

東洋の思想と宗教 第四十一號 令和六年（二〇二四）三月 抜刷

承詮撰述『玄義覺要鈔』所収の論義について

松本知己

承詮撰述『玄義覺要鈔』所收の論義について

松 本 知 己

一 問題の所在

院政期から鎌倉時代にかけて最も格式が高いとされた三講（最勝講・仙洞最勝講・法勝寺御八講）における講經論義の特徴は、公請された四箇大寺（東大寺・興福寺・延暦寺・園城寺）の學僧が、講師の所屬する宗派の教學に關する問答を行う點にある。三講だけでなく、貴人の追善等を目的に開催された法會の論義にも同様の形式のものが多かった。^①

華嚴宗貫首、東大寺別當となる宗性（一二〇二―一二七八）は、三講の問答記をはじめ、宗内外の論義への出仕に備えた膨大な研鑽の過程を記録していた。原本は東大寺圖書館にあり、東京大學史料編纂所にも寫眞帳が『東大寺宗性筆聖教并

抄録本』等として收藏されている。天台論義史におけるその價值について、最初に具體的な指摘をしたのは、尾上寛仲「鎌倉時代の南都佛教と天台教學の交渉」^②である。筆者は、寶地房證眞（一二二頃―一二三〇頃）を中心とする日本天台の教學研究の立場から宗性筆文獻を概觀したところ、宗性は、建長年間にはまとまった形で證眞の教學を參照し、論義の實踐の指針の一つとしていたことが判明した。^③そこで、さらに三講において天台宗の僧侶が講師を勤めた論義を調査したところ、形式としては少なくとも尺論義（主として宗典の記述に關する問題を起點とする論義）、論藏論義（主として阿毘達磨論書の教説に關する論義）の二種があることが判明した。尺論義の内容は、三講を通じほぼ同質であり、論題には、同時代

性及び重要問題性（宗要や義科といった天台宗内の論義における重要論題）というべき傾向があることを明らかにした。特に前者については、院政期の播磨道邃（一一五七）や、證眞の教學との關連を指摘した³。以上より、三講の間答記をはじめとする宗性筆文獻は、院政期から鎌倉中期に至る日本天台の教學研究において重要な資料であることが實證されたといつてよい。

ところで、延暦寺の承詮（一二一七）撰述の『玄義覺要鈔』は、『法華玄義』或いは『法華玄義釋籤』の解釋に關する問答と典據を簡潔に記した論義集であり、第三、四、七が現存する。管見の限り、内容に立ち入った先行研究は皆無である。本書の特徴は、各卷に收載された論義の過半数に、宗内外の論義における出題例が傍記されている點にある。宗外の出題例は、大多數が三講のものである。本書の現存部分を通覽するに、所收の問答は、證眞『法華玄義私記』における註釋と重複するものが多く、順序もほぼ『私記』に準據している。この點、鎌倉時代末期の成立と推定されている『法華玄義伊賀抄』と共通する⁵。そこで『覺要鈔』所收の論義を、證眞の著作や『法華玄義伊賀抄』などと照合し、三講の論義を日本天台の教學研鑽の展開に位置付け、その意義の一端を

承詮撰述『玄義覺要鈔』所收の論義について（松本）

解明する。なお、本論文では、西教寺正教藏（問要十五番箱）本の寫眞複寫を用いる⁶。宗性筆文獻については、前掲『東大寺宗性筆聖教并抄錄本』等を参照している。資料としての提示にあたり、送り假名は原本どおりとし、句讀點及び返り點は私に付した。判讀困難な箇所は■で示した。また、適宜太字で表示し、傍線や記號、西暦年號等を付した箇所がある。

二 承詮と『玄義覺要鈔』

撰者承詮の出自、沒年は未詳。『山門法流血脈』（國會圖書館藏）によれば、證眞の弟子、華台房法橋明慶の系譜に屬する隆澄の門下である。主な事績としては、日吉權現法樂のため願主となり、弘安二年（一二七九）から永仁四年（一二九六）にかけて、天台三大部と湛然の註疏を板刻した。これは比叡山の開版事業、いわゆる叡山版として最古層に屬することから、その名が知られている。僧綱位は、文永七年（一二七〇）六月、院宣により權律師に敘任されている（天台座主記）。その後、建治三年（一二七七）二月二八日の時點で權少僧都（文句覺要鈔第七奥書）となっていたこと、叡山版が板刻された弘安二年（一二七九）には權大僧都であったことが刊記から確認できる。『玄義覺要鈔』については、第三の奥

書によれば、承詮が文永六年（一二六九）に撰述した後、觀應元年（一二五〇）、應永二五年（一四一八）、永享十年（一四三八）、寛文元年（一六六二）に書寫・相傳されている。

現存する『玄義覺要鈔』所收の問答數と、『法華玄義私記』（玄私）、『法華玄義伊賀抄』（玄伊）との關連、三講及び天台宗内の論義における出題例が傍記された問答の數を示せば、次のとおりである（未詳のものを除く）。

覺要鈔	問答數	玄私關連	玄伊關連	出題例	三講	宗内	重複
第三	一三〇	九三	七二	七四	五七	三六	一九
第四	一六一	一二四	一一〇	一〇一	七七	五三	二九
第七	八一	五三	五五	五二	二二	四〇	一〇

第三・第四については、收録された問答において『私記』と共通するものが七割を超え、『伊賀抄』は五〇六割、出題例を付する問答もやはり五〇六割である。そのうち、三講の出題例の記載がある問答は七割を超え、宗内と思われる論義の出題例の記載があるのは約五割である。第七は『私記』『伊賀抄』とも收録總問答の約六割が共通し、出題例の記載も同じく約六割である。しかし、そのうち三講は約四割にとどまるのに對し、宗内の論義は約八割を占め、傾向が異なる。他

の卷が現存しないこと、そもそも第七のみ收録問答數が少ないことなどから、その理由について現時點では判斷を保留する。なお、上の表の「重複」とは、三講と宗内の論義雙方の出題例が記載されている問答數である。五八例を確認しているが、紙幅の都合で一覽を掲載することはできない。

出題例の總數の内譯は次のとおり（カッコ内は、『覺要鈔』で用いられていた主な略稱）。

論義	最勝講		仙洞		法勝寺		天台		六月會		長講會		前唐院		禮拜講		止觀講		その他	
	最勝講	仙洞	仙洞	仙洞	法勝寺	法勝寺	天台	天台	六月會	六月會	長講會	長講會	前唐院	前唐院	禮拜講	禮拜講	止觀講	止觀講	その他	その他
覺要鈔	最勝講	仙洞	仙洞	仙洞	法勝寺	法勝寺	天台	天台	六月會	六月會	長講會	長講會	前唐院	前唐院	禮拜講	禮拜講	止觀講	止觀講	その他	その他
第三	四七	九	五	二六	一〇	二	二	二	二	二	二	二	二	二	二	二	二	二	二	二
第四	四六	一三	二	四八	一五	五	二	二	二	二	二	二	二	二	二	二	二	二	二	二
第七	六	七	一	一二	九	二	二	二	二	二	二	二	二	二	二	二	二	二	二	二

三講の出題例の總數は二二二例を數える。宗内の論義は一七九例であり、未詳を含めてそれ以外と思われるものが五三例ある。右のうち最も古い出題例は、寛弘二年（一〇〇五）最勝講（第四・第一七六紙）、最も新しいものは正中二年（一二三五）法勝寺御八講（第七・第二〇三紙）である。承詮の生年から見て、一四世紀の出題例は、書寫・相傳の過程で追記されたものが多いと思われる。

三 『玄義覺要鈔』 所收論義の具體例

1 宗性の論義實踐と『玄義覺要鈔』

— 建長四年仙洞最勝講の論義について —

『玄義覺要鈔』所收の論義の意義を具體的に解明するにあたり、まずは宗性の論義實踐と関連づけて検討する。『仙洞最勝講并番論義問答記』によれば、建長四年（一二五二）仙洞最勝講の初日朝座において、講師智圓（延暦寺）に對し、宗性は問者として、次の二問を問うている。

（第一問）問。經文 ○ 乾惠等十地中辟支佛地唯可限緣覺所行耶。

答。可通緣覺菩薩所行也。

兩方、若不_レ限緣覺所行_一者、既名_二辟支佛地_一。定可_レ限緣覺所行_一也。是以、宗師釋_二辟支佛地_一云、緣覺發_二眞無漏_一功德力大故能侵_二除習_一也。智論文釋_二此事_一云、觀_二察因緣法_一成道名_二辟支佛_一。文_二任_二此等文理_一辟支佛地唯可_レ限緣覺所行_一耶。若依_レ之余者、乾惠等十地是共行十地也。辟支佛地何唯可_レ限緣覺所行_一哉。是以、宗師解尺中云、至_二八地九地_一共菩薩地。文_二如_二解尺_一者、辟支佛地不_レ限緣覺所行_一見、如何。

承詮撰述『玄義覺要鈔』所收の論義について（松本）

（第二問）問。宗師意_{（義）}身證不還中_{（可也）}有_二住果類_一耶。答。可_レ有_二二意_一也。

兩方、若有_二住果類_一者、身證不還者、離_二三空已還煩惱_一得_二第八解脫之類名_一。何可_レ有_二住果之類_一哉。是以、論藏中得_二第八解脫_一不還果聖者中、不_レ可_レ有_二住果之類_一見。若依_レ之余者、宗師解釋中釋_二身證不還相_一云、是阿那含有_二二種_一。一住果。但是阿那含也。文_二解尺者、身證不還中可_レ有_二住果之類_一、如何。¹⁰⁾

第一問は、通教の行位のうち、三乘共十地の第八地、すなわち辟支佛地は緣覺のみならず菩薩の階梯でもあるか、という論題である。其の十地は三乗が共通して行ずる位なのか、十地に三乗を配當するのみで、共に經歷するわけではないのか、通教行位の基本的理解を問うのであり、後述のように他宗の理解との相違があることから問題となる。天台教學では、例えば『摩訶止觀』卷六上に「二、通家體思三乘共位者、如_二大品明_一。乾慧地性地乃至第六地共_二聲聞_一。至_二七地_一共_二支佛_一。至_二八地九地_一共_二菩薩_一。菩薩地轉入_二第十一_一名_二佛地_一。所_レ言共地而有_二高下_一者、論云、三人同斷_二正使_一、同入_二有余無余涅槃_一。故言_二共也_一。如_二燒_一木有_二炭有_一灰等_一。故有_二高下_一也。」¹¹⁾と説示されるように、『摩訶般若波羅蜜經』

を釋する『大智度論』の說示に基づき、三乗が共に經歷する「共行」とするのが基本說である。本問の典據となる『法華玄義』卷四下にも「八、辟支佛地位者、緣覺・菩薩發眞無漏功徳力大。故能侵除習氣也。」とあるため、第八地は緣覺及び菩薩の兩者が經歷すると解しうる。ただし、兩方の難の波線部太字部分のように、『法華玄義』と同様の說示をする『四教義』卷八には、菩薩を擧げず緣覺のみに言及する本が存在することからも、問題となるのである。

第二問は、『法華玄義』卷四下における身證不還の位置付けが問われている。身證不還とは、不還果の聖者で滅盡定を修得した最利根の者をいう。『法華玄義』卷四下には、「此身證者即是勝進、爲羅漢向攝。」とあり、身證不還は勝進であり、阿羅漢向に含まれると說示しつつ、兩方の難の波線部のように、身證不還に住果・勝進の二種があると述べる⁽¹⁵⁾と解しうる箇所があることから、その文意を問うのである。本問の答者は二意、すなわち住果・勝進二種を認める解釋を示している。なお、本論題は、天台宗の論義の分類では、義科の七聖義に含まれる⁽¹⁶⁾。

(1)——1 第一問における宗性の研鑽

宗性は建長四年(一一五二)の仙洞最勝講に向けた準備で、『仙洞最勝講疑問義用意抄』第五に記している。第一問については、肯否二つの立場からの解答を記し、それに對する重難の根據となる要文を收載する。冒頭の問答は次のとおりである。

建長四年仙洞最勝講宗性問智圓法印

問。乾惠等十地中辟支佛地唯可限緣覺所行耶。

答。可通緣覺・菩薩所行也。兩方……。

(a) 答。一義云、辟支佛地可互緣覺菩薩所行也。重難云、既名「辟支佛地」。何含「菩薩所行」哉。若含「菩薩所行」者、辟支佛地之稱無由哉。是以、四教義中判、菩薩佛地名異二乘。何得言通也。以云「菩薩佛地」不_レ含二乘所行一定例_レ之思_レ之、以云「辟支佛地」不_レ含「菩薩所行」云事、無_レ疑哉。是_一依_レ之、智論中云、辟支佛地者、先世種「辟支佛道因緣」、今世得「小因緣」、初出家亦觀察因緣法成道名「辟支佛」。文_{四教義}本義中釋「辟支佛地相」云、緣覺發眞無漏功徳力大故能侵除習也。文 此等定判無_レ諍辟支佛地唯可限緣覺所行一見。是_一

加之、山家大師釋「乾惠等十地相」云、七共、三不共。後三地不共定。^{トナリ}若辟支佛地含「菩薩所行」者、不_レ可_レ云三不共地一哉。^{是三}

次辟支佛地含「菩薩所行」者、可_レ含「菩薩何位」一哉。^{是四}

次辟支佛地含「菩薩所行」者、亦含「聲聞所行」可_レ云歟。

若含_レ之者、四教義云、名雖有異、同是無學應供、得二

涅槃一、共歸「灰斷」。證果是一名義不_レ殊。是則名義究竟俱同也。文 玄義云、雖「菩薩佛名異二乘」、通俱觀二

無生體法^(マツ)、同是無學得二涅槃^(マツ)、共歸「灰化斷」、證

果處一故稱爲「通也」。文 此等解釋意、於「菩薩佛地」猶

可_レ有_二乘共行之義邊_一見。以_レ之思_レ之、於「辟支佛地」

含「聲聞所行」之義邊亦可_レ有哉。^{是五}

(b) 或一義云、辟支佛地唯可_レ限「緣覺所行」也。

重難云、是既三乘共行十地也。辟支佛地尤可_レ含「菩薩所

行」一哉。是以、止觀云、如「大品明」、乾惠地至「第六地」

共「聲聞」、至「七地」共「支佛」、至「八地九地」共「菩薩」

地、轉_レ入第十「名」佛地。文 玄義釋「辟支佛相」云、緣

覺菩薩發「眞無漏」功德力大故、能侵_レ除習氣也。文 此

等解釋、無_レ諍辟支佛地不限「緣覺所行」、亦可_レ含「菩

承詮撰述『玄義覺要鈔』所收の論義について(松本)

薩所行」云事分明也。^{是三}

二義のうち、(b) 第八地は緣覺のみの行位であるとする

立場への重難は未完である。宗性は、(a) 第八地が緣覺及

び菩薩共通の行位であるとする立場を答者の説と想定して重

難を構成したと思われる。五項目の論據のうち、注目すべき

は「是三」の「山家大師釋」すなわち最澄の見解である。こ

の典據として、『用意抄』⁽²⁾には、次のような「守護國界章」

上之中的引用がある。

守護國界章上之中云、乾慧地者、大品經等說、大論等所_レ

釋。三乘共行地、漢地諸宗皆共許。此間會津行不_レ許^(何之)

哉。○ 又彼共十地示_二三乘極位_一。七共、三不共。

又⁽²⁾其初七地者、不_レ爲_二獨聲聞人_一共也。教理智斷行位

因果、七地共行。但約_二多分_一故、名_二通教_一。⁽³⁾

この文は、通教の十地に關する德一の批判に應えたもので

あるが、問題が多い箇所でもある。大久保良峻氏の先行研究⁽²⁾

に従つて概要を記し、宗性の引用の意を述べる。德一は、共

行の十地と名別義通にあたる天台側の記述を引用し、根據が

ないと斷ずる。そして、共の十地について、初七地は聲聞、

第八地は獨覺、第九地は菩薩、第十地は佛の、それぞれの十

地であるとする自説の立場から、前七地が共行だとしても、第八地は緣覺、第八乃至第十地は菩薩が經歷するとすれば、「通行十地」とはいえないと批判する。²²⁾ 右の引用文は、それに對する反論である。最澄は、天台教學が『大品般若經』『大智度論』等に依據していること、中國の諸宗が認めていることを述べた上で、傍線部①のように三乗の最高位が異なるとしても、②のように第七地までは三乗が共に經歷することから、其の十地を三乗共行と主張するのである。したがって宗性は、最澄説の内容を理解し、要旨を記した上で、想定問答においては、あえて①の部分のみを抽出し、最澄とは反對の説、すなわち辟支佛地を緣覺に限定する立場からの重難の論據としていることになる。

今ひとつ注目すべきは、右の想定問答には採用していないが、宗性の『用意抄』には、『大般若經』卷五七八般若理趣分で其の十地が説示される箇所、及び基の註釋『大般若波羅蜜多經般若理趣分述贊』卷二が引用されていることである。²³⁾ これも『守護國界章』卷上之中における其の十地をめぐる問答で論點となっている。大久保氏の研究に基づき略して示せば、『大般若經』般若理趣分は、極喜地乃至法雲地からなる不共の十地と、淨觀地乃至如來地からなる其の十地を説示す

る。徳一は、理趣分の説示と基の註釋のうち、其の十地にあたる箇所のみを引用し、不共の十地の説示と註釋の存在を伏せるように記述している。そこで最澄は、理趣分の經文と基の註釋の全體像を示すことで徳一の引用姿勢を批判し、『述贊』の眞意は獨菩薩の不共の十地の他に、三乗共行の十地を釋する點にあることを指摘するのである。²⁴⁾ 宗性は、『用意抄』において、其の十地を説示する理趣分の文を引用した後、『述贊』の註釋を次のように引用する。「疏中云、經云者……讀曰、^①此即第二明三乘位。初二地中略有二釋。一云、淨觀地。在解脫分位及前三善根。種性地唯在世第一法。故婆娑云、有説、種性地法亦可説有退。二解云、淨觀地唯在解脫分位、未爲諦觀、種性未定。但淨修心觀身受等故名淨觀。種性地通在四善根。煖等位中種性方定、不可轉故。第八地謂預流向。從阿羅漢向前數故。即住見道前十五心。具見地者、謂預流果。此位具足十六心故。薄地謂一來。於欲界九品惑已斷六品故。離欲地謂不還。決定全離欲界惑故。已辨地者、謂阿羅漢。我生已盡所作已辨故。余之三地隨名釋義。^②前唯一乘。今通師弟長短作説。故十地別。」すなわち、徳一が單に「明三乘位」と記した傍線部①を、原文どおり「第二」と引用

して「大乘位」(不共の十地)の存在を前提とする。そして徳一が引用せず、最澄が批判に用いた傍線部②「前唯一乘。今通_二師弟長短_一作_レ説。故十地別。」も引用している。前とは大乘位、不共の十地を指し、今とは其の十地を指す。つまり宗性は、『守護國界章』で般若理趣分の記述が争点になっていたこと、及び兩者の立脚點の相違を知悉していたことを看取しうるのである。

(1)―2 『玄義覺要鈔』の意義

建長四年の仙洞最勝講における智圓と宗性の論義の第一問は、『玄義覺要鈔』第四に、出題例として傍註の形で次のように記載されている。

文保元(一二二七) 法入 玄智法印權大、定胤問
治承四(一一八〇) 大師 尊乘法印 最胤四
建長四(一二五三) 院 智圓法印山四、宗性法印問
安貞二(一二二八) 最 顯倫權大、玄良

問。通教乾惠地等前七地三乘共修_レ之歟。

答。一家意、三乘共修_レ之尺也。

付下第八名_二支佛地_一、第九名_中菩薩地上、應_レ知、前七地是既聲聞地位云事。是以、■大品智論、前七地聲聞可_レ

承詮撰述『玄義覺要鈔』所收の論義について(松本)

修。以菩薩始終_■第九地也歟。

答。三乘共地相、自他宗論也。難勢是淨影尺意也。一家學者不_レ可_レ用_レ之。故以大品十地_■大論尺時、十地有_二一、三乘共十地。二、但菩薩十地云々。又乾惠地有_二二種_一。一者聲聞、二者菩薩_{云々}。又菩薩地者、從_二乾惠地_一乃至離欲地、如_二上說_一_{云々}。菩薩經_二乾惠_一等云々。論說分明也。但菩薩地明_二歡喜等地_一者、明_二二入通義_一也。²⁸⁾

すなわち、問答の右肩に法勝寺御八講・天台大師講・仙洞最勝講・最勝講の出題例が傍記されているのであり、この記述によつて、本論題が、三講と天台宗内の論義で出題されていたことが確認できるのである。また承詮は、問難の立場を、十地を三乘に別個に配當する慧遠『大乘義章』の解釋とした上で、『大智度論』卷七五の説示に則り反論を加えている。當該問答の構成は、『法華玄義私記』卷四末における次の證眞説を踏襲している。

問。法相宗云、三乘共十地者、但開_二三乘_一爲_二十地_一耳。謂開_二聲聞_一爲_二前七地_一、支佛爲_二第八_一、開_二佛乘_一因果爲_二九十地_一。非_三是十地始終皆有_三三乘_一也。大乘義章云、説_二三乘地_一共爲_二此十_一名_二共十地_一。爲_レ別_二菩薩獨

法十地^レ故云^レ共矣。初七小乘、次一中乘、後二大乘。

……

答。大品明^二十地地業^一。論云、十地有^レ二。一、三乘共十地。二、但菩薩十地。又焦柱品云、菩薩從^二初發心^一行^二般若^一、具^二足十地^一得^二菩提^一。乾慧地乃至佛地。大論七

十五釋云、乾慧地有二種。一者聲聞、二者菩薩。^{乃至如引}菩薩地者、從^二乾慧地^一乃至離欲地。如^二上說^一。復次菩薩

地者、歡喜地等。有人言、一發心來名^二菩薩地^一者、一切種智等、菩薩於^二自地中^一行^二具足^一。於他地中觀^二具足^一

故名^二具足^一。略抄 既云^二菩薩有^二乾慧等^一。準^レ此故知、

乾慧等地亦共菩薩。然菩薩地中明^二歡喜等^一、是明通教^二入通義^一。故四念處引^二此論文^一、爲^二通通通別通圓^一也。

……

證眞は德一の見解と思われる法相宗の説、及び『大乘義章』卷一四⁽¹⁾の説を挙げた上で、『大智度論』の所説を引用して反論する。歡喜地等の不共の十地を、利根の行者が辿る二入通と解する記述⁽²⁾を含め、『覺要鈔』が『私記』を座右に置いていたことがわかるのである。以上の検討より、第一問からは、天台教學の通教行位論の説示に關する基本的な問題點が三講で論題とされ、南都北嶺の學僧が研鑽を積んでいたこ

とが確認できる。また宗性の『用意抄』を見るに、宗典の解釋を論ずるにあたって、『法華玄義』や『四教義』の記述の相違といった形式的な問題點だけでなく、最澄と德一の論争を深く理解していたことが伺える。すなわち、日本天台の教學史を視野に入れていたということである。そして、『玄義覺要鈔』は、承詮がこの論點において議論の基盤を證眞の『法華玄義私記』に置いていたこと、何より傍註の記載によつて、本論義が、宗内の論義と三講における共通の論題であつたことを明確に示すのである。

(2) — 1 第二問における宗性の研鑽

第二問に向けた研鑽は『仙洞最勝講疑問論義用意抄』第四に記録されている。仙洞最勝講で行われた問答の記載に續いて、次のような記述がある。⁽³⁾すなわち宗性は、①類問である嘉祿三年(一二二七)最勝講第二日朝座第二問の出題例を記した後、②論義の典據である『法華玄義』卷四下の説示に加え、③『法華玄義釋籤』卷一〇の註釋を引き、さらに④證眞『法華玄義私記』卷四末から、長文の引用を行っている。

嘉祿三年(一二二七) 最勝講圓憲問隆承⁽⁴⁾

①問。宗師或處引^二智論說^一證^二那含住果・勝進^一見。余

者云何引レ之耶。

進云、大論云、阿那含有二十一種^一。五種正是那含。六種羅漢向攝^ト釋也。付レ之、智論^{ニハ}那含五種^{トテ}云無^レ數^ニ二十一種^一。何況、智論引^ニ福田經說^一、本經中般生般有行無行上流^云。違^ニ本經^一、論何如^レ此引釋耶。

②玄義四云、五、明^ニ身證位^一者、還是信解・見到二人入^ニ思惟道^一、用^ニ無漏智^一、斷^ニ上下分結^一、發^ニ四禪・四無色定^一。即是用^ニ共念處^一、修^ニ八背捨・八勝處・十一切處^一、入^ニ九次第定^一、三空、事性兩障先已斷盡。又斷^ニ非想事障^一、滅^ニ緣理諸心心數法^一入^ニ滅盡定^一。得^ニ此定^一故、名^ニ身證阿那含^一也。何者、入^ニ滅定^一似^ニ涅槃法^一、安^ニ置身內^一、息^ニ三界一切勞務^一、身證^ニ想受滅^一。故名^ニ身證^一也。若約^ニ初果^一解^ニ身證^一者、但以先於^ニ凡夫^一用^ニ等智^一斷^レ結、得^ニ四禪・四無色定^一、後得見諦、第十六心證^ニ那含果^一。即修^ニ共念處^一、還從^ニ欲界^一修^ニ背捨・勝處・一切處^一、入^ニ九次第定^一身證也。是阿那含有^ニ二種^一。一、住果。但是阿那含也。二、帶果行向。即是勝進阿那含也。亦是羅漢向攝。釋論云、那含有^ニ二十一種^一。五種正是阿那含、六種阿羅漢向攝。此身證者、即是勝進、爲^ニ承詮撰述^一『玄義覺要鈔』所收の論義について（松本）

羅漢向攝^一。五種・七種般皆有^ニ上流般^一。八種般但有^ニ現般・無色般^一也。文^③

③釋籤四云、釋論二十二釋^ニ四雙八輩^一中攝^ニ二十七^一。但云^ニ那含有^ニ二十一種^一、五種正是阿那含。六種阿羅漢向攝。那含五種者、恐是現般一、中般三、謂速・非速・久住・生般一。六種阿羅漢向者、謂有行・無行・全超・半超・遍沒・無色、^{此私更加^ニ初果向・初果、二果向・二果、三果向・三果^一爲^ニ二十七^一。文^④}

④私記四末云^{證眞}、玄是阿那含有^ニ二種等者^一、問。身證不還通^ニ住果・勝進^一不。若不^レ通者、今文明^ニ身證^一中更分別云、是阿那含有^ニ二種^一。若云^レ通者、次第超越^ニ二人竝證^一果已後進得^ニ滅定^一、但是勝進。故文云、此身證者即是勝進爲^ニ羅漢向攝^一。

答。唯是勝進。而云^ニ三是那含有^ニ二種^一者、爲^レ明^ニ身證唯是勝進^一故、泛論^レ有^ニ二種那含^一。然住果者、非^ニ身證^一。故但云^ニ三是那含^一也。次勝進者、即此身證。故云^ニ此身證者即是勝進^一、即引^ニ大論^一爲^レ證也。問。超證那含但得^ニ滅定^一不^レ起^ニ勝果道^一者。豈非^ニ住果^一。

答。證_二那含_一已、更練_二八禪_一方得_二滅定_一故勝進攝。若得_レ果已、更不_二進修_一名_二住果_一故。々々大論云「羅漢向攝」玄釋論云那含有十一種等者……答。不定般不_レ過_二前說中_一云々。⁽³⁷⁾

證眞の立場は、身證不還はすべて勝進、すなわち阿羅漢向に含まれ、住果を認めないというものである。したがって『法華玄義』の傍線部の記述は、身證不還について説示した後、この身證が勝進であることを明らかにするために、不還における住果・勝進の二位を挙げ、身證は勝進に他ならないことを『大智度論』卷五四の文で論證したと會釋するのである。宗性は、本論義の問者を勤めるにあたり、身證不還に住果・勝進の二義ありとする答者の立場を想定した上で、證眞説、すなわち身證不還を阿羅漢向の攝とし、一向に勝進と解する見解を、論難の指針の一つとしたと見てよい。建長年間、宗性が智圓を介して證眞の教説に觸れていたことは既に明らかにしたところである。⁽³⁸⁾ここでも、三講をはじめ四箇大寺の學僧が參仕する格式の高い法會で行われた論義と、ほぼ同時代の日本天台における教學研鑽との關連を看取することができるのである。

さらに宗性は『用意抄』において、『阿毘達磨大毘婆沙論』

の要文を引用することで、住果・勝進の二義を容認する立場にも關心を寄せている。⁽⁴⁰⁾これらは、身證不還の者が「不_レ久」に無漏無色定を成就するとしても、それまでの間に轉根、或いは練根がありうることを根據に、住果の義を認める立場の證文となるものである。特に、最後に引用された卷六七の次の記述は宗性にとって重要であつた。

婆沙論六十七云、頗有_二身證者不_レ成_二就無漏無色定_一耶。答。有。謂、身證信勝解轉根作_二見至_一時。⁽⁴¹⁾文

すなわち、身證不還の者にも根の利鈍があり、鈍根である信勝解が轉根して見至となる場合、その間は無漏無色定を成就しないと説示である。宗性は、文永三年（一二六六）成立の『俱舍論本義抄』卷四七において、「問。不還果聖者中、於_二六十五等至_一極多成_二就四十八等至_一類可_レ有耶。」という問について、肯定する立場からの問答を行っている。⁽⁴²⁾本問と共通する立脚點は、「雖_二不還果攝_一、本是阿羅漢向聖者。修_二練根得_二勝種姓果道_一、未_レ起_二勝果道_一之前、暫時住_二不還果道_一許也。」⁽⁴³⁾とあるように、身證不還は本來阿羅漢向の聖者であるが、阿羅漢向に進む前、暫時でも不還果に住することを容認するところにある。その證文として『用意抄』に引用していた記述を含む要文を挙げると共に、特に右の卷

六七の文を引用した後、「私云、身證不還果聖者修練根云事、此文分明也。」と述べている。本文が、身證不還の聖者が練根のため暫時でも不還果に住することを分明に示すというのであり、宗性は、夙に建長四年（一二五二）の仙洞最勝講に向けた『用意抄』において、後の『俱舍論本義抄』と同様の研鑽を行っていたことになる。

（2）—2 『玄義覺要鈔』と『法華玄義伊賀抄』

第二問も、『玄義覺要鈔』第四に、出題例として記録されている。問答の全文を挙げれば次のとおりである。

建長八（一二五〇） 法八 雲經權大、山 通忠東二

建長四（一二五二） 院 智圓法印山四 宗性法印東五

寛元三（一二四五） 社頭 最尊權少、 經承權少、 問

問。身證不還通住果・勝進耶。

兩方。若云通者、斷八地惑得滅盡定、名之身證。

豈非勝進耶。若屬勝進者、玄文尺身證不還、是

阿那含有二種。一、住果。但是阿那含也。二、帶果

行向。即是勝進阿那含也。文於身證有住果・勝進聞。

答。一云、限勝進那含也。今尺在身證中惣辨二類

承詮撰述『玄義覺要鈔』所收の論義について（松本）

那含。其中出身證是勝進云也。次引二尺論十一種竟、此身證者即是勝進云也。

一云、次第證身證那含定是勝進。若超越證身證通住果。先斷下八地惑、後至第十六心、得那含果已未起勝果道、前起不同分心得滅盡定。此身證不還是可住果那含也。又約練根可有住果身證。謂、信解身證練根爲見至之時、捨前得勝果道、而攝得不捨果不捨滅定但住果身證被云也。婆要有證

本問には、法勝寺御八講・仙洞最勝講の他、「社頭」すなわち日吉神社の社頭で行われていた論義の出題例が傍記されている。これにより、第一問同様、本論題が宗内外で出題されていたことがわかる。『覺要鈔』は、ここでは證眞説と異なり、勝進のみならず住果の義をも容認する立場を採る。その論據の一つは身證不還の練根であり、文末の註記によれば『阿毘達磨大毘婆沙論』関連の文獻に證文を求めている。その記述は『用意抄』及び『俱舍論本義抄』所引の卷六七の文と同旨である。影響關係は未詳であるが、證眞が検討することのなかった立論が、東大寺と延暦寺の學僧によって行われている。それぞれの問題意識は必ずしも同一のものではないとしても、身證不還の位置付けに關する解釋についてとり

わけ天台宗における——時代的な展開を看取しうる。また、南都北嶺における論題、ひいては教理研究の共有の一態様と見ることもできると思われる。

ところで、本論題は、『法華玄義伊賀抄』卷四下でも次のように論じられている。

問。玄文付釋身證不還行判、爾者、身證不還住果勝進互可レ云耶。

答。異義一非。且存二義、限勝進一歟。

兩方。若互住果勝進云、身證不還者、下八地惑斷名得減盡定。知、限勝進那含云事。爰以、俱舍等意、只勝進那含非住果一見。若依之爾云、見玄文一釋身證不還一畢、是阿那含二種。一住果、二勝進。文此釋互住果勝進一見、如何。

答。可限勝進一歟。但至玄文一者、今釋身證不還那含有二種。一住果。是非身證。二勝進。是即今身證不還也。如此爲簡別出二種、意取勝進阿那含、身證不還云定タメ也。仍互住果不レ可得。

一義云、可レ互住果一也。於凡地斷下八地煩惱、入見道十六心成滿證不還果一得減定。前果斷三空已下惑上無漏勝進道不起間、故未起勝道、名住果非

向云、只稱住果不レ名羅漢向故、身證義互住果一被レ得レ心也。

師云、此義弘決六、即是已斷下八地思、至三十六心應レ名阿羅漢向。但名那含者、凡地時用有漏智、智力弱故但名那含。文此定可レ得レ心也。身證不還者、無漏智斷者勝進阿那含云、有漏智斷者智力弱故住果云不レ爲勝進一釋也。檀那御義此趣也。

答の立場は、異義ありとしながらも、身證不還は勝進に限るとする點で證眞說と同旨である。それに加えて「一義云」とし、住果の義を肯定する仕方は、『覺要鈔』と全く同一である。さらに、「師云」として、住果を肯定する義を補強する見解を示し、これを「檀那御義」としている。覺運に始まる檀那流にこうした傳承があったのか、權威付けを目的とするのかは判然としないが、宗性や承詮の著作に見出される解釋を繼承するものである。

以上の検討より、第二問では、宗性が『用意抄』で、論義實踐の指針として證眞說を参照していたこと、及び阿毘達磨の學者としての見識を用いて身證不還に住果を肯定する解釋を模索し、『法華玄義』の説示を會釋しようとしていたことにまず注目すべきである。また、この探求は天台教學に關す

る論義の準備にとどまらず、『俱舍論本義抄』に見られるように、東大寺内における阿毘達磨の論義に活用されていたのである。宗性とほぼ同時代の承詮も「婆娑」を證とする同様の解釋を提示している。これらの事實は、三講の論義と四箇大寺における教學研鑽との關連を示すのみならず、南都北嶺における教理研鑽が重なり合い、共有されていたことを示す實例といえる。そして、その果實ともいべき本論題の議論が、鎌倉末期成立とされる『法華玄義伊賀抄』へと繼承されていることがわかるのである。ただし、『玄義覺要鈔』が三講の出題例に強い關心を抱いているのに對し、『法華玄義伊賀抄』にはそのような姿勢は希薄であり、天台宗内の傳承や諸説の列擧に意を用いているという相違がある。そこで以下では、『玄義覺要鈔』と『法華玄義伊賀抄』との同異に留意しつつ検討を重ねることにする。

2 「唐決」と『玄義覺要鈔』及び『法華玄義伊賀抄』

保延六年（一一四〇）法勝寺御八講第三日の朝座は、講師仲胤（延曆寺）と問者教覺（興福寺）の組合せであり、『法勝寺御八講問答記』第一によれば、第二問は次の問答である。

問。見思煩惱者、眞諦所治歟。

承詮撰述『玄義覺要鈔』所收の論義について（松本）

進云、俗諦所治。付レ之、見思者眞諦所治、塵沙者假諦、無明云者中道之性相也、如何。⁴⁹⁾

『法華玄義』卷四上に行妙が説示される。別五行（別教の五行）中、定聖行によつて初歡喜地に入る際、二十五有を破する二十五三昧を具足する。四天王有を破する不動三昧を説く箇所に「四天王有用不動三昧破者、此天守護國土遊行世界。則有果報動・見思・塵沙・無明等動。菩薩修諸行、破諸動、成三昧。誓願熏、機緣感、以本慈悲令他破四動、成三不動。是故名不動三昧。委悉如上説。」⁵⁰⁾とある。不動三昧が破する對象として果報・見思・塵沙・無明の四動を擧げることについて、湛然は『法華玄義釋籤』卷九で「破四動者、謂果報及三惑。成三不動者、動則兼業、諦但有三。業及見思同人俗諦所破故也。諸有皆是。」⁵¹⁾とする。普通に讀むと見思惑が俗諦三昧の所破と述べていることになるが、そもそも見思惑は空觀、ここでは眞諦三昧の所破となるのが天台教學の綱格である。そこで進の難のように、湛然の釋の妥當性を問うことになる。教學史上では、源信（九四二―一〇一七）がこの疑問を中國に送り、知禮（九六〇―一〇二八）が『答日本國師二十七問』第十八問において、「答。此中乃以業及見思同人生死俗諦、正

爲「眞諦所破」、成「於眞諦三昧」矣。余文以「業同塵沙」破則成「俗諦三昧」者、各有「所以」。何者、如「前無垢等諸文中乃以「散善」破「於惡業」、散善則成「假觀」也。此中以「定善」破「於散善」則成「空觀」也。故云「背捨伏見思」等上。記主窮幽故有「斯對」。」と答えている。つまり、俗諦を能破ではなく眞諦三昧の所破とする解釋を示し、湛然説を會釋しようとする。これを批判するのが從義（一〇四二—一〇九二）であり、『天台三大部補注』卷二で「以「余意觀此文」、恐誤。應云「業及塵沙同入俗諦所破」故上也。則二十五三昧無不皆然」。故下句云「諸有皆爾」という。二十五三昧において俗諦三昧の所破は見思ではなく塵沙であるため、『法華玄義釋籤』の記述は恐らく誤りであり、見思を塵沙に改めるべきだと述べ、知禮の解釋を否定する。

右の『法勝寺御八講問答記』の記述は簡潔で、『答日本國師二十七問』との關係に言及していないが、承詮は「唐決」に關連する出題例として『玄義覺要鈔』第四に記録している。問答の全文は次のとおりである。

保延六（一一四〇）法八 仲胤已一山 教憲興

寛治七（一〇九三）最 明胤已一山 定圓興

寛治元（一〇八七）澄觀權大、寺 勝超

問。三諦三昧中以「何三昧破見思耶」。

答。眞諦破見思也。

進云、竹云、業及見思同入俗諦所破故也。付之、見思空觀所破。不可云俗諦三昧。是以、上下文皆以眞諦破見思者耶。

答。唐決意云、會云俗諦者非能破三昧。俗諦即所破也。以業及見思入生死俗諦破之也。又甫注云、觀此文恐誤。應云業及塵沙也云々。

法勝寺御八講と最勝講の出題例が傍記されている。寛治元年の例は法會の名稱の記載がない。ちなみに、寛治七年（一〇九三）最勝講の出題が「唐決」を念頭に置いたものだとしたら、一〇〇三年頃の成立とされている『答日本國師二十七問』の内容が、早くも南都北嶺で共有されていたことになり、興味深い。しかし現時點では、それ以上のことはわからない。

『玄義覺要鈔』は、知禮と從義の説を竝記するにとどまることが、見思惑の所破を眞諦三昧とする結論からは、從義の説を採るように見える。承詮が座右に置いていたと思われる證眞『法華玄義私記』は、卷四本で同じく兩者の説を竝記した上で知禮説を否定し、從義説を採用している。その部分を示せ

ば次のとおりである。

業及見思同入俗諦所破者、

此中不_レ云_レ業。但云_二果報_一。而亦從_レ因以_レ報名_レ業也。

慧心問云、余三昧并諸處皆以_二見思爲_二眞所破_一。此中

何故爲_二俗諦所破_一耶。知禮決云、此中乃以_二業及見思同

入_二生死俗諦_一、正爲_二眞諦所破_一成_二於眞諦三昧_一也云云。三

惑皆是俗諦。何意業及見思獨云_レ入_レ俗。又補注云、同人

俗諦所破_二者、日本國有_レ問。此方雖有_二答者_一、猶未_レ

盡_レ善。余觀_二此文_一恐誤。應_レ云_二業及塵沙_一也。則二十

五三昧無_レ不_二皆然_一。故下句云_二諸有皆爾_一云云。私云、

此義好矣。

問。下文云_二即空故破_二業見思_一。今何云_二業爲_二假觀破_一

耶。

答。業義不定。若據_二見思所發之邊_一即空所破。若據_二業

即解脫之邊_一亦屬_レ假也。⁽³⁵⁾

すなわち、業と見思惑を俗諦の所破ではなく「生死俗諦」⁽³⁶⁾

として、眞諦三昧の所破と會釋する知禮の説に對しては、そ

の解釋によれば三惑全てが生死俗諦に含まれることになるた

め、殊更に見思及び業のみを俗諦に含めるのは不合理と批判

する。そして見思を塵沙の誤記とし、業と塵沙惑を俗諦三昧

承詮撰述『玄義覺要鈔』所收の論義について（松本）

の所破と解すべきとする從義説を採用するのである。⁽³⁷⁾『玄義覺要鈔』の記述は簡潔であるが、結論が『法華玄義私記』と

同一であり、知禮と從義の説を並記していることから、こ

でも證眞説を承けているとみてよいと思われる。

ところで、『法華玄義伊賀抄』卷四下の記述は次のとおりである。

籤云、業及見思同入_二俗諦所破_一故也事

問。見思但限_二眞諦所破_一歟。

答。可_レ然。

進云、如_レ題。付_レ之、空假中能治所治相分更無_二混亂_一。

爰以、見思是眞諦所破_二云事、大乘常途説也。依_レ之、玄

文破_二見思眞諦三昧成_一。文然何_レ今俗諦所破釋_レ耶、如何。

答。自_レ本可_レ爲_二眞諦所破_一。但至_レ釋者、先德難義_二求_一

決_二於異朝_一タマヘリ。智禮唐土人師明_レ之、塵沙可_レ云

會釋。恐_レ見思文誤歟。

義云、或業爲_二眞諦所破_一、或爲_二俗諦所破_一意有_レ之。故

業同_二塵沙_一顯_二俗諦所破_一事歟。⁽³⁸⁾

義云、影略互顯歟。業俗諦所破、見思眞諦所破可_レ云。

眞諦所破_二云文言略歟。

難云、此義面白_二ケレトモ_一。同人云同字、業及見思皆俗諦所破_二ト

聞、如何。

義云、俗諦言隨^レ時廢立不同也。以三諦一眞俗二諦廢立時、空假爲一諦、中道爲眞諦。七重二諦中復俗眞二諦是也。故今所云俗諦合^ニ空假^ニ可得^レ心。

玉云、唐決答云、俗所破者、非三諦中俗。入^ニ生死俗諦^一破^レ之云也。云。智禮披從義云、如下前無垢等諸文中

乃以^ニ散善^一破^レ於惡業上、散善則成^ニ假觀^一也。此中以^ニ定善^一破^レ於散善、則成^ニ空觀^一也。故云下背捨伏^ニ見思^一等上。記主窮^レ幽故有^ニ斯殊^一。

答の立場は證眞同様、知禮の決答と從義の批判を擧げ、後者を採る。その後諸釋を列舉し、論難を重ねる。これらはいずれも『法華玄義釋籤』の記述を會釋しようとする立場からの難である。

『玄義覺要鈔』と『法華玄義伊賀抄』を比較すると、この論題につき『答日本國師二十七問』以來の論點であることを踏まえた上で、證眞說に則つて解答を構築する點は共通する。相違點は、『玄義覺要鈔』が三講の出題例、それも一一世紀の最勝講という古い例まで収集するという強い關心を示しているに對し、『法華玄義伊賀抄』にはそうした姿勢が全く見られないことである。むしろ宗内のものと思われる複數

の異說を收載することに主眼があり、本論題が様々に研究されていたことが伺える⁽⁶⁰⁾。この相違は前節と同様である。撰述の目的が異なることもあるうが、後述のように、時代的な相違も要因の一つと考える。

3 通教佛の成道について——三乘共見の肯否——

天台教學の基本說では、通教の佛は天衣を座として成佛する。例えば『摩訶止觀』卷九下には、「大品云、若能深觀^ニ二因緣^一、卽是坐道場。道場有^レ四。若觀^ニ十二因緣生滅^一究竟、卽三藏佛坐道場、木樹草座。若觀^ニ十二因緣卽空^一究竟、通教佛坐道場、七寶樹天衣座。……」とある。『法華玄義』卷七上では、本門の十妙のうち、本果妙を說示する箇所を通教佛の座を「或言、道樹天衣爲^レ座。」とする。湛然が『法華玄義釋籤』卷一五において、通教佛の座につき、「大論三十八云、聲聞經說^ニ數草座^一。衍經中說、或見^ニ數草座樹下^一。或見^ニ數天宛綻^一。六天天衣不同、隨^ニ福所感^一。或見^ニ無量由旬寶座^一。」と釋するため、例えば、通教佛が天衣の他に草を座とすることがあるか、通教の三乘が共に天衣を座とする成道を見るのか、等が解釋上の問題となりうる。中世では様々な研鑽が行われたのであり、宗内外の論義においても盛

んに論じられている。⁽⁶⁴⁾

ところで、『玄義覺要鈔』と『法華玄義伊賀抄』の姿勢の相違が際立つ例として、通教佛の成道に對する機見の不同に關する論題が擧げられる。『玄義覺要鈔』第七の問答は次のとおりである。

題許

弘長三（一二六三）院 經海法印答 性譽法印問

承久元（一二一九）院御參籠 宗 權少、朝晴問

建久三（一二九二）法八 顯忠權律師寺 明禪

文永三（一二六六）唐八 尊理答 顯祐

寬元四（一二四六）禮 玄曉答 孝覺問

承久四（一二三三）禮 慶懷 堯覺問

問。通教三乘共感見「天衣爲座成道」歟。

若云「共見一者、竹引二大論一云、或見^レ數^二草座樹下一、或見^レ數^二天統^一。」文二乘見^二草座^一、菩薩見^二天衣^一。聞。是以、勝天王般若、高行菩薩見^二天衣爲座見^一。若云「爾者、既是當教々主。云何^レ不兼二乘所見一耶。」是以、大論尺天衣爲^レ座云^二中聲聞^一說。

答。天衣爲座通佛果成也。可^レ兼三乘所見^二。大論正共般若說歟。但尺竹所引、或見^二草座^一者、是明^二小乘所見^一、於^二或見^レ數^二天統^一。菩薩所見不同、六天々衣不同者、共於^二天衣^一可^レ有^二利鈍不同見^一聞。竹云、大論三十八

承詮撰述『玄義覺要鈔』所收の論義について（松本）

云、聲聞經^ニ說、或見^レ數^二草座樹下一、或見^レ數^二天統^一。六天々衣不同隨^二福所感^一。文⁽⁶⁵⁾

傍註には六つの出題例が記される。仙洞最勝講・法勝寺御八講、宗内の論義では前唐院八講・禮拜講に出題例がある。『院御參籠』の詳細は未詳である。宗内外の法會で多く用いられた論題といえよう。通教における三乗の行者が、共に天衣を座とする佛の成道を見るか否か、つまり機見の同異に焦點を當てた問答である。ここでの答者は、天衣を座とする成道は通教の佛果である以上、通教の三乗行者は共に見るとする立場を採る。波線部『法華玄義釋籤』による『大智度論』卷三四の引釋は、草座が小乗の所見、天統繩が菩薩の所見、六天の數く天衣に不同があるのは諸天の根の利鈍を示すというように、機根の利鈍に所見の不同があることを説示するものと會釋するのである。

次に『法華玄義伊賀抄』卷七上の問答は次のとおりである。尋云、天衣爲座成道三乘共見^レ之歟。若見云、二乘爭見^レ之。若不^レ見云、大論中天衣爲座云、與^二聲聞菩薩^一共說。文 既^ニ聲聞共說^一云、知^ス、共見^二云事^一。

答。正舜法印云、此西塔五時講慶詮シタリシ論義也。辨祐ハナシタリシ也。其時法橋先達被^レ出タリ。

義云、大論或見^レ數^二天^一統^レ經^一。隨^二其福德多少^一所見不同。文 故鈍根菩薩・二乘不^レ見也。只草座可^レ見也云。サレハ其時講師泰圓也。二乘・鈍根菩薩不^レ可^レ見答。吉答也。大論與・聲聞・菩薩共說云、只是三乘共般若云事也。故通教共般若心云事有、正二乘所見云非也。此流義云、三藏轉入三乘、或時天衣見、有時草座見也。直入通教共天衣見也。

私云、通教三乘共學教故三乘共可^レ見。但勝天王般若、天衣爲座佛非二天子所見。高行菩薩所見也云、彼經文見、八萬四千天子各數^二天衣^一、每^レ衣佛座。而天子只我天衣計佛座見、余天子衣不^二座^一給思也。是非二天子所見云也。サテ高行菩薩天衣コトニ佛座給見故、高行菩薩所見云也。次大論、天衣爲座佛非生死人所見云、二乘鈍人別入通人、各丈六尊特一身見、通教教主、正勝應、天衣爲座佛不^レ見故爰本釋也。明禪最勝講問⁽⁶⁶⁾之。

『伊賀抄』は、結論として「西塔五時講」における講師泰圓の説を採る。すなわち『大智度論』が機根による所見の不同を説示することを重視し、鈍根菩薩と二乗は天衣を座とする佛の成道を見ないと解する。その後、「義云」として、通

教の三乗を、藏教から轉入したものと、直入に分別し、後者のみ天衣を見るところという説も擧げている。さらに、「私云」として、三乘共見を肯定する立場からの會釋を記している。ただし、『大智度論』の説示については、行者の利鈍で分別するようにも讀める。この問答においても、『伊賀抄』は宗内の異説を収集している。それにより當時の多様な研鑽を窺知しうが、注目すべきは、右引用文末尾の、明禪（一六七—二四二）が最勝講でこの論題を問うたという記述である。これについて、筆者は、この記載は法勝寺御八講の誤りではないかと考える。『玄義覺要鈔』の記載どおり、建久三年（一九二）の法勝寺御八講、第二日夕座において、明禪が講師顯忠（園城寺）への問者となつた例は、『法勝寺御八講問答記』第七に、次のように確認できる。

問。一家心、以^二天衣爲^レ座之成道^一言^二通教果成相^一。余者、三乘俱見^二天衣爲^レ座之成道^一耶。

答 疑^二兩方^一。若三乘同見云者、天衣爲^レ座之成道^一出^二勝天王般若^一。然彼經高行菩薩見^二天衣爲^レ座之儀式^一。文全不^レ云^二三乘同見^一也。若依^レ之共不^レ見云者、通教三乘共學之教。同坐^二一解脱之床^一。豈共不^レ見^二當教之果成相^一。

耶。⁽⁶⁸⁾ 答

しかしながら、現存の記録による限り、明禪が最勝講でこの問答を行った記録は見出せない。宗性『最勝講聽衆記』によれば、最勝講で明禪が初めて問者となつたのは文治五年（一一八九）であり、翌建久元年（一一九〇）にも問者として参仕している。⁽⁶⁹⁾『最勝講問答記』は建久二年（一一九二）からの記録であるため、右の二年のどちらかで右の發問をした可能性はないわけではないが、極めて低いと考える。同一の、或いは類似的論題が複数回出題されることは珍しくないが、同一人物が三講において近い年次に同一の論題を用いるという例は、管見の限り僅少だからである。数少ない例外を見ると、『法勝寺御八講問答記』第五には、治承三年（一一七九）及び治承四年（一一八〇）の法勝寺御八講で、延暦寺の靜嚴が、それぞれ講師道顯（園城寺）に、「問。經文付^レ説^二四大聲聞領^一、余者、探領中可^レ領^二久遠實成之旨^一乎。答。……」⁽⁷⁰⁾講師智海（延暦寺）に「問。經文 ○ 然者四大聲聞探領々解領^二迹遠實成^一耶。答。……」⁽⁷¹⁾と、二年連續で同じ論題を用いた例がある。しかし、治承四年は、園城寺僧は公請停止、興福寺、東大寺も平氏政權と對立していたため學僧が参仕せず、

延暦寺一寺の僧のみで御八講を行うという前代未聞の状況であった。⁽⁷²⁾或いはこのことによる何らかの影響があつたのかもしれない。次に、『法勝寺御八講問答記』第十一を見ると、寛喜三年（一一三二）第二日朝座第一問において、問者長俊（園城寺）が講師定儼（興福寺）に「問。經文 ○ 非主獨行無明可^レ有^下與^三貪等本惑^一相應之義^上乎。……」という問答を行つてゐる。末尾に註記があり、「此論義、去嘉祿三年最勝講同人問^二賢信律師^一。首尾五箇年之間、今御八講重又疑^二問之^一」⁽⁷³⁾とある。つまり、問者の長俊が、この論題を既に嘉祿三年（一二二七）の最勝講に初めて参仕した際に、第四日の第一問で賢信律師（興福寺）に發問し、「首尾五箇年」の間に再び法勝寺御八講で問うたことを記している。この寫本が賢信本人の所持していた本であることも、かかる記載がなされた一因かもしれないが、それが特記すべき事項だつたということであろう。また、『法勝寺御八講問答記』其^一（異本）には、貞應三年（一二二四）第四日夕座、講師瑠圓（興福寺）、問者定修（延暦寺）の第一問「問。經文 ○ 撲揚大師或處明^二三十種善巧^一。余者、引^二何經說^一如何釋^レ之耶。……」との問答があり、問の記述に、異本のみ「承久二^一最、公嚴問^二範信^一之論義也。若^レ尔^三三四ヶ年之間、又致^二此疑^一。問者之

越度歟。」という傍註がある。⁽⁷⁶⁾この論題は、承久二年(一二二〇)の最勝講で問者公嚴が講師範信に用いたものであり、⁽⁷⁷⁾「三四ヶ年之間」に法勝寺御八講で用いることは、たとえ別の問者であっても「越度」だということである。このようにして、三講においては、數年の間に、同一人が同一論題を用いた例は僅か二例に過ぎない。また、たとえ別人であっても、出題後、數年中に同一論題を用いることは過ちであるとする記述が見出された。こうした共通認識のもと、假に明禪が初度(一一八九)或いは二度目(一一九〇)の最勝講で發問した論題を、建久三年(一一九二)の法勝寺御八講でも問うたとしたら、やはり注意を引いたのではないだろうか。『問答記』に記載されなかったとしても、三講の出題例の収集に強い關心を持つ承詮が『玄義覺要鈔』に收載せず、三講に特段の關心を持たない『法華玄義伊賀抄』が記録するというのも自然というべきである。以上より、『玄義覺要鈔』の記載が正しく史實を傳えていると解する。

ここまで検討したように、『法華玄義伊賀抄』の特徴として、宗内における論義の問答の様相や諸師の見解が多く記録されていることが挙げられる。その分量に比して、三講に關する言及はほとんどない。言及するとしても、右のように正

確でないと思われるものがある。その事由としては、『法華玄義伊賀抄』が成立したとされる鎌倉時代末期には、三講の存在感が薄れ、天台宗の學僧にとつては、三講への出仕の意義が失われていた事實があると考ええる。大田壯一郎氏によれば、公請の對象となる論義會は十四世紀後半に消滅した。最勝講は貞治六年(一二六七)、法勝寺御八講は應安元年(一二三八)を下限とする。鎌倉時代になると、公請が權門諸者を統制する手段としての效力を徐々に失い、むしろ出仕を拒絶することで寺院側の要求を通すことが多くなり、十三世紀には寺院側の意向で最勝講や法勝寺御八講が延期或いは中止となった事例が頻出するという。⁽⁷⁸⁾天台宗の學僧にとつて三講出仕への動機付けが薄れてゆき、結果として、論義という教學研鑽の果實は繼承されたものの、三講の出題例の記録、或いは三講への言及が激減し、兩者は中世後期における教學形成の中で融合していったと思われる。その過程の一つを、『法華玄義私記』と『玄義覺要鈔』、及び『法華玄義伊賀抄』が示しているのである。

四 小結

上來の検討をまとめておく。承詮の『玄義覺要鈔』は、證

眞の『法華玄義私記』を座右に置きつつ撰述された論義集であり、論題は鎌倉末期成立の『法華玄義伊賀抄』とも少なからず重複する。三講を中心に宗内外の論義における出題例が多く記載される。論題の中には宗内と三講で共通に出題されたものが現時点で五八例確認できた。次に、建長四年（一二五二）仙洞最勝講初日朝座では、『法華玄義』卷四上の記述を起點とする二問の論義が行われた。問者宗性の準備を見るに、第一問では最澄と徳一の論争を念頭に置いていた。第二問では證眞の説を立論の参考とし、東大寺における性相學の研鑽とも関連していた。つまり、二問とも日本天台の教學史と同時代の研鑽を反映するのであり、三講の論義に關する文献資料が、天台教學研究、ひいては中世前期の四箇大寺における教學研究の資料として重要な意義を有するのである。そして、『玄義覺要鈔』を見ることにより、これら二問が天台宗内の論義でも出題されていたことが具體的に確認できる。したがって、三講と宗内の教學研鑽が深く關連するという認識の裏付けとなるのである。また、『答日本國師二十七問』第十九問や、通教佛の成道をめぐる論題の検討を通じ、『法華玄義私記』から『玄義覺要鈔』、さらに『法華玄義伊賀抄』へと同じ論點が繼承されることも確認できた。

承詮撰述『玄義覺要鈔』所收の論義について（松本）

ところで、『伊賀抄』には三講の出題例が具體的には記載されず、ほとんど顧みられなくなっている。それは取りも直さず、南北朝時代に院や朝廷の權力が相對的に弱體化し、三講が途絶したため、天台僧の動機付けが失われたからと思われる。ただし、宗内の教學研鑽や論義實踐と、三講のそれが多分に重なり合うものであることは、既に『玄義覺要鈔』を媒介として確認したところである。両者は中世後期にかけて融合し、違いを意識されなくなったのである。

『玄義覺要鈔』に關する今後の課題としては、收録された個々の出題例の背景に關する調査が擧げられる。また、三講との關連では、現時点ではそれぞれの出題傾向を概觀したに留まる。より詳細な調査が必要である。

- (1) 拙著『院政期天台教學の研究』（法藏館、二〇一九）第五章「宗性筆『法華教主抄』に見える教主論」、第十六章「宗性筆『法華文句第五卷抄』について」参照。

- (2) 初出は『天台學報』八、一九六七。後、尾上『日本天台史の研究』（山喜房佛書林、二〇一四）に收録。尾上氏は、本論文でも言及する延暦寺の智圓（二〇一―二六八）が、宗性と同じく藤原宗行（一一七四―一二二二）の猶子であ

り、天台教學の習學に關して宗性に便宜を圖つていたことを指摘する。また、宗性が智圓から借覽した天台教學關連の文獻、三一部を列舉している。ただし、そこには、本論文で用いる『仙洞最勝講疑問論義用意抄』は含まれていない。

(3) 前掲拙著第十四章「宗性が學んだ天台教學」では、建長五年(一二五三)の仙洞最勝講で問者となるにあたって、宗性が、智圓から借り受けた文獻を基に、『摩訶止觀』觀禪定境をめぐる複数の論點につき、湛然『止觀輔行傳弘決』と共に證眞の『止觀私記』の記述を参照していたことを明らかにした。

(4) 以上、拙稿「法勝寺御八講における天台論義の傾向について」(『印度學佛教學研究』六九—二、二〇二二)、「最勝講における天台論義の傾向について」(『印度學佛教學研究』七〇—二、二〇二二)、「仙洞最勝講における天台論義の傾向について」(『印度學佛教學研究』七一—一、二〇二二) 参照。

(5) 續天台宗全書の解題によれば、「三大部伊賀抄」は、惠心流における論義の研鑽が伊賀往生院の祐朝によって編纂されたと推測されている。大久保良順氏は、『伊賀抄』は惠心流に屬しながら「極めて多方面の抄物を資料とし、ひとり檀那といわず三井の義をも用いて答えを出している點に特徴が見られる」。(『摩訶止觀伊賀抄』下、續天全、顯教2・解題二頁下)とし、編纂の仕方は、「寶地房證眞の『三大部私記』を傍にして、問題の所在を『私記』に従つて終始提示しているようである」。(同三頁上)と述べる。この特徴は『法華玄

義伊賀抄』にも通ずるのであり、他宗の教學も参照しつつ、惠心流を中心に廣く日本天台諸流の教學研鑽を收集する内容となっている。

(6) 叡山文庫眞如藏にも、卷三、四、七が收藏されている。正教藏本と同系統の寫本であり、宗内外の論義出題例の記載もほぼ同一であることは確認した。精査は今後の課題となる。

(7) 『玄義覺要鈔』第三の奥書(西教寺正教藏本(以下同じ)・第八五紙〜八六紙)には、次の記述がある。

本云

文永六年(一二六九)正月晦日於壬生宿所抄之畢 承一
詮 五十三歳

觀應元年(一二五〇)五月三日比叡山東塔北谷八部尾於
蓮ヶ院令書寫畢 守經識

時應永二十五年戊戌(一一四一八)九月二十八日於本院佛母

谷惠光院綱所書寫畢

願以此功玄師妙珍往生極樂 天台公俊 住不

退地乃至法界平等利益 改永壽

永享十年(一一三八)五月三日相傳之者

寬文元年丑辛(一一六二)九月日以日光御門跡御本書寫畢
台山沙門 判之

(以下略)

(8) 「大師」と略稱される論義は複数ありうるが、最澄を供養する六月會や長講會と區別されていることから、十一月二四

日に各所で行われていた天台大師講と考える。例えば『門葉記』巻九〇には、南山坊（大正圖像部一二・二頁下）、本房（十樂院（同・七頁中）で天台大師講が「毎年勤事」の一つとされている。長講會（長講）と六月會（六月）は同じ論義會を指す可能性もあるが、表記に従った。次に、「唐八」あるいは「唐」などと表記される前唐院八講は、近世の文獻であるが『華頂要略』巻一二九によれば、東塔前唐院で十月に開催されていた。また、「禮」と表記される禮拜講は、「日吉禮拜講」が東塔の學僧參仕により三月二日及び一日、「十禪師新禮拜講」が三月二四日及び二五日に、三塔の學僧の參仕により開催されていたという（以上、東京大學史料編纂所藏謄寫本・第一丁左）。『玄義覺要鈔』の記載は前者を指すと推測できるが、史料制約により未確定である。禮拜講をはじめ日吉社における法會や論義の起源、開催狀況等を調査した研究に、長谷川裕峰「山王禮拜講の成立に關する一考察」（叡山學院研究紀要）三八、二〇一六がある。なお、「止觀」と表記される論義については、『山門記』に比叡山の三道（顯宗學道・密宗學道・修驗道）のうち、顯宗學道の「□請」の割註に「谷内諸講、大乘講、勸學講、番論講、止觀講講師。」（天全二四・二二二頁上）とある。次の「立義請」の割註には「止觀・立義兩會、前唐院八講、六月會講師、一代所學畢、碩^二・乘珠^一□三觀鏡、大講堂六月會講師勤、七箇日間一代聖教有^二不審疑^一悉泰明^レ之。此後遂^二止觀乘^一。」（同・

承詮撰述『玄義覺要鈔』所收の論義について（松本）

二二二頁上下）と、山内における顯教修學の階梯が記されている。ここにいる「止觀講」「止觀會」を指すと考えるが、その開催の様態は未詳である。

(9) 智圓については註(2) 参照。

(10) 『東大寺宗性筆聖教并抄錄本』第六三冊・第二九紙〜第三〇紙。

(11) 大正四六・七一頁下。湛然『止觀輔行傳弘決』卷六之一には「言^レ共聲聞等^一者、通教二乘七地已前與^二菩薩^一名^二共聲聞^一。」（大正四六・三三三頁中）とし、三乘共行と解する立場から、疑難を釋している。

(12) 『大智度論』で共・不共の十地を説示する箇所としては、例えば『摩訶般若波羅蜜經』卷六（大正八・二五六頁下〜二五九頁下）に説示する十地の地業の註釋として、卷四九に「地有^二二種^一。一者、但菩薩地。二者、共地。共地者、所謂乾慧地乃至佛地。但菩薩地者、歡喜地・離垢地・有光地・增曜地・難勝地・現在地・深入地・不動地・善根地・法雲地。此地相、如^二十地經中廣説^一。」（大正二五・四一頁上中）と述べる。また、卷七五では、經の卷十七の「菩薩摩訶薩具^二足乾慧地・性地・八人地・見地・薄地・離欲地・已作地・辟支佛地・菩薩地・佛地^一。具^二足是地^一、得^二阿耨多羅三藐三菩提^一。」（大正八・三四六頁中）等の文を釋して、「乾慧地有^二二種^一。一者、聲聞。二者、菩薩。……菩薩地者、從^二乾慧地^一乃至離欲地、如^二上説^一。復次、菩薩地、從^二歡喜地^一乃至法

- 雲地、皆名「菩薩地」……」(大正二五・五八六頁上)とする。なお、後述のとおり、宗性は『仙洞最勝講疑問論義用意抄』第五で、右引用文を含め、本論題に關する要文を多數收集している。そのうち、『大智度論』卷一九(大正二五・一九七頁中)の文を「智論二十一云、三十七品是聲聞・辟支佛道。六波羅蜜是菩薩摩訶薩道。何以故於「菩薩道中」說聲聞法。答曰、菩薩摩訶薩應_レ學一切善法、一切道。如_三佛告_二須菩提_一、菩薩摩訶薩行_二般若波羅蜜_一、悉學_二一切善法、一切道_一、所謂乾慧地乃至佛地。是九地應_レ學而不_レ取_レ證、佛地亦學亦證。」と引用し、「私云、乾惠等十地中前七地亦菩薩所學之旨、此文尤分明也。」(以上、東京大學史料編纂所藏寫眞帳、請求記號、六一一四—九五・第一二八紙。以下、本書の引用については請求記號のみ記す。)と註記している。つまり、第八地を緣覺に限る立場と、菩薩に通ずる立場雙方の研鑽を行っていたのである。
- (13) 大正三三・七三〇頁上。
- (14) 大正四六・七五〇頁中。大正藏の底本の記述は『法華玄義』と同じだが、例えば校訂に用いられた甲乙二本は、兩方の難の波線部太字部分のように菩薩を擧げない。そのため、第八地は緣覺のみの行位と解する立場の證文となりうる。
- (15) 例えば『阿毘達磨俱舍論』卷二四には「即不還者若於_二身中有_三減定得_一轉名_二身證_一。」(大正二九・二六頁上)とある。
- (16) 大正三三・七二九頁上。これは『大智度論』卷五四(大正二五・四四七頁上)の記述に基づく。
- (17) 大正三三・七二九頁上。
- (18) 『義科十六算略鑒』に「十六算之余」の一つとして「七聖義」があり、「身證不還互_二住果・勝進_一耶」(天全二三・二四頁下)とある。
- (19) 六一一四—九五・第一二〇紙—一二二紙。
- (20) 同右・第一二三紙。
- (21) 傳全二・二五四頁—二五五頁。
- (22) 以下、『守護國界章』卷上之中における論證の詳細、及び背景と意義、問題點等については、大久保良峻「最澄と徳一の行位對論」(『最澄の思想と天台密教』法藏館、二〇一五)参照。特に本論文に關連するのは「三 通教の十地について」である。
- (23) 傳全二・二五四頁—二五五頁。
- (24) 『大般若經』卷五七八(大正七・九八七頁上)、基『大般若經理趣分述贊』卷二(大正三三・四五頁中下)。
- (25) 傳全二・二五八頁—二六〇頁。前掲大久保書、一〇二頁—一〇三頁參照。
- (26) 六一一四—九五・第一二四紙—第一二五紙。
- (27) 『最勝講問答記』其三には、安貞二年初日朝座、講師顯瑜(延曆寺)、問者玄良(興福寺)の第二問として、「問。一家天台意、以_二乾惠等十地_一爲_二通教次位_一。余者、前七地唯限_二聲聞位_一歟、將通_二三乘_一歟。答。通_二三乘_一也。……」(『東大

寺宗性筆聖教并抄錄本』第六五冊・第二五紙。との問答がある。なお『問答記』所收の論義については、答があれば記す。他に『問答記』に記載のある類問は以下のとおり。『法勝寺御八講問答記』第七には、正治二年（一二〇〇）第四日朝座、講師明禪（延暦寺）、問者範信（興福寺）の第一問「問。宗意以乾惠等十地通教地位尺給。然者、前七地唯限三聲聞歟。……」（同第五四冊・第六一紙）とある。ところで『最勝講問答記』其四には、貞永元年（一二三二）初日朝座、講師頼惠（東大寺）、問者禪覺（延暦寺）の第一問に「問。經文 ○ 三乘共行十地中前七地可含大乘所行耶。答。諸師異釋紛紜也。輒難定者哉。但任高祖淨影之解釋者、非前三地中已含大乘一判也。於龍樹論說者會下自所行中龍近之者相同二乘一故曰中通行上也。解釋如此。」（同第六五冊・第五〇紙）との問答がある。これは、同じ論題が三論教學の論義として構成され、天台僧の禪覺の問いに對して、東大寺の頼惠は『大乘義章』卷十四（大正四四・七五六頁中）を引用し、前七地は大乘の行位を含まないと答えているのである。後述する證眞『法華玄義私記』卷四末は『大乘義章』の説を批判する。日本佛教における本論題の嚆矢は現段階で未詳だが、これもまた、宗派間における論題、教學研鑽の共有の一例と見ることができると思われる。

(28) 正教藏・第一七三紙。

(29) 大正二五・五八五頁下〜五八六頁上。註(12) 參照。

承詮撰述『玄義覺要鈔』所收の論義について（松本）

- (30) 佛全二一・一六七頁下〜一六八頁上。
- (31) 大正四四・七五五頁下。
- (32) この點につき、前掲拙著第十二章「乾慧斷惑と二入通」參照。
- (33) 六一一四〜九五・第一〇〇紙〜一〇四紙。
- (34) 『最勝講問答記』其三、『東大寺宗性筆聖教并抄錄本』第六五冊・第二〇紙。
- (35) 大正三三・七二八頁下〜七二九頁上。
- (36) 大正三三・八八四頁下。
- (37) 佛全二一・一五八頁上〜一五九頁下。
- (38) 註(16) 參照。
- (39) 註(3) 參照。
- (40) 六一一四〜九五・第一〇六紙〜一〇八紙。引用順に擧げれば、①『阿毘達磨大毘婆沙論』卷一七〇（大正二七・八五九頁中下）、②③卷一六八の二文（同・八五〇頁中、八五〇頁上中）、④卷六七（同・三五〇頁中）である。全體的に長文の引用かつ中略箇所があるため、具さなる揭示は控える。後述する『俱舍論本義抄』卷四七との關係でいうと、同書で宗性が自説の根據とする『婆沙論』卷一六八の「或此所說道類智時。雖不三成就二乃至四、而從此後不久定成就故、於爾時亦說成就。謂、道類智後、不久必起勝果道時、即修彼故。」（大正二七・八五〇頁上、『本義抄』卷四七、大正六三・七七九頁上）は②に、「或彼不久必起勝果道即成就彼故於爾時亦說成就。」（大正二七・八五〇頁上、『本

義抄』卷四七、大正六三・八五〇頁上)は③に含まれる。

(41) 六一四—九五・第一〇八紙。

(42) 大正六三・七七八頁下—七七九頁中。

(43) 大正六三・七七九頁上。

(44) 大正六三・七七九頁中。

(45) 『法勝寺御八講問答記』第十三には、建長八年第二日朝座

の第二問に「問。身證不還唯限_二勝進那含_一歟。答。兩方」

〔『東大寺宗性筆聖教并抄錄本』第五七冊・第三九紙〕とある。

また、『最勝講問答記』重本には、文永五年(二六八)初日

暮座、講師宗澄(延暦寺)と問者實譽(東大寺)が「問。宗

師意身證不還果聖者可_レ互_二住果勝進_一類耶。答。可_レ限勝進

一類也。……」〔『東大寺宗性筆聖教并抄錄本』第六六冊・第

六三紙—第六四紙〕との問答を行っているのが見える。

(46) 正教藏・第一五四紙。

(47) 註(8) 参照。ただし前掲長谷川論文には、右の出題例は

見出せない。

(48) 續天全、顯教5・二五一頁上下。本文に引用した記述に續

いて、『法華玄義釋籤』卷一〇(大正三三・八八四頁下)の

文が見えるが、揭示を省略した。

(49) 宗性『法勝寺御八講問答記』(六一一四—七一五・第四

三紙)。

(50) 大正三三・七二三頁中。

(51) 大正三三・八八〇頁中。

(52) 『四明尊者教行錄』所收、大正四六・八八八頁下。

(53) 續藏一—四三・四七六丁右上。

(54) 正教藏・第一三七紙。

(55) 佛全二一・一四五頁上。

(56) 知禮が用いた「生死俗諦」という用語は必ずしも一般的で

ない。ここで想起されるのは、『維摩經文疏』卷二三におい

て「維摩詰所說經」觀衆生品の來意を述べる中、俗諦・眞

諦・中道の三種衆生の説示である。すなわち「此經明_下觀_三

諦_一窮_レ源盡_レ性。義推即有三種衆生。一者俗諦衆生、二

者眞諦衆生、三者中道衆生。若俗諦衆生攬_二分段五陰_一以成_二

假名衆生_一、皆如_二幻夢_一。若見_二眞諦_一亦攬_二變易五陰_一以成_二

衆生_一。若見_二中道_一即是法性五陰以成_二衆生_一。」(續藏一—二

八・一三四丁左下)とある。分段五陰に依據する俗諦衆生が

眞諦を見ることで變易五陰に依據する眞諦衆生となり、中道

を見ることで法性五陰に依據する中道衆生となるという。ま

た同經問疾品に「我及涅槃、此二皆空。」(大正一四・五四五

頁上)とある文につき、「我即生死俗諦衆生空。涅槃即眞諦

之法空。」(續藏一—二八・一三五丁右上)と釋し、我空を生

死俗諦衆生の空と述べている。知禮が「生死俗諦」と呼ぶの

はこの意味で解すべきである。

(57) 本問をめぐる知禮や從義、善月ら趙宋天台諸師の說に關説

する研究としては村上明也「日本天台が興えた趙宋天台への

影響」(『日本佛教綜合研究』一七、二〇一九)がある。また

同「日中兩天台における教學的な相互交流」源信問・知禮答『答日本國師二十七問』を中心として——（中國・社會と文化）三七、二〇二二）では、知禮と從義、證眞の見解を現代語譯している。しかし、この論文における「生死俗諦」の理解は、眞諦三昧の所破なのか俗諦三昧の所破なのかについて混亂があり、結果として特に證眞説の現代語譯に不適切な箇所が見られるため、用いない。

(58) 續大全、顯教5・二二七頁下～二二八頁上。

(59) 『法華玄義釋籤』の記述については、播磨道邃『法華玄義釋籤要決』卷四の説が證眞に先行する。「籤業及見思同入俗諦所破者、此中應云業及果報同入俗諦三昧所破」。以下望三惑疎「非中眞諦所破」。然言見思者、雖舉煩惱、意取所感果報。晚見草木云、見思所發業及果報同入俗諦三昧所破。故唯成三不動。或恐寫誤。」（佛全一五・五五頁上）。「業及見思」を「業及果報」とすべき旨を主張するにあたり、晚見の「草本」なる文獻の記述を根據としつつ、誤記の可能性を指摘する。ただし、「唐決」すなわち『答日本國師二十七問』への言及はない。

(60) 近世以降の註釋を見るに、淨土宗の普寂（一七〇七～一七八一）『法華玄義復眞鈔』卷三は「寂謂、私記所評善矣。」（佛全三三・九九頁上）とし、證眞の説を支持する。癡空（一七八〇～一八六二）『法華玄義釋籤講義』卷四は、知禮の會釋を「以下業及見思同入二分段生死俗諦」、正爲中眞諦所破上會承詮撰述『玄義覺要鈔』所收の論義について（松本）

釋。意由欲不改文通義。」（佛教大系『法華玄義』三・一三八頁）とし、その意を斟酌する。從義や證眞説には引用するのみで評價を下さず、「俗諦」を「眞諦」に改めることを主張する本純（一七〇二～一七六九）『法華玄義釋籤籤錄』卷四下（京都大學附屬圖書館藏版本、二九丁左）を批判する。守脫（一八〇四～一八八四）『法華玄義釋籤講述』（佛教大系『法華玄義』三・一三九頁）は、趙宋天台における諸説を挙げた上で明確に知禮の解釋を否定し、證眞の説を是とする。

(61) 大正四六・二二八頁上。なお、化法の四教の佛の座について、大久保良峻『台密教學の研究』（法藏館、二〇〇四）第四章『維摩經文疏』の教學上參照。一一九頁には、通教佛の座である天衣の根據が『勝天王般若經』では明確でなく、『摩訶般若波羅蜜經』卷一（大正八・二二〇頁下）及び『大智度論』卷三四（大正二五・三一〇頁中）に基づいたであろうことが指摘されている。また、同書第六章「日本天台における法身說法思想」參照。

(62) 大正三三・七六六頁下。

(63) 大正三三・九二二頁上。『大智度論』は卷三四（大正二五・三一〇頁中）。

(64) 『玄義覺要鈔』第七には、次のような論義が收載されている。
康平六（一〇六三）最勝範權律師山四心尊寺十問。通教佛坐草座成道耶。

答。通教天衣爲座。

玄云、或言、道樹天衣爲座。文付レ之、大論中、摩訶衍經中或見敷草、或見天衣。文是通教利鈍所見聞。說既身相帶丈六。所說兼生滅。所座豈不兼草座耶。

答。通佛是勝應身。不レ可座草座。雖下帶比丘作丈六、不レ可座草座。既現尊特身、非藏佛。不レ可用衣。故以天衣爲座成道也。但至利鈍所見可不同之難上者、可レ有勝劣也。大論云、隨其福德六天々衣所見不同。次大論文大乘中明小機所見故也。(正教藏・第二一〇紙、第二一二紙)

『法華玄義釋籤』卷二五に「或見敷草座樹下」とあることから、通教佛が草座に坐して成道するかが問われる。本問答の答者は、通教の佛が藏教と異なり勝應身であることを重視し、草座ではなく天衣を座とするという教學上の原則を維持しつつ、通教の行者の資質の利鈍により所見の不同もあり得るとする。出題例は十一世紀と古いが、承詮によるこの立論は、證眞『法華玄義私記』卷七(佛全二二・二六七頁下)の説に基づく。『法華玄義伊賀抄』卷七上(續天全、顯教6・五八頁上〜五九頁下)にも同じ問答がある。また、『玄義覺要鈔』第七には、次のような問答が收載されている。

永曆元(一一六〇) 禮 詮仁答 源印問。諸佛以二天衣一爲座耶。

若云レ爲座者、雖レ明草座天衣成道、未レ云二天衣一爲座。若尔者、既天衣爲座。何説以二天衣一不モ爲座耶。答。天衣勝故爲座歟。(正教藏・二二一紙)

傍記によれば、宗内の禮拜講に出題例がある。諸佛が天衣を座として成道することの肯否を問うのであり。他に類例は見出せない。『大智度論』卷三四に「若貴人見者、當以三所貴衣服爲座。」(大正二五・三一〇頁中)とあることから、これを通佛の座といえるか否かを問うと思われる。なお、『法華玄義伊賀抄』卷七上には「通教佛以蓮華爲座耶。」(續天全、顯教六・六〇頁下)という問にはじまる問答があり、これが宗内の勸學講で問われたことが註記される。結論としては否定する。こうした論義も、通教佛の成道をめぐる研鑽の一端と見てよい。『法華玄義伊賀抄』下(續天全、顯教6)藤平寛田氏の解題六頁参照。

- (65) 正教藏・第二一二紙、第二一二紙。
- (66) 續天全、顯教6・六〇頁上下。
- (67) 前掲藤平寛田氏の解題六頁参照。
- (68) 『東大寺宗性筆聖教并抄錄本』第五四冊・第一二紙。
- (69) 東京大學史料編纂所藏寫眞帳、『陽明文庫所藏記錄』二(請求記號 六一七〇・六二一九一・第五三紙)。
- (70) 『東大寺宗性筆聖教并抄錄本』第五三冊・第四五紙。
- (71) 『東大寺宗性筆聖教并抄錄本』第五三冊・第五一紙。
- (72) 園城寺の公請停止については、『玉葉』治承四年六月二二

日條に記事がある。法勝寺御八講との關係では、『山槐記』治承四年七月三日條に、「園城寺興福寺東大寺依_レ亂逆事、不_レ被_レ請_レ之。」とある。以仁王の亂前後における平氏政權の寺院政策の詳細につき、田中文英『平氏政權の研究』（思分閣出版、一九九四）第八章「治承・壽永の内亂―平氏政權と寺院勢力―」参照。同年の『法勝寺御八講問答記』には、「今年證誠以下講師聽衆皆延曆寺一寺也。興福園城兩寺有_レ議被_レ除_レ之。至_三東大寺_一者、講師三人 辨曉權律師 貞敏大律師 成實大律師 聽衆三人 惠丹 叡惠 增運 既雖_レ領_二御請_一、又被_レ除_レ之了。一寺不參之例、粗雖_レ見_二舊記_一、偏以_二一寺被_二始行_一之例、今年既初也。」（『東大寺宗性筆聖教并抄錄本』第五三冊・第五〇紙）とあり、一寺の學僧のみによる開催は過去に例がないとする。なお、平岡定海『東大寺宗性上人の研究並史料』上（臨川書店、一九五八）・一六二頁上。

(73) 論義の問答も含め、『東大寺宗性筆聖教并抄錄本』第五六冊・第四紙。また、平岡前掲書、上・二二二頁下。

(74) 『最勝講問答記』其三には、「問。經文云々。唯識論申明_二煩惱相_一。余者、非主獨行無明與_二貪等本惑_一相應可_レ云耶。……」（『東大寺宗性筆聖教并抄錄本』第六五冊・第二一紙）とある。

(75) 『東大寺宗性筆聖教并抄錄本』第五六冊・第八紙。

(76) 問答もふくめ、『東大寺宗性筆聖教并抄錄本』第五九冊・

承詮撰述『玄義覺要鈔』所收の論義について（松本）

第一九紙。奥書（第二〇紙）によれば、貞應三年の七月五日に宗性が東大寺中院で書寫したものである。貞應三年の論義は『法勝寺御八講問答記』第十〔同〕第五五冊・第八五紙）にも記載されているが、傍註はない。こちらは寛喜三年（一二三二）八三日、東大寺尊勝院における書寫である（奥書・第二二七紙）。

(77) 『最勝講問答記』其二には、「問。撲揚大師引_二菩薩藏經說_一列_二十善巧_一。余者、其名體如何尺耶。……」（『東大寺宗性筆聖教并抄錄本』第六四冊・第一六三紙）とある。

(78) 『室町幕府の政治と宗教』（塙書房、二〇一四）、二七六頁（二八二頁。また、公請をめぐる「天皇家王權」と四箇大寺との力關係について、遠藤基郎『中世王權と王朝儀禮』（東京大學出版會、二〇〇八）第八章「院政期の天皇家王權佛事」二九四頁（三〇一頁）。

〈キーワード〉 證眞、宗性、最勝講、仙洞最勝講、法勝寺御八講