貞慶撰『唯識論尋思鈔』「三身成道同時歟」の意義

楠　淳證

一　はじめに

解脱房貞慶（一一五五―一二一三）は鎌倉期の著名な唯識学匠であり、仏道を根底に据えた教義研鑽を行ない、建仁元年（一二〇一）に法相論義の総合書である『唯識論尋思鈔』（以下『尋思鈔』）を撰述した。本書は七十余条の「別要」（以下『尋思別要』）と六百余条の「通要」からなる大部の論義抄であり、法相論義の条々を詳細に研鑽した日本唯識史を彩る優れた書である。その中より、「一乗五姓了不了義」「大悲闡提」「摂在一刹那」「変化長時浄土有無」「一仏繋属」「命終心相」等を読解して貞慶の仏道論を論じたのが、二〇一九年七月十八日に上梓した拙著『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究―仏道篇―』（法藏館）であった[1]。ことに、第三部で取り上げた「摂在一刹那」「一仏繋属」「変化長時浄土有無」「命終心相」の四篇は詳細な翻刻読解をほどこした研究成果であり、これを端緒として『尋思別要』七十余条のすべてを翻刻読解し、『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究―「別要」教理篇―』として刊行する計画にあるが、本稿では先行して「三身成道同時歟」の翻刻読解を試みた。

さて、法相宗では一の仏身に自性身・自受用身・他受用身・変化身の四身を立てている。これは「理と事」「智と悲」等をもととして展開されたものであり、ごく雑駁にいえば、法身・報身・応身の一仏三身の理論を進展させ、報

身（受用身）を智と悲に開いて四身としたものと見てよいであろう。すなわち、理と智と悲という観点より法身（自性身）・報身（受用身）・応身（変化身）の三身が説かれ、さらに報身もまた智と悲の両面を兼ね備えていると見て、自受用身（智）と他受用身（悲）が説かれたというのが実情であった。しかし、これによって衆生化益のために浄土を示現する他受用身と変化身のあり方が詳細に検討されるようになり、その結果、十地菩薩のために変現された十重の報土（他受用浄土）と、加行位・資糧位にある菩薩のために変現された二重の化土（変化浄土）のあり方が説かれるに至ったのである。このような法相教学における浄土義を受けて貞慶の浄土信仰も構築され、菩薩の階梯と浄土知見のあり方について貞慶撰述の『観世音菩薩感應抄』「第四当来値遇」の段には、

> 凡そ因果の道に、大小の相あり。浅従り深に至るの大旨に方便に順ずる有り。教文は其の説、区まちなりと雖も、真に性相を見れば、其の理、知んぬ可し。菩薩位を得て諸の仏身を見るに、初めは小化身を見、次に大化身、後に臺上の舎那なり。其の報仏身に云わく、又た十重有りと。(2)

と論じているので、まずは資糧位菩薩所見の小化土、次いで加行位菩薩所見の大化土、その後は十重の報土を順次に知見していく道を仏道として捉えていたことが知られる。

その際、今生において浄土知見を願う貞慶等の最初発心の行者にとっては、信仰する尊者が変化身如来であるか否かが大きな問題となった。なぜならば、変化身如来でなければ、その世界は初発心の菩薩のために示現された浄土ではなくなってしまうからである。これについて貞慶の著した『弥勒講式』には、

> 宿世の機縁に依り、既に上生を遂ぐ。見仏聞法、須らく勝位に進むべし。（中略）賢劫星宿、諸仏に歴仕し、

住・行・向・地と漸次増進し、遂に花王の宝座に昇り、宜しく大覚の尊号を受くべし。(3)

とあり、菩提心を発して兜率浄土に上生することで見仏聞法し、現在から未来にかけて諸仏に歴仕し、十住・十行・十回向・十地という菩薩の階梯を進み、ついに最後の微細なる仏果障を断じて仏陀となる「菩薩の階梯と浄土」のあり方が明瞭に説かれていた。これを見る限り、あくまでも仏陀が示現した浄土に生まれて見仏聞法することが肝要であると考えていたことが知られるのである。

このような仏道論は、貞慶の四尊に対する浄土信仰展開の基盤となるものであった。四尊とは、いわゆる弥陀・釈迦・弥勒・観音をさす。これらの浄土へ往生することを貞慶は、「仏道の初位」と位置づけていたのである。しかし、初発心の行者（資糧位菩薩）には、「一の四天下の難」があった。知見すべき世界が一小世界（一須弥界）に限られており、四尊の浄土に同時に生ずることができなかったのである。そこで、四尊の浄土への往生を願いつつ、その時々によって比重が移り、最期の命終時には観音の補陀落浄土への往生を願って示寂することになった。しかし、承元三年（一二〇九）の『観音講式』の奥書をみると、

釈迦・弥勒・観音をば仰いで三尊と為す。彼の三尊の所居、殊に欣求する所也。(4)

とあるので、建暦三年（一二一三）の示寂間際まで、弥勒浄土を欣求する思いは継続していたと見てよいであろう。では、貞慶はいかなる論理によって菩薩として広く知られる弥勒の世界（兜率天）を浄土であると主張したのであろうか。その論理が明確に認められるのが、このたび全翻刻を行なった「三身成道同時歟」であった。

本論義テーマは、『論第十巻尋思鈔別要』に収録されるものであり、身延山大学本『尋思鈔』（以下、身延山本）で

は三丁程度の短いものではあるが、しかし、その理論が貞慶の弥勒浄土信仰を可能にしたのである。そこで、以下に「三身成道同時歟」の全翻刻読解を行なうことにしたい。なお、『尋思鈔』については身延山本を底本とし、大谷大学所蔵本（以下、大谷本）を校本とした。凡例は以下のとおりである。

【凡例】

一、【原典】は、身延山本『尋思別要』を用い、対校本として大谷本『尋思別要』を用いた。今回は「原典」の掲載は行なわなかった。

一、【翻刻】は以下の要領で行なった。

・旧字体はそのまま翻刻した。

・異体字や略字は、原則として通行の字体（常用漢字）に改めた。

・仏教用語の特殊な省略体も、正式な表記に改めた。

・虫損等で判読不能の文字は■とした。

・割注については、「＊」を付して表現した。

一、【訓読】は以下の要領で行なった。

・訓読文は原則として常用漢字・現代仮名遣いを用いた。

・出来るだけ原文の漢字を残す方針を採ったため、助詞・助動詞以外は基本的に漢字のまま残した。よって、原文の「也」もそのまま残るかたちとなっているが、個人的に終尾辞の「なり」を補って訓んだ場合には、平仮名の「なり」と表記し区別した。

・訓読文は、原典通りの追い込みとはせず、文脈を重視して、適宜改行を行なった。

・経典などの書名には、悉く『　』を付した。

・経論疏などからの引用文は、「　」で括った。

・難解であると判断した漢字や熟語にはルビを付した。

一、使用テキストの略号は、次のようにした。

大正＝『大正新脩大蔵経』（大蔵出版）

日蔵＝『増補改訂日本大蔵経』（鈴木学術財団）

一、引用箇所を示す場合は、前項の略称を用い、次のような表記で統一した。

【例】大正一二・六一九・中（『大正新脩大蔵経』、第一二巻、六一九頁、中段を意味する）。

二　『尋思鈔別要』「三身成道同時歟」の翻刻読解

（一）問題の所立

【翻刻】

有云、定同時也。　有云、法身自受用同時成仏、他受用変化必後時成仏。　有云、権実成仏前後不定也。

問。若前後不定者、三身果徳同時可円満。若闕具不定者、仏果ニ可有勝劣。故章云、故成三仏不減不増、云々。依之、釈迦菩薩所化根先熟、自善根未成之時、底沙仏照其事、今釈迦轉九劫。是則三身成道必可同時之故也。

若必同時者、自他根縁其類不一。准随二利遅速可唱権実成道。何況ヶ化身成道者八相中第五ノ

相也。而八相皆成所作智所現者世親無性等ノ説也。知、
自受用者唱智処城覚畢後化身始坐樹下[註1]。
＊他受用／准之＊　加之、仏地論中六年苦行成所作智現菩提果[註2]
化也、云々　如何。

〔註1〕身延山本の「二」を大谷本により「下」に改めた。
〔註2〕身延山本の「業」を大谷本により「菩提」に改めた。

【訓読】

有るが云わく、定んで同時也。有るが云わく、法身と自受用は同時に成仏す。他受用と変化は必ず後時に成仏す。有るが云わく、権実の成仏は前後不定也。

問う。若し前後不定ならば、三身の果徳は同時に円満なる可し。若し闕具不定ならば、仏果に勝劣有る可し。故に『章』に云わく、「故に三仏を成ずるに不減不増なり」(1)と云々。之れに依り、釈迦菩薩の所化の根の先に熟すとも、自らの善根の未だ成ぜざるの時、底沙仏の其の事を照らすに、今の釈迦に九劫を転ぜりと(2)。是れ則ち三身成道は必ず同時なる可きの故也。

若し必ず同時ならば、自他の根縁は其の類、一にあらず。二利の遅速に准随して権実の成道を唱う可し。何に況んや、化身の成道は八相の中の第五の相也。而るに八相は皆な成所作智の所現なりというは、世親・無性等の説也。知んぬ、自受用は智処城の覚を唱え畢わりて後に、化身は始めて樹下に坐したもう。＊他受用も之れに准ず＊加之のみならず、『仏地論』の中に「六年苦行して成所作智は菩提の果の化を現ず(3)」と云々。如何ぞ。

【註記】

(1)抄云～不滅不増――慈恩撰『大乗法苑義林章』（大正四五・三六一・下）からの引用。

(2)底沙仏～転九劫――釈尊が百劫の修行している時に底沙仏に値い、翹足讃偈して九劫を超えたという逸話が、『阿毘達磨蔵顕宗論』（衆賢造・玄奘訳、大正二九・八八九・上）や『説無垢称経疏』（慈恩基撰、大正三八・一〇三一・上）等に出る。九劫を縮めたことによって三身成道同時の証拠としている。

(3)仏地論～菩提果化也――『仏地経論』（大正二六・三一八～三一九）からの取意。六年の苦行の後に成所作智が菩提の果の化を現じたことをもって異時の証拠としている。

【解説】

まず冒頭に、三身成道に関して三つの「有説」のあったことが指摘されている。すなわち、第一の有説は「三身は同時に成仏する」というもの、第二の有説は「法身と自受用身は同時に成仏するが他受用身と変化身とは後時に成仏する」というもの、第三の有説は「権仏と実仏とで前後不定である」とするものである。しかし、これを受けて立てられた『尋思鈔』の問難を見ると、結局は「異時か同時か」で諍われていたことが知られる。

それによると、もし三身の成道が前後（異時）するならば、三身の果徳は同時に円満するはずだから道理にあわない。また、同時であったり異時であったりと個々まちまちならば、三身の一分を欠く仏陀と円満具足した仏陀とが存在することになり、仏陀に優劣が生じるではないか等々と難じているのである。その根拠として『尋思鈔』の問難では、慈恩大師基（六三二―六八二）の『大乗法苑義林章』が引用されている。当該文は、

又た、彼の意を観ずるに四身を説く。如如をば自性と名づく。如如智をば報身と名づく。理と事とは別なるが故

に。法は実性の故に。因は修生の故に。他利の為に二身を現ずること前の如し。然るに真の徳義の同じきを以て、理と智とは冥合す。自利に別無ければ、自性と報仏とを合して法身と名づく。仮徳は相い殊なり、機に随いて異を現ず。利他に顕と隠とあり。分かちて応と化と成りぬ。故に三仏と成るも不滅不増なり。

（大正四五・三六一・下）

というもので、三身・四身について種々に解釈が示される中で、ここは法身を自性身と報身に分けて四身とする解釈の示されるくだりである。あくまでも「機に随いて三仏と成る」にすぎず、仏身は不滅不増、すなわち一つであるというのが慈恩の示した解釈であった。そこで、これを引用した問難では「三仏が一つであれば同時に成道するのではないか」と難じたのである。一方、同時に限る場合の論難が次に展開していく。すなわち、衆生は万差であるから、もし同時に限ればさまざまな根縁の衆生に対処できないことになる。そこで仏陀は、智慧と慈悲の成就に遅速が生じる点より、衆生化益の権仏成道と三祇修行の実仏成道とを分けてなし、自受用身が智処城で正覚を成じた後に、変化身が八相の第五相において樹下の成道を示すのではないかと難じた。さらに、『仏地論』に出る「六年苦行して成所作智は菩提の果の化を現ず」という文も引き、異時の証拠としたのである。このような二様（両様）の難の立て方は論義問答を展開する手法の一つであり、より完全な答えを構築するためにしばしば用いられていた。『尋思鈔』でもこの手法を用い、深く吟味していたことが知られる。

なお、樹下でなされる変化身如来（応身）の成道相を『尋思鈔』では第五相としているが、これについては第六相とする見解も存する。すなわち、慈恩大師の『大乗法苑義林章』に、

仏の変化身は能く八相を現ず。天宮現没・受生・受欲・踰城出家・修諸苦行・証大菩提・転大法輪・入大涅槃な

り。『大般若経』五百六十八にも亦た八相を説く。一には従天没、即ち入胎相。二つには嬰児、即ち受生相。三つには童子、即ち受欲相。四つには苦行。五つには成道。六つには降魔。七つには転法輪。八つには入涅槃、となり。（大正四五・三六五・上）

とあるように、慈恩は「天宮現没・受生・受欲・踰城出家・修諸苦行・証大菩提・転大法輪・入大涅槃」の八相を自義として示した上で、『大般若経』を引用し「入胎・受生・受欲・苦行・成道・降魔・転法輪・入涅槃」とする八相説をも合わせて示した。樹下の成道は前者では第六相となるが、後者では第五相となる。周知のように、八相成道は変化身如来が娑婆世界に出世・成道して後に法を説き涅槃に入る次第を八つに分けて説明したものであり、諸経論によって立てるところが異なる。法相宗の開祖と位置づけられる慈恩大師の説に準拠すれば第六相とすべきところ、貞慶は慈恩大師の紹介した『大般若経』の説に準拠して第五相としたのである。これは養和二年（一一八二）十一月二十七日から建久三年（一一九二）十一月二十七日までの十一年間かけて貞慶が行なった『大般若経』六百巻の書写が大きな影響を与えていると見てよいであろう。『心要鈔』等によれば、貞慶にとって日本国は『大般若経』が流通する大乗国であった。般若の智慧（覚母）によって菩提心を発起し、仏道を歩むことを願った貞慶において、『大般若経』はすべての起因であった。そこで、開祖ではあるが人には準拠せず、ここでは経に準拠して第五相としたものと見てよいであろう。

いずれにせよ、問難においては両様の難が立てられ、変化身如来の成道が同時か異時かが問われたといってよい。その答えが「末云」として示された。これは、師である菩提院蔵俊の見解（『菩提院抄』の見解）を「本云」として引き、貞慶自身の見解を「末云」として示す編纂方針に基づく表記であり、『尋思鈔』独特のものである。そこで以下、貞慶の答文（末説）について見ていくことにしたい。

（二）貞慶の答文

【翻刻】

末云、自受用成道ノ時、法身ニ立成道ノ名ヲ。顕証義必縁
智品生起故也。法報二身円満之後、詮[註3]八相化ヲ。八相之中ノ
第五ノ相ヲ名テ為化身成仏ト。知定メテ前後[註4]也。不随テ仏ニ有参差。
実先権後其理、決定セルカ故。無着摂論変化身者且
依法身従都史多天宮現没受生、受欲[註5]踰城出家。
往外道所。修諸苦[註6]行證大菩提轉大法輪入大涅槃、云々。
世親无性解釈皆此意也。是以上生疏云、道円上果
欲履下因祈覚運生假稱菩薩、云々。補處住天、猶
既果[註7]満所現也。何況ヤ於八相哉。但雖未坐樹下ニ、化身
既具セリ。依躰是仏也。何有三仏欠減失。何況ヤ功能。若
備設雖不正ク現其身、全非仏果勝劣。若強疑之者成
所作智間断之時、招此過哉。

〔註3〕大谷本では「促」。いずれでも意味が通じるので身延山本にしたがった。
〔註4〕身延山本は「前」のみ。大谷本の「前後」を採用した。
〔註5〕大谷本は「受欲」、原典の『摂論』も「受欲」なので改めた。
〔註6〕身延山本は「共」であったが、大谷本にしたがって改めた。
〔註7〕身延山本には「果」が欠落していたので補った。

【訓読】

末に云わく、自受用成道の時、法身に成道の名を立つ。顕証の義は必ず智品生起を縁ずるが故也。法報二身円満の後、八相の化を詮わす。八相の中の第五の相をば名づけて化身成仏と為す。知んぬ、定めて前後する也と。仏に随いて参差有るにあらず。実をば先とし権をば後とする其の理、決定せるが故に。無着の『摂論』に、「変化身は且らく法身に依る。都史多天宮従り現没受生し、受くるに踰城にて出家せんと欲す。外道所に往きて諸の苦行を修し、大菩提を証しては大法輪を転じ、大涅槃に入る(1)」と云々。世親・無性の解釈も皆な此の意也。是れを以て『上生疏』に云わく、「道円上果にして下因を履み覚を祈り生を運ばんと欲するを仮に菩薩と称す(2)」と云々。補処は天に住し、猶し既に果満の所現也。何に況んや八相に於いてを哉。但だ、未だ樹下に坐せずと雖も、化身既に具せり。体に依らば是れ仏也。何ぞ三仏欠減の失、有らんや。何に況んや功能をや。若し備うれば設い其の身を正しく現ぜずと雖も、全く仏果の勝劣に非ず。若し強ちに之れを疑わば成所作智の間断するの時、此の過を招く哉。

【註記】

(1)無着『摂論』～入大涅槃――無著撰『摂大乗論』（大正三一・一四九・上）からの引用。

(2)『上生疏』云～称菩薩――慈恩撰『弥勒上生兜率天経讃』（大正三八・二七二・下）からの引用。

【解説】

事と理の観点よりみれば、自性身と自受用身は法身に属するから一体と見てよい。また、理と智は第五地より冥合するから、見る智と見られる理という相対的なレベルを超えてしまうことになる。そこで貞慶は、自受用身（報身）

が真理を証した時に理である法身もまた成道するのであるといい、報身および法身が成道するからこそ成就された慈悲もまた発動して八相成道の次第が展開すると説いた。要するに貞慶は、報身および法身の成道の後に化身の成道が示現されると解釈したのである。

その証文として貞慶が引用したのが、無著の『摂大乗論』と慈恩基の『弥勒上生兜率天経讃』であった。前者は「変化身が法身を所依として八相の次第を現ずる」と説くものであり、後者は「兜率天にある弥勒はすでに道円上果の仏陀であるが八相成道の次第を示すために仮に菩薩と称しているにすぎない」と説くものである。この二つの証文をもって貞慶は、釈迦の補処菩薩とされる弥勒はすでに仏果（法身・報身）を円満した仏陀であり、化身の成道の相（八相成道）を示していないとはいっても、すでに化身を具備した仏陀に他ならないと主張し、「三仏欠減の失」を否定したのであった。今少し詳しくいうならば、三阿僧祇劫の修行の後に仏陀となるということは真如を証して自受用身（報身）が成道すること他ならず、このとき真如身である法身（自性身）もまた成道する。すでに法身（理）と報身（智）が成道円満するからこそ、その後に変化身如来による八相作仏の化用（慈悲）が示されるのであり、その第五相を化身成仏と称したと見たのである。しかも、兜率天にある弥勒は変化身の徳性をすでに備えているという。要するに、貞慶は三身成道異時説を展開し、兜率天にある弥勒は八相成道の相を示していないといってもすでに仏陀であるから、その世界は資糧位菩薩所見の浄土であると見ていたことが知られる。なお、異時説においては強いていえば、変化身・変化土を現じる成所作智にしばし間断が生じるという過失が一時的に起きる可能性があるという指摘をしている点で、深い考察のなされていたことが知られる。

いずれにせよ、建仁元年（一二〇一）に撰述された『尋思別要』においては、三身成道異時説にあったのが貞慶のあり方であったといってよい。この論義テーマが実に、兜率天にある弥勒を仏と見るか菩薩と見るか、はたまた兜率天を浄土と見るか穢土中の好世土と見るかの相違をもたらすことになったのである。

そもそも、弥勒浄土信仰は貞慶の諸信仰の中でも中核を占める四尊の浄土信仰の一つである。その世界は欲界の兜率天にあるので、もしこれが浄土ならば変化浄土となる。そうなれば、最初発心の行者である貞慶の志求するところとなり、貞慶の仏道理論にもよく適うことになる。そこで、貞慶は『論第十巻尋思鈔別要』「知足内院浄穢義」において、

> 答う。知足も亦た浄穢二土に通ず。浄土の辺は唯だ菩薩のみの所居なり。上に准じて知る可し。『大般若』の中に説かく、「般修行菩薩は覩史多天宮を厳浄す」と云々。「厳浄」の言、豈に穢土ならん哉。
>
> （拙著『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究―仏道篇―』六四七頁／法蔵館）

といい、兜率天（知足）にも浄土の辺があり、その世界は菩薩のみの世界であるとして、資糧位菩薩所見の浄土であると論じたのである。その際に貞慶が根拠としたものが、また十一年にわたって書写した『大般若経』の「厳浄覩史多天宮」（大正五・四〇・上）の文であった。これに「三身成道異時説」を加えて貞慶は、兜率天が初心の菩薩の志求すべき小化土（変化身如来の浄土）であるという論証を試み、自らの弥勒浄土信仰を構築したことが知られるのである。

これらの理論は、すでに建久六年（一一九五）に著されたと考えられる『心要鈔』「念仏門」においても見られる。すなわち、

> 弥勒仏を念じたてまつるべし。（中略）経に説かく、「等覚は仏の所得の如きをば、之れを得る。況んや弥勒の実身は既に成道したまえり」と。
>
> （拙著『心要鈔講読』二七七頁と三〇〇頁／永田文昌堂）

といい、弥勒のことを「弥勒仏」と明言し、「弥勒の実身はすでに成道している」として、兜率天を変化身如来の浄土であると暗に示していたのである。それを教学的観点より明確に理論化したのが「三身成道同時歟」であったといってよい。

（三）談義の問答

【翻刻】

問。瑜伽論等、以寂後身坐道場ノ身ヲ為菩薩ノ位ト。何今云実身成道ノ後哉。＊三身章／同之＊　就中、住天是菩薩、実身住自在宮之時分也。実可因位。周記云＊三身義＊　先在菩薩十地満位欲成正覚、先化一身在都史多天。本身往彼自在宮中。々々々々成正覚已。知足化身即下閻浮亦成正覚、云々。＊同章旨趣／釈同之＊　是以見摂論文、従都史多天宮而現没等者入胎以後為成事智所現也。但玄賛果道満已者果位〔註8〕方便之道ヲ云果道也。如小乗勝果道猶在因。上生疏亦可其意、前五相猶有許。剰取住天身。有何證據哉。

答。対法論ノ中ニ、以知足ノ身ヲ正ク於成事知所現。玄賛等皆依其文ニ也。以之見者、摂論云天宮与没非只取下生以後歟。果道満已ノ釈、全非因位ノ方便之道ニ。上生疏対道

之難、明多内證外現之権実、假称菩薩也。白誰生異
端。依之、三蔵四礼文皆称弥勒仏。又臨終所唱偈云、
弥勒如来所居内衆等、云々。以住天身称如来ト。剩所居
内衆等、云々。以住天身称如来。豈無聖教誠證哉。
又別義云人間ノ一代之八相皆是自受用ノ成道初一念
所作也。凡時劫無定量。三祇猶摂在一念ニ。況ヤ於八相哉。
＊此義未／定也〔註9〕＊　仏智一念之前八相〔註10〕宛然而現。所化衆生謂有
前後。信力入事経中ニ詳。有八相一念證文＊仏告／目連＊　不可思
境界何生疑惑。
問。神通変化事、置テ而不論。一段一機〔註11〕之憶想心又不所遮。
三世諸仏八相作仏定在一念者、全非性相〔註12〕之所談哉。
答。玄賛ニ釈現神力時満百千歳ノ文有両釈。或浄
土長時、対機穢土少時。或聖与凡所解相望同時
中許長短。何況仏智ノ境界、自身成道豈測前後
定長短哉。

〔註8〕大谷本は「果徳」だが、身延山本にしたがった。
〔註9〕身延山本は「此義／定之」であるが、大谷本により改めた。
〔註10〕身延山本は「一念也前相」だが、大谷本により改めた。
〔註11〕身延山本は「也」であったが、大谷本により改めた。
〔註12〕身延山本は「也」であったが、大谷本により改めた。

【訓読】

問う。『瑜伽論』等に、「最後身・坐道場身を以て菩薩の位と為す」といえり。何んぞ今、「実身成道の後」と云う哉。＊三身章は之れに同じ(1)＊　就中(なかんづ)く、天に住するは是れ菩薩にして、実身は自在宮に住するの時分也。実に因位なる可し。『周記』＊三身義＊に云わく、「先ず菩薩は十地満位に在りて正覚を成ぜんと欲するに、先ず一身を化して都史多天に在るも、本身は彼の自在宮中に往き、自在宮中にて正覚を成じ已り、知足の化身は即ち閻浮に下り、亦た正覚を成ず」と云々。＊同じく『章』の旨趣の釈も之れに同じ(2)＊　是れを以て『摂論』の文を見るに、「都史多天宮従り而して現没す」(3)等というは、入胎以後なれば成事智の所現と為す也。但し、『玄賛』の「果道満已」(4)は、果位方便の道を果道と云う也。小乗の勝果の道の猶し因に在るが如し。『上生疏』も亦た其の意なる可し。前五相をば猶し許すところ有るに、剰え天に住する身を取るは、何の証拠か有らん哉。

答う。『対法論』の中に、「知足の身を以てするは正しく成事知に於いて現ずる所なり」と。(5)　玄賛等も皆な其の文に依る也。之れを以て見れば、『摂論』に云う「天宮と没」とは只だ下生以後を取るに非ざる歟。果道満已の釈は、全くに因位の方便の道に非ず。『上生疏』の対道の難は、多くは内証外現の権実を明かし、仮に菩薩と称する也。誰れか異端を生ずと白さんや。之れに依り、三蔵の四礼の文(6)には皆な弥勒仏と称す。又た、臨終に唱える所の偈に云わく、「弥勒如来所居内衆等」(7)と云々。天に住する身を以て如来と称し、剰え「所居の内衆等」と云々。天に住する身を以て如来と称する。豈に聖教の誠証無き哉。

又た別義に云わく、人間の一代の八相は皆な是れ自受用の成道の初一念の所作也。凡そ時劫に定量無し。三祇も猶し一念に摂在せり。況や八相に於いてを哉。＊此の義は未だ定まらざる也＊　仏智の一念の前に八相は宛然として現ず。所化の衆生は前後有りと謂う。信力にて入る事は経中に詳し。八相一念の証文有り。＊仏は目連に告げたもう＊(8)　不可思の境界、何ぞ疑惑を生ぜんや。

問う。神通変化の事は、置きて論ぜず。一段一機の憶想心も又た遮する所にあらず。三世諸仏の八相作仏は定んで一念に在りというは、全く性相の所談に非ざる哉。

答う。『玄賛』に、「現神力時満百千歳」の文を釈するに両釈有り。(9)或いは浄土は長時なれど、機に対せば穢土は少時なり。或いは聖と凡との所解をば相い望むれば、同時中に長短を許す。何に況や仏智の境界なれば、自身の成道に豈に前後を測りて長短を定むる哉。

【註記】

(1)『瑜伽論』等――『瑜伽論』には、一向趣寂声聞種性補特伽羅との関係で「坐道場」の記述（大正三〇・七二〇下～七二一上）が出る他、涅槃を語る中で「最後身」の記述（大正三〇・七九〇・中）が出る。これを受けて慈恩撰『大乗法苑義林章』「三身義林」では、「三乗有情根猶未熟。令深欣楽方現仏身。故先処天下生成仏。由諸衆生所応見故。是変化身大悲熏煮。生因所生成仏之相。教説菩薩種類有三。一一生所繋。如弥勒等。先処人中身名一生所繋。望当仏位応有四生。人天本有及二中有。如七生等名一大生。若住天中称一生繋。半生名一。一本有故。智度論説弥勒三生。説在人中除成仏身。故説三也。二最後身、三坐道場。此二局在成仏身位。化身既示。二受用身雖不見文。准此応悉。自受用身七地以前名一生繋。八地以後名最後身。更無生故。処蓮花座名坐道場。他受用身如観音前身。名一生所繋。観音之身名最後身。処七宝座名坐道場。法身無生便無是義。然此三身非定一異」（大正四五・三六五・中）といい、一生所繋・最後身・坐道場を菩薩身であると述べ、かつまた観音を例にあげている。その他、慈恩撰『観弥勒上生兜率天経讃』には「八地以上名最後身。無別分段生死相故。往大自在宮坐蓮華座名坐道場。此名成自受用身亦有三菩薩。他受用身理亦如是。観音之身名最後身。其坐道場一生所繋。未見誠證。理必定。有説。弥勒菩薩名一生者。住在人中名一生。一大生故」（大正三八・二

七四・下）といい、同じく慈恩撰『説無垢称経疏』にも「仏言弥勒。当生知足。尽彼一生。当得成仏。在知足天。亦名一生所繋菩薩。不説居人名爲一生。此理為正。菩薩有三。一生所繋。及最後身。坐道場者。此問一生。不問余二名」（大正三八・一〇五七・下）と記されている。

(2)『周記』三身義〜亦成正覚―智周撰『大乗法苑義林章決択記』からの引用。当該箇所は続蔵五五・二一五・上。『尋思鈔』の本文集である『成唯識論本文抄』（大正六五・七八三・下）にも収録されている。なお、『章』とは『義林章』のことであり、(1)の引用箇所の趣旨を指す。

(3)従都史多天宮而現没―世親造『摂大乗論釈』からの引用。当該箇所は、「成所作智者謂能示現従覩史多天宮而没乃至涅槃。種種仏事皆得自在」（大正三一・三七二・上）の文。

(4)『玄賛』の果道満已―慈恩撰『法華玄賛』からの引用。当該箇所は、「六究竟清浄。果道満已住知足天。乃至下生成等正覚。令生欣楽」（大正三四・六九六・上）の文。

(5)『対法論』〜所現―『対法論』とは『阿毘達磨雑集論』のことであるが、当該文は見当たらない。取意か。

(6)三蔵の四礼の文―複数の三蔵法師の訳した経論に出る四礼文（五体投地して四方の如来を礼する際の讃嘆文）に「弥勒仏」とある点について述べている。なお、「弥勒仏」という記述は、白法祖訳『仏般泥洹経』（大正一・一七四・下）、瞿曇僧伽提婆訳『増一阿含経』（大正二・七一七・上）、仏陀跋陀羅訳『華厳経』（大正九・七一七・下）、菩提流志訳『大宝積経』（大正一一・三八九・中）、那連提耶舎訳『大悲経』（大正一二・九五三・中）『月灯三昧経』（大正一五・五九四・中）、瞿曇般若流支訳『正法念処経』（大正一七・三四四・上）、支婁迦讖訳『阿閦仏国経』（大正一一・七六二・下）『般舟三昧経』（大正一三・九一二・上）、竺法護訳『仏説弥勒下生経』（大正一四・四二二・上）、鳩摩羅什訳『仏説弥勒大成仏経』（大正一四・四二九・上）、龍樹造・鳩摩羅什訳『大智度論』（大正二五・七九・上）『十住毘婆沙論』（大正二六・四四・上）、慈恩撰『弥勒上生兜

率天経讃』（大正三八・二七七・下）等々、枚挙に暇ないほど多数ある。

(7)弥勒如来所居内衆――この言葉は、冥詳撰『大唐故三蔵玄奘法師行状』（大正五〇・二一九・下）および慧立撰『大唐三蔵法師伝』（大正五〇・二七七・上）に出る言葉であり、道世撰『諸経要集』では「偈云　南無弥勒如来　応正等覚　願与含識　速奉慈顔　南無弥勒如来　所居内衆　願捨命已　必生其中」（大正五四・七・上）とあるように偈文になっている。そして、貞慶撰『弥勒講式』になると「仍唱伽陀曰　復有衆生発信心　暫修十善及礼誦　繋念一華一天子　亦得往生如意殿　南無弥勒如来所居内衆願捨命已必生其中　三反」（大正八四・八八九・中）と三返にわたって唱える伽陀の文として使用されるようになっていたことが知られる。

(8)八相一念～仏告目連――仏陀が目連に告げられた箇所は確認できなかったが、貞舜撰『宗要柏原案立』に「八相一念内証尤甚深歟」（大正七四・四八二・下）という同趣の文が見られた。なお、註(9)からすれば、『化仏示現経』かとも思われるが判然とはしない。

(9)『玄賛』に～両釈――『法華経』に「現神力時満百千歳」（大正九・五一・下）とある文を慈恩が『法華玄賛』において解釈しているもので、当該文は「但化仏示現経釈迦至還摂舌相。賛曰。此明時節愚者心迷謂是小時。智者情解満百千歳。転換其心令彼不覚。又報化之利有殊。聖凡之見有別。又仏現神力実百千歳。仏神力令衆生不覚。然促不延時為論。但説世尊八十入滅。又聖凡衆所聞雖同。経時証道獲悟全別。亦不相違」（大正三四・八四一・下）である。なお、これについては『尋思鈔』「摂在一刹那」にも用いられている。拙著『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究―仏道篇―』の五一五～五一六頁を参照のこと。

【解説】

本段は、貞慶の答文（末云）を受けて展開する門弟たちとの談義問答であり、弥勒が仏陀であることを論じる第一

問答、仏智の境界である八相成道が長短自在であることを論じる第二問答よりなる。これをもって貞慶の答文の義を補足しているといってよいであろう。

まず、第一問答の問難においては、弥勒説・無著造『瑜伽論』ならびに慈恩撰『大乗法苑義林章』・智周撰『大乗法苑義林章決択記』を用いて、「兜率天に住する弥勒は菩薩ではないか」「兜率天にある弥勒の果道満位は方便であり実の仏陀ではない」とまず、難を立てている。実際のところ、兜率天にある弥勒を菩薩として説く経論は多数に登る。すなわち、『増一阿含経』には「爾のとき彌勒菩薩は兜率天に於いて父母不老不少を観察し」（大正二・七八八・中）とあり、『法華経』には「即ち兜率天に往き弥勒菩薩の所に上る」（大正九・六一・下）といい、『華厳経』には「爾のとき菩薩は兜率天より将に神を降ろす」（大正一〇・八〇〇・中）と出る。また、『弥勒下生経』には「爾のとき弥勒菩薩は兜率天に於いて父母不老不少を観察し」（大正一四・四二一・下）とあるように『増一阿含経』の文が用いられ、『大宝積経』では「仏は弥勒菩薩摩訶薩に告げて言わく」（大正一一・五二三・上）等々とあるように対告衆として菩薩の名でしばしば登場する。このあり方は『仏説太子刷護経』や『弥勒菩薩所問本願経』『仏説無量寿経』『大方等大集経』等々でも同様であり、兜率天にある弥勒を菩薩とする見方が広く知られていた。そこで、問難では「何の証拠があるのか」と難ずるのである。

これに対して答文では、『阿毘達磨雑集論』『摂大乗論』『観弥勒上生兜率天経讃』等を引いて「弥勒仏」の証拠とするのであるが、さらに「三蔵の四礼の文」とあるように『華厳経』を初めとする数多くの三蔵法師の翻訳した経典に「弥勒仏」と説かれている事実を示す。その上で、臨終時に唱える偈にも「弥勒如来所居内衆」等の言葉が用いられる実例を示すのであるが、この偈文（伽陀）は貞慶の『弥勒講式』にも見られるものであった。すなわち、

仍ち伽陀を唱えて曰わく、　復た衆生有りて信心を発し、暫く十善及び礼誦を修し、一華の一天子を繋念せば、

亦た如意殿に往生するを得る。弥勒如来と所居内衆に南無したてまつる。願くは命を捨て已れば必ず其の中に生ぜんことを。三反。（大正八四・八八九・中）

とあるもので、この言葉は註記に示したように冥詳撰『大唐故三蔵玄奘法師行状』および慧立撰『大唐三蔵法師伝』（大正五〇・二七七・上）等に出るものをもとに、やがて道世撰『諸経要集』において偈文として整えられたもののようである。これを貞慶は『弥勒講式』を作成するにあたって伽陀として採用し、講式法要の唱和文とした。したがって、貞慶に弥勒を仏陀と見る意思のあったことは、『弥勒講式』の伽陀によっても明らかになったといってよいであろう。

もう一点、第一問答の答文では「不可思議の境界」が語られる。貞慶ほど「不思議」を熱心に語った人物はいないが、ここでも「三祇の修行でさえ一念に摂在するのであるから八相においても同様である」として「不可思議の境界」が語られている。「三祇即一念」については、拙著『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究―仏道篇―』（法藏館、二〇一九年）の第二部第二章および第三部第一章において詳説したが、その理論を用いて「仏智の一念の前には八相も同時であるが所化の衆生のために前後を示している」といい、これを「如来の不可思議の境界」であると論じているのである。そこで、次に「八相一念」の問答がなされるのである。

第二問答の「八相一念」は、「八相作仏が一念にある」ということは大いに性相の教義（唯識）に違背することではないかという問難より始まるものである。如来が方便として神通変化のさまざまな仏事を現じることとは異なり、八相作仏は如来の実の成道を示すものであるから「不可思議」をもって論ずることは不適当であると難じているのである。これに対して答文では、慈恩撰『法華玄賛』に出る「現神力時満百千歳」を引いた上で、「弥勒が仏であるならば長時の世界であるが穢土であれば少時の世界となる」「聖者においては八相同時であるが凡夫においては八相異

時となる」の二釈を示し、如来の成道は仏智の境界であるから定められるものではないと答えたというのが、第二問答であった。

以上のように、『尋思鈔』において貞慶は三身成道が異時にわたると述べ、同時であることに執われることを否定したのである。ここに、弥勒を久成の仏陀と見、兜率天を資糧位菩薩のために示現された浄土（小化土）であるとして、順次生での往生を願う弥勒浄土信仰展開の基盤が確立されたのである。

三　むすび

貞慶が兜率上生を願った最も古い記述は、祖父師蔵俊（一一〇四―一一八〇）の『仏性論文集』を繕写した際の奥書に存する。すなわち、

> 此の書一部は、故道南房僧都＊蔵俊＊の抄書せ被るる所也。（中略）治承第五の歳、中春上旬の候、図らずも十二巻を伝得す。大いに以て伏膺し、忽ちに繕写せんと企つ。閏二月五日、馳斡已に了わる。（中略）且つは興隆の為、自ずから筆毫を尽くし、下尽の功を廻らして、上生の因に資せんのみ。　興福寺沙門　釈貞慶(5)

とあるので、少なくとも治承五年（一一八一）には、すでに兜率上生を願っていたことが知られる。その直後の養和二年（一一八二）十一月二十七日より建久三年（一一九二）十一月二十七日までの十一ケ年かけて貞慶は『般若経』の書写を行なっているが、これも『笠置寺上人大般若経理趣分奥日記』に、

> 凡そ去んぬる養和二年十一月二十七日自り建久三年十一月二十七日に至るまで、首尾十一箇年、深重の大願を発

し、この経一部六百巻を書し奉る。偏に上生内院・見仏聞法・令法久住・報恩利生の為め也(6)。

とあるので、「上生内院」という兜率内院への上生は、貞慶の悲願の一つであったといってよいであろう。

では、この頃は上生内院のみが悲願かといえばそうではなく、『般若経』の書写がまもなく終わる頃の建久三年（一一九二）七月二十九日に著した『発心講式』には、「第一報釈迦恩」「第二仰弥勒化」「第三帰弥陀願」の三段を記し、その奥書において次のように述べていた。すなわち、

> 但だ、世尊の恩に依りて慈氏の化を受け、知足天上の安養浄土院に於いて且く弥陀に奉仕せん。慈尊一代の末の円寂双林の暮れに、長く極楽に生じて不退転に至らん。愚意の所望は蓋し以て是の如し(7)。

と。これを見ると、貞慶の心の裡にすでに弥陀浄土信仰が形成され、弥陀の化身土である安養浄土院へ往生するために兜率上生を欣求するあり方に変容していたことが知られるのである。したがって、建久三年の段階ではすでに貞慶の浄土信仰の中心は弥陀浄土信仰にあったといってよいであろう。

ところが、建久六年（一一九五）に小島の真興（九三五―一〇〇四）の『二巻記』を読んで註を施したという『小島記註』の奥書を見ると、

> 建久六年正月十日、笠置山に於いて小島の二巻記を読み始め、同二十九日に至りて粗ぼ上巻の功を終える。上は世尊の恩に報い、中は弥勒の値遇を得、下は春日大明神の加護を蒙り、臨終正念の大事を遂げんと欲し、暫く念仏の単修を抑えて、再び稽古の広業を交える。是非の間、進退測り難し(8)。

とあるように、順次往生を決する臨終正念の大事を遂げようとの願いより、弥陀浄土信仰から弥勒浄土信仰へと信仰の中心を移していたことが知られるのである。これは貞慶の心の裡に「五逆愚迷」「誹謗正法」の思いが強くなった結果と見てよく[9]、同じく建久六年の作と考えられる『心要鈔』においては弥陀浄土への未練を随所に残しながらも、

問う。今、如何なる仏をか念ぜん。答う。弥勒仏を念じたてまつるべし。命終に兜率の内院に生ずるを得ん。是れまさしく我が願いなり。[10]

と言い切るに至るのである。その際に、「なぜに弥勒が仏なのか」について貞慶が示した文が、

経に説かく、等覚は仏の所得の如くに之れを得る。況んや弥勒の実身は既に成道したまえり。[11]

というものであり、菩薩身としての弥勒は等覚の大士であると共に、実身はすでに仏であると述べているのである。なぜそのようなことがいえるのかという疑念に対して貞慶が示した論理が、本稿において翻刻読解した『尋思別要』の「三身成道同時歟」であった。

筆者は、この論理を受けたものが「はじめに」で示した承元三年の『観音講式』の奥書であったと長らく考えてきた。なぜならば、『心要鈔』から『尋思別要』に至るまでの貞慶の「弥勒仏・兜率浄土」の論理は、明らかに「三身成道異時説」を根拠とするものであったからである。ところが、承元二年（一二〇八）に著した『法華経開示鈔』（以下『開示鈔』）を見ると、何と真逆の「三身成道同時説」が展開するようになる。すなわち、『開示鈔』「樹下成道」の段において、

問う。三身の成道に付いて、且らく八相中の樹下成道は智処城の作仏と同時と為すや、将た後時なるや。両方。

（中略）

会して云わく、化身の事。五の相は自受用の成道と同時也。内に真実の徳を備え、外に権化の事を示す。倶に因果の二位有り。何ぞ相い順ぜざるや。彼は化身の超劫を釈するに皆な地位の行相を論ず。准じて知んぬ、権実の成道は是れ同念なりと云う事を。（中略）但し、余経の中に「弥勒は是れ他方の如来なり」と云々。若し其の実を指して、此の如く判ずる歟。或いは金剛心の加行を以て果道と云う。猶し小乗の勝果の道の已成の果に非ざるが如し。(12)

といい、明確に化身（権身）と受用身（実身）の成道を同時であると判じているのである。これは『尋思別要』の記述とはまったく異なるものであるといってよい。もし、三身の成道が同時であるとすれば、兜率天の弥勒はあくまでも等覚の大士にすぎず、資糧位菩薩のために現れましました化身の仏陀とはならず、したがって兜率天もまた資糧位所見の浄土とはなりえず、貞慶の弥勒浄土信仰は頓挫せざるをえない。ところが、承元三年の『観音講式』の奥書にはすでに指摘したように、釈迦・弥勒・観音の三尊の所居（浄土）を欣求する記述が依然として存するのである。なぜであろうか。

これについて前の『開示鈔』の文を見ると、非常に興味深い記述のあることが知られる。それは、「余経の中に弥勒は是れ他方の如来なりと云々」という文である。すでに、翻刻読解研究部分の註記において明らかにしたように、弥勒を「仏」とする証文は諸経論にしばしば登場する。例えば『仏説睒子経』には、

仏は阿難に告げたまわく、諸の来会せし者よ、宿命をば睒る者とは吾が身是れなる耶。盲母は今の王婦人摩耶是

れ也。迦夷国王は阿難是れなり。天帝釈は弥勒仏是れなり。(13)

とあるように、弥勒仏が他方世界で帝釈天となって化導している記述が存する。『開示鈔』の文はこのような事例を示したものと思われるが、実は「諸仏が他方世界の菩薩となって活動している」という見解はすでに『論第一巻尋思鈔別要』「大悲闡提」に存するのである。すなわち、

答う。『無垢称経』に「三十三箇の菩薩難修の所行は、即ち因果に通ず。其の中、仏道を得て法輪を転ずと雖も、而るに菩薩の道を捨てず」と文(いえ)り。＊古訳なり＊大師は之れを引き、観音・普賢の久しく已に成ずるの義を証かす。経文の如くならば、八相化現すと雖も、之れを以て実と為す。方に知んぬ、成仏の後に以てする化身行をば即ち実行と為し、亦た菩薩と名づけ、亦た如来と名づくと。浄名・文殊・普賢・観音等、皆な是れ過去の如来なり。他方の諸仏也。之れに准じて知る可し、本師世尊も亦た他方に趣き、将来に及んで常に菩薩と称すること、猶し彼の諸菩薩の如し。願は究竟にあらざるが故に。「未満」と言うは、所謂ゆる此の事也。(14)

といい、観音・普賢等の「久成」と八相の「実行」を論じ、浄名・普賢・観音等を「過去の如来・他方の諸仏」と位置づけ、釈尊もまた他方世界に趣いて菩薩と称していると論じているのである。この論理を用いれば、弥勒も久成の仏でありながら、八相の成道も実行ということになり、兜率天にある弥勒は如来でありながら菩薩、兜率天は穢土でありながら浄土であるという論理が成り立つのである。この論理にしたがえば三身成道異時にこだわる必要もなくなるといってよい。この論理は菩薩に備わる大智・大悲の一身二門説より展開した大悲闡提菩薩一般化の論理（実成実菩薩論）に他ならなかったが、それがまた弥勒の実成実菩薩をも兼ねて論証することになったのである。この論理構

築があったからこそ、貞慶は『開示鈔』において「異時」の論理にこだわることなく、「三身成道同時」の論理を展開したといってよいであろう。なお、このことを傍証する今一つの証拠が『別願講式』には見られる。すなわち、

> 『仏地論』に云わく、「或いは等覚を現じ、或いは涅槃を現じ、或いは釈迦と名のり、或いは慈氏等という」と文り。当に知るべし、昔は閻浮の月の前に釈迦と称して涅槃の相を示す。今は知足雲上に弥勒と為り、等覚の位に居す。(15)

とあるように、明らかに一身二門説の観点より久成の釈迦と菩薩の弥勒の一体説が示されているのである。したがって、弥勒浄土信仰は「三身成道異時説」を根拠とするものから「一身二門説」を根拠とするものに変わっていったといってよいであろう。ちなみに、この一身二門説は建仁元年以降に展開した観音浄土信仰展開の根拠となるものであったから、おそらくは観音浄土信仰の展開と共に改められ、弥勒の実成のみを論ずる三身成道異時説から、菩薩一般の実成を論ずる一身二門説へと、論理修正がはかられたものと考えられるのである。

註

(1) 本書は、法相学侶にとって難関となる「五姓各別」「三祇成道」を会通した上で、浄業の成熟によって浄土に生じて大悲の実践を進める菩薩の道を志した貞慶の仏道論を論じた書である。「仏道」という言葉には、果を指す場合と因を指す場合があるが、仏果を含めて四十一位（十住・十行・十回向・十地・妙覚）を立てる法相教学に準じて、仏道という言葉を用いた。

(2) 東大寺蔵。新倉和文「貞慶撰『観世音菩薩感應抄』の翻刻並びに作品の意義について―阿弥陀信仰から観音信仰へ―」（『南都仏教』第九二号、二〇〇八年）二三頁。一部、誤翻訳を修正。

(3) 大正八四・八八九・中〜下。平岡定海『東大寺宗性上人之研究並史料』では脱字があり、山田昭全・清水宥聖『貞慶講式集』では読み誤りがあるので、大正蔵を用いた。
(4) 興福寺蔵。拙著『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究―仏道篇―』四三五頁に翻刻文と訓読文を掲載。
(5) 拙編著『蔵俊撰『仏性論文集』の研究』三九九頁。訓読は舩田淳一氏。
(6) 平岡定海『東大寺宗性上人之研究並史料』（臨川書店、一九八八年）下巻・四一五頁。
(7) 山田昭全・清水宥聖『貞慶講式集』（山喜房書林、二〇〇〇年）五九〜六〇頁。訓読は筆者。
(8) 『大日本史料』第四編之二一・三〇五頁。
(9) 拙著『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究―仏道篇―』（法蔵館、二〇一九年）三七九頁を参照されたし。
(10) 拙著『心要鈔講読』二七七頁。
(11) 同・三〇〇頁。
(12) 日蔵二二・二四一・上〜下。なお、『法華経開示抄』は奥書によれば、良算が問いをなし、貞慶が答えたもの。貞慶は出来上がった『開示抄』を良算に与える約束をしていたが、宝積院信憲が所望したため「横ざまに召された」との不満を良算が記している点、興味深いものがある。ちなみに、貞慶の奥書には「承元二年＊戊辰＊三月十六日沙門貞慶」とある。
(13) 大正三・四四〇・上。
(14) 身延山本『尋思別要』第一冊・二九丁裏〜三〇丁表。
(15) 平岡定海『東大寺宗性上人之研究並史料』下巻・二一七頁。

キーワード　貞慶　三身　弥勒　『唯識論尋思鈔』　『法華経開示抄』