

貞慶撰「聖徳太子講式」(五段)について

新倉和文

はじめに

聖徳太子の講式はすでに『聖徳太子講式集』や『聖徳太子全集』にあらかた収集されているが、作者未詳のものが多い。その中に、貞慶の作と記された講式がある。だが、ニール・グェルベルグ氏は、「伝貞慶」とされていて未だその真撰が証明されていない。本稿では貞慶作であることの証明と貞慶の思想とその講式の関わりを明らかにする。

一、『聖徳太子講式』の書写本と奥書

貞慶作の講式は五段で、以下の通りである。諸本については後に考察する。

第一讃本地功能

第二讃垂迹功德

第三明滅後利生（第三在世利益）

第四述值遇別願

第五廻向発願

では貞慶作を疑われたのはなぜであろうか。そもそも龍大蔵の写本『聖徳太子講式』奥書には、

右此式文乃解脱上人所撰、真蹟今在勝軍寺法蔵。寛文壬午歳有人詣彼精舎拜視而轉寫云。

と貞慶の撰述したもので、真蹟は勝軍寺に在ると明記されている。寛文壬子は寛文十一年（一六七二）である。時代が下って、大谷大学蔵の講式にも、同様のことが記される。

右斯式文者、解脱上人御作也。真筆在勝軍寺宝库。有人詣彼精舎之砌、恩借真筆寫之。尾州名古屋珉光圓通寺恭堂所藏焉

文久元（一八六一）辛酉七月轉寫于京師高倉學巖

南河修浄業者釋鳳巖

とあり、解脱上人貞慶の作として記述とある。時代が下る記述とは言え、強いて疑う必要はない。内容は、後述するように、法相教学で埋められており、貞慶特有の用語が見られるのである。（ただ勝軍寺には貞慶の真筆が存在するかは不明で、『国書総目録』には記載されていない。）さて、恐らく貞慶作が疑われた理由は本文に二箇所見える西方浄土信仰であろう。

四天王寺は釈迦如来の転法輪の所、極楽浄土の東門の中心なり

あるいは、

御廟は七仏の靈地、余に勝れ、全身の遺留他に超えたり。巖窟に近づく者、聖棺を拝して弥陀三尊の位を知り、

とあり、弥陀信仰がはっきり書かれている。これまで法然の専修念仏を『興福寺奏状』で批判してきた貞慶に阿弥陀信仰はないものと思ひ込まれ、貞慶は弥勒・観音信仰のみとされていた。前号でも指摘してお

いたが、貞慶の遁世前後には阿弥陀信仰が強く見られたのである。『聖徳太子講式』に阿弥陀信仰が存在するからという理由で、貞慶作を疑うことにはならないのである。

もう一つは太子信仰であるが、貞慶にはほとんど見られなかった。だが、最近発見された貞慶の作品である『観世音菩薩感應抄』に、太子信仰が語られている。今その箇所を引用すると、

上宮太子のごときは、生身の観音なり。我が朝の世尊なり。始め入胎・誕生の奇瑞より、終に伝燈の遺身の巨益に至るまで、其の四十九年の方便を以てす。此彼の一代八相の化儀は、大小異なると雖も引接は相似す。凡そ総じて三国の間、吾が国を引くの中、聖人多しと雖も、大権は甚だ少なし。権化の人有りと雖も、未だ上宮王のごときを聞かず。

と、聖徳太子が「生身の観音」であり、日本に於ける积尊だと意義付けをし、四十九才で亡くなるまでを积尊と比べて違いはあるとしても、浄土へ引接しようとする点では似ているとする。そもそも、日本では権化が少なく、聖徳太子こそ観音や积尊の権化だと、貞慶は述べるのである。

『観音講式』（建仁元年一一〇一・五・二十一）にも

聖徳太子は仏法を弘めんがために、東海より来たりて、始めて四十六個の伽藍を立て、漸く一千三百の僧尼を度す。彼は悲母の胎内より积尊の舍利を挙げるがごとし。凡夫の眼前に浄土の東門を示すは、救世観音の方便を知ると雖も、殆ど粟散辺土の分齊を超越。

と述べ、聖徳太子の功績は、仏法の弘通、四十六の伽藍の建立、一千三百の僧尼の出家であり、舍利信仰と浄土信仰を伝えるものであり、偉大だと絶賛している。今一つ傍証を引けば、「不空絹索 蓮光房願書」(解脱上人文章)には、

非聖徳太子之方便者、我国争聞三寶名字。

(聖徳太子の方便に非ずは、我が国は争でか三宝の名字を聞かん)

さらにまた傍証を引くならば、建久九年の「笠置寺十三塔呪願文」(『弥勒如来感応抄』所収)では、次のやうにある。

上宮太子・行基菩薩、此のごとき権化、仰ぎて加被を乞ふ。

ここで行基菩薩のことが出てきたので、聖徳太子と行基菩薩などの権化信仰について述べておきたい。南都の貞慶は、天台本覚思想へは極めて批判的であった。己心の本覚心法身へとすべてを還元し、煩惱即菩提、生死即涅槃などとする、「理事即一」を否定し、法相宗(彼はそれを「中宗」と呼んだ)の貞慶は、「理事の不一不異」説を唱えたのであった。¹⁾濁世へという現象界へ降り立ち、菩薩道を実践し衆生救済を果たそうとする思想を重んじたのである。それは大悲闡提思想と呼ぶべきものである。それを歴史上実践したのが聖徳太子と行基菩薩なのであった。

行基に関して「文殊の化身、我が朝多しと雖も、世挙げて知る所は、行基菩薩か」(『讚仏乗鈔』断片²⁾)と記す通り、行基は文殊の化身であり、「三世の覚母」(『中宗報恩講』)とされる。また、生駒の東岡にある行基の遺骨が納められている墓に草堂を建てようとして、貞慶は勸進文を書いている。³⁾

さて、話を講式に戻して、書誌学的な面から再び貞慶作であることを証明していきたい。龍大本・大谷本は同系列の写本であろうが、他に一本貞慶作としているものがある。それが龍大に伝わる『諸講式集』⁴⁾である。貞慶の講式を十本集めて一つにしたもので、成立は応永三年(一三九六)以前で、頼詮なる人物が書写をしている。今その十の講式を挙げれば、

一、文殊講式 一段

二、北斗講私記 三段

- 三、舍利講作法 二段
 - 四、聖徳太子讚嘆式 五段
 - 五、弁財天講式 三段
 - 六、琰魔講式 一段
 - 七、舍利講式 一段
 - 八、如意輪講式 一段
 - 九、誓願舍利講式 三段
 - 十、舍利講式 一段
- である。奥書には

此の帖、応永丙子大族之を書写す。同じ仲呂に之を周備す。一見の次でに之を写し留めるの間、粗忽の書写にして定めて參差あるか。重ねて余本を以て校合すべきものなり。

と、応永三年（一三九六）の一月（大族）から四月（仲呂）にかけて書写するも、粗忽であったので写し誤りがあるかもしれないので、他の写本で校合した方がよいと記す。書写をした人物は頼詮であるが、その人物が如何なる人であるかは不明である。（潮崎稜威主文書一〇に出てくる頼詮と年代は近い。）ともかく、応永三年以前に何者かの手によって、既に「貞慶講式集」と呼ぶべきものが編纂されていたのである。その中に「聖徳太子講式」が含まれているのである。故に、龍大本・大谷本に先立って成立している『諸講式集』によってさらに貞慶作であることが確かになったと言えよう。

今ここで貞慶の「聖徳太子講式」の諸写本について述べる。二種の系統に分かれる。先に挙げた龍大本・大谷本と善正寺本とは第四段のみ内容が異なる。龍大本・大谷本が「述神妙椽来由」であるのに対し、善

正寺本は「述値遇別願」である。善正寺本と同じなのは大屋徳三の「聖徳太子講式集」に納める講式で、「作者未詳、法隆寺蔵、享祿三年（一五三〇）印圓寫、卷子本」と記される。『聖徳太子全集』第五巻も底本は同じである。また、高野山の金剛三昧院には、特26―セ金―1の書誌番号が付せられた「聖徳太子讚歎式」があり、これも善正寺本と同じである。

両系統の違いだが、第四段の「述神妙掠来由」は聖徳太子と守屋との戦いで掠樹によって九死に一生を得るといふ奇跡をのべる段である。大聖勝軍寺にのみ関わりをもつもので、一般化できなかったために、「述値遇別願」に差し替えられたのであろう。

二、一仏繫属をめぐる法然と貞慶の対立

今、主に善正寺本、法隆寺本、金剛三昧院本の『聖徳太子講式』を中心にして、内容面から、貞慶作であることを証明して行きたい。

善正寺本の第四段の「値遇別願」は、『仏地経論』の引用から始まる。

仏地論に云く、諸の有情は無縁の仏に於いては受化を肯んず。また見聞せず。（大正26、〇三二七b）という句である。これは貞慶の作品である『尋思抄別要』『本文抄』（大正65、〇七九一c）などの論義関係書に引用され、また貞慶の別の講式である、『観世音菩薩感應抄』『弥勒講式』三段（弥勒如来感应抄第一）にも引かれる。貞慶にとって重要な語句なのである。

まず、それが引かれる論義名は「一仏繫属」と呼ばれ、論義の百科事典とも言うべき『同学抄』にも載せられている。今その論義の問いを挙げて簡単な説明を試みる。

問ふ。他受用・変化の二身に於いて所化の共・不共を明かすに付く。且く初発心より成仏の時に至るに一仏に繫属するの菩薩有るべきや。(大正66, ○五九三a○六)

これは一仏例えば阿弥陀仏のみに繫属(結縁)する菩薩は存在するの否か、という論義で、これを認めれば法然の専修念仏を肯定することになる。無論、法然の対象とする凡夫の専修(一仏繫属)と貞慶の論義する菩薩とは異なるが、しかし菩薩の阿弥陀仏のみの繫属を認めれば、釈迦・弥勒への帰依は否定され、法相宗としての存在意義はなくなる。菩薩僧は浄土宗へ吸収されてしまう。『同学抄』では、この問いに對し、「答ふ。一伝有り。一に云く、この類有り。二に云く、これ無し。」と二伝を用意している。法然の専修念仏を想定していなかった法相宗の伝統教学では、一仏への繫属を認めていた説も存在するのである。むしろそちらの方が正当とされていた。ところが、専修念仏の勃興とともに、やがて対決姿勢を取った貞慶は否定に回るのである。

『尋思抄別要』で、はっきり「菩薩に此の類ひ無し」あるいは「法爾として多仏に属すべきの類ひなり」と断言する。

『仏地論』の「無縁仏」には受化(教化)されない、あるいは見聞もしない、という命題は、裏返せば、今現に积尊であり、観音でもある聖徳太子を信仰し仰いでいる以上、阿弥陀仏のみの信仰を是とする教えには従うことはできないという表明になるのである。だから、貞慶は『聖徳太子講式』で、『仏地論』を引いた後に続けて

我ら三千世界の内、六十余州の間に勝地多しと雖も、自ら聖靈全身の勝地に住む。悲願一に非れども、久しく久世観音の悲願に帰す。已に出離解脱の導師を得たり。なんぞ希有難思の勝縁に非ずや。朝暮にも礼すべし、寤寐にも念ずべし。

と、聖徳太子の聖地である法隆寺や四天王寺などの「勝地」がある所に人々は住んでいる。また、弥陀の四十八願の悲願もあるが、長く久世観音の悲願を頼んできたのであり、観音を出離解脱の導師と仰いである。これは「勝縁」である。これは「無縁仏」ではあり得ない。しかも、続けて、

盲龜浮木の喩、豈に歡喜愛敬の心無からんや。即ち尊儀を摸して殊に引接を期す。

と述べ、「上宮王等身觀世音菩薩像」（法隆寺縁起資財帳）と記される通り、聖徳太子を摸した等身の観音像に浄土への引接を期待するのである。そして、貞慶は結論として次のように記す。

今世の儀を以て宿世の縁を思ふに、無始法爾の繫属の然らしめて、広劫多生の機感これ厚きものか。つまり聖徳太子信仰即ち観音信仰は「無始法爾の繫属」であり、広劫多生の機縁によって成り立っていることを示すのである。そもそも「無始法爾の繫属」とは、『成唯識論』第十卷（新導本四六九頁）

諸有情類無始時來種性法爾更相繫屬。或多屬一或一屬多。（大正31、〇〇五八c）

（諸の有情の類いは、無始の時より来た種性法爾に更に相ひ繫属せり。或は多といふは一に属し、或は一というは、多に属せり）

が出典であり、法相学徒以外にこの講式を作成したとは考えられないのである。「多属一」とは所化（教化される衆生）の「多」が、「一」の仏に属すことで、逆に「一属多」とは、所化の衆生の「一」人が「多」仏に属するということで、ここに「所化の生」に対して仏の「共・不共」の論義が起るのである。つまり、仏の「共」とは「一属多」であり、仏の「不共」とは「多属一」である。そして「不共」である「多属一」が専修念仏のこと、つまり大衆は阿弥陀一仏のみへ帰属するべきか否かという「一仏繫属」の論義が貞慶によってなされるのである。

この論義が重要な意味を持つのは、実に法然自身も、この『成唯識論』の「共・不共」を自らの教学へ

取り込んでおり、その解釈の不当性を貞慶は糾すのであり、両者の対立が潜んでいるからである。法然が「共・不共」に触れたのは、早く文治六年（一一九〇）東大寺勸進職の重源と後白河法皇の二人に頼まれて東大寺で浄土三部経を講説した時のことである。法然の「阿弥陀経釈」の中に次による。

共化不共化者、唯識論云。諸有情類、無始時来、種姓法爾、更相繫属、或多属一、或一属多、故所化生有共不共。云々今此文或多属一者、多衆生繫属一仏、或一属多者、一衆生繫属多仏。繫属者是有縁義也。今准此意积六方諸仏之証誠者、或一衆生聞東方恒沙諸仏名、有可断疑惑、或二方三方乃至十方。云々。依共不共意、可积之。

『成唯識論』の同じ文句を引くも、解釈は全く貞慶と異なる。特に「一属多」は「六方の諸仏の証成」の意味と解されている。この「共化不共化者」の引用の以前の文で釈迦が阿弥陀仏へ付属させて「衆生を勧めて念仏往生を信ぜしむ」とあり、それを受けて釈迦以外の諸仏も「証成」（誤りないものと請け負うこと）すると言わんがために、「一属多」を引くのである。例えば東方にある諸仏の名を聞けば、阿弥陀仏が衆生を救済することへの疑惑を断ずることができる。東方の諸仏に関しては、『阿弥陀経』で説く、舍利弗。如我今者讚歎阿彌陀佛不可思議功德。東方亦有阿閼鞞佛。須彌相佛。大須彌佛。須彌光佛。妙音佛。如是等恒河沙數諸佛。各於其國出廣長舌相。遍覆三千大千世界説誠實言。汝等衆生當信是稱讚不可思議功德。一切諸佛所護念稱讚不可思議功德一切諸佛所護念經（大正12卷〇三四七b十八・）つまり「阿閼鞞佛」「須彌相佛」「大須彌佛」「須彌光佛」「妙音佛」などの東方の諸仏が阿弥陀仏の功德を称賛するのである。この多仏の証成によって阿弥陀一仏への帰依への疑惑が断たれる、それを「一属多」というのである。しかも東方に限らず、西方も南方の諸仏も同じである。

このように明らかに「一属多」の「共」の解釈が、法然と貞慶とは異なるのである。貞慶の法然に対

する対決姿勢は、建久三年（一一九二）の「発心講式」から始まっており、この「聖徳太子講式」もそれ以降であることだけは確かである。ここで『聖徳太子講式』に戻って、『仏地論』の「諸の有情は無縁の仏に於いては受化を肯んず」を再度論じる。『弥勒講式』にも、その句を引いた後、

この言、過去無数の諸仏、この土に正覚を唱えたと雖も、拘留孫仏の名を聞かず、迦葉如来の化を受けず。現在、無辺の世尊、他方に浄土を設けると雖も、妙喜世界の月を見ず、瑠璃淨刹の地を踏まず。と、「妙喜世界」つまり「阿閼鞞仏」の浄土など無縁であり、東方の葉師仏の「瑠璃」浄土も無縁だと貞慶は否定する。あたかも法然の文治六年の『阿弥陀経釈』の講説を意識した書き方である。そして「釈迦牟尼如来は、娑婆十悪の能化、賢劫五濁の導師なり」と有縁の仏であることを強調するのである。

これと同じく『観世音菩薩感應抄』では、同じ句を引いて、阿弥陀仏も有縁仏として、「往昔の因縁にて契り此の土の衆生に重く、時に当たりて利益殆ど自界の先仏に超ゆ。」と認める。この点は「聖徳太子講式」と同じである。ただ阿弥陀仏のみへ繋属するのではなく、

また、旧く娑婆に住む諸の大菩薩の本願は他に勝れ、十悪の塵を承受す。大悲は重く常に五濁の鱗を救ふ。その体は所謂観音・地藏・文殊なり。王土□を案ずれば、其中観音大士に至りては、独り施無畏と号すは、寄せ重く功大なり。恐らく衆聖の競はざる所なり。⁸⁾

とあるように、五濁を救済する観音・地藏・文殊、これらを一括して大悲闡提菩薩と貞慶は呼ぶが、その中の特に「施無畏」と号する観音に帰依するのである。

この『観世音菩薩感應抄』の箇所は『聖徳太子講式』の第一段の「讚本地功德」と対応している。『聖徳太子講式』には、次のように書かれる。

慈悲深重の余り闡提の願を発し、娑婆極悪の間に無畏の徳を施し、拔済の妙用を備え、自在の化導を

垂る。

このように両書は一致するのである。『仏地論』の「諸の有情は無縁の仏に於いては受化を肯んず」の句を手がかりに、やや迂回した感があるが、「聖徳太子講式」が貞慶の手になることを証明してきた。またそれは背後に法然批判を含むものだったのである。

三、伽藍の建立と興法運動

ここで、『聖徳太子講式』の内容と貞慶の思想の重なり方を見ていきたい。三つの観点から両者の一致点を考える。一は伽藍の起立。二は戒律の復興。三は父母救済である。

講式の第三段は「明滅後利生」である。次の出だして始まる。

滅後の利生を明かすは、在々所々に伽藍を起立し、比丘・比丘尼に成して妙法を弘宣する利益、無辺なり。

とする。聖徳太子の仏法導入の時代と貞慶のそれは全く異なるように見えるが、実は一致点がある。治承の南都焼き討ちに伽藍は灰燼に帰した。いはば南都はゼロのスタートラインに戻ったと言ってよい。『讚仏乗鈔』の中に「大佛供養」がある。東大寺の大仏供養は、建久六年と建仁三年（一一〇三）に行われた。『東大寺要録六』にその時の供養文「後鳥羽上皇願文」を載せているが、筆者は参議藤原親経である。彼は新古今和歌集の巻末に真名序を書いている。一方東大寺は貞慶に供養文を依頼した。それが『讚仏乗鈔』の「大佛供養」であり、次のように記す。

去治承の曆庚子の年、仏殿・僧坊忽ちに煙雲と化し、靈像・聖教空しく寂滅に帰す。是れ権臣の暴虐

と雖も、猶ほ僧澆の濫悪、冥願（願）の然らしめ天神救ふ無し。⁹

仏殿・僧坊・霊像・聖教の灰燼に帰した。それは平家の暴虐のみが原因ではなく、僧侶の墮落（僧澆の乱悪）も原因だとする。その「寂滅」を「天神」が「救う無し」、と記すのは、貞慶の春日・伊勢信仰の表れで、神仏も末世を見放したとするのである。だから、大仏復興の最初に重源は伊勢神宮へ参詣したのであり、第二回の参詣には貞慶も参加した。貞慶と神道との関わりを論ずることは、ここでの主題でないので、別稿に譲りたいが、神から見捨てられた「寂滅」からの復興は、伽藍の建立から始まった。それがシンボリックな意味を持つことは言うまでもない。貞慶は次に聖武天皇の言葉を引き「我らの衰弊は、天下また衰弊、我が寺の興復すれば天下また興復す。」⁹と言ひ、治承は「衰弊」の時に当たり、「西に天下の搔乱を視」て今の東大寺伽藍の復興は「興復の期」とするのである。つまり伽藍の復興は天下の復興であったのである。

一方貞慶も勸進したものは多い。一番まとまった形で残っているのが「貞慶鈔物」⁹がある。笠置寺以外のものを列挙すれば

- 一、請於春日社頭建立多宝塔一基
 - 一、欲以當寺檀那助成合力果遂春日御塔造宮
 - 一、大安寺勸進 請依十方知識修七重宝塔
 - 一、七大寺重勸進 造戒壇院事
- 次に「霊像」について述べると、同じく「貞慶鈔物」に
- 一、釈迦 欲奉造千躰釈迦如来像事 彩色三寸 建久七年
 - 一、欲奉造金色一尺六寸釈迦如来像事 承元三年（一一〇九）

一、請殊蒙知識御助成以常樂會 次奉供養興福寺金堂釈迦如来像

一、可奉造立彩色五髻文殊乘獅子像一軀事 建曆

一、依宿願為父母欲奉造立一千鉢地藏菩薩形像事

と、「釈迦如来像」と「文殊獅乘子像」「地藏菩薩形像」を造立する勸進文を作成している。「聖教」は沙門顕西のために「法華経六万九千余部」を転読することと「弥陀念仏往生講」の勸進文を作成している。また笠置山沙門弁慶のために弥勒の石像の前で自筆の大般若経を供養するための文を書いている。また菩提山の「聞阿弥陀仏」のために観音経を、そして専心上人には瑜伽師地論の版本を彫ることを勸進している。文治の奥書があるから、一一八五から一一九〇年の間に成されており、それが完成するのは建暦三年（一二二三）の春日版板木で、『興福寺典籍文書目録』一第二十函の「瑜伽師地論」が、それに相当する。沙門弘睿、依専心上人命、勧都鄙貴賤類、奉彫瑜伽論一部摸とある奥書きによって分かるのである。後にも建永二年（一二〇七）貞慶は専心上人のために北円堂を建立するための勸進文を書いている。

四、七仏通戒偈と貞慶の戒律観

以上、伽藍・仏像・聖教の復興に貞慶は心血を注いだが、もしも天台本覚思想であれば、本覚にすり替えられ、また専修念仏であれば弥陀の本願のみで、濁世に於ける復興運動は起り得なかったのである。現実的対応が出来たのは、皮肉なことに「有」という現象面にとらわれた「法相」宗であり、この「権大乘」こそが未曾有の末法に生き生きとした活動を行ったのであった。

現実への働きかけの一つが戒律復興である。上に見たように伽藍の勸進の中に戒壇院があった。元暦（一一八四～八五）に資材が調達されていたものの、放置されていた。文中に「都鄙の人弾指して云く、我が国仏法の化縁既に窮まるやいなや。南都の戒壇、空しく牛馬の栖と為る」と興廃を嘆き、興福寺を中心とした南都七大寺の復興運動が始まるのである。

建久六年に栄西が「出家大綱」で、

このごろ、有る大徳自ら戒蔵を看読して云く、山門の菩薩戒は正に非ずして、破して云く、遠く七仏の遺流を截る。¹⁰⁾

と批判するが、この戒壇復興運動を意識してのことであろう。この「七仏の遺流」とは七仏通戒偈つまり「諸悪莫作」のことである。天台の、哲理で高度化された菩薩戒は、戦乱後の秩序化が必要な時期に役に立たなかった。本覚思想で高められた戒律論は観念論に陥っていたのである。『溪嵐拾葉集』に載せる最澄（根本大師）の「本来本覚の上に立つ戒相」がそのことをよく表している。今その部分を引くと、

尋ねて云く、本来成覚の上に立つ戒相を立つこと如何。示して云く、本来成覚の如来に防非止悪の徳有り。是れを持戒と名づく。之に依り、根本大師、南都義を破す。（大正76 〇八〇九b）

とある。だが、本覚上の戒相に「防非止悪」の徳が果たしてあったらどうか。戦乱の歴史はそれを否定したはずである。だからこそ観念論的仏教から、事相の世界へ降り立つことが要請されたのである。その時最澄によって否定された南都戒が、逆に社会秩序の回復として機能し始めたのである。その先駆けが貞慶であり、まず「諸悪莫作、諸善奉行」の七仏通戒偈が掲げられたのである。

『聖徳太子講式』にも

爰に我が上宮太子は七生を西隣に尅（きざ）して、一影を東海に垂る。諸悪莫作、諸善奉行の積典漸

く恢弘し、仏種已に開發す。明主、賢臣遵行して異途無し。顯宗密教、將來して変滅無し。

とある。聖徳太子の転生の説話は、前世で聖徳太子は南岳慧思であった。その慧思禅師は、既に中国で六生を転生し、達摩大師によって東海の日本へ生まれかわることを勧められて七生にして聖徳太子となったのである。そして諸悪莫作の七仏通戒偈を教え、釈典の法華経、勝鬘経を弘め、人々を仏教へ帰依させたのである。

この七仏通戒偈は貞慶の作品での引用例は三例で、『発心講式』（建久三年一一九二）『笠置寺貞慶願文』（讚仏乗抄八）建久九年一一九八）「請御春日社頭建立多宝塔一基状」（年代未詳）などである。『笠置寺貞慶願文』には「推古の御宇には上宮王政を摂りて、始めて諸悪莫作の道を教ふ」（原漢文）とあり、明確に七仏通戒偈が聖徳太子と結びついている。ところが、建久三年の『発心講式』では「第一報积恩」の段に七仏通戒偈を引いて、「当に仏恩に報いるべし」とし、これは积尊への報恩として七仏通戒偈を守れということ、**「聖徳太子講式」**や『笠置寺貞慶願文』とは趣旨が異なる。観音信仰Ⅱ聖徳太子信仰が成立し、その上で七仏通戒偈が説かれるに至っていないのである。その観音信仰（大悲闡提思想）が現れるのが、建久七年の『観世音感応抄』からであることを考えれば、恐らくその頃に、この『聖徳太子講式』が成立したと思われる。建久七年は貞慶の講式の多作の時であり、『弥勒講式』『地藏講式』『欣求靈山講式』などが次々と書かれている。

横道にそれたついでに建久七年成立説を補強しておく、本文中に見られる西方浄土への信仰からも言えるのである。興福寺時代は阿弥陀信仰であったのが、『観世音感応抄』あたりから、観音信仰へ転じていくのであるが、人間の思想がきっぱりある時期から転換するはずはなく、両者（阿弥陀と観音信仰）の混在期に『聖徳太子講式』があることが、成立年代確定一つ決め手となる。

本題に戻り、貞慶の戒律観を見ておきたい。よく戒律観が表れているのは、『発心講式』と『心要抄』である。今『心要抄』の中に、

問。若受一分者、先可受何戒耶。(大正71、〇〇五四c)

とあるが、これは三聚淨戒(摂律儀戒、摂善法戒、饒益有情戒)の中で、先ず部分的であれば何を第一に受けるべきかという問いである。その答えに、三種制戒をとく。快意殺生戒と無慈行欲戒と毀謗三宝戒である。「梵網經」の十重禁戒の三つである。極めて現実的な戒律観である。「刀杖拔命之時」(「不空縉索」蓮光房願書)あるいは「刀疾飢」(地藏講式)の時代に殺生を誡めるのは当然のこと、思い起こせば、祖父の信西入道の死は悲惨であった。(「平治物語」信西卷)。

後年、重源の東大寺勸進職の跡を継いだ栄西に

大仏殿の回廊内にて人を殺すこと、返す々愁歎極まり無く候ふ。悲涙自然に流れ落つ。昔も今も承り及ばず、弗砂飛象の昔、僧尼を害すること有り候ふとも、未だ仏殿を穢(じ)さず。

と東大寺大仏殿の回廊で、僧尼が殺害され、聖なる空間が穢されたことを未曾有のことと嘆いているのである。いかに當時が「刀杖拔命之時」であったか、よく分かるのである。『聖徳太子講式』にも

三宝の境界には厚く恭敬を加え、六箇の斎日には遍く殺生を禁ず。君臣舌を鳴らして之を愛す。と、聖徳太子も殺生を禁じ、君臣が絶賛したことが記される。

次に第二の無慈行欲戒であるが、これは淫欲を制する戒である。『梵網經古述記』(大正40卷)からの引用が長々と続く。たとえば「生死牢獄、姪爲枷鎖」(生死は牢獄にして姪は枷鎖たり)と手厳しい。先にも引いたが、「栄西書状」(「因明三十三過記」紙背文書)には「故上人(重源)無智と雖も、不姪の戒力を以て、此の程まで作り候ひぬ。栄西また不姪の梵行の戒力を以て作る」と人々の崇拜を受ける勸進僧

の必須の戒であったことが分かる。次は、仏法僧を毀謗するなという戒は「根本重」とする。

さてここで紹介したいのは高野山金剛三昧院蔵に「三帰講」¹²である。貞慶の作と思われるが、ここでは、三種の僧を挙げる。即ち菩薩僧、聲聞僧、凡夫僧である。凡夫僧の説明は

広く他の為に演説し、衆の聖道の法を開示し、衆生を利樂するを凡夫僧と名づく。未だ能く無漏の戒定及び恵の解脱を得ずと雖も、供養する者は無量の福を獲る。

とあり、これこそ貞慶自身に当てはまる。弥陀の本願に直接繋がる専修念仏をそのまま認めれば、僧宝は否定される。故に、文殊菩薩・弥勒菩薩つまり菩薩僧とまではいかないが、それを目指す凡夫僧への帰依を求めたのである。社会秩序を回復するには、僧宝への帰依は必須である。ここに王法と仏法の二輪論が出てくる素地がある。『聖徳太子講式』にも

弥陀の教戒を以ては王法の政道を助く。三宝の境界、厚く恭敬を加ふ。

とあるように、貞慶の理想は、聖徳太子の治世であり、仏教の教えと戒律に基づいた政治だったのである。

五、父母救済と大悲闡提菩薩

仏教は出家することで、家族愛を否定したはずであったが、貞慶の場合父母への思慕と救済の念が強く、それが貞慶の思想の中核に位置している。遁世直前の作と思われる「佛子某春日明神願文」では、父母の罪が重く、出離得脱の期がないことを嘆き、釈迦と弥勒に父母救済を願うのであった。次のように書かれる。

抑も我が父母、罪深く迷い深し。出離得脱、其の期無きが如し。晝夜嘆くと雖も自力及び難し。抑も願わくは慈尊、釈迦大師と共に仏子に代わりて方便を廻らし、其の意を開悟し、其の道を教示し、順

次生に必ず三塗の苦を離れ、漸次増進して大聖に値遇せしめよ。¹³⁾

信西の死後、貞慶の父貞憲は任を解かれ、流罪は免れたものの出家し、突然生活の基盤を失うこととなり、その母は「下賤の業を開」（観世音感応抄）かざるを得なかったのである。その父母への思いの強さはあちこちの作品に表れている。例えば、貞慶が、ある沙門のために書き与えた「宿願に依りて父母の為に一千体の地藏菩薩の形像を造立し奉る事」（貞慶鈔物）には

就中父母は、我が恩徳至りて深し。僧祇を送ると雖も報謝尽くし難し。世の人は子の為に慙に衆罪を犯し、終に八寒八熱の底に沈む。自業自得の苦を泣きて愁ふ。然れども其の生所を知らず、行きて救ふ無し。其の苦難を見ざれば、強いて嘆かず。静かに此の理りを思ふに、「涙を禁じ難し。

と、父母の恩徳へ報いんとする気持ち。また子供のために衆罪を犯し地獄へ落ちている父母を救済する方法を欠く嘆き。また父母の地獄での苦難を見ないが故に忘却してしまうという人間の性の悲しみ。それらが記された後に、「茲に困りて父母生存の時、一千体の地藏菩薩の聖容を顕し奉り、以て七分全得の善根と為す。」と、生前に地藏菩薩の形像を一千体つくろうとするのである。ここで「七分全得」とは、本来亡者（父母）が七分の一の功德を得て、修する者（子供など）は七分の六の功德を得るが、それが生前に父母が自分の為に逆修すれば、七分全得を得ると述べているのである。（参考、無住『妻鏡』）

一方法然にも、この「逆修七分全得」に言及している箇所がある。今引くと次のやうである。

七分全得の事。仰せのままに申しけに候ふ。さてこそ、逆修はすることにて候へ。さ候へば、後の世をとぶらふべき人候はん人も、それを頼まずして、われと励みて念仏申して、急ぎ極楽へ参りてて、五通三明を悟りて、六道四生の衆生を利益し、父母師長の生所を尋ねて、心のままに迎へたらんと思ふべきにて候ふなり。（拾遺黒谷上人語燈録、大正83巻〇二六四c）

ある貴人が、貞慶の影響を受けて、「逆修七分全得」について法然に問いたただいたものであろう。それに法然が正直に応答した箇所である。法然は逆修は認めるが、それ故に後世に供養する人がいるならば、それ（七分全得、例えば一千体の地藏尊の建立）を当てにしないで、自分から熱心に念仏をあげて、極楽へ往生して天眼通などの五通三明を得て、六道四生している衆生を利益してやり、父母師長の生所を尋ねて思い通りに極楽浄土に攝取してやろうと思うのがよい、と答えたのである。つまり、現世に於ける父母師長への報恩を否定したのである。第一義的に念仏をするべきで、第二義的な父母の救済は後に回されたのである。『選択本願念仏集』でも、同様のことが書き記されている。

この問題は再び『興福寺奏状』で批判がなされる。「第六暗浄土失」の中で、「観無量寿経」に基づいて、一切の凡夫、彼の国に生まれんと欲せば、当に三業を修すべし。一は父母に孝養し、師長に奉仕し、慈心にて殺さず、十善業を修す。二は三帰を受持し、衆戒を具足し、威儀を不犯す。三は菩提心を発し、因果を深信し大乘を誦す。⁽¹⁾

と、これまで貞慶の思想の特徴として列挙してきたものが、浄土への因として述べられている。即ち、父母供養、奉仕師長、慈心不殺、三帰、具足衆戒などである。しかし、問題の本質は、法然が専修念仏によって「父母供養、奉仕師長」を後世に先送りし、貞慶が現世でそれを実践すべきだと主張したという違いに止まらないのである。

そこで、父母供養をめぐる両者の相違の背後にある思想について考察してみよう。先ず、貞慶の師覚憲、さらにその師である蔵俊、その彼の『類集抄』に見ておきたい。そこで興福寺に伝承される観音信仰について、蔵俊は次のように語っているのである。

観自在菩薩、因りて説いて言ふ、我は娑婆世界に大因縁有るが故に、種々の身を現じ、難化の衆を度

さんとす。其の大因縁は、則ち此の界の衆生は、多く我が流轉生死の父母骨肉なり。是の故に之を化して仏道へ入らしむ。是を以て、昔流轉生死の間に、契り奉り、今藤氏の末葉、法相学者として、旁（かたがた）縁を觀世音菩薩に結び奉る。且つは菩薩の恩に報ぜんため、且つは垂迹の浅きに謝せんがため、毎日□□□□一体開眼供養せん。本誓空しからず、慈悲誠めを施す¹⁵。

ここに現世に於ける大衆がかつての父母で、この流轉生死の中で親子の契りを結んだととらえる。現世での実の親子の關係にあるのみならず、過去世に於ける父母であった大衆を救済することが、觀音に帰依する法相学徒に求められるのである。父母への恩愛から大衆救済への拡大、さらに大衆を最後の一人まで救済するという大悲闡提思想へと發展していくのである。同様に貞慶の『欣求靈山講式』にも、釈迦はもとと娑婆世界の流轉の凡夫で、発心して五百の大願を立ててより、阿僧祇の苦行をなしていたとして、次のように述べる。

爰に知りぬ、往昔輪廻して十方娑婆を遍すと雖も、なお是れ流轉、常の栖なり。大悲の利益、群生を簡ぶこと無けれども、引接の先んずる所、恩愛の旧縁による。¹⁶

釈迦は絶えず成仏した後も流轉生死の世界で、衆生を救済しようという大悲の菩薩道を実践しており、靈山淨土へ引接するのに、かつて生々に父母などの恩愛を受けた者を先とすると述べている。成仏した後も、菩薩として大悲によって濁世の衆生の救済活動すること、これが大悲闡提思想なのである。

この大悲闡提が貞慶の思想の中核にあるのである。この思想は『尋思抄別要』の「大悲闡提菩薩成不成仏」という論義で語られている。先達の説として大悲闡提は不成仏だとする説と成仏説の二説があった。貞慶が成仏説をとっていたことは、叡尊の『興正菩薩御教誠聽聞集』に載せている知足房戒如の話で分かる。

笠置上人於春日ノ御宝前論義ニ（為法味被仰タリ）大悲闡提ノ菩薩ハ悲門ハ終ニ雖無成仏義、依智門

故ニ必ず成仏ス、如観音文殊等、久遠如来也。¹⁷⁾

また、『尋思抄別要』でも次のように成仏説である。

成仏の後、化身の行を以て即ち実行をなすを、また菩薩と名づけまた如来と名づく。浄名・文殊・普賢・観音ら、是れ過去の如来なり。他方の諸仏なり。之に准じて知るべし、本師もまた他方へ趣き将来へ及び常に菩薩と称す。

他方世界では、文殊・観音・普賢などは如来であり、それが化現してこの世界では菩薩として濁世で活動をし、おなじく釈尊もこの世界では成仏したが、他方世界へ趣いて菩薩道を実践している、これが貞慶の大悲闡提成仏説なのである。貞慶の弟子の良算の著した『同学抄』には

尋ねて云く、宗家積中に全く成仏の積無し。此の義また信じ難し。

とある。これは、良算が笠置の門を叩いて弟子となり、談義の場に参加して師の貞慶と問答を交わし、その実際の談義が『同学抄』の「大悲闡提」論義に残されたのである。『同学抄』の面白さは、貞慶との問答の応酬が続いて、実際の談義の場が想像されることである。今この良算の「尋ねて云く」の内容からすると、従来の伝統教学の中では、不成仏説がとられていたようだ。それを裏付ける資料として天台の論義書の『宗要光聚坊』の「大悲闡提」の論義が参考になる。ここでは「南都明匠信惠僧正」の説として、「上古には成不成の二義なり。中古には多く不成仏、近來は成仏す」¹⁸⁾を挙げる。信惠僧正はいかなる人物なのかを特定できていないが、『宗要光聚坊』の成立が十四世紀であることを考えれば、「近來」は少し広く見て、貞慶を含めた十三、四世紀とすることができよう。『同学抄』に「宗家の積中に全く成仏の積無し」とあるのが、『宗要光聚坊』の「中古」の不成仏説に対応しているよう。さらにもう一つの証拠は、先に挙げた『興正菩薩御教誡聽聞集』の貞慶の言葉に「此ノ義ハ証誠シ已上ナラデハ申スマジキ事ゾト」と論義

の判定役である証誠（証義ともいう）でなければ、述べてはならないと禁じている。つまり貞慶時代には成仏説は一般化されていなかった。貞慶以降に成仏説は広まったと見てよいだろう。

この成仏説の意味するものは何であろうか。成仏するも、なお菩薩として大悲の利他行を実践する。それは、自己の成仏することよりも濁世の利他行を優位に置いたということである。つまり、これまでの天台の「悉有仏性、悉皆成仏」という一乘思想を超えて、成仏の向こうに大悲闡提菩薩の理想を描いてみせたのである。即身成仏などの本覚思想が末世で観念論となり、機能しなくなったのに対し、五姓各別の無性の闡提を、大悲闡提として宗教的生命を吹き込み、衆生界が尽きるまで救済をし続けるという菩薩道を提示したのである。また、それは仏身論というと、報仏より化仏が、化仏より菩薩が、濁世へ降り立って活動する者として崇めらるることになるのである。この濁世への垂迹が春日明神であり、觀世音菩薩であり、またそれは聖徳太子であり、行基菩薩であったのである。ここに法然の専修念仏と袂を分かち根本理由があったのである。

ここで『聖徳太子講式』に戻って、父母救済から大悲闡提へと高められるのを確認しておきたい。第五段の「致廻向発願」には、次のように書かれる。

始め父母師長の山海の重恩より終わり真妄染淨芝蘭の親昵に至るまで、人に存亡を論ぜず、恩に軽重を分かつたず、同じく滅罪生善の慈悲を薰じて、俱に離苦得楽の因縁を成ぜん。然れば即ち普門示現の妙用に任せて、法界遍く利し、皆成仏の廻向に依りて、菩提早く証せん。

「父母師長」より始まって「真妄染淨芝蘭の親昵」に至るまで、平等に慈悲の利他行を実践し、觀音の、衆生の機根に応じて示現するのに任せて、ともに利他行に励み、浄土へ往生しようというのは、まさに貞慶の大悲闡提菩薩思想なのである。

終わりに

現在四天王寺の鳥居の扁額には「釈迦如来 転法輪処 当極楽土 東門中心」と書かれているが、これは貞慶の『聖徳太子講式』からの引用だったのである。さて、久安二年（一一四六）には鳥羽法皇が四天王寺に参詣し、通憲（信西）が伺候していたことが記されている。（通憲史料集四十四頁）また伝藤原通憲とされる『智証大師和讃』には「東門中心天王寺」とあり、（同二三三頁）とあり、十二世紀初期から聖徳太子信仰は盛んだったのである。しかし、それは阿弥陀信仰とのみ結び付いたもので、貞慶の講式に記されるような観音の「普門示現」（法華経、普門品）のように、濁世での興法利生運動とは結びついていない。先に引いた大仏殿の供養で、貞慶は「一上人」として重源を三度にわたり引用し、「上人の志独り勇鋭のみ」と絶賛するのである。廃墟の中から勧進の先頭に立ち伽藍を建立した重源こそ、貞慶の理念を実現させた大悲闍提菩薩だったのである。その姿は遠く行基菩薩に繋がる。貞慶も勧進僧として菩薩道を実践したのである。そして仏法と王法の二輪が支え合って統治していた理想を貞慶はめざしていたのである。

今回やっと『聖徳太子講式』が貞慶の著作であることを証明しえたことで、貞慶像へわずかではあるが近づけたことを喜びとする。

注

- (1) 拙著「貞慶による天台本覚思想の批判」龍谷大学仏教文化研究所紀要通巻 44
- (2) 「讚仏乘鈔断片」280-9-3 金沢文庫
- (3) 同上
- (4) 「龍谷大学図書館蔵『諸講式集』」学苑 第672号
- (5) 大谷大学蔵『尋思抄別要』論第十巻
- (6) 『昭和重修法然上人全集』139頁
- (7) 弥勒感応抄一『東大寺宗性上人の研究並史料』(下) 201頁
- (8) 拙著「貞慶著『観世音菩薩感應抄』の翻刻並びに作品の意義について」『南都佛教』第91号
- (9) 東寺観智院蔵『貞慶鈔物』一帖・影印 実践女子大学文学部紀要48
- (10) 木宮泰彦著『榮西禪師』「出家大綱」13頁
- (11) 「真福寺文庫所蔵『因明三十三過記』紙背文書―栄西自筆書状の出現」愛知県史研究7
- (12) 『高野山講式集』DVD-ROM版2「三帰講」(特26-1サ金-3)
- (13) 弥勒感応抄一『東大寺宗性上人の研究並史料』(下) 228頁
- (14) 日本思想体系『鎌倉舊佛教』36頁
- (15) 大谷大学蔵『類集抄』
- (16) 『貞慶講式集』123頁
- (17) 日本思想体系『鎌倉舊佛教』198頁
- (18) 續天台宗全書『論草4』213頁