

(34) 同三二〇頁。

(35) 拙稿「貞慶の弥陀信仰再考―本願念仏臨終来迎論と報化二土一体同処論による凡入報土の展開―」(南都仏教第九三号)の他、故新倉和文氏にも「貞慶の阿弥陀信仰と『発心講式』」(岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要第八号)および「大原談義の成立事情―後白河院、平家の鎮魂のために談義を開く―」(同第十号)等がある。

(36) 拙稿「『龍谷大学図書館禿氏文庫蔵『興福寺奏達状』について―『興福寺奏状』の草稿本もしくは今一つの奏状―」(大取一馬編『典籍と史料』所収)三一七頁。

(37) 拙著『心要鈔講読』三八六頁〜三八七頁。

(38) 『貞慶講式集』五九頁。訓読は筆者。

(39) 拙稿「貞慶の弥陀信仰再考―本願念仏臨終来迎論と報化二土一体同処論による凡入報土の展開―」(南都仏教第九三号)を参照のこと。

(40) 法相論義「一仏繫属」の現存短釈は、薬師寺に一点のみ存する。しかし、未確認である。『尋思鈔』には貞慶の関心事が反映した「命終心事」という問答も収録されているが、「一仏繫属」と同様、法相宗の恒常的な論義テーマとはなっていない。あくまでも貞慶がこだわったのである。同様に、「一仏繫属」も現存短釈の数から考えると、貞慶の強いこだわりを感じる。

点を提供しえたと思うと残念である。なお、私は当初「奏達状は奏状の草稿本である」と結論づけていたが、『円光大師行状画図』（『絵詞伝』）に出る「同年二年九月に蜂起をなし白疏をささぐ」とある点が実に不可解であった。なぜならば、『奏状』は十月付で出ているからである。その後、『奏達状』の奥書を見ると興味深いことに、「絵詞伝に元久二年九月の頃、興福寺の学徒、白疏を捧ぐと云えるは、右の表文なるべし」という言葉が記されていた。そこに新倉氏の見解も加味すると、「今一つの奏状」の可能性を検討せざるをえなくなった。そこで、論文のサブタイトルを「草稿本もしくは今一つの奏状」としたのである。複数の可能性を熟慮した結果の判断であった。今後の研究によって、「草稿本」か「今一つの奏状」かが明らかになれば幸いである。

(25) 拙稿「龍谷大学図書館禿氏文庫蔵『興福寺奏達状』について―『興福寺奏状』の草稿本もしくは今一つの奏状―」（大取一馬編『典籍と史料』所収）三一〇頁。

(26) 同三一頁。『奏達状』では「言」であるのが、『奏状』では「云」になっているだけの改変である。こんなわずかな文章の変更も多々あり、貞慶本人の変更としか思えない。このような両書の差異を詳細に比較検討したものが、拙稿「龍谷大学図書館禿氏文庫蔵『興福寺奏達状』について―『興福寺奏状』の草稿本もしくは今一つの奏状―」（大取一馬編『典籍と史料』所収）である。

この点からも城福氏の「改竄書説」を完全否定したのであるが、それに対する反論が「放棄」されている。

(27) 同三一頁。黒字で表記した部分がわずかに異なるのみ。確認されたし。

(28) 同三一二頁。

(29) 同三一三頁。

(30) 大正八三・一三九・中。

(31) 大正七六・七二八・中下。ただし、『心石集』所収の『魔界廻向法語』と対校して一部修正した上で訓読した。なお、清水宥聖「貞慶の魔界意識をめぐって」に大正大学図書館蔵『心石集』「魔界廻向法語」の翻刻が、すでになされている。

(32) (33) 拙稿「龍谷大学図書館禿氏文庫蔵『興福寺奏達状』について―『興福寺奏』の草稿本もしくは今一つの奏状―」（大取一馬編『典籍と史料』所収）三一九頁。

このたびの城福氏の研究ノートを読んだ率直な感想であるが、自説を守ることに汲々としているように思われる。そのため、いまだに我田引水的な論述が見られる。たとえば、研究ノート本文の九〇頁では、「上人智者也。自定無謗法心歟。但門弟之中、其実難知。至愚人者其惡不少」を引いて「法然擁護」の自説を再展開しているが、都合の悪い「根本枝末恐皆同類也」の文は無視している。この件については私も拙稿において指摘・論証したところであるが、もっと原典を真摯に熟読すべきであろう。また、反論するにあっても、研究ノート本文各所に他者をあげつらうような表現が見られ、残念である。私についても、注記において「筆者のつけた分類名を用い、禿氏文庫本はB系統であるとし、題が興福寺奏達状となっているとするのが論文のマナーである」（一〇八頁）と城福氏は非難しているが、私の論文を熟読してもらうと明らかのように、拙稿の三〇二頁に二系統の分類を城福氏がすでに行なっていることを明記しているし、城福氏の当該論稿名もまた注記（三五四頁）において明示している。その上で、城福氏の立てたB系統分類を根幹から否定したのである。もっと熟読してほしい。

城福氏は「自己の新説」にこだわり、既存の研究を「偏見」であると論じているが、しかしすべての論文は各研究者の叡知による「新説」であると、私は思う。さまざまな見解が出る方が、研究は活性化する。どの説が正しいか否かは、後進の研究者の判断にまかせればよいと常々、私は思っている。城福氏是一九九一年の最初の論稿から一九九五年・一九九六年・一九九八年・一九九九年・二〇一三年、そしてこの度の二〇一五年の研究ノートまで、『興福寺奏状』に関する七編の論稿を世に示したわけであるが、残念なことと同じ見解を、紙面を変えて繰り返し返しているように思われる。いつまでも過去の研究に執われて自説を守ることに汲々とするのではなく、新たな資料をもとにした新たな知見を示してもらいたいものである。その点では、私への批判の末尾に「香川大学図書館所蔵本」の存在を上げているから、ぜひ近々にそれをもとにした新規の知見を提示していただきたい。かつては城福氏も行なっていた「地道な研究をもとにしたすぐれた知見の發揮」の再開を心より願うものである。

（24）『奏達状』から『奏状』への改変について、かつて故新倉和文氏と共に検討していた際、新倉氏は後鳥羽院の影響をあげていた。この点について関連する記述が新倉氏の論文「蔵俊による天台一乗批判の展開」（南都仏教第九五号）の一三三頁に出る。ここで、新倉氏は蔵俊が法然門下になったことも合わせて指摘しており、存命であれば『興福寺奏状』についての現在の論争に新たな視

では二系統を示しながら、B系統本の「内容」については三点の疑念をあげたのみで終わっている（三点の疑念についてはすでに拙稿において論破している）。そして、一九九五年と一九九六年に二点の論稿が追加発表されて後、「内容が改竄された『興福寺奏状』の異本について」（印度学仏教学研究第四六巻第二号・一九九八年）が出る。ここで初めて城福氏は、B系統本（実は奏達状）を改竄書であると決めつけ、論理構築を行なっていく。研究ノート本文で城福氏は、「『興福寺奏状』をめぐる多くの説は先入観と偏見、根拠のない決めつけによる誤った所論といわざるを得ない」（九三頁）と述べているが、『奏達状』を改竄書と決めつけることもまた、偏見ではなからうか。二つの内容の異なった書物があるという現実を前に、「改竄書かも知れない」「草稿本かも知れない」という二つの可能性を検討した上で、論を進めるべきではなかったかと、残念に思う。私は、城福氏の改竄説を熟読した上で、もう一方の「草稿本ではないか」という仮説を立て、論証した。なぜその仮説を立てたかといえば、貞慶の思想研究をする中で、『奏達状』の方が貞慶の対法然観をよく示していると考えたからである。

貞慶の信仰は、明らかに法相教学を基盤にすえた思想をもとに展開している。貞慶自身にも弥陀浄土信仰があった。それを断念した上での『心要鈔』の撰述。その『心要鈔』の中にも、法然浄土教への批判が随所に見られた。『安養報化』（上人御草）『発心講式』『心要鈔』等を見る限り、明らかに両者の主張は根幹的に異なっているといわざるをえない。この点では、故新倉和文氏とも見解が一致していた（岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要第八号に収録されている新倉論文「貞慶の阿弥陀信仰と『発心講式』」等にも出る）。そして、法然の専修念仏義が結局は「法滅」をもたらすという点で、貞慶は専修念仏の持つ「魔」の部分をきびしく批判した。それが『奏達状』であり、かつまた『奏状』であった。城福氏に欠けているのは、貞慶の思想研究である。貞慶に「魔界思想」のあったことを城福氏は知るべきである（拙稿「貞慶の菩薩種姓自覚の理論と仏道観―新資料『法相宗大意名目』」ならびに『心要鈔』等を中心として―龍谷大学論集第四七九号に詳述）。研究ノートの本文（九八―一〇六頁）に「破戒を宗となす」あり方についての城福説が再び展開されているが、やはり貞慶の「魔界思想」にまでは及んでいない。貞慶の『魔界廻向事』（『魔界廻向法語』）を読めば明らかであるが、貞慶の真意は「魔界・魔風」による「法滅」を嘆く点にある。城福氏の論考に問題があるのは、自説への執着もさることながら、貞慶の思想をまったく吟味しようとしていない点であろう。非常に残念である。

であるといい、私を剽窃者と批判した人物である。論文とはとても言い難い罵詈雑言の雑文であり、多数の反論証拠をもとに、名誉棄損で訴える準備もしていたが、ある方に止められ、断念した経緯がある（それらの証拠物件は今も手元に保管されている）。そこで、このとき私は「『唯識論尋思鈔』における仏果障義と『成唯識論同学鈔』」（二〇〇四年刊の龍谷大学論集第四六三号、同文が同年刊の岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要第三号に転載された）と題する論文を発表し、その注記において複数頁の反論文を掲載し、氏に送付した。しかし、いまだに何の反論もない。この度の氏の論稿を見ていると、私が発表した『龍谷大学図書館禿氏文庫蔵『興福寺奏達状』について―『興福寺奏状』の草稿本もしくは今一つの「奏状」―』の論述に対しても、しなければならないはずの反論がすべて「放棄」されている。私の論文が、『奏達状』を改竄書であるとする城福説を全面的に否定したものであるにも関わらずである。

城福氏の唯一の反論が、『興福寺奏状』にはA系統とB系統があるとした城福説の分類方法をそのまま用いながら、「B系統本をそのまま奏達状系と名前のみ変えて自説にして発表している」（前掲ノートの一〇八頁）と非難するものである。さらに城福氏は、「興福寺奏達状がなぜ本来の正しい名なのか論証していない」という。しかし、城福氏的に反論すれば、「それは私の論文を熟読していないからである」となる。そもそも、城福氏の説よりすれば作成された奏状は一つだけであるはずなのに、「B系統」なるものを設定すること自体に問題がある。しかも、そのB系統なるものの中に『興福寺奏達状』の名を持つものがあるのであるから、城福氏は当然のことながら私が行なったような書誌学的検証を行なうべきであった。しかし、氏は全六編の論稿において、『奏達状』の名を一度も出していないのである。研究者として、極めて不適切であるといわざるをえない。龍谷大学が昭和三年一月に作成した『龍谷大学和漢書分類目録』の七六九頁にはすでに、三点の「興福寺奏状」（写本）と並んで、「興福寺奏達状」（写本）の名が明記されている。もっとも、これは禿氏文庫本以外の『奏達状』であり、禿氏文庫本の写本の可能性も高いので検証中であるが、重要なことは研究者が『奏達状』の存在を知る手がかりがすでに提示されていたという点である。にもかかわらず、城福氏は研究ノートの本文において、写本研究の重要性を指摘しながら、『奏達状』の検討を疎かにした。

城福氏の論稿を順次見ていくと、最初の論稿である「『興福寺奏状』についての一考察」（『仏教学研究』第四七号・一九九一年）

の六十頁に出る。なお、法然が一仏繫属を論証したことを指摘している点は興味深い。

(6) 大正六六・五九三・上。

(7) 大正六六・五九三・上・中。

(8) 大正二六・三二七・上。

(9) 大正三一・五八・下。

(10) 大正四五・三六九・上。

(11) 大正三八・一〇三〇下・一〇三一上。

(12) 大正四三・九七八・上。

(13) 大正六六・五九三下・五九五中。

(14) 大谷大学所蔵。未翻刻。近々に出す別稿の翻刻を参照されし。

(15) 拙稿「貞慶の弥陀信仰再考―本願念仏臨終来迎論と報化二土一体同処論による凡入報土の展開―」(南都仏教第九三号)、同「貞慶の菩薩種姓自覚の理論と仏道観―新資料『法相宗大意名目』ならびに『心要鈔』等を中心として―」(龍谷大学論集第四七九号)、拙著『心要鈔講読』(永田文昌堂)等。

(16) 〃(21) 東大寺図書館蔵。未翻刻。近々に出す別稿の翻刻を参照されし。

(22) 大谷大学図書館蔵。未翻刻。近々に出す別稿の翻刻を参照されし。

(23) 拙稿「龍谷大学図書館禿氏文庫蔵『興福寺奏達状』について―『興福寺奏状』の草稿本もしくは今一つの奏状―」(大取一馬編『典籍と史料』所収)。なお、『仏教史学研究』第五七卷第二号(二〇一五年三月二十五日刊)に「研究ノート」として掲載された城福雅伸氏の「『興福寺奏状』は何を問題にした訴状なのか―平雅行氏の批判に答え、その「破綻論」の破綻を論ず―」の注記において筆者への批判もあったので、ここに私見を示したい。

城福氏はかつて『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』第二号(二〇〇三年刊)において、自らを「同学鈔研究のパイオニア」

が、しかし「五逆愚迷」の自己を真摯に見つめたとき、断腸の思いで断念せざるをえなかったのである。ところが、そんな貞慶とは異なり、法然はどんな愚かな者でも阿弥陀仏の名号を称えれば、三界出過の勝れた報土に往生できると説いた。これはとうてい、貞慶の容認できるものではなかった。

法然は弥陀の本願を絶対的な依りどころとして弥陀一仏への帰依（一仏繫属）を鮮明にしたが、貞慶は「五逆愚迷」の自己を見つめて極楽往生を断念し、三阿僧祇劫の間に諸仏に歴史する（多仏繫属）あり方を正統なるものとして受け止め、最終的には、より往きやすい観音の補陀落浄土への往生を願った。そして、元久二年に依頼を受けて『奏達状』および改定版の『奏状』を執筆する際には、「専修念仏の邪義」は本願のあり方を見誤った法然の「一仏繫属」に問題の根幹があり、そこから「凡入報土」「魔界法滅」等の悪しきあり方が生じたとの認識のもと、あの九箇条の論難を構築していったのである。その根底にあるものは本願解釈の相違であることはいうまでもないが、しかし実際の法然浄土教批判の教学的核心は、まさしく今回取り上げた論義「一仏繫属」にあったといつてよいのである。（40）

【註】

- （1）拙稿「貞慶の弥陀信仰再考―本願念仏臨終来迎論と報化二土一体同処論による凡入報土の展開―」（南都仏教第九三号）、拙著『心要鈔講読』（永田文昌堂）等。
- （2）東大寺蔵。『南都仏教』第九二号の故新倉和文氏「貞慶著『観世音菩薩感應抄』の翻刻並びに作品の意義について」の翻刻文の二二頁。今回の訓読は筆者。
- （3）拙稿「貞慶撰『安養報化』（上人御草）の翻刻読解研究」（南都仏教九五号）。
- （4）拙稿「龍谷大学図書館禿氏文庫蔵『興福寺奏達状』について―『興福寺奏状』の草稿本もしくは今一つの奏状―」（大取一馬編『典籍と史料』所収）。
- （5）新倉「大原談義の成立事情―後白河院、平家の鎮魂のために論義を開く―」（『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究紀要』第十号）

勝を置きて劣を取らん哉。(36)

とあるように、なるほど「称名に勝る観念」のあり方を提示している。しかし、その末尾には「如来の本願、寧ぞ勝を置きて劣を取らん哉」と結んでおり、貞慶の法然に対する批判の根元には「弥陀の本願」に対する見解の相違のあったことが知られるのである。それがまた、典型的に出るのが「凡入報土の難」である。

これについては、何度も論証してきたので詳述はさけるが、建久六年(一一九五)に撰述されたと考えられる『心要鈔』第八覚母門の解疑段に出る次の言葉を紹介したい。すなわち、

此くの如きの人、臨終に自ら仏号を唱えて、数さく十返を過ぐるに、定んで三界を過ぎて浄土に生ずべきや否や。他人をば知らず。己に於いては信じ難し。愚か度らいの如き者は、多く人天に生ずべし。宿習力の故に、重ねて善縁に値いて、漸く勝心を発して、二三生等に宿願を果たし遂げん。是れ猶し勝事なり。(37)

と。『心要鈔』にも随所に法然浄土教への批判が見られるが、ここで貞慶は「三界を出過した勝れた浄土に愚かな凡夫は往生できない」ことを明確に示した後、「二三生等に宿願を果たし遂げんとする勝事」を語っているのである。「二三生云々」については建久三年(一一九二)撰述の『発心講式』の奥書に、

但だ世尊の恩に依り、慈氏の化を受け、知足天上の安養浄土院に於いて、且らく弥陀に奉持せんとす。慈尊一代の末たる円寂雙林の暮に、長く極楽に生じ、不退転に至らん。愚意をもて望む所は、蓋し以て此の如し。(38)

とある。すなわち、「今生の娑婆世界から知足天上の安養浄土院」、「安養浄土院から慈尊下生時の娑婆世界」、「娑婆世界(円寂雙林)から極楽浄土」へと順次に生を進める「二三生等往生」の次第が「愚意の所望」として、まごうことなく示されている。これは『安養報化』で理論化された「極速三生」による最も速い貞慶独特の「凡入報土」論であった。これは要するに、一阿僧祇劫という長い時間をかけないと阿弥陀仏の報土に往生することができないとする法相教学の持つ大きな壁を貞慶が打ち崩した理論であったといつてよい。(39)

弥陀の本願を殊勝のものとして受け止めれば、そのような解釈も可能だとして、阿弥陀仏の浄土への往生を欣求した貞慶であった

以上のように、『奏達状』『奏状』ともに法然の説き勧めた「弥陀一仏帰依」（一仏繫属）が諸悪の根源的な問題であったことを指摘し、きびしく批判しているのである。ここに、法相論義「一仏繫属」において貞慶が徹底して一仏繫属を否定し、多仏繫属を主張した理由があったと考えられるのである。

五 むすび

貞慶教学と法然教学の相違を把握しておかなければ、なぜ貞慶が法然を批判したかの真の理由は見えてこない。かつての諸研究では、法然教学の視点からのみ論じられ、貞慶教学からの視点が欠如していた。また、貞慶と法然の教学的相違は「念仏」にあるということばかりが言われた。要するに、貞慶は「観勝称劣」主義にあり、本願の称名念仏を説く法然教学を理解できなかったという説である。しかし、これは事実と反する見解といわねばならない。なぜならば、貞慶もまた前半生、熱心な西方願生者であり、阿弥陀仏の本願や浄土・念仏に対して深い知識を有していたからである。⁽³⁵⁾ そのことは、『安養報化』（上人御草）ならびに『心要鈔』を見れば明らかである。この観点より『奏状』第七条を見ると、

先ず所念の仏に於いて、名あり体あり。其の体の中に事あり理あり。次に能念の相について、或は口称あり或は心念あり。彼の心念の中に或は繫念あり或は観念あり。彼の観念の中に散位より定位に至るあり、有漏より無漏に及ぶあり。浅深重々にして前は劣、後は勝なり。然れば口に名号を唱うるは、観にあらざ定にあらざ。是れ念仏の中の僉なり浅なり。（中略）爰に専修、此の如きの難を蒙むるの時、万事を顧みず、只だ一言にて答えん。是れ弥陀の本願に四十八あり、念仏往生は第十八願なりと。何ぞ爾か許す大願を隠して、唯だ一種を以て本願と号せん哉。彼の一願に付いて乃至十念とは、其の最下を挙ぐるなり。観念を以て本と為し、下は口称に及ぶ。多念を以て先と為し、十念を捨てず。是れ大悲の至って深く、仏力の尤も大なるなり。其の導き易く生じ易きは、観念なり、多念なり。これにより観経に云く、若し人苦の迫りて念仏を得ざれば、応に無量寿仏と称すべしと云々。既に称名の外に念仏の言あり。知んぬ、其の念仏とは是れ心念なり、観念なり。彼の勝劣両種の中に、如来の本願、寧ぞ

昔は智力を以て法城を守れり。今は何ぞ其の怨讎と為らん。哀しき哉、凡夫の心は掌を変ずと雖も、何れの日にか何れの生にか方に不退に住せん。大象の尾の窓に拘わり、師子の虫の身を食しめんも、蓋し此の謂いか。(31)

といい、顕密修学・有徳有功の者たちが魔界に堕ちると、かえって仏法に讎をなすことになると論じたのである。この文を見るかぎり中古の有徳を引いてはいるものの、その念頭にあった存在は法然ではなかったかと思われる。それが明らかになるのが、『奏達状』ならびに『奏状』である。すなわち、『奏達状』第八条には、

専修は「圍碁・雙六は専修に乖かず。女に耽けり肉を食するものも往生は妨げず。末世の持戒は是れ市中の虎なり」と言うは、噫あ特に戦慄すべき者なり。(中略)彼の亀毒の如き、若し国土に流れ衍びこること有らば、則わち是れ正法の怨讐、焉れに逾えるもの莫し。(中略)魔風、日に熾かん。専修の僧尼、都鄙に徘徊し、北陸・東海、充滿せざる莫し。斯の時に当たり、緊びしく勅宣を垂れて以て過を禁じざれば、則わち群国、皆、魔民に陥ん。天奏の趣、純ら此に存り。(32)

といい、また『奏状』第八条でも、

専修の云く「圍碁・双六は専修に乖かず。女犯肉食は往生を妨げず。末世の持戒は市中の虎なり」と。恐る可し惡む可し。若し人、罪を怖れ、惡を憚らば、仏を憑まざるの人なりと。此の如き僞言、国土に流布す。(中略)剩え破戒をば宗と為し、道俗の心に叶う。仏法の滅する縁、此れより大なるは無し。洛辺近国、猶し以て尋常なり。北陸東海等の諸国に至つては、専修の僧尼、盛んに此の言を以てすと云々。勅宣ならざるよりは、争でか禁遏することを得ん。奏聞の趣、専ら此れ等に在るか。(33)

と述べ、専修念仏の教えが「正法の怨讐」「魔風」そのものであり、「仏法の滅する縁」であるから、群国の民が魔民に陥らないように「禁遏」を求めて上奏したことが記されている。その禁遏の対象となった「魔風」について『奏達状』ならびに『奏状』の第九条には、

沙門源空の専修念仏の邪義。(『奏達状』)

沙門源空の専修念仏の宗義。(『奏状』)(34)

とやや表現は異なるものの、いずれも法然の名前が名指しで記されているのである。

念仏の輩、永らく神明を別とす。権化実類を論ぜず、宗廟大社を憚らず。若し神明を牒せば必ず魔界に墮つと、云々。（『奏状』）

（29）

とあるように、専修念仏の人々が先に、「神々を拝することは魔界に墮ちる所行である」と謗っていたことが知られるのである。

「魔界」とは、聖道を歩む者たちが時として墮ちる世界であり、真摯な行者であったからこそ、かえって仏法に仇なす存在になるという。聖道門の行者を謗るこのような妄言が生じた背景には、根本的に法然の「弥陀一仏帰依」（一仏繫属）の思想のあったことは歴然としているが、法然自身に「聖道を歩む人たち」を進んで貶めるような思いがあったとは考え難い。おそらくは、魔界に対する法然の解釈を誤解もしくは曲解した結果の言辞ではなかったかと思われる。そこで、法然の「魔界」に関する記述例を調べてみると、弥陀の来迎を解釈するにあたって、次のような文言が『黒谷上人語燈録』にあることがわかった。すなわち、

また、魔事を対治せんが為の来迎というは、古えに曰く、道の高ければ魔も高し。仏道修行に必ず魔障の難あり。真言宗の中に云く、誓心決定せば魔宮振動すと。天台止観四種三昧を修行せば、十種の境界の発する中、魔境の来たと云う。また、菩薩の三祇百劫の修行の既に成って正覚を唱える時、魔王の来たりて種々の障礙を至す。何に況んや凡夫具縛の行者は往生の行業を修すと雖も、魔障を対治せざれば、往生の素懷を遂げること難きなり。然るに阿弥陀如来は、無数の化仏菩薩と圍繞して、光明赫奕として行者の前に現ず。此の時、魔群、近前に障礙すること能わず。然ば則ち、来迎引接は、魔障を対治せんが為なり。（30）

と。これを見ると法然は、真言宗・天台宗・法相宗（三祇の修行）の人師が仏道修行をする際にしばしば「魔障」に襲われることを指摘した上で、阿弥陀仏の来迎は「魔障」をよく対治するものであると説いていたことが知られる。これを誤解もしくは曲解すれば、「聖道門の修行は魔界に墮ちる行である」という妄言も生まれることになる。

『奏達状』および『奏状』の第五条は、明らかにこれを受けたものであったと見てよいであろう。そこで、貞慶も魔界について深く語ることになる。すなわち、貞慶の手になる『魔界回向事』には、

抑も我が朝の中古よりこのかた、顕密修学の人、有徳有功の輩、粗ば魔界に墮して法を妨げ、人を悩ます。嗚呼、如意の珠を投げて徒に名利の直と為し、甘露の菓を嘗めて剩え煩惱の病を増す。昔は行徳を以て魔軍を伏しき。今は何ぞ其の伴党と為らん。

ぜざる者は、実に摂取の光に漏るべし。既に西方を欣い、また弥陀を念ず。寧ぞ余行を以ての故に大悲の光明を隔てんや。(26)

といい、余善・余仏を認めない法然の解釈を誤りであると名指しで批難した。また、専修念仏者の釈尊輕視の在り方については、同じく第三条(『奏達状』も『奏状』もほぼ全同)において、

夫れ三世の諸仏の慈悲は均と雖も、一代の教主の恩徳は独り重し。心あるの者は誰かこれを知らず。爰に専修の「身に余仏を礼せず」「口に余号を称せず」と云うは、即ち釈迦等の諸仏なり。専修よ専修、汝は誰が弟子ぞ。誰が彼の弥陀名号を教え、誰が其の安養浄土を示したるか。憐れむべし、末世に本師の名を忘るとは。(27)

と痛烈に批判しているのである。また、第四条(『奏達状』と『奏状』では文章が異なるが趣旨は同じ)においても、弥陀一仏を憑むあまりに大乘仏教の説く万善諸行を否定する専修念仏者のあり方を痛烈に批判し、

大乘を誇る罪は、無垢友の五舌の生を爬き、阿鼻に陥いるが如し。(『奏達状』)

大乘を誇る業は、罪の中の最大なり。五逆罪と雖も、また及ぶこと能わず。(『奏状』)(28)

といい、阿鼻地獄に陥る罪業であり、五逆罪さえも及ばない最大の罪であると述べている。実は貞慶には「五逆愚迷」の深い自覚があり、そのため西方願生を断念した経緯があるからこそその批判であつたといつてよい。

貞慶が「誹謗大乘の罪」を掲げたのは、実は「専修念仏者による法滅の懸念」に深く根ざすものでもあつた。すでに指摘したように、貞慶には法然の「魔界法滅」のあり方に対する批判が濃厚に存した。この「法滅の難」が明瞭に認められるのが、『奏達状』『奏状』の第五条・第八条・第九条である。そこに一貫して強調されているのは、「法然の専修念仏義が仏法を滅ぼす因になる」という「法滅」への懸念である。実はこれは、専修念仏者が既存の教団を批判して「魔界に堕ちる」と難じたことに起因している。このことが第五条に明瞭に認められる。すなわち、

彼の念仏の輩、永らく神明を異にす。権跡実類を論ぜず、宗廟大社を憚らず、纔かなりと神明に臨む者はみな魔界に堕つと、云々。(中略)伝教・智證・慈覚・行教阿闍梨・弘法大師。上の如き諸匠、みな法然に劣ると為んや。魔界に堕つと為んや。(『奏達状』)

はこの点について検討したい。

四 『興福寺奏達状』『興福寺奏状』に見られる「弥陀一仏繫属」への批判

世に広く伝えられた『興福寺奏状』（以下『奏状』）には、その草稿本ともいふべき『興福寺奏達状』（以下『奏達状』）があった。もっとも、その名称を正伝しているのは、龍谷大学禿氏文庫所蔵本、およびその複写本と考えられる龍谷大学図書館所蔵の別本の計二本があるのみである。もう一本、その姉妹本が大谷大学図書館に所蔵されているが、こちらは「興福寺奏状」の名で伝えられている。⁽²³⁾

もともと、『奏達状』と『奏状』とは明らかに異なる「異本」であるが、混在して伝えられて来た。両書ともに法然浄土教を批判する内容とはなっているものの、『奏達状』の方が、はるかに語調がきびしい。ところが、ここに朝廷（天皇ならびに有力貴族）の意思がはたらき、一部、法然を擁護する文章に書き改められた。それが『奏状』である。⁽²⁴⁾では、一仏繫属に関する箇所が両書ではどうなっているかをまず確認すると、その第一条において、

一代の聖教は弥陀一仏の称名に帰し、恒沙の法門は悉く西方極楽の往生に在るや。（『奏達状』）

若し夫れ浄土念仏を以て別宗と名づくれば、一代の聖教は唯だ弥陀一仏の称名を説くや。三蔵の旨帰、偏に西方一界の往生に在るか。（『奏状』）⁽²⁵⁾

とある。すなわち、『奏達状』『奏状』のいずれにおいても、法然浄土教の主張する「弥陀一仏帰依」という「一仏繫属」の論理を明確に否定していることが知られるのである。また、法然の弥陀一仏帰依から派生する諸問題についても、撰取不捨曼陀羅（第二条）・釈尊輕視（第三条）・万善廃亡（第四条）等の厳しい論難が示された。すなわち、撰取不捨曼陀羅については、『奏達状』『奏状』の第二条（ほぼ同文）において、

上人の言わく、「念仏衆生撰取不捨とは経文なり。我に全く過なし」と云々。此の理、然らず。偏に余善を修め、全く弥陀を念

ったのである。

『尋思別要』の「菩薩種姓一仏繫属有無」には、すでに紹介した文章の後に、次のような見解が示されている。すなわち、

諸の有情の中に繫属の多・少、所化の共・不共あり。その中の共の辺は三乗に亘り、不共の辺は二乗を談ず。何の過あらん。何に況んや繫属において多重あり。観音大士は最初発心より別願ありて、弥陀に繫属する等なり。無諍念王の発心せる時、太子も同じく発心す。宝蔵仏、太子に記を授くるに、「大王成仏せし時、汝は補処となりて、次にまさに成仏すべし」と云々。すなわち、弥陀如来と正法明如来、その因縁なり。また、釈尊の多くの弟子の中、阿難尊者は世々に必ず侍者たり。かくの如き繫属は一仏にありと雖も過なし。(中略)おのおの本縁に随うとは、弥陀観音父子の本縁等なり。(22)

と。これは蔵俊が示した「後義」に対する貞慶の反論と見てよい。すなわち、その冒頭において貞慶は、不共(一仏繫属)は二乗に限ることを明言した上で、蔵俊のいう「本来は多仏に属する属一の者」というあり方は菩薩種姓の本義ではなく、あるとすればそれは弥陀と観音、釈尊と阿難などのような「特別な本縁ある場合に限る」という解釈を付加したのである。これは画期的なことであった。多仏繫属(共)と一仏繫属(不共)を共に認める伝統学説に対して貞慶は、「不共」は二乗においてのみ論ずるものであり、菩薩種姓は常に「共」であって「不共」ではないとしたのである。これは祖父師蔵俊の見解を超える新展開であった。なぜそれほどまでに貞慶は、一仏繫属(不共)を否定したのであろうか。それは、「すべての人々が弥陀一仏の悲願によって救われる」と論じた法然浄土教を否定する必要があったからである。

この時代、法然浄土教は機内や七道に弘まりつつあった。法然の教えを受けたものは、阿弥陀仏の本願によってどんな悪人でも救われ、三界を出過した勝れた報土に往生することができる(凡入報土)と信じ、心ない者によつては「破戒を宗とし魔界に堕ちる所業」等がなされ、「八宗都滅」の危機に陥っていた。すべては弥陀一仏帰依(一仏繫属)を勧めた法然の教義にこそ問題があるとした貞慶は、弥陀一仏帰依の誤りを徹底して指摘しようとしたのである。そこに、伝統学説を超えた貞慶の教学的新展開があったといつてよいのである。

では、法然浄土教を批判した『興福寺奏達状』および『興福寺奏状』には、具体的にどのような展開が見られたのであろうか。次

二十六恒供仏を説く文は、是れ属多の類を説くなり。属一の人にあらざるなり。あるいは属多の前には、諸仏の有縁の仏は同処同時におのおの身土を変ず。形状は相似して相い障碍せず。受相は和雜して増上縁となる。所化の生をして自識に変現せしめ、一土において一仏身あるのみと謂もう。所化の諸仏をば皆、釈迦と名づく。ないし皆、慈氏と名づく。その属一の者、この釈迦において所属の一仏を見る。(中略)故に、属一に約して多人をば合して論ずれば、多仏をば汎じて一仏となすなり。故に、釈迦にのみ属せる属一の人、西方に往きて弥陀に向うの時に、ただ弥陀の中の釈迦を見て、弥陀の弥陀をば見ず。ないし東方に生ずるもまたもつてしかなり。その余の一の類も、皆もつて是の如し。しかるに、その所化の人には、我れ西方に往きて弥陀仏を見る、ないし淨瑠璃に生じて薬師仏を見ると謂わしむ。属多の者に一の土において一の仏身ありと謂わしむるが如きなり。(19)と。これを見ると、多仏繫属が真実である中で一仏繫属論者によって「属一の誤解」が生じていることが指摘されている。すなわち、二十六恒河沙もの諸仏を供養するという經典の文章は明らかに多仏繫属を意味する。しかし、諸仏は同処同時に身土を変現するし、しかも互いに障碍することがないので、属一を主張する人たちは自識に一仏一仏土しか変じない。したがって、実際には諸仏の化を受けているにも関わらず、釈迦に帰依する人は釈迦のみを見、弥陀に帰依する人は弥陀のみを見、薬師に帰依する人は薬師のみを見る。そして、「一仏繫属」であると主張しているにすぎないと、後義説の見解を解説しているのである。その上で蔵俊の裁定は、

この二義の中、後義を用うべし。(20)

とあるように、後義に示される多仏繫属を採用している。

しかし、この見解は多仏繫属を真実であるとしながらも、詳細に検討すると「多仏繫属」の立場に立ちながら「一仏繫属と思う人の存在」を認めていることがわかる。換言すると、「本来は多仏に属している属一の者」とでもいうべき存在である。ところが、このような蔵俊の学説を示しながらも貞慶は『尋思通用』において、

末に云く、菩薩には一仏繫属なきか。ただし、繫属の義はさらに別門あり。別に記すが如し。(21)

と述べ、菩薩には一仏繫属の義のないことを蔵俊からの相承説として示す一方で、繫属の義について「別門」のあることを指摘し、その内容を「別に記す」としたのである。かくして別に著されたものが、他ならぬ『尋思別要』収録の「菩薩種姓一仏繫属有無」だ

とあるので、本書が『尋思鈔』の「一仏繫属」を抜き書きしたものであったことは明白である。そのことはまた、祖父師であった菩提院蔵俊（一一〇四―一一八〇）の説を「本云」、自己の説を「末云」として引く『尋思鈔』独特の記述スタイルを本書も採用していることで確認できる。しかし、その内容は既知の『尋思別要』のものとはまるで異なっている。したがって、本書は『尋思通要』の現存論義にはない「散逸論義」の一つであったことが知られるのである。

しかし、この発見は貞慶の「一仏繫属否定」の論理を確認するにあたって、大きな価値を有していた。なぜならば、『尋思通要』（すなわち東大寺図書館蔵『一仏繫属事』）に示される祖父師蔵俊の学説を超える「一仏繫属否定の論理」が確認できたからである。貞慶は『尋思鈔』を作成するにあたって、当代一流の学匠であった菩提院蔵俊の論義抄である『菩提院抄』を「規模」（軌範）とした。しかし、規模としたとはいっても、決して蔵俊の学説をすべて正義説として丸飲みしたわけではなく、これをきびしく峻別し、自己の見解を展開させた。それが『尋思鈔』であった。今回の「一仏繫属」もまた例にもれず、両者の解釈には興味深い相違が認められるのである。すなわち『尋思通要』には、

本に云く、今、一仏繫属の有無を案ずるに、二義あり。（17）

といい、まず「本云」として蔵俊がこのテーマに関して一仏繫属（前義）と多仏繫属（後義）の両説あることを指摘した事実を示している。この点、『同学鈔』と同じである。では、蔵俊が示した「前義の立場」とはどのようなものだったのであろうか。これについて『尋思通要』には、

「種姓法爾にしてさらに相い繫属す。或いは多の一に属し、或いは一の多に属す」と云々。もし一向に共ならば、法爾種姓なきに似たり。故に初師にこの難あり。もし法爾種姓あらば、一仏繫属あるべし。故に、正義にこの釈あり。故に知んぬ、五姓法爾差別の宗は、この類あるを許すと。応に是れ正理なるべし。（18）

とあるように、法相宗は五姓法爾差別を説く宗であるから、一仏繫属であることこそが正義になるという前義の見解を示している。その背景には「二乗の能化仏は定まっている」という考え方があり、それに準じて菩薩種姓にもまた、一仏繫属があるとしているのである。次いで、「後義の立場」について蔵俊は、以下のように述べている。

いたので、貞慶の見解が法相教学の一般論とは異なり、「一仏繫属」を徹底的に否定する立場にあったことを、脚注をもって付記したことになる。

では、『同学鈔』が指摘する貞慶の『尋思鈔』における見解とは、具体的にいかなるものだったのであろうか。実は、貞慶撰述の『尋思鈔』は「通要」と「別要」の二書構成となっており、当該の「一仏繫属」については『論第十卷尋思鈔別要』『菩薩種姓一仏繫属有無』に、

末に云く、菩薩に此の類（一仏繫属の類）なし。問う。根性は万差なり。何ぞ此の類を遮せざるや。（中略）答う。法爾の種姓は五乗を本と為す。五姓の中、菩薩および不定姓は、法爾に多仏に繫属するの類なり。（中略）菩薩種姓の中、誰人か無数の仏土に詣でざるや、無尽の法門を受けること無きや。（中略）故に必ず多仏に繫属すべし。（14）

と論じられている事実を何度か指摘してきた。（15）すなわち、貞慶は『同学鈔』の脚注に示されるように、「一仏繫属は誤りであり、菩薩は必ず多仏に繫属する」という立場にあったことが確認できるのである。では、なぜ貞慶は法相宗の「一仏繫属も多仏繫属も共に許す立場」を容認せず、一仏繫属をかたくなに否定したのであろうか。その背景にあるのが、他ならぬ「法然浄土教」であった。

三 貞慶による「一仏繫属」否定の新展開

すでに指摘したように、『尋思鈔』は「通要」と「別要」の二書構成となっている論義抄である。重要な案件については「別要」（以下『尋思別要』）で論じ、通じての案件は「通要」（以下『尋思通要』）で論じられた。もともと、「別要」という言い方は弟子の良算がすでに使用しているが、「通要」という言い方は良算以降に用いられた呼称である。両書には共通するテーマもあるが、現存する『尋思通要』には「一仏繫属」の名は見られない。ところが、近年になって東大寺図書館の蔵書を調査する中で、『一仏繫属事』という書物を見い出した。本書の表紙には、

尋思抄 三身成道 意業非身 一仏繫属（16）

益となる。一仏は能く一切の生を益するが故に。(11)

といい、重ねて根本論典である『成唯識論』を依拠とした共不共のあり方を示したのである。これを受けて法相宗第三祖の智周(六七七―七三三)も、その主著の一つである『成唯識論演秘』において、

一切如来の所化の有情は、共不共と為す。有義はみな共、一一の仏はみな一切を度す。(中略)有義は不共、仏の所化の諸の有情の類は本より相属せるを以ての故に。(中略)実義の如きは共不共有り。若し所化の生、一向に共ならば、何ぞ多仏を須たん。一仏、能く一切の生を化すべし。若し所化の生、一向に不共ならば、菩薩は弘誓の願を發して多の仏に歴事して大乘を修学すべからず。諸仏はおのが所化を以て後の仏に付属すべからず。(12)

と論じ、伝統説を受けた「多仏繫属」と「一仏繫属」のいずれをも認める見解を示したのである。その説くところによれば、もし化益する衆生が共通するなら多仏の現れる必要性はなく、一仏のみで救済できる。一方、もし化益する衆生が共通しないなら多仏に歴事して大乘の行を修学していくという方がなくなってしまう。したがって、共の衆生もいれば不共の衆生もいると見るべきである、という点にある。ちなみに、前者が一仏繫属、後者が多仏繫属の立場からの論調である。したがって、多仏繫属と一仏繫属のいずれの者もいるからこそ一切衆生を化益する諸仏のはたらきがまっとうされるのであるとして、両者を共に認めていたのが法相宗の基本的な立場であつたといつてよい。そして、これらの伝統的な正統説を受けたものが他ならぬ『同学鈔』の答文の立場だったのである。

ところが、興味深いことに、良算の師であつた貞慶は「一仏繫属」を一切認めなかったのである。そのことが、『同学鈔』の脚注に明記されている。すなわち、

東山の仰せに云く、一仏繫属の菩薩なし。尋思鈔の如し。(中略)時に建仁二年十一月十日の午の時、これを記す。(13)

とある。「東山」とは貞慶をさし、「尋思鈔」とは建仁元年(一一〇一)に撰述された貞慶の論義抄である『唯識論尋思鈔』(以下、この表記の際は『尋思鈔』と略す)を意味している。そして、『尋思鈔』の編纂に深く関わっていた良算が、その翌年に『同学鈔』の当該論義を編集したことが、右の文より知られるのである。要するに良算は、前年に成立した貞慶の『尋思鈔』の内容を熟知して

答う。(中略)菩薩種姓は利他を先とすると雖も、智増上の類は法爾としてあり。例えば菩薩の意樂、たとい広大なりと雖も、繫属は然らしむ。一仏に属する種姓、何ぞこれを許さざるや。ただし四依の供仏に至りては、法爾の繫属は自受用に約してこれを論ず。実の報仏、所化のために二十六恒身土を現するの時、所現の諸仏を供養するが故に、歴事諸仏の義なきにあらざるなり。

(7)

といい、一仏繫属の者も多仏繫属の者も共に認める立場が明記されている。この「共に認める立場」こそ実は、法相宗の伝統的なあり方だったのである。

その次第を次に示すと、まず法相宗所依の論典の一つである『仏地経論』には、次のように示されている。

また諸経の中、処処に能化所化の相属決定を宣説し。是の故に諸仏の所化は不共なりと。実義の如きは、共も不共もあり。無始の時よりこのかた、種性は法爾にさらに相い繫属す。或いは多の一に属し、或いは一の多に属す。(8)

とあるように、所化の共不共が論じられていた。これを受けてか法相宗の根本論典である『成唯識論』には、諸の有情の類は、無始の時よりこのかた、種姓法爾に更に相い繫属せり。或いは多の一に属し、或いは一の多に属するが故に、所化の生に共あり不共あり。爾らざれば、多の仏の久しく世間に住して各おのの事を勉すとも、実に無益となる。一仏は能く一切の生を益するが故に。(9)

と説かれた。そこで、法相宗の開祖である慈恩大師基(六三二―六八二)はまず、『大乘法苑義林章』の中で、

実義は共と不共とあり。成唯識論もまた是の説を作す。(中略)諸の有情の類は、無始の時よりこのかた、種姓法爾に更に相い繫属せり。或は多の一に属し、或いは一の多に属す。故に所化の生に共と不共とあり。爾らざれば、多の仏の久しく世間に住して各おのの事を勉すとも、実に無益となる。一仏は能く一切の生を益するが故。この義は広く仏地等に説けり。(10)

といい、『成唯識論』と『仏地経論』を抛り所とした論を展開し、かつまた『説無垢称経疏』においても、

成唯識に云く、(中略)諸の有情の類は、無始の時よりこのかた、種姓法爾に更に相い繫属せり。或いは多の一に属し、或いは一の多に属するが故に、所化の生に共あり不共あり。爾らざれば、多の仏の久しく世間に住して各おのの事を勉すとも、実に無

③ 一仏繫属に対する批判

の三点である。この内、①は弥陀の本願のはたらきによって凡夫が一足飛びに三界（輪廻界）を出過した弥陀浄土（報土）に往生することができるとする法然の教説を批判したもの、②は八宗を覆滅する法然の教えを「魔界・魔風」とし批判したもの、③は阿弥陀一仏のみへの帰依を説く法然の教説を批判するものである。これらはいずれも本願解釈の相違に基づくものであり、すでに別稿をもって一部論証してきた。（4）今回は特に、①②展開の根幹的理由でもある③について、東大寺図書館所蔵の新資料である貞慶撰『一仏繫属事』を加味し、貞慶の法然浄土教批判の背景に、確固とした教学（論義）のあったことを明らかにしたい。

なお、貞慶の「一仏繫属」説に最初に注目し、それが貞慶の浄土信仰の理論において重要な意義を有することを指摘したのは筆者であったが、さらにこれを受けて貞慶の一仏繫属の理論が法然浄土教批判にも結びついていることを初めて指摘したのは、故新倉和文氏であった。しかし、残念ながらその主張は、指摘に止まるものであった。（5）実は新倉氏は、共に東大寺図書館で資料調査した折りに発見した前掲の資料に着目していた。それを検討している最中に病に倒れ、没した。その意思を尊重し、筆者はここに新資料を加味した論考を新たに提示するものである。

二 法相論義「一仏繫属」の伝統説

法相論義「一仏繫属」は、最初発心の時から仏に成るまでの間に、一仏のみに繫属し続ける菩薩がいるのか否かを問う論義である。法相宗の論義を集大成した良算（？―一九四―一二一七―？）編纂の『成唯識論同学鈔』（以下『同学鈔』と略す）では、論第十卷の五に収録されている論義テーマ（論題・科文）である。二問答二談義よりなるが、その第一答を見ると、

答う。二伝あり。一つには、此の類ありと云う。二つには、これなしと云う。（6）

とあるから、認める説と認めない説の二つが併存していたことがわかる。そして、第二答に至ると、

一 はじめに

法然浄土教を批判したことで知られる解脱房貞慶（一一五五―一二一三）には、法相教学に基づく浄土信仰の理論があり、釈迦の靈山浄土、弥陀の極樂浄土、弥勒の知足浄土、観音の補陀落浄土の計四つの浄土への往生を願っていたことは、すでに複数の拙論で論証したとおりである。（1）貞慶にとって浄土とは、菩提心を発して仏道を歩む過程で見るべき世界であった。なかでも、前半生をついやして願生した弥陀浄土への思いはことのほか強く、自らの「愚迷」を自覚して断念し、観音の浄土への往生を願うに至った折りにも『観世音菩薩感應抄』に、

若し西方の紫雲に乗ずれば、直に安養界の宝池に生ず。南海の青波を渡れば、且く補陀山の石室に住す。（2）

とあるように、なお弥陀浄土への「未練」を示していたことでも、その思いの強さを知ることができる。

貞慶が弥陀浄土信仰の理論を構築した書として筆者はすでに、貞慶撰『安養報化』（撰述年不詳、一一九二年前か）を翻刻読解して紹介したが、（3）これを基本にすえつつ阿弥陀仏に関連する記載が見られる『発心講式』（建久三年＝一一九二年撰述）、『心要鈔』（建久六年＝一九九五年撰述）、『論第十卷尋思鈔別要』（西方有異義）（建仁元年＝一二〇一年撰述）、『観心為清浄円明事』（建暦三年＝一二一三年口述筆録）等を順次に確認していくと、そこに同じく西方願生者であった貞慶の「法然浄土教に対する教学的批判の本質」が浮かび上がってくるのであり、それが元久二年（一二〇五）における『興福寺奏状』の激烈な批判となったと考えられるのである。

『興福寺奏状』には、九箇条の批判が展開されているが、筆者はその本質を以下の三点にあると見ている。すなわち、

- ① 凡入報土に対する批判
- ② 魔界法滅に対する批判

法相論義「一仏繫属」展開の意義 —貞慶による法然浄土教批判の論理構築—

楠 淳證

(センター長, 龍谷大学文学部教授)

目次

1. はじめに
2. 法相論義「一仏繫属」の伝統説
3. 貞慶による「一仏繫属」否定の新展開
4. 『興福寺奏達状』『興福寺奏状』に見られる「弥陀一仏繫属」への批判
5. むすび

【キーワード】

貞慶 法然 論義 『興福寺奏達状』 『興福寺奏状』