

〔所内研究発表会発表要旨〕

近世の関東十八檀林における規律とその変遷

—「諸檀林掟書」・「所化寮掟書」を中心に—

研究生 青木 篤史

今回私は「近世の関東十八檀林における規律とその変遷—「諸檀林掟書」「所化寮掟書」を中心に—」という論題で発表を行った。

近世（特に江戸時代）に浄土宗僧侶になろうとする者は、増上寺を筆頭として関東に十八ヶ寺あった「関東十八檀林」（以下、十八檀林とする）に入寺し、修学を積むことが必須条件となっていた。

毎年正月十一日に入寺した所化は、様々な法度の下で生活や修学をし、その所化の生活全般に関する規律は「所化寮（衆）定（掟）書」がその大部分を占めている。また、修学特に伝法や法問に関する規律は「諸檀林定（掟）書」がその大部分を占めている。「所化寮（衆）定（掟）書」は、増上寺から檀林学寮・学寮所化に発布されたもの、また「諸檀林定（掟）書」は、増上寺から檀林寺院に発布されたものであり、その発布対象が異なっている。

本発表では①入寺②伝法③生活④その他の四項目に分けて考察を施した。

まず入寺については、寛永九年（一六三二）九月五日に

発布された「照誓了学所化入寺掟書」において、入寺は一五歳未満の者、「浄土三部経」を読んでいない者、様子見悪き者、他宗の者を禁じている。これは後世まで変わることのないものである。伝法については、寛文十一年（一六七二）の「関東諸檀林掟書」から五重・宗脈・戒脈の記述は見られるものの布薩戒についての記述は見られなかった。結果、学誓罔鑑が享保十一年（一七二六）に増上寺に住持として入院後、布薩戒の再興がなされ、享保十八年（一七三三）衍誓利天が「璽書并二布薩戒定書」を発布し、ここで初めて布薩戒についての記述がされるようになったことがわかった。最終的に宝暦五年（一七五五）の「諸檀林衆議判永規」発布の時点で、布薩戒の制定がほぼ明確になされるようになり、檀林修学初期より布薩戒の相承はあったものの、法度の中に記載がないため、どのように相承されていたのか、どのように相承すればいいのか不明であったものが、享保十八年（一七三三）以降布薩戒についての明確な記述により、その相承方法が明確になったと言える。

生活については、名聞利養の行為が全面的に禁止され、檀林寺院の財政状況は急激に逼迫するようになったものと考えられる。当時財政的に厳しい檀林寺院においては、土地や什物を売る等しながら寺院経営をしていたと考えられるが、これらの行為は勿論禁止されており、檀林特に田舎檀林の寺院にとっては相当厳しいものであったと

推測できる。

以上のように、「所化寮(衆定)掟書」と「諸檀林定(掟書)」は一見同じような法度に見えるが、その発布対象が異なっていることと、条目の記載内容が異なっていることがわかる。また、所化はこのような厳しい法度の下で、修学を積み僧侶となっていたことがわかる。

今後も檀林研究を続け、近世の浄土宗教団の一端を垣間見たいと考えている。

(1) 所化：檀林に入寺した修行僧のこと

唐代初期淨土教における種子説

研究生 長尾 光恵

本発表は唐代初期淨土教の「新訳経論の受容」をめぐる諸相の中から、種子説に注目して論じたものである。新訳経論所説の種子説は本有種子など、主に仏性論争を論じる過程で注目されることが多い。但し淨土教においても、往生構造の中で種子をどのように位置付けるか、という点において新訳経論の受容に諸相が見受けられる。

当時主流であったのは『仏地経論』十八円満の第八輔翼円満の説示を引用しての「種子往生説」である。輔翼円満の記述は前半部が相分淨土説（観見対象となる淨土は衆生自らの相分として顕現したものとす説）、後半部が淨土種子説（その相分としての淨土は衆生の阿頼耶識内にある淨土種子を因として顕現するという説である。当時の諸師たち（例えば道闇・靖邁・基・道世など）はこれを受容することにより、西方淨土を衆生自身の阿頼耶識の変現とし、往生構造のすべてを阿頼耶識縁起で説明する、すなわち種子往生説を提唱するに至った。ところが新訳経論を受容しながらも、このように阿頼耶識縁起説のなかで種子を論じず、旧時代（撰論学派）内の議論のまま「惑業」として種子を論じる者も存在した。それが懐感である。

懐感はその著書『釈淨土群疑論』（以下、『群疑論』）の中で新訳経論由来の八識説や四分説を用い、また「唯識」や「心

外無法」という言い回しをすることから、唯識学派の教学を受容していると考えられてきた。しかし彼は観見対象（影像相・相分）の顕現の根拠となる「本性相」について阿頼耶識内の種子による顕現とはせず、「衆生が神通力で縁じる」や「如来が大悲で衆生の三昧中に顕現する」と説明する。また彼は『仏地経論』の仏身・仏土説を受容しているものの、そのなかに第八輔翼円満の影響は確認することができない。そこで彼の種子に関する記述を整理してみると、種子という言葉と対比して「上心」という語句を用いること、善種子と悪種子を互滅関係とすること、種子を罪惡の滅除論にのみ用いること、などが窺える。これらはいずれも新訳登場以前の撰論学派内における種子の議論と共通しており、彼の種子説のベースが旧時代（撰論学派）にあることがわかった。また迦才『淨土論』にその撰論学派内の種子論と淨土教を関連させる記述があり、時代的に懐感は迦才の影響を色濃く受けたものと考えられる。

このように種子説一つをとっても「新訳経論の受容」は一樣ではなく、またそこには旧時代（撰論学派）の議論の残滓も窺える。今後が「新訳経論の受容」を論じる際、そのグレーゾーンとでもいうべき議論の混雑性に十分注意しなければならないだろう。

『弁頭密二教論』に引用された『五秘密經』について

研究生 米川 佳伸

空海(七七四—八三五)撰『弁頭密二教論』(以下『二教論』と略称)に引用された『五秘密經』に関する研究の経過報告を行なう。空海は『二教論』の冒頭で教主の違いによって密教と顕教とを区別して、所謂〈法身説法〉を密教の優れた特徴として主張した。『二教論』における〈法身説法〉の議論は、緻密な論理を構築した上で、多くの經典・論書を引用して論拠を示す形で展開している。即ち、先ず『釈摩訶衍論』を引用して「因分可説・果分不可説」の他に「果分可説」の見方もあり得るといふ命題を提示する。第二に顕教各宗が「因分可説・果分不可説」の立場であると指摘し、第三に『大智度論』を引用して「果分可説」の命題を論証する。第四に『入楞伽經』の引用を通して「法身仏が自らの覚り即ち果分を説く」といふ命題を論証する。そして第五に『五秘密經』を引用して、それを「果分を説法していふ毘盧遮那仏こそが密教の教主である」といふことの論拠とする。この毘盧遮那仏が法身である点にはまだ検討の要が残るものの、空海の〈法身説法〉の論証は実質的には一応ここで完結する。このような意味で、『五秘密經』からの引用文は空海が〈法身説法〉の論証を展開する上で重要な位置を占めている、と言える。

さて、空海は殊更に『五秘密經』と呼んでいるが、『金剛頂瑜伽金剛薩埵五秘密修行念誦儀軌』というその具名からも分かるように、これは金剛薩埵に関連する一連の儀軌類の一つである。因みに『二教論』に引用された儀軌を冠する文献はこれのみである。『五秘密經』は『第八会金剛頂經』に対応しており、その序文で、密教が顕教に勝ることと『五秘密法』の得益とを説く。その後、金剛薩埵やその眷属である欲・触・愛・慢の四金剛菩薩に関する印契、真言、觀想の仕方などが詳述されていて『五秘密經』はまさに儀軌の体裁をとったものとなっている。『五秘密經』に登場して活動するのは金剛薩埵と四金剛菩薩の五尊のみであり、これが『五秘密經』の特徴となっている。

空海が『二教論』に引用した文章と『五秘密經』の漢訳原文とを比較すると、空海が漢訳原文を何箇所にも亘って改変したものを『二教論』に引用したことが明らかである。しかし、『五秘密經』からの引用に限ってみると、空海が行なった文章操作は、原文の文意を明確にする効果はあっても、故意に文章の意味を変える性質のものではなかったと言えよう。

この引用箇所では、先ず、顕教よりも密教の方が速く成仏できると述べてから、行者が、阿闍梨の指導のもとに、この儀軌に則って「五秘密法」を修すれば、現生で声聞・縁覚や十地の菩薩を超えて、密教の覚りを獲得する、と説かれている。しかし、このような内容の引用文の中で空海

にとつて重要な記述はただ一箇所、「毘盧遮那仏の自受用身として説く内證自覚聖智の法（即ち毘盧遮那仏が説く果分）によるならば、行者は阿闍梨に導かれて曼荼羅に入る」という記述だけである。この引用のみによつて、空海は「毘盧遮那仏が果分を説く」という命題を論証することができた。しかし、この時点では、いまだこの毘盧遮那仏が密教教主の「法身」毘盧遮那仏であるとは必ずしも明確になつていない。

そこで、「喻釈」の中で、空海自身の意見として、「果分」を説く毘盧遮那仏が「密教教主の法身である」という点を補足しようとした。空海はさらにこの後、『瑜祇経』や『分別聖位経』なども引用して「法身毘盧遮那仏が果分を説く」という命題を論証する努力を続けた。

ここで一つの疑問が湧いてくる。「密教教主法身毘盧遮那仏が果分を説法する」という命題を証明する為に、毘盧遮那仏以外の仏格が主役となつていて、しかも儀軌であるものを空海が使つた特別な理由が果たして有るのだろうか、また、もしも有るのならそれは何か、という疑問である。空海は引用文の使い方に実に巧みで、自分の主張に合致する引用文を的確に見つけ出してやるだけではなく、必要ならその引用文に改変を加えることも辞さない。だからこそ、空海の引用文には空海の意図が色濃く反映されていると想定してかかる必要がある。その意味で、『五秘密経』からの引用文には、便利だから拾つたという理由以上のも

のが隠されているように思えてならない。

この疑問に答える為に今後検討すべき課題としては、(1) 法身毘盧遮那仏との関連における金剛薩埵の性質、(2) 『第八会金剛頂経』の内容と法身毘盧遮那仏との関連、(3) 『理趣経』および『理趣釈』と『五秘密経』との関連、(4) 金剛薩埵関連の七つの儀軌類と「五秘密」との関係、などが挙げられよう。今後、これらの課題に取り組んでいきたい。以上。

Saṅkara 作 Prasnopaniṣadbhāṣya の真偽問題

研究生 田中 純也

散文を主とする Prasnopaniṣad (=PU) に対する Prasnopaniṣadbhāṣya (= PUBh) や、韻文の Muṅḍakopaniṣad (=MuU) に対する Muṅḍakopaniṣadbhāṣya (=MuUBh) と共に Saṅkara (八世紀頃) に帰せられてくる。PUBh の導入部分が、他の Saṅkara の真作とされる Upaniṣad の註釈書とは異なる特徴を有していることから、Saṅkara の真作と考えられている MuUBh との比較を中心に、その真偽問題を再検討した。

はじめに、Saṅkara の用いる語句を分析した先行研究に基づき、その特徴を概観しつつ、MuUBh と PUBh に見られる用例を整理した。その結果、MuUBh.1.2.1 で *paranando 'duṣya*] という表現が用いられている点、そして Saṅkara が註釈した Bṛhadāraṇyakopaniṣad が Kaṇva 派伝本であるにも関わらず、PUBh に Mādhyandina 派伝本からの引用が多く見られる点以外には、Saṅkara の特徴と矛盾する記述が見られないことを確認し、語句の使用例から、両テクストを偽作とみなす積極的な根拠を見出すことはできないと結論付けた。

次に、両テクストの相違点を確認した。MuU が、「最高の知識である *brahmanvidyā* は *vrata* を伴う止住生活を行う

た者に語られるべきである」と説く一方で、MuUBh は導入部分で知行併合論を否定し、行為の放棄を推奨している。対して、PU は、「*brahmaacarya* への止住を行った者に知識を語るべきである」と説き、PUBh も導入部分で同様の説明をしている。

そこで、この不一致の背景を探った。MuU では、*brahmanvidyā* と祭式の知識、二種類の知識が知られるべきであると説かれるが、一見すると祭式を否定する記述としても理解することができる。そのため、Saṅkara は註釈書で容易に知行併合論を否定する立場を表明することができたと考える。一方、PU.5.2 では聖音 *om* が Brahman と等置されているため、Saṅkara は行為である聖音 *om* の瞑想を単に否定されるべきものとして註釈することができなかったと考えられる。

したがって、祭式行為を否定しているかのような MuU と、聖音 *om* について語る PU、それぞれの特徴が註釈の姿勢に影響を与えており、それによって Saṅkara は MuU を *mantv*、そして PU を *brāhmana* としてみなしたのだと思われる。加えて、PUBh が MuU に対する *brāhmana* を註釈するという立場を表明しながらも、MuU の主題である *brahmanvidyā* の語を PUBh.6.8 で一度しか用いていない点も、その姿勢の表れであると言えよう。

近代日本宗教史研究における「勤王僧」 研究の意義

研究員 高橋 秀慧

「勤王僧」とは、主に幕末維新时期において、国事に奔走したとされる僧侶の総称である。戦前においては、「王政復古」に貢献した特異な僧侶として、「英雄」のごとく評価されたが、とりわけ清水寺成就院の月照と真宗妙円寺の月性は、「勤王僧」の代表格としてよく知られた存在であった。

月照は、幕末安政期の將軍継嗣問題や条約勅許問題といった政争に関与した。そのため、同志の西郷隆盛とともに幕府から追われる身となり、最後は鹿児島錦江湾に西郷とともに入水した。

月性は、九州を遊学して漢字や仏教を修め、郷里の長州において私塾を開くとともに、吉田松陰をはじめとする長州藩の志士と交流を持った。また庶民には「海防」、すなわち當時の列島民全体の脅威であった外国からの防衛策について説教してまわった。月性はこうした活動から本山である西本願寺に登用され、その著作は『仏法護国論』として出版された。同書では、仏教が護国に有用であることが説かれていた。

このように「勤王僧」は、幕末の英雄との関わりなどから、仏教勢力が近代日本の「始原」たる明治維新に貢献したことを示す「史実」の一つとしても利用され、最終的には戦争協力の文脈でも戦時下の仏教者たちに「引用」されるに至った。

そのため戦後には「勤王僧」と呼ばれた僧侶が研究対象とされることは少なく、幕末思想史研究などの文脈で、わずかに論じられてきた。

そこで本報告では、戦後忌避されてきた近代における「勤王僧」像の形成過程やその影響力もまた、解明すべき重要な論点であるということを主張した。なぜならば、「勤王僧」は戦前における国家や社会のありように大きな影響力を持った「明治維新」に対する地域社会や仏教者の歴史認識を背景に創造されてきた存在だからである。

近代日本を対象とした宗教史研究のうち、いわゆる「国家神道」を巡る一連の研究史は、近代天皇制や国民教化・国民道徳など戦前のイデオロギーとの関わりの中で神道のありようを論じてきた。このとき仏教は国家のイデオロギーの従属者として後景化してきた。また、近代仏教史研究においても、仏教の「近代化」は国家や教団と距離をおいたところに位置づけられ、保守的とみなされた仏教国益論の系譜や、制度史・社会史的な視点よりも、思想的な視点の深化が先行してきた。

このような研究史に対して、「勤王僧」像の形成過程を中心とする宗教社会史研究が、二石を投じる可能性を持っていると報告者は考えている。