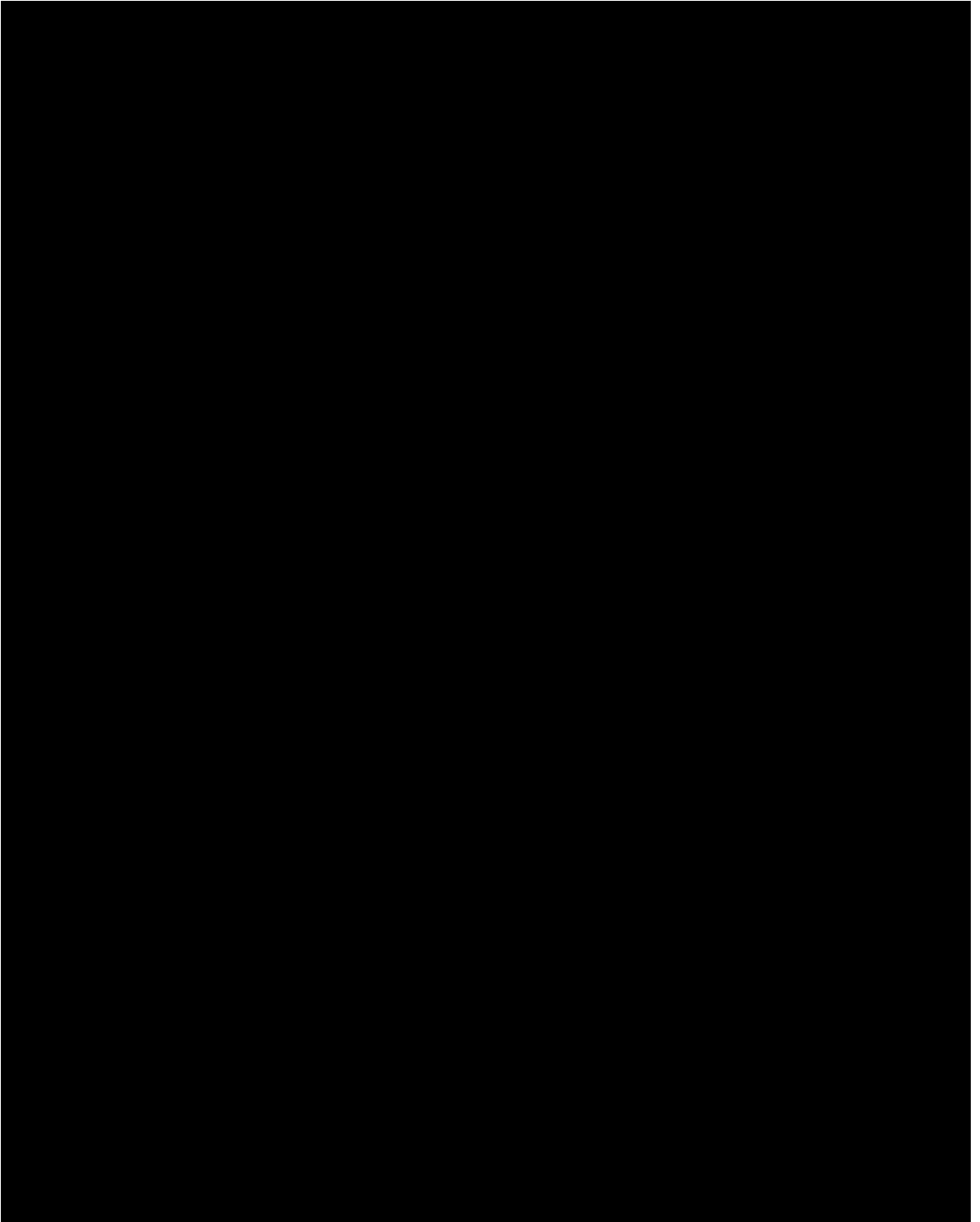
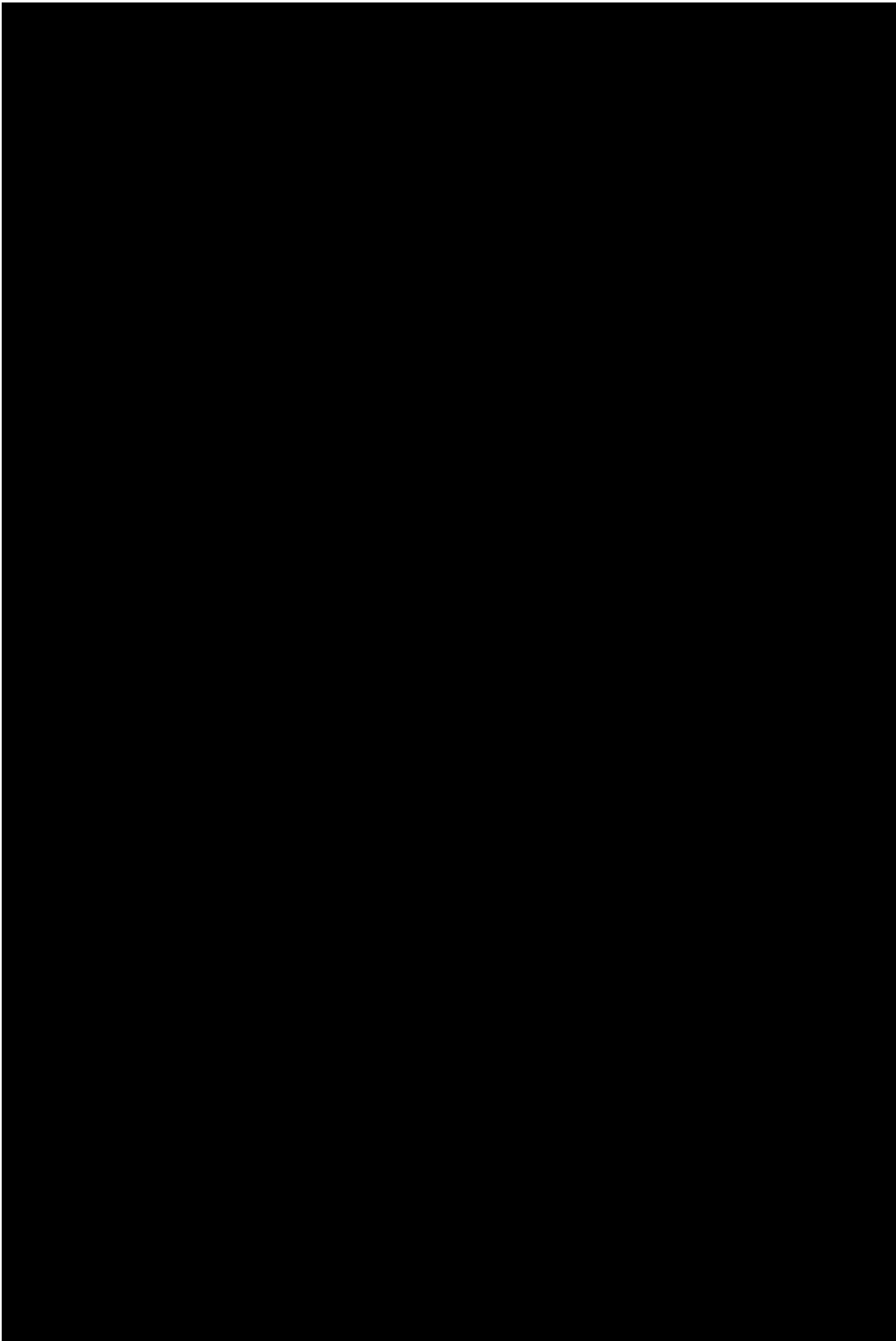


一般財団法人律宗戒学院編

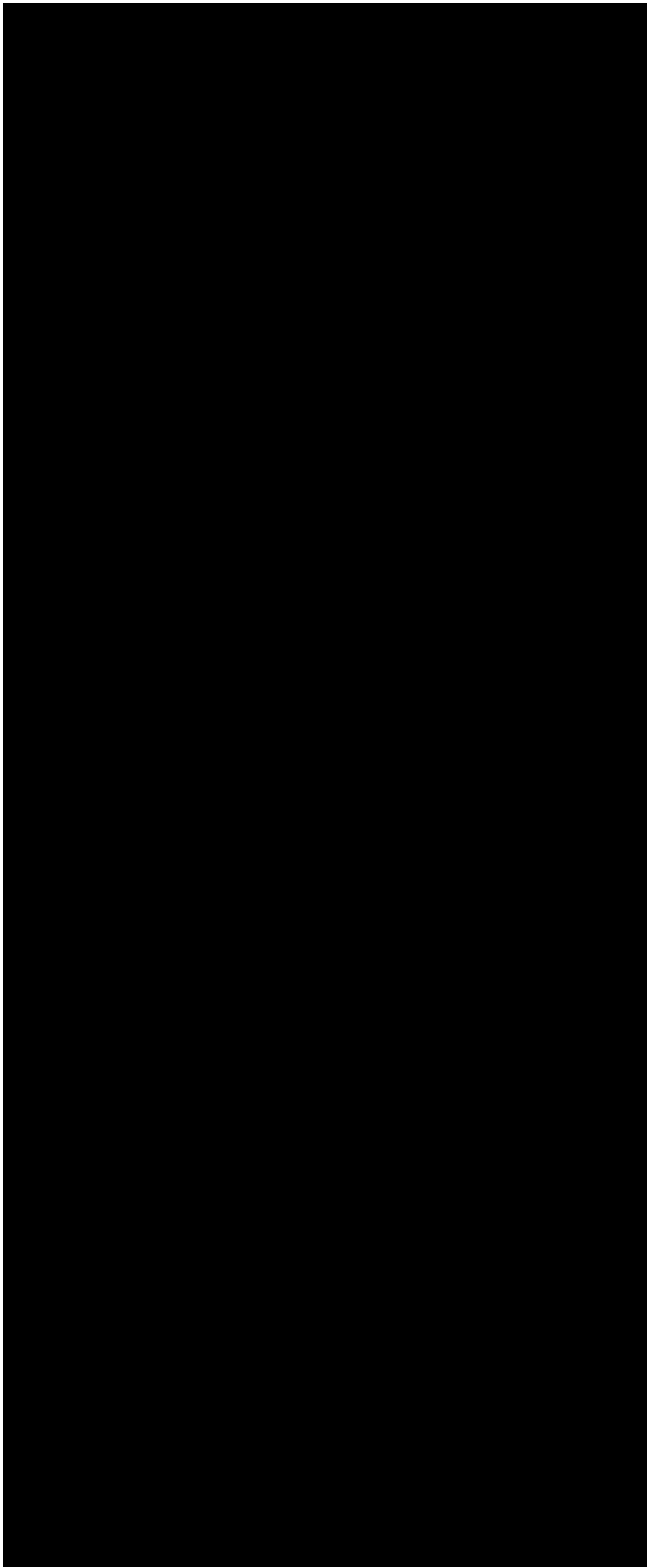
覚盛上人
御忌記念 唐招提寺の伝統と戒律



口絵 1 大悲菩薩覺盛上人坐像 (重要文化財)



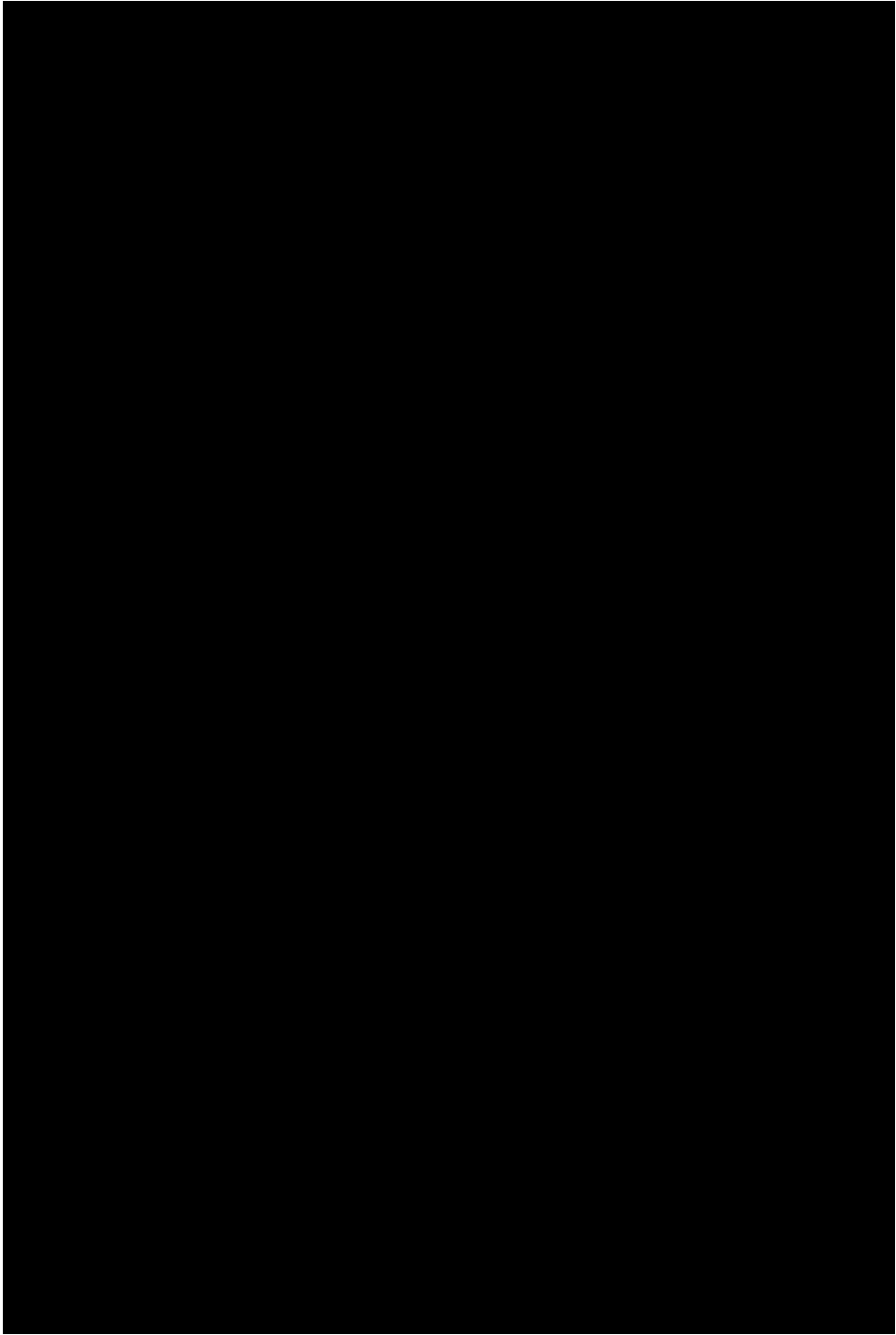
口絵 2 覺盛願経 (重要文化財)



尊きかな、覚盛師、つしみな 恭ひとから 性さと、智またあわれみく将はるか悲はるかあり。退はるかに亡はるかじたる律法を昌
んにし、更に絶えたる戒蔵を興す。十願、永代に誓い、四依ふる、陳はしまき創はしまりを志
す。親みずから釈みずか提みずか、来みずか觀みずかし、時に羅漢、証知す。七衆、階級を分かち、二受猷規
を定む。誰か夫の賜たまひのに潤なめらわ弗なめららんや。請なめらう、此の硯なめらなる碑なめらを呈なめらさんことを。

(訓読 東野治之)

口絵 3 大悲菩薩覚盛上人讚徳碑 (拓影)



口繪 4 中興二世證玄上人藏骨器

序

唐招提寺中興大悲菩薩覺盛上人の事歴は、江戸時代の義澄和尚が撰述した『招提千歳伝記』等に詳述されている。それらの伝記によると、建長元年五月十九日の示寂以降も、覺盛上人への追慕は続けられており、元徳元年五月には帝釈天降臨跡に「讚徳碑」が建立されている。また元弘元年には、後醍醐天皇より大悲菩薩の諡を賜っており、さらに応永二年八月十七日には、大仏師成慶によって覺盛上人坐像（重文）が造立されている。爾来、覺盛上人坐像は塔頭応量坊等の諸堂で供養され、明治十四年に鑑真和上仮開山堂が建立されて以降は、鑑真和上像の脇に祀られた。その後、平成十一年覺盛上人七百五十年御忌の中興堂新造に際して、覺盛上人坐像は仮堂より遷座し、その御本尊として安住の居を得た。また、覺盛上人七百六十年御忌の年には、名張市滝ノ原にて「宝扇講」が組織され、宝扇に用いる竹の奉納をもって、中興忌うちわまき法会の永続を願った。中興堂の創建以降、唐招提寺は一山の悲願であった天平金堂の平成大修理に邁進した結果、無事に平成二十一年十一月落慶、開創千二百五十年記念行事として、鑑真和上をはじめとする歴代尊師の恩徳に報いた。

また一方で、第八十世北川智掣長老が精魂を傾け設立した「財団法人律宗戒学院」を再編する機運が高まり、智掣長老七十年御忌を目的として、第八十五世松浦俊海長老の肝入りで、内閣府の認可を受けるべく作業が推し進められ、その結果、平成二十六年四月一日に「一般財団法人律宗戒学院」としての認可が下り、御遠忌での上呈が叶った。

旧財団法人律宗戒学院の定款には、設立申請人として北川智掣長老の名前が挙げられており、昭和十六年十一月二十日に当時の文部大臣橋田邦彦より設立の認可を受けたことが記されている。また、その筆跡を見た限り、定款は徳田明本和尚による代筆であるから、明本和尚もまた旧財団の設立に深く関与していることが窺える。

智掣長老が記した旧財団の設立趣意書には、廃仏毀釈が引き起こした明治初頭における古都奈良の惨状や、宗典の散佚により難航する戒律研究の現状が紹介されており、また、戒律章疏を財団に集約し、将来の戒律学研究者の利便となることで、再び律幢の高顕し、正法の振興することが願われている。昭和十年五月には戒学院の講堂が竣功した記録も残るが、智掣長老の願い虚しく、世情は風雲急を告げ、弟子達は続々と徴兵され、その常用次第には、四箇法要もままならぬ状況であったことが記されている。

律法の久住に生涯を捧げた智掣長老は、志半ばにて昭和二十一年三月二十八日に遷化される。その志を託された末弟の明本和尚は、財団の保持を願い、『律宗概論』や『律宗文献目録』をはじめとする研究成果を発表し続け、これを財団の事業に当てた。しかし、財団の運営はままならず、愚弟に「戒学院の典籍を総じてまとめ、重要書はマイクロフィルムに写し、後学研究者に供せよ」という趣旨の遺告書を残し、昭和五十一年春に終命した。

近年、昭和女子大学による唐招提寺書庫の一部調査整理が終わり、現在は、奈良文化財研究所により聖教典籍文書の悉皆調査が進められている。近い将来、これらの調査結果が公開されることを期待する。

折しも、本年五月十九日は、中興大悲菩薩覚盛上人の七百七十年御忌に当たり、当財団の事業として記念論集を発売する運びとなった。論集の制作を請け負って下さった法藏館をはじめ、貴重な原稿を賜った諸先生方や、編集に際してご指導賜った当財団法人理事の東野治之先生、そして、現地調査を重ね、玉稿を賜った鈴木嘉吉先生には、深く感謝の意を表す次第である。本山末席を汚す徒として、この論集が智掣長老への報恩に適い、律法久住の一助とならんことを願うばかりである。

令和元年五月十九日

一般財団法人律宗戒学院理事長
律宗管長 唐招提寺第八十八世長老

傳香明彦識

覚盛上人
御忌記念
唐招提寺の伝統と戒律*目次

序 i

特論

大悲菩薩伝 北川 智策 口述／松浦 融海 筆受／松浦 俊海 校正 5

第一部 鎌倉復興篇

南山三観と日本律宗 大谷 由香 27

木造覚盛上人坐像について 川瀬 由照 63

唐招提寺西方院所定の證玄和尚五輪塔と出土蔵骨器について 佐藤 亜聖 85

建築から見る唐招提寺の鎌倉復興 鈴木 嘉吉 97

仏舍利三千粒と戒律 内藤 栄 121

——鑑真から覚盛へ——

南宋仏教からみた鎌倉期戒律復興運動の諸相

——「如法」の僧院生活と儀礼実践の視点から—— 西谷 功 137

唐招提寺照遠の著作と生涯	西山明範	173
覺盛願經『梵網經』下巻初探	船山徹	211
壬生寺・法金剛院円覚十万人上人導御(唐招提寺中興第四世長老)伝	細川涼一	231
——その生涯と弘安七年七月の法隆寺舍利盜難事件における西大寺叡尊との接点——	蓑輪顕量	251
覺盛と俊苧に見る通受と自誓受戒	八木聖弥	269
円覚上人と壬生大念仏		
第二部 寺史篇		
唐招提寺創建時の伽藍について	岡田雅彦	293
——講堂下層二期遺構を中心に——		
鑑真和上と千手観音	真田尊光	305
古代寺院の僧房と僧侶の持戒生活	東野治之	333
唐招提寺宝蔵の「諸人忌日料田畠施入目録」をめぐる	吉川聡	347

第三部 資料篇

律宗戒学院蔵『記録法蔵』解題と翻刻……………阿部美香 373

唐招提寺蔵『布薩規要記』……………大谷由香 391

新大仏寺旧蔵『終南山金玉集』所収論題一覽……………西山明範 463

編集後記 473

執筆者紹介 474

覚盛上人
御忌記念
唐招提寺の伝統と戒律

特 論

凡例

- 一、本書は大悲菩薩に関する特殊の研究の成果を報告するものではない。又菩薩を伝して何らかの自家の主張を託するものでも勿論ない。唯半生侍座して聞き得た所を按排し菩薩の倂をうつし参らせて慕古の士に呈し祖恩の万一に報じ度い為ばかりである。
- 二、本書は長老随宜の談話垂示を筆記して置いたものを私意に任せて按排したものであるから章節の分ち、標目の附け方など不穩当の点は一切私の責である。文責本より私にある甚だ不完全で公表を愧づる次第だが菩薩の御一生をあらまし伝え得たことを信ずる。
- 三、宿縁の然らしむるところ、自分は今回応量坊を董することになった。菩薩接化の跡、入滅の地、冒瀆を懼れて薄氷を踏むの思であるが、本書印施の微功、聊か罪累を減し、且は応量坊廢絶の現状を多少にても興復し得るの縁とならば法悦之に過ぎない。
- 四、本書の編述に関し、某師から多大な助力を得た。記して之れを感謝す。

昭和七年春

融海 識

大悲菩薩伝

唐招提寺 第八十世長老 壬生寺貫主 北川智乘 口述

弟子 心量坊 壬生寺貫主 松浦融海 筆受

法園寺 壬生寺貫主 松浦俊海 校正

一 当代教界の概観

大悲菩薩が出現なされた時代は、あたかも日本仏教史上の華というべき鎌倉時代である。現今の仏教各宗は多く当時に開けたものであるが、諸宗の新興に先立って初期に当たって既に早く転回の気運が動いていた。というのは、平安朝の末期には僧侶が甚しく墮落していたので、これに対する反動とでもいうか、仏教内に非常に厳肅な風が起こって高僧が続々現われたのである。その中で特に傑出した人は、梅尾の明恵房高弁（一一七三～一二三二）と笠置の解脱房貞慶（一一五五～一二一三）であるが、この御二人については、各々熟知のことであろうからこれを略す。解脱上人のほうが一（二四九）が師事された方々である。

厳肅な生活を慕う当代の風潮は、その結果として、奈良朝に渡来し平安朝中期から廃絶した戒律復興の機運を胚胎し、促進するに至った。この律宗再興運動の中心人物が、実には大悲菩薩覚盛と興正菩薩叡尊（一一〇一～一二九〇）の二菩薩である。大悲菩薩の住された唐招提寺、興正菩薩の住された西大寺、それから東大寺には大悲菩薩の弟子であった実相房円照（一一二一～一二七七）がおられて、これで南都律宗の三大中心ができたわけである。円照上人の門からは示観国

師凝然（一二四〇～一二三二）が出られて、当代独歩の学匠であられたことは申すまでもない。

この頃、中国に渡って別に律を伝えて来て京都で弘めた人があるので、南都再興の律を南京律といい、京都新伝の律を北京律というようになったが、北京律の主要な人物は、月輪大師俊苜（一一六六～一二三七）と浄業（一一八七～一二五九）の二人である。浄業上人は戒光寺を建てて律を弘め、後に再び入宋して終に中国で寂せられた。俊苜上人は泉涌寺に入り、数百年の頽廢を興隆してその中興開山となられた。北京律の方は新伝の律というだけで、ともに四分南山律を依せるより、実際には大した影響もなかったように思われる。後代の律宗はもちろん、悉く南京律の系統である。

道元禪師（一二〇〇～一二五三）の曹洞禪、栄西禪師（一一四一～一二二五）以下二十四流の臨濟禪、法然上人（一一三三～一二二二）や親鸞聖人（一一七三～一二六二）の浄土教、日蓮聖人（一二三二～一二八二）の立教開宗と、仏教界は蘭菊の美を競った。鎌倉時代において南都古宗の一角に大悲菩薩が出現なされ、宗祖過海大師鑑真大和上（六八八～七六三）の真教を再興されたことは偶然でないのである。

二 略伝

イ、出生

菩薩の諱は覚盛、それで大悲菩薩覚盛と申し上げていることは各々御承知の通りである。その字は学律、『律苑僧宝伝』には号としてあるが、これは字の方が正しい。また自ら窮情と号せられたが、これは「未来際を窮めて有情を利益する」という意味から称されたものである。

菩薩は大和の服部村で御出生されたという。服部村というのは現今二ヶ所あって、一つは山辺郡の波多野村で、『和名類聚抄』にこの村のことが「服部（波止利）」と出ている。今一つは生駒郡の龍田町で、これは明治二十一年（一八八八）に龍田、五百井、神南、服部、稲葉、車瀬、目安、小吉田の八村を合併して龍田町とした。菩薩出生の地は、お

そらく前者であろうと思われるが、なお好學の士の踏査を希望する。また、御出生の家門姓氏も詳らかでないが、建久四年（一一九三）に御出生されたことは確かな事実である。伝承によれば、その日には奇瑞が多くあり、人みなこれを怪しんだという。建久四年は後鳥羽天皇の御宇で明恵上人がちょうど二十一歳の時、興正菩薩の出生に先立つこと八年である。

口、少年時代、得度受業

幼少の頃から俊逸で骨相雄偉、自ら大人の風格があつて、殊の外眼光の鋭い御方で、遇う者悉くその威に打たれて、畏敬の念を生じたと伝えられる。各種伝記は大概同じようなことを記しているが、とにかく道器自然に具わり秀でて、常人と異なるところあるは当然のことである。八歳にして早くも出塵の志を起こされ、興福寺の金善法師（生没年未詳）を礼して剃髪なされ、昼は學業を修し、夜は趺坐して觀法を修せられた。「俱舍唯識の諸書、研究せざるはなし」というから、少年時代から青年期にかけては日々精進を重ね、定慧兼ね修せられたことと思われる。

建暦二年（一一二二）、解脱上人が律法興隆の為に、時の英衲^⑧二十人を選んで興福寺の常喜院に集め律教を専修せしめられたが、菩薩もこの中に加わりなされた。ちょうど二十歳の御時で、衆中の最年少者であつた。したがつて、一番末座に御出でなされたが、慧觀絶倫比肩する者なく、この方では一番の上座であつた。ある日のこと、解脱上人は英衲二十人の名簿を点檢なされ、菩薩の諱の字に爪型を入れて、「他日照世の慧灯となる者は、必ずこの覺盛子であろう」と嘆息された。これより大衆注視の的となつて、重きをなされたということである。

貞応二年（一一二三）の夏、初めて常喜院に安居して専ら律藏を學し、戒珠を瑩かにせられた。

ハ、遊方修學

この頃はあたかも明恵上人の盛んな時で、梅尾の道風天下を風靡した。菩薩はまた錫^⑨を飛ばして高山寺に趨り、上人

に依止して華嚴の玄奥を研めなされた。誠に麟鳳龍象の会遇を想うだに有難きことである。すべて正法の興る時は、こうした師資の縁の醇熟するものである。それはさておき、菩薩御自身にはいまだ律法の興らぬをもって遺憾に思召され、この点では上人の下にあつても深い御満足はなかつた。

当時、知足房戒如上人（生没年未詳）は興福寺の知足坊に出世なされて道誉高く、貞慶和尚に従つて戒教を学し、常に律講をもつて任とせられ、一代の律匠であつたから、菩薩は戒如上人に依止して律部を質し、『梵網古迹記』等を御聴きなされた。ついには法を継いで常喜院に住し、専ら興律をもつて任とせらるるに至つた。

二、自誓得戒

菩薩がかつて仰せらるるには、「近時は慧学のみを貴んで戒を持せぬが、これでは仏子と称することは出来ぬ。自分はこの断絶した律法を興そうと思うが、誰か同志の者はいないか」と。衆の申すには、「今信心を發しまして後來の程は計り知れませぬ。前に誉れあるよりも後で毀れない方が宜しき故、まあ光を匿し徳を隠して居る方がよからうと存じます」と。それで菩薩の言わるるには、「仏は精進を貴ぶ、毀誉は畏るる所でない」と、固い御決心であつた。

ある日、長谷寺に参詣なされたが、途中雨に逢うて釜の口の南、柳本の社頭に立寄り拝殿でお待ちになつた。この時、偶然一人の僧に遇うて種々御法談あり。律門のことをもお話しなされたが、菩薩の仰せらるるには、「占察」¹⁴『瑜伽』の所説によると、自誓受羯磨を以て戒法を禀受すれば七衆各各得戒して、而もその性を成ずるとの事である」と。この時に西大寺の叡尊律師は傍にあつてこれを聞き、随喜渴仰せられた。そこで御二人の間に久しく御対談があり、菩薩は同志を得て殊の外お喜びになつて断金の契りを結ばれ、この時以來、ますます興律の志を励まされた。嘉禎元年（一二三五）、菩薩は常喜院で『表無表章』を講ぜられたが、叡尊律師等がお聴きになり、また七衆成性の教義をも受けられた。その後、叡尊律師は生駒の鬼取に籠つて『行事鈔』を稽古なされたが、この山居の間に菩薩は浄仕の僧を遣わして、律法再興のことを促されたところ、律師は大いに喜んで、錫を飛ばしてお出掛けなされた。時に人王第八十七代四条天

皇の嘉禎二年（一二三六）丙申八月下旬、ついに菩薩と尊性房円晴（？～一二四一）、慈禅房有嚴（一一八六～一二七五）、叡尊律師との四人は伴を結んで、経説により通受の規則に随って、東大寺の法華堂（また絹索堂、金鐘寺という。俗に三月堂と呼ぶ）に参籠して好相を祈られた。菩薩は弥勒菩薩を本尊として祈請遊ばされたが、ついに瑞応を感じて蓮華の天より降り、あるいは空中に飛び、あるいは地上に墜ち、續紛¹⁷として錦繡をしくの趣があった。かくて好相を得、九月朔日、東大寺大仏殿の前で尊性、慈禅の二師を証明として、大乘三聚通受の法によって興正菩薩とともに近事戒を成じ、同二日に勤策戒¹⁹、第四日午時上分に大苾芻戒²⁰をお受けなされた。時に菩薩御年四十四歳、これが我が国では通受比丘自誓受具の最初である。これより学路漸く開けて、菩薩大僧天下に遍き、法林栄えて戒華薫馥し、正法の世となったのである。他の三師も同時に自誓得戒遊ばされた。

ホ、度生

菩薩は自誓得戒の後、律幢を興福寺の松院に樹立して、大いに七衆通受成性受戒の義を証道せられ、通別二受の法を開かれ、道俗争い来ってその利益に与ったが、まことに解脱上人の照鑑に違わず、堂々照世の慧灯となられたのである。この七衆通受成性の義は、天台の伝教大師最澄（七六七～八二二）が『顕戒論』を撰出してより以来、南都北嶺の争論となつて、爾来南都にありては、春日安居屋において学僧の研究問題として年々研究を重ねてきたが、決了を見るに至らず、解脱上人、明恵上人のごとき高僧知識ですら、その是非を決するに至らなかつた一大難点である。しかるに大悲菩薩によつて、南都北嶺両者の主張は、何れも仏意に契わざる不了義なることを看破せられ、『占察経』『瑜伽論』の所に依りて、如法に自誓得戒なされた。総じて画期的なことは時流の容るるところとならぬが、菩薩の成性の新義も時の学者は許さなかつた。そこで嘉禎四年（一二三八）、『菩薩戒通別二受鈔』一卷を撰出して成性の義を明らかにせられ、東大寺学頭廻心房真空（一二〇四～一二六八）、興福寺学頭信願房良遍（一一九四～一二五二）のごとき時の龍象²¹が、大いに感動して菩薩の門に入り戒を受けてからは、天下の学者大いに驚き菩薩成性の義を信するに至つたが、まだまだ疑を

懐く者少なからず、後に述べるように、寛元二年（一二四四）、十六羅漢の使者帝釈天の降臨、同四年（一二四六）の『菩薩戒通受遺疑鈔』一卷の撰述等によって天下悉く成性受戒、僧宝再興を信するに至った。伽藍の荒廢を興したとか、創建したとかいう意味の中興ではない。仏説正法の生命を復活なされた「真実の仏法中興の祖」と申すべきである。日本律宗の中祖と尊重し来れる真義はこの点にある。以下、年序に従って主要な御事蹟を述べるが、以上と重複するところなどは、この意味を体して見られたい。

曆仁元年（一二三八）十月二十八日、叡尊律師が西大寺を結界せられた時、菩薩は請を受けてその羯磨を乗られた、同二十九日に四分布薩を行われたが、昇座説戒の始めに当たって、卒然として涙を拭われたので、叡尊律師が問われるに、「説戒の際、何の感が有って啼涙したまうぞ」と。菩薩答えて言われるに、「吾かつて布薩をなす毎に、持戒清淨を唱うるに至って私かに念えらく、「戒根清淨ならずして妄に是の如き言を唱うるはこれ自ら欺き他を欺くもの」と。図らずも今日この勝会に与って、如法に布薩を行うに当たって悲喜交々に迫り、覚えず感涙を催した次第である」と。

仁治元年（一二四〇）春、『梵網經』を講ぜられた時は、極樂院の良觀房忍性（一二二七―一三〇三）等が講座に陪した。この年、四条天皇は菩薩の戒徳を聞き召され、禁中に請じて菩薩大戒をお受けになり、次いで后妃公卿等も多く受戒せられた。

寛元元年（一二四三）春、三月十八日から二十五日まで、服寺²⁴において始めて釈迦大念仏会を開いて永式となされた。思うに服部は菩薩御出生の故郷であるから、この大念仏会は父母の追孝に擬せられたものであろう。

同年夏五月、菩薩は発願して常喜院安居坊第三室において、六道衆生拔苦与樂身心安樂菩提心三聚淨戒成就円満の為に、自ら『法華三部經』都合十卷、および『四分戒本』『梵網經』等若干卷を書写せられ、翌年甲辰春に至って、その功を了せられた。

寛元二年（一二四四）二月、唐招提寺に移って盛んに宗祖大師の宗風を闡揚せられ、為に一山の鐘鼓音を改め祖道大いに振い、如法の律師彬々として興り、如説の律義聖代さながらに起こるに至った。

同年夏四月十四日、衆僧四十六人を集めて舍利会を講堂に開かれたが、梵唄伶楽の声、山嶽に震うの盛儀であった。次いで四分布薩を行い、翌日梵網布薩を行われたが、菩薩昇座して布薩を終え、大衆を率いて三聚坊に集まられた時、一道の金光、坊の西より起つて光中に一神人が出現した。身長一丈余、冠裳壮麗にして人目を眩するばかり、比丘教円（生没年未詳）が進前してこの神人に問う、「御身は何人ぞや」と。神人答う、「我はこれ三十三天の主、帝釈天なり。覺盛大徳は無上大菩提心を発して国に絶えんとする律法を紹隆して僧宝を興し、初めて布薩を行す。我、随喜感嘆の余り十六阿羅漢の使者となりて、証明の為に降臨す」と。また曰く、「比丘僧は既に備わると雖も、比丘尼は未だ具わらず、我先ず汝を以て尼となさん」と。神人が言い終わって隠れると、異香が寺中に満ち奇瑞渴仰を催し、教円比丘は忽ちに男を転じて女と成った。十六羅漢と帝釈天の威神力に一衆悉く該嘆したが、既に女身と成った教円は衆を辞して故郷に帰り、その姉某を諭して出家せしめ、信如（生没年未詳）と名付けた。ここにおいて、菩薩はさらに十六羅漢を勧請して、如来真身舍利の御前において叡尊律師等を証明として、始めて大比丘尼戒を授けられ、ここに七衆完備することを得た。後に正法寺、法華寺の尼衆は皆、菩薩と叡尊律師とに従つて進具した。

ちなみに、この帝釈天降臨の地は、当時の唐招提寺僧堂（食堂とも称す）東北角、すなわち、現今の訶利帝母社付近であるが、後醍醐天皇の元徳元年（一三二九）五月、ここに碑を建てて帝釈天の威徳を顕彰したという（当時の碑は散逸しており、令和元年五月十九日に再建される）。『招提千歳伝記』の記録によって、その碑文を掲げておこう。

尊哉覺盛師 恭性智將悲 遐昌亡律法 更興絶戒藏 十願誓永代 四依志陳創
親釈提來觀 時羅漢証和 七衆分階級 二受定猷規 誰弗潤夫賜 請呈此硯碑

寛元三年（一二四五）秋九月、白四羯磨をもつて衆の為に具戒を授けんと思された時に、叡尊律師の曰く、「律に曰わす、『九夏の和上、得戒得罪す』と。依りて明年を俟つて行われて然るべきか」と。菩薩の曰く、「人命期し難く正法遇い難し、今にして行ぜざれば恐らくは戒伝を失せん。若し人をして得戒せしめば、他また何をか恤へん」と。叡尊律師、その言を壮とし遂に徒を率いて泉州家原寺に至り戒場を結し、九月十三日に始めて菩薩別受の法を行い戒和上となられ

た。菩薩、後には唐招提寺に帰って「南山三大部」を講ずること一過、その余の小部も悉く闡明せられ、法筵の盛り、開山大師の在世を髣髴とせしめた。しかるに、なお通受の一門に疑難を抱く者あり。為に寛元四年（一二四六）冬十一月、『菩薩戒通受遺疑鈔』一卷を撰せられ、これによって諸宗の疑者悉く信伏して、また是非を挿む者もなくなった。けだし我が朝の保安年間（一二二〇～一二二四）以来、興律の諸師ありといえども、高邁卓抜古今に独歩せる者はただ大悲菩薩の所立のみである。まことに本朝律宗中興第一祖と仰がるるも、もとよりその所以と申すべきである。

法性寺道家公（一一九三～一二五二）は、菩薩に従って戒を受け弟子の礼をとり、しばしば戒法を問い篤く尊崇あつたということである。なお、晩年は応量坊にあつて撰化利生なされたが、この応量坊は宝治元年（一二四七）七月の落成で、菩薩入滅二年前のことである。総じて僧坊の建立にはその用材資金共に邪命得を離れ、量なども律儀如法に應ずるをもつて主要とする。そこで菩薩は唐招提寺に移住なされてから、宝治元年（一二四七）の夏、宝蔵経蔵以東の地を採り、仏制に従い如法に僧坊を建立して応量坊と称し、ここに常在なされた。世人が菩薩を応量上人と申し上げているのは、この因縁に依る。

寛元二年（一二四四）、常喜院安居坊で、弘法利生国土豊饒持戒威力を祈る為に書写せられた『四分戒本』一卷、『梵網経』上下二卷、『法華三部経』都合十卷、『大乘百法論』一卷、『宝篋印陀羅尼経』一卷、『般若心経』一卷、『唯識三十頌』一卷等を宝治元年（一二四七）七月二十五日、塔を造つて納め、応量坊に奉納して同月二十七、八、九の三ヶ日、大衆を屈請して大齋会を設け経供養を修せられた。この供養塔は何時の頃か滅して伝わらぬが、経巻は元禄十一年（一六九八）五月、桂昌院宗子尼（一二二七～一七〇五）が三重函を奉納されて、現在は重要文化財に指定されて宝庫内に納められている。

へ、入滅

建長元年（一二四九）五月十日、菩薩は初めて四大不調を覚える。臨終には応量坊で新たに浄服に着更え僧伽梨を着

け、頭北面西、右手を頬につけ左手に香炉をとり、大乘の文を唱え安然として遷化遊ばされた。実に十九日亥刻のこと、御齡五十七、僧夏即ち自誓通受の後、十二年、唐招提寺の主務を治すること六年であつた。鑑素は哀慟し父母を喪う如く、門人は全身を奉撃して本山の西方院に葬り、塔を建てて厚く末代供養頂礼の重本となし、応量坊には御影像を造つて奉安したが、御像の胎内銘には左の文字がある。なお、この御影像、今は開山堂右脇（平成十一年以降は中興堂正面）に奉安し、重要文化財に指定せられている。

于時（一三九五）永二年八月十七日 奉造立之所也

唐招提寺大仏師成慶 康慶法眼三流 南都興福寺住

元祿六（一六九三）西年八月十八日 奉再興仕立招提寺大仏師法橋弘順常安（花押）

三 門流諸師略伝

まず、菩薩とともに自誓得戒された三師の略伝を述べるが、これは門流といつても、同侶に当たる人である。

◎尊性律師 円晴、照真と号し、興福寺不空院の住僧であつたが、自誓得戒の後、洛北の雲林院に移つて律宗を弘める。仁治二年（一二四二）に嵯峨で入寂せられたが、日は明らかでない。春秋六十二歳。

◎慈禪上人 有巖、如願、長認と号す。始め常喜院に住し、律を戒如上人に受け、後には唐招提寺に住し、自誓得戒の後、寛元四年（一二四六）秋、吉野覚如律師（生没年未詳）とともに入宋なされて諸師に謁し戒律章疏を索問せられた。帰朝の後、唐招提寺で戒行を専修されたが、老衰して戒行精白ならざるに、宗祖の結界地に住持するは懼れありとて、ついに界外に西方・妙香の二別院を開き、持斎を円にして朝に密観、夕に念仏を修し、凡身を脱し常に円光身に現じ、建治元年（一二七五）十一月十一日、椅に倚つて外縛印を結び、西方に向かつて寂せられた。春秋九十。

◎叡尊律師 名は思円、諡号は興正菩薩。最初『行事鈔』を尊性律師に聴き、後には大悲菩薩に随つて『表無表章』を

学び、通別二受の講を聴き、自誓得戒の後は西大寺の宝塔院に住して顕密の宗を興され、近くは戒光大徳（生没年未詳）の伝授によって律儀を興し受具を全うせられた。無論、唐招提寺・東大寺戒壇院の門派と称すべき方なれども、戒体は自誓に依り発得なされ、別に一方に化を布かれた方なので、東大・招提嫡流相承の根本に対しては、中間一往傍出の末葉と申すべきである（凝然上人『伝律図源解集』の説を採る）。正応三年（一二九〇）八月二十五日寂。春秋九十。なお、『慈光律師年譜』三卷に行状が詳記されている。

次に、直接菩薩に師事して、法を嗣いだ人々のことを述べる。

◎良遍 号は信願。貞永元年（一二三二）、四十八歳にして生駒の大聖竹林寺に隱遁せられたが、嘉禎年間（一二三五～一二三八）、大悲菩薩に従って満分戒を受けた後、書を著して大いに菩薩の化を輔けられた。かつて聖一国師（一二〇二～一二八〇）に謁してその著『真心要訣』を呈し、国師の称賛を得られたことがある。建長四年（一二五二）、六十九歳で入滅せられた。著述には『通受文理鈔』『止防用心』『別受行否』『通受懺法』『苾芻略要義』『表無表章鈔』等があり、また大悲菩薩の撰述を潤色した『二受鈔』がある。

◎真空 字は廻心、中観と号す。幼時に醍醐の理性院の行賢阿闍梨（生没年未詳）の下で剃髮し、後に南都東南院の貞禪法師（生没年未詳）に三論を学び、また醍醐に帰って密教の奥秘を伝えたが、嘉禎三年（一二三七）大悲菩薩に松院で謁してから、機縁契い満分戒を受け律典を究め、後に木幡の観音院に化を闡かれ、また八条禅尼（一一九三～一二七四）の屈請によって萬祥山大通寺の開山第一祖となられた。文永五年（一二六八）七月八日入滅。著書に『往生論註鈔』『十因文集』『三廟鈔』等がある。

◎証玄 字は円律。嘉禎三年（一二三七）秋、菩薩に従って息慈戒を常喜院に、具戒を松院に受けられたが、年十八歳の寛元年間（一二四三～一二四七）、家原寺に至って別受法によって具戒重受あり。建長元年（一二四九）、菩薩が遷化の後、囑を受けて招提を紹ぎ、四十余年間、化を盛んにせられた。正応五年（一二九二）八月十四日入滅。寿七十三、夏五十五。

◎聖守 号は中道。憲深（一一九二～一二六三）門下の碩学で、また樹慶大徳（生没年未詳）から三論を学ばれて、教学の大家として重きをなした。東大寺真言院に顕密二教を弘め、嘉禎年間（一二三五～一二三八）に菩薩に従って具戒を重受なされた。石清水檢校の行清公（一二二九～一二七九）は梵刹を建てて、師を請じて開山としたのが、山城の法園寺である。正応四年（一二九二）十一月二十七日、七十三歳で入滅せられた。

◎円照 号は実相。先の中道上人の弟で、大悲菩薩に具戒を受け毘尼に精通し、また信願上人によって教相を究め諸宗に通じられた。戒壇院を復興して律密二教を弘め、講席の盛は当時比類なく、その後、善法寺・金山院等十余ヶ処の梵刹に抛られた。平生月輪観^⑤を修し、身には光明あつて夜間に灯燭を用いなくて、誦経や書写をされたという。建治三年（一二七七）十月二十二日入滅。寿五十七。

◎信如 先に述べた転男教円尼の姉で、菩薩に従って沙弥尼・式叉摩那を経て、ついに大比丘尼戒を受け、聖徳太子の御母間人皇后（？～六六五）開基の中宮寺を中興して住した。皇后の諱辰^⑦を太子の夢告によって、天寿国曼荼羅を感得して知ったという奇瑞が伝えられている。かつて大和の瀧市郷に正法尼寺を建てて開山となり、建長元年（一二四九）三月晦日に結界してからは、数十の大尼沙弥尼が聚って一大伽藍となった。その四月二日から釈迦大念仏会を開き、度生弘律ななか化益の盛んな尼律師であつた。

慶運戒学律師は橘寺に住し、本性禅慧律師は大安寺に住して律教を闡揚し衆望を荷い、律苑の鸞鳳と称せられた人々である。この外、入阿、思蓮、乗心、賢明、禅忍、静慶、寂恵、密嚴等通じて十五名の法嗣がいる。

四 著書

- 一、表無表章文集 七卷（現今は流布せず）
- 二、菩薩戒宗要文集 一卷（写本）
- 三、菩薩戒通別二受鈔 一卷（刊本）
- 四、菩薩戒通受遣疑鈔 一卷（刊本）

- 五、釈迦十二礼 (刊本)
- 七、招提三時勤行式 (写本)
- 九、十大願 (刊本)
- 六、七仏略戒經 (刊本)
- 八、律宗新学作持要文 一卷 (刊本)

五 後人の讃仰

◎菩薩が入滅の時、西大寺の叡尊律師は来つて悲恋哀悼なされた。その辞に「盛公戒珠疵無く道眼是れ明なり、加之、輪輿は堂宇一時に鼎新し、金碧間錯、京畿に輝映す。道名燁々として華夷に光被す。化縁茲に尽きて遂に他邦に去る。梁木壞して法社何ぞ康からん。我に寸善有れば公必ず力めて揚ぐ。常に法愛に沐して心に銘じて忘れず、鳥吟風韻尽くこれ悲傷す。風神を想見すれば涙下て衣を沾す」と言う。

◎滅後百ヶ日忌辰に、大齋会を修して『教誡律儀』を印施し、その志趣に「唐招提寺盛師の靈、生前の誓願決定成就の為に寺々の大衆一味和合して、この版印百五十卷を彫み奉り、百日の緯辰に普く出家の人に施す」と言う。

◎菩薩は平生菩薩の大願に住し、猛夏に禅室に坐して蚊虻が刺すに委せられた。法縁の老翁見るに忍びず、団扇を作つて願行を助け参らせた。この因縁から菩薩の月忌日、五月十九日の中興忌に、衆中は団扇を作つて祖前に奉納し、梵網講讚を修して一日一夜光明真言三昧を修するのが恒例となつた。会式が終わると団扇を撒き参詣者に拾わせるが、里俗はこれを虫除け、雷除けのお守りとする。これら誠に菩薩威徳の余光とでも申すべきである。

◎滅後三年して西大寺の叡尊律師は夢を見られたが、その夢に菩薩が律師に告げて曰わるるには「吾は補陀落山に化生し、千僧の首として大いに群生を度す。同伴に知らしめば則ち可なり」と。夢覚めれば平明三下の鐘聞こえる頃であつた。道俗は伝え聞いて、驚きかつ随喜したということである。

◎戒山大徳の菩薩伝の賛に曰く「それ外に待つ有る者時と勢と得て之を局す。外に待つ無き者、時と勢と得て局る可き

に非ざる也。大悲菩薩は律法衰残の秋に於て粹然として出で、『占察』『瑜伽』の明文に依つて通受の法を立て、大地人をして尽く古道の顔色を見しむ、謂つべし非常の人超世の傑と、その大法を荷負し有情を提携するの功、古の鑑真を視るも未だ必しも愧あらざる也。嗚呼、大悲の自立する所の若き者、あに時勢を以て之を局らん乎。子輿氏曰く「豪傑の士文王無しと雖も猶興る」と。洵に誣いざるなり」と。

◎義澄律師（二六七六―一七一）の菩薩伝の賛に曰く「物発すれば必ず中廢あり。若し中興せざれば則ち定て断ず。古に曰く「五百年にして必ず聖人出ることあり」と。この言は実なる哉。吾が高祖鑑真大師は天平の聖代にこの国に来至し、始めて毘尼の教を弘め、この辺地の下凡をして彼の大仙の威儀を習わしむ。然るに時已に五百春秋を去り吾が法既に廢す。爰に大悲菩薩は超然として天福の明世に出世し、甘露を將に枯れなんとするに灑ぎ、この大地の人をして再び太古の真風を扇がしむ。実にこの恩の大なる哉。故に吾朝戒宗中興第一祖に仰ぐ。加うに生を吾国に垂るれば天帝来賛し、神を孤岸に転ずれば異僧敬仰す。彼の芝祖の所謂「生ては毘尼を弘め、死しては安養に帰せん」と。師も亦之に倣うか。但だ西方と白華と異なるのみ。その戒業や雪の如く、その慧解や氷の如し。飄然たる天性は孤雲野鶴の留礙する所無きが如く。声巷燐々として扶桑⁴⁷の間に鳴る。これ故に遠くは南山を支えて日月と光を争い、近くは靈芝に比して龍虎と威を論ず。伏して尊公の夢を顧みれば、恐らくは師はこれ真公の再来か。爾らずんば何ぞ能くこれに至らんや。嗚呼、区々たる小子、奚ぞ夫れ称賛する所ならん哉。然れども千百に一二を存して、聊か厥の洪恩に報ずるのみ」と。

◎師蠻禪師（二六二六―一七一〇）の賛に曰く「規矩に絆れずして能く用る者は、豪傑の士に非ずんば則ち不可なり。鑑真和尚肇めて律儀を伝えて東西の二壇専ら別受を行う。數世を歴て戒師続かず。招提の振わざること四百五十余年如來の淨戒を吠敵の殘僧に委するに至れり。盛公間出の時を以て奮然として忍びず。遂に作者二人と与に瑜伽の明文に拠て自誓受戒す。絆れずして能く規矩を用うるに非ずや。この時に当たつて衆議は騰涌すれども心に芥蒂と為さず、確乎として自立す。其の志成り道亨るに及んで、邦畿は雷同して通別の二戒を家々に弘め戸々に受く。始め孔た艱めると雖、卒に易さが若く然り、大に招提中興の業を開く。亦所謂豪傑の士なり。その聖主の寵を受け、帝釈の使を感ずるを觀れ

ば、南山宣師の軌躅と相似たり異なる哉。因て謂えらく「釈氏⁴⁹たる者各々盛公の勇を懐かば、家々の正法地に墜ちず。舜何人ぞや、為すこと有る時は皆是なり」と。古人の格言盛公に之を見る。昔宋の慈光寺の晤恩法師一たび布薩する毎に潜洒止まず。蓋し無戒の者洲に満つの説を思うて也。彼は知らざる者の為にして、慨し此は勝遇を感じて漣たるのみ。其の願輪を言わば共に一轍に合す。

大悲菩薩伝 終

大悲菩薩覺盛年表

建久四年	二九三	●覺盛が和州服部郷に生まれる。一説には建久五年とも。
六年	二九五	○三月、東大寺を慶す。行幸あり。
八年	二九七	○東大寺戒壇院金堂成る。
正治元年	二九九	○四月、俊苜が入宋する。
二年	三〇〇	●覺盛が興福寺に入る。八歳。
建仁元年	三〇一	○叡尊が生まれる。
承元二年	三〇八	○貞慶が海住山寺へ移り住む。
建暦元年	三一一	○二月、俊苜が帰国。律書三百二十七卷を將來す。
二年	三一二	○九月十三日、貞慶が唐招提寺御影堂で『梵網古迹記』を講ず。
		○貞慶が常喜院を建て律講を開く。
		●覺盛が貞慶の門に入る。二十歳。
建保元年	三二三	○二月、貞慶が海住山寺老宿坊にて寂す。五十九歳。
三年	三二五	○叡尊が剃髮する。一説には建保五年とも。
五年	三二七	○七月十五日、忍性が生まれる。

●は覺盛の足跡、○は関連事項を示す。

承久元年	二二九	○十月二十日、弁円（聖一国師）が東大寺にて登壇受戒す。
二年	二三〇	○明恵が石水院で菩薩戒疏を興行す。
三年	二三一	○円照が生まれる。
貞応二年	二三三	●覚盛が高山寺に高弁を訪ねて華嚴を学す。
元仁元年	二三四	○十月、北条泰時が菩薩戒を俊仍に受ける。
安貞元年	二三七	○三月八日、俊仍が遷化する。世寿六十二、夏臘四十四。
二年	二三八	●十二月二十一日、覚盛が『菩薩戒宗要雜文集』一卷を撰す。
寛喜元年	二二九	○五月、高弁が月次授戒会を行う。
貞永元年	二三三	○一月、高弁が寂す。
天福元年	二三三	○八月二十八日、良遍が生駒の竹林寺にて寂す。
		○浄業が再入宋。
		○四月十一日、忍性が東大寺にて通受戒。
文暦元年	二三四	○忍性が生駒の竹林寺に月参、『断食五字咒』を唱う。
嘉禎元年	二三五	○叡尊が西大寺に入る。一説に暦仁元年とも。
		●覚盛が常喜院にて『表無表章』を講ず。四十三歳。
二年	二三六	●八月二十六日、覚盛が絹索堂にて自誓受好相を祈り、二十八日に成就す。三十日に大仏殿に参籠し三時行法。九月一日に近事戒、二日に勤策戒、四日に具足戒を通受。
三年	二三七	●秋、覚盛が常喜院にて証玄に沙弥戒、冬、松院にて具足戒を授戒。
		●覚盛が松院で律講、真空が入門。
		●覚盛が良遍に具足戒を授戒。（律苑十二、嘉禎年中）
		●十月二十八日、覚盛が西大寺にて結界の羯磨を行す。
暦仁元年	二三八	●十月二十九日、覚盛が西大寺にて四分布薩説戒す。

仁治元年	二四〇	○三月六日、凝然が生まれる。 ●春、覚盛が梵網を講ず。 ●天皇が覚盛に菩薩戒を受けたまう。 ●覚盛が海龍王寺の玄忍に具足戒を授戒。 ○円晴が嵯峨山で寂す。
二年	二四一	●三月十八日、服寺で父母追孝の為に一七日釈迦大念仏会を開く。 ●五月十六日、覚盛が常喜院にて『四分』『梵網』『大乘百法論』等を書す。 ●九月二十八日、『法華経』を書写。 ○覚盛が賢明に具足戒を授戒す。
寛元元年	二四三	○二月二十四日、覚盛が唐招提寺に入る。
二年	二四四	○四月十日、良遍が白毫寺で病臥中に、覚盛の『菩薩戒通別二受鈔』を飾厳す。 ●四月十四日、十五日、覚盛が唐招提寺で四分梵網布薩。十四日、講堂にて舍利会、叡尊による四分説戒。十五日、覚盛による梵網説戒、帝釈天降臨。 ●四月十七日、覚盛が信如の為に初めて尼衆授戒す。 ●覚盛が玄忍に具足戒を授戒。
三年	二四五	●九月十三日、覚盛が白四羯磨により具戒を行す。 ●覚盛が家原寺で諸弟子の為に別受戒を授ける。忍性が受ける。 ●覚盛が唐招提寺で南山三大部を講ず。
四年	二四六	○叡尊が法華寺尼衆の為に沙弥尼戒を授ける。 ●覚盛が『菩薩戒通受遺疑鈔』一卷を撰す。
宝治元年	二四七	●七月五日、覚盛が『唯識三十頌』『般若心経』を書写す。 ○七月十八日、応量坊落成。

二年	二四八	<ul style="list-style-type: none"> ● 七月二十五日、覚盛が書写した経を塔に納め応量坊に置く。 ● 七月二十七日、二十八日、二十九日、覚盛が応量坊で塔供養齋会を設ける。 ● 覚盛が『律宗新学持要文』一卷を撰す。 ● 三月晦日、信如尼が正法尼寺を建て、覚盛がこれを結界す。 ○ 四月二日、信如尼が正法尼寺で釈迦念仏会を開く。 ● 五月十九日、覚盛が寂す。世寿五十七、通夏十二。 ● 九月一日、証玄が覚盛菩薩の為に大齋会を修し、『教誠儀』一五〇巻を印施す。
建長元年	二四九	

語句解説

- ①南都＝奈良の都のこと。京都は北京。②未来際＝未来の果てに至るまで。未来永劫。③有情＝感情や意識など、心の動きを有するもの。人間・鳥獸など。衆生。④出塵の志＝俗世間の汚れから逃れること。出家して僧となること。⑤跣坐＝跣とは足の甲のこと。結跏趺して坐ること。⑥俱舍唯識＝中国・東アジアの仏教宗派の二つ。⑦定慧＝互いにかかり合って仏道を成就させる関係にある、禪定と智慧。⑧英衲＝秀でた僧侶。⑨錫を飛ばして＝修行のため僧が各地を行脚する。⑩依止して＝力や徳のあるものに依存し、それを頼みとする。⑪麟鳳龍象＝非常にまれで珍しいもの、聖人・賢者のたとえ。⑫師資＝師匠と弟子。⑬『梵網古述記』＝新羅太賢による『梵網經』の注釈書。⑭『占察』『瑜伽』＝『占察善惡業報經』と『瑜伽師地論』のこと。⑮七衆＝仏教を信奉する出家者も在家者も含む信徒全般の総称。⑯斷金の契り＝友情のきわめてかたいたとえ。⑰續紛として＝多くのものが入り乱れているさま。⑱近事戒＝在家の信者。男を近事男、女を近事女が受ける五戒。⑲勤策戒＝沙弥が受ける戒。⑳大慈芻戒＝成人男子が受ける戒。㉑龍象＝徳の高い僧を龍と象にたとえた語。僧を敬つていう。㉒結界＝現前サンガの空間領域を設定することを言う。㉓羯磨＝業や行為のことだが、「所作・作法」を意味するようになり、様々な意味として多義的に用いられる。㉔服寺＝奈良市南京終町にあった寺院。㉕進具＝具足戒のこと。具戒、進具戒、大戒などともいわれる。㉖白四羯磨＝白（議題提起）一回の後、参加者にその賛否を三回問う形式。重要議題で用いられる形式。㉗闡明＝明瞭でなかった道理や意義を明らかにすること。㉘法性寺道家公＝撰政闡白九条道家公。㉙邪命得＝正しくない邪な方法で得ること。㉚四大不調＝四大の調和がくずれ、病気になること。僧の病気にいう。㉛僧伽梨＝比丘の三衣の一つで、重衣や大衣と漢訳される。九ノ二十五条の袈裟のこと。㉜緇素＝俗人。㉝外縛印＝指先が見えるように外側に、両手で印を結ぶ場合の、内場印の裏表。㉞息慈戒＝沙弥（求寂・息慈）となる儀式。㉟法園寺＝京都府八幡市垣外にある。㊱月輪觀＝自己の心を満月輪のようであると観じる密教の基礎的観法。㊲諱辰＝命日のことで、人が亡くなった日のこと。㊳輪輿＝職人の事。㊴金碧間錯＝金色と青碧色がまじわること。㊵京畿＝京都・近畿の別称。㊶華夷＝文明の地と野蛮未開の地。㊷光被す＝君徳などが広く世の中に行きわたること。㊸補陀落山＝南インドにあると伝説的に信じられている觀世音菩薩の靈場。㊹平明＝夜明け。明け方。㊺子輿氏＝劉子輿。㊻孤雲野鶴＝世間から離れた隱者のたとえ。㊼扶桑＝中国における日本の異称であったが、それを受けて日本でも自国を扶桑国と呼ぶ。㊽吠畝＝田舎のこと。㊾釈氏たる者＝釈迦の弟子。また、出家して仏弟子となった者。僧侶。釈氏。

このたび唐招提寺中興大悲菩薩覺盛和尚の七百七十年御遠忌にあたり、第八十世北川智兼長老の口述、応量坊の松浦融海和尚筆受による大悲菩薩伝の校正を、西山明彦長老のご配慮により担当させて頂くことになった事は、人生の末期を迎えた小柄にとつて望外の喜びである。以下にその凡例を記す。

- 一、異体字は新字に改め、いくつかの漢字については仮名に開いた。
- 二、読み易さを重視し、句読点を入れて文章を区切り、「は」「が」を入れて主語を明確にした。
- 三、元号の下に西暦を附記した。年表では天皇名、皇紀の年号、中国の時代・年号を省いた。
- 四、文末に語句解説を設けた。

戦時中の昭和十九年、唐招提寺で智兼長老からその頃は得がたかったお菓子を頂戴したことや、兼務されていた壬生寺へのご来寺のようす、長老が遷化されて五条墓地に座棺による埋葬の有様を子供心にまざまざと覚えていた。大悲菩薩接化の跡、入滅の地である応量坊に住職した松浦融海は我が師であった。小柄は菩薩が授戒された聖守和尚を開山とする八幡市の法園寺を兼務し、智兼長老・松浦融海・俊海と壬生寺住持が三代も大悲菩薩の伝記に携われたのは、まさしく「共結来縁」。奇しくも来ったこの勝縁を共に結んだ事になった。

また、西山明彦長老門下の順證房に添削など、大いに協力をお賜った事に深謝する。
重ねて唐招提寺、大悲菩薩にご縁の深い多くの方々との来縁を、なお親しく結びたいと願うものである。

平成三十年十一月 法園寺・壬生寺貫主 松浦俊海

第一部
鎌倉復興篇

南山三観と日本律宗

大谷由香

はじめに

日本律宗は、唐代に活躍した南山道宣（五九六～六六七）を開祖と仰ぎ、彼が著した『四分律行事鈔』（以下『行事鈔』…『大正』四〇所収）、『四分律含註戒本疏』（以下『戒本疏』…『大正』四〇所収）、『四分律羯磨疏』（以下『業疏』…『統蔵』四一所収・元照『濟縁記』と合冊）の律三大部を根本の聖典として中国で形成された南山宗を継承した宗旨であると伝わる。これらの道宣著作はいずれも、僧侶として定められた生活上の規範や、年課月課あるいは日課に行なうべき行事や法要、儀式などの執行について説かれた解説書であり、釈尊滅後以来、曇無徳部によって継承されてきたとされる四分律を東アジアにおいて具体的に遵守するための指南書として重用された。これら律三大部にもとづき、インド由来の律蔵にもとづく生活を送ることが南山宗、あるいは律宗のアイデンティティであると一般的に受け取られている。

しかし中国南山宗・日本律宗で作成された数多くの教義書は、いずれも宗学的立場から精緻な仏教学を構築せんとするもので、これら教義書の内容は、「律三大部を中心として、インド由来の律にもとづく生活を送る」という南山宗・律宗の一般的な印象とはほど遠い。規則に準じた生活の実践は、釈尊の理念を表象化するものである。であれば、その生活の下地たる理念の追究が南山宗・律宗で行われることは当然のことであった。大乘仏教を基盤とする東アジアの仏教界において律学は、律蔵を超えて仏教全体を包括する思想として発展を遂げた。その極致をこころした教義書にみるこ

とができる。

日本においては、鎌倉期に東大寺戒壇院と唐招提寺の長老を兼務し、律宗の教義書を多く遺した凝然が、『律宗綱要』において、南山宗祖道宣の示した意義は、「三観と三宗との義門に過ぎることなし」⁽¹⁾と述べている。

また彼には『南山教義章』三十巻の大著があったことが知られる。岡本一平氏によれば、巻第三十の末尾には「上来の分段は、四十門あり。三観法義について要略を窮め尽くす」と記され、さらに『太一卉木章』には次のようにあることから、『南山教義章』は「三観法義」「三観教宗」についての著作だったことがわかる。⁽²⁾

今しばらく三観教宗について挙げる。「釈尊」一代の八万「にも及ぶ」広大な大綱を判じて、「その」事義と行相を窮め「尽くす」ことができる「のは、三観である」。私「凝然」はこの一門によって、『南山』教義章」を著作し、四十の門を立て、三十巻「の卷子本」に仕立てた。詳しいところは、彼の『南山教義』章」につぶさに書いてある。

今且拳三観教宗、撰判一代八万宏綱。事義行相、無不窮究。予（＝凝然）依此二門、撰『教義章』。門立四十、軸滿三十。委細行相、具在彼章。（『日藏』三五、一〇頁下）⁽³⁾

このことから凝然が、「南山教義」の要を「三観」に認めていたことがわかる。つまり日本律宗義においては、単純に律蔵に説かれる戒条を遵守することが本義とはされてこなかった。むしろ南山宗の「三観」という教義理念的な思考こそが宗義の要諦として重要視されており、戒条の遵守はその思考に沿うものと理解されたことが知られる。

本稿では、日本律宗に大いに影響を与えたであろう「三観」が具体的にはどのような教義を指し、中国南山宗においてどのように思想形成されて、日本の凝然にまで届いたのかを考察したい。

一 『行事鈔』に説かれる「三観」と湛然からの批判

1 北宋期以前の南山宗学態度

道宣には多くの著作があるが、このうち『行事鈔』については早くから多くの人師によって注疏が作られた。宋代の慧顛（生没年不明）集、唐招提寺僧戒月改録の『行事鈔諸家記標目』（『統蔵』四四所収）の記述によれば、唐僧四十一名、五代僧十三名、北宋僧八名がそれぞれに『行事鈔』の注疏を作成していたことを知ることができる。しかし『行事鈔』以外の著作について注疏がさかんに作成されるようになるのは、意外にも北宋期に入ってからである。『行事鈔』以外の道宣著作の注疏類を列挙すると、【資料1】のようになる。

【資料1】『行事鈔』以外の道宣著作の注疏類の作成開始時期（～南宋期まで）⁽⁵⁾

・『戒本疏』注疏

時代	著者名	著書名	巻数	成立年	補
北宋	允堪	四分律含註戒本疏發輝記	八巻		『統蔵』三九所収。三巻のみ存。
		四分律含注戒本疏行宗記	二二巻	一〇八八年序	『統蔵』三九〇所収。
南宋	俊苾 ^(日本)	四分律含注戒本疏唐決	四巻		『統蔵』三九所収。
		戒疏發題	不明		欠。(記) 凝然『律宗瓊鑑章』
			不明		欠。(記) 凝然『律宗瓊鑑章』に「苾師将来本」とあり。

•『業疏』注疏⁽⁶⁾

北宋	允堪	四分律随機羯磨疏正源記	八卷	一〇五一年作	一一四八年刊行。『統藏』四〇所収。
	元照	四分律刪補随機羯磨疏濟緣記	二二卷		『統藏』四一所収。
		四分律刪補随機羯磨疏科	四卷		『統藏』四一所収。
南宋	俊苻 ^(日本)	業疏唐決	不明		欠。(記)『不可棄法師伝』

•『四分律比丘尼鈔』(『統藏』四〇所収)注疏

北宋	允堪	比丘尼鈔科	一卷		欠。(記)義天録二
	玄憚	比丘尼鈔	五卷		欠。(記)義天録二

•『教誡新学比丘行護律儀』一卷(『大正』四五所収)注疏

北宋	允堪	教誡律儀通円記	一卷		欠。(記)諸宗録二、凝然『律宗綱要』
南宋	守一	教誡律儀序外解	一卷		野中寺蔵。

•『积門章服儀』一卷(『大正』四五所収)注疏

北宋	法明(?)	积門章服儀翼聖紀	一卷		欠。(記)義天録二
	元照	积門章服儀心法記	一卷	一〇九四年作	『統藏』五九所収。

•『中天竺(舍衛国)祇洹寺図経』(『大正』四五所収)注疏

北末	允堪	四分律拾律毘尼義鈔	二卷	〔統藏〕四四所収、ただし道宣假託 ⁽⁸⁾ か	注疏	〔統藏〕四四所収。
<p>• 『四分律拾律毘尼義鈔』二卷〔統藏〕四四所収、ただし道宣假託⁽⁸⁾か 注疏</p>						
北末	允堪	靈感伝通幽鈔	二卷			欠。(記) 義天録二
<p>• 『律相感通伝』一卷〔大正〕四五所収 注疏</p>						
北末	允堪	浄心誠観發真鈔	三卷	一〇四五年序		〔統藏〕五九所収。
<p>• 『浄心誠観法』二卷〔大正〕四五所収 注疏</p>						
南宋	了然	釈門帰敬儀通真記	三卷	一二〇七年作		〔統藏〕五九所収。
北宋	彦起	釈門帰敬儀科文	一卷			会本として存。
北宋	彦起	釈門帰敬儀護法記	三卷	一一五〇年序		〔統藏〕五九所収。上卷のみ存。
<p>• 『釈門帰敬儀』二卷〔大正〕四五所収 注疏</p>						
	元照	戒壇図紀	一卷			欠。(記) 清算『三宗綱義』
	允堪	戒壇図経科	一卷			欠。(記) 義天録二
		戒壇図経道宗鈔	一卷			欠。(記) 義天録二
北末	法明	戒壇図経科	不明			欠。(記) 義天録二
		戒壇図経闡幽鈔	一卷			欠。(記) 義天録二

【資料1】に明らかのように、律三大部に数えられる『戒本疏』『業疏』の注疏さえも北宋期以前のものとは確認できない。現存の目録などでも確認できないことから、作成されなかった可能性が極めて高い。もちろん『行事鈔』注疏中に『戒本疏』や『業疏』、『釈門婦敬儀』などが引用される例は、唐・呉越時代もみられるので、彼らが『行事鈔』のみを道宣著作としていたわけではない。北宋期に至るまでの南山宗学は、『行事鈔』のみに集約され、『行事鈔』に道宣の意図をすべて織り込んで考察する研究手法が長くとられてきたと考えるべきであろう。

2 湛然による南山三観批判

道宣は『行事鈔』巻中四「懺六聚法篇」（六二六年初稿、六三〇年校定）に、以下のように三種の観法を示している。

然るに理の概要は三種を出でず。【性空観】一には諸法は性空無我なりと。此の理をもつて心を照らすを名けて小乗と為す。【相空観】二には諸法は本より相是れ空にして、唯だ情の妄見のみと。此の理をもつて照用するは小菩薩に属す。【唯識観】三には諸法は外塵本より無し。実に唯だ識のみ有りと。此の理深妙にして、唯だ意のみ縁知す。是れ大菩薩・仏果の証行なり。故に撰論に云う、「唯識は四位に通ず」等と。此の三理を以て、智の強弱に任す。（一）内は大谷による挿入）

然理大要不出三種。一者諸法性空無我。此理照心名為小乘。二者諸法本相是空。唯情妄見。此理照用属小菩薩。三者諸法外塵本無。実唯有識。此理深妙。唯意縁知。是大菩薩仏果証行。故撰論云。唯識通四位等。以此三理。任智^{強カ}強弱。（『行事鈔』巻中四「懺六聚法篇」、『大正』四〇、九六頁中）

上記の記述から三種の観法の概要を示せば、第一の性空観とは、ありとあらゆるもの（≡諸法）の本質（≡性）は空であり、かつ無我であると観察することである。この行法は小乗人の修行法であるという。第二の相空観とは、ありとあらゆるもの（≡諸法）の本来のすがた（≡相）は空であり、あらゆる現象を区別して本来のすがたに着目しないのは、感情を有する生きもの（≡有情）の誤った見解であると観察することである。この行法は小菩薩の修行法であるという。

そして第三の唯識観とは、ありとあらゆるもの（≡諸法）は結局のところ心の外にある対象物にすぎず、本来実体を有するものではない、ただ認識する心（≡意）のみが存在すると観察することである。これは大菩薩から仏果に至るまでの修行法であるという。

掲載資料の書き下し中に挿入した【性空観】【相空観】【唯識観】の呼称は、道宣自身が名づけたものではなく、後世の弟子たちが道宣の示した三種の観法の特徴を示して名づけたものである。管見の限り、この三つの名称は、呉越・景霄『四分律鈔簡正記』第十七内⁽⁹⁾に最初に使用される。先行する唐・大覚『四分律行事鈔批』第十二本「懺六聚法篇第十六」⁽¹⁰⁾では、「性空観」「法空観」「唯識観」とそれぞれ名づけられているので、これら三種の観法をそれぞれ特色に合わせて命名することは、早い段階から南山宗内で行なわれたものと考えられる。

彼らは道宣が他の箇所でも同様に三種の観法について説いていることを示して、道宣の「三観」としてまとめ上げていった⁽¹¹⁾。本稿では今後道宣が示し、南山宗内で完成されていった「三観」の概念について「南山三観」の呼称を用いる⁽¹²⁾。『行事鈔』が成立してから百年を過ぎた頃、天台宗第五祖の湛然（七一―七八二）は、智顛『摩訶止観』の注疏である『止観輔行伝弘決』を記すにあたって、智顛の主張する理懺（普遍的真理を観察して過去現在の一切の罪業を滅する懺悔法）を説明する中、『行事鈔』の前掲文を引き合いに出して、南山三観に対して批判を繰り出してしている。

南山道宣は無生懺悔の法について三種を列ねている。（以下中略。前掲『行事鈔』の文を引用）。道宣の『行事鈔』の解釈には、典拠もあるけれども、「しかしながら、まず」第一「の観法」を小乗に所属させてしまっている「点が不審である」。小乗には重「罪」を「犯した際の懺法は存在しないので、これを設定する」道理がない。まして「この」小乗の位では、「ありとあらゆるものの本性が空・無我であるとの観察が果たされるというのであるから、見諦（≡預流果）以後の境地を指すのであろう。この境地は」言うまでもなく、すでに「凡夫の」初心「からは遠く」隔たっている。第二と第三「の懺法」は「その位次を小菩薩および大」菩薩から仏果にまで所属させてしまっている「点が不審である」。凡夫は「これらの懺法に」依拠しようとしても、「位次が高すぎて、自身の」心を観じ

る土台が調っていない。今「『摩訶止観』で説かれる懺悔法」は、凡夫に基づいて立てられたものである。大乘の懺法を「用いて重罪を懺悔しようと思ったならば、『大方等陀羅尼經』や『観普賢菩薩行法經』などの經文」に依拠するべきである。以上のように道宣「の説く三観」は「懺法を行なう者の」位次を非常に高く設定しており（＝判位太高）、「凡夫の」初心では「懺法を行なう」資格がない。「そもそも高位の者には、懺悔を必要とする」罪がない「のだから」どうして「道宣のように、高位の者を」列ねる必要があるのか、いやない。¹³

南山亦立無生懺法、総列三種。（中略）南山此文、雖即有拠、然第一判属小乘。小乘且無懺重之理。況復此位、已隔初心。第二第三、復属菩薩及以仏果。凡夫欲依、措心無地。今之所立、直明凡下。欲用大乘悔重罪者、当依方等普賢観等。是故南山判位太高、初心無分。高位無罪。何須列之。（唐・湛然『止観輔行伝弘決』第四之二、「大正」四六、二五八頁下～二五九頁上）

まず湛然は、前提として南山三観が説かれている『行事鈔』のチャプターが「懺六聚法篇」であり、さらに道宣が「三観」を「理の概要」とすることから、南山三観は理懺（＝無生懺法）について述べたものであると認識している。その上で湛然は智顛『摩訶止観』に説かれる理懺と比較し、道宣説が智顛説の「三観」に劣ることを明らかにしている。すなわち南山三観のうち、第一性空観は、本来理懺を設定する必要のないはずの小乗人に適応させている点ですでに論理的に破綻しており、さらに小乗人でも預流果以上のさとりを得た者でないと到底修すことのできない観法を設定している、凡夫には不可能である。まして第二相空観・第三唯識観は、菩薩から仏果に至るまでの高位者が修すべき懺法であると自ら設定しているのだから、凡夫に可能な修法ではないことは自明のことである。さらにいえばそのような高位者は懺悔を必要とする罪をそもそも作すはすがないのだから採り上げる必要がない。智顛の立てた「三観」は真理を対象とする観法が、凡夫によって修されるということに最大の強みがある。道宣は智顛同様に「三観」を立てるが、天台義こそ有用であるというのである。

この湛然による南山三観批判は、『行事鈔』研究者から長らく無視され続けたようである。この批判を十分に知り得たであろう景霄『四分律鈔簡正記』（九三四年成立）注釈内でも、小菩薩は加行位¹⁴、大菩薩は初地から十地に至るまでの菩

薩と相変わらず高位の菩薩が規定されており、特に湛然への反論はみられない。⁽¹⁵⁾

二 元照による湛然へのアンサー

現存する『行事鈔』注疏のうち、湛然からの批判に明確に回答した最初は、元照『行事鈔資持記』一六卷（以下『資持記』と略）である。

問う。ある人（≡湛然）は「南山三観のうちの第三」唯識観について、南山「道宣」は「懺法を行なう者の」位次を非常に高く設定している（≡判位太高）と言ひ、また「高位の者には「懺悔を必要とする」罪がないのに、なぜ懺悔する必要があるのか、いやないだろう」と言っている。これについてどう思うか。

答え。『撰大乘』論の文には、「道宣が」自ら「典拠としてあげているように」「唯識「観」は「信樂位・見位・修位・究竟位の」四位に通じる」と言っている。どうして南山「道宣」の判断を「高位のみに限る懺法である」と批難されることがあろうか。これはあえて深い境地について述べて、深妙なる真理を明らかにしているのである（≡特拳深位、以彰理妙）。「道宣の」懺悔法はまさに下凡のためのものであると知りなさい。だから『行事鈔』でも「後に「各自の」智慧の強弱に任せ「て三観のいずれかを選ばせ」ようとしているのである。「犯した」事によってその縁を観想するのである。どうして果報である仏に罪を懺悔させることがあるのか、いやない。「自身の智慧の段階に合わなければ」前「の第一観に準じる自身」が、「低位にありながら高位の観法を」修しても、軽はずみとなり小さな過失が残るだろう。後「の第二観・第三観に準じる自身」が、「高位にありながら低位の観法を」修しても自らの高い志に行法が伴わず疎略となり、「この観法を」軽んじ誹ることになるだろう。

問。有人云唯識観南山判位太高。又云深位無罪、豈須懺悔。其意云何。答。論文自云唯識通四位。那責南山判耶。此蓋特拳深位以彰理妙。当知悔法正為下凡。故下勸令任智強弱。隨事觀緣豈令果仏而悔罪耶。前修率爾不無小疵。後進狂簡便生輕謗。（元

照『四分律行事鈔資持記』中四下「釈懺六聚法篇」、『大正』四〇、三五一頁上

すなわち元照は、道宣が自ら『撰大乘論』の「唯識、四位に通ず」の文を引用しているところに注目し、南山三観のうち第三唯識観は境地の高低に共通した懺悔法であり、ここではあえて深い境地について述べているだけであると主張する。境地の高低に共通するとはいえ、中心的対象となるのは「下凡」であり、つまるところ道宣の提唱した南山三観もまた、天台三観と同様に凡夫のための懺悔法であることたえて、湛然からの批判をかわそうとしている。

『行事鈔諸家記標目』によれば、北宋期には、『行事鈔』の注疏として、処雲『行事鈔拾遺記』三卷、普濟『行事鈔集解記』一二卷、通慧『行事鈔音義指帰』三卷、徳明『行事鈔正言記』一〇卷、擇悟『行事鈔義苑』七卷、允堪『行事鈔会正記』一三卷、文博『行事鈔簡正記』（卷数未詳）、元照『行事鈔資持記』一六卷があつたとされる。⁽¹⁸⁾あるいは元照以外の人師もまた湛然の批判に答えていたかもしれないが、確認できない。

いずれにしても南宋期には元照著作を通じた南山宗研究が主流となるので、この元照の解答を踏まえた上で、議論が活発化していくようである。

三 北宋期の天台と南山

このように湛然からの南山三観批判は、おそらくは北宋期に至ってはじめて南山宗内で採り上げられるようになる。道宣の他の著作と異なり、唐代からコンスタントに研究されてきた『行事鈔』であるが、そこに説かれた南山三観に対する批判が、なぜ北宋期に至って発見されたのか。前掲の【資料1】からわかるように、この時期に道宣著作の注疏を特に多く著したのが允堪（一〇〇五～一〇六一）と元照（一〇四八～一一一六）である。彼らを結びつける杭州昭慶寺という（場）に注目して、当時の南山宗学研究の背景を明らかにしておきたい。

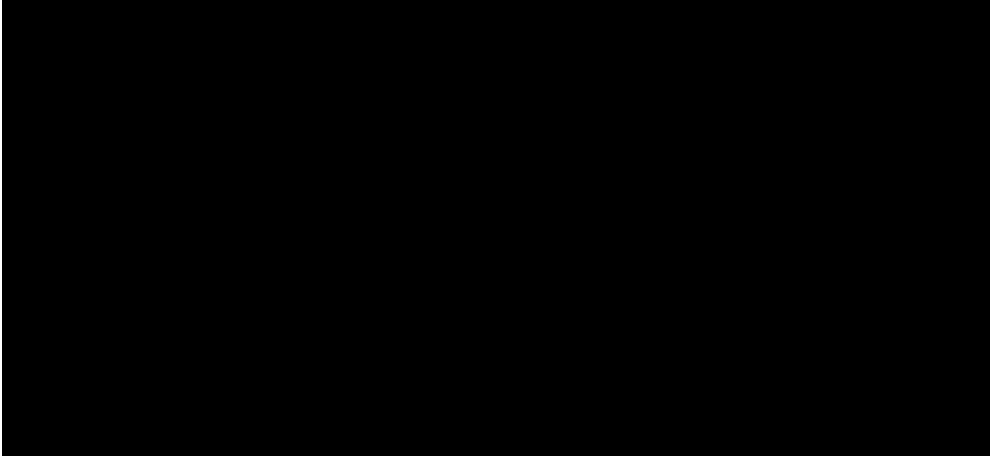
天福元年（九三六） ⁽²⁰⁾	呉越王錢氏によって建立。もとは菩提院と呼ばれた。
乾徳二年（九六四）	開山の永智を招いて重建。
太平興国三年（九七八）	戒壇が築かれる。
太平興国七年（九八二）	「大昭慶律寺」の額を賜る。
淳化至天禧（九九〇頃～一〇二〇）	省常、華嚴浄行社を形成。
	慈雲遵式入寺。
	浄覺仁岳入寺。
	間もなく火事によって灰燼に帰す。
慶暦二年（一〇四二）	再建。この頃允堪（一〇〇五～一〇六一）住持を務め、戒壇を建立。
元豊年間（一〇七八～一〇八五）	この頃元照（一〇四八～一一一六）住持を務める。

【資料2】 杭州昭慶寺略歴⁽¹⁹⁾

昭慶寺について史料からわかるところを年表にしたのが【資料2】である。昭慶寺は、史料によって異同があるものの、十世紀の中葉頃に、呉越王錢氏によって建立された寺院で、当初は菩提院と称していた。乾徳二年（九六四）に重建され、太平興国三年（九七八）に戒壇が建立されて、同七年（九八二）に「大昭慶律寺」と改称された。この後、淳化年間（九九〇～九九四）頃から省常（九五九～一〇二〇）が昭慶寺に入寺し、臨終に至るまでの約三十年にわたって住す。省常は白蓮社に倣い『華嚴経』浄行品を拠り所とした浄行社を昭慶寺において結社した。宗曉編『楽邦文類』に収録された「蓮社継祖五大法師伝」によれば、一時は「社友」として「八十比丘一千大衆」が集結したという⁽²¹⁾。

省常の入寺から二十年あまり後、彼と同世代で浄土教の学匠として著名な慈雲遵式（九六四～一〇三三）が入寺している。「杭州武林天竺寺故大法师慈雲式公行業曲記」⁽²²⁾によれば、遵式はこの時昭慶寺において四分律を講義したとされる。

また省常・遵式と同時代に活躍した人物に寧波の延慶寺を拠点とした知禮（九六〇～一〇二八）がいる。この頃、知禮



【資料3】 西湖周辺地図 (Google Earth より加工して掲載)

①孤山／②昭慶寺跡地／③靈芝崇福寺跡地

によって復興された天台教学は山家派と呼称され、これに対して孤山智圓（九七六～一〇二三）を中心とする山外派が知禮の教学に異論を唱え、山家・山外の間論争が起こったとされる。智圓は師の死後に西湖周辺に住し、特に晩年には孤山に住したと伝わる。【資料3】【資料4】に図示するように、孤山に架けられた橋の袂が昭慶寺であり、僧侶は両所を簡単に往来することができた。実際、智圓は昭慶寺で浄行社を結社した省常の行業記を作成し、さらに『錢唐白蓮社主碑』を作成したことが知られている。⁽²³⁾

また彼の著書『閑居編』（二〇一六年成立）には、彼の「友人」として擇悟⁽²⁴⁾（擇悟とも。以下史料記載名に関わらず擇悟と記す。生没年不詳）の名が頻出する。⁽²⁵⁾ 擇悟は最初普寧律師法明に就いて律を学んだが、その後径山維琳に参学したとされ、維琳からの系譜が流伝している。⁽²⁶⁾ 散逸しているが、彼には『行事鈔義苑』七巻の著作があった⁽²⁷⁾ようである。『閑居編』には智圓が付した後序が収録されている。智圓自身にも『南山祖師礼讚文』の著作があるが、これは擇悟に請われて執筆したものである⁽²⁸⁾ことが、彼の自作の後序（『閑居編』に収載「南山大師贊後序」）の記載から知られる。またこの後序の記載からは、智圓自身が大中祥符七年（一〇一四）八月五日に西湖崇福寺にて涅槃経の講義を行っていたことが知られる。彼の著作である『涅槃経疏三徳指帰』に付された自序からは、すでに一〇一一年には「錢唐西湖崇福寺」の「講堂首

【資料4】 西湖図（『咸淳臨安志』南宋・咸淳年間〈1265～1274〉版本）
①孤山／②昭慶寺／③靈芝崇福寺

事」をつとめていたことが知られるから、少なくとも一〇一一年～一〇一四年間、智圓は崇福寺と関わり続けていたことがわかる。⁽²⁹⁾

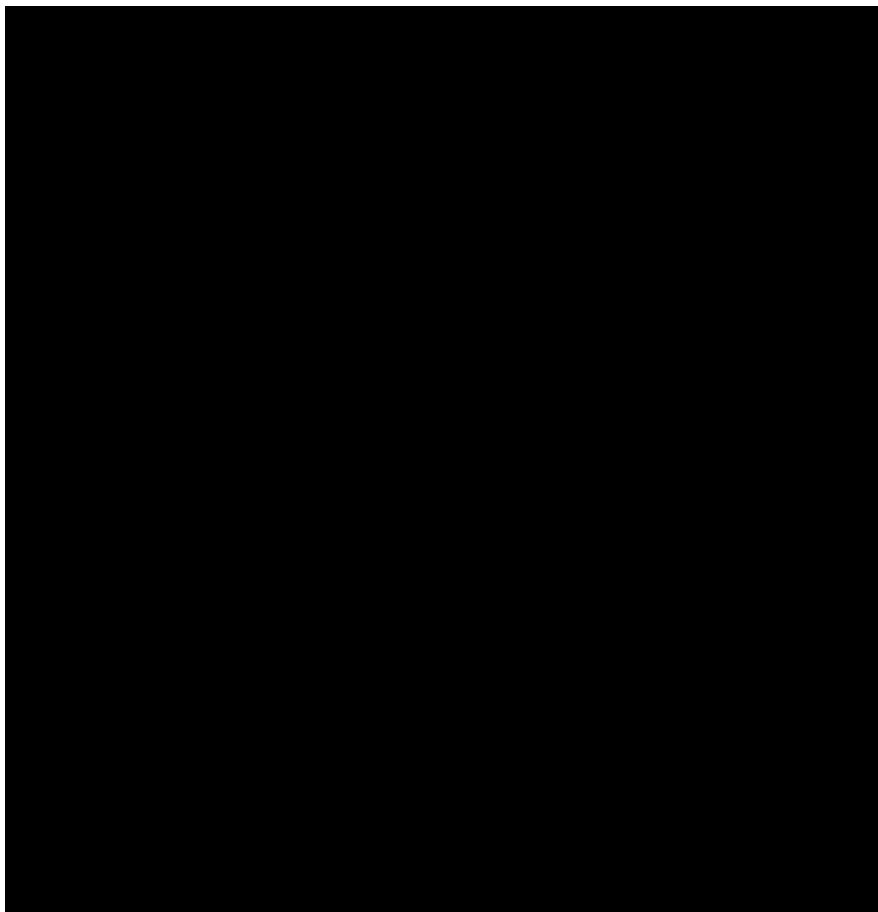
さて智圓の友人擇梧の弟子として昭慶寺に入寺したのが淨覺仁岳（九九二～一〇六四）である。彼はもともと知禮の弟子であったが、後に知禮門下を離脱して山外派に転向したので「後山外」と呼ばれた。『釈門正統』（一二三七年成立）の「仁岳」伝によれば、天竺寺を中興（一〇一五年）した遵式との間に詩のやりとりがあったことがわかる。仁岳が遵式に送った詩は「会有昭慶請」と結ばれており、⁽³¹⁾仁岳が智圓に昭慶寺への来臨を請うたものともとらえることができるので、むしろ遵式よりも前に昭慶寺に入寺していた可能性もある。また仁岳は、遵式の門人が住む五つの道場のうちの「靈芝」に十年ばかり住したこともあるよう⁽³²⁾で、両者の間には密接な交流があったと考えられる。この「靈芝」とは、前に紹介した智圓が「講堂首事」を務めていた崇福寺のことであり、後に昭慶寺に入寺す

る元照（一〇四八〜一一一六）は、晩年の三十年をここで過し、「西湖靈芝崇福寺釈元照」を名乗っている。

仁岳の入寺からしばらくして昭慶寺は焼失し、一〇四二年に再建される。この時招かれたのが允堪（一〇〇五〜一〇六二）で、同時に戒壇院が建立されたという。岡本一平氏がまとめた允堪の伝記によれば、彼の師は「天台崇教院慧思」であり、彼は自身の著作物に「天台沙門」と署名していることから、生涯天台学派と関連が深かったものと考えられる⁽³³⁾。しかし一方で允堪の著作のほとんどは道宣著作の注疏か、儀礼・規則関係であり、**【資料1】**にて挙げたものがその一部である。

元豊年間（一〇七八〜一〇八五）には元照が昭慶寺に入寺した。『釈氏稽古略』（一三五四年成立）には允堪の後継が元照であったと伝えており⁽³⁴⁾、『大昭慶律寺志』巻八にも同様の記事が見られる⁽³⁵⁾。一方で志磐編『仏祖統紀』巻二九（一二六九年成立）には、允堪が道宣著作の『行事鈔』の注疏として『行事鈔会正記』（以下『会正記』と略）を著したのに反目して、元照が『行事鈔資持記』を撰述したため、これ以降南山宗が会正家・資持家に二分してしまったと伝える⁽³⁶⁾。

さて『釈門正統』（一二三七年成立）の記事によれば、元照は得度後、擇瑛（一〇四五〜一〇九九）⁽³⁷⁾とともに神悟処謙（二〇一〜一〇七五）⁽³⁸⁾に参じたとされる。山家派の知禮門下は、後に神照本如（九八二〜一〇五一）の系統、南屏梵臻（?〜一〇五一〜一一〇三）の系統、広智尚賢（?〜一〇二八〜?）の系統の三派に分かれるが、神悟処謙はこのうち神照本如の弟子にあたる（**【資料5】**参照）。本如は知禮に学んだ後に、慈雲遵式に参じて、台州の東掖山能仁寺（旧名は承天）に移り、三十年間止住した。この時処謙は廬山慧遠の遺風を慕って白蓮社を結成し、仁宗皇帝から「白蓮」の名を賜ったとされ⁽³⁹⁾、彼の弟子筋の多くは、特に浄土教に傾斜したと評される⁽⁴⁰⁾。処謙は元照に対して「近頃律学について「微失亡」の者が多い。私はできなかつたが、あなたは宗匠となつて、法華（天台）を明らかにして、四分律を弘めなさい」と述べたと伝わる。その後元照は元豊元年（一〇七八）に広慈慧才から菩薩戒を受けたとされるが、この慧才もまた遵式に参じ、一昼夜にわたつて「弥陀号」を誦して「あなたは中品にて浄土に生まれるだろう」と夢告を受けたと伝わる浄土信仰者であつたといふ⁽⁴¹⁾。



【資料5】 知禮門下の分派（池田魯参 [1999] より抜粋）

つまり元照の師である神悟処謙と
広慈慧才は、どちらも慈雲遵式に参
学した浄土教信仰者であり、その遵
式ゆかりの昭慶寺に元照が住するこ
とになったのは、偶然ではないだろ
う。允堪と元照との間には直接の関
係がなかったとしても、昭慶寺とい
う〈場〉を通じて、両者間には共通
する宗教的指向が存在していたもの
と考えられる。

すなわち昭慶寺は、浄土教に傾斜
する天台学僧が山外・山家を問わず
に集まり、さらに周辺の靈芝崇福寺
や孤山などと連携しながら、四分律
研究が並行して行われる〈場〉であ
った。実際、昭慶寺ゆかりの智圓・
仁岳・允堪はそれぞれに『南山祖師
礼讃文』を著述しているが、これら
を収集して元照が序を付した『集南
山礼讃』が残されている（『統蔵』七

四所収)。元照による序文には、「(道宣の)年忌法要のたびに大人数による供養の列が「でき、『南山祖師礼讃文』を」歌詠して、哀慕の情を表す「といったことが」久しく行われてきた」と記されている。⁽⁴²⁾元照がこの序を記したのも、「元符三年(一一〇〇)祖忌日」であり、昭慶寺やゆかりの寺院において、道宣の遺徳をしのぶ法要が毎年行われており、その時分には、それぞれ天台学徒であった智圓・仁岳・允堪が作成した礼讃文が使用されたことが知られる。岡本一平氏は允堪の思想形成について「天台学派内部における戒律研究を契機として成立した」ことを示唆されておられるが、これは允堪に限らず、まさにそうした研究態度こそ昭慶寺住僧の特色だったのでないかと考えられる。

以上のことから、北宋期には、天台教学に基軸を置く学僧たちによって、南山宗義の復興が行われたといっても過言ではない。同時期には山家・山外に分かれて天台宗義の論争が行われていた。したがって宗祖智顛の著作はその注疏とともに入念に研究されたことが推測される。だからこそこの時、荆溪湛然による南山三観への批判が発見され、注目を浴びることになったのである。

四 南宋期における「南山三観」解釈

1 入宋僧俊芿と南宋期南山宗徒における問答

南宋期の南山宗研究者における多様な南山三観の見解は、『律宗問答』(『統蔵』五九所収)の内容によって知ることができる。本書は入宋僧俊芿(一一六六～一二三七、入宋・一一九九～一二二二)と南宋僧との間でやりとりされた問答集である。

肥後国に生まれ、おもに九州で天台学を学んだ俊芿は、「大小之戒律」について疑問を抱え、一一九九年に商船に便乗して宋国に留学した。彼は十二年間の中国留学の総仕上げとして、南山宗に関する五十三箇条の質問状を南宋僧に回覧したが、このうちの三十問が「南山三観問」であった。『律宗問答』には南山三観問に対して、四名三種の回答が付

されて掲載されている。第一答は「臨安府不空教院了然律師」からの回答である。彼には他に道宣撰『釈門帰敬儀』の注釈書である『釈門帰敬儀通真記』三卷（『統蔵』五九所収）の著作があつて、現在に伝わる。第二答は「会稽極楽院智瑞律師」からの回答である。俊苒の伝記である『不可棄法師伝』には、智瑞が俊苒の帰国にあつて、画工に彼の肖像を描かせて讃を入れ、祖堂に安置したことが伝えられている。⁴³ 第三答は「芝崑浄懐」と「浄梵妙音律師」の二人からの回答である。彼らは『不可棄法師伝』には「同府（＝臨安府）無相芝崑蘭若浄懐」「同府（＝臨安府）浄梵院妙音」と紹介されている。

『律宗問答』に掲載される俊苒からの第十四問は、上記に紹介した元照『資持記』に記される湛然の批判への回答内容についての質問で、道宣が主張する南山三観のうちの第三唯識観が凡夫のための懺悔法であるというのであれば、その典拠となる経文は何かを問うている。

問う。『行事鈔』では『撰大乘論釈』を引用して、「南山三観のうちの第三唯識観の証明としている。〔しかし〕荆溪湛然は「これに対して」「懺法を行なう者の」位次を非常に高く設定している（＝判位大高）と言つて斥けた（彼の論（＝『撰大乘論釈』カ・典拠みつからず）には「廻心向大の後の心にて修すべきである（＝廻向後心方修）」とあるからである）。〔元照の〕『資持記』では、「湛然からの批難から道宣義を」救おうとして「あえて深い境地について述べて、深妙の真理を明らかにしている（＝特拏深位、以彰理妙）」と言う。もしそうであるならば、まさしく下凡のために「南山三観のうちの第三唯識観が説かれたとする〔証〕文はどこにあるのか。

問。『鈔』引『撰論』、証唯識観。荆溪斥云「判位大高」〈以彼『論』唯識観、「廻向後心方修」故〉。『資持』救云「特拏深位、以彰理妙」。若爾、正為下凡、説唯識観之文、出在何処。（『統蔵』五九、七二〇頁下）

これに対する了然による第一答は以下のようなものである。

答える。我が南山宗の三観は、まさしく初心者への為の事理の懺法である。〔三観〕いずれも天台宗と儀範（＝行儀）は異ならない。事懺を明らかにすれば、（中略…『帰敬儀』などの文を紹介）〈これは「天台における」法華懺法などと

同じである。『帰敬儀』の文には続けて「斯く並びに性は色心を絶し、形は識有に非ず」とある（中略…『帰敬儀』の文の意味を説明）礼拝する者もその対象も、その本質は空寂である、などと「観想する天台の」理観と同じである。理観を立てるとするのは、具体的には「南山三観のうち第三」唯識観の一観だけを言う。真諦と俗諦を並び観じ（＝真俗並観）、始終円満に解釈する「ことを唯識観という」。『帰敬儀』には「発心にして畢竟、初後の心は斉し。唯識は四位・凡聖に通じて学ぶ。今則ち凡に在りて学ばざれば、安んぞ克聖の期有らんや。故に須らく並観を発足すべし。修すれば自然に位聖なるを明らかにす」等と言う（もつと文章は続くが、繁雑になるのを避けて引用しない）。凡夫の初心時に円満に唯識観を修し、仏果を志し求める、このような人を「大菩薩」と名づけるのである。この行は仏果の証行のために説かれたものであり、これは行が偉大（＝行大）だから「大菩薩」というのであって、「修す」位次が高い（＝位大）わけではない。彼の論（＝『撰大乘論釈』カ）には「廻心向大の後の心にて唯識「観」を修すべきである（＝廻向後心方修）」とあるが、しかし「同じく」彼の論（＝『撰大乘論釈』⁴⁴）中には「願樂地から究竟位に至るまで「真諦・俗諦を」並び「観じる」唯識観を修す（＝從願樂地、至究竟位、並観唯識）」ともいう。願樂地とは、資糧位と加行位の二位を総じて言うのである。十回向「位」でこれを修すなどという文は聞いたことがない。多くの師は地上「位の者」を大菩薩と言うし、我が南山宗でも「初」地に登ることを「向大」と言う。だから荆溪湛然から「懺法を行なう者の」位次を非常に高く設定している（＝判位大高）という誇りがあるのは、南山宗でいうところの「大菩薩」がまさしく唯識観を修す者を指すということを知らなかつた「ためである」。前の「第一」相空観が小乗に所属するのに対して「大」と言っているのである。だからこそ「元照の『資持記』に「あえて深い境地について述べて、深妙の真理を明らかにしている（＝特拳深位、以彰理妙）」と言っているのは、誤解を免れない「発言である」。

答。吾宗三観、正為始心、事理二懺。並与天台、儀範無別。如明事懺、（中略）（此与法華懺等是同）。『儀』文統云「斯並性絶色心、形非識有」（此（中略）能礼・所礼性空寂等、理観同也）。如立理観、具以唯識一観言之。真俗並観、始終円解。『帰敬

儀』云「発心畢竟、初後心齊。唯識四位、凡聖通学。今則在凡不学。安有克聖之期。故須発足並観。修明自然位聖」等（広有記文、避繁不引）。是凡夫初心、円観唯識。志求仏果、即名此人、為大菩薩。即説此行為仏果証行、是行大非位大也。雖謂彼論「迴向後心、方修唯識」者、然彼論中「從願樂地、至究竟位、並観唯識」。願樂地者、総撰資・加二位。未聞十向方修之文品縁。諸家多説、地上為大菩薩。今家向大名、謂是登地。故便荆溪有「判位大高」之斥、殊不知、今家所謂大菩薩者、蓋指乎修唯識者。対前相空属小、故称大。爾『資持』及謂「特拳深位、以彰理妙」者、未免將錯就錯也。（『統藏』五九、七一〇頁下）

了然の主張のうち最も特徴的なのは、「南山宗の三観はまさしく初心者の為の事理の懺法であり、三観いずれも天台宗の懺悔法と儀範は異ならない」といって、南山三観と天台三観を同一視している点である。またそのうちの第三唯識観は、真諦と俗諦を並び観察するものであるとした上で、道宣著作の『釈門帰敬儀』の文を典拠として、南山三観が凡夫の初心時において修す懺悔法であることを示している。第三唯識観は、道宣『行事鈔』において「大菩薩」の修すべき懺悔法と記されていたが、了然はこの「大菩薩」の「大」とは、行が偉大であることを示し、唯識観を修して仏果を志し求める人を「大菩薩」と名づけるのであって、菩薩としての階位を指すものではないと主張する。この点において、元照が『資持記』で「特拳深位、以彰理妙」と述べているのは、誤解を免れない失言（＝未免將錯就錯）であると言い、中興の祖である元照による注釈を批判している点も注目される。同様の元照批判は、智瑞による第二答にも見ることが出来る。

答え。「まず」先に荆溪湛然がこの「南山三観の本来的な解釈」を誤って「批判し」、後に「元照の」『資持記』の「の解釈」が「さらに」誤って、道宣の宗旨である「第三」唯識妙観を屈折させ、荆溪湛然の誤った「道宣」批判を助けてしまった。『資持記』を書いた元照に過失はないということがあろうか。「資持記」を「つらつらと熟読すれば」「やはり」「判位大高」と説明しているように受け取れる「のだから、元照には過失がある」。我が祖「道宣」は凡夫が行なうという主旨の「第三唯識」観を立てたのだ。

答。荆溪訛之在前、『資持』謬之於後。屈抑祖宗唯識妙観、扶持荆溪謬破之義。無過『資持記』主。倩熟読、弁「判位大高」之

文方見。吾祖立觀被凡之旨。〔統藏〕五九、七一〇頁下く七一頁上)

ここでは明言されていないが、智瑞は「資持記」の説は「判位大高」と受け取れる」と批判しているのだから、彼もまた了然と同じく道宣『行事鈔』に説かれているところは、本来「位」ではなく「行」について述べたものであると解釈していたものと考えられる。すなわち三観を修す「位」を指摘した湛然の誤りを助けるような回答をしている元照の過失を指摘し、あくまで南山三観は凡夫が修すべき懺悔法であることを主張している。

淨懷・妙音による第三答においても、了然による第一答とほぼ同様の内容が示される。

答える。まさしく下凡が唯識觀を修すということについては、『撰大乘論』に「唯識は四位に通ず」とある「とおりのりである」。そもそもこの四位「にある者」は、すべて唯識觀を修す。ただ彼の『撰大乘論』では、初め「の發心時」と後「の行位が進んだ段階」とでは、修される「觀法に」浅深の違いがある「と説かれている」。見道以降には真の唯識觀を修す「ことができ」、この位以前では影像の唯識觀を修す。ただし「これは」道宣が立てた「初後円修（初心時にも仏果時にもまどかに唯識觀を修す）」とは異なる。だから「初後円修」を述べようとして『帰敬儀』には「發心にして畢竟、初後の心は齊し。唯識は四位・凡聖に通じて学ぶ。今則ち凡に在りて学ばざれば、安んぞ克聖の期有らんや。故に須らく並觀を發足すべし」と言うのである。

答。正謂下凡說唯識觀者、『撰論』云「唯識通四位」。蓋此四位、皆修唯識。但彼論中、初後所修、浅深有異。以見道已去、修真唯識。此位以前、修影像唯識。但不同今家所立「初後円修」。故『帰敬儀』云「發心畢竟、初後心齊。唯識四位・凡聖通学。今則在凡不学。安有克聖之期。故須發足並觀」。〔統藏〕五九、七一頁上)

第三答では、道宣が典拠として出していた『撰大乘論』の「唯識通四位」の文を出して、初心の方夫であっても第三唯識觀を修すことが可能であることを説き、さらに道宣著作の『釈門帰敬儀』の文を典拠として、どのような階位にあっても真俗並觀である第三唯識觀を円満に修すことが可能であることを示している。淨懷と妙音は、上記の二答のように元照批判には至らず、元照の解釈のままに「位」に基づいた見解を出している点で特徴的である。

以上の三答は、ともに道宣の主張する第三唯識観が、凡夫の初心時に円満に修すべき懺悔法である、という主張に立脚しており、さらにいえばそれは（智瑞は明記していないものの）「真俗並観」の観法であると主張するが、それが「行」に基づくか「位」に基づくかという点において意見を異にしている。「行」に基づくと解釈する了然・智瑞が、自身の修行の階梯によって修すべき観法を三段階に分けて提示したものとする南山三観の古い解釈を嫌い、それを提示していた元照を批判するに至っている点は興味深い。

さて元照は、『資持記』において道宣『行事鈔』「懺六聚法」を注釈するにあたって、観法を「直爾総観」と「歴事別観」に分類して次のように説く。

然るに観を修すに二有り。一つには直爾総観。謂わく、念性とは即ち是れ真識なりと観ず。其の体は清浄平等にして周遍し、諸法を含摂して出生無尽、究竟一相、寂然常住なり。二つには歴事別観。一切時中に縁に随いて動念し、衣食四儀、若善若悪、皆な能く一識の流変なりと了知す。前の総観の若きは乃ち彼の上智深位の所修なり。末世初心は唯だ後の別観のみ是れ所機の教なり。

然修観有二。一者直爾総観。謂観念性即是真識。其体清浄平等周遍含摂諸法。出生無尽究竟一相寂然常住。二者歴事別観。一切時中随縁動念。衣食四儀若善若悪皆能了知一識流変。若前総観乃彼上智深位所修。末世初心唯後別観是所機教。（元照『資持記』四下「積懺六聚法篇」、『大正』四〇、三五〇頁下）

元照の示す「直爾総観」は自身の念の本性が常住の真如識であると観念する観法であり、「歴事別観」は日常生活の行住坐臥の折に、縁にしたがって変化する心を観念する観法である。このうち「直爾総観」は「上智深位」の者が修す観法であり、「末世初心」の者には「歴事別観」しか修すことができないとされる。

その上で元照は、次のようにも述べている。

若し乃ち決して自らの心を白せば、妙境を的指し、大小を甄別し、偏円を簡練す。位の浅深を経て、道の次序を渉るは、唯だ天台の摩訶止観のみ、是れ投心すべし。

若乃決白自心的指妙境。甄別大小簡練偏円。歷位淺深涉道次序。唯天台摩訶止觀是可投心。(元照『資持記』四下「積懺六聚法篇」、『大正』四〇、三五一頁下)

すなわち元照自身は、真理を対象として(「的指妙境」、大乘・小乗を分類し、円教のみを選んで修練することを誓っており、仏道における階位を船が水の上を行くように一足飛びにわたる行法として、智顛の『摩訶止觀』に心を投じる(「投心」)べきであるという。

これらの『資持記』の文に関連して、俊昉は次のように問うている(第十八問)。

問う。元照は理觀を「上智深位の所用」であるとしている。もしそうであれば、多くの大乘の經論や智顛『摩訶止觀』に説く眞実眞理の理觀は、末世の下凡には無用のものとなってしまふ。「また」もしそうであるならば、元照はどうして「妙境を的指」する「觀法が説かれている」のが「唯だ天台の『摩訶』止觀のみ」と「言うのであるのか。『摩訶止觀』に説かれる理觀は凡夫のために説かれた觀法である」。これはどういう意味なのだろうか。

問。記主以理觀、對於「上智深位所用」。若爾、諸大乘經論、並天台摩訶止觀所說實理觀、則於末世下凡、全成無用。若爾、記主、何故「的指妙境」「唯天台止觀」、是何故心耶。(『統藏』五九、七一頁中)

俊昉は元照『資持記』の矛盾を突く問いを展開している。元照は、先の『資持記』の文において、真理を対象として行なう理觀は、すぐれた智慧を得た深位の者のみを用いる觀法であると主張しているように見受けられる。もしそうであれば、理觀は末世の下凡の者には必要のない觀法ということになってしまう。一方で『資持記』の別の箇所では、眞如を対象とする觀法が示されているのは『摩訶止觀』のみであるとされている。『摩訶止觀』には理觀が凡夫の修す觀法であると紹介しているのに、これはどのように理解すべきであろうか、と問うのである。

これに対して第一答了然と、第二答智瑞とは、いずれも元照を批判することに終始する。

〔第一答・了然〕

答える。「元照の」『資持記』では理觀を深位に配当し、事觀を初心「位」に配当している。「元照はこのように」

事観・理観を二分してしまっているのだから、真俗並観の語を、誰が知ることができようか。「いや誰も知ること
はできない。俊苒の」問いの中の批判は、もつとも妥当である。

答。『記』以理観対於深位、則以事観対於初心。既事理兩分、則真俗並観之語、接於何人耶。問中所斥、其理甚當。（『統蔵』五
九、七一一頁中）

〔第二答・智瑞〕

答える。「元照が」理観を「上智深位の所用」とするのは、これは荆溪湛然が「道宣を」批判した説を助け、道宣
が開いた道（＝祖道）を屈折させるようなものである。「的指」「投心」の語など「に表されるところからみて」、
『資持記』は、思うに祖師「道宣の意には」到達していないのではないか。『帰敬儀』の中には「妙観」を用いる箇
所がある。だから「その箇所の」語を使用すべきである。『帰敬儀』の言葉を使用せずに、他で使用される語を使
用するのは「殿上人の親を捨てて行きずりの人を父として礼拝するようなものである」。

答。以理則為「上智深位所用」、此則扶成荆溪所破之義、屈抑祖道。若「的指」「投心」之語、蓋『資持』不達祖師。在『帰敬
中、用妙観処。故有語。其猶棄堂上之親、拜陌路為父。（『統蔵』五九、七一一頁中）

すなわち了然は元照がそもそも理観と事観とを全く分けて理解しており、道宣が説こうとした本来の唯識観、つまり
理観と事観とを並び修す「真俗二観」にまで考えが及んでいないことを指摘しており、俊苒の指摘が妥当であると認め
ている。智瑞もまた元照が「的指」「投心」など、天台や禪で使用される語を使用して南山三観を説明したために、か
えって湛然の批判を助けるような役割を担ってしまったことを指摘している。智瑞は了然同様に道宣著作の『釈門
帰敬儀』を重視しており、元照が『釈門帰敬儀』の語を使用せずに、他宗において使用される語を使用して南山三観を
解釈したことに対して、「殿上人の親を捨てて行きずりの人を父として礼拝するような」愚行であると元照を強く否定
している。

これに比べて浄懐・妙音による第三答は、元照を擁護した回答になっている点で、上記二答とは一線を画す。

答える。『資持記』に言う「上智」というのは、これは凡夫の機根にも利鈍「の区別」がある「ということである」。だから観法を修すにも事懺・理懺がある。鈍根の者は執着の気持ち大きい「ので」、事観を修す。利根の者は心が散乱することも少ない「ので」、理観を修すべきである。深位にて理観を修すことは、もとより言うまでもない。だから元照（＝記家）が、特に深位を挙げるのは、下凡が修す理観が、深位「で修す理観」と同じである「ということをおうとしているのである」。「理」観が凡夫の所修ではないということではない。まして利根の者が理観を修すということは、『占察経』に書かれている。元照（＝記家）が根拠のない推測をしたわけではない。『資持記』に天台の『摩訶止観』を指示して「投心せよ」というのは、律は制教であって、種々の持犯を明らかにする「一方で」、しかし修観については、その法軌を具体的に挙げる余裕がないから、『資持記』には「若し乃ち偏円を簡練し、位の浅深を歴て、道の次序を渉るには、唯だ天台の『摩訶止観』のみ、是れ投心すべし」というのである。まさしく天台宗において持犯を明かす時には律の文章を指すのと同じである。

答。『記』云、「上智」即是凡夫之人根有利鈍。是故修観、亦有事理。其鈍根者、染著情重、則修事観。其利根者、散乱心少。宜修理観。深位修理、固不待言。而記家、特拏深位者、以下凡夫所修之理、与深位是同。非謂観不被凡也。而況、利根修理、『占察』明文。蓋非記家臆説也。『記』指天台止観、「可投心」者、以律是制教、多明持犯、而於修観、軌度不暇備拏。故『記』云、「若乃」「簡練偏円、歴位浅深、涉道次序、唯天台『摩訶止観』、是可投心」。正如台宗明持犯处、指律文也。（『続蔵』五九、七一頁中）

つまり淨懷・妙音によれば、元照はあくまで南山三観は凡夫のための懺悔法であると考え、その凡夫にも利鈍の区別があり、鈍根の凡夫は事懺、利根の凡夫は理懺を行なう、ということを言いたかったのだ、と解釈する。道宣がえて深位の観法である理観について述べるのは、下凡が修す理観が、深位で修す理観と同じであることを述べたものであり、全く矛盾しない、と説く。また『資持記』に『摩訶止観』に「心を投ぜよ」と述べられるのは、律蔵には説かれることのない理観については詳細を『摩訶止観』に譲る、というくらいの意味である、とも主張して、あくまで元

照の言説に矛盾がないことを主張している。

まとめ

以上に南山三観についての思想の変遷について述べてきた。

南山三観は道宣『行事鈔』『懺六聚法篇』に説かれた三種の観法を基準とするが、天台宗第五祖の湛然によって批判され、これに応える中で具体的に思想形成されていった経緯をもつ。

湛然は智顛が『摩訶止観』に説く三観と南山三観を比較し、真理を対象とする観法が凡夫にも可能である点で天台の三観が優位であり、また有用であることを指摘したが、南山宗内でこの指摘が注目されたのはおそらくは北宋期に入ってからで、これに正面から応えた初期の人物こそ元照である。

元照が住した西湖畔の昭慶寺では、天台教学に基軸を置く学僧たちによって南山宗義の研究が行われる学風が継続しており、天台と南山が同時に研究される環境の中で、湛然からの南山三観批判が発見されたものと考えられる。元照以後、南山三観は天台三観と同じく凡夫によって修すことができる観法であると明確に解釈されるようになった。

南宋期にもその解釈傾向は継続したが、しかしこの解釈によって、南山三観と天台三観との線引きが怪しくなってくる。この頃に入宋留学して十二年間天台宗学と南山宗学を並び学んだ俊苻にとっては、両者の同異が大いに疑問だったようで、南宋僧に回覧した五十三の質問状のうち、最初の三十問が「南山三観問」であった。残り二十三問の回答が一名一答（智瑞）しかないことに比べ、「南山三観問」への回答が四名三答も残されていることは、この時期、南山三観に関する関心が高かったことを示すものと考えられる。

俊苻の問いには、湛然の南山三観批判への反論として出された元照の説に関するものがいくつかがみられるが、彼の問いに対し、中興祖とされる元照に批判的な意見が出されている点は注目される。元照はこれまでの『行事鈔』研究を踏

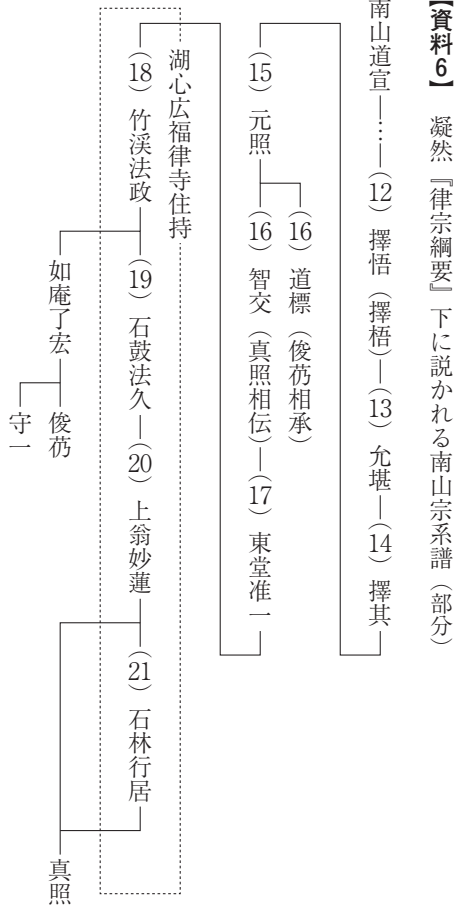
まえて、南山三観を修す行位に着目した意見を提出していたが、この点が道宣の正鶴を失っているとして、宗内から批判を集めた。

前にも述べたように、志磐編『仏祖統紀』巻二九（二二六九年成立）には、允堪と元照が反目したために会正家と資持家の二派に南山宗が分裂してしまったとする説が掲載されている。この意見は後に日本において凝然（一二四〇～一三二一）が盛んに喧伝したため、彼の史観によって南山宗は北宋期に至って二宗に分派したと長らく考えられてきた。しかし近年蘇瑤崇氏は、両者は出会っていた可能性すらないことを指摘しており、さらに岡本一平氏は、中国で書かれた歴史のうち允堪と元照を対立的に記述するのは実際には『仏祖統紀』のみであり、『仏祖統紀』内の「資持家」「会正家」もまた学派や宗派を意味するものではないにもかかわらず、凝然が両者を「宗」として規定してしまったことを示唆されている⁽⁴⁷⁾。

俊苧帰国後の中国南山宗では、俊苧に影響を受けた鉄翁守一（一一八二～一二五四頃？）が、日本天台の円戒思想を骨奪胎した宗義を提出したため、これを批判する上翁妙蓮（一一八二～一二六二）との間で論争が繰り広げられた。守一は俊苧の問いに触発されて、南山三観を天台の三諦三観、一心三観と同一視して解釈したのに対し、妙蓮は南山三観はあくまで懺悔法として説かれるに過ぎないと主張して互いに争った⁽⁴⁸⁾。入宋して妙蓮のもとに参学した真照（？～一二五四～一二三〇）、入宋～一二六〇～一二六三）と凝然は同門であり、凝然は『律宗綱要』下に、真照の師事した妙蓮を南山宗の正統な継承者とする【資料6】のような祖統説を展開している⁽⁴⁹⁾。

凝然は第十五祖元照のときに第十三祖允堪の会正家が資持家に刷新され、さらに第二十祖妙蓮のときに守一との議論を経た結果として、妙蓮が正統派として残ったと考える。最終的に残った上澄みが真照によって南都律宗に届けられ、蒙古が南宋に攻め入った一二七二年以降には、中国における律法は廃絶して「如法」ではなくなったという⁽⁵⁰⁾。

おそらく凝然は、俊苧の質問に対して出た回答の中に元照批判が見られることから、元照に批判的なグループの存在を想定したものと考えられる。元照に批判的だった一人、第一答者の了然是、著書『釈門帰敬儀通真記』内でも、允堪



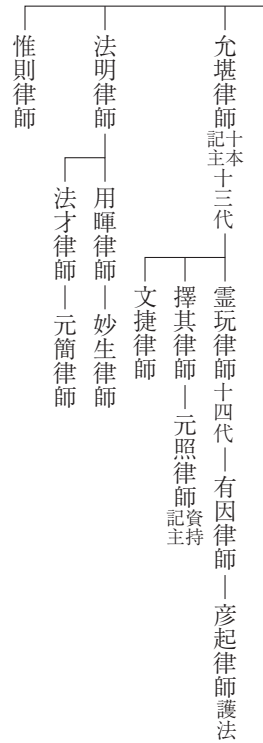
が支持する反時計回りの遶仏説を継承し、元照説を排斥したことが知られている。⁽⁵¹⁾ こうしたことから、凝然は元照と対立するグループとしての「允堪の会正家」像を作り上げていったのではないだろうか。凝然は同時代に勃発した守一・妙蓮の論争経緯を真照という身近な人物から聞いた。このため同様の対立関係を允堪と元照にも求め、両者を対立的に描いたものと考えられる。凝然が同時代的に知り得た守一は、南山三観を天台三観と同一視し、南山三観こそ南山宗の要諦と考えるほどに天台義に傾倒していたから、同様に元照と対立関係にあるとした允堪とその思想を継ぐ者もまた、守一と同様に天台義に傾倒した者として扱われた可能性が高い。

一方で泉涌寺に伝わる『伝律祖裔図』に記された系譜には、第十二祖「擇悟律師」以降、【資料7】のような系譜を出す。

すなわち第十二祖「擇悟律師」から第十三祖「允堪律師」、第十四祖「靈玩律師」と続き、靈玩からは「有因律師」へ、「有因律師」から『釈門帰敬儀護法記』の作者である「彦起律師」へと次第して相承を終える。『伝律祖裔図』は明

【資料7】 泉涌寺蔵『伝律祖裔図』に説かれる南山宗系譜（部分）

迦葉尊者……南山律師第一代……擇悟律師義苑記主十二代



らかに南山三観という観法を重視する系譜であり、また注目すべきことにこれによれば、元照は正嫡ではない。『伝律祖裔図』の伝来詳細は不明ではあるものの、本資料が重要視されて現在に伝わることを鑑みれば、俊苒門下がいわゆる「允堪の会正家」の相承を正統と奉じていた可能性も否定できない。

凝然は伝統ある南都律宗の義が天台義と混同されてアイデンティティを失うことを畏れ、これを避ける意図もあって、「元照の資持家」「允堪の会正派」の対立をあえて煽ったとも考えられる。結果的に俊苒やその弟子達もたらした宋代文献に親しみながらも、北京律とは一線を画さざるを得なかったのではないか。

さて凝然は『律宗綱要』において、南山三観を法相・天台・華嚴の各宗における教判論と照らし合わせて、以下のよう

に述べている。
この三観でもって「釈尊」一代の教えをまとめれば、あらゆる「教え」は「この三観のいずれかに」分類できて、少しも漏れるところがない。この性空教は、法相宗の「三時教判のうち」初時にあたる部派仏教に、天台宗の「五時八教判のうち」蔵教に、華嚴宗の「五教判」のうち愚法小乗教にあたる。この相空教は、法相宗の第二時の空教、

天台宗の通教、華嚴宗の始教にあたる。「すなわち」大乘教の空門にあたり、有門も兼ねておさめるのである。この唯識教は、法相宗の第三時の中道応理教に、天台宗の別教・円教の二教に、華嚴宗の終教・頓教・円教の三教にあたる。

以此三観撰一代教。皆往判断。渺無所遺。此性空教即当法相初時多分教。天台藏教。華嚴愚法小乘教也。此相空教即当法相第二時空教。天台通教。華嚴始教。大乘空門兼撰有門。此唯識教即当法相第三時中道應理。天台別円二教。華嚴終頓円三教也（凝然『律宗綱要』『大正』七四、一〇頁上）

つまり凝然は、南山三観に日本に以前からある宗旨の教判論を合揉させて、他の宗旨の教判をすべておさめつくす律宗の教判論として位置づけた。あらゆる教えをおさめつくす普遍的な教えとして律宗義を再生産したと考えられる。

これによって日本律宗において南山三観は、懺悔のための観法でありながら、同時に教判論としての側面をもつ概念として定着したものと考えられる。⁽³²⁾

本研究はJSPS科学研究費16K21497の助成を受けたものです。

【図版】

資料3 西湖周辺地図：Google map より加工して掲載

資料4 西湖図（『咸淳臨安志』）：嶋田英誠・中澤富士雄編『二〇〇〇』『世界美術大全集東洋編6 南宋・金』小学館、四四六頁より加工して掲載。

【参考文献】

《使用テキストの略号》

『統蔵』：『卍新纂大日本統蔵経』、国書刊行会、一九八五年

『仏全』：『大日本仏教全書』、名著普及会、一九八〇年覆刻

『大正』：『大正新脩大藏經』、大正新脩大藏經刊行会、一九八八～一九九一年普及版

(清) 吳樹虛纂修・曹中孚標点・徐吉軍審訂「二〇〇七」『大照慶律寺志』、杭州出版社

安藤俊雄「一九五九」『天台思想史』法藏館

池田魯參「一九九九」『道元禪師入宋時代の中国天台』『駒沢大学禪研究所年報』一〇

稻城信子「二〇〇四」『日本における戒律伝播の研究』平成一三～一五年度科学研究補助金〔基盤研究(C)〕(2)研究成果報告書

大谷由香「二〇一八」『日宋交流と鎌倉期律宗の形成』『智山学報』六七

大谷由香「二〇一九」『南宋代南山宗義論争の経緯と論点』『仏教の心と文化』坂本廣博博士喜寿記念論文集

岡本一平「一九九九」『北宋代の律宗における会正家と資持家について』『駒沢大学禪研究所年報』一〇

岡本一平「二〇一四」『凝然の南山道宣論——『南山教義章』卷第三〇を中心にして——』『金沢文庫研究』三三三二

佐藤成順「二〇〇二」『宋代仏教の研究…元照の浄土教』、山喜房佛書林

蘇瑶崇「一九九七」『南山律宗の祖承説と法系説』『仏教史学研究』三九二二

徳田明本「一九六九」『律宗概論』百華苑

徳田明本「一九七四」『律宗文献目録』百華苑

西山明範「二〇一七」『道宣の教相判釈』『仏教学研究』七三

村中祐生「一九八二」『芝苑における律儀と浄業』『天台学報』四二

村中祐生「一九八五」『天台三觀と南山三觀——南山教観思想の形成を中心として——』『壬生台舜博士頌寿記念 仏教の歴史と思想』

山本元隆「二〇〇六」『四分律行事鈔資持記』における『四分律行事鈔会正記』批判』『曹洞宗研究員紀要』三六

山本元隆「二〇〇七」『宋代南山律宗における「遶仏左右」の問題について』『曹洞宗研究員紀要』三七

註

(1) 『大正』七四、八頁下。

(2) 岡本一平「二〇一四」。

(3) 本稿においては基本的に原文に加え現代語訳を示すが、祖師的な立場の者の文言のうち、後世に意義解釈をめぐって諸師の見解が分かれる部分については、原文と書き下し文を示す。

(4) 大野法道氏による『仏書解説大辞典』の解説による。

- (5) 『仏書解説大辞典』、徳田明本「一九七四」、稲城信子「二〇〇四」、義天録『新編諸宗教蔵総録』(「大正」五五所収、本稿では「義天録」と略して掲載)を参照の上作成。
- (6) なお唐代には、光勝『四分律隨機羯磨記』二卷(欠。義天録二に記載)、暁法師『四分羯磨疏』四卷(欠。「東域伝灯目録」下に記載)、円勝『四分律羯磨記』二卷(欠。「東域伝灯目録」下に記載)、智明『四分律羯磨記』一卷(欠。義天録二に記載)、玄儼『羯磨述章』三卷(欠。「律苑僧宝伝」五に記載)、新羅憬興『四分律羯磨記』卷数不明(欠。義天録二に記載)、同『四分律羯磨記』一卷(欠。義天録二に記載)が存在する。これらはいずれもタイトルから四分律の羯磨についての注疏とみられ、道宣著作の『業疏』の注疏ではないものと考えられる。この点については、戸次顕彰氏よりご教示を受けた。
- (7) 『芝苑遺編』巻之下に、南山宗祖承説の様々な意見について述べる中、第一に「普寧律師(法明)」の説が紹介されている。おそらくこの「法明」であろう。後に述べるように、彼は仁岳の師である擇悟の師にあたる。
- (8) 義天録には、道宣著作の『四分律拾律毘尼義鈔』かと思われる「拾毘尼要三卷」について、以下のような注記が付されている。資持記主以為南山所撰。近勘此方古本云憬興述。興是唐初海東之人。広有著述(「大正」五五、一一七三頁下)。
- すなわち元照(資持記主)は南山道宣の著作とするが、高麗(此方)の古本によれば、新羅の憬興の著作と伝わっているとされる。一方、注疏を書いた允堪は道宣真撰説を採る(岡本一平「一九九九」)。
- (9) 『統蔵』四三、四五八頁中〜四五九頁上。
- (10) 『統蔵』四二、九六一頁上〜下。
- (11) 例えば以下のような文が上記『行事鈔』の文と同義であるとして注疏内で注目されている。
- 理を觀ず中に就いて、**【性空觀】**小乗の極処は、人法の二觀を、我に對して觀析す。唯だ是れ塵なりと見れば、陰に對してこれを求めるに、但だ唯だ名色のみ。人を求め法を求めるに、了に得るべからず、是れを空と為すなり。**【相空觀】**大乘の極処は、空識を本と為す。初めは淺滯教、謂く境は是れ空なり。了して境は本と性唯識に非ざるなり。略して觀門を擧ぐ。行体は別の如し。
- 就觀理中、小乘極処、人法二觀、對我觀析、唯見是塵、對陰求之、但唯名色、求人求法、了不可得、是為空也。大乘極処、空識為本、初淺滯教、謂境是空、了境本非性唯識也、略拳觀門、行体如別。(『業疏』「懺六聚法篇」(六四八年成立)、『統蔵』四一(元照)『濟緣記』に引用、三六六頁中〜下)。
- 六に出家して聖道行を行ずるを明かすとは、但だ出聖の道は無始より未だ曾てあらざるは、皆世に著するの慣習捨て難きに由る。今既に俗を抜け、必ず聖業を行ずべし。經中に乃ち多し、要をもつて三位を分たん。**【性空觀】**一には小乗人の行、事の生滅を觀じて、我人善惡等の性無しと知る。**【相空觀】**二には小菩薩の行、事の生滅を觀じて、我人善惡等の相無しと知る。

【唯識観】三に大菩薩の行、事は是れ心なりと観じ、意言分別す。故に『撰論』に云う、「願楽位従り究竟位に至るを観中と名づく。意言の分別を縁じて境と為せばなり。此れを離れて別の余法無し。

六明出家行聖道行。但出聖道無始未曾。皆由著世慣習難捨。今既拔俗必行聖業。經中乃多要分三位。一者小乘人行。觀事生滅知無我人善惡等性。二小菩薩行。觀事生滅知無我人善惡等相。三大菩薩行。觀事是心意言分別。故撰論云。從願樂位至究竟位名觀中。緣意言分別為境。離此無別余法。〔行事鈔〕卷下四「沙弥別行篇」、〔大正〕四〇、一四九頁上、また『業疏』「諸戒受法篇」、〔統藏〕四一〔元照〕『濟緣記』に引用、一九八頁下―一九九頁上もほぼ同文。

(12) 「南山三観」の呼称は、管見の限り、俊仍が南宋僧に回覧した三十問の総称として「南山三観問」と出るのが初出である。

(13) なお上記の湛然『止観輔行伝弘決』からの引文の翻訳にあたって、村上明也氏からご教示を受けた。

(14) 此は大乗位中小菩薩。修相空観。大乘五位中、是加行位也〔統藏〕四三、三八二頁中。

(15) 是大菩薩等者。從初地至十地。総名大菩薩〔統藏〕四三、三八二頁中下。

(16) なお湛然と同時代の唐・志鴻『四分律鈔搜玄録』は「懺六聚法篇」が欠けており、確認できない。

(17) 大菩薩者初地已去也。故下引証。彼以五十二位総為四位。『論』云。「一切法以識為相真如為境（境即是体）。依此境界随心信樂入信樂位（此取加行十信十住十迴向四十位）。如理通達得人見位（即初地也）。能対治一切障得入修位（二地至七地）。出離障垢得人究竟位（八地至仏地）。初位所修名影像唯識。後三所修名真唯識（有人將前小菩薩対加行者。不知観行不同也）。〔元照〕『資持記』四下「釈懺六聚法篇」、〔大正〕四〇、三五二頁上。

(18) 『統藏』四四、三〇四頁下―三〇五頁上。

(19) 「大昭慶律寺志」（『中国仏寺史彙刊』一六）によって作成。なお（清）呉樹虚纂修・曹中孚標点・徐吉軍審訂「二〇〇七」、村

中祐生「二九八二」、岡本一平「一九九九」、佐藤成順「二〇〇一」参照。

(20) 『咸淳臨安志』七九「寺観五」には、乾徳五年（九六七）建立とされる。

(21) 『楽邦文類』卷三〔大正〕四七、一九三頁下。

(22) 『鐔津文集』一一〔大正〕五二、七一四頁中。

(23) 「孤山円公。作師行業記並蓮社碑」〔楽邦文類〕卷三〔大正〕四七、一九三頁下。なお智圓作の「錢唐白蓮社主碑」は、『閑居集』ならびに『楽邦文類』に収録されている。

(24) 「釈門正統」などには「擇悟」の名で掲載される。

(25) 村中祐生氏は彼を昭慶寺僧とする（村上祐生「二九八二」）が、私はその典拠を見つけられていない。智圓は彼を「錢唐大律師」〔律鈔義苑後序〕、「字元羽錢唐人也」（『天宋錢唐律徳悟公講堂題名序』）とは述べているが、彼が昭慶寺に住していたとは述べて

いない。

- (26) 『人天宝鑑』には、「通行録」からの転載として、「兜率菩提律師」の伝記が掲載される。これによれば菩提は最初普寧律師に師事して律を實踐したが、次いで径山維琳禪師に参学したところ、「律に縛られて息ができていない」ことを指摘されて生活を見直し、ついに悟ることができたという(『統蔵』八七、二頁中下)。最初の師とされる普寧律師は『芝苑遺編』の記述により、普寧律師法明であることが明らかである(注(6))。法明には、道宣『釈門章服儀』の注疏である『翼聖紀』、道宣『中天竺舍衛国祇洹国経』の科と、注疏『闡幽鈔』の著作があったことが知られる(『資料1』)。『続伝灯録』(『大正』五一、五四六頁下)、『禪灯世譜』(『統蔵』八六、四二四頁上)などには、「径山維琳」の弟子として「兜率菩提」が挙げられる系譜のみが掲載されている。
- (27) 前掲『行事鈔諸家記標目』(注(18))。また義天録二にもその書名が掲載されている。
- (28) 村中祐生氏は、これを擇梧著作の『南山大師賛』に智圓が付した後序とみておられるが、この後序には「大中祥符七年(一〇一四)八月五日、西湖の崇福寺にて涅槃経の講義をしていて、純陀品に至った時、たまたま好事家が道宣の伝記(南山伝)を持って私の所(余所居)にやってきた[ので]、閲覧することができた(『統蔵』五六、八七八頁中)」とある。彼には『涅槃経疏三德指帰』(『統蔵』三七所収)の著作があるので、この著作の元となった講義が崇福寺にて行われていたことを知ることができる。さらに「この讚の名は『南山大師礼讚文』とする。ただ詞句のみでは野暮であるから、不足は歌詠で「補って」徳を積もう。これによって友人の請願に答えるものとする(同八七八頁下)」と結ばれている。この「友人」こそ、「友人擇梧律主」(同八七八頁中)であり、「かつて南山『道宣』の事跡について、見て讚を作ってくれ」と「智圓に」托した(同)とされる。すなわちこの後序は智圓自作の『南山祖師礼讚文』に付されたものであったと考えられる。なおこのことは、智圓・仁岳・允堪の『南山祖師礼讚文』を『集南山礼讚』としてまとめた元照が付した序に「昔孤山法師首事兼筆。蓋酬兜率擇梧律師之請」(『統蔵』七四、一〇七八頁上)とあることによって裏付けられる。
- (29) 『涅槃経疏三德指帰』の智圓自序の奥付に以下のようである。
時大宋大中祥符四年歲次辛亥(一〇一一)八月、既望於錢唐西湖崇福寺講堂首事筆削越。六年癸丑(一〇一三)九月二十六日、於大慈山崇法寺方丈功畢序云。(『統蔵』三七、三〇八頁下)
またここにある「首事」は主事のこと、寺院運営をつかさどる責任のある役位に就いていたことを示すものと考えられる。
- (30) 仁岳 字寂靜。号潜夫。姜姓。書人。師開元行先。十九進具。学律於錢唐擇梧。能達持犯。(『釈門正統』五、『統蔵』七五、三二三頁下)。
- (31) 造天竺慈雲。撰以法裔曰。「吾道不孤矣」。師(仁岳)献詩曰。「十載事遊歴。茲辰窃自矜。愛山逢鷲嶺。問道得牛乘。貝葉秦翻偈。蓮華晋社僧。如何稚川子。向此学飛昇。会有昭慶請」。慈雲以詩送之曰。「黃鸝鳴谷口。受請近重城。鷲嶺雲初背。石函僧過

- 迎。陸狛百子会。揮塵四鄰驚。自喜千年後。吾家有道生」。(『釈門正統』五、『統感』七五、三三四頁上)。
- (32) 慈雲門人從者大半。移石壁靈芝慧安清修。凡五道場皆当路所屈。在靈芝日。為温之仁。行人請住淨社。居僅十載。緇素敬仰。(『釈門正統』五、『統感』七五、三三四頁上)。
- (33) 岡本一平「一九九九」。
- (34) 師(＝允堪)著会正記等文十二部。講統南山宣律師之律藏。自其後有靈芝律師元照。繼嗣其宗焉。(『大正』四九、八七〇頁下)。
- (35) 『中国仏寺史志彙刊』一六、二七六頁。
- (36) 律師允堪、錫号智圓、慶曆間(一〇四一～一〇四八)主錢唐西湖菩提寺(＝昭慶寺)。撰『会正記』、以釈南山之『鈔』。厥後照律師(＝元照)出、因争論遷仏左右、衣制短長、遂別撰『資持記』。於是会正・資持、遂分二家。(志磐編『仏祖統紀』卷二九、『大正』四九、二九七頁中)。
- (37) 『芝園集』上「杭州祥符寺瑛法師骨塔銘」(『統感』五九、六五六頁中～下)、宗鑑編『釈門正統』六(一二三七年成立、『統感』七五、三三四頁下～三三五頁上)、志磐編『仏祖統紀』一四(一二六九年成立、『大正』四九、一二二頁中～下)など。
- (38) 『芝園集』上「杭州南屏山神悟法師塔銘」(『統感』五九、六五二頁中～下)、宗鑑編『釈門正統』六(一二三七年成立、『統感』七五、三三三頁上～中)、志磐編『仏祖統紀』、『大正』四九、二二七頁下～二二八頁上)など。
- (39) 『仏祖統紀』一二(『大正』四九、二二四頁上～下)。
- (40) 安藤俊雄「一九五九」、池田魯參「一九九九」など。
- (41) 『仏祖統紀』一二(『大正』四九、二二五頁中～下)。
- (42) 「每至齋忌仏列供養。歌而詠之以申哀慕之素。其来久矣」(『統感』七四、一〇七八頁上)。
- (43) 时会稽智瑞律師。崇仰智德。遂令画工写師之相。留入祖堂。因書偈頌而称讚之云。「稽首天人大導師。家住海東太宰府。秋中片月為肺肝。雪後諸峰作眉宇。来登一万里慈航。帰降七十州法雨。斯何人也斯何人。日本伝律第一祖」。(『不可棄法師伝』、『統群書類從』九輯上「伝部」、五〇頁下～五一頁上)。
- (44) 論曰。則修加行為入唯識觀。釈曰。地前六度及四種通達分善根名加行。從願樂位乃至究竟位。通名唯識觀。若欲入唯識觀。修加行緣何境界。論曰。於此觀中意言分別。似字言及義顯現。釈曰。從願樂位乃至究竟位名觀中。緣意言分別為境。離此無別外境。何以故。此意言分別。似文字言說及義顯現故。(世親釈・真諦訳『撰大乘論』七、『大正』三一、二〇三頁中)。
- (45) 資持・会正両宗蘭菊。(凝然『三國仏法伝通縁起』上(一二三一年成立)、『仏全』一〇一、一〇二頁上)。
- 第十三祖、宋台州允堪律師(亦真悟)、承于擇悟、宏敷律部。(中略)『事鈔会正記』(中略)大宋朝中盛行此記、於南山家号会正宗。(中略)元照律師、作『資持記』等、門業繁昌。受学弥広、流行日下、号資持宗。与前会正二家並行。後代至今資持独歩。

- (46) (凝然『律宗瓊鑑章』六『仏全』一〇五、一一頁下〜一二頁上)。
蘇瑤崇「一九九七」。
- (47) 岡本一平「一九九九」。
- (48) 大谷由香「二〇一九」。
- (49) 凝然『律宗綱要』下(『大正』七四、一七頁上〜中)。
- (50) 大谷由香「二〇一八」。
- (51) 山本元隆「二〇〇七」。
- (52) なお実際の道宣の教判論は三輪説であり、三観三宗を教判として採用するのは凝然独自のものである(西山明範「二〇一七」)。

木造覚盛上人坐像について

川瀬由照

はじめに

現在、中興堂に祀られる覚盛上人坐像は重要文化財の名称が諡号の木造大悲菩薩坐像⁽¹⁾で、当寺中興祖師の木彫像である。像内墨書銘に応永二年（一三九五）八月十七日、大仏師成慶によつて造像されたことが判明する室町時代肖像彫刻の基準作として著名であり、そのため、すでに本像についての所見や像内銘の成慶についても紹介がなされている⁽²⁾。本稿ではそれらを超えるような新見はあまりないが、調査の報告と本像制作の事情について若干の検討を行いたい。

一 覚盛上人坐像の概要

まず本像（図1～11）の概要を詳述する（平成十七年度の保存修理の際の所見と修理解説書、平成三十年九月四日の調査にもとづく）。

像高八七・五cmを測る等身の僧侶の坐像⁽³⁾で、頭部は円頂、壮貌、額に皺三条を表し、眉を伸ばして垂らす。著衣は内衣、襦袢を各右前打合せで著し大衣（仏陀羅装）を懸け、下半身に裙を著す。両手屈臂し左手膝上に掌を内に向け全指を曲げ払子を執り、右手は膝上で全指を伸べて掌を伏せ、顔を正面を向け畳座上に坐す。左右袖より衣を大きくひろげる。

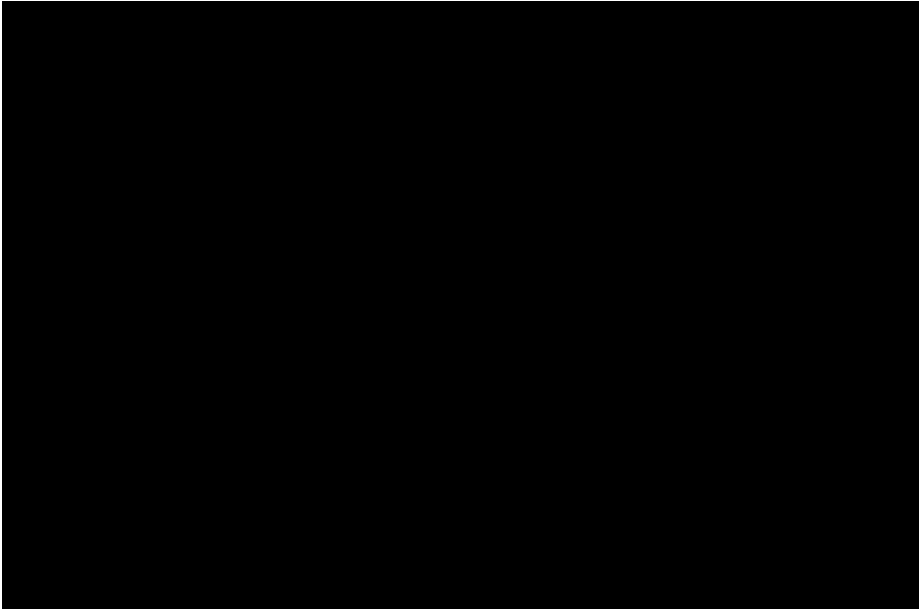


図1 覚盛上人坐像 全身正面

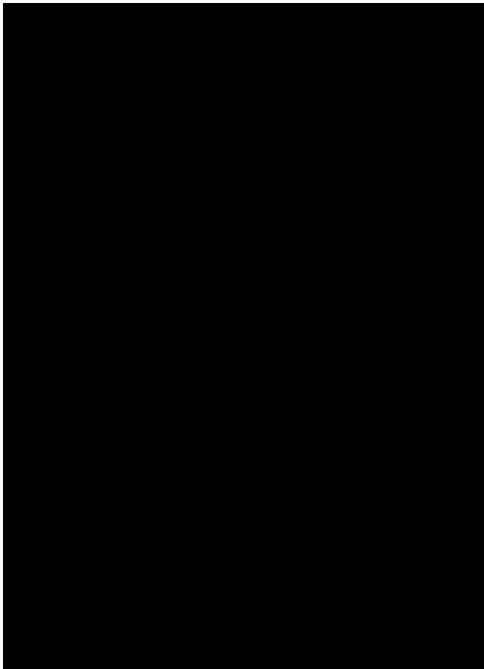


図3 全身右側面

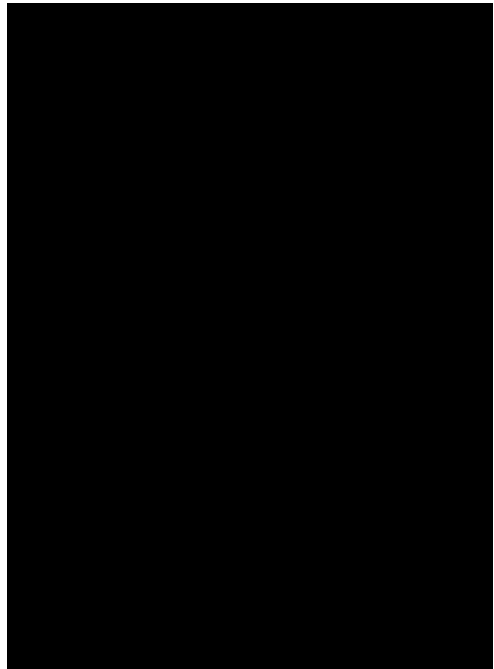


図2 全身左側面

木造覚盛上人坐像について

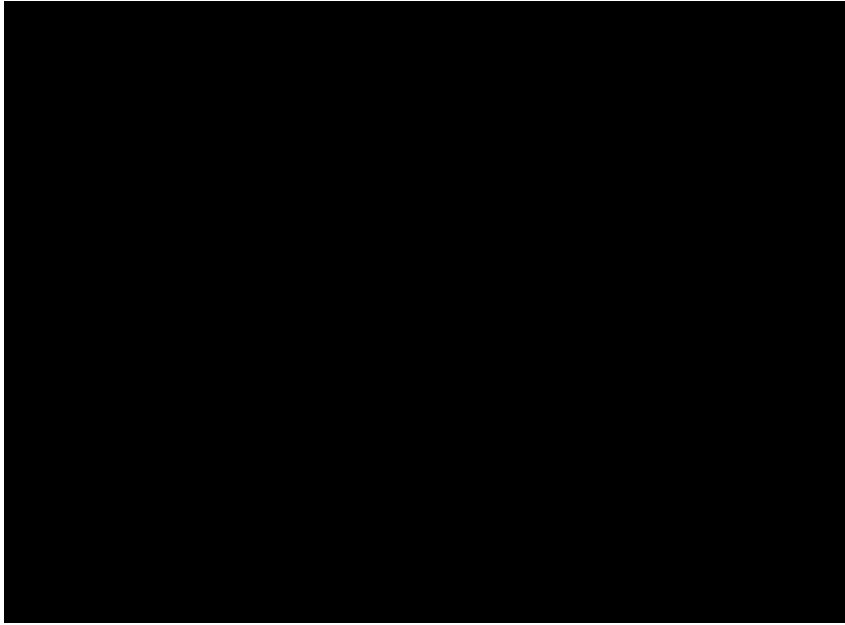


図4 全身右斜側面

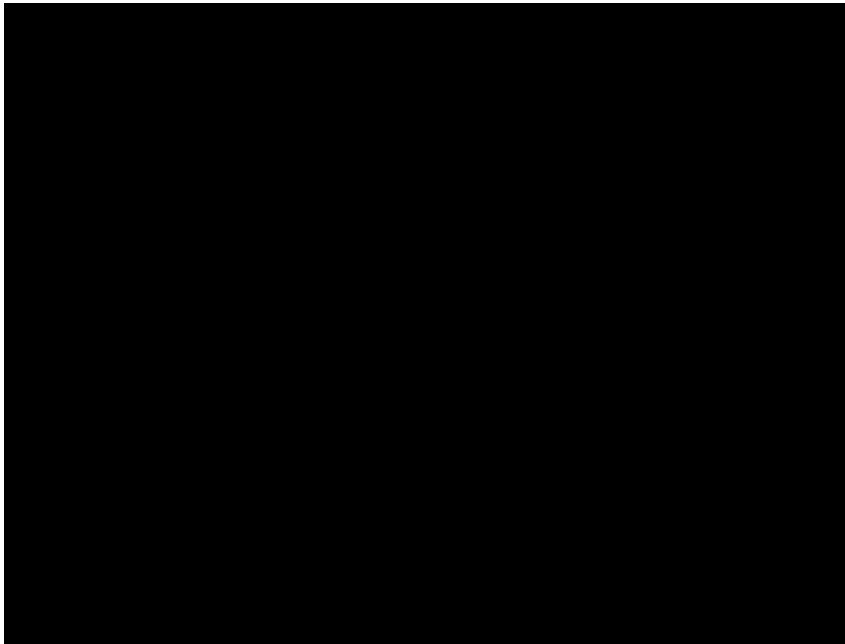


図5 全身背面

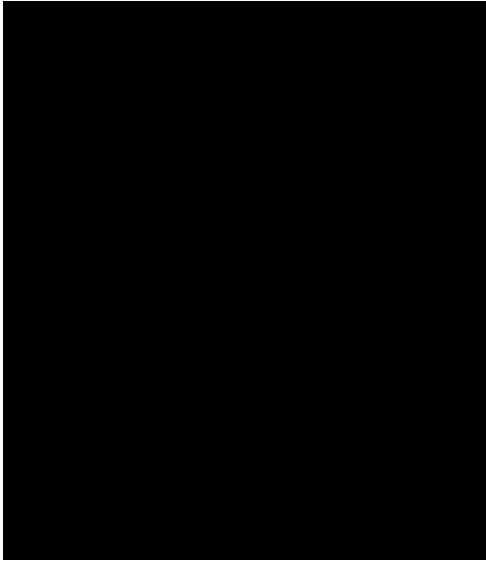


図7 頭部正面

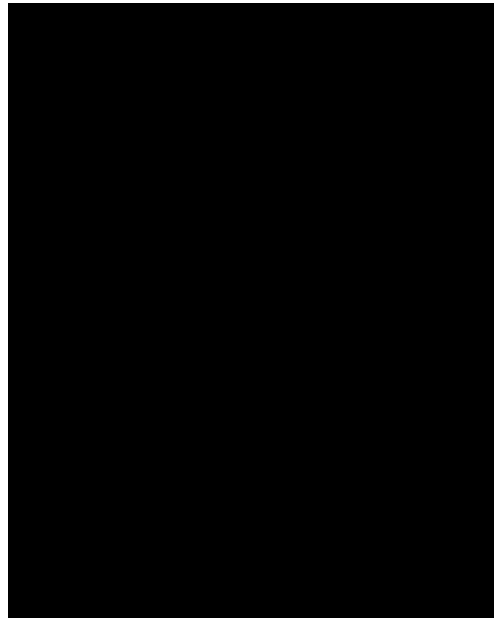


図6 頭部左斜側面

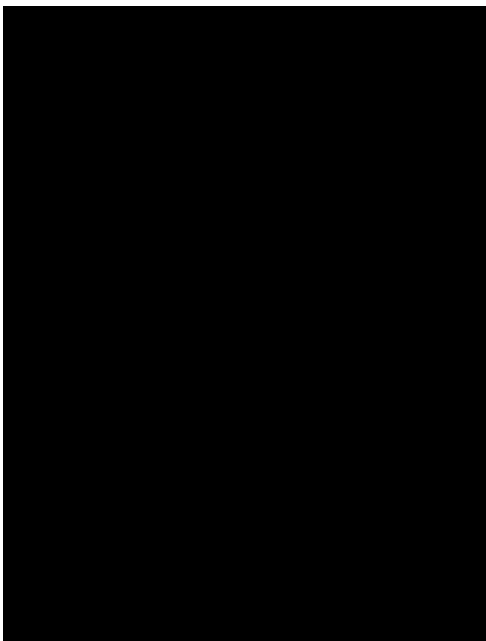


図9 頭部右側面

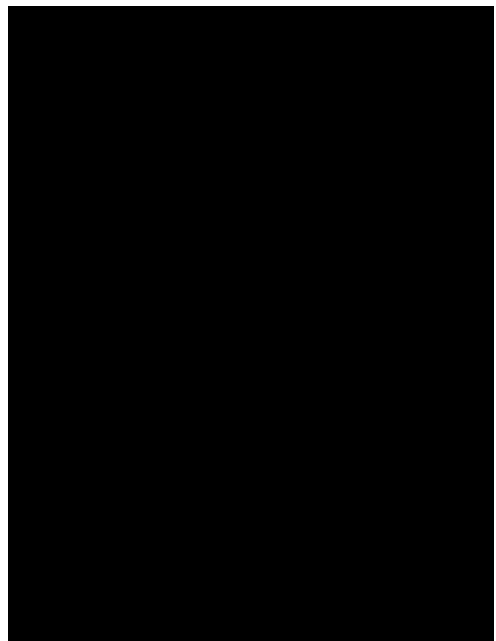


図8 頭部左側面

構造は、檜材の寄木造で頭体幹部を別材製とする。頭部は体部襟際の肉身部を含み耳前で前後二材製とし、襟際で体部に矧ぐ。体幹部は正面・背面に各二材を矧ぎ、左右両体側部に各二材を矧ぐ。左右の肩にそれぞれ別材を矧ぐ箱組の構造になる。両足部前後二材の下に正面側に横一材、左右端に前後二材の小材を矧ぐ。裙先別材。左右袖より垂下する

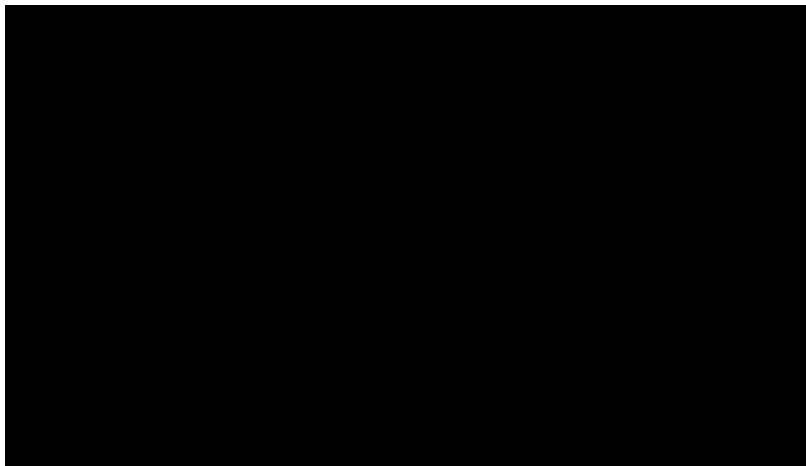


図10 像底

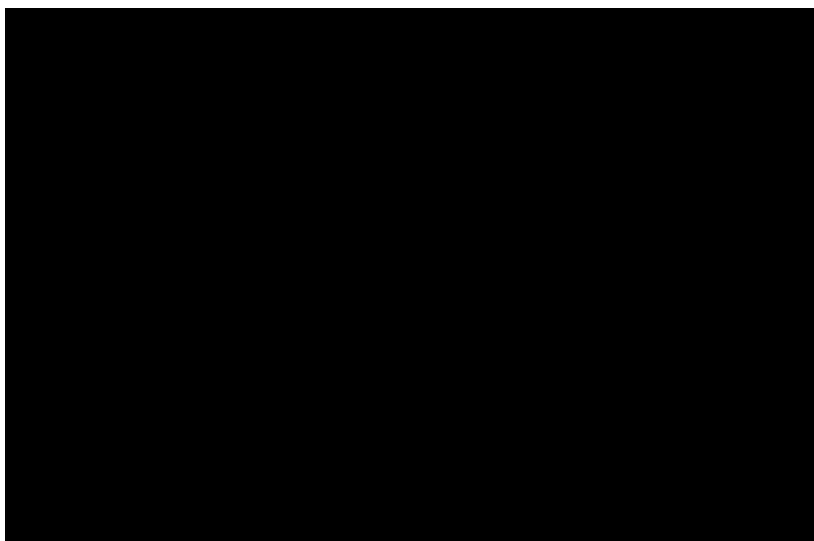


図11 像内

衣は各左右二材。頭体幹部は内割りを施す。両手先は各一材製差込矧ぎ。眉毛別材、正面袈裟の折り返し部各別材矧ぎ。持物は柄一材、白毛よりなる。

表面は錆地白下地に彩色仕上げ。肉身部肉色、唇朱。内衣は白色、褌衫は黄色、大衣は褐色、条葉と田相部の界線を墨描する。

像内体部背面には左記の墨書が記される(図12)。

于時應永二年乙亥八月十七日

奉造立之所也

招提寺大佛師成慶

康慶法眼之流

南都興福寺住

また体部正面腹部下には左記の墨書がある(図13)。

元禄六癸酉年

八月十八日

奉再興仕立

招提寺大佛師

法橋弘順

常安(花押)

像内背面の応永二年(一三九五)の墨書は造像銘、両足部の元禄六年の墨書は修理銘とみられる。

木造覚盛上人坐像について



図12 墨書銘（応永）

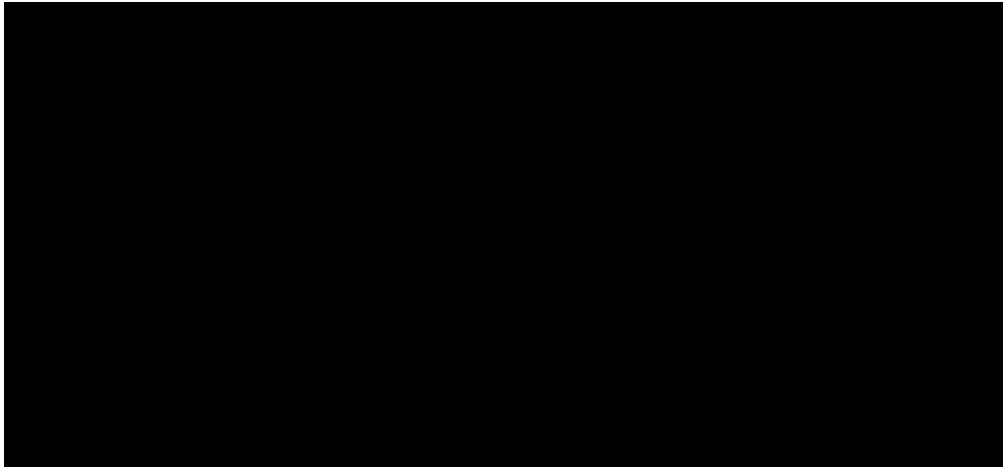


図13 墨書銘（元禄）

頭体幹部は三、四寸の厚みで長さ約一尺になる二材を前後左右に矧ぎ足して肩に各一材をのせる箱組の構造で、両足部は厚みのない前後二材の下に正面と左右に下部に材を足して材の節約を行っている。台形の材を不規則に矧ぎ廻し、箱組にして浅く内割りをする構造は、後述の法隆寺護摩堂弘法大師坐像にも類似する構造といえる。

二 覚盛上人像制作の事情

覚盛上人は建久五年（一一九四）に生まれ、建長元年（一二四九）七月一日に唐招提寺で遷化した。⁽⁴⁾ 造像銘の応永二年は覚盛上人の生誕より数えて二百年の記念する年とみられ、八月十七日はあるいは生誕日なのであるうか。星山晋也氏は没後百四十五年の記念とみており、元禄六年（一六九三）の修理は四百五十年忌に備えたものと指摘している。⁽⁵⁾

やや引きつった大きな目に伸びた眉の端を左右に垂らし、大きな鼻に厚い唇など独特な面貌表現をしている。律の正装をして正面を向き、両手を膝上に置いて払子を執って威儀を正した姿は、中興の祖と呼ばれるにふさわしい壮年の覚盛上人を意識して制作している。正面を向き、法衣の裾を大きく広げて払子を執る姿態はすでに指摘のあるとおり、覚盛上人と同時期の叡尊、興正菩薩の肖像によく似ている。⁽⁶⁾ 長い眉毛も同じで、叡尊像を写しているようにみられるが、室町中期とみられている唐招提寺所蔵の画像も長い眉毛に払子を執っており、面貌は何かしらの伝承や画像があつたのではないかと想像される（図14）。

ただ大衣の裾を大きく広げ、両手を膝上にもせて払子を執って正面を向く姿は衣文の形状の類似とともに叡尊像に範をとつたものとみなすべきであろう（図15）。ほぼ同時期に活躍し、唐招提寺にとっては、寛元二年（一二四四）から示寂する建長元年（一二四九）のわずか五年という短い期間であるが、律学の再興と舍利会の挙行、著述を行うなど鑑真の再来と称されていた。叡尊像は在世中に制作され、覚盛像の制作は唐招提寺在住期間が短いこともあつて影像制作まで至らなかつたのだろう。元徳三年（一一三三）になり、ようやく大悲菩薩の諡号が贈られ、その後、南北朝の動乱や

木造覚盛上人坐像について

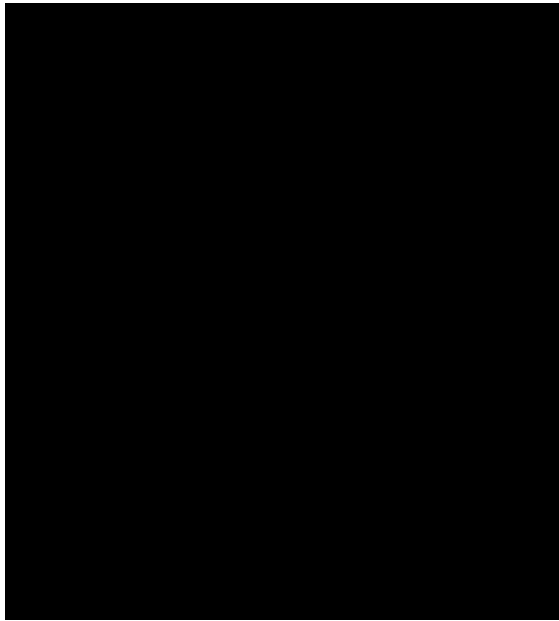


図14 覚盛上人画像部分（唐招提寺所蔵）

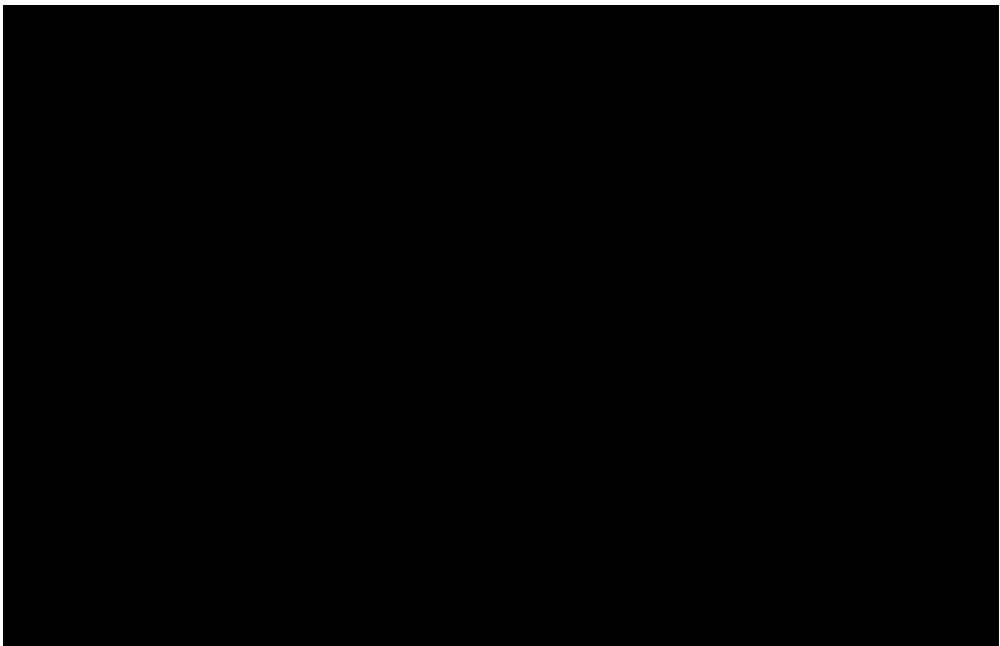


図15 叡尊上人像全身正面（国宝、西大寺所蔵／金井杜道氏撮影）

康安元年（一三六一）四月の大地震を経験して、復興への精神的な支柱が必要だったのではないか。当時の史料を欠くものの、覚盛像制作はそうした背景を想定すべきと考えられる。

三 作者成慶と椿井仏師

次に作者の成慶とこれまで先学によって考察されてきた椿井仏師について言及していきたい。成慶の事績は少なく、師弟関係もあまり判然としていない。しかし小林剛氏が椿井仏師の一人として考察している。

実作例としてはこの応永二年銘の覚盛上人像しかないが、記録の上では数例知られる。『大乘院寺社雑事記』応永年中（一三九四～一四二八）の記録に「椿井晴慶法眼」あるいは「清慶法印椿井」と記される仏師がおり、小林剛氏は「晴慶」「清慶」はいずれも本像の成慶と同一人と想定した。⁽⁷⁾ すなわち文明十七年（一四八五）正月十一日条に記す珍藏院新堂の長谷寺式十一面観音像の作者「椿井晴慶法眼」と、明応二年（一四九三）四月九日条に記す応永年中造立とされる後宝峯院殿御願の十一面観音像の作者「清慶法印椿井」である。その後、長谷川誠氏は同書明応二年（一四九三）六月二日条の後宝峯院の十一面観音像が「椿井成慶法眼」の作と記されることから、これらはすべて覚盛像制作の成慶を指している可能性を指摘し、小林氏と同様に椿井仏師所屬の仏師とした。⁽⁸⁾ 上原昭一氏も慶秀、舜慶とほぼ同時期に活躍していた作家としている。⁽⁹⁾

なお、小林氏は『寺門条々聞書』（『寺門事条々聞書』の誤りとみられる）応永六年雑々聞書中に、興福寺中門二天像の作者が「椿井成慶」と記されていると述べている。中門二天像については『興福寺濫觴記』巻第二、諸堂建立次第に、

中門

東持国天西増長天八夜叉各立像

各長一丈四尺五寸各八尺五寸

右各応永年中春日大仏師成慶造之

とあり、春日大仏師成慶が応永年中に中門の二天像を制作したと記す。小林氏は『寺門事条々聞書』の応永六年（一三九九）に記されるというが、ただし原典にあつた大河内智之氏が指摘するように、『寺門事条々聞書』応永六年雑々聞書には二天像の作者についての注記はたしかにない。⁽¹⁰⁾『奈良六大寺大観四 法隆寺四』所収の「弘法大師坐像 護摩堂所在」の注には当該記事を記述しているが、⁽¹¹⁾何を⁽¹²⁾見ているか不審であり、この時に椿井と称していたとはわからず応永六年かどうか不明である。

成慶は他に足利義満発願の北山大塔の本尊を造像している。奥健夫氏はこの事績から成慶が奈良仏師の京都進出の端緒を開いたと指摘している。⁽¹²⁾『東寺百合文書』の応永十五年（一四〇八）の「廿一口方評定引付」によれば、同年二月十八日に足利義満が北山大塔の本尊を造立するために成慶を東寺に遣わして本尊四仏と八大菩薩の像を写させ、二月十八日、成慶は各像の名称を東寺に問うている（「廿一口方評定引付」⁽¹³⁾「⁽¹³⁾く函四」）。

二月十二日

一 為大塔本尊被写当寺塔本尊問事

為上意仏師椿井法橋有入寺、塔本尊四仏八大菩薩像奉写之、彼仏師撰宝泉院坊、一献勸之了、

二月十八日

一 当寺塔婆安置八大菩薩名字事

当寺塔婆八大菩薩名字可有御注進之旨、為上意之由、先日來臨仏師椿井法橋^{奈良仏所云々}申之間、披露処、此条尤難儀至極也、其故者於四仏者不及異議、而八大菩薩依八大菩薩マタラ経説之由、尋旧記雖注進之、尊像名字不載之間、披彼経一々校勘尊像之処、不合経文、^{少々}仍勘理趣釈経以下余経説、如此印相更不合、而問旧記云、不詳其ノ尊号云々、此上事者、於尊名無左右雖難注進、今程儀不及注進者、定衆中未練之由、可及御沙汰歟、還又可失面目之条勿論也、仍或任印相符合、或約方位相同、大概注進之了、重能々可有糺決歟、

東寺塔婆本尊

四仏脇士八大菩薩

東阿闍 左尊 弥勒菩薩

右尊 金剛藏菩薩

南宝生 左尊 除蓋障菩薩

右尊 虚空藏菩薩

西弥陀 左尊 文殊菩薩

右尊 觀自在菩薩

北不空 左尊 普賢菩薩

右尊 地藏菩薩

以上

仏師の椿井法橋が二月十二日に東寺五重塔の四仏と八大菩薩を写し、経説に印相符合しないため各像の尊名と配置について問うていることがわかる。その後二月十八日にこの注進に対する回答を記録している。その前日とみられる二月十七日付けの書状がやはり東寺百合文書に残っており、人々御中宛てに成慶が出した四仏と八大菩薩の名称に関する左記の書状は本件のものである⁽¹⁴⁾。

〔瑞裏裏〕(後筆)

〔椿井〕

則岩藏殿の為御状候

態進人々

先日令参上候御塔□

拝見耳、預御意候□

岩藏殿委細申入候、

畏入申候、兼亦如之申候

八大菩薩之御名 被

仰候て、可被進由候、菟も

角も御斗候て、四方之

さ名のいんそう、きくのごとく

御名候て、被別分候て、可付給候由、

可有御披露候、何様

近程に以参上御礼共

可申入候、恐惶謹言、

二月十七日 成□（花押）

人々御中

成□は椿井の表記からも成慶であるのは誤りないであろう。覚盛上人像制作時には無位で、本件を参照すれば北山大塔の本尊像制作のときには法橋となっている。先述の『大乘院寺社雑事記』文明十七年（一四八五）正月十一日条に記す珍藏院新堂の長谷寺式十一面観音像の作者が同一人であったとすれば（「椿井晴慶法眼」、文明十七年のときには法眼と称されているから、後に法眼位を賜ったとみられ、北山大塔本尊像制作以前、或いは造像の功によって法橋位になったとみられる。応永年中造立と記される後宝峯院殿御願の十一面観音像の作者は、「清慶法印椿井」（『大乘院寺社雑事記』明応二年（一四九三）四月九日条）としていたので最終的に法印にまで昇ったとみられるが、六月二日条では法眼と

書かれているから何らかの齟齬があるとみられ、あるいはこの晴慶は別人とみなすべきではないかと考えられる。

四 椿井仏師と制作地

南北朝から室町時代の南都には多くの小規模の仏師が分立した。そのためそれぞれの特徴的な作風や仏師集団の形成がうかがわれ興味深い。成慶は前章に述べたように椿井仏師とされるが、ただし本像制作時には椿井を称してはいない。さらに南北朝期の椿井仏師も居所や工房所在地を椿井と表ししないことが多い。本像も招提寺大仏師であり、興福寺住とのみ記される。こうした状況について若干の検討を行いたい。

まず椿井の名が最初にあらわれる仏師、作品についてみていく。椿井を称する仏師がはじめてあらわれるのが大宮文書の春日神宮寺修理文書であるという。⁽¹⁵⁾ 応安元年（一三六八）五月に神宮寺修理が行われた際、仏師として「仏子椿井ノ舜寛房慶秀法橋」が行ったとされる。

銘記のうえで椿井を記すのは尾道浄土寺文殊騎獅像で、厨子底板に仏師名は記されないが永和四年（一三七八）四月二十五日に厨子制作の斧始めを行い、「大聖文殊一体」を「南都津波居」でつくり七月四日に浄土寺に安置したと記される。「津波居」を椿井と見なし、工房を示す椿井の初例と考えられている。⁽¹⁶⁾ 銘記には「永和四年^{戊午}卯月廿五日斧始同六月八日僧堂安置之／奉安置／大聖文殊一躰南都津□居作七月四日安置之」と記され、これまで津波居と読まれてきたが「波」の偏は明らかかなもの、隣の「皮」は判読し難い。これを椿井と判断するにはためらわれる。ただ本銘記はあくまで厨子の制作に関する内容で文殊像の制作時期を表すものではない。厨子の斧始めが四月二十五日に行われ、六月八日に浄土寺僧堂に安置された。その後七月四日に南都の津□居作という文殊像を安置したこと付記したものである。南都と記されることや西大寺との関連からすると椿井仏師と想定するのが自然であるが、検討の余地がある。

銘文にはないが記録に椿井住の仏師とされる像に法隆寺上堂四天王像がある。本四天王像については『嘉元記』とそ

れを引用したとみられる『古今一陽集』に造像の経緯とともに作者についても記している。それによれば像が寺に渡されたのが貞和二年（一三四六）から観応二年（一三五二）で、その後、文和四年（一三五五）に彩色がほどこされ、上堂へは同年十二月に安置され、担当したのが「仏師平城椿井住闍名漆師平城大路五路絵師京大輔公」と記録される。各像には左記の銘文が記されている。

〔持国天首柄内面〕

奉安置

法隆寺上堂

施主尼法念

木師法橋寛慶

絵師法橋専英

文和四年乙未十二月三日

〔増長天首柄内面〕

奉安置

法隆寺上堂

施主尼法念房

木師法橋寛慶

絵師法橋専英

法橋円勝

文和四年乙未十二月三日

〔広目天首柄内面〕

奉安置

法隆寺上堂

木師僧順慶

絵師法橋円勝

文和四年乙未十二月三日

〔多聞天首柄内面〕

奉安置

法隆寺上堂

施主尼法念房

木師僧幸禪

絵師法橋円勝

文和四年乙未十二月三日

施主 尼法念

『嘉元記』と銘文を考慮すれば、たしかに小林剛氏の主張するように仏師の寛慶と順慶は、幸禪はともに椿井に住する同じ工房の仏師と解せる。⁽¹⁷⁾

しかし文献史料にのみ椿井の住所を記録し、銘文には椿井を記さないのは何故なのだろうか。この頃、椿井には工房はなく別所で造像されていたとみなすべきなのではなからうか。持国天・増長天を担当した寛慶は、他に興福寺厨子入吉祥天像(図16・17)を制作しており、本像にも椿井のことは銘記されていない。つまり台座裏面の墨書銘(図18)を記すと、

興福寺金堂御本尊吉祥天女

御衣木加持并開眼供養導師招提寺第十代長老慶円

繪所大佛師法眼命尊

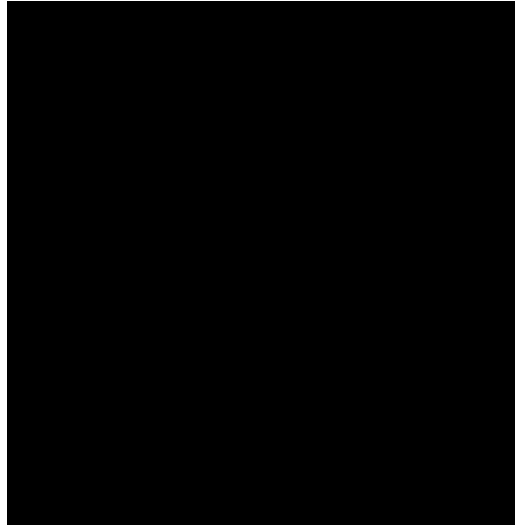


図16 興福寺吉祥天像全身正面(厨子入り)

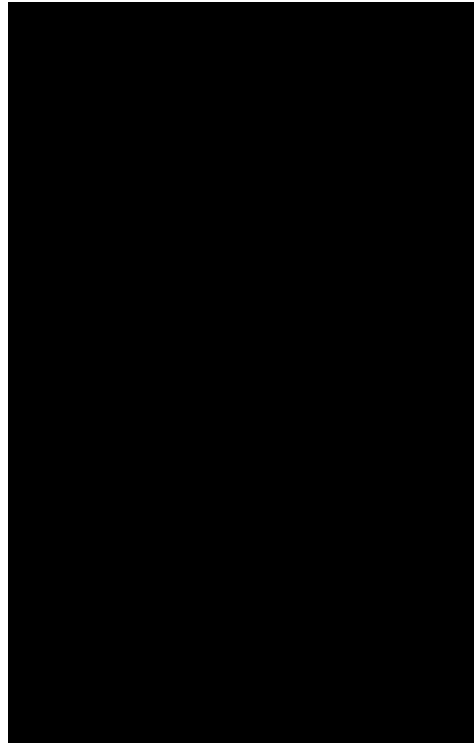


図17 興福寺吉祥天像全身正面(本体)

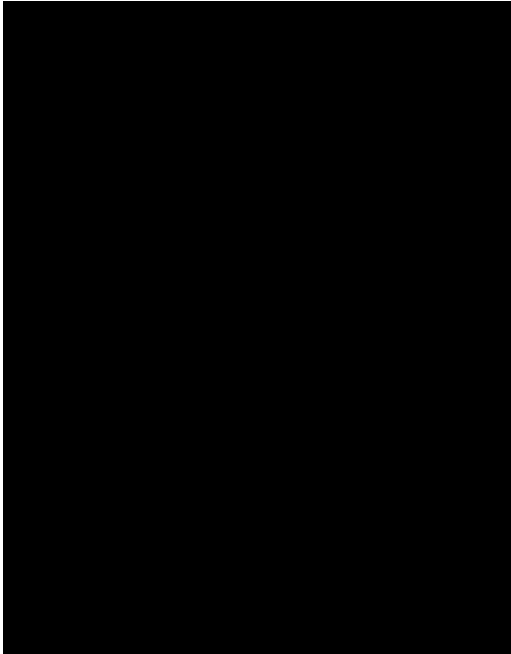


図18 興福寺吉祥天像台座裏面墨書銘

木所大佛師 寛慶

奉行僧招提寺知事慶朝

曆應三年庚辰五月晦日 供養畢

同六月一日自招提寺奏興福寺

となり、ここには「木所」と記すだけで工房名や住所について注記していない。小林剛氏はこうした状況が濫觴を思わせると言い、仏所名が明記される以前の状況を物語っているのだと解釈した。⁽¹⁸⁾

吉祥天像の銘文の興福寺金堂御本尊という記述は不審であるが、必ずしも中尊像でなくとも本尊と言うことがあったと想像される。御衣木加持と開眼供養の導師を唐招提寺第十代長老慶円が執り行い、彩色を法眼命尊、彫刻を寛慶が行い、差配した奉行が唐招提寺知事の慶朝であった。曆應三年（一三四〇）五月晦日に開眼供養し、翌六月一日に唐招提寺より興福寺に運んだと記される。

御衣木加持ならびに開眼供養導師を勤めた慶円は唐招提寺中興とも称される寂禅房慶円（一二五四～一三四一）で、慶円は建武元年（一三三四）二月に第十世長老となり、奉行僧の慶朝は慶円の弟子とみられる。さらに銘文を見ると、本銘文は台座制作時から底面に銘文を記すように銘文の箇所を区切って素地のままに残して他を墨塗りしている。本像開眼供養の翌日に唐招提寺から興福寺に運ばれたという。まさか興福寺寺域で造像作業を行い、御衣木加持と開眼供養は唐招提寺で行われたとは考えられないから、慶朝が造像および儀礼の段取りいっさいを

担当し、しかも制作場所は唐招提寺で成慶が行ったと考えるべきであり、となれば興福寺の仏像制作の一切が唐招提寺で行われたことになる。

なお、開眼供養の日時はあらかじめ決まっており、銘文はここまでを造像完成時に記したが、その後、何らかの事情で唐招提寺から興福寺への搬送日が追記されたとみられ、興福寺への移動日が急遽決定されたことがうかがわれる。少なくとも当初記載する予定ではなかった移動日が追記されたとみなされる。

吉祥天像は唐招提寺内の工房で制作されたとみななければならないが、当時の興福寺の状況を考慮すればさほどのこのような造像事情は問題とならない。つまり興福寺は嘉暦二年（一三二八）三月の火災以降、再建復興に際しては西大寺と唐招提寺の律僧が造営の沙汰を行っていたことが知られ、建築工匠等にまで律僧が中心となって奉行していたことが安田次郎氏によって指摘されている。¹⁹ 吉祥天像の銘文はこうした当時の状況をよく伝えているとみられる。

こうした点を考慮すれば覚盛上人像も唐招提寺内の工房で造像されたとみられる。招提寺大仏師と称されるが、寺院名と仏師号を称するのは興福寺大仏師や東寺大仏師以外には薬師寺大仏師の栄快、蓮華王院大仏師の湛慶、法成寺大仏師の院瑜、西園寺大仏師の性慶がいる。招提寺大仏師を称しているのは成慶だけであるが、これは唐招提寺で造像を行ったことを示すことと解したい。ただ興福寺住という銘記からすると、いわゆる椿井仏師たちの居所はやはり椿井にあったと想定すべきである。造像によっては現地において行われたか、あるいはこの頃の造像には派出所が作られていた可能性が高い。

たとえば康暦二年（一三八〇）制作の法隆寺護摩堂の童子像の台座底面には左記の銘文があり、舜慶は法隆寺に住していたことがわかる。

奉安置 矜羯羅童子

法隆寺護摩堂

康暦二年庚申卯月廿三日

作者舜慶民部公當寺住

綵色清玄舜現房南都住

舜慶は護摩堂の弘法大師像をこの五年前、応安八年（一三七五）に慶秀とともに造像している。像内両足部には左記の銘文を記す。

奉安置

法隆寺護摩堂本尊

弘法大師御影

応安八年乙卯三月 日

大佛師法眼慶秀

僧舜慶

比丘湛譽

大願主大法師院實

銘文から舜慶は慶秀の師とみられるが、居所については記していない。なお、舜慶はこの後、円快作の聖徳太子像を修理し、奈良品禪寺木造薬師如来像を制作しているが、この時にも椿井とも法隆寺住とも記していない。

つまり成慶の頃まではこうした状況が続いていたとみなすべきではないか。招提寺大仏師という表記について小林剛氏は、「この椿井仏所が興福寺の寺域内に在って、興福寺を始めとする南都の幾つかの著名寺院に職場を持ち、そしてそれが運慶の父康慶からの系統を引いている」と解しているが、招提寺大仏師の称号も当時にあつては実質的に工房が唐招提寺にあつたことによると言えるし、律寺院が南都の仏師に称号を与えることが当時にあつては意義があつたと想像される。永享二年（一四三〇）の奈良達磨寺達磨像の銘文には「仏工椿井法眼集慶」とあるから、成慶晩年か集慶の

頃には工房が椿井に確立されたともなしたい。なお、興福寺住や康慶流と記すのは彼らの工房である椿井が「南都七郷記」(『平城坊目遺考』所収)によれば南円堂郷とされるからで、南円堂再興造像を行った康慶を祖と仰ぐのは当然のこととも考えられる。奥健夫氏は、奈良地方における鎌倉時代以降の彫刻の父といふべき康慶の意義を指摘されているが、本像にはそのことが端的に反映されている⁽²¹⁾。

おわりに

覚盛上人坐像は応永二年(一三九五)に招提寺大仏師成慶によって制作された。星山晋也氏によれば成慶の没後百四十五年を記念するものであり、当寺中興を顕彰する記念碑的な造像であった。しかも当時における最も優れた奈良仏師を起用している。その背景には当時の興福寺と唐招提寺の復興等に関する関係が反映しており、招提寺大仏師の号もこうした事情を反映して出された称号とみられる。仏師がいくつか存在しており、寺院に所在するものや奈良町に工房を構えその住所を銘記に表明してその所属を世に伝えることは仏師の存続等にとって重要であったろう。室町から江戸初期まではこうした展開を経ながら仏師の工房は統廃合されていった。また今後、南北朝から近世の奈良仏師に関しては新資料の発見や新研究がなされると想像される。今後は室町時代の南都仏師の展開の中で椿井仏師の全体像を把握して考察を加えていきたい。

注

- (1) 昭和四年四月六日、旧国宝指定。名称は「木造大悲菩薩坐像」。
- (2) 小林剛「室町時代に於ける椿井仏所について」(『佛教藝術』七、毎日新聞社、一九五一年)、同『日本彫刻史作家研究』所収。長谷川誠「大悲菩薩覚盛坐像」(奈良六大寺大観刊行会編『奈良六大寺大観十三 唐招提寺二』岩波書店、一九七二年)。
- (3) その他の法量(単位=cm)。

本体 頂―顎二六・六、耳張一九・七、面幅一六・三、面奥二四・三、胸奥(右)二四・四、腹奥三二・四、臂張五八・一、膝張六三・九、裾張一二六・九、裾奥六六・二、膝高(左)一六・四、同(右)一五・〇、膝奥(左)五五・四
 弘子柄長二二・九

畳座 高一五・四、幅一四二・二、奥九〇・八

保存状態 像内より当てる補材と弘子は後補。現在の彩色は山口隆介氏の指摘の通り元禄六年時のものである(『特別陳列覚盛上人770年御忌 鎌倉時代の唐招提寺と戒律復興』展図録、奈良国立博物館、二〇一九年)。

(4) 覚盛の事績については『大日本史料』五編三十冊、三二二頁を参照。

(5) 星山晋也『日本の古寺美術八 唐招提寺』保育社、一九八七年。

(6) 前掲注(2)長谷川誠氏解説。

(7) 小林剛前掲注(2)論文。

(8) 前掲注(2)長谷川誠解説。

(9) 上原昭一「椿井仏師―(室町時代)仏像彫刻―在銘作品による―」学芸書林、一九七〇年。

(10) 東京大学史料編纂所蔵写真帳。

(11) 長谷川誠「弘法大師坐像 護摩堂所在」(奈良六大寺大観四 法隆寺四)岩波書店、一九七一年。

(12) 奥健夫『奈良の鎌倉時代彫刻』(ぎょうせい、二〇一〇年)。山口隆介氏に御示教賜った。

(13) 『大日本史料』七編九冊、七六一頁。

(14) 『東寺百合文書』キ函一八三。釈文については早稲田大学大学院生大谷優紀氏に協力いただき、また梅澤亜希子氏に御示教賜った。北山大塔の仏像と本文書については稿を改めて検討したい。

(15) 小林剛前掲注(2)論文。

(16) 小林剛前掲注(2)論文。

(17) 大河内智之「室町時代の奈良仏師について」(『仏教史研究』三三、同朋舎、一九九七年)。

(18) 小林剛前掲注(2)論文。

(19) 安田次郎「勸進の体制化と『百姓』―大和の一國平均役Ⅱ土打役について―」(『史学雑誌』九二―一、一九八三年)、同

『中世の興福寺と大和』(山川出版社、二〇〇一年)所収。また慶円や当時の唐招提寺の状況については、細川涼一「三条大宮長福寺尊鏡と唐招提寺慶円―後醍醐天皇と南都律僧―」(『中世文学』四七、二〇〇二年)が詳しい。

- (20) 小林剛「仏所の分立とその名称について」『佛教藝術』七、毎日新聞社、一九五〇年)、同『日本彫刻史作家研究』所収。
(21) 奥健夫前掲注(12)。

付記

調査撮影は公益財団法人美術院国宝修理所常務理事藤本青一氏、川村学園女子大学文学部准教授真田尊光氏、大津市歴史博物館学芸員鯨井清隆氏、早稲田大学院生西野航氏、三橋由吾氏とともに行った。資料閲覧には美術院事務所に大変お世話になった。調査に際しては唐招提寺副執事長石田太一氏にご高配を賜り、図版掲載に関しては各御所蔵者に御高配を賜った。記して謝意を表したい。なお、本稿は早稲田大学特定課題研究助成費(2018S-048)による研究成果の一部である。

図版提供等

- 図1 唐招提寺提供
図2～11 鯨井清隆氏撮影
図12～13 筆者撮影
図15 文化庁提供
図14 京都国立博物館提供
図16～18 公益財団法人美術院提供

唐招提寺西方院所在の證玄和尚五輪塔と出土蔵骨器について

佐藤 亜聖

はじめに

中世の唐招提寺にとって最も重要な人物として、中興大悲菩薩覺盛上人の名前がまず挙げられる。しかし、実際の伽藍復興に大きな役割を果たしたのは、覺盛上人の跡を継いだ中興第二世圓律上人證玄和尚であった。近年、西方院に所在する證玄和尚の五輪塔について解体修理が行われ、その地下から和尚の名を刻む銅製蔵骨器が出土した。その調査成果について報告させていただく。

一 圓律上人證玄和尚について

證玄和尚に関する記録は『本朝高僧伝』や『律苑僧宝伝』、『招提千歳伝記』など少数の文献に限られており、唐招提寺復興に果たした功積の割に史資料が少ない。これら残された史料より確認できる和尚像について概観しておく。

證玄和尚は承久二年（一二二〇）に大和国山辺郡鉾立郷（今の大和郡山市新庄町付近）で生まれる。興福寺常喜院において覺盛上人に出会い、その門弟に加わって僧侶としての活動を開始する。その後、覺盛上人の入滅に伴い唐招提寺長老に就任するが、就任直後から積極的に伽藍の復興に着手し、金堂・講堂・東室の修復、本尊脇侍千手觀音像・瑠璃光仏

の修復、戒壇の再興、湯屋院・僧厠の再建、牟尼藏院の建立などを成し遂げた。また、導御や凝然など多くの弟子を育て、最期は正応五年（一二九二）八月三日に病のため入滅したとされる。

二 西方院證玄和尚五輪塔と地下遺構について

西方院證玄和尚五輪塔（県指定文化財。以下、證玄五輪塔と呼称）は西方院本堂東側に位置する（写真1）。高さ約五一・三cmの基壇を持ち、基壇を除く高さ二五九cmを測る。空風輪が大振りで、火輪の軒厚が厚く、火輪・水輪・地輪の幅が揃うもので、西大寺奥ノ院叡尊五輪塔に共通する形状を有する。台座の反花は子弁を持ついわゆる子持複弁の形状を有

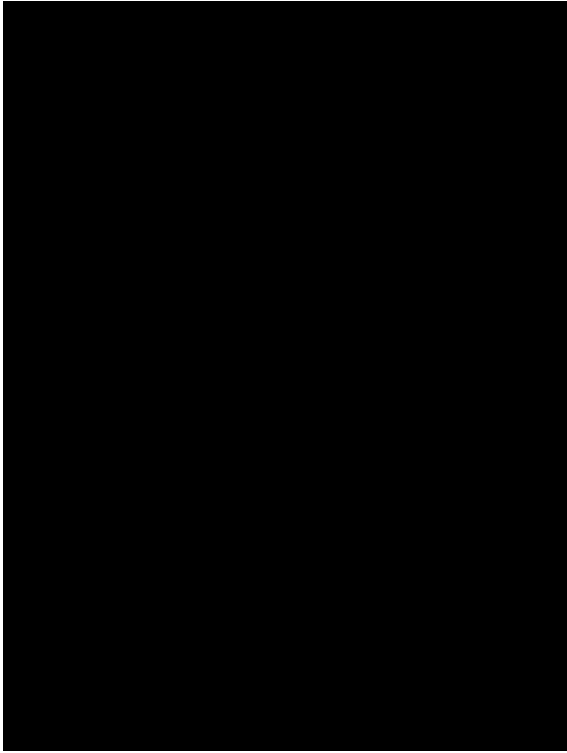


写真1 證玄和尚五輪塔

し、間弁は四隅に位置する。基壇は切石壇上積基壇であるが、束柱や格狭間がなく、明らかに後補の様相を持つ。『招提千歳伝記』第四冊（昭和女子大学近代文化研究所二〇〇四、【史料】）に「再_レ造_ス之_也」の記載があり、この時再造営されたのがこの基壇であったと考えられる。本塔の年代についてはかつて黒田昇義氏が形態と表面状態の観察から元禄年間のものと考えられ、これに対し川勝政太郎氏がその様式から鎌倉時代説を展開した経緯がある（黒田一九三九、川勝一九六九）。

さて、『招提千歳伝記』第四冊には左記の記

載がある。

【史料】

西廟

西廟ハ者、有_リ西方院。内ニ以_レテ石ヲ作_ル五輪ノ浮都ヲ。高サ一丈許リ也。是則_チ中興大悲菩薩ノ之廟也。前有_二灯炷_一。今年為_二四百五十年ノ之遠忌_一。故再_ヒ營_三造_ス之也

この記載から、遅くとも本書が編まれた元禄十四年（一七〇二）には唐招提寺中興覺盛上人の塔とされていたことがわかり、その後も長く上人の墓塔と信じられてきた。ところが、昭和四十四年（一九六九）五月十日に行われた解体修理で、蔵骨器が出土して銘文が明らかになったことから、覺盛上人ではなく中興二世證玄和尚の五輪塔であることが判明し、話題を呼んだ。

この解体修理では五輪塔直下の基壇内部に石臼で蓋をした石組が見つかり、内部に据えられていた石櫃の中から銅製蔵骨器が発見された（岩波書店一九九二）。この調査は不時発見ということもあり詳細が不明だが、西方院所蔵古写真の観察からは、解体修理に際して石室すべてを解体したようである。

その後、五輪塔の傷みが目立ってきたため平成三十年（二〇一八）七月十日から十三日にかけて、五輪塔の解体修理を行い、併せて元興寺文化財研究所が奈良国立博物館の協力のもと、地下遺構の調査と出土蔵骨器および内部人骨の調査を行った。

三 五輪塔地下遺構の構造

五輪塔を全て解体し、反花座を除去した直下に、直径三〇～四〇cmの河原石を組み上げた石室が見つかった。石室は川原石を四～五段積み上げて構築しており、内法直径約六三cm前後、深さ七二cm前後を測る（図1）。石室内には直径

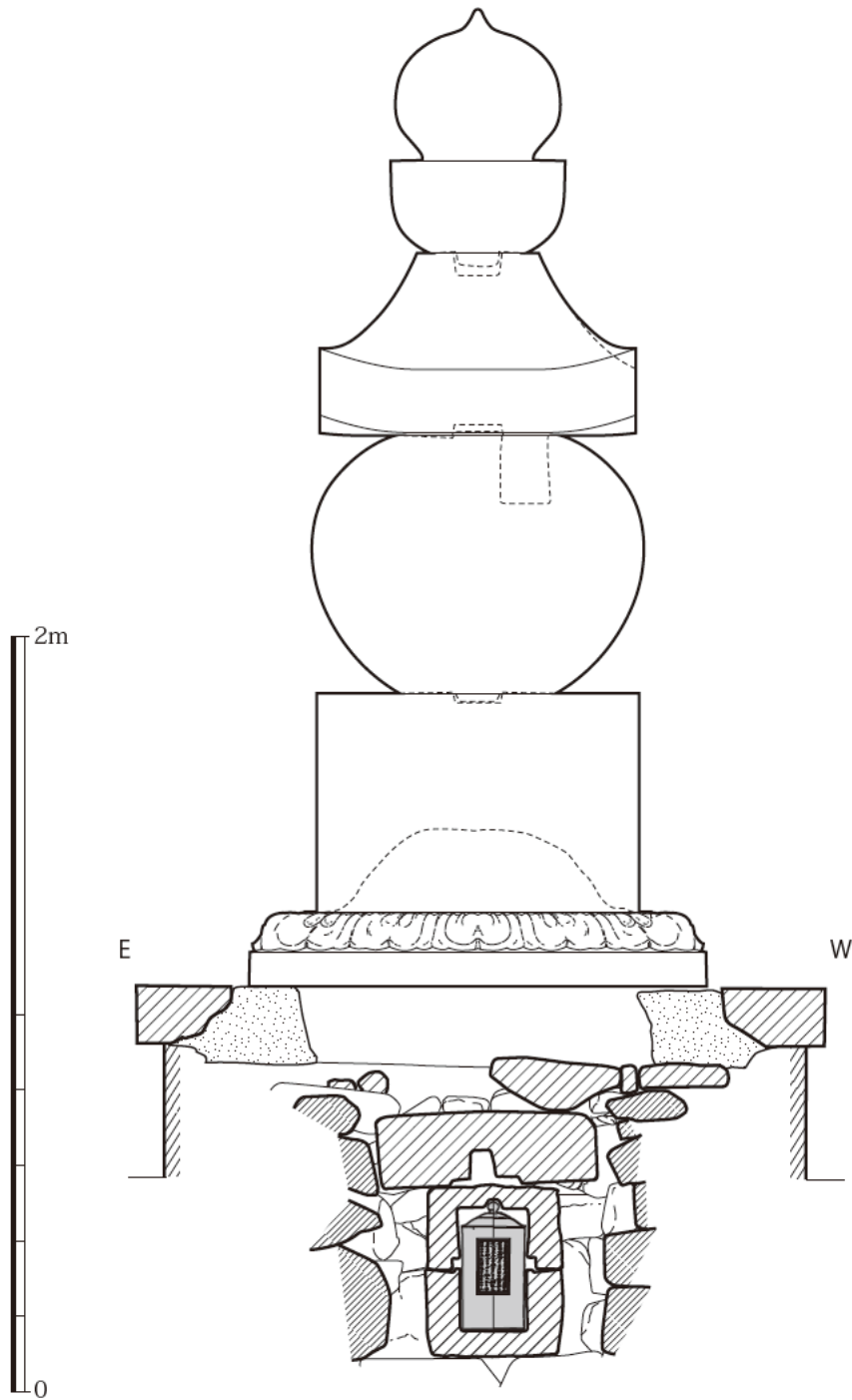


図1 五輪塔地下遺構実測図 20分の1

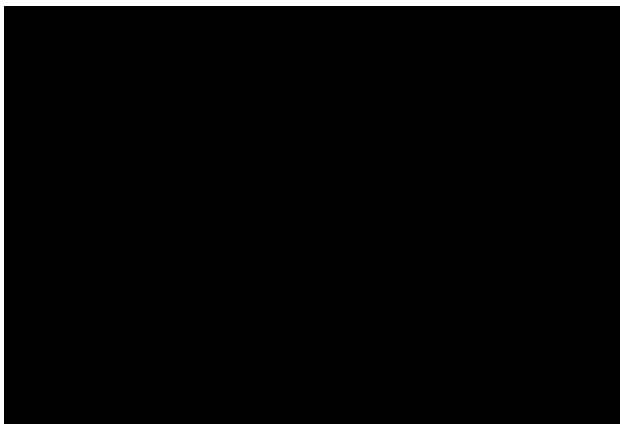


写真2 石室蓋石検出状況

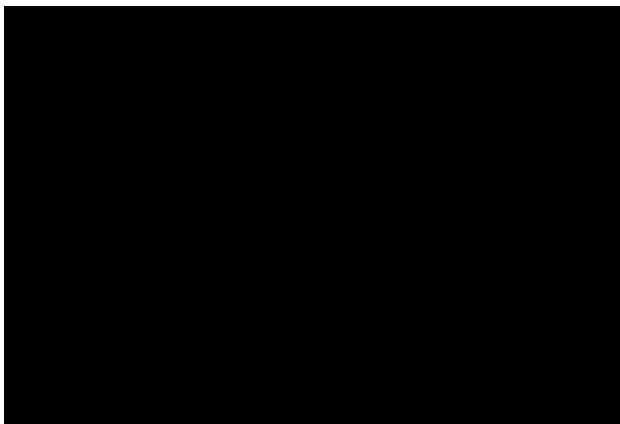


写真3 石室内石櫃検出状況

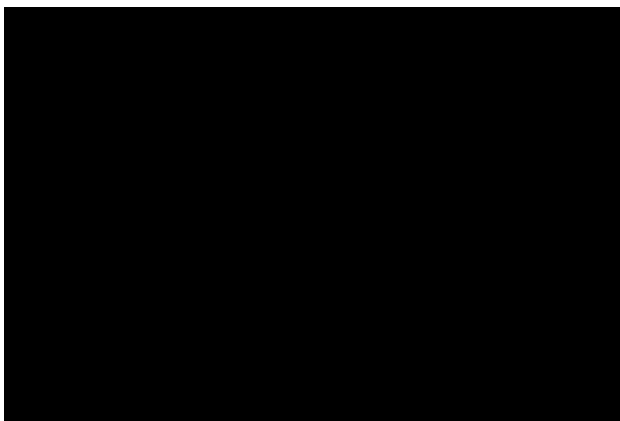


写真4 石櫃開封状況

五九cm、厚さ二〇cmの安山岩製石臼(図2)を伏せて蓋にする。石臼は擦り部が摩滅しており、一定期間使用されたものが再利用されている。この安山岩石材はやや赤みを帯びて、長石粒を多く含むもので、関西地域では類例を見ないものである。

石臼直下には花崗岩製石櫃を安置していた。石櫃は本体が直径三五・九cm、高さ二三・三cm、蓋は直径三五・八cm、高さ二二・六cmを測り、内法は蔵骨器規模に近似する直径一七・八cm、高さ三四・〇cmを測る。内外全面にノミ痕を残す。蔵骨器はこの石櫃内から発見された(図2、写真2、4)。石櫃内法が蔵骨器にほぼ一致しているため、いったん取り出した蔵骨器を再び石櫃内に戻すことは困難であった。

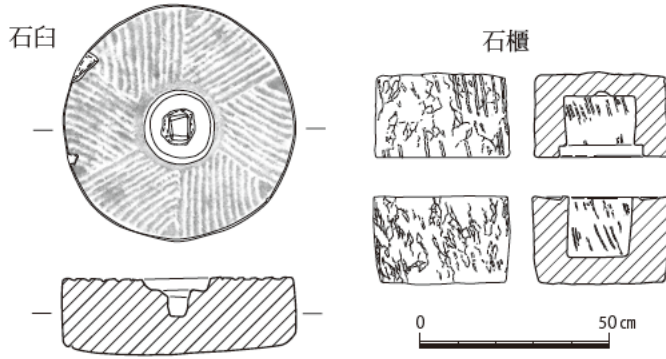


図2 五輪塔下石室蓋に転用された石臼と蔵骨器外容器の石櫃 20分の1

今回明らかになった五輪塔地下遺構の構造は、昭和四十四年の解体修理で見つかったものと酷似している。昭和四十四年の調査では石室がいったん解体されているので、今回見つかった石室は再建に際して旧状に忠実に復元したものと考えられる。

四 蔵骨器の概要

今回再発見された證玄和尚蔵骨器は、筒状の本体と宝珠状つまみを伴う蓋を持つ(図3、写真5)。證玄和尚と深い親交のあった忍性菩薩の蔵骨器は瓶形をしており、舍利瓶に擬したものであるが、證玄和尚蔵骨器はこれとは異なり、経筒、舍利容器との共通点が見られる。

本体高二七・一cm、蓋を含めた総高三三・八cm、本体直径一六・八cmの銅製で、蓋と本体は三箇所穴を空け、銅製ピンを打ち込んで固定する。本体は円筒を一鑄で成形し、轆轤引きによって厚さ一mm前後に仕上げる。底板は別鑄のものを取り付ける。本体中央には幅八・九cm、高さ一四・九cm、厚さ二mmの銅板をリベットで留め、銅板にはタガネで左記の銘文を刻む(写真6)。

日本國和州唐招提寺律法再興第二

和尚證玄圓律上人所生同國山邊郡鉢立

郷人也兼久二季庚辰七月七日辰剋誕生

唐招提寺西方院所在の證玄和尚五輪塔と出土蔵骨器について



写真6 銘板

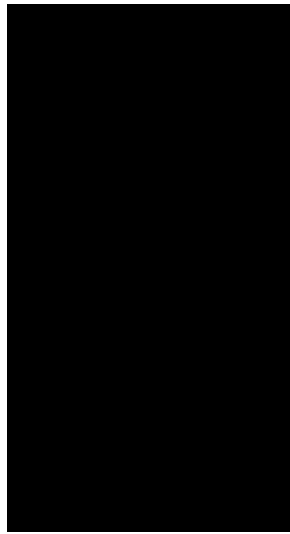


写真5 蔵骨器

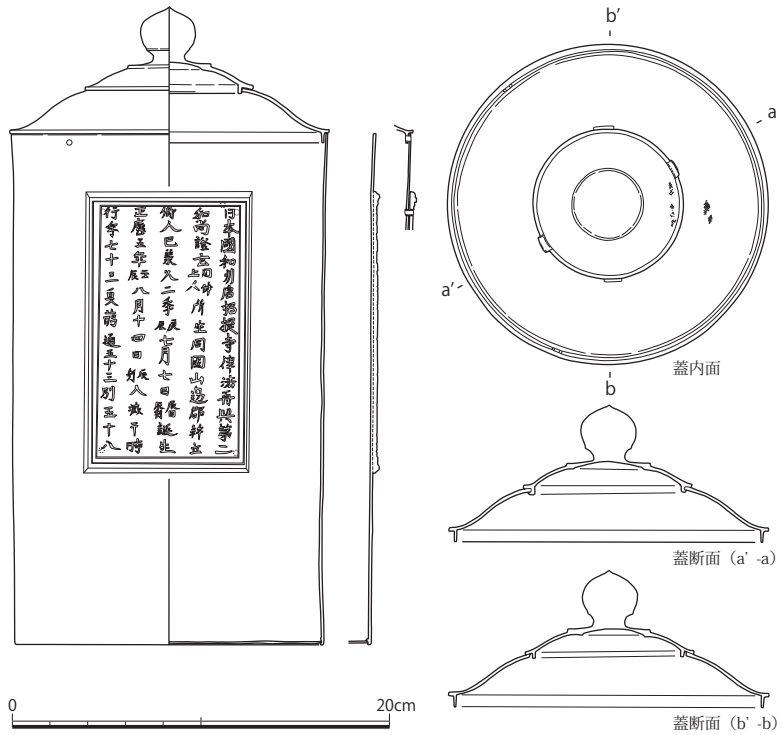


図3 證玄蔵骨器実測図 4分の1



写真7 蓋内面

正應五年^{壬辰}八月十四日^辰入滅于時
 行年七十三夏臈通五十三別五十八
 これにより證玄和尚の出身や没年、入滅時の年齢を知ることができ
 きる。

蓋は、最大径一七・〇cm、高さ四・一cmを測る。上下を別材で造り出し、高さ二・七cmの付近で組み合わせる。蓋上段は最大径九・〇cmを測り、上下はソケット状に組み合わせる。こうした構造はこれまで例がなく、特殊なものである（写真7）。

僧侶の蔵骨器についてはこれまで竹林寺（生駒市）・額安寺（大和郡山市）で見つかった忍性菩薩の蔵骨器をはじめ、国内各地で出土しているが、今回再発見された容器は二段構造の蓋や銘文を刻んだ銅板を鋏留めする手法など、他に例を見ないものである。

五 蔵骨器内部の調査

蔵骨器はその保存のためにも、内部の人骨をすべて取り出す必要があった。そこで、まず元興寺文化財研究所と奈良国立博物館が共同でX線CT撮影調査を行い、蓋の密閉方法と人骨の状況を確認し、開封の方法を検討した後、開封し、人骨の取り出しを行った。

人骨は口縁部直下約三cm前後まで入っていたが、いずれも一〜二cmの細片に砕いて納入しており、残存状況は良好でない（写真8）。骨の取り上げはX線CT画像を参考に、上層から番号を付けて順に行った。蔵骨器内部は大きく三層

○法人 人類学研究機構（代表・松下孝幸氏）に委託して部位特定と分析を行ったところ、上層から出土した骨の中に左腕骨および頭骨に重複があり、下層の骨を含めて少なくとも三体分以上の骨が納められていることが判明した。墨書骨以下が證玄和尚で、上層人骨は追葬されたものと考えられる。その場合、藏骨器の容量、蓋の特殊構造は追葬のための設計であった可能性が考えられる。

六 墨書骨について

墨書骨は合計六枚が確認できた。いずれも頭蓋骨に墨書しており、片面のみ墨書するものと両面に墨書するものがある。

墨書は大日如来三身真言、光明真言、往生を願う願文で構成され、筆跡から二名程度の人物が書写したと考えられる。

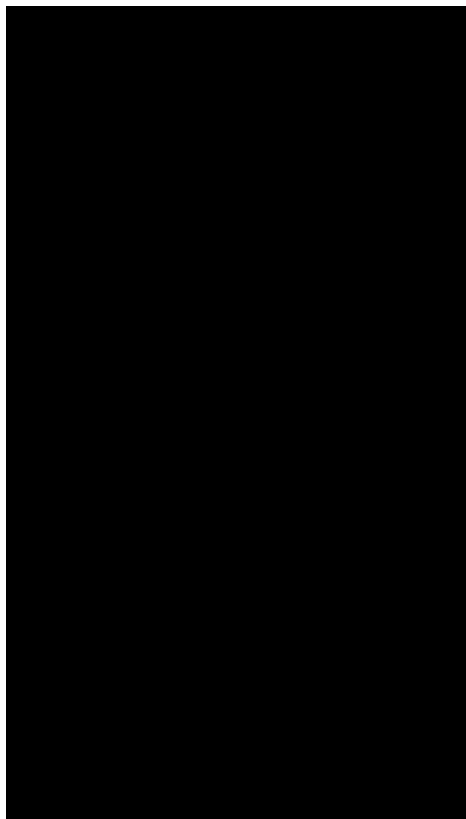


写真8 藏骨器X線CT画像

に分かれる。上層は2cm内外のものが多く、骨の向きに規則性は見られない。中層には比較的大きな（約5cm角）頭骨を水平に複数敷き詰めて配置し、そのうち六枚には墨書が確認された。下層は1cm程度に碎かれた骨を主体とし、骨の向きに規則性は見られない。なお中層以下には水が溜まっており、このためX線CT画像が明瞭でない。

ところで、今回発見された人骨をNP

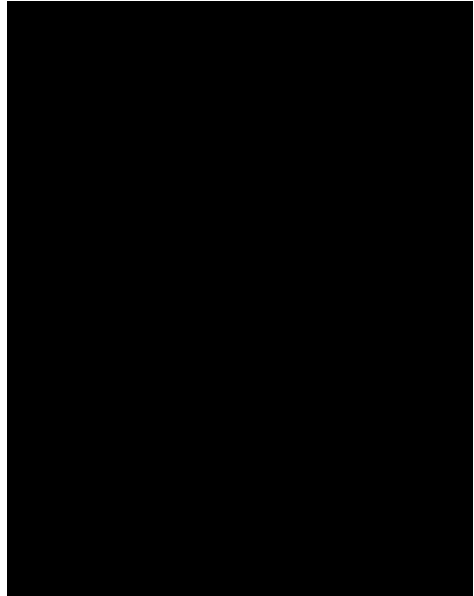


写真9 墨書骨①



写真10 墨書骨②

これらを「弟子快真」が代表して署名している。墨書の内容については以下の通りで、配置されていた順序からは、まず金剛界大日真言、大日応身・報身真言と快真の名が書かれたものを配置し（写真9）、大日応身真言と願文を記したものを配置、その後複数に分割した光明真言を墨書し、最後に一枚裏表に光明真言をまとめた上で弟子快真が署名している（写真10）。冒頭で快真が署名していることを考えると證玄和尚の骨に快真が署名し、「同垂引撰」を願っていると読むべきであろう。この快真という人物については現在調査中である。

- ① (内) オン・バ・ザラ・ダ／タ・トバン／ダ（金剛界大日真言だが二文字多い）＋快真
 (外) ア・ビ・ラ／ア・ラ・ハ・シヤ・ナウ／ウン・ケン（大日応身真言を報身真言で挟み込む）
- ② (内) ア・ラ・ハ／シヤ・ナウ（大日応身真言）
 (外) 七世四恩一切／衆生引稱／垂（願文）
- ③ (内) キヤ・ベイ・ロ・シヤ（光明真言）

- (外) ナウ・マ・カー・ボ・ダラ・マ・ニ (光明真言)
- ④ (内) ハラ・バ・リタ (光明真言)
- (外) ハン・ドマ・シンバ・ラ (光明真言)
- ⑤ (内) ヤ・ウーン (光明真言)
- (外) なし
- ⑥ (内) オン・ア・ボ・キャ・ベイ・ロ・シャ・ナウ・マ・カー・ボ・ダラ・マ・ニ・ハン・ドマ・(ジンバ) (光明真言)
- (外) ラ・ハラ・バ・リタ・ヤ・ウーン 弟子快／真 敬白同／垂引撰 (光明真言＋願文)

まとめ

今回の藏骨器再発掘によって、これまで写真でしか知られていなかった證玄和尚藏骨器について、その具体的な構造等が明らかになった。證玄藏骨器は詳細な銘文の存在から、時代と被葬者がわかるものとして非常に貴重な事例とされながらも、再埋納されていたため実態がわからなかったが、今回これを再調査できたことにより新たな知見が得られた。まず、蓋が上下段の二重構造となっている特殊な構造が判明した。これは人骨の分析により追葬が確認できたことによつて、追葬を予定した構造であったことが想定される。さらにX線CT撮影による内部観察と骨の層位的な取り上げからは、最初の藏骨に際して容器の三分の一度しか骨を入れていないことも明らかになり、藏骨器の大きさ、骨の納め方などすべてにおいて、当初から追葬を想定した構造であったことも明確になった。

こうした追葬を計画したのは「快真」をはじめとする弟子たちであったと考えられる。覚盛から唐招提寺復興を引き継ぎ、伽藍復興を成し遂げた證玄の時代は、律宗教団形成期であった。当時、叡尊・忍性・信空を核として西大寺を中心に西大寺流律宗教団が形成されていたが、唐招提寺においても證玄を核として強固な血脈によつて結ばれた唐招提寺

流律宗教団が形成されつつあったことを、本蔵骨器は示しているといえよう。本蔵骨器の調査成果は、今後の律宗集団に関する研究に大きな意義を持つものと思われる。

付記

成稿にあたり、墨書骨の判読について服部光真氏（元興寺文化財研究所）、真言・願文の意義について辻村泰善氏（元興寺住職・元興寺文化財研究所理事）、三宅徹誠氏（元興寺文化財研究所）、人骨の分析について松下孝幸氏（NPO法人人類学研究機構）、人骨の年代測定について南雅代氏（名古屋大学宇宙地球環境研究所）、同位体分析について若木重行氏（国立海洋研究開発機構）、人名について細川涼一氏（京都橘大学）のご協力を頂いた。本稿は中間報告であるため成果を反映できていない部分もあるが、この場をお借りしてお礼申し上げます。

なお、本稿は平成三十一年二月八日～三月十四日に奈良国立博物館で開催された企画展「鎌倉時代の唐招提寺と戒律復興」図録に掲載した同名論文を加筆修正したものである。再録を許可いただいた奈良国立博物館に謝意を表したい。

参考・引用文献

- 岩波書店一九九一『奈良六大寺大観』唐招提寺 巻一
 川勝政太郎一九六九「唐招提寺證玄和尚五輪塔とその様式」『史迹と美術』三九七、史迹と美術同致会
 黒田昇義一九三九「大悲菩薩覚盛の廟塔」『史迹と美術』一〇七、史迹と美術同致会
 昭和女子大学近代文化研究所二〇〇四『招提千歳伝記』唐招提寺・律宗戒学院叢書 第一輯

建築から見る唐招提寺の鎌倉復興

鈴木嘉吉

一 礼堂の解脱天井

唐招提寺伽藍の金堂と講堂が前後に建並ぶ中心部の東側には、礼堂と呼ばれる南北に細長い建築がある。ほぼ中央に土間を通り抜けられる馬道めどうがあつてそこから北方は僧房になつているから、本来は礼堂及び東室と称すべきであるが、明治三十七年に特別保護建造物（現在の重要文化財）に指定された時の名称が現在も続いている。その指定説明は次のようなものである。

「寺伝天平宝字年間創立、建仁年間解脱上人再興、弘安七年、元亨三年、元禄十年修繕ス、其形式ハ明カニ鎌倉時代ニ属スルモノニシテ、昔時ノ所謂三面僧房ノ参考ニ資セラルヘキ者ナリ、内部ノ天井ヲ俗ニ解脱天井ト称ス」。

ここで解脱天井と呼ぶのは礼堂の格天井が幅の狭い板を格縁に対して対角線に張り、その方向を一間ごとに変えた形式になつているもので、近代和風建築では時々見かけるモダンな意匠であるが、古建築には他に例がない。

『招提千歳伝記』には第十九祖・貞慶律師（また解脱と号す）の伝として建仁三年（一一二〇三）、寺の一僧坊を補して道場とし釈迦大念仏会を開いたことが記される。これが年中行事となつて現在も引き継がれているから、唐招提寺にとつては鎌倉復興のシンボルとなる大法会であつた。

唐招提寺には平安時代後期に寺勢が衰えていたと伝える有名な説話がある。それは中川寺実範が寺を訪れると殿宇は

荒廃して住僧も少なく、僅かに残った老僧が田を耕していたので鑑真を祀る御影堂が何処かを問い合わせ、そこで老僧から戒を授かったというのである。その後、実範は唐招提寺に入り、永久四年（一一一六）には官に奏上して伽藍を修理し、また律の復興に努めたという。この話は寺の歴史を記す『招提千歳伝記』のほか『元亨釈書』にも載せられているが、どうもかなりの誇張が含まれているらしい。

というのは嘉承元年（一一〇六）に大江親通が大和の古寺を巡礼した時の手記と推定されている『七大寺日記』には、金堂とその東の宝蔵及び西北方の御影堂が取り上げられて、これらが拝観の対象となっていたことを記すし、さらに同人が三十四年後の保延六年（一一四〇）に再び巡った時の記録『七大寺巡礼私記』には、講堂や阿弥陀院が加えられている。唐招提寺には創建期の建築として金堂・講堂・宝蔵・経蔵が現存しているから、平安時代後期にはこれに加えて御影堂も存立し、その伽藍の威容は今日よりむしろ上回っていたことが想像される。

先般行われた金堂の解体修理工事（平成十二～二十一年）では、飛檐垂木四一二本のうち一割程度が平安後期の取替材と判明した。年輪年代が一〇六二～九九年で、ちょうど実範が修理した年代と合う。飛檐垂木の七割がさらに後代の元禄・明治材に替わっているから、これだけでは断定できないが、平安後期には金堂の軒先がかなり破損していて中規模な修理を行ったことが判る。しかしこの程度の破損は奈良時代に建立されて三百年以上を経た建物では当然のことで、説話が伝えるほど、唐招提寺が荒れ果てていたとは思われない。

ここでもう一度解脱天井に戻ると、実は礼堂・東室の現在の建築は弘安七年（二二八四）の建立と考えられている。詳細は章を改めて述べるが頭貫の木鼻や南面妻飾の肘木鼻の線形（曲線形の造り出し）などの形式が、鎌倉時代後半期の特色を示すからである。解脱天井と俗称される礼堂の格天井も同時のもので、建仁年間までは遡らない。現在の建物には東室の小屋組部材に前身建築のものと思われる古材があり、弘安建立時にはそれ以前にあった僧房の部材を転用したことが判るが、礼堂の格天井にはそうした形跡も見当たらない。どうもこれは一間ごとに向きを変えて斜めに板を張った斬新な意匠が珍しく、後世にそれを解脱上人に託したものである。おそらく実際にも建仁三年当時には、ここ

に前身の僧房が建っていて、貞慶はそれを改修して道場とし、釈迦大念仏会を開いたのであろう。

南都の寺では平安時代後期に僧房の一部を改修して仏堂や道場に改めた例がかなり見られる。七堂伽藍の一つに数えられた長大な僧房も、寺僧の減少や子院の出現で住居としての役割が大幅に低下したからである。法隆寺では嘉承二年（一一〇七）に東室大坊が顛倒し、その旧材も利用して保安二年（一一二二）に再建した時に、南端の三房分を聖徳太子とその侍者像を祀る聖霊院とした。全体が九房だから三分の一を仏堂に転換したのである。聖徳太子への崇敬はそれまで東院伽藍で行われていたのであったが、以後は本寺でも聖霊会が始まる。保安二年は太子の五百回忌に当たり、これにやや先立って元永二年（一一一九）には、それまで別組織であった上宮王院（東院）を傘下に納めて一体化している。これは太子信仰を寺勢興隆の旗標として鮮明に揚げたもので、当時京都を中心に盛行した浄土信仰に対する南都寺院の巻き返しであった。聖霊院はその後、弘安八年（一一八五）に僧房から切離して改築され、現在の建物となった。

法隆寺では同じ頃、東室と対称の西室付近に三経院も造られた。聖徳太子が撰述した勝鬘・維摩・法華の三経を講演する道場で、同様に太子信仰昂揚のためである。大治元年（一一二六）に開浦寺三昧堂を移して道場としたもので、寛喜三年（一一三七）に西室を再建した時に南北一九間に及ぶ長大な建物のうち南方の七間を三経院、北方を僧房としている。これが現存する三経院及び西室である。

一方、南都の寺でも浄土信仰の波に僧房の一部が呑み込まれた寺もある。元興寺がその例で、馬道を挟んで十二房からなる僧房（東室南階太房）の一室に、大江親通が巡礼した嘉承元年（一一〇七）には、ここに住んだという奈良時代の僧・智光が図写した極楽曼陀羅を祀っていたが、やがて浄土教の隆盛と共に念仏道場となり、建久八年（一一九七）頃に三房分の広さの曼荼羅堂に改造したのである。これを寛元二年（一一四四）に本格的な仏堂として建て直したのが現在の元興寺極楽坊本堂で、その西側には鎌倉初期に改築された禅室が旧僧房の四房分の規模を踏襲して、軒を接して建っている。

建仁三年（一一〇三）に貞慶が唐招提寺の一僧坊を補修して釈迦大念仏会を開いたのも、こうした南都の大寺の動向

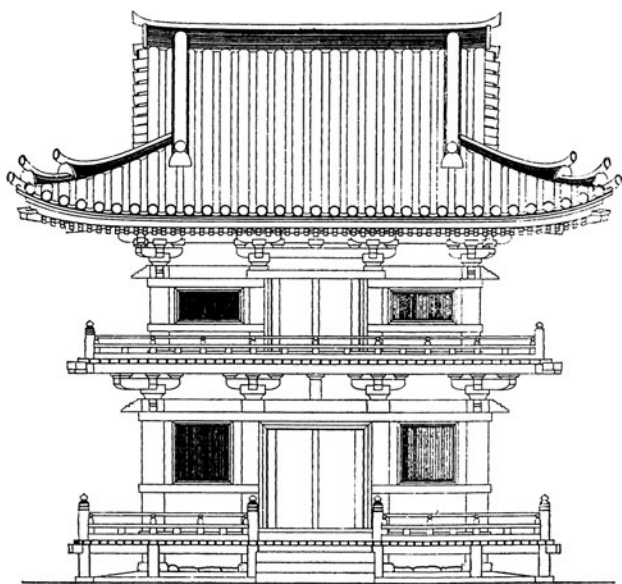
の一例である。貞慶は元久二年（一二〇五）に法然の念仏停止を求めた『興福寺奏状』の起草者として知られ、当時南都教学復興運動の旗頭であった。九条からなるその条文の一には「釈迦を軽んずる失」をあげて糾弾している。「釈迦に帰れ」が奈良の寺々共通の目標となっていたのである。唐招提寺には現在も引き続き行われる釈迦念仏会の本尊として、清涼寺式釈迦如来像がある。しかしこれは胎内納入文書から正嘉二年（一二五八）の造立と知られ、貞慶の時のものではない。現礼堂の位置には奈良時代に寺が創建された時から東一房・東二房と呼ばれた僧房があった。貞慶が改修した建物はその後建て直されたが、その特色ある形式の天井が解脱上人の遺徳の象徴として伝えられているのである。

二 舍利殿（鼓楼）の建立

仁治元年（一二四〇）、礼堂のすぐ西側に鼓楼が建立された。本寺中興開山覚盛の忌日に当たる五月十九日に行われる「うちわまき」の舞台となることで知られ、当日はいつも多くの参詣者で賑わう。金堂と講堂に挟まれた中庭には東方にこの鼓楼、西方に鐘楼が対称の位置に建てられていて、古代伽藍の経楼・鐘楼の配置を守っている。西の鐘楼は江戸時代の四脚造で吹き放しの簡素な建物に替わっているが、梵鐘は平安時代前期のものである。

この建物がいつから鼓楼と呼ばれたのかは明らかでない。東西の建物を鐘楼・鼓楼とするのは禅宗の一派・黄檗宗で行われている方式で、実際に太鼓が置かれて法会の際には東西の鐘と太鼓が賑やかに打ち鳴らされる。元和四年（一六一八）に造られた二階に上る内部階段の墨書や江戸時代初期の当寺境内図には「舍利殿」と記されているから、元禄十一年（二六九八）に東室を改造してそこに舍利を移してからの名称であろう。

周知のように黄檗宗は中国僧隠元が承応三年（一六五四）に來日して京都宇治に萬福寺を建立して広めた宗派で、その建築も目新しいものであった。古代伽藍の鐘楼・経楼は現在も法隆寺西院伽藍で見られるように下層の組物上に高欄をめぐらした廻縁を設け、その上に柱盤を置いて柱筋を下層より少し内側に引き込んだ切妻屋根の上層をのせる形式



唐招提寺鼓楼正面図

であった。楼造と呼ぶ構法である。この鼓楼も同様な構造であるが下層に板敷床を設けて廻縁をめぐらし、屋根も入母屋造とするのが変わっている。おそらくそのような外観の珍しさが経楼または経蔵と呼ぶのをためらわせ、鼓楼の名称を選ぶことになったのであろう。興福寺でも享保二年（一七一七）の地割図では鐘楼・鼓楼としているから、これが当時の新式の呼称であったらしい。なお屋根を入母屋造とするのは平安時代になって鐘楼が楼造から袴腰付の形式になると、屋根も切妻造から入母屋造に変化する姿に倣ったものと思われる。その袴腰付鐘楼の最古の例は応保三年（一一六三）建立の法隆寺東院鐘楼にみられ、以後は鐘楼は袴腰付か四脚造の二種類となった。

本来の経楼が初層に板敷の床を設けた珍しい形式で建立されたのは、この建物が最初から仏舍利を安置する舍利殿として計画されたためである。現在初層に天井一杯まで届く大型の厨子を置き、内に金亀舍利塔に納めた鑑真請来の舍利をまつている。既述のように元禄十一年に東室を改造して内部を舍利殿としそこに移されたが、昭和十五年に礼堂・東室の修理が行われた際に東室が元来の僧房の間取りに復原され、舍利は旧位置に戻った。従って建物の名称も舍利殿に復すべきであったが明治指定時のままととなっている。

鑑真請来の舍利は平安時代末には校倉造の宝蔵に納められていた。伽藍の裏手に当たる礼堂の東側には経蔵・宝蔵と呼ぶ二棟の校倉が、いずれも中心部に向かって西面して南北に並んで建っている。共に奈良時代に唐招提寺が創立された時からの建築で、特に経蔵は鑑真が寺を建立する時

に、寺地として朝廷から賜わった新田部親王の旧宅にあった倉を、少し改造して再利用した建物である。嘉承元年（一〇六）にこの寺を訪れた大江親通は『七大寺日記』に金堂東宝蔵で舍利を拝観したことを記している。これが現在の経蔵・宝蔵のどちらに当たるか判らないが、宝蔵のほうが少し規模が大きく、使われている木材も上質なので、舍利はそこに納められていたのであろう。

京都の東寺（教王護国寺）でも空海が請来した舍利は高床造の倉に納められていた。境内の東北方に池に囲まれて校倉が建つが、ここにはもともと南北二棟の宝蔵があった。舍利はその南倉に納められ、建物は「大経蔵と呼ばれていたのである。なお現在の校倉は旧宝蔵が平安時代に二度火災に遇った後、鎌倉時代初頭に他から移築されたものである。

一方、『諸寺縁起集』にのせる「招提寺建立縁起」には「一。経楼一基。納仏舍利半合并仏并像 経律論疏一切宝物等。鐘楼一基。鐘一口。右少僧都造立也。」と記される。これで見ると東西に対立する経楼と鐘楼があつて、そのうち経楼に仏舍利以下の宝物を納めていたことになる。しかしどうもこれは疑わしい。それは奈良時代の『唐招提寺用度帳』によると当寺には東西の各

北一房と呼ぶ僧房内に経蔵が設けられていて、経律論疏などはそちらに納められていた筈と思われるからである。二棟の建物は法隆寺や大安寺の奈良時代の資財帳では「楼二口一〇鐘楼（寸尺略）」とあつて、いずれも楼と呼ばれていた。

しかし平安時代の旧流記まで引用して編纂された興福寺の『山階流記』では「一経蔵一基（寸尺略）、一鐘楼一基（同前）」と記している。法隆寺でも現在の呼称は鐘楼・経蔵である。どうも楼（タカトノ）の語感が用途に対してしっくりせず経蔵に変わったらしいのである。東寺で宝蔵を大経蔵と呼んだのは伽藍の中の鐘楼・経蔵と区分したのであろう。このような例からみると唐招提寺でも舍利は元来宝蔵に安置されていたのを鎌倉時代に現在の鼓楼が建立された時に移したもので、「建立縁起」の記事はそうした既成事実を、後世に伽藍創建時のことのように遡らせたものと思われるのである。

この建物が最初から舍利殿として計画されたことは、次のような棟木銘からも察せられる。

「仁治元年庚子七月廿六日 右方大工 藤井成貞 别当法印信忠 勤進聖人乘願 行事所 静恩大法師 俊円法師
寺主舜禪 寺主舜禪 小别当大法師縁鎮 順円法師 戒円法師」

この棟木銘には通常は最初に記す建物名がないが勧進で建立されたことがわかる。よく知られているように治承四年（一一八〇）の兵火で焼けた東大寺の復興は、俊乗坊重源を始め代々の勧進職の活動によって進められた。法隆寺東院伽藍も承久元年（一一一九）に舍利殿・絵殿を改築したのを皮切りに、寛喜二年（一一三〇）夢殿大修理、同三年礼堂再建が行われて現在の伽藍が整ったが、これらはいずれも勧進による成果であった。唐招提寺の場合も伽藍復興と舍利信仰の高揚を掲げてまずこの建物が勧進の目標とされたのである。その際、鑑真請来の舍利が古くは経楼に置かれていたとする理由付けも必要となったのであろう。しかし舍利殿を経楼の形で建てようというのは非凡な着想である。おそらく先に貞慶が僧房を改修して広い空間とした道場が現在の礼堂の前身で、仏舎利の礼拝場所として最適と考えられたからに相違ない。現礼堂と鼓楼とは縁の高さがほぼ等しく、距離もごく近接している。

なお棟木銘の別当法印信忠は正治二年（一一〇〇）興福寺維摩会堅義を勤め、後に薬師寺別当になった僧と思われるが、『招提千歳伝記』では第十九祖貞慶、二十祖戒如、二十一祖中興第覚盛としていてその名はない。また同書では覚盛は寛元二年（一一四四）唐招提寺に入寺し、その夏講堂で舍利会を開いたと記している。舍利殿建立の四年後である。

建物は桁行三間（一八尺）、梁間二間（二三尺）、楼造で、桁行長さは法隆寺経蔵の六割弱しかない。しかし通常は桁行脇間と揃える梁行の柱間寸法をここでは二割広げている（桁行脇間五・五尺、梁行二間各六・五尺）ので、建物に奥深さが生まれ大きくみせている。隅の間の寸法が桁行と梁間で異なると隅柱上から真隅（四五度）で内部に引き込んだ梁や隅木の尻の納まりに不都合を生じるが、この建物では内部に柱が立たないので部材同士の組合せでうまく処理されていて破綻はない。

もう一つこの建物の大きな特色は柱が太いことで初層の柱径は一尺二寸ある。法隆寺経蔵の柱径が下端で一・四尺、頭貫下で一・二四尺だから建物の規模に比べてかなり太い。柱の太さは当建築のように鎌倉時代に貫を使って構造を強化するようになると一般的に細くなる。その点で当建築は異例といつてよく、先の奥深さと合わせて小規模ではあるが重厚感をもつ姿となっているのである。

細部をみると初層は柱上に上層の縁を支える出三斗を組み、上層は出組（一手先）で軒桁を廻らす。上層の中央間で左右の太斗上の肘木を連続させた一本とするのは珍しいが、これは中央間に設けた両開扉口の成を高くするために、内法長押を頭貫前面に取り付けて見えなくしたのを補った意匠で他にはない。全体に天平建築以来の伝統をひく和様で造られ、わずかに初層・上層とも頭貫木鼻に大仏様の線形を施す。これまで装飾的要素をもたなかった和様に鎌倉時代に入って新しく加わったもので新和様と呼ばれ、その最も早い例となっている。垂木が細く軒廻りは繊細だが未だ六技掛には至らず、各面中央に力垂木を用いるのは興福寺北円堂（二二〇年）と同類の技法である。棟木銘にある大工藤井成貞はおそらく興福寺の鎌倉復興に係わった工匠であろう。なお舍利を納めた内部の厨子は下の台に文保元年（一三二七）の墨書銘があつて造立年次が知られるが、その上部の宝形屋根をのせた本体は後世の修理改造が大きく、現在のよううに三方に扉を開き背面を引戸とする囲いが当初か否か疑問がもたれている。現在東側が背面として置かれているのも不審で、舍利殿自体は上下階とも東西両面の中央間を板扉、他は連子窓とするが、下階の廻縁に設けた高欄は東面中央間を開き前に階段をつけている。これは礼堂から舍利を拝むことを考慮した構えと思われ、厨子の現状が果たして本来のものか疑問がある。

舍利殿（鼓楼）は古代伽藍の経楼を下敷にしながら、日本式の板敷床と廻縁を設けて、礼堂に坐つて参拝する大衆との親しみ易さを意図しながら建てられた意匠的にも勝れた建築である。仏教建築は平安時代に入ると日本化が進み、本来は高い基壇上に建てられた仏堂や塔も板敷床で周囲に廻縁をもつ形式に変化した。しかし当寺のように金堂と講堂が創建時のまま基壇上に建つ中庭に、日本式の建築を建てるのはよほどの勇氣と情熱が必要であつたと想像される。鎌倉時代は官寺の伝統が根強い南都でも仏教の大衆化を急速に進展させたが、そうした動向を象徴する建築といつてよいであろう。なお蛇足となるが天平宝字三年（七五九）に鑑真による私寺として創建された唐招提寺も、跡を継いだ如宝らの努力によって大同元年（八〇六）、十五大寺（官寺）の列に加えられている。

三 金堂の修理と講堂の大改造

金堂は鎌倉時代に入ると建築や仏像の修理記録が目立つようになる。まず文治元年（一一八五）の地震で金堂千手観音像と中門が倒れ、二ヶ月後に観音像を修理した。次いで康元元年（一二五六）に金堂と中尊盧舍那仏の修理があり、文永七年（一二七〇）には金堂と千手観音像が修理されて盛大な供養が行われた。『招提千歳伝記』に「文永七年不加修理」とあり、また『記録法蔵』は次のように記している。「金堂供養事文永七年庚午四月六日 舞築千僧供等并 千手開眼導師実相上人 呪願円律上人」。この事から金堂は文永七年に大修理が行われたものと従来考えられてきた。現在の金堂は扉口、窓、長押などの造作回りに大改修が行われていて両開板扉や連子窓は幅や成が当初より縮小され、その上下に取付けた長押は太い材となっている。これは窓の上端に通した貫と関連した仕事で、柱と柱を結ぶ横材を新たに加えたり従来より太くしたりして構造補強を計ったものである。

前章でもふれた通り、貫は鎌倉時代に東大寺大仏殿を復興する時に重源が中国建築の構法を採り入れた大仏様から始まる新技術で、和様でも早く興福寺北円堂（一一二〇年）で使われている。構造補強の効果が実感されるため、東大寺転害門を建久六年（一一九五）に大修理した際にも腰貫が加えられた。奈良時代に建立された建築は四百年を経た鎌倉時代には相当に破損も進んでいたから修理の規模も大きくならざるを得ない。唐招提寺金堂の文永修理はそのような大がかりな構造強化を行ったものと思われるのである。

しかし平成十二～二十一年に行われた金堂の解体修理工事で、これらの建物本体の修理改造はすべて江戸時代の元禄六～七年（一六九三～九四）に行われたもので、鎌倉期の修理は堂内石造仏壇の築造と建物周囲基壇の積み直しと判明した。現在の堂内仏壇はこの時のもので、発掘調査では当初の仏壇も同規模であったと推定されたが、築土・外装ともすべて造替されたことが判ったのである。仏壇上の正面及び東西の三面を廻って据えられた木製黒漆塗の供物壇もこれ

に合わせて新設された。また建物周囲の基壇石積は元禄修理時に再び全面的に改修されてそれが現状であったが、鎌倉期も同高、同形式と推定された。建立当初の基壇は凝灰岩壇正積であったが、この時から石材は花崗岩に変わっている。

ところでこの基壇修理では重大な変更があった。それは建立当初の基壇が特殊な二重基壇であったのを、現在見られる通常の形式に改めたことである。今回の修理に伴う発掘調査で初めて判明したものが、当初の基壇は現地覆石より約六〇cm外方に大型の磚を敷き並べ、その上に凝灰岩の羽目石を置いた高さ四〇cmほどの下成基壇をもっていた。しかし鎌倉期にはおそらく埋もれてしまっていたのであろう。下成基壇は考慮されず上方のみ改装されたのである。西の京に所在する唐招提寺や薬師寺の境内は西側の丘陵地から秋篠川へ流れ込む土砂によって地表面が高まり、現在は前者で約四〇〜五〇cm程度、後者で七〇〜八〇cm程度、創建当時より高くなっている。鎌倉期の基壇改修も当時の地表面から行われ、そのため下成基壇は失われたのであった。

金堂創建期の二重基壇は他に例がない異色のものである。地覆（延石か）に方四二cm、厚一二cmの大型磚を敷き並べ、凝灰岩の羽目石（地覆兼用か）を立ててその上面にまたおそらく磚を並べた形式である。上面の材は出土していないが上方基壇の地覆石との高低差が小さいので、厚い石材ではなかったと推定される。上方基壇は旧材の断片が出土したので奈良時代に多くみられる凝灰岩壇正積の形式と判明するが、それに磚による裾飾が廻らされていたのである。基壇の高さは現在一・一〇mほどであるが、二重基壇は高さ約一・五〇mで、その外周の地表面は幅約六〇cmほどの玉石敷となっていた。

建物の基壇や外周地表面を磚敷とするのは中国伝統の形式である。唐招提寺金堂には当時の他の寺院建築にはない中国的装飾が見受けられる。その一つは軒の隅木の下（尾垂木上面）に角神と呼ばれる邪鬼像を飾ることで、日本建築はただの束となっている。もう一つは正面五間の扉外面に「蓮之番絵」と呼ばれた華麗な菱形の宝相華文様を画くことである。中国唐代の錦や白銅鏡に見られる文様で、平安時代に寺を訪れた大江親通がわざわざ指摘している。金堂の建築自体は現存する他の奈良時代建築と比べて特に変わった点はなく、どうもこうした装飾的細部で「唐寺」らしさを示そ



金堂供物壇

うとしていたらしいのである。鎌倉修理時には既に下成基壇は埋もれ、扉絵も剝落が進んでいたであろう。そのため当初の特色が失われ日本式の古代仏殿になったのもやむを得ないことであった。なお現在正面扉に見られる円形の集合唐草文は元禄修理時の補筆で、当初の彩色は八双金具で隠されていた部分から発見された。

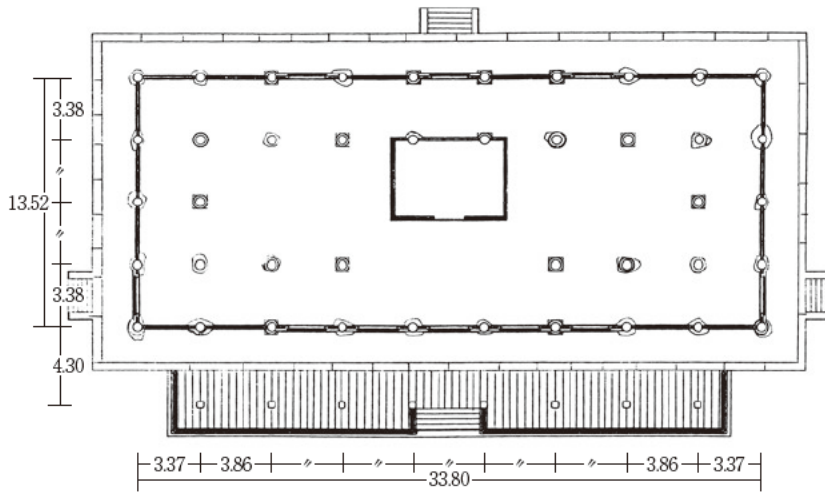
通常の仏堂といえは内陣須弥壇上に三方を囲って設置された供物壇もその一例である。古代の金堂は建物の外から仏像を拝むのが原則で、僧侶でも特別な儀式の時以外は堂内に入ることはなかった。しかし平安時代後期になると一般の参詣者も仏像近くに寄って参拝するようになる。『信貴山縁起絵巻』の尼公が東大寺大仏殿に参籠する場面はそれをよく表わしている。おそらくそのような参詣者による供台と仏像との隔壁を兼ねて供物壇が造られるようになったのであろう。これも大衆信仰の拡大を示す変化の一端である。奈良の古寺では興福寺東金堂や新薬師寺本堂に類似例がみられ、後者では早く寛仁五年（一〇二二）に内陣正面の入側柱列の中央三間に四級（現在三級）の石段を組み、その上に木製三段をのせた供物壇を設けている。興福寺東金堂は現在の建物が応永二十二年（一四一五）再建で、供物壇も古いが、この形式が何時まで遡るか判らない。なお当金堂の供物壇は昭和三十四年に私が高所作業用の足場を組むために取外させて頂いたのを森本長老が気に入り、以来そのままの状態となっている。仏像の堂内拝観は以後停止された。

ちなみに古代の仏堂では東大寺法華堂（三月堂）も中々近世

には供物壇が設置されていたらしい。現在法華堂の内陣正・側面三方には高欄が廻るが、その平桁と地覆の間には格狭間板を嵌め込んでおり、西側南間の格狭間板には「弘安六年三月十八日自始之間十月□□」の墨書がある。格狭間板を除く高欄材はすべて近世材と明治材であり、両者を取合わせる形式も異例であることから、これは格狭間板が元来、供物壇の部材で、近世末～明治初年に板囲いの閉鎖的な供物壇を現状の開放的な高欄形式に改め、その際に旧材の一部を記念的に転用したものと思われる。唐招提寺金堂の供物壇と年代的にも近接しており、礼拝空間の中世的变化として注目されよう。

金堂の鎌倉修理が仏像の修理と関連して須弥壇の改築や基壇の改装を行った比較的小規模なものであったのに対して、講堂の場合は旧材を利用しながら全く新しい建築に建て直し、仏堂としての性格も変更してしまった大改築であった。よく知られているように唐招提寺講堂は寺を創立する時に朝廷から賜わった旧平城宮朝集殿を移設したもので、規模・形式は朝集殿当時をほぼ踏襲し、ただ朝集殿では桁行九間の切妻屋であったのを、入母屋造の屋根に変えた建築である。しかし鎌倉改修では桁行九間・梁間四間、入母屋造の規模はそのままだが、側廻りの組物をそれまでの簡素な大斗肘木から出三斗組に改め、各出入口の板扉を棧唐戸とした。側柱は旧材を削って細め、内法貫や腰貫を通し、頭貫は隅柱から外方へ延ばして繰形付の木鼻で飾る。これらはいずれも鎌倉時代になって新しく生まれた建築技術で、建物がすっかり鎌倉様式に建て替えられたのである。内部でも内陣の二重虹梁臺股式の奈良時代の架構は踏襲されたが、それを利用した折上げ天井が新たに作られて、日本的な雰囲気の室内空間となった。これが現在の講堂である。

これと同様に古代伽藍の比較的簡素な建築を鎌倉式の立派な建物に建て替えた先例は、法隆寺東院伽藍の承久元年(一一二九)から嘉禎三年(一一三三)に行われた大改修工事にある。この時、舍利殿・絵殿はそれまで唐招提寺講堂と同様な大斗肘木組物であったのを出三斗組に改め、夢殿は三斗組を一段積み足し、軒を広げ、屋根も高くしている。これが現在の東院の姿で、それらは治承四年(一一八〇)の兵火による焼亡後、大復興事業を行った東大・興福両寺による南都建築界の活況の反映といつてよい。しかし当寺講堂の場合はさらに一歩進めて仏堂としての機能や性格まで変更



唐招提寺講堂鎌倉時代平面図

してしまったのが大きな問題である。それは江戸時代の延宝年間（一六七三〜八二）の修理の時撤去されて現在は見られないのだが、講堂の正面に七間に互る広い礼堂を設けたことである。堂内の内陣中央前方に虹梁を架けて入側柱二本を撤去し、礼堂から仏像を拝み易いようにも改造した。

前面の礼堂は梁行一四・二尺（四・三m）に及ぶ広いもので、本宇の軒先を葺下ろして向拝状に吹き放しで設けられ、境内古図等によると基壇の上面と揃えて板敷床を張り、外周三方には高欄付の縁を廻らせていた。床下には亀腹が廻り、正面中央に一間の切り込み階段がついていたことが判る。

講堂の鎌倉修理は建治元年（一二七五）に行われ、『記録法蔵』に「次講堂供養建治元年乙十一月十四日五日両日（中略）一、講堂修理、建治元年正月より始之、同年十一月供養、本ハ正面ニ左右三柱二本在之、修理之時取之早」と記されている。その前面には吹き放しの礼堂が新設された。礼堂は中国や朝鮮半島では見られない日本独特の施設である。早く奈良時代から始まり、平安時代になると天皇の御願で承平元年（九三二）に建立した醍醐寺金堂のような伽藍の中心仏堂にも設けられるようになる。一方、古代伽藍の講堂は文字通り經典を講ずる堂で講法堂・法堂とも呼ばれた。奈良時代の資財帳をみると大安寺には「僧四百七十三口、沙弥四百十四口」、法隆寺には「僧一百七十六口、沙弥八十七口」が所属して、その重要な勉強の場となっていた。しかし時代の下降と共に住僧は減じ、寺内の

運営も変化して、講堂の機能は低下する。先にあげた醍醐寺では奈良式伽藍に倣って中門・回廊で金堂の前面を固める一方、背後に講堂を建てることはなかった。

当寺講堂もこうした動向の中で大改修が行われ、古代の講堂から中世の仏堂へと変身したのである。同じように古代仏殿の前面に礼堂を付設した例に新薬師寺本堂があり（明治修理時に撤去）、寺の縁起によると延慶三年（一三二〇）と知られるが、それより大分早い。『記録法蔵』は建治元年の講堂修理完成を祝う供養式に参列した僧十二人の名を列記している、当時の本寺の活況を窺うことができる。その延長ともいふべきか、講堂の本尊弥勒仏像も弘安十年（一二八七）新像に造り直し、正応五年（一二九二）に供養している。この時の参列者は僧衆四百余人、尼衆二百余人（『記録法蔵』）であった。なお講堂前方入側筋中央二本の柱は、鎌倉改修時に桁行三間（三九天平尺 \approx 一一・五九m）に及ぶ大虹梁を入れて抜き取ったのであったが、さすがに構造上無理であったらしくかなり早くから旧位置に補強の支柱を立て、明治修理時に他と同様な太い柱に復旧している。

桁行と梁行の違いはあるものの、同様に三間梁を用いて堂内前方の柱を不要とし、広い礼拝空間を創出した例に奈良・生駒の長弓寺本堂（弘安二年（一二七九））がある。唐招提寺講堂の大修理が行われた建治元年（一二七五）と年代が近接し、また両寺は距離的にも近いので、おそらく工人も同系と思われるが、こうした大胆な新構法の採用は大仏様の導入から始まった南都建築界の技術的優秀さを誇示するものでもあった。

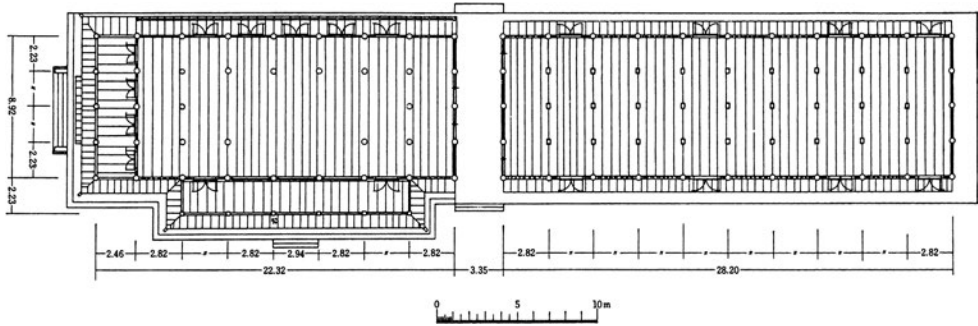
四 礼堂・東室の改築

礼堂・東室は桁行一九間・梁間四間の南北に細長い建物で南から九間目に馬道を設け、南方の八間を礼堂、北方の一〇間を東室とする。屋根は南北両妻を父母屋造とし、礼堂の東面には中央五間に葺下ろしの向拝を設けている。『千歳伝記』には「東室者南北廿八間東西四間半也。此室者往昔天下緇侶遊学舎也。西又北同之。号三面僧房。就中東室者礼

堂絶後建仁年間解脱上人修治之、南方十有三間以号礼堂、加于東西一丈。故十三間與六間也。中央安于赤梅檀迦文像。年中諸会多修此處（下略）」とある。『千歳伝記』の建物規模を示す「間」は近世に一般的な六尺五寸で、南北廿八間は一八二尺（実長一七七・八五尺）、東西四間半は二九・二五尺（実長二九・四〇尺）である。またこの東室以外に西室と北室があつて講堂を取り囲む三面僧房の形態であつたように記すが、近世の境内図をみてもほぼ対称の位置に西室が画かれ、実際にその礎石も残っているものの北室はなかつた。西室は天保四年（一八三三）に焼失した。

第一章の解脱天井の項でも記したように『千歳伝記・旧事篇』には「建仁二年壬戌秋八月。解脱上人試修念仏会。勸人修理東室。以為念仏道場。（中略）同三年癸亥自九月十九日至同二十六日。初行釈迦大念仏会。以為永式」とあり、ここは元来全体が僧房であつたのを建仁二年（一一〇二）に貞慶（解脱上人）が馬道から南の部分を改造して道場としたものである。当寺の創建時の僧房は『招提寺建立縁起』に「東北一坊一宇、東一房一宇、東二僧房一宇、東北後一僧房一宇、右、唐法載大法師造立如件。（中略）西北一僧房一宇、右義浄大法師造立如件。（中略）西北二韓一宇大和上室。西一僧房一宇、西二房一宇、右、清河大使卿家施入如件（下略）」と書き上げられている。『唐招提寺用度帳』には東北第二房も記される。これは他寺の僧房が例えば法隆寺資財帳では「僧房四口一口長十七丈五尺 広三丈八尺 一口長十八丈一尺 広三丈三尺」と記されるのと相違し、長大な建物ではなく独立した房が棟を接して建つ形式であつた。その実態は不明だが講堂側面前端間と東室の馬道を結ぶ梁間一六尺の軒廊（単廊）が発掘されており、その軒廊から南方に東一房、東二房、北方に東北一房、東北二房を並べる配置だつたらしいのである。西室もこれと対称で、軒廊に接する東・西の北一房には経蔵が附属していた。

こうした創建時の僧房は平安時代に建替えられて他寺のような細長い建物になつたらしい。それは現在の東室の小屋組に多量の古材が転用されていて、それを見るとほぼ現在の東室と同規模の前身建築のものと考えられるからである。但し現在の礼堂・東室が柱上の組物を出三斗組とするのに対して、前身建築は大斗肘木の簡素な形式であつた。建仁二年に貞慶が改修して道場としたのはこの前身建築と思われるが、現在の礼堂は慶安四年（一六五二）に大改造が行われ



唐招提寺礼堂・東室平面図

て小屋組を変更したため古材が残らず、前身建築を探る手がかりがない。

現在の礼堂・東室は弘安七年（一二八四）の建築である。『千歳伝記・旧事篇』には「同（弘安）六年癸未、東室及礼堂再補自正月始」「同七年甲申、東室及礼堂修造落成」と記され、『記録法蔵』にも同文の記事がある。建物をみても内法貫・足固貫を通して軸部を組み固めており、こうした大仏様の新構法が普及するのは鎌倉中期以降である。頭貫の木鼻の形式も建治元年（一二七五）に改修された当寺講堂より下り、弘安二年（一二七九）建立の長弓寺本堂に酷似している。

建物の外観は南北統一されている。即ち丸柱に足固貫・内法貫、頭貫を通して出三斗を組み、中備に間斗束を入れて軒は二軒繁垂木とする。南北両妻を入母屋造とし南は妻飾を虹梁臺股に花肘木、北は虹梁又首組とする。南北同高に板敷床を設け濡縁を付ける。このように外廻りの構造は等しいが内部は、礼堂は丸柱で中央の桁行五間を高い格天井、その南北各一間を低い棹縁天井とするのに対して、東室は方眼状に角柱を立並べ、全体に低い棹縁天井を張っている。これは仏堂と住居の違いであり、建仁二年に貞慶が東室を修理して念仏道場としたというのも、内部の改造が主であったと思われる。

礼堂は鼓楼に納めた舍利を礼拝する東正面と、堂内北方に安置する釈迦像に対して南から拝む二方向の札拝軸をもつ風変わりな建築である。礼堂桁行八間のうち南端の一間は吹き放しの広縁で、東面の向拝もこの広縁を除く桁行七間の中央五間に設けられている。広縁と向拝は床も一段低い。南端間は柱間寸法も他より狭いので広縁は主屋に取り込まれた向拝に当たり、礼堂は七間×四間の主屋の南

面と東面に向拝がつく形態と考えると理解し易い。舍利殿（鼓樓）はそのすぐ西に建って中心もほぼ揃う。

このように外構えは二方向正面だが内部は東正面に統一されている。桁行七間・梁間四間の入側柱筋に丸柱を立て、東入側列の中央二本は省略する。いわば五間×二間の身舎に四面庇を廻らせ、身舎正面の柱二本を抜き取った柱配置である。講堂で正面二本の柱を抜き、礼拝空間を広げたのと同じ発想といつてよい。天井も中央五間に高い格天井（解脱天井）を梁行方向全体に互って張り、両脇一間通りは北へ連続する馬道や東室と同高、同形式の棹縁天井としている。

こうした内部空間に合わせて外廻りの柱間装置も向拝が取り付く東面は中央三間部戸、その両脇一間棧唐戸、端の間連子窓、鼓樓に接する西面は中央五間棧唐戸、両端間連子窓とする。東面の部戸は平安時代後期から盛行した住宅風仏堂の定番の構えであり、背後に当たる西面を棧唐戸で広く開放するのは鑑真請来の仏舍利を安置する舍利殿（鼓樓）との親近感を意図したと考えられる。

一方、南からの礼拝空間は南端の吹き放しの広縁に面して四間とも棧唐戸を設けて仏堂正面らしい外観を造るもの、これに対応する内部施設は全くない。現在は前述の五間×二間の身舎相当部の北より第二柱筋に來迎壁を設け、その前面に厨子に納めた釈迦如来像を安置しているが、これは昭和十二（一九三七年）に解体修理を行った際に建物全体を創建当時の姿に復原し、紙襖仕立ての來迎嵌（現状変更説明）を仮設したものである。修理前には、この柱筋より天井格子で一コマ後方に來迎柱を立て、前面の方四コマの天井を折上げ小組格天井としてその下に台座にのる厨子を置いていた。しかしこれらはおそらく室町時代の改造と推定され、撤去して柱や天井を復旧したのであつたが、そうすると厨子を安置する場所としては他に考えられないとして來迎壁を設けたのである。しかし梁間二間分を一面の來迎壁とするのも不自然で、おそらく本来はなかったものと思われる。

ここに安置された清涼寺式釈迦像は既述のように正嘉二年（一二五八）に造立されたと推定されている。建仁三年に貞慶が東室を修理し釈迦大念仏会を開いた時にはまだなく、弘安七年に現在の礼堂・東室を建立した時には存在したことになる。礼堂の南面に広縁を設けて妻入りの仏堂の形式とするのも明らかに本像を礼拝するためである。しかし礼堂

の空間構成はあくまでも舍利殿（鼓樓）に対応するものとなっているのである。

ここで注目されるのは菅家本『諸寺縁起集』（内題「南都七大寺巡礼記」）の招提寺項に記す次の記事である。「宝蔵一宇、在金堂東、鑒真和上持来之三千粒仏舍利、納白瑠璃壺、安銅塔、件塔又安銅龜上也（中略）、件舍利毎日午尅奉出東尺迦堂、此堂貞慶上人建立云々、毎年九月^{アキ}日修舍利会、七日七夜、其堂則号舍利堂也（下略）」。「記事に混乱があつて東尺迦堂と舍利堂の二様に呼ばれるが、これが現礼堂であることは間違いない。そこに毎日午刻に宝蔵から舍利が持出されて庶民に参拝させたというのである。同書の興福寺の項には「貞慶上人巡礼記云」として中金堂の箇所には「又於当堂（中略）又二月十四日修報恩会、号舍利会、自承元二年始之云々」とある。承元二年（一一〇八）は貞慶が東室を修理して道場とした建仁二年より六年後である。すると先の記事も同様に「貞慶上人巡礼記」に根拠があり、念仏道場はまた舍利堂と呼ばれて実際に毎日舍利が運ばれたのではなからうか。『千歳伝記』には寛元二年（一一四四）、当寺に入寺した覚盛が舍利殿の真身舍利の前で信如に大比丘尼戒を授けたことを記すが、それも当堂と思われる。現在、礼堂本尊釈迦如来像の前には鎌倉時代の日供舍利塔が安置されているが、これは鼓樓が舍利殿として建立された後も暫くは礼堂前身建物への舍利の出御が続き、それを現礼堂に建替えた際に分置する方式に改めたものと考えられる。

既述のように現在の礼堂はやや狭い南端間を除くと桁行七間、梁間四間で、その柱間寸法は桁行中央間九・七〇尺、両脇三間各九・三一尺、梁間四間各七・三五尺である。桁行の九・三一尺は九・五天平尺、梁間の七・三五尺は七・五天平尺で、これは桁行三間を一単位とする僧房が約一〇尺離れて二棟あったのを連続させたものと考えられる。馬道から北の東室は中央を扉口、両脇間を連子窓とする三間一房の構成が外観でもよく判り、その柱間寸法もこれと等しい。講堂と現在の馬道を結んで設けられていた軒廊の南には東一房、東二房と呼ぶ僧房があつたから、その後身とみて間違いないであろう。すると貞慶が僧房を改修して道場とした時には南面は切妻造で全体を壁で閉じていた筈で、礼堂はもともと東西方向に開口部を設けた建物であつた。

礼堂の東面中央五間には主屋の梁間一間に当たる七・三五尺の出をもつ角柱の向拝が設けられているが、弘安建築当

初は向拝の出は約一〇尺であった。昭和修理時にその礎石が発掘されており、『千歳伝記』の「南方十有三間以号礼堂、加于東西一丈、故十三間与六間也」の記述とよく合う。現在の向拝は室町中期に改造のものとみられ、三方に廻らせた濡縁と同高の板敷床を設けているが、弘安当初の向拝は軒先が低くなるから、おそらく土間であったと思われる。

なお礼堂はこの向拝や前述の厨子を置く来迎壁とその前方の折上げ天井が、室町時代の改造によって設置されて仏堂的性格が強まるが、江戸時代の慶安四年（一六五二）には向拝の柱を頭継ぎで延ばしてその南北にも一間通りを建て増し、南面の広縁も東へ一間拡張して、全体で桁行八間、梁間五間の規模とし、屋根も馬道から南方は棟を半間東寄り度高くする大改造を行った。南面の柱も中央の二本を抜き、従来は建物の中心に柱があったのを五間で中三間は吹き放しに改めた。要するに従来の僧房の延長部分的な外観を、南を正面とする梁間五間・妻入りの仏堂に変身させたのである。しかしこれらは昭和修理時に撤去されて現状に復原された。

馬道を挟んで北方の東室は桁行一〇間で、東西両面とも扉口の両脇間に連子窓にした三間一房の柱間装置が南より三組並び、北端に物置のような一間余分な箇所があつて、ここは扉口としている。内部は各柱筋ごとに梁行方向が長い矩形の大面取り角柱を立て、それを結んだ方眼状の内法貫の上に低い棹縁天井を張る。近世初期の境内図を見ても内部は三間ごとに壁で仕切られ、元禄二年（一六八九）の絵図では南から講坊、徳苑院、法花院の名称が付されて、三間一房の制は永く守られてきたのであつたが、元禄十一年に舍利を納めた厨子を鼓楼から移して南から五間を舍利殿・後方の五間を講坊とする改造が行われて常住の役割が失われた。『千歳伝記』は講坊について「即興福之衆侶念仏会中居于此坊也」と記す。昭和十五年の修理では元禄改修時の円柱十一本を撤去し、方柱十五本を補って本来の形式に復原したが、内部は全体を開放の一室にした。これが現状である。

前記の古図では桁行三間ずつ壁で仕切つてそれを一房とするが、東室が鎌倉時代に建立された時には棟通りに壁を設けて梁間方向を二分し、一房は東西二単位で構成されていた。外部に面した柱間装置が建物の東西両側とも中央に扉口、両脇間に連子窓を配置する同じ構えであるのはそのためで、東室には六単位の房室があつたことになる。単位房の間取

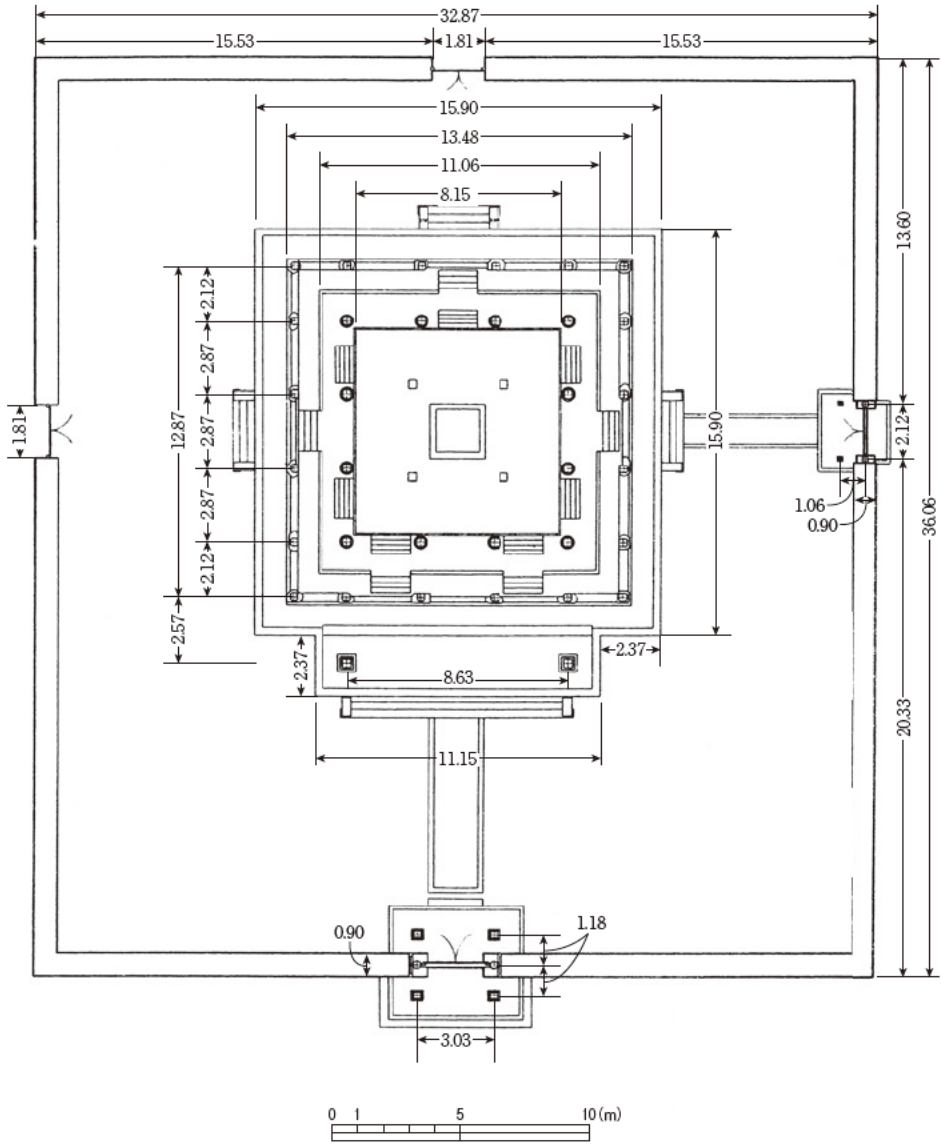
りは中央の扉口を入ったところが奥まで通る長い部屋、両脇の連子窓筋は三畳大の個室が前後二室並ぶ構成となり、窓際が居室、奥の暗い所が寝室にあてられたと推定される。その間仕切り装置は襖や板戸などの引違戸で、柱が角柱であるのはそのためである。大面取りの矩形角柱には平安時代に遡る前身僧房の柱を再用したと思われるものがある。なお、こうした学生寮のような僧房は中世には寺内でも下級の僧の居室となり、上級の僧は独立した坊舎を構えるように変化した。元禄二年（一六八九）の境内絵図には礼堂の東南方の校倉（経蔵）の東に、「応量坊屋敷」として建物のない一劃を画くが、寛元二年（一二四四）に覚盛が入寺し、別院を建てて応量坊と号したというのはこの場所であったのであろうか。

五 戒壇の復活

弘安七年（二二八四）、礼堂・東室の改築が終わるのに引き続いて戒壇が再興された。建築としてはこれが鎌倉時代の当寺復興の一応の締め括りである。同年九月には文永の金堂修理以来伽藍整備に力を尽くした證玄が和上となって、授戒の儀式が行われた。唐招提寺には鑑真在世中から戒壇が設置されていたか否かについて賛否両論あるが、寺伝では当然にその復活としている。

戒壇院は伽藍中心部から西方へ少し離れて西僧房跡の裏手に南北に通る道を隔てて所在し、南北約三六m、東西約三三mのほぼ正方形に築地塀を廻らせている。築地塀には各面中央に門を開くが、後述するようにこれらの門や塀は元禄十一年（一六九八）再建のものである。敷地は伽藍中心部より三m弱高く、築地塀外周に設けた通路の北方と西方は共に高さ約二mの崖になっているから、ここが小山の裾を切り開いた造成地であることが一見して判る。

戒壇とその覆堂跡はこの敷地の中央に在る。ちょうど金堂と講堂間の中庭の真直ぐ西方に当たり、前面の向拝部を除く覆堂の基壇が中庭にスッポリ納まる大きさになっている。覆堂基壇と、その上の二重基壇形式の戒壇は共に花崗岩切



招提寺戒壇堂址実測平面図 (奈良県蔵)

石積で、そのために全体が正方形の石壇を三重に積み重ねたように見える。高さは下壇（基壇）七〇cm、中壇（下成壇）が九二cm、上壇が一三八cm、全高は三mとなつて、かなり高い。現在上壇中央にインドのストゥーパ形式の石塔を置くが、これはそれまで何もなくつたのを昭和五十三年に新しく設置したものである。

寺伝によると戒壇堂は弘安七年に建立された後、文禄五年（一五九六）の大地震で他の殿堂と共に倒壊した。その後僅かな小屋で戒壇を覆っていたが元禄九年（一六九六）徳川將軍の母、桂昌院の寄進をうけて再建に着手し、同十一年美麗な堂宇を完成したという。境内絵図でみると元禄二年の図では寄棟造瓦葺の三間堂を画き、後世の裏書に「戒壇堂此時ハ小分之仮屋同様之建物也（下略）」と記すが、江戸時代中期以後の絵図では三間の寄棟造主屋に裳階を廻らせて二重屋根とし、正面に広い向拝を設けた建築となつて、周囲には築地塀が廻らされている。現存するこの築地塀の門をみると近世の靈廟建築様式だから、おそらく戒壇堂も彩色や金具で飾られた靈廟風の建物であつたのであろう。嘉永元年（一八四八）の火災焼失は飾金具目当ての盗人による放火のためと伝えている。

現在の戒壇はこの時の火災で焼けただけだれた石材を大幅に取り替えて昭和初年に修理したものである。そのため旧材は戒壇の地覆石に相当する部分に残るだけで他はすべて新材となつている。しかし幸に奈良県所蔵の明治時代の実測図があり、それと比べるとほぼ忠実に旧形式が保持されていることが判る。ただし実測図には戒壇の下の成壇上に覆堂の主屋に当たる方三間の礎石、その外廻りの基壇面上に方五間の裳階の礎石が画かれているが現在その表示はない。主屋の礎石には禪宗様の礎盤が用いられていた。

戒壇を東大寺戒壇院のものと比較すると、上壇の大きさは東大寺が東西一〇・四〇m・南北七・四二mであるのに対して当寺は方八・一五mでやや小さい。東大寺の戒壇は現在横長の矩形平面となつているが、これは建久八年（一一九七）に重源が再建した堂が永祿十年（一五六七）の兵火に焼かれた後、享保十年（二七二五）に復興した時に覆堂の規模を縮小したためで、室町時代初期の戒壇院古図では正方形に画かれている。古図には建物の規模を記すのでそれから柱間寸法や戒壇の大きさもほぼ判り、上壇は方約一〇mと推定される。現在の長辺がその規模を踏襲するとみられ、唐招

提寺の戒壇は東大寺の約八〇%の大きさで計画されたことが判る。なお道宣が『関中創立戒壇図経』に記す自作（六六七年）の長安城外浄業寺の戒壇は三重で、下壇は方二九・八尺（以下唐尺）、高さ三尺、中壇は方二三尺、高さ四・五尺、上壇は方七尺、高さ二寸、みな石敷とし、上壇上に伏鉢を置いて内に仏舍利を納め上に宝珠をのせるとある。この唐尺をもし大尺とすると、ほぼ唐招提寺に近似するから、当寺戒壇は或いは『戒壇図経』に倣ったのかもしれない。

一方、東大寺と全く異なるのは東大寺の戒壇が現在、漆喰塗の壇正積二重基壇形式であるのに対して、当寺は花崗岩切石を用い、丈の高い葛石と地覆石を三、四段に造り出した変形の壇正積二重壇とすることである。上下框を順次引き込ませて腰部を細めた禅宗様須弥壇の形式を真似たもので、他に例を見ない。四面には階段を設け上壇は東・南・西の三面に各二基、北面に一基、下壇は南面二基、他は各一基を配置する。東大寺の現戒壇はこれと少し異なり下壇の階段が東・南・西三面各二基となっているが、室町時代の古図は当寺と同じで、これは『戒壇図経』の配置と一致し、近世再建時に変更されたことが判る。壇上中央に東大寺では現在方二・二八m、高さ一五cmの台座上に木造多宝塔を安置し、当寺も『諸寺縁起集』（菅家本）に「在戒壇、安宝塔」と記される。明治実測図には中央に方二・一mの台座と、おそらくそこに安置した宝塔を囲む幔幕の支柱用と思われる方三・七mに配置された四箇の小礎石を画くが今はない。中央の俗称三重壇の高さは約一〇cmと伝える。

なおこの戒壇上面は昭和五十三年に発掘調査されている。それによると戒壇は地山を周辺より約一・二m高く削り残し、その上に地山とよく似た土で厚さ〇・六mほどの版築層を築いて造られている。これが当初の土壇でその上面に厚さ約〇・一mの表土層があり、ここから方一間（一辺が約二・九m）の小建築の礎石跡や土壙を検出した。土壙からは奈良時代後半と推定される小埴仏十三個体分や飾金具断片が出土した。現在の戒壇はその上に厚さ〇・六mほどの積土を置いて造られており、外装石積みみの裏込土はこの積土層から切り込まれている。積土には古代から近世にかけての瓦片をはじめ各種の遺物が含まれていた。^(注)

以上のような発掘結果からみると現在の戒壇石造物はすべて元禄再建時のもので、平面規模は前身を踏襲しながら成

を約〇・九mほど高くして築き直したものであることが判る。〇・九mというのは残存する元禄の積土層上面から現在の敷石上面までの高さ約〇・三mを加えた数値である。前身となる当初の土壇は一回限りの工作物で、直接年代を知ることができないが、弘安造営のものとしてよいであろう。その外装が石積か漆喰塗かは不明である。版築上の表土層の土壙から出土した埴仏（十三個体分）は同一の原型から造られた縦四・一cm、横二・三cmの小型のもので、おそらく壇上中央に安置された宝塔の台座（三重壇）の側面の荘嚴用と思われる。あるいは宝塔自体も古代のもので、それらによって鑑真創建の戒壇の再興であることを示したかと想像されるのである。なお私は唐招提寺には鑑真が設けた戒壇があったと考えており、その場所は伽藍の東方に当たる東塔跡に重なるものと推定しているが今はふれない。

（注）「唐招提寺戒壇の調査」『奈良国立文化財研究所年報』一九七九。

仏舍利三千粒と戒律

——鑑真から覚盛へ——

内藤 栄

はじめに

鎌倉時代に南都復興に携わった僧侶には、舍利信仰を推進した人物が少なくない。彼らは舍利を仏教の祖である釈迦への追慕や回帰の象徴と捉え、また舍利法や宝珠法に代表される舍利のマジカルなパワーを信奉した。唐招提寺の復興に当たった僧侶たちもその例に漏れず、舍利を勧進の旗頭に据えることもあった。その中であって、覚盛は舍利のもとでの授戒や布薩を行うなど、舍利に対して他の僧とは違うアプローチを示した。それは鑑真の授戒作法を復活させたものであり、鑑真による仏舍利請求の意義を覚盛が十分に把握していたことを意味する。覚盛は、舍利（釈迦）のもとで仏弟子になるという、真の意味での回帰を実現したとも言える。舍利信仰に関して覚盛は重源や叡尊の陰に隠れた感があるが、鎌倉時代における舍利信仰に新風を吹き込んだ人物として再評価されるべきであろう。

この小稿では、鑑真が請求した仏舍利三千粒の由緒、請求の目的に稿を起し、唐招提寺の復興期における舍利礼拝空間の整備の歴史、そして覚盛の舍利信仰の特徴を考えることとしたい。さらに、覚盛の影響を受けた律僧の舍利信仰にも及びたいと思う。

一 仏舍利三千粒の由緒

鑑真は来日の際、三千粒の舍利を請来した。この舍利は、空海が唐から請来した仏舍利八十粒、二歳の聖徳太子の掌からこぼれ落ちたとされる舍利とともに、わが国においてもつとも信仰を集めた舍利であった。まつられた場所の名を取り、鑑真の舍利は「招提舍利」、空海の舍利は「東寺舍利」とも呼ばれ、聖徳太子の舍利は出現した際に太子が「南無仏」と唱えたと伝えられることから、「南無仏舍利」とも呼ばれる（本稿では鑑真請来の舍利を「仏舍利三千粒」と称することにする）。

これらの舎利の共通点は、宗派の祖師あるいは偉大な仏教者に由来すること、そして（南無仏舍利は当たらないが）海を渡って日本にもたらされたことがある。舎利の真偽に対して、インドから遠く離れた日本人はとりわけ関心が高かった。そのため、しばしば真偽を確認した逸話が伝わっており、それは日本人が初めて仏教に接した飛鳥時代まで遡る。『日本書紀』によれば、敏達天皇十三年（五八四）、蘇我馬子は自邸において法会を催したが、齋食において参列者の一人司馬達等は自身の食器の中に舍利を見つけ、馬子に献じた。馬子は真偽を確かめるため舍利を錠で打ったが砕けず、水に投げ入れると舍利は心の念ずるままに浮き沈みし、馬子は真骨と知って悔い信心を深めたという。この話は中国に粉本があり史実とは認め^①がたいが、重要な点は日本人がすでに飛鳥時代において、舎利の真偽にこだわる姿勢を有していたことである。したがって、舍利はわが国に海を越えてもたらされる、もしくは感得や湧出といった奇跡によって入手される必要があった。仏舍利三千粒はこの条件をクリアしていた。

舍利に限らず、海外からは最新の仏教がしばしばわが国に伝えられた。最新の仏教を伝えた人物には、鑑真や空海、最澄のように一つの宗派の祖師となった僧も少なくない。彼らが舍利を請来した場合、舍利は釈迦の遺骨としての意味に加え、釈迦が祖師に与えた印可としての意味も生じ、宗派にとって特別な重宝となる。次に述べるように、仏舍利三

千粒は鑑真が授戒に用いるために請来したとされるが、この舎利のもとで授戒することは釈迦より仏弟子として認可されることを意味している。

鑑真が舎利を請来した目的について、東野治之氏は重要な指摘をしている。東野氏は鑑真請来の『関中創立戒壇図経』に戒壇の内部に舎利を埋納するように説かれていること、また『七大寺巡礼私記』に東大寺の戒壇に聖武天皇の遺骨が埋納されているという、舎利安置を連想させる伝承が見えることから、戒律の普及に使用するために鑑真が大量の舎利を請来したと論じた⁽²⁾。今日、仏舎利三千粒は白瑠璃舍利壺に入れられ、舎利壺は金亀舎利塔(図1)の塔身内部に安置されている。白瑠璃舍利壺は奈良時代の日本では作ることもなかった吹きガラス製であり、鑑真が請来したことは疑いないであろう。仏舎利三千粒がわが国に請来された後、多少は分与されたとしても、鑑真一行が東大寺から唐招提寺に移住した際に、仏舎利三千粒は舎利壺ごと唐招提寺に移されたと考えられる⁽³⁾。『唐大和上東征伝』は、唐招提寺の建立が戒律を学ぶために日本各地から訪れる者たちに習学の機会を与えたいと願う鑑真の意思に基づくと伝えられている⁽⁴⁾。唐招提寺に仏舎利三千粒が移されたのは、当寺を戒律道場とする目的があったからであろう。

承和二年(八三五)に住持の豊安が撰述した『招提寺建立縁起』によれば、平安時代初期において仏舎利三千粒は金堂の北東にあった経楼に安置されていた。経楼の建立は延暦年間(七八二〜八〇六)の後期から弘仁六年(八一五)頃に活躍した如宝によると推定され⁽⁵⁾、鑑真の時代に遡るものではない。鑑真の時代に仏舎利三千粒が寺内のどの堂宇に安置されていたかは不明である。奈良時代において仏舎利は塔に奉安されるのが基本であり、唐招提寺には弘仁元年(八一〇)に五重塔が建立されているから、ここに仏舎利が分納された可能性はある。しかし、仮に五重塔に奉籠されたとしても仏舎利三千粒の大部分は経楼に安置されたと考えてよい。おそらく授戒に使用するために舎利を建物内において保管し、随時運び出せる状態にしておく必要があったのであろう。

管見の限りでは、建物内において舎利をまつことはわが国ではこれが嚆矢である。平安時代の初頭、空海が仏舎利八十粒を東寺の宝蔵に置き、年に一度宮中に移して後七日御修法に用いたが、唐招提寺の例はそれを半世紀ほど遡る。

この保管方法が、平安時代後期以降、仏舍利三千粒に対する信仰に大きな変化をもたらした。この頃より仏舍利を本尊とする舍利法や、仏舍利を籠めた宝珠を本尊とする宝珠法が真言宗を中心に行われるようになり、皇族や貴族、武家の厚い支持を得た。⁶⁾これらの修法には法要の場にまつることが可能で、かつ靈験のある舍利が必要であり、その代表的な舍利が仏舍利三千粒と東寺の仏舍利八十粒であった。それらの舍利はしばしば分与、あるいは感得され、寺外にも信仰の裾野を広げることとなった。仏舍利三千粒に対する信仰が高まりを見せる中、唐招提寺は鎌倉復興を迎えることになる。

ところで、鑑真が仏舍利三千粒を入手した経緯については、これまであまり取り上げられることがなかったが、『延暦僧録』鑑真伝には次のような興味深い記事がある。

(前略) 於開元年中。有崇福寺主僧明演。來白云。今崇福寺破落。請大和上降臨於彼。講律受戒。修營功德。依請赴彼講大律等。修造大殿。(中略) 又欲構塔。其江都県令陳明府向洲衙。馬上忽見塔上霧氣結成九層。語典言。其塔本有七級。如今九層。細者乃是彩雲二重結於塔上。在後造塔三層。積上級九。八角高五十七丈。下三重基。々開四門八面。乃今羅睺法師檢校造塔亦畢。歎無舍利。時有梵僧。將舍利五千粒來。乃尽從請得。二千粒於塔上供養。便放光明。余三千粒隨身供養海若大風。(後略)

開元年中(七一三〜七四二)、鑑真は崇福寺の明演の請いを受け当寺において講律、授戒し、大殿を修造した。さらに八角七重塔を建立したが、塔に納める舍利がないことを歎いていたところ、舍利五千粒を携えた梵僧(インドもしくは西域の僧)が現れた。鑑真はそれを請い受け二千粒を塔上に安置し、三千粒は常に身から離さず供養した。残った舍利の数が三千粒であること、常に携帯したことがわが国への請来を暗示することから、これが仏舍利三千粒に当たる可能性は高いであろう。

中国の人々にとっても舍利の真偽は重要な関心事であった。中国の記録にはインドより舍利が請来されたという伝承や、インドのアショーカ王が建立した仏塔の遺構から舍利が発見されたという逸話を散見することができる。⁷⁾やはり、

舍利はインドよりもたらされる性格のものであった。仏舍利三千粒はその条件もクリアしている。

二 戒律復興の象徴としての仏舍利三千粒

今日、仏舍利三千粒は金龜舍利塔(図1)に安置され、経楼の旧位置に建つ舍利殿(鼓楼)の初層にまつられている。筆者は金龜舍利塔の造立年代について別稿で論じたことがある。ここでは、金龜舍利塔の様式が鎌倉時代前期から中期(十二世紀前半〜半ば)の特徴を示しており、造立は鼓楼が建立された仁治元年(一二四〇)頃と推定できると指摘した⁽⁸⁾。本章ではその推論に基づき、戒律復興の過程で仏舍利三千粒を荘嚴する空間が整い、金龜舍利塔が造立されたことを述べたい。

唐招提寺の復興は、平安時代後期に唐招提寺の住持となった実範(？〜一一四四)によつて着手された。『招提千歳伝記』実範伝には、実範の学問、唐招提寺に移住した経緯等が記されている。

律師実範京城人也。姓藤原氏。諫議大夫顕実第四子也。智度冲深神用高爽。少而出父母之家。投興福寺習学唯識。洞明底蘊。後入醍醐。從嚴覚公稟於密教。覚公先夢青龍出池。矯首水面。因召徒曰。今日必有求法人来。若等当扨壇場塵。以其日果範公至。覚公大悦。乃竭底授焉。(中略)因是詣春日社。期七昼夜。懺祈神託。期滿之夜夢自招提。以銅筧通淨水于中川。寤後以為是好相。明日至招提。見殿宇荒廢。緇徒寥落。一殘僧畊于田。師近問曰。太祖影堂何在。僧指其処。亦問寺中無比丘邪。僧曰。我雖不敏。曩曾聽四分戒本于戒光和尚。師大喜。遂就影堂乞為授受。尋歸中河大開講席。四來学徒雲臨海涌。初師在忍辱山。因採華至中川。見境物靈。乃奏官建伽藍。号曰根本成身院。後亦入招提。永久四年奏于鳳闕。修理伽藍。盛説律教。於斯律徒来聚。更復古春。(後略)

これによれば、実範は諫議大夫藤原顕実の第四子で、最初興福寺で唯識を学んだが、後に醍醐寺に移り嚴覚より密教

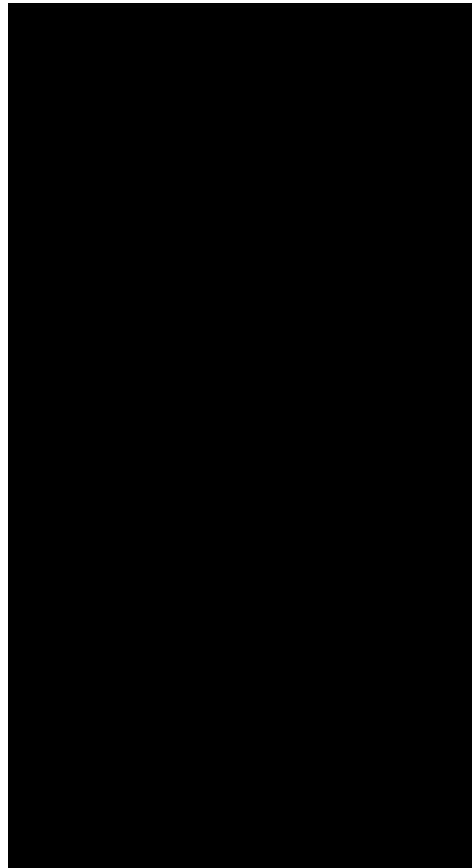


図1 金亀舍利塔

を学んだ。実範が春日社において七昼夜祈禱した際、夢に唐招提寺より中川に向け銅の笕を通って清らかな水が流れている様を見て、これを好相と感じ唐招提寺に向かった。しかし、唐招提寺は荒廃し一僧が田を耕すばかりであった。実範はその僧より戒律を学び、中川寺に戻ると衆僧を集めて講義を行った。実範は中川において伽藍を建て根本成身院と号したが、後に唐招提寺

に移住し、永久四年（一一一六）に当寺の伽藍の修理を上奏した。

実範が唐招提寺に移住した時期は不明であるが、唐招提寺における実範の活動の中で永久四年は重要な年であったらしい。関白藤原忠実の日記『殿暦』によれば、永久四年二月二十六日、忠実は自身が発願した春日社御塔に奉籠する舍利を、実範と推定される唐招提寺の別当僧から譲渡されている。同日条には次のように見える。

申剋許昭提寺別当僧相_(ツマ)具舍利 来、件舍利籠_ニ銅塔、々有_ニ同金蓮華、其下龜形_{以木造之}、塔内有_ニ瑠璃壺、其内有_ニ舍利。

これによれば、唐招提寺の別当僧が銅の舍利塔を持参したが、その塔の下には金蓮華と木製の亀形があり、塔の内部には舍利を入れた瑠璃壺が安置されていた。亀座が木製であることから、今日の金亀舍利塔とは別物であることは明らかだが、舍利壺を納めた塔を蓮台と亀座が支える形式が今日と変わらない点が目される。亀座にのる宝塔の意味については諸説あるが、『瑜祇経秘決』等に説かれる瑜祇塔を表したものと考えるのが妥当であろう。瑜祇塔という密教で用いられた塔婆形式を唐招提寺に導入した人物は、実範において他に考え難い。藤原忠実に舍利を譲渡したのと唐招提

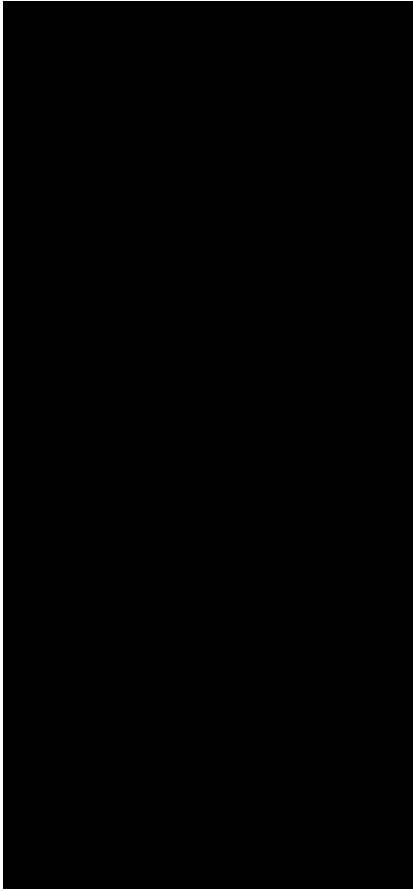


図2 釈迦如来立像

寺の伽藍修理の上奏がともに永久四年であることは、関白であった忠実を仲介することで上奏が実現したことを暗示している。想像の域を出ないが、忠実が仏舎利三千粒の譲渡を受けたことをきっかけとして、伽藍復興の助力に動いたのではなからうか。とすれば、仏舎利三千粒は伽藍復興を推進させる上で象徴的な存在であったと言いうことができよう。

鎌倉時代になると仏舎利三千粒を礼拝する空間の整備と舍利供養の恒例行事化が、唐招提寺の十九代住持となった貞慶によって進められた。貞慶は建仁三年（一二〇三）、東室の南側を道場に改め、釈迦念仏会を始めた。今日の礼堂である。『釈迦念仏会願文并風誦文』のうちの貞慶が撰じた願文によれば、これは舍利に対し七昼夜釈迦如来の名号を不断に唱えるというものであった。同書において、貞慶は釈迦が身体の一部を日本という僻遠の地に留め置いたことに感謝し、舍利を拝することが奇跡であることを述べ、仏舎利の威光により釈迦の末法が保たれ、唐招提寺の伽藍が存続し、興法利生および平等利益といった功德を実現することを願っている。⁽⁹⁾貞慶は仏舎利を唐招提寺の信仰の核に据え、末法の世における衆生救済の根幹に置く発想を抱いていたことがうかがえる。

それより四十年ほどを経た仁治元年（一二四〇）、礼堂の西側に舍利殿（鼓樓）が建立された。この位置は経樓があった場所で、仏舎利三千粒は創建期以来の旧位置に安置されたことになる。舍利殿の建立は覚盛が唐招提寺に移住する四年前であり、第二十代住持の戒如の時代に行われたと考えられる。さらに、正嘉二年（一二五八）には、今日の礼堂本尊である釈迦如来立像（図2）が約一万人の僧俗男女の結縁によって造立された。この像は釈迦の生前

の姿を写したとされる清凉寺釈迦如来像の模刻である。この時は覚盛の示寂から九年を経ており、第二十二代住持の証の時代であったが、釈迦その人により近い釈迦如来像を必要とする機運が唐招提寺内にあったのである。おそらく、数年前に前代の住持である覚盛が戒律を復興したことと関連すると思われる。すなわち、釈迦本人を前にして授戒を行うために本像が造立されたのであろう。

十三世紀初頭に貞慶が釈迦念仏会を開始してより半世紀以上に及ぶ歳月を経て、釈迦と舍利をまつる空間が整備された。先述のように、金亀舍利塔の様式は鎌倉時代前期から後期（十三世紀前半から半ば）の特徴を有しており、この時期における唐招提寺の伽藍整備において、金亀舍利塔が造立された可能性が最も高い時期は、仁治元年（一二四〇）における舍利殿の建立であろう。

さて、中世における唐招提寺の復興において、寺僧が仏舍利三千粒に何を求めていたかを示す資料がある。建長七年（一二五五）八月五日に唐招提寺から興福寺に提出された牒状（『春日大社文書』六〇五）を挙げよう。

招提寺謹触申

欲_下蒙_レ貴寺御許、暫奉_レ渡_レ御舍利於_二御寺近辺、勸_レ貴賤知_{（識カ）}修_{（機カ）}造堂塔僧院破壊_上状

右謹検_二旧記、当寺者戒律之濫觴、舍利之靈砌也、道俗誰聊爾_{（哉カ）}、而草創年旧而仏閣竟傾、扶持人絶而僧院荒蕪、

中比海住山上人聊雖_レ被_レ加_二修治、其又季移而破壊如_レ元、朝夕見_レ之眼晩、寤寐思_レ之_{（機カ）}、以_二何方便修營、以_二

何計略支_レ之、抑当寺御舍利者、惣朝家之福田、別南都之重宝、不_レ可_二輒移転、雖_レ可_二畜寺而勧進、且有_二參詣之

煩、且無_二供養之儔歟、就中当世勧進充_二満国土、虚実難_レ弁、然者近奉_レ渡_レ御舍利於_二貴寺之辺、勸_二有縁知識令_二

供養、若有_二其施物者以_レ彼為_二用途、欲_二遂備_二修造之大功、若蒙_二御寺之許容者、寺門所望尤可_レ足矣、仍恐恐触

申之状如_レ件、

建長七年八月五日

貞慶修理後年月を経て元のように破損したので、仏舍利を興福寺の近辺に出して有縁の知識から施物を集めて修造の

大功を成し遂げたいと訴えている。建長七年は覚盛の後を継ぐ証玄が住持となった直後であり、証玄が最初に手がけた仕事であったかと想像される。礼堂の釈迦如来像が三年後に一万人の結縁によって造立されたことを考えれば、この折の勧進は大きな成功を取めたことが推測される。唐招提寺の寺僧たちの間には、仏舍利三千粒は知識たちに唐招提寺への帰依を訴えかけ、喜捨を集める力を有するという認識があり、伽藍再興の象徴的存在と考えられていたことがわかる。

三 覚盛の舍利信仰

覚盛が唐招提寺の住持を勤めたのは、寛元二年（一二四四）から示寂した建長元年（一二四九）の五年間であった。この時期、舍利殿はすでに建立され、仏舍利三千粒は現行の金亀舍利塔に納められていたと推定される。唐招提寺における仏舎利の礼拝設備はすでに整っており、釈迦念仏会も四十年以上継続され、比較的軌道に乗った時期に覚盛は住持に就いたと言えよう。

覚盛は寛元二年二月に唐招提寺に移住すると、四月十四日には僧侶四十六人を集め講堂において舍利会を行った。『招提千歳伝記』大悲菩薩伝は次のように記している。

（前略）夏四月十四日。聚衆侶四十六人。開舍利会於講堂。梵唄伶楽声震山林。次行四分布薩。請思円尊公而令説戒。翌日行梵網布薩。師昇座説戒布薩畢。率衆集于三聚坊。有金光一道從坊之西起。光中有神人。長一丈余冠裳偉麗。比丘教円進前問曰卿為誰邪。曰我是卅三天帝釈也。覚盛師發无上菩提心興已絶之律蔵。如法行布薩。故十六心真遣我随喜。又曰雖比丘僧既備未有三比丘尼。我先以爾為尼。言訖隱矣。時香氣鬱勃充満寺中。忽教円転男成女。一衆無不駭嘆。円即辞衆帰古郷。勉其姉某出家名曰信如。師更勸請十六心真於舍利殿中。即於如来真身舍利前授大比丘尼戒。（後略）

右によれば、覚盛は四十六人の僧侶を集めて講堂において舍利会を行い、その様子は「梵唄、伶楽の声は山林を震わ

す」と形容された。大勢の僧侶が参集し、楽舞が賑々しく演じられたことがうかがえる。ついで覚盛は四分布薩を行い、叡尊に依頼して説戒を行った。翌日、梵網布薩を行い、覚盛は座に着き説戒布薩を行った。この折、覚盛は衆僧を率いて三聚坊に集まったが、ここで金光の中に帝釈天が現れるという奇瑞に遭遇した。帝釈天は覚盛が戒律を復興し法のごとく布薩を行ったが故に、十六心真（十六羅漢）の命を受けこの場に來臨したことを伝えたが、一方で比丘尼の授戒がいまだに行われていないことを嘆き、一人の比丘を比丘尼に変えるという奇跡を起こした。そこで、覚盛は十六心真を舍利殿中に勧請し、舍利殿中において如来真身舍利の前で大比丘尼戒を受けた。

この記録は説話的要素が強いが、重要な点は覚盛が行った布薩や説戒が舍利会とセットで行われたこと、また覚盛が舍利殿において比丘尼の授戒を行ったことを伝えている点である。これは鑑真の時代の授戒作法を再現していると推測される。釈迦の前で授戒を行うという鑑真の教えを、覚盛が実践していたことを示している。

さて、唐招提寺には平安時代末から鎌倉時代にかけて用いられたと思われる法会諸道具が伝わっているが、そのうちの木製柄香炉（図3）は火炉裏面に「唐招提寺 舍利会香炉 五百之内」という墨書銘があることから、舍利会で用いられたことが明らかである。五百という数字は、右の記録に見える僧侶四十六人を大きく上回るおびただしい数の人々が参列したことを示している。また、法会諸道具には、建永二年（一一〇七）の銘を持つ羯鼓（図4）をはじめ、奚婁（図5）、鼓胴（図6）、楯、太鼓縁、鉦鼓縁などの楽舞や行道に用いられた品、道場を荘嚴する幡を懸けるのに用いた龍頭を見ることができ、これらの道具は、舍利会をはじめとする唐招提寺における種々の法会に使われたと思われる。唐招提寺に伝わる法会諸道具は、「梵唄、伶樂の声は山林を震わす」と形容された寛元二年の舍利会の余韻を伝えている。

唐招提寺移住前における覚盛の舍利信仰についても見ておこう。『招提千歳伝記』大悲菩薩伝、および西大寺に伝わる覚盛願經の奥書によれば、寛元元年（一二四三）、覚盛は興福寺常喜院において『法華経』『四分戒本』『梵網経』『大乘百法門論』『般若心経』『一切如来心秘密全身舍利宝篋印陀羅尼経』『唯識三十頌』を書写し、宝治元年（一二四七）七

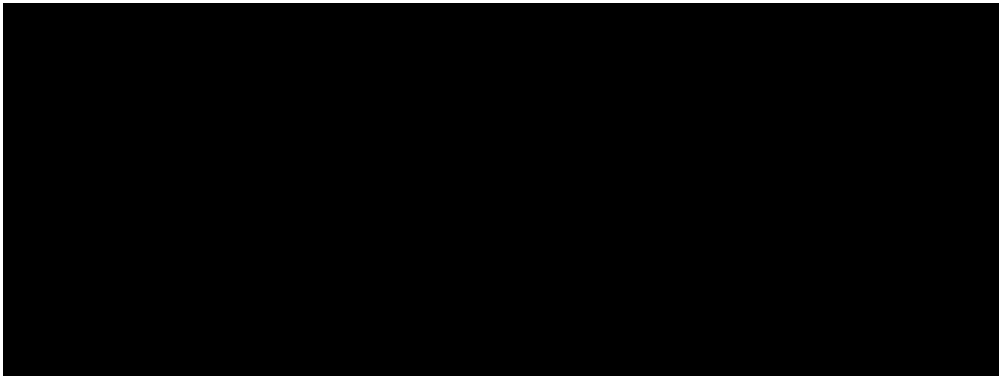


図3 木製柄香炉

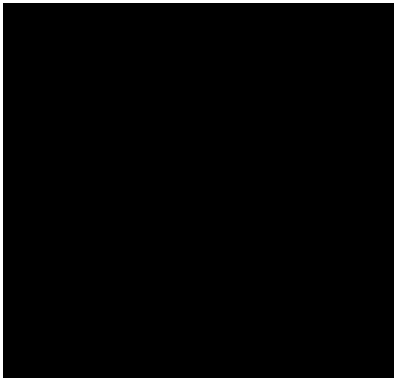


図5 奚婁



図4 羯鼓

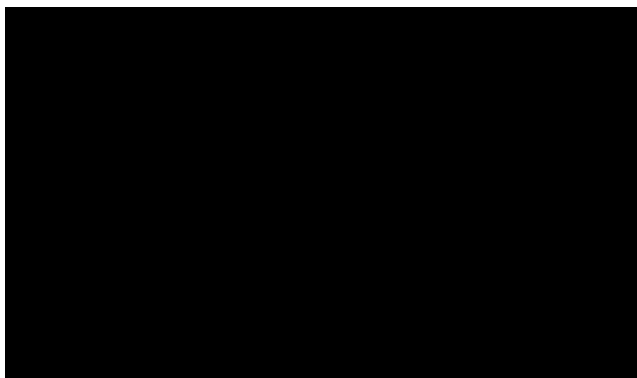


図6 鼓胴

月に塔を造立して經典を納め、唐招提寺応量坊に移して供養した。經典の選択に興福寺において唯識と戒律を学んだ覺盛の学問体系が反映している。右のうち舍利信仰に関わる經典は『一切如来心秘密全身舍利宝篋印陀羅尼經』である。同経によれば、この經典を書写して塔中に安置すれば、それは一切の如来の全身舍利（釈迦の舍利のように碎身せず、火化されない状態の全身の遺身）を安置する塔となり、一切如来の神力で護持され、一切の悪しきものに煩わされないとされる。同経は東大寺を再興した重源が文治元年（一一八五）に大仏の胎内に仏舍利八十粒とともに納入した例がある（『南無阿弥陀仏作善集』）ほか、同寺南大門の金剛力士像の胎内からも写本が発見されている。また、西大寺の叡尊は文永四年（一二六七）に般若寺の文殊菩薩像の胎内に舍利や様々な經典を奉納したが、その中に宝篋印陀羅尼一千遍を書写したものが含まれていた（『金剛仏子叡尊感身学正記』）。『一切如来心秘密全身舍利宝篋印陀羅尼經』は、鎌倉時代の南都復興における舍利信仰に大きな影響を与えた經典であり、覺盛の書写事業もその系譜に位置付けることができるだろう。換言すれば、唐招提寺移住前における覺盛の舍利信仰は、重源や叡尊らと変わらぬ立場にあり、戒律との接点はいまだ顕著とは言えない。

四 忍性の関東下向と舍利

鎌倉時代、南都復興に携わった僧侶には舍利信仰を鼓吹した人物が少なくないが、叡尊とその弟子である忍性は、覺盛と同じ律僧として舍利を授戒に用いた可能性がある点で特筆される。忍性は非人救済に献身的な活動を行ない、三十六歳で東国に移り住み、終生奈良に戻ることはなかった。ここでは叡尊が体験した法華寺舎利の湧出にまつわる奇跡を取り上げ、叡尊および忍性における授戒と舍利との関連について考えることとしたい。

『金剛仏子叡尊感身学正記』文永八年（一二七二）条に、叡尊が体験した仏舍利湧出譚が記録されている。それは次のような内容である。同年二月、叡尊は西大寺中の仏舍利、および法華寺で湧出した仏舍利二千粒を供養した。結願後、

法華寺舍利を壇から下して収納したが、香箱の蓋の上に舍利二粒が現れた。舎利の出現はその後も続き、最終的に五千粒を数えた。叡尊はこの奇瑞は法華寺の本願である光明皇后の意思によるものと考えた。叡尊は三千粒を西大寺分として拝領し、うち一千粒を忍性が所望するので与え、百粒を諸人に分け、残りは西大寺の鉄宝塔に安置した。

『法華寺舍利縁起』によれば、法華寺湧出の仏舍利は次のような由緒を有していた。法華寺の尼僧空如は唐招提寺に参籠した折、自身が感得した東寺舍利一粒の真偽を確認するため鎚で打ったところ、五打目で碎け光明を発した。法華寺の尼僧修阿弥陀仏はそれを一粒もらい受けたが、それはやがて二粒に増えた。修阿弥陀仏の息子行窮は年来舎利を求めていたが、母の舎利が分散したことを知り、一粒を請い受けた。行窮所持の舎利はやがて数百粒にまで分散した。建長三年（一二五二）に叡尊が法華寺で律を講じた際、行窮は舎利を持参したが、その舎利は叡尊と尼僧の目前で無数に分散した。行窮は全て拾い集めて帰ったが、講義を続けていた叡尊は書物の上や机の上に出現した舎利を発見し、壺に入れて法華寺に安置した。舎利は日々倍増し、文永七年（一二七〇）正月には二千七十三粒を数えたという。

以上をまとめれば、この仏舍利は空海ゆかりの東寺舍利一粒から分散したもので、唐招提寺において奇跡を起こしており、叡尊は光明皇后の意思で分散を起こしたと考えた。叡尊は三千粒を西大寺分として請い受け、そのうちの百粒を諸人に分け与え、忍性には一千粒という破格に多い数の舎利を与えた。おそらく忍性は自身の念持用としてではなく、確固たる目的、具体的に言えば造塔、造像、舎利法、授戒などに使用する意思があったのではなからうか。『性公大徳譜』によれば、忍性は建治元年（一二七五）、焼失した極楽寺の塔婆を再建し、弘安元年（一二七八）、筑波の椎尾山頂に宝塔を建立した。同書によれば忍性は生涯において二十基の塔婆を建立し、二十五基の塔を供養した。これらの塔全てに舎利が安置されたとは限らないが、舎利をまつた塔婆も少なからずあったと推定される。また、叡尊の周辺では西大寺の釈迦如来立像をはじめ、胎内に舎利を安置した仏像を多く見ることができ、茨城県土浦市宍塚の般若寺の縁起によれば、同寺の阿弥陀三尊像は忍性の造立になり、三尊には各々舎利が安置されていたという。¹⁰ 忍性も舎利を安置した仏像をしばしば造立した可能性がある。

また、授戒に舍利が不可欠なことは先述の通りである。建長四年（一二五二）、三十六歳の忍性は関東に下向したが、この時の決意を忍性は同学に「東州いまだ人あらず、我いまだ得ざるといえども頗る先度を欲するのみ。これ我輩の志なり。すなわち常州にいき清涼院にすまいし、律学を闢かん」（『元亨釈書』卷第十三、原漢文）と語っている。すなわち、伝戒の人がいない関東に下向し、戒律を広めることが目的であった。実際、二年後の建長六年（一二五四）、忍性は初めて具足戒を授け、和上となった（『性公大徳譜』）。授戒には仏舍利が必要だが、忍性は師叡尊が大量の仏舍利を所持していることを知り、その一部を請い受けたであろう。一千粒というおびただしい数の舍利を携えて伝戒のために東国に移り住み、再び郷里に戻らなかつた姿は、仏舍利三千粒を携え東海の日本に渡り、生涯日本で授戒を行った鑑真を彷彿させる。忍性は最晩年の永仁六年（一二九八）に東征伝絵巻三巻を作成し、唐招提寺に奉納したことが示すように、鑑真を追慕する想いは人一倍強かつた。忍性は行基や鑑真、あるいは叡尊など偉大な先学に自身の行動を重ねる傾向があり、関東下向は鑑真の東征になぞらえた行いであつたと推定される。しかも、拝領した舍利が空海、唐招提寺、叡尊にゆかりがあることは、忍性をして東国への伝戒の使命感をより強く自覚させたことであろう。

また、唐招提寺の第二十九代住持覚恵も舍利が大量に増える体験をしている。『招提千歳伝記』覚恵伝によれば、元徳三年（一一三二）三月、覚恵は越前に至り新善光寺を建立した。覚恵はこの寺に舍利がないことを嘆き、唐招提寺の仏舍利三千粒から六粒を請い受け、新善光寺に安置した。六年を過ぎた時、六千粒が増えており、覚恵はますます信心を深めたという。覚恵伝は新善光寺建立の目的を記していないが、唐招提寺の住持が伝戒を行わなかつたとは考え難く、やはり授戒のために地方に舍利をまつたのであろう。

おわりに

以上、仏舍利三千粒に対する信仰について検討し、覚盛がこの舍利を用いて授戒を行ったこと、これは鑑真がもたら

した授戒作法を復活させたものであることを論じた。さらに、覺盛の信仰は同時代の律僧にも広がり、忍性のように大量の舎利を携えて東国に伝戒に赴く僧も登場した。その根底には鑑真の東征を模範とし、生涯故郷に戻らない強い決意があったことを指摘した。

本稿の主要なテーマは、仏舎利三千粒の存在が戒律復興を推進させたことである。極端な言い方をすれば、唐招提寺は仏舎利三千粒を守り伝えたからこそ、鎌倉時代に戒律復興を実現することができたと言えよう。これまで鎌倉時代の南都復興において舎利信仰が大きな役割を果たしたことが指摘されてきた。その理由を釈迦への回帰、舍利法や宝珠法の隆盛に求める傾向が強いが、戒律と舎利との関連にも注意を向ける必要があるだろう。この時期の舎利信仰の立役者の多くが律僧であることも、そのことを雄弁に物語っている。

註

(1) 中国における舎利の真偽を確認する逸話として、舎利を水に浸ける方法と鎚で打つ方法がある。前者には魏の明帝の時代(二二七～二三九)に外国の沙門が明帝の前で水を張った盤の中に舎利を入れたところ、光を放ったという話(『冊府元龜』卷五十一「帝王部崇釈氏一」、晋のはじめ(三世紀) 還俗しようとする僧に父が舎利を水に投げ入れ、五色の光を発するという奇跡を起こしたという話(『法苑珠林』卷四十) などがある。後者には呉の赤鳥四年(二四二)、孫権が外国僧の感得した舎利を壊せなかったという話(同)、呉の孫皓(治世二六四～二八〇)が舎利を鎚で打ったが壊れなかったという話(同) などがある。

(2) 東野治之「鑑真和上と東大寺戒壇院——授戒と舎利の関係をめぐって——」(『戒律文化』三号、戒律文化研究会、二〇〇五年、『大和古寺の研究』、塙書房、二〇一一年所収)。

(3) 「諸寺建立次第」(建久六年～建保四年(一一九五～一二一六))には、仏舎利三千粒について「僧坊東有_レ藏、納_二和尚所_レ持和利_(舎利)也、奉_レ分_二国王大臣等_一残三千粒也」と見える。

(4) 『唐大和上東征伝』
 (前略) 時有_二四方来学_一戒律者。縁_レ無_二供養_一多有_二退還_一。此事漏_二聞天聽_一。仍以_二宝字元年丁酉十一月廿三日_一。勅施_二備前国水田一百町_一。大和尚以_二此田_一欲_レ立_二伽藍_一。時有_二勅旨_一施_二大和尚園地一区_一。是故_二一品新田部親王之旧宅_一。普照、思託請_二大和尚以_二此地_一為_二伽藍_一。長伝_二四分律藏_一、法励_二四分律疏_一、鎮道場飭宗義記、宣律師鈔、以_二持戒之力_一保護_二国家_一。大和尚言大好。即宝

字三年八月一日私立唐律招提。(後略)

- (5) 内藤栄「創建期唐招提寺の造営経過」(『藝叢』第三号、筑波大学芸術学系芸術学研究室、一九八六年)。
- (6) 舍利法、宝珠法については、内藤栄『舍利莊嚴美術の研究』(青史出版、二〇一〇年)参照。
- (7) 中国におけるアショーカ王建立伝承を有する主な塔に、白馬寺東の塔(『仏祖統記』卷五十三)、長干寺塔(『高僧伝』卷十三)、法門寺塔(『唐大薦福寺故寺主翻訳大徳和尚伝』)がある。
- (8) 内藤栄「唐招提寺金亀舍利塔の成立」(百橋明穂先生退職記念献呈論文集『美術史歴参』、中央公論美術出版、二〇一三年)。
- (9) 「釈迦念仏会願文并風誦文」のうち願文
 (前略) 就中至遺身舍利。帰依殊重。正分在世之昔身。現留無漏之真体辺土。得之希而甚希。肉眼見之。奇而猶恠。機縁之深。恩徳之重。大哉。至哉。(中略) 殊発大誓願。永守此仏舍利。増威光。以真実之法味。動本誓。以諸衆之祈念。願報積尊一万年之末法。伽藍之覺不傾。又及増劫六万歳之時節。馱都之光無沈。以施興法利生之大益。以満上求下化之深願。乃至結界。平等利益矣。
- (10) 「諸州神仏縁起」(江戸時代、国立国会図書館蔵)による。本書については、般若寺の内山賢昇住職よりご教示いただいた。

南宋仏教からみた鎌倉期戒律復興運動の諸相

——「如法」の僧院生活と儀礼実践の視点から——

西谷 功

はじめに

嘉禎四年（一二三三）十月二十八日、覚盛、叡尊、嚴貞、教玄、信忍（有嚴か）の五人は、西大寺で翌日の四分布薩儀礼のための結界を張った。結界儀礼では覚盛（一一九三～一二四九）は「羯磨」役を勤めている。そして、その翌日の布薩儀礼で説戒師（布薩戒師）を勤めた覚盛は、終始落涙していたという。叡尊（一二〇一～九〇）が『感身学正記』でそのことを以下のように記している。

廿九日四分布薩如説布薩再興也、覚盛律師説戒、自始至終落涙、布薩之後、還僧坊、奉問始終落涙所以、後答曰、我昔十九歳始共布薩每唱持戒清浄、思惟、我非持戒、自唱如是、深恐虚言、唯為将来如法布薩之縁歎、然不慮今生行如法布薩、歡喜之余涙難禁止耳、共以随喜無極矣、

落涙の理由を叡尊がたずねると、「わたし（覚盛）は、十九歳から布薩に参加し、そのたびに「持戒清浄」と唱えていたが、思うに、わたしは持戒していない。唱えるたびに虚言を述べていることを深く恐れ、来世で「如法布薩」を行うための縁だと思っていたが、今生で思いもかけず「如法布薩」を実践することができた。その歡喜のために涙したのだ」と語ったというのである。

また、叡尊晩年の言葉を弟子が編纂した『興正菩薩御教誠聴聞集』『西大寺結界布薩初事』でも、覚盛が「我が十九ノ年、始テ布薩ニ合テ持戒清浄ト唱ヘシ時、今生ニハ実ニ持戒清浄ナル事有ルマジ、当来ノ結縁ト存テ候シニ、今生ニ実ノ持戒ノ布薩ニ合フ事ヨト、貴ク思ヒ候ツル間、始ヨリ涙不_レ留_二」と述べたことを記す。⁽²⁾

この出来事が西大寺における結界・布薩の「初事」として叡尊に記憶されていることもまた注目されよう。叡尊が「如説布薩再興」と述べ、覚盛が「如法布薩」と語る布薩とは、釈迦が規定した毎月二度行われる懺悔（反省）の儀礼である。この儀礼を修することで自身の僧侶としての清浄性を維持することができると重要な月課儀礼である。叡尊の「布薩再興」という言葉からは、嘉禎四年の叡尊・覚盛周辺では、その布薩が「如説」「如法」、すなわち「仏法の通り」ではなく、非「如法」＝不法で行われていたということになる。

叡尊や覚盛の認識を考えるうえで重要な資料が、南都僧良遍（一一九四～一二五二）の『通受軌則有難通会抄』である。良遍は伝聞的に「中古」＝平安時代の僧侶の戒律受持に関して以下のように述べる。

我日本国、中古以来出家威儀盡以滅亡。三衣一鉢不知其方。自恣布薩猶迷名目。夏法食法軌則久絶。内宿内煮禁断スルハ誰人ゾ。如是非儀不可勝計。知人雖知不及行之。暗人雖暗不及學之。發心之人有信之輩只空聞昔號流涙。只徒恨今號斷腸。⁽³⁾

平安時代には、出家の威儀が「滅亡」したため、僧が唯一所持を許される三衣一鉢の在り方を知らない、僧侶の清浄性を維持する布薩、自恣は名目だけとなり、夏法（夏安居）や食法の所作も失われた、というのである。

また、無住（一二二六～一二三二）撰『沙石集』卷三「律学者ノ学ト行ト相違セル事」では、鑑真による三戒壇の成立で「毘尼ノ正法」が弘まり「如法ノ受戒」が始まったが、時が移り「儀々」が廢れ中古よりは名ばかりの受戒であつて、「持斎持律ノ人跡」も絶えてしまったという。それを歎いた解脱房貞慶（一一五五～一二一三）は「如法律義興隆志シ」が深く、弟子たちに持斎して律を学ばせたが、皆わけがわからないこと（「正体ナキ事」）になってしまった。常喜院（一二二二年に興福寺内に造営）で夏安居中に律を学んで持斎しても安居が終われば持斎もしない、「如法ノ儀」がない状態

であった。無住は、当時の僧侶の実態を「戒相ハ誠ニ明々ナレドモ、威儀ハ事ノ外ニ散々ノ事ニコソ。学ト行トタガイタル事、一国ノ風儀久クナレルニヤ」と評している。「学（戒相）」と「行（威儀）」が異なつて久しい状態だったのである。⁽⁴⁾

つまり、鎌倉時代の僧侶の認識では、鑑真請来の受戒儀礼、僧院生活での所作や規律、僧侶性を維持する戒律儀礼を規定した大陸仕込みの実践は、歳月を経ることで形骸化、有名無実化し、平安時代には僧侶の清浄性を維持する規則や月課年課の諸儀礼が「久しく絶えた」と考えられた。その理由は明快で、戒律の知識あるものは知識だけあつて実践しないので「行」＝実践が行われず、また戒律の知識がないものはそれでも戒律を学ぼうとしないから、「行」と「学」がともに絶えたのだという。なお、興福寺常喜院で律学を学んだ堂衆の一人が覚盛である。若き覚盛は俊才として名高かつたというが、一方で常喜院では「酒モリ」が頻繁に行われ、覚盛も参加していたという。⁽⁵⁾まさに「学」と「行」が乖離した寺院生活が行われていたことになる。

したがって、覚盛は、こうした戒律「滅亡」の状況のなかで、嘉禎四年に布薩が「再興」されたことに落涙したと考えてよい。従来指摘されるように、こうした「再興」のきざしは、さかのぼること二年前（嘉禎二年（一一三六）の円晴・有嚴・覚盛・叡尊の四人による東大寺羅索院での自誓受戒が「南都戒律復興」の始まりであり、その前史に実範（？～一一四四）・貞慶（一一五五～一二二三）などの南都僧がいたことも、もはや定説の観をなしていよう。

しかし、従来の「再興」に関して言及されるのは、戒律の「学」的側面である「教相」の再興が中心であり、「行」＝儀礼的側面である「事相」を主体とする研究はほとんどない。戒律の儀礼に関してはおもに歴史学において指摘されるものの、これとて儀礼興行（復興）の有無が述べられるにすぎず、儀礼作法や内容にまで言及するものはほぼ存在しないのが現状である。⁽⁷⁾「復興」「再興」の意味を強調するなら、「鎌倉時代の南都戒律復興」とは、戒律の日本初伝の立役者・鑑真（六八八～七六三）の「学」と「行」が鎌倉時代に復興・再興したことを意味するのだろうか。この点、教相面の研究では法相教学にもとづきつつも「叡山円戒の南都化」として受戒の復興が近年指摘されているが、事相面に⁽⁸⁾

関して言及する論文は見受けられないのが現状である。

こうした研究状況のなかで、本稿は、戒律研究における「行」⇨事相面である儀礼について考察していきたい。従来の諸研究では、戒律儀礼の「復興」は、おおむね道宣（五九六～六六七）や元照（一〇四八～一一一六）が著述した律学書が「講義」で使用されたことに重きが置かれている。つまり両僧撰述の律学書の講義を受講さえすれば、儀礼も復興すると考えられているのである。しかしながら、上述の諸資料から理解されるように、律学の講義をしても「正体ナキ事」になってしまっている。そもそも、律書の講義で儀礼が再興するならば、道宣撰述の律学書（四分律行事鈔）などがあるればよいはずである。しかし現実には、北宋代に元照たちがその註釈（四分律行事鈔資持記）などをしていくように、すでに中国宋代においても道宣律学書の講義だけでは「行」は理解されていない。周知のように儀礼とは、堂内をさまざまに荘厳し、儀礼次第書にもとづいて礼拝対象に対して滅罪や祈禱を行うものであり、堂内への入室、所作、経文誦などの（身体性）をともなうものである。つまり、律学書の講義はあくまでも「学」⇨理論であり、「行」⇨実践は実際に儀礼を実践する者のもとに参集し、そこで指導を受けて練習しなければ理解することが困難なのである。⁽⁹⁾

では、日本国内ですでに「滅亡」した（身体性）をともなう戒律儀礼は、どのようにして「復興」するのだろうか。本稿は、こうした問題を考える研究視座として、同時代の東アジアの仏教、すなわち宋代の江南地域仏教社会で実践された戒律の「行」⇨儀礼や僧院生活に注目したい。以下で述べるように、鎌倉時代初期には日本僧が南宋江南地域の諸寺院に参学し、仏道実践や寺院生活を体験するようになる。そして、そうした僧侶が帰国して宋地仏教の文物（仏像・仏画）や資具を用いた仏道実践⇨「行」を日本で興行する。本稿はその主体の一人である我禪房俊仍（一一六六～一二二七）や泉涌寺僧を事例に、宋式戒律儀礼が南都諸寺院に伝播し、「行」が「復興」する過程を概観して覚盛落涙の真意をあきらかにし、そこから鎌倉期南都諸寺院の戒律復興を考えてみたい。⁽¹⁰⁾

一 泉涌寺創建の意義

覚盛が落涙した西大寺布薩儀礼は、かれが十九歳以来「非持戒」ながらも実践していた常喜院布薩儀礼と何が違っていたのか。留意すべきは、「如法布薩」の宣言が嘉禎二年（一二三六）の自誓受戒直後ではなく、その二年後（嘉禎四年）になされた点である。儀礼が律学書の講義で「復興」するならば、すでに嘉禎元年（一二三五）東大寺と西大寺で『四分律行事鈔』の講義が開講されており（『感身学正記』嘉禎元年条）、自誓受戒後に「如法」の布薩儀礼を行うことは可能である。しかし、実際はそのようになっていない。つまりこれは、自誓受戒後から二年のあいだで、かれらの布薩儀礼が質的・精神的に「不法」から「如法」へと転換したことを意味しよう。

その転換期の痕跡が『感身学正記』嘉禎三年条などの諸資料にみえる。自誓受戒後、叡尊は海龍王寺（角寺）に移住していたようで、同寺は、近年に「泉涌寺儀」を学んでいたとい⁽¹¹⁾う。

凡当寺近年学泉涌寺儀、住侶皆長齋着法衣、持鉢坐僧牀、受食、雖惡世勝事、別食非僧食、蓄八不淨財、不持性遮戒、受苾芻戒人、雖已滿四人、雜住无差別、以講事鈔等、次動悲反僧食、是以当寺長老、至七月下旬、自八月一日、
心成通僧食^{々々}云

叡尊が述べる「泉涌寺儀」とは、「住侶皆長齋にして法衣を着し、鉢を持ちて僧牀に坐し、食を受く」もので、如法の食事作法（食作法）である（「通」僧食）のことである⁽¹²⁾。また、この「近年」に関しては、凝然『円照上人行状』中に、「嘉禎三年丁酉之春、請^{シテ}俊仍法師ノ律宗ノ上足ノ門人道号来圓定舜大徳^ヲ、於^ニ海龍王寺^ニ、令^レ講^セ大小ノ律書等^ヲ、惣^{シテ}終^ニタリ五部^ヲ、布薩ノ行儀、食堂ノ規式等、並^ニ遷^ス彼ノ風芳^ヲ」⁽¹³⁾とあり、またこのときの講義は「一夏九旬之間」（夏安居）で叡尊も受講して「稽古之指南」とし、そのあと定舜は弘誓院に移り覚盛や良遍にも講義したとも伝承されるものである（元休『徹底章』⁽¹⁴⁾）。

このように、泉涌寺僧定舜の講義は、叡尊が海龍王寺に移住した時期であり、叡尊も受講して「稽古の指南」としたことから、この講義で泉涌寺儀（彼風芳）の「布薩行儀」「食堂規式」などが海龍王寺で受容されたことになる。後述するように、夏安居期間は基本的に寺外に出ることは許されない。つまり、泉涌寺僧定舜は叡尊を含む海龍王寺僧たちと同寺で「共住」していたことになる。この共住では泉涌寺流の寺院生活や作法のひとつひとつが仏道実践のための「行」として行われていたはずで、「僧食」はそれを象徴する規則であった。⁽¹⁵⁾この点から、叡尊の言動は、海龍王寺で自身も実践した泉涌寺流の「如法」の僧食（食堂規式）が夏安居の終了（解夏）とともに「別食」に戻ってしまったことへの悲憤であるとみなせよう。そして、このことは、泉涌寺僧定舜の講義には「学」と「行」が備わっていたことを証明するものである。とすれば、覚盛が落涙した「如法」布薩儀礼の「行儀」（作法）もまた泉涌寺流の「学」「行」に依拠したものと理解される。

以上の考察から、叡尊・覚盛らの「如法」の布薩儀礼復興には、泉涌寺流の影響が認められると考えてよい。では、泉涌寺僧はその「如法」の布薩儀礼をどのようにして獲得したのだろうか。以下、中世仏教社会で戒律諸儀礼が「滅亡」「名目」「久絶」とされた鎌倉時代初期において、それらを「復興」させた俊苧および泉涌寺の姿をみておこう。

泉涌寺は、我禅房俊苧が嘉祿二年（一二二六）に京洛東山に創建した寺院である。当時、俊苧は「戒律全絶」「律儀已廢」のなかで北京・南都で律儀を求めるがそれもかなわず、当時「宋国戒律猶盛」と聞くことで、建久十年（一一九九）入宋を果たす。⁽¹⁶⁾俊苧は江南地域の律・教・禅の諸寺院に参学して、戒律・天台・華嚴・禅などの「学」を修学し、それぞれの「行」を実践した。従来の研究では、こうした参学はおもに仏教思想の修学と実践として捉えられているが、じつはそれだけではない。入宋僧は、寺院内で中国僧と同じように共住し、思想的修学のほかに、食事や作務などの日課、布薩や祝聖などの月課、夏安居・自恣や仏生会・忌日儀礼などの年課を中国僧と一緒に実践していた。⁽¹⁷⁾

宋代仏教の特徴のひとつに「十方僧」「雲水」の存在がある。かれらは仏道実践を行うにあたり一ヶ寺にとどまらず、自由に律・禅・教などの諸寺院間を往来し、さまざまな師匠から教えを受けることができる身分である。俊苧や栄西・

道元・円爾などの入南宋僧たちの律禪教院への参学はこうした宋代の寺院制度下で可能だったわけである。重要なのは、こうした十方僧の往来や禪教律僧の交流にもなっており、宋地の寺院生活や集団生活——たとえば、食作法などの日々の生活での所作、月課年課法要の諸儀礼など——が、ある程度、律院・禪院・教院のなかで共通、共有化されていたということがある。従来、禪僧が体験した禪宗寺院の作法や儀礼・所作は、南宋仏教の律院や教院でもほぼ同様に行われていたことになり、栄西や道元がもたらしたとされる「禪文化」の多くは、南宋仏教に共有されたものなのである。

つまり、禪を学んだとされる栄西や道元・円爾たちが体験した南宋仏教文化と、律や天台を学んだ俊苒や泉涌寺僧たちが体験したそれとは、思想にもとづく修学の比重に違いはあるにしても、僧院生活や法会・所作などがほぼ共通していたことを意味していたわけである。このように、入南宋僧の「宋地寺院への参学」の意義を再検討することで、従来「律三大部」の請来者として注目される西大寺（覚如・定舜）や唐招提寺（有巖）の律家が入南宋したことの意義も再考することになり、南都諸寺院の「宋風」受容を考えるうえで重要な視点となろう。

さて、俊苒ら入南宋僧たちが諸寺院で目の当たりにし、実践した儀礼や暮らしを視覚的に復元することを可能にするのが「羅漢図」である。とりわけ、南宋江南地域で制作された京都・大徳寺伝来「五百羅漢図」（十二世紀後半）は俊苒が滞在した地域・時期とさわめて近い環境で制作されており、泉涌寺流の僧院生活を考えるうえで重要な視覚的歴史資料ともなりうる。¹⁹ また、俊苒が戒律の「学」と「行」を学び、実践した寺院の一つが明州（慶元府）の律院・景福寺（現・寧波市）である。近年発見された『南山北義見聞私記』（十四世紀成立）は、俊苒や泉涌寺僧が体験した律院（景福寺ほか）の諸儀礼や所作、暮らしを復元できる文献資料である（後述²⁰）。

俊苒の入南宋期間は十二年にもおよび、建暦元年（一一二二）に帰国して宋地教院と律院を兼ねた宋式寺院の創建を目指す。この宋式寺院は天台・戒律の「学」を修学するだけでなく、俊苒の参学した諸寺院の僧制、規則、暮らしなどをもそのまま移植するものであった点は留意しておきたい。つまり、泉涌寺の創建は、鎌倉時代初期の京洛に南宋仏教を実践する中国式寺院が創建されたことを意味する。これは、従来指摘されるような戒律思想や宋仏画・仏像の請来、

宋風建造物の造営など、個別に考察されてきた泉涌寺創建の意義を有機的に結びつける視座となる。戒律思想、宋建築、宋仏教文物の導入は、日本で失われた「如法」の僧院生活や規則を復興するために必要なものであり、戒律が「久絶」した日本仏教社会の失われた清浄性や僧侶の本分を復興するためにもたらされたものといえるだろう。以下、この視座から俊苧および泉涌寺僧の活動を考えてみたい。

二 俊苧の十二年間入宋が意味すること

俊苧は十方僧として律院（景福寺）に三年、教院（超果教院、下天竺寺ほか）に八年、禪院（徑山萬壽禪寺ほか）に一年ほど参学している。では、俊苧が十二年間宋地諸寺院に参学したことは、かれの仏道実践においてどのような宗教的意味を持つのだろうか。ここでは従来注目されていない、宋地寺院の年課である「夏安居」から考えてみたい。

夏安居とは、九十日間集中的に寺院で修学・修行する期間を意味し、四月十六日「結夏」儀礼から始まり、七月十五日「解夏」「自恣」儀礼で終了する。この間、原則的に寺外に出ることはできない。俊苧が滞在した江南諸寺院では禅教律ともに夏安居が行われており、俊苧も参学寺院において十年間実践している。⁽²¹⁾

俊苧が示寂する数日前に遺誡としてしたためた『泉涌寺遺属誥文』（二二二七年）に、以下のようである。

一、以_二左大臣禪師思宣、付_三住持長老_一日本諱。右人以為_レ講_レ說南山律藏天台止觀等、以為_三己任。年滿_三十藹之後、可_レ為_三布薩戒師也。⁽²²⁾（後略）

これは、俊苧示寂後の泉涌寺僧職を指示したものであり、ここで思宣を「住持長老」に任命している。そして、俊苧が「住持」「長老」とは日本でいう寺院管理者である「別当」に当たると述べるように、「住持」「長老」という名称は俊苧が体験した宋代仏教の僧制に準拠した役職名であることがわかる。⁽²³⁾ 泉涌寺「長老」は戒律と天台止觀を講義する旨が述べられており、泉涌寺が宋代「戒律」「天台」思想を中心とした学問寺院として創建されていたことも理解され

る。

ここでとりわけ注目したいのが、「布薩戒師」になる条件が「十藹を満たして後」と、俊苧が規定する点である。「藹」とは僧侶の年齢のことで、夏安居を实践した最終日（七月十五日）でひとつ藹を重ねることができる。夏安居期間中に決められた日課月課を实践せず、怠惰な態度で修行していると、本来は藹を重ねることはできない。⁽²⁴⁾つまり、「十藹」とは、「如法」の夏安居を十度＝十年間実践することで獲得できることを意味した。俊苧は、布薩戒師になるためには十年間「如法」の夏安居を实践しなければならない、と規定しているわけである。布薩は毎月二回行う懺悔儀礼で、布薩戒師はその指導者で説戒師ともいう。この規則は、道宣『教誡新学比丘行護律儀』に「夫れ五夏已上は即ち阿闍梨位、十夏已上は是れ和尚位」に準拠したとみられ、⁽²⁵⁾布薩戒師は「和尚位」にならなければ就任できないことを意味する。この「和尚位」は、泉涌寺における沙弥の別受儀礼で「和尚、前、ハ、閻梨、後、ニ、歩列⁽²⁶⁾」道場に入場することが規定されていることから、⁽²⁶⁾古代日本の僧綱の「僧位」とは別のものである。なお、『南山北義見聞私記』にみえる「和尚」は「十藹」以上の僧位をもつ僧侶の意味で使用されており、別受の戒師も十藹以上の「和尚位」の僧侶が行っている。

俊苧帰国時の日本仏教社会が「中古以来出家威儀盡以滅亡」「夏法食法軌則久絶」という状況であることを踏まえれば、俊苧は宋地の「如法」夏安居を实践することで、「如法」の「和尚位」を獲得し、「布薩戒師」の資格を有す僧侶として帰国したことになる。そして、実際に俊苧はそれに基づいて「如法」の僧侶育成を目指して⁽²⁷⁾いく。

上記からも「如法」の僧侶を育成するうえでもっとも重要な期間が「夏安居」であることが理解されよう。ただし、「如法」の夏安居を实践するには、それにふさわしい伽藍を必要とする。俊苧は、当時の日本寺院は、往事の規範性をもつ伽藍ではすでになく、寺の垂範をやぶるような「遊亭」に似た伽藍であると嘆いている。そこで、俊苧は宋地で実見した「西乾之古風」に倣う「中華之寺」を模した伽藍を造営し、その伽藍で戒律に則った寺院生活を実践することで「如法」の僧侶を育成することができると考えていた。⁽²⁸⁾やがて、京洛東山の仙遊寺旧地を寄進され（一一二八年）、宋式寺院「泉涌寺」の着工と並行して、俊苧は夏安居を開始している。

承久元年（一二一九）「結夏日」——すなわち四月十六日の夏安居開始日——の識語を有す俊苧『夏中逐日修学排文』は、夏安居中の堂宇入口に設置された「排（牌）」の案文で、「起講（開講）」「未時各自看読」の修学や「修懺」「坐禅」「舍利講及打集」「黄昏諷弥陀経」などの仏道実践をはじめ、僧食が行われていたことを示す「喫粥」「午初齋」などの僧院生活に関する排（牌）が確認されるように、俊苧による堂宇の造営とともに、宋式の夏安居中の修学・実践・僧院生活が開始されたことがわかる。⁽²⁹⁾ なお、排の使用例としては、個人蔵「上堂図」（十三世紀、南宋。図1）が参考となる。⁽³⁰⁾

泉涌寺は嘉祿二年（一二二六）四月八日に主要伽藍が落成して、俊苧が正式に「開山」を宣言し（俊苧「法塔後屏銘」、その直後から法堂（講堂）で「九旬之安居」（夏安居）を結び、自身が法座に昇って経律の法門を講じている。それは

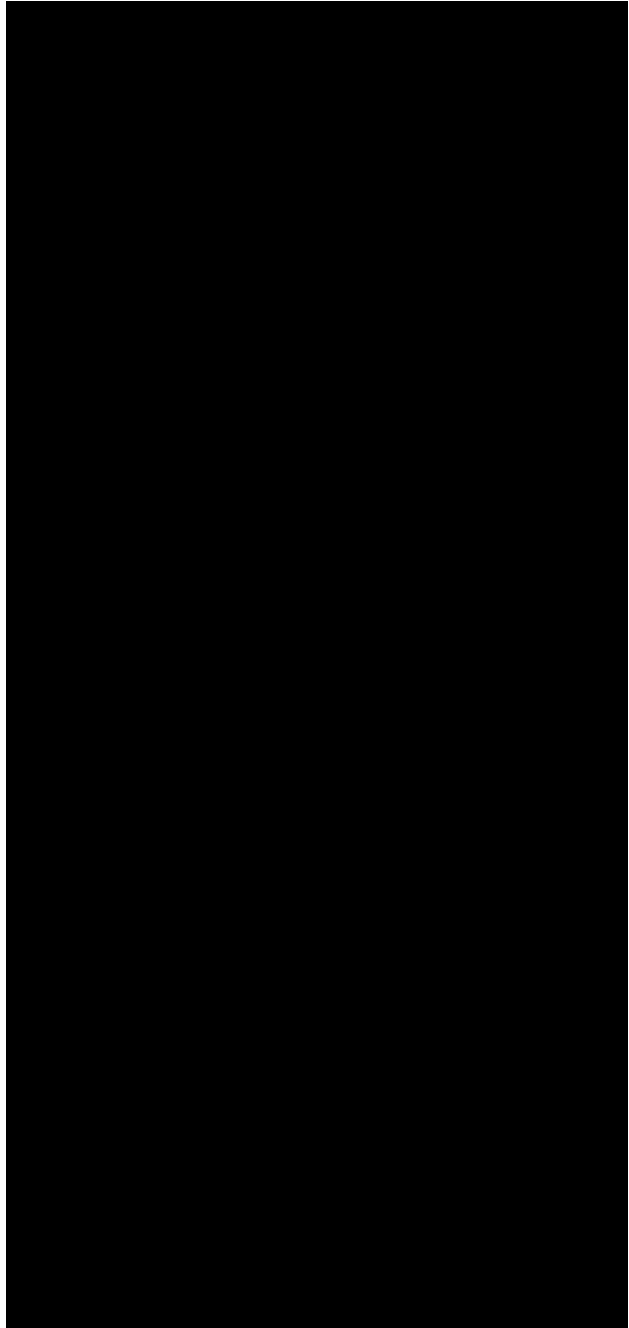


図1 上堂図（13世紀、南宋）個人蔵

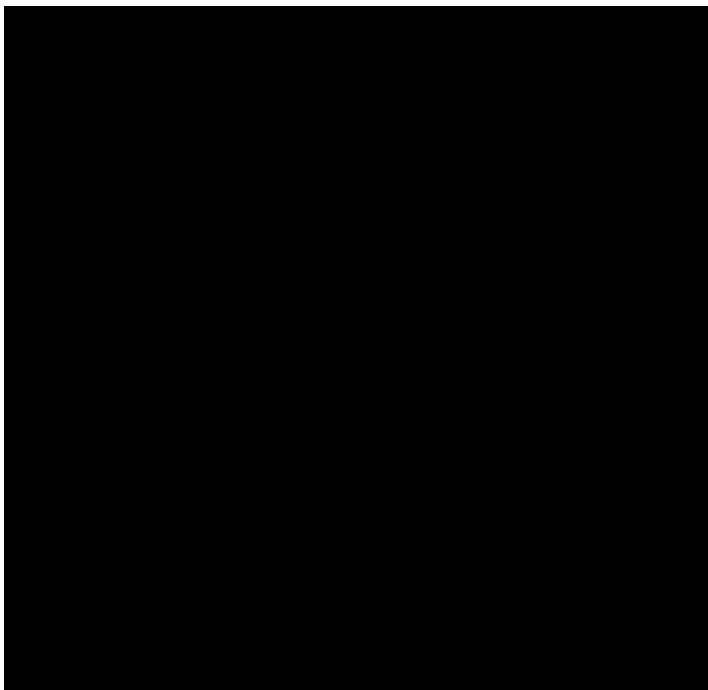


図2 法堂（講堂）での開講図（『南山北義見聞私記』、16世紀、室町、象耳泉柴写書奥書）唐招提寺蔵

「親タリ摸セル大宋ノ儀則ヲ」ものであったというから、帰朝後十五年を経て、ようやく泉涌寺で「如法」の夏安居が開始されたと考えられる。⁽³¹⁾ 堂内入場の所作は「上堂図」（図1）と近しいものと推察され、経律の講義では、俊苧請来の「道宣律師像」や天台祖師像を堂内に安置した「如法」の開講儀礼に準じたものと考えてよからう（『南山北義見聞私記』「開講章第四」。図2）。⁽³²⁾

嘉禄二年の俊苧による泉涌寺夏安居の開始は、宋式寺院泉涌寺で「和尚位」の俊苧による「如法」の僧侶を再生産す

る環境が整ったことを意味する点は留意しておきたい。翌年閏三月に俊苧は示寂するが、その場には、俊苧規定の「如法」の夏安居を経験した「如法」の夏臘をもつ泉涌寺僧が控えていたわけである。中世日本における「如法」の和尚や阿闍梨の再生にもとづく戒律復興は、俊苧門弟たちに託されたといえるであろう。

一方で、「和尚位」の俊苧が帰朝後最初に夏安居を行ったと思われるのが、入宋の先人栄西（一四一〜一二一五）創建の建仁寺であった。栄西も安居を重視しており（『興禪護国論』卷八）、俊苧は栄西に招かれて帰国直後（一二二一年）から一年半同寺に滞在している（四月二十三日〜翌年十月）。なお、俊苧滞在中の建仁寺には、一二二三年に入宋する仏樹房明全（一一八四〜一二二五）も

いたと考えられる。『明全戒牒奥書』によれば、後高倉院（一一七九～一二二三）に菩薩戒を授けたというが、この導師の一人が俊苒であった可能性が高い。⁽³³⁾ 明全は、「和尚位」の俊苒が行った夏安居期間の「如法」の宋式諸儀礼を経験し、俊苒退出後も実践して阿闍梨・和尚位を獲得していたために後高倉院の菩薩戒儀礼の戒師の一人となった可能性もある。後述する泉涌寺流の南都への戒律儀礼の展開は、一方で同時並行的に宋西門流にも展開していることも留意しておきたい。

俊苒上洛後間もなくに交流した僧侶がもうひとりいる。解脱房貞慶（一一五五～一二二三）である。上記の興福寺常喜院（一二二二年）で「夏安居中に律を学んで持斎しても安居が終われば持斎もしない」（無住『沙石集』卷三）状況となった同時期に、貞慶は俊苒と交流している。俊苒の伝記『不可棄法師伝』（一二四四年）では、

又法相ノ名匠。貞慶常ニ傷テ律ノ已ニ顯レタルコトヲ。力ヲモテ為ニ中興ヲ。或ハ自開レ文。立テ義ヲ。或ハ使メ門ノ弟ヲ料ノ簡セ。然レトモ既ニ缺テ師ノ業ヲ。實ニ多シ未タコトシ通セ。幸ニ値ニテ法師ノ歸朝ニ。送ニ季来之疑ノ問ヲ。法師當座ニ答ニ通スルコト如シ流レ。疑氷忽ニ解ケ。蒙ニ霧早ク除コス。貞慶ノ所ニ談ハ。唯局ニ事ノ鈔ニ。至テハ于戒業ニ疏。集義鈔等ニ。未タ見ニ其ノ書ヲ。況於テヲ義ニ乎。法師ノ傳來。其ノ文始テ行ハル。凡ソ當世。所ノ行フ戒行。多クハ由ニ法師ノ力ニ。如キハ持齋者。先賢雖レ行フト。不レ順レ律制ニ。依ニテ法師ノ説ニ。方ニ成ニ如法ヲ。如キハ持ニ護ルカ衣鉢ヲ者盛ナルコト于世ニ。前代未タ聞カ。是レ同ク依ル法師ノ弘傳ニ也。可キ謂フ紐ニ既ニ絶タル之玄網ヲ。樹ツト已ニ顯レタル之大表上者ノ歟。⁽³⁴⁾

とある。戒律復興を志した貞慶は『四分律行事鈔』を講じて門弟を育成していたが、「師承」を欠くため不明点が多かった。そこで帰国した俊苒に「年来之疑問」を送り、回答を得て疑問が氷解したという。また俊苒請来の律書が送られることで、俊苒の説によって「如法」の持斎と「衣鉢」を護持することが広まったと伝える。「衣鉢」に関しては『徹底章』に、

有ニ笠置解脱上人ト云者。慨ニ律宗ノ斷絶重テ致ニ再興之志。（中略）如是度度雖レ至ニ再興ヲ。無ニ相承故ニ長衣長鉢

尚暗^ニ其名字^ニ。仍以^ニ知足房^ヲ為^ス使者^ト。泉涌寺ノ開山^ニ尋^レ之。長衣^ト者尺六八寸^ト釋^レ之。尤有^ニ其謂^ク歟。長鉢ノ義難^レ意如何。云泉涌寺開山答云。長^ト者非^ニ長短^ノ長^ニ。是餘剩ノ義^{ナリ}。即以^ニ資持記一部^ヲ送^ス笠居^ヘ。上人得^レ之。羣疑忽^ニ散。是即南都資持記流行之最初也。是只纔雖^レ至相似ノ依學^ニ。如法ノ行儀斷絶不^レ弘^ス。

とあるように、「相承」がないために不明となった律儀に関して、実際に貞慶の弟子知足房戒如(？)一二二二～一二四〇(?)が俊苧のもとへ参学し、教えを請い回答を得ている。これまでの研究では、この出来事は道宣『四分律行事鈔』の註釈書である元照『四分律行事鈔資持記』が南都へ伝来したことが注目されているが、本稿では戒如が直接俊苧に参学している点に留意したい。

俊苧『清衆規式』(一二二五年制定)、『泉涌寺遺属誥文』や『南山北義見聞私記』を踏まえれば、俊苧は、泉涌寺で「十方僧」を受け入れることを前提にしておき、「他所之僧」「客僧」に開かれた寺院の造営を目指している。ただし、これらの参学に際しては、かならず「初^テ来^ニハ必告^ス知風俗僧制^ヲ」することが義務づけられた。とりわけ、「依衆学行」「知僧事」「別場懺」の「三箇条ハ僧衆共住ノ之大綱」として「是^ヲ以泉涌寺開山僧制之初^ニ被^レ置^ク之者」であることが「住持教勅」で宣言され(『南山北義見聞私記』「投下章第一」)、入門翌日の小食(朝食)から威儀を具して参加し、僧堂内での所作や「巡堂」を学ぶところからはじまる。たとえ「客僧」であつても泉涌寺の宋式入寺作法にしたがうことが義務づけられ、宋式の僧食を体験したわけである。つまり、俊苧から戒律を学ぶことは、宋式の僧制や規則、儀式にしたがうということ、戒如は俊苧を介して南宋仏教を擬似体験したことを意味する。

三 海龍王寺という「場」

十四世紀の元休は、俊苧と戒如の交流により「南都に戒律の学は伝わったが、如法の行儀は断絶して弘まらなかった」と評価する。この点を考えてみたい。上述したように、「寺院への参学」とは、その寺院の僧制や規則に準じて修

学、実践することである。この点で、俊苒が帰国間もなくの身とはいえ、戒如が俊苒のもとへ参学することもやはり宋代仏教の擬似的体験がある程度ともなうものと解さなければならぬ。

泉涌寺流の南都への展開は、上述の嘉禎三年（一二三七）海龍王寺夏安居が有名だが、この海龍王寺は貞慶とその門弟戒如とゆかりある寺院であるという。⁽³⁷⁾ 注目すべきは、年不明ながら貞慶による「金堂・講堂・東西金堂・僧房五間」裏書（東室三軒長老坊地藏院）の修造が知られ、「即至天福曆。始住持戒僧」と述べられる点である（『南都海龍王寺僧申状』、寛元二年（一二四四）⁽³⁸⁾）。上述のように、「住持」は宋代仏教の僧制にもとづく役職名であるから（俊苒『泉涌寺遺属誥文』）、天福曆（一二三三）に海龍王寺は持戒持律僧を「住持」とする宋様式（宋風）寺院となったと考えてよからう。その前年（一二三二）五月には、『海龍王寺禁制状』も制定されている。僧衆は「和合」すべき事、威儀を正すべき事、僧衆は共住すべき事（私房を持たない事）、女人の宿泊を禁じる事など、当時の海龍王寺の実情を示しているが、なかでも「一可特好勸学事」に、

中興以来隱遁之人。多以栖息以戒律本宗。以法華為兼学之儀。尤以相応不可違失。其中為年々恒例之勤。一夏九旬之間。可安居。学問各積五夏者。頗叶仏制。豈非殖法縁乎⁽³⁹⁾

とあり、貞慶再興後に海龍王寺に住侶した「隱遁之人」は、戒律を「本宗」として法華を「兼学」し、そのなかで恒例の勤めとして、夏九十日間は安居すべきで、学問は五年修学することが「仏制」にかなうものだと述べる。かかる一条をして、徳田氏は海龍王寺が泉涌寺流の影響を受けていることを指摘された。⁽⁴⁰⁾ 『海龍王寺禁制状』制定翌年の天福元年に「始住持戒僧」（『南都海龍王寺僧申状』）とあるのは、官僧を離れた遁世僧が「住持」となって『海龍王寺禁制状』に準じた夏安居が開始されたことを意味するのだろう。

留意すべきは、海龍王寺夏安居の開始年（一二三三年）である。俊苒による泉涌寺での「如法」夏安居の開始年（一二二六年）からすでに五年以上経過しており、仮に貞慶門弟（戒如など）が泉涌寺夏安居——あるいは一二二六年以前の俊苒主催の夏安居——に参集し、いずれかの寺院で実践していれば、「阿闍梨位」「和尚位」を持つ持戒持律の僧侶が海龍

王寺「住持」に就任している可能性がきわめて高い。俊苒が宋式伽藍の創建を重視したように、おそらく貞慶による海龍王寺講堂・東西金堂・僧房の修繕・再建は、海龍王寺の宋風寺院化と連動するものだろう。⁽⁴¹⁾とりわけ、平安期以降に僧侶の別住別食が常態化していたなかでの「僧房」の再建は重要である。宋式寺院泉涌寺では「僧衆毎日常朝粥午飯、並在₍₄₂₎此喫也」(俊苒『泉涌寺殿堂房寮色目』「僧堂」項)であることを踏まえれば、海龍王寺僧房も「如法」の僧院生活の実践(僧食)に欠くことができないため、再建(修繕)されたと考えるべきである。

かかる海龍王寺の宋風寺院化の四年後、嘉禎三年(一二三三)に、泉涌寺第三世長老・頼円房定舜(?)(一二二七～四四/五)が海龍王寺夏安居に招聘され、律学の講義を開くわけである。定舜は、俊苒示寂時に臨席していた泉涌寺僧で(『泉涌寺遺属詰文』)、俊苒の「如法」夏安居を体験し、直接律学を学んだ直弟子のひとりである。

嘉禎三年(一二三三)が、俊苒による「如法」夏安居が開始された嘉祿二年(一二三二)から十一年の歳月を経ていることに留意すれば、泉涌寺長老・定舜は「如法」の阿闍梨位と和尚位、さらに布薩戒師の資格を持つ僧侶として、海龍王寺夏安居で開講したことになる。⁽⁴³⁾この講義を聴講し、「布薩ノ行儀」「食堂ノ規式等」(『円照上人行状』中)を体験したのが、上述の叡尊、覚盛、良遍たちである。そして、この翌年十月に西大寺で「如法布薩」「如説布薩」の「再興」が叡尊たちによって宣言されるのだから、やはり俊苒による宋地請来の「如法」夏安居を十度実践した「如法」の和尚位の僧であり、布薩戒師の資格をもつ泉涌寺僧定舜から直接「如法」の布薩行儀を学ぶことによって、「如法」布薩儀礼再興の宣言がなされたと考えるのが妥当だろう。

以上考察してきたように、叡尊や覚盛たちの「如法」の布薩再興宣言の背景には、僧侶として「如法」の〈身体性〉を有す僧への聴講と実修が必須であったことが理解される。つまり、戒律復興には「学」だけではなく、師から相承した「如法」の〈身体性〉をとまなう「行」が必要なのである。貞慶の講義が「師承」「相承」を欠くのも「学」だけの問題ではなく、貞慶以前に諸行儀が「滅亡」していたため「行」が継承されず実践できなかったからで、当時の日本仏教社会では「如法」の僧侶を再生し育成することは不可能だったわけである。こうした状況を打開したのが、入南宋僧

たちであり、とりわけ俊苧は宋地で「如法」の持律持戒僧から教えを受け、その手続きを学び、実践することで「和尚位」と布薩戒師の資格をもつ「如法」僧として帰国した。貞慶や戒如はその俊苧から「学」「行」を学び、南都への浸透を図るための「場」として、海龍王寺が選ばれたわけである。

俊苧が日本で「如法」の持戒持律僧を再生させるためには、自身が宋地で実践した環境と歳月を同じく必要とした。俊苧示寂前後には泉涌寺僧の入南宋が頻出する一方⁽⁴⁴⁾、泉涌寺開山後の「如法」の夏安居（一二二六年）から約十年間、泉涌寺僧の国内での積極的な活動が見いだせないのは、このような理由によるものだろう。一方で、俊苧に参学した戒如たちによって南都に蒔かれた「種」も同じような環境と歳月を必要としたはずで、最初にその華を開かせ、以後の南都戒律復興の最初期の拠点となった寺院が海龍王寺であった。とすれば、俊苧と貞慶・戒如の交流はたしかに「如法ノ行儀」を伝えることに成功したといえ、海龍王寺は、実際に入宋していない僧侶による南都最初の宋風寺院として評価されるべきだろう。

四 叡尊・覚盛・良遍たちがみた宋式仏教儀礼

泉涌寺僧定舜や叡尊たちが共住した鎌倉時代の海龍王寺諸伽藍の詳細は不明だが、それを復元するうえで参考となるのが「海龍王寺境内絵図」（江戸時代、京都国立博物館蔵）である（図3）。

定舜開講時にはすでに貞慶が「金堂・講堂・東西金堂・僧房五間裏書（東室三軒長老坊地藏院）」（『南都海龍王寺僧申状』）を再建しており、宋式の開講と布薩は貞慶再建の「講堂」⁽⁴⁶⁾、僧食は同じく「僧房」である「東室」「西室」のどちらかで行われたと考えてよからう。宋式の僧食に関しては、かつて大徳寺伝来「五百羅漢図」と『南山北義見聞私記』「二時食章第二」から復元的に考察したことがあるので、⁽⁴⁷⁾ここでは宋式の開講と入寺儀礼、布薩儀礼を中心に紹介しておきたい。

1 宋式の開講儀礼と入寺儀礼

海龍王寺講堂は石畳式であり、沓を履いた状態で入室する土間（石敷）形式堂宇と考えられる⁽⁴⁸⁾。とすれば、同じ石敷（磚敷）で講堂の機能を持つ宋代伽藍「法堂」がその参考になろう。堂内は『南山北義見聞私記』「開講章第三」の「法堂図」（図2）のような設えとなり、さらには「上堂図」（図1）のような開講儀礼が行われたとみられる。堂内中央の須弥壇上には屏風と講師の坐す法被を掛けた「椅子」が安置され、その前卓上に扨子、柄香炉、香炉、経文、戒尺を置く。須弥壇上の設えは大徳寺伝来五百羅漢図「上堂」にも確認することができ（図4）、海龍王寺でも同じような宋式

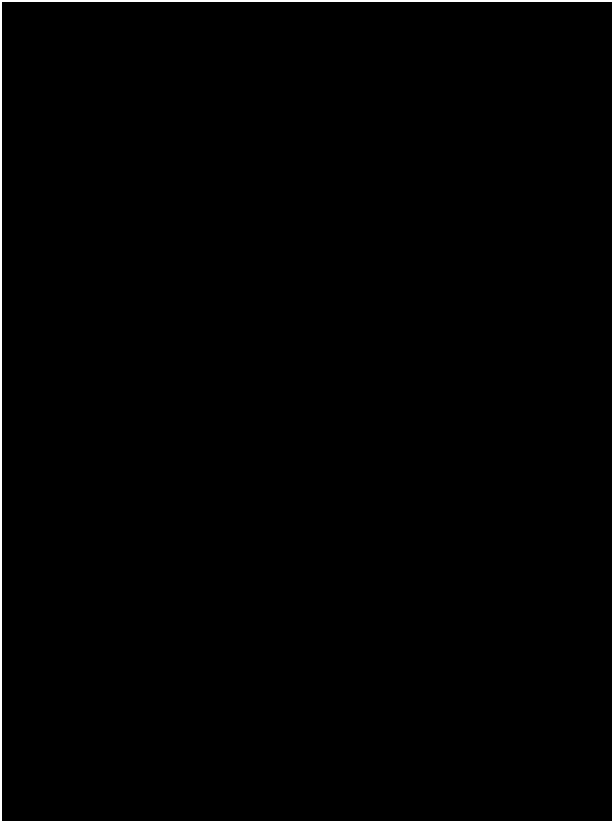


図3 海龍王寺境内絵図（17世紀、江戸） 京都国立博物館蔵

の設備の存在を想定してよからう。講師前の左右の椅子には、聖僧坐像と長老（宗師）が坐し、受講者は法藹（夏臘）によって席次が定められ、椅子の左右の連床（長イス）に坐して受講する。受講者が多い場合は、壁面にも連床を置いて聴講した。開講に先立って、受講者は先に入堂し、席次にしたがい坐しており、鐘・鼓などで開講を知らせていた。「上堂図」（図1）はまさに太鼓をたたく行者アンシヤに合せて講師が入堂する場面をやや象徴的に描くが、叡尊や覚盛が目当たりとした宋式の講義とは、このような儀式（作法）で行われたはずであ

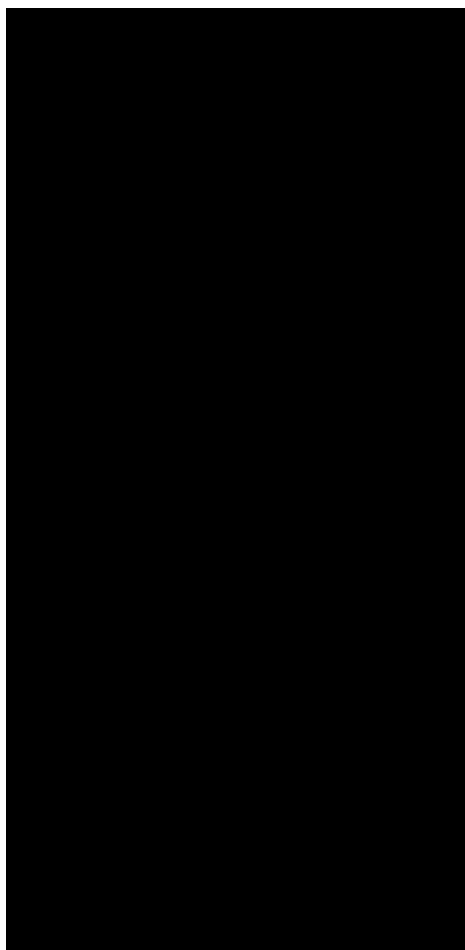


図4 上堂、五百羅漢図のうち（12世紀、南宋）大徳寺蔵

る。

宋式仏教儀礼で注目しなければならぬ資具が「椅子」である。椅子（椅子）文化はすでに中国から古代日本社会に伝来していたが、平安期にはごく限られた空間でのみ使用されていた⁽⁴⁹⁾。そうした椅子文化が入南宋僧による宋代の僧院生活や「如法」儀礼の導

入にともない、それを模倣する諸寺院を中心にふたたび受容されるようになる⁽⁵⁰⁾。こうした宋式の椅子文化は、椅子に坐す叡尊や忍性の肖像画が存在するように叡尊流でも受容されており、やがて覚盛の入寺する唐招提寺でも受容されていくと考えられる。

忍性が永仁六年（一二九八）唐招提寺に施入した「東征伝絵巻」は、鑑真の行状を全五巻にわたり描くものである⁽⁵²⁾。この当時に鑑真請来の諸戒律儀礼が「滅亡」していることを踏まえれば、本図中に描かれる伽藍、そのなかで繰り広げられる儀礼空間や僧侶の所作・資具類は、鑑真時代の姿を描くのではなく、鎌倉時代の入宋僧が実見し、請来した南宋江南地域仏教社会の姿を描いていると見なすべきだろう。鑑真が坐す座具の多くが宋代の椅子に多く見られる法被を掛けたものであることをはじめ、巻第一第五段の揚州大明寺で鑑真が律を開講する場面（図5）は、まさに上述の宋式開講の堂宇と重なる空間であり、巻第二第三段の儀礼空間への行列も「上堂図」（図1）での入堂作法と通じる⁽⁵³⁾。

また、泉涌寺儀では長老（住持）の入院時には、三門前で衆僧が左右に列立して長老を迎え入れるが（「南山北義見聞

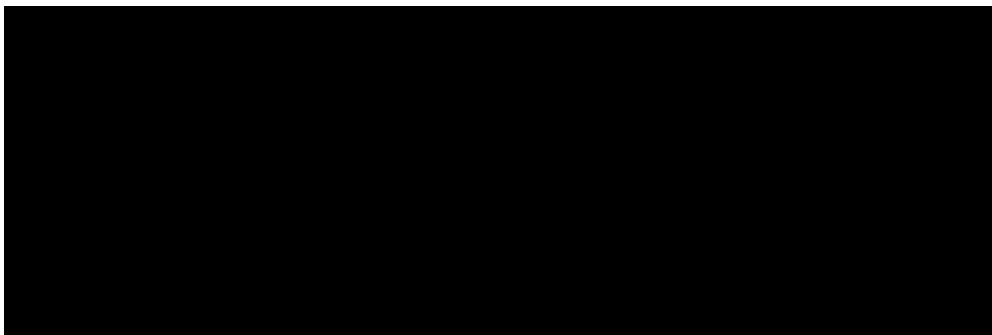


図5 東征伝絵巻 巻第一第五段（13世紀、鎌倉） 唐招提寺蔵

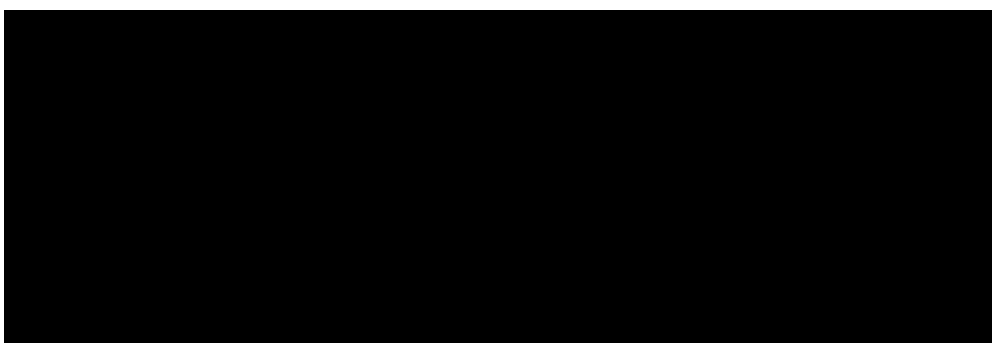


図6 東征伝絵巻 巻第四第二段（13世紀、鎌倉） 唐招提寺蔵

私記』「入院章第二十四」、こうした儀礼は、俊仍が建仁寺に招請されたときにも「入洛シテ即到^ニ建仁寺^ニ。僧正已^レ下^ノ禪徒等。鳩ノ如クニ集^リ庭上^ニ。鴈ノ如クニ行^ニテ門^ノ下^ニ。迎テ入^レテ方丈^ニ。焼^キ香設^ク礼^ラ」⁵⁴とあるように、宋代仏教に準じたものとわかる。こうした儀礼もまた巻第四第二段の鑑真の入寺場面⁵⁵で三門前に列立する衆僧の姿（図6）と重なる。このような事例から、「東征伝絵巻」には、その当時の西大寺流・唐招提寺流で実践された宋様式の寺院生活や儀礼の姿が描き出されると考えられるのである。

こうした入寺儀礼はやや時代が下るが、応永五年（一三九八）唐招提寺に入院する宗禅（第四十三世）の儀礼でも共通しており、唐招提寺の入院儀礼が南宋式入院儀礼で行われていたことを示している⁵⁵。このように、南都諸寺院における宋式入寺儀礼の受容が認められるならば、定舜の海龍王寺入院時もこのような宋式儀礼で迎えられたと考えたい。

2 宋式の布薩儀礼と「和合」

以上のような宋式の入院・開講の諸儀礼が海龍王寺や弘誓院で実践されていたならば、覚盛が落涙した「如法」の布薩儀礼もやはり宋式であろう。幸いにして、「開山ノ御図」すなわち俊苅作成の布薩道場莊嚴図を参考にした泉涌寺流の図面(図7)とその次第が残り、海龍王寺で実践された定舜の「布薩ノ行儀」が復元可能となる。⁽⁵⁶⁾

道場中央の須弥壇上には「椅子」、卓上には戒尺、扨子、花籠、柄香炉が設置され、須弥壇下には「開講」と同じように宗師(長老)の本位と聖僧坐像、衆僧が坐す連床が設置されている。宗師と聖僧の間には「大香炉」が設置(図上では後述の籌箱に接して安置)され、儀礼中の焼香はこの香炉で行われる。道場入口には「説戒」「嚴淨」の排(牌)が設置され、正面には儀礼を行うための半畳、各台上に華瓶(左右両端)、香水と香湯瓶・盥・布巾、籌を入れた箱(籌箱)と花籠(中央)が置かれている。「籌」とは「共住」する僧侶の数を認識するための棒状の資具であり、「共住」する特定の僧伽で行われる布薩儀礼では出仕者の人数を把握するために用いられる。⁽⁵⁷⁾

『南山北義見聞私記』「四分布薩章」から、布薩役僧(唱白師、説戒師、唄師)の視点で宋式布薩の次第を以下に概略しておく。衆僧は長老入堂前に入堂して焼香礼拝を済ませ、堂外で列立して待機する(図7左下方)。宗師(長老)と一緒に入堂すると大僧の五人と唱白師(儀礼進行者)が経文読誦や湯水で手を洗う儀式を行う。唱白師は入口にある籌箱を開いて、籌を香湯香湯で濯ぐ。香湯水儀式は、唱白師が「静」——儀礼進行用の仏具——を浄めた後、宗師、聖僧像前、さらに上臈から順に衆僧にも行う。僧侶は「浄水偈」などの偈頌を唱える。全員終われば、香湯水・布巾を所定の位置に戻す。このような所作後に、唱白師の槌一丁(静を槌で一度打つこと)と宣言により、布薩儀礼が開始される。まず、衆僧に籌を配り、人数を把握する(授受の所作も細やかに規定される)。布薩参加者の人数が宗師に告げられ、宗師が説戒師——あるいは宗師が別に説戒師を指名——となり「法座」(図7椅子の箇所)に登壇する。衆僧の三人が戒師前の花籠と香水香湯瓶を執り、散花・灑水して道場を清浄にし、その折「散花偈」を誦す。その後、唄師による「優波離唄」読

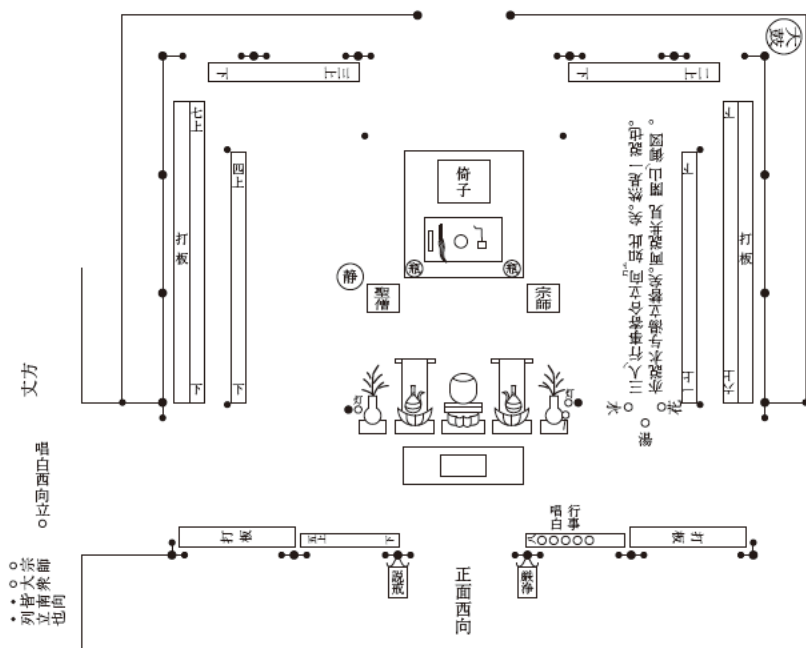


図7 布薩道場莊嚴図（『南山北義見聞私記』、書き起こし図） 泉涌寺藏

誦中には、香炉前で戒師の焼香などが行われる。説戒師による「戒序」の読誦後には、僧侶の布薩参集に対する問答があり、このなかで「和合」が確認される。このとき「未受具戒者」は退出しなければならない点は留意しておきたい。和合が確認されたら、説戒師が「説戒羯磨」を説き、終われば焼香して「後序」を誦す。説戒羯磨儀礼が終わると、唄師が「後唄」を誦す。説戒師は衆僧に謝辞を述べ本位に戻り、宗師——説戒師との兼務が多い——と衆僧が「自慶偈」を読誦し、その後は唱白師が「廻向」を唱えた後、衆僧を先導して堂宇から退出する。

以上が月に二度行われる宋式布薩儀礼の次第である。⁽⁸⁸⁾ 布薩は所作がきわめて細やかに規定されており、〈身体性〉が重視されていることがわかる。一方で、泉涌寺流でも流派の拡大にともない諸地域に宋式・宋風寺院が創建されるなかで、俊苒以来の「如法」布薩に関して不明点も出てきたようで、『南山北義見聞私記』の撰述には諸儀礼の不明点を補う意図があった。⁽⁸⁹⁾ 所作や〈身体性〉をともなう儀礼の伝承がきわめてむずかしいことを語るものだろう。

儀礼中の各偈頌は「宋音」で読誦されていたと考えられ、定舜主導の開講でも宋音読誦が義務づけられたとみられる。本論冒頭の布薩儀礼で覚盛は説戒師を勤めていたので、椅子に坐し、宋音で偈頌を誦したと思

われる。なお、有嚴はこの儀礼で唄師を勤めており、宋音「優婆離唄」「後唄」を誦した可能性が高く、おそらくは布薩前日の結界儀礼も泉涌寺流に基づくものだろう。⁽⁶¹⁾ 覚盛が落涙した「如法布薩」は上記内容にきわめて近いものだったと考えてよからう。かつて俊苧請来の道宣・元照律師像の模写活動から泉涌寺と西大寺の結夏儀礼が共通することを見いだし、その理由を海龍王寺での開講に求める試論を述べたが、入院・開講・布薩などの諸儀礼もその可能性が高い。やはり、海龍王寺での泉涌寺儀の開講は、叡尊や覚盛など南都僧の戒律復興運動の「学（思想的）」「行（実践的）」両面に影響を与え、復興運動の基礎となったとみなすべきである。⁽⁶²⁾

そのひとりである覚盛はしばらく自誓受戒した立場を隠して興福寺僧として活動し、やがて寛元二年（一二四四）二月二十四日に唐招提寺に入る。そして、同年四月十四・十五日には唐招提寺で諸寺（の持戒僧）が集まり、布薩が行われた（『感身学正記』同年条）。後述するように、覚盛はどうやら唐招提寺には自誓受戒と持戒持律の生活を通して獲得した「如法」僧として入院したようであるから、布薩は定舜の講義にもとづく宋式で行われたと考えてよからう。つまり、この年から擬似的宋代仏教にもとづく唐招提寺の宋風律院化が開始されたとも考えられるのだが、覚盛の示寂（一二四九年）もあつてその復興過程の詳細が不明であるのは遺憾である。⁽⁶³⁾

さて、布薩儀礼で「和合」できない「未受具戒者」に関して触れておく。そもそも、上記の「未受具戒者」は、『私記』では「沙弥」に適用されるものだが、平安時代から「出家威儀盡以滅亡」とされた当時は、「如法」の受戒儀礼を通して得られた戒体を具していない者にも適用された概念と考えられる。⁽⁶⁴⁾ 布薩儀礼は数名（五名以上）の「和合」僧がいなければ行うことができない点に留意すれば、覚盛門下の良遍が定めた東大寺知足院の「遺誠」（建長三年（一二五二））で、「持戒僧徒五人」は「法律談義」に勤めながら、「晨昏勤行、毎月布薩自恣説戒等」を行わなければならない、行じないものは「不許共住」と記すこととも関係するとみられ、知足院では持戒僧五人の「和合」による儀礼が義務づけられている。良遍「遺誠」も泉涌寺の宋式儀礼の受容によるものと判断される。

寺内・院内に共住する諸種の僧侶の「和合」の難しさは、同時代資料に散見する。たとえば、叡尊たちの持戒をねた

み、僧食を好まない西大寺「旧住」の僧侶から、門前に落書をされ、僧坊に矢を放たれるなどの妨害を受けた経験から、叡尊が「末世には和合僧の成立がもつともむずかしい」（『感身学正記』曆仁元年条）と述べることや、覚盛が興福寺から唐招提寺に移るとき（寛元二年（一二三四）二月二十四日）、それまで自誓受戒の比丘であることを隠して、他の興福寺僧と同じように振る舞っていたことをやめ、以後、内外ともに叡尊と同じような振る舞いを行うようになった（内秘苾芻行、外現普通人、自爾以後、内外共為同法也、『同』寛元二年条）などの事例があげられる。

当時、持戒や犯戒の意識すらない一般僧（寺僧・寺家⁶⁶）にとつて、寺内における持戒僧の活動は目障りだったに相違なく、とりわけ寺院を管理していた「旧住」の僧侶たちとの「共住」「和合」はむずかしいものだったはずで、上述の海龍王寺禁制状における衆僧「和合」の評定の義務化はそのことを物語るものだろう。西大寺で戒律復興を目指す叡尊も実質的運営権をもつ「寺僧」との和合はむずかしかったようで、叡尊は自身の活動に共鳴する寺外の僧侶を中心に集団を形成していく。叡尊が実質的に西大寺「長老」となるのは、同寺別当垂範が、堂舎修造活動の権限を譲渡した（弘安元年（一二七八）後のことである。曆仁元年（一二三八）から西大寺に止住する叡尊ですら、約四十年間西大寺僧団の「律家」側の代表にしかすぎなかった点からわかるように、由緒や歴史ある南都諸寺院の「和合」「共住」の実践はきわめて困難をとまなうものだった。

五 宋風建造物の造営からみた東大寺戒壇院・唐招提寺の戒律復興

1 東大寺戒壇院

一方、比較的早期に「和合」「共住」の実践をはじめたと考えられるのが、東大寺子院のひとつ戒壇院である。治承四年（一一八〇）の兵火で焼失した戒壇院は、重源・栄西の戒壇堂・中門・回廊の復興、行勇時代に講堂、西迎房蓮実（一二七三～一二五〇）により僧坊が造立された、建長三年（一二五二）に円照（一二二〇～七七）が「長老」として迎えら

れている。⁽⁶⁸⁾ 円照も遁世僧として十年諸寺院で持戒僧として活動しており、和尚位と布薩戒師の資格を有していたと考えられる。「十夏」は建長六年に獲得⁽⁶⁹⁾。

南宋仏教的視座からみた円照住持時の戒壇院の特徴は、海龍王寺での開講以後、泉涌寺僧との交流が不明な叡尊や覚盛とは異なり、直接的に交流が確認されることである。まず、近年明らかとなったものに、建長六年（一二五四）「住持」円照は、泉涌寺四世長老で入宋歴のある月翁智鏡（明観房。？一二三八～六二）に命じて『沙弥十戒法并威儀』を刊行させていること、⁽⁷⁰⁾ 同じく四度の入宋経験——一二五五年に五度目の渡宋、帰国せず——を持つ聞陽房湛海（一一八二～一二五五？）も若かりし凝然（一二四〇～一三三二）に入宋時の海難体験を語ったことがあげられる。⁽⁷¹⁾

また、従来から指摘されるように、円照は正嘉二年（一二五八）一月から七月にかけて、入宋二十五年の曇照房浄業を師に持ち、宋式儀礼の実践や律学戒学に長じた円悟房浄因（一二二七～七二）——泉涌寺首座、東林寺長老、三聖寺長老を歴任——を戒壇院に招聘し、講義を聴講している。⁽⁷²⁾ この講義によって「南北律宗和通不二」（『円照上人行状』中）となったことも有名である。従来この講義では「学」の受容が指摘されるが、少なくとも夏安居中は、浄因も戒壇院で「共住」し、上述のような宋式の僧院生活と結夏・布薩などの諸儀礼が浄因主導で実践されたと考えざるべきだろう。

興味深いのは、円照入院と連動して、「食堂并僧庫」が造営され「戒壇一院営已訖」ることで（『凝念置文』）、浄因開講時に、すでに講堂・僧坊・食堂が造営されていた点である。円照は「教誡儀」にもとづき戒壇院で「二時食法」を五ヶ年間（一二五二～五六）毎日行じていたようで、「食堂并僧庫」の造営はこれと連動するものだろう。しかし、康元年以後は「先規」を忘れないため「毎年正月三日」だけ実践したというから（『円照上人行状』上）、僧食実践の継統の困難さがわかる。あるいは「五ヶ年」の実践も「五夏」と関係するのかもしれない。

浄因の戒壇院招聘は、こうした伽藍・資具が準備されたうえでなされ、この環境で半年間「供住」することにより、「南北律宗和通不二」となった。上記、「布薩ノ行儀、食堂ノ規式等、並遷^ス彼ノ風芳ヲ」（『円照上人行状』中）とは、海龍王寺での開講を評しての言葉だが、こと戒壇院に関しては、正嘉二年の浄因開講がそれを意味するわけである。

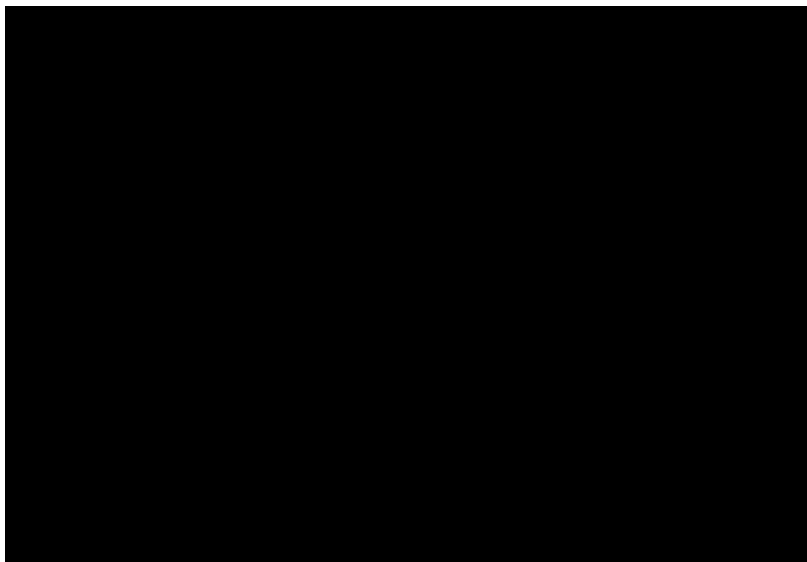


図8 戒壇院三面僧房北室図（13世紀、鎌倉） 東大寺蔵

戒壇院が宋式儀礼を実践した可能性は、布薩儀礼などで誦された「優婆離唄」「後唄」が宋音（73）で伝来することや、「僧衆毎日晨朝粥午飯」と「坐禪」道場の機能を併せもつ泉涌寺「僧堂」と「十方雲会之海衆、差レ身学道處也。毎レ房安二二三、令レ不三修学退転之處也」の同寺「三十来間僧房」と一部同様の機能をもつ戒壇院「僧房北室」（堂宇は

蓮実時代に造営）の存在からも認められる。凝然が住持となつたころ（一二七七年）に描かれたとみられる「戒壇院三面僧房北室図」（74）には、長老凝然のほか数人の僧侶が「共住」し、中央五間は「禪堂」が設けられている。注目すべきは、西第一房が「旦過」として機能していたことで、旦過とは十方僧（雲水）などの一時的な宿泊施設であり、用例では宋元時代の各寺院規則書・清規類（『造修教苑清規』巻一「知客」ほか）からみえるものである。つまり、戒壇院僧房北室は、十方僧を受け入れる施設でもあり、そこでは戒壇院僧と十方僧が「共住」し、各種の仏教思想の修学が行われ、北室内「禪堂」は坐禪や天台宗の教義の「普説」を行う施設として機能したと考えられる。凝然入院時には、この僧房は「毎年正月三日」だけ「晨朝粥午飯」の僧食機能を持っていたかもしれない。一見すると古代寺院的な「僧房」建築ではあるものの、戒律復興に必要な堂舎として、泉涌寺の「僧堂」と「僧房」の機能を兼ねる宋風の最新施設として造営されたといえるだろう。75

以上考察を進めてきたように、泉涌寺流の宋式戒律復興運動

は南都諸寺院に様々な形で影響を与え、鎌倉時代中後期にはその運動が地方に展開するようになる。このような展開のひとつの結果として、鎌倉後期の無住は『雑談集』（二二〇八年）で「諸寺ノ結夏、自恣、布薩、結界等、皆律ノ作法也。衣鉢等ハ以テ律ヲ為レ本ト」と述べており、「律院」以外の諸寺院でも「律ノ作法」で月課年課の戒律諸儀礼が再興したことがわかる。⁽⁷⁷⁾この「律ノ作法」は泉涌寺流による宋式戒律復興運動の成果であることは間違いない。

2 唐招提寺

海龍王寺や東大寺知足院・戒壇院などの事例からわかるように、南都諸寺院では諸儀礼の復興に連動して、平安期に廃絶していた「食堂」や「僧坊（僧房）」などが再造営された。留意すべきは、かかる造営は、宋式の僧院生活や仏道修学・修行の実践を「如法」に行うためのもので、その堂内で実践される儀礼で用いられる資具や仏具も宋式（宋様式）に改められるということである。実態としてはむしろ順序が逆で、宋式儀礼の興行にともなって杵や椅子などの資具が整備され、その資具を「如法」に使用するために堂宇も宋式・宋風化するというのがただしい。鎌倉後期には、毎日の粥・飯を作る庫院や廁（東司）で使用される資具（庫院東司之資具）、住坊や浴室の調度（寮舎浴室之調度）がすべて「泉涌ノ遺風」（『徹底章』）、すなわち宋式（宋風）となったとあるのは、まさにこのことを意味し、入宋僧請来の「如法」の宋式寺院生活や儀礼の実践にともなう暮らしの変化は、中世寺院社会において資具や伽藍の宋式化・宋風化を促進させた。⁽⁷⁸⁾

かかる視点から、鎌倉期唐招提寺の堂宇再建事業を確認しておこう。覚盛入院時の堂宇は不明点が多いが、建長七年（二二五五）「招提寺牒状」から貞慶修繕の「仏閣」「僧院」もすでに「破壊」していたと判明する。⁽⁷⁹⁾かかる「破壊」からの復興は、証玄（一二二〇～九二）時代の一二七〇年代から活発になる（『記録法藏』、文明六年以降の書写）⁽⁸⁰⁾。

唐招提寺諸堂修理并仏菩薩開眼事

金堂供養事(二二七〇)
文永七年庚午四月六日舞楽千僧供養等并
千手開眼導師實想上人。呪願圓律上人。

次講堂供養(二二七五) 治元年乙亥十一月十四日五日兩日。
同十四日夜。於礼堂舍利講。一座實想上人。
四分説戒實想上人。羯磨圓律上人。答法理性房。眞空印房。梵網説戒中道上人。
梵唄勤聖房。維那良覺房。行事堯賢房。良忍房。聖意房。了月房。五德仙宗房。

伽陀良忍房。聖忍房。廻向(八)性觀房。光臺寺僧

次金堂藥師仏供養(二二八二) 弘安五年壬午三月八日

導師理性房。光臺寺長老(81)。僧衆三百余人。

次講堂弥勒供養(二二九二) 正応五年壬辰九月十二日

導師良觀上人。僧衆四百余人。尼衆二百余人。

次金堂尺迦仏供養(二二九四) 永仁二年甲午八月十四日

導師慈道上人。呪願證達上人(三寶院)。千僧供(千帖袈)。

次弥勒堂弥勒院(二二八三) 移事(二二九三) 永仁元年(二二八三) 巳正月(二二九三) ヨリ造営之。

一 東僧坊造営(二二八三) 弘安六年(二二八三) 未自正月始之。

并礼堂(衍力)同七年(二二八四) 申成之畢。

一 戒壇興行(二二八四) 弘安七年(二二八四) 甲申九月十四日五六三ヶ日受戒。

一 舞台始造之(二二八五) 弘安八年(二二八五) 乙酉五月日

一 僧厠造営(二二八七) 弘安十年(二二八七) 亥四月日

一 牟尼藏院造営(二二八八) 正応元年(二二八八) 戊子自正月始之。四月功成了。

一 湯屋造営(二二九一) 正応四年(二二九一) 辛卯四月中成了。同五月一日(湯屋有之始事)

一 御影堂造営(二二九二) 乾元々年(二二九二) 壬寅自三月十四日始之。

同年七月七日上棟在之。壇厨子塗事者延慶二年(一三〇九)金物
同年

南宋仏教にもとづく寺院生活や儀礼に関連する堂宇としては、まず建治元年(一二七五)十一月の講堂供養が挙げられる。最晩年の円照が説戒師となっており、唐招提寺でも改めて泉涌寺流で継承された「如法」の宋式布薩が開始されたことがわかる。次は弘安六、七年(一二八三、八四)の東僧坊と礼堂の造営で、持戒持律僧は以後この僧坊を居住空間とし、礼堂には清涼寺式釈迦如来立像(一二五八年)が安置されたと考えられる。清涼寺式釈迦如来像を本尊とした西大寺宋風結夏儀礼を参照すれば、唐招提寺結夏儀礼は礼堂で行われた可能性もある⁽⁸²⁾。同七年には戒壇が復興し、西大寺長老叡尊が招請されて結界を張り、「律法再興始也」と述べている(『感身学正記』下)。このころには証玄も唐招提寺「長老」となっていた⁽⁸³⁾ようで、最初は東僧坊で衆僧と共住していたと思われるが、やがては長老が住む方丈「牟尼蔵院」の造営とともに住房を変えたはずである(正応元年(一二八八)⁽⁸⁴⁾)。

興味深いのは講堂や金堂・弥勒堂などの本尊供養(一二九二〜九四年)以前、方丈造営に前後して「僧廁」(一二八五年)と「湯屋」(一二九一年)が造営されていることで、証玄示寂(一二九二年)前に、講堂・僧坊・方丈・廁(東司)・湯屋(浴室)などの宋代僧院生活で重要な機能を持つ七堂伽藍に数えられる堂宇が造営されたことであろう。上記『徹底章』中の東司や湯屋の資具が「泉涌ノ遺風」と称されたことを踏まえれば、唐招提寺の廁や湯屋も宋風建築として造営されたと考えられる。とりわけ、宋代僧院生活で重視された、いわゆる「默然」すべき僧堂・東司・浴室の「三黙処」は心体両方の清浄性を維持し穢を消滅させる施設としてきわめて重要な修行空間として機能した。その造営が本尊供養に先んじて証玄在世中に行われたことは、唐招提寺が南宋仏教にもとづく僧院生活や宋式儀礼の実践を重視して意識的に堂宇「修理」がなされたことを意味しよう。そして、十三世紀後半における唐招提寺の宋様式の伽藍造営が宋式の宋式月課年課儀礼の実践にともなう制作⁽⁸⁶⁾と判断できる。

現存する諸儀礼の実践・伽藍造営・宋式儀礼懸用仏画などの制作状況を複合的にみれば、南宋仏教にもとづく唐招提

寺の「学」「行」両面からの戒律復興は、十三世紀後半から十四世紀初頭と位置づけることができる。覚盛の如法儀礼にもとづく唐招提寺戒律復興はたしかに門弟に受け継がれ、証玄によって結実したといえよう。

おわりに

以上、南宋仏教の僧院生活や戒律諸儀礼の実践を視点にして、鎌倉期の戒律復興運動の諸相を述べてきた。これまで、仏教学・日本史学（日本仏教史）・美術史学・建築学など、南都諸寺院の研究蓄積は多方面におよぶものの、それらが有機的に結びつく研究は少ないように思われる。とりわけ、「学（思想面）」や国内的な仏教史観・寺院組織論が中心の鎌倉期南都諸寺院の戒律復興研究では、南都律の「独自性」が強調され、その比較対象として北京律の泉涌寺が位置づけられていた。本稿は、その泉涌寺を軸にして上記諸研究の成果を学際的に結節して、南都律と北京律で「共通」する点——僧院生活という「場」、儀礼という「空間」——を見いだし、新たな戒律復興史像を提示したものである。

本考察により、南宋江南地域の寺院社会で共有された「如法」の戒律を実践する泉涌寺流という外的因子が南都諸寺院に導入されることで、鎌倉期の南都戒律復興は大きく進展することがあきらかとなった。つまり、鎌倉期南都戒律復興は、けっして日本国内で完結する運動ではないということである。

この成果は、従来日本（仏教）史学を中心とした鎌倉期南都諸寺院の「律院化」を、「宋風寺院化」へと修正する契機となるかもしれない。「宋式」ではなく「宋風寺院化」とするのは、南都諸寺院が、泉涌寺や禪宗諸寺院のような創建時から南宋仏教にもとづく造営・運営基盤をもたないからである。平安期以来の堂宇における宋式儀礼の実践は必然的に資具の制約が想定されるし、また、明恵房高弁（一一七三～一二三二）が、南宋仏教の文化や儀礼をたくみに「和様化」して自身の宗教実践に取り込んだように、直接的に南宋仏教を見していない僧侶や寺院において、宋代仏教は「和様化」して受容されているからである。この点の詳細は今後の課題とするが、鎌倉期南都諸寺院の戒律復興は、南

宋仏教の影響が大きいことは変わらない。

本研究は戒律復興に限定したが、「宋代仏教Ⅱ禅仏教」史観からの脱却による宋代仏教の見直しは、その影響関係にある鎌倉仏教や関連領域を考えるうえで重要な研究視点になるといえるだろう。

本研究は、JSPS科学研究費補助金、16K21491の研究成果の一部である。

註

- (1) 細川涼一訳注『感身学正記 一——西大寺叡尊の自伝——』（平凡社、東洋文庫六六四、一九九九年）、三四四頁。
- (2) 「興正菩薩御教誠聴聞集」（『日本思想大系一五 鎌倉旧仏教』、岩波書店、一九七一年、二〇七頁）。
- (3) 『増補改訂 日本大藏経』六九、一四五下～一四六上。
- (4) 渡辺綱也校注『沙石集』（日本古典文学大系八五、岩波書店、一九六六年）、一五三～一五五頁。
- (5) 註(2)「興正菩薩御教誠聴聞集」、二〇七～二〇八頁。註(1)細川書、七〇～七四頁。
- (6) 襄輪顕量『中世初期南都戒律復興の研究』（法藏館、一九九九年）、同「北京律と南都律の相違と宋代仏教——自誓・通受と止観の視点から——」（『戒律文化』七、二〇〇九年）などが挙げられる。
- (7) このような研究状況のなかで、註(1)の細川涼一訳注『感身学正記』は、南都戒律復興の旗手の一人である叡尊の自伝に詳細な注を付けられた労作であり、叡尊「復興」の諸儀礼にも言及されている。ただし、本書でも辞書的な説明にとどまり、叡尊たちが「復興」させた儀礼の内実までは言及されない。
- (8) 大谷由香「入宋僧俊苾と南都戒律復興運動」（『印度學佛教學研究』六五―二、二〇一七年）、同「日宋交流と鎌倉期律宗義の形成」（『智山学報』六七、二〇一八年）。
- (9) 天台座主良源（九二二～八五）が規定した『起請』（九七〇年）にも儀礼に参加するために梵唄や維那作法などの「練習」が必要であることを述べている（「応登壇後必参布薩堂、兼練習誦戒・梵唄・維那作法事」）。拙稿「規則」からみた南宋仏教請来の意義」（『南宋・鎌倉仏教文化史論』、勉誠出版、二〇一八年）、二〇頁を参照。
- (10) 本稿に先行する拙稿として、註(9)拙稿、同「泉涌寺流における結夏儀礼の復興と南都諸寺院への影響」（『南宋・鎌倉仏教文化史論』）がある。本稿は先行論文と一部重複する箇所もあるが、ご諒承いただきたい。

- (11) 註(1)細川書、三四二頁。
- (12) 大塚紀弘「律法興行と律家の成立——衣食改革を中心に——」(同『中世禅律仏教論』、山川出版社、二〇〇九年)。
- (13) 「東大寺圓照上人行状」中(東大寺教学部編『圓照上人行状』、東大寺、一九七七年、七頁)。
- (14) 『増補改訂 日本大藏経』六九、二四七頁。
- (15) なお、規則に準じない食作法は「別食」という。鎌倉初期では、別食が常態化しており、十世紀頃に造営される寺院では僧食を行う「食堂」そのものが造営されなくなる(吉川真司「古代寺院の食堂」『律令国家史論集』、塙書房、二〇一〇年)。僧食が「滅亡」ということは、僧食を行う「場」としての食堂の存亡とも密接に関係する。註(9)拙稿も参照。
- (16) 『南山北義見聞私記』「入院章第二十四」(『南宋・鎌倉仏教文化史論』、七〇一頁)。
- (17) 註(9)拙稿、同「釈迦への思慕とその儀礼——宋代仏教の視点から——」(『お釈迦さんワールド』、龍谷大学龍谷ミュージアム、二〇一八年)など。
- (18) 細川涼一「覚如と定舜」(『日本中世の社会と寺社』、思文閣出版、二〇一三年)。
- (19) 拙稿「大徳寺伝来五百羅漢図から復元される僧院生活」(井手誠之輔代表「徹底討論 大徳寺伝来五百羅漢図の作品誌——地域社会からグローバル世界へ——」九州大学 Progress 100 人社会系際融合リサーチハブ形成型 研究報告書、九州大学大学院人文科学研究院、二〇一九年)を参照。
- (20) 拙稿「南宋律院請来の威儀・法式・法会次第の受容と泉涌寺流の展開」(『南宋・鎌倉仏教文化史論』)。
- (21) 註(10)拙稿。
- (22) 「泉涌寺遺属語文」(石田充之編『鎌倉仏教成立の研究 俊苧律師』(以下、『俊苧律師』)、法藏館、一九七二年)。
- (23) 玉村竹二「教団史的に見たる宋元禅林の成立」(『日本禅宗史論集』下之二、思文閣出版、一九八一年)、大塚紀弘「中世「禅律」仏教と「禅教律」十宗観」(註12)大塚書)。
- (24) 宋代諸寺院に安置された伽藍神は、夏安居を懈怠に過ぐす僧侶に懲罰を与える神としても機能している(奥健夫「伽藍神の将来と受容」(『图像解釈学』、竹林舎、二〇一三年、註(19)拙稿)。一方で当時の日本仏教社会では、その夏安居の規則が「久絶」し、形式的になっていたわけである。
- (25) 『大正新脩大藏経』四五、八七一中(以下、『大正』)。註(8)大谷論文(二〇一七年)。
- (26) 『南山北義見聞私記』「沙弥别受章第十五」(『南宋・鎌倉仏教文化史論』、六八九頁)。
- (27) 註(10)、(20)拙稿。
- (28) 俊苧「造泉涌寺勸縁疏」(註(22)『俊苧律師』、四〇五〜四〇六頁)、拙稿「泉涌寺開山への諸相」(『南宋・鎌倉仏教文化史論』)。

- なお、俊苒が「遊亭」と感じた当時の伽藍およびそこで持戒持律のない寺院生活を送る僧侶の実態に関しては、註(9)拙稿を参照。
- (29) 俊苒「夏中逐日修学排文」(註22)『俊苒律師』、四〇六頁、註(10)、(28)拙稿。
- (30) 梅沢恵「上堂図」(『國華』一三五九、二〇〇九年)。
- (31) 「泉涌寺不可棄法師伝」(『南宋・鎌倉仏教文化史論』、五四五頁)。註(10)拙稿。
- (32) 開講時に祖師像を懸用する例は、北宋期江南地域の諸寺院で確認される。拙稿「祖師像と宋代仏教儀礼——礼讚文儀礼を視座として——」(『アジア仏教美術論集 東アジアⅣ 南宋・大理・金』、中央公論美術出版、二〇一九年刊行予定)を参照されたい。
- (33) 拙稿「栄西およびその門流と俊苒の交流」(『栄西と臨濟禪』、別冊太陽二二五、平凡社、二〇一四年)。
- (34) 「泉涌寺不可棄法師伝」(『南宋・鎌倉仏教文化史論』、五四五頁)。
- (35) 『増補改訂 日本大藏経』六九、二四九～二五〇頁。
- (36) 註(19)、(20)拙稿。
- (37) 徳田明本『律宗概論』(百華苑、一九六九年)、五八一頁、同「俊苒律師と南京律について」(『俊苒律師』)。
- (38) 堀池春峰「海龍王寺文書」(『大和古寺大観』五、岩波書店、一九七八年、一二三頁)。
- (39) 註(38)、一二二頁。
- (40) 註(37)徳田論文。
- (41) なお、『南都海龍王寺僧申状』の「僧房」裏書に「長老坊」とあることや叡尊『感身学正記』嘉禎三年条に「当寺(＝海龍王寺)長老」とあるように、一二三三年以降も海龍王寺は宋式の僧制であることがわかる。
- (42) 俊苒「泉涌寺殿堂房寮色目」(註(22)『俊苒律師』、三九四頁)。
- (43) 元休は、定舜を「阿闍梨定舜宗師」と述べる(『増補改訂 日本大藏経』六九、二四七頁)。
- (44) 泉涌寺僧の入宋例に関しては、拙稿「泉涌寺創建と仏牙舍利」、同「泉涌寺と南宋仏教の人的交流」、同「滄洲」と入宋僧」、同「入宋僧曇照の行状」、同「泉涌寺僧と蘭溪道隆の交流」(『南宋・鎌倉仏教文化史論』)を参照されたい。
- (45) 叡尊・覚盛ら四人が行った自誓受戒は、戒如から律を学んで行ったものという(註(1)細川書、二〇二頁)。自誓受戒は、俊苒が帰朝後間もなく行ったと考えられ(『徹底章』、註(37)徳田論文ほか)、この作法は、俊苒↓戒如↓四人へと展開したと考えることも可能である(註(10)拙稿)。戒如主体の自誓受戒が泉涌寺「如法」夏安居(一二二六年)から十一年後(一二三六年十月)であることに注目すれば、戒如は一二三六年の夏安居で「如法」の和尚位を有していた可能性もあろう。註(8)大谷論文(二〇一七年)でも、俊苒帰国当初、日本では「如法」の阿闍梨位や和尚位を持つ僧侶はいなかったため、まず「和尚位」を持つ俊苒が主体の自誓受戒で「如法」の戒体を持つ僧侶を育成しようとしたことが指摘されている。

- (46) 俊苒『泉涌寺殿堂房寮色目』『講堂』項に「右講堂者、兩半^(班カ)之布薩說戒、毎日之講經律論、興隆佛法、奉祝^レ主上之法堂也」とある(『俊苒律師』、三九四頁)。
- (47) 註(19)、(20)拙稿。
- (48) ただし、「海龍王寺境内絵図」の講堂は、他の諸堂とくらべ簡略である。「海龍王寺尼別受指図」(十四世紀)でも簡略に描かれており間取りは不明である(註(38)書、九三頁)。
- (49) 小泉和子「中世の倚座具」(『家具と室内意匠の文化史』、法政大学出版社、一九七九年)、同『室内と家具の歴史』(中公文庫、二〇〇五年)。なお、小泉氏は鎌倉時代における椅子文化の請来者を「禪僧」と指摘するが、椅子は宋代で日常的に使用され、寺院内でもあまねく用いられた資具である。また泉涌寺流における使用例なども踏まえれば、「禪僧」に限定すべきではなく、「入南」宋僧」とすべきだろう(註(44)拙稿「入宋僧曇照の行状」)。
- (50) 現在、椅子は「イス」と発音するが、古代日本では「いし」と発音した。じつは「イス」は宋代の発音(宋音^{ソライン})で、鎌倉時代に入南宋僧や中国僧などによりもたらされた新しい中国語音である。浴室入口に設置された「暖簾」も宋音「ノンレン」からきている(拙稿「入宋僧請来の「つかり湯」式浴室」『日本歴史』八四五、二〇一八年)。
- (51) 註(10)拙稿。
- (52) 谷口耕生「極楽寺忍性による東征伝絵巻の施入をめぐる」(『忍性——救済に捧げた生涯——』、奈良国立博物館、二〇一六年)。
- (53) 「東征伝絵巻」や「上堂図」に描かれる僧侶の行列は現行の泉涌寺でも実践されている(註(9)拙稿)。
- (54) 「泉涌寺不可棄法師伝」(『南宋・鎌倉仏教文化史論』、五四三頁)。
- (55) 「招提千歳伝記」卷上之二、第四十三世(中興第二十三世)宗禪源和尚伝(『招提千歳伝記』、唐招提寺・律宗戒学院叢書一、二〇〇四年、五七頁)。なお、宗源和尚伝に関しては、西山明範氏のご教授による。
- (56) 『南山北義見聞私記』「四分布薩章第六」(『南宋・鎌倉仏教文化史論』、六二二頁以下)。
- (57) 『釈氏要覽』卷下「布薩」行籌一項(『釈氏要覽校注』、中華書局、二〇一四年、五一四～五一五頁)。
- (58) なお、詳細は不明だが、弘安九年(一二八六)二月十九日西大寺で叡尊が述べた「布薩法則」二十七箇条(『律宗行事目心鈔』卷下、「大正」七四、一二九上～下)も儀礼内容はほぼ泉涌寺流と共通しており、叡尊流が泉涌寺流の儀礼を受容したと考えてよからう。
- (59) 註(20)拙稿。
- (60) 『興正菩薩御教誠聴聞集』(註(2)書、二〇六頁)。
- (61) 『南山北義見聞私記』「結界章第五」(『南宋・鎌倉仏教文化史論』、六一五頁以下)。定舜開講後の延応元年(一二三九)には、円

晴・有厳が常喜院に結界を張っている（「結界標相石青龍図」、註(2)書、三〇五頁）。細川涼一「唐招提寺の律僧と齋戒衆」（『中世の律宗寺院と民衆』、吉川弘文館、一九八七年）では、同図を「常喜院結界図」とする。

(62) 註(10) 拙稿。

(63) ただし、覚盛が唐招提寺「長老」として入院したのかは不明。『感身学正記』では「招提寺長老」の用例はあるが、『学正記』の成立は醍尊晩年にあたるため、正確性には欠ける。覚盛の墓塔が造営されなかったことや後述の唐招提寺伽藍再建、醍尊の「西大寺長老」就任年などを踏まえて、慎重に検討しなければならない（後註(83)）。

(64) なお、比丘と沙弥が合同で行う布薩会も認められているが、「未受具戒者」である沙弥は比丘と同じ空間にいることは許されず、別堂で行われている。泉涌寺では比丘は「法堂」、沙弥は「僧堂」と規定されている（『南山北義見聞私記』「四分布薩章第六」）。

(65) 「知足院縁起并遺誠」（平岡定海『東大寺宗性上人之研究並史料』三三三、二〇一四年）。良遍以前の知足院にすでに「僧房」が再建され、「隱遁之禪侶」が止住していたという（『東大寺統要録』、国書刊行会、二〇一三年、一九二頁）。

(66) 註(9) 拙稿。

(67) 大石雅章「中世西大寺の寺院組織について」（『日本中世社会と寺院』、清文堂出版、二〇〇四年）。醍尊自身の「長老」宣言は、弘安三年（一二八〇）の教興寺銅鐘銘にある「修理本願南都西大寺長老老尊」であろう（『西大寺醍尊伝記集成』、法藏館、一九七七年、三三六頁）。

(68) 『鎌倉遺文』、二五九三八「凝念置文」。稲葉伸道「鎌倉後期の東大寺戒壇院とその周辺」（『論集 日本仏教史における東大寺戒壇院』、法藏館、二〇〇八年）ほか。

(69) 註(10) 拙稿。円照は二十一歳で「緇門」に入り、竹林寺良遍や海龍王寺などに参学し、三十一歳で東大寺戒壇院において「紹隆シ寺院ヲ興行僧玉ヲ」したという（『円照上人行状』上）。間接的に泉涌寺流の宋式儀礼を受容し実践していた可能性が高い。

(70) 註(44) 拙稿「泉涌寺僧と蘭溪道隆の交流」（二四五、二六九頁）。東京大学史料編纂所蔵、台紙付写真五二一一〇八〇（辻善之助寄贈写真、現本所在不明）、「南都東大寺戒壇院息慈衆發心觀／化開沙弥經印板於是彼院住持照／律師命予寫斯文時迫夏末雖無工／夫一者不經老師之命二者隨喜小／衆之心三者不忘弘通之念故寫已／畢又觀宋本經末注五德十數音義／便効彼本更寫其文但耻老眼不明／而字跡多差誤訥手有滯筆勢甚濁／穢矣願以此微功乃助彼願選僧成／機成佛通道三寶久住衆生普利自／他同游安養之蓮親疎共翫正覺之／月而已建長六年前安居竟北京／東山泉涌寺住持比丘智鏡」。写真で不明な箇所は、園城寺（法明院）所蔵の江戸時代版本（寛文六年）で補った。

(71) 註(44) 拙稿「泉涌寺創建と仏牙舍利」。なお、凝然の戒壇院活動時期と湛海の最後の渡宋年からは、凝然は後述する淨因から湛

海の行状を伝聞的に聞いた可能性もあろう。

(72) 註(44)拙稿「入宋僧曇照の行状」、同「宋式「金光明懺法」儀礼の請来と展開」(『南宋・鎌倉仏教文化史論』)。なお、淨因はこの後関東に下向して、泉涌寺流の宋式寺院・飯山寺を創建する(註(20)拙稿)。

(73) 天納傳中「優婆離唄の一考察」(『天台声明——天納傳中著作集——』、法藏館、二〇〇〇年)、岡本一平解説「優婆離唄」(『東大寺 鎌倉再建と華嚴興隆』、神奈川県立金沢文庫、二〇一三年、No.83)、註(10)拙稿。なお、凝然は、戒壇院滞在時の淨因の「給仕」役として随従しており(『円照上人行状』下)、「南北律宗和通不二」の評価は、かかる関係のなかで発せられたのだろう。

(74) 『東大寺のすべて』(奈良国立博物館、二〇〇二年)、二五二頁、註(68)稲葉論文。

(75) なお、宋式寺院では長老(住持)は方丈に住侶するのが通例のため、この点は古代寺院としての「僧房」の在り方も残している。「雑談集」三(『雑談集』、三弥井書店、一九七三年、一〇五頁)。

(77) 弘長三年(一二六三)八月十三日の「宣旨」には「諸寺諸山頭密僧侶は戒法を守ること」の一条が掲げられており、僧侶社会の戒律復興運動に連動するような命令が朝廷から出されたことになる。諸寺院における戒律復興の活性化は、僧俗の連動した運動によるものかもしれない(『中世法制史料集』六、公家法・公家家法・寺社法、岩波書店、二〇〇五年、一一六―一二七頁)。

(78) 註(19)、(20)、(50)拙稿。

(79) 『鎌倉遺文』、七八八六。小林剛「唐招提寺の鎌倉復興」(『佛教藝術』六九、一九六八年)。

(80) 「七 記録法蔵(抄)」(奈良六大寺大観 十二 唐招提寺一)、岩波書店、一九六九年、九八―九九頁。阿部美香「律宗戒学院蔵『記録法蔵』解題と翻刻」(『律苑墨宝』一、昭和女子大学律苑文化研究会、二〇〇〇年、一二―一三頁)。下記引用箇所の下限年が、「応量上人自誓受戒自嘉禎二年至元応二年八十五年」など、覚盛(応量上人)の事績から元応二年(一二三〇)に至るまで「〃年」とあることから、引用箇所は同年書写本を採集したものと判断できる。

(81) 註(79)小林論文では、弘安五年の金堂薬師如来像の供養で導師をつとめた「光臺寺理性和尚」を泉涌寺僧「理性房道玄」とするが、その三年後(一二八五年)戒壇院で行われた授戒儀礼次第の「招提寺尼受戒次第」では「僧十師」のひとりに「光臺寺空恵^{理性房}」とあるから(関口静雄「解題」註(55)書、二二二―二三三頁)、泉涌寺僧道玄とは別人である。

(82) 註(10)拙稿。

(83) 弘安九年(一二八六)に執筆が完了した『感身学正記』では、覚盛を「招提寺長老覚盛上人」(建長元年条)と記し、また前年の「招提寺尼受戒次第」でも「招提寺長老^{証玄同律}」(註(55)書、二二二頁)とあることから、証玄時代の唐招提寺には長老職が確認される。また、証玄の舍利筒には「日本国和州唐招提寺律法再興第二和尚証玄」とあることから、この当時覚盛は再興第一と認識されていたと判明する。証玄舍利筒に関しては、川勝政太郎「唐招提寺証玄和尚五輪塔とその様式」(『史迹と美術』三九七、一

九六九年）を参照。

- (84) 牟尼藏院が方丈であることは、註(55)書、一六六頁、註(79)小林論文、五二頁を参照。
- (85) 関口欣也「中世五山伽藍の源流と展開」(『五山と禪院』、小学館、一九八三年)、註(23)大塚論文。なお、本事例からも理解されるように、七堂伽藍は禪宗「特有」の伽藍でなく、南宋代江南地域の律禪教諸寺院で共有される主要伽藍とすべきだろう。
- (86) 羅漢図を懸用する儀礼としては、夏安居の開始・終了の儀礼である「結夏」「解夏」儀礼がまず想定される(註(10)拙稿)。
- (87) 叡尊が西大寺で実践した諸儀礼の多くは「四王堂」や「塔址」である(註(10)拙稿)。
- (88) 拙稿「泉涌寺旧蔵『涅槃変相図』とその儀礼の復元的考察」(『南宋・鎌倉仏教文化史論』)、註(17)拙稿。

【出典】

- 図1 『聖地寧波』日本仏教二二〇〇年の源流(奈良国立博物館、二〇〇九年)、一五七頁
- 図2・5・6 唐招提寺提供
- 図3 京都国立博物館提供
- 図4 奈良国立博物館・東京文化財研究所編『大徳寺伝来五百羅漢図』(思文閣出版、二〇一四年)、二五頁
- 図7 拙著『南宋・鎌倉仏教文化史論』(勉誠出版、二〇一八年)、六二三頁
- 図8 『東大寺のすべて』(奈良国立博物館、二〇〇二年)、二五二頁

唐招提寺照遠の著作と生涯

西山明範

はじめに

戒律の復興が叫ばれた鎌倉時代の南都において、『梵網経』と南山大師道宣（五九六～六六七）三大部（『行事鈔』『戒本疏』『羯磨疏』）、そして、それらの注釈書である太賢（生没年未詳）『古迹記』と大智律師元照（二〇四八～一一一六）三大部（『資持記』『行宗記』『濟縁記』）の盛んに研鑽されたことはよく知られている。とりわけ、当時の唐招提寺においては、これら典籍が盛んに研究されており、今日には、宗円照遠（一三〇二～？）の『述迹抄』五卷や『資行抄』『警意抄』『顕縁抄』（以下、照遠三大部）都合六十五巻といった複注が伝わっている。

これら照遠の著作は、中世唐招提寺の教学を伝える貴重な資料として、かねてより研究者の注目を集めているのだが、現状として、これらを直接に扱った先行研究はあまりに少ない。その主な原因としては、各種叢書に収録される『述迹抄』『資行抄』の翻刻に誤字の散見することや、『警意抄』『顕縁抄』のいまだ翻刻されていないことを挙げる事ができる。そして何より、現存する関連写本を扱おうにも、それらの所蔵先等に関する包括的な研究のないことが、照遠研究の初動を遅らせている。

そこで本稿は、今後の照遠研究、ひいては中世唐招提寺の教学研究に資するべく、以下に『述迹抄』や照遠三大部に関する諸情報を概説し、さらには、調査の過程で新たに明らかとなった照遠の著作や足跡について紹介しようと思う。

一 『述迹抄』五巻について

中世南都の律僧が、『梵網経』の注釈書として太賢『古迹記』を重用したことは、示観国師凝然（一二四〇～一三二二）、戒壇院中興二世・唐招提寺第二十八世）『律宗瓊鑑章』巻六にある以下の文章からもよく知られている。

南門律師、多く太賢の古迹を用う。学者之を翫い、各に鈔記を作る。（南門律師、多用太賢古迹。学者翫之、各作鈔記。）⁽¹⁾
とりわけ、当時の唐招提寺においては、『律宗瓊鑑章』巻六に、

貞慶上人、昔招提寺の和上影堂に於いて、最初に太賢の梵網経古迹を講ず。爾る自り已後、彼の寺の貫首、毎年講談して今に絶えず。（貞慶上人、昔於招提寺和上影堂、最初講太賢梵網経古迹。自爾已後、彼寺貫首、毎年講談于今不絶。）⁽²⁾
とあるように、同寺御影堂における解脱房貞慶（一一五五～一二二三、唐招提寺第十九世）の『古迹記』講談以降、貫首による『古迹記』講談が毎年の恒例となるほど、『古迹記』の研鑽が盛んであった。

当時の唐招提寺における『古迹記』の解釈を伝えた資料に、照遠が『古迹記』巻下を複注した『述迹抄』五巻がある。この『述迹抄』が唐招提寺義を伝える根柢は、照遠が巻五の奥書において、

嘉暦元年十一月八日、勢州の大福寺に於いて覚也大徳の講席に列し、先師の談旨に任せて此の要詞を記す。然而れども十門以後の懸談未だ終らずして彼の大徳忽ち没す。故に撫心の痛み比類無きものか。同嘉暦三年六月三日、南都の唐招提寺に於いて覚慧大徳の講会に望み、又続けて此の抄を記す。両師の講に属して一部の功を終るのみ。⁽³⁾

又正慶元年十月四日より同二年三月二十二日に至り、重ねて潤色を加え此の述迹抄五巻を記す。（嘉暦元年十一月八日、於勢州大福寺列覚也大徳之講席、任先師談旨記此要詞。然而十門以後懸談未終彼大徳忽没。故撫心痛無比類歟。同嘉暦三年六月三日、於南都唐招提寺望覚慧大徳講会、又記統此抄。属両師講終一部之功者而已。又自正慶元年十月四日至同二年三月二十二日、重加潤色記此述迹抄五巻。）⁽⁴⁾

と、唐招提寺で嘉暦三年（一三二八）六月三日に開かれた禪戒覚慧（一二五八？、唐招提寺第二十九世）の講会内容等をもとに『述迹抄』を執筆したと述べる点にある。同奥書には、伊勢大福寺で嘉暦元年（一三二六）十一月八日に開かれた覚也（？、一三二六頃）の講会内容を素地とする旨も記されているが、覚也は『古迹記』巻下冒頭に説かれる十門以降、十重四十八軽戒に関する解釈を講義し終える前に急死したとあるので、『述迹抄』の実質的な骨子は覚慧の講会内容ということになる。

なお、嘉暦三年に開かれた覚慧の講会は、おそらく、凝然が伝えるところの「貫首による『古迹記』講談」に該当することから、ともすれば、『述迹抄』には覚慧の解釈だけでなく、貞慶より継承される唐招提寺の伝統的な『古迹記』解釈の含まれている可能性もある。

また、先の奥書によれば、照遠は覚也と覚慧の講会内容をもとに『述迹抄』の草案を執筆した後、正慶元年（一三三二）十月四日より正慶二年（一三三三）三月二十二日にかけてこれを加筆し、『述迹抄』五巻を完成させている。今日流布する写本は、何れもこの加筆本に相当しており、その翻刻文は『日本大藏経』巻四十一（『増補改訂日本大藏経』巻三十八・巻二十九）に収録されている。なお、収録に際しての草稿本は、京都大学附属図書館に所蔵されており、そこには、良天房英谷（陽雲、一六八三～一七四四、唐招提寺第七十世）による享保十二年（一七二七）の書写奥書⁵を確認できることから、その底本には唐招提寺の所蔵する写本⁶を用いたことが予想される。

先行研究においては、高野山金剛三昧院・東大寺・唐招提寺・東福寺霊雲院に異本のあることが報告されている。そこで、先行研究の報告を頼りに、筆者の実見を踏まえながら、以下にその残存状況をまとめてみようと思う。なお、各写本は所蔵先の五十音順で列挙し、「」内に外題（あるいは首題）記載の巻数（外題と首題がともに不明の場合は当該冊数）、（ ）内に共通の対応巻数を記し、本奥書のある場合は執筆年・執筆場所・執筆者名を抜粋した。また、破損等により判読できない文字は……で囲み、その法量や書写奥書等の情報は紙面の都合上割愛した。

- (一) 京都大学附属図書館本・十冊……唐招提寺乙本を底本とした、『日本大藏経』収録に際しての草稿本。「一上」「一上」、「一上」(二下)、「二上」(二上)、「二下」(二下)、「三上」(三上)、「三下」(三下)、「四上」(四上)、「四下」(四下)、「五上」(五上)、「五下」(五下)の十冊が現存。
- ▼「四下」(四下) 正慶二年 二月二十九日 招提寺尊舜坊東面 小比丘宗円
▼「五下」(五下) 正慶二年 三月二十二日 招提寺 沙門照遠
- (二) 高野山金剛三昧院本・一冊……筆者未見。『国書総目録』に「卷一下」の報告あり。
- (三) 唐招提寺甲本・四冊……「第一」(一上)、「第一末」(二下)、「第二本」(二上)、「第二末」(二下)の四冊が現存。包紙に「照遠大徳直筆」の墨書あり。徳田明本師の報告⁹⁾にある「自筆本」¹⁰⁾十冊中の四冊か。
- (四) 唐招提寺乙本・十冊……筆者未見。『日本大藏経』収録本、京都大学附属図書館本の底本。
- (五) 唐招提寺丙本・十冊……「一上」(二上)、「二下」(二下)、「二上」(二上)、「二下」(二下)、「三上」(三上)、「三下」(三下)、「四上」(四上)、「四下」(四下)、「五上」(五上)、「五下」(五下)の十冊が現存。
- ▼「四下」(四下) 正慶二年 二月二十九日 招提寺尊舜坊東面 小比丘宗円
▼「五下」(五下) 正慶二年 三月二十二日 招提寺 沙門照遠
- (六) 唐招提寺丁本・十冊……「第一上」(一上)、「第一下」(二下)、「第二上」(二上)、「第二下」(二下)、「第三上」(三上)、「第三下」(三下)、「第四上」(四上)、「第四下」(四下)、「第五上」(五上)、「第五下」(五下)の十冊が現存。
- ▼「第二下」(二下) 正慶元年十二月 十八日 招提寺尊舜坊東面寮
▼「第四下」(四下) 正慶二年 二月二十九日 招提寺尊舜坊東面 小比丘宗円
- (七) 東大寺甲本・九冊……「一」(一上)、「二」(二下)、「三」(二上)、「四」(二下)、「五」(五下)、「六」(三下)、「七」(四上)、「八」(四下)、「九」(五上)の九冊が現存。

▼「五」(五下) 一正慶二年三月二十二日「招提寺 一沙門照遠

(八) 東大寺乙本・二冊……「一」(二上)、「二」(二下)、「三」(二上)、「四」(二下)の四冊が現存。

(九) 東福寺靈雲院本・一冊……筆者未見。「第二冊」の本奥書について、岡見正雄氏の報告⁽¹⁾あり。

▼「第二冊」(三下) 一正慶二年二月十三日「招提寺尊舜坊東面 一通州⁽²⁾二受比丘照遠

以下に知見を述べる。先の一覧からも明らかのように、現存する『述迹抄』五卷の写本は、何れもこれを上下に開いた十冊から構成されている。これについて、唐招提寺丙本「五上」や東大寺甲本「九」に残された、元東(生没年未詳)による応安四年(一二七二)の書写奥書には、

時に応安二二年(辛亥)七月晦日、大巻と為るに依りて暫く両巻をもて之を開く。小比丘元東。(于時応安二二年(辛亥)七月晦日、依為大巻暫両巻開之。小比丘元東。)

と、利便のために巻五を上下に開く旨が記されるので、全体が十冊に開かれたのもこの頃かと思われる。

その本奥書については、従来、『日本大藏經』収録本に巻四と巻五の本奥書あることが知られている。ところが今回、唐招提寺丁本「第二下」に次のような奥書を確認することができた。

時に正慶元年十二月十八日亥、招提寺尊舜坊東面寮に於いて、所及の異見に隨いて大概するをもて之を起⁽³⁾し畢わ。 (于時正慶元年十二月十八日亥時、於招提寺尊舜坊東面寮、隨所及異見大概起之畢。)

この奥書に照遠の名は見えないが、『述迹抄』巻二の冒頭には、

述迹抄第二上(正慶元年十月廿七日に之を始め、同元年十二月十八日に之を終わる。)(述迹抄第二上(正慶元年十月廿七日始之、同元年十二月十八日終之。)⁽²⁾)

と、正慶元年(一三三三)十月二十七日より十二月十八日にかけて巻二を執筆したとあるので、先の唐招提寺丁本「第二下」にある奥書は、『述迹抄』巻二の本奥書であるとみて間違いない。

また、岡見正雄氏は東福寺靈雲院本「第二冊」に、

時に正慶二年二月十三日子剋、招提寺尊舜坊東面に於いて馳筆す。(中略)通州^(別カ)二受比丘照遠^(八カ)〈通十一別八俗才三十二〉⁽¹³⁾

と、正慶二年(一三三三)二月十三日の本奥書あることを報告している。『述迹抄』卷三冒頭には、

述迹抄第三上〈正慶元年十二月廿三日に之を始め、同二年二月十三日に之を終える。〉(述迹抄第三上〈正慶元年十二月廿三日始之、同二年二月十三日終之。〉)⁽¹⁴⁾

と、正慶元年(一三三三)十二月二十三日より正慶二年(一三三三)二月十三日にかけて卷三を執筆したとあるので、この東福寺靈雲院本「第二冊」の本奥書は、『述迹抄』卷三の本奥書ということになる。

なお、卷三や卷四、卷五の本奥書には、吉野の戦乱に関する記述が多く見られる。これについて砂川博氏は、寂禅慶円(一二五四〜一三四一、唐招提寺第三十世)が元弘の乱に連座したことなどから、当時の唐招提寺は後醍醐天皇の討幕運動に加担しており、戦乱の情勢について逐一報告を受けていたので、唐招提寺に住した照遠もまたこの手の情報に詳しくあったのではないかと言及している。⁽¹⁵⁾

各写本の特徴として、京都大学附属図書館本「第一上」や唐招提寺丁本「第一上」、東大寺甲本「一」の冒頭には、『述迹抄』所引の典籍一覧が付されていた。この一覧は、『日本大藏経』収録本「卷一上」の冒頭にも記されているもので、大谷由香氏の研究によれば、『述迹抄』には一覧未載の凝然『梵網上卷古迹修法章』(散逸文献)の文章も引用されているという。⁽¹⁶⁾ その一覧をまとめると次のようになる。⁽¹⁷⁾

天台系四部 智顛『菩薩戒義疏』／明曠『天台菩薩戒疏』／智周『梵網経疏』／与威『菩薩戒疏註』

華嚴系四部 法蔵『梵網経菩薩戒本疏』／法銑『梵網経疏』／伝奥『梵網経記』／元曉『梵網経菩薩戒本私記』

法相系四部 義寂『菩薩戒義疏』／太賢『梵網経古迹記』／勝莊『梵網経述記』／利涉『梵網経疏』

その他五部 法進『梵網経註釈』／道璿『集註梵網経』／処行『註梵網経』／撰者不明『助釈』／撰者不明『私記』

照遠が『述迹抄』の中で諸宗の注釈書を引用する背景について、徳田明本師(一九二二〜一九七六)は『律宗概論』の

中で次のような見解を示している。

今家は天平以来、『天台義疏』を中心として『梵網經』を講じたことは、鑑真和上請来本にも明らかであり、法進また天台義によって『注梵網』六卷を著し、この時「当時二巻流布」として読まれている。然るに（貞慶カ）実範招提寺影堂に法相義によって『古迹記』を講じて以来、南都には『古迹』を中心とすることとなった。然し（不先院カ）不先院が嘉禎元年東大寺に『刪補鈔』を講じ、凝然国師が『法藏疏日珠鈔』を著すなど全く他疏の講を絶つたわけではないが、『古迹』に対する今家教学の立場を宣明したものである。⁽¹⁹⁾

すなわち、明本師によれば、当時の南都では、『梵網經』の注釈書として『古迹記』を重視する傾向にあったが、唐招提寺には創建以来、『菩薩戒義疏』をはじめとする様々な章疏を研鑽する伝統があったので、照遠はこれらを引用することにより、改めて唐招提寺の教学的立場を主張したのだという。

その他、本稿では紙面の都合上紹介できなかったが、現存写本には様々な書写奥書が残されており、それらを記した人物の多くは、良慧（一四〇二〜一四八六、唐招提寺第五十三世）や専戒（一四一七〜？）、慶海（生没年未詳）や英谷といった、唐招提寺の僧侶であった。また、西大寺の僧侶である高洞（一五二二〜？）の書写奥書も多く伝わっており、唐招提寺丙本の「五下」や同寺丁本の「第四下」に記された天文二十三年（一五五四）の書写奥書によれば、

時に天文廿三年（甲寅）八月十六日従り九月二十七日子刻に到りて、南都西大寺の宝塔院護摩堂に於いて、西京薬師寺の十輪院先師長基已講の御本書を以て之を写し畢んぬ。（于時天文廿三年（甲寅）従八月十六日到九月二十七日子刻、於南都西大寺宝塔院護摩堂、以西京薬師寺十輪院先師長基已講御本書之畢。）

と、南都薬師寺の僧侶である長基（生没年未詳）もまた、『述迹抄』の写本を所持していたという。いわずもがな、これらの書写奥書は、照遠の『述迹抄』が後世の唐招提寺だけでなく、南都諸寺においても広く読まれていた証拠である。

二 『資行抄』『警意抄』『顕縁抄』都合六十五巻について

知足房戒如（生没年未詳、唐招提寺第二十世）を介した貞慶と月輪大師俊苒（一一六六～一二二六、泉涌寺第一世）の問答を契機として、南都に『資持記』の伝来したことは、十四世紀頃に著された元休（生没年未詳）『徹底章』の次の文章よりよく知られている。

仍て知足房を以て使者と為し、泉涌寺開山に之を尋ぬ。（中略）即ち資持記一部を以て笠居に送る。上人之を得るに群義忽ち散ず。是即ち南都資持記流行の最初なり。（仍以知足房為使者、泉涌寺開山尋之。（中略）即以資持記一部送笠居。上人得之群義忽散。是即南都資持記流行之最初也。）

また、道宣三大部の伝来については、古くに過海大師鑑真（五九六～六六七、唐招提寺第一世）等が南都にこれらを將來しているのだが、信瑞（？～一二七九）『不可棄法師伝』によれば、

又、法相の宗匠貞慶、常に律懂の已に顛ずるを傷み、力めて中興を為さんと欲す。或いは自ら文を開き義を立て、或いは門弟をして料簡せしむ。然るに師承を欠くに依りて実に未だ通ぜざること多し。何となれば其所依は唯だ事鈔のみに局り、未だ戒業二疏及び集義鈔等を見ざればなり。（又、法相宗匠貞慶、常傷律懂已顛、欲力為中興。或自開文立義、或使門弟料簡。然依欠師承実多未通。何者其所依唯局事鈔、未見戒業二疏及集義鈔等也。）⁽²²⁾

と、貞慶当時の南都において、『戒本疏』『羯磨疏』の伝承は途絶えていたようである。この二疏については、興正菩薩叡尊（一一〇一～一二九〇、西大寺中興第一世）が『感身学正記』巻上において、

凡そ海龍王寺に於いて、嘉禎三年（丁酉）より曆仁元年（戊戌）の夏末に至りて、苾芻戒を五人に授け、事抄一遍（二百七十四日）、古迹記本末宗要、表無表章、四分戒本疏（嵩岳）、六物図、教誡儀（已上遍数不覚）を開講し、自らは戒業二疏を被覽す。（凡於海龍王寺。自嘉禎三年（丁酉）至曆仁元年（戊戌）之夏末、授苾芻戒五人。開講事抄一遍

（二百七十四日）、古迹記本末宗要、表無表章、四分戒本疏（嵩岳）、六物図、教誡儀（已上遍数不覚）。自被覽戒業二疏。⁽²³⁾

と、嘉禎三年（一二三七）より暦仁元年（一二三八）の晩夏にかけて、南都海龍王寺でこれらを披見したと伝えるので、遅くとも嘉禎三年までには、改めて南都に伝来していたようである。なお、当時は道宣三大部と元照三大部のそれぞれが一对で扱われる傾向にあったことから、この嘉禎三年の時点で、南都に『行宗記』『濟縁記』の存在した可能性も十分に考えられる。その嘉禎三年は、凝然『律宗瓊鑑章』巻六に、

嘉禎三年丁酉の春。定舜闍梨、南都海龍王寺に來りて小部の律文等を講ず。諸人、服膺せんと來集して聽學す。叡尊、禪惠、源俊等、皆開講を聽く。⁽²⁴⁾（嘉禎三年丁酉之春。定舜闍梨、來于南都海龍王寺講小部律文等。諸人服膺來集聽學。叡尊、禪惠、源俊等、皆聽開講。）

とあるように、俊仍門下の來縁定舜（？）一二四四、泉涌寺第三世が講師として海龍王寺に招かれているので、ともすれば、この時に『戒本疏』『羯磨疏』等の章疏が南都に伝来したのかもしれない。

いずれにせよ、南都に十分な数の兩三大部が揃うのは、おそらく、宝治二年（一二四八）以降のことかと思われる。

すなわち、『感身学正記』巻中に、

^(寛元)同二年（甲辰）（中略）覚如比丘、聖教を奉請するの願を果たさんが為に、只一人將に宋に渡らんとす。故に有嚴

比丘、覚如の志を哀れみ、為に伴に將に渡海せんとす。世間の出世に多く弟子有り。恩徳を荷うと雖も、隨行を欲

する人無し。故に予、定舜（隆信房）を誘いて隨行せ令め畢わる。^(宝治)（中略）同二年（戊申）、四十八歳、春。聖教御

迎の為に、忍性比丘等を鎮西に下遣す。六月廿二日、定舜（隆信房）の歸朝す。即ち迎えんが為に同法の忍性等を

付し、先に律三大部十八具と諸經論等を運上す。八月四日、入寺す。自ら三大部二具を持す。十月八日、当寺に歸

着す。記録別に在り。（同二年（甲辰）〔中略〕覚如比丘、為果奉請聖教之願、只一人將渡宋。故有嚴比丘、哀覚如志。為伴

將渡海。世間出世多有弟子。雖荷恩徳、無欲隨行人。故予、誘定舜（隆信房）令隨行畢。（中略）同二年（戊申）、四十八歳、

春。為聖教御迎、忍性比丘等下遣鎮西。六月廿二日、定舜（隆信房）歸朝。即付為迎同法忍性等、先運上律三大部十八具諸經

論等。八月四日、入寺。自持三大部二具。十月八日、帰着当寺。記録在別。⁽²⁵⁾

とあるように、寛元二年（一二四四）には、叡尊門下の成願房寛如（生没年未詳）と隆信房定舜（生没年未詳）、そして自誓四哲の一人である慈禪有嚴（一一八六～一二七五）が戒律章疏を求めて入宋しており、宝治二年には、「律三大部」都合二十具を携えて帰朝しているのである。

三師が請求した二十具については、叡尊が『宝治二年将来律三大部配分状』の中で、

宝治二年（歳次戊申）、将来せる律三大部二十具の内、西大寺分として十具配分の事。一具七十三卷、常住。（中略）羯磨經疏記科一部廿一卷、繼尊（光円房、請文了わる）。含注戒經疏記科一部廿一卷、舜印（浄信房）。戒疏一部行事鈔一部共五十二卷、賢任（聖春房、請文了わる）。行事鈔記一部三十一卷、源真（尊順房、請文了わる）。

（宝治二年（歳次戊申）、将来律三大部二十具之内、西大寺分十具配分事。一具七十三卷、常住。〔中略〕羯磨經疏記科一部廿一卷、繼尊（光円房、請文了）。含注戒經疏記科一部廿一卷、舜印（浄信房）。戒疏一部行事鈔一部共五十二卷、賢任（聖春房、請文了）。行事鈔記一部三十一卷、源真（尊順房、請文了）。⁽²⁶⁾

と、その一具が道宣三大部や元照三大部等の都合七十三卷より構成されることや、うち十具が西大寺や叡尊門下に分配されたことを紹介している。なお、分配状等は存在しないものの、その一部が唐招提寺に現存することから、二十具の残り十具は、有嚴の所属する唐招提寺に納められたと考えられている。⁽²⁸⁾

三師の帰朝を契機として、南都における両三大部の研究がより一層加速したことは想像に難くない。事実、それ以降には、慈道信空（一二三二～一二三六、西大寺中興第二世）の『事鈔般若寺抄』や、信空の法孫である如空英心（一二八九～？）の『行事鈔資覽訣』、あるいは凝然の『業疏濟縁記詳義鈔』や、凝然と円戒房禪爾（一二五三～一三二五、戒壇院中興第三世）に学んだ本如房湛睿（一二七一～一三四六、称名寺第三世）の『行事鈔見聞集』『戒疏見聞集』『業疏疎決』、そして照遠の『資行抄』『警意抄』『顕縁抄』など、幾多の注釈書が著されている。

とりわけ照遠三大部は、その大部分が写本として現存することから、当時の理解を紐解く貴重な資料として、かねて

より研究者の注目を集めている。それらの特徴としては、徳田明本師が『律宗概論』において、

この三大部末釈は、当時の諸説を引き、泉涌寺系統の人々の説が一番多く出されている。(中略)この三大部末釈の網格をなすものは、約四百題の論題を各篇各章に按配しこれを中心として述べている。(中略)即ち同時代の『三大部篇目具書論義注文』にある約四百の論題は一も漏らさず、三大部抄の中に論ぜられ所説が述べられており、⁽²⁹⁾ 教学的には極めて価値高いものである。

と指摘するように、当時の論題を多数収録する点や、唐招提寺義をはじめ、凝然や堯戒定泉(一二七三～一三二二、西大寺信空門下)、我田思允(一二一〇～一二八七、泉涌寺第五世)等の諸義を紹介する点にある。加えて、石井行雄氏が指摘するように、今日散逸する字書や外典を多く引用する点にも特徴がある。⁽³⁰⁾

照遠三大部のうち、『資行抄』は『大正新脩大藏經』卷六十二に翻刻文が収録されている。なお、その収録本には、北川智禊師(一八六四～一九四六、唐招提寺第八十世)による書写奥書の存在することから、その底本には唐招提寺の所蔵する写本を用いたことが予想される。また、先行研究においては、畿内各所に関連写本の多数現存することが報告されている。そこで、先行研究の報告を頼りに、筆者の実見を踏まえながら、以下にその残存状況をまとめてみようと思う。なお、照遠三大部は『顕縁抄』『警意抄』『資行抄』の成立順、各写本は所蔵先の五十音順で列挙し、「」内に外題(あるいは首題)記載の巻数(外題と首題がともに不明の場合は当該冊数)、()内に共通の対応巻数を記し、本奥書のある場合は執筆年・執筆場所・執筆者名を抜粋した。また、破損等により判読できない文字は□で囲み、その法量や書写奥書等の情報は紙面の都合上割愛した。

(A) 『顕縁抄』二十卷

- (一) 延命寺本・二十冊……筆者未見。徳田明本師の報告⁽³¹⁾に「二十卷」とある。
- (二) 新大仏寺本・十九冊……筆者未見。徳田明本師の報告⁽³²⁾に「十九冊」とある。

(B) 『警意抄』十七卷

▼ 「二下第四」(二下第二…末)	曆応三年 二月十六日	唐招提寺湯屋坊西面	遍学沙門照遠
▼ 「二上第二」(二上本…第二)	曆応三年 四月十二日	招提寺湯屋坊西面	小比丘照遠
▼ 「二下第二」(二下第一…末)	曆応三年 八月十五日	招提寺湯屋坊西面	照遠
▼ 「三下第六」(三下第二…下)	曆応四年 一月二十六日	唐招提寺湯屋坊西面	遍学沙門照遠
▼ 「四下第四」(四下末…第二)	曆応四年 十月二十五日	唐招提寺湯屋坊西面	遍学行沙門照遠
(五) 野中寺本・二十七冊…筆者未見。稻城信子氏の報告に「二十七冊」とある。 ³⁶⁾			
▼ 「九」(二上本)	曆応三年 四月十二日	招提寺湯屋坊西面	小比丘照遠
▼ 「十九」(三下第二)	曆応四年 一月二十六日	唐招提寺湯屋坊西面	

(一) 大谷大学図書館本・五冊…「一」(一上第二本)、「二」(二下第二)、「五」(三上第二)、「七」(四下本)、「八」(四下

末)の五冊が現存。

(二) 光明院本・十五冊…筆者未見。徳田明本師の報告に「十五卷」とある。³⁷⁾

(三) 唐招提寺本・十二冊…筆者未見。徳田明本師の報告に「十二冊」とある。伝香寺に影印あり。「壹」(一上第一)、「二」(一上第二本)、「三」(一上第三)、「四」(二下第二)、「五」(二下第二)、「六」(戒疏二上)、「七」(三上第二)、「八」(三上第二)、「九」(四上第一)、「十」(四上第二…末)、「十一」(四下本)、「十二」(四下末)の十二冊を収録。

「十二」(四下末)の十二冊を収録。

(四) 東大寺本・十三冊…「上第一」(一上第一)、「上第二」(一上第二)、「上第三末」(一上第三…末)、「下第一」(二下第一)、「下第二」(二下第二)、「第二」(三上第二…本)、「第三上」(三上第二…末)、「第三下」(三

下第一…本)、「第三下二」(三下第一…末)、「第四上一」(四上第一…本)、「第四上二」(四上第

一・末、「第四上三」（四上第二・本）、「第四上四」（四上第二・末）の十三冊が現存。橋本凝胤師の報告に³⁹「一下第三」「三上第一」「三下第三」を含む「十六卷」とある。

▼ 「上第三末」(一上第三・末)	曆応五年 一月二十一日	唐招提寺東僧坊二室	遍学行沙門照遠
▼ 「下第一」(一下第一)	康永元年 八月二十二日	唐招提寺東二室	遍学行沙門照遠
▼ 「下第二」(一下第二)	康永元年 九月 八日	招提寺東僧坊二室	遍学行沙門照遠
▼ 「第三上」(三上第三)	康永二年十二月 二日	唐招提寺東僧坊二室	遍学行沙門照遠
▼ 「第四上三」(四上第二)	康永三年 八月二十九日	東山内牟山郷薬師寺松房	遍学行沙門照遠
▼ 「第四上四」(四上第三)	康永三年 九月十一日		遍学行沙門照遠

(五) 野中寺本・十五(七)冊……筆者未見。徳田明本師の報告に⁴⁰「十五卷」、稲城信子氏の報告に⁴¹「七冊」とある。

(c) 『資行抄』二十八卷

(一) 伝香寺本・十八冊……「上一三」(上一第三)、「上二上末」(上二本・末)、「上三本末」(上三本・末)、「上四本末」(上四本・末)、「中一第一」(中一第一)、「中一中」(中一第二)、「中一下」(中一第三)、「中三」(中三第一)、「中三三」(中三第二)、「中三三三」(中三第三)、「下一本」(下一本)、「下一末」(下一末)、「下二本」(下二本)、「下二二」(下二末)、「下三本」(下三本)、「下三三」(下三末)、「下四三」(下四本)、「下四四」(下四末)の十八冊が現存。

▼ 「上一三」(上一第三)	康永四年 三月 六日	東山牟山郷薬師寺	照遠
▼ 「上三本末」(上三本・末)	貞和二年 五月 四日	唐招提寺東二室	遍学行沙門照遠
▼ 「中一下」(中一第三)	貞和三年 四月十五日	唐律招提寺東僧坊二室	遍学行沙門照遠
▼ 「下四四」(下四末)	貞和五年 八月二十八日	招提寺弥勒院	

(二) 唐招提寺本・二十五冊……筆者未見。『大正新脩大藏經』収録本の底本。当該本には「上一之一」（上一第二）、「上一之二」（上一第二）、「上一之三」（上一第三）、「上一之四」（上一第四）、「上一之五」（上一第五）、「上一之本」（上一本）、「上一之末」（上一末）、「上二之本」（上二本）、「上二之末」（上二末）、「上三之本」（上三本）、「上三之末」（上三末）、「上四之本」（上四本）、「上四之末」（上四末）、「中一之上」（中一第一）、「中一之中」（中一第二）、「中一之下」（中一第三）、「中三之上」（中三第一）、「中三之中」（中三第二）、「中三之下」（中三第三）、「下一之本」（下一本）、「下一之末」（下一末）、「下二之本」（下二本）、「下二之末」（下二末）、「下三之本」（下三本）、「下三之末」（下三末）、「下四之本」（下四本）、「下四之末」（下四末）の二十五巻が収録。

四之末」（下四末）の二十五巻が収録。

▼ 「上一之一」（上一第二）	康永三年十一月十七日	牟山薬師寺僧坊	仏子照遠
▼ 「上一之二」（上一第二）	康永四年二月十日	山辺郡牟山郷薬師寺僧坊	小比丘照遠
▼ 「上一之三」（上一第三）	康永四年三月六日	東山 ^(イマ) 年山郷薬師寺	照遠
▼ 「上三之末」（上三末）	貞和二年五月四日	唐招提寺東二室	遍学行沙門照遠
▼ 「上四之本」（上四本）	貞和二年七月十二日	唐招提寺東僧坊二室	遍学行沙門照遠
▼ 「中一之下」（中一第三）	貞和三年四月十五日	唐律招提寺東僧坊二室	遍学行沙門照遠
▼ 「下四之末」（下四末）	貞和五年八月二十八日	招提寺弥勒院	

(三) 東大寺本・十六冊……「上一」（上二本）、「上ノ二下」（上二末）、「上之三本」（上三本…第一）、「上之三中」（上三本…

第二）、「上之三末」（上三末）、「中之一分第一」（中一第一…本）、「中之一分第二」（中一第一…末）、「中之一分第三」（中一第二…本）、「中之一分第四」（中一第二…末）、「中之一分第五」（中一第三…本）、「中之一分第六」（中一第三…末）、「本中之三」（中三第一…本）、「末中之三」（中三第一…末）、「末中之三」（中三第二）、「末中之三」（中三第三）、「下之四第四」（下四末…第二）

の十六冊が現存。

- ▼「上二」(上二本) 貞和元年十一月二十一日 大和洲山野辺郡牟山郷薬師寺僧坊 遍学行沙門照遠
 - ▼「上ノ二下」(上二末) 貞和元年十二月十六日 大和州山野辺郡牟山郷薬師寺僧坊 遍学行沙門照遠
 - ▼「上三之末」(上三末) 貞和二年五月四日 唐招提寺東二室 遍学行沙門照遠
 - ▼「下之四第四」(下四末・第二) 貞和五年八月二十八日 唐招提寺弥勒院 遍学行沙門照遠
- (四) 野中寺本・二十一冊……筆者未見。稻城信子氏の報告に「二十一冊」とある。⁽⁴²⁾
- ▼「第一二鈔上」(上一第二) 康永四年二月十日 山辺郡牟山郷薬師寺僧坊 小比丘照遠

- (五) 西明寺平等心王院旧蔵本・二十四冊……筆者未見。廣上塔貫師の報告に「二十四冊」とある。⁽⁴³⁾

- (六) 園城寺法明院本・七冊……「中一一」(中一第一)、「中一二」(中一第二)、「中一三」(中一第三)、「中三一」(中三第一)、「中三二」(中三第二)、「中三末」(中三第三)、「中四末」(中四末)の七冊が現存。

以下にその知見を述べる。まず、『顕縁抄』二十巻について。『資行抄』巻下四末の奥書には、

時に貞和五年八月二十八日。招提寺の弥勒院に於いて此の巻を記し畢むる。凡そ此の三大部抄の出すは、曆応二年八月より之を始め貞和五年八月に至る。首尾十一年にして此の功を畢う。初めに顕業抄二十巻、次に警意抄十七巻、後に資行抄二十八巻、都合六十五巻なり。此の偏他に非ず。先ず両祖の伝灯を挑げんが為に三部の令章を飾る。

(于時貞和五年八月二十八日。於招提寺弥勒院記此卷畢。凡此三大部抄出者、自曆応二年八月始之至貞和五年八月。首尾十一年畢此功。初顕業抄二十巻、次警意抄十七巻、後資行抄二十八巻。都合六十五巻也。此偏非他。先為挑両祖之伝灯飾三部令章。)

と、照遠三大部を『顕縁抄』『警意抄』『資行抄』の順で執筆したこと、そして、曆応二年(一三三九)八月に『顕縁抄』を起稿、貞和五年(一三四九)に『資行抄』を脱稿したことが記されている。その終巻である『顕縁抄』巻四下末(東大寺本「四下第四」)の奥書には、

時に暦応第四十月廿五日、唐招提寺湯屋坊西面にて此の抄を記し畢わる。(于時暦応第四十月廿五日、唐招提寺湯屋坊西面記此抄畢。)

と、暦応四年(一三四二)十月二十五日の脱稿であることが記されているので、『蹟縁抄』二十卷の執筆期間は、暦応二年八月より暦応四年十月までの約二年間ということになる。また、その執筆場所については、何れの奥書にも唐招提寺湯屋坊西面とある。

現存写本の首題等から推察するに、『蹟縁抄』二十卷の内訳は、卷一上の第一・第二・第三・第四、卷一下の第一・第二、卷二上の本・末、卷二下の第一・第二、卷三上の本・末、卷三下の第一・第二・第三・第四、卷四上の第一・第二、卷四下の第一・第二となる。筆者確認の限り、現存写本の中では東大寺所蔵本四十冊が「三上第四」(三上末・第一か)のみを欠く良本であった。⁽⁴⁵⁾

次に、『警意抄』十七巻について。『警意抄』卷四上第三(東大寺本「第四上」)の奥書には、

時に康永三年(甲申)九月十一日戌時、此の抄を記す。(中略)是の如きを以て、始め有る者には必ず終わり有り。

爰に此の警意抄の事を始むるに、其の絶を期し難きと雖も図ずして今当に其の功を終わらせしむるべき者なり。凡そ四下に於いて其の功終わるべきと雖も当巻をもて具書となす。(于時康永三年(甲申)九月十一日戌時、記此抄。(中略)以如是、有始者必有終。爰始此警意抄事、雖難期其絶不図今当終其功者也。凡於四下雖可終其終其功当巻具書。)

と、康永三年(一三四四)九月十一日の脱稿であること、そして、卷四下の注釈を残し、この巻を『警意抄』の終巻とする旨が記されている。しかし、大谷大学図書館本「七」「八」や唐招提寺本「十一」「十二」は、その巻下四本・末に相当することから、実際にはその複注を完遂させている。

その終巻である卷四下末に脱稿年は明記されていないが、次作の首巻である『資行抄』卷上一第一の奥書には、

時に康永三年(甲申)十一月十七日、牟山薬師寺僧坊に於いて此の巻を記し畢わる。(于時康永三年(甲申)十一月十七日、於牟山薬師寺僧坊記此巻畢。)

と、康永三年（一三四四）十一月十七日の脱稿が記されているので、『警意抄』の執筆期間は、前作の『顕縁抄』を完成させた暦応四年十月頃から康永三年十月頃までの約三年間ということになる。また、その執筆場所については、判明している限り、卷三上第三までを唐招提寺東僧坊二室、卷四第二以降を牟山郷薬師寺松坊にて執筆している。『顕縁抄』卷四下末（東大寺本「四下第四」）や『警意抄』卷一下第一（東大寺本「下第一」）の奥書には、「除病延命」や「病悩忽平（癒カ）」の願が述べられ、『警意抄』卷四上第三（東大寺本「第四上」）の奥書には「四大不調」を訴えることから勘案するに、活動拠点唐招提寺から薬師寺に移した目的は療養にあったのかもしれない。

現存写本等の首題等から推察するに、『警意抄』十七巻の内訳は、卷一上の第一・第二・第三、卷一下の第一・第二、卷二上の第一・第二、卷二下の第一・第二、卷三上の第一・第二、卷三下の第一・第二、卷四上の第一・第二、卷四下の第一・第二となる。筆者確認の限り、東大寺所蔵本十三冊は卷二上・下、卷三上第一、卷三下第二、卷四下本・末のみを欠く良本⁽⁴⁶⁾で、そのうち卷三上第一は唐招提寺本「七」、卷四下本・末は大谷大学図書館本「七」「八」や唐招提寺本「十一」「十二」をもって補うことができた。

最後に、『資行抄』二十八巻について。前述の通り、『資行抄』の首巻である卷上二第一は康永三年十一月十七日の脱稿、終巻の卷下四末は貞和五年八月二十八日の脱稿であるから、その執筆期間は、康永三年十月頃から貞和五年八月までの約六年間ということになる。また、その執筆場所については、判明している限り、卷上二末までを牟山郷薬師寺僧坊、卷三上末より卷中一第三までを唐招提寺東僧坊二室、卷下四末までを唐招提寺弥勒院で執筆している。

現存写本等の首題等から推察するに、『資行抄』二十八巻の内訳は、卷上一の第一・第二・第三・第四・第五、卷上二の本・末、卷上三の本・末、卷上四の本・末、卷中一の第一・第二・第三、卷中二、卷中三の第一・第二・第三、卷中四の本・末、卷下一の本・末、卷下二の本・末、卷下三の本・末、卷下四の本・末となる。筆者確認の限り、『大正新脩大藏経』に収録される唐招提寺本が、卷中二と卷中四本・末のみを欠く良本で、そのうち卷中四末は園城寺法明院本「中四末」をもって補うことができた。

その他、本稿では紙面の都合上紹介できなかつたが、現存写本には様々な書写奥書が残されており、各東大寺本に残された戒壇院善教（生没年未詳）の書写奥書は、照遠三大部が後世の東大寺戒壇院でも読まれていた重要な証拠である。また、西明寺平等心王院や野中寺、園城寺法明院に写本の多く伝わることから推察するに、照遠三大部は江戸時代の戒律復興運動にも、少なからず影響を与えていたようである。

三 『終南山金玉集』四卷について

従来、照遠の著作には、『述迹抄』『資行抄』『警意抄』『顕縁抄』の四種あることが知られていた。ところが今回、『終南山金玉集』⁴⁷（以下『金玉集』）という新たな著作の存在が明らかになったので、以下にこれを紹介しようと思う。

『金玉集』については、過去に徳田明本師が伊賀新大仏寺に写本の存在することを発見しており、『律宗文献目録』の中で、

終南山金玉集 ①〔題号〕〔内〕金玉抄 ②〔調卷〕四卷 ③〔判式〕中 ④〔編著者名〕宗円 ⑤〔序跋〕元徳四年（一三三三）二月五日於渡部郷王子谷書寫了徧照自身之愚闇備後学之校被見染紫筆汚自紙而已宗円 ⑥〔現在本の刊写、年代、相伝筆者等〕延宝一年（一六七三）元証写 ⑦〔所在現藏者、刊行叢書名〕新大仏 ⑧〔内容解題注記〕祖乗要集と共に学者必読のもので百二十一項の論題あり、両書とも従来知られていなかった。⁴⁸

（一）内は筆者加筆

と、これが宗円なる人物の著した全四巻の書物であり、その中に鎌倉時代における南山律宗の論題百二十一種の収録されることを報告している。

その新大仏寺本は後に散逸しており、その行方は今日においても不明な状態にある。ところが先般、南都伝香寺に影印の存在することが判明し、これにより、ようやくその全容を確認することが可能となった。

筆者確認の限り、新大仏寺本は巻一・巻二を収める第一冊と、巻三・巻四を収める第二冊の全二冊から構成されており、その各表紙(図1・図2)には「終南山金玉集」の外題、各巻の冒頭(図3)には「終南山金玉抄」の首題が記されていた。また、その中には百三十種に及ぶ南山律宗の論題が収録されているのだが、それらに正義は設定されておらず、関連する諸師の証文(経論疏等の本文)のみが列挙されていた。このことから察するに、『金玉集』は、聖覚房良算(生没年未詳)『成唯識論本文抄』⁽⁴⁹⁾に代表されるような、問答論義の草稿作成のための証文を集めた「文集」であったことが予想される。

また、『金玉集』巻二・巻四の奥書(図4・図5)には同じく、

写本に云わく。時に元徳四年二月五日。渡部郷王子谷に於いて書写し了わる。此の偏、自身の愚闇を照らし後学の被覽に備えんが為に、紫に染むる筆をもて白紙を汚すのみ。右筆沙門宗円(通十別七俗才三十一)。(写本云。于時元徳四年二月五日。於渡部郷王子谷書写了。此偏、為照自身之愚闇備後学之被覽、染紫筆汚白紙而已。右筆沙門宗円(通十別七俗才三十一)。

とあることから、明本師の報告にある通り、『金玉集』は元徳四年(一三三三)二月五日の渡部郷王子谷において、沙門宗円なる人物によって執筆されたようである。

その沙門宗円については、明本師が『律宗概論』第六章「吉野室町両時代の律宗」第四節「北京律の人々」の中で次のように言及している。

元徳四年(一三三三)に宗円(一三三三)が鎌倉にて集めた『終南山金玉集』四巻は、『祖乗要集』と同趣旨のもので合計百二十一項目の論題に対し、諸義を集めたもので、唐招提寺照遠の三大部記釈、清算の諸綱義と共に、全皎と宗円の両書は比肩すべきものである。⁽⁵⁰⁾

すなわち、明本師は、沙門宗円の『金玉集』と全皎の『祖乗要集』の資料的価値が、唐招提寺照遠の『資行抄』『警意抄』『顕縁抄』や彦証房清算(二二八八―一三六二、西大寺第十代世)の『三宗綱義』等に比肩すると評価しており、同

時代における北京・南都の律学者として、沙門宗円と唐招提寺照遠を対比的に紹介している。

他方、明本師は『律宗概論』第六章「吉野室町両時代の律宗」第一節「招提教学と照遠」の中で、

この頃その晩年の講席に待し、また二十九世をついだ禪戒寛惠律師の講を受けた照遠宗円律師（一二三〇―一二三六）あり（後略）⁽⁵¹⁾

と、唐招提寺照遠の字もまた宗円であることを紹介している。唐招提寺照遠が宗円と名乗るのは、各種奥書の中でも以下に記す『述迹抄』巻四の奥書に限られることから、明本師もまたこれに準拠したと思われる。

時に正慶二年閏二月廿九日。招提寺尊舜坊東面に於いて、丑刻に及びて之を誌し畢むる。（中略）小比丘宗円（通十一俗三十二別八）。（于時正慶二年閏二月廿九日。於招提寺尊舜坊東面、及丑刻誌之畢。（中略）小比丘宗円（通十一俗三十二別八））⁽⁵²⁾

ここで注目すべきは、「小比丘宗円（通十一俗三十二別八）」により『述迹抄』巻四の脱稿された正慶二年（一二三三）二月のちよど一年前が、「沙門宗円（通十別七俗才三十一）」により『金玉集』巻四の脱稿された元徳四年（一二三三）二月であるという点、そして、小比丘宗円が『述迹抄』巻四を著した一年前の俗齡と通別の夏臘が、『金玉集』巻四を著した沙門宗円のそれに一致するという点である。すなわち、これらを勘案するに、小比丘宗円と沙門宗円は同一人物であり、『金玉集』は『述迹抄』に先行する宗円照遠最初の著作である可能性が浮上してくるのである。

当然、両者が同名異人という可能性も考えられる。実際、宗円照遠と同時代には、南都で同名異人の僧侶が活躍している。すなわち、凝然の『東大寺円照上人行状』巻下には、

唯一房照遠、播磨国の人なり。戒壇院に住して専ら学業を営み、後に竹林に住して二諦を建興す。日阿大徳に随いて三密法を受く。（唯一房照遠、播磨国人。住戒壇院專營学業、後住竹林建興二諦。随日阿大徳受三密法）⁽⁵³⁾

と、実相房円照（一二二二―一二七七、戒壇院中興第一世）門下に唯一房照遠（生没年未詳）という僧侶がおり、東大寺戒壇院や生駒竹林寺にて活躍したことが記されている。⁽⁵⁴⁾

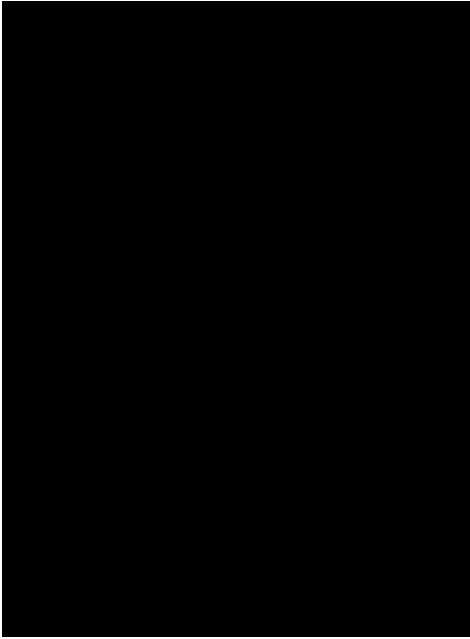


図2 第二冊・表紙

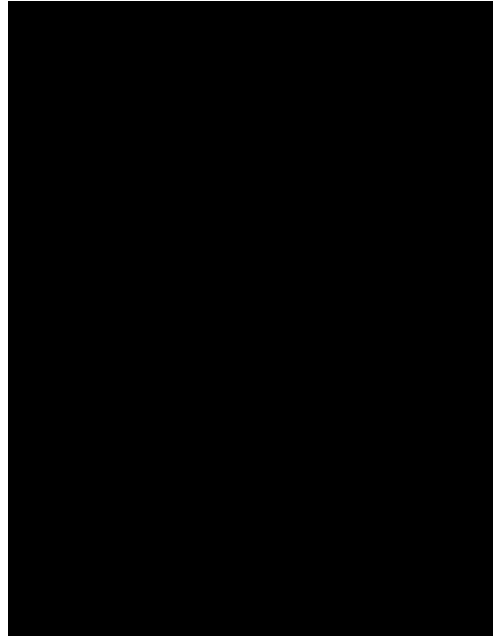


図1 第一冊・表紙

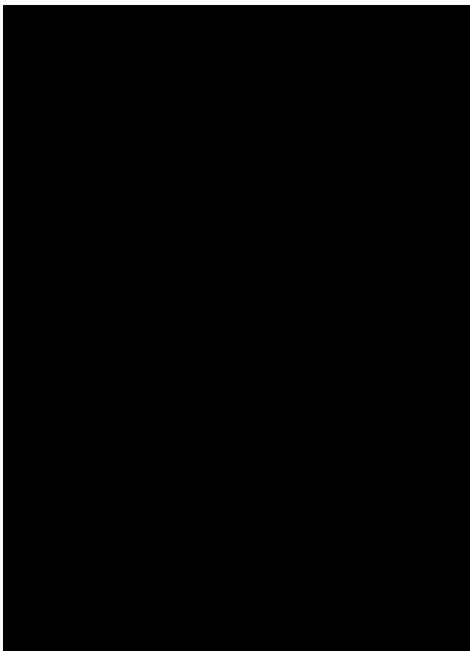


図4 卷二・奥書

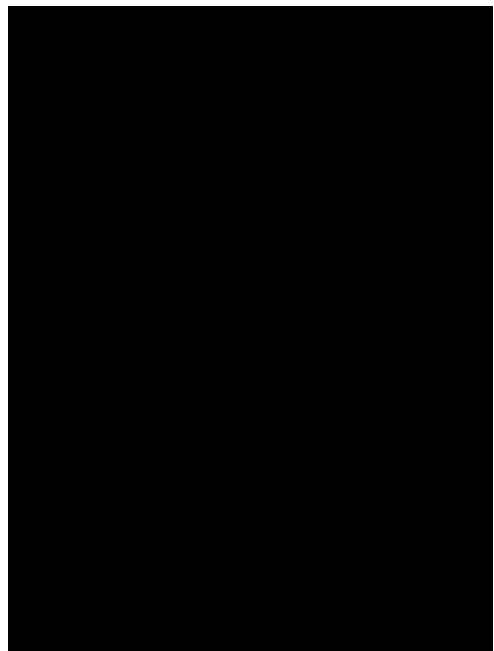


図3 卷一・冒頭

しかしながら、この唯一房照遠と宗円照遠については、確実に同名異人であると断言することができる。なぜなら、凝然は『東大寺円照上人行状』巻下の中で、

正安四年壬寅。其の間、先師の門人逝く者極めて多し。今存在する者、円空、如蓮、忍空、琳海、真照、澄禪、禪智、凝然、正願、照遠、是本、円晴、良照、見塔、澄道、祐海、禪爾等十余輩なり。(正安四年壬寅。其間、先師門人逝者極多、今存在者、円空、如蓮、忍空、琳海、真照、澄禪、禪智、凝然、正願、照遠、是本、円晴、良照、見塔、澄道、祐海、禪爾等十余輩也。)⁽⁵⁵⁾

と、唯一房照遠が正安四年(一三〇二)まで存命であることを伝えるのだが、次章で述べるように、一三〇二年とは、奇しくも宗円照遠が生誕したまさにその年なのである。

このように、同時代に同名の僧侶が存在することは、実相房円照と遊蓮房円照(一一三九―一一七七)や、隆信房定舜と来縁定舜しかり、そこまで珍しい事例ではないのかもしれない。しかし、小比丘宗円(宗円照遠)と沙門宗円のよう

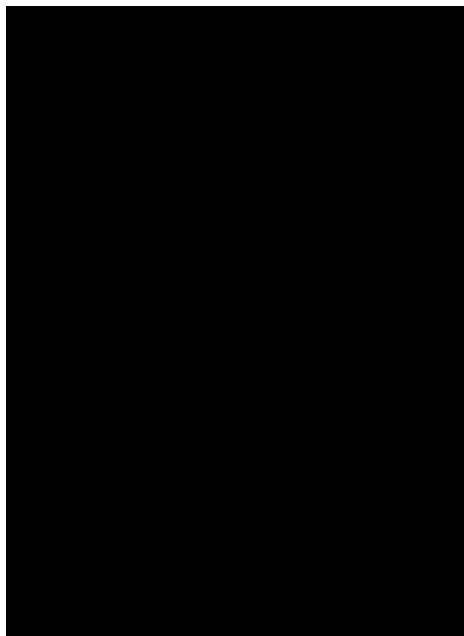


図5 卷四・奥書①

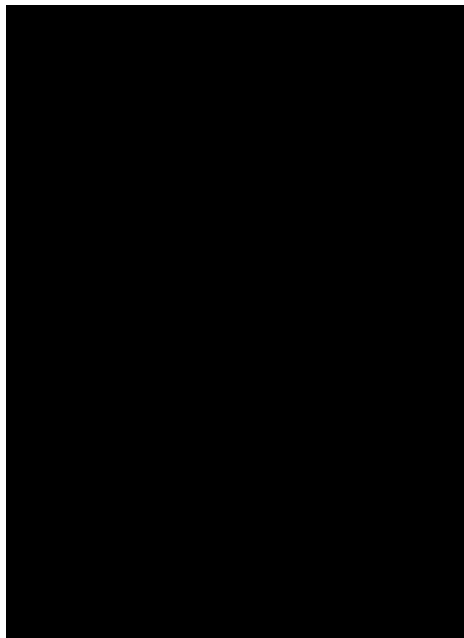


図6 卷四・奥書②

に、生まれ年や通別二法により具足戒を受けた時期までもが同じという偶然は、両者が同一人物でないところり得ないように思われる。それゆえに、本稿では、沙門宗円と小比丘宗円が同一人物であり、『金玉集』が『述迹抄』に先行する宗円照遠の著作であると断定した。

最後に、新大仏寺本の書写人について触れておく。『金玉集』巻四の写書奥書(図6)には、

延宝元年春日、書写の功畢わる。北野観音律寺元證(十八僧五)。同二年正月六日異本をもて校合し了る。(延宝元年春日書写功畢。北野観音律寺元證(十八僧五)。同二年正月六日異本校合了。)

とあることから、これは延宝元年(一六七三)の北野東向観音寺において、元證(一六五六?)により書写された写本であることがわかる。また、新大仏寺本の第一冊・第二冊の表紙(図1・図2)右下には、東向観音寺の住持である宏源(一六二六~一六八二)の識語も確認することができる。これらのことから勘案するに、新大仏寺本は東向観音寺からの伝来本であり、書写人である元證もまた東向観音寺の僧侶であったことが予想される。ともすれば、明本師が『金玉集』の著者である沙門宗円の所屬を北京とした根拠は、これらの記述にあつたのかもしれない。

なお、『金玉集』巻二・巻四の奥書(図4・図5)には、

[巻二] 文安二年八月十三日に絶筆す。法同沙弥、小比丘良海(通十四俗三十五)。(文安二年八月十三日絶筆。法同沙弥、小比丘良海(通十四俗三十五)。)

[巻四] 文安二年十月十二日亥剋に写の功畢わる。法同沙弥村宗房、御所望に依り之を書写す。小比丘良海(通十四俗三十五)。(文安二年十月十二日亥剋写功畢。法同沙弥村宗房、依御所望書写之。小比丘良海(通十四俗三十五)。)

と、小比丘良海(一四二一~一四九六、唐招提寺第五十四世)による文安二年(一四四五)の書写奥書も確認することができる。先に紹介した元證の書写奥書には、底本を書写した翌年の延宝二年(一六七四)までに異本との対校を済ませたとあることから、元證当時においては、新大仏寺本を含めて少なくとも三種の写本が存在していたことになる。

以上、伝香寺に残される新大仏寺旧蔵『金玉集』の影印より、『金玉集』が『述迹抄』に先行する宗円照遠最初の著

作であることを紹介した。現状、『金玉集』が後世の律学者に如何ほどの影響を与えたかは定かでないが、その性質用途や新大仏寺本の書写経緯から推察するに、南都・北京の僧侶が南山律学を研鑽する上でこれを珍重していたことは想像に難くなく、まさに明本師の評するが如く、律学者必読の書物として扱われていたことが予想される。なお、本稿では紙面の都合上、新大仏寺本に収録される百三十種の論題について詳しく触れることはできなかったが、全文の翻刻に先立ち、その論題部分のみを当該論集の資料篇に掲載した。

四 照遠の生涯について

照遠の生涯を伝えた資料に、慧堅（一六四九～一七〇四）『律苑僧宝伝』（一六八八年成立）巻十四「招提寺照遠律師伝」⁽⁵⁶⁾（以下「僧宝伝」）、義澄⁽⁵⁷⁾（二六七六～一七二二）『招提千歳伝記』（一七〇二年成立）巻中之二「招提寺照遠律師伝」⁽⁵⁸⁾（以下「千歳伝」）、師蛮（二二二六～一七一〇）『本朝高僧伝』（一七〇二年成立）巻六十二「和州招提寺沙門照遠伝」⁽⁵⁹⁾（以下「本朝伝」）の三種がある。先行研究においては、成立年の古い「僧宝伝」をもって照遠の生涯を紹介する傾向にあり、恵谷隆戒氏や櫻井秀雄氏の研究⁽⁶⁰⁾では、『述迹抄』や『資行抄』の奥書をもって、「僧宝伝」の内容が補完されている。しかし、照遠の生涯については、『金玉集』『警意抄』『顕縁抄』の奥書や「千歳伝」「本朝伝」の伝承等、いまだ加味されていない情報もいくつが存在する。そこで、これらを踏えた上で、改めて照遠の足跡を辿ってみようと思う。

その名称については、「千歳伝」のみ「律師の諱、照遠。（律師諱、照遠。）」と、その諱が照遠であることを紹介する。また、『大日本仏教全書』所収「千歳伝」と底本の異なる『続々群書類従』所収「千歳伝」⁽⁶¹⁾には、「諱照遠」の傍らに「字宗円」⁽⁶²⁾の注が付されており、字が宗円であることを紹介している。前章で紹介したように、照遠は『金玉集』巻二・四や『述迹抄』巻四の奥書において、「沙門宗円」や「小比丘宗円」と名乗るので、この注記の情報は正しい。その出身については、「僧宝伝」に「未だ其の氏族郷里を詳らかにせず。（未詳其氏族郷里。）」と紹介されるように、

何れの資料にも詳しく記されていない。また、何れの照遠伝も生年を紹介していないが、各著作の奥書に記される俗年を逆算した限り、一三〇二年（正安四年または乾元元年）が照遠の生年となる。⁽⁶³⁾

その為人については、「僧宝伝」に「為人、英敏にして学を嗜むに倦まず。嶄嶄として縉素の間に声有り。（為人、英敏而嗜学不倦。嶄嶄有声于縉素間。）」と、好学の士であったことや、その名声が広く道俗に轟いていたことが紹介されている。その出家時期については、何れの資料にも明記されていないが、「千歳伝」は「薙落の後、志を戒門に纂む。（薙落之後、纂志戒門。）」と、仏門に下った当初より戒学に関心を寄せていたことを紹介している。

通受法により受戒した時期については、「僧宝伝」に「元亨二年、通受法に依り具足戒を稟く。（元亨二年、依通受法稟具足戒。）」と、元亨二年（二三三二）であることが記されている。これについては、各種奥書に記される通受の夏臘を逆算した限り、問題はなさそうである。なお、「千歳伝」は「元亨二年、通受法に依り満分戒に進む。時二十歳なり。（元亨二年、依通受法進満分戒。時二十歳。）」と、これを二十歳の出来事として紹介するが、元亨二年の照遠は二十一歳であるから、訂正の必要がある。また、「本朝伝」のみ「元亨二年、招提寺に於いて通受法に依り具足戒を稟く。（元亨二年、於招提寺依通受法稟具足戒。）」と、その場所が唐招提寺であったことを紹介している。

別受法により受戒した時期については、「千歳伝」のみ「正中二年、重ねて別受に依り具足戒を納む。時二十二歳なり。（正中二年、重ね別受納具足戒。時二十二歳。）」と、二十二歳の正中二年（二三三五）であったことを紹介する。ただし、正中二年は照遠二十四歳、照遠二十二歳は元亨三年（二三三三）なので、これもまた訂正の必要があるのだが、各種奥書に記される別受の夏臘を確認したところ、その受戒時期には二通りあることが判明した。一つは二十三歳の正中元年（二三三四）解夏より二十四歳の正中二年結夏までとする説で、これは『金玉集』や『述迹抄』の奥書を典拠とする。二つは二十一歳の元亨二年解夏より二十二歳の元亨三年結夏までとする説で、これは照遠三大部（『警意抄』卷一下第一のみ例外）の奥書を典拠とする。すなわち、「千歳伝」が伝える正中二年は第一説に該当し、二十二歳は第二説に該当するので、そのどちらが誤りであるかは一概に判断できないことになる。

受戒後の足跡については、「僧宝伝」に「嘉暦の間、覚也と覚恵の二大徳により梵網を聴き、太賢の古迹に於いて尤も微を造り奥に達す。(嘉暦間、從覚也覚恵二大徳聽梵網、於太賢古迹尤造微達奥。)」と、嘉暦年間(一三二六―一三二九)に覚也と覚恵から『梵網經』を学び、『古迹記』をもつて深旨を極めたことが紹介されている。典拠となった前出『述迹抄』巻五の奥書には、嘉暦元年(一三二六)十一月八日に伊勢大福寺の覚也、嘉暦三年(一三二八)六月三日に唐招提寺の覚恵より『古迹記』を学び、これらをもとに『述迹抄』の草案を執筆したことが述べられている。また、「僧宝伝」に「又梵網古迹述迹鈔五巻を著す。(又著梵網古迹述迹鈔五巻。)」と紹介されるのも、同奥書の記述を受けたもので、照遠は正慶元年(一三三二)十月四日より正慶二年(一三三三)三月二十二日にかけて草案に加筆し、『述迹抄』五巻を完成させたと述べている。その期間の内訳については、『述迹抄』五巻の各冒頭に、

〔卷一〕 正慶元年十月四日之を始め、十月廿五日此の巻を終わる。(正慶元年十月四日始之、十月廿五日終此卷。)⁽⁶⁴⁾

〔卷二〕 正慶元年十月廿七日之を始め、同年十二月十八日之を終わる。(正慶元年十月廿七日始之、同年十二月十八日終之。)⁽⁶⁵⁾

〔卷三〕 正慶元年十二月廿三日之を始め、同二年二月十三日之を終わる。(正慶元年十二月廿三日始之、同二年二月十三日終之。)⁽⁶⁶⁾

〔卷四〕 正慶二年二月六日之を始め、同二月廿九日之を終わる。(正慶二年二月六日始之、同二月廿九日終之。)⁽⁶⁷⁾

〔卷五〕 正慶二年三月一日之を始め、同三月廿二日に至り之を終わる。(正慶二年三月一日始之、至同三月廿二日終之。)⁽⁶⁸⁾

とあり、その執筆場所としては、『述迹抄』巻一・三・四・五の奥書に、唐招提寺尊舜坊とある。なお、「千歳伝」では「又梵網古迹述迹鈔五巻を著す。招提寺に住して之を記す。時に正慶元年十月十八日なり。(又著梵網古迹述迹鈔五巻。住招提寺記之。時正慶元年十月十八日也。)」と、『述迹抄』の脱稿年に正慶元年(一三三二)十月十八日を挙げるが、これに該当する年月日を見出すことはできない。

また、嘉暦三年六月三日以降に『述迹抄』の草案を執筆してより、加筆を始める正慶元年十月四日までの期間、照遠は『金玉集』四巻を執筆している。すなわち、前出『金玉集』巻二や巻四の奥書には、元徳四年（一三三三）二月五日、渡部郷王子谷にてこれを脱稿したことが述べられている。この渡部郷王子谷の場所については、鎌倉の地名とする説もあるが、俊乗房重源（一一二二～一二〇六）や叡尊に縁があり、京都と西国・南海をつなぐ水陸交通の要衝であった摂津渡辺津や、その渡辺津に設けられた熊野九十九王子社の第一、窪津王子（渡辺王子とも）社に関連した呼称のようにも思われる。いずれにせよ、その数年間で南山教学の研鑽に励んだことに間違いはなく、その際に獲得された学識は、『金玉集』や照遠三大部という形で世に披露されることになる。

照遠が照遠三大部を執筆した目的について、「僧宝伝」は、

常に大悲と興正の二大士の後に律学の寝微するを痛む。潜かに復志有り。故に著述をもて事と為す。大いに宗猶を補う。三大部鈔、曰わく資行、曰わく警意、曰わく顕縁、通合六十五巻有り。（常痛大悲興正二大士之後律学寝微。潜有復之志。故以著述為事。大補於宗猶。有三大部鈔。曰資行曰警意曰顕縁。通合六十五巻。）

と、覚盛・叡尊滅後に再び衰微した律学の復興を挙げている。また、「千歳伝」にも「志興律に有り。盛んに吾宗を唱う。（志有興律。盛唱吾宗。）」と、照遠が戒律復興を願い、律宗の重要性を盛んに唱えたことが紹介されている。

照遠三大部の執筆期間については、「僧宝伝」に、

暦応二年八月に挙筆し、貞和五年八月に脱稿す。凡そ十一年にして告成す。（挙筆於暦応二年八月。脱稿於貞和五年八月。凡十一年而告成。）

と、暦応二年（一三三九）八月より貞和五年（一三四九）八月にかけての十一年間であることが紹介されている。照遠三大部の各奥書を確認した限り、照遠は暦応二年（一三三九）八月から暦応四年（一四四一）十月にかけて『顕縁抄』二十巻、暦応四年（一四四一）十月頃から康永三年（一三四四）十月頃にかけて『警意抄』十七巻、康永三年（一三四四）十月頃から貞和五年（一三四九）八月にかけて『資行抄』二十八巻を執筆している。また、その執筆場所については、『顕

縁抄』が唐招提寺湯屋坊、『警意抄』は唐招提寺東僧坊と牟山郷薬師寺松坊、『資行抄』は牟山郷薬師寺僧坊と唐招提寺東僧坊、そして唐招提寺弥勒院で執筆されている。なお、牟山郷薬師寺は、大和州山辺郡牟山郷にある無山寺（本尊薬師如来）を指すと思われる。

照遠三大部執筆後の足跡については、東大寺所蔵の唐招提寺恵教（二三三〇〜？）『業疏試用纂一上』の奥書に、

文和二年十一月廿七日。談義の読師、重海大徳内読。御礼堂の間者、照遠沙門。其の後、本地房、打集す（中略）

同廿八日夜、灯下に於いて之を記し了る。弥勒院住侶恵教（生年廿四、夏数五夏度。）（文和二年十一月廿七日談義之読師重海大徳内読御礼堂之間者照遠沙門。其後本地房打集〔中略〕同廿八日夜、於灯下記之了。弥勒院住侶恵教（生年廿四夏数五夏度。））

と、文和二年（二三三三）に唐招提寺で開かれた、円了重海（生没年未詳、唐招提寺第三十四世）を読師とする談義において、問者として出仕したことが記されている。

その後については、「僧宝伝」に「康安年間、講席を招提寺に開く。黑白の奔波す。師、後に終わる所を知らず。（康安年間、開講席于招提寺。黑白奔波。師、後不知所終。）」と、康安年間（一三六一〜一三六二）に唐招提寺で講会を開いたことが紹介されており、以降の消息については、何れの資料も、これを明らかにしていない。

以上、照遠の生涯について概説した。末尾に照遠の足跡に関する略年表を示す。

むすびにかえて——一般財団法人律宗戒学院と照遠

以上、粗雑な内容ではあるが、照遠の著作と生涯に関する諸情報を概説した。本稿では、これといった結論を用意できなかった。最後に、一般財団法人律宗戒学院と照遠の関係について紹介し、これをむすびにかえようと思う。

明治三十三年（一九〇〇）八月九日、唐招提寺は真言宗の所轄を離れ、律宗としての独立を果たした。その独立運動

や宗学復興に奔走した人物に、北川智掣師（一八六四～一九四六、唐招提寺第八十世）がいる。あまり知られていないが、智掣師は生前、各地に残存する『述迹抄』や照遠三大部の収集・書写に努め、各種叢書への収録を推薦しており、さらには『唐招提寺湯屋坊照遠大徳年譜考』という研究ノート（唐招提寺所蔵）を作成するなど、照遠に並々ならぬ情熱を傾けていた。

寺内の記録によれば、智掣師は律宗が独立した明治三十三年、戒律典籍の収集研究や徒弟の養成を目的とした、戒学図書館の設立を発願している。この所願は、山内塔頭「戒学院」の創建をもって果たされ、昭和六年（一九三二）には書庫と寮舎、昭和十年（一九三五）には講堂が戒学院の敷地に建立されている。

創建当時の戒学院講堂と書庫は、現在も新宝蔵東側、御廟南側の土地に残されている。この場所に戒学院を建立した理由について、智掣師は昭和九年（一九三四）十二月に奉納した「戒学院講堂棟札」の中で次のように述べている。

此の地は明治維新に官命を受け氏百に帰して茶畑と化す。之に旧塔中の徳恩院并びに湯屋坊有り。買戻せる合計一千五百余坪の中、徳恩の旧地を戒学院書庫及び講堂建立の地に充てる。其の湯屋坊の地は、律学者の寮舎建築の用地と為すなり。蓋し湯屋坊は照遠大徳の建立なり。在りて梵網經古迹述迹鈔五卷を撰出す。（中略）又た律三大部鈔、曰わく資行、曰わく警意、曰わく顕縁、都て六十五卷を撰じ、盛に律教を唱う。皆な学者の披翫する所と為るなり。後に宝性院と改称し、又円光院と改む。其の徳恩院は本より不動院と号す。恭円長老の再建なり。久住して当山に相伝する声明の中興教授と為るなり。両院の地は、斯の如き縁あるが故に、之有るに依りて戒学院と為す。（此地者明治維新受官命婦氏百化茶畑。有之旧塔中徳恩院并湯屋坊。買戻合計一千五百余坪之中、徳恩旧地充戒学院書庫及講堂建立地。其湯屋坊地、為律学者寮舎建築用地也。蓋湯屋坊者照遠大徳建立。在撰出梵網經古迹述迹鈔五卷。（中略）又撰律三大部鈔、曰資行、曰警意、曰顕縁、都六十五卷、盛唱律教。皆為学者所披翫也。後改称宝性院、又改円光院。其徳恩院者本号不動。院恭円長老再建。久住為当山相伝声明中興教授也。両院地者、如斯縁故、有之依為戒学院。）

すなわち、「寺社領上知令」によって失われた唐招提寺旧地を買い戻した際、その中に、唐招提寺の学僧として著名

な照遠や、唐招提寺の伝統声明を中興させたことで知られる泰円随応（一六六八～一七三八）に由縁ある旧跡が含まれていたもので、両師の業績にあやかり、その土地に戒学院を創建したというのである。

前述したように、智掣師は照遠に傾倒していたことから、おそらく、照遠の活躍した土地に戒学院の創建されたことは単なる偶然ではない。周知の通り、唐招提寺は天平宝字三年（七五九）の創建以来、『梵網経』と道宣三大部を所依としており、その伝統義を記した注釈書としては、南北朝時代に著された『述迹抄』と照遠三大部のみが、唯一まとまった形で今日に伝わっている。これらを勘案するに、智掣師が戒学院の創建場所に照遠所縁の土地を選んだ背景には、照遠とその著作を宗学復興の柱とする意図があったように思われる。

その後、戒学院は昭和十六年（一九四二）十一月に「財団法人律宗戒学院」の所轄となり、平成二十六年（二〇一四）四月には、平成二十年（二〇〇八）十二月の新公益法人制度移行に伴い、「一般財団法人律宗戒学院」と名称を改めている。すなわち、照遠は南北朝時代の唐招提寺教学を支えた学僧であると同時に、今日の一般財団法人律宗戒学院設立にも関わる重要な人物なのである。

注

- (1) 『大日本仏教全書』巻一〇五・二七頁・上段。
- (2) 同前、四一頁・下段。
- (3) 『増補改訂日本大藏経』には「謂」とあるが、ここでは京都大学附属図書館本の「講」を採用した。
- (4) 『増補改訂日本大藏経』巻三九・二二八頁・上段。
- (5) 同前、二二八頁・下段。
- (6) 今日の唐招提寺に、『日本大藏経』収録本の底本と同一内容の写本を確認することはできなかった。
- (7) 『国書総目録』巻七・四一九頁「梵網経卷下古述記述迹鈔」（岩波書店、一九七〇年）。
- (8) 「唐招提寺甲本」は包紙に「照遠大徳直筆」とあるが、過去に唐招提寺聖教を調査した川瀬一馬氏は、「第二末」の中に慶海による天正三年（一五七五）の書写奥書があることを報告している。

- (9) 徳田明本『律宗文献目録』(百華苑、一九七四年)五〇頁。
- (10) 直筆本でありながら十冊である点に疑問が残る。補修された後、十冊に改められた可能性も十分にあるが、筆者未見のため、今回は「照遠大徳直筆」の包紙がある「唐招提寺甲本」と同一視した。
- (11) 岡見正雄校注『太平記(一)』(角川書店、一九七五年)四四九頁。
- (12) 『増補改訂日本大蔵経』卷三八・二八八頁・下段。
- (13) 前掲注(11)。
- (14) 『増補改訂日本大蔵経』卷三九・一頁・上段。
- (15) 砂川博「続・『太平記』と中世律僧」(『日本文学』第三七卷・第一〇号、一九八八年)。
- (16) 『増補改訂日本大蔵経』卷三八・二二二頁・上段。
- (17) 大谷由香「散逸文献」凝然撰『梵網上卷古迹修法章』本文の抽出復元(『印度学仏教学研究』第五七卷・第二号、二〇〇九年)。
- (18) 伊吹敦氏は、散逸文献である道璿『集註梵網経』の復元に際して、これを引用する『述迹抄』に着目している。伊吹敦「道璿撰『註菩薩戒経』佚文集成」(『東洋思想文化』第三号、二〇一六年)。
- (19) 徳田明本『律宗概論』(百華苑、一九六九年)六一六頁。
- (20) 『増補改訂日本大蔵経』卷六九・二四九頁・下段(二五〇頁・上段)。
- (21) 開元「過海大師東征伝」(所将(中略)南山宣律師含注戒本一卷及疏。行事鈔五本。羯磨疏等二本。)(『増補改訂日本大蔵経』卷六九・一頁・上段)。
- (22) 石田充之編『鎌倉仏教成立の研究——俊苒律師——』(法藏館、一九七二年)四一八頁・上段。
- (23) 奈良国立文化財研究所監修『西大寺観尊伝記集成』(大谷出版社、一九五六年)一二頁。
- (24) 『大日本仏教全書』卷一〇五・四三頁・下段。
- (25) 『西大寺観尊伝記集成』(前掲注(23))二二頁。
- (26) 同前、三二八―三二九頁。
- (27) 『宝治二年将来律三大部配分状』(以下「配分状」)では、「律三大部」が「一具七十三卷」と紹介される。しかし、道宣三大部は『行事鈔』十二卷、『戒本疏』八卷、『羯磨疏』八卷の都合二十八卷より構成されるので、そこには四十五卷の余剰が生じる。これについては、「配分状」に「行事鈔記一部三十一卷」「含注戒経疏記科一部廿二卷」「羯磨経疏記科一部廿一卷」等と記されることから、元照の著作である『資持記』十六卷と『行事鈔科』三卷、『行宗記』八卷と『戒本疏科』二卷、『済縁記』八卷と『羯磨疏科』二卷の都合三十九卷も含まれていたようである。また、残り六卷については、道宣の著作である『四分律比丘含注戒本』三卷、

- 『四分律刪補隨機羯磨』三卷であることが予想される。すなわち、叡尊は『感身学正記』や『配分状』において、道宣三大部や元照三大部を含めた十一種七十三卷を「律三大部」と総称しているのである。
- (28) 徳田明本『唐招提寺』(一九七三年、学生社) 二二〇頁。
- (29) 『律宗概論』(前掲注(19)) 六一六～六一七頁。
- (30) 石井行雄「顕縁抄所引字書逸文類聚」(『語学文学』第三七卷、一九九九年)。
- (31) 『律宗文献目録』(前掲注(9)) 三六頁・下段。
- (32) 同前。
- (33) 廣上塔貫『草山元政 省我律師伝』(大慈林僧伽、一九九三年) 九八～九九頁。
- (34) 橋本凝胤解説「済縁記顕縁抄」『仏書解説大辞典 第四卷』(大東出版社、一九三三年) 四〇頁。
- (35) 『律宗文献目録』(前掲注(9)) 二六～二七頁。
- (36) 稲城信子『日本における戒律伝播の研究』(平成十三～十五年度科学研究補助金〔基盤研究(C)(2)〕研究成果報告書、二〇〇四年) 一一八～一九頁。
- (37) 『律宗文献目録』(前掲注(9)) 三二頁・下段～三三頁・上段。
- (38) 同前、三三頁・上段。
- (39) 橋本凝胤解説「四分律含注戒本疏行宗記警意抄」『仏書解説大辞典 第四卷』(大東出版社、一九三三年) 二二二頁。
- (40) 『律宗文献目録』(前掲注(9)) 三二頁・下段～三三頁・上段。
- (41) 『日本における戒律伝播の研究』(前掲注(36)) 九五頁。
- (42) 同前、八九～九〇頁。
- (43) 『草山元政 省我律師伝』(前掲注(33)) 一〇一～一〇二頁。
- (44) 『大正新脩大藏経』卷六二・八六〇頁・上段。
- (45) 橋本凝胤師(前掲注(34)) が、東大寺本を四十一冊と報告することから、再発見が期待される。
- (46) 橋本凝胤師(前掲注(39)) が、卷三下第二に相当すると思しき「三下第三」の存在を報告することから、再発見が期待される。
- (47) 『終南山金玉集』は外題であり、首題には『終南山金玉抄』とあるが、発見者の徳田明本師に倣い、本稿では『終南山金玉集』と呼称する。
- (48) 『律宗文献目録』(前掲注(9)) 七〇頁。
- (49) 楠淳澄他「共同研究『成唯識論同学鈔』の研究(3)」(『仏教文化研究所紀要』第三九集、二〇〇〇年)。

- (50) 『律宗概論』(前掲注(19)) 六二三頁。
- (51) 同前、六一五頁。
- (52) 『増補改訂日本大藏經』卷三九・一六二頁・上段。
- (53) 東大寺教学部編『東大寺円照上人行状』(東大寺図書館、一九七七年) 一三頁・上段。
- (54) 唐招提寺が所蔵する幸守(生没年未詳)『行基菩薩像』(竹林寺旧蔵)の紙背にも、「文永八年四月。勸進(比丘心恵、比丘照遠)。」と、唯一房照遠の消息を確認することができる。(奈良六六寺大観 第十二卷 唐招提寺 一) 八五頁)。
- (55) 『東大寺円照上人行状』(前掲注(53)) 一五頁。
- (56) 『大日本仏教全書』卷一〇五・二八四頁・上段。
- (57) これまで義澄の生没年が明らかにされたことはなく、『招提千歳伝』を脱稿した元禄十四年(二七〇一)のみが、その活動年として周知されてきた。しかし、義澄は自身の師匠である長伝清算(義海、一六二六〜一六八四、唐招提寺第六十二世) 伝の論贊において、「贊曰。予九齡時遊滿能室。(中略) 其秋七月六日。師隨剃髮。不料、其年冬師已示滅。」と、自身が九歳の時に出家し、同年の冬に清算が遷化したことを伝えている。同伝には、「貞享元年十月十四日戌刻於能滿院化。世寿五十有九」と、清算が貞享元年(一六八四)に五十九歳で遷化したとあるので、これにより、義澄の生年が延宝四年(一六七六)であることを確定できる。また、元鏡(？〜一七八七)は『千歳伝統録』の義澄伝において、「於江府逝去。臨末之砌。自誓夏之成作法。在世三十六。」と、義澄が三十六歳で遷化したことを伝えている。これらを勘案すれば、義澄の没年は宝永八年(二七一)あるいは正徳元年(一七一)ということになる。
- (58) 『大日本仏教全書』卷一〇五・三六〇頁・上〜下段。
- (59) 『大日本仏教全書』卷一〇六・三二二頁・上〜下段。
- (60) 恵谷隆戒「述迹抄」『増補改訂日本大藏經 第七十九卷 解題二』(財団法人鈴木学術財団、一九七七年)、櫻井秀雄他「述迹鈔」『大正新脩大藏經索引 続律疏部』(大正新脩大藏經刊行会、一九八六年)。
- (61) 『統々群書類従』第一一・三九八頁・下段。
- (62) 底本の唐招提寺所蔵本を確認したところ、朱字で「字宗円」と書き込まれていた。
- (63) 恵谷隆戒氏(前掲注(60))は「生年は正安三年(一三〇一)とも嘉元二年(一三〇四)とも言われているが確定的ではない。」と言及しているが、照遠の生年が一三〇二年であることは、『述迹抄』巻五と『資行抄』巻中一第三を除く全ての奥書から同様に導き出すことができるので、これを照遠の生年と見ても間違いはない。

(64) 『増補改訂日本大藏經』卷三八・二二二頁・上段。

(65) 同前、二八八頁・下段。

(66) 『増補改訂日本大藏經』卷三九・一頁・上段。

(67) 同前、八八頁・上段。

(68) 同前、一六二頁・下段。

(69) 各唐招提寺本の書写奥書によれば、智架師は、明治三十八年（一九〇五）までに和田智満師（一八三六～一九一〇、随心院第二十八世）所持の『資行抄』巻上と西明寺平等心王院所蔵の『資行抄』巻中・下を書写しており、翌年の明治三十九年（一九〇六）までには西明寺平等心王院所蔵の『警意抄』を書写している。

(70) 『律宗概論』（前掲注（19））六四四頁。

(71) 『戒学院講堂棟札・表面』

一切日皆善 一切宿皆賢 諸仏皆威徳 願主唐招提寺長老京都壬生寺兼任持智衆

(梵) 奉造立戒学院講堂一字（此建坪四十三坪昭和九年十二月一日）上棟為興隆仏教律学不退法輪常転如意所祈也

羅漢皆断漏 以斯誠実言 願我常吉祥 幹縁（蔵松院住持行戒心量坊住持融海）工事主任（大工棟梁中川政次

手伝大杉岩太郎）

【戒学院講堂棟札・裏面上部】

火災銷除 (梵) (梵) (梵) (梵) /

(梵) 記 (梵) (梵) (梵) (梵) /

福寿増長 (梵) (梵) (梵) (梵) /

【戒学院講堂棟札・裏面下部】

夫戒学院者為本宗毘尼苑復興紀念人法興隆投自分所有之凶書并私財誓所建立也此地者

明治維新受官命婦氏百化茶畑有之旧塔中德恩院并湯屋坊買戻合計一千五百余坪之中德恩旧地充戒学院書庫

及講堂建立地其湯屋坊地為律学者寮舍建築用地也蓋湯屋坊者照遠大德建立撰出梵網經古迹述迹鈔五卷南朝

奉始皇帝对楠氏及和田氏等山内余籠諸士説經意授戒為戰死者追福供養奉行矣又撰律三大部鈔曰資行曰警意曰顯縁

都六十五卷盛唱律教皆為学者所披翫也後改称宝性院又改円光院其德恩院者本号不動院恭円長老再建久住為当山相伝声

明中興教授也両院地者如斯縁故有之依為戒学院末代比丘四人合乃維持為永式焉 智架識

【照遠略年表】

32		31								27	25	24	21			1	年齢			
一一三三三三		一一三三三二								一一三二八	一一三二六	一一三二五	一一三二二			一一三〇二	西曆			
正慶二		正慶元								元徳四		嘉暦三	嘉暦元	正中二	元亨二			乾元元	正安四	元号
3・1	2・29	2・13	2・6	12・23	12・18	10・27	10・25	10・18	10・4	2・5	2・5	6・3	11・8				月日			
	32	32								31	31			22		20	俗			
	11	11								10	10						通			
	8	8								7	7						別			
	招提寺尊舜坊東面	招提寺尊舜坊東面		招提寺尊舜坊東面寮				招提寺		渡部郷王子谷	渡部郷王子谷	南都唐招提寺	勢州大福寺		招提寺		所在			
	小比丘宗円	通州 <small>別々</small> 二受比丘照遠															記名			
	『述迹抄』卷五を起稿	『述迹抄』卷四を脱稿	『述迹抄』卷三を脱稿	『述迹抄』卷四を起稿	『述迹抄』卷二を脱稿	『述迹抄』卷二を起稿	『述迹抄』卷一を脱稿	『述迹抄』卷一を脱稿	『述迹抄』卷一を起稿	『金玉集』卷四を脱稿	『金玉集』卷二を脱稿	覚恵の講会に参加	覚也の講会に参加	別受法により受戒	通受法により受戒	生誕	事象			
	『述迹抄』卷五	『述迹抄』卷四、同奥書	『述迹抄』卷三、同奥書	『述迹抄』卷四	『述迹抄』卷二、同奥書	『述迹抄』卷二	『述迹抄』卷一	『千歳伝』	『述迹抄』卷一	『金玉集』卷四奥書	『金玉集』卷二奥書	『述迹抄』卷五奥書	『述迹抄』卷五奥書	『千歳伝』	『本朝伝』	『僧宝伝』	典拠			

唐招提寺照遠の著作と生涯

44		43		42	41		40		39		38								
一三四五		一三四四		一三四三	一三四二		一三四一		一三四〇		一三三九								
貞和元		康永四		康永三		康永二	康永元	暦応五	暦応四		暦応三		暦応二						
12・16	11・21	3・6	2・10	11・17	9・11	8・29	12・2	9・8	8・22	1・21	10・25	1・26	8・15	4・12	2・16	10・22	10・4	8・	3・22
44	44	44	44	43	43	43	42		41	41	40	40	39	39	39	38	38		33
24	24	22	23	23	23	23	22		21	20	20	19	19	18	18	18	18		11
22	22	21	21	22	21	21			19	18	18	17	17	16	16	16	16		8
大和州山野辺郡牟山郷葉師寺僧坊	大和洲山野辺郡牟山郷葉師寺僧坊	東山年山郷葉師寺	山辺郡牟山郷葉師寺僧坊	東山内牟山郷葉師寺末房		東山内牟山郷葉師寺末房	唐招提寺東僧坊二室	招提寺東僧坊二室	唐招提寺東二室	唐律招提寺東僧坊二室	唐招提寺湯屋坊西面	唐招提寺湯屋坊西面	招提寺湯屋坊西面	招提寺湯屋坊西面	唐招提寺湯屋坊西面	唐律招提寺之湯屋坊西面	唐招提寺湯屋坊西面		招提寺
遍学行沙門照遠	遍学行沙門照遠	照遠	小比丘照遠	仏子照遠	遍学行沙門照遠		遍学行沙門照遠	遍学行沙門照遠	遍学行沙門照遠	遍学行沙門照遠	遍学行沙門照遠	遍学沙門照遠	照遠	小比丘照遠	遍学沙門照遠	遍学行沙門照遠	小比丘照遠		沙門照遠
『資行抄』卷上二末を脱稿	『資行抄』卷上二本を脱稿	『資行抄』卷上一第三を脱稿	『資行抄』卷上一第二を脱稿	『資行抄』卷上一第一を脱稿	『警意抄』卷四上第三を脱稿	『警意抄』卷四上第二を脱稿	『警意抄』卷三上第二を脱稿	『警意抄』卷一下第二を脱稿	『警意抄』卷一下第一を脱稿	『警意抄』卷一上第三を脱稿	『頭縁抄』卷四下末を脱稿	『頭縁抄』卷三下第二を脱稿	『頭縁抄』卷二下第一を脱稿	『頭縁抄』卷二上本を脱稿	『頭縁抄』卷一下第二を脱稿	『頭縁抄』卷一上第二を脱稿	『頭縁抄』卷一上第一を脱稿	『頭縁抄』卷一上第一を起稿	『述迹抄』卷五を脱稿
『資行抄』卷上二末奥書	『資行抄』卷上二本奥書	『資行抄』卷上一第三奥書	『資行抄』卷上一第二奥書	『資行抄』卷上一第一奥書	『警意抄』卷四上第三奥書	『警意抄』卷四上第二奥書	『警意抄』卷三上第二奥書	『警意抄』卷一下第二奥書	『警意抄』卷一下第一奥書	『警意抄』卷一上第三奥書	『頭縁抄』卷四下末奥書	『頭縁抄』卷三下第二奥書	『頭縁抄』卷二下第一奥書	『頭縁抄』卷二上本奥書	『頭縁抄』卷一下第二奥書	『頭縁抄』卷一上第二奥書	『頭縁抄』卷一上第一奥書	『資行抄』卷下四末奥書	『述迹抄』卷五、同奥書

61	60	52	48	46	45
康安年間 (一二三六一—二)	一三五三	一三四九	一三四七	一三四六	
	文和二	貞和五	貞和三	貞和二	
	11・27	8・28	4・15	7・12	5・4
			45	45	45
			25	24	24
				22	22
寺	招提寺、招提律寺、招提	礼堂	招提寺弥勒院	唐律招提寺東僧坊二室	唐招提寺東二室
			遍学行沙門照遠	遍学行沙門照遠	遍学行沙門照遠
	講会を開く	問者として談義に出仕	『資行抄』卷下四末を脱稿	『資行抄』卷中一第三を脱稿	『資行抄』卷上三末を脱稿
	「本朝伝」	「業疏試用纂一上」奥書	『資行抄』卷下四末奥書	『資行抄』卷中一第三奥書	『資行抄』卷上三末奥書

覚盛願経『梵網経』下巻初探

船山 徹

唐招提寺中興祖の覚盛（一一九四～一二四九）が晩年の寛元元年（一二四三）に書写した覚盛願経に『四分律』『梵網経』『法華経』があり、いずれも国の重要文化財に指定されている。筆者は『東アジア仏教の生活規則』『梵網経』――最古の形と発展の歴史』（二〇一七）を上梓する機に恵まれ、木版大藏経の成立以前に作られた『梵網経』早期写本のうち、我が国の写本として、京都国立博物館蔵天平勝宝九歳写本（七五七年、下巻のみ）と東京国立博物館蔵法隆寺旧蔵写本（九世紀頃）を重視し、前者の『梵網経』下巻全体の録文を示した。本稿は小著執筆中に閲覧できなかった、もう一つ重要な、覚盛願経『梵網経』下巻の写本系統を『梵網経』早期伝播史の観点から検討する。

小論は望月信亨（一九四六）及び以後の文献研究に基づく文献学的写本研究であり、覚盛の思想史的意義を正面から論ずるものではないが、石田瑞磨（一九五四）・上田霊城（一九七五）・蓑輪顕量（一九九八）・細川涼一（二〇〇三）を始めとする鎌倉期戒律復興の優れた研究と何らかの形で聊かでも関連あらんことを願う。

本稿を執筆するに当たり、覚盛願経『梵網経』を実見する機会を与えて下さり、重要な写本を主題とする論文を草することを御認め下さった律宗管長唐招提寺八十八世長老西山明彦師に衷心より御礼申し上げます。

一 覚盛願経『梵網経』下巻の概観

覚盛願経は鎌倉時代の寛元元年（一二四三）に書写され、『四分戒本』一帖、『梵網経』二帖、『法華経』十帖が現存する。『梵網経』下巻は一行十七文字の粘葉装である。まずその特徴を、文字の特徴と内容の特徴の二面から概観する。

写本の文字に見られる特徴 下巻の全体に認められる写本の文字の特徴として、以下の五点を挙げ得る。

第一に写本は墨書され、朱筆の書き込み・訓点・日本語の発音を示す仮名表記・欄外書き込みの類いはない。

第二に文字の訂正法に特徴がある。本写本には文字の削除と語順の入れ替えを「□。□□□□」のように「。」で挿入を、「✓」で削除を指示する例が二箇所にある。順に次の通り。

覚盛原文「汝諸仏転。所説与一切衆生我開心地道」 ↓ 訂正後「汝諸仏、転我所説、与一切衆生開心地道」

覚盛原文「而反更助惡人邪見。謗是人菩薩波羅夷罪」 ↓ 訂正後「而反更助惡人・邪見人謗、是菩薩波羅夷罪」

両例とも訂正は一行十七字に収まり、欄外に施した訂正でないことは、覚盛自身が書写中に気づき、改めたことを示す。同様の修正が覚盛以前の中国・日本にあるかどうか、筆者には定かでないが、本写本の特徴としてともかく注目される。第三に、文字表記を統一する傾向を指摘できる。例えば「蓮華」と「蓮花」のように「華」と「花」は意味を変えずに交替可能な字であるが、本写本の場合は表記を「華」で統一し、「花」を用いない。

第四に、上記第三とは対蹠的に、幾つかの字には異体字も用いられる。例えば「無」と「无」の併用は諸経の木版大蔵経本や写本の一部に確認できることが知られており、本写本にも現れる。本写本にはさらに「禮」「礼」（第四十軽戒）、「光」「光」（卷下冒頭）、「煞」「殺」（第一波羅夷、第四十軽戒）の併用が見られる。

第五に、若干の誤字を含む。一種は字形の類似による誤記であり、「天王宮」を「天王空」と書き誤る例が下巻冒頭

にある。もう一種は日本語で同音の別字による誤記であり、「好事」を「好自」と書き誤る例が第七波羅夷にある。

内容の特徴

内容的特徴は三種ある。第一に、覚盛本は二巻より成る。『梵網經』は上巻に十発趣心・十長養心・十金剛心・十地の四十位の菩薩修行段階を説く。下巻は菩薩の守るべき戒律として十波羅夷（重罪）と四十八輕戒（輕垢戒、輕度の違反）から成る十重四十八輕戒の戒条を説く。中国・日本で重視されたのは専ら下巻である。『梵網經』は漢訳經典でなく、中国で編纂された（望月一九四六、船山二〇一七の第四章）。船山（二〇一一）に詳説したように、上下両巻は同時成立でなく、まず下巻が四五〇～四八〇年頃の間で成立した後、下巻とは別の撰者が上巻を付加——下限は法經等撰『衆經目錄』の成立した隋の開皇十四年（五九四）——したとみなすべき証拠が複数ある。

第二の特徴は下巻末尾に見られる。覚盛願經の經文は次の通り。

余時釋迦牟尼佛、説上蓮華臺藏世界盧舍那佛「心地法門品」中「十無盡戒法品」竟、千百億釋迦亦如是説、從摩醯首羅天王宮至此道樹下、十住處説法品、爲一切菩薩不可説大衆、受持・讀誦・解說其義亦如是、千百億世界蓮華藏世界微塵世界一切佛心藏・地藏・戒藏・無量行願藏・因果佛性常住藏・如一切佛説無量一切法藏竟、千百億世界中一切衆生受持、歡喜奉行、若廣開心地相相、如「佛華光王七行品」中説。

梵網經盧舍那佛説菩薩心地品卷下

『梵網經』写本・版本・注釈の多くは、「仏華光王七行品」或いは対応する品名に言及した後、「明人忍慧強」の句で始まり「疾得成仏道」の句で終わる五言四句の十四偈が続く、最後に尾題を記すが、覚盛本はこの十四偈を欠く。

この点をもう少し詳しく説明しておこう。覚盛以前の全資料を網羅的に示すことはできないが、主なものに限って整理すると次のように言える。すなわち下巻末尾十四偈を有するものが大半なのに対し、十四偈を含まない写本の数は限られる。年代は下るが、木版本のうち十四偈を有さない最古のものは高麗藏初雕本（十二世紀）である。一方、注釈に目を転じ、十四偈の文言を注釈に含めないものを年代順に列挙すると、智顛説・灌頂記『菩薩戒義疏』、新羅の義寂

『菩薩戒本疏』の疏に引用する経文（次節略号「義寂疏経」、七世紀中葉～八世紀初頭）、唐の法蔵『梵網経菩薩戒本疏』（七世紀末～八世紀初頭頃）、新羅の太賢『梵網経古迹記』（八世紀中葉か）、唐の明曠『天台菩薩戒疏』（成書七七七年）、奈良の善珠『梵網経略疏』（八世紀）、唐の伝奥『梵網経記』（九世紀か）がある。他方、十四偈を注釈するものを年代順に列挙すると、北宋の慧因『梵網経菩薩戒注』と北宋～南宋の与咸『梵網菩薩戒経疏註』がある（注釈の年代と特徴については船山二〇一七、一九～二八頁「主な注釈」参照）。慧因と与咸は年代が下るから、写本における十四偈の有無をも合わせて勘案すると、『梵網経』のより早期の形は下巻末尾十四偈を持たず、ある程度後に十四偈が遅れて付加された可能性が高い。もしこの想定が許されるなら、覚盛本が末尾十四偈を欠くことは、『梵網経』の諸本形成過程における、より古い伝統を示す早期の一例として意義深い。

末尾十四偈を注釈するか否かは、当該注釈がその十四偈を『梵網経』の本文に含めていたか否かという問題と直結する。十四偈のうち、第十三・十四偈は、「此れは是れ仏の行処、聖主の称歎する所なり。我已に随順して説けり。福德の無量聚をば、廻らして以て衆生に施し、共に一切智に向かわん。願わくは是の法を聞く者、疾かに仏道を成ずるを得んことを」（原文「此是佛行處、聖主所稱歎。我已隨順説、福德無量聚、迴以施衆生、共向一切智。願聞是法者、疾得成佛道」とあり、第十三偈中に仏を指す「聖主」に言及する「我」は、仏とは別人である。この偈は『梵網経』の本文と区別すべき第三者の作った偈（伝統的には漢訳者鳩摩羅什の作った偈とみなされる）とする説を、唐の慧因『梵網経菩薩戒注』や宋の与咸『菩薩戒本疏』は明記する（その原文は船山二〇一七、四二〇頁参照）。

第三に、以前より筆者が注目している二系統すなわち『梵網経』の系統を古い系統と新しい系統に大別する際に注目すべき字句について述べる。それは十重四十八軽戒のうちの十重すなわち十種の波羅夷罪に共通して現れる。

第一波羅夷（殺戒）を元に説明すると、『梵網経』諸本と諸注釈より分かる第一波羅夷の最古形の条文は次の通り。

〔最古形―原文〕 佛告佛子、若自殺、教人殺、方便讚歎殺、見作隨喜、乃至呪殺、殺業・殺法・殺因・殺縁、乃至一切有命者、不得故殺。是菩薩應起常住慈悲心・孝順心、方便救護、而自恣心快意殺生、是菩薩波羅夷罪。

〔最古形―和訳〕 仏は仏子に告げた。――もし自らの手で「生き物を」殺し、他人に殺すよう教唆し、手立てを講じて殺しを褒め称え、「他人が殺しを」するのを見てそれを喜び、果ては呪い殺すに及ぶまでのことをすれば、殺しという行為と、殺しの方法、殺しの直接的原因、殺しの間接的原因が〔成立する〕。命あるすべてのものに至るまで、意図的に殺してはならない。菩薩というものは常に慈悲心、敬愛し遵守する心を起こし、手立てを講じて「生き物を」救護すべきであるのに、かえって逆に自分の勝手な思いから喜んで生き物を殺すならば、菩薩の波羅夷罪である。

（さらに船山二〇一七、二九二―二九三頁の和訳と注も参照）

ここに「殺業・殺法・殺因・殺縁」の語が見られることに注目したい。比較のため覚盛本を挙げると以下の通り。

〔覚盛本―原文〕 若佛子、若自殺、教人殺、方便煞、讚歎煞、見作隨喜、乃至呪煞、煞因・煞縁・煞法・煞業。乃至一切有命者、不得故煞。是菩薩應起常住慈悲心・孝順心、方便救護、而反更自恣心快意煞生、是菩薩波羅夷罪。

〔覚盛本―和訳〕 仏子よ、もし自らの手で「生き物を」殺し、他人に殺すよう教唆し、手立てを講じて殺し、殺害を褒め称え、「他人が殺しを」するのを見てそれを喜び、果ては呪い殺すに及ぶまでのことをすれば、殺しの直接的原因と、殺しの間接的原因、殺しの方法、殺しという行為が〔成立する〕。（下略）

最古形の「業・法・因・縁」の語順と異なり、覚盛本は「因・縁・法・業」の語順である。この語順は条文の内容に深刻な相違を引き起こすものではなく、あくまで表記形式に関する相違に過ぎない。しかし筆者はこの相違に気づき論文（二〇一一）を書いてより以来、様々な写本や注釈を継続的に精査しているが、今に至るまで一見些末に見えるこの相違が『梵網經』諸本を古型 α と新型 β に大別する決め手になるといふ仮説を否定する原資料はなく、逆に仮説の確実性が益々高まっている。細かなことを言えば、十波羅夷のうち、古型 α は第一・第二波羅夷と第三・第十波羅夷の語順表記が異なるのに対し、新型 β は十波羅夷に一貫して同じ語順表記を用いる。年代は、新型 β の登場は西暦七〇〇年前後である。それを示す原資料は八世紀初頭頃の房山石経唐刻本『梵網經』及び相前後する時代に撰述された法藏（六四三―七二二）の注釈『梵網經菩薩戒本疏』である。これより以前に新型 β が存在した形跡はない。七〇

古型 <i>a</i> (西暦七〇〇年以前より存在) ↳業↳法↳因↳縁 (第一波羅夷と第二波羅夷のみ) ↳因↳業↳法↳縁 (第三波羅夷から第十波羅夷)	新型 <i>B</i> (西暦七〇〇年前後に発生し、後に優勢化) ↳因↳縁↳法↳業 (第一波羅夷から第十波羅夷すべて)
---	--

○年頃を境に、それ以後の時代に新型 *B* の経本と注釈が作成され始めた一方で、古型 *a* の経本も消失することなく存続した。つまり七〇〇年頃より以前は古型 *a* のみが存在し、以後には古型 *a* と新型 *B* が共存しつつ、新型 *B* がより優勢化する時代となった(船山二〇一七、二〇〇〜二二頁、四九四〜四九五頁)。

二 対校本

覚盛本のもつ特徴をさらに解明するため、覚盛本とそれ以前の諸本の文字の共通性と相違性に注目し、覚盛本を『梵網經』諸本形成史の中に位置づけてみたい。まずその作業の基礎として、覚盛本と文字を対校する際に有益な資料として使用すべき諸本を列挙し、年代その他を略述する。覚盛本の特徴を知るために対校本として用いる十八種を大凡の年代順に排列すると左記の通りである。十八種のうち「金藏」「思溪」「毘盧」「麗初」「麗再」は各々の大藏經に収める『梵網經』を指す。大藏經史の詳細については竺沙(二〇〇〇)を参照されたい。

(略称)

(説明——書名、所蔵者、年代、研究、古型 *a*・新型 *B* の別、一行字数など)

北京

中国国家図書館藏敦煌寫本「梵網經盧舍那仏説菩薩心地品第十下」(擬題) BD01972.2号。中国国家

書館(編)・任継愈(主編)『中国国家図書館敦煌遺書』第二十七冊、北京・北京図書館出版社、二〇〇

六、二七八〜二八六頁。「原文」船山(二〇一七、三三三〜二七三頁)。首尾欠。七〜八世紀頃(『中国国家

書館敦煌遺書』第二十七冊、附録目録一二～一三頁に依る。古型 a 。一行十七字。

北京* 北京本の欄外補正。「北京」以後である以外の正確な年代は不明。古型 a 。

中村 中村不折（二八六六～一九四三）旧蔵本。東京・書道博物館蔵。首欠。尾題『梵網経心地品第十下巻』。

〔原文〕磯部彰（編）『台東区立書道博物館所蔵中村不折旧蔵禹域墨書集成』全三冊、東京・二玄社、二〇〇五、巻上、二七二～二七七頁。船山（二〇一七、三三～二七三頁）『梵網経』下巻の本文——最古形と後代の書換え。本写本は尾題後に武成二年（五六〇）の紀年を有するが、別筆であるなど幾つかの問題が残る（Funayama 2015: 8 n. 17）。古型 a 。一行十七字。

中村* 中村本の欄外補正。「中村」以後である以外の正確な年代は不明。古型 a 。

天平 天平勝宝九歳書写『梵網経盧舍那仏説菩薩心地本第十下巻』。京都国立博物館蔵。奈良写本。跋文紀年

「天平勝宝九歳（七五七）三月廿五日」。重要文化財。〔原文〕船山（二〇一七、三三～二七三頁）『梵網経』下巻の本文——最古形と後代の書換え、四二五～四五六頁「京都国立博物館蔵 天平勝宝九歳写本の録文」。

〔研究〕船山（二〇一〇）、廣岡（二〇一六）。古型 a 。一行十七字。

天平* 天平本の欄外補正。「天平」以後である以外の正確な年代は不明。〔研究〕船山（二〇一〇、一九一～一九二頁）。新型 β 。

房山 房山石刻唐刻梵網経。八世紀初頭～中葉頃。〔原文〕中国仏教協会・中国仏教図書文物館（編）『房山石経、隋唐刻経2』、北京・華夏出版社、七一〇、四七九～四八一頁。船山（二〇一七、三三～二七三頁）。年代は確定できないが、唐の長安年間（七〇一～八〇五）頃とする説がある（船山二〇一〇、一八一頁）。新型 β 。

義寂疏経

義寂『梵網経本疏』の疏中に先行して排列される「梵網経」の経文。本来は義寂疏に別人が付加した経文。〔原文〕義寂『菩薩戒本疏』三巻、大正新脩大蔵経（以下「大正蔵」と略記）巻四十、一八一四号。

本疏大正蔵本は経文の引用と義寂の疏を節毎に区切って示すが、本来、疏は経文の引用を含まず、疏の二大系統分類は古型 a であるのに対し、分節毎に疏に先行して引用される経文（＝義寂経文）は新型 β （船山二〇一〇、一九四～一九五頁）。義寂経文はさらに後代に付された。

善珠疏経

善珠（七二三～九七）『梵網経略疏』四卷の疏文に引用される「梵網経」の経文。『日本大蔵経』律蔵部大乘律章疏一、一～九二頁。『日本大蔵経』に収める『梵網経略疏』は本来の善珠疏と後代に付加した経文の会本である。経文（＝善珠経疏）は新型 β であるのに対し、善珠疏は古型 a 。

善珠経文

善珠『梵網経略疏』四卷（卷上本・卷上末・卷下本・卷下末、一名『梵網経略抄』）の疏文に先行して排列される「梵網経」の経文。善珠疏に別人が付加した経文。前項参照。

最澄

最澄（七六七～七六六～八二二）『顕戒論』三卷に引用される「梵網経」の経文。（原本）『大正蔵』巻七十四、二二七六号。弘仁十一年（八二〇）成書。

法隆寺

法隆寺献納宝物。東京国立博物館蔵、紺紙金字梵網経。九世紀平安写本。重要文化財。（原文）「e 国宝」（<http://www.emuseum.jp/>）。船山（二〇一七、三三二～二七三頁）。新型 β 。一行十七字。

麗初

高麗蔵初雕本（一〇一一頃～一〇八七）『梵網経盧舍那仏説菩薩心地品第十（卷下）』。京都・南禅寺蔵。（原文）『高麗大蔵経初刻本輯刊第二十冊』、西南師範大学出版社・人民出版社、二〇一二、四三二～四五七頁。船山（二〇一七、三三二～二七三頁）。〔研究〕Funayama (2015)、船山（二〇一七）。古型 a 。一行

十四字。

毘盧

毘盧経Ⅱ開元寺版（福建省福州市）。『仏説梵網経卷下（九）……菩薩心地品之下』。尾題『梵網経卷下』。（原文）船山（二〇一七、三三二～二七三頁）Ⅱ『大正蔵』校勘[㊤]本。古型 a 。一行十七字。

金蔵

金蔵広勝寺本（一一四九～七三年頃）『梵網経盧舍那仏説菩薩心地戒品第十（卷下）』。（原文）『中華大蔵経』巻二十四所収、五七五号。新型 β 。一行十四字。

思溪

思溪大藏経（中国浙江省湖州市）。筆者未見。大正蔵本梵網経の脚注校勘「本」に従う。『縁山三大蔵総目録』「其宋本者、湖州路思溪法寶寺彫刻南宋理宋嘉熙三年（一二三九）版也」（『昭和法蔵総目録』第二卷・一頁中段）〓『大正蔵』梵網経校勘本。古型 α 。一行十七字。

覚盛

覚盛願経『梵網経』下巻。寛元元年（一二四三）書写。唐招提寺蔵。重要文化財。新型 β 。一行十七字。高麗蔵再雕本（一二三六～五一）『梵網経盧舎那仏説菩薩心地戒品第十（巻下）』。〔原文〕高麗大蔵経五二七号。船山（二〇一七、三三三～二七三頁）〓『大正蔵』本文。新型 β 。一行十四字。

麗再

元亨

元亨元年（一二三二）七月筆写『梵網経盧舎那仏説菩薩心地法門品卷十』。国立国会図書館蔵、WA3-30。〔原文〕国立国会図書館デジタルコレクション（<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2540631>）。同ウェブサイトに内題を「梵網経盧舎那仏説菩薩心地戒品卷十」とするけれども、内題は「梵網経盧舎那仏説菩薩心地法門品卷十」と判読できる。尾題「菩薩戒本経」。尾題後に「元亨元年七月 日 綱維鏡誉」と紀年される。下巻のみ。新型 β 。一行十七字。

三 覚盛本の系譜

前節の基礎情報に基づいて覚盛写本の系譜を探ってみた。言うまでもなく本来は「覚盛」すべての文言を他の諸本と比較した上で系譜を検討するのが理想であるが、紙幅の制限と煩を避ける理由から、筆者が下巻全体の異文（異読）を調査した結果、系譜の特徴が比較的明瞭に示していると判断した四箇所に限って原文を扱うものとする。

【資料二】第四十一軽戒 第一の資料は、十重四十八軽戒の第四十一軽戒である。最初に「覚盛」の原文を提示し、他本に異文を有する文言三十箇所を傍線と囲み数字で示し、数字の順に異文を示す。

〔覺盛〕 若佛子、教化人起信心時、菩薩與他人作教戒①法師者、見欲受戒人②、應教請二師、和上③・阿闍梨。二師應問言、汝有七遮罪不。若現身有七遮④、師不應與受戒⑤。無⑥七遮者、得受⑦。若有犯十戒者、應教⑧懺悔、在佛・菩薩形像前、日夜⑨六時、誦十重⑩四十八輕戒、苦到禮三世千佛、得見好相⑪。若一七日・二三七日⑫、乃至一年、要見好相。好相者⑬、佛來摩頂、見光華⑭・種種異相、便得滅罪。若無好相、雖懺無益。是人⑮現身亦不得戒、而得增受戒⑯。若犯四十八輕戒者、對首懺⑰滅罪⑱、不同七遮。而教戒⑲師、於是法中、一一好解。若不解大乘經律、若輕若重・是非⑳之相、不解第一義諦・習種性・長養性・不可壞性㉑・道種性・正法性㉒、其中多少觀行・出入十禪支、一切㉓行法、一一不得此法中意。而菩薩為利養故㉔、為名聞㉕故、惡求㉖、貪利弟子、而詐㉗現解一切經律㉘、是自欺詐、亦欺詐他人㉙、故與他人受㉚戒者、犯輕垢罪。

(和訳船山二〇一七、三一七(三一九頁参照))

- ①「戒」北京・中村・天平・房山・法隆寺・義寂經文・善珠經文・毘盧・思溪・覺盛・元亨、「誠」麗初・金藏・麗再。②「戒人」北京・中村・天平・最澄・法隆寺・義寂經文・善珠經文・麗初・毘盧・金藏・思溪・覺盛・麗再・元亨、「人戒」房山。③「上」北京・中村・天平・房山・善珠疏經・最澄・法隆寺・義寂經文・善珠經文・麗初・毘盧・思溪・覺盛・麗再・元亨、「尚」金藏。④「有七遮」房山・北京*・最澄・天平*・善珠經文・麗初・毘盧・金藏・思溪・覺盛・麗再・元亨、「七遮」北京・中村・天平、「有七遮罪者」法隆寺・義寂經文。⑤「不應與受戒」房山・法隆寺・天平*・義寂經文・善珠經文・麗初・毘盧・金藏・覺盛・麗再・元亨、「不與受」北京・中村・天平・毘盧。⑥「無」北京・中村・天平・房山・最澄・善珠經文・麗初・毘盧・金藏・思溪・覺盛・麗再・元亨、「若無」法隆寺・義寂經文。⑦「得受」北京・中村・天平・房山・最澄・善珠經文・麗初・金藏・覺盛・麗再・元亨、「得與受戒」法隆寺・義寂經文。⑧「應教」房山・法隆寺・北京*・天平*・最澄・義寂經文・善珠經文・麗初・金藏・覺盛・麗再・元亨、「教」北京・中村・天平・毘盧・思溪。⑨「日夜」天平・房山・法隆寺・最澄・義寂經文・善珠經文・金藏・覺盛・麗再・元亨、「日日」北京・中村・麗初。⑩「十重」房山・法隆寺・北京*・天平*・最澄・義寂經文・善珠經文・金藏・覺盛・麗再・元亨、「十戒」中村・天平・毘盧・思溪。⑪「好相」天平・房山・最澄・法隆寺・義寂經文・善珠經文・麗初・金藏・覺盛・麗再・元亨、「好相者」北京・中村・毘盧・思溪。⑫「二三七日」北京・中村・天平・房山・義寂經文・善珠經文・麗初・

毘盧·金藏·覺盛·麗再·元亨、「二七日三七日」法隆寺·最澄。⑬「好相者」天平·房山·義寂經文·善珠經文·麗初·金藏·覺盛·麗再、「相者」北京·中村·天平·法隆寺·毘盧·元亨。⑭「見光華」北京·中村·最澄·義寂經文·善珠經文·麗初·毘盧·思溪·覺盛、「見光花」房山、「見光見華」天平·法隆寺·金藏·麗再、「若見光華」北京*·天平*、「若見光花」元亨。⑮「是人」房山·最澄·法隆寺·北京*·天平*·義寂經文·善珠經文·麗初·毘盧·思溪·覺盛·麗再·元亨、「是」北京·中村·天平。⑯「增受戒」中村·天平·最澄·義寂經文·善珠經文·金藏·覺盛·麗再·元亨、「增受」善珠疏經、「增長戒」北京·「增益戒」房山、「增長受戒」毘盧·思溪、「增益受戒」法隆寺、「增益受戒善」麗初。⑰「對首懺」最澄·善珠經文·金藏·思溪·覺盛·麗再·元亨、「對首懺」北京·天平·麗初·毘盧、「對首懺悔」房山·金藏·思溪·麗再、「對首懺悔」義寂經文。⑱「滅罪」覺盛、「罪滅」北京·天平·最澄·善珠經文·麗初·毘盧·金藏·思溪·麗再·元亨、「滅」中村·房山、「罪便得滅」法隆寺·義寂經文。⑲「教戒」北京·中村·天平·房山·善珠經文·麗初·毘盧·思溪·覺盛、「教誡」義寂經文·金藏·麗再·元亨。⑳「是非」中村·天平·房山·最澄·法隆寺·北京*·義寂經文·善珠經文·麗初·毘盧·金藏·思溪·覺盛·麗再·元亨、「是非是非」北京。㉑「不可壞性」北京·中村·天平·房山·善珠疏經·最澄·義寂經文·善珠經文·麗初·金藏·覺盛·麗再·元亨、「性種性不可壞性」法隆寺·毘盧·思溪。㉒「道種性正法性」天平·房山·最澄·法隆寺·北京*·義寂經文·善珠經文·麗初·毘盧·金藏·思溪·覺盛·元亨、「道性正性」北京·中村、「道種性正性」麗再。善珠疏經「道種性」正法性。㉓「一切」北京·中村·天平·房山·最澄·法隆寺·義寂經文·善珠經文·麗初·毘盧·金藏·思溪·覺盛·麗再·元亨、「於一切」北京*。㉔「為利養故」房山·最澄·法隆寺·天平*·義寂經文·善珠經文·金藏·覺盛·麗再·元亨、「為利養」北京·中村·天平·麗初·毘盧·思溪。㉕「為名聞」北京·天平·房山·最澄·法隆寺·麗初·毘盧·金藏·思溪·覺盛·麗再·元亨、「惡求」北京·中村·天平·最澄·善珠經文·毘盧·思溪·覺盛·元亨、「惡求多求」房山·法隆寺·北京*·義寂經文·麗初·金藏·麗再。㉖「詐」北京·天平·房山·最澄·法隆寺·義寂經文·善珠經文·麗初·毘盧·金藏·思溪·覺盛·麗再·元亨、「作」中村。㉗「經律」房山·最澄·義寂經文·善珠經文·金藏·覺盛·元亨、「經律為供養故」北京·中村·天平·法隆寺·麗初·毘盧·思溪·麗再。㉘「亦欺詐他人」房山·最澄·法隆寺·北京*·天平*·義寂經文·善珠經文·麗初·毘盧·金藏·思溪·覺盛·麗再·元亨、「欺詐他人」北京·中村·天平。㉙「故與他人受」房山·覺盛、「故與人受」北京·中村·天平·最澄·法隆寺·善珠經文·麗初·毘盧·金藏·思溪·麗再·元亨、「若故與人受」北京*、「故與人授」義寂經文。

右に示した異文三十箇所を系統分類を試みる。覚盛が参照できた文献を考えると、「北京」と「中村」は中国に存在した以上、覚盛は自ら参照できなかったに違いない。従ってそれを除外して他本の年代を考慮すると、異文全三十箇所のうち、「覚盛」と同系異文の日本写本の初出が「天平」であるものが十八箇所ある(①②③⑥⑦⑨⑪⑫⑬⑭⑯⑰⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗)。このように【資料二】覚盛本における異文の半数以上が「天平」と繋がることは見逃せない。

他の十二箇所に関しては、「法隆寺」は「覚盛」と不一致の場合が多いので検討から外して「房山」「最澄」「天平」との異同のみを検討すると、「房山」「最澄」「天平」の三が「覚盛」と一致する場合が六箇所(④⑧⑩⑮⑳㉙)、「房山」「天平*」の二が「覚盛」と一致する場合が一箇所(⑤)、「房山」「最澄」の二が「覚盛」と一致する場合が一箇所(⑳)、「房山」のみが「覚盛」と一致する場合が一箇所(⑳)、「最澄」のみと一致する場合が二箇所(⑭⑰)、「房山」「最澄」「天平*」のいずれとも不一致で「覚盛」が独立した異文である場合が一箇所(⑱)ある。

異文の系統分類は以上のようになる。問題は二つある。第一は「房山」が北京近郊の房山に石刻されたものであり、それが日本に伝来した証しを得ることができないこと、第二は「房山」「最澄」「天平*」の年代関係を確定できないことである。房山唐刻本の年代は長安年間(七〇一〜七〇五)頃とする説が有力であり、「最澄」すなわち『蹟戒論』の成書は八二〇年であるから両者の前後関係は明らかである。一方、七五七年の「天平」の欄外に修正を加筆した「天平*」は七五七年以後であるのは確実であるが、「最澄」との前後関係を決めることができない。つまり、三者の年代順序は「房山」↓「最澄」↓「天平*」か、「房山」↓「天平*」↓「最澄」かのいずれかである。

【資料二】第二十三輕戒 資料一と同様に第二十三輕の原文と校勘二十箇所を示すと左記の通りである。

〔覚盛〕 若佛子、佛滅度後、欲以好心①受菩薩戒時、於佛②・菩薩形像前自誓受戒、當③七日佛前懺悔、得見好相、便得戒④。若不得好相、應⑤二七・三七⑥、乃至一年、要得好相。得好相已、便得佛・菩薩形像前受戒⑦。若不得好相、

雖佛像前受戒、不名^⑧得戒。若現前^⑨先受菩薩戒法師前受戒時、不須要見好相。是^⑩法師、師師^⑪相授故、不須好相。是以法師前受戒、即得戒。以生重心^⑫故、便得戒。若千里內無能授^⑬戒師、得佛・菩薩形像前受得戒^⑭、而要見好相。若法師自倚^⑮解經律^⑯・大乘學戒、與國王・太^⑰子・百官以爲善友、而新學菩薩來問若經義・律義、輕心・惡心・慢心、一一不^⑱好答問者^⑲、犯輕垢罪^⑳。

(船山二〇一七、三〇三—三〇五頁の訳注も参照)

①「欲以好心」最澄・天平*・義寂經文・善珠經文・麗初・毘盧・金藏・思溪・覺盛・元亨、「欲好心」房山・法隆寺、「欲好心」北京・中村・天平・麗再。②「佛」北京・中村・天平・房山・最澄・義寂經文・善珠經文・麗初・毘盧・金藏・思溪・覺盛・麗再・元亨、「諸佛」法隆寺。③「當」北京・中村・天平・房山・最澄・善珠經文・麗初・毘盧・金藏・思溪・覺盛・麗再・元亨、「當以」法隆寺・義寂經文。④「得戒」北京・中村・天平・房山・麗初・毘盧・金藏・思溪・覺盛・麗再、「得受戒」最澄・法隆寺・北京*・天平*・善珠經文・元亨。⑤「好相應」金藏・覺盛・麗再・元亨、「好相時以」北京・中村・天平・義寂經文・善珠經文・毘盧・思溪、「好時」天平*、「好相時應以」房山・法隆寺・麗初・最澄。⑥「三七」北京・中村・天平・房山・最澄・法隆寺・義寂經文・善珠經文・麗初・毘盧・金藏・思溪・覺盛・麗再・元亨、「三七日」北京*。⑦「受戒」北京・中村・天平・房山・法隆寺・義寂經文・麗初・毘盧・金藏・思溪・覺盛・麗再、「自誓受戒」最澄・善珠受戒・元亨。⑧「不名」最澄・法隆寺・天平*・義寂經文・善珠經文・覺盛・元亨、「不」北京・中村・天平・房山・麗初・毘盧・金藏・思溪・麗再。⑨「若現前」北京・中村・天平・房山・最澄・法隆寺・善珠經文・麗初・毘盧・思溪・覺盛・元亨、「何以故是」最澄・法隆寺・金藏、「何以故以是」麗再。⑩「是」北京・中村・天平・房山・最澄・法隆寺・善珠經文・麗初・毘盧・思溪・覺盛・麗再・元亨、「師」中村・天平。⑪「以生重心」北京・中村・天平・最澄・義寂經文・善珠經文・麗初・金藏・覺盛・麗再・元亨、「已生至重心」房山、「以生至重心」毘盧・思溪、「以生至重心」法隆寺。⑬「授」中村・天平・最澄・義寂經文・善珠經文・麗初・毘盧・金藏・思溪・覺盛・麗再・元亨、「受」北京・房山・法隆寺。⑭「受得戒」北京・中村・天平・房山・善珠經文・覺盛・元亨、「自誓受戒」法隆寺・麗初・毘盧・思溪・義寂經文、「受戒」最澄・金藏・麗再。⑮「自倚」房山・最澄・天平*・義寂經文・善珠經文・麗初・毘盧・金藏・思溪・覺盛・麗再・元亨、「自倚」法隆寺・北京*、「自倚」天平、「身倚」中村、「□倚」北京。⑯「經律」中村・天平・房山・最澄・法隆

寺・義寂經文・善珠經文・麗初・毘盧・金藏・思溪・覺盛・麗再・元亨、「經戒」北京。⑰「太」北京・中村・天平・房山・最澄・法隆寺・義寂經文・毘盧・金藏・思溪・覺盛・麗再・元亨、「大」麗初、「王」善珠經文。⑱「一一不」房山・最澄・義寂經文・善珠經文・覺盛・元亨、「不」北京・中村・天平、「不一」法隆寺・北京・麗初・毘盧・金藏・思溪・麗再。⑲「者」房山・最澄・法隆寺・天平・毘盧・金藏・思溪・覺盛・麗再・元亨、「者言而惡心」北京・中村・天平・麗初。⑳「罪」北京・中村・天平・房山・最澄・義寂經文・善珠經文・麗初・毘盧・金藏・思溪・覺盛・麗再・元亨、「羅」法隆寺。

これら異文全二十箇所のうち、「天平」を日本写本における覺盛と同系初出とする例は十三箇所ある(②③④⑥⑦⑨⑩⑫⑬⑭⑯⑰⑲)。他の七箇所のうち、「房山」「最澄」「天平*」の三と「覺盛」が一致するのは一箇所(⑮)、「房山」と「最澄」の二が「覺盛」と一致する例が三箇所(⑪⑱⑳)、「最澄」と「天平*」の二が「覺盛」と一致する例が二箇所である(①⑧)。そして三者と一致せず「覺盛」の文言が独立する場合が一箇所ある(⑤)。

【資料二】の場合と同じく、「天平」を初出とする例が最も多く、それ以外は「房山」と同系の異本を有する写本が日本に存在したかと疑われる。そして「房山」と「最澄」が一致する例が都合四例あることも注目される。

【資料三】第一輕戒 第三の資料として第一輕戒の原文と校勘六箇所を掲げる。

〔覺盛〕 若佛子①、欲受國王位時・受轉輪王位時・百官受位時、應先受苦薩戒。一切鬼神、救護王身・百官之身、諸佛歡喜。既得戒已、應生②孝順心③・恭敬心、見上座④・和上⑤・阿闍梨・大同學・同見同行者、應起承迎、禮拜問訊。而菩薩反生憍心・癡心・慢心、不起承迎禮拜⑥、一一不如法、供養以自賣身・國城・男女・七寶・百物、而供給之、若不尔者、犯輕垢罪。

(和訳は船山二〇一七、二九二～二九三頁を比較参照)

①「若佛子」北京・中村・天平・房山・法隆寺・善珠經文・麗初・毘盧・金藏・思溪・覺盛・元亨、「佛言佛子」義寂經文、「佛言若佛子」麗再。②「應生」天平・義寂經文・善珠經文・覺盛・元亨、「生」北京・中村・房山・法隆寺・麗初・毘盧・金藏・思溪・

麗再。③「孝順心」北京・中村・天平・房山・善珠疏經・法隆寺・義寂經文・善珠經文・麗初・毘盧・金藏・思溪・覺盛・麗再・元亨、「孝順」中村。④「上座」中村・天平・房山・善珠疏經・法隆寺・義寂經文・善珠經文・麗初・毘盧・金藏・思溪・覺盛・麗再・元亨、「上坐」北京。⑤「和上」北京・中村・天平・善珠疏經・法隆寺・義寂經文・善珠經文・麗初・毘盧・思溪・覺盛・麗再・元亨、「和尚」房山・金藏。⑥「大同學同見同行者應起承迎禮拜問訊而菩薩反生憍心癡心慢心不起承迎禮拜」房山・覺盛・麗再、「大同學同見同行者而菩薩反生憍心癡心慢心不起承迎禮拜」天平、「大同學同見同行者應起承迎禮拜問訊而菩薩反生憍心癡心慢心不起承迎禮拜」法隆寺・金藏、「大德同學同見同行者應承迎禮拜問訊而菩薩反生憍心癡心慢心不起承迎禮拜」思溪、「大同學同見同行者應承迎禮拜問訊而菩薩反生憍心癡心慢心不起承迎禮拜」麗初、「大同學同見同行者應起承迎禮拜問訊而菩薩反生憍心癡心慢心不起承迎禮拜」善珠經文、「大同學同見同行者應起承迎禮拜問訊而菩薩反生憍心癡心慢心不起承迎禮拜」元亨、「大同學不起承迎禮拜」北京・中村、「大同學不起承迎禮拜」毘盧、「大同學同見同行者應起不起承迎禮拜」北京*。善珠疏經「同學同見同行」「慢心慢心癡心」。

この資料における「天平」と「覺盛」の一致は決定的であるが、ただ、異文の性格を勘案すると、個々に大きな相違は見出せないことも留意せねばなるまい。⑥の箇所は、それぞれ少しずつ書き換えられた諸本が存在したことを示すが、「覺盛」と一致する「麗再」はほぼ同時代直後に成立したから覺盛写經の素材とはなり得ない。そうであれば、やはりここでも「房山」と「覺盛」の何らかの繋がりを想定せざるを得まい。

【資料四】下巻末尾 最後に第四の資料として、下巻末尾の集結部を材料として比較検討する。下巻末には末尾十四偈を有する本と有さない本があることを第二節の「内容の特徴」に述べたが、これに関する詳細を⑬に記す。

〔覺盛〕……千百億釋迦①亦如是説、從摩②醯首羅天王宮、至此道樹下、十住處③說法品。爲一切菩薩不可說大衆④受持・讀誦・解說其義亦如是。千百億⑤世界・蓮華藏世界・微塵⑥世界一切佛心藏・地藏・戒藏⑦・無量行願藏⑧・因果

佛性常住藏・如如^⑨一切佛説無量一切法藏竟、千百億世界中、一切衆生受持^⑩、歡喜奉行。若^⑪廣開心地相相、如「佛華光王七行品」中^⑫説。^⑬

梵網經盧舍那佛説菩薩心地品卷下^⑭

(和訳船山二〇一七、三三五～三三七頁参照)

- ①「迦」北京・中村・天平・房山・法隆寺・中倉・義寂經文・善珠經文・麗初・毘盧・金藏・思溪・覺盛・麗再・元亨、「迦牟」石山。②「摩」北京・中村・房山・法隆寺・中倉・石山・義寂經文・善珠經文・麗初・毘盧・金藏・思溪・覺盛・麗再・元亨、「魔」天平。③「樹下十住處」天平*・中倉・石山・義寂經文・善珠經文・麗初・金藏・覺盛・元亨、「樹十住處」北京・中村・天平・房山・麗再、「樹下住處」法隆寺・毘盧・思溪。④「大衆」北京・天平・房山・法隆寺・中倉・石山・義寂經文・善珠經文・麗初・毘盧・金藏・思溪・覺盛・麗再・元亨、「大衆也」中村。⑤「千百億」中村・天平・房山・法隆寺・中倉・石山・義寂經文・善珠經文・麗初・毘盧・金藏・思溪・覺盛・麗再・元亨、「千百億」北京。⑥「微塵」北京・天平・房山・法隆寺・中倉・石山・義寂經文・善珠經文・麗初・毘盧・金藏・思溪・覺盛・麗再・元亨、「微塵數」中村。⑦「地藏戒藏」北京・中村・房山・善珠疏經・法隆寺・天平*・中倉・石山・義寂經文・善珠經文・麗初・毘盧・金藏・思溪・覺盛・麗再・元亨、「地持發戒藏」天平。⑧「無量行願藏」北京・中村・天平・房山・法隆寺・中倉・石山・義寂經文・善珠經文・麗初・毘盧・金藏・思溪・覺盛・麗再・元亨、「行願藏」善珠經文。⑨「如如」北京・天平・房山・善珠疏經・法隆寺・中倉・石山・義寂經文・善珠經文・金藏・覺盛・麗再・元亨、「如是如」中村、「如是」麗初・毘盧・思溪。⑩「受持」中村・房山・法隆寺・中倉・石山・義寂經文・麗初・毘盧・金藏・思溪・覺盛・麗再、「誦念受持」天平・善珠經文・元亨、「□□」北京。⑪「若」北京・中村・法隆寺・中倉・石山・義寂經文・善珠經文・麗初・毘盧・金藏・覺盛・麗再・元亨、「如」房山、「□□」天平。⑫「佛華光王七行品中」中倉・石山・義寂經文・善珠經文・覺盛・元亨(佛華光王七行品中)、「佛華光王七行品中」麗初、「佛華光王品中」中村・法隆寺・毘盧・思溪・麗再、「佛華光王品中」房山、「佛國光□□品」天平、「佛國光□□七行品中」天平*。⑬本文末と尾題の間に十四偈をもたない形式のものは、中倉・石山・麗初・覺盛・元亨。さらに義寂疏と善珠疏の両方は、十四偈を解説する疏文が全くない。逆に十四偈を有するのは天平・房山・法隆寺・義寂經文・善珠經文・毘盧・金藏・思溪・麗再。北京と中村は尾欠のため不明。⑭「梵網經盧舍那佛説菩薩心地戒品卷下」覺盛、「梵網經盧舍那佛説菩薩心地戒品」中倉、「梵網經菩薩心地戒品卷下」金藏、「梵網經盧舍那佛説菩薩心地戒品第十(下)」麗再、「梵

網經心地品第十下巻」中村、「梵網經」天平、「梵網經一卷」房山、「梵網經卷下」法隆寺・石山・麗初・毘盧・思溪、「菩薩戒本經」善珠經文・元亨、「菩薩戒經終」義寂經文。

この資料に関しては、下巻末に限り画像が出版公開されている下記二写本を校勘に補記することができた。

石山 「石山寺一切經」墨印『梵網經』卷下、平安時代初期。一行十七字。(卷末原文)『石山寺古經聚英』、京都・法藏館、一九八五、五一頁、一切經48―2。

中倉 正倉院中倉34『梵網經』。一行十七字。合卷經(上下二巻を一巻とする)。(卷末原文)『東瀛珠光第四巻』、宮内省御藏版、東京・審美書院、一九〇八、第二百十四『梵網經』。また、正倉院事務所(編)『正倉院寶物4 中倉I』、東京・毎日新聞社、一九九四、二四三頁も参照。本写本の想定年代には、奈良時代とする説と平安時代とする説があるが、確実な想定年代は現時点では十分に確立していない如くである。

本稿における最終の具体的事例検討となる【資料四】は、經本の全貌を見ることはできないが、幸いにして下巻末尾のみ白黒写真が出版公開されているので参照できる。異本全十四箇所中、六箇所が「天平」と「覚盛」の緊密な連関を示す。その割合は五割に僅かに及ばないが、ここでも「天平」との強い結び付きを確認できる。

では「天平」と一致しない他の八例はどうか。「中倉」「石山」の二素材を加えることができるため、比較の結果が上記三資料とやや異なりを示す。七箇所中、三箇所(②⑫⑭)で「覚盛」と異なる「法隆寺」を除外した上で「房山」「天平*」「中倉」「石山」の四本と「覚盛」の異同を調べると、「中倉」「石山」と一致するのは二例ある(⑪⑫)。「房山」「中倉」「石山」と一致するのも三例ある(②⑩⑬)。そして「房山」「天平*」「中倉」「石山」の四本と一致する例が一つ(⑦)、「天平*」「中倉」「石山」の三本と一致する例が一つ(③)存在する。最後に示した尾題⑭は諸本それぞれ異なるから決定的なことは言えないが、「覚盛」と最も近似するのは「戒」一字のみ多い「中倉」であり、「覚盛」と「中

倉」の関連を見ることができると。一方、「房山」「法隆寺」「石山」は「覚盛」の文言と異なる。

結

本稿は、覚盛願経『梵網経』下巻に見られる特徴を検討する初の試みとして、覚盛願経本の概略と写本系譜を扱った。第三節【資料一、二、三、四】から言える覚盛本とその前後の時代の写本の関係を整理してみよう。

まず最初に、時間系列とは逆になるが、覚盛願経『梵網経』下巻の文言が後代に与えた影響について述べる。

巻下の全体にわたり後代の大蔵経諸本をも含めて異文を比べると、かなりの高率で覚盛本とほぼ同じ読みを示す覚盛以後の本が一つある。それは「元亨」すなわち元亨元年（一一三二）に筆写された国立国会図書館蔵本である。その文字が覚盛本とかなりの高率で一致することは、第三節【資料一、二、三、四】を逐一検討すれば確かである。

次に、「覚盛」と同系の異文を遡ると、「天平」を源とする事例が圧倒的に多い。その数は全体の半数を超える。このことは「天平」写本それ自体を鎌倉期の覚盛が参照したことを意味するのではなく、恐らくは「天平」に基づく写本がその後数世紀にわたり連綿と作られ、覚盛の時代まで影響を及ぼしたことを告げるのであろう。

【資料四】のみに活用し得た「中倉」が「覚盛」と一致する例も決して無視できない。あくまで想像の域を出ないが、もし将来「中倉」のすべての文字を参照できるようになれば、【資料一、二、三】においても、仮に全面的に一致でなく、多くの一致に止まるとしても、「中倉」と「覚盛」の一致を検証できるのではないだろうか。

【資料四】の異文十三箇所について「房山」と「中倉」の一致・不一致を調べると、一致するのは十例、不一致は三例である。「房山」と「中倉」が完全に一致するわけではないのは明白である。しかし一方、⑦⑩の二例は、中国写本である「北京」「中村」を除く場合、これまた中国の石刻である「房山」が最も古い覚盛と一致する。【資料一、二、三】の異文においても、【資料一⑩】と【資料三⑥】の二例は、「房山」のみが「覚盛」と一致し、【資料二⑪⑮⑱⑲】の四例で

は「房山」が「覚盛」と一致する諸本中の最古本であった。このような六例の場合、もし「中倉」の異文を実見することができるようになれば、六例中には「中倉」を付加できる場合も恐らくあり得よう。要するに、現時点では確定的に断言できないが、「中倉」及び「石山」の文字すべてを参看可能になれば、日本に伝来した明証のない「房山」を「覚盛」の源とするのでなく、「中倉」を「覚盛」と同系異文の日本における最古本とみなすべき事例が増えるかも知れない。本稿は敢えて無理な説を立てず、不明な点は不明なままとして、次の三点を結論とする。

一、覚盛願経『梵網経』下巻に特徴的な文字の大半は天平勝宝九歳（七五七）の奈良写本まで遡れる。

二、日本に伝来したかどうか明証のない房山唐刻本（八世紀初頭頃）が覚盛本の源かも知れない事例もある。しかしその場合、房山唐刻本ないし同系別本が日本に伝来していたかどうかを合わせて検討する必要がある。

三、現時点では正倉院中倉『梵網経』と石山寺『梵網経』の全文を参照できないが、将来もし参照可能になれば、両本とくに中倉本が覚盛願経『梵網経』下巻の写本系譜をさらに綿密に考える際、有力な資料となると予想される。

本邦の貴重な『梵網経』写本が必ずや将来すべて公開されんことを願いつつ小論の結びとしたい。

略号と研究

石田瑞磨（一九五四） 「覚盛の律宗復興について」、『印度學佛教學研究』二二―二。

上田霊城（一九七五） 「鎌倉仏教における戒律の宗派化」、『密教文化』一一―二。

竺沙雅章（二〇〇〇） 「仏教伝来——大蔵経編纂」、『大谷大学通信』五〇（再録「仏教伝来」、大谷大学広報委員会（編）、京都・大谷大学、二〇〇一）。

廣岡義隆（二〇一六） 上代文献を読む会（編）『上代写経識語注釈』、東京・勉誠出版、三四五―三四九頁「梵網経（霊春願経）」

廣岡義隆執筆。

船山徹（二〇一〇） 「梵網経諸本の二系統」、『東方学報』京都八五。

- 船山徹 (二〇一一) 「梵網經下卷先行説の再検討」、藜谷邦夫 (編) 『三教交渉論叢続編』、京都・京都大学人文科学研究所。
- Funayama Toru (2015) “The *Fanwang jing* (*Scripture of Brahma's Net*) in the First Edition of the Korean Canon: A Preliminary Survey,” *Zinbun: Annals of the Institute for Research in Humanities, Kyoto University* 45.
- 船山徹 (二〇一七) 『東アジア仏教の生活規則『梵網經』——最古の形と発展の歴史』、京都・臨川書店。
- 細川涼一 (二〇〇三) 「覚盛・尊円・覚如の遁世——中世南都の戒律復興運動の一節」、佛教史学会編 『仏教の歴史的・地域的展開——佛教史学会五十周年記念論集』、京都・法藏館。
- 衰輪顕量 (一九九八) 『中世初期南都戒律復興の研究』、京都・法藏館。
- 望月信亨 (一九四六) 『仏教經典成立史論』、京都・法藏館、四二五～四八四頁「護国并大乘戒及び菩薩修道の階位関係の疑偽経」。

壬生寺・法金剛院円覚十万人上人導御（唐招提寺中興第四世長老）伝

——その生涯と弘安七年七月の法隆寺舍利盜難事件における西大寺叡尊との接点——

細川涼一

はじめに

中世南都における戒律復興運動の嚆矢といえる人物は、唐招提寺中興第一世長老覚盛と西大寺第一世長老叡尊の二人である。しかし二人のうち、叡尊に比して覚盛は知名度の上で今日後塵を拝し、中世律宗研究のなかでも叡尊の西大寺派に比して、覚盛の唐招提寺派に関する研究は多くはない。これは、覚盛と叡尊が嘉禎二年（一二三六）九月に東大寺羅索院における自誓受戒の同志として出発しながら、叡尊（一一〇一～九〇）は九十歳の長寿を保ち、晩年に纏めた自伝『感身学正記』によって生涯の活動がわかるのに対し、覚盛（一一九三～一二四九）は五十七歳で早世し、著書としても律の教学をめぐる『菩薩戒通別二受鈔』『菩薩戒通受遺疑鈔』などがあるだけで、生涯の事績をめぐる伝記的著作がないためであろう。覚盛についての本格的な研究としては、覚盛の前記二著書を中心としてその戒律思想を究明した菟輪顕量氏の学術的研究⁽¹⁾が、ほぼ唯一のものといつてよいのである。

しかし、唐招提寺は覚盛の早世後、弟子の円律房證玄（一二二〇～九二）が中興第二世長老として継承し⁽²⁾、その門下からは京都の壬生寺や法金剛院を復興し、持斎融通大念仏を広めて壬生狂言・清涼寺嵯峨大念仏会の開始者ともされる円覚十万人（十万人上人）導御（唐招提寺中興第四世長老。一二三三～一三二一）や、後醍醐天皇の受戒の師となり、後醍醐の元弘の乱（一三三一年）に一時連坐した寂禅房慶円（唐招提寺中興第十世長老。興福寺・春日社造営律家奉行。一二五四

（一三四一）などの傑出した僧侶も輩出した。

これらの唐招提寺派の律僧のうち、導御については筆者は研究者としての出発の時期に当時としては可能な限りの関係文書を蒐集して伝記的研究を発表し、導御の諱の表記が従来「道御」とされていたのを、自筆文書にもとづいて「導御」に訂正した⁽⁴⁾。また、慶円についても関係文書を集めてその伝記を復原した⁽⁵⁾。

筆者が導御の研究を発表した一九八〇年代には、導御に関する見るべき伝記的な先行研究は、戦前に唐招提寺長老であった北川智海氏の『円覚十万人上人年譜考』がある程度であり、それ以後、拙稿が導御に関するほぼ唯一の研究であったが、二〇〇〇年代に入り、井上幸治氏が清水寺所蔵（おそらくは嵯峨清凉寺旧蔵）の導御の「持齋念仏人数目録」を新史料として紹介した⁽⁷⁾。本史料は、導御が河内・山城・大和において文永八年（一二七二）から持齋念仏勸進を行った一五四方所の人数を、十万人を越えた弘安元年（一二七八）九月に嵯峨清凉寺において惣供養をした際に記したものである。

そこで本稿では、まず第一章で前掲拙稿発表以後に発掘されたこれらの史料も参照し、導御の生涯をめぐる伝記を叙述したい。さらに第二章で、早くから活字になっている史料ではあるが、北川氏の『円覚十万人上人年譜考』に漏れ、筆者も前掲拙稿では言及しなかった導御伝をめぐる新事実、弘安七年（一二八四）七月の法隆寺舍利盜難事件に際しての導御の活動を述べることにしたい。唐招提寺派の導御と西大寺叡尊は同じ時期に奈良・京都で活躍しながら、既知の史料ではその接点を見出せなかったが、法隆寺舍利盜難事件を収束するために、導御は京都において、また叡尊は南都法隆寺において、役割を分担するかのように行動しており、両者の接点を見出せる事件としても貴重である。

一 円覚十万人上人導御の生涯

1 出生・出家と壬生寺の復興

拙稿「法金剛院導御の宗教活動」を所収した拙著『中世の律宗寺院と民衆』はすでに絶版であるので、本章では、拙稿にもとづき、井上幸治氏が紹介した新史料なども組み入れながら、円覚十万人上人(十万人上人)導御の生涯の伝記を叙述することにした⁽⁸⁾。

導御は貞応二年(一二三三)、大和国服部郷(現奈良市西九条町)に生まれた。覚盛と同郷の生まれである。俗姓は大鳥氏であるが、その出家の事情をめぐっては、伝説的な部分が多い。すなわち、導御が三歳の時、父の大鳥広元が死に、後家となった導御の母は導御を養育することができず、やむなく彼を東大寺の傍らに捨てたという。こうして捨子となった導御は、東大寺の坊に拾われて養育され、十五歳にして東大寺で沙弥戒を受けて出家した。

捨子導御をめぐるこの伝説は南北朝・室町時代に増幅され、導御の母は生き別れのわが子を探し求めて狂乱し、導御が始めた清涼寺の嵯峨大念仏会で音頭を取り、舞を舞ってわが子に巡り会ったとの、謡曲「百万」の題材にもなった⁽¹⁰⁾。

十五歳で沙弥となった導御は、十八歳で円律房證玄の弟子となり、具足戒(比丘戒)を受けた。こうして彼は、以後唐招提寺派律僧としての道を歩むのである。

出家後の導御が最初に行った顕著な宗教活動としては、正嘉元年(一二五七)に焼失した京都五条坊門坊城の壬生寺(地藏院、宝幢三昧寺ともいう)を大檀越、平(三重)政平(？)と協力して復興し、正嘉三年(一二五九)二月二十八日に物供養が行われたことがあげられる⁽¹¹⁾。

『壬生寺縁起⁽¹²⁾』が壬生寺の大檀越として伝える平(三重)政平は伊勢平氏の一流、三重流平氏である。左衛門尉・周防守の官途名を称し、その娘は太政大臣土御門定実の妾となり、雅房を生んでいる(『尊卑分脈』)。三重政平とその兄俊平については、拙稿発表後、湯山学氏による研究が発表された⁽¹³⁾。湯山氏の研究によると、俊平は建長年間から正嘉・弘長(一二四九～六三)にかけて、鎌倉幕府の引付奉行人を務めた人物である。『壬生寺縁起』は三重流平氏の名字の地を豊後国三重荘とするが、湯山氏は三重氏の伊勢平氏としての出自である伊勢国三重郡に訂正している。すなわち、三重兄弟の兄俊平は鎌倉幕府に出仕して鎌倉に居住したのに対し、弟の政平は京都に拠点を有し、壬生寺の大檀越となつて

公家の土御門家と姻戚関係を結んだのである。三重政平が京都に居住したことは、「東寺百合文書」に建長七年（一一五五）、彼がかつて貞永年中（一一三二―一三三）に私領と称して買得した針小路櫛匣（針小路の北、櫛匣の西。現京都市南区）の田四反を、東寺の敷地内であるとの東寺の主張を受け入れて東寺に返付することを誓約した申状・請文が残されていることにもうかがえる。¹⁴ 正嘉元年五月二十九日には、政平は鑄物師土師宗貞に鰐口（金鼓）一口を鑄させ、火災の際にも無事であった本尊地藏の前に掛けて自ら鳴らし、一切衆生の悉地（悟りを成就すること）を祈った。この金鼓は残念ながら一九六二年の火災によって溶融はしたが、壬生寺に現存する金鼓である。

さて、正嘉年間の壬生寺の復興で注目しておきたいのは、壬生寺の土地は湿地が多く、泥水が湧出して伽藍の礎石を据えるのに充分でないことから、平政平が、飢饉のために苦しんでいる飢人の救済も兼ねて、飢人が簞（もっこ）で土を運ぶごとに米銭を与えて多くの飢人を救ったと『壬生寺縁起』にあることである。

法金剛院蔵の導御肖像面賛には、「或移_三淨財_三修_三廢寺、拯_三悲田之貧病、賑_三貧_カ扉之冤囚」とあって、導御が京都において悲田院の貧病人や獄舎の囚人に対して非人施行を行い、律僧仲間の叡尊・忍性と同じく非人救済運動を推進したことがうかがえる。したがって、壬生寺の復興に際して、大檀越の三重政平が飢人（貧者非人）に米銭を施行する慈善事業によってその労働力を引き出したのも、壬生寺に中興として招いた導御と計つてのものと考えてよいであろう。

この正嘉年間における壬生寺復興によって、導御は京都にはじめて足掛かりを得たが、そのことはただちには導御の本格的な京都移住には繋がらなかった。というのも、この後導御はしばらくの間、法隆寺東院の北室において法隆寺の勸進上人として活動するからである。

2 法隆寺北室における勸進修造活動——法隆寺と法起寺

導御が京都の壬生寺・法金剛院・嵯峨清凉寺に拠点を得て、京都に活動の居を定める以前に拠点としたのは、法隆寺の律院である法隆寺東院（上宮王院）の北室である。導御は法隆寺北室時代には諱を英舜と名乗り、¹⁵ また法隆寺の勸進

活動では円覚の上人号でその名を見出せる。

導御が北室に入寺したのは、法隆寺東院において戒律の興行を行った東大寺戒壇院中興、実相房円照の譲りを受けてのことである。凝然の『東大寺円照上人行状』⁽¹⁶⁾には、円照が文応元年(一二六〇)、法隆寺上宮王院の住持となって戒律を興行したが、のちにこれを法金剛院英舜(すなわち導御)に譲ったと述べられている。導御は円照の受戒の弟子ではなかったが、円照に導かれてその門下に投じ、上宮王院を付属されて興行を託された、というのである。

法隆寺北室時代の導御の活動として顕著なことは、文永五年(一二六八)四月十二日に西院西室を改造した際の奉行をし、同年十二月には食堂の薬師如来三尊像(塑造)を修理するとともに、新たにこれを安置する厨子を造り、弘安七年(一二八四)七月二日には新堂院上棟の勸進を行なうなど、⁽¹⁷⁾法隆寺の勸進・修造活動に奔走したことである。

文永八年(一二七一)三月には、導御は東院舍利殿において逆修の仏事を始行し、以後、東院逆修は鎌倉末期の北室長老、乗円房乗海と同じく南北朝期の禅観房叡実の時代には、北室長老が毎年十月八日に主催する法隆寺の年中行事として定着するのである。⁽¹⁸⁾

さらに、法隆寺北室時代の導御は、聖徳太子の発願によって六八五から七〇六年にかけて完成し、中世には法隆寺の末寺となった法起寺(岡本寺)も復興した。すなわち、「水木直箭氏所蔵文書」正平五年(一三五〇)八月十三日付法起寺僧侶申状案によると、⁽¹⁹⁾鎌倉時代の法起寺は、金堂・講堂・三面僧房・回廊などの堂宇がごとごとく転倒し、わずかに三重塔一基が残るのみという廃寺に近い状態であった。ここに文永年中(一二六四〜七五)、円覚上人導御は霊夢の告げによって三間四面の講堂一字を再建し、さらに諸堂の復興を企てたが、続くものがなく、その後は一、二人の僧が草庵に住むのみの状態になった、というのである。導御によって講堂が再建されて以降、法起寺は南北朝期には法隆寺から「寺辺律僧」と呼ばれた唐招提寺派の律僧・玄光⁽²⁰⁾が居住する律宗寺院となるのである。

3 持斎融通大念仏の開始

法隆寺北室時代の文永八年（一二七二）、導御には宗教上の一つの大きな転機が訪れた。文永八年ごろ、導御は夢殿に参籠し、衆生済度の実現と生き別れの母に再会することを太子に祈念した。すると、小童に託して、汝の所願を遂げるためには、在家の聚落に入り、道俗の男女を集めて無遮の大会を行い、融通念仏を人々に勧めよ、との太子の託宣が下ったのである（『法金剛院古今伝記』）。この託宣を得て導御は歓喜踊躍して法隆寺を出、活動の拠点を京都に移して、法金剛院をはじめ、清凉寺・壬生寺において融通大念仏会を催すに至るのである。

『大覚寺文書』には、円覚上人導御が文永八年八月一日をもって、十万人の結縁勧進を目指して持斎融通大念仏を開始することを発願した自作の「釈迦堂大念仏縁起」が収められている（導御の開基になる清凉寺の子院、嵯峨成法身院（地藏院）²¹旧蔵）。それによれば、十万人の結縁者が互いに自他融通（解け合い、通じ合うこと）すれば、一人が十万人になり、一人が昼夜の持斎念仏を十遍念じるとは、百万遍念じたことに繋がるという。こうして、導御は十万人の交名帳を二部作成し、一部を聖徳太子の霊場法隆寺夢殿に、もう一部を地藏菩薩の壇場金剛山寺（矢田寺。現奈良県大和郡山市）に納めることにしたのである。

導御が「釈迦堂大念仏縁起」に記した二部の交名帳は現存しないが、人名は省略し、持斎念仏に結縁した人数を、「河内国弓削庄五百四十人、同国八尾木庄四百八人、大和國中鳥見庄百三人、同国法隆寺百三十九人」というように、導御が遍歴勧進した場所（延べ一五四カ所）ごとに記したが、拙稿発表後、井上幸治氏によつて紹介された「持斎念仏人数目録」である。

「持斎念仏人数目録」は、導御が「大和国法隆寺問寺住侶求道沙門英舜」（事書）の名義で文永八年八月一日から十万人の一期の間の一昼夜持斎念仏の勧進を始め（「釈迦堂大念仏縁起」において、導御が持斎融通大念仏の開始を発願した日付と一致することに注意したい）、十万人を越えた弘安元年（一二七八）九月二十日に、嵯峨清凉寺において惣供養をした際に、

円覚の名義(日下の署名)で記したものである(結縁者の人数は七年間で実際には十万五千人を越える)。導御は持斎融通念仏の結縁者が十万人を越えることを目指し、人数が十万人に達することに供養を行ったので十万人上人(十万人上人)と呼ばれたというが、「持斎念仏人数目録」の発見によってそのことが実証されたのである。

「持斎念仏人数目録」の特徴については、井上氏による解説で触れられているが、導御をめぐる既知の史料(北川智海氏の『円覚十万人年譜考』)によってすでに知られていた導御の伝記史料に加え、筆者が発掘した導御関係の文書)ではうかがえなかつた河内国の莊園や南山城(とくに石清水八幡宮の膝下所領)の郷が、導御が持斎念仏を勧進した地名として見出せることである。「持斎念仏人数目録」に石清水八幡宮膝下の郷が見出せることをめぐって、井上氏は東大寺戒壇院円照・同真言院聖守兄弟が石清水八幡宮の社家の帰依を受けて、それぞれ石清水善法寺・法蘭寺を中興・開基したことに注目し、円照・聖守兄弟が、導御の勧進活動を支援したことを想定している。その可能性ももとより否定できないが、建治三年(一二七七)七月から八月にかけて導御が三度にわたって持斎念仏勧進を行った内里郷(有智里郷。現京都府八幡市内里)の領主が、叡尊に帰依して南都律宗の熱心な檀越となった柳禪尼如鏡(石清水八幡宮第三十二代别当祐清の娘。石清水八幡宮第三十七代别当耀清の室)⁽²²⁾であることにも注意すべきであろう。

また、京都の寺院として、惣供養をした嵯峨清凉寺をはじめ、洛陽宣風坊宝幢三昧寺(壬生寺)の寺名が見出せるのは想定内のことであるが、新たに洛陽(旧平安京左京)における導御の拠点寺院として、洛陽中御門町(現上京区榎木町通(平安京の旧中御門大路)猪熊西入中御門横町か。二条城の北に当たる)光林寺(麿寺)が見出せることも注目される。ただし、新出のこの光林寺については寺史未詳である。天文二年(一五三三)十一月八日付の法金剛院長老、土順の手による「法金剛院諸末寺目録」⁽²³⁾には、法金剛院の末寺として、導御が京都で復興・開創した壬生心浄光院(壬生寺)・嵯峨地藏院(成法身院)の名が見出せるのに、光林寺の名は見えないから、早く廃れたのではなからうか。

4 法金剛院の復興

「持斎念仏人数目録」には、壬生寺・清涼寺の寺名を見出せるのに対して、京都進出後、導御が拠点とし、示寂の場所にもなった洛西双ヶ丘法金剛院の名は見出せない。これは、『招提千歳伝記』卷下之二旧事篇に、「同五年壬午、(中略)此年円覚公結界北洛双丘法金剛院云」とあるように、導御が法金剛院を結界し、律院として復興したのが弘安五年(一二八二)以後になるからである。

双ヶ丘の三ノ丘の麓にある法金剛院は、平安前期に清原夏野の山荘を寺に改めて双ヶ丘寺(別名天安寺)と称したのにはじまると伝え、その衰退後、大治五年(一一三〇)に、鳥羽天皇の中宮待賢門院藤原璋子が双ヶ丘寺の跡地に、仁和寺の子院として法金剛院を建立したものである。⁽²⁴⁾この法金剛院も、建立後百五十年を経て、導御が入寺した弘安五年ごろには荒廃していたようである。

導御は入寺三年後の弘安八年(一二八五)には、法金剛院の本寺仁和寺から法金剛院の修造料所として甲斐国稻積荘を寄進され、あわせて山守一所を寄進された。⁽²⁵⁾このうち、後者の山守は、仁和寺による双ヶ丘辺りの法金剛院背後の山林の寄進を、山口で山林の番をする山守を寄進するとの表現で示したものであろう。

導御による復興後、甲斐国稻積荘(現山梨県甲府市南部)は、法金剛院の根本寺領になった。しかし、地頭(小笠原氏か)が本所法金剛院への年貢を地頭政所に抑留し、本所に対する年貢備進が遅滞になったばかりか、年貢未進の事態にすらなったので、導御は正応四年(一二九二)八月二十一日に書状を仁和寺御室に送り、毎年十一月以前に年貢を弁済するように鎌倉幕府への取り次ぎを依頼している。⁽²⁷⁾導御のこの訴えは、仁和寺御室の副状とともに関東に通達され、鎌倉幕府は永仁四年(一二九六)九月二十七日に、関東御教書をもって、稻積荘地頭中に対して年貢を弁済するように命じている。⁽²⁸⁾

もう一つ、法金剛院で注目しておきたいこととして、円宗朝海(期海とも)の発願勧進によって、導御没後五年の正

和五年(一三二六)、厨子入の十一面観音坐像が造立されはじめ、その後三年の元応元年(一三一九)六月十八日に、諸人の名字・三咒真言・名号願文等を像内に納入して完成したことがあげられる。⁽²⁹⁾十一面観音坐像の像内から発見された円宗朝海の願文によると、この像は一万三千人の上下諸人の結縁によって造像されたことがうかがえる。⁽³⁰⁾そのことを裏付けるように、像内には、十一面観音の摺仏の背後に過去者・現在者の結縁交名を記した紙片一千枚や、禪律をはじめとする諸宗高僧による古写経筆写の断片等の多数の文書が納入されていた。とくに、律宗の結縁者としては、泉涌寺俊苾・西大寺叡尊・同信空・唐招提寺覚盛や導御の師である同證玄、さらには極楽寺忍性や東大寺戒壇院凝然、禪僧では嶮崖巧安・約翁徳儉・一山一寧などの名が見出せるが、唐招提寺の覚盛や證玄(ともに過去者)の自署名の断片は、現存する彼らの花押として、それぞれ二例・一例という貴重なものである。⁽³¹⁾

この十一面観音坐像と導御の直接の関係は明らかでない。⁽³²⁾これだけの律僧の名がありながら、法金剛院の中興開山であり、この像が完成する八年前に死去したばかりの導御の名が像内納入文書に見出せないことの理由も不明である。しかし、一万三千人もの上下諸人の力を借りることによって、七世四息法界平等利益を願った朝海の十一面観音坐像造像に、十万人もの結縁による融通大念仏を興行した導御の思想的な継承を見て取ることは可能であろう。導御の活動は、その生涯の拠点となった法金剛院において、その後継者によってこのような形で果実を結んだのであった。

5 嵯峨清凉寺の融通大念仏と嵯峨成法身院(地藏院)

弘安元年に嵯峨清凉寺で十万人の持斎融通大念仏の惣供養をした導御は、翌弘安二年(一二七九)三月六日に、融通大念仏を清凉寺において三月六日から十五日まで行う年中行事として開始した。良鎮発願の『融通念仏縁起』清凉寺融通大念仏の段の詞書に、洛中辺土の道俗男女が雲のごとくに臨み、星のごとくに連なつて群集した、と述べられているように、そこには多様な階層の都鄙住民が蝟集した。⁽³³⁾また、のち正安二年(一三〇〇)に、導御は壬生寺においても融通大念仏会をはじめ、導御はこのことをもつて壬生狂言の開始者とされるようになった。⁽³⁴⁾

導御が融通大念仏をはじめた目的の一つは、離母との再会を祈念してのことであったが、この結果、導御は播磨国印南野で離母との再会を果たしたといわれ（『法金剛院古今伝記』）、地蔵の靈感に感謝して清涼寺に律宗の子院として地蔵院（成法身院）を建てた。この地蔵院のことは、天文二年（一五三三）十一月八日付の法金剛院長老、土順の手による「法金剛院諸末寺目録」には、「嵯峨地蔵院根本者号 成法身院」と記されており、その根本名は成法身院と号したことがうかがえるのである。

成法身院をめぐっては、筆者は前掲拙稿において「尊経閣古文書纂 長福寺文書」⁽³⁵⁾延慶元年（一三〇八）十二月十日付導御・成法身院知事導禪連署証状二通、同二年三月三日付導御・知事導禪連署証状とその関連の長福寺文書を翻刻紹介・解説したが、その後、石井進編『長福寺文書の研究』が刊行され、これらの文書はすべて同書に翻刻収録された。⁽³⁶⁾これは導御が、梅宮社領高辻名内の田島二町六段の一部を、延慶元年十二月十日に、嵯峨成法身院の通三法物料として買得したにかかわる証状である。高辻名内の田島は、のちすべて長福寺の所有になったため、導御の証状は手継文書として、「長福寺文書」中に伝来した（文書の詳しい分析は、前掲拙稿において行った）。

成法身院（地蔵院）は明治維新後大覚寺覚勝院に合併して廃絶し、墓地だけが現覚勝院墓地として清涼寺境外方丈の背後に残り、導御の墓と伝えられる鎌倉後期の宝篋印塔や、導御が融通念仏の結縁者が十万人に及んだ時に十万人供養塔として立てたという石幢が残されている。⁽³⁷⁾この石幢は別に、謡曲「百万」の主人公で導御の母ともされた百万の墓とも伝えられているが、導御による十万人供養塔という所伝が正しければ、弘安元年の十万人持齋融通大念仏の惣供養の際に造立されたことになるのである。

6 晩年の導御——唐招提寺中興第四世長老と勝尾寺における活動

導御は嘉元二年（一三〇四）、兄弟子の唐招提寺中興第三世長老、勝順房真性が示寂したことにより、一山衆徒の請いによって唐招提寺中興第四世長老に就任している。しかし、彼はこれをすぐに法弟の勤性房尋算に譲って（中興第五世

長老、自らは法金剛院に還住している。⁽³⁸⁾これは導御が、法金剛院・壬生寺・清涼寺成法身院など、活動の拠点を京都に確立して、唐招提寺派律宗の京都における伝道の先兵としての余人にはできない活躍をしていたためであろう。そのことは、第二章で後述する弘安七年七月の法隆寺舍利盜難事件に際して、導御が公家政権とも密接なパイプを有していたことからもうかがえる。

一時期唐招提寺長老になる一年前の乾元二年(一三〇三)三月二十四日、導御は摂津勝尾寺において舍利供養を行っている。その際の導御の諷誦文によると、⁽³⁹⁾導御は八十歳代の晩年に至ってはじめて勝尾寺に登り、勝尾寺の興隆を遂げるために小袖絹一領を施入して千座融通舎利の供養を行い、合力人結縁の輩は現世においては舎利の加護によって寿福が心に住み、来世は観音の引撰によって往生に疑いなくことを諷誦(声をあげて唱える)したのである。

この舍利供養が機縁となつて、導御は晩年にたびたび勝尾寺に登つたようである。何年のことかは不明であるが、おそらく導御に死が訪れる直前の年には、勝尾寺寺僧中の争いによって勝尾寺一和尚以下二、三人が寺中を退出するという事件が起きた。この時、導御は下痢・中風を患っていたが、病を押して、七月十三日付で今月中に一和尚らが還住するように勝尾寺寺僧中に充てて仲介の書状を書いている。この書状のなかで導御は、「老躰上所勞候へは、愚僧口入最後にてや候覧」と述べ、老体の上病気の身なので、勝尾寺寺僧中が和合するように自分が仲介できるのも、今度が最後になるであろうことを吐露している。⁽⁴⁰⁾

導御に死が訪れたのは、応長元年(一二三二)九月二十九日のことである。法金剛院蔵の導御肖像画賛の伝えるところによれば、この日は法金剛院において跏趺して化したという。時に八十九歳であった。

導御の墓は、法金剛院の塔頭として、「法金剛院文書」にしばしば「法金剛院開山塔法命寺」とその名が見出せる法命寺に営まれた。法命寺は江戸時代の「法金剛院伽藍古図」⁽⁴¹⁾には、法金剛院の西にその存在が描かれているが、現在は廃絶し、法金剛院の裏山の五位山に、導御の墓として法命寺から移したといわれる宝篋印塔が残されている。

二 弘安七年法隆寺舍利盜難事件と導御・西大寺叡尊

弘安七年（二二八四）七月、法隆寺東院の舍利堂（舍利殿。夢殿の北に絵殿及舍利殿がある）に盗人が侵入し、舍利のほか、夏衾・舞装束・仏具を盗み取るという事件が起きた。この事件のことは、『法隆寺別当次第』弘安七年条に、次のように記されている。⁽⁴²⁾

弘安七年甲申七月廿六日夜半、御舍利堂盗人入、御舍利并夏衾舞装束仏具皆悉盜取畢、同八月四日、於_三京都_二奉_二尋出畢、盜物一物不_レ失、皆以御出現、於_三京都_二円覚房上人沙汰トシテ、院殿下等御所御所奉_レ入御拜見、同十一日御帰座、寺僧禪学老若一人不_レ漏御共參、御輿懸四人、神南莊百姓、入_レ夜亥初許寺帰著、盗人二人於_三京都_二擲取_二獄定了、擲手二人賢音房舜信房共被_レ成_二得業_一畢、

すなわち、七月二十六日夜半、舍利堂に盗人が入り、舍利・夏衾・舞装束・仏具等が盗まれてしまった。ところが八月四日、京都において盗物が一物も失せず、発見された。円覚上人導御の取り計らいで、見つかった舍利を亀山院や関白鷹司兼平の御所に入れて拜見したのち、十一日に法隆寺に帰座した（叡尊は、舍利の帰座を十二日とする）。法隆寺の寺僧は一人も漏らさず共に参り、神南莊の百姓四人が舍利を乗せた輿を昇いた。盗人二人は京都で擲め取り、獄に入れられた。擲め手の賢音房・舜信房二人の法隆寺僧は犯人捕縛の功によって得業に昇進した、というのである。

導御が法隆寺の舍利を亀山院や鷹司兼平の御所で開帳したのは、この当時導御が入寺三年目になる法金剛院をはじめとして、京都に拠点を構えていたからである。しかし、舍利盜難事件直前の七月二日には、法隆寺新堂院の棟上を導御が勧進上人となつて行方など、法隆寺北室住持時代に引き続いて、彼は法隆寺と密接な関係を有していた。

この事件については、西大寺叡尊も自伝『感身学正記』弘安七年条で言及し、次のように記している。⁽⁴³⁾

七月廿六日、法隆寺御舍利、盗人奉_レ取、不_レ知_二御行方_一、八月一日、法隆寺御舍利御出現、十二日、入御、（中略）

十八日、依_レ請_参法隆寺、十九日、於_上宮王院、開_説梵網十重古迹、七日七夜不断釈迦宝号、十二時供養法開白、廿四日、古迹結願、廿五日、一千百八十九人授_三菩薩戒、此日、当国戌亥脇諸人、可_レ止_三諸惡之由、各々發願、廿六日、歸_三西大寺、(中略)十三日、参_三招提寺、有_三場結界、律法再興始也、

すなわち、舍利帰座後の八月十八日、叡尊は請われて法隆寺に参り、上宮王院（法隆寺東院）において十九日から二十四日の六日間、梵網經古迹記の講義・説明を行うとともに、二十五日まで七日七夜不断に釈迦の宝号を唱えた（舍利は釈迦の遺骨と伝える宝石であり、釈迦の宝号を唱えたのは、もとより舍利供養のためである）。そして梵網經古迹記の講義が結願して、二十五日に一一八九人に菩薩戒を授け、戌亥脇諸人は諸惡を止めるべきことを叡尊に發願したのである。

以上に照らすならば、叡尊の法隆寺訪問は、舍利盜難事件の後始末ともいうべき意味を持っていたことがうかがえる。導御は舍利が発見された京都において、叡尊は舍利が帰座した法隆寺において、盜まれた舍利が再び法隆寺舍利殿に無事に安置供養されるまでの一連の儀式を執り行っているのである。法隆寺舍利盜難事件に際して、導御・叡尊の活動が見出せるのは、前者が『法隆寺別当次第』、後者が『感身学正記』とそれぞれ別個の史料になるが、両者をつき合わせるなら、律僧の二人は互いに連絡を取り合つて、京都と奈良で事件の収束のために奔走したことが推測できるのである。

ところで、この事件で注意したいのは、『感身学正記』に八月二十五日、大和国戌亥脇諸人が叡尊から菩薩戒を受け（この日叡尊から菩薩戒を受けた一一八九人の中に戌亥脇諸人が含まれる）、諸惡を止めるべきことを叡尊に發願したことである。

戌亥脇党は鎌倉時代に大和国の西北部（添下郡・平群郡）を舞台として結成された大和武士の一揆的集団である。のち十五世紀はじめには、筒井氏をはじめ、井戸・龍田・櫛原氏などが戌亥脇党の中から大和国の有力な国人として浮上している。筒井覚順が大和永享の乱で亡くなったあと、永享七年（二四三五）四月十三日には、西大寺律僧であった順弘が筒井惣領にもなっている。⁴⁴⁾

従来の研究で、戊亥脇党の初見とされてきたのは、次に掲げる『法隆寺別当次第』弘安八年（一二八五）四月二十二日条の記事である。⁽⁴⁵⁾

弘安八曆乙酉卯月廿二日、戊亥脇一党百五十人施主講堂前御舍利供養、童舞在_レ之、児八人安倍山ヨリ請_レ之云々、戊亥脇一党百五十人が施主となって、弘安八年四月二十二日に法隆寺の講堂前で舍利供養が行われた、というのである。すなわち、『感身学正記』の弘安七年八月二十五日条の記事については、従来注目されてこなかったが、戊亥脇党の初見を一年早める初見史料になるのである。

そればかりではない。戊亥脇一党が弘安八年四月二十二日に施主となって供養した法隆寺舍利は、前年の弘安七年七月二十六日夜半に盗難に遭い、京都で発見されて八月十一日に法隆寺に帰座した舍利といえるのである。すなわち、『感身学正記』弘安七年八月二十五日条の戊亥脇諸人が諸悪を止めるべきことを叡尊に発願した記事と、『法隆寺別当次第』弘安八年四月二十二日条の戊亥脇一党百五十人が施主となって法隆寺の講堂前で舍利供養を行った記事は、連動した史料としてとらえられるべきであろう。

推測になるが、戊亥脇諸人が叡尊に諸悪を止めることを誓ったのは、舍利盗人として京都で法隆寺寺僧に捕縛された二人が、戊亥脇党の関係者であったからではなからうか。そのように考えてはじめて、翌弘安八年四月二十二日の舍利供養の施主が、戊亥脇党の百五十人であることの理由も説明できるのである。すなわち、戊亥脇党から盗人が出たことの賠償として、戊亥脇党が施主になって盗まれた舎利の供養を行ったことが推測できるのである。いうまでもなくこの百五十人は、前年の八月に叡尊から菩薩戒を受け、諸悪を止めることを誓願した戊亥脇諸人と重なるのである。

以上、戊亥脇党の説明に話題が逸れたが、『法隆寺別当次第』弘安七年七月の法隆寺舍利盗難事件の記事は、導御が龜山院や鷹司兼平ら公家政権の最上層とも関係を有していたことを示す史料としても貴重である。中世後期には法隆寺学侶中から選ばれた舎利預のもと、法隆寺北室の律僧は、北室の南にある舍利殿の承仕として、精進供調達役を務めるようになる。⁽⁴⁶⁾ その先蹤を遡るなら、北室の住持であり、文永八年（一二七二）三月には舍利殿において逆修の仏事をは

じめた経験も持つ導御が、弘安七年に舍利の帰座のために叡尊とともに奔走したことに求められるであろう。⁽⁴⁷⁾

おわりに

かつて筆者は、前掲拙稿において導御の融通念仏の布教が民衆的基盤を持って行われたことを述べた。これに対し、井上幸治氏は、新史料「持斎念仏人数目録」に導御が勧進した場所として、二条師忠の家（建治二年（一二七六）八月十七日一昼夜）と紙屋川頭教の堂（同年八月二十六日一昼夜）が見出せることに注目し、導御は「貴族社会と関係を保ちながらも、庶民の布教に努めていた」と述べている。

しかし、貴族社会との関係をいうなら、導御は弘安年間には亀山院や関白鷹司兼平といった最上層の貴顕の場所にも出入りしたのである。叡尊は出家人が出入りするのを遠ざける所として王家をあげ、権力者とかかわるのを極力回避することを信条としたが⁽⁴⁸⁾、晩年にはその名声が公家政権にも聞こえ、亀山院の院宣による招請を断りがたく、建治二年（一二七六）閏三月十五日に亀山院の御所嵯峨殿に参り、二十三日には大多勝院（嵯峨殿内の亀山院の持仏堂）において亀山院に菩薩戒を授けている。⁽⁴⁹⁾ また、弘安二年（一二七九）十一月二十六日には、叡尊は鷹司兼平の請いによって兼平の猪熊殿に参り、五戒を授けている。

導御の貴顕に接する思いも、叡尊とほぼ同様のものであったと推測できよう。導御が亀山院や鷹司兼平の御所に入りましたのは、律僧としては叡尊の先蹤に次ぐものであった。導御も亀山院や鷹司兼平の招請を受ける一方、持斎融通念仏を民衆に広め、さらには非人を救済することによって、「上一天王より、下一人非成草木に至る」まで、上下の階層を越えて多数の人々の力を結集し、「平等の祈願」を実現することを目指とする⁽⁵⁰⁾、宗教的平和運動を展開したのであった。

註

- (1) 蓑輪頭量『中世初期南都戒律復興の研究』法藏館、一九九九年。覚盛については、戦前に、松浦融海『大悲菩薩伝』唐招提寺度量坊、一九三二年（本書に、松浦俊海氏の改訂により特論として再録）、がある。
- (2) 覚盛の伝記については、筆者も気づいたことを、拙稿「覚盛・尊円・覚如の通世」（佛教学会編『仏教の歴史的・地域的展開』法藏館、二〇〇三年）、同「中世唐招提寺の復興と覚盛・慶円」（『唐招提寺金堂平成大修理記念 国宝鑑真和尚展』TBS、二〇〇一年）、同「貞慶・覚盛と釈迦念仏」（西山明彦・滝田栄・唐招提寺〈新版古寺巡礼奈良8〉淡交社、二〇一〇年）で述べた。本書は唐招提寺中興第一世覚盛の遠忌記念論集であり、本来なら覚盛をめぐる論文を寄稿するのが望ましいが、覚盛についての私見は、現在のところ前記三拙稿につけ加えることはないので、若干の新事実をつけ加えることが可能な導御（覚盛の孫弟子）について寄稿することにした。
- (3) 證玄については纏まった研究はないが、短文として、瀬谷愛「忍性と証玄―東征伝絵巻施入をめぐって」（『生誕八〇〇年記念特別展 忍性菩薩 関東興律七五〇年』神奈川県立金沢文庫、二〇一六年）がある。唐招提寺の奥の院である西方院には、開山塔が立つべき場所に中興第二世長老證玄の五輪塔が立っており、早世した覚盛の後を継いで中世唐招提寺派律宗の確立に尽力した證玄が占める位置の大きさがうかがえる。
- (4) 拙稿「法金剛院導御の宗教活動」（『仏教史学研究』二六卷二号、一九八四年。のち増補して、拙著『中世の律宗寺院と民衆』吉川弘文館、一九八七年。以下、前掲拙稿と略す）。同「導御・嵯峨清涼寺融通大念仏会・「百万」（『文学』五四卷三号、一九八六年）。
- (5) 拙稿「三条大宮長福寺尊鏡と唐招提寺慶円―後醍醐天皇と中世律僧―」（『中世文学』四七号、二〇〇二年。のち、拙著『日本中世の社会と寺社』思文閣出版、二〇一三年）。
- (6) 北川智海『円覚十万人上人年譜考』壬生寺、一九二九年。
- (7) 井上幸治『円覚上人導御の「持齋念仏人数目録」（『古文書研究』五八号、二〇〇四年）。
- (8) 導御に関する伝記史料としては、法金剛院蔵「導御肖像画賛」（北川智海『円覚十万人上人年譜考』所収）が簡略ではあるが基本的なものであり、『法金剛院古今伝記』導御伝（東京大学史料編纂所架蔵影写本『法金剛院文書』一）、『嵯峨清涼寺地藏院縁起』（大覚寺史資料編纂室編『大覚寺文書』上巻、大覚寺、一九八〇年、『大覚寺所蔵文書』四四号）は纏まった内容のものであるが、多分に伝説的な要素が混入している。近世僧伝として、『律苑僧宝伝』卷第十三導御伝、『招提千歳伝記』卷上之二導御伝（ともに、『大日本仏教全書』第一〇五巻戒律伝来記外十一部、名著普及会、一九七九年覆刻、所収）、『本朝高僧伝』卷第六十二導御伝（『大日本仏教全書』第一〇三巻本朝高僧伝第二、名著普及会、一九七九年覆刻）がある。

- (9) 導御の父の死をめぐっては、北川智海氏は導御の母が伊賀光宗（鎌倉幕府の北条義時の後室、伊賀の方の兄）の娘であったため、貞応三年（一二二四）の伊賀氏の変に連坐してのことであるとすると後世の説を紹介している（北川智海『円覚十万人年譜考』前掲）。他の史料によって裏付けることができないため、このことは前掲拙稿では捨象したが、一応導御をめぐる後世の伝説として本注で紹介しておくたい。
- (10) 柳田國男『女性と民間伝承』（『定本柳田國男集』第八卷、筑摩書房、一九六九年新装版）、三九六頁。
- (11) 『百鍊抄』（新訂増補国史大系普及版『百鍊抄』吉川弘文館、一九七九年）正元元年（正嘉三年）二月二十八日条に、「五条坊門坊城地藏堂（壬生寺）引用者」供養とある。これが同時代史料における壬生寺の初見である。拙稿「壬生寺の歴史」（『京都壬生寺展』NHKサービセンター、二〇一〇年）。
- (12) 『続群書類従』第二十七輯上釈家部、続群書類従完成会、一九七八年訂正三版六刷、所収。
- (13) 湯山学「ある伊勢平氏の末裔——鎌倉幕府奉行人・三重政平の周辺——」（『相模国の中世史上』湯山学発行、一九八八年）。
- (14) 『大日本古文书』東寺文書之四、東京大学出版会、一九八〇年覆刻、り一五号、（建長七年）十月十八日付三重政平申状。り一六号、（建長七年）十一月三日付三重政平請文。
- (15) 導御の師である唐招提寺中興第二世長老證玄らが中心になって、正嘉二年（一二五八）に造立した、唐招提寺礼堂の清涼寺式釈迦如来像には、その像内納入文書の一通として、英舜の結縁願文が納められている（竹内理三編『鎌倉遺文』第十一卷、東京堂出版、八二二一号）。また、結縁交名中にも英舜の名が見出せる（同八二四一号）。前掲拙稿では、ここに見出せる「英舜」が導御である可能性について慎重に留保したが、導御が唐招提寺釈迦如来像に英舜の名義で結縁したものと考えてよいであろう。筆者は別の機会には、同じ史料を導御に同定したこともある（拙稿「唐招提寺釈迦如来像内納入文書と女性・虫・非人」『日本中世の社会と寺社』前掲、二二五頁）。
- (16) 東大寺教学部編『東大寺円照上人行状』東大寺図書館、一九七七年。
- (17) 高田良信編『法隆寺銘文集』上巻、国書刊行会、一九七七年、三五―三六、三八頁。
- (18) 東京大学史料編纂所架蔵影写本『法隆寺寺要日記』（全四冊）、十月八日項。『法隆寺寺要日記』は、鎌倉末期から南北朝期の法隆寺の年中行事を記した史料。拙稿「中世の法隆寺と寺辺民衆」（『中世の身分制と非人』日本エディタースクール出版部、一九九四年）参照。
- (19) 東京大学史料編纂所架蔵写真本「水木直箭氏所蔵文書」二。
- (20) 『法隆寺別当次第』（『続群書類従』第四輯下補任部、続群書類従完成会、一九七八年訂正三版五刷）暦応二年（一二三九）十二月六日条。『嘉元記』（『改定史籍集覧』第二十四冊、近藤活版所、一九〇二年）貞和三年（一二三七）五月二十九日条。

- (21) 大覚寺史資料編纂室編『大覚寺文書』上巻(前掲)、「大覚寺所蔵文書」四号。
- (22) 拙稿「石清水八幡宮の柳禪尼如鏡と叡尊」(『日本中世の社会と寺社』前掲)。
- (23) 東京大学史料編纂所架蔵影写本「法金剛院文書」二。
- (24) 川井戒本・文、水野克比古・写真「法金剛院(京の古寺から9)」淡交社、一九九五年。
- (25) 東京大学史料編纂所架蔵影写本「法金剛院文書」一、弘安八年五月二十八日付仁和寺御室性仁法親王令旨案。
- (26) 東京大学史料編纂所架蔵影写本「仁和寺文書」二、弘安八年四月二十八日付仁和寺御室性仁法親王令旨。
- (27) 東京大学史料編纂所架蔵影写本「法金剛院文書」一。竹内理三編『鎌倉遺文』第二十三卷、一七六六五号。
- (28) 同右。『鎌倉遺文』第二十三卷、一七六六八号。
- (29) 十一面観音坐像の底板に書かれた銘記。その図版は、毛利久「法金剛院」法金剛院、一九六〇年、所載。この十一面観音坐像は、『日本の古寺・仏像DVDコレクション』61 法金剛院/法界寺」デアゴスティーニ・ジャパン、二〇一三年、でも紹介されている。
- (30) 東京大学史料編纂所架蔵台紙付写真。前掲拙稿に全文翻刻。
- (31) これは、「興福寺西金堂衆覚盛之(花押①)／(花押②)」と署名がある紙片、および「證玄(花押)」とある紙片で、それぞれ生前の自筆文書から自署名の部分のみを切り取って像内に納入し、十一面観音坐像の結縁者に模したものである。このうち覚盛のものについては、早く、辻善之助『日本仏教史』第二卷中世篇之一、岩波書店、一九四七年、二二二頁に図版が掲げられ、紹介されている。覚盛の残るもう一例の花押は、唐招提寺所蔵の覚盛自筆願経のうち、宝治元年(一二四七)、覚盛五十五歳の時の書写になる大乘百法明門論の奥書にあるものであるが(『奈良六大寺大観』第十三卷唐招提寺二、岩波書店、一九七二年、図版「三二二頁」。「花押かがみ三」鎌倉時代二、東京大学史料編纂所、一九八四年、五頁。西山明彦・滝田栄『唐招提寺』(新版古寺巡礼奈良8)前掲、七六頁)、この花押と形態が同一の花押は、花押①ではなく、②の方である。
- (32) 川井戒本氏は、導御の年忌供養のために造立されたと推測する(川井戒本・文、水野克比古・写真「法金剛院」前掲、七五頁)。
- (33) 『日本の古寺・仏像DVDコレクション』61 法金剛院/法界寺」(前掲)のナレーションでも同様の解説がされている。
- (34) 田代尚光『増訂融通念仏縁起之研究』名著出版、一九七六年。
- (35) 徳田明本「壬生狂言について」(『壬生寺民俗資料緊急調査報告書』元興寺仏教民俗資料研究所、一九七三年)。
- (36) 東京大学史料編纂所架蔵写真本「尊経閣古文書纂(社寺文書)」十五 長福寺文書一。
- (37) 石井進編『長福寺文書の研究』山川出版社、一九九二年、一一六、一一七、一一八、一二〇、一二一、三六八号。なお、導御の上人号については、『法金剛院古今伝記』以下の導御伝では「十万人上人」とするが、二二〇号、二二一号に見出せるように同時代文書では「十万人上人」とされているので、本稿の表題でも十万人上人とした。

- (37) 川勝政太郎『京都の石造美術』木耳社、一九七二年、一一九、二二二～二二三頁。
- (38) 凝然述『律宗瓊鑑章』（『大日本仏教全書』第一〇五卷、前掲、所収）、『大悲菩薩并弟子行状集』（『増補改訂日本大藏経』第六十九卷戒律宗疏四、鈴木学術財団、一九七六年、所収）、『律苑僧宝伝』卷第十三導御伝、『招提千歳伝記』卷上之二導御伝。
- (39) 『箕面市史』史料編一、一九六八年、「勝尾寺文書」三九九号。
- (40) 同前、四〇一号。なお、四〇二号、年未詳七月十四日付真尊書状も参照。「勝尾寺文書」中の導御書状としては、ほかに五五九号、年未詳三月十八日付円覚書状がある。
- (41) その図版は、『法金剛院』清風会、一九七一年、三九頁。
- (42) 『続群書類従』第二十七輯上釈家部（前掲）。
- (43) 奈良国立文化財研究所監修『西大寺観尊伝記集成』法藏館、一九七七年。
- (44) 安田次郎「筒井氏の「牢籠」と在地支配」（勝俣鎮夫編『寺院・検断・徳政 戦国時代の寺院史料を読む』山川出版社、二〇〇四年）。
- (45) 安田次郎氏同前論文。
- (46) 高田良信『法隆寺子院の研究』同朋舎出版、一九八一年、五三頁。
- (47) 『法隆寺寺要日記』（東京大学史料編纂所架蔵影写本（全四冊））二月十五日項には、「御舍利堂日中御仏供者、北室之沙汰トシテ被_レ進_レ之、別ニ彼料足トテ無_レ之、惣シテ御仏供米ト名ケテ人ノ寄進多シ」とあって、舍利堂への仏供が北室律僧の沙汰で行われていたことがわかる。
- (48) 『興正菩薩御教誠聴聞集』（日本思想大系（鎌田茂雄・田中久夫）『鎌倉旧仏教』岩波書店、一九七一年）、二一五頁。
- (49) 『感身学正記』。
- (50) カギ括弧内は法金剛院十一面観音坐像内に納入された朝海による願文の言葉。この十一面観音坐像が導御の年忌供養として造立されたという川井戒本氏の説を受け（川井戒本・文、水野克比古・写真『法金剛院』前掲）、願文の言葉は導御の思想を継承したものであるとして引用した。

覚盛と俊苧に見る通受と自誓受戒

菘輪 顕量

はじめに

中世の律宗復興において重要な役割を果たした人物を挙げるとすれば、俊苧（一一六六～一二二七）、貞慶（一一五五～一二二三）、覚盛（一一九三～一二四三）、良遍（一一九四～一二五二）、叡尊（一二〇一～一二九〇）、円照（一二二二～一二七七）、等の名がまずは挙がる。中でも、理論的な肉付けをしたと目される人物は覚盛である。覚盛は貞慶が覚真を通じて興福寺内に創建した常喜院に学んだ人物の一人であり、早くに京都の泉涌寺に伝わった宋代の復興なった南山律宗に触れている。俊苧が帰国して、日本に南山律宗の復興者、靈芝元照の著述した『四分律行事鈔資持記』がもたらされたが、それを貞慶の弟子、戒如が南都にもたらしたことが『不可棄法師伝』から知られている。

さて、その宋代の南山律宗の典籍を学んだと推測される覚盛が、やがて南都において戒律復興の理論的な提唱者として位置づけられるのであるが、その初期に「自誓」と「通受」の問題が存在する。自誓受戒は、嘉禎二年（一二三六）に東大寺の法華堂において、叡尊、覚盛、円晴、有嚴の四名がほぼ一週間参籠して行ったことが有名である。しかしながら、この自誓受戒と、泉涌寺の自誓、後に一般化する南都の通受との関係は、まだあまり議論されていないように思われる。元休の『徹底章』によれば、「北京には自誓比丘と呼び南都には通受比丘と呼ぶ」との言及があり、その呼称の相違が挙げられているのである。筆者も一度、簡単に触れたことがあるが（菘輪「二〇〇九」）、まだ十分に論じ尽く

していなかったと思われる部分があるので、この小論で再び考察を試みてみたいと思う。

一 サンガの入門儀礼

そもそも受戒とは僧侶になるための入門の規矩である。仏教サンガにおける新規参入者が正式の比丘として認められるための入門方法は、律藏に語られているように複数のあり方が存在した。三師七証による白四羯磨形式による受戒が正式なものと考えがちであるが、釈尊以来のサンガの伝統の中には、十種類の得戒方法があったと伝えられる。その典型が『十誦律』巻第五十六に伝わる十種得戒である。この十種得戒は、院政期から鎌倉期を通じ最も格式の高かった法勝寺御八講においても論題になることがあった。たとえば久安二年（一一四六）第五日夕座の第一問目に問題となっていた。

第五日夕座 講師仲胤（延暦寺） 問者猷仁阿闍梨（三井寺）

問。摩訶止観中、□十種得戒。其中第一自然得戒、仏独覚歟。

進云、仏言善来「文」。 付之、既云善来無自然義。況第七有善来

戒。依之経論開諸部律儀中、以仏独覚為自然得戒人耶。

（問者）質問する。『摩訶止観』中に十種得戒を述べている。その中の第一の自然得戒は仏や独覚のことであろうか。

（答者）（回答記載されず）

（問者）進めて言うことには、「仏言わく、善来。」と「文」。これについて、すでに善来に自然の義は無いと言っている。ましてや第七に善来の戒があるからにはなおさらではないか。これによって、経論は、諸部の律を開く中に、仏独覚をもって、自然得戒の人とするのであろうか。

(答者) (回答記載されず)

ここに記された問題の典拠は『摩訶止観』巻第四上の記述(大正四六、三六上二五〜中五)であるが、その最も最初の典拠は『十誦律』巻第五十六であり、その原文は次のようなものであった。

十種類に具足戒を明らかにする。何が十であるか。仏世尊は自然に師無くして具足を得る。五比丘は悟りを得ることが具足戒を得ることである。長老摩訶迦葉は、自ら誓うことが具足戒を得ることである。蘇陀は随順して仏の論に答えたので、具足戒を得る。辺地には自律のわずかに五人で、具足戒を授けることができる。摩訶波闍波提比丘尼は八重法を受けることが具足戒を得ることである。半迦尸尼は使を遣わし具足戒を受けることができる。仏は「善く来たれ比丘よ」と命じ具足戒を得る。三三玉に帰命し已りて三たび「我れ仏に随い出家せん」と唱えることが具足戒を得ることである。白四羯磨によって具足戒を得る。これを是名十種具足戒と名づける。

十種明具足戒。何等十。佛世尊自然無師得具足戒。五比丘得道即得具足戒。長老摩訶迦葉自誓即得具足戒。蘇陀隨順答佛論故得具足戒。邊地持律第五得受具足戒。摩訶波闍波提比丘尼受八重法即得具足戒。半迦尸尼遣使得受具足戒。佛命善來比丘得具足戒。歸命三寶已三唱我隨佛出家即得具足戒。白四羯磨得具足戒。是名十種具足戒。

(大正三三、四一〇上六〜一四)

この十種得戒は師無くして自然に戒を得たと解釈される釈尊自身の例から始まり、長老摩訶迦葉が自誓して具足戒を得た例、そして十人の大僧による白四羯磨による具足戒受戒までの十例が語られる。歴史的にはこのような種々の具足戒の受戒によって正式の比丘比丘尼(東アジア世界では僧尼と呼ばれた)が成立すると考えられていた。なお、この記事から議論された点は、それは最初の釈尊の具足戒受得と、第七番目の「善く来たれ」と述べるだけの具足戒受得の場

合の相違であったが、ここでは七衆戒の一つである具足戒の受戒に関する議論であることを確認しておくことに止めたい。⁽¹⁾

さて、十二世紀の後半期には、日本における受戒事情は厳しいものがあつたと考えられる。たとえば九条兼実(一一四九～一二〇七)の日記である『玉葉』建久二年(一一九二)九月二十九日条には「伝授の人を以て師と為すべし、而るに近代の名僧等、一切、戒律を知らず、禅仁、忠尋等の時マデハ名僧等皆、授戒を好む。其れより以後は都て此の事無し。近代の上人、皆、此の道を学ぶ」とある。このことから推察すれば、一時期、戒律に対する理解が僧侶の間にもほとんど無くなつていたと思われる。⁽²⁾一例を挙げれば、『律苑僧宝伝』に記された実範の伝記に従えば、唐招提寺は寺内を農夫が耕している状態であつたというから、如法の受戒も持戒も存在していなかつたのであろう。

東大寺の場合は、貞慶の「戒律興行願書」によれば、戒壇院で行われる受戒時には東大寺の中門堂・法華堂衆および興福寺の東・西両金堂の堂衆が戒師として関わり、鑑真以来の受戒が執行されていたことが記されている。しかしながら、時代は降るが、無住一円の『沙石集』に伝えられる記事によれば、「中古ヨリ八只、名斗リ受戒ト云テ、諸国ヨリ上リ集リ、戒壇ヲ走廻リタル計リニテ、大小ノ戒相モ不知、犯制ノ行儀ヲモ不辨⁽³⁾」という状態であつたと述べている。無住は中世の遁世門による律宗復興に与する側に立つた僧侶であり、多少、斟酌して考える必要があるが、だからといって、南都に如法の受戒が連綿と続いていたとは言い難いのもまた事実である。

このような状況の中で、戒律の復興を念願する者が現れた。彼らは如法の受戒がなされていないので、戒を護る原動力となる「戒体」が失われて久しいと考え、戒体を再び復活させようと試みた。その最初が俊苳であり次が覚盛であつた。まず、その理論を提唱した泉涌寺の俊苳から考察する。

二 俊苳の戒律復興と「自誓」

俊苧自身が自誓受戒を行ったのかどうかは、『不可棄法師伝』に「十八歳、剃髮す。十九歳夏四月八日、太宰府観世音寺に於いて具足戒を受く。其の後或いは本師に従い、或いは諸方に訪らう」とあり、筑紫観世音寺で具足戒を一度受戒したと述べているので、明らかに、この時点では自誓受戒とは関係が無い。しかし、戒律に対する関心は強く、「諸法に訪らう」とあるから、各地を廻って修学を試みたと考えられる。

さて、大谷由香「二〇一七」は、俊苧が叡山の円戒思想を学び、その影響下にあったことを明らかにする。大谷の論文は、南都の伝統では三聚浄戒を受持することによって獲得されるのは菩薩性であって比丘性ではないことが執拗に語られていたが、『律宗問答』に掲載される俊苧と中国僧との問答から、俊苧が円宗の戒体を発得する手立てとして大乘法である「三聚羯磨」を認めていたことを明らかにした。

俊苧は三聚羯磨が円宗の戒体を発得することを認め、自誓受戒によっても円宗の戒体を発得することが可能であると主張したというのである（大谷「二〇一七、八三〜八四」）。このことは俊苧が帰国して後、『菩薩戒義疏』の講説を行った時にも彷彿とされ、円琳の著述した『菩薩戒義疏卷上鈔』の記述によれば、小乗律と菩薩戒とを対比させ、小乗ならば「衆は七、戒は五」として七衆戒を掲げ、「若し菩薩戒ならば、七衆は三聚浄戒を通受す」と述べ、十重禁等に別受が無いことを述べて、次のように言及する。

但し今、方法の同じでないことを言えば、通受の法において、『梵網（経）』『地持（経）』『菩薩（瓔珞本業）（経）』等の不同が存在するのである。また、『占察（経）』の意趣は、戒縁が無い故に比丘界を受けることが出来ないのであれば、懺悔法をもって、すぐに好相を見れば、まさに比丘の具足戒を得るのである。菩薩の自誓受戒であるけれども、菩薩の三聚浄戒ではないのである。

但今云方法不同者、於通受法、而有梵網、地持、瓔珞等不同也。又占察経意、若無戒縁故、不能受比丘戒者、用懺悔法、即見好相、応得比丘具足戒也。雖如菩薩自誓受戒、而非菩薩三聚浄戒也。（『浄土宗全書』続十一、六九上）

この後半の「菩薩の自誓受戒であるけれども、菩薩の三聚淨戒ではない」という言及は、明らかに三聚淨戒を受戒して比丘の具足戒を得るという『占察経』の記述を念頭に置いたものであることが知られる。すなわち戒縁がなく比丘戒を得られないときは、懺悔と好相の有無を要件としながらも、三聚淨戒の受戒がそのまま比丘の具足戒の発得になることを主張したのである。

この記述を裏返して理解すれば、形式的には、自誓受戒は菩薩の三聚淨戒の受戒と全く異なることになる。そして、この点に関する疑問は、後に覚盛の『二受鈔』第八問答にも現れている（襄輪「二〇〇二、二七―二九」）。ちなみに、この懺悔と好相は、嘉禎二年（一二三六）の東大寺法華堂における自誓受戒においても確認されるものであるので、自誓受戒時における懺悔と好相は、南都と北京の戒律復興が密接に関連していたことの証左となりうる。

この『菩薩戒義疏卷上鈔』の記述から考えて、俊苧が三聚淨戒の受戒を通じて、比丘の具足戒の発得が可能であると認めていたことは、まず間違いない。ただし、俊苧自身が実際に自誓受戒を行ったのかどうかに関しては確証がない。しかしながら、元休の『徹底章』の記事に従えば、俊苧本人は密かに行ったと伝える。すなわち『徹底章』冒頭の「北京自誓比丘戒」の項に、次のような注目すべき記事が見える。

（俊苧は）建暦元年（歳は辛未に次る）帰朝された。僧衆がまだ満ちていなかった間は、十僧受戒の儀式は無かった。

そこで、『占察経』の明文と（智）首律師の解釈の義によって、自らのために密かに自誓受戒の儀を行われた。外にみえる威儀のために、強いて南北登壇の法を残された。このようなわけで自誓比丘戒においては、南都には異論に及んだけれども、北嶺では紛らわしい争いが無かったのである。

建暦元年（歳次辛未）帰朝。僧衆未滿之間、無十僧受戒之儀。依之、勘占察経明文、首師釈義、為自行密自誓受戒儀。為於外儀、強存南北登壇之法。是故於自誓比丘戒者、南都雖及異論、北嶺絶紛諍者也。

（鈴木・日蔵六一、二四五上）

俊苜は建暦元年（一二二二）に帰朝してから以降、（戒体を発得している）僧衆が揃わなかったもので、（三師七証の）十僧による受戒は行わなかった。そこで俊苜は『占察経』と智首律師の解釈（『大疏』）に従って「密かに自誓受戒の儀」を行つたと伝える。しかも「外儀」は南北登壇の法を残した（南都の白四羯磨形式の受戒作法と北嶺の大乗戒の受戒作法の二つであろう）ので、争いは起きなかつたというのである。

この記述を信頼すれば、あくまでも自誓受戒は俊苜自身が密かに行つたに過ぎず、しかも南北登壇の法、すなわち白四羯磨形式の具足戒受戒と大乗戒の三聚浄戒形式とを否定せずに残したことになる。つまり自誓受戒の形式は、三聚浄戒羯磨で行うが、その他の形式も伝統に従って否定しなかつたことになる。事実、『徹底章』の問答の中には、「三聚浄戒を以て戒を受得せば、摂律儀は七衆の戒なるが故に、五、八、十、具の戒は円満に成就することは勿論なり」（鈴木・日藏六一、二四五下～二四六上）とあり、七衆戒を否定していない。それは三聚羯磨で受戒する時の説相の問答にも表れている。

答える。南都の多くは十重戒を説く。共不共の根本の重戒であるから。北京にはそうではない。七衆の戒を受けたからには、五、八、十、具（足戒）の戒相を宣説する。説相というのは随行の始めである。

答。南都多分説十重、共不共根本重故。北京不爾。既受七衆戒、宣説五八十具戒相。説相者随行始也。

（鈴木・日藏六一、二四五上～二四六下）

この『徹底章』の記述に依れば、北京の三聚浄戒羯磨による受戒は、説相に七衆戒を用いていたことが分かり、それゆえに具足戒を受得する時の説相は、四波羅夷法であつた蓋然性が高い。この記述は重要であり、俊苜の主張する三聚浄戒羯磨による具足戒の発得は、『占察経』の記述を中心的な根拠として、七衆戒を意識して主張されたと推定されるのである。つまり、北京の三聚浄戒羯磨による具足戒受得は、『占察経』と七衆戒が意識された受戒であり、ここに

泉涌寺の三聚浄戒羯磨が、「自誓」と呼ばれる第一の理由が存在すると推定される。

一方、南都の場合であるが、ここの記述では「南都には多分に十重を説く」と記され、『梵網經』の十重戒が説相として用いられたと述べる。覚盛の主張の中では、確かに十重戒が意識されていた。これは後述する。また俊苧には、自誓受戒は戒師の揃わない、いわゆる危機的な状況の中でのみ許される、危機回避のための受戒であるとの視点が存在した。この自誓受戒を支える根拠となる經典が『占察善惡業報經』であった。⁽⁶⁾ 經典で自誓受戒を認めるのはこの經典のみであるが、本經は東アジア、おそらくは朝鮮半島で撰述されたであろう經典であることが早くから知られており、問題を含むものであることは否めないが、自誓受戒を支える経証として俊苧は使用した。ここに登場する「三聚三戒」は三聚浄戒のことであり、俊苧は師縁が整わないときの便法として認めたのであった。⁽⁷⁾

しかしながら、俊苧は師縁の無い場合という限定条件のもと慎重に行うべきものであるとの姿勢を崩さなかったことが、『徹底章』の問答からも窺える。すなわち「彼の經の説相は、未来に好師無く法滅の時代に自誓を用うべき旨、之れを説けり」(鈴木・日藏六九、二四六上)とあり、あくまでも好師のない場合との限定を設けている。俊苧が三聚浄戒を受けて比丘の具足戒が授かるという形式を認め、『占察經』の記述に基づき、具足戒の自誓受戒が有ると主張したことは間違いない。しかも、それを取り立てて自誓と呼称した理由は、次のように示されていた。

質問する。南都においては慈恩大師の解釈の中に通別二受の名目を述べているが、北京においてはその義はどのようであるか。答える。祖師の解釈中にこの名目は全くない。だから上古には多くは自誓比丘戒と知り、近年には多くは多宗の名目を借りて、通別二受と言っていて、其の義が無いのではない。

問。於南都者、慈恩釈中述通別二受名目。於北京其義如何。答。祖師釈中都無此名目。故上古多知自誓比丘戒、近年多借多宗名目、称通別二受、而非無其義。

(鈴木・日藏六九、二四七上)

俊苧が拠り所とする天台や南山律宗の教学には、そもそも通受、別受という用語が無いことが、北京の三聚淨戒羯磨による受戒が「自誓」と呼ばれるようになった直接の理由であると示されているのである。しかしながら、先に述べたように、受戒の戒相に七衆戒を用いるとした点が南都の覚盛のものと大きく異なるので、これが「自誓」と「通受」と呼び分けられる相違をもたらすことになった一番の原因であったのだろう。

なお、南都で通受による受戒時の説相に、十重戒を用いるのは覚盛の頃であり、その教えを継承する唐招提寺が、受戒の説相を『瑜伽師地論』の四重四十四輕戒にしていたことが、凝然の残した『通受比丘兩寺懺悔不同記』（以降、『兩寺不同記』と略記）から知られている。すなわち『徹底章』の作者である元休は、唐招提寺の戒相が、『瑜伽論』系統の四重四十四輕戒に変わったことを知らない。とすれば、『徹底章』の述作時期は、凝然の『兩寺不同記』より前の時期である可能性が高い。『兩寺不同記』の述作年時は正確なところは分からないが、弘安七年（一二八四）より前の頃と推定されるから（襄輪「二〇〇二、二八―三〇」）、おそらく本書も同じ頃、すなわち十三世紀の第四四半世紀には成立していたと推定してよいと思われる。

五 中世の自誓受戒

中世に行われた自誓受戒で明確な記録が残るのが、嘉禎二年（一二三六）の東大寺法華堂に行われたものである。この時には覚盛、叡尊、円晴、有嚴の四人が参加し、彼らは「自誓の四哲」と呼ばれるようになったが、なかでも叡尊は、後に西大寺を拠点に大きな活動をなした。また、『徹底章』の記述に依れば「南都自誓受戒者、泉涌開山嘉祿三年閏三月八日遷化之後、過十箇年、嘉禎二年九月二日、於東大寺法華堂（中略）同自誓受戒、」（鈴木・日藏六一、二四六下）とあり、俊苧の没後十年であることを殊更に明記している。これは、おそらくこの間に注目すべき自誓受戒がなかったことを示唆するのであろう。また先に俊苧は、私に自誓受戒を行ったが「相承がない」とも述べているので、泉涌寺では、

その後しばらくは「自誓受戒」は無かったものと推定される。

さて、叡尊は、その自誓受戒の様子を『自誓受戒記』に認めた。この史料は西大寺所蔵の叡尊寿像の胎内から発見され、すでに翻刻が為され、『西大寺叡尊伝記集成』（以降、集成と略記）に収載されている。この史料と、叡尊の自伝である『感身学正記』の記述から、彼らがどのような意識を持ちつつ、自誓受戒を行ったのか追いかけてみたい。これら二つの史料を用いて自誓受戒の様子を記述してみれば、次のようになる。

嘉禎元年（一二三五）の春から『四分律行事鈔』の講義を聴き、秋には全巻を聞き終え、「若し浄戒無ければ、諸善の功德、皆、生じること無し」との『遺教経』の文に接し、戒が大事であることを痛感した。そして自誓は五戒、八戒には可能であるが、具足戒はそうではないことを思いつつも、「仮名苾芻の称を離れ、深く三密五相の観念を修し」ていた。また、覚盛律師が堅義を遂げられ『表無表章』を暗誦しており、先年、彼を訪ねられよと勧められていたことを思い出し、常喜院に十七日間、参籠した。この時、「一遍、談を披き畢んぬ」とあるから、覚盛から「表無表章」の講義を聴いたものと考えられる。そして、「此の釈意を以て、明らかに知りぬ、大乘七衆は瑜伽等の聖説の所説に拠り、三聚を通受し尽未来際、自從従他、其の発心に随いて、皆、悉く戒を得て各おの其の性を得る」（集成、九頁）と確信したという。此処に「瑜伽等の聖説の所説」に拠るとあるから、覚盛や叡尊等にとっては、明らかに『占察経』以外にも『瑜伽師地論』を中心とした法相宗系の史料、すなわち『大乘法苑義林章』表無表章などが、自誓受戒の中心的な依拠であったことが分かる。

翌嘉禎二年七月十八日、常喜院に覚盛を訪ねると、覚盛とその同志が、「九月一日より東大寺絹索院に参詣し、精進を勤め致すべし、と云々」（集成、三〇頁）とあり、自誓受戒を決行しようと覚悟を決めていることを聞いた。叡尊は自らの所願を実現するのに便りを得たと感激し、それに加わることを決意した。

叡尊は七月二十六日、「退出の後、分に随いて懺悔」を行った。その後、八月十一日から二十四日まで「四分戒本」を暗誦し、二十六日には再び常喜院に覚盛を訪ねた。この時、覚盛等の三人は、常喜院において好相を祈誓し、「既に

好相を得」ていたという。叡尊は自らが好相を得ていないことに「悲嘆すること尤も切なり」であった。そこで、悲嘆の中にも東大寺大仏殿を詣でて、「通夜祈誓」を行った。すると、二十七日の夜に「戒禅院において好相」が有り（集成、三〇頁）、二十八日の巳時（午前十時頃）、大仏殿において「現瑞」があり、同日の夜、戒禅院において「好夢」を感じ、「また、好相を得」た。ここに至って「まさに戒を受得すべき旨、疑いを止む」（集成、三〇頁）こととなり、戒を受得できることに対して全く疑いが無くなったという。

このような状況の中、八月三十日、円晴、有嚴、覚盛の三名は、一週間を期して霜索院に参籠し、九月一日、「各自、自誓」し、まずは近事男となり、二日には沙弥となった。三日には円晴と有嚴は「菩薩大苾芻戒の位に登り」（集成、三〇頁）、覚盛と叡尊は、四日に同じく菩薩大苾芻位に登った。ここに「四人共、苾芻戒を受」けたと記される。九月四日の時点で、四人とも具足戒を得たとの自覚に達したのである。

その後、「七日夕、常喜院に帰る。持犯を詳らかにせんが為、急いで要篇を談ず。いわゆる二衣総別、四葉受淨、諸雜要行等也」（集成、三〇頁）とあるので、実際の自誓受戒の際に疑問になったことを確認したのであると推定される。

さて、叡尊の『自誓受戒記』も、ほぼ同様のことを伝えるが、次のような注目される一節がある。

弥勒所造の自誓の羯磨、速やかに菩薩の大比丘戒に変ぜんことを自ら誦ぜんと欲す。仏を和上となし、教えを以て師となす。訓ずるに但だ自誓受は必ず好相を用う。
（集成、三三七頁下）

ここでは、弥勒が作った三聚淨戒羯磨が菩薩の大比丘戒に変化することを望み、また「仏を和上と為し、教えを師と為す」との記述は、この自誓受における戒を授ける主体が仏、おそらくは釈迦如来であろうことを示している。

以上、見てきた点から自誓受戒の特徴が明らかになってくる。それは、戒を授かるためにまずは懺悔を行い、次に好相の有無を確認したことである。その受戒は好相を介して、釈尊と直接に繋がるとの意識を強く持っていたと推定され

る。好相は『自誓受戒記』によれば「仏来たりて摩頂し、光華、種々の異相を見る」（『梵網經』卷下）ことであった。しかし、その好相は覚醒しているときに見るのが良いのか、夢中に見るのが良いのか明らかではなかった。そこで『自誓受戒記』は「法進注に云わく」として、「□□□見相に二種有り。一には夢中に見る、二には覚悟の時にいて見る。俱に罪を滅することを得」（集成、三三七頁下）と、法進の『梵網經疏』を引用し、夢中時も覚悟時ともに滅罪の効能があると述べている。

中世の時代、夢が冥界との連絡通路であったことは、すでに多くの研究が指摘するところである。⁽⁸⁾ 入滅した釈尊と、現世において会うことは叶わない。しかしながら、夢の中では入滅した釈尊との交流も可能であると考えられた。しかも、夢中ではあっても、そこに立ち現れる好相は滅罪を証明するものとも考えられた。そして、釈尊が和尚となって戒を授けてくれることであつたのである。

さて、このように、釈尊と直接に繋がらなければならなかつた理由は何であつたのだろうか。その理由は『菩薩戒通受遣疑鈔』にある「設い随行有れども而して受戒無ければ、是れを無戒と名づく」（蓑輪「二九九九、六八二」）との記述からも彷彿されるように、すでに戒体が喪失しているという認識であつたことは疑いない。具足戒が釈尊のサンガへの入門儀礼であり、連綿として授戒儀式を経ることで継承されたものは、戒を守るための原動力である戒体であつた。それが無くなつてしまうと認識された十二世紀末から十三世紀の前半期の状況では、授戒の復興は釈尊から直接に戒すなわち戒体を授かるものでなければならなかつたのだろう。

ここに中世の自誓受戒の意義を見て取ることが出来る。言うまでもないことであるが、自誓受戒は釈尊から直接に戒を授かることを期待した行動であつた。つまり覚盛、叡尊らは、釈尊から直接に戒を授かることによって、戒を受持するための原動力となる戒体を再び発得することができると考えたのである。

そして、その意識は、目には見えない存在である尊格から戒を授かるという通受の受戒方軌に繋がっていくものと思われる。実際、西大寺に伝次される『授菩薩戒作法』に登場する師は、現前の師（一人の戒師）と冥の諸師（目に見えな

い冥界の戒師で五人）であり、冥の諸師は次のようなものである。まずは「八斎戒作法」から見てみよう。

釈迦牟尼仏を戒和尚と為し、文殊師利菩薩摩訶薩を戒師と為し、弥勒菩薩摩訶薩を威儀師と為し、十方の諸仏を戒証師と為し、十方の諸仏菩薩摩訶薩を戒同法と為し、梵釈四天王龍八部諸天善神等を戒護と為さんことを請い奉る。

（蓑輪「一九九九、五六五」）

ここでは戒和尚、戒師、威儀師、戒証師、戒同法、戒護との名称が登場するが、釈迦牟尼仏以降、全て冥の存在である。さらに「授菩薩戒近士戒作法」では、次のようにある。

已に現前の師を請えり。次に冥の五師を請うべし。（中略）諸仏菩薩の五師は、別々に三請すべし。次に師、告げて云く、先に本師釈尊を請い奉りて戒和尚と為すべし。（中略）次に曼師利菩薩を請い奉りて戒阿闍梨と為すべし。（中略）次に弥勒菩薩を請い奉りて戒教授師と為すべし。（中略）次に、十方の諸仏を請い奉りて証戒尊師と為すべし。（中略）次に一切の菩薩を請い奉りて同法侶と為すべし。（中略）。已に冥の五師を請い奉れり。大慈大悲に依りて影向せり。影向の諸仏菩薩に対し奉りて、重ねて無始の罪障を懺悔す。浄身の器は戒の所拠為るべし。

（蓑輪「一九九九、五七八～五八一」）

この他の「受菩薩近住戒作法」「受菩薩勤策戒作法」「授菩薩苾芻戒作法」でも基本は同じである。すなわち西大寺に伝わる通受作法の中には、冥界の仏菩薩が「冥の五師」として列挙されているのである。五師は、戒和尚、戒阿闍梨、戒教授師、証戒尊師、同法侶との名称であるが、明らかに白四羯磨形式の具足戒授受の際の三師七証に対応するものである。「冥の五師」の存在は、あきらかに冥界との連結を彷彿させるものであり、自誓受戒と相い通じるものが存在す

る。通受は、冥界の仏菩薩を戒師や尊証師として登場させるところに、受戒方軌として一般化されたとしても、自誓受戒の名残があると言いうことができる。

六 覚盛の通受

最後に覚盛の通受の一般化について検討しておきたい。通受も、具体的な形式すなわち三聚浄戒羯磨であるという点では自誓受戒と変わらない。つまり三聚浄戒羯磨を用いて、すなわち三聚浄戒を受戒して具足戒が授かると主張したところは全く同じである。このことは、覚盛の『菩薩戒通別二受鈔』にも「通別二受」を明かして「通受とは三聚羯磨を以つて撰律儀と撰善、饒益と同時に総受す。故に通受と名づく」（叢輪「一九九九、六五〇」）とか、また『菩薩戒通受遣疑鈔』の中にも、南都側の僧侶からの批判として「三聚三戒を受けて而して比丘衆と称し、五篇の禁戒を持ち、以つて菩薩の法と為す事、新義に似たり」（叢輪「一九九九、六七九」）とあることから疑いようがない。

十三世紀の半ば以降、この受戒に関する方軌は、その説相においてさまざまな種類が存在したことを筆者はすでに論じたことがあるが（叢輪「二〇〇二」）、授戒方軌の基本は「羯磨」と呼ばれる最重要部分と実際に受持すべき戒条、なかでも重要部分を受ける「説相」と呼ばれる部分とに注目することで、その形式を類型化できることを示したことがある。

覚盛の主張した通受は、寛元四年（一二四六）、述作の『菩薩戒通受遣疑鈔』の「十重六八は即ち是れ説相なり。説相と言うは、受戒の時、所授の戒相の肝心を略して説きて、先に受者をして大綱を知らしむるなり」（叢輪「一九九九、六八一」）とある記述から、正しく三聚浄戒を羯磨部分で授け、説相の部分では『梵網経』の十重四十八軽戒を用いたものであったことが知られる。覚盛の作成した授戒儀は知られていないが、この点では比叡山の大乗戒の受戒方軌と全く異なる⁹⁾。しかし先に述べた俊苜の自誓受戒の説相は七衆戒と推定されたので、明らかに泉涌寺と異なる点である。

そして、覚盛の、通受が一般化する方軌なのかそれとも自誓受戒と同じく、戒師の居ない時の緊急避難的な方軌なのか、という点に関する考えは、嘉禎四年（一二三三）述作の『二受鈔』第十二番問答の、次の記述から明らかになる。

問う。『占察經』に、「好師無く白四等を作すに絶えざるの時の規則なり」と。若し十師満足の位には、更に彼の作法に依るべからず。何ぞ證拠を備えん哉。

答う。凡そ能秉の僧、所秉の法、円満の時、通別の二受、并せて之れを用い、菩薩苾芻^{あわ}を成ず。而るに彼の經の意は、好師無くんば、唯だ通受を用いて即ち比丘等の性を成ず「言わんとす」。師範の闕くるの時に限るにあらざる也。

（襄輪「二九九九、六五七―六五八」）

覚盛は、明らかに通受は一般的な方軌であるという立場を取った。しかしながらその運用に際しては若干、定まっていなかった形跡が見える。『二受鈔』の時点では少々、曖昧な記述が見えるからである。それが『二受鈔』第二十一番問答である。

問う。若し爾らば、別受軌則に堪えざるの時、通受羯磨を以つて、五、十、具の三戒、応に随いて三重の受法を作すべき哉。

答う。爾る也。『占察經』に云わく、「年歳未だ満ざるの時、総じて三種戒を受くれば、沙弥等を成ず。年二十に満つるの時、又た総じて三種戒を受くれば、然して後に比丘等と名づくることを得」と云云。取意なり。」若し通別二受の作法、具さに作すに堪うるの時、別受の軌則に依りて、五、十、具を受け、通受作法に依りて、唯だ応に随いて一度の受法、作すべき歟。

（襄輪「二九九九、六六三」）

後半に登場する「一度の受法、作すべき歎」との記述から、別受すなわち白四羯磨形式の受戒が可能なきときには「通受」は生涯にただ一度、受ければ良いのではないかと若干、曖昧な表現もしているのである。この問答から、覚盛は通受を自誓受戒と同じく、しかも菩薩比丘のために必要なものと位置づけたが、複数回、受ける必要はないと考えていたことが知られる。通受を、具足戒を含めた七衆戒の受戒方軌として一般化させようとの意識は低かったようにも思えるが、それでも少なくとも一度は受けるべきであろうと考えていた。

覚盛の通受の意図は、戒縁の無い場合、自誓受戒のために三聚浄戒を用いるという俊苾の見解を踏まえ、三聚浄戒の受戒が具足戒を獲得させるという考えを認めてはいても、その受戒方軌の存在を認めさせることがまずは重要で、それを一般化させようとの意図は、控えめであったのかもしれない。この点では、俊苾と近いと言えることができる。しかしながら現実には、通受は一般化され、七衆戒の受戒方軌として定着していったのである。

おわりに

十二世紀に登場した俊苾による自誓受戒と、覚盛、叡尊らによって実行された通受は、その受戒方軌から見れば、羯磨部分の差違は存在しない。しかしながら、現実に泉涌寺の受戒は「自誓」と呼ばれ、覚盛、叡尊らによって一般化された南都の受戒方式は、「通受」と呼ばれることになった。

俊苾と比較した場合、俊苾は、自誓で戒が発得される場合、戒相にも五、八、十、具があるとしたが、覚盛は、戒相には『梵網経』の十重四十八軽戒の唯一つを用いた。この点が明らかに異なつたのである。覚盛は、師が揃う場合には、通受は生涯に一度、受戒すれば良いと考えていた節があるが、しかしながら、覚盛の意図に反し、通受は具足戒の新たな受戒方軌として一般化していく。叡尊になると、完全に通受は一般化し、五、八、十、具足戒を七衆戒を受戒する方軌として確立し、まさしく白四羯磨形式の別受に相對する、三聚浄戒羯磨による「通受」として完成したのである。

また、嘉禎二年の自誓受戒に参加した叡尊や覚盛の言及から推定すれば、自誓受戒や通受には釈尊と直結するという意識が濃厚に見て取れる。特に自誓受戒においては戒体を発得するに際し、冥界の諸尊が重要なものとして考えられていたが、この意識は「通受」においても継承されており、それが西大寺に残る受戒方軌の中に残されていることが指摘できる。通受では現前の師と冥の師を招請するのであるが、西大寺の受戒方軌では「冥の五師」が招請されている。ここに「自誓受戒」との共通点を見ることができ。

また、そのように釈尊から直接に授かるという意識は、十一世紀に東大寺の奄然（九三八―一〇一六）が三国伝来の釈迦像を日本に将来し嵯峨野の清凉寺に安置したことも、そのような発想の背景となつたのではないかと思われる。この釈迦如来像は「生身の釈迦」であるとの信仰が生み出されたことが知られているが、「生きている釈尊」という信仰が、直接に釈尊から授かるという発想に繋がるものであつたろうことは想像に難くない。

なお、自誓受戒は自分自身で受戒するという点が強調され、私に（すなわち勝手に）受戒するものと誤解されることがあるが、決してそうではないことに改めて注意を促し、この小論を摺筆としたい。

参考文献一覧

- 石田充之「一九七二」 石田充之編『鎌倉仏教成立の研究 俊苒律師』法藏館。
 恵谷隆戒「一九七二」 『俊苒律師の北京律を中心とした京都の戒律復興運動』（石田充之「一九七二」所収）。
 蔡印幻「一九七七」 『新羅仏教史研究』国書刊行会。
 蓑輪顕量「一九九九」 『中世初期南都戒律復興の研究』法藏館。
 蓑輪顕量「二〇〇二」 『仏教学から見た中世律宗の革新性——授戒儀の変遷を中心に——』（『戒律文化』創刊号、戒律文化研究会）。
 蓑輪顕量「二〇〇九」 『北京律と南都律の相違と宋代仏教——自誓・通受と止観の観点から——』（『戒律文化』七、戒律文化研究会）。
 大谷由香「二〇一七」 『入宋僧俊苒の南都戒律復興運動』（『印度学仏教学研究』六五―一、日本印度学仏教学会）。

註

- (1) 菩薩としての性を決定するのは「菩薩戒」であると考えられていた。ちなみに菩薩戒としては三聚淨戒や梵網戒などが代表的なものとして存在した。
- (2) 恵谷隆戒「一九七二、五四～五六頁。
- (3) 『沙石集』日本古典文学大系、一五四頁。
- (4) 石田充之「一九七二、四一二頁上段。
- (5) 興福寺の恩覚の奏状にも主張される。
- (6) 復次、未來之世、若在家、若出家諸衆生等、欲求受清淨妙戒、而先已作増上重罪、不得受者、亦当如上修懺悔法、令其至心、得身口意善相已、即応可受。若彼衆生欲習摩訶衍道、求受菩薩根本重戒、及願総受在家、出家一切禁戒、所謂撰律儀戒、撰善法戒、撰化衆生戒而不能得善好戒師、広解菩薩法藏。先修行者、应当至心於道場、恭敬供養、仰告十方諸仏菩薩、請為師証。一心立願、称弁戒相、先説十根本重戒、次当総挙三種戒聚、自誓而受、此亦得戒。(中略) 其未出家者、应当剃髮、被服法衣、如上立願、自誓而受菩薩律儀三種戒聚、則名具獲波羅提木又出家之戒、名為比丘、比丘尼。
(大正一七、九〇四下二～一四)
- (7) 蔡印幻『新羅仏教戒律思想研究』国書刊行会、一九七七年。
- (8) ジャック・ルゴフ著・池上俊一訳『中世の夢』名古屋大学出版会、一九九二年、酒井紀美『夢の日本史』勉誠出版、二〇一七年など。
- (9) 南都の通受と叡山の大乗戒が異ならないのではないかとの問答が『遣疑抄』に見える(蓑輪「一九九九、六九七」)。

円覚上人と壬生大念仏

八木 聖弥

はじめに

京都・壬生寺に伝わる壬生狂言が、律僧円覚上人導御によって創始されたことはよく知られている。寺伝では正安二年（一三〇〇）のことで、仏の教えを説くために身振り手振りの所作を開発したという。もとより導御が現在の壬生狂言そのままを創作したわけではなく、七百年あまりの間に大きな変貌を遂げてきたと思われる。一般的には、まず「大念仏」がおこなわれ、のちに《狂言》が付随したと考えられている。

導御の事績については、北川智策師による先駆的な紹介がある。^①また、古くは五来重氏^②や塚本善隆氏^③、近年では細川涼一氏^④や奥村隆彦氏^⑤が文献史料の精査をおこない、もはやこれ以上論ずべきことはないところまでできている。ただ、導御の思想と壬生大念仏ないし壬生狂言との関連については、明確な指摘がなされていないように感じられる。本稿では先学の驥尾に付しながら、とくにこの点に焦点を定めて考察したい。

一 円覚上人伝

明治二十七年（一八九四）十一月、唐招提寺牟尼藏院住職から壬生寺執事になった智策師は、寺の近代化に心血を注

いだ。同三十一年（一八九八）一月、住職に昇任するとさらに本格化させ、戒律の復興と記録や經典など文化財の保存に尽力した。⁽⁶⁾ とりわけ壬生狂言については、宗教行事として整備しようと考えた。折しも京都府では府内主要寺院に対して寺誌の編纂を委嘱していたこともあって、⁽⁷⁾ 智衆師もまた学僧として壬生寺ならびに壬生狂言の由緒来歴を明らかにしようとしていた。そうした実績をもとにしてまとめられたのが『円覚十万人年譜考』であった。

同書は即位開帳と円覚上人六百回忌法要を記念して出版された。大江文坡が天明七年（一七八七）に出版した『鬼面靈験壬生謝天伝』（以下『謝天伝』と略称）を主軸におき、能満院義澄撰『招提千歳伝記』などの諸史料を博搜したうえで考証を付したもので、著者畢生の著作として位置づけられる。ただ、依拠した史料は近世のものが中心であり、文坡が戯作者であることと相まって今日の目から見ればすべてを史実として見なすことはできない。しかし、説話と呼ぶべき部分は、後世の人々が導御に何を求めたかを知るよすがとなろう。まずは導御の経歴を抄出し、いくつかの項目に分けて検証しよう。

貞応二年（一二三三）大和国に生まれる。父大鳥広元、母須磨。春日明神に祈り懐胎する。幼名白玉松。

嘉祿元年（一二二五）父、讒言にあい討死。母、玉松を東大寺に捨てる。万里小路四条坊門に住む梅本謝天が玉松を拾う。

文暦元年（一二三四）玉松、東大寺に入る。

嘉禎三年（一二三三）東大寺で剃髪染衣する。法号導御、字修広。

仁治元年（一二四〇）亡父追善のため、菅原寺で妙法蓮華経を書写する。唐招提寺証玄から法同沙弥戒を受ける。

寛元元年（一二四三）証玄から通受沙弥戒を受ける。法隆寺で法華・勝鬘・維摩の三経を兼学する。

建長五年（一二五三）京都・靈山院で入壇灌頂を受ける。

正嘉元年（一二五七）壬生寺で融通念仏を執行する。平政平、壬生寺に金鼓を寄進する。

正嘉二年（一二五八）壬生寺に心淨光院を建立し住坊とする。

文永七年（一二七〇）唐招提寺金堂の大修理をおこなう。金堂千手観音大像の修理完成し、落慶法要を営む。

建治二年（一二七六）後宇多天皇から法金剛院を賜り、移居して融通念仏の道場とする。

建治三年（一二七七）善法律寺開山円照上人が円寂し、その遺言により法隆寺上宮王院に住む。

弘安二年（一二七九）嵯峨清涼寺で大念仏を開始し、母との再会を祈念する。

弘安四年（一二八一）後宇多天皇の勅により外敵調伏を祈願する。

弘安五年（一二八二）唐招提寺金堂釈迦如来像再修開眼供養会に列なる。法金剛院修理完成する。

弘安七年（一二八四）唐招提寺の有場大界を結界する。東室および礼堂の修造完成する。法隆寺新堂院の勧進聖人として上棟する（法隆寺北室に住む）。

弘安八年（一二八五）唐招提寺戒壇院で証玄長老尼受戒をおこなう。御室宮から甲斐国稲積本庄法金剛院根本寺領の寄付を受ける。愛宕権現の靈告により、播磨国印南野で盲目になった母と再会する。観世音菩薩に祈願して光を取り戻す。清涼寺境内に地藏院を建立する。

正応四年（一二九二）法園院開山中道上人が寂し、唱導をなす。

正応五年（一二九三）証玄和尚が示寂し、葬儀を修する。唐招提寺講堂弥勒菩薩大像再治され、開眼供養に列なる。

永仁二年（一二九四）唐招提寺金堂本尊盧舎那仏大像再補落慶開眼供養会ならびに証玄長老三回忌がおこなわれる。

正安二年（一三〇〇）壬生寺で鎮花法会をおこなう。

嘉元二年（一三〇四）唐招提寺真性上人が円寂し、長老に推されるが、法金剛院で母を孝養するため辞退する。

応長元年（一三一一）法金剛院で示寂する。八十九歳。

1 生い立ち

導御が大和国に生まれたことは、一部を除いて諸書に共通する。また、父母が春日明神に祈願して懐胎に及んだとす

る初見は、享禄二年（一五二九）の成立という『嵯峨清凉寺地藏院縁起』⁹である。ここで春日明神が取り上げられたのは、解脱上人貞慶の釈迦信仰との絡みであろう。建仁二年（一一〇二）、貞慶が戒律の復興を目指して唐招提寺釈迦念佛会を始修したことはいうまでもない。もともと春日一宮の本地仏は不空罽索観世音菩薩であったが、それと並立的に釈迦如来も位置づけている¹⁰。盲目となった母と再会した際、観世音菩薩に祈願して光を取り戻したとの説話も、無関係ではあるまい。導御が始めたという「大念仏」が貞慶の釈迦念佛会の系譜に連なるとの意識が潜在しているのであろう。

三歳にして父と死別した点について、『嵯峨清凉寺地藏院縁起』は春日の赤童子が火雷神らを広元宅に遣わして、周囲も含めて三百宇を焼失させ、さらに五種の悪病によって広元は死去したとする。これは春日明神から神罰を受けたと説明する。というのも、母が懐妊中に広元は貧窮の身となり、命も失うと告げられた。しかし、わが子が三歳になっても自分は健在であるし、つつがなく暮らしている。神慮も当てにならないとあざ笑ったからである。

以後の諸書はこの説を採らず、広元の死について多くを語らないか、讒言によって討死したか、いずれかである。同書は導御の生地を伊賀国としたり、幼名を今若丸としたり、他の書とは大きく異なる伝を載せている。いかなる典拠に基づく所伝か不明だが、むしろ後代の書が変更したと解釈すべきかもしれない。

父との死別後、玉松は東大寺のほとりに捨てられた。細川氏も指摘するように、異常な能力を持った子どもは親の寿命を縮め、捨て子とされる民俗が存在した。また、捨て子が律僧になった例として、俊祐を挙げている¹¹。大喜直彦氏は広く中世の捨て子を概観した上で、俊祐や導御は「母の妊娠中や誕生の際に奇瑞を持ち、捨てられても不思議と生き延びる奇瑞が語られている」と述べた¹²。

実際の民俗として捨て子は珍しくないことであつたから、導御が捨てられたことを否定することは難しい。ただ、その後の生涯を考えると、必ずしも導御が「異常な能力」を持ったとはいえず、「不思議と生き延びる奇瑞」を得たままでいえるか疑問である。一般的に捨てられる時期は生後間もなくであり、導御のように三歳以降という例はわずかである。また、場所についても多くは異界との境界であり、そこから生き返ることによって新たな生命力を得て特殊な能力

を發揮する⁽¹³⁾。これらの点から、導御が捨て子となったことに過度の意味を持たせるべきではなく、東大寺での修学への契機、あるいは母との再会に向けての伏線ととらえておくべきであろう。

玉松を拾った人物について、『嗟峨清凉寺地藏院縁起』は「梅木坊」とするが、『法金剛院古今伝記』⁽¹⁴⁾『律苑僧宝伝』⁽¹⁵⁾『招提千歳伝記』⁽¹⁶⁾など近世期の史料は「梅本坊（公）」とする。そして『謝天伝』においては北条義時の家臣であったという梅本謝天が拾う。梅木坊ないし梅本坊の素性は明らかではないが、東大寺の僧侶と見なすのが自然であろう。梅本公との表現は、僧侶ではないことを示唆する。「謝天」にいたっては、壬生狂言の囃子の音をあらわす「しゃでん」⁽¹⁷⁾からの命名であることは明らかである。人物像は大きく揺れている。

いずれにしても、「円覚上人画像賛」⁽¹⁸⁾をはじめとして、十六世紀までの史料には生い立ちに関するくだりが一切見えないことから、これらは東大寺での修学を必然とする修辭であると考えられる。

2 修学・勸進

東大寺に入り出家得度した玉松は、導御と号した。まもなく菅原寺で亡父追善のため法華経を書写する。菅原寺は喜光寺（法相宗）のことで、行基の建立と伝える。いかなる縁があったのか明らかにならない。ついで唐招提寺に移り、証玄から沙弥戒を受ける。その後、法隆寺で修学したり、靈山院で入壇灌頂を受けたりするが、導御の思想形成にもっとも強い影響を与えたのは証玄ならびに周辺律僧である。

導御が証玄の門下であったことは、ほぼ同時代の史料によって裏付けられる。嘉元四年（一三〇六）、凝然によって著された『律宗瓊鑑』⁽¹⁹⁾にいう。

証玄門人学侶甚多、建_二立寺院、弘_二持教宗、（中略）有_二導御大徳、是証玄親度門人、徳望化導溢_二于遐邇、住_二持華洛法金剛院、真性終焉令_レ住_二招提、而_レ講_{（議）}算公、自_レ還_二華洛、

凝然は仁治元年（一二四〇）に生まれ、東大寺で受戒した華嚴僧である⁽²⁰⁾。戒師は円照で、その後も律学を学ぶ。さら

に証玄からも教えを受けるなど、導御とは近い経歴を持つ。それだけに導御に対する評価も信憑性が高いといえよう。証玄は、いうまでもなく覚盛の弟子である。承久二年（一二三〇）、大和国山辺郡に生まれた。建長元年（一二四九）師が没すると、そのあとを受けて中興二世と仰がれた。師は律学の再興に力を注いだが、証玄は唐招提寺の伽藍や諸尊の整備に大きな足跡を残した⁽²¹⁾。主な事業は以下のとおりである。

建長七年（一二五五）塔修理

康元元年（一二五六）金堂・盧舎那仏像修理

文永七年（一二七〇）金堂・千手観音像修理

建治元年（一二七五）講堂修理

弘安元年（一二七八）食堂修理

弘安五年（一二八二）金堂薬師如来像修理

弘安七年（一二八四）戒壇造立、東室・礼堂再建

弘安十年（一二八七）講堂弥勒菩薩像造立、僧厠再建

正応元年（一二八八）牟尼蔵院創建

正応四年（一二九二）湯屋院再建

これらは勧進によってなされ、境内の面目は一新された⁽²²⁾。また、正嘉二年（一二五八）に造立された礼堂釈迦如来立像は、およそ一万人の僧俗が結縁・勧進していることが知られているが、そのなかに覚盛や証玄の名も含まれる⁽²³⁾。貞慶が始めた釈迦念仏会の本尊であること、論を俟たない。

証玄は導御よりわずか三歳上に過ぎないが、その活動は導御に少なからず影響を与えたであろう。右の各事業においても、完成後の法要に参列しているのは、勧進に参加していたことを思わせる。また、独自に法隆寺新堂院の新築や法金剛院の修造に当たっている⁽²⁴⁾。唐招提寺では証玄の三回忌と金堂盧舎那仏像の開眼供養を兼ねておこない、さらには七

回忌には極楽寺忍性から鑑真の生涯を描いた「東征伝絵巻」が施入されるなど、⁽²⁵⁾追善に心を砕いている。導御の修学期間が偶然にも唐招提寺にとって大事業をなすべき時期に当たっていたのであり、逆にそれが「勸進聖人」導御を作り上げたといつてよからう。

勸進という点から、もう一人忘れてはならない人物がいる。円照である。正安四年（一二〇二）の奥書を持つ『東大寺円照上人行状』⁽²⁶⁾（凝然撰）に、

文応元年庚申、^(法)匡持法隆寺上宮王院、興行戒律、安置僧寮、後讓之^(法)宝金剛院英舜大徳、安置門侶、興行連続、或随^(法)他人受具戒人、帰上人徳作門人者、或元親厚助^(法)化儀者、如善法寺住持円空上人、宝金剛院円覚上人等即其人也、

円覚上人雖^(法)非受戒弟子、化導興隆偏投^(法)照公門下、仍以^(法)上宮王院付之令興、
という。導御にとって円照は戒師ではなかったが、衆生教化のため教えを受けた。円照は戒律を広めるため、住持していた法隆寺上宮王院を導御に与えたと伝える。

承久三年（一二二二）、東大寺学侶の子として生まれた円照は、父の死後二十一歳で遁世し、諸寺を遊歴して三十一歳で東大寺戒壇院の院主となる。旧来の八宗だけでなく、念仏・禅にも通じた学僧として名を馳せる一方で、東大寺大勸進をはじめとする勸進聖でもあった。父と同じく唱導に巧みで、聖徳太子や行基などへの信仰を取り入れ、霊所名山をめぐっては道俗に念仏を勧めて名を籍帳に記した。⁽²⁷⁾その意味でまさに融通念仏と同様の方法であったことは注目し値する。

律宗に所属しながら浄土教を兼修したのは、円照に留まるものではない。泉涌寺俊苒・竹林寺良遍・泉涌寺憲静など、他に例がある。⁽²⁸⁾また、叡尊は西大寺での光明真言会で過去帳を用いて浄土での再会を期した。時衆では賦算を配り、往生の決定を約した。宮崎円遵氏や貫名聰氏も指摘するように、中世の奈良は融通念仏が開花したのであった。⁽²⁹⁾導御もまた、その潮流に即した形で融通念仏を広めたと考えてよい。死別した父の追善と生別した母との再会を成就するために

は、融通念仏が何より有効と考えたのであろう。⁽³⁰⁾ただ、その場を京都に求めたのは、個人的な理由を超えたものがあつたからに他ならない。そして、地藏信仰を基盤にして布教した点も大きな特徴として挙げられる。

3 融通念仏（大念仏）

大勢の人が一堂に会して念仏を唱和すれば、現当二世の利益が融通し合うとの趣旨は、何よりも集団的宗教活動であるといえる。古代末期に始まる浄土教は、源信の二十五三昧会に代表されるように、個人ではなく集団での相互扶助を強調する。来迎する阿弥陀仏もまた、単独では行動せず二十五菩薩を伴ってきた。宗派を問うことさえしない。

一方で諸行無常のことばがあるように、形あるものはいつかは壊れる。経年による劣化だけではなく、戦乱などによる人為的な破壊も理由として挙げられる。壊れたものを直すことによって、精神性を継続させようとする。中世はまさに集団と再生の時代でもあったのである。経済的な側面を視野に入れたとき、勧進と布教は一体化する。唐招提寺礼堂 釈迦如来像や法金剛院十一面観音像の胎内納入文書に見る結縁交名は、宗教共同体としての証でもある。

文永八年（一二七一）、導御は法隆寺夢殿に参籠し、聖徳太子の夢告にしたがって持斎念仏の勧進をおこなった。『釈迦堂大念仏縁起』⁽³¹⁾によれば、十万人に対して融通念仏をすすめる、その利益が自他無二になると説く。そして、もし冥途に行くことになっても、閻魔王に名帳を差し出せば善根を修めた証拠となり、冥官の怒りにあつても地藏菩薩が救済するといふのである。井上幸治氏によって紹介された「持斎念仏人数目録」には、導御が山城・大和・河内の三国に出向いたことがわかる。山城国では、建治二年（一二七六）四月二日～八月十五日 中御門町光林寺（不詳）（三八六四一人）、同年八月十四日～二十四日 嵯峨釈迦堂（六三五〇人）、同年八月二十七日～九月五日 宝幢三昧寺（壬生寺）（七七七八人）、建治三年（一二七七）二月十一日～三十日 同寺（四五〇〇人）、同年三月五日～四月八日 光林寺（五七九三人）、同年五月十八日～七月十六日 宝幢三昧寺（壬生寺）（四三四七人）などとなっている。⁽³²⁾

法金剛院の名が見えないのは不審だが、当初はあくまで特定の寺院に限定するのではなく、各地を巡歴して十万人と

いう「人数」を達成することが目的であったと思われる。「円覚上人画像賛」に「或移浄財修廢寺、拯悲田之貧病、賑員扉之冤囚、常勸持齋與念仏、普濟若干之衆生、世謂之十万人聖矣」とあり、持齋念仏だけでなく、集めた浄財で廢寺の修理や悲田院の貧病人救済にも当たっていた。善根の一端と考えてよい。やがて融通念仏は法金剛院・嵯峨釈迦堂（清涼寺）・壬生寺に集約されていく。その理由を律宗の教学との関係から考えてみたい。

導御は証玄から勧進、円照から融通念仏を学んだ。彼らの原点は、覚盛であることはいうまでもない。覚盛については本書で詳細に論じられるところであるが、ここでは三聚浄戒の問題のみに限定して簡潔に述べたい。周知のごとく、鑑真来朝以来、律宗では『四分律』に基づく具足戒の受戒をもって比丘・比丘尼たりえた。ところが、弘仁十三年（八二二）、嵯峨天皇は天台宗に対して大乘菩薩戒を公認し、大乘僧侶は具足戒を不要とした。このため律宗は地位を失う結果となった。

覚盛らは律宗において戒律を復興すべく、三聚浄戒を自誓受戒することによって具足戒が得られると考えた。⁽³³⁾ 鑑真らは『瑜伽論』の所説によって、三聚浄戒の自誓受戒は認めない立場を取っていたので、この考えは「南都における伝統に大きく異なる、破天荒なもの」⁽³⁴⁾であった。

三聚浄戒は大乘戒、菩薩戒ともいい、撰律儀戒・撰善法戒・撰衆生戒の三からなる。撰律儀戒は一切の戒律を守ることによって悪を防ぐ（止悪）。撰善法戒は一切の善法を修する（修善）。そして、撰衆生戒は衆生を教化し利益を施す（利他）。まさに撰衆生戒こそ、中世律宗が民衆救済に向かったよりどころとなる。しかも、覚盛が三聚浄戒の自誓受戒を是とする論拠として掲げたのは、『占察善惡業報經』（以下『占察經』と略称）である。⁽³⁵⁾

自誓而受菩薩律儀三種戒聚、則名具獲波羅提木叉、出家之戒、名為比丘比丘尼。⁽³⁶⁾

同時に『占察經』は、地藏菩薩が衆生済度のために木輪相なるサイコロ状の道具で宿世を占うという趣旨を説く。⁽³⁷⁾ 悪い結果が出れば、懺悔・滅罪の法を教え、みずからの名号の誦念を勧める。ここに中世律宗と地藏菩薩との接点が見いだせる。⁽³⁸⁾

融通念仏の場として清涼寺が選ばれたのは、第一に釈迦信仰の中心地だからであろう。⁽³⁹⁾ 円照らが造立した礼堂釈迦如来像は、まさに清涼寺式である。祖像を安置する地を選ぶのは、けだし当然であろう。合わせて嵯峨の地は背後に愛宕山を控える。愛宕権現は地藏菩薩を本地仏とする。同寺には導御創建と伝える地藏院もあった。⁽⁴⁰⁾ 導御作という地藏菩薩像は、今も大覚寺覚勝院に安置される。⁽⁴¹⁾ 法金剛院はそもそも堂宇修造のため導御が訪れた寺であるが、やはり地藏菩薩を祀る。壬生寺は正暦二年(九九二)の創建から本尊を延命地藏菩薩とし、地藏信仰の場としては京都随一である。正嘉元年(一二五七)の火災をうけて、復興の必要があった。

このように融通念仏は京都において地藏信仰を取り入れて、さらなる広がりを見せる。そして、多くの人を集める手段としてだけでなく、『占察経』の存在が教学的な裏付けとなったのである。これは南都には見られない新しい展開であった。とりわけ壬生寺では延命地藏尊の十種の福に基づき、現世利益を目的とする傾向が強かったと思われる。⁽⁴²⁾

なお、導御が播磨国印南野で母と再会する話は、聖徳太子の夢告によって大念仏を始めたという話と相まって太子信仰との関連を思わせる。再会譚はのち観阿弥が『嵯峨物狂』として作能し、世阿弥が『百万』に改作したことから、人口に膾炙するところとなった。⁽⁴³⁾ ただし、内容は大きく異なり、曲舞の名手百万が清涼寺を訪れ、大念仏の群集の中におが子を見つけるといふ構成である。晩年、唐招提寺長老に推されるが、母の孝養のため辞退したとの逸話は、導御の手柄をあらわす。応長元年(一三二二)法金剛院で示寂(八十九歳)、同寺に埋葬された。

二 大念仏と《狂言》

大念仏の具体像は、『融通念仏縁起絵巻』などに見ることができ、諸本あるうち、いわゆる明德版本系には清涼寺での大念仏が描かれる。⁽⁴⁴⁾ 堂内では導御とおほしき僧が念仏を勧める。その傍らの須弥壇上には、二人の僧が首から鉦鼓を下げて足を踏みならしている。かつて五来重氏はこれを踊り念仏ととらえ、嵯峨や壬生の《狂言》の原形と見なした。⁽⁴⁵⁾

大橋俊雄氏、奥村隆彦氏、坂本要氏も同様の考えを示している。⁽⁴⁶⁾ たしかに大念仏の一部分として踊り念仏をおこなったであろうことは否定し得ない。しかし、踊り念仏が演劇に発展した例はなく、同じ系譜に連なるとは思われない。やがて大念仏に踊り念仏とは異なる《狂言》が付加される。ただし、法金剛院ではその形跡が認められない。清涼寺ではおこなわれるものの、史料が乏しく来歴が明確ではない。京都には他に大念仏狂言として千本閻魔堂（引接寺）にもあるが、導御の大念仏とは無関係である。以下、壬生狂言を中心に大念仏との関連を考えよう。

1 「猿」

壬生寺の大念仏に何らかの芸能が付加されたのは、応仁の乱以降のことであろう。最初の演目が「猿」であることは定説となっている。文献上の初見は『言継卿記』⁽⁴⁷⁾元亀二年（一五七二）三月二十一日条の「壬生之地蔵堂、念仏、猿等見物了」である。十六世紀の段階ではまとまった史料が他になく、他の演目も含めて実態を明らかにし得ない。

絵画資料の初見は、元和年間（二六一五～二四）の景観を描いた池田家本「洛中洛外図屏風」（林原美術館蔵）⁽⁴⁸⁾である。本堂内でぬいぐるみ状の衣裳をまとった猿が綱渡りをしている。元禄十五年（一七〇二）刊『壬生寺縁起』⁽⁴⁸⁾にも「猿のかたちにて堂前につなを縦横に張つたひまとひ、顛倒して様々に遊戯す」と記す。向かって左には一段高い場があり、数名の人物が座り、合掌している人も見受けられる。彼らは「猿」を見物しているわけではなく、念仏を唱えているのであろう。絵を見る限り、境内の人々は念仏に参加しているとは思われない。本来融通念仏（大念仏）は、その場にいる人すべてが念仏を唱和することによって利益が融通し合う。「猿」という見るべきものが付加された結果、念仏は堂内の一部の人に集約され、あとは「観客」となったのである。主体的に参画せずとも、利益は共有できると見なされたのであろうか。

大念仏に「猿」が付加された理由を語る史料はない。しかし、乱後の復興期にあつて、さまざまな行事を企画した住職隆円上人が深く関与していると思われる。『晴富宿禰記』⁽⁴⁹⁾文明十一年（二四七九）五月十九日～二十七日条によれば、

本堂東庭において勧進曲舞がおこなわれ、多くの人が見物に訪れた。『実隆公記』⁽⁵⁰⁾ 文明十七年（二四八五）三月二十九日条および『大乘院寺社雜事記』⁽⁵¹⁾ 同年閏三月二日条には、勧進猿楽の上演があったことを伝えている。同十八年（二四八六）には「壬生地蔵縁起絵巻」も制作された。⁽⁵²⁾ 再出発に向けて、気運は高まっていた。

寺を復興するのであれば、大念仏を修すればよい。それが本来の趣旨である。しかし、時代は大きく変容した。もはや大念仏だけでは十分な喜捨を得ることができず、専門芸能者を招くことにしたのであろう。やがて信者らがみずから演じることになるのに、さほど時間はかからなかったと思われる。こうして演じられたのが「猿」であった。十六世紀初頭の頃であろう。

『晴富宿禰記』 文明十年（二四七八）三月二十四日条には、大念仏執行に際して近くに住む「町人」辻新右衛門・道円・助太郎らが深く関与していたことを伝えている。翌年同日条にも寺僧と町人が大檀越である晴富のもとへ謝礼に訪れている。寺僧だけでなく、信者らによる組織が確立していたと思われる。とりわけ道円は導御（道御と表記することもあった）の弟子との認識を持っていたと考えられる。曲舞や猿楽上演の時は、大念仏とは時期をずらしているが、「猿」は同時期、かつ並行していることも見逃せない。大念仏に《狂言》が結合したのは、法会が道俗一体でおこなわれるようになった所産といえる。応仁の乱を契機として、壬生寺界隈では防御のため「壬生構」が築かれた。⁽⁵³⁾ 掘削などの土木工事をなした自治組織力が《狂言》の開発に向かったともいえよう。

なぜ「猿」の綱渡りなのか。私見では、本尊地藏菩薩と本地垂迹の關係にある日吉山王の神使たる猿をあらわしていると考えられる。⁽⁵⁴⁾ つまり、地藏の象徴としての「猿」である。綱渡りは当時流行の蜘蛛舞の影響を受けているのであろう。耳目を驚かせるに十分である。しかし、「感動」は永遠ではない。観客の興味をつなぐためには、物語性のある演目が必要であった。

2 「桶取」

若い女性（照子）は、生まれながら左手が三指しかなかった。来世での具足を願って尼ヶ池で閻伽水を汲み、壬生寺に詣でようとしている。そこに大尽（俊清）があらわれ、照子に言い寄る。はじめは断る照子だったが、やがて二人は睦まじくなる。身重の本妻がこれを見とがめるが、俊清は照子の元に立ち去る。残った本妻は不器量を歎き悲しむ――。現行「桶取」の粗筋である。慶安三年（一六五〇）にまとめられた『融通大念仏桶取之記』（壬生寺蔵）には、後日談としてその後本妻は狂死し、照子と俊清は出家したという。

こうした内容が大念仏に付加されたのは、一見不審に見える。私見では、壬生寺の鎮守六所明神社でおこなわれた田植え神事が脚色されたと考える。尼ヶ池は壬生寺の北方に位置し、元は朱雀院の一角であった。⁽⁵⁶⁾池の水は壬生に流れ、灌漑用水として利用された。照子は早乙女、俊清は田主、本妻はオナリ神をあらわし、豊作を祈願する行事が壬生狂言に取り入れられたのである。⁽⁵⁶⁾延命地藏尊の十種の福のなかに身根具足と穀米成就があり、本尊の利益を説く演目といえる。「猿」初演後、程なくして追加されたと思われる。⁽⁵⁷⁾

寛文二年（一六六二）刊『案内者』⁽⁵⁸⁾三月十四日条には、壬生狂言がいかにも演じられていたかを伝えている。

壬生念仏 今日のはじまりて、二十四日までこれあり。桶取・猿の狂言など侍り。地藏堂の外陣西の方に舞台をしつらひ、円座わらうだの大きな鰐口をつり、白き布にてはうかぶりしたる男、大なる撞木にてこれをうつ。またおとこ二人はうかぶりして鳧鐘をならす。拍子は簷滴拍子にて、「は、あみだはあみだ仏」ととなふれば、壬生中の子ども舞台にありて、声をうけとり念仏する。その間に狂言あり。さればこれは狂言とはいふべからずや。こと葉を出し物をいふにこそあらめ。物いはずたゞ仕形ばかりの事なり。舞というべきやとある人申されし。桶とりの舞、猿の舞、八尾地藏の舞などいふべきにこそ。

まず、舞台が「地藏堂の外陣西の方に」仮設されたという。地藏堂とは本堂、外陣は外縁のことであろう。当時、本堂は南向きだったので、西とは向かって左になる。囃子は鰐口（金鼓）一人と鉦鼓二人がいた。いずれも白い頭巾を被り、雨だれが落ちるような緩やかな拍子で奏でて念仏を唱える。舞台上の子どもがこれに唱和する。この情景は、元禄

十七年（一七〇四）序『宝永花洛細見図』⁽⁵⁹⁾に至る絵画資料と齟齬しない。⁽⁶⁰⁾この念仏と並行して《狂言》は演じられた。そのため無言劇になったという。

神事の芸能化は、かなり難易度の高い手法である。観客には説明しない限り典拠を感じさせない。大念仏の枠内に収めながらも、娯楽性を求めた結果といえよう。

3 地獄劇

『案内者』に載せる「八尾の地蔵」は、能狂言「八尾」（『天正狂言本』では「ざひ人」、「八尾地蔵」とも）を連想させる演目名である。六道の辻にあらわれた閻魔大王は、罪人を地獄に落とそうとする。罪人は八尾地蔵からの手紙を差し出す。手紙にはこの罪人を浄土に行かせること、さもなくば地獄の釜を蹴り割るという。閻魔大王は昔八尾地蔵と深い関係にあったので、これを認める⁽⁶¹⁾。

河内国常光寺本尊にまつわる話が、なぜ取り入れられたのか疑問である。能狂言では、実際の舞台に地蔵尊は登場しないので、構成だけを見れば特定の地蔵尊ではなく普遍化できたのかもしいない。書き物を差し出すと救われるという部分は、『釈迦堂大念仏縁起』の救済譚を彷彿とさせる。ただ、名帳を見せる演出だったとしても、これを無言で表現することは難しい。

さかのぼって慶安三年（一六五〇）刊『貞徳文集』⁽⁶²⁾には、地獄劇として「十王」「餓鬼腹膨」の二番を載せる。「十王」は寛文三年（一六六三）刊『増山井』⁽⁶³⁾および延宝五年（一六七七）刊『出来斎京土産』⁽⁶⁴⁾の「閻魔」、さらには『宝永花洛細見図』の「餓鬼責」に相当すると思われる。現在は「賽の河原」と称して上演される。「餓鬼腹膨」は不明だが、餓鬼道の様子をあらわしたのか。『増山井』には「朝比奈」も見えるし、元禄十五年（一七〇二）刊『絵本壬生狂言』⁽⁶⁵⁾には「賽の河原」も載せている。地獄劇と呼ぶべき系譜が浮かび上がる。

「餓鬼責」は前世で悪行を働いた罪人が地獄で釜ゆでにされるところを地蔵尊が救う話。「十二カ月都風俗絵巻」⁽⁶⁶⁾（三

時知恩寺蔵) 三月の部分に描くところである。絵巻は十七世紀末の作といわれるが、「桶取」と前後して初演されたと考えてよからう。舞台上では手を合わせて許しを乞う罪人を責める鬼、傍らで記帳する閻魔大王が描かれる。このあと地蔵尊が登場して罪人を救うのである。詞書に、
(融通) ゆつう念仏のひまにはしゆく(種々)のきやうけんをなして、人のめをよろこはしむ(狂言) 綺語(戯)も
(讀) さんふつせうのいんとなるいはれなるへし。

という。《狂言》が観客の目を楽しませるとともに、結縁の方便として見なされていたことがうかがえる。

「朝比奈」は武勇を誇る朝比奈三郎が閻魔大王を手玉にとって浄土に行く話。能狂言から取り入れられた。「賽の河原」は餓鬼(子ども)が父母のために積んだ小石を鬼が壊していたところに地蔵尊があらわれ餓鬼を救い、閻魔大王の命令で餓鬼が鬼を責めるという話。いずれも地蔵尊による救済をテーマとしており、壬生寺にふさわしい演目といえる。「猿」「桶取」と同じく、演じ手にとって身近な素材を芸能化したのである。ただ、「朝比奈」は閻魔大王の権威を失墜させる内容である。「八尾」同様、能狂言の趣旨を否定せず受け入れた点で注目される。純粋な宗教劇ではなく、娯楽性を持たせるのは、「猿」「桶取」と通底するものがある。

やがて安永九年(一七八〇)刊『都名所図会』まで下ると「餓鬼角力」が加わる。「餓鬼角力」は閻魔大王・鬼が地蔵尊・餓鬼と相撲を取り、負けてしまう話である。地蔵尊の救済を「力」で象徴させる一方で、閻魔大王は擲擲の対象となつている。その意味で地獄劇の集大成といえよう。

おわりに

円覚上人は覚盛の孫弟子に当たると。証玄や円照の教えを受け継ぎ、中世律宗を特色づける勧進や融通念仏を実践した。京都に来てからは地蔵信仰を取り入れ、現世利益の傾向を強めていく。大念仏は寺を主体として執行され、多くの信者

が念仏を唱和することによって成立する。やがて壬生寺では十六世紀になると、地元の信者が神事や本尊ゆかりの内容を芸能化して、大念仏と並行して上演した。芸能である以上、娯楽性を帯びるのはけだし当然であった。《狂言》は大念仏を直接芸能化したものではないが、両者が一体となって大念仏と呼ばれるようになった。大念仏と《狂言》との関係性は、寺と信者とのそれを象徴する。仏教と芸能の関わりは深い⁽³⁷⁾が、壬生狂言の成立過程はきわめて特異といえる。《狂言》が発展していく過程で、大勢で唱和していた念仏が一部の人（はじめ大人、のち子ども）となり、やがて唱和はなくなる。それでも壬生大念仏ないし壬生念仏の語をもって、法会と娯楽は共存した。室町時代の信者「町人」は、近世では壬生住人衆（壬生郷土）、近代では壬生大念仏講に引き継がれ現在に至る。寺と信者との精神的紐帯は強く、だからこそ今日まで存続し得たのである。

近世半ばになると演目数はさらに増加し、宗教行事としても芸能としても飛躍的な進歩を見せる。ほぼ五十年ごとに上人の遠忌法要を営み、本尊や霊宝の開帳、《狂言》の新作などをおこない、寺は大いに繁栄した。すべては上人の大念仏に始まり、中興の祖と仰がれた。木造円覚上人像もつくられたが、昭和三十七年（一九六二）惜しくも焼失した。しかし、平成十二年（二〇〇〇）松浦俊海貫主によって壬生寺創建七百年記念として復元されたことは記憶に新しい。同時に焼失した旧本尊（縄目地藏尊）もまた復元され、来年（二〇二〇）開眼法要が営まれる予定である。円覚上人の蒔いた種子は大樹となった。今後も常緑を保つであろう。

註

- (1) 北川智繁『円覚十万人年譜考』（壬生寺、一九二九年）。
- (2) 五来重A「融通念仏・大念仏および六齋念仏」（『大谷大學研究年報』第一〇集、一九五七年二月）、同B「円覚上人と壬生狂言」（『淡交』三四―七所収、淡交社、一九八〇年。のち『五来重著作集』第七卷所収、法藏館、二〇〇八年）、同『踊り念仏』（平凡社、一九八八年）二六九―二八三頁など。
- (3) 塚本善隆「融通念仏宗開創質疑——清涼寺をめぐる融通念仏聖の活動——」（『日本佛教學會年報』第二二号、一九五六年三月）。

- (4) 細川涼一A「中世唐招提寺の律僧と齋戒衆——中世律宗寺院における勸進・葬祭組織の成立——」(『ヒストリア』第八九号、一九八〇年二月。のち同著『中世律宗寺院と民衆』所収、吉川弘文館、一九八七年)、B「法金剛院導御の宗教活動」(『仏教史学』第二六卷第二号、一九八四年三月。のち同著『中世律宗寺院と民衆』所収、吉川弘文館、一九八七年)、C「導御・嵯峨清涼寺融通大念仏・「百万」」(『文学』第五四卷第三号、一九八六年三月。のち同著『女の中世』所収、日本エディタースクール出版部、一九八九年)。
- (5) 奥村隆彦「律宗そして融通念仏から六斎念仏へ」(『近畿民俗』一六二・一六三合併号、二〇〇一年二月。のち同著『融通念仏信仰とあの世』所収、岩田書院、二〇〇二年)。
- (6) 徳田明本『唐招提寺』(学生社、一九七三年)二二五～二二七頁。
- (7) 明治二十四年(一九九一)から三十五年(一九〇二)にかけて京都府が編纂した。まとめて「京都府寺誌稿」とする。
- (8) 浅野三平「大江文坡の生涯と思想」(同著『近世中期小説の研究』所収、桜楓社、一九七五年)。
- (9) 大覚寺史料編纂室編『大覚寺文書』上巻(大覚寺、一九八〇年)所収。
- (10) 船田淳一「南都の中世神話・中世神道説をめぐって——春日社・興福寺・貞慶を中心に——」(伊藤聡編『中世神話と神祇・神道世界』〈中世文学と隣接諸学 第三巻〉所収、竹林舎、二〇一一年)、赤田光男「法金剛院道御と高山寺明恵の釈迦・舍利信仰」(『日本文化史研究』第四二号、二〇一一年三月)。
- (11) 細川、前掲B論文。
- (12) 大喜直彦「中世の捨子」(『日本歴史』第六一五号、一九九九年八月。のち同著『中世びとの信仰社会史』所収、法藏館、二〇一一年)。
- (13) 米山孝子「行基の誕生説話とその展開」(『密教文化』第一八三号、二〇〇三年八月。のち同著『行基説話の生成と展開』所収、勉誠社、二〇〇六年)。
- (14) 『法金剛院文書』一(京都府立京都学・歴史館の複製資料を利用)。
- (15) 関口静雄・山本博也編著『律苑僧宝伝』(唐招提寺・律宗戒学院叢書第二輯)(昭和女子大学近代文化研究所、二〇〇七年)。
- (16) 関口静雄・山本博也編著『招提千歳伝記』(唐招提寺・律宗戒学院叢書第一輯)(昭和女子大学近代文化研究所、二〇〇四年)。
- (17) 近松門左衛門『傾城壬生大念仏』。「しゃ」は金鼓(鯛口)、「でんで」は太鼓の音をあらわす。浦山政雄・松崎仁校注『歌舞伎脚本集』上(『日本古典文学大系53』(岩波書店、一九六〇年)所収)。
- (18) 法金剛院蔵。
- (19) 佛書刊行会編『大日本佛教全書』第一〇五冊(同会、一九一五年)所収。『律宗綱要』(高楠順次郎編『大正新脩大藏経』第七四

卷所収、大正新脩大藏經刊行会、一九三一年)にも同文を載せる。

- (20) 大谷由香「凝然の浄土教理解——『大乘起信論』三心の解釈を中心に——」(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第二八集、二〇〇六年一月)、追塩千尋「凝然の宗教活動について——凝然像の再検討——」(『北海学園大学人文論集』第三五巻、二〇〇六年一月)。のち同著『中世南都仏教の展開』所収、吉川弘文館、二〇一一年)。
- (21) 覚盛・証玄の戒律復興については、松尾剛次「官僧と遁世僧——鎌倉新仏教の成立と日本授戒制——」(『史学雑誌』第九四編第三号、一九八五年三月。のち同著『勸進と破戒の中世史——中世仏教の実相——』所収、吉川弘文館、一九九五年)にくわしい。
- (22) 太田博太郎「唐招提寺の歴史」(奈良六大寺大観刊行会編『奈良六大寺大観』第一二巻〈唐招提寺一〉所収、岩波書店、一九六九年)。
- (23) 長谷川誠「釈迦如来立像(解説)」(奈良六大寺大観刊行会編『奈良六大寺大観』第一三巻〈唐招提寺二〉所収、岩波書店、一九七二年)。
- (24) 細川、前掲B論文。
- (25) 瀬谷愛「忍性と証玄——東征伝絵巻施入をめぐって——」(神奈川県立金沢文庫編『忍性菩薩』所収、同文庫、二〇一六年)。
- (26) 市島謙吉編『続々群書類従』第三史伝部(国書刊行会、一九〇七年)所収。
- (27) 追塩千尋「円照の勸進活動と浄土教・密教」(『年報新人文』第四号、二〇〇七年一月二月。のち同著『中世南都仏教の展開』所収、吉川弘文館、二〇一一年)。なお、律僧は他宗の僧より勸進能力が高く、戒律をわきまへ資金配分が公平であった。松尾剛次「勸進の体制化と中世律僧——鎌倉後期から南北朝期を中心として——」(『日本史研究』二四〇号、一九八二年八月。のち同著『勸進と破戒の中世史』所収、吉川弘文館、一九九五年)。
- (28) 上田さち子「西大寺叡尊伝の問題点」(『社会科学論集』第四・五合併号、一九七三年五月)。
- (29) 宮崎円遵『中世佛教と庶民生活』(平楽寺書店、一九五一年)三八〜四二頁。貫名聰「中世の奈良における融通念仏」(『龍谷史壇』第五六・五七合併号、一九六六年二月)。細川、前掲A論文によれば釈迦念仏には亡者回向の目的があった。
- (30) 融通念仏は除災と追福の機能を持ち、その念仏執行が死者追善儀礼化した。伊藤唯真「中世浄土宗と融通念仏——越前西福寺を中心としてみる——」(『恵谷隆戒先生古稀記念会編『浄土教の思想と文化』所収、佛教大学、一九六二年。のち同著『聖仏教史の研究』下〈伊藤唯真著作集 第二巻〉所収、法藏館、一九九五年)。
- (31) 大覚寺史料編纂室編『大覚寺文書』上巻(大覚寺、一九八〇年)所収。
- (32) 井上幸治「円覚上人導御の「持齋念仏人数目録」」(『古文書研究』第五八号、二〇〇四年二月)。
- (33) 石田瑞磨『日本仏教における戒律の研究』(在家仏教協会、一九六三年)五一八〜五四七頁、高木豊「鎌倉仏教にみる変革と伝

- 「統」〔史潮〕新一号、一九七六年一月。のち同著『鎌倉仏教史研究』所収、岩波書店、一九八二年。
- (34) 蓑輪顕量「南都における戒律復興運動初期の動向」〔インド哲学仏教学研究〕第五号、一九九八年三月。のち同著『中世初期南都戒律復興の研究』所収、法藏館、二〇〇〇年。
- (35) 坂上雅翁「南都仏教における『占察経』の受容と展開」〔大正大学総合佛教学研究年報〕第六号、一九八四年三月。
- (36) 高楠順次郎編『大正新脩大藏経』第一七卷（大正新脩大藏経刊行会、一九二五年）所収。
- (37) 伊藤真「『占察経』における地蔵菩薩の役割」〔印度學佛教学研究〕第六四卷第三号、二〇一六年三月。
- (38) 覚盛の師貞慶にも地蔵信仰が認められるが、あくまで「極悪人」救済を目的としたものであり、積極的に布教したわけではない。清水邦彦「貞慶の地蔵信仰」〔倫理学〕第一二号、一九九五年十二月。
- (39) 東大寺重源や西大寺叡尊の勸進活動は、舍利信仰を基底としていた。中尾堯『中世の勸進聖と舍利信仰』（吉川弘文館、二〇〇一年）。
- (40) 『法金剛院古今伝記』（法金剛院文書一〈前掲〉）所収。
- (41) 京都府立京都学・歴史館蔵「山城国葛野郡上嵯峨村元地蔵院払下伺」（京都府庁文書『上申指令本紙留』明八一三五―一）によれば、地蔵院は明治四年（一八七二）に維持困難となり建物を境内宝性院跡に移築している。同九年（一八七六）、内務省に敷地二二三坪の払い下げを願い出るが（当時は官地）、競売にすべきであると却下された。のち四円六二銭で払い下げられ、現在は私有地である。また同館蔵「寺地画図」（明治四年）には建物が五八坪五歩であり、その傍らに五坪の地蔵堂が見える。地蔵院の東には一六坪の墓所がある。現在は覚勝院墓地である。塚本俊孝「嵯峨清涼寺に於ける浄土宗鎮西流の伝入とその展開——清涼寺史近世篇——」（『佛教文化研究』第五号、一九五五年一月）によると、近世以降、清涼寺では浄土宗の「本願」と真言宗（大覚寺）の「学侶」が境内管理をめぐって拮抗し、地蔵院は学侶の管理下にあった。墓所の中央には導御の供養塔がある。
- (42) 『延命地藏菩薩経』に説く十種の福とは、女人泰産・身根具足・衆病悉除・寿命長遠・聡明智慧・財宝盈溢・衆人愛敬・穀米成就・神明加護・証大菩提である。『壬生寺縁起』に載せる靈験譚も現世利益を中心とする。
- (43) 細川、前掲C論文。佐藤純子「『百万』考——「嵯峨物狂」から「百万」へ——」（『学芸国語国文学』第二五号、一九九三年三月）。
- (44) 明徳版本（大念仏寺蔵）は明徳二年（一二三九）開板。その転写本に清涼寺本などがある。田代尚光『増訂融通念仏縁起之研究』（名著出版、一九七六年）、高岸輝「清涼寺本「融通念仏縁起」と足利義満七回忌追善」〔『佛教藝術』二六四号、二〇〇二年九月。のち同著『室町王権と絵画——初期土佐派研究——』所収、京都大学学術出版会、二〇〇四年）、内田啓一『日本仏教版画史論考』（法藏館、二〇一一年）など参照。

- (45) 註(2)参照。
- (46) 大橋俊雄『踊り念佛』(大蔵出版、一九七四年)二四四～二六一頁、奥村隆彦「律宗そして融通念仏から六斎念仏へ」(『近畿民俗』第一六二・一六三合併号、二〇〇〇年二月)のち同著『融通念仏信仰とあの世』所収、岩田書院、二〇〇二年、坂本要「踊り念仏の種々相(二)——導御・一向・一遍・他阿——」(『筑波学院大学紀要』第一集、二〇一六年三月)。一遍の踊り念仏も嵯峨大念仏と同じ弘安二年に始まるという。
- (47) 早川純三郎編『言継卿記』第四(国書刊行会、一九一五年)所収。
- (48) 続群書類従完成会編『続群書類従』第二七輯上(同会、一九二五年)所収。
- (49) 宮内庁書陵部編『晴富宿禰記』(図書寮叢刊)(同部、一九七一年)所収。
- (50) 高橋隆三編『実隆公記』巻一下(続群書類従完成会大洋社、一九五八年)所収。
- (51) 辻善之助編『大乘院寺社雑事記』第八卷(三教書院、一九三四年)所収。
- (52) 泉万里「壬生地蔵縁起絵巻とその周辺」(『佛教藝術』第二六八号、二〇〇三年五月)のち同著『中世屏風絵研究』所収、中央公論美術出版、二〇一三年)。
- (53) 高橋康夫「心仁の乱と京の都市空間」(『歴史公論』七二号、一九八一年一月)のち同著『京都中世都市史研究』所収、思文閣出版、一九八三年)。
- (54) 拙稿「壬生狂言の「猿」について」(『文化史学』第三九号、一九八三年一月)。
- (55) 尼ヶ池はその後荒廃が進み、明治二十九年(一八九六)智衆師によって整備が計画された。大正十三年(一九二四)地藏堂を設け、落成法要が営まれる。しかし、隣接する某寺によって遺跡の破壊が繰り返されたため、平成二十九年(二〇一七)壬生寺松浦俊海貫主によって復興がなされた。
- (56) 拙稿「壬生狂言「桶取」考」(『風俗』第七八号、一九八四年三月)。
- (57) 山路興造「大念仏狂言考」(『演劇学』第二五号、一九八四年三月)のち同著『京都 民俗と芸能の文化史』所収、思文閣出版、二〇〇九年)は、「京名所図扇面」(東京藝術大学蔵)などをもとに「桶取」は千本閻魔堂に始まるとする。しかし、風俗画は制作者の趣向や偶然性が大きく左右する。それらを視野に入らず断定すべきではない。また、千本閻魔堂で「桶取」が上演された背景ないし必然性については一切言及していない。
- (58) 早川純三郎編『民間風俗年中行事』(国書刊行会、一九一六年)所収。
- (59) 野間光辰編『新修京都叢書』第八卷(臨川書店、一九九四年)所収。
- (60) 拙稿「念仏芸能の一形態」(『文化史学』第四〇号、一九八四年一月)。

- (61) 橋本朝生・土井洋一校注『狂言記』(『新日本古典文学大系58』(岩波書店、一九九六年) 所収。
- (62) 新村出編『海表叢書』第四卷(『厚生閣書店、一九二八年) 所収。同書は往來物で十六世紀初めから十七世紀初めの書状を編纂したものである。壬生大念仏に触れる書状はその一つであるが、いつのものは不明。また、これらの演目が「不替昔相勤候」とも書いており、刊行年から一世紀ほどさかのぼる初演と考えて大過なからう。
- (63) 中村俊定ほか校注『貞門俳諧集』二(『古典俳文学大系 第二巻』(集英社、一九七一年) 所収。
- (64) 野間光辰編『新修京都叢書』第一巻(『臨川書店、一九九四年) 所収。
- (65) 筆者架蔵。
- (66) 滋賀県立近代美術館編『月次絵——十二月月の風物詩——』(同館、一九九五年) 所収。詞書に大念仏が千本閻魔堂、嵯峨釈迦堂、壬生地蔵堂の三方所でおこなわれるとするものの、絵に寺名の記載はない。しかし、舞台左手に段幕を巻いた櫓が描かれていることから壬生寺と断定できる。櫓は「猿」が綱渡りをするための足場であり、他所にはない。拙稿「壬生狂言舞台の変遷」(『藝能史研究』第一一六号、一九九二年一月)。また、国立歴史民俗博物館も同名の絵巻を所蔵する。観客の描写に大きな違いがあるものの、舞台上の場面はほぼ同じである。櫓相当箇所には不自然な連子窓を描くが(二月の涅槃会と一部共通)、本堂中央の軒下に張られた十文字の綱が目される。三時知恩寺本には綱が描かれない。詞書は同文(仮名遣いに異同あり)。国立歴史民俗博物館・国文学研究資料館編『都市を描く——京都と江戸——』(人間文化研究機構、二〇二二年) 所収。なお、画像閲覧に際して、三時知恩寺本は國賀由美子氏(大谷大学)ならびに山口真有香氏(滋賀県立近代美術館)、国立歴史民俗博物館本は森谷文子氏・近藤順子氏(同館)のご高配にあずかった。記して謝意を表したい。
- (67) 関山和夫『仏教と民間芸能』(白水社、一九八二年)、石井公成『(ものまね)の歴史——仏教・笑い・芸能——』(吉川弘文館、二〇一七年) など。

第二部 寺史篇

唐招提寺創建時の伽藍について

——講堂下層二期遺構を中心に——

岡田雅彦

はじめに

唐招提寺は、天平宝字三年（七五九）に鑑真和上によって建立された私立の寺院である。没官地となっていた右京五条二坊九・十・十五・十六坪が鑑真和上に下賜され、唐招提寺が創建された。この下賜された土地は、『招提寺建立縁起』（以下『建立縁起』とする）等によると、本来は天武天皇の皇子である新田部親王の邸宅であったと記載される。新田部親王は天平七年（七三五）に亡くなるが、その土地は、塩焼王と道祖王の二人の息子に相続されたと考えられている。没官地となった時期は、道祖王が天平宝字元年（七五七）橘奈良麻呂の乱に連座した際に、右京の宅を囲まれていることから、この時に没官地となったのであろう。

唐招提寺は、土地が下賜されてから年数が経過しても、伽藍は完成しなかった。現在では、鑑真和上が亡くなる天平宝字七年（七六三）までには、講堂、食堂、繙索堂、東西僧房の一部などがあつたと考えられている（東野二〇一一）。一方、金堂は鑑真和上が亡くなった後の天応元年（七八二）以降に造営されたことが、金堂解体修理の際におこなった垂木材の年輪年代の結果明らかになった（奈良県二〇一〇）。

伽藍の完成は、『建立縁起』によると、平城上皇の勅により東塔と金堂回廊が造営された弘仁元年（八一〇）以降である。伽藍の完成が遅れた背景には、他の寺院とは異なり官や有力氏族の建立ではなく、堂塔を造営する際の経済的な地

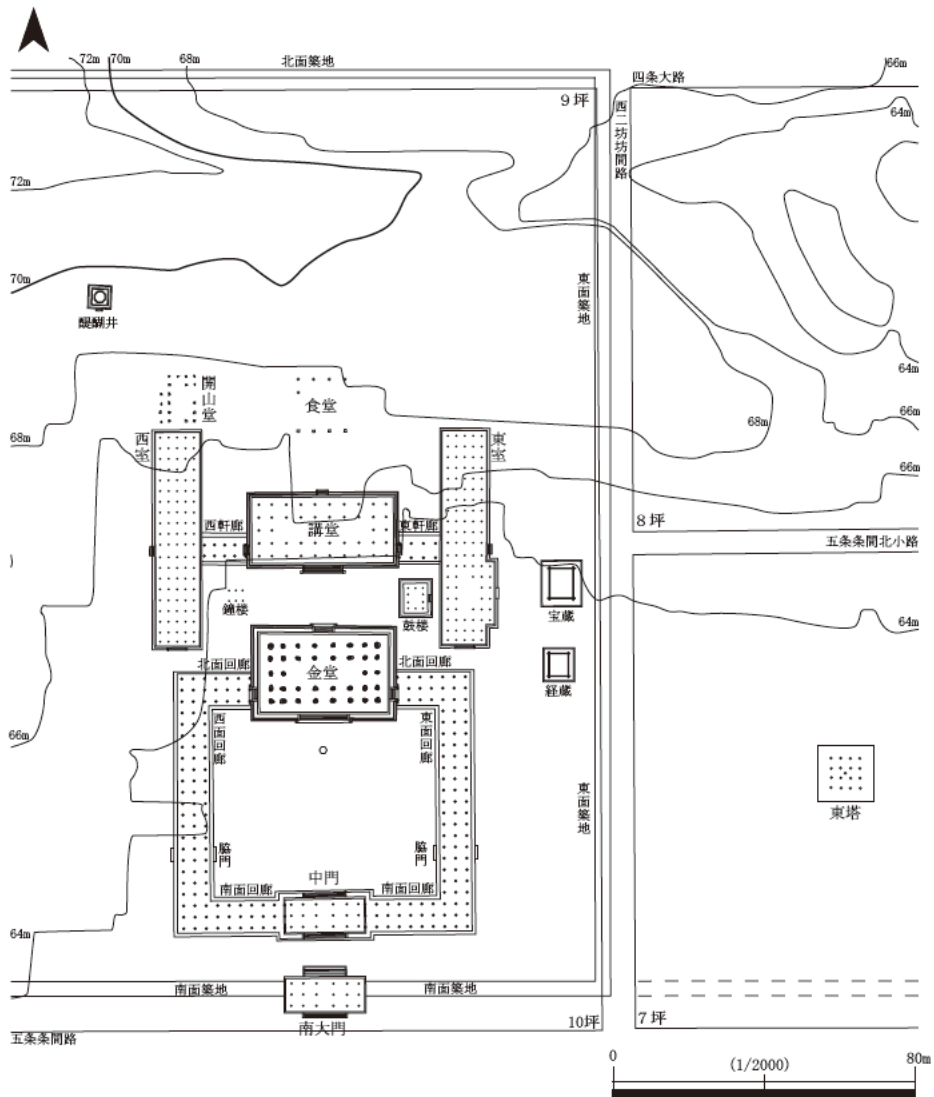


図1 唐招提寺伽藍復元図 (S=1/2000)
(唐招提寺二〇一七を一部加筆・修正)

- ※1 南大門・講堂・東室・鼓樓・鐘樓・宝蔵・経蔵・開山堂跡・食堂跡・醍醐井は、奈良文化財研究所2006『唐招提寺の歴史と景観に関する調査研究』の「付図 唐招提寺境内現況図 (1/500)」を再トレースしたものを配置した。
- ※2 金堂は、奈良県教育委員会事務局文化財保存事務所編2010『国宝唐招提寺金堂修理工事報告書』奈良県教育委員会の平面図を再トレースしたものを配置した。
- ※3 東塔は、太田博太郎1979『南都七大寺の歴史と年表』岩波書店の伽藍配置図を再トレースしたものを配置した。
- ※4 条坊は、奈良文化財研究所2003『平城京条坊総合地図』創立50周年記念奈良文化財研究所史料 第60冊を再トレースしたものを配置した。

盤がなかったためでもある。『建立縁起』によると、講堂は平城宮朝集殿、金堂回廊は王宮から移建され、食堂は藤原仲麻呂、僧房は藤原清河家等、東塔は平城上皇から施入され、経蔵・宝蔵は新田部親王邸のものを使用しながら徐々に伽藍を完成させていった。つまり唐招提寺の現在の姿は、弘仁元年（八一〇）以降に完成したものであり、創建当初の姿は現在とは異なる姿であったことになる。

筆者は、平成二十五年（二〇一三）～二十七年（二〇一五）の三年間、史跡唐招提寺旧境内における緊急防災施設改修事業に伴う発掘調査を担当した（唐招提寺二〇一七）。その際に、従来唐招提寺創建以前の遺構とされていたものの一部には、創建直後のものが含まれている可能性があることを指摘した。特に講堂や東室¹の解体修理の際や、講堂周辺の発掘調査で確認されている遺構（講堂修理報告の三期遺構。以下、三期遺構とする）は、切り合い関係から講堂・東室・西室造営直前の遺構であり、唐招提寺創建時の姿を考えるうえで極めて重要な遺構といえる。そこで本稿では、この講堂等の造営直前の遺構である三期遺構を中心に、唐招提寺創建時の状況について検討していきたい。

一 二期遺構について

発掘調査において唐招提寺創建以前とされる遺構は多数確認されているが、確実に三期遺構とすることができるものには、建物1、東西大溝1、溝1・8、SD11がある。

建物1 講堂中央北半部で確認された版築基壇建物である。基壇の東西端前方には、埴列が一段分検出されたため、基壇の東西幅は二〇・五mである。基壇北側は講堂造営時に削り取られ、建物1基壇の東西と南に基壇を継ぎ足す形で講堂が造営されている。建物1の中軸線は唐招提寺の伽藍中軸線とほぼ一致する。

礎石据え付け痕跡から、建物規模は桁行五間・梁行二間以上であるが、建物1北側は斜面地となっているため、梁行は二間であろう。礎石据え付け痕跡は建物中央になく総柱とはならない。柱間は桁行が天平尺で一二尺（三・四八m）、

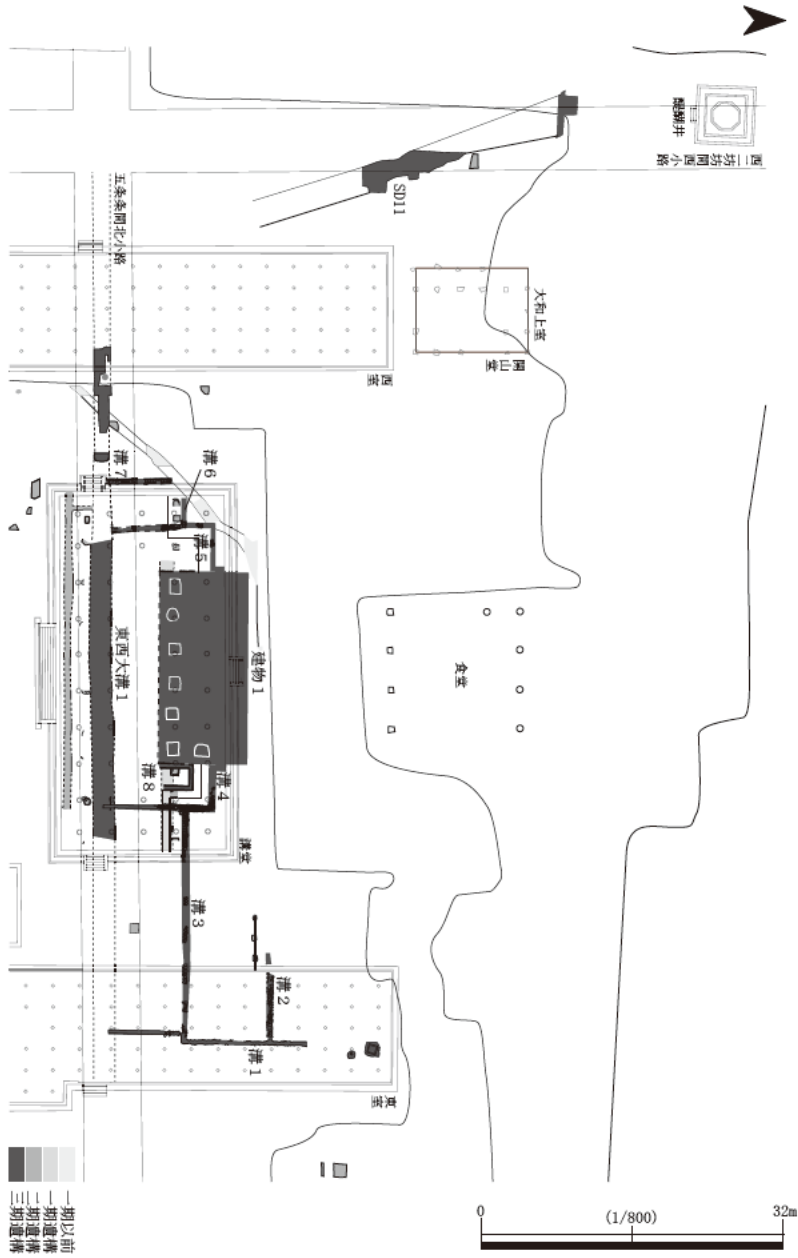


図2 三期遺構詳細図 (S=1/800)
(唐招提寺二〇一七に加筆・修正)

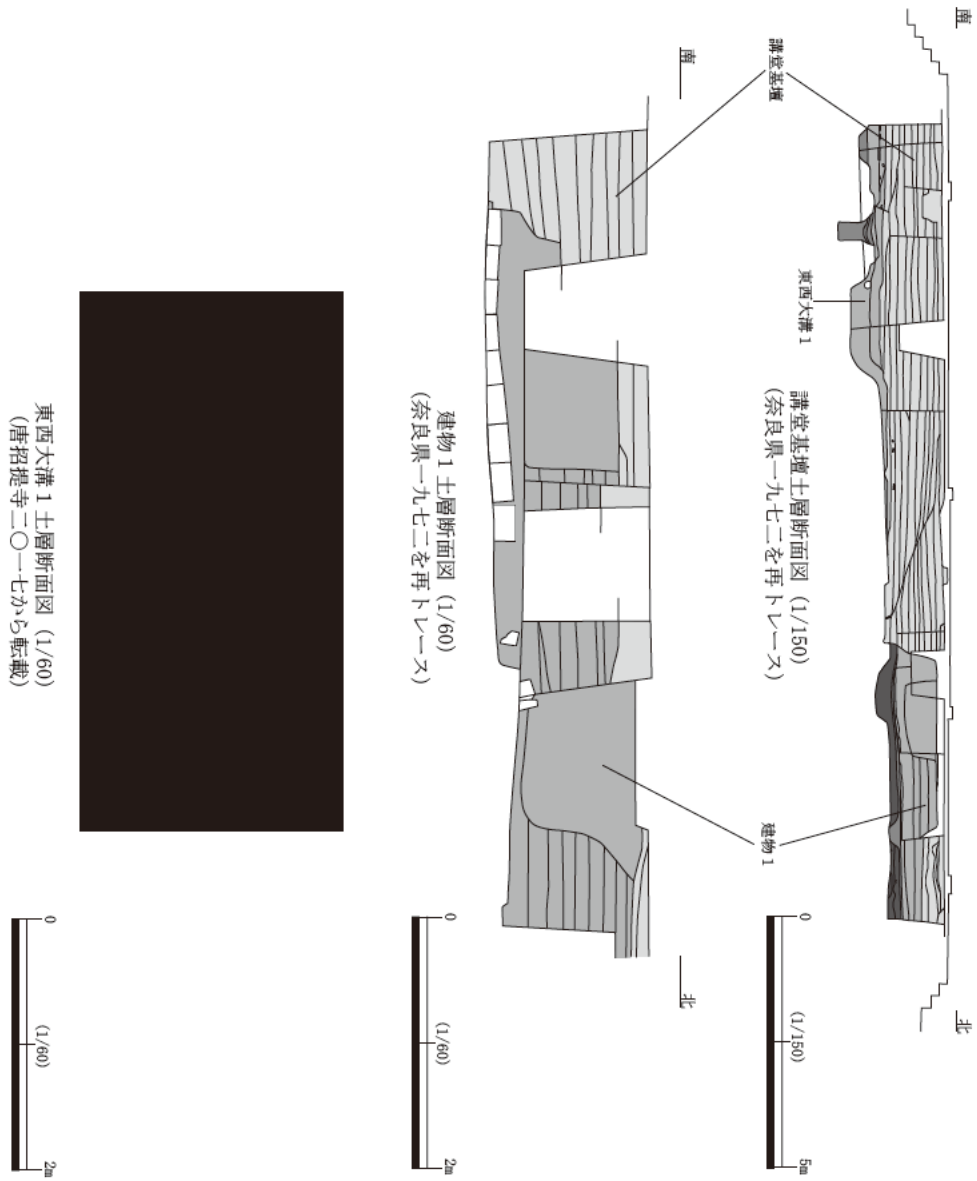


図 3 三期遺構土層（建物 1・東西大溝 1）断面図

梁行が一〇尺（二・九七m）である。

積土は確認されていないが、基壇の東側で築地の隅石の可能性があるものが確認されていること、基壇南東部の雨落ち溝（溝8）が□状となることから基壇の東西には溝3〜6の南に沿って築地があつたと想定されている（奈良県一九七二）。

東西大溝1 講堂・西室の下で確認された二期から継続する東西方向の素掘りの大溝である。後述する溝1・4・

5・7の排水を受けている。溝埋土は大きく上層と下層に分けられる。上層は砂と粘質土の混合層、下層は砂層で大量の土器・瓦が出土した。上層は講堂・東室・西室のいずれかを造営する際に埋め立てた層の可能性が高い。

講堂西側の発掘調査では土器は八世紀後半のもの、瓦は平城宮瓦編年Ⅱ―2期（天平元年（七二九）〜天平十七年（七四五）の重圈文軒丸瓦六〇―一二型式と重郭文軒平瓦六五七二型式（以下、型式を省略）のみが出土した（唐招提寺二〇一七）。講堂解体修理時の発掘調査では、軒丸瓦はⅡ―2期の複弁蓮華文軒丸瓦六二八二C、Ⅲ―2期（天平勝宝元年（七四九）〜天平宝元年（七五七）の複弁蓮華文軒丸瓦六三二六Gが出土している可能性がある（奈良県一九七二）。

東西大溝1に切られる二期の溝埋土から天平十五年（七四三）と記載された木簡が出土したことから、三期の年代は天平十五年以降である。

溝1〜7 講堂・東室の下で確認された溝である。素掘りのものはなく石・埴・瓦を用いている。溝1・4・5・7は建物1南端のおおよその東西ラインと東西大溝1の間のみ木樋や埴を用いた暗渠となる。溝3は両側に平瓦を立て溝底には埴もしくは凝灰岩切石を敷きつめた溝であるが、溝両側の平瓦の中に重郭文軒平瓦六五七二が使用されていた。

SD11 西室北西で確認された、北西から南東に流れる素掘りの溝である。南東の延長線上に西室が位置しており、東西大溝1と同様にこの溝が埋没しないと西室は造営できない。溝埋土から、土器・瓦・墨書土器・木簡などの遺物が大量に出土した。

土器は平城宮Ⅲ期（天平二年（七三〇）〜天平勝宝二年（七五〇））のものが、瓦は南都七大寺式Ⅰ―B1式鬼瓦（天平十

七年（七四五）～天平勝宝九歳（七五七）が出土した。⁽²⁾

木簡には貢進物札付木簡があり、「□□国□□郡□□郷^(屋カ)」と記載されたものがある。天平十一～十二年（七三九～七四〇）頃に郷里制から郷制に変更されることから、S D 11の埋没はそれ以降である。

墨書土器には「招提寺」「大衆⁽³⁾」「佛佛佛佛」と記載されたものがある。唐招提寺創建時の寺名は「唐律招提」であり、後に「唐招提寺」となった。「唐招提寺」という寺名は、宝亀七年（七七六）「津高郡津高郷人夫解」に記載される「招提寺」が一番古い事例であるため、少なくとも宝亀七年には「唐招提寺」となっている。「招提寺」の墨書土器の出土により唐招提寺創建後も、この溝が機能していたことになる。

二 二期遺構の性格について

講堂解体修理報告書の中で三期遺構については、

- ① 東西大溝が推定五条条間北小路に位置する。
 - ② 建物1が推定五条条間北小路のすぐ北に位置する。
 - ③ 建物1が南大門と同じ規模である。
 - ④ 建物1の下に二期遺構の柵列を確認しており、建物1中央付近で柵列が途切れる。
 - ⑤ 建物1には東西に築地が取りつく可能性がある。
 - ⑥ 建物1の南端の東西ラインと東西大溝の間のみ溝1・4・5・7が暗渠となる。
- という点から、東西大溝1は推定五条条間北小路南側溝、建物1は推定五条条間北小路に開く門、東西大溝1と建物1の間は五条条間北小路となるため暗渠となっていると想定されている（奈良県一九七二）。

しかし、鈴木氏も指摘するが（鈴木一九七二）、

- ① 建物1の中央には礎石はなく総柱とならない。
- ② 建物1の北側は北西に高くなる傾斜地となっており、ここに中心建物を設置するには平坦面が少ない。
- ③ 建物1を門とした場合、門が位置する右京五条二坊九坪の北側は四条大路があり、門より北に宅地が一坪分しかないにもかかわらず、門としては規模が大きい。
- ④ 平城京内の他の調査成果などから、東西大溝1は推定五条条間北小路の中心に位置する（唐招提寺二〇一七）という点から建物1を門とすることに疑問が残る。

近年、古代官衙・集落研究会において全国の古代門遺構の集成がおこなわれたが、桁行五間・梁行二間の礎石建物で版築基壇を持つ門は、同時期の平城京内の貴族邸（長屋王邸など）において採用されていない（奈文研二〇一〇）。また、宮殿や寺院で確認されている門は、桁行五間・梁行二間のものは多いが、総柱でないものは確認されていない。

以上のことから、建物1が門である可能性は低く、他の遺構も条坊関連遺構とは考えにくい。ただし、建物1が門でないとしても、桁行五間・梁行二間の版築基壇礎石建物が宮殿・寺院・官衙などの公的施設以外で採用されることが少ないことを考慮すると、建物1は仏堂として使用されていたとは考えられないだろうか。

唐招提寺創建以前の新田部親王邸において仏教に関連した施設があった可能性を示唆するものがある。⁽⁴⁾天平十五年（七四三）銘の木簡とともに二期溝埋土から出土した木簡には、表「□□諸僧、」裏「長善長宜」と僧侶についての記載があった。また、『唐大和上東征伝』には、「初大和上受中納言従三位水上真人之請、詣宅竊管其土、知可立寺、仍語弟子僧法智、此福地也、可立伽藍、今遂成寺」とあり、この内容が新田部親王邸に寺院とするための施設が整っていたことを示唆しているのであれば、水上真人塩焼が従三位となる天平宝字二年（七五八）頃には、新田部親王邸の一部に仏教に関係する施設が整備されていた可能性が指摘できる。これらの史料等は、鑑真和上に土地を下賜するからには、最低限寺院として機能する程度の施設がすでに新田部親王邸にあったことを示しているのであろう。

三期遺構は、講堂・東室・西室が造営される前までには埋没している。但し、SD11出土墨書土器「招提寺」の存在

から、「唐律招提」から「唐招提寺」へ名称が変更した後まで機能していたことがわかる。つまり建物1は、唐招提寺創建後も一定期間機能していた建物ということになる。

そこで注目されるのが、講堂が建物1の基壇を継ぎ足し拡張するという形で造営されていることである。東朝集殿を移建する際に、わざわざ建物1の基壇を拡張して同じ場所に講堂を造営する必要があったということは、建物1が唐招提寺創建時から講堂として使用されていたということを示すのではないだろうか。

以上のことから、建物1は東朝集殿が移建されるまでの間、唐招提寺において前身講堂として利用されていた可能性を指摘したい。前身講堂として利用されていたからこそ、唐招提寺の伽藍の中軸線は建物1の中軸線を基本軸にして整備されていたのではないかと考えられる。

まとめ

本稿では、講堂等の下層で確認された三期遺構について検討してきた。三期遺構は、新田部親王邸期から唐招提寺創建期までを含んでおり、また、「唐律招提」から「唐招提寺」に寺名が変わった後も機能していたと考えられる。木簡や『唐大和上東征伝』の記事から、新田部親王邸段階にすでに仏教施設が整備されていた可能性があり、創建期はそれを利用しながら伽藍整備を進めていった。特に戒律を伝えるための講義をおこなう講堂は当初から必要であったため、東朝集殿が移建されるまで建物1を前身講堂として利用していた可能性が高い。伽藍整備期間中も前身講堂として利用されていたため、これを基準軸に唐招提寺の伽藍が整備されていたものと思われる。

三期遺構の存続年代の下限は、講堂の移建年代をいつにするかで変動する。講堂の創建年代は、大きく文献史料（『唐大和上東征伝』『延暦僧録』『続日本紀』等）からは天平宝字七年（七六三）以前、考古資料（唐招提寺講堂・平城宮東朝集殿の発掘調査成果）からは天平宝字七年以降とする考えがあり、未だ確定していない状況にある。筆者は考古学の立場

から、東朝集殿の移建は天平宝字七年以降となる可能性を考えているが、本稿ではそこまで触れることができなかつた。これについては今後の課題としていきたい。

註

- (1) 本来、東室は東僧房、西室は西僧房であるが、本稿では便宜上、東室・西室と記載する。
- (2) 南都七大寺式I—B1式鬼瓦は、東大寺西塔（天平勝宝四年（七五二））、講堂（天平勝宝八歳（七五六）以降）でも使用されていた。
- (3) 天平宝字四（六年（七六〇））七六二）に作成された可能性が指摘されている『唐招提寺用度帳』には、「大衆西殿」とあり、これに関係するか（松田一九九三）。
- (4) 新田部親王は天平七年（七三五）に亡くなるが、便宜上、新田部親王邸とする。

参考・引用文献（論文）

- 大岡實 一九六六『南都七大寺の研究』中央公論美術出版。
- 川瀬由照 二〇〇八『唐招提寺の造営と智努王』、『村重寧先生 星山晋也先生古希記念論集 日本美術史の杜』村重寧先生 星山晋也先生古希記念論集編集委員会。
- 工藤圭章 一九七四『唐招提寺の創建と伽藍計画』、『奈良の寺18 唐招提寺 金堂と講堂』岩波書店。
- 久野健 一九七八『唐招提寺と安如宝』、『古代史論叢』中巻、吉川弘文館。
- 沢村仁 一九六七『唐招提寺講堂』、『佛教藝術』第六四号、毎日新聞社。
- 鈴木嘉吉 一九七二『補遺 講堂』、『六大寺大観』第十三巻 唐招提寺二、岩波書店。
- 東野治之 二〇〇五『初期の唐招提寺をめぐる諸問題』、『佛教藝術』第二八一号、毎日新聞社。
- 東野治之 二〇一〇『鑑真と唐招提寺』、『戒律文化』第八号、戒律文化研究会。
- 内藤榮 二〇〇〇『創建唐招提寺の造営経過』、『藝叢』第三巻。
- 松田誠一郎 一九九三『唐招提寺用度帳』について、『研究紀要』三七、京都市立芸術大学美術学部。
- 山崎信二 二〇〇三『七 唐招提寺 5 創建の時期について』、『奈良の寺——世界遺産を歩く——』岩波新書。
- 渡辺晃宏 二〇一〇『平城京一三〇〇年「全検証」奈良の都を木簡からよみ解く』柏書房。

参考・引用文献（報告書）

唐招提寺・奈良県立橿原考古学研究所（二〇一七）『史跡唐招提寺旧境内——緊急防災施設改修事業に伴う発掘調査報告書——』唐招提寺。

奈良県教育委員会・（財）建築研究協会編（一九九五）『唐招提寺防災施設・発掘調査報告書』唐招提寺。

奈良県文化財保存事務所編（一九七二）『国宝唐招提寺講堂他二棟修理工事報告書』奈良県教育委員会。

奈良国立文化財研究所編（一九六九）「2 第四八次発掘調査 第2次朝堂院東朝集殿地域」、『奈良国立文化財研究所年報 一九六九』。

奈良文化財研究所編（二〇一〇）『官衙と門』古代官衙・集落研究会報告書第四冊。

鑑真和上と千手観音

眞田尊光

はじめに

天平勝宝五年（七五三）に唐から来日を果たした鑑真和上にとって、諸尊のなかでもとくに千手観音の信仰が重要であったことは、和上が彫刻と刺繍の千手観音像をわが国に将来したと伝えられていることや、『唐大和上東征伝』（以下『東征伝』）の和上人寂の場面で千手観音経典に関連する一文が引用されていることから、よく知られている。それゆえ、鑑真および唐招提寺に関する研究においても、和上の千手観音信仰は注目されてきた。

そこで、本小論においても、鑑真和上の千手観音信仰とそれに関連するとみられる作例について、先行研究を享受しつつ、あらためて検討することにした。

一 鑑真和上将来の二つの千手観音像

宝亀十年（七七九）に淡海三船が撰述した『東征伝』には、鑑真一行の第二回渡航時（天宝二載（七四三）と来日時の各将來品のリストが記載されていることは周知のとおりである。¹ それらのうち、舍利・仏像・仏画類を『東征伝』の記載順に列記すると左記のとおりになる。

【第二回渡航時】

画五頂像一鋪

宝像一鋪

金泥像一軀

六扇仏菩薩障子一具

【来日時】

如来肉舍利三千粒

功德繡普集変一鋪

阿弥陀如来像一鋪

彫白梅檀千手像一軀

繡千手像一鋪

救世觀世音像一鋪

薬師・阿弥陀・弥勒菩薩瑞像各一軀

同障子

これによれば、千手觀音像は来日時の将来品リストに記載され、その表記は右の傍線部のとおり「彫白梅檀千手像一軀」と「繡千手像一鋪」となっている。この記録から、鑑真は白梅檀製と刺繡製の千手觀音像をそれぞれ将来したことが知られるのである。

この二つの千手像については、多くの先学も注目してきており、鑑真が同觀音を熱心に信仰していたことの裏付けとみなされるとともに、二像のうちのとくに彫像のほうが檀像であることから、鑑真周辺において檀像への意識が濃厚な作例、すなわち唐招提寺に現存するカヤ材の一木造木彫像との関連も指摘されてきた。⁽²⁾

なお、鑑真によって将来された仏像のうち、リスト後半に見える薬師・阿弥陀・弥勒菩薩の各瑞像と同障子の存在も見過すことができないが、この三種の像については、別稿で論じているのでそちらを参照されたい。⁽³⁾

ところで、二つのリストを見渡したとき、鑑真はどのような基準でこれらの像を選択したのかという点も看過できない問題となる。このことは、八世紀半ばの唐における信仰の流行が反映されているということが前提であるが、南山律宗と天台宗の両系統の思想を受け継いだ鑑真が重視した信仰や、あるいは来日の目的である授戒作法と関連する可能性を考慮する必要がある。

このうち授戒作法についていえば、浅井和春氏が「如来肉舍利三千粒」に関して、このような大量の舍利を鑑真が将来した理由は、日本において鑑真が複数の戒壇を建立し、舍利を安置することが目的であった可能性を述べられているが、首肯される指摘である。⁽⁴⁾

一方、諸尊の信仰に関連する将来品では、第二回渡航時のリスト冒頭にある「画五頂像一鋪」を例に挙げることができるだろう。この問題については以前に別稿で触れたことがあるが、この「画五頂像一鋪」は、かつて安藤更生氏が指摘したとおり、五仏頂尊の画像を意味すると考えられ、さらに安藤氏の解釈をもとに最近では那波良晃氏が傾聴すべき見解を示している。⁽⁵⁾ 那波氏によれば、菩提流志訳経『五仏頂三昧陀羅尼經』（長寿二年〔六九三〕）と『一字仏頂輪王經』（景龍二年〔七〇八〕）では五仏頂尊は「五頂王」「五頂輪王」と表記されるのに対し、不空訳『菩提場所説一字頂輪王經』（天宝十二年〔七五三〕）では「五頂」の表記が見られないといい、鑑真が将来しようとした五仏頂尊画像（「五頂像」）は菩提流志訳経を典拠にしている可能性が高いと述べられたのである。このことは後述するとおり、鑑真が菩提流志訳経に通じていたことを示すものもあるだろう。さらに『延暦僧録』『思託伝』によれば、思託は勅によって宝亀年間に東大寺で攘災のために「大仏頂行道」を行っている。⁽⁶⁾

これにより、鑑真が菩提流志訳経を典拠とした五仏頂尊画像を所持しており、さらに思託が仏頂尊系の修法に通じていたことがわかる。また、思託は鑑真に随行した時点で二十歳と推測されており、僧としてのキャリアは鑑真来日の旅⁽⁷⁾

の随行と重なっており、思託が仏頂尊系の修法に通じるようになったことも、道中で鑑真から受けた影響によると考えたほうが自然であろう。したがって、鑑真が将来しようとした五仏頂尊画像も、唐土で鑑真らが修法に用いていたもの、あるいはそうした画像をもとにして渡航用に新たに作成し直したものであった可能性が高いと言える。

このことから、鑑真一行が将来した仏像・仏画は、単に当時の流行に即して選ばれたわけではなく、それぞれが鑑真らにとって欠かすことのできない作法や修法に用途があるからこそ、将来品として選択されたのだと考えたい。

一方、この二つの将来品のリストについては、淡海三船による編集の手を疑う見方も先行研究で提示されている。東野治之氏は『東征伝』における二つの将来品リストについて、鑑真はどちらのリストにも記載がない品を将来していることから、渡航成功時のリストのみで鑑真が実際に将来したものを判断するのは誤りであるとし、二つの将来品リストは互いに補完する内容とみなしている⁽¹⁰⁾。

たしかに、工人についていえば、二回目に記載のある彫檀師らの記録が成功時のリストには見えないが、唐招提寺新宝蔵に現存している檀像への意識が強く見られる一部の一木造木彫像には、同行した唐の工人の手による可能性が指摘されてきており、唐工の来日は一概には否定しがたい⁽¹¹⁾。また、食料品や薬品などの消耗品も、出航準備の度に同様の品々を用意するであろうから、重複する品の記載をカットすることはあり得るだろう。しかしながら、仏像・仏画の類については、工人や消耗品と同様の扱いであったとみなすことができないのは言うまでもない。

したがって、二回目のリストには見えず、成功時のリストにのみ記載された仏像・仏画については、やはり前者の渡航の時点では将来品には加わっていなかったと考えるのが穏当ではなからうか。

そのように考えると、鑑真和上が彫像と画像、二つの千手像を所持し、日本に将来しようとしたのは、第二回渡航の失敗を経てからとなるであろう。このことは、二つの千手像に対して、和上が行ったであろう修法とも関わってくる。

そこで、次章ではこの千手像の入手と修法に関する問題について検討することにした。

二 鑑真和上の入寂と千手観音信仰

鑑真将来の二つの千手観音像のうち、とくに白梅檀像について、和上の入寂時の状況から注目すべき説を提示されたのが井上一稔氏である⁽¹²⁾。以下、氏の考察をもとにしつつ、鑑真和上の入寂と千手観音の修法との関係についてあらためて検討することにした。

和上入寂の経緯は『東征伝』において語られており、夙に知られたとおりであるが、その一連の内容をまずは確認しておく。

天平宝字七年（七六三）の春に、弟子の忍基が講堂の棟梁が摧折するのを夢に見、和上が遷化する予兆とした。忍基は諸弟子を率いて「影を模す」、つまり和上の肖像を作成した。同年五月六日に和上は結跏趺坐し、西を向いて亡くなった。享年七十六歳であった。没後三日を経て、和上の頭頂は暖かく、荼毘に付すと香りが山内を満たした。和上は常日頃から思託に対して、臨終の際には坐死したいと語っていたという。また戒壇院に影堂を立て、旧住房は弟子に与えて使用させよとも仰っていた。『千臂経』によれば、（菩薩の初地にあると）臨終に際して結跏趺坐して禅定に入るとい⁽¹³⁾うが、和上はまさに、すでに初地であったことが知られる、とい⁽¹³⁾う。

ここで引用される『千臂経』について、石田瑞麿氏は智通訳『千眼千臂観世音菩薩陀羅尼神呪経』とみなしたが、井上氏は「初地」の語句から、同経を再治したとされる菩提流志訳『千手千眼観世音菩薩姥陀羅尼身経』（以下、『姥陀羅尼身経』）の可能性が高いことを挙げられている⁽¹⁵⁾。そのうえで井上氏は、臨終に際して禅定に入ることと深く関わる記述として、両経における「千眼千臂観世音菩薩大身呪」（後者は「千手千眼姥陀羅尼大身呪」とする）の修法と功德を説く箇所注目されたのであった。すなわち、毎日三度、菩薩の顔を見ながらこの大身呪を千八回誦すれば、観音が微笑相を示して「離垢地」（後者では「離垢初地」）を証すとい⁽¹⁴⁾い、臨終に当たっては禅定に入るが如くであり、自己や他人の過

去のあり様を知ることができ宿命智を得て、罪障が消滅するといふ⁽¹⁶⁾。

井上氏はこの修法にもとづき、『東征伝』における和上の坐死の記事は、和上が菩薩の初地に入っていたことを証明するものとみなしたうえで、和上が臨終の際に禪定に入るように坐死したということは、観音の微笑相を見たことになり、「この微笑相を具体化するものとして、鑑真和上が請来した「彫白梅檀千手像一軀」(『東征伝』)が浮かび上がる。まさに千臂経に直接関係する千手観音檀像なのであるから、この像の面相に微笑相を見ることが願われたことは確かなこと」と述べられたのであつた⁽¹⁷⁾。井上氏のこの見解には筆者も異論はなく、首肯すべき卓見といえよう。

こうした井上氏の考察を踏まえたうえで、鑑真が白梅檀像だけでなく、刺繍の千手像をも将来している点について、若干の私見を付加しておきたい。菩提流志訳の『姥陀羅尼身経』には「千手千眼観音菩薩画壇法」という修法の儀軌が収録されており、同法では白梅檀像と画像とを壇上にそれぞれ安置して陀羅尼を誦することが説かれているからである。その儀軌は、

其曼拏羅当於寺内或向山間或湫泉林辺、方円八肘穿去根本恶土瓦石骨等、然以好土堅築平治起基一肘、復以瞿摩夷香水和黄土泥、如法塗摩分為四院、其内外院各開四門、当中一院方闊三肘、当於心上、画一方円二肘一百八幅宝輪、(略)又於宝輪心上、当画一肘三十二葉大開敷七宝蓮花、又於三十二葉大蓮華台上、置一白梅檀観世音菩薩摩訶薩⁽¹⁸⁾像

とあり、これによると同法は寺内や山や水辺などに五重の壇(曼荼羅)を築き、それを四院に分ち、四方に四門を開き、その中央に一院をつくり、その中心に百八幅の宝輪を描き、さらに宝輪の中心には三十二葉の開敷蓮華をあらわし、その蓮華上に白梅檀の観音像を置けといふ。

さらに「復以千手千眼観世音像、当壇中心面東懸置、復以千手千眼経、置於三十二葉蓮花上白檀像前」とあり、壇の中心部に東向き(西向きか)に千手観音の画像を懸けるとともに、千手千眼経をさきの白梅檀像の前に置くことも説かれている。つまり、この修法では彫像と画像の二つの像を要し、さらに彫像は白梅檀製としている⁽¹⁹⁾。

つづいて修法の内容を見ていくと、

日三時供養千手千眼観世音菩薩像、又於内第三院像前、一時自誓受菩薩三律儀戒、於其昼時夜時、皆於外院西門結跏趺坐、共誦娑陀羅尼一千八遍、日常不闕於三七日尽意供養、誦前大身呪滿三七日夜、於其像上放大光明、又得

観世音菩薩必定現身、若見身來當為化現阿難身相貌熙怡、來問行者所須何願（以下略）と記されており⁽²¹⁾、この法においても根幹をなすのは像の前で行者が千手観音の大神呪を各回で千八回誦えることであり、成就すれば像が大光明を放って観音の化現が得られるといい、その化現とは阿難の身相をあらわした観音が面貌熙怡にして行者のもとに来て願いを問うとされている。

このように、井上氏が指摘した智通および菩提流志訳経にみられる千手観音の大神呪の修法、すなわち菩薩面を見て陀羅尼を千八回誦えて微笑相を得ることと、右の画壇法において行者が行う修法の内容は矛盾しておらず、むしろ重なる部分が多いといえるだろう。

このことから、鑑真が白梅檀像と刺繡画像の二種の千手像を将来したのは、右の画壇法を行うための組み合わせではなかったかと思われるのである。なお、同経はこの白梅檀製の像について「観世音菩薩摩訶薩像」としているが、これを千手観音像にあてたとしても問題はない。

したがって、和上は二つの千手像を前にして大身呪を誦える修法を行っていた可能性が高く、二像はそのために制作・携行されたと考えられるのである。

ところで、浅湫毅氏は二つの千手像のうち白梅檀像について、鑑真が来日直前まで揚州に住していたことや、そもそも和上は同地と所縁が深いことから、その制作地を揚州とみて間違いないとしている⁽²²⁾。筆者も浅湫氏のこの見解には同意するが、さらに白梅檀像だけでなく刺繡製の千手像も同様に揚州で制作されたと考えておきたい。

では、端坐入定を願う和上が二つの千手像を身邊に置き、日々念誦されるようになったのは、いつの時点からだろうか。

『東征伝』は、天寶九載（七五〇）に愛弟子の祥彦が船上で亡くなる際、和上は自ら運んだ曲几に祥彦をもたれかけさせて西の方角へ向かせ、阿弥陀仏の名号を唱えさせると、祥彦は一度念仏したのち端坐したまま亡くなったことを伝え⁽²³⁾ている。この祥彦との離別の場面についても井上氏が和上の入寂と重なる点が多いことや、かつて小杉一雄氏が述べられたように『高僧伝』以下の中国の僧伝では坐と臥が臨終時の主な姿勢であるため、これを意識した行動であった可能性が高いことを指摘している⁽²⁴⁾。祥彦との死別の際にみられる和上の坐死への意識が、すでに千手観音の修法と結びついていたかは不明である。しかし、第二回渡航以降に鑑真が二つの千手像を入手し、端坐して禪定に入ること願って大身呪の修法を行うようになったのであれば、やはり祥彦やこれに先立つ前年（七四九）の栄叡の死を経験したことが、和上にとって大きな契機となったであろうことは想像され、彼らとの死別後に和上が自らの臨終を強く意識されるようになったと思われるのである。

三 鑑真将来の千手像の余波

鑑真和上によって将来された二つの千手像は、『東征伝』以外の同時代資料には見出せないため、その像容や来歴・安置場所などはほぼ全てが不明である。しかしながら、唐招提寺や他寺には、鑑真将来の千手像との関連が指摘される像がいくつか存在する。そこで、本章ではそれらの千手像について先行研究を継承批判したうえで若干の私見を加えてみたい。


まず、現存する鑑真周辺の千手像といえは、唐招提寺金堂の千手像（1）がその代表であろう。同像は承和二年（八三五）豊安撰述の『招提寺建立縁起』によれば、鑑真とともに来日した弟子の如宝が造立したとされている⁽²⁵⁾。同像の像高は五三〇・二cmであり、木心乾漆造の巨像である。像容は頭上に十面を戴き、三目をあらわし、合掌手と宝鉢手を含めた正大手は四十二本で、脇手に千本（現在は九一本）⁽²⁶⁾を有する。中世には化人の作という伝承も語られている



図2 唐招提寺金堂内陣

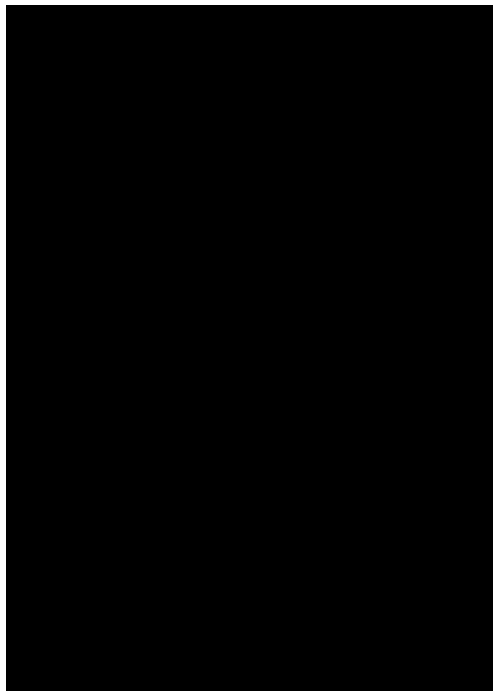


図1 唐招提寺金堂千手観音立像

ため、かつての先行研究では他所からの移入を想定した説もあった。⁽²⁸⁾

しかしながら、平成の修理によって千手像と金堂の二像(図2)、すなわち中尊の盧舎那仏坐像と東方の薬師如来立像との造法の共通点として、材の樹種が檜以外では朴が使用されていることや、寸法二四〇二六cm規格の板材が多用されていることが挙げられ、さらに千手像の足柄が台座を貫通して須弥壇内部で井桁を組んで固定する構造であることも確認されている。⁽²⁹⁾ これらのことから、三像は同じ工房の作である可能性が高く、かつ千手像については現金堂の建立にもなつて制作されたことがほぼ確実となつたのである。

また、同像の制作年代についても諸説あるが、この問題については筆者も以前に論じたことがあるので金堂の建立年代とあわせてその要点だけを述べておく⁽³⁰⁾、金堂の建立は地垂木の伐採年から七八一年以降であることが確実となり、⁽³¹⁾ 一方の千手像は一丈八尺の巨大な立像であり、これを破綻なくまとめあげる手腕からみても、中尊盧舎那仏像と同様に造東

大寺司の制作である可能性が高い。よって千手像の制作の下限は延暦八年（七八九）の造東大寺司解散以前に位置づけられる。つまり、千手像は七八一年から七八九年のあいだに制作されたと考えられるのである。なお、薬師像は左掌から銅銭「隆平永宝」が発見され、同銭の新鑄年が延暦十五年（七九六）であるため、同年以降の造立であることが明らかとなっている。⁽³²⁾ 千手・薬師二像が相次いで制作されなかったことや、二像のあいだにある作風や像高の差異は、長岡京遷都の影響による南都での造営停滞や、造東大寺司解散を経て再編された造東大寺所が制作に当たったことによるものと推測される。

ところで、田邊三郎助氏は如宝造立とする金堂千手・薬師の二像には、義静作と伝えられる中尊盧舎那仏像にみられるような新表現が見てとれないため、二像の制作に際して如宝は直接的な関与をしていないことを示唆しつつも、もう一つの可能性として、如宝が来日の時点でまだ俗人かつ二十歳程度であったことを指摘している。⁽³³⁾ すなわち、如宝は日本において得度・受戒して僧としてのキャリアをスタートしているため、在唐時には仏像の造立に関与する機会もなかったことが想像されるのである。したがって、如宝が二像の造立に直接関与していたとしても、鑑真らもたらした盛唐期の新要素が二像には見られないことには説明がつくのである。

さて、かつて久野健氏は金堂三尊像の源流について、現金堂建立以前の同地には仮金堂が存在していたと想定したうえで、その仮金堂に中尊盧舎那仏像と鑑真が将来した薬師・千手像が安置され、その組み合わせが現三尊へと発展したという見解を述べられた。⁽³⁴⁾

平成の金堂解体修理にともなう調査によって、同堂の部材には転用材が含まれていることが確認され、これが前身堂宇の存在を暗示しているとの見方もある。⁽³⁵⁾ 現金堂は寺の創建（七五九年）から二十年以上が経過してからの建立となるため、久野氏が想定したような前身堂宇が存在してもおかしくはない。ただし、筆者はこれを戒壇堂とみており、現中尊像と将来像を安置するための、いわば金堂と同じような性格の前身堂宇であったとは思えない。⁽³⁶⁾

また、川瀬由照氏は鑑真将来の千手像のうち白梅檀像に注目したうえで、金堂千手像を「鑑真由緒の瑞像との想定も

可能であろう」と述べられており、⁽³⁷⁾先述の久野氏の見解同様に金堂千手像の源流として鑑真将来像をみている。そこで、この問題について検討してみたい。

前章で述べたように、鑑真和上にとって千手観音信仰は自身の臨終における菩薩位の証明にも関わる重要なものでもあり、そうした信仰は思託をはじめ弟子たちのあいだで共有されていたことはたしかであろう。しかしながら、金堂に一丈八尺の大きさの千手像を安置する計画が鑑真によるとは考えにくい。現金堂の前身堂宇が盧舍那仏と将来像を安置していた旧金堂であったにしろ、筆者が想定する戒壇堂であったにしろ、それこそが鑑真の意向と思われるからである。つまり、現金堂の所在地に前身堂宇が存在した可能性が高いのであれば、その地に新たに金堂を建立して三像を安置するという計画は、後世になって新たに企図されたと考えたほうが自然であろう。

さらに、鑑真将来像がどのような像容をしていたかについては、先述のように『東征伝』以外に記載がないが、白梅檀像はやはり小像であることが想像され、十一面観音の檀像の像高として多くみられる一搦手半（約三八cm）であった可能性も考えられよう。そうした像の大きさを考慮すれば、白梅檀像は金堂千手像のように真数の千手を有する像ではないと考えられる。一方、刺繡製の千手観音像はどうであろうか。こちらの像で注意されるのが、先に取り上げた菩提流志訳経の『娑陀羅尼身経』に説かれる千手観音の像容である。同経の画壇法に説かれる千手観音の像容は二つあり、どちらも三目をあらわすが、臂数は前者が正大手十八臂であり、後者は二臂となっている。⁽³⁸⁾刺繡製の千手画像もこの画壇法が説く修法に用いられた可能性が高いため、そこにあらわされた千手観音は右の二つの像容のうちのどちらかであったと想定されるのである。

これらのことからみても、鑑真によって将来された二つの千手像と金堂千手像との間に、原像とその模像といったような関係性は見出し難いと思われる。さらにそれぞれの像の造立目的においても、先述のように鑑真将来の千手像はご自身の臨終の際に端坐入定を願うという個人的な修法を目的とした可能性が高く、かたや金堂千手像は鑑真の私寺から定額寺となった唐招提寺が朝廷からの要請を受けて鎮護国家活動を行うために造立された像と考えられるため、⁽³⁹⁾両者の

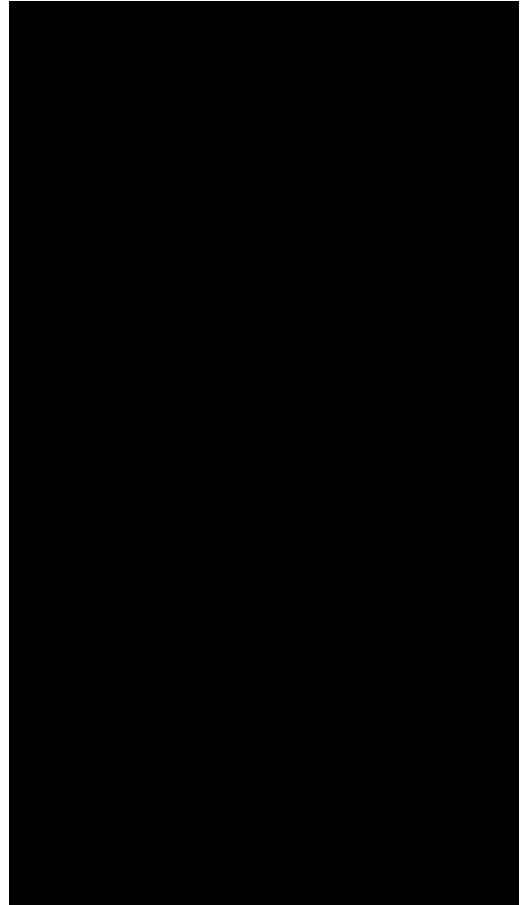


図3 唐招提寺旧西室千手観音立像

造立目的やその性格は大きく異なるといえよう。

なお、金堂三像をいわゆる天下三戒壇の象徴とみなす見解もあるが⁽⁴⁰⁾、その場合においても千手像は筑紫観世音寺の象徴として造立されたことになり、鑑真将来像と直接的には結びつかないといえる。

したがって、千手観音信仰は鑑真から弟子たちにも継承されたであろうが、鑑真将来像を金堂千手

像の源流とみなすことについては、現状では慎重にならざるを得ないだろう。

つぎに、近世の唐招提寺において鑑真将来像との伝承を持つ像が存在し、多くの信仰を集めていたことに注目したい。その像は元禄十四年（一七〇二）に義澄が撰述した『招提千歳伝記』（以下、『千歳伝記』）において「小千手像」と呼ばれており、すでに久野氏によって同書の関連記事が紹介されているが、実はこの「小千手像」⁽⁴¹⁾に該当する像（図3）が現在も同寺新宝蔵に保管されている。そこで、実物像とその伝承をあわせてみていくことにしたい。

まずは現存する像の概要と来歴を述べておきたい⁽⁴²⁾。同像は像高六三・三cm、寄木造・玉眼嵌入、漆箔仕上げの像であり、当初とみられる光背・台座をともなっている。像容は頭部に化仏と十一面を戴き、本面は三目で、合掌手と宝鉢手を含んだ四十二臂の立像である。頭上面の頭頂面と忿怒面が後補で、別に一面を欠失し、さらに左手のうち数本が手首先を欠失しているが、それ以外は当初のまま良好な保存状態を維持している。

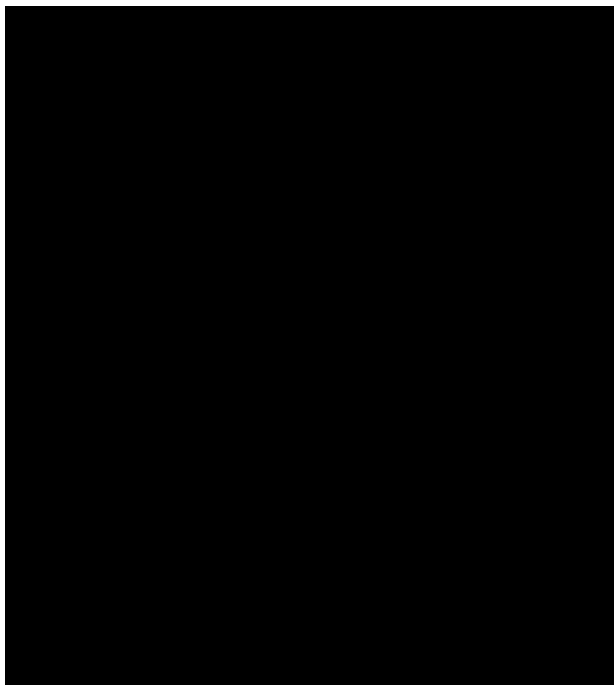


図4 唐招提寺厨子（千手観音像安置）

同像の制作年代については、先行研究では室町時代初期あるいは十五世紀と推定されているが、⁽⁴³⁾面長の面部や切れ長で見開きが狭くきつく吊り上がった目、下半身の裾に見える形式化された衣文の表現などからも、その推定年代には同意される。

なお、本像は黒漆塗の厨子（総高一七二・〇cm・図4）の内部に安置されている。この厨子の詳細はすでに先学によって解説されているので、⁽⁴⁴⁾以下同書の解説にもとづきながらその概要を述べておきたい。厨子の各扉には複数の画像が描かれており、正面扉の左方には愛染明王坐像、右方に不動明王坐像、左右四枚の扉には四天王像（左前方の扉欠失・多聞天像か）、像の後壁に蓮華座上の**丸**（ア）字、天井に飛天像があらわされている。いずれも同時期の作とみてよく、その

制作年代は室町期に推定されるという。

さらに同厨子の屋蓋部の裏面に銘文が確認されている。⁽⁴⁵⁾同銘文には寛永二十一年（二六四四）と天和四年（一六八四）のものも含まれているが、当初の銘文は「応永卅年 癸卯 二月二十七日 造立沙門大法師澄賢 春秋四十七夏臘三十一」とあり、これに続いて厨子を制作した番匠八人の名前が記載される。これらの銘文により、この厨子は応永三十年（二四三三）につくられ、寛永二十一年に如意輪院から当院（弥勒院か）に移動され、天和四年に弥勒院から西室へ移されたことが判明しているのである。

この厨子が当初から件の千手像に付随するものであるならば、像の様式から推定される年代と一致し、

応永二年（一三九五）の覚盛上人像造立からそれほど隔たらない時期に、この千手像と厨子が制作されたことになる。

しかしながら、同像の造立目的や背景については、厨子の銘文に見出すことはできず、先述のように『千歳伝記』において、ようやくこの像にまつわる伝承や行事をうかがうことができる。同像すなわち小千手像は、同書の「殿堂篇」⁽⁴⁶⁾「霊像篇」「旧事篇」に次のとおり記されている。

【殿堂篇】

西室

西室、如東室也、今以南方八間余莊之、即安于白梅檀千手大悲像、即元禄八年秋成蓋其像者、吾大師持来尊容也、

【霊像篇】

小千手像、此像者、吾太祖自支那州所带来之像也、一尺八寸、金色之尊容也、霊瑞今古尤多矣、秘而容易不使人拜之、昔别殿安之、此元禄年間、輔修西室安奉此像、又自昔每歳、於此像前、一山衆侶、七昼夜中修不断千手三昧供、古冬十二月也、今旦二月朔日至其八日、元禄年中初修毎日千手護摩供也、不淨人直拜必脱明云

【旧事篇】

今上皇帝 人王百一四世

(略)

(元禄) 同五年壬申春三月、小千手像并諸仏像菩薩像并霊物等、開為結縁、貴賤群衆

(括弧内は筆者)

これらの記事によれば、小千手像は元禄八年（一六九五）の秋に完成した同寺の西室に安置されたといい、当時は「吾大師」すなわち鑑真将来の像と認識されていたことがわかる。また、像高を一尺八寸としており、この数字は同寺金堂千手像の像高一丈八尺に合わせた可能性もあるが、該当する千手像の髪際高の数値とみても矛盾はない。

さらに、「霊像篇」の記事によると、同像は霊瑞が最も多いため以前は秘仏として別殿に安置されていたといい、昔から同像の前で寺内の僧らが千手三昧供を行っていたとされる。この千手三昧供がいつから始まったのかは不明である

が、金堂の千手像ではなく、小千手像を本尊として行われている点は興味深い。先述のとおり、鑑真も将来像の前で千手の大身呪の陀羅尼を誦えていた可能性が高いからである。

また、「旧事篇」は、元禄五年（一六九二）にこの小千手像をはじめ寺内の諸像や宝物の御開帳を行ったことを伝えており、多くの人々の参詣があったという。この御開帳は小千手像が冒頭に記されているとおり、同像が主役の内容であったと考えられる。御開帳の開催された元禄五年は西室建立以前であり、おそらく小千手像はその時点ではまだ秘仏とされていたので、同像の御開帳となったのであろう。

このように、『千歳伝記』によれば、元禄期には小千手像が鑑真将来という由緒を継承した霊験あらたかな像として喧伝され、多くの信仰を集めていたことがうかがえるのである。

では、実際に小千手像は鑑真将来像を模しているのだろうか。この点については残念ながら、小千手像が漆箔仕上げであり、代用檀像としての要素も見られないことから、もともと鑑真将来像の模像として制作されたとはみなし難い。つまり、元禄期の御開帳に至るまでの寺勢興隆の機運にあわせて、同像にそうした伝承が付加されていたと想像される。

したがって、小千手像は近世には鑑真将来の霊験あらたかな像として多くの参詣客を集めたが、現在ではその姿から将来像を偲ぶことは難しいと言わざるを得ないだろう。

つぎに唐招提寺以外の像では、近年に淺湫毅氏が静岡・鉄舟寺の千手観音像（以下、鉄舟寺像・**図5**）が鑑真将来像と繋がる可能性を提示されており、注目される⁽⁴⁷⁾。鉄舟寺像は針葉樹材の一木造で、像高は（頂上仏面まで）一五四・〇cm、合掌手・宝鉢手を含めた四十四臂の立像であり、さらに一組の手を頭上で重ねたいわゆる清水寺式の像である。淺湫氏は同像が八世紀末から九世紀初頭の制作であり、表面を素地仕上げとする代用檀像の可能性が高いことを指摘したうえで、鉄舟寺像が鑑真将来像を模している可能性を示唆されている。ただし、同像は宝鉢手を除いた合掌手および脇手のすべてが後補であり、氏も指摘するとおり、後世になって千手像に改変されたようである。淺湫氏はこの点について、

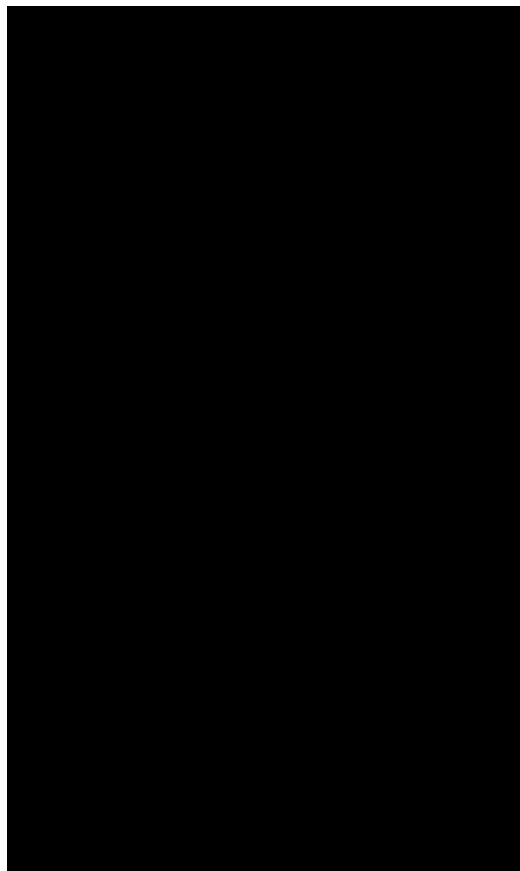


図5 鉄舟寺千手観音立像

同像が当初は十一面六臂あるいは八臂像として制作された可能性も視野に入れ、その場合でも長岡龍作氏が紹介した揚州の十一面観音像が源流に求められる⁽⁴⁸⁾という。

このように、鉄舟寺像が鑑真将来像を模していたとしても、両者の関係や尊格変更の理由など大きな謎が残ったままであるため、今後同像のさらなる研究の進展に期待したい。

一方、同じく唐招提寺以外の像において、鑑真の影響を指摘されている千手観音坐像（以下、葛井寺像・図6）がある。同像の場合はこれまでの作例と違い、鑑真将来像との関係性が論じられているわけではないが、鑑真の千手信仰を考える際に、その影響が指摘されている点で見過ごせない像である。

葛井寺像は脱活乾漆造、像高は頂上仏面までを含めて一四四・二cmの坐像であり、頭上に十一面をあらわし、真手は屈臂して胸前で合掌し、脇手は大手三十八本、小手一〇〇一本をあらわし、左足を上にして蓮華座上に坐している⁽⁴⁹⁾。

この葛井寺像の場合は、おもに胸飾や臂釧の形式にその影響がみられることが、松田誠一郎氏によって指摘されている⁽⁵⁰⁾。すなわち、氏は葛井寺像の胸飾や臂釧の形式について、八世紀半ばの伝統的なスタイルを踏襲しているとしつつも、鑑真がもたらした新形式の影響もそこにみられるとしたのである。この松田氏の考察は一定の支持を集めており、後続の研究においても葛井寺像の制作年代を鑑真来日後に置く見解が複数みられる⁽⁵¹⁾。

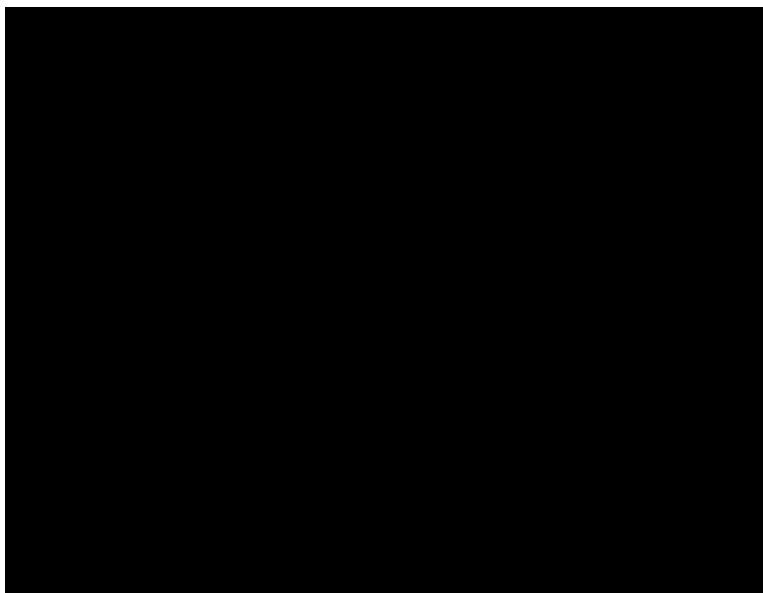


図6 葛井寺千手観音坐像

なかでも近藤暁子氏は松田氏の説を承けたうえで、葛井寺像の制作背景について詳細に検討し、「天平勝宝八歳（七五六）の聖武薨去後、光明子が没する天平宝字四年（七六〇）に至る間は、玄昉の失脚に伴い一時影を潜めた『千手千眼陀羅尼経』に対する信仰が再び盛んとなった時期」であり、「天平宝字二年（七五八）には光明皇太后の病を契機として慈訓を中心に千手千眼悔過が行われるなど、葛井氏の勢力の伸長と千手観音信仰の興隆が重なる時期ともいえる。光

明皇太后の病平癒の名目としてなされたと考えることも一案である」と述べられ、葛井寺像の制作時期を天平宝字年間の前半と推測され、さらにその時期に千手観音に対する信仰が再び盛んになった背景に鑑真の存在を挙げられている⁽⁵²⁾。

対して、同像の制作年代を鑑真来日以前の天平年間（七二九～七四九）と推測する説も根強くあり、とくに松浦正昭氏は葛井寺像を天平十二年（七四〇）に起きた藤原広嗣の乱の鎮圧のために発願された観音像にあてている⁽⁵³⁾。同年九月十五日に、乱に際して出された詔勅に、

勅四畿内七道諸国曰、比来、縁筑紫境有不軌之臣、命軍討伐、願依聖祐、欲安百姓、故今国別造観音菩薩像壹軀、高七尺、竝写観世音経一十卷

とあり⁽⁵⁴⁾、広嗣軍の討伐を願い、国ごとに七尺の観音菩薩一軀と観音経十卷の写経が命じられているが、松浦氏はこの七尺の観音像に葛井寺像が該当するとしたのである。葛井寺像の髪際高は一〇六・三cmであり、たしかに七尺の観音坐像とし



図7 葛井寺千手観音坐像胸飾部分

て認められるため、同像が天平年間の制作と推定されるのであれば、この見解には一定の蓋然性があるのではないだろうか。

ところで、葛井寺像の制作年代を測る際に、比較されてきたのが東大法華堂諸像であるが、とくに面貌の表現は伝日光・月光菩薩像に相似していることが指摘されてきた⁽⁵⁵⁾。筆者もこれに賛同するが、同堂の解体修理にともなう調査の結果により、伝日光・月光像の制作年代は天平年間前半まで遡る可能性も生じてきている⁽⁵⁶⁾。

そこで、松田氏の考察をもとにしつつ、葛井寺像の胸飾の形式における鑑真のもたらした新形式の影響の有無について、あらためて検討することにした。

まず松田氏によれば、葛井寺像の胸飾(図7)は基本的に東大法華堂不空羂索観音立像(以下、法華堂像・図8)の胸飾(図9)と同じ八世紀半ば前後の形式であり、この形式はそれ以前に大陸や半島から流入した諸形式から選択的に一つの形式へと発展したものであり、鑑真来朝以前の伝統的な形式と位置付けている。具体的には、中央三珠を大きくつくる玉繫帯、紐二条・列弁文の基本帯、菊座を三方所につける基本帯飾、中央から左右方向に波形状に展開する唐草で構成される形式であり、八世紀後半の多くの像に踏襲されていく典型ともされている。さらに葛井寺像の胸飾については、「玉繫帯や垂飾の形式等、現存作例のうちでは最もよく法華堂本尊形式を伝える本格的作例」とも述べられているのである。

ただし、その一方で松田氏は「葛井寺千手像の唐草は、一見中央から左右方向へ展開してゆく形式のように見えるが、注意してみると、その形は基本的にこれとは異なり、基本帯外縁にそって置かれる合計六ヶ所の花飾や小珠から互いに

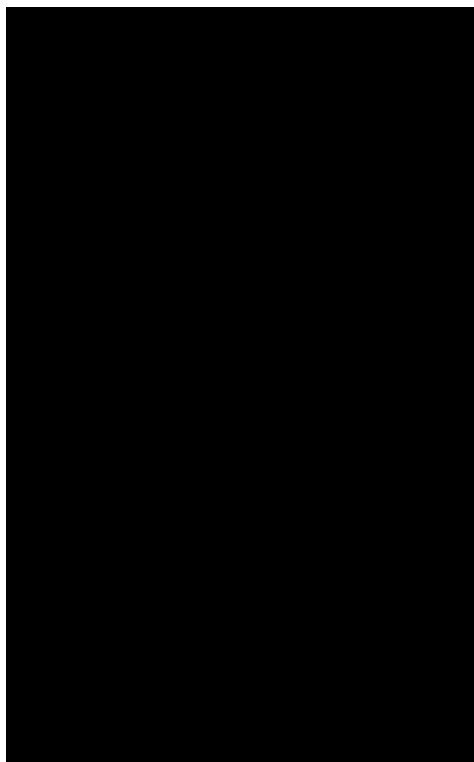


図8 東大寺法華堂不空羂索観音立像

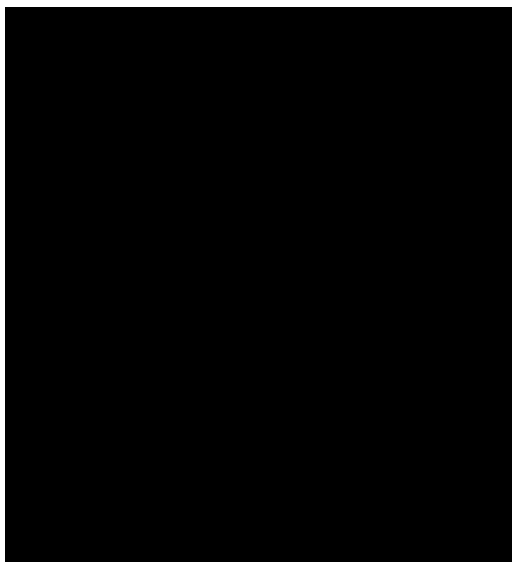


図9 東大寺法華堂不空羂索観音立像胸飾部分

独立した唐草を発生させる形式であることに気付かされる。この唐草の形式は、後述の新形式にその典型が見られるものであり、あるいは、本像の唐草は、この新形式の影響をうけたものかとも思われる」と注記で述べられたのであった。⁽⁵⁷⁾したがって、結局のところは唐草の形式が葛井寺像の胸飾全体の成立時期の判断材料になっていることがわかる。ちなみに、ここにいう唐草の「後述の新形式」とは唐招提寺十一面観音立像（以下、唐招提寺像・図10）の胸飾（図11）の唐草に代表される形式であり、その具体的な内容は後ほど両者の比較に際して述べてみたい。

また、松田氏は臂釧については、形式判断の前提として「胸飾ほど複雑ではないために細かい分類は困難」としたうえで、鑑真来朝を境に前半期・後半期と大きく分けられるとし、葛井寺像は前半期に分類できるが、天平勝宝九歳（七五七）の東大寺大仏蓮弁供養菩薩像に近いともみなされている。⁽⁵⁸⁾

このように、松田氏は葛井寺像の胸飾・臂釧ともに、いったんは鑑真来朝以前の八世紀半ばの形式に区分されたもの



図11 唐招提寺十一面観音立像胸飾部分

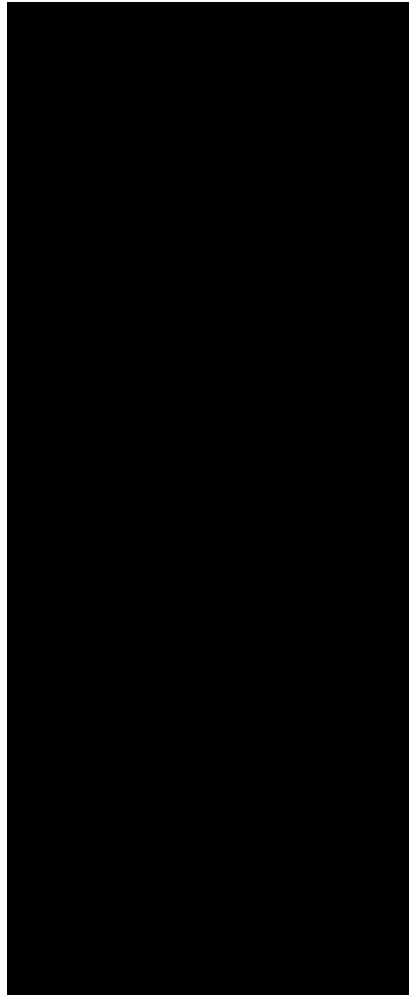


図10 唐招提寺十一面観音立像

してみたい。

まず法華堂像と葛井寺像とを比べると、たしかに葛井寺像の唐草は左右への連続性が薄れているといえよう。しかしながら花飾や小珠から個別に発生している唐草は、それぞれの先端が弧を描くようにうねりながら隣接して配置されており、松田氏自身が述べられたように一見した場合はそれらの唐草同士が有機的に繋がっていることを感じさせる表現ともいえる。

対して唐招提寺像にみられる新形式の唐草は、左右へ展開する連続性が全く無く、それぞれが独立して基本帯飾やその下に配置されており、半円の弧を描く副帯がそれらの唐草を繋いでいる。松田氏はこのような新形式を受容した後の作例について、積極的と消極的の二つに

の、胸飾の唐草の形式を重視して、同像に天平勝宝六年（七五四）の鑑真来朝以降の影響を認められたのであった。そこで、判断が困難とされる臂釧は措き、あらためて葛井寺像と法華堂像および唐招提寺像の胸飾について、とくに唐草の形式に注目して比較

分類されているが、どちらの作例においても半弧を描く副帯があらわされていたり、唐草や副帯から吊り下がる垂飾が前形式と比較してかなり長く垂れている点は共通しており、法華堂像に代表される八世紀半ば前後の形式と一線を画していることは明らかである。⁽⁵⁹⁾ だからこそ、両者が異なる形式に分類されたの言うまでもない。

ここでふたたび法華堂像と葛井寺像の唐草に目を転ずれば、両者の唐草の違いは前者が中央から左右に一繋ぎで広がっているが、後者は中央から左右にかけてわずかな間隔を空けながら広がっているという差異でしかないと思われる。仮に葛井寺像が唐招提寺像にみられる新形式の影響を受けて成立しているとすれば、その反映はごく微細な変化としてあらわれていることになろう。このような微細な変化は、当時の新形式の受容の在り方としてあり得るのか疑問である。したがって、葛井寺像の胸飾は八世紀半ば前後の形式におけるヴァリエーションの範疇に収まるものと捉えるべきではないだろうか。

以上のことから、胸飾の形式にもとづいて葛井寺像の制作を鑑真来朝後と推測するのは難しいと思われる。そしてそのように考えるならば、葛井寺像の制作年代については、従来説の一部に見られたように天平年間としてもひとまず問題はなく、その制作背景に玄昉や広嗣の乱との関係を見出すことも可能であろう。

おわりに

小論では、まず鑑真和上が国に将来した二つの千手観音像に注目し、先行研究にもとづきながら、『東征伝』の記述や二像と関わる千手観音經典の検討を行った。その結果、二像は和上にとって極めて重要な像であり、和上は自らの臨終の際に端坐入定を願われ、二像を前に千手観音の陀羅尼を誦える修法を行われていた可能性を指摘した。

さらに現存作例のなかには、和上の将来像との関連性が指摘されている像もあるが、残念ながら私見によると、将来像と明瞭な繋がりがある千手像は現状では見出せなかった。

しかしながら、近世の唐招提寺において、小千手像と呼ばれる像が和上将来像の由緒を継承する像として広く信仰を集め、御開帳の折には多くの人々が同像を参拝しに訪れたことは、和上の千手観音信仰がながく寺内で継承されてきたことを物語っているといえよう。

また、唐招提寺金堂千手像とともにわが国の八世紀の千手観音を代表する葛井寺像については、直接的ではないにしても、鑑真来朝後の影響を指摘する先行研究もあったが、これも検討した結果においては、その影響は認めがたいと言わざるを得ない。したがって、同像は和上来朝以前、すなわち八世紀前半のわが国における千手観音信仰の興隆を背景にして造立されたと考えたい。

以上、今回の小論では鑑真和上が将来した仏像のなかでも、とくに千手観音像に注目して検討を行い、さらに将来像との関連性が言及される国内の複数の作例を取り上げ、その影響関係について私見をまとめてみた。また冒頭で触れたとおり、鑑真将来の薬師如来像に関しては別稿で論じているが、「瑞像」と表記されたこちらの像は、鑑真在世中に造立された可能性が高い唐招提寺伝薬師如来立像と深く関わるようである。

さらに、鑑真が千手観音・薬師如来以外にも複数の仏像・仏画をもたらしており、それらの意義や国内に与えた影響についてもいまだ検討の余地がある。この問題については、鑑真一行の唐土での造像活動を視野に入れながら、今後に期したい。

図版出典

図1 唐招提寺提供。

図2 同右。

図3 『鑑真和上生誕千三百年記念 唐招提寺展』図録（朝日新聞社、一九八七年）から転載。

図4 鯨井清隆氏撮影。

図5 浅湫毅「古代檀像の一遺例 静岡鉄舟寺の千手観音立像」（『京都国立博物館学叢』二四、二〇〇二年）から転載。

- 図6 『特別展 仁和寺と御室派のみほとけ 天平と真言密教の名宝』図録（東京国立博物館、二〇一八年）から転載。
- 図7 『週刊原寸大日本の仏像45（葛井寺千手観音と獅子窟寺薬師如来）』（講談社、二〇〇八年）から転載。
- 図8 『東大寺ミュージアム開館記念特別展 奈良時代の東大寺』図録（東大寺、二〇一一年）から転載。
- 図9 同右。
- 図10 『奈良六大寺大観』一三「唐招提寺」二（岩波書店、一九七三年）から転載。
- 図11 同右。

註

- (1) 『東征伝』（『大正新脩大藏経』（以下、『大正藏』）五一—一九九三）。
- (2) 現在、同寺新宝蔵に安置される木彫像のうち、とくに伝薬師如来立像、伝獅子吼菩薩立像、伝衆宝王菩薩立像は鑑真在世中の作との見方が有力であり、またカヤの一枚を用いて頭頂から台座運肉部とその下の葺軸までを含めて彫出する一木造技法から、代用檀像として造立された可能性が指摘されている。これらの像に関する先行研究については、稲木吉一「木彫の出現と唐招提寺」（大橋一章編『寧楽美術の争点』、グラフ社、一九八四年）、淵田雄「新宝蔵の木彫」（大橋一章・片岡直樹編著『唐招提寺——美術史研究のあゆみ——』、里文出版、二〇一六年所収）に詳細に研究史がまとめられているので、これらを参照されたい。
- (3) 拙稿「鑑真一行の薬師信仰と造像」（『古代寺院の芸術世界』竹林舎、二〇一九年四月刊行予定）。
- (4) 浅井和春「金亀舍利塔」（『名宝日本の美術』第六卷「唐招提寺」、小学館、一九九〇年）。
- (5) 拙稿「大安寺伝馬頭観音立像の周辺」（『奈良美術研究』一七、二〇一六年）。
- (6) 安藤更生『鑑真和上伝之研究』（平凡社、一九六〇年）、および、同『鑑真』（吉川弘文館、一九六七年）。
- (7) 那波良晃「平安初期における五仏頂法について」（『天台学报』五六、二〇一三年）。
- (8) 『延暦僧録』卷一「従高僧沙門釈思託伝」（『日本高僧伝要文抄』第三所収）に「宝亀年、勅思託東大寺攘灾大仏頂行道」とある。前掲註（6）書参照。前掲註（8）と同じ『延暦僧録』「思託伝」によれば、「住開元寺、後入天台山」とある一方で「以玄宗至道大聖大明孝皇帝勅預参玄、揚州鑑真和上為受戒依学、在唐十九年、佐師共行仏事、経勞過海得十二年」としている。安藤更生氏はこれらの文について、思託は在唐十九年、すなわち二十歳で鑑真和上の日本行に参加し、その後の十二年間を渡海で苦勞したと解したうえで、天宝三載（七四四）の冬に鑑真一行が天台山により巡礼した際に（『東征伝』）、和上より受戒したとしている。
- (10) 東野治之『鑑真』（岩波書店、二〇〇九年）。
- (11) 唐招提寺新宝蔵に安置される一部の木彫像の作者について唐工の可能性を積極的に認める説としては、関野貞「唐招提寺金堂及

- 内部仏像」(『國華』一六八、一九〇四年)が端緒であるが、その後の議論については、前掲註(2)の研究史を参照されたい。
- (12) 井上一稔「鑑真和上像をめぐる」(『文化史学』五五、一九九九年)。
- (13) 『東征伝』(『大正蔵』五一―九九四)。
- (14) 石田瑞磨『鑑真——その戒律思想——』(大蔵出版、一九七四年)。
- (15) 前掲註(12)井上氏論文参照。
- (16) 『千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼神呪經』(『大正蔵』二〇一―八五)は「看菩薩面誦此陀羅尼呪者、即得見觀世音菩薩微笑相、見已即得離垢地、能照耀世間、即於此生當得見仏慈念攝授、臨命終之時如入禪定、生生之処得宿命智、所有罪障皆悉消滅」とし、『千手千眼觀世音菩薩姥陀羅尼身經』(『大正蔵』二〇―九八)は「若毎日三時瞻菩薩面誦、此陀羅尼一千八遍者、速得觀世音菩薩示微笑相、見已即証離垢初地、念仏三昧光照世間、若命終時如入禪定、於所生処得宿命智、所有罪障皆盡消除」としている。
- (17) この井上氏の指摘は、前掲註(12)論文の内容を踏まえたうえで、同「唐招提寺木彫群の宗教的機能について」(『佛教藝術』二六一、二〇〇二年)においてなされている。
- (18) 『大正蔵』二〇―九九―一〇〇。
- (19) 『大正蔵』二〇―一〇〇。
- (20) 行者は西門から壇に入り結跏趺坐して念誦することが説かれているため、像は西向きに懸けるものと思われる。「國訳千手千眼觀世音菩薩姥陀羅尼身經」(『定本國訳秘密儀軌 觀音部』第二十卷、一九三二年)の補注参照。
- (21) 『大正蔵』二〇―一〇〇。
- (22) 淺瀨毅「古代檀像の一遺例——静岡鉄舟寺の千手觀音立像——」(『京都国立博物館学叢』二四、二〇〇二年)。
- (23) 『東征伝』「僧祥彦於舟上端坐、問思託師云、大和上睡覺否、思託答曰、睡未起、彦云、今欲死別、思託諾大和上、大和上焼香將曲几来、使彦憑几向西方念阿弥陀仏、彦即一声唱仏、端坐寂然無言、大和尚乃喚彦彦、悲慟無數」(『大正蔵』五一―九九二)。
- (24) 小杉一雄「肉身像及遺灰像の研究」(『東洋学報』二四―三、一九三七年)、後に『中国仏教美術史の研究』(新樹社、一九八〇年)所収。なお、和上が坐死を願ったことは小杉氏が右の論文で説かれたように、鑑真和上像の制作背景へと繋がる問題であるが、本小論では和上の千手信仰に視点を絞っているため、この問題については取り上げなかった。
- (25) 『招提寺建立縁起』は醍醐寺本および護国寺本『諸寺縁起集』に抄録される。校訂は藤田経世編『公刊美術史料 寺院編上』(中央公論美術出版、一九七二年)、および、東野治之「招提寺流記の復原的研究」(『大和古寺の研究』、塙書房、二〇一一年)参照。金堂の記事は以下の通り。「一、金堂老宇、右少僧都唐如宝、率有縁壇主等、建立如件。安置盧舍那丈六仏像壹軀、唐義静大法師敬造如件。葉師丈六、千手像、北中壁三間画、木大梵王・帝尺・四王、少僧都造」。

- (26) 千手像の現状の詳細については、『唐招提寺金堂国宝乾漆盧舎那仏坐像 国宝木心乾漆千手観音立像 国宝木心乾漆葉師如来立像修理報告書 図版編』、および、同『本文編・図面編』(唐招提寺、二〇一〇年) 参照。
- (27) 保延六年(一一四〇)頃に大江親通が撰述した『七大寺巡礼私記』に「金堂五間四面瓦葺戸五本 扉外有繪、蓮之番繪也」中尊盧舎那佛坐像、脇侍二軀左周丈六尺迦立像 右丈六寸手観音像 斯三尊之中千手化人造云、口傳云、件化人名竹田佐古女云、或記云、竹田之阿古之所造也云(以下略)」とある。
- (28) 杉山二郎氏は、金堂千手像を当初は藤原仲麻呂の造立で後に唐招提寺に移入されたと推測し(同『鑑真』三彩社、一九七一年)、星山晋也氏もこれに賛同している(『日本の古寺美術八 唐招提寺』保育社、一九八七年)。
- (29) 前掲註(26)報告書参照。
- (30) 拙稿「唐招提寺金堂三尊像の制作とその背景」(『密教学研究』四五、二〇一三年)。
- (31) 『国宝唐招提寺金堂修理報告書』(奈良県教育委員会、二〇〇九年) 参照。
- (32) 昭和四十七年(一九七二)二月の修理の際に葉師像の左掌から「和同開珎」「隆平永宝」「万年通宝」の三枚の銅銭が発見されている。詳細については、井上正解説「葉師如来立像 金堂所在」(『奈良六大寺大観』一三「唐招提寺」二、岩波書店、一九七三年) 参照。
- (33) 『東征伝』によると如宝は、来日時は「胡国人安如宝」と記されている。田邊三郎助「金堂の仏像」(『奈良の寺 唐招提寺』一九、岩波書店、一九七三年) 参照。
- (34) 久野健「第三章 唐招提寺の彫刻」(『平安初期彫刻史の研究』吉川弘文館、一九七四年)。
- (35) 前園実知雄「考古学から見た唐招提寺の創建と金堂の建立」(『佛教藝術』二八一、二〇〇五年)。
- (36) 拙稿「唐招提寺創建当初の戒壇と現金堂盧舎那仏像について」(『南都仏教』八七、二〇〇六年)。
- (37) 川瀬由照解説「千手観音菩薩立像」(『日本美術全集』三「奈良時代Ⅱ 東大寺・正倉院と興福寺」小学館、二〇一三年)。
- (38) 『姥陀羅尼身經』「千手千眼觀世音菩薩画壇法」(『大正藏』二〇一一〇二)に「若画千手千眼觀世音菩薩摩訶薩像變者、当用白縱廣十肘或二十肘、是菩薩身作閻浮檀金色、面有三眼臂有千手、於千手掌各有一眼、首戴宝冠冠有化仏、其正大手有十八臂、先以二手当心合掌、一手把金剛杵一手把三戟叉、一手把梵夾、一手執宝印、一手把錫杖、一手掌宝珠、一手把宝輪、一手把開敷蓮花、一手把繩索、一手把楊枝、一手把数珠、一手把深罐、一手施出甘露一手、施出種種宝雨施之無畏、又以二手当臍右押左仰掌、其余九百八十二手、皆於手中各執種種器仗等印、或单結手印皆各不同如心經說、手腕一一各著環釧、身服著以天妙宝衣咽垂瓔珞、其綵色中勿銷皮膠、水以相和当用香乳香膠調和、又一本云此土無好白者、但取一幅白亦得、画其菩薩身、当長五尺而有兩臂、依前第五千臂印法亦得供養、不要千手千眼此依梵本、唯菩薩額上復安一眼」とある。

(39) 延暦二十五年(八〇六)四月二十五日付太政官符は「応令十五大寺毎年安居奉講仁王般若經事」と題し、鎮護国家を目的に十五大寺の安居で仁王般若經の講説を命じているが、『延喜式』玄蕃寮「十五大寺安居条」により、この十五大寺とは「東大寺・興福寺・元興寺・大安寺・薬師寺・西大寺・法隆寺・新薬師寺・本元興寺・招提寺・西寺・四天王寺・崇福寺・弘福寺・東寺」であったことがわかる。金堂建立後の唐招提寺は官寺として鎮護国家活動を行っており、金堂建立はそうした要請に因應するためであったと考えられる。この問題の詳細については、拙稿「金堂建立後の唐招提寺」(『戒律文化』八、二〇一三年)を参照されたい。

(40) この説は安藤更生氏によって提唱されており(前掲註(6)書『鑑真』参照)、東野治之氏(前掲註(10)書)、川瀬由照氏(『唐招提寺の仏像——乾漆仏と木彫仏の交流と展開——』前掲註(37)書所収)、西木正統氏(『平安前期の薬師造像に関する研究』『鹿島美術財団研究年報』三三別冊、二〇一五年)らが支持している。

(41) 前掲註(34)久野氏書参照。

(42) この千手観音像は井上正氏解説「厨子」(『奈良六大寺大観』一二「唐招提寺」一、岩波書店、一九七二年)で紹介されており、さらに『鑑真和上生誕千三百年記念 唐招提寺展』図録(朝日新聞社、一九八七年)でも解説されている。同像の実見及び撮影にあたっては、唐招提寺石田太一僧正より便宜を賜り、また天津市歴史博物館学芸員鯨井清隆氏のご助力を得た。この場を借りて厚く御礼申し上げます。

(43) 前掲註(42)書の「厨子」の解説内では、この千手観音像の制作年代を室町時代初期頃とし、同展覧会図録では室町時代(十五世紀)としたうえで「室町時代の菩薩像の標準的作例である」と述べている。

(44) 前掲註(42)井上氏解説参照。

(45) 【厨子屋蓋裏銘文】(前掲註(42)井上氏解説「厨子」項より転載)。

此如意輪院^{本尊}仁御座後^仁□□之本尊^{タリ}

于時寛永廿一^申十二月当院^江入仏□□□□□□

弥勒院本尊

願有之所^此時

□□□□

天和四年^{甲子}十二月^{十二}西堂

御厨子番匠衆

大工宗重
次郎五郎宗次

応永卅年^{癸卯}二月廿七日 造立沙門大法師澄 春秋四十七 夏臘三十一 賢

- (46) 『招提千歳伝記』 卷下（関口静雄・山本博也編著『招提千歳伝記』唐招提寺律宗戒学院叢書第一輯、二〇〇四年）。
- (47) 前掲註(22) 浅湫氏論文参照。
- (48) 長岡龍作「十二面観音再考——揚州出土六臂十二面観音像を中心として——」（『美術史学』一〇、一九八八年）。
- (49) 『国宝葛井寺千手観音』図録（大阪市立美術館、一九九五年）参照。
- (50) 松田誠一郎「8世紀の胸飾における伝統の形成と新様の受容について——彫塑附属の胸飾を中心として——」上・下（『MUSEUM』四二二・四二三、一九八六年）、および、同「菩薩像、神将像の意匠形式の展開」（『日本美術全集』四、講談社、一九九〇年）参照。
- (51) 近藤暁子「葛井寺千手観音菩薩坐像小考——その制作事情に関して——」（『美術史学』二〇、一九九九年）、山岸公基「盛唐の千手観音彫像と葛井寺千手観音像」（『佛教藝術』二六二、二〇〇二年）、奥健夫「東大寺法華堂諸尊像の再検討」（『栄原永遠男・佐藤信・吉川真司編『東大寺の新研究』法藏館、二〇一六年）など。
- (52) 前掲註(51) 近藤氏論文参照。
- (53) 松浦正昭「法華堂天平美術新論」（『南都佛教』八二、二〇〇二年）。なお、最近では皿井舞解説「葛井寺千手観音像」（『仁和寺と御室派のみほとけ——天平と真言密教の名宝——特別展図録』東京国立博物館、二〇一八年）が同像の制作年代について「天平年間の前半頃とするのが妥当であろうか」としている。
- (54) 『続日本紀』天平十二年（七四〇）九月己亥（十五日）条。
- (55) 藤岡稜「葛井寺千手観音像について」（前掲註(49) 図録収録）、前掲註(53) 図録皿井氏解説など。
- (56) 前掲註(51) 奥氏論文参照。
- (57) 前掲註(50) 松田氏前者の論文の註(17) および(26) 参照。
- (58) 前掲註(50) 書参照。
- (59) 松田氏が分類した新形式の受容について、消極的な作例としては、東大寺二月堂本尊光背千手観音像、願興寺観音菩薩像、額安寺虚空蔵菩薩像、法隆寺伝法堂の各間の阿弥陀三尊像のうちの両脇侍像が挙げられ、積極的な作例としては、大安寺十一面観音像、同聖観音像、薬師寺十一面観音像、岐美江寺十一面観音像、道明寺十一面観音像が挙げられている（前掲註(50) 書参照）。
- (60) 前掲註(3) 参照。

御堂造立番匠 大工周防権守八重 宗重 権大工四郎次郎宗持 次郎太郎定持
 八郎 衛門三郎行定 御房五郎宗重
 四郎五郎定宗 次郎五郎宗次 已上八人

古代寺院の僧房と僧侶の持戒生活

東野治之

はじめに

古代寺院の僧尼が、寺院に設けられた僧房ないし尼房で起居し、仏教の戒律に則った集団生活を送ったとされていることは、いまさら述べるまでもないであろう。その具体的な様相を解明するには、実在した僧房等の規模がまず問題であり、そこに住した僧尼の人数に関する情報も把握されていなければならぬが、これらの点については、文献史料や発掘調査の成果によって、諸寺の僧房の知られる例は少なからずあり、また僧侶の数を記す史料もなしとしない。特に早くからこの問題に着目して、史料と建築・遺構の両面から研究されてきた鈴木嘉吉氏が体系的な業績を成就されてお⁽¹⁾り、それに加えられるところは極めて少ないといつてよいであろう。しかしながら、これまでの研究を見直すと、なお着目されてこなかった史料も僅かながら存在する。平安時代前期に著作された『日本感霊録』に見える三つの説話などがそれである。ここにそれらを含む若干の史料を紹介し、そこからどのような僧房居住のあり方がうかがえるかを検討することとしたい。古代における戒律受容の実態を考える一助ともなれば幸いである。

一 『日本感靈録』に見える僧房

本稿で主要な史料とする『日本感靈録』は、種々の仏教的靈驗譚を集めた書で、平安前期に本元興寺僧の義昭が撰したものである。⁽²⁾ 折りおりに見聞した信仰にまつわる靈異奇譚を書き留めたらしく、文中に使用された年号には、延暦・大同・弘仁・天長・承和などがあり、承和十五年（八四八）を著しく下らない頃にまとめられたと推定されている。伝本としては奈良県龍門文庫所蔵の写本が最も古く、高山寺の旧蔵で久安三年（一一四七）の本奥書を持つ。本書はもと上下二巻から成っていたようであるが、この写本は完本ではなく、十五話のみを収める抄録本である。ただ現存の他の写本は、いずれもこの系統に属し、他には佚文として『東大寺要録』巻四所引の一話と『南法華寺古老伝』所引の一話が伝わるに過ぎない。しかし本書は仏教説話集として『日本靈異記』⁽³⁾について古く、早くから注目されて『続群書類従』⁽⁴⁾釈家部に活字化される一方、コロタイプによる複製が作られており、注釈も辻英子氏による詳細なものが刊行されている。⁽⁴⁾ それにもかかわらず、本書がやや忘れられた感があるのは、古写本の各丁に目立った欠損があり、各話の内容が十分把握しにくいところに原因があろう。しかし僧房での生活をうかがわせるという点で、これほど具体的な材料を提供してくれる史料は、他に見出しがたいと言わねばならない。次にその三つの話をまず引用し、そこにかがわれる僧房利用の状態を整理しておく。書き下し文による引用としたのは、その内の一話については欠損があまり影響しないが、他の二話には大きな欠損があり、原文では行文が理解しにくいからである。文中の□は、その欠損部を表すが、欠損の大きさを伝えるために、書き下し文の改行は、なるべく原文の改行に合わせた。また原文に割注となつて挿入されている音義は、引用を省略した。() 内は推定される文字、〔 〕は、欠損が進行した龍門文庫本では失われているが、諸本の残画から想定される文字、へ内は割注である。なお前記辻英子氏の注釈にも書き下し文が載せられているが、ここではそれに従わず、新たに通常の漢文訓読体で、筆者の理解するところを書き下し文とした。本稿末尾に参考とし

て原文を掲げたが、詳しくはコロタイプ複製本および辻英子氏の注釈を参照されたい。

①龍門文庫本第一話

己が咎を隠さんと欲して、同法に於て構架を至し、横死を得る縁

法師聖護は、元興寺の僧なり。其の本居・俗姓、明了に非ざる〔也〕。

其の寺の西方の北行、馬道より西の第三の房の高（高戸カ）に居住する

也。同じき小子房に住止せる勝寧師、去る延暦年〔中〕を以て、

聖護師と山階寺の若僧、俱共に親厚に交〔通〕し

年を〔歴〕たり。時に勝寧師、小子房に於て默然として住す。

寺の若僧、其の僧の高戸屋より

房、中の間に於て此の綾

此の寧師、指し示さむと欲せし頃、護〔師〕

自らの房〔此に寧師、心中に思わく、

之を取り納めば、誤り失うべからず、と。〔嘿して〕

童子に白して其の座具を乞う。護〔師〕

童子、手空しく去る。既にして〔至り〕

言わく、「一昨、僧の座具、此間に忘れ

看出だせる人、否や」と。（下略）

〔山階カ〕

②龍門文庫本第六話

恒に道人、般若を誦し、靈の怖怪を禦せし縁

苾芻慈寿は、元興寺の沙門也。去る大同年中、

其の寺の西北の馬道以東、第二の房に居住する也。而して其の房は、

伽藍を建立して以来、人に而て住する無し。然る所以は、房中に於て靈

鬼等有り、種々の災怪、数々顕現し、人をして患い悩ましむ。爰に

慈寿師、虚実を試みんが為め、彼の室に住し、昼夜、理趣□

若を誦誦し、未だ曾て休み廢さず。(下略)

③龍門文庫本第十話

四王像に禱り願ひ、疫病を消除せし縁

大法師徳慶は、那良の都左〔京〕□

川氏也。其の寺の新房の南より□

性質直にして、慈悲仁孌〔謙〕、志意〔和雅〕□

病患、苦む心有る無し。天長年中、□

中の諸童子等、皆共に病み悩めり。但だ和上のみ独り□

病む童を救わんと、手を洗い口を漱ぎ、中門の四天に参詣し、〔種々誓〕

願して還りて房に臥す。然る間、日晚れて漸く二更に逮ぶ。而るに卒に病の童、皆共に〔驚き〕

脅え、惆悵惶怖し、和上の息める大房の裏に奔り竟いて入り来たる。(中略)

寔に斯れ四大天王の靈助のしからしめしこと、之を疑う可からず〔同房・比室、共に伝うる所也〕。(下略)

各話の内容に入る前に、全体に関わることとして注意しておきたいのは、本書の内容はあくまで靈験譚であることである。したがって、もともと事実や事件の客観的な記述とは異なっている。ただ、これらの話がそれを受容する人々に広く訴えかけようとしていることからすれば、現実から完全に乖離したことを語っているとは考えられない。はなはだしく現実離れた状況を設定しては、話の持つ効果が著しく減衰することになるからである。話の進行に多少の虚構性が含まれようとも、それが起きた舞台は、当時の人々にとって納得できる自然なものであったと考えられよう。

そこで①であるが、ここでは元興寺の僧房に住んでいた聖護と勝寧という二人の僧の間に起きた紛争が主題である。欠損部があるために文意が明確でない点があるが、大房と小子房の間に忘れた勝寧の座具を、聖護が取り入れ、後に勝寧から返却を求められると、盗みの疑いをかけるのかと、立腹するくだりである。聖護には長年一種の同居状態にある山階寺の若い僧がいるが、大房には聖護とその若僧の二人、小子房には勝寧と童子が居住していた様子がうかがえる。「高戸屋」は「中の間」を挟んで小子房と対していたらしいから、大房を指すと見て誤りない。辻英子氏の注釈は「高戸屋」をタカヘヤと読むが、ヘヤの語は平安前期までの古い用例がないようで、はたしてそう読んでよいかどうかは明らかでない。元興寺僧房の復原⁽⁵⁾立⁽⁵⁾面では、大房の小子房側に面する二つの窓は高い位置にあるので、戸と窓の相違はあるが、あるいはこの立面に関係する称呼であろうか。

次に②は、やはり元興寺の僧房の一室が舞台で、靈鬼が住み着いて人を恐れさせていたその房に、慈寿という僧が居住し、遂にその靈鬼を退散させたという話である。その場所は「西北の馬道より東第二の房」とあるだけで、大房、小子房の別を記さないが、この房には伽藍建立以降、誰も住んでいなかったという記述からすると、大房と小子房の両方を含んでいると解すべきであろう。僧房の中には無住となっている区画もあったことになる。

③には、元興寺の「新房」の一室に居住する徳慶という僧が、疫病が流行して諸童子らが病み伏す中、元興寺中門の天王に祈って、全員病から回復したという靈験を記す。「新房」という名称が、何に由来し、またどこに所在したか明らかでないが、南から数えてその場所を記すところから、南北棟の僧房であったことは確かであろう。元興寺の伽藍復

原で想定されている僧房は、いずれも東西棟で、南北棟の僧房は、当初の伽藍には存在しなかった可能性が高い。後に追加された僧房ということで、「新房」と称されたのかもしれない。いずれにせよ「大房」という用語も見えるので、この話の舞台も一般的な僧房としてよいであろうが、ここでこの靈験が「同房・比室」に伝えられたという点が注意される。②のように無住の場合はやや特殊で、同室者や隣の房の居住者がいるのが、やはり普通であったということであろう。

二 僧房使用の実態

さて以上に見たような僧房居住の状態は、いかなる意味を持つであろうか。これまでの研究では、一房当たりの居住人数はかなり過密であったとするのが通説である。⁽⁶⁾それは復原される僧房建築と、寺院の資財帳に見える所属の僧侶数から導き出されたもので、大房と小子房を組み合わせた一区画当たり、平均十二、三人が居住していたという。単位面積を僧侶の数で割って出されたこの数字は、説得力に富み広く支持されてきた。ただ『日本感靈録』の記述を参照すれば、はたしてそのように考えてよいのかどうか、疑問を感じざるを得ないであろう。

先の①では、勝寧の童子を含め、一区画に四人の居住者があったが、他に同房の人物がいた気配はない。ここに出ていないだけと解せないこともないが、もし多人数の同居者がいたなら、座具の行方をめぐって目撃者が出てきてよく、話の運びからしてその可能性は否定されよう。②に関しては、無住の房が舞台であり、この区画は大房、小子房とも居住者がなかったと解される。ただ無住の房の存在を過大視することができないことは、すでに述べたとおりである。③では、徳慶の同室者を特定はできないが、少なくとも罹病した「諸童子等」の中には、徳慶に仕えていた童子も含まれていておかしくなく、「同房・比室」云々からも、複数の居住が確認できる。

かくて『日本感靈録』の記事から導かれるのは、過密どころか、どちらかといえば閑散とした僧房の利用状況である。

『日本感靈録』が撰述された平安前期は、南都の官大寺が前代以来の経済力を維持し、その宗教的役割を十分に發揮していた時期であり、これが寺勢衰退の結果とは考えられない。残るのは一時的な僧侶数の減少など、元興寺のみの特殊な事情という可能性であるが、特にそのような条件を想定すべき理由は見出しがたいと思われる。『日本感靈録』に見えるような状況が、古代の官寺における常態であったと判断するのが自然であろう。

そのように考えて、従来の算定基準とされてきた史料に立ち返ると、直接には『法隆寺伽藍縁起并流記資財帳』（天平十九年（七四七））。以下、法隆寺資財帳と略称）の次のような記載が根拠である（～内は原文では割注）。

合見前僧式佰陸拾参口（僧一百七十六口、沙弥八十七口）

僧房肆口（一口長十七丈五尺、広三丈八尺。一口長十八丈一尺、広三丈八尺。一口長十五丈五尺、広三丈二尺。一口長十丈六尺、広三丈八尺）

建造物として僧房が復原でき、しかも僧侶の数が判明するのは、この例とされてきた。この四棟から成る三面僧房の面積を、僧と沙弥を合わせた僧侶数二六三人で割った結果が、先に触れた一区画平均十二、三人という数字である。大安寺の場合も、天平十九年の資財帳が伝存し、遺構は残らないものの、居住状態は法隆寺と大差ないと考えられている⁽⁷⁾。しかし、これまで取り上げられていない同様な史料には、異なる様相を示すものもある。『西琳寺文永注記』に引かれた「天平十五年西琳寺資財帳」⁽⁸⁾がそれである。『西琳寺文永注記』には、東僧房、西僧房、東小子房、西小子房が挙げられ、僧房について各々その規模が次のように記されている。

東僧房 長十丈、広三丈三尺

西僧房 同上

これに対する住僧の数は、左のとおりである。

僧・沙弥并廿二口、僧十六（見廿口、之中、二僧借住、四不知去、三死）

僧と沙弥併せて二十二人のうち、僧は十六人、僧・沙弥の合計人数は二十人で、二僧は仮住まい、四僧は行方不明、

三僧は死没しているという。従って実数としては十三人となる。法隆寺と比較すると、小子房の規模は不明ながら、西琳寺の僧房は概略法隆寺の六〇七割の規模があり、面積に比して、居住人数が極度に少ないことが分かる。官の大寺ではない地方の小寺院とはいえ、こうした僧房居住の例があることは注意されてよい。

また、唐招提寺についてみると、『招提寺流記』（承和二年（八三五））に見える僧房の中に、「大和上室」とか「少僧都如宝大師室」などと、個別の僧の名を冠する区画のあることが注目されよう。⁽⁹⁾大和上は開山の鑑真、如宝は三代目の和上であるから、特別とはいえ個人に占有される房があったことになり、それに仕える同房者を考慮に入れても、空間的には余裕のある居住形態をとっていたのではなからうか。全体として過密な状態であれば、到底実現できないことである。後代の伝承とはいえ、元興寺の極楽院の前身が僧智光の住房であるという由緒⁽¹⁰⁾なども、これと考え合わせれば、全くの虚構と退けられない面がある。

その点に関して想起されるのは、興福寺の僧房の場合である。平城京の東三坊大路を北に延長したところから出土した告知札に次のようなものがある（〈内は双行〉⁽¹¹⁾。年紀はないが、ともに出土した木簡から、天長年間、八三〇年前後のものと見られる。

告知 往還諸人。走失黒鹿毛牡馬一匹〈有驗 片目白 額少白〉。

件馬、以今月六日申時、山階寺南花蘭池辺而走失。若有見捉者、可告来山階寺中室、自南端第三房。

九月八日

（往還の諸人に告知す。走り失す黒鹿毛の牡馬一匹〈驗有り。片目は白。額少しく白し〉。）

件の馬、今月六日、申の時を以て、山階寺の南の花蘭の、池の辺にして走り失すなり。若し、見捉うる者有らば、山階寺中室の南端より第三の房に告げ来たる可し。

九月八日

現在の猿沢池の付近で失踪した馬の搜索に関わる札であるが、その所有者は山階寺、すなわち興福寺の僧侶であり、

通報先として僧房の内「中室の南端より第三の房」が指定されていることに注意したい。もしここに多人数が起居していれば、こうした指定方法では混乱するはずで、その房の住人は、これで誰と十分に同定できる程の少人数であったと見なければならぬ。『日本感靈録』の話とほぼ同時期、興福寺もまた類似した状況にあったと理解される。こうして見てくると、奈良時代から平安前期にかけて、中央・地方の寺院の僧房は、さほど込み合った居住状態ではなかったということになる。それでは法隆寺の場合は、いかが考えるべきか、次節で検討したい。

三 僧房と古代仏教——結びに替えて

前節までの考察を踏まえると、法隆寺の例から導かれた、僧房の一区画当たり十二、三人という収容人数には、疑問を呈さざるをえない。過密な居住状態という推定を補強する事例として、東大寺戒壇院の僧房や同寺二月堂参籠所の場合が挙げられているが、それらにおける僧房や参籠所の使用は、授戒の儀式や修二会の際の、いわば臨時的なものであって、にわかに日常の居住形態を推し測る事例とはできないのではあるまいか。そうすると、やはり比較的小人数での使用が常態であったことになるが、法隆寺のように多数の僧や沙弥を擁する寺院で、実際どのように運営されていたのが問題となる。

それについて思い浮かぶのは、次の三つの可能性である。

- A 一般に資財帳の僧・沙弥数は実数ではない。
- B 僧・沙弥は所属寺院を離れて他寺に住むことがあった。
- C 僧房外に居住する僧や沙弥が多数存在した。

まずAについて言うなら、資財帳は公文書であるだけに、記事の信頼度が高い反面、逆に公文書にありがちな、虚偽や作為が含まれる可能性も排除できない。「天平十五年西琳寺資財帳」は欠員に関する注記を丁寧に付けているが、そ

のような記載のない法隆寺や大安寺の資財帳に見える住僧数は、かえって事実をそのままに記載していない懸念も、ないとは言えないであろう。ただ、その場合でも、実人数が記載の人数を大幅に下回るようなことは考えにくく、人数の多さは事実として残ると思われる。

Bについては、『日本感靈録』の①で、山階寺の若僧が聖護と同居していたこと、「天平十五年西琳寺資財帳」に「二僧借住」とあることが参考になる。①の「親厚に交通」していたという表現は、単に親密であったというよりも、より特殊な関係を暗示しているのかもしれないが、いずれにせよこの若僧は事件の展開に関与して現れるから、聖護とは頻繁に往来する以上の間柄であったと考えられる。また「天平十五年西琳寺資財帳」の「借住」は、仮住まいとも借りて住んだとも読めるが、おそらく仮住まいの意であろう。しかしこれらの事例も、他寺の僧が大挙して同居していたというような状態を想定させるかと言えば、それには否定的にならざるを得ない。これが特異な事情であるからこそ、「親厚」さが強調され、あるいは「借住」と注記されているのであろう。

かくして最後に残るのはCである。今のところ特定の寺院に所属する僧や沙弥で、寺外に居住したことが明らかかな例が見出せない以上、Cと断言するのは憚られるが、現状で最も高い可能性が認められるのではなからうか。一体、僧尼令の条文を見渡しても、僧尼が僧房・尼房に居住しなければならぬという規定はない。あるのは、僧房や尼房に異性を引き入れることを禁ずる規制のみである（僧尼令十一条）。また僧尼が路上で高位の貴族などに会った場合の対応法が定められているとおり（僧尼令十九条）、僧尼が私的に寺外に出ることが禁止されていたわけでもなかった。したがって僧尼がその所属寺院へ、いわば通勤することもあり得たと見るべきであろう。官人でも番上官の場合は、京から隔たった畿内一円からの出勤者が少なくなかった⁽¹³⁾。僧尼の場合も、事情は類似していたと想定できよう。

しかし仏教本来の趣旨から言うなら、僧伽という自律的な信仰集団を形成し、俗世間とは切り離された空間で、戒律に従った生活を全うするのが原則である。沙弥・沙弥尼にいたるまで、煩瑣なまでの規律が日常生活を規定していたから、それを履行するには、僧房での起居や食堂での摂食など、集団での生活が不可欠であった。僧尼令が僧房居住を強

制する規定を設けていないのも、仏教としてはそれが大前提で、あまりにも当然であったからであろう。ところが、これまでの考察結果は、寺院制度が最も整った奈良時代から平安時代前期においても、僧侶の僧房居住は部分的にしかなされていなかったことを物語っている。日本における戒律への関心は、飛鳥時代においても低調であり、正式な授戒の手続きも、仏教公伝後二百年を経て鑑真が来日するまで確立されなかった。⁽¹⁴⁾ しかもその手続きすら、早くも平安前期には形骸化⁽¹⁵⁾し、天台宗における大乘戒の提唱などとも相俟って、戒律に厳格でない傾向は、長く日本仏教の特色となった。本稿で論じた僧房居住の不徹底が、大筋で正しいとすれば、それは単に出家者の住生活の実態が明らかになったというだけでなく、日本仏教における戒律受容の特質を物語る点で、少なからぬ意義を持つと考える。

注

- (1) 鈴木嘉吉『古代寺院僧房の研究』中央公論美術出版、二〇一六年。
- (2) 『日本感靈録』についての基本的な情報は、辻英子『日本感靈録の研究』（笠間書院、一九八一年）参照。
- (3) 阪本龍門文庫複製叢刊『日本感靈録』、一九五八年。
- (4) 辻英子注(2)前掲書。
- (5) 鈴木嘉吉注(1)前掲書、一〇六頁。
- (6) 注(1)に同じ。
- (7) 鈴木嘉吉注(1)前掲書、二七四頁。
- (8) 荻野三七彦「河内国西琳寺縁起」(『美術研究』七九号、一九三八年)。
- (9) 拙稿「招提寺流記」の復原的研究」(『天和古寺の研究』塙書房、二〇一一年)。
- (10) 岩城隆利『元興寺の歴史』(吉川弘文館、一九九九年)一六一頁。
- (11) 奈良国立文化財研究所編『平城宮発掘調査報告』VI(一九七五年)。
- (12) 鈴木嘉吉注(1)前掲書、二四四頁および二六六頁。
- (13) 拙著『木簡が語る日本の古代』(岩波同時代ライブラリー、一九九七年)第二章。
- (14) 拙著『聖徳太子——ほんとうの姿を求めて——』(岩波ジュニア新書、二〇一七年)一四一頁。
- (15) 拙著『鑑真』(岩波新書、二〇〇九年)一七二頁。

〔参考〕『日本感靈錄』關係箇所原文

①龍門文庫本第一話

欲隱已答、於同法至構架、得橫死緣（音義省略）

法師聖護者、元興寺僧也。其本居・俗姓、非明了〔也〕。

居住其寺西方北行、自馬道西第三房高〔高戸カ〕

也。於同小子房住止勝寧師、以去延曆年〔中〕、〔

聖護師及山階寺の若僧、俱共親厚交〔通〕、〔歷〕〔

年。于時勝寧師、於小子房、默然而住。〔

寺若僧、自其僧高戸屋〔

房、於中間此綾（音義省略）〔

此寧師、欲指示頃、護〔師〕〔

自房〔〕于此寧師、心中思、〔

取納之者、不可誤失。〔嘿〕〔

白童子乞其座具。護〔師〕〔

童子、手空而去。既而〔至〕〔

言、一昨、僧之座具、此間忘〔

看出人、否耶。

②龍門文庫本第六話

恒道人、誦般若、標靈怖怪緣

苾芻慈壽者、元興寺沙門也。去大同年中、居住

其寺西北馬道以東第二房也。而其房、從

建立伽藍以來、無人而住。所以然者、於房中有靈

鬼等、種々災怪、數々顯現、（音義省略）令人患惱。爰

慈壽師、為試虛實、住於彼室、昼夜、誦誦理趣〔

若、未曾休廢。

③龍門文庫本第十話

禱願四王像、消除疫病緣

大法師德慶者、那良都左〔京〕□

川氏也。其寺新房自南□

性質直、慈悲仁孃、志意〔和雅〕□

病患、無有苦心。天長年中、□

中諸童子等、皆共病惱。但和上独□

救病童、澡手漱口、〔音義省略〕參詣中門四天、〔種々誓

願而還臥房。然間、日晚漸速二更。而卒病童、皆共〔驚

脅、惆悵惶怖、於和上息大房之裏奔竟入來。〔中略〕

寔斯四大天王靈助之使、不可疑之〔同房・比室、共所伝也〕。

唐招提寺宝蔵の「諸人忌日料田畠施入目録」をめぐって

吉川 聡

はじめに

現在我々が目にする古文書は、通常、紙に書かれている。その一方、古代史の史料として木簡が注目されているように、木に書かれた文書も存在した。木に文書を書くことは中世以後も様々な局面でおこなわれており、文書が社会の中で果たしていた、多様な機能をうかがうことができる。

唐招提寺の宝蔵にも、木札に書かれた中世文書が存在する。宝蔵は奈良時代の校倉造りの倉庫として著名だが、その内部には現在、二枚の木札が打ち付けられている。これらの木札は、昭和二十九年に奈良国立文化財研究所が調査し、田中稔氏が要を得た紹介をしている。⁽¹⁾ その一枚は文安六年（二四四九）四月五日の水田寄進状で、田中氏によると、それは、紙の文書を舍利殿の二階に奉納したので、その代わりに板に書いて容易に拝見できるようにしたものである。つまり「それを寄進した堂内にその状を掲げて長く尊崇の意趣を表すため」のものである。その後、田中氏自身も研究を深め、また山岸常人氏は中世・近世に堂内に文書を掲げた事例を多く収集して検討した。その結果、寄進状を堂舎内に掲げることは、永続的な権利の確保をはかり、かつ、寄進行為を周知させる意味があったことが明確になった。水藤真氏・田良島哲氏は中世の木札文書の事例を網羅的に紹介したが、その中で田良島氏は、唐招提寺の二枚の木札を、寄進札という類型に分類している。⁽²⁾

ただし、田中氏が紹介したもう一枚の木札は、狭い意味での文書ではない。これは横幅4m以上もある長大な目録である。鎌倉時代のもので、覚盛和尚の中興の時期にも近接している。この木札が、今回取り上げる「諸人忌日料田畠施入目録」である。

筆者は先年、奈良県生駒市の長福寺で新たに発見された、鎌倉時代の木札を調査した⁽³⁾。それも横幅4m以上に及ぶ、長大な料田目録である。長福寺の場合、木札を本堂に、取り外し可能な形で吊り下げていたと推測できた。この木札には、寺院運営の各用途に応じた料田が書き上げられてあり、また、広い余白も存在した。そのような形態からは、木札を目立つところに掲げる形で、料田の所有権を主張していたこと、また、後に料田を追記することを期待していたであろうことを想定できた。また近年、服部光真氏は、奈良市の靈山寺の木札を再調査した⁽⁴⁾。これも、横幅は現存部分のみで2m以上あり、用途ごとに、現存分だけで十三通の寄進状を書き継いだ、寄進状の書継案文である。中世寺院の寄進札と言われるものの中には、このように、長大な木札に料田目録的な内容を書き上げる一類型を措定できるように思われる。これら目録のような木札に関しては、さらに理解を深める必要もあるのだろう。そこで、唐招提寺の「諸人忌日料田畠施入目録」について、平成三十年に再調査を実施した。

一 「諸人忌日料田畠施入目録」の紹介

唐招提寺のこの木札は、現在、宝蔵上階の北壁に鉄釘で打ちつけてある。以前は宝蔵内壁に打ちつけていたが(田中A論文)、昭和二十九年の田中氏の調査の際には取り外した状態にあり、昭和三十一年と三十三年の解体修理以後に現位置に打ちつけ直したものである(田中B論文)。今回は打ちつけた状態で調査したので、肉眼による観察は、暗い宝蔵内で不自由な体勢で限られた時間内におこなわざるを得ず、意を尽くしたものではない。赤外線写真を撮影し、それに基づいて再積読することを主眼とした。

木札は、檜かと思われる木の板目板である。今回計測した法量は、縦二七・九cm、横四二四・〇cm、厚さ一・九cmである。その木札に、幅三・五cm間隔で押界を刻み、全体を一二二行に区切っている。田中氏は調査時の所見で、以前の釘穴の存在を指摘している。今回の肉眼観察でも、釘穴が七箇所程度はあると判断した。しかし、製作当初にどこどのように打ちつけたのかは明確ではない。そもそも宝蔵に窓はなく、扉を開けても、光はあまり届かない。田中氏も述べるように、元来は他の場所に打ちつけていた可能性を考慮すべきだろう。

以下に、今回作成した釈文を掲出する。釈文は今回調査の知見と、昭和二十九年調査時の写真を用いて作成した。確定できない文字には□を入れたが、可能性がある文字には傍らに「」または「カ」で注記した。釈読上の注記は（）で記した。また行論の都合上、一つ書きの上に①②……の丸数字を記しておいた。墨書は肉眼で明瞭に読み取れる部分も多い。ただしこの板は、冬年輪の上だけ墨が剝落している箇所が多く存在する。冬年輪の部分が固くて墨が染み込みにくかったのだろう。そのようにして墨が完全に剝落してしまうと、赤外線写真でも効果が得られず、残念ながら以前の写真と較べても、さほど明確にならない。田中氏が可能性として示していた文字を、追認して確定させた程度の箇所が多い。ただし墨書の遺存状態は、右端の文首の方は良好だが、左奥ほど悪くなる。田中氏の釈読では③三行目以下は、「以下約十行位書かれたる痕跡あるもほとんど判読不可能なる故省略す」とする。今回も末尾の釈読は困難だったが、以前よりは多少釈読を進めた。なお、木札には押界があるが、その最初の一行は文字を記さずに空白行としてある。また、⑳㉑間にも二行の空白行があるが、その理由は不明である。そして文末の左奥は広い空白にしており、界線で二二行分の空白行が存在する。

諸人忌日料

- ① 一水田式段 大和国添下郡右京
九条二坊玖坪之内

承元五年二月 日良尹大法師施入

- ② 一水田壹段小 大和国添下郡右京二条四坊八坪
同年十一月 日尼真阿弥陀仏為父母
并自身施入
- ③ 一畠貳段 大和国添下郡右京四条二坊十三坪
建永二年九月 日僧宗円為師匠宗海
五師施入
- ④ 一水田壹段 大和国添下郡右京七条一坊十一坪
嘉禎貳年正月 日僧良増後家為
亡父施入
- ⑤ 一水田貳段 大和国添下郡二条四里十九坪
嘉禎四年九月 日禪尼為増英五師
施入
- ⑥ 一水田壹段 左京六条一坊七坪
延応二年正月 日尼願阿為遠亡施入
- ⑦ 一水田壹段 田中庄北小南
延応二年四月 日僧覚玄施入
- ⑧ 一畠壹段 右京五条二坊十二坪
(文曆カ)
□□ 貳年十月 日僧信慶忌日料施入
- ⑨ 一水田參段 一所□京九条四坊九坪一段
一所同二坊九坪二段
貞応二年六月 日良尹大法師亡日料

- ⑩ 一水田壹段右京四条□坊
五坪□_南□_辺 施入
貞応式□四月日坂上友貞為自身
并二親施入
- ⑪ 一畠壹段字五条□_内
貞永式年二月 日僧浄俊忌日料施入
- ⑫ 一畠壹段右□_条
坪
延□元年二月 日清阿弥陀仏亡日料
施入
- ⑬ 一水田陸段平群郡椎木庄
□□_二里八坪 文□_(造)□年三月 日僧弁慶為二親
菩提長日舍利講料施入
- ⑭ 一水田肆段和國
大□□_山辺郡八条
六里二十七坪 承□_(安)五年七月 日僧印暁為父母并
自身無上芽施入
- ⑮ 一水田壹段右京四条一坊
十□坪 嘉祿二年□_(六カ)月 日大法師亮弁相縛博
寺領畢
- ⑯ 一水田式□右京四条
□坊□_年 □□八□三月 日僧俊盛施入

①7 一畠壹段 肆拾步 右京四條二坊二坪

嘉禎元年九月 日文屋七郎丸為二親

并自身伴中子後生菩提施入

①8 一水田壹段 大 国十市郡西廿三条一里三十一坪

寛喜 年正月 日僧宗賢等為師匠

弘実院遠忌施入

①9 一水田壹段 右京八條四坊十一坪

承元 年 月 日尊阿弥陀仏施入

②0 一水田 段 (武) 坊 京五條

永 年 月 日尼蓮阿弥陀仏為過

去恩所施入

②1 一畠壹 (段) 右京七條一坊四坪

治四年 月 日僧尋乘施入

②2 一畠貳段 (文) 京四條二坊九坪

治承 年 月 日前寺主大法師施入

②3 一畠參段

建永二年九月 日僧憲弘為御舍利

仏供料施入

②4 一水田 捌拾步 (恒) 右 京 坪

建仁三年八月 日尼妙阿弥陀仏為

②5 一畠佰捌拾歩 大和国平群郡額田
東五条伍里十坪 用途施 (入)

建保六年十二月 日僧信操為灯油施 (入)

②6 一水田壹段 大和国添下郡鳥見庄内
字阿弥陀谷上切靈山寺北辺

嘉禎二年八月 日浄阿弥陀仏為

用 (途) 施入

②7 一畠壹段 京五条二坊
七坪南辺

延応元年二月 日実恩大法師

経用途施入

(空白行二行アリ)

②8 一水田壹段 京六条
坊九坪

嘉禎二年六月 日当麻延弘為毎日十五日

(持) 経者僧前料施入

②9 一水田式段佰捌拾歩 右京九条
四坊十坪

建曆 年十月 (六) 日 (六) 阿弥陀仏為 (符)

念仏道場灯油料施入

③0 一畠式段 京五条
坊五坪

治元年正月 日僧快禪為念仏灯油

施入之

③1

一 畠参段 右京五条□坊□坪(并北小路カ)
右□^{高カ}姉子相伝領□□□□^{而カ}生善
奉□^{寄カ}進□□□□^{之カ}状□□件
□□□□^{寛元カ}年十九□月十日

③2

一 水田壹段
右□□^{田者カ}
□□□□^{寛元カ}年三カ□月□日

③3

一 水田壹段
右為□□□□^{念カ}仏□□□□^{罪生善カ}奉□□□□^{之カ}料□□^{如件カ}状□□□□^年□□□□月□日

③4

一 水田壹段 □□□□^{坪カ}条□□□□^{奉カ}坊十一□□^{也カ}
右為□□^{罪カ}妙□□^{也カ}滅□□^{奉カ}生善□□^年□□□□月□日

③5

□□□□^{田カ}右□□□□^{奉カ}坪□□□□^{内カ}
□□□□^{右カ}妙□□□□^{奉カ}
□□□□^{供カ}
□□□□^{六カ}年九□□□□^{月廿六カ}日

二 「諸人忌日料田畠施入目録」の検討

この釈文をふまえ、木札について若干の検討を試みたい。

一行目に「諸人忌日料」と記し、二行目以下に一つ書きで、寄進された田畠の面積・場所・日付・寄進者名を記している。①～③⑤の番号を付けたように、全部で三五例ある。場所は、平城京内が大部分である。それも、釈読できたものでは右京が一五例、左京が一例(⑥)で、右京が圧倒的に多い。左京の一例も左京一坊であり、右京に近い。左右が釈読できない例も多くあるが、そのほとんどが右京と思われる。また条は二条から九条の間に散在している。寄進者は、僧尼が多く、阿弥陀仏号を有する者が多い。②の寄進者は「前寺主」であり、多くは唐招提寺ゆかりの者なのだろう。彼らが、唐招提寺からほど遠からぬ平城京右京に散在して、生活の基盤を持っていたことがうかがえる。

具体例を多少述べておく。②⑧は「□京」と読んだが、それは墨書が剝落して字形からは確定できないためである。田中氏の釈文では②⑧は「右京」、②⑧は「□京」と読んでおり、私も、元来は「右京」であったと想像している。ならば、②⑧の場所は右京五条二坊七坪南辺になる。右京五条二坊七坪とは、そのほぼ中心に唐招提寺東塔が存在する坪である。この坪は奈良時代創建当初の寺家の地四坪分には含まれないが、平安時代初期の東塔造営後、鎌倉時代には唐招提寺境内として一体化していたと思われる。^⑤坪の南端には境内を区画する東西堀もあったろう。②⑧によると、その「南辺」に一段の畠があったことになる。唐招提寺境内の空闲地には、この時代、畠があったと想定される。

京外の料田に関しても、添下郡・平群郡など、唐招提寺に近い地域に多い傾向がある。②⑥は靈山寺近傍のはずであり、唐招提寺に寄進しているのは、両寺の関係をうかがう上で興味深い。なお、②⑤には記述の間違ひがあると思われる。「平群郡額田東五条伍里十坪」とあるが、五条は添下郡であり、平群郡は七条以降になるはずだ。額田東という記載によれば、それは現在の和歌山県額田郡北町付近になる。^⑥⑬にみえる椎木荘ともほど近く、^⑦あるいは、額田部寺町に所

在する額安寺との関係なども想定できるのかもしれない。

寄進年は、明確に釈読できた年記としては、治承年間（一一七七～八二）より延応二年（一二四〇）に及ぶ。⁽⁸⁾ 田島の面積は一～二段程度がほとんどであり、零細な田地を寄進によって集積していたことが分かる。

この木札は田中氏は「全部同筆と思われる」と述べ、「延応二年を下ること遠くない頃」に書いたものと考えた。確かに、木札の大部分は田中氏が述べるとおりである。楷好な一筆の書体で記し（図1）、内容上の書式は統一されているが、日付の年代順には並んでいない。寺院が所蔵していた寄進状に基づいて、一人の人物が一気に書いたのだろう。

しかし、今回釈読が進んだ末尾部分を見ると、少し違った様相が見えてくる。③1以降は、③0以前と較べると、書式が明らかに異なっている。まず③1以降は、一行目の所在地記載が割書ではなく、小字右寄せになる。また二行目以降は「右」で書き出し、続いて、誰それが何々のために寄進する旨を記し、「之状如件」で書き止めているようだ。その後は改行して三字分程度下げて、年月日のみを記していると思われる。つまり二行目以降は、原文書の雰囲気を色濃く残した文章になっている。また③1以降は、必ずしも界線にこだわらず、やや行間が狭まって、界線の上に文字を書いている行も生じている（図2）。そのために③1～③5は、界線の行数よりも本文の行数が、三行多くなっている。字体は、遺存状況が悪いために十分な比較ができないが、③0以前と③1以後とは雰囲気がやや異なるように見受けられる（図1・図2）。例えば「水田」の「水」字は、③0以前はみな、第一画の縦線に対して、第二画の左側は左に離れ、第三・四画の右側部分は、縦線に接して、やや左に突き出すくらいに書いている。また線は細く、第二画の横線は極めて短い。一方、③2③3③4の「水」字にはそのような特徴は見いだし難い。つまり、③1以降は別筆の可能性が高いだろう。③1以降に関しては、確実に釈読できる日付記載が存在しない。ただし、③1③2は墨がとんでいる部分があるので断定はできないが、遺存する墨付からは「寛元」の可能性が充分考えられる。寛元年間（一二四三～四七）ならば、確認できる中で最も新しい年記となる。

右記を勘案すると、③1以降は、後年に別人が追記したものである可能性が高い。そもそも、現状でも木札の末尾には

唐招提寺宝蔵の「諸人忌日料田畠施入目録」をめぐって

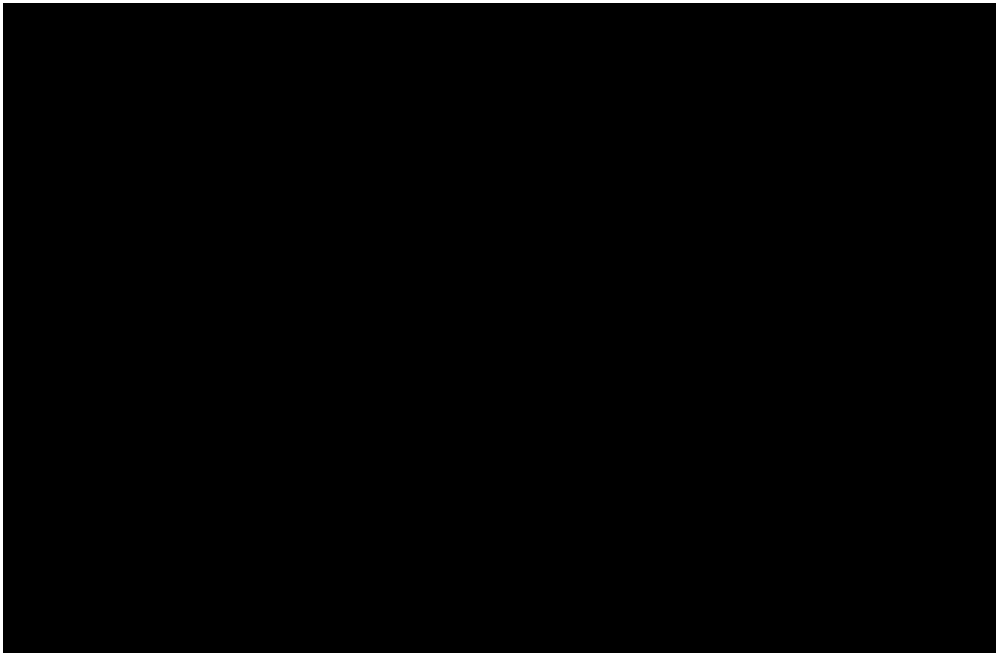


図1 「諸人忌日料田畠施入目録」赤外線写真 文首①～④部分

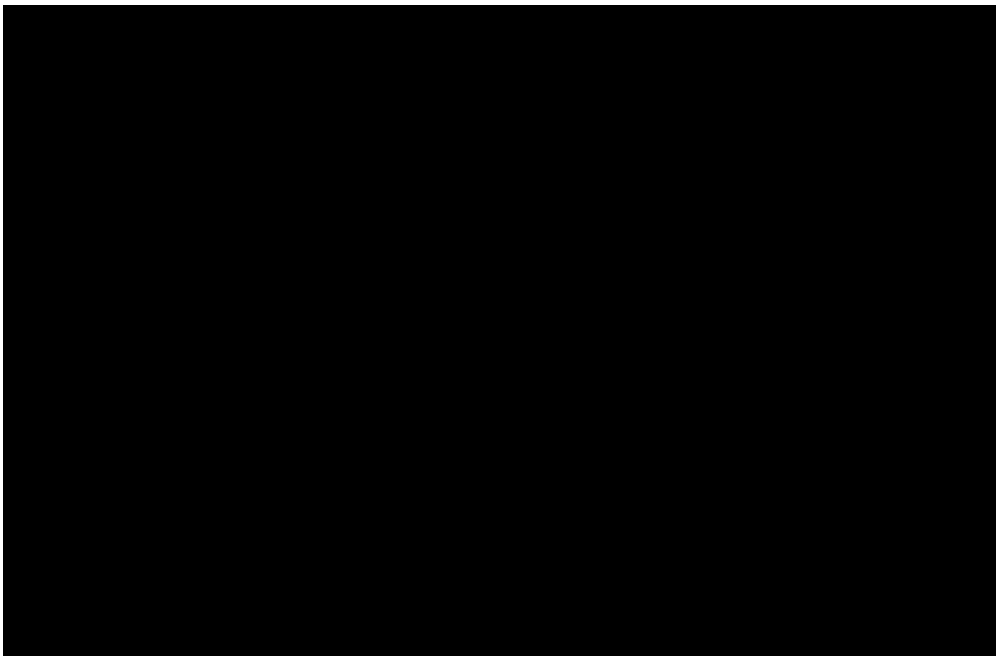


図2 「諸人忌日料田畠施入目録」赤外線写真 文中③④部分

二二行に及ぶ空白行がある。長大な木札の末尾に、界線のみを記した空白行を設定したのは、後人が追記することを期待していたと考えるのが自然だろう。前述したように、長福寺の木札にも広い空白行があり、料田の追記のためだと予想していた。唐招提寺の事例は、実際にさらなる寄進・追記がなされた実例と考えることができる。

三 「大仏殿仏餉懸札」の事例

長大な木札に目録を記したと思われる事例は、実物は遺存しないが、東大寺の史料中にも見いだせる。それは東大寺図書館所蔵『東大寺要録』巻第二に収録されている、「大仏殿仏餉懸札」の事例である。⁹⁾その史料を左に掲げる。ただし、東大寺図書館所蔵の写本にして一五〇行程度の長さがあるので、必要部分のみを掲げ、他は中略とした。その際、唐招提寺の木札と同様に、一つ書き等の区切りの行頭に丸数字を付けた。また、長文には句読点を打った。

大仏殿仏餉懸札云

① 記録 東大寺大仏殿長日仏餉料田事（中略）

右、天平勅施入之仏餉田三十五町五段大之内、（中略）大和国河合村住人一王次郎行康以下之輩、不憚本願之叡信、不顧仏陀之冥慮、恣依押妨六町三段之仏田、忽令闕如六十三日之聖供。所殘纔廿五町一段半。當時定田二百五十一日。已及百九日闕如。三宝物互用尚依違施意、得無量罪。何況於為底下卑賤之凡人、犯用仏陀施入之料物哉。罪定沈深底、報寧免無間乎。見聞之緇素、誰不恐之乎。視聽之道俗、尤可歎之乎矣。仍記録之状如件。

元応貳年陸月十二日 堂司大法師定忠

（中略。月ゴトニ料所ノ荘名ヲ書キ上ゲル）

散在仏餉田料所事

- ② 一奉寄進 仏餉田 (中略。五段小、伊賀国名張郡)
- ③ 一奉寄進 仏餉田 (中略。一段、大和国法貴寺)
- ④ 一奉寄進 仏餉田 (中略。二段、山城国大隅荘)
- ⑤ 一奉寄進 仏餉田 (中略。一段、大和国法花寺)
弘安元年七月日 以上不知施主名字
- ⑥ 一奉寄進 仏餉田 (中略。一段、伊賀国名張郡)
弘安元年七月日 施主五郎權正施敬
- ⑦ 一奉寄進 仏餉田 (中略。大、伊賀国名張郡)
弘安元年七月日 新渡志兵衛施敬
- ⑧ 一奉寄進 仏餉田 (中略。一段又一段六十歩、伊賀国名張郡)
弘安元年七月日 不知施主人等
- ⑨ 一奉寄進 仏餉田 (中略。一段、大和国字葛木)
弘安元年十月廿七日
某年月日 尼勤阿弥陀仏 不知施主人
- ⑩ 一奉寄進 仏餉田 (中略。一段、大和国字和備)
某年月日 不知施主人
- ⑪ 一奉寄進 仏餉田 (中略。一段、大和国笠間荘)
正応元年五月廿八日 法橋和尚位寛秀在判
- ⑫ 一奉寄進 仏餉田 (中略。二段、大和国十市郡)
嘉元四年五月日 舎弟大法師快玄在判
- ⑬ 一奉寄進 仏餉田 (中略。一段、河上荘)

正和貳年七月朔日 大法師実専在判

⑭ 一奉寄進 仏餉田（中略。一段、伊賀国名張郡）

正和五年九月十日 春若丸在判（中略。以下三名ノ連署アリ）

⑮ 一奉寄進 仏餉田（中略。一段）

元応二年六月十二日 氏女施敬

⑯ 一奉寄進 仏餉田（中略。小、伊賀国黒田荘）

某年月日 不知施主名

⑰ 一奉寄進 仏餉田（中略。大、河上荘）

某年月日 不知施主名

⑱ 一奉寄進 仏餉田（中略。一段、伊賀国黒田荘）

元応貳年五月十一日 禪尼心戒在判

⑲ 一奉寄進 水田事 御仏餉（中略。一段、字筍木坪）

応安五年壬子五月日 専妙敬白

文首に「大仏殿仏餉懸札云」とあるので、その後に続く内容を木札に書いて、大仏殿に懸けてあったものだろう。

内容は、①は元応二年（二三二〇）の文書写である。事書以下の中略部分で、天平勅施入の料田は三十五町余りあることと、内訳として各荘園の面積を記し、そこから毎日の仏餉料をまかなっていることを述べる。そして事実書の引用部分では、その一部を大和国河合村の住人が押妨したために仏餉料に不足を生じており、彼らが罪を得るだろう旨、そしてこのことを見聞・視聴した人たちはみな、恐れ歎くだろう旨を述べている。①の日付の次行以下は中略したが、仏餉料を出す荘園を月ごとに書き上げている。ここからは、この木札の第一義的な役割は、本来の仏餉料田の面積を宣言

し、その割り当てを明示することだったと言えよう。さらなる役割としては、仏餉料の犯用を糾弾し、その罪科を大仏殿参詣の諸人に広く宣伝することがあった。このような内容を目立つ場所に掲げることにより、仏餉料の確実な納入を図っているのだろう。

②の前行には「散在仏餉田料所事」とあり、②以後は、散在する仏餉料田に関する記述になる。一つひとつの面積は唐招提寺の木札と同様、一〜二段程度の小規模なものである。書式は、一つ書きの形で仏餉田寄進状を書き継ぐ、書継案文となっている。②〜④には日付・差出書が無いが、⑤以降には存在する。ただし⑤以降でも、日付を「某年月日」と記すものや⑨⑩⑬⑭、差出書を「不知施主人」などと記すもの⑤⑧⑨⑩⑬⑭も存在する。そして②〜⑬は、右のような日付未詳のものを除けば、原則として日付順に配列している。すなわち、最も古い弘安元年（二二七八）を先頭に配し⑤〜⑧、そこから時代順に⑪は正応元年（二二八八）、⑫は嘉元四年（二三〇六）、⑬は正和二年（二三二二）、⑭は正和五年（二三二六）、⑮⑯は元応二年（二三三〇）と並び、最後、⑱の応安五年（二三七二）に及んでいる。ただし、⑮⑯と⑱の間には五十年以上の開きがあり、⑱のみ時代が離れている。

これら②以降に関しては、そもそも「大仏殿仏餉懸札」の一部なのか、明確ではない。ただし上記の配列を見るに、⑱を除いた②〜⑯は、①の日付である元応二年六月十二日以前に収まっている。すなわち、⑮が元応二年六月十二日、⑱が元応二年五月十一日で、⑮⑯だけはなぜか順序が逆だが、ともかく②〜⑯で最も新しい日付は⑮であり、それは①と同日である。ならば、①を作成した際に、その時点で存在した散在仏餉田を書き上げたのが、②〜⑯であると理解できる。よって①〜⑯は、元応二年もしくはそれ以後のほど遠からぬ時に、一度に木札に記したものだと考えられる。対して末尾の⑱は、後に追記したと考えることができよう。その⑱の追記とは、木札に追記した可能性と、木札を書物に書きした後別途追記した可能性の、二通りが考えられるだろう。

ここで、写本の写真を閲覧した知見にもとづき、書写の経緯を推測してみたい。

この史料を掲載している東大寺図書館所蔵『東大寺要録』巻第二（以下、『要録』巻二と略称する）とは、周知のように、

実は『東大寺要録』ではない。近年の横内裕人氏の研究では、それは元來は『東大寺統要録』寺領章（以下、『統要録』寺領章と略称する）も合わせて、一冊の冊子の形をなしていたと理解している。その一冊を二冊に分冊し、それぞれの題名が後に付けられたという。⁽¹⁰⁾横内氏は、当初成立した一冊は、元來は『東大寺統要録』寺領篇とも呼ぶべき冊子であり、撰者は、『東大寺統要録』と同様、鎌倉時代に東大寺大勸進を勤めた聖守の可能性が高いと指摘した。そして「大仏殿仏餉懸札」には聖守没後の文書も含まれているが、横内氏は後世の追記だと想定している。⁽¹²⁾この点を確認しておく、聖守の没年は弘安十年（一二八七）または正応四年（一二九一）と考えられているので、⁽¹³⁾①と⑫～⑬は没後の文書である。ただし本稿の理解では、前述のように少なくとも①～⑫は十四世紀前期の元応二年頃に一度に木札に記されたと考えているので、「大仏殿仏餉懸札」は①～⑬すべて、元來の『要録』卷二には存在せず、後に追記したものだと思われることになる。

『統要録』寺領章と『要録』卷二との関係については、以前に安藤更生氏が、東大寺図書館所蔵本は両者同筆で書写していることを指摘している。⁽¹⁴⁾写真で字体を確認すると、『統要録』寺領章の最初は比較的楷書体を保って、丁寧に書写している。しかし後ろに行くにつれて行書体となり、速筆となる。一方の『要録』卷二は文首から行書体・速筆で、字体は『統要録』寺領章後半部と酷似する。そして『要録』卷二の末尾には「大仏殿仏餉懸札」が存在するのだが、その「大仏殿仏餉懸札」の冒頭部分に至ると、再び楷書体になっている（図3）。だがその後に行くに従い、また行書体の速筆に戻る。

写本の書式を確認しておく。この二冊はいずれも袋綴装の冊子本である。一頁一〇行で書写するが、引用文書の前後には一行の空白行を入れ、項目の切れ目には二行の空白行を入れるのを原則としている。⁽¹⁵⁾ただし、その原則から明らかに逸脱している部分もある。すなわち、『統要録』寺領章では、冒頭頁は後筆を除けば、右端をやや空けて九行のみを記している。ただし同書の最終頁は、偶然と思われるが、空白行も入れて一頁一〇行で収まっている。また『要録』卷二では、「大仏殿仏餉懸札」の直前の二頁分については、前々頁は六行（うち二行は空白行）、前頁は六行しかなく、頁

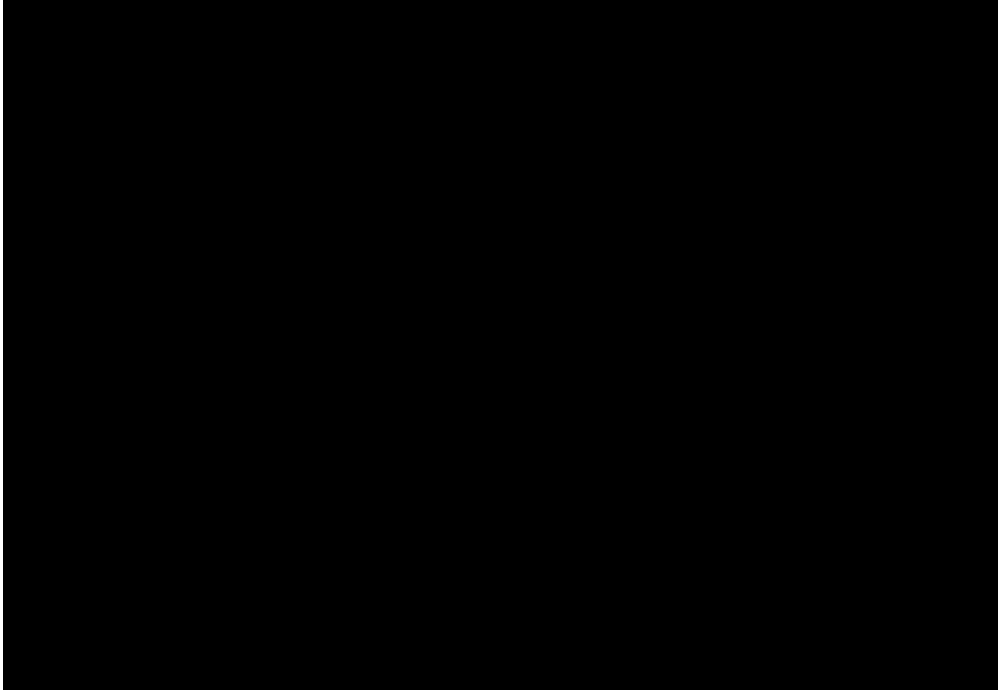


図3 「大仏殿仏餉懸札」文首部分

の後半は空白としている。ここまでが、前述のように行書体・速筆である。そして頁を改めて、「大仏殿仏餉懸札」を、楷書体で書き始めている(図3)。最終頁(⑩末尾に当たる)は当然ながら一頁一〇行に至らず、三行のみを記して以下は余白とする。

以上のような状況からは、下記のように考えるのが自然だろう。元来は『統要録』寺領章と『要録』卷二は一冊の書物で、この順番に続いていた。⁽¹⁶⁾書写者は「大仏殿仏餉懸札」の前まで一度筆を置いたが、その後、頁を改めて「大仏殿仏餉懸札」を追筆して記した、と。

このような書写のあり方は、「大仏殿仏餉懸札」全体が後の追記であるという、前述の想定に適合的である。「大仏殿仏餉懸札」を本書に初めて追記したのが誰だったのかは、厳密には不明である。しかしこのような状態からは、それは東大寺図書館所蔵本の筆者である可能性が充分あり得るだろう。

ここでさらなる憶測を記しておく。右のように考えた場合、末尾の⑩も木札に追記されていたと考えた方が自然だろう。というのは、⑩⑪間で、書式・

字体が変化していないのである。書式については、本書のそれ以前の部分と異なり、②以下は文書と文書の間に一行の空白行を設けず、詰めて書写している¹⁷⁾。また書出に「一」を記している。そのような性格は⑬も同様である。また字体については、写本では⑭⑮は行書体で一氣に書写している雰囲気であり、書写の時間差は感じられない。⑯は、⑰までと書式を揃えて、木札に追記して掲示した文書だと考えた方が自然だと思われる。ならばこれも、木札に後人が追記した事例となろう。

憶測を重ねることになってしまったが、右の憶測に従うならば、鎌倉時代後期に作成された木札が、半世紀以上後にも機能し、南北朝時代に追記がなされたことになる。また、東大寺図書館所蔵本『要録』卷二の書写の時点でも木札が掲示されており、本書の書写者が、寺領に関する重要史料と認定して末尾に書き足した、と理解するのが自然だろう。本書の書写年代は確言できないが、写真を見た限り、文明十七年（一四八五）頃の書写である他の東大寺図書館所蔵『東大寺統要録』『東大寺要録』と較べても違和感はなさそうであり、室町時代頃のように思われる。ただし、これは不確実な点が多々あり、今後の課題としたい。

「大仏殿仏餉懸札」では、①で個人名を挙げて、料物の押妨を糾弾している。それを大仏が鎮座する堂内に掲げ、参詣の諸人にも見せて世に知らしめている。その木札は相当長期間にわたって掲げられ続けていると思われる。そのような行為には、寺院の堂内に木札を掲げることの強烈なメッセージ性が感じられる。そこに併せて他の零細な土地の寄進状を記したのは、木札に掲げることにより、所有権を強く主張しているのだろう。そして、さらに余白を設けて、さらなる寄進状の追加を期待していた可能性がある。日本最大の仏像だった東大寺大仏においても、このような寺領運営をおこなっていたことは興味深い。

四 「大札」の存在

ここで注目したいのが、東大寺文書の中にみえる「大札」という表現である。まず永仁二年（二二九四）三月日東大寺大仏灯油料田注文には左記のようである。⁽¹⁸⁾

雖有本券・寄進状・大札等、猶以為散未来之不審、田数并雜役等、委細記録矣。

大仏の灯油料は鎌倉時代、勸進聖が寄進をつつて多くの料田を集積していた。⁽¹⁹⁾ 当該史料はそのような田畠約二百箇所を書き上げた長大な目録で、引用部はその事実書の一部である。この記述によると、本券・寄進状・「大札」はあるのだが、さらに未来に不審がないように、ここに記録をしておくのだという。所有権を保障するものとして本券・寄進状はなじみ深い存在だが、それらに並んで「大札」が見えている。

ここで取り上げている大仏の灯油料田は、多くの寄進状が今に伝存している。その一つである永仁元年九月晦日橘盛俊田地寄進状には、端裏書に左記のようである。⁽²⁰⁾

鎌倉四郎左衛門殿寄進状也。地下ヲ買テ坪付ヲ可被書載之。又大札ニ可被書之。

この文書の内容を、「大札」に書くべきだと注記している。右と同じ大仏灯油料田の事例なので、この二つの史料に見える「大札」は、同じものを指していると思われる。寄進状の内容を書くべき大きな札。それは、前節までに見てきたような長大な木札で、随時書き足せる形のものであったと考えるのが自然なように思われる。

「大札」は、東大寺鎮守八幡宮についても事例が見える。天福二年（二二三四）に藤原氏女が二箇所の田畠を八幡宮の大般若会用途料田に寄進した。その寄進文書が天福二年五月二十一日藤原氏女田畠寄進状案で、また本券八通が遺存している。⁽²²⁾ これらの寄進状・本券にはみな、同一人物の筆で「八幡宮御経蔵之大札、此文書々写了。可無用」と追記されている。その意味は、「八幡宮御経蔵の大札に文書の内容は写し取ったので、この文書は証拠として扱う必要はない」ということと思われる。⁽²³⁾ また、建仁二年（二二〇二）十二月六日僧叡俊田地処分状・建暦三年（二二二三）十一月二十七日力成法師田地売券は、叡俊・力成と伝領された田地だが、それらにも「奉寄八幡宮了（花押）」「御経蔵之大札此文書々写了」等と追記がある。東大寺八幡宮の御経蔵に「大札」が存在したこと、そこに文書の内容を写していることが

読み取れる。東大寺八幡宮には、八幡宮用の「大札」があったのだろう。

このように見ると、中世東大寺では、零細な寄進田・買得田を、用途ごとに長大な木札に書き上げることが、多く行われていた可能性があるのではなからうか。そのような木札を「大札」と呼んでいたのではなからうか。そのような行為の前提には、長大な木札に記して堂舎に掲げることが、本券・寄進状と同等、またはそれ以上の証拠能力を持つという認識があったのだろう。また堂舎に掲げること、「長く尊崇の意趣を表」すとともに、さらなる寄進を呼び込む効果を期待しているのだろう。

小 結

以上のような事例を見ると、長大な木札を堂舎内に掲げて料田を書き上げ、寄進者名等を記しておくことは、その所有権を確保し、さらなる寄進を募る上で有効だったのだと思われる。日本中世、所有権を保持し続けることは、それだけの実力を必要とした。特に零細な土地が散在しているような場合、所有権の維持は困難を伴ったろう。しかし中世南都寺院では、勸進聖たちの努力で零細な土地を集積し、寺院を経営している状況があった。⁽²⁵⁾ よってその維持は切実な問題だったと思われる。そのような料田目録木札は、三章の「大仏殿仏餉懸札」の事例や、何よりも、木札が今も遺存している事実を勘案すると、長期間にわたって掲げ続けたのだろう。寺院内の宗教的な空間に掲げ、参詣の諸人がそれを認識する。そのような関係性によって、所有権が担保されていた。国家の支援を受けることが難しい状況における、中世的な寺院経営の一面を示す史料と言えよう。

このように料田目録木札は、勸進によって小規模な田地を集積しているような場合に有効に機能したと思われる。事例は、官大寺の東大寺から中小寺院の長福寺まで確認できた。ただし、それ以外にどの程度広汎に存在したのかは、また検討を要するだろう。木札文書を堂舎に掲げる行為は平安時代から確認できるので、木札文書を掲げる行為の意味・

展開全体の中で意義づける必要もあるう。⁽²⁶⁾

さらには、今回検討できたのは中世の事例にとどまった。しかし、例えば現代の寺社境内には、寄進者・寄進額を書き上げた木札や石柱をしばしば見かける。このような慣習は、中世の料田目録木札に淵源を求めることができるのだろうか。この点も興味をそえられる。

唐招提寺に関しては、「諸人忌日料田畠施入目録」によれば、寄進田畠は十一世紀後期の平安時代末期から見え、十二世紀前半の、鎌倉時代前期・中期を通して集積された。それが木札に掲げられたのは延応二年以降、つまり一二四〇年代と想定される。そしてその後も追加がなされている。このような田畠寄進の動向が、鎌倉時代の唐招提寺の中興と、どのように関わり合っていたのか。これも重要な課題である。

ただし、「諸人忌日料田畠施入目録」は釈読困難な文字が多く、立論は、その難読部分に依拠せざるを得なかった。また「大仏殿仏餉懸札」の事例も、写本の状態を写真で確認した知見から、蓋然性の高い行為を想定する、という手法をとらざるを得なかった。また見落とした史料もあるかもしれない。釈読・観察とその評価、さらには史料収集とその解釈について、間違いを犯していないかどうか、諸兄弟の検証・批評を頂ければ幸いである。

註

- (1) 田中稔「金石文としての寄進状の一資料」(『中世史料論考』吉川弘文館、一九九三年、初出一九五五年。以下、田中A論文と称する)。
- (2) 田中「唐招提寺舍利殿奉納文書について」(前掲書、初出一九六七年。以下、田中B論文と称する)・田中「本券文を焼くこと」(前掲書、初出一九七〇年)、山岸常人「仏堂と文書——板・柱・壁に書かれた文書をめぐって——」(『中世寺院の僧団・法会・文書』東京大学出版会、二〇〇四年、初出一九九二年)、水藤真「木簡・木札が語る中世」(東京堂出版、一九九五年)、田良島哲「中世木札文書研究の現状と課題」(『木簡研究』第二五号、二〇〇三年)。
- (3) 山下秀樹・吉川聡「生駒長福寺本堂と木札の調査」(『木簡研究』第三九号、二〇一七年)。
- (4) 服部光真「鎌倉・室町期の大和国霊山寺と鳥見荘——14世紀の霊山寺所蔵寄進札の分析を中心に——」(『元興寺文化財研究所研

究報告』二〇一七、二〇一八年)。

- (5) 吉川聡「唐招提寺境内の変遷——奈良平安時代を中心に——」(『戒律文化』第八号、二〇一一年)。
- (6) 他の例では額田東は平群郡八条一里・九条二里・九条三里・十条六里の例がある。『日本歴史地名大系第三〇巻 奈良県の地名』(平凡社、一九八一年)四二頁額田郷など参照。
- (7) ⑬一行目の割注左行、「□□二里」の第一字目は「七」または「十」の上端・右端のみが遺存するが、意味を考えれば、元来「七条二里」とあったと判断している。
- (8) 治承以前については、⑭は承安五年(一一七五)の可能性が高いので、もう少しさかのぼる可能性はある。⑭の「安」にあたる字は、「女」部分は見えるが、上端は完全に欠失している。
- (9) 筒井寛秀監修『東大寺統要録』(国書刊行会、二〇一三年)三六六―三七五頁参照。この史料は田良島「中世木札文書研究の現状と課題」(前掲)で言及されている。
- (10) 横内裕人「『東大寺統要録』と聖守」(『東大寺の新研究3 東大寺の思想と文化』法藏館、二〇一八年)。
- (11) 『東大寺統要録』の撰者が聖守であることは、稲葉伸道「中世東大寺における記録と歴史の編纂——『東大寺統要録』について——」(『統合テキスト科学研究』第一巻二号、二〇〇三年)を参照。稲葉氏は『要録』巻二に聖守没後の文書が含まれることにも注意を払い、『要録』巻二の「評価は後考を待ちたい」とする。
- (12) 横内「『東大寺統要録』と聖守」(前掲)注18参照。
- (13) 追塩千尋「東大寺聖守の宗教活動」(『中世南都仏教の展開』吉川弘文館、二〇一一年)。
- (14) 安藤更生「東大寺要録撰述年代の研究」(『奈良美術研究』校倉書房、一九六二年)。
- (15) ただし、頁の切れ目と引用文書の切れ目が重なる場合、空白行の幅を調整している。頁の先頭から文書を書き出すために、空白行を取っていない事例が一例、空白行を二行取っている事例が四例、三行取っている事例が一例ある。
- (16) 横内氏は、二冊の順番を逆に、『要録』巻二を先、『統要録』寺領章を後だと考えている。しかし横内氏も、二冊の冒頭頁の汚れ具合から、本稿で述べたように、『統要録』寺領章が先だった可能性もあることを認めている(横内「『東大寺統要録』と聖守」(前掲)注12参照)。私が思うに、冊の最終頁が、『統要録』寺領章では空白行も入れて一頁一〇行で納まっている。これは、たまにその部分で文書と頁の切れ目が一致したためだが、その切れ目を利用して、後の人が一冊を二冊に分冊したのだと考えている。
- (17) ⑤⑥間は例外で、一行の空白行がある。なお①末尾と、次行の「散在仏餉田料所事」の間には二行の空白行があるが、これは前述の、項目の切れ目には二行の空白行を入れるという原則があるのだと判断した。
- (18) 天理図書館所蔵文書、『鎌倉遺文』第二四卷二二八頁一八五一七号。

- (19) 泉谷康夫「東大寺大仏御油料田の成立と発展」(『奈良学芸大学紀要』人文・社会科学第一四卷、一九六六年)・熱田公「東大寺大仏殿常灯料田畠記録をめぐって」(小葉田淳教授退官記念事業会編『小葉田淳教授退官記念 国史論集』一九七〇年)。
- (20) 東大寺未成卷文書第三部第二の二四号文書、『鎌倉遺文』第二四卷六七頁一八三七九号。「又大札二可被書之」の部分は料紙下端に割書で書かれ、その部分を『東大寺文書目録』第三卷(奈良国立文化財研究所、一九八一年)では別筆としている。この形に意味があるのかは今後の課題としたい。
- (21) 東大寺未成卷文書第一部第一七の一五八号文書、『大日本古文書』家わけ第一八東大寺文書之二一、一六四二号(以下、『大日本古文書』家わけ第一八東大寺文書は『大日古』と略称する)。
- (22) 遺存する本券は下記の通りである。建久二年(一一九二)二月九日大和為行遺領田畠作手配分状・建久二年二月九日大和為行遺領田畠作手配分状・建久二年二月二十日僧寿実田畠作手売券・建久二年二月二十日大和為友田畠作手売券(以上、東大寺成卷文書第三四卷三〇四号三・四・一・二、『大日古』七)・建保五年(一一二七)三月日僧堯賢田畠売券(東大寺成卷文書第三二卷一八七号、『大日古』七)・仁安三年(一一六八)十一月十二日大原吉宗田地売券(『平安遺文』第七卷二七三頁三四七九号)・文治三年(一一八七)三月二十七日僧玄菴田地売券(東大寺成卷文書第五卷六八号、『大日古』六)・寛喜三年(一一三三)二月日僧堯賢田地売券(東大寺文書成卷第五卷六四号、『大日古』六)。
- (23) 山岸「仏堂と文書」(前掲) 参照。
- (24) 『鎌倉遺文』第三卷八〇頁一三三四号・『鎌倉遺文』第四卷九九頁二〇六〇号。
- (25) 東大寺については例えば、西尾知己「中世東大寺の寺領経営再編と散在所領」(『鎌倉遺文研究』第一四号、二〇〇四年) 参照。
- (26) 近年、愛知県豊橋市の普門寺から、平安時代から江戸時代に至る木札文書が発見された。その最古のものは、永暦二年(一一六一)正月二十四日の僧永意起請木札である。堂内に掲げた木札の最古例が起請文であることについて、本尊と文書の関係から、上川通夫氏が注目している(上川通夫「永暦二年(一一六一)永意起請木札をめぐって」『木簡研究』第三六号、二〇一四年)。

第三部
資料篇

律宗戒学院蔵『記録法蔵』解題と翻刻

阿部美香

袋綴装一帖。全二十五丁。縦二三・七糎、横一七・一糎。二十二丁目に、折紙二紙が挿入されている。表紙は共紙。表紙見返下に、本文の一部を四字目の途中まで書写した跡が残っていることから、反古紙を利用したものであると知れる。表紙左上に「記録法蔵」と外題が墨書で打付され、その下に単郭円形陽刻黒印が捺されている。中央下に外題と同筆で「唐招提寺尊榮」と本書所持者名が記されている。また、表紙右肩には「文参拾七」「宗室」、右下に「20862」と印捺された蔵書票、同右中には「記録部」と記入された蔵書票が貼付されている。本書は現在、律宗戒学院所蔵文書となっている（通番00385・紺箱3―4）。

本書には、二十二丁目表に「于時文明六年（一四七四）甲午七月廿一日、於招提西二室寫」、二十五丁目裏に「于時文明六年甲午七月廿五日、於二室寫之」という書写年紀がある。その後ろに続けて「興禪院焼失。文明八年丙午五月十七日（マツ）牛剋ハカリ焼出。同沙弥堂、類火ニ遇日中ノ行道七仏畧戒之時分火出。應永三年（一三九六）五月七日大地震佛閣僧坊悉破滅也」との追記があるが、全体は文明六年七月の書写と見てよい。裏表紙見返には、唐招提寺第八十世長老北川智衆師の識語があり、本書の伝領の経緯を知ることができる。

本文は、智衆師識語を除き、すべて一筆で記されている。ただし、本書に挿入されている折紙は別筆で、その

奥書識語には、「招提寺教朝、現光寺光瑞別受ノ堂達スル時是事也。年預沙汰人とも、□執ノ僧ハ廿ハク也」と記されている。折紙は、受戒、あるいは別受（三聚淨戒のうち摂律儀戒を受けること）の次第書と見られ、唐招提寺で実際に用いられた記録資料として、本書中に挿入されたものと推察される。

本書は、外題に「記録法蔵」と記されるように、種々の記録、例えば受戒・自恣・受日に関する経文の抄出、また律宗の祖師南山道宣の伝記や戒牒、唐招提寺の草創や仏像の造営、仏事に関する覚書など、唐招提寺および戒律に関して特に重要と思われる記録を抄出した抄物である。

本書は、本文一丁目冒頭に「業疏^一下」とあり、「記云」「資持上四云」「五分云」「四分^ニハ」と抄出が続いてのち、「師弟事」として、その箇条題のもとに律宗関係の經典の抄出がなされていて、冒頭の抄物も、何らかの箇条題のもとに抄出されたものと考えられるから、首部を欠いているように見える。しかし、本書中には箇条題を付さない抄出が他にもあるので、首部を欠いたように見えて、初めから現状の書写形態の書であったかもしれな

い。

本書の全体の構成を目録化して示せば、以下のようである（箇条題が無いものについては、括弧を付けて私に事書した）。

- 一、（不詳。説戒に関する抄か）
- 二、師弟事
- 三、持戒事
- 四、犯戒事
- 五、戒功事
- 六、戒功事
- 七、南都叡山戒勝劣事「笠置上人御草」
- 八、南山大師御事「瓊鑑章第六在之」
- 九、（唐招提寺草創と、和尚入滅の事）
- 十、天台戒牒
- 十一、招提寺別受戒牒
- 十二、（唐招提寺の草創、堂や仏像の造営、仏事などについての覚書）
- 十三、（不詳。説戒に関する抄か）
- 十四、自恣事

十五、受日志趣

十六、唐招提寺八所御靈秘事

十七、興福寺僧綱大法師等誠惶誠悲謹言

これらのうち、一（箇条題不詳）、二「師弟事」、五・六「戒功事」、十三（箇条題不詳）、十四「自恣事」、十五「受日志趣」は、それぞれ経文からの抄出によって構成されたものである。箇条題不詳の二つの抄物は、本文中に「説戒」「羯磨」の文字が見られることから、説戒などに関する抄物かとも思われるが、不明である。これに対し、七「南都叡山戒勝劣事」、八「南山大師御事」、十「天台戒牒」、十一「招提寺別受戒牒」は、十七「興福寺僧綱大法師等誠惶誠悲謹言」は、既存の記録を聚めたものといえる。これらの記録と同文の書が、いずれも大日本仏教全書に翻刻されており、その対照を示せば、次のようである。

七「南都叡山戒勝劣事」は、笠置上人貞慶草『南都叡

山戒勝劣事』（二巻）として収録。

八「南山大師御事」は、東大寺沙門凝然述『律宗瓊鑑

章』（六十巻）巻第六に収録された南山大師の伝に

該当。

十「天台戒牒」は『南都叡山戒勝劣事』に加えて収録。

十一「招提寺別受戒牒」は『南都叡山戒勝劣事』に加

えて収録。

十七「興福寺僧綱大法師等誠惶誠悲謹言」は、『興福

寺大法師長寛元年奏状』（二巻）として収録。

右の『南都叡山戒勝劣事』、『律宗瓊鑑章』巻第六については日本大蔵経にも収録されている。大日本仏教全書所収『南都叡山戒勝劣事』によれば、唐招提寺本の奥書に「（略）元禄十年（一六九七）夏之初寫之以好本可考之也。唐招提寺能満院義蓮。安政三年丙辰七月朔日書寫之。同八月廿八日以當寺尊榮書寫之古本一校了。彌勒院法住本常」とある。また『興福寺大法師長寛元年奏状』の奥書には「本云于時文明六年甲午七月廿五日於二室寫之。安政三年丙辰八月廿八日書寫之。法住本常」とあり、これら二書について唐招提寺彌勒院本常が、安政三年（一八五六）に尊榮の古本または文明六年の写本を写写したという経緯が知られ、それは尊永識語を付した文明六年写本であるこの『記録法蔵』に拠ったものであるう。

このように、『記録法蔵』は、唐招提寺において重要

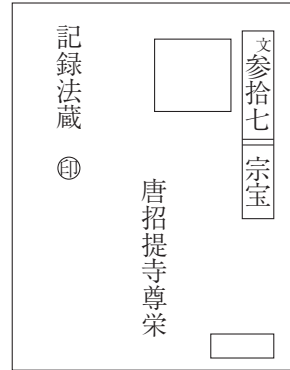
と思われる記録類を、尊栄が修学のために書写したものであると考へ得る。本書の一部はすでに『奈良六大寺大観第十二巻、唐招提寺一』に紹介されているが、本書は唐招提寺における修学や書写活動の一端を伝える資料として貴重なものであり、ここに改めてその全文を翻刻紹介することとしたい。

〔初出〕

昭和女子大学律苑文化研究会編『律苑墨寶』第一輯（二〇〇〇年一月）所収「律宗戒学院蔵『記録法蔵』解題と翻刻」。本稿はこれを一部訂して再録したものである。

凡例

- 一、でき得る限り底本の姿を伝えるように、段落、改行は底本通りとし、文字の大小にも配慮した。
- 一、略字体は通行の文字に改め、旧字体は可能な限りそのままとし、明らかな誤字は右傍に（ママ）と付し、衍字も同じく（衍カ）と付した。脱字については、これを訂正しなかった。
- 一、虫食いは、□で示し、見セケチ・抹消の指示ある文字は、その指示に従った。また、補入の指示ある文字は、指示に従って本文に組み入れ、文字の傍に「・」を付した。
- 一、朱筆の文字は「」で括り、墨書との別を示した。なお、朱書の符号等はこれを省略した。
- 一、編集上の制限により、文章が一行に収まり切らない場合は次行に続け、改行符号を示した。
- 一、改頁ごとに、丁数とその表裏を示した。折紙は、その上・下段を示した。



唐招提寺尊栄

記録法蔵

業疏云下廣張網自用収惡縁怨漏天綱ニ

方便ツクラシ為非ヲ及論得魚ヲ實一目ナリ

記云張網取魚ヲ得一目ニ教制被物ニ犯ハ止一端ナリ

以テ喩テ頭ヲ法ヲ業云下如佛說法何慮ヲ不知レ猶

言ハリ諦聽々々善思念之下

此則勸ム詳シヤウシ審アキラム重說善哉ニ明順法ニ重言ノ

如是ハ述セリ即定ニ大聖尚爾況下凡乎文

回云能持無患但是集因有患不持終歸魔

業ヲ此勉ハケマシテ持者ヲ更マシク如勝進スヘシ文

三捻香カウ者供三宝也唄匿ハ止断ト反又云止息ニ

請說戒師維那云大德慈悲為僧說戒ト云ヘシ

「表紙

々々「表紙見返

說戒師答云此說戒事正當我作ト云ヘシ

說戒師前後詞句

小比丘某甲稽首和南敬白衆僧々々差誦律

恐有錯誤願同誦者指授文

小比丘某甲致敬衆僧足下敬謝衆僧々々差誦

律三業不勤多有忘失願僧慈悲施以歡喜文

說戒師四面礼僧已互跪白言布薩時ナリ

資持上四云明簡衆シユ不唯沙弥或ハ尼ノ三衆俗士

瞻礼セン並須遣出○不知法但遣沙弥ヒヤウ白衣叢

聽シ雜穢同聞ス深ク乖法律極成輕易悲夫文

并受屬受人壽此与欲人ノ壽ノ事ナリ

次行沙弥籌ト云ヘシ此ハ沙弥ノ籌ヲ引時ノ事ナリ

五分云籌ノ極短ハ並ハ五指ヲ極長ハ拳一肘極麤ハ

不過小指ニ極細ハ不得減箸ハシニ文

四分ニ舍羅ニハ云籌

師弟事 師資相攝篇云

事鈔上云佛法增益廣大ナルコトマコトニ寔ニ由師徒相攝ニ互

敦遇シテ財法兩濟ウヘシヒ、ニ日積テ業深ク行久シテ徳因コト者皆

頼ヨレリ斯文又云問云何ヲ名師和尙闍梨

答此ニ無止翻善見云知故是我闍梨ナリ

「2オ

「2ウ

「1ウ

「1オ

論傳云和尚ト者外国ヲ語此ニハ云知有罪ト是名見論

和尚法顯傳 ○明了論ニハ正本ニハ云優婆陀訶翻シテ為依

學ト依テ此人學スルカ 戒定惠 故相傳シテ云和尚ヲ為力生ト 「3オ

道力由成ル闍梨ヲ為正行ト能ク斜正ス弟子行 文

弟子ト者學在リ我後ヘ名テ之為弟 從我 生ス名之

為弟 文 阿遮利耶唐ニハ翻教授ト文

事鈔上三云時ニ有三時 從十二月十六日至四月

十五日 為春ト從四月十六日至八月十五日 為夏ナリ

從八月十六日至十二月十五日 為冬 文

增一阿含開ス七反捨戒コトヲ過ハ此 非法ナリ十誦伽論ニ

尼ハ無捨戒シテ 更得受具 文 準ニ義 應得作コトヲ下ノ二衆ト 「3ウ

資持二三云僧伽摩比丘七反降ス魔 後更受

具シテ得阿羅漢カシ 因ニ開七反 已外不聽 ○女流ハ報

弱クシテ 無シ志操 佛初ニ許マフ度 尚ハ是曲開ナリ何況再受ヲヤ文

三代者真殷周也夏ハ建寅為正殷ハ以丑月為正

周ハ以子ノ月為正 文

義疏云摩訶陀国此ニハ云不害 人雖犯罪 無刑ニ

殺誅 故云不害 文

義疏云王舎大城外国ニハ云羅悅祇摩訶伽羅ト

此翻云王舎大城ト羅悅祇此ハ反為王舎ト摩訶云大口

伽羅云城 十六国及大城而此城最大故稱王舎

大城 善見毘婆娑云其城縱廣三百由旬有八億

万戸 其属王舎城者有八万聚落也

義疏云耆闍崛山此云鷲頭山也佛滅度後

阿育王見其山頂似鷲 使人鑿作兩翅兩足及

尾故金如鷲鳥 城山相去凡十五里文

義疏第一云阿菟者翻為如意 亦云無貧 過去

一食施辟支佛 十五劫天上人中受於福樂 最後得

羅漢 常得如意 無有貧窮 甘露飯王之子也

持戒事 義疏第一云憍梵波提者此云牛呵 無量壽經云

牛王 過去世曾作比丘 施陀粟田邊 摘トテ一莖粟 觀

其生熟ス數粒墮地 五百世作牛 償之イマ今值尺迦

得道足甲似牛 食後猶呵シカム因以為名 佛恐咲之

得罪 徒置マカ切利天戸利沙樹下 即舍利弗上

足弟子解律並於優婆離佛滅度後於天上

般涅槃也 犯戒事

義疏第一云畢凌伽婆蹉者此云餘習 亦言惡口 經曰

佛在時其人除佛 以下一切比丘皆稱鄉汝乃

「4オ

「4ウ

「5オ

至罵恒河水神佛因誠之カ自今以後勿作鄉

汝之言以向尊長 憶佛語故遂更改之 其五百

世作婆羅門故有此慢習也 戒功事

義疏第一云薄俱羅者此云善容 持一不殺戒

得五百死報 一釜煮不死 二熬盤カウハン不焦 三水不瀾

四魚腹不爛 五刀刃不復 經云出家以來八十歲眼

不視女人面不入尼寺 亦不為女人說於一偈 阿育

王歷諸塔 供養多有布施至薄俱羅塔聞其

在世少欲知足不為女人說一偈乃以一錢施之塔

遂不受文 戒功事

義疏第一婆沙云帝尺慳甘露飯 嫉修羅美

女 修羅慳美女嫉帝尺甘露飯也

事鈔上一云測思明恵シテ冥會ス前ノ法ニ以此要期之

心 語彼ノ妙法 相應スレハ於テ彼ノ法ノ上ニ有緣起之義領

納シテ在ク心 名為戒鉢ト文

涅槃云欲見佛性證大涅槃必須深心修持淨戒文

花嚴云戒是無上菩提本應堂具足持淨戒若能ナウ

堅持於禁戒則是如來所讚歎文

地持云三十三相無差別因皆由持戒所得若不持戒

尚不得下賤人身況復大人相報文

〔6オ〕

資持上云佛本無身全是積功修成功德之聚還以

已德開樂群生故名為戒當知此戒即是如來故之

若我在世無異此也文

古迹云信為入法之本戒為住法之原文

又云六道衆生但解師語要須先發大菩提心謂

誓定取無常菩提窮未來際利樂有情文

莊嚴論云雖恒處地獄不障大菩提若起自利心

是大菩提障文

本業經引云一切菩薩凡聖戒盡心為躰是故心

盡戒亦盡心無盡故戒亦無盡心謂期心若不

放捨無盡戒願無有盡コトク 犯無邊戒故由此轉生

戒亦恒隨運々增長乃至成佛猶如河水月夜

不停運々遷流自到大海文

古迹云何故諸佛蓮花為座表佛雖在世如不着水文

南都叡山戒勝劣事笠置上人御草

夫尋戒根源ラ凡於菩薩所修六波羅密ニ戒波羅

密ノ中ニ有二種ノ不同一者攝律儀戒謂正ク遠離ス

所應離ノ法ラ二者攝善法戒謂正ク修證應修證

法ラ三者饒益有情戒謂正ク利樂一切有情ラ其中

第一律儀戒者聲聞菩薩大乘小乘共ニ受ル戒也

〔7オ〕

以此律儀戒或ハ名具足戒ト戒ハ名比丘戒ト故方成大

小ノ比丘僧故雖菩薩ト先受比丘戒ヲ即列ナリ一比丘衆ニ

其上ニ可受菩薩戒也若菩提不受比丘戒ヲ者是應非比丘

衆哉若菩薩ノ受比丘戒名テ為シ菩薩比丘衆ト若聲明人

受ハ比丘戒名テ為聲明ノ比丘衆ト凡以出家ノ形ヲ名僧

宝ト即名比丘僧ト設雖菩薩ナリト不受比丘戒ヲ非比丘僧ニ

者属在家人ニ誰云出家僧哉故云菩提僧云聲

門僧ト云凡夫僧是受比丘戒故ニ立僧宝

名ヲ也而南都具足戒者即菩薩三品戒波羅密

中ノ律儀戒是名比丘戒叡山僧侶迷テ戒品ニ不

受南都比丘戒ヲ既以テ非比丘僧可属在家人ニ爰

以不空三藏ハ年至十三ニ雖受菩提戒ヲ後ニ受ク比

丘戒ヲ鑒真和尚ハ十八歲雖受菩提戒ヲ後廿一時受

具足戒ヲ聖武天皇請行基菩薩ヲ雖受菩薩戒後ニ

從鑒真受比丘戒ヲ若南都具足戒ヲ為聲明ノ小乘

戒者不空三藏鑒真和尚聖武天皇豈捨大乘ヲ

趣小乘ニ哉知南都具足者非一向小乘戒ニ云事凡東

大寺戒壇者月氏震旦日域三国共許之法式也

聖武天王以天平勝宝六年五月六日於東大寺ニ

可立戒壇之由被下綸言ヲ之刻ミ大唐終南山ノ道宣

「8オ

律師ノ付法ノ弟子滿州融濟律師ノ同資青龍寺

鑒真和尚并中天竺曇無讖三藏弟子揚

州白塔寺ノ沙門法進此二人和上奉勅宣ヲ中納言

藤原朝臣高房ハ為行事ノ勅使仍鑒真

法進二人ノ和上勅使相共位ニ任テ圖ニ令建立

東大寺戒壇院被寄ニ一ケイ十〇國ヲ天平勝宝六年ニ

被造始至于同七年ニ速疾ニ二箇年ノ内ニ被造畢

大唐終南山ノ道宣律師移天竺ニ之戒壇ヲ鑒真

即任テ終山山之戒壇ニ立南都戒壇ヲ畢法進又同ク

傳印土之風儀ニ書戒壇之圖ヲ畢ヌ非和州ニ始ケル

戒壇ニ月氏震旦之舊風也於東大寺具足戒

誰可生疑網ヲ乎

夫尋大唐終南山之戒壇ヲ者道宣律師任テ印土

之風ニ欲建戒壇ヲ時忽ニ一人聖人自然ニ化現シテ示其戒壇

之方法ヲ而道宣不信之處ニ沙弥

來テ求彼上人ヲ其時道宣律師問テ沙弥ニ曰聖人誰人

哉沙弥答云聖人是賓頭盧尊者也此時道宣律

師始生カ聖信ヲ任聖人告ニ堀地下至水際四角ニ各

有一堅石高六尺也件石上ニ有銘此是迦葉佛時ノ

「9オ

比丘ノ戒壇場ナリ号清官寺ノ戒壇ト云々而今東大寺戒

壇偏ニ寫彼ノ儀式ヲ實ニ非同唯尺迦一佛之月氏

之戒壇兼写久遠迦葉之法式 夫南都者依大唐

天竺之舊儀ニ任前佛後佛之遺跡ニ登壇受戒

之法式以南都戒壇 可為本 也今延曆寺戒壇者出最

澄之新儀 不見尺尊之正說 於印土之中ニ者依何所圖

至四至之間ニ寫何国壇ヲ哉爰以昔弘仁ノ聖朝御時

延曆寺最澄叡山ニ可建戒壇ヲ之由雖經官奏ヲ諸寺

僧侶不許 故ニ天判更ニ不成 最澄終不遂素懷没畢

後延曆寺別當国道朝臣何賢政漸ク隱之刻ヲ得佛法

衰微之比ヲ重テ曆テ奏聞ヲ蒙勅許ヲ之後義真為

立叡山之戒壇ヲ謁南都戒壇第九和上常詮僧

都ニ乞請東大寺戒壇四角土ヲ籠テ叡岳戒壇ニ

令建立道場ヲ畢ヌ其傳義真教請文即在東大寺

爰知ヌ以南都為本戒壇ト以叡山 為末戒壇ト云事何

況最澄者興福寺ノ所司仁秀寺主之門弟於正

倉院ニ受具足戒ヲ之後大安寺ニ其後登テ叡

山 可立叡山之由經官奏之處也次傳義真教者

興福寺東金堂衆延修之童子童名即糸

牛丸又慈覺者於東大寺戒壇院 受比丘戒 既於

〔10〕

叡山戒壇ニ仰傳戒之祖師ト最澄義真等皆以南

都ノ門流也争可誹謗出家具足之大戒 乎凡ソ以

菩薩十重戒冊八輕ヲ為出家大僧ノ戒ト事更無聖

教之所說 梵網瓔珞全無ッ其說 善戒地持ニ都

無彼文 菩薩戒者三界五趣出家在家通受之戒也

若以此戒 為ハ出家戒者欲天色天之衆龍神鬼神之類

奴婢畜生之於皆以可為大僧ト故以延曆寺戒

壇ヲ為出家之戒之条甚以無聖教誠說 只為功

德成就 雖授菩薩戒品 不可為出家受戒之作

法 者也而延曆寺僧侶迷戒相 以菩薩戒ヲ用出家

之條暗テ聖教之所說 更迷戒相 故也知延曆寺

僧侶非比丘 而着比丘之衣ヲ非大僧ニ而居大僧

之位ニ豈非不知戒律之作法 哉以叡山戒壇 可

為末戒 云事道理已ニ必然也天台門葉歸伏シテ

戒律之根源ニ勿起コトハ諍論ヲ矣

南山大師御事瓊鑑章第六在之

高祖傳ハ道宣天機英敏 達悟利貞ナリ隋ノ大

業十一年乙亥年滿二十當日本国人王第三

十四代 推古天皇御宇二十三年從首律師ニ

〔11〕

受ク具足戒ヲ大唐武徳年中ヨリ從テ首聽ク律ヲ一

十遍兼テ通經論ヲ博ク研ク大小内外縁括シ真俗該貫セリ

行高ク安明ヨリ徳濟滄溟ヨリモ應ヘシ坐ヲ五濁ニ紹ワケ迹四依ニ

五部連ヌ暉ヲ反テ光ヌ九代ヲ作テ鈔三卷ヲ映奪古

今ヲ製疏兩部ヲ匡正是非ヲ義鈔尼鈔僧尼

兼テ濟冥證理妙語妙窮シテ幽邃ヲ護法興福

周盡シテ無シ遺靈威秀テ千古ニ住持盛ナリ于万代ニ

贊集觀儀傳疏鈔凡二百余卷匠作多端ナリ

弘通弥廣ナリ玄奘翻ニ經ヲ乃預ル譯場ニ梵僧

号シテ為ス真大菩薩ト智首律師判ス五部衢ヲ弘

通草創未通廣泊テ南山大師秉持之世日本競馳

通方ニ昌ニ弘曇摩ノ戒宗遂時ヲ廣布シ法正ノ律門

待テ縁ヲ方ニ開ク斯乃大師律主秉御之力量也

大師律ハ則專ラ奉リ四分ヲ論ハ則成ト攝トニ二宗經ハ

是法花涅槃判ハ是三觀教宗惣シテ提ク八万之

宏綱ヲ別居一宗之極位ニ兼正弘通寔ニ有リ

由乾封二年丁卯十月三日安座シテ而卒ス當日本国人

王三十九代天智天皇御宇六年丁卯春秋七十二

僧臘五十二

唐招提寺草創 天平宝字三年己貞治

五年丙午マテ六百八年無作者無誰造作故名テ

無作

和尚御入滅者天平宝字七年癸卯御年七十六

貞治丙午五年マテ八六百三年

天台戒牒

比叡山延曆寺戒壇院

奉請靈山淨土

釋迦牟尼如来為 和尚

奉請金色世界

文殊師利菩薩為羯磨阿闍梨

奉請觀史多天

彌勒菩薩為 教授阿闍梨

奉請十方一切世界

一切諸佛為 尊證

奉請十方一切世界

一切菩薩為 同學等侶

奉請當寺

大德律師為 傳授戒師

沙弥 秋首和南 大德足下

竊以無明長夜戒光為炬滅後木刃為師所以

「11」
一行料紙挿入

「12」

賊傳比丘釋敷草繫於王遊乞食沙門頭鵝珠

於死後故三觀佛乘結三身於究竟三種淨戒

〔13才

開三因於初發但宿因多幸得愚勝緣值愚敷棄

奉請

崇福寺大德實盛律師

計

妄尋真精析戒品庶夫無上佛種藉此敷庶敷

奉請

計

榮塵勞稠林因茲殄滅敷今契嘉元二年四月八日

唐招提寺大德玄智律師

計

於比叡山延曆寺大乘戒壇院受菩薩別

奉請

遍照心院大德性海律師

計

解脱戒伏願慈悲拔濟謹和南疏

嘉元二年四月八日沙弥智觀謹疏

奉請

來迎院大德妙海律師

計

比丘注敷今蒙悲濟秉授淨戒納法在心福河流

奉請

極樂寺大德禪智律師

計

住伏乞現前傳戒和上幸垂藥名永為戒驗

〔13才

招提寺別受戒牒

淨蓮花院大德尋惠律師

計

奉請

唐招提寺大德慶円律師

計

沙弥道海稽首和南 大德足下

奉請

唐招提寺大德覺融律師

計

竊以三學殊途必會通於漏盡ヲ五乘ノ廣運ウシ

奉請

龍門寺大德照海律師

計

願無願心祈七支之勝躅但道海宿因多

奉請

幸得籙マシフルコト 法門ニ未登清禁 夙夜リツノ尅悚 今契

龍門寺大德照海律師

計

建武元年十月三日於唐招提寺戒壇院受

龍門寺大德照海律師

計

具足戒伏願大德慈悲戡濟少識和南謹疏

〔14才

〔14才

建武元年十月三日 沙弥道海

和上 傳燈大法師位慶圓

戒壇堂達

傳燈大法師位重海

此戒牒ハ道海之別受之戒牒也

鑒真和尚御來朝 天平勝寶六年

唐招提寺建立 天平寶字二年

唐招提寺諸堂修理并佛菩薩開眼事

金堂供養事

文永七年庚午四月六日舞樂千僧供等并千手開眼道師實想上人 咒願圓律上人

次講堂供養建治元年乙亥十一月十四日五日兩日

四分說戒實想上人 羯磨圓律上人 答法理性房

唄空印房 梵網說戒中道上人 梵唄動聖房

維那良覺房 行事梵賢房 良忍房 聖意房

了月房 五德仙宗房

同十四日夜於礼堂舍利講一座實想上人

伽陀良忍房聖意房廻向(光家寺僧)性觀房

次金堂葉師佛供養 弘安五年壬午三月八日

導師理性房光臺寺長老僧衆三百余人

次講堂弥勒供養 正應壬辰九月十二日

導師良觀上人僧衆四百余人尼衆二百余人

15才

次金堂尺迦佛供養 永仁二年甲午八月十四日

導師慈道上人咒願證達上人院三寶千僧供千帖袈裟引之

次弥勒堂弥勒院工移事 永仁元年癸巳正月引之造營之

一東僧坊造營 弘安六年癸未自正月始之

并礼堂同 同七年甲申成之畢

一戒壇興行 弘安七年甲申九月十四日五六三夕日受戒

一舞臺始造之 弘安八年乙酉五月日

一僧厠造營 弘安十年丁亥四月日

一牟尼藏院造營 正應元年戊子自正月始之四月功成了

一湯屋造營 正應四年卯辛四月中成了同五月一日湯屋有之始奉

一御影堂造營 乾元々々寅自三月十四日始之

同年七月七日上棟在之壇厨子塗事者延慶二年金賜同年

一九月念佛八箇日初中後三願文讀之諷誦文

過去帳者每日讀之中日遺教經講之

一精進供事

初日松林院 第二日大乘院

第三日竹林院 第八日西南院

一千燈會事 初日大乘院第五日東大寺東門院

一精進供下行事 初日結願者樂所 第二日庫院

第三日舍利頭二人 第四日承仕 第五日加用 第六日供僧 第七日加用

15才

16才

17才

一千燈會臺廿脚一脚ニ五十燈宛都合千燈也

一第六日參人ニ朝粥引之東門院沙汰

一承仕二人ニ各二斗五升作事舛定下行之

一火燃一斗五升作事舛定下行之

一講堂修理 建治元年正月より始之同年十一月

一供養本ハ正面ニ左右ニ柱二本在之修理之時取之畢

一如意輪タラニ始行正和三年自正月七日七箇日夜

一供養法在之正和六年ヨリ闕如畢

一服寺念佛應量上人御始行自寛元々年至

元應二年都合七十八年本者三月自三月

十八日在之春念佛依指合四月ニ延引之

一解脱上人秋念佛御始行建仁三年癸亥自

九月十九日至元應二年百十八年

一諸院家結番 承久二年九月十九日

一諸寺知足坊勸進事正元々年自九月至

元應二年六十一年

一解脱上人御入滅建曆三年二月三日乃至元應

二年百八年建保元年ニアタル

解脱上人者念佛ニハ十年御結縁ケツエン

一應量上人自誓受戒自嘉禎二年至元應

二年八十五年

一鋒立逆修弘長三年九月一日圓律上人御母儀入滅同年

一正法寺結界逆修事建長元年巳三月晦日

結界自四月二日尺迦念佛始行之

一應量上人通十二御年八五十七圓律上人通十夏

時ハ御年三十

一正法寺最初長老信如房

一嵯峨大念佛始行弘安二年三月六日ヨリ始行

縁覺上人勸進

一法金剛院僧寺成事弘安五年縁覺上人開山カイ

業疏ニ云法不孤建成必在縁事文下釈云然法

起依人故文同疏云斷除穉穉ハイ增長嘉苗文

穉音啼稗傍卦及田中穢草同云阿含經云

聞聲 止苦 者凡業ニ有定與不定 故苦有止與

不止ト若シ作業必定スレハ 聖シ所不免不定業云 無縁 則チ受ク

有レ縁便止ム罪者遇ラ善 為シ因ト打者設マウクル 願 為縁ト

故ニ得聲ヲ傳シテ苦ヲ滅スルコトヲ自然ノ感應ナリ文

抑汝等如陳說受南浮衆上之人身

遇西天優曇之教法 誠是億劫難遇之勝縁

生死解脱之大慶也雖然依年齡諸縁不具

「17」

「18」

「18」

未無受無願苾芻之戒 仍

不湛烈羯磨秘術之席

〔19オ

強聞者成說戒之障暫退出道場案閑處身

謹莫放逸隨三下之作相環來道場明忍以下之偈可聽聞矣

自恣事

十誦云云何 自恣 攝衆僧 故善惡相化 故以罪過

如法清淨故 夫尼僧依僧 自恣事八敬中其一也佛女人之出家

不許給事者若許女人 出家 正法千年 若

度女人 減五百歲能行八敬還復 大衆上座並默然不云見罪良由尼內禁三業

〔19ウ

外無三事內外清淨並無缺犯各應如法精勤

行道謹慎莫放逸如法自恣

受日志趣

敬白現前大德衆僧而言 夫以出家慕道

馳散非業 是以律中三時通制之殊夏月

制重故 有三過故也雖然緣事如法時者佛

聽受日出界仍當寺安居衆中某比丘以三寶

如法緣欲受日出界

〔20オ

方今當寺安居衆之中某比丘以滅罪生善之因

緣受一月之法欲出界 抑結夏安居之本制者

濟生利物之嚴制矣 受日出界之軌則者

如來慈愍善巧也 雖然緣事如法之時者

佛受日出界聽給 仍先可成白衆僧一心作法

證明給へ

抑夏月安居之禁忌者 三国通禁之佛制矣

受日出界之軌則者如來慈愍之善巧也然

緣事如法時者佛聽受日出家爰當寺安

居衆中某比丘以滅罪生善之因緣受一月

〔20ウ

之法欲出界 夫羯磨成否者依衆僧之評量

仍先可成白衆僧一心作法證明給へ

增一經云孝順供養父母功德果報與一生補處

菩薩功德一等

齋緣記云罽膩吒王墮魚受苦聞鐘停息遣

告長打 有斯冥感故引阿含 彰其所以 猛心

一往 始終無間為定業 中間微悔即不定業則

果相已就 故聖 不免 不定則因勢猶微 故

通緣奪 若爾罽膩吒王業 應不定 答引

業則定故永墮魚中 滿業不定 故遇緣 停

〔21オ

息ス罪者先有善因 偶ク然ニ遇フ善ニ打者方

今願 冥ニ通ススモシ臨ニ此ノ務メ宣ク善ク用心 智興禪師等證

招提寺八所御靈 秘事

公家御日記如此

吉備大臣崇道天王 (崇道天王御子 伊予親王御母 藤原夫人)

藤大夫

橋大夫

文大夫

火雷天神

太宰ノ小貳弘繼

逸勢

文屋田磨

捨芥抄云北野ノ御事也

「21」

天平勝寶七年乙未鑿真戒法ノ久住地尋三糸伏坂 嘗地味自其名甘述ト

于時文明六年甲午七月廿一日於招提西二室寫

興福寺僧綱大法師等誠惶誠悲謹言

請被殊蒙天恩裁判北岳ノ邊主僧編シ法相中宗ヲ

講シ權シ權教 以東大寺ノ戒壇ヲ号スル小乘戒ト狂惑不

善事

右北岳ノ邊主ノ僧徒等訴申園城寺ノ住僧等ヲ奏狀

稱 園城寺ノ三ヶノ衆徒等ハ永捨天台圓頓ノ戒ヲ作

稟南都偏小ノ戒ヲ猶号テ天台宗ノ僧ト任座主識ニ應シ

灌頂請ニ昇圓宗等ノ一會ノ講床ニ補スル惣持院ノ

八口阿闍梨ニ乞右謨檢ニ案内ヲ宗別シ權実ニ戒異

金石ニ是以大唐ノ鑿真ハ知時ヲ而筑 聲聞ノ小壇於

南都ニ本朝ノ傳教ハ鑑テ機ヲ而弘菩提ノ大戒於天台ニ

「22」

是則遠傳コト 釈迦舍那之金言ヲ近ハ移ス天台

振旦ノ之芳躅ヲ等々今中宗ノ學徒見此文ヲ為憤イキトリリト

不少先ツ以法相中宗ヲ稱權教之条不可然畧分

又天台圓頓ノ戒南都偏小ノ戒之条先天台圓頓ノ

教ト云事是誰人說哉凡天竺諸國ニ所學ノ

大乘教但有二宗ノミ所謂三論ト与法相也又義淨

三藏ノ云天竺所學大乘無過二種謂ク中觀与方也云々

故知天竺ノ諸國ニ全ク不聞天台宗ノ名ヲ況ヤ及裏釈ニ

哉次ニ南都偏小戒之条亦以不知戒壇始生ヲ也

其所次者智度論ニ云ク如弥勒文殊等 以三尺迦佛ニハ

無ニ別菩薩僧 故人聲聞僧ノ中ニ次第而坐ス云々故

尺迦法中ニ無別ノ菩薩戒壇 只三乘ノ諸子登一戒壇ニ

受テ具足戒ヲ各依自乘ニ修行スルカ故也故戒壇

圖經ニ云祇園精舎ニ有六十五院其中ニ立ツ一ノ戒壇ヲ

謂ク比丘戒壇ト比丘尼戒壇ト也天竺ノ諸國ニ各有リ戒

壇皆造祇洹ノ風ヲ振旦国ノ中ニ有三百余所ノ戒壇

其儀同祇洹ニ云々今鑿真和尚來テ日本ニ傳戒

律ヲ依テ聖武天皇勅宣ニ移テ招提寺戒壇ヲ立ツ

我朝東大寺ニ所有作法皆移祇洹精舎ノ邊主ノ

僧等恣テ立テ菩薩戒壇ヲ是ヲ謂圓頓ノ戒トシテ何所跡ヲ哉

「23」

况言最澄於叡山可立戒壇之雖言上出家

南京ノ戒壇ヲ和上八代七十年之間不許之最

澄入滅之後至第九代常詮和上之時ニ慇懃ニ

相誘テ始蒙聽許ヲ則乞請テ南都戒壇四角

之土ヲ義真始テ立ツ天台ノ戒壇ヲ是豈非南都ノ

僧徒ノ恩顧ニ哉而應蒙恩顧ヲ是謗三乘ノ具足

戒□稱ス偏小戒ト非唯シ不知具ニ兼テ亦誹謗具足

戒ヲ既是謗此之輩也豈真仏子ナランヤ哉情以永

代計之ヲ今更違背ス早前ニ所乞清之四角土

可返之ヲ若不返送者七大寺ノ学徒往向北岳ニ

可キ破取之也唐ノ鑒真和尚ハ先ツ從道岸律

師ニ受テ菩薩戒後從天泉寺ノ弘景律師ニ受ク

具足戒ヲ又不空初從金剛智ニ受ク菩薩戒ヲ後ニハ

從南都ニ受ク具足戒ヲ成苾芻ト云々加之印度ノ

大論師龍猛提婆等皆從テ諸部ニ出家得度シテ

如ナラ汝等カ僻見ノ者此等ノ論師全可非菩薩ニ歟

又汝等カ先師傳教大師者是大安寺ノ行表和尚

之入室ノ弟子也於興福寺ノ正倉院以仁秀寺主ヲ

為師ト出家得度ス最澄受ク南都偏小ノ戒是

豈非汝等祖師ニ哉又義真圓仁圓珍圓澄

良源是等皆於南京ニ登壇受戒ス此等師者

汝等用メヤ何僧ト哉若言聲聞僧ナリ者何為天台

座主ト哉若言菩提僧ト者既受ク偏小ノ戒ヨ何云

菩提僧ト重テ思先蹤ヲ彼叡山者是興福寺ノ僧

傳法院ノ杣山也最澄乞請テ始テ結草庵ヲ又

最澄者同寺ノ仁秀寺主之弟子也西塔之

延修者東金堂之行人也義真者延修童子糸

牛丸也故知ス延曆寺者是興福寺之根本之

末寺也而邊主ノ僧等忘テ本末ノ礼ヲ褻スルコト於本

寺甚奇恠ノ事也必可治罰矣又遠傳ハ尺

迦舍那之金言ヲ近移ト天笠振旦ノ之芳

躅ヲ申条は大狂惑也其所以者釈迦法中ニ

全ク無別ノ菩薩僧故天笠振旦ニ全ニ不立別ニ

菩提戒壇ヲ移ト天笠振旦之芳躅申条は大ナル

無實也於舍那十戒者自十八梵天下シ至テ

無形ニ形畜生等ニ得受之此ハ是在家

戒ニシテ非出家ノ戒ニ不言出家ノ戒ナリト者違涅槃經等ノ

文ニ故傳テ尺迦舍那之金言不可言立ト菩提

戒壇ハ云々宗ノ權實等ノ余事畧之

長寛元年四月日興福寺僧綱大法師等

「23」

「23」

「25」

「24」

于時文明六年^{甲午}七月廿五日於二室寫之

興禪院焼失文明八年^{丙申}五月十七日^(マ)牛剋^{ハカリ}焼出

同沙弥堂類火ニ遇日中ノ行道七仏畧戒之時分火出

應永三年五月七日大地震

佛閣僧坊悉破滅也

「25ウ

此記録書先年傳領一見之處當山重要記録而

無類本珍書也為寺史參考證奉納唐招提寺

經藏禁他出者也 但紙面廿五葉也

明治四十五年^{壬子}夏八月 布薩日識焉

釈子智架(花押)

「裏紙見返

折紙一

今日受者

一番 假名

実名 寺号

、 、 、 、

二番

、 、 、 、

已上十八人

堂達讀上之実名^下

都合^ト讀之

一内請事^{着履襪 持扇念数}

長老へ申案内堂達引受者

参ス受者一臈^{ヨリ}一人

ツ、焼香ス焼香了^テ同

時^キ立^テ開^{ニテ}坐具^ヲ上座

三人礼拜^{スヘシ}以下^ハ不礼

次羯磨阿闍次教授

所^ニ参^ス作法全如先

堂達引導^{スヘシ}

一次讀^ニ交名^ヲ竟受者同

時^ニ立^テ三礼^{堂達教之}

一羯磨師令請和尚羯

磨不了前堂達教令三礼

了胡跪合掌

又羯磨了同音^ニ各々^{頂戴 持}

乍居一礼

一請羯磨了^{受者頂戴 持}

乍居一礼

一教授師請了^{受者 頂戴持}

「上

乍居一礼

一請七證師請了受者頂戴持

乍居一礼

「下

時ニ問訊シテ各開ニ坐具

互脆合掌シテ奉レ待ニ

十師ヲ堂達ハ受者ノ一

臚ヨリ東ニ小北ヘヨリニ西ニ向テ

立ツ教ニ受者ヲ十師道場ノ

縁ノ未申ノ角ヨリ臂折一
ヒチヲツテ

兩人東ヘ望ミ下フ位ニ唱テ

南無諸師ト三礼五躰投地

一十師次第ニ座ニ着キ三礼畢

此位ニ讀受名ヲ□畢テ

受者同時ニ立テ三礼

「上

折紙二

一受者ノ座所礼堂

一受者割截七條ヲ反テ

着之

一堂達柄香口受者ノ

交名トヲ用意ススヘシ

不レ持ニ扇坐具香箱ヲハ

一十師御影堂ヲ出ッ是

時堂達ハ引ニ受者上

前ニ鬘ノ南ノ端ヨリ出マシ

西面ニ列立ス北上座十師

出ニテ、集會所望ニ西室ノ

ラウニ堂達引ニ受者ヲ講

堂ノ南ノ庭ノ講師ノ座ノ前ニ

列立ス東上座受者立

調ラハハ脱レ履ヲ登レ座同

招提寺教朝

現光寺光瑞

別受ノ堂達

スル時是事也

年預沙汰人とも

□執ノ僧ハ廿ハク也

「下

唐招提寺藏『布薩規要記』

大谷由香

一 書誌情報と伝来

ここに公表する『布薩規要記』（以下『規要記』と略）は、二〇一七年七月十四日に唐招提寺で行った布薩に関する講義に際して御当局から写真をお預かりし、翻刻・読解を通じて講義に資したものである。それぞれの書誌的情報は以下の通りである。

底本…北川智策長老手沢本

表題…「布薩規要記」（表紙左に直書）

装丁…折本

表紙は淡い黄土色で、右下に「四百六拾九」の

整理番号を墨書した紙が貼られる。紙の下には伝持者名が墨書されていた痕跡あり。

法量…縦一四・八cm×横一四・一cm 二五折

（一四紙）

識語…表紙見返し「智策持」、末尾「二校了」

奥書…「八」本云 于時応永四年正月十五日為（二三九七）

補廢忘規矩殘紙衆同許可則一問

式 慈歛

「八」本云 于時（二四一九）応永廿六年十月三日住

持沙門 融存小比丘惣患

「八」本云 于時（二四七七）文明九年丁酉正月廿七日

不願惡筆書写畢 右筆 玄慶

〔八〕^{〔朱書〕}本云 于時永祿拾一年^{〔一五六八〕}戊辰七月廿八

日書之 小比丘真秀^{〔順長〕}夏廿四

文祿四年^{〔二五九五〕}乙未八月廿一日書写之者也 小比

丘惠龍^{〔別六〕}通十

一校畢

甲本…明和三年修補本

表題…「布薩規要記」(白題簽に墨書)

装丁…折本(改装の痕跡あり)、裏書あり。

表紙は紺色で、右上に「式百九拾五」の整理番号を墨書した紙が貼られる。表紙見返しに銀箔

散らし。末尾「律宗戒学凶書」(朱方单廓陽刻)

印あり。

印あり。

法量…縦一一・八cm×横一二・三cm 一二折

(二〇紙)

識語…首題左下「戒壇院公用」(朱書)

奥書…〔●〕^{〔朱書〕}本云 于時応永四年正月十五日為

補廢忘規矩殘紙衆門訊可則一門

式 慈歛

〔●〕^{〔朱書〕}本云 于時応永廿六年十月三日住

持沙門 小比丘惣恵融存

〔●〕^{〔朱書〕}本云 于時文明九年^{〔一四七七〕}丁酉正月廿七日

玄□

明和三年^{〔一七六六〕}初秋十三日修補之 眉間寺瑞

鏡 僧廿一歳

甲本は、おそらくはもと別サイズの折本だったものを、

破れを別紙にて補い、折り直して改装してある。奥書か

らこれが明和三年(一七六六)の修補であることがわか

る。紙背には「梵唄」「優婆離唄」「後唄」があるが、修

補のために錯簡がみられる。

折本の表書の末尾に奥書が記されており、応永四年

(二三九七)に慈歛が「規矩」の廢忘を補うために記した

ものを、応永二十六年(一四一九)に融存が書写したこ

とがわかる。この融存は東大寺戒壇院長老であり、普一^{〔一〕}

志玉に三聚淨戒を授けたとされる人物である。応永二十

九年(一四二二)五月十一日に示寂したとされる。続い^{〔二〕}

て文明九年(一四七七)に玄□^{〔廢カ〕}が書写したものを、明和

三年(一七六六)に眉間寺瑞鏡が修補した。眉間寺は奈

良の聖武天皇佐保山南陵の前に位置した律宗の寺院で、

東大寺戒壇院末寺であったが、明治期に廢絶した。以上

の奥書と、首題左下の「戒壇院公用」の朱書から、『規

「要記」は、東大寺戒壇院とその末寺で行われていた規式であったことがうかがえる。末尾には「律宗戒学図書」の朱方印が捺されていることから、瑞鏡が修補したものが、最終的に唐招提寺律宗戒学院に伝来したことがわかる。

底本は表紙見返しに「智掣持」の墨書があり、唐招提寺第八十世北川智掣長老（一八六四～一九四六）長老在任（一九一五～一九四六）の所持本である。こちらには裏書はなく、奥書の後、大乘・小乗それぞれの布薩で行われる問答が書き付けられた後、甲本で裏書されている「優婆離唄」「後唄」「梵唄」、さらに大乘布薩での戒師の台詞が、整理されて書き付けられている。奥書は文明九年玄慶写までは一致しており、底本はその後に永祿十一年（二五六八）真秀の書写奥書、文祿四年（二五九五）恵龍の書写奥書が添加されている。このうちの真秀は『本光國師日記』巻八の慶長十七年（二六一二）九月二十七日条に、九月二十二日付の眉間寺住持英恩坊の死去に関する書状が掲載される中、「戒壇院順長房」の名が見える⁽⁴⁾ので、あるいはこの人かもしれない。すなわち底本は、修補される前の甲本を、裏書も含めて書写し、他の資料

から増補したものを整理して成立している。おそらくは真秀が最初に書写し、さらにそれを恵龍が書写したと考えられ、最終的に唐招提寺北川智掣長老の手に渡り、唐招提寺の所蔵となった。

二 布薩の歴史

1 布薩の始まりと日本への伝来

釈尊在世時、王舎城内の外道バラモンは毎月八日・十四日・十五日に一箇所に集合し、彼らのもとに在家者が布施をするために集まって信仰を深めていた。これを知ったピンビサーラ王が、仏教でも同様の行事を設けることを釈尊に進言したことによって、仏教における布薩が始まった。一方で釈尊は、新学僧のために比丘が一箇所に集合して波羅提木叉を唱え、違犯があれば懺悔する機会を持たねばならないと常々考えていたため、布薩は信徒との関係を深める一方で、比丘の持戒の確認を行う日として機能することになったという。これは『四分律』「説戒捷度」に伝えるところである。

しかし開催日をはじめとする細かな取り決めは律藏に

よって伝えるところが異なっており、また布薩を執行するための具体的な儀式次第は律蔵には全く掲載されていない。⁽⁵⁾

このため、布薩儀式の具体的な次第については、中国で独自に次第書が作成されて実施されていたようである。

道宣『四分律刪繁補闕行事鈔』（以下『行事鈔』と略）「説戒正儀篇第十」によれば、南朝齊の蕭子良（四六〇～四九四）によって在家の布薩法が作成され、普照（生没年不詳）・道安（三二四～三八五）によって出家の布薩法が作成されて、『行事鈔』作成当時（六二六年初稿、六三〇年校定）には「いずれも世間に流布していた（並行於世）」⁽⁶⁾とされる。蕭子良・普照の布薩法作成については他の史料に記載がなく、よくわからないが、『高僧伝』「晋長安五級寺釈道安」には、道安が「布薩儀礼を行ったり、そのために必要な使者を派遣したりして、布薩において自らの過失を懺悔することに関する法規」を作成したことが示される。⁽⁷⁾

道宣は、これら先行する布薩法を下敷きにし、仏典に典拠を求め、自身が聞き及んだところを交えて、布薩法の再著作に臨んだ。『行事鈔』には、説戒の法が絶えて

いなければ正法時が継続しているということだとする『善見律毘婆沙論』の文が引用されており、道宣が正法時の継続のために布薩儀式の執行が必要であると考えていたことがわかる。

こうして道宣によって初めて仏典による典拠を得た正式の布薩法が東アジアに流布することになった。『行事鈔』によれば、インドでは繩床（繩製の椅子）を用意した布薩のための説戒堂が存在していたが、中国では講堂・食堂などに筵を引き（繩床の代用）、尼師壇を使用して布薩が行われた。東晋以降は床じょうを設けることが流行しているの、執行する場所によって工夫するように指示されている。

日本においては、天平十三年（七四一）に出された国分寺創建の詔に、国分僧寺・国分尼寺にて月の半ばに至る毎に「誦戒羯磨」を執行するよう指示されるのが、現存する布薩行事の指示の最初で、すなわち鑑真の来日（七五四年）以前より布薩は行われていたことが明らかである。⁽⁹⁾

石田瑞麿氏は、鑑真来朝によって布薩儀式が単なる形式的儀礼ではなく、僧侶の生活を規制するものとしての

意義を持つようになったと主張する⁽¹⁰⁾。上原真人氏は各寺院の資材帳の記述を検討した結果、中央の大寺院から地方官寺や神宮寺にいたるまで、布薩執行に必要な資具が備わっていたことを明らかにされており、布薩がきわめて定形化した法会として日本に伝播しており、鑑真の来朝によって大きく変化することはなかったであろうことを示している⁽¹¹⁾。すなわち僧侶の布薩に対する心構えは鑑真の来日によって変化したかもしれないが、鑑真来日以前より執行されていた儀礼が、来日後もそのまま同様の資具を使用して維持され続けたと考えるとよさそうである。ここで布薩執行に必要な資具とされるものは、主に水瓶・籌・如法である。つまり日本ではこれらを使用した布薩儀礼が鑑真来日以前から執行されていたはずである。

2 法進『東大寺授戒方軌』末尾付属の作法書

ア 法進『東大寺授戒方軌』付属作法の特異性

鑑真に追隨して来日した法進（七〇九〜七七八）の著作である『東大寺授戒方軌』の末尾には「布薩戒師作法」「大乘布薩作法」「自恣作法」が付属しており、これらは鑑真が日本に伝えた布薩次第を法進が書き留めたも

のとして無批判に使用されてきた⁽¹²⁾。

しかし上記の三つの作法書は、布薩次第の基本となる道宣『行事鈔』とは異なる次第を掲載する異色のものがある。

「布薩戒師作法」にはタイトル下に「但小乘十四日及二十九日行之」の割注があり、「大乘布薩作法」にはタイトル下に「十五日及晦日行之」の割注がある。これによって具足戒の布薩が毎月十四日と二十九日に、それぞれ翌日に菩薩戒の布薩の執行が予定されていたことを知ることができる。それぞれの布薩の戒師となった者が波羅提木叉を唱える時分に敬白すべき文言を中心とした内容で、「布薩戒師作法」「大乘布薩作法」は頌される戒本は異なるもの、おおむね同様の次第を示す。次第内容の詳細は後に譲るが、これらの布薩作法では、一般的布薩儀式に使用されるはずの水瓶や籌を使用した作法に全く触れられていない。

むしろこれら水瓶や籌を使用した作法は、後に続く「自恣作法」に説かれる。上原真人氏は、最後に付される「自恣作法」は、それぞれ「布薩戒師作法」「大乘布薩作法」の最終に付属して修されるもので、参集した僧

たちが自ら罪過を告白懺悔する小乗布薩・大乘布薩に共通する作法であろうとしておられるが、この作法のみを見た限りでは妥当な見解であろうと思う。しかし本来自恣は、夏安居の最終日に行われる罪過の告白懺悔に特化して使用される儀式名であるから、「布薩」ごとに「自恣」を行うというのは奇妙である。

「自恣作法」の次第は以下のようである。①歡喜頌の合唱、②洗籌頌を唱えて維那が籌を洗い、③最年少の僧が盥を持つて衆僧間をめくり、衆僧は彼が自身の座前に来れば洗手頌を唱える、④維那は左手に籌を持ち、右手で槌を打つて自恣に参加する人数と自恣の意義を説く、⑤維那は仏前から戻り槌を打ち、罪を犯したことが疑われる行動を見聞した者は告白するよう三度訴え、⑥維那は菩薩戒の功德について三度述べる（あるいは⑤⑥の台詞部分は小乗布薩・大乘布薩で使い分けるか）、⑦自恣のために戒本を誦す担当者と、梵音担当者を選出する、⑧「対揚」とされる偈を唱える、⑨維那は座具を敷いて三礼し、槌を打ち、大衆が参集したことを喜ぶよう伝える、⑩参集した僧は戒牒が若い者から順に歡喜頌を唱える、⑪籌が配られた者は受籌偈を唱え、⑫籌を返す時には籌返偈

を唱え、⑬維那が籌を数えて自恣に参加した僧侶の数を計算して、槌を一打すると、⑭云何梵と呼ばれる偈が唱えられ、⑮堂童子、⑯維那による仏前散華と次第して終了している。

この「自恣作法」は一見して矛盾の多い作法である。

②維那が籌を洗つてから、⑪参集者に籌を配り、⑫これを返却させることで、⑬参集者の数を知るはずだが、籌を配る前に、④維那は参集者の人数を皆に宣言する流れになっている。あるいは⑪⑫⑬に関しては、③の後に入るべき作法であるものが、乱丁などによって最終に収録されたものとも考えられるが、もし大小あわせて四度も布薩が毎月行われ、その後には必ず自恣を行っていたとしたら、その間違いが訂正されることなく『東大寺要録』にそのまま収録されることはなかっただろう。

さらに言えば、「自恣作法」の前に小乗・大乘の布薩作法が執行されるのであれば、その作法内に籌を使用した一連の作法が組み込まれていないことは不審で、布薩に何人参加しているのかわからない中で僧侶が護持すべき戒本が読み上げられ、その後自恣が行われる時に初めて人数を数えるというのは全く合理的ではない。あるいは

は「自恣作法」を大小の布薩作法の前に行つて受壽作法などを前倒しにするとしても、戒本の誦出の前に罪の告白をするという流れになり、やはり不自然である。

イ 法進『東大寺授戒方軌』付属の三作法は鑑真に由来しない

このように明らかに不自然かつ不合理な作法次第が、果たして鑑真によつてもたらされたものかどうか再考する必要があるだろう。以下にそれぞれの作法内容とその典拠を示し、その成立について論じたい。

「布薩戒師作法」は、①維那が僧差（戒本を誦すために指名すること）した戒師が、「指名によつて律を誦すが間違える可能性もあるので、もし誤りがあれば教えてください」と挨拶するところから次第が始まる。この台詞部分は『行事鈔』を典拠とする¹⁴。②梵唄、③灑水と続く次第も『行事鈔』に依るものである。『行事鈔』ではこの後、焼香が行われ、未受戒者の有無、与欲者（事情により不参加の者は参加比丘に委任する必要がある）の有無、誰が比丘尼への教誡を行うかの問答が行われるが、これらは「布薩戒師作法」では省略されている。この後、④実際に戒本が誦されることになるが、正規の作法を示す

『四分比丘戒本』（『大正』二二所収）などによれば、四分律に説かれる二百五十の戒本が読み上げられ、自らが違犯したと思えば即座に懺悔告白しなくてはならない。ところが「布薩戒師作法」で「次誦戒本云」とされるのは、『四分律比丘戒本』の布薩の意義が説かれる最初の偈部分のみである¹⁵。あるいはこの偈に続いて、省略されてはいるものの、実際には戒本が誦されるのだろうか。続く、⑤略神分は『行事鈔』に「神仙五通人」からはじまる偈梵を説くように指示されているので、これに従ったものである。その後の、⑥戒師が「指名によつて律を誦したが、忘れていたところもありました。どうぞ慈悲をもつて布施歡喜してください」という挨拶もまた『行事鈔』を典拠としている¹⁶。『行事鈔』ではその後戒師の挨拶に答えるように「自慶偈」が唱えられるが、「布薩戒師作法」では、⑦「日没偈」と名づけられた以下の偈が唱えられている。

白衆等聽說、日没無常偈、此日已過、命即滅消、當願此身、念念衰老、一念之間、如何可保、是故衆等勤心行道衆、修道至無余（筒井英俊編「二九四四」三

三五頁）

この偈はおそらく唐・智昇撰『集諸経礼懺儀』に紹介される「嘆仏呪願」の中の一の一切普呪の一つを下敷きとして作成されたものと推知される。下記にあげるように『集諸経礼懺儀』の「願衆等聴説」から「勤心行道」までの偈文がほぼ踏襲されて作成されていることがわかる（傍点部）。

願衆等聴説、日暮無常偈、今日已過、暮夜難保、但
 觀此身、念念衰老、百年常期、如何可保、是故衆等
 勤心行道、諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為
 樂（『大正』四七、五四七頁中）

また「日没偈」の初めの四句は、『法華懺法』に説かれる黄昏時の偈の最初四句に、最後の二句は後夜偈の最後二句に近似している（傍線部）。

黄昏
 白衆等聴説、黄昏無常偈、此日已過、命即衰滅、如
 少水魚、斯有何樂、諸衆等、当勤精進、如救頭燃
 但念虛空、無常勤慎、莫放逸（『大正』七七、二六八
 頁下）

後夜偈
 白衆等聴説、後夜無常偈、時光遷流轉、忽至五更初

無常念念至、恒与死王居、勸諸行道衆、修道至無余
 （『大正』七七、二六八頁中）

すなわち「布薩戒師作法」の「日没偈」は、『集諸経礼懺儀』の「嘆仏呪願」の中の偈を、『法華懺法』内の偈と混同しながら成立したものとみることができ、この偈が誦されるということは、布薩儀式そのものが懺悔行のために行われていたことを示唆する。僧侶が規則正しく生活するためにその規則を確認するという布薩の意義は、この作法からは感じられない。

「大乘布薩作法」においても、①維那が僧差した戒師が挨拶し、②梵唄、③灑水と続く最初の次第は「布薩戒師作法」と同様である。「布薩戒師作法」では維那が礼盤に着座して台詞を述べ、台詞内で「少比丘某甲」と自己を呼称して「誦律」するのに対し、「大乘布薩作法」では維那が跏趺（右膝を地につけ、左膝を立てて、臂をあげて身を端正にする）合掌して台詞を述べ、台詞内で「我仮名菩薩某甲」と自己を呼称して「誦菩薩戒」する点以外は異ならない。④実際に誦される戒本は、東晋・慧融等集『鳩摩羅什法師誦法』から抜き書きしたものである。『鳩摩羅什法師誦法』は、長安の大明寺にて鳩摩羅什が

道俗百千人に菩薩戒を授けた時、鳩摩羅什が慧融・道詳など八百人余りに請われて、盧舍那仏が妙海王と王の千人の子に授戒した時の作法を誦出したものと伝わる。

「大乘布薩法」は『鳩摩羅什法師誦出』の「菩薩戒序」の最初の部分⁽¹⁷⁾と、偈頌の後分五言二八句⁽¹⁸⁾を組み合わせて使用されている。いずれも菩薩戒を受ける意義について述べ、受戒を勧める内容である。⁽¹⁹⁾『鳩摩羅什法師誦出』では、むしろこの偈頌の後に布薩作法が説かれており、布薩作法としてはこちらを採用すべきかと思うが、こちらも前の「布薩戒師作法」と同様に省略されてしまっている。その後は、⑤略神分、⑥戒師の挨拶と続く。台詞部分には多少の語句の違いがみられるものの「布薩戒師作法」と同様である。再び略神分が行われ、⑦「日没偈」が説かれて終了する。

「自恣作法」は、①「皆さん考えてみてください。私某甲は無始以来（前回の布薩に参加した者はそれ以来）今にいたるまで「の罪」を自恣いたします。その間多くの不善が皆さんを悩ませたことでしょうか。どうぞ慈悲をもつて布施歡喜してください」という内容の「歡喜頌」が唱えられて開始となる。照遠（一三〇二〜一三六一〜？）

は『資行鈔』内で、元照『行事鈔資持記』の文に「歡喜偈」とあるのに註釈して、以下のように紹介している。

記。妄立歡喜偈（云云）。濟抄云。見印本刪定戒本。奥有此文。彼云。大衆憶念。我比丘某甲。從前布薩至今布薩。於其中間三業四儀。衆多不善惱乱大衆。願衆慈悲布施歡喜文。雖非正偈。文意同之也。師云。歡喜偈者。吉祥童子偈也。鈔一卷賢長法寶云。歡喜偈是也（『大正』六二、四五五頁上）

照遠は元照が述べる「歡喜偈」を「自恣作法」内の「歡喜頌」と同じとみており、この偈頌は『新刪定四分僧戒本』（『統藏』三九所収、道宣による序あり）の「印本」の奥書に掲載されているとしている。残念ながら現行の『新刪定四分僧戒本』には歡喜頌を掲載する奥書は付されていない。

②維那による洗籌頌、③衆僧による洗手頌は『行事鈔』に説かれる頌を典拠として、「羅漢」を「菩薩」に変更したものが使用されている。同じく『行事鈔』「自恣要法」には「初めの行水・香汁・浴籌・唱数・告令は大いに説戒（＝布薩）に同じ」とあるので、これに依ったものであろう。

その後、④維那が自恣に参加する人数と自恣の意義を説くが、実はこれは以下に挙げる明曠『天台菩薩戒疏』（以下『明曠疏』と略）に説かれる布薩の説明の中に出る台詞を下敷きにしたもので、このうちの「和合布薩」の部分が「自恣」に変換して使用されている。同様の台詞は『行事鈔』にもみることができ⁽²⁰⁾るが、両者の大きな違いは、本来なら最後に「それぞれ経中の清浄妙偈を誦しなさい」（『行事鈔』）と締められるべき最末部分が、「それぞれ阿弥陀仏の一切普誦を念じなさい」（『明曠疏』）と書き換えられている点である（【資料1】ア）。

次の、⑤罪を犯したことが疑われる行動を見聞した者は告白するよう訴える維那の台詞は、道宣『四分律刪補隨機羯磨』（以下『羯磨』と略）「諸衆自恣法篇」を典拠としたものであり、⑥菩薩戒の功德について述べる維那の台詞は、やはり『明曠疏』を典拠として⁽²²⁾いる（【資料1】イウ）。さらに、⑦自恣のために戒本を誦す者を僧差する作法は『羯磨』にも説かれる⁽²³⁾が、梵音の役割を担う者を僧差することは『明曠疏』にのみ説かれるところ⁽²⁴⁾である。

次に誦される、⑧「対揚」という偈頌、⑨維那の唱え

る大衆が参集したことを喜ぶ台詞には典拠がみつからない。⑩参集した僧が唱える歓喜頌とは、「自恣作法」の最初に唱えた頌であろう。ここから、⑪籌が配られ、⑫配られた籌を返却し、⑬維那が籌を数えて参加者の数を計算する一連の流れとそこで唱えられる偈頌は、いずれも『行事鈔』に説かれるものである。⑭最後に唱えられる「云何梵」については後に詳しく述べよう。⑮堂童子、⑯維那による仏前散華の作法については典拠不明で、具體的にどのような作法なのかわからない。

ここで注目すべきは、【資料1】としてまとめているように、戒師の台詞として用意されている部分の大半が『明曠疏』からの引用によって成り立っている点である。『明曠疏』は付された自伝から「大曆十二年（七七七）二月初一日」⁽²⁵⁾に成立したことが明らかで、鑑真死去（七六三年）後の作成であることは確実であるし、またこの時点で日本に移住している法進（七〇九〜七七八）が、死ぬ間にこれを入手して「自恣作法」を作成したと考えるのも無理がある。「自恣作法」は『行事鈔』や『羯磨』といった道宣著作に掲載される布薩作法次第を下敷きにしながらも、『明曠疏』によって再構成されている

【資料1】「自恣作法」と『明曠疏』の一致（傍線部は異なる部分）

<p>『東大寺授戒方軌』付属「自恣作法」</p>	<p>『明曠疏』</p>
<p>ア 諸仏子等諦聽。此一佳処一自恣。出家菩薩在家菩薩都合若干。各於仏法中清淨出家自恣。上順仏教四恩。下為含識、各念阿弥陀仏名一切誦。(一打)</p> <p>(筒井英俊編「一九四四」三三八頁)</p>	<p>諸仏子等諦聽。此一住処一布薩。出家菩薩若干人在家菩薩若干人。各於仏法中清淨出家和合布薩。上順仏教、中報四恩、下為含識、各念阿弥陀仏一切普誦。</p> <p>(『大正』四〇、五九七頁中)</p>
<p>イ 敬白。諸仏子等合掌至心聽。此南閩浮提日本大和國東大寺僧伽藍処。我等大師釈迦牟尼遺法弟子出在家菩薩二情等。自惟流転生死。長劫乃由不遇無上慈尊。今生若不發出離之心。恐還流浪。故於此日用意三宝。渴仰大乘共宜持伝菩薩戒蔵。願以此功德資益天竜八部使威光自在。皇帝陛下聖化無窮。太子諸宮福延万葉。師僧父母常保安樂。見聞隨喜宿障雲消。亦迷三途災殃自殄。迴此功德於娑婆上品往生阿弥陀仏国(一打)</p> <p>(筒井英俊編「一九四四」三三八頁)</p>	<p>敬白。諸仏子等合掌志心聽。此南閩浮提大唐国某州某県某寺僧伽藍所。我本師釈迦牟尼遺法弟子出在家菩薩二衆等。自惟生死。長劫乃由不遇無上慈尊。今生若不發出離之心。恐還流浪。故於是日同崇三宝。渴仰大乘共宣伝菩薩戒蔵。以此功德資益天竜八部。唯願威光自在皇帝聖化無窮。太子諸王福延万葉。師僧父母常保安樂。見聞隨喜宿障雲消。惡道三途災殃自殄。迴此功德誓出娑婆。上品往生阿弥陀仏国(一打)</p> <p>(『大正』四〇、五九七頁上)中)</p>
<p>ウ 諸仏子等諦聽。此菩薩戒蔵。三世諸仏同説。三世諸菩薩摩訶菩薩同学衆中。有未發菩提心未受諸仏大乘戒者出(三説一打)</p> <p>(筒井英俊編「一九四四」三三八頁)</p>	<p>諸仏子等諦聽。此菩薩戒蔵。三世諸仏同説。三世菩薩同学衆中。有未發菩提心未受諸仏大乘戒者出(三説打一下)</p> <p>(『大正』四〇、五九七頁中)</p>
<p>③</p>	<p>②</p>

ところに特色があるが、だからこそこの作法書は鑑真には由来しない。明曠自身が天台僧であったこともあり、『明曠疏』は日本においては天台宗以外の宗旨ではほとんど依用されなかったし、そもそも奈良時代には写経録などにもその名をみつけることはできない⁽²⁶⁾。すなわちこのことは、法進『東大寺授戒方軌』付属の三作法が、天台宗で行われていた布薩儀式を参考にして作成されたものであったことを示唆する。

ウ 法進『東大寺授戒方軌』付属三作法の成立背景とその時期

小寺文穎氏は院政期の天台僧良忍(二〇七三〜一一三二)作の『略布薩次第』を紹介されているが、この布薩作法では、先に紹介した「自恣作法」内で戒師の台詞とされる『明曠疏』からの第二の引用部分(『明曠疏』②)と同様の箇所がやはり戒師の台詞として紹介されている。またこの良忍『略布薩次第』の特色は、「布薩の重要行事である受水、浴籌、行香、受籌、還籌などの偈文を省略している⁽²⁷⁾」ことであり、「供養文から七仏通戒偈までの次第は、智顛の『法華三昧懺儀』や智昇の『集諸経礼懺儀』による懺法の流れを汲んだ、円仁所伝の『法華懺

法』に似ているので、懺法類の影響を受けて成立していることは疑うことはできない⁽²⁸⁾とされている。法進『東大寺授戒方軌』付属の大小乗布薩の次第には籌を扱った作法がないこと、布薩作法内で誦される「日没偈」が『集諸経礼懺儀』と『法華懺法』との混合で成立していることは前に示した。良忍作の『略布薩次第』が「布薩戒師作法」「大乘布薩作法」「自恣作法」と似た特色を持つことは、これら法進『東大寺授戒方軌』に付属される三つの作法書が、下記するように円仁(七九四〜八六四、入唐・八三八〜八四七)によって比叡山で始修された大乘布薩の儀式次第を採り入れつつ成立したことを示すものと考えられる。

円仁著作の『入唐求法巡礼行記』には、円仁が唐で参加したいくつかの大規模な「齋」の次第が掲載されているが、そのうち開成三年(八三八)十一月二十四日、揚州の開元寺で行われた天台大師の忌日齋では、次のような「梵誦」が「作梵」されたという。

云何於此經 究竟到彼岸 願仏開微密 広為衆生説
 (『仏全』一一三、一八〇頁下、円仁著・足立喜六訳注・塩入良道補注「二九七〇」六七頁)

同様の偈は開成四年（八三九）十一月二十二日に赤山院にて行われた講經儀式の中でも誦されたようである。⁽²⁹⁾

これはもとは涅槃經に説かれる偈頌⁽³⁰⁾で、以後に『集諸經札懺儀』『淨土五会念仏略法事儀讚』などに納められている。この偈頌こそ法進『東大寺授戒方軌』付属の「自恣作法」内で頌される、⁽¹⁴⁾「云何梵」である。

円仁はこれらの式次第を紹介する際、日本で行う作法と通じる場合には「本国の……と同じ」というようにこれを示し、偈頌についても既知のものについては「如来色無尽等の一行の文」と略して示す場合が多いようであるが、この「云何梵」は略さずに全文を示し、「音韻は絶妙なり」と解説していることから、円仁がこのとき初めて音楽的効果をもった彼の偈頌を耳にし、これを日本に伝えた可能性がある。

『入唐求法巡礼行記』にて紹介される齋の儀式次第の大まかな流れは大同小異で、これらの齋の式次第は良忍『布薩次第』と共通している。これによって円仁が唐で体験した齋の式次第を採り入れて大乘布薩を始行し、これが良忍『略布薩次第』に継承された可能性を小寺氏が指摘しておられる。⁽³¹⁾

真寂法親王（八八六〜九二七）『慈覚大師伝』（未完のもの）を息子の源英明（？〜九三九）が完成させる）によれば、貞観二年五月、円仁は淳和太后をはじめとする百五十人に菩薩戒を授けた後「大乘布薩」を行い、さらに貞観四・五年には円仁の代わりに安慧が伝戒師となって五条太皇太后をはじめとする百人余りに菩薩戒を授けた後「大乘布薩」が行われた。⁽³²⁾『天台座主記』（『続類徒』本、一二七八〜一二九三年に成立）には、「第三内供円仁和尚（諡号慈覚大師）」が「貞観二年（中略）五月十五日始めて大乘布薩を行う⁽³³⁾」とあり、円仁が貞観二年（八六〇）に「大乘布薩」を「始行」したことを伝えている。

小寺氏は『天台座主記』に出る「始行」の意味は「叡山では円仁まで大乘布薩が行われていなかったと理解すべきでなく、円仁によってもたらされた新しい唐風の布薩を始修したことをさしている」と解釈しており、円仁の帰国以前には『明曠疏』に則った布薩が行われていたと推測しておられる。⁽³⁴⁾ いずれにしても円仁帰国後から、叡山で行われる「大乘布薩」は、自身が持戒できたか否かを自省する行事から、無始以来現在に至るまで積み重ねた悪業を懺悔滅罪するための儀礼へと変化したものと

考えられる。

以上のことを踏まえると、法進『東大寺授戒方軌』に付属する三作法は、古来より「布薩儀礼で使用されていた」と伝承された次第や台詞や資具を維持しながら、円仁の帰国によって叡山で始行されるようになった「大乘布薩」をベースとし、再構成して作成された次第作法書であったとみるほかない。これら三作法が成立したということは、南都における布薩儀式は鑑真示寂後、執行されなくなつて久しい時代があつたことを示唆する。叡山で始行された「大乘布薩」は、前世から積み重ねた悪業を滅罪するための儀礼なので、僧侶が日々の生活を省みるという主旨で継承されてきた南都の布薩本来の意図とは外れた布薩作法ができあがつてしまった。

「布薩戒師作法」「大乘布薩作法」の中で籌に関する作法が行われず、その後の「自恣作法」において行われるのは、齋に由来するがために籌を扱わない叡山の大乘布薩に倣つた結果、かろうじて継承されていた籌を扱う作法がどのタイミングで執行されるのかわからなくなつたために「自恣作法」を付属するほかなかつたからである。しかし籌が何のために使われるのかということが伝

わらなかつたために、参加人数を宣言した後に籌を数えたり、また籌を使用せずに布薩を行つたり、という不合理な作法として成立してしまつた。

法進『東大寺授戒方軌』を収録する『東大寺要録』「雜事章」は嘉承元年（一一〇六）に成立した後、鎌倉時代に至るまで幾度も増補が行われている。⁽³⁵⁾『東大寺授戒方軌』そのものは、道宣の『戒壇図経』などに忠実であるから、⁽³⁶⁾鑑真が日本にもたらした受戒式を法進が示したものとしてみやがらうと思うが、付属の三作法については、増補分としていつかのタイミングで追補されたものである。小寺氏は「内容的には実範（一一〇八九？）一一四四」の撰述と考へてもよいような一面をもつている⁽³⁷⁾とされる石山寺蔵本『布薩要文』（中ノ川流）を別途紹介されておられるが、こちらには受水、浴籌、行香、受籌、還籌の一連の作法が『行事鈔』などに掲載されるとおりに提示されている。石山寺蔵本『布薩要文』（中ノ川流）の本文奥書には、「建久四年（一一九三）七月廿九日於菩提山寺草案也」とあるので、これらの作法次第の決定をどこまで遡ることができるか一考の余地があるが、『東大寺授戒方軌』付属の三作法は、遅くとも建久四年以前

に、上記のように叡山の大乗布薩を参考にして作成されたものであって、もちろん鑑真が将来したものではないし、この作法次第が実際に南都で執行されたかどうかすらも怪しい。

3 南都における布薩の復興

南都の布薩は俊苒（一一六六～一二二七、入宋…一一九〇～一二二二）が十二年の入宋留学中に宋国で行われていた布薩に自ら参加し、帰国してその作法を日本に再輸入したことによって再び息を吹き返したものと考えられる。

俊苒は建暦元年（一二二二）に帰国した後、京都東山に泉涌寺を開基し、嘉祿三年（一二二七）には「泉涌寺遺属誥文」を著して、泉涌寺住持長老は「南山律蔵」と「天台止観」を講義すること、布薩戒師は十臈を満ちた者でなければならぬことなどを定めて（〔資料2〕5）世を去った。嘉禎三年（一二三三）には俊苒の上足である定舜（道号…来円）が海竜王寺において「大小律疏」を講義し、これ以来南都の「布薩行儀」「食堂規式」などが泉涌寺風になったという（〔資料2〕8）。この十年

前の嘉祿二年（一二二六）には泉涌寺内に落成した「講堂」にて初めて「大宋儀則」に倣った如法の夏安居が結ばれており（〔資料2〕4）、定舜は如法の夏安居にて十臈を満ちた講師であった。この講義には、前年に自誓受戒を行って菩薩苾芻になったことを宣言していた覚盛（一一九四～一二四九）・叡尊（一二〇一～一二九〇）、さらには良遍（一一九四～一二五二）などが聴講していた（〔資料2〕8）。

暦仁元年（一二三八）十月二十八日、叡尊は早速西大寺に「結界」を張り、覚盛を説戒師として、翌日に四分布薩、翌々日には梵網布薩を執り行った。覚盛はこの時、「如法」の布薩を執行できたことに涙したという（〔資料2〕9）。さらに四年後の仁治三年（一二四二）には、聖守が東大寺戒壇院でも布薩を興行するようになり（〔資料2〕11）、泉涌寺に倣った南宋風の布薩儀式が、海竜王寺を経て西大寺・唐招提寺・東大寺戒壇院などに伝わり、これらを核として拡散していったことを知ることができる。

すなわち鎌倉期に入宋した泉涌寺僧の介入によって、南宋で執行されていた布薩儀礼が再び南都に導入されて

【資料2】 泉涌寺僧と南都（俊苧の帰国から覚盛『菩薩戒通受遺疑鈔』上梓まで(38)）

	年号	西暦	事蹟	典拠
1	建暦元	1211	俊苧帰朝。	『不可棄法師伝』
2	建暦2	1212	貞慶・覚真によって興福寺に常喜院が建立される。	『円照上人行状』
3	承久元	1219	俊苧「仙遊寺（泉涌寺の前身寺院）」にて夏安居を行う。	「夏中逐日修学排文」（『鎌倉仏教成立の研究 俊苧律師』）
4	嘉禄2	1226	泉涌寺に「講堂（法堂）」が落成し、「大宋儀則」に倣った〈如法〉の夏安居が結ばれた。	『不可棄法師伝』
5	嘉禄3	1227	俊苧は「泉涌寺遺属詰文」を著し、泉涌寺住持長老は、「南山律蔵」と「天台止観」を講義すること、布薩戒師は十臍を満ちた者でなければならないことなどが定められる。	「俊苧律師遺文」（『鎌倉仏教成立の研究 俊苧律師』）
6	貞永元	1232	貞慶は『海龍王寺禁制状』を著し、貞慶再興後に海竜王寺に住した「隠遁之人」は戒律を本宗とし、法華を兼学すること、恒例として夏90日間は安居をすべきこと、5年間学問を積むことが「仏制」に適うことなどを提唱した。	「海龍王寺文書」（『大和古寺大観』五）
7	嘉禎2	1236	8月30日より、覚盛・叡尊など4名が東大寺羅索院において自誓受戒を行う。	『感身学正記』など
8	嘉禎3	1237	俊苧の上足である定舜（道号：来円）が、海竜王寺において大小律疏を講義し、以来「布薩行儀」「食堂規式」などが泉涌寺風になった。	『円照上人行状』
			前年に自誓受戒を行った覚盛・叡尊と、良遍などが聴講した。	『徹底章』
9	嘉禎4	1238	叡尊、西大寺で「正法」を興すことを誓い、仮に北面を僧堂として「住持三宝之規則」を模すことを宣言。また同年西大寺で安居を結び、解夏後の7月16日に興福寺松院で「自恣」を行った。	『感身学正記』（暦仁元年条）
			9月、覚盛『菩薩戒通別二受鈔』上梓。	覚盛『菩薩戒通別二受鈔』
			10月28日、西大寺に「結界」を張り、翌日に四分布薩を行い、翌々日に覚盛を説戒師として梵網布薩を行う。	『感身学正記』（暦仁元年条）
10	仁治元	1240	4月16日、結夏儀礼を行う。安居はこれまで大僧・沙弥の区別がなかったが、この年に初めて分別した。	『感身学正記』
11	仁治3	1242	聖守が戒壇院に住むようになり、僧に請われて布薩を行い、人に僧食を勧めた。聖守は海龍王寺の迎願上人を招いて上座とし「一夏練行三時修葺」を行った。迎願上人は戒壇院で一夏安居を過ごした後、海龍王寺に帰った。また海住山寺の禪観（諱：長聖）を招いて『梵網古迹』の講義をしたり、笠置般若台の修禪を招いて上座とし、修習法行したりした。	『円照上人行状』
12	寛元2	1244	4月10日、良遍『菩薩戒通別二受鈔』を上梓。	良遍『菩薩戒通別二受鈔』
13	寛元3	1245	9月中旬、覚盛・叡尊によって、家原寺で〈如法〉別受の受戒が行われる。	『感身学生記』
14	寛元4	1246	11月11日、覚盛『菩薩戒通受遺疑鈔』上梓。	『菩薩戒通受遺疑鈔』

現在に伝えられたと考えられる。

南都の布薩儀礼復興のための中継を担った泉涌寺の布薩儀礼次第は鎌倉後期忍宗作の『南山北義見聞私記』(二四四〇年信違書写、以下『私記』と略)に収められており、泉涌寺やその末寺の浄土寺(尾道市)・東向観音寺(京都市)に伝来し、戦国期に泉涌寺と唐招提寺の住持を兼務した象耳泉契による写本が唐招提寺にも保持されている。⁽³⁹⁾

『私記』に示される四分布薩の次第は、鎌倉時代中後期に活躍した泉涌寺僧の大燈源智にまで遡るもので、南宋律院の儀礼作法に基づくものである。⁽⁴⁰⁾ この次第は『行事鈔』卷上四「説戒正儀篇」に指示される通りで、その作法で使用される偈文も全て『行事鈔』に基づいており、宋音で発音するように指示される。すなわち中国においては、道宣が指示した布薩作法が唐から宋に国替えされてもそのまま継承されており、それが再びそのままの形で日本に伝えられたと考えてよい。偈文などの発音などは異なるが、鑑真が日本で紹介した布薩次第もまたこの通りだったと考えられるだろう。

今回紹介する『規要記』で使用される偈文もまた『行

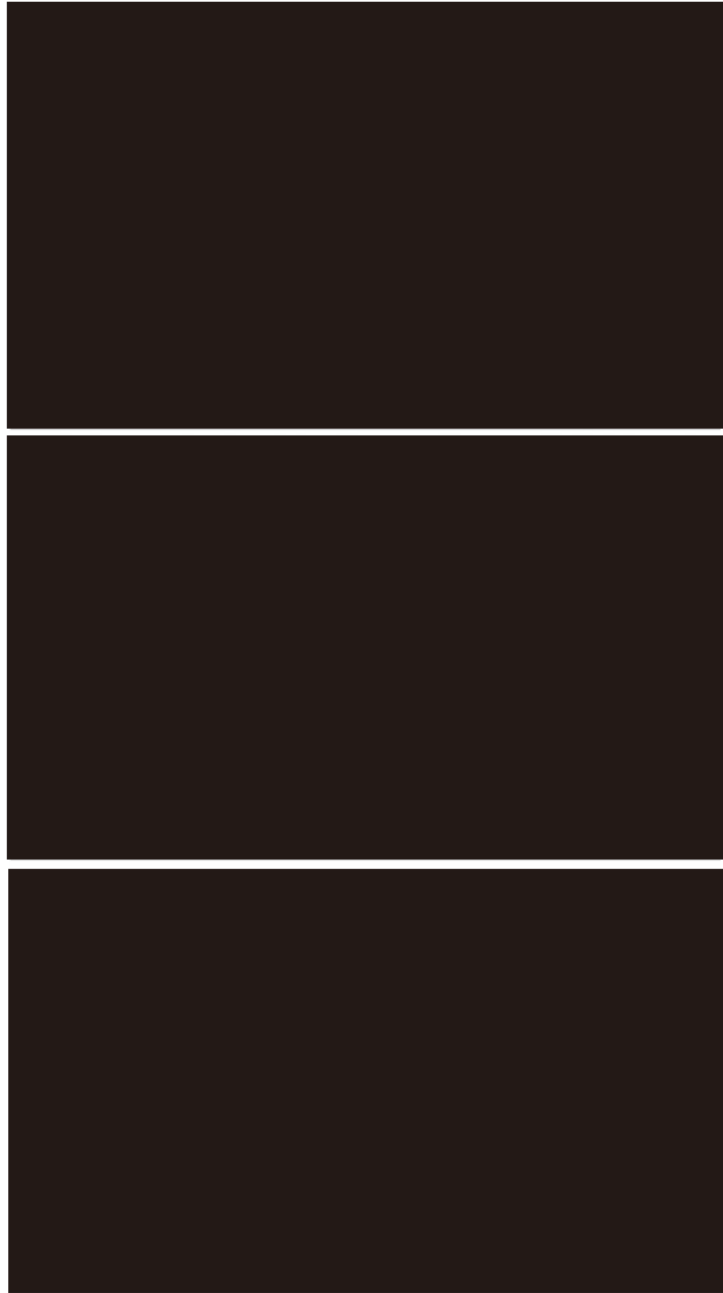
事鈔』卷上四「説戒正儀篇」に基づいており、次第も『行事鈔』をそのまま継承したものである。うち使用される唄は宋音で発音するよう指示されている。『私記』と『規要記』には「優婆離唄」「後唄」という梵唄が披露されるが、この唄の博士・宋音を記した凝然の書写本が東大寺に保管されている(資料3)。十四世紀初頭には東大寺において泉涌寺と同系の布薩儀礼が保持されていたことの証左であろう。

また十四世紀末の東大寺戒壇院で使用された『規要式』が現在唐招提寺に保持されているのは、東大寺戒壇院の法則も唐招提寺の法則も本来同一だったために違和感なく書写伝持されたことを示すと考えられる。筆者は西大寺に伝わる布薩儀礼法則は未見であるものの、泉涌寺に伝わった布薩作法が、まずは海竜王寺を経て覚盛・叡尊によって、唐招提寺・西大寺に伝わり、それから東大寺戒壇院にも弘まった、とする以上の史観に基づけば、西大寺の布薩儀礼もおそらくはこれらと同様のものだろう。

4 梵網四分合行布薩の流行

ここで注目したいのは、『規要記』が梵網と四分の合行布薩の次第書として成立している点である。『私記』に紹介される「梵網布薩章第七」には「泉涌寺では齋の

前に四分布薩（小乗布薩）を行い、齋の後に梵網布薩（大乘布薩）を行っている」としながらも、「私（＝忍宗）の意向」で梵網布薩の「四分合行」の法則が掲載されている。『私記』が成立したと考えられる鎌倉後期の関東律院では、四分布薩と梵網布薩を合同で行うことが主流



【資料3】 優婆離唄（凝然自筆・東大寺所蔵）

となっていたことが推測される。

泉涌寺における布薩儀礼の変遷についてはひとまず措くとして、南都においては覚盛が主張した「通受」の受戒儀の一般化によって、梵網四分合行布薩の執行が促進されたものと考えられる。前掲の年表にみられるように、嘉禎二年（一二三六）叡尊らとともに自誓受戒によって如法の「菩薩大苾芻位」（＝菩薩僧）になったことを宣言した覚盛（資料2）7）は、この自誓受戒＝「通受」の正統性を論じるために、嘉禎四年（一二三八）九月には『菩薩戒通受二受鈔』を（資料2）9）、寛元四年（一二四六）十一月十一日には『菩薩戒通受遣疑鈔』を上梓した（資料2）14）。

そもそも南都においては、鑑真来朝以来、四分律に基づく白四羯磨法による受具足戒によってはじめて比丘（僧侶）としての本性を受けると考えられてきた。平安期に入り、日本天台宗を開いた最澄（七六六～八二二）が具足戒を小乗戒として棄捨し、菩薩戒である三聚淨戒を護持することを確認する三聚羯磨法による受菩薩戒によって比丘・菩薩の両性を得ると主張した時も、南都からは出家・在家に通じる菩薩戒の受持によって、どうや

って比丘としての本性を受けるといふのか、という教義上の問題が投げかけられている。天台僧だった俊昶は、留学先で受菩薩戒によって比丘性を得るといふ日本天台独自の戒観を披露したが、南宋の南山宗僧はこれを否定することができなかった。帰国した俊昶は、三聚羯磨法を使用した「自誓受戒」によって如法の僧侶を生成していったとされる。三聚羯磨法での受戒による比丘性の獲得が「本家」である南山宗から否定されなかったことは、南都にとって衝撃だっただろう。しかし仏法継続の使命感に燃える若き覚盛とその友人たちは、この事実を受け入れて如法の菩薩僧となるために嘉禎二年（一二三六）「自誓受戒」を執行する。すなわちこれは、これまで南都が否定してきた叡山の受戒法が南都において肯定的に執行される最初であって、これまでの南都の歴史を覆す革命的な出来事であった。だからこそこの「自誓受戒」の南都における正当性は様々に問われ、確かな証拠の提示責任が覚盛たちに課せられたことが想像される。これに應えるために執筆されたのが『菩薩戒通受二受鈔』『菩薩戒通受遣疑鈔』であった。叡山の「自誓受戒」は南都においては「通受」と言い換えられ、全く異なる典

抛をもつ同一の受戒法として成立した。三聚羯磨法によって比丘・菩薩の両性を得る方法が、実は南都所伝の典籍からも証明できることを明らかにしたのは、全く覚盛の發揮であった。⁽⁴⁾

南都では一般に、三聚淨戒の第一摂律儀戒に四分律をおさめ、第二摂善法戒に梵網戒をおさめるとされる。これらに第三摂衆生戒を加えて、あらゆる戒律を一度に受戒するのが「通受」である。そうであるならば、受けた戒条を確認する布薩儀礼は、少なくとも四分律と梵網戒の持戒を確認する儀礼でなければならない。

『規要記』が梵網四分合行布薩の次第を記しているのは、この頃(十四世紀末)には通受による受戒がすでに一般的であったことを示すものではないだろうか。『私記』にも同様に合行の作法が示されていることは、泉涌寺系の関東方面末寺においても同様のことが起こっていたことを示唆するものかもしれない。

泉涌寺における「自誓受戒」も、南都における「通受」も、当初は三師七証となる最低十名の如法僧を生成するための便法であった。十名以上の如法僧がいれば、南宋で執行されている正式な受戒が行えるし、鑑真が日

本にもたらした正式な受戒(別受)の復興がかなう。しかし教義の上から、通受によっても別受によっても、同等に如法の僧侶となることが確認できるのであれば、十名以上の僧を揃え、具足戒と菩薩戒の受戒を別個に行う(別受によって受戒した場合は比丘性のみを得るので、その後菩薩性を得るためには受菩薩戒が必要である)ことは、単なる「形式」に過ぎなくなってしまう。通受の教義が完璧でなければ白四羯磨法での受戒を執行できる如法僧にはなれないが、通受の教義が完璧であるがゆえに、本来の白四羯磨法による受戒儀式は形骸的なものとみなされざるを得なくなった。こうして日本においては通受による受戒が一般化していったものと考えられる。

三 梵網四分合行布薩次第作法

ここでは『規要記』に指示される次第を『私記』の記述(「四分布薩章」「梵網布薩章」、西谷功「二〇一八」六二一～六四三頁)によって補いながら、そこに示される梵網四分合行布薩の次第作法を復元してみたい。

前述したように『規要記』は梵網四分合行布薩の次第

作法を記す。『私記』によれば、梵網四分合行の布薩は、四分布薩とほぼ同じ次第で行われるが、そこで使用される偈には節が付けられて音楽的に誦される。また四分布薩で使用される偈などは全て宋音で発音されるのに対し、梵網四分合行の布薩では同じ偈が全て呉音で発音される。また偈中の「羅漢」の語が「菩薩」に変更されるなど、偈文の一部が大乘に通じる文言に置き換えられる。さらに四分布薩では聖僧像を衆僧の上座として設置するが梵網四分合行布薩ではこれを設置せず、したがって香水などの衆僧をめぐる儀式は、四分布薩であれば最初に聖僧に向けて執行されるが、梵網四分合行布薩の作法ではこれを省略し、まず長老に向けて執行される。

1 早朝布薩白

布薩日には、維那が「大徳僧よ聴け、今日は白月（あるいは黒月）十五日（あるいは十四日）である。衆僧和合して、戒壇院の道場にて布薩説戒いたします」と知らせなくてはならない。

『私記』「四分布薩章」では「当日粥の時」に直日（一日交替の作務当番）が聖僧前にて焼香し、静（槌砧とも）

を打って合掌し「宋音」で台詞を述べるよう定められている。⁽⁴²⁾『規要記』の台詞は訓読されているので、南都では日本人に意味がわかるように台詞部分は和語で語られたことがわかる。

2 上座教勅

維那による白が終われば、長老（『規要記』では「上座」と表記されるが、上臈の者との区別が難しいので『私記』にならって「長老」とする⁽⁴³⁾）が「今日は四分梵網両説戒の日です。十方の賢聖が皆同じく随順する日です。作法にしたがい、「定められた」時刻に一箇所に集合し、布薩を行いましょう。他の用事を優先して、懈怠することがないように」と宣言する。

この台詞は『行事鈔』には出ておらず、『私記』「四分布薩章」によれば泉涌寺でも発せられなかったようである。しかし「東堂住飯山之時」の作法（鎌倉時代後期頃の相州における泉涌寺流の主要寺院であった飯山寺（厚木市）に伝わっていた作法）によれば、直日の白の後に長老が合掌して「大徳僧聴、今日、衆僧説戒ノ日也。十方賢聖⁽⁴⁴⁾（云々）」と宣言することが定められており、これにした

4 三頻作相

大鐘の音を聞いた衆僧は堂外の庇廊に一行に集合する。西側から臈次の高い順に整列する。『私記』によればこの時、衆僧は威儀を整え、念珠・扇は持たない。数名ずつ堂に入って焼香したら、それぞれに便宜の場所に坐具を広げて三拝し、坐具を収めて合掌し、もとの場所に又手して整列する。最後尾に役者四人が臈次の順に並び、最末に維那（『私記』では「唱白師」と表記される）が並び、「梵網布薩章」によれば、梵網四分合行布薩の場合には沙弥もこれに加わるが、沙弥は比丘の後ろ、維那を含めた五名の役者の前に臈次順に並ぶようである⁽⁴⁵⁾。在家者も参加する場合は、おそらく沙弥の後ろに並ぶのであろう。ほとんどの衆僧が並び終わった頃を見計らって長老が堂に入り、焼香礼拝を行う。長老が出堂したら、承仕が堂内の太鼓を三度打つ。一度目の太鼓の音で、長老が列の最前に加わる。二度目の太鼓の音で、維那が肘に鈴を懸け、合掌して長老の前に到り小揖する。この時、長老も合掌する。次に長老の左側に西を向いて立ち曲躬（体をかがめて低く頭を垂れる）する。この間に二度目の太鼓

の音が消え、三度目の太鼓が鳴る。維那は輪を用意し、太鼓の音が消えれば輪を二度鳴らす。

5 聞鐘偈

長老が聞鐘偈を唱える。

5-1 聞鐘偈

降伏魔力怨 除結尽無余 露地擊捷槌 比丘聞当集

諸欲聞法人 度流生死海 聞此妙響音 尽当雲集此

この偈には節が付けられており、音楽的に誦されることとがわかる。これは梵網四分合行布薩の特色である。

『私記』によれば四分布薩の場合はこの偈は宋音で誦されるはずであるが、梵網四分合行布薩の場合は呉音で誦される。以下の偈も全て同じである。魔力怨以下は衆僧同音である。

6 入堂

聞鐘偈を唱え終わると、維那が輪を一打し、衆僧を率いて合掌して堂に入る。維那は衆僧を率いて堂の正面から入る。衆僧は連床の西端から東へ向けて、臈次順に座

に着く（四分布薩の場合は南側の連床の西端に来た時に、長老は列から離れて一人椅子の前に歩み寄り、西に向かって立つ）。維那は衆僧が座に到着するたびに振り返り、一人ひとりにその人の座を示すようにしなければならぬ（この時、全員が着座するまで左周りに堂を回ることになる。『規要記』に「左に転じて」というのはこのことを指すのであろう）。

全員が着座し終われば、維那も自身の座席に移動して輪を二度鳴らす。この時、衆僧は同時に問訊（手を合わせ、体を曲げて頭を低く垂れる）して坐具を広げて敷き、維那も輪をそばに置いて坐具を敷く。坐具の上で踞坐し、維那は輪を二打する（『私記』では一打とする）。衆僧は同時に立って三度礼拝する。礼のたびに輪を一打し、三拝が終われば輪を二打する（『私記』では、輪一打の後、まずは曲躬、輪一打の後、五体投地、輪一打の後、起立して三拝し、三拝の三度目の礼拝で頭を上げる時に輪二打、とされる）。礼拝が終われば衆僧は坐具の上で踞坐合掌し、長老が出声して持戒清浄偈を誦す。

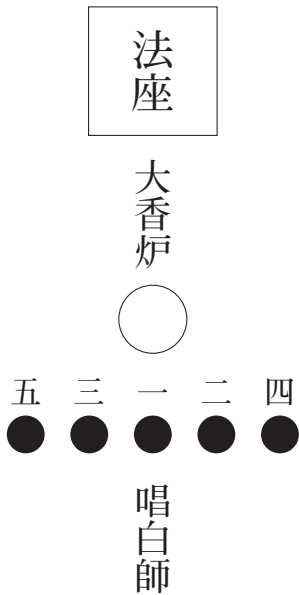
6-1 持戒清浄偈

持戒清浄如满月 身口皎潔無瑕穢 大衆和合無違諍
爾乃可得同布薩

「清」以下が衆僧同音であると指示されるが、『私記』によれば「如满月」以下が衆僧同音とされている。なお北川智葉長老所持本（底本）には、偈末に「二丁」とある。二度偈を読む意であろうか。あるいは輪を二打する意かもしれない。

7 維那行事作法

持戒清浄偈を唱え終わると、衆僧はそれぞれに坐具を畳み、連床に坐具を置いて着座し、威儀を整える。維那と行事役の四人が同時に床から下りて床の前に立つ。こ



【資料5】 維那と役者の整列順

の時、維那のみは臂に坐具を掛けておく。全員で合掌問訊（『私記』では合掌曲躬とされる。問訊と曲躬はあまり区別されずに使用されているようである）した後、維那を先頭として臈次順に仏前（正面）に立って合掌する。この時【資料5】のように整列（唱白師）とされるのは維那の意、また「法座」とは【資料4】にて「椅子」とされる箇所であろう）し、調べば同時に問訊する（『私記』には曲躬和南問訊とする）。

維那から順に香水・香湯の前に到る。

まずは維那のみが一人でもう一度曲躬した後、香水の前に至り、踟跪合掌（『私記』では踟跪する前に小揖するよう指示）して香水偈を唱える。『規要記』ではこの時、右の履き物を脱ぐことが指示されている。

7-1 香水偈

八功德水淨諸塵 盥掌去垢心無染 執持禁戒無欽犯
一切衆生亦如是

香水偈を唱え終わったら、右手で水瓶を取り、左手の盥の中に差し入れて水を少しだけ入れて水瓶を元に戻し、右手を左手に寄せ合わせて洗うような仕草をする。次に

右手で手巾を引き寄せて両手を拭くような仕草をする。拭き終わったら手巾はもとのようにぶら下げる。維那が起立して合掌曲躬する時、右側にいる第二臈の役者もこれと同時に曲躬する。

維那が香湯の前に移動したら、第二臈は第四臈の後ろを通って香水の前行き、両者がそろったら同時に合掌曲躬し、共に踟跪合掌する。まず維那が香湯偈を唱える。

7-2 香湯偈

香湯薰沐澡諸垢 法身具足五分充 般若円照解脫滿
群生同会法界融

香湯偈を唱え終わったら、左手で湯瓶を取り、右手の盥の中に差し入れて水を少しだけ入れて湯瓶をもとに戻し、香水の時と同じように手を洗い手を拭くふりをする。その後第二臈が「八功德水」から始まる偈を唱える。唱え終わると、先ほどと同様に手を洗い手を拭く。次に維那と第二臈は同時に起立し、第三臈も含めて三人同時に曲躬する。

維那は左側に立つ人の後ろを通って正面のもの位置に戻って立ち、第二臈は香湯の前に、第三臈は香水の前

に進み出て、もう一度三人同時に曲躬する。その後、維那 は坐具を敷いて常のように三拝し、合掌したまま立つ。二人は踞跪合掌して偈を唱え、手を拭くまでの作法を前と同様に行く（『規要記』は「行事役の第四臈が香水の所へ行こうとしたら、維那は行事役の後ろに坐具を広げて三礼する」と指示するが、これは「第三臈」の誤りかと思う）。その後の二人も同じように行いが、最後の第五臈は、香湯の前行った時には一人で偈を唱えて手を洗う。

第五臈は作法が終われば正面のものと場所に戻って立つ。互いに合わせて五人同時に合掌し、机の前に歩み寄る。ただしこの時、維那だけは坐具を敷き、履物を拝席の前に脱いで置いたままにしておく。下臈の二人（第四・五臈）はそれぞれ端からまっすぐ柱の内側を通って手巾の所へ行き、これを取ってもとの場へ戻る。この時、手巾の両端は地に着かない程度に両手で横を持つ。上臈の三人（維那・第二・三臈）は踞跪したままである。

8 浴籌偈

上臈の三人は机の前で蹲踞したまま、このうち維那は籌箱を開け、蓋を大きめの散華鉢の上に横にして、箱は

東側、蓋は西側になるように並べ置く。維那は籌を十ばかり取り、両方の二人はそれぞれ瓶と盥を持つ。右の人（第二臈）は右に瓶、左に盥を持ち、左の人（第三臈）は左に瓶、右に盥を持つようにする。維那は籌を横にして持ち、まず右側へ差し出す。右側の香水役（第二臈）が盥を寄せて水を籌の端に注いで洗う。水を注ぎながら、維那は浴籌偈を唱える。籌を香水で注ぎ終わったら、今度は籌を左側へ差し出し、香水の時と同様に香湯役（第三臈）が香湯を注ぐ。こうしている間に偈を誦し終わる。四分布薩の場合には、この偈の「菩薩」部分を「羅漢」に変更する。

8-1 浴籌偈

菩薩聖僧衆 凡夫衆和合 香湯浴淨籌 布薩度衆生
浴籌偈を唱え終わると、維那は籌を横にして両手に持ち（ただし『規要記』では後に籌箱を移動させているようなので、おそらくこの時洗った籌を箱に収めて箱を横にして両手に持つのだろう。詳しい作法が『規要記』にはないので、ひとまず『私記』によって今後も籌そのものを持つ作法について記す）、香水・香湯の二人の役者はそれぞれに左手

に盥を持ち、右手に瓶の首を握って、三人同時に起立し、五人そろって後ろ側の正面のものと位置に戻る。

もとの位置にそろって立ったら、それぞれに調度を持ったまま同時に曲躬して、まず香湯役が香湯手巾役（第五臈）の後ろを通って静かに静しじょうの所へ行き、静の覆いを取り、静の柄を引っ張り出して、小さく曲躬するようにして静の柄を洗うように、香湯を少し盥の中に垂らす。すると、香湯手巾役が香湯役と同じように静かに静の所へ向かう。香湯役が去れば、香湯手巾役はすみやかに静の所に寄って、静の柄を拭くようにした後、元に戻す。

この時、香水役は香湯手巾役が続いて移動し、まっすぐに長老の前に行く（四分布薩の場合はまず聖僧の椅子の前に行って作相し、それから長老の前に移動する）。長老は香水役が来たのを見て合掌し、香水偈を唱える。香水役は水瓶と盥を持ったまま、まずは小揖し、次に蹲踞して香水を盥の中に垂らす。香水役は起立してまた小揖し、次の上座の前に移動する。香水手巾役（第四臈）は香水役に続いて長老の前に至り、香水役が立ち去る時に、手巾を両手に持ったまま進み寄って、まずは小揖し、次に蹲踞して少し右手を捧げて手巾を進める。すぐに起立し

て、また小揖し、香水役にしたがって次の上座の前に行く。

これら四人の役者が正面から静の所に至るか長老の前に至れば、維那は籌を両手に持ってゆつくりと静の所に至り、衆僧が香水・香湯を終えるのを待つ（『規要記』では、維那は籌箱を静の所へ運んでいるようで、籌箱を静の近くに置き、蓋を取って十二〜十三ばかり取り出して横にしてこれを両手で持って立ち、役者全員がもとの席に戻るのを待つよう指示されている）。

香湯役と香湯手巾役は、静の所から香水手巾役が続いて長老の前に到り、そこから次の上座の前に到って、香水の場合と同じようにする。続いて香水役は臈次順に並んだ衆僧に次第してこれを行う。衆僧は香水が来るのを見たら、合掌して香水偈を唱える。

上座以降は長老の前で行った礼儀は行わず、ただ少しだけ屈んで盥を寄せるのみである。香水が目の前に来たら、衆僧は両手を盥の中に入れて手の平を上にして水を受ける。皆が同じように偈を唱え、水を受ける。次に香水手巾についても同様に行う。さらに香湯・香湯手巾の場合も同様である。この作法は香水が自分の前に

来た時に偈を唱えるので、次々に偈が連なって唱えられることになる。香水の偈が終わればすぐに連ねて香湯の偈を唱える。

このように衆僧全員をめぐり終わると、四人の役者はもとの正面の場所に戻って立ち、調度を持ったままで同時に曲躬し、それぞれ所持のものをもとの場所へ戻す。その後、四人は一同に後ろを振り返って正面のもと、その場に立ち、同時に合掌曲躬する。第二臈から順にその下座の後ろを合掌しながら通つてもとの座に着く（『私記』ではこの時、第五臈は合掌しながら連床の前を通つて維那の後ろに至り、少しばかり離れて叉手して立つよう指示される。彼がそのまま籌の回収役を担うのである）。

以上の衆僧の香水・香湯の作法は、『行事鈔』では維那（上座）が籌を洗っている間に行われることになっている。維那が唱える洗籌偈が、衆僧が次々に唱える香水偈・香湯偈と混じり合つて聞こえなくなってしまうことを避けるために、作法が改められたものであろう。

9 敬白

衆僧が香水・香湯を終え、四人の役者がもとの場所に

戻れば、維那は左手に籌を握り、右手で静の真ん中より少し上を持って静を一度打ち、次のように敬白する。以下、維那の台詞部分について、合行布薩の場合と四分布薩の場合とで異なる場合、四分布薩の場合の台詞を右側に付す。

敬つて申す。諸仏子よ、合掌して心して聞きなさい。ここ南閩浮提の大日本国某甲郡某甲道場にいる、我が本師釈迦牟尼仏の遺法の弟子たる出家出家在家の菩薩たちよ。私が思うに、生死輪廻する「期間がこんなにも」長劫に至っているのは、すなわち「これまでも」無上慈尊にお目にかからなかったからでしょう。今生にもし解脱したいという心を発さなければ、再び「六道を輪廻し」流浪することでしょう。だから「今日の」この日に「皆」同じく三宝を崇め、大乘毘尼を渴仰し、律師を奉請して、衆生のために菩薩戒蔵毘尼戒蔵を宣伝いたしましょう。この功德をたすけとして、龍天八部衆の威光を自在ならしめ、皇帝陛下の徳が民衆に感化すること極まりなく、王子や諸宮の福寿が万葉にも延長し、師僧・父母が常に安寧を保ちつづけますように。見聞随喜する宿業の障りが水のよ

うに解け、三途四趣の罪業が霜のように消えますように。願わくば我等と法界の有情とが、同じく浄土に生まれますように。

次にもう一度静を打ち、次のように述べる。

諸仏子よ、諦あきらかに聞きなさい。あなたたちは今身より仏身に至るまでのその中間において、邪を捨てて正に帰り、悪を断じ善を修し、菩提心を発し、菩薩戒を持ち、菩薩行を行うことができますか、できませんか。

これらの維那の台詞は、『行事鈔』には全く見ることができない。しかし『私記』の「梵網布薩章第七」には、維那（唱白師）が静を一打した後、「敬テ白ス。諸仏子」等の敬白をした後、もう一度静を打ち、「諸仏子諦聴」等を唱えるとする。⁽⁴⁶⁾これを指すのであろう。これらの台詞はいずれも『明曠疏』を典拠としたもので、最初の敬白文は前述の法進『東大寺授戒方軌』付属の「自恣作法」内で語られる台詞（『資料1』ア）、良忍『略布薩作法』内で語られる台詞とほぼ一致する。また再度の打静後に語られる「諸仏子諦聴」から始まる台詞は、前述「自恣作法」内で語られる台詞（『資料2』イ）に続く文

である。

10 籌収護

維那は静を一打し、次のように三度訴える。

諸大徳仏子よ、諦あきらかに聞きなさい。皆の中の若い者で、誰か籌の収護をしてくれる人はありませんか。

若い役者で最下臈の者が座から立ち、維那の後ろに行つて合掌して立つ。

『行事鈔』には「収護の収は衆具を整理することを意味し、護は法事を監督することを意味する」とされる。すなわち籌の回収者を選出する作法である。

11 清浄菩薩の入堂

維那は静を一打し、次のように三度訴える。

諸大徳仏子よ、諦あきらかに聞きなさい。堂外に清浄沙門の菩薩がおります。「彼が堂内に」入ります。

12 行籌

維那は静を一打し、次のように三度訴える。

諸大徳仏子よ、諦あきらかに聞きなさい。この若い役者が収

護役を引き受け、外の清浄の大菩薩は「堂内に」入

りました。「堂の」内も外も寂静で、難事もありま

せん。籌を行じ布薩を行う環境が整いました。私は

仏子某甲、衆のために籌を行じ布薩を行います。衆

は一心に念じて布薩を行ってください。どうぞ上中

下座と次第して、如法に籌を受けてください。

維那は静を一打し、かすかな声で次のように一度説く。

「皆さん」全員が菩薩人「が配る」籌を受けてくだ

さい（あるいは、「皆さん」全員が菩薩囑授人から籌を

受けてください）。

これを聞いた長老以下の衆僧は皆連床から下りて、坐

具を敷き、跏趺合掌する。

維那は籌を横にして両手で持ち、長老の前に至る（四

分布薩ではまず聖僧前に至る⁴⁷）。維那は籌を持ったままで

小揖し、次に蹲踞して右手で籌を一支取り、長老の手の

上に横にして置くと、起立して再び小揖し、次の上座の

前へ移動する。上座以降には小揖は行わない。長老は維

那が前に来たら香水偈の時と同じように受籌偈を唱えな

がら、手の平を上にして両手を上げ、籌を受ける。

12-1 受籌偈

金剛無礙解脱籌 難得難遇如今果 我今頂戴歡喜受

一切衆生亦如是

収護役は静のところから、維那にしたがって歩み、維

那が長老に籌を授けて立ち去る時に進み寄り、まず合掌

曲躬して、蹲踞して長老から籌を受け取り、籌を両手に

持ったまま立ち上がって小揖する。長老はこの時、還籌

偈を唱える。

12-2 還籌偈

具足清浄受此籌 具足清浄還此籌 堅固喜捨無欠犯

一切衆生亦如是

収護役は維那にしたがって、臆次順に衆僧をめぐり、

籌を集める。

『私記』には、近年、偈文の中に「我今頂戴」とある

から籌を受けたらこれを額に触れるようにし、偈文の中

に「還此籌」とあるから籌を返す時は受け取った籌を逆

手にひっくり返してから収護者に返す、という者がいる

が、このようなことはなるべくしない方がいいとされる。

作法が乱れるからであろう。

全員の籌が集まると、維那と収護役は堂の北側の連床の中ほどに到り、連床から二、三尺ばかり離れた所で、互いに籌を横にして持ち、立って向かい合う。この時、維那は東側、収護役は西側に立つ。互いに小揖してから踞跪して、まず維那が自分の籌一支を右手に握って横にして額の高さほどに捧げ、受籌偈を唱える。続いて還籌偈を唱える時に籌を収護役に返す。収護役がこれを受け取ると、もう一支籌を取って収護役に授ける。収護役はこれを受け取り、同様に右手に捧げて受籌偈・還籌偈を唱える。偈を唱え終わると維那と収護役はともに立ち上がり、維那は静の所に戻り、収護役は籌を横にして持つて長老の前に持参し、籌を持ったまま小揖踞跪し、籌を渡して静の所へ戻る。

静の所に戻った維那が静を一打して「次に沙弥籌を行う」と宣言して比丘の時と同じように受籌・還籌し、先ほどと同様に収護役は集めた籌を長老に渡す。収護役が静の所に戻った後、維那が静を一打して「次に在家籌を行う」と宣言した後に同様に受籌・還籌し、収護役は集めた籌を長老に渡す。維那も収護役も左回りでもとの座に戻る。長老が籌を総合し終わると、維那が長老の前に

行き、まず曲躬・合掌・踞跪する。長老は籌を横たえて両手に持ち「この一住処の一布薩、出家菩薩〔若干人、在家菩薩若干人〕、都合若干人」と述べて籌を維那に渡す。維那は両手を掲げてこれを受け取り、籌を横たえて持つて起立小揖し、後門をくぐって静所へ到る。

『規要記』では、このように籌は受け取った長老が数えるよう指示されており、『私記』によれば同様の作法が飯山寺・覚園寺で行われていた。一方、泉涌寺では収護役が数えて長老に籌を渡す時に数を報告する作法がとられていたようである。

静の所へ戻った維那は、籌を持ち静を一打して次のように呼びかけ、静を一打する。

諸^{大徳}仏子よ、諦らかに聴きなさい。この一住処の一布薩には、已^{大僧・比丘若干}受菩薩大戒者、弁^{大僧}事衆（長老に侍して雑務を行う者）若干、結縁衆若干、都合若干。それぞれに仏法中に清浄出家し、和合布薩をしようとしています。上は仏の教えにしたがいがい、中は四恩に報い、下は衆生のために、それぞれ^律経にある清浄妙偈を誦しましょう。

12-3 清淨妙偈

清淨如滿月 清淨得布薩 身口業清淨 爾乃応布薩

13 取 籌

清淨妙偈を唱え終わつたなら、維那は籌を持つて静の所から仏前（正面）の拝席の前に至り、小揖して履物は着けずに、歩み寄つて籌箱に籌を収める（『規要記』では維那は籌箱ごと静の所へ移動させているので、籌箱を持つて移動する）。この時、籌を二支取り出し、それぞれ左右の盥の上の瓶のそば（『私記』では瓶の前に横にして置く）と指示される）に置き、籌箱の蓋を閉める。花合を取つて、籌箱の上に置く。起立問訊して（『私記』では起立合掌のみ）坐具の所に戻る。履物を脱いで香水・香湯の時から広げたままの坐具の中央で蹲踞した後、右手で坐具を取る。この時、維那は「7 維那行事作法」の最初に脱いだ履物を着け、坐具を畳んで臂に懸け、ついで合掌小揖する。

14 請 戒 師

維那はまっすぐに仏前を通つて説戒師となる長老の所

へ行き、問訊（『私記』には小揖）する。この時、長老も合掌する。維那は坐具を広げ、踞跪合掌して長老を説戒師として請う。

維那「上座よ、慈悲をもつて衆のために説戒をしてく

ださい」

長老「この説戒事、まさに私が行いましょう」

もし長老以外の方が説戒する時には、長老が次のように教勅する。「皆さんの中に某甲律師という方がいます。彼の所に行つて僧差説戒と言いなさい」と。維那はこの勅を受けて、彼の座前の下に坐具を広げて、互跪して「僧差説戒」と一度言う。ただし『規要記』にはこの作法は「四分布薩時」とされており、合行布薩の場合には他の者を差すことなく、必ず長老が説戒師役を行ったものかもしれない。ちなみに『私記』はこの場合の長老の台詞を以下のように指示している。

この説戒事、某甲に任せましょう。戒文に通じていなければ、おそらくは衆僧を悩ませてしまつてしまうでしょう。この中には某甲がいます。律師は説戒を行うことができません。まさに行つて「僧差説戒」と言いなさい。

維那は次に唄師の前に行き、問訊（『私記』の場合は小揖）してから静の所へ戻る。『私記』によればこれは請唄の意味であるから、唄師は合掌してこれに応える。説戒をする人の方が身分が上なので、先に請唄し、後に説戒を差すようなことがあつてはいけない。

維那は両師を差し終わったら合掌したまま後門を通過して静所に戻り、一打して説戒師と唄師が決まったことを告げる。

大徳僧よ聴け
諸仏子よ諦らかに聴け。衆は律師某甲大徳を差して、衆のために説戒していただきます。唄梵唄師は某甲律師です。「説戒師は」高座に昇ってください。

指名された説戒師は座から立ち上がり、坐具を取って臂に懸け、合掌したまま左回りに正面から拝席の前に到って、まず合掌曲躬。この時には衆僧も合掌する。再び正面の大香炉の所へ行き、焼香する。喝食・八齋戒・行者などが香合を持っている時は、説戒師が香炉の所へ行った時に、香水の方から歩み寄って香合を開け、蓋を下に重ねて両手に捧げる。説戒師は香を取って焼香し、その後は香合を持って一人で高座に昇り、卓上に香合を置く。

説戒師は焼香が終わればもとの拝席に戻り、合掌曲躬して坐具を敷き、三拝。この時の第三拝は和南問訊で、先に右、次に左に揖する。拝し終われば踰跪合掌して以下のように述べる。

稽首和南して皆さんに申し上げます。指名により戒を誦しますが、間違えることがありましたら、同じく誦す方はどうぞ正してください。

述べ終わったら一拝して坐具を収め、小揖する。この時は和南礼ではない。衆僧はこの時、止まって合掌すること。この台詞は『規要記』の最末に書き付けられているものである。

説戒師は坐具を取り、問訊して聖僧前に到る。あるいは僧差によって指名されたのが年少の比丘であった場合は長老の前では問訊してから、聖僧前に到る。『規要記』のこの部分には、以上のように合行布薩時には置かれていないはずの「聖僧」が突然表記される。これは四分布薩の場合を示したものかもしれない。

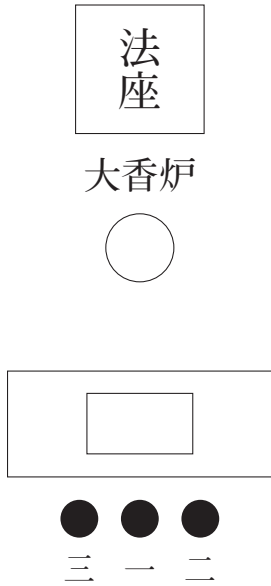
15 登座

説戒師は高座（資料4）では「椅子」、【資料5】【資料

【6】では「法座」とされるを一段ごと足を揃えるように昇る。高座に昇ったら、まず椅子と卓との間に横に入り、脚踏の上に立って、衆僧に向かって小揖し、焼香する。また小揖して、椅子に着す。尻を椅子に懸け、両手で卓を引き寄せ、正しく坐し、また卓を引き寄せる。坐具を取り、椅子に置く。

16 散華・焼香

説戒師が高座に昇っている時、役者のうち下臈の三名は座から下り、合掌問訊（『私記』には合掌曲躬）し、合掌したまま臈次順に仏前（正面）に到る。上臈は半畳の前、次臈は南、下臈は北に、一列に立つ（資料6）参



【資料6】 散華・香水・香湯の
三役の整列

照）。整えば、同時に合掌曲躬して、それぞれ机に進み寄って、上臈も履物は脱がずに半畳の左の方から寄せて、それぞれの調度を取る。左右の二人はそれぞれにまず盥の上の籌を取り、瓶の中に入れて、次に中に瓶が入った盥を取り、左手に持つ。真ん中の一人は散華鉢を取り、左手に据え持つ。

維那は静を一打し、散華偈を唱える。

16-1 散華偈

散花莊嚴淨光明 莊嚴宝花以為帳 散衆宝花遍十方
供養一切諸如来

偈が衆僧同音になったら、三人同時に立ち、香水役は少し後ろへ下がりがり、散華役が香水の前を通過して、上座の前から後門へと右回りに歩きながら散華する。この時、角は九十度に折れて歩くこと。自分が歩く所（中道）には散せず、左右両辺へ散らす。次に香水、次に香湯、遠からず近からず間を空けて歩くこと。湯水の役者はそれぞれに右手を逆手にして小指を上、親指・人差し指は下になるように、籌を散杖のようにして持ち、散華と同じく灑水しながら歩く。偈が終わらない内に一周回り、

終わる時には素早くコンパクトに回って、聖僧の座の西あたり（『私記』には正面拝席の南側の連床の西端、【資料4】の上一席の前ほど）に至り、三人で品の字に立ち、調度を持ったまま向かい合って同時に金輪蹲踞（『私記』には小揖蹲踞）する。この時、散華師は東側、西に向き、香湯役は南側、北に向き、香水役は北側、南に向く。香湯役は持っている瓶の中の湯を、香水役が持っている瓶の中に少し入れ、香水役は香湯が入った所持の瓶を、散華鉢の中に渡して偈が終わるのを待つ。偈が終われば三人一緒に立ち、調度を持ったまま同時に小揖する。両片の香水・香湯の役者は正面拝席の前に到り、もとの場所立って同時に小揖し、それぞれ進み寄って、もとのように机の上に盥を置く。再び二人でもとの場所に立って同時に合掌小揖。臆次順に自分の座に戻って合掌したまま着座する。

散華偈が終われば、維那はすみやかに静を一打する。唄師が静の音に合わせて、合掌して唄を始める。唄師が唄を出している間、維那は静の所で合掌して立つ。説戒師も唄の間は合掌、衆僧は散華偈から焼香偈が終わるまで合掌の姿勢をたもつこと。

16-2 優婆離唄

稽首礼諸仏 キンユリイフツ 及法比丘僧 キウハチキウセン 今演毘尼法 キンエンビニハ 令正法久住 リンシハツキウス

へ四分ニハウボリ 優婆離 ユウバニ 為首 キイ 及余 キイ 身証者 シニシヤ

へ梵網ニハフンシユン 文殊尊 モンジュン 為首 キイ 及余 キイ 身証者 シニシヤ

今説戒 キンセツカイ 自要義 ジエウニ 諸恣法 シニシハ 賢咸共聴 ケンケンキョウウチン

「優婆離唄」には細かくルビと博士が振られており、これは宋音で発声する唄であることを示す。四分布薩の場合には「優婆離を首と為し、およびその他の悟りを得た者たちよ」と謳われる部分が、梵網布薩の場合には「文殊尊を首と為し、およびその他の菩薩たちよ」と改変されて謳われる。偈頌などは合行布薩では呉音で発音するようだが、これらの唄のみは宋音で発声される伝統を維持している。

唄が始まると散華人は起立して、先ほどとは逆に左回りに歩いて散華灑水する。この時は先ほど散しなかった中道に散す。散華は四、五回、水は三滴ばかり（『私記』には花は三度、水は一度とされる）。このようにして唄の間一周し終わる。だいたい「義」の字の時に後門に来るように時間調節すること。もし一周できなければ、唄が終わって静が打たれば、その場で小揖して、正面に到

り、花水を机の上に返す。瓶は両方に嘴を合わせるように置き、籌は二支とも箱に納める。その後起立合掌して、もとの座に戻る。

焼香役は、唄の中頃、「義」の字の頃に、座を下りて坐具を取って臂に懸け、香合を持って合掌小揖し、合掌したまま正面の拝席の前に到る。まず曲躬して大香炉の所に寄り、焼香してから屈んで手香炉を取り、半畳の右の方に置いてもとの拝席の前に立つ。曲躬合掌して、坐具を敷き三拝する。この頃には唄が終わる。

なお『規要記』にはこの他に「梵唄」とされる唄が収録されている。こちらには「半分後門に至る。散華帰る」の注が付されているので、ゆっくり散華灑水するために優婆離唄の後に梵唄を出した可能性が考えられる。

16-3 梵唄

如來妙色身ジョライセキフシ 世間無与等セカンブヨトウ 無比不思議ブヒフシギ 是故今敬礼シコキゲイレ

へ半分後門ニ至散花帰シヨライセキフシ

如來色無尽ジョライセキフシ ○智慧亦復然チケイエキフセンナイ 一切法常住イツセイハウシヤウヂウ ○是シ

故我帰依コカキイ

処世界如虚空シヨセカイシヨキウコウ 如蓮花不着水シヨレンクワフチャクスイ 心清淨超於彼シンセイセイテウヨヒ 稽ケ

首礼無上シュレイフシヤウ

唄が終われば維那は「伝香説偈」と唱えて静を一打し、焼香偈を誦す。「解」の字からは諸衆同音。

16-4 焼香偈

戒香定香解脱香 光明雲台遍法界 供養十方無量仏
見聞普薰証寂滅

焼香役は出偈が始まると、踟蹰して手香炉を取り、焼香して蹲踞の姿勢で両手に捧げ持つ。説戒師は、焼香偈の間しばらく手香炉を取り焼香する。

焼香役は偈が終われば手香炉を再び半畳の右の方の場所に置き、一拝して坐具を取る。問訊（『私記』には合掌曲躬）してから、屈んで手香炉を取って、もとの場所に置く。

維那は静を二打。維那と焼香役は同時に問訊して、焼香役は合掌したままもとの座に戻り着す。維那は静に覆いをかぶせた後、合掌したままもとの座に戻る。

17 梵網説戒

説戒師は塵尾を取って、戒尺の上を前後に払い、塵尾

を置いて、戒尺一丁する。麈尾を取って右手に渡し、毛の方を左手に取り、序文を誦す（『私記』では維那と焼香役がもとの座に戻ったら、説戒師はおもむろに戒尺を二下し、手香炉を持って戒序を誦すよう指示される）。

17-1 戒序

諸仏子等合掌して至心に聴け。我今諸仏大戒の序を説かんと欲す。衆集黙然して聴け。自ら罪有るを知らばまさに懺悔すべし。懺悔すれば即ち安楽なり。懺悔せざれば罪益深し。罪無き者は黙然せよ。黙然する故にまさに衆は清浄なりと知るべし。諸大徳・優婆塞・優婆夷等諦らかに聴け。仏滅度の後の像法中に於いては、まさに波羅提木叉を尊敬すべし。波羅提木叉はすなわちこれこの戒なり。この戒をたもつ時、暗にして明に遇うが如し。貧にして宝を得るが如し。病にして差を得るが如し。囚繫にして獄を出るが如し。遠く行く者帰ることを得るが如し。まさに知るべし。これすなわちこの衆等は大師なり。若しくは仏住の世もこれと異なること無し。怖心は生じ難く、善心は発し難し。故に経に云く「小罪を

軽んじるなかれ、以て殃わざわい無しとせん。水滴は微かなりと雖も漸く大器に盈みる。刹那に罪殃を造れば無間に墮ひす。一ひとえに人身を失えば万劫にも復かえらず。壮色の停とまらざること猶なほし奔馬の如し。人命の無常なること山水に過ぐ。今日存すと雖も明はまた保ち難し。衆等各各一心に勤修精進せよ。慎しんで懈怠懶惰しほしいままに睡眠することなかれ。夜は即ち撰心し三宝に存念せよ。空しく過とごし徒らに疲労を設けて後代に深く悔いることなかれ。衆等各各一心に謹めてこの戒に依り、如法に修行し、まさに学ぶべし（『大正』二四、一〇〇三頁上中）。

衆僧はこれを合掌して聞く。ただし「まさに衆は清浄なりと知るべし」以降は合掌をやめる。

17-2 問答

説戒師は麈尾を置いて合掌して問うこと（『私記』ではここで手香炉を置き、麈尾を取るように指示している）。この箇所についての細かい作法指示は『規要記』に付属する「梵網説戒答法」によって、以下のような問答が説戒師と衆僧との間で繰り広げられることがわかる。『私記』

「四分布薩章」を参考に復元する。

説戒師「この中、未だ菩薩戒を受けざる清浄ならざる

者は出でよ」

もし未受戒者がいた場合。

未受戒者は同時に床から下りて、坐具を持って臍

次順に立ち、正面の拝席前に並んで礼拝し、その後

踰跪合掌する。この時、長老が「これは梵網布薩で

す。あなたたちはまだ菩薩戒を受けていません。こ

れを聴くことはできません。しばらく道場を出て一

箇所に集まり、放逸することがないように。静の音

が聞こえたら、もう一度ここに来てください」と勅

す。⁽⁴⁸⁾未受戒者は合掌小揖して、臍次順に北戸から出

る。

全員が出たのを確認したら、答法者が「この衆中、

未だ菩薩戒を受けざる清浄ならざる者はすでに出

づ」と応える。

もし未受戒者がいなかった場合。

答法者は「この衆中に未だ菩薩戒を受けざる者は

無し」と応える。

説戒師「来たらざりて囑す受菩薩戒〔者〕、幾人か有

るや。欲を説き及び清浄にせし者は」

説戒に欠席する場合、他の出席者にこれを託すこ

とを欲といい、それを伝えることを説欲という。こ

の部分の漢文はどのように読むか難しい。元來四分

布薩で使用されるものを菩薩戒の布薩に無理に合わ

せているためか。

もし説欲者がいた場合。

欲を受けた者は床を下りて坐具を敷き、踰跪合掌

して欲を説く。欲を説き終わったなら着座し、ある

いは退出する。説欲が終われば、答法者は「欲を説

き清浄になりおわんぬ」と応える。

もし説欲者がいない場合。

答法者は「この衆に欲を説き及び清浄にせし者無

し」と応える。

説戒師「衆今和合するは何の事を作さんと欲すや」

答法者は「布薩説戒なり」と応える。

説戒師「布薩説戒。大徳一心に諦聴せよ。作白す」

(この後、戒尺二打する場合もある)

「大徳一心に念ぜよ。今〔黒白〕月十〔四・五〕

日、衆僧説戒す。もし僧時到れば僧忍聴せよ。和

合説戒す

説戒師は白し終わると「作白は成ずるやいなや」と問い、衆僧は「作白成ず」と応える。

『私記』には場合によつては問答の後に受八齋戒の作法などが入ることがあることを伝える。

17-3 説戒

説戒師が梵網經に説かれる十重戒を読み上げる。『規要記』によれば「我今盧舎那」の偈以下は説戒師は合掌する、と指示されるので、梵網經下巻を頭から読んでいくものと推測される。

誦し終われば堂内の太鼓を三度打ち、これを合図として先ほどの問答の時に堂を出た未受菩薩戒者が堂内に戻る。維那が先頭に立ち、輪を打って衆を引き入れる。臍次順に合掌したまま堂に入り、それぞれの座に着座させる。維那が自分の座所に戻れば、全員床の前で坐具を開き、踞跪合掌する。

17-4 後序

説戒師はまた塵尾を持って後序を誦す（『私記』にはこ

の時、説戒師は再び手香炉を取って焼香し、手香炉を持って後序を誦す）。

ここでいう「後序」が具体的にどれにあたるのかの説明はないが、おそらくは現行の梵網經の最後の偈の部分がこれにあたるものと考えられる。

明人は忍慧強くして 能くかくの如き法を持つ
いまだ仏道を成せざる間 安らかに五種の利を獲たり
一には十方の仏 愍念して常に守護したもう 二には
命終の時 正見にして心に歓喜す 三には生生の
処に 諸の菩薩の友となる 四には功德聚まりて
戒度悉く成就す 五には今・後世に 性戒・福慧満
つ これはこれ仏の行処 智者善く思量せよ 計
我・著相の者 この法を信ずること能わず 滅尽取
証の者も また下種の処にあらず 菩提の苗を長じ
て 光明もて世間を照さんと欲せば まさに静かに
諸法真実の相を観察すべし 不生にしてまた不滅
不常にしてまた不断 不一にしてまた不異 不來に
して不去なり、と かくの如く一心の中に 方便し
て勤めて莊嚴せよ 菩薩の作すべき所は まさに次
第に学すなり 学においても無学においても 分別

の想を生じることなかれ これを第一道と名づけ

また摩訶衍と名づく 一切の戲論の処 悉くこの処によりて滅す 諸仏の薩婆若さっぽにぎ 悉くこの処により出

づ この故に諸の仏子 宜しく大勇猛を發し 諸仏の淨戒において 護持すること明珠の如し 過去の

諸の菩薩は すでにこの中において学し 未來の者もまさに学すべく 現在の者も今学す これはこれ

仏の行処にして 聖主の称歎したもう所なり 我すでに隨順して説く 福德無量の聚ありと 廻して以

て衆生に施し 共に一切智に向かわん 願わくはこの法を聞かん者 疾やかに仏道を成ずるを得んことを

梵網經盧舍那仏説菩薩心地戒品第十之下〔大正〕二四、一〇〇九頁下〜一〇一〇頁上

説戒師は題号まで誦して、戒尺を三打〔私記〕には二打。

18 四分説戒

出家者のみで布薩を行う場合は、梵網布薩後、四分布薩が行われることになる。

18-1 戒本序

説戒師は手香炉を取り、焼香して戒尺を二打して、四分戒本序〔大正〕二二、一〇二三頁上〜中を誦す。

18-2 問答

説戒師「大徳僧聴け、僧は集会せりや」

答法者「集会せり」

説戒師「和合せりや」

答法者「和合せり」

説戒師「未受具戒者は出でよ」

未受具戒者がいた場合。

具足戒を受けていない者が出た後、答法者「未受具

戒者はすでに出づ」

未受具戒者（沙弥）がない場合。

答法者「この衆未受具者は無し」

説戒師「来たらざる諸比丘の欲を説き及び清淨にせし

は」

説欲者がいた場合。

作法にのっとりて説欲した後 答法者「欲を説き及び清淨になりおわんぬ」

説欲者がいない場合。

答法者「この衆欲を説き及び清浄にせし者無し」

説戒師「誰か比丘尼来たりて教誡を請わしむるに遣ら
ん」

答法者「この衆に尼来たりて教誡を請わしむること

無し」

説戒師「僧今和合するは何をなさんとする所ぞ」

答法者「説戒羯磨なり」

説戒師「説戒羯磨。大徳一心に諦聴せよ。作白す」

(この後戒尺二打する場合もある)

「大徳一心に念ぜよ。今〈黑白〉月十〈四・五〉

日、衆僧説戒す。もし僧時到れば僧忍聴せよ。和

合説戒す」

説戒師は白し終わると「作白は成ずるやいなや」と問

い、衆僧は「作白成ず」と応える。

18₁₃ 説戒

説戒師は略作法の場合には四波羅夷のみを読み上げる。

誦し終われば堂内の太鼓を三度打ち、これを合図とし

て先ほどの問答の時に堂を出た未受具足戒者が堂内に戻

る。維那が先頭に立ち、輪を打って衆を引き入れる。臍

次順に合掌したまま堂に入り、それぞれの座に着座させ

る。維那が自分の座所に戻れば、全員床の前で坐具を開
き、跏趺合掌する。

18₁₄ 後序

説戒師はまた麈尾を持って後序(『大正』二二、一〇三

〇頁中)を誦す(『私記』にはこの時、説戒師は再び手香炉

を取って焼香し、手香炉を持って後序を誦すと指示する)。

説戒師は後序を誦し終わると、戒尺を二打。

19 後唄

唄師が後唄を出す。

神仙五通人 造説於呪術 於彼慚愧者 撰取不慚愧

如来立自恣 夏竟夏竟説 半月半月 説

禁戒

已説自恣法 稽首礼諸仏 処世界如虚空 如蓮花不

着水 心清浄超与彼 稽首礼無上尊

20 下座

説戒師は手香炉を置き、まず脚踏の上に降り立ち、卓を取り去る。次に坐具を取り、香合を持つて高座から下り、左回りに仏前（正面の拝席）に至り、焼香してから、坐具を広げ三拝した後、合掌して次のように唱える。この時、大衆も合掌する。

皆さんに謝罪申し上げます。指名により戒を誦しましたが、三業がうまく機能せず、戒文が流暢にでないところもあり、長く座らせたままで、皆さんにご迷惑をおかけしました。皆さんどうぞ慈悲をもつて布施歓喜してください。

この台詞は『規要記』の最末に書き付けられているものである。

説戒師は一拝し、坐具を収め、問訊（『私記』には合掌曲躬）してもとの坐に戻る。この時、大衆も全員床から下り、それぞれに坐具を広げ、踞跪合掌する。維那は坐具・香合を持ち、輪を臂にかけ、静所に向かう。

説戒師は諸仏出世偈を誦す。

諸仏出世第一快 聞法奉行安穩快 大衆和合寂滅快
衆生離苦安樂快

21 出堂

偈が終われば維那は静を一打し、大衆は同時に立って一拝する。維那は頭を上げるタイミングでもう一度静を打つ。第三拝の頭を上げるタイミングで静を二打し、維那は静に覆いをかぶせる（『私記』にはこの時、維那が廻向の詞を唱える作法を紹介する。この場合は第三拝の頭を上げるタイミング時には静は一打。大衆はそれぞれしばらく踞跪合掌する。廻向文は四分布薩の場合には必須であるが、梵網布薩の場合は近年略することが多いという）。

大衆は坐具を取り、起立合掌する。維那は静所からもとの座に戻り（『私記』ではこの時、坐具・香合・輪を持つ）、役者の最末に立つ。維那は輪を二打して、衆を率いる。この時は下臈順である。後門から出て、全員が出終わつたならば、輪を二打。全員で問訊（『私記』では小揖）して退散する。

小 結

以上、唐招提寺所蔵の布薩作法書『規要記』を紹介するにあたって、日本の布薩における『規要記』の歴史的位づけを述べ、またその内容から十四世紀頃の東大寺・唐招提寺における布薩儀礼の復元を行った。

日本において布薩は鑑真来朝以前から執行されていたようであるが、この伝統は平安期頃にはいったん絶えたものと考えられる。一方この頃、中国から帰国した円仁が齋の法事を参考にして懺悔滅罪のための大乘布薩を叡山に創始した。大乘布薩では、水瓶・籌など本来布薩儀礼で用意されるべき資具は使用されない。この新しい大乘布薩の次第に、なんとか保持されていた水瓶・籌などの資具や戒師の台詞などが、体裁など構わずに当てはめられて作成された布薩作法が、法進『東大寺授戒方軌』の末尾に伝わる布薩作法である。すなわちこれらの布薩作法書は、鑑真やその弟子たちの時代にまで遡ることはできない。

いったん途絶えた布薩の伝統が再び南都に根づくきつ

かけを作ったのは、十二年間宋僧とともに宋国寺院で暮らした経験を持つ俊苒であった。彼は帰国して自身が宋国で経験した布薩儀礼を日本に伝えた。彼とその弟子たちが伝えた宋国の布薩儀礼は、道宣『行事鈔』に記載される次第に基づいたものだったから、まさに鑑真が伝えた唐代の布薩次第がこの時もう一度南都に紹介されたと考ええてよい。十四世紀末に作成された『規要記』と十五世紀中頃書写の『私記』に掲載される布薩次第作法がほぼ同型であることは、泉涌寺に入った宋国の布薩儀礼が、唐招提寺・東大寺戒壇院などに移植されたことを如実に物語る。

宋国で執行されていた仏教儀礼を日本でも「如法」に執行するためには、まず「如法」の僧侶を生成する必要があった。俊苒は菩薩戒の自誓受戒によって「如法」の僧侶となる日本天台独自の受戒法が宋国の南山宗僧から否定されなかったことを踏まえ、帰国後も自誓受戒による僧侶の生成を行った。この日本天台独自の受戒法を南都にも根づかせたのが覚盛である。覚盛は自誓受戒を「通受」と言い換え、南都でも伝統的に解釈し得た受戒法であったとして、全く別の典拠に基づいた説明を行っ

た。結果的に「通受」によって四分律と梵網戒を含むあらゆる戒律を受けて、「如法」の僧侶となることが証明されたため、遅くとも十四世紀末頃までには、「通受」による受戒が一般的になったものと考えられる。

『規要記』はまさに通受によって僧となった者に対応した梵網四分合行布薩の作法を伝えるものである。梵網四分合行布薩は、四分布薩の次第作法にのっとりて行われ、大乘布薩で行われるように節を付けて偈が誦された。この内容は泉涌寺やその末寺の儀礼を伝える『私記』によって補い、復元することが可能である。

略号・参考文献

- 『統蔵』…『新纂大日本統蔵経』国書刊行会
 『大正』…『大正新脩大蔵経』大蔵出版
 『仏全』…『大日本仏教全書』大法輪閣
 『統類従』…『統群書類従』統群書類従完成会
 (一次資料)
 円仁著・足立喜六訳注・塩入良道補注「一九七〇」『入唐求法巡礼行記』一、東洋文庫一五七、平凡社
 金澤文庫編「二〇二二」『東大寺——鎌倉再建と華嚴興隆——』
 筒井英俊編「一九四四」『東大寺要録』全国書房
 吉川忠夫・船山徹訳「二〇〇九」『高僧伝』二、岩波文庫

(二次資料)

- 石田瑞麿「一九六八」『鑑真における布薩の意義——日本上代仏教史の一問題——』『南都仏教』二二、一九八三年に平岡定海・中井真孝編『行基 鑑真』(吉川弘文館)に再録
 石田瑞麿「一九六三」『日本仏教における戒律の研究』在家仏教協会
 上原真人「二〇一六」『如意を持つ僧——寺院資材帳に見る布薩——』
 『東大寺の美術と考古』東大寺の新しい研究1、法蔵館
 大谷由香「二〇一七」『入宋僧俊苾と南都戒律復興運動』『印度学仏教学研究』六五—二
 大谷由香「二〇一八A」「東大寺戒壇の「塔」、栄原永遠男・佐藤信・吉川真司編『東大寺の思想と文化』東大寺の新しい研究3、法蔵館
 大谷由香「二〇一八B」「太賢『梵網経古迹記』の日本における活用について』『龍谷大学論集』四九二
 小寺文顕「一九七九」『石山寺藏本『布薩要文』(中ノ川流)について』『叡山学院研究紀要』二二
 小寺文顕「一九八二」『良忍上人作『略布薩次第』の研究』融通念仏宗教学研究所編『良忍上人の研究』大念仏寺
 徳田明本「一九七二」『俊苾律師と南京律について』『鎌倉仏教成立の研究 俊苾律師』法蔵館
 中西随功「一九九六」『西山往生院における布薩・自恣』『西山学報』四四
 西谷功「二〇一八」『南宋・鎌倉仏教文化史論』勉誠出版
 糞輪顕量「一九九九」『中世初期南都戒律復興の研究』法蔵館
 横内裕人「二〇一七」『東大寺の記録類と『東大寺要録』』歴史のなかの東大寺』東大寺の新しい研究2、法蔵館

図版

- 【資料3】 優婆離頌（凝然自筆・東大寺所蔵）金澤文庫「二〇一三」より転載。
- 【資料4】 堂内荘嚴（四分布薩の場合）西谷功「二〇一八」の図をもとに作成。
- 【資料5】 維那と役者の整列順西谷功「二〇一八」の図をもとに作成。
- 【資料6】 散華・香水・香湯の三役の整列西谷功「二〇一八」の図をもとに作成。

註

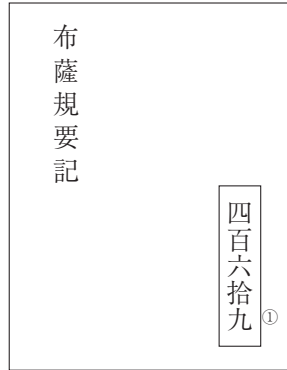
- (1) 『南都東大寺戒壇院略縁起』、『仏全』二二二、二二六頁上。
- (2) 『本朝高僧伝』一八「和州東大寺沙門志玉伝」、『仏全』一〇二、二六四頁上。
- (3) 『律苑僧宝伝』一四「覚乗通證二律師伝」、『仏全』一〇五、二八六頁。
- (4) 『仏全』一三八、三〇六頁。
- (5) 道宣『四分律刪繁補闕行事鈔』卷上四「説戒正儀篇第十」の「時節不同」に、律によって布薩開催の日時の違いについてまとめられている（『大正』四〇、三四頁下）。
- (6) 『大正』四〇、三四頁中。
- (7) 『大正』五〇、三五三頁、吉川忠夫・船山徹訳「二〇〇九」参照。
- (8) 『大正』四〇、三四頁下。
- (9) 『類聚三代格』三「国分寺事」（新訂増補国史大系）二五、一〇八頁、石田瑞麿「一九六三」三八〜三九頁。
- (10) 石田瑞麿「一九六八」。

- (11) 上原真人「二〇一六」。
- (12) 石田瑞麿「一九六三」、小寺文穎「一九八一」、中西随功「一九九六」、上原真人「二〇一六」など。
- (13) 上原真人「二〇一六」。
- (14) 『大正』四〇、三三六頁中。
- (15) 『大正』二二、一〇一五頁上〜中。
- (16) 『大正』四〇、三七頁上。
- (17) 『国家図書館善本仏典』七、二〜三頁（CBETAを使用）。
- (18) 『国家図書館善本仏典』七、四頁（CBETAを使用）。
- (19) このうち掲載された偈頌の後分は、『弥沙塞五分戒本』『五分比丘尼戒本』、『摩訶僧祇律大比丘戒本』、『摩訶僧祇律比丘尼戒本』（以上『大正』二三所収）、「十誦比丘波羅提木叉戒本」「十誦比丘尼波羅提木叉戒本」（以上『大正』二三所収）にも採用されている箇所であり、『鳩摩羅什法師誦法』がこれらの律藏を参考にし成立したことをうかがわせる。
- (20) 大徳僧聽。此一住處一布薩大僧若干沙彌若干都合若干人。各於佛法中清淨出家和合布薩。上順佛教。中報四恩。下爲含識各誦經中清淨妙偈（道宣『行事鈔』、『大正』四〇、三六頁中）。
- (21) 道宣『四分律刪補隨機羯磨』下「正自恣法」（『大正』四〇、五〇五頁上）。
- (22) 明曠『天台菩薩戒疏』（『大正』四〇、五九七頁上〜中）。
- (23) 大徳僧聽。若僧時到僧忍聽。僧差比丘某甲作受自恣人。白如是。大徳僧聽。僧差比丘某甲作受自恣人。誰諸長老忍僧差比丘某甲作受自恣人者默然。誰不忍者説。僧已忍差比丘某甲某甲作受自恣人竟。僧忍默然故。是事如是持（羯磨、『大正』四〇、五〇四頁下）。
- (24) 請敬白大衆衆請比丘某甲爲衆誦戒。某甲比丘梵音戒師昇高座

- (25) 〔明曠〕『天台菩薩戒疏』、『大正』四〇、五九七頁中。
 〔大正〕四〇、六二〇頁上。
- (26) 大谷由香「二〇一八B」。
- (27) 小寺文穎「一九八一」七一頁。
- (28) 小寺文穎「一九八二」七九頁。
- (29) 〔仏全〕一一三、二〇七頁下、円仁著・足立喜六訳注・塩入良道補注「一九七〇」二〇一頁。
 〔大正〕一一、三七九頁下。
- (30) 小寺文穎「一九八二」六四頁。
 〔大正〕一一、三七九頁下。
- (31) 小寺文穎「一九八二」六四頁。
- (32) 〔続類從〕二二、六九四頁。
- (33) 〔続類從〕一〇〇、五七一頁。
- (34) 小寺文穎「一九八二」六二頁。
- (35) 横内裕人「二〇一七」註3に推定される『東大寺要録』の成立について、先行研究がまとめられている。これによればオリジナルの『東大寺要録』が撰述されたのは嘉承元年（一一〇六）七月である。その後、長承三年（一一三四）の段階で一旦増補され、さらに保延四年（一一三八）以降、鎌倉時代に至るまで数度の増補がなされている。
- (36) 大谷由香「二〇一八A」。
- (37) 小寺文穎「一九七九」四一頁。
- (38) 徳田明本「一九七二」、西谷功「二〇一八」第二部第二章「泉涌寺流における結夏儀礼の復興と南都諸寺院への影響——俊苜請来の道宣、元照律師像の流布を視座として——」を参照。
- (39) 西谷功「二〇一八」第二部第一章「南宋律院請来の威儀・法式・法会次第の受容と泉涌寺流の展開——新出資料『南台北義見聞私記』発見の意義——」。
- (40) 同前。（注39）
- (41) 以上については、大谷由香「二〇一七」を参照のこと。
- (42) 西谷功「二〇一八」六二二頁。
- (43) ただし『私記』において長老は「宗師」とも表記される。
- (44) 西谷功「二〇一八」六二二頁。
- (45) 『私記』『梵網布薩章』には沙弥の整理については触れていないが、『四分布薩章』中に比丘と沙弥の布薩を合行する場合の整理について述べられている（西谷功「二〇一八」六二四頁）。
- (46) 西谷功「二〇一八」六三九頁。
- (47) 西谷功「二〇一八」では、この場面を、
 唱白師横へ持テ籌両手に到宗師ノ前〔合行ノ時ハ〕者到聖僧前（六三九頁）。
- (48) 以上は飯山寺・覚園寺の四分布薩作法によるものである。泉涌寺の四分布薩作法によれば、未受戒者は問いを聞くと同時に床から下り、それぞれに坐具を取って床の前に立つ。年長の者が一人合掌して正面に進み出て、まず半畳の前で曲躬し、大香炉に歩み寄り焼香。再び曲躬してもとの座に戻る。維那は輪を取り、虚措して二打する。未受戒者は一斉に小揖して、坐具を広げて三拝し、一拝ごとに維那が輪を一打するとされる（西谷功「二〇一八」六三五頁）。

凡例

- 一、北川智槃長老所持本を底本とし、明和三年修補本を甲本として対校を施した。両書については本文（一 書誌情報と伝来）を参照のこと。
- 一、本資料は梵網四分合行布薩の次第を示すものである。梵網四分合行布薩は四分布薩と同様の次第でありながら、梵網布薩と同様に偈頌に節が付けられる。本資料にも偈文・唄が掲載され、それらに博士が付されているが、博士の翻刻は難しいので、底本の写真を後掲した。参照いただきたい。
- 一、朱字書は、「」で括り、これを示した。
- 一、なるべく資料の通りに改行・文字下げを示したが、活字にした時内容把握の便宜に堪えない場合は、これらの改行・文字下げを特別に行っている。後掲写真と照らし合わせてほしい。
- 一、割注の一部は開いてへ〜で括り、割注に改行がある場合には／（スラッシュ）で区切った。
- 一、「羊石」「ノ」など本文・送り仮名の略字は開いた。
- 一、改ページを「」で示し、その丁数を（ ）内に示した。
- 一、字体はできるかぎり資料のままに翻字したが、文字フォントがない場合や一般的でない異体字の場合は新字体に改めた。
- 一、繰り返し文字（々など）は開いた。



暗誦故文字不審

「・」先作相

為衆礼揆大鐘

「表紙

「・」次三類作相

大衆雲集堂外鹿羆^④ 東

「見返し

立西上座ニ少々入堂内ニ焼香

礼拝シテ取座具還ニテ本處 烈立シ了

「1ツ

「△」布薩規要記^③

「・」早朝布薩白云

「・」大德僧聽今白月へへ」或黒ノ月ノ十五日

へへ」或十ノ四日ノ衆僧和合シテ戒壇院ノ道場ニシテ

布薩説戒

「・」又三類作相

維那經ニ上座ノ前ヲ至テ長老ノ前ニ

取輪待ニツ作相ノ畢ヲ止ニハ作相ノ聲

則輪ニ了

「・」上座教勅云

「・」今日ハ是レ四分梵網兩説戒ノ日也

十方ノ賢聖同順シ玉ヲ日也隨ニ作相應ニ

時尅ニ一處ニ集會シテ可レ為ニ布薩

時尅ニ一處ニ集會シテ可レ為ニ布薩
タヤスク 繫ニ訛シテ餘縁 浪ニ勿レ生ニ默忘ヲ

矣○

「・」次上座出偈曰ッ

「へ」降伏魔力怨 除結盡无餘

露地擊撻槌 比丘聞當集

諸欲聞法人 度流生死海

聞此妙響音 盡當雲集此^⑥了

「2オ

「・」次維那引僧入堂時輪一丁^⑦

左轉シテ

而各ノ至^⑧三座ノ前ニ

輪二丁 問訊シテ各展^⑩三座具ヲ

又二丁

同時礼拝

三反〇輪一丁 三礼了輪二丁

互跪說偈云毎礼上座出レ之^⑪

「ハ」持戒清淨如滿月同

身口皎潔无瑕穢

大衆和合無違諍

爾乃可得同布薩二丁^⑬

「・」次着座

与^二ト滿衆 同歛ニメテ坐具ヲ昇^レ床テ着座ス^⑭

然後歛ニテ威儀ヲ次維那并行事

同時ニ下^レ座下度ニ問訊合掌シテ從^二維那次第ニ

至^二佛前ニ烈立ス又同時問訊シテ從^二維那次第ニ

至^二香水香湯之所ニ互跪唱レ偈ス脱ニ右ノ履ヲ屈レ膝ヲ

着^レ地以跟ヲ着シ醫シクニ直ク跪也ナ

「・」先香水偈曰偈了洗レ手拭手

「ハ」八功德水淨諸塵

盥掌去垢心無染

執持禁戒无欽犯

一切衆生亦如是

「・」次香湯偈云^⑮

「ハ」香湯薰沐澡諸垢

法身具足五分充

般若圓照解脫滿

群生同會法界融

行事ノ四騰欲レ至^二香水之所ニ時維那於^二行事之後

展^二坐具 可三礼 然後乍レ敷^二坐具ヲ維那至^二行

事之所ニ烈立畢同時問訊シテ然後香水香湯ノ

二人并維那蹲踞也 手巾ノ人ハ乍レ立持^二手巾立ツ

「ハ」四分ニハ羅漢ト云ヘシ

維那乍ニ蹲踞 取レ籌ヲ十計リ

合ニ兩頭ヲ灑ニ水湯ヲ先水次湯

「3オ

「2ウ

「3ウ

「4オ

從^レ灑^レ水湯漸出^レ偈也

偈^{①⑦}曰

「へ」菩薩聖僧衆

凡夫衆和合

香湯浴淨霽

布薩度衆生

「4ウ

偈畢^テ維那^并行事各所持物^ヲ取持^テ而烈

立^ス維那籌箱行事水湯、^并手巾、各持^レ之

香湯之役者^届靜^ノ處^ニ取靜覆^ヲ引^キ轉^モ槌^シ之

柄^ヲ柄瑞灑^レ之同方之手巾之役者^拭之^押直^ス

次香水香湯之役者^{次第}漸從^ニ上座^行之^{維那}

至^ニ靜^ノ下^ニ也

「・」次維那至^ニ靜所^ニ立

維那置^ニ籌箱^ヲ於^レ靜邊^ニ

取^レ蓋^ヲ十二三計^リ取持^シテ

以^テ兩手^ヲ橫^ニ持^ツ之^ヲ而立待^ツ役者引^ニ水湯等^ヲ畢^テ

歸^入中^ラ本座^上也

「5オ

「・」次維那打靜

先立^テ籌^ヲ承^ニ左掌^ニ以^ニ右ノ手

搏^ニ中程^上ヲ^一丁

「・」唱白

「へ」敬^テ白^{ウス}諸佛^子合^セ掌^ヲ至^レ心^ヲ聽[・]此

南閻浮提大日本國「へ」某甲郡

「へ」某甲道場^ニシテ我本師釋迦牟尼

佛之遺「法弟」「子出」「家在」「家ノ苦」「薩

等自^{カラ}惟^フ生死長劫^{ナル}事^乃由^レ不^{サル}ニ

奉^レ遇^ニ无上慈尊^ニ也今生若^不三

發^ニ出離心^恐還^テ流浪^{セン}コトヲ

故^於此^日同^シク崇^ニ寶^ヲ渴^コ仰^シ

大乘^ヲ嘔^シ請^シ律^師為^レ衆^ノ宣^コ傳^セシム

菩薩戒藏^ヲ・此功德^ヲ資^益龍^天

八部威光^令自在^{ナラ}皇帝^陛

下聖化^无極[・]王子諸宮^{福壽}

延^ニ萬葉^ニ師僧父母^常保^テ安寧^{ナラム}

見聞隨喜^{宿障凍}ノコトクニ^解

三途四趣^ノ罪業霜^ノコトクニ^キ

願^我等^与法界^ノ有情^ト

「6ウ

「5ウ

「6オ

同シク淨佛國土ニ生セム

「・」次打靜 一丁

「ハ」諸佛子諦聽アキラカニキケ 汝タ從テ今今身身乃乃

至マテ佛身ニ於テ其中間ニ能捨ス邪邪ヲヲ歸歸

レ正ウ斷ニ惡ヲ修シ善ヲ發シ菩菩提提心心持持菩菩

薩薩戒戒行行ニニシシテテムムヤヤ 菩菩薩薩ノノ行行ヲヲ否否

「7オ

「・」次打靜 一丁

「ハ」諸佛子諦聽大大徳徳僧僧聽聽云云ヘヘシ衆中誰小

者取護者 二三反

小役者ノ最末立レ座至テ

維那之後ニ合掌シテ立スヘシ

「8ウ

「・」次打靜 一丁

「ハ」諸佛子諦聽外有清淨大

菩薩入 三三反

「7ウ

「ハ」諸佛子諦聽此衆小者已

取護外清淨大菩薩已

入・内外寂靜无諸難事

堪可行籌廣作布薩我

佛子某甲為衆行籌作布

薩事衆當一心念作布薩

願上中下座各次第如法

受籌三反

「8オ

「・」次打靜 一丁

微音唱曰微音

「ハ」并受屬授菩薩人籌一反

「ハ」或云并受菩薩屬授人籌二三反

「・」次行籌

維那行レ之小役者取レ之一臆ノ前二ハ

蹲踞シテ行キ取ルレ之維那行ニ最末畢テ

對小役者受レ籌維那西ノ方小役者東ノ方相レ

向受レ籌然後小役者曆テ佛前ヲ奉上座

蹲踞^{シテ}進^レ之又梵網時結緣衆等四分時沙弥壽
同曆佛前 如先進^レ之共左轉^{シテ} 歸本座 上座
惣合^シ畢維那至^ニ上座前 受^{ヘシ}惣合之教^ヲ
廻後門^ニ至靜所^ニ

「・」先受壽偈

「9オ

「ハ」金剛无礙解脫壽

難得難遇如今果
我今頂戴歡喜受
一切衆生亦如是

「・」次還^{カス}壽^⑳

「ハ」具足清淨受此壽

具足清淨還此壽
堅固喜捨无缺犯
一切衆生亦如是

「・」次打靜^{一丁}

「ハ」諸佛子諦聽此一住處一布
薩・已受菩薩大戒者・弁事^⑳
本^レ僧^⑳

「10オ

衆「ハ」若干結緣衆「ハ」若干都

合「ハ」若干・各於佛法中清淨

出家和合布薩・上順佛教

中報四恩・下為含識各誦

經中清淨妙偈^㉓
「ハ」四「ハ」分
律云ハシ

「・」次打靜^{一丁}

唱云

「ハ」清淨如滿月

「ハ」僧祇卅四卷文

清淨得布薩

身口業清淨

爾乃應布薩

「・」次取壽

維那從^ニ靜所 持^ニ壽箱^ヲ 至^ニ佛

前^ニ置^ニ本所^⑳ 畢取^テ出^テ壽^ヲ 二ツ

各置^ニ左右之瓶之際^ニ 然覆^ニ壽箱之蓋^ヲ 取

花合置^ニ壽箱ノ上 立^テ問訊^{シテ} 至座具ノ處^ニ

「11オ

「・」次取坐具

已前從湯水ノ竟所ノ展坐具於

レ此取所也脱ニ右ノ履踏ニ坐具ノ

中央ヲ以右手取レ之

「・」次直ニ經ニ佛前ヲ至テ說戒師前ニ問

訊シテ展坐具ヲ互跪シテ云³⁷

「ハ」上座慈悲為衆說戒一反

上座答云

「ハ」此說戒時正當我作持³⁸

四分時上座教勅云

「ハ」衆中有^{某甲}律師ト云人

至レ彼僧差說戒ト云ヘシ

維那又受レ勅ヲ至レ彼於ニ下座前ニ展ニ坐具ヲ互跪云

「ハ」僧差說戒一反

次至三唄師ノ前問訊至三靜下ニ

「ハ」次打靜^{一丁}

「ハ」四^一分^一大^一德^一僧^一聽^一僧^一四^一分

「ハ」諸佛子諦聽衆差律師^{某甲大德}⁴⁰

「11」

「ハ」僧^四為衆說戒唄^一匿^一律師昇^{某甲}

高座^{一反}^{梵唄某甲}⁴¹

「12」

「・」次說戒師起レ座左轉シテ至佛前ニ

燒香シテ而展ニ坐具ニ三礼^{衆僧モ合掌スヘシ}「ハ」三礼和南礼也⁴²ノ誦文以

後ノ一礼ハノ非ニ和南礼也

「・」次取坐具問訊シテ

至三聖僧前ニ或上座前問訊畢

「・」昇高座

即役者下臈三人出衆中ヲ問

訊シ合掌シテ至佛前ニ取ニ散花香

水香湯ノ器ヲ而立時

「・」維那打靜^{一丁}

「ハ」唱曰⁴³

小役者偈ヲ聞散花灑ニ水湯廻^ニ堂内ヲ

已^テ聖僧ノ座西程ニ金輪躡踞シテ散花

「12」

師ハ東向レ西香湯人ハ南向レ北香水人ハ北向レ南

以テ香湯入ニ香水ニ以テ香水ノ瓶ヲ渡ニス散花器

之中ニ待偈ノ了立テ香湯ノ人ハ還本處ニ散

花役者ハ唄ヲ聞テ散レ花堂内ヲ左轉也花四

五度水三滴計也

〔ハ〕散花莊嚴淨光明

莊嚴寶花以為帳

散衆寶花遍十方

供養一切諸如来

〔13オ

供養十方无量佛

見聞普薰證寂滅

〔・〕次燒香師取坐具問訊シテ香呂ヲ

置ニナリ本処ニ也 帰ラシ座之時ハ維那

打靜ニ丁

維那与燒香師 同時ニ問訊シテ

帰レ座維那ハ可レ為ニ靜覆 矣

〔14オ

〔・〕次偈畢後打靜

唄師出レ唄之間維那靜ノ所ニ合掌シテ而立ツ小役

者一臆ハ半唄之時分ニ出ニ佛前ニ取ニ香呂ヲ展

坐具ヲ三礼ニ而燒香而待ニ唄了出レ偈之時ヲ

捧レテ之偈之間捧ニ香呂ヲ跪踞也

〔・〕次唄已打靜ニ丁

唱云

〔ハ〕戒香定香解脫香

光明雲臺遍法界

〔13ウ

〔・〕次說戒

取塵尾ヲ戒尺上ヲ前後ヘ拂レ之ヲ

置塵尾ヲ誠策一丁シテ取塵尾ヲ

渡ニ右手ニ毛ノ方ヲ執ニ左手ニ誦ニ序文 至此中未

受之間ニ置ニク塵尾ヲ合掌シテ問レ之 問畢又

執ニ首尾ヲ誦次ノ文ヲ至ニ今問諸大德問ニ又合

掌シテ而誦也以下戒文同合掌シテ而誦也至ニ後

序ニ又取ニ首尾 誦レ之ヲ也後序畢題

号ヲ誦シ誠尺三三丁

〔・〕次後唄

「・」次説戒師下高

座ヲ左轉シテ至佛前ニ焼香シ又

展ニ座具 三礼ス如先誦文畢一礼

「14」

至本雲集ノ所ニ輪二丁也 問訊シテ而退散スル也

「16」

「・」次歛座具ヲ問訊シ已テ帰ニテ本座ニ

大衆下レ座展ニ坐具ヲ互跪シテ云

唱云

「ハ」諸佛出世第一快

聞法奉行安穩快

大衆和合寂滅快

衆生離苦安樂快

「15」

「ハ」本云 于時應永廿六年十月三日

住持沙門 融存小比丘愍患

「ハ」本云 于時文明九年丁酉正月廿七日 不願惡筆

書寫畢右筆 玄慶融存

「ハ」本云 于時永祿拾一年戊辰七月廿八日書之

順長 小比丘真秀(廿四/夏五)

文祿四年乙未八月廿一日書寫之者也

小比丘惠龍(別六/通十)

「16」

「・」次出堂

維那不レ展ニ坐具ヲ直ニ輪ヲ懸テ臂ニ偈之

間ニ行ニ立靜ノ許モトニ諸衆偈畢ヲ三礼各

打レ靜一丁也 三礼已ニ丁打之 可レ為ニ

靜覆ヲ矣

「15」

「△」梵網説戒答法曰

問云 「ハ」此中未受菩薩戒不清淨者出

若シ未受戒人アフハ

答云 「ハ」此中未受菩薩戒不清淨者已出

若シナクハ

「17」

「・」次輪ニ丁打出ヲ

維那自下座引出於道中ニ時時輪一丁也

問
「ハ」此中无未受菩薩戒者ト云ヘシ
17ウ

問云
衆
「ハ」不来囑受菩薩戒有幾人説欲及
清淨者

清淨者

若シ説欲有ラハ

答云
「ハ」説欲及清淨已

若シナクハ

答云
「ハ」此衆无説欲及清淨者

問云
「ハ」衆今和合欲作何事

答云
「ハ」布薩説戒返牒

18ウ

18オ

問
「ハ」不来諸比丘説欲及清淨

若シ有人説欲セハ

答云
「ハ」説欲及清淨已

若シナキ時ハ

答云
「ハ」此衆无説欲及清淨者ト云ヘシ

問云
「ハ」僧今和合何所作為

答云
「ハ」説戒羯磨返牒一丁白羯磨

問云
誰遣比丘尼来請教誡

答云
此衆無尼来請教誡

18ウ

「ハ」六和ト者「ハ」戒ト「ハ」見ト「ハ」利ト「ハ」身ト
「ハ」口ト「ハ」意ト等クスルヲ云也

20オ

「△」優婆離唄

「ハ」稽首礼諸佛キシユリイシイフツ 「・」及法比丘僧キツハヒイキウスン

「・」今演毘尼法キンエンビニハ 「・」令正法久住リンシンのツキウス

「ハ」四分ニハ甲 優婆離イウハ 為首ホ 「・」及餘身證者キイシンシヤ

「ハ」梵網ニハイカ 文殊尊ブンジュソン 菩薩ボツサツ

「ハ」未受具戒者已出

20ウ

今説戒67

自一

自

21オ

「△」四分説戒答法

問云
「ハ」大德僧聽僧集會セリヤ

答云
「ハ」集會セリ

問云
「ハ」和合セリヤ

答云
「ハ」和合セリ

問云
「ハ」未受具戒者出

答云
「ハ」未受具戒者已出

19オ

若シ无ニ沙弥時ハ

答云
「ハ」此衆无未受具戒者ト云ヘシ

要義
諸
法ノ時ハ
音ヲ略ス

「△」後唄

「ハ」神仙五通人
造説於呪術

於彼慚愧者
攝取不慚愧

如来立禁戒
半月半月説

已説戒利益
稽首礼諸佛

處世界如虚空
如蓮花不着水

「△」梵唄

「○」世間无与等

「○」是故今敬礼

「○」智惠亦復然

「21」

「22」

「22」

「23」

「23」

「24」

一切法常住
「○」是故我歸依

「ハ」處世界如虚空

如蓮花不着水

心清淨超於彼

稽首礼无上尊

「24」

「25」

「○」梵網説戒本礼文

臨昇座白ニシテ大

衆ニ云ヘ某甲 大衆モ合掌シテ

「ハ」稽首和南シテ敬テ白ク大衆ニ僧差シテ誦

戒ヲ恐クハ有ニラハ 錯一誤 願クハ同誦者ト指シ示玉ヘ

「ハ」誦レ戒畢テ云ヘ某甲 大衆モ合掌シテ

「ハ」敬テ謝シ奉ル 衆僧ニ僧差誦シム戒ヲ三業不シテ勲

戒文生レ洪 坐久ク延遲シテ令衆生レ悩上

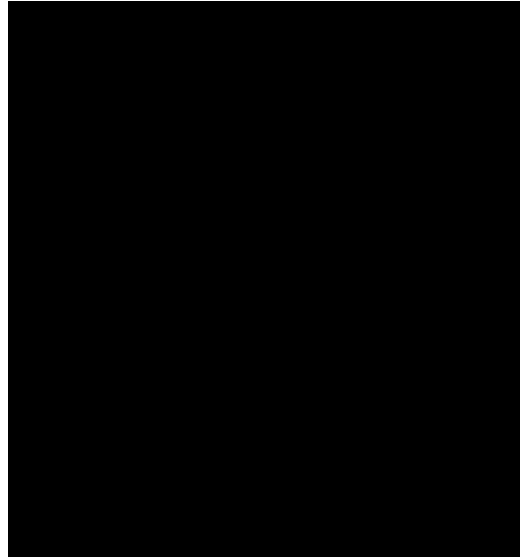
願ハ衆慈悲ヲモテ布施歡喜

一校了

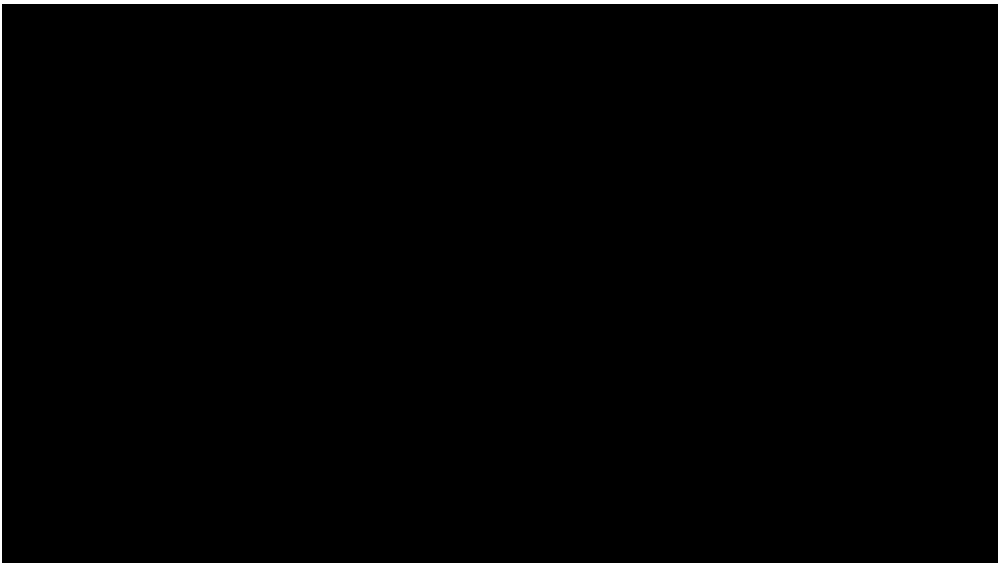
「26」

註

- ①四百六拾九圍貳百九拾五。②智槃持圍ナシ。③圍内題下朱字「戒壇院公用」アリ。④國圍癩癩_レ庇廊の誤りか。⑤至圍ナシ。⑥二丁圍ナシ。⑦時圍ナシ。⑧各至圍到各。⑨問訊圍同時問訊。⑩座圍坐。⑪跪圍₊跪。⑫圍持戒清淨偈部分新補。⑬二丁圍ナシ。⑭國圍斂_レ斂の誤りか。⑮前圍₊然。⑯云圍曰。⑰偈曰圍ナシ。⑱覆國圍覆。後も同じ。⑲柄圍之。⑳之圍₊偈。㉑ン圍ム。㉒衆圍「四分時ハ僧」と注記あり。㉓壽圍「枯イ」の注記あり。㉔ン圍ム。㉕取國圍取の誤りか。㉖音圍₊立日。㉗屬國圍囑の誤りか。㉘菩薩圍并。㉙籌圍₊諸佛子諦聽次行沙弥壽次行結縁菩薩人壽。㉚者圍ナシ。㉛還圍遣。㉜菩薩圍「四分ハ大僧若干人・大比丘」の注アリ。㉝大僧圍ナシ。㉞結縁圍「沙弥若干人」の注アリ。㉟偈圍₊一丁。㊱所圍處。㊲圍₊十反。㊳持圍ナシ。㊴師圍₊之。㊵大德圍ナシ。㊶_レ四分梵唄某甲圍ナシ。㊷_レ衆僧モ合掌スヘシ圍ナシ。㊸曰圍云。㊹之圍ナシ。㊺水圍₊之。㊻問圍₊問。㊼唱圍唄。㊽戒香定香解脫香圍「花ム經ノ文」の注アリ。㊾塵國圍響。以下も同じ。㊿塵圍首。①而誦也圍ナシ。②文圍又。③題圍ナシ。④座圍坐。⑤問圍問。⑥靜許圍訊。⑦傷畢圍了。⑧出圍修補により見えず。⑨時圍之。⑩丁圍打。⑪散圍教。⑫同評圍問訊。⑬歛圍歛。⑭不願惡筆書寫畢右筆圍ナシ。⑮慶圍応カ。+明和三戊年初秋十三日修補之/眉間寺瑞鑑(僧廿一歳)。以後の文ナシ。⑯梵網説戒答法並びに四分説戒答法の文圍ナシ。圍は裏に梵唄、優婆離唄、後唄の順に掲載。⑰今説戒圍博士など音符ナシ。修補時に他所に紛れ込む。⑱圍一切法以前に優婆離唄の「今説戒」博士部分混入。⑲圍處世界以降ナシ。⑳梵網説戒本礼文以降の文圍ナシ。



(表紙)



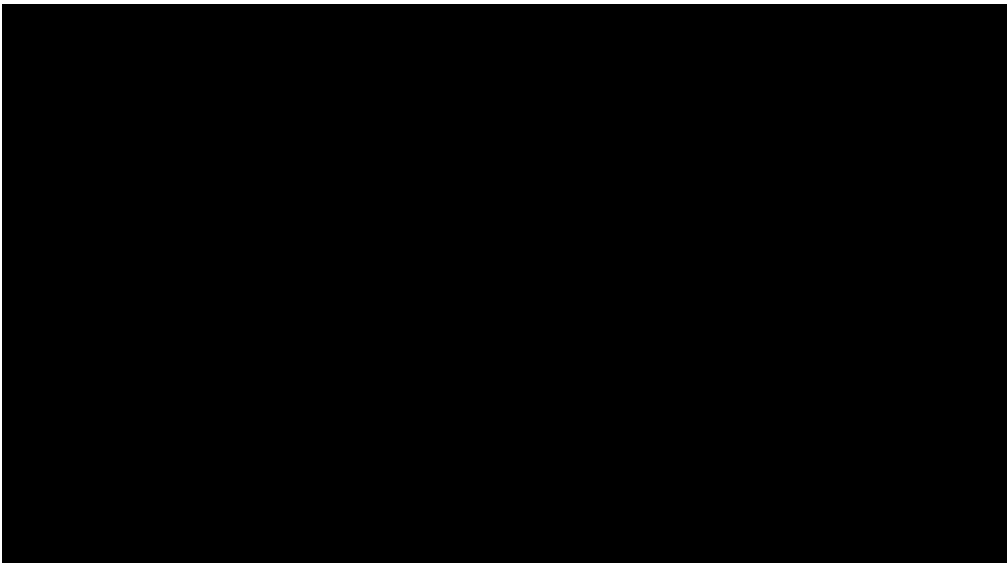
(1
才)

(見返し)



(2)

(1)



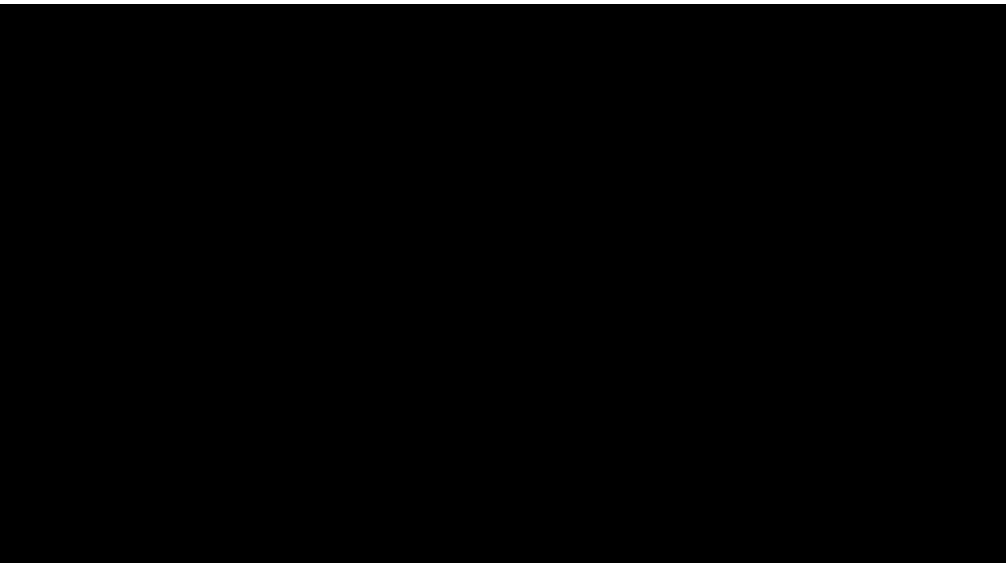
(3)

(2)



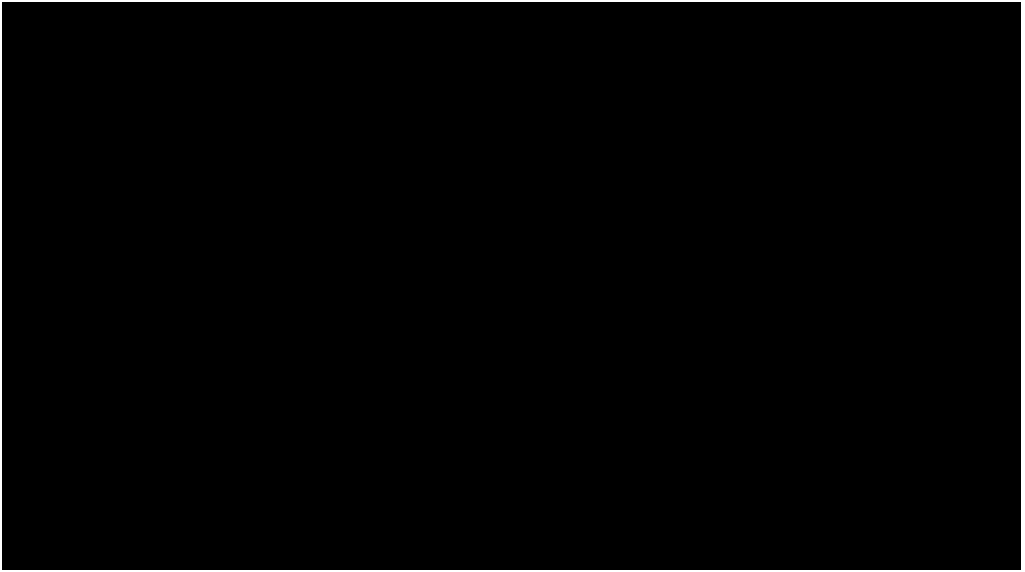
(4
才)

(3
才)



(5
才)

(4
才)



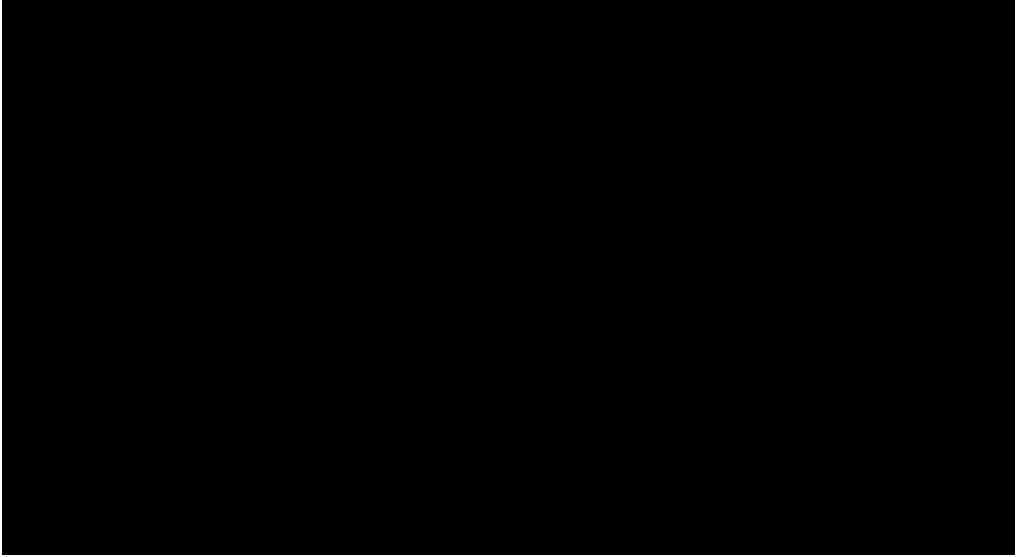
(6)

(5)



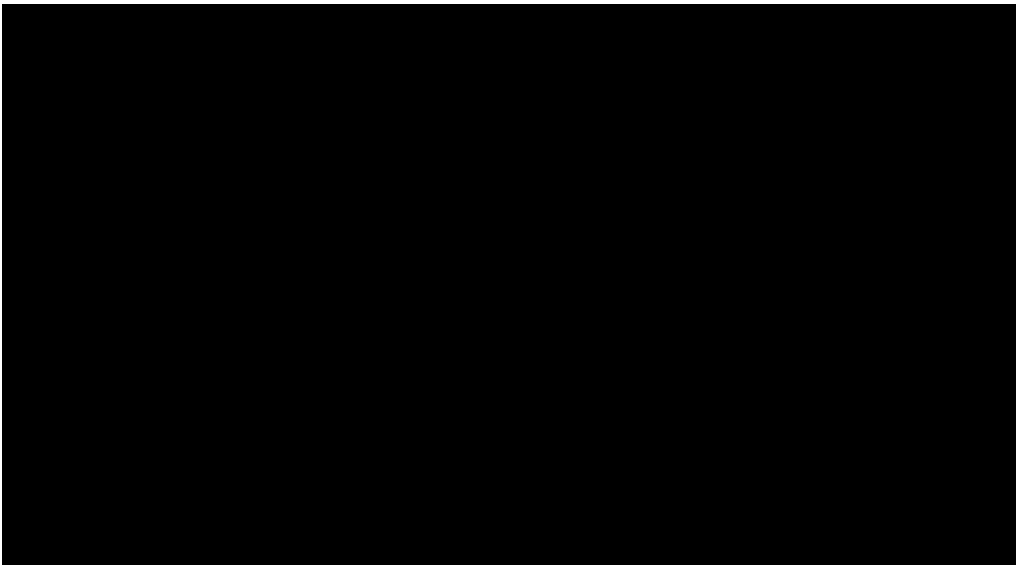
(7)

(6)



(48)

(7)



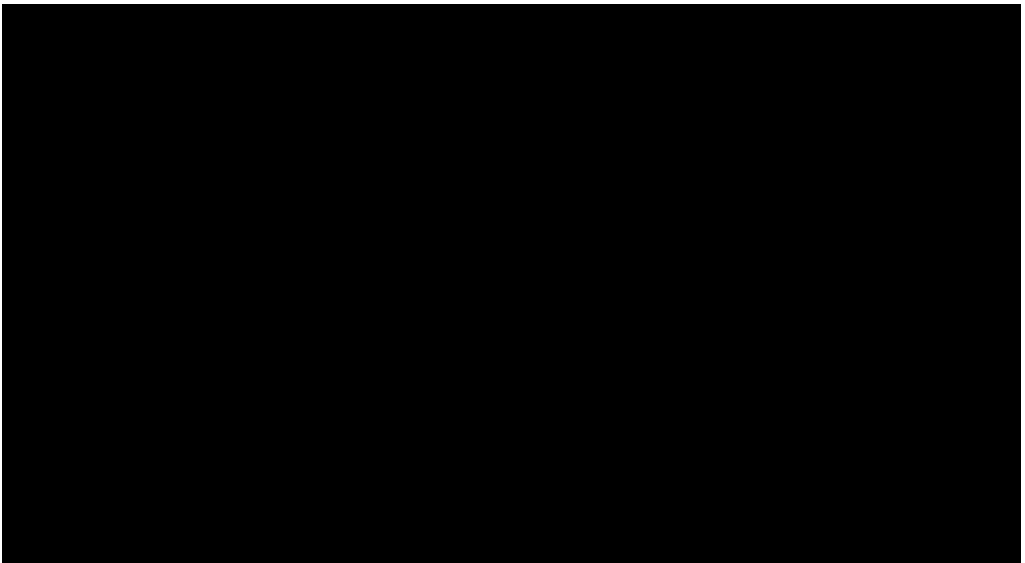
(9)

(82)



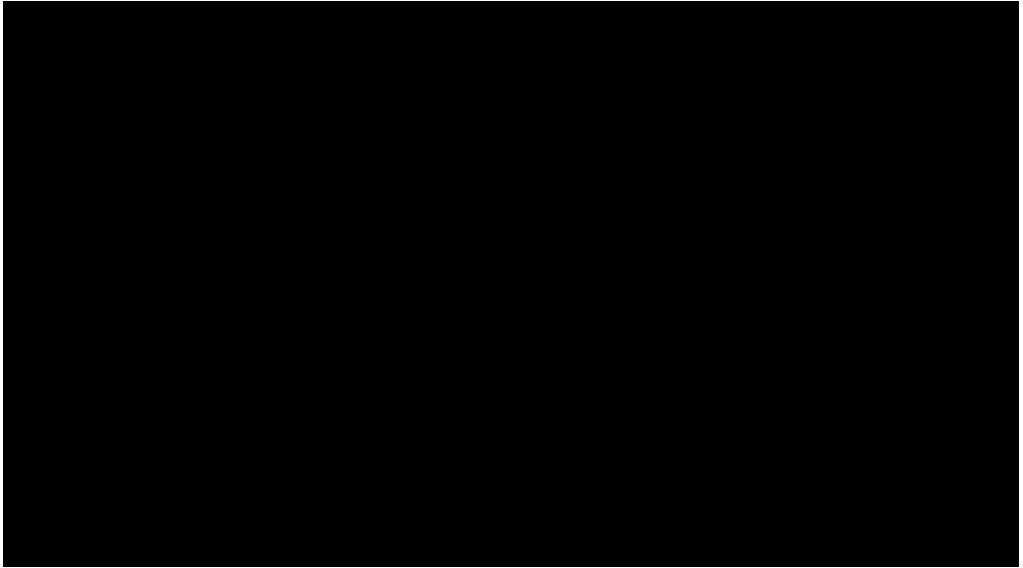
(10
之)

(9
之)



(11
之)

(10
之)



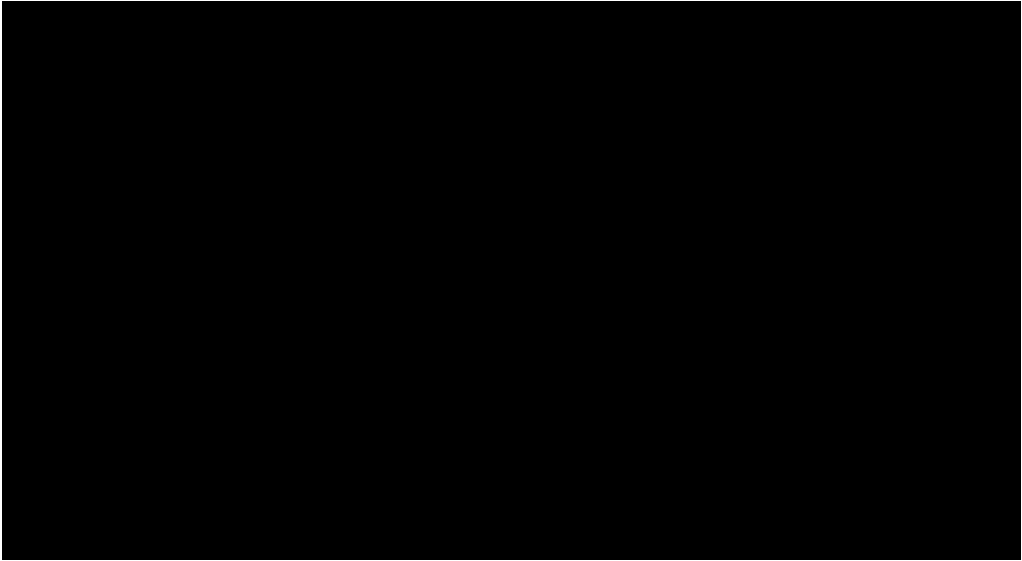
⑫
㊦

⑪
㊦



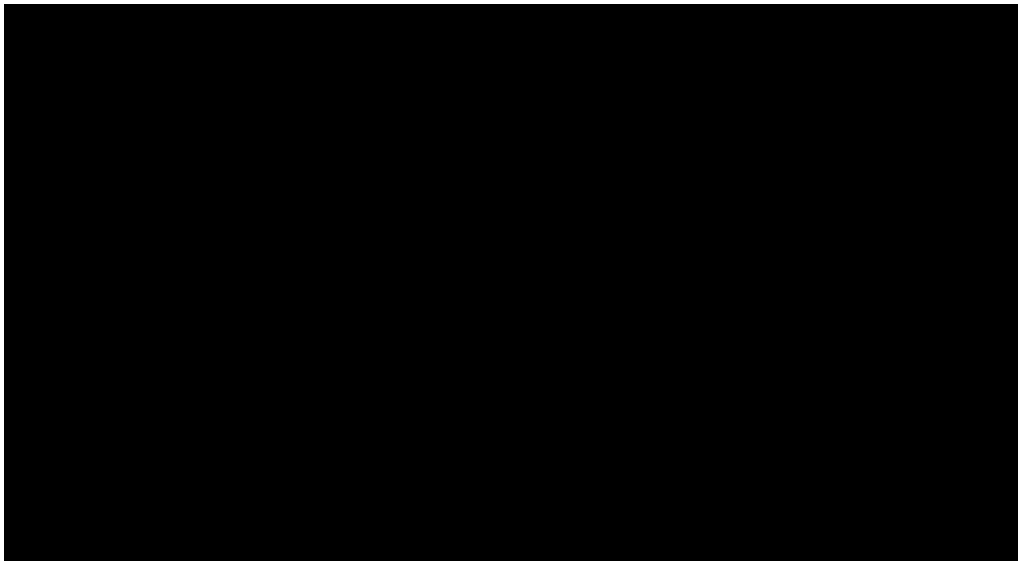
⑬
㊦

⑫
㊦



14
㊦

13
㊦



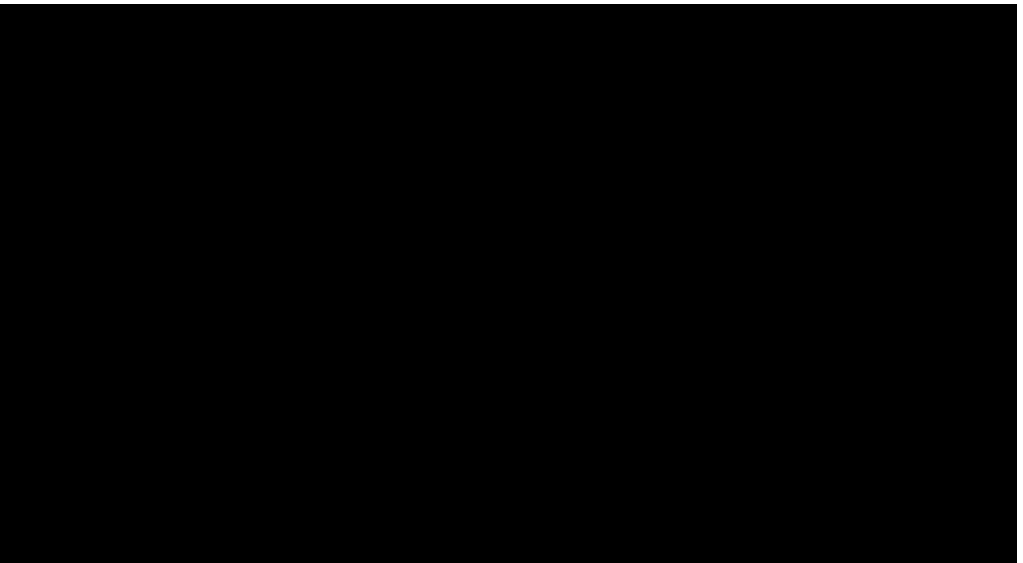
15
㊦

14
㊦



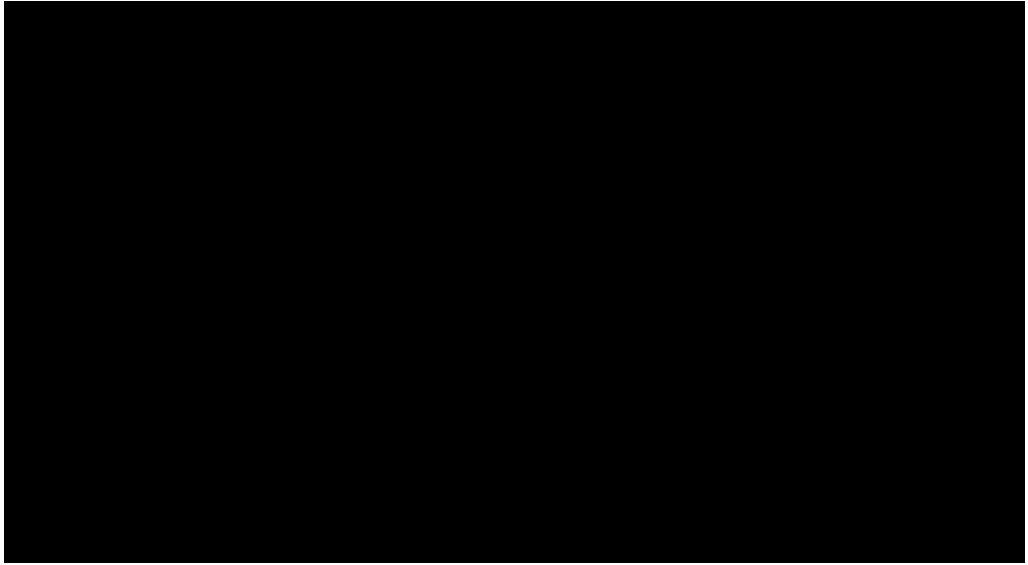
16
才

15
之



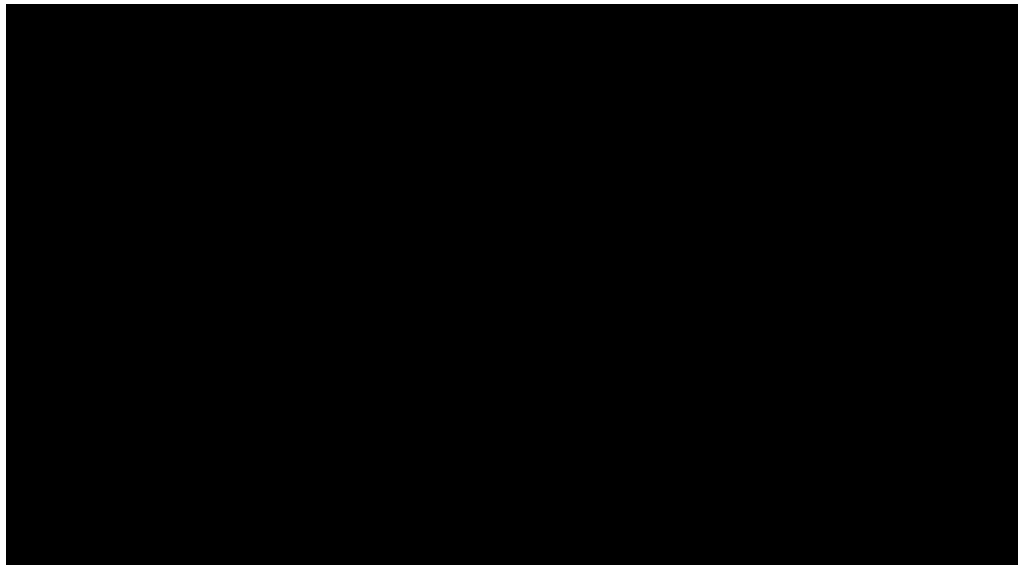
17
才

16
之



18
才

17
才



19
才

18
才



20
之

19
之



21
之

20
之



(22
4)

(21
5)



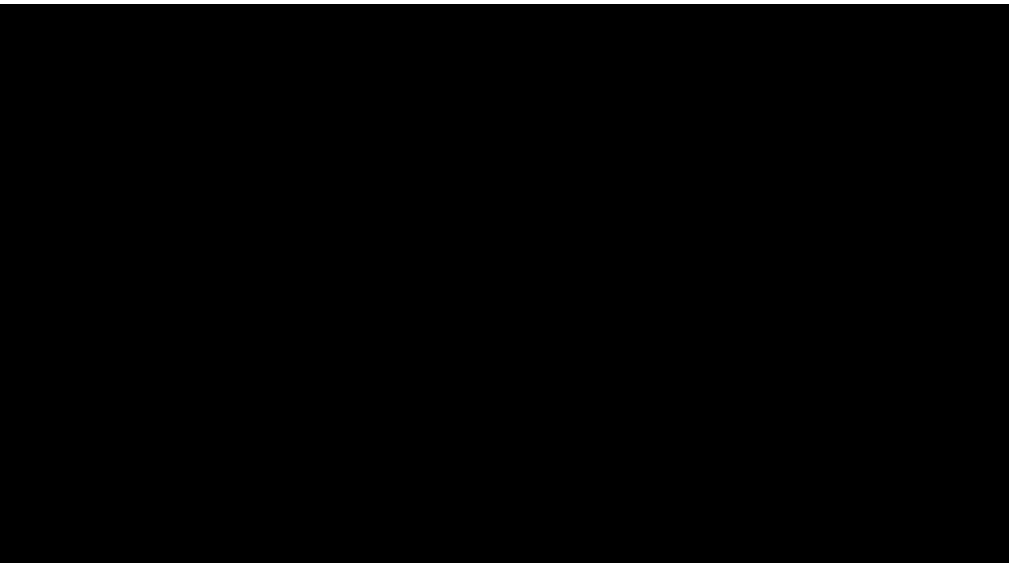
(23
4)

(22
5)



(24
フ)

(23
フ)



(25
フ)

(24
フ)



新大仏寺旧蔵『終南山金玉集』所収論題一覽

西山明範

凡例

一、元徳四年（一三三二）成立の『終南山金玉集』四巻には、宗円照遠（一三〇二？）が収集した百三十種に及ぶ南山律宗の論題と、その証文（經論疏等の本文）が列挙される。本稿では全文の翻刻に先行し、その論題のみを紹介する。

一、唯一の写本である新大仏寺本が現在散逸することから、本稿では伝香寺に保管される新大仏寺本の影印を底本とした。

一、新大仏寺本は、北野東向観音寺元證（一六五六？）による延宝元年（一六七三）の書写本。延宝二年（一六七四）には異本との対校がなされている。全二冊の合冊本で、第一冊に「終南山金玉集^三」、第二冊に「終南山金玉集^{三四終}」の外題（直書き）あり。

各巻の首題には「終南山金玉抄」とある。各表紙の右上に「露三十七」の整理番号、右下に「宏源」の識語あり。それぞれの一丁表右下に「伊州新大仏寺」の蔵書印あり。装丁は袋綴、法量は縦二七・一cm×横二〇・九cm。

一、『終南山金玉集』各巻頭に付される目次には都合百二十五種の論

題が列挙され、本文には都合百三十種の論題が収録される。本稿では目次と本文の論題を整理し、これらに通し番号を付した。

一、▼以下に目次記載の論題、▽以下に本文記載の論題を記し、本文の丁数は（ ）内に示した。

一、略字は開き、異体字は新字体に改めた。

『終南山金玉集』卷一

- 1 ▼問一体三宝可通迷悟哉
 ▼問一体三宝可通迷悟哉(2ウ)
- 2 ▼問一体三宝八九識中何耶
 ▼問一体者第八識歟イ無指第九識哉(2ウ)
- 3 ▼問理体三宝可通大小耶
 ▼問理体三宝通大小二宗哉(3ウ)
- 4 ▼問戒定惠三学名果位立之哉
 ▼問五分法身之中戒定惠三身於果位ニ名之ヲ哉(4オ)
- 5 ▼問理体者属法身哉
 ▼問理体三宝三身之中ニハ局法身ニ哉(5ウ)
- 6 ▼問理体者为同体為異体耶
 ▼問理体三宝為同体哉為異体哉(5ウ)
- 7 ▼問化相僧通凡夫可誤之耶
 ▼問化相之中僧宝可通凡夫ニ耶識(6ウ)
- 8 ▼問化相仏可有識心耶
 ▼問化相ノ仏身ニ可許有識心哉(7オ)
- 9 ▼問住持三宝可通仏世哉
 ▼問住持三宝可通仏在世哉(7ウ)
- 10 ▼問成宗意イ無五戒可通長短哉
 ▼問成宗之五戒可通長短哉(8ウ)
- 11 ▼問五八戒品口四業俱可断之耶
 ▼問成宗五八イ無二戒ハ口家四業俱断之ヲ歟將又如何哉
 (9ウ)
- 12 ▼問八戒人七衆中何撰之耶
 ▼問受持八戒之人七衆之中ハ何撰之ヲ哉(10オ)
- 13 ▼問沙弥戒七支可發之哉
 ▼問沙弥戒体發七支哉(10ウ)
- 14 ▼〔記載なし〕
 ▼問十誦多宗所計如何耶イ無(11オ)
- 15 ▼問沙弥可受持二衣鉢耶
 ▼問受沙弥戒之時可受持二衣鉢哉(11オ)
- 16 ▼問四分成宗可發十支戒耶
 ▼問四分成宗發十支戒ヲ可云哉(12ウ)
- 17 ▼問發戒時節在何言下耶
 ▼問發戒時節在何言下ニ耶(16オ)
- 18 ▼問非色非心過分当教中何哉
 ▼問非色非心為過分 歟又為当教 歟哉(17ウ)

- 19 ▼問分通義可通小大菩薩耶
 ▼問分通大乘之義通第二小菩薩ニ將通第三大菩薩ニ
 歟(18オ)
- 20 ▼問五義分通仏意祖意中何哉
 ▼問五義分通出自仏意出自祖意 歟(19ウ)
- 21 ▼問有部可有分通義哉
 ▼問多論有部可有分通之義哉(19ウ)
- 22 ▼問円教戒体有為無為中云何哉
 ▼問円教戒体有為法ト歟將可○云無為法ト哉(20オ)
- 23 ▼問円教戒体発更可受菩薩戒耶
 ▼問円○体発已後更須受菩薩戒ヲ不哉(21ウ)
- 24 ▼問善種子戒体可通未來耶
 ▼問善種子戒体可通未來 耶(25オ)
- 25 ▼問警爾犯化制中何撰之哉
 ▼問円教警爾之犯化制ノ中ニ何ニカ撰属之ヲ哉(27オ)
- 26 ▼問種子者色心中何撰之耶
 ▼問種子ハ色心二法ノ中ニハ何ニカ撰之ヲ哉(29オ)
- 27 ▼問祖師八九識中云何判之哉
 ▼問終南高祖意八識家歟將九識家耶(29ウ)
- 28 ▼問依化教懺可滅制罪耶
 ▼問依化教懺可滅制罪哉(37オ)
- 29 ▼問故犯二罪可通責心悔哉
 ▼問故犯二罪俱対首懺歟將通責心悔 歟(37ウ)
- 30 ▼〔記載なし〕
 ▼問惣報者唯限地藏歟將又通余趣歟耶(38ウ)
- 31 ▼問破戒業必地獄惣報如何哉
 ▼問依破戒業 必受地獄惣報 歟將感余趣別業ヲモ 歟
 (40オ)
- 32 ▼問僧祇護衣局明相哉
 ▼問僧祇護衣局明相 歟將又通夜護衣耶(42ウ)
- 『終南山金玉集』卷二
- 33 ▼問六念唯局晨朝耶
 ▼問六念唯局晨朝ニ又通朝夕 耶(45オ)
- 34 ▼問高祖可許真如緣起耶
 ▼問終南高祖可許真如緣起 耶(45ウ)
- 35 ▼問終南大師意判教如何哉
 ▼問終南大師以何義理判一代教耶(46オ)

- 36 ▼問衣鉢受持何処何師哉
 ▼問受具足戒之時衣鉢在何ノ処ニ対シテ何ノ師ニ受持スル之ヲ耶(48オ)
- 37 ▼問四分可許重受重犯耶
 ▼問四分本宗ニ許○重犯ヲ其所計如何(48ウ)
- 38 ▼問十誦等不許重受重犯耶
 ▼問十誦多宗不許重受重犯ヲ其所由何耶(49オ)
- 39 ▼問非時中可成受法哉
 ▼問非時中ニ可成受法耶(50オ)
- 40 ▼問尽形藥可有触失耶
 ▼問尽形藥可有触失之義耶(50ウ)
- 41 ▼問假色与種子同異如何耶
 ▼問性無作假色与藏識種子為同為異哉(52オ)
- 42 ▼問羯磨以何可為体哉
 ▼問羯磨ハ以何ヲ為其ノ体哉(53オ)
- 43 ▼〔記載なし〕
 ▼問与ト口作戒体 如可不同哉成論第二ノ師出シテ作戒体ヲ云(53ウ)
- 44 ▼問今師作戒可通始終哉
 ▼問今師作戒為通始終為局始終哉(54ウ)
- 45 ▼問多論有部可說法空耶
 ▼問多論有部為說法空耶(54ウ)
- 46 ▼問四分空宗可摂性空觀耶
 ▼問四分空宗撰性空觀属相空觀哉(57ウ)
- 47 ▼問三觀依何經論立之哉
 ▼問性相唯識三觀宗何經論立之哉(59オ)
- 48 ▼問唯識觀在何位可修之哉
 ▼問唯識觀在何位修之耶(59オ)
- 49 ▼問薄地凡夫可真俗合觀耶
 ▼問薄地凡夫真俗合觀哉(60オ)
- 50 ▼問七地以前菩薩可証真唯識耶
 ▼問地前菩薩証真唯識哉(61オ)
- 51 ▼問略教違犯可通三業哉
 ▼問略教違犯通三業歟又局意業歟(61ウ)
- 52 ▼問七仏略教化制中何哉
 ▼問七仏略教為制教哉為化教耶(62オ)
- 53 ▼問略教違犯(63オ)
 ▼問三有対名義云何哉
 ▼問業疏出三有対其名義如何耶(64オ)

- 55 ▼問三対之体得名云何哉
▽問三対之体及得名如何耶又第三対^ハ取能^ヲ為体哉
- 56 ▼問衲衣人三衣一衣中云何哉
▽問衲衣上根為持三衣為持一衣耶(66オ)
(65オ)
- 57 ▼問篇聚次第自在世始哉
▽問篇聚次第有自在世始自結集耶(67オ)
- 58 ▼問五部唯自上座流耶問五師唯持上座耶
▽問五部唯可云流身上座部哉又五師ノ住持^ハ伝二部^ヲ歟伝上座 哉(68オ)
- 59 ▼問異世五師伝持幾年耶
▽問異世五師各經幾年仏法住持哉(68ウ)
- 60 ▼問根本僧祇者根本八十誦律哉
▽問現本之僧祇律為根本八十誦律哉(69オ)
- 61 ▼問篇聚諸戒縁起数犯中何哉
▽問篇聚諸戒依^{ルカ}縁起次第^ニ歟将依^テ数犯次第 引之 哉(69ウ)
- 62 ▼問毘尼以何為宗哉
▽問毘尼以何為宗耶(70ウ)
- 63 ▼問招提僧物四種僧物中何哉
▽問招提僧物四種僧物ノ中^{ニハ}何^カ撰之^ヲ哉(71ウ)
- 64 ▼問戒法者名教塵境中何哉
▽問法名教(73オ)
- 65 ▼問戒相者法之相行之相中何哉
▽問戒相者為法之相為行之相歟(74ウ)
- 66 ▼問就行之相相与行何不同哉
▽問就^カ之相^ト与^ト相^ト何不同耶(75ウ)
- 67 ▼問法之相与所持犯体同異何哉
▽問^カ之相^ト与^ト所持犯^ノ之体 為同 為異 耶(75ウ)
- 68 ▼問段食通色界又無色界局識食哉
▽問段食可通色界耶又無色界局識食歟(76オ)
- 69 ▼問大小乘理可有差別耶
▽問大小二乘理可有差別哉(78オ)
- 70 ▼問菩薩必可經三祇長劫哉
▽問菩薩修行必經三祇長劫哉(79オ)
- 71 ▼問如来得戒因果中云何哉
▽問如来得戒因果中何哉(81オ)
- 72 ▼問迦葉尊者入定入滅中何哉
▽問迦葉尊者入定入滅之中何哉(81ウ)

- 73 ▼問羅雲在世涅槃中云何哉
 ▼問羅云尊者住世涅槃中何哉(84オ)
- 『終南山金玉集』卷二
- 74 ▼問小菩薩指何位哉
 ▼問小菩薩者指何位哉取記家意(2オ)
- 75 ▼問大菩薩指何位哉
 ▼問大菩薩ハ指何位哉(3オ)
- 76 ▼問願樂位中可撰地前耶
 ▼問願樂位中撰地前四十心哉(4ウ)
- 77 ▼問成論世上正見如何哉
 ▼問成論世上見如何哉(6ウ)
- 78 ▼問斷善根事如何哉
 ▼問斷善根位事(8オ)
- 79 ▼問初果聖者可捨戒還家哉
 ▼問初果聖者不有捨戒還家義耶(9オ)
- 80 ▼問三宗次第決直爾決中何哉
 ▼問業疏三宗為次第決為直爾決哉(10オ)
- 81 ▼問四教所依限二經歟如何哉
 ▼問四教所依文ハ限二經多通余哉(11ウ)
- 82 ▼問有宗戒体名色事如何耶
 ▼問有宗戒体○依何名色哉(12ウ)
- 83 ▼問有宗戒体可有肥羸損益哉
 ▼問有宗戒体有肥羸損益義哉(13ウ)
- 84 ▼問小乘薰種如何耶
 ▼問小乘種子薰種如何哉(14ウ)
- 85 ▼問迦竺三法授三歸五戒耶
 ▼問迦竺三法時授三歸五戒否哉(15オ)
- 86 ▼問天台菩薩戒体如何哉
 ▼問天台菩薩戒体如何哉(16オ)
- 87 ▼問隔生以後可判持犯哉
 ▼問隔生以後可判持犯哉(17オ)
- 88 ▼問錢宝等說淨可有十日開耶
 ▼問錢宝穀米說淨可有十日開哉(17ウ)
- 89 ▼問初果傾三結者指何惑耶
 ▼問初果傾三結者指何惑哉(18ウ)
- 90 ▼問通量限上二衣又通三衣哉
 ▼問通量限上二衣將又通三衣哉(19オ)
- 91 ▼問双犯行懺開合事如何哉
 ▼問双犯行懺開合如何哉(19ウ)

- 92 ▼問三夜戒犯相如何耶
▽問三夜戒者第三初夜犯歟又過第三夜犯哉(20才)
- 93 ▼問宗家許定姓二乘成仏耶
▽問宗家意可立定性二乘成仏義耶(23才)
- 94 ▼問尽形薬体可通有形物哉
▽問尽形薬体通有形物耶(29ウ)
- 95 ▼問迦葉結集時分如何哉
▽問迦葉結集如来滅後何時分哉(30才)
- 96 ▼問五部分出時分如何耶
▽問四分等五部分出何時代哉菩薩五師住世時分事(31才)
- 97 ▼問曇無徳部等部中何耶
▽問四分曇無徳部十八部中当何部哉(34ウ)
- 98 ▼問成宗二十部中何哉
▽問成実宗二十部中何部取撰哉(35才)
- 99 ▼問成道後何年興広教耶
▽問宗家意成道後何年興広教耶(36才)
- 100 ▼問宗家可立五十二位耶
▽問宗家意立五十二位可云哉(37ウ)
- 101 ▼問四分戒本有幾不同耶
▽問四分戒本有幾不同哉(38ウ)
- 102 ▼問三生六十劫利鈍如何判耶
▽問三生六十劫利鈍宗家云何判哉(41才)
- 103 ▼問犢子部我如何哉
▽問犢子部我如何哉(42才)
- 104 ▼問惡説吉羅可有戒本耶
▽問惡説吉羅有戒本中否哉(43才)
- 105 ▼問善見論积四分歟耶
▽問善見論积四分律将积十誦哉(44才)
- 106 ▼問撰大乘論立幾階位耶
▽問撰大乘論立幾階位耶將為四位為五位乎(44ウ)
- 107 ▼問宗家地前頓悟菩薩断煩惱哉
▽問宗家意地前頓悟菩薩断煩惱障可云哉(46才)
- 108 ▼問成実意五識心中可有四心耶
▽問成実論意五識心中可有四心耶(47ウ)
- 109 ▼問破法輪可兼破羯磨耶
▽問破法輪之時兼成破羯磨磨僧可云哉(50ウ)
- 110 ▼問種子与細色可有淺深哉
▽問種子細色淺深同異如何耶(51ウ)

- 111 ▼問当分過分可配有空両宗哉
- 112 ▼問当分過分^ハ可配有空^ノ両宗^ニ哉如何(52ウ)
- 113 ▼問種子戒体事理二法中何哉(53ウ)
- 114 ▼問決定応受業依大乘懺可滅之耶
- 115 ▼問決定応受^ノ之業依大乘唯識之理觀^ニ可滅之耶
- 116 ▼問比丘洗浴時可許揩磨哉
- 117 ▼問比丘洗浴之時可許揩摩耶(60ウ)
- 118 ▼問相空教意談八識歟談六識分齊耶
- 119 ▼問相空教意談八識歟將談六識分齊可云哉(61ウ)
- 120 ▼問本律意成道何年興羯磨受戒
- 121 ▼問四分律意成道何年興羯磨受戒哉(63オ)
- 122 ▼問出血破僧二逆俱可云果頭偷蘭耶
- 123 ▼問出血破僧二逆俱可云果頭偷蘭耶(63ウ)
- 124 ▼問出血破僧二逆俱可云果頭偷蘭耶
- 125 ▼問三衣局量之肘取自身肘歟將限中人肘歟哉(64オ)
- 126 ▼問俱傾人天受具戒者可成戒体耶(65オ)
- 127 ▼問遍衫等右衽左衽之中何可着之耶
- 128 ▼問遍衫等右衽左衽之中何可着之耶(66ウ)
- 129 ▼問唯識能觀体第八第六二議中何哉
- 130 ▼問唯識能觀体第八第六二議^ノ中何哉(67ウ)
- 131 ▼問安養淨土定姓二乘可生耶
- 132 ▼問安養淨土定姓二乘可生哉(70オ)
- 133 ▼問初果聖者可捨人天有漏業哉
- 134 ▼問初果聖者可捨人天有漏之業哉(70ウ)
- 135 ▼問常爾一心犯應懺非威儀之中何哉
- 136 ▼問常爾一心犯應懺非威儀之中何哉(70ウ)
- 137 ▼問南山大師意菩薩退位如何判之耶
- 138 ▼問南山大師意菩薩退位如何判之耶(71ウ)
- 139 ▼問五百問論人語之中何哉
- 140 ▼問五百問論人語之中^{ニハ}何哉(74ウ)
- 141 ▼問受体発得後無隨行人可感業果耶
- 142 ▼問受体発得後無隨行人可感業果哉(75ウ)
- 143 ▼問受体発得後無隨行人可感業果
- 144 ▼問反宗初念実宗^ノ意念之罪可感惡趣^ノ惣報哉
- 145 ▼問反宗初念実宗^ノ意念之罪可感惡趣^ノ惣報哉(76ウ)

129

▼問靈芝意方便土之生因如何定之哉

▽問靈芝意定性二乘廻心後生方便土_{云々}彼土生因如

何(80才)

130

▼問田教行人至隨行三聚中以何為本耶

▽問田教行人_ハ至隨行三聚_ノ中_{ニハ}以何可為本_ト哉

(81才)

編集後記

この度、唐招提寺において中興の祖と仰がれる大悲菩薩覚盛上人の七百七十年御忌を記念して、『覚盛上人御忌記念 唐招提寺の伝統と戒律』と題した論文集の刊行されたことは、まことに喜ばしい限りであります。

本論文集には、十七名の方々から頂戴した、都合十九本もの玉稿が収録されています。奈良文化財研究所名譽所員であられる鈴木嘉吉先生をはじめ、ご執筆いただいた先生方に深謝申し上げます。ご執筆いただいた内容は多岐にわたっており、大悲菩薩覚盛上人の七百七十年御忌を迎えるに相応しい論文集と相成りました。

他の日本仏教各宗と比較して、唐招提寺を総本山とする律宗の教学や歴史等には、いまだ解明されていない問題が多く残されています。本論文集の刊行を契機として、律宗に対する研究者の学問的関心が高まり、ひいては日本仏教や仏教文化の発展に寄与することを切に願ってやみません。

最後に、本論文集の刊行にあたって、ご指導賜りました当財団理事の東野治之氏をはじめ、法藏館社長西村明高氏ならびに担当の大山靖子氏に対し、厚く御礼申し上げます。

令和元年五月十九日

一般財団法人律宗戒学院理事
律宗宗務長

岡本元興

執筆者紹介「五十音順」

阿部 美香（あべ みか）
昭和女子大学非常勤講師

大谷 由香（おおたに ゆか）
龍谷大学文学部特任講師

岡田 雅彦（おかだ まさひこ）
奈良県教育委員会文化財保存課主査

川瀬 由照（かわせ よしてる）
早稲田大学文学部大学院教授

佐藤 亜聖（さとう あせい）
元興寺文化財研究所主任研究員

眞田 尊光（さなだ たかみつ）
川村学園女子大学文学部准教授

鈴木 嘉吉（すずき かきち）
奈良文化財研究所名誉所員

東野 治之（とうの はるゆき）
武田科学振興財団杏雨書屋館長・日本学士院会員

内藤 栄（ないとう さかえ）
奈良国立博物館学芸部長

西谷 功（にしたに いさお）
泉涌寺宝物館心照殿学芸員・龍谷大学文学部非常勤講師

西山 明範（にしやま あきのり）
律宗戒学院研究員・龍谷大学大学院文学研究科博士後期課程

船山 徹（ふなやま とおる）
京都大学人文科学研究所教授

細川 涼一（ほそかわ りょういち）
京都橘大学文学部教授

松浦 俊海（まつうら しゅんかい）
壬生寺貫主・唐招提寺第八十五世長老

蓑輪 顕量（みのわ けんりょう）
東京大学大学院人文社会系研究科教授

八木 聖弥（やぎ せいや）
京都府立医科大学准教授・壬生大念佛講世話役

吉川 聡（よしかわ さとし）
奈良文化財研究所文化遺産部歴史研究室長

（二〇一九年三月現在）

覚盛上人
御忌記念 唐招提寺の伝統と戒律

令和元年五月十九日 初版第一刷発行

編者兼
発行者 一般財団法人 律宗戒学院
理事長 西山明彦

奈良市五条町一三四六
郵便番号 六三〇一八〇三二
電話 〇七四二一三三七九〇〇

制作 株式会社 法藏館

京都市下京区正面通烏丸東入
郵便番号 六〇〇一八一五三
電話 〇七五三三四三二〇三〇(編集)
〇七五三三四三二五六六(営業)

印刷・製本 中村印刷株式会社

© Ritsushukagakuen 2019 Printed in Japan