

# 記主禪師研究所紀要

第4号

大本山光明寺記主禪師研究所

# 記主禪師研究所紀要 第四号

## 目次

### 研究論文

- 當麻曼陀羅および縁起の旨意形態―近世にいたる伝授形態―……………神居文彰……………(一)
- 『決答末代念仏授手印疑問抄』 訳注(二)……………柴田泰山……………(七)
- 良忠著作における曇鸞『往生論註』の引用について……………大橋雄人……………(九)
- 埼玉県鴻巣市勝願寺蔵阿弥陀廿五菩薩来迎図について……………西川真理子……………(二〇)
- 研究ノート
- 天照山光明寺蔵『十夜略縁起』について―先行研究と関連する資料の整理を中心に―……………杉浦尋徳……………(二四)

### 研究史料

- 天照山光明寺蔵『十夜略縁起』影印・翻刻……………記主禪師研究所……………(二五)
- 令和二年度 記主禪師研究所 彙報…………………………(二八)
- 大本山光明寺記主禪師研究所 規則…………………………(二六)
- 令和二年度 記主禪師研究所 賛助会員名簿…………………………(二七)
- 大本山光明寺記主禪師研究所 所員等一覧…………………………(二九)
- 所長就任挨拶
- 編集後記、執筆者紹介



# 當麻曼陀羅および縁起の旨意形態

## —近世にいたる伝授形態—

平等院ミュージアム鳳翔館館長 神居文彰

### 梗概

當麻曼陀羅伝授・伝承には、来歴過程で棄却されたものがある。伝承には曼陀羅(本体)・縁起・行儀(絵解きや開陳も含む)という三点が必要なのである。

一連の當麻曼陀羅模写品および縁起、縁起絵の研究は美学、書誌学、史学系をはじめ枚挙にいとまがない。<sup>(1)</sup>しかし、個別のそれらは、當麻の根本曼陀羅以外、他所からの伝来したものもしくは創製されたものであり、各論考は近世以降浄土系各寺院を中心に納入された基礎的指標について言及されたもの、すなわちどのように希求・活用されようとしたかの宗教的叙述は少なく、個別に伝世された対象調査となっている。

大画面の當麻曼陀羅の活用には、視覚的没入が指摘される。「浄土」である。

モチーフは、女性・臨終がテーマとしてあげられる。それらは、賜与されるものとして近世ではそれぞれの所有者の宗教系列の中で深化される。しかし、絵解きを含め受動的な側面とは別に、なぜ浄土風景を希求し表現し得たのかを自身の視座に立脚する際、そこに縁起が必要とされる。

すなわち、伝承のためには冒頭の三つの柱が一体となって伝存するのである。

西山派では、曼陀羅相承として伝法化されるが、近世では縁起自体を重視しなくなる。鎮西系ではむしろ証空感

得の手相を廃することなどが義山『當麻曼陀羅述獎記』により意図的に未記載であったことから推察される。

真宗系での写本は、鎮西、西山、真言的要素等とられなく活用する傾向がある。

それらは、當麻曼陀羅取得(創生)、伝授、伝承過程でそれぞれの宗旨なりの旨意において取捨選択されて現在に至るのである。

本稿では、平等院塔頭浄土院(以下資料は、浄閣藏(本)とする)に所蔵される當麻曼陀羅関係の肉筆史料を中心に紹介し、その輪郭の一端を文化史宗教学的に提示したい。

## Abstract

There is a lot of research on the Taima Mandala. However, there are few studies on them from the religious aspect.

It is pointed out that the use of the Taima Mandala on the large screen is visually immersive.

It is "Pure Land sukhāvātī". It appears in front of us.

Motif is female and dying.

Engi is needed to consider it independently rather than passively. Taima Mandala, Engi and behaviour are needed.

In this article, I would like to introduce mainly the historical materials related to Taima Mandala held in Byodo-in Temple, and present a part of the outline.

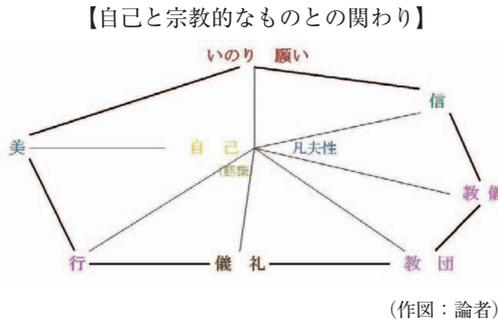
## 一 當麻曼陀羅からみた宗教的連続性

鎌倉光明寺には、延宝三年に奇進を受けた一三世紀国宝當麻曼陀羅縁起絵巻二巻が伝来するほか作風の異なる種々の浄土教絵画が伝わり、重文である一三世紀當麻曼陀羅図一幅が伝来する。両者の納入関係は不明であるが、

一三世紀から一四世紀各地で模写された曼陀羅の一幅であり、八分一として取り扱いが容易な大きさであるが、掛幅として充分絵解き等は可能である。

浄土教寺院として光明寺での當麻曼陀羅の施入はのぞまれたであろうが、実際どのように活用されたかは不明である。當麻曼陀羅は、絵画として浄土の世界を表現し、圧倒的な説得力をもつ。周縁にはそのための因子が同じく絵画として表現されている。しかし、曼陀羅実在としての縁起は曼陀羅からは窺うことが出来ない。そこには施入の瑞験より當麻曼陀羅存在の縁起が重畳となる事は間違い無い。当然、曼荼羅下縁説相では中将姫の縁起に力点が置かれる。

自己が救済を求める宗教との関わりを図示すると左記の様になる。



美は、醜や畏怖の表現としてもよい。表現されたものという自己の外側からの関わりと自己の美意識は共鳴する。浄土の光景は自己の凡夫性の認識とともに目的としても機能する。

しかし、人師によって創造されたものである以上、たとえ人以外の化身であったとしても材料も仕様も人間の技手となる。そこで、その真正性を見出すことを創造された背景や成立を解き明かし自己と並行して歩む人間を確認することにより感情移入が容易となる。

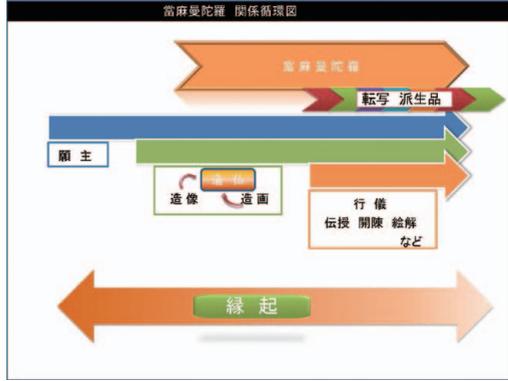
なぜその世界を求めるのか、現前に開示されているものはどのような心情で創成され得たのか、その過程で希求されたものは何だったのか。なぜ存在するのか、なぜそこに行きたいのか、この身ではそこにしか行きようがない。そこに行くには迎えがあるという。それが目の前にあるのである。織りあげられた女性の職能によって誕生した世界が広がるという裏付けもある。

浄土の教説の説得力には、共感を伴うために間違いない縁起が必要なのである。

願主が造仏を求め、実際に自己と工人でそれを実現する。そしてその活用が始まる。縁起はその全てに関わり転写品、派生品全てに関係する。絵画に直面するたびに中将姫など像仏者を偲ぶことになる感情からは、願主も全ての段階に関わると云える。

左記の図にある像造造画には御衣木、御衣裂を平安末ころから伴い転写・派生品には製作時から儀礼を伴うことになる。

【當麻曼陀羅及び縁起と願主・像造・行儀との関係】



(作図：論者)

天賦の何かを有した超人でない女性がただ渴仰のみから浄土を現世に人の五境から現出させ現在まで継続させ得ていることから、口業は全てに与るという前提で文化との関係図を左記に示す。宗教を文化とするにはいささか抵抗もあるが、表現され得たものは間違いなく文化でもある。<sup>③</sup>

現在、Covid-19 禍において世界では物理的ディスタンスが求められているが、絵画との空間的遭逢や縁起の動的対応においては接近接触を要す。<sup>④</sup> 八分一、四分一であっても当初の巨大掛け軸を想像させる教導を行い物理的空間を必要とする。<sup>⑤</sup>

【文化における精神性、身体性、動作性への要素】



(作図：論者 / 本図のみPowerPoint2010 テンプレート活用)

文化を構成するものとしてモノと身体と精神があり、そこに媒体として動作が必要になる。一方だけを抽出し文化や文化財とすると、成立の肇基が不鮮明となる。作図ではあえて、すでにあるものとしての文化遺産が社会を構成する一部として左端に設置し、継承をOCR、SDGsとした。

対象をすでに存在するものとして、そこに対応する人の精神性・身体性(言葉も含む)・動作性が必要となる。発願↓創造↓継承とそれを貫く意志であり、それは往々にして継承過程で変容するが、継承され続けた物品には意味と責務が加重されて残り続けるのである。

佐伯英里子氏は、「これを単なる「民衆教化の手段、宣伝布教の道具」として製作されたとは考え難い」と光明

寺蔵當麻曼陀羅縁起絵について述べられて<sup>6</sup>いるが、自身の求法のためと感得の沸き上がる表現ということであれば共感できるが、美しい描画であり高価な素材であるから単に教化だけの目的では無いとするのは飛躍しすぎと思われる。

軸物であればそれだけで経年変化も避けられず、度重なる時代毎に材料も異なる修理も施されているであろうし、後に三節で述べる物品のように保存過程での水濡や湿気を含んだこともあるであろう。モノは傷むという前提であり傷んでいるから教化用具と直結することは危険であるが、逆に修復を繰り返し美麗であるからといって高貴なる者が自身のために作成させた結論づけることも出来ない。

まず縁起を感得創造する主体(段階)が必要であり、描画する画師が必要となり、それを巻物に仕立てる技手が介在し、それを所持継承するものが必要なのである。仏を描く際の御衣裂に近い清浄な儀も必要となるなどそれぞれの段階で自己以外の介在が必要となる。画かれたものの開陳、披閲も行われるであろうし、ここでは、当初創造された際の理由と画かれた内容からそれに潜行する(本稿の場合當麻曼陀羅本体の)意味に併結する。

そもそも対象の存在自体が宗教的なものである場合、それ自体が救済となる。浄土教の場合、その同信同行が重要となり、「俱会一処」など浄土での再開を期し結縁を随喜する。描画自体が仏道となり絵画の存在自体が結縁仏道となるのが教導されているのであり(現光明寺蔵品の)當麻寺奉納後の有り様は期待されながらの結縁であり活用が前提となっている。

## 二 援用資料

考察の史料は、依学のためではなく宗教的情緒を伴うものとして扱い、現在の各宗派での伝法伝目内容の解説には言及しない。

援用は宇治市平等院および塔頭の浄土院(分類上、淨閣本と呼称する)肉筆史料、龍谷大学蔵一四世紀の當麻曼陀

羅、個人蔵近來古画拔模集物(旧住吉家蔵)、淨閣蔵写本及び版本(左記二重括弧)とし、極力カラー画像を中心に紹介するものとする。

以下、本稿の一次資料一覧を示す。

一四C 當麻曼陀羅 一幅 龍谷大学蔵

一七C 當麻曼陀羅 一幅 淨閣蔵

一八C 近來古画拔模集物 一卷(旧住吉家蔵本) 該当部 個人蔵

一九C 當麻曼陀羅縁起絵 一卷 卷込紙一紙 淨閣蔵

天保六年 當麻曼陀羅伝授衿式 淨閣蔵

安政三年 『當麻曼陀羅縁記』 二卷 教信 淨閣蔵

元禄六年 『當麻曼陀羅述獎記』 四卷 義山 淨閣蔵

天和以降 『女人往生章 洞空ノ當麻曼荼羅搜玄疏聴書 立禪』 合本 淨閣蔵

安政五年 『當麻曼荼羅 供式 八講』 (當麻曼陀羅供勧誘記を含む) 方空編 淨閣蔵

なお、タイマは當麻、根本曼荼羅を護持する當麻寺が曼陀羅が正しいと表明していることを尊重し、マンダラは曼陀羅で表記を統一する。なお、刊本においては原本通りとする。また、論文の趣旨上、原本の固有名詞とは異なるが、あえて縁起と縁起絵を使いわけたい。

### 三 龍谷大学蔵 當麻曼陀羅

令和元(二〇一九)年十一月五日龍谷大学蔵(龍谷大学ミュージアム所管)當麻曼陀羅一幅の熟覽調査機会から画像紹介の了承を得た。

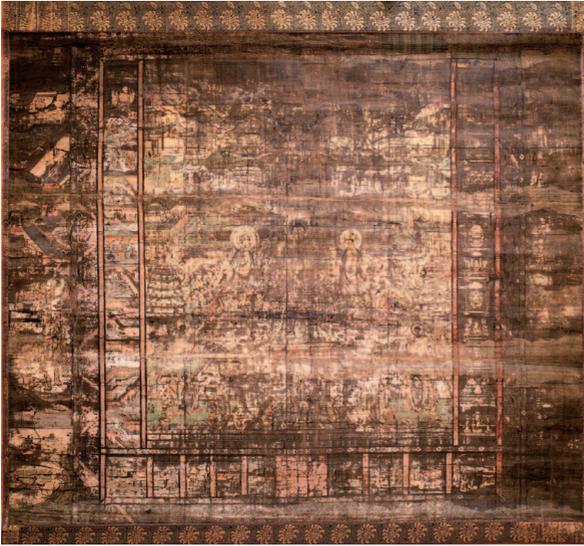
本曼陀羅は、八分一の當麻曼陀羅を中心に両端に縁起絵を图示する浄土変相と縁起が一体となった他に伝存類例のないものである。

龍谷大学石川知彦氏の赤外線写真によると當麻寺二幅本縁起絵からの由来が指摘される。

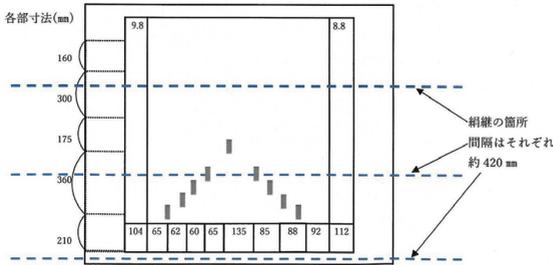
画絹が縦に五枚継がれるが、当初より一体画とした意匠であり、八分一という二間一三間四方の堂宇には縁起を効果的に教導できる聖画といえる。

背裏の銘は郡山の細工人の名称ということで、早い時期から南都で活用され、いずれかの時期で最も初期の當

麻曼陀羅転写本が伝来する禅林寺に近世施入されたものである。



130.0 cm × 152.0 cm



背裏部分



層塔

大臣

三重等

堂伽藍  
壁楼

聖衆

S字の来迎

姫は右下を向く

尼僧  
女御  
姫

機織  
姫

右縁



山水か

四天王

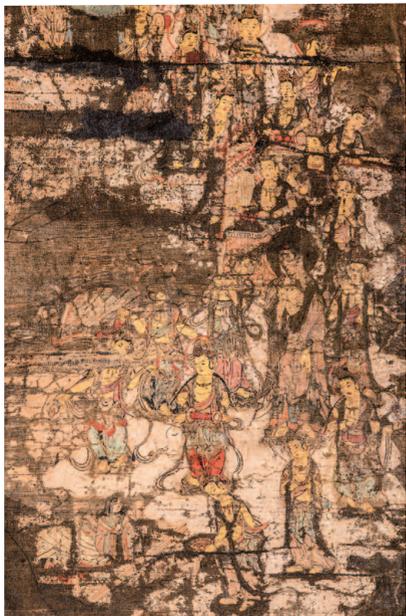
門

山水か

山水か

左縁

(剥落が激しいため中央の縁観経  
図相部分も掲載する)

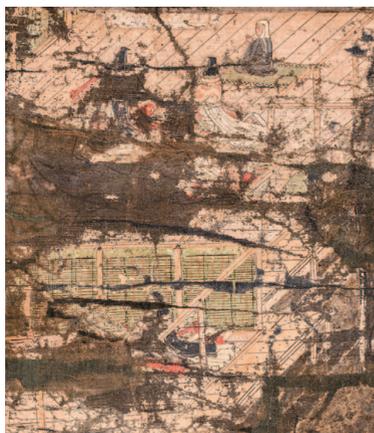


来迎部分拡大

金の使用を抑え、濃彩で画面を構成する。中央に拡がる変相部分と文字を効果的に印象づける。



中央下文字部分



下から上への異時同図で機織りから曼荼羅を拝む場面へと移る。

本図に直面すると、八分一の大さき以上の場合、当麻曼陀羅の周縁にさらに縁起絵が付属すると額縁効果が希薄となり構図全体が散漫となるように感じた。おそらく、縁起絵が一体となった造画が進まなかった理由がそこにあるのではないだろうか。さらに、縁起の進行が右上から逆しの字で進行するなか、それに角逐するかのよう<sup>8</sup>にS字で上方から来迎が表現され、視覚的理解に一瞬のフリクションが発生する。

画面向かって中から左下に掛けての来迎描画は、当麻曼陀羅の下部に対応する。光明寺蔵縁起絵でも示される「南のへりには序文をあらはし、北のへりには三昧正受のむねをのべ、中台には四十八願の浄土の相をととのへ、下方には上中下品の来迎の儀をつくせり」という善導以来の曼陀羅深義の構図として同時期受容されていたことが分かる。

#### 四 浄閣蔵一七C 当麻曼陀羅 絹本着色 一幅 縦三〇一，〇cm × 横二二一，〇cm

貞享本を基とした四分一曼陀羅であるが、貞享本当初の皆金色の姿で諸尊が描かれる。貞享本が延享二(一七四五)年に肉色身に改めらる以前の姿で、精確な転写は貞享本制作時の下絵類を利用できた結果と指摘される<sup>8</sup>。裏箔や裏彩色の存在が確認される。



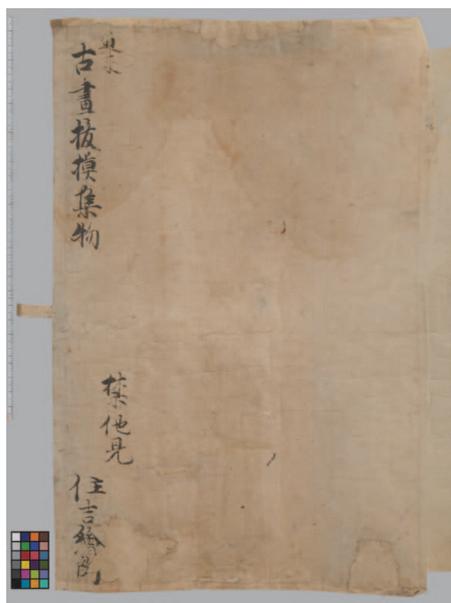
転写本は、近世浄土系寺院で好んで求められたはずであり、あわせて縁起類の伝授もあったはずである。

## 五 近来古画拔模集物 一卷

住吉内記(弘貫)が集輯した古絵巻の臨模集で安政二年ころ原本が成立している。

一卷五二枚、卷子判。縦三三、五cm×横二五、一〇cm、一〇行一七八字、薄葉の雁皮紙を繋ぎあわせている。淡彩もしくは白描である。

共紙の表紙には「近来 古画拔模集物 禁他圈 住吉□□(内記カ)」の墨書外題がある。



住吉内記(弘貫)は、幕末の幕府画所に従し文久三年七月七一歳で没している。

落款から弘貫自筆のほか、冷泉為恭、定雅、定真、定実、尚章、貫雄、広賢が認めれ、定雅以下は、住吉家の門人と推察される。

一一種の古画が臨模されそれぞれ序次、注記等を附している。

巻頭に「住之江文庫」の黒印が押されている。住之江文庫は、元々寛文二（一六六二）年に土佐派から独立した江戸やまと絵師住吉家に伝来の文書・典籍に捺された朱文方印で住吉派の絵師の模本や伝来の古典籍などに捺されていた。

その七番目二五紙〜三三二紙に掛けて當麻曼陀羅縁起絵の臨模が残る。

序次に「是ら當摩（ママ）寺中将姫行状式幅」とあり臨模の最後に

「源慶

良賀筆也

大和国當麻念仏佛院什物

中條姫行状図絵 二幅

嘉永元戊申三月日 乞て

得誉乗阿於同院定真拔写之

地絹 絵表具蓮華同筆ト相見へ候」とある。

六行目の頭四字は人名（僧名）のようであるが、不明である。

吳郡  
中將  
收  
滿













甲州身延大本方十回

深川寺心守国大

源慶  
良賀筆也

又和玉出庵念佛院外物  
中條振引松園後二幅

永永之 甲申年三月廿七

湯野 宗阿 移同院 宣惠 祐臣 之

地 備 餘 嘉 吳 蓮 華 阿 智 十 年 又 一



光明寺本ではなく、當麻寺掛幅本二巻からの主要部分の抜き写しであることが分かるが、彩色の施し方など、紙片によりかなりの差異があり、複数の作者の技手によるものか筆修練を変化させているのか興味深い。三〇紙などは、横に長い紙を原本左幅のすやり霞に区切られた右下部分を抜き写して著色している。

こうした縁起類の模写製作は、本巻のように未だ知られていない史料が数多く存在していたであろうと推察される。

論者は、中之島香雪美術館の特別展示で、朝日新聞創始者である村山龍平氏の『古書画仮目録』に「四六一 當麻縁起残缺 一幅」という記録が残されていることを偶然開かれていた頁で知り、現在照会中である。

## 六 浄閣藏 一九C 當麻曼陀羅縁起絵

光明寺本「當麻曼陀羅縁起絵(巻)」の模本について河原由雄氏が東京国立博物館蔵本、當麻寺奥院蔵本、M氏本という三種の模本を紹介しその構成から光明寺本改装の問題や模写過程の異動などの緒言を行い、近年ではこれら三本に加え光明寺記主研究所の大谷慈通氏<sup>9)</sup>により訥言模写(光明寺蔵)を加えた比較研究など急速に光明寺本模写の研究が進んできている。

おそらく當麻曼陀羅縁起の懇望は、縁起絵という形で結実し、特に近世においては縁起絵製作自体が結縁となると同時に絵師にとっては作画修練となつていったはずである。

縁起は女性の物語でありながら、山水、建物、工作物、織機、男女人物、動物、仏菩薩、画中画など多くの要素に富んでいる。

平等院・浄閣藏の當麻曼陀羅縁起絵は、光明寺本の上下巻の詞書きを抜いて画図だけを模写したものである。

現在は、上下巻が逆に下巻が巻頭に表装されているが、上巻は、訥言本と異なる模写範囲である。一部色名の注記等もあり、その意味で訥言本を含み現在確認される四本の模本のうちM氏本に近いものであるが、筆の走りは浄

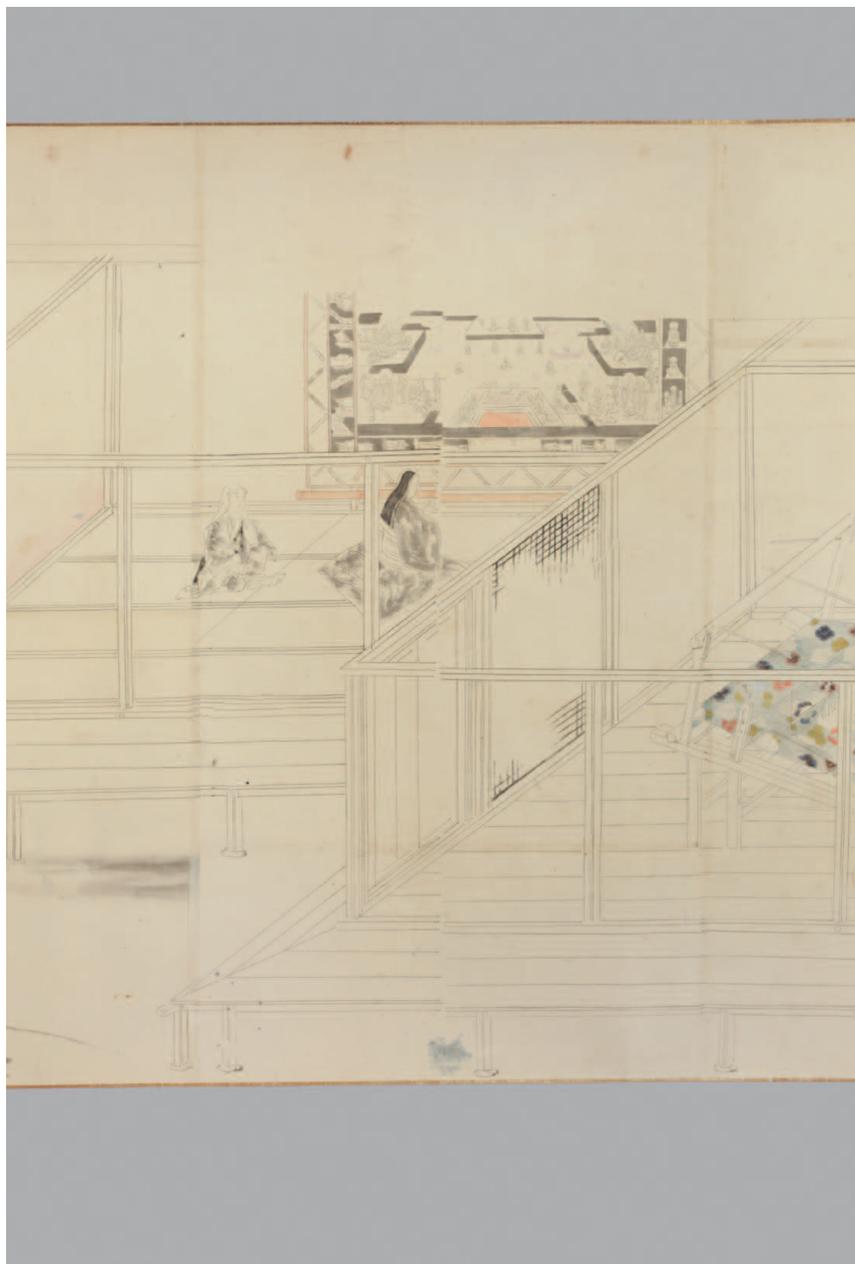
摺本の方が軽やかで正確である。

紗漉楮紙にはじめに下巻模写が縦五〇・七cm 二一〇・九cm幅の紙本一〇紙、蓮台をもつ来迎菩薩の場面のみ幅三九・四cmの紙本一紙、三七・九cm、二一・六cm、三七・八cm×三紙が続く。

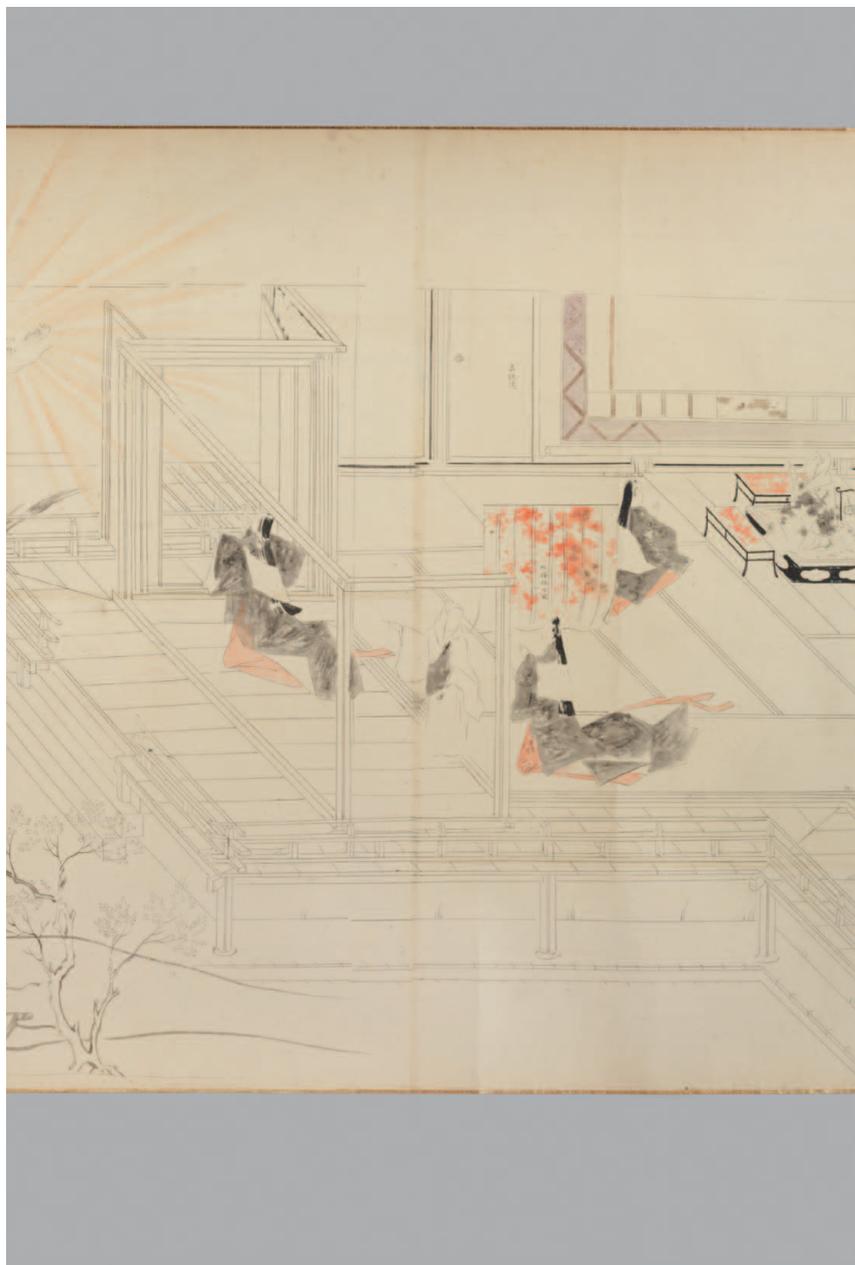
その後、縦三八・六cmと本紙を上下を切り下げた紙本に変わり、この部分から上巻部分が始まり、一九・八cm幅一紙、二六・八cm幅七紙が継がれ、総幅六八九・八cmとなる（重なりがあるため全長と差異が発生する）。









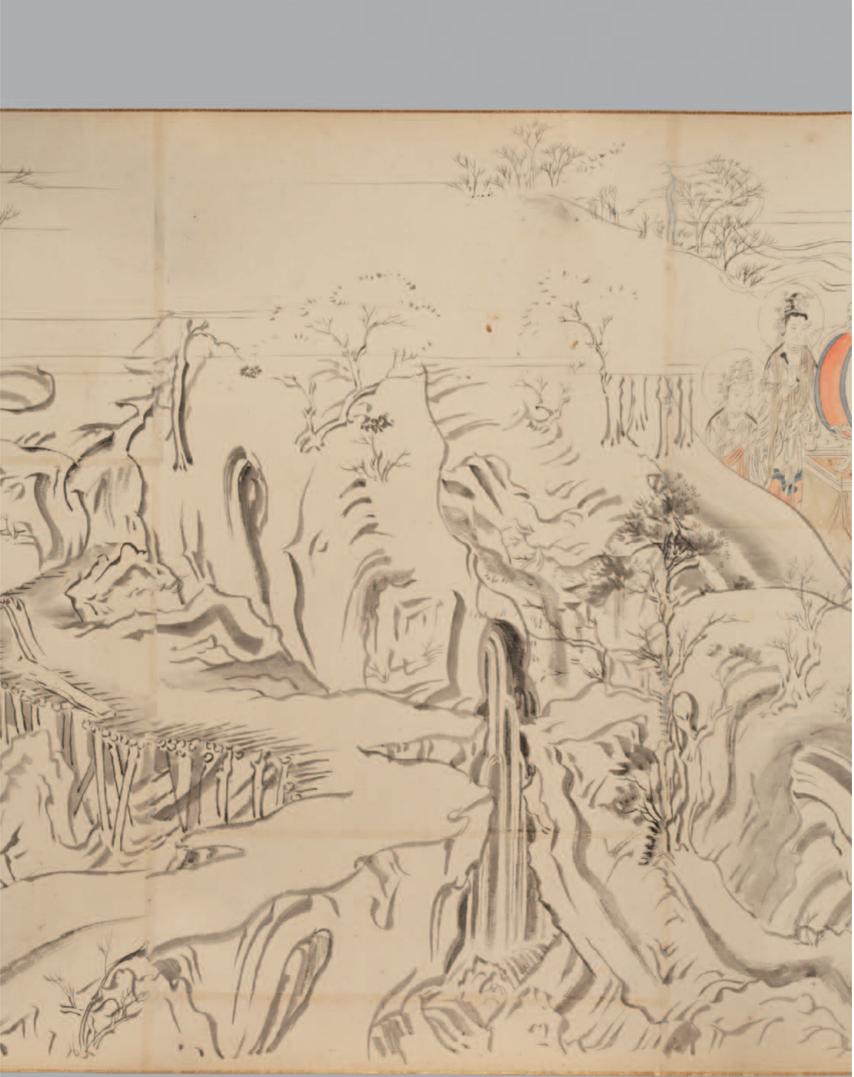




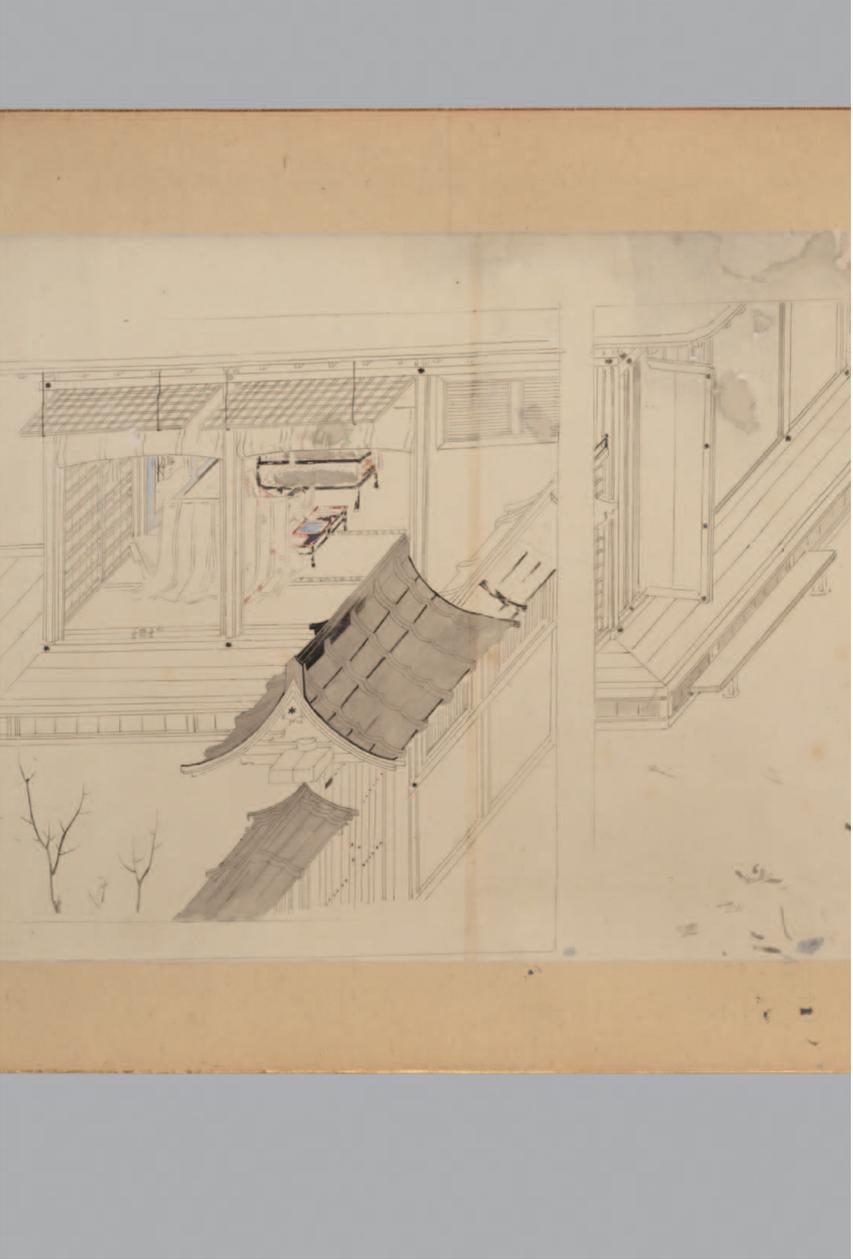


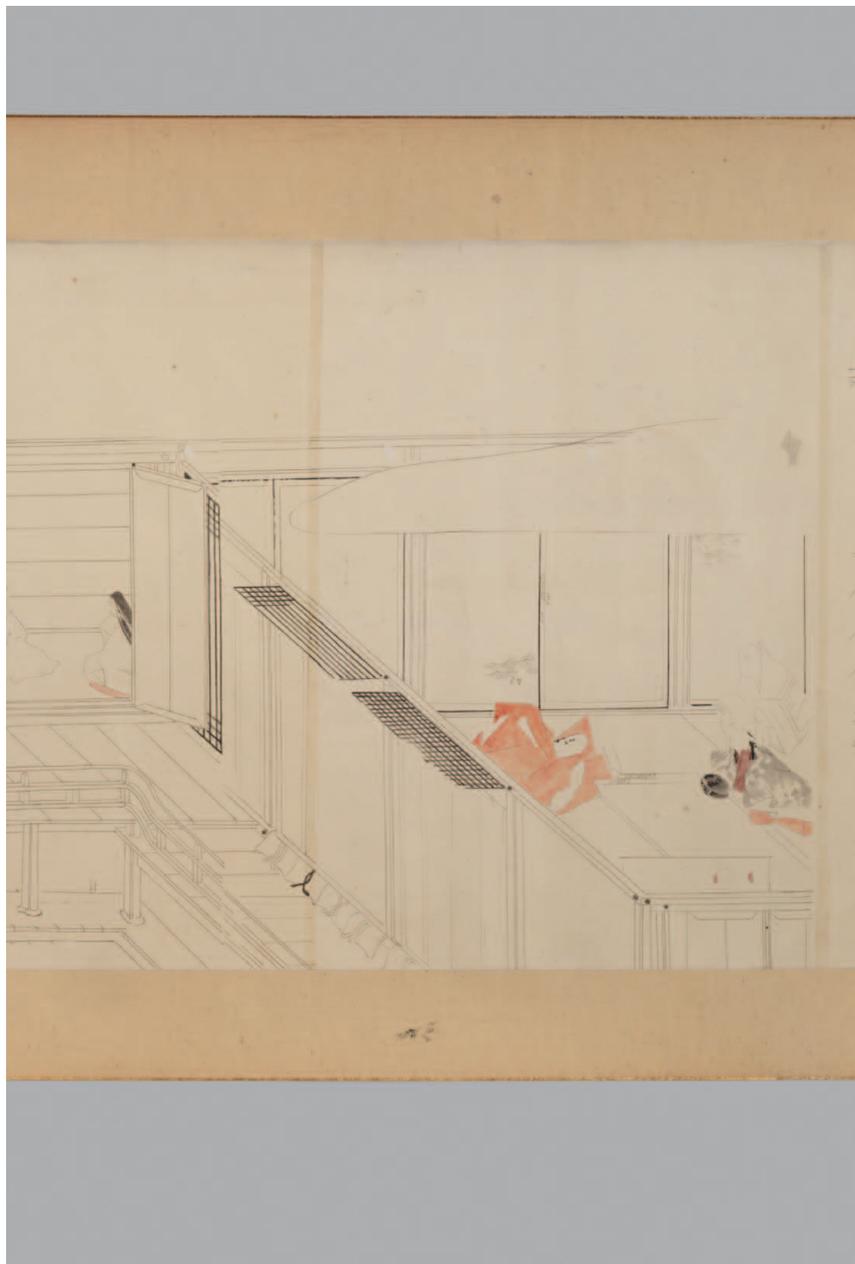


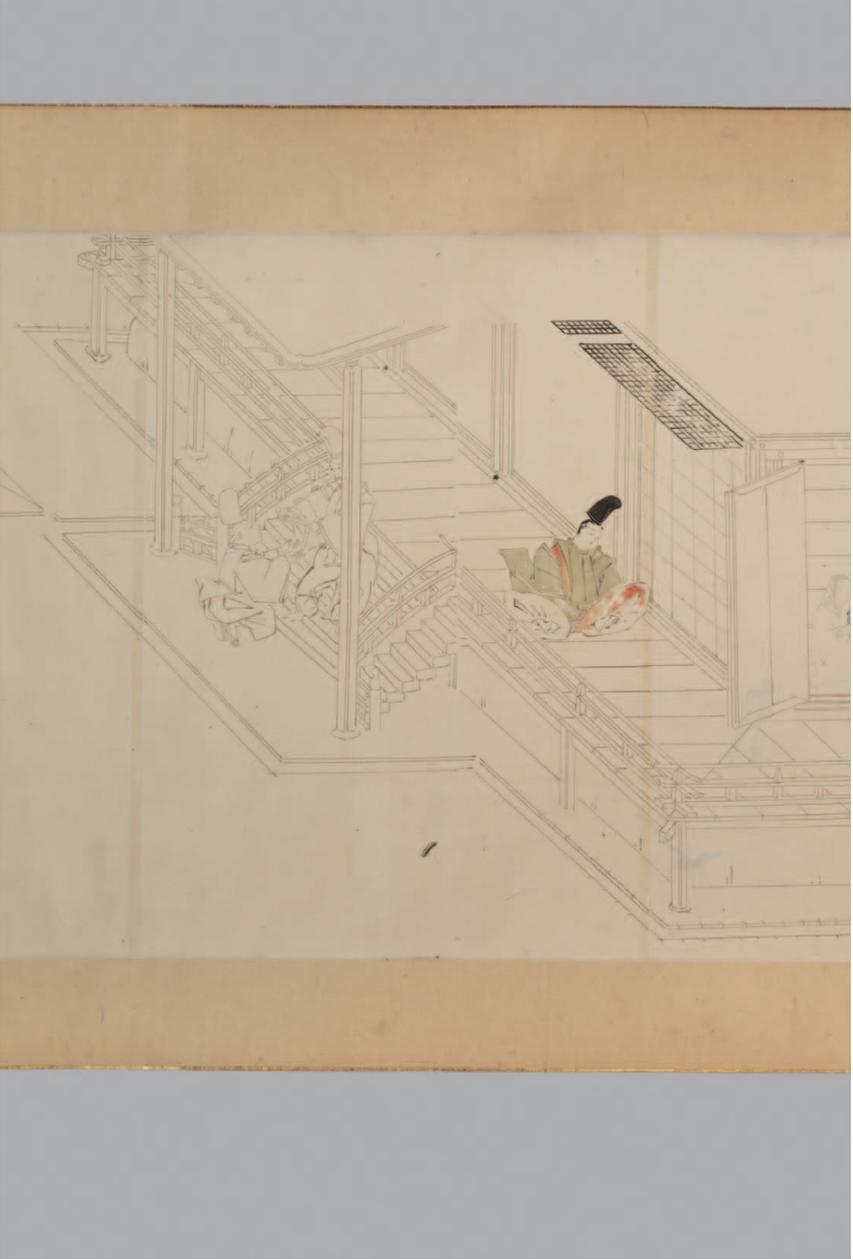
















訥言本のような自由で巧味のある筆致ではないが、阿弥陀の化身の尼僧が光明を放ちながら飛行する場面の光線等は截金を意識した精緻な表現である。

逆に聖衆が来迎する上方紫雲内の楼閣や最上部の天人や金色の化仏、全画面を右から左に雲霞は輪郭だけで省略され、国宝原本下巻の最終紙の山と樹木の場面は模写されなかつたのか紛失したのか表具上は残されていない。

浄閣藏本の巻末は、国宝原本の上巻前半である横佩大臣の屋敷築垣の潜門から蓮茎を運び込む場面を書き流す形で終了し、巻末に近い尼僧達が蓮糸を染める場面が最後の一紙に描かれている。尼僧の衣には「スミダ」、女御の衣には「朱」と色名が記されているが、浄閣本は上巻の門前場面や馬、井戸掘り、大工仕事、弥勒菩薩の彫りだしなどは一切割愛もしくは表具がされずにその部分が欠損した模本となっている。

面相ではこめかみを凹ませる表現を手慣れた技で一筆で引き、引目鉤鼻表現からも遠く浮田一蕙に繋がるようなものではなく、一九C頭から中頃のイメージがある。



興味深いのは、軸に近い巻末に、竹紙系江戸後期の画仙紙で、拍板と簫を持つ来迎菩薩の部分切り出し模写が未  
表具のまま別に捲込まれている。

もしかするとM氏本というのは、こういった状態で伝来していたのかもしれない。

建物を活写することは別として、風景と主題を抜き出した土佐派に近い絵師の模写粉本の可能性もある。

現在、五本の模写が確認されたわけであるが、それぞれ模本の性格がかなり異なるものの浄閑本では姫の機織りと来迎に特化した凜然とした構成になっていることが分かる。

おそらくこうした様々な模本展開は原本とは異なる種々の受容をより広げることになったのであろう。

## 七 浄閑藏 當麻曼陀羅伝授衿式

天保六（一八三五）年に授与した当時の西山派曼陀羅相承の伝法書である。証空の観掌一六観、印明がさらに展開されているが、当然、現在のものとも異なっている。<sup>10</sup> 事相に信心を関係させる方向は暁通される。衿式は明治大正のものは多く伝存するが、本史料からは近世中後期の実際を知ることが出来る。

名塩和紙「間似合紙」に表裏に記され、裏は巻き上げて本文を読み進めながら、備忘や附加する内容が書かれている。実際に動作を交え伝授する際、名塩和紙は重宝したのであろう。あえて、表裏の対応は避けるが、裏は左から表と約一尺六分ほどずらして進むこととなる。



當麻川通傳技珍戒

一當麻曼陀羅口訣者宗家秘要須懇懇受持心服膺若有  
傳授者任舊例十百十貫文且可受執也

一欲傳授者須守積二十年夏臘息解團滿而后相承俟勿宣傳或及廢  
之時頗有懇求者雖无智惠輩須撮要授之斯非割限也

一學字輩祇益馬方能化孤筆頭上則須隨主惡傳之不然只備自盜慎勿授  
非機

天保六年乙未秋八月二十三日

賜紫傳燈波門

闡空惠範

一義也 兼此家法公認自為傳命也

一阿波佐和和五羅不盡如打道事嚴不無款  
可又其野比七人

一阿波佐和和全而亦不可受其不徒生和羅如野比七人  
及此以未也

不七說之技  
社此第一二言

傳入入惠本類次也兼此其類次者七說傳授于五言也上  
管不依行其全在末七以而此其類次者七說傳授于五言也上  
管不依行其全在末七以而此其類次者七說傳授于五言也上  
管不依行其全在末七以而此其類次者七說傳授于五言也上

一和之五言卷之意

一通過傳授也 一 再坊公船理者之坊  
再坊公船理者之坊

一聖德太子也 一 再坊公船理者之坊

一剛眼傳也 一 再坊公船理者之坊  
一 再坊公船理者之坊  
一 再坊公船理者之坊





▲八業之口訣

於七瑠地上作蓮華想



○天真獨明傳於一言可秘

○傳曰天台教玄七之當知依正因果悉是  
蓮華之法

▲中央初日觀重

一白色八重金色十體也

傳曰託十八之願得生淨土之姿又分二重  
八苦之衆生到彼顯化師之繪相也十體即  
表十重圓滿十念也

○九物

傳曰八童頂上赤九戴日月而飲不喪胞胎  
淨土之姿也

△別一帛

○一鏡彩面之三香 定散念佛來迎

鏡 影 面像

傳曰定散造機定散執迦如來也 鏡唯智也迷也  
凡夫也

次念佛證得無礙同歸法界真如佛也 影非智也  
迷悟凡聖也

以三重人、具尺簡、月戒命土心法智鏡也

法地鏡也執迦者是心作佛也周徧真如佛

者是法界自也未迎者是心是佛也次乃頂禮

願上佛也

△御判物三帛

○未迎來體 初重

捨大悲者 報地所說當修三福者抑止大悲也是不堪極苦

常沒機來斯乃捨大悲之義也

捨本願者正本願有至心等之三心及以十念是不平三惡火  
坑之機前未是為捨本願口訣

仍出息為執入息為捨也

寶治元年霜月廿五日 證空御列

△二重

○一就三光能辭時日月星三光也野辭時極樂淨土三尊也能  
所一體時三光即三尊也了解極樂淨土三光顯国土諸佛如未  
是法界身則能所不二也平生時三尊未也臨終時一佛也一佛  
者別佛非顯我身佛體也以此捨觀喜忍至捨本願大悲之  
慈悲之位是則直出也

寶治元年霜月二十五日 證空御列

△三重

○一三尊未迎共捨位說唯佛獨明了也成佛時一  
人法界皆淨土也是能々可思惟也鏡人所不  
見也

寶治元年霜月廿五日 證空御列

△口訣切帝一通

○圓座八行傳

傳曰此八行字數表一百三十六地獄故乃三  
惡火坑陷：欲入之姿也然此施故音遇善  
知識因法解悅言即便行具足也

○一 所辟讓施施

○一 秋木支

○一 中央肉髻支

○一 本同本家支

○一 二身二土支

○一 願行具足支

曼荼羅之秘蹟口訣今傳授早敬報佛祖  
之恩憶伏乞自他兼濟之功

○一 第七觀之口訣

○詳記第一曰未迎不依機槍大惠捨本願未

經曰通達諸法性 一切空无我

專求淨佛土 必成如是刹

○本願毛大悲毛捨而亦捨奴捨留裳捨奴時  
所未計流

口傳言云

捨本願大悲弥陀獨未迎云義者家大受也無左  
右不可出言疏面智慧之位慈悲未迎可意得  
也其故虛空三尊現給幸授奉見無置壽佛也已  
接足作礼找以佛力奉見無置二菩薩無益見雖  
然二菩薩取故非無益云義

○口傳本願云三心也大悲云称名也本願十方衆生  
至心信樂歡生找同云三心也大悲云乃至十念也  
幸授欲入機者三心不字時未聞執尊佛治不立  
三心乃至十念無称名處弥陀獨未迎給以捨本  
願大悲云也注與執能可尋見也

○曼荼羅捨本願大悲云坎重又不作先重是天  
悲内智惠云意也故本願云也也大悲云天也也視音

三心也勢至起行也但疏三等三重義能  
得意多三尊可得喜也相攝相攝無義不可  
有他見也

西山上人之決之義也

△西山上人三重各用口訣

定敬位三重者

- 定敬者修行位
- 念佛者口稱位
- 末迎者三業功被指位

念佛位三重者

- 定敬者佛指定敬位
- 念佛者願行具足位
- 末迎者于前光明攝取益預位

末迎位三重者

- 定敬者所求行成定敬位
- 念佛者動至佛特高喜願佛位
- 末迎者天地同國萬物一體成空
- 以時強茂外別物无自身即德

末迎位

相傳是稱三十六箇師述其教自台中臺之尊也

證上人 法典上人 觀智上人

行觀上人 觀教上人 道覺上人

國光上人 史執上人 乘運上人

呂運上人 誦諫上人 鼎彝上人

乘立上人 顯貞上人 甫叔上人

果空上人 龍道上人 江空上人

昌堂上人 淮龍上人 盤空上人

洛空上人



右歷代相承之青密旨口授竟

天保六年秋八月二十二日

賜紫淨燈沙門 闡空亮師



授兵 乘空真陸

斗可傳授前加行禮誦哉

。焚香。 。散華

。四奉請

。贊、偈、偈

弥陀心水沐心頂 觀音誓至與衣被

敬尔騰空遊法野 須臾校記跡無為

三十七尊禮

南无西方願王棋切佛頂阿弥陀如來 三稱

南无蓮華部先邊喜聲佛頂尊 禮

南无金剛部慶文廣生佛頂尊

南无胎藏久悲觀世音菩薩 六陸

南无金剛久慧大智立止言菩薩

南无妙觀菩薩法度羅密十菩薩

南无八面鏡智金剛波尼密菩薩  
 南无平等性智毘波羅菩薩  
 南无成所作智羯磨波羅密菩薩  
 南无愛語身金剛索菩薩  
 南无惠施身金剛鈎菩薩  
 南无利行身金剛鎖菩薩  
 南无同支身金剛鈴菩薩  
 南无嚴飾身金剛衣菩薩  
 南无莊嚴身金剛華菩薩  
 南无智慧門文珠金剛利菩薩  
 南无智慧門淨名金剛語菩薩  
 南无自性身彌勒菩薩  
 南无自性身稱積菩薩  
 南无自性身契心菩薩  
 南无自性身般若菩薩  
 南无大智身熾盛光菩薩  
 南无灌頂身日光菩薩  
 南无清涼身月光菩薩  
 南无愛護身寶護菩薩

南无菩提白度菩薩

南无摧魔白毗俱胝菩薩

南无教令白金刚藏菩薩

南无教令白蘇悉地菩薩

南无精進白金刚甲菩薩

南无精進白金刚牙菩薩

南无福聚白瑠璃光菩薩

南无福聚白瑠璃光菩薩

南无善巧白光慧喜菩薩

南无普眼白不空見菩薩

南无解脱白除蓋障菩薩

南无一切如來白與樂白地藏菩薩

△傳法師禮

證空上人 法興上人 觀智上人

行觀上人 觀教上人 衛覺上人

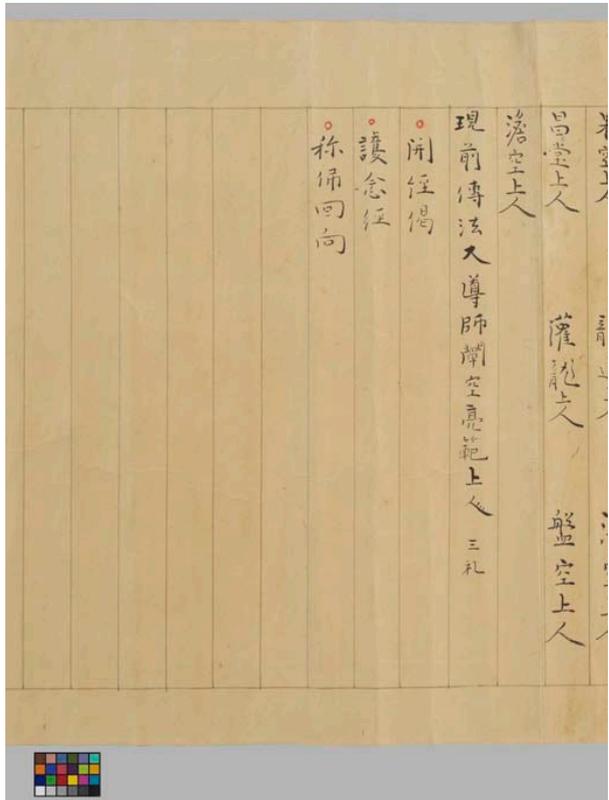
圓光上人 光融上人 乘運上人

呂運上人 妙諫上人 融壽上人

舜堂上人 顯貞上人 甫叔上人

居士

居士



當麻曼陀羅にいかなる意味を与え教導する立場となるのか、浄土感得と来迎への志向を同心、同行として求めたのである。

## 八小結

—近世における當麻曼陀羅および縁起の受容—

奈良時代の根本曼陀羅から縁起及び縁起絵を通じ様々な浄土邂逅の精神的動作的対応が施行された。そのなかで中世初頭の光明寺縁起絵は劇的な描画法により中将姫伝説を昂する役割を果たし、特に近世多くの模写が試みられる。それらは、一、二本でなく少なくとも今回五本目を紹介出来たことや未見の断簡存在は、こういった長巻を具に熟覽する機会が与えられたということを補強する。延宝三(一六七五)年光明寺施入以降光明寺の懇志で積極的な開陳が実現したことも予想される。江戸に近く、近接する清浄光寺との関係も想像されうるがそれは別稿としたい。

元禄一六(一七〇三)年、義山は『當麻曼陀羅述獎記』四卷を撰述し、當麻曼陀羅の宣揚を勧める。その冒頭二丁右には「將ニ此ノ曼陀羅ヲ解スルニ初ニハ縁起ヲ述シ。後ニハ変相ヲ釈ス。」とし、縁起を纏述したのち「已上ハ當麻寺ノ縁起ニ依ル」と縁起を援用することを述べている。

義山は、卷四から楽器類を詳説する付録に至る前に「感応ニ三ヲ挙」げ、中将姫の曼陀羅織りあげの誓願を「今、マサニ生身ヲ拜セント欲ス之願ニ応シテ、觀無量寿経ノ曼陀羅ヲ織ル 生身トハ真身ト言ガゴトシ也。縁起ニ云フ。又誓テ曰ク。我、弥陀ノ真身ヲ見ザレハ寺門ヲ出デズト。然ルニ此ノ願ニ応ズルニ此ノ変相ヲ以ッテスルコトハ、即チ是レ亦タ未來ノ衆生ヲシテ見聞ニ益ヲ得セシメンガ也。 觀無量寿経ハ既ニ是ノ觀経変相ナリ。故に此ノ如ク題スルノミ。」と生身仏を変相図に求め、曼陀羅を未來の衆生のためのものであるとし、聖聡以来の変相図が觀無量寿経と同等であると感得することを認めている。

『當麻曼陀羅述獎記』四卷は、浄全等に掲載されていないため、次頁に引用該当部分を掲載する。

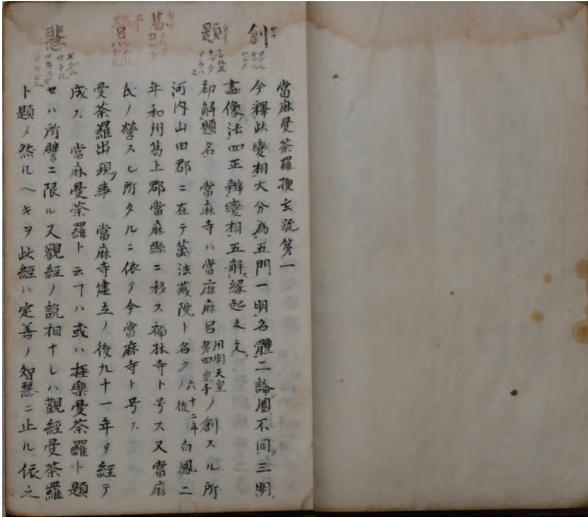
使人撫其正而辨其誤云爾元祿十五壬午七月佛  
 歡喜日洛東華頂沙門義山叙  
 將解此曼陀羅初述縁起後釋變相初縁起者天平  
 寶字中有右衛尉藤公拱佩豐成管長嘗失以才學  
 聞忠誠奉上仁恕恤下公過壯齡無子夫妻諱長谷  
 季七日懇求滿夜成感乃覺有身產一女名甲將相  
 貌似玉父母甚愛中將三歲母厭重疴漸臨死門撫  
 中將頂而泣曰吾疾痛也不可復矣汝今幼年吾亦  
 棄去俱是不幸何及言哉汝至長大勿忘父念父道  
 後母亦能順承又莫忘吾追慕吾雖遭訓汝豈聞持

一卷

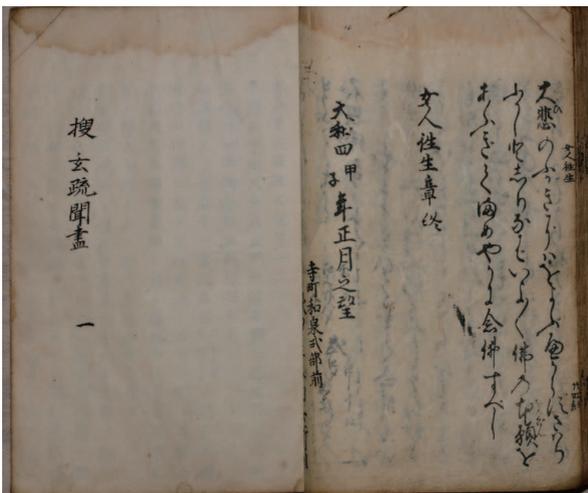
縱復於未來世雖片端之見關於一佛三爲淨業之  
 主伴  
 片端者猶言少分也謂若一句若半行或見或聞  
 各得利益片端尚余滅余分乎一佛土者指極樂  
 也淨業者謂彼土起行主伴者主指法如伴指道  
 經入  
 後變相利益  
 此變相者不簡觀疎爲憂患者願之皆蒙授記有得  
 益之功  
 觀疎者謂縁之有無也憂患者指五苦所逼之  
 衆生也皆蒙授記者過此變相主毀謗者尚爲強  
 無窮緣淨土況夫添致恭敬起信立行冥顯得記  
 皆悉往生故云皆蒙於戲世間人造之器物尚有  
 拭目之靈異況西方教主大悲善巧乎  
 六舉感應三  
 初感應  
 今應說拜生身之願誠觀無量壽總曼陀羅  
 生身者猶言真身也縁起云又誓曰我不見此陀  
 真身不出寺門然應此願而以此變相即是爲亦  
 今未來衆生想聞得益也觀無量壽經者既足觀

四卷

天和四（一六八四）年、洞空は『女人往生章』を刊行するが、浄閣本では立禅『當麻曼荼羅搜玄疏聴書』の写本五丁と合本されて伝来する。『當麻曼荼羅搜玄疏聴書』は、明治一七年嚮詮成よりはじめて刊行されるまで世にはさほど出ていない書物である。撰述の立禅も文政頃十八檀林で觀經曼荼羅を講ずるなど活躍した人物であるが詳細は不明である。明治一七年版と文字の異同があり當麻曼陀羅及び縁起絵の伝来とあわせて今後研究を必要とする。



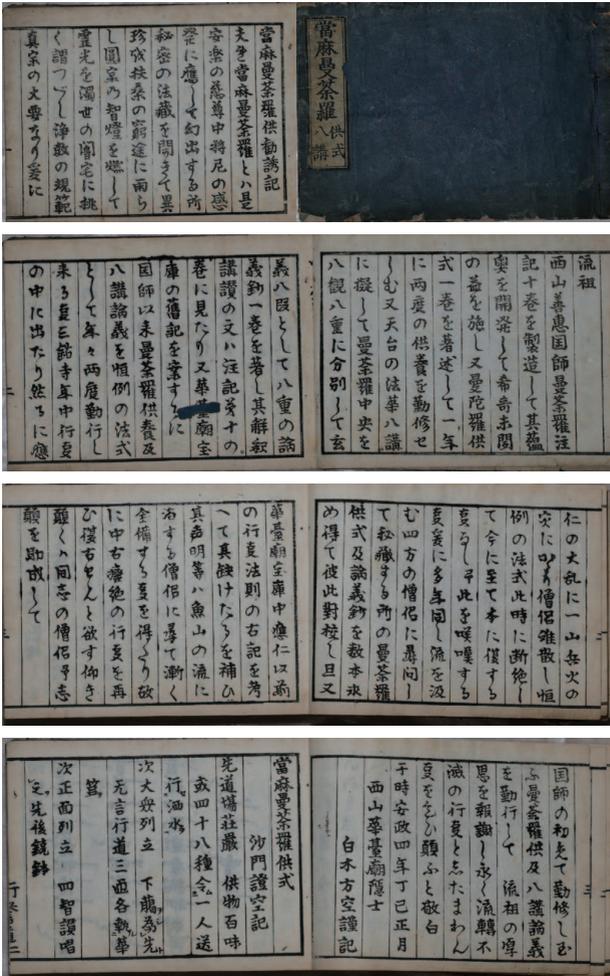
該当箇所を提示する。



合本は、女人救済と一体化した弁理と捉えられる。

証空による當麻曼陀羅の展開は、仮託された類書を含め近世以降も伝法の一翼を担う。

『大日本仏教全書』、『西山全書』二では、『當麻曼茶羅供式』一卷、『當麻曼茶羅八講』一卷を安政五(一八五八)年下久世村山村弥左衛門刊記のものを底本として使用しているが、元々方空による『當麻曼茶羅供勸誘記』を巻頭に記し合纂したものであり、博士が附されたものであった。『勸誘記』では、中将姫感発と証空以来の供式及び八講を厚恩報謝に置き換えて勧めている。参考に巻頭から六丁右まで紹介する。



當麻曼茶羅 供式

當麻曼茶羅供勸誘記  
夫き當麻曼茶羅とは曼  
空の慈尊中將尼の感  
登に應て幻出する所  
秘空の法藏を開きて異  
珍寶法条の窮途に兩り  
し圓室の智燈を燃して  
靈光を隔世の闇宅に挑  
く謂つし淨教の規範  
真宗の文要なり爰に

流祖  
西山善恵國師曼茶羅注  
記十卷を刪遺して其益  
實を開卷して希奇未聞  
の益を施し又曼陀羅供  
式一卷を著述して一年  
に兩度の供養を勤修せ  
しむ又天台の法華八講  
に擬して曼茶羅中央を  
八觀八重に分別して玄

義八段として八重の諸  
義鈔一卷を著し其辭叙  
諸講の文小注記等十の  
巻に見たり又華嚴廟堂  
庫の舊記を愛するに  
國師以未曼茶羅供養及  
八講諸義を祖例の法式  
として年々兩度勤行し  
來り曼尼館寺年中行豆  
の中に出入り然るに應

仁の大乱に一山毎火の  
安に仰り僧侶雅散一恒  
例の法式此時に漸絶し  
て今に至て奉に復すも  
曼らし平此を嘆すも  
曼爰に多年同じ流を汲  
む四方の僧侶に尋問し  
て秘藏すも所の曼茶羅  
供式及諸義鈔を教本決  
め得て彼此對校し且又

華嚴廟堂庫中應仁以病  
の行差法則の右記を考  
へて其缺けたるを補ひ  
其聲明等ハ魚山の流に  
右すも僧侶に尋て漸く  
全備すも曼を得り欲  
に中古廢絶の行差を再  
び復古せんと欲す仰き  
難くハ同志の僧侶等志  
願を踰越して

國師の初きて勤修しむ  
ふ曼茶羅供及八講諸義  
を勤行して 流祖の尊  
恩を類謝し承り流轉不  
滅の行夏と忘たまわん  
豆ををり難ふと敬白  
千時安政四年丁巳正月  
西山華嚴廟隱士  
白木方空謹記

當麻曼茶羅供式  
沙門證空記  
先道場莊嚴 供物百味  
或四十八種念一人送  
行酒水  
次大燈列立 下龍為先  
次正而列立 四智讚唱  
次正而列立 四智讚唱  
元先後鏡銘  
行差五十二

當麻曼陀羅および縁起の旨意形態



(博士が分かり易いように色補正を行っている)

このような形で、絵解きなどと併行して唱導により當麻曼陀羅を媒体に念仏法会としての受容が継続されたのである。

安政三(一八五六)年真宗系僧侶教信により『當麻曼陀羅記』二巻が撰述される。近世末、実際に當麻曼陀羅およ

び縁起類をどのように捉え儀つていったのかを知ることが出来る資料である。

教信は、証空のものはじめ聖聡『當麻曼陀羅疏』四八卷、袋中『浄土最初曼荼羅略記』、義山、一空ほか、幅広く当時の宗派に関わりなく當麻曼陀羅に関係する要文を引用しながら當麻曼陀羅の啓蒙を行い、女性救済の積文は取りも直さず現在に生きる末代の我々のためであるとした。

卷上冒頭には「曼陀羅アリトイヘドモコレヲ説ク人ナケレバ曼陀羅の尊キコトヲ知ル人ナシ」と先師らの言葉を咀嚼して述べ、卷下の冒頭では「將ニ曼陀羅ヲ釈セントスルニ初二ハ縁起ヲ述ベ」と義山の言葉をそのまま引用して論を進めている。いずれにしても曼陀羅のためには縁起が必要であつたのである。

中身は、縁起と曼陀羅を解説しながらその徳益と女人救済と臨終正念が強調される。以下、本稿引用部分を提示する。

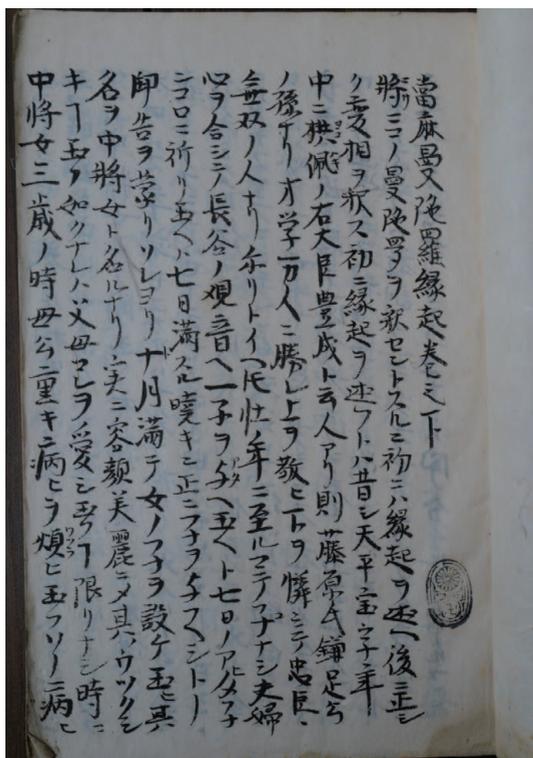
當麻曼荼羅縁起卷ノ上  
其レ法鏡ニハクトイヒキタガレハ声ヲ悉セステリテ此ニ大ナリ  
ル釣鐘アリトイヒコレヲ種人並レハナラザルカ如ク及ニ大聖  
釈迦牟尼如来ノ説カレテ淨土ノ三部ヲアリトイヒコレヲ  
説ク人ナケレバ名号ヲ知ラザルカ如ク及ニ大聖  
佛ノ本願ヲモ信スルマタタニ三因並ニ云々至  
アル和尙當麻寺ノ曼荼羅アリトイヒコレヲ説ク人  
ナケレバ又ニ曼荼羅ノ尊キコトヲ知ル人ナシ戒若年ノ時當  
麻寺ノ本願ヲ知ラズニ曼荼羅ヲ持テテ我若年ノ時參  
拜シテ極樂世界ノ林栢ナルヲ知ラ何年ノ時知  
テ廣大ノ縁起ノ御恩ヲ喜マカク助縁ニモト思フ云々茶  
ノ註釈ノ書ヲ求メテ板キ見ルニ甚タ其ノ斷リ深

ヲ容易ニ知リ難シ然ル処愛ニ勢ヲ加テ津ノ天然教寺ノ女  
上人ノ書レタル觀玄疏トモ七卷ノ書アリコレヲ振キ見セ  
曼茶羅ノ教相門ト云義門トニアリトイフコレヲ淨  
眞宗ノ高祖ノ御教ニ考ヘ合シテ見セ教相門ト觀小ノ二  
卷ノ書説ニ要門眞門ト方便ニ合シテ義門ト三卷ヲ教  
ノ弘願眞宗觀小ニテノ隱彰眞宗門ト合スルコトアリ  
怡ノ和發即本書トノ淨土眞宗ノ御教ニ照シ見セ曼茶  
羅ト和發等トナリ趣キ全ク一致ニテ不可思淺ノ至リト  
謂フコト愛ニ佛ノ善巧ヲ復ナルコト傳フコト信スニ未代合  
時ノ凡夫以テ曼茶羅ヲ持テ見テ大自覺未極樂世界  
ハ往生シテ受ルル所ノ樂ニノ趣相ヲ辨ムスルハハコトク信心  
相續ノ色ヲシテオ十八願ノ御利益廣ク四十八願成就

アリサヲ親ノアタリニ辨ニテ愛ニ佛心ノ廣大ナルヲ知リ教  
謝相續ノ善ヒノ色ヲマスナリ本依テ曼茶羅ハ自身ノ  
極樂ハ往生シテウツクニキハトナリ目ノ前ニ辨ムコトナリ  
眞宗ニシテ信スニハ此ハ曼茶羅ノ御給相ノ趣キ甚ク深クテ  
今又サカトルモノナリ仰天平安ニシテ七年ニ此ノ曼茶羅ヲ  
現シテテヨリ五百年バカリカホトナリ曼茶羅ノイワレ  
ヲ解ク人ナシ西山上人始テ註記ト卷ノ書ヒテ始メテ曼茶  
羅ノ語ヲ説キテナリ其ノ後江戶増上寺ノ開山酒吞上人  
曼茶羅ノ鈔四十八卷ニ書テ其ノ中ニ引テ凡ハ三卷ノ傳  
ト本寺ノ縁起ト不審鈔七卷ノ鈔ト華幽西樵ノ  
惠心上人ノ書レタル処ノ五卷ノ鈔ト又同人ノ八卷ノ鈔ト  
リ又袋中ノ白記十三卷ノ同畧記凡一空ノ歎書ニ卷古

ヲ説キテ時ハ秋尊觀空ヲ免テ吾クハ尋提希  
夫人ヲアヒテニシテ免テ今コノ曼茶羅ハ中將  
方ノ為ニ書シ吾ハ皆沙ノ本願ハ女人ヲ以テ正我  
トシテ五フヲ吾ナリノ亦レハ觀空及ヒコノ曼茶  
羅ハミナ女人ノ為ニ書シテ沙ノ本願ハ女人ヲ  
正容トシテ五フヲ書シ則三十五ノ願成就ト  
思ヒ吾ナレハ別メ女人ハコノ御謂レヲトシト  
耳ニシテ日比ノ是ヒヲ暗シ堅固ノ信心ニ求ツ

ハキモノナリ取信心決定ノ身ノ上ハ何時テモ  
命終テ極樂ハ往生スレハ目ニ天眼耳ニ天  
耳足ニハ叶フ神足遍形ヲ云ハハ慈皆金  
色紫色色ノ黄金參ル淨土ハイカナレハ天  
上天下ニタケヒナシ我身バカリノ極樂カト思  
ハハ自利名他田滿シテ歸命方便巧莊嚴  
リノサハルノアリサハ心モ言ハモタヘタレハ不可  
思議尊ヲ歸命セテ具ノカホハセヲ尋ヌレハ



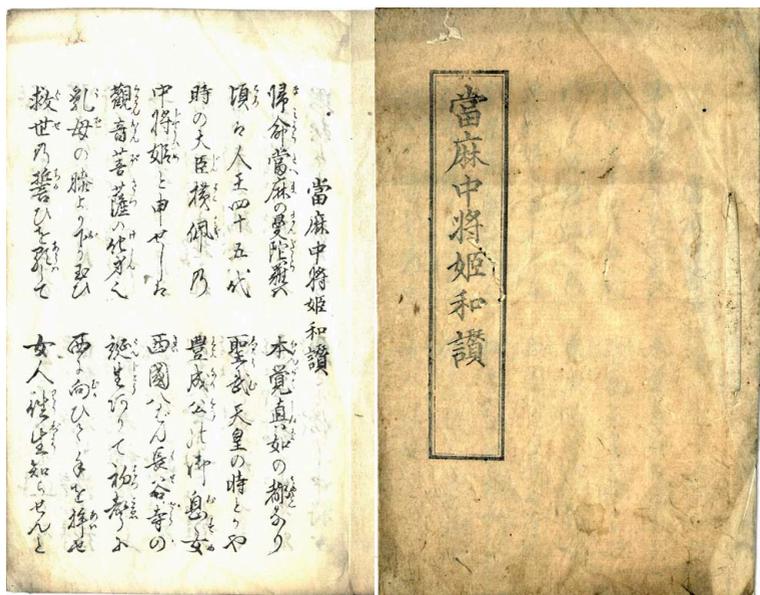
おそらく、こうした當麻曼陀羅の教導が最も一般的であり、宿望されたのではないだろうか。

対者が冀望されているから受け入れられるのであり、時機に則しているのである。曼陀羅の圧倒的なビジュアルは、初見であっても解説が不要でもあり、縁起によるさらなる没入が想像される。縁起絵の存在が先にあるからである。

また、真言僧である恵城は、義山の『當麻曼陀羅述授記』を叙説し『當麻曼茶羅述授記講弁』を口述し真言的な授容を明らかにしている。

他方、當麻曼陀羅の絵解きや便覧とは別に江戸中期から明治にかけて『當麻曼陀羅変相和讃』（正徳三（一七一三年））、『當麻中将姫和讃』（幕末）など和讃も多く開版されている。



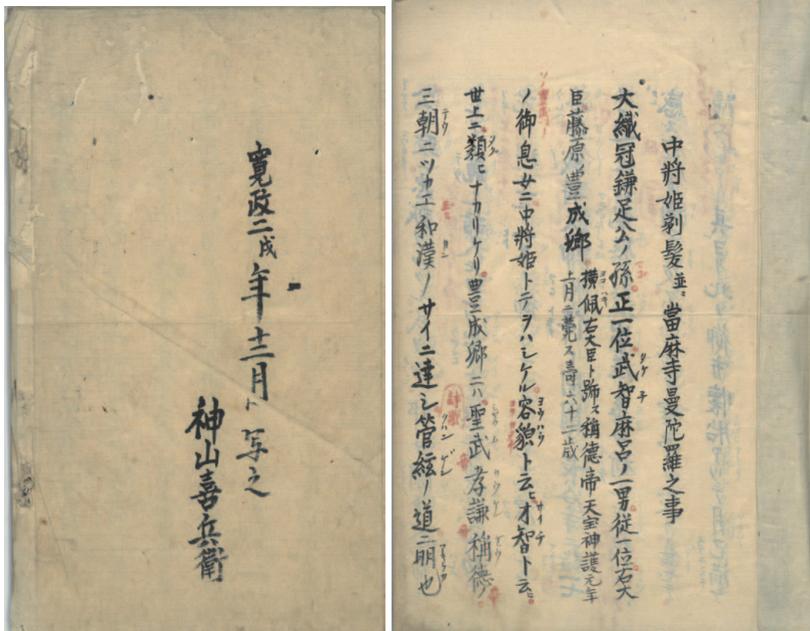


『当麻中将姫和讃』

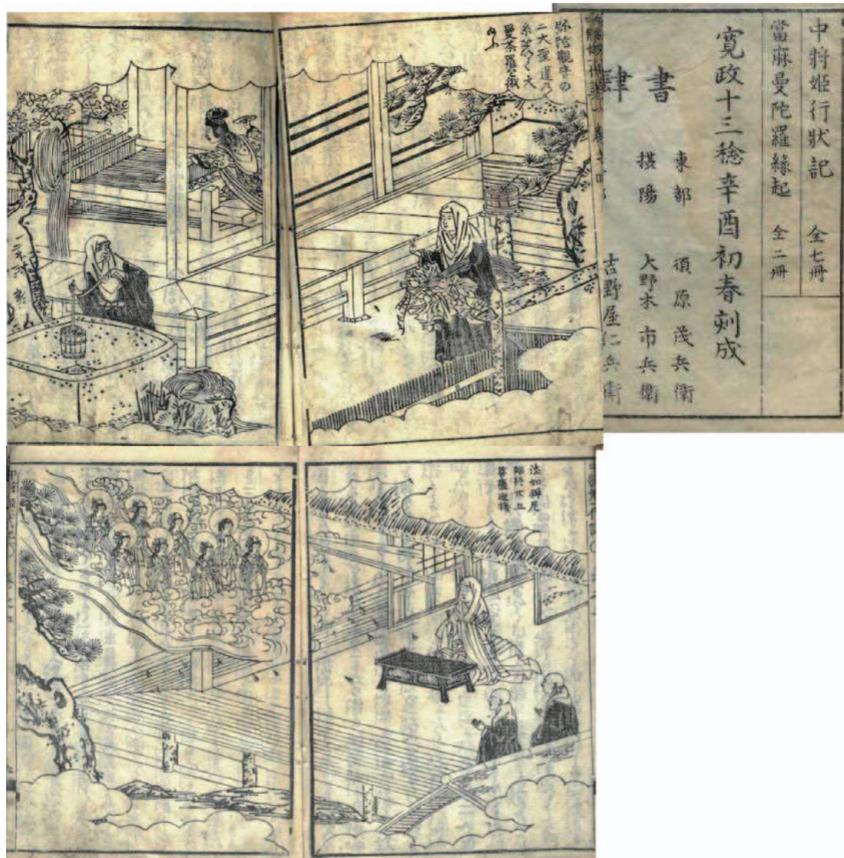


国書総目録によると中将姫を冠する冊子は二九冊を数えるが、教導写本などの進展による変異も多く存在したはずである。享保一五(一七三〇)年『中将姫行状記』七卷七冊毛利田庄太郎版が刊行され、寛政二(一七九〇)年『中将姫一代記』中将姫剃髪並當麻寺陀羅之事』として写され、寛政一三(一八〇一)年『中将姫一代記』須原屋板など絵入りで版化され広範したようであり、近世末から近代を通じ広く人気を博した題材だったのである。こうした傾向は、国芳による『源氏雲拾遺 雲雀子』は、近世成立と思われる『雲隠六帖』に当て込み「中将姫は佛を信じ蓮糸にて曼陀羅を織るといふ事浮屠氏方便に出」など様々なモチーフに転用している。

以下小野木盈山『當麻曼茶(陀)羅関係書目録』(後曼茶羅院陳阿靈仰『當麻曼茶羅講説』(浄土教報社 一九二九 所収)のもの以外の若干の写本、東錦絵等浄閣蔵本から紹介する。



中将姫一代記中将姫剃髮並二當麻寺曼陀羅之事  
寛政二 (1790) 年写



中将姫一代記 寛政一三（1801）年刊



源氏雲拾遺 雲雀子 中將姫・右大臣豊成 36.5 cm × 25.3 cm  
 一勇斎国芳画 伊勢市版 大判竖絵 弘化二(1845)年頃

左記は昭和二八（一九五三年）の大日本雄弁会講談社『中将姫』である。「まんだらと　いうのは　ごくらくの  
 ありさまを　あらわした　とうとい　えの　ことです。えの　なかから　たのしい　おんがくがきこえて　きて、  
 ひめは　うっとりしました。」と、披瀝されている絵画そのものが尊く、画中から音が聞こえてくるという作品  
 との出会いには現代でも体験され得る。近現代に至るまでそのような情操が共有され得ているのである。



現在、文化財というマテリアルと宗教材としての尊崇、共有材としての継承等が乖離し、研究にあたっても各分野が細分化、連携というより尖鋭化しすぎている感が否めない。

當麻曼陀羅は縁起を必要とし、縁起が口外にあふれる時、縁起はビジュアルとなって縁起絵が創生されたのである。

上代から近世に至るまで多くの模写を含め創出され続けた縁起絵は、本来絵画という単体での存在ではなく、曼陀羅と縁起、それを行使した行儀とが一体であったはずである。近世において縁故社寺に様々な施入があったことは、それが希求されていたからである。

縁起絵は、要素としては物語や風土、風景、風俗、伝記、風刺、説話、物語性を含むが、単なる風景画でも四季図でも物語絵でもなく宗教画である。

今回、平等院に類聚された物品が一つのテーマに収斂され、現在なお寄納され続けていることは、その証左の一つとなりそれを闡明させるものである。偶発的に曼陀羅や縁起絵が残ったのではない。宗派によって展開の形態は異なっても、縁起することと縁起絵の使い熟し方までが一体となって受容される。

なお、宗教と美術の関係、當麻曼陀羅自体から平等院への思想的展開については、稿量の関係で別に述べるものとす<sup>(15)</sup>る。

論考にあたって、ご助言を賜った東京文化財研究所副所長 早川泰弘氏、名古屋経済大学 特別教授 四辻秀紀氏、龍谷大学ミュージアム 副館長 石川知彦氏、奈良国立博物館 主任研究員 北澤菜月氏、名古屋城総合事務所 名古屋城調査研究センター学芸員 木村慎平氏、岡墨光堂 代表取締役 岡泰央氏、宇佐美秀徳堂 社長 宇佐美直治氏、文化財記録撮影調査をして頂いた東京文化財研究所 文化財情報資料部専門職員 城野誠治氏(以上順不同)に篤く御礼申し上げます。

註

- (1) 現在、CNIで當(当)麻曼陀羅を検索すると三〇本、當(当)麻曼茶羅で八九本、當(当)麻曼陀羅縁起で七本、當(当)麻曼茶羅縁起で一六本の論文が確認される。  
 そのなかで河原由雄「当麻曼茶羅縁起の成立とその周辺」(中央公論社『日本絵巻物大成』二四)は、現在まで最も支持されるものの一つである。
- なお、本論考にあたっては佐伯英里子「当麻曼茶羅縁起絵巻」の製作背景に関する一試論、菅原布寿史「光明寺本「当麻曼茶羅縁起絵巻」反物語(アンチ・ナラティブ)の技法」、成原有貴「女性を作善にいざなう絵巻―当麻曼茶羅縁起絵巻」の制作意図と機能について―、高間由香里「光明寺所蔵国宝当麻曼茶羅縁起絵巻の当初形態と制作年代について」、木村明子「中世社会における信仰のイマジネーション・ヴィジョンナリー―当麻曼茶羅縁起絵巻」と生身信仰―等を参照、池田洋子「当麻曼茶羅縁起絵巻絵画構成に関する一考察」小山清男「図学的仏画考(7)」を念頭に論考している。
- (2) 拙稿「文化における情報という財産―調査・研究と活用の問題―」行政情報システム研究所『行政』三一三 二〇一九参照。  
 (3) 拙稿「仏文化研究への新しい視座―東京文化財研究所「ものの記憶」二〇二一参照。  
 (4) 拙稿「臨終における身体接触性―Iot, Androidは善知識になれるか―」日本宗教学会『宗教研究』九三別冊 二〇二〇参照。  
 (5) 巨大掛軸においては九州国立博物館「巨大掛軸をめぐる文化交流―祈りと暮らしのかたち」二〇一〇、安城市歴史博物館「まねる うつつす つたえる」二〇一六参照。また、当麻曼陀羅自体については、図録『当麻曼茶羅完成(1388)年記念 當麻寺極楽浄土へのあこがれ』二〇一三 奈良国立博物館、塩竈義弘『当麻曼陀羅の世界 浄土変相極略談』一九四四 上徳寺参照。
- (6) 「当麻曼茶羅縁起絵巻」の製作背景に関する一試論『美術史』一〇六 一九七九
- (7) 資料として活用する写真については、前掲註3に論者が意味を提示している。
- (8) 京都国立博物館保存修理指導室長の大原嘉豊氏は、貞享本の制作にあたった京都四条上町に絵所を有していた青木良慶・宗慶ら、もしくはその近辺の者と指摘されている。
- (9) 大谷慈通「大本山光明寺蔵「当麻曼陀羅縁起」模本について(1)模本流伝の経緯とその背景」記主禪師研究所紀要一 二〇一八 記主禪師研究所、杉浦尋徳「大本山光明寺蔵「当麻曼陀羅縁起」模本について(2)三種の模本との比較を中心に」記主禪師研究所紀要二 二〇一八 記主禪師研究所参照。
- (10) 大塚靈雲「西山流五重相伝の協議的特色」日本佛教学会『日本佛教学会年報』六七 二〇〇一参照。桜井達定『曼荼羅相承助講録』西方寺 一九八五、森英純「初期の西山流における当麻曼陀羅の流伝」(『西山学報』一三 一九六〇)、櫻井達定「西山

- マンガラー受け止め方・学び方―(講義録)―(『西山学会年報』一四櫻井達定先生米寿記念号 二〇〇四) 参照。
- (11) 『古浄瑠璃正本集』第五 一九六六―一〇七 中将姫之御本地(寛文九年三月京都山本判出羽椽正本五段本)に図版と改題が示される。
- (12) 同右一九二上
- (13) 『當麻中将姫 竹本筑後椽直伝 山本九兵衛板』(朝日新聞社『近松全集』大正一五(一九二六)年輯録本)参照。また、財団法人元興寺仏教民俗資料研究所『當麻寺民俗資料緊急調査報告書』一九七二には、昭和三二(一九五七)年曼陀羅堂解体修理にあわせて発見された巡礼札や絵馬など様々な民俗資料が調査されている。
- (14) 奈良国立博物館『中将姫絵伝』図一九七九参照。
- (15) 『平等院大観 第一巻 建築編』一九八八 岩波書店ほか参照。トビックス的には、『月刊目の眼』《特集》浄土の風景 當麻曼荼羅から平等院鳳凰堂へ』二〇一三 一二月号をはじめ多くの論調が今なお継統されている。
- ※今回紹介した資料のほか、大正八(一九一九)年一月東京芝の日本美術同好会により、光明寺蔵品の當麻曼陀羅縁起が、コロタイプ印刷・一部金泥彩着色・金銅製魚子地梅文様軸卷子で仕立てられている。大判撮影を実施したようで、細部まで詳細に再現。印刷が潰れておらず、おそらく一五〇部とか少数を限定に頒布されたと思われる。原板を探索したが不明であった。

## 『決答末代念仏授手印疑問抄』 訳注（二）

柴田泰山

### 【はじめに】

本論は、『記主禪師研究所紀要』第三号所収の拙稿「『決答末代念仏授手印疑問抄』 訳注（一）」に引き続き、『決答末代念仏授手印疑問抄』の訳注研究を行うものである。

今回は良忠上人が浄土宗第二祖の聖光上人の最初の著作である『末代念仏授手印』という浄土宗および浄土宗伝法における最重要典籍の書名、すなわち『末代念仏授手印』という題名に関して解説を行っている部分を読み進めていきたい。

### 【一、『末代念仏授手印』における「末代」と「手印」という題号の意味】

#### 【『末代念仏授手印』について】

問う。「この『末代念仏授手印』という本書の」題号の意図するところを、どのように心得ておくべきでしょうか。ましようか。

答える。このことについては「私、良忠が、以前に」先師「聖光上人」に「親しく」質問を申し上げた「ことがある」。すると「聖光」上人は、答えて「次のように」仰せになった。

「今は亡き法然上人（故上人）がまだ御在世の時、「法然上人が人々に対して、」仰いで「阿弥陀仏の」本願（の）み」を「心の底からただただ」信じて、「何はさておき、とにかく毎日」幾遍かの「称名念仏を」実践（し）続ける」べき「である」ということを教化され「続けて」いらっしやうった頃は、「まさに」万人が「法然上人が説く念仏の教えに」一様に帰依し、「日々の」幾遍かの「称名念仏をまさに」自らが「なすべき」事として「、実践して」いたものであった。

しかしながら「法然」上人が往生なされた後は、「まず幸西が提唱した」一念義ということが世に広まって以来、「証空が提唱した」小坂の弘願義が世間に流布するようになり、「世間の」人々は皆、先師「法然上人」が「ただ一向に念仏一行のみを実践し続けよ」と「ご遺言に示された教誡に背き、多く「の人々」は「称名」念仏「という実践」行を廃止する「ようになってしまった」。

このような状況の中にあつて「私」弁阿「聖光」は、先師「法然上人」から「親しく受けた」ご教導を「ひたすらに」守り「続け」、毎日、六万遍の「称名念仏の実践を」この命が尽き果てるその時まで続けるようにしている。このようなことから「法然上人亡き後の」今のこの時代の「念仏の教えに対する」理解や実践が、「法然上人在世当時の」昔「の様子とくらべて」似ても似つかない「この状況を、心から憂い」悲嘆し、「今の世の人々に対して」多念もしくは幾遍かの「称名念仏の実践という、法然上人の真実の教えを」勧め「示す」ために、「あえてこうして」自らの手印を押し、「この手印が本書の内容が決して嘘偽りではないことの」明らかなる証明として、こうして書き残しておいたのだ。だからこそ「法然」上人の滅後のことを指示して、「これを、すでに釈尊も存在せず、またその教えすらも形骸化している末法の時代として捉え、」「末代」と呼称するのである。

また本書『末代念仏授手印』が成立する契機は、肥後国の教阿弥陀陀仏（という人物）と（私、聖光の）門弟である満願社（という者）が浄土の法門に関して対論を行った時に、「そばでその議論を耳にしていると、両者の内容に」大いなる誤解があったことから、後世に（これらの議論の）是非を正すために、「こうして浄土法門の」概要を記しておいたのだ」と。

最近、彦山に〔ある〕僧侶がおり、〔この人物が〕心の中で念仏を成し〔遂げ〕ようと思い〔立ち〕、〔一体〕誰を〔念仏実践の〕師とするべきなのか、〔この際には〕西山〔の証空上人〕を〔念仏実践の〕師とするべきなのか、〔それとも〕善導寺〔の聖光上人〕を〔念仏実践の〕師とするべきなのかと思悩んでいた。このようによくよく考えていたところ、夢の中で〔奇瑞を〕感見し、〔一人の〕高僧が〔その夢に〕来臨して、〔善恵房〔証空〕の教えは〔ただ〕空中に表面的に形が見えている〔だけのことである〕。〔しかし〕聖光房が撰述した『末代念仏授手印〕〔という書物〕は、〔まさに未来永劫〕末代に光明を放ち続ける〔一〕書である」と告げた。このことによつて、この〔彦山の〕僧侶は、善導寺に参詣し、〔念仏を成し遂げたいとする自らの〕本意を果たして帰っていった。

以上のようなことから、『末代念仏授手印』に押しである聖光上人自らのこの手印とは、〔これこそすでに釈尊も存在せず、またその教えすらも形骸化してしまい、五濁だけが増していくばかりの、この〕末代悪世〔という時代において、唯一の浄土法門を説き示す〕指南であり、〔そして法然上人にとつて善導大師の『観経疏』がそうであったように、末代の衆生にとつては本書こそが〕念仏往生において目や足〔のように不可欠なる存在〕である。〔だからこそこの『末代念仏授手印』という一書を、念仏往生の教えを説き示す稀有なる存在として〕なによりも大切にしなければならないのだ。

ここで良忠上人は、『末代念仏授手印』の「末代」と「手印」が意味するところを解説し、『末代念仏授手印』というテキストが文字通りに末代にわたつて浄土法門を説示する最重要典籍であることを強調している。これは、良

忠上人自身が聖光上人から本書の相伝を通じて印可を受けたということ、本書の手印こそが真実の浄土法門の教えを説示する何よりの証拠であるということ、そして法然上人滅後の混迷を極めた時代の中であって唯一の念仏実践の指針であることを意図したものである。

この一段の出典は、良忠上人自身が聖光上人から直接に聞いた内容と、彦山の僧侶のエピソードとなっている。良忠上人の他のテキストを通観すると、極めて緻密な出典考証を行っている印象が強いが、ここでは文献上の出典ではなく伝聞内容が出典となっている。このことは良忠上人にとって、自身が聖光上人から直接に聞いたことこそが相伝の内容に他ならず、聖光上人の言葉以上の典拠は存在し得ないことを意味するものである。またこの聖光上人の言葉の向こう側にこそ、良忠上人がこの世界では決して対面することがかなわない法然上人の存在があり、良忠上人にとって聖光上人の言葉は、そのままに法然上人の言葉と同じ宗教的価値を有するものであったと思われる。だからこそ良忠上人は多くの箇所で「先師に曰く」として、聖光上人の言葉を典拠として引用することで、自身の所説があくまでも正統的相伝の内容であることを主張しているのである。

また彦山僧侶の夢に登場した人物は、おそらく『末代念仏授手印』の末尾に登場している人物、すなわち善導大師の存在を示唆するものである。この奇瑞こそ『末代念仏授手印』が善導大師、ひいては阿弥陀仏からその内容を証明された証しであり、また『選択集』も『末代念仏授手印』も善導大師との対面という同じ奇瑞を以て証明されているということの意味するものである。この夢の奇瑞内容と、続く『末代念仏授手印』が念仏往生における目や足のような存在である」という記述は、そのまま法然上人の『選択集』第十六章段の

静に以れば、善導の『観経の疏』は、これ西方の指南、行者の目足なり。

然ればすなわち、西方の行人、必ずすべからく珍敬すべし。<sup>③</sup>

(現代語訳)

〔これまで引用した善導大師の『観経疏』末尾の一段を通じて、心〕静かに〔よくよく深く〕考えると、善導

〔大師〕の『観経疏』は、これこそ西方〔極樂世界への往生〕の教示〔であり、また本願称名念仏一行の〕実践者にとっては〔念仏実践と往生のためには、さながら〕目や足〔のように不可欠なる存在〕である。

そうであればこそ、西方〔極樂世界への往生を願う念仏〕実践者は、〔この『観経疏』の存在を唯一、浄土法門をこの世界に説示した〕極めて希有にして貴重〔なる存在であり、恭しく、そして最大なる〕敬意〔を以て、この『観経疏』に接し〕なければならぬのだ。

に通じる内容である。法然上人にとっては善導大師の『観経疏』がこの世界において全衆生に対して浄土法門の存在を指示し得る唯一の聖典であった。ここで留意すべき点は、善導大師の全著作が指示されているのではなく、『観経疏』のみが提示されていることであろう。たとえば『往生礼讃』は法然上人自身が『往生要集』を媒介として阿弥陀仏信仰に深い関心を寄せて以来、「十即十生、百即百生」<sup>4</sup>の文章や「又如無量壽經云。若我成佛。十方衆生稱我名號。下至十聲。若不生者。不取正覺。彼佛今現在世成佛。當知本誓重願不虛。衆生稱念必得往生」<sup>5</sup>の文章は、おそらく法然にとって生涯の指針であり、事実、『選択集』第二章段ではこの二箇所を引文として提示している。しかし「西方の指南、行者の目足」はあくまでも『観経疏』のみであり、法然上人の意図としてはこの『往生礼讃』さえもここには該当しない。これは法然上人にとってただ『観経疏』のみが、自身および全衆生の往生を全面的に肯定して絶対的に肯定し、かつそのことに絶対的な確証を与えた唯一の聖典であり、一切諸仏の大慈悲と阿弥陀仏の本願の本意が完全に一致することを、さらにはこの一切諸仏の大慈悲と阿弥陀仏の本願の本意を明示する唯一の聖典であるからである。『観経疏』以外の典籍は、それがたとえ『往生礼讃』であつても、全衆生の往生を全面的に肯定して絶対的に肯定し、かつそのことに絶対的な確証を与えることは不可能なことなのだ。そして『観経疏』にこのような特別な論旨を与えている内容こそ、『観経疏』末尾記載の奇瑞なのである。換言すれば、『観経疏』はその末尾記載の奇瑞によってすべての論理構造が成立しており、しかも法然上人は自身の宗教体験を通じてこのことを深く認識していたからこそ、『観経疏』のみが浄土法門を開示する唯一の聖典として受け止め、その他のすべ

ての典籍と大きく一線を画し得たのであろう。

そして良忠上人にとっては聖光上人の『末代念仏授手印』が、まさに法然上人にとつての『観経疏』的存在であるとともに、ここに『観経疏』・『選択集』・『末代念仏授手印』とつづく浄土法門の系統性が良忠上人に集約し、良忠上人の存在に浄土法門の全歴史が集約化していることを、良忠上人自身が深く自覚していることを読み取ることが出来る。

## 【二、法然上人から聖光上人への相伝】

【『末代念仏授手印』序文の〕「我が師、法然」上人が往生してからは、「法然上人の遺した」教えについて〔門弟たちは〕まるで水と火のように諍い」〔上人往生之後諍其義於水火〕から、「念仏の実践をなくしてしまひ」〔失念仏行〕までの内容について】

問う。今、この『末代念仏授手印』は〔浄土法門の〕正統的な相伝（稟承）を受けた明らかなる証明を表すために、〔両方の手による〕手印が〔押されること〕で、〔これを正統的な相伝の〕証明として書き示されている。だからこそこの〔法然上人から聖光上人への〕御相伝において、意図的に決して疑念を抱くようなことがあつてはならない。しかしながら今は亡き〔法然〕上人の御門弟は〔実に〕数多くいらつしやる。〔この門弟たちは〕みなそれぞれに独自の見解を〔提示〕し、あちらとこちらで〔まるで〕水と火〔のよう〕にまったく異なつた所説を論じ、相互に諍いを続け〕ていた。〔その状況は〕それぞれが時には〔自らの所説こそが〕まさに〔法然〕上人からの相伝である〕と書き示し、あるいは〔自らの所説こそがまさに法然〕上人のお言葉である〕と仰せになりながらも、〔それらの内容たるや〕今の〔我が師である聖光上人が法然上人から直接に受けた〕御相伝と少しも

似通うことさえもない。

すでに〔このように〕一人の人師に、一つの法門の所説があり、〔法然上人から個々の弟子に対して〕正統的な相伝（稟承）がそれぞれに与えられていたとするならば、〔このことを〕どのように受け止めればいいのかでありましょうか。

特に今、〔聖光上人〕ご撰述の〔この〕『末代念仏授手印』に、絶対的なまでに正統的な相伝（稟承）の決定的な証しとしての手印があるということは、〔これこそ〕仰ぎ〔敬う〕べきことかと思われる。また〔法然上人の門弟たちの〕さまざまに異なった見解が、〔まるで〕蘭と菊〔のどちらが優れているかと争う〕ような状況であったとしても、〔これらの諸説が〕念仏〔一〕行の実践〔の勸示〕ではない見解であつていいものであろうか。しかし〔法然上人の門弟たちが〕念仏〔一〕行の実践を失つてしまうことについては、どのように受け止めればいいのか。ありませんでしょうか。

答える。まず〔法然上人の門弟たちが〕念仏〔一〕行の実践を失つてしまうことについてであるが、一念義〔という独自の教え〕や弘願義〔という独自の教え〕を提唱する人々は、幾遍かの〔称名念仏の実践という、法然上人の真実の教えを〕廃して〔しまつて〕いる。これら〔独自の〕教義〔の提唱〕を痛ましく思い、こうして〔この〕『末代念仏授手印』を撰述したのであると、〔我が師、聖光上人は〕仰せになつていた。

次に〔法然上人から個々の弟子に対する正統的な〕相伝の件であるが、最近、盛んに提唱されている〔これらの独自の〕教義はすべて、決して法然上人のみ教えなどではない。それでも〔彼らが、自らの所説を法然上人から直接に受けた〕相伝であると呼称することは、〔これこそ〕完全なる虚言であると、〔我が師、聖光上人は〕仰せになつていた。

聖覚法印と信空上人と乗願房〔宗源〕上人などは、すべて今は亡き法然上人〔故上人〕に直接に対面して〔親

しく教えを」受けた門弟である。「彼らは」みな、「その相伝が」証明されたことに「なって」いらっしやる。「このことを」さらに不審にお思いになられることは「何も」ないことと存じます。

〔さて〕先師〔聖光上人〕が〔法然上人のもとで浄土門に〕発心〔した際の〕様子を、〔次のように〕仰せになられた〔ことがある〕。

〔私〔聖光〕は以前、〔比叡山において〕〔宝池房〕証真法印の門弟となり、天台宗の教えを学んでいたが、年齢が三十二歳の頃に舎弟〔の三明房という人物〕が〔急な〕病によって死に至った〔ことを目の当たりにした〕。それは夕刻前から、灯明をつけるくらいの時間〔の出来事〕であり、その時、眼前で〔まさに、この生命の〕儚さというものを目の当たりにして、たちまちに〔この生命にとって苦しみにも他ならない〕生死〔輪廻〕を〔心から〕厭うべきことを知り、〔この一件の後〕は〕これまで長年にわたって修めてきた〔天台宗の〕教えを投げ捨て、ただひとえに〔この生命が〕終焉を迎える〔その時には、必ず極楽世界に〕往生する〔ための〕実践の教えを求めた。

〔とはいえ、発心した後も〕当初の頃は〔九州の〕明星寺の多くの僧侶たちの勧進によって、広く九州全域にお願いをして、〔明星寺の境内に〕五重塔を建立した。この〔新たに建立した五重〕塔の本尊をお迎え申し上げるべく、〔自ら〕京の都に上った折に、〔法然〕上人のことを、〔法然上人の比叡山時代を知る〕今は亡き〔宝池房証真〕法印が〔大変によく〕お褒めになっておいでになったことを思い出し、はじめて東山にある〔法然上人の〕庵室へとうかがった。〔あれは確か〕夏の、〔そう〕五月の頃のことであった。その時、〔法然〕上人は六十五歳、〔私〕弁阿は三十六歳であった。〔実はこの時、私、聖光が〕最初に〔密かにこの〕心の中で思っていたことは、〔法然〕上人のお導きは、〔おそらく〕自分の考えていること以上のものではないだろうと……。

〔さて、いよいよ法然上人と対面となり、〕ここで〔私〕弁阿が遁世の理由を申し上げたところ、〔法然〕上人は

〔私、聖光に対して〕、「では」あなたは、「この生死輪廻から」離れ出るために、「一体」どのような教えを実践しているのですか」と質問された。

〔そこで、私、聖光は〕「他人に〔勧進を〕勧め、〔九州の地に〕五重塔を建立いたしました。また通常の時の実践は念仏でございます」と答え申し上げた。

〔すると法然〕上人は、「あなたが人々に勧進を勧めて」建立した〔その五重〕塔ですが、「もし」善導大師のお考えによるならば、「そのことは往生とは関わりがない」〔雑行〕となり、「また阿弥陀仏とは」疎遠にして関係がない実践行〔疎雑之行〕ということができません。〔しかし、あなたが平時に〕お勤めという念仏は、「これこそ」まさに〔極楽世界への往生のみを目的とした〕実践行〔正行〕であり、それこそが〔善導大師、そしてこの法然がこうして〕勧めているところの〔生死輪廻から離れ出るための唯一の〕実践行でございます。ただし〔この〕「念仏」という言葉は、広く八宗や九宗〔という仏教の諸宗派〕に通じるものであります。〔ならば〕あなたが〔日々に実践しているというその〕念仏は、「一体」どのような〔念仏で〕ございましょうか」と言った。

〔このことを〕質問された時、〔私、聖光は〕「〔自分の〕知識の範囲では〔もはや、日々の念仏がいかなる念仏かなどということについて、何も〕思いも寄りません。〔今は〕大海を目の前にして〔訳も分からずに、ただ呆然と立ち尽くすばかりで〕ございませぬ」と答えた。

また〔続けて、法然上人は〕「あなたは、天台宗において〔仏教の〕学問を修めた方でございます。では〔ここで私、法然は、あなたに対して〕「三重の念仏」という内容で、〔諸宗が説示する念仏の教えを三通りに〕区別して、〔それぞれの念仏の教えを〕お聞かせ申し上げます。

〔この三重の念仏とは、第〕一には『摩訶止観』〔所説〕の念仏、〔第〕二には『往生要集』〔所説〕の念仏、〔第〕三には善導大師が〔未来世一切衆生に対して〕勧め、教化するところの〔本願称名〕念仏であります。

〔法然〕上人がこの三重〔の念仏という、私、聖光が初めて耳にする話しを、第一の『摩訶止観』の念仏から、第三の善導大師所説の念仏まで〕順々に提示し、〔そして〕説明するその内容は、〔実に〕微に入り細に入ったものであった。〔この時、私、聖光が法然上人から受けた教示は〕長時間にわたるものであり、〔それは〕夕刻前あたりから、深夜にまで及ぶものであった。このとき〔私〕弁阿は、〔まるで〕釈尊の説法を〔直接に〕聞き、善導大師の〔念仏〕教化に出会ったかのような心地であり、〔まさに法悦に浸っていた時間であった〕。〔法然上人の〕声と教えを聴いた我が身は、〔心が大いに〕歓喜し、学問も実践もすべてを、〔今、こうして〕眼の前にいらつしやる法然〕上人の教えと実践を学ぼうと〔決意した〕。その後、八年にわたって〔私、聖光は、法然上人に〕常に付き随い、日々の〔浄土法門に関する〕学問〔の研鑽〕を一日たりとも怠ることがなかった。

ある時、〔法然上人の身の回りのお世話をしている門弟であった〕真観房〔感西〕が私〔聖光〕に対して、〔あなたが〕連日〔法然上人のもとにお越しになって〕学問〔の研鑽を積む〕時、〔すでに〕ご高齢で、〔御老体〕の身である法然上人には〕きつと息苦しくお感じになっていらつしやるかもしれません。〔また法然上人も〕夜中のお念仏〔のお勤めも〕大切なことでございます。〔どうぞ〕今日からは〔毎日のお越しではなく、〕二日に一回のお越しとされるべきかと存じます〕と言ってきた〔ことがある〕。こうして〔真観房感西からの忠告を聞き入れた私〕弁阿が、〔ある日〕一日、〔法然上人の庵室に〕うかがわなかった時、〔法然〕上人の庵室からすぐに使ひの者が、私、聖光のもとにやってくる。〔今日は〕どうして遅参されるのですか。いますぐにお越しくださいませ。〔浄土の〕法門についてお伝えすべきことがございます〕と〔使ひの者の口を通じて、法然上人が〕仰せになつた。〔私〕弁阿は、この言葉を聞いた時に、初めて〔法然〕上人が、この我が身に対して〔浄土法門の教えについて〕伝法〔を付与〕する意志がいよいよ深いことを知り、〔感激のあまりに目から溢れ出る〕涙を抑えつつ、〔法然上人のもとへと〕走つてうかがつた〔ことがある〕。〕

この〔聖光上人が、以前に私、良忠に語った逸話など〕を通じて、「よくよく」お考えになられるべきでございます。〔我が師である、この聖光上人という浄土〕一宗においてもっとも優れた学〔究と実践〕の徒は、〔仏道を求める〕道心が極めて深く、〔法然上人のもとに直参し〕修行に励むこと、〔実に〕八年にもおよぶところであり、〔その間に法然上人から聖光上人に対して浄土法門の正統的な相伝があったということに〕一体、どのような不審な点があるというのか。〔否、法然上人から聖光上人に対して浄土法門の正統的な相伝があったということに一点の疑いもない。だからこそ聖光上人が〕どの法門において、知識と理解が暗いということがあろうか。〔聖光上人こそが浄土法門の正統的な相伝者であり、もっとも知識と理解が明るい御方なのだ。〕

また〔法然上人におかれては、〕自ら撰述された『選択集』や、書いたままにしてあったお手紙などが多数ある。〔私、良忠が〕あちらこちらに残存している〔これら法然上人の遺文の〕文面を比較してみた時に、〔文字や文章の〕異同が明らかとなるものではなからうか。〔法然上人の門流に連なる〕方々におかれては、何もお疑いなるようなことはございません。

また〔私〕然阿が、乗願〔房〕上人に対して、「今は亡き法然上人〔故上人〕の残された弟子たちは、〔浄土法門に関するそれぞれの〕見解が〔まるで〕水と火〔のように、激しく争うばかりで〕あります。〔法然上人の弟子と称する〕各自が、〔自分こそが法然上人から正統的な〕相伝〔を受けたと、勝手に〕吹聴していますが、真偽の程はいかがでございますようか」と質問をしたことがある。〔この時、〕この〔乗願房上〕人は、「〔法然上人が入滅した後のことであるが、〕当時、京の街中で隆盛していた〔法然上人の弟子と勝手に呼称する弟子たちの〕見解は、いずれも一文字として、一言として、今は亡き法然上人〔故上人〕のお示しではあり得ないものばかりである。〔ただ〕聖光房の〔弁阿〕上人だけは、学問を修めた者である上に、〔さらに法然上人のもとで〕長年にわたって〔浄土法門に関する学問と念仏実践を〕研鑽した〔唯一の〕人物である。〔この聖光上人の所説こそが、間違

いなく)今は亡き法然上人(故上人)のお示しそのものに他ならない。「このことについて」何も不審に感じるようなことはない。これは決して偏った不公平な見解などではない。もし「このように聖光上人のことを評価することが」偏った不公平な見解などがあるのであれば、「私、乗願房は」京の街中の人々のことを「すべて」褒め称えてまわる「ことが公正な見解かもしれないが」、しかしそれは「誤りであって」罪を犯すことにしかならない。「今、こうして聖光上人こそが、我が師であった法然上人の教えを正しく相伝した唯一の者であると高く評価することは」決して虚言などではなく、「どこまでも真実のことなのだ」と答えた。

〔また〕湛空上人は「今は亡き法然上人(故上人)のみ教えは、九州の善導寺の中にこそ伝えられ、存在している」と言った。

〔また〕聖覚(上人)は「自身の唱導の」説法に続けて、「(このところ)京の街中で盛んに流行っている〔念仏の〕教えは、まったく今は亡き法然上人(故上人)のみ教えなどではない。ただ九州〔の地〕にある聖光房〔弁阿〕上人〔だけ〕は、数年にわたって〔法然上人のもとで〕修行を重ね、〔その所説は〕今は亡き法然上人(故上人)のみ教えと寸分の違いもなく、「完全に法然上人のみ教えそのものである」と。もし〔今の言葉が〕嘘偽りであったならば、「(この私、聖覚は)阿弥陀仏から処罰を受ける身となるであろう」と。〔聖覚上人は〕この誓いの言葉を幾度も口にした。〔また、〕その後、また「ただし異議を有する人々も、また今は亡き法然上人(故上人)の門弟である。このことから分かることである。〔生前の法然〕上人は〔門弟たちの〕器量を選び、〔浄土法門の相伝について〕許可する場合もあれば、許可をしない場合もあったということ。どうぞ皆様、(このことを)よくよくにお考えになってくださいませ。〔詳細なる相伝の〕内容は、〔門弟の〕器量に応じて授けられるべきものであり、〔法然上人は〕まず〔我が師である〕聖光〔上人〕に〔浄土法門の相伝を〕授けられたのである。その時の〔法然上人の〕門弟の中に、一体、誰か聖光上人より優れていた者がいたであろうか。〔否、〕聖光上人以上の器

量の持ち主は存在していなかったのである。ただし「往生の」志の深さ（のみ）によって「浄土法門の相伝を」授けられるべきであったならば、あるいは「この」聖覚に「法然上人から親しく相伝が」授けられるべきであった（「のかもしれない」）。「このことは」仏も「よくよくに」知見されていらっしやることであろう。「この」聖覚の「法然」上人に帰依申し上げる想いは、他の誰とも肩を並べることがないほどに「深いものである」と語った。

敬蓮社（上人）はこの「聖覚上人の」説法を聞いて、一念義を疎ましく思い、その時から善導寺（の聖光上人）の弟子となったのである。

『決答抄』のこの部分は、まさに『末代念仏授手印』の裏書末尾において、聖光上人が同時代の念仏者に対して寄せた厳しい批判であるところの

最近の「念仏を實踐せず、學問ばかりに執着する」人々（「について」）

ある人は「次のように」説く。

「善導大師は安心門の教えと、起行門の教えを立てた。この二門を立てた上で、安心門の日は學問だけをして、念仏を實踐せずとも、安心門によって往生できるのである。起行門の人は、念仏を實踐しても、教えを知らないから、往生することはできないのだ」と。

「また」ある人は「次のように」説く。

「行門と觀門と弘願門という、『觀經疏』を根拠とした独自の」この三種の門を立てて、弘願門において（のみ）往生を得ることができ、「他の」行門の人と觀門の人は往生することができない。「なぜならばこの二門の人は」弘願門の教えを知らないからだ。だからこそ學問を修め、よくよく弘願門に帰依すべきである」と。

「また」ある人は「次のように」説く。

「寂光土への往生こそが最も殊勝なことである。称名念仏による〔他の仏土への〕往生とは、〔これは仏道において〕初心者の往生のことである。この寂光土への往生こそが最深の教えである」と。

この三人の所説は、近年、特に盛んに提唱されている内容である。

〔しかし〕これらの三義は〔すべて法然上人の教えからすれば〕邪義である。これらはまったく法然上人の教えではないのだ。梵天や帝釈天や四天王に対して証明を仰ぎ請う。これら三義はいずれも学問を修めることなき無知なる僧侶たちの愚かな見解であるということ。〔これら三義は愚かなる僧侶の〕傲慢である、傲慢である。善導大師の考えにまったく相応するものではない。心ある方ならば、よくよくに善導大師の考えを〔直接に〕見て、よくよく思慮すべきである。今〔この三義は、善導大師に〕出典がある教えを捨て去り、〔善導大師には一切〕出典がない教えを吹聴している。〔この三義は、善導大師が〕お示しいただいた文章に反し、あまつさえ釈尊以来続く〔念仏という〕実践行にも離反しているのだ。

と同義でありつつも、良忠上人は一念義と西山義を名指しするとともに、法然上人滅後に法然上人その人という精神的支柱を失った念仏教団のある意味では混乱した状態を、しかしある意味では法然上人の不在という事態が招いた必然的結果を説示している。しかも嘉祿の法難からまだそれほど時間が経過していない状況がここにある。

この状況下で、良忠上人は聖光上人こそが唯一の浄土法門の正統的相伝者であることを説示するために、聖光上人から直接に聞いたさまざまエピソードや、まだ残っていた法然上人の門弟たちの言葉を集め、一念義や西山義は法然上人の教えから乖離した所説であり、あくまでも聖光上人の鎮西義のみが正しき法然上人の教えであり、正統的な浄土法門であることを強く主張している。

たとえば法然上人と聖光上人と最初の出会いの場面で、法然上人が時間を忘れて説示した「三重の念仏」説は、見方を変えればこれこそが法然上人の生涯そのものである。すなわち『摩訶止観』所説の念仏とは天台三大部修学期を、『往生要集』所説の念仏とは『往生要集』研究期を、そして善導所説の本願念仏とは浄土宗立教開宗以後の

善導期を示唆するものである。これを「一枚起請文」と対応させると、「観念の念」が『摩訶止観』所説の念仏であり、「学問をして念の心をさとりて申す念仏」は『往生要集』所説の「慈等の十念」であり、「たた往生極楽のためには、南無阿弥陀仏と申して、うたかひなく、往生するそとおもひとりて、申す」念仏が善導所説の本願念仏となる。換言すれば「一枚起請文」は法然上人の生涯を説示するとともに、「善導寺御消息」には「一枚起請文」に極めて近似した文章があることから、生前の聖光上人は自身が法然上人と最初に対面した時に聞かされた話しが、そのままに法然上人の生涯であること、そして法然上人から受けとった書状にも冒頭からそのことが書かれており、その内面には自身こそが法然上人の生涯を追体験的に理解し、かつ法然上人からすべてを聞かされ、そしてすべてを相伝された存在であるという強い自覚があったことと推察できる。この自覚こそが聖光上人が『末代念仏授手印』を撰述した動機であり、そして聖光上人から良忠上人に相伝された浄土法門の正統的相伝者としての自覚であろう。

続けてこの『決答抄』は乗願房や聖覚や敬蓮社などの発言を援用して、法然上人から直接に教えを受けた弟子たちが「法然上人の教えを正しく相伝した人物は聖光上人その人のみである」ということを主張している。この主張は一見すれば聖光上人が正統的相伝者であることを主張することで、良忠上人自身が浄土法門の正統的相伝者であることを対外的に主張しているようにも見受けられる。しかし聖覚の後半の発言は、決してそのような安易な状況と発想のもとでの浄土法門の正統的相伝者という立場の主張ではないように思わせる内容である。もう一度、聖覚の後半の発言を見てみよう。

また「ただし異議を有する人々も、また今は亡き法然上人（故上人）の門弟である。このことから分かることである。（生前の法然）上人は〔門弟たちの〕器量を選び、〔浄土法門の相伝について〕許可する場合もあれば、許可をしない場合もあったということを。どうぞ皆様、〔このことを〕よくよくにお考えになってくださいませ。（詳細なる相伝の）内容は、〔門弟の〕器量に応じて授けられるべきものであり、〔法然上人は〕まず〔我

が師である」聖光〔上人〕に〔浄土法門の相伝を〕授けられたのである。その時の〔法然上人の〕門弟の中に、一体、誰か聖光上人より優れていた者がいたであろうか。「否、聖光上人以上の器量の持ち主は存在していなかったのである。ただし」もしも〔往生の〕志の深さ〔のみ〕によつて〔浄土法門の相伝を〕授けられるべきであつたならば、あるいは〔この〕聖覚に〔法然上人から親しく相伝が〕授けられるべきであつた〔のかもしれない〕。〔このことは〕仏も〔よくよくに〕知見されていらつしやることであろう。〔この〕聖覚の〔法然〕上人に帰依申し上げる想いは、他の誰とも肩を並べることがないほどに〔深いものである〕と語つた。

この聖覚の発言は、法然上人が多数いた門弟の器量を熟考して相伝の許可を与えていたこと、そして法然上人のことを慕う想いの深さからいえば聖覚自身こそが相伝の立場にあつたことを述懐しているものである。これは「聖光上人が浄土法門の正統的相伝者であること」の証明であるが、同時に近年に指摘されているように聖覚が嘉禄の法難においていわゆる弾圧側に立つていたことを考慮すると、従来の研究では指摘されてこなかつた嘉禄の法難以後の良忠上人の立場というものが見えてくる。

周知のように、この嘉禄の法難は嘉禄三年（一二二七）に法然上人滅後のいわば旧法然教団に対して行われた弾圧である。この時、法然上人の墳墓が暴かれる危機に直面したため遺体を移動させ、『選択集』の版木焼却が奏上され、隆寛や空阿や幸西は流罪となつたと伝える。時に良忠上人が二十代後半の修行時代のことであり、良忠上人はこの一連の騒動を耳にしていたことであろう。

ここで良忠上人の時代を「嘉禄の法難以後」という視点で考えてみると、この『決答抄』序文で石川禅門から批判対象として名前が提示されている存在は隆寛や証空であり、またこの二問答において良忠上人が指摘している存在は幸西や証空である。また聖光上人の存在を正統的相伝者として是認している存在は、石川禅門や乗願房や聖覚や敬蓮社である。つまり嘉禄の法難で追求を受けた隆寛や幸西や証空が「法然上人から相伝を受けないままに自説を提示している存在」であり、嘉禄の法難で追求を受けなかつた存在が「法然上人の自称旧門弟の所説を批判し、

ただ聖光上人のみを正統的相伝者として是認している存在」と見ることが出来る。この視点から上述の聖覚の後半の発言を見直すと、聖覚にとっては法然上人の門弟であったと自称しつつ法然上人の所説を恣意的に語り、個々の教理学的に理解、特に『法華経』思想に依拠した阿弥陀仏信仰を提示する存在が許容し得なかったのかもしれない。聖覚にはこのような存在が生前から信仰対象ともなっていた法然上人の存在を冒瀆するようにさえ感じていたのかもしれない。聖覚のこのような感情が、聖覚を嘉祿の法難の指導者へと導くこととなり、聖覚にとっては法然教団の弾圧という意図ではなく、むしろ旧法然教団内における反法然的立場に対する厳しい処置であった可能性も考えられる。

あるいは坪井剛<sup>(6)</sup>が指摘するように、嘉祿の法難において処罰対象となった人物が青蓮門院関係の専修念仏者であったことを考慮すると、彼らは法然上人と同じ天台系の出身であったからこそ、青蓮門院関係の専修念仏者たちも法然上人の存在に対して、自身と同じ立場にあり、法然上人その人に対する人格化的感情や畏敬の念はなかったのかもしれない。これはある意味では当然のことであり、このことを批判することもできない。また彼らは著作を残すほどの高い能力、すなわち自らの見解と学説を教理体系として語ることができた学僧であり、自説を構築することができたからこそ、その自説が法然から乖離していると指摘されたのである。隆寛も幸西も証空も、法然上人の影響下のもと善導教学を深く研究し、そして独自の善導解釈を展開することで、法然上人の再解釈を試みたことであろう。この再解釈こそ、それぞれの教学背景に色濃く影響を与えた『法華経』思想や密教的思想が内在しており、個々が意識せずともこれら『法華経』思想や密教的思想が無意識のうちに作用したとも言い得よう。また坪井が指摘するように法然上人の墳墓が青蓮門院管轄地内に存在しており、滅後の法然上人への帰依が現象化し、法然上人の存在が念仏信仰において象徴化されていたものとも思われる。換言すれば嘉祿の法難は、法然教団の視座からすれば弾圧という意味で、また法然上人の墳墓が荒らされそうになったという意味で、確かに「法難」というべき事件であった。しかしこの場合の「法然教団」は後世に形成された浄土宗教団ではないのか。つまり法然上人滅後、

法然上人を中心とした集団はおそらく弱いつながりを有するのみの、滅後の法然上人の墳墓を守りつつ専修念仏を實踐する集団でしかなく、法難を受けるような確固たる主体的教団ではなかったものと想定される。教団が存在しない以上、その迫害を「法難」と自称する存在もなく、そこに存在した事態は「生前の法然に接しながらも、滅後の法然上人から乖離する人々」と「滅後の法然上人」に対する迫害であったのかもしれない。そして実際の被害は「流罪を受けた諸師」と「法然上人に常隨していた弟子たち」に及び、これが旧法然集団への迫害として見えてくるものと思われる。

この「生前の法然に接しながらも、滅後の法然上人から乖離する人々」への迫害とは、比叡山側、あるいは指導者側からすれば、青蓮門院関係の専修念仏者たちの排斥、あるいは法然上人の門弟と自称しつつも恣意的な自説を提唱する門弟たちの排除である。一方、「滅後の法然上人」への迫害とは、すでに阿弥陀仏信仰と念仏実践の象徴的存在となっていた「滅後の法然上人」に対する排斥である。つまり嘉祿の法難とは、それぞれに異なった立場からの思惑や意図が複雑に絡み合い、その排斥の対象が「滅後の法然上人から乖離する人々」と「滅後の法然上人」という、「法然上人の不在」に起因するところの矛盾的概念を有していた現象であったのかもしれない。これは法然上人の存在を精神的支柱として成立していたウィーク・タイズの関係が、法然上人の入滅によって法然上人との関係性が消失し、同時にあらたなる法然像や法然門下教団の形成がようやく始まりだしたばかりの混沌的状况において、ウィーク・タイズの関係を支えていた法然上人の存在の不在性を要因として発生した、対外的かつ対内的なウィーク・タイズの関係の崩壊に起因するところの軋轢であり、その軋轢がもたらした矛盾も結果的にウィーク・タイズの関係の象徴的存在であった滅後の法然上人そのものの存在に向けられた事態であったとも考えられる。良忠上人が自身の立場の正当性を強固した要因は、この嘉祿の法難後の集団的性格が色濃かった旧法然教団における対外的かつ対内的な厳しい情勢の余蘊的状况を想定することができることに、旧法然教団が解体の危機に瀕した後に、あらたなる法然教団の形成を自身の課題として引き受けた意志にあるものと思われる。

## 【小結】

このように良忠上人の同時代を「嘉祿の法難後」として見直すことで、自ずと『決答抄』における良忠上人の言動の意図が読み取れてくるものがある。たとえば上述の「手印」に関する説明において、良忠上人は

〔法然上人亡き後の〕今のこの時代の〔念仏の教えに対する〕理解や実践が、〔法然上人在世当時の〕昔〔の子とくらべて〕似ても似つかない〔この状況を、心から憂い〕悲嘆し、〔今の世の人々に対して〕多念もしくは幾遍かの〔称名念仏の実践という、法然上人の真実の教えを〕勸め〔示す〕ために、〔あえてこうして〕自らの手印を押し、〔この手印が本書の内容が決して嘘偽りではないこと〕明らかなる証明として、こうして書き残しておいたのだ。だからこそ〔法然〕上人の滅後のことを指示して、〔これを、すでに釈尊も存在せず、またその教えすらも形骸化している末法の時代として捉え、〕「末代」と呼称するのである。

と述べている。これは聖光上人の『末代念仏授手印』の題号、つまり『末代〔にわたって〕念仏〔の教えを伝えることを、またこの内容が決して嘘偽りであることがないように、ここでその確固たる証明として、〕両方の手において印〔を押ししておく一書〕』という題号について、特に「手印」に関する説示である。従来の見解からすれば、この「手印」は「自身のすべてをかけた証明」という意味で読み取られていた。しかし津田眞一が『法華経』・願成就の哲学』において

「印」とは端的にシールあるいはスタンプ、すなわち何らかの文書や証書に或る人は法人の名前を押す印鑑、ないしは、それによって押されたその人や法人の名前の痕跡のことです。日本では、例えば詔勅といって天皇の声明や宣言が発せられるとき、それが書かれた紙に天皇の印、すなわち玉璽が押され、その声明や宣言の絶対性・絶対的な真理性を、その声明や宣言を発した主体である天皇の存在において表示します。天皇の印は天

皇の権威の表示であり、それにとどまらず、さらに、天皇の存在の表示なのです。すなわち、その印において天皇が現にそこに存在している、さらに言うならば、その印が天皇をそこに存在せしめているのです。このことは、アナロジーとして、そのまま『法華経』が「実相」すなわち「法の自性」の「印」であることにはあてはまらず。<sup>(7)</sup>

と説示していることを念頭に置くと、この「手印」とは所説内容の浄土法門の絶対性・絶対的な真理性を法然上人以下、聖光上人、そして良忠上人が自身の全存在を提示し、そして全存在のもとにおいて証明することである。そしてその「手印」の存在は、そのまま法然上人以下、聖光上人、そして良忠上人の存在そのものが『末代念仏授手印』上において表象していることを示唆することに他ならない事態となってくる。だからこそ良忠上人相伝の『末代念仏授手印』には

右手印

左手印

授手印

源空

弁阿

然阿

嘉禎第三歳卯月十日巳時 沙門弁阿在御判<sup>(8)</sup>

と説示されており、いわゆる浄土宗三代の存在が明示されるとともに、この三師が厳然と存在している事態が提示されているのである。

この良忠上人の手印と相伝の記述の背景には、対外的には嘉祿の法難以後も複数回にわたって発令された念仏停止宣下の存在が想定される。つまり嘉祿の法難後も念仏実践者を取り巻く環境は厳しい状況にあり、その中で良忠

上人は自身の師である聖光上人は嘉禄の法難時に追求を受けた立場ではなかったことを、また法然上人所説の専修念仏は嘉禄の法難時に追求を受けた教義の背景的存在でしかなく決して非難を受けた教義ではなかったことを主張することで、法然上人以下、聖光上人、そして良忠上人自身へと相伝されている血脈こそが正しき浄土法門であり、かつ一切の批判や非難の対象ではないことを主張しているものと考えられる。また対内的、すなわち旧法然教団に對しては聖光上人こそが法然上人の教えを正統的に継承した唯一の人物であるということを旧門弟たちの言葉を論拠としつつ明示することで、良忠上人自身が相伝した血脈こそが嘉禄の法難時に被害を受けることがなかった旧門弟たちの総意であり、かつ隆寛や幸西や証空の系統に對して強い態度で自身の正当性を主張しようとしたものと考えられる。

そしてこの血脈と相伝を「手印」の存在によって証明し、「手印」がその印の本体存在そのものを現存在化させる以上、『末代念仏授手印』上にこそ法然上人と聖光上人が厳然と存在していることとなる。法然上人の門弟の著作の中で、法然上人が厳然と存在し続けているテキストが『末代念仏授手印』の他にあるだろうか。あるいは聖光上人以外に、法然上人の所説と念仏実践を正統的に相伝したと説示した門弟が存在したであろうか。このように考えると、聖光上人にとって『末代念仏授手印』は自身が法然上人から直接に浄土法門の相伝を受けた証しであり、そして良忠上人にとっては自身が聖光上人から直接に浄土法門の相伝を受けた証しでもある。そして良忠上人は、自身こそ正統的な浄土法門の血脈と相伝が集約化した存在であることを強く自覚した上で、嘉禄の法難以後も続いていた専修念仏集団を取り巻く厳しい外的環境に對して、自身の存在を通じて浄土法門こそが究極の大乗であることを強固に主張し続け、法然上人から聖光上人を経て良忠上人自身へと続く血脈と相伝こそが唯一の正しき浄土宗であることを説示しているものと考えられる。

『決答末代念仏授手印疑問抄』冒頭の上記二問答は、良忠上人自身が

『末代念仏授手印』に押してある聖光上人自らの「これこそすでに釈尊も存在せず、またそ

の教えすらも形骸化してしまい、五濁だけが増していくばかりの、この「末代悪世」という時代において、唯一の浄土法門を説き示す」指南であり、「そして法然上人にとって善導大師の『観経疏』がそうであったように、末代の衆生にとっては本書こそが」念仏往生において目や足「のように不可欠なる存在」である。「だからこそこの『末代念仏授手印』という一書を、念仏往生の教えを説き示す稀有なる存在として」なによりも大切にしなければならぬのだ。

と説示するように、『末代念仏授手印』が生涯にわたって念仏往生の指針であることを示唆する内容であるとともに、血脈と相伝の証しである「手印」の存在が『末代念仏授手印』上にそのまま法然上人と聖光上人が厳然と存在していることを示唆するものでもある。このように読み取ること、浄土宗伝法における『末代念仏授手印』の存在意義が、伝書としての重要性とともに、浄土法門の血脈と相伝の始点的存在を見出すことができ、かつ『決答末代念仏授手印疑問抄』はこの『末代念仏授手印』のエクリチュールが真に意味するところを開示することを目的としたテキストとして見直すことができるものと考えられる。

## 注

- (1) 『記主禪師研究所紀要』第三号（大本山光明寺記主禪師研究所、二〇二〇年）二二頁～四九頁
- (2) 『昭和新訂三卷七書』四六頁
- (3) 原漢文、『昭和新修法然上人全集』三四九頁
- (4) 浄全四・三五六頁・下
- (5) 浄全四・三七六頁・上
- (6) 坪井剛「法然没後の専修念仏教団と「嘉祿の法難」事件」『史林』九五（四）、二〇二二年、京都・京都大学、六三五頁～六七〇頁
- (7) 津田眞一「反密教学」二〇〇八年、東京・春秋社）一三頁～一四頁
- (8) 『昭和新訂三卷七書』三八頁

## 良忠著作における曇鸞『往生論註』の引用について

大橋 雄 人

はじめに

浄土宗第三祖良忠上人（以下、諸師の敬称を略す）は「記主禪師」の号をたまわるほど、その生涯のなかで多くの著作を著わしていることは周知の事実である。その著作の大半は善導、法然、聖光の著作に対する注釈書であり、それらには浄土教祖師のみならず多くの典籍が引用されている。

本稿で取り上げる曇鸞は法然が定めた中国浄土五祖の第一に位置づけられており、日本の浄土教にも大きな影響を与えている。以前、拙論において『観経疏伝通記』（以下『伝通記』）内の引用文献を調査した際には、『往生論註』の引用が四一箇所のみられ、そのうち三一箇所が『玄義分記』内にみられた。そのほか『讚阿弥陀仏偈』が一箇所、『略論安楽浄土義』が三箇所に見受けられる。法然は、『選択集』においては第一章私積段に難行道、易行道の説示を引用するのみであり、また浄土宗全書テキストデータベースでの検索によるかぎり、聖光もその著作に数箇所引用するのみであって、積極的な引用は見受けられない。

その点を踏まえ、本研究では、良忠の著作全体における曇鸞『往生論註』の引用を整理し、良忠が著作において『往生論註』のどのような点に注目し、取り上げているか考察を試みたい。

## 1、良忠における曇鸞の位置づけ

引用の検討に先立ち、良忠による曇鸞の位置づけについて確認しておきたい。良忠には『往生論註』の注釈書である『往生論註記』があり、そのなかで「撰号を解す」として著者である曇鸞の來歴をまとめている。

「沙門曇鸞」とは、註家の選号なり。師は鴈門の人。時、未だ志学ならず。便則ち出家して内外の経籍、具さに文理を陶く。而も四論の仏性に於て弥よ窮研する所あり。梁朝の大通中に大極殿に入りて仏性の義を講ずるに、帝、階降りて礼接したもう。乃ち江南の陶隱居の所に届きて仙方十卷を得。次に洛下に至りて、中国の三藏、菩提流支に逢いて仙經を燒きて『觀經』を取る。之れに依りて修行して方に解脱を期す。晩に汾州北山石壁の玄忠寺に住す。時に介山の陰に往き、徒を聚めて業を蒸にす。今、鸞公巖と号する是れなり。魏の興和四年、平遙山寺に卒す。春秋六十有七、終に至る日に臨みて、旛華幢蓋、高く院宇に映り、香氣蓬勃し、音聲繁鬧なり。事を以て上聞す。勅して汾西秦陵の谷に葬る。磚塔を營建し、竝びに為に碑を立つ。又た礼浄土の十二偈を撰し、龍樹の偈の後に続く。或いは『略論』並びに此の註解兩卷を撰す。広く世に流伝す。具さには諸伝の如し。(『浄全』一、二五七頁下〜二五八頁上)

曇鸞の伝記には、『統高僧伝』第七、『安樂集』下、迦才『浄土論』、『瑞応伝』、『新修往生伝』、『龍舒浄土文』などがあり、『往生論註記』の説示との完全な同一文はみられないが、内容的には『統高僧伝』の記述を略抄したものであると見受けられる。

このほか『選択伝弘決疑鈔』巻第一では、曇鸞の伝記として『統高僧伝』、『安樂集』、迦才『浄土論』を引用し、続けて「法師は是れ三論宗なり」とも述べている。<sup>(4)</sup>曇鸞を三論宗の大師とする伝記の記述はなく、これは『統高僧伝』に「四論の仏性に於て弥よ窮研せらる」とあることによる判断であるとおもわれる。

また『安樂集』では六大徳相承が示されており、『選択集』においても取り上げられているが、それを踏まえて『決疑鈔』では次の問答が設けられている。

問、道綽の所伝、会せざるあるべからず。

答、私に謂く、慧籠、道場、曇鸞の三師、皆な三蔵を師とす。然れども法門相伝の時は前後に相付するか。  
〔浄全〕七、二二三頁上)

六大徳相承では「慧籠―道場―曇鸞」と次第しているが、これによれば、この三師はすべて菩提流支が師僧であるとしている。そのため、六大徳相承は菩提流支から法門の相伝を受けた前後を示したのではないかと述べている。

## 2、良忠著作における『往生論註』の引用回数

続いて良忠著作中における『往生論註』を含めた曇鸞著作の引用回数について確認をしたい。<sup>5)</sup> 管見のかぎり、良忠の著作中、一二の典籍において合計一―八箇所引用を確認し、このほか出典が不明なものが八箇所見受けられた。出典が不明な箇所を除いた引用回数を示すと以下の【表1】のようになる。

【表1】曇鸞著作引用数】※（）内は『略論』『讃阿弥陀仏偈』の引用数

著作名	引用回数	著作名	引用回数
『往生論註』	二（二）	『選択伝弘決疑鈔』	六（二）
『安樂集私記』	九（一）	『決答授手印疑問鈔』	一
『観経疏伝通記』	三七（二）	『西宗要聴書』	二
『観経疏略鈔』	六（二）	『浄土大意鈔』	一
『往生礼讃私記』	二八（一）	『東宗要』	一九（七）
『般舟讃私記』	一	『往生要集義記』	六（一）

これらの良忠著作には『往生論註』の同一箇所が複数に引用されている場合もあり、それは良忠が注目している

『往生論註』の説示であろうことは、『安樂集』の引用について整理した以前の拙稿でも指摘した通りである。<sup>6)</sup>

良忠の著作中、曇鸞の著作がもっとも多く引用されているのは『伝通記』であり、これは『安樂集』の引用調査でもそうであったが、容量から考えても妥当な回数であると考える。次いで『往生礼讃私記』、『東宗要』、『安樂集私記』と続いている。

金子氏は良忠著作内の懐感『群疑論』の引用回数を整理しているが、それによると『伝通記』五六回、『往生要集義記』五五回、『東宗要』四〇回、『決疑鈔』二九回『観経疏略鈔』一三回であり、それと比較すると良忠著作中における『往生論註』の引用は少ない。その一方で『往生礼讃私記』における『群疑論』の引用は五回であるのに対し、『往生論註』の引用が二八回であることは特徴的であるといえるが、その引用は後夜礼讃の部分に集中している。後夜礼讃は世親『往生論』の偈頌を用いているため、その注釈として『往生論註』を引用しており、学術的な意味合いがある引用はほみられない。

### 3、『往生論註』からの引用内容について

次に良忠の著作に引用される『往生論註』の説示がどの部分から引用されているのか確認しておきたい。良忠の著作に引用されている数を『往生論註』の科段に従って整理すると【表2】のようになる。

【表2】『往生論註』における良忠引用箇所

※( )内の数字は、同一箇所が複数の著作にわたって引用されている数

『往生論註』 卷上 科段	良忠著作中の引用数
◎教相、大意	〇
◎題号ならびに撰号	三(一)

	◎偈頌①三念門	八(二)
	◎偈頌②論主自述	一(一)
	◎偈頌③觀察門	計二七(一三)
	《1..国土莊嚴》	
(1)	莊嚴清淨功德成就	二
(2)	莊嚴量功德成就	一
(3)	莊嚴性功德成就	三
(4)	莊嚴形相功德成就	〇
(5)	莊嚴種種事功德成就	〇
(6)	莊嚴妙色功德成就	一
(7)	莊嚴觸功德成就	一
(8-1)	莊嚴三種(水)功德成就	一(一)
(8-2)	莊嚴三種(地)功德成就	〇
(8-3)	莊嚴三種(虚空)功德成就	一
(9)	莊嚴雨功德成就	〇
(10)	莊嚴光明功德成就	〇
(11)	莊嚴妙声功德成就	一
(12)	莊嚴主功德成就	〇
(13)	莊嚴眷属功德成就	〇
(14)	莊嚴受用功德成就	〇
(15)	莊嚴無諸難功德成就	〇

	(16) 莊嚴大義門功德成就	八(三)
	(17) 莊嚴一切所求滿足功德成就	〇
	《2.. 仏莊嚴》	
	(1) 莊嚴座功德成就	一
	(2) 莊嚴身業功德成就	〇
	(3) 莊嚴口業功德成就	〇
	(4) 莊嚴心業功德成就	〇
	(5) 莊嚴大衆功德成就	一(一)
	(6) 莊嚴上首功德成就	一
	(7) 莊嚴主功德成就	二
	(8) 莊嚴不虛作住持功德成就	〇
	《3.. 菩薩莊嚴》	
	(1) 常に仏事を作す	〇
	(2) 一切衆生の苦を滅除する	一
	(3) 仏如来の功徳を讃歎する	二
	(4) 三宝を偏示して解せしむ	〇
	◎偈頌④回向門	五(一)
	『往生論註』 卷下 科段	良忠著作中の引用数
	◎長行①願偈大意	〇
	◎長行②起観生信	二(一)

◎長行③觀行体相	二〇(四)
◎長行④淨入願心	〇
◎長行⑤善巧撰化	二(一)
◎長行⑥離菩提障	一
◎長行⑦順菩提門	〇
◎長行⑧名義撰対	一
◎長行⑨願事成就	〇
◎長行⑩利行満足	二

出典不明を除くと、良忠の著作には上記のように『往生論註』の七二箇所から引用がみられ、「偈頌③觀察門」と「長行③觀行体相」からの引用が多いことがわかる。これらは『往生論註』のなかにおいて大部分を占める科段であるため、自然と引用が多くなっていることも考えられるが、良忠の複数の著作に引用されている箇所が比較的多いことから教学的にも注目されているであろうことも推察される。

世親『往生論』においても觀察門に当たる部分は偈頌の大半を占めており、長くなるが偈頌の全文とその範囲を確認しておくと同様になる。

世尊、我れ一心に尽十方無礙光如来に帰命したてまつり、安樂国に生ぜん願す。

我れ修多羅の眞実功德の相に依りて、願傷を説きて總持して、仏教と相応す。

彼の世界の相を觀するに三界の道に勝過せり。究竟して虚空の如く、廣大にして辺際無し。正道の大慈悲、出世の善根より生ず。淨光明満足すること、鏡と日月輪との如し。諸の珍宝の性を備えて、妙莊嚴を具足せり。無垢の光、炎熾に明淨にして世間を曜らす。宝性功德帥、柔軟にして左右に旋れり。触れる者、勝樂を生ずること、迦旃鄰陀に過ぎたり。宝華千万種あり。池流泉に弥覆せり。微風華葉を動せば、交錯して光、乱転す。

宮殿、諸の樓閣、十方を觀するに無礙なり。雜樹に異光の色あり。宝欄偏じて圍繞せり。無量の宝交絡して、羅網虚空に徧じ、種種の鈴響を發して妙法音を宣吐す。華衣を雨ふらして莊嚴とし、無量の香普く薫ず。仏慧明淨の日、世の癡闇の冥を除く。梵声悟しむること深遠なり。微妙にして十方に聞こゆ。正覺阿弥陀法王、善く住持したまへり。如来淨華の衆、正覺の華より化生す。仏法味を愛樂すると禪と三昧とを食と爲す。永く身心の悩を離れて樂を受くること常に間無し。大乘善根の界は等しくして譏嫌の名も無し。女人と及び根缺と二乗との種、生ぜず。衆生の願樂する所、一切能く満足す。是の故に彼の阿弥陀仏國に生ぜんと思はず。無量の大宝王ある。微妙の淨華台あり。相好の光、一尋色像、群生に超えたり。如来微妙の聲、梵響十方に聞こゆ。地水火風虚空に同じうして分別したまう無し。天人不動の衆、清淨の智海より生ず。須弥山王の如く、勝妙にして過ぎたる者無し。天人丈夫の衆、恭敬し繞りて瞻仰す。仏の本願力を觀するに、遇いて空しく過ぎたる者無し。能く速かに功德大宝海を満足せしむ。安樂國は清淨にして常に無垢輪を轉ず。化仏菩薩の日は須弥の住持するが如し。無垢莊嚴の光、一念及び一時、普く諸仏の会を照らし、諸の群生を利益す。天の樂華衣妙香等を雨ふらして供養し、諸の仏功德を讚するに分別の心有ること無し。何等の世界なりとも仏法功德の宝無からんには、我れ願わくは皆な往生して仏法を示すこと、仏の如くならんと。

我れ論を作り偈を説く。願わくは弥陀仏を見たてまつり、普く諸の衆生と共に安樂國に往生せん。(『浄全』一、一九二—一九三頁)

以上、偈頌の全文のうち「彼の世界の相を」から「仏の如くならんと」までの太字部分が觀察門にあたる。『往生論』ではこの偈頌に続いて長行が説かれ、五念門が示される。

論に曰く、此の願偈には何なる義をか明かす。彼の安樂世界を觀じて阿弥陀如来を見たてまつり、彼の國に生ぜんと思ふことを示現するが故に。云何が觀じ、云何が信心を生ずる。

若し善男子善女人、五念門を修して行成就すれば、畢竟して安樂國土に生じて彼の阿弥陀仏を見たてまつるこ

とを得。何等か五念門なる。

一には禮拜門、二には讚歎門、三には作願門、四には觀察門、五には迴向門なり。

(中略)

云何が觀察する。智慧をもつて觀察す。正念に彼を觀じて如実に毗婆舍那を修行せんと欲するが故に。彼の觀察に三種有り。

何等か三種なる。一には彼の仏国土の莊嚴功德を觀察し、二には阿弥陀仏の莊嚴功德を觀察し、三には彼の諸菩薩の莊嚴功德を觀察す。(『淨全』一、一九三頁)

このように五念門が示され、觀察門では觀察対象として三種あるとし、偈頌を当てて、国土(一七句)、仏(八句)、諸菩薩(四句)のいわゆる三種二十九句莊嚴功德を説いている。

世親『往生論』の目的は、偈頌の冒頭に「安樂國に生ぜんと願ず」といい、末尾に「普く諸の衆生と共に安樂國に往生せん」というように阿弥陀仏の淨土へ往生することであるといえるが、そのための行法としては「彼の安樂世界を觀じて阿弥陀如来を見たてまつり、彼の國に生ぜんと願ずる」とあるように觀察行に重点が置かれている。

良忠最初の著作である『領解末代念仏授手印抄』には、「問う、觀察止行は十三觀に通ずるや」、「問う、『經』には十三を明かす。『釈』、何ぞ仏のみを觀ずるや」(『聖典』五、二五二頁)など、觀察行に関する問答もあり、良忠は自身の著作において称名念仏との關係性を論じるために『往生論註』の觀察門関連の説示を用いているのであるか。

本来であれば、個々の引用について傾向と用例について検討するべきではあるが、それぞれの詳細な検討は今後の課題とし、複数の著作に引用されている説示を中心にいくつか取り上げてみたい。

## 4、良忠著作中における『往生論註』の引用

前節の整理から、ここでは良忠著作中における『往生論註』引用の用例について、とくに複数の著作にわたって引用されている箇所を中心に考察を行いたい。

(1) 『往生論註』…題号ならびに撰号【『浄全』一、二二九頁下～二二〇頁上】

「無量寿」とは、言うところは無量寿如来の寿命長遠にして思量すべからず。「経」とは常なり。言うところは安楽国土の仏及び菩薩の清浄莊嚴の功德と国土清浄莊嚴の功德と能く衆生のために大饒益を作して、常に世に行わるべし。故に名づけて「経」と曰う。「優婆提舍」とは是れ仏の論議経の名なり。「願」とは是れ欲樂の義なり。「生」とは天親菩薩、彼の安楽浄土の如来浄華の中に生ぜんと願するの「生」なり。故に「願生」と曰う。「偈」とは是れ句数の義なり。五言の句を以て略して仏経を誦す。故に名づけて「偈」と為す。

(2) 『往生論註』…偈頌②論主自述【『浄全』一、二二二頁上】

「説願偈総持与仏教相応」とは、「持」は不散不失に名づけ、「総」は以少摂多に名づく。「偈」は五言の句数を言う。「願」とは往生を欲樂するに名づく。「説」は謂く諸偈論を説く。総じて而も之れを言わば、願生する所の偈を説きて仏経を総持して仏教と相応す。「相応」とは譬えば函蓋の相称えるが如し。

これら二箇所は『伝通記』ならびに『決疑鈔』に引用されているが、どちらも「願」についての逐語解釈である。(1)は『往生論』の正式名称である「無量寿経優婆提舍願生偈」の「願」、(2)は偈頌の第二句の後半「説願偈総持与仏教相応」の「願」を取り上げたものであり、どちらも「往生を樂い欲すること」がここであるという趣旨である。

これらは『伝通記』『決疑鈔』では三心解釈の総括、とくに回向発願心の総括として引用している。『伝通記』では、

次に廻向発願心とは、欲を体と為す。『經』に「欲生我国」と云うが故に。又た『註』に云わく「願は是れ樂欲の義」、又た云わく「願は往生を欲樂するに名づく」と。

問、『俱舍論』に「欲は謂く所作の事業を怖求す」と。当來の果報を怖求すと云わず。

答、怖求の義、廣し。何ぞ唯だ所作のみならんや。所作は必ず當來の果に向かう。故に所作を怖求す。果有るべき故に。

又た三心に各々四句有り。『授手印』の如し。〔『淨全』二、三九八頁下〕

とあり、第十八願の「欲生我国」とは『往生論』の「願」と通じるものであることを『往生論註』の説示を用いて説明している。

また『伝通記』では、同じ世親の著作といわれる『俱舍論』の「欲」に関する説示を指摘した問答を続けて設けている。

(3) 『往生論註』…偈頌①三念門〔『淨全』一、二二〇頁下〕

「我一心」とは、天親菩薩自督の詞なり。言うところは無礙光如来を念じて安樂に生ぜんと願ず。心心相統して他想間雜すること無し。

(4) 『往生論註』…長行②起觀生信〔『淨全』一、二三八頁下〕

又た三種の不相応有り。

一には信心淳からず。存するが若く、亾きが若くなるが故に。

二には信心一ならず。決定無きが故に。

三には信心相統せず。余念間じるが故に。

此の三句、展転して相成ず。信心淳からざるを以ての故に決定無し。決定無きが故に念相統せず。亦た可し。

念相統せざるが故に決定の信を得ず。決定の信を得ざるが故に心淳からず。此れと相違するを「如実修行相応」と名づく。是の故に論主、建めに「我一心」と言えり。

これは『往生論』偈頌の一句目「世尊、我れ一心に尽十方無礙光如来に帰命したてまつる」（『淨全』一、一九二頁）に対する曇鸞の注釈であり、「一心」について言及している。

この（3）は『伝通記』『決疑鈔』『西宗要聽書』『東宗要』の四書に引用されており、（4）は『伝通記』『決疑鈔』（3）を示した後に続けて引用している。いずれも五種正行の「一心」を解説するなかで引用されているため、『伝通記』では散善義深心釈に、『決疑鈔』では第二章段に示される。

善導『觀經疏』散善義の深心釈、就行立信には正行・雜行が説かれ、正行として以下の五種が示されている。

正行と言うは専ら往生經に依りて行を行ずる者、是れを正行と名づく。何者か是れなる。

一心に専ら此の『觀經』『彌陀經』『無量壽經』等を読誦し、一心に彼の国の二報莊嚴を專注し思想し觀察し憶念し、若し礼するには即ち一心に専ら彼の仏を礼し、若し口に称するには即ち一心に専ら彼の仏を称し、若し讚歎供養するには即ち専ら讚歎供養す。是れを名づけて正と為す。（『淨全』二、五八頁下）

これらの「一心」について、良忠は『伝通記』において次のように釈している。

「一心專誦誦」等とは、「一心」の言は広く理・事・定・散、起行・安心に通ず。

理の一心とは、心性平等にして差別有ること無し。此の一理を指して名づけて一心と為す。『華嚴』に云わく「三界唯一心心外無別法」「已上」。

事の一心の中に定・散の異なり有り。

定の一心とは、三昧相應してすべて余縁を息むるを名づけて一心と為す。『玄義分』に云わく「想心都息縁慮竝亡」「已上」。

散の一心とは、散善を行ずと雖も随分に心を撰す。等持の分を以て名づけて一心と為す。『論註』に云わく

「信心相続無他想間雜」〔已上〕。

定散の一心は並びに起行に属す。

安心の一心とは、心中に定んで出離の要道を思い、余法を仮らざるを名づけて一心と為す。故に『論註』の下に三信を釈し已りて云わく「是故論主建言我一心」〔已上〕。

又た下の文に「汝一心正念直來」と云えり。言う所の一心とは即ち三心なり。

又た『玄義』に云わく「一心信樂求願往生」と云えり。此れ誠心を指して名づけて一心と為す。

故に知んぬ、安心を亦た一心と名づくることを。

五種正行、皆な「一心」と云う。応に是れ安心なるべし。「專読誦」等は是れ起行なるが故に。況や譬説の一心既に是れ安心なり。法説の一心亦た安心なるべし（『淨全』二、三八八頁上〜下）

『決疑鈔』の第二章段における説示もほぼ同様である。良忠は五種正行それぞれに示されている「一心」を取り上げ、「一心」という語自体は理・事・定・散、起行・安心に通じるとしている。そのなかで「阿弥陀仏への信仰が相続し、他への信仰がまじらずに行ずること」を起行の一心とし、「信心淳く決定し、念が相続すること」、つまり三心、願往生心が相続することを安心の一心としている。

また『東宗要』にも同様の趣旨を説いた問答が見受けられる。

問、起行と安心とに各々「一心」の名を立つ其の証有りや。

答、然なり。

曇鸞の『註』に「世尊我一心」の文を釈して云わく「信心相続無他想間雜」〔已上〕。是れを起行の一心と名づく。起行の時の一心なるが故に。勝願院は行の一心と名づく。

又た同『註』に三信三不を釈し畢りて結して云わく「是の故に論主、建めに《我一心》と言う」〔已上〕。是れを安心の一心と名づく。三信は是れ安心なるが故に。（『淨全』一一、九五頁下〜九六頁上）

このように、「一心」の語が行に附属するか、心に附属するかによって起行の一心、安心の一心の区別をしているものと考えられる。

一方で『西宗要聴書』には、「浄土論五念門の事」において、

次に三心と一心との事、『論註』に「一心」を釈して云わく「心心相続無他想間雜」已上。是れ安心には非ず、起行の一心なるべしと云うの難、之れ有り。「無他想間雜」に安心も有り、起行も有り、定執すべからずと答うべし。〔浄全〕一〇、二五一頁下～二五二頁上

とも示しており、「他想間雜することが無い」状態については安心も起行も共通するともしている。

(5) 【『往生論註』偈頌③觀察門（莊嚴大義門功德）】〔浄全〕一、二二八頁上

《大乘善根界等無譏嫌名女人及根缺二乗種不生》

此の四句は莊嚴大義門功德成就と名づく。門とは大義に通ずるの門なり。大義とは大乘の所以なり。人の城に造りいたるに門を得て則ち入るが如し。若し人、安樂に生ずることを得れば、是れ則ち大乘を成就するの門なり。仏、本何が故ぞ此の願を興したまえる。有る国土を見る。仏如来賢聖等の衆有りと雖も、国濁るに由るが故に一を分けて三を説く。或いは眉を拓く「聽各反」を以て諂を致し、或いは語指すに縁りて譏りを招く。是の故に願じて言わく、我が国土をして皆な是れ大乘一味平等一味ならしめ、根敗種子、畢竟じて生ぜず。女人残缺の名字も亦た断たんと。是の故に「大乘善根界等無譏嫌名女人及根缺二乗種不生」。

(6) 【『往生論註』長行③觀行体相】〔浄全〕一、二四四頁上～下

《莊嚴大義門功德成就者偈言大乘善根界等無譏嫌名女人及根缺二乗種不生故。浄土果報離二種譏嫌過。応知。

一者体二者名。体有三種。一者二乗人。二者女人。三者諸根不具人。無此三過故名離体譏嫌。名亦有三種。非但無三体。乃至不聞二乗女人諸根不具三種名故。名離名譏嫌等者平等一相故》

此れ云何んが不思議なる。夫れ諸天、器を共するに飯は福に随うの色有り。足指、地を安するに乃ち金磔の旨を詳らかにす。而るに往生を願するは本は則ち三三の品なれども、今は一・二の殊なり。亦た溜瀝（食陵反）一味なるが如し。焉んぞ思議すべけん。

これは『往生論』の偈頌「大乘善根界等無譏嫌名女人及根缺二乗種不生」に対して注釈し、浄土に往生した衆生の様相が平等であることを述べている部分である。

良忠はこの（5）（6）の範囲から『伝通記』『観経疏略鈔』に複数回にわたって引用している。まず『伝通記』においては、

「義」とは戒度の『記』に云わく「義は宜なり。乃至機宜に符えり」と。

『論註』上に大義門の名を釈して云わく「門とは大義に通ずるの門なり。大義とは大乘の所以なり」〔已上〕。所以とは由なり。由は道理なり。宜と意同じ。又た五常の中の義は断なり、判なり。（『浄全』二、七六頁下）として、『観経疏』巻第一の書題でもある「玄義分」の「義」について解釈するなかで、戒度の『靈芝観経義疏正観記』とともに逐語解釈のために引用している。

同じく『伝通記』において十四行偈の「我依菩薩藏頓教一乗海」中の「一乗」を釈するなかにおいて、『大智度論』、世親『往生論』とともに次のように引用している。

「我依菩薩藏頓教一乗海」とは、此の偈の文相、論の偈に依ると雖も、而れども其の意、別なり。謂く、彼の修多羅は広く三経に通ず。此の菩薩藏は唯だ『観経』に局る。藏教の義、下に至りて弁ずべし。「一乗」と言うは、三乗の異なり無きを名づけて一乗と為す。今、此の経に一乗浄土を明かすが故に「一乗教」と云う。

『智論』三十八に云わく「一乗清浄無量寿世界」と。〔これは諸仏の浄土に通ず。今は通を引きて西方を証す。』『往生論』に云わく「永く身心の悩を離れて、楽を受くること、常に間無し。大乘善根の界、等しくして譏嫌の名無し。女人及び根缺、二乗の種は生ぜず」。

『註』の上に云わく「国濁るに由るが故に、一を分かちて三と説く。是の故に願じて言わく、我が国土をして皆な是れ大乘一味、等味にして、根敗の種子畢竟じて生ぜず。女人残缺の名字も亦た断ぜしめん。是の故に《大乘善根界、等無譏嫌名》と云う」。

同じき下に云わく「往生を願う者は、本は則ち三三の品なれども、今は一・二の殊なり無し。亦た漕漉一味なるが如し。焉んぞ思議すべけん」(已上)。

之れに準ずるに、所詮の国土、既に是れ一乗なれば、能詮の教門も亦、是れ一乗なり。(『浄全』二、一〇七頁上)

善導は十四行偈において、「菩薩蔵、頓教一乗の教えに依つて、仏心と相應するために十四行偈を説いた」と述べているが、ここではその教えに三乗などの異なりがあるか、否かという問題に対し、対象となる機根に異なりがないとする根拠として引用される。

『伝通記』ではこの『往生論註』の説示によつて、阿弥陀仏の浄土に女人、根缺、二乗などの異なりがないことを示し、「所詮の国土、既に是れ一乗なれば、能詮の教門も亦た是れ一乗なり」としている。この件は『観経疏略鈔』にも取り上げられており、問答が設けられている。<sup>9)</sup>

さらに『伝通記』では、浄土の機法に三義あるとして次のように示している。

凡そ浄土三乗の機法に就いて広く諸説を集むるに三義有るべし。

一に云わく、若し今家の意は『観経』中三品の説及び『智度論』に準依して安養界に三乗の機の為に三乗の法を説くことを許す。

二に云わく、若し鸞師の意は『悲華経』及び『浄土論』に準じて極樂界の中に三乗の機無く、三乗の法無し。

三に云わく、若し感師の一義は『法華』等に例して西方国の中に小乗の法有りて小乗の機無し。(『浄全』二、三四頁下)

この整理に基づいて良忠は、曇鸞の説について準拠している『悲華經』と『浄土論』の説示を引用し、それらを根拠として『往生論註』の「根敗の種子、畢竟じて生ぜず」や「安樂浄土には二乗有るべからず」と示されているとして下記のようにまとめている。

浄土は既に五濁に非ず。三乗無きこと明らけし。諸の声聞、未だ無上道を得ざるを以ての故に、必ず生ずること有るべし。是れを以て、唯だ応に浄土に於いて生ずべし。謂く、安樂国には二乗の種子を生ぜざれども亦た何ぞ二乗の来生を妨げんや。譬えば、橘栽は江北に生ぜざれども、河洛の果肆に亦た橘有ることを見るが如し。彼に声聞有ることも亦た是の如し。是の如く解を作さば、経論、則ち会しなんと。(『浄全』二、一〇九頁上(下))

このほか、『伝通記』と『観経疏略鈔』には一乗、三乗について触れる箇所において『往生論註』の当該箇所の一部が引用されている。<sup>(10)</sup>

(7) 【『往生論註』長行③観行体相】(『浄全』一、二四四頁上)

『莊嚴眷属功德成就者偈言如来浄華衆正覚華化生故』

此れ云何が不思議なる。凡そ是れ雜生の世界は、若しは胎、若しは卵、若しは湿、若しは化、眷属若干に苦楽万品なり。雜業なるを以ての故に。彼の安樂国土は是れ阿弥陀如来の正覚、浄華の化生する所なり。同一に仏を念じて別の道無きが故に。遠く夫の四海の内に通じて、皆な兄弟為り。眷属無量なり。焉んぞ思議すべけん。

これは『東宗要』の第十問答「宗の意、諸行各々報土に生ずと許すや」(『浄全』一一、五三頁下)のなかで引用される。良忠はこの問いについて「然なり」と答え、諸行による報土往生を許す立場をとっている。『東宗要』ではそれに続いて次の問いが設けられている。

疑いて云わく、若し念仏を離れて諸行各々往生すと言わば、理に違し、文に背く。

先ず理に違すとは、本願所成の報土、非本願の行、生ずべからざるが故に。

次に文に背くとは、十二の違文有り。(『浄全』一一、五三頁下)

この問いは、諸行往生を認める立場に対して批判し、諸行往生が認められない証拠となる説示として十二の文を指摘している。その十二の文の第九として『往生論註』の「同一念無別道故」が取り上げられている。

第九に難じて云わく、曇鸞の『註』に云わく「凡そ是れ雑生の世界には、若しは胎、若しは卵、若しは湿、若しは化、眷属若干くにして苦楽万品なり。雑業なるを以ての故に。彼の安楽国土は是れ阿弥陀如来正覚浄華の化生する所に非ずということ莫し。同一に仏を念じて別道無きが故に。遠く夫の四海の内に通じて皆な兄弟為り。眷属無量なり。焉んぞ思議すべけん」(『已上』。得生の行を挙げて既に「同一念仏無別道故」と云う。明らかに知んぬ、念仏の外、得生の行無し、如何。

答、「同一念仏」等とは是れ彼土の相を釈して此土の行に非ず。『智論』二十二に云わく「無量寿仏国には人生まれて便ち自然に能く念仏す」(『已上』。『小経』に云わく「皆悉念仏」(『已上』。(『浄全』一一、六二頁上)

良忠は『往生論註』のこの注釈が莊嚴眷属功德成就であることを踏まえ、ここに示される「同一念仏」とは浄土の相としての眷属のことを指すものであって、往生行としての念仏ではないとして、この難を退けている。

同様の理解は『般舟讚私記』にもみられ、

▲「悉是念仏等」とは、問、彼土に亦た余行往生有り。今の文何ぞ「悉是念仏」と云うや。

答、多分に約するが故に。本意に約するが故に。

問、『論註』に云わく「同一念仏無別道故」(『已上』。今と同とや為ん。

答、今念仏とは往生の修因なり。彼念仏とは浄土の行相なり。彼此全く別なり。(『浄全』四、五五頁上)

というように、『般舟讚』の「悉是念仏」は往生行としての念仏であり、『往生論註』の「同一念仏」は浄土の行相

であるとしている。

以上、良忠著作中における『往生論註』の引用について、複数の著作にわたって引用されている箇所を中心にみてきた。

今回取り上げた『往生論註』の説示としては、「一心」「一乗」などがキーワードとして挙げられ、「一心」は安心と起行の関係が論じられ、「一乗」では浄土における二乗種不生、三乗の問題などが中心となっている。

一方で法然が引用する『往生論註』の代表的な説示としては難行道・易行道があるが、良忠の著作においてこの説示の引用はほぼなく、特段それを重要視しているわけではないことがうかがえる。

## まとめ

本稿においては、良忠著作中における曇鸞『往生論註』の引用についてみてきた。

管見のかぎり『往生論註』を含めた曇鸞の著作は、良忠の著作中、一二の典籍において合計一八箇所の引用を確認できた。もつとも多く曇鸞の引用がみられたのは『伝通記』であるが、これは容量的な点から自然と多くなっていることが挙げられる。一方で『伝通記』に比べて小部であるにも関わらず引用が目立ったのが『往生礼讃私記』である。引用数だけみれば、特徴的にみえるものの、『往生礼讃』の後夜礼讃が世親『往生論』の偈頌であるため、その注釈として『往生論註』の説示が引用されているものである。したがって、多数の引用があるものの教学的な重要度は高いものではないといえる。

さらに、『往生論註』からの引用を整理したところ、『往生論』の三種二十九句莊嚴功德に関する注釈の部分からの引用が大半であった。また、その整理に基づいて複数の著作に引用されている箇所を中心に考察を試みた。良忠は「一心」の語句解釈とその安心・起行の分際や、浄土の衆生の様相が平等であることを示す「一乗」に関連して

二乗種不生、三乗を踏まえて論じるなかで『往生論註』を引用している。

一方で、法然が『選択集』第一章私釈段において引用する『往生論註』の難行道・易行道の説示について、良忠は自身の著作で引用して深く論じるようなことはなく、さほど重要視しているわけではないことがうかがえた。法然の著作や法語には『往生論註』の難行道・易行道の説示以外の引用はほぼなく、これ以外の説示を良忠が引用していることは特徴であるともいえるが、法然門下などにおいて解釈の問題となった点でもあろうと考えられる。この点については、法然門下の引用例も広く整理していく必要があるとおもわれ、今後の課題としたい。

## 註

- (1) 拙論(沼倉雄人)「良忠『観経疏伝通記』の研究」(平成二四年度大正大学学位請求論文)【資料】「伝通記」引用典籍一覧」
- (2) このほか出典不明が一箇所ある。
- (3) なお、良忠著作中における引用典籍の整理は全体を通じて行われているものではなく、それぞれの研究者が必要に応じて必要な部分の整理を行っているのみである。この点については拙稿「良忠上人における道綽『安楽集』の引用とその位置づけについて」(『記主研紀要』三、二〇二〇年)に主要な研究の整理を行った。例としては、高雄義堅『宋代仏教史の研究』(百華苑、一九七五年)、金子寛哉『「釈浄土群疑論」の研究』(大正大学出版会、二〇〇六年)などがあり、拙稿においても『伝通記』における浄影寺慧遠『観経義疏』、元照『観経新疏』、源信『往生要集』の引用状況について整理を行った。
- (4) 『浄全』七、二二〇頁下―二二二頁下。
- (5) 本来であれば、金沢文庫資料も含めての検討を行うべきであり、また『往生要集義記』ではなく『往生要集鈔』をその調査対象とするべきであるが、今回は省き、今後の課題としたい。
- (6) 拙稿「良忠上人における道綽『安楽集』の引用とその位置づけについて」(『記主研紀要』三、二〇二〇年)。
- (7) 金子寛哉『「釈浄土群疑論」の研究』五五八―五六五頁。
- (8) 『浄全』七、二二五頁下。
- (9) 我依菩薩藏頓教一乘海事  
問、文意何ん。

答、『観経』に依りて偈を説くと云わんとてを言い替へたる。

「菩薩藏頓教」は宗旨門の下に在るべし。

「一乗海」とは名目をば挙ぐれども未だ其の相を積せず。曇鸞の註釈を以て意得るべし。龍樹の『智度論』に云わく「一乗清淨無量寿世界」〔已上〕。天親『往生論』に云わく「大乘善根界等無機嫌名女人及根缺二乘種不生」〔已上〕。『註』の上に云わく「国濁るに由るが故に、一を分かちて三と説く。是の故に願じて言わく、我が国土をして皆な是れ大乘一味ならしめん。根敗の種子畢竟して生ぜず。二乗残缺の名字も亦た断ず」〔已上〕。同下に云わく「本は則ち三三の品なれば、今は一・二の殊なり無し。亦た漕繩一味なるが如し。焉んぞ思議すべけん」〔已上〕。彼の土は一乗の国土なりと之れを説く。『觀經』何ぞ三乗教ならん。〔淨全一、二、四四六頁上〜下〕

(10) 『觀經疏略鈔』〔淨全一、六一一頁上〜下〕

重難に云わく、万善の中に称名尤も勝たり。劣なる上六品の行、華開の遅き七日を出せず。勝たる念仏、何ぞ空しく六劫、十二大劫を送るや。鸞師の云わく「本は則ち三三の品、今、一・二の殊なり無し」三三云。此の積は往生の後は九品の別無しと積するに似たり、如何。

答、此の如きの事、只だ經文に任すべし。但だし道理の難に至りては上六品は善人なるが故に、受法、劣行なりと雖も華合久しからず。下三品は念仏勝れたれども惡逆の機なるが故に、華開、猶お久しきなり。極重の罪滅する。豈に本願の力用に非ずや。今の積に云わく「花中に在りて多劫に開かずと雖も、阿鼻地獄の中にして長時永劫に諸の苦痛を受くるに勝れざるべけんや」三三云。此の意なり。但だし鸞師の所積に至りては、彼は大義門を積する文なり。極楽に生じ已れば、大小善惡の機、皆な一乗の機と成ると云う意なり。必ずしも花開不同無しと判ずるには非ず。又た彼の積は三三の品とは經の九品には非ず。二乗と根缺と女人との三の体、三の名、之れ無しと云う事なり。仍て難に非ず。

## 埼玉県鴻巣市勝願寺蔵阿弥陀廿五菩薩来迎図について

西川 真理子

### はじめに

来迎とは、仏や聖衆が浄土から現れ、主に臨終者を迎え摂ることである。多く阿弥陀如来の来迎が想定される。浄土經典の基本をなす『無量寿経』によれば、阿弥陀如来が法蔵比丘として修行中に五劫の間思索を重ね、理想の国土を築くために四十八の誓願を立てた。そして、これが成就しなければ仏にならぬとした。このうち、第十九番目の誓願が直接来迎に関わる箇所である。ここでは阿弥陀如来が臨終に際した往生者に現前するとのみ説かれ、また三輩についての箇所<sup>(2)</sup>にも同様に説かれる。阿弥陀如来の現前は西方極楽浄土への往生を暗示しており、両者を結びつけたのが来迎である。さらに『観無量寿経』ではこれをいつそう発展させ、大衆の機縁に応じて上品上生より下品下生にいたる九通りの往生、すなわち九品往生のあり方を説く<sup>(3)</sup>。

来迎のありさまを描く来迎図は、もとは中国で成立した観経変に付属する形で描かれた九品来迎図が祖型であるとされる。日本では平安時代半ばより、阿弥陀来迎の情景をなぞらえた法会である迎講と密接に関わりながら独立した来迎図が盛んに制作されるようになる。来迎図と端的に言っても、聖衆の描かれる数、構成、坐勢、来迎の方向などその図様は多彩で、体系的に分類することは困難を期している。逆の見方をすれば、それほど人々の信仰をあつめた作例群であると言える。中でも、阿弥陀二十五菩薩来迎図と称される特定の尊像構成を持つ図が日本の浄

土信仰にまつわる美術に占める割合は大きい。その成立には、大本山光明寺の当麻曼荼羅縁起絵巻（鎌倉時代・十三世紀中期）中に描かれた阿弥陀二十五菩薩来迎図が大きく関わっていることは広く知られるところである。

本稿では、埼玉県勝願寺に所蔵される埼玉県指定文化財「絹本着色 阿弥陀廿五菩薩来迎図」（図1）について取り上げたい（以下、本図とする）。本図は鎌倉時代末期、十四世紀の制作と考えられているが、来迎聖衆が



図1 埼玉・勝願寺本阿弥陀廿五菩薩来迎図

を試みるものである。

## 一、現状と伝来

本図は法量が縦一一〇・〇cm、横八三・五cm、絹本着色画である。画絹は右から四一・六cmの位置で継がれているとみられる。継目を中心にして縦方向に画絹の欠損が複数見られる。また、全体的に補彩や補筆、剥落が目立ち、制作当初の状態をよく留めているとは言いがたい。本図には宝永四年（一七〇七）と宝暦八年（一七五八）の墨書

り上げたい（以下、本図とする）。本図は鎌倉時代末期、十四世紀の制作と考えられているが、来迎聖衆がいずれも坐像であること、かれらの向かう家屋内に二軀の僧形像が描かれることなど、特色ある図様が散見され、来迎図史上でも注目すべき遺品である。また、本図のように来迎聖衆が特異な坐勢をとる鎌倉時代の作例群の流布に、良忠上人（以下、諸師の敬称を略す）との関わりを見出す指摘がなされている点も興味深い。幸いにも筆者は平成二十九年に本図を実見する機会に恵まれた。本稿は、調査で得られた知見をもとに、来迎図の系譜中での本図の位置づけについて考察

修理銘が付属しており、<sup>(5)</sup>伝来過程において傷みの甚だしかったことが読み取れる。

本図の伝存する勝願寺は、天照山良忠院と号す浄土宗寺院で、良忠が鎌倉幕府第四代執権北条経時（一二二四～四六）から、箕田郷松ヶ丘（後の登戸勝願寺）の土地を寄進され、<sup>(6)</sup>一字を建立したことに始まる。寺号は良忠の師の一人である、勝願院良遍（一一九四～一二五二）にちなんで名付けられたという。良忠寂後は門下の良暁（一二五一～一三二八）、定慧（一二九六～一三七〇）、良順（一三二八～一四〇九）が大本山光明寺と住職を兼務した。良順没後にその法統を継ぐ者はなく、浄土宗寺院としての歴史は一時途絶えて宗派も真言宗へと改められた。その後、大本山光明寺を経て埼玉県・蓮馨寺において学頭として活躍していた清巖（？～一五九二）が、良忠の旧跡である勝願寺の荒廢に胸を痛め、天正年間（一五七三～九二）に浄土宗寺院としての再興につとめたという。勝願寺の所在地が登戸から現在地である鴻巣宿に移されたのもこの頃である。

本図の伝来を直接示す史料は現在のところ確認し得ないが、先述の二件の墨書修理銘から、比較的短い期間で修理されていることを鑑みるに、寺内で重要な仏画として頻繁に懸用されていたことが推察される。

なお、袈裟の題簽には「迎接曼荼羅」とあり、これは墨書修理銘より時代の遡るものと思われる。未確認だが旧箱書には「恵心御直筆廿五菩薩画像」と墨書されていたようである。<sup>(7)</sup>

## 二、図様

本図は、画面向かって左上から右下へ、乗雲の阿弥陀聖衆が来迎するさまを描く（以下、左右の表記は画面に向かつてのものとする）。画面上部三分の二を虚空が占め、その下方には水波が広がる。画面中央に中尊阿弥陀如来をひとときわ大きくあらし、これに観音・勢至菩薩と、比丘形の龍樹・地藏菩薩を含む二十七の菩薩を紫雲ごとに四つのグループに分けて構成する。諸尊はいずれも頭光のみを負う。阿弥陀如来を中心とする第一群、それに先行する観音・勢至菩薩の第二群、第一群の後方に連なる第三群、そして第一群の右上に位置する第四群に分けられる。

各群の紫雲は第一群を除いて雲のたなびく様子が描かれ、来迎の動きを表している。虚空には二体の飛天を描く。剥落のため不明瞭だが、恐らく中尊の白毫から伸びた二条の光明が、地上の家屋で合掌する二体の人物像のうち家屋の縁側に体軀を向けて坐す者に届いている。家屋の建つ土坡はゆるやかなS字状に左下方に伸び、庭先には二体の持幡童子が先着している。



図2 阿弥陀如来部分

左足を小蓮華に踏み下げた、いわゆる半跏の坐勢をとる(図2)。体幹は正面向きだが、頭部は家屋に向けて軽く前傾させている。右腕は屈臂し、掌を前面に向けて第一・三指を捻じて胸前にかまえる。左腕は外向きに屈臂し、印相は剥落のため不明瞭だが前方にゆったりと向ける態である。左手は、わずかに確認できる下描きの墨線から判断して、指を垂下させず上方に向けて手首をかえすような豎掌の印相をとっているとみられる。

来迎聖衆の図様を群ごとに見ていく。阿弥陀如来を中心とした第一群は、十七の菩薩がいずれも蓮台に坐す。第一群の菩薩衆の構成を見ると、阿弥陀如来とその脇をかためる四体の菩薩を前列として、その背後に菩薩衆が四体・五体・三体・一体と斜め四列に並べられていることがわかる。前列にあつて、阿弥陀如来の左右に坐す菩薩衆は次のおりである。右方から述べると、右手を胸前で開き、左手を胸前で仰いで火焰宝珠を載せる比丘形、剥落により不明瞭だがその手つきと上部にたなびく数条の墨線から類推するに玉幡を持する菩薩、阿弥陀如来をはさんで合掌する比丘形、そして箏を奏する菩薩が配置される。

第一群の二比丘像のうち、火焰宝珠をとる比丘は龍樹菩薩、合掌する比丘は地藏菩薩である<sup>(8)</sup>。阿弥陀如来の背後の四列を画面奥から菩薩の持物を順番に見ていくと、一列目は小鼓、柈笙、四弦琵琶、拍板、二列目は腰鼓、鞞鼓、箏、篳篥、篳篥を執っている。三列目は合掌する菩薩、玉幡を持す菩薩、鉦鼓を演奏する菩薩、そして最後列には方



図3 来迎聖衆部分 (第四群)

磬を演奏する菩薩が坐す。第二群は阿弥陀如来の脇侍である観音・勢至両菩薩を配する。聖衆の中で家屋に最も近い位置にあり、両手で蓮台を持ち右膝をついて前傾する菩薩は、宝冠中に化仏をあらわす観音菩薩で、口元に笑みをたたえて往生者を優しく済いとる姿である。剥落により宝冠の標識を判別し得ないが、観音菩薩の後方において左膝をついて合掌するのが勢至菩薩だと思われる。さて、第三群にうつる。第三群は来迎聖衆の最後尾にあたる一群だが、ここには六体の菩薩が描かれる。それぞれ華籠、銅鉞子、大太鼓、排簫または笙(補筆により不詳)、角笛を持ち、剥落により手先の形が不明の者が一体いる。第四群の二菩薩はいずれも立像で、舞姿で描かれる。それぞれ腰鼓、鼗・鶏婁鼓を演奏している(図3)。

虚空の上方には二体の飛天が飛来する。二体の飛天は剥落により細部の像容を確認し難いが、赤外線写真で確認すると流麗な天衣をまとい、右の飛天は左手に何らかの持物をとるようである。虚空には現状で散華などは確認できない。

往生者の家屋の庭に先着する二体の持幡童子は袍を着して立つ。いずれも髪を左右に振り分け、耳の後ろで美豆良に結び、直立して体部の前に両手で幡を持つ。右の童子は観音菩薩に視線を向け、左の童子は往生者の家屋に向かっている。<sup>9)</sup>

瓦葺の入母屋造の家屋は板縁が突き出ており、葺戸がすべて上がっている。家屋の上空、柴垣周辺には散華が確認できる。屋内には、二体の僧形の人物像が畳の上に描かれる(図4)。左側の者は来迎聖衆に向かって合掌端座していることから、往生者と考えられる。ただし、阿弥陀如来から伸びる光条は往生者のわずか下方に向けて描か



図4 往生者部分

れていることは留意すべき点である。右の僧形像は往生者に向かつて坐しており、背中を向けているため明らかでないが、恐らく合掌していると思われる。家屋の脇には柴垣が見え、松や赤く色づいた木立が描かれ、秋の風情のようにも見える。

以上、本図の図様について概観してきたが、図様上の特徴としては次の三点が挙げられる。

まず、諸尊が頭光のみを負い、腰鼓、鼈・鶏婁鼓をとる舞姿の菩薩や往生者の姿を画中に描き込むのは鎌倉時代の立像阿弥陀二十五菩薩来迎図にしばしば見られる表現であるが、本図は来迎聖衆の大半が坐像で描かれる。同様の作例はわずかで、本図においては福岡市博物館本阿弥陀二十五菩薩来迎図(鎌倉時代・十三世紀末)<sup>10)</sup>が挙げられるのみである。先行研

世紀末)、兵庫・小童寺本阿弥陀三尊二十五菩薩来迎図

究でしばしば指摘されるように、本図は鎌倉時代の来迎図においては珍しい図様である。

次に、来迎聖衆の第四群に描かれる舞姿の二菩薩の図様を挙げたい。この躍動感ある舞姿の菩薩は、滋賀・聖衆来迎寺本阿弥陀二十五菩薩来迎図（鎌倉時代・十四世紀）や、京都・浄福寺本二十五菩薩来迎図（鎌倉時代・十四世紀）などに描かれるように、鎌倉時代後半以降の来迎図に見られる表現である。個人蔵本阿弥陀五尊来迎図（室町時代・十四世紀後半）には、阿弥陀如来、観音・勢至菩薩に加えて腰鼓、鼈・鶏婁鼓を演奏し、舞う菩薩が眷属として描かれる。通常、来迎図で五尊とした場合は、地藏・龍樹菩薩を加えて構成することが多いが、持物とともに演奏し舞う菩薩があえて選択されていることは本図に描かれる舞姿の二菩薩の表現と相まって示唆的である。<sup>11)</sup>

最後に、家屋の内に描かれる人物像に触れる。往生者やその立ち会いの人物像を画中屋形内に明確に描き込むのは特に鎌倉時代後期以降の作例に見られる傾向であることを確認しておきたい。<sup>12)</sup> 複数例知られる来迎図中の往生者のうち、京都・光明寺本四十九化仏来迎図（鎌倉時代・十三世紀後半）を筆頭に、滋賀・新知恩院本阿弥陀二十五



図5 大本山光明寺本

菩薩来迎図（鎌倉時代・十三世紀末期）、福島県立博物館本阿弥陀二十五菩薩来迎図（鎌倉時代・十三世紀末～十四世紀）、東京藝術大学本阿弥陀三尊来迎図（鎌倉時代・十四世紀）や、大本山光明寺本阿弥陀二十五菩薩来迎図（図5、鎌倉時代・十四世紀）などは、その人物像の顔貌や衣の緻密な描写から、何らかの具体的な像主を描いたものと思える。それに対し、本図の人物像は補筆のため詳らかではないが、肖像らしさは見いだせない。しかし、屋形の周囲に松と色づいた木立のみが描かれる点、また屋形の手前に柴垣が描かれる点は珍しく、平等院鳳凰堂扉絵（天喜元年・一〇五三）の九品来迎図や、奈良・

瀧上寺本九品来迎図（鎌倉時代・十三世紀）などに見られるような伝統的な九品来迎図の四季絵の要素に則って考えると、本図のような秋の景物の描写は秋、すなわち下品中生の往生を表すのかも知れない。<sup>13)</sup>

### 三、技法と表現

報告書や展覧会図録などでは、本図が鎌倉時代末期（十四世紀）の作例であるとされている。ただし、簡易的な赤外線撮影画像とあわせて細部を見ていくと、むしろ十三世紀末期を遡らないように思われる。制作時期を示し得る技法と絵画表現の検討は、図様とあわせて本図の来迎図史上の意義を考える上で重要と思われるので、以下に検討していく。

中尊阿弥陀如来及び地藏・龍樹菩薩を除く二十五菩薩は皆金色とし、虚空を群青であらわす。虚空は剥落の度合いが来迎聖衆のそれと異なり、また諸尊の輪郭をやや浸食しており、後補の可能性が高い。

阿弥陀如来及び二十五菩薩は現状茶褐色の線で描き起こされる。それぞれの坐す蓮台の彩色はおしなべて剥落しており、下描線と思われる墨線が露出する。ただし、阿弥陀如来の小蓮華の輪郭などにわずかに截金のあとが見える。蓮肉は淡緑色に彩色され、蓮実が金泥で点描される。

阿弥陀如来は肉身部を金泥、衣部は丹で塗り、截金を施す。大衣の表面は卍繫、縁には蓮華唐草文を描き、折り返しには斜格子文が見える。部分的に衣部の截金は剥落し、下描き線も見える。白毫は剥落により確認不能だが、頭部は肉髻珠がひとさわ大きく描かれているのが視認できる。頭髪及び頭光の彩色は完全に剥落しており認めることができない。頭髪は不自然なまでに大きく描かれるが、これは後補と思われる。また、現状の肉髻珠の彩色も同様の後補である。顔の輪郭については、額から眉、眉から眉下、そして上瞼まで眼窩をあらわし、そして下瞼から頤まで複数回に分けて描線を引き、頤は小さく弧を描く（図6）。左眉から鼻孔までの線をひと息に引き、続けてふつくらとした鼻翼を描く。鼻の下には人中を表し、口髭・顎髭を肥瘦ある線で描く。眼窩線、涙堂の線は目頭よ



図7 来迎聖衆部分 赤外線写真



図6 阿弥陀如来部分 赤外線写真

り半分までなめらかに引かれ、眉は淡墨線を薄く刷いた上に墨線を引き、上  
 瞼線及び下瞼線の目尻側、瞳孔及び瞳の輪郭も墨線で描かれる。口唇は上唇  
 と下唇ともにふつくと朱彩であらわし、あわせ目は墨線を引く。

二十五菩薩の肉身・衣部の描法は阿弥陀如来と同様だが、衣部の文様は金  
 泥描きである。いずれの菩薩も耳に二条の髪束がかかり、また、宝冠・腕  
 釧・臂釧・瓔珞は明度の高い金泥塗りの上に墨描である。各菩薩の頭光は一  
 条の金泥線で縁取られ、一部下描きの墨線が見える。衣部には裾の折り返し  
 に斜格子、裳には麻葉繫が截金で描かれる。持物の楽器はほとんどが後補彩  
 色で、大太鼓、腰鼓、鼗・鶏婁鼓など一部の楽器は輪郭線も後補であろ  
 う(図7)。

右方ないし右下方を向く諸尊の輪郭の描法は、鎌倉時代の仏教絵画としては珍  
 しい表現である。個人蔵本地蔵菩薩像(草鞋地藏、鎌倉時代・十四世紀)にかろ  
 うじてみられる表現ではあるが、それよりもむしろ中国及び朝鮮半島由来の尊像  
 に散見される。例えば根津美術館本阿弥陀三尊像(高麗時代・十四世紀)のうち  
 勢至菩薩(図8)、京都・正法寺本阿弥陀如来像(高麗時代・十四世紀)などで、  
 仏菩薩以外では京都・二尊院本浄土五祖図(南宋時代・十三世紀)の左右後方の  
 僧侶像にも見られる。日本で制作されたと考えられるものでは、京都・知恩寺蔵  
 善導大師像(鎌倉時代・十三世紀)などに見られる他、来迎図で言えば福井県立  
 美術館本二十五菩薩来迎図(鎌倉時代・十四世紀)、福井・正覚寺本阿弥陀三尊  
 来迎図(鎌倉時代・十四世紀)、愛知・祐福寺本弥勒菩薩来迎図(南北朝時代・



図8 根津美術館本のうち勢至菩薩(部分)

十四世紀)などが挙げられる。本図の阿弥陀如来の輪郭の描法は、直接舶載の仏教絵画を参照したとまでは言えないものの、何らかの影響を受けた可能性は否定できない。本図の阿弥陀如来を反転させたような坐勢の中尊を描く福井・安養寺本阿弥陀来迎図(図9、十六世紀)の存在も示唆的である<sup>1)</sup>。

また、阿弥陀如来の頭部を円くふくよかに描き、それに比して体軀を小さくとするプロポーションは浄嚴院本、石川・心蓮社本阿弥陀三尊来迎図(平安時代・十二世紀)など、恵心僧都源信ゆかりとされる古態の来迎図に見られる上、同様の坐勢、印相をとる福岡市博物館本に見えるように、鎌倉時代の坐像系来迎図にも継承されている。



図9 安養寺本

多くの皆金色を志向する鎌倉時代来迎図が、諸尊の肉身部、衣部ともに金泥を地色とするのに対し、本図のごとく肉身部と衣部とを塗り分ける表現は、新知恩院本(図10)や京都・知恩院本阿弥陀二十五菩薩来迎図(鎌倉時代・十四世紀初期)、個人蔵本阿弥陀二十五菩薩来迎図(鎌倉〜南北朝時代・十四世紀)など存外少ない。

地蔵・龍樹菩薩の肉身部、衣部の一部は剥落し

ているが、確認し得る点を述べていく。衣部は衲衣の緑は朱で塗り、二条の金泥で縁取る。袈裟の条葉部を深緑色で塗り、衲衣の内側や袈裟の田相部は明るい緑白色で彩色する。緑白色の部分には金泥で斜格子を描く。また、腕釧及び瓔珞は二十五菩薩と同様に金泥塗りである。諸菩薩の顔貌表現は阿弥陀如来のそれと同様で、さらに鼻孔の



図10 新知恩院本

墨点が確認できる。  
 二体の飛天の肉身部の彩色は剥落して不明瞭だが、  
 天衣及び裙は朱で彩色され、衣皺および裙の文様、宝  
 飾、宝冠が金泥で描かれている。

さて、家屋の近くに立つ持幡童子は、いずれも肥  
 瘦ある墨線で輪郭線がとられ、顔貌はいわゆる引目鉤  
 鼻のような単純な線で描写される。右の童子は比較的  
 よく彩色が残っており、袍は朱で彩色され、衣皺に沿  
 って金泥がぼかしこまれる。袍には対の雲文の上に火  
 焰宝珠を置き、下部に波線を引いた文が金泥で描かれる。一部顔の白色、袍の下の衣の縁に暗緑色の彩色が残るが、  
 他は剥落して墨線を残すのみである。京都・禅林寺本山越阿弥陀図（鎌倉時代・十三世紀半ば）における持幡童子  
 も引目鉤鼻で表現されるが、本図のそれは下描線であったとしても禅林寺本と比較して硬直した線描であることは  
 否定できず、禅林寺本より時代の下るものと思われる。

家屋や樹木、散華の彩色は比較的よく残っており、家屋の板敷の彩色、赤く色づく木立や散華の濃淡など繊細に  
 彩られている。木立の紅葉は朱と薄黄であらわされ、幹は茶と黄土色で立体感を出す。散華は白色を薄く刷いた上  
 に花卉の先を淡桃色で染めている。家屋内の人物の輪郭線は後補と思われるが、墨染の剥落の状態から鑑みるに、  
 人物像は当初からあったものと考えられよう。

最後に来迎聖衆の背後に広がる水波について確認する。水波を細かく刻み、土坡の後方に広がる大海は、京都・  
 醍醐寺本文殊渡海図（鎌倉時代・十三世紀）などに描かれるように、金色の諸尊と対比した暗い海を表しており  
 (図11)、阿弥陀来迎図としては稀な表現である。



図12 福井県立美術館本（第一幅・部分）



図11 水波 赤外線写真

以上のように、本図には鎌倉時代末期、特に十四世紀の作例に見られる絵画表現が見られることが確認された。一方で、日本的な絵画表現の中に、一部中国・朝鮮半島の仏教絵画に見られる技法が採られていることがわかる。

先に述べたように、本図は随所に補彩、補筆が施されており、ともすれば描き崩れているかのような印象をうけるが、つぶさに見ていくと、当初の線は非常に流麗で、諸尊の体軀の描線は破綻の少ない均整のとれた描きぶりである。

その筆致は、十三世紀半ばの制作とされる禅林寺本までは遡らないが、坐像の皆金色の聖衆を描く来迎図である小童寺本や、福井県立美術館本（図12）や正覚寺本ほど硬化していない。菩薩衆の控えめな装身具や、いずれも耳に二条の髪束をかけ、垂髪が肩にひかえめな放射状に広がる表現など、むしろ新知恩院本や、京都国立博物館本山越阿弥陀図（鎌倉時代・十三世紀後半）に近似するように思われる。本図に描かれる要素は十四世紀以降の来迎図に散見されるものの、細部において時期の遡る表現が見られるのである。同時代の基準作例に見合った判断材料が少ないため、時期を絞り込み難いが、以上のことから、鎌倉時代後半の、それも十三世紀後半を降らない時期の作例として本図を位置づけたい。

#### 四、来迎図史上の意義

最後に、一見して同時代の来迎図の中でも特異と思われる本

図について、来迎図史上でどのように位置づけられるかを考えていく。

日本の阿弥陀来迎図は、源信（九四二～一〇一七）周辺で成立した図であるとされる。彼の著作『往生要集』では、善導（六一三～八一）の『観念法門』を引いて臨終時のたすけになるよう蓮台をかかげた聖衆の来迎を観想せよ、としている<sup>15</sup>。観想の補助として来迎のイメージを具現化した作例が同時代に多数制作されていたとは必ずしも言えないが、だからこそ源信周辺で来迎図が求められたと言つてよいだろう。源信は自ら阿弥陀聖衆来迎の絵画化を行ったという記録<sup>16</sup>があるが、その具体的な図様は明らかではない。来迎図には、古様と称される図様がいくつかある。奈良・興福院本阿弥陀聖衆来迎図（鎌倉時代・十三世紀）や、京都・三千院本阿弥陀聖衆来迎図（鎌倉時代・十四世紀）のように、本図にも見られる坐形の聖衆による来迎図がそのおもだったものである。一般的に坐像の来迎図での中尊は両手を胸前にあてるものや、左腕を下ろしている場合は指を自然に垂下させる形が多数を占める。一方本図は、中尊阿弥陀如来が左足を踏み下げた半跏の坐勢をとり、かつ左手首を体部に向かつて反すような堅掌の印相をとる。かような図様の来迎図は、諸先学によって次のような作例が報告されている。先行研究に基づき、第三章までに検討した本図の制作年代とあわせて、筆者の付け加えうる作例を付すと表一のようになる<sup>17</sup>。

	名称	所蔵	制作年代	中尊坐勢	中尊印相
1	阿弥陀聖衆来迎図	滋賀・浄巖寺	十二世紀前半	半跏	第一・二指
2	阿弥陀三尊来迎図	某寺	十三世紀初期	半跏	不詳
3	阿弥陀三尊来迎図	國華一二二三号所収	十三世紀初期	半跏	第一・三指
4	阿弥陀聖衆来迎図	奈良・阿日寺	十三世紀前半	跏坐	第一・二指
5	阿弥陀三尊来迎図	國華一一五三号所収	十三世紀半ば	跏坐	第一・二指
6	阿弥陀三尊六地藏来迎図	奈良・吉祥寺	十三世紀半ば	半跏	第一・三指
7	阿弥陀三尊来迎図	幽玄齋コレクシヨン	十三世紀半ば	半跏	第一・三指
8	阿弥陀二十五菩薩来迎図	福岡市博物館	十三世紀後半	半跏	第一・二指
9	阿弥陀三尊来迎図	徳島・東林院	十三世紀後半	跏坐	第一・二指
10	阿弥陀二十五菩薩来迎図	埼玉・勝願寺	十三世紀後半	半跏	第一・三指
11	阿弥陀三尊来迎図	奈良・崇徳寺	十三世紀末期 十四世紀初期	跏坐	第一・三指
12	浄土五祖絵伝所収来迎図	大本山光明寺	十四世紀初期	跏坐	第一・二指
13	阿弥陀三尊来迎図	幽玄齋コレクシヨン	十四世紀初期	半跏	第一・三指
14	阿弥陀四尊来迎図	東京国立博物館 (法隆寺 献納宝物)	十四世紀前半	半跏	第一・三指
15	阿弥陀三尊来迎図	京都・金戒光明寺	十四世紀	跏坐	第一・三指
16	阿弥陀三尊来迎図	大分県立歴史博物館	十四世紀	半跏	第一・三指
17	阿弥陀三尊来迎図	京都・願来寺	十五世紀	半跏	第一・三指
18	阿弥陀聖衆来迎図	福岡・善導寺	十六世紀	半跏	第一・二指

19	阿弥陀三尊来迎図	滋賀・盛安寺	十六世紀	半跏	第一・二指
20	阿弥陀三尊来迎図	滋賀・西教寺	十五〜十六世紀	半跏	第一・三指カ
21	阿弥陀来迎図	福井・安養寺	十六世紀	半跏	不詳
22	阿弥陀三尊地藏来迎図	奈良・来迎寺	鎌倉時代	半跏	不詳
23	阿弥陀三尊地藏来迎図	兵庫・十輪寺	南北朝時代	半跏	第一・三指
24	阿弥陀三尊来迎図	京都・檀王法林寺	室町時代	半跏	第一・三指
25	阿弥陀三尊来迎図	香川・荻原寺	室町時代	半跏	不詳
26	阿弥陀三尊来迎図	京都・金戒光明寺	江戸時代前期	跏坐	不詳
27	阿弥陀三尊来迎図	栃木・輪王寺	江戸時代前期	跏坐	不詳

吉原忠雄氏が指摘するように<sup>18)</sup>、阿弥陀如来の坐勢、印相、そして観音・勢至菩薩の姿勢、配置において一致する来迎図が、浄巖院本を現存最古例としてある種の系譜をなしていたと推察できるだろう。これを受けて宮島新一氏は、この系統の来迎図が伝存する寺院に浄土宗寺院が多く含まれており、また、浄土五祖絵伝の存在に着目した上で、この図様の伝播が良忠周辺にあずかっていた可能性を考察された<sup>19)</sup>。

伊藤信二氏は、福岡市博物館本をその系譜上に位置づけ、その中で本図についても言及されている。伊藤氏の述べたように、本図は右記の系譜の来迎図にその他の図様を付加して制作されたものと考えられる。本図は一見して調和のとれた阿弥陀二十五菩薩来迎図だが、阿弥陀三尊を抽出して見ると、某寺所蔵本(図13)のごとき図様の阿弥陀如来から観音・勢至菩薩を先行させるように距離をとってそっくり配置しているかのようである。そして、伊藤氏は福岡・善導寺本上段の帰り来迎の阿弥陀如来(図14)が、鎮西流と坐形の阿弥陀如来の図様との関わりを示唆するものとしてあわせて指摘されている。善導寺本は、半跏堅掌の阿弥陀如来を反転させたかのような図様をとる。臨終の人に現前する来迎と、それをすくいにとって極楽浄土へ向かう帰り来迎では、意味合いが異なると思われる。



図14 善導寺本（部分）

五菩薩来迎図である。次に、往生者の姿と景物が描かれる点であるが、浄嚴院本を始め、往生者の存在を暗示する屋形のみが描かれる例はあるものの、本図のように明確に描く例は福岡市博物館本にみられるのみである。持幡童子をあわせて描く作例に至っては、本図にのみ確認される。



図13 某寺所蔵本

て持幡童子を描く点である。

前者の特色を持つ半跏の来迎図は、本図においては幽玄斎氏蔵本（鎌倉時代・十四世紀）及び大分県立歴史博物館本（図15、鎌倉時代・十四世紀）、善導寺本（室町時代・十六世紀）の他は確認し得ない。本図は上記三作例に先行するもので、かつ唯一の二十  
るが、坐形の阿弥陀如来の図様と鎮西流のかかわりを考える上では興味深い<sup>20</sup>。  
さて、本図を坐形の阿弥陀来迎図の系譜に位置づけた上で、さらに絞り込んで半跏堅掌の阿弥陀如来を描く作例の中で比較した場合、また違った本図の特色が浮かび上がってくる。それは諸尊が皆金色で表されている点と、往生者の姿と周囲の景物を描く点、そし



図15 大分県立歴史博物館本

制作背景を持つと思しき来迎図が現存している。既に述べたように、本図の絵画的特徴は、同時代の来迎図によくみられるものである。しかしそれは、一定の伝統を持って転写されていった「古様」の図様をもつ来迎図を淵源に持ちつつ、皆金色の体躯を持つ尊像、秋と思しき景物に囲まれた往生者と立会人、そして持幡童子の図様が何らかの事情によって選択され取り入れられたものと解釈できよう。

本図は画面全体にわたって後補がなされており、往時いかに傷みの激しかったかは、現状残されている二度の修理銘が示すとおり想像にかたくない。想像を逞しくすれば、何らかの事情で画幅が傷んでしまったが、それを憂えて修復が加えられるほど重要視されていた作品だったのであろう。本図の伝来を示す史資料が現存しないのは誠に残念であるが、現に良忠と深いゆかりのある勝願寺に伝来し、重宝されてきたということを思うに、やはり鎮西流にとって重視すべき図様として理解されていたと考えられよう。

### おわりに―むすびにかえて

以上、埼玉・勝願寺本阿弥陀廿五菩薩来迎図について、その図様と表現を検討し、来迎図史上における意義につ

表に挙げた作例には伝来が不詳なものが多く、また、必ずしも鎮西流を掲げる寺院が多勢を占めるわけではないので、図様の伝播に良忠もしくは良忠周辺が深く関わったと判断するには慎重を期する必要がある。しかし、浄土宗西山流がいわゆる阿弥陀二十五菩薩来迎図の成立に大きく寄与したとされている中で、その後展開された多彩な二十五菩薩来迎図の諸相を見ていくと、西山流由来の作例とは異なる

いて若干の私見を述べた。

本図の制作年代として比定した十三世紀後半は、まさに良忠が盛んに教化活動を行い、鎮西流がその地位を確立して教線を拡大していった時期である。一方で、鎌倉時代の浄土信仰にまつわる美術作品中においては、一部を除いて鎮西流の関与は明確にされておらず、教義の中で明らかに造像について語ったものは無い。そして、聖光ならびに良忠は、諸行往生を認めながらも、あくまで称名念仏の専修を堅持する姿勢がみられるという。<sup>(22)</sup> また、阿弥陀来迎に関わる『無量寿経』巻上の四十八願中の第十九願についての積極的な言及は管見の限り見られない。しかし、良忠がその著作中で凡夫往生譚に触れ、活用した形跡が認められることや、そもそも凡夫往生のためのよすがとして造像が薦められること、そして良忠の『看病用心鈔』において臨終行儀が意識されていることを踏まえると、<sup>(23)</sup><sup>(24)</sup> 本図のような来迎図様の制作に良忠その人が、とまでは言い切れなくとも何らかの関与をした可能性は充分あると言える。

本図の図様表現に翻ると、ここで往生者を中心とした現世の情景が重要にみえる。本図に描かれる往生者の隣には立ち会いと思しき僧形像が坐している。『看病用心鈔』に記される往生の導き手としての善知識の姿をここに見ることもできるだろう。また、ここに見られる秋の情景とあいまって、凡夫往生を描いているようにも思われる。法然滅後、門弟たちはその教線を継承しながらも、ある面では諸行の位置づけに関する理解によって門流は分かれていった。各派が教線の拡大を模索する中で、諸行の一つとして造像活動は試みられていただろう。坐形の阿弥陀来迎図に関する研究は、すでに諸先学の蓄積がある。それを踏まえて鎌倉時代以降の来迎図への鎮西流の関与を明確にすることは、当時豊かに展開したと夙に言われる、浄土信仰をめぐる美術作品の重要な一側面を示すことになるだろう。

筆者は浅学につき、良忠ほか鎮西流の思想に関する考察が叶わなかった。このことに関しては、斯界の御叱正を請いながら稿を改めて論じたい。

## 註

- (1) 康僧鑑『無量寿経』卷上「大正十二・二六八中」
- (2) 康僧鑑『無量寿経』卷下「大正十二・二七二中」
- (3) 畷良耶舍『観無量寿経』「大正十二・三四四下〜三四六上」
- (4) 吉原忠雄「堺市北十萬の阿弥陀三尊来迎図について」(『堺市博物館報』IV、一九八七年三月)、宮島新一「阿弥陀二十五菩薩来迎図の成立と高野山阿弥陀聖衆来迎図の伝来について」(京都大学美学美術史学会編『芸術の理論と歴史』思文閣出版、一九九〇年三月)、伊藤信二「福岡市博物館蔵 阿弥陀二十五菩薩来迎図」[MUSEUM] 五二二号、一九九四年九月。
- (5) 抑紙「表具損故瑞當代修補 宝永四年(丁亥)年九月日／鴻巣勝願寺什物」裏書「表相混腐故令再師者也／宝曆八戊寅年七月十日 忍譽秀教(花押)」
- (6) 鎌倉市指定文化財「良忠讓状」(文永九年正月十六日、大本山光明寺蔵) 参照。
- (7) 昭和六十三年度埼玉県教育委員会仏教絵画調査事業二次調査記録より。
- (8) 鎌倉時代の来迎図には地藏及び龍樹菩薩を描くものとそうでないものがある。もともとこれは比叡山横川常行堂安置の阿弥陀・観音・勢至・地藏・龍樹の五仏が淵源とされている。来迎図の二菩薩は、その出自を天台浄土信仰に基づくものとしているが、現存作例をみると浄土宗に関わる作例にも描かれ続けている。これには、浄土門においても来迎図に横川五仏の伝統が温存された可能性が指摘されている。浄土宗の一部で新興の地藏信仰を認めなかった例もあり、地藏・龍樹二菩薩が来迎聖衆に含まれない作例も存在する。しかし、二十五菩薩来迎図のうち特に立像の作例が西山流の主導によって成立したという説に依拠するならば、天台宗との関わりや、貴族社会への受容という面では、横川五仏の伝統は来迎図の図様に温存される可能性は高かったという。この問題については、大原嘉豊「瀧上寺本九品来迎図に関する考察…平安時代から鎌倉時代に至る九品来迎図の展開と関連して」(『佛教藝術』二三四号、一九九七年九月) 参照。
- (9) 持幡童子の来迎は經典には見当たらないものであるが、奈良・法華寺本阿弥陀三尊及び童子像(平安時代及び鎌倉時代)、東京国立博物館本阿弥陀聖衆来迎図(鎌倉時代・十四世紀)、福島県立博物館本などに散見されるモチーフである。二体一対の持幡童子を来迎図中に描き込むことは、恵心僧都ゆかりの来迎劇である迎講の影響を強く受けた図様である。安藤香織「来迎図の尊像構成と迎講に関する一考察…法華寺本菩薩・童子幅を中心に」[MUSEUM] 六二五号、二〇一〇年四月) 参照。
- (10) 前掲注5伊藤論文
- (11) 龍谷ミュージアム・岡山県立美術館展覧会図録『特別展 極楽へのいざない…練り供養をめぐる美術』二〇一三年九月

- (12) 前掲注5伊藤論文。この他、藤原重雄「仏画のなかに描かれた肖像・覚書」〔画像史料解析センター通信〕三二号、二〇〇六年一月)も参照した。
- (13) 前掲注8大原論文
- (14) 福井市立郷土歴史博物館展覧会図録『極楽・北陸の浄土教美術』二〇〇五年三月。
- (15) 「又如観経第十一観及下九品皆是仏自説脩定散二行人命終時一一尽是弥陀世尊自与聖衆華台授手迎接往生此亦是撰生増上縁」〔善導「観念法門」浄土宗全書四・二二九上〕
- (16) 覚超『過去帳』源信伝
- (17) 前掲注4参考文献ほか、光森正士「阿弥陀仏彫像」(東京美術、一九七五年)、矢島新「阿弥陀三尊来迎図」〔國華〕一一一五三号、一九九一年十二月)、泉武夫「阿弥陀三尊来迎図」〔國華〕一二二三号、一九九七年九月)、石田淳「坐像系阿弥陀来迎図の図様と様式に関する研究」(鹿島美術財団年報別冊)十四号、一九九七年二月)、福岡市博物館展覧会図録「浄土九州」作品No.五八「阿弥陀三尊来迎図」作品解説(二〇一八年九月)、郵政人「浄巖院蔵阿弥陀聖衆来迎図の図像表現をめぐって…諸尊の構成を中心に」〔密教図像〕三八号、二〇一九年十二月)、を参照した。
- (18) 前掲注4吉原論文
- (19) 前掲注4宮島論文
- (20) 善導寺本の帰り来迎阿弥陀の図様と近似する作例として、付表にも挙げたが福井・安養寺本阿弥陀来迎図を指摘したい。善導寺本の阿弥陀如来は、堅掌する右手においては、同図様だが、左手は諸図と異なり手の甲を手前に見せる。一方、安養寺に伝来する十六世紀の作例とされる来迎図だが、麻布着色であることも相まって朝鮮半島の作例ではないかと指摘されている。安養寺本は善導寺本の図様とまったく同様の図様をとっており、未見のため確証を得ないが、仮に朝鮮半島の作例であった場合、本図に高麗仏画的な描法が一部採用されていることと相まって示唆的である。
- (21) 伊藤信二「阿弥陀二十五菩薩来迎図の成立」〔美術史〕四三三号、一九九四年二月)。
- (22) 大橋雄人「良忠における本願と実践行」『観経疏伝通記』を中心として」〔大正大学大学院研究論集〕三八号、二〇一四年三月)
- (23) 石川温子「金戒光明寺蔵「地獄極楽図屏風」再考」主題と制作背景を中心に」〔美術史〕六六号、二〇一六年十月)
- (24) 前掲注23石川論文、加須屋誠「臨終行儀の美術」儀礼・身体・物語」〔仏教説話画の構造と機能・彼岸と此岸のイコノロジ』
- 1) 中央公論美術出版、二〇〇三年二月)

【付記】

本稿をなすにあたり、調査及び図版掲載において藤田得三勝願寺御住職に格別の御配慮を賜りました。また図版掲載にあたりまし

ては、大本山光明寺を始め各御所蔵者様に御許可賜りました。ここに記して篤くお礼申し上げます。

なお、本稿掲載図版は筆者撮影分をのぞいて次の書籍から複写させていただきました。

- 図8 泉屋博古館・根津美術館展覧会図録『高麗仏画…香りたつ装飾美』二〇一六年十一月
- 図9、12 福井市立郷土歴史博物館展覧会図録『極楽…北陸の浄土教美術』二〇〇五年三月
- 図10、中野玄三『来迎図の美術』一九八五年一月
- 図13 大阪市立美術館・東武美術館展覧会図録『京都・永観堂禅林寺の名宝』一九九六年四月
- 図14、15 福岡市博物館展覧会図録『浄土九州 九州の浄土教美術』二〇一八年九月

## 天照山光明寺蔵『十夜略縁起』について

— 先行研究と関連する資料の整理を中心に —

杉 浦 尋 徳

はじめに

天照山光明寺で奉修される十夜法要は明応四年（一四九五）に光明寺第九世観誉祐崇上人（以下、祖師の尊称を略す）が後土御門天皇から勅許を賜ったことが始まりであると伝えられている。その典拠となるのが天照山光明寺蔵『十夜略縁起』である。この典籍は寛文一〇年（一六七〇）に東京両国の回向院開山自心が撰述したものであり、京都にある真正極楽寺真如堂に伝わる引声念仏の由来、伊勢貞国の一〇日間の念仏勤行、祐崇が後土御門天皇の殿にて十夜法要を奉修したことが記されている。

本書の成立および内容には幾つか疑問点があり、十分に研究が行われていない。そこで本稿は『十夜略縁起』の研究にあたり『十夜略縁起』に関する先行研究や関連する資料を整理し、その課題を明確にすることを目的とする。

### 一、『十夜略縁起』に関する先行研究について

本節では、『十夜略縁起』に関する先行研究の整理を行う。

(1) 三浦勝男氏「光明寺蔵『十夜略縁起』」（『鎌倉』一六、一九六七年）

本論では、『十夜略縁起』の内容を紹介し、全文の翻刻を掲載している。『十夜念仏縁起』を『十夜略縁起』の異

本として挙げ、関連する史料として、「十夜縁起」「十夜大意」(貞極著)を紹介する。また、十夜法要に関連する史料として「十夜帰り」や「十夜御忌法私考」を挙げている<sup>(1)</sup>。

(2) 山本康彦氏『お十夜のみちを訪ねて』(西光寺、二〇〇三年)

本書の前半では、『十夜略縁起』の内容についてフィールドワークも含めた調査を行っており、後半では十夜法要、特に引声についての歴史や地域における特色などを調査している。

山本氏は『十夜略縁起』に関する典籍として、

(イ) 光明寺十夜略縁起(光明寺蔵)

(ロ) 浄土諸回向寶鑑卷四 十夜軌則縁起

(ハ) 浄土苾芻寶庫 十月十夜略縁起

(ニ) 通俗十夜法要略縁起 目黒祐天寺十七世良阿上人更補

(ホ) 青森県弘前於縁龜山拝書写

(ヘ) 品川願行寺十夜縁起

(ト) 持寶通覽下

を挙げている。(ホ)については、

青森県の名越派の僧が書いたもので、内容は前半に光明寺源誉正空作の十夜縁起の要約したもの、後半には宗祖のご生誕から立教開宗に至り、ご入寂後、後柏原天皇が法然上人御忌奉修の鳳詔をなされたこと、末尾には宗祖大師のご遺徳を偲び報恩謝徳の誠を抱くことの内容で書かれていた<sup>(3)</sup>。

と説明している。これらの諸資料をまとめて十夜法要の縁起を述べているが、資料の内容の差異や成立過程については論じていない。

(3) 福持昌之氏「真如堂における十夜念仏と双盤念仏―僧侶の念仏から世俗の証講へ―」  
『宗教と社会』二一、二〇一五年)

本論の前半では真如堂と十夜法要の関係について考察し、後半では十夜法要と双盤念仏について論じている。福持氏は真如堂における十夜法要の起りについて、

十七世紀においては、「真如堂縁起」の由緒よりもむしろ、伊勢氏の家譜のほうが、十夜法要の由緒としては知られていた、もしくは伊勢氏の家譜に影響されて、「真如堂縁起」が再編集されていた可能性も考えられる。<sup>(4)</sup>

と、伊勢氏の系図・家譜が『真如堂縁起』写本の十夜法要に関する加筆に影響を与えた可能性がある」と述べている。

(4) 坂本要氏『民間念仏信仰の研究』（法蔵館、二〇一九年）

本書では、踊り念仏や双盤念仏などの民間念仏について調査している。『真如堂縁起』に関しては(3)福持氏の論文を引用している。光明寺の十夜法要に関しては『十夜念仏縁起』から由緒を説明しており、『十夜略縁起』については言及していない。

以上、『十夜略縁起』と関連する論文および書籍を取り上げた。三浦氏と山本氏は『十夜略縁起』と、それに関連する諸資料を挙げている。一方、福持氏と坂本氏は十夜法要に関する資料として『真如堂縁起』を挙げ、『十夜略縁起』については全く言及していない。

## 二、『十夜略縁起』と関連する資料について

本節では、三浦氏と山本氏を取り上げた資料を中心にこれまで考察されてこなかった『十夜略縁起』との関係を

調べていきたい。<sup>(5)</sup>

①『真如堂縁起』……大永四年（一五二四）に真正極楽寺第二世昭淳の意向によって成立した、真如堂の歴史や様々な靈験などを記した書である。

『真如堂縁起』の原本は真正極楽寺蔵であるが、光明寺にも『真如堂縁起』の写本が存在する。『十夜略縁起』の引声念仏の由来および伊勢貞国の逸話は『十夜略縁起』よりも成立が早い『真如堂縁起』にも記載されているが、原本には十夜法要に関する記述がない。<sup>(6)</sup>

この後に取り上げる『浄土諸回向宝鑑』『浄土苾芻宝庫』所収の「十月十夜略縁起」にも『真如堂縁起』を参照するような一文が記されている。<sup>(7)</sup>

②『十夜念仏縁起』……天和二年（一六八二）一〇月六日刊。作者不明。『十夜略縁起』と内容が類似しているが、所々の単語の省略、数カ所の相違点がある。

奥書が存在しないため成立の背景については不明だが、刊行日は光明寺十夜法要の開白が行われる日に合わせていることが推測される。

③「十月十夜略縁起」……必夢写。『浄土諸回向宝鑑』第四卷に所収されている。『浄土諸回向宝鑑』自体の成立年は奥書に元禄十一年（一六九八）正月上旬とあり、全文が漢文で書かれている。「十月十夜略縁起」は『十夜略縁起』とほぼ同内容の記述がされているが、「十月十夜略縁起」には『十夜略縁起』の冒頭部分が記されていない。<sup>(8)</sup>

奥書には明応五年（一四九六）に源誉正空が著したと記されており、長年、光明寺で秘匿されていたものを必夢が写したとある。

④『十夜根本由来記』……享保五年（一七二〇）、空無著。十夜の由来を『鼓音経』や『無量寿経』などから引用して説明している。後に挙げる『通俗十夜法要略縁起』にも上記の経典が記されていることから、この書が参考にされた可能性がある。

⑤「十夜」……『持宝通覧』下巻所収。江戸天徳寺龍牙興雲著。仏具の典故等を詳細に記した書物。興雲の五〇回忌に際して、大養寺土屋祐学が明治二六年（一八九三）に刊行している。十夜に関しては『十夜略縁起』を省略した内容である。その一方、一〇月一日に結願法要を行う理由を『法華経』や『鼓音経』などを典拠として説明していることから『十夜根本由来記』も参考にした可能性がある。

⑥「十月十夜略縁起」……『浄土苾芻宝庫』下巻所収。明治二八年（一八九五）刊行。過去の様々な浄土宗の典籍を集め編纂した法式の啓蒙書。十夜に関しては『浄土諸回向宝鑑』所収の「十月十夜略縁起」の異本であり、内容を少し省略している。

⑦『通俗十夜法要略縁起』……鎌倉光明寺一〇世（内題には九世と記載）正空著。明治三六年（一九〇三）巖谷愍随刊行。内容は『十夜略縁起』に類似するが、内容をより丁寧に説明するような加筆が随所に見受けられるため、異本以外の扱いとする。

⑧「十夜縁起」……貞極（二六七七～一七五六）著。成立年不明。『四休菴貞極全集』（角田俊徹編、全三巻、昭和五年（一九三〇）～同七年（一九三二）、西極楽寺刊行）中に所収。内容は『十夜略縁起』を参考に縁起を述べ、後半は、

十月と云うも十日十夜と云うも、成佛よりは十劫已来、國土は十萬億の西に構へ、道は則ち一念十念に往生を遂げる、無上功德でござる、況や十日十夜相續の念佛、無上とも微妙とも言を以て云ひ難く、心を以ても計り難き義である<sup>(9)</sup>、

と、念仏の功德を讃え、十夜をつとめ念仏に励むことを勧めている。

以上、『十夜略縁起』と関連する資料を取り上げた。それぞれの資料の特徴についてまとめてみる。

大永四年（一五二四）に成立した『真如堂縁起』は関連する資料の中で唯一『十夜略縁起』よりも成立が早く、内容の一部が類似していることから『十夜略縁起』の成立に関係があると考えられる。

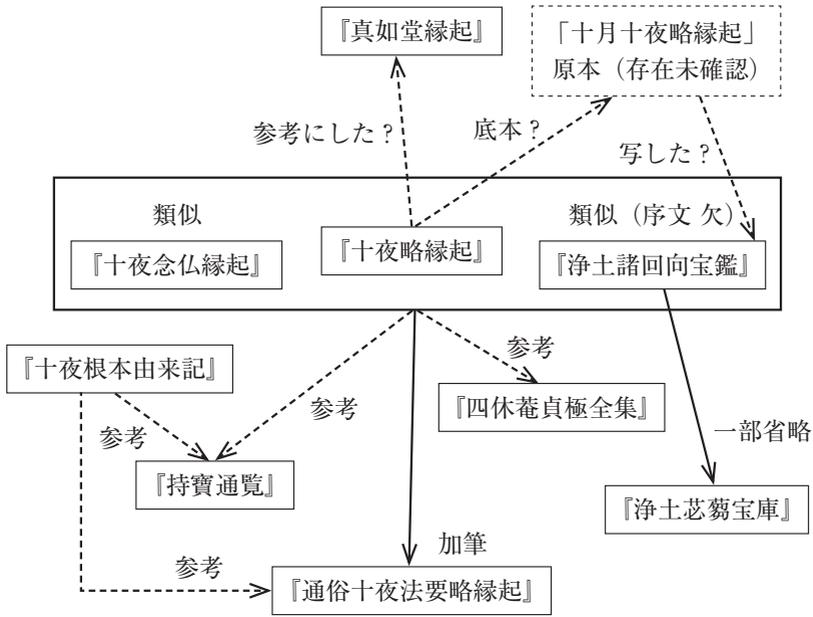
天和二年（一六八二）に成立した『十夜念仏縁起』および元禄十一年（一六九八）に成立した『浄土諸回向宝鑑』第四卷所収の『十月十夜略縁起』は『十夜略縁起』とはほぼ同内容である。

享保五年（一七二〇）に成立した『十夜根本由来記』は内容が『十夜略縁起』とは全く異なる。当時奉修されていた十夜法要の由来について独自に記されたものだろう。

その他『通俗十夜法要略縁起』や『浄土苾芻宝庫』『持宝通覧』『四休菴貞極全集』内の十夜に関する記載に関しては前述の資料を元に作成されていると考えられる。

ここで提示した諸資料の内容を比較した結果を次の図で表した。「十月十夜略縁起」「十夜」「十夜縁起」に関しては混同を避けるため、所収元の著作物で表記する。

【図】『十夜略縁起』と他資料との相関図



この相関図から言えることは『十夜略縁起』の成立について考察するためには『真如堂縁起』との関係性について調べる必要がある点である。また、現時点では存在が確認されていないが明応五年（一四九六）に源誉正空が撰述したという「十月十夜略縁起」の原本も『十夜略縁起』の成立に関わってくる。

### 三、『十夜略縁起』と「十月十夜略縁起」の奥書について

前節で見たように『十夜略縁起』と『浄土諸回向宝鑑』所収の「十月十夜略縁起」の成立については奥書に記されているため、本節では両書の奥書を比較検討したい。なお『真如堂縁起』との関係性については本稿ではふれず、別稿で考察する。まず寛文一〇年（一六七〇）成立の『十夜略縁起』についてだが、文体は漢字仮名交じり文で紺紙金泥の卷子本である。奥書には次のように記されている（返り点、句読点は適宜筆者が付記した）。

夫聞説十日十夜の法式引聲の誦經念佛は慈覺大師入唐求法の砌、功德池の浪の曲詞として大聖文殊菩薩より御相傳の法要。中古初て真如堂如来前において執行ふ事、源と天台宗の例事の勤行たり。しかるを觀誉上人願望の旨奏聞ありければ、永く浄土宗の軌範たるへきよし、忝も勅許をなしくたさる。因<sub>レ</sub>茲相州鎌倉光明蓮花寺に彼法儀をうつし奉り、末代浄土宗の要行となし、自<sub>レ</sub>爾以来毎年おこたらず勤行したてまつる事歳久矣。誠是止住百歳の金言むなしからず。利物偏増自然にあらわるへき日域無双の道場也。故に當山の一代大譽檀説和尚へ此縁起をたつねたてまつるに、彼上人のいわく。此事定て往昔に有へきといへとも、今本山にたへてこれなし。是を以て末山に聞た、すといへとも只人口に傳て更に分明なる伝記なしと<sub>云</sub>。依<sub>レ</sub>之予彼縁起なきを悲歎して常憶<sub>二</sub>此事<sub>一</sub>吾措<sub>二</sub>心頭<sub>一</sub>。或時法眷の学侶聞<sub>洛陽下松超勝院住持證誓心察和尚</sub>此事<sub>一</sub>いわく、彼略縁起即於撰津國一尊宿の所持なりとかたれる。某此事を聞歎喜餘<sub>レ</sub>身遠馳<sub>二</sub>於<sub>レ</sub>思千里<sub>一</sub>彼縁起をうつす。誠以生涯の歎喜不<sub>レ</sub>過<sub>レ</sub>之事也。然則此縁起を不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>納<sub>二</sub>彼寺<sub>一</sub>とおもひ今書<sub>二</sub>写于<sub>一</sub>紺紙金泥すなはち一軸となして當山におさめ靈宝の一

具にそなへしめ畢。謹て佛祖の報恩謝徳をいのり且は十夜の法事交代に相続して、遠くつたゑん事を願ふ。重  
乞於「法會の道場」奉<sub>レ</sub>仰<sub>二</sub>反の廻向<sub>一</sub>者也。

清譽淨榮信士

爲 六親眷屬七世父母菩提

繁譽妙榮信女

江戸兩國橋回向院二世

樂蓮社信譽貞存

寛文十<sub>庚</sub> 天四月十五日 自心 (花押)

奉拝進

天照山光明寺四十二代

生蓮社乘譽珂天上人真空大和尚座下

奥書の内容は以下の通りである。祐崇が光明寺で十夜法要を奉修する勅許を賜ってから、現在まで法要を続けてきた。しかし、回向院開山の自心が、その縁起を光明寺第三九世である大誉檀説に尋ねると、昔は縁起があつたが今は絶えてしまつたと答えた。そして摂津国にいる僧侶が十夜の略縁起を所持していることを知り、それを書写した後に、改めて光明寺に靈宝として納めるために紺紙金泥の様式にて更に書き写した、と記されている。

次に『浄土諸回向宝鑑』所収の「十月十夜略縁起」についてだが奥書には次のように記されている。

于時明應五丙辰歳十月十五日

相州鎌倉光明寺第九世 源誉著判

天照山光明寺蔵『十夜略縁起』について

斯ノ縁起ハ光明寺方丈不出ニ雖レ為ニ秘書一予彼寺逗留之御寫レ之

為ニメニ末学ニ始テ廣ム于世ニ。其外真如堂十夜ノ縁起項コロ流ニ布ヌ世ニ。可シ開テ見一。

このように明応五年（一四九六）、光明寺第一〇世（「十月十夜略縁起」では九世）源誉正空が「十月十夜略縁起」の底本なるものを著し、長年光明寺の門外不出の書物として扱われてきた、と記されている。因みにこの頃（元禄一一年、一六九八）、真如堂の十夜縁起が流布されたところがあるが、おそらく元禄六年（一六九三）に『真如堂縁起』が多く出版されたことを指すのだろう。

両書の奥書を比較すると、『十夜略縁起』成立前は縁起が途絶えていたことと、「十月十夜略縁起」が長年、光明寺不出の書であったことで矛盾が生じているように思われる。この点に関して、

- ・【明応五年源誉正空著】という記述は『十夜略縁起』や『十夜念仏縁起』に存在しない。
- ・「十月十夜略縁起」の奥書の「判」の字が「(判)」となっていないことから、必夢が写したとされる史料には正空の印字はなかったと考えられる。

といったことから、「十月十夜略縁起」の奥書中の【明応五年源誉正空著】という記述はやや信憑性に欠けるといえよう。しかし、奥書の内容だけで真偽を断定することはできず、今後、本文の内容についても細かく比較していく必要がある。

#### 四、今後の研究課題

『十夜略縁起』に関する諸資料を整理した結果、『真如堂縁起』を除いて、すべて『十夜略縁起』より後に成立していることが分かった。また、『真如堂縁起』は真如堂の縁起について記されているものであり、『十夜略縁起』とは趣旨が異なるものの、内容の一部が類似していることと、「十月十夜略縁起」に『真如堂縁起』を参照すべしと

いう一文が記されていることから、『十夜略縁起』の成立にも関係している可能性があることも明らかになった。『十夜念仏縁起』は『十夜略縁起』と内容が類似しているが、奥書が記されていないため、その成立過程は不明である。光明寺で『十夜略縁起』を底本に成立したものなのか、または別の場所で別の史料を底本としたものなのか、現時点では判断しかねる。

『浄土諸回向宝鑑』所収の「十月十夜略縁起」の奥書には明応五年（一四九六）に源誓正空が記したという記述があるが、『十夜略縁起』や『十夜念仏縁起』にその記載がないため、明応五年に「十月十夜略縁起」が存在していたかは疑わしい。また、「十月十夜略縁起」が長年、光明寺不出の秘書であったという記述に関しても『十夜略縁起』の奥書では十夜の縁起を記す典籍は失われていたと記されていることからやや信憑性に欠ける。

総じて「十月十夜略縁起」に関しても奥書の内容の真偽が定かでないため、その成立に関しては『十夜念仏縁起』と同様に不明であるといえよう。

今までに挙げた課題を解決するため、今後、『十夜略縁起』『十夜念仏縁起』『十月十夜略縁起』『真如堂縁起』の内容比較を行い、それぞれの相違点を明確にし、『十夜略縁起』と類似する資料の成立について考察を進めていきたい。

## 註

- (1) 『鎌倉』一六、四二頁。『十夜御忌法私考』は『元禄書籍目録』に記載されているが現存していない。
- (2) 『お十夜のみちを訪ねて』三五～六頁
- (3) 『お十夜のみちを訪ねて』四九頁
- (4) 『宗教と社会』二一、五二頁
- (5) 『品川願行寺十夜縁起』については『十夜略縁起』と内容の趣旨が異なり、類似している部分もないため、本稿では取り上げない。
- (6) このことは福持氏「二〇一五」も指摘しており、ここでは、十夜法要に関する記述は『真如堂縁起』写本類の一部と伊勢家の家譜に記されていると述べられている。

- (7) 『浄土諸回向宝鑑』所収の「十月十夜略縁起」には「其外真如堂十夜ノ縁起項コロ流コ布ス世ニ。可シ開テ見ツ。」(『浄土諸回向宝鑑』四、三三二頁)とあり、『浄土苾芻宝庫』所収の「十月十夜略縁起」には「此の外真如堂の縁起世に流布す開き見るべし」(『浄土苾芻宝庫』下、八〇頁)とある。
- (8) 具体的には「夫如来の説教はくこれ豈不爾乎」の部分である。
- (9) 『四休菴貞極全集』中、三頁

〔史料〕

天照山光明寺藏『十夜略縁起』影印・翻刻

記主禪師研究所編

## 〈凡例〉

- 一、本稿は、天照山光明寺蔵『十夜略縁起』の影印と翻刻を掲載したものである。
- 一、翻刻における漢字の表記は、『十夜略縁起』に使用されている文字を尊重したが、古・略・異体字などについては、常用・人名用漢字に改めた。
- 一、翻刻において、送り仮名、ルビ等については、『十夜略縁起』の記載を尊重した。
- 一、本翻刻は、野村恒道・成田善俊・大谷慈通・杉浦尋徳・吉川瑞之・林田徹順・瀬高佑晃によるものである。

支那の宗教史論 支那の宗教史論 支那の宗教史論  
 支那の宗教史論 支那の宗教史論 支那の宗教史論  
 支那の宗教史論 支那の宗教史論 支那の宗教史論  
 支那の宗教史論 支那の宗教史論 支那の宗教史論  
 支那の宗教史論 支那の宗教史論 支那の宗教史論

十夜略縁起

光響道仙	鏡響妙圓	法仙妙仙	頤響妙圓
心響淨安	教響妙圓	理寶了月	光響妙林
相響宗願	見響生安	法祐妙照	心響妙智
兼響淨應	如幻覺法	順響法巖	松響壽慶
念響淨西	葉響壽林	念響淨負	光響珠法
巖屋妙鏡	自響壽松	清響淨味	頤響玄秀
直響元正	太響正運	相響壽法	生響住西
利白淨徹	圓響妙善	生響淨連	生響連來
梅響芳心	心覺響正負	念響淨意	淨響清西
華屋長壽	圓響清鏡	方響如春	寶響常輪













板の彫刻の何れも二つ十秋津西  
 の彫刻二つを十秋津の法  
 事二号として奉養して之が  
 寺の彫刻  
 次十秋津の佛立宗に編む由來  
 は又水永言事本に十秋津の如何  
 なるものか二十階の春秋之心  
 入堂一區に代は五州の院代法事  
 應仁年比春の事之の末三帝五  
 人小吉觀の心入堂なるもの  
 二部の中に七階法堂に於て  
 張ひて敷居を二つとす一  
 十方一階に於て西表の圓窓を  
 巨海の一瀆に於て佛の鑿成を  
 主の彫刻の意にして又人敷居の  
 間に付たる大木に法華七念珠  
 の一階の生花を敷きにして其相  
 藪會老唯摩訶寺に長蓮社敷養上  
 二つ一を高祖を水上とす十秋津  
 関山老の蓮池三橋師九代の彫刻

園山老の蓮乳玉福師の六代の禪師  
 七一代教の爲に通達一一家此無蓋以  
 義に聖教の義を以てて由教開入  
 至一外地卷上外卷中は又見一  
 辨經の直音并に一巻の孫孫授記は  
 付此今之卷中に其地卷上八巻に二二  
 列卷中の教の  
 七日の孫孫の巻一七付地之海之巻  
 事孫身之巻一奉教録の巻一に卷  
 八勅諭に二二二巻一五巻五巻  
 割時の巻一五巻五巻孫孫の巻  
 一七巻五巻一七巻一七巻  
 三巻二巻三巻三巻三巻三巻  
 五巻五巻の巻卷之巻一地卷上外卷中  
 儀式之巻も二二巻一孫孫授記并一  
 卷中念佛之巻一孫孫一教信之巻  
 心之巻一巻  
 家之巻一奉教録に勅諭五巻五巻  
 辨經の巻一巻一孫孫授記并一

〔史料〕天照山光明寺蔵『十夜略縁起』影印・翻刻





日之出入出於一散利物備於  
 身一水成海王宮の君日有  
 時千夜之燭疑一毫根抽於  
 素燭一息之存燭為滅存皆  
 坐於王之殿回而已  
 支園就十日十夜の法式引聖に酒師  
 念佛を慈成存師入唐來法の如功德  
 地の法は曲細之天聖文殊菩薩を  
 中楓橋の法中夜柳之雲如蓋の如  
 にかつ祝の事法に天衣宗の御事  
 妙妙の如く是の如く聖上人の聲の音  
 養字の如く之に求く佛王宗の軌軌  
 心念の如く一亦七柳并之如く之  
 因茲に引續念光の蓮花音に法儀  
 之に一亦一水成海王宮の聖に貼し



權之佛位の報恩將徳心のみを以て夜  
 八の鐘代小鐘縁して花を以て之を奉  
 川形を元於法會の心傳を仰一  
 及の如く

清響淨榮信士  
 為 繁響妙榮信女  
 不親養屬七世父母善提

江戸兩國橋回向院二丘

樂道社信譽負存

自



寛文十庚戌天四月十九日

奉拜進

天照山光明寺四十二代

生道社東譽柯天上人真空天和高摩下

歡響闍上人

壇響貫屋上

筆者

焚燒瀧水詣精靈等

照道社氣譽堂

壇響林怨和尚

宗誓淨入生西順慶蓮西了無西岸良西

行西良源宗快歎來蓮入淨依淨息道念

行西原源宗欽 狀求蓮入淨飲淨息道念  
助誓故念 急念淨心念 西淨響榮存  
智存圓達 靈巖叡察 知底知恩良傳  
法響義春和尚 月響妙清 春良天香道金  
妙金單響淨信 寶響妙春 生響道西 笈負  
華岳春清 松響心開水樹 蓮華院妙達 心響淨運  
心響淨安 清響秋月 給響助誓 圓響宗員 覺順  
光響長智 正響理清 宗祐法圓 淨慶 妙笈  
妙要妙淨 還春淨信 妙琺淨心 妙金淨慶 淨祐  
妙慶 妙祐 妙芳 圓響道光 香響道如 謹響嘉員  
心得淨二 誓響妙轉 法響妙圓 清月道滿 良響清運  
教響妙頓 蓮響妙白 善響淨頓 法響性承 及妙妙哲  
頭響休圓 常徹淨水 妙照存光 晚響清雲 宗樹  
林響清淵 念響道專 覺響順正 廣運生載 覺響清月  
行秋妙喜 淨春 寶響妙圓 善員妙負 理菴妙智  
道絛道雪 道玄 道香 道蓮 承月珠 光響香雲  
心響壽光 寶響覺了 極響受樂 心響妙印 圓響妙安  
貞響妙慶 住響壽生 妙林 光響妙壽 清響壽正 妙心



《翻刻》

光譽道仙 鏡譽妙圓 法仙妙仙 頓譽妙圓  
心譽淨安 教譽妙圓 理寶了月 光譽妙林  
相譽宗願 見譽生安 法祐妙照 心譽妙智  
兼譽淨應 如幻覺法 順譽法巖 松譽壽慶  
念譽淨西 葉譽壽林 念譽淨貞 光譽珠法  
巖屋妙鏡 貞譽壽松 清譽淨味 頓譽玄秀  
直譽元正 太譽正運 相譽壽法 生譽往西  
利白淨徹 圓譽妙善 生譽淨蓮 生譽蓮求  
梅譽芳心 覺譽正貞 念譽淨意 淨譽清西  
華屋長壽 円譽清鏡 方譽知春 寶譽常輪

(見返し)

十夜略縁起

夫如来の説教は潤益時あり。釋迦の末世には、弥陀化を施したまふ。幸に此時に生れ

たり。機縁熟する事をしらは、念佛して往生するに何の疑ひあらむ乎。彼智者大師まさ

にするへし。阿弥陀佛と此世界と偏に因縁あり。何をもつてのゆへにすることを得となれば、無

量壽經にいわく、末世法滅の時、特り此經を留て

百年世に有て、衆生を撰引し彼国に往生せし

む。かるかゆへに知ぬ。弥陀と此世界の極悪の衆

生と偏に因縁あり。そのよの諸佛一切の浄土

は、一經兩經には、往生をす、むる事ありとい

えゑとも、阿弥陀仏の国を處々の經論に、慇懃叮

嚀に往生をす、むることくには、あらざるなりと

いゑるかことし。これ豈不爾乎。

爰に念佛宗の軌則として年毎に十月十夜

と号して、別時の念佛を執行する事あり。抑

此十夜の濫觴を尋るに、真正極樂寺真如堂也

の本尊の靈驗よりはしまる事なり。これ佛

の御法を、とをく和朝に傳へ、念仏の勝利ちかく

法末の今にあらわる、のしるしなり。其真如堂の本尊と申は、則慈覚大師の御造立と

申なから、みなもとは生身の弥陀如来にてましますなり。そのゆへは、五十三淨和帝の年号也。天長年中の事にや。

志賀郡苗鹿の明神、覚大師に対面ありて、

如法経堂番神入衆の望請ありける時、栢木

の柱一本彼明神よりよせらるゝに、此木の

もとのきれ、毎夜放光の間、大師怪みて打

破り見たまふに、一片は坐像の佛躰、一片は

立像の尊形、木の木目にあさやかに見ゆる。仍て

此霊木を以て、弥陀の坐像一躰、蓮花部の

印に造立し給て、大師隨身奉持し給し

か。後には日吉の社の念佛堂の本尊と成たまふ。

今一片の木、立像の形あるをは、憶念したまふ

事ありて、其時は造立したまわさりしなり。

其後、慈覚大師入唐求法の請益にあたり

たまひて、仁明天皇の御宇承和五年六月

廿二日に、勅使参議右大辨兼相模守藤原常嗣と、相ともに同船して、唐朝にいたり給ぬ。

かくて大師天台山にのほり、五臺山にいたり給ひて、諸大徳にあひて、顕密の佛法を伝へ

きわめしめたまふ。殊に北臺の普通院にし

て、生身の文殊大聖に値遇しましゝて、

極楽世界の八功德池の、浪の音に唱ける曲詞

を傳へて、引聲の弥陀経、引聲念佛を受

得したまふ。大師在唐の間、会昌の乱により

て、殊に求法艱難し給ひ、十年を経て承

和十四年十月に、勅使と相ともに乗船帰朝

有けるに、彼の引聲の一曲を失念あるにより

て、焼香礼拝し、祈誓し給ふに、虚空より

船帆の上に、小身の阿弥陀佛、香煙に住立し

ましゝて、成就如是・功德莊嚴と唱へ給ふ時、

大師随喜肝膽し至心信樂し給ひて、我

か朝に來至御座して、一切衆生を濟度し

たまふへし。本願偽りましますは、わか法

衣に移りたまへと、祈念し給ひければ、まのあ

たり影向したまふを、すなはち袈裟に裹み

取て帰朝まし／＼て、扱て以前のこしおか

れし片木にて、弥陀の立像、一刀三礼に

彫刻して、彼の船中出现の化佛を腹身し

給御長三尺三寸  
九品来迎印、則大師申たまふやう

は、當山圓頓行者、四種三昧の本尊となり

給へと申たまふに、三度かふりを振り給ふ。大

師悲喜交流して、御本願をまんせんとおほ

さは、聚洛に下り給て、一切衆生を引撰し

給ふへき、中にも罪ふかき女人等を、救ひ給

へしと、申させたまへは、三度うなつきま

します。此上は則ち如来を聚洛にうつし奉る

へきを、生身の佛躰なる故に、大師執心し

給て、在生の間は猶叡山におき奉、常行

堂仁寿元年の事也、五十五文徳の年号也に安置し給ふ。また彼五臺山より将来

の引聲の誦經念佛を以て、常行三昧の

行にそなへて、不退轉の法要にそ、なし

給ふ。さて本尊、聚洛に出てたまふ事は、

大師滅後の事也。これ彼堂并本尊の縁

起の略抄。また古書のこゝろをくはへてしる

すものなり。子細には彼の巻物を見るへし。

扱十夜の法要は、いつの比よりの興起そ

と申に、覚大師、彼本尊を造立し給ひ

しより、凡そ五百八十餘の星霜を経て、人

皇一百三代後花園の帝の御宇、永享年

中征夷大將軍源義朝のころ、其時の武将足利の公方の執權

に、伊勢守平朝臣貞経、同子息兵庫頭

貞國法名真蓮といひしは、若年の比より深く

弥陀の誓願に帰し、口稱念佛をことゝ

し、現當二世ともに如来をもつて、奉頼心

他事なし。ある時、倩三界有為の轉反を

歎き、四相遷流の無常を思ひて、たとひ

我千秋の齡を保つとも、松樹終に朽木

となる。萬歳の樂に誇るとも、蓬嶋更に

腐草とむなしと、過去遠々の沈淪、未來

永々の憂患を案しとりて、彼の本尊に

參詣して、三日三夜の念佛を始め、三夜

通夜して、今宵明方に髮切むとおもひ

定てまどろみけるに、五更に向とする枕

ちかく僧形たちましくて、汝か現世後生共

に我を頼む志し全く偽りなし。來生は

超世の願に任せてむ。今世の事は今三

日を相待へしと示現し給ふ。夢とも

おほへす、いかにかと申けるに、詠歌を以て

心たにたてし誓ひに叶ひなは

世のいとなみはとにもかくにも

此告夢にまかせて先遁世の事、おもひ留り

ける処に、翌日に父勢州は、為<sup>二</sup>上意<sup>一</sup>令<sup>二</sup>隱

居<sup>一</sup>、吉野を給りてより後、吉野と申習はし。

貞國は瑞夢のことく三日と申に、家督に定

まり、繁昌よのつねならずといへとも、常に

本尊への參詣懈りなきなり。此瑞夢の

露頭達<sup>三</sup>上聞<sup>二</sup>三日三夜に<sup>一</sup>續て七日七夜の

念佛を取行ふ。此義によつて十月十夜は

はしまりけり。勤行の儀式は、単に覺大師

の式定たるによつて、引聲の念佛の外は

他事なし。其より堂塔も供養し、末代

の為にとて、十夜の寄進など上意弥あさ

からさりければ、諸人の群集、寺家内外の

繁昌、貞國の名位、偏に如來の御ちかひ

とぞ申あへりける。しかるを以て貞國は、中

古の本願のはしまりとなり。十夜は、末世

の本望となるなり。是より十月十夜の法

事と号して年毎に是を行ふ者也。

本縁起之  
取意略鈔。

次に十夜の法事、浄土宗に移るの由来

は、先に永享年中に十夜の勤行はし

まりてよりこのかた、六十餘の春秋を過て、

人皇一百四代後土御門の院の御宇、明

應四年の春の事也。その来意は、帝王ひ

とへに専修の門に入りたまふ。そのゆへに、浄土

三部の中に、別して弥陀経をつねに持ち

給ひて、叡信あさからすまします。然とも

十方を一塵にこめて、多善の因縁を表し、

巨海を一滴に兼て、諸佛の證誠をあらわ

すの深理幽遠にして、更に叡慮の及処に

あらず。このゆへに、天下に誥詔して念仏宗

の門人、此経の達者をめさるゝに、其比相州

鎌倉光明蓮花寺に、長蓮社観誉上人

といひしは、高祖吉水上人より十代の正脉、

開山光明蓮花寺記主禪師より八代の嫡付とし

て、一代教の會に通達し、一宗の奥義を

鏡に懸るの誉れありき。此由叡聞に

達し、則観誉上人を宮中にめされて、

講経の宣旨并に一卷の阿弥陀経をたまふ。

此経于今光明寺に有り  
則卷本の経也 観誉上人、殿に入て三

明應四年乙卯三月の事也 七日の日限を奉誥して此経を講し給ふ

事祥然たり。爰に帝、叡感のあまりに重

て勅望にいわく。きくならく、真正極楽寺の

例時の行法、引聲の弥陀経は希代の勝来

なりと。聖者願わくは朕の殿においてその

法要をなせ云。此叡慮に應して、やかて

真如堂の徒衆を集て、観誉上人導師の

儀式をつとめて、引聲の阿弥陀経并引

聲の念佛を勤行し給ふに、叡信あさか

らすそましくける。

爰におめて帝近臣に勅問有けるは、先皇

講徳の僧を拜して、封官を授るの例ありや。

智臣考て、奏していわく。念佛門の先達

においては、源空三代人皇七十七後白河法皇、  
同八十高倉院、同八十二

後鳥羽院に圓の戒師、良忠二代人皇八十  
願戒を授る有。

院、同八十八深草院  
に浄土布薩戒を授る。の戒師の例あり。封官

はつたへきく、源空上人には、始には香衣と

上人の号を賜ふ。後には菩薩号并に丹波

國を授けらるゝに、後の封官をは辞してうけ

たまわすといへり。次に良忠上人には、嵯峨

の院より、香衣と上人号とを賜ふ。又深草の

上皇より、紫衣の法具を送らる。是を浄土宗  
日本頂上の

紫衣  
といふ良忠は謹てうけ給なり。其上に記主

禪師と諡せらると、つふさに奏聞せり。

帝つくくくと叡聞ましくくて、群臣に誥勅

ありけるは、朕おもひらく、唯聖者の所思を

乞ふ、朕これを賞せむ。

観誉上人、謹て奏したまわく、この比、殿に

おいて勤行する処の、引聲の弥陀経并引

聲の念佛は、源と慈覚大師の将来として、

生身の文殊大聖より傳へ、永く和國に

弘通せり。殊に彼の本尊の靈驗より

ことおこりて、近來十月十夜の法要を

執行す。是単に、特留念佛の佛勅あらた

なるの謂なり。唯願は、引聲の誦経念佛

并十夜の法要を、我か精舎に移して、

永く浄土宗の勤行にそなふ事を、奉

望のよし、具に奏聞ありければ、忝、帝

群臣に告勅ましくくて、引聲の誦経念佛

并十夜の法事、永く浄土宗の軌範たる

へき由の勅許をなし下さる。其上に、紫の

御衣を一重賜る。これより光明寺に常紫

衣の職を持つ者也。始め開山記主禪師へ

深草の仙洞より紫衣を賜るといへとも、開山

一世の行状にして児孫はつたへす。しか

るに、今観誉上人を、今上皇帝より賜る

紫衣は、永く未來際迄持つへき処の、紫の

法具なり。これより十夜の儀式、浄土門に

移りて、日本一州念佛の道場たるへき  
処には、年毎に十月十夜の勤行をなすも  
のなり。是ひとへに、弥陀一教利物偏増の  
しるし、永代浄土宗門の眉目なり。

此十夜之縁起一卷、粗抽<sup>二</sup>詮要<sup>一</sup>草<sup>レ</sup>

之。誠是、尽未來際之珍奇也。道俗

貴賤、一見之輩、須為<sup>二</sup>滅罪生善<sup>一</sup>往

生極樂之良因<sup>一</sup>而已。

※ここに白和紙の添付有り。翻刻は一八〇頁に記載。

夫聞説、十日十夜の法式引聲の誦經

念佛は、慈覺大師入唐求法の砌、功德

池の浪の曲詞として、大聖文殊菩薩より

御相傳の法要、中古初て真如堂如來前

において執行ふ事、源と天台宗の例事

の勤行たり。しかるを觀誉上人願望の旨

奏聞ありければ、永く浄土宗の軌範た

るへきよし、忝も勅許をなしたざる。

因<sup>レ</sup>茲、相州鎌倉光明蓮花寺に、彼法儀

をうつし奉り、末代浄土宗の要行となし、

自<sup>レ</sup>爾以來毎年おこたらず勤行したて

まつる事歳久矣。誠是止住百歳の金言

むなしからず。利物偏増自然にあらわる

へき、日域無双の道場也。故に當山の一代

大譽檀説和尚へ此縁起をたつねたてまつる

に、彼上人のいわく。此事定て往昔に有へき

といへとも、今本山にたへてこれなし。是を以て

末山に聞た、すといへとも、只人口に傳て更に

分明なる伝記なしと云。依<sup>レ</sup>之、予彼縁起

なきを悲歎して、常億<sup>二</sup>此事<sup>一</sup>吾措<sup>二</sup>心頭<sup>一</sup>。或

洛陽下松懸勝住持證誓心寮相尚  
時法眷の学侶聞<sup>二</sup>此事<sup>一</sup>いわく。彼略縁起即

於<sup>二</sup>撰津國<sup>一</sup>一尊宿の所持なりとかたれる。

某此事を聞、歡喜餘身、遠馳於思千里、彼緣起をうつす。誠以生涯の歡喜不<sub>レ</sub>過<sub>レ</sub>之事也。

然則此緣起を不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>納<sub>二</sub>彼寺<sub>一</sub>とおもひ

今書<sub>二</sub>写于紺紙金泥<sub>一</sub>すなはち一軸となして

當山におさめ、靈宝の一具にそなへしめ畢。

謹て佛祖の報恩謝徳をいのり、且は十夜

の法事退代に相続して、遠くつたゑん事を

を願ふ。重乞、於<sub>二</sub>法會の道場<sub>一</sub>、奉<sub>レ</sub>仰<sub>二</sub>

反の廻向<sub>一</sub>者也。

清譽淨榮信士

爲

六親眷屬七世父母菩提

繁譽妙榮信女

江戸兩國橋回向院二世

樂蓮社信譽貞存

寛文十庚戌天四月十五日

自心(花押)

奉拝進

天照山光明寺四十二代

生蓮社乘譽珂天上人真空大和尚座下

叡譽聞悦上人

遵譽貴屋上人

筆者

焚燒溺水諸精靈等

照蓮社寂譽宜良

增譽林恕和尚

宗誓淨入生西順慶蓮西了無西岸良西

行西良源宗欣猷求蓮入淨欣淨急道念

助誓故念急急淨心念西淨譽榮存

智存圓達雪巖叡察知底知恩良傳

法譽義春和尚月譽妙清春良天香道金

妙金單譽淨信寶譽妙春生譽道西夏貞

華岳春清松譽心開永樹蓮華院妙達心譽淨蓮

心譽淨安清譽秋月給譽助誓圓譽宗貞覺順

光譽良智正譽理清宗祐法圓淨慶妙夏

妙要妙淨還春淨信妙渠淨心妙金淨慶淨祐

妙慶妙祐妙芳圓譽道光香譽道船蓮譽嘉貞

心得淨三誓譽妙轉法譽妙圓清月道滿良譽清蓮

教譽妙頓 蓮譽妙白 善譽淨頓 法譽性永 及哲妙哲

頓譽休圓 常徹淨本 妙照存光 晬譽清雲 宗樹

林譽清閑 念譽道專 覺譽順正 廣運生載 光譽清月

行秋 妙喜淨春 實譽妙圓 善貞妙貞 理菴妙智

道秋 道雪道玄 道香道蓮 永月珠光 光譽香雲

心譽壽光 實譽覺了 極譽受樂 心譽妙印 圓譽妙安

貞譽妙慶 往譽壽生 妙林光譽 妙壽清譽 壽正妙心

善生 妙壽妙是 道頓清白 了得正圓 道秋妙緣 清林

淨光 妙讚

(添付の白和紙)

観誉上人其時の宿寺は、山城国紀伊郡深草浅地野法住院

義澄律師の法号号法住院一是則菩提所歟に羈栖し給ふ。その来意は、源空上人の法水の

流れあるによつて、當寺を御宿寺となし給ひて参内し給ふ

なり。しかるに其ころは、比叡山の支配にして四宗兼学の

地なれども、浄土一宗の念佛に開基し給ひける。誠に道心う

ちに薰し、行業外にあらはれて、都鄙の道俗男女昼夜を

わかつたず法住院に群参して、その徳に帰せずといふことなかり

き。其後法住院も乱逆に焼失せり。然とも今の城圓寺は、

まれに残りたるによりて、其時の住持、城円寺江引移し

国母山法住院城円寺となして、開基観誉上人の宗風傳

へて、純一念佛門にぞ執行せり。

常泰寺も享保三戌年迄、城円寺と申候得共。城圓院殿に

相似候。故伏見奉行所今申来常泰寺と相改候。則金戒

光明寺末寺なり。

# 令和二年度 記主禪師研究所 彙報

整理整頓作業

研究会（於光明寺）

○令和二年五月一四日

研究会（於ズーム会議）

研究会の議題として以下の一〇点を検討した。

一、『記主禪師研究所紀要』第三

号の現状報告

研究会（於光明寺）

二、浄土宗総合学術大会発表内容

の検討

『記主禪師研究所紀要』第三号発送作業。

三、第五回公開研修会について

〈出席〉成田善俊、大谷慈通、大橋雄

四、『記主禪師研究所紀要』第四

号内容の検討

人、杉浦尋徳、山澤真弘、吉川瑞之、  
林田徹順、瀬高佑晃

五、『記主禪師行状絵詞伝』巻

三・四の翻刻作業

○令和二年七月二八日

六、光明寺歴史代調査

第一三回古文書講座（於光明寺）

七、開宗八五〇年事業『鎌倉法語

集』現代語訳化

『記主禪師行状絵詞伝』輪読。（講師  
野村恒道師）

八、光明寺近代関係史料調査

〈出席〉野村恒道、成田善俊、大谷慈

九、光明寺大殿改修に伴う什物調

査

通、大橋雄人、杉浦尋徳、吉川瑞之、  
林田徹順、瀬高佑晃

一〇、目録整理・光明寺所蔵書籍の

〈出席〉林田康順、成田善俊、大谷慈  
通、石川琢道、江島尚俊、石田一裕、  
大橋雄人、杉浦尋徳、山澤真弘、吉川  
瑞之、林田徹順、瀬高佑晃

研究会（於光明寺）  
浄土宗総合学術大会における「真  
如堂縁起」諸本の考察」について研究  
内容を検討。  
研究所の今後五年の展望並びに冊子  
作成について検討。

研究会（於光明寺）

研究会（於光明寺）

研究会（於光明寺）

○令和二年八月二六日

第一回現代語訳講座（於光明寺）

『鎌倉法語集』現代語訳。（講師）石田

一裕師）

〈出席〉成田善俊、大谷慈通、石田一

裕、杉浦尋徳、山澤真弘、吉川瑞之、  
林田徹順、瀬高佑晃

林田徹順、瀬高佑晃

○令和二年九月一日

第二回現代語訳講座（於光明寺）

『鎌倉法語集』現代語訳。（講師）石田

一裕師)

〔出席〕成田善俊、大谷慈通、石田一裕、杉浦尋徳、吉川瑞之、林田徹順、瀬高佑晃

○令和二年九月一七日

第三回現代語訳講座(於光明寺)

『鎌倉法語集』現代語訳。(講師 石田一裕師)

〔出席〕石田一裕、杉浦尋徳、吉川瑞之、林田徹順、瀬高佑晃

第二回公開講座(於光明寺)

「良忠上人撰『決答授手印疑問抄』をめぐる一考察」(講師 林田康順所長)  
〔出席〕林田康順、成田善俊、大谷慈通、石川琢道、江島尚俊、石田一裕、杉浦尋徳、山澤真弘、吉川瑞之、林田徹順、瀬高佑晃

○令和二年九月二十九日

第一四回古文書講座(於光明寺)

『記主禪師行状絵詞伝』輪読。(講師 野村恒道師)

〔出席〕野村恒道、成田善俊、杉浦尋徳、吉川瑞之、林田徹順、瀬高佑晃

○令和二年一〇月一日

研究会(於ズーム会議)

研究会の議題として以下の八点を検討した。

- 一、第五回公開研修会について
- 二、『記主禪師研究所紀要』第四号の現状報告
- 三、『領解末代念仏授手印鈔』の研究』発刊について
- 四、開宗八五〇年記念事業『鎌倉法語集』現代語訳化
- 五、京都所在の大西法衣佛具店倉庫への光明寺什物調査の時期を検討
- 六、第六回公開研修会について
- 七、目録整理・光明寺所蔵書籍の整理整頓作業

八、令和三年度学術大会発表内容の検討

〔出席〕林田康順、成田善俊、大谷慈通、石川琢道、大橋雄人、杉浦尋徳、山澤真弘、吉川瑞之、林田徹順、瀬高佑晃

○令和二年一〇月八日

研究会(於光明寺)

第五回公開研修会案内状発送作業。  
〔出席〕成田善俊、大谷慈通、杉浦尋徳、山澤真弘、吉川瑞之、林田徹順、瀬高佑晃

○令和二年一〇月二〇日

第二回公開講座(於光明寺)

『決答授手印疑問抄』を読む(講師 大橋雄人師)  
〔出席〕大谷慈通、大橋雄人、杉浦尋徳、山澤真弘、吉川瑞之、林田徹順、瀬高佑晃

○令和二年一〇月二日

第二五回古文書講座（於光明寺）

『記主禪師行狀絵詞伝』輪読。（講師

野村恒道師）

〈出席〉野村恒道、成田善俊、杉浦尋  
徳、吉川瑞之、林田徹順、瀬高佑晃

○令和二年一〇月三日

第四回現代語訳講座（於久保山光

明寺）

『鎌倉法語集』現代語訳。（講師 石田

一裕師）

〈出席〉成田善俊、石田一裕、杉浦尋  
徳、吉川瑞之、瀬高佑晃

○令和二年一二月六日

第五回現代語訳講座（於久保山光

明寺）

『鎌倉法語集』現代語訳。（講師 石田

一裕師）

〈出席〉成田善俊、石田一裕、杉浦尋  
徳、吉川瑞之、林田徹順

○令和二年一二月二六日

第一六回古文書講座（於光明寺）

『記主禪師行狀絵詞伝』輪読。（講師

野村恒道師）

〈出席〉野村恒道、成田善俊、大谷慈  
通、杉浦尋徳、山澤真弘、吉川瑞之、

林田徹順、瀬高佑晃

○令和二年一二月二七日

第六回現代語訳講座（於久保山光

明寺）

『鎌倉法語集』現代語訳。（講師 石田

一裕師）

〈出席〉成田善俊、石田一裕、杉浦尋  
徳、吉川瑞之、林田徹順、瀬高佑晃

○令和二年一二月一日

第五回公開研修（於光明寺）

基調講演

「中世都市鎌倉と寺院〜光明寺などに  
注目して〜」（講師 松尾剛次師）

光明寺寺宝『光明寺境内図』、『良曉

上人述聞制文』、『良忠上人讓状』

寺宝の紹介。（大谷慈通研究員）

〈出席〉野村恒道、成田善俊、大谷慈

通、石川琢道、大橋雄人、杉浦尋徳、  
山澤真弘、吉川瑞之、瀬高佑晃

○令和二年一二月八日

第三回公開講座（於光明寺）

「決答授手印疑問抄」を読む」（講師

大橋雄人師）

〈出席〉成田善俊、大橋雄人、杉浦尋  
徳、瀬高佑晃

○令和二年一二月二日

第七回現代語訳講座（於久保山光

明寺）

『鎌倉法語集』現代語訳。（講師 石田

一裕師）

〈出席〉成田善俊、石田一裕、杉浦尋  
徳、吉川瑞之、瀬高佑晃

○令和三年一月二一日

研究会（於ズーム会議）

研究会の議題として以下の一〇点を検討した。

- 一、令和三年度事業計画案・予算案を検討
- 二、『記主禪師研究所紀要』第四号の現状報告
- 三、『決答授手印疑問抄』公開講座日程の検討
- 四、『領解末代念仏授手印鈔』の研究の発刊について
- 五、京都所在の大西法衣佛具店倉庫への光明寺什物調査の時期を検討
- 六、第六回公開研修会の内容・日程について
- 七、研究所ホームページの活用方法と公開講座動画の公開範囲についての現状報告
- 八、光明寺近代関係史料の整理と目録の作成

九、奥富文庫を含む光明寺所蔵書籍の整理整頓

一〇、『十夜略縁起』研究ノート内容の検討

〈出席〉林田康順、成田善俊、大谷慈通、石川琢道、石田一裕、大橋雄人、杉浦尋徳、山澤眞弘、吉川瑞之、林田徹順、瀬高佑晃

○令和三年二月二一日

第四回公開講座（於光明寺・ズーム会議）

『決答授手印疑問抄』を読む（講師 大橋雄人師）  
〈出席〉成田善俊、大橋雄人、杉浦尋徳、吉川瑞之、瀬高佑晃

○令和三年二月一七日

第四回運営委員会（於光明寺）  
令和二年度事業報告・決算、令和三年度事業計画・予算、研究所規則の検討。

〈出席〉里見嘉嗣、林田康順、奥田昭應、成田善俊、瀬高順教、杉浦尋徳

所員研修（於横浜市歴史博物館）

特別展「横浜の仏像 しられざるみほとけたち」を拝観。

〈出席〉林田康順、成田善俊、大谷慈通、大橋雄人、吉川瑞之、林田徹順、瀬高佑晃

○令和三年三月九日

研究会（於光明寺・ズーム会議）

『記主禪師研究所紀要』第四号進捗状況の確認。

『阿弥陀経』ノート作成の説明。  
『十夜略縁起』等の各史料の読み合わせ並びにスキャン。

〈出席〉成田善俊、大谷慈通、杉浦尋徳、山澤眞弘、吉川瑞之、林田徹順、瀬高佑晃

○令和三年三月二一日

第八回現代語訳講座（於ズーム会議）

『阿弥陀経』ノート作成。（講師 石田一裕師）

〈出席〉成田善俊、石田一裕、杉浦尋徳、吉川瑞之、林田徹順、瀬高佑晃

○令和三年三月二五日

第一七回古文書講座（於光明寺）

『記主禪師行状絵詞伝』輪読。（講師 野村恒道師）

〈出席〉野村恒道、成田善俊、杉浦尋徳、吉川瑞之、瀬高佑晃

○令和三年三月二二日

第九回現代語訳講座（於久保山光明寺）

『鎌倉法語集』現代語訳。（講師 石田一裕師）

〈出席〉成田善俊、石田一裕、杉浦尋徳、吉川瑞之、林田徹順、瀬高佑晃

# 大本山光明寺記主禪師研究所 規則

【名称】 本研究所は大本山光明寺記主禪師研究所（略称…記主研究所）（以下、研究所という）と称し、大本山光明寺の所属団体とする。

【事務局】 研究所の事務局は大本山光明寺教務部に置く。

【目的】 研究所は浄土宗第三祖・大本山光明寺開山記主禪師然阿良忠上人を中心に二祖三代の顕彰と研究に励むことを目的とし、浄土宗及び大本山光明寺の興隆に努める。

【事業】 研究所は前条の目的を達成するために次の事業を行う。  
一 大本山光明寺所蔵文書の調査・整理・研究  
二 良忠上人著作の普及  
三 前条の目的に沿った各種研修会の開催

【総裁】 研究所は大本山光明寺法主を総裁として推戴する。  
二 総裁は研究所所長、主任研究員を任命する。  
三 総裁は運営委員および監事を任命する。

【運営委員会】 研究所には運営委員会を置き、研究所の基本方針を決定する。  
二 運営委員は研究所所長、大本山光明寺執事長、教務部長、主任研究員、事務局長を以てこれに充て、研究所所長が委員長に就任し、委員会の議長を務める。  
三 運営委員会は原則として年2回開催し、研究所の事業計画・人事計画及び予算を決定し、決算を承認する。

【監事】 監事は大本山光明寺財務部長を以てこれに充て、会計を監査する。

【所員】 本研究所の所員は次の通りとする。  
一 所長は研究所を代表し、所務を統理する。所長は、研究

員・事務局長・事務局員を指名し、総裁が任命する。  
二 主任研究員は研究所が行う研究活動を統括指揮する。  
三 研究員は若干名とする。研究員は研究所の研究に従事する。事務局長は、研究所の事務・会計を掌握する。事務局員は研究員を兼ねることができる。

【任期】 所員の任期は4年とする。但し再任を妨げない。補欠により就任した者の任期は前任者の残任期間とする。

【退所】 所員による申し出ある時は研究所を退所することができる。

【講師】 研究所の事業を達成するため、所長は必要に応じて講師を指名し、総裁が委嘱する。  
【嘱託研究員】 研究所の事業を達成するため、所長は必要に応じて嘱託研究員を指名し、総裁が委嘱する。嘱託研究員は所員と共に特定の研究活動に従事し、当該研究活動の終了を以て任期とする。

【賛助会員】 研究所の事業推進のため、特別の助成・援助をなす個人および団体を広く募り、賛助会員とする。

【会計】 研究所は大本山光明寺の助成金、その他収入により運営する。  
第十五条 研究所の会計年度は毎年4月1日に始まり、翌年3月31日に終わることとする。

【規則の改廃、細則】 本規則の改廃は運営委員会の議を経なければならない。  
【附則】 本規則は平成28年4月1日より施行する。  
【附則】 本規則の一部改正規約は令和3年4月1日より適用する。

本真寺	齊藤 良典	光照寺	三浦 正順	松明院	原田 智道
西運寺	坂野 泰央	知足寺	相馬 宜正	金龍院	静永 秀明
西光寺	三浦 康志	知足寺	相馬 正覚	安心院	本庄 良文
浄見寺	菱科 俊雄	長善寺	一 眞光	浄土院	神居 文彰
善教寺	中西 謙司	長善寺	一 眞如	圓通寺	安達 俊英
増全寺	香川 法雄	靈山寺	江島 尚俊	正法寺	松島 良範
浄土寺	渋谷 聡明	大宝寺	佐々木 元洋	生往寺	安永 宏史
鶴林寺	曾我 高順	易往寺	一 眞成	光明寺	村島 永俊
佛導寺	伊藤 俊一	道場院	都築 顕道	正覚寺	行正 明弘
信法寺	大谷 慈通	本誓寺	成田 昌弥	両聖寺	壬生 眞悟
善然寺	戸田 順教	三寶寺	竹石 光流	円明寺	大竹 正人
英勝寺	柳田 法導	光雲寺	慶野 匡文	良忠寺	三上 妙光
二伝寺	當間 浩昭	桂林寺	永田 英司	西教寺	中西 慶康
九品寺	鹿谷 尚孝	称念寺	小関 恒夫	善福寺	福住 昭孝
良心寺	佐々木 佑倫	円通寺	曾根 宜雄	長安寺	長澤 昌幸
光傳寺	平島 寿史	十念寺	袖山 榮眞	浄福寺	西村 慶哉
西徳寺	玉木 弁生	善導寺	吉水 里香		野口 達郎
宗円寺	富田 昭久	法蔵寺	三次 正並		
聖徳寺	伊藤 浩信	極楽寺	南澤 旭善		
正業寺	渡部 良賢	瑠璃光寺	關 恒明		
万福寺	大谷 正通	宝台院	野上 智徳		
光照寺	三浦 正英	大善寺	立松 眞我		

(以上、敬称略)  
(教区・寺院番号順)

# 令和二年度 記主禪師研究所 賛助会員名簿

令和3年3月31日現在

(10口)	(2口)	善照寺	今岡 達雄
報國寺 瀬戸 隆海	西光寺 春本 龍彬	松翁院	吉田 淳雄
菊名山蓮勝寺	西方寺 野上 泰夫	心巖寺	千野 祐輔
	西方寺 渡邊 眞宏	浄國寺	杉山 俊明
(5口)	宗円寺 杉山 弘信	浄國寺	杉山 裕俊
蓮馨寺 糸原 恒久	不断寺 杉浦 尋徳	浄福寺	高橋 弘道
慶岸寺 林田 康順	阿弥陀寺 齋藤 匡念	極樂寺	伊藤 良成
光安寺 長谷川 昌光	西福寺 宮澤 正順	極樂寺	伊藤 慶成
鶴峯山三佛寺	西念寺 北邨 賢雄	壽福寺	伊藤 光史
大運寺 里見 嘉嗣	春光院 石川 琢道	正藏寺	専修 大志
専福寺 成田 光俊	浄蓮寺 宮嶋 由高	慶岸寺	林田 徹順
専福寺 成田 善俊	瑞泉寺 糸原 勇慈	安養寺	古屋 道正
了正寺 土橋 妙宏	弘善寺 柴田 泰山	三宝寺	樋口 芳宏
		光明寺	石田 一由
(3口)	(1口)	大光院	宮林 雄彦
西光寺 春本 秀雄	無量光庵 番地 章夫	龍安寺	水谷 竜也
常照院 野村 恒道	近龍寺 松濤 孝佳	正受院	朝倉 和信
法界寺 小林 尚英	十連寺 宇高 良哲	宗泉寺	横井 隆彦
良忠寺 森本 有史	大龍寺 宮島 道孝	蓮勝寺	柴田 文彦
教安寺 野呂 幸裕	清光寺 岡本 幸宗	長円寺	横川 幸俊
大蓮寺 大橋 雄人	妙定院 小林 正道	宗忠寺	夏見 裕貴
願行寺 井上 俊道	不断院 大藏 健司	龍雲寺	平元 正法
正観寺 宮澤 善清	心法寺 布村 行雄	金臺寺	奥田 昭應
正業寺 渡部 俊賢	梅窓院 中島 眞成	阿彌陀寺	香川 隆順
不断寺 杉浦 定徳	光円寺 佐藤 良純	浄念寺	橋下 賢明
大念寺 小山 英紹	本誓寺 福田 行慈	來迎寺	安田 教純
常光寺 阿川 文叡	龍光院 熊井 康雄	中田寺	香川 隆真
春光院 石川 邦雄	大雲寺 西城 宗隆	藏田寺	大谷 宗通
光明寺 青木 秀裕	清光寺 吉田 宏昭	西立寺	山澤 敦浩
	祐天寺 巖谷 勝正	専念寺	伊藤 知道
	慶岸寺 佐藤 慈明	真源寺	瀬高 順教

# 大本山光明寺記主禪師研究所

令和3年6月30日現在

総 裁 柴田 哲彦 台下

運営委員長 林田 康順

運営委員 里見 嘉嗣 奥田 昭應 成田 善俊

監 事 瀬高 順教

所 長 林田 康順

研 究 員 成田 善俊 大谷 慈通 石川 琢道 江島 尚俊  
石田 一裕 大橋 雄人 杉浦 尋徳 吉川 瑞之  
林田 徹順 瀬高 佑晃

事務局 長 成田 善俊

事務局 員 大谷 慈通 杉浦 尋徳 吉川 瑞之 林田 徹順  
瀬高 佑晃

講 師 糸原 恒久 野村 恒道

ご挨拶

令和2年4月1日、大本山光明寺第113世・大本山光明寺記主禪師研究所総裁柴田哲彦大僧正台下から、記主禪師研究所第2代所長を拝命しました。若輩の私が長谷川昌光前所長の後を継承することには忸怩たる思いがありますが、浄土宗第三祖・大本山光明寺開山然阿良忠上人をはじめとする祖師方の御指南、柴田台下をはじめとする先徳方の御教導を拝し、さらには、長谷川前所長をはじめとする多くの方々を支えられながら、本研究所設立の目的である良忠上人を中心とする二祖三代の教学の顕彰と大本山光明寺の益々の隆盛、広くはお念仏の布教伝道の一助となるべく努力・精進して参る所存です。

平成28年4月1日、記主禪師研究所設立に際し、大本山光明寺執事長など要職を歴任された長谷川昌光上人が初代所長に就任されました。長谷川前所長は、その高邁なご人徳により、私達所員を教導され、記主禪師研究所の礎を築いて下さいました。すなわち、平成29年2月24日・第1回公開研修会の開催、同年9月6日・浄土宗総合学術大会における研究員による研究発表、平成30年7月6日・『記主禪師研究所紀要』第1号の刊行など、研究所の中心となる諸行事を丁寧に指導され、その流れは今に至るまで継承されています。現在、記主禪師研究所が、大本山光明寺の全面的なご支援と多くの賛助会員のご助力にあずかり、順調に運営を進め、着実に成果を積み重ねられるのも長谷川前所長のご人徳の賜です。令和2年3月31日、長谷川前所長は、任期満了に伴い、惜しまれながらも所長をご勇退されました。長谷川前所長に満腔の謝意を捧げると共に、なお一層のご指導・ご鞭撻をお願い申し上げます。

言うまでもなく良忠上人は、「報夢鈔五十余帖」と呼ばれる多数の著作を撰述されたことから記主禪師と讃えられ、二祖三代と呼ばれる浄土宗義の規範を構築されました。さらに良忠上人は、大本山光明寺をはじめ、48ともいわれる多数の寺院を建立し、あわせて、良忠門下の六派と呼称されるほど、多くの門弟の育成に努められるなど、浄土宗教団発展の堅固な礎を築き上げられました。また良忠上人開山の大本山光明寺は、もと関東総本山といわれ、関東における浄土宗発展の中心寺院であり、江戸時代には関東十八檀林の一つとして多くの僧侶を輩出しました。同時に光明寺は、全国に広がる十夜法要の浄土宗発祥の寺院であり、今も僧俗一体の十夜法要が勤められています。

こうした計り知れない業績を遺された良忠上人を仰ぎ、また、伝統ある大本山光明寺興隆の一翼を担うべく、当研究所においても、公開研修会の開催、『研究所紀要』の刊行、各種典籍の輪読会などといった従来の諸活動に加え、良忠上人に関係する研究書や啓蒙書の刊行、終戦直後に大本山光明寺において産声を上げた鎌倉アカデミアに準ずる一般の方々向けの各種講座の開催、良忠上人をはじめとする祖師方の遺跡巡拝などを積極的に企画運営し、良忠上人の教えを広め、念仏信仰のより一層の布教伝道と大本山光明寺のさらなる隆盛の一助となるべく努めて参ります。広く各方面の方々からのご指導・ご助力を賜りますよう、ここに謹んでお願い申し上げます。

合掌  
をしへおく このことの葉の ゆく末を おもひわずれず われをとぶらへ  
(良忠上人)

令和2年10月15日—大本山光明寺十夜法要結願の日—

記主禪師研究所所長 林田康順

## 編集後記

- ※『記主禪師研究所紀要』第4号をお届けします。
- ※依頼論文として、神居文彰先生「當麻曼陀羅および縁起の旨意形態—近世にいたる伝授形態—」につきご寄稿いただきました。誠にありがとうございました。
- ※依頼論文として、昨年に引き続き柴田泰山先生「『決答末代念仏授手印疑問抄』訳注(二)」につきご寄稿いただきました。誠にありがとうございました。
- ※依頼論文として、西川真理子先生「埼玉県鴻巣市勝願寺蔵阿弥陀廿五菩薩来迎図について」につきご寄稿いただきました。誠にありがとうございました。
- ※研究成果として天照山光明寺蔵『十夜略縁起』影印・翻刻を掲載しました。
- ※今後、大本山光明寺および記主禪師研究所の発展のため、研究員一同、研鑽を積んで参ります。皆様のご支援・ご助力を賜りますよう、お願い申し上げます。
- (編集部)

## 執筆者紹介

- 神居 文彰 平等院ミュージアム鳳翔館館長  
柴田 泰山 大正大学非常勤講師  
西川 真理子 埼玉県立歴史と民俗の博物館学芸員  
大橋 雄人 記主禪師研究所研究員  
杉浦 尋徳 記主禪師研究所研究員

(敬称略)

### 記主禪師研究所紀要 第四号

令和3年7月6日 発行

編集発行 記主禪師研究所

〒248-0013 神奈川県鎌倉市材木座6-17-19  
浄土宗大本山光明寺内  
TEL 0467-22-0603 FAX 0467-22-0622

印刷 共立社印刷所 東京都千代田区神田神保町3-10



JOURNAL  
OF  
KISHUZENJI RESEARCH INSTITUTE  
NO.4

Published by  
KISHUZENJI RESEARCH INSTITUTE  
*Komyoji, Main Temple of Jodo Shu*  
*KAMAKURA, JAPAN*