

佛教文化研究

第47·48号

淨土宗教學院

2 0 0 4

佛教文化研究 第四十七・四十八号

浄土教美術特集号

目次

- 萬福寺所藏二河白道図について……………安嶋紀昭
- 日本における阿弥陀仏像の再整理……………石上善應三
- 真福寺藏承暦元年写『阿弥陀仏経論並章疏目録』について……………落合俊典 完
- 『選択集』第八章の理解……………兼岩和広 完
- 道閻『観経疏』について……………柴田泰山 完
- 九条家の信仰世界（二） 九条兼実―「宿業と乱世と往生」……………東海林良昌 完

編集後記

萬福寺所蔵二河白道図について

安 嶋 紀 昭

はじめに

縦長の画面上方約三分の二を占める濃く深い青色が、(原色図版および図1)本図では一際印象的である。燦然と輝く阿弥陀・釈迦二如来の金色身は、その神秘的な静寂に包まれた空間を背景にして、画面中央に鮮やかに浮かび上がっている。向かつて左側で来迎印を結ぶ阿弥陀は乗雲の立像、右側の施無畏・与願印の釈迦は豪華な蓮華座上の座像で、両者の温かな眼差しの中には、合掌しつつ歩み行く一人の女性が表される。

一方下方三分の一では、向かつて左側の荒れる波濤と、右側の渦巻く火炎とが礼拝者の心を騒がせるが、何故か知らん水火からは幾本もの蓮茎が伸びて色とりどりの清浄なる花を開く。また辛うじて横に広がる下辺の陸地からは、水火の境に一筋の細い道が斜めに通って、前述の女性の揺ぎ無い足取りを支えている。

主題がいわゆる二河白道図であることは瞭然ながら、後述のように光

明寺本等に親しんだ者には、本図の図様の特異性は若干の戸惑いを覚えるを禁じ切れない。

予てより私は光明寺本をはじめ香雪美術館本、奈良国立博物館本(前田青邨旧蔵本)、清涼寺本といった善導所説「二河譬」に基く諸図について、光画像計測法をも応用しながら研究を進めてきたが、平成十四年早春、当時広島大学大学院教授であった河瀬正利氏の御高配で初めて萬福寺をおとない、幸いにも本図実見の機会を得た。本図はこれまで、展覧会にもほとんど出陳されず、主たる対象とした論文も発表されていないが、(1)明治三七年(一九〇四)古社寺保存法による国宝の指定を受け、文化財保護法下に重要文化財と読み替えられて今日に至る優品であり、その良好な保存状態には目を瞠るものがある。その後、御住職神一紀道師の御理解と御協力のもと科学的調査を施し、この独特の図様に関しても一私見を有するに及んだので、ここに実証的裏付けを踏まえて本図の絵画史上における意義を考察することとした。

一、現状と伝来

本図は掛幅仕立ての絹本着色画で一枚絹から成り、法量は実測で縦一〇・六（三・六五）×横四二・〇（一・三九）cm（尺）を示す。但しこのうち、画面四周には一・二cm程度の緑青を施した枠を設け、上下にはそれぞれ十四・〇、十・一cmの蓮華唐草をあしらった描表装を付しているから、実際の画面は八四・二×三九・六cm、つまり縦横比およそ二対一の長方形となる。また一cm内における絹糸の経緯は平均四四本（二本引き揃え）×四二越で、組織点一八四八点を数える。絹巾・組織点共に、鎌倉時代には多い数値を示すと言える。⁽³⁾ 描表装の剥落だけは目立つが、画面自体には趣致を損なう程の損傷や剥落がほとんど認められず、後世の補筆・補彩も無い点は甚だ貴重である。

本図を所蔵する萬福寺は、山号清滝山、院号浄光院、時宗益田道場として現在島根県益田市東町に静かな佇まいを見せる。重要文化財の本堂に続く書院北側の庭園は雪舟作といわれ、史跡・名勝に指定されている。その淵源は安福寺と称する天台宗寺院で、益田・高津両川により形成された日本海に面する中州にあったが、万寿三年（一〇二六）の大津波で壊滅して小庵のみを営んでいたところ、正和二年（一一三三）時宗の第四代遊行上人吞海（一二六五〜一三三七）下向の折、時の住僧随音（一三四五寂）⁽⁴⁾ が帰依して時宗に改めたという。その後益田氏十一代兼見（一二三九一没）が応安七年（一三七四）現在地に移転・改名し、現本堂もこの時の建立と考えられる。さらに応永五年（一三九八）、遊行十二

代尊観法親王（一二四九〜一四〇〇）、亀山天皇第七皇子恒明親王第三子深勝法親王、後村上天皇猶子）留錫の時期に本堂を改築している。⁽⁵⁾

ところで、本図の伝来を記す資料に、「表布再興之檀主」で始まる文書がある。これは旧表装の幅背墨書銘を昭和五九年（一九八四）の修理で切り抜き、別途付属せしめたものであるが、檀主として僧俗九人の願意と名を連ね、末尾に「于時天和三亥歳首夏念三鳥／清瀧山萬福寺十七世但阿弥」と署名されている。すなわち前回の修理は天和三年（一六八三）四月二三日の十七世但阿弥時代と判明するが、寺伝の十七世は師阿月山（一六三三〜一六〇在職）に該当し、この頃但阿号も見られない。しかし天正年間（一五七三〜九二）から萬福寺の末寺に加えられたという莊嚴寺の十世に但阿徳応（一六八六入寂）があり、右の師阿月山も莊嚴寺九世として寛文九年（一六六九）に入寂していることから、天和当時この徳応が萬福寺住職を務めていた可能性は十分察せられよう。⁽⁷⁾ 従ってこの修理銘により、本図が遅くとも江戸期前半には萬福寺に存在していたことが証されるが、それ以前については本図そのものから様々な情報を読み取ることで判断することとしたい。

二、図様上の特徴

「西に向かつて行こうとする旅人がある。道程は長く険しいが、途中忽然として二つの河が現われる。一つは火の河で南に、また一つは水の河で北にあり、その河中は百歩ばかりだが、深さは測り知れず、南北への広がりも果てしが無い。その二河のちょうど中間に、道巾四、五寸ほ

どの細い一本の白い道があるが、あるいは波浪が被って道を濡らし、また火炎が覆って道を焼いている。水火の交錯すること絶え間の無い様子である。

ところで、この旅人が人っ子一人いない空漠たる広野に差し掛かると、彼が一人だけなのを知って群賊や悪獣が我先にと襲ってきて殺そうとする。旅人は恐れ戦いて一直線に西に向かって走ると、前方にこの大河があるではないか。

旅人は、『この河は南北限りなく、中間に白道があるが極めて狭小である。東西の兩岸は近いといっても、どうして渡ることなどできようか。

今日間違ひなく死ぬに違ひない。来た道を引き返そうとしても、群賊悪獣が次第に迫って来る。南北に逃げようとしても、悪獣や毒虫が競い合うように向かって来る。かといって西に活路を求めようとしても、恐らくは水火の二河に落ちてしまうであろう』と恐怖に打ち震え、そして、『今、戻っても死ぬ。止まっても死ぬ。前に行っても死ぬ。どうやっても死ぬのを免れないのであれば、むしろこの白道を辿って、前進してみよう。道はあるのだから、きっと渡れるであろう』と思い定めたのである。

こうして決心したその時、東岸で『汝は、ただ只管にこの白道を行き



図1 二河白道図(全図) 萬福寺

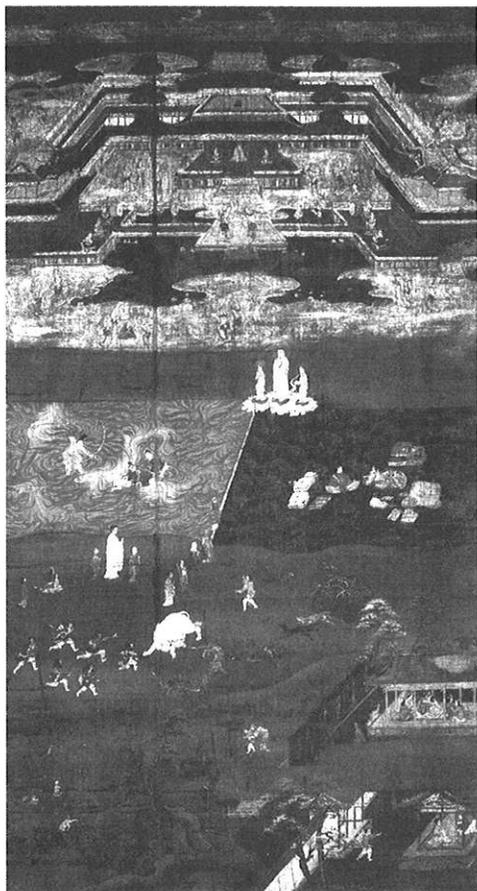


图4 二河白道图(全图) 香雪美術館

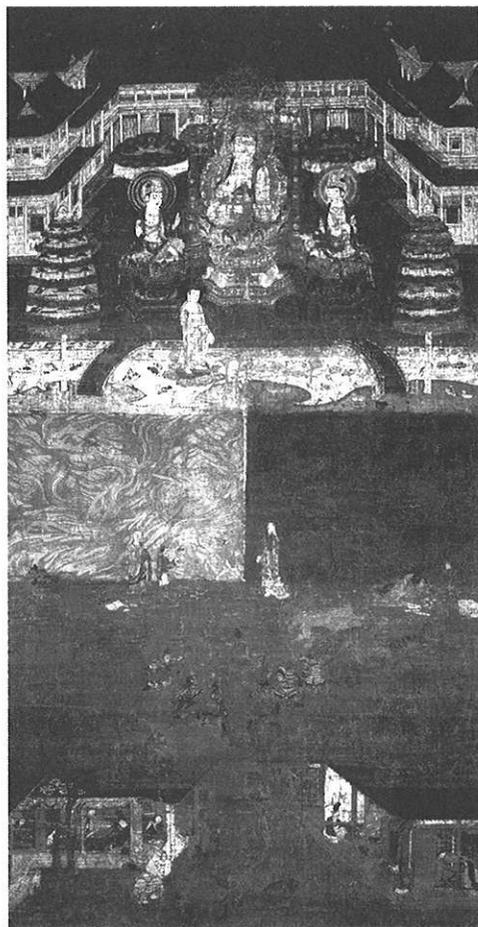


图2 二河白道图(全图) 光明寺

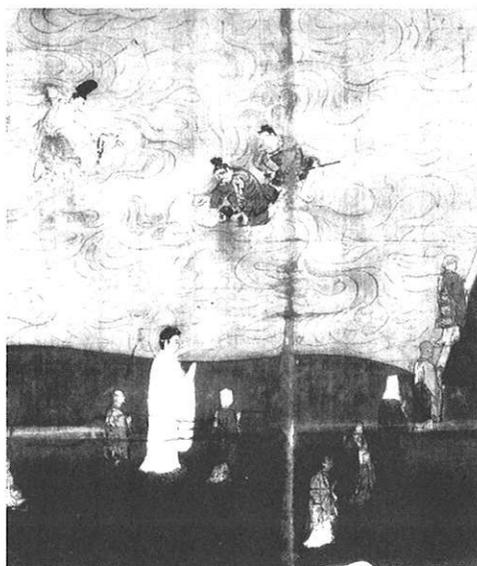


图5 同(部分) 旅人たちと発遣の釈迦如来二比丘 赤外線写真



图3 同(部分) 旅人を呼び戻す賊と一比丘 赤外線写真



図7 二河白道図(全図) 清凉寺

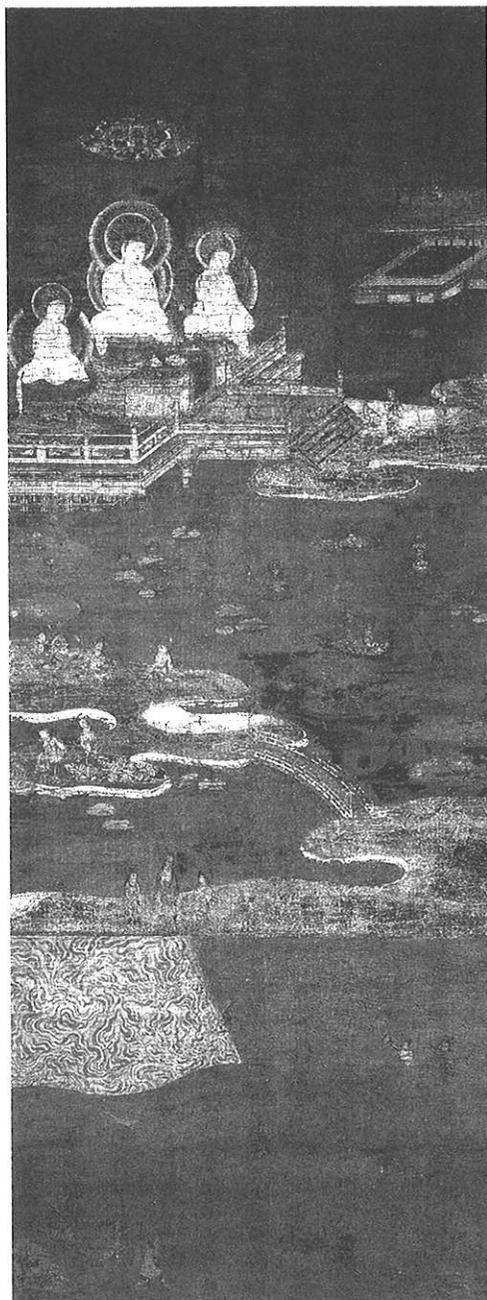


図6 二河白道図(全図) 奈良国立博物館



図8 同(部分) 悪獣と法華経 赤外線写真

なさい。絶対に死の難に遭うことなど無い。もし止まったら忽ち死んでしまふであろう』と渡河を勧める声が聞こえた。また西岸からは、『汝は一心不乱にこちらにやって来なさい。私が護つてあげよう。水火の二河に落ちるかも知れないなどと恐れてはならない。』と呼ぶ声があった。旅人は、勧める声と呼ぶ声とを聞いたおかげで、身も心も迷うことなく決心して直ちに白道を進み、疑い怯えあるいは萎縮する心を起こすことが無かった。

旅人が白道に足をかけ始めると、東岸の賊らが、『戻つてらっしゃい。その道は險悪で、渡ることなど無理だ。きっと死んでしまふ。我々は悪心など抱いてはいませんよ』と呼び戻そうとする。旅人はそれに耳をかさず、振り向くこともせず、一心にまっすぐ白道を思つて進み、すぐに西岸に達して永久に諸難を免れ、善き友達と相見えて、楽しみを享受し続けたのであつた。』

いわゆる「二河譬」が、中国唐代に浄土教を大成した善導（六一三～六八二）の著作『観無量寿経疏』中の散善義に、「今更爲行者説一譬喻、守護信心、以防外邪異見之難。」として説かれることは言うまでもあるまい。内容も周知のとおりであるが、現代教学のフィルターを通すと歴史を誤る恐れがあるので、一応右に大意を示した。この譬喩を絵画化したものが二河白道図と呼ばれる仏画で、中国の遺例は見当たらないが、日本では法然（一一三三～一二二二）をはじめ浄土門の祖師達が善導を崇敬したことから盛んに制作されたものらしく、現存作品も少ない。

そのうち年代が最も古くまた作柄も優れたものに、光明寺本がある。その画面は上下にはほぼ五分分され、これを便宜的に最下段から眺めてみれば、まず秋景に管弦を楽しむ貴族の館（向かつて左）と団欒に耽る武家の屋敷（右）という、善導が東岸に譬えた「娑婆之火宅」の様子が見て取れる。加須屋誠氏によればその間の暴れ馬もまた、衆生の抑え難い煩惱を象徴しているという。次にその上の段には、『観経疏』によれば「衆生六根六識六塵五陰四大」を表す群賊・悪獸・毒虫に追い詰められ、「常隨惡友、不値眞善知識」ることを象徴する無人の広野を必死で西に逃げ走る旅人の後姿がある。旅人の行く手一杯には水火の二河が横たわり、向かつて右側の水河の際には、夫婦とその子供らしい三人が種々の宝物を前に寛ぐ様子があつて荒れ狂う波の如き衆生の貪愛を、また左側の火河の端には、互いに刃物で刺し殺しあう二人の姿が見えて燃え盛る炎の如き瞋憎を、それぞれ表現している。

一方、画面中央で水火の二河に挟まれた白道はあくまで細く、頼り甲斐無き気に見受けられる。それは「衆生貪瞋煩惱中、能生清淨願往生心」ながらも、貪瞋の強さに対する善心の如何にも微かな様子を窺わしめる。さらに、白道に片足をかけて渡り始めた旅人を火河の手前で引き返すよう差し招くのは、武器武器を脱いだ賊の一味と一比丘形であるが、これは妄りに見解を説く「別解別行惡見人等」と判じられる。さらに時として水火が白道を覆うのは、「愛心常起、能染汚善心」し、「瞋嫌之心能燒功德之法財」くからである。

こうした数多の障碍に惑う旅人に対して、前進を督励するのは東岸の釈迦如来であり、滅後故その姿に見えることはできないが教法の声に発

遣され、今まさに白道を無事渡り終えた旅人は、片や西岸で州浜の張り出す宝池上に浮かび来迎印を結ぶ、阿弥陀如来の出迎えを受け得たのである。画面上方二段分には、說法印の阿弥陀と觀世音・大勢至の二菩薩が、宝楼閣・宝樹・宝池に囲まれて鎮座する極樂浄土の有様を大きく描き出している。

以上のような図様は、香雪美術館本(図4)や奈良国立博物館本(図5)、清涼寺本など、他の二河白道図においても大同小異で、斜め構図になつたり諸要素の出入りがあつたりはするものの、娑婆世界と極樂浄土、それらを隔てる二河と繋ぐ白道という組み合わせは一致している。

これら同主題の作例に鑑みて、本論に取り上げる萬福寺本の図様の特性は甚だ注目に値しよう。

さて前章で述べたように、本図伝来の萬福寺は時宗益田道場として名高い。ここで時宗における「二河譬」の取扱いを顧みれば、俄かに想起されるのは一遍聖絵巻第一第三段である。時宗の宗祖一遍(一二三九～八九)の伝記を描いた一遍聖絵(清浄光寺・歓喜光寺・東京国立博物館等分藏)は、「正安元年(一二九九) 癸八月廿三日西方行人聖戒記之畢」の奥書を有するが、一遍の弟とも伝えられ、その修行にも随行し、臨終に際しては最も傍近く看病をした聖戒(一二六一～一三二三)が、師の入寂後十年にして制作した絵巻物であるから、内容は信頼に堪えると思われる。

これに拠れば文永八年(一二七一)春、一遍は信州善光寺に参籠する。そこには修行の末に本願成就した阿弥陀如来が、本願どおりの来迎を示してわが国に影向した天竺の霊像が祀られており、参詣者は必ず往生で

きるといふ比類ない霊場であつた。一遍は宿縁の深さに感激しつつ参籠日数を重ね、「一証の法門を顕し、二河の本尊を二」したという。すなわち、一遍自身が開いた悟りに基く二河白道図を三図したのである。⁽¹²⁾

続く第四段には、「同年秋のころ、豫州窪寺といふところに青／苔緑蘿の幽地をうちほらひ、松門柴戸の／閑室をかまへ、東壁にこの二河の本尊／をかけ、交衆をとめて一人經行し、／万事を投げ捨て、もはら稱名す。四／儀の勤行さはりなく、みとせの春穠を／をくりむかへ給ふ。彼の時己心領解の／法門とて、七言の頌をつくりて、本尊の／かたはらのかきにかけ給へり。其詞云、／十劫正覺衆生界 一念往生弥陀国／十一不二証無生 国界平等坐大会。／この頌のおもむき、義理をつくしてよりく／示誨をかうふりき」とあり、一遍が同年秋には幽邃の地窪寺に閑室を構え、この二河の本尊を東壁にかけ、人との交わりを絶つて三年の間念仏三昧に入つたことを記すが、その折、悟りの内容を七言の頌に作つて垣にかけていたことを伝える。

試みに頌の大意の義理をつくせば、「阿弥陀如来は、十劫の昔に四十八の本願を成就され、すでに仏となられた。それ故、生死の迷いの世界に沈む者たちが我執を捨てて称える念仏(一念)は、そのまま阿弥陀国への往生の実現なのである。ところで、十劫の昔の成仏も只今の一念の往生も同じく悟りの境涯に入っているのだから、阿弥陀国と衆生界の區別はなく、もはや浄土の法筵に参加しているのである」となる。続く絵には、閑室の中央に懸けた軸を挟み、向かつて右に指差ししながら説明する一遍と、左に合掌しつつ聞き入る聖戒が描かれる⁽¹³⁾。残念ながら軸の画面は空白で直接的に図様を知ることにはできないが、これを想像する

にあたっては「己心領解の法門」を表す頌が、重要な鍵を握ると思われる。

一遍は臨終にあたり「所／持の書籍等、阿弥陀経をよみて手つから／やき給」（一遍聖絵巻第十一第四段）うたので、自身の教法を書き残したものは無いが、弟子達による覚書に頌の深意を探ることは無意味ではあるまい。そこで「一遍上人播磨御渡りの時御法門開書」で始まる『播州法語集』^{〔文献参照〕}に目を通してみると、門外漢にも一遍の名号や念仏、来迎や往生に対する考え方が臚げながらも浮かんでくる。

頌を厭わず引用すれば、まず念仏を、「南無は始覚の機、阿弥陀仏は本覚の法なり。然ば、始本不二の南無阿弥陀仏也。称すれば頓に迷悟をはなる、なり」、あるいは「能所の絶する位に生死はやむなり。いづれの教も、この位に入て生死を解脱するなり。今の名号は能所一体の法なれば、声の中に三世をつくす不可思議の法なり」というように、南無阿弥陀仏が衆生と阿弥陀とが一体になった法であると分析し、それ故に名号は過去・現在・未来に互る生死の迷妄を断つとする。

そして念仏と往生の関係については、「往生は初一念なり、最初一念といふも、尚機に付ていふなり。南無阿弥陀仏は本より往生なり。往生といふは無生なり。此法にあへる所をしばらく一念とはいふなり。三世裁断の名号に帰入しぬれば、無始無終の往生なり。臨終平生と分別するも、妄分の機に付ていふなり。南無阿弥陀仏には、臨終なし、平生なし。三世常恒の法なり。出息入息をまたざるゆゑに、当体の一念を臨終と定むる也。然ば、念々往生なり。故に『廻心念々生安楽』と釈せり。凡仏法は、当体の一念の外には断ぜざるなり。故に三世即一念なり」といい、

「往生においては、一切の功能は皆仏力・法力なり。只今の念仏の外に臨終の念仏なし。臨終即平生なり。前念は平生となり、後念は臨終と取るなり」ともいって、南無阿弥陀仏は本来往生そのものであるから、この法に遭遇した時点、つまり最初の一念ですでに往生は成就している。念仏にはそもそも平生や臨終の区別は無いが、儂い一生故に只今の一念を臨終と定め、一念毎に往生するのであると説く。

また来迎については、「称名の位が実の来迎なり。称名即来迎としりぬれば、決定あるべき来迎なれば、かへつてまたる、なり」とか「行者の待によりて、仏は来迎し給ふとおもへり。たとひまちえたらんとも三界の中の事なるべし。（中略）一切真実といふは南無阿弥陀仏なり。たとひ往生を願ふ志切なりとも、名号を称せずんば往生すべからず」というように、念仏それ自体が実は確実な来迎そのものであるとする。

一遍にとつて、名号や念仏は来迎や往生と直結するものであった。であるからこそ、「名号酬因の功德に約する時は、十界無差別なり。娑婆の衆生までも極楽の正報に列するなり。妄分に約する時は、淨穢も各別になり、生仏も差別するなり」といって、名号が往生を決定するという阿弥陀の本願の前では、たとえ娑婆の衆生であっても極楽の存在と同列で淨土と穢土との別は無く、「他力称名の行者は、此穢身はしばらく穢土にありといへども、心はずでに往生をとげて淨土にあり」とまで言い切るのである。

一方淨土については、「淨土を立るは欣慕の心を生じ、願往生の心をす、めんが為なり。欣慕の心を勧る事は、所詮、称名の為なり（中略）願往生のこゝろは、名号に帰するまでの初発の心なり」ともいって、

『観無量寿経』で釈迦が浄土のすばらしい有様を説くのは、念仏を勧め
る方便に過ぎないことを断言し、「苦楽のやみたる所を無為と称す。無
為といふは名号なり」とし、相対的な苦楽の無い所が悟りの世界であり、
それこそが名号であり、すなわち来迎であり、また往生であるとする。

こうした一遍の教法を弁えた上であらためて萬福寺本を拝する時、そ
の特異な図様がむしろ一念の深意を余すところ無く伝えていることに気
付かれる。ここであらためて、本図と一般的な二河白道図との図様上の
大きな相違点を整理すると、以下の四点が挙げられる。

- ① 本図には、此岸の娑婆世界や群賊・悪獣、彼岸の極楽浄土に関す
る具体的な描写が無い。
- ② 本図では発遣・来迎の釈迦・阿弥陀二如来が、横並びに置かれる。
- ③ 本図では水河が向かって左側、火河が右側に配され、他の図様と
は逆転している。
- ④ 本図では水火の二河に、蓮華蓮葉が生じている。

『播州法語集』の中で一遍は、「中路の白道は南無阿弥陀仏なり。水火
の二河はわがこゝろなり。二河におかされぬは名号なり」とも解説する。
一方『観経』において「称南無阿弥陀仏」は、下品下生の者が、臨終時
に随う唯一絶対の善行である。たとえその肉体が今生の娑婆に留まっ
ているとしても、只今の一念は常に臨終の一念であるから、娑婆世界と極
楽浄土の境界はもはや無く、一念の衆生は名号に掬い取られて来迎され、
すでに極楽に往生しているのである。名号酬因の功德に与れば、①迷妄
の尽きない娑婆を振り返ることも、方便としての極楽を観想する必要もな
く、そもそも穢土と浄土との区別すら無い。従って②釈迦も阿弥陀も同

じように一念の世界に在るのである。④煩惱の二河は「すでに往生をと
けて浄土にあ」る「わがこゝろ」なれば、蓮華蓮葉の咲き誇る浄土の宝
池と化す。その浄土は西方にあるから、往生者にとっては二河も白道も
東方にあり、④西方から東方を眺めれば北の水河が左に、南の火河が右
に位置するのは理の当然であろう。一遍は窪寺の閑室において、「東壁
にこの二河の本尊をかけ」た。その理由として今井雅晴氏は、「これは
伊予国から見た信濃善光寺の方向」と解し、また加藤善朗氏は「東壁に
掲げると、齟齬が生じ、ために二河が左右反転した」と推測しているが、
そうした物理的な要因ではなく、一遍感得の二河白道図は、その独自の
教法上、東壁に懸用してこそ意味が生じたのである。萬福寺本はその特
異な図様において、紛れも無く一遍の二河白道図である^{15・16}。

三、表現・技法

冒頭に述べたように、本図の広範な背景は濃く深い青色で彩られてい
る。X線写真^(図9)で不透過を示すことからそれは岩群青によると推測される
が、単なる虚空ならば有機色料の藍を刷けば済むものを、寶石と見紛う
ばかりの上質の岩群青を惜し気もなく敷き詰めた画家には、この空間に
確かな存在感ある宝地のイメージをも重ねる意図があったと思われる。

岩群青の細かな粒子が厳かな煌きを湛えるその空間に、阿弥陀と釈迦
は共に眩い皆金色の姿を大きく現している。立像の前者は頭頂部から右
足先までが三〇・〇(〇・九九)、後者は座像であるから蓮華座中央上端
までが一四・七(〇・四九)cm(尺)とほぼ二対一を示す。とはいえ頭光



图9 二河白道图（描表装を除く全图）萬福寺 X線合成写真



图10 同(部分)阿弥陀如来



图11 同(部分) 釈迦如来



图14 同(部分) 阿弥陀如来 面部 $\times 1.5$



图12 同(部分) 釈迦如来 面部 $\times 1.5$

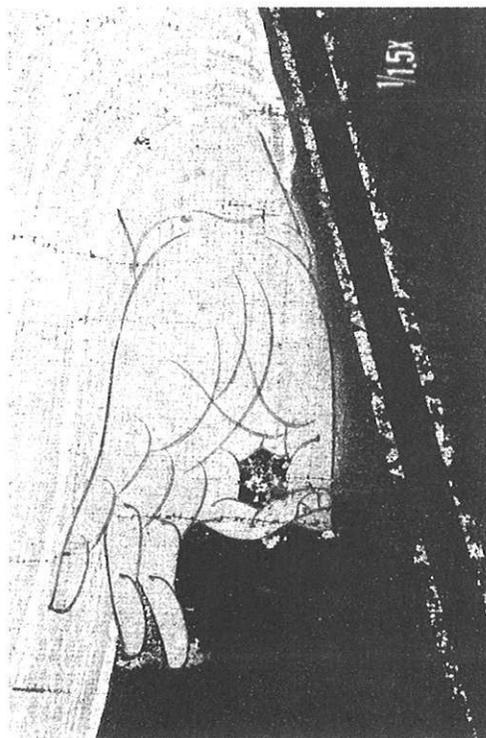


图15 同(部分) 阿弥陀如来 左手 $\times 2.0$

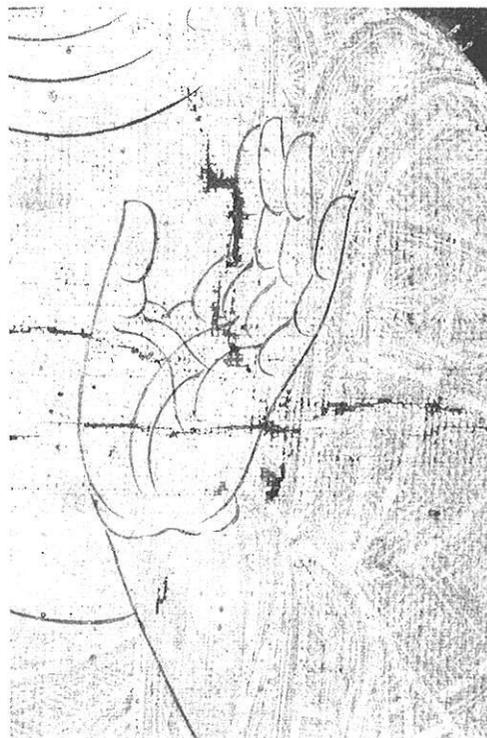


图13 同(部分) 釈迦如来 左手 $\times 2.0$



图16 同(部分)阿弥陀如来 袈裟 ×5.0 (左下=原寸大)



图17 同(部分)释迦如来 僧祇支 ×5.0 (左上=原寸大)



図18 同(部分) 韋提希夫人 赤外線写真



図19 同(部分) 水河 赤外線写真

の直径は一一・七（〇・三九）に九・〇（〇・三〇）cm（尺）と約四対三で、
 体軀も一回り阿弥陀が大きい。また周囲に放射される光芒はいずれも十
 三組ながら、前者が二本、三本各一組を交互にかつ画面一杯に長く伸ば
 すのに比べ、後者は二本一組を控えめに放つなど、扱いに若干の差があ
 るのは主題の然らしめるところであろう。ちなみに頭光は内部を白群、
 周囲を白緑とし、二重の切金線で外周を括る。また光芒にも切金を用い
 る。

さて阿弥陀如来は、左手は膝前まで伸ばし、右手は胸前に上げてそれ
 ぞれ大指・頭指を捻じ、斜め左下を向いて白雲上に立つ。この印相は現
 今では上品下生にあたるが、本図の場合は典拠となる「二河譬」が『観
 経疏』の「上品上生位」中にあることを慮れば、上品上生印と見ること
 もできよう。知恩院の阿弥陀二十五菩薩来迎図（早来迎図）⁽¹⁹⁾中尊も同様
 の印相を示すが、往生者手元の法華経八卷や上空に浮かぶ七宝宮殿が、
 『観経』「上品上生」にしか説かれない特徴であることは良く知られてい
 る。しかし一方で、文治三年から建久三年（一一八七〜九二）に後白河
 法皇の指導のもと描かれたと考えられる有志八幡講十八箇院の阿弥陀聖
 衆来迎図は、明らかに下品上生の相を描き出しているにも拘らず中尊は
 やはり同じ印相を結んでいる。中世以前における九品往生印の異同は今
 程固定化したものではなく、印相だけによる安易な判断は危険である。

阿弥陀は、頭髪の一部を除いて肉身・衣裳ともにX線に対して一様に
 強い不透過を示している。しかもX線写真におけるシルエットは目視で
 きる体軀よりも若干大きく、また右足先蓮肉の剥落箇所を検するに絹目
 に詰まった橙色味のある白色が確認できる。これらを勘案すれば阿弥陀

は、まず下描きに合わせて絹裏から鉛系白色顔料に鉛丹を少量混ぜた丹
 具を厚く塗り、次に絹表から衣裳部には同じ具色を、肉身部には金泥を
 各々薄くかけ、さらに描き起こしや切金細工を行なって仕上げたと考え
 られる。その際、余分な裏彩色は頭光や蓮肉、背景等の彩色で覆い隠し、
 形を整えたのである。

阿弥陀の立姿は頭、軀幹、四肢の均衡に優れ、特に両肩における自然
 な張りのある表現は注目される。前述の早来迎図のほか、新知恩院本や
 遍明院本といった阿弥陀二十五菩薩来迎図、さらには知恩院の法然上人
 絵伝（四十八巻伝）のうち諸場面に登場する来迎の阿弥陀（例えば巻三
 七第三段）など、鎌倉時代も十四世紀に入ってから作例に散見される
 極端に撫肩の表現とは好対照をなすものである。本図と同様の表現に聖
 衆来迎寺本阿弥陀二十五菩薩来迎図や元恩寺本阿弥陀三尊来迎図⁽¹⁸⁾などが
 あるが、その制作期を慮ればあるいは元仏画の影響を想定しても良いか
 も知れない。それはともかく、姿態とともに興味を惹かれるのは顔貌で、
 ならぬかな曲線で頬に膨らみを持たせるものの上で面幅にあまり変化
 がないため、やや四角張った印象を与えられることは否めない。ただ顎
 の肉付きを適度に引き締め、上品で威厳のある面立ちにしている点は、
 後述のように本図の制作年代を推定する上で重要な示唆を含むと言えよ
 う。

阿弥陀は群青の頭髪中に朱の肉髻珠を扇状に付し、珠中に金泥で三重
 に輪光を示し、髪際には緑青線をくつきりと引く。頭髪の顔料が白毫を
 点じる額側に良く残っているのは、肉身の裏彩色が下地となっているた
 めである。目鼻立ちはまず一通り朱線で描き起こし、次に必要に応じて

濃墨や顔料で仕上げている。すなわち両眉は朱線上縁に沿って濃墨線を引き、その下側に朱線を覆うように緑青線を引き重ねる。また両眼は、上瞼全体と下瞼の黒目の部分に濃墨線を引き、白目には白色を塗って目頭と目尻に緑青を指す一方、濃墨で輪郭付ける黒目には群青を施して青い虹彩とし、濃墨で瞳を点じている。鼻は鼻孔部分に濃墨を軽く入れる。人中は二本の弧線の上端を閉じ、膨らみを保ちつつ下端を開く蓮弁型で珍しい。類例は早来迎図や、中野玄三氏⁽¹⁹⁾によって十四世紀初期とされる浄福寺の二十五菩薩来迎図にも見られるが、それらが二本の直線で単なる鋭角を拵えているのに比べ、柔らかな趣きを呈している。また朱唇の合わせ目には抑揚豊かな濃墨線を入れて先端を鉤型にはねるが、仔細に検すればはねる直前にさらに一線を加えて口元の乙張を一層強調しており、本図の画家の入念な作画態度に驚かされる。

描き起こしに用いられる線描は細く誇張もないが、流麗で力が漲り、迷いも破綻も無い。ただ、内耳や掌の皺のような副次的な箇所になると、起筆における打ち込みが見られるのは、時代の趨勢と言える。両手の指はすつきりと長く、掌の大きさとの均整も美しい。阿弥陀の左手⁽¹⁵⁾のみ、ちょうど捻じた二指の腹に小さな穴が穿たれているのは、ここに五色の糸を通し、禪林寺や金戒光明寺の山越阿弥陀図のように往生者との結縁に供した時期があったことを物語っている。

このような阿弥陀の肉身を包む衣裳は、まず下半身に裳を巻き、次に上半身には僧祇支⁽²⁰⁾を通肩に纏った上に、袈裟を偏袒右肩に着けた様子と考えられる。脛部で確かめられるように裳の表の正文様は卍繫文、縁は側面から見た花弁を九枚付ける茎付の菊花文を散らし、隙間を小さな花

弁で埋める。裳は腹前にも覗いているが、本来卍繫文になるべき正文様が籠目文に替えてある。縦巾が2mmもない箇所なので、あるいは卍繫ぎ文は形成しようがなかったのかも知れない。なお、裏地は見当たらない。また僧祇支は右肘下に明らかなように、表の正文様が麻葉繫文で縁は波文とし、裏は全面斜め格子文とする。袈裟は表の正文様が条に雷文、葉に花弁十枚程度の茎付側面菊花文をあしら⁽¹⁶⁾い、裏は全面網文である。輪郭や折皺などの衣文は巾○.6mm程度、文様はさらに細く○.25mm程度の切金を用いながらその緻密な構成に全く破綻が無く、試みに早来迎図⁽²²⁾と比べても、菊花文は一々の花卉の中央にさらに一本を加えていたり、雷文も彼の図が一個十三辺に対して本図は十五辺と屈曲が増えたりするにも拘らず、線同士の間隔や曲直に一段の冴えが感取される。さらに驚嘆すべきは釈迦の僧祇支表の正文様で、一口に麻葉繫文⁽¹⁷⁾とは言うものの、ここでは六枚の葉が輪郭を共有せずに各々独立してあたかも雪の結晶の如く、従って葉の中心に交わる切金線は通常十二本のところ十八本となっているのである。その精緻かつ洗練された感覚は、本図が中央における当代一流の画家たちによって制作されたことを確信させる。ちなみに釈迦の尊容は阿弥陀に準じ、衣裳も腹前に垣間見える裳表の縁が斜め二重格子中に各一個ある四菱を上下にも連繋させた複雑な文様、袈裟表の条が卍繫文であるほかは阿弥陀と同じである。

ところで本図は、原則として下描き、彩色、描き起こしという仏画に通常の技法で描かれているが、阿弥陀の踏割蓮華座や水河など、裏彩色が主体の部分では下描きの墨線をそのまま活かす方法も採られている。現在この蓮弁が茶褐色に見えるのは裏彩色が剥落し、顔料焼けを起こし

た画絹の地色が目立つからで、左足下に残る明るい白緑が当初の色合いを彷彿させる。濃い岩緑青による蓮肉上には、これも切金で種子の輪郭を輝かせている。

阿弥陀の乗雲もやはり下描きに合わせて絹裏から鉛系白色顔料を塗るが、さらに表から金泥と銀泥を併用して隈を取り、輪郭を白色で描き起こした上から細かな雲母の碎片を引いて、尊容とは別種の落ち着きある煌きを工夫している。小さな渦をいくつも固まりにして表す雲は、前述の浄福寺本や新知恩院本のほか、画中の色紙形に徳治二年（一三〇七）図絵の年紀ある西寿寺の阿弥陀六地藏十羅刹女図などに登場する。^{21、25}

片や釈迦の台座は諸色豊麗かつ大振りの蓮華座で、右左にかかる僧祇支や袈裟の金色と相俟って豪華な雰囲気を出している。まず最上部の蓮華は、内区と外区が青系の場合は中区を赤系、前者が緑系の場合は後者を紫系の縹縷として交互に組み合わせる、いわゆる「紺丹緑紫」の伝統的な彩色法²²に則っている。その技法は丹念で、一例を挙げれば外区の青系縹縷は白群を絹裏から塗って下地とし、表からは内側から順に、i 粒子の粗い濃い岩群青を塗り、ii 何らかの有機色料を混ぜてやや暗めにした白群を加え、iii その外側は裏彩色をそのまま見せて、iv 白線で括る四段縹縷とし、さらに蓮弁全体の輪郭として、裏彩色による丹具地上に墨—金泥—墨の三本線を引くという具合である。この丹具は、金泥の発色に顧慮したものである。蓮華座の受座は六稜形で、側面が現在褐色に見えるのはいずれも緑系の裏彩色が剥落してしまったためである。後述の水河や描表装も含めて本図全体に散見されるこのような剥落は、近世の修理に起因するものと考えられるが、緑系以外には及んでいない

点は幸いである。経年により岩緑青は泥状に変化することがあり、裏を打ち換える際に肌裏紙に付着したまま取り去られてしまったのかも知れない。敷茄子の側面や受花の蓮弁も同様である。十稜形の框座上面は鉛丹による暖かみある橙色で、金銀泥による四弁花をあしらう。側面には厚みのたつぷりとした受花を廻らせるが、これらの蓮弁もまた「紺丹緑紫」法に拠っている。

次に、視線を画面下方に転じてみよう。右の蓮華座の周囲には炎の固まりがいくつかあって、釈迦が煩惱に満ちた娑婆世界に在ったことを暗示する。風を呼んで渦を巻く炎は、阿弥陀の乗雲のそれと同じように、細いが張りのある強い描線で描かれている。火河は全体に鉛丹を刷いながら下描きに即して朱線を引き、炎自体には朱を、その周囲には鉛丹を厚塗りする。また必要に応じて鉛系白色顔料を絹裏から加えて明度を上げ、猛火の燃え盛り変転する有様を巧みに演出している。この火河は巾狭いが上方に開けるに対し、水河は下方を大きく取ることで、両者の均衡は良く保たれる。

一方水河の手前の波は高く荒く、²³阿弥陀に近づく程小さくなって果てし無い煩惱の深奥を示す。これらの波は下描きをそのまま仕上げの線とし、現在は大分失われて目立たないが、やや青味の強い白緑の裏彩色をほぼ全面に施している。さらに表からは所々群青を隈取り風に塗り、鉛系白色顔料で幾本かの波線を引き重ねる。上部を尖らせた山型の波は、一遍聖絵中、例えば巻第八第二段などに類例を求め得るが、一層特徴的なのは岸边に打ち寄せる蕨手状の波頭である。この描写は、柳澤孝氏²³によって建長五年（一二五三）長命筆と比定されたポストン美術館の四天

王図にも登場するが、彼の図の波頭が一つ一つ独立して自由に上方へと跳ね上がっているのに比べ、本図の波頭は一つの波から枝分れし、方向も時には抑揚をつけて横に伸びる。この傾向は百橋明穂氏⁽²⁴⁾が弘安(一二七八〜八八)とするフリーア美術館の長賀筆矜羯羅・制吒迦二童子像にはまだ現れないが、一遍聖絵巻第六断簡⁽²⁵⁾に至ると認められ、泉武夫氏が鎌倉時代(十四世紀)と考える五坊寂靜院の不動明王三童子像では著しく形式化する⁽²⁶⁾。この趨勢にあつて、本図の表現はやはり一遍聖絵に近似するものである。

さて、一般的な二河白道図と本図との大きな相違点の一つに、二河に生じる蓮華蓮葉があつた。火河には蓮華五本と蓮葉二本、水河には蓮華四本と蓮葉三本が、河中から長く茎を伸ばす。花は、鉛系白色顔料の上に紅花と思われる紫色の色料をかけたものや、朱具、岩緑青などで、裏彩色の技法を併用しつつ彩つた後に花脈を金泥線で引く。蕾は金泥で、蓮葉は表面を岩緑青、裏面を白緑としている。

『観経』に説かれる蓮華は周知の如く、来迎にあたつて観世音菩薩に抱かれたり日輪の如く出現したりして往生者のもとに齎され、彼らに乗せると蓮弁を閉じて浄土の七宝の池中に運ぶ。この蕾の開花に要する時間は、上品の「彈指頃」から下上品の「七七日」まではさほどの較差もないが、下中品で六劫、下下品に至ると十二大劫かかるとされ、一連の当麻曼茶羅図でも下下品だけは未開敷蓮華で表される。同様の表現は十二世紀中頃の西禅院の阿弥陀浄土図にも見出され、半開敷蓮華から今まさに半身を浄土に出した童子と、未開敷蓮華中に蓮弁を透かして見える合掌の童子とが、宝池の端に仲良く並んでいる⁽²⁶⁾。本図の蓮華が合計九

本を数え、かつ半開敷と未開敷の二本だけが他とはやや距離を置いて描かれていたのも、故無きことではあるまい。殊に未開敷のみ金色としたのは、『観経』が五逆・十悪の愚人にこそ、臨終の称名を勧めているからに相違無い。一遍にとつて「廻向心の諸善は、名号諸具の諸善と、衆生自力の諸善と、一味に成とき、随喜するもの」(『播州法語集』)である。

また水河中、向かつて左下の岩を形作る墨線は、むしろ太めで柔らかい。弁柄と岩緑青とで金泥の隈取りを施すが、皴法による凹凸感の表出に難点があるところは、本図の画家が絵仏師である証左と言えようか。同様の表現は、軸木内刳面に乾元元年(一三〇二)の紀年銘を有する金剛寺の如意輪観音像⁽²⁸⁾にも見出される。水河中には他にも中程に州浜があり、画面下辺には先の岩のある平らな陸地が横一杯に広がっている。此岸の向かつて右端の近くからは、細長い一筋の白道が左斜め上方へと伸びて、阿弥陀の乗雲へと繋がるのである。現状ではやや黒つぽさを含んで見えるが、これは銀の変色に因るもので、仔細に検すれば銀泥に少量の白群を混ぜて絹裏からは厚く、表からは糸が染まる程度に薄くかけていることが判じられる。同じ混合色が、十四世紀初頭頃と思われる石山寺の春日曼茶羅図の参道にも使われていることは、この大地に清浄な性質を持たせたことを想像させる。

さて、この白道の半ばを過ぎたあたりを、まさに今一人の女性⁽¹⁸⁾が合掌しつつ歩んでいる。上空を振り仰ぎ、大きく見開いた彼女の目は阿弥陀如来としっかりと視線を合わせて揺ぎ無い。髻を包む布は朱、宝冠と沓は金泥、上衣は白群、大袖は朱具、罽袖と裳は岩緑青、縁はいずれも岩



图20 阿弥陀二十五菩薩来迎图（早来迎图 部分）阿弥陀如来 知恩院

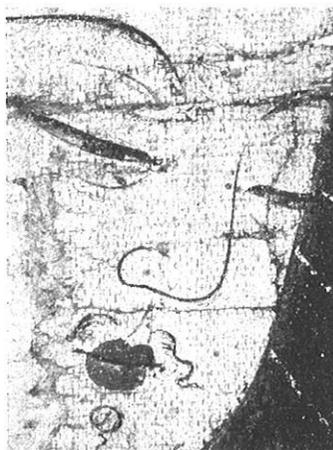


图21 同（部分）阿弥陀如来面部 ×2.0



图22 同（部分）阿弥陀如来袈裟 ×2.0



图23 同（部分）往生者



图26 阿弥陀六地藏十羅刹女图(部分) 阿弥陀如来 乘雲 西寿寺 赤外線写真



图24 大元帅法本尊图(部分) 醍醐寺



图27 一遍聖絵卷第六断簡(部分) 波頭 個人



图25 両界曼荼羅图(部分) 浄土寺 原寸大



图28 如意輪觀音像(部分) 岩 金剛寺 赤外線写真

群青とし、随所に金泥で文様を入れる。僅か二寸に満たない像ではあるが、その念入りの仕上げにこの人物の重要性が窺われよう。河原由雄⁽²⁷⁾氏は、彼女を韋提希夫人としたが、『観経』の悲劇の主人公として、また凡夫の代表として、本図に最も相応しい配役と私も賛同する。

なお、画面の四周は緑青を塗って界線を切金で括り、これに並行する切金線をその内部に少なくとも三本は置いていたことが、阿弥陀の乗雲横切りで確認できる。また画面外側上下の描表装は、群青地に蓮華唐草文様をあしらう。花々はたつぷりとした膨らみを持ち、大らかな雰囲気醸し出している。剥落が著しいのは、前述のように裏彩色の岩緑青を置いていた為で、輪郭や花脈に切金を施した名残りがそこかしこに窺われる。さらに一部が捲れて白緑の裏を見せる蓮葉や、蕨手状に丸まる蔓の先端にも動きに精彩があり、花々の大小や布置の工夫と相俟って、この種の文様にありがちな形式化から巧みに免れていると言えよう。

四、絵画的意義

萬福寺本の図様は従来発遣迎撰の二尊に重点が置かれ、遣迎院の木造二尊像や雲迎寺の釈迦阿弥陀発遣来迎図などと一括りにされてきたが、⁽¹⁰⁾第二章で検討したようにその図様は、一遍の教法に立脚してこそ深意を把握し得るものであった。すると本図が、一遍自身が善光寺で感得し、窪寺の閑室で三年間礼拝した「二河の本尊」そのものであるのか否かが問題となるが、本図の良好な保存状態は長期間の懸用に耐えた画像とは到底思われず、第三章で検討したように何よりも様式上の特徴が文永

八年（一二七一）にまで遡らない。美術史学の研究において、図様あるいは画像、表現・技法、それぞれの吟味は車の両輪の如く、いずれが欠けても作品を正しく読解することはできないのである。本章では各々の特徴の意味する内容を踏まえ、制作年代の推定にも及んで、本図の絵画史上における意義を考察したい。

本図の表現・技法を精査した結果、例えば蕨手状の波頭は、建長五年のボストン本四天王図や弘安頃のフリーア本二童子像に見られるような独立した波頭が各々上方にはねる自由な表現に比べると、枝分れた波頭が横に伸びるやや形式化したものであつて、類例を正安元年（一二九九）の一遍聖絵に認めることができた。また凹凸感の表出に若干の難ある岩の皴法は、乾元元年（一三〇二）の金剛寺本如意輪観音像に近似し、さらに小さな渦を固める雲は徳治二年（一三〇七）の西寿寺本阿弥陀六地藏十羅刹女図に登場するなど、十三世紀最末から十四世紀初頭の遺例にその特徴が集中的に見出されることが判明した。

一方、蓮弁型の人中は知恩院本早来迎図や十四世紀初頭といわれる淨福寺本二十五菩薩来迎図にも使われるが、いずれも膨らみに欠けた鋭角状を呈しており、本図よりも遅れることを示している。この早来迎図は、縦一四四・八（四・七九）×横一五四・八（五・一一）cm（尺）という大幅ながら一枚絹に描かれており、特別に織機から調製する入念な準備期間をかけたことが窺われる。その制作年代は鎌倉中期から十四世紀初頭まで諸説行われているが、前述のように極端な撫肩など立姿の均衡が崩れている点や、阿弥陀以外の衣裳の文様は巷間に説かれる如き切金ではなく金泥を用いている点などを併せ、法然寂（一二一二）後百年を記念す

る画像と考えるべきである。

加えるに、本図の二尊の堂々たる体躯や、下頬のたつぷりとした四角張った斜め向きの顔貌は、醍醐寺の大元帥法本尊図^(四)や浄土寺の両界曼荼羅図^(四)における諸尊を想起させるが、前者は、赤松俊秀氏によれば古くは法琳寺太元堂にあり、現存図は正和二年(一三一一)の消失に伴って賢信が描いたものであり、後者は軸木内剝面に文保元年(一三一七)二月、金剛界幅画絹裏に同二年正月の墨書銘があつて、益円の筆と知られる作品である。もとより画題も大きさも異なるが、これらの諸尊が本図に比してやや生硬な嫌いもあることを考慮すると、早来迎図も含めて下限をこの頃に置くことができよう。要するに本図の様式年代は、正安元年前後から十年程度の間を想定できる。

ところで萬福寺を時宗に改めた呑海は、『七条文書』奥書を信じれば正安三年(一三〇一)、第二代遊行上人真教が京都七条仏師から定朝の邸宅跡を寄進されたのを機会に都に派遣され、七条道場金光寺の建立に勤しむ。「御住十九年」とあるから文保三年(一三一九)までここに住し、途中正和五年(一三一六)真教から「弘通念仏の摺形木」を送られ、賦算による念仏勧進を許された。また「呑海上人御法語」に「文保之此、於因州繼之有阿弥陀仏」とあるから文保三年には第三代智徳から正式に遊行上人位を相続し、六年余の遊行の後、正中二年(一三二五)安国に譲法して、相模国俣野荘地頭であつた実兄所縁の藤沢の地に清浄光院を創建する。後の清浄光寺(遊行寺)である。寺伝では萬福寺を訪れたのが正和二年(一三一一)となつてはいるが、右の経緯に照らせばもう少し後のことも知れない。

しかしいずれにしろ、萬福寺本が当代一流の絵仏師の手に掛かり、しかも上質の顔料や精緻な切金などから経済的基盤も確かであつたと推測されて、これが中央作であることに疑問の余地は無い。とすれば本図は呑海在京時代、特に金光寺内に西光院以下塔頭六院を建てたという嘉元元年(一三〇三)頃の制作と考えるのが、最も蓋然性が高いのではあるまいか。呑海は、「先師二代は南北に限りて利生し、中聖はひんかし夷域をさかふ。いま此代に西州を巡畢、あるいは「既四代相貌雖異、化益は不二而五十餘年也」とあつて、三代までが足を延ばさなかつた西国教化の使命感に燃えていたことがわかる。その一拠点となすために、萬福寺の前身である安福寺に本図を齎したのではあるまいか。

萬福寺本は、光明寺本や清涼寺本のように聖道門に対する浄土門の正当性を説明したものでなく、また一般的な二河白道図から、單純に遣迎二尊の間を抜き出して強調しようとしたものでもない。時空を超越した無生の世界を濃く深い青色で表し、そこで皆金色に光り輝く阿弥陀・釈迦二尊に見えるための一念を、銀青色の一本の白道で教える。名号には始めも終りもなく、一切世界を濟度する功德そのものであるから、我執を捨てた念仏に平生・臨終の区別は無く、一念にして穢土・浄土の垣根も消え、煩惱の二河に九品の蓮華が咲き誇り、西方に往生を遂げるのである。本図は二河白道図の形式に則りながら、実は一遍の法門における名号自体を絵画化したものであり、時宗の要諦を一目に示す無類の優品として、まことに注目すべき遺例と言わねばならない。

おわりに

萬福寺本は十四世紀初頭、京都で七条道場を任された呑海によって制作されたと考えられる。本図には写し崩れと看做すべき破綻も無いことから、一遍感得図の第一転写本に相違ない。しかも信州善光寺での作画となれば、原本は必ずしも高度の技術を有する絵仏師によるとも限らないので、本格の仏画としては本図に完成をみた可能性もある。ところでその原本の行方は、どのようなようになったのであろうか。

窪寺の閑室での別行を結願した一遍は、文永十年（一二七三）七月、今度は予州浮穴郡菅生の岩屋というところに参籠する。一遍聖絵巻第二第一段によればここでも聖戒は「ひとり随逐」し、「経教を亀鑑として真宗の口決を／さつけ、明王を証誠として同時の正覚をちきり／給」たのであるが、そこを出た後「本尊聖教は附／属をうけたてまつりき。わつかに詮要の経／教をえらひと、のへさせて、修行隨身の／支具となされ侍き」とあって、二河の本尊は聖戒に譲られたことが判る。聖戒は翌年二月に予州桜井で、「臨終の時はかな／らすめくりあふへし」と約束して一遍と別れ（同巻第二第二段）、これに違わず正応二年（一二八九）一遍の最期を看取り（同巻第十二第三段）、正安元年には一遍聖絵を完成させることになるが、その外題に世尊寺流の三位経尹卿の筆を仰いでもあり、また同年関白九条忠教の外護で六条道場歓喜光寺を創建したとも伝えられ、この頃京都に在って貴顕との交流も有していたと思われる。聖戒は二河の本尊も一遍の遺品として大切に保管していたと想像され、

七条道場金光寺の呑海に懇請されれば、模本の制作にも快く応じたことであろう。

それにしても一遍は何故、「己心領解の法門」を集約している二河の本尊を「詮要の経教」に含めなかったのであろうか。一遍は聖戒と別れた後、四天王寺で初めて「一遍の念仏」を勧め札を配り、高野山經由で熊野を参詣したのが文永十一年の夏であった。その途次のこと、一遍は一人の僧に出会い、「一念の信をおこして、南無阿弥陀仏ととな／へて、このふたをうけ給へし」と勧めると僧は、「いま一念の信／心おこり侍らす。うけは妄語なるへし」と答えて受けようとしなす。結局「本意にあらずながら、「信心おこらすともうけ／給へ」とて、僧に札をわたし給けり。これを見て道者／みなこと／く／くうけ侍りぬ。僧はゆくかたをしらす」という出来事に遭遇する。

そこで一遍は、「この／事思惟するに、ゆへなきにあらず」と考えているから、「勧進のおもむき」に関する疑問は以前から持ち、自分ながらの答えも一応は得ていたものであろう。しかしここは冥慮を仰ぐべく、阿弥陀如来を本地とする熊野本宮証誠殿の御前に祈請し目を閉じる。するとまどろみもせぬうちに、御殿の戸を開いて権現と思われる白髪山伏が長頭巾を掛けて現れ、長床には山伏三百人ばかりが首を地に着けて敬礼している。山伏は一遍の前に歩み寄ると、「融通念仏す、むる聖、いかに念仏／をあしくす、めらるゝそ。御房のすゝめによりて一切／衆生はしめて往生すへきにあらず。阿弥陀仏の十劫／正覚に、一切衆生の往生は南無阿弥陀仏と決定するところ也。信不信をえらはす、浄不浄をきはす、その札をくはる／へし」と示した。一遍が目を開くと、十二、

三歳位の童子百人ばかりが来て、「その念／仏うけむ」と言つて札を取り、南無阿弥陀仏と称えてどこへともなく去つて行つた。この童子達も熊野の王子であつたかと思ひ至つたが、一遍は「大権現の神託をさつかりし後、いよく／他力本願の深意を領解」するのである。

『無量寿経』⁽³³⁾に説く第十八願は「唯除五逆誹謗正法」と明確に規定している。仮に全ての衆生に仏性という種子があるとしても、その種子をこの上なく堅く、限りなく厚い煩惱という殻が覆つているからこそ一闍提なのである。「愛欲の深みにはまり、愚かさの闇に入りこみ、憎しみの怒りの焰を燃やし続けてきて、果てしない迷いの世界を流転し続けている」⁽³⁴⁾衆生にとって、菩提心はおろか、どうして信心を起こすことなどできようか。法然の勧める「行」も親鸞の重んじる「信」も、曠劫の生死に五逆・十悪を重ねた者には到底易行とは思われない。

しかし『観経』下品下生は、「作不善業、五逆十悪、具諸不善」の愚人のために称名の功德を陳べ、釈迦は説法の最後で阿難に「汝好持是語。持是語者、即是持無量寿仏名」と命じる。三宝滅尽の世にあつて、二河の川岸に踏み迷い、それでもなお白道の在り所すらさやかに見えぬ一闍提に対して、一遍は自力他力を超越したこの名号の功德に着目したのである。一遍は「火を物に付んに、心にはやけなどおもひ、口にはやけそといふとも、此言にもよらず、念力にもよらず、只火のおのれなりの徳として物をやくなり」といい、念仏はこのように「義にもよらず、心にもよらず、言にもよらず、唱ふれば往生する」のであるという（『播州法語集』）。そして「信ぜん人も益あらじ、謗せん人も罪あらじ、口となふる名号は、不可思議功德なる故に、見聞覚知の人もみな、生死の

夢をさますべし」^(12文献参照)と、「和讃」⁽¹⁾と、念仏を見たり聞いたりするだけでもその利益に与ることを、高らかに謳い上げるのである。

愚人臨終の善知識たらんとした一遍は、踊り念仏であれ賦算であれ、衆生と名号との結縁の旅を続けた。見聞覚知いざれでも、一念に結縁した衆生は皆等しく阿弥陀の法会に連なるのであり、彼の遊行はそのまま日本全土の浄土化であつたと言えよう。嗣法の条件として、吞海が遊行に拘つたのも当然である。一遍は断言する。「称名の外に見仏を求むべからず。称名即真実の見仏なり」⁽²⁾（『播州法語集』）。

【註】

- (1) 萬福寺本に関する図版解説類は、以下のとおり。①有賀祥隆「二河白道図」⁽¹⁾（浄土曼荼羅―極楽浄土と来迎のロマン）奈良国立博物館、一九八三年四月）。
- (2) 「重要文化財（絵画）絹本着色二河白道図」（『益田市―生涯教育プログラム―』益田市教育委員会社会教育課、一九九〇年三月）。③有賀祥隆「二河白道図」（『一遍―神と仏との出会い―』佐野美術館、一九九二年十月）。④谷口耕生「二河白道図」（『女性と仏教』のりとほほえみ）奈良国立博物館、二〇〇三年四月）。
- (2) 本論で用いる絵具名は、X線透過写真等からの判定に拠る。
- (3) 画絹の組成等については、安嶋紀昭「金色不動明王画像の研究―根本像と曼殊院本―」（『東京国立博物館紀要』第二九号、一九九四年三月）参照。
- (4) 萬福寺および後述する莊嚴寺歴代の入寂年次については、護持する位牌等を調査した神一師の御教示による。
- (5) 萬福寺の歴史については以下を参照。①矢富熊一郎「益田町史」上・下巻（益田公民館、一九五二年七月）。②矢富熊一郎「石見万福寺史」（益田史談会、一九五六年十二月）。③『益田市誌』上・下巻（益田市誌編纂委員会、一九七五年十二月）。また尊親については、④称宜田修然・高野修「白金叢書 遊行・

藤沢歴代上人史「時宗七百年史」(松秀寺、一九八九年十月) 参照。

- (6) 墨書銘記載の檀主は、「逆修 淨源比丘／為釋尼妙源信女 右田三右衛門／逆修 松譽寿底／逆修 妙雲信女／為本譽妙嘉信女 美濃地彦左衛門／為六親眷属 藤井六兵衛／同 妙意信女／同 大谷庄左衛門母／同 仁保長右衛門／為觀譽宗慶信士 仁保平左衛門」(「改行、以下本文・註とも同じ」)。

- (7) 萬福寺には江戸期制作と思われる吞海上人の肖像画が伝来し、幅背に「石州益田道場萬福寺什物／二十一世義門／令修補之」との修理銘がある。しかし寺伝で其阿義門(一七六九〜一八〇一在職)は二十三世にあたり、現在と江戸期とは歴代の認識に齟齬があることが判る。

- (8) 「譬如有人欲向西行百千之里。忽然中路見有二河。一是火河在南。二是水河在北。二河各闊百步。各深無底。南北無邊。正水火中間有一白道。可闊四五寸許。此道從東岸至西岸。亦長百步。其水波浪交過濕道。其火焰亦來燒道。水火相交常無休息。此人既至空曠迴處。更無人物。多有群賊惡獸。見此人單獨。競來欲殺此人。怖死直走向西。忽然見此大河。即自念言。此河南北不見邊畔。中間見一白道。極是狹小。二岸相去雖近。何由可行。今日定死不疑。正欲到迴群賊惡獸漸漸來逼。正欲南北避走惡獸毒蟲競來向我。正欲向西尋道而去。復恐墮此水火二河。當時惶怖不復可言。即自思念。我今迴亦死。住亦死。去亦死。一種不勉死者。我寧尋此道向前而去。既有此道。必應可度。作此念時。東岸忽聞人勸聲。仁者。但決定尋此道行。必無死難。若住即死。又西岸上有人喚言。汝一心正念直來。我能護汝。衆不畏墮於水火之難。此人既聞此遣彼喚。即自正當身心。決定尋道直進。不生疑怯退心。或行一分二分。東岸群賊等喚言。仁者迴來。此道險惡不得過必死不疑。我等衆無惡心相向。此人雖聞喚聲。亦不迴顧。一心直進念道而行。須臾即到西岸。水離諸難。善友相見。慶樂無已」(「大正藏」三七卷二七二頁下)。

- (9) 本文に取り上げた二河白道図諸例のデータは、以下のとおり。

- ① 光明寺本 重要文化財 絹本着色 縦二九・〇×横六一・五 cm 鎌倉時代／
② 香雪美術館本 重要文化財 絹本着色 縦一一六・六×横六二・六 cm (二副一
鋪) 鎌倉時代／③ 奈良国立博物館本 重要文化財 絹本着色 縦七〇・九×横

二六・五 cm 鎌倉時代／④ 清涼寺本 絹本着色 縦一六六・〇×横六六・九 cm 鎌倉時代／⑤ 清淨光寺甲本 絹本着色 縦一一四・〇×横五二・三 cm 南北朝時代／⑥ 清淨光寺乙本 紙本着色 縦一〇六・二×横三九・三 cm 江戸時代。

- (10) 加須屋誠「二河白道図試論―その教理的背景と図様構成の問題―」(『美術史』一二七冊、美術史学会、一九九〇年三月。「仏教説話画の構造と機能」中央公論美術出版、二〇〇三年二月に再収) 参照。

- (11) この比丘形を、渡河を勧める高僧や善知識ではなく、淨土門に対する聖道門の僧と捉えた加須屋氏(前註論文)の意見は傾聴に値する。

ちなみに香雪美術館本では二比丘形が表されるが、これは釈迦如来の両脇侍としてあるから渡河を勧める仏弟子で、「別解別行悪見人等」は俗形一人のみであり(図5)、奈良国立博物館本にも俗形二人しか登場しない(図6)。他の作例もこれらに準じるのに対して、清涼寺本では人物こそ俗形一人しか描かれないが、火河の端に経机を置き、その上に法華経と思われる八巻本を載せる図様が増えられている。その位置は旅人にとつて悪獣の後方にあたるから、称名念仏に対する余行を腐していることは明らかであろう(図8)。同様の図様はシアトル美術館本にも認められるが、一方クリーブランド美術館本ではこれを釈迦の足元に配し、香雪美術館本のように発遣の要素に替えている。知恩院の国宝阿弥陀二十五菩薩来迎図(早来迎図)において、合掌する往生者の前に法華経八巻を置く(図23)ことと併せ、宗派・時代による教義の相違・変遷を考える上で極めて興味深く、今後の課題としたい。

- (12) 橘俊道・梅谷繁樹「二遍上人全集」(春秋社、一九八九年十一月)によればこの「己証の法門」とは、「観経」の草提希夫人が最下の凡夫でありながら最高の往生を遂げたのは、阿弥陀の本願力によるとする善導の主張を指すが、この時に図した二河の本尊が次段の蓮寺での本尊であるならば、「己心領解の法門」と同義と考えるべきである。「播州法語集」に「名号は諸仏己証の法なり」、「本分といふは諸仏己証の名号なり」、「是を無上功德といひ、是を他力の称名、万行の情本、諸仏己証といへり」など、一遍は己証という語を一般名詞としての悟りの意味で用いている。

(13) 小松茂美編『日本の絵巻20 一遍上人絵伝』(中央公論社、一九八八年十一月)では左の人物を旅の僧とするが、この時期に頃の趣旨を「義理をつくしてより、示誨をかうふ」とすれば、愛弟子聖戒を描いて考えられない。「交衆をとぐめ」たとはいえ、聖戒は次段の菅生の岩屋にも一人随逐している。また同書は「二河白道の大仏画を懸け」と解説する。確かに一遍の膝張りから換算すれば巾1mを超える大幅となるが、言うまでもなく重要なモチーフを強調して描くのは絵巻の常套手段であり、短絡的に実際の大きさとする訳にはいかない。なお、本論図27は当該文献から転写。

(14) 今井雅晴『一遍辞典』(東京堂出版、一九八九年九月)、同『歴史文化ライブラリー61 捨聖 一遍』(吉川弘文館、一九九九年三月)、加藤善朗『一遍における二河白道図―絵画と儀礼とのかかわり―』(『密教図像』第一九号、二〇〇〇年十二月)参照。

(15) 一遍の教学と時宗の歴史については、個別に註したもののほか、以下の諸文献を参照した。①石田瑞磨『往生の思想〈サーラ叢書16〉』(平楽寺書店、一九六八年十月)。②望月華山『時宗年表』(角川書店、一九七〇年一月)。③金子大栄『金子大栄随想集4 二河誓』(雄渾社、一九七二年十二月)。④金井清光『一遍と時衆教団』(角川書店、一九七五年三月)。⑤橋俊道『時宗史論考』(法蔵館、一九七五年三月)。⑥大橋俊雄『歴史新書』23 一遍と時衆教団(ニュートンプレス、一九七八年十月)。⑦河野憲善『一遍教学と時衆史の研究』(東洋文化出版、一九八一年九月)。⑧大橋俊雄『人物叢書 一遍』(吉川弘文館、一九八三年二月)。⑨橋俊道・今井雅晴編『日本宗教史論集 第十卷 一遍上人と時宗』(吉川弘文館、一九八四年十二月)。⑩栗田勇編『思想読本 一遍』(法蔵館、一九八七年二月)。⑪大橋俊雄『初期時衆教団の展開』(『仏教芸術』一八五号、毎日新聞社、一九八九年七月)。⑫梅谷繁樹『捨聖 一遍上人』(講談社現代新書、一九九五年二月)。⑬上田良準・大橋俊雄『浄土仏教の思想11証空 一遍』(講談社、一九九二年三月)。⑭石田善人『一遍と時宗』(法蔵館、一九九六年五月)。⑮竹村牧男『親鸞と一遍』(法蔵館、一九九九年八月)。⑯大橋俊雄『一遍聖』(講談社学術文庫、二〇〇一年四月)。⑰高野修『一遍上

人と聖絵』(岩田書院、二〇〇一年六月)。⑱高野修『時衆教団史』(岩田書院、二〇〇三年三月)。⑲今井雅晴編『遊行の捨聖 一遍』(吉川弘文館、二〇〇四年三月)。

(16) 本論脱稿後偶然にも岡本貞雄氏(広島経済大学教授)にお会いし、講演会で萬福寺本をご紹介する機会に恵まれた。岡本氏は予てより一遍の教学を研究し、左記の諸論を上梓しておられた由で、あまりに時宜にかなう邂逅に奇縁を感じざるを得なかった。「二河の本尊を東壁に懸けた」ということは本来西に在るべき阿弥陀仏を東に見ていることになり、西には自分自身がいることになる。この位置関係が成り立つのは、一遍上人が己心浄土、己心弥陀の教えを体得しているからであるとする岡本氏の慧眼は敬服に値する。岡本貞雄『一遍聖絵』研究上生じた問題点について『印度学仏教学研究』第二八巻第一号、一九七九年十二月、同『一遍上人の再出家について―一遍聖絵―を唯一のよりどころとして』(『時宗教学年報』第十七輯、一九八九年三月)、同『一遍の教学と時宗』(『印度学仏教学研究』第四二巻第一号、一九九三年十二月)参照。

(17) 安嶋紀昭『国宝阿弥陀聖衆来迎図』(高野山靈宝館、一九九七年八月初版、一九九八年三月改訂版)参照。

(18) 元恩寺本は「備前四十八ヶ寺―近世備前の霊場と報恩大師信仰―」(岡山県立博物館、二〇〇三年一月)に初めて紹介され、室町時代制作とされたが、精査の結果鎌倉末期の佳品と判断される。詳しくは別稿に譲りたい。

(19) 中野玄三『来迎図の美術』(同朋舎出版、一九八五年五月)参照。

(20) 內衣については僧祇支を通肩に纏ったものか、褌を着たものか区別が難しいが、本図の場合は右手を覆う衣が筒状の袖をなしていないので、前者と判断した。なお如來の衣裳については、次の文献を参照した。①逸見梅栄『仏像の形式』(東出版、一九七〇年十月)。②吉村怜『仏像の着衣(僧祇支)と(褌)について』(『南都仏教』第八一号、南都仏教研究会編集、東大寺図書館発行、二〇〇二年二月)。③同『古代比丘像の着衣と名称―僧祇支・汗衫・褌・直裾について』(『MUSEUM』第五八七号、東京国立博物館、二〇〇三年十二

月)。

(21) 西寿寺の年紀銘は肉眼ではほとんど見えないが、赤外線写真によって次のように判読できる。

「此尊像寺并全山蓮／化亭宅行者如教依／拜見夢想所奉圖繪／如斯願感應有驗利／益無窮而已于時德／治貳年五月晦記之」。

(22) 「紺丹緑紫」の彩色法については、①秋山光和「平安絵画の色彩構成―特に紫色とその顔料―」(『平安時代世俗画の研究』吉川弘文館、一九六四年三月)。

②同「慈尊院弥勒仏像台座蓮弁の装飾文様」(『美術研究』二八三号、一九七二年三月) 参照。

(23) 柳澤孝「ボストン美術館蔵の四天王図―新発見の廃寺水久寺真言堂障子絵―」(在外日本の至宝 第一巻 仏教絵画)、毎日新聞社、一九八〇年九月) 参照。

(24) 百橋明穂「矜羯羅・制吒迦二童子 長賀」(前註に同じ) 参照。

(25) 泉武夫「不動明王三童子像」(『弘法大師入唐二二〇〇年記念 空海と高野山』京都国立博物館ほか編集、NHK大阪放送局発行、二〇〇三年四月) 参照。

但し、五坊寂靜院本の制作年代については、頭部が大きく均衡の崩れた不動明王の体軀や、裳の盛上げ彩色などに鑑み、南北朝時代前半に降る可能性があらことを指摘しておきたい。

(26) 安嶋紀昭「西禪院所蔵阿弥陀浄土図について」(『仏教芸術』一六九号、毎日新聞社、一九八六年十一月) 参照。

(27) 河原由雄「観経曼荼羅図」(『國華』一〇一三号、國華社、一九七八年六月) 参照。

(28) 正木晴彦「善導の浄土教学」(『講座大乘仏教5 浄土思想』春秋社、一九八五年一月) 参照。

(29) 赤松俊秀「醍醐寺太元帥法本尊の筆者に就いて」(『画説』第六八号、一九四二年八月) 参照。

(30) 柳澤孝「文保元年の軸銘ある新出両界曼荼羅図」(『仏教芸術』一一〇号、毎日新聞社、一九七六年十二月)、中島博「修理報告 浄土寺蔵絹本着色両界曼荼羅図」(『学叢』第七号、京都国立博物館、一九八五年三月) 参照。

(31) 『七条文書』、『吞海上人御法語』については、『定本時宗宗典』(時宗開宗七百年記念宗典編集委員会編集、時宗宗務所発行、一九七九年十二月) 参照。

(32) 文中の「浄不浄」の意味については説の分かれるところであるが、例えば鶴林寺太子堂仏後壁表面の九品来迎図には、仏堂に放火しようとする男、騎馬武者の指図に従って仏塔を壊そうとする男、獲物を下げた狩人、網を引く漁師、鶴飼をする鶴匠などが墮地獄の悪行として描かれていて、当時の考え方を想起させる。なお、太子堂内陣における一連の莊嚴画は、従来天永三年(一一二二)の基準作例とされてきたが、詳細な調査の結果、宝治三年(一二四九) 作である可能性を指摘した。安嶋紀昭「鶴林寺太子堂内陣莊嚴画の図様について―四天柱の諸尊と聖徳太子壁画―」(『聖なるものの形と場』法蔵館、二〇〇四年三月) 参照。

(33) 本論中、浄土三部経については、中村元・早島鏡正・紀野一義訳註『浄土三部経(上)・(下)』(岩波文庫、一九六三年十二月・一九六四年九月) を参照した。

(34) 石上善應「童形像のころろ」(『大法輪』六一巻三号、一九九四年三月) 中、善財童子が文殊菩薩に吐露する悩みから引用。

(35) なお、清浄光寺には現在甲乙二幅の二河白道図が伝来する(図29、31)。そのうち乙本には、遊行第五二代一海(一六八七―一七六六) による七三歳時の讃があり、宝暦八年(一七五八) 甲州巡化中に甲本を得、その画中の善導を一遍に替えて乙本を制作したことがわかる。時宗総本山伝来ということで、これまで萬福寺本と同列に論じられてきたが、乙本讃文では一遍が窪寺で「懸于彼本尊西壁」とあり、両本ともに水火二河の位置は一般と同様で、萬福寺本とは似て非なる作例である。

付記 石上善應先生が大正大学に仏教文化コースを創設された際、福田亮成、故佐藤昭夫両教授のもと、私も仏教絵画を担当する非常勤講師としてそのスタッフに加えていただいた。東京国立博物館から毎週大正大学に通う一日は、先生方の御薫陶を私自身も頂戴できる貴重な機会であった。平成十二年、先生の古稀



图31 二河白道图 乙本 (全图) 清浄光寺



图29 二河白道图 甲本 (全图) 清浄光寺



图30 同 (部分) 善導 面部

をお祝いして『石上善應教授古稀記念論文集 仏教文化の基調と展開』（山喜房仏書林、二〇〇一年五月）が刊行される運びとなり、私も編集委員会から執筆のお誘いをいただいたのだが、ちょうど広島大学への異動の時期にもあたって力及ばず、断念せざるを得なかった。以来、申し訳なく心に懸っていたところ漸く時が満ち、遅れ馳せながら先生の御厚恩を謝しつつ、ここに謹んで本論を石上先生に献じる次第であります。なお先生の二河白道図に関する御論考に、『二河白道図の唱導』（『国文学解釈と鑑賞』七一―号、至文堂、一九〇〇年八月）がある。

日本における阿弥陀仏像の再整理

石 上 善 應

一、問題点

浄土教美術といえは、当然、阿弥陀仏像が中心になることは言うまでもない。その阿弥陀仏像の調査研究はじつに精緻なものであり、きわめて特殊なものを除いて、日本の阿弥陀仏像の歴史は十二分に知られている。しかしながら、仏教徒は解説書すら、余り読まず、既知の事柄ですらも未知なるものとして追いやり、一般の仏像解説書も、百年一日の如く古い解説をそのまま踏襲していることが、じつに多いといわなければならない。それが阿弥陀仏像の一部についても、同様のことが言える。とくに阿弥陀の印相についての解説は専門領域では明解に記されているのに、古い解説書そのまま金科玉條としているのは、不思議な現象といわなければならない。浄土宗門人は、少くとも阿弥陀仏像の正当な解釈を改めて知っておかなければならない。

ここでは、従って阿弥陀仏像の解説の再整理をすることが、何よりも

日本における阿弥陀仏像の再整理

基本であろうと考えて、あえて学的ではないが、角度をかえて記すことにした。それだけに、学術論文の枠から逸脱していることは否めない。

二、阿弥陀仏像の変遷

日本に仏教が伝来して、きわめて早くに、阿弥陀仏信仰が定着する。例せば、石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』(東洋文庫、一九三〇年)によっても、浄土經典が数多く書写されていることと相俟って、阿弥陀仏像の遺品からも、充分に理解できる。⁽¹⁾

『日本書紀』の舒明天皇十一年(六三九)の九月に、「大唐の学問僧惠隱」が帰国し、同十二年に「五月丁酉朔辛丑、大に設齋す。因りて惠隱僧を請せて、无量寿経を説かしむ」とあることより、浄土經典の講説が始まったといわれるようになった。これより、浄土教信仰が始まったという。従って、白鳳時代よりの阿弥陀信仰を日本伝承の初期とすることになる。

白鳳時代の現存する阿弥陀仏像は、法隆寺献納宝仏として知られる「山田殿像」銘のある金銅阿弥陀三尊像、同じく押出阿弥陀五尊像、同じく阿弥陀三尊像、法隆寺蔵の橘夫人念持仏である金銅阿弥陀三尊像、法隆寺金堂にあった阿弥陀浄土図、同寺宝蔵殿の厨子入押出阿弥陀三尊二比丘像、埴仏の同三尊二比丘像が有名である。

この時代の阿弥陀像の特色は三尊形式が多く、脇侍の宝冠に化仏や宝瓶が明確に認められ、印相は施無畏与願印か說法印をしている。それは『観無量寿経』と『阿弥陀経』の影響が明らかであり、說法印は「今現在說法」の仏である。しかも、「極楽浄土に生れて、そこで阿弥陀仏の說法を聞き、そして成仏を期するという当時の信仰に応ずるもの」と光森氏がまとめている点に、とくに注目したい。⁽²⁾

橘夫人念持仏の阿弥陀仏は脇侍が存在しなければ、釈迦牟尼仏とまったく変わらない。そのことは、法隆寺の金堂に安置してある、最古の葉師如来とも同様なことはいえる。

飛鳥・白鳳に次いで、奈良時代の阿弥陀信仰は日本に定着した展開を見せ、数多くの浄土経典が書写され、異訳経典に至るまで浸透している。その上、善導大師の著述がすでに知れるところとなり、南都の仏教の中に浄土教が伝播しているのである。

また、当麻曼荼羅や阿弥陀三尊像など坐像の中尊が說法印をとっている。さらに乾漆像も造立されるようになった。この時代の仏像や仏画の「そのほとんどが亡者の追善のためであったこともその大きな特色である」⁽³⁾ということを理解しておかなければならない。

三、平安期の阿弥陀仏像

平安時代に入ると、最澄と空海で代表される天台宗と真言宗が隆盛となり、多様な仏像や仏画が伝えられた。とくに密教の影響は大きく、阿弥陀信仰にも特別の変化が現われることとなった。密教の関係では、五智如来の西方に位置する無量寿如来、密教の阿弥陀を中心とする秘法や三昧法が行なわれ、紅顔梨阿弥陀が中心となる修法も盛んとなった。このころから、天台系では、常行三昧の本尊が常行堂の発展とともに新しく行なわれていった。いずれも定印を結び結跏趺坐し、また宝冠を頭にいただき、とくに密教的な装厳具をつけることもあった。常行堂は今日でも数多く見られるが、その本尊の阿弥陀仏像は、姿を消し、いわゆる阿弥陀像が安置されるように変わっていることは、一応理解しておく必要がある。

平安時代、天台系では、恵心僧都源信の『往生要集』の影響は、あまりにも大きかったといつてよいであろう。その最たるものが平等院の阿弥陀仏像であり、さらにその作者が定朝であったことから、寄木造りの定朝様式が確立したことも、きわめて大きな展開を示したことになる。そこで、改めて真言・天台の二系統を中心とした阿弥陀仏像の特色を眺めたい。とくに代表と見られる二体の阿弥陀仏像を取り挙げることにする。

京都府相楽郡加茂町に現存する岩船寺の本尊は独特の丈六阿弥陀像である。この彫像には、数多くの証明となる記載があることで、その後の

彫像との相違を知る大事なものである。「天慶九年丙午（九四六）九月二日卍梵字奉書⁴」とある。頭部に、金・胎阿部の阿弥陀如来の種子と法身真言が記されている。胴部には、仏眼真言、阿弥陀大咒と阿弥陀小咒等、その他が記されている。さらに仏身の各部に梵字真言や密部諸尊の種子がじつに緻密に記されている。造像に当って、不空訳『無量寿如来観行供養儀軌』に示されている阿弥陀にもとづいている。それは小咒を十万遍唱えるならば決定往生をし、大咒を一遍でも唱えれば罪障消滅となり、一万遍唱えれば極楽往生を得ること疑いなしという考えのもとで造立されたことになる。しかも、岩船寺の大咒は東密系のものである。

これに対し、平等院鳳凰堂も極楽往生そのものに変わりはない。しかし、鳳凰堂の阿弥陀仏像は天喜元年（一〇五三）定朝の代表作であるから、岩船寺の本尊より一〇七年後世の作である。しかも、源信の考えが濃厚なだけにその差異を見きわめたい。

平等院造立の願主である藤原頼通は、此土に極楽往生したいと願ったという。確かに浄土思想の基本的考えである極楽往生を期そうという志がないとはいえないにしても、当時一般化していた即身成仏の教義を受けて、阿弥陀を観想すれば、罪障消滅し、不老長生を望み、生きながら現実に此土往生を乞い願った、貴族の代表的考えであったといえよう。しかしながら、全体は源信の構想を取り入れたことになろうか。

本尊の阿弥陀仏座像は定朝の代表作だけに洗練されたものであるが、岩船寺の本尊とは基本的には変わっているとはいえない。ただ、堂内の荘厳はきわめて美麗で、まさに此の世の浄土出現といつてよい。壁画や扉絵は九品の来迎を示して死後往生への心配りが施されている。

この本尊の胎内には月輪蓮台が納入されている。胎内盤には阿弥陀大咒と小咒とが輪書されている。大咒は滅罪生善と来迎引接等の功德があり、小咒は決定往生の利益が明らかに願ったものといえよう。いわゆる密教における月輪観をモデルにしたものと理解されている。この梵字の書き方をも含めて、高田修氏説⁵はきわめて示唆に富んだものとして評価されよう。高田氏は梵字阿弥陀大小咒を、まずローマナイズし、訳を記し、経軌類を列挙し、さらには遺物などにあるものもまでも精査した結果、「大咒に冠する限り、東密系と台密系において、伝承の相異をはつきり示す数語の存することが挙げられる⁶」として、その師資相承の關係から、鳳凰堂の大咒が明らかに台密系に属すべきこと⁷を立証されたといつてよい。

鳳凰堂本尊の後壁の壁画をはじめとして、扉絵に至る来迎図の阿弥陀仏は座つたままで、印相もみな同じ形をとっている。俗にいう九品の阿弥陀仏像が同じ印をしているところから、これらの来迎の阿弥陀像と見るべきかとも思われる。決して九種類の印相ではないところに、とくに関心がある。鳳凰堂の阿弥陀仏像はもつとも代表的な叉手の左第一指が上にくる形で印を結んだ定印の形式をとっている。

これらの絵の中に、帰り来迎の図が描かれているところにも、大きな特徴がある。源信の『往生要集』の臨終行儀には無常院という堂を造ることを述べ、

「その堂の中に、一の立像を置けり。金薄にてこれに塗り、面を西方に向けたり。その像の右手は挙げ、左手の中には、一の五綵の幡の、脚を垂れて地に曳けるを繋ぐ。当に病者を安んぜんとして、像の後に在き、

左手に幡を執り、仏に従ひて仏の淨刹に往く意を作さしむべし。』⁽⁸⁾

立像と座像の相違はあるが、源信の考えが示されていると考えてよい。もう一説「仏像を東に向け、病者を前に在く」と⁽⁹⁾だけ、簡単に記されていることから、帰り来迎の考えが源信の場合、特に重要であるといえよう。

『大日本国法華経験記』には、源信は上品下生を願つた⁽¹⁰⁾とある。一説には下品往生を願つたという伝記もあることはある。また、『首楞嚴院二十五三昧結縁過去帳』の「長和二年正月一日に著わした願文」では、

「念仏は二十俱胝遍。読んだ大乘経は五万五千五百卷〔法華経〕八千卷、
『阿弥陀経』一万卷、『般若経』三千余卷等である」、念じ奉つた大咒は
百万遍〔千手咒〕七十万遍、「尊勝咒」三十万遍である」、そのうえに
「弥陀」「不動」「光明」「仏眼」等の咒を少々となえた⁽¹¹⁾とある。

これらのことをまとめてみれば、平等院の阿弥陀仏ならびにその造形は、源信の大きな影響がきわめて明確に反映されている。また時代的にも、当然の結果であろう。

岩船寺の阿弥陀仏を東密系とすれば、平等院のそれは台密系の代表であり、後者は定朝その人の作として、天台浄土教が飛躍的に拡大し、丈六の阿弥陀仏等が信仰された時代を象徴している。

平等院鳳凰堂を建立した藤原頼通^(一九二一)の父、藤原道長^(一九六七)の信仰は当然のことながら、多岐にわたっている。直接関係はないにしても、浄瑠璃寺の九体堂の阿弥陀仏は九体の阿弥陀を並べていて壯観であるばかりではなく、中尊のみ阿弥陀の印相が異なっているが、左右の四体ずつ八体の阿弥陀はまったく同一の定印を結んでいる。

九体阿弥陀はほかにも造立されただけではなく、道長も同じく造立されたというのであるから、もしも同一か、別かが分ると、九体仏がもう少し明らかになったことと思われる。しかし、今は浄瑠璃寺のみであるから、これを重視しなければならない。いうならば、浄瑠璃寺の九体阿弥陀の形式は、むしろ一般的なような気もしてくるのである。これからは定朝様式の阿弥陀堂の建立が隆盛になったといつてよい。

四、鎌倉時代の特徴

やがて重源が新しい様式とでもいうべき、中国からの阿弥陀が将来される。とくに播磨の浄土寺の阿弥陀三尊はその大きさもさることながら、空中住立の立像が現われた。ときは快慶の全盛時代であり、また法然の専修念仏の時代でもあった。確かに重源がもたらした新様式は別に浄土宗とは直接的ではないにしても、立像で逸早く飛来する阿弥陀の形式としては、時代背景に即したものであろう。

阿弥陀信仰の隆盛期であったから、東密・台密はもちろん、さまざまな阿弥陀の造形があつたとしてもおかしくはない。その中で、確実に座像から立像の転換が行なわれていたことも事実である。真言宗や天台宗の拡がりから、それぞれの阿弥陀信仰も造像と共に拡大していたことも事実である。座像が信仰の一般化の中で、立像が際立ってきたことを知る必要がある。

法然上人がどのような阿弥陀仏像を尊重されたかは、明確に言うことには問題があろう。ただ、遺されたものから、具体的に示されている一

文を抜粋してみることにする。

『逆修説法』の冒頭に、

「某なる者の三尺の阿弥陀仏引接の形像を彫刻して、七七日預修の仏事を作す。彼の固請に応じて慶讚説法⁽¹²⁾」から始まる。仏像のあり方を説き示しながら、「今造立する所の三尺の尊容は祇園精舎の聖像に模倣して、以て最後終焉の先導に擬す⁽¹³⁾」と述べ、仏像を造立するには種々の相あることを示していく。その結果、「此等の義に由つて、之を思うに若し仏像を造らば当に來迎の形像を造るべし。仏の功德を讚ずること大概斯の如し⁽¹⁴⁾」と提示しておられる。阿弥陀仏像をこれから造立するならば來迎の阿弥陀仏を勧めていることになろう。

『没後遺誡文』の中で、法然上人は「ご自身の遺されたものについて、争いの生じないように言われた箇所がある。

「予が門人に告ぐ。予が没後に於て、坊舎資具等に就いて、諍論を起すこと莫れ。白衣なお愧ずべし。況んや緇服に於いてをや。門徒多しと雖も信空は実には是れ多年給仕の弟子なり。因つて懇志を表せんために聊か遺属有り。謂る黒谷の本坊⁽¹⁵⁾、白川の本坊⁽¹⁶⁾、坂下の園一所、洛中の領地一所、此の外本尊⁽¹⁷⁾、立像⁽¹⁸⁾、聖教⁽¹⁹⁾、之を附属する者なり⁽²⁰⁾」とあつて、まず信空に遺志を示してあることは興味があるが、その中に「三尺の弥陀の立像」とあることは、前述の記述同様に重要であるといえよう。

勢観房源智が同じく付属されていたことが記されている。「立像三尺余ノ弥陀金泥彩色以下ノ巧妙凡工ノ所為ニハアラジ⁽²¹⁾」とあり、南禅寺の総門の北にあたる西福寺という草堂に安置されているが、源智の住居し

たことにもふれている。このことが事実とすれば、來迎引接の三尺ばかりの阿弥陀立像が大事にされている。

昭和四十九年、滋賀県の玉桂寺から鎌倉時代初期の安阿弥様の三尺弥陀立像が発見された。檜の一材からなり、割刳造りの像であるうえ、納入品から、「造像願文には、建暦二年（一一二二）十二月十四日に僧源智が、先師すなわち浄土宗祖法然の恩徳に報いるために、師の一周忌を期して三尺の弥陀像を造立し、像内に数万人の姓名を納め、これらの衆生の極楽を願つた⁽²²⁾」ことが記されているのであるが、まさしく時代の流れを、この阿弥陀像から推定することが可能である。法然上人自身、當時は大本堂があつたわけでもなく、庶民との交流ならびに臨終時の行儀にふさわしい三尺像は、恐らく親近感を起すことに相應する阿弥陀像ではなかつたかと思われるのである。

五、阿弥陀仏像の分類

阿弥陀仏像にも時代の特色と様式の相違とがある。それを石田茂作『仏教美術の基本』に従つて分類してみよう。⁽²³⁾

定印阿弥陀の像容には、結跏趺坐して、両手を上向けて大指と頭指を捻ずる姿としている。その定印には①外縛のもの、②内縛のもの、③両手を重ねたものがあるとする。この中で、内縛のものは未見ではあるが、外縛であっても、左の大指が上にくるのが岩船寺であり、もつとも一般的な右の大指が上にくる鳳凰堂形のものがある。これをもとに片方が間違いとはいひ切れないであろう。

来迎阿弥陀⁽²⁰⁾は、一般に大指と頭指とを捻じ、右手を胸に挙げ、左手を垂れている。①坐像、②立像、③倚像、④半跏とがある。藤原時代以降のものが絶対多数である。さらに特別なものに、裸形阿弥陀、見返り阿弥陀、歯吹き阿弥陀、真如堂式阿弥陀、逆手来迎阿弥陀が含まれる。しかし、すべてを来迎とすることも問題があろう。

歯吹き阿弥陀⁽²¹⁾は近世以前は遡りえないという上に、造例も多くない。歯吹きとは微笑悦予をこめ、左足をわずかに踏み出し、左足の親指が台座を離れてやや浮き上がっている。両足の裏には千輻輪相が描かれているところに特色がある。歯吹きが微笑の表現とみれば、来迎仏の動きの姿と理解できるけれども、ことばを発しているものと見れば、来迎の姿で説法されている阿弥陀仏とも受けとられる。このことは簡単に結論を出すわけにはいかない。けれども、来迎仏としては、かなりの変化を内包している造例と考えるなければなるまい。

説法阿弥陀は以下の四種に分けている。①大指・頭指を捻じ、両手を前に向けたもの（山越様）、②大指・頭指を捻じ、右手を前に向け、左手はうらに向けたもの（当麻曼荼羅様）、③大指・無名指を捻じ、両手を前に向けたもの（法華寺様）、④大指・中指を捻じ、両手を前に向けたもの。

両手を胸前に合す印は平安朝初期までは説法印といえよう。このほかに、山越阿弥陀は従来の伝統に従って、説法印に分類されてもおかしくはない。しかし、①山越様を説法印とするのには疑義もある。山越来迎図は左右の両菩薩が来迎相であるので、伝統的な分類をせずに考慮すれば来迎印と位置づけることが可能になる。

この他、宝冠阿弥陀（定印・説法印）この中の定印は紅願梨阿弥陀の系列にも連なる。五劫思惟阿弥陀（定印・合掌）、善光寺式阿弥陀（一光三尊）、施無畏与願印阿弥陀などがある。

平安時代までの阿弥陀仏像の造像は死者の霊を弔う追善の造像が主流である。平安後期から出現する来迎印像は、中国には見られず、日本独自といえる。来迎の阿弥陀は日本の浄土教の変遷を美事に提示していることになろう。速かに臨終を迎える者のために、造像された傾向が自ら知られる。

六、九品の印相について

阿弥陀の印相で、とくに九品の印相をその特徴として、今日まで常識としてきた。そのことにもっとも影響を及ぼしたのは、望月仏教大辞典の「九品阿弥陀」⁽²²⁾のイラストのせいではなかったか。ここで、辞典の記述をもとに検討してみよう。

『観無量寿経』に九品の異を立てるが、その印相には一切触れていない。唐代に惠運が将来した九品曼荼羅の伝えられたことから、『図像抄』第二を紹介し、縁起や説話を提示し、鳳凰堂に描写されていることをも示しているが、九品の図様の詳細には及んでいない。そのことは、すでに記したように、聖衆の数などの相違はあっても、阿弥陀の来迎はほぼどれも一致しているといつてよい。その後には、九体仏の造立に関して種々語られている。『覚禪鈔』の九品往生の條に具体的な印相に触れている。しかしながら、「所伝によりて、印契並に図像に異同あるを知る

べし。又諸廻向宝鑑第四浄土略曼荼羅九品阿弥陀尊像、仏像図彙第二九品弥陀等に掲ぐるものは、後世諸説を綜合して作れるものなり」と記述して終っている。

これらの内容を読めば、九品の決定はどこにも出て来ない。しかしながら、九品のイラストはあまりにも明確に区分されて図示されているので、日本の古代に阿弥陀仏が将来されて以来、まったく不変であるかのように、この図に照らし合わせて、奈良時代の金銅仏が中品中生であるなどと説明されると困惑せざるをえない。

この印相については、望月信成師の論考がある。⁽²⁴⁾ きわめて要領よく記して、最後に九品印は「ただ漫然と鎌倉時代初葉か中葉頃ではなからうかと想像するのみ」という表現でしめくくっている。九品印の明確な提示は鎌倉中葉というのが、もともと最初の論述と思われるけれども、その後、専門家の間では、非公式ながら時代がさがり、今では江戸時代ではないかという推定が一般的であろう。あのイラストにしても、『仏像図彙』の「九品之弥陀」と一致する。本書は元禄三年（一六九〇）の刊行である。元禄年間に具体的に用いられたものであるとすれば、少くとも、これ以降に造立された阿弥陀仏は、一応、印相を本書に従って理解してもよい。これより以前であれば、例えば、『覚禪鈔』に従って印相は造立したものと雖も但し書があれば、そのように理解できるが、そうでなければ、簡単に九品に当てはめることは避けてほしい。

さらに付け加えるならば、『諸廻向宝鑑』「十六・浄土略曼荼羅九品弥陀尊像」（元禄十一年（一六九八））の九品の印相も、『仏像図彙』とは相違している。

九品仏浄真寺の上品堂、中品堂、下品堂安置の九品仏もまた別である。しかしながら、九品の阿弥陀は經典にあり、浄瑠璃寺の九体の阿弥陀は、庭から拝めば一体ずつしか、その間どりから拝めない。拜む方からは、どれが九品の一体であっても構わないもので、九体の差はなくてもよかつたことになろうか。九品の区分はあまりにも違っているのであるから、九品の区別を大きく三分類したほうが理解がえられやすい。すなわち、仮説操作として阿弥陀の定印、説法印、来迎印の三種の分類しておいた方がよい。従来諸説をまとめて説明がほぼ可能になるからである。

七、今後の課題

前述してきたように、岩船寺の阿弥陀仏は東密の流れを受けつぎ、平等院鳳凰堂の阿弥陀仏は台密の流れを受けついできた。浄土宗の仏像は、法然上人が来迎引撰の阿弥陀仏を尊重してきたことは事実であるから、立像の阿弥陀、とくに来迎の阿弥陀仏は重視しなければならない。しかし、浄土宗以前の寺院にまつられている阿弥陀仏があれば、無下に避ける必要もなく、大事に安置されてきた傾向が当然あったと思われる。従って、どのような阿弥陀仏であっても、大事に奉置されてきたことが歴史の経過といえよう。そのことから、とくに、どのような阿弥陀仏でなければならぬということ、言われなくなつていった。また、阿弥陀仏像が大事なのであって、特定する必要はなかつたことであろう。

最近の仏像の解説書は充分注意して読みこなしていかなければならぬ

い。とくに、今までの九品の区別は是非とも改めなければなるまい。そこで、敢えて付け加えるならば、これからの阿弥陀仏像の常識は次の書によってほしいと願う次第である。

光森正士『阿弥陀仏彫像』奈良国立博物館編集（東京美術）。これを集約したものに、『阿弥陀如来像』（日本の美術、221）至文堂がある。光森氏の解説は、現在の阿弥陀仏のもっとも正当な論述であると考え⁽²⁵⁾。これをもとに、さらに我々が展開させなければならぬ。

【註】

(1) ここで基本的考察の参考資料にするためのもっとも基本的概説書は、古くは石田茂作『仏教美術の基本』（昭和42年、東京美術）の「浄土教美術」（二八一—三三九ページ）によればよい。しかし、その後、奈良国立博物館編『阿弥陀仏彫像』（昭和五十年、東京美術）が刊行された。その執筆は光森正士氏であるが、この考察に従うのは、現在としては最良であろう。この考えより後退することがあってはならない。さらに、光森正士『阿弥陀如来像』（日本の美術221、昭和61年至文堂）は前書を凝縮し、コンパクトにしたものであるだけに、本書を基本にして、その後の研究を深めるべきであろう。

私の記述は、これらの恩恵を受けて以下に叙述していることを了承願いたい。

- (2) 『阿弥陀仏彫像』一七八—一七九ページ。
- (3) 前掲書、一八〇ページ。
- (4) 丸尾彰三郎「天慶九年九月梵字奉書」（『国華』八八二、昭和四〇）、『日本彫刻史基礎資料集成』平安時代・造像銘記篇一（中央公論美術出版、昭和四二年）。
- (5) 高田修「鳳凰堂本尊胎内納置の梵字阿弥陀大小咒月輪考」（『美術研究』一八三号、昭和三〇年）。
- (6) 同右、二二—二二二ページ。
- (7) 同右、二二二ページ。

- (8) 『往生要集』（下）（岩波文庫）30ページ。
 - (9) 同、31ページ。
 - (10) 『日本思想大系』7（岩波）一六二—一六三ページ。
 - (11) 『日本の名著』4（源信）、三七四—三七五ページ。
 - (12) 『漢語灯録』七（浄全九）三八三—三八四ページ。
 - (13) 同右、三八四—三八五ページ。
 - (14) 同右、三八六—三八七ページ。
 - (15) 『漢語灯録』一〇（浄全九）四四六—四四七ページ。
 - (16) 『圓光大師行状画図翼賛』四五（浄全一六）六三五—六三六ページ。
 - (17) 『玉桂寺阿弥陀如来立像胎内文書調査報告書』三ページ。
 - (18) 『仏教美術の基本』（東京美術）「浄土教美術」二八一—三〇二ページ。
 - (19) 同右、二八二—二八三ページ。
 - (20) 同右、二八四—二八五ページ以下参照。
 - (21) 同右、二九二—二九三ページ。
 - (22) 金沢邦夫「蘭吹き如来像の表現とその意義」（『美術史研究』第十冊、早稲田大学美術史学会）一五—二〇ページ以下。
 - (23) 『望月佛教大辞典』1、七〇八—七〇九ページ。
 - (24) 同右、七一〇—七一〇ページ。
 - (25) 望月信成「日本の阿弥陀仏の印相の推移」（『東洋学論叢』佛教大学）三八七—四〇〇ページ。
- 光森氏の論考には、さらに左記の書がある。光森正士『仏教美術論考』（第一部『阿弥陀仏像』等）一九九八年、法蔵館。同『仏教美術の研究』（山越阿弥陀図について）『阿弥陀仏像』等）一九九九年、自照社出版。

真福寺藏承暦元年写『阿弥陀仏経論並章疏目録』について

落合俊典

一、序

真福寺（名古屋市大須）の四十三合の聖教箱に入っている五十四号は『律宗章疏』一帖であるが、この中には薬師寺栄穩撰『律宗章疏』の他に天台僧寛印が、「随要抄之」した『開元録』の抄録が付されている（以下仮に『開元録随要抄』と称す）。さらに『阿弥陀佛経論並章疏目録』なるものが合せ綴じられている。これら三点の書写は同一人物の手になる一筆書きである。執筆僧の名は末尾の奥書に依って知られる。

承暦元年七月廿四日辰時許書写之

執筆僧連永

承暦（一〇七七―一〇八一）と言えば、白河天皇が法勝寺を創建し権勢いよいよ隆昌に向かった時期にあたる。この執筆僧の連永という人物の

真福寺藏承暦元年写『阿弥陀仏経論並章疏目録』について

伝歴は未詳であるが、天台僧寛印が活躍した時期から一世代乃至二世代を経過した時代だったようである。寛印は源信の法統を継ぐ十世紀後葉から十一世紀前葉の人物であるとされるので、承暦元年（一〇七七）は六、七十年も経た頃になる。恐らく、この連永もまた天台の法統に連なる僧であろう。

日本の浄土教の章疏目録は鎌倉時代に編纂された『浄土依憑経論章疏目録』（以下『長西録』）を嚆矢とするのが定説であったが、ここに新たに見いだされた真福寺藏『阿弥陀佛経論並章疏目録』は恐らく『長西録』を遡ること二百五十年前の成立になるものであろう。天台法門の流れにこのような浄土教の経論と章疏を集成した目録が存在していたこと自体が驚きであるが、本書の著者を源信の弟子寛印と想定できるとすれば驚愕はさらに倍加するに違いない。本稿では書誌的事項を他に譲り、本書に挙げられた書目から本書成立の時期と傾向を探ってみたいと考えている。とまれ極めて貴重な古典籍を多々有する真福寺の歴代の住持職にあらためて敬意を表したい。^{*}

* 本書を有する真福寺では近年、国文学研究資料館の教授陣と名古屋大学の阿部泰郎教授を中心とする合同調査が行われているが、阿部教授の特別の計らいで筆者も調査に参加する機会に恵まれた。本書の発見は、平成十五年七月十八日の調査で阿部泰郎教授が紙質と字体の古風典雅なる書風に気づき価値を認められたのがそもその端緒である。第一発見者の阿部泰郎教授の炯眼に信服するとともに発表の機会を与えられたことに衷心より謝したい。

二、真福寺本『律宗章疏』の構成

『律宗章疏』は延喜十四年(九一四)、醍醐天皇の勅を受けて薬師寺栄穂大法師が奉献したものである。この時、華嚴・天台・三論・法相の四宗が同時に奉献したので併せて五宗録とも称されている。本写本は、現行本と若干章疏の順次が異なる箇所があり、二、三の異同も見られるが基本的には同一の書と見なして大過は無い。むしろ問題となる点は、五宗録が合冊になっていて初めて存在価値が認められるべきものが、華嚴・天台・三論・法相の四宗録が無く、替わって『開元録』の抄本という従来全く知られなかった種類の目録が続いていることに在る。

『開元録』は、周知のように唐の智昇が開元十八年(七三〇)に撰録した経録であり、一切経の書写並びに刊本の編集の基準となった漢訳仏教における司令塔のごとき書である。『律宗章疏』と『開元録随要抄』はどのような関係があるのか分明ではない。さらに浄土教の経論章疏目録が付されているが、これらに共通する概念はただ単に仏教の目録という一点であり、この三者がどのように関係しているのか見えてこない。

真福寺本『律宗章疏』の構成を示してみよう。

① 『律宗章疏』：撰者栄穂(〜九一四))
 ② 『開元録随要抄』：撰者天台僧寛印(〜九八五))
 ③ 『阿弥陀仏経論並章疏目録』：撰者未詳

この①②③は一筆であり、執筆僧は蓮永という人物である。そして書写年代は承暦元年(一〇七七)の七月二十四日となっている。一見すると此の三者は相異なる資料のように思われるが僧蓮永の一筆書きという点に着目しなければならない。

現行本の現状から別の考え方も可能であろう。それは、粘葉装の『律宗章疏』の巻頭の糊代が剥がれているので、『律宗章疏』目録の前に何か他の書があったと考えられることである。つまり、五宗録の華嚴・天台・三論・法相の章疏目録が合綴されていたのではないだろうか。そのように想定し得る用例が七寺一切経から発見された『一切経論律章疏集(伝録) 并私記』巻上に見られる³⁾。

ところで『開元録随要抄』の末尾には

天台僧寛印随要抄之^{云々}

とある。これに依って『開元録随要抄』の成立年代は源信の弟子寛印が活躍した年代と推定できる。それは、十世紀後半から十一世紀前半にかけての間である。

では『阿弥陀佛経論並章疏目録』の撰録年代は何時頃であり、撰者は誰に帰せられるのだろうか。

三、『阿弥陀仏経論並章疏目錄』の内容

翻字した資料を概略眺めていくと本書の構成が把握できる。本書は楮紙の粘葉装よりなり七丁を有する。押界の付いた片面七行に書き慣れた書体で経論並びに章疏を記している。経論は一行に、章疏類は一行を二段に分けて書いている。経論の合計部巻数であるが、仮三ウの五行に「已上三十八部七十七卷」と累計を示している。しかし、仮一ウの一行と二行は空欄となることが関係していると思われるのだが、実数は三十六部五十五巻である。つまり二部二十二巻が欠けていることになる。

次の章疏の書目は、末尾に「以上」(仮七オ一行)と締めくくった後に『西方無量寿浄土阿弥陀経』一卷と忠算(九六七)の『往生極楽観行』一卷を追加している。追加の理由は、本書撰述後に成立した書を加えたと考えられるよりも単に遺漏のあった経論章疏を書き添えたと思なすほうが合理的であろう。『西方無量寿浄土阿弥陀経』一卷は経論の部にある『阿弥陀仏覚諸』(大)衆観身経』一卷(仮二ウ二行)や『十往生阿弥陀仏国経』一卷(仮二ウ三行)などと同じ疑偽経典である。前者は『長西録』の偽妄録第十に「浄土阿弥陀経」一卷とあるものと同一である。これら追加の二部二巻を合わせると七十七部一一四巻となる。

本書の総部巻数は、経論三十八部七十七巻(三十六部五十五巻)、章疏七十七部一一四巻、合計一一五部一九一卷(実数一一三部一六九巻)

真福寺蔵承暦元年写『阿弥陀仏経論並章疏目錄』について

である。十三世紀中葉に成った『長西録』には約五倍の五二一部八八二巻の浄土教の経論章疏が列挙されている。法然浄土教の急激的な発展を勘案すると本書は天台平安浄土教の原初的な形態を保持しているものと言うことができるであろう。

次に本書の成立年代に関する考察を試みたいが、そのために目録に列せられた書目のなかで比較的後代に成立したと思われる書を探してみよう。

(仮六オ)

- 3上 神栖安楽賦 在於成道賦中智覚神(禪) 師延寿撰
- 6下 九品往生集義一卷 慈恵
- 7上 新十疑一卷 禅愉

(仮六ウ)

- 1下 往生要集三巻 源信
 - 2上 極楽遊意一卷 静照撰
 - 2下 四十八願釈一卷 静照
 - 3上 日本往生記一卷 保胤
 - 5下 十六想画讚一卷 保胤
 - 6下 極楽和讃 千観
 - 7 極楽六時讚一卷 源信
- (仮七オ)
- 3 往生極楽観行一卷 忠算撰

以上の一一の書目の著者の年代を凡その順に示すと以下のようになる。
延寿(九〇四〜九七五)

千観（九一八〜九八三）

慈恵（九一二〜九八五）

禅愉（九一二〜九九〇）

忠算（〜九六七）

静照（〜九八〇）

保胤（〜九九七）

源信（九四二〜一〇一七）

つまり最下年に属するのは天台僧寛印の師、恵心僧都源信ということがわかる。しかしこの比較検討だけでは不十分となる。別の観点からの考察も要する。

源信以降、永暦元年まで百数十年の間阿弥陀仏に関する章疏は相当数に上る。主な著者を挙げれば、覚超、寂照、勝範、源隆国、仁覚、永観、真源、珍海、澄憲、忍空などであるが、これらの人々の撰述書を長西録所引の書目と比較してみよう。

覚超（九六〇〜一〇三四）……………『私用心』『決定往生臨終十念縁起』

……………『念仏法号』『念仏得（偈）』『阿弥

陀秘讚』『阿弥陀迎接像銘』

寂照（九六二〜一〇三四）……………『生西指南要』

勝範（九九六〜一〇六七）……………『西方集』（三巻）

源隆国（一〇〇四〜一〇七七）……………『安養抄』

仁覚（一〇〇四〜一〇七七）……………『順次往生講作法』『順次往生講要

行』

永観（一〇三三〜一一一一）……………『地観観文』『常途念仏記』『三時念

仏記』『決定往生行業文』『往生講

式』『往生極楽讚』『念仏讚』『念仏

勸心縁起』『往生十因』

真源（二〇六四〜一一三六）……………『順次往生講式』『自行念仏私記』

……………『往生要集裏書』『往生要集依憑記』

……………『私用心』

珍海（二〇九一〜一一五二）……………『決定往生集』『浄土義章私記』『菩

提集』『悉檀抄第一』

澄憲（一一二六〜一二〇二）……………『無量寿経四十八願釈』『転法輪抄

弥陀部』『六道惣釈』『無量寿経与

悲華経阿弥陀四十八願抄』『白毫讚』

……………『往生要集疑問』

忍空（一一一五四〜）……………『観（勸）心往生論』

右のうち『阿弥陀仏経論並章疏目錄』掲載の書名と合致するものはな
いと思われるので、やはり源信の著述が最後にくることが証明されるの
である。が、しかし『阿弥陀仏経論並章疏目錄』の章疏集に著者名の傍
記されていない書の内、著者が推定できないものが三点ある。これが成
立年次を左右することもあり得るから慎重に検討しなければならない。
その三点とは、

（仮六才5下）……………『西方要集』一卷

（仮六才7下）……………『発心義釈』一卷

（仮六才6上）……………『阿弥陀讚』

などである。この中、『西方要集』一卷は『長西録』に類似した書が三
点見られる。

西方集三卷 勝範

西方集三卷 重誉

西方要抄一卷 長舜円藏房

この三点のなかで一番近いと考えられるのは長舜円藏房の『西方要抄』
一卷であろうか。しかし集の字が抄となっていることと、長舜円藏房の
伝歴が不明なことから確認する方法がない。次の発心義釈一卷は発菩提
心の義釈か、『菩提心義』の注釈書かの何れかであろうが、これも確定
に至らない。また三番目の『阿弥陀讃』は『長西録』に載る覚超（九六
〇〜一〇三四）の『阿弥陀秘讚』一卷が近似した書名かとおもわれるが、
秘の一字が多くこれまた確定に慎重を要する。

もし仮に『西方要集』一卷が『長西録』に載る勝範撰『西方集』三卷、
重誉撰『西方集』三卷、長舜円藏房撰『西方要抄』一卷の何れかとした
場合どうなるであろうか。勝範（九九六〜一〇六七）は十一世紀中葉に
活躍し、重誉（〜一一四二）は十二世紀中葉に活躍している。蓮永が
書写した永暦元年（一一六〇）と相前後する。だが重誉の可能性は甚だ
少ないと言える。何故ならば、重誉の『西方集』三卷を掲載するのであ
れば当時仏教界に大きな影響力を及ぼした永観や珍海の著述を取り上げ
ないのは全くの杜撰な目録ということになってしまうからである。十二
世紀中葉まで下げるのであれば永観や珍海ばかりでなく、前述したよう
に源隆国、仁覚、真源などの浄土教に関する著述を挙げないのは理とし
て納得のいかないところである。

つまり『西方要集』一卷も『発心義釈』一卷も、また『阿弥陀讃』も
十一世紀中葉以降の書物ではありえないのである。表題にある『阿弥陀
仏経論並章疏目録』という目録の内実が、天台に偏しているとはいえ南
都の智光の撰述書も採録しており、時代が下れば天台の諸師も含めて主
だった書を列しないはずはないからである。

四、展開

『阿弥陀仏経論並章疏目録』という書名は従来諸書に未見の名であつ
た。それ故に本書が後世にどのような影響を与えたかという命題そのも
のが成り立ち難いと思われる。しかし現に由緒ある真福寺に所蔵されて
いることが判明したのであり、かつまた写本の書写年代が平安中期の承
暦元年（一〇七七）であることから当然のこととして法然浄土教への影
響を考察しなくてはならないであろう。この課題こそが今後主要な関心
事になるに違いないものである。だが、筆者はその方面における専門的
知識に欠ける。今は新出資料の概要を示し、それらの課題は新進の後賢
の考究に望みを賤したいと思う。

さりながら一点気付いたことを挙げてみたい。それは書名の相似とい
う点である。『長西録』は周知のように具名を『浄土依憑経論章疏目録』
と称する。藤堂恭俊博士は「本目録はわが国における浄土教の書籍目録
の嚆矢をなすものであるばかりでなく、経典はもとより、中国、朝鮮、
日本の章疏等を数多く記載するものとして、高く評価されている。また
現在すでに散逸してしまった書目を記載している点においても注目され

る。さらに後続する浄土教書籍目録類の基礎をなす重要性も忘れてはならない。⁽⁵⁾と述べておられる。まさにその通りであるが、後続の指標となつた『浄土依憑経論章疏目録』そのものにも先行する書があつたと思われる。本稿で取り上げた『阿弥陀仏経論並章疏目録』である。

『阿弥陀仏経論並章疏目録』 一一三部一六九卷 一一世紀初頭成立
 『浄土依憑経論章疏目録』 五二二部八八二卷 一三世紀中葉成立
 『阿弥陀仏』を「浄土依憑」に、「経論」を「経論」に、「並」を削除し、「章疏目録」をそのまま「章疏目録」にしたのであることが推測できる。

五、小結

真福寺藏『律宗章疏』本は、①『律宗章疏目録』と②天台僧寛印撰『開元録随要抄』と③『阿弥陀仏経論並章疏目録』の三つの相異なつた目録から成っている。これらを執筆したのは伝歴未詳の連永なる人物であるが、③に取り上げられた書目を概観してみると源信の著述が年代的に最後尾にくると思われる。そうすると源信の弟子であつた寛印が③の『阿弥陀仏経論並章疏目録』も撰述したと考えることが可能となる。もとより成立年代不明の書が若干あるため断定的には言えないが、十一世紀初頭以降の浄土教の主要な著述が採録されていないことから十一世紀前半までに成立した天台浄土教の経論章疏目録であると言えるであろう。これは日本最古の浄土教に関する典籍の目録である。従来は長西の『浄土依憑経論章疏目録』が浄土教の典籍を考察する上で基準となるものであつたが、本書はそれに先行すること二百年以前の目録であり、しかも

長西はこの目録を参看したと推測される、極めて重要な浄土教目録といふことになる。

(了)

【註】

(1) 天台僧寛印：生没年不詳。願蓮房と称す。良源や源信に学び、源信の流派を伝えて一派をなした。その流派は滝禅院流と呼ばれている。著書に『囑累義』一卷（日光天海藏）、「授菩薩戒自誓受略式」一卷（蓮門録）所載）、『寛印供奉応願行西文』一卷（長西録）などがあるという。

参照：多賀宗準解説（『国史大辞典』第三卷七六四頁）。俗慈弘「慧檀兩流の發生及び發達に関する研究」（『日本仏教の開展とその基調』下。昭和二八年。三省堂）。八木吳惠著「恵心教学史の総合的研究」（平成八年。永田文昌堂）四

三六頁、四六三頁。高橋秀栄「丹後先徳寛印と迎講」（『駒沢大学仏教学部論集』四三四号。平成十五年）

(2) 『真福寺善本叢刊』第二期第一卷「真福寺古目録集二」に収載。臨川書店。平成十七年一月刊予定。

(3) 宮崎健司解題（七寺古逸経典研究叢書第六卷『中国・日本経典章疏目録』三一七～三二七頁）。

(4) 佐藤哲英著『叡山浄土教の研究』研究編。第五章第一節第二項「長西録に見られる恵心学派の文献」。百華苑。昭和五四年。なお、平基親（一一五二～）は永暦元年にはまだ幼少であるので省いた。

(5) 渋谷亮泰編『昭和現存天台書籍綜合目録』（増補版。五九二頁、八二二頁。昭和五三年。法蔵館。）によれば、長舜という名はやや時代が下つた天台の法門のなかに散見する。曼殊院藏の室町時代写「結願作法」の元奥書に長舜なる人物が文永二年（一二六五）慈心寺に於いて書写したという記述がでてる。また同寺所藏の『所作印明』の奥書にも弘長三年（一二六三）に慈心寺で書写した記録がある。これらの奥書に出てくる長舜と長舜円藏房とが同一人物か不

明であるが、『長西録』の編纂者長西（一一八四～一二六六）の活躍年代と重複するので一考の余地があろう。

(6) 『大日本仏教全書』第九九卷（解題三） 三三四頁～三三五頁。昭和四八年。鈴木学術財団。

- 6 後出阿弥陀仏経一卷 或無經字 第二出 失訳
- 7 阿弥陀仏偈一卷 道初出 失訳 闕本

(仮二ウ)

- 1 称讚浄土経一卷 九□ 玄奘訳
- 2 阿弥陀仏覚諸□(大) 衆觀身経一卷 偽
- 3 十往生阿弥陀仏国経一卷 偽
- 4 阿弥陀鼓音声王陀羅尼経一卷 失訳
- 5 阿弥陀仏大思惟経説序分第一 出陀羅尼集経第二卷唐朝中天竺大徳阿地瞿多訳
- 6 随願往生経一卷 灌頂経第十(ママ) 卷普広品也沙門帛尸梨密多羅訳
- 7 九品往生経一卷

(仮三オ)

- 1 般舟三昧経三卷 迦沙門支婁迦讖訳
- 2 般舟三昧経二卷 沙門竺法護訳
- 3 般舟三昧念仏章経一卷 失訳
- 4 大宝積経無量寿如来会二卷 第十七八両会也菩提留支訳
- 5 観仏三昧経一卷 十卷或八卷 沙門覚賢訳
- 6 観仏三昧経一卷 沙門覚賢訳
- 7 観仏三昧経一卷 沙門羅什訳

(仮三ウ)

- 1 念仏三昧経六卷 或六卷 沙門功德真(直) 共玄暢訳
- 2 発覚浄心経二卷 沙門闍那囉多訳

真福寺蔵承暦元年写『阿弥陀仏経論並章疏目錄』について

- 3 請観音経一卷 居士竺難提訳
- 4 請観音経一卷 沙門羅什訳
- 5 已上三十八部七十七卷

- 6 □(無) 量寿経論一卷 天親菩薩造 沙門菩提留支訳
- 7 往生論一卷 世親菩薩造

(仮四オ)

- 1 十住毘婆沙論易行品 於□(在) 三年中龍樹菩薩造
- 2 十二礼一卷 龍樹菩薩造 沙門禪那囉多訳
- 3 略論安楽土義一卷 羅什
- 4 安楽集一卷 羅什
- 5 観無量寿経疏一卷 天台智者
- 6 観無量寿経別記二卷 源清
- 7 积観無量寿経疏記一卷 天台智者

(仮四ウ)

- 1 阿弥陀経義記一卷 天台智者
- 2 弥陀経略記一卷 源信 般舟三昧行法一卷 天台智者
- 3 請観音経疏一卷 天台智者 常行三昧 在於摩訶止観第二卷 中
- 4 無量寿経疏一卷 吉蔵撰 阿弥陀経疏一卷 元曉撰
- 5 観無量寿経疏一卷 基撰 無量寿経疏三卷 憬興撰
- 6 無量寿経述義記三卷 寂法師撰集
- 7 無量寿経連義述文賛□□(三) 卷 憬興

(仮五才)

- 1 阿弥陀經疏一卷 基撰 阿弥陀經略記一卷 憬興
- 2 阿弥陀經疏一卷 称讚浄土經疏一卷 在清(靖)連(邁)撰
- 3 般舟三昧略記一卷 元暉撰 無量壽經述記一卷
- 4 無量壽經疏二卷 法位師撰 無量壽經宗要一卷
- 5 無量壽經指事私記一卷 同經記一卷 龍興師撰
- 6 無量壽經宗要指事一卷 觀經義疏四卷 善道師撰
- 7 双觀經疏一卷 觀無量壽經疏七卷

(仮五ウ)

- 1 觀無量壽經抄二卷 両卷無量壽經疏二卷
- 2 両卷經提目一卷 阿弥陀經疏二卷
- 3 阿弥陀經疏一卷 憲(慈)藏師撰 阿弥陀經疏一卷 玄二
- 4 称讚浄土仏撰經疏二卷 往生灌頂經疏一卷
- 5 天親無量壽經論述二卷 往生論疏五卷 智光
- 6 阿弥陀十疑一卷 智光 西方要決一卷 基撰
- 7 西方要決積難通規一卷 群疑論七卷 懷感禪師撰

(仮六才)

- 1 浄土論三卷 迦才撰 安樂集二卷 道緯禪師撰
- 2 善道和尚觀念法門一卷 法苑殊(珠) 林阿弥陀部 在於十五道宣撰
- 3 神栖安樂賦 在於成道賦中智 覺神(禪)師延壽撰 往生浄土懺願儀一卷 天台
- 4 天台大師西方浄業義一卷 西方瑞応伝一卷

(仮六ウ)

- 1 往生十念一卷 往生要集三卷 源信
- 2 極樂遊意一卷 静照撰 四十八願釈一卷 静照
- 3 日本往生記一卷 保胤 讚嘆阿弥陀仏偈一卷 羅什
- 4 西方法事讚文一卷 西方讚文二卷 沙門飛錫
- 5 往生礼讚文一卷 十六想画讚一卷 保胤
- 6 阿弥陀讚 極樂和讚 千観
- 7 極樂六時讚一卷 源信

(仮七才)

- 1 以上
- 2 西方無量壽浄土阿弥陀經一卷
- 3 往生極樂観行一卷

(仮七ウ)

永曆元年七月廿四日辰時許書写之
執筆僧蓮永

『選擇集』第八章の理解

兼 岩 和 広

一、はじめに

今回の研究において、数十種に亘る現存『選擇集』諸本を文字単位で比較し、その異同から流伝形態および、法然自身の言葉で綴られた所謂「根源正本」の復元を試みた。しかし、その結果、後の時代における有る程度の分岐を見ることができると、その大本はある一本の古抄本とそれ以外の全ての『選擇集』に二分できることがわかった。その古抄本こそが「廬山寺本」である。つまり、「廬山寺本」を除く諸本の異同は流伝経過時におけるわずかな異同であり、内容的に発展・相違と呼べるものではないと判断できる。しかしながら「廬山寺本」と他の『選擇集』との間ではその連続性を指摘できない部分が数多く見いだせるのである。さらには「廬山寺本」にみられる多くの推敲作業の痕跡を考えれば、「廬山寺本」の状況を明確に把握しない限り、他本への流伝形態や「根源正本」の復元などは不可能であると考ええる。

そこで、本論文においては他本との相違の最も多い「第八章三心篇」に関して、「廬山寺本」の状況を検討し、かつ他本との異同も考慮し、さらには他の法然遺文との対比も検討した上で、内容的にどのような理解がより法然の考えに近いものなのかを明らかにしていきたい。

二、「第八章三心篇」の現状確認

内容の具体的な検討に入る前に、まずは「第八章」の現状を確認しておきたい。そもそも、この章は『選擇集』の中では最も長い章である。しかしその大部分は引用文であり、法然自身の私釋は僅かに善導の積義に補足的解釈を加える程度である。つまり法然の『選擇集』における三心に対する解釈は善導の積義を踏襲したものであり、その解釈は善導の積義と全く相違しないものとして理解することが出来るであろう。したがって、内容的に新しい教義を示す事がなかったためその執筆状況も比較的内容易なものであったことが推察される。しかしながら、その私釋段の内

容をみれば、明確に理解することが出来ない不明瞭な文章が伝えられているのである。それは至誠心釈に見られる「外現賢善精進相」内懷「虚假」の文に対する解釈の部分である。そこには外は精進の相であるが内は虚仮の相であるという内外の不調な姿に対してその相対を詳細に比較し、最後に「若夫翻_レ外蓄_レ内者祇應_レ備_レ出要_レ」⁽²⁾として、外の精進の相を内心とするならば出離の要因となると説かれている。ところが、この後に又再び「内懷_レ虚假_レ等者_レ」⁽³⁾として同じような解釈を再度繰り返すのである。その最後には「若夫翻_レ内播_レ外者亦可_レ足_レ出要_レ」⁽⁴⁾と記されており、ここでは内の虚仮の相を外相と為しても出離の要因となると説かれている。つまりこの部分に於いては同じ内容の解釈を内外の交替はあるものの二度記しているのである。さらにこれらの解釈の中で内外の相対について詳細に比較していることを考えれば、ここでの主旨が内外の相違の無い状態が至誠心の姿であることを説くものと捉えられることから、「翻_レ外播_レ内」や「翻_レ内播_レ外」をどの様に理解すればよいのかが非常に判断し難い文章となっている。さらにこの至誠心釈に続けて深心、廻向發願心に対する法然の私釋が記されるが、このことによつて先不明瞭な至誠心の解釈が法然の至誠心釈として理解され、結果的に不明瞭な文章の解釈をより一層複雑なものとしているのである。一体法然はこの私釋段に於いて何を示したかったのであろうか。

またさらに「廬山寺本」では本章の引用段に於いて、善導の『觀經疏』の引文に三箇所の欠文が見られる。このことについては別の拙稿に於いて既に述べたところであるが、計三箇所、数百文字に亘る『觀經疏』の内容を知らずに執筆された状況が私釋段に於いてどのような影響を与え

ているのであろうか。

そこで具体的に第八章の内容についてその構成を確認すれば、左記のようになる。

第八章の内容構成

- ① 章題 念佛行者必可具足三心之文（「土川本」60-5）
- ② 引用段1 『觀經』（「土川本」60-6）
- ③ 引用段2 『觀經疏』（「土川本」60-9）
- ④ 引用段3 『往生礼讚』（「土川本」77-9）
- ⑤ 私釋段1 三心について明かす（「土川本」78-10）
- ⑥ 私釋段2 至誠心釈（「土川本」79-3）
- ⑦ 私釋段3 深心釈（「土川本」80-3）
- ⑧ 私釋段4 廻向發願心釈（「土川本」80-8）
- ⑨ 私釋段5 三心総結（「土川本」80-9）

後の考察の都合上、私釋段に⑤から⑨の詳細な区切りを設けたが、量的には僅かである。以下にこの内容構成に従つて、その思想的素を探るべく個々の成立状況を考察していく。

まず、①の章題であるが、『選擇集』に於いて三心が説かれる根拠となったのは、「東大寺講説」の中『觀經釈』に於いて念佛に関する要文の後に付随して三心の説示を説いていることが起因していると考えられる。つまり『選擇集』に於いても、三心という念佛行者の心構えを説き示すことで念佛を勧める為に必要なものとして設けられた章であると考えられる。

次に②から④の引用段についてであるが、その執筆時には他の法然の

素的資料から執筆されたのではなく、本来の文献から書写されたものであることは『選擇集』の他の章に於いても推察されることであり、この第八章に於いても文章の書き間違いや訂正等がみられないことから、『觀經疏』『往生禮讚』ともにそれぞれの文献から直接書写されたものであると考えられる。ところが、既に述べている如く現存の「廬山寺本」には『觀經疏』の引文の中に欠文がみられる。このことから、少なくとも「廬山寺本」の執筆時点までは法然の手に現在我々が知りうる『觀經疏』とは異なった文献のみしか存在していなかったようである。尚、現在の『選擇集』の如く『觀經疏』の文を完全な形で引用するのは後の「往生院本」以降のものであり、「廬山寺本」執筆後に新たな『觀經疏』を入手し、以後の『選擇集』にはその欠文の無い『觀經疏』が引用されたのであろう。

では続いて⑤から⑨の私釋段の成立について見ていくのであるが、先にも述べた如く『選擇集』第八章における法然の三心積は引用段に於いて挙げた善導の積義を補足するものである。その内容を見れば、初めの⑤「三心について明かす」部分では、

私云、所引三心者、是行者至要也。所以者何。經則云「具三心者必生彼國。明知、具三必應得生。釋則云「若少一心、即不得生。明知、一少是更不可。因茲欲生極樂之人、全可具足三心也。」⁽⁶⁾

とあるように、三心を行者の至要であるとし、さらに「若少一心即不得生。」として三種全てを具足すべきであることを善導の積義によって明かされるものである。その後続いて⑥「至誠心積」が明かされる。

其中至誠心者、是眞實心也。其相如彼文。但外現賢善精進相内懷

虛假一者外者對内之辭也。謂外相與内心不調之意。即是外智内愚也。賢者對愚之言也。謂外是賢内即愚也。善者對惡之辭也。謂外是善内即惡。精進者對懈怠之言也。謂外示精進相内即懷懈怠心也。若夫顯外蓄内者、祇應備出要。内懷虛假等者、内者對外之辭也。謂内心與外相不調之意。即是内虛外實也。虛者對實之言也。謂内虛外實者也。假者對眞之辭也。謂内假外眞也。若夫顯内播外者、亦可足出要。⁽⁷⁾

ここでははじめ「至誠心者、是眞實心也。」として善導の積義を再確認され、さらにその中の「外現賢善精進相内懷虛假。」の文について内外不調の解釈を記される。

続いて⑦「深心積」が示されるが、そこでは

次深心者、謂深信之心。當知、生死之家以疑爲所止、涅槃之城以信爲能入。故今建立二種信心、決定九品往生者也。又此中言一切別解別行異學異見等者、是指聖道門解行學見也。其餘即是淨土門意。在文可見。明知、善導之意亦不出此二門也。⁽⁸⁾

とあるように、ここでも「深心者、謂深信之心。」として善導の積義を再掲され、さらに善導の『觀經疏』の中の「一切別解別行」等の文について聖道門の者を指すことを明かすが、これも全て善導の見解であることを強調される。

次に⑧「廻向發願心積」について述べられるが、そこには

迴向發願心之義、不可俟別釋行者應知之。⁽⁹⁾
とあるのみであり、全く善導の解釈に譲っている。そして最後に⑨「三心總結」として

此三心者、總而言之、通諸行法。別而言之、在往生行。今舉通攝別意即周矣。行者能用心敢勿令忽諸。

との如く、三心の釈義をまとめているのである。以上の内容が『選擇集』第八章における法然の私釋の部分であるが、私釋段全文を通してあくまで善導の三心釈を踏襲したものであり、僅かに補足する場合にも善導の意に背くものでないことを強調されている。

三、第八章の成立とその思想的素をめぐって

三之一、『觀經釈』『逆修說法』との対応

ではこれらの内容が如何にして成立したのであるうか。以下に他の遺文との比較を通して検討していくこととするが、まずは『選擇集』の他の章でその素資料として指摘することができた『觀經釈』と『逆修說法』に素資料としての可能性を探ってみることとする。

現存の『觀經釈』に於いては、『選擇集』第八章の私釋段と同じ文章が伝承されている。このことから他の章と同様に、後の時代に『選擇集』から増広された部分であると考えられる。したがって、本来の『觀經釈』の内容を想定しなければならぬ。そこでその『觀經釈』における三心の解釈部分を確認してみると、『選擇集』と同文が記される以前に

次上品又有念佛。尔者經云。一者至誠心、二者深心、三者廻向發願心。具三心者、必生彼國。

凡三心通三行故、善導和尚釋此三心、以正行雜行二行。今此經

三心、即開本願三心。尔故、至心者至誠心也。信樂者深心。欲生我國者、廻向發願心也。

以之案之、必生彼國之言可有深意歟。必者對不必言也。修正行者、必生彼國。修雜行者、不必生彼國。通人天等故。又修雜行往生、百中一二、千中三五。故云不必也。修專者、百即百生、千即千生。故云必生也。

とある。ここでは『觀經』の經文を挙げ、その三心が『無量壽經』の第十八願に相応するものであるとして、「至心者至誠心也。信樂者深心。欲生我國者、廻向發願心也。」と記す。そして「必生彼國」については『選擇集』第二章の内容と対応する正行、雜行の釈義を挙げている。これらの内容と『選擇集』第八章私釋段の文章と比すれば、全く異なったものであると言える。したがってこれら文章からは『觀經釈』から『選擇集』という関係を見出すことはできない。

さらに『觀經釈』ではこの後に私釋段の文章と同一の文が続くのであるが、『觀經釈』に於いては善導の『觀經疏』の文章が引用されているが、内容的に矛盾する点も多い。¹²⁾したがって本来の『觀經釈』に『選擇集』と同文の箇所が初めから存在していたとは考えられない。内容的に相応する文章が存在していた可能性を否定することは出来ないが、それ以前に記される『觀經釈』独自の三心釈の内容を考慮すれば、『選擇集』と同文部分の内容とはかなりの隔たりがみられる。よってその存在の可能性も肯定しがたいものである。

以上のことから見て『選擇集』第八章の執筆時に『觀經釈』を参照しながら執筆されたという可能性は無いと考えられる。

では次に『逆修說法』についてはどうであろうか。『逆修說法』に於いて三心の解釈が記されるのは「二七日」である。

先上品上生者、初説具三心者必生彼國、次説又三種衆生當得往生。三心者、善導和尚御意非別行業、惣往生法則也。文雖在上々、義可通下々。但隨三心淺深、可有九品階位也。然者始自上々品、終至下々品、具足三心、必得往生。故云若少一心即不得生。但天台等諸師意不爾矣。

三種衆生者、經云、一者慈心不殺具諸戒行、二者讀誦大乘方等經典、三者修行六念。云々善導釋之言。一但能持戒修慈、二不能持戒修慈、但能讀誦大乘。三不能持戒讀經、但能念佛法僧也。

此之三人各以己業、勵心一日一夜乃至七日七夜勇猛勤行者、必生上品上生。是佛滅後大乘極善上品凡夫。日數雖少、修業時節猛故也。云々彼三種業非一人皆可行、各一々可行也。其旨此釋明也。¹³⁾

この説示は『觀經』の九品段を順番に解釈する中、上品上生について明かす部分である。この前半部分が三心を解釈した部分であるが、『觀經釈』や『選擇集』のように念佛を説く文として選り出されたものではなく、単に經文の一節の解釈として説かれたものである。その三心の解釈の最後に「若少一心即不得生」の文を挙げていることは『選擇集』と共通するが、内容的に見れば三心の義が九品皆に通ずることを明かすものであり、全体的な内容は『選擇集』と一致するものではない。『逆修說法』に於いてこの説示以外に三心についての解釈が見られないことから『逆修說法』についても『選擇集』との関係を指摘することはできない。

以上の検証によって『選擇集』第八章の執筆に際しては、『觀經釈』と『逆修說法』との関わりを見ることができないという結論に至った。

これまでの章に於いては『選擇集』の内容の大凡を「三部經釈」や『逆修說法』の中から見出すことができた為、それらを参照しながら『選擇集』が執筆されていたことを明らかにすることが出来たが、この第八章に限ってはこれまでと同じ見解では成立を明らかにすることが出来ないようである。

三之一、他の法然遺文との検討

『選擇集』第八章の内容を『觀經釈』や『逆修說法』の中に見出すことが出来ないならば、それらを他の法然遺文の中に求めなければならぬ。現存する法然遺文の中、「三部經釈」や『逆修說法』の他に三心に關する記述を伝える文献は多く、詳しい解釈を記す主要なものとしては『三部經大意』¹⁴⁾、「往生大要鈔」¹⁵⁾、「念佛大意」¹⁶⁾、「三心義」¹⁷⁾、「御消息」¹⁸⁾等が挙げられるが、他にも消息や問答、法然の伝記等の中にも三心の語を伝えるものが数多く見受けられる。ここではそれらの遺文の中から『選擇集』第八章の執筆に關係していたものを探し出すのであるが、まずは『三部經釈』や『逆修說法』と同様に『浄土三部經』の三種の經典全ての解釈を記す『三部經大意』について見ていくこととする。

この『三部經大意』とは、金沢文庫蔵の建長六年（一二五四）の写本と専修寺蔵の正嘉二年（一二五八）の写本の二種が現存するものとして知られているが、同じ内容を示すものとして『和語灯録』に収録される

『三部経釈』⁽¹⁹⁾が挙げられる。内容的には『浄土三部経』を『無量寿経』『観経』『阿弥陀経』の順に解釈していくものであるが、それらの解釈の中に「選擇義」が見られないことや本願や三心の解釈が他の法然遺文と比べて特異なものとなっていることなどから、法然の遺文の中でも特殊なものとして扱われており、現在に於いても多くの研究がなされているものである。その研究史については近年、善裕昭氏による『三部経大意』の詳細な研究が発表されており詳しい内容は善氏の論文を参照されたいが、⁽²⁰⁾凡そこれまでの研究の中でこの『三部経大意』について二つの問題が議論されてきたと言うことができるであろう。まず第一は法然著述の真偽である。このことに関しては『三部経大意』の発見当初より問題とされてきたところであり、法然の著述として扱うことに一様の見解は見られない。特に坪井俊映氏の研究に於いては、
 いずれにしても、『金沢文庫本』には源空撰なる撰述者名を記しているが、これは名を法然に借りる述作であると考えるのである。しかしながら本書は法然の本願念佛思想をひろく一般の人々に説きあかすために著わされたものと思われ、(中略)しかし法然の念佛思想より逸脱したところも見られるからその内容より見て、聖覚に関係ある人の述作と考えてよいであろう。⁽²¹⁾
 として法然偽撰説を提唱しているが、この坪井氏の見解についても賛否が別れるところである。

次に『三部経大意』における第二の問題としては撰述の年代である。石井教道氏は『昭法全』の中で、この『三部経大意』を第二本願念佛期の成立として扱っているが、その序に於いて、

勿論三部経大意の成立年代は不詳であり、中に第三期と思はれる思想も彷彿として居る。⁽²²⁾

とも記しており『三部経大意』の成立年代を断定できないことを明かしている。さらに善氏の見解では、

東大寺講説以前の成立であることはほぼ確実であり、さらにいえば聖道門・浄土門の語が見えないので、文治二年の大原談義以前の成立であると考えておきたい。⁽²³⁾

として、大凡の成立年代を定めているが、明確な特定には至っていない。したがって『三部経大意』に関するこれら二つの問題に関して一応の見解を示した上でないと『選擇集』との関係を指摘することはできないと考えるが、これらの問題は全て『三部経大意』における三心釈の特に至誠心における特異な解釈によるものであると言うことが出来る。よつてまずは『三部経大意』における三心釈について筆者の見解を示し、その後『選擇集』成立との関わりを見ていくこととする。

『三部経大意』における三心の解釈は非常に長文であるが、同じ内容を伝える『和語灯録』所収の『三部経釈』では至誠心釈の中に多くの欠文が見られる。両者の比較については、既に坪井氏が詳細な比較表を発表しているのでそちらを参照されたいが、⁽²⁴⁾ここで筆者が注目するのは、その『三部経釈』に見られる欠文の箇所である。

『三部経釈』に於いては、

又この経に具三心者必生彼國ととり、三心といは一には至誠心、二には深心、三には廻向發願心なり。三心はまち、にわかれたりといへども、要をとり、詮をえらんでこれをいへば深心におさめたり。

善導和尚釈し給はく、至といは真なり。誠といは実なり、一切衆生の身口意業に修するところの解行、かならず真実心のなかなすへき事をあかさんとす、ほかに賢善精進の相を現して、うちに虚仮をいたく事をえされといえり。その解行といは罪悪生死の凡夫、弥陀の本願によて十声一声決定してむまると真実にさとりて行するこれなり。ほかには本願を信する相を現し、うちには疑心をいたく、これは不真実の心なり。⁽²⁵⁾

という至誠心釈を記しているが、『三部経大意』に於いてはこの他に「貪瞋邪偽奸作百端にして悪性侵かたく」の文についての長文の解釈が記されている。⁽²⁶⁾つまり、至誠心を解釈するに当たり『三部経釈』に於いては『観経疏』の「ほかに賢善精進の相を現してうちに虚仮をいたく事をえされ」の部分までの解釈を記しているのに対して、『三部経大意』に於いてはその後の「貪瞋邪偽奸作百端にして」の文までも解釈しているのである。このことを先の「廬山寺本」における『観経疏』の欠文の問題と比較すれば、『三部経大意』が記す「貪瞋邪偽奸作百端にして」の部分は「廬山寺本」に於いては欠文の部分である。このことから見れば『三部経大意』に見られる「貪瞋邪偽奸作百端にして」の解釈は「廬山寺本」執筆以前の文献には記すことが出来ないはずの内容なのである。つまり既に指摘したように「廬山寺本」執筆以前の法然の手元には欠文のある『観経疏』しか存在していなかったのであるから、『選擇集』執筆以前に成立した法然の遺文にも、同じ欠文のままの『観経疏』の解釈が記されているはずである。したがって『三部経大意』に「貪瞋邪偽奸作百端にして」の解釈が見られるということは、その成立を

『選擇集』よりも後のものとして見なければならぬのである。しかし他の部分の内容を見れば『選擇集』よりも前の成立であることは既に諸氏によって明らかにされている所であるため矛盾が生じるのである。

そこでこれらの見解を以て『三部経大意』に対する二つの問題点についての一応の見解を示しておきたい。これまでの研究者達は『三部経大意』を初めから完本として捉え、『和語灯録』に所収された『三部経釈』を後の改竄によるものとして扱ったために様々な矛盾を解決することが出来なかった。しかし、筆者は全く逆の見解を考える。つまり初め法然自身の著述として現存の『三部経釈』に近い状態のものが存在しており、それを収録したのが『和語灯録』であり、後に他人による加筆をおこなってより完成した文献へと改竄されたものが金沢文庫等に伝わる『三部経大意』であると考ええる。このように考えれば先の至誠心釈の欠文箇所についても合点がいく。また成立年代についても古い形態の『三部経釈』の成立は『選擇集』執筆以前であり、石井氏や善氏が示された本願念佛期の成立ということが出来るであろう。しかし、『三部経大意』については『選擇集』撰述以後に加筆されたものであり、その成立はかなり後の時代を想定しなければならぬ。また、法然執筆の真偽についても、古い形態のものは法然の著述として考えられるが、『三部経大意』については他人による加筆の可能性が想定されるために完全な法然の著述とはいえない。

ただ現存の『和語灯録』所収の『三部経釈』がその原初形態を留めているかは疑問視せざるを得ない。おそらく了恵による改編という事態も十分に推測出来ることであり、このことは現存の法然遺文全てに於いて

言えることであるが、完全な結論に達するには他の多くの証拠を必要とするところである。よって現存の『三部経釈』を『選擇集』撰述の検討に対する直接的な資料として扱うことには問題が残るところであるが、少なくとも『三部経釈』は『選擇集』よりも前の思想を伝えるものとして理解することができるようであるので、ここでは思想的な内容からの検討を行うこととする。

初めに至誠心釈の比較であるが、先に引用した『三部経釈』の至誠心釈と『選擇集』第八章私釋段の内容を比較すれば、「ほかに賢善精進の相を現してうちに虚仮をいたく事をえされ」の文を解釈している点などは『選擇集』と共通しており、先の『觀経釈』や『逆修說法』と比べれば寧ろこの『三部経釈』の方が『選擇集』と近い内容となっている。

次に深心の解釈であるが、『三部経釈』に於いては名号の功德や釈迦・弥陀二尊の成道等を記しており、かなりの長文による内容となっているが、その深心釈の初めに

深心はふかく信する心なり、決定してふかく自身は現にこれ罪悪生死の凡夫なり、曠劫よりこのかたつねに流転して出離の縁なしと信し、決定してふかくこの阿弥陀如来は四十八願をもて衆生を摂取し給ふ事うたかひなくおもんばかりなればかの願力に乗してさためて往生する事をうと信すへしといへり。⁽²⁷⁾

とあるように、深心に二種の信心があることを明かしている。これは『選擇集』と共通するものである。

次に廻向発願心であるが、『選擇集』に於いては法然の私釋が全く記されていない為比較することが出来ないが、『三部経釈』における廻向

発願心釈には九品の解釈を記しており廻向発願心の直接的な解釈を記していない。⁽²⁸⁾

以上の考察によれば、『選擇集』と『三部経釈』の関係は、『觀経釈』や『逆修說法』に比すればより近いものとして捉えることが出来るであろう。しかしながら『選擇集』の執筆に直接的な関わりを指摘するまでには至らない。少なくとも三心釈としては『選擇集』へと繋がる法然の思想的な流れを示唆しているものではあるが、両者の関係を指摘するには、その間に別の文献の存在を見なければならぬと考える。よって以下に他の法然遺文を検討するのであるが、その手がかりとしてここでも『廬山寺本』における『觀経疏』の欠文の問題を挙げたい。『三部経大意』の考察の際にも見られたように、『觀経疏』の引用に注意しながら検討することによって『選擇集』撰述よりも前か後かを判断することが出来ると思われる。そこでこの事例に該当する文献として『往生大要鈔』が挙げられる。

『往生大要鈔』も先の『三部経釈』と同じく『和語灯録』に収められるものである。内容的には主に安心と起行について説かれるものであるが、残念ながらその後半部分が『和語灯録』編纂の時点で既に散逸しており、三心の廻向発願心と起行（五種正行）に相当する部分の内容を知ることができない。したがって至誠心と深心の解釈のみが伝わっているのであるが、それらの内容は非常に詳しいものである。この『往生大要鈔』について『昭法全』では先の『三部経大意』と『無量寿経釈』の間に挙げていることから、編者である石井氏の見解に於いては、第二の本願念佛期と第三の選擇本願念佛期の間に位置するものとして考えられた

ようである。その理由については何ら記されていないが、内容から考えれば東大寺講説以前と考えて問題無いものである。

この『往生大要鈔』と『選擇集』との関係を見ていくのであるが、ここでは「廬山寺本」にみられる『觀經疏』の欠文に注意を拂いながら『往生大要鈔』の内容を見ていくこととする。

『往生大要鈔』における三心釈は初めに

まつその安心といは、觀无量壽經にといはく、もし衆生ありてかのくに、むまれんとねかはんものは、三種の心をおこして、すなはち往生すへし。なにをか三とする、一には至誠心、二には深心、三には廻向發願心なり。三心を具するものはかならずかのくに、むまるといへり。善導和尚の觀經の疏、ならひに往生禮讚の序にこの三心を釈し給へり。⁽²⁹⁾

とあるように、安心が三心を指すことを明かし、その解釈は善導の釈義に従う旨を示される。そして至誠心の解釈を記するのであるが、そこには一に至誠心といは、まつ往生禮讚の文をいたさは、

「一には至誠心、いはゆる身業にかのほとけを礼拝せんにも、口業にかのほとけを讚嘆稱揚せんにも、意業にかのほとけを専念觀察せんにも、およそ三業をおこすにはかならず真実をもちぬよ。かるかゆへに至誠心となつく。」といへり。

つきに觀經の疏の文をいたさは、
「二に至誠心といは、至といは真なり、誠といは実なり。一切衆生の身口意業の所修の解行、かならず真実心のなかなすへき事をあかさんとおもふ。ほかに賢善精進の相を現して、うちには虚假をいたく

事なかれ、善の三業をおこす事はかならず真実心のなかなすへし。内外明闇をゑらはすみな真実をもちぬよ。」といへり。⁽³⁰⁾

として善導の『往生禮讚』の文と『觀經疏』の二つの文章が示される。

この『觀經疏』の文章が「廬山寺本」に引用される『觀經疏』と奇妙に一致する。つまり、「廬山寺本」に於いて欠文となつてゐる部分を『往生大要鈔』に於いても引用しておらず、「廬山寺本」に存在する部分のみを二箇所引用してゐるのである。これは単なる偶然ではないようである。なぜなら続く深心の解釈に於いても『觀經疏』の引用が「廬山寺本」と一致するのである。

二に深心といは、まつ禮讚の文にいはく、

「二者深心、すなはち真実の信心なり。自身はこれ煩惱を具足せる凡夫なり、善根薄少にして三界に流轉して火宅をいてすと信知して、いま弥陀の本弘誓願の名号を称する事しも十声一声にいたるまでさためて往生する事をうと信知して乃至一念もうたかふ心ある事なかれ。かるかゆえに深心となつく」といへり。

つきに觀經の疏の文にいはく、

「二つに深心といは、すなはちこれ深信の心なり。又二種あり。一には決定してふかく自身は現にこれ罪惡生死の凡夫なり、曠劫よりこのかた常没流轉して出離の縁ある事なしと信せよ。二には決定してふかくかの阿弥陀佛の四十八願をもて衆生を攝受し給ふ事、うたかひなくおもんはかりなくかの願力に乗してさためて往生する事をうと信し、又決定してふかく釈迦佛この觀經の三福九品定散二善をときてかのほとけの依正二報を稱讚して人をして欣慕せしめ給ふ事を信し、又決定

してふかく弥陀経のなかに十方恒沙の諸佛の一切の凡夫決定してまゐる、事をうと証勸し給へり。ねかはくは一切の行者一心にた、佛語を信して身命をかへりみす、決定してより行してほとけのすてしめ給はん事をはすなはちすて、ほとけの行せしめ給はん事をはすなはち行し、佛意に隨順すとなつく。これを眞の佛弟子となつく。又深心を深信といは決定して自心を建立して教に順して修行してなかく疑錯をのそきて、一切の別解別行異学異見異執のために退失し傾動せられされ⁽³¹⁾といへり。

『往生大要鈔』は深心釈に於いても『往生礼讚』と『觀経疏』の文章を引用するが、その中、『觀経疏』の引用は「廬山寺本」と同じ部分を省略しているのである。つまり、本来の『觀経疏』の文章には「くこれを眞の佛弟子と名づく。」の後に「また一切の行者く」という文章が続くが、「廬山寺本」はこの一文を記すことなく「また深心を深信といは」と続けるのである。この状況と全く同じ引用を『往生大要鈔』が行っているのである。さらに「廬山寺本」に於いては改行されることなく文章が続いていることから、間に入る「また一切の行者く」という一文を全く知らずに記していたことが考えられるが、この『往生大要鈔』に於いても、現存の諸本の中に改行が見られない。無論、『往生大要鈔』の本来の文献がどのような状態で在ったのかを知ることができないが、「また」や「さらに」という接続詞を記していないことを考えれば、『往生大要鈔』に於いても本来の『觀経疏』に記される「また一切の行者く」という一文を知らずにいたことが推察される。そしてこのことから「廬山

寺本」と『往生大要鈔』との関係が非常に近いものと推測することが出来るのである。

そこで次にはこれら両者の内容的な比較に入るのであるが、初めに至誠心釈について見ていくと、『選擇集』に於いては「外現賢善精進相」内懷「虚假」の文について内外不調の解釈を記されることが中心であった。この内容と対応する部分を『往生大要鈔』に求めれば、その至誠心の解釈の中に、

文につきてこまかに心うればほかに賢善精進の相を現し、うちには虚假をいたく事なかれといふは、うちにはをろかにしてほかにかしこき相を現し、うちには悪をのみつくりてほかに善人の相を現し、うちには懈怠にしてほかに精進の相を現するを虚假とは申す也。外相の善悪をかへりみす、世間の謗譽をはわきまえず、内心に穢土をもいとひ浄土をもねかひ、悪をもと、め善をも修して、まめやかに佛の意にかなはん事をおもふを眞実とは申也。眞実は虚假に對することは也。眞と假と對し、虚と実と對するゆへなり。

この眞実虚假につきてくはしく分別するに四句の差別あるへし。一にはほかをかさりてうちにはむなしき人、二にはほかをもかさらすうちもむなしき人、三にはほかはむなしく見えてうちは眞事ある人、四にはほかにもまことをあらはしうちにもまことある人。かくのこときの四人のなかにはさきの二人をほかに虚假の行者といふへし。のちの二人をほかに眞実の行者といふへし。しかればた、外相の賢愚善悪をはゑらはず、内心の邪正迷悟によるへき也。⁽³²⁾

と記されており、「外現賢善精進相」内懷「虚假」の文について『選擇

『集』の内容とほぼ同じ解釈を記している。したがって、これらの『往生大要鈔』の文章と『選擇集』執筆時における関係を十分に示唆できるものであると考えられる。なお、この部分に関しては『選擇集』の文章自体に不明瞭な部分があるため、その内容的な検討を踏まえて後に詳細な考察を行うこととする。

次に深心についてであるが、『選擇集』における深心釈は幾つかの内容に分けることができる。本文を区切って再掲すると

- ・次深心者、謂深信之心。
- ・當知、生死之家以疑爲所止、涅槃之城以信爲能入。
- ・故今建立二種信心、決定九品往生者也。

・又此中言一切別解別行異學異見等者、是指聖道門解行學見也。其餘即是淨土門意。在文可見。明知、善導之意亦不出此二門也。⁽³³⁾

という四つの内容に区分することが出来る。この四つの文章に相当する内容を『往生大要鈔』に求めると、初めの「次深心者謂深信之心」については先に引用した部分に於いて既に述べられているものである。また第三の「故今建立二種信心決定九品往生者也」については深心釈全体の中で詳細な解釈を記すものである。さらに第四の「一切別解別行異學異見等」の文についての見解は、『往生大要鈔』の深心釈の中に

又つきの文に別解別行のためにやふられされといふは、さとりに行ことならん人の難しやふらんについて、念佛をもすて往生をもうたかふ事なかれと申す也。さとりことなる人と申すは天台法相等の諸宗の學匠これなり。行ことなる人と申すは真言止観等の一切の行者これ

なり。これらはみな聖道門の解行也。淨土門の解行にことなるかゆへに別解別行とはなつてたり。⁽³⁴⁾

という文があり、『選擇集』の内容と共通するものである。残る「當知、生死之家以疑爲所止、涅槃之城以信爲能入。」の内容については『往生大要鈔』の中に直接見出すことは出来ない。この対句の直接的な出典を現在の筆者の力量に於いて探し出すことができなかった。「生死之家」や「涅槃之城」といった用語は幾つかの經典の中に見出すことができるのであるが、対句として記されているものは見当たらない。しかしながら、意味的には「厭離穢土、欣求淨土」であり、法然淨土教の基本となる教義であるので、この対句に関しては『選擇集』執筆時に作られたものなのかも知れない。

以上の見解から深心釈についても『往生大要鈔』の中に『選擇集』の内容を見出すことが出来る。これらの状況を考えれば、『選擇集』第八章の執筆の際にはこの『往生大要鈔』に関係した資料を参照しながら執筆されたということが出来るのではないだろうか。

四、「外現賢善精進相内懷虚假」の文に対する理解

これまでの考察によって、『選擇集』第八章の成立に関しては、『往生大要鈔』の説示を見ることでほぼ明らかにすることが出来るという結論に至った。そこでこのことを踏まえて本章冒頭で述べた第八章私釋段至誠心釈に見られる不明瞭な文章について、その内容の明確な理解と執筆意図を明らかにしていく。

その私釋段における至誠心釈には初め
其中至誠心者、是眞實心也。其相如彼文。⁽³⁵⁾

とあり、法然における至誠心のもとめが記され、続けて問題とするその不明瞭な文章が続く。ここに箇所を再掲しておく。

但外現賢善精進相「内懷虚假者外者對内之辭也。謂外相與内心不調之意。即是外智内愚也。賢者對愚之言也。謂外是賢内即愚也。善者對惡之辭也。謂外是善内即惡。精進者對懈怠之言也。謂外示精進相内即懷懈怠心也。若夫翻外蓄内者、祇應備出要。内懷虚假等者、内者對外之辭也。謂内心與外相不調之意。即是内虚外實也。虚者對實之言也。謂内虚外實者也。假者對眞之辭也。謂内假外眞也。若夫翻内播外者、亦可足出要。⁽³⁶⁾

ここでは「外現賢善精進相内懷虚假」の文についての解釈が記されており、内外の相対を見るものである。初めに「外現賢善精進相内懷虚假者」として「外相與内心不調之意。」であると説く。そして四つの相対を挙げるのである。

智愚・賢愚・善悪・精進懈怠

これら四つの相対を挙げた後、「若夫翻外蓄内者、祇應備出要。」と記す。つまり外の「賢善精進の相」を内心とすれば出離の要因となるというのであるが、ここで説かれている内容は「外相與内心不調之意。」が不至誠心であることであり、内外を入れ替えたところで不調之意に変わりはない。したがってこの「翻外蓄内」を如何様に理解するか意見の分かれるところである。さらにこの後に「内懷虚假等者」として既に解釈したはずの「内懷虚假」を再度解釈するのである。⁽³⁷⁾

は

虚實・仮眞

という二つの相対を挙げ、「若夫翻内播外者、亦可足出要。」と記す。つまりさきの「翻外蓄内」を入れ替えて「翻内播外」として記しているのである。一見すると前の内容と変わらないように捉えられるが、『選擇集』の文章をそのまま理解したならば、内の虚仮の相を外に播すことが強調され、いかにも悪人正機的な内容が記されている事となる。つまりここでの内容を「蓄」や「播」の文字に重点を置いて内外の相応を説くものとしてとらえるのか、「翻」の文字を強調して、あくまでも内心が精進の相であれば往生することが出来るととらえるのが、明確に理解できないのである。

この部分に関して数ある『選擇集』の現代語訳を紐解けばその見解は一樣ではない。

服部英淳氏は「翻内播外」の訳として

もし心の内の「そらごと」や「にせもの」を裏がえしにして、外の

「本当のこと」や「ほんもの」とつり合わせたならば、これもまた、十分に迷いの心をのがれる、大切な道となるのである。⁽³⁸⁾

として、内外の相応を説くものと理解されている。しかし、石上善応氏は同じ「翻内播外」の訳として

もしも、内面の状態を裏返しにして表面に移したならば、これまた、迷いの世界を離れるための要因として十分まにあう。⁽³⁹⁾

とされ、内外不相応でも往生の要因となるという理解を示される。さらに、竹中信常氏は

内容を外見に移し、外見をそのまま内容とするならば、これまた出離に足るものである。このように、外見と内実とが一致してこそ真実の至誠心なのだが、そうでなくとも、内実さえ真実なれば、それはさとりに至る道を歩むに足るものとすべきである。⁽⁴⁰⁾

として両方の説を挙げられている。他の訳をみても、これら三つの見解に別れており、その理解が一樣でない。そこで、『選擇集』の解釈に最も信頼できる注釈書である『決疑鈔』における見解は

飜_レ外蓄_レ内者、祇應_レ備_二出要_一者、問、所_レ言_レ賢善是不實行。何蓄_レ内乎。答、只是借_二賢善言_一也耳。

飜_レ内播_レ外者亦可_レ足_二出要_一者、問、内心虚假何播_レ外乎。答、隱德是出要。何不_レ播_レ外也。⁽⁴¹⁾

或飜_レ内播_レ外等者、凡_レ今釋意教_二安心故、令_三外賢善蓄_レ内以爲_二出離之要_一、於_レ外相者、左之右之、非_レ所_レ論也。故云_レ播_レ外此未_レ必被_二萬機_一策_二勸隱德相_一也。⁽⁴²⁾云

とあるように、隱德は出要であるとして、内心が真実であることに重点を於いており、外相については「論ずる所に非ず」としている。このことから、浄土宗におけるこの部分の理解はこの『決疑鈔』の解釈に依るべきものであると考えられる。しかし、この『決疑鈔』の内容に於いても決して明確な注釈と言えないものではない。おそらく先に引用した現代語訳を行った諸氏もこの『決疑鈔』の内容を把握した上で訳を試みられたであろうから、その訳が一樣でないことから見ても『決疑鈔』の解説だけではこの至誠心積の内容を理解するには不十分であることがわかる。ではなぜ『選擇集』に於いては不明瞭な説示を記すことになったので

あろうか。以下に『往生大要鈔』との比較によって明らかにしていくこととする。『往生大要鈔』における至誠心の解釈にも内外の相對を解釈した部分が見られることは既に述べた所であるが、ここではそれらの内容を細かく区切りながら『選擇集』との関係を探っていく。『往生大要鈔』には、『觀經疏』の「外には賢善精進の相を現じ、内には虚假を懐くことなかれ」の文について、

文につきてこまかに心うればほかに賢善精進の相を現し、うちには虚假をいたく事なかれといふは、うちにはをろかにしてほかにほかしこき相を現し、うちには悪をのみつくりてほかに善人の相を現し、うちには懈怠にしてほかに精進の相を現するを虚假とは申す也。外相の善悪をかへりみず、世間の謗譽をはわきまえず、内心に穢土をもいとひ浄土をもねかひ、悪をもと、め善をも修して、まめやかに佛の意にかなはん事をおもふを眞實とは申也。眞實は虚假に對することは。眞と假と對し、虚と實と對するゆへなり。⁽⁴³⁾

と記しており、眞實と虚假の對比によって、内心の眞假によって區別している。そしてその眞假について

この眞實虚假につきてくはしく分別するに四句の差別あるへし。

- 一にはほかをかさりてうちにはむなしき人、
 - 二にはほかをもかさらすうちもむなしき人、
 - 三にはほかはむなしく見えてうちはま事ある人、
 - 四にはほかにもまことをあらはしうちにもまことある人。⁽⁴⁴⁾
- という四句の分別を表し、その四句の中でも

かくのこときの四人のなかにはさきの二人をともに虚假の行者とい

ふへし。のちの二人をはともに眞實の行者といふへし。しかればた、
外相の賢愚善悪をは多らはず、内心の邪正迷悟によるへき也。⁽⁴⁵⁾

として、内心が誠であるものを眞實の行者として勧めるのである。つまり、『往生大要鈔』における至誠心の解釈に於いては、あくまでも内心の眞實性を問うものであり、外相については「賢愚善悪をば簡はず」という見解を示しているのである。そしてこの『往生大要鈔』におけるこれらの記述を見れば、法然の解釈の中で「外には賢善精進の相を現じ」の文についての見解を示す理由としては、元來至誠心というものは内外共に眞實なるものを指すのであるが、内外が相応していなくても、内心が眞實ならばそれでも至誠心として捉えることが出来る。しかし善導の積義だけではその旨を明確に理解することが出来ないために、敢えて「外には賢善精進の相を現じ」の文について法然自身の言葉で解釈を記されたのである。

つまり先の四句の第四に挙げられる内外共に眞實なるものについては、当然眞實の行者であるため、その解釈は善導の積義意外に法然の私釋を記す必要はない。ところが、第三に挙げられる内心は眞實であるが外相が不眞實のものについても出離の要因となるという見解は、法然自身の解釈であり、それを明らかにするには善導の積義では不十分である。よって法然は改めて「外には賢善精進の相を現じ」の文の解釈を記し、善導の至誠心釈に付加するのである。

この内容を踏まえて『選擇集』をみれば、至誠心の解釈は引用した『觀經疏』や『往生礼讚』の文によって全て明らかであるため、「其中至誠心者は眞實心也其相如彼文」というまとめの文章を記したのである。

ところが、その中でも内心と外相が相違しない者については、善導の解釈だけでは明確に理解することが出来ないもので、ここに法然自身の見解を補足したのである。したがって、私釋段における至誠心の解釈は「至誠心とは眞實心である」ということと、「内心は眞實であるが外相が不眞實である者も出離の要因となる」ということの二つの見解を明かそうとしたものであると考えられる。しかしながら本文に於いてはこれらの区別が明確に記されていない。さらには内外不相応の解釈に於いて、その内外の比較を二度も同じ内容で記しているため理解を困難にしているのである。このことは「廬山寺本」に於いて初め「翻外為内」「翻内為外」であったものを後にそれぞれ「翻外蓄内」「翻内播外」と改めていることをみれば、二度記すことでより明確な記述を求めたようである。
(図1参照)

またさらに「内懷虚仮等者」として改めて記した背景には、「廬山寺本」における『觀經疏』の引用が「虚仮・貪瞋・邪偽・奸詐」を並列に捉える文面であったために、虚仮だけでなく「貪瞋・邪偽・奸詐」についても明かそうとしたのではないだろうか。しかしこれらの試みが、実際にはかえって不明瞭なものを記す状況を生んでしまったようである。さらに二つの内容が明確に区別されない理由に関係して、「廬山寺本」における一つの推敲作業の跡が挙げられる。

「往生院本」以降に記される全ての『選擇集』に於いては三心の総結を記す文章が第八章私釋段の最後に記されている。

此三心者、總而言之、通諸行法。別而言之、在往生行。今舉通攝別意即周矣。行者能用心敢勿令忽諸。⁽⁴⁶⁾

君夫翻外為内者
君夫翻内為外者

この文章は「廬山寺本」に於いては、初め至誠心の解釈に続けて記されていたのである。後に章の最後に移動される事となるが、この文章の存在が至誠心積の理解をより困難なものにしていると考えられる⁽⁴⁷⁾。

法然の三心積はその全てが善導の積義を踏襲したものであり、何ら新たな見解を述べるものではない。唯一、内外不相応の問題について善導の積義を補足する部分のみが法然の新たな見解として示されるものである。したがって、もし第八章私釋段の内容が「内外不相応の問題」の補足文とこの三心の総結の文章だけであったならば、第八章全体として法然の考える三心積を明確に理解することができたであろう。またもし、第八章私釋段に「内外不相応の問題」の補足文を記さず、全て「如彼文」として善導の積義を踏襲する見解だけを示していたならば、それでも明確な三心積として理解することができたであろう。

つまり、この第八章私釋段の執筆時には「内外不相応の問題」を記すことと、全て善導の積義を踏襲する旨を記すことの二つの見解が存在しており、それを組み合わせることで私釋段を形成させようと試みたのであろう。その両者ともに参照された資料が存在していたのかは不明であるが、少なくとも「内外不相応の問題」を記した資料は、先の『往生大

要鈔』等に用いられたものと同じ資料が存在していたことは間違いない。そしてさらに「廬山寺本」が「内外不相応の問題」に続けて三心の総結文を記していることを考えれば、その参照した資料にこの総結文に関する記述が存在していたのであろう。

ところが、『選擇集』に於いては至誠心積におけるまとめの文章、つまり「其中至誠心者是眞實心也其相如彼文」という文章を先に記していたため、その三心全体の総結文を記した後には深心、廻向発願心についてもそれぞれまとめとなる文章を記すこととなった。そしてそれら全てを書き終えた時点で、私釋段の全文を見れば「三心の総結」の文章が至誠心積の後、深心積の前に在ることは不自然であり、よってこの文章を最後に移動させたのであろう。

しかしこの移動には問題があった。つまりこの三心の総結文は、「内外不相応の問題」に続けて記されていたものであり、善導の積義を踏襲するという法然の三心積の中に後から組み込まれたものである。だとすればの三心の総結文だけでなく、「内外不相応の問題」に関する記述も移動すべきであったと考えられる。

つまり、初めに善導の積義を踏襲する旨で至誠心、深心、廻向発願心

の全てを明かし、それに付加するとして至誠心における「内外不相応の問題」を記し、最後に総結文を記すという順とするべきであったと考えるのである。この順に従えば、私釋段における至誠心の内容を明確に理解することが出来る。

五、まとめ

以上の考察によって『選擇集』第八章は、他の章において思想的素として考えられた『觀經釈』や『逆修說法』といった資料を参照されて執筆されたのではなく、『往生大要鈔』という新たな文献を想定しなければ成らない状況が見られた。おそらく三心という重要な教義であるが故に個別にまとめられた資料が法然の手に存在していたのであろう。そして『觀經釈』や『逆修說法』に記された僅かな三心の解釈よりも、より詳細な資料を参照してこの第八章を執筆することになったと考えられる。

さらに、この章では三心という教義の解釈の殆どを善導の釈義に譲り、法然自身の解釈は僅かに善導の釈義を補足する程度のものである。このことは法然の浄土教が「偏依善導一師」であることを象徴する状況であると言及することができるであろう。しかしながら、私釋段に於いて幾つかの訂正と不明瞭な文面を残してしまった。そのことで、後の時代において『選擇集』における法然の三心釈は理解しがたいものとなってしまったのであろう。この問題が起こった背景にはその執筆状況に於いて法然と執筆者との間での確かな指示が行われなかったことが原因であると推測

される。そしてそれらのことを考えれば、『選擇集』執筆に際しての法然の関わりについて疑問を抱かざるを得ない状況が想定される。このことは他の章においても指摘できる部分がいくつも存在しており、今後の課題としておきたい。

【註】

- (1) 「廬山寺本」六二丁裏三行目、「土川本」七九頁四行目。
- (2) 「廬山寺本」六三丁表二行目、「土川本」七九頁九行目。
- (3) 「廬山寺本」六三丁表三行目、「土川本」七九頁九行目。
- (4) 「廬山寺本」六三丁表七行目、「土川本」八〇頁二行目。
- (5) 拙稿『選擇集』第八章における『觀經疏』の引文について、『佛教論叢』第42号、浄土宗教学院、平成十年九月。
- (6) 第八章「三心について明かす」(「土川本」七八頁十行目)。
- (7) 第八章「至誠心釈」(「土川本」七九頁三行目)。
- (8) 第八章「深心釈」(「土川本」八〇頁三行目)。
- (9) 第八章「廻向発願心釈」(「土川本」八〇頁八行目)。
- (10) 第八章「三心総結」(「土川本」八〇頁九行目)。
- (11) 『觀經釈』(「昭法全」一二六頁十二行目)。
- (12) 『觀經釈』においても「彼の文の如し」や「文に在り見るべし」という「觀經疏」を指す文章が見られるが、該当する「觀經疏」の文章を記していないため、理解を困難にしている。
- (13) 『逆修說法』二七日(「昭法全」二四二頁十五行目)。
- (14) 『昭法全』二七、四七頁。
- (15) 『和語灯録』卷一(「昭法全」四七、六六頁)。
- (16) 『和語灯録』卷二(「昭法全」四〇、五一、五二頁)。
- (17) 『和語灯録』卷二(「昭法全」四五、四、四五、七頁)。

(18) 『拾遺和語灯録』卷下(『昭法全』五七五～五八六頁)。

(19) 『和語灯録』卷一に収録される『三部経釈』は、東大寺での講説の記録として伝わる『無量寿経釈』『観経釈』『阿弥陀経釈』を総称した『三部経釈』とは異なるものである。紛乱を避けるため本論においてはかっこによって区別する。

(20) 善裕昭「法然」『三部経大意』における諸問題、「浄土宗学研究」第二十二号、平成八年三月、知恩院浄土宗学研究所発行。一二一～一四八頁。

(21) 坪井俊映「浄土三部経大意」の撰述者に関する諸問題——特に五種類の写本を比較して——二十六頁十四行目～二十七頁四行目。

(22) 『昭法全』序、七頁。

(23) 善氏前掲論文、一四三頁二行目。

(24) 坪井氏前掲論文、付、『浄土三部経大意』の全文比較対照。

(25) 『三部経釈』(『龍大善本叢書、黒谷上人語燈録(和語)』五六〇頁下段)。

(26) 『三部経大意』(『昭法全』三三三頁六行目)参照。

(27) 『三部経釈』(『龍大善本叢書、黒谷上人語燈録(和語)』五六二頁上段)。

(28) 『三部経釈』(『龍大善本叢書、黒谷上人語燈録(和語)』五六四頁上段)参照。

照。

(29) 『往生大要鈔』(『昭法全』五一頁十一行目)。「龍大善本叢書、黒谷上人語燈録(和語)』五六八頁下段)。

(和語)』五六八頁下段)。

(30) 『往生大要鈔』(『昭法全』五一頁十六行目)。「龍大善本叢書、黒谷上人語燈録(和語)』五六八頁下段)かっこは筆者。

(和語)』五六八頁下段)かっこは筆者。

(31) 『往生大要鈔』(『昭法全』五七頁六行目)。「龍大善本叢書、黒谷上人語燈録(和語)』五七二頁上段)かっこは筆者。但し原本に不明の文字は『昭法全』

(和語)』五七二頁上段)かっこは筆者。但し原本に不明の文字は『昭法全』

によって補う。

(32) 『往生大要鈔』(『昭法全』五四頁二行目)。「龍大善本叢書、黒谷上人語燈録(和語)』五七〇頁上段)。

(和語)』五七〇頁上段)。

(33) 『土川本』八十頁三行目。

(34) 『往生大要鈔』(『昭法全』六三頁三行目)。「龍大善本叢書、黒谷上人語燈録(和語)』五七五頁下段)。

(和語)』五七五頁下段)。

(35) 『土川本』七九頁三行目。

(36) 『土川本』七九頁四行目。

(37) 「内懷虚假等者」の「等」の文字の解釈によってこの部分を理解するという見解がみられるが、筆者は既にこの「等」が「貪瞋・邪偽・奸詐」を指すことを見出しているため、「等」の解釈によって「内外」の文章を理解することは不可能であると考ええる。

(38) 服部英淳訳著『現代語訳 選擇集』一二四頁。

(39) 石上善応訳『日本の名著 法然』一六〇頁下段。

(40) 竹中信常著『選擇集に聞く』二四二頁。

(41) 『決疑鈔』第四卷(『浄全』七卷、二九三頁下段)。

(42) 『決疑鈔』第四卷(『浄全』七卷、二九三頁上段)。

(43) 『往生大要鈔』(『昭法全』五四頁一行目)。

(44) 『往生大要鈔』(『昭法全』五四頁七行目)。

(45) 『往生大要鈔』(『昭法全』五四頁十行目)。

(46) 『土川本』八十頁九行目。

(47) 「廬山寺本」六十三丁裏、六十四丁表参照。

(48) この「外現賢善精進相内懷虚假」の内容に関しては、『西方指南抄』巻中本所収の『十七條御法語』に

又云、眞實心トイフハ、行者願往生ノ心ナリ。矯飾ナク、表裏ナキ相應ノ心也。雜毒虚假等ハ、名聞利養ノ心也。大品經云、捨利養名聞。文 大論述此文之下云、當業捨雜毒者、一聲一念猶具之、无實心之相也、翻内矯外者、假令外相不法、内心眞實願往生者、可遂往生也云云。(『昭法全』四七〇頁三行目)

という部分があり、此処に言う「大論述此文之下云」に相当する部分を原文より見出すことができなかった。もし「翻内矯外者」という文章を含む文献が存在していたのであれば、『選擇集』に示される「翻外善内」、「翻内播外」の内容の根拠が明らかになると考える。さらにこの「十七條御法語」の内容からすれば、眞實心、つまり至誠心には内外相應と内心の眞實性の二種の見解で

説き示されていることが分かる。

道闍『觀經疏』について

柴田泰山

はじめに

本論は「道闍『觀經疏』について」というテーマで、唐代初期に玄奘が翻訳した諸經論を引用しつつ『觀無量壽經』（以下、『觀經』と略称）の註釈を行なった道闍という人物に着目し、その著作である『觀經疏』の内容について検討を行なう。道闍の『觀經疏』は残念ながら『安養集』や良忠の著作中などに、断片的にしか残っていない。恵谷隆戒氏が断片的な逸文を収集し整理を行なったことで、現在では道闍が提示した浄土教の一端を垣間見ることができるといえる。

道闍に関しては望月信亨氏が『中国浄土教理史』⁽²⁾において、いわゆる真福寺本『戒珠集往生浄土伝』の内容と『觀經疏』の紹介を行ない、その後、恵谷隆戒氏が『浄土教の新研究』第三章「古佚書道闍の觀經疏について」⁽³⁾および第十二章「源隆国の安養集について」⁽⁴⁾において研究を進めている。恵谷氏は、前者では道闍が提示している四種浄土説が智儼・

道世と類似した内容であり道闍は智儼の見解を踏襲した点、および道闍が提示している九品階位説の整理を、後者では道闍と『無量壽觀經續述』⁽⁵⁾（以下、『續述』と略称）が近似した文章を有しつつも別本であることを指摘している。また恵谷氏の研究を受けて、岸覚勇氏が『統善導教學の研究』⁽⁵⁾において、道闍と善導・龍興との比較を試みている。

このように道闍『觀經疏』そのものの研究は余り進んでおらず、また数少ない従来の研究の殆どが道闍『觀經疏』と『續述』との関連および前後関係を中心に議論が進められている。この議論は『續述』内に道闍『安養集』および道闍『觀經疏』との同一文章が複数箇所確認できることから、特に『續述』を研究する際には重要な問題となり、道闍を研究する際にも成立年次などに関与する問題となってくる。⁽⁷⁾

ここでは『續述』と道闍『觀經疏』との成立前後に関する議論には立ち入らず、道闍『觀經疏』の内容について、特に四種浄土説を中心に議論を進め、道闍がどのような視点から「浄土」あるいは「往生」という問題を捉えていたかということを考えたい。

一・道閻の伝記

道閻の伝記は望月信亨氏以降、真福寺本『戒珠集往生浄土伝』⁽⁸⁾巻上(いわゆる戒珠仮託『往生浄土伝』)および金沢文庫本『漢家類聚往生伝』を典拠として整理が進められている。しかしこの戒珠仮託『往生浄土伝』所収の道閻伝が、どのような経路を経て、あるいは何を典拠として編纂されたかは、一切不明である。唐代中期に編纂された『往生西方浄土瑞応刪伝』には道閻伝は収録されておらず、また『続高僧伝』および『宋高僧伝』にもその伝記を見ることができない。塚本善隆氏によつて戒珠仮託『往生浄土伝』そのものは遼の非濁の著作である『随願往生集』などから収集されたものであることが指摘されているが、非濁は十一世紀中期の人物である。非濁がどのようにして道閻の伝記を入手し得たかということが分かれば、道閻の人物像がもう少し鮮明に見えてくるかもしれないが、残念ながら現時点では真福寺本『戒珠集往生浄土伝』および金沢文庫本『漢家類聚往生伝』以外に道閻の動向を伝える資料は見当たらない。

真福寺本『戒珠集往生浄土伝』巻上所収の道閻伝は次のような内容が記されている。

道閻は出生などに関しては何も明らかではない。

自ら阿弥陀仏・観音菩薩・勢至菩薩の変相図を描き、これを背負

い玄中寺に参詣した。道閻は玄中寺の僧侶たちに「私は道綽法師が

この地で往生を目的とした修行を行ない、そしてこの寺で入滅した

と聞いている。命終の際には三筋の白い光が空中に現れ、道綽法師は安楽世界に往生したそうではないか。この聖地を欣慕して、ここまでやって来た。この携えてきた画は、自らの衣鉢を捨てて描いたものである。」と告げた。すると道綽の門下たちは涙を流して道閻を迎え入れ、さらにそれぞれが食料を減らして、道閻の食を助けた。

道閻は日夜にこの変相図を礼拝し、道綽の墳墓の周囲を恭しく巡り、自らの往生に際しては明らかなる奇瑞があることを願った。ある夜、夢の中に金色の沙門が白い雲に乗ってやって来て、道閻に「一度、変相図を見たならば、永遠に苦しみの世界から離れ、心の底から礼拝して供養すれば、必ず極樂に往生することができる。」と告げた。目が覚めてこのことを僧侶たちに話すと、全員が声を揃えて「道綽和尚が影現されたのであろう」と語った。その後、道閻は毎日真夜中まで変相図の周囲を巡りながら礼拝した。すると像が光を放ち、全員が仏像の前に立っていた。中には光が見えない者もあった。

道閻は大いに喜び僧侶たちに、「私はこの素晴らしい聖地へとやって来た。長年の念願を果たすことができた。この変相図からは阿弥陀仏の真仏が現れ出て、よく私を労って次のように話すのである。

《汝は我らの身相の図を描き、真身としてきた。もしも汝が命終を向えたその時には、必ず西方浄土に迎え入れよう。》と。この言葉を六回聞いたら、その三日の後に往生することになるであろう。」と語った。このことを語り終えると号泣した。

そして、ついに最期の日の夕刻に、正念に端坐して合掌して西方

に向かい次の一言を語った。「これまでの行ないで輪廻の世界を巡ってきた。しかし、今こそ極楽浄土に往生することができ、永遠に輪廻の世界に落ちることはあり得ない。今、空中に変相図の中の仏が満ち満ちて、私の行ないを讃歎している。私は間違ひなく往生するのだ。」と。この言葉を言い終えると、忽然と寿命が尽きた。

これより以後、西方変相図を描き、これを供養し礼拝することで浄土に往生する者が益々増えてきた。

これが真福寺本『戒珠集往生浄土伝』巻上所収の道闍伝の内容であるが、ここには道闍が玄中寺を訪れ種々の奇瑞を受け、やがてこの地で往生を遂げたことしか記されていない。おそらく非濁は、もともと玄中寺かあるいは太原地方に石碑などを通じて伝承されていた道闍の伝説を、非濁以前に記録したであろう資料を見ており、その資料から『随願往生集』に引用したのであろう。しかし非濁が参照とした資料がどのようなものであるかは一切不詳である。

この道闍伝には、道闍が道綽入滅後、あまり時間をおかないうちに玄中寺を訪れたように記されている。迦才『浄土論』¹⁰を典拠とすると道綽の入滅は貞観十九年（六四五年）である。しかも迦才『浄土論』所収の道綽伝の記事と真福寺本『戒珠集往生浄土伝』巻上所収の道闍伝と比較すると、道綽入滅の際の奇瑞が両者ともに共通している。このことから、もともとの道闍伝を編纂した際に迦才『浄土論』を参照したか、あるいは玄中寺の道綽入滅時の奇瑞に関する伝承があったか、あるいは非濁が迦才『浄土論』所収の道綽伝を参照としながら道闍伝を編纂したかということが推察される。迦才『浄土論』所収の往生人伝は『往生西方浄

土瑞応刪伝』などにも大きな影響を与えているが、真福寺本『戒珠集往生浄土伝』巻上所収の道闍伝が迦才『浄土論』所収の往生人伝の影響下にあるとするならば、道闍伝の原型的資料は唐代中期頃に作成されたものかもしれない。また、このことから真福寺本『戒珠集往生浄土伝』巻上所収の道闍伝は、非濁が何の典拠もなく作成したのではなく、比較的古い歴史を有した記事であることを意味するものであろう。

二・道闍の著作

次に道闍の著作について見てみよう。「佛書解説大辞典」を見ると道闍の著作には、

① 『観経疏』

② 『止観坐禅義注』 一卷

この二点が紹介されている。

①『観経疏』は『浄土依憑経論章疏目錄』に記載され、『安養集』や良忠などによって引用が行なわれている。

②『止観坐禅義注』 一卷については『止観坐禅義注』 一卷・天正一〇年写本・真如蔵所蔵¹¹という解説が行なわれている。未だこの写本を確認していないので明確なことを言い得ないが、書名および所蔵から見ると天台関係の著作に見受けられ、本書が唐代初期に道闍が作成したものであるかは問題があるように思われる。

さて、先述した道闍伝には著作に関する言及は見られない。このことは道闍『観経疏』が懐感当時までは長安に存在したものの、その後散逸

したであろうことを示唆するものである。長西『浄土依憑経論章疏目録』⁽¹²⁾では、道閻『観経疏』について「観経疏二卷・七二丁・閻師・西明寺」と記載している。つまり『浄土依憑経論章疏目録』によると、道閻は西明寺の関係者であることが分かる。この記述は、道閻『観経疏』中の仏土論の内容と道世『法苑珠林』との内容が類似している点から、長西が両者の関係を推察して附記したものか、あるいは鎌倉時代には存在していた道閻『観経疏』に「西明寺・道閻」という記載があったことによるものかは不明である。仮に後者であった場合、西明寺の建立が永徽二年（六五一年）であるから、道閻『観経疏』の成立は永徽二年以降ということになる。「西明寺」の記述はあまり正確性がないが、道閻が引用している玄奘訳『撰大乘論無性积』（貞観二二年翻訳）および玄奘訳『仏地経論』（貞観二三年翻訳）の存在から考えると、道閻『観経疏』の成立はおそらく永徽元年（六五〇年）以後のことであろう。玄奘訳を引用できる状況や、引用経論から考えると、道閻と西明寺の関係は決して無関係とは言い難いかもしれない。換言すると、道閻『観経疏』の成立は永徽元年（六五〇年）以後のことと推定され、仮に道閻が玄中寺を訪問したと考えるのであれば、この『観経疏』を執筆した後のことかもしれない。

このように道閻に関する詳細な伝歴は一切不明であり、現段階では、貞観年間から永徽年間に長安から太原において活躍したこと、道綽・迦才と比較的に近い位置にあること、玄奘の翻訳経論と近い位置にあること、西明寺と何らかの関係が想定されること程度の情報しか得ることができない。ただし、この情報は善導と時代的にも地理的にも極めて類似

した情報であり、道閻と善導がほぼ同時代に活躍していたであろうことは容易に推察され、かつ両者が思想的にも交渉を有し得たであろうことも推察される。即ち道閻『観経疏』と善導『観経疏』は共に極めて近似した位置にあり、しかも両者が共に智儼に共通した内容を有していることを併せ考えると、智儼・道閻・善導が相互に何らかの思想的交渉を有していたとも考えられる。道閻およびその著作である『観経疏』は単に唐代初期の阿弥陀仏信仰を知り得る一資料であるのみばかりではなく、道綽・迦才・『續述』・智儼・道世・善導なども積極的な関わりを有しており、唐代初期浄土教における共有問題を考慮する際には不可欠な資料である。

道閻『観経疏』の重要性を考慮するほどに、道閻の伝歴が不詳であることが残念に思われる。今後、金石文などの調査を通じて道閻に関する資料を探索することで、唐代初期浄土教の具体的な一側面が見えてくるとも考える。

三・道閻『観経疏』について

道閻『観経疏』は既に恵谷隆戒氏によって『安養集』および良忠『観経疏伝通記』・顕意『観経疏楷定記』内に引用されている道閻『観経疏』の文章を収集・整理され、活字化されている。

さて、道閻『観経疏』には『續述』との同一文章を六箇所に確認することができ、両者が密接な関係にあることが分かる。また九品階位の解説は、智儼『孔目章』巻第四「往生義」の説示内容を全面的に受けた上

で作成されている。あるいは四種浄土説や『弥勒発問経』を典拠とする十念説については、智儼『孔目章』および道世『諸経要集』・『法苑珠林』と類似した内容を有している。

では、『續述』・智儼・道世・道闍のそれぞれの著作はどのような相互関係にあったのであろうか。智儼と道世に関しては、既に望月信亨氏が『中国浄土教理史』第十三章「道基、法常等の浄土論並に凡夫往生別時意説」⁽¹³⁾および『浄土教概論』第十一章「浄土の分類と身土相関」⁽¹⁴⁾において、凝然『維摩経疏菴羅記』巻第七を典拠として四種浄土説が法常・智儼・道宣・道世と次第し、特に道宣・道世によって体系化されたと指摘している。先述のように、仮に道闍が西明寺に所属していたと考えるのであれば、道闍は道宣・道世とともに智儼の影響を受けたものと推定される。

道闍と道世の関係は、両者がほぼ同時代に活躍していたことは容易に想像できるが、著作の成立前後に関しては、現段階では明確なことは言い得ない。ただし両者の四種浄土説および『弥勒発問経』を典拠とする十念説を比較すると、四種浄土説に関しては智儼と道世が近似しており、『弥勒発問経』を典拠とする十念説に関しては智儼と道闍が近似しており、一概に道世と道闍の成立前後は論じ難いものがある。

また『續述』と道闍の成立前後に関しては、両者の引用経典から考えると『續述』は旧訳のみであることに対して道闍は新訳も使用しているが、『續述』が道綽『安楽集』から仏土論を引用している点から考えると別時意会通説は道闍から引用しているようにも見受けられる。たとえば恵谷隆戒氏は『續述』の著者が紀国寺慧浄であると想定した上で、

『續述』の内容を道闍が受けたのではないかと指摘⁽¹⁵⁾しているが、この見解は慧浄説そのものも再考の必要があると考えられ、単純に『續述』↓道闍とは言い難い。

換言すると、道綽『安楽集』の影響を受けて『續述』が成立し、智儼の影響を受けて道闍『観経疏』が成立しているが、『續述』・道闍および道世の前後関係は現段階では残念ながら明確なものではない。ただし私見としては、道闍と道世はほぼ同時期に成立したものと見て、また『續述』と道闍は明確な根拠はないが引用経典から考えて『續述』の後に道闍『観経疏』が成立したものと考えておきたい。

このように道闍『観経疏』は唐代初期の阿弥陀仏信仰を概観する際に不可欠な資料であり、本書の内容の検討は重要な意義があるものである。

四・道闍の浄土教理解の特色

次に道闍『観経疏』の特色について整理を行ないたい。ここでは特に九品階位説および仏土論について考えていきたい。

四―一・九品階位説

道闍が提示している九品階位説は次のように整理することができる。

上品上生	因縁	次第縁	増上縁	縁縁
廻向。及援等三心。此三心中所修六度。及大乘多聞	本識内過去久修十解十行十	此臨終世第一念意識。	現在所願誠心心等。	臨終所現阿彌陀佛。及二菩薩。金剛臺等。

	熏習種子			
上品中生	本識内過去十解十行十廻向。三十心中所修六度。多聞熏習種子等。	此臨終世第一念意識。	現在所起信樂因果。發願廻向等心。	紫金臺等。
上品下生	本識内過去十解十行心中所修六度。多聞熏習種子。	此臨終世第一念意識。	現在所發無上道心所。	臨終所見金花。
中品上生	本識内煖法頂法。過去所修有漏戒定惠等熏習種子。	此臨終世第一念意識。	現在所修戒定惠所及廻願求心等。	臨終所見金色光蓮花臺等。
中品中生	本識内過去惣別念處所修戒定惠等熏習種子。	此臨終世第一念意識。	現在起廻向願求心等。	寶蓮華等。
中品下生	本識内過去五停心位所修戒定惠等熏習種子。	此臨終世第一念意識。	現在所起遇善知識聞法願求心。	復有蓮華相來迎。西方所求境界。
下品上生	本識内十信位中十千劫所修戒定惠多聞熏習種子。	此臨終世第一念意識。	臨命終所遇善知識及念佛願求心。	佛光明七寶蓮華。
下品中生	本識内十信中品所修施戒等熏習種子。	此臨終世第一念意識。	臨終所遇善知識及聞法佛等	蓮華佛等
下品下生	本識内十信初心及十信外輕毛凡夫所修施戒惠等熏習種子。	此臨終意識。	臨終所遇善知識及佛等。	金蓮華。

この道間の四縁説を根拠とする理解は、智儼『孔目章』卷第四「往生義」の

第三明往生因縁者。謂得往生。由六因縁成。

四縁者。一因縁。二等無間縁。亦云次第縁。三所縁。亦云縁縁。四増上縁。

本識業種爲因縁。

求生心爲次第縁。

淨土等境爲縁縁。

餘法不礙爲増上縁⁽¹⁶⁾

という所説を受けたものである。ここで着目される点は、道間が「因縁」において本識内種子説を提示していることである。この「本識」という術語は真諦訳・玄奘訳ともに確認することができるが、智儼はこれを「第八阿羅耶識」として理解していたようである。智儼の影響が色濃い道間も、おそらく「本識」を「第八阿羅耶識」として理解していたであろう。即ち、道間は衆生それぞれが有する阿羅耶識内に過去より存在する「九品それぞれの熏習種子」が、往生の直接因である「因縁」という理解を行なっている。この「九品それぞれの熏習種子」以外に、臨終時の意識を「次第縁」、三心・願求心・善知識を「縁縁」、来迎を「増上縁」と捉えている。智儼と比較すると「縁縁」の定義が異なるが、やはりこの発想そのものは智儼に依拠するものであろう。

四一二・仏土論

では、道間のように「九品それぞれの熏習種子」の存在を往生の直接因と考える場合、どのような構造で往生淨土が成立するのであろうか。道間は阿弥陀仏の淨土を規定する際に四種淨土説を採用している。四種淨土説とは淨土を四種に分類するものであり、道間以前に智儼が既に提示しており、道間は恐らく智儼の所説内容を受け自説を展開したのであろう。

智儼は『孔目章』卷第一・十種淨土章において次の四種淨土説を提示

している。⁽¹⁸⁾

一 化浄土。謂化現諸方所有浄土。

二 事浄土。謂諸方浄土衆寶所成。

三 實報浄土。謂諸理行等所成。謂三空爲門。諸度等爲出入路。

四 法性浄土。所謂眞如。謂以依無住本。立一切法。⁽¹⁹⁾

また『孔目章』卷第四・往生章では

一 法性土。

二 事浄土。

三 實報土。

四 化浄土。化者是報化也。非化身化。⁽²⁰⁾

と説示している。この二箇所で智儼は

・ 法性浄土

・ 實報浄土

・ 事浄土

・ 化浄土

という四種浄土説を提示している。法性浄土については真如的存在として、実報浄土については諸仏の実踐行を通じて建立され空・無相・無願によって通入可能な浄土として、事浄土については諸方に存在する種々の寶石などで成立している浄土として、化浄土については諸方に存在する諸仏一切の浄土と規定している。

また智儼は阿弥陀仏の浄土に関して

謂阿彌陀佛國一乘三乘不同。

若依一乘、阿彌陀土、屬世界海攝。

道開『観経疏』について

何以故。爲近引初機成信教境、眞實佛國、圓融不可説故。

若依三乘、西方浄土是實報處。通成四土。⁽²¹⁾

と述べ、一乗の立場から阿弥陀仏の浄土を見ると蓮華藏世界に属する存在であり、三乗の立場から阿弥陀仏の浄土を見ると実報土であると規定している。しかも「化者は報化也」および「通成四土」という発言から考えると通報化土的理解を行なっているのである。

この智儼の分類を迦才と比較すると次のようになる。

迦才『浄土論』	智儼『孔目章』
法身浄土	法性浄土
実報土(報身浄土)	実報浄土
事用土(報身浄土)	事浄土
化身浄土	化浄土

このように迦才と智儼は類似の浄土分類を行なっている。ただし迦才が菩薩階位に順応して浄土分類を行ない、かつ凡夫往生は化土であると設定したことに対し、智儼は特に往生の階位設定などは行なっていない点など、多少の相違を確認することができる。これは智儼自身が蓮華藏世界を目的とするものであり、かつ智儼は阿弥陀仏の浄土を通報化土的な実報浄土と理解し種々実践行の実施を通じて実践者各自が往生可能である捉えていたのである。

道開は『観経疏』において智儼の影響を受けつつ、次のような独自の四種浄土説を提示している。

第二辨體性者、惣論土有四種。

一法性土、以眞如為體。梁『攝論』二云、「以蓮華王、為淨土所依。譬法界眞如、為淨土所依體。」

二約諸功德行淨土、以論土體。如『無性攝論』中論。乘奢摩他毘鉢舍那、遊三惠路、往所趣園。以等諸功德、依分別智、得成諸功德。即所緣所依土、無分別智、即能依能緣土人。謂受用耳。此品同鉢相依也。三事淨土。即受用身佛滅。得金寶廣嚴事土。此有二種。

一自受用土。遍周法界。

『論』二云、「周圓無際。其量難測。用佛大圓鏡智相應淨識為體。非離識外別有寶等。如緣青等遍處定者。識所變現。此相如來大圓鏡智相應淨識。由昔所修自利無漏淨土種子因緣力故。於一切處。不待作意。任運變現衆寶佛土。」

二利他無漏淨土。或大或小、或劣或勝。與他受用身、作依止處。隨初地上菩薩所宜。現小現劣、如是展轉。乃至十地、最大最勝、於地地初中後等、亦復如是。

解云。此利他土。以佛大圓鏡智及後得智為體也。

『佛地論』云、「初地已上諸菩薩衆。雖不能集諸佛自利受用淨土。而能集會諸佛利他受用淨土。諸佛慈悲。於自識上。似佛所生淨土相現。雖是自心各別變現。而同一處形相似。謂為一土共集其中。」

四化淨土。如『涅槃經』中所說。以佛力故、地皆柔軟。無有坵墟土沙礫石。「乃至」由如西方無量壽佛極樂世界等。由佛現神力即有神力無。故是化土。後得智變意相相無別體。還以智為體。

故『論』一云、「唯識為淨土體也。人士差別者。化為七寶等土。為所

依。化身佛。地前菩薩聲聞凡夫。以佛力故。暫得受用化土。悉是能住土人。」此且約法相對如此。據實法身、以法性土為所依。受用身、以法性及七寶等事土為所依。化身通依四土也。

ここで道闇は

- ①：法性土
- ②：約諸功德行淨土
- ③：事淨土
- ③―①：自受用土
- ③―②：利他無漏淨土
- ④：化淨土

という四種淨土説を展開している。智儼と道闇を比較すると、法性土・化淨土は同一であるが、他の二土については

智儼		道闇
實報土	約諸功德行淨土	
事淨土のみ	事淨土を自受用土・利他無漏淨土に分けている	

と相異している。即ち道闇は智儼が提示した事淨土を、さらに自受用土・他受用土に分けているのである。このことは道闇が『仏地經論』を典據とすることで、諸仏自利自受用土・諸仏利他受用土という概念を使用し得たことによるものである。さらに『仏地經論』を典據として、阿弥陀仏の淨土を化淨土として捉え、これを二乘・凡夫を対象として仏力によって所現する淨土として考え、しかも化淨土が四土に通依することを指摘している。この見解は智儼の「四化淨土。化者是報化也。非化身化。」

という説示を受けたものである。つまり道間は化淨土を法性土・約諸功德行淨土・事淨土から別に所現した淨土として、換言すると単体としては存在し得ない淨土として見ていた。

また道間は三界撰不撰論、道安「淨土義」所説の淨穢二土の類別、

『淨土論』所説の五種淨土説を提示した上で、次のように説示している。

『仁王經』云。「三賢十聖住果報。唯佛一人居淨土。」

如無邊餓鬼皆相似自惡業。感得鬼異熟門報增上事故。一切水中。可有能受用火義者。於自識上。同處同時。皆有相似火等顯現。相分識生。

又如凡夫二乘有相似分別自業。感得異熟增上力故。一切三千世界。

可有能受用者。皆於自本識上。同處同時。土石諸山相似穢土顯現。

若螺髻梵王等本識上。皆似有漏果報淨土。

『佛地論』記。十地已來本識見分。是異熟有漏故。相分淨土。亦是
有漏異熟。²⁵⁾

道間はここで『仏地經論』卷第一に見られる次の記述を典據として、
「相分淨土」説を提示している。

謂初地上諸菩薩衆。雖不能集諸佛自利受用淨土。而能集會諸佛利他受用淨土。諸佛慈悲於自識上。隨菩薩宜現應妙土。菩薩隨自善根願力。於自識上似佛所生淨土相現。雖是自心各別變現。而同一處形相相似。謂爲一土共集其中。

如是地上菩薩淨土。爲是有漏爲は無漏。

有義無漏。謂自心中後得無漏淨土種子願力資故。變生淨土。於中受用大乘法樂。以初地上諸菩薩衆證眞如理。得眞無漏處眞法流。住眞

道間「觀經疏」について

淨土常見諸佛。故所變土是眞無漏道諦所攝。

有義有漏。謂自心中加行有漏淨土種子願力資故。變生淨土。於中受用大乘法樂。以彼菩薩雖證眞如得眞無漏。而七地來煩惱現起。乃至

十地猶有修斷煩惱種子。及所知障。第八識體能持彼故。現受熏故。

猶是有漏無記性攝。有爲無漏道諦所攝。決定是善。若十地中第八識體是無漏善。應如佛地不能執持有漏種子。不應受熏。第八識體既是

有漏無記性攝。所變淨土云何無漏善性所攝。又一有。情無二實身。

其身爾時既有有漏。所依淨土云何無漏。是故十地菩薩淨土是妙有漏苦諦所攝。

如實義者。十地菩薩自心所變淨土有二。若第八識所變淨土。是有漏

識相分攝故。是有漏身所依處故。雖無漏善力所資熏其相淨妙。而是有漏苦諦所攝。隨加行等所現亦爾。若隨後得無漏心變淨土影像。是

無漏識相分攝故。從無漏善種子生故。體是無漏道諦所攝。²⁶⁾

ここでは地上の菩薩は仏のみが所居する自受用淨土には行けないが、他受用淨土ならば諸仏の慈悲によつて、各菩薩の識の上に、諸仏の淨土と相似した淨土を變現させることができると説かれている。さらに無漏淨土説・有漏淨土説について言及している。輔翼円満を解説する箇所であるため説示対象は地上菩薩であるが、ここで提示される淨土は第八識所變の淨土である。

この『仏地經論』の所説を前提とすると、道間が提示する淨土は、衆生それぞれの阿羅耶識内に有る「九品各々の熏習種子」が變現した際に、阿弥陀仏が大慈悲を以つて影像として所現した淨土である。それ故に道間は阿弥陀仏の淨土を「化淨土」として判断したのである。つまり道

間にとつて「阿弥陀仏の浄土に往生する」ということは、「自己の阿羅耶識内種子を根拠として転変する際に、阿弥陀仏が所現した浄土に往生すること」である。換言すると、道闡は玄奘が翻訳した『仏地経論』を典拠として、「種子が往生のである根拠」という、極めて唯識説的な発想を提示しているのである。ここでは道闡が提示しているこのような所説を「種子往生」説と呼称したい。

また、道闡は『華嚴経』・『維摩経』・『涅槃経』・『弥勒所問経』⁽²⁷⁾などを引用して各種生因について言及しているが、道闡にとつて諸実践行はあくまでも「種子往生」に際して「熏習種子」を形成する方法であり、それゆえ複数の実践行を提示し得たと考える。

このように道闡は智儼の影響を受けつつ、『観経』を註釈するに際して積極的に『撰大乘論無性釈』や『仏地経論』を引用して、独自の阿弥陀仏信仰の論理を構築していった。特に種子往生説を主張するところに、道闡の特徴があるものと思われる。

小結

以上、道闡『観経疏』について思想的な特徴について概観してきた。道闡とはば前後して道世・基・靖邁⁽²⁸⁾・基・靖邁⁽²⁹⁾等も種子往生説を主張している。

即ち、玄奘の翻訳作業が進み、『成唯識論』・『撰大乘論無性釈』・『仏地経論』などが訳出されると、従来の撰論系統が使用していた浄土分類説に随意訂正が施され、智儼を嚆矢とする四種浄土説が成立し、同時に『撰大乘論無性釈』・『仏地経論』を典拠とする十八円満説も併せ使用さ

れ、「浄土の成立」⁽³¹⁾にも「衆生の往生」にも「種子」の存在を考えるようになっていったのであろう。この傾向が唐代初期に強まった結果、現存する諸資料中に道闡・道世・基・靖邁等に共通する所説を見ることができるのである。このように玄奘が翻訳した諸経論の影響は非常に強く、唐代初期に西明寺など玄奘関連寺院を中心に種子往生説が展開していったと推察される。

このように同時代的性格が色濃い道闡『観経疏』であるが、『續述』との関係を併せ考えると、単純に玄奘訳の影響下で作成されたとも言えない。『續述』と道闡の一致は別時意会通説や五逆誹謗正法往生説に見受けられる。これら二点は重要な問題であるにも関わらず、道闡は何故に『續述』の内容を受けてきたのであろうか。この二点は当時の阿弥陀仏信仰に対する痛烈な批判であった。特に玄奘や基は積極的に念仏往生別時意説を主張している。このような状況にあつて道闡は、道綽『安楽集』の影響下で「凡夫往生が可能である」と説示する『續述』に着目し、自らが智儼から受けた所説と抵触することなく凡夫の種子往生説を確立するために、『續述』からの引用を行なったものと想定する。特に別時意会通説に関しては、「化浄土」説を提唱することで『續述』の所説内容を引用し得たものと思われる。同時に、こうすることで道闡は自らの阿弥陀仏信仰の体系化を試みたのであろう。

このように道闡『観経疏』という資料は、道綽以後から唐代初期の阿弥陀仏信仰を整理する際には不可欠な資料である。特に玄奘や基などが阿弥陀仏信仰に対して厳しい対応を迫ってきている状況にあつて、『續述』・智儼の影響下のもとで自説を展開している。⁽³³⁾

今後は道閻とほぼ成立する靖邁「称讚浄土経疏」との交渉関係の整理などを通じて、唐代初期の阿弥陀仏信仰のより詳細な状況について調査を進めたい。

【註】

- (1) 惠谷隆戒「浄土教の新研究」所収「唐道閻撰観無量壽経疏復元本」
- (2) 望月信亨「中国浄土教理史」二四四頁
- (3) 惠谷隆戒「浄土教の新研究」二七頁～三七頁
- (4) 惠谷隆戒「浄土教の新研究」一七一頁～一八九頁
- (5) その他、日本宗教学会第六一回学術大会(平成十四年九月十五日・於大正大)において、上野成観氏が「唐道閻「観経無量壽経疏」に於ける人間観の考察」というタイトルで発表を行なっている。この発表で上野氏は道閻の事跡・道閻「観経疏」の書誌的整理・「續述」との関与・九品に関する議論を整理している。なお本発表は活字化されていない。
- (6) 「續述」に関しては次のような先行研究があげられる。
 - ・小川寛式「唐鈔無量壽観経續述」
 - ・村上速水「無量壽観経續述」の一考察
 - ・石田充之「敦煌本「無量壽観経續述」の地位について」
- (7) この「續述」と道閻「観経疏」との成立前後問題に関しては、両者の引用経論から考えると、「續述」は旧訳系統のみであり、道閻「観経疏」は玄奘訳「撰大乘論無性釈」や「仏地経論」の引用が見られることから、道閻の方が新しいということになる。例えば「續述」は仏土論に関しては全面的に道緯「安楽集」の文章を引用しつつも、別時意会通説に関しては道閻との同文を提示して

道閻「観経疏」について

いる。このような場合、引用経論の新旧のみでは判断が困難である。また惠谷氏が指摘する箇所以外にも、「續述」と道閻「観経疏」との類似表現を見ることが出来る。この問題は稿を改めて考察を試みたい。

- (8) 「塚本善隆著作集」第六卷・二四二頁
- (9) 高雄義堅「金沢文庫新出漢家類聚往生伝に就て」(『龍谷学報三一〇』所収) 浄全六・六五九頁・上・下
- (10) 「佛書解説大辞典」第四卷・一六二頁・a
- (11) 「大日本仏教全書」第一卷・三四二頁・上
- (12) 望月信亨「中国浄土教理史」一五〇頁～一六三頁
- (13) 望月信亨「浄土教概論」二二九頁～一三二頁
- (14) 惠谷隆戒「浄土教の新研究」一八六頁
- (15) 正蔵四五・五七七頁・上
- (16) たとは「孔目章」卷第一「唯識章」(正蔵四五・五四五頁・中)
- (17) 智儼の浄土論に関しては木村清孝「智儼の浄土観」(『藤田宏達博士還暦記念論集・インド哲学と仏教』所収)に詳細な検討が行なわれている。
- (18) 正蔵四五・五四一頁・上
- (19) 正蔵四五・五七六頁・下
- (20) 正蔵四五・五七六頁・下
- (21) 正蔵二六・二九四頁・中
- (22) 正蔵二六・二九二頁・中
- (23) 正蔵四四・五七六頁・下
- (24) 正蔵四四・五七六頁・下
- (25) 「安養集」三〇六頁
- (26) 正蔵二六・二九四頁・中・下
- (27) 「安養集」五〇七頁
- (28) 「諸経要集」卷第一(正蔵五四・三頁～五頁)
- (29) 「法苑珠林」卷第十五(正蔵五三・三九七頁～四〇一頁)
- (30) 「大乘法苑義林章」卷第七(正蔵四五・三六九頁～三七四頁)
- (31) 「説無垢称経疏」卷第二末(正蔵三八・一〇二七頁～一〇三二頁)

- (30) 『安養集』所収の『称讚浄土経疏』
- (31) 『仏地経論』巻第一（正蔵三二・二九四頁・中）
- (32) もちろん『續述』が道闍『観経疏』を引用した可能性もあると思われる。
- (33) なお善導も道闍と同時期に活躍した阿弥陀仏信仰者であるが、善導の視点から考えると、道闍や靖邁が提示する「種子往生」説は決して許容し得ない内容であろう。「種子往生」説では、あくまでも「現生における熏習種子」が往生成立の根拠となり、また阿弥陀仏の浄土が自受用土・他受用土に二分化され、衆生の往生は化浄土的他受用土となる。これは阿弥陀仏が建立した浄土ではなく、阿弥陀仏の「利他無漏浄土種子」が変現した浄土となる。これらの所説を容認すると、本願を一切の根拠とする「浄土」も「往生」も成立せず、阿弥陀仏の本願の必要性が皆無と成る。この問題は稿を改めて言及したい。

（本論文は平成十三年度、平成十四年度浄土宗奨学生としての研究成果の一部である。）

九条家の信仰世界（二）

九条兼実——「宿業と乱世と往生」

東海林 良昌

はじめに

九条兼実（一一四九—一二〇七）は平安末から鎌倉期初頭を代表する貴族であり、その思想は日記『玉葉』などを通じて多くの研究者の関心を集めてきた。とりわけ彼の信仰世界に関しては、法然上人（一一三三—一二二二）の名著『選択本願念仏集』が兼実の求めに応じてあらわされたなど、諸伝に見られるような兼実と上人との交渉は浄土宗史における重要な場面であり、専修念仏者としての兼実像が模索された。その後広く浄土教理展開史を明らかにする立場から伝記以外の史料批判に耐える日記類を中心に、兼実が法然上人の教説を受容したか否かを主要な論点として研究が進められた。現在に至る動向としては、法然上人以外の僧侶との相関から兼実の信仰と中世社会史との接点が模索されている¹⁾。しかし九条家の人々の信仰世界は、浄土教への関心のみで語り得るはずはなく、神・儒・仏・陰陽道等さまざまな宗教的要素が関連しあい一

つの小宇宙を形成している。それぞれの信仰がどのように位置づけられるのか、彼の宗教思想や政治思想に基づく合理的な説明が求められねばなるまい。それにより九条家の信仰世界は改めてその意味を問われることになる。そこで本稿では九条兼実の信仰世界の構造の解明という観点に立ち、災難の分析と対応に見られる国家と自己、また現世における願望の実現にそれぞれの宗教的要素がどのように関連していたのかについて、さらに兼実に見られる過去・現在・到来の三世に対する特殊な理解と、法然上人との出会いの意味について再考したいと思っている。

一 国難の分析・対応と自己

兼実は平安中期から鎌倉前期にかけての激動の時代を生きた。この時代には律令体制の崩壊、源平の争乱を経て、世に武門が台頭する。貴族たちは伝統や格式において一朝一夕ではその座を譲らなくとも、武力を持った集団が勢力を拡大し始めると、将来に対する不安は日々増大して

いった。そのような時代状況の中で、将来の予測とそれへの早急な対応が求められた。

それを仲介したのが天文博士・陰陽師・宿曜師たちである。当時の人々は天体の異変と世の盛衰とが同調すると考えていた。天文に異変があれば事件の予兆とし、事件の成り行きや結果を天文に擬える。その対処法として儀礼が修される。

例えば洛中大火の記事に注目したい。この大火は夜も更けた頃、樋口富小路付近から出火、多くの人家を焼き尽くし、ついに火は内裏にまで及び翌日まで火の勢いは止まらなかった。その被害は中央官制にとつても小さくはなかった。その被害は大極殿以下八省所轄の建造物や、多くの殿上人の邸宅が灰燼に帰した。この様子を目の当たりにした兼実は、

「未曾有、未曾有、凡余焰之為_レ体非_レ直也事歟、火災盜賊、大衆兵乱、上下騒動、緇素奔走、誠是乱世之至也」〔『玉葉』安元三年（一一七七）四月二十八日〕

と、未曾有の混乱の様子をまさに乱世の至りであると認識している。

この災害について兼実は天変との関連を想定し、

「非_レ人力之所_レ及、天変雖_レ頻呈、法令敢不_レ改、致_レ殃招_レ禍、其不然哉、螢惑入_レ太微、涉_レ旬涉_レ月、螢惑是火精也、太微即宮城也、華洛成_レ灰燼、變異之驗、可_レ謂_レ揭焉歟」〔同〕

と、螢惑（火星）が太微（陰陽道における最高神天帝の常居とされる北極星の位置する星座である太白にあり、紫微宮・紫微星などともよばれる）に入る時期と、この大火が同調していることから、火星が宮城に入ると解釈し、この転変が明らかな兆候を示していたのであろうとする。この事件に関しては、後日陰陽師阿部泰親を呼びつけ天変のことを尋ねている。すなわち、

「次問_三天変事等、申云、螢惑出_三太微_二了、八省焼亡之後、經_三六七日許_一出了云々、螢惑在_三端門_二之間、朱雀門焼亡了、事之相応、嚴重無_レ極哉、古来示_三天変_二顯_三咎徵_一、其例雖_レ多、未有_レ如此之事云々、近日又木星犯_三天皇_二、是立_三王之變_一也、深可_レ恐、過_三六七月之後_一可_レ案堵云々、但大臣慎_レ於今_一者不_レ可有_レ其恐云々」〔『玉葉』安元三年（一一七七）五月七日〕

と、泰親によれば螢惑はすでに太微を出たとし、さらに螢惑が端門（太白の端か）にある間に朱雀門が焼亡したことからその相応関係の正確さを説明している。また近々王に関する異変が起こる可能性を指摘し、六ヶ月後には安堵することができようとする。ただし大臣が慎めばその影響は及ばないという。このように兼実と周辺の陰陽師等は、世の出来事と天文の異変との相関から現況の分析を行った。

ここで阿部泰親は近い将来の予測を行っているが、このようなことはしばしば『玉葉』に登場する。例えば、ある時兼実のもとに天文博士安倍盛俊、陰陽博士阿部季弘等による奏案が届けられた。その内容は、

「今月三日丁未曉寅時、太白与辰星、同度相犯（相去二尺所）、同
九日癸丑曉寅時、殊迫犯（相去九寸所）」〔養和元年（一一八四）八
月十日〕

と、太白と辰星（水星）が運行上近接したことを報告するものであった。
それについての解釈は、

「謹検天文要録云、太白与辰星闕、大臣為變誅天子、又曰、太
白与辰星合、天下為變謀、有外兵内大乱、又曰、太白与辰星闕、必
不出一年、其国將軍失地、天子失位、又云、太白与辰星闕、必
有大戰、四夷勝、主人負、武官之將軍犯不出一年、一云、其国
軍破將死、又云、辰星与太白相近、將軍大戰流血、又曰、辰星犯
太白、急約戰、又曰、辰星与太白相闕、其国大戰、客勝主人死、
又曰、辰星守太白、其邦主人慎之、又曰、辰星与太白合、東方天
兵大戰、天地瑞祥志曰、握鏡曰、太白与辰星俱出東、東方有兵、
若欲戰、東国勝西方敗、又曰、辰星守犯太白將死」〔同〕

と、太白と辰星が交差したり、重なったり、またその期間の長短によつ
て、誅殺・大乱・退位・大戰・大敗といった厄難が予測されるとい
う。これに対し兼実は、

「以變異之占文、見當時之天下、滅亡只在今兩三日之内歟、天
猶不棄我朝、尤有憑、然而、君臣皆不think社稷、然者、何因披」

九条兼実―「宿業と乱世と往生」

災難哉、悲哉々々」〔同〕

と、このような天変の占文を見ると、ここ数日中に自分たちの体制の滅
亡があるのだろうか、しかし今なお天は我が朝を見捨てていないのであ
るから、頼むべきなのに、君臣は国家のことを思わない、それ以外のど
のような理由で災難を被るのか（いや被らない）と悲嘆する。

兼実のもとにはたびたび陰陽師が訪れ、国難の分析や予想を行って
いる。それについての兼実のこのような評語を見ると、兼実にとつて厄難
とは恐れを抱きつつも彼にとつてのあるべき国家像を描くきっかけになっ
ているように思われる。例えば、

「故殿常仰云、末代之天変、咎徴速疾、是不施化不行徳之所致
也云々、先賢之語誠矣」〔玉葉〕安元三年（一一七七）四月二十八
日〕

ここでは亡父藤原忠通の言葉に擬えながら、末代の天変が、災いの兆
候として現れるのは極めて速い。これは政治において教化や徳行を行わ
ないからだとする。兼実は国難の兆候を天変に見出し、それを被らない
ためにも正しい政治が行わなければならないと構想していた。それへの
対応には、さまざま儀礼が中心的な役割の一角を占めていた。

まず星に関する儀礼がある。それには

「午刻、大膳権大夫泰親朝臣来、示天変事等、去八月太白犯右執

星、是右大臣慎也、其後三公可慎之、変異連綿而不絶、日来火星入太微中、于今猶留、今暎雨以後伺天之処、又犯右執法星（八寸所）、事已重疊、於如此重變者、雖甚而不銷、早可修攘災之法、火星祭可宜云々」〔安元二年（一一七六）十月二十五日〕

と、ここでは陰陽師から伝えられる星の動向とともに除災の法として火星祭を行うべきことが進言されている。この他にも太白星祭⁽²⁾・填星祭⁽³⁾・螢惑星祭⁽⁴⁾・属星祭⁽⁵⁾・羅候星祭⁽⁶⁾などがあり、これらは安倍・賀茂両家等の陰陽師によって執り行われた。

また宿曜師の僧達が行う星供（冥道供⁽⁷⁾・七星供⁽⁸⁾・鎮星供⁽⁹⁾・羅候星供⁽¹⁰⁾・火星供⁽¹¹⁾・五星供⁽¹²⁾）も散見する。これは

「依天變事使全玄法印修冥道供（一夜）、祭文、長光入道草之、余自清書為竭精誠也、又為銷同災、使秦親朝臣修螢惑星祭、」〔玉葉〕安元三年（一一七七）四月四日」

とあるように、陰陽師が行う星祭と併修され、やはり除災を期する目的があったようである。

このような天文の異変は、特に国家中枢の厄難と同調すると考えられているから、兼実が国家中枢へとその政治的地位を進めていけば、自身自身が国難の被害者となるのであり、その前兆には殊に敏感にならねばならなかった。例えば、

「余内心所思者、去年兩度犯此星、無幾程有超越之事、今度逆行又犯之、其災重於去年、深所可懼慎也、余以不德居重任、六正一而無備之、豈足為輔弼之臣乎、是以頻星變異、加之、宿曜之所指、中天不輕、理運之厄会、無由于欲通、只以直正所任天運也耳、」〔安元三年（一一七七）三月二十五日〕

と、兼実は自身が国家体制の中枢に位置することを意識している。それ故国難の前兆を兼実自身に関わる厄難と捉えるという特殊な受け止め方をするのである。このように兼実は、天文の異変からくる国難への分析・対応を通じて、彼にとつての理想の国家やその中で自身が果たす役割を認識している。

そのほかにも兼実が記している夢に注目したい。古代中世の人々の思想構造において夢とは「顯と冥」、すなわち可視的世界と不可視の世界をつなぐ回路として機能していたことはよく知られている⁽¹³⁾。もちろん「玉葉」の中にも兼実やその周辺の人物が見た夢がたびたび登場する。それらの夢にも兼実における自己と国家の関係を窺い知ることができる。ある時兼実はこんな夢を見た。それは、

「今日寅刻夢想云、余夢、今兩三日之中可昇天云々、余披夢書之処、上天者為万人之主、又得官得財、最吉云々、」〔玉葉〕元暦元年（一一八四）六月二十四日」

と、今から数日中に天に昇るといふ夢であり、天に昇るとは万人の主と

なり、官と財を得るといふ書を得て最吉であると喜んでゐる。また次のような夢についても記している。

「季広夢想云、下官着東帯立家南庭、而問、日輪自東飛來、余以袖奉受之了云々、今暁、女房見吉夢、又資博見最吉夢、大織冠御加護之由也」〔元暦元年（一一八四）四月二十八日〕

ここでは、東方より飛來した日輪を自宅の庭において兼実が袖で受けるという夢や、藤原鎌足の加護を示す夢など兼実の榮達を予感させている。これらの夢からすると、彼が国家の中で果たす役割とは九条家の長たる自身が摂政・関白として国の政治の重責を担うことである。つまり彼にとつての国家とは自身と一族が形成する血族の世界を肥大させたものであり、そういったものを超越した国家では無かつた。それ故国家の危機とは、血族的世界の動揺であり、自身の生命の危機であつた。その傾向は泰山府君祭・天曹地府祭など陰陽道の儀礼に、顕著に現れている。例えば、

「召大藏大輔泰茂、仰泰山府君祭可修、子細有三ヶ條意趣、天下静謐、家門安穩、除病等也」〔「玉葉」元暦二年（一一八五）二月二十六日〕

と、この儀礼の目的とするところの流動的な時局の沈静化、家門の安穩、病氣平癒は、国家・血族・自己に即応するのであり、彼の抱く世界観の

九条兼実―「宿業と乱世と往生」

構造を端的に示している。兼実が思い描く自身の榮達は、一族・家門の繁榮と不可分の關係にあり、国家の安泰もそこにあると考えているのである。そういった意味において兼実の現世における最大の願望は榮達であつたと考えられる。その実現のために彼はどのような方策をとつたのであろうか。

二 願望実現と超越的存在

これまで願望実現のために兼実が行つた儀礼に関しては、如法経供養・仏眼供養・舍利講などが注目され多くの研究成果をあげている。¹⁶ ここでは彼の信仰の構造を明らかにするといふ観点から、個々の儀礼の分析ではなく、祈願の対象としての神・仏・天といつた超越的存在が、願望実現のためにそれぞれどのように関連したのかについて考えてみたいと思ふ。

まず神については、兼実は「我朝之習、以伊勢事為本」〔「玉葉」建久四年（一一九三）正月四日〕と述べているように、彼の中には伊勢を中心とした神々の序列が看取される¹⁷。それらの中でも特に注目したいのが次に挙げる伊勢と春日の關係である。

「免弓矢刀劍之難、病席終命、誠宿運之貴、非人意之所測歟、但神罰冥罰之条、新以可_レ知、日月不_レ墮_レ地、爰而有_レ憑者歟、此後之天下安否、只奉_レ任伊勢太神宮、春日大明神耳、」〔治承五年（一一八二）閏二月五日〕

ここには、その後の波乱を呼んだ平清盛の死という一大事に際し、皇祖神である伊勢と藤原氏の氏神である春日に天下の安否を期している。そのことはすなわち兼実が天皇と藤原氏一族による天下の平定を期しているのと見てよいだろう。

このような神々への祈りは、先に取り上げた天変の場合とは異なった面を持つ。それは天文の異変に関わる災害は、周期性を持つ天文の動向から予測を行い、それに基づく防災や災害の沈静化を願うもので、不可避的で制御困難な傾向がある。一方神々の領域では、神々に奉仕を行うことで、政変・戦乱・栄達などに関する制御や守護を期待することが可能と考えられているようである。

また、祈りは神々ばかりでなく仏や天にもまたささげられている。

「件仏經、図写供養之旨趣、且為_レ弘_レ當時之厄難、且為_レ鎮_レ天下之道之諸国、以_レ毎年正月八日、為_レ式日、於_レ国分寺、奉_レ図写供養、即置_レ長日之所作、可_レ限_レ未來際、專_レ以_レ上春之齋会、可_レ祈_レ中夏之安寧也、自_レ今日、每朝供_レ香花、為_レ可_レ期海内安穩、願_レ求成就也、所_レ願之趣、多在_レ写稷、仏天何不_レ施_レ哀愍_レ給_レ哉、懇_レ地尤深所_レ仰悲願也、」【『玉葉』治承五年（一一八一）閏二月五日】

恐らくこれは摂政・関白となることを願ったのであろうが、この願いが叶い自分が王佐の者となったならば、毎年正月八日に諸国の国分寺において供養を行うとある。ここで注目されるのは仏天に願望の成就を願っ

ていることである。兼実は神仏のみならず超越的存在としての天にも願望の成就を願っている。それらに序列があるものか判然としないが、願望成就への切なる思いと確実性を高めるために重ねて祈ることによって、単独ではない複数の超越的な存在の力を加えようとしたようである。これらの超越的な存在の相関係係はいかなるものなのか。そのことについて次の記事に注目したい。

「今日、覺乘得業來、只今下_レ向南都云々、此次語云、故藏俊僧都云、春日御社御正体、真実者、金剛般若經也、慥有_レ所_レ見云々、今聞_レ此語、余所_レ見之夢想、正夢之条、更無_レ疑事歟、仰可_レ信者也、今多年之所_レ願、決定成就之期也、感涙難_レ抑者歟、仏神照_レ丹情、垂_レ玄応歟、」【『玉葉』治承五年（一一八一）閏二月二十六日】

これは南都から帰ってきた覺乗が、故藏俊の説として春日大社の正体が金剛般若經であるという説を取り上げ、兼実もまたその説を自らの見た夢と合致すると喜んでいる。ここでは神と仏との同一が神体が經典であるとして象徴的に表現されている。ここに見られる複数の超越的存在の關係は、序列關係というよりはむしろ同体的協調關係といふべきものであろう。このような神仏の同体的協調關係は他にも見られるのであって、例えば次に挙げる記事では、

「此日、不空羅索御読経結願也、又仰_レ智詮、終日加持、然之間、今日不_レ發給、余深奉_レ信仰、春日大明神及南円堂不空羅索觀音、去十

一日夜（貞慶説法夜也）、或人見不可説夢、先日、大僧正供養之尊像、放光照中宮御身、守護給之由所見也、而今当結願、有此平驗、大明神之加護、觀音利生、雖経広却多生、不可謝尽者歟」
〔玉葉〕建久二年（一一九二）十月十五日

とある。これは興福寺南円堂で行われた法会についての記事で、祈願の内容は兼実娘任子の後鳥羽への入内・懐妊に際し、春日大明神と不空羅索観音の加護を期したと思われる。この法会の期間中ある人が夢を見た。その夢では供養された観音菩薩像が光を放ち、中宮の体を照らし、守護の由を告げたのだという。ここでも兼実自身の願望の実現に基づいて、春日大明神と不空羅索観音、すなわち神仏は同体的な協調関係にある。兼実にとって国家とは、自己の栄達や血族の繁栄と密接にかかわりあうばかりでなく、

「凡依政之理治、致国之安否、仏天之所照、神明之所鑑、云君云国、豈棄置哉、」〔養和元年（一一八二）十月二十日〕

と、神・仏・天により加護されるものでもあった。そうであるから兼実は、

「凡世間之事、非直也事歟、不_レ過之者、只仰天道、憑_レ神明、信_レ三宝、凝_レ謹慎_レ許歟」〔玉葉〕治承四年（一一八〇）五月二十三日

九条兼実―「宿業と乱世と往生」

と、天道を仰ぎ、神明にたのみ、三宝を信じると全てに祈る。彼の願望とは前章で明らかにしたような兼実の国家観、すなわち自己・血族・国家に基づく世界の実現である。その実現のために兼実は国家を加護する超越的な存在としての神・仏・天に助力を祈る。それぞれの力は願望の実現のためだけに結合される。そしてそれぞれの特徴は、結合された時に打ち消され、同体的な協調関係を形成することとなる。このようにして兼実は神仏天の力を集めて乱世を生きる術としたのである。

三、宿業・乱世・往生

兼実の栄達の極みは、文治二年（一一八六）に摂政、建久二年（一一九二）に関白となり、建久七年（一一九六）に失脚するまでの間といえよう。その期間を頂点とした生涯は、青年期は平氏の政界進出に翻弄されながらも、壮年期は源氏の力を得て勢力を拡大しようとするなど、慎重に事にあたり大過も無いようであったが、彼にとってみれば常に多くの困難が付きまとったのであり、その心中は穏やかではなかった。

これまで見てきたように、彼は自分の生きる時代を「乱世」と捉え、神・仏・天という超越的な存在の力を結集して事態の好転を期したのであるが、その願いが全て叶うわけではなく、兼実の思い描いた未来とは異なった状況が展開すると、彼の思考はたちまち次のように厭世的な色彩を強く帯びてくる。

「凡去年十一月以後、天下不_レ靜、是則偏以_レ亂刑、欲_レ鎮_レ海内之間、夷戎之類不_レ怖_レ其威勢、動起_レ暴虐之心、將來又不_レ可_レ鎮得_レ事歟、依_レ大亂、得_レ國家之主、必以_レ仁惠服遠者也、今則刑戮狠、而仁義永廢、天下之災、殊拳足可_レ待、不_レ必只以_レ十念之功力_レ生_レ九品之上利、庶幾只在_レ期_レ南無安養教主、阿弥陀如来莫_レ誤_レ来迎引撰誓、愚身仕_レ朝廷而幾年、丹府雖_レ思_レ社稷、纏宿_レ疲_レ而多日、黄泉只在_レ旦暮、現即憑_レ春日之明神、当_レ恐仰_レ西方之教主、仏神合_レ力、現当成_レ願而已、」〔玉葉〕治承四年（一一八〇）九月三日」

この時期は以仁王を奉じた源頼政が兵士討伐の兵を挙げるなど天下の情勢は不安定であり、兼実は氏神である春日明神に状況の好転を祈ると共に阿弥陀如来に対し当来世の安楽を願っている。このような兼実の態度は、末法の世を厭い浄土教に帰依していく典型と類別されるであろうが、兼実の場合もう少し内省的な理解を想定すべきである。

ある日兼実の妻が次のような夢を見たという。

「此晝、女房夢云、余相共渡_レ新造宅、頗以_レ半作_レ云々、見廻之後、相共欲_レ就寝之間、人告_レ女房云、其殿ハ（指_レ余也）、大職冠之後身也云々、女房、夢中ニ思様、極有_レ恐事也、年来立_レ種々大願、祈_レ社稷安全、仏法興隆等、事体不_レ似_レ近代之風、奇思之処、今聞_レ為_レ彼後身之由、尤其謂ありけりと思ひて覚了云々、法成寺入道殿ハ、聖徳太子、並弘法大師之後身也、先代も有事也、可_レ信_レ仰々々々、」〔玉葉〕寿永二年（一一八三）九月十一日」

この夢は、兼実夫妻が建造中の邸宅を見回って後、就寝中にある人が妻に兼実のことを藤原鎌足の生まれ変わりであると云ったという夢で、兼実はその夢に納得しながら藤原道長も聖徳太子や弘法大師の生まれ変わりであったと自分に擬えている。このように兼実は藤原家の血統を強く意識すると共に始祖である鎌足、中興の祖である道長を自分と引き合わせ、自らが藤原家の中で特別の役割を担う存在であると位置づけている。

兼実は「自_レ累祖大職冠_レ至_レ微臣、数十代之間、苟為_レ朝之管轄、身居_レ撰祿之任、且蒙_レ君之恩容、且伝_レ家之_レ余慶、」〔玉葉〕文治元年（一一八五）九月二十五日」という、華麗なる一族の血統を強く意識している。そうであるからこそ、神仏天に祈っても、なお時代に翻弄され続ける自分の運命を嘆いた。そこから彼は内省的に何故自分が乱世に生まれきたのかということに思いをいたすようになる。それが次にあげる彼の宿業観である。

「或人云、昨日撰政被_レ欲_レ參_レ法成寺、而二条京極辺エ武士群集、伺_レ殿下御出_レ云々、是可_レ擲_レ前驅等_レ之支度云々、仍自_レ殿遣_レ人_レ被_レ見_レ之_レ処、已有_レ其_レ実、仍御出_レ被_レ止了_レ云々、末代之濫吹、言語不_レ及_レ悲哉、生_レ乱世、見_レ聞_レ如_レ此_レ之事、宿業可_レ憐々々」〔玉葉〕嘉応二年（一一七〇）七月十六日」

これは時の撰政藤原基房が法成寺へ参拝しようとしたところ、途中で

武士達が集まって摂政を待ち伏せているとの情報から外出を取りやめたということについて、兼実が末代の世の乱れを嘆き、乱世に生まれこのようなことを見聞することは、自分の宿業の故と嘆いている。また次に挙げるのは、あまりにも有名な平重衛の南都焼き討ちの記事であるが、

「凡仏寺堂舎雖滿日域、東大、興福、延暦、園城、以之為宗、而於天台之両寺者、度々遭其災、至于南都之諸寺、未曾有如此之事、当惡運之時、顯破滅之期、誠是雖時運之令然事、當時之悲哀、甚於喪父母、慙生而逢此時、宿業之程、來世又無憑歟、天下若有落居之世者、早可遂山林之素懷、臨終正念之宿願、一期之主要也、淳素之世、於今者難期、其時歟、仰天而泣、伏地而哭、拭數行之紅淚、摧五内之丹心、言而有餘、記而無益、努力々々」〔『玉葉』治承四年（一一八〇）十二月二十九日〕

と、比叡山に比べて災いを免れてきた南都の諸大寺が焼き払われ、兼実はまさに今が破滅のときと感じ、今すぐにも山林に逃れ臨終正念の素懷を遂げたいがそれもままならぬと悲しんでいる。

兼実は非の打ち所のない血統に連なり、神仏天の加護を期して祈っても、兼実を狼狽させる乱世。なぜそのような乱世に生を受けたのか、その理由を兼実は自分の宿業のせいであるとする。この自らの宿業への自覚が、往生のために念仏行に励んでいた兼実の信仰態度に大きく作用したと思われる。

兼実は安元二年（一一七六）から毎年七日間の念仏行を修するように

九条兼実―「宿業と乱世と往生」

なる。これは、『阿弥陀経』に説かれる七日念仏の功德に基づいているのであり、年に一度八月か九月の初旬に七日間の念仏行が行われた。当初この念仏行は病身の不安から往生を目的として行われたようである。⁽¹⁹⁾この七日念仏は毎年継続され、一生不退転の志を立てている。⁽²⁰⁾そして数量として最も多いのは寿永元年（一一八二）で、七日間に百万一千反の念仏を称えている。その後、毎月十五日に、不可能であれば他日に変更して、毎月一日の念仏を修するようにもなっていた。⁽²¹⁾『玉葉』では建久五年（一一九四）閏八月二日からの七日間で五十二万反の念仏までが確認できる。

このような念仏行に励む兼実と交流のあった僧侶として、仏敝（生没年不詳）と法然上人はよく対比される。

この二人の僧侶に関するこれまでの重要な論点の一つは兼実はどちらのおしえに帰依したのかということである。このことについて、しばしば問題とされるのは、『玉葉』に兼実晩年の記述がないということ、それは彼の信仰態度の最終的な深化や展開を探ることを困難にしている。例えば『玉葉』への登場回数では、兼実二十三歳（一一七一）の時に出会っている仏敝に比べ、法然上人は兼実が四十一歳（一一八九）のころであるから圧倒的に少ない。一方法然上人に対する帰依を示す資料も多く残されているが、伝記に収録されている記事が中心で、虚空に蓮華を踏む法然上人を兼実が礼拝したなど、⁽²²⁾祖師顕彰のために神話的な表現を用いて記されているものもあり、一次的な史料として使用する上で問題がある。

唯一兼実の帰依の様子を示しているとされるのは慈円の『愚管抄』の

中に、兼実がなぜあれほどまでに法然上人に帰依したのか疑問を呈しているという記事で、上人の思想を相容れない慈円が述べているのであるから兼実の帰依が浅からぬものであったのであろうと推測されている。

このような議論は今後決定的な史料が登場しない限り続くであろうが、これまで見てきたような兼実の多様な信仰世界から推測するに、兼実が何か一つの教えと出会い回心をし、それまでの信仰の諸要素すべてが、一色に塗りつぶされるようなものではないと思われる。そこで私は、法然上人との出会いが果たして兼実にとってどんな意味を持ったのかについて、兼実が誰の教えに帰依したのかという観点ではなく、彼の信仰世界の欠落や空白がどのようにして補完されていたのかという観点から整理を行ってみたい。

まず仏教について考えてみたい。兼実は仏教の著作『十念極樂易往集』に目を通し「広才の書」と高く評価している⁽²⁴⁾。仏教は兼実のプライベートな仏事の導師をつとめ、また仏教教学にも通じさらには医学的な知識をも持ち合わせており、毎年恒例の七日念仏の戒師をもつとめている⁽²⁵⁾。そして、兼実の長男良通が亡くなった時には、没後作僧の戒師をつとめている⁽²⁷⁾。ところが仏教は文治五年（一一八九）以降登場の回数減らしている⁽²⁸⁾。替わってその時期に登場するのが法然上人である。

この前年である文治四年（一一八八）は、兼実にとって波乱の一年であった。それは二月の長男良通（一一六六―一一八八）の死である。その悲しみを次のように表現している。

「今遭此喪、誠是家之尽也、運之拙也、惜而猶可惜、悲而猶可悲、

非言語之所及、非筆端之可記、於今者永絶一生之希望、偏期九品之託生、」⁽²⁹⁾「玉葉」文治四年（一一八八）二月二十日

兼実は頼りにしていた良通を亡くし、これで家が尽きてしまうと悲しみ、今は全ての望みを絶ち、九品往生を期すると厭世的な思いを深くしている。さらに、

「非啻喪於孝子、剩悲隔於聖化者也、但万端之由緒、論而無益、一時之悲泣、言而有餘、仰天伏地、屠肝摧魂、何世謝此恨、何時休此歎、」⁽³⁰⁾「同」

と、孝子を失ったから悲しんでいるばかりではなく、それに加えて天子の徳化も隔たってしまうという悲しみであるとしている。このように兼実にとって良通の死は、将来を囑望されていた息子の死であるとともに、家の断絶をも意識してしまうほど、摂政関白として天皇を補佐していく家柄に大きく暗い影を落とす出来事だったのである。当時の兼実は摂政として自分の栄達の極みに位置していたが、その王佐の家の将来に深刻な不安を抱き、厭世的な思いが強まっていたと思われる。

このような特殊な状況は彼の念仏行を基にした浄土信仰に大きな影響を与えたと考える。この年の恒例念仏の時期に兼実は、後白河院の四天王寺行幸に摂政として同行した。記事によれば、

「此夜、於西門、余竊唱念仏、」⁽³¹⁾「今日」依当十五日也、日次不

「宣之故、不_レ參_レ堂也」【『玉葉』文治四（一一八八）年九月十五日】

と、例年であれば七日念仏結願のこの日、四天王寺では道俗混成の念仏が行われていたが、兼実_は日次_がよくないという理由_でそれ_{には}参加せず_に、西門_の辺り_でわずかに念仏_を唱_えた_{とい}う_{（29）}。その為_{この}年の七日念仏_{を行}う_{こと}が_{でき}な_かつた。

この恒例の七日念仏_が次_{に行}われた_{のは}翌年_{。その}直前_に法然上人_が九条邸_に請_じら_れて_いる。

「今日請_ニ法然房之聖人_一、談_ニ法文語及往生業_一。」【『玉葉』文治五（一一八九）年八月一日】

このように、その際には法文および往生業を語り合ったという。そしてその数日後、例年であれば仏殿が呼ばれるはずの恒例念仏の戒師を法然上人_がつとめて_いるのである_{（30）}。その後上人_は、授戒_の効験_を認め_{られ}度々九条亭_{を訪}れる_{よう}になり_{、この}恒例念仏_の授戒師_を三年_にわたり勤_めて_いる。

九条家の未来_を託_{して}いた良通_に急逝_{され}、兼実_の心_{には}欠落感_と大きな空白_が生まれ_{たと}考_える。未来_{への}希望_を失_つた兼実_は、当来世_{往生}への思い_を強_めた_{と思}われる。その時_に法然上人_{との}出会い_{があ}つた。この兼実_と法然_{との}間_にどの_{よう}な思想的交流_{があ}つた_{のであ}ろうか。そこで注目_{される}のが「九条兼実_の間_に答_{ふる}書_{」である}。これ_{には}二種_{あり}、一書_は『正徳版拾遺御燈録』_{上に}確認_{できる}漢語_の「答博陸問

九条兼実―「宿業と乱世と往生」

書』であり、もう一書は『九卷伝』に確認_{できる}和文_{のも}のである。ここでは成立_の古い漢語_の「答博陸問書」_{を用}いる_{こと}とする。この書は短い_{ものである}が、その形式_は兼実_{から}寄せ_{られた}三つの質問_に対_{して}、手紙_で法然上人_が答_えると_いう_{もの}である。

兼実_の一つ目_の問_{いは}、

「一発_ニ信心_一、更無_ニ疑慮_者、少修_ニ一念十念_一、以備_ニ往生資糧_一、自_レ其而後、不_レ復_ニ称念_一、而自_レ以_レ為_レ、決可_ニ往生_一矣、如_レ此_レ之人亦可_レ順次往生_一也否。又信心決定_{之後}、設犯_ニ四重五逆等重罪_一、而不_レ可_レ為_ニ往生障_一耶」_{（31）}

と、信心_を起_{して}疑_いが_無いと、一念十念_で往生_の資糧_{となる}。それ以後_{再び}称念_{すること}が_無かつた。この人_は必ず往生_{する}のか。またこの人_は順次往生_{する}のか_しないのか。また信心決定_後、たとえ四重五逆等_の重罪_を犯_{して}も、往生_のさわり_とならないのか_{とい}うもの。

これ_に対_{して}法然上人_は、十念往生_は臨終_{の場合}のこと_を言う_{のであ}つて、平生_と混同_{して}は_ならない。決定往生_の信心_を起_し、一念十念_を成就_{しても}、再び称念_{すること}が_無ければ順次往生_は難_{しい}であろう。それは一念十念成就_後の罪惡_が往生_の障_りとなる_{から}である。又罪_は小罪_を犯_{して}も懺悔_{しない}時は往生_の障_りとなる。ましてや重罪_{である}ならばなおさらのこと。どうして往生_{を得}ることが_{でき}よう。かえつて惡趣_に落ち_るのを免_{れない}であろうと答_{えて}いる_{（32）}。

次の問_{いは}、

「縦起深信、常専称念、若犯重罪、即当能懺悔念仏。若其不然、則難得順次往生也。」⁽³³⁾

と、深く心を起して常に専ら称念し、もしその人が重罪を犯したら、すぐさま懺悔念仏するのがよい。もしそうでなければ順次往生は得がたいのであろうかというもの。

それに対し上人は、一念の後再び称念しないことも、さらに信心決定の後に罪を犯すのも往生を妨げないのである。このようなことを信じる者は、これは深信に似ているけれども、かえって邪見を成就させるのであるとす⁽³⁴⁾。

最後の問いは、

「二生不退称念仏者、誤犯重罪、未及懺悔念仏、而命終者、以前念功可得往生耶、將以後犯罪咎、不得往生耶」⁽³⁵⁾

と、一生涯の間退くことなく称念念仏に励んだ者が、誤って重罪を犯し、いまだ懺悔念仏には及ばなかった。そして命終わたつたならば、以前の念仏の功德により往生を得ることができるのであろうか、それとも後に犯した罪咎のために往生を得られないのかというもの。

それに対し上人は、誤って罪咎を犯したその過失は実に軽いものである。そうではあるけれども往生はなお不定としなければならぬ。何故かと言えば罪の本体の力やたらきが、よく善の障りとなるからである⁽³⁶⁾とする。

これら兼実の質問の内容の共通性を考えてみると、それは自己の往生を信じ念仏行に励む者からの質問であるということ。兼実は若い頃より念仏行に励み、自己往生の確信に近づいていたと思われる。しかし兼実は長男良通の死に伴い、摂政として自分の栄達かなえられていても、一族の将来を託すべき人物の死によって未来への不安を抱えるようになった。それが、一念十念の称名で往生できるのならば、その後は励まなくとも往生できるのかとか、罪を犯したら往生できないのか、懺悔をしなれば往生できないのか、過失の罪の者がそれまでの念仏の功德で往生できるのかなどの質問の内容に反映されている。

兼実は若い頃より往生の可能性を求めてきた。しかし彼は、その可能性が高まるにつれ、いつの間にか往生できない可能性を探っていたのである。そして兼実の抱いていた疑問に答えたのが法然上人であり、彼の信仰世界にできた欠落感や空白を補完したのである。

おわりに

貴族の信仰は二世安楽信仰であったと言われる⁽³⁷⁾。彼らが行うさまざまな儀礼や作善は、現世と当来世の安楽を願っており兼実も例外ではない。乱世に生きた兼実の国難への分析と対応を見れば、彼の現世における最大の願望が栄達であったことが分かる。それが一族・家門の繁栄と不可分の関係にあり、国家の安泰もそこにあると考えていたところに特色がある。その実現のためだけに彼は神・仏・天の力を結合し、さまざまな儀礼を行ったのである。また当来世、つまり極楽往生についても、兼

実の念仏行における数量への拘泥は、その望みがいかに切実であったのかを伝えている。このような兼実の二世安楽への取り組みは万全であったといえよう。

しかしそれでもなお兼実は乱世に翻弄された。その体験から彼は宿業を自覚するようになり、現世の願望の達成から当来世往生を願うことへと信仰の比重が移っていく。

特に長男良通の死は、彼が摂政としてその栄達の絶頂期を迎え、念仏行を積み往生の確信に近づこうとした時に遭遇した最大の不幸であった。その時彼は現世での望みの断絶を感じたであろうし、自身の往生についても、十数年間継続した念仏行で本来に往生できるのか、往生できない可能性は無いのかと考えをめぐらせたであろう。その信仰世界の欠落感や空白を補完してくれたのが法然上人であった。法然上人と兼実との交流は、念仏生活による往生への確信と、残された現世での生との関わり重要な教えを残す結果となった。

今回、宗教家とは異なる九条兼実の考察を通じて改めて感じたことは、彼らの信仰世界を現今の我々にとつての宗教、近代以降に作られた一神教中心の宗教観から眺めるのではなく、当時の人々の雑多とも思える信仰実態における法則性・規則性を探り、体系的な理解を深めねばならないということである。

また兼実の思想における二つの時間の流れにも触れておきたい。それは先祖・自己・子孫という家史的時間と、過去世・現世・当来世の三世的時間との二つである。その二つの時間が交差したところが、乱世と呼ばれ、末世と呼ばれ、そのような現世に兼実という自己が位置している

のである。この家史的時間というライフサイクルの中で自分の願望、すなわち過去から未来まで続く一族の栄達が完全にならなかつた結果として、三世的时间に兼実の関心が集まっていき、宿業・乱世・往生という図式が導きされていったのである。

最後に、兼実と法然上人との交渉については史料の制約が厳然として存在するものの、その出会いの意味について考察できたことで所期の目標は達成できたと思っっている。

今後とも貴族の信仰世界とそれにかかわる宗教家について考察を進め、本稿で達成できなかった諸点について明らかにしていきたいと思っっている。

【註】

(1) まず戦前における九条家の浄土信仰に関する研究動向の代表的なものに、大屋徳城氏のものがある。氏は「十念極樂易往集と藤原兼実の信仰に関する疑問」(『史林』九一―一九二四年)、法然上人諸伝に説かれる兼実の信仰態度に関する考察を批判的に捉える立場から彼の日記『玉葉』を検討した中で『玉葉』精査の結果、兼実が当時一般の貴族と同じく朝に念仏を唱え夕べに祈祷をする有様であったとし、それまでの法然に帰依する専修行者の兼実像に疑問を呈した。さらに当時九条邸に出入りしていた仏教と法然上人との交渉を比較して、どちらも受戒や祈祷の効果も期待されていた仏教と法然上人との交渉を比較して指摘する。そのようなことから兼実の信仰は法然上人の教えへの全き帰依ではなく、仏教の『十念極樂易往集』にみられるような密教的浄土思想を受容したとする。この大屋説は従来の研究動向の転換点として、法然伝以外の史料の発掘を促すことになった。

その戦後における代表的な研究が重松明久氏の「浄土宗確立過程における法

然と兼実との関係（『名古屋大学文学部研究論集史学Ⅰ』一九五二年三月）であろう。重松氏は大屋氏が法然諸伝に依らず『玉葉』の内容を主として分析したことを評価する。しかし、晩年の欠がある『玉葉』からは思想の年齢的発展が看取できないという批判的な立場から『明月記』、『三長記』など他の日記類の分析の必要性があるとす。氏によれば兼実と上人との交流の背景には近似の念仏観（法然上人（往生要集）・善導流多数念仏主義）≠兼実（往生要集）・阿弥陀経説多数念仏主義を有するとし、兼実は晩年には有力な法然の外護者となったとする。大屋説では法然よりも仏敝の密教風の浄土思想を兼実が受容したとされたが、重松氏は真言念仏観に固執した慈円が晩年の兼実の法然帰依を批判していることから、法然が仏敝の浄土思想を受け容れていなかったと結論づけた。これら大屋氏・重松氏の考察の主眼は、九条兼実による法然上人の教説の受容に置かれており、法然上人諸伝以外の諸史料を駆使した研究成果として一つの到達点を示すものであろう。言い換えれば浄土教理史展開に果たした兼実の役割はこの時点で規定されたように思う。

その後、一九七〇年代ごろから旧仏教教団の動向に関する研究の進展や顕密体制論が提示されるに至り、浄土教理史は同時代の仏教史や社会史との相対的な価値が求められるようになったのであり、兼実に関する研究も同様である。

例えば中尾堯氏は「九条兼実の浄土信仰」（藤井正雄編『浄土宗の諸問題』

雄山閣出版 一九七八年）のなかで、平氏没落後東国の源頼朝の勢力に期待を寄せつつあった政治状況のもとにあった兼実の信仰態度、主に法然上人から『選集』を託される前段階の信仰を考察した。氏によれば兼実の信仰は「宮廷伝統の天台浄土教（法華と念仏の併修）→真言密教的な浄土教（高野山往生伝などに説かれる精進潔斎の念仏行者の往生が理想）→天台浄土教（大原系の勸進僧の現世生活の肯定と往生の希求。例えば浄不浄・男女不問。）→法然の招請（持戒持律の念仏僧）」という軌跡をたどったとされる。交流の当初、兼実にとって法然上人は、念仏によって三昧発得した神秘的な持戒持律の僧侶として迎え入れられたとする。その理由は古代から中世においては、行動的で神秘的な聖者としての僧が救世者として期待を集めた背景があったからだという。

この中尾氏の研究が従来の研究と異なるのは、それまで異質の念仏思想をもつとされた仏敝と法然上人が同様の社会的存在として扱われていることである。このような社会史と仏教史の接点を求めることは近年の仏教史全般にも見られることであり、この傾向は今後の継続が予測される。それを鑑みるに近年貴族の信仰についての小原仁氏による問題提起は興味深い。氏は「九条家の祈祷僧―智證を中心に―」（大隅和雄編『中世の仏教と社会』二〇〇〇年七月）のなかで、兼実の信仰は個人の信仰というよりも家族・先祖・縁者を包含した信仰でありその内実も現当二世の安楽を求める雑多なものであったとし、前近代における個人の信仰は一部の宗教家・思想家を除いては本人が属する集団を前提としそれとの相関関係において考察すべきであるとする。

(2) 「泰茂申云、昨日寅刻、太白犯右執法星、是右大臣愆也、可修太白星祭云々、」『玉葉』〔安元二年（一一七六）八月二十八日〕、『同』元暦二年七月十三日。

(3) 「今夜、以天文博士広基修填星祭、先日以同人雖修同祭、頗依不法所重修也、」『玉葉』〔元暦元年（一一八四）九月十八日〕

(4) 「又為銷同災、使泰親朝臣修螢惑星祭、」『玉葉』〔安元三年（一一七七）四月四日〕、『同』〔文治四年（一一八八）二月四日〕、『同』〔建久二年（一一九二）八月二十五日〕。

(5) 「玉葉」〔建久二年（一一九二）九月二十七日〕。

(6) 「玉葉」〔建久二年（一一九二）十月二日〕。

(7) 「使全玄依天変事法印修冥道供、」『玉葉』〔安元三年（一一七七）四月四日〕、『同』〔元暦元年（一一八四）九月二十三日〕、『同』〔建久二年（一一九二）十月一日〕。

(8) 「玉葉」〔治承二年（一一七八）七月十四日〕。

(9) 「玉葉」〔元暦元年（一一八四）九月八日〕。

(10) 「玉葉」〔建久二年（一一九二）二月二十七日〕。

(11) 「玉葉」〔建久二年（一一九二）十月一日〕。

(12) 「玉葉」〔建久六年（一一九五）一月二十三日〕。

(13) 西郷信綱「古代人と夢」(平凡社 一九七二年)

(14) 中国泰山の府君という生死をつかさどる神の祭の事。死に臨んだ者の代わり、別の者の命と差し替える呪術として知られるが、「本命日泰山府君祭如恒、又令時晴行泰山府君祭、為禳災也」「玉葉」「承安四年(一一七四)二月十二日」と、禳災を期しても行われている。儀礼の内容は詳説されていないが、「玉葉」に記事多数あり。

(15) 天曹地府祭は陰陽五行説の精を神格化した天曹地府神を中心とした延命長生を期する祭祀として知られるが、「玉葉」には「余今日、使時晴行泰山府君祭、使泰茂行天曹地府祭、共是所惱之禱、兼又為消天變之災也、此間、蟹惑守犯右執法星云々、件星猶在太微中、自去正月于今未出云々、左相府腫物太重云々」「安元三年(一一七七)三月二十一日」と、病氣平癒・消災のために行われた記事がある。

(16) 多賀宗準「玉葉索引―藤原兼実の研究」(吉川弘文館 一九七四年)、「慈円の研究」(吉川弘文館 一九八〇年)

(17) 「此日、被求宝剣十二社之奉幣也、上卿忠親卿、伊勢、石清水、加茂、松尾、平野、稲荷、春日、大原野、石上、住吉、広田、日吉、此外、鹿島、香取、熱田等、賜官符、」「玉葉」「文治二年(一一八六)六月二十六日」

(18) 「入夜始念誦、是阿弥陀名号也、至于来十五日、可奉満也、依少阿弥陀經説也、但除念誦之時之外、雖不無言、不聽世事、念仏之間、雖專信力、為凡夫之妄心、隨境界易乱、不亂、一心不乱、為之如何、今夜千返、」「玉葉」安元二年(一一七六)九月八日。これは「阿弥陀經」の「舍利弗若有善男子善女人、聞説阿弥陀仏、執持名号、若一日若二日若三日若四日若五日若六日若七日、一心不乱其人臨命終時、阿弥陀仏与諸聖衆現在其前。心不顛倒、即得往生阿弥陀仏極樂国土」に基づく。

(19) 「是限一期、所修之行業也、去年立此願了、病重身弱、頗難難堪、為仏法、不惜身命之謂也、余敢不欲長命、唯所志在往于西土、」「玉葉」治承元年(一一七七)九月八日

(20) 「毎年七日念仏、一生無退転可遂之由、可祈念、」「玉葉」治承元年(一一七七)九月八日

九条兼実―「宿業と乱世と往生」

一七七) 九月九日」

(21) 「今日、終日念仏、随分致信心、是自去月思企、毎月十五日可修此行也(指有公事者、雖他日、只月内一日可修念仏也)、亥刻終之、」「玉葉」文治元年(一一八五)十一月十五日」

(22) 「同年「元久二年(一一〇五)」四月五日上人月輪殿に、まいり給て、教尅御法談 ありけり。退出のとき、禪閣庭上にくづれおりさせ給て、上人を礼拝し、御ひたいを、地につけて、や、ひさしくありて、おきさせ給へり。御涙にむせびて、仰せられてはいはく、上人地をはなれて、虚空に蓮華をふみ、うしろに頭光現じて、出給つるをば見ずやと。(中略)もとより、御帰依ふか、りけるにこの後は、いよいよ仏のごとくにぞ、うやまひたてまつられける」「法然上人行状絵図」第八卷。

(23) 「サテ九条殿ハ。念仏ノ事ヲ法然上人ス、メ申シヲバ信ジテ。ソレヲ戒師ニテ出家ナドセラレシカバ。仲国ガ妻ノ事ナドアサマシガリ。法然ガコトナドナゲキテ。ソノ建永二年ノ四月五日。久ク病ニネテ起居モ心ニカナハズ。臨終ハヨクテウセニケリ。」「愚管抄」第六

(24) 「見仏嚴聖人所書之十念極樂易往集、広才之書也、」「玉葉」治承元年(一一七七)十月二日」

(25) 「仏嚴聖人来、余隔障謁之、談法文事、又問風病之療治、此聖人能得医術之人也、」「玉葉」安元三年(一一七七)四月十二日」

(26) 「丙子、天晴、午刻向堂、請仏嚴聖人受戒、未刻始念仏、」「玉葉」文治三年(一一八七)八月八日」

(27) 「亥刻仏嚴聖人来、出家受戒、経円閣梨剃之云々、法名増道云々、」「玉葉」文治四年(一一八八)二月二十日」

(28) 兼実長男良通が亡くなったのは文治四年(一一八八)二月二十日であり、仏嚴は二月十九日の臨終の場に居し、二十日に没後作僧の戒師を務め、二十二日には入棺にも立ち会っている。その後仏嚴が登場するのは文治五年(一一八九)十月二十三日、建久二年(一一九二)六月二十日、八月三日、建久三年(一一九三)一月二十四日、建久五年(一一九四)閏八月二日の五回。一方法

然上人は文治五年（一一八九）八月一日、八日、建久元年（一一九二）七月二十三日、建久二年（一一九二）八月二十一日、九月二十九日、十月六日、建久八年（一一九七）三月二十日、正治二年（一一〇〇）九月三十日の八回。特に法然上人が、文治五年、建久元年、二年の三年にわたって恒例念仏の戒師をつとめていることが注目される。

- (29) これは後白河院の四天王寺行幸に同行した折の記事で、この日四天王寺の念仏堂では道俗不問の念仏会（構成員の念仏を合算し称える融通念仏的なもの）が行われていた。兼実がその同者に参加しなかつた理由は、①その日が凶日であった、②構成員でなかつた、③念仏会が雑多な構成の集団であったのを嫌つた、④自らの念仏観との違いを感じた等を想定することができよう。しかし、『玉葉』の記述が不詳であり、その理由を特定することは困難である。ここでは、行幸に伴い恒例の七日念仏が通常通り行えなかつたということのみを指摘しておきたい。四天王寺念仏については井上光貞『日本浄土教成立史の研究』（一九五六年、未来社）参照。

- (30) 兼実が「自今日恒例念仏所始也、已刻、仏嚴聖人來、先談語之後、及午刻受戒、其後始念仏、亥刻事了、今日二万遍」〔玉葉〕〔治承三年（一一七九）九月八日〕と記しているように、毎年恒例の七日念仏の戒師には、仏嚴を請じることが慣例となっていた。ところが、その後法然上人が「乙未、雨下、辰刻、法然聖人來授戒、其後始念仏」〔玉葉〕〔文治五年（一一八九）八月八日〕の記事を始めとして、以後3年間恒例念仏の戒師を務めている。

- (31) 「九条兼実の問に答ふる書」、『昭和新訂法然上人全集』六〇八頁。

- (32) 「対曰。觀終所說十念往生、是臨終事非平生時、臨終平生豈可混同。平生行人縱起決定信心、成就一念十念、其人自レ其而後不復称念、則順次往生恐難剋果。後念罪惡障往生之故。又縱犯小罪、若不懺悔、則尚成往生之障。況犯四重五逆重罪、而不懺悔者、豈可得往生乎。是反不免惡趣者也。」〔同〕、〔同〕六〇八―九頁。

- (33) 「同」、〔同〕六〇九頁。

- (34) 「此義尤善矣。無有疑心夫乃至一念上尽一形下至十声一声等之文、此即決定

往生之依憑也。然一称念後不復用念、且信心決定之後犯罪亦不妨往生也。如此信者、雖是似深信、反成就邪見者。近来自住二此邪見一者世間甚多、誠可悲也。」〔同〕、〔同〕六〇九頁。

- (35) 「同」、〔同〕六〇九頁。

- (36) 「対曰。誤犯罪咎、其過実輕。然於往生猶為不定、何者、已造之罪不修懺悔、罪体勢用能障善故。」〔同〕、〔同〕六〇九頁。

- (37) 二世安樂信仰について、早くは家永三郎『日本思想史に於ける否定の論理の發達』（弘文堂書房、一九四〇年）。近年の代表的な研究としては、平雅行「井上光貞氏の浄土教研究についての覚書」（『新しい歴史学のために』一九二、一九八八年九月。後に『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二年十一月所収）がある。

編集後記

本号は、浄土教美術を特集として、安嶋先生、石上先生より玉稿をいただいた。
更に各種研究成果報告等として四論文より構成されている。

今合併号としては、従来の浄土宗総合学術大会を主テーマとする特集ではなく、新たな特集を組むこととなった。伝統ある浄土宗学術の研究誌として、より高いレベル論考を維持すべく邁進したいと考える。

そして、多くの研究成果をいただきました方々に深く感謝し、本号をお届けする。

佛教文化研究

第47、48号

平成16年3月25日 印刷
平成16年3月31日 発行

編集兼著者 水谷幸正
編発

発行 浄土宗教学院

京都市東山区林下町・浄土宗宗務庁内

印刷／株式会社共立社印刷所

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CULTURE

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 47-48 March 2004

Published by
**The Institute of Buddhist Studies
for Jodo Shu Buddhist Denomination**

(JŌDO SHŪ KYŌGAKUIN)

TOKYO, JAPAN