

令和四年度学位申請論文

新院聖覚房良算の基礎的研究

仏教学専攻 西山 良慶

目次

凡例

序論

一． 研究の目的	1
二． 先行研究とその課題	3
三． 本論の構成	11

本論

第一章 良算の生涯と歴史上における位置	23
第一節 はじめに	23
第二節 良算の生没年と出自	25

第一項	良算の生没年	25
第二項	良算の出自	30
第三項	良算の修学活動の経済基盤と住持した支院	37
第三節	良算の活躍時期と貞慶との邂逅	43
第一項	良算の活躍時期	43
第二項	貞慶との邂逅と著作活動への影響	49
(一)	『唯識論尋思鈔』成立期における良算の著作活動	55
(二)	貞慶撰『明本鈔』・『明要抄』成立期における良算の著作活動	64
(三)	良算と貞慶の邂逅	74
第四節	法相教学相承史における良算の位置づけ	78
第一項	諸資料にみる良算と系譜上の位置	79
第二項	教学形成に関する時代区分と「担い手の出自」からみる法相教学相承史	93
第五節	小結	110
第二章	良算の著作とその成立	130

第一節	はじめに	130
第二節	『唯識論同学鈔』の名称と成立	133
第一項	『唯識論同学鈔』という名称	133
第二項	『唯識論同学鈔』の成立における特徴	139
(一)	『論第二卷唯識論同学鈔』	143
(二)	『論第六卷唯識論同学鈔』	146
(三)	『論第九卷唯識論同学鈔』	147
第三節	『愚草』の成立と『唯識論同学鈔』との関係	159
第一項	『愚草』の成立過程における特徴	159
第二項	『愚草』と『唯識論同学鈔』	169
第四節	『成唯識論本文抄』の特徴	182
第一項	『成唯識論本文抄』と『唯識論尋思鈔』の論義テーマの一致性	182
第二項	『成唯識論本文抄』の成立における特徴	190
第五節	その他の良算の典籍	205
第一項	活字化されている良算の典籍	205

第二項	良算の散逸資料および未翻刻資料	209
第六節	小結	216
第三章	良算の唯識思想における阿頼耶識縁起論の展開	236
第一節	はじめに	236
第二節	『成唯識論』における阿頼耶識縁起と基・慧沼・智周の見解	239
第一項	『成唯識論』における阿頼耶識縁起	239
第二項	基・慧沼・智周の見解	247
(一)	基の見解	247
(二)	慧沼と智周の見解	254
第三節	論義テーマ「転識頼耶」における論点と『唯識論同学鈔』の見解	264
第一項	論義テーマ「転識頼耶」における論点	264
第二項	『唯識論同学鈔』における見解	274
(一)	阿頼耶識が転識に対して示す因縁関係	274
(二)	転識が阿頼耶識に対して示す因縁関係	278

第四節 『唯識論尋思鈔別要』 「転識頼耶因縁」 における貞慶の見解	285
第一項 『唯識論尋思鈔別要』 における種子生現行義および現行熏種子義	285
(一) 種子生現行義	285
(二) 現行熏種子義	291
第二項 『唯識論尋思鈔別要』 「転識頼耶因縁」 における貞慶の特徴的見解	293
第五節 良算撰 『転識頼耶短釈』 における阿頼耶識縁起論	306
第一項 良算撰 『転識頼耶短釈』 における種子生現行義および現行熏種子義	306
第二項 良算撰 『転識頼耶短釈』 における摂用帰体と性用別論	311
第六節 小結	323
第四章 良算の唯識思想における大悲闡提論の展開	336
第一節 はじめに	336
第二節 『入楞伽経』 における大悲闡提菩薩と中国における解釈	338
第一項 『入楞伽経』 における大悲闡提	338
第二項 基・慧沼・智周の大悲闡提解釈と日本における展開の淵源	341

第三節	『唯識論同学鈔』「種姓義」段の成立背景および 論義テーマ「大悲闡提」の概要と論点	352
第一項	『唯識論同学鈔』「種姓義」段の成立背景	352
第二項	『唯識論同学鈔』「大悲闡提」の概要と論点	361
第四節	『唯識論尋思鈔別要』「大悲闡提」における貞慶の見解	376
第五節	『愚草』「大悲闡提」における大悲闡提多類論の展開	386
第六節	小結	398
結論		412

初出一覧

参考文献

【資料編】（別冊）

- 一. 東大寺図書館所蔵良算撰『転識頼耶短积』
  - (一) 書誌情報
  - (二) 翻刻文
- 二. 無為信寺所蔵良算撰『愚草』「大悲闡提（上）」
  - (一) 書誌情報
  - (二) 翻刻文
- 三. 東大寺図書館所蔵良算撰『転識頼耶短积』影印本
- 四. 無為信寺所蔵良算撰『愚草』「大悲闡提」影印本





## 凡例

- 一 本文中の表記は、原則として常用漢字・現代仮名遣いを用いた。
- 一 引文は本文より二、三下げてするか、または「」内に示した。
- 一 一次資料の引用には、原則として筆者による訓読文を併記した。訓読文には歴史的仮名遣いを用い、文章構造理解のために適宜括弧・番号・傍線等を付した。なお、引用名の割注箇所は「」内に示した。
- 一 漢文引用における「」は欠字・虫損等により判読不明であることを示す。
- 一 使用テキストの略号は、次のようにした。
  - 一 大正 〳〵 大正新修大蔵経 〳〵 大蔵出版
  - 一 日仏全 〳〵 大日本仏教全書 〳〵 名著普及会
  - 一 続蔵 〳〵 新纂大日本続蔵経 〳〵 国書刊行会
  - 一 日蔵 〳〵 日本大蔵経 〳〵 鈴木学術財団
  - 一 興典目 〳〵 興福寺典籍文書目録 〳〵 第一・第二（奈良国立文化財研究所）
  - 〳〵 〳〵 興福寺典籍文書目録 〳〵 第三・第四（奈良文化財研究所）
- 一 引用箇所を示す場合は、前項の略号を用い、次のように表記した。
  - 一 〔例〕大正六六・五九五・上中（〳〵大正新修大蔵経 〳〵第六六卷、五九五頁、中段から下段を意味する）
- 一 参考文献は以下に準じて示した。
  - 一 研究書の場合：・著者名、出版年、書名、頁
  - 一 〔例〕北畠典生（一九九四）『観念発心肝要集』の研究 〳〵永田文昌堂・五二頁
  - 一 雑誌論文、論文集の場合：・著者名、出版年、論文名、雑誌名、巻号、頁
  - 一 〔例〕保井秀孝（一九七九）「貞慶と弟子良算」 〳〵印度学仏教学研究 〳〵五五・一二二〳〵一二三頁
- 一 本研究では『唯識論同学鈔』や『唯識論尋思鈔』といった『成唯識論』全十巻にわたって総合的に論究する著作を多く用いる。総括して呼ぶときは『同学鈔』・『尋思鈔』と略称し、『成唯識論』の当該巻をあえて表示する際は『論第一巻同学鈔』などとも表記する。

## 序論

### 一 研究の目的

本研究は、院政期から鎌倉初期にかけて活躍した興福寺の学僧である良算（？～一一七一～一二一七～？）の生涯・著作・思想の基本的事項について明らかにしようとするものである。

良算は、興福寺中興の祖と称される解脱上人貞慶（一一五五～一二二三）の「親授の弟子」とされ、貞慶と並び、「貞慶大徳」・「良算大徳」と尊称されるように、法相宗にとって極めて重要な人物の一人として数えられる。とりわけ、『成唯識論』（以下『成論』）全十巻の内容について、種々の経論章疏を用いて総合的に研究を進める『唯識論同学鈔』（以下『同学鈔』）を編纂したことは、大きな功績として挙げられよう。

しかしながら、師である貞慶と比較して、良算本人に主眼を置いた研究は極端に少なく、その生涯・著作・思想は、未だ詳細な解明には至っていないのが現状である。特に、良算という人物については、南京三会の堅義や講師を勤めたという記録はなく、貴族の日記等にも登場することは無い。さらに、生年や没年、出自については、明確に示す資料が無く、その生涯の多くが謎に包まれた人物である。

また、良算の著作を見ると、上記の『同学鈔』の他にも、後代の学僧に重んじられた『愚草』とい

う論義抄があったことが指摘されている。<sup>2</sup>さらには、『同学鈔』や『愚草』という法相教学に関する書のみならず、因明関係の著作も数多く確認され、因内二明に精通していた人師であったことが知られる。近年では、『成唯識論本文抄』（以下『本文抄』）も良算の手によるものである可能性が指摘されており、良算の法相教学相承史における重要性は弥増すばかりである。<sup>3</sup>

このように、良算は法相教学相承史において重要かつ謎の多い人物であるものの、貞慶の研究に付随する形で紹介される場合が多く、どうしても当代きつての大学匠であった貞慶の陰に隠れてしまっている感が否めない。思想という面においても、良算の代表的著作である『同学鈔』があまりにも高い評価を得た事で、編者である良算よりも、『同学鈔』そのものが衆目を集めてしまっている嫌いがある。例えば、富貴原章信氏は「解脱上人、常随の弟子として、また唯識同学鈔編集の責任者として、注目すべき人に良算がある」<sup>4</sup>と、貞慶の弟子、および『同学鈔』の編者という側面に注目している。確かに、『同学鈔』は、上代や鎌倉期の学説を菩提院蔵俊（一一〇四～一一八〇）の『菩提院鈔』等と引き合わせ、法相教学を総合的に整理した勝れた書である。とりわけ、蔵俊や貞慶という当時の第一人者の見解を収録し、各論義テーマに一定の方向性を示した点は、後代の学侶が『同学鈔』を珍重するようになる一つの理由であったと言える。しかしその一方で、良算は『同学鈔』の中に「愚案」を付記したり、異義がある場合は「別紙」に譲っており、良算独自の見解が存在することも確かであ

る。そして、良算の見解の中には、貞慶の代表的著作の一つである『唯識論尋思鈔』（以下『尋思鈔』）にも収録されるほど勝れたものも見られるのである。<sup>5</sup> これらのことから、良算もまた、貞慶と同じく、当時の教学進展の担い手の一人と見ることが出来よう。すなわち、良算の思想の解明は、当時の教学進展について、より解像度の高い様相を明かすことに繋がる営為と言えよう。そのため、ここで重要となってくるのは、『『同学鈔』の編者としての良算』ではなく、良算その人を主眼とする事である。当然ながら、良算の見解には、当時の大学匠である貞慶の影響があるはずである。そこで、両者の見解を横断的に検討し、その見解の差異について考察することで、当時の教学進展の背景を、より明瞭に把握することが出来るであろう。

このように、法相教学相承史における重要な立ち位置にいる良算ではあるが、その生涯・著作・思想の全てにおいて、研究の余地が残されていると言えよう。そこで本研究では、良算の生涯・著作・思想の基礎的事項について、論究していきたい。

## 二 先行研究とその課題

日本における法相宗の研究の進展は、様々な観点から、その研究を深化させてきた。ここでは、良

算の生涯・著作・思想の基礎的事項を明らかにするという本研究の目的を鑑みて、これまでの通史的研究、および良算の生涯・著作・思想研究の概要を整理する。

まず、通史的研究の初めに挙げられるのが、深浦正文氏の研究であろう。著書『唯識学研究』上巻の「教史論」において、法相宗の歴史的展開が、人師の列伝の形式で述べられている。<sup>6</sup>同様の手法を用いた研究として、富貴原章信氏の『日本唯識思想史』<sup>7</sup>および『日本中世唯識仏教史』<sup>8</sup>があり、いずれも逸すべからざる研究成果として残されている。これらの研究は、古代から中世という数百年にもおよぶ期間の諸師について検討した包括的研究であり、後続の研究に影響を与えた。もちろん、各人師の事跡等といった個々の検証については、時代による研究の進展を考慮する必要がある。

両氏の研究に続く形で、結城令聞氏は、当時の「研究手法」という切り口から、「注釈的研究時代」・「私記時代」・「論議的研究」時代という区分を示し、それまで衰頹期とされていた平安前期から中期においても、質・量ともに活発な業績が残されていたことを指摘した。<sup>9</sup>このような時代区分の設定は、通史的研究において重要な意義を有するものである。楠淳證氏は、「論義」に注目することで、法相教学の展開を「論義形成期」・「論義大成期」・「論義展開期」の三期に分類し、新たな時代区分を学界に提示している。<sup>10</sup>この「論義」に基づく時代区分は、先の結城氏の見解を包摂しており、よりダイナミックな視点から法相教学相承史を捉えたものとなっている。法相宗は、諸宗の中でも殊更

に「論義」を重要視し、教学研鑽の根本に据え、その進展を図ってきた。この事実を鑑みれば、楠氏の「論義」に基づく三期の時代区分は、法相教学相承史を見る上で、正鵠を射たアプローチであると言えよう。もちろん、仏教というものは、総体的には、教学・思想のみならず、宗教施設や儀礼・芸術、さらには在俗信者や権力層等といった、世俗社会の諸要素と有機的関係性の中で語られるものであり、これらの要素を組み合わせることで、当時の仏教の様相をより豊かに叙述することが可能となる。<sup>1</sup>この点を考えれば、結城氏は「研究手法」を、楠氏は実際の講会等に見られる儀礼や教学研鑽の手法としての「論義」をキーワードとして教学史上の時代区分を行い、法相教学が緻密に醸成されるあり方を明らかにしたと見ることが出来る。この「研究手法」や「論義」に注目した時代区分は、教学形成に関する要素を軸としているため、仏教の肯綮にあたる思想の展開を正確に把握出来るという点で勝れている。したがって、法相教学相承史を見ていく上での主たる区分軸として、最も適当なものであると言えよう。そういった意味では、船田淳一氏が、楠氏の時代区分と一般史的時代区分を交響させることで、法相教学相承史をより射程の広い仏教史研究の文脈に位置づけ直そうとする近年の試みが注目される。<sup>12</sup>

このような「論義」に基づく時代区分を主軸に、諸要素を組み合わせることで時代把握をしていくあり方は、論義研鑽を殊更に重要視してきた法相宗について見る上で、非常に有効な手段であると考えられ

る。したがって、この観点からの時代把握によって、法相教学相承史全体をマクロに捉えるとともに、師弟関係等のミクロ的な相承関係を明らかにすることで、各人師をより立体的に捉えることが求められる。

ところで、日本における法相教学の研鑽は、この「論義」によって委細を尽くしてなされてきた。このことは、平安時代に成立した三会・三講の法会で講師を勤めることが僧綱職に就く条件であったことに起因する。これ以降、各宗内における講会等も盛んに行われるようになり、結果として多くの論義関係資料が残される事となった。楠氏は、日本の法相教学における「論義」の研究の重要性をいち早く指摘し、複数の論義テーマについて経年的な研究を世に出している。<sup>13</sup>このような「論義」の研究の重要性の高まりに伴い、種々の論義資料を取り扱った研究成果が、楠氏をはじめとして、蜷川祥美氏や後藤康夫氏、新倉和文氏等により、数多く提示されてきた。<sup>14</sup>これらの研究の中では、論義資料の考察を通して、人師の思想を明らかにする試みがなされている。例えば、新倉氏は、論義関係資料である『法華玄賛文集』の考察を通して、蔵俊に「玄奘回帰による法相宗護持」の思想があったことを指摘している。<sup>15</sup>また、楠氏は、『同学鈔』「種姓義」段に収録されている論義テーマを詳細に検討することによって、法相宗の行者が抱く仏道上の不安が論義研鑽によって払拭されているあり方を示している。<sup>16</sup>



このような、論義研鑽という純学問的営為から、行者の内面である宗教的定見を明らかにする研究手法は、個人の内面が色濃く反映されている書物が現存していない人師の心内の問題に迫る手掛かりとなり得る点で、非常に意義深いものである。この点、現存する著作の多くが論義資料である良算についても同様のことが言える。このことに加え、良算は密接な関係を有していた師である貞慶という存在があり、その仏道に対する思いに最前線で触れることが出来た点もまた、良算の内面に迫る手掛かりとなるであろう。

さて、これまでの良算という人物に関する研究に目を移してみる。良算は師である貞慶の研究に付随する形で紹介されることが多く、その研究は貞慶のものと比べると極端に少ない。僅かに存する良算への言及が見られる研究の中で、まず取り上げるべきは、富貴原氏の『日本中世唯識仏教史』である。富貴原氏は法相宗の歩みを通史的に検討する中で、貞慶の「常随の弟子」として良算を取り上げている。この中で、富貴原氏は「おそらく良算は公家の出身であるまい」と述べている。また、住房・支院にも言及しており、更に『多聞院日記』の記述に基づいて、良算の没年時の年齢を四十七歳とし、一一七〇〜一二一八頃の人物であるとした。<sup>17</sup>これに続く研究として、保井秀孝氏の論稿がある。<sup>18</sup>保井氏は富貴原氏と同様に、『多聞院日記』に基づく良算の四十七歳入滅説を支持している。また、良算は「おそらく彼は低い身分の出身であり経済的にも恵まれた立場にはいなかったであろうが、そ

のことが皮肉にも学問僧たらしめた」と述べ、良算の出自と、彼の置かれた経済的状况に注目した考察を行っている点で注目される。これらの研究を承けて、城福雅伸氏は「良算の生涯と活躍」という論稿の中で、良算を大きく取り上げている。<sup>1</sup> 城福氏もまた四十七歳入滅説の立場に立っている。その上で、良算の出自は一般庶民であったものの、一院をあずかる立場にあり、学問に専念出来るだけの経済力を有していたことを指摘している。出自や支院、学問の経済基盤を総体的に論じている点で、重要な研究であると言えよう。これらの研究により、良算の四十七歳入滅説が一般的になりつつあった中、楠氏は、良算に『愚草』という書があったことを指摘し、四十七歳入滅説が誤りであることを論証した。<sup>2</sup> また良算の出自については、「良算は身分の低い出自であったためか、記録がほとんどない」とされている。<sup>21</sup>

以上のような流れで、良算という人物については研究が進められてきた。良算の入滅時の年齢については、楠氏によって画期的見解が提示され、研究の進展が見られる。しかしながら、良算の出自はそれを示す記録が殆ど無いこともあり、「低い身分」であるとか「一般庶民」とされてきた。この点は、先行する諸研究によって残された課題の一つであろう。当時の人師を検討する上で、その出自は重要な要素の一つであるため、この点については資料的制限はあるものの、改めて検討する必要があると思われる。というのも、この出自と言う問題は、支院の住持であるとか、修学の経済基盤といっ

た問題と密接に関わるからである。

次に、良算の著作に関する研究を見てみると、その研究の殆どが、『同学鈔』を中心として進められており、その他の著作にまで言及されることは非常に少ない。その中であって、『同学鈔』以外の著作に言及する研究としては、富貴原氏による上記の研究書において書名が列举されている他に、因明関係の著作をまとめたものとして、佐伯良謙氏の『因明作法変遷と著述』と、武邑尚邦氏の『因明学起源と変遷』がある。<sup>22</sup>また、新倉氏は、貞慶の『尋思鈔』の成立を考察する中で、良算に『摩尼抄』があることを指摘した。<sup>23</sup>さらに、『愚草』が良算の書であると指摘した先の楠氏の研究もある。<sup>24</sup>富貴原氏や佐伯氏、武邑氏の研究は、通史的に諸師の著作が列举されており、法相教学や因明学の相承史全体を概観することが出来る点で、非常に勝れた研究である。また、新倉氏や楠氏の論稿も、これまで明らかにされていなかった良算の著作を世に示しており、良算に関する研究を大きく進めているものである。このように、通史的研究や個別的研究によって、良算の著作に関する研究が進められてきたが、良算に主眼を置いて包括的に著作を検討するという課題が残されていると言えよう。

また、良算の思想面における研究は、良算研究という範疇の中で最も数が少ないものとなっている。良算の思想にいち早く注目した研究に、城福氏のものがある。<sup>25</sup>城福氏は、論義テーマ「転識頼耶」に注目して、その思想が撰用帰体の重視にあるということを主張した。この他、北畠典生編著『日本

中世の唯識思想』<sup>26</sup>の中で、論義テーマ「深密三時」・「心清浄故」・「一法中道」について、良算の短釈の翻刻研究がなされている。このように、良算の思想面における研究は始まったばかりで、未だ詳細な解明には至っていない。この背景には、良算の著作の殆ど全てが未翻刻の状態で処々に所蔵されており、研究者を遠ざけていることが一因としてあげられる。したがって、良算著作の翻刻研究のより一層の進展が課題として挙げられるであろう。

以上の先行研究とその課題を踏まえて、本研究においては、次の三点を問題点として取り上げたい。

- ① 良算の出自の再考と、法相教学相承史上における位置づけの再把握
- ② 『同学鈔』を含めた良算の著作の包括的整理、および成立における特徴
- ③ 良算の唯識思想における展開の特徴

以上の三点を本論各章において検討することを通し、これまで貞慶研究に付随する形で言及される事が多かった良算に焦点をあて、法相教学相承史における院政期から鎌倉期の教学進展の背景を説明する一助としたい。

### 三 本論の構成

本研究では、先に示した問題点を踏まえ、新院聖覚房良算の生涯・著作・思想の基礎的事項を明らかにすべく、「第一章 良算の生涯と歴史上における位置」・「第二章 良算の著作とその成立」・「第三章 良算の唯識思想における阿頼耶識縁起論の展開」・「第四章 良算の唯識思想における大悲闡提論の展開」の四つ章を設けた。以下に各章の内容を略述していきたい。

第一章は「良算の生涯と歴史上における位置」と題した。本章は、良算の出自を明らかにし、従来の区分軸に新たな区分軸を加えることで、良算の法相教学相承史上における位置を再把握することを目的としている。

生没年および出自は、人物研究における最も基礎的事項といえる。良算には、近しい人物によって記された伝記類などはなく、公的な文書にもその名が見られないため、良算本人に関する同時代の確度の高い資料はないと言って良い。そのため、出自を含め、生没年や具体的な事跡等については、限られた資料と、類似した性格を有する人師のあり方から推論を行っていく他にない。中でも、生没年は、決定的な新資料が見い出されない限り、確定した見解には至らないと思われる。しかしながら、

本章では、法会等の記録に名が見られないばかりに「一般庶民」とされてきた良算の出自について、今まで注目されてこなかった『聖誉鈔』を新たな手掛かりとして、改めて検討を加えていく。

生没年や出自という人物研究の基本的事項の検討の上、本章では、良算の活躍時期の概要と内実について、その著作の記述を中心的資料にして考察していく。具体的には、良算の『同学鈔』や未翻刻文献の奥書から、活躍時期のボリュームゾーンを確認する。その上で、良算の活躍を語る上で、欠かすことの出来ない貞慶との関係性から、良算の著作活動の特徴に検討を加える。特に、貞慶の『尋思鈔』と『明本鈔』・『明要抄』の成立期における良算の著作の検討を通して、良算の著作は貞慶との密接な関係に基づいてなされていたという特徴があったことを示したい。さらに、この特徴を手掛かりとして、良算のライフイベントの最重要事項である貞慶との邂逅時期の推定を行いたい。

以上のような良算の生涯についての検討に続き、本章では歴史上における良算の位置づけを明らかにする。この目的のもと、良算が見られる諸系図を出すとともに、諸資料に見られる良算の相承関係を系図の形に整理する。それらと比較検討することで、良算の師および弟子に、どのような人師が位置するのかを明らかにしたい。このような良算を中心とした局所的相承関係を踏まえた上で、より大局的な法相教学相承史における良算の位置づけについて考察し、良算の歴史上における位置づけを、より立体的に把握したい。その際には、現在学界に提示されている「論義」に基づく時代区分と、本

章で明らかにした良算の出自を念頭とした「担い手の出自」という区分軸をパラレルに用いていく。このことを通して、良算が法相教学相承史の中で、時代の結節点に位置する人師であり、次代の展開の上で特に重要であるということを示したい。

第二章は「良算の著作とその成立」と題した。本章は、種々の先行研究によって明らかにされてきた良算の著作を包括的に整理し、主要著作の成立上の特徴を明らかにすることを目的としている。

本章では、第一章に引き続き、人物研究の基礎的事項である著作について、論じていきたい。良算の著作については、通史的研究の中で列挙されることに始まった。それに続いて、貞慶研究や『同学鈔』研究、諸寺院の古籍調査の進展に伴い、『摩尼抄』や『愚草』という書があったことが、個別に明らかにされている。また、貞慶の『尋思鈔』研究に付随する形で、『本文抄』もまた良算の著作である可能性が指摘されている。そこで本章は、先行研究の成果を踏まえて、良算の現存する主要著作である『同学鈔』と『愚草』、良算の著作である可能性が高い『本文抄』について、それぞれに主眼を置き、互いの関連性を考慮しつつ、考察を進めていきたい。また、主要著作の他、散逸文献やその他の未翻刻典籍についても整理を行い、良算の著作群を包括的に検討したい。

具体的に、まず『同学鈔』については、複数ある名称の検討から行う。目録や刊本、古写本に見ら

れる「唯識同学鈔」・「成唯識論同学鈔」・「唯識論同学鈔」という三つの名称について、いずれを用いることが適当か検討する。これら三つの名称について、実際の使用例を検討することで、「唯識論同学鈔」が『同学鈔』の呼称として相応しいことを示す。また『同学鈔』は、二十年以上の歳月を掛けて成立したものであるが、『成論』の第二・六・九巻に相当する『同学鈔』には、奥書が見られず、いつ頃の成立かを知ることが出来ない。そこで、これらの成立時期について考察を加えていきたい。また、今ひとつの主要著作である『愚草』について、記された年が明らかな短釈を検討することで、大凡の成立時期を推定するとともに、『成論』の同じ巻に相当する『同学鈔』と『愚草』の所述の検討を通して、その特徴を明らかにする。そして、良算のものである可能性が指摘されている『本文抄』について、『同学鈔』や『愚草』、『尋思鈔』所引の経論章疏の文言に注目することで、その説をさらに補強していきたい。その上で、散逸した著作や、その他の典籍について整理する。これらの検討を通して、良算の著作群を包括的に把握したい。

第三章および第四章では、良算の唯識思想について、阿頼耶識縁起論と大悲闡提論を取り上げて検討する。阿頼耶識縁起は、まさに法相教学の核心であり、法相教学全体に通底する重要な教義である。また、理と事の不一不異を許す法相宗は、大乘諸宗の中で唯一、事の一面である「五姓各別」を許し



ている。この五姓においては、不成仏の衆生である無姓有情が設けられ、大悲闡提は無姓闡提に分類される。大悲闡提は菩薩であることから、日本において成仏の可否が問題となった。良算の師である貞慶は、この問題を自らの仏道と不可分のものとして捉え、大悲闡提の大悲行にこそ、仏道論理の本質があると考えていたことが指摘されている。<sup>27</sup>このような、貞慶の仏道への思いに最前線で触れていた良算の大悲闡提論には、当然、その影響が見られると考えられる。すなわち、良算にとっても大悲闡提論は仏道の根幹に関わる問題であったと言えよう。したがって、阿頼耶識縁起論と大悲闡提論は、良算の「教」と「行」との根本に関わるものであり、彼の思想を明らかにしていく上で、最も初めに論じるべき基礎的なテーマなのである。

第三章は「良算の唯識思想における阿頼耶識縁起論の展開」と題した。本章は、法相教学の核心である阿頼耶識縁起論について、『成論』から良算の所述に至るまでを概観し、その思想の展開を明らかにすることを目的としている。

そこで本章では、まず『成論』の阿頼耶識に関する所論について確認し、阿頼耶識縁起の根幹をなす種子説の核心的議論が、阿頼耶識と転識との関係であることを示したい。その上で、日本における法相教学の展開を見ていく上で欠かすことの出来ない慈恩大師基（六三二―六八二）、淄州大師慧沼

(六四八〇七一四)、撲揚大師智周(六六八〇七二三)の三師の見解、所謂「三祖の定判」を確認する。そして、『成論』および三祖の見解を承けた日本における展開を、論義テーマ「転識頼耶」に注目して見ていきたい。

阿頼耶識縁起における阿頼耶識と転識との関係性は、特に日本において重要視されていたようで、種々に議論がなされるようになっていった。そのことは、『同学鈔』「転識頼耶」に、「此れ即ち中宗の奥義・唯識の淵底なり」<sup>28</sup>や「先哲・末学に異義有り」<sup>29</sup>とあることから知られる。すなわち、論義テーマ「転識頼耶」の検討項目は、法相教学の核心をなすものであり、学問研鑽が仏道に他ならない当時の事情に鑑みれば、まさしく法相宗の大師の仏道基盤に関わる問題であったといえよう。<sup>30</sup>このことを念頭に、論義テーマ「転識頼耶」の論点を『同学鈔』および『唯識論尋思鈔通要』(以下『尋思通要』)の検討を通して明らかにする。その上で、『同学鈔』「転識頼耶」における見解を明らかにし、当時の一般的な見解を把握する。この『同学鈔』における論点と一般的な見解を考慮しつつ、良算の師である貞慶の見解の特徴を、『唯識論尋思鈔別要』(以下『尋思別要』)から見出していく。その上で、東大寺図書館所蔵良算撰『転識頼耶短釈』の検討を通して、貞慶と良算との見解の差異を示し、その差異がどのような理由から生じるものなのかを考察する。

以上の流れを以て、法相教学、および法相宗の大師の仏道基盤となる八識を軸とした体系的な教学

の根底にある阿頼耶識縁起について、その核心的問題にあたる阿頼耶識と転識との関係性を明らかにする。その上で、良算における唯識思想の展開の特徴を明らかにしたい。

第四章は「良算の唯識思想における大悲闡提論の展開」と題した。本章は、法相宗の人師の仏道の本質に関わる問題である大悲闡提論について、『入楞伽經』の所説から良算に至るまでの思想展開を明らかにすることを目的としている。

そこで本章では、まず大悲闡提のあり方が示される『入楞伽經』の経説を確認し、それに基づく基・慧沼・智周の解釈を見ていく。その上で、なぜ日本において、論義テーマ「大悲闡提」が「先徳の二義の取捨は弁じ難し」<sup>31</sup>という二義併存の事態に至ることになったのか、その原因の一端を明らかにしたい。

次に、論義テーマ「大悲闡提」が収められている『同学鈔』『種姓義』段の成立背景について、『同学鈔』各巻の特徴的な奥書や、良算の見解を示す「愚案」等、「別紙」に譲られる表現に注目することで、考察を行いたい。そして、『同学鈔』『大悲闡提』に見られる見解について確認を行い、成仏義・不成仏義それぞれの概要を把握する。その上で、成仏義・不成仏義それぞれに付された談義に注目することで、当時どのような観点から検討が為されていたのか、その論点を明らかにする。この概

要と論点を念頭に、良算の『愚草』『大悲闡提』と貞慶の『尋思別要』『大悲闡提』について、両者の見解を比較する。『愚草』『大悲闡提』は「上・中・下」の三冊によって構成されている。そのため、両書の比較を行う際には、『愚草』『大悲闡提』と『尋思別要』『大悲闡提』における成立の前後関係と、構成の内容に注目することで、『愚草』『大悲闡提』の「上・中・下」の三冊いずれもが、『尋思別要』『大悲闡提』の内容を踏まえたものであることを示す。そして、『愚草』『大悲闡提』における良算の見解に大きな影響を及ぼしている、貞慶の見解である成仏伝に立脚した大悲闡提成不成説について確認する。その上で、『愚草』『大悲闡提』における良算の見解について検討を行う。そして、『尋思別要』における大悲闡提成不成説と、『同学鈔』における不成仏義の論理を用いながら構築されたものが、良算の展開した大悲闡提多類論であったことを示したい。

以上、各章の詳細な検討は本論において論じるところであるが、ここに挙げた四つの章の検討を通して、良算の生涯・著作がどのようなものであったのか、その思想にはどのような特徴があり、法相教学相承史上で如何なる意義があるのかを明らかにし、今後の良算研究の一助としたい。

2 楠淳證（一九九八）「聖覚房良算と『愚草』」『龍谷大学仏教文化研究所』三七・龍谷大学仏教文化研究所・六九  
〜七七頁

3 楠淳證（二〇二二）『唯識論尋思鈔』の編述」『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究「別要」教理篇・上』法蔵館・  
一九七〜二〇二頁

4 富貴原章信（一九七五）『日本中世唯識仏教史』大東出版・九五頁

5 『論第四卷同学鈔第三』（大正六六・二七八・上）には

此義愚案也。尋思抄被載了

此の義愚案也。『尋思抄』に載せ被れ了ぬ。

とあり、良算の「愚案」が貞慶の『尋思鈔』に収録されていることが明示されている。

6 深浦正文（一九五四）『唯識学研究』上・永田文昌堂

7 富貴原章信（一九八九）『日本唯識思想史』国書刊行会

8 富貴原章信（一九七五）『日本中世唯識仏教史』大東出版

9 結城令聞（一九七五）「日本の唯識研究史上における私記時代の設定について」『印度学仏教学研究』四六・日本  
印度学仏教学会・一〜五頁。「註釈的研究時代」については、「名称は兎も角とし」としており、「論議的研究」に  
についても「時代」という語を使用されていないものの、論旨としては「註釈的研究」、「私記による研究」、「論議的

研究」という研究方法による分類をなしている。

10 三期の区分および各期の特徴については、楠淳澄（二〇二二）『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究「別要」教理篇・上』法蔵館・八〇九頁に詳しい。

11 平雅行（一九九二）『日本中世の社会と仏教』塙書房・二一〇～二四頁。平氏は思想のみならず芸術・政治・経済等の全体性を射程に収めた宗教史研究の必要性を提言している。また仏教の思想・芸術・儀礼等の文化的総体性に注目した研究の一例としては、船田淳一（二〇一一）『神仏と儀礼の中世』法蔵館や、阿部泰郎（二〇一三）『中世日本の宗教テキスト体系』名古屋大学出版会などがある。

12 船田淳一（二〇二二）「古代・中世法相教学相承史（一）」『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究「別要」教理篇・上』法蔵館・四七〇～四九頁

13 北畠典生編（一九九七）『日本中世の唯識思想』永田文昌堂

14 楠淳澄・蛭川祥美・新倉和文・後藤康夫（二〇一〇）「共同研究 日本唯識の転換点：蔵俊・貞慶と法相論義」『南都仏教』九五・南都仏教研究会 等

15 新倉和文（二〇一〇）「蔵俊による天台一乗批判の展開」『法華玄賛文集』八十九の翻刻読解研究を中心として  
「『南都仏教』九五・南都仏教研究会・一二七～一九六頁

16 楠淳澄（二〇二〇）「法相論義と仏道」『成唯識論同学鈔』に見る不成仏種姓の会通」『日本仏教と論義』法

蔵館・五〇三二頁

17 富貴原章信（一九七五）『前掲書』大東出版・九五頁

18 保井秀孝（一九七九）「貞慶と弟子良算」『印度学仏教学研究』五五・日本印度学仏教学会・一二二～一二三頁

19 城福雅伸（一九九七）「良算の生涯と活躍」『仏教思想文化史論叢』永田文昌堂・六二五～六五九頁

20 楠淳證（一九九八）「前掲論文」『龍谷大学仏教文化研究所』三七・六九～七七頁

21 楠淳證（一九九七）「日本唯識と『成唯識論同学鈔』」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三六・龍谷大学仏教文化研究所・三五～五二

22 佐伯良謙（一九六九）『因明作法変遷と著述』法隆寺・一五六～一五八頁、武邑尚邦（一九八六）『因明学起源と変遷』法蔵館・一二九～一三一頁

23 新倉和文（一九八一）「貞慶著『尋思鈔』と『尋思鈔別要』の成立をめぐって」『仏教学研究』三七・龍谷大学仏教学会・九二～一〇三頁

24 楠淳證（一九九八）「前掲論文」『龍谷大学仏教文化研究所』三七・六九～七七頁

25 城福雅伸（一九八九）「良算の唯識思想の特異性」『印度学仏教学研究』七五・日本印度学仏教学会・九六～一〇〇頁、城福雅伸（一九九七）「法相唯識の改革者良算―撰用帰体の新展開―」『仏教学研究』五三・龍谷大学仏教

学会・九六～一三八頁

- 26 北畠典生（一九九七）『日本中世の唯識思想』永田文昌堂
- 27 楠淳證（二〇二二）「大悲闡提」『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究「別要」教理篇・上』法蔵館・三〇四〜四五  
六頁
- 28 大正五〇・一五九・中
- 29 大正五〇・一六〇・上
- 30 楠淳證（二〇二二）「前掲論文」『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究「別要」教理篇・上』法蔵館・二二一頁
- 31 大正六六・二八・上



## 第一章 良算の生涯と歴史上における位置

### 第一節 はじめに

良算（？～一一七一～一二一七？）は、当時を代表する学匠である解脱房貞慶（一一五五～一二一三）の「親授の弟子」とされる人物であった。貞慶との関係性も然る事ながら、良算には『唯識論同学鈔』（以下『同学鈔』）という日本法相教学相承史上における不朽の名著がある。しかしながら、良算という人物は実に謎に満ちた人物であると言って良い。良算の生年や没年は明らかでなく、出自や得度の年といったような具体的な事跡を示す確度の高い資料についても確認されていないのである。このような良算の生涯や出自といった人物研究における基本的な情報は、資料的制限もあり、師である貞慶のそれと比して、未だ十分になされていると言うことは出来ないであろう。

資料的制限から不明点の多い良算ではあるが、そのような状況の中でも、生涯や出自といった基本情報を含めた人物の解明を試みた研究がなされてきた。良算に言及する具体的な先行研究としては、富村孝文氏<sup>1</sup>、富貴原章信氏<sup>2</sup>、保井秀孝氏<sup>3</sup>、城福雅伸氏<sup>4</sup>、楠淳證氏<sup>5</sup>の研究が挙げられる。中でも、富貴原氏は『多聞院日記』の記述から四十七歳入滅説を示し、保井氏、城福氏もこの手法を採用している。しかし、楠氏は新出資料の検討から、良算の四十七歳入滅説に疑義を呈しており、人物研究の最も基礎的な部分である生没年についても、未だ定説とされる見解はない状態である。

そこで本章では、人物研究の基本的事項である生没年および出自の検討を行いたい。良算には、新しい人物によって記された伝記類などはなく、公的な文書にもその名が見られないため、良算本人に関する同時代の確度の高い資料はないと言って良い。そのため、出自を含め生没年や具体的な事跡等については、限られた資料と、類似した性格を有する人師のあり方から、推論を行っていく他にない。中でも、生没年は、新たな決定的な資料が見い出されない限り、確定した見解には至らないと思われる。しかしながら、本章では、出自が資料に明記されないばかりに、一般庶民とされてきた良算の出自について、今まで注目されなかった『聖誉鈔』を手掛かりとして、改めて検討を加えたい。

生没年や出自という人物研究の基本的事項の検討の上、本章では、良算の活躍時期の概要と内実について、その著作の記述を中心に資料にして考察していく。具体的には、良算の『同学鈔』や未翻刻文献の奥書から、活躍時期のボリュームゾーンを確認する。その上で、良算の活躍を語る上で欠かすことの出来ない貞慶との関わりという観点から、良算の著作活動の特徴に検討を加える。特に、貞慶の『唯識論尋思鈔』（以下『尋思鈔』）と『明本鈔』・『明要抄』の成立期における良算の著作の検討を通して、良算の著作は貞慶との密接な関係に基づきなされていたという特徴があったことを示したい。さらに、この特徴を手掛かりとして、良算と貞慶が密接な関係を構築するに至った時期の推定を行う。

以上のような良算本人についての検討に続き、本章では相承関係における良算の位置づけについても見ていく。この目的のもと、良算が見られる諸系図を出すとともに、諸資料に見られる良算の相承関係を系図の形に整理する。それらを比較検討することで、良算の師および弟子に、どのような人師が位置するのかを明らかにしたい。このような良算を中心とした局所的相承関係を踏まえた上で、より大局的な法相教学相承史における良算の位置づけについて考察する。その際には、現在学界に提示されている「論義」に基づく時代区分と、本章で明らかにした良算の出自を念頭とした「担い手の出自」という区分軸をパラレルに用いていく。このことを通して、良算が法相教学相承史の中で時代の結節点に位置する人師であり、次代の展開の上で特に重要であるということを示したい。

## 第二節 良算の生没年と出自

### 第一項 良算の生没年

さて、本節では良算の基本情報のうち、生没年および出自に主眼をおいて論じていく。良算には、法臘や年齢を直接知ることが出来るような資料がないばかりか、生没年や生涯の事績などといった情報が記された伝記の類いも残されていない。そのような確度の高い情報が載せられている資料が発見

されていない以上、時代を隔てた資料や、諸資料に見られる奥書、良算周辺の人師の情報等を総合的に検討し、推論を行っていく必要がある。

まず、先に挙げた良算の研究で取り上げられる問題点のうち、良算の生年および没年について見ていきたい。良算に帰せられる資料は、未翻刻のものも含めれば膨大な数が残されている。しかしながら、良算自らが年齢を明らかにするような記述内容は見られず、正確な生年および没年を知ることが出来ない状態にある。そのため、良算の生没年を検討するにあたっては、多聞院英俊（一五二一―一五九六）の『多聞院日記』の記述をもとに検討がなされてきた。すなわち、『多聞院日記』の永禄九年（一五五六）正月二十日の項目には、

胤継語云、上人（笠置）ハ五十九才入滅（二月三日）（中略）良算聖覚房四十七才ニテ入滅也シト云云<sup>6</sup>。

とある。この記述に基づき、富貴原氏は、良算を「一一七〇〜一二二八頃の人」と推定している。<sup>7</sup> また、城福氏も、『多聞院日記』の「四十七才ニテ入滅」という記述が、当時の出身身分による出世の遅速が生じていた状況と符合することを指摘し、生年を承安元年（一一七一）から安元二年（一一

七六)、没年を建保五年(一一二一七)から貞応元年(一一二二二)とした。このように、従来は『多聞院日記』に見られる「四十七才ニテ入滅」という文言を手掛かりとした良算の生没年の検討がなされてきた。しかし、楠氏は、新出資料である『愚草』が良算の論義抄であることを明らかにし、『愚草』の記述から、良算の四十七才入滅説に疑義を呈した。この『愚草』については章を改めて言及することになるが、楠氏が良算の四十七歳入滅説が誤りであると断定するにあたって、その中心根拠とした文が、『愚草』「一法中道」に見られる次の文である。すなわち、

承安元年夏比記之。誠是掌中之秘説也。<sup>10</sup>

承安元年の夏の比に之れを記す。誠に是れ掌中の秘説也。

と。ここでは、論義テーマ「一法中道」についての見解は、承安元年(一一七一)には既に記されていたことになる。一方で、『論第三卷同学鈔第七』の奥書には、建保五年(一一二一七)に記した旨が示されている。もし、良算が『多聞院日記』の記述にあるように、四十七歳で入滅したとするのであれば、『愚草』「一法中道」が記された際に良算は数え年で二歳となる。当然、二歳の幼児が難解な法相教学の書物を残したとは考えられない。このことをもって、楠氏は良算の四十七歳入滅説が誤り

であると断言した。さらに、楠氏は『論第三卷同学鈔第七』の奥書の内容の検討を通して、良算の没年を建保五年と推定している。<sup>1)</sup>『論第三卷同学鈔第七』の奥書には、

建保五年丁巳五月七日草畢。当卷端三段往日記之相例門以下無諸。仍抄繼耳。

沙門良算。<sup>1)</sup><sup>2)</sup>

建保五年丁巳五月七日に草し畢ぬ。当卷の端三段は往日に之れを記すも、「相例門」以下は諸もろは無し。仍りて抄し繼ぐのみ。沙門良算。

とある。楠氏は、奥書の「端三段」は、『論第三卷同学鈔第七』末尾にある「不依瑜伽」・「齋識退還」「既知従前」という三つの論義テーマのことであるとして、「終端」と捉えた。そして、この年に良算は病等の異常事態に陥って『同学鈔』の編纂事業を途中で終えしまい、この建保五年以後の良算の著作は確認されないことから、建保五年を没年と仮定している。<sup>1)</sup><sup>3)</sup>しかしながら、『論第三卷同学鈔第七』の奥書を改めて読み解いてみると、「端三段」は『論第三卷同学鈔第七』末尾の三つの論義テーマではなく、『論第三卷同学鈔第一』に収められている「心所相応門」・「受俱門」・「三性門」という三つの科段のことを指していると考えられる。というのも、『論第三卷同学鈔第一』は先の三つの

科段によって構成されており、『論第三卷同学鈔第一』の奥書には

建久六年六月十一日。(中略) 良算記之。

至于建保五年四月比再治之。<sup>14</sup>

建久六年六月十一日(中略) 良算之れを記す。

建保五年四月の比に至りて之れを再治す。

とある。先に見た『論第三卷同学鈔第七』は建保五年五月七日に記されていたが、『論第三卷同学鈔第一』は建久六年(一一九五)に記された後に、改めて建久五年の四月に再治が行われている。『論第三卷同学鈔第七』の奥書に見られた「当巻の端三段は往日に之れを記す」とあるのは、建久六年に記された『論第三卷同学鈔第一』のことであったと見て良い。また「相例門」以下は諸もろは無し。仍りて抄し継ぐのみ」とあるのは、『論第三卷同学鈔第二』の冒頭に見られる「心所相例門」以下の科段は、『論第三卷同学鈔第一』が記された時点では記していなかったもので、建保五年の五月に『論第三卷同学鈔第二』から『論第三卷同学鈔第七』を記してつなぎ合わせたという成立背景を説明しているものである。したがって、『同学鈔』の編纂が中途のまま停止したとして、そのまま没年と見る

ことは難しい。しかしながら、実際に良算の諸短釈を確認しても建保五年以降に記されているものが見られないのも事実である。

以上のことから、良算は承安元年（一一七一）にはある程度の年齢に達しており、建保五年（一一二一七）までの活動は確認できるものの、残念ながら明確な生年および没年については不詳と言わざるを得ない。そこで「良算（？～一一七一～一二二七？）」という形として、ひとまずは置いておくことにしたい。

## 第二項 良算の出自

次に、良算の生涯を検討する上で問題点として挙げられながらも、不明もしくは庶民とされてきた良算の出自について、説明を進めていきたい。良算の出自は、『聖誉鈔』の記述を手掛かりとすることで、若干の説明を見ることが出来る。『聖誉鈔』は聖徳太子の伝記に対して注釈を施したものであり、文安四年（一四四七）までには成立していたことが明らかになっている書物である。『聖誉鈔』は上下巻の二巻構成となっており、その下巻には、聖徳太子の妃であった橘女郎が作らせたと言われる天寿国繡帳が再発見される古記録が見られる。それによれば、所在不明であった天寿国繡帳が、璋円の娘である信如によって、文永十一年（一二七四）に法隆寺の蔵から発見されたことが記されてい



る。この璋円が貞慶の弟子にあたり、出自に関する記述が見られるのである。すなわち、『聖誉鈔』には次のようにある。

笠置解脱上人御弟子四人上足アリ。光明院覚遍円玄良算璋円。覚遍円玄二人領家。良算璋円西座党。璋

円落墮御。少輔得業申ケリ。<sup>15</sup>

笠置の解脱上人の御弟子に四人の上足あり。光明院覚遍、円玄、良算、璋円なり。覚遍と円玄の二人は領家なり。良算と璋円は西座の党（ともがら）なり。璋円は落墮し御わす。少輔の得業と申しけり。

と。ここでは貞慶の代表的な弟子として、光明院覚遍、東北院円玄、璋円、良算の四人があげられている。このうち、覚遍と円玄は「領家」であり、璋円と良算は「西座」であると記されている。この記述から、「領家」と「西座」とは、それぞれ寺僧の身分階層を示すものであると考えることが出来る。したがって、これら「領家」と「西座」が示す内実を明らかにすることで、良算の出自の解明を今一歩進めていきたい。

寺僧の身分階層の研究は、特に歴史学の立場から、寺院組織の解明の一環として進められてきた。<sup>16</sup>

特に高山京子氏は、中世興福寺の門跡における寺僧の身分構成について、従来知られていた「貴種・良家・凡人（住侶）」という寺僧の身分階層の他に、「西座」という身分が元久年間（一二〇四〜一二〇六）に規定され、「貴種・良家・西座・凡人（住侶）」という寺僧の区分があったことを明らかにした。<sup>17</sup>先の『聖誉鈔』に見られた「領家」は「良家」のことであると考えられるが、覚遍・円玄それぞれの出自を確認することで、「領家」と「良家」が同義であることを確認していく。「良家」は、撰家を除く公卿の出身のことをいうが、覚遍の出自を見てみると、『興福寺別当次第第四』に「覚僧都の真弟なり。太政大臣宗輔公の孫なり」とある。<sup>18</sup>『尊脾分脉』にも、藤原北家中御門流に「覚遍」と見られ、祖父まで遡ると従一位太政大臣の「宗輔」とあり、覚遍の叔父にあたる藤原俊通（一二八〇?）も正三位権中納言の位にあった。<sup>19</sup>公卿とは、太政大臣、左大臣、右大臣、大納言、中納言、参議の役にある者と、三位以上の官位を持つ者のことを言うので、覚遍も公卿を出す家柄の出身とみることが出来る。また、円玄についても、『興福寺寺務次第』によれば、「円玄（隆季大納言子）<sup>20</sup>と、大納言の子息であることが知られ、覚遍と同じく、公卿を出す家柄の出身であったことがわかる。すなわち、『聖誉鈔』に見られた「領家」という語は、興福寺内の寺僧の身分階層を示す「良家」を意味する言葉であると見て良いであろう。したがって、良算と璋円の箇所に見られる「西座」についても同様に、興福寺内の寺僧の身分階層を示す言葉だと考えることが自然である。

では次に、「西座」の身分階層にあったとされる璋円・良算について見ていく。璋円は『聖誉鈔』にあるように、落墮したとある。このことは当時から広く知られていたようで、無住（一二二六）一三一二）が編纂した『沙石集』にも、同内容の記述が見られる。<sup>21</sup>また、『聖誉鈔』には「少輔の得業」とあり、『法隆寺別当次第』にも「講師少輔僧都璋円」<sup>22</sup>ともあることから、ここに見られる「少輔」とは官職を示すものと考えられる。したがって、璋円は官職における少輔の立場に関係する出自を有していたことが窺える。すなわち、「西座」であった璋円は、少輔の相当官位である従五位下に叙される家格の出身であったことが知られる訳である。これは、参議もしくは三位以上の公卿の出身者で構成される「良家」には及ばないものの、それに次ぐ中級貴族家所縁の人間であったと推察される。そのような立場にあった璋円の法会への出仕、および昇進についてを時系列順に見てみると、

『三会定一記』建暦元年（一二一一）

建暦元年（辛未） 講師増弁（興福寺法相宗）

豎義（興実五十二。璋円卅八。英弁六十六法隆寺分）<sup>23</sup>

『三会定一記』貞応二年（一二二三）

同二年（癸未）講師璋円大徳<sup>五</sup>（興福寺法相宗）<sup>24</sup>

同（貞応）二年（癸未）講師璋円大徳<sup>五</sup>（興福寺法相宗）

『春華秋月抄草』貞応三年（一二二四）

貞応三年五月七日（中略）已講 璋円<sup>25</sup>

『民経記』安貞二年（一二二八）十月二十二日

権律師 璋円（三会一）<sup>26</sup>

『法隆寺別当次第』嘉禎三年（一二三七）四月八日

於講堂前一日一夜大法会。色衆十人講師少輔僧都璋円。<sup>27</sup>

講堂の前に於いて一日一夜の大法会なり。色衆は十人、講師は少輔僧都なり。

『維摩会講師研学豎義次第』延応元年（一二三九）十月十日

延年一節 延年頭璋円大僧都良遍々々<sup>28</sup>

とある。璋円は建暦元年（一一一一）には維摩会の堅義を遂げ、貞応二年（一一二三）には同会の講師を勤めており、維摩会堅義の際には三十八歳、講師を勤めたのは五十歳であったことがわかる。その翌年の貞応三年には「已講」と称されていることから、通例通りに三会の講師を勤めたことがわかる。その後、僧綱に入った璋円は、安貞二年（一一二八）の頃には権律師、嘉禎三年（一一三七）の頃には僧都となっており、延応元年（一一三九）までに大僧都の位にまで進んでいたことがわかる。このように、三十八歳で維摩会堅義を勤めて以降、璋円は順調に僧階の昇進を遂げていったことがわかる。「貴種」である撰家の出身者は堅義を十代中頃で、「良家」である公卿家の出身者は堅義を二十代で勤めることが通例であった当時において、璋円が勤めた三十八歳という年齢は、それらに次ぐ年齢である。したがって、璋円は公卿を輩出するような上級貴族家ほどではないものの、中級貴族家程度の家格を出自として持っていたと考えられる。

一方で、璋円と同じ「西座」という身分階層にあつたとされる良算は、璋円とは対照的に、三会の堅義や講師を勤めていた記録は見られない。三会の講師を勤め僧綱に入った璋円と、そのような記録が見られない良算、この両者の差異はどうして生まれたのか。それは、「西座」を構成する僧たちの出自に原因があるのではないか。高山氏は、中世における「西座」を構成する寺僧の出自が、門跡の

坊官の家系であった可能性を指摘している。<sup>2</sup>この坊官とは、門跡に伺候する立場の者のことで、三綱家と非三綱家に分けられるが、特定の家で三綱職（上座・寺主・維那）が相伝されるようになる一四世紀には、三綱家と非三綱家との間で処遇に明確な差があったとも明らかにされている。<sup>3</sup>先に述べた通り、「西座」は、既に元久年間（一二〇四～一二〇六）には規定されているため、良算や璋円が活躍した時期についても、室町期程ではないにしても、「西座」内で処遇の差があった可能性は否定できない。当然のことながら、身分階層とはその性質上、上位より下位のほうが、構成する家や人間は多くなり、階層内に更に細かな区分が生じるものである。良算や璋円が属していた「西座」は、「貴種」や「良家」よりも更に下位にあたるので、そういった階層内の区分があったことは容易に想像できる。実際に、同じ身分階層にあっても処遇に差がある例は、「西座」のみならず、既に「良家」においても見られ、摂家に次ぐ家格である清華家は、大臣家等の他の「良家」より優遇されていたという。<sup>3</sup>したがって、璋円と同じ「西座」という身分階層にありながらも、三会への出仕が見られない良算は、「西座」の中でも身分的には璋円より低い位置にあつたと推察される。ただし、璋円よりも身分的に低いといっても、庶民の出身であつたとは考えにくい。なぜならば、世俗の身分格差が寺院内に影響を及ぼしていた事実を鑑みれば、貴族家の人間と庶民とが、同じ身分階層に配されるなどということは、到底あり得ないからである。翻せば、璋円と同じ「西座」の身分階層にいた良算は、

貴族家の出自と考えることが出来、璋円程ではないにしても、中下級貴族家の出自を有していた可能性がある。

### 第三項 良算の修学活動の経済基盤と住持した支院

良算が「西座」という身分階層に属した中下級貴族家の出身である場合、先行研究によって示された疑問点を解決することが可能である。それは、「良算の修学活動の経済基盤」という疑問である。例えば、保井氏は良算が低い身分の出身であり、経済的にも恵まれた立場にいなかったことで、かえって学問に邁進出来たとしている。<sup>32</sup>しかしながら、良算が活躍した時代において、学問に邁進するためには確固たる経済基盤が必要であることは言うまでもない。中下級ながらも貴族家であるならば、修学活動に必要な費用を用立てることは、不可能ではなであろう。また、城福氏も、良算の出自を「一般庶民」であるとした上で、「新院」という院家の住持であったため、知行地からの収入があったとしている。<sup>33</sup>しかしながら、世俗の身分階層が寺内にも大きな影響を及ぼしていた当時、「新院」という支院を、全くの庶民である良算が継承することが出来たのかという点には、疑問が残される。良算が新院に住していた事は、『大乘院寺社雑事記』の尋尊の記録箇所に記載が見られ、

新院当門跡自專坊也。後菩提山御房為他寺探題学同建立。俄新院令住良算（聖覚房）細々被召此。当時他門輩相承如何。新院号自上古在之。治承焼失以後良算住之了。<sup>34</sup>

新院は当門跡の自專の坊也。後に菩提山御房は他寺探題の学同（問か）の為に建立し、俄に新院に良算（聖覚房）を住まわ令め、細々に此を召さ被る。当時の他門の輩の相承は如何。新院号は上古より之れ在り。治承の焼失以後は良算之れに住し了ぬ。

とある。ここでは新院は大乗院門跡の支院の一つであり、菩提山御房信円（一一五三〜一二二四）が、他寺探題の学問の為に建立し、すぐに良算を住まわせて度々呼び出していたとある。また、「新院」という支院の名称は上古よりあったものの、治承四年（一一八二）末の平家による焼き討ち以後は、信円が良算を住まわせた」と記されている。信円が他寺探題となったのは、『興福寺別当次第』によれば、治承四年（一一八〇）九月のことであり、翌年の養和元年（一一八一）に専寺探題を兼任しているものの、翌年の寿永二年（一一八三）九月に覚憲に譲るまで他寺探題の任にあった。<sup>35</sup>『大乗院寺社雑事記』と『興福寺別当次第』の記述に基づくのであれば、治承四年九月に他寺探題となった信円が新院を建立し、その年末には焼き討ちによって焼失してしまったことになる。他寺探題となり、すぐに既存の建物等を「新院」として設けたとしても、戦火による焼失のため、三ヶ月程度しか存続せ



ず再建を待つことになる。或いは、焼き討ち後に初めて「新院」が建立された可能性もあるが、信円は焼き討ちの翌年である養和元年に興福寺別当に補されている。当時、兵火による焼亡と平家による寺領の没収などもあり、別当職にあった信円が多忙を極めていたことは、想像に難くなく、他寺探題の学問の為の「新院」に、意識・時間・金銭を割くことが出来たとは考えにくい。いずれにせよ、その後、興福寺は復興に取り組むことになるが、新院がどの時点で再建、あるいは建立されたのかという事は、全く明らかでない。

以上のことから、良算が新院にすぐさま住持として入り、他寺探題の学問の為に信円の呼び出しに度々応じていたと考えることには、少々の無理がある。したがって、良算の修学活動の経済基盤を、院家の知行地からの収入と見るよりは、むしろ、良算本人の性質に帰する方が自然であろう。このように、後の記録から見ると、良算が支院の住持であったかという点は、今ひとつ判然としない状況にある。しかしながら、『明要抄』第一の奥書には

建曆二年八月九日複審之次記之。同法正覚院右筆。<sup>36</sup>

建曆二年八月九日、複審の次いでに之れを記す。同法正覚院の右筆なり。

とある。これによれば、『明要抄第一』は同法である正覚院が、建暦二年（一一二二）の八月九日に複審を行った際に記したことが知られる。ここには、「良算」の名は見られず、正覚院も誰を指し示すのかは不明である。しかし、この時期の良算の活動が知られる記述が『明要抄』第五の貞慶の奥書に見られる。すなわち、

今年秋比聊加覆審。老眼病力不堪自記。仍詔算公綴其新旧。（中略）

于時建暦壬申歲冬十一月一日。於海住山老宿坊終其篇矣。沙門積貞慶。<sup>37</sup>

今年の秋の比に聊か覆審を加う。老いと眼病の力にて自ら記すに堪えず。仍りて算公を詔えて其の新旧を綴るなり。

時に建暦壬申の歳の冬十一月一日なり。海住山の老宿坊に於いて其の篇を終える。

沙門積貞慶。

と。ここでは「建暦壬申の歳」の秋頃（七月く九月）に『明要抄』の覆審を行ったが、貞慶は老化と眼病のせいで自ら筆を執ることが出来ず、良算に綴らせたとある。ここに見られる「建暦壬申の歳」は、先の建暦二年にあたるため、先の『明要抄』第一の奥書と併せて考えれば、正覚院が良算を指し

ていることは明らかである。ここで特に注目したいのは、『明要抄』第一の奥書で、良算自ら筆を執り「同法正覚院」と記していることであろう。自ら「正覚院」と記していることから、良算は建暦二年当時その支院の住持であったと見ることが出来る。さらに、『明要抄』成立の前年にあたる建暦元年（一二一一）八月七日に記された『論第五卷同学鈔第五』の奥書では、良算は「上階馬道房」で記したとある。<sup>38</sup> 「馬道房」は、中央に馬道が通った建物の左右に配された粗末な僧房のことであるから、『論第五卷同学鈔第五』執筆時点では、良算は馬道房に居を構えていたことになる。その良算が、翌年には、自ら「正覚院」と記しているので、『論第五卷同学鈔第五』が記された建暦元年八月七日から、『明要抄』第一の奥書が記された建暦二年八月九日までの一年間に、良算は「正覚院」という支院に住するようになったことがわかる。では、『大乘院寺社雑事記』に見られた「新院」と良算とは全く関係がなかったのかというと、そうでもない。この「新院」については、興福寺所蔵の論義草の奥書に、

建保四年三月二十二日辰時於新院北房草了。良算。<sup>39</sup>

建保四年三月二十二日の辰の時、新院の北房に於いて草了ぬ。良算。

とある。ここでは良算の署名が見られ、建保四年（一一二六）に新院の北房で作成したと記されている。建保四年という点、既に師である貞慶は没しており、『明本鈔』・『明要抄』が記されてから、四年の歳月が経っている。先の『明要抄』の奥書と併せて考えると、良算は、建暦二年から建保四年の間のどこかで、正覚院から新院へと移ったと考える事が出来よう。後述することになるが、建保四年は良算の活躍時期の中でも最後期にあたり、建保五年（一一二七）以降になると、良算の活動していた痕跡は全く見られなくなる。後になって『大乘院寺社雑事記』に見られるように、良算が「新院」に住したとされるのは、最終的に良算が住したのが新院であったということを示唆しているのかもしれない。しかしながら、「正覚院」にせよ「新院」にせよ、支院と良算の名が共に見られるのは活躍時期の最後期になってからである。一方で、支院の名が見られるより以前から、良算は積極的に著作活動に取り組んでいる。このことは、支院の知行地に頼らない経済基盤を有していたことの裏返しであり、その場合に最も考えられるのが、実家の後援であろう。「西座」という身分階層に属し、中下級ながらも貴族に連なる出自を持っていたからこそ、ある程度の支援によって、活発な修学活動を行っていたのである。また、仮に良算が早くから支院の住持であったとしても、当時四千人を数えた興福寺僧の中においては、それなりの出自を有していたと考える方が自然であろう。<sup>4</sup> 結局のところ、良算の支院の継承が早期と後期いずれであっても、その継承については、ある程度の出自の高さである

ことが前提と考えるのが自然である。

### 第三節 良算の活躍時期と貞慶との邂逅

前節では、良算が「西座」という身分階層に属しており、良家であった覚遍や円玄はもちろん、同じ「西座」であった璋円よりも低い身分ではあるものの、その出自は、中下級貴族に連なるものであった可能性が高いことを指摘した。本節では、そのようなルーツを有する良算が活躍した期間、および良算について考察する上で欠かすことの出来ない、師である貞慶との邂逅の時期について考察していきたい。

#### 第一項 良算の活躍時期

まず、良算の活躍した時期について見ていきたい。前節でも見た通り、確認できる現存資料の範囲では、良算の生年と没年とを確定することは難しい。しかしながら、良算が中心となって編纂した『同学鈔』や、諸寺院に残されている未翻刻文献の奥書には、年号が明示されているものが散見される。本項では、それらの記述から、良算のおおよその活躍時期について特定していきたい。現在、確認す

ることが出来るもので、良算が残した著作の最も時代の遡るものと、最も時代の下るものを確認してみると、以下の二つがある。すなわち、

『愚草』 「帰命大智海」

文治五年十一月二十三日記之。毗字翻訳之本可勘人師積。<sup>41</sup>

文治五年十一月二十三日に之れを記す。「毗」の字の翻訳の本は人師の積を勘ず可し。

『愚草』 「護法教体」

建保五年七月二十七日記之。<sup>42</sup>

建保五年七月二十七日に之れを記す。

と。最も時代の遡る『愚草』 「帰命大智海」は文治五年（一一九〇）に、最も時代が下がる『愚草』 「護法教体」は建保五年（一二一七）に、それぞれ記されている。この『愚草』をはじめとした良算の著作については、章を改めて考察することになるので、ここでは詳細には踏み込まないが、上限と下限を示す資料が、いずれも『愚草』である点は興味深い。このことは、『愚草』が少なくとも文治五年

から建保五年の約二十七年間という歳月にわたって執筆が続けられていたことを示している。このように長い時間をかけ記されていったもので、思い起こされる書が、良算の代表的著作である『同学鈔』である。『同学鈔』における良算の奥書で、最も古いものと最も新しいものはそれぞれ、『論第七卷同学鈔第五』の建久六年（一一九五）五月<sup>43</sup>と『論第三卷同学鈔第七』の建保五年（一二一七）五月<sup>44</sup>であり、こちらも少なくとも二十三年という時間がかけられている。実際に、『同学鈔』の奥書と、成立年が明らかな『愚草』の論義テーマを整理して示せば以下のようなになる。

〔『同学鈔』奥書〕	〔『愚草』論義テーマ〕	〔撰述年代〕
論第七卷同学鈔第五	婦命大智海	文治五年（一一九〇）十一月
論第三卷同学鈔第一		建久六年（一一九五）五月
論第一卷同学鈔第二		建久六年
論第一卷同学鈔第四		建久八年（一一九七）正月
論第七卷同学鈔第一		建久八年
	転識頼耶	建久八年
		建久九年（一一九八）八月

論第十卷同学鈔第五	貪無漏緣	建久十年（一一九九）	四月
	相違因草	建仁二年（一二〇二）	十一月
	有法自相所立法	元久二年（一二〇五）	三月
	証果廻心	元久二年	五月
	有漏一識因	元久二年	潤七月
論第四卷同学鈔第二		承元四年（一二一〇）	正月
論第五卷同学鈔第五		建曆元年（一二一一）	四月
論第八卷同学鈔第五		建曆元年	八月
	唯識比量	建保二年（一二一四）	五月
	雜乱体名色支	建保二年	十月
論第三卷同学鈔第一		建保三年（一二一五）	三月
論第三卷同学鈔第七		建保五年（一二一七）	四月
	護法教体	建保五年	五月
		建保五年	七月



と。以上の一覧からもわかるように、『愚草』「帰命大智海」が記された文治五年（一一九〇）から、『愚草』「護法教体」が記される建保五年（一二一七）までが良算の活躍時期のボリュームゾーンであることがわかる。さらに、良算の未翻刻文献の中には、良算が法会への出仕を行っていたことを示すような文言も見られる。すなわち、

『愚草』「相違因」（良算筆）

元久二年三月五日始草此題至同八日夜記大概了。

蓋是為充当年法華会遂業焉。 豎義者良算。<sup>45</sup>

元久二年三月五日に此の題を草し始め、同八日の夜に至りて大概を記し了ぬ。

蓋し是れ当年の法華会遂業に充てんが為なり。 豎義者良算。

『有法自相所立法』（良算筆）

元久二年五月十九日申時草之。為相充当年法華会豎義粗記之。（中略）豎義者良算。<sup>46</sup>

元久二年五月十九日の申の時に之れを草す。当年法華会豎義に相い充てんが為に粗く之れを記す。

（中略）豎義者良算。

『法自相短尺』（良算筆）

于時元久二年四月二十二日巳刻草畢。 当年法華会豎義者良算<sup>47</sup>  
時に元久二年四月二十二日巳の刻に草し畢ぬ。 当年の法華会豎義者良算。

『法差別処』（良算筆）

已上先年法華会大業之時学此義了。<sup>48</sup>

已上は先年の法華会大業の時に此の義を学し了ぬ。

とある。これらの資料は、いずれも良算の筆によるもので、『愚草』「相違因」、『有法自相所立法』、『法自相短尺』は元久二年（一二〇五）の法華会の豎義に向けて研鑽を積む中で記されたものであることがわかる。また、『法差別処』については、執筆年は明らかではないものの「先年の法華会大業」とある。「大業」とは豎義を意味するので、既に法華会の豎義を勤めた後に記されていたものと考えられ、実際に豎義を遂げたことが窺える。さらに、良算の『愚草』「唯識比量」の中には、

于時建保二年十月十七日夜寅時記之。 慈恩会堅義者良算。<sup>49</sup>

時に建保二年十月十七日の夜寅の時に之れを記す。 慈恩会堅義者良算。

とあり、良算は、建保二年（一一二四）の慈恩会の堅義を勤める事になっていたことがわかる。これらのことから、良算は建保二年までに少なくとも法華会と慈恩会の堅義を勤めていたことがわかる。この慈恩会と法華会に方広会を加えた三つの法会の堅義を遂げた者は「三得業」と称され、維摩会研学堅義の資格を得ることになる。そして、維摩会をはじめとして、宮中御齋会、薬師寺最勝会の三会の堅義を遂げると、「得業」と称されることになる。すなわち、良算は維摩会等への出仕自体は見られないものの、ここに見た文治五年（一一九〇）から建保五年（一一二七）という活躍時期のボリュームゾーンの後半期にあたる元久五年（一二〇五）以降には、僧綱に至る階梯を徐々に上り始めつつあったということがわかる。

## 第二項 貞慶との邂逅と著作活動への影響

前項では、良算のおおよその活躍時期を、文治五年（一一九〇）から建保五年（一一二七）とした。

また、その後半期には、寺内の重要な法会である法華会や慈恩会の堅義を勤め、僧綱に至る道を歩もうとしていたことを指摘した。しかしながら、実際には三会の記録に、良算の名を見ることができないことから、それらへの出仕がかなう前に亡くなってしまったと考えて良いであろう。このように、前節では、良算が残した資料から、その活躍時期と事績を見てきた。本項では、貞慶との関係性という観点から、良算の活動を見ていきたい。というのも、良算を語る上で、貞慶との関係性とその影響は、欠かすことの出来ない検討事項だからである。そこで、良算と貞慶との関係性がいつ頃から密接なものになったのか、その邂逅時期を検討しつつ、そのことが良算の著作活動に及ぼした影響について考察したい。

良算と貞慶とが密接な関係性にあったことは、『尋思鈔』・『法華開示抄』・『明本鈔』・『明要抄』といった、貞慶の大部の著作活動に良算が大きく関わっていたことから明らかである。そのことを最も端的に示しているものが、貞慶の『法華開示抄』の良算の書写奥書であろう。すなわち、

貞慶『法華開示抄』第二十八 良算奥書

此御抄論議様者愚僧之所記進也。答者上人御草也。於草本者可賜愚僧之旨有御約束而宝積院御房御所望之間横被召畢。仍以彼草本詔同法等写之畢。

于時建曆元年十月六日記之。 沙門良算。<sup>50</sup>

此の御抄の論議の様は愚僧の記し進む所也。答は上人の御草也。草本に於いては、愚僧に賜う可きの旨、御約束有るも宝積院御房の御所望の間、横に召され畢んぬ。仍りて彼の草本を以て同法を誂えて之れを写し畢んぬ。

時に建曆元年十月六日之れを記す。 沙門良算。

とある。良算が「此の御抄の論議の様は愚僧の記し進む所なり。答は上人の御草なり」と記しているから、良算自身が問を立て、それに対して貞慶の「御草」を「答」として記していたことがわかる。貞慶が自らの著作の論を進める中核となる問を任していることから、良算の学識への評価の高さが窺えよう。さらに、貞慶の「答」を記した原本の「御草」は、宝積院信憲（一一四五〜一二二五）が横様に召してしまつたが、元はと言えば、「愚僧に賜うべき御約束」のものであつたという。この書写奥書を見る限り、貞慶は良算に自らの著作の設問部分を任せ、さらには、自身の「草本」を与える程に、厚い信頼を置いていたことが知られる。つまり、貞慶の著作活動における良算のプレゼンスは、非常に高いものであつたことがわかるのである。

貞慶の良算に対する高い評価は、いつ頃からなされるようになったのであろうか。このことについ

て、貞慶の著作の中で、良算が登場する最も早いものは、『論題一卷尋思通要』の奥書である。ここでは、『尋思鈔』の成立背景とともに、良算が大きく関与していることが述べられている。すなわち、

貞慶撰『論第一卷尋思通要』奥書

去建久八年（丁巳）閏六月二十八日就唯識論聊企愚抄。本無微功。随又廢亡漸送四年。無何懈怠。但同門良公常登臨之間粗示予愚悉令抄本書大意。（摩尼抄一部三十二卷）去冬之末今春之始五十余日与両三人談卷々大事馳筆記七十余条了。自六月一日至九月上旬首尾百日許重継先度余残。（中略）

時建仁元年（辛酉）秋九月十一日於笠置山般若台草菴記之。沙門貞慶。<sup>51</sup>

去る建久八年（丁巳）閏六月二十八日、『唯識論』に就きて聊か愚抄を企つ。本より微功無し。随いて又た廢忘し、漸く四年を送る。何ぞ懈怠無からん。但し同門の良公、常に登臨の間、粗く予の愚を示し、悉く本書の大意を抄せ令む。（『摩尼抄』一部三十二卷なり）去る冬の末より今春の始めの五十余日、両三人と卷々の大事を談じ、筆を馳せ、七十余条を記し了ぬ。六月一日より九月上旬に至る首尾百日許り、重ねて先度の余残を継ぐ。（中略）  
時に建仁元年（辛酉）秋九月十一日、笠置山盤若台の草菴に於いて之れを記す。沙門貞慶。

とあり、『尋思鈔』は、建久八年（一一九七）閏六月二十八日にその制作が企図され、それから四年が経つ間に良算が貞慶の下を頻繁に訪れるようになり、良算に『尋思鈔』の元となる『摩尼抄』を作成させたとある。その上で、正治二年（一二〇〇）末から建仁元年（一二〇一）の九月にかけての談義を経て、笠置寺の般若台において、『尋思鈔』が撰述されたのである。残念ながら、良算の『摩尼抄』は現存せず、その内容を窺い知ることが出来ない。<sup>52</sup>しかし、貞慶が「粗く予の愚を示し本抄の大意を抄せ令む」と述べていることから、『摩尼抄』は『尋思鈔』の内容に近似したものであったと考えられ、『尋思鈔』の下書きにあたるものであったと言えよう。このように、『尋思鈔』の成立背景を見ると、貞慶の著作活動における良算のプレゼンスの高さを窺い知る事が出来る。そこで、『尋思鈔』の制作が企図された建久八年（一一九七）閏六月二十八日から、実際に成立を見た建仁元年（一二〇一）九月十一日を、便宜的に「『尋思鈔』成立期」とし、論を進めていくことにする。

さて、貞慶が「同門良公（良算）、常に登臨の間」と述べていることから、貞慶にとって良算は同門の弟子であり、『尋思鈔』成立期に良算は貞慶と密接な関係を有し、『尋思鈔』の下書きを任されるほどに重要な位置を占めるに至った。<sup>53</sup>この期間に良算と貞慶が密接な関係を有するに至ったことは、貞慶の著作からのみならず、良算の短釈によっても確認することが出来る。すなわち、良算の残

した短釈である『所立宗因比量』の奥書には、およそ次のように記されている。

良算『所立宗因比量』奥書

当時愚推。如是広臨諸比量因可案立此義。随管見所及一旦案立了。若無所背者以為一義矣。

于時建久八年正月晦日記之。

沙門良算。

同十年二月二十八日於笠置山此題精談之時申此愚案了。師匠上人甚以感歎。然深学所不撰之義弥可成此義（云々）彼所不撰之義勝軍比量沙汰之時抄之。可見。依為愚身之勝事後日加記之耳。<sup>54</sup> 当時の愚推なり。是くの如く広く諸もろの比量の因に臨みて此の義を案立す可し。管見の及ぶ所に随いて一旦案立し了ぬ。若し背く所無くば、以て一義と為さん。

時に建久八年正月晦日、之れを記す。

沙門良算。

同十年二月二十八日笠置山に於いて此の題の精談の時、此の愚案を申し了ぬ。師匠上人は甚だ以て感歎す。然るに深く所不撰の義を学び、弥いよ此の義を成ず可しと（云々）彼の所不撰の義は勝軍比量の沙汰の時に之れを抄す。見る可し。愚身の勝事と為るに依りて、後日加えて之れを記す耳。



と。ここでは、建久八年（一一九七）正月に良算が『所立宗因比量』について「愚推」（私見）を立て、誤りが無ければ一義としたいという旨が、まず記されている。その上で、二年後の建久十年（一一九九）の奥書が新たに付され、建久十年二月二十八日に「所立宗因比量」について精しい談義が行われた際に、貞慶にその「愚推」（私見）を申し述べたところ、「甚だ感歎」され、「此の義を成じるべきである」と言われたとある。先にも述べた通り、貞慶の『尋思鈔』は、建久八年の閏六月にその制作が企図されている。したがって、良算が『所立宗因比量』の「愚推」（私見）を立てた建久八年正月は、『尋思鈔』成立期以前となる。しかし、二年後の『尋思鈔』成立期にあたる建久十年二月までは、良算は般若台にいる貞慶のもとで「愚推」（私見）を申し述べることが出来るほどの立場になっており、密接な関係を有するに至ったと考えられる。そこで、爾後は貞慶の著作活動を考慮しつつ、良算の著作活動の特徴を明らかにするとともに、両者が密接な関係を構築する時期について考察していきたい。

## （一） 『唯識論尋思鈔』成立期における良算の著作活動

まず、『尋思鈔』成立期における良算の著作活動について見ていきたい。先に挙げた良算撰『所立宗因比量』の見解は、『尋思鈔』成立期以前に作成されたものであった。ここで注目したい点は、良

算が『尋思鈔』成立期以前より有していた私見である「愚推」が、貞慶との精しい談義である「精談」の中で、「甚だ以て感歎」とあるように高い評価を得たということである。この「精談」が行なわれた建久十年（一一九九）は、『尋思鈔』成立期に位置している。そこで、この論義テーマが『尋思鈔』に見られるか否かを確認したい。そもそも、良算撰『所立宗因比量』は、良算編纂の『同学鈔』では『論第五卷同学鈔第一』に収められている論義「所立宗因」に相当する。一方、『論第五卷尋思通要』には論義名は明示されていないものの、「所立宗因」と見られる論義が収められていることが確認できる。そこで、『論第五卷尋思通要』に見られる論義が「所立宗因」であることを検証するために、『論第五卷同学鈔第一』「所立宗因」と『論第五卷尋思通要』とを比較してみると、およそ次のようになる。

『論第五卷同学鈔第一』「所立宗因」

貞慶『論第五卷尋思通要』

問。疏中釈所立宗因便俱有失之文云。若以六識撰故之因。成後宗者。便有自法自相相違。決定相違過失（云云）出相違因

問。疏中釈所立宗因便俱有失文云。若以六識撰故也因成後宗者。便有自法自相相違。決定相違過失（云云）。尔者今此文為出相違因及相違決定二失。將如何。

及相違決定二過歟。將唯出相違決定過歟。  
兩方。(中略) 次又因有自法自相相違者  
出惣宗惣因量法自相也。是先德釈。〈枢  
要有記。枢要斷簡。更有別義。如尋思抄。〉

問。枢要中。釈所立宗因便俱有失之文。

因有法自相相違過。以聖道等意識。為同  
喩。令違本量宗故。〈云云〉爾者法自相相  
違過。六識撰故云總因付之歟。為除三位  
六識撰故云因付之歟。

答。總因過也。

(中略)

問。大乘師對小乘者。立量云。除聖道無  
學意識。余意識。必有俱生增上別依。除  
三位六識撰故。猶如五識。〈云云〉爾者以

兩方。

(中略)

問。枢要中。釈所立宗因便俱有失之文。云因有法  
自相相違過。以聖道等意識。為同喩。令違本量宗  
故。〈文〉爾者六識撰故惣因有此過歟。為當除三  
位六識撰故云因付此過歟

答。惣因也。

(中略)

問。大乘師對小乘者。立量云。除聖道無學意識。  
余意識、必有俱生增上別依。除三位六識撰故。猶  
如五識。爾者於此量以聖道無學意識為同喩。可付  
云相違決定過耶。

爾也。

聖道等意識為同喩。可付云相違決定過耶。

爾也。(中略) (此後義。尚尚可沙汰之。

更有愚推。如別記。)

56

と。『同学鈔』と『尋思鈔』には、いずれにも三種類の論義が収められている。『同学鈔』と『尋思鈔』を比較してみると、傍線部に明らかのように、多少の字句の出入はあるものの、同一内容の問答が展開されていることが知られる。これはおそらく、両書ともに、菩提院蔵俊(一一〇四〜一一八〇)の『菩提院抄』を「規模」としたためであろう。ここで重要な点は何かといえば、『同学鈔』の第一問答の割注に「更に別義有り。尋思抄の如し」といい、また第三問答の割注に「更に愚推あり。別に記すが如し」と補記されている点である。前者は、『尋思鈔』に論義テーマ「所立宗因」のあったこと、および『同学鈔』の当該問答が『尋思鈔』の成立してから後に著されたことを物語り、後者は、良算に論義テーマ「所立宗因」に関する「愚推」を明記した「別記」のあったことを示している。その「別記」こそ、良算撰『所立宗因比量』であったと考えられるのである。

『尋思鈔』における貞慶の見解に、良算がどのような影響を与えたかは、残念ながら、現存する『尋思鈔』の内容を検討しても明らかではなかったが、しかし、『尋思鈔』にも論義テーマ「所立宗因」

が盛り込まれたことは確かであり、これに良算撰『所立宗因比量』の奥書の内容を加味すると、論義テーマ「所立宗因」を重視していた良算の見解が採択された可能性が高いと考えられる。<sup>57</sup>

また、貞慶が良算の見解を高く評価していたことは、以上の良算撰『所立宗因比量』のみならず、『尋思鈔』成立期に撰述された良算の他の短釈によっても確認出来る。この時期に残された良算の短釈は、『所立宗因比量』以外では、『般若台談抄』「撰在一刹那」、『転識頼耶（良算）』、『愚草』「貪無漏縁」、『望余信等』、『実法法執』の五つを確認することが出来る。すなわち、

良算『般若台談抄』「撰在一刹那」

建久九年四月十八日。於笠置山般若台相伝了。

同月二十五日酉剋記之。良算。<sup>58</sup>

建久九年四月十八日。笠置山般若台に於いて相伝了ぬ。

同月二十五日酉の剋に之れを記す。良算。

『転識頼耶（良算）』

建久九年七月下旬之比。於笠置寺学第二卷大事数帖之内二十七八両日転識頼耶因縁御精談如此（云

々々備彼末座粗聞此深旨。其後重受口伝加愚案記而為一卷。由此微功必見慈尊矣。

同十月十六日抄畢。末学积良算。<sup>5</sup>

建久九年七月下旬の比、笠置寺に於いて第二卷の大事の数帖を学ぶの内、二十七、八の兩日の転識頼耶因縁の御精談は此の如しと（云々）彼の末座に備えて此の深旨を聞く。其の後に重ねて口伝を受け、愚案を加え記して一卷と為す。此の微功に由りて必ず慈尊に見えん。

同十月十六日に抄し畢んぬ。末学良算。

『愚草』「貪無漏縁」

建久十年四月十一日沙汰了。同十八日朝般若台談義。愚僧答者申述上案立了。師匠御意趣大旨同之。其上有所加仰。仍後日記之。

同月二十四日已刻抄了。

沙門 良算。<sup>6</sup>

建久十年四月十一日に沙汰了ぬ。同十八日の朝の般若台の談義なり。愚僧答者にて上の案を申し述べ、立て了ぬ。師匠の御意趣の大旨は之れに同じ。加えられよとの仰せ有り。仍りて後日に之れを記す。

同月二十四日已の刻に抄し了ぬ。

沙門 良算。

良算筆『望余信等』<sup>61</sup>

師匠仰云此義尤可然（云々）為悦々々。

建久十年四月十二日夕沙汰了。同十六日般若台談義重精談如此。（中略）

同二十日午剋許抄之。沙門釈良算。<sup>62</sup>

師匠の仰せに云わく。「此の義は尤も然る可し」と（云々）悦と為ん、悦と為ん。

建久十年四月十二日夕に沙汰了ぬ。同十六日の般若台の談義は重ねて精談すること此の如し。

（中略）

同二十日午の剋許りに之れを抄す。沙門釈良算。

良算筆『実本法執』<sup>63</sup>

建久十年春比無比沙汰物解也。自昔御所存（云々）。

不及子細今度聞此未曾有義。

正治二年五月十一日朝馳筆了。良算。<sup>64</sup>

建久十年春の比、無比の沙汰の物解也。昔よりの御所存なりと（云々）。

子細に及ばざれば、今度、此の未曾有の義を聞かん。

正治二年五月十一日朝、筆を馳せ了ぬ。 良算。

と、それぞれの奥書に明記されている。『般若台談抄』の「撰在一刹那」は「笠置山般若台」での相伝、『実是法執』は「昔よりの御所存」とある。したがって、これら二つの短釈については、良算の私見が高い評価を得ていたかは不明なものの、貞慶との密接な関係のもと残されたものと言って良い。また、その他の『転識頼耶（良算）』、『愚草』「貪無漏縁」、『望余信等』については、良算の私見への高い評価が窺える。

まず、『転識頼耶（良算）』は、笠置寺で『成唯識論』（以下、『成論』）第二巻について学問をしたいた建久九年（一一九八）の七月二十七日と二十八日に、貞慶の「御精談」に預かる機会を得、その後、貞慶から重ねて口伝を受け、それに基づき良算の私見を加えたものである。貞慶の「御精談」に参加するだけでなく、口伝まで受けていることからしても、貞慶の良算に対する評価の高さが窺えよう。このような高い評価は、『愚草』「貪無漏縁」と『望余信等』では、より直接的な表現になっている。すなわち、『愚草』「貪無漏縁」では、建久十年（一一九九）に般若台で行なわれた談義において、良算の立てた私見が貞慶のものと主旨が同じであったことが記されているし、『望余信等』で



は、般若台での談義において、良算の私見を貞慶が「尤も然るべし」と認めたことまで明記されているのである。

また、右に挙げた良算撰述の『般若台談抄』「撰在一刹那」・『転識頼耶（良算）』・『愚草』「貪無漏縁」・『望余信等』・『実是法執』の成立年代は、建久九年（一一九八）から正治二年（一二〇〇）であり、『所立宗因比量』と同様に、いずれも『尋思鈔』成立期に残されている。さらには、論義テーマ「撰在一刹那」・「転識頼耶」・「貪無漏縁」・「望余信等」・「実是法執」もまた、論義テーマ「宗因」と同様に、貞慶の『尋思鈔』にその論題が収められているのである。<sup>65</sup>

以上のように、『尋思鈔』成立期における良算の著作活動を、『般若台談抄』「撰在一刹那」・『所立宗因比量』・『転識頼耶（良算）』・『愚草』「貪無漏縁」・『望余信等』・『実是法執』の六篇を通して確認したが、いずれも良算と貞慶との密接な関係を窺うことができた。さらに、その内の四つの短釈は、笠置山（般若台）での談義に基づいて著されており、なおかつ、良算の私見は、貞慶との談義を経て称讃や許可を受けて記されていたことが明らかとなったのである。すなわち、良算の著作活動は、『尋思鈔』成立期においては『尋思鈔』との関連を有しつつ進められており、またその内容も貞慶から高い評価を得るほどのものであったと見ることが出来る。

(二) 貞慶撰『明本鈔』・『明要抄』成立期における良算の著作活動

既に、『尋思鈔』成立期における良算の諸短釈が、貞慶と密接な関係を有しつつ著され、なおかつ、良算の学識が、貞慶によって高く評価されていたことが確認された。このことについて同様のことが、貞慶の『明本鈔』・『明要抄』の成立時期においても見られ、『明本抄日記』によって確認することが出来る。すなわち、

貞慶『明本抄日記』

各御現存之間都勿増成二本。将来付属之人偏可簡法器心性。若自門之中無真実之器者当時伝授三人之内随宜可令相譲。此書良算院既書写畢。抄出之間彼功莫大之故也。抑此遺言之趣。外人聞之者、偏処慢心或処法慳敷。全非其義尋思抄事。付借<sup>6</sup>付与其懼非一。仍世間只以不知此名字為望。

然者各御自筆可令書写。病及急切不能右筆之状如件。<sup>6 7</sup>

各おの御現存の間は都て増して二本を成ずる勿れ。将来付属の人は偏に法器心性を簡ぶ可し。若し自門の中に真実の器無くば、当時の伝授三人の内に宜しきに随いて相譲ら令む可し。此の書は良算院は既に書写し畢ぬ。抄出の間、彼の功は莫大の故也。抑も此れは遺言の趣なり。外人は

之れを聞かば、偏に慢心に処し、或いは法慳に処する歟。全く其の義は尋思鈔の事に非ず。借すに付け、与えるに付け、其の懼れは一に非ず。仍りて世間は只だ此の名字を知らざるを以て望みと為す。然らば各おの御自筆にて書写せ令む可し。病の急切に及びて右筆能わざるの状、件の如し。

とある。これを見ると、『明本鈔』は「増して二本を成ずる勿れ」「将来付属の人は偏に法器心性を簡ぶべし」等とあり、その所有や相伝に厳しい条件が設けられていたことが知られる。また、貞慶は「外人」が『明本鈔』の存在を知ったときに慢心や法慳の心を起こすことを懸念し、『明本鈔』の名が世間に知られないことを望みとしている。このように、『明本鈔』は外部にその情報が漏れないように配慮された書物であり、ある種の秘伝の書のような性格を有していた。そのような中であって、良算は貞慶に「抄出の間、彼の功は莫大」と評され、その成立に大きな貢献があったところより、既に『明本鈔』の書写を終えていることが明記されている。この良算の莫大な功績の具体的な内容については、『明要抄』第三と第五の奥書によってその一端を知ることが出来る。すなわち、

已上算公之所集也。所立法三十個異説古来未聞。仍令記録之。此内多有愚案。彼此同異追可糺分之<sup>68</sup>。  
已上は算公の集むる所也。所立法の三十個の異説は古来未聞なり。仍りて之れを記録せ令む。此の内に多く愚案有り。彼此の同異は追つて之れを糺分す可し。

貞慶『明要抄』卷第五奥書

今年秋比。聊加覆審。老眼病力不堪自記。仍詵算公綴其新旧。合十八卷。分為二部。初十三卷号明本鈔。相承本義先後愚案等自他異義広記録之。後五卷者名明要抄。傍論別推同法潤色等明本之殘略記載之。遺漏尚多。何足後悔。

于時建曆壬申歲冬十一月一日。於海住山老宿坊終其篇矣

沙門積貞慶<sup>69</sup>。

今年の秋の比。聊か覆審を加える。老いと眼病の力とをもて自ら記すに堪えず。仍りて算公を詵えて其の新旧を綴らしめ、合わせて十八卷とす。分かちて二部と為し、初め十三卷は『明本鈔』と号す。相承の本義、先後の愚案等の自他の異義、広く之れを記録す。後の五卷は『明要抄』と名づく。傍論、別推、同法の潤色等、明本の殘略、注して之れを載す。遺漏は尚多し。何ぞ後悔に足らん。

時に建曆壬申歳の冬十一月一日。海住山の老宿坊に於いて其の篇を終わりぬ。

沙門釈貞慶

とある。これを見ると、『明要抄』巻第三では、良算の集めた所立法についての三十の異説は、貞慶をして「古来未聞」であつたため、良算に記録させたとある。『明要抄』巻第五では、建曆壬申歳（建曆二年（一一二二））の秋（七、九月）に『明本鈔』と『明要抄』の覆審を加えたが、病のために自筆がかなわない貞慶にかわつて良算が記したとある。このような事情があつたため、貞慶は良算を「功は莫大なり。」と評したと言えよう。

また、『明要抄』巻第五によれば、『明本鈔』・『明要抄』は同時に十八巻として著されたものを、十三巻と五巻とに分け、前者を『明本鈔』、後者を『明要抄』としたとある。『明本鈔』は相承の義や異義を記録したもので、『明要抄』は「傍論」「別推」「同法の潤色」等の『明本鈔』では書き漏らした事々を掲載したものであるという。ここで特に注目したいのは、『明要抄』に「同法の潤色」が載せられているという点である。良算は、これまで見た通り、『明本鈔』『明要抄』の成立期においても、貞慶と密接な関係を維持していることから、この「同法の潤色」にも関わっていたことが予測される。実際に『明要抄』を見てみると、「算院」や「算公」として良算が登場している。すなわち

『明要抄』巻第一には、

貞慶『明要抄』巻第一

有（算院）尋云。局通対自性差別者宗依歟宗体歟。（中略）（此尋太珍。可秘可秘。）<sup>70</sup>

有る（算院）が尋ねて云わく。局通対の自性と差別とは宗依なる歟、宗体なる歟。（中略）（此の尋ねは<sup>はなは</sup>ただ珍なり。秘す可し、秘す可し。）

とある。ここでは、「局通対」の自性差別が宗依か宗体かという良算の談義の間（尋云）が掲載されており、貞慶はその問そのものを大変貴重なものであると評価していることが知られる。確かに、『因明鈔』や『左府抄』、『因明大疏抄』等を確認してみても、論義テーマ「局通対」の中で宗依・宗体と関連づけて論じられるものはなく、管見の限りでは『明要抄』のみである。このことを良算の短釈より確認するため、良算の「局通対」について記した三篇の論義草の奥書を見ると、次のように記されている。すなわち、

良算筆『局通対（三伝）』

建曆二年三月十八日朝此義沙汰了。<sup>71</sup>

建曆二年三月十八日朝、此の義を沙汰し了ぬ。

良算筆『局通対〈第三度〉』

建曆三年記之。

此義者去年三月十八日以御口筆大旨記之而得松室記意之後弥叶義断意。<sup>72</sup>

建曆三年に之れを記す。

此の義は去年の三月十八日、御口筆の大旨を以て之れを記す。而も松室の記の意を得るの後に弥  
いよ『義断』の意に叶う。

良算筆『局通対〈宗依宗体〉』

建<sup>改元久元年</sup>仁四年正月二十五日夜先師仰局通対自性差別者宗体而唯宗依〈云々〉其夜曉引疏上卷之次勘得

自性差別但是宗依之尺了。次朝録義云奉方々愚問。先師上人大有珍客此問尤珍。〈云々〉即披疏  
可取初尺〈云々〉不及委談其後私依明詮意成初尺了

(中略)

建曆二年三月十八日申出此愚推了。先師有御許可。仍記之。具如上記。<sup>73</sup>

建仁四年正月二十五日の夜、先師の仰せには局通対の自性と差別とは、宗体にして而も宗依なりと（云々）其の夜の暁に『疏』の上巻を引くの次いでに、自性と差別とは但だ是れ宗依の積を勘得し了ぬ。次の朝に、録せし義を云いて方々に愚問を奉る。先師上人は大いに珍客有り、此の問いは尤も珍なりと（云々）即ち『疏』を披きて初積を取る可しと（云々）委談に及ばざれば、其の後に私に明詮の意に依りて初積を成じ了ぬ。（中略）

建曆二年三月十八日に此の愚推を申し出し了ぬ。先師の御許可有り。仍りて之れを記す。具には上記の如し。

と。この内の『局通対（三伝）』では、建曆二年（一一二二）三月十八日の朝に「局通対」についての沙汰があったことのみが記されているが、『局通対（第三度）』になると「御口筆」とあり、良算が貞慶口述の主旨を記したことが記されている。また、『局通対（宗依宗体）』になると、良算が「愚推」（私見）を述べ、貞慶の許可があったことにより記したとある。そのあり方は、『明要抄』巻第一の「算院」の問（尋云）のものと完全に一致しており、局通対と宗依・宗体について論じられる中、貞慶は「此の問は尤も珍なり」と評している。なお、ここに見られる「此の愚推」とは、建仁四年（一



二〇四）の奥書に「委談に及ばざれば、其の後に明詮の意に依りて初尺を成じ了ぬ」とあり、貞慶との談義が詳細にまでは至らなかつたため、良算が明詮の意によって「私」に立てたものであったと考えられる。いずれにせよ、これら三つの短釈は、『明本鈔』『明要抄』が記された年である建暦二年の三月十八日の出来事を記録しており、「局通対」について広範な内容の論義が行われていたとみて良い。また、『局通対（宗依宗体）』では、良算の問が貞慶の著作に採用されると共に、貞慶との談義を経て良算の短釈が著されるという、双方向的影響関係にあったことが知られるのである。

先に挙げた『明要抄』巻第五の奥書によれば、『明本鈔』『明要抄』が成立したのは建暦二年の十一月であり、それに至る「秋の比」に覆審が行われたとある。一方で、『明本鈔』の奥書には、

『明本鈔』巻第十三奥書

因明之事本無其功随又廢忘。今年春秋之間聊加覆審。或拾往日遺草或有當時潤色。至十一月一日如形終篇。（中略）建暦二年十二月二十三日 貞慶記之<sup>74</sup>

因明の事は本より其の功無く、随いて又た廢忘す。今年の春秋の間に聊か覆審を加える。或いは往日の遺草を拾い、或いは当時の潤色有り。十一月一日に至りて形の如く篇を終える。（中略）建暦二年十二月二十三日 貞慶之れを記す。

とあり、ここでは、『明要抄』巻第五の奥書に見られる秋の比（七く九月）よりも長期間にわたって覆審等が行われていたことが記されている。すなわち、建暦二年の春秋の間（一く九月）に「覆審」や「遺草の收拾」「当時の潤色」が加えられたとあり、十一月一日に至って出来上がったことが知られる。先の『明要抄』巻第五の奥書と、今の『明本鈔』の奥書を総合すれば、建暦二年の春秋の間に『明本鈔』『明要抄』全体にわたる覆審等が行われ、特に後半にあたる『明要抄』については、「秋の比」に集中して「覆審」が行われたと見ることができる。そのように考えれば、良算撰述の「局通対」に関する三短積の成立時期と合致することになる。実際に、『局通対（宗依宗体）』と『明要抄』巻第一には共通する部分の見られたことは、先に指摘した通りである。

以上のことから、良算撰述の「局通対」に関する三短積は、『明本鈔』・『明要抄』の準備段階に関連して、良算が著したものであったと見ることができる。したがって、先に見た『尋思鈔』成立期と同様に、ここでも良算と貞慶とが密接な関係を有していたと見ることが出来る。また、『明本鈔』・『明要抄』成立期において、良算と貞慶が双方向的影響関係にあった点は特に注目し値する。

この両者の密接な関係性と双方向的影響関係については、論義テーマ「因喩之法不応分別」においても確認することができる。すなわち、『明要抄』巻第二「因喩之法不応分別事」と良算の短積『因

喩之法不応分別』には、

貞慶『明要抄』「因喩之法不応分別事」

此義同法算公之所案也。微妙微妙。誠得清水御本意。愚老永帰此伝了。<sup>75</sup>

此の義は同法の算公の案ずる所也。微妙、微妙。誠に清水の御本意を得る。愚老は永く此の伝に帰し了ぬ。

良算『因喩之法不応分別』

建暦二年八月十三日朝案此義申先師上人之処仰云。此義嚴妙也。誠得解釈本旨（云々）仍同三年

二月十九日記之。<sup>76</sup>

建暦二年八月十三日朝、此の義を案じ、先師上人に申すの処、仰せに云わく。「此の義は嚴妙也。誠に解釈の本旨を得る」と（云々）仍りて同三年二月十九日之れを記す。

とある。貞慶の『明要抄』「因喩之法不応分別事」では、「算公」の所案が微妙であるとして良算の説を称賛している。そして、良算の短釈『因喩之法不応分別』には、建暦二年（一一二二）八月に良

算が先師上人（貞慶）に「此の義」を申し述べたところ、「此の義は嚴妙なり。誠に解釈の本旨を得る」と評されたために、翌年これを記した旨が示されており、内容が一致している。建暦二年八月と言え、ちようど『明要抄』の奥書にある「覆審」が行われていた「秋の比」であり、良算が貞慶に「此の義を案じ申」したのも「覆審」と関わるものであったと考えて、問題ないであろう。ここでも良算の述作活動が貞慶と密接な関係を有していたことがわかる。また、貞慶が「愚老永く此の伝に帰し了ぬ」と言つて、清水の清範の本意（伝）をもって立てた良算の案を高く評価し採用したことからも、良算と貞慶との双方向的影響関係を見ることが出来るのである。

以上のように、良算と貞慶との双方向的影響関係は、貞慶撰『明本鈔』・『明要抄』成立時期における、良算の諸短釈との関係においても明確に確認することができ、両者の相互関係の中で日本中世の唯識研鑽は新たな一步を踏み出したと言つて良い。

### (三) 良算と貞慶の邂逅

これまでに、良算の著作活動が、貞慶のそれと密接な関係を持ちつなされていたことを明らかにした。ここでは、両者が密接な関係を構築した時期について考察を行つていく。先に見たように、両

者の密接な関係性を示す文言が見られる良算の著作が複数確認できる一方で、貞慶を指す語やその説示等といったものが全く見られなかったり、良算と貞慶の関係が希薄であると考えられるものも残されている。例えば、『愚草』「帰命大智海」や『愚草』「異地遠境」、『愚草』「鏡中影像」等がそれにあたる。<sup>77</sup>この中、『愚草』「鏡中影像」には、

『愚草』「鏡中影像」

或云眼根眼識不可有見自質之義。眼根眼識俱時意識縁鏡現量証之。(中略)〈伝聞解脱房御義也〉<sup>78</sup>  
或るが云わく。眼根と眼識とは自質を見るの義有る可からず。眼根と眼識との俱時の意識は境を縁じて現量に之れを証す。(中略)〈解脱房の御義と伝え聞く也〉

とあり、「或云」による説示が、解脱房(貞慶)のものであると伝え聞いたとある。これまで見てきた諸短釈では、良算が貞慶に私見を申し述べるものや、貞慶が良算を称讃する様子等が見られ、両者の関係が密接なものであったことは、既に指摘した通りである。ところが、『愚草』「鏡中影像」においては「師匠」・「上人」・「先師」等と言わず、「解脱房」といい、しかも貞慶の説示を伝聞の形で記しているに過ぎないのである。これは何を意味するものか。おそらく、こういった類のものは、良

算の活躍時期の初期、すなわち良算が貞慶を師と仰ぐようになるより以前に著されたものであったと考えられる。そこで、良算と貞慶が密接な関係を有するに至った時期を知る手掛かりとなる資料として、既に挙げた良算撰『般若台談抄』「撰在一刹那」と良算撰『所立宗因比量』とを改めて見てみたい。すなわち、

良算『般若台談抄』「撰在一刹那」

建久九年四月十八日。於笠置山般若台相伝了。

同月二十五日酉剋記之。良算。<sup>79</sup>

建久九年四月十八日。笠置山般若台に於いて相伝し了ぬ。

同月二十五日酉の剋に之れを記す。良算。

良算『所立宗因比量』

当時愚推。如是広臨諸比量因可案立此義。随管見所及一旦案立了。若無所背者以為一義矣。  
于時建久八年正月晦日記之。  
沙門良算

同十年二月二十八日於笠置山此題精談之時申此愚案了。師匠上人甚以感歎。然深学所不撰之義弥可成此義（云々）彼所不撰之義勝軍比量沙汰之時抄之。可見。依為愚身之勝事後日加記之耳。當時の愚推なり。是くの如く広く諸もろの比量の因に臨みて此の義を案立す可し。管見の及ぶ所に随いて一旦案立し了ぬ。若し背く所無くば、以て一義と為さん。

時に建久八年正月晦日、之れを記す。

沙門良算

同十年二月二十八日笠置山に於いて此の題の精談の時、此の愚案を申し了ぬ。師匠上人は甚だ以て感歎す。然るに深く所不撰の義を学び、弥いよ此の義を成ず可しと（云々）彼の所不撰の義は勝軍比量の沙汰の時に之れを抄す。見る可し。愚身の勝事と為るに依りて、後日加えて之れを記す耳。

とある。良算撰『般若台談抄』「撰在一刹那」では、建久九年（一一九八）四月十八日に笠置山般若台で「撰在一刹那」の義を相伝し、二十五日に記したとある。先に見てきた諸短釈には、いずれも貞慶の称讚や許可あるいは精談等が見られ、それに基づいて記されていた。この点、『般若台談抄』「撰在一刹那」も軌を一にしている。ところが、良算撰『所立宗因比量』の奥書にある二年後の追記においては、貞慶の称讚や談義の様子が見られるものの、本奥書である建久八年（一一九七）正月の奥書

では、そのような記述は見られないのである。したがって、建久八年正月時点での良算はまだ、貞慶に私見を申し述べる立場になかったのではないかと考えられる。

この建久八年という年は、二つの理由から、良算の述作活動を見る上で重要である。第一に、先の『尋思鈔』の奥書にあつたように、建久八年閏六月に貞慶の『尋思鈔』の制作が企図され、後に良算が貞慶の下に「常に登臨」するようになる起点となる年だからである。第二に、良算の『同学鈔』編纂上の分岐点となる年であり、建久八年七月十七日の時点で、良算は貞慶と交渉もなく、貞慶の説を参照したり、指導・監修を受けるような立場になかったとが明らかにされているのである。<sup>81</sup> これらのことを総合すれば、良算は、建久八年七月十七日から翌建久九年四月十八日までの約九ヶ月の間に貞慶と密接な関係を有するに至り、それ以降は貞慶を指す語や説示など密接な関係が見て取れる表現を積極的に用いつつ、述作するようになったと考えられる。

#### 第四節 法相教学相承史における良算の位置づけ

前節までに、良算の生涯および出自について検討し、その活躍を師である貞慶との関係性という、同時代的かつ局所的なあり方に注目しながら見てきた。そこで本節では、法相教学の相承という縦の流れを意識した大局的な視点から、良算がどのような位置にいたのかを捉えていきたい。この目的の



もと、まず諸系譜における良算の位置づけを確認していく。そのうえで、既に学界に提示されている時代区分を概観し、新たに実質的な教学の担い手の出自という観点を加え、法相教学相承史をより立体的に再把握していきたい。

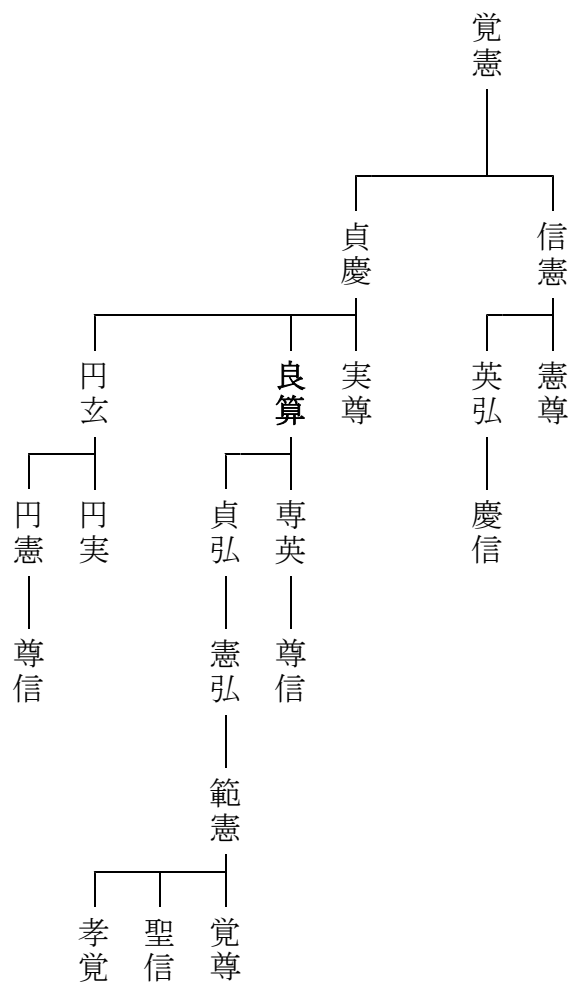
### 第一項 諸資料にみる良算と系譜上の位置

現存する資料から知られる良算の活躍時期の上限と下限は、先にも見た通り、文治五年（一一九〇）から建保五年（一二一七）である。良算はこの二十八年の間中、積極的に学問に取り組んでいたことがわかり、その間には良算に連なる弟子の存在も確認できる。そこで本項では、諸資料における良算の相承関係について確認し、良算および彼に連なる弟子の位置を概観していきたい。

良算の生涯における出家の年等の具体的な事項については、そのほぼ全てが詳らかではない。しかしながら、良算の名が挙げられる相承関係を示す資料は複数見られる。本章第一節でも見た『聖誉鈔』の他に良算の名が確認出来る資料としては、『三箇院家抄』・『諸嗣宗脉記』・『法相系図』・『因明系図』・『五教章通路記』・『内展塵露章』・『本朝高僧伝』が挙げられる。『三箇院家抄』・『諸嗣宗脉記』・『法相系図』・『因明系図』に挙げられる系図、および『五教章通路記』・『内展塵露章』・『本朝高僧伝』

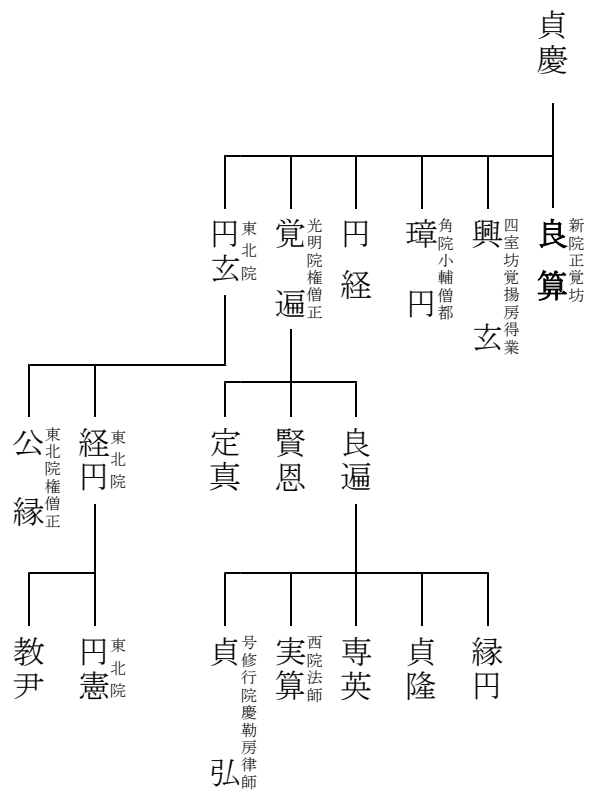
における所述を系図の形に整理して示すと、次のようになる。すなわち、

『三箇院家抄』第一「血脉相承次第等」<sup>82</sup>



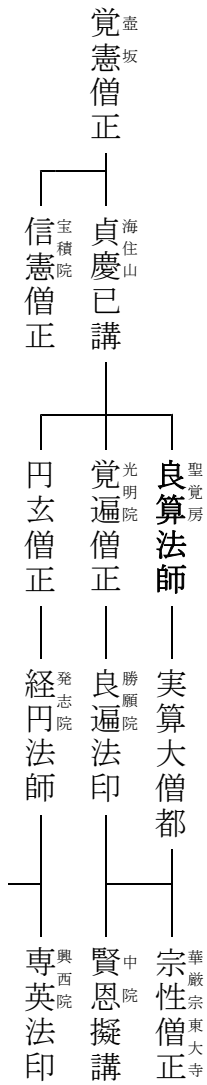
『諸嗣宗脉記』<sup>83</sup>

笠置寺解脱上人右小弁貞憲子年三十九遁世建曆二年二月三日寂寿六十



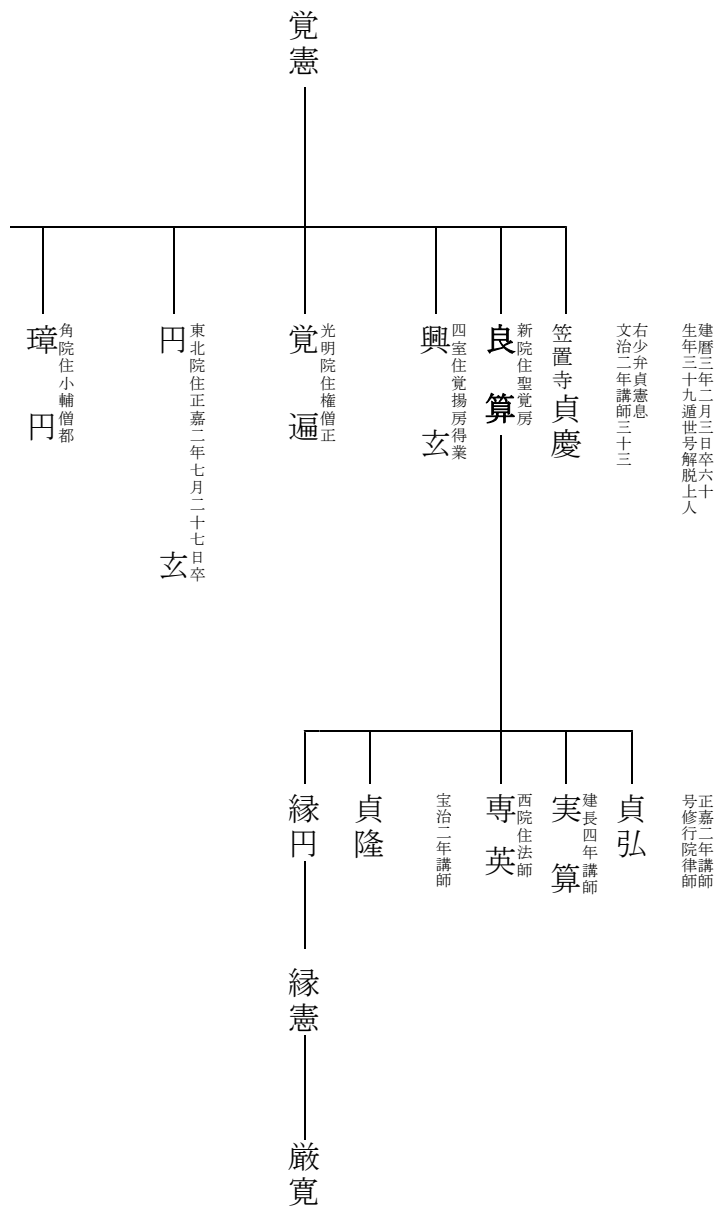
『因明系図』

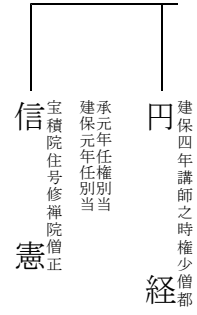
84



『法相宗系図』

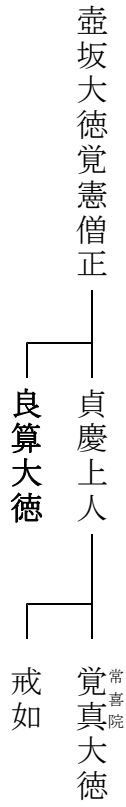
85



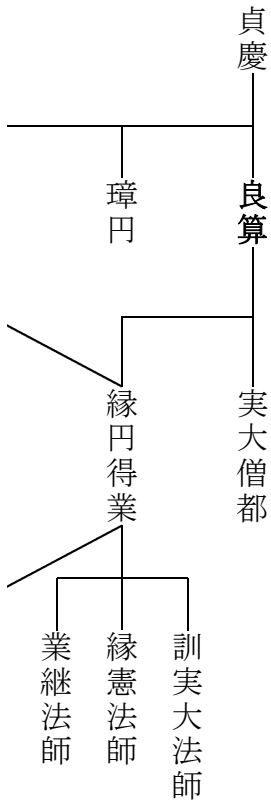


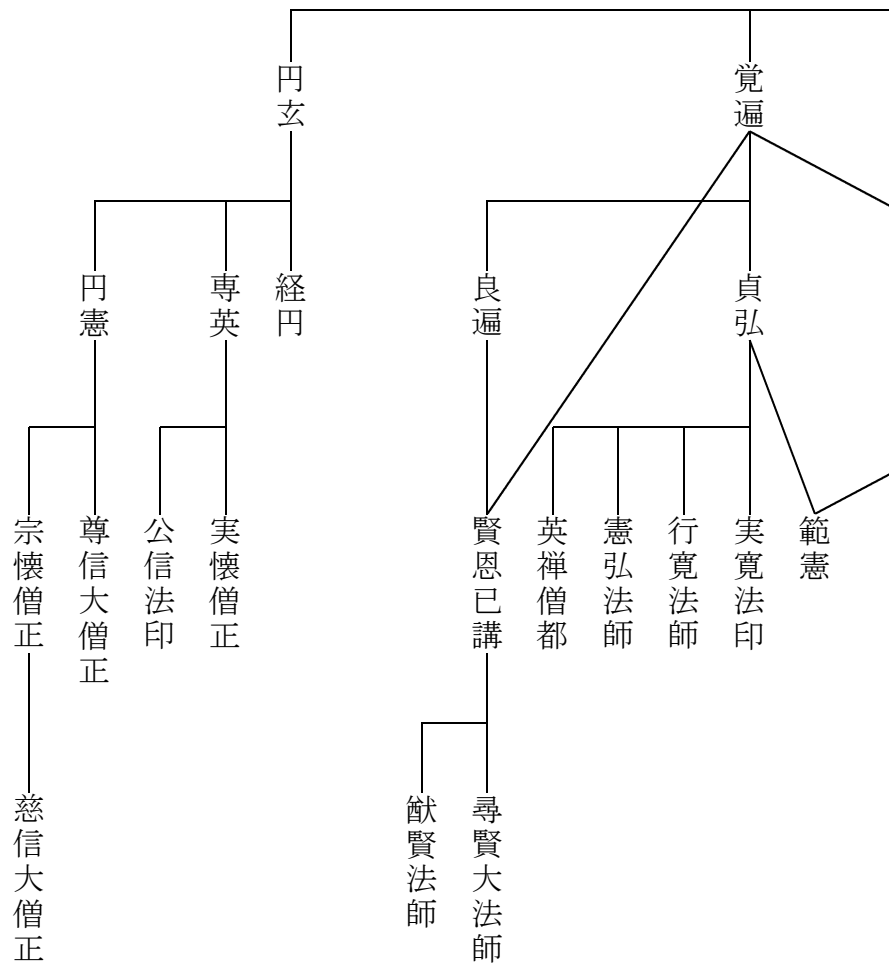
嘉祿元年九月十四日卒八十一  
 文治元年講師四十一

『伝律図源解集』下<sup>86</sup>

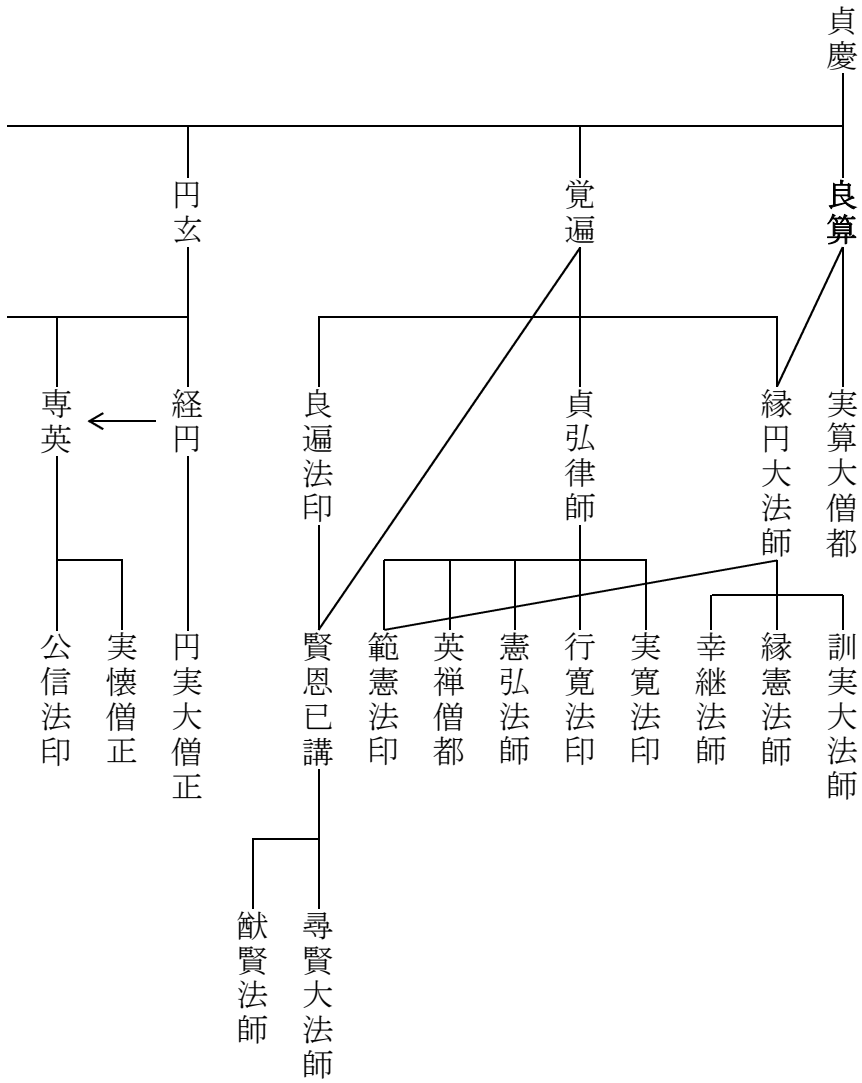


『五教章通路記』に基づく系図<sup>87</sup>

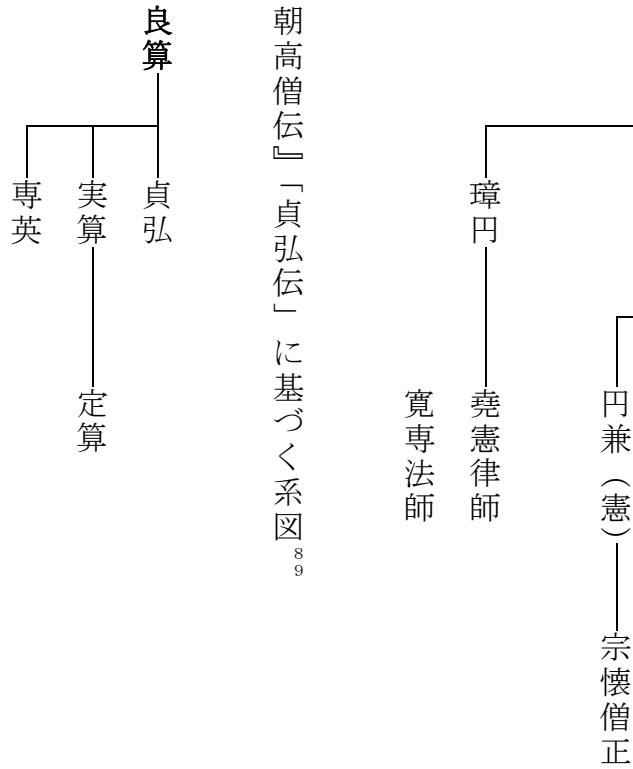




『内展塵露章』に基づく系図<sup>88</sup>



『本朝高僧伝』『貞弘伝』に基づく系図<sup>8,9</sup>



以上が良算の名を確認することが出来る系図と、資料に基づいて系図の形で整理したものになる。これらの諸系図をみると、注目すべき点が三点ある。第一は、良算の房号と支院の名が見られる事である。『諸嗣宗脉記』には「新院正覚坊」、『因明系図』には「聖覚房」、『法相宗系図』には「新院住聖覚房」とあり、良算の住していた院家と房舎が示されている。「正覚坊」と「聖覚房」という同音



異字の表記となっているが、特に「聖覚房」という房号は、良算を示す房号として多く用いられている。例えば、『唯識論聞書』には、貞慶の下に参じるために、百ヶ日の祈請をしたことが述べられる箇所には、「聖覚房」とある。<sup>1</sup>この他にも、興福寺所蔵の徳治三年（一一三〇八）成立『遣相証性以下条々』の奥書には「良算（聖覚坊）草本也」<sup>1</sup>と見られ、同じく興福寺所蔵の貞治四年（一一三五）に記された無題の内明論義短釈の奥書にも「良算（聖覚房）御真筆也」<sup>2</sup>とある。このように、良算の房号としては「聖覚」が用いられる事が一般的であったと考えられる。「正覚」は「聖覚」の同音異字であり、先の『明要抄』巻第一の奥書に見たように、良算は一時「正覚院」に止住していたため、混同されたのかもしれない。いずれにせよ、良算は、後代の人師たちには「聖覚房」と称されるのが一般的であった。既に良算が最終的に止住していた院家が新院であった可能性を指摘したが、そのことと併せて考えると、「新院聖覚房良算」と称することが適当であると考えられる。

また、第二として、諸系図では良算の上に位置する人物としては、貞慶のものと覚憲のもの二通りが確認できることが挙げられる。『法相宗系図』と『伝律図源解集』に見られる系譜では、良算は貞慶と共に覚憲の下に位置しているが、それ以外では良算は貞慶の弟子として位置づけられている。特に『法相宗系図』では良算のみならず、他の系図で貞慶の弟子として挙げられている璋円・覚遍・円玄も覚憲の弟子とされていることは、注目に値する。そこで、良算周辺の人師達の相承関係を、そ

の年齢差に注目して見てみたい。

当時の師弟関係における年齢差を貞慶を例に見てみると、貞慶は十一歳で得度をしている。<sup>93</sup>この時、覚憲は三十五歳であり、既に保元二年（一一五七）に維摩会の講師を勤めてから九年後のことであつた。<sup>94</sup>このように、貞慶は十一歳で三十五歳の覚憲に師事したことがわかる。このあり方を念頭に、まず璋円・覚遍・円玄について見てみる。既に述べたように、璋円は、『三会定一』によれば、建暦元年（一一二一）に三十八歳で豎義を、貞応二年（一一二三）に五十歳で講師を勤めている。したがって、璋円の生年は一一七四年となり、貞慶より十九歳年下となる。また、覚遍と円玄とは『興福寺別当次第』に、その名が見られる。その箇所を見てみると次のようにある。すなわち、

権別当前権僧正覚遍 へ宗覚僧都真弟。太政大臣宗輔公孫。七十三

宝治元年十二月二十八日宣下。へ渡印鑑於東院。正嘉二年七月二十九日入滅 へ八十四<sup>95</sup>

権別当前の権僧正覚遍 へ宗覚僧都の真弟なり。太政大臣宗輔公の孫なり。七十三

宝治元年十二月二十八日に宣下あり。へ印鑑を東院に於いて渡す。正嘉二年七月二十九日に入滅す へ八十四

権別当法印権大僧都円玄<sup>96</sup>。

貞応三年四月二十八日任。(五十)

と。覚遍は宝治元年(一二四七)に七十三歳で権別当に任ぜられ、正嘉二年(一二五八年)に八十四歳で没したとある。この記述に基づけば、覚遍の生年は一一七五年となり、貞慶より二十年の年少となる。また、円玄も『興福寺別当次第』に基づけば、貞応三年(一二二四)に五十歳で権別当に任ぜられていることから、生年は覚遍と同じ一一七五年であったことがわかる。

以上のことから、覚遍と円玄は同年、璋円は二人より一歳の年長であったことがわかり、貞慶とは二十ほど歳が離れている。十歳程で師僧に就くことは貞慶の例にも見た通りである。このことを考慮すると、三人の入寺当時は貞慶が三十代であり、已講となって興福寺内で活躍していた時期と重なる。一方で、覚憲は治承四年(一一八一)の南都焼き討ちを契機に権別当となり、建久六年(一一九五)に辞するまで興福寺再興に大きく関与することになる。もちろん、この間に全く弟子を取らなかったかどうかは、資料がないため明らかではない。しかしながら、三人のうち覚遍と円玄は貞慶の『明本鈔』を譲り受けており、師弟関係であったことは明白である。また、璋円が貞慶の弟子であり墮落したエピソードは、成立期が璋円の活躍時期とも近い『沙石集』にも見られるため、貞慶の弟子であつ

たと見て良いであろう。したがって、璋円・覚遍・円玄の三師については年齢差からみても、実際のあり方からみても明確に貞慶の弟子と位置づけて良い。

以上、年齢差に注目して貞慶と璋円・覚遍・円玄との師弟関係を見てみたが、先にも述べたように、良算の生没年は不詳である。しかしながら、良算の『愚草』「一法中道」には

承安元年夏比記之。誠是掌中之秘説也。<sup>97</sup>

承安元年の夏の比に之れを記す。誠には是れ掌中の秘説也。

とあり、良算は承安元年（一一七一）の頃には、難解な法相教学に関する見解を理解出来るようになっていたことは既に示した通りである。したがって、良算と先に見た璋円・覚遍・円玄らとは大きく年齢が離れており、むしろ貞慶と近い年齢にあったと考えられる。このことについて、楠氏は、『尋思鈔』奥書に見られる「同門良公」という文言から貞慶と同じ覚憲門下であり、いつからか貞慶を師として慕うようになったと指摘している。<sup>98</sup>このことに加え、良算と璋円等の他の貞慶の弟子との年齢差を考慮しても、やはり元は覚憲門下であり、後に貞慶を師として仰ぐようになったと考えることが適当である。

そして第三としては、良算の弟子として系図の下に連なる人師が資料によっては、良遍の下に位置づけられていることが挙げられる。すなわち、『諸嗣宗脉記』において良遍の下に見られる弟子の名が、『法相宗系図』においては良算の下に挙げられている。良遍は建久五年（一一九四）から建長四年（一二五二）の人物である。『諸嗣宗脉記』では、この良遍の下に縁円・貞隆・専英・実算・貞弘の五名が見られる。このうち、専英・実算・縁円の三名は、記録資料から生年を知ることができる。専英は『三会定一記』によれば、宝治二年（一二四八）に六十二歳で講師を勤めたのである。文治三年（一一八七）の生まれとなる。<sup>99</sup> また、実算は建長四年（一二五二）に六十五歳で講師を勤めており、文治四年（一一八八）の生まれとなる。<sup>100</sup> 縁円の名も見られ、建仁元年（一二〇一）に二十九歳で堅義を勤めているので、一一七三年の生まれとなる。<sup>101</sup> 貞弘については、『三会定一記』には確認出来ないが、富貴原氏は、正嘉二年に六十五歳で講師を勤めた「長弘」のことであるとされており、これに基づけば建久五年の生まれとなる。貞隆のみ諸資料に名前が見られず、生年が判然としない。しかしながら、生年の不明な貞隆を除いた良遍と同年代ないし年上の人物となっている。

縁円は、良遍の『法相二卷抄』の書写奥書に、「弟子随従ノ沙弥 縁円」<sup>102</sup>とあるので、後年に至って良遍の下についたと見られる。しかしながら、縁円は良遍より二十一もの年長であるから、当初より良遍の下に就いていたと考えることは難しい。つまり、別の師に就いていたが、後に良遍の弟

子となったと考えるのが自然であろう。専英や実算、貞弘についても、同年ないし年上である。こちらと同じ理由で、当初より良遍の下に就いていたとは考えにくい。したがって、『諸嗣宗脉記』において良遍の弟子とされている人師は、実際には、当初から良遍と師弟関係にあったとは考えにくい。さらに、『本朝高僧伝』には、次のような話が伝えられている。すなわち、

釈唯心号勸聖。京師人。従事良遍講学法相。(中略)後就照公嚴冰雪相。照公於元興寺修長日講。

専英実算貞弘円縁。膺選講唯識述記。七年終軸。其間執卷。一日不闕。103

釈唯心は勸聖と号す。京師の人なり。良遍に従事して法相を講学す。(中略)後に照る公に就きて冰雪の相を嚴にす。照公は元興寺に於いて長日講を修す。専英・実算・貞弘・円縁は選に膺りて『唯識述記』を講ず。七年して軸を終える。其の間に卷を執ること一日として闕かさず。

とある。ここでは、唯心という僧が良遍に就いて法相を学んだ後に、円照に就いたとある。さらに、円照が元興寺において長日講を開き、その中で、専英・実算・貞弘・円縁(縁円か)が選任を承けて、『述記』の講義を七年もの間、一日として欠かさずに行ったとある。ここに見るように、良遍と専英等の人師は、師弟関係というよりも、むしろ同世代であった各々が法相教学を盛り立てていった間柄

であったと見る方が自然である。したがって、『諸嗣宗脉記』以外の諸系図に見られるように、良算の下に、縁円・貞隆・実算・貞弘・専英らを位置づけるのが、実態として適当であると見られる。

以上のことを総合すれば、良算の系図上の位置としては、上には覚憲が、同門に貞慶が、下には専英・実算・貞弘・縁円・貞隆らがいたことになる。

## 第二項 教学形成に関する時代区分と「担い手の出自」からみる法相教学相承史

前項では、諸系図に加え、文献資料に見られる相承関係を系図の形に整理し、良算の系図上の位置を明らかにした。この検討によって、良算が活躍した時代というミクロ的な位置づけがなされたと見て良いであろう。そこで本項では、よりマクロな視点から、良算の位置づけを行っていききたい。まず、良算をよりマクロ的な視点から、さらに明確に位置づける前段階として、既に学界に提示されている法相教学相承史における時代区分について概観する。その上で、教学の「担い手の出自」という軸をパラレルに用いることで、法相教学相承史を、より立体的に再把握していききたい。

法相教学相承史についての研究には、深浦氏と富貴原氏による逸すべからざる先駆的成果がある。<sup>104</sup> これらに続く形で、結城氏は、当時の「研究手法」という切り口から、「註釈的研究時代」・「私記時代」・「論議的研究時代」という区分を示し、それまで衰頹期とされていた平安前期から中期におい

ても、質・量ともに活発な業績が残されていたことを指摘した。<sup>105</sup>さらに、楠氏が「論義」に注目することで、法相教学の展開を、「論義形成期」・「論義大成期」・「論義展開期」の三期に分類し、新たな時代区分を学界に提示している。<sup>106</sup>この「論義」に基づく時代区分は、先の結城氏の見解を包摂しており、よりダイナミックな視点から法相教学相承史を捉えたものとなっている。法相宗は、諸宗の中でも殊更に「論義」を重要視し、教学研鑽の根本に据え、その進展を図ってきた。この事実に鑑みれば、楠氏の「論義」に基づく三期の時代区分は、法相教学相承史を見る上で、正鵠を射たアプローチであると言える。もちろん、仏教というものは、総体的には、教学・思想のみならず、宗教施設や儀礼・芸術、さらには在俗信者や権力層等といった、世俗社会の諸要素と有機的関係性の中で語られるものであり、これらの要素を組み合わせることで、当時の仏教の様相をより豊かに叙述することが可能となる。<sup>107</sup>この点を考えれば、結城氏は「研究手法」を、楠氏は実際の講会等に見られる儀礼や教学研鑽の手法としての「論義」をキーワードとして教学史上の時代区分を行い、法相教学が緻密に醸成されるあり方を明らかにした。この「研究手法」や「論義」に注目した時代区分は、教学形成に関する要素を軸としているため、仏教の肯綮にあたる思想の展開を正確に把握できるといって勝れている。したがって、法相教学相承史を見ていく上での主たる区分軸として、最も適当なものであると言える。そういった意味では、舩田淳一氏が、楠氏の時代区分と一般史的時代区分を交



響させることで、法相教学相承史をより射程の広い仏教史研究の文脈に位置づけ直そうとする近年の試みが注目される。<sup>108</sup>

以上のような「論義」に基づく時代区分を主軸に、諸要素を組み合わせることで時代把握をしていくあり方は、論義研鑽を殊更に重要視してきた法相宗について見る上で、非常に有効な手段である。したがって、本節でも「論義」に基づく時代区分を主軸として用いていきたい。「論義」に基づく時代区分の具体的なあり方については、以下の通りである。

- ① 論義形成期 …… 奈良時代の法相教学伝来より平安末期にかけて
- ② 論義大成期 …… 平安末期から鎌倉初期にかけて
- ③ 論義展開期 …… 鎌倉初期から江戸期にかけて

「① 論義形成期」は、日本へ法相教学が伝来して以降、『成論』の論義テーマが種々に形成されていった時代として位置づけられている。この時期の特徴としては、慈恩大師基（六三二～六八二）、淄州大師慧沼（六四八～七一四）、撰揚大師智周（六六八～七二三）の、所謂「三祖の定判」と呼ばれる解釈に対して、様々な角度から解釈が加えられたことが挙げられる。また、結城氏の提唱した「註

「積的研究時代」・「私記時代」は、この時期に相当し、実際の講会や法会を通して、「②論義大成期」に見られる千百有余もの論義テーマが形成されていった時期が、「①論義形成期」である。「②論義大成期」は、前代の諸論義を集大成し、独自の研究を加味した論義抄が作成された時代となる。この時期には、藏俊撰『菩提院鈔』・貞慶撰『唯識論尋思鈔』・良算編『唯識論同学鈔』・良算撰『愚草』・英弘撰『成唯識論知足鈔』・興玄撰『興問答』・良遍撰『観心覚夢鈔』などが記され、次代の学僧にしばしば用いられた。「③論義展開期」は、種々の論義抄の成立して以降、良算や、良遍を初めとした各時代の学僧によって、一論義テーマごとの小篇の短積が記されていった時代である。

このように、楠氏は法相教学相承史を「論義」を用いて分類し、その特徴を示した。<sup>109</sup>この「論義」という区分軸による分類は、その性格上、必ず担い手という要素が出てくることになる。そこで、「論義」に基づく時代区分を主軸として用いつつ、担い手の出自という世俗的要素とパラレルに見ていくことで、より重層的な法相教学相承史の時代把握を行いたい。

楠氏が提唱する「①論義形成期」は、一般史で言うところの奈良時代からの平安中期頃までにあたる。この時期には、法相宗の日本伝来という重要な出来事があり、日本における法相宗の草創期が含まれている。また、「①論義形成期」の名の如く、論義の形成という点では、維摩会が始行されたことや、「三会の労」を経た已講が僧綱に任せられる制度が整えられていったことなども、重要な出来

事として挙げられよう。

法相教学の日本伝来については、主なものとして、道昭（六二九～七〇〇）による第一伝、智通（生没年不詳）・智達（生没年不詳）による第二伝、智鳳（生没年不詳）・智鸞（生没年不詳）・智雄（生没年不詳）による第三伝、玄昉（六九一～七四六）による第四伝がある。<sup>11</sup>後に第二伝が第一伝に合流して南寺伝に、第三伝が第四伝に合流して北寺伝となることから、「論義」という切り口で時代を把握する際に、両伝の祖にあたる道昭と玄昉は重要になってくる。この両師の出自について見ていく前に、当時の仏教界がどのような出自の人師達によって支えられていたのかという前提の状況について見ておきたい。

道昭や玄昉が活躍した時期における出自は、氏族名によって示されている。古代氏族については、歴史学の古代史研究の見地から明らかにされつつあるため、その成果を借りる形で、当時の人師の出自の特徴について見ていきたい。『僧綱補任』に見られる最も古い記録には次のようにある。すなわち、

推古天皇（中略）三十二年

僧正観勒（四月（壬戌）日任。百濟人。同天皇第十（壬）自百濟来（中略）

僧都鞍部徳積（同日任。未分大小）

天武天皇即位第二年

僧正恵師（三月日任。高麗人。鞍部氏）僧正智蔵（同日任。呉国人。福亮在俗時子）

恵輪（大原氏）智円（鞍部氏）智遍（唐学生。湯坐氏）

と。『僧綱補任』は、推古朝三二年（六二四）の記録から始まっており、そこには、僧正の観勒が百濟の出身であり、僧都の徳積の氏族が鞍部と記されている。『僧綱補任』の続く記録は、五十年の時を置いた天武朝二年（六七四）のものとなっている。恵師が高麗人で鞍部氏、智蔵が呉国人、智円が鞍部氏とある。これらの人師は、いずれも渡来人、もしくは渡来系氏族の出身となっている。天武朝の記録に見られる恵輪の大原氏と智遍の湯坐氏は、日本由来の古代氏族であるが、智遍は「唐学生」であったとある。すなわち、当時最先端の文物に触れていた智遍が日本に戻り、僧綱に入ったことがわかる。この頃は、仏教の輸入期にあたることから、渡来系の人々や唐での学びを得た人物達によって、仏教が支えられてきたと見て良いであろう。実際に、『僧綱補任』の推古朝の記録に先行する記録として、『日本書紀』には、推古朝一六年（六〇八）に発遣された遣隋使に、八人の留学生と学問僧がいたと記されている。<sup>111</sup>この遣隋の留学生・学問僧はいずれも渡来人であったことが明らかに

されており、<sup>112</sup>日本仏教の草創期は渡来人によって支えられていたと見て良い。このような状況があったことを念頭に、道昭と玄昉について見てみると、『続日本紀』には、道昭の出自は船氏、玄昉の出自は阿刀氏とある。<sup>113</sup>このうち、船氏は王辰爾を祖とする渡来系の氏族である。一方で、玄昉の出自である阿刀氏は、物部氏と同族とされてきたが、実際には渡来系の一族であったと推断されている。<sup>114</sup>すなわち、後に南寺伝・北寺伝とされる両伝の祖にあたる道昭と玄昉は、いずれも渡来系氏族を出自とする人師であり、日本における仏教輸入期の担い手の特徴を反映したあり方となっている。

では、南寺伝と北寺伝それぞれについて見ていきたい。法相教学は、道昭と玄昉以降も現れた多数の勝れた人師達によって相承されていった。これらの人師に関する総合的な研究には、深浦氏と富貴原氏のものがあり、近年では船田氏の研究が注目されることは、先にも述べた通りである。ここでは、「論義」という区分軸を考慮した上で、教学史上の主要な人師を中心に、その出自について見ていきたい。

道昭を祖とした南寺伝には、行基（六六八～七四九）、勝虞（七三二～八一）が出て、護命（七五〇～八三四）に至って大成され、仲継（七七八～八四三）、明詮（七八八～八六八）へと相承されていった。これらの人師の出自を見ると、道昭は船氏、行基は和泉国の高志氏、勝虞は阿波国の

凡氏、護命は美濃国の秦氏、明詮は大和国の大原氏を出自としていたという。<sup>115</sup>このうち、船氏と高志氏、秦氏は渡来系氏族であり、凡直氏は非渡来系の地方氏族である。仲継の出自は諸資料に見られないが、同じ護命の弟子で同世代にあたる守印（七八三〜八四三）は和泉国土師氏、延祥（七五九〜八五三）は近江国槻本氏、守籠（七八四〜八四一）は讃岐国の佐伯氏であり、いずれもが非渡来系の中下級官人か地方氏族である。このように、前提として見た渡来系氏族中心のあり方が、護命の世代の前後で、明らかに非渡来系人師中心に変化していく過程が見てとれるのである。同様のあり方が、北寺伝においても確認できる。

玄昉を祖とした北寺伝の第一の学匠として挙げられるのは、秋篠寺の善珠（七二三〜七九七）であろう。南寺伝との比較においては、善珠が護命と同時期の人物であることには注意を要する。先にも述べた通り、善珠の上に位置する玄昉は阿刀氏であり、渡来系氏族の出自である。また、その上に位置する義淵は市往氏の出身であるとされ、<sup>116</sup>市往氏もまた渡来系氏族であった。すなわち、義淵、玄昉、善珠はいずれも渡来系氏族であったことがわかる。北寺伝では、善珠の後に昌海（生没年不詳）、基継（八四五〜九三一）、空晴（八七八〜九五七）と続き、空晴の弟子に真喜（九三一〜一〇〇〇）と仲算（九三四〜九七六）が出る。昌海と仲算の出自は不明だが、基継は紀氏、空晴は平城の伊勢氏、真喜は伊勢国の平氏の出身であった。いずれも非渡来系氏族の出身であり、南寺伝の護命の前後で渡

来系から非渡来系の氏族に中心が切り替わっているのと同様に、北寺伝においても善珠の前後での切り替わりが見られる。

このような状況は、教学の相承という面のみならず、仏教の輸入というあり方においても同様であった。推古朝一六年（六〇八）年の遣隋使に渡来人僧が同伴して以降、寛平六年（八九四）に遣唐使の廃止がなされるまで、使節の発遣に伴い、多くの入唐僧が中国で仏教を学び、持ち帰ってきた。これらの入唐僧は、初期には渡来系諸氏族出身者を中心に構成されていたが、時期が降るにつれて、次第に非渡来系の中下級官人層や地方氏族出身の入唐僧が増加していったことが指摘されている。<sup>117</sup>当然、入唐僧は希望すれば誰もがなれるものでなく、将来を嘱望された入唐僧が抜擢されたと考えられるべきものである。したがって、入唐僧が渡来系中心から非渡来系中心へと切り替わっていった背景には、その母集団における構成率の変化が一つの要因として想定され、そのことが当時の担い手の出自の変化として現れているとも考えられる。このように、中下級官人や地方氏族といった非渡来系出身の入唐僧によって相承されてきた教学であるが、平安中期にもなると、担い手の出自に変化が見られるようになる。

寛治元年（一〇八七）に大乘院が創建されてしばらくすると、摂関家の師弟が入室するようになり、発展していった。これ以降、藤原氏を中心として、朝廷内の身分構造が寺内に大きな影響を及ぼして

いくことになる。撰関家の子弟が入室する大乘院門跡と一乗院門跡との両門跡が、興福寺の別当を務めていくことになることから、その影響が寺院経営のあり方に最も顕著に見られたと言える。このようない方が教学の担い手にも影響を及ぼしてくるのが、「論義」に基づく時代区分の「②論義大成期」である。

「②論義大成期」を代表する人師として、覚晴（一〇八九～一一四七）、蔵俊、覚憲、貞慶、良算が挙げられる。この中、良算の出自については、本章で論じてきたように「西座」という身分階層にいたことから、中下級貴族の出身であった可能性を指摘した。また、蔵俊の出自について、『興福寺別当次第』には、

権別当権少僧都蔵俊（凡人贈僧正。俗姓県中。大和国人也）（中略）  
巨勢氏。大和国高市郡池尻村茅屋之子也。

とある。ここで注目したいのは、「巨勢氏」という文言である。巨勢氏は古代有力氏族の一つであり、奈良時代には政府高官として登用され、平安朝初期においても公卿を輩出していた。しかしながら、この頃の藤原氏を中心とした身分秩序に食い込むことが出来なかったようで、その勢威はあまりふる



わなかった。藤原氏中心の身分秩序が寺内に影響を及ぼす前には、中下級官人や地方氏族が担い手の中心であった。このことに鑑みれば、脈々と保たれ続けてきた地方氏族の興福寺への繋がりが、蔵俊を興福寺へと導いたと言える。すなわち、良算も蔵俊も前代の中下級官人や地方氏族といった主たる担い手の流れにあたる「西座」以下の身分階層に属していたと見ることができる。

一方で、覚晴・覚憲・貞慶は上位貴族の出身であり、覚憲と貞慶が藤原南家、覚晴が藤原北家に連なる人物である。中でも覚晴は、教学と出自という二つの評価軸で見ると、最も特徴的な人物であると言える。教学面においては、師として蔵俊を導き、自身の見解も「修学房御伝」として、後世に至るまで重んじられている。また、出自という面においても、ここまで教学相承における主要な人物たちの出自が、中下級官人や地方氏族、出自不明の人師達であったのに対し、覚晴の父は、当時の権力の中核である藤原北家に連なる従一位右大臣藤原宗忠（一〇六二―一一四一）という中央の最上位貴族なのである。当然、覚晴より以前にも、中央の最上位貴族の子弟が大規模法会の論議に出仕し、僧綱の階梯を登っていくあり方は確認できる。しかしながら、最上位貴族に連なる人物でありつつ、蔵俊の指導や後世にまで重んじられる学識など、実質的な教学進展という側面において、覚晴ほど勝れた功績を残した人物は、前代までには見られない。その後の覚憲や貞慶といった高位貴族家出身者による教学進展の先駆的存在として、覚晴は位置しているのである。このように、「②論義大成期」に

おける教学の担い手は、良算や蔵俊といった前代までの中下級官人や地方氏族出身者の流れを汲む「西座」以下の者と、藤原氏を中心とした身分秩序における上位貴族家の出身者が並び立って担っていたと見て良い。

最後に、「③論義展開期」における教学の担い手について見ていきたい。この時期における重要人物として、まず良遍が挙げられる。良遍の著作は、因明・唯識・律・禪・密教・浄土と多岐にわたり、前代までの自由闊達な論義研鑽に基づく画期的な展開を見せた人物であった。その良遍は藤原北家の流れに連なる藤原盛実の子であり、叔父には正三位兵部卿がいた。<sup>118</sup>すなわち、良遍も覚晴や覚憲、貞慶と同じく高位貴族を輩出する家柄の出身と見ることが出来る。良遍以降になると、「②論義大成期」に見られたような大部の著作よりも、「③論義展開期」の特徴とも言える「一論義テーマ一論草」の小篇の形で記される短釈が多く作成されるようになった。良遍以降の人師には、縁憲や顕範が見られ、室町期になると、「永享の四天王」と称される光胤・興基・営尊・長乗が出た。この頃には、『成論』の討論談義をする「訓論」が頻繁に行われていたという。<sup>119</sup>また、この時期の教学相承の様相を伝える資料として、『大乘院門跡歴代師範并同学』という資料がある。そこには、

信円御師範 松林院教縁僧正 同学菩提院蔵俊（号贈僧正）

實尊師範	修禪院信憲僧正
円実師範	東北院円玄僧正
尊信師範	東北院円憲法印 同学専英法印
慈信師範	松林院実懷僧正
尋覚師範	三蔵院範憲僧正 同学弁範・訓実
覚尊師範	松林院尊懷法印 同学嚴寛法印
聖信師範	範憲僧正
孝覚師範	範憲僧正 憲信僧正
教尊師範	松林院懷雅僧正 同学懷継・良意
教信師範	法雲院実遍僧正 同学同・同
孝尋師範	実遍僧正・東院円守僧正 同学専重・良継
孝円師範	松林院長懷僧正 同学憲胤・良英
経覚師範	松林院実雅僧正・東院円暁僧正 同学良深法印・顕融得業
尋実師範	円暁僧正 同学宗信僧都・訓営已講
尋尊師範	松林院貞兼僧正・東北院俊円僧正 同学宗信・訓営・懷実得業・清寛々々・俊深々々

々・定清已講・寛尊律師・賢英得業

政覚師範 東院大僧正兼円 同学興胤

慈尋師師範 東胤大僧正兼円<sup>120</sup>

とある。実に、平安末から室町期に至るまでの大乘院の門跡・師範・同学が示されている。ここで言う「同学」とは、「同窓」や「同門」という意味ではなく、学問に秀でた寺僧のことであり、門跡の修学を助け指南する役割を担っていた<sup>121</sup>。ここに見られるように、多くの門跡に「同学」の者が設けられており、その修学を支えていたことがわかる。この「同学」の立場にあった人師たちは、その殆どが、出自が資料に示されていない人師になる。この中、蔵俊と専英、憲胤、良深は、資料に基づいて出自の身分階層を知ることが出来る。蔵俊は、『興福寺別当次第』によれば、地方氏族の巨勢氏出身で「凡人」の身分階層にあった。<sup>122</sup> また、良算の弟子にあたる専英は、『三会定一記』によれば、文応元年に探題を勤めた際の記録に「住侶」と見られる。<sup>123</sup> したがって、専英もまた「凡人」の身分階層にあったのである。また憲胤、良深も『三会定一記』に「住侶」とあることから、「凡人」の身分階層の出身であったことがわかる。<sup>124</sup> 『三会定一記』では、貴種と良家の出身者について、そのことが明記される傾向にある。しかしながら、西座と住侶については、出自が示される事は殆ど

ない。したがって、ここに見られる「同学」の人師たちは、その殆どが「西座」以下の出自と判断できる。そこで、ここに見られる同学の者達の三会の出仕を手掛かりに、「西座」か「住侶」かについて見ていきたい。先にも見た通り、「西座」であった璋円は、建暦二年（一一二二）に三十八歳で堅義を、<sup>125</sup>貞応二年（一一二二）に五十歳で講師を勤めている。<sup>126</sup>また、「住侶」であった専英は、嘉禎元年（一一三五）に堅義を、<sup>127</sup>宝治二年（一一四八）に六十二歳で講師を勤めている。<sup>128</sup>講師を勤めた年から逆算すると、四十九歳の時に堅義となっていたことになる。この璋円と専英の出仕状況をもとに、三会に出仕した歳の年齢が確認できる「同学」の人師を見てみると、厳寛が延慶元年（一一〇八）に堅義を、<sup>129</sup>元徳元年（一一二九）に講師を七十歳で講師を勤めている。<sup>130</sup>講師の年から逆算すると、堅義は四十九歳であった。また、宗信は応永十年（一四〇三）に三十一歳で法華会の堅義を、同三十四年（一四二七）に三会の堅義を勤めているので、三会の堅義は五十五歳となる。俊深も永享四年（一四三二）に三十三歳で法華会堅義を、享徳三年（一四五四）に三会の堅義を勤めている。<sup>131</sup>したがって、三会の堅義は五十五歳であった。厳寛・宗信・俊深は、いずれも五十歳前後で維摩会堅義を勤めている。璋円の例に基づけば、「西座」の三会研学は四十歳前後、専英の例に基づけば、「凡人（住侶）」の三会研学は五十歳前後となる。このことに基づけば、この三人は「住侶」であったと見て良いであろう。また、専英・憲胤・良深も、その身分階層が「住侶」と示されている

ことに鑑みれば、「同学」は、主として「住侶」の立場にある寺僧から選ばれていたと見る事が出来る。このように、門跡の修学を指南する「同学」の役割を担ったのは、人師達の出自は決して高くないものであった。さらに、ここに見た「同学」のうち、専重・良継・良意・憲胤・良英・訓營・定清の見解は、光胤（一三九七〜一四六八）の『唯識論聞書』に見られることから、門跡の修学の指南のみならず、教学の相承という点でも、大きな役割を果たしていたと見るべきである。すなわち、「③論義展開期」における教学相承は、寺内における「住侶」階層の人師達によって担われていたと見る事が出来る。

以上、「論義」という区分軸と、教学の担い手の出自という区分軸を用いて見てきた。輸入期において、仏教の中心的担い手は渡来系氏族であった。それが護命や善珠の前後より、中下級官人や地方氏族といった非渡来系氏族の人師に移り変わっていった。そして藤原氏が隆盛を誇るようになると、それに合わせるように、前代の担い手に併せて、覚晴や覚憲、貞慶、良遍といった藤原氏出身の名高い学匠が現れるようになった。しかしながら、そのような流れは長くは続かず、次代では「住侶」が中心となって教学を護持していくことになる。教学の担い手の出自の変遷はこのようなものであったが、このあり方は「論義」に基づく時代区分と、ほぼオーバラップしている。すなわち、

- ① 論義形成期 …… 渡来系氏族から中下級官人・地方氏族の非渡来系
- ② 論義大成期 …… 高位貴族出身者・「西座」以下の人師
- ③ 論義展開期 …… 「住侶」に相当する出自の人師

と、以上のように整理できる。①から③を通じて見ると、「②論義大成期」における高位貴族出身者の教学相承上における活躍が例外的なものであったことが見て取れよう。すなわち、論義による形成・大成・展開の各期において、教学相承を支えていた者の多くは、決して身分階層の上澄みではなかったのである。

ここで改めて、教学相承史における良算の位置について見てみる。良算は「②論義大成期」に位置する人物であり、「西座」という身分にあった。「論義」という区分軸で見ると、良算は『同学鈔』や『愚草』といった大部の論義抄を残すと共に、多くの短積類も残していることから、まさしく時代のターニングポイントに位置する人物であったと言える。また、教学の担い手の出自という区分軸で見ても、次代への起点となる人物となっている。『大乘院門跡歴代師範并同学』によれば、良算の弟子である専英は、蔵俊以降、初めて「同学」の立場になった人物となっており、同じく「同学」を勤めた厳寛も、良算の系譜に連なる人師である。<sup>132</sup>これ以降、教学の担い手は「住侶」へと移つ

ていくことになるが、良算は「住侶」の一つ上の身分階層である「西座」に属しており、まさしく教  
学の担い手が移り変わっていく、その変わり目にいたのである。このように、良算は「論義」という  
区分軸、担い手の出自という区分軸のいずれにおいても、二期の間の結節点に位置する重要な人物で  
あると言えよう。

## 第五節 小結

以上本章では、良算の生涯について、その活躍時期と歴史上における位置についての考察を行った。  
まず、活躍時期と歴史上の位置を考察する前段階として、人物研究の基本的要素である生没年と出自  
を考察した。良算の生没年については、資料的制限が大きく、残念ながら従来の研究成果の範疇を超  
えることは出来なかった。本研究では、暫定的に「良算（？〜一一七一〜一二一七〜？）」とした。  
しかしながら、良算の出自については今一步その解明を進めることが出来た。良算はその出自が明記  
されることがなかったばかりに、「一般庶民」・「低い身分」とする見方が少なくなかった。しかしな  
がら、『聖誉鈔』を手掛かりとして、璋円等の出自を検討することで、良算が中下級貴族家の出身で  
あった可能性を指摘した。このことによって、世俗の身分社会が寺院内に大きな影響を及ぼしていた



中で、良算が支院の住持となることが出来た理由、および良算の修学活動の経済基盤を明かした。このことに伴い、良算が建暦元年（一一二一一）八月七日から翌建暦二年（一一二一二）秋頃（七、九月）までの間に「正覚院」という支院の住持となっており、建暦二年から建保四年（一一二一六）の間のことまで「新院」へと移っていたことを示した。このように、最終的には「新院」に住していたため後代の人師に良算の院家として「新院」が挙げられるようになったのである。

以上のような検討を通して、良算の出自の解明を今一歩進めることが出来た。しかしながら、生没年については、確認できる既存の資料では決定的な見解は出すことが出来なかった。そこで、良算の生没年が明確化出来ない以上、その活躍時期がいつ頃かという点が重要になってくる。この観点から、『同学鈔』や、良算の未翻刻文献の奥書を精査することで、文治五年（一一九〇）頃から建保五年（一一二七）までが、良算の活躍時期のボリュームゾーンであることを示した。その中の後半期にあたる元久五年（一一二〇五）以降においては、良算は法華会や慈恩会の堅義を勤めており、維摩会堅義に向けた階梯を登り始めていた。このように活躍時期を概観した上で、良算を語る上で欠かすことの出来ない貞慶との関わりという観点から、良算の著作活動の特徴に検討を加えた。その中で、貞慶の『尋思鈔』成立期における良算の著作活動は、『尋思鈔』との関連を有しつつ進められており、その内容も貞慶から高い評価を得るほどのものであった。すなわち、良算の著作活動は、貞慶との密接な関係

性に基づくものであったのである。また、貞慶の最晩年の著作である『明本鈔』・『明要抄』の成立時期においても、良算は貞慶と密接な関係を維持していた。このうち『明本鈔』は、外部にその情報が漏れないように配慮された書物であり、ある種の秘伝書のような性格を有していた。そのような中であって良算は、功績が大なることよって真つ先に書写・伝持が許される程に貞慶の信頼を勝ち取っていたのである。さらに、良算が記した短釈と『明要抄』には、双方向的影響関係が明確に見られ、この時においても、良算の著作活動は貞慶との密接な関係性に基づくものであったと言える。

『尋思鈔』成立期と、『明本鈔』・『明要抄』成立期の良算の著作からわかるように、貞慶と密接な関係を構築して以降の良算の著作活動は、貞慶からの高い評価に基づいてなされていた。貞慶との密接な関係性のもと記された短釈が多く見られる一方で、良算の短釈の中には、貞慶を指す語やその説示等といったものが全く見られなかったり、良算と貞慶の関係が希薄であると考えられるものも残されている。それらは、良算が貞慶を師と仰ぐようになるより以前に著されたものであったと考えられる。そこで、両者が密接な関係を構築した時期を、良算撰『般若台談抄』「撰在一刹那」と良算撰『所立宗因比量』の所述をもとに、建久八年七月十七日から翌建久九年四月十八日までの約九ヶ月の間であると推定した。そして、この時期以降の良算は、貞慶を指す語や説示など密接な関係が見て取れる表現を積極的に用いつつ、述作するようになったと示した。

以上のように、良算本人に注目し、活躍時期の概要と内実について明らかにした。その上で、より大局的視点より良算を位置づけるために、系図上と法相教学相承史の中における位置について考察を行った。まず、諸系図と相承の流れが示されている資料をもとに作成した系図を概観し、比較検討を行った。その中で、良算が「聖覚房」と称されることが多かつたことと、最終的に「新院」に住していた可能性を考慮し、「新院聖覚房良算」と称することが適当であると指摘した。さらに諸系図の中では、良算を覚憲の下に置くものと、貞慶の下に置くものとの二種類がある。ここでは、弟子と師との年齢差に注目して、覚遍・円玄・璋円は間違いなく当初から貞慶の弟子であったと見られるが、良算が初めから貞慶の弟子であったと見るには無理があることを述べた。さらに、貞慶本人も「同門良公」としていることから、元来は覚憲の弟子であったが、後に貞慶を師として仰ぐようになったのである。このようなあり方は、系図上で良算の弟子である縁円にも見られ、後に二十一もの年下にあたる良遍に師事した例が確認出来る。また、この縁円を含め、専英・実算・貞弘・貞隆は、『諸嗣宗脉記』では良遍の下につけられており、『法相宗系図』では良算の下についている。年齢差という観点から見ると、始めから良遍の下に師事していたとは考えられない。仮に後に良遍を慕って弟子となつたとしても、元々は良算の弟子であったと見ることが適当である。したがって、系図の前後というミクロ的な相承関係を見ると、良算は元の師としては覚憲があり、同門には貞慶がいた。後に貞慶

を師として仰ぐようになるが、良算の弟子には縁田・専英・実算・貞弘・貞隆がいたと見られる。

以上のような局所的な相承関係を踏まえ、最後に法相教学相承史という大局的視点から良算の位置について検討を行った。その際には、従来学界に提示されている「論義」という区分軸をもとに、「担い手の出自」という区分軸を新たに加えて、パラレルに法相教学相承史を再把握した。その結果、「論義」に基づく時代区分とオーバーラップする形で、担い手の出自も変化していったあり方が確認された。「①論義形成期」の中では、渡来系氏族から非渡来系の中下級官人・地方氏族へと変化が見られた。このあり方は、当然、続く「②論義大成期」にも引き継がれていると考えることが自然であり、この頃になると、藤原氏を中心とした朝廷内の身分秩序が、寺内にも影響を及ぼすようになる。その結果、覚晴や覚憲、貞慶等のように、実質的な教学の担い手にも、藤原氏の影響が見られるようになった。しかしながら、良算や蔵俊といったように、前代から教学を担ってきた中下級官人や地方氏族の流れを汲むと考えられる人師達の活躍も目覚しかった。「③論義展開期」になると、良算の弟子である専英や、孫弟子にあつたる厳寛などをはじめとした「住侶」階層の人師たちが、「同学」として門跡の修学活動を支えた。「同学」を勤めた人師の多くは、後に記された『唯識論聞書』に、その見解を引用されており、当時の教学を実質的に担っていたのが「住侶」階層であつたことが知られた。

「論義」と「担い手の出自」という区分軸で捉えた法相教学相承史において、良算の位置づけ

を改めてみると、良算は時代のターニングポイントに位置する人師であったと見ることが出来る。「論義」という区分軸に基づけば、「②論義大成期」の人師として、『同学鈔』や『愚草』といった大部の著作を残している。一方で、「③論義大成期」の特徴である短積類も数多く残しており、両期にまたがる性格を有する人師である。また、「担い手の出自」という区分軸においても、良算は過渡期に位置している。門跡の「同学」は蔵俊以降、初めて勤めた人師が専英である。専英は良算が属する「西座」よりも低い身分階層である「住侶」出身であり、良算の弟子にあたるのである。まさしく良算は、「論義」と「担い手の出自」という二つの区分軸いずれにおいても、潮目に位置する重要な人物であったことを指摘した。

- 1 富村孝文（一九七七）「貞慶の同朋と弟子たち」『宗教社会史研究』雄山閣
- 2 富貴原章信（一九七五）『日本中世唯識仏教史』大東出版・九五～一一四頁
- 3 保井秀孝（一九七九）「貞慶と弟子良算」『印度学仏教学研究』五五・日本印度学仏教学会・一二二～一二三頁
- 4 城福雅伸（一九九七）「良算の生涯と活躍」『仏教思想文化史論叢』永田文昌堂・六三五～六六〇頁等
- 5 楠淳澄（一九九八）「聖覚房良算と『愚草』」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三七・龍谷大学仏教文化研究所・六九～七七頁

- 6 『増補続史料大成』「多聞院日記」一・四三七頁
- 7 富貴原章信（一九七五）『前掲書』大東出版・九五頁。また保井秀孝（一九七九）「前掲論文」『印度学仏教学研究』五五でも『多聞院日記』に基づいて論じられているが、保井氏の主たる論旨からは外れるので注で述べるに留める。
- 8 城福雅伸（一九九七）「前掲論文」『仏教思想文化史論叢』永田文昌堂・六三七頁
- 9 楠淳證（一九九八）「前掲論文」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三七・七六頁
- 10 楠淳證（一九九六）「愚草『一法中道』の研究（前）」『龍谷大学論集』四四八・龍谷学会・六二頁
- 11 楠淳證（一九九八）「前掲論文」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三七・七五頁
- 12 大正六六・二五五・下
- 13 楠淳證（一九九八）「前掲論文」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三七・七四〜七六頁
- 14 大正六六・二〇六・上
- 15 日仏全一一二・四七九・上
- 16 永島福太郎（一九四四）『奈良文化の伝流』中央公論社、堀池春峰（一九八八）「維摩会と閑道の昇進」『中世寺院史の研究下』中世寺院史研究会・法蔵館・一九三〜二三〇頁、稲葉伸道（一九九七）『中世寺院の権力構造』岩波書店 等

- 17 高山京子 (二〇一〇) 『中世興福寺の門跡』 勉誠出版・一七九〜二四三頁
- 18 日仏全一二四・三三・下
- 19 『国史大系』 五八・『尊脾分脉』・二五三〜二五四頁
- 20 『続群書類従』 第四輯下・補任部・「興福寺地部次第」・六九七頁
- 21 『日本古典文学全集』 五二・四〇頁
- 22 『大日本史料』 第五編・一一冊・二〇〇頁
- 23 日仏全一二三・三三二・上
- 24 日仏全一二三・三三四・下
- 25 『大日本史料』 第五編・第二冊・二八九頁
- 26 『大日本史料』 第五編・第四冊・七八六頁
- 27 『大日本史料』 第五編・第一冊・二〇〇頁
- 28 『大日本史料』 第五編・第十二冊・五四八頁
- 29 高山京子 (二〇一〇) 『前掲書』 勉誠出版・一九五頁
- 30 高山京子 (二〇一〇) 『前掲書』 勉誠出版・二四〇頁
- 31 高山京子 (二〇一〇) 『前掲書』 勉誠出版・一八九〜一九〇頁

- 3 2 保井秀孝（一九七九）「前掲論文」『印度学仏教学研究』五五・一二三頁
- 3 3 城福雅伸（一九九七）「前掲論文」『仏教思想文化史論叢』永田文昌堂・六四六～六四九頁
- 3 4 『増補続史料大成 大乘院寺社雜事記六』一二頁
- 3 5 日仏全一二四・二四・下～二五・上
- 3 6 大正六九・五一二・中
- 3 7 大正六九・五三四・上～中
- 3 8 大正六六・三三九・上
- 3 9 興典目一・五一頁
- 4 0 『続群書類従』第二九輯下・雜部・「興福寺略年代記」・一五七頁には建暦元年に行われた一切経供養に興福寺僧四千人が出仕したことが記されている。
- 4 1 無為信寺所蔵『愚草』「帰命大智海」七丁・裏
- 4 2 無為信寺所蔵『愚草』「推功帰本護法教体」五丁・裏
- 4 3 大正六六・四五六・上
- 4 4 大正六六・二五五・下
- 4 5 興典目一・一四一頁



- 4 6 興典目一・一四一頁
- 4 7 興典目一・一四六頁
- 4 8 興典目一・一四八頁
- 4 9 無為信寺所藏良算撰『愚草』「唯識比量」一〇丁裏
- 5 0 大正五六、四八〇・上
- 5 1 楠淳證(二〇一九)『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究「仏道篇」』法蔵館・二頁
- 5 2 『摩尼抄』については、楠淳證(二〇〇〇)「聖覚房良算と『唯識論尋思鈔』・『摩尼抄』・『成唯識論本文抄』・『般若臺談抄』をめぐって」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三九・龍谷大学仏教文化研究所・一四〇～二二頁に詳しい。
- 5 3 既に楠淳證(二〇〇〇)「前掲論文」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三九によって、良算と貞慶が覚憲を師とする同門の弟子であり、後に良算が貞慶を師と仰ぐようになった可能性が指摘されている。
- 5 4 興典目一・九頁
- 5 5 龍谷大学図書館所蔵『論第五卷尋思鈔通要』三十丁・左～三十三丁・右
- 5 6 大正六六・三〇五・上～三〇六・中。「問」の上の「又方」は大正蔵『同学鈔』の甲本にあたる薬師寺古写本に基づき記した。

57 『論第四卷同学鈔第三』「許現起識」には「此義愚案也。尋思抄被載了」（大正六六・二七八・上）とあり、実際に良算の見解が『尋思鈔』に採用される例が見られる。

58 楠淳證（二〇〇二）「貞慶の撰在一刹那の思想―『般若臺談抄』と『唯識論尋思鈔』の所説をめぐって―」『仏教学研究』五六・龍谷大学仏教学会・一二九頁

59 興典目二・三五五頁

60 興典目二・三八五頁

61 興典目一・五六頁には、「論義草（秘云論応記伝等は十遍）」とあり、論題名は明示されていない。そこで本奥書の冒頭を見てみると「今者仮立為一」とあり、論題名は「仮立為一」とも考えられる。しかし大正蔵の甲本にあたる薬師寺蔵古写本では論義「望余信等」と「仮立為一」がまとめられており、『本文抄』においても「仮立為一」は見られず「望余信等」となっている。そのため、ここでは「望余信等」とした。

62 興典目一・五六頁

63 興典目三・二六二頁では、「論義草（今捩情解妄論為我故叙破之實是法執云々）」とあるが、論義テーマ「實是法執」中で用いられる『成唯識論了義灯』の文と一致するので、ここで『實是法執』とした。

64 興典目三・二六二頁

65 貞慶『尋思鈔別要』の論題については、楠淳證（二〇一九）『前掲書』法蔵館・六七〜六九頁。特に『般若台

談抄』と『尋思鈔』の論義テーマ「撰在一刹那」については、楠淳證(二〇〇二)「前掲論文」『仏教学研究』五六に詳しい。また、論義テーマ「実法執」は現存する『尋思鈔』には確認されないが、『尋思鈔』の本文集である『成唯識論本文抄』には収められていることから、欠落したものと考えられる。

66 大正には「惜」とあるが、前後の意味から「借」に改めた。

67 大正六九・五〇五・上々中

68 大正六九・五二一・上々下

69 大正六九・五三四・上々中

70 大正六九・五一〇・上々中

71 興典目一・一四四頁

72 興典目一・一四四頁

73 興典目一・一四五頁

74 大正六九・五〇五・上

75 大正六九・五一四・上

76 興典目一・一四七頁

77 いずれも無為信寺所蔵・未翻刻

- 78 無為信寺所蔵『愚草』『鏡中影像』三丁裏
- 79 楠淳證(二〇〇二)「前掲論文」『仏教学研究』五六・一二九頁
- 80 興典目一・九頁
- 81 城福雅伸(一九八八)『唯識論同学鈔』の編纂上の問題に関する一考察(二)『印度学仏教学研究』七二・日本印度学仏教学会・六四一〜六四三頁では、『同学鈔』の奥書や年代を窺う手掛かりとなる語を考察することで、建久八年以前には貞慶を指す名称や説示が全く見られないことを指摘している。
- 82 『史料纂集』六一・『三箇院家抄』第一・一三〜一四頁
- 83 『諸嗣宗脉記』享保三年(一七一八)刊
- 84 佐伯良謙(一九六九)『因明作法変遷と著述』法隆寺・一七七頁
- 85 奈良国立博物館編(二〇一二)『解脱上人貞慶―鎌倉仏教の本流―』奈良国立博物館・三七頁
- 86 日仏全一〇五・九七・上
- 87 『五教章通路記』(大正七二・三八九・中)
- 貞慶上人門侶甚多。謂円玄大僧正・覚遍権僧正・璋円大僧都・良算法師等也。円玄下有経円法印・専英法師・円憲法印等。円實大僧正承于経円。専英下有実懐僧正・公信法印等。尊信大僧正・宗懐僧正俱承円憲。慈信大僧正承于宗懐焉。覚遍下。有良遍法印・貞弘律師・縁円得業等。賢恩已講承覚遍良遍二哲恩之下有尋賢大法師・猷賢法

師也。貞弘下。有實寛法印・行寛法師・憲弘法師・英禪僧都（又承專英英玄）範憲僧正（兼承縁円）。縁円（兼承良算）之下有訓実大法師・縁憲法師・業継法師等。良算下有実大僧都

貞慶上人の門侶は甚だ多し。謂わく円玄大僧正・覚遍権僧正・璋円大僧都・良算法師等也。円玄の下には経円法印・専英法師・円憲法印等有り。円実大僧正は経円に承く。専英の下には実懐僧正・公信法印等有り。尊信大僧正と宗懐僧正は俱に円憲に承く。慈信大僧正は宗懐に承く。覚遍の下に良遍法印・貞弘律師・縁円得業等有り。賢恩已講は覚遍・良遍の二哲に承け、恩の下には尋賢第法師・猷賢法師有る也。貞弘の下には実寛法印・行寛法師・憲弘法師・英禪僧都（又た専英・英玄に承く）範憲僧正（兼ねて縁円に承く）有り。縁円（兼ねて良算に承く）の下に、訓実大法師・縁憲法師・業継法師等有り。良算の下には実大僧都有り。

88 『内典塵露章』（日仏全三・五四・上く下）

慶上人下有円玄大僧正・覚遍権僧正・璋円大僧都・良算法師等。円玄門下有経円法印・専英法印（兼承経円）円兼法印等。円実大僧正承于経円。専英下有実懐僧正・公信法印等。円憲下有宗懐僧正。覚遍下有良遍法印・貞弘律師・縁円大法師等。良遍下有賢恩已講（兼稟覚遍）。恩下有尋賢大法師・猷賢法師等。貞弘下有実寛法印・行寛法印・憲弘法師・英禪僧都（亦稟専英・英玄）・範憲法印（亦稟縁円）等。縁円下有訓実大法師・縁憲法師・幸継法師（亦承幸憲）等。璋円下有堯憲律師・寛専法師等。良算下有実算大僧都。縁円亦承良算。慶上人の下に円玄大僧正・覚遍権僧正・璋円大僧都・良算法師等有り。円玄の門下に経円法印・専英法印（兼

ねて経円に承く。円兼法印等有り。円実大僧正は経円に承く。専英の下に実懷僧正・公信法印等有り。円憲の下に宗懷僧正有り。覺遍の下に良遍法印・貞弘律師・縁円大法師等有り。良遍の下に賢恩已講（兼ねて覺遍に稟く）有り。恩の下に尋賢大法師・猷賢法師等有り。貞弘の下に実寛法印・行寛法印・憲弘法師・英禅僧都（亦た専英・英玄に稟く）・範憲法印（兼ねて縁円に稟く）等有り。縁円の下に訓実大法師・縁憲法師・幸繼法師（亦た幸憲に承く）等有り。璋円の下に堯憲律師・寛専法師等有り。良算の下に実算大僧都有り。縁円も亦た良算に承く。

89 『本朝高僧伝』（日仏全一〇二・二二八・上）

积貞弘。字勤慶。正嘉二年維摩会乗講主柄。积実算。建長四年為維摩会講師。积専英。宝治二年司講師於維摩会。此三師者新院良算僧都之門弟（宗脉記係良遍）而相宗学匠也。又定算者実算之高弟。僅至冠歳遂三会講。時称少納言已講。

积貞弘。字は勤慶なり。正嘉二年に維摩会の講主の柄に乗る。积実算。建長四年に維摩会の講師と為る。积専英。宝治二年に講師を維摩会に於いて司る。此の三師は新院良算僧都の門弟（『宗脉記』には良遍に係る）にして相宗の学匠也。又た定算は実算の高弟なり。僅か冠歳に至りて三会の講を遂ぐ。時に少納言の已講と称す。

90 大正六六・七一〇・中

91 興典目四・七四頁

92 興典目三・一四頁

93 『本朝高僧伝』（日仏全一〇二・二〇八・上〜下）

積貞慶。左小弁藤貞憲之子也。（中略）久寿二年夏五月生。在孩孺冀真乘。年甫小学師興福寺権僧正覚憲。及十一剃髮受戒。

積貞慶。左少弁藤の貞憲の子也。（中略）久寿二年の夏、五月に生まる。孩孺に在りて真乗を冀う。年甫小学にして興福寺の権僧正覚憲を師とす。十一に及びて剃髮受戒す。

94 『興福寺別当次第』（日仏全一二四・二五・上〜下）

95 日仏全一二四・三三・下

96 日仏全一二四・三一・下

97 楠淳證（一九九六）「前掲論文」『龍谷大学論集』四四八・六二頁

98 楠淳證（二〇〇〇）「前掲論文」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三九・一四〜二二頁

99 『三会定一』（日仏全一二三・三四五・下）

100 日仏全一二三・三四七・上

101 日仏全一二三・三二九・上

102 日蔵「法相宗章疏二」一八四・下

104 深浦正文（一九五四）『唯識学研究・上巻』永田文昌堂、富貴原章信（一九八九）『日本唯識思想史』国書刊行会（初版一九四四年）、富貴原章信（一九七五）『前掲書』大東出版

105 結城令聞「日本の唯識研究史上における私記時代の設定について」『印度学仏教学研究』四六・日本印度学仏教学会・一〇五頁。「註釈的研究時代」については、「名称は兎も角とし」としており、「論議的研究」についても「時代」という語を使用されていないものの、論旨としては「註釈的研究」、「私記による研究」、「論議的研究」という研究方法による分類をなしている。

106 三期の区分および各期の特徴については、楠淳澄（二〇二二）『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究「別要」教理篇・上』法蔵館・八〇九頁に詳しい。

107 平雅行（一九九二）『日本中世の社会と仏教』塙書房・二一〇二四頁。平氏は思想のみならず芸術・政治・経済等の全体性を射程に収めた宗教史研究の必要性を提言している。また仏教の思想・芸術・儀礼等の文化的総体に注目した研究の一例としては、船田淳一（二〇一一）『神仏と儀礼の中世』法蔵館や、阿部泰郎（二〇一三）『中世日本の宗教テキスト体系』名古屋大学出版会などがある。

108 船田淳一（二〇二二）「古代・中世法相教学相承史（一）」『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究「別要」教理篇・上』法蔵館・四七〇八九頁



- 109 楠淳證（二〇一九年）『前掲書』法蔵館・一九〇二頁
- 110 深浦正文（一九五四）『前掲書』永田文昌堂では、四伝の他にも幾つかあったことが指摘されている。
- 111 『日本古典文学全集』三・『日本書紀（二）』・五六〇頁
- 112 加藤謙吉（二〇〇八）「日本の遣唐留學生と渡來人」『専修大学社会知性開発研究センター東アジア世界史研究センター年報』一・専修大学社会知性開発研究センター・五一〜六六頁
- 113 道昭の出自が見られる箇所は、『国史大系』二・『続日本紀』・五頁、玄昉の出自が見られる箇所は、『国史大系』二・『続日本紀』・一八八頁
- 114 加藤謙吉（二〇〇八）「前掲論文」『専修大学社会知性開発研究センター東アジア世界史研究センター年報』一・五七〜六〇頁
- 115 井上薫（一九八七）『行基』吉川弘文館・一四頁では、行基の出自は渡來系氏族「高志氏」であると考えることが自然であると指摘されている。勝虞については、『続群書類従』第二七輯上・釈家部「七大寺年表」四九四頁・下、護命については『国史大系』三・『続日本後紀』・二九頁
- 116 義淵の出自には史料により市往氏、阿刀氏、鍵守氏の三説があるが、富貴原章信（一九八九）『前掲書』国書刊行会では市往氏であると推定されており、加藤謙吉（二〇〇八）「前掲論文」『専修大学社会知性開発研究センター東アジア世界史研究センター年報』一も市往氏であると見るのが最も妥当であるとしている。

- 117 加藤謙吉(二〇〇八)「前掲論文」『専修大学社会知性開発研究センター東アジア世界史研究センター年報』  
一・五三頁
- 118 『国史大系』五九・『尊脾分脉』・三六一頁
- 119 富貴原章信(一九七五)『前掲書』大東出版・二五一頁
- 120 『史料纂集』六一・『三箇院家抄』第一・一五〜一六頁
- 121 幡鎌一弘(一九九八)「多聞院長実房英俊が記した南都寺院の教育」『江戸時代人づくり風土記二・ふるさと  
の人と知恵・奈良』農村漁村文化協会、高山京子(二〇一〇)『前掲書』勉誠出版・三〇七〜三一三頁等。
- 122 日仏全一二四・二三・下
- 123 日仏全一二三・三五一・下
- 124 日仏全一二三・四〇六・上、日仏全一二三・四一二・上
- 125 日仏全一二三・三三二上
- 126 日仏全一二三・三三四・下
- 127 日仏全一二三・三三八・下
- 128 日仏全一二三・三四五・下
- 129 日仏全一二三・三八四・下

130 日仏全一二三・三九一・上  
131 日仏全一二三、四一五・上  
132 本節第一項「法相宗系図」

## 第二章 良算の著作とその成立

### 第一節 はじめに

前章では、良算（？～一一七一～一二一七？）の生涯や出自、活躍時期を検討した上で、特に出自に注目した法相教学相承史の再把握を試みた。本章では良算の残した著作に注目して論を進めていきたい。

第一章第三節でも見たように、良算は解脱房貞慶（一一五五～一二二三）の著作活動を大いに助け、その学識は高い評価を受けていた。また、このような良算への高い評価は、後代においても変わることなく引き継がれていた。例えば、『五教章通路記』においては、良算は貞慶と並んで「大徳」<sup>1</sup>と称されており、『唯識論同学鈔』（以下『同学鈔』）の範憲（一二四七～一三四〇）の書写奥書でも「中宗無双の要書なり」<sup>2</sup>と激賞されている。このように、良算への評価は非常に高いものであるにも関わらず、その研究は、貞慶研究の進展と比してみると、十分に進められているとは到底言うことが出来ないのが現状である。

良算の著作の中で最も知られるものは、間違いなく『同学鈔』であろう。実際に、現在の学界における良算の著作に関する研究の殆どは、『同学鈔』を中心に進められている状況にある。『同学鈔』は、良算にとつてのみならず、引いては日本法相教学を代表する著作である。例えば、橋本凝胤氏は

『同学鈔』をして「爾後殆ど發達の余地なきまでに研究」<sup>3</sup> されているとし、富貴原章信氏も「唯識同学抄において、唯識宗の正義は確立された」<sup>4</sup> と評する程であった。しかしながら、その後の研究によって、『同学鈔』は、「正義確立の書」というよりも、むしろ当時の実際の論義を収録すると共に、良算自らの見解を付記した勉強ノートであり、後学の人々にとっては、論義研究の入門書的な位置づけにあったと指摘されている。<sup>5</sup> このように、『同学鈔』は、その特徴に注目する形で研究が始められ、ある程度の解明が進められている。それに続く形で、『同学鈔』に収められる個別の論義テーマの解明も進められつつあり、楠淳證氏を代表者とした研究グループによって、『成唯識論』（以下『成論』）第一卷に相当する『同学鈔』の各論義テーマについて、解説がなされている。<sup>6</sup>

また、『同学鈔』の研究、および諸寺院における古典籍の調査の進展に伴って、良算には、今ひとつ『愚草』という書があったことが、既に明らかにされている。<sup>7</sup> その中では、『愚草』が『成論』全十卷にわたる問答を記した大部のもので、鎌倉期や室町期の諸学僧によって高く評価されていたことが示されている。

このように、良算には、『同学鈔』と『愚草』という二つの教学に関わる大部の著作が、それぞれ完全ではないものの現存している。一方で、貞慶の『唯識論尋思鈔』（以下『尋思鈔』）の研究の進展により、良算が、『摩尼抄』という『尋思鈔』の草稿本を記していたことも明らかにされている。

『摩尼抄』も、『同学鈔』や『愚草』と同様に、一部三十二巻という大部の著作であったことが、『尋思鈔』の奥書からわかっている。しかし、『摩尼抄』は既に散逸しており、その内容を窺い知ることには出来ない。すなわち、良算には、『同学鈔』・『愚草』・『摩尼抄』という教学に関する大部の書があり、そのうち、『同学鈔』と『愚草』が一部現存している状況にある。『同学鈔』と『愚草』は、後世に多大な影響をもたらしていることから、良算の代表的著作とすることが出来る。

また、『成唯識論本文抄』（以下『本文抄』）も良算によって編纂された可能性が高いと指摘されている。<sup>8</sup>『本文抄』は、元々は菩提院蔵俊（一一〇四～一一八〇）の著作と考えられていたもの、新倉和文氏の功績によって、貞慶の『尋思鈔』作成にあたり、経論章疏の証文を集めた本文集であることが明らかになった。<sup>9</sup>この研究を受けて、楠氏は、『尋思鈔』の奥書と種々の未翻刻文献の検討を加えることで、良算によるものであると比定している。<sup>10</sup>また、『尋思鈔』の研究の進展により、良算がその草稿本として『摩尼抄』を記していたことが明らかになっている。<sup>11</sup>残念ながら、『摩尼抄』は散逸してしまっており、その内容を窺い知ることが出来ないが、『尋思鈔』の草稿本である以上、これもまた大部の著作であったと考えられる。

以上のように、良算の著作に関する研究において、『同学鈔』は、その特徴や成立、内容については、徐々に解明されつつある。しかしながら、『愚草』については、良算の著作として断定されたに

もかわならず、その特徴や成立過程といった点については、未だ詳細な解明には至っていない。『本文抄』は良算の著作である可能性が大きいものの、確定的見解には至っておらず、『尋思鈔』に主眼を置いた研究に付随する形でその解明が進められてきた。

現在の良算の著作に関する研究状況は、以上の通りである。良算の主要著作として、『同学鈔』・『愚草』・『摩尼抄』があり、『本文抄』も良算の著作の可能性が高いということが先行研究で指摘されていることを確認した。この他にも、良算の著作は、短積の形で処々に所蔵されており、それらを含めればかなりの数となる。当然ながら、これら全てのものについて、一々のものを取り上げて検討することは難しい。そこで、本章では、良算の著作であることが確定している『同学鈔』と『愚草』、および良算が編纂した可能性が高い『本文抄』について、それぞれに主眼を置き、互いの関連性を検討しつつ、考察を進めていきたい。最後に、短積類を含めたその他の典籍についても独立した節を用意し、現況について整理を行うこととする。

## 第二節 『唯識論同学鈔』の名称と成立

### 第一項 『唯識論同学鈔』という名称

良算の著作の中で、最も知られている著作は『同学鈔』であると言えよう。しかしながら、本書の名は、それぞれの刊本・目録・諸写本によつて、「誰識同学鈔」、「成唯識論同学鈔」、「唯識論同学鈔」という三つの名称がまちまちに用いられている。そこで、まずは本書の名称について検討を行つていきたい。

まず、三つの名称に共通する「同学鈔」という名称について見ていく。この名称は、『成唯識論述記序釈』に付されている『支那日域相宗先徳所撰成唯識論末章篇目』において、書名の下に

南都古本調卷不同又問答有具略。良算興玄等徒草創。貞慶大徳編集置今題目。<sup>12</sup>

南都の古本調卷不同にして、又た問答に具略有り。良算、興玄等の徒の草創なり。貞慶大徳は編集して今の題目を置く。

と述べられている。この記述に基づけば、「同学鈔」という名称は貞慶によつて付けられたこととなる。ただし、貞慶の「編集」があつたという点については、既に結城令聞氏と城福雅伸氏の研究によつて誤りであつたことが明らかにされている。<sup>13</sup>また、城福雅伸氏は、龍谷大学所蔵古写本の奥書から、「同学鈔」の名の由来が『阿難同学経』や『因明同学記』であつた可能性を指摘している。<sup>14</sup>そ



の根拠となる奥書を示せば、次の通りである。

伝聞興玄良算拾古言尋先訓添私懷決択第一之撰篇。成熟遂使■般若台之日揚文義尽美。而准因明同学記（松室子嶋二賢之作）而称同学抄。暗応阿難同学経之号。自（貞慶）掬筆而痕於首題。従爾以来衆人举而唱同学抄。末懸賢覽或重云觀菩問答抄。<sup>15</sup>

伝え聞くに興玄、良算は古の言を拾い先訓を尋ね、私懷を添えて第一を決択し、之れを撰びて篇ず。成熟して遂に■をして般若台の日は文義を揚ぐるに美を尽くす。而るに『因明同学記』（松室と子嶋との両賢の作なり）に准じて「同学抄」と称す。暗に『阿難同学経』の号に応ずるなり。自（貞慶）ずから筆を掬いて首題を痕す。爾る従り以来、衆人は挙りて「同学抄」と唱う。末懸の賢覽は或いは重ねて「觀菩問答抄」とも云う。

『阿難同学経』は、修行に耐えかねて還俗しようとしていた崛多に対して、釈尊が崛多の同学であった阿難の求めに応じて教えを説き、阿羅漢の悟りを得て涅槃に入った崛多の遺骨を阿難が供養したというものである。一方で、『因明同学記』については、この奥書において、真興（九三四〜一〇〇四）と仲算（九三五〜九七六）の兩人の作としている。おそらく、この兩人を同学として記されたものが

『因明同学記』であったと示唆しているのである。この『因明同学記』について、佐伯良謙氏は『興福寺略年代記』の記述に基づいて真興のものとしており<sup>16</sup>、それを承けて武邑尚邦氏も詳細不明ながら真興のものとして誌している。<sup>17</sup> 残念ながら『因明同学記』は散じており、内容からの検討を行うことは出来ない。しかし、『因明同学記』に基づいて「同学抄」と題したとされる貞慶の最晩年の著作である『明本鈔』には『因明同学記』の名が確認出来る。貞慶の『明本鈔』第七には「同学記守朝」<sup>18</sup>とあり、『明本鈔』第九「同喩臥具上有実我用勝義哉」中の傍註に「守朝同学記」<sup>19</sup>とある。したがって、貞慶は『因明同学記』を真興や、真興と仲算の作ではなく、守朝（九三三〜九八五？）のものであると認識していたと考えられる。守朝は喜多院空晴（八七八〜九五七）の弟子にあたり、空晴の学系には真喜（九二七〜一〇〇〇）や仲算といった名僧が数多く出ていた。「同学」という語が用いられているので、ともすると『因明同学記』は空晴門下たちの間での研鑽の結果として記されたものかもしれない。『阿難同学経』との関連についてはともかく、貞慶が『明本鈔』において『因明同学記』を用いていることから、『因明同学記』に由来して題した可能性はある。この「同学抄」の名称と合わせて、「観菩問答抄」という名称も用いられていたとあるが、管見の限りそういった例は確認出来ない。また、後述することになるが、「同学抄」という名称はかなり早い段階から用いられていた。したがって、「同学鈔（抄）」という名称は、その成立以降一貫して用いられてきたものと考

えられる。

次に、「同学鈔」の上に「唯識」・「成唯識論」・「唯識論」のいずれを冠するの点について見ていく。三つの名称のうち、「誰識同学鈔」という名称は、謙順（一七四〇～一八一二）集『諸宗章疏録』巻第二に含まれる「増補諸宗章疏録」に挙げられる。<sup>20</sup>この他に、芳英（一七六三～一八二八）の『華嚴経探玄記南紀錄』に「唯識同学一之九」<sup>21</sup>という記述が一例見られる。これら二つの用例はいずれも江戸期におけるものとなっている。良算が活躍した時期が平安末期から鎌倉初期となるので、五百年以上の時が経っている。また、「成唯識論同学鈔」という名称も「誰識同学鈔」程ではないものの、良算の活躍した時期から大幅に時を隔てた後の用例と言える。というのも「成唯識論同学鈔」という名称は延宝七年（一六七九）及び明和七年（一七七〇）の刊本のほか、龍谷大学所蔵の寛文十年（一六七〇）の古写本および薬師寺所蔵の寛正六年（一四七一）の古写本に見られる名称だからである。<sup>22</sup>この中、最も古い用例は薬師寺所蔵の寛正時代の写本となるので、良算の活躍時期より二百五十年以上の時が経っていることになる。

最後に、「唯識論同学鈔」という名称は、最も時代の遡る薬師寺所蔵の元享四年（一三二四）書写の古写本に確認され、先に見た「唯識同学鈔」および「成唯識論同学鈔」よりも古いものとなっている。また、「唯識論同学鈔」という名称は、薬師寺所蔵の元享四年書写本の十一年前にあたる正和二

年（一一三一三）に記された審乗（一二五八〜一三一一三）の『華嚴五教章問答抄』でも、「唯識論第九卷同学抄論義也」<sup>23</sup>という形で用いられている。審乗は華嚴宗の僧侶ではあるものの、『華嚴五教章問答抄』の中では度々「同学抄」が引用されており、披見可能な立場にいたことが考えられることから、この名を冠する本を見ていたことが推察される。しかしながら、『華嚴五教章問答抄』も良算の活躍した時期から大きく時を隔てたものであることに変わりはない。そこで宗性（一二〇二〜一二七八）が残した『因明対面抄』の奥書を見てみると、

延応元年九月十九日（午時）於春日山之南麓勝願院之北面馳筆畢。為習学唯識論因明論義。自去  
十一日亦移住此所即同十二日奉对上綱。唯識論同学抄（良算之撰）之中撰出因明論義讀之畢。<sup>24</sup>  
延応元年九月十九日（午の時）春日山の南麓、勝願院の北面に於いて筆を馳せ畢ぬ。唯識論、因  
明論の義を習学せんが為なり。去る十一日自り亦た此の所に移住し、即ち同十二日に上綱に対し  
奉る。唯識論同学抄（良算の撰なり）の中、因明の論義を撰出して之れを読み畢ぬ。

とある。延応元年（一二三九）は良算の活躍した時期から二十数年しか経っておらず、先に見た諸資料よりも圧倒的に時代が近いものとなっている。宗性は華嚴宗の僧侶であるものの、ここに見られる

「上綱」とは良遍（一一九四〜一二五二）のことを指している。したがって、良遍もまた「唯識論同学抄」という名が記された本を用いていたと見て大過ないであろう。そもそも、唐代以降『成論』が「唯識論」と略称される例は様々な人師の著作に見られるものである。その例には枚挙に暇が無いことから、良算が「唯識論」と略称すること自体も不思議ではない。また、良算の師であった貞慶の著の一つである『尋思鈔』も、「唯識論」の名を冠している。この『尋思鈔』の成立に良算も大きく関わっていたことから、この例を踏襲したとしても不自然ではないであろう。さらには、先に見た通り『同学鈔』の名は貞慶によって題された可能性もある。

以上のことから、本書には「唯識論同学鈔」の名称を使用することが適当であると考え、本研究においては一貫してこの名称を用いることにする。

## 第二項 『唯識論同学鈔』の成立における特徴

次に『同学鈔』の成立とその特徴について見ていきたい。『同学鈔』は諸目録の中では、その編者として良算と並び興玄（？〜一一九四？）の名が挙げられている。そのため、『同学鈔』の編纂は良算や興玄等の複数人によってなされたという見解が、これまでの主流であった。<sup>25</sup>その中で、城福

雅伸氏は『同学鈔』は興玄が編纂していた鈔物を良算が引き継いで完成させたものであるとして、従来指摘されていた貞慶の編纂への関与を否定した。さらに、大正本・仏全本・龍谷大学所蔵古写本の奥書から、興玄の手による部分は建久五年（一一九四）三月に記された仏全本の『論第一卷同学鈔第八』、龍大古写本の『論第一卷同学鈔第一』のみであることを示した。<sup>26</sup>これに対して楠氏は、仏全本の『論第一卷同学鈔第八』に見られる興玄の識語から、貞慶の『尋思鈔』と同様に、「論第二卷より初めて第一卷に終わる」方針で述べられた『興問答』であるとした。その上で、『論第六卷同学鈔』の欠落箇所にも『知足鈔』や『菩提院鈔』が補われているのと同様に、論第一卷の欠落箇所に『興問答』が補われたのであって、『同学鈔』は良算一人の手によって編纂されたものであると明らかにした。<sup>27</sup>以上のように、『同学鈔』の成立過程は、先行研究によって徐々に解明されつつある。『同学鈔』には『興問答』や『知足鈔』、『菩提院鈔』といった他の論義抄が紛れているので、改めて良算が手がけたことが明らかかなものを成立年代順に示せば、次の通りである。

〔『同学鈔』奥書〕

〔撰述年〕

論第七卷同学鈔第五

建久六年（一一九五）

五月二六日

大正

論第三卷同学鈔第一

建久六年

六月一日

大正

論第一卷同学鈔第二	建久八年（一一九七）	正月	龍大本
論第一卷同学鈔第四	建久八年	四月二八日	大正
論第七卷同学鈔第一	建久八年	七月一七日	大正
論第十卷同学鈔第五	建仁二年（一二〇二）	十一月一日	大正
論第四卷同学鈔第二	建暦元年（一二一一）	四月三〇日	大正・日仏全
論第五卷同学鈔第五	建暦元年	八月七日	大正
論第八卷同学鈔第五	建保二年（一二一四）	五月二日	大正
論第三卷同学鈔第一	建保五年（一二一七）	四月（再治）	大正
論第三卷同学鈔第七	建保五年	五月七日	大正

このように、『同学鈔』は少なくとも建久六年から建保五年の二十二年の歳月をかけて成立していった。第一章でも見た通り、良算と貞慶は建久八年七月十七日から翌建久九年四月十八日までの約九ヶ月の間に密接な関係を構築するに至っていた。すなわち、『同学鈔』は貞慶と密接な関係を構築する以前から作成が始められており、貞慶が没した建暦三年（一二一三）以降もその編纂が続けられているものとなる。このように、貞慶との邂逅時期を挟んで編纂がされたあり方は、後に述べる『愚草』

も同様である。幸いにも、『同学鈔』は、良算の同じ大部の論義抄である『愚草』とは異なり、ある程度の全体像がまとまった形で残されている。しかしながら、一覧からもわかる通り『論第二卷同学鈔』・『論第六卷同学鈔』・『論第九卷同学鈔』については、その成立年を知ることが出来ない状態にある。

そこで、これら記された年が明らかとなつてゐる諸本を起点として、その前後関係を示す語を拾ふことで『同学鈔』成立の大まかな流れを把握していきたい。

良算の奥書が見られる『同学鈔』諸本の成立を見てみると、残念ながら規則性のようなものを見出すことは難しい。例えば、『論第七卷同学鈔』について見てみると、建久六年（一一九七）に第五が、建久八年（一一九九）に第一が記されており、二年の時間が置かれている。その間には『論第三卷同学鈔第一』・『論第一卷同学鈔第二』・『論第一卷同学鈔第四』が記されており、まとまった形で記されたとは見ることは難しい。一方で、第一章でも指摘したように、『論第三卷同学鈔』の第二から第七は、まとまって成立している。また、『論第一卷同学鈔』は、第二と第四が三ヶ月の間に記されており、ある程度まとまった期間で記された可能性もある。このように、『同学鈔』では、『成論』各巻に相当する部分がまとまって成立したと考えられる部分も見られるものの、全体としては不規則に記されていた。また、先の一覧を見てわかるように、『論第二卷同学鈔』・『論第六卷同学鈔』・『論第



九卷同学鈔』に関しては、その一部についてさえも、いつ頃に記されたのかが明らかでなく、『論第六卷同学鈔』に至っては、散逸してしまっている。そこで本項では、『論第二卷同学抄』・『論第六卷同学抄』・『論第九卷同学鈔』に注目し、それぞれがいつ頃に成立したのか大体の時期について検討していきたい。

(一) 『論第二卷唯識論同学鈔』

『論第二卷同学鈔』については、成立年が明確な『論第七卷同学鈔第五』に収められる論義テーマ「非必有本質」に次のようにある。すなわち、

問。未転依五識依定通引力之時可云杖本質耶。 答。云此事处处有二意。(中略)

以此趣处处积文可檢合之。第八識縁異地遠境耶否耶。(如第二卷并三類境可沙汰之)<sup>28</sup>

問う。未転依の五識は定通の引力に依るの時に本質に杖ると云う可き耶。 答う。此の事を云うに  
処々に二意有り。(中略)

此の趣を以て処々の积文は之れを檢合す可し。第八識は異地の遠境を縁ずる耶否耶と。(第二卷并に三類境の如く之れを沙汰す可し)

とある。論義テーマ「非必有本質」は、未転依の五識が定通力に依る時、その五識は阿頼耶識所變の本質相分を抛り所としているかという問から始まる。続いて第八識が界地の異なる遠い境界を縁ずるかどうかという問題に議論が及ぶと、良算は「第二卷并に三類境の如く」沙汰するようにと詳細を譲っている。このことから、『論第七卷同学鈔第五』が記された建久六年（一一九五）五月までには、「第二卷」と「三類境」が成立していたことになる。実際に『論第一卷同学鈔第九』『三類境（上）』段を見てみると、論義テーマ「異地遠境」が収められている。さらに、この『論第一卷同学鈔第九』には、良算の署名こそ見られないものの、

此論義様今度案立也。頗可秘之。

建久五年正月八日早旦記之。<sup>29</sup>

此の論義の様は今度の案立也。頗る之れを秘す可し。

建久五年正月八日早旦に之れを記す。

とある。『論第一卷同学鈔第九』は、建久五年（一一九四）に記されており、先の『論第七卷同学鈔

第五』との対応関係を考慮すれば、この識語も良算のものであると見ることが出来る。すなわち、実際に『論第一卷同学鈔第九』は『論第七卷同学鈔第五』よりも以前に成立していたことが確認出来るのである。そこで、『論第七卷同学鈔第五』の記述に基づき『成論』第二卷相当の『同学鈔』に関連するものがないか見てみると、『論第二卷同学鈔第七』には「定通」段という一段が確認出来る。『論第七卷同学鈔第五』「非必有本質」の冒頭の問は、未転依の五識が定通力に依る時に、その五識は阿頼耶識所変の本質相分を抛り所としているかというものであった。この問が『論第二卷同学鈔第七』「定通」段と関連性を有していることは一目瞭然であり、『論第七卷同学鈔第五』の記述と対応関係にあることがわかる。したがって、『論第二卷同学鈔第七』もまた『論第七卷同学鈔第五』が記された建久六年五月二十六日以前の成立と見ることが出来る。さらに『論第二卷同学鈔』については第一所収の論義テーマ「有為相量」の中に

次至触別有体量者至第三卷可沙汰之。<sup>30</sup>

次に触別有体量に至りては、第三卷に至りて之れを沙汰す可し。

とある。ここでは、大乘が経量部に対して立てた因明の論証式である「触別有体量」について、「第

三卷に至」ってから論ずるべきである記されている。このことは翻せば、『論第二卷同学鈔第一』が記された時点では、論第三卷の『同学鈔』が記されていないことを示していると見て良い。論義テーマ「触別有体量」が収められる『論第三卷同学鈔第一』は建久六年の六月に記されているから、『論第二卷同学鈔第一』はそれ以前の成立と見ることが出来る。先に見た建久六年五月二十六日以前の成立と見られる『論第二卷同学鈔第七』は『論第二卷同学鈔』の最終巻に相当し、『論第二卷同学鈔第一』も『論第三卷同学鈔第一』以前の成立であることに鑑みれば、『論第二卷同学鈔』は『同学鈔』の中でも最も早い段階で、なおかつある程度時期を集中して、建久六年六月以前にまとまって成立した可能性がある。このことを裏付けるかのように、『論第二卷同学鈔』には、その全体にわたって貞慶を示す語等がないばかりか、「卷〇に抄するが如し」といったような『論第二卷同学鈔』を起点として譲るような表現も全く見られないのである。

## (二) 『論第六卷唯識論同学鈔』

『論第六卷同学鈔』は、早くから逸していたようで、日仏全本の『成論』第六卷に相当する箇所は、『知足鈔』と『菩提院鈔』によって補われている。また、大正本についても、日仏全本の『論第六卷知足鈔』と同内容となっている。したがって、『論第六卷同学鈔』は、当該巻の文言を検討して成立

年を確認することは出来ない。

『論第六卷同学鈔』に譲る表現を見てみても、残念ながら作成された時期の上限を特定にできるようなものは見られない。一方で、成立の下限について見てみると、建保五年（一一二七）五月七日成立の『論第三卷同学鈔第七』に収められる論義テーマ「五趣惑業」の中にも『論第六卷同学鈔』に譲っている箇所が見られる。すなわち、

見惑随生繫事如第六卷抄之。<sup>31</sup>

見惑随生繫の事は第六卷に之れを抄するが如し。

と。この箇所から、少なくとも建保五年以前には既に『論第六卷同学鈔』の対応する箇所が成立していることがわかる。『論第六卷同学鈔』は散逸しており、なおかつ同じ『成論』相当巻であっても年単位で成立が異なる『論第七卷同学鈔』の例もあるため、確度の高い推定は難しい。しかしながら、『論第六卷同学鈔』の一部は少なくとも建保五年以前に成立していたと見ることが出来る。

(三) 『論第九卷唯識論同学鈔』

最後に『論第九卷同学鈔』の成立について見ていきたい。先にも述べたように、『論第七卷同学鈔』の例があるため、『論第九卷同学鈔』についても、ある程度まとまって成立したかという点については不明である。『論第九卷同学鈔』は、第一から第五の五冊によつて構成されている。そこで、各冊に見られる他の巻に譲られる箇所を順に検討していきたい。まず『論第九卷同学鈔第一』には、他に譲られている箇所が一箇所見られる。すなわち、論義テーマ「三性三無性前後」に続いて付されている問答には、

問。宗家意依解深密經說立有空中三時教。爾者為年月前後。將義類相從歟。

両方（如第一卷抄之）。<sup>32</sup>

問う。宗家の意は『解深密經』の説に依りて有・空・中の三時の教えを立つ。爾らば年月の前後と為すや。將た義類の相從なるや。

両方（第一卷に之れを抄す）。

とある。ここでは、『論第一卷同学鈔第一』に収められる論義テーマ「深密三時」と同内容のものとなっている。しかしながら、『論第一卷同学鈔第一』には、記された年を比定する要素となる記述が

見られない。そこで、改めて『論第九卷同学鈔第一』を見てみると、論義テーマ「言勝義無」と「無作四諦」の末尾にそれぞれ次のようにある。すなわち、

已上菩提院僧都料簡也。就第二故有所改歟。<sup>33</sup>

已上は菩提院僧都の料簡也。第二故に就きて改むる所有る歟。

已上菩提院僧都相伝義略記之。近来後学深帰此義。誠可為指南歟。<sup>34</sup>

已上は菩提院僧都相伝の義をば略して之れを記す。近来の後学は深く此の義に帰す。誠に指南と為す可き歟。

とある。ここでは蔵俊を示す「菩提院僧都」の語が見られる。蔵俊は建保二年（一二二四）八月に権僧正位を追贈されているため、<sup>35</sup>それ以降は「贈僧正」と表記されることになる。したがって『論第九卷同学鈔第一』が記されたのは建保二年以前となる。

次に『論第九卷同学鈔第二』について見てみると、論義テーマ「汝等所行」の末尾には次のようにある。すなわち、

師匠云。法華論中。示現種子無上故。説雲雨喩了。汝等所行是菩薩道者。謂發菩提心等云云意云。汝等所行之文。直指少行名菩薩道故種子無上義似無用。故會之指少行名菩薩道昔發大行其善根不失故也。為言此事殊可秘之。<sup>36</sup>

師匠の云わく。『法華論』中に「種子の無上なるを示現するが故に雲雨の喩を説き了ぬ。汝等の所行は 是れ菩薩道なり」とは謂く、菩提心を發す」等と云々。「汝等の所行は」の文は、直に少行を指して菩薩道と名づくるが故に「種子の無上」の義は無用に似たり。故に之れを會して少行を指して菩薩道と名づけ、昔に大行を發さば、其の善根は失せざるが故也。と言わんと為。此の事は殊に之れを秘す可し。

ここでは、「師匠の云わく」と始められている。第一章でも見た通り、良算はもともと貞慶と同じ覺憲（一一三一〜一二一三）門下であり、いつからか貞慶を師として仰ぐようになった。そのため、「師匠」とする場合は、覺憲と貞慶との二人のいずれかの可能性がある。ここでは、『法華論』（『妙法蓮華經優波提舍』）の解釈が述べられている。ここでは、『妙法蓮華經』中の「汝等の所行」という經文は小乗の菩薩道を指しているので、『法華論』に見られる「種子の無上」という大乘を示す解釈は、



意味がないと思われるとしている。このような事態を避けるために、会通においては、「汝等の所行」を小乗のものとしながらも、昔に大乘の修行をしていたので善根は失われないう解釈がなされている。この見解を念頭に貞慶の『唯識論尋思鈔通要』（以下『尋思通要』）を見てみると、次のようにある。すなわち、

末依此義勢会論云雲雨喻説五性（中略）謂發菩提心以下正通難。意云昔發大心故還心之前所修小行猶不滅同得大果。〔為言〕若不如此得心者論拳大行頗似無用。又經指小行肯向論難見。以会違是小行也可知也。但義決積甚難会積。不叶以義決見論者專明大行也。仍此義可思之。<sup>37</sup>

末に此の義勢に依りて『論』を会して云わく。雲雨の喩は五性を説く。（中略）「謂く菩提心を發す」以下は正しく難を通ず。意の云わく。昔に大心を發するが故に心を還するの前に修する所の小行は猶お滅せずして同じく大果を得ると（言わんと為）若し此の如く心得ざれば、『論』は頗る無用に似たり。又た『經』は小行を指するをば肯うに、論に向かいては見難し。以て違を会して是れ小行也と知る可き也。

とある。ここでは「末に」とあることから、貞慶の私見が述べられる箇所となる。ここでは『法華論』

の「謂く菩提心を発す」という所論を解釈して、昔に大乘の心を起こしていたので、小乗から大乘に転向した際には小乗の頃に積んだ功德も、大乘の悟りに向かうものとして資するとしている。このように解釈しなければ、『法華論』における大乘の行とする解釈が意味のないものとなってしまうのである。この内容は、まさしく『論第九卷同学鈔第二』「汝等所行」の「師匠の云わく」と同内容であることから、ここでの「師匠」は貞慶を指すものと見て間違いない。そして、『尋思通要』にこの見解が収められていることを考慮すれば、『論第九卷同学鈔第二』は『尋思通要』が成立した建仁元年（一二〇一）九月以降であると見ることが出来る。

次に『論第九卷同学鈔第三』について見てみると、「加行」段に収められる論義テーマ「心上変如」の末尾には、次のようにある。すなわち、

笠置御案如別記。<sup>38</sup>

笠置の御案は別に記すが如し。

と。ここでは笠置（貞慶）の見解があることが示唆されている。「別に記」されたものは、恐らく『尋思鈔』であると考えられるが、『論第九卷尋思通要』「加行」段は散逸してしまっており、『論第九卷

『尋思別要』についても欠巻となっている。したがって、この箇所については明確に『尋思鈔』との対応関係を示すことが出来ない。そこで、『論第九卷同学鈔第三』については、良算と貞慶とが密接な関係を有するようになった時期を起点に見る外はない。両者は、建久八年（一一九七）七月十七日から翌建久九年（一一九八）四月十八日までの約九ヶ月の間に、密接な関係を有するに至ったことを、既に第一章において示しているので、『論第九卷同学鈔第三』は建久八年七月十七日以降の成立となることは確実である。また、貞慶は承元二年（一二〇八）に海住山寺へと移っている。すなわち、建久九年七月十七日から承元二年の間に『論第九卷同学鈔第三』は作られたと見ることが出来る。

次に『論第九卷同学鈔第四』について見てみると、所収の論義テーマ「非菩薩作」と「二分俱無師」中に次のようにある。すなわち、

論義テーマ「非菩薩作」

已知根就正觀立之。故三心第三心立也（如第七卷抄之）<sup>39</sup>

已知根は正觀に就きて之れを立つ。故に三心の第三に立つ也。（第七卷に之れを抄するが如し）

論義テーマ「二分俱無師」

二十唯識疏指安惠云同有漏心初師所説也。就中有漏心初師云安惠等。等十五界唯有漏師歟。若爾指同有漏心初師所説何必安惠宗耶。〈此事如第五卷抄之〉<sup>40</sup>

『二十唯識疏』は安惠を指して云わく。「有漏心の初師の所説に同じ」也と。中ん就く、有漏心の初師を安惠と云う等は、十五界唯有漏師に等しき歟。若し爾らば、「有漏心の初師の所説に同じ」を指して、何ぞ必ず安惠の宗とする耶。〈此の事は第五卷に之れを抄す〉

とある。論義テーマ「非菩薩作」では、三無漏根のうちの已知根について言及がなされている。三無漏根とは四諦の理を知る三つの無漏の根のことで、已知根は見道において知った四諦の理を、修道における修惑の断滅のためにより深く知っていく力のことである。ここでは、已知根が「三心の第三に立つ」とあるが、この三心は三心相見道のことを指している。菩薩の見道には、無分別智で真如を見る真見道という段階と、真見道の相を心に浮かべて更に深く見ていく相見道という段階の二つがある。つまり、已知根は三心相見道（相見道の三つの段階）の第三である遍遣一切有情諸法假縁智に相当するということが述べられている。そして、その末尾には「第七卷」に譲っている。また論義テーマ「二分俱無師」では、基（六三二〜六八二）の『唯識二十論述記』の所述に基づいて、安惠と「十五界唯有漏師」とが同じ見解かということについて述べられている。そして末尾で「第五卷」に譲っている。

この二つの論義テーマで示される対応関係となる箇所を見てみると、『論第七卷同学鈔第五』「已知根次位」と『論第五卷同学鈔第一』「余七識成仏」が相当すると考えられる。論義テーマ「已知根次位」と「余七識成仏」の答文には、それぞれ次のようにある。

論義テーマ「已知根次位」

約三心相見道第三心。建已知根也。凡有所未知名未知根。知已重知立已知根。而第三心已重觀二空理。是重觀心。尤可為已知根。<sup>41</sup>

三心相見道の第三心に約して已知根を建つ也。凡そ未知なる所有るをば未知根と名づく。知り已りて重ねて知るをば已知根と立つ。而るに第三心は已に重ねて二空の理を觀ず。是れ重ねての觀心なれば、尤も已知根と為す可し。

論義テーマ「余七識成仏」

十五界唯有漏義源出無著說護法等又存之。是則依二乘等鹿識境說也。只任集論說。分別十八界漏無漏也。非安惠正宗旨也。<sup>42</sup>

十五界唯有漏の義は源は無著の説に出で、護法等も又た之れを存す。是れ則ち二乗等の鹿の識境

に依りて説く也。只だ『集論』の説に任せば、十八界の漏と無漏とを分別す也。安惠の正宗の旨に非ざる也。

とある。「已知根次位」では、已知根が三心相見道の第三心において立つことが明言されている。また「余七識成仏」においても、十五界唯有漏の見解は護法も支持する見解であるものの、それは二乗の僉なる識境においてのことであるとする。安惠の『阿毘達磨雜集論』が十八界の漏・無漏の分別を行っていることに鑑みれば、十五界唯有漏という見解は、安惠の正意ではないとしている。このように、「非菩薩作」と「已知根次位」、「二分俱無師」と「余七識成仏」には明確な対応関係が確認出来る。「已知根次位」が収められる『論第七卷同学鈔第五』は、その奥書から、建久六年（一一九五）五月二十六日に記されていることが明らかである。また、「余七識成仏」が収められている『論第五卷同学鈔第一』は、その所収の論義テーマ「所立宗因」に「尋思抄の如し」<sup>43</sup>とあることから、正治三年（一二〇一）以降の成立となる。以上のことから、これら二箇所に譲る表現が見られる『論第九卷同学鈔第四』は、正治三年以降の成立であるのは確実である。

最後に『論第九卷同学鈔第五』について見ていく。所収の論義テーマ「唯有僉重」には次のようにある。すなわち、

問。解捨異熟識種現位有無間道捨解脱道捨二師義。爾者於種現異時師。可有無間道捨義耶。へ如  
第三卷へ

問う。(後略)<sup>44</sup>

問う。異熟識の種現の位を捨つるを解すに、無間道捨と解脱道捨の二師の義有り。爾らば種現異  
時師に於いて、無間道捨の義は有る可き耶。第三卷の如し。

問う。(後略)

とある。ここでは善悪の業果としての異熟識について取り上げられている。異熟識は善悪の異熟業に  
よって引かれる総報の果体であるため、異熟識の名は無始から菩薩の金剛心に至るまであり続ける。  
この異熟識の名を捨てるのが金剛心の無間道と解脱道の二通りの解釈があるとする。種子と現行とを  
異時と捉える立場の人師にとって、金剛心無間道において異熟識の名を捨てることがあるのか問うて  
いる。ここでは、問に対する答文は見られず、「第三卷」に譲られている。そこで、『論第三卷同学  
鈔第三』「合成四釈」の問には、次のようにある。すなわち、

問。付異熟識捨位且於種現異時師為有無間道捨義。將如何。<sup>4 5</sup>

問う。異熟識の捨位に付き、且らく種現異時師に於いて無間道捨の義有りと為すや。將た如何。

と。これは、『論第九卷同学鈔第五』「唯有龜重」で見た問と同じ内容であることがわかる。第一章第一節でも示した通り、『論第三卷同学鈔』は、第一を除いた第二から第七は、建保五年（一二一七）四月頃から五月七日までの間に記されている。したがって、『論第九卷同学鈔第五』は、これ以降の成立と見ることが出来る。

『論第九卷同学鈔』の中、第一は建保二年（一二一四）までに記されており、第三は建久九年（一九七）から承元二年（一二〇八）までに、第五は建保五年（一二一七）以降の成立であった。すなわち、『論第九卷同学鈔第一』と『論第九卷同学鈔第五』との間には少なくとも三年という期間が、『論第九卷同学鈔第三』と『論第九卷同学鈔第五』との間には少なくとも六年という期間が置かれていることは確実である。したがって、『論第九卷同学鈔』は『論第七卷同学鈔』と同様に、何年もの時をかけて不規則に成立していったものであると考えられる。

以上、これまで判然としていなかった『論第二卷同学鈔』・『論第六卷同学鈔』・『論第九卷同学鈔』の成立時期について、可能な限り検討をしてきた。『論第二卷同学鈔』は『同学鈔』の中でも最も早



い段階、すなわち奥書から明確に成立時期のわかる『論第七卷同学鈔第五』が記された建久六年（一九五）五月二十六日以前に、ある程度まとまって成立したと考えられる。また、散逸した『論第六卷同学鈔』については、確度の高い推定は難しい。しかし、少なくとも建保五年（一二一七）七月以前に成立したものであることは確かである。また、『論第九卷同学鈔』では、第一と第五が少なくとも三年、第三と第五が少なくとも六年という時間を置いて成立しているため、『論第七卷同学鈔』のように、年単位の時間を置いて、徐々に成立したと考えられる。

以上のように、『同学鈔』は二十年以上もの歳月をかけて段階的に成立してきたためか、各巻の成立に規則性のようなものを見出すことは難しい。このことは、ある意味では『同学鈔』の特徴とすることが出来るであろう。良算の代表的著作である『同学鈔』は、従来の指摘通り、当時の一般の見解が見られるという点で非常に重要ではある。しかしながら、良算の見解を検討する上では、当該箇所がどのような成立背景を有しているのかという点についても検討する必要があるであろう。

### 第三節 『愚草』の成立と『唯識論同学鈔』との関係

#### 第一項 『愚草』の成立過程における特徴

前節で見た良算の代表的著作である『同学鈔』は、二十年以上という長期間を経て編纂されていた大部の論義抄であるが、良算には今ひとつ『愚草』と呼ばれる大部の論義抄があったことが、楠氏によって明らかにされている。<sup>46</sup>そこでは、『愚草』は鎌倉・室町期の諸学僧によって高く評価されており、現在は短釈形式で残っているもの、もともとは大部の論義抄であったことが指摘されている。この論考が提示されて以降、楠氏の説を裏付ける良算の署名入りの『愚草』が複数発見されている。実際に、『興福寺典籍文書目録』第四卷には、『果上許縁（愚草）』というものが見られ、本奥書には「良算草云々」とある。<sup>47</sup>他にもまた、論義テーマ「有漏一識因」の短釈の内題に「有漏一識因愚草」と記されるものがあり、その奥書には、

去年冬比為寺家三十講対因明両三読第二卷本書之時得此案畢。

于時承元四年（庚午）正月二十六日午刻許忍雨記之。良算。<sup>48</sup>

去る年の冬の比、寺家三十講の因明に対せんが為に、第二卷の本を読みて之れを書くの時に此の案を得畢ぬ。

時に承元四年（庚午）正月二十六日の午の刻許り、雨を忍んで之れを記す。良算。

とある。ここでも「愚草」と記された短積が良算のものであることが記されている。さらに『体性寛狭（愚草）灯釈』の文中奥書には、「以上良算草云々。愚草之外也。」（以上は良算の草なりと云々。愚草の外也。）とも見られる。このように、現存する資料には、良算の署名が見られるばかりか、後代の学侶によっても『愚草』は良算のものであると認識されている。以上のように、『愚草』が良算の著作であることは、最早疑いようがない事実であろう。そこで本節では、良算の『愚草』について、その成立過程および『同学鈔』との関係性に注目して考察を進めていきたい。

前節までに良算の諸短積と貞慶の著作を確認することで、良算の述作活動が貞慶およびその著作と密接な関係を有しつつ成立したことを指摘した。それでは、良算の『愚草』はいつ頃に成立し、どのような性格を有するものだったのであろうか。残念ながら、『愚草』全体の奥書にあたるものは残っておらず、その制作意図や成立年代を知ることが出来ない。しかし、現存する『愚草』の中には、記された年代が明らかかなものが、少ないながらも確認出来る。その中、最も時代の遡るものとしては『愚草』「帰命大智海」が、最も時代の下るものとしては『愚草』「護法教体」がそれぞれ挙げられる。すなわち、

『愚草』「帰命大智海」

文治五年十一月二十三日記之。毗字翻訳之本可勘人師尺。<sup>49</sup>

文治五年十一月二十三日之れを記す。毗の字の翻訳の本は人師の積を勘ず可し。

『愚草』「護法教体」

建保五年七月二十七日記之。<sup>50</sup>

建保五年七月二十七日之れを記す。

とあり、『愚草』「帰命大智海」は文治五年（一一九〇）に、『愚草』「護法教体」は建保五年（一二二七）にそれぞれ記されている。すなわち、『愚草』は少なくとも約二十七年間もの長期間にわたって記されていたことになる。このように長い時間をかけ記されていったもので、思い起こされるものが、前節でも見た良算の代表的編書である『同学鈔』である。『同学鈔』における良算の奥書で、最も古いものと最も新しいものは、それぞれ『論第七卷同学鈔』第五の建久六年（一一九五）五月<sup>51</sup>と『論第三卷同学鈔』第七の建保五年（一二二七）五月<sup>52</sup>であり、こちらも少なくとも二十三年という時間がかけられている。実際に、『同学鈔』の奥書と成立年が明らかな『愚草』の論義テーマを整理すると、以下のようなになる。

『同学鈔』奥書

論第七卷同学鈔第五

論第三卷同学鈔第一

論第一卷同学鈔第二

論第一卷同学鈔第四

論第七卷同学鈔第一

論第十卷同学鈔第五

『愚草』論義テーマ

歸命大智海

文治五年（一一九〇）十一月

建久六年（一一九五）五月

建久六年（一一九五）六月

建久八年（一一九七）正月

建久八年 四月

建久八年 七月

轉識頼耶 建久九年（一一九八）八月

貪無漏縁 建久十年（一一九九）四月

建仁二年（一二〇二）十一月

相違因草 元久二年（一二〇五）三月

有法自相所立法 元久二年 五月

証果廻心 元久二年 潤七月

有漏一識因 承元四年（一二一〇）正月

〔撰述年代〕

論第四卷同学鈔第二	建曆元年（一二二一）	四月
論第五卷同学鈔第五	建曆元年	八月
論第八卷同学鈔第五	建保二年（一二二四）	五月
	建保二年	十月
	建保三年（一二二五）	三月
論第三卷同学鈔第一	建保五年（一二二七）	四月
論第三卷同学鈔第七	建保五年	五月
	建保五年	七月

このように、良算には長い時間をかけ『同学鈔』を編集した事実があり、一方の『愚草』もまた、上限・下限ともに、『同学鈔』の編集期間と、ほぼ重なっているのである。すなわち、『愚草』は、『同学鈔』と並行する形で、同程度の時期・期間にわたって、段階的に撰述されていったと言つて良いであろう。『同学鈔』は、初学者・同学者のために、蔵俊の見解を規模として、実際にあつた問答・談義の問答・私見を収めた、一種のテキストノートであるため、良算自身の見解（「愚推」・「愚案」・「別義」等）が『同学鈔』と決定的に相違する場合は「別紙」に譲られるという特徴が明らかにされてい

る。<sup>53</sup>このことを考慮すれば、良算の諸短釈や『愚草』は、この「別紙」に譲られた良算の私見はもちろん、『同学鈔』と同様の見解を有するものをも含んだ、より高度な内容を有するものであった可能性がある。このことについては次項で明確に示したい。

次に、『愚草』がどのような性格を有する書物であったのかについて、良算の諸短釈が、貞慶との密接な関係に基づいて記されていたことは、既に第一章で指摘してきた通りだが、『愚草』の中にも同様の性格を有するものが散見される。すなわち、

『愚草』「転識頼耶」

建久九年七月下旬之比於笠置山般若院学第二卷之中二十七日二十八日両日之間転識頼耶因縁御精談。愚僧陪其末座粗以奉伝畢。此義大綱依口伝旨記之。其上或加愚推或副余義抄为一卷。願以此因縁開当来慧眼。于時同年八月十六日抄了。沙門良算。<sup>54</sup>

建久九年七月下旬の比、笠置山般若院に於いて第二卷を学する中、二十七日、二十八日の両日の間、転識頼耶因縁の御精談なり。愚僧は其の末座に陪し、粗く以て奉伝し畢ぬ。此の義の大綱は口伝の旨に依りて之れを記す。其の上、或いは愚推を加え、或いは余義を副えて抄して一卷と為す。願わくは此の因縁を以て当来の慧眼を開かんことを。時に同年八月十六日抄了ぬ。沙

門良算。

『愚草』「唯識比量」

此事大旨先師上人御案也。其中内明中比量過相異理門正理者菩提院正御口伝也。以之為今潤色事、是愚案也。先年因明沙汰之時申出之處有御感談。仍今度加之。(中略)

于時建保二年十月二十三日及暮天記之。良算。<sup>55</sup>

此の事の大旨は先師上人の御案也。其の中に内明中の比量の過相の『理門』と『正理』とに異なるは菩提院の正しき御口伝也。之れを以て今の潤色と為す事、是れ愚案也。先年の因明の沙汰の時、之れを申し出す處、御感談有り。仍りて今度、之れを加う。(中略)時に建保二年十月二十三日暮天に及びて之れを記す。良算。

『愚草』「証果廻心」

元久二年潤七月十六日法華会大業学問之次記之。去年春比所案得也。上人有御許可識得大意。<sup>56</sup>

元久二年潤七月十六日法華会大業の学問の次に之れを記す。去年の春の比、案得する所也。上人の御許可有りて大意を識得す。



とある。これを見ると、『愚草』「転識頼耶」は、『尋思鈔』が企図された建久八年（一一九七）の翌年に、貞慶が隠棲していた笠置寺般若台で精談・口伝を受けた上で、私見や他の義を載せて一卷としたとある。また、『愚草』「唯識比量」は、『明本鈔』・『明要抄』が記された建暦二年（一一二二）の二年後にあたる建保二年（一一二四）に記されたものであるから、奥書に記される「先年の因明の沙汰」は、『明本鈔』・『明要抄』に関するものと見て良いであろう。その中で、良算の私見が貞慶から高い評価を得たために加えられたことが記されている。最後の『愚草』「証果廻心」は、元久二年（一一〇五）に記されており、貞慶の著作との関連性は見られない。しかし、良算の法華会大業（堅義）に際して記され、その内容に貞慶の許可があったことから、良算と貞慶の密接な関係が窺える。

以上のように、『愚草』にもまた、良算と貞慶との密接な関係を示す論義テーマが複数存在する。その一方で、貞慶を指す語やその説示等といったものが全く見られなかったり、良算と貞慶の関係が希薄であると考えられる論義テーマもまた存する。例えば、『愚草』「帰命大智海」や『愚草』「異地遠境」、『愚草』「鏡中影像」等がそれにあたる。<sup>57</sup>この中、『愚草』「鏡中影像」には、

『愚草』「鏡中影像」

或云眼根眼識不可有見自質之義。眼根眼識俱時意識縁鏡現量証之。鏡中謂有影後念意識生故分別也。但至深密經說者第六以鏡為縁変似自面之影縁之。故云還見本質也。灯釈准之。〈伝聞解脱房御義也〉<sup>58</sup>

或るが云わく、眼根と眼識とは自質を見るの義有る可からず。眼根と眼識との俱時の意識は鏡を縁じて、現量に之れを証す。鏡中に影有ると謂いて後念の意識は生ずるが故に分別す也。但し『深密経』の説に至りては第六は鏡を以て縁と為し自の面に似たるの影を変じて之れを縁ず。故に「還りて本質を見る」と云う也。『灯』の釈は之れに准ず。〈伝え聞くに解脱房の御義也〉

とあり、「或云」による説示が解脱房（貞慶）のものであると伝え聞いたとある。第一章で、良算の諸短釈において、貞慶に私見を申し述べるものや、貞慶が良算を称讃する様子等が見られ、両者の関係が密接なものであったことを指摘した。ところが、『愚草』「鏡中影像」においては、「師匠」・「上人」・「先師」等と言わず「解脱房」と言い、しかも、貞慶の説示を伝聞の形で記しているに過ぎないのである。これはおそらく、『同学鈔』と同様に、初期に作成された『愚草』の論義テーマは、良算が貞慶を師と仰ぐようになるより以前に著されたものであったと考えられる。すなわち、『愚草』は、第一章で考察した、良算と貞慶が密接な関係性を構築するに至った時期である建久八年（一一九

七) 七月十七日から翌建久九年(一一九八) 四月十八日頃を境として、貞慶と密接な関係を有する前と後とに大きく分けることが出来るのである。このうち、貞慶との密接な関係を有するに至った後に著された『愚草』の論義テーマは、特に注目に値するものと言えよう。というのも、これまで見てきた通り、良算は当時を代表する学匠であった貞慶と密接な関係にあり、貞慶の指導や教説を受けた上で自身の説を展開しているからである。

## 第二項 『愚草』と『唯識論同学鈔』

前項では、『愚草』が『同学鈔』と同様に二十年以上の歳月をかけて段階的に成立しており、貞慶との密接な関係を構築する前後で大きく分けることが出来ることを指摘した。『同学鈔』が『大正新修大藏経』や『大日本仏教全書』等に見られるように、まとまって残されていることと対照的に、『愚草』は、その多くが一論義テーマを取り出した短釈形式で残されている。そのため、大部の著作としての『愚草』と『同学鈔』がどういった関係にあったかということとは、今ひとつ判然としない状況にあった。しかしながら、新潟県無為信寺に所蔵されている『第三卷愚草』には複数の論義テーマが収められたものとなっており、対応する『同学鈔』も著された時期が明確である。そこで本項では無為信寺に所蔵されている『第三卷愚草』と『同学鈔』とを比較することを通して、『愚草』の特徴

について考察を加えたい。

無為信寺所蔵の『第三卷愚草』には、「性単令作」・「触別有体」・「極相隣近」・「応非遍行」(『同学鈔』に収められる論義テーマ名は「既説行相」・「不異定故」という五つの論義テーマが収められている。これらの論義テーマは全て『論第三卷同学鈔第一』に収められているが、このうちの論義テーマ「極相隣近」・「既説行相」・「不異定故」の末尾にはそれぞれ次のようにある。

『論第三卷同学鈔第一』「極相隣近」

此外異義如雲霞。如別紙。<sup>59</sup>

此の外に異義は雲霞の如し。別紙の如し。

『論第三卷同学鈔第一』「既説行相」

更有愚案。如別記之。<sup>60</sup>

更に愚案有り。別に之れを記すが如し。

『論第三卷同学鈔第一』「不異定故」

自余異義如別記之。<sup>61</sup>

自余の異義は別に之れを記すが如し。

と。いずれも「別紙」や「別記之」とあることから、『論第三卷同学鈔第一』と『第三卷愚草』には対応関係が確認出来る。また、『愚草』と『同学鈔』の関係性を見るにあたって両書の前後関係は重要な点の一つとなるが、『第三卷愚草』と『論第三卷同学鈔第一』については『愚草』が先に成立していることが、この箇所から明らかとなる。一方で論義テーマ「性単令作」は『同学鈔』に「此義愚案可秘之」<sup>62</sup>と良算の見解であることが示されているものの、「触別有体」については「別紙」等に譲られるような記載は全く見られない。この論義テーマ「触別有体」が『愚草』と『同学鈔』に共通して見られるものでありながら、『同学鈔』中に『愚草』に譲る表現が見られない点は注目に値する。というのも、このことは『同学鈔』の論義テーマに「別紙」等の記載がなくとも、『愚草』にその論義テーマが収録されていることを示すものだからである。すなわち、『第三卷愚草』と『同学鈔』それぞれ論義テーマ「触別有体」の内容を比較することによって、『愚草』の特徴の一端をつかむことが可能となる。そこで、『同学鈔』に収められる論義テーマ「触別有体量」を見てみると、

問。大乘師對經部三和成觸義立量云。觸別有体六六法中心所性故如受愛等（云云）。爾者可云正比量耶。答。爾也。

付之定比量真似依過相有無。今量因招有法自相相違過。（中略）豈無一分所立不成失耶。（中略）答。（中略）誰有智人以六六法中心所性故因成觸非觸宗耶。（中略）

尋云。有法自相能違有何過耶。

答云。有無合不離過。（如余卷抄之）<sup>63</sup>

問う。大乘師は經部の三和成觸の義に対して量を立てて云わく、觸は別に体有るべし、六の六法中の心所の性なるが故に、受・愛等の如し（と云々）。爾らば、正比量と云う可き耶。

答う。爾也。

之れに付きて比量の真似を定むるは過相の有無に依る。今の量の因は有法自相相違過を招く。（中略）豈一分の所立不成の失無からん耶。（中略）

答う。（中略）誰か智有る人、「六の六法中の心所の性なるが故に」の因を以て「觸は觸に非ざるべし」の宗を成ずる耶。（中略）

尋ねて云く。有法自相の能違には何の過有る耶。

答えて云く。無合と不離の過有り。(余の卷に之れを抄するが如し)

とある。ここでは、大乘の者が、經量部の「三和成触」の義を批判する論証式が示されている。その三支を示せば、

宗 (主張命題) 触は別に体あるべし

因 (理由根拠) 六の六法中の心所の性なるが故に

喩 (喩例) 受・愛等の如し

となる。この因明の論証式は基の『成唯識論述記』(以下『述記』)に見られるものである。<sup>64</sup> 『同学鈔』では、この論証式が正しい論証式かどうかという問が設けられている。その上で、第一答では、正比量(正しい論証式)であるとし、それに対して「之れに付きて」と難が進められる。そこでは、因明の論証式の正否は過失の有無に寄るので、触別有体量の因には有法自相相違の過失(理由根拠が主張命題の主辞と相容れないものを成立させてしまうという過失)があると示される。具体的には、有法自相相違の過失は「六の六法中の心所の性なるが故に」という因が「触は触に非ざるべし」とい

う相容れない宗を成立させてしまうことになる。このように進められた難に対して答文では、有法自相相違の過失を付すことが不適当であると反論している。さらに末尾には談義が付されており、触別有体量に対して能違（有法自相相違の過失を指摘しようとする論証式）には、どのような過失があるのかという問がなされている。それに対して、答文では、無合の過失（同類の喩例における主張命題賓辞と理由根拠の共通点を示す喩体を欠く過失）と不離の過失（異類の喩例における主張命題賓辞と理由根拠の非共通点を示す喩体を欠く過失）が有ると示されている。

このように、『同学鈔』「触別有体」においては、論証式に対して具体的過失が示され、その過失の妥当性について論じられていると言つて良い。では、『愚草』においては、どのように述べられているのか。無為信寺所蔵『第三卷愚草』に収められる論義テーマ「触別有体」には文中奥書が見られ、そこには、

建久二年十月二十八日記之。<sup>65</sup>

建久二年十月二十八日に之れを記す。

とある。この文中奥書から、『愚草』「触別有体」は、建久二年（一一九一）に記されたことがわか



る。同じ論義テーマである「触別有体量」が収められる『論第三卷同学鈔第一』は、その奥書によれば、建久六年（一一九五）に成立し、建保五年（一二二七）に再治が行われている。<sup>66</sup>つまり、『愚草』「触別有体」は、『同学鈔』「触別有体量」が成立する四年も前に記されていたことになる。その『愚草』「触別有体」では、どのような点に注目して論じられていたのかを見てみると、『愚草』「触別有体」の冒頭には、次のようにある。すなわち、

問。大疏立量云。触別有体六々法中心所性故如受愛（文）。今此量依是実非仮和宗立之。将依非即三和宗也。<sup>67</sup>

問う。『大疏』は量を立てて云わく。触は別に体有るべし、六の六法中の心所の性なるが故に、受・愛の如し（と文り）今の此の量は「是実非仮和」の宗に依りて之れを立つるや。将た「非即三和」の宗に依る也。

と。ここでは、先に示した『述記』の論証式について、どのような意図のもと主張がなされたのかという問が立てられている。すなわち、『述記』の論証式が、触という心所が「是実非仮和」という主張に基づいて立てられているのか、それとも「非即三和」という主張に基づいて立てられているのか

ということを問題としている。

この「是実非仮和」と「非即三和」が何を意味するのか。この二つの主張の意味を知る為には、まず触の心所そのものについて知らなければならぬ。唯識において触とは五遍行の心所の一つである。認識作用を分析すると、認識するところである識と、認識の対象となる境、認識を成立させる具体的な感官である根の三つに分けることが出来る。翻せば、認識作用は識・境・根の三つが和合することで生じることであり、触とはこの三つが結合したところに生じ、また三つを結合させる心作用のことである。この触に対して、大乘と経量部で見解がわかれている。大乘唯識においては、識・境・根の三つが和合したところに、別体を有する触が生じる立場を取る。一方で、経量部は、識・境・根の三つの和合をそのまま触と捉えて、別体を認めないという立場を取る。したがって、「是実非仮和」の宗とは「是れ実にして仮に非ざる和」という大乘の主張を、「非即三和」の宗とは「即ち三の和に非ず」という経量部の見解を否定する主張をそれぞれ意味している。つまり、『愚草』「触別有体」は、『述記』の論証式は大乘の教説を宣揚する意図でなされたのか、それとも、経量部の教説を否定する意図でなされたのかという点について、議論を深めようとしている。このような議論は、『同学鈔』「触別有体量」では確認出来ないことから、『愚草』「触別有体」は『同学鈔』「触別有体量」とは異なる内容を有するものであったことがわかる。一方で、『愚草』「触別有体」には『同学鈔』と同様

の内容も確認出来る。すなわち、

問。本疏中对不許別体触經部二師立量云。触別有体六々法中心所性故如受愛等（文）。

爾者今量所立法宗法有法言陳意許中何。 兩方。

相伝云。今量成有法触量也。以応別有体能別為方便成有法触数体故也。後成有法。心所性故因能成別体宗。与相違宗不為因故不犯有法自相々違過也。

問。心所性故因不成触非触之能違之宗者三十三過中何。

答。無合不離過也。（如常）<sup>68</sup>。

問う。『本疏』の中、別体の触を許さざる經部の二師に対して立量して云わく。「触は別に体有るべし、六の六法中の心所の性なるが故に、受・愛等の如し」へと文り。

爾らば、今の量の所立の法は、宗の法・有法・言陳・意許の中の何れなるや。 兩方。

相伝に云く。今の量は有法の「触」を成ずる量也。「応に別に体有るべし」の能別を以て方便と為し、有法の触数の体を成ずるが故也。後に有法を成ず。「心所の性なるが故に」の因は能く別体の宗を成ず。相違の宗の与には因と為らざるが故に有法自相相違の過を犯さざる也。

問う。「心所の性なるが故に」の因は「触は触に非ざるべし」の能違の宗を成ぜずとは、三十三

過の中には何なるや。

答う。無合と不離の過也。(常の如し)

とある。ここは、先に挙げた文中奥書よりも後に記されていることから、後年に至って加筆されたものであることがわかる。今ここに二つの問答を挙げたが、一つ目の問では、『述記』所述の論証式が成立させようとしている主張内容は、主張命題の主辞・賓辞・言陳(言語発表によって示された事柄)・意許(言語に表されないものの内に含まれる意味)のいずれであるかという問がなされている。これに対して、「両方」として、どのように答えても難があるとしている。具体的な内容については述べられていないため知ることは出来ない。そして、続く「相伝に云く」が答文として挙げられ、有法である「触」を主張内容として成立させようとしているとある。具体的には、能別(主張命題賓辞)が手立てとなつて、有法(主張命題主辞)のあり方を成立させるといふ形となっており、有法自相相違の過失を犯すことがないとしている。また、二つ目の問答では、「相伝に云く」で言及のあつた有法自相相違の過失に関連して、触別有体量に過失が無いとするのであれば、それに対する能違には、どのような誤りがあるのかと問が立てられる。それに対して、答文では、無合と不離の過失があることを示す。

以上の二つの問答では、有法自相相違の過失が不適當であること、能違には無合・不離の過失があることが示されていた。これは、まさしく『同学鈔』「触別有体量」で取り上げられていたものであるから、『愚草』「触別有体」は『同学鈔』の内容をも含むものであったことが窺える。さらに、一つ目の答文が「相伝に云く」に託されている点は興味深い。というのも、『愚草』と『同学鈔』で共通する内容が、「相伝に云く」を起点に展開されているからである。二つ目の問答は、能違の過失を明らかにするものだが、これは「相伝に云く」で取り上げられた有法自相相違の過失について、それを指摘する具体的な論証式を想定した問答となっている。この部分は「相伝」とは別に良算が付したものであり、同内容の談義が『同学鈔』「触別有体量」にも見られることになる。すなわち、『同学鈔』に見える「談義」の内容からも良算の見解の一端を知ることが出来るのである。ただし、『愚草』においては、「今尋云」の形でさらに問答が展開されており、『同学鈔』よりも委細な議論がなされている。『愚草』では、それに続いて次のような記述が見られる。すなわち、

先年尋問此事時御談之趣如此。其後於海住山第一卷大事少々沙汰之次中出此御義之処上人深伝授之。兩徳一同之義也。尤可翫之。<sup>69</sup>

先年、此の事を尋ね問うの時、御談の趣は此の如し。其の後に海住山に於いて第一卷の大事をば

少々沙汰するの次いでの中に、此の御義出すの処、上人は深く之れを伝授す。両徳一同の義也。尤も之れを翫うべし。

とある。ここでは、「触別有体量」についての談義があり、その後海住山寺において『成論』第一卷に関する沙汰があつたついでに、触別有体量についての義が貞慶によって語られたとしている。ここで特に注目したいのは、海住山寺で沙汰があつたという点である。先にも見た通り、『愚草』「触別有体」は建久二年（一一九一）に記されたものであつた。一方で、この箇所からは貞慶が海住山寺にいたことが窺える。貞慶が海住山寺に移つたのは承元二年（一二〇八）であるから、少なくとも十八年の時を置いて加筆されていることになる。この『第三卷愚草』と対応する『論第三卷同学鈔第一』も、建久六年（一一九五）に記された後、建保五年（一二一七）に再治が行われており、両書の成立に関する類似性を窺わせる。

以上、『愚草』と『同学鈔』の関係について、無為信寺所蔵『第三卷愚草』「触別有体」と『論第三卷同学鈔第一』「触別有体量」に注目して考察を行つてきた。論義テーマ「触別有体（量）」は両書に見られるものでありながら、『同学鈔』に「別紙」等に譲る表現が見られないものであつた。このことは、『愚草』の特徴を見る上で重要なものであると言える。従来の研究によつて、『同学鈔』

中に見られる「別紙」等の表現が、良算の『愚草』にあたるということが指摘されてきた。しかしながら、今回の検討で、「別紙」等に譲る表現が見られなくとも、『愚草』に収録されている論義テーマがあることが示されたのである。このことについて、興福寺に所蔵されている『第四卷愚草』の表紙の見返しには次のようにある。すなわち、

希望為相 大乘法味事  
職生時非食之時可有哉  
愚草也<sup>70</sup>

とある。『論第四卷同学鈔第一』には、論義テーマ「希望為相」・「大乘法味」が収められている。「職生時非食之時可有哉」については、おそらく「職」の字は「識」の字の誤刻であると考えられ、『論第四卷同学鈔第一』中に収められる論義テーマ「以不恒故」に相当する。そこで、『論第四卷同学鈔第一』を見てみると、論義テーマ「希望為相」中には「此義不然。如別沙汰」とあり、『愚草』に譲

る表現が見られる。しかしながら、「大乘法味」と「以不恒故」には、そのような表現が見られず、ここでも『同学鈔』に「別紙」に譲る表現がなくとも、『愚草』に収録されている例が確認出来るのである。

以上のことから、『愚草』は『同学鈔』と同程度の論義テーマ数を擁する大部の著作であり、『愚草』「触別有体」にも見たように『同学鈔』の内容をも含む高度な内容を有していたと見ることが出来る。この点に鑑みれば、『愚草』は『同学鈔』を超える大部の著作であり、なおかつ内容的にもより高度なもので、良算について見ていく上で最も重要な著作であると位置づけることが出来る。

#### 第四節 『成唯識論本文抄』の特徴

##### 第一項 『成唯識論本文抄』と『唯識論尋思鈔』の論義テーマの一致性

貞慶の『尋思鈔』研究が進展したことによって、『本文抄』の編纂者が良算であった可能性が提示されている。昭和年代において、『本文抄』は、橋本氏や富貴原氏などによって、蔵俊の著作であると見なされてきた。<sup>71</sup>しかしながら、新倉氏は、『本文抄』と『尋思鈔』に収録されている論義テ



マの一致性に注目することで、『本文抄』は『尋思鈔』の本文集であることを指摘した。<sup>72</sup>そして、楠氏は新倉氏の見解を更に一步推し進め、『尋思鈔』奥書の「本文に於いては別に之れを抄せ令む」という文言や、作成に深く携わった者のみで使用しうる表現、処々に収められる法相学侶の未翻刻文献において『本文抄』が良算のものと認識されていた事実を指摘し、『本文抄』は良算の手によって編纂された可能性が最も高いと推定している。<sup>73</sup>特に、良算があらかじめ作成していた本文集が本文抄へと昇華された可能性があるという楠氏の指摘は、非常に示唆的である。本節では、これら先行研究によって示された手掛かりをもとに、『本文抄』について考察を深めていく。

まず、『本文抄』が『尋思鈔』の本文集であったことについて、各論義テーマに注目することで、今ひとつ詳しく見ていきたい。新倉氏は、論義テーマの一致性に注目して、『本文抄』が『尋思鈔』の本文集であることを指摘した。それについて、現存する『唯識論尋思鈔通要』（以下『尋思通要』）と『本文抄』所収の論義テーマをもとに、実際に確認していく。両書の論義テーマの一致性が如実に見られるものとして、『論第二卷尋思鈔』と『本文抄』との「具義多少」段が挙げられる。すなわち、両書の具体的な「問」を比較してみると、

『尋思通要』「具義多少段」

『本文抄』「具義多少段」  
『有宗一念』

問。有義意刹那滅義遮薩婆多云現在一念住異滅三相有前後之計（文）秘師可許耶。<sup>75</sup>

問。勝軍論師意為許因果同時之義。為當何。<sup>77</sup>

問。有積意不有無漏種子由世第一法熏增轉生一ヶ新種（云々）爾者見道初念本有種之所生歟。將以世第一法位本有種子為能生歟。（中略）

問。有義意刹那滅義遮古薩婆多現在一念住異滅三相有前後次第之計（云云）撲揚大師可許之耶。<sup>74</sup>

問。勝軍論師意為許因果同時義將如何。<sup>76</sup>

「此即勝軍」

「轉生師」

問。有人意本有無漏種由世第一法熏增轉生一個新種云云爾者見道初念轉生歟。為當世第一法位轉生歟。

問。勝友勝子立見道轉生一新種本新二種令生初念現行（文）爾者疏主如何轉之耶<sup>7 9</sup>

問。薩婆多<sup>8 0</sup>意可許俱有因得異熟果耶。

（中略）

問。本疏中性決定義遮薩婆多俱有因得異熟果義（文）撲揚大師引何文証此義耶。<sup>8 2</sup>

問。威儀工巧等四無記心為同種生為當如何。<sup>8 4</sup>

問。有人意見道轉生一新種本新種子合生初念行云疏主何難耶。<sup>7 8</sup>

「俱有因取」

問。薩婆多意可許俱有因得異熟果耶

問。本疏中薩婆多意俱有因取異熟果云云撲揚大師引何文証此義耶。<sup>8 1</sup>

「四無記同別」

問。威儀工巧等四無記心為同種將如何。<sup>8 3</sup>

と。両書の問は若干の字句の異同はあるものの、一致していると見て良い。『尋思通要』には論義テ

「マ名は明示されていないため、『本文抄』に基づいて順に示せば、「有宗一念」・「此即勝軍」・「転生師」・「俱有因取」・「四無記同別」となる。両書とも、これらの論義テーマで「具義多少」段は全てとなっている。このように「具義多少」段においては、両書の取り上げる論義テーマは完全に一致していると見ることが出来る。先に述べたように『尋思通要』には論義テーマ名が明示されていない。そこで『本文抄』を手掛かりに『尋思通要』の所収の論義テーマを概観してみると、『尋思通要』に見られる問が『本文抄』の相当する箇所には見られず、『本文抄』だけでは論義テーマを特定出来ないものも見られる。すなわち、『論第一卷尋思通要』「略標段残」の冒頭には、

問。縁起論中無明支通三性（文）。爾者依護法意何会之耶。秘云拋第七識無明而説（文）。<sup>85</sup>

問う。『縁起論』中に「無明支は三性に通ず」と（文り）。爾らば護法の意は何ぞ之れを会する耶。

『秘』に云わく「第七識の無明に依りて而も説く」と（文り）。

とある。『論第一卷尋思通要』「略標段残」は『論第一卷本文抄』「総標残段」に相当する。そこで、『本文抄』の当該科段を確認してみると、そこには二つの問が確認出来る。すなわち、

問。護法意有漏心心所必似我法相歟。(中略)

問。本疏中心変似我衆同分撰(云云)心中現相歟。<sup>86</sup>

問う。護法の意は有漏の心・心所は必ず我法の相に似る歟。(中略)

問う。本疏の中、心は似我を変じ、衆同分の撰なりと云々。心中に相を現ずる歟。

と。『本文抄』「総標残段」に見られるこれら二つの問は、先に挙げた『論第一卷尋思通要』「略標段残」に見られる問と、内容的に一致するものではない。また『本文抄』の他の箇所を確認してみても、管見の限り、この問に相当するものは見られない。そこで、良算の『同学鈔』を用いて確認してみると、『同学鈔』は「変旧抄を以て規模と為す」<sup>87</sup>とあるように、藏俊の著作に依る点で『尋思通要』と共通している。『論第一卷同学鈔第十』「総標残」段には、次のような問が確認出来る。すなわち、

問。縁起論中。無明支通三性(云云)。爾者依護法意。何会彼説耶。

答。秘云。扱第七識無明而説(云云)。<sup>88</sup>

問う。『縁起論』中に「無明支は三性に通ず」と云々。爾らば護法の意に依りて何ぞ彼の説を会する耶。

答う。『秘』に云わく。「第七識の無明に拠りて、而も説く」と云々。

と。この箇所と『論第一卷尋思通要』「略標段残」に示されている問とでは、内容が一致していることが見て取れる。『同学鈔』によるならば、当論義テーマ名は「拠第七識」となっている。したがって、『論第一卷尋思通要』にも論義テーマ「拠第七識」が収められていると見て良いであろう。この他にも、『本文抄』では論義テーマ名を特定出来ず、『同学鈔』によって初めて特定可能なもの例として、『論第一卷尋思通要』「三類境段」における次の問が挙げられる。すなわち、

問。有漏第八識無漏定通宗色時相分為独影境為当如何。<sup>89</sup>

問う。有漏の第八識は無漏の定通宗（Ⅱ果か）色の時の相分は独影境と為すや、為当如何。

と。『尋思通要』と同じく、『本文抄』にも「三類境段」という科段が設けられており、そこには、「極微縁本質」・「然性種等」・「上地散眼識縁下地色等歟」・「種通情本」・「非黄見黄」・「第七相分名異熟歟」・「八本余末」・「熏成種子」・「如五識縁自界五塵」・「必変上器」・「要集意第六識縁他界根等時相分熏種子歟」の合計十一個の論義テーマが収められている。実際に、『論第一卷本文抄』「三類境段」

における問は、『論第二卷本文抄』に譲られている「異地遠境」の問を除き、これら十一の論義テーマに対応したものであり、先に挙げた『論第一卷尋思通要』の問は確認出来ない。そこで、ここでも『同学鈔』を確認してみると、

問。有漏第八識。縁無漏定通果色之時相分。為独影境。将如何。。

問う。有漏の第八識は、無漏の定通果色を縁するの時、相分は独影境と為すや、将た如何。

とある。若干の字句の異なりはあるものの、『尋思通要』に見られる問と全く同内容を有していることがわかる。これは、『同学鈔』において、「有漏第八縁無漏定通果色相分」という論義テーマ名で「三類境（下）」という科段に収められている。先に挙げた『尋思通要』の問も「三類境段」に収められている点に鑑みれば、当該論義テーマもまた『尋思通要』に収められていると判断して大過ない。

このように『本文抄』によっては特定出来ず、『同学鈔』によってその収録が明らかとなる論義テーマが『尋思通要』には見られるのである。この点に留意しつつ『尋思通要』所収の論義テーマを検討してみると、『本文抄』と一致するもので百二十八、『本文抄』に見られず『同学鈔』によって特定出来るもので二十七、特定出来ないものが三となった。このように、『本文抄』と『尋思鈔』の収

録論義テーマの高い一致性から、『本文抄』は『尋思鈔』の本文集であると見て良い。しかし、『尋思鈔』にありながら『本文抄』に見られない論義テーマが、一定数確認出来るため、その全てが『尋思鈔』の作成と並行して作られたかという点、必ずしもそうとは限らないと考えられる。なぜならば、『尋思鈔』を前提とし、完全に並行する形で作成されたのであれば、両書の収録論義テーマが完全に一致しなければ、不合理だからである。というのも、本文集は見解を導き出す証文の集まりであるという特性を有しているため、『尋思鈔』を前提として完全に並行する形で作成されたのであれば、『本文抄』に欠けた箇所が出来るとは考えにくい。このことに鑑みれば、『本文抄』は予てより作成されていた本文集をもとに作成された可能性が高いと言えよう。

## 第二項 『成唯識論本文抄』の成立における特徴

前項では、『本文抄』が『尋思鈔』の本文集であることを、収録される論義テーマの「問」に注目することで確認した。ただし、『本文抄』は『尋思鈔』と同時並行的に作成されたものではなく、既存のものを『本文抄』として昇華させた可能性が高い。本項では、良算の『同学鈔』と『愚草』とに見られる論義テーマ「成就七宝」、および『本文抄』と『尋思通要』とに見られる「四種輪王」に注



目すること、『本文抄』が良算の著作であった説を更に補強していきたい。

さて、「成就七宝」と「四種輪王」は論義テーマ名は異なるものの、同内容を有するものである。

『同学鈔』と『本文抄』それぞれの問部分を見てみると、次のようにある。すなわち、

『同学鈔』「成就七宝」

問。金銀等四種輪王共可具七宝耶。<sup>91</sup>

問う。金銀等の四種の輪王は共に七宝を具す可き耶。

『本文抄』「四種輪王」

問。四種輪王皆具七宝歟。<sup>92</sup>

問う。四種輪王は皆七宝を具す歟。

と。両書とも、金銀銅鉄の四種ある転輪聖王は、どれもが七宝を具足するかという問で始められており、確かに同じ問題を取り上げたものであることがわかる。ここでの七宝は、金・銀・瑠璃・玻璃等ではなく、転輪聖王が持つ輪宝・象宝・馬宝・珠寶・女宝・居士宝・主兵臣宝の七つを指している。

ここでは、引用文献に特に注目するため、『本文抄』「四種輪王」に列挙されているものを煩を厭わず挙げると、次の通りとなる。すなわち、

**論**云。亦説輪王成就七宝。豈即成就他身非情（云云）。

**疏**云。七宝者。一象宝。二馬宝。三主兵臣。四主藏臣。五女宝。六珠。七輪。此中前五他身有情。後二非情。此七宝義如別章説（云云）。

**伽抄**云。第二云。余三輪三雖皆輪。応銀銅鉄別亦無余宝（云云）。

**無垢称経疏**六云○金輪王七宝方具故王四州。此皆帝釈所有。輪王出世従天来下。此七各各有別勝用。如正法念経第二卷及弥勒成仏経疏広説（云云）。

**仁王経上**云。上品十善鉄輪王。習種銅輪二天下。銀輪三天性種姓。道種堅徳輪王。七宝金光四天下（云云）。

**同疏五**（西明）三云。皆悉具有而勝劣異故。大毘婆沙十三卷云。諸輪王力亦不定（云云）。

**大般若三百五十一**云。善現当知。如輪王若無七宝。不得名為輪王。要具七宝乃得名為輪王（云云）。

**智度論第二十九**云。又如輪王無輪宝者。不名輪王。不以余宝為名（云云）。

婆娑論云。如四輪宝有四差別。応知余宝亦有勝劣。謂生四州是余宝最勝○生一州者余宝最劣（云云）。

注仁王經（常騰）云。問。此四輪王七宝並具不。答。第四必具。余三不具。唯輪宝定有。所余不定（云云）。

水抄第十一云。言七宝金光者。洛云。准彼仁王經說。唯金輪王具七宝。余三無也（云云）。

新撰義鏡抄西大寺（善隆集）云。問。輪王皆具七宝耶。答。按大智論基伽抄云。唯金輪王当具七宝。自余輪王漸次減少不得具足。但今抄云。自余漸減者。銀輪王除輪宝。銅輪王除珠宝。鉄輪王除象宝。披伽三抄（云云）。<sup>93</sup>

と。ここでは、『成論』・『述記』・『瑜伽師地論略纂』・『説無垢称経疏』・『仏説仁王般若波羅蜜経』（以下、『仁王経』）・『仁王経疏』（円測）・『大般若波羅蜜多経』・『大智度論』・『阿毘達磨大毘婆沙論』・『注仁王経』（常騰）・『鏡水抄』（栖復『法華玄賛要集』）・『新撰義鏡抄』（善隆）の、計十二の典籍が挙げられている。そこで、『同学鈔』・『尋思鈔』・『愚草』における見解と、これらの典籍の使用状況とを確認することで、『尋思鈔』成立以前より、『本文抄』「四種輪王」が良算自らの為に作成していた著作である可能性を、より確かなものにしていきたい。このことを念頭に、『尋思通要』「四種

輪王」について、用いられている文献に注目して見てみると、次のようにある。すなわち、

問。金銀等四種輪王俱具七宝乎。

両方。若俱不具者依十善修因同感輪王之果報何有具不具不同哉。況本書未審路上明珠四種輪王等具之。

象馬等珍宝何不具彼乎。依之般若經中云要具七宝乃得名為轉輪聖王。論中亦說輪王成就七宝文。

經文并論說■具七宝見タリ。名依之如此者大師伽抄中余三輪王雖皆輪應銀銅鉄別亦無余宝文。爰知。除金■余三輪王有具不具不同云事。

本云。先師上綱云。四種輪王俱具七宝何皆不王四州乎。故無垢稱經云金輪王七宝方有故王四州云々。但般若經以智論可会之。故智論二十九云又如轉輪聖王無輪宝者不名轉輪聖。不以余法為名

文。伽抄又同之。仁王經上云正種堅徳轉輪王七宝金光四天下文。水抄十一云言七宝者略云准彼經唯金輪王具七宝余三無也文。<sup>9, 4</sup>

と。『尋思通要』「四種輪王」では、『大般若波羅蜜多經』・『成論』・『瑜伽師地論略纂』・『無垢稱經疏』  
(本文中には『無垢稱經』とあるが、実際の内容は、『無垢稱經疏』・『仁王經』・『鏡水抄』(『法華  
玄賛要集』)の六つの典籍を用いながら、論義が展開されている。『論第一卷尋思別要』には、論義

テーマ「四種輪王」は収録されていないため、『尋思鈔』における「四種輪王」は、この箇所ですべてとなる。問の内容が一致しており、用いられている文献も、『本文抄』の一部となっている。このように、論義テーマ「四種輪王」（「成就七宝」）は、『尋思別要』では取り上げられず、『尋思通要』においても、貞慶の私見（「末云」）は付されていないものとなっている。したがって、貞慶はこの問題にそれほど大きな関心はなかったか、もしくは、藏俊の見解（「本云」）を全面的に採っていたと見ることが出来る。ここでは、冒頭の問に対して藏俊の見解を答えとしているが、その藏俊も「先師上綱」としている。藏俊の師である覚晴（一〇九〇～一一四八）は大僧都の位に任じられていたので、「先師上綱」は覚晴であるかと思われる。すなわち、貞慶および藏俊は、覚晴の見解を採用して、「四種輪王俱具七宝」とあるように、四種輪王全てが七宝を成就するという見解を有していたと見て良い。ここで重要な点は、「但般若経以智論可会之」とあるように、『大般若波羅蜜多経』の「要具七宝乃得名為轉輪聖王」を論拠としている点であり、『本文抄』に列挙される諸文を、網羅的には使用していない点である。

一方で、『同学鈔』『成就七宝』では明確に異なる見解が示されている。そこで、『尋思鈔』では見られなかった『本文抄』に列挙されている典籍が確認出来るかを、『同学鈔』『成就七宝』を引用される文献に注目しながら見てみると、

問。金銀等四種輪王。共可具七宝耶。答。或云具。或云不具。可有二意也。問。兩方。若具者。見論加抄釋三天師余処解釈。余三輪王。雖皆輪心。銀銅鉄別。亦無余宝（云云）。（中略）是以今論云亦説輪王成就七宝。更不簡之。大般若經要具七宝。方名輪王。無七寶者。不名輪王（云云）如何。

答。異義相分。忽難一定。然且限金輪王可具七宝。（中略）

鏡水寺栖複。明存此旨。重見仁王般若説。道種堅徳轉輪王。七宝金光四天下（云云）。既於金輪王。殊名七宝金光。豈非明証耶（中略）故般若經中。無七宝者。不名輪王者。七宝全無不名輪王云事也。言雖七宝。意指輪宝也。

西明仁王經疏云。皆悉具有而勝劣異（云云）。

信慶律師。依此积致聊簡。伽抄亦無余宝者。勝劣異故也。<sup>95</sup>

とある。文字圏で示したように、『瑜伽師地論略纂』・『成論』・『大般若波羅蜜多經』・『鏡水抄』・『仁王經』・『仁王經疏』の五つを用いながら論が進められており、いずれも、『本文抄』に列挙されていたものでもある。さらに、『尋思鈔』が四種の轉輪聖王が、いずれも七宝を成就するとしていたことと対照的に、答文では、「限金輪王可具七宝（金輪王に限り七宝を具す可し）」とあるように、七宝

を成就するのは金輪王に限られる旨が示されている。ここで重要な点は、『仁王経』の「道種堅徳転輪王七宝金光四天下（道種堅徳なる転輪王は七宝の金光四天下にあり）」の文を、「既於金輪王。殊名七宝金光。豈非明証耶（既に金輪王に於いて殊に七宝の金光と名づく。豈明証に非ず耶）」と、七宝の具足が金輪王に限定される解釈の根拠としている点である。また、『同学鈔』においても、『本文抄』に列挙された文が、網羅的に用いられてはいない点も注意を要する。

以上、『尋思通要』「四種輪王」と『同学鈔』「成就七宝」について確認した。ここで注目したい点は、両書の見解は正反対のものとなっているが、両書に用いられている典籍を合わせても、『本文抄』に列挙された典籍を網羅出来ていない点である。『本文抄』に列挙されるものうち、『尋思鈔』・『同学鈔』どちらでも用いられていないものは、『述記』・『阿毘達磨大毘婆沙論』・『注仁王経』・『新撰義鏡抄』の四つである。『述記』は七宝が何を指すかを示したものであり、各種転輪聖王の七宝の闕具という問題には関与しない。しかしながら、その他は各種転輪聖王の七宝の闕具という問題に関するものとして挙げられており、これらが用いられていないことは不自然である。先にも見た通り、『本文抄』は、その論義テーマや問の一致性から『尋思鈔』の本文集であることは、まず間違いない。しかしながら、『尋思鈔』「四種輪王」の中で用いられる諸文は、『本文抄』に列挙されているものの一部に過ぎず、『本文抄』が『尋思鈔』の本文集として、十分に活用されているとは言えないであろう。

そこで、両書で用いられていない諸本に特に注目し、『本文抄』と良算の『愚草』『成就七宝』とを比較して見ていきたい。

『愚草』『成就七宝』には、記された年に関する記述は見られず、正確な成立年は不明である。しかしながら、貞慶の見解や蔵俊の見解等は全く引用されていない。前節でも見た通り、良算の『愚草』は、貞慶と密接な関係を構築して以後になると、その密接な関係性に基づいて著されるようになる。また、同じく前節で、『愚草』『触有別体』について見た通り、貞慶との邂逅以前に記したものであっても、貞慶と密接な関係を有した後に、貞慶の見解等を用いて積極的に加筆されている例も見られる。このような『愚草』の特徴に鑑みれば、『愚草』『成就七宝』には、そのようなあり方は示されていないため、貞慶との邂逅以前に記されたものと考えられる。『愚草』『成就七宝』に文献がまとめて引用されている箇所が見られるので、『尋思鈔』および『同学鈔』で用いられていない諸本に注目して見てみると、

〔疏〕云。七宝者。一象宝。二馬宝。三主兵臣。四主蔵臣。五女宝。六珠。七輪。此中前五他身有情。後二非情。此七宝義如別章説。

(中略)



**注仁王經**云。問。此四輪王七宝並具否。答。第四必具。余三不具。唯輪宝定有。余不定（云々）。

（中略）

**新撰義鏡抄**云。問。輪王皆具七宝耶。答。案大智論基伽抄云。唯金輪王当具七宝。自余輪王漸次減少不得具足。但今抄云。自余減少者。銀輪王除輪宝。銅輪王除珠宝。鉄輪王除象宝。披伽三抄（云々）。（中略）

如今文者四種輪王俱可具七宝（見タリ）。<sup>96</sup>

とある。ここでは『尋思鈔』と『同学鈔』では見られなかった『成唯識論述記』・『注仁王經』・『新撰義鏡抄』が引用されている。これらの文は四種の轉輪聖王が等しく七宝を成就することの証文としてあげられている。『阿毘達磨大毘婆沙論』のみ見られないが、他の箇所では『本文抄』所引の『阿毘達磨大毘婆沙論』を前提とした議論がなされている。すなわち、

一義云。四種輪王皆可具七宝也。凡轉輪聖王威德自在也。諸天助其福龍神從其命。七宝者人間最上果也。依何不堪具之。大般若經說其旨分明也。轉輪聖王名広亘四種。何以七宝属金輪王耶。是以婆沙論中於輪宝述有大小有勝劣畢。如輪宝有差別余法亦有勝劣判。<sup>97</sup>

一義に云わく。四種輪王は皆な七宝を具す可き也。凡そ転輪聖王の威徳は自在也。諸天は其の福を助け、龍神は其の命に従う。七宝は人間の最上の果也。『大般若経』の説に其の旨は分明也。

「転輪聖王の名は広く四種に亘るも何ぞ七宝を以て金輪王のみに属す耶。是を以て『婆沙論』の中に、輪宝に於いて大小有り、勝劣有りと述べ畢ぬ。輪宝に差別有るが如く、余法も亦た勝劣有りと判ぜり。」

と。ここでは、『阿毘達磨大毘婆沙論』では輪宝に大小・勝劣の差別が有るように、他の七宝にも勝劣があるということを示している。『本文抄』所引の『阿毘達磨大毘婆沙論』でも、「如四輪宝有四差別。応知余宝亦有勝劣（四の輪宝の如く、四の差別有り。応に知るべし。余宝も亦た勝劣有るなりと。）」とあるように、輪宝と他の七宝に勝劣があると述べられている。『愚草』「成就七宝」の文は、この箇所取意となつてゐることは明らかである。したがつて、『愚草』「成就七宝」は、『尋思鈔』・『同学鈔』で用いられなかつた典籍をも含めて、より網羅的に論が展開されていると見て良い。さらに、『愚草』に見られる最終的な見解は、『尋思鈔』とも『同学鈔』とも異なるものとなつてゐる。すなわち、

愚案云婆沙論第卅卷云諸轉輪王力亦不定（云々）。（西明疏引之）意金輪王皆所修十善勝故必具七宝。余三輪王修因劣故闕具不定。銀輪王中有具不具種類。但雖具不及金輪。輪宝如有勝劣於不具亦不定也。或具四五宝或具一二宝等也。乃至於鉄輪王中種類不定事亦爾也。。

愚案に云わく。『婆沙論』の第三十卷に云わく。「諸もろの轉輪王の力は亦た不定なり」と（云々）。（西明の『疏』之れを引く）意は金輪王は皆な修する所の十善の勝れたるが故に必ず七宝を具す。余の三輪王は修因劣なるが故に闕具は不定なり。銀輪王の中にも具不具の種類有り。但だ具すと雖も金輪には及ばず。輪宝に勝劣有るが如く、不具に於いても亦た不定也。或いは四五宝を具し、或いは一二宝等を具す等也。乃至鉄輪王の中の種類に於いても不定なる事、亦た爾也。

とある。ここでは、『阿毘達磨大毘婆沙論』の所論を根拠として、金輪王は必ず七宝を成就し、他の三輪王は不定という見解を導き出している。すなわち、金輪王以外の三輪王においても七宝を成就するものもあれば、そうでないものいるとする。これは、『尋思鈔』に見られた四種輪王が等しく七宝を成就するという見解でも、『同学鈔』に見られた七宝の成就是金輪王に限るという見解でもなく、『愚草』独自の見解と言えよう。

以上、『愚草』「成就七宝」について、三ヶ所を挙げて『本文抄』に列挙される諸文の引用状況や、

『尋思鈔』や『同学鈔』との見解の差異について見てきた。ここで注目したい点は、『愚草』の見解が、円測の『仁王経疏』所引の『阿毘達磨大毘婆沙論』に基づいて展開されており、なおかつ、『愚草』では、『本文抄』に列挙された諸文のうち、『同学鈔』・『尋思鈔』で用いられなかったものが網羅されている点である。『本文抄』に列挙されながらも、『尋思鈔』・『同学鈔』に見られなかった『注仁王経』・『新撰義鏡抄』等の諸文の一部は、『尋思鈔』と同じ「四種輪王が等しく七宝を成就する」という見解の根拠となり得るものである。そうであるにも関わらず、『尋思鈔』では、これらの文は用いられていないのである。

先にも述べた通り、『本文抄』は、論義テーマや問文の一致性から、まずもって『尋思鈔』の本文集であることは間違いないであろう。しかしながら、もし、『本文抄』が『尋思鈔』を前提として同時並行的に作成されたのであれば、『尋思鈔』で『注仁王経』・『新撰義鏡抄』の文が用いられていないのは不自然であり、予め作成されていた本文集を『尋思鈔』のために活用したと見る方が自然である。さらに、それらの文が網羅的に『愚草』において用いられていることを考慮すれば、やはり、『本文抄』は、良算が予め作成していたものをもととして作成されたものである可能性が高い。

以上、『本文抄』について、論義テーマの一致性から、『本文抄』が『尋思鈔』の本文集であることを確認した。一方で、『尋思鈔』の中には、『本文抄』に見られない論義テーマも複数確認出来る。

両書が同時並行的に、もしくは『尋思鈔』が『本文抄』に先行して成立しているのであれば、本文集という性格上、『本文抄』に見られない論義テーマが『尋思鈔』に収められているのは不自然である。したがって、このことから『本文抄』は『尋思鈔』に先行して作成されていると考えて良く、一部一致しない箇所が有ることから、既存の本文集を活用した可能性が高い。

このことについて、論義テーマ「成就七宝」（「四種輪王」）に注目して見てみると、『尋思鈔』では、『本文抄』の文献の一部を用いているに過ぎず、異なる見解を有する『同学鈔』の引用文献を併せても、『本文抄』に列挙されている文献を網羅しているとは言えない。一方で、『愚草』「成就七宝」では、『尋思鈔』や『同学鈔』で用いられていない文献を確認することが出来、『本文抄』をより網羅的に活用していると言える。しかも、『愚草』に見られた諸文献は『尋思鈔』の見解の論拠となるものであった。また、『尋思鈔』を見てみると、論義テーマ「四種輪王」では、答文として蔵俊が覚晴の見解を引いている箇所が示されるのみで、貞慶の私見は見られない。このことは、貞慶がこのテーマについて然程大きな関心がなかったか、もしくは蔵俊が引く覚晴の見解を全面的に採用していたことが考えられる。いずれにせよ、以上のことが、『本文抄』が良算の著作である可能性を示す、大きな手掛かりであると考えられる。

『本文抄』は、『尋思鈔』との収録論義テーマの一致性の高さと、一部の不一致から、『尋思鈔』

の本文集であり、同時並行的でなく先行して成立していたものであろう。その中であって、貞慶は『本文抄』の証文をもとに論ずるまでもなく、蔵俊が引く覚晴の見解に譲っている箇所が見られた。すなわち、既に用意されていた本文集が結果的に用いられなかった稀有な例となったのが、論義テーマ「成就七宝（四種輪王）」だったのである。しかしながら、『尋思鈔』で用いられなかった諸文献が、実は『愚草』で用いられていた。しかも、貞慶や蔵俊の見解が見られないことから、『愚草』「成就七宝」は貞慶との邂逅以前に記されたものと考えることが出来、そこで『本文抄』の諸文が網羅的に用いられているのである。これらのことを総合すると、『本文抄』は、『尋思鈔』以前に良算が予め作成していた本文集をもとに作成された可能性が最も高いと言えよう。

当然、ここでは『本文抄』と『尋思鈔』の論義テーマの一致性、および一論義テーマの検討から、『本文抄』の作者が良算である可能性を補足したに過ぎない。良算の文献は、処々に未翻刻の状態に残されており、それらが翻刻され検討可能な状態になることが、『本文抄』の作者問題においても重要となってくる。今後、これらの資料が広く検討可能になった際には、『本文抄』に列挙される引用文献の『尋思鈔』および『愚草』における使用状況の検討が重要になってくることを指摘しておきたい。

## 第五節 その他の良算の典籍

### 第一項 活字化されている良算の典籍

前節までに、良算の大部の著作である『同学鈔』と『愚草』、および良算の著作の可能性が極めて高い『本文抄』について見てきた。本節では、それ以外の典籍について一括して述べていきたい。

まず、本項では、刊行されている大蔵経に収められている良算の著作を見ていきたい。大蔵経に収められている良算の著作には、先に見た『同学鈔』および良算の著作である可能性が高い『本文抄』の他に、『日本大蔵経』第九卷に収められる『真理鈔』が挙げられる。これは、高範（一六五五〜一七二三）が、正徳五年（一七一五）に、貞慶、中川実範（？〜一一四四）、良算の短積を合冊し、末尾に自らの私見を加えたものとなっている。したがって、『真理鈔』は、良算単独の著作というより、良算の短積を含む共著的性格を持つ資料であると言える。共に合冊されている貞慶の短積の冒頭では、

理一異

問。言理者為一為多。答。以理対事総為一味。 100

理の一異

問う。理と言うは一と為すや、多と為すや。

答う。理を以て事に対すれば、総じて一味と為す。

とある。「理一異」では、理が一なのか、そうでないのか（多）という問から始められている。それに対して、答文では、理の観点から事を捉えるのであれば一であると回答している。すなわち、真如のあり方について、理性と事相の関係から論じていく内容となっている。『同学鈔』には、「理一異」という論義テーマは収録されていないが、同内容を有するものが見られる。それが『論第二卷同学抄第二』に収められている論義テーマ「真理一多」である。すなわち、『同学鈔』『真理一多』には、

問。大乘意。真如無為。其体一歟。将各別歟。両方（中略）

答。真如無為体性一多先哲異義。学者異端。（中略）但若寄詮門強論之者隨色心諸法各別成一實性之邊。是各別也。（中略）此即即事談理門也。若離事論理時。色之實性之外。更無別心理。心之實性之外。亦無別色理。法性無隔。平等一相也。（中略）大乘意一異二門常雖存不同小乘実有無為也。<sup>101</sup>

問う。大乘の意は、真如無為をば其の体は一なる歟、将た各別なる歟。両方（中略）



答う。真如無為の体性の一多は先哲に異義あり、学者に異端あり。(中略)但し若し詮門に寄せ  
て強ちに之れを論ずれば、色心の諸法は各別なるに随いて一一の実性の辺を成ず。是れ各別也。

(中略)此れ即ち事に即して理を談ずるの門也。若し事を離れて理を論ずるの時は、色の実性の  
外に更に別の心の理無し。法性に隔無く、平等なる一相也。(中略)大乘の意は一異の二門は常  
に存すと雖も、小乗の実有の無為には同じからざる也。

とある。ここでは、真如無為の体が一なのか各別なのかという問が立てられている。これについて、  
真如の体を一と見ても、各別(多)とみても、両方に難があることが示される。それに対して、答文  
では、事の立場から理を談ずれば真如の体性は各別となり、事を離れて理の観点から論ずれば真如の  
体性は一であると示される。最終的には小乗の見解とは異なり、真理の体を一と多のどちらとも捉え  
ることが大乘のあり方と示されている。ここでも、『真理鈔』所収の貞慶の短釈と同様に、理性と事  
相の関係から真如の体性を論じている。したがって、『真理鈔』に「理一異」で始められる貞慶の短  
釈は、『同学鈔』でいうところの論義テーマ「真理一多」であることがわかる。先に見た貞慶の見解  
では、理の観点から事に対すれば一味であることが示されていた。この前提をもとに良算の短釈を見  
てみると、その冒頭には次のようにある。すなわち、

不一不二物強論是一也。非染非淨淨也。非常非無常常也。余准之。爰以彼此法実相理相對見之不可說一不可說異。既不可說也。豈為別体有義可立耶。<sup>102</sup>

不一不二の物をば強ちに論ずれば是れ一也。非染非淨は淨也。非常非無常は常也。余は之れに准ず。爰を以て彼此の法は実相と理とを相對して之れを見るに、一と説くべからず、異と説くべからず。既に不可說也。豈別体と為して有る義をば立つ可き耶。

と。ここではまず、「非染非淨」のものは淨であり、「非常非無常」のものは常となるように、「不一不二」のものを敢えて論ずるのであれば「一」とすることが明言される。この見解に基づいて、諸法における「相」(事)と「理」を見れば、一とも異(多)とも説くことが出来ない「不可說」なものであるとする。その上で、真如の体性が別体として有るとする見解は立てることが出来ないとしている。真如が別体として有るとする見解は、真如の体性を「多」と捉える見解のことに他ならない。これは、冒頭で示した諸法の実性としての真如と、真如そのものという「不一不二」のものを、敢えて論ずるのであれば、「一」とする見解に背くものである。いずれにせよ、先に見た『真理鈔』所収の貞慶の短釈と『同学鈔』「真理一多」と同様に、真如の体性について、「相」(事)と「理」の観点か

ら論ずるものであったと見て良い。

前節までに見た『同学鈔』と『本文抄』に、この『真理鈔』の良算の帖を加えたものが、刊行されている大蔵経に収められた良算の著作、および良算の著作と思われるものの全てである。このほか、研究論文の形で良算の短積が複数翻刻されている。<sup>103</sup>

## 第二項 良算の散逸資料および未翻刻資料

次に、良算の散逸資料および未翻刻の状態で残されている諸資料について見ていきたい。『同学鈔』・『愚草』という大部の教学にかかわる著作が、良算のものとして現存していることは、既に見てきた通りである。また、『本文抄』も良算の著作である可能性が高く、各論義テーマの証文集であることから、これも教学にかかわる大部の著作であると言える。この他に、散逸してしまっているものの、『摩尼抄』という大部の書も、良算によって残されていたことがわかっている。この『摩尼抄』は、貞慶の『尋思鈔』の編述に際して作られたもので、そのことがわかる『尋思鈔』の奥書を見ると、

貞慶撰『論第一卷尋思通要』奥書

去建久八年（丁巳）閏六月二十八日就唯識論聊企愚抄。本無微功。随又廃亡漸送四年。無何懈怠。

但同門良公常登臨之間粗示予愚悉令抄本書大意。(摩尼抄一部三十二卷)(中略)令■■卷於本文者別抄之。<sup>104</sup>

去る建久八年(丁巳)閏六月二十八日、『唯識論』に就きて聊か愚抄を企つ。本より微功無し。随いて又た廢忘し、漸く四年を送る。何ぞ懈怠無からん。但し同門の良公、常に登臨の間、粗く予の愚を示し、悉く本書の大意を抄せ令む。(『摩尼抄』一部三十二卷なり)(中略)■■卷、本文に於いては別に之れを抄せ令む。

とある。「予の愚」(貞慶の見解)を示して「本書」(『尋思鈔』)の大意を書かせたとあるように、『摩尼抄』は『尋思鈔』の草稿本という狙いのもと成立した書物であった。また、「一部三十二卷」とあるように、大部の著作であったことがわかる。このように、『摩尼抄』については、現在、徐々に解明が進められている貞慶の『尋思鈔』の奥書から、その存在を知ることが出来る。残念ながら、『摩尼抄』は既に散逸してしまっており、その全体像を窺い知ることが出来ない。しかし、『尋思鈔』が、『成唯識論』全巻について、諸師の見解を踏まえつつ、総合的に研究を進めた書物であったことから、『摩尼抄』についても、同様の性格を有していた書物であると考えられる。

この『摩尼抄』と『同学鈔』、『愚草』、そして良算によって編纂された可能性が高い『本文抄』を

併せた三書ないし四書は、いずれも大部の教学書となっており、良算の代表的著作として位置づけることが出来るものとなる。

また、諸目録に見られず、なおかつ散逸してしまっているものとして、『安慧抄』という著作があったことを指摘しておきたい。『同学鈔』には「安慧（恵）抄（鈔）」という語が複数確認される。それらを列挙すれば、

『論第八卷同学鈔第七』「安慧無漏心執」

如安恵抄具記之。<sup>105</sup>

『安恵抄』に具さに之れを記すが如し。

『論第八卷同学鈔第五』「准彼本計」

有云。安恵本計。不許第八与恵俱也。（中略）（此事猶可沙汰。如先師尋思抄并安恵抄也）<sup>106</sup>

有るが云わく。安恵は計して、第八と恵との俱なるを許さざる也。（中略）（此の事は猶お沙汰す可し。先師の『尋思抄』并に『安恵抄』の如く也）

『論第五卷同学鈔第一』「余七識成仏」

次二分俱無師中撰安慧及無性等義。其中疏且举十五界唯有漏師歟

仏果所依所縁事異義。又有愚推。如安慧抄記之。<sup>107</sup>

次に二分俱無師の中、安慧及び無性等の義を撰す。其の中、『疏』は且らく十五界唯有漏師を挙ぐる歟。

仏果の所依・所縁の事に異義あり。又た愚推有り。『安慧抄』に之れを記すが如し。

『論第十卷同学鈔第五』

問。安慧論師意。可許自受用根境哉。〈安恵鈔記之〉（中略）

沙門良算 于時建仁二年十一月十日午時記之<sup>108</sup>

問う。安慧論師の意は自受用の根境を許す可き哉。〈『安恵鈔』に之れを記す〉（中略）

沙門良算 時に建仁二年十一月十日午の時に之れを記す。

とある。ここでは、四つの論義テーマが安慧の見解について論じている中で、「安慧（恵）抄（鈔）」という書に譲る文言が示されている。このうち、『論第五卷同学鈔第一』「余七識成仏」では、『安慧

抄』に良算の私見（愚推）が収められてあることが明言されていることから、良算の著作であることは明らかである。すなわち、『安慧抄』は散逸しまっているものの、複数の論義テーマが収められたものであり、安慧の宗義に関する良算の私見が述べられた著作であったと見られる。

最後に処々に残されている良算の未翻刻文献について概観したい。『国書総目録』には、良算の著作として、『因明勸学抄』・『四種相違目録』・『因明四種相違略文集』・『八門秘要鈔』・『金光明經品釈』・『違三短釈』・『言許対』・『言陳意許対』・『勝軍比量改因』・『相違因短釈』が見られる。富貴原氏は、この他に、『因明沙汰日記』・『因明宝珠集』・『因明口決』・『因明相違抄』が良算のものとして、法隆寺に所蔵されていると指摘している。<sup>109</sup>さらに、『興福寺典籍文書目録』にも、既に挙げた諸典籍を除いて、『唯識義略私記』<sup>110</sup>・『子嶋記略指示』<sup>111</sup>という著作が確認出来る。このうち、『金光明經品釈』・『唯識義略私記』・『子嶋記略指示』を除いた、全ての著作が因明に関連するものと見られ、良算が因明にもよく通じていたことがわかる。また、『違三短釈』・『言許対』・『言陳意許対』・『勝軍比量改因』については、個別の教理テーマを取り上げた短釈であると見られる。良算には、このような短釈形式の資料が、因明・内明を問わず、処々にかんりの数残されており、実際には因内二明にわたって勝れた学識を有していたと考えられる。しかしながら、これら多数の短釈の一々を取り上げて論じていくことは、全てが未翻刻の状態であることもあり、困難と言わざるを得ない。そこで、本章

の末尾に『愚草』を含めた著作・諸短釈の一覧を付すことにし、ここでは、短釈形式ではないと思われる未翻刻の著作について見ていきたい。

先に挙げた著作のうち、短釈形式でないと考えられるものは、『因明勸学抄』・『因明四種相違略文集』・『四種相違目録』・『八門秘要鈔』・『因明沙汰日記』・『因明宝珠集』・『因明口決』・『因明相違抄』・『唯識義略私記』、『子嶋記略指示』の十である。このうち、『因明勸学抄』・『因明四種相違略文集』・『四種相違目録』・『八門秘要抄』については、佐伯氏が略説している。『因明勸学抄』は、第四巻のみが興福寺に所蔵されており、元は六巻位の書であったと推定されている。<sup>112</sup>また、『八門秘要抄』は、二帖あるうちの第一帖であり、「相違因」・「局通対」・「先後対」・「言許対」の四つのテーマについて述べられているとある。<sup>113</sup>そして、東大寺図書館所蔵の『四種相違目録』の内題には、「因明沙汰日記」と記されていることから、法隆寺に所蔵されるとされる『因明沙汰日記』と同書であると考えられる。<sup>114</sup>さらに、『因明四種相違略文集』は、蔵俊の『因明広文集』から名付けたものであると指摘している。この『因明四種相違略文集』については、良算の奥書を確認することが出来る。すなわち、

『因明四種相違略文集』巻中



諸家異釈如雲不能繁抄。如文集之。

元久二年六月十七日巳時抄了 良算

諸家の異釈は雲の如くなれば繁しく抄すること能わず。文の如く之れを集む。

元久二年六月十七日巳の時に抄了ぬ。 良算

と。『因明四種相違略文集』は、書名を考慮すれば、因明における四種相違因（法自相相違因・法差別相違因・有法自相相違因・有法差別相違因）の四つについて、諸家の異釈の本文を集めたものであることがわかる。また、佐伯氏によれば、『因明四種相違略文集』という書名は、蔵俊の『因明広文集』から取ったものであるとされている。<sup>115</sup>

以上のように、諸目録から確認出来る良算の未翻刻文献のうち、短釈形式でないものとしては、『因明勸学抄』、『因明四種相違略文集』（『因明沙汰日記』）、『四種相違目録』、『八門秘要鈔』、『因明宝珠集』、『因明口決』、『因明相違抄』、『唯識義略私記』、『子嶋記略指示』の九つが挙げられる。また散逸しているものとして、『摩尼抄』、『安慧抄』の存在が確認出来た。このうち、『摩尼抄』、『安慧抄』、『唯識義略私記』、『子嶋記略指示』を除く、全ての著作が因明関係の著作となっている。ここに、前節までに見た『同学鈔』や『愚草』、さらには短釈類をも含めると、その著作群は、因内二明にわ

たる、実に膨大なものとなる。散逸している『摩尼抄』や『安慧抄』はともかく、これらの諸資料を網羅的に検討することが出来るようになった際には、良算に関する研究が今後一気に進められることになるであろう。

## 第六節 小結

以上、本章では良算の主要著作である『同学鈔』と『愚草』、および良算の著作である可能性が高い『本文抄』、その他の典籍について概観した。この中、『同学鈔』・『愚草』・『本文抄』は、その成立に注目しながら見てきた。そして、その他の典籍についても、独立した一節を設けて、その中でどのような著作が良算にあったかを示した。

第二節では、良算の代表的著作とされる『同学鈔』の名称について検討を加えた。『同学鈔』は、刊本・目録・諸写本によって、「誰識同学鈔」、「成唯識論同学鈔」、「唯識論同学鈔」という三つの名称が、まちまちに用いられている。三つの名称の中で、最も古い写本では、「唯識論同学鈔」が用いられていた。また、良算の活躍した時期から二十数年しか経っていない延応元年（一二三九）に、宗性が残した『因明対面抄』の奥書にも、「唯識論同学鈔」の名が見られる。さらに、良算が師と仰ぐ

ようになった貞慶の著作も、『唯識論尋思鈔』と「唯識論」の名が用いられている。これらのことから、『同学鈔』の具名として、「唯識論同学鈔」を用いることが適当であると示した。

続いて『同学鈔』の成立について、識語が見られないものについて考察を行った。『同学鈔』は、ある程度全体像がまとまった形で残されている大部の論義抄である。しかしながら、『論第二卷同学鈔』・『論第六卷同学鈔』・『論第九卷同学鈔』については、識語が見られず、その成立年を知ることが出来ない状態にあった。そこで、記された年が明らかとなっている諸本を起点として、その前後関係を示す語を拾うことで、『論第二卷同学鈔』・『論第六卷同学鈔』・『論第九卷同学鈔』の成立について検討した。まず、『論第二卷同学鈔』は、建久六年（一一九五）五月二十六日に記された『論第七卷同学鈔第五』に、『成論』第二卷に譲る表現が見られ、『論第二卷同学鈔第七』「定通」段との対応関係が確認出来た。また、『論第二卷同学鈔第一』「有為相量」には、未だ記されていなかった「第三卷」に譲る表現が見られ、『論第三卷同学鈔第一』との対応関係が確認出来た。さらに『論第二卷同学鈔』は、その全体にわたって貞慶を示す語等がないばかりか、「卷〇に抄するが如し」といったような『論第二卷同学鈔』を起点として譲るような表現も全く見られない。これらのことから、『論第二卷同学鈔』は、『同学鈔』の中でも最も早い段階で、ある程度まとまって成立したと見られることを指摘した。『論第六卷同学鈔』は散逸しており、その巻を起点とした検討が不可能となっている。

したがって、他の巻の『同学鈔』から『論第六巻同学鈔』に譲っている箇所からの検討しか行えない。残念ながら、他の巻における『論第六巻同学鈔』に譲る表現には、成立の上限の特定に繋がるものは見られなかった。一方で、成立の下限については、『論第三巻同学鈔第七』に見られる表現が手掛かりとなった。『論第三巻同学鈔第七』は、建保五年（一一二一）五月七日に成立しているもので、それ以前に『論第六巻同学鈔』の一部は成立していたと見ることが出来る。『論第九巻同学鈔』は、第一と第五が少なくとも三年、第三と第五が少なくとも六年という時間を置いて成立しているため、『論第七巻同学鈔』のように、年単位の時間を置いて徐々に成立したと見られる。このように、『同学鈔』は二十年以上もの歳月をかけて段階的に成立してきたためか、各巻の成立に規則性のようなものを見出すことは難しい。このことは、ある意味では『同学鈔』の特徴とすることが出来、『同学鈔』を用いて良算の見解を検討する際には、当該箇所がどのような成立背景を有しているのかという点についても検討していく必要があると指摘した。

続く第三節では、『愚草』について考察を行った。『愚草』も『同学鈔』と同様、二十年以上という長期にわたって作成されたものであり、貞慶と密接な関係を有する以前から記されている。第一章でも見た通り、良算の著作活動には、貞慶と密接な関係を構築して以後は、その関係性をもとに行うという特徴があった。そのことは、『愚草』においても同様で、貞慶との密接な関係性のもとに記さ

れたものが少なくない数見られた。その一方で、貞慶との関係が希薄なまま記されたと考えられるものも確認出来た。良算は貞慶と密接な関係を有して以降、貞慶の教理解や思想に、最前線で触れることが出来る立場にいたと考えられる。そのため、貞慶との密接な関係を有するに至った後に著された『愚草』の論義テーマは、貞慶の指導や教説を受けた上で自身の説を展開しているという点で、特に注目すべきものであると指摘した。

『愚草』の成立上の特徴を見た上で、もう一つの良算の代表的著作である『同学鈔』との関係性について考察を行った。新潟県無為信寺に所蔵される『論第三卷愚草』には、「性单令作」・「触別有体」・「極相隣近」・「応非遍行」（『同学鈔』に収められる論義テーマ名は「既説行相」・「不異定故」という五つの論義テーマが収められている。これらの論義テーマは、『論第三卷同学鈔第一』に相当している。そこで、両書に共通して見られ、なおかつ『同学鈔』に「別紙」に譲る表現が見られない「触別有体」に注目した。すると、『愚草』は、『同学鈔』の内容を含みつつも、さらに広い視点から論じられ、より高度な内容を有するものであった。このことから、『愚草』は、『同学鈔』を超える大部の著作であり、良算について見ていく上で、最も重要な著作であると位置づけることが出来ると思われる。

次に、第四節では、良算の著作である可能性が高い『本文抄』について見ていった。まず、『本文

抄』が『尋思鈔』の本文集であったことを、各論義テーマの「問文」の高い一致性に注目することを通して確認した。一方で、『尋思鈔』に見られる問が、『本文抄』の相当する箇所には見られず、『本文抄』だけでは論義テーマを特定出来ないものが、少なくとも数見られた。その問の多くは、『同学鈔』によって論義テーマを特定することが出来た。この点に留意しつつ、『尋思通要』所収の論義テーマを検討してみると、『本文抄』と一致するもので百二十八、『本文抄』に見られず『同学鈔』によって特定出来るもので二十七、特定出来ないものが三となった。このように、『尋思鈔』と『本文抄』の収録論義テーマの高い一致性から、『本文抄』は『尋思鈔』の本文集であると見て良い。しかしながら、『尋思鈔』にありながらも、『本文抄』に見られない論義テーマが、少なくとも数確認出来るため、その全てが『尋思鈔』の作成と並行して作られたかという点、必ずしもそうとは限らないと言える。なぜならば、『尋思鈔』を前提とし、完全に並行する形で作成されたのであれば、両書の収録論義テーマが完全に一致しなければ不合理であると考えられるからである。というのも、本文集は見解を導き出す証文集であるという特性を有しており、『尋思鈔』を前提として完全に並行する形で作成されたのであれば、『本文抄』に欠けた箇所が出来ることは、考えにくいからである。このことに鑑みれば、『本文抄』は、予てより作成されていた本文集をもとに作成された可能性が高い。このことを踏まえて、『尋思鈔』と『愚草』に収録される論義テーマ「四種輪王（成就七宝）」に注目し、

『本文抄』が良算の著作であるとする説の補強を行った。まず、貞慶の『尋思鈔』を見たところ、『本文抄』の証文をもとに論ずるまでもなく、藏俊が引く覚晴の見解に譲っていた。すなわち、既に用意されていた本文集が、結果的に用いられなかったものが、論義テーマ「成就七宝（四種輪王）」だったのである。しかしながら、『尋思鈔』で用いられなかった諸文献が、実は『愚草』で網羅的に用いられていた。しかも、貞慶や藏俊の見解が見られないことから、『愚草』「成就七宝」は、貞慶との邂逅以前に記されたものと考えることが出来、そこで『本文抄』の諸文が網羅的に用いられていたのである。これらのことから、『本文抄』は、『尋思鈔』以前に予め作成していた本文集をもとに作成されたものであり、なおかつ良算を著者と見ることが最も適当であると指摘した。

最後に、第五節では、良算のその他の典籍について概観した。刊行されている大藏経に収められている良算の著作には、『同学鈔』、および『真理鈔』における良算の帖、そして良算の著作である可能性が高いものとして『本文抄』があった。また、研究論文の形で良算の短釈が何点か翻刻されている。未翻刻資料で、なおかつ短釈でない形式のものとなると、『因明勸学抄』・『因明四種相違略文集』（『因明沙汰日記』）・『四種相違目録』・『八門秘要鈔』・『因明宝珠集』・『因明口決』・『因明相違抄』・『唯識義略私記』・『子嶋記略指示』の九つが挙げられ、この他にも、散逸してしまったものとして、『摩尼抄』・『安慧抄』が見られた。さらに、良算には膨大な数の短釈も残されている。このように、

良算の著作は、因明・内明にわたって数多く見られ、いずれに対しても実に勝れた知識を有していたことが窺われた。

- 1 大正七二・四五六・中
- 2 大正六六・二六・上
- 3 『仏書解説大辞典』六・三一頁
- 4 富貴原章信（一九七七）『日本中世唯識仏教史』大東出版・九九頁
- 5 楠淳證（一九九七）「日本唯識と『成唯識論同学鈔』」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三六・龍谷大学仏教文化研究所・四五頁
- 6 楠淳證ほか（一九九七）『成唯識論同学鈔』の研究」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三六・龍谷大学仏教文化研究所・五四～一二九頁、楠淳證ほか（一九九八）『成唯識論同学鈔』の研究（二）」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三七・龍谷大学仏教文化研究所・八〇～一五三頁、楠淳證ほか（二〇〇〇）『成唯識論同学鈔』の研究（三）」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三九・龍谷大学仏教文化研究所・二四～一二二頁
- 7 楠淳證（一一九八）「聖覚房良算と『愚草』」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三七・龍谷大学仏教文化研究所・



六九〇七七頁

8 楠淳證（二〇二二）『唯識論尋思鈔』の編述「貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究「別要」教理篇・上」法蔵館・一九七〇二頁

9 「昭和五三・五四・五五年科学研究費補助金総合研究」報告書の二八頁における『本文抄』・『同学鈔』・『菩提院鈔』・『尋思鈔』の論題比較一覽。

10 楠淳證（二〇二二）『前掲書』法蔵館・二〇二頁

11 新倉和文（一九八一）「貞慶著『尋思鈔』と『尋思鈔別要』の成立をめぐって」『仏教学研究』三七・龍谷大学仏教学会・九二〇一〇三頁、楠淳證（二〇〇〇）「聖覚房良算と『唯識論尋思鈔』―『摩尼鈔』・『成唯識論本文抄』・『般若臺談抄』をめぐって―」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三九・龍谷大学仏教文化研究所・一四〇二二頁

12 大正六五・三二四・下

13 結城令聞（一九六二）『唯識学典籍志』大蔵出版・四五三〇四五四頁、城福雅伸（一九八八）『唯識論同学鈔』の編纂上の問題に関する一考察（二）『印度学仏教学研究』七二・日本印度学仏教学会・一六〇〇一六二頁

14 城福雅伸（一九八五）『唯識論同学鈔』の編纂上の問題に関する一考察『印度学仏教学研究』六七・印度学仏教学会・四四〇四七頁

- 15 龍谷大学図書館所蔵良算編『唯識論同学鈔』第五の三・奥書
- 16 佐伯良謙（一九六九）『因明作法変遷と著述』法隆寺・一二九頁
- 17 武邑尚邦（一九八六）『因明学起源と変遷』法蔵館・一〇五頁
- 18 大正六九・四五六・下
- 19 大正六九・四七四・上
- 20 日仏全一・一二六・上
- 21 日仏全一・六七〇・下
- 22 『仏書解説大辞典』六・三一頁
- 23 大正七二・六三五・中
- 24 平岡定海（一九五九）『東大寺宗性上人の研究並史料』臨川書店・五六四頁
- 25 富貴原章信（一九七五）『日本中世唯識仏教史』大東出版や、『仏書解説大辞典』の橋本凝胤氏による解説等。
- 26 城福雅伸（一九八五）「前掲論文」『印度学仏教学研究』六七・四四～四七頁、城福雅伸（一九八六）『唯識論同学鈔』の研究」『龍谷大学大学院紀要』七・龍谷大学大学院紀要編集委員会・八三～八七頁、城福雅伸（一九八八）「前掲論文」『印度学仏教学研究』七二・六四一～六四三頁の見解による。
- 27 楠淳證（二〇二二）「論義抄の成立」『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究「別要」教理篇・上』法蔵館・一二六～

一三三頁

- 2 8 大正六六・四四九・中下
- 2 9 大正六六・九一・下
- 3 0 大正六六・一三三・中
- 3 1 大正六六・二五〇・上
- 3 2 大正六六・五一七・下
- 3 3 大正六六・五一九・下
- 3 4 大正六六・五二二・中
- 3 5 『大日本史料』第四編・一三冊・一八七頁
- 3 6 大正六六・五二六・下下五二七・上
- 3 7 龍谷大学図書館所蔵『唯識論尋思鈔通要』第一〇冊・四三丁・裏下四四丁・表
- 3 8 大正六六・五三九・中
- 3 9 大正六六・五四五・中
- 4 0 大正六六・五四六・中
- 4 1 大正六六・四五一・上

- 4 2 大正六六・三〇三・下
- 4 3 大正六六・三〇五・下
- 4 4 大正六六・五五三・上
- 4 5 大正六六・二二二・中
- 4 6 楠淳證（一一九八）「前掲論文」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三七・六九～七七頁
- 4 7 興典目四・一四七頁
- 4 8 興典目四・二三一頁
- 4 9 無為信寺所蔵『愚草』「帰命大智海」七丁・裏
- 5 0 無為信寺所蔵『愚草』「推功帰本護法教体」五丁・裏
- 5 1 大正六六・四五六・上
- 5 2 大正六六・二五五・下
- 5 3 楠淳證（一九九七）「前掲論文」『仏教文化研究所紀要』三六・四六～四七頁
- 5 4 興典目二・三五五頁
- 5 5 無為信寺所蔵『愚草』「唯識比量」十三丁・表～二〇丁・表
- 5 6 無為信寺所蔵『愚草』「証果廻心」五丁・表

- 57 いずれも無為信寺所蔵
- 58 無為信寺所蔵『愚草』「鏡中影像」三丁・裏
- 59 大正六六・一九八・中
- 60 大正六六・二〇二・下
- 61 大正六六・二〇二・中
- 62 大正六六・二〇三・下
- 63 大正六六・一九九・下（二〇〇・上
- 64 大正四三・三三〇・上
- 65 無為信寺所蔵良算撰『第三卷愚草』七丁・表
- 66 大正六六・二〇六・上
- 67 無為信寺所蔵良算撰『第三卷愚草』五丁・裏
- 68 無為信寺所蔵良算撰『第三卷愚草』七丁・裏（八丁・表
- 69 無為信寺所蔵良算撰『第三卷愚草』八丁・裏（九丁・表
- 70 興典目一・三一四頁
- 71 『仏書解説大辞典』六・三三頁

- 7 2 富貴原章信（一九五六）「藏俊と貞慶」『大谷学報』一三〇・大谷学会・三頁
- 7 3 楠淳證（二〇二二）「前掲論文」『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究「別要」教理篇・上』法蔵館・二〇一〜二〇二頁
- 7 4 大正六五・四八八・中
- 7 5 龍谷大学図書館所蔵『唯識論尋思鈔通要』第六冊・一三丁・表
- 7 6 大正六五・四八八・下
- 7 7 龍谷大学図書館所蔵『唯識論尋思鈔通要』第六冊・一四丁・裏
- 7 8 大正六五・四九〇・上
- 7 9 龍谷大学図書館所蔵『唯識論尋思鈔通要』第六冊・一五丁・裏〜一七丁・表
- 8 0 写本には「文」とあるが意味が通らない。「夕」の誤写と考えられるため改めた
- 8 1 大正六五・四九〇・下
- 8 2 龍谷大学図書館所蔵『唯識論尋思鈔通要』第六冊・二〇丁・表〜裏
- 8 3 大正六五・四九一・中
- 8 4 龍谷大学図書館所蔵『唯識論尋思鈔通要』第六冊・二二丁・裏
- 8 5 龍谷大学図書館所蔵『唯識論尋思鈔通要』第二冊・三一丁・表

- 8 6 大正六五・四四六・中↘四四七・上
- 8 7 大正六六・五九五・中
- 8 8 大正六六・一〇二・中
- 8 9 龍谷大学図書館所蔵『唯識論尋思鈔通要』第二冊・二〇丁・裏
- 9 0 大正六六・九六・中
- 9 1 大正六六・一二七・下
- 9 2 大正六五・四六〇・上
- 9 3 大正六五・四六〇・上↘中
- 9 4 龍谷大学図書館所蔵『唯識論尋思鈔』第三冊・五丁・裏↘六丁・裏
- 9 5 大正六六・一二七・下↘一二八・上
- 9 6 無為信寺所蔵『愚草』「成就七宝」一〇丁・裏↘一二丁・裏
- 9 7 無為信寺所蔵『愚草』「成就七宝」八丁・表
- 9 8 大正六五・四六〇・注
- 9 9 無為信寺所蔵『愚草』「成就七宝」一二丁・裏↘一三丁・表
- 1 0 0 日蔵九・三五・下

- 101 大正六六・一四四・中〜下
- 102 日藏九・四八・上
- 103 北畠典生編（一九九七）『日本中世の唯識思想』永田文昌堂 等
- 104 楠淳證（二〇一九）『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究―仏道篇―』法蔵館・二頁
- 105 大正六六・五〇五・中
- 106 大正六六・五〇六・上
- 107 大正六六・三〇三・下
- 108 大正六六・五九五・中
- 109 富貴原章信（一九七五）『前掲書』大東出版・一一四頁
- 110 興典目第二卷・一三九頁・下
- 111 興典目第一卷・一四七頁・上〜下
- 112 佐伯良謙（一九六九）『前掲書』法隆寺・一五七頁
- 113 佐伯良謙（一九六九）『前掲書』法隆寺・一五七頁
- 114 佐伯良謙（一九六九）『前掲書』法隆寺・一五八頁
- 115 佐伯良謙（一九六九）『前掲書』法隆寺・一五七頁



【『愚草』・短釈一覧】

- 筆者が確認出来た範囲内で短釈の一覧を作成した。
- 一つの論義テーマで複数残されているものに関しては冊数も並記した。
- 『愚草』でないものは論義テーマのみ「」で記し、論義テーマが不明なものは一括して冊数のみ示した。

『成唯識論』相当巻	論義テーマ	所蔵
論第一巻相当	『愚草』「若有無漏」(二冊) 『愚草』「互執有空」(二冊) 『愚草』「変化唯是」 『愚草』「證果廻心」 『愚草』「證果廻心事」 『愚草』「非黄見黄」 『愚草』「必変上器」 「実是法執」 『愚草』「成就七宝事」(二冊) 『愚草』「證果廻心」(二冊) 『愚草』「大悲闡提」 『愚草』「若論顛理」 『愚草』「楞伽声聞乘姓」 『愚草』「推功帰本・護法教体」 『愚草』「證果廻心〈般若法華先後事〉」 『愚草』「由仮説我法事」 『愚草』「仏所得法事」 『愚草』「異地遠境」 『愚草』「熏成種子」 『愚草』「帰命大智海事」 『愚草』「深密三時」	興福寺 々 々 々 々 々 々 々 々 無為信寺 々 々 々 々 々 々 々 々 々 大谷大学図書館
論第二巻相当	『愚草』「煩惱要唯」 『愚草』「我又唯惣執」 『愚草』「有宗一念」 『愚草』「俱有因取」(二冊) 『愚草』「欲界欲界同」 『愚草』「転識頼耶」 『愚草』「叙経部義」 『愚草』「有漏一識因」 「転識頼耶〈聖覚房〉」	興福寺 々 々 々 々 々 々 々 々

	「転識頼耶〈良算〉」 「転識頼耶」 「有漏一識因事〈并〉撰論聞熏習事」 「一向無記」 『愚草』「名詮自性」 『愚草』「有漏一識因事」 『愚草』「三量並否」	々 々 々 々 薬師寺 々 々
論第三卷相当	『愚草』「驚覚用」 「五趣惑業」 「皆順無我量」 「世俗門八識」 『第三卷愚草』「触別有体・極相隣近・性単令作・応非遍行・不異定故」 『愚草』「雖境違順」 『愚草』「真報主」 『愚草』「世俗門八識」	興福寺 々 々 々 無為信寺 薬師寺 々 々
論第四卷相当	『愚草』「希望為相・大乘法味・以不恒故」 『愚草』「許現起識」 「心清浄故」	興福寺 大谷大学図書館 々
論第五卷相当	『愚草』「由執我故」 『愚草』「解解脱義」 『愚草』「所縁事不同」 『愚草』「果上許縁」(二冊) 『愚草』「不障善故」 『愚草』「仏果五塵」 『愚草』「即金剛心」(二冊) 「不障善故」 「所立宗因」 「法執法解」 「離生喜樂」(三冊) 「所立宗因」 『愚草』「喜樂相順」	興福寺 々 々 々 々 々 々 々 々 々 東大寺 大谷大学図書館
論第六卷相当	『愚草』「境亦同此」 『愚草』「拋容有時」(＝不遮有時) 『愚草』「境亦同此」	興福寺 々 々

	『愚草』「貪無漏緣」 『愚草』「許起心善」 『愚草』「此但舉一」 『愚草』「若作此解」 『愚草』「掉舉別體」 「望余信等〈良算〉」 「假立為一」 「且就有體」	々 々 々 々 々 々 々
論第七卷相当	「轉換本質〈縁憲/良算〉」 「一門転故」(二冊) 「有頂雖有」(=「而不明利」) 『愚草』「鏡中影像」 『第七卷愚草』「雖知趣疾・生得善無 間生無漏事・隣彼勝心・前師解好」 『愚草』「唯識比量」(二冊) 「有頂雖有」(=「而不明利」) 「転識頼耶短釈」(二冊) 「一法中道」 『愚草』「一法中道」	興福寺 々 々 無為信寺 々 々 東大寺 々 薬師寺 々
論第八卷相当	『愚草』「法爾業種」 「代諸有情」 『愚草』「法爾業種」(二冊) 『愚草』「雜乱体名色支」(二冊) 『愚草』「乃是実身」 『愚草』「愛取因縁」 『愚草』「又扱不善事」	興福寺 々 無為信寺 々 々 々 々
論第九卷相当	『愚草』「習所成種性」 「若約遮詮」 『愚草』「撰在一刹那」 『愚草』「六処殊勝」(二冊) 『愚草』「習所成種姓」 『愚草』「撰在一刹那」 「雖有此理」 『愚草』「六処殊勝」	興福寺 々 無為信寺 薬師寺 々 々 大谷大学図書館 々
論第十卷相当	『愚草』「体性寛狭」 『愚草』「彼誤犯愚」(二冊)	興福寺 々

	『愚草』「撰論自性身」 『愚草』「意業非身」 「体性寛狭」 「意業非身」 『愚草』「変化長時浄土」	々 々 々 々 大谷大学図書館
その他・不明	『愚草』「局通対〈法華会愚草〉」 『愚草』「有法自相所立法」 『愚草』論義テーマ不明（一冊） 「遣相證性以下条々〈聖覚房草〉」 論義テーマ不明（六冊）	興福寺 々 々 々 々

【『成唯識論』の各卷相当に当てはまらないその他の典籍】

「論義テーマ名」・『書名』	所蔵
「有法自相」	興福寺
『唯識義略私記』	々
『子嶋記略指示』〈上中〉	々
『因明四種相違略文集』	々
『因明勸学抄』	々
『因明要義抄』	々
『八門秘要抄』	々
『因明四種相違義』	々
「法差別勝々伝」	々
「法差別意許」	々
「法差別処」	々
「言陳意許対」	々
「有法差別」	々
「有法自相上」	々
「有法自相中」	々
「有法自相能違自他共事下」	々
「局通対〈初度 二伝〉」	々
「局通対〈三伝〉」	々
「局通対〈第三度〉」	々
「局通対〈宗依宗体〉」	々
「有法自相」	々
「法自相〈短釈〉」	々
「初料簡」	々

「因喩之法不応分別事」	々
「一初料簡」	々
『違三短釈』	東大寺
『相違因短釈』	々
「言許対」(二冊)	々
「言陳意許対」	々
「勝軍比量改因」	々
『大乘無趣地談義聞書』	薬師寺
『因明沙汰日記』	法隆寺
『因明宝珠集』	々
『因明口決』	々
『因明相違抄』	々
『摩尼抄』	散逸
『安慧抄』	散逸

### 第三章 良算の唯識思想における阿頼耶識縁起論の展開

#### 第一節 はじめに

第一章および第二章では、良算（？～一一七一～一二一七～？）の生涯と著作を検討し、その歴史上における位置、および著作の特徴について明らかにしてきた。本研究は良算の生涯・著作・思想の基本的事項について包括的に明らかにすることを目的としている。そこで本章並びに次章では良算の唯識思想について、具体的教理テーマに注目した考察を行っていききたい。その第一として、まず良算の阿頼耶識縁起論を取り上げた。

法相教学の基盤は八識体系学であり、八識体系学とは一切の存在・諸現象を阿頼耶識を中心とした諸識との関係性の中に位置づけていくものである。その中でも最も根源的な心とされる阿頼耶識は一切の存在・諸現象を变现している。この阿頼耶識を中心とした八識体系学の根幹が、まさしく本章において検討する阿頼耶識縁起である。

この阿頼耶識縁起について、深浦正文氏は「由来、七転第八互為因果の義たる、実に頼耶縁起の根柢をなす最も肝要の所談」と、転識と阿頼耶識との因果関係が阿頼耶識縁起における最重要事項であると述べている。<sup>1</sup>また結城令聞氏も唐代において既に、転識と阿頼耶識との因縁関係について異説が

見られ、能蔵と所蔵という観点から盛んに議論がなされたことを指摘している。<sup>2</sup>このように、阿頼耶識と転識との関係は重要であるとともに、種々に議論されていたものであったことが従来の研究で指摘されているのである。

良算も『唯識論同学抄』（以下『同学抄』）の中で「此れ即ち中宗の奥義・唯識の淵底なり」<sup>3</sup>と評していることから、良算の活躍当時も大きく注目を集めた論義テーマであったことは間違いない。良算自身の見解についての研究には、城福雅伸氏のものがある。<sup>4</sup>その中で城福氏は、種子生現行の側面に注目して、従来にない摂用帰体の重視こそが良算の發揮点であると主張している。このように、諸研究においても阿頼耶識と転識との関係をどのよう捉えるかが重要という点は一致するところである。

そこで本章では、『成唯識論』（以下『成論』）における阿頼耶識の所論について確認し、阿頼耶識縁起の根幹をなす種子説の核心となる議論が、阿頼耶識と転識との関係であることを示していく。そして、阿頼耶識と転識との関係に注目して論を進め、日本における法相教学の展開を見ていく上で欠かすことの出来ない慈恩大師基（六三二～六八二）、淄州大師慧沼（六四八～七一四）、撲揚大師智周（六六八～七二三）の三師の見解、所謂「三祖の定判」を確認する。その上で、『成論』および三祖の見解を承けた日本における展開を見ていきたい。

日本において、阿頼耶識と転識の関係性は論義テーマ「転識頼耶」と名づけられ、整理された。『同学抄』「転識頼耶」では「先哲・末学に異義有り」<sup>5</sup>とあることから、種々に議論がなされていたことが知られる。法相教学の核心にあたる論義テーマ「転識頼耶」が種々に論じられていたと言うことは、学問研鑽が仏道に他ならない当時の事情に鑑みれば、まさしく法相宗の人師の仏道の基盤にも関わる問題であったと言えよう。<sup>6</sup>このことを念頭に、論義テーマ「転識頼耶」の論点を『同学抄』および貞慶（一一五五―一二一三）『唯識論尋思鈔通要』（以下『尋思通要』）の検討を通して明らかにする。その上で、『同学抄』「転識頼耶」における見解を明らかにし、当時の一般的な見解を把握する。この『同学抄』における論点と一般的見解を考慮しつつ、良算の師である貞慶の見解の特徴を『唯識論尋思鈔別要』（以下『尋思別要』）から見出していく。その上で、東大寺図書館所蔵良算撰『転識頼耶短釈』の検討を通して貞慶と良算の見解の差異を示し、その差異がどのような理由から来るものなのかを考察する。

以上の流れを以て、法相教学、および法相宗の人師の仏道の基盤となる八識体系学の根底にある阿頼耶識縁起について、その核心的問題にあたる阿頼耶識と転識の関係性に関する展開について明らかにする。その上で、良算の唯識思想の展開の特徴を明らかにしたい。



## 第二節 『成唯識論』における阿頼耶識縁起と基・慧沼・智周の見解

先にも述べたとおり、法相教学の基盤は八識体系学であり、一切の存在・諸現象をその中に位置づけていく。その中でも根底にあるものが、深層的・根源的なところである阿頼耶識である。『成論』はその全体を通して唯識無境・唯識所変であることを宣揚するものであつて、総じては一貫して阿頼耶識縁起について述べていると言ふことが出来る。しかし『成論』中には、当然のことではあるものの、各論にあたる部分が見られ、各項目について詳説がなされている。そして中国および日本における諸師たちは、『成論』の各箇所について解釈を施し、緻密な法相教学をより深化させていったのである。したがつて、教理テーマを取り上げて論じていくにあつては、『成論』の所説について確認しななければならない。そこで本節では、『成論』の所説について確認し、その上で中国三祖がどのように解釈していったのか、その展開を見ていきたい。

### 第一項 『成唯識論』における阿頼耶識縁起

『成論』は全体を通して唯識無境・唯識所変のあり方が示されるものであるが、第八阿頼耶識を特に取り上げて論じていくのは巻第二以降となっている。『成論』に見られるその『成論』巻第二の阿

頼耶識について論じられる冒頭について見てみると、

初阿頼耶識 異熟一切種（中略）此即顕示初能変識所有自相。撰持因果為自相故。此識自相分位雖多。藏初<sup>7</sup>過重是故偏説（中略）此即顕示初能変識所有果相。此識果相雖多位多種。異熟寛不共故偏説之。（中略）此即顕示初能変識所有因相。此識因相雖有多種持種不共是故偏説。<sup>8</sup>

初めは阿頼耶識なり。異熟なり。一切種なり。（中略）此れ即ち初能変の識に所有る自相を顕示す。因と果とを撰持して自相と為すが故に。此の識の自相は分位多なりと雖も、藏は初なり過重し、是の故に偏に之れを説けり。（中略）此れ即ち初能変の識に所有る果相を顕示す。此の識の果相は多の位、多の種なりと雖も、異熟は寛くして不共なり。故に偏に之れを説けり。（中略）此れ即ち初能変の識に所有る因相を顕示す。此の識の因相は多種有りと雖も、持種は不共なり。是の故に偏に説けり。

とある。まず『唯識三十論頌』の偈頌によつて初能変（第八識）は阿頼耶識であり、異熟識であり、一切種子識であると示される。続く箇所では、この第八識は「自相」・「果相」・「因相」の三つの側面によつて分析されることが示されている。

偈頌によって示された阿頼耶は「ālaya」の音写であり、貯蔵の意味を持つことから、「自相」は第八識を蔵識という側面から分析したあり方となる。さらに、「自相」においては、阿頼耶識が一切の存在・諸現象を生じさせる力である種子を蓄えるという能蔵という側面、表層の業である七転識のあらゆる経験が熏じづけられる所蔵という側面、そして末那識によって執着の対象となる執蔵という側面の三つがある。次に「果相」とは第八識を異熟識という側面から分析したあり方である。輪廻の主体となり、過去世の善悪の業に報いる果体であることを示している。そして、「因相」は第八識を一切種子識という側面から分析したあり方で、一切の存在・諸現象が生じる原因であることを示している。すなわち、偈頌にみられる「阿頼耶識」が「自相」に、「異熟」が「果相」に、「一切種」が「因相」にそれぞれ対応している。これら、三つの様相が『成論』の第八識に言及する冒頭にあることから、第八識を論ずる上で最も基礎となる総論にあたる部分であると見て良いであろう。『成論』では先に挙げた巻第二の箇所より、巻第四の途中に至るまで第八識に関する各論が展開されていくことになる。

さて、『成論』では先の総論に続いて、一切種子識の側面について論じていくことになる。阿頼耶識縁起は種子生現行・現行熏種子・種子生種子の三つの過程が刹那的・連続的に生起するあり方のことである。つまり、阿頼耶識縁起は種子という生果機能により論理的に説明がなされており、その根

幹が種子説にあることは明白である。そのため、『成論』でも阿頼耶識の総論を述べた後で、一切種子識の側面から論じていく。この阿頼耶識縁起の肯綮をなす種子説について、『成論』には三説挙げられている。すなわち、護月の唯本有義、難陀・勝軍の唯新熏義、護法の新旧合生義の三説である。

唯本有義とは、第八識中の収められる種子は先天的に具わっているもののみで構成されているとし、熏習によって新たに発生する種子を認めない立場のことである。唯新熏義は先天的に具わっている種子はなく、種子は全て熏習によって後天的に生じるものであるとする立場である。新旧合生義は、先の二説を総合したもので、種子には本有と新熏の二類があるとする立場である。『成論』は護法説を正義としているので、ここでも新旧合生義が正義説として取られている。その中、唯本有義を破斥する箇所には阿頼耶識と七転識との関係性についての言及が見られる。すなわち、『成論』巻第二には、

若唯本有転識不応与阿頼耶為因縁性。如契経説

諸法於識蔵 識於法亦爾 更互為果性 亦常為因性

此頌意言。阿頼耶識与諸転識。於一切時展転相生互為因果。撰大乘説。阿頼耶識与雜染法互為因縁。如炷与焰展転生焼。又如束蘆互相依住。唯依此二建立因縁。所余因縁不可得故。

若し唯だ本有のみならば、転識はまさに阿頼耶識が与に因縁性と為るべからず。契経に説くが如

し。「諸法は識に於いて蔵せらる。識をば法に於いても亦た爾り。更互に果性と為り亦た常に因性と為る」と。此の頌の意に言わく。阿頼耶識と諸の転識とは一切時に於いて展転して相生し互いに因縁と為ると。『撰大乘』に「阿頼耶識と雑染法とは互いに因縁と為る。炷と焰との展転して生じ焼するが如し。又た束蘆の互いに相依りて住するが如し。唯だ此の二に依りてのみ因縁を建立す。所余の因縁は得可からざるが故なり」と。

とある。ここでは唯本有義を採用した際には、『大乘阿毘達磨經』（『撰大乘論本』等所引）の所説と矛盾が生じてしまうことが示されている。唯本有義においては、一切の諸現象が各々の種子より生じ、熏習はその種子を増長させるはたらきに過ぎないとしている。この場合は『大乘阿毘達磨經』に見られる偈頌と矛盾する内容となってしまうのである。唯本有義では諸現象・諸存在がそれぞれの種子より生じ、熏習によって増長するのみとなる。種子を識のはたらきであると捉えても、識から種子、種子から諸現象・諸存在という一方向的なあり方となってしまう。しかし、『大乘阿毘達磨經』の偈頌では識と法とが互いに果となり、因となると説かれている。すなわち、『大乘阿毘達磨經』では、「識（種子）と法（諸現象・諸存在）」とが双方向の関係にあると示されていると言って良い。このことを『成論』では「識（阿頼耶識）と法（諸の転識）」と解釈し、「阿頼耶識と諸の転識とは一切時

に於いて展転して相生し互いに因縁と為る」と述べている。その上で『撰大乘論』の趣意を取り、「阿頼耶識と雑染法」とが互いに因縁となるとしている。この趣意は『撰大乘論』の次の文を元にしてい  
ると考えられる。すなわち、

阿頼耶識与彼雑染諸法。同時更互為因。云何可見。譬如明灯焰炷生燒同時更互。又如蘆束互相依  
持同時不倒。応觀此中更互為因。道理亦爾。如阿頼耶識為雑染諸法因。雑染諸法亦為阿頼耶識因。  
唯就如是安立因縁。所余因縁不可得故。<sup>10</sup>

阿頼耶識と彼の雑染の諸法は同時に更互に因と為るをば、云何が見る可きや。譬えば明灯の焰と  
炷とは生ずると焼くと同時にして更互なるが如し。又た蘆束の互いに相依依持して同時に倒れざ  
るが如し。応に觀るべし、此の中に更互に因と為るといふことを。道理も亦た爾なり。阿頼耶識  
は雑染の諸法の因と為るが如く、雑染の諸法も亦た阿頼耶識の因と為る。唯だ是の如きに就いて  
のみ因縁を安立す。所余の因縁は得可からざるが故に。

と。ここでは多少の字句の異同はあるものの、同内容を示すものとなっていることがわかる。いずれ  
にせよ、「唯」本有義を批判するに際して『成論』では、「識||種子||阿頼耶識」と「法||諸転識||

雑染法」とが互いに因縁関係になるとし、種子説における諸法の生起を阿頼耶識と七転識の関係に落とし込んである。そして、この見解は『大乘阿毘達磨經』のみならず、『撰大乘論』においても見られるものだから、唯本有義への批判をより堅固にするあり方が示されていると言つて良い。また、『成論』の続く箇所では「唯」新熏義についても批判がなされている。すなわち、

若唯始起有為無漏無因縁故応不得生。有漏不応為無漏種。勿無漏種生有漏故。許応諸仏有漏復生。善等応為不善等種。<sup>1</sup>

若し唯だ始起のみならば、有為の無漏は因縁無きが故に、応に生ずることを得ざるべし。有漏は応に無漏の種と為すべからず。無漏の種が有漏を生ずること勿るが故に。許さば応に諸仏は有漏をば復た生ずべし。善等は応に不善等の種と為すべし。

とある。ここでは若し唯新熏義のように、種子が時間的に始まりを有するもののみであるならば、無漏聖智の現行である有為無漏が生じることが無くなってしまうとある。

およそ菩薩は初地入見道において初めて無漏智を現行させる。また、因縁の道理の大前提として有漏の因からは有漏の果が、無漏の因からは無漏の果がそれぞれ生じる。この二つの事項を併せて考え

る時、唯新熏義は大きな過誤を犯すこととなる。唯新熏義においては、当然のことながら本有無漏種子の存在を認めることがない。本有無漏種子を想定していない以上、どのような因縁に基づいて無漏智が現行するのか説明がつかないのである。すなわち、唯新熏義に寄るならば、唯有漏である地前の菩薩が初地に入る際に、突然に無漏智を現行することになってしまふ。この場合、唯有漏である地前の菩薩が、遂に初地入見道に入り無漏智を現行する際に、何に基づき無漏智を得るのかという問題が生じてくる。もし、このあり方を認めるのであれば有漏法から無漏法を生じることを認めることになり、因縁の道理に合わなくなってしまう。さらに、有漏法から無漏法が生じることを認めてしまえば、逆に無漏法から有漏法が生じることを否定出来なくなってしまう。この時、唯無漏であるはずの仏果においても有漏が生じることを認めることになり、これも因縁の道理に合わなくなる。このように唯新熏義に対しては、有漏法からは有漏法、無漏法からは無漏法という因縁の道理に基づく論破が為されていると見て良い。

『成論』における唯本有義と唯新熏義に対する批判を見てきたが、これら二つはいずれも阿頼耶識縁起の根幹をなす論理基盤である種子説の異説であり、十分に検討されなければならない項目であることは言うまでもない。そこで、唯本有義と唯新熏義それぞれへの批判を見てみると、唯本有義に対しては阿頼耶識と転識との関係を、唯新熏義に対しては因縁の道理をそれぞれ根拠としている。この



二つの根拠を種子説という前提のもとと見てみると、唯本有義を批判する論理構造はまさしく、種子説における重要な検討事項であるといつて良いであろう。というのも、種子説の異義を破するために、種子説に立脚した阿頼耶識と転識との関係が用いられているからである。そこで本章においては、この阿頼耶識と転識との関係性に特に注目して、阿頼耶識縁起論を見ていくことにする。

## 第二項 基・慧沼・智周の見解

### (一) 基の見解

前項では『成論』の阿頼耶識についての所論について検討した。ここでは唯本有義を批判する論理構造である阿頼耶識と転識との関係が、阿頼耶識縁起の基盤となる種子説の肯綮に当たることを指摘した。本項では、このことが中国においてどのように解釈されたのかについて見ていきたい。基、慧沼、智周の見解は、日本において特に重んじられてきた。そこで、『成論』において示された阿頼耶識と転識との関係について、これらの人師たちが如何様に解釈していたのかということを見ていきたい。

法相教学を検討していく上で、まずもって外すことが出来ない人師は慈恩大師基であろう。基は前項で見た唯本有義を批判する『成論』の論文のうち、『大乘阿毘達磨経』の偈頌に対して『成唯識論

述記』(以下『述記』)で次のように解釈している。すなわち、

論。如契經說至亦常為因性 述曰。第二引教成前理。此引阿毘達磨經也 諸法於識藏。能攝藏也。

謂與諸識作二緣性。一為彼種子。二為彼所依 識於法亦爾所攝藏也。謂諸轉識與阿頼耶亦為二緣。

一於現法長養彼種。二於後法攝植彼種。互相生故所生為果。即顯互亦能為因也 常為因性者顯此

二法更互亦常為因顯非異此而有因也。故常言亦通果。常為果故。於果說互。於因說常。影略故也。

如撰大乘第二卷說。瑜伽師論五十一中広説其相<sup>12</sup>

『論』の「契經に説くが如し」より「亦た常に因性と為る」に至る。述して曰く。第二に經を引きて前の理を成ず。此に『阿毘達磨經』を引く也。「諸法をば識に於いて藏す」とは能攝藏也。

謂わく諸識の与に二の緣性を作す。一つには彼の種子と為る。二つには彼の所依と為る。「識をば法に於いて亦爾なり」とは所攝藏也。謂わく諸轉識は阿頼耶識の与に亦た二緣と為る。一つには現法に於いて彼の種を長養す。二つには後法に於いて彼の種を攝植す。

互相に生ずるが故に所生をば果と為す。即ち互いに亦た能く因と為るを顯す也。「常に因性と為る」とは此の二法の更互に常に因と為るを顯し、此れに異なりて而も因有るには非ざるを顯す也。故に「常」の言は亦た果にも通ず。常に果と為るが故に。果に於いては「互」と説き、因に於い

ては「常」と説く。影略するが故也。『撰大乘』第二卷に説かく、『瑜伽論』五十一の中に広く其の相を説くが如し。

と。基は『大乘阿毘達磨經』の偈頌の一々を解釈しており、その解釈は前半と後半とに分けることが出来る。前半の二句では能蔵と所蔵のあり方について、阿頼耶識と諸轉識の因縁のあり方をそれぞれ二通りに解釈している。まず第一句「諸法をば識に於いて蔵す」は、阿頼耶識が諸法の種子となり、また所依ともなるあり方が示されていると解釈している。次の第二句「識をば法に於いて亦た爾なり」は、諸轉識が阿頼耶識の種子を長養し、阿頼耶識の中に種子を植え付けるあり方を示しているとしている。このように前半の二句では阿頼耶識と轉識との具体相を示している。そして後半の二句をもつて、前半の二句で示された阿頼耶識と轉識を互いに因となり、果となる関係にあると示している。『大乘阿毘達磨經』の偈頌では「更互に果性と為り 亦た常に因性と為る」とあり、一見「果」においてのみ「更互」であり、「因」においてのみ「常」であるようにも思われる。しかし、これは影略であり「更互」と「常」とのどちらもが、「因」と「果」それぞれに掛かっていると解釈している。

基の『大乘阿毘達磨經』に対する解釈をまとめれば、阿頼耶識と轉識とを能蔵・所蔵の関係で捉える時、阿頼耶識と轉識は、「常」に「互」いに因果の関係にあるということになる。この箇所は『成

論』所引の『大乘阿毘達磨經』の偈頌そのものに対する解釈であるから、転識と阿頼耶識との関係について総じて解釈している箇所と見ることが出来る。実際に『述記』の以降の箇所では、転識と阿頼耶識とが因縁となることについて具体的に述べられていく。すなわち続く箇所には、

論。此頌意言至互為因果 述曰。第三釈頌顯前徵。總釈頌言成因縁理此由未顯。何以得知互為因縁是此経意。

論。撰大乘説至互為因縁 述曰。雜染法通三性。即一切有漏法。余七識品既為能熏・亦所生故。互為因縁<sup>13</sup>

『論』の「此の頌の意の言く」より「互に因果と為る」に至る。述して曰く。第三に頌を釈して前の徴を顯す。総じて頌の言を釈し因縁の理を成ず。此れの由は未だ顯かならず。何を以て互いに因縁と為るをば、是れ此の経の意と知ること得るや。

『論』の「『撰大乘』に説かく」より「互いに因縁と為る」に至る。述して曰く。雜染法は三性に通ず。即ち一切の有漏法なり。余の七識品は既に能熏とも亦た所生とも為るが故に互いに因縁と為る。

とある。まず『成論』の『大乘大乘阿毘達磨經』に対する解釈に対して基は「総じて頌の言を釈し因縁の理を成ず」と述べて、阿頼耶識と七転識の因縁関係の総釈にあたることを示している。直前の『述記』の解釈でも『大乘阿毘達磨經』の偈頌を、阿頼耶識と転識との関係が「常」に「互」いに因果の関係になると総じた解釈が示されていた。ここでは『成論』に「此の頌の意の言く」とあることから、『成論』の所論が『大乘阿毘達磨經』の解釈に入ったことを示している。これに続く形で『述記』は、その総釈が一体何に基づくものなのかと自問している。『成論』では続けて『撰大乘論』を挙げて解釈の根拠に据えていたが、その趣意の冒頭は「阿頼耶識と雑染法とが互いに因縁と為る」というものであった。基は『成論』のこの所述に対して、『撰大乘論』の中に見られる雑染法とは善・悪・無記の三性に通じる一切の有漏法のことであり、転識は阿頼耶識に対して能熏のはたらき（因）を有すると同時に、阿頼耶識の所生の果でもあるため、互いに因縁となるとしている。ここで重要な点は、先の総釈と同じように、基が『撰大乘論』の所論にもとづき、阿頼耶識と転識を互いに因縁の関係で結びつけている点である。このように、阿頼耶識と転識を直接的に「因縁」の関係としている一方で、続く箇所では次のように述べている。すなわち、

論。如炷与焰至互相依住 述曰。举増上縁喻因縁義。如灯炷与灯焰展転生燒。由炷生焰如種生現。

由焰燒炷如現熏種。故名展轉。此顯三法。如蘆相依為俱有因。二法為喩。喩因緣義

論。唯依此二至不可得故。述曰。唯種與現実名因緣。除此所余因緣無故。不以現行七識望第八現為因也。但取種子望後為因。又此中望体因緣体尽。若望果別亦有種子生於種子。豈非因緣。由是此中但約体説。又説不尽。不説無漏故<sup>14</sup>

『論』の「炷と焰との如し」より「互いに相依して住す」至る。述して曰く。増上縁を挙げて因縁の義に喩う。灯炷と灯焰との展轉して生じ焼するが如し。炷に由りて焰を生ずるは、種の現を生ずるが如し。焰に由りて炷を焼くは、現の種を熏するが如し。故に展轉と名づく也。此れ三の法を顕す。蘆の相依するが如しは、俱有因と為す。二法を喩と為し、因縁の義に喩う。

『論』の「唯だ此の二に依りてのみ」より「得可からざるが故に」に至る。述して曰く。唯だ種と現とのみ実因縁と名づく。此れを除いて所余の因縁は無きが故に。現行の七識を以て第八の現に望めて因と為さず。但だ種子を取りて後に望めて因と為す。

又た此の中の体に望むれば、因縁は体には尽きる。若し果に望むれば、別に亦た種子の種子を生ずること有り。豈因縁に非ざるや。是れに由りて、此の中には但だ体に約してのみ説く。又た説くことは尽きず。無漏を説かざるが故に。

とある。ここに挙げた『述記』の前半では、先の『成論』が挙げた『撰大乘論』の説示の続きの箇所を解釈している。『述記』では『撰大乘論』の見られる炷焰の喩えを用いて、種子と現行法と熏習とが同時的・連続的に生起するとし、阿頼耶識と転識が増上縁の関係にあることを示している。一方で、蘆束の喩えを用いることで、転識と第八識が同時に相依して因果関係となつて示している。すなわち、炷焰の喩えが阿頼耶識と転識の関係の具体相を、蘆束の喩えが総相を示しているとみて良い。

これを承けて後半の解釈では、具体相である種子と現行との関係こそが因縁であるとする。すなわち、現行識は第八識に対しては因とならず、熏習する後念の種子に対して因となると示されている。また、この現行識が後念の種子に対して因となる時、前念の現行識に熏習された種子から次念の現行識に熏じつけられた種子が連続的に生じていくので、果である種子に注目すれば、種子から種子が生じるという因縁のあり方もまた首肯されるのである。

以上のように、『述記』では阿頼耶識と転識との関係について、『大乘阿毘達磨經』の偈頌に対する総釈の中で『撰大乘論釈』所引の『瑜伽師地論』にもとづき、互いに因となり果となる関係性を示した。その上で、『述記』では、『撰大乘論』の説示から阿頼耶識と転識の関係の具体相を明らかにしている。種子と現行とが実の因縁であり、現行識は阿頼耶識に対しては因とはならないと示した。

また、現行識が種子に対して同時的・連続的に熏習をしていく中で、現行識にとっての果となる種子に注目すると、種子が種子を生じるあり方も示されると解釈した。ここで注目したいのは、総釈として阿頼耶識と転識の互いの因縁関係を示しているものの、その具体相においては、現行識と阿頼耶識との直接的因縁関係は退け、種子と現行、種子と種子の因縁関係が示されていることである。

## (二) 慧沼と智周の見解

次に慧沼の見解を見ていきたい。基の『述記』では『大乘阿毘達磨經』の偈頌を解釈して、阿頼耶識が転識に、転識が阿頼耶識にそれぞれ二の縁性があることを示していた。慧沼の『成唯識論了義灯』(以下、『了義灯』)は、さらに解釈を加えている。このうち、阿頼耶識が転識に対して二の縁性となることについては、

謂阿頼耶識与諸転識作二縁性。一為彼種子故。二為彼依故。為種子者謂所有善・不善・無記転識轉時一切皆用阿頼耶識為種子故因縁也。為所依者由執色根五識依轉等増上縁也。<sup>15</sup>

「謂く阿頼耶識は諸転識の与に二の縁性を作す。一には彼の種子と為るが故に。二つには彼の依と為るが故に。種子と為るとは謂わく、所有る善・不善・無記の転識の転ずる時、一切は皆、阿



頼耶識を用て種子と為すが故に」とは因縁也。「所依と為るとは、色根を執するに由る。五識は依りて転ず」等は増上縁也。

とある。傍線部は『述記』が示した解釈のもととなる『撰大乘論釈』巻第二所引の『瑜伽師地論』巻第五一の文である。<sup>1)</sup>『述記』では、阿頼耶識が転識に対して二の縁性となるうち、第一の阿頼耶識が諸転識の種子となるということについて、阿頼耶識が転識の種子となるあり方が示されていた。『了義灯』では『撰大乘論釈』所引の『瑜伽師地論』を引くことで、阿頼耶識が転識の種子となって善・不善・無記の転識を転じていくとを示している。この『撰大乘論釈』・『瑜伽師地論』の文に対して、慧沼は第一の縁性においては、阿頼耶識は転識に対して「因縁也」と端的な解釈を加えている。また、阿頼耶識が転識に対して二の縁性となるという『述記』の解釈の内、第二は阿頼耶識が転識の所依となるというものであった。波線部は『述記』が依拠した『撰大乘論釈』所引の『瑜伽師地論』の文の趣意となっており、こちらも「増上縁也」と端的に解釈している。『了義灯』に見られる、阿頼耶識が転識に対して二の縁性のうち二つ目の『撰大乘論釈』所引の『瑜伽師地論』の実際の文は以下の通りである。すなわち、

為所依者。謂由阿頼耶識執受色根。五種識身依之而轉非無執受。<sup>17</sup>

所依と為すとは、謂く、阿頼耶識の色根を執受するに由る。五種の識身は之れに依りて而も轉じ、執受無きに非ず。

と。『撰大乘論釈』・『瑜伽師地論』では、阿頼耶識が轉識に対して所依となるのは、阿頼耶識が色根を執受することに由来するとしている。そして、前五識および五種の身が色根を所依として轉じるので、前五識および五種の身にも阿頼耶識による執受の義が無いわけではないと示されている。阿頼耶識には色根を維持するというはたらきがあり、このことを執受という。前五識および五種の身が色根に依るとあるので、ここに示される「色根」は勝義根のことを指していることは明らかである。すなわち、『撰大乘論釈』・『瑜伽師地論』では、阿頼耶識が前五の勝義根を執受し、前五識と五種の身はそれぞれの勝義根を所依としているということが示されている。ここで先の『了義灯』の解釈に戻ると、慧沼は、このあり方を増上縁であると判じていた。

以上が慧沼の『了義灯』における、阿頼耶識が轉識に対して有する二つの縁性に関する見解となる。また、慧沼は基が『大乘阿毘達磨經』の偈頌第二句を解釈して示した轉識が阿頼耶識に対して示す二つのあり方それぞれについても、解釈の元となった『瑜伽師地論』を引いて自釈を加えている。すな

わち、

長養種子者。謂如如依止阿頼耶識。善・不善・無記転識転時。同生同滅熏習阿頼耶識。後後転識転更増長。転更熾盛。転明了転。此因縁也。(中略) 於後法中為彼得生撰殖彼種子者。謂彼熏習種類。能引撰当来異熟無記阿頼耶識者。此約業種引当異熟為増上縁。<sup>18</sup>

「種子を長養すとは謂く、(是の) 如く(是の) 如く、阿頼耶識に依止して善・不善・無記の転識をば転ずる時、同じく生じ、同じく滅し、阿頼耶識を熏習し、後後の転識は転た更に増長し、転た更に熾盛にして、転た明了に転ず」とは、此れ因縁也。(中略) 「後法の中に於て後法の中に於いて、彼の生ずることを得んが為に、彼の種子を撰殖すとは、謂わく、彼の熏習の種類なり。能く当来の異熟無記の阿頼耶識を引撰す」とは、此れは業種の当の異熟を引くに約して増上縁と為す。

と。転識が阿頼耶識に対して示す二つの縁性について、ここでも『瑜伽師地論』の文からの引用が大部分を占めている。まず、転識が阿頼耶識に対して種子を長養するということについて、『瑜伽師地論』が引かれる。ここでは、転識が阿頼耶識を熏習することと、転識が転識を生じていくことが示さ

れている。慧沼はこの二つのあり方を因縁と判じている。また、転識が阿頼耶識に対して示す二つの縁性のうち、転識が阿頼耶識に種子を摂殖することについても同様で、『瑜伽師地論』が引用された上で、業種が当来の異熟果を引くという観点から、増上縁であると解釈している。このように、阿頼耶識が転識に対して示す二つの縁性に対する解釈の時と同様に、『瑜伽師地論』の内容に対して、非常に端的な見解が付されている。ただ、この転識が阿頼耶識に対して示す二つの縁性のうち、慧沼が因縁と判ずることについて、さらに自釈を施している。すなわち、

准此但似与後後転識為因縁。不言与頼耶而作因縁

今解此意言長養彼種子故。謂同生滅熏習阿頼耶識。即熏八識義。且此意望種子頼耶為因縁性言与頼耶為因縁性。影顯生現持諸熏習令転識生。不爾与前転識転時。一切皆用阿頼耶識為種何別<sup>1)</sup>。此に准ずれば、但だ後後の転識の与に因縁と為るに似たるのみ。頼耶の与に而も因縁と作るとは言わず。

今、此の意を解す。「彼の種子を長養するが故に」と言うは、謂く、同じく生滅して阿頼耶識を熏習す。即ち八識に熏ずるの義なり。且らく此の意は、種子頼耶に望めて因縁性と為すを頼耶の与に因縁性と為すと言う。現を生じて諸もろの熏習を持し、転識をして生ぜ令むことを影顯す。

爾らずんば、前の「転識の転ずる時に一切は皆阿頼耶識を用て種と為す」と何ぞ別ならん。

と。先の転識が阿頼耶識に対して示す縁性の第一である因縁で示された『瑜伽師地論』には、転識が後後の転識を「転た更に増長」させるとあった。これは転識が後の転識の因縁となるのであって、阿頼耶識に対して因縁とはならないのではないかという問題が提示される。それに対して慧沼は「今解す」として、転識が後の転識の因縁となるといつても、それは転識が阿頼耶識を熏習することを意味していると指摘する。ここでは転識が種子頼耶に対して因縁性であるということが、そのまま転識が阿頼耶識に対して因縁性となるとしている。すなわち、転識が阿頼耶識に対する時、転識と種子との関係が熏習によって因縁の関係になっているのである。この熏習によって因縁となることを念頭に、転識から後念の転識が生じてくプロセスを見てみると、転識が阿頼耶識の種子を熏習し、第八識は種子を能持し、その種子から再び転識が生じてくる。転識が後念の転識の因縁となるのは、このプロセスの最初と最後を取り上げているのであり、中間のプロセスを影に顕しているのである。したがって、転識が転識を生じるといつても、それは転識が阿頼耶識を熏習することに他ならないとしているのである。ここで重要な点は影に顕す「影顕」によって、転識が阿頼耶識を熏習するあり方示されている点である。この転識が阿頼耶識に対して示す二つの縁性の内の第一である因縁について、慧沼は次の

ように続けている。すなわち、

又是轉識与轉識為因。非賴耶因也

又前賴耶且望与現轉識為因。影顯亦与彼種為因。此中轉識且望賴耶種子為因。影顯亦与現行為因。何故如是。生轉識種現能熏勝。隱八不言。生現第八種子因勝。隱現不言。故但說言於現法中。能長養彼種子故。即現熏種。現是種因。

又た是の轉識は轉識の与に因と為る。賴耶の因に非ざる也。

又た前には賴耶は且らく現の轉識の与に因と為るを望みて、亦た彼の種の与に因と為ると影顯す。此の中、轉識の且らく賴耶の種子の因と為るを望みて、亦た現行の与に因と為ると影顯す。

何が故ぞ是の如くなる。轉識の種を生ずるには、現の能熏は勝れたれば、人を隠して言わず。現を生ずるには第八の種子の因勝れたれば、現を隠して言わず。故に但だ説きて「現法の中に於いて能く彼の種子を長養するが故に」と言う。現の種を熏ずるに即さば、現は是れ種の因なり。

と。ここでは、更に二つの解釈が示されている。先と併せて二つ目は轉識が後念の轉識の因となっており、阿賴耶識の因ではないあり方である。このことは、『了義灯』の先の箇所の問題とした文の解

積そのものであると共に、『述記』の中で示された阿頼耶識と転識の関係の具体相でもあった。先と併せて三つ目の解釈では、「阿頼耶識が転識の因となる」とする時には、阿頼耶識が転識の種子の因となることが影に顕されているとある。これと同様で、「転識が阿頼耶識の因となる」と言う時には、転識が熏じた種子が阿頼耶識の自体分を現行することが影に顕されているのである。ここでも、先に挙げた一つ目の解釈と同様に「影顕」によって転識と阿頼耶識との関係が示されている。

以上のように、先に挙げた解釈と併せて、転識が阿頼耶識に対して示す二つの縁性のうち第一の因縁については、転識が阿頼耶識を熏習するという因縁、後念の転識の因となる因縁、阿頼耶識の自体分を現行する因縁の三つの因縁が示されていると見ることが出来る。特に第一と第三では「影顕」によって、転識と阿頼耶識との関係が示されている点は注意が必要である。この箇所において『了義灯』では、転識が阿頼耶識に対して増上縁となるあり方についても、追加で解釈を施している。すなわち、

於後法中為彼得生摂殖彼種子者謂彼熏習種類。能引摂当来異熟無記阿頼耶識者。此約業種引当異熟為増上縁。言謂彼熏習種類者。業種是彼名言種類。為彼得生摂殖彼種子。即顕由業彼方得生。不爾異熟不能生故<sup>21</sup>

「後法の中に於いて彼の生ずることを得んが為に彼の種子を摂殖すとは、謂く彼の熏習の種類な

り。能く当来の異熟無記の阿頼耶識を引撮す」とは、此れは業種の当の異熟を引くに約して増上縁と為す。「謂わく彼の熏習の種類なり」と言うは、業種は是れ彼の名言の種類なり。「彼の生ずることを得んが為に彼の種子を摂殖す」とは即ち業に由りて彼は方に生ずるを得ることを顕す。爾らずんば異熟は生ずること能わざるが故に。

と。ここでは転識が阿頼耶識に対して増上縁となるあり方について、『瑜伽師地論』の文に基づいた解釈が示されている。『瑜伽師地論』の文は業種子が当来の苦楽の果報たる異熟果を引く時、転識は増上縁となるとしている。輪廻の主体である阿頼耶識は無覆無記の識体であり、業種子の助けを借りて苦楽の果報を結ぶ。すなわち、現生の阿頼耶識が当来果の阿頼耶識の因となっており、業種子は転識によって善悪に熏じつけられている。阿頼耶識の中に蔵されている種子は名言種子とされるが、未来世の輪廻のあり方を決める種子は別に業種子とされ、異熟習気ともいう。このことを『瑜伽師地論』で「彼の熏習の種類」としている。すなわち、転識は輪廻の主体たる阿頼耶識が当来果を結ぶために、業種子を阿頼耶識に植え付けるのである。このとき、当来果の直接原因は現生の阿頼耶識であり、転識は業種子に善悪の熏じつけを行うので増上縁となるのである。ここで注目したい点は、転識が阿頼耶識に対して増上縁となるのは、当来果を結ぶという側面に対してのみ示されている点である。



以上のように、『了義灯』は『述記』が解釈のもととした『撰大乘論釈』所引の『瑜伽師地論』を引きながら解釈し、整理し直している。『了義灯』も『述記』と同様に、阿頼耶識が転識に対して、転識が阿頼耶識に対して、それぞれ二つの縁性があることを示した。慧沼の解釈はより具体的なものとなっており、それぞれの第一が因縁、第二が増上縁であると明確に示した。中でも転識が阿頼耶識に対して示す因縁と増上縁については、阿頼耶識が転識に対して示す因縁と増上縁の箇所には見られなかった追加の解釈があり、より詳細な検討がなされていた。その中で、転識が阿頼耶識に対して因縁となる時には「影顯」というあり方が見られた。これによって種子と転識の関係が、転識と阿頼耶識との関係に拡大されていたのである。

最後に智周について見てみると、『了義灯』が解釈していた『述記』の箇所に対して、『成唯識論演秘』（以下、『演秘』）に次のように述べている。すなわち、

疏謂与諸識作二縁性等者如灯具弁。<sup>22</sup>

『疏』に「謂く諸識の与に二の縁性を作す」等は、『灯』に具に弁ずるが如し。

とある。ここでは、『述記』の当該箇所の解釈については、完全に『了義灯』に譲っており、具体的

な加積などは見られない。すなわち智周は、この箇所解釈については、慧沼の見解に依拠していたと見て良い。したがって、基・慧沼・智周の三師は一樣の解釈を有していたと見て良いであろう。

『成論』では第八阿頼耶識について論じられていく冒頭に、自相・果相・因相の三相が示されていた。『述記』・『了義灯』における阿頼耶識と転識との関係の解釈では、第八識の三つの様相に余すこと無く言及されていることがわかる。まず、『述記』が『大乘阿毘達磨經』の解釈で示した「能摂蔵」・「所摂蔵」は、自相の能蔵と所蔵に他ならない。また、『了義灯』で示された転識が阿頼耶識に対して示す縁性の第二では、転識が当来世の阿頼耶識に対して増上縁となるあり方が示されており、これは果相にあたる。さらに、因相である一切種子識のあり方についても、『述記』・『了義灯』のこれまで見た箇所の全体にわたって論じられてきた。すなわち、阿頼耶識と転識との関係は、阿頼耶識の三相全体に関わっており、まさに阿頼耶識縁起の核心と言える重要な検討事項と言える。

### 第三節 論義テーマ「転識頼耶」における論点と『唯識論同学鈔』の見解

#### 第一項 論義テーマ「転識頼耶」における論点

前節では『成論』における阿頼耶識縁起の核心が、種子説の特に阿頼耶識と転識の関係にあること

を示した。その上で、該当する箇所の基・慧沼・智周の解釈を見てきた。特に基と慧沼の解釈によって、阿頼耶識と転識の関係の検討は『成論』が示す阿頼耶識の三相全体にわたるものであることが示された。このような背景があったためか、阿頼耶識と転識の関係性の検討は、日本の法相宗において殊更に重要視されたのである。『同学鈔』には、この問題を扱うものとして論義テーマ「転識頼耶」が設けられている。『同学鈔』「転識頼耶」では「先哲・末学に異義有りと雖も」<sup>23</sup>であるとか「中宗の奥義・唯識の淵底也」<sup>24</sup>と述べられ、種々に研鑽が重ねられてきたことが窺える。すなわち、阿頼耶識と転識との関係性を検討する論義テーマ「転識頼耶」は、千百有余ある論義テーマの中でも特に重要なものであったのである。そこで、本節では論義テーマ「転識頼耶」が収録されている『同学鈔』および『尋思通要』を確認する。そのことを通して、日本において阿頼耶識と転識との関係性に対する議論が、どのような論点から深められてきたのかを整理していきたい。

まず『同学鈔』「転識頼耶」における論点の確認から行っていく。既に指摘したように、『同学鈔』の検討にあたっては当該巻がどのような成立背景を有しているのかも考慮する必要がある。第二章第三節で『論第二卷同学鈔』は、『同学鈔』編纂の最初期に成立したものであると明らかにしたので、『同学鈔』「転識頼耶」も貞慶との密接な関係を構築するより以前に記されたものであると言える。

この論義テーマ「転識頼耶」が収められている『論第二卷同学鈔第四』の目次には、「転識頼耶」七

方」<sup>25</sup>と記されている。この「七方」というのは、七つの論義問答が収録されていることを意味しており、多様に論じられてきたことがここからも伺える。では、『同学鈔』「転識頼耶」に収められる七つの論義問答が、どのような論点で深められていたのか見ていきたい。すなわち、第一の論義には、

問。転識頼耶相望為互成因縁。将如何。(中略)

答。(中略)種子生現行因縁成立也。

次現行熏種子因縁者於八識定能所熏。<sup>26</sup>

問う。転識と頼耶と相望して互いに因縁を成ずと為すや。将た如何。(中略)

答う。(中略)種子生現行の因縁をば成立す也。

次に現行熏種子の因縁とは、八識に於いて能所の熏を定むる也。

とある。ここでは転識と阿頼耶識とは因縁関係にあるのかどうかという問が立てられている。これに対して答文では、種子生現行の因縁と現行熏種子の因縁のそれぞれの時について、転識と阿頼耶識との関係を論じている。種子生現行は、種子(阿頼耶識)が現行(転識)を生じることであるから、阿

頼耶識が転識に対して示す因縁のあり方について述べていると見ることが出来る。一方で現行熏種子  
は現行（転識）が種子（阿頼耶識）を熏じつけることであるから、転識が阿頼耶識に対して示すあり  
方について述べるものと見ることが出来る。答文において両方の因縁のあり方が示されていることか  
ら、『同学鈔』「転識頼耶」の第一論義は転識と阿頼耶識との関係を総じて論じていると見ることが  
出来る。この総論を踏まえて、『同学鈔』「転識頼耶」ではどのような展開が為されているのか。  
第二論義以降を見てみると次のようにある。すなわち、

問。付現行熏種子因縁。且転識熏自種望頼耶。為有因縁之義。将如何（中略）

問。現行熏種子之時。可有性決定。引自果之義耶。此題可審定也。転識熏自種全不可及疑問（中  
略）

問。付転識頼耶因縁。且転識熏頼耶種子時。可有性決定。引自果義耶（中略）

問。転識望頼耶。為因縁時。熏頼耶種子歟（中略）

問。付転識頼耶因縁。且以第八識自体分。望転識。可為因縁耶（中略）

問。付転識頼耶因縁。且以眼等五識。望第八識。可有因縁義耶<sup>27</sup>

問。現行熏種子の因縁に付きて、且らく転識の自種を熏ずるをば、頼耶に望みて因縁の義有る

と為すや。將た如何（中略）

問う。現行熏種子の時、性決定と引自果の義有る可き耶。此の題は審定す可き也。転識の自種を熏ずるは全く疑問に及ぶ可からず。（中略）

問う。転識と頼耶の因縁に付きて、且らく転識の頼耶の種子を熏ずるの時、性決定と引自果の義有る可き耶。（中略）

問う。転識の頼耶に望みて因縁と為すの時、頼耶の種子を熏ずる歟。（中略）

問う。転識と頼耶の因縁に付きて、且らく第八識の自体分を以て転識に望めて、因縁と為す可き耶。（中略）

問う。転識と頼耶の因縁に付きて、且らく眼等の五識を以て第八識に望めて因縁の義有る可き耶。

と。『同学鈔』「転識頼耶」では第二論義以降に、転識と阿頼耶識の関係を様々な観点から具体的に検討する問が見られる。すなわち、第一論義での総論に対する各論が第二論義以降に示されていると見て良いであろう。このうち第三論義では転識が自種を熏じる時に性決定義と引自果義の二義があることは自明であり、論じるまでもないとある。したがって、第二・四・五・六・七が論義テーマ「転識頼耶」の具体的な論点となる。これらを大別すれば、阿頼耶識が転識に対して示す因縁関係を論じ

る第六論義と、転識が阿頼耶識に対して因縁となるあり方について論じる第二・四・五・七論義となる。すなわち、第六論義に見られる第八自体分と転識との関係が、阿頼耶識が転識に対して示す因縁関係の各論となる。また、第二・四・五・七が転識が阿頼耶識に対して示す因縁関係の各論に相当する。第二論義では転識が転識の自種を熏じつける時の阿頼耶識との関係性が、第四論義では転識が阿頼耶識の種子を熏じつける時に性決定義と引自果義の二義があるかが、第五論義では転識は阿頼耶識の種子を熏じるか否かが、第七論義では前五識が第八識に対して因縁の義を有するか否かが問題とされている。これらの問題意識は論義テーマ「転識頼耶」を検討する上で欠かせない要素であったようである。『同学鈔』「転識頼耶」よりも後年に成立した『尋思通要』でも同内容の間が見られる。すなわち、

問。 転識頼耶相望為互為因縁。為当如何。

問。 付転識頼耶因縁。且頼耶望転識可有種子生現行因縁耶。(中略)

問。 付転識頼耶因縁且以第八自体分望転識可有名因縁之義耶。(中略)

問。 付現行熏種子因縁且転識可熏頼耶種子耶。(中略)

問。 付転識頼耶因縁且転識熏頼耶種子時可有性決定引自果義耶。(中略)

問。六七二識縁第八見分時所変相分可熏本質種子耶。(中略)

問。凡成能熏之法必具能縁能感二勝用。相分永闕能縁勝用。何有熏種子之力耶。(中略)。次相分熏種云事若有其証耶。

問。付現行熏種子因縁且以転識熏自種望頼耶為有因縁義。將如何。(中略)

問。付転識頼耶因縁五識望頼耶可有現行熏種子因縁耶。(中略)

問。瑜伽決択分中明現行熏種子因縁一於現法中能長養彼種子故(文)爾者彼種子者唯限第八識後三分種子歟。<sup>28</sup>

問う。転識と頼耶は相望して為た互いに因縁と為すや。為当た如何。

問う。転識と頼耶の因縁に付きて且らく頼耶の転識に望望むに種子生現行の因縁有る可き耶。(中略)

問う。転識と頼耶の因縁に付きて且らく第八の自体分を以て転識に望むに因縁と名づくの義有る可き耶。

問う。現行熏種子の因縁に付きて且らく転識は頼耶の種子を熏ず可き耶。(中略)

問う。転識と頼耶の因縁に付きて且らく転識の頼耶の種子を熏ずるの時に、性決定と引自果の義有る可き耶。(中略)



問う。六と七の二識の第八の見分を縁するの時、所変の相分は本質の種子を熏ず可き耶。

問う。凡そ能熏を成ずるの法は必ず能縁と能感の二の勝用を具す。相分は永く能縁の勝用を闕く。

何ぞ種子を熏ずるの力有る耶。(中略)次、相分の種を熏ずると云う事、若んぞ其の証有る耶。

問う。現行熏種子の因縁に付きて且らく転識の自種を熏ずるを以て頼耶に望むに因縁の義有ると為すや。将た如何。(中略)

問う。転識と頼耶の因縁に付きて五識の頼耶に望むに現行熏種子の因縁有る可き耶。(中略)

問う。『瑜伽』の決択分中に現行熏種子の因縁を明かして「一に現法の中に於いて能く彼の種子を長養するが故に」と(文り)爾らば「彼の種子」とは唯だ第八識の後三分の種子に限る耶。

と。ここでは『同学鈔』の問と同内容を有するものに傍線を付している。『尋思通要』に収められている論義テーマ「転識頼耶」では、問のみが挙げられるばかりで貞慶や蔵俊の見解等は見ることが出来ない。しかしながら、ここで重要な点は当時の論義テーマ「転識頼耶」の研鑽が共通した問題意識のもとになされていたという点である。先に述べたように『同学鈔』「転識頼耶」には七つの論義が収められており、第一論義が総論のような立ち位置にあった。また第六論義では阿頼耶識が転識に対して因縁となるあり方について、第二・四・五・七論義では転識が阿頼耶識に対して因縁となるあり

方についてそれぞれ異なった観点から議論が深められている。そこで、総論に当たる第一論義から、論義テーマ「転識頼耶」における論点を示していきたい。第一論義の第一問答および問難が進められる箇所には次のようにある。すなわち、

問。転識頼耶相望為互成因縁。将如何。答。互為因縁也。

付之。親弁自果。自体弁生。是名因縁。転識頼耶各別識体何有因縁義耶。転識現行從転識自種。生第八種子。不生転識。豈頼耶望転識。名種子生現行因縁耶。転識通三性頼耶限無記不可有性決定義。既異類法。寧有引自果義耶。若無此等義。何成現行熏種子因縁耶。<sup>29</sup>  
問う。転識と頼耶の相望して互いに因縁を成ずると為すや。将た如何。答う。互いに因縁と為す也。

之れに付きて。親弁自果・自体弁生をば、是を因縁と名づく。転識と頼耶とは各別の識体なれば、何ぞ因縁の義有る耶。転識の現行は転識の自種従り生ず。第八を生ずる種子は転識を生じず。豈頼耶の転識に望めて種子生現行の因縁と名づくる耶。転識は三性に通じて頼耶は無記に限れば、性決定義有る可からず。既に異類の法なれば、寧ろ引自果義有る耶。若し此等の義無くば、何ぞ現行熏種子の因縁を成ぜん耶。

と。ここでは転識と阿頼耶識とを互いに因縁とすることが第一答文で示されている。これに対して、転識と阿頼耶識が各別の識体であるという観点から問が進められている。転識と阿頼耶識はそれぞれの種子から生じるため、阿頼耶識が転識に対して種子生現行の因縁にあるとすることが出来ないというのである。また転識には善・悪・無記の三性があるものの、阿頼耶識は無記に限られるため、性決定義も欠くのではないかと問う。さらに、各別の識体である転識と阿頼耶識を因縁関係で結びつけるときには、引自果義を欠くのではないかと問うのである。これらは阿頼耶識が転識に対して示す因縁関係における問題であるが、同様のことが転識が阿頼耶識に対して示す因縁関係である現行熏種子においても言えると指摘している。

このように論義テーマ「転識頼耶」は、各別の識体を有する転識と阿頼耶識を因縁関係で結び付けるあり方、両識の因縁関係における性決定義と引自果義のあり方をどのように捉えるのかということが論点の中心となる。この時に注意しなければならないのが、この論点を阿頼耶識が転識に対して示す因縁関係（種子生現行）と転識が阿頼耶識に対して示す因縁関係（現行熏種子）の二側面から見なければならぬことである。

## 第二項 『唯識論同学鈔』における見解

### (一) 阿頼耶識が転識に対して示す因縁関係

それでは、『同学鈔』の論義テーマ「転識頼耶」における見解を先の論点に注目しつつ、阿頼耶識が転識に対して示す因縁関係（種子生現行）と転識が阿頼耶識に対して示す因縁関係（現行熏種子）の両側面から見ていきたい。まず阿頼耶識が転識に対して示す因縁関係（種子生現行）について、第一論義の第二答文には次のようにある。すなわち、

種子第八識自体分生果功能也。故雖転識自種名種子頼耶。用不離体。依体有用。此豈非頼耶生転識耶。種是識用不一異故摂用帰体説為法因義灯定判此意也。於此因縁。総有二門。一増上縁門。二親因縁門。増上縁者。能持自体分也。親因縁者。所持自種也。若自体分。不与力者。自種獨不可生果。若非自種者。闕自体弁生義。故二因縁門。必不相離。種子生現行因縁成立也。<sup>30</sup>

種子は第八識の自体分の生果功能也。故に転識の自種なりと雖も、種子頼耶と名づく。用は体を離れず。体に依りて用有り。此れ豈頼耶の転識を生じるに非ず耶。「種は是れ識の用にして不一異なるが故に摂用帰体して、説きて法の因と為す」の『義灯』の定判は此の意也。此の因縁に於いて総じて二門有り。一には増上縁門、二つには親因縁門なり。増上縁とは能持の自体分也。親

因縁とは所持の自種也。若し自体分の力を与えざれば、自種は独り果を生ず可からず。若し自種に非ざれば自体弁生の義を闕く。故に二の因縁門の必ず不相離なれば、種子生現行の因縁は成立す也。

と。ここでは識の体と用に注目することで阿頼耶識が転識に対して因縁関係を明確に示している。すなわち、種子は第八識の自体分の用であるから、転識を生じる種子も第八識の用となる。用は体を離れず、体によって用があるので、体に注目すれば阿頼耶識と転識とは因縁関係に他ならないのである。このあり方こそ『了義灯』に示される摂用帰体であるとしている。さらに、阿頼耶識が転識に対して因縁となるあり方には、増上縁門と親因縁門の二門があるとも述べられる。増上縁門は種子を持する阿頼耶識の自体分と転識の関係性である。一方で親因縁門は阿頼耶識に持される種子と転識それぞれの関係である。この二門が不相離であることで、阿頼耶識が転識に対して有する種子生現行という因縁が成立する。このうち増上縁門は識体に注目したあり方であり、阿頼耶識と転識の関係を摂用帰体することで見えてくる因縁関係にあたる。この第一論義は先にも述べた通り総論にあたり、阿頼耶識が転識に対して示す因縁の各論が第六論義においても取り上げられている。すなわち、

問。付轉識賴耶因縁且以第八識自体分望轉識可為因縁耶

答。可爾。付之第八識自体不直生轉識。何望轉識為因縁耶。若彼名真因縁不可有性決定引自果義耶。

答。互為因縁義總有二門別。若依増上縁門論撰用帰体義望自体分可有此義。諸法種子。賴耶自証分功能故也。(中略)但望体者。雖無引自果等義。約用而談。亦具其義。故無其失矣。<sup>31</sup>

問。轉識と賴耶との因縁に付きて、且く第八識の自体分を以て轉識に望むに、因縁と為す可き耶。答う。爾る可し。之れに付きて第八識の自体は直ちには轉識を生ぜず。何ぞ轉識に望みて因縁と為す耶。若し彼をば真因縁と名づかば、性決定引自果義有る可からざる耶。

答う。互為因縁の義に総じて二門の別有り。若し増上縁門に依りて撰用帰体の義を論ずれば、此の義有る可し。諸法の種子は賴耶の自証分の功能なるが故也。(中略)但し体に望むれば引自果等の義無しと雖も、用に約して而も談ずれば亦た其の義を具す。故に其の失無き矣。

と。第六論義第一問答では第八識の自体分が轉識に対して因縁となるか否かが問われ、それに対して端的に因縁関係となると答える。この時、性決定義と引自果義が備わるかという点から、問難が進められている。およそ唯識においては、一切の存在・諸現象を八識体系学の中に位置づけていく。その

中で一切の存在・諸現象が生起する直接の原因となるのが種子である。すなわち転識も、根本識である阿頼耶識も、それぞれの種子から生じてくる。この時、転識は転識の種子から、阿頼耶識は阿頼耶識の種子から生じるといふ別々の因縁関係を有している以上、阿頼耶識と転識とを因縁関係で結ぶ時には種子が自らの結果を生じる引自果義が欠如することになる。また、阿頼耶識と転識とに因縁関係を認める時は、無記の阿頼耶識から善悪無記の転識が生じることになり、性決定義も欠くことにもなる。このように、ここでは阿頼耶識が転識に対して因縁関係を示す時の性決定義と引自果義のあり方について取り上げられている。

答文では、摂用帰体して体に注目することで因縁関係を捉える一方で、用である種子に注目することで引自果義と性決定義の過誤を会通した。種子は阿頼耶識のはたらき（用）であり、両者は不一不異の関係にある。したがって、転識がそれぞれ自らの種子から生じているとしても、その種子は結局のところ体である阿頼耶識のはたらきに他ならない。この体に焦点をあてれば、阿頼耶識は転識に対して因縁となる。一方、用である種子に注目すれば、阿頼耶識の種子からは阿頼耶識が、転識の種子からは転識がそれぞれ現行するので、性決定義も引自果義も具足することになる。このあり方は第一論義の第二答に見た、阿頼耶識が転識に対して示す因縁を増上縁門と親因縁門の二門で捉えるあり方に他ならない。すなわち、阿頼耶識が転識に対して因縁となる時は体に注目する増上縁門を摂用帰体

して語り、引自果義と性決定義について見る際には用に注目する親因縁門で語っているのである。ただ識体そのものの関係において、転識と阿頼耶識を見るときは、引自果義も性決定義も備わらないとされている。このことは注目に値すべき点で、摂用帰体しなければ阿頼耶識と転識とは因縁の関係になり得ないということである。

## (二) 転識が阿頼耶識に対して示す因縁関係

次に転識が阿頼耶識に対して示す因縁（現行熏種子）のあり方、およびその際の性決定義と引自果義のあり方について見ていきたい。『同学鈔』「転識頼耶」の総論にあたる第一論義の第二答文中では、転識が阿頼耶識に対して因縁となる様について次のようにある。すなわち、

次現行熏種子因縁者於八識定能所熏。第八非能熏轉識不熏彼種第八豈無新種耶。新種若有。轉識。望頼耶。因縁云事。仮不可疑之。（中略）既約相分熏論因縁義故性決定引自果義。全不闕也。<sup>32</sup>次に現行熏種子の因縁は、八識に於いて能所の熏を定む。第八は能熏に非ず、轉識も彼の種を熏ぜざれば、第八は豈新種無き耶。新種若し有らば、轉識は頼耶に望みて因縁と云う事は仮にも之れを疑う可からず。（中略）既に相分熏に約して因縁の義を論ずが故に性決定と引自果義は全く



闕けず。

とある。ここでは転識が阿頼耶識に対して示す因縁である現行熏種子は、熏習という観点で因縁を論じているということがまず明記されている。転識は能熏、阿頼耶識は所熏であるため、転識が阿頼耶識の種子を熏じつけなければ、阿頼耶識には新熏の種子がない事になってしまう。護法説を正義とする法相唯識においては、本章第二節でも述べた通り新古合生説が採られている。そうである以上は、転識が第八識の種子を熏習することは自明である。そして、この転識が阿頼耶識の種子を熏習する際に重要となってくるのが、相分熏というあり方である。というのも、「相分熏に約して」論じること、現行熏種子における性決定義と引自果義が「全く闕け」ないとしているからである。この相分熏については、

転識縁第八時豈不熏其種耶。若為相分何法為障。即第八識為六七識之所縁故為相分熏云本疏解釈其旨分明也。既約相分熏論因縁義。故性決定引自果義全不闕也。以彼相分成。隨本質收第八識或隨能縁收轉識。隨本質名第八識相分能熏頼耶種子。豈非引自果耶。既帶質境相分通以情本判性不定也。從能縁名三性。隨本質名無覆無覆相分熏無覆種子。寧非性決定耶。 33

転識の第八を縁するの時、豈其の種を熏ぜざる耶。「若し相分として何れの法をか障と為すや。即ち第八識は六・七識の所縁と為るが故に相分熏と為す」と云う『本疏』の解釈の其の旨は分明也。既に相分熏に約して因縁の義を論ず。故に性決定と引自果義は全く闕けず。彼の相分を以て成ずるなり。本質に随えば第八識に収め、或いは能縁に随えば転識に収む。本質に随うをば第八識と名づけ、相分は能く頼耶の種子を熏ず。豈引自果に非ず耶。既に帶質境の相分にして情と本とに通ずれば、性を判ずること不定也。能縁に従いて三性を名づく。本質に随いて無覆と名づれば、無覆の相分は無覆の種子を熏ず。寧んぞ性決定に非ざる耶。

とある。ここでは『述記』の相分によっても熏習が行われるという所述にもとづいて、相分の熏習によつて性決定義と引自果義が具わる様が具体的に述べられている。転識の相分が熏習のはたらきを有する時、その本質相分の種子を熏習する。本質相分は阿頼耶識所変であるから、転識の相分が阿頼耶識の種子を熏習することになるのである。一方で転識の見分は自らの種子を熏習するので、能縁の心である見分についてみれば転識の種子を熏習していることになる。したがって、相分は相分の種子を、見分は見分の種子を熏習するので、熏習という観点から因縁を見るとときには引自果義を具えることになる。また、転識の見分が縁する影像相分は阿頼耶識の本質相分を写し取ったものであるものの、本

質相分そのものではないため三類境の帶質境に相当する。帶質境には善惡無記の三性が能縁の心に随うこともあり、所縁の境に随うこともあるとする性通情本というあり方がある。転識の写し取った影像相分は、転識に随うことになるので転識の三性と同一のものとなる。一方で無覆無記性である阿頼耶識が変じる本質相分は、無覆無記性となる。このように、帶質境に見られる性通情本にもとづけば、性決定義も具わることが明白なのである。このような相分熏のあり方によつて、転識が阿頼耶識に対して示す因縁関係の性決定・引自果義が明確に示されているのである。

また第一論義の第二答文の中には現行熏種子における因縁のあり方に言及する箇所も見られる。すなわち、

於此中有二因縁門。准前可知。能熏体転識自体分也。親弁自果用是相分也。故知。二種因縁門必不相離現行熏種子因縁成立也。<sup>3 4</sup>

此の中に於いて二の因縁門有り。前に准じて知る可し。能熏の体は転識の自体分也。親しく自果を弁ずる用は是れ相分也。故に知んぬ。二種の因縁門は必ず不相離なれば、現行熏種子の因縁は成立す也と。

と。ここでは現行熏種子に二つの因縁門があるとされ、その二門の不相離によって現行熏種子の因縁が成立するとされていることが挙げられる。これは、種子生現行に増上縁門と親因縁門の二門があり、それらの不相離によって因縁が成立していたことと同様のあり方といって良い。ただし、阿頼耶識が転識に対して示す因縁においては、自体分と種子がそれぞれ二門に配されていたが、ここでは自体分と相分が配されている点には注意が必要である。この相分が重要となるのは、先の相分熏によって引自果義と性決定義が具わることからもわかる。種子生現行においては、自体分についても摂用帰体とすることで因縁というあり方が示された。「前に准じて知る可し」とあることから、現行熏種子においても自体分については摂用帰体して因縁関係と見ていた言えよう。この点について、第四論義の第二答文には、

問。付転識頼耶因縁且転識熏頼耶種子時可有性決定引自果義耶。答。可有也。(中略)親弁自果自体弁生名之因縁。因果異類異性者豈云親因縁耶。(中略)直望能熏体者異類異性無今二義。若論能熏用亦具二義。<sup>35</sup>

問う。転識頼耶因縁に付きて、且らく転識の頼耶の種子を熏ずるの時に性決定と引自果義有る可き耶。答う。有る可き也。(中略)親弁自果・自体弁生をば、之れを因縁と名づく。因果の異類

・異性なるは豈親因縁と云う耶。(中略) 直ちに能熏の体に望めば異類・異性にして、今の二義は無し。若し能熏の用を論ずれば、亦た二義を具す。

とある。ここではまず、親弁自果・自体弁生こそが因縁であると示され、因果が異類・異性となる際には親因縁と呼べないとしている。その上で、能熏の体である自体分という観点から転識が阿頼耶識に対する関係を見ると、異類・異性となると示されている。一方で能熏の用である相分について論じれば因縁関係にあると示されている。これは、阿頼耶識が転識に対して示された増上縁門と親因縁門の二門に、それぞれ自体分と種子が配されていた関係性に対応すると見ることが出来る。ここでは能熏の体である自体分において、転識と阿頼耶識の関係をみると異類・異性となるため因縁とならない旨が示されている。このことについては続く第五論義で言及されている。すなわち、

問。 転識望頼耶為因縁時熏頼耶種子歟 答。 既転識望頼耶因縁也。 定可熏頼耶種子也付之。 転識縁第八時所変相分是転識相分非第八識。 既異類異性何以彼為親因縁耶。(中略)

答。 凡於八識七転識是能熏也。 第八識是所熏也。(中略) 以知。 転識望頼耶為因縁時可熏第八種

子云事。<sup>36</sup>

問う。転識の頼耶に望めて因縁と為すの時、頼耶の種子を熏ずる歟。答う。既に転識は頼耶に望めて因縁也。定めて頼耶の種子を熏ず可き也。之れに付きて、転識は第八を縁ずるの時、所変の相分は是れ転識の相分にして第八識に非ず。既に異類・異性なれば、何ぞ彼を以て親因縁と為す耶。(中略)

答う。凡そ八識に於いて、七転識は是れ能熏也。第八識は是れ所熏也。(中略)以て知ぬ。転識は頼耶に望めて因縁と為る時に、第八の種子を熏ず可きと云う事を。

ここでは、先に見た第四論義と同じく転識が阿頼耶識の種子を熏習することに関して論じられている。第一問答後の進められた問では、異なる識体である転識と第八識がなぜ因縁関係にあるのかということが問われている。これに対して答文では、転識と第八識が能熏と所熏という因縁関係にあることが示され、転識が阿頼耶識の種子を熏習すると明確にのべる。種子生現行においては、阿頼耶識の用である種子が介在していたものを、摂用帰体して因縁とした。現行熏種子においては、転識の相分が阿頼耶識の種子を熏習することになる。すなわち、能熏の体である転識の自体分の用である相分が、阿頼耶識の用である種を熏習するのである。転識と阿頼耶識の間には種子と相分が介在しているので、本来であれば増上縁の関係となる。これを「転識が頼耶に望めて因縁」となるとしているということ

は、種子生現行の際と同様に摂用帰体していると見て良い。

#### 第四節 『唯識論尋思鈔別要』「転識頼耶因縁」における貞慶の見解

##### 第一項 『唯識論尋思鈔別要』における種子生現行義および現行熏種子義

前節では、論義テーマ「転識頼耶」の論点を整理し、その論点に注目して『同学鈔』における見解を確認してきた。論義テーマ「転識頼耶」は「唯識の淵底」とあり、法相教学の中核となるものであった。この論義テーマ「転識頼耶」が収められている『論第二卷同学鈔』は、『同学鈔』の中でも最も早い段階で成立したものであり、『尋思通要』にも同内容の問が見られたことから、当時の一般的な論義のあり様を収めたものであると考えられる。貞慶も論義テーマ「転識頼耶」を重要視していたようで、特に重要と判断した論義テーマを収めた『尋思別要』で取り上げている。貞慶は良算について考察する上で、必ず見なければならぬ人師であるため、前節で明らかにした論点について、『尋思別要』「転識頼耶因縁」の見解を見ていきたい。

#### (一) 種子生現行義

『尋思別要』「転識頼耶因縁」の冒頭には「種子生現行義」という項目が設けられ、そこには貞慶の私見（末云）が見られる。すなわち、

末云。（中略）以種子望諸法望頼耶俱有不一異之二門。今所問者望頼耶不一之一門。対諸法不異之一辺也。既為体用其用豈定離体耶。用是体之功能故。可知。種子是頼耶生諸法之一用也。名本識生果功能豈不本識之生法乎。撰其作用帰彼体性。非本識者是何法耶。種是識用故撰用帰体説為法因者本經本論本頌本疏諸文挙所許。不可異求也。<sup>37</sup>

末に云わく。（中略）種子は諸法に望みて、頼耶に望みて俱に不一異の二門有り。今の問う所は頼耶に望める不一の一門なり。諸法に対するは不異の一边也。既に体と用と為れば、其の用は豈定めて体を離るる耶。用は是れ体の功能也。知る可し。種子は是れ頼耶の諸法を生ずるの一用也と。本識の生果功能と名づかば、豈本識の法を生ぜざる乎。其の作用を撰して彼の体性に帰す。本識に非ざれば、是れは何れの法なる乎。「種は是れ識の用なるが故に撰用帰体して説きて法の因と為す」とは、本經・本論・本頌・本疏の諸文の挙りて許す所なり。異求する可からざる也。

と。貞慶は種子に注目して、種子が諸法と頼耶それぞれに対して不一と不異の関係にあることを示し、



それを二門としている。そして今、問題としているのは種子と阿頼耶識とが不一の関係にあるとする一門であるとしている。そして体（本体）と用（はたらき）に注目して種子と阿頼耶識の関係を見ていく。種子は阿頼耶識の用であり、用である種子は体である阿頼耶識を離れない。そのため種子という用を撰して体へと帰して論じれば、種子から諸法が生じるあり方も、阿頼耶識から諸法が生じるあり方に他ならないとする。その上で貞慶は『了義灯』の文を引き、このような撰用帰体によって種子と阿頼耶識の関係を論じることは、諸文に許す所であるとしている。貞慶の見解では不一門・不異門という名が用いられており、『同学鈔』の因縁門・増上縁門という名とは異なるものの、撰用帰体によって因縁を捉えるあり方は同一である。すなわち、貞慶は『同学鈔』にあった自体分に注目する増上縁門を不一門に、種子に注目する親因縁門を不異門に置き換えている。また、この不一門のあり方について次のようにも述べる。すなわち、

以現行頼耶直望転識現行自体与自体现行与現行其相是疎。偏可増上縁。若不依種子不可有因縁義。  
（中略）論用未帰之辺者偏増上縁也。若正開因縁又還成撰帰門也。離此二義而因縁之道理遂不成。<sup>38</sup>  
現行頼耶を以て転識の現行に望むに、自体と自体、現行と現行は其の相は是れ疎し。偏に増上縁なる可し。若し種子に依らざれば、因縁の義有る可からず。（中略）未だ帰せざるの辺を論ぜば、

偏に増上縁也。若し正しく因縁を開かば、又た還りて撰帰の門を成ずる也。此の二義を離れては因縁の道理は遂に成ぜず。

とある。ここでは、阿頼耶識と転識の識体である自分においては因縁ではなく増上縁であり、種子という阿頼耶識の用なくしては因縁の義はありえないとしている。さらに続けて貞慶は撰用帰体しなければ増上縁に他ならず、若し因縁の義を開かそうとすれば、撰用帰体しなければならぬとしている。その上で、この増上縁となるあり方と、撰用帰体して因縁となるあり方が離れないことによって、種子生現行の因縁が成立するとある。『同学鈔』では、増上縁門と親因縁門の二門が不相離であることによつて種子生現行の因縁が成立するとしていた。貞慶の見解はやはり『同学鈔』に同じと言つて良い。しかしながら、貞慶はこの点について一歩踏み込んだ見解を示している。すなわち、

問。撰用帰体是仮説一門也。若存此門聖教恐失実理。何捨顯実之義取仮説意耶。

答。云因縁云増上縁二門相對者実名因縁猶不真実。若付因縁作釈者撰用帰体豈不実義耶。凡以種子直名因縁是実理也。(中略)現行相望非実因縁之旨実決然也。而猶不廢其義。猶談因縁。豈非微妙哉。豈非幽遂哉。而以此門堅責而令同常相者恐還可非經論之本意。<sup>39</sup>

問う。摂用帰体は是れ仮説の一門也。若し此の門を存せば聖教は恐らく実理を失す。何ぞ実を顯すの義を捨てて仮説の意を取る耶。

答う。因縁と云い、増上縁と云う二門は相對せば、實に因縁と名づくこと猶お真実ならず。若し因縁に付きて釈を作さば摂用帰体は豈実義ならず耶。凡そ種子を以て直ちに因縁と名づくは是れ実理也。(中略) 現行をば相い望むれば実の因縁に非ざるの旨は實に決然也。而るに猶お其の義を廢せず、猶お因縁を談ずること、豈微妙に非ず哉、豈幽遂に非ず哉。而るに此の門を以て堅く責めて常の相と同じから令むれば、恐らく還りて經論の本意に非ざる可し。

とある。ここでは摂用帰体が仮説の一門であり、摂用帰体にもとづいて阿頼耶識と轉識の関係を因縁と捉えることは実理を失することになるのではないかと問が立てられる。この問の背景には、先に見た阿頼耶識と轉識とを自体分同士の関係で見れば、本来は種子が介在するため増上縁の関係になるという事がある。すなわち、増上縁の関係にあるものを摂用帰体という手立てによって因縁としているので、摂用帰体によって見る因縁は仮説ではないかと問うのである。これに対して答文では、因縁と増上縁という二門の関連性の中で見るとき、増上縁にあるものは実の因縁にはならないことを認めている。一方で、二門の関連性でなく因縁そのものとして見るときは、摂用帰体もまた実義であるとし

ている。このことを貞慶は換言して、種子とそれに基づく識体の現行が因縁となることは「実理」であり、それと比すれば現行した識体である自分分の関係に於いては実の因縁ではないと示している。すなわち、種子と転識の関係、自体分同士の関係という二門を相対的に見る際には、自体分同士の関係が増上縁であることが明白で、貞慶はこの事を「実に決然也」と非常に強い言葉で断言している。しかし、続く箇所では「猶お其の義を廃せず、猶お因縁を談ず」と述べており、増上縁であるものを摂用帰体したあり方も実の因縁であると述べるのである。これは答文の冒頭にあった「因縁に付」いて釈を作したものであり、二門を総体的に見るのではなく、自体分同士の関係そのものに注目するときには因縁となることを示している。そして、この見解こそ「微妙」で「幽遂」であるとするのである。その上で、種子生現行における摂用帰体した因縁を通常の因縁の相と同一視することは、かえって経論の本意に背くことになる」と指摘する。この摂用帰体した因縁のあり方を特別視するあり方は貞慶の見解の特徴と言えよう。

先の貞慶が示した不一門・不異門の二門と併せて考えると、自体分同士の関係を見るものが不一門、種子と転識との関係を見るものが不異門であった。すなわち、種子から転識が生じることは親因縁に他ならず、種子を介在す不一門は増上縁となる。この二門を因縁という観点で相対的に見るときには、増上縁である不一門は実の因縁ではなく、親因縁である不異門が実の因縁となる。しかしながら貞慶

は、この不一門を不異門との関係性の中でなく、不一門そのものに注目する時には、摂用帰体したあり方も実の因縁になるとしているのである。これは『同学鈔』にはなかった展開であり、「末云」に続く問答の中で論じられていることから、良算を含む貞慶を中心とした『尋思鈔』編纂グループの中で編み出されていった見解であったと考えられる。『尋思別要』『転識頼耶因縁』における〈種子生現行義〉では、このような因縁に関する見解が論じられているもの、性決定義・引自果義をどのように捉えるかという議論は確認出来ない。これは、種子と現行の親因縁を示す不異門において明確であるため、言及されなかったものと思われる。

## (二) 現行熏種子義

次に貞慶の『尋思別要』『転識頼耶因縁』における種子生現行義について見ていきたい。〈現行熏種子義〉と題される箇所は貞慶の私見には、

新古合生宗必許熏本質種子。若不爾者色等法〈等異熟無記心法〉可無新種。爰知。為相分而熏。若許熏者望能熏体必縁慮非縁慮等義質相不同也〈是引自果疑〉又能熏善惡等性也。五塵は無覆也。如何能熏其質種耶。〈是性決定疑〉此義若不違何独疑熏頼耶種之義耶。<sup>40</sup>

新古合生の宗は必ず本質の種子を熏ずることを許す。若し爾らざれば色等の法（異熟無記の心法に等し）には新種無かる可し。爰に知ぬ。相分と為りて而も熏ずと。若し熏ずと許さば、能熏の体に望みて縁慮・非縁慮等の義は質と相とに不同也。へ是れ引自果の疑なり）又た能熏は善悪等の性也。五塵は是れ無覆也。如何ぞ能く其の質の種を熏ずる耶。へ是れ性決定の疑なり）此の義若し違さざれば、何ぞ独り頼耶の種を熏ずるの義を疑う耶。

とある。ここでは護法正義の種子説である新古合生義においては、転識が阿頼耶識の本質の種子を熏じることが認められていると答えている。その上で、相分による熏習が引自果義と性決定義を備えるものであれば、転識が阿頼耶識の種子を熏じるとは疑いようがないと記されている。この相分熏によつて二義が具わるあり方が（引自果性決定義）に示されている。すなわち、

末云。且於第七相分或従見分或従本質一時通二性。又百法中論法数如此。既為同性為一法。何不具彼二義耶。<sup>41</sup>

末に云わく。且らく第七の相分に於いて、或いは見分に従い、或いは本質に従いて一時に二性に通ず。又た百法の中に法数を論じること此の如し。既に同性と為し、一法と為す。何ぞ彼の二義

を具さざる耶。

とある。現行熏種子においては熏習という観点から因縁を見ていく。ここでは第七末那識の相分を例として取り上げ、現行熏種子における性決定義と引自果義のあり方が示される。

第七識は阿頼耶識の見分を縁じて我と誤認するので、第七識は本質の自相を得ていないことになる。そのため第七識の相分は帯質境に他ならない。帯質境は情である能縁の見分と本質とに通じ、一時に二性に通じるため性決定義を具える。また種子においても同様に見分と本質とに通じるため、帯質境である第七識の相分は引自果義を具えることになる。これは先に見た『同学鈔』の見解と軌を一にするものである。

## 第二項 『唯識論尋思鈔別要』 「転識頼耶因縁」における貞慶の特徴的見解

前項では『尋思別要』 「転識頼耶因縁」における種子生現行義と現行熏種子義について確認した。貞慶の種子生現行義と現行種子義それぞれに対しての見解は、大枠として『同学鈔』と同様のものがあった。しかし、貞慶の『尋思別要』は種子生現行や現行熏種子それぞれのあり方に対する検討のみ

ならず、この二つを並べて種現を全体的に見ようとする姿勢が見て取れる。すなわち〈現行熏種子義〉の中には、

八識相望不一不異本是種現相對互為因緣之力也。若廢一辺有為緣起悉不成歟。但付兩論文阿頼耶為因有二門如次因緣与増上也。轉識為因亦有二門。豈唯疎因無親因哉。<sup>42</sup>

八識の相望して不一不異なるは本より是れ種現相對して互いに因緣と為るの力也。若し一辺を廃さば有為の緣起は悉く成ぜざる歟。但だ兩論の文に付きて阿頼耶の因と為るに二門有るは、次いで之の如く因緣と増上と也。轉識の因と為るにも亦た二門有り。豈唯だ疎の因のみにして親因無き哉。

とある。ここでは種子生現行と現行熏種子それぞれに因緣と増上縁の二門が備わっていると述べられている。種子生現行における二門は前項で見た通りであるが、現行熏種子においても因緣と増上縁の二門があるとす。現行熏種子においても二門を立てるあり方は『同学鈔』にも見られた。しかし、この種子生現行と現行熏種子について、『尋思別要』では現行熏種子に注目しつつも、種子生現行をも含めた種現全体に注目した議論が多く展開されていく。すなわち〈影顯事〉には、



## 影頭事

末云。互為因縁義者輪転具足。此有四重。七現熏八種（一）八現生八現（二）八現持七種（三）（灯持諸熏習者是也）七種生七現（四）（是頼耶為転識因義也）七現還為人因則前第一重也。是故有四重輪転爰論文唯説第一第四中間重闕。雖須説之略故不述。<sup>43</sup>

末に云わく。互いに因縁と為すの義は輪転をば具足す。此に四重有り。七現は八種を熏ず（一）八種は八現を生ず（二）八現は七種を持す（三）（『灯』の「諸もろの熏習を持す」とは是也）七種は七現を生ず（四）（是れ頼耶の転識の因と為る義也）七現は還りて人の因と為るは則ち前の第一重也。是の故に四重の輪転有るも、爰に『論』の文は唯だ第一と第四を説くのみにして、中間の重は闕けたり。須く之れを説くべきと雖も略すが故に述べず。

とある。（影頭事）は『瑜伽師地論』の「長養彼種子」<sup>44</sup>の文言をどうのように解釈するのかという問題に関連している。この文言を解釈する際に『了義灯』では「影頭」というあり方が示されていた。貞慶はこの『了義灯』の解釈にもとづいて、転識と阿頼耶識が互いに因縁となるあり方に四つの段階があるとしている。具体的には「①転識の現行が第八識の種子を熏習すること」・「②第八識の種子

が第八識の現行である識体を生じること」・「③第八識の現行である識体が転識の種子を能持すること」・「④転識の種子が転識の現行を生じること」である。このうち①が現行熏種子、④が種子生現行であり、これら四つの段階が順々に巡り来ることが転識と阿頼耶識の因縁の具体相であるとしている。すなわち、①が現行熏種子を、④が種子生現行にあたり、種現の連続的生起の中で語ろうとしていることが分かる。さらに〈影顕事〉に続く〈現行熏種子一段中惣尽四重事〉でも

末云。凡影顕趣者為顕因果四重輪転也。若一文不尽之者其旨難知。是故二門各所影之義今亦一所束顕之。<sup>45</sup>

末に云わく。凡そ影顕の趣は因果の四重輪転を顕わさんが為也。若し一文に之れを尽くさざれば、其の旨知り難し。是の故に二門の各おのの影する所の義は今、亦た一所に束ねて之れを顕す。

と。先に見た四重輪転因果は『瑜伽師地論』の「長養彼種子」の文を『了義灯』の解釈に基づいて、貞慶が示したものである。ここでは「二門の各おの影する所の義」を一所に束ねたとあるため、①の現行熏種子に②が、④の種子生現行に③がそれぞれ含まれると見て良い。『同学鈔』では種子生現行と現行熏種子それぞれに二門を設けて各別に論じていた。『尋思鈔』でも類似した解釈が見られたが、

貞慶は阿頼耶識縁起における一連の流れという大局的視点から、種子生現行と現行熏種子を並べて論じようとしている。続く〈二門参差〉では、このあり方がより一層明確に示される。すなわち、

問。(中略) 現行熏種子者以他現望他種。種子生現行者自種生自現。彼此不同耶。〈是二〉若爾亦種子現行相對可為因果。何故以現人望現七互為因縁耶。

末云。互為因縁之義深有委曲。一者此中欲尽一切因縁。二者以識体望識体論之。三者顕因相果相義。四者顕能蔵所蔵門。後二義可口伝。<sup>46</sup>

問う。若し爾らば亦た種子と現行と相對して因果と為す可し。現行熏種子とは他の現を以て他の種に望むなり。種子生現行とは自種の自現を生ずるなり。彼此不同ならん耶。(中略) 何が故ぞ現の人を以て現の七に望みて互いに因縁と為す耶。

末に云わく。互いに因縁と為すの義は深く委曲有り。一には此の中に一切の因縁を尽くさんと欲す。二には識体を以て識体に望みて之れを論ず。三には因相果相の義を顕す。四には能蔵所蔵門を顕す。後二義は口伝す可し。

と。ここでは現行熏種子と種子生現行とについて、いずれも種子と現行とを因果関係とすべきであり、

なぜ阿頼耶識と転識とを自体分において因縁関係とするのかと問うている。まさしく、転識と阿頼耶識がなぜ因縁関係になりえるのかという根幹の問題である。この問に対して貞慶の私見が設けられており、阿頼耶識と転識とが互いに因縁となる四つの理由が端的に挙げられている。その第一には、阿頼耶識と転識の因果関係によって全ての因縁を示し尽くすとある。これは問文にあるような諸法が種子から現行するあり方を示していると見て良く、転識と阿頼耶識との因縁関係の一側面であると示している。すなわち、一切唯識であるからこそ識体において因縁関係を示す必要があるとするのである。一方で第二義には転識と阿頼耶識の関係を識体において語ることも一側面としてあるとしている。これは議論の淵源となる『大乘阿毘達磨經』の偈頌「諸法は識に於いて蔵せらる。識をば法に於いても亦た爾り。更互に果性と為り、亦た常に因性と為る」が背景にあると考えられる。諸法（転識）と識（阿頼耶識）とが因縁関係にあることを示すものであるから、識体において因縁を語る必要がある。第三義には阿頼耶識の因相と果相が、第四義には阿頼耶識の能蔵所蔵の側面である自相が挙げられ、共に「口伝」に譲られている。いずれにせよ、種子生現行と現行熏種子の二門を各別でなく、総合して述べようとしている。さらに続く〈種子生現行現行熏種子二門因縁惣有五重〉では、種子生現行と現行熏種子を総合した五重を示している。すなわち、

一 尅性論至極因縁唯限自類（中略）

二 尅性猶許他識相望因縁（中略）

三 撰用帰体許他識因縁（中略）

四 隱実因体仮立因縁許他識因縁（中略）

五 以増上縁仮名因縁（中略）

灯三釈者不相違義不相違義。如次当後三重。是皆付経文会現行第八因縁義也（転識准之）依実可加初二重。凡初二重及灯初重者道理実有之。後二重唯会教説因之文義。不許自体分処因縁也。<sup>4</sup><sub>7</sub>

一、尅性して至極の因縁を論ずること唯だ自類に限る。（中略）

二、尅性して他識の相望して猶お因縁なるを許す。（中略）

三、撰用帰体して他識の因縁を許す。（中略）

四、実の因の体を隠して因縁を仮立し、他識の因縁を許す。（中略）

五、増上縁を以て仮に因縁と名づく。（中略）

『灯』の三釈は相違の義ならず。次いで如く後三重に当たる。是れ皆な教文に付きて、現行の第八の因縁の義を会す也。〈転識は之れに准ず〉実には依らば初めの二重を加う可し。凡そ初めの二及び『灯』の初重は道理実之れ有り。後の二重は唯だ教説の因の文義を会すのみ。自体分処

の因縁を許さざる也。

と。ここでは種子生現行と現行熏種子との二門を総合して、「一剋性論至極因縁唯限自類」・「二剋性猶許他識相望因縁」・「三撰用帰体許他識因縁」・「四隱実因体仮立因縁許他識因縁」・「五以増上縁仮名因縁」の五重があるとしている。五重が示された後の解釈では『了義灯』の三つの解釈が「三撰用帰体許他識因縁」・「四隱実因体仮立因縁許他識因縁」・「五以増上縁仮名因縁」に相当し、第八識自体分が転識に対して因縁になることを示すための会通であるとしている。ここでの『了義灯』の三つの釈とは、因相について解釈する中で種子と阿頼耶識との識体について示されるものである。<sup>48</sup>これら五重の種現の解釈のうち、「一剋性論至極因縁唯限自類」・「二剋性猶許他識相望因縁」と『了義灯』の初釈に相当する「三撰用帰体許他識因縁」が実であると貞慶は述べている。

第一釈では至極の因縁においては自類に限るとしている。すなわち、種子生現行においては転識は転識の自種から、阿頼耶識は阿頼耶識の自種から生じ、現行熏種子においては転識の見分が自種を、阿頼耶識の相分が自種を熏じることになる。この時、因縁関係は転識と阿頼耶識それぞれで完結しており、阿頼耶識と転識との間に因縁関係を見ることは出来ない。一方で第二釈ではそれでも猶お転識と阿頼耶識との間の因縁関係を認めるとしている。すなわち、種子生現行においては種子頼耶である

転識の種子が転識を現行し、現行熏種子においては転識の相分が第八識所変の本質の種子を熏習する。この時、転識と阿頼耶識は異なる識体であるものの因縁関係となる。『了義灯』の初積に当たる第三積では、撰用帰体することと転識と阿頼耶識の因縁関係を認めるとしている。すなわち、種子生現行においては用である種子を体である阿頼耶識に帰し、現行熏種子においては熏習のはたらきである相分（用）を自体分に帰する。この時、転識と阿頼耶識とが因縁関係になるのである。

これら三つの実とされる解釈の初めの二積は、『了義灯』の解釈から展開された、貞慶の見解が色濃く出たものと見て良い。貞慶は『了義灯』に示された撰用帰体の解釈を実とするとともに、その撰用帰体する前後のあり方を「尅性」してそれぞれ実としているのである。このような種子生現行と現行熏種子との二門の因縁を総じて三つの実義を示した貞慶は、〈因縁義〉という項目を最後に設けている。すなわち、

末云。或種子用処立頼耶名。或頼耶体上論種子義。或二各別而又各有因縁。或頼耶実非因縁。此四門皆実義也。灯三积意者当上第二第一第四。<sup>4</sup>

末に云わく。或いは種子の用の処に頼耶の名を立つ。或いは頼耶の体の上に種子の義を論ず。或いは二は各別にして又た各おの因縁有り。或いは頼耶は実の因縁に非ず。此の四門は皆な実義也。

『灯』の三積の意は上の第二・第一・第四に当たれり。

と。ここでは「種子の用に対して阿頼耶識の名を立てること」・「阿頼耶識の体の上で種子の義を論じること」・「種子と阿頼耶識が各別で、それぞれの因縁を有すること」・「阿頼耶識は実には因縁でないこと」の四つが因縁の実義であると貞慶は示す。このうち、第二・第一・第四が『了義灯』の三積に相当しているという。すなわち、第三の「種子と阿頼耶識が各別で、それぞれの因縁を有すること」は貞慶が加えた義であると見て良い。貞慶はこの加えた義について、

若第三義二皆実者増上縁門因縁也。此者可属摂用帰体積也。摂用帰体者能生親用在種子能生根本在体。若現行体無因縁義者何云能熏能生体耶。言体者是其物之真实也（為言）故先立置体用名其上可有帰義。帰者譲一留一。性用別論者各実所備之能互不譲々々之時猶得體之名。非因縁耶。若し第三義の二の皆な実ならば、増上縁門の因縁也。此れは摂用帰体の積に属す也。摂用帰体とは能生の親しき用は種子に在り、能生の根本は体に在り。若し現行の体に因縁の義無くば何ぞ能熏・能生の体と云う耶。体と言うは是れ其の物の真实也（と言わんと為）故に先ず立てて体と用を置き、其の上に帰の義有る可し。帰とは一を譲りて一を留む。性用別論とは各おの実に備うる



所の能をば互いに譲らず、譲らざるの時にも猶お体の名を得る。因縁に非ざらん耶。

と述べている。先の「種子と阿頼耶識が各別で、それぞれの因縁を有すること」という解釈は増上縁門の因縁であり、撰用帰体の釈に相当するとしている。この撰用帰体がなされる背景には、諸法を生じる直接的はたらきが種子にあるものの、能生の根本が識体であるということがある。すなわち、阿頼耶識と転識のそれぞれの自体分に因縁の義があるからこそ、阿頼耶識には能生の用が、転識には能熏の用が備わるということを示している。そして、自体分に因縁の義が備わる理由を体そのものが「真実」であるからと説明する。ここでは加えて、性用別論に因縁義が具わることが示されている。この性用別論は、ここに見た種子と阿頼耶識とがそれぞれの因縁を有するあり方を指しており、ここで示されている撰用帰体する以前の増上縁のあり方に当たる。貞慶はこの撰用帰体する以前の性用別論においても因縁の義があるとしている。このことについて、貞慶は更に重ねて次のように示す。すなわち、

見分相分生長熏習之功能在自体分处也。不爾者於因果門不可得体的名。増上縁門者体所得之名也。

依此道理知撰用帰体也。<sup>51</sup>

見分と相分とは生長し熏習するの機能は自体分の処に在り。爾らずんば因果門に於いて体の名を得可からず。増上縁門は体の得る所の名也。此の道理に依りて摂用帰体也。

と。先と同様に自体分に熏習の機能があるために、自体分から変現された見分と相分とが熏習のはたらきを有するのである。見分や相分が種子を熏習する因果門では、相見二分は用に過ぎないため、用の因縁に自体分の名を用いることは出来ない。一方で識体である増上縁門においては、相見二分は自体分のはたらきであるから、自体分に見相二分の因縁の名を用いることが出来るのである。増上縁門とは性用別論のことであるから、ここでは性用別論においても因縁義を認めていると言えよう。ここで注目したい点は用は体に従うものであるから、その道理に基づけば体において用の因縁を語ることを可としていることである。更に貞慶は、

問。灯三釈増上縁者即名因縁云意歟。將唯為増上縁歟。

答。増上縁名実為其縁不目因縁。但今説増上縁之本意必撰因縁門也。所謂以能持第八正名因相。是於性用別論門猶許因義也。第三釈正当此門也。凡灯三釈皆正義也。拾諸文意集為三釈也。<sup>52</sup>

問う。『灯』の三釈の増上縁は即ち因縁と名づくると云う意歟。將た唯だ増上縁と為すのみ歟。

答う。増上縁の名は実に其の縁と為し、因縁と目<sup>な</sup>けず。但だ今の増上縁を説くの本意は必ず因縁門に撰す也。所謂る能持の第八を以て正しく因相と名づく。是れ性用別論に於いても猶お因の義を許す也。第三積は正しく此の門に当たる也。凡そ『灯』の三積は皆な正義也。諸文を拾いて集めて三積と為す也。

と述べる。ここでは「親因縁も増上縁も皆な因と名づけ縁と名づく」という『了義灯』の第三積にもとづき、増上縁も因縁と云うべきか、ただ増上縁であり因縁ではないと言うべきかと問を立てている。それに対して答文では、増上縁を因縁とは名づけな<sup>い</sup>として<sup>い</sup>る。しかし、転識と阿頼耶識との関係において増上縁を説く本意は、増上縁をも因縁とすることにある<sup>と</sup>して<sup>い</sup>る。種子は一切諸法を生じる親因縁だが、『成論』にはその種子を能持する阿頼耶識を指して「因」相として<sup>い</sup>る。この『成論』の所論は、転識と阿頼耶識の関係が性用別論しても因の義を認めることに他ならないとして<sup>い</sup>る。

このように貞慶は、転識と阿頼耶識の関係が増上縁となる性用別論においても、因縁の義を認める見解を繰り返して述べている。このことから性用別論の因縁義は、貞慶の「転識頼耶因縁」における見解の重要な一要素と見ることが出来る。なぜ、貞慶は性用別論の因縁義を重視したのか。それは先に見た種現の五重における三つの実義と密接に関係してくるからである。貞慶は第一重でそれぞれの因

縁に限ることを「尅性」して「至極の因縁」と評している。その上で第二重で「尅性」して「他識相望の因縁」としているのである。貞慶が加えたこの二重を繋ぐものが『了義灯』の初積である第三重の撰用帰体となる。貞慶の主張に基づけば、性用別論において因縁義が具わっているからこそ、撰用帰体が為されるのである。すなわち、自體分に能生・能熏の義が具わっているため、種子や相見二分のはたらきが生じるのである。貞慶は種子や相見二分に因縁義があることから、それを逆手にとり性用別論において自體分に因縁の義を認めていると言っている。この見解は、用が体に従う事から、用の因縁を体において語ることが出来るという道理に基づいている。このように貞慶は自類に限る因縁と他識相望の因縁とを繋ぐものに撰用帰体の解釈を置き、その根拠として性用別論の因縁義を語っている。すなわち、貞慶は道理にもとづいて「体」のあり方を見ることで、撰用帰体する前後の転識と阿頼耶識の因縁関係を実義としたのである。

## 第五節 良算撰『転識頼耶短釈』における阿頼耶識縁起論

### 第一項 良算撰『転識頼耶短釈』における種子生現行義および現行熏種子義

前節では『尋思別要』「転識頼耶因縁」を通して貞慶の見解を明らかにした。貞慶は種子生現行と

現行熏種子の具体的な構造については『同学鈔』と同様の見解を有していた。しかしながら、種子生現行と現行熏種子を並べて総体的に論じていく点にその特徴があった。本節では貞慶の教示を承けた良算の見解が、どのような展開を見せるに至ったのか、そのことを良算撰『転識頼耶短积』（以下、『良算短积』）を用いて見ていきたい。<sup>53</sup>『良算短积』の奥書には、

上綱仰云増上縁門因縁雖是稟承義撰用帰体義能叶論意。謂本識中親生自果功能差別之文非仮説故  
（云々）

笠置上人同存此義。始今但任二賢之訓旨粗記一卷問答。是為中納言禪師（憲宗）慈恩会大業也。  
願以此功德為中道悟解之縁、為上生内院之因矣。

于時元久元年八月五日記之畢 沙門良算<sup>54</sup>

上綱の仰せ云わく。増上縁門の因縁は是れ稟承の義なりと雖も、撰用帰体の義は能く論意に叶う。「謂わく本識の中の親しく自果を生じる功能・差別なり」の文は仮説に非ざるが故にと（云々）笠置上人も同じく此の義を存す。始めて今二賢の訓旨に任せて粗く一卷の問答を記す。是れ中納言禪師（憲宗）慈恩会大業の為也。願わくは此の功德を以て中道悟解の縁と為し、上生内院の因と為さん矣。

とある。ここでは藏俊と貞慶が撰用帰体の義を支持していたことが明言されており、良算が両師の見解に基づいて元久元年（一二〇四）八月五日に記したとある。元久元年には『尋思別要』が既に成立しており、「二賢の訓旨」とあることから『尋思鈔』の見解をも踏まえた内容を有すると見られる。さらに、中納言禅師憲宗（生没年不詳）の慈恩会豎義に向けて記されたとあり、実際の法会に向けて論義テーマの重要な点に注目した見解の整理がなされていると目される資料である。そこで『良算短釈』を通して、良算の見解の特徴を見出していきたい。『良算短釈』には七重の問答が見られ、その第二問答には、

問。爾者轉識頼耶相望互為因縁。云何。

答。以阿頼耶識相望七轉識成種子生現行因縁。以轉識望阿頼耶

為現行熏種子因縁也。<sup>55</sup>

問う。爾らば轉識と頼耶と相望して互いに因縁と為すや。云何。

答う。阿頼耶識を以て七轉識に相望して種子生現行の因縁を成ず。轉識を以て阿頼耶に望みて現行熏種子の因縁と為す也。

とある。『良算短釈』もここまでに見た『同学鈔』や『尋思別要』と同様に、阿頼耶識が転識に対する因縁を種子生現行、転識が阿頼耶識に対する因縁を現行熏種子と定めている。これに続く第三問答の答文では、阿頼耶識と転識との関係と種子生現行と現行熏種子の因縁と捉えることについて、

但付種子生現行因縁会疑難者種子是阿頼耶識生果功能。望諸法望頼耶共有不一不異二門。(中略)  
体用相望既非一異。用是定離体耶。撰用帰体種子阿頼耶自体也。既以諸法種子名第八。此豈非阿頼耶生諸法耶。(中略)

次至現行熏種子引自果性決定義闕云難者六七二識之縁第八所変影像是通情本相分。従縁撰転識通三性随本質属頼耶限無記。既心法相分其性亦不定。相分而熏頼耶種子之時豈可闕引自果性決定之義耶。<sup>5,6</sup>

但し種子生現行の因縁に付きて疑難を会さば、種子は是れ阿頼耶識の生果功能なり。諸法に望みて、頼耶に望みて、共に不一不異の二門有り。(中略)体と用と相望して既に一異に非ず。用は是れ定めて体を離るる耶。撰用帰体せば種子は阿頼耶の自体也。既に諸法の種子を以て第八と名づく。此れ豈阿頼耶の諸法を生ずるに非ず耶。(中略)

次に現行熏種子に引自果性決定義を闕くと云う難に至りては、六七二識の縁ずる第八所変の影像は、是れ通情本の相分なり。能縁に随えば転識に撰して三性に通じ、本質に随えば頼耶に属して無記に限る。既に心法の相分は其の性亦た不定なり。相分として頼耶の種子を熏ずるの時、豈引自果性決定の義を闕く可き耶。

とある。第三問答の答文では、まず種子生現行の因縁について、種子が阿頼耶識の生果功能であることに注目し、諸法と阿頼耶識それぞれに対して不一不異の二門があるとしている。その上で体と用とが不一異で用は体を離れないために、撰用帰体すれば種子が阿頼耶識の体となるとしている。また現行熏種子に引自果義と性決定義が具わることについても、第六識と第七識が変ずる相分は帶質境であり、転識と本質それぞれに随うため二義を闕くことがないとしている。ここでは簡明に種子生現行と現行熏種子それぞれのあり方が示されており、『同学鈔』や『尋思別要』『転識頼耶因縁』に見られた見解と同一のものとなっている。特に種子生現行の見解については、『尋思別要』『転識頼耶因縁』〈種子生現行義〉において見られたものと全く同じであると言って良い。ここまでに見た『同学鈔』・『尋思別要』『転識頼耶因縁』・『良算短釈』の種子生現行と現行熏種子それぞれのあり方は同一のものとして良い。この事から、『同学鈔』『転識頼耶』が成立する頃までには、ある程度共通した見



解が醸成されていたものと考えられる。

## 第二項 良算撰『転識頼耶短釈』における撰用帰体と性用別論

貞慶の『尋思別要』「転識頼耶因縁」では、種子生現行と現行熏種子について述べた上で、種子生現行と現行熏種子を二門として並べ総合的に見ようとするあり方が示されており、そこに貞慶の特徴的見解が見られた。『良算短釈』は『尋思別要』よりも後年の成立であるため、『尋思別要』と同様に、種子生現行や現行熏種子の二門を並べて総体的に述べるあり方が示されている。先に見た第三問答に続く第四問答の答文には、

答。種現二門之因果護法一宗之大綱也。諸法性相由此建立。流転縁起由此相統。先代古徳不弁互為因縁之理故多乱依他性相。小乗外道不知縁起如幻之源故深起実有妄執。転識本識能蔵所蔵因性果性不一不異義道本而幽遠。勝者独悟其实。旨趣深而易迷。凡慮争詳其意。実只任撰用帰体之积欲成互為因縁之義。<sup>57</sup>

答う。種現の二門の因果は護法一宗の大綱也。諸法の性相は此れに由りて建立す。流転の縁起も

此れに由りて相続す。先代の古徳は互いに因縁と為るの理を弁えざるが故に、多く依他の性相を乱す。小乗外道は縁起如幻の源を知らざるが故に深く実有の妄執を起す。転識と本識との能蔵所蔵・因性果性・不一不異の義は道の本にして而も幽遠なり。勝れたる者は独り其の実を悟るのみ。旨趣は深くして而も迷い易し。凡慮は争か其の意を詳らかにせん。実に只だ撰用帰体の釈に任せて互いに因縁と為るの義を成ぜんと欲す。

とある。ここでは種現の二門である種子生現行と現行熏種子は護法の宗の大綱であり、これによって諸法の性相や流転の縁起が成り立つことが示されている。その上で良算は先代や古徳の多くが転識と阿頼耶識が互いに因縁となるあり方を正しく理解していないと厳しい批判を加えている。さらに良算は転識と阿頼耶識との関係こそ、仏道の根本である奥深い教えであるとしている。そして、凡慮の及ぶものではないものの、撰用帰体の釈に基づいて転識と阿頼耶識との因縁関係を解釈することを明言している。

この第四問答以降、『良算短釈』は『尋思別要』と同様に種子生現行と現行熏種子を並べ、その全体像を論じていくあり方が見られるようになる。その箇所に転識と阿頼耶識における種現二門の重要性が示されていることは実に示唆的であると言えよう。種現の二門こそ護法宗の大綱であり、諸法の

性相の根本であり、流転の縁起の理論的基盤とあることから、やはり良算も論義テーマ「転識頼耶」の種現全体のあり方こそ法相教学の根幹に関わるものと捉えていると見て良い。この箇所が続く第四問答の答文の中には、

体用不一異猶論撰用帰体之旨解釈誠詳也。体用不即之故能生之力雖在種子撰用帰体之故説自体為因縁也。用功而論自体因縁故異汎爾撰帰。誰云仮説相從義門耶。於現行熏種子因縁論体用撰帰之旨其義亦如此。転識縁第八所変相分雖正熏頼耶種子自体之用而施能熏力故撰用功帰体本也。三分不一之故。体而与力於其用。本末不離之故説識体為能熏因縁。体用撰帰之旨二因縁全同。<sup>58</sup> 体用は不一異なるも、猶お撰用帰体の旨を論ずる解釈は誠に詳らか也。体用は不即の故に能生の力は種子に在り、撰用帰体の故に自体を説きて因縁と為す也。用功にして而も自体の因縁を論ずるが故に、汎爾の撰帰には異なれり。誰か仮説相從の義門と云う耶。現行熏種子の因縁に於いて体用撰帰の旨を論ずれば、其の義は亦た此の如し。転識は第八を縁ず。所変の相分は正しく頼耶の種子を熏ずと雖も、自体の用として能熏の力を施すが故に用の功を撰して体の本に帰す也。三分は不一の故に。体は而も力を其の用に与う。本末は離れざるが故に識体を説きて能熏の因縁と為す。体用の撰帰の旨は二の因縁に全く同じなり。

とある。ここでは先の宣言通りに種子生現行と現行熏種子とを摂用帰体によって解釈している。種子生現行においては体と用とが「不即」であるため能生の力が種子にありながらも、摂用帰体によって識体である自体分を因縁としている。現行熏種子においても同様で、転識の識体が変現する相分としての第八識が阿頼耶識の種子を熏習するが、その熏習は転識の自体分が相分に熏習の力を施しているからであるとする。このように種子生現行においては能生の力がある種子を識体へと帰し、現行熏種子においては能熏の力を自体分に帰すとする。種子生現行と現行熏種子のいずれにおいても、その体の摂帰の様相は全く同じとなっている。ここで特に注目したい点は、転識と阿頼耶識の関係において、用における因縁を摂用帰体して自体分でも論じることが、「汎爾の摂帰」とは異なるとしている点である。このように摂用帰体によって「不即」のものを「不二」として見ることで、自体分における因縁の義を談じているのである。このことについて、続く第五問答の答文には、

答。以諸法種子望所生現果望能持識体共有不一不異之二門云事大旨如前。々多重疑問之趣專似不説体用不二之旨。重成彼一門粗欲遁難勢。<sup>59</sup>

答う。諸法之種子を以て、所生の現果に望み、能持の識体に望むに、共に不一不異の二門有り

と云う事の大旨は前の如し。前の多重の疑問の趣は専ら体用の不二の旨を説かず。重ねて彼の一門を成じて粗く難勢を遁れんと欲す。

とある。ここでは、種子が転識と阿頼耶識に対して、それぞれ不一不異の二門を有することは前の第四重の問答において示した通りだとする。その上で、示された疑問は体用が不二であることを疑うものであるから、重ねて体用不二について論じていこうとするあり方が見て取れる。ここでは「重ねて」体用不二のあり方が示されていくことになるが、ここでは第四重で示された「汎爾の摂帰」について、より具体的に示されている。すなわち、

凡諸法種子是第八識生果功能也。亦名因相亦名相分。功能者作用也。用豈離識耶。撰因相則自相也。三相一体故。相分是自体之所變現也。離識体本不可有末用故。既体用而撰歸三相而一。体本末而不離也。誰人謂相從假說義門。<sup>6。</sup>

凡そ諸法之種子は是れ第八識の生果功能也。亦た因相と名づけ、亦た相分と名づく。功能とは作用也。用は豈識を離るる耶。因相を撰せば則ち自相也。三相は一体なるが故なり。相分は是れ自体の變現する所也。識体の本を離れては末の用有る可からざるが故なり。既に体用として三相を

撰歸して而も一なり。体の本末は而も不離也。

とある。第八識が一切の諸現象を生じる機能である種子は、阿頼耶識の三相のうちの因相であるとともに、阿頼耶識の相分でもある。種子生現行においては、このうちの阿頼耶識の因相の側面に注目している。阿頼耶識が一切の存在を生じる原因という側面である因相は、広くは能蔵・所蔵・執蔵を意味する自相に撰めることが出来る。阿頼耶識の三相である自相・果相・因相は、阿頼耶識の三つの側面を表したものであり、本質的には三相は一体である。そのため、因相である種子を自相に撰したとしても、仮説となることはあり得ない。一方で現行熏種子においては、種子が阿頼耶識の相分であるという側面に注目している。転識が阿頼耶識を縁じる際の影像相分は、本質の種子を熏習する。この時の種子は阿頼耶識の相分であるから、この相分によって阿頼耶識が熏習を受けることになる。相分は後三分の種子と別種ではあるが、その相分は識体である自体分によって変現される末用である。したがって、相分の熏習という末用は自体分の本体と不相離となる。

このように種子生現行は阿頼耶識上の三相、現行熏種子は識体である自体分上の相分という、元来一のもの側面を撰用歸体している。これによって、はたらきである種子と転識にみられる因縁関係を自体分においても語ることが出来るのである。このような「汎爾の撰歸」とは異なるとする

見解には、当然「汎爾の撰帰」の立場から批判が出されることになる。このことについて第五問答では、

問。(中略) 宗家雖立四出体多由性用別論門談諸法性相。体用相從頼耶名因縁。恐可非因果実理。付中諸法種子撰頼耶一識体能生諸法者同一因論見。(中略)

答。(中略) 体用不異若非仮説者撰用帰体実義。撰用帰体若実義者互為因縁義豈求異門耶。頼耶自体望諸法実為親因縁故因果相對実不一異故。不可廢撰転識云義門。於体用於因果無親疎無仮実。撰転識撰頼耶不違文不違理也。四出体共是真实性相也。何独以性用別論為諸法至極。下前三門為仮説者撰相帰性正智之所生撰仮従心一宗之大綱也。心境不異理事不二豈似仮説門方便之説耶。<sup>61</sup> 問う。(中略) 宗家は四出体を立つと雖も、多く性用別論門に依り諸法の性相を談ず。体用相從して頼耶を因縁と名づくは、恐らく因果の実理に非ざる可し。中に付きて、諸法の種子をば頼耶一識の体に撰して能く諸法を生ずれば一因論の見に同じなり。(中略)

答う。(中略) 体用の不異若し仮説に非ざれば撰用帰体は実義なり。撰用帰体若し実義ならば、互いに因縁と為るの義、豈に異門を求む耶。頼耶の自体は諸法に望みて実に親因縁と為るが故に。因果相對して実に一異ならざるが故に。転識を撰すという義門を廢す可からず。体用に於いて、

因果に於いて、親疎無く、仮実無し。転識を撰して頼耶に撰すは文に違さず、理に違さざる也。四出体は共に是れ真実の性相也。何ぞ独り性用別論を以てのみ至極となすや。下と前の三門をば仮説と為さば撰相帰性は正智の所生、撰仮従心は一宗の大綱也。心境の不異、理事の不二は、豈仮説門方便の説に似たる耶。

とある。ここでは宗家が性用別論・撰仮随実・撰境従識・撰相帰性の四重出体のうち、性相を談ずる際には性用別論の立場にあるとし、撰用帰体で因縁を語ることに論難を加えている。その上で、撰用帰体して因縁を語ることの具体的な過失として、撰用帰体して諸法の種子を頼耶一識に収めてしまえば外道の所説である一因生論になることを挙げている。すなわち、ここでは性用別論と撰用帰体の関係性が問題として取り上げられていると見て良い。この問題意識を念頭に答文を見てみると、撰用帰体が実義であり、それによって転識と阿頼耶識との因縁関係が成立することが改めて示されている。そのうえで、「四出体は共に是れ真実の性相」であるとしている。すなわち、良算は性用別論を含む四重出体が全て真実であることに基づいて、性用別論と撰用帰体の実義を示しているのである。当然、撰用帰体の実義であれば、性用別論も実義となる。貞慶は先の『尋思別要』で、性用別論を撰用帰体の理論的根拠として位置づけていた。このような撰用帰体と性用別論の関係について、良算は同じ第



五重の中で、

重案彼經意一偈四句並說二門。初二句体用並說故当性用別論。後二句撰歸識体故撰用歸体因縁也。是則体用相望不一不異二門也。(中略)但於性用別論門付増上縁論互為因縁義。是又一義門也。阿毘達磨經意又不可廢此義。義灯第三釈即付増上疎縁傍談一門也。但性用別論門増上縁望果其義尤疎故不名因縁也。其故者論用功未歸体之時体処無因縁義。疎雖与力偏是増上縁也。強欲論因縁義遂成撰歸門。可知互為因縁義是撰用歸体門云事。以増上縁則為因縁恐以未得至理。但体用別論之時自体上根本功力。不爾又難知撰歸之源。但雖歸自体許因相種々界性故更無一因生諸法失。<sup>62</sup>重ねて彼の經の意を案ずるに一偈の四句に並べて二門を説く。初めの二句は体用並べて説くが故に性用別論なり。後の二句は識体に撰歸するが故に撰用歸体して因縁也。是れ則ち体用相望して不一不異の二門也。(中略)但だ性用別論門に於いては増上縁に付きて互いに因縁と為る義を論ず。是れ又た一の義門也。『阿毘達磨經』の意は此の義を廢す可からず。『義灯』の第三釈は増上の疎縁に付きて傍らに一門を談ず也。但だ性用別論門は、増上縁は果に望みて其の義尤も疎なるが故に因縁とは名づけざる也。其の故は用功の未だ歸せざるの時の体の所を論ずれば、因縁の義無し。疎は力を与えると雖も、偏に是れ増上縁也。強ちに因縁の義を論ぜんと欲さば、遂に撰

帰の門を成ず。知る可し。互いに因縁と為る義は是れ摂用帰体門と云う事を。増上縁を以て則ち因縁と為すは、恐らく以て未だ至理を得ず。但だ体用別論の時は、自体の上の根本の功力なり。爾らずんば又た摂帰の源を知り難し。但だ自体に帰すと雖も、因相の種々の界性を許すが故に、更に一因の諸法を生ずる失無し。

とある。ここでは『大乘阿毘達磨經』の偈頌を前半二句では性用別論が、後半二句で摂用帰体した因縁が説かれるとしている。すなわち、この性用別論と摂用帰体がそれぞれ不一門と不異門の二門となることで転識と阿頼耶識とが互いに因縁となることが示されているのである。この中、性用別論門は増上縁に注目した義門であるために、実際には因縁の義がないとしている。というのも、転識と阿頼耶識との関係において、種子生現行の際には阿頼耶識が、現行熏種子の際には転識がそれぞれ因縁ではなく、増上縁となるからである。この増上縁の関係にあるものを摂用帰体することで因縁とみるのである。そのため増上縁の関係にあるものを、そのままに因縁と見ることとは出来ないとしている。転識と阿頼耶識の関係は摂用帰体であるために因縁であるが、性用別論であるために一因生論の過失を免れるのである。ここに見られる、『大乘阿毘達磨經』の偈頌の前半と後半に分けて、それぞれを性用別論と摂用帰体の二門に分けている点は特徴的である。

良算はここで貞慶の見解とは異なるあり方を打ち出していると見て良い。『尋思別要』「転識頼耶因縁」において、貞慶は性用別論に因縁の義があることを明確に示していた。しかしながら、良算は性用別論を語る中で明確に「因縁の義無し」としているのである。先に良算が示したように四重出体が真実であることで、摂用帰体によって転識と阿頼耶識は因縁となる。一方で性用別論によって阿頼耶識縁起に過失が生じなくなると示している。このように、良算は性用別論に因縁の義を認めない見解を有していたと見て良い。冒頭の二門を示す中で、摂用帰体には「因縁」の語が用いられているのに対して、性用別論にはその語が見られないのはそのためであろう。この性用別論において因縁の義を認めないあり方は第六重においても繰り返して示されている。すなわち、

次義灯三积中摂用帰体积顕実義。後二积依性用別論門傍会経意也。其旨如前々重成申了。則第三积設就増上者汎爾増上縁也。性用別論其義尤疎。但是増上縁也。非就因縁門作此积也。是以義灯积現行第八名能作因等六因。体用別論現識望余但能作因是増上故（云々）性用別論門無因縁義云事此积尤明也。准之義灯第三积非以現行第八為因縁也。若爾摂用帰体初积就因縁門正积互為因縁義也。<sup>63</sup>

次に『義灯』の三积の中、摂用帰体の积は実義を顕す。後の二积は性用別論門に依りて傍らに経

の意を会す也。其の旨は前々重に重ねて成じ申し了ぬ。則ち第三積の「設就増上」とは汎爾の増上縁也。性用別論は其の義尤も疎し。但だ是れ増上縁也。因縁門に就きて此の積を作すには非ざる也。是を以て『義灯』の積は現行の第八を以て能作因等の六因と名づくを「体用別論現識望余但能作因是増上故」へと云々。性用別論門には因縁の義無しと云う事は此の積に尤も明らか也。之れに准じて『義灯』の第三積は現行の第八を以て、因縁と為すには非ざる也。若し爾らば撰用 bodies の初積は因縁門に就きて正しく互いに因縁と為るの義を積す也。

と。ここでは『了義灯』の解釈に基づいて性用別論と撰用 bodies について述べられている。『了義灯』の撰用 bodies の積は転識と阿頼耶識の関係における実義を顕しており、残りの積は性用別論の立場であるとしている。性用別論においては、識体である自体分は増上縁に他ならないから、因縁門の解釈ではないとするのである。その上で、明確に性用別論門には「因縁の義無し」とし、現行した識体である第八識の自体分を因縁としないとしている。ここでも第五重と同様に性用別論に因縁の義が無いことが繰り返し示されていると見て良い。良算の師である貞慶は『尋思別要』『転識頼耶因縁』へ「因縁義」の中で、性用別論においても因縁の義があるという見解を示していた。しかし、良算は貞慶の教示を承けた上で、性用別論には因縁の義が無いことを明確に示しており、この点に師説を承けた上で

の良算の見解の特徴があると言って良いであろう。

## 第六節 小結

以上、本章では法相教学の核心とも言える阿頼耶識縁起論について、『成論』の所論から良算の見解に至るまで、その展開を見てきた。

第二節では『成論』の所論と基・慧沼・智周の解釈を通して、阿頼耶識縁起論の核心が阿頼耶識と転識との関係をどのように捉えるのかという点にある事を示した。

『成論』では阿頼耶識の三相が示されて以降、一切種子識の側面について論じられる。阿頼耶識縁起は種子という生果機能によって論理的に説明がなされるものであり、種子説がその根幹にあることは明白である。この種子説には唯本有義・唯新熏義・新古合生義の三義があり、『成論』は護法正義説である新古合生義の立場から前二義を批判する。唯本有義に対しては阿頼耶識と転識との関係を、唯新熏義に対しては因縁の道理をそれぞれ根拠とした批判がなされていた。この二つの根拠を種子説という前提のもとと見てみると、唯本有義を批判する論理構造はまさしく、種子説の肯綮に当たるものであると言って良いであろう。というのも、種子説の異義を破するために、種子説と関連する阿頼耶

識と転識との関係が用いられているからである。

『成論』のこの箇所に対する基・慧沼・智周の解釈を見てみると、基は『撰大乘論釈』所引の『瑜伽師地論』に基づいて、『大乘阿毘達磨經』の偈頌を解釈した。この解釈は、『述記』の阿頼耶識と転識との関係についての総釈の部分にあたり、そこでは互いに因となり、果となる関係性が示されていた。この総じた解釈の具体相を示す中で、現行の転識が阿頼耶識に対しては因とはならず、現行と種子、種子と種子の因縁関係が述べられた。

これを承けて慧沼は、基が依拠した『瑜伽師地論』の文の一々について解釈を行うことで、『述記』の内容をより簡明に整理した。そこでは、『述記』と同様に阿頼耶識が転識に対して、転識が阿頼耶識に対して示す縁性を二つ、それぞれ挙げていた。その上で、それぞれの第一を因縁、第二を増上縁と明確に示して整理している。中でも、転識が阿頼耶識に対して示す第一の縁性である因縁に詳細な解釈を加えており、『述記』で示された具体相についても組み込んでいる。『述記』では総釈と具体相という形で示されていたものを、『了義灯』では「影顕」というあり方を通して整理し直している。この慧沼の見解は智周によっても支持されており、『演秘』の中では慧沼の『了義灯』に解釈を譲っている。

基と慧沼の見解はいずれも『瑜伽師地論』の文に基づいていた。基は総釈と具体相、慧沼は「影顕」

という異なりはあるものの、両師は同一の見解を有していたと見ることが出来る。智周もまた慧沼の見解に譲っていることから、基・慧沼・智周の三師は『瑜伽師地論』の文に基づく一様の解釈を有していたと見ることが出来た。さらに、『述記』・『了義灯』における阿頼耶識と転識との関係の解釈は、第八識の三つの様相を余すこと無く言及している。このことから、阿頼耶識と転識との関係性について検討することは、阿頼耶識の三相全体に関わっており、阿頼耶識縁起の核心である種子説の重要な検討事項であったことを指摘した。

第三節では、第二節で示した阿頼耶識縁起の重要な要素である阿頼耶識と転識との関係性を検討する論義テーマ「転識頼耶」の論点を明らかにし、『同学鈔』における見解を明らかにした。『同学鈔』「転識頼耶」には、「先哲・末学に異義有りと雖も」<sup>64</sup>であるとか「中宗の奥義・唯識の淵底也」<sup>65</sup>と述べられ、種々に研鑽が重ねられてきたことが窺える。このような表現が見られることから、阿頼耶識と転識との関係性を検討する論義テーマ「転識頼耶」は、千百有余ある論義テーマの中でも特に重要なものであった。そこで、『同学鈔』および『尋思通要』に収められる論義テーマ「転識頼耶」の問文を検討した。それによって、阿頼耶識と転識をどのようにして因縁関係で結ぶかということと、転識と阿頼耶識が因縁関係にある時の性決定義と引自果義の有り様が中心的論点であり、このことを種子生現行と現行熏種子の両側面から検討する必要があると示した。

『同学鈔』「転識頼耶」では種子生現行に増上縁門と親因縁門の二門が設けられ、増上縁門も摂用帰体すれば、自体分においても阿頼耶識が転識に対して因縁となると示された。一方で親因縁門に注目すると用である種子がそれぞれの識体を生じていることから、引自果義と性決定義は無論備わっていることになる。この二門が不相離であることよって種子生現行が成立するとあった。現行熏種子の因縁のあり方においても種子生現行と同様に能熏の体である自体分と、能熏の用である相分との二門が設けられ、二門が不相離であることよって現行熏種子が成立するとあった。また、転識が阿頼耶識に対して因縁となる際、相分熏によつて性決定義と引自果義とが備わることが示されていた。『同学鈔』では種子生現行において、阿頼耶識と転識の識体についても摂用帰体すれば親因縁となると示され、現行熏種子においても同様のあり方が見られた。

第四節では、良算を見ていく上で必要不可欠な貞慶の見解について明らかにした。貞慶もまた論義テーマ「転識頼耶」には大きな意義を見出していたようで、自らが特に重要と判断した論義テーマを収める『尋思別要』に「転識頼耶因縁」という名でこの問題を取り上げている。そこで第三節で明らかにした論点に基づいて貞慶の見解を検討した。種子生現行においては『同学鈔』で用いられていた増上縁門と親因縁門に代わり、不一門と不異門という語が用いられていた。用語の異なりはあるものの、内実としてはおおよそ軌を一にするものであった。ただ、『同学鈔』では増上縁門に注目する際



には実の因縁で無いとされていたのに対し、貞慶は異なる見解を示した。貞慶は不一門を不異門との関係性の中でなく、不一門そのものに注目する時には、増上縁であるものが因縁となることも実義であるとしたのである。一方で現行熏種子においては『同学鈔』と同様の見解を有していた。

貞慶は種子生現行と現行熏種子のそれぞれの因縁を示した上で、二つを並べ種現の論理を総体的に検討するあり方が多く見られるようになる。そして貞慶は種現の論理を総合して五重のあり方を示した。すなわち「一尅性論至極因縁唯限自類」・「二尅性猶許他識相望因縁」・「三摂用帰体許他識因縁」・「四隱実因体仮立因縁許他識因縁」・「五以増上縁仮名因縁」の五つである。このうち第三から第五が『了義灯』の解釈に基づくものであり、第一から第三を実義とした。第一および第二重は貞慶によって加えられた見解と見ることが出来る。貞慶は種子生現行と現行熏種子の五重の示した上で、『尋思別要』「転識頼耶因縁」の末尾に〈因縁義〉を設けて、改めて論じている。ここでは、因縁義に「種子の用に対して阿頼耶識の名を立てること」・「阿頼耶識の体の上で種子の義を論じること」・「種子と阿頼耶識が各別で、それぞれの因縁を有すること」・「阿頼耶識は実には因縁でないこと」の四つが示され、その全てが実義であるとしている。このうち、第二・第一・第四義が『了義灯』の三釈に相当するとされ、第三義が貞慶の設けたものであることが知られる。この第三義は阿頼耶識と転識とを性用別論にて捉えるものであり、貞慶はこの性用別論にも因縁義が具わると指摘するのである。こ

の見解は種現の五重における三つの実義と密接に関係してくる。貞慶は第一重でそれぞれの因縁に限ることを「尅性」して「至極の因縁」とし、第二重で「尅性」して「他識相望の因縁」としている。貞慶が加えたこの二重を繋ぐものが『了義灯』の初積である第三重の撰用帰体となる。貞慶はこの前二重を繋ぐ撰用帰体が実であるのは、性用別論において因縁義が具わっているからだとする。このように貞慶は自類に限る因縁と他識相望の因縁とを繋ぐものに撰用帰体の解釈を置き、その根拠として性用別論の因縁義を語っている。すなわち、貞慶は道理にもとづいて「体」のあり方を見ることで、撰用帰体する前後の転識と阿頼耶識の因縁関係を実義としたのである。

第五節では上述の『同学鈔』や貞慶の見解を承けた上での良算の見解を『良算短釈』を用いて検討した。『良算短釈』は『尋思別要』『転識頼耶因縁』以降に成立したものであり、「二賢の訓旨に任せ」とあることから、蔵俊と貞慶の見解に基づいて記されたものと見られる。『良算短釈』では、第三問答までに種子生現行と現行熏種子がそれぞれ因縁となる構造について述べられ、その見解は『同学鈔』や『尋思別要』と同一と言って良い内容であった。第四問答以降になると『尋思別要』と同様に、種現全体の因縁をどのように捉えるのかという観点から議論が深められていった。その冒頭となる第四問答の答文では、転識と阿頼耶識との関係は仏道の根本である奥深い教えであるとしており、良算は論義テーマ「転識頼耶」を特に重要視していた事が分かる。その上で、凡慮の及ぶものではな

いものの、撰用帰体の釈に基づいて転識と阿頼耶識との因縁関係を解釈することを宣言している。この宣言の通り良算はその見解について阿頼耶識と転識の因縁関係について、撰用帰体を用いて論じていた。その中で良算と貞慶には決定的に異なる見解が見られた。それは、阿頼耶識と転識とを性用別論にて見るときに因縁義が具わるか否かという点である。貞慶は性用別論においても因縁義が具わることを示していたが、良算は明確に性用別論に因縁義が具わらないと主張したのである。

では、なぜに良算は性用別論の因縁義について、貞慶と異なる見解を導き出したのか。貞慶の性用別論が因縁義を具えるという見解は、撰用帰体の理論的根拠として用いられていた。性用別論において自体分そのものに、能生・能熏の義が具わっているからこそ、用としての種子・相分があるとしたのである。そして逆説的に、用である種子・相分が因縁を示す以上、自体分に因縁の義が具わるはずとした。すなわち、貞慶は用は体に従うという「道理」に基づいて、用の因縁義を体において見る性用別論でも認め、そのことが撰用帰体の実義となる根拠としているのである。一方で良算は四重出体がいずれも真実である以上、撰用帰体も性用別論も真実となるということに注目して自説を展開したと見て良い。すなわち、良算にとって性用別論は真実のあり方であり、撰用帰体の根拠となるのではなく独立した一門なのである。この背景には『大乘阿毘達磨經』の「諸法は識に於いて蔵せらる。識をば法に於いても亦た爾り。更互に果性と為り、亦た常に因性と為る」という偈頌の前半二句を性用

別論に、後半二句を撰用帰体とし、不一門と不異門にそれぞれ配当していることがある。このように良算は論義テーマ「転識頼耶」の淵源といえる『大乘阿毘達磨經』の偈頌に立ち返り、そこで性用別論の不一門と撰用帰体の不異門を論じたのである。さらに良算は『了義灯』の文言に基づいても、性用別論に因縁義が無いことを示している。このように良算は経疏の文義をより厳格に守ることに重きを置いていたと見て良い。

「道理」を重視する貞慶と、「文義」に重きを置く良算の教学研鑽の姿勢の異なりが両者の見解の相違に繋がったと言えよう。

1 深浦正文（一九五四）『唯識学研究』下・永田文昌堂・三二二頁

2 結城令聞（一九九九）『成唯識論』を中心とせる唐代諸家の阿頼耶識論』『唯識思想』一・春秋社・三九〇頁

3 大正五〇・一五九・中

4 城福雅伸「良算の唯識思想の特異性―撰用帰体の重視―」『印度学仏教学研究』七五・日本印度学仏教学会・九六―一〇〇頁、城福雅伸（一九九七）「法相唯識の改革者良算―撰用帰体の新展開―」『仏教学研究』五三・九六―

一三八頁

- 5 大正五〇・一六〇・上
- 6 楠淳證(二〇二二)『唯識論尋思鈔』の編述「貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究「別要」教理篇・上」法蔵館・二一一頁
- 7 元本・明本・宮内省本・聖護蔵本にもとづき「識」を「初」に改めた。
- 8 大正三一・七・下、八・上
- 9 大正三一・八・下
- 10 大正三一・一三四・下
- 11 大正三一・八・下
- 12 大正四三・三〇六・上
- 13 大正四三・三〇六・上、中
- 14 大正四三・三〇六・中
- 15 大正四三・七一九・上
- 16 無性造『撰大乘論釈』(大正三一・三九〇・中、下)
- 17 『撰大乘論釈』は大正三一・三九〇・中、下、『瑜伽師地論』では大正三〇・五八〇・中
- 18 大正四三・七一九・上、中

- 1 9 大正四三・七一九・上・中
- 2 0 大正四三・七一九・中
- 2 1 大正四三・七一九・中
- 2 2 大正四三・八六〇・上
- 2 3 大正六六・一六〇・上
- 2 4 大正六六・一五九・中
- 2 5 大正六六・一五六・上
- 2 6 大正六六・一五九・中・下
- 2 7 大正六六・一五九・一六二・上
- 2 8 龍谷大学図書館所蔵『唯識論尋思鈔通要』第六冊・六丁・裏・九丁・裏
- 2 9 大正六六・一五九・中
- 3 0 大正六六・一五九・下
- 3 1 大正六六・一六一・下・一六二・上
- 3 2 大正六六・一五九・下
- 3 3 大正六六・一五九・下

- 3 4 大正六六・一五九・下〜一六〇・上
- 3 5 大正六六・一六〇・下
- 3 6 大正六六・一六一・上〜中
- 3 7 龍谷大学図書館所蔵貞慶撰『唯識論尋思鈔別要』第八冊・二丁・表〜裏
- 3 8 龍谷大学図書館所蔵貞慶撰『唯識論尋思鈔別要』第八冊・三丁・表〜裏
- 3 9 龍谷大学図書館所蔵貞慶撰『唯識論尋思鈔別要』第八冊・四丁・表〜裏
- 4 0 龍谷大学図書館所蔵貞慶撰『唯識論尋思鈔別要』第八冊・五丁・表〜裏
- 4 1 龍谷大学図書館所蔵貞慶撰『唯識論尋思鈔別要』第八冊・六丁・裏〜七丁・表
- 4 2 龍谷大学図書館所蔵貞慶撰『唯識論尋思鈔別要』第八冊・六丁・表〜裏
- 4 3 龍谷大学図書館所蔵貞慶撰『唯識論尋思鈔別要』第八冊・一二丁・裏
- 4 4 大正三〇・五八〇・中
- 4 5 龍谷大学図書館所蔵貞慶撰『唯識論尋思鈔別要』第八冊・一三丁・裏
- 4 6 龍谷大学図書館所蔵貞慶撰『唯識論尋思鈔別要』第八冊・一四丁・表〜裏
- 4 7 龍谷大学図書館所蔵貞慶撰『唯識論尋思鈔別要』第八冊・一四丁・裏〜一五丁・裏
- 4 8 『了義灯』（大正四三・七一七・下）

種是識用。不一異故撰用帰体説為法因。(中略) 又識顕現種子沈隠。以識能持彼種子故説識為因。義顕種子。

(中略) 又親因縁及増上縁皆名因名縁。

種は是れ識の用なり。一異ならざるが故に、撰用帰体して説きて法の因と為す。(中略) 又た識は顕現し、種子は沈隠せり。識は能く彼の種子を持つを以ての故に識を説いて因と為す。義は種子を顕す。(中略) 又た親因縁と及び増上縁も皆な因と名づけ、縁と名づく。

49 龍谷大学図書館所蔵貞慶撰『唯識論尋思鈔別要』第八冊・二〇丁・裏

50 龍谷大学図書館所蔵貞慶撰『唯識論尋思鈔別要』第八冊・二〇丁・裏  
二一丁・表

51 龍谷大学図書館所蔵貞慶撰『唯識論尋思鈔別要』第八冊・二一丁・裏

52 龍谷大学図書館所蔵貞慶撰『唯識論尋思鈔別要』第八冊・二二丁・裏

53 東大寺図書館所蔵・第一一四函・第九〇〇号・第一冊

54 東大寺図書館所蔵良算撰『転識頼耶短釈』二四丁・表  
裏

55 東大寺図書館所蔵良算撰『転識頼耶短釈』二丁・表  
裏

56 東大寺図書館所蔵良算撰『転識頼耶短釈』三丁・裏  
四丁・表

57 東大寺図書館所蔵良算撰『転識頼耶短釈』六丁・裏

58 東大寺図書館所蔵良算撰『転識頼耶因縁』七丁・表  
裏



- 59 東大寺図書館所蔵良算撰『転識頼耶短积』一三丁・裏
- 60 東大寺図書館所蔵良算撰『転識頼耶短积』一三丁・裏、一四丁・表
- 61 東大寺図書館所蔵『転識頼耶短积』一〇丁・表、一四丁・裏
- 62 東大寺図書館所蔵良算撰『転識頼耶短积』一五丁・裏、一六丁・裏
- 63 東大寺図書館所蔵良算撰『転識頼耶短积』二一丁・裏、二二丁・表
- 64 大正六六・一六〇・上
- 65 大正六六・一五九・中

## 第四章 良算の唯識思想における大悲闡提論の展開

### 第一節 はじめに

前章では良算の唯識思想を明らかにする一環として、法相教学の核心となる阿頼耶識縁起論の考察を行った。そこで、本章では菩薩行の根幹に関わる問題である大悲闡提論を取り上げて、良算の唯識思想における展開を見ていきたい。

さて、本章で扱う論義テーマ「大悲闡提」は五姓各別説の中、第五「無姓有情」に撰せられる大悲闡提の成仏の可否を中心主題とするものである。『唯識論同学鈔』（以下『同学鈔』）の論義テーマ「大悲闡提」では、この大悲闡提の成仏の可否について「先徳の二義の取捨は弁じ難し」<sup>1</sup>とあることから、二義併存の状態が続いていたものと推測される。この二義のうち三祖の釈文によって不成仏義が、道理によって成仏義が、それぞれ成り立っている。良算と密接な関係を有する貞慶は、この大悲闡提の問題を殊更に重視したようで、貞慶が特に重要と判断した論義テーマが収められる『唯識論尋思鈔別要』（以下、『尋思別要』）で最初のテーマとして掲げ、三十丁もの紙数を割いて委細に論じている。この背景には、貞慶が大悲闡提の問題と自らの仏道を不可分のものと捉えていたからであると既に指摘されている。<sup>2</sup>師である貞慶がこのような姿勢を以て大悲闡提の問題に向き合っている以上、良算もまた同様の熱量をもってこの問題に向き合っていたであろう事は想像に難くない。

本章では、まず大悲闡提のあり方が示される『入楞伽經』の経説を確認し、それに基づく三祖の解積を見ていく。その上で、なぜ日本において論義テーマ「大悲闡提」が「先徳の二義の取捨は弁じ難し」<sup>3</sup>という二義併存の事態に至ることになったのか、その原因の一端を明らかにしたい。

次に論義テーマ「大悲闡提」が収められている『同学鈔』「種姓義」段の成立背景について、『同学鈔』各巻の特徴的な奥書や、良算の見解を示す「愚案」等、「別紙」に譲られる表現に注目することで考察を行いたい。そして、『同学鈔』「大悲闡提」にみられる見解について確認を行い、成仏義・不成仏義それぞれの概要を把握する。その上で、成仏義・不成仏義それぞれに付された談義に注目することで、当時どのような観点から検討が為されていたのか、その論点を明らかにする。この概要と論点を念頭に、良算の『愚草』「大悲闡提」と貞慶の『尋思別要』「大悲闡提」について、両者の見解を比較する。『愚草』「大悲闡提」は「上・中・下」の三冊によつて構成されている。そのため両書の比較を行う際には、『愚草』「大悲闡提」と『尋思別要』「大悲闡提」における成立の前後関係と、構成の内容に注目することで、『愚草』「大悲闡提」の「上・中・下」の三冊いずれもが『尋思別要』「大悲闡提」の内容を踏まえたものであることを示す。そして『愚草』「大悲闡提」における良算の見解に大きな影響を及ぼしている貞慶の見解である、成仏伝に立脚した大悲闡提成不成説について確認する。その上で、『愚草』「大悲闡提」における良算の見解について検討を行う。そして、『尋

『思別要』における大悲闡提成不成説と、『同学鈔』における不成仏義の論理を用いながら構築されたものが、良算の展開した大悲闡提多類論であったことを示したい。

## 第二節 『入楞伽経』における大悲闡提菩薩と中国における解釈

### 第一項 『入楞伽経』における大悲闡提

法相宗は五姓各別の義を主張しており、衆生に無始以来備わっている先天的な宗教的素質を五つに分類している。これは一切皆成を説く一乗家とは一線を画する思想であり、法相宗は不成仏の一群を認めている。この五姓の差別は『瑜伽師地論』や『仏地経論』・『大乘莊嚴経論』等によって論じられるものである。五姓の中の無性有情に大悲闡提は位置づけられている。この大悲闡提の存在の淵源は『入楞伽経』に説かれる闡提のあり方にある。すなわち、

大慧。一闡提者有二種。何等為二。一者梵燒一切善根。二者憐愍一切衆生作尽一切衆生界願。大慧。云何梵燒一切善根。謂謗菩薩藏作如是言。彼非隨順修多羅毘尼解脫説。捨諸善根。是故不得涅槃。大慧。憐愍衆生作尽衆生界願者是為菩薩。大慧。菩薩方便作願。若諸衆生不入涅槃者我亦

不入涅槃。是故菩薩摩訶薩不入涅槃。<sup>4</sup>

大慧よ。何者をば無性乗とすや。謂く一闍提なり。大慧よ。一闍提とは無涅槃性なり。何を以ての故に。解脱の中に於いて信心を生ぜず涅槃に入らざればなり。大慧よ。一闍提には二種有り。何等をか二と為すや。一つには一切善根を焚焼せるものなり。二つには一切衆生を憐愍し一切衆生界を尽くす願を作すものなり。大慧よ。云何一切善根を焚焼するや。謂く菩薩蔵を謗りて是の如き言を作す。「彼は修多羅・毘尼・解脱の説に随順するに非ず」と。諸もろの善根を捨つ。是の故に涅槃を得ず。大慧よ。衆生を憐愍して尽衆生界願を作す者は是れ菩薩と為す。大慧よ。菩薩は方便して願を作す。「若し諸もろの衆生の涅槃に入らざれば、我れも亦た涅槃に入らず」と。是の故に菩薩摩訶薩は涅槃に入らず。

とある。一闍提には「焚焼一切善根」と「憐愍一切衆生」の二種があるという。このうち「焚焼一切善根」の者は大乘菩薩の教えを謗るものことであり、諸もろの善根を断つてしまっていることから涅槃を得ることがないとある。また「憐愍一切衆生」のものとは、衆生を憐れんで、一切衆生を救い尽くす願を建てた菩薩のことをいうとある。このように『入楞伽經』では一闍提の種類とその具体相が示されている。ここで特に注目したい点は、尽衆生界願を建てることで、「憐愍一切衆生」の一闍

提として規定されるということである。ここに示された二種の一闡提について、『入楞伽經』では続けて次のように説かれる。すなわち、

大慧菩薩白仏言。世尊。此二種一闡提。何等一闡提常不入涅槃。仏告大慧菩薩摩訶薩。一闡提常不入涅槃。何以故。以能善知一切諸法本来涅槃。是故不入涅槃。非捨一切善根闡提。何以故。大慧。彼捨一切善根闡提若値諸仏善知識等發菩提心生諸善根便証涅槃。何以故。大慧。諸仏如来不捨一切諸衆生故。是故大慧。菩薩一闡提常不入涅槃。<sup>5</sup>

大慧菩薩は仏に白して言さく。「世尊よ、此の二種の一闡提は何等の一闡提なるや。常に涅槃に入らざるや」と。仏は大慧に告げたまわく。「菩薩摩訶薩の一闡提は常に涅槃に入らず。何を以ての故に。能善く一切諸法の本来涅槃なるを知るを以てなり。是の故に涅槃に入らず。一切の善根を捨つる闡提には非ず。何を以ての故に。大慧よ。彼の一切善根を捨つる闡提は、若し諸仏善知識等に値わば、菩提心を發して諸もろの善根を生じ、便ち涅槃を証す。何を以ての故に。大慧よ。諸仏如来は一切の諸もろの衆生を捨てざるが故なり。是の故に大慧よ。菩薩の一闡提のみ常に涅槃に入らず」と。

とある。ここでは「焚焼一切善根」と「憐愍一切衆生」の二種の一闡提のうち、菩薩である「憐愍一切衆生」の一闡提は一切諸法が本来的に涅槃であるということを理解しているため、わざわざ涅槃に入ることはないと言われている。この点で「焚焼一切善根」の一闡提とは異なるとしている。一方で「焚焼一切善根」の一闡提は、諸仏や善知識に値遇することによって菩提心を発して善根を積み、涅槃に至ることが出来ると示される。このように『入楞伽経』では、「焚焼一切善根」と「憐愍一切衆生」の二種の一闡提の畢竟したあり方についても述べられており、菩薩である「憐愍一切衆生」の一闡提のみが常に涅槃に入らない存在として明確に言われていることが知られる。また、大悲闡提が涅槃に入らない理由として、一切諸法が本来的に涅槃であることを理解しているということが挙げられている。先に挙げた箇所と併せて考えれば、『入楞伽経』は大悲闡提が尽衆生界願を建てること、および一切諸法が本来的に涅槃であることを理解していることによって仏果を成じないと説いていることがわかる。

## 第二項 基・慧沼・智周の大悲闡提解釈と日本における展開の淵源

前項では、『入楞伽経』に見られる一闡提説について見た。ここでは菩薩である「憐愍一切衆生」

の一闡提が涅槃に入らない存在として明確に説かれていたことを確認した。その理由としては、尽衆生界願を建てること、一切諸法が本来的に涅槃であると理解していることが挙げられていた。本項では、この『入楞伽經』の所説が中国においてどのように解釈されていたのかを探り、その上で日本における展開の淵源について見ていきたい。

先に見た『入楞伽經』の二種の闡提説に基づいて、慈恩大師基（六三二～六八二）は『成唯識論掌中樞要』（以下『樞要』）で次のように示している。すなわち、

楞伽所説二種闡提初是断善根具邪見者。後是菩薩具大悲者。初者有入涅槃之時。後必不爾。以衆生界無尽時故。無性有情不成仏故。大悲菩薩無成仏期。<sup>6</sup>

『楞伽』所説の二種闡提は、初めは是れ断善根にして邪見を具す者なり。後は是れ菩薩の大悲を具す者なり。初めの者は涅槃に入るの時有り。後は必ず爾らず。衆生界は尽きる時無きを以ての故に。無性有情は成仏せざるが故に。大悲菩薩には成仏の期無し。

とある。ここでは『入楞伽經』の所説に基づいて断善闡提（「焚焼一切善根」）の者と、大悲闡提（「憐愍一切衆生」）の者について論じられている。前者は『入楞伽經』の所説に基づいて畢竟じて成仏す



ると述べられている。後者においても『入楞伽經』の所説と同様に「成仏の期」が無いと示されている。ここでは大悲闡提が成仏しない理由として、衆生界が尽きることがないことと、無性有情は成仏しない存在であることが挙げられている。特に衆生界が尽きることがないという事が原因として挙げられている背景として、『入楞伽經』中の「憐愍一切衆生」の菩薩が尽衆生界願を建てていることに基づいているのは明らかである。さらに基は大悲闡提のあり方について、重ねて次のように示している。すなわち、

楞伽大悲因現定成果必不成。以衆生界無尽時故。無種性者現・当畢竟二俱不成。合經及論闡提有三。一断善根二大悲三無性。起現行性有因有果。由此三人及前四性四句分別。一因成果不成。謂大悲闡提。<sup>7</sup>

『楞伽』の大悲は因は現に定めて成じ、果は必ず成ぜず。衆生界は尽くる時の無きを以ての故に。無種性の者は現にも当にも畢竟じて二は俱に成ぜず。經および論を合して闡提に三有り。一には断善根、二には大悲、三には無性なり。現行を起す性に因有り、果有り。此の三人および前の四性に由りて四句分別す。一には因は成ずるも果は成ぜず。謂く大悲闡提なり。

とある。ここでは、まず『入楞伽經』に見られる大悲闡提は、衆生界が尽きることがないために、菩薩として因行を修しているものの、仏果は成じないとある。その上で、この因行と仏果に注目して断善根・大悲・無性および無漏種子を有する者についての四句分別が為されている。その第一に改めて、因行を成じながらも仏果を乗じない存在として大悲闡提が明示されているのである。ここでも基は衆生界が尽きることが無いということを、大悲闡提の不成の理由として挙げており、尽衆生界願を前提として論じていることがわかる。いずれにせよ、『枢要』において基は、大悲闡提が不成仏の存在であることを明確に示している。

次に淄州大師慧沼（六四八〜七一四）の『成唯識論了義灯』（以下『了義灯』）を見てみると、慧沼もまた基と同様に大悲闡提を不成仏の存在として捉えていたことが窺える。すなわち、

論刹那刹那轉増進故。（中略）唯除大悲尽生界願。十地滿已可無増進。不爾修行無量阿僧祇而不満足。非三大劫修能満足以外皆増。<sup>8</sup>

『論』に「刹那刹那に轉た増進するが故に」と。（中略）唯だ大悲の生界を尽くす願を除く。十地をば満じ已りて増進すること無かる可し。爾らずんば、修行すること無量阿僧祇にして満足せず。三大劫に修して能く満足するに非ざるもの以外は皆な増す。

とある。ここでは『成論』の「刹那刹那に転た増進するが故に」という文言を解釈する中で、大悲闡提のあり方に言及がなされている。法相教学において、菩薩の第八識は金剛位に至って仏果を成じるまでは刹那刹那に増進していく。しかし、ここではその例外として大悲闡提が挙げられているのである。すなわち、大悲闡提は十地を満じ已ると増進がなくなるとするのである。これによって、大悲闡提は永久に因行を修することが出来るとしている。先に見た基は、衆生界が尽きることが無いということをお大悲闡提の不成の理由として挙げていた。それを承けて慧沼が「唯だ大悲の生界を尽くす願を除く」と述べているように、尽衆生界願をより前面に押し出す形で大悲闡提を捉えている点は注目に値する。もう一点注目すべき点としては、大悲闡提が増進しなくなる位地が「十地満已」と示されていることが挙げられる。すなわち、慧沼は大悲闡提の「願力」によって、「十地満已」の後にも因位に留まり続けるあり方を強調しているのである。このうち尽衆生界願の願力に注目したあり方は慧沼の『能顕中辺慧日論』（以下『慧日論』）にも示されている。すなわち、

又云。或有名異而体同。涅槃仏性体即真如。仏性論中名為応得。既許理性遍有情。不信応得定作  
仏者此亦非理。

雖有応得因縁然許大悲菩薩並有加行因。尽衆生界故常不作仏。何廃有情雖有応得因。無加行因故常不作仏。<sup>9</sup>

又た云く。或いは名の異なり有りて而も体は同じ。涅槃仏性の体は即ち真如なり。『仏性論』中には名づけて「応得」と為す。既に理性の有情に遍ずることを許して、「応得」の定めて作仏するを信ぜざれば、此れ亦た理に非ず。

「応得」の因縁有ると雖も、然も大悲菩薩の並べて加行の因有ることを許し、尽衆生界の故に常に作仏せざるなり。何ぞ有情の「応得」の因有ると雖も、加行の因無きが故に常に作仏せざることを廃するや。

とある。ここでは一乗家との論争の中で大悲闡提へと言及がなされている。前半では一乗家の主張が述べられている。涅槃や仏性の体である真如が『仏性論』の中で応得と名づけられており、法相宗も理性の遍満性を許している。そうである以上、遍満する仏性である「応得」によって一切衆生が作仏することを認めない事は、道理に合わないと論難するのである。これに対して慧沼は、法相宗の仏性を理仏性と行仏性によって考える立場から反論する。一乗家の言う遍満する理性である「応得」は理仏性にあたるが、法相宗においては、加行の因である行仏性を備えずしては仏果には至らないとする。

慧沼はここで大悲闡提をその例として出している。大悲闡提は菩薩である以上、理仏性も行仏性も備えているが、「尽衆生界」願によって作仏しない。これは遍満する理性たる理仏性を備えていても成仏しない存在がいることを示している。これによって、一乗家の「応得」である理仏性が衆生に備わっていれば成仏するという主張に対し、加行の因である行仏性が無ければ成仏しないというあり方までは否定出来ないと反論しているのである。ここでも、慧沼は大悲闡提を不成仏の存在として捉えており、「尽衆生界」願によって作仏しないあり方を示している。先に見た『了義灯』と同様に、大悲闡提はその願力によって不成仏となると理解していたことが知られるのである。すなわち、慧沼は『了義灯』と『慧日論』とのいずれにおいても大悲闡提を不成仏と判じていたことがわかる。

撲揚大師智周（六六八〜七二三）は、慧沼の『了義灯』の見解を承けて、『成唯識論了義灯記』（以下『了義灯記』）の中で次のように解釈を施している。すなわち、

灯不爾以外皆増者此説意云。大悲菩薩十地満足已若更増進即不得定經三大劫修行満足。大悲菩薩無成仏期。更更増進有何最極。由此故知。除大悲也。除此大悲十地満已余皆増。<sup>10</sup>

『灯』に「不爾以外皆増」とは此に意を説きて云わく。大悲菩薩の十地をば満足し已りて、若し更に増進せば、即ち三大劫の修行を経て満足することを得ず。大悲菩薩には成仏の期無し。更に

更に増進せば、何の最極か有らんや。此れに由るが故に知んぬ。大悲を除く也と。此の大悲の十地満已を除きて、余は皆増す。

とある。これは先に挙げた慧沼の『了義灯』の箇所に対する智周の解釈となる。慧沼の『了義灯』には、尽衆生界願によって大悲闡提が十地を満じ已つて増進が無くなる旨が示されていた。智周は慧沼の見解を承けて、「十地満已」に至った後の大悲闡提は増進しないとし、「大悲菩薩には成仏の期無し」と明確に不成仏であると判じている。

以上のように、基・慧沼・智周の三師は一樣に大悲闡提を不成仏と判じていたと見て良い。日本においては、これら三師の見解は「三祖の定判」として殊に重んじられるようになる。このことに鑑みれば、日本においても大悲闡提を「不成仏」とする見解が一樣に見られたとしてもおかしくない。しかしながら実際には、第一節でも述べたように「先徳の二義の取捨は弁じ難し」とあることから、二義併存の状態が続いていたと推測される。では、なぜに日本においてこのような状態が生み出されるに至ったのか。それは大悲闡提の具体的な菩薩のあり方を検討する中で、大悲闡提の成仏というあり方が見られるようになったと考えられる。『大智度論』には大悲闡提の具体的なあり方を次のように示す。すなわち、

復次若有菩薩。具足菩薩事。所謂十地六波羅蜜十力四無所畏四無礙智十八不共法等無量清淨佛法。為衆生故久住生死。不取阿耨多羅三藐三菩提。而广度衆生。如是菩薩諸佛讚歎。何者是。如文殊師利毘摩羅詰觀世音大勢至遍吉等。諸菩薩之上首。<sup>1</sup>

復た次に、若し菩薩有りて、菩薩の事所謂十地・六波羅蜜・十力・四無所畏・四無礙智・十八不共法等の無量の清淨なる佛法を具足せば、衆生の為の故に久しく生死に住して阿耨多羅三藐三菩提を取らず、而も広く衆生を度す。是の如き菩薩をば諸佛は讚歎す。何者をか是なる。文殊師利・毘摩羅詰・觀世音・大勢至・遍吉等の如きの諸菩薩の上首なり。

とある。ここでは十地等を具足した菩薩たちが衆生の為に生死に留まり、阿耨多羅三藐三菩提を取らず救済活動を行っていると述べられている。これはまさしく大悲闡提のあり方であって、具体的な菩薩として文殊師利・毘摩羅詰・觀世音・大勢至・遍吉といった菩薩の中でも特に勝れた者達が挙げられている。すなわち『大智度論』の所論から、文殊師利等の特に勝れた菩薩は大悲闡提であることが知られるのである。このことを念頭に基の『妙法蓮華經玄贊』（以下『法華玄贊』）を見てみると、

観音久已成不捨菩薩行故示為菩薩。何得不比如来。<sup>12</sup>

観音は久しく已に成ずも菩薩の行を捨てざるが故に、示して菩薩と為す。何ぞ如来に比せざるを得んや。

とある。ここには「久しく已に成ず」とあることから、基は明確に観音菩薩を成仏した上で示現されている菩薩相である判じている。先に見たように観音は『大智度論』において、大悲闡提の具体例としてあげられていた菩薩である。このことを考慮した上で、基の解釈を見てみると、大悲闡提である観音が成仏していることになる。このような、大悲闡提である具体的な菩薩に注目して成仏すると見る解釈が、他にも確認出来る。すなわち、

驗此普賢久已成仏。示現為菩薩。勸修妙行。無垢称云。雖得仏道轉於法輪。而不捨於菩薩之道。是名菩薩行故。<sup>13</sup>

此を驗するに、普現は久しく已に成仏し、示現して菩薩と為り、妙行を勸修す。『無垢称』に云わく「仏道を得て法輪を転ずると雖も、而も菩薩の道を捨てず。是をば菩薩の行と名づく。」



とある。ここでは普賢菩薩が「久しく已に成仏」した上で菩薩相を示現し、妙行を勧修していることが示されている。さらにここでは『維摩詰所説経』の文を引いて、菩薩が成道に至った後も、菩薩行を続けるあり方が示されている。普賢菩薩は先の『大智度論』の中で大悲闡提の具体例として「遍吉」の名で挙げられており、阿耨多羅三藐三菩提を取らないと示されていた。しかしながら、ここでは成仏していることが明確に示されているのである。このように基の『法華玄賛』においては、『大智度論』で大悲闡提として名が挙げられている観音や普賢について、已に成仏したうえでの菩薩相であると明言されているのである。

以上、『入楞伽経』における大悲闡提の経説を確認し、基・慧沼・智周の三師の大悲闡提についての解釈を見てきた。これら三師は一樣に大悲闡提を不成仏と判じていた。しかしながら基の『法華玄賛』においては、『大智度論』に示されていた観音や普賢といった具体的な大悲闡提が成仏することが明確に示されていた。このような解釈の相違が、後の日本における論義テーマ「大悲闡提」の成仏義と不成仏義の二義併存という展開に繋がっていく原因の一つとなったと言える。

### 第三節 『唯識論同学鈔』 「種姓義」 段の成立背景および

#### 論義テーマ 「大悲闡提」 の概要と論点

#### 第一項 『唯識論同学鈔』 「種姓義」 段の成立背景

良算の唯識思想について考察を行う上で『同学鈔』の存在は欠くことが出来ないことは第一章および第二章で述べてきた通りである。『同学鈔』は千百有余もの論義テーマについて古抄物や『菩提院鈔』を引き合わせながら編纂されたものであり、その編纂期間は二十年以上にも及んでいる。そのため『同学鈔』には、その全体として、論義研鑽のあり方を通して法相教学を網羅的・総合的に整理し、大綱を示したという価値がある。二十年以上の長期の編纂期間を経て徐々に成立していったという『同学鈔』と共通する性格を有する良算の著作に、『愚草』と称されるものがある。この『愚草』に収められる論義テーマ「非自性善」には建久五年（一一九四）に記されたものが、建久九年十月に「破して添削」されたあり方が示されていることが指摘されている。<sup>14</sup> また、『同学鈔』の中には、

『論第三卷同学鈔第二』 「觀現在法」

贈僧正云（中略）（此義微妙。愚者潤色如別記之）<sup>15</sup>

贈僧正の云わく（中略）（此の義微妙なり。愚者の潤色は別に之れを記すが如し）

『論第一〇卷同学鈔第五』「安養報化」

〈已上菩提院僧都筆略載之。其中演秘料簡愚者潤色也。可恐之〉<sup>16</sup>

〈已上は菩提院僧都の筆をば略して之れを載す。其の中、『演秘』の料簡は愚者の潤色也。之れを恐る可し〉

とある。論義テーマ「觀現在法」では蔵俊の見解を承けた上で、自説を別紙へと譲っている。また、論義テーマ「安養報化」では蔵俊の見解を載せ、そこに自らの潤色を加えている。このように、良算は『菩提院鈔』を規模としつつも、それに依るばかりではなく、自らの見解を洗練し続けていたと見て良い。『論第三卷同学鈔第一』においても同様のあり方が見られる。すなわち、

建久六年六月十一日（中略）良算記之。

至于建保五年四月比再治之。<sup>17</sup>

建久六年六月十一日（中略）良算之れを記す。

建保五年四月の比に至りて之れを再治す。

と。『論第三卷同学鈔第一』は、はじめ建久六年（一一九五）に記されていることがわかる。そして二十二年もの時間を経た建保五年（一二一七）に至って再治が行われているのである。この『論第三卷同学鈔第一』に収められる論義テーマ「乃至未断」には、「『菩提院』云わく」<sup>18</sup>と、藏俊の見解を引用した上で「更に愚案有り。別に之れを記すが如し」<sup>19</sup>と示されており、ここでも良算は『菩提院鈔』を規模としつつも別紙に譲る形で自らの見解があったことを示しているのである。しかしながら、本稿で取り扱う論義テーマ「大悲闡提」が収められている論第一卷『同学鈔』の「種姓義」段には「愚案」や「愚推」といった良算の見解を示すような箇所は見られない。そのことに加えて、その奥書には、

種姓義御沙汰之次。引合古抄物等粗記大概。甚以見苦見苦早可破之。（中略）

于時建久八年四月二十八日草之了。沙門良算<sup>20</sup>。

種姓義の御沙汰の次いで、古抄物等を引き合わせて粗く大概を記す。甚だ以て見苦し見苦し、早く之れを破す可し。（中略）

時に建久八年四月二十八日、之れを草し了ぬ。沙門良算

とあり、古抄物等を引き合わせて「大概」を示したのみであり、「見苦し」いために「早く之れを破す可」きであるとまで述べられているのである。これは先の『論第六卷同学鈔第一』や『論第三卷同学鈔第一』のあり方と対照的であると言って良い。このように二十年以上という長期の編纂期間を経て成立した『同学鈔』は一つの論義抄ではあるものの、良算の唯識思想の検討という観点から取り扱う際にはその説示内容が多層的になっていくことに注意する必要がある。そのため、『同学鈔』の該当箇所がいつ頃に記され、どのような成立背景を有しているのかという事に触れなければならない。幸いなことに、本稿で取り扱う論義テーマ「大悲闡提」は「種姓義」段に収められており、先に挙げた奥書の通り建久八年に記されていることは明らかである。では、なぜに「種姓義」段には「愚案」等の良算の見解が見られないのであろうか。

良算の唯識思想の検討をなすための前段階として、この点について明らかにしたい、そこで、まず論義テーマ「大悲闡提」が収められている『同学鈔』「種姓義」段の成立背景について見ていきたい。

「種姓義」段は先に挙げた奥書の通り建久八年四月二十八日に記されている。これは『同学鈔』編纂の比較的初期の頃にあたるが、ほぼ同時期にあたる建久八年七月十七日に記された『論第七卷同学鈔第一』に収められている論義テーマ「思心所起推度用」の末尾には、「思の推度の用は能く能く沙汰

す可き也。委細は別に之れを草するが如し」<sup>21</sup>とあり、また論義テーマ「顕由彼起」にも「已上、古義を潤色し了んぬ。別義は重ねて沙汰有る可し。委しくは別紙の如し」<sup>22</sup>とある。これらの事は『同学鈔』に先んじて「別紙」等が作られていたことを示していると見て良い。また、『同学鈔』のうち記された年が明らかで、最も時代が下る建保五年（一二二七）成立の『論第三卷同学鈔第二』「雖依生空」にも、「已上は有る人の義なり。更に愚案有り。別紙の如し」<sup>23</sup>とある。さらに、「種姓義」段が成立する以前にあたる建久六年（一一九六）に記された『論第七卷同学鈔第五』に収められている論義テーマ「或第六所變」の末尾にも、

此事可案可案。此事有多不審。別紙注之。<sup>24</sup>

此の事、案ず可し、案ず可し。此の事は多くの不審有り。別紙に之れを注す。

とあり、ここでは多く「不審」の事があつた為に「別紙」を作成していたことが知られるのである。ここでも先に示したような『同学鈔』に先んじて「別紙」が記されていたあり方が示されていると見て良い。また、同じく『論第七卷同学鈔第五』に収められている論義テーマ「七根能入」の末尾にも「隣超の義は是れ愚案也」<sup>25</sup>と、良算の見解であることが示されている。

このように、良算が「別紙」を作成し、自らの見解を示している一方で、『論第七卷同学鈔第五』には興味深い記述が付された論義テーマも見られる。論義テーマ「已知根次位」は先に挙げた「或第六所変」と同じく『論第七卷同学鈔第五』に収められており、二通りの論義問答のあり方が示されている。この内の一つ目の論義問答の末尾には「尚お尋ね習う可き事有り。追つて之れを知る可し」<sup>26</sup>とあり、更なる検討を示唆する文言が見られるのである。また同様に『論第七卷同学鈔第五』に収められる論義テーマ「縁智已周」には「此の義は僧都御房の一義也。頗る『灯』の趣に叶わざる歟。此の事は極めて不審也。追つて之れを尋ぬ可し」<sup>27</sup>とあり、蔵俊（僧都御房）の見解が慧沼の『成唯識論了義灯』（以下『了義灯』）の見解と合致しないことを指摘し、検討すべきこととしている。さらに論義テーマ「非諸有情」に至っては、その中で「此の事は未だ落居せず。追つて之れを案ず可し」<sup>28</sup>と記されており、確定した理解に至っていないことが明らかにされ、ここでもより一層の検討を要することが示されている。このように『論第七卷同学鈔第五』においては、論義テーマ「或第六所変」のように「不審」とする点について、既に「別紙」で残しているものもあれば、論義テーマ「已知根次位」・「縁智已周」・「非諸有情」のように爾後の検討を必要とする旨の記載も見られる。これらの事を念頭に『論第七卷同学鈔第五』の奥書を見ると、

建久六年五月二十六日。又抄此帖了。纔示義大綱。不及委談。為見苦為見苦。(中略)沙門良算<sup>2</sup>。  
建久六年五月二十六日に又た此の帖を抄了んぬ。纔かに義の大綱を示し、委しい談には及ばず。  
見苦しと為ん、見苦しと為ん。(中略)沙門良算

とある。わずかに「義の大綱」を示したのみで詳細な検討に至っておらず、「見苦し」いものであると記されているが、これは検討事項が未だ残っている事情を斟酌してのことであつたと見て良いであろう。すなわち、『論第七卷同学鈔第五』については、各論義テーマにおける研鑽の度合いに濃淡があつたため、全体的に「義の大綱」を示すにとどめられたと考えられるのである。以上のような背景があり、『論第七卷同学鈔第五』は記されたと見られる。先にも挙げたように、「種姓義」段の奥書には古抄物等を引き合わせて「大概」を示したとあり、「見苦し」としている。『論第七卷同学鈔第五』の奥書に見られる内容は論義テーマ「大悲闡提」が収められる「種姓義」段の奥書の内容と酷似していることから、「種姓義」段もまた、同様の背景を有して編述されたものであつたと考えられるのである。

そもそも、『同学鈔』は良算が折に触れて、自らの研究ノートとして編述したものである。『論第四卷同学鈔第二』や、『論第七卷同学鈔第一』の奥書のように、単に日時や良算の名が記されているものもあれば、論第五卷『同学鈔』第五のように「上階馬道房」という場所の情報が加えられている



ものも見られる。<sup>30</sup>また、『論第八卷同学鈔第五』では

建保二年（甲戌）五月二日於法勝寺西門辺抄。三十講延引之間。宿所徒然。仍於奈良未沙汰之処  
繼而記之。（中略）五月一日恒例御三十講不被始行之次日二日公卿僉議猶事不切仍延引畢。住  
学生良算記之。<sup>31</sup>

建保二年（甲戌）五月二日に法勝寺の西門の辺りに於いて抄す。三十講延引の間、宿所は徒然な  
り。仍りて奈良に於いて未沙汰の処をば継ぎて之れを記す。（中略）五月一日恒例の御三十講は  
之れを始行せられず。次日の二日、公卿の僉議は猶し事とするも切れず。仍りて延引し畢んぬ。  
住学生良算記之。

とある。予定されていた「三十講」が延期となり、宿所で時間を持て余したために作成したとある。  
法勝寺三十講は例年は五月一日より始行されるものであるが、二日になっても、公卿の僉議が一向に  
終わらなかつたために、延期となったことが示されている。すなわち、良算は法勝寺三十講が延期と  
なったことが決まった当日には、既に『同学鈔』の編述に切り替えていたのである。このことは平時  
より良算が学問研鑽に励んでいたことを示していると言えよう。このように日頃から向学の念に燃え

る良算が、講会等の学問に関する出来事を絶好の教学研鑽の機会と捉えていたであろうことは想像に難くない。であるからこそ、『同学鈔』の中には、良算が講会等の学問に関する出来事に際して編述されたものも少なくなく、その事を特に明記したものも存する。例えば、『論第十卷同学鈔第五』が「長吏三十講」の学問に際して編述されたものであること、『論第三卷同学鈔第一』も初め記された時は「撲揚講」の番論義に備えた学問に際して編述されたものであること等々、学問に関する出来事に際して作られたものが幾つも見られるのである。<sup>32</sup>そして、論義テーマ「大悲闡提」が収められる「種姓義」段もまた、そのうちの一つであったと見て良いであろう。

先にもその奥書を挙げた通り、『同学鈔』の「種姓義」段は「御沙汰」を契機として記されている。「御沙汰」も学問に関する出来事に他ならず、良算はこれに際して『同学鈔』を編纂しようと考えたのである。しかしながら、『同学鈔』に千百有余もの論義テーマが収められていることからわかるように、当時は膨大な数の教理上の課題があった。良算は膨大な数の論義テーマを徐々に消化し、自らの見解を洗練させていったのである。その過程では当然、検討済みのものと未検討のものが混在していたはずである。この事に鑑みれば、「種姓義」段の成立背景が見えてこよう。すなわち、「種姓義」は「御沙汰」という学問に関する出来事があったために記されることとなったが、良算自らの見解が確立する以前の未検討の論義テーマが多かった。そのために、「種姓義」段は「大概」を記

したのみで「見苦し」いものとされ、「愚案」や「別紙」が見られないものとなったのである。

## 第二項 『唯識論同学鈔』「大悲闡提」の概要と論点

前項では『同学鈔』における「種姓義」段の成立背景について検討を行い、「種姓義」段が良算の見解が確立する以前に記されたものであることを指摘した。では、『同学鈔』の「種姓義」段が良算の唯識思想を検討する上で価値のないものであるかという点と、そうではない。「種姓義」段は「古抄物等を引き合わせて粗く大概を記す」とあるように、本段より「古抄物等」にもとづいた「大概」、すなわち当時の一般的見解を知ることが出来るのである。この事実は良算教学との比較検討が可能という点で非常に高い価値がある。さらに『同学鈔』における論義テーマ「大悲闡提」には談義も付されておられ、当時どのような事項に関心が寄せられていたのかも知ることが出来る。そこで、『同学鈔』における論義テーマ「大悲闡提」の内容について、その概要と論点について確認と考察を行いたい。

論義テーマ「大悲闡提」は尽衆生界願を發した大悲闡提菩薩の成仏の可否を中心主題としたものである。『同学鈔』では「先徳の二義の取舍は弁じ難し」（大正六六・二八上）とあることから、大悲闡提の成仏義と不成仏義の二義が当時、併存していたことが窺える。その上で『同学鈔』「大悲闡提」は、不成仏義と成仏義の二義それぞれに対しての疑いを挙げている。まず不成仏義に対する疑いが示

される。すなわち、

先付不成仏義三祇四依因行久積自利他功德已備。何虚修因行不得転依果耶。設雖大悲菩薩何廢酬因感果之理耶。況竜樹智論中以文殊觀音等名大悲菩薩。而見余經論說彼等大士過去唱正覺說。此豈非大悲菩薩成仏証耶。是以見玄賛所釈或云觀音久已成仏。不捨菩薩行故示為菩薩。或述驗此普賢久已成仏示現為菩薩。<sup>33</sup>

先ず不成仏義に付きて、三祇四依の因行をば久しく積みて自利他の功德は已に備う。何ぞ虚しく因行を修して転依の果を得ざる耶。設い大悲の菩薩と雖も、何ぞ酬因感果の理を廢す耶。況んや竜樹の『智論』の中には文殊・觀音等を以て大悲菩薩と名づく。而るに余の經論の説を見るに彼等大士は過去に正覺を唱う。此れ豈に大悲菩薩の成仏の証に非ず耶。是を以て『玄賛』に釈する所を見るに、或いは「觀音は久しく已に成仏して菩薩行を捨てざるが故に示して菩薩と為す」と云う。或いは「驗は此の普賢は久しく已に成仏して示現して菩薩と為る」と述ぶ。

と。大悲闡提の不成仏義に対しては、大きく言えば修因感果の観点からの疑難が示されている。菩薩である以上は三祇にわたる修行を積んだ結果として成仏するべきだと難ずるのである。その上で『大

『智度論』によって大悲闡提であるとされる文殊菩薩や観音菩薩についても、經典によっては過去の成道が説かれていると論ずる。さらに、そのことを基（六三二―六八二）の『妙法蓮華経玄賛』（以下『法華玄賛』）を挙げることで、大悲闡提を成仏とする解釈のあることを示しているのである。つまり、観音や普賢といった『大智度論』で大悲闡提とされる菩薩は成道後の示現相であるとしているのである。一方で、成仏義に対しては次のような疑難が示されている。すなわち、

次付成仏之伝。夫大悲闡提菩薩者答大悲深重之意樂発尽衆生界之誓願。衆生既無尽。願力何有息。由之大乗経中等畢竟無性立闡提称。定知無成仏之期也。是以枢要中。大悲菩薩。無成仏期（云云）。<sup>3</sup><sup>4</sup>次に成仏の伝に付きて、夫れ大悲闡提菩薩は大悲深重の意樂に答えて尽衆生界の誓願を發す。衆生は既に尽くこと無し。願力は何ぞ息むこと有るや。之れに由りて大乘の経の中に畢竟無性に等しくして闡提の称を立つ。定めて知んぬ、成仏の期無き也と。是を以て『枢要』の中に「大悲菩薩は成仏の期無し」と（云々）。

と。成仏義に対しては闡提菩薩の大悲が深重であり、願力が強いことを基軸とした疑難が展開される。大悲闡提菩薩は尽衆生界の誓願を起す菩薩のことであるが、衆生は尽きることがない。したがって、

尽衆生界の誓願は満たされることがないため、大悲闡提は成仏することがないと難ずるのである。先の不成仏義に対する疑難では、基の『法華玄贊』を挙げて大悲闡提が不成仏であるとする義への疑難の根拠としていたが、ここでは基の『成唯識論掌中樞要』（以下『樞要』）の解釈を成仏義への疑難の根拠としているのである。

以上のように不成仏義に対しては修因感果を基軸に『法華玄贊』の解釈を根拠とする疑難を示し、成仏義に対しては闡提菩薩の願力が深重であることを基軸に『樞要』の解釈を根拠とする疑難を示しているのである。『同学鈔』では、これらの疑難を念頭においた上で成仏義・不成仏義それぞれの回答を兼ねて、その概要が示されている。成仏義については、

但可成申成仏之義也。凡大果不独感要由万行。万行不空修要待大果。所以因行円満莫不果徳成熟。

（中略）

至闡提名者凡此菩薩依衆生界願永不捨菩薩道故内雖成就四智菩提尙立闡提称也。謂自受用成道必往大自在宮有受職灌頂儀式。而闡提菩薩緣起道理令然円鏡・成事二智雖任運現前不学成道儀式不唱智処城覚故名菩薩也。故維摩経中。雖得仏道転於法輪。而不捨於菩薩之道（云云）既尽未来際不捨菩薩道故談此道理処云不成仏也。<sup>35</sup>

但だ成仏の義を成じ申す可き也。凡そ大果は独り感ぜず、要らず万行に由る。万行をば空しく修さず、要らず大果を待つ。所以は因行円満せば果徳の成熟せざるは莫し。(中略)但し闡提の名に至りては、凡そ此の菩薩は尽衆生界願に依りて永く菩薩道を捨てざるが故に、内に四智菩提を成就すと雖も、尚お闡提の称を立つ也。謂く自受用は成道するに必ず大自在宮に往きて受職灌頂の儀式を受く。而るに闡提菩薩は縁起の道理をば然ら令め、円鏡・成事の二智は任運に現前すと雖も、成道の儀式を学ばず、智処城の覚を唱えざるが故に菩薩と名づく也。故に『維摩経』の中に「仏道を得て法輪を転ずると雖も、而も菩薩の道を捨てず」云々と。既に未来際を尽くして菩薩道を捨てざるが故に、此の理を談じて処々に不成仏と云う也。

とある。成仏義を立てるに際しては、不成仏義に対する疑難で用いられた修因感果が根拠として用いられている。そもそも、修因感果の道理にもとづけば、菩薩の修行(因行)が十分に満たされれば、果徳は必ず成熟する。そのため、闡提菩薩は実際には四智(大円鏡智・平等性智・妙觀察智・成所作智)を成就しているとするのである。四智のうち平等性智と妙觀察智は初地の位において分得されるが、大円鏡智と成所作智は仏果位において初めて得られる智であり、これを成就している以上、闡提菩薩も本質的には仏となるのである。ここでは四智を成就しながらも菩薩とする理由は、成道の儀式

が無いためとしている。通常、十地究竟の菩薩は色究竟天の自在天に往き、仏の威儀を学んだ後に受職灌頂を経て正覚を唱えることになる。闍提菩薩はこの過程を経ないために四智を成就しながらも、「菩薩」であるとするのである。すなわち、闍提菩薩は本質的には成道しているものの、受職灌頂の儀式が無いために「菩薩」と称していることになる。この受職灌頂の儀式という過程が無く、永く菩薩道を捨てないことこそ、尽衆生界願に基づく大悲闍提のあり方なのである。つまり、修因感果の道理に基づけば本質的には大悲闍提も成仏するといえるが、尽衆生界願によって受職灌頂を受けず永く菩薩道を捨てないあり方を「不成仏」としているに過ぎないというのが、『同学鈔』「大悲闍提」の成仏義の概要であろう。一方で不成仏義については、

又不成仏義云。闍提菩薩源出楞伽經說。而說若諸衆生不入涅槃我亦不入全不許成仏之旨。爰知別有大悲闍提種姓異余菩薩云事。(中略)雖修三祇因行願力被拘不得四智菩提也。是以枢要云。(中略)義灯云。(中略)撲揚大師判大悲菩薩無成仏故。凡一宗祖師拳成不成仏之義。五性家誰人疑之耶。但於酬因感果之難者既由深重大悲起尽生界願。若許成仏者又背酬因感果之理。(中略)但諸教中觀音文殊等成仏者更非難。(中略)且依教施設。云久成仏也。<sup>36</sup>

又た不成仏義に云わく。闍提菩薩は源は『楞伽經』の説に出づ。而も「若し諸もろの衆生、涅槃



に入らざれば、我も亦た入らず」と説きて全く成仏の旨を許さず。爰に知んぬ、別に大悲闡提の種姓有りて余の菩薩には異なると云う事を。(中略)三祇の行を修すと雖も願力に拘られて四智菩提を得ざる也。是を以て『枢要』に云わく。(中略)『義灯』に云わく、(中略)撲揚大師は大悲菩薩に成仏無きが故にと判ず。凡そ一宗の祖師は挙りて不成仏の義を成ず。五性家の誰人か之れを疑う耶。但し酬因感果の難に於いては、既に深重の大悲に由りて尽生界願を起こす。若し成仏を許さば、又た酬因感果の理に背く。(中略)但し諸教の中の観音文殊等の成仏は更に難に非ず。(中略)且らく教の施設に依りて久しく成仏すと云う也。

とある。『入楞伽經』の經文を挙げ、明確に不成仏であると示されていることを指摘する。ここで特徴的なのは大悲闡提菩薩を「別の大悲闡提の種姓」という、通常の菩薩種姓とは異なる菩薩として捉えている点である。すなわち、三祇の修行を経て仏果を成ずる通常の菩薩とは別に、尽衆生界願の願力によつて永く四智菩提を成じない別の菩薩種姓がいるとするのである。その上で、このような大悲闡提のあり方は基、慧沼、智周という、いわゆる「三祖の定判」でも明確に示されていると指摘している。『同学鈔』「大悲闡提」の冒頭では不成仏義に対して、修因感果の観点から疑難が挙げられていたが、ここではその疑難に対して尽衆生界願に注目することで回答がなされている。深重の大悲に

よって発される尽衆生界願は、衆生を救い尽くした後にも涅槃に入るといふものである。しかしながら、衆生は尽きることがないため、尽衆生界願は成就することが無い誓願となる。したがって、誓願が成就しないにも関わらず大悲闡提が成仏するというのであれば、かえって修因感果の理に背くことになってしまふのである。そして、大悲闡提の代表的尊格である観音菩薩や文殊菩薩の成道が説かれる経典については、仮に設けられた説示に過ぎないとしているのである。すなわち、不成仏義の概要としては、尽衆生界願に重きを置いており、大悲闡提菩薩を別種姓としている点に特徴があると見えよう。

以上が『同学鈔』「大悲闡提」に見られる成仏義・不成仏義それぞれの概要である。この概要に加えて『同学鈔』「大悲闡提」では、成仏義・不成仏義それぞれに談義が付されている。成仏義に付けられる談義の疑問点を簡潔に整理すれば次の通りである。<sup>37</sup>すなわち、

- 〔一〕 宗家の解釈に大悲闡提が成仏するというものが無いのはなぜか。
- 〔二〕 慧沼の熏習増進についての解釈で大悲闡提が除かれるのはなぜか。
- 〔三〕 大悲闡提は自在宮には往かないのか。

という三つの疑問が挙げられている。先の不成仏義の概要でも述べたように、基・慧沼・智周の三師は一樣に不成仏義を取っている。これは翻せば、三祖の解釈には大悲闡提が成仏するという明文が見られないこと意味していると言って良く、その点についての疑問が挙げられている。第二の疑問点では慧沼の『了義灯』の解釈が取り上げられている。『了義灯』では『成唯識論』の「刹那刹那に転た増進するが故に」<sup>3</sup>という文を解釈する中で、「唯だ大悲尽生界願をば除く。十地をば満ち已りて増進無かる可し。爾らずんば、修行すること無量阿僧祇にして而も満足せず」<sup>3</sup>と述べ、大悲闡提は十地満已以降には増進しないことが示されている。したがって、成仏義を取るには、この解釈を会通する必要があるのであるというのが第二の疑問点である。第三の疑問点としては成仏義の概要の中でも述べられた、大自在宮での成道の儀式が無いことが取り上げられている。菩薩が成道のために大自在宮に往くことは『成唯識論』巻第七に「彼は必ず生じて浄居天上の大自在宮に在りて、菩提を得るが故に」<sup>4</sup>と示されている通り、「必ず」大自在宮に往くことになる。成仏義の概要の中で示されたように、大悲闡提が大自在宮に往かない存在だとすれば、それは『成唯識論』の文に違背するのではないかと問うのである。成仏義の後には二つの談義が付されているが、その内容は共通している。以上の談義の問について、内容がより簡潔にまとめられている二つ目の談義の回答を示せば、

答。(中略) 功德増進故自成仏義同於余菩薩相。説之積之諸文皆可判成仏之旨也。唯除大悲尽生界願者談願力辺也。若不爾者只可云唯除大悲。何別云尽生界願耶。或大悲菩薩第八成無漏故不受熏也。(中略) 依願力尙名菩薩故也。彼必生在等者談余菩薩也。闡提別事也。大悲菩薩非無此能。願力殊勝無成道儀式也。<sup>41</sup>

答う。(中略) 功德増進するが故に自ずから成仏する義は余の菩薩相に同じ。之れを説くの諸文は皆な成仏の旨と判ず可き也。

「唯除大悲尽生界願」は願力の辺を談ずる也。若し爾らずんば、只だ「唯除大悲」と云う可し。何ぞ「尽生界願」と云う耶。或いは大悲菩薩の第八は無漏を成ずるが故に熏を受けざる也。(中略) 願力に依りて尙お菩薩と名づくが故也。

「彼必生在」等は余の菩薩を談ず也。闡提菩薩は別事也。大悲菩薩は此の能無きには非ず。願力殊勝にして成道の儀式無き也。

とある。「二」の問の宗家の解釈に大悲闡提の成仏を示すものが見られないことについては、大悲闡提も「余の菩薩相に同じ」く成仏するため、通常の菩薩の成仏を説く解釈が大悲闡提の成仏を示す解釈と理解して良いとしている。「二」の回答については、二つある談義の内の一つ目の回答に「闡提の

名を得る辺は、皆な菩薩の願力を談ずるが故に不成仏と云う也」<sup>42</sup>と示されており、不成仏を示す宗家の解釈は大悲闡提の願力に注目したものであるとしている。ここに挙げた「二」・「三」の問についても願力に注目した回答が為されている。『了義灯』の解釈については、慧沼が願力に注目して解釈を施しているからこそ、単に「大悲」とせず「大悲尽生界願」と記しているのだとしている。もし大悲闡提に増進の義が無いのであれば、大悲闡提を示す「大悲」という文言が用いられるはずである。しかしながら、『了義灯』には「尽生界願」とあるのは願力に注目したからであり、実際には大悲闡提も成仏することを示そうとしていることに他ならないのである。また、成仏義において大悲闡提は「内に四智菩提を成就」しているため、第八が熏習増進することはない。大悲闡提が四智菩提を成就しながらも、菩薩とされるのもまた願力によるものであるのである。第三の問の闡提菩薩に成道の儀式についても「願力殊勝」によって無いとされているのである。

以上のように成仏義に付された談義は、本質的には内に仏果を成じながらも、願力によって大悲闡提のあり方が示されているとする。この点は非常に興味深い。というのも、不成仏義の概要にも見られた通り、願力に注目するのは不成仏義の論じ方だからである。すなわち、この成仏義の談義では、不成仏義の論法を成仏義の中に組み込むような論の展開が見られると言って良いのである。では、不成仏義については、どのような談義が付されていたのか、その論点を整理すれば次の二つである。

〔一〕 大悲闡提の地位

〔二〕 大悲闡提の第八阿頼耶識の受熏の有無

「一」については、大悲闡提が仏果を得ないのであれば当然、菩薩の地位のいずれかに相当するはずで、その地位が問題とされている。金剛心がその地位として挙げられるが、それが妥当なのかという問いがなされる。特に十地満已である金剛心は微細な仏果障を断じ尽くす一刹那であるから、そこに留まることは出来ないのではないかと問うのである。また、「二」では、熏習の観点から大悲闡提の妥当性を問うている。大悲闡提が成仏せず菩薩であり続ける以上、その第八阿頼耶識は有漏となるはずである。しかしながら、大悲闡提は菩薩道を修しつづけるので、有漏の第八阿頼耶識が熏習を受るのであれば必ず増進して仏果に至ることになる。有漏の第八阿頼耶識を有する菩薩でありながら熏習を受けないとすれば、性相に違することになるのではないかと問うのである。これらの問に対して、答文では、

今云。料簡非一旦金剛心留也。因成果不成之句十地満已之积以為其証。雖断仏果障願力有限不昇

仏果不至解脱道故不捨異熟識也。(中略) 金剛心一刹那者顕事究竟時節。依別願力雖已円満究竟。窮未来際不可疑之。(中略) 今云。熏習必増進者は通途理也。大悲闡提是別事也。不至仏果円満位故雖有熏習由別願力不進仏果。(中略) 闡提菩薩居因位未円満故受熏無失<sup>43</sup>。今云く。料簡は一に非ざるも、且らく金剛心に留まる也。因成果不成の句と十地満已の積をば以て其の証と為す。仏果障を断ずと雖も、願力に限り有りて仏果に昇らず、解脱道に至らざるが故に異熟識を捨てざる也。(中略)

金剛心の一刹那とは事の究竟する時節を顕す。別の願力に依りて、已に円満究竟すと雖も、未来際を尽くす。之れを疑う可からず。(中略)

今云く。熏習して必ず増進するは是れ通途の理也。大悲闡提は是れ別事也。仏果円満位に至らざる故は、熏習有ると雖も、別の願力に依りて仏果に進まず。(中略) 闡提菩薩は因位に居し、未だ円満ならざるが故に、熏を受くるに失無し。

とある。ここで大悲闡提が金剛心位に留まることが示されており、その証拠として『枢要』と『了義灯』が挙げられている。『枢要』には五姓について四句分別をし、「因成果不成、謂わく大悲闡提なり<sup>44</sup>」と述べ、大悲闡提は成仏する因を修するも、仏果を成じないとしている。また、『了義灯』に

も「唯だ大悲尽生界願をば除く。十地をば満じ已りて増進無かる可し」<sup>45</sup>とあるように、大悲尽衆生界願による無増進を十地満已において認めている。これらの解釈をもって大悲闡提が金剛心に留まることを示している。通常の菩薩は第十地の満心において金剛喻定に入り、微細なる仏果障を断じ尽くして（無間道）仏果を成ずる（解脱道）。しかし、大悲闡提は仏果障を断じ尽くしているものの、願力によって金剛心（無間道）より解脱道に進まないために仏果を得ないとしている。すなわち、大悲闡提は金剛心の無間道に留まり、仏果を証する直前に位置するため第八阿頼耶識が大円鏡智へと転じないままであるとするのである。また、十地満已の位である金剛心が微細な仏果障を断じ尽くす一刹那のことであり、そこに留まることは出来ないことについては、金剛心位から仏果へと至る時節が一刹那であり、金剛心そのものが一刹那というわけではないとある。したがって、願力によって金剛心に留まり未来際を尽くすことには何も問題がないのである。願力によって仏果を成じない大悲闡提は、永く菩薩道を修し続ける。因行を修せば、それに伴う果を得るとというのが修因果の道理である。「二二」は、特に熏習増進という観点から論じようとしたものと言って良い。つまり、因行を修し続ける大悲闡提の第八識のあり方について論じているのである。これに対する談義の答文では、大悲闡提は因位にいたので、第八阿頼耶識は熏習を受けるものの、願力によって仏果に進むことがないとする。結局のところ、ここでも願力によって回答がなされており、不成仏義に付された談義は願力



を強調する内容と見て良い。

『同学鈔』「大悲闡提」では成仏義と不成仏義について、以上のような概要と論点を示された。成仏義については、大悲闡提の願力が深重であることを基軸とした論難が見られたが、修因感果にもとづけば本質的には仏であることを強調しており、願力によって「菩薩」の名が示されるとした。付された談義においても同様で、本質的には仏であるが、願力の側面から大悲闡提を論じていた。一方で不成仏義については、修因感果の観点から論難が示されたが、尽衆生界願の願力に注目し、大悲闡提を通常の菩薩とは異なる「別種姓」とすることで難に答えた。付された談義においても、願力を強調した内容になっている。中でも大悲闡提の第八阿頼耶識の受熏の有無についての談義は、修因感果の道理について熏習増進の観点から論じたものであった。成仏義は修因感果を根拠にしながらも、願力を用いて大悲闡提を論じている。一方で不成仏義は願力を根拠に、その特殊性を強調することで修因感果（熏習増進）について論じている。このように、成仏義と不成仏義は修因感果と願力との関係が逆関係になっているのである。この点に鑑みれば論義テーマ「大悲闡提」は願力と修因感果の関係をどのように捉えるかということが、重要な論点であると言えよう。

#### 第四節 『唯識論尋思鈔別要』「大悲闡提」における貞慶の見解

前節では『同学鈔』「大悲闡提」によって「古抄物等」にもとづいた当時の一般の見解について、その概要と論点を捉えた。次に『尋思別要』「大悲闡提」における貞慶の見解について見ていく。良算と貞慶は密接な関係にあり、『尋思鈔』の編述にも大きく関わっていた。そのため、両者の密接な関係性が良算の教学研鑽に大きな影響を及ぼしていたであろうことは想像に難くない。特に『愚草』「大悲闡提」については、貞慶の『尋思別要』「大悲闡提」から大きな影響を受けている。そのことは貞慶の『尋思別要』「大悲闡提」と良算の『愚草』「大悲闡提」と新潟県無為信寺に所蔵される撰者不明『大悲闡提事（成仏伝／不成仏伝）』（以下『大悲闡提事』）を比較することで見えてくる。撰者不明『大悲闡提事（成仏伝／不成仏伝）』の扉には、

法隆寺東牟室

東室常任

第一卷<sup>〔前〕</sup>

成仏伝 般若臺 正治二年二月六日

大悲闡提事

不成仏伝 同所 同年同月七日

法隆寺東牟室

相伝澄経

訓專

46

とある。ここで注目したい箇所は「成仏伝 般若臺 正治二年二月六日」・「不成仏伝 同所 同年同月七日」とある記述である。この『大悲闡提事』が記された「般若臺」は建久六年（一一九五）に貞慶が笠置寺に建立した草庵のことである。この般若臺が建立されて以降、貞慶の教学研鑽の中心的な場となったようで、正治二年（一二〇〇）の冬の末頃から翌建仁元年（一二〇一）の春にかけて般若臺で『尋思鈔』が編述されている。『尋思鈔』の奥書によれば、完成の四年前にあたる建久八年（一一九七）に製作が企図されて以降、良算が貞慶の下を頻繁に訪れるようになり、弟子達との談義にもとづいて『尋思鈔』が記されたとある。<sup>47</sup>このように笠置寺般若臺は、良算が貞慶のもとへと頻繁に

通うようになって以降、貞慶と良算をはじめとした弟子達との間で盛んに教学談義を行う場となっていたと考えられる。『大悲闡提事』は成仏伝が正治二年二月六日に、不成仏伝が七日に記されているため、『尋思鈔』の製作が企図されてから編述にとりかかるまでの期間に般若臺で記されたことになる。この点に鑑みれば、『大悲闡提事』は貞慶や良算、もしくは他の弟子達のいずれかによって、笠置寺般若臺での談義にもとづいて残されたものである可能性が高い。そこで、『愚草』『大悲闡提』・『大悲闡提事』・『尋思別要』の三書の諸項目を整理して示せば、

『愚草』『大悲闡提』

『大悲闡提事』

『尋思別要』『大悲闡提』

【上】

五重の問答

証拠

燈積并因変非果変句事

【中】大悲闡提菩薩成不成事

問答×八

〈不成仏理〉

- ・本願深重故
- ・悲増定可勝智増故
- ・利益実勝故
- ・有為種実有差別故
- ・例漸頓悟則智悲増故

〈教文〉

楞伽經

〈解釈〉

枢要・疏・灯・周記

〈会違〉

- ・仏性可定故・熏習
- ・行全願多分・生死可尽

【不成仏伝】

〈道理〉

- ・本願深重故
- ・悲増定可勝智増故
- ・利益実勝故
- ・有為種姓実有差別故
- ・例漸頓悟則智悲増故

〈教文〉

■ ■

〈解釈〉

枢要・灯・周記

〈会違〉

- ・仏性可定故・熏習
- ・行全願多分・生死可尽

【不成仏伝】

一・依法爾種姓

依道理

依聖教

依宗家解釈

二・智悲相對

意樂虚実

別願撰益

法爾繫属

三・会相違

会種姓難

会因果難

会熏習難

会玄賛等

・示現為菩薩

〈相例返諾〉

・虚実相例

〈智増悲増差別〉

・大智大悲対・上求下化対  
・速疾広大対・初門究竟対

【成仏伝】

一 問答

成仏義の論点整理

不成仏義の論点整理

『尋思鈔』「成仏伝」の

引用（「大悲闡提成不成  
仏事」を除く）

・示現為菩薩

〈相例返諾〉

・虚実相例

〈智増悲増差別〉

・大智大悲対・上求下化対  
・速疾広大対・初門究竟対

【成仏伝】

一 法爾種姓事

一 修因感果事

一 願力事

一 熏習増進事

一 変易生死必可有終事

一 楞伽五性事

一 宗家釈二門事

【成仏伝】

一 法爾種姓事

一 修因感果事

一 願力事

一 熏習増進事

一 変易生死必可有終事

一 楞伽五性事

一 宗家釈二門事

- 
- 一・ 観音文殊等成道事
  - 一・ 利他願未滿事
- 

- 一・ 観音文殊等成道事
- 一・ 撰他願未滿哉事

【大悲闡提成不成仏事】

となる。これら三書の中、『大悲闡提事』が最も早く記されていると見て良い。『大悲闡提事』は先の扉の記述からもわかるように、正治二年二月六日と七日に記されている。その次に『尋思鈔』が正治二年冬から翌建仁元年春にかけて記された。『愚草』には本奥書が見られないため正確な著述年は不明なもの、【成仏伝】の中に『尋思鈔』が引用されていることから、『尋思鈔』以降の成立となる。これらの三書の成立順を念頭に『尋思鈔』【成仏伝】と『大悲闡提事』【成仏伝】を比較してみると、「撰他願未滿哉事」と「利他願未滿事」という僅かな字句の異なりは見られるものの、同一の構成を有していると言っても問題ない。また『愚草』と『大悲闡提事』を比較してみても【中】における諸項目の多くが一致している。すなわち、『尋思鈔』「大悲闡提」も『愚草』「大悲闡提」も般若

臺で記された『大悲闡提事』の諸項目を用いながら論じられているのである。やはり『大悲闡提事』が貞慶を中心とした教学研究の談義と密接な関係を有しながら記されたと言って良いであろう。

さて、良算と密接な関係にあり、師として仰がれる貞慶の見解を把握することは、良算の唯識思想を検討していく上で非常に重要である。殊に論義テーマ「大悲闡提」においては『愚草』が『尋思別要』より後に成立したことが明白であり、両書とも般若臺での談義の様子を記す『大悲闡提事』の内容を踏まえていることに鑑みれば、両書の見解の異なりから良算教学の特徴を考察することが可能となる。そこで、貞慶の『尋思別要』『大悲闡提』に見られる貞慶の見解について見ていきたい。

『尋思鈔』において貞慶の見解は「末云」という形で示されているが<sup>48</sup>、『尋思別要』『大悲闡提』の「不成仏伝」にはそれが無く、「成仏伝」にのみ見られる。すなわち、貞慶の大悲闡提に対する見解は「成仏伝」に軸足を置いたものであったと見て良い。その中でも、貞慶は『尋思別要』『成仏伝』を継承発展させた結論部分として【大悲闡提成不成仏事】という項目を設け、自説を展開している。<sup>49</sup> その冒頭には、

大悲闡提成不成事（無別類義）

末云。成不成仏可有二門。若依大智門可成仏。依上求菩提之願行因円果満。是法爾道理。菩薩種



姓莫不熟故。若依大悲不成仏。依下化有情之願行常住因位。意樂未満足所作無休息。大智門者智悲俱可成仏。(中略) 若大悲門者悲智俱在因分。<sup>50</sup>

大悲闡提成不成の事(別類無き義)

末に云わく。成不成仏に二門有る可し。若し大智門に依らば成仏す可し。上求菩提の願行に依り、因円果満す。是れ法爾の道理なり。菩薩種姓に熟せざること莫きが故に。若し大悲に依らば成仏せず。下化有情の願行に依り、常に因位に住せり。意樂の未だ満足せざれば、所作に休息無し。大智門は智悲俱に成仏す可し。(中略) 若し大悲門ならば、悲智俱に因分に在り。

とある。ここでは先ず「(別類無き義)」と補注し、大悲闡提が『同学鈔』「不成仏義」や『尋思別要』「不成仏義」で示されたような別種姓の菩薩ではないことが明確にされている。その上で、貞慶の見解である「末云」で大悲闡提には成仏と不成仏の二門があることが示され、大智門は上求菩提の願行によつて成仏し、大悲門は下化有情の願行にもとづき因位に留まると論じられる。さらに大智門・大悲門それぞれに智と悲があるとし、大智門においては智悲ともに成仏、大悲門においては智悲ともに不成仏であるとする。ここで特に注目したいのは、大智門と大悲門それぞれが上求菩提・下化有情の誓願と、その行に依るものとされている点である。この大悲闡提における大智・大悲の二門がそれぞ

れ上求菩提・下化有情の誓願に依ることについては、さらに

若為菩薩不發尽生界願者無有是處。(中略) 是一切菩薩通行願也。若爾於諸菩薩有大智大悲二門。誓願皆悉真實。若一門成一門不成者智悲二徳成有虛實。既不一類別種姓。(中略) 雖一身二門意實有不成之辺。是又諸菩薩法爾種姓也。為顯一徳開為一姓成道已後現為菩薩列仏会之時衆会仰之為闡提類。<sup>51</sup>

若し菩薩と為りて尽生界願を發さざれば、是の処有ること無し。(中略) 是れ一切菩薩の通相の行願也。若し爾らば、諸の菩薩に於いて大智と大悲の二門有り。誓願は皆な悉く真實なり。若し一門をば成じて一門をば成ぜざれば、智悲の二徳に虚実有るに成りぬ。既に一類の別種姓にあらず。(中略) 一身二門と雖も、意は實に不成の辺に有り。是れ又た諸の菩薩の法爾種姓也。一徳を顯さんが為に開いて一姓と為し、成道已後に現じて菩薩と為り、仏会に列するの時、衆会は之れを仰いで闡提の類と為す。

とある。ここでは尽生界願は菩薩であれば必ず發すものであることが示される。それを承けて「誓願は皆な悉く真實」と記されるように、先に挙げられた上求菩提と下化有情の誓願の真实性をもとに論

を展開している。この二つの誓願が真実である以上は、大智門も大悲門も真実のあり方を示すことに他ならない。ただ大悲闡提というあり方に注目する時は、菩薩の大悲門を前面に押し出すため、不成仏ということになるとしているのである。また、ここで特に注目したい点は、貞慶が大悲闡提成不成説を展開する中で成道以後の菩薩相としている点であろう。つまり、貞慶は誓願の真実性に基づいて、実の成道・実の菩薩というあり方を展開し、成道後の実事として大悲門があると示していると見て良い。これは貞慶の見解が「成仏伝」に立脚しているためと考えられるが、他にも「仏果以後に於いては惣じて二門有りて惣じて仏位と為すことは言を待たずと雖も亦た因位に属せり」<sup>5.2</sup>と仏果(大智門)以後にありながら因位(大悲門)にもあるとすることや、「亦た諸仏は若し所作満足せば須く無余涅槃に入るべし(中略)而るに身智は相續して永く滅に入らず。是れ撰生の為なり。(中略)大覚は彼とは異なれり。之れを名づけて不成仏と為すなり」<sup>5.3</sup>と大覚(大智門)の一側面を「不成仏」(大悲門)としていることから出来る。

先にも明らかにした通り、論義テーマ「大悲闡提」は尽生界願の願力と修因感果の関係性について、どのように捉えるかが重要な論点となっていた。その点、大悲闡提菩薩に大智門と大悲門の二門があるとする見解は実に巧みな会通論理であると言えよう。というのも、『同学鈔』「大悲闡提」でも見た通り「成仏義」は修因感果を、「不成仏義」は願力を基盤に据えるもので、それを菩薩の大智・大

悲と対応させることで一身に落とし込んであるからである。すなわち、貞慶は大智・大悲の二門のいずれもを実とすると同時に、大悲門を仏果の真実の一側面とすることで、成仏伝に立脚した大悲闡提成不成説を展開したのである。

### 第五節 『愚草』『大悲闡提』における大悲闡提成多類論の展開

貞慶が成仏伝に立脚した大悲闡提成不成説を展開した事は先に示した通りである。良算が記した『愚草』『大悲闡提』は上・中・下が合冊されたものであり、既に挙げた諸項目の一覧からもわかるように、『愚草』『大悲闡提（下）』には『尋思別要』『大悲闡提（下）』成仏伝の次にくる「大悲闡提成不成仏事」を除いた箇所が引用されている。そのため、『愚草』『大悲闡提（下）』が『尋思別要』『大悲闡提』よりも後に記されたことは明白である。また、『愚草』『大悲闡提（中）』には、「大悲闡提菩薩成不成事」とあることから、貞慶が「成仏伝」を継承発展させた結論部分の「大悲闡提成不成仏事」を念頭に置いていると考えられる。さらに、『愚草』『大悲闡提（上）』についても『尋思別要』『大悲闡提』からの影響を大きく受けていると言つて良い。実際に『愚草』『大悲闡提（上）』の第五重と記される箇所と、貞慶の『尋思別要』『大悲闡提』の成仏伝の次にくる「大悲闡提成不成事」第四および第五問答の答文には酷似した内容が確認出来る。両書を比較して示せば次の通りである。

すなわち、

『愚草』「大悲闡提（上）」第五重

『尋思別要』「大悲闡提」成仏伝

「大悲闡提成不成事」第四・五答

答。一切菩薩備大智大悲二門兼成不成二  
辺之事大旨如前重。凡菩提薩埵願行甚深  
堅固所欣所■■真實。最初發心之初發尽  
衆生界願。以■心常求度衆生。願常欣住  
因位。如願如實成就未成之德未滿之行永  
不窮尽。豈只化相化現事。況大聖所作内  
外相応、設雖化身必有内心真實行相。  
不可思議巖妙所作如實而成允所以。成道  
後現種々身或始發心或漸昇進。無辺随類  
身随宜進住行向地、精勤熾然漸成事業。

答成道以後現種々ノ身。或ハ始發心或漸昇進。無辺随類ノ  
身随応在于住行向地。雖似化現内出タリ実智精勤熾燃漸成  
所作多生曠劫調熟一類。以其行相望昔ノ因行ニ有何ノ差別。  
故ニ無着撰論説五種修中成所作事修ヲ云謂諸如来任運仏事  
無有休息於其円満波羅蜜多復更修習六到彼岸文。対法論依  
心自在修其相同之。雖至果地猶修因行。其証実明也。（中  
略）  
答。大聖ノ所作ハ内外相応化現懐心異二乗等。所以雖化身  
ノ行ト当テハ于其時皆有内心ノ眞実ノ行相。若不ンハ爾者  
因位ノ化身修行可不増進内証ノ功德ヲ。何況ヤ於仏智乎。

於一々生結其願施其益為生曠劫調熟根機。

以其行相望昔因行有何差別。謂諸如來任

運仏事無有休息。於其円満波羅蜜多復更

修習六到彼岸者即此意也。雖至仏地猶修

因行。其証実明也。<sup>55</sup>

不可思議微妙ノ所作多如実而成熟。但因位猶有実ノ地位故

雖衆多ノ化身所行惣歸当地ニ。於仏果以後者惣有二門惣為

仏位雖不待言亦属ス因位ニ。随所化身判地位可不定故。<sup>54</sup>

とある。以上のように、『愚草』「大悲闡提（上）」に『尋思別要』「大悲闡提」の所述が用いられていると見て良いであろう。このことから、『愚草』「大悲闡提」が上・中・下いずれにおいても、『尋思別要』からの影響を受けながら記されたことは明らかであり、『尋思別要』の見解を組み込みながら自らの論を展開しようとしていることがわかる。では、具体的に良算は大悲闡提について、どのような見解を有していたのかについて見ていきたい。『愚草』「大悲闡提（上）」第四重には、

菩提薩埵願行雖無辺大論之者不出大智大悲二門。依大智門發上求菩提願因円果満万徳究■依大悲門發下化有情願常住因位尽未來際。（中略）諸菩薩種姓人々就備此二門若闕一徳更非大乘願行。

是故頓悟漸悟智増悲増周証無上大果俱名闡提菩薩。(中略) 非是一類別種姓而有不成仏菩薩。可知尽衆生界是通相願云事。然則一切菩薩二利円満十地究竟。大智辺雖早進仏果大悲門猶不捨菩薩道。<sup>5</sup><sub>6</sub>

菩提薩埵の願行は無辺なりと雖も、大いに之れを論ずれば、大智大悲の二門を出でず。大智門に依りては上求菩提の願を發して因円満し万徳究■し、大悲門に依りては下化有情の願を發して常に因位に住して未來際を尽くす。(中略) 諸の菩薩種姓の人々は此の二門を備えるに就いて、若し一徳を闕けば更に大乘の願行には非ず。是の故に頓悟・漸悟・智増・悲増は周く無上の大果を証すと俱に闡提の菩薩と名づけたり。(中略) 是れ一類の別種姓として不成仏の菩薩有るには非ず(中略) 知る可し、尽衆生界は是れ通相の願なりと云う事を。然らば則ち、一切の菩薩は二利円満し十地究竟す。大智の辺は早かに仏果に進むと雖も、大悲門は猶し菩薩道を捨てず。

とある。大智・大悲の二門が菩薩にあることを示し、大智門が上求菩提の誓願によって成仏し、大悲門が下化有情の誓願によって因位に留まるとしている。特に注目したい点は「一切の菩薩は二利円満し十地究竟す。大智の辺は早かに仏果に進むと雖も、大悲門は猶し菩薩道を捨てず」とし、菩薩は自利利他を円満し十地究竟位に至ると、大智門が仏果に進み、大悲門が因位に留まるとしている点である。

る。当然、大智・大悲はすべての菩薩に備わるから、「頓悟・漸悟・智増・悲増は周く無上の大果を證すと俱に闡提の菩薩と名づけたり」とあるように、すべての菩薩が仏果を成じると同時に闡提菩薩でもあるのである。すべての菩薩が闡提菩薩でもある以上は、闡提菩薩の特徴といえる尽衆生界願も「通相の願」であるとし、定姓菩薩や不定姓菩薩とは異なる「一類の別種姓」の大悲闡提がいないのではないとしている。この点は『同学鈔』の不成仏義の見解と異なり、前節で挙げた貞慶の見解と軌を一にするものであると見て良いであろう。そして大智・大悲の二門のうち、大悲門について次のように述べる。すなわち、

尋云楞伽經闡提菩薩実留因位一類也。若実進果地者不捨菩薩道定是可化相。若是実事者於一身亦因亦果哉。

燈唯除大悲尽生界願积実不進果位（見タリ）枢要因変非果變句上品無漏現行未生云也。智度論云為衆生故久住生死（云々）。<sup>57</sup>

尋ねて云く、『楞伽經』の闡提菩薩は実に因位に留まる一類也。若し実に果地に進まば、菩薩の道を捨てざるは定めて是れ化相なる可し。若し是れ実事ならば、一身に於いて亦は因、亦は果なる哉。



『灯』に「唯だ大悲尽生界の願を除く」と釈すは実には果位に進まず、と見えたり。『枢要』は「因変非果変」の句に上品の無漏の現行は未生と云う也。『智度論』に云く、「衆生の為の故に久しく生死に住す」と（云々）。

と。ここでは『楞伽經』には大悲闡提が因位に留まるあり方が示されているが、仏果に進む者がいるなら、その因位に留まる菩薩のすがたは化相に過ぎないはずだと難じている。また、菩薩相が実事であれば、菩薩の一身において因であり、果となるのかと問うている。これに対しては『了義灯』・『枢要』・『大智度論』を挙げることで回答に代えている。『了義灯』には『論』の「刹那刹那に轉うたた増進するが故に」を解釈して「唯だ大悲尽生界願をば除く。十地満已にして増進無かる可し」（大正四三・七二九中）とあり、仏果に進まない様子が示されている。また、『枢要』は「又た有るは因変にして果変に非ず。（中略）唯だ等流の因のみにして果変に非ず。大悲の菩薩の果の無漏の法爾の種なり」（大正四三・六二九中下）と、大悲闡提が仏果を得た後の示現（果変）でないというあり方を示している。また、『大智度論』も「衆生の為の故に久しく生死に住して阿耨多羅三藐三菩提を取らず、而も広く衆生を度す。（中略）何者をか是なる、文殊師利、毘摩羅詰、觀世音、大勢至、遍詰等の如き諸の菩薩の上首なり」（大正二五・二八三下）と、大悲闡提である文殊や觀音が仏果を証さずに衆

生のために利他を行うことが示されている。これらによって大智門が成仏するとしても、大悲門の菩薩相は化現ではなく実事であることを示そうと見ていると見て良い。さらに良算は続く箇所で、

凡菩提薩埵願行甚深堅固所欣所■■真実。最初発心之初発尽衆生界願。以永心常求度衆生。願常欣住因位。如願如実成就未成之徳未満之行永不窮尽。豈只化相化現事。況大聖所作内外相応設雖化身行必有内心真实行相。不可思議嚴妙所作如実而成弁所以成道後現種々身或始発心或漸昇進。無辺随類身随宜進住行向地精勤熾然漸成事業。於一々生結其願施其益為生曠劫調熟根機。以其行相望昔因行有何差別。<sup>58</sup>

凡そ菩提薩埵の願行は甚深堅固にして欣う所、■す所、■■真実なり。最初発心の初め、尽衆生界の願を發す。永く心は常に度衆生を求むるを以て願は常に因位に住するを欣う。願の如く実の如く、未成の徳・未満の行を成就して永く窮尽せずというは、豈に只だ化相化現の事ならんや。況んや大聖の所作は内外相応して、設い化身の行なりと雖も、必ず内心に真実の行相有り。不可思議嚴妙の所作は実の如くにして成弁す。所以に、成道の後に種々の身を現じ、或いは始めて発心し、或いは漸く昇進す。無辺随類の身は宜きに随いて住行向地に進み、精勤熾然にして漸くにして事業を成ず。一々の生に於いて其の願を結び、其の益を施して生の為に曠劫に根機を調熟す。

其の行相を以て昔の因行に望むに、何の差別か有らん。

と示し、大悲門に加えて大智門のあり方をも示している。まず、総じて菩薩の願行は甚深堅固であるとして、その真実性が述べられる。その上で、大悲門のあり方が示されており、最初発心して尽衆生界願を發して以降、願に誓った通り永遠に因行を修し続けるとある。しかも、真実である誓願に立脚した因行である以上は、「只だの化相化現」ではないとする。続けて仏果を成じる大智門について述べ、仏は成道後に種々の化身を現じるが、この成道後の菩薩相もまた単なる化現ではないとも説く。というのも、仏の内心は言うまでも無く真実に他ならず、このことに鑑みれば化身の行であつても真実の行相となるからである。すなわち、ここでは大悲門の因行の真実性に加えて、大智門における成道後の因行という二重構造を示し、その真実性を強調していると言つて良い。

この大智門と大悲門のあり方について、良算は「灯釈并因変非果變句事」という項目を設け、さらに自らの見解を詳細に論じている。まず大悲門については、

闡提菩薩留因位中又有本末。本者即十地究竟菩薩也。如觀音文殊等。列諸仏会助諸仏化益。既留十地滿心上品■漏永不現行。故云唯除大悲為因變非果變句也。末者或現最初發心或示初地二地等

相。未必始終修行示現一地一位等。是皆為觀音文殊等所現身。<sup>59</sup>

闡提菩薩の因位に留まる中にも又た本末有り。本というは即ち十地究竟の菩薩也。觀音文殊等の如し。諸仏の会に列して諸仏の化益を助く。既に十地満心に留まり上品の■漏は永く現行せず。故に「唯だ大悲を除く」と云い、因変非果變の句を為す也。末というは或いは最初發心の相を現じ、或いは初地二地等の相を示す。未だ必ずしも修行の示現は一地一位等に始終せず。是れ皆な觀音文殊等の所現の身と為す。

とある。ここでは因位に留まる闡提菩薩（大悲門）に本末があるとし、本である觀音・文殊といった十地究竟位の菩薩が、末となる最初發心から十地までの種々の地位にある菩薩相を現じるとある。ここで注目したい点は、大悲門における闡提菩薩の本は十地究竟位の菩薩であるとしている点である。大智門では仏果を成じるため、本に相当するのは仏となり、この点が大悲門と大智門との明白な違いとなっている。すなわち、大智門に成道後の因行という二重構造があるように、大悲門にも本と末という二重構造があることが示されているのである。しかも、この大悲門の闡提菩薩が十地満心に留まるといふあり方は、『同学鈔』「大悲闡提」における不成仏義と同様のあり方でもある。したがって、『同学鈔』と『愚草』では別種姓の菩薩とするか否かで異なりがあるものの、『同学鈔』にも出る学

説を取り込みつつ論を展開していると言えよう。良算は続けて大智門のあり方を示す。すなわち、

上品無漏已雖現起其無漏中現變易生相。繼昔有漏變易永窮未來際。名之闡提菩薩。就變化相所起無漏勢力不越中品。未起上品無漏現行。故除之也。(中略) 已上笠置御伝也。<sup>60</sup>

上品無漏は已に現起すると雖も、其の無漏の中に変易生の相を現ず。昔の有漏の変易を継ぎて永く未來際を窮む。之れを名づけて闡提の菩薩とす。変化の相に就いては所起の無漏の勢力は中品を越えず。未だ上品の無漏の現行を起こさず。故に之れを除く也。(中略) 已上は笠置の御伝也。

と。大智門においては上品の無漏智が現行し、仏果を成じた中に因位の有漏である不思議變易身を引き継いだ菩薩相を示現する。この菩薩相を闡提菩薩として、それによって示される変化の相が未來際を尽くして上品の無漏智の現行を起こすことはないとしている。つまり、上品の無漏智の現行(仏果)の一側面として闡提菩薩を捉えているのである。「已上は笠置の御伝」とあるように、このあり方は既に示した貞慶の「大悲闡提成不成仏事」における見解に一致している。このように良算は、大智門においては『尋思別要』の見解を、大悲門においては『同学鈔』の見解を巧みに組み込みつつ、自ら大悲闡提論を展開している。良算はこのような大悲・大智の二門のあり方を、

今会灯文云大悲闡提有多類。於住行向地隨宜現無辺身。其中十地滿已身不進仏果故刹那増進之文除之。〈為言〉大悲尽生界願文広撰一切十地滿已其中挙十地滿已類〈為言〉。意云除大悲闡提発尽■界願有多類中十地滿已〈為言〉。<sup>61</sup>

今、『灯』の文を会して云わく、大悲闡提に多類有り。住行向地に於いて宜に随いて無辺の身を現ず。其の中の十地滿已の身は仏果に進まざるが故に、刹那増進の文は之れを除く。〈言わんとす〉大悲尽生界願の文には広く一切十地滿已を撰むれば、其の中の十地滿已の類を挙ぐ。〈言わんとす。〉意の云く、大悲闡提の尽■界願を発すに多類有る中の十地をば滿たし已るを除く。〈言わんとす。〉

と示す。ここでは「刹那刹那轉増進故」（大正三一・一三中）という『成唯識論』の文について「唯除大悲尽生界願。十地滿已可無増進」（大正四三・七二九中）と解釈する『了義灯』についての二つの見解が示されている。一つには大悲闡提が現ずる菩薩相の位地は様々であり、種々現じられる菩薩相の内、十地滿已については増進がないということを示しているという見解である。二つには尽衆生界願文には菩薩の十地すべてが含まれ、その中で十地滿已の菩薩については増進がないことを示してい

るといふ見解である。これら二つの見解のうち前者が先に述べられた大悲門を、後者が「笠置の御伝」として述べられた大智門について述べられている。というのも、大悲門について述べられる中にあった「或いは最初発心の相を現じ、或いは初地二地等の相を示す」<sup>62</sup>という文言が「住行向地に於いて随宜に無辺の身を現ず」にあたり、大智門における「昔の有漏の変易を継ぎて永く未来際を窮む」<sup>63</sup>という文言が「大悲尽生界願の文には広く一切十地満已を撰む」に相当するからである。前者においては、最初発心から十地位までの相が示されており、これが「住行向地」に相当する。一方で後者に示される「変易」とは菩薩が初地以降に得る不思議変易身のことであるから、「一切十地」に相当する。このように『了義灯』の解釈に対して二通りの見解を示すことによって、先に示した大悲・大智の二門に対応させているのである。そして、良算はこのあり方を「大悲闡提に多類有り」と簡潔な言葉にまとめている。すなわち、良算は大悲門における『同学鈔』、大智門における『尋思別要』という両書の見解を踏まえて、大悲闡提多類論を展開したといつて良いであろう。

『同学鈔』で示された論義テーマ「大悲闡提」における論点は、願力と修因感果をどのように捉えるかであった。良算が展開した大悲闡提多類論もまた、この論点を十分に意識したものとなっている。『同学鈔』において、成仏伝は修因感果、不成仏伝は尽衆生界願の願力に基づいて展開がなされていた。『同学鈔』の不成仏伝と『愚草』では、大悲闡提を別種姓とするか否かの異なりがあるものの、

願力によって菩薩が金剛心（十地满心）に留まるといふあり方は共通している。また、『尋思別要』「大悲闡提」においては、成仏伝に立脚した大悲闡提成不成仏説が展開され、仏果（大智門）の側面としての実の菩薩相（大悲門）というあり方が示された。これらを受けて良算は大悲闡提多類論を展開し、貞慶の説示を大智門に、それとは別に『同学鈔』の不成仏伝に立脚した大悲門を設け、これらを一体として大悲闡提を論じたのである。

## 第六節 小結

以上、良算の唯識思想における大悲闡提論について、『入楞伽經』の所説における大悲闡提のあり方と、それに対する基・慧沼・智周の見解を概観し、『同学鈔』の成立背景と論義テーマ「大悲闡提」の論点、および『尋思別要』の見解を踏まえて考察を行った。

本章では、まず『入楞伽經』に見られる大悲闡提の所説と、大悲闡提に対する基・慧沼・智周の解釈を確認した。『入楞伽經』においては、「焚燒一切善根」と「憐愍一切衆生」の二種の一闡提が示されており、「憐愍一切衆生」の一闡提が大悲闡提に相当する。『入楞伽經』には「憐愍一切衆生」の一闡提が涅槃に入らない理由として、尽衆生界願を建てていることと、一切諸法が本来的に涅槃であると理解しているということが挙げられていた。『枢要』において基は、この『入楞伽經』の経説



を解釈する中で大悲闡提が成仏しない理由に、衆生界が尽きることがないことと、無性有情は成仏しない存在であることを挙げていた。このうち衆生界が尽きることがないという理由は、明らかに『楞伽經』の尽衆生界願との関連性が認められる。また、慧沼は『了義灯』の中で大悲闡提が尽衆生界願によつて十地を満じ已つても因位に留まり続けるあり方を示すことで、大悲闡提を不成仏と判じている。また、『慧日論』においては一乗家との論争のなかで、大悲闡提が理仏性を有しながらも仏果を成じない存在としてあげられていた。ここでは願力に対する言及こそ見られなかったが、『了義灯』と『慧日論』のいずれにおいても、慧沼は大悲闡提を不成仏と判じていたことがわかる。また、智周も『了義灯記』の中で慧沼の見解を承けて「大悲菩薩に成仏の期無し」と明確に大悲闡提の不成仏を示している。このように基・慧沼・智周の三師の解釈は一樣に大悲闡提の不成仏を示している。しかしながら、基の『法華玄賛』を見てみると、『大智度論』で大悲闡提の具体例として示されていた観音や普賢について、已に成仏したうえでの菩薩相であると明言されているのである。このような解釈の相違が、後の論義テーマ「大悲闡提」において成仏義と不成仏義が展開される原因の一つだった。

良算の唯識思想を考察していく上で『同学鈔』の存在は欠かすことが出来ない。『同学鈔』は千百有余の論義テーマについて、古抄物や『菩提院鈔』を引き合わせながら編纂されたものであり、その編纂期間は二十年以上にも及んでいる。『同学鈔』は長い期間を掛けて徐々に編纂されており、その

時々の成立背景も考慮する必要がある。この二十年という編纂期間の中では「再治」や「添削」によって、自らの見解をより洗練させようとするあり方を確認することが出来る。しかしながら、論義テーマ「大悲闡提」が収められる『同学鈔』「種姓義」段の奥書には、「大概」を示したのみで「見苦し」いために「早く之れを破す可」きであると示されている。このような対照的なあり方が示される理由は、二十年以上という長期の編纂期間を経て成立した『同学鈔』は一つの論義抄ではあるものの、その説示内容は多層的になっているからである。そこで、良算の見解を検討する前段階として『同学鈔』「種姓義」段の成立背景について明らかにした。

『同学鈔』においては良算が自らの見解を記す際には「愚案」等を記したり、「別紙」等に譲る形を取る。このような良算の見解は、『同学鈔』に先んじて作成されていることもあれば、爾後の更なる検討を必要とし確定した見解に至っていないものも見られる。「種姓義」段の奥書と酷似した内容の奥書を有する論第七卷『同学鈔』第五中には、この更なる検討を必要とする論義テーマが散見されるのである。この事に鑑みれば、『同学鈔』「種姓義」段も同様の背景を有して記された可能性がある。このことを念頭に改めて『同学鈔』について考えてみると、『同学鈔』は良算が折に触れて編纂を進めてきたものであり、その中であって、向学の念に熱い良算は学問に関する出来事があった際に、『同学鈔』を記す例が少なくなかった。「種姓義」段も「御沙汰」という学問に関する出来事があっ

たために記されることとなったものの一つである。もちろん、『同学鈔』『種姓義』段には、往昔の法相学侶が心血を注いだ種々の会通理論を通して、不成仏種姓への不安を払拭するという仏道上の重要な一側面があるのは確かである。<sup>64</sup>しかしながら、良算の唯識思想という観点から見るときは、良算自らの見解が確立する以前の未検討の論義テーマが多かった可能性が高い。そのため、「種姓義」段は「大概」を記したのみで「見苦し」いものとされ、「愚案」や「別紙」が見られないものとなったのである。

このような背景のもと成立したと考えられる『同学鈔』『種姓義』段ではあるが、良算の唯識思想を検討する上で価値のないものであるかという点、そうではない。というのも、「種姓義」段は「古抄物等を引き合わせて粗く大概を記」されており、当時の一般的見解を知ることが出来るからである。『同学鈔』によって示された論義テーマ「大悲闡提」の概要と論点は、修因感果と願力を中心としたものであった。『同学鈔』『大悲闡提』は尽衆生界願を發した大悲闡提菩薩の成仏の可否を中心主題としたものであり、成仏義と不成仏義がある。『同学鈔』における成仏義の概要としては、修因感果の道理に基づいて本質的には大悲闡提も成仏するといえるが、尽衆生界願によって受職灌頂を受けず、永く菩薩道を捨てないあり方を「不成仏」とするといえるものであった。一方で、『同学鈔』における不成仏義は、通常の菩薩とは異なる別種姓の大悲闡提菩薩を設けたものであった。別種姓の大悲闡提

菩薩は深重の大悲によって尽衆生界願を發すが、衆生は尽きることはないため、満足するはずのない願となる。したがって、成就するはずのない願があるにも関わらず大悲闡提が成仏するとすれば、かえって修因感果の道理に背くことになるのである。このように、尽衆生界願の願力の強さに重きを置き、別種姓の大悲闡提菩薩がいるとすることが不成仏義の概要であった。また成仏義・不成仏義それぞれの談義においても修因感果と願力に関する議論が為されている。特に不成仏義の談義においては、深重なる大悲の願力によって大悲闡提が金剛心（十地满心）に留まり続けるあり方が示されていた。以上のように、論義テーマ「大悲闡提」における論点は、尽衆生界願の願力と修因感果の道理をどのように捉えるかということであったと言えよう。

良算と密接な関係を有し、良算が師と仰ぐようになった人物である貞慶の見解は、『同学鈔』で示された論点である、尽衆生界願の願力と修因感果との関係を巧みに会通するものであった。貞慶は『尋思別要』「大悲闡提」の成仏伝の中に「大悲闡提成不成仏事」という項目を設け、大智・大悲の二門というあり方を示した。その冒頭で「別類無き義」と大悲闡提が別種姓としてあるわけではないことを明確に示した上で、『同学鈔』「大悲闡提」に見られた「成仏義」の基盤となる修因感果と「不成仏義」の基盤となる願力を、菩薩の大智・大悲とに対応させることで一身に落とし込んだのである。そして、貞慶は大智・大悲の二門のいずれもを実とすると同時に、大悲門を仏果の真実の一側面とす

ること、成仏に立脚した大悲闡提成不成説を展開したのであった。

良算はこの貞慶の見解を承けて更に大悲闡提成多類論を展開した。さらに、大悲闡提菩薩を別種姓ではない通常の菩薩であるとし、大智・大悲の二門を設けた。この二門はそれぞれが上求菩提・下化有情の誓願に依るものであり、菩薩の甚深堅固な誓願が真実であるということに基づいて二門ともに真実であるとした。このあり方は貞慶の見解と軌を一にするものであるが、良算は貞慶が示した大悲闡提成不成説という見解はそのまま大智門に配している。良算の大悲闡提成多類論では、それとは別に大悲門が設けられており、大悲闡提の地位について『同学鈔』の不成仏義の談義で示された大悲闡提のあり方が示されていた。すなわち、大悲門の大悲闡提が因行を重ね地々増進していった結果、十地满心（金剛心）に留まり続けるのである。このように、大智門に貞慶の見解、大悲門に『同学鈔』に基づく見解を配したものが、良算の示す大悲闡提成多類論であったのである。

では、なぜに良算は大悲闡提成多類論を展開したのであろうか。良算の師である貞慶は大悲闡提の問題と自らの仏道を不可分のものと捉え、尽衆生界願を究極の悲願として仏道を歩む姿勢を見せている。<sup>6</sup>このように論義テーマ「大悲闡提」は本質的に行者の仏道と密接な関係を有するものであったのである。では、良算は大悲闡提の問題を仏道の上でどのように捉えていたのか、それを知る手掛かりが『愚草』「大悲闡提」に見られる。すなわち、

仏身其徳既高見仏聞法機甚劣故。留劣位廣利生（是一）又仏身常間斷菩薩不然。往来十方故。仏一四天下唯一身。唯於滅劫者以劣故。

難云。仏身傍現随類身能化一切。何有所碍。

又菩薩身恒相續者淺機所見事智所現。若爾事智不間斷耶。<sup>66</sup>

仏身は其の徳は既に高し。見仏聞法の其の機は甚だ劣なるが故に前位に留まり広く生を利す。（是一）又た仏身は常に間斷す。菩薩はしからず、十方に往来するが故に。

難じて云わく。仏身の傍らに随類の身を現じ、能く一切を化す。何ぞ碍す所有るや。

又た菩薩身の恒に相續せば淺機の所見は事智の所現なり。若し爾らば、事智は間斷せざる耶。

と。これは良算の大悲闡提多類論における大悲門を設ける理由について述べられている箇所である。ここでは、仏徳の高さに対して、化益を受ける衆生の機の低さ（劣）を引き合いに出し、大悲門の不成仏の闡提菩薩の重要性が指摘されている。もちろん仏身も随類身を現じて衆生化益を行うが、そこで示される菩薩相は淺機の者に対しては成所作智によって現じられる。智増の菩薩は成道後には所化の衆生が少ないため、成所作智所現の变化身が化益の対象を失う事智間斷が起こるが、この時も衆生

が尽きているわけではない。したがって、その衆生を化益する存在として因位に留まり化益をなす不成仏の大悲門が必要とされたのである。

良算が貞慶の大悲闡提成不成説をそのまま大智門に配し、それとは別に大悲門を設けている点に鑑みれば、衆生を余すこと無く化益する活動体としての菩薩という存在が、良算にとって重要であったと考えられる。すなわち、この大悲門が設けられる意義こそ、仏道上の意義に他ならず、より大悲門に焦点を当てた見解であると言えよう。それは、良算自らが能化の菩薩となつて遺漏ない救済活動を歩むためであったかもしれない。或いは、自らも大悲闡提の所化であり、仏道を歩む上での励みとするためであったのかもしれない。はたまた、その両方という可能性もある。いずれにせよ、良算もまた仏道に対して貞慶と同様の熱量を持っており、その仏道を念頭に置きつつ大悲門に再び光を当てる大悲闡提多類論を展開したのである。

また、本論第三章で明らかにした「道理」を重視する貞慶と、「文義」に重きを置く良算の教学研究の姿勢の異なりが、大悲闡提論においても見られると言つて間違いないであろう。『入楞伽經』の所説、および基・慧沼・智周は一樣に大悲闡提を不成仏と判じており、これらの文を拠り所として不成仏義は展開されており、「文義」に基づく見解であると言える。一方で、大悲闡提の成仏義は「酬因感果の大道理」や「法爾種姓の義」という「道理」によって意義づけられていることが、既に先行

研究によっても示されている。<sup>67</sup> 本有無漏種子が修行の結果として増進していく以上は、必ず上品の無漏智が現行して仏果を成ずるのが「道理」であるという論理によって、成仏義の根幹が支えられているのである。貞慶の大悲闡提成不成説も成仏義に立脚している以上、「道理」に基づき展開されていった見解である。この点に鑑みれば、良算の大悲闡提多類論は「道理」に基づき展開された見解を、「文義」を重視する立場から再把握しているものと言えよう。

- 1 大正六六・二八・上
- 2 楠淳證（二〇一九）『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究仏道篇』法蔵館・二三六頁
- 3 大正六六・二八・上
- 4 大正一六・五二七・中
- 5 大正一六・五二七・中
- 6 大正四三・六一〇・下
- 7 大正四三・六一一・上
- 8 大正四三・七二九・中



- 9 大正四五・四〇九・中〜下
- 10 続藏四九・二〇七・下〜二〇八・上には「無成以斯」・「除皆増」とあるものを、『成唯識論本文抄』（大正六五・四一四・下〜四一五・上）にもとづいて「無成仏期」・「余皆増」に改めた。
- 11 大正二五・二八三・下
- 12 大正三四・八四八・下
- 13 大正三四・八五二・下
- 14 楠淳證（二〇二二）『唯識論尋思鈔』の編述』『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究「別要」教理篇・上』法蔵館・一九五〜一九七頁
- 15 大正六六・二一〇・上
- 16 大正六六・五八六・下
- 17 大正六六・二〇六・上
- 18 大正六六・一九六・上
- 19 大正六六・一九六・上
- 20 大正六六・四五・下
- 21 大正六六・四〇六・中

- 2 2 大正六六・四〇八・下
- 2 3 大正六六・二一四・下
- 2 4 大正六六・四五〇・下
- 2 5 大正六六・四五五・中
- 2 6 大正六六・四五一・下
- 2 7 大正六六・四五二・中
- 2 8 大正六六・四四八・中
- 2 9 大正六六・四五六・上
- 3 0 『論第四卷同学鈔第二』の奥書は大正六六・二六九・上、『論第七卷同学鈔第一』の奥書は大正六六・四一二・下、『論第五卷同学鈔第五』の奥書は大正六六・三三九・上
- 3 1 大正六六・四九四・下
- 3 2 『論第十卷同学鈔第五』の奥書は大正六六・五九五・中、『論第三卷同学鈔第一』の奥書は大正六六・二〇六・上
- 3 3 大正六六・二七下〜二八・上
- 3 4 大正六六・二八・上

- 3 5 大正六六・二八・上↘中
- 3 6 大正六六・二九・上↘下
- 3 7 大正六六・二八・中↘二九・上をもとに整理した
- 3 8 大正三一・一三・中
- 3 9 大正四三・七二九・中
- 4 0 大正三一・四〇・中
- 4 1 大正六六・二八・下↘二九・上
- 4 2 大正六六・二八・中
- 4 3 大正六六・二九・中↘下
- 4 4 大正四三・六一・上
- 4 5 大正四三・七二九・中
- 4 6 無畏信寺所蔵『大悲闡提事（成仏伝／不成仏伝）』墨付一丁・表
- 4 7 楠淳證（二〇一九）『前掲書』法蔵館・二頁・六五頁
- 4 8 『尋思鈔』において貞慶の見解が「末云」という形で示されるということは、新倉和文（一九八一）「貞慶著『尋思鈔』と『尋思鈔別要』の成立をめぐる」『仏教学研究』三七・龍谷大学仏教学会・九二↘一〇三頁によつ

て明らかにされている

49 貞慶の『尋思別要』「大悲闡提」については、詳細な翻刻読解研究が楠淳證（二〇二二）『前掲書』法蔵館・三〇四～四五六頁においてなされている

50 楠淳證（二〇二二）『前掲書』法蔵館・四〇三頁

51 楠淳證（二〇二二）『前掲書』法蔵館・四〇六～四〇七頁

52 楠淳證（二〇二二）『前掲書』法蔵館・四二一頁

53 楠淳證（二〇二二）『前掲書』法蔵館・四一四～四一五頁

54 楠淳證（二〇二二）『前掲書』法蔵館・四一八頁・四二一頁

55 無為信寺所蔵良算撰『愚草』「大悲闡提」墨付四丁・裏～五丁・表

56 無為信寺所蔵良算撰『愚草』「大悲闡提」墨付二丁・裏～三丁・裏

57 無為信寺所蔵良算撰『愚草』「大悲闡提」墨付四丁・表～裏

58 無為信寺所蔵良算撰『愚草』「大悲闡提」墨付四丁・裏～五丁・表

59 無為信寺所蔵良算撰『愚草』「大悲闡提」墨付八丁・表～裏

60 無為信寺所蔵良算撰『愚草』「大悲闡提」墨付八丁・裏～九丁・表

61 無為信寺所蔵良算撰『愚草』「大悲闡提」墨付九丁・表～裏

- 6 2 無為信寺所藏良算撰『愚草』「大悲闡提」墨付八丁・表
- 6 3 無為信寺所藏良算撰『愚草』「大悲闡提」墨付八丁・裏
- 6 4 楠淳證（二〇二〇）「法相論義と仏道」『成唯識論同学鈔』に見る不成仏種姓の会通」『日本仏教と論義』法蔵館・五〽三二頁
- 6 5 楠淳證（二〇一九）『前掲書』法蔵館・一九九頁・二三六頁
- 6 6 無為信寺所藏良算撰『愚草』「大悲闡提」墨付一一丁・表〽裏
- 6 7 楠淳證（二〇二二）「大悲闡提」『前掲書』法蔵館・四五〇〽四五二頁

## 結論

本論では、院政期から鎌倉初期にかけて活躍した興福寺の僧侶である新院聖覚房良算（？～一一七〇～一二一七？）の生涯・著作・思想の最も基本的事項について検討してきた。

良算は院政期から鎌倉初期にかけて活躍した僧侶であり、この頃の彼を取り巻く環境は、めまぐるしく変化していった。興福寺は治承四年（一一八一）の南都焼討からの復興を遂げつつあった時代であり、仏教界においても、法然（一一三三～一二二二）および門弟達を中心とした浄土教の隆盛がみられ、師である貞慶（一一五五～一二一三）はその対応に当たっていた。また、貞慶は興福寺に常喜院を建立し、戒律復興にも努めていた。このような状況の中にあつて、良算はひたすらに法相教学の研鑽に励んでいた人物と言つて良いであろう。

良算には、南京三会の堅義や講師を勤めたという記録はなく、貴族の日記等にも記載は見られない。さらに生年や没年、出自については明確に示す資料が無く、その生涯の多くが謎に包まれた人物である。そのためか、良算本人は、師である貞慶や、思想上の勝れた成果としての『同学鈔』の陰に隠れてしまっている感が否めない。実際に、これまでの研究における良算は、貞慶の弟子として、『同学鈔』の編者として、それらの研究に付随する形で紹介される事が多い人物であつた。この背景には、良算の著作の殆ど全てが未翻刻の状態で処々に所蔵され、研究者を遠ざけてきたことがある。しかし

ながら、『同学鈔』研究や、貞慶研究、諸寺院の古典籍調査の進展により、良算の生涯・著作・思想を解明するピースが少しずつ揃いつつある。もちろん、それらによって光を当てる事が出来る範囲は、本来の全体像の極一部に過ぎないかもしれない。それでも良算は、貞慶と並び「大徳」と尊称されるほどであり、本来であれば本人に主眼を置いて特筆大書すべき人物である。本研究の問題意識も、まさしくこの点にあり、序論では具体的な問題点として、以下の三つを示した。

- ① 良算の出自の再考と、法相教学相承史上における位置づけの再把握
- ② 『同学鈔』を含めた良算の著作の包括的整理、および成立における特徴
- ③ 良算の唯識思想における展開の特徴

これら三つの問題点を主軸として、本研究では良算の生涯・著作・思想の基礎的事項について包括的に検討した。以下、各章における検討を振り返り、本研究の結論としたい。

第一章では、良算の出自について再考を加え、それに基づく新たな区分軸によって法相教学相承史上における良算の位置の再把握を行い、生涯と歴史上における位置づけを明らかにした。

具体的には、これまで注目されることのなかった『聖誉鈔』を手掛かりとし、貞慶門下の出自を検討することで、良算が「西座」と呼ばれる中下級貴族家の出身である可能性を指摘した。そして、良算が「西座」という中下級貴族家の出身であることが、支院の住持となることが出来た理由であり、盛んな修学活動を可能とした理由であることを明らかにした。また、『同学鈔』や良算の未翻刻文献の奥書を精査することで、活躍時期とその著作活動における特徴が、貞慶からの高評価・密接な関係性に基づくものであることを示した。この活躍時期の後半期には慈恩会や法華会への出仕が確認され、維摩会堅義に向けた階段を登りつつあることも指摘した。さらに、活躍時期における著作活動の特徴を通して、良算の最も重要なライフイベントである貞慶との邂逅が、建久八年（一一九七）七月十七日から翌建久九年（一一九八）四月十八日までの約九ヶ月間にあると推定した。

良算の生涯における諸事項について明らかにした上で、第一章では、良算の歴史上における位置について検討した。具体的には、系図における上下の相承関係を明らかにするとともに、法相教学相承史を従来の区分軸に、新たな区分軸を加えて見ることで、良算の歴史上における位置づけをより立体的に再把握した。まず、諸系図の比較及び、上下に位置する人師の年齢に注目することで、良算の師には覚憲が、弟子には縁円・専英・実算・貞弘・貞隆がおり、後に貞慶を慕って師と仰ぐようになったと示した。そして系図上の師弟というミクロな相承関係を踏まえ、法相教学相承史全体というマク



口な相承関係を従来の「論義」という区分軸に、「担い手の出自」という独自の区分軸を加えて概観した。すると、担い手の出自は「論義」に基づく区分軸とオーバーラップする形で変化していた。改めて、良算を二つの区分軸から見た法相教学相承史に位置づけると、「論義」という区分軸においては「論義大成期」から「論義展開期」の変わり目にある人物であった。また「担い手の出自」という区分軸においては、「西座」出身である良算に連なる「住侶」の人師が「同学」として次代の教学を担っており、こちらにおいても時代の潮目に位置する人物であったと言えよう。このように、良算は二重の意味で時代の変わり目に位置する重要な人物であることを明らかにした。

第二章では、良算の著作について、主要著作である『同学鈔』と『愚草』の成立上の特徴を明らかにすると共に、『成唯識論本文抄』（以下『本文抄』）が良算のものである可能性が高いという説の補強を行った。また、良算の散逸してしまった著作や、未翻刻のその他の典籍についても整理を行い、良算の著作を包括的に整理・検討した。

『同学鈔』については複数ある名称の中、実際の使用例を検討することで「唯識論同学鈔」が『同学鈔』の呼称として相応しいことを示した。また『成唯識論』（以下『成論』）の第二・六・九卷相対の『同学鈔』の成立について検討を加えた。良算の奥書が確認出来る箇所を起点とし、本文中の文

言に検討を加えることで、『成論』第二卷相当の『同学鈔』は、建久六年（一一九五）五月二十六日以前に、ある程度まとまって成立したことを指摘した。『成論』第六卷相当の『同学鈔』は散逸しており、詳細な特定には至らなかったが、『成論』第七卷相当の『同学鈔』に、第六卷相当の『同学鈔』へ譲る表現が見られる。したがって『成論』第三卷相当の『同学鈔』が成立した建保五年（一二一七）五月七日より以前に、『成論』第六卷相当の『同学鈔』の一部が成立していることは確かである。『成論』第九卷相当の『同学鈔』は第五帖までであるが、第一と第五が少なくとも三年、第三と第五が少なくとも六年という時間を置いて成立しており、年単位の時間を置きながら徐々に成立していったと示した。このように、『同学鈔』は二十年以上もの歳月をかけて段階的に成立してきたためか、各巻の成立に規則性のようなものを見出すことは難しく、そのことが却って特筆すべき点であることが明らかとなった。このことから、『同学鈔』を用いる際には当該箇所がどのような成立背景を有しているのかという点についても検討していく必要があると指摘した。

『愚草』については、まず奥書を精査することで、『愚草』が『同学鈔』と同じく二十年以上の長い期間を経て成立しており、貞慶との邂逅以降の『愚草』は良算の思想を見る上で、特に重要なものであることを指摘した。また、『愚草』の特徴を『同学鈔』と共通する論義テーマに注目することで明らかにした。『愚草』は『同学鈔』の内容を含みつつも、さらに広い視点から論じられ、より高度

な内容を有するものであった。このことから、『愚草』は『同学鈔』を超える大部の著作であり、良算について見ていく上で、最も重要な著作として位置づけることが出来ると指摘した。

さらに、『本文抄』と『同学鈔』、『唯識論尋思鈔』（以下『尋思鈔』）の論義テーマの一致性を検討することを通して、『本文抄』が予め作成されていた本文集をもとに成立した可能性を指摘した。さらに論義テーマ「四種輪王」に注目し、『本文抄』の本文の『同学鈔』、『尋思鈔』、『愚草』における引用状況を検討することで、『本文抄』が良算の著作であるという説の補強を行った。そして良算のその他の著作についても整理を行い、『安慧鈔』という著作が良算にあったことを新たに指摘した。

以上のように、良算の主要著作である『同学鈔』・『愚草』、および良算の著作である可能性が高い『本文抄』の成立について検討を加え、その他の著作についても整理をすることで、包括的に良算の著作を論じた。

第三章および第四章では、良算の唯識思想について、阿頼耶識縁起論と大悲闡提論を取り上げて検討した。阿頼耶識縁起はまさに法相教学の核心であり、法相教学全体に通底する重要な教義である。また、理と事の不一不異を許す法相宗は、大乘諸宗の中で唯一、事の一面である「五姓各別」を許している。この五姓においては不成仏の衆生である無姓有情が設けられ、大悲闡提は無姓闡提に分類さ

れる。大悲闡提は菩薩であることから、日本において成仏の可否が問題となった。良算の師である貞慶は、この問題を自らの仏道と不可分のものとして捉え、大悲闡提の大悲行にこそ仏道論理の本質があると考えていた事が指摘されている。<sup>1</sup>このような貞慶の仏道への思いに、最前線で触れていた良算の大悲闡提論には、当然、その影響が見られると考えられる。すなわち、良算にとっても、大悲闡提論は仏道の根幹に関わる問題であったといえよう。したがって、阿頼耶識縁起論と大悲闡提論は、良算の「教」と「行」との根本に関わるものであり、彼の思想を明らかにしていく上で、最も初めに論じるべき基礎的なテーマである。

第三章では、良算の唯識思想における阿頼耶識縁起論について、『成論』から良算に至るまでを概観すると共に、貞慶の見解との差から、良算の思想の特徴を明らかにした。

まず『成論』の阿頼耶識についての所論を確認し、阿頼耶識縁起の根幹をなす種子説の核心的議論が、阿頼耶識と転識との関係であることを示した。その上で日本における法相教学の展開を見ていく上で欠かすことの出来ない、慈恩大師基（六三二～六八二）、淄州大師慧沼（六四八～七一四）、撲揚大師智周（六六八～七二三）の三師の見解を概観した。基は阿頼耶識と転識の関係を総じて解釈する中で、『大乘阿毘達磨經』の偈頌に基づいて、互いに因であり果となると示した。しかしながら、

阿頼耶識と転識の関係の具体相を述べる中では、明確に種子と現行とが因縁であると示され、識体においては因縁の義が尽きると示した。これを承けた慧沼は、基の見解を「影顕」というあり方を通して整理した。そして智周もその見解を支持しているため、基・慧沼・智周は阿頼耶識と転識との関係について一様の解釈を有していたと指摘した。

日本においては、阿頼耶識と転識との関係は、論義テーマ「転識頼耶」として整理され、種々に論じられてきたことを指摘し、『同学鈔』と『唯識論尋思鈔通要』（以下、『通要』）の問文からその論点を明らかにした。そして、阿頼耶識と転識を因縁関係で結ぶ具体的方法と、転識と阿頼耶識が因縁関係にある時の性決定義と引自果義の有り様が中心的論点であり、このことを種子生現行と現行熏種子の両側面から検討する必要があると示した。

この論点に基づいて、『同学鈔』・『唯識論尋思鈔別要』（以下『尋思別要』）・『愚草』の見解をそれぞれ検討したところ、種子生現行や現行熏種子において、自体分同士が因縁となる構造に大きな差がないことを示した。しかし、貞慶の『尋思別要』と良算の『愚草』では、種子生現行と現行熏種子を並べて検討するあり方があり、性用別論の捉え方にこそ、それぞれの特徴があることを明らかにした。そして、両者の見解の違いの背景には、「道理」を重視する貞慶と、「文義」に重きを置く良算の教学研鑽の姿勢の異なりがあると指摘した。

第四章では、良算の唯識思想における大悲闡提論について、『入楞伽經』の所説における大悲闡提のあり方と、それに対する基・慧沼・智周の見解を概観し、『同学鈔』の成立背景と論義テーマ「大悲闡提」の論点、および『尋思別要』の見解を踏まえて、考察を行った。

『入楞伽經』では、大悲闡提が尽衆生界願に基づいて不成仏であることが説かれている。このことに基づいて、基・慧沼・智周は、一樣に大悲闡提を不成仏と判じていた。しかしながら、基の『妙法蓮華經玄贊』には、『大智度論』で大悲闡提とされている観音等の具体的な菩薩の成仏が示されている。このような解釈の相違が、後の論義テーマ「大悲闡提」において、成仏義と不成仏義が展開される原因の一つとなった。

『同学鈔』を用いる際には、その成立背景を明らかにすることが重要であることは、本研究の第二章で述べたところである。このことを踏まえて、第四章では、論義テーマ「大悲闡提」が収められている『同学鈔』「種姓義」段の成立背景を明らかにし、良算自らの見解が確立する以前の、未検討の論義テーマが多かった可能性が高いことを指摘した。

このような背景のもと成立したと考えられる『同学鈔』「種姓義」段ではあるが、「種姓義」段には「古抄物等を引き合わせて粗く大概を記」<sup>2</sup>したことが明言されており、当時の一般の見解を知る

ことが出来る重要なものである。この点に鑑み、『同学鈔』をもとに論義テーマ「大悲闡提」の議論の概要を把握すると共に、その論点が「不成仏」の基盤である尽衆生界願の願力と、「成仏義」の基盤である修因感果の道理をどのように捉えるかということにあると指摘した。

貞慶は、この点を踏まえて、『尋思別要』「大悲闡提」の成仏伝の中に「大悲闡提成不成仏事」という項目を設け、大智・大悲の二門を示した。そして、「成仏義」の基盤となる修因感果と「不成仏義」の基盤となる願力を、それぞれ菩薩の大智・大悲とに対応させることで一身に落とし込んだのである。そして、大智・大悲の二門のいずれをも実とすると同時に、大悲門を仏果の真実の一側面とすることで、成仏伝に立脚した大悲闡提成不成説を展開した。

良算は、貞慶の見解を承けて、大悲闡提多類論を展開したことを明らかにした。良算も貞慶と同様に、菩薩の一身に大智・大悲の二門を設けて、いずれも真実であるとした。その上で、良算は貞慶が示した大悲闡提成不成説という見解を、そのまま大智門に配している。良算の多類大悲闡提論では、それとは別に大悲門が設けられており、大悲闡提の地位について、『同学鈔』の不成仏義の談義で示された大悲闡提のあり方を示したのである。この大悲闡提多類論の展開の背景には、大悲門に重きを置き、衆生を余すこと無く化益する活動体としての菩薩という存在を、良算が重視したことにあると明らかにした。

また、第三章で明らかにした「道理」を重視する貞慶と、「文義」に重きを置く良算の教学研鑽の姿勢の異なりが、大悲闡提論においても見られ、良算の大悲闡提多類論は、「道理」に基づき展開された見解を、「文義」を重視する立場から再把握したものであることを指摘した。

良算という一人の人師に注目することは、一見狭小な研究に思われる。しかしながら、第一章で述べたように、「論義」という区分軸においても、「担い手の出自」という区分軸においても、良算は時代の変わり目に位置する重要な人物であった。特に、後の教学を実質的に支えた「同学」という立場にあった人師には、良算の系譜に連なる者が見られ、まさしく後の教学を支えた扇の要が良算であったのである。この点に鑑みれば、良算に焦点を当てる研究は、法相教学相承史を解明するにあたって意義深いものと言えよう。

また、第二章において明らかにしたように、良算には現存しないものを含めれば、『同学鈔』・『愚草』・『摩尼抄』・『安慧鈔』・『因明勸学抄』・『因明四種相違略文集』（『因明沙汰日記』）・『四種相違目錄』・『八門秘要鈔』・『因明宝珠集』・『因明口決』・『因明相違抄』・『唯識義略私記』・『子嶋記略指示』があり、その他にも多くの短帙が残されている。『本文抄』も良算の著作であるとするならば、良算の活躍は実に超人的であると言えよう。殊に、『同学鈔』と『愚草』は、後代の僧侶に重んじられたものであり、この点だけを以てしても、良算は法相教学相承史における巨人であったと言えるこ



とが出来る。

そして、良算を法相教学の巨人たらしめたものが、彼の思想であることは間違いない。第三章および第四章では、法相教学の核心である阿頼耶識論と、法相宗の人師の仏道の本質に関わる大悲闡提論について検討した。これら二つは法相宗の人師にとって、まさしく仏教の最も基礎的事項である「教」と「行」とに他ならない。もちろん、本来的に「教」と「行」は離れるものではない。そのことは、仏道の本質に関わる大悲闡提論が、法相教学の最たる特徴である五姓各別説に基づくものであり、教学の核心である阿頼耶識縁起を、良算が「道の本にして而も幽遠」<sup>3</sup>と、仏道の根本であると評していることから知られよう。このように、「教」と「行」とが不離であることに鑑みれば、教学研究とは仏道を歩む上で自らを納得させる重要な要素とすることが出来る。<sup>4</sup>この前提の下に、良算の阿頼耶識縁起論と大悲闡提論を見れば、「文義」を重視する立場からの思想展開という共通したあり方が確認出来ることは、当然の帰結である。

「教」と「行」との根幹に関わる二つの議論において見られた良算の「文義」の重視という立場は、良算の思想展開の特徴と言って差し支えないであろう。そのことを、大悲行において菩薩が実身をもつて衆生の苦を代りに受けることについて検証する論義テーマ「乃是実身」についても見ておきたい。良算撰『愚草』「乃是実身事」と、論義名は異なるものの、同内容を有する貞慶の『尋思別要』「代

諸有情」を比較してみると、次のようになる。すなわち、

『尋思鈔』「代諸有情」

代理者能所化等機縁。或菩薩地位不同故或惣別報等差別。於如是衆多門若有因縁不背道理者忍代不疑。〈為言〉（中略）

問。菩薩有自在力。以化現身所化事皆如実身。即八地已上變易身菩薩有代受苦相（如觀音地藏等）等也。設雖分段身於地上者亦以化身可許此義。

答。（中略）於八地已上者心中念力与七地已前無異。其時不願自位不思我為變易身也。〈其心切時不及余思惟。設雖大聖当皆如此〉<sup>5</sup>

代理とは能所化等の機縁なり。或いは菩薩の地位は異なるが故に。又た総と別との報等の別なり。是の如き衆多の門に於いて、若し因縁有りて道理に背かざれば、忍び代わることば疑わず。

〈と言わんと為〉

問う。菩薩に自在力有り。身を化現するを以て化する所の事は、皆な実身の如し。即ち八字以上の変易身の菩薩も代受苦の相有り。〈觀音、地藏等の如し〉等也。設い分段身なりと雖も、地上に於いては、亦た化身を以て此の義を許す可し。

答う。八地已上に於いては、心中の念力は七地已前と異なること無し。其の時は自位を願わず、  
「我、變易身と為る」と思わざる也。其の心の切なる時は余の思惟に及ばず。設い大聖なりと雖  
も、当に皆な此の如くなるべし。

『愚草』「乃是実身」

先師上人云（中略）代理者能所化等機縁。或菩薩地位不同。又惣別報等別。於如是衆多門若有因  
縁不背道理忍代不疑。〔為言〕（中略）

若八地以上化身而非実。唯七地以前分段身菩薩以三途実身受彼処苦也。<sup>6</sup>

先師上人の云わく。（中略）代理とは能所化等の機縁なり。或いは菩薩の地位は不同なり。又た  
総と別との報等の別なり。是の如き衆多の門に於いて、若し因縁有りて道理に背かざれば、忍び  
代わることをば疑わず。〔と言わんと為〕（中略）

若し八地以上ならば、化身にして而も実に非ず。唯だ七地以前の分段身の菩薩のみ三途の実身を  
以て彼の処の苦を受く也。

と。傍線部が共通しており、貞慶を示す「先師上人」の語が見られることから、『愚草』「乃是実身

事」が『尋思別要』「代諸有情」を引用していることは明らかである。いずれも傍線部の後に菩薩身と位地の関係についての議論が展開されるが、その中の波線部には、八地以上の菩薩身と位地について述べられている。『尋思別要』では、八地以上の菩薩であつても、自らの位地を進めることや変易身となることを望まない場合があるとしている。変易身でなければ必然的に分段身となるため、実身で苦を受けることになる。これは共通する傍線部の「若し因縁有りて道理に背かざれば、忍び代わること疑わず」とあるように、「道理」に基づいて立てた説であると言つて良い。これに対して、『愚草』では、八地以上の菩薩は変易身であるため、苦を受けるのは化身であり実身ではないとし、七地已前の分段身の菩薩のみが実身で苦を受けると断言している。このように、良算の『愚草』「乃是実身事」は『尋思別要』を引用しつつも、自説においては対照的な内容を示している。

そもそも法相教学においては、七地已前の悲増の菩薩は分段身を受け、智増の菩薩は初地以上に変易身を受ける。また、悲智平等の菩薩において煩惱を恐れる菩薩は二・三地の間に、煩惱を恐れないものは四地から七地の間に変易身を受ける。そして八地以上の菩薩は必ず変易身を受けるとする。このことを考慮すると、『愚草』に見られる八地以上の菩薩は必ず変易身であるから、分段身とはならず、実身に苦を受けないという見解は、法相教学の基本である「文義」に沿った論の展開といえる。一方で貞慶は、八地以上の菩薩であつても、心中の念力が七地已前と異ならない時は、分段身に留ま

ると記している。既に述べた通り、法相教学では、八地以上の菩薩は必ず変易身を受ける。しかし、「観音地藏等の如し」とあることから、貞慶は特に大悲闡提の菩薩に注目し、慈悲力という「心力」のある仏道の「道理」に基づけば、八地以上の菩薩が分段身に留まるという不思議があるという論理を展開した。実際に、貞慶は『尋思別要』「大悲闡提」において、大悲闡提菩薩が「大悲門によれば実に不成仏」・「大智門によれば実に成仏」とし、「実に成仏」・「実に菩薩」という一身二門の不思議の事態に立ち入ることを示している。すなわち、慈悲の心に勝れ、自らの悟りより衆生済度を先とする菩薩は、その心が八地以上に変わることはなく、分段身に留まることも「道理」としてあることを言わんとしているのである。

やはり、第三章および第四章で論じたように、良算は「文義」に沿った論の展開に、貞慶は「道理」に基づく展開にそれぞれ重きを置いているといえる。

翻って、良算の歴史上の位置を改めて考えてみる。「論義」に基づく時代区分における「論義大成期」は、蔵俊・貞慶らが出て、教学進展が大きくなされた時期である。両師の「道理」に基づく思想展開が、教学進展を支えてきたことは間違いない。実際に、蔵俊は『変旧抄』の中で定判にとらわれない自由な教学展開を示していることが指摘されており、貞慶については先にも見た通りである。そして、この「道理」に基づく展開という土壌が、後の良遍（一一九四～一二五二）の理事不二に基

づく画期的思想展開に結びついている。<sup>10</sup>「道理」に重きを置くことで、豊かな思想展開がなされてきたことは、疑いようのない事実であろう。こういった華々しい「道理」に基づく思想展開が衆目を集める一方で、「文義」という基本に沿った思想展開はあまり注目されてこなかった。しかしながら、第四章でも明らかにしたように、良算は「道理」に基づいて展開された貞慶の見解を、「文義」を重視する立場から自説の内に組み込んでいた、実に画期的な思想展開と言うことが出来るであろう。

当然のことながら、「道理」に基づく展開と、「文義」に沿った展開のどちらかが勝れていると言うことはない。というのも、「文義」という基本を抑えることのない「道理」による展開は盲目的であり、「道理」に基づく展開という闊達さを欠いた「文義」の研鑽は、空虚なものになるからである。「文義」と「道理」の両者が揃って初めて教学的進展がなされると言えよう。良算と貞慶の密接な関係性に鑑みれば、良算と貞慶は、「文義」と「道理」いずれに重きを置くかという違いを有しつつ、二者一体となつて教学的進展を図つたと言えるであろう。

これまで、貞慶という巨星の放つ光があまりに強く、残された著作の未翻刻文献の多さという障害が、その陰に良算を隠してきた。特に良算の思想面は僅かな研究を除き、その殆どが注目されて来なかった。本研究ではその良算に光を当て、これまで散在的になされてきた研究を包括的に行い、生涯・著作・思想の基礎的事項について、一定の成果を示すことが出来たと思われる。

良算に関する研究は、処々に収められる未翻刻文献を総合的に検討することで、初めて更なる進展を図る事が出来るものである。本研究において扱った文献は、その全体と比して極めて僅かなものに過ぎないが、それでも新たな知見を示すことが出来た。

今後、未翻刻資料の調査・翻刻・読解を続け、良算の生涯・著作・思想の包括的解明を進めることで、引いては日本法相教学における相承や展開の様相をより高い解像度で示していきたい。

1 楠淳證（二〇二二）「大悲闡提」『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究「別要」教理篇・上』法蔵館・三〇四〜四五六頁

2 大正六六・四五・下

3 東大寺図書館所蔵良算撰『転識頼耶短积』五丁・裏

4 楠淳證（二〇二〇）「法相論義と仏道」『成唯識論同学鈔』に見る不成仏種姓の会通」『日本仏教と論義』法蔵館・五〜三二頁等

5 身延山大学図書館所蔵『論第八卷尋思鈔別要』三十五丁・表〜三十九丁・裏

6 無為信寺所蔵『愚草』「乃是実身」十七丁・表〜裏

7 貞慶の『尋思別要』「大悲闡提」が「不思議」と「道理」に基づき展開されていることは、楠淳證（一九八七）

「日本唯識思想の研究―大悲闡提成・不成説の展開―」『仏教学研究』四十三、龍谷大学仏教学会、一九〇〜四十二頁に詳しい。これについては、第四章第五節でも言及した。

8 日本唯識が道理に基づいて展開されてきたことは、太田久紀（一九七二）「日本唯識研究―『本文抄』と『同学鈔』―」『印度学仏教学研究』四一・日本印度学仏教学会・二五四〜二五七頁によって、早くに指摘されている。

9 蜷川祥美（二〇二二）「蔵俊撰『菩提院鈔』の撰述」『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究「別要」教理篇・上』法蔵館・一三四〜一八四頁 等

10 山崎慶輝（一九七八）「鎌倉仏教の研究」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』一七・龍谷大学仏教文化研究所・一三六〜一七七頁、北畠典生（一九九四）『『観念発心肝要集』の研究』法蔵館・四五〜五六 等



## 初出一覧

「法相論義抄…良算撰『愚草』についての一考察―良算の述作と貞慶との関係を中心に―」

(『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』二〇・二〇二〇)

「良算撰『愚草』についての一考察―法相宗の今ひとつの論義抄―」

(『印度学仏教学研究』一五〇・二〇二〇)

「良算撰『愚草』「大悲闡提(上) 翻刻読解研究」

(『龍谷大学佛教学研究室年報』二六・二〇二二)

「良算教学における大悲闡提論について」

(『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』二二・二〇二二)

「『唯識論尋思鈔』の構成」

(楠淳澄・後藤康夫編『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究「別要」教理篇・上』法蔵館・二〇二二)

## 参考文献

- 阿部泰郎 『中世日本の宗教テキスト体系』名古屋大学出版会・二〇一三年  
『論義の宗論の文化史―宗教テキストの母胎としての論義―』『日本仏教と論義』法蔵館・二〇二〇年・三九一―四一四頁
- 井上薫 『行基』吉川弘文館・一九八七年
- 石井公成 「論義の芸能化とその展開」『日本仏教と論義』法蔵館・二〇二〇年
- 稲葉伸道 『中世寺院の権力構造』岩波書店・一九九七年
- 上島亨 「中世前期の国家と仏教」『日本史研究』四〇三・日本史研究会・一九九六年・三一―六四頁
- 追塩千尋 『中世の南都仏教』吉川弘文館・一九九五年
- 太田久紀 「良遍の思想―廢詮談旨の強調―」『印度学仏教学研究』一五(一)・日本印度学仏教学会・一九六六年・二七〇―二七三頁  
「日本唯識における我の問題」『印度学仏教学研究』一六(一)・日本印度学仏教学会・一九六七年・三二四―三二七頁  
「日本唯識における相続性について」『印度学仏教学研究』一八(二)・日本印度学仏教学会・一九七〇年・六八五―六八七頁
- 『成唯識論』における連続性について(一) 『研究紀要』四・駒沢女子短期大学・一九七〇年・一―一四頁  
『日本唯識研究―西明寺円測の扱いについて―』『印度学仏教学研究』一九(二)・日本印度学仏教学会・一九七一年・七三―七四〇頁
- 『成唯識論』における連続性について(二) 『研究紀要』五・駒沢女子短期大学・一九七一年・一―一三頁  
「日本唯識研究―『本文抄』と『同学鈔』―」二〇(二) 『印度学仏教学研究』・日本印度学仏教学会・一九七二年・八〇―

〓八〇三頁

「日本唯識研究―『唯識分量決』と『四分義極略私紀』―」『印度学仏教学研究』二二（一）・日本印度学仏教学会・一九七二年・二五四〓二五七頁

「『成唯識論』における互為縁について」『研究紀要』六・駒沢女子短期大学・一九七二年・一〓一五頁

「『成唯識論』における三能変の名と能変二種の教説について」七『研究紀要』・駒沢女子短期大学・一九七三年・一〓一頁

「日本唯識研究―問答についての私見―」『印度学仏教学研究』二三（一）・日本印度学仏教学会・一九七四年・二二三〓二二七頁

「日本唯識研究―他教学とのかかわり―」『印度学仏教学研究』二六（一）・日本印度学仏教学会・一九七七年・二五〓三〇頁

『観心覺夢鈔』（仏典講座・四二）大蔵出版・一九八一年

「鎌倉時代の唯識」『金沢文庫研究』二七一・神奈川県立金沢文庫・一九八三年・二四〓三五頁

『日本唯識研究』東林寺・二〇一八年

『太田久紀論文集』東林寺・二〇一八年

『法相教学と禅』東林寺・二〇一八年

大久保良俊編『日本仏教の展開―文献より読む史実と思想―』春秋社・二〇一八年

尾上寛仲「論義上より見たる南都北嶺の関係」『印度学仏教学研究』三二（二）・印度学仏教学会・一九八四年・五六六〓五七四頁

勝又俊教「貞慶の教学と信仰」『東洋大学紀要』二〇・東洋大学学術研究会・一九六六年・一五〓二六頁

「鎌倉時代における唯識観の実践―貞慶の唯識観―」『印度学仏教学研究』一五（二）・日本印度学仏教学会・一九六七年・九〓一五頁

加藤謙吉「日本の遣唐留学生と渡来人」『専修大学社会知性開発研究センター―東アジア世界史研究センター―年報』一・専修大学社会

知性開発研究センター・二〇〇八年・五一〜六六頁

加藤秀俊『江戸時代人づくり(二九)…ふるさとの人と知恵・奈良』農山漁村文化協会・一九八七年

亀山隆彦「中世東寺の教学と「論義」」『日本仏教と論義』法蔵館・二〇二〇年・三六五〜三八七頁

北畠典生「唯識に於ける転」『印度学仏教学研究』一一(二)・日本印度学仏教学会・一九六三年・五四六〜五四七頁

「相見同別種論」『龍谷大学論集』三七五・龍谷学会・一九六四年・一一六〜一二九頁

「仏教認識作用論序説」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』六・龍谷大学仏教文化研究所・一九六七年・二〇〜二八頁

「唯識思想史上における認識対象分類論」『龍谷大学論集』三八五・龍谷学会・一九六八年・一四四〜一七二頁

「日本唯識における心分論の文献学的研究」『仏教学研究』二五二・龍谷大学仏教学会・一九六八年・五一〜六七頁

「良遍教学の特徴」『仏教学研究』三一・龍谷大学仏教学会・一九七五年・五一〜七三頁

「信願上人小章集」における良遍教学」『仏教学研究』三二二・龍谷大学仏教学会・一九七七年・一七二〜一九〇頁

「良遍教学における悟りと救い」『日本仏教学会年報』四四・日本仏教学会・一九七九年・二八五〜三〇〇頁

「鎌倉時代における唯識教学の展開」『龍谷紀要』四四・龍谷紀要編集会・一九八〇年・一〜一九頁

「良遍の生涯」『龍谷紀要』四四・龍谷紀要編集会・一九八二年・一四三〜一六四頁

「鎌倉時代における唯識教学の展開」『南都六宗』吉川弘文館・一九八五年・二六九〜二八九頁

「信願上人少章集」の研究」『仏教学研究』四三・龍谷大学仏教学会・一九八七年・一〇九〜一二八頁

「信願上人小章集」の研究」永田文昌堂・一九八七年

「日本の中世における唯識思想の研究」『普為乗教』の展開」『龍谷大学佛教文化研究所紀要』二九・龍谷大学仏教文化研究所・一九九〇年・一〜五八頁

『観念発心肝要集』の研究」永田文昌堂・一九九四年

「日本中世における唯識思想の研究」『心清浄故』の展開」『龍谷大学佛教文化研究所紀要』三三・龍谷大学仏教文化研究所・一九九四年・一〜一〇三頁

『日本中世の唯識思想』龍谷大学仏教文化研究所・一九九七年

楠 淳證

「日本唯識の特色と展望」『日本仏教文化論叢』上・永田文昌堂・一九九八年・三〇一四頁

「貞慶の成仏論の研究」『龍谷大学大学院紀要』四・龍谷大学大学院紀要編集委員会・一九八三年・六九〇七二頁

「良遍の「唯識観」―自利の観行から利他の観行へ―」『龍谷大学大学院佛教学研究室年報』一・龍谷大学仏教学研究室・一九八五年・二〇七頁

「貞慶の浄土観とその信仰―弥勒信仰から観音信仰へ―」『龍谷大学大学院紀要』六・龍谷大学大学院紀要編集委員会・一九八五年・二二〇三九頁

「貞慶の浄土観とその信仰（二）―弥陀浄土信仰の有無について―」『龍谷大学大学院紀要』七・龍谷大学大学院紀要編集委員会・一九八六年・一〇一四頁

「日本唯識思想の研究」『印度学仏教学研究』三五（一）・日本印度学仏教学会・一九八六年・一九一〇一三頁

「日本唯識思想の研究―大悲闡提成・不成説の展開―」『仏教学研究』四三・龍谷大学仏教学会・一九八七年・一九〇四二頁

「日本における唯識観の展開」『仏教学研究』四五四六・龍谷大学仏教学会・一九九〇年・九一〇七頁

「法相と唯識観」『日本仏教学会年報』五七・日本仏教学会・一九九一年・一一五〇二九頁

「日本唯識思想の研究―論義「第九識体」の検討―」『龍谷大学論集』四四三・龍谷学会・一九九三年・一五〇〇一八六頁

「日本仏教の展開―法相唯識について―」『仏教学研究』五〇・龍谷大学仏教学会・一九九四年・一五六〇一九〇頁

「愚草『一法中道』の研究（前）」『龍谷大学論集』四四八・龍谷学会・一九九六年・四九〇一頁

「法勝寺御八講問答記」における法相論義の研究―修学房覚晴について―」『仏教思想文化史論叢』・永田文昌堂・一九九七年・六〇一〇六一二頁

「日本唯識と『成唯識論同学鈔』」『龍谷大学仏教文化研究紀要』三六・龍谷大学仏教文化研究所・一九九七年・三五〇五二頁

「成唯識論同学鈔の研究（一）」『龍谷大学仏教文化研究紀要』三六・龍谷大学仏教文化研究所・一九九七年・三三〇一六二頁

「聖覚房良算と『愚草』」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三七・龍谷大学仏教文化研究所・一九九八年・六九〇七七頁

「『成唯識論同学鈔』の研究（二）」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三七・龍谷大学仏教文化研究所・一九九八年・八一〇

「法勝寺御八講問答記」天承元年条における法相論義』『南都仏教』七七・南都仏教研究会・一九九九年・一〇三〜一一四頁

「法相の論義」『論義の研究』智山勸学会・二〇〇〇年・二二三〜六一頁

「成唯識論同学鈔の研究(三)」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三九・龍谷大学仏教文化研究所・二〇〇〇年・一一〜一二四頁

「聖覚房良算『唯識論尋思鈔』―『摩尼鈔』・『成唯識論本文抄』・『般若臺談抄』をめぐって―」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』三九・龍谷大学仏教文化研究所・二〇〇〇年・一四〜二二頁

「法相論義の形成と展開」『儀礼に見る日本の仏教―東大寺・興福寺・薬師寺―』法蔵館・二〇〇一年

「貞慶の『撰在一刹那』の思想―『般若臺談抄』と『唯識論尋思鈔』の所説をめぐって―」『仏教学研究』五六・龍谷大学仏教学会・二〇〇二年・九四〜一六九頁

『唯識論尋思鈔』における仏果障義と『成唯識論同学鈔』』『龍谷大学論集』四六三・龍谷学会・二〇〇四年・四八〜八五頁

「貞慶撰『唯識論尋思鈔別要』に見られる命終心思想の意義」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』四四・龍谷大学仏教文化研究所・二〇〇五年・三〜三五頁

「日本唯識の転換点 蔵俊・貞慶と法相論議」『南都仏教』九五・南都仏教研究会・二〇一〇年・一〜三頁

「貞慶『安養報化』(上人御草)の翻刻読解研究」『南都仏教』九五・南都仏教研究会・二〇一〇年・四〜八九頁

「貞慶の観音信仰再考―新資料『観世音菩薩感應抄』を中心として―」『日本仏教総合研究』八・日本仏教総合研究会・二〇一〇年・九〜二九頁

「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」―」『典籍と資料』・龍谷大学仏教文化研究所・二〇一一年・三〇一〜三六九頁

「貞慶撰『心要鈔』の撰述年に関する一考察」『龍谷大学論集』四七四〜四七五・龍谷学会・二〇一〇年・一二三〜一五四頁

「南都の法会と法相論義」『問答と論争の仏教―宗教的コミュニケーションの射程―』龍谷大学仏教文化研究所・二〇一一年・二八〜五六頁

「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』

四七九・龍谷学会・二〇一二年・四八〇八五頁

「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『心要抄』等を中心として―」『龍谷大学論集』四七九・龍谷学会・二〇一二年・四八〇八五頁

「貞慶の遁世について―新資料「故解脱房遣坂僧正之許消息之状」翻刻紹介―」『仏教学研究』七一・龍谷大学仏教学会・二〇一五年・一九〇二八頁

「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―」『龍谷大学論集』四九〇・龍谷学会・二〇一七年・二四〇五頁

楠淳證編『南都学・北嶺学の世界…法会と仏道』法蔵館・二〇一八年

楠淳證・船田淳一編『蔵俊撰『仏性論文集』の研究』法蔵館・二〇一九年

「貞慶の浄土信仰と仏道―講式を中心として―」『仏教文学』四四・仏教文化研究会・二〇一九年・六〇〇六九頁

『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究』法蔵館・二〇一九年

楠淳證・野呂靖・亀山隆彦編『日本仏教と論議』法蔵館・二〇二〇年

「貞慶撰『唯識論尋思鈔』「三身成道同時歟」の意義」『龍谷大学論集』四九五・龍谷学会・二〇二〇年・二二〇四九頁

「法相論義と仏道」『日本仏教と論議』法蔵館・二〇二〇年・五〇三二頁

楠淳證・新倉和文著『貞慶撰『観世音菩薩感應抄』の研究』法蔵館・二〇二二年

『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究…「別要」教理篇 上』法蔵館・二〇二二年

## 後藤康夫

「貞慶における五重唯識に関する一考察」『印度学仏教学研究』三六（二）・日本印度学仏教学会・一九九八年・六四七〇六四九頁

「貞慶の『唯識論尋思鈔』に関する一考察」『印度学仏教学研究』三八（二）・日本印度学仏教学会・一九九〇年・五〇二〇五〇四頁

「日本唯識における「一法中道」について」『印度学仏教学研究』四三（一）・日本印度学仏教学会・一九九四年・一四五〇一四九頁

「日本唯識における論議に関する一考察―「若論頭理」を中心として―」『印度学仏教学研究』四八（二）・日本印度学仏教学

会・二〇〇〇年・八三二〜八三七頁

「貞慶の『遺相証性』について」『印度学仏教学研究』五一（二）・日本印度学仏教学会・二〇〇三年・六六四〜六六六頁

「貞慶の五重唯識説の特色―『遺相証性』翻刻研究を中心として」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』四四・龍谷大学仏教文化研究所・二〇〇五年・三六〜六四頁

「貞慶の「因明四種相違」解釈（一）―『四相違短冊』「法自相相違因」翻刻読解研究―」『南都仏教』九五・南都仏教研究会・二〇一〇年・一九七〜二八五頁

「貞慶の因明解釈―東大寺図書館蔵『法自相短釈』―」『南都仏教』九八・南都仏教研究会・二〇一三年・一〜三〇頁

「貞慶の「因明四種相違」解釈（二）―『四相違短冊』翻刻研究「法差別相違因」（一）―」『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』一四・岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所・二〇一四年・三三〜八六頁

「貞慶の「因明四種相違」解釈（2）―『四相違短冊』翻刻研究「法差別相違因」（二）―」『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』一五・岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所・二〇一五年・四三〜八五頁

「東アジアにおける仏教論理学の展開」『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』一八・岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所・二〇一八年・一四五〜一六九頁

「因明論義の形成と展開―善珠における論証主題（宗 *pāśa*）・（因 *hetu*）・喩例（*dīṣānta*）の三支を中心として―」『日本仏教と論義』法蔵館・二〇二〇年・六一〜九六頁

「五重唯識の解釈―貞慶撰『唯識論尋思鈔』を中心として」『日本古写経研究所研究紀要』五・国際仏教学大学院大学附置日本古写経研究所・二〇二〇年・一五〜三六頁

佐伯良謙 『頼耶縁起論』間中定泉・一九五六年

『因明作法変遷と著述』法隆寺・一九六九年

『唯識学概論』法蔵館・一九八五年

島地大等 『日本仏教教学史』明治書院・一九三三年

城福雅伸 『唯識論同学鈔』の編纂上の問題に関する一考察」『印度学仏教学研究』三四（一）・日本印度学仏教学会・一九八五年・



四四～四七頁

『唯識論同学鈔』の編纂上の問題に関する一考察(二) 『印度学仏教学研究』三六(二)・日本印度学仏教学会・一九九八年・六四一～六四三頁

「良算の生涯と活躍」『仏教思想文化史論叢』永田文昌堂・一九九七年・六三五～六六〇頁

「良算の唯識思想の特異性―摂用帰体の重視」『印度学仏教学研究』三八(一)・日本印度学仏教学会・一九八九年・九六～一〇〇頁

『興福寺奏状』についての一考察 『仏教学研究』四七・龍谷大学仏教学会・一九九一年・三二～六三頁

「貞慶の仏教思想の特異性―発心・加被・祈請の重視と観法の易行化を中心として」『印度学仏教学研究』四〇(二)・日本印度学仏教学会・一九九二年・六六一～六六五頁

「貞慶の戒律観の特異性」『印度学仏教学研究』四一(二)・日本印度学仏教学会・一九九三年・六二三～六二七頁

『興福寺奏状』宗教弾圧文書否定説 『印度学仏教学研究』四四(二)・日本印度学仏教学会・一九九六年・六三七～六四一頁

「貞慶の神祇観の特異性」『印度学仏教学研究』四五(二)・日本印度学仏教学会・一九九七年・五四六～五五〇頁

「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』四六(二)・日本印度学仏教学会・一九九八年・六五一～六五五頁

「仏教における環境問題意識―法相唯識を中心として」『印度学仏教学研究』四七(二)・日本印度学仏教学会・一九九九年・七二三～七二八頁

『唯識論同学鈔』の研究は誰がなしたのか(二) 楠淳證氏に対する反駁 『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』二一・岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所・二〇〇三年・一三二～一八〇頁

『興福寺奏状』における国家と仏教の理論―貞慶は法然とその浄土教を抹殺しようとしたのか 『印度学仏教学研究』六一(二)・日本印度学仏教学会・二〇一二年・五九三～五九九頁

「貞慶研究の新展開と可能性(仏教学は何をめざすのか、第六三回学術大会パネル発表報告)―解脱上人800年遠忌に際しての再評価」『印度学仏教学研究』六一(二)・日本印度学仏教学会・二〇一三年・七九一～七九〇頁

『鎌倉仏教形成論―思想史の立場から―』法蔵館・一九九八年

平雅行『日本中世の社会と仏教』塙書房・一九九二年

高瀬承厳『愚迷発心集』岩波書店・一九三四年

高山京子『中世興福寺の門跡』勉誠出版・二〇一〇年

高山有紀『中世興福寺維摩会の研究』勉誠出版・一九九七年

田戸大智「東密論義と南都教学―三論宗との関係を中心に―」『日本仏教と論義』法蔵館・二〇二〇年・三四五―三六四頁

武邑尚邦『因明学起源と変遷』法蔵館・一九八六年・

田中久夫『鎌倉仏教雑考』思文閣出版・一九八二年

近本謙介「論義についてかたる南都の伝承―維摩会と『春日権現験記絵』との相関―」『日本仏教と論義』法蔵館・二〇二〇年・四一五―四四八

智山勧学会編『論義の研究』青史出版・二〇〇〇年

智山伝法院『智山の論義―伝法大会と冬報恩講―』智山伝法院・二〇〇五年

苦米地誠「平安時代における論義」『智山の論義―伝法大会と冬報恩講―』智山伝法院・二〇〇五年・  
「論義の歴史と真言宗」『日本仏教と論義』法蔵館・二〇二〇年・二七一―三一四頁

富村孝文「貞慶の同朋と弟子たち」『宗教社会史研究』雄山閣出版・一九七七年

永島福太郎『奈良文化の伝流』中央公論社・一九四四年

永村 眞「修学と論義草―宗性撰述「法勝寺御八講問答記抄」を通して―」『南都仏教』七七・南都仏教研究会・一九九九年・六七  
～八七頁

『中世寺院史料論』吉川弘文館・二〇〇〇年

「寺院社会史の視点から見る中世の法会」『儀礼に見る日本の仏教―東大寺・興福寺・薬師寺―』法蔵館・二〇〇一年

奈良国立博物館編集『解脱上人貞慶…鎌倉仏教の本流…御遠忌800年記念特別展』奈良国立博物館・二〇一二年

蜷川祥美「蔵俊教学の研究」『龍谷大学大学院研究紀要』一三・龍谷大学大学院研究紀要編集委員会・一九九二年・一五一～一五五  
頁

「蔵俊の『菩提院鈔』と『変旧抄』に関する一考察」『宗教研究』二九五・日本宗教学会・一九九三年・二七二～二七四頁

「蔵俊の『変旧抄』における真如觀」『南都仏教』六九・南都仏教研究会・一九九四年・一～一六頁

「中世の唯識教学の研究」『印度学仏教学研究』九二・日本印度学仏教学会・一九九八年・一二三～一二五頁

「中世の法相教学の研究」『日本仏教文化論叢』永田文昌堂・一九九八年・七三九～七五〇頁

「頭範草『東覚抄』について」『印度学仏教学研究』四八（二）・日本印度学仏教学会・二〇〇〇・八三八～八四二頁

「蔵俊の因明思想について」『印度学仏教学研究』四九（一）・日本印度学仏教学研究・二〇〇〇年・一二三～一二五頁

「『唯識論同学鈔』における二種生死説の考察…特に蔵俊説について」『龍谷大学論集』四六三・龍谷学学会・二〇〇四年・八  
六～一一二頁

「中世法相教学における「信」の解釈」『龍谷教学』四二・龍谷学学会・二〇〇七年・九七～一一一頁

「貞慶・蔵俊・勝超合冊本『見者居穢土』の翻刻研究」『南都仏教』九五・南都仏教研究会・二〇一〇年・九〇～一二六頁

「蔵俊著『唯識論菩提院鈔』中の論義「命與身」について」『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』一三・岐阜聖徳学

園大学仏教文化研究所・二〇一三年・五〇二六頁

「因明論義「有為相量」について」『日本仏教と論義』法蔵館・二〇二〇年・九七〇―一〇一八頁

「日本法相宗における因明研究の特異性について」『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』二二・岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所・二〇二二年・一〇九頁

橋本初子 「法会と法流からみた中世の僧数」『日本史研究』三三八・日本史研究会・一九九四年・一一五―一二三頁

平岡定海 『東大寺宗性上人之研究並史料』上中下・日本学術振興会・一九五八年

深浦正文 『唯識学研究』上下・永田文昌堂・一九五四年

富貴原章信 「藏俊と貞慶」『大谷学報』一三〇・大谷学会・一九五六年・一〇一―一〇七頁

『日本中世唯識仏教史』大東出版・一九七五年

『日本唯識思想史』国書刊行会・一九八九年

船田淳一 『神仏と儀礼の中世』法蔵館・二〇一一年

別所弘淳 「東密の論義 ―新義の論義を中心に―」『日本仏教と論義』法蔵館・二〇二〇年・三二五―三四四頁

堀池春峰 『南都仏教史の研究』上・法蔵館・一九七〇年

『南都仏教史の研究』下・法蔵館・一九七二年

「維摩会と閑道の昇進」『中世寺院史の研究』下・中世寺院史研究会・法蔵館・一九八八年・一九三―二二〇頁

堀 一郎 『学僧と学僧教育』未来社・一九七八年

蓑輪頭量

- 『法勝寺御八講問答記』天承元年条における天台論義』『南都仏教』七七・南都仏教研究会・一九九九年・八八〜一〇二頁
- 「法勝寺御八講における論義の典拠」『印度学仏教学研究』五〇(一)・日本印度学仏教学会・二〇〇一年・九〜一四頁
- 「東大寺所蔵の法会に関する写本―経釈と論義から―」『印度学仏教学研究』五二(二)・日本印度学仏教学会・二〇〇四年・六一〜六一六頁
- 「中世・最勝講―建久二年の条に見る論議―」『公益財団法人松ヶ岡文庫研究年報』一九・松ヶ岡文庫・二〇〇五年・二一〜三四年
- 『日本仏教の教理形成―法会における唱導と論義の研究―』大蔵出版・二〇〇九年
- 「顕密仏教の展開」『躍動する中世仏教』佼成出版社・二〇一〇年・一四〜五七頁
- 『法勝寺御八講問答記』にみる論義再考』『印度学仏教学研究』一二六・二〇一二年・一六二〜一六八頁
- 「学問と修行から見た中世仏教」『日本仏教の展開―文献より読む史実と思想―』春秋社・二〇一八年・一二七〜一六五頁
- 「日本の初期法相宗に見る修行―道昭・行基・徳一を中心に―」『印度学仏教学研究』七〇(二)・日本印度学仏教学会・二〇二二年・五三三〜五四〇頁

弥山礼知

- 『唯識論聞書』の研究』『龍谷大学大学院研究紀要』一五・龍谷大学大学院研究紀要編集委員会・一九九四年・一六七〜一七三頁
- 「『唯識論聞書』の作者について」『印度学仏教学研究』四四(二)・日本印度学仏教学会・一九九六年・六四二〜六四四頁
- 『唯識論聞書』における末那識の解釈について』『印度学仏教学研究』四六(二)・日本印度学仏教学会・一九九八年・六四〇〜六四二年
- 「室町期の法相教学における「談義」について」『印度学仏教学研究』四七(二)・日本印度学仏教学会・一九九九年・七二九〜七三二頁
- 「論義「三性真如」に関する一考察―特に光胤の解釈を中心として―」『印度学仏教学研究』四九(二)・日本印度学仏教学会・二〇〇一年・六八三〜六八六頁

保井秀孝

- 「貞慶と弟子良算」『印度学仏教学研究』五五・日本印度学仏教学会・一九七五年・一二二〜一二三頁

山崎慶輝 「日本法相宗における眞如の理解について」『印度学仏教学研究』七（二）・日本印度学仏教学会・一九五九年・五三二～五

三二頁

「良遍の唯識教学の特異性―事理の不即不離に関連して―」『仏教学研究』一六～一七・龍谷大学仏教学会・一九五九年・九三～一〇四頁

「日本唯識の展開… 貞慶より良遍へ」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』一・龍谷大学仏教文化研究所・一九六二年・一八～三七頁

「日本唯識の一乗化」『仏教学研究』二二・龍谷大学仏教学会・一九六六年・一～二四頁

「鎌倉期に發揮された唯識説」『日本仏教学会年報』三四・日本仏教学会・一九六八年・一三九～一五二頁

「法相唯識における法華経観」『仏教学研究』二五～二六・龍谷大学仏教学会・一九六八年・二九～五〇頁

「日本唯識展開の起点―法相宗初心略要統篇―撰述の意義―」『仏教学研究』三一・龍谷大学仏教学会・一九七五年・三八～五〇頁

「鎌倉仏教の研究―旧仏教を中心として―（一）」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』一六・龍谷大学仏教文化研究所・一九七七年・一九～五六頁

「鎌倉仏教の研究―旧仏教を中心として―（二）」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』一七・龍谷大学仏教文化研究所・一九七八年・一三六～一七七頁

#### 結城令聞

「成唯識論を中心とせる唐代諸家の阿頼耶識論」『東放学報』東方文化学院東京研究所・一九三一年・一～六九頁

『心意識論より見たる唯識思想史』東方文化学院東京研究所・一九三五年

『唯識學典籍志』東京大学東洋文化研究所・一九六二年

「日本唯識研究史上における私記時代の設定について」『印度学仏教学研究』四六・日本印度学仏教学会・一九七五年・一～五頁

『唯識思想…結城令聞著作選集第一卷』春秋社・一九九九年

『華嚴思想…結城令聞著作選集第二卷』春秋社・一九九九年

『浄土思想…結城令聞著作選集第三卷』春秋社・二〇〇〇年

横内裕人『日本中世の仏教と東アジア』塙書房・二〇〇八年

渡辺麻理子「中世における僧侶の学問―談義書という視点から―」『弘前大学国語国文学』二八・弘前大学国語国文学会・二〇〇七年・三〇～五二頁

「天台談義所をめぐる学問の交流」『中世文学と寺院史料・聖教』竹林舎・二〇一〇年・四五〇～四七五頁

「談義書・論義書における文体と表記」『日本文学』六三（七）・日本文学協会・二〇一四年・五八～六八頁

「天台の論義書と談義書―『法華経』『三大部』を中心に―」『日本仏教と論義』法蔵館・二〇二〇年・二一九～二四五頁