) 同上五八頁。
(260) 同上五九頁。なお、本事例と「広選択ノ意五番相対ハ第五ノ純雑対ニ有リト云エリ。」（『浄全』七・五一〇上）という説示との関係性については今後の課題としたい。
(261) 同上五九頁。
(262) 同上五九頁。
(263) 同上六一頁。
(264) 同上六一頁。
(265) 同上六三頁。
(266) 同上六五頁。
(267) 同上六六～六七頁。
(268) 同上六九頁。
(269) 同上六九～七一頁。
(270) 同上七五頁。
(271) 同上七六頁。
(272) 同上七七頁。
(273) 同上七八頁。
(274) 同上七八頁。
(275) 同上七九頁。
(276) 同上八〇頁。
(277) 同上八一頁。
(278) 同上八二頁。
(279) 同上八三頁。
(280) 同上八三頁。
(281) 同上八四頁。
(282) 同上九一頁。
(283) 同上九六頁。
(284) 同上九六頁。
(285) 同上一〇〇頁。
(286) 同上一〇〇頁。
(287) 同上一〇一頁。
(288) 同上一〇二頁。
(289) 同上一〇三頁。
(290) 同上一〇四頁。
(291) 同上一〇四頁。
(292) 同上一〇五頁。
(293) 同上一〇五頁。
(294) 同上一〇五頁。
(295) 同上一〇六頁。
(296) 同上一〇六頁。
(297) 同上一〇六頁。
(298) 同上一〇八頁。
(299) 同上一〇九頁。
(300) 同上一〇九～一一〇頁。
(301) 同上一一〇頁。
(302) 同上一一一頁。
(303) 同上一一一頁。
(304) 同上一一一頁。
(305) 同上一一二頁。
(306) 同上一一三頁。
(307) 同上一一三頁。
(308) 同上一一三頁。
(309) 同上一一四頁。

(310) 同上一一四頁。
(311) 同上一一四頁。
(312) 同上一一四頁。
(313) 同上一一四頁。
(314) 同上一一四頁。
(315) 同上一一六頁。
(316) 同上一一六頁。
(317) 同上一二〇頁。
(318) 同上一二二頁。
(319) 同上一二四頁。
(320) 同上一二六頁。
(321) 同上一二七～一二八頁。
(322) 同上一二八頁。
(323) 同上一二九～一三〇頁。
(324) 同上一三〇～一三一頁。
(325) 同上一三一頁。
(326) 同上一三一頁。
(327) 同上一三四頁。
(328) 同上一三四頁。
(329) 同上一三五頁。
(330) 同上一三六頁。
(331) 同上一三八頁。
(332) 同上一四〇頁。
(333) 同上一四七頁。
(334) 同上一五〇頁。
(335) 同上一六八頁。
(336) 同上一七二頁。
(337) 同上一七四頁。
(338) 同上一七五頁。
(339) 同上一七五～一七六頁。
(340) 同上一七六頁。
(341) 同上一七六頁。
(342) 同上一八二頁。
(343) 同上一八二頁。
(344) 同上一八三頁。
(345) 同上一八五頁。
(346) 同上一八六頁。
(347) 同上一九二頁。
(348) 同上一九六頁。
(349) 同上二〇二～二〇三頁。
(350) 同上二〇七頁。なお、本事例と「異本作レ捉」（『続浄』二・二五七上）という説示、並びに「一心ニ投ジ」の「投」の文字に対する校異（『西叢』二・一八五下）との関係性については今後の課題としたい。
(351) 同上二〇八頁。
(352) 同上二一〇頁。
(353) 同上二一〇頁。
(354) 同上二一三頁。
(355) 同上二一四頁。
(356) 同上二一八頁。
(357) 同上二一九頁。
(358) 同上二二一頁。
(359) 同上二二二頁。
(360) 同上二二二頁。
(361) 同上二二四頁。

(362) 同上二二四頁。
(363) 同上二三〇頁。
(364) 同上二三二頁。
(365) 同上二三二頁。
(366) 同上二三三頁。
(367) 同上二三五頁。
(368) 同上二三六頁。
(369) 同上二三六頁。
(370) 同上二三八頁。
(371) 同上二三八頁。
(372) 同上二四〇頁。
(373) 同上二四一頁。
(374) 同上二四一頁。
(375) 同上二四二頁。
(376) 同上二四三頁。
(377) なお、整理の都合上、対校本として藤堂祐範校訂『選択本願念仏集』（土川勧学宗学興隆会、一九三三／一九三六／一九四〇／一九六七／一九六九／一九七六／一九八三／一九八九／一九九三／一九九五）を使用した。上記の資料を使用した理由は、『選択集』は本によって文章や字句が少なからず異なるので、後学のためにも、汎用性を高めておく必要があると考えたからである。また、整理にあたり、異体字・旧字体・踊り字は常用漢字、及び元の文字に適宜改めた。加えて、「存覚相伝本」が字句を欠いていると思われる箇所は、煩瑣を避けるべく、特に示さなかった。更に、補読に関しては築島裕・坂詰力治・後藤剛編『最明寺本　往生要集　索引篇』（汲古書院、二〇〇三）を適宜参照した。
(378) なお、「存覚相伝本」は字配りにも特徴が認められる。例えば、第八章の第二の引文と第三の引文が続けて記されている（龍谷大学仏教文化研究所・大田利生編『龍谷大学善本叢書』二七、選択本願念仏集（延書）二二三頁、永田文昌堂、二〇〇九）。何故、改行がないのかという問題については今後の課題としたい。
(379) 龍谷大学仏教文化研究所・大田利生編『龍谷大学善本叢書』二七（選択本願念仏集（延書）八頁、永田文昌堂、二〇〇九）。
(380) 同上三二～三四頁。
(381) 同上一二〇頁。
(382) 『浄全』七・二四七上を参照されたい。
(383) ただし、厳密に言えば、『決疑鈔』には「仏告等ト者若シ準セハ余ノ篇ニ応シ云ウ無量寿経下云ト。無キハ者略セリ也。故ニ建暦二年ノ開版ノ摺本ニハ有リ此ノ言一也。」（『浄全』七・二四七上）とあり、「存覚相伝本」には「ツシンテ無量寿経ノ下巻ヲ案スルニイワク」（龍谷大学仏教文化研究所・大田利生編『龍谷大学善本叢書』二七、選択本願念仏集（延書）一二〇頁、永田文昌堂、二〇〇九）とあるので、『決疑鈔』の記述と「存覚相伝本」の本文との間には若干の字句の相違が認められる。何故、両者に相違が認められるのかという点については、浄土宗関連典籍が木版本として開版される際、本文がどの程度変容したのかという問題と併せて今後の課題としたい。
(384) なお、「広本」や「選択広本」などというワードは見られないものの、他にも金剛寺に所蔵されている『選択集』には「広本」の本文として伝承されている文章や字句と近しい内容の書き入れが見て取れる。何故、金剛寺に所蔵されている『選択集』にそのようなものが確認出来るのかという問題については今後の課題としたい。この点については本稿第五節第二項(カ)、及び同(ナ)の内容、並びに岸一英「金剛寺蔵『選択集』上・下解説」（落合俊典『金剛寺一切経の総合的研究と金剛寺聖教の基礎的研究　研究成果報告書』一、三九八～三九九頁、高山、二〇〇七）、「資料紹介　金剛寺蔵『選択本願念仏集』上下」（『法然上人研究』八、六二～六三頁、二〇一六）を参照されたい。

〈凡例〉

一、／は改行、二は割註、…は省略を意味している。

一、引用文に対して句読点を適宜施した。

一、訓点は一部改めた。

一、送り仮名の漢字表記や合略仮名は基本的に片仮名で示した。

一、「存覚相伝本」の右訓や左訓は記さなかった。

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

本号は統一テーマの特集という形式をとらず、佐藤堅正先生、吉田淳雄先生、中御門敬教先生、南宏信先生、平間理俊先生に任意の論題でご執筆をお願いしました。ご多忙にもかかわらずご寄稿いただいたことに深く感謝いたします。

なお、伊藤真昭先生の研究は教学院研究助成報告、前島信也先生、春本龍彬先生の研究は浄土宗研究生の研究報告を浄土宗の依頼により論文として掲載したものです。

今後とも伝統ある『佛教文化研究』を、浄土宗門における宗学を基調とした学術研究を先導する専門誌として発展させていきたいと思います。教学院会員諸氏のご寄稿とご支援を切にお願い申し上げる次第です。　合掌

（K・H）

○編集委員　小嶋知善　林田康順

佛教文化研究　第65号

令和3年3月25日　印刷
令和3年3月31日　発行

浄土宗教学院　理事長
編集兼発行者　勝崎裕彦

発行　浄土宗教学院
京都市東山区林下町・教化研修会館内

神奈川	大光院	宮林　雄彦
神奈川	大蓮寺	大橋　雄人
神奈川	西林寺	大橋　俊史
神奈川	梅雲寺	鷲見　宗信
神奈川	高徳院	佐藤　孝雄
神奈川	大宝寺	佐々木　洋之
新潟	長善寺	炭屋　昌彦
富山	西願寺	長谷川　善政
長野	鏡善坊	若麻績　修英
長野	十念寺	袖山　榮輝
長野	観音寺	中嶋　英見
長野	安養寺	服部　淳一
長野	宗安寺	山極　伸之
長野	城泉山観音寺	鷹司　誓榮
長野	玄向寺	荻須　眞教
長野	瑠璃光寺	關　恒明
長野	安楽寺	飯田　実雄
長野	安性寺	飯田　英心
静岡	宝台院	野上　智徳
三河	普仙寺	加藤　良光
三河	弘誓院	秋田　文雄
三河	法雲寺	水谷　浩志
三河	無能寺	近藤　辰巳
尾張	梅香院	吉水　英喜
尾張	龍音寺	岡田　康佑
尾張	興龍院	服部　照道
尾張	長福寺	服部　正穏
伊勢	西光寺	西　央成
伊賀	西光寺	服部　純啓
伊賀	西光寺	服部　純雄
岐阜	本誓寺	淺野　義光
石川	天徳寺	水元　明法
滋賀	東光寺	小川　法道
滋賀	弘誓寺	加藤　善也
滋賀	雲住寺	井野　周隆
滋賀	願海寺	廣瀬　卓爾
滋賀	福領寺	滝川　浩順
京都	大光寺	南　宏信
京都	見性寺	野田　隆生
京都	上徳寺	塩竈　義明
京都	隆彦院	梅辻　昭音
京都	松月院	加藤　弘孝
京都	常念寺	澤田　謙照
京都	大光寺	河村　将直
京都	安心院	本庄　良文
京都	浄音寺	法澤　賢祐
京都	善照寺	池見　澄隆
京都	西念寺	渡邊　良昭
京都	浄土院	神居　文彰
京都	善法寺	成田　勝美
京都	無量寺	半田　将之
奈良	蓮臺寺	吉原　寛樹
奈良	奥院	川中　光教
奈良	佛國寺	岡　典正
奈良	称念寺	伊藤　茂樹
和歌山	常行寺	谷上　昌賢
和歌山	龍泉寺	田中　芳道
大阪	極楽寺	唐井　隆徳
大阪	圓通寺	安達　俊英
大阪	慶恩院	中山　正則
大阪	大道寺	永田　真隆
大阪	圓通寺	中御門　敬教
大阪	法樂寺	清水　秀浩
大阪	阿弥陀寺	丹農　秀彦
大阪	西光寺	寺尾　昌治
兵庫	常楽寺	浦上　博隆
兵庫	願生寺	髙橋　徹真
兵庫	薬師寺	曽和　義宏
兵庫	法巌寺	伊藤　真宏
岡山	泰安寺	漆間　勇哲
広島	法然寺	別府　一道
福岡	峯高寺	村上　徳和
福岡	西念寺	椙原　俊彰
福岡	浄光寺	田島　明伸
佐賀	安養寺	善　裕昭
大分	長昌寺	今井　英之
大分	龍音寺	髙橋　昌彦
北米	北米開教本院	後根　定璽

（以上、敬称略）

東京	浄心寺	佐藤　雅彦
東京	本誓寺	福田　行慈
千葉	湊済寺	大南　龍昇
千葉	大巌寺	長谷川　匡俊
千葉	法界寺	小林　尚英
神奈川	慶岸寺	林田　康順
山梨	瑞泉寺	粂原　勇慈
山梨	円通寺	曾根　宣雄
新潟	西照寺	小嶋　知善
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	清凉寺	鵜飼　光昌
大阪	薬師寺	森山　清徹
大阪	孝恩寺	田中　典彦
兵庫	甘露寺	三枝樹　隆善
福岡	弘善寺	柴田　泰山

【講師】

福島	善導寺	中村　隆敏
東京	常照院	野村　恒道
東京	来迎寺	林　純教
東京	浄土寺	阿川　正貫
東京	大雲寺	西城　宗隆
東京	龍泉寺	武田　道生
千葉	松翁院	吉田　淳雄
千葉	常行院	郡嶋　昭示
神奈川	春光院	石川　琢道
長野	西方寺	金子　英一
長野	正満寺	和田　典善
尾張	建中寺	村上　真瑞
京都	見性寺	野田　秀雄
京都	帰白院	藤堂　俊英
京都	喜運寺	佐藤　健
大阪	母恩寺	近藤　徹稱
兵庫	光堂寺	小野田　俊蔵

【嗣講】

北一	称名寺	高橋　昌宏
青森	天徳寺	相馬　恵泉
青森	来迎寺	遠藤　聡明
青森	大照寺	大屋　正順
山形	浄土院	日野　崇雄
山形	稱念寺	井澤　隆明
宮城	雲上寺	東海林　良昌
福島	大千寺	畑　和徳
群馬	雲晴院	茂木　恵順
栃木	三宝院	岡平　英明
栃木	光徳寺	今井　英順
茨城	蔵福寺	吉水　成正
茨城	宝輪寺	田中　勝道
茨城	西光寺	春本　龍彬
埼玉	浄念寺	名和　清隆
埼玉	圓心寺	小川　慈祐
東京	妙定院	小林　正道
東京	智福寺	池田　智光
東京	光福寺	生野　善應
東京	大信寺	中村　孝之
東京	法藏寺	飯田　元紀
東京	清岸寺	原口　弘之
東京	龍泉寺	森部　光哉
東京	光雲寺	遠田　憲弘
東京	天然寺	後藤　史孝
東京	天然寺	後藤　尚孝
東京	天然寺	後藤　智孝
東京	瑞眞院	八木　宣諦
東京	正光寺	髙橋　寿光
東京	玄信寺	倉　信法
東京	龍光院	熊井　康雄
東京	誠心寺	荒木　良道
東京	真行院	飯島　正起
東京	浄念寺	石田　典正
東京	清光寺	岡本　圭示
東京	行安寺	鈴木　紹弘
東京	光明寺	大野　泰行
東京	迎接院	藤木　随尊
東京	光照院	吉水　岳彦
東京	公春院	中野　孝昭
東京	祐天寺	巌谷　勝正
東京	浄桂院	伊藤　弘道
東京	行善寺	渡辺　俊雄
東京	光照寺	市川　隆士
東京	心行寺	佐藤　堅正
東京	蓮宝寺	小川　有閑
東京	稱往院	松永　知海
東京	月影寺	藤井　正史
千葉	善照寺	今岡　達雄
神奈川	專念寺	佐々木　敬易

役員名簿

【総裁】　浄土門主　伊藤唯眞猊下
【院長】　浄土宗宗務総長　川中光教
【顧問】　金子寛哉　小澤憲珠　廣川堯敏　石上善應　佐藤良純　榊　泰純　藤本淨彦
宮澤正順
【理事長】　勝崎裕彦
【副理事長】　中野正明
【理事】　小此木輝之、落合崇志、小嶋知善、田中典彦、藤堂俊英、西村實則、
長谷川匡俊、林田康順、平岡隆聡、本庄良文、松永知海、森山清徹、山極伸之
【監事】　曾根宣雄、小野田俊蔵

会員名簿（令和3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、椎尾辨匡顧問、真野正順研究所長、江藤澂英常任理事、大村桂巌、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枢として、機関誌『佛教文化研究』の発刊、研究会・公開講座の開催、総合学術大会の運営、学問業績に関する各種審査などを行って参りました。時代の推移とともに門戸を広げ、教学院の趣旨に賛同する浄土宗教師も会員として迎えるようになりましたが（「教学院規程（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。

【勧学】

東京	興昭院	榊　泰純
東京	光圓寺	佐藤　良純
東京	極楽寺	小澤　憲珠
神奈川	善教寺	金子　寛哉
神奈川	西福寺	宮澤　正順
新潟	長善寺	廣川　堯敏
山口	西蓮寺	藤本　淨彦

【已講】

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	粂原　恒久
埼玉	天然寺	新井　俊定
埼玉	實相寺	落合　崇志
東京	長松寺	西村　實則
東京	香蓮寺	勝崎　裕彦

rjes su slob pa ni」とあるが、科文に基づいて「bcu lnga pa」と理解した。

25）Lokesh Chandra〔1963〕p.46,17 には、「drug pa de rnams kyi don bsdu ba ni」とあるが、科文に基づいて「bcu drug pa」と理解した。

26）例えば、『華厳経入法界品』に特化した、唐般若訳『大方広仏華厳経』（『大正蔵』10,no.293）の内題は、「入不思議解脱境界普賢行願品」である。

27）cf. 注 33）

28（Cecil Bendall〔1977〕pp.291.11 以下、『十地経』「第一歓喜地」の十大願個々の引用が続く。

29）Lokesh Chandra〔1963〕には属格 kyi（の）とあるが、文脈からして具格 kyis と読んだ。

30）Lokesh Chandra〔1963〕には byang chub sems pa'i（菩薩思の）とあるが、通常の用語法から byang chub sems dpa'i に改める。

31）チベット宗義書の学派分類において、シャーンティデーヴァは中観帰謬論証派に位置づけられる。cf. 御牧、森山、苫米地〔1996〕p.207

32）cf. 中御門〔2004〕（『大乗集菩薩学論』論文）

33）cf.Kondo〔1936〕p.22

iti hi bhavanto jinaputrā imāny evaṃ-rūpāṇi mahā-praṇidhānāni mahā-vyavasāyāṃ mahābhirirhārāṃ daśa-mahā-praṃidhāna-mukhāni pramukhaṃ kṛtvā paripūrṇāni daśa-praṇidhānāsaṃkhyeya-śata-sahasrāṇi yāni bodhisattvaḥ pramuditāyāṃ bodhisattva-bhūmau sthito 'bhinirharati /

試訳：あなた方、勝者の子たちよ、このような、これら諸々の偉大な誓願と、偉大な決意と、偉大な出離という十の偉大な誓願（十大願）の門をはじめとして、無数百万に満ちた諸々の誓願を、歓喜菩薩地に住する菩薩は成就する。

34）ゲルク派による『入中論』解釈を研究したツルティム、藤仲〔2002〕では、チャンドラキールティの『入中論』偈頌と、ゲンドゥンドゥップ著『入中論の注釈－明らかな鏡－』が訳注研究されている。本稿との関係でいえば、*ibid*.,p.42 註に、「『十地経』（Rahder ed.p.14-,D.No.44 kha177a-）に説かれた十大願のように、第一地の菩薩が立てる無限の誓願のすべては、根本としての普賢菩薩の誓願に含まれる。」と明記される点が重要である。

35）例えば、唯識派の『大乗荘厳経論』でも、『十地経』の十大願は第一歓喜地と結びつけて説かれている。cf. 袴谷、荒井〔1993〕p.98,330

36）なお、本稿の考察によって理解できた、『普賢行願品』の成立地を考察する際の、二つの材料を提示しておきたい。『普賢行願品』とは大陸でいわれる浄土四経（『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』『普賢行願品』）の一つであり、華厳浄土義を説く中心的な仏典である。これは『四十華厳』巻四十に相当する異名であり、漢訳としてのみ存在する。それもあって、古来、インド撰述か、中国撰述であるか、その成立地が定まっていない。

①『十地経』「第一歓喜地」の「十大願」に見られる「十尽句」が、『普賢行願品』においても用いられている。

②巻四十は特に『普賢行願品』といわれる程、「普賢行願」に特化した巻である。その「普賢行願」が、インドの二人の論師の理解によると、「十大願」を包摂する関係にある。

rmad byung theg pa mchog gi lam bzang ba /

'dzin cing spel bas rgyal ba'i gdung 'dzin pa /

'phags pa bod mkhas grub dam pa'i skye bo ni /

ji snyed mchis la sgo gsum gus pas 'dud / /

16）cf.Lokesh Chandra〔1963〕p.1

zab don nor bus legs gtams byin rlabs rlabs kyi phreng ba ci yang dkrigs /

theg mchog rigs kyi gdengs ka rab mdzes klu dbang bye bas nye bar bsten /

sras bcas rygal ba'i ngo tshar mdzad pa'i chu klung 'bum phrag gcig tu 'khyil /

kun bzang spyod pa'i smon lam rgya mtsho rnam par 'byed la bdag yid spro / /

17）cf.Lokesh Chandra〔1963〕p.61

'Phags bZang po spyod pa'i smon lam gyi rnam par bshad pa Kun tu bzang po'i dgongs pa gsal bar byed pa'i rgyan zhes bya ba 'di ni/ dPal ldan sMad rgyud pa'i dGe bshes Bla ma Zhabs drung Shes rab bstan dar gyis yang dang yang du bskul ba dang/ chos 'di la mos pa'i mchog dman du ma la phan par 'dod pa'i bsam pas kun nas bslangs te theg pa mchog gi gsung rab la sbyangs pa cung zad byas par rloms pa'i lCang skya rol pa'i rdo rje dGe slong Ye shes bstan pa'i sGron meds sbyar ba'i yi ge pa ni dPyod ldan dGe tshul dGe legs nam mkhas bgyis pa'o / /

'dis kyang bstan pa dang sems can thams can la phan thogs par gyur cig / /

18）cf. 中御門〔2011〕p.92 注 1

19）cf.Lokesh Chandra〔1963〕p.24,8ff.

slop dpon phyogs kyi glang po'i 'grel pa 'di dang / 'phags pa klu sgrub kyis mdzad zer ba'i 'grel pa gnyis sdus don dang bshad pa ji lta ba bzhin 'dra bar snang ngo / / slob dpon shakya bshes gnyen gyis 'grel par bsdus don mdzad pa ni / ～

試訳：軌範師陳那のこの注釈と、聖者龍樹が作られたといわれる注釈、〔これら〕二つ〔の注釈〕は、摂義（sdus don）と説明はそのまま同じであるように見える。軌範師釈友が注釈において摂義なさったことは〔以下に〕～〕

このことからチャンキャ二世は「4-2-11-4.」までは、主に龍樹釈を参照しながら陳那釈を基準に解説したこと、「4-2-11-5.」以後は釈友釈に対する解説が始まることが理解できる。

20）「4-3. 本文の義そのものを説明すること（p.26,1ff.）」以下が、チャンキャ二世自身が考える注釈方法の説明である。

21）Lokesh Chandra〔1963〕p.42,8 に　は、「gnyis pa byang chub sems dpa'i stobs bcu sgrub pa'i smon lam ni」とあるが、科文に基づいて「bcu gnyis pa」と理解した。

22）Lokesh Chandra〔1963〕p.43,20 には、「gsum pa gnyen po bsgrub pa ni」とあるが、科文に基づいて「bcu gsum pa」と理解した。

23）Lokesh Chandra〔1963〕p.44,8 には、「bzhi pa byang chub smes dpa' i las ni」とあるが、科文に基づいて「bcu bzhi pa」と理解した。

24）Lokesh Chandra〔1963〕p.45,4 には、「lnga pa rjes su slob pa la gnyis las de bzhin gshegs pa' i

spyod pa'i smon lam gyi don kun bsdus。軌範師〔である〕陳那御前がお造りになった。あらゆる仏と菩薩に敬礼する。

普賢行願には十種類の意味がある。すなわち、

1. 如来に敬礼することと（vv.1-4）、
2. 彼を供養することと（vv.5-7）、
3. 罪を告白すること（懺悔）と（v.8）、
4. 福徳に随喜することと（v.9）、
5. 法輪を転じるよう勧請することと（v.10）、
6. 如来が住されるよう懇願することと（v.11）、
7. 積んだ善根を廻向することと（v.12）、
8. それ（普賢行願）の区分と（vv.13-45）、
9. それの究竟と（v.46）、
10. それの善である（vv.47-54）。」

11）cf.Lokesh Chandra〔1963〕p.25.15ff.

de dag ni rgya 'grel rnams kyis bshad tshul yin la / bod 'grel 'ga' zhig 'dug pa las gzhan rnams ni 'bru non tsam las mi snang la / jo nang rje btsun ta ra na tha dang kun mkhyen stobs 'bar 'od zer ba'i 'grel pa gnyis tsung zad rgyas par snang na'ang snga mas bshad pa phal cher sa mthon po 'ba' zhig la sbyar ba dang / gzhung gzhan dang ye mi mthun pa'i bshad pa mang bar 'dug pa dang / phyi mas shākya bshes gnyen gyi rjes su 'brang bar 'dug kyang gzhung gi gcod mtshams rnams sa bcu dang phar phyin bcu dang sbyar ba'i bshad pa la gzhung chen po rnams kyi bshad srol dang mthun dka' ba dga' zhig snang zhing khyad par sa bcu'i lam la rim par sbyar ba rnams la mtshan nyid mtshungs pa tsam las ji bzhin 'byor ba dka' bar snang bas 'dir de dag gi dgag bzhag rgyas pa mi spro la /

12）佛教大学総合研究所編〔2011〕の解題内容に基づく（藤仲孝司氏の担当箇所）。本稿の内容も、藤仲氏との共同研究に基づくものであり、考察にあたっても同氏より種々の御教示を頂いた。

13）cf.Lokesh Chandra〔1963〕p.1

dge legs bsod nams bye ba'i dpal gyis srid pa gsum gyi bla na mtho /
sgirb bral ye shes nyi ma'i 'od kyis shes bya'i dngos kun cig car gsal /
zab rgyas gsung snyan tshang pa'i dbyangs kyis 'gro la legs pa'i lam bzang ston /
thugs rje'i gter gyur ston pa mtshungs med de la gus pas phyag 'tshal lo / /

14）cf.Lokesh Chandra〔1963〕p.1

sar gnas rgyal sras dpa' bo'i zlos gar gyis /
mtha' yas zhing du rgyal ba'i mdzad pa bsgrub /
rlabs chen yon ton rgya mtsho'i mdzod 'dzin pa /
kun tu bzang dang 'jam pa'i dbyangs la 'dud / /

15）cf.Lokesh Chandra〔1963〕p.1

て翻訳されていた。〔それも〕同時代内（唐代）においてである。それら三つのすべての漢訳は、スシャマ・デーヴィ（Sushama Devi）の初版（edito princeps）に墨筆の書体で複書されている。その書籍（cf.*Samamantabhadracaryā-pranidhānarāja,Śatapiṭaka,Indo-Asian Literature* Vol.4,New Delhi）はサンスクリット語とチベット語のテクストにおけるヴァリアント〔を付加している点で〕価値があり、加えて pp.158-172 に完全な梵蔵索引を〔具えている〕。誉れ高い Central Asian state of Khotan は〔*Bhadracarī* に関する〕一本のコータン語版を保管しており、これは J.P. アスムッセン（J.P.Asmussen）によって校訂されている（cf.*The Khotanese Bhadracaryâdesanâ,*Copenhagen,1961）。

Bhadracarī に関するチベット語とサンスクリット語のテクストはすでに校訂されている。それゆえこの出版に際しては、〔『普賢行願讃』自体の〕偈頌は繰り返し述べない。*Bhadracarī* の注釈はずっと以前から待望されていた。チャンキャ・クトゥクトゥ（チャンキャ二世、Lcang-skya-Khutukhtu）の目下存在する注釈は、この偉大な大乗叙情詩（*Bhadracarī*）を解明する際、大いに役立つはずだと我々は確信する。その一方で、この注釈はかつて出版された、ある主要な蔵外チベット注釈でもある。それは、ラグ・ヴィラ（Raghu Vira）教授の収集文献にある北京版（55folios）の写真から複写されている。その余白にある短い題名は KHA：*Bzang-spyod-ṭīkka* である。それは、Lcang-skya-Khutukhtu Ⅱ Rol-pa'i-rdo-rje、別名 Ye-shes-bstan-pa'i-sgron-me（1717-1786 年）の著作集（bka'-'bum）第二（KHA）函の三番目にある著作である。（以下、主にチャンキャ二世の伝記）」

5）刊本所在：*lCang-skya-Khutukhtu・Rol-pa'i-rdo-rje'i bKa' 'bum,*Kha

活字本所載書：Lokesh Chandra,*Lcaṅ-skya Khutukhtu Lalitavajra's Commentary on the Samantabhadracaryāpraṇidhānarāja*（Namgyal Institute of Tibetolog,Gangtok,Sikkim,1963）

6）不空訳『普賢菩薩行願讃』（『大正蔵』10,no.297）の奥書が伝え、アティシャ（982-1054）、ツォンカパなども教えている。

7）・**龍樹釈**　***'Phags pa bZang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po chen po'i bshad sbyar***

D.no.4011;P.no.5512　A.Klu sgrub　T.Thig le bum pa（K.）,Blo ldan shes rab

・**陳那釈**　***Kun tu bzang po'i spyod pa'i smon lam gyi don kun bsdus***

D.no.4012;P.no.5513　A.Phyogs kyi glang po　T. 欠

・**厳賢釈**　***'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po'i rgya cher 'grel pa***

D.no.4014;P.no.5515　A.rGyan bzang po　T.Jñānagarbha / Ska ba dpal brtshegs

・**世親釈**　***'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi 'grel pa***

D.no.4015;P.no.5516　A.dByig gnyen　T.D.Ānanda,Bhadrapāla,P.Ananta（Ānanda）,Bhadrapāla

8）・**釈友釈**　***'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po'i rgya cher 'grel pa***

D.no.4013; P.no.5514　A.Śākya'i bshes gnyen　T.D.Shākyasiṃha,dPal brtsegs

9）・**イェシェデ釈**　***bZang spyod kyi 'grel pa bzhi'i don bsdus nas brjed du byas pa***

D.no.4359;P.no.5846

10）陳那釈の冒頭に付された、『普賢行願全義摂科文』の冒頭によって、「普賢行願の十義」を紹介する。「（D.Nyi182a1-184a7）（P.Nyi211a2-213b4）インドの言葉では、*Sa ma nta bha dra tsa rya pra ṇi dhā na rtha saṃ gra ha*。軌範師〔である〕陳那御前による著作。チベットの言葉では、*Kun du bzang po'i*

Gandangdarjaling パンディタ・ケンポの寺院）（53）、Tugnugaltayevesky datsan（Tung-e galtai-yin dacang）（No.1150）、Tsongolsky datsan（Conggol-un Baldangbrayibungling）（No.1260）、Guninsky datsan（Gunei-yin Dasidarjaling）（No.1669）、Burgaltayevsky datsan（Cegeji Burgaltai-yin Dondubling）（No.1671）などである。*Bhadracarī* は『誓願集』として広く知られている九部の一つとしても頻繁に出版されている（いわゆる「ゲルク派の九誓願集」）。

1. *Byang chub sems dpa'i ltung ba bshags pa*（菩薩堕過懺悔、D.no.6939）
2. *'Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po*（聖賢行誓願王、D.no.6940）
3. *'Phags pa byams pa'i smon lam*（聖弥勒誓願、D.no.6941）
4. *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa*（入菩薩行、D.no.6942）
5. *Thog mtha' ma*（初中後品、D.no.6943）
6. *bDe smon*（最上国開門、D.no.6944）
7. *Ji srid thub mchog ma*（「およそ最勝牟尼云々」をもってはじまる誓願文、D.no.6945）
8. *Byams pa'i sku gzugs ma*（弥勒色身品、D.no.6946）
9. *bDe chen lhun grub ma*（大楽自然成就品、D.no.6947））。

それはカンギュルに二度、見られる。一つ目はその〔目録上の〕規則的な順序（cf.P.no.761,Phal chen、D.no.44,Phal chen）に、次にはダラニ集の収集を含む巻（cf.P.no.716,rGyud、D.no.1095,gZung 'dus）に〔見られる〕。二言語を〔対照させ〕併用する北京版はチベット語の他に、ランチャ文字とチベット文字（有頭字）によるサンスクリット語テクストを含んでおり、その印刷上の美しさのために特別の扱いを受けている。『東北目録』（TWB）は〔*Bhadracarī* に関する〕注釈を一つだけリストに挙げている。つまり、*'Phags-pa-bzang-po-spyod-pa'i tshig-don-gyi 'grel-pa*：*Legs-bshad-kun-las-btus-pa*（35folios）である（cf. 東北 no.6810）。*Bhadracarī* を基本とした二つの儀礼小品は興味深いものかもしれない。〔つまり〕ダライラマ五世（1617-1682.Ngag-dbang-blo-bzang-rgya-mtsho）による *Bzang-spyod-las-byung-ba'i nyal-sgom-gyi nyams-len bde-ldan-zhing-gi 'jug-ngogs*（cf. 東北 no.5618-46）は「睡眠中に自身の魂をポワする方法」を授け、ダルマバドラ（1772-1851.Dngul-chu／Dharmabhadra）による他のテクスト *Bzang-spyod-khi-'chi-blu-bya-tshul*（cf. 東北 no.6321）は「*Bhadracaryāpraṇidhāna* を読誦することで再生に向かう死をもたらす方法」に関係する。そしてそれは、尊者ガクワン・チャンパ（1682-1762.Rje Ngag-dbang-byams-pa）、ペルデン・イェシェ（1505-1567.Dpal-ldan-ye-shes）、その他の諸見解に従って説明している。

〔インド学者〕ヴィンテルニッツ（Winternitz）はこの誓願を、耳に心地よいドーダカ韻律（Dodhaka）に位置づけている。それは仏教詩の最も美しい表現法中の韻律である。そしてこの誓願は四世紀以来、大乗仏教諸国において礼拝を目的に、ずっと使用されている。中国の三蔵（一切経）においてさえ、〔『普賢行願讃』には〕三つの翻訳がある。つまり、東晋時代の覚賢によって翻訳されたもの（『文殊師利発願経』（『大正蔵』10,no.296））、唐時代の不空によって翻訳されたもの（『普賢菩薩行願讃』（『大正蔵』10,no.297））、そして同じ唐時代の間に *Gaṇḍavyūha*（『入法界品』）〔を翻訳する〕際に、〔訳経僧の〕般若によって翻訳されたものである（『大方広仏華厳経』（『大正蔵』10,no.293））。このように、中国仏教の最盛期に、我々のテクスト（『普賢行願讃』）は二度にわたっ

Edited with an Introduction by Lokesh Chandra

・*Lcang-skya khutukhtu Lalitavajra's Commentary on the Samantabhadracaryāpraṇidhānarāja,* Gangtok,Sikkim,1963

Edited by Cecil Bendall

・*Ṣikshāsamuccaya,* 名著普及会（再出）,1977

Nakamikado Keiyo

・Bhadracaryāvidhi in the Śikṣāsamuccaya Chap.16,（『印度学仏教学研究』53-1、2004）

1）チャンキャ二世（lCang skya2）には、Janggyia qutugtu、Ye shes bstan pa'i sGron med、lCang skya khutukhtu、lCang skya3、章嘉呼図克図、blobsan danjin tümi、Lalitavajra という、多くの別名が存在している。ちなみに根本〔2016〕p.25 注 52 には、チャンキャ・ロルペードルジェが「チャンキャ二世」もしくは、「チャンキャ三世」と呼ばれることについて、以下のように説明する。

「転生者の系譜を遡って、キェンラプ・ダクパ・ウーセル（Mkhyen rab grags pa 'od zer : d.1641 ）をチャンキャ 1 世と見なすならば、ロルペードルジェはチャンキャ 3 世であるが、ガワン・ロサン・チューデン（Ngag dbang blo bzang chos ldan: 1642-1714）をチャンキャ 1 世と見なすならば、ロルペードルジェはチャンキャ 2 世ということになる。」

本稿においては「チャンキャ二世」の使用で統一する。

2）cf. ツルティム、小谷〔1994〕pp.12-13、石濱、福田〔2008〕p.84

3）チャンキャ二世の伝記については、近年の研究成果として根本〔2016〕p.25、根本〔2017〕pp.59-60 が重要である（同氏は Smith.E.G.*Among Tibetan Texts,History & Literature of the Himalayan Plateau,*Boston : Wisdom Publications. の 133ff. の存在も指摘する）。また石濱〔2011〕は、チャンキャ二世の活動を詳細に示すものであり、本稿執筆にあたり大いに参考にさせて頂いた。

4）以下に、校訂者ローケーシュ・チャンドラによる『聖普賢行願』の釈論　－普賢の意趣を明らかにする荘厳－』（＝『チャンキャ釈』）に対する「INTRODUCTION」を和訳の形で紹介する（cf.Lokesh Chandra〔1963〕pp. i - iii）。

「『普賢行願讃』（*Samantabhadracaryāpraṇidhānarāja*）、『ナーマサンギーティ』（*Nāmasaṅgīti*）、『宝徳蔵般若』（*Prajñāpāramitā-ratna-guṇasaṃcaya-gāthā*）の三部は、チベット語会話圏の全世帯の家庭祭壇を飾っている。そしてモンゴル人、満州人の諸民族によって居住された土地の残りの地域において〔も同様である〕。彼らはラマ教信仰の同朋に属していた。Skt.*Bhadracarī* あるいは Tib.*Bzang-spyod*（略称として使用）は、著名な〔仏教〕僧院印刷所は言うに及ばす、最も外れにあり、最も小さな諸僧院において〔さえ〕、チベット語で印刷されてきた。シベリア北東にあるバイカル湖近郊の諸僧院でさえ、彼ら自身の *Bhadracarī* 諸版を木版印刷した。その諸版は、人が居住する、それら外れの諸地域におけるこのテクストの幅広い大衆性を十分に証明している。バイカル人の木版印刷者の多くは、彼ら自身の諸版を出版した。例えば、Gusinozersky datsan（Kölung ün

早稲田大学出版部、2011
井ノ口泰淳
・『中央アジアの言語と仏教』法蔵館、1995
瓜生津隆真、中沢中
・『全訳チャンドラキールティ入中論』起心書房、2012
奥住毅
・『チャンドラキールティ 入中論および自註』山喜房仏書林、2019
香川孝雄
・『浄土教の成立史的研究』山喜房仏書林、1993
近藤隆晃（Kondo Ryūkō）
・『梵文大方広仏華厳経十地品』大乗仏教研究会、1936
龍山章真
・『梵文和訳十地経』国書刊行会、1982
ツルティム・ケサン、小谷信千代
・『アーラヤ識とマナ識の研究』文栄堂、1994
ツルティム・ケサン、藤仲孝司
・『ツォンカパ中観哲学の研究Ⅴ』文栄堂、2002
中御門敬教
・「阿弥陀仏信仰の展開を支えた仏典の研究（1）　－陳那、釈友、智軍の〈普賢行願讃〉理解　七支供養の章（1-7 章）－」（『浄土宗学研究』32、2006）、同「(2)」（同 34、2008）、同「(3)」（同 35、2009）、同「(4)」（同 36、2010）
・「往生後論攷」（『高橋弘次先生古稀記念論集　浄土学仏教学論叢』山喜房仏書林、2004）
・「普賢十大願、浄土思想、科文を介した＜普賢行願讃＞理解－『四十華厳』巻四十を参照して－」（『浄土宗学研究』30、2004）
根本裕史
・『ツォンカパの思想と文学　－縁起讃－』平楽寺書店、2016
・「チャンキャ・ロルペードルジェ『知見の歌』研究序説」（『比較論理学研究』（比較論理学研究プロジェクト研究センター報告）14、2017）
袴谷憲昭、荒井裕明校註
・『大乗荘厳経論』（「新国訳大蔵経　瑜伽・唯識部 12」大蔵出版、1993）
佛教大学総合研究所編
・『浄土経典籍目録』、2011
御牧克己、森山清徹、苦米地等流
・『ツォンカパ』（「大乗仏典〈中国・日本篇〉15」中央公論社、1996）
宮坂宥勝
・『密教の思想』（「宮坂宥勝著作集」第四巻）法蔵館、1998

などというのと、〔v.39〕**「諸法の海を観察させて」**というようなこと、

3)〔十大願のうち〕第三〔の願〕は、〔『普賢行願讃』v.35 に〕**「また出現なさっていない」**などというのから、〔v.35 に〕**「主すべてのもとに私は参る。」**というようなこと、(p.53)

4)〔十大願のうち〕第四〔の願〕は、〔『普賢行願讃』v.40 に〕**「行の海を浄めて」**というようなこと、

5)〔十大願のうち〕第五〔の願〕は、〔『普賢行願讃』v.39 に〕**「有情の海を済度し」**というようなこと、

6)〔十大願のうち〕第六〔の願〕は、〔『普賢行願讃』v.39 に〕**「国土の海を浄化し」**というようなこと、

7)〔十大願のうち〕第七〔の願〕は、〔『普賢行願讃』v.34 に〕**「そのようにあらゆる方向すべてにおける勝者たちの国土の荘厳に入る」**というようなこと、

8)〔十大願のうち〕第八〔の願〕は、〔『普賢行願讃』v.42 に〕**「その賢者と等しく行ずるために」**などというようなこと、

9)〔十大願のうち〕第九〔の願〕は、〔『普賢行願讃』v.36 に〕「普く功徳を行ずる力と」などというのと、〔v.41 に〕**「また三世に属するどんな勝者の」**などというようなこと、

10)〔十大願のうち〕第十〔の願〕は、〔『普賢行願讃』v.46 に〕**「虚空の究竟の程度」**などというのであり、それにより例証して、上下の語義について観察し、結びつける仕方を詳しく知るべきである。

小結

一般的には、『十地経』と『入法界品』が『華厳経』の双璧とされる。チャンキャ二世は、その両者に出る大乗の菩薩行を、インド系仏典を根拠にして矛盾のない一味として捉えている。具体的には彼は、①『十地経』「十大願」と『入法界品』を象徴する「普賢行（普賢行願）」とを同義としたチャンドラキールティの説、そして、②チャンドラキールティと同じ理解のシャーンティデーヴァの説、この二説を基本にして、最終的には『十地経』十大願の内容が『普賢行願讃』に対応する点を指摘する。こうした「普賢行願」の理解は、ディグナーガ釈を基本とする『普賢行願讃』略釈系統に出る普賢行願説（輪廻を厭わない永続的な菩薩行。根拠は『文殊師利仏土厳浄経』）と、菩提心と菩薩行に対する捉え方の面では矛盾はない。しかしその教証面ではチャンドラキールティ、シャーンティデーヴァの論書に示されるように、ディグナーガ釈を基本とする略釈系統とは異なる特徴を有している[36)]。

主な参考文献

石濱裕美子、福田洋一

・『聖ツォンカパ伝』大東出版社、2008

石濱裕美子

・『清朝とチベット仏教　－菩薩になった乾隆帝－』（「早稲田大学学術叢書」20）

年代的にもこのシャーンティデーヴァを承けたチャンキャ二世は、普賢行願を考える際に、「〔十大願等の〕菩薩の無数百万〔に満ちた〕大誓願」という文句を使用することから、先ず『十地経』「第一歓喜地」を踏まえて、次にその「第一歓喜地」に出る十大願を普賢行願とする記述が、『大乗集菩薩学論』「賢行儀軌品」でも支持されていること（『同論』はカダム派の六法に含まれる程、チベット人の仏教者にとっては重要な論書である）、合わせてゲルク派学僧の通念として、その根拠が『入中論』に存在することの自明的知見をもって、先の解釈を行ったと考える[34)]。ただしチャンキャ釈においては、『十地経』「第一歓喜地」十大願は中観派の著作に結びつけられているが、唯識派の著作でも同様に十大願は歓喜地に即して論じられている[35)]。このように十大願自体は、中観派に限らず広くインド説において周知されていたものである。

チャンキャ二世は普賢行願に十大願が含まれることを指摘した後、その十大願が『普賢行願讃』にも対応することを指摘する。これはチャンキャ二世が『入中論』の「普賢の誓願（kun tu bzang po'i smon ba）」中の「普賢」を、『普賢行願讃』と捉えていることに繋がる。チャンキャ釈の当該箇所を以下に示して、その点を確認しよう。

（p.52,18）1）de'i dang po ni / 'das pa'i sagns rgyas zhes sogs tshigs bcad gcig dang / sagns rgyas rgya mtsho rab tu mchod byed cing / zhes pa lta bu dang /

2）gnyis pa ni / rgyal pa rnams kyi dam pa'i chos 'dzin cing / zhes sogs dang / chos rnams rgya mtsho rab tu mthong byed cing / zhes pa lta bu dang /

3）gsum pa ni / gang yang ma byon zhes pa nas / mgon po kun gyi drung du bdag mchi'o / / zhes pa'i bar lta bu dang /

4）bzhi pa ni / spyod pa rgya mtsho rnam par dag byed cing / zhes pa lta bu dang /

5）lnga pa ni / sems can rgya mtsho dag ni rnam pa sgrol / zhes pa lta bu dang /

6）drug pa ni / zhing khams rgya mtsho rnam par dag byed cing /zhes pa lta bu dang /

7）bdun pa ni / de ltar ma lus phyogs rnams thams cad du / / rgyal ba dag gi zhing rnams bkod la 'jug / / ces pa lta bu dang /

8）brgyad pa ni / mkhas pa de dang mtshungs par spyad pa'i phyir / zhes sogs lta bu dang /

9）dgu pa ni / kun tu yon tan spyod pa'i stobs rnams dang / zhes sogs dang / gang yang dus gsum gshegs pa'i rygal ba yi / zhes sogs lta bu dang /

10）bcu pa ni / nam mkha'i mthar thug gyur pa ji tsam pa / zhes sogs lta bu yin la / des mtshon nas gong 'og gi tshig don rnams la brtags te sbyor tshul zhib par shes par bya'o / /

試訳：1）〔十大願のうち〕その第一〔の願〕は、〔『普賢行願讃』v.13 に〕**「過去の諸仏」**などという一偈頌と、〔v.40 に〕**「仏の海を供養し」**というようなこと、

2）〔十大願のうち〕第二〔の願〕は、〔『普賢行願讃』v.26 に〕**「勝者たちの妙法を受持し」**

が同義である根拠は何に求められるのであろうか。結論としては、チャドラキールティ著『入中論』と考えられる。『入中論』は『十地経』の十地説を発心の十段階にあてはめて進行するが、そこの第一歓喜地（第一発心）の記述において、十大願やその他の諸誓願を「普賢の誓願」に収めている。『入中論』の当該箇所を以下に示して、その点を確認する。

『入中論』自作偈頌（1.4cd,1.5ab）
（Poussin〔1977〕p.11,18ff.）rgyal ba'i sras po 'di yi sems gang 'gro ba rnams / rnam par grol bar bya phyir snying rje'i dbang gyur cing / kun tu bzang po'i smon bas rab bsngos dga' ba la / rab tu gnas pa de ni dang po zhes bya'o / /（1.4cd,1.5ab）

試訳：この仏子（菩薩）の心は、衆生たちが解脱するために、悲のなすがままであり、普賢の誓願によって、よく廻向し、歓喜に安住する。その者（菩薩）は第一といわれる（1.4cd,1.5ab）。

『入中論』自作偈頌（1.4cd,1.5ab）の対応注
（Poussin〔1977〕p.12,15ff.）de la byang chub sems dpa' ji skad bshad pa'i tshul gyis 'gro ba rang bzhin med par mthong ba snying rje'i khyad par nyid du nye bar bzung ba'i sems gang snying rje'i gzhan gyi dbang du gyur zhing / byang chub sems dpa' kun tu bzang po'i smon lam gyis yongs su bsngos pa rab dga' ba zhes bya ba'i ming can gnyis su med pa'i ye shes de'i rgyu can gyi 'bras bu nye bar mtshon pa de la ni / dang po bya bar brjod do / / de la smon lam chen po bcu la sogs pa smon lam 'bum phrag grang med pa phrag bcu po gang dag byang chub sems dpa' sems dang po bskyed pas 'debs pa de dag ni byang chub sems dpa'i kun tu bzang po'i smon lam gyi nang du 'dus pa yin te / / smon lam ma lus pa nye bar bsdu bar bya ba'i phyir kun tu bzang po'i smon lam khyad par du bkod pa yin no / /

試訳：それについては、述べたとおりの菩薩の仕方によって、衆生を無自性と見て、悲の特性に捉えられた心は、悲のなすがままであり、普賢菩薩の誓願によって廻向した極歓喜といわれる名前を持ち、かの不二智を因とする果を提示する、それを第一〔歓喜地〕という。そのうち、菩薩が初発心することによって立てる〔『十地経』「第一歓喜地」の〕**「十大願等の無数百万〔に満ちた〕誓願**[33)]」は、普賢菩薩の誓願の中に収まっている。余り無い誓願を含むから、普賢の誓願を特に配置している。

シャーンティデーヴァは、この『入中論』「第一歓喜地」の記述（十大願は普賢行願に収まる）に基づいて、『大乗集菩薩学論』「賢行儀軌品」の教証に「十大願」を使用したと考えられる。

8）byang chub sems dpa' thams cad dang bdag nyid bsam sbyor gcig par smon pa dang /

9）spyod pa dang nyam len thams cad don gyi mchog kho na mtha' yas pa 'grub par smon pa dang /

10）nam mkha'i mthas gtugs pa thams cad du mdzad pa mtha' yas pa ston pa'i tshul gyi mngon par rdzogs par 'tshang ryga bar smon pa dang bcu yin te /

試訳:これ以前の誓願の本分／本行（dngos gzhi）は完了していて、主シャーンティデーヴァは、**「菩薩の無数百万〔に満ちた〕大誓願」**〔すなわち〕『〔十地〕経』[27]に出ているものは、この〔普〕賢行願に収まることを〔『大乗集菩薩学論』「賢行儀軌品」に〕お説きになっている〔[28]。その〕十大誓願とは、

1）すべての諸仏に対して、すべての供養でもって、供養するよう誓願することと、

2）すべての正法を摂持し、守護するよう誓願することと、

3）十方の諸仏が驚異的な行いを為される、〔その〕すべてのもとに、障礙のない身によって[29]私は行くし、殊勝な行いをするよう誓願することと、

4）常にすべての菩薩の[30]行を行ずるよう誓願することと、

5）私がすべての有情を成熟させるよう誓願することと、

6）成仏するであろう国土〔である〕無辺の世界を成就するよう誓願することと、

7）現成した諸国土も無辺で不可思議なものを行境としたものより、最高の菩薩により満たされたものなど広博なもののみとして治浄するよう誓願することと、

8）すべての菩薩と私が、思惟・行動が同一であるよう誓願することと、

9）すべての行と実践が、無辺のまさに最上の利益だけを成就するよう誓願することと、

10）虚空の辺際により到達するすべてにおいて無辺の行いを示す状態により現等覚（成仏）するよう誓願することと、〔以上、合計〕十です。（中略：以下『十地経』「第一歓喜地」の十大願の引用）。

上記の文言からだけでは不明であるが、チャンキャ二世は本作の主題である「普賢行／普賢行願」を解釈する際に、シャーンティデーヴァ[31](690-750.ca.）著『大乗集菩薩学論』「賢行儀軌品」以外に、チャンドラキールティ（600-650.ca.）著『入中論』（『十地経』「第一歓喜地」）をも念頭にしている。その点を、出典を示しつつ以下に説明していきたい。

『大乗集菩薩学論』「賢行儀軌品」は、福徳を増長する儀礼として「七支供養」（狭義の普賢行）を挙げる。これは、輪廻を厭わない永続的な誓願行（広義の普賢行）と共に、「普賢行」のもつ多面性をよく示すものである[32]。彼は、この七支供養（狭義の普賢行）の教証の一つとして、『十地経』「第一歓喜地」に出る「十大願」を引用するのである。ただし『十地経』「第一歓喜地」自体には、「十大願」を「普賢行願」とする記述は見られない。それでは両者

4-3-3-1-4. 業障を尽きさせることになる利徳（p.55,8ff.）
4-3-3-2. 後の世々の利徳（p.55,20ff.）
4-3-3-2-1. 因によりまとめたこと（p.55,21ff.）
4-3-3-2-2. 果によりまとめたこと（p.56,8ff.）
4-3-4. 本文を唱えたことなどの利徳（p.56,15ff.）
4-3-4-1. 要約して説く（p.56,15ff.）
4-3-4-2. 普賢行を唱えることの善根を菩薩に従って廻向すること（p.57,3ff.）
4-3-4-3. 普賢行を唱えることの善根を如来に従って廻向すること（p.57,15ff.）
4-3-4-4. 障を断除したし、善の身である殊勝な依処を取ること（p.58,1ff.）
4-3-4-5. 授記を得ることと有情の利益を成就すること（p.58,5ff.）
・結語（p.60,12ff.）
・奥書（p.61,9ff.）

3.『『聖普賢行願』の釈論』の要義　ーチャンキャ二世による普賢行願の理解ー

ここでは著者チャンキャ二世が『入法界品』の内容を象徴する「普賢行願」[26]を、『十地経』「第一歓喜地」の十大願によって会通し、その十大願と『普賢行願讃』の対応を提示する点、すなわち『入法界品』『十地経』『普賢行願讃』が「普賢行願」によって摂受されている点を、出典を示しつつ紹介したい。普賢行願と十地説の関係に関わるチャンキャ釈の当該箇所は以下の通りである。

（p.48,1）'di yan chad kyi smon lam gyi dngos gzhi rdzogs pa yin la / mgon po Zhi ba lhas byang chub sems dpa'i smon lam che po 'bum phrag grangs med pa bcu mdo las 'byung ba rnams bzang po spyod pa'i smon lam 'dir 'du bar gsungs pa'i smon lam chen po bcu ni /

1）sangs rygas thams cad la mchod pa thams cad kyis mchod par smon pa dang /
2）dam pa'i chos thams cad yongs su bzung zhing bsrung bar smon pa dang /
3）phyogs bcu'i sangs rgyas rnams mdzad pa ngo mtshar can mdzad pa thams cad gyi drung du thogs pa med pa'i lus kyi bdag 'gro zhing bya ba khyad par can byed par smon pa dang /
4）rtag tu byang chub sems pa'i spyod pa thams cad spyod par smon pa dang /
5）bdag gis sems can thams cad yongs su smin par byed par smon pa dang /
6）'tshang rgya bar 'gyur ba'i zhing 'jig rten gyi khams mtha' yas pa bsgrub par smon pa dang /
7）mngon par bsgrubs pa'i zhing khams rnams kyang mtha' yas pa bsam gyis mi khyab pa'i spyod yul can las byang chub sems dpa' mchog gis gang ba sogs dag pa rab 'byams 'ba' zhig tu sbyong bar smon pa dang /

4-3-2-2-11-6. 如来を見ることと彼の行境（対象領域）に発趣すること（p.40,22ff.）
4-3-2-2-11-7. 仏国土を現成することに発趣すること（p.41,8ff.）
4-3-2-2-11-8. 如来のほうへ行くのへ発趣することについて誓願すること（p.41,20ff.）
4-3-2-2-12. 菩薩の十力を成就する誓願[21)]（p.42,8ff.）
4-3-2-2-12-1. 第一の力（p.42,10ff.）
4-3-2-2-12-2. 第二の力（p.42,12ff.）
4-3-2-2-12-3. 第三の力（p.42,16ff.）
4-3-2-2-12-4. 第四の力（p.42,21ff.）
4-3-2-2-12-5. 第五の力（p.42,24ff.）
4-3-2-2-12-6. 第六の力（p.43,3ff.）
4-3-2-2-12-7. 第七の力（p.43,5ff.）
4-3-2-2-12-8. 第八の力（p.43,8ff.）
4-3-2-2-12-9. 第九の力（p.43,11ff.）
4-3-2-2-12-10. 第十の力（p.43,15ff.）
4-3-2-2-13. 対治を成就すること[22)]（p.43,20ff.）
4-3-2-2-14. 菩薩の業[23)]（p.44,8ff.）
4-3-2-2-15. 仏菩薩に随って学ぶことを区別すること[24)]（p.45,5ff.）
4-3-2-2-15-1. 仏に随って学ぶこと（p.45,5ff.）
4-3-2-2-15-2. 菩薩に随って学ぶこと（p.45,12ff.）
4-3-2-2-16. それらの意味をまとめること[25)]（p.46,17ff.）
4-3-2-3. 誓願の果が成就する度量（基準）（p.47,5ff.）
4-3-2-3-1. 第一誓願（p.48,15ff.）
4-3-2-3-2. 第二誓願（p.48,20ff.）
4-3-2-3-3. 第三誓願（p.49,4ff.）
4-3-2-3-4. 第四誓願（p.49,15ff.）
4-3-2-3-5. 第五誓願（p.49,24ff.）
4-3-2-3-6. 第六誓願（p.50,10ff.）
4-3-2-3-7. 第七誓願（p.50,17ff.）
4-3-2-3-8. 第八誓願（p.51,3ff.）
4-3-2-3-9. 第九誓願（p.51,16ff.）
4-3-2-3-10. 第十誓願（p.52,1ff.）
4-3-3. 誓願を作意したことの利徳（p.53,11ff.）
4-3-3-1. 現法すなわちこの世での利徳（p.53,13ff.）
4-3-3-1-1. 殊勝な福徳を摂取すること（p.53,13ff.）
4-3-3-1-2. 悪趣と罪悪の友を捨てて、如来のお顔が見えること（p.54,3ff.）
4-3-3-1-3. 利得を良く獲得したし、諸菩薩との衆同分を得ること（p.54,18ff.）

4-3-1-2. 供養（p.27,24ff.）
4-3-1-2-1. 有上の供養（p.27,24ff.）
4-3-1-2-2. 無上の供養（p.28,13ff.）
4-3-1-3. 罪悪を懺悔する（p.29,1ff.）
4-3-1-4. 随喜（p.29,9ff.）
4-3-1-5. 請転法輪（p.29,14ff.）
4-3-1-6. 祈願（p.29,19ff.）
4-3-1-7. 廻向（p.30,1ff.）
4-3-2. 菩薩の誓願の次第を行持（実践）することそのもの（p.30,10ff.）
4-3-2-1. 信解行地の誓願の次第を行持すること（p.30,12ff.）
4-3-2-1-1. 清浄な思惟を修治すること（p.30,12ff.）
4-3-2-1-1-1. 仏陀を供養し、ご意思を円満に完成させようと誓願すること（p.30,14ff.）
4-3-2-1-1-2. 仏国土を完全に浄化する思惟（p.31,5ff.）
4-3-2-1-1-3. 有情すべてが安楽な勝れた思惟（増上意楽）を治浄すること（p.31,16ff.）
4-3-2-1-2. 菩提心を忘れない道（p.32,4ff.）
4-3-2-1-2-1. 生を憶念し、出家しようと誓願すること（p.32,5ff.）
4-3-2-1-2-2. 戒を損なわないよう誓願すること（p.32,6ff.）
4-3-2-1-2-3. 個々の言語の説法をするよう誓願すること（p.33,1ff.）
4-3-2-1-2-4. 相続が穏やかであり波羅蜜に努めよう誓願すること（p.33,7ff.）
4-3-2-1-2-5. 罪障を捨てるよう誓願すること（p.33,16ff.）
4-3-2-1-3. 不染汚の行動（p.33,22ff.）
4-3-2-1-4. 有情を益すること（p.34,16ff.）
4-3-2-1-5. 鎧を被るよう誓願すること（p.35,1ff.）
4-3-2-1-6. 同分の菩薩と出会うよう誓願すること（p.35,11ff.）
4-3-2-1-7. 善知識を喜ばせるよう誓願すること（p.35,19ff.）
4-3-2-1-8. 如来が現前になるよう誓願すること（p.36,4ff.）
4-3-2-1-9. 正法を摂持するよう誓願すること（p.36,15ff.）
4-3-2-1-10. 無尽の蔵を得るよう誓願すること（p.37,3ff.）
4-3-2-2. 聖者菩薩の地の誓願の次第を行持すること（p.38,7ff.）
4-3-2-2-11. 菩薩の解脱に入る（p.38,8ff.）
4-3-2-2-11-1. 極微一つの上に十方の極微ほど〔無数〕の清らかな器・有情〔世間〕の国土が存するのを見るよう誓願すること（p.38,9ff.）
4-3-2-2-11-2. 同じく十方の諸国土すべてにおいてそのように見るよう誓願すること（p.38,16ff.）
4-3-2-2-11-3. 仏の語に発趣（悟入）すること（p.39,10ff.）
4-3-2-2-11-4. 如来の転法輪へ発趣すること（p.39,22ff.）
4-3-2-2-11-5. 劫の発趣に発趣すること（p.40,9ff.）

4-2-8-14. 菩薩の業（p.22,19ff.）
4-2-8-15.〔仏菩薩に〕随って学ぶことを区別すること（p.22,23ff.）
4-2-8-15-1. 如来に随って学ぶこと（p.22,23ff.）
4-2-8-15-2. 菩薩に随って学ぶこと（p.23,1ff.）
4-2-8-16. それらの義をまとめること（p.23,5ff.）
4-2-9.〔廻向の〕辺際（p.23,6ff.）
4-2-10. 誓願の利徳（p.23,9ff.）
4-2-10-1. 現法の利得（p.23,11ff.）
4-2-10-1-1. 殊勝な福徳を摂取すること（p.23,11ff.）
4-2-10-1-2. 悪趣と罪の友を捨てて、如来のお顔を見ること（p.23,13ff.）
4-2-10-1-3. 利得を良く得るし、諸菩薩と等しい分際を得ること（p.23,15ff.）
〔4-2-10-1-4.〕（Lokesh Chandra〔1963〕には第四の項目が欠落している。）
4-2-10-2. 後の世々生々の利得（p.23,16ff.）
4-2-10-2-1. 因により包摂されたもの（p.23,18ff.）
4-2-10-2-2. 果により包摂されたもの（p.23,19ff.）
4-2-11. 本頌の十の科文に包摂されていない偈頌による説明（p.23,20ff.）
4-2-11-1. 利得を要約して出世間と非出世間の円満すべてを得ること（p.23,23ff.）
4-2-11-2. 普賢行の誓願を立てたことの善根を廻向すること（p.24,1ff.）
4-2-11-2-1. 菩薩に随った廻向（p.24,2ff.）
4-2-11-2-1. 如来に随った廻向（p.24,4ff.）
4-2-11-3. 障を捨てたし、清浄な身体〔すなわち〕殊勝な所依を受けたこと（p.24,6ff.）
4-2-11-4. 授記を得るし、有情の利益を成就すること（p.24,8ff.）
4-2-11-5. 軌範師釈友が注釈において摂義をなさったこと（p.24,10ff.）[19)]
4-2-11-5-1. 誓願の方便（p.24,17ff.）
4-2-11-5-2. 信解行地の誓願（p.24,24ff.）
4-2-11-5-3. 増上意楽の地の誓願（p.25,3ff.）
4-2-11-5-4. 果の誓願（p.25,3ff.）
4-2-11-5-5. 果の利得（p.25,7ff.）
4-2-11-5-6. 誓願の本文をただ唱えることほどの利得（p.25,9ff.）
4-3. 本文の義そのものを説明すること（p.26,1ff.）[20)]
4-3-1. 誓願が成就する因〔である〕集積・浄化すべき行持（実践）の次第（p.26,4ff.）
4-3-1-1. 礼拝（p.26,17ff.）
4-3-1-1-1. 三門を束ねた礼拝（p.26,17ff.）
4-3-1-1-2. 身の礼拝（p.27,3ff.）
4-3-1-1-3. 意の礼拝（p.27,10ff.）
4-3-1-1-4. 口の礼拝（p.27,17ff.）

4-2-3. 罪悪を懺悔すること（p.18,18ff.）
4-2-4. 福徳に随喜すること（p.18,20ff.）
4-2-5. 法輪を転ずるよう勧請すること（p.18,22ff.）
4-2-6. 涅槃されないよう祈願すること（p.19,1ff.）
4-2-7. 善根を廻向すること（p.19,3ff.）
4-2-8. その廻向の区別（p.19,5ff.）[18)]
4-2-8-1. 思惟が清浄であること（p.19,12ff.）
4-2-8-1-1. 如来に供養することと、意趣を完成させる思惟（p.19,13ff.）
4-2-8-1-2. 仏国土を浄める思惟（p.19,15ff.）
4-2-8-1-3. 有情すべてが安楽である〔という〕勝れた思惟を治浄すること（p.19,17ff.）
4-2-8-2. 菩提心を忘れないよう誓願すること（p.19,19ff.）
4-2-8-2-1.〔宿世〕の生を憶念するよう誓願すること（p.19,19ff.）
4-2-8-2-2. 出家するよう誓願すること（p.19,20ff.）
4-2-8-2-3. 戒を損なわないよう誓願すること（p.19,23ff.）
4-2-8-2-4. 衆生個々の言語により法を説くよう誓願すること（p.20,1ff.）
4-2-8-2-5. 相続が穏やかであり、六波羅蜜に精進しようと誓願すること（p.20,3ff.）
4-2-8-2-6. 罪悪を捨てるよう誓願すること（p.20,7ff.）
4-2-8-3. 不染の行動を説明すること（p.20,9ff.）
4-2-8-4. 有情を益すること（p.20,11ff.）
4-2-8-5. 鎧を被ること（p.20,13ff.）
4-2-8-6. 同分の菩薩と出会うことを誓願すること（p.20,17ff.）
4-2-8-7. 善知識を喜ばせることを誓願すること（p.20,20ff.）
4-2-8-8. 如来が現前になることを誓願すること（p.20,23ff.）
4-2-8-9. 正法を摂持することを誓願すること（p.21,1ff.）
4-2-8-10. 無尽の蔵を得ることを誓願すること（p.21,5ff.）
4-2-8-11. 発趣すること（p.21,7ff.）
4-2-8-11-1. 仏国土を見ることに誓願すること（1）（p.21,12ff.）
4-2-8-11-2. 仏国土を見ることに誓願すること（2）（p.21,12ff.）
4-2-8-11-3. 仏の語に発趣すること（p.21,16ff.）
4-2-8-11-4. 如来が法輪を転ずるのへ発趣すること（p.21,19ff.）
4-2-8-11-5. 劫の発趣に発趣すること（p.21,22ff.）
4-2-8-11-6. 如来を見ることと彼の行境（対象領域）に発趣すること（p.22,1ff.）
4-2-8-11-7. 仏国土を成就することに発趣すること（p.22,5ff.）
4-2-8-11-8. 如来のもとへ行くことに発趣すること（p.22,8ff.）
4-2-8-12. 力（p.22,14ff.）
4-2-8-13. 対治を成就すること（p.22,16ff.）

稀有なる最上乗の良き道を、
受持し増長させることにより、勝者の種姓（家系）を保つ
聖なる国〔インド〕とチベットの学者・行者〔である〕上人の
あらゆる者に対して、〔身・語・意の〕三門により敬って礼拝します[15)]。

〔著作の宣誓〕cf.Lokesh Chandra〔1963〕p.1

試訳：甚深の義〔である〕宝により満ちた加持の波の列がおよそ募ったものには、
大乗の種姓〔である〕蛇冠がきわめて美しい千万（コーティ）の龍王が近侍する。
仏子をともなった勝者の驚くべき行いの十万の河が一つに流れ込む〔ところの〕
普賢行の誓願の海を弁別することに、私の意（こころ）は悦びいさむ[16)]。

〔奥書〕cf.Lokesh Chandra〔1963〕p.61

試訳：『『聖普賢行願』の釈論　－普賢の意趣を明らかにする荘厳－』というこれは、ペルデン・メギュ〔僧院〕の博士（善知識）・侍従シェーラブ・テンダルがたびたび勧めたのと、この法について信解する優劣の多くの者に益したいとの思いにより動機づけられて、最上乗の聖教への修学を少ししたと自負するチャンキャ・ロルペードルジェ・イェシェーテンペードンメが著作した〔。その〕筆記者は、伺察を具えた沙弥ゲレク・ナムケーが行った。これによってまた教えと有情すべてに益するように！[17)]

2.『『聖普賢行願』の釈論』の構成と形式

ここでは、チャンキャ釈の全体像を科文整理によって提示する。出所は Lokesh Chandra〔1963〕に基づく。科分の通し番号は、原則として作中の通し番号を参考にしつつ、私に付した。

・帰敬偈（p.1,1ff.）
・著作の宣誓（p.1,13ff.）
・著作の必要性や関係（p.2,1ff.）
1. 名の義（いみ）（p.2,5ff.）
2. 翻訳者の礼拝（p.2,12ff.）
3. この典籍の必要性（目的）と関係を説明する（p.2,13ff.）
4. 典籍本文の義（いみ）（p.2,22ff.）
4-1.『経』に因縁分（nidāna）がどのように説かれたかのあり方（p.2,24ff.）
4-1-1.「第一の善知識とその教え」から「第五三の善知識とその教え」（p.3,4ff.）
4-2. 聖なる国インドの注釈者たちがどのように説明したかのありかた（p.18,3ff.）
4-2-1. 礼拝すること（p.18,9ff.）
4-2-2. 供養すること（p.18,14ff.）

④果、⑤誓願の利徳、⑥誓願本文を唱えるだけの利徳という六項目を立てるとし、『普賢行願讃』本文により示してから、細分は上記二つとほぼ同じであり、ギェンサンポ（厳賢）釈も同様であるという。チベット撰述は或る注釈（おそらくイェシェデ釈）以外は逐語釈程度とし、ターラナータ（1573-1615. チョナン派）とトプバル・ウセルワ（未確認。14-15c のカギュ派の人物か）の釈は少し大きいが、ターラナータ釈はほぼ高い地（Skt.bhūmi）のみに適用して他の本文との不一致が多いし、トプバル・ウセルワ釈はシャーキャミトラに従うが、十地と十波羅蜜への適用には大典籍との不一致が多いと論評する[11)]。

次に自らの解釈として、

1）誓願が成就する因〔である〕集積・浄化すべき実践の次第

2）菩薩の誓願の次第を実践することそのもの

3）誓願を作意したことの利徳

4）本文を唱えたことなどの利徳

という四項目を立てて説明する。1）では七支供養を通じて、2）では信解行地の実践、聖者菩薩地の実践、果が成就する基準という三項目を通じて説明し、全誓願のまとめとされる『十地経』「第一歓喜地」の十大願にも結びつける。3）の誓願作意の利徳は、現法と後世の二項目で説明する。4）の本文唱誦などの利徳は五項目で説明するが、その第五の「授記の獲得と有情利益の成就」の個所に、無量光仏の悲と誓願より成就したマンダラである浄土に蓮華より化生し見仏し授記されること、刹那に無数の国土に自身を化作して利他することを述べている[12)]。

1.『『聖普賢行願』の釈論』の冒頭と末尾

ここでは『『聖普賢行願』の釈論』の要となる「帰敬偈」「著作の宣誓」（以上、冒頭）と「奥書」（末尾）の紹介を行いたい。

〔帰敬偈〕 cf.Lokesh Chandra〔1963〕p.1

試訳：百万の妙善の吉祥により、三つの有（生存）の上に高い、
障碍を離れた智慧の太陽の光は、所知の事物すべてを一斉に照らす。
甚深と広大の御言葉〔である、耳に〕快い声〔なる〕梵天の音声により、〔世の〕衆生に善き妙道を示す。
悲の宝蔵となった、かの無比なる教師に対して、敬って帰命します[13)]。

〔大〕地に住する勝者子（菩薩）〔である〕勇者（英雄）の歌舞により、
無辺の国土において勝者の行いは成就される。
広大なる功徳の海の〔ような〕蔵を受持する
〔菩薩である〕普賢（サマンタバドラ）と妙音（マンジュゴーシャ／文殊師利）に対して、礼拝します[14)]。

bzang chos kyi nyi ma.18c.)、ケルサン・トゥプテン・ジクメー・ギャムツォ（sKal bzang thub bstan 'jigs med rgya mtsho.1743-1811）などがいる。ちなみに本作の校訂者であるローケーシュ・チャンドラ（1927-）[4]は、特に翻訳監督官としての彼の業績に注目し、次のような評価を与えている。

「1741 年から諸学者中の有能な一団と共に、彼はモンゴル語テンギュルを改訂し、それは 1749 年に完成した。〔彼を〕カンギュル、テンギュルをモンゴル語へと翻訳する改訂版作成委員会の主席に皇帝が任命したことが、学術界に彼の名声を高めた。彼の博識なる諸典籍がチベット、モンゴル、湟中（ツォンカ）の〔仏教〕学問寺で折しも研究されるほどになった（Huth,291）。彼が活動期間中に、発揮した著作活動と、彼の先行者（Lcang-skya Ⅰ）の著作活動は並はずれている。その上、彼は途方もない学者であった。」

さて『入法界品』の末尾に編入され、その要約ともいえる『普賢行願讃』は、インドからチベットにいたるまで七支供養（礼拝、供養、懺悔、随喜、勧請、祈願、廻向）のためしばしば読誦され[5][6]、浄土教との関係でも重視されてきた。その vv.57-60 には、極楽世界に往生し、智慧・慈悲に基づく普賢行により有情を済度することが説かれるのである。『普賢行願讃』にはインド撰述とされる注釈も略釈四本（伝龍樹釈、伝世親釈、伝陳那釈、伝厳賢釈）[7]、広釈一本（釈友釈）[8]がチベット訳に伝わり、チベットでも幾つか注釈書、関連儀軌書、語釈書が著されたが、中でも本著は、主流のゲルク派の有力な学者の著作ということもあって、重要かつ有名である。

本著は、『入法界品』の善財童子が文殊の指導から諸善知識を順次訪ねて弥勒に至り、普賢のマンダラを円満し、仏の境界を覚るという求法の旅の内容一つずつを因縁分（ニダーナ）として提示すること、次にインドの四注釈、チベットのイェシェデ釈[9]の傾向を紹介することが特徴である。具体的には、冒頭に『普賢行願讃』は仏の契経とインド、チベットの学者、行者の論書においてあらゆる誓願のなかで所詮内容が甚深、広大で円満であるから「誓願王」とされることを述べる（末尾近くには仏説なので加持が大きく菩薩の誓願すべてがここに収まるので利益が大きいことにも言及する）。次にインド以来の通則として示すべき著作の目的（必要性）と関係について言及される。諸菩薩の海のような功徳と行が所詮（brjod pa）の内容であり、それらを意の対境として誓願することによる「大乗種姓の増長」と、「習気の確立」、「利徳の現証」が目的（必要性 dgos pa）であり、究竟の利徳である「大正覚の現証」が最終目的（nying dgos）とされる。その最終目的は目的（必要性）に、そして目的（必要性）は所詮内容に掛かっているのが本著の関係であるが、それらはインドの諸注釈に出ていないという。

本文の解説としては、まず因縁分としての善財童子の旅を経典要約の形式で述べる（mdo'i don cung zad bsdus）。先行注釈の説明の仕方については、ディグナーガ釈が七支供養に廻向の区別と廻向の辺際とその利徳という普賢行願の十義[10]とその細分を立てたのに従い、『普賢行願讃』本文を引いて概説し、これとナーガールジュナ釈とされるものは同様に見えるという。シャーキャミトラ釈は、①誓願の方便、②信解行地の誓願、③増上意楽地の誓願、

チャンキャ・ロルペードルジェ著『『聖普賢行願』の釈論』解題研究

中　御　門　敬　教

はじめに

本稿で扱うチャンキャ・ロルペードルジェ（lCang skya Rol pa'i rdo rje.1717-1786 以下、チャンキャ二世[1)]によるチベット撰述仏典『『聖普賢行願』の釈論　－普賢の意趣を明らかにする荘厳－』（*'Phags pa bZang po spyod pa'i smon lam gyi rnam par bshad pa:Kun tu bzang po'i dgongs pa gsal bar byed pa'i rgyan*）（以下『チャンキャ釈』）は、インド以来有名である『華厳経入法界品』（以下『入法界品』）、特にその末尾に編入された『普賢行願讃』と深く関係する。チャンキャ二世による、この著作のきっかけについては末尾の「奥書」が詳しいが、著作の背景については未詳である。その点を私に推測するならば、ゲルク派の宗祖ツォンカパ・ロサンタクパ（Tsong kha pa blo bzang grags pa.1357-1419）が、『入法界品』に基づいて菩提心と菩薩行を修学したことが挙げられる[2)]。チャンキャ二世もその伝統を重視していたからである。チャンキャ釈には『入法界品』と同様に、善財童子による五十三善知識の訪問と並行して、菩提心と菩薩行が説かれている。またチベット仏教史上、『華厳経』に関するチベット撰述仏典は極めて稀少であるし、さらに浄土教の還相廻向に言及する点においても、チャンキャ二世が果たしたこの功績は大きい。そうした諸点を踏まえ、今後筆者はこのチャンキャ釈の全体訳を発表する予定である。しかし先行研究を探ったところ、この釈は広く知られたものではない点が判明した。そこで先ずは解題を通して、その全容を紹介する次第である。

著者であるチャンキャ二世[3)]は、ゲルク派（ダライラマの系統）に属した、内モンゴル最大の活仏（転生ラマ）である。生まれは青海であり、コンチョック・テンペー・ドンメ（dKon mchog bstan pa'i sgron me.1762-1823）によって活仏に認定され、北京で育てられた人物である。師には、パンチェン・ロサンイェシェー（Pan chen blo bzang ye shes.1663-1737）やガワン・チャムパ（Ngag dbang byams pa.1682-1762）がいる。彼はゴンルン・チャムパリンに住持し、トゥカン・ラマ（Thu'u bkwan Ⅱ.1680-1736）の後、全モンゴルの教化を担う掌印大ラマに任命される。満・漢・蒙の三カ国語に通じており、乾隆帝（1711-1799）の時代の清朝やダライラマ七世（bsKal bzang rgya mtsho.1708-1757）のチベットとの交流に活躍し、モンゴル語大蔵経カンギュルの翻訳と開版、満州語大蔵経カンギュルの翻訳を監督したこと、北京のチベット仏教諸寺院を建立したことでも有名である。仏教教学の理解も深く七巻の著作を遺したが、特に『学説規定』は高く評価されている。弟子にコンチョック・ジクメー・ワンポ（dKon mchog 'jigs med dbang po.1728-1791）、ロサン・チューキニマ（Blo

縁如是事起隨喜迴向心。爲有如是所縁事。如彼菩薩摩訶薩所取相不

3．おわりに

木村高尉先生は昨年九月にご遷化なさった．恐らく第五分冊の校訂を進めていたところで体調を崩し，中断せざるを得なかったのだと思う．先生から指導を受けた者として恩に報いるために，残りの部分の校訂に取り掛かった．出来の悪さに先生は苦笑いしているかもしれない．身の程をわきまえず，本稿では取り扱えなかった京都大学写本を加えて，第五分冊を完成させたいと思っている．

本研究にあたっては，大正新脩大藏經の書籍に加えて，SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース (https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/) を使用した．

参考文献

Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā Part I. Fas. 1~18, Part II. Fas. 1, Pratāpacandra Ghoṣa, Bibliotheca Indica, Asiatic Society Calcutta 1902~1914.

Pañcaviṁśatisāhasrikā Prajñāpāramitā II・III, Takayasu Kimura, Sankibo Busshorin, Tokyo, 1986

「十万頌般若経資料覚え書き」木村高尉，豊山学報第五十号，真言宗豊山派総合研究院，2007

Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā, II-1, Takayasu Kimura, Sankibo Busshorin, Tokyo, 2009

Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā, II-2, Takayasu Kimura, Sankibo Busshorin, Tokyo, 2010

Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā, II-3, Takayasu Kimura, Sankibo Busshorin, Tokyo, 2010

Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā, II-4, Takayasu Kimura, Sankibo Busshorin, Tokyo, 2014

nuprāptāḥ (T. a2) sakṛdāgāmiphalam anuprāptā anāgāmiphalam anuprāptā arhattvam anuprāptāḥ pratyekabodhim anuprāptā bodhisattvanyāmam avakrāntās teṣāṁ ca yāni kuśalamūlāni, yaiś ca tatra tathāgateṣu tiṣṭatsu vā (N. 485a1) parinirvṛteṣu vā kuśalamūlāny avaro (T. a3) pitāni tat sarvam abhisaṁkṣipyāprameyānumodanayānumodate,

ཕན་པར་བཞེད་པ་དང་། ཐུགས་རྗེ་ཆེན་པོ་དང་། སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་གྲངས་མེད་ཚད་མེད་པ་དང་། སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་དེ་དག་གིས་ཆོས་གང་བསྟན་པ་དང་། ཆོས་བསྟན་པ་དེ་ལ་བསླབས་ཤིང་། རྒྱུན་དུ་ཞུགས་ (b6) པའི་འབྲས་བུ་ཐོབ་པ་དང་། ལན་གཅིག་ཕྱིར་འོང་བའི་འབྲས་བུ་ཐོབ་པ་དང་། ཕྱིར་མི་འོང་བའི་འབྲས་བུ་ཐོབ་བ་དང་། དགྲ་བཅོམ་པ་ཉིད་ཐོབ་པ་དང་། རང་བྱང་ཆུབ་ཐོབ་བ་དང་། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྐྱོན་མེད་པ་ལ་ཞུགས་པ་དེ་དག་གི་དགེ་བའི་རྩ་ (b7) བ་གང་ཇི་སྙེད་པ་དང་། གང་གིས་དེ་བཞིང་གཤེགས་པ་དེ་དག་བཞུགས་ཀྱང་རུང་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་འདས་ཀྱང་རུང་སྟེ། དེ་དག་ལ་དགེ་བའི་རྩ་བ་གང་ཇི་སྙེད་ཅིག་བསྐྱེད་པ་དེ་ཐམས་ཅད་གཅིག་ཏུ་བསྡུས་ཏེ།

及爲利樂一切有情。大慈大悲大喜大捨。無數無量無邊佛法。及諸佛所説正法。若依彼法精勤修學。得預流果。得一來果。得不還果。得阿羅漢果。得獨覺菩提。得入菩薩正性離生。如是所有一切善根及餘有情於諸如來應正等覺聲聞菩薩諸弟子衆。若現住世若涅槃後所種善根。是諸善根一切合集。現前隨喜既隨喜已。復以如是隨喜俱行諸福業事。與一切有情同共迴向阿耨多羅三藐三菩提。

[N. 485a1, T. 386a3, P. 98b7, Ch. 907a10]

jyeṣṭhayā śreṣṭhayā varayā pravarayā praṇītayottamayā niruttarayāsamayāsamasamayā-numodanayānumo(N. a2)date, evam anumodya tad anumodanāsahagataṁ puṇyakriyāvastu (T. a4) sarvasttvaiḥ sārdhaṁ sādhāraṇaṁ kṛtvānuttarāyāṁ samyaksaṁbodhau pariṇāmayaty anuttarayāḥ samyaksaṁbodher āhārakaṁ bhavatv iti. yat punar aparaṁ bodhisattvayā(N. a3)nasaṁprasthita evam (16... āha, tathā cittaṁ pariṇāmayati yair ārambaṇair vastubhis tac ci(T. a5)ttam utpannam, api nu tāni vastūni tāny ārambaṇāni tathopalabhyante[17] yathā taiḥ kulaputrair nimittīkṛtāni.[...16]

(16...16) N. omits.

17) T. yathopalabhyante.

རྗེས་སུ་ཡི་རང་བའི་ (b8) མཆོག། གཙོ་བོ།། དམ་པ་རབ་ཕུལ། གྱ་ནོམ་པ། བླ་ན་མེད་པ། གོང་ན་མེད་པ། མཉམ་པ་མེད་པ་དང་། མི་མཉམ་པ་དང་མཉམ་པས་རྗེས་སུ་ཡི་རང་བ་སྟེ། དེ་ལྟར་རྗེས་སུ་ཡི་རང་ནས་རྗེས་སུ་ཡི་རང་བ་དང་ལྡན་པའི་བསོད་ནམས་བྱ་བའི་ (99a1) ། དངོས་པོ་དེ་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་དང་ཐུན་མོང་དུ་བྱས་ཏེ། བླ་ན་མེད་པ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་ཏུ་སྒྲུབ་པར་གྱུར་ཅིག་ཅེས། བླ་ན་མེད་པ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་ཏུ་ཡོངས་སུ་བསྔོས་ན་ (a2) ། དེ་ལྟར་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་ཐེག་པ་ལ་ཡང་དག་པར་ཞུགས་པ་དེས། དེ་སྐད་དུ་སྨྲས་ཏེ་སེམས་ཀྱི་རྣམ་པ་དེ་ལྟ་བུས་ཡོངས་སུ་བསྔོས་ན། དམིགས་པ་གང་དང་། དངོས་པོ་གང་དག་གིས་སེམས་དེ་ལྟ་བུ་སྐྱེས་པར་གྱུར་པའི་དངོས་པོ་དེ་དག་དང་ (a3) དམིགས་པ་དེ་དག་རིགས་ཀྱི་བུ་དེ་དག་གིས་ཇི་ལྟར་མཚན་མར་བྱས་པ་དེ་བཞིན་དུ་དམིགས་པ་ཡོང་བ་ཡིན་ནམ།

願我以此善根。與一切有情同共引發無上菩提。如是所起隨喜迴向。於餘所起諸福業事。爲最爲勝。爲尊爲高。爲妙爲微妙。爲上爲無上無等無等等。於意云何。彌勒大士。彼菩薩摩訶薩。

རེ་རིར་ཡང་། སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་གྲངས་མེད་ཙམ་མེད་པ་ཡོངས་སུ་ (a8) མྱ་ངན་ལས་འདས་པར་གྱུར་པ་དེ་དག་དང་། སྟེང་གི་ཕྱོགས་ཀྱི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་གྲངས་མེད་ཙམ་མེད་དཔག་ཏུ་མེད་པ་དག་གི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་རེ་རིར་ཡང་། སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་གྲངས་མེད་ཙམ་མེད་པ་ཡོངས་སུ་ (98b1) མྱ་ངན་ལས་འདས་པར་གྱུར་པ་དེ་དག་

佛教文化研究

爾時具壽善現白彌勒菩薩摩訶薩言。大士。是菩薩摩訶薩隨喜迴向心。普緣十方無數無量無邊世界一一世界無數無量無邊諸佛已涅槃者。

[N. 484b5, T. 385b11, P. 98b1, Ch. 906c23]

teṣāṁ (N. b6) prathamacittotpādam upādā(T. b12)ya yāvad anuttarāṁ samyaksaṁbodhim abhisaṁbuddhānāṁ yāvad anupadhiśeṣe nirvāṇadhātau parinirvṛtānāṁ yāvat saddharmāntardhānānām[11], etasminn antare yat kiñcit kuśalamūlaṁ ṣa(N. b7)ṭpāramitāpratisaṁyuktaṁ, yac ca teṣāṁ śrāvakayā(T. b13)nasaṁprasthitānāṁ dānamayaṁ puṇyakriyāvastu, śīlamayaṁ puṇyakriyāvastu, [(12...] bhāvanāmayaṁ puṇyakriyāvastu, [...12)] yāni ca teṣāṁ śikṣāṇāṁ kuśalamūlāny anāsravāṇi, yāni ca teṣāṁ tathāgatānām [(13...] arhatāṁ [...13)] samyaksambuddhānāṁ (N. b8), śīlaskandhaḥ (T. 386a1) samādhiskandho prajñāskandho[14] vimuktiskandho[15] vimuktijñānadarśanaskandhaḥ,

11) N., T. saddharmāntarahāṇi. Ch. 法滅 .

(12...12)N. omits.

(13...13) N. omits.

14) N., T. omit. Tib. adds ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕུང་པོ་དང་། and Ch. adds 慧蘊 .

15) N. omits.

ཐུགས་དང་པོ་བསྐྱེད་པ་ནས། བླ་ན་མེད་པ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་ཏུ་མངོན་རྫོགས་པར་སངས་རྒྱས་པའི་བར་དང་། ཕུང་པོ་མ་ལུས་པའི་མྱ་ངན་ལས་འདས་པའི་དབྱིངས་སུ་ཡོངས་སུ་ (b2) མྱ་ངན་ལས་འདས་པའི་བར་གྱི་དམ་པའི་ཆོས་མ་ནུས་ཀྱི་བར་དུ་དགེ་བའི་རྩ་བ་ཥའ་ལར་ཏྲི་ཤ་བྱ་གང་ཕྱན་པ་གང་ཇི་སྲིད་ཡོད་པ་དང་། ཉན་ཐོས་ཀྱི་ཐེག་པ་ལ་ཡང་དག་པར་ཞུགས་པ་དེ་དག་གི་སྦྱིན་པ་ལས་བྱུང་བའི་བསོད་ནམས་བྱ་བའི་ (b3) དངོས་པོ་དང་། ཚུལ་ཁྲིམས་ལས་བྱུང་བའི་བསོད་ནམས་བྱ་བའི་དངོས་པོ་དང་། བསྒོམ་པ་ལས་བྱུང་བའི་བསོད་ནམས་བྱ་བའི་དངོས་པོ་དང་། སྟོན་པ་དེ་དག་གི་དགེ་བའི་ཆུ་བ་ཟག་པ་མེད་པ་དག་དང་། མི་སྟོན་པ་དེ་དག་གི་དགེ་བའི་ཆུ་བ་ཟག་པ་ (b4) མེད་པ་དག་དང་། དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་དགྲ་བཅོམ་པ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་དེ་དག་གི། ཚུལ་ཁྲིམས་ཀྱི་ཕུང་པོ་དང་། ཏིང་ངེ་འཛིན་གྱི་ཕུང་པོ་དང་། ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕུང་པོ་དང་། རྣམ་པར་གྲོལ་བའི་ཕུང་པོ་དང་། རྣམ་པར་གྲོལ་བའི་ཡེ་ཤེ་ (b5) གཟིགས་པའི་ཕུང་པོ་དང་།

從初發心至得無上正等菩提。如是展轉入無餘依般涅槃。後乃至法滅。於其中間所有六波羅蜜多相應善根。及餘無數無量無邊佛法相應善根。若彼異生弟子所有施性戒性修性三福業事。若彼聲聞弟子所有學無學無漏善根。若諸如來應正等覺所有戒蘊定蘊慧蘊解脫蘊解脫智見蘊。

[N. 484b8, T. 386a1, P. 98b5, Ch. 906c29]

yā ca hitaiṣitā, yā ca mahākaruṇā, ye cāsaṁkhyeyāprameyāś ca buddhadharmāḥ, yaś ca tair buddhair bhagavadbhir dharmo deśitaḥ, ye ca tasyāṁ dharmadeśanāyāṁ śikṣitvā srotaāpattiphalam a(N. b9)-

[N. 484a7, T. 385b4, P. 97b6, Ch. 906c20]

athāyuṣmān subhūtir maitreyaṁ bodhisattvaṁ mahāsa(T. b5)ttvam etad avocat: yat punar ayaṁ (N. a8) bodhisattvo mahāsattvo ye te pūrvasyāṁ diśy asaṁkhyeyāprameyāparimāṇeṣu lokadhātuṣv ekaikasmiṁ lokadhātāv asaṁkhyeyāprameyā buddhā bhagavantaḥ parinirvṛtāḥ, ye te dakṣiṇasyāṁ diśy asaṁkhye(T. b6)yāprameyā(N. a9)parimāṇeṣu lokadhātuṣv ekaikasmiṁ lokadhātāv asaṁkhyeyāprameyā buddhā bhagavantaḥ parinirvṛtāḥ, ye te paścimāyāṁ diśy asaṁkhyeyāprameyāparimāṇeṣu lokadhātuṣv ekaikasmiṁ lokadhātāv asaṁkhye(T. b7)yāprameyā (N. 484b1) buddhā bhagavantaḥ parinirvṛtāḥ, ye te uttarasyāṁ diśy asaṁkhyeyāprameyāparimāṇeṣu lokadhātuṣv ekaikasmiṁ lokadhātāv asaṁkhyeyāprameyā buddhā bhagavantaḥ parinirvṛtāḥ, ye te uttarapūrvasyāṁ diśy asaṁ(T. b8)khyeyāpra(N. b2)meyāparimāṇeṣu lokadhātuṣv ekaikasmiṁ lokadhātāv asaṁkhyeyāprameyā buddhā bhagavantaḥ parinirvṛtāḥ, ye te pūrvadakṣiṇasyāṁ diśy asaṁkhyeyāprameyāparimāṇeṣu lokadhātuṣv ekaikasmiṁ lokadhātāv asaṁkhye(T. b9)-yāpra(N. b3)meyā buddhā bhagavantaḥ parinirvṛtāḥ, ye te dakṣiṇapaścimāyāṁ diśy asaṁkhyeyāprameyāparimāṇeṣu lokadhātuṣv ekaikasmiṁ lokadhātāv asaṁkhyeyāprameyā buddhā bhagavantaḥ parinirvṛtāḥ, ye te paścimottara(N. b4)syāṁ (T. b10) diśy asaṁkhyeyāprameyāparimāṇeṣu lokadhātuṣv ekaikasmiṁ lokadhātāv asaṁkhyeyāprameyā buddhā bhagavantaḥ parinirvṛtāḥ, ye te adhastād diśy asaṁkhyeyāprameyāparimāṇeṣu lokadhātuṣv[9] ekaikasmiṁ (N. b5) lokadhātāv asaṁ(T. b11)khyeyāprameyā buddhā bhagavantaḥ parinirvṛtāḥ, ye te upariṣṭād diśy asaṁkhyeyāprameyāparimāṇeṣu lokadhātuṣv ekaikasmiṁ lokadhātāv asaṁkhyeyāprameyā[10] buddhā bhagavantaḥ parinirvṛtāḥ

9) N. dhātuṣv

10) N., T. asaṁkhyeyā.

དེ་ནས་ཚེ་དང་ལྡན་པ་རབ་འབྱོར་གྱིས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ་བྱམས་པ་ལ་འདི་ (b7) སྐད་ཅེས་སྨྲས་སོ། །དེ་ལྟར་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོས་ཤར་ཕྱོགས་ཀྱི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་གྲངས་མེད་ཚད་མེད་དཔག་ཏུ་མེད་པ་དག་གི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་རེ་རེར་ཡང་། སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་གྲངས་ (b8) མེད་ཚད་མེད་པ་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་འདས་པར་གྱུར་པ་དེ་དག་དང་། ལྷོ་ཕྱོགས་ཀྱི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་གྲངས་མེད་ཚད་མེད་དཔག་ཏུ་མེད་པ་དག་གི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་རེ་རེར་ཡང་། སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་གྲངས་མེད་ཚད་(98a1) མེད་པ་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་འདས་པར་གྱུར་པ་དེ་དག་དང་། ནུབ་ཕྱོགས་ཀྱི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་གྲངས་མེད་ཚད་མེད་དཔག་ཏུ་མེད་པ་དག་གི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་རེ་རེར་ཡང་། སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་གྲངས་མེད་ཚད་མེད་པ་ (a2) ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་འདས་པར་གྱུར་པ་དེ་དག་དང་། བྱང་ཕྱོགས་ཀྱི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་གྲངས་མེད་ཚད་མེད་དཔག་ཏུ་མེད་པ་དག་གི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་རེ་རེར་ཡང་། སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་གྲངས་མེད་ཚད་མེད་པ་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་ (a3) འདས་པར་གྱུར་པ་དེ་དག་དང་། བྱང་ཤར་གྱི་ཕྱོགས་མཚམས་ཀྱི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་གྲངས་མེད་ཚད་མེད་དཔག་ཏུ་མེད་པ་དག་གི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་རེ་རེར་ཡང་། སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་གྲངས་མེད་ཚད་མེད་པ་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་ (a4) འདས་པར་གྱུར་པ་དེ་དག་དང་། ཤར་ལྷོའི་ཕྱོགས་མཚམས་ཀྱི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་གྲངས་མེད་ཚད་མེད་དཔག་ཏུ་མེད་པ་དག་གི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་རེ་རེར་ཡང་། སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་གྲངས་མེད་ཚད་མེད་པ་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་ (a5) འདས་པར་གྱུར་པ་དེ་དག་དང་། ལྷོ་ནུབ་ཀྱི་ཕྱོགས་མཚམས་ཀྱི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་གྲངས་མེད་ཚད་མེད་དཔག་ཏུ་མེད་པ་དག་གི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་རེ་རེར་ཡང་། སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་གྲངས་མེད་ཚད་མེད་པ་ཡོངས་སུ་མྱ་ (a6) ངན་ལས་འདས་པར་གྱུར་པ་དེ་དག་དང་། ནུབ་བྱང་གི་ཕྱོགས་མཚམས་ཀྱི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་གྲངས་མེད་ཚད་མེད་དཔག་ཏུ་མེད་པ་དག་གི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་རེ་རེར་ཡང་། སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་གྲངས་མེད་ཚད་མེད་པ་ཡོངས་ (a7) སུ་མྱ་ངན་ལས་འདས་པར་གྱུར་པ་དེ་དག་དང་། འོག་གི་ཕྱོགས་ཀྱི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་གྲངས་མེད་ཚད་མེད་དཔག་ཏུ་མེད་པ་དག་གི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་

(c6) 若餘有情隨喜迴向諸福業事。若諸異生聲聞獨覺諸福業事。所謂施性戒性修性三福業事。(c8)(c12) 是菩薩摩訶薩所有隨喜迴向功德。於彼異生聲聞獨覺諸福業事。爲最爲勝。爲尊爲高。爲妙爲微妙。爲上爲無上無等無等等。(c15)

[N. 484a4, T. 385b1, P. 97a8, Ch. 906c15]

tat kasya hetoḥ? tathā hi śrāvakapratyekabuddhayānikānāṁ dānamayaṁ puṇyakriyāvastv[7] ātmadamanā (T. b2) yātmaśamanāyātmaparinirvāṇāya pratyupasthitaṁ smṛtyupasthānāni samyak-prahāṇā (N. a5) ny ṛddhipādā indriyāni balāni bodhyaṅgāny āryāṣṭāṅgamārgāś catvāri dhyānāni catvāry apramāṇāni catasra ārūpyasamāpattayaś catvā (T. b3) ry āryasatyāni śūnyatānimittāpraṇihita-vimokṣamu (N. a6) khāni navānupūrvavihārasamāpattayaś catasraḥ pratisaṁvido yatrābhijñā ātmadamanāyātmaparinirvāṇāya bhavanti.

7) N., T. -vastuḥ.

དེ་ཅིའི་ཕྱིར་ཞེ་ན། འདི་ལྟར་ཉན་ཐོས་དང་། རང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཐེག་པ་པ་རྣམས་ཀྱི་སྦྱིན་པ་ལས་བྱུང་བའི་བསོད་ནམས་བྱ་བའི་དངོས་པོ་དང་། རྩལ་ཁྲིམས་ལས་བྱུང་བ་དང་། བསྒོམ(97b1)པ་ལས་བྱུང་བའི་བསོད་ནམས་བྱ་བའི་དངོས་པོ་ནི། བདག་གཏུལ་བ་དང་། བདག་ཞི་བར་བྱ་བ་དང་། བདག་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་བཟློག་བའི་ཕྱིར་ཉེ་བར་གནས་པ་སྟེ། དྲན་པ་ཉེ་བར་གཞག་པ་རྣམས་དང་། ཡང་དག་པར་སྤོང(b2)བ་རྣམས་དང་། རྫུ་འཕྲུལ་གྱི་རྐང་པ་རྣམས་དང་། དབང་པོ་རྣམས་དང་། སྟོབས་རྣམས་དང་། བྱང་རྩྭ་ཀྱི་ཡན་ལག་རྣམས་དང་། འཕགས་པའི་ལམ་ཡན་ལག་བརྒྱད་པ་དང་། བསམ་གཏན་བཞི་དང་། ཚད་མེད་པ་བཞི་དང་། (b3) གཟུགས་མེད་པའི་སྙོམས་པར་འཇུག་པ་བཞི་དང་། འཕགས་པའི་བདེན་པ་བཞི་དང་། ཏིང་ངེ་འཛིན་ཡན་ལག་ཡན་ལག་ཏུ་ཡོད་ཅིང་། མཚན་མ་མེད་པ་དང་། སྨོན་པ་མེད་པ་དང་། ཏིང་ངེ་འཛིན་ཡན་ལག་ཏུ་ཡོད་ཅིང་། མཐར་གྱིས་གནས་པའི་ (b4) སྒོམས་པར་འཇུག་པ་དགུ་དང་། ཝོ་ཥོ་ཡང་དག་པར་རིག་པ་བཞི་དང་། མངོན་པར་ཤེས་པ་བྱུག་དག་ཀྱང་།

(c15) 何以故。大德。以諸異生修福業事。但爲令己自在安樂聲聞獨覺修福業事。爲自調伏。爲自寂靜。爲自涅槃。菩薩摩訶薩所有隨喜迴向功德。普爲一切有情調伏寂靜般涅槃故 (c19) (c8) 若四念住四正斷四神足五根五力七等覺支八聖道支。四靜慮四無量四無色定。四聖諦。八解脫八勝處九次第定十遍處。空無相無願解脫門。四無礙解。六神通等。諸福業事。(c12)

[N. 484a6, T. 385b3, P. 97b4, Ch. omits.]

bodhisattvaḥ punaḥ sarvasattvānāṁ (T. b4) damanāya śamanāya parinirvāṇāyānumodanā (N. a7)-sahagataṁ puṇyakriyāvastu[8] sarvasattvaiḥ sārdhaṁ sādhāraṇaṁ kṛtvānuttarāyai samyaksaṁbodhaye pariṇāmayaty anupalambhayogena.

8) N., T. -vastuḥ.

བདག་གཏུལ་བ་དང་། བདག་ཞི་བར་བྱ་བ་དང་། བདག་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་བཟློག་བའི་ཕྱིར་ཉེ་བར་གནས་པར་ཟད་ (b5) ཀྱི་ བྱང་རྩྭ་ས་ཐམས་བདག་ཉིད་ཐམས་ཅན་ཐམས་ཅད་གཏུལ་བ་དང་། ཞི་བར་བྱ་བ་དང་། ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་བཟློག་བའི་ཕྱིར་ཟླས་སུ་ཡི་རང་བ་དང་ལྡན་པའི་བསོད་ནམས་བྱ་བའི་དངོས་པོ་ཐམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ (b6) དང་ཐུན་མོང་དུ་བྱས་ཤིང་། མི་དམིགས་པའི་རྩལ་གྱིས་བླུན་མེད་པ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་བྱང་རྩྭ་ཏུ་ཡོངས་སུ་བསྔོ་བོ།

2．校訂テキストとチベット語訳・漢訳対照

[N. 483b8, T. 385a10, P. 97a2, Ch. 906c2]

atha kha(N. b9)(T. a11)lu maitreyo bodhisattvo mahāsattvaḥ subhūtiṁ sthaviram āmantrayata: yad bhadanta subhūte bodhisattvasya mahāsattvasyānumodanāsahagataṁ puṇyakriyāvastu[1] sarvasattvaiḥ sārdhaṁ sādhā(N. 484a1)raṇaṁ kṛtvānutta(T. a12)rāyāṁ samyaksaṁbodhau pariṇāmayati, tac cānupalambhayogena.

1) N., T. -vastuḥ.

དེ་ནས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ་བྱམས་པས་གནས་བརྟན་རབ་འབྱོར་ལ་སྨྲས་པ། བཙུན་པ་རབ་འབྱོར་(a3)བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོའི་རྗེས་སུ་ཡིད་རང་བ་དང་ལྡན་པའི་བསོད་ནམས་བྱ་བའི་དངོས་པོ་གང་ཡིན་པ་དང་། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ་བསོད་ནམས་བྱ་བའི་དངོས་པོ་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་དང་(a4)ཐུན་མོང་དུ་བྱས་ཏེ། དེ་མི་དམིགས་པའི་ཚུལ་གྱིས་བླ་ན་མེད་པ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་ཏུ་ཡོངས་སུ་བསྔོ་བ་གང་ཡིན་པ་དང་།

爾時彌勒菩薩摩訶薩白上座善現言。大德。若菩薩摩訶薩於一切有情所有功德。隨喜俱行諸福業事。若菩薩摩訶薩以此福業事。與一切有情同共迴向阿耨多羅三藐三菩提。以無所得爲方便故。

[N. 484a1, T. 385a12, P. 97a4, Ch. 906c6]

yac ca sarvasattvānām anumodanāsahagataṁ puṇyakriyāvastu[2] śrāvakayānikānāṁ pratyekabuddhayānikānāṁ ca dānamayaṁ puṇyakriyā(N. a2)vastu[3] śīlamayaṁ puṇya(T. a13)kriyāvastu[4] [(5...] bhāvanāmayaṁ puṇyakriyāvastv[6) ...5)] idam eva tato bodhisattvasya mahāsattvasyānumodanāsahagataṁ puṇyakriyāvastu sarvasattvaiḥ sārdhaṁ sādhāraṇaṁ kṛtvānuttarāyai samyaksaṁbodhaye pari(N. a3)ṇāmitam agram ākhyāyate jyeṣṭham ākhyāyate śreṣṭham ākhyāyate vara(T. 385b1)m ākhyāyate pravaram ākhyāyate praṇītam ākhyāyate anuttamam ākhyāyate niruttaram ākhyāyate asamam ākhyāyate ’(N. a4)samasamam ākhyāyate.

2) 3) 4) N., T. -vastuḥ.

(5...5) T. omits.

6) N. -vastuḥ.

སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་རྗེས་སུ་ཡིད་རང་བ་དང་ལྡན་པའི་བསོད་ནམས་བྱ་བའི་དངོས་པོ་གང་(a5)ཡིན་པ་དང་། ཉན་ཐོས་ཀྱི་ཐེག་པ་པ་རྣམས་དང་། རང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཐེག་པ་པ་རྣམས་ཀྱི་སྦྱིན་པ་ལས་བྱུང་བའི་བསོད་ནམས་བྱ་བའི་དངོས་པོ་གང་ཡིན་པ་དང་། ཚུལ་ཁྲིམས་ལས་བྱུང་བ་དང་། སྒོམ་པ་ལས་བྱུང་བའི་བསོད་ནམས་བྱ་བའི་དངོས་(a6)པོ་གང་ཡིན་པ་དག་ལས། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོའི་རྗེས་སུ་ཡིད་(P. ཡི་)རང་བ་དང་ལྡན་པའི་བསོད་ནམས་བྱ་བའི་དངོས་པོ་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་དང་ཐུན་མོང་དུ་བྱས་ཏེ། བླ་ན་མེད་པ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་བྱང་(a7)ཆུབ་ཏུ་ཡོངས་སུ་བསྔོས་པ་འདི་ཉིད་རབ་ཅེས་བྱའོ། །དམ་པ་ཞེས་བྱའོ། །གཙོ་བོ་ཞེས་བྱའོ། །མཆོག་ཅེས་བྱའོ། །ཕུལ་ཞེས་བྱའོ། །གྱ་ནོམ་པ་ཞེས་བྱའོ། །བླ་ན་མེད་པ་ཞེས་བྱའོ། །གོང་ན་མེད་པ་ཞེས་བྱའོ། །མཉམ་པ་མེད་པ་ཞེས་(a8)བྱའོ། །མི་མཉམ་པ་དང་མཉམ་པ་ཞེས་བྱའོ། །

Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā II-5
冒頭の校訂テキストと蔵漢訳対照

佐　藤　堅　正

1．はじめに

Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā（十万頌般若波羅蜜多経）の校訂テキストは，1902 年から 1914 年にかけて，P. Ghoṣa が初めの約四分の一（第一部と，第二部の初めの部分）を出版した．それからおよそ百年後の 2009 年から 2014 年にかけて，T. Kimura（木村高尉）が第二部を五分冊（II-1~ 5）にして校訂出版する計画を進めたが，第四分冊 II-4 まで出版されたところで中断し，惜しくも未完成のままになっている．本稿では，第五分冊 II-5 として予定されていた部分の冒頭の梵文校訂テキストと，北京版のチベット語訳，及び，玄奘訳『大般若波羅蜜多経』初会の対応部分を対照する．

梵文写本

Kimura は校訂にあたって三本の梵文写本を使用している．

東京大学写本．No. 383（略号 T.）

京都大学写本．No. 103 (E291)（略号 K.）

高岡コレクション写本．PH 2-2 2（略号 N.）

K. がまだ手に入っていないので，本校訂には T. と N. を用いた．T. は，東京大学東洋文化研究所の「東京大学総合図書館所蔵 南アジア・サンスクリット語 写本データベース」を使用した．（http://utlsktms.ioc.u-tokyo.ac.jp）N. は大正大学附属図書館の所蔵するマイクロフィルムから紙に印刷して使用した．

チベット語訳

北京版：ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་སྟོང་ཕྲག་བཅུ་པ། Vol. 14, pp. 215-1-2 ～ 215-5-4 (ཀྱ 97a2 ～ 99a4)（略号 P.）

漢訳：『大般若波羅蜜多経』巻一六八の末尾，隨喜迴向品第三十一之一（大正 5, 906c~907a）（略号 Ch.）