

法然所引の宋代浄土教典籍

加藤 弘孝

はじめに

法然所引典籍としては、『宋高僧伝』、『往生浄土懺願儀』、『新修浄土往生伝』、『観無量寿経疏顕要記』、『善導讃』、『龍舒浄土文』、『襄陽石刻阿弥陀経』などが知られており、この事実をもって藤堂恭俊は、「このことは法然の「偏依善導一師」の根本姿勢をくずすことにはならないが、彼がいかに宋代の仏教典籍に注目を払っていたかを物語っている」（藤堂恭俊「二九七九」一二七頁）とし、法然（一一三三―一二二二）が宋代仏教の動向を重視していたとす

る。
本稿は法然引用の宋代浄土教典籍を時系列で挙げ、それぞれの思想史的位置及び引用意図を述べていくものである。

第一章 北宋仏教・浄土教の影響

唐末、五代十国時代の動乱に終止符を打ち、中国を統一したのが北宋（九六〇―一二二七）である。北宋では、唐代に方向付けられた国家仏教的性格をより色濃くした上で継承した。僧官制度を基軸とした国家仏教の枠組みのもと、勅撰史書をはじめ、中国仏教史上の嚆矢となる印刷大蔵経『開宝蔵』の編纂や訳場整備など、種々の仏教事業が展開していった。

浄土教との関連では天台浄土教や往生伝の編纂などが重要である。以下に法然の引用文献の思想背景を概説し、北宋仏教・浄土教の受容姿勢を述べていきたい。

① 贊寧撰『宋高僧伝』

宋朝の僧官としてよく知られるのが五代・宋初に活躍した贊寧（九一九―一〇〇二）である。贊寧は浙江呉興（浙江省呉興市）の出身であり、呉越王錢弘俶（九二九―九八八）に両浙（浙東・浙西）の僧統に任じられ、明義崇文大師と号した。北宋が成立すると第二代皇帝の太宗（九三九―九九七）に重んじられ、通慧大師という号を授かった。贊寧は太宗の勅命により、国家仏教の枠組みにおいて仏教史書の編纂をおこなった。⁽¹⁾

勅撰仏教史書として名高い『宋高僧伝』は三十巻から成り、『大宋高僧伝』の別名でも知られる（『大正蔵』第五〇巻所収）。太平興国七年（九八二）に執筆が開始され、端拱元年（九八八）に完成した。梁代の慧皎撰『高僧伝』、唐代の道宣撰『続高僧伝』の精神を継承するものであり、貞観年間（六二七―六四九）から端拱元年（九八八）まで

の高僧・学僧の伝記が収録されている。十科（訳経・義解・習禪・明律・護法・感通・遺身・読誦・興福・雜科）の構成は『高僧伝』以降の形式を踏襲するものである（鎌田茂雄ほか「一九九八」六一―頁）。

本伝の特徴としては「系日」として贊寧の見解が伝記の末尾に附されている点である。これは中国の史書の伝統を意識したものである。他にも贊寧には中国仏教の初期から宋代の初めに至るまでの法制などの発生とその後の推移を扱った勅撰の『大宋僧史略』三卷²⁾など多数の著作がある。

『宋高僧伝』は道宣『続高僧伝』以降の高僧らを立伝したものである。浄土教の視点で捉えようと、善導（六一三―六八二）以降の慧日（六八〇―七四八）や法照（七四六―八三八）などの浄土教家の各伝に意義を見出すことができ、浄土教の系譜を論じる際には第一次的な仏書資料となる。事実、善導の直弟子の懷感（生没年不詳）や唐中期に活躍した少康（一八〇五）などの各伝記は法然に参照されているのである。

具体的には「懷感伝」と「少康伝」は、『選択本願念仏集』（通称『選択集』）、『類聚浄土五祖伝』、『逆修説法』（明記はないが両伝を参照している）において参照、引用される。これらが曇鸞（四七六―五四二）・道綽（五六二―六四五）・善導の流れに加えられ、「浄土五祖」という系譜論へ発展していく。³⁾

なお柴田泰山は、『逆修説法』所説の浄土五祖伝を考察する中で、『類聚浄土五祖伝』を取り上げ、「この少康伝は、懷感から少康への相伝ではなく、善導から少康への相伝であり、その意味でこの浄土五祖師説は中国浄土教の系譜というより、善導を中心とした阿弥陀仏信仰の歴史と事実であるということが分かる」（柴田泰山「二〇二二」五九―頁）として、「少康伝」に注目し、一般的な系譜とは異なり、あくまでも善導を中心とした系譜であるとす⁴⁾る。

更には「この一文があるからこそ、法然は善導伝において「誰であっても念仏だけを〔口で〕誠心誠意に申して、

その功德が成就したならば、「その人の」口から「化」仏が現れ出でたもうものである」と発言したと考えられる。そして善導に値遇し、善導の教化で浄土門に帰入したこの少康の姿に、法然が強い憧憬の想いを有していたことも容易に想像ができる」（柴田泰山「二〇二二―五九一頁」と「少康伝」による影響を明確にする。

この見解に付言するならば、世代を超えた系譜論に関しては唐中期における同行思想がその淵源であるようにも思われる（加藤弘孝「二〇二〇」二七〇―二七六頁）。法然は仏教界における超宗派のかつ大陸由来の権威ある本伝を引用することで、独自の浄土教系譜を明確にしているのである。

② 遵式撰『往生浄土懺願儀』

また諸行並修の動向も北宋仏教の大きな特色である。宋代に純粹な浄土教家は存在せず、浄土教の実践者として知られる僧侶も禅宗、天台宗、華嚴宗、律宗などの何れかに所属し活動していたと言われる。その中でも天台宗僧の活動が最もめざましく（野上俊静「一九六八」一三九―一四〇頁）、その代表的な存在が遵式（九六四―一〇三二）である。

遵式は慈雲尊者とも呼ばれる。浙江台州寧海（浙江省台州市）の出身であり、出家後、研鑽を重ねた後、義通（九二七―九八八）の門下となり、同門の知礼（九六〇―一〇二八）と親交を深めた。天台宗僧侶の立場から浄土教を實踐し、『往生浄土決疑行願二門』一卷（二〇一七年）、『往生浄土懺願儀』一卷などの著作を残している（望月信亨「一九四二」三五五―三五六頁）。

中でも『往生浄土懺願儀』が特に重要であり、天台の法華懺法に基づき、往生浄土の実践行法を定めている。その内容は『無量寿経』や『称讃浄土仏摂受経』などの浄土教典に依拠して十種の行法、すなわち①嚴浄道場、②明

方便法、③明正修意、④焼香散華、⑤礼請法、⑥讚歎法、⑦礼仏法、⑧懺願法、⑨旋遶誦經法、⑩坐禪法を實踐するべきであるとする（佛敎大学総合研究所編「二〇一一」一八七、一八八頁、『天正藏』第四七卷所収）。

法然関連では、大谷旭雄は、法然が本書を『逆修説法』に逆修の作法として引用しているとす。すなわち四七日講説に「阿弥陀仏の白毫・功德が述べられ、人中にも肉髻相をえた因縁があるとし、まず南岳天台の事蹟を引き、ついで遵式が四十九日間にわたって般舟三昧を行じたところ、ついに頂より一寸余りの肉髻をいだしたということ」（大谷旭雄「一九七二」六七二頁）が説示されると述べ、「外記禪門は逆修の日々に遵式の著した『往生浄土懺願儀』を修したというのである」（大谷旭雄「一九七二」六七二頁）とするのである。

そして「この『懺願儀』が逆修と併せて修せられたという先例を知らないが、ここに初心凡夫の為に二種の観法をあげ、一方に白毫観をなさしめていることと、法然が逆修に『懺願儀』を併修していたと説くところは弥陀の白毫の功德を説くところであるから、あるいは外記禪門に『懺願儀』にとく白毫観をなさしめようとする意図があったとも想像される」（大谷旭雄「一九七二」六七三頁）と引用の意図を述べる。

更には本書の末文に「今生に預修（逆修）して修懺すれば薄修にして念仏三昧を成就できるとしているから、おそらくこの『懺願儀』の第八懺願法（五悔）が逆修の際に併修されたのではなからうか」（大谷旭雄「一九七二」六七三頁）と結論付ける。

遵式は本章冒頭で言及したように天台を土台に浄土教を併修した宋代の典型的な学僧である。それは空仮中の三觀などに見られるのであり、先学が「その底流にある思想は仏の相好を觀じて帰するところ空仮中の三觀を修せしめるものであって、すこぶる天台的なものである」（大谷旭雄「一九七二」六七三頁）と述べる通りである。また唯心浄土の思想も見えることは、望月信亨が指摘することくである（望月信亨「一九四二」三五六、三五七頁）。しかし

法然是思想面に着目することなく、儀礼形式の面で本書を参照している点が重要である。⁽⁴⁾

なお遵式の『往生西方略伝』一卷（一〇一七年）も重要である。唐中期以降、善導の祖師信仰が高まりを見せるが（加藤弘孝「二〇二〇」三三三〇～三三三三頁）、善導を阿弥陀仏の化身とみる初出は本伝である。南宋の箇所で後述する王日休撰『龍舒浄土文』には本伝が引用されており、法然是『類聚浄土五祖伝』において、本書を通じて化身説を受容している。

③ 源清撰『観無量寿経疏顕要記』

なお宋代天台宗と一括りに規定することは適切ではなく、天台内部においては、智礼に代表される山家派、智円（九七六一—一〇二二）に代表される山外派の教学論争が盛んにおこなわれた。両派ともに浄土を併修しており、浄土教の理解も論争の争点の一つであった（佛教学総合研究所「二〇二二」一七七頁、二〇九頁）。先述した遵式は智礼と同門であり山家派に属するが、山外派の同世代の天台僧に源清（生没年不詳）がいる。法然是源清の著作を参照している可能性があり、以下に著作の概要を述べたい。

大谷旭雄によって源清の『観無量寿経疏顕要記』二巻の痕跡が『逆修説法』に見出せるという主張がおこなわれている。すなわち「法然が『逆修説法』に引用した「有人師」の説は法然をして浄土の三経を浄土三部経と呼称せしめた証拠となるものであり、また『阿弥陀経釈』の六証に加えて三経選定のもう一つの証拠となった」（大谷旭雄「一九七三」八五六頁）と述べ、「浄土三部経」の典拠として「有人師」の説が引用されるとする。

ついで「『有人師』について検討すると、宋代の天台浄土教家として知られる奉先寺源清ではないかと想像されるのである」（大谷旭雄「一九七三」八五七頁）として、「有人師」とは奉先寺源清と推定するのである。

その根拠としては、「源清が大本（『無量寿経』）、小本（『阿弥陀経』）、今経（『観経』）の三経を選び、『無量寿経』を最先説として、『阿弥陀経』をその後説、『観経』を前二経の後々の説とし、三経の説時の前後を想定しているのである」（大谷旭雄「一九七三―八五八頁」として『安養集』に現存する『観無量寿経疏顕要記』の佚文を挙げるのである。

『安養集』などで復元できるのは本書の一部分であり、その浄土教思想の全容は不明であるが、「山外派の実相論は、すでに源清の学説を通して考察したように、禅や華嚴の唯心法界説に近似しているところに特色があることもよく知られている通りである」という福島光哉の見解からすると、唯心の浄土・己心の弥陀の思想に基づくものであったであろう。

④王古撰『新修浄土往生伝』

宋代の浄土信仰が盛んになるにつれて陸続と往生伝の編纂がおこなわれた。代表的なものに戒珠（九八五―一〇七七）の『浄土往生伝』三卷（一〇六四年）があり、王古（生没年不詳）がその続集として『新修浄土往生伝』三卷（二〇八四年）を撰述した（望月信亨「一九四二―四〇六―四一〇頁」）。『新修浄土往生伝』受容に先立ち、以下に本伝の内容と成立背景の梗概を示しておきたい。

撰者の王古は河南開封（河南省開封市）の出身の居士である。『宋史』に立伝されており、官僚として戸部侍郎、尚書などを歴任し朝政に参与した。熙寧年間（二〇六八―一〇七七）に初めて任官し、また紹聖元年（一〇九四）頃までに遼（契丹）に赴いている。『宋史』の記載によれば、崇寧三年（一一〇四）には存命であったことがわかる（佐々木功成「一九二六―二二―二四頁」）。

はじめ禪宗を宗としていたが、やがて浄土教に帰依した。著作としては、『新修浄土往生伝』以外にも『直指浄土決疑集』三卷（楊傑序、一〇八四年、現存せず）や、大藏経の解題書である『大藏聖教法宝標目』（一一〇五年）が知られる。陸師寿撰『浄土宝珠集』八卷（一一五五年）は本伝を下敷きにしているという（佐々木功成「一九二二」三三～四二頁）。

本伝の序文には戒珠撰『浄土往生伝』に漏れた伝記やそれ以降の往生人を載録し、合計一一五名となった編纂方針が記される。戒珠撰『浄土往生伝』とは編纂方針が異なり、正伝に道俗の伝録が共に収録される。これは自身が在俗の居士であったことも無関係ではないだろう。

また元豊七年（一〇八四）に成立した後には、法友の楊傑（生没年不詳）が元祐四年（一〇八九）までの情報を補筆したことも伝わる。楊傑は宣宗二年（一〇八五）に入宋した高麗の義天（一〇五五―一一〇一）とはその接待を通して交友関係があった（成瀬隆純「二〇一八」一八〇～一八一頁）。典拠不明の伝記もあるが、本書には契丹や高麗との交流の中で、王古と楊傑が知り得た仏書・伝承も多く含まれていることが推測できる。

上巻と下巻が現存し、中巻は「道緯伝」・「善導伝」（第一伝・第二伝）のみが『類聚浄土五祖伝』に確認できる。⁽⁶⁾ 法然の祖師観にも多大な影響を与えており、特に善導の二伝は重要である。『逆修説法』五七日講説における五祖の伝歴叙述に際しては『新修浄土往生伝』も参照している（懷感伝を除く）。『選択集』における本伝受容についての最新の研究としては、小川法道「二〇二三」がある。なお法然は戒珠仮託『往生浄土伝』系統のものを引用し、戒珠真撰『浄土往生伝』を引用することはない（大谷旭雄「一九九三」二二～二二頁）。

小結

以上、法然引用の勅撰仏教史書、天台浄土教、往生伝などを外観してきた。これらは宋代仏教を構成する重要な事象であるが、とりわけ天台浄土教における諸行併修・唯心浄土は北宋の時代思潮として重要である。

唯心浄土は浄土教理史上、古い歴史を有している。ただそれを明確なたちで標榜したのは五代十国時代の永明延寿（九〇四―九七六）である（柴田泰「二九八八―一〇五〇―一〇六頁」。また柳幹康によれば「自性の弥陀」という語こそ熟していないが、それと同様の思想もすでに延寿に見える」（柳幹康「二〇一五―三四五頁」という）。

そして戒律の立場を基盤に、天台を意識しながら浄土教思想を構築した元照（一〇四八―一一一六）の存在も見逃せない。⁽⁸⁾吉水岳彦によれば、延寿の影響がありながらも、「両者ともに唯心浄土を説きながら、その概念がまったく異なっているために、来迎に関する見解に差異が生じたことを確認することができた。（…中略…）実際には自心の仏以外を認めない延寿は、他者としての阿弥陀仏の来迎を認めないのであるが、先に悟った仏として固有の阿弥陀仏の存在を認める元照は、実質的に阿弥陀仏が衆生のために来迎することを説くのである」（吉水岳彦「二〇一五―三三四頁」として、元照においては有相と無相の両立が図られているとされる。なおこれは確定的ではないが、藤堂恭俊によれば法然の『浄土初学抄』に元照の『四分律行事鈔資持記』の引用例があるという（藤堂恭俊「二九七九―一四七頁」）。

思想家によって差異はあるものの、該当期における中国仏教の主流とは唯心浄土の思想なのである。ただ法然文献には、これら北宋を代表する延寿や元照の唯心浄土など教理への言及は見えない。遵式や源清などの天台浄土教典籍も、逆修儀礼や浄土三部経観、人師信仰などの方面で受容しているのみである。

第二章 南宋仏教・浄土教の受容

靖康元年（一一二六）、北宋は女真族の王朝、金の侵入を受け滅亡する。その後、南遷し江南地方で南宋（一一二七―一二七九）として復興することになる。

南宋においても、天台宗、華嚴宗、律宗、禪宗などがそれぞれ教義を構築し、大いに繁栄した。同時に浄土教を併修の対象として捉える傾向はますます進み、諸宗間における垣根も取り払われていった。それは宗暁（一一五一―一二一四）の『楽邦文類』に遵式・元照・延寿・宗曠（生没年不詳）の諸文を挙げ、区別を設けていないことから明らかである⁹⁾。また士大夫が禪宗と接近する中で三教調和思想なども盛んになった。

日本との関連では、南遷による物流活性化で日宋貿易も盛んになっていくことも相俟って（岡元司「二〇一二―三八八頁」、宋代の仏教典籍も大量かつ速やかに齎されるようになった¹⁰⁾。これらは法然にとっては大陸伝来の同時代典籍であり、その受容姿勢・受容時期を検討することで、宋代仏教に対する法然の関心の度合いを窺い知ることができるのである。

①曇省撰『善導讃』

『善導讃』（一一六一年）は善導の画像に附された讃偈のことを指す。冒頭で言及した藤堂恭俊の成果以降、実例が伊東史朗「二九八〇」、高間由香里「二〇一一」などで紹介される。

思想面では柴田泰山の考察（柴田泰山「二〇二二」）で、『逆修説法』において『善導讃』が引用された意図や本

書の成立背景などが検討されている。著者の曇省（生没年不詳）の事跡は不明であり、「四明伝律比丘曇省」とあるのみである。ただ「四明」（浙江省寧波市）とあるので江南地方の人物であることは確かである。

本典籍の時代性について、「この善導讚の撰述年次は紹興辛巳（一一六二年）二月一日となっている。また、この年の秋に張孝祥が「龍舒浄土文序」を撰述している。つまりこの善導讚と王日休『龍舒浄土文』は同時期の成立であり、共に善導や遵式などの影響のもとにおいて成立したものとえよう」（柴田泰山「二〇二二」六〇九頁）とする。

具体的な内容面では、念仏の声の中、口から仏が立ち現れる善導の事跡を取り上げる。法然の受容面で注目すべきは、「法然は『逆修説法』五七日において、意図的に唯心の阿弥陀仏論を説くこの第三句は回避して、宗教体験を説く第四句の内容を説示したものとと思われる」（柴田泰山「二〇二二」六〇四頁）と思想の取捨選択を行っている点を指摘したことであろう。

本書はあくまでも讚であり、理論書ではないものの、江南仏教を背景に成立した典型的な典籍と言える。

② 王日休撰『龍舒浄土文』

北宋において禅宗の影響力が絶大なものであったことは贅言を要しないが、国家仏教の枠組みで禅宗は制度化（官僚化）されることになる。

小川隆が「このような時代、禅と士大夫層の関係がより広く深いものとなったのは自然の勢いであった。宋代において、禅僧との交渉が伝えられる士大夫の数は飛躍的に増大し、士大夫文化と禅宗文化の相互の浸透も多方面に及んだ」（小川隆「二〇一〇」三一五頁）と述べるように、宋代では居士として仏道を実践する士大夫の存在が目立

つようになるのである。

とりわけ南宋では居士仏教を背景として三教調和思想なども隆盛することになる（小笠原宣秀「一九六四」五三〇～五三一頁）。『龍舒浄土文』の撰者、王日休（一一〇五―一一七三）はその代表格である。

王日休は龍舒（安徽省舒城県）の出身である。古典に精通し、国学進士となったが、晩年に帰浄する。『無量寿経』の四訳を合糅対校した『大阿弥陀経』二卷（一二二二年）や浄土教の要文集である『龍舒浄土文』十卷（一二二二年頃）を撰述した。

特に『龍舒浄土文』は重要であり、諸経論や諸伝記から抜粋した浄土教の要文を多数、載録している。後世、増広された現行版（『大正蔵』第四七卷所収）では、王日休の撰述は、①「浄土起信」、②「浄土総要」、③「普勧修持」、④「修持法門」、⑤「感応事跡」、⑥「特為勸諭」、⑦「指迷帰要」、⑧「現世感応」、⑨「助修上品」、⑩「浄濁如一」の十卷までの箇所で、十一卷と十二卷の編纂者は不明となっている（小笠原宣秀「一九六四」五三二～五二三頁）。

本書には儒教、仏教、道教の三教が同一であるという三教合一思想が見られ、また禅と浄土を併修する禅浄兼修も説かれる。その一方で浄土がそれらに勝るものであることも強調している（金文京「二〇〇五」六六〇～六六二頁）。

本書の受容面で重要な点は遵式撰『往生西方略伝』の善導阿弥陀仏化身説や『襄陽石刻阿弥陀経』の念仏多善根説を載録していることである。

『龍舒浄土文』のこれら両説は法然に影響を与えている。まず遵式の箇所でも言及した善導阿弥陀仏化身説は、『類聚浄土五祖伝』において本書の引用の中で紹介される。『選択集』でも同書を典拠にしていると考えられている。

すなわち林田康順が「法然が善導弥陀化身説を導いた根拠は、『浄土文』所収の善導伝以外には見いだし得ず、『浄土文』が法然の善導観確立の大きな裏付けになったと考えられる」（林田康順「二九九三—一二六—一七頁」と指摘することくである。

次に念仏多善根説であるが、漢訳『阿弥陀経』には「専持名号、以称名故、諸罪消滅。即是多善根、福德因縁」という念仏が多善根であるとする一文が増広されているテキストが存在する。『龍舒浄土文』にはこの一文が紹介されており、法然は『逆修説法』三七日、『選択集』第十三章段において、この教説に基づきながら念仏多善根説を展開するのである。

本説についても林田康順が詳細に検討している。すなわち「ここでの『浄土文』の役割は、襄陽石刻の「阿弥陀経脱文」が一次資料であって、その紹介をする書という二次資料の役割しか持たないものであるが、十三章段に引文される『阿弥陀経』と『法事讃』の文だけでは、「少善根者对多善根之言也」という推定が成り立つにすぎず、「念仏多善根」という結論を導きだすには『浄土文』の闡説が不可欠といえるのである」と、『龍舒浄土文』の論旨が念仏多善根説の思想形成に影響を及ぼしているという。

とりわけ重要な前提は、「浄土文」の渡来は文治初年より建久五年に至る十年間と推定¹⁾、更には能忍（生没年不詳）の二弟が文治五年（一一八九）頃に本書を将来したという大谷旭雄の学説である（大谷旭雄「二九八八」二四—二九頁）。

『逆修説法』を「建久四年の後半—同五年の前とみるのが妥当な成立期」（大谷旭雄「二九八八」四七頁）という先学の説に従うならば、法然は短期間の内に『龍舒浄土文』の三教合一思想や禅浄一致思想、唯心浄土思想などを峻別した上で多善根、化身説を受容していることになり、その注目度の高さが窺えるのである。

③ 『襄陽石刻阿弥陀経』

また『龍舒浄土文』からの孫引きであって直接の引用ではないが、先述した『襄陽石刻阿弥陀経』についても補足しておく。

『襄陽石刻阿弥陀経』については、金子寛哉によって考察されている。『輿地紀勝』や『文献通考』などの文献に基づき、唐代のものと考えしている（金子寛哉「一九七四」一一三～一一四頁）。また敦煌本阿弥陀経にも同様の増広が見られるという。時期は確定的ではないが唐中期にまで遡る可能性が指摘されている（金子寛哉「一九七八」三八～四五頁）。南北でパラレルの現象が認められるということは、増広本の流传時期が中世に遡れるということを示していると思われる。

また房山石経にも増広本が確認できる。稲岡誓純は「房山の石経については、唐刻のものには二十一字はなく、明刻・清刻のものには存在するということは、時代的にみると後者の説の証左となると思われる」（稲岡誓純「二〇〇二」三七頁）と述べ、原初形態↓欠落ではなく原初形態↓増広ということを裏付けている。

この唐刻については、開元年間（七一三―七四二）のものという説があり、開元年間の時代性を有する『念仏鏡』（七五一年頃）に多善根説が見えることなどを上記の考察に勘案するならば、増広本の成立は唐代から宋代のある時期、唐中期頃とみてよいのではないだろうか。¹³⁾

なお法然の多善根思想の受容について、金子寛哉は『念仏鏡』に関連して、「此の『念仏鏡』の様に「念仏多善根」の用語と同時に念仏が多善根で有るといふ所以を阿弥陀仏の本願力に基づく行だからであると明確に述べているのはこの書が最初で有る」（金子寛哉「二〇〇〇」二四～二五頁）、「この書を法然が『類聚浄土五祖伝』著作時に見ていたことは明らかで有るが、「念仏多善根」という用語と、その念仏の多善根で有る所以を阿弥陀仏の本願に

依るとする点、そしてその所説の内容の展開の仕方が極めて善導の説に類似している点等、『選択集』における「念仏多善根」の説を考える上では極めて重要な位置を占めるものと見得る」（金子寛哉「二〇〇〇—二五頁」と述べており、『龍舒浄土文』以外にも唐中期の『念仏鏡』を参照候補に含めるべきということを示唆している。

小結

以上、曇省撰『善導讚』、王日休撰『龍舒浄土文』、『襄陽石刻阿弥陀経』などを概観した。なお本章冒頭でも触れた宗曉撰『楽邦文類』（二二〇〇年）¹⁴は、南宋の浄土教を象徴する浄土教典籍である。完全同時代典籍であるため法然が閲覧することは不可能であったが、福島光哉が「本書は、中国の約八百年に及ぶ浄土教関係の諸文献を収集したのであるが、その重要な意図の一つに「自性弥陀、唯心浄土」の教説を宣揚せしめようとするところにあったことを充分注意しておくべきである」（福島光哉「二九九九」十～十一頁）と述べるごとく、本書には延寿を軸とする唯心浄土の系譜が示されている。つまり北宋になって主流思想となった唯心浄土は、南宋になると完全に定着し固定化されるのである。

法然はこのような同時代の主流思想である天台浄土教の唯心浄土の立場や大陸の浄土教系譜に対して慎重な態度を堅持し言及することはない。ただ同時代資料といえる『善導讚』や『龍舒浄土文』などの宋代浄土教典籍を、念仏多善根、阿弥陀仏化身説の文脈で受容しており、宋代仏教に高い関心を払っていたことは間違いないところであろう。

総括

以上、北宋と南宋に分けて時系列で検討をおこなってきた。では宋代仏教に対する法然の姿勢は思想上、どのように位置付けられるであろうか。

高雄義堅は以下のように述べている。「建久九年（一一九八）頃の撰述である彼の名著『選択本願念仏集』には、宋代浄土教典の投影が極めて稀薄である。僅かに『新修往生伝』中の善導関係の一文、及び『竜舒浄土文』の襄陽石刻阿弥陀経に関する一節が引用されたに過ぎず、その他の諸著を検するも、宋代浄土教書の引用を見ない。思うに選択集の撰述は宋室南渡約七十年、俊昉の帰朝を遡ること十三年に当り宋人の浄土教書も相当に移入されていたに違いない。だが我国における善導流浄土教創設の立脚点に立てる源空としては、宋の寓宗的浄土教に冷淡なりしは寧ろ当然のことであり、彼の目標は何所迄も盛唐の善導浄土教学であったと云わねばならぬ。ところが源空門下になると、局面が急に一回転を来すのである」⁽¹⁵⁾。

注目すべき見解であって尊重したい。ただ以上の傾向は次のようにも言い得るであろう。本稿で確認してきた念仏多善根説、善導阿弥陀仏化身説、浄土三部経観などは、立教開宗、『選択集』の内容に関わる重要な要素ばかりである。『逆修説法』から『選択集』の思想展開という視点で見ると、重要性が異なってくると思われる。

また法然が認識していた系譜は宋代浄土教の実態に即している。すなわち廬山慧遠（三三四―四一六）を祖とする慧遠流は唐宋から両宋における結社念仏の盛行を反映している。慈愍流は唐中期を起点とする諸宗併修の流れであり、唯心浄土の源流として延寿や元照などに重視される。道綽・善導流は善導への人師信仰を中心としたあり方

と見做せ、中国の仏教史書や往生伝にその典拠を見出すことができる。

高雄義堅のいう「源空門下」時代は俊昴（一一六六―一二二七）以降の展開であり、法然は俊昴の帰国後、間もないという制約もある中で、閲覧できるものはした上で、典籍以外の情報源も用いながら慧遠流・慈愍流・道綽善導流という系譜を提出したと言える。

いわば法然は宋代仏教の真髄を掴んだ上でそれらを峻別し、多善根説、阿弥陀仏化身説、系譜論、浄土三部経観などを善導流の枠組みで受容したのである。

中でも善導阿弥陀仏化身説・念仏多善根説が中軸となるものであり、阿弥陀仏化身説に関しては、浄土五祖などの系譜、典拠を意識する中で偏依善導一師が深まっていく。念仏多善根説については、『襄陽石刻阿弥陀経』を根拠とした『龍舒浄土文』の「多善根」脱文に注目することで、『選択集』十三章段での念仏多善根思想に繋がっていく。法然は唐中期から宋代にかけて進行した人師信仰や多善根思想など大陸の思想動向を摂取していたのである。

註

- (1) 牧田諦亮「二九五七」一〇四―一〇九頁。関連する論攷としては安藤智信「一九七二」がある。
- (2) 鎌田茂雄・河村孝照・中尾良信・福田亮成・吉元信行「一九九八」六二六―六二七頁。
- (3) 法然の相承説の推移については、香月乗光「一九七四」所収の「法然上人における相承説の問題―特に「浄土五祖相承説」の成立について―」を参照されたい。
- (4) 中村玲太「二〇一六」では法然が唯心浄土に決して無関心ではなかったことが指摘される（五一―五二頁）。
- (5) 福島光哉「二九九五」二七―三二頁、四一頁。本書の専論には戸松憲千代「一九三九」がある。
- (6) 深貝慈孝「二九七五」八一―八八―八一九頁。宇都宮啓吾「一九九二」も参照のこと。

- (7) 佛敎大学総合研究所編「二〇一一」には「現存する巻上には四〇人（正伝二五人、附伝十五人）、巻下には三九人（正伝三一人、附伝八人）の伝が収められていることから、散逸した巻中には三六人の伝があったのであろう」（二二〇頁）とする。『続浄土宗全書』第十六巻には、上巻・下巻と共に佚文が収められている。
- (8) 吉水岳彦「二〇一五」には「元照の浄土敎思想は、戒律思想に基づく特徴的な解釈を有する浄土敎という意味で『律系浄土敎』と規定することができる」（三八四頁）と述べられている。佐藤成順「二〇〇二」も参照されたい。
- (9) 高雄義堅「一九七五」には、「宋代に於ては普導浄土敎が影を没して、天台系・天台戒律兼修系及び禅宗系の浄土敎が盛であった。これらの諸流の間にはその学説立論の上に夫々逕庭は存したが、宋代仏敎界の風潮は諸宗多く念仏を兼修して、浄土敎は寓宗的な地位に置かれ、之が実践修行に当っては流派や学的な詮索を超越して、彼此の間障壁を設くるが如きことは尠なかつたようである。例せば天台系浄土敎に属する石芝宗暁の『楽邦文類』には、遵式・元照・延寿・宗頤等各方面異流の諸文を収載して、その間何等の区別をも設けざるが如き是れである」（一六七頁）と述べられる。
- (10) 森克己「二〇一一」には「南宋になると禁書の法令も緩んできた。それは恐らく、南宋政府が貿易を重要な国庫の財源としたためにこの禁令をゆるめたことと、もう一つには南宋になると民間出版事業がさかんとなり、もはや政府の統制も必要となくなつたからにほかならない」（二〇〇頁）とある。
- (11) 林田康順「一九九三—二〇〇二」においても同視点から検討がなされている。
- (12) 佛敎大学・中国仏敎協会「一九八七」十一頁。
- (13) 吉水岳彦「二〇一五」によれば元照引用のものは異同があり、これには『念仏鏡』の影響があるという（二八六頁、三〇九頁）。
- (14) 柴田泰「一九八八」では『楽邦文類』五巻は、天台僧宗暁が数年をかけて資料蒐集に奔走し、慶元六年（一一二〇）に完成している」（一一〇二頁）と指摘される。本書では中国浄土敎の「廬山慧遠・普導・法照・少康・省常・宗頤」という系譜が思想上、初めて提示される。

- (15) 高雄義堅「二九七五」一七九〜一八〇頁。延寿思想の引用がないことをもって宋代仏教軽視とする見方もある。「諸宗融和的な教理体系を持つ東アジア仏教からみて法然の立場は極めて特異にあった。そのことを証するように、『選択集』では、宋代浄土教の引用が『新修往生伝』、『龍舒浄土文』の襄陽石刻阿弥陀経に関する一節が引用されているだけで、延寿をはじめとした同時代の宋代浄土教の典籍の引用がみえない。諸宗浄土教、諸行往生の否定を本質とする法然の立場は、大陸仏教と無縁な中で確立され、独自性を誇ったものであるといえよう」(伊藤茂樹「二〇一三」九九頁)。

【参考文献】

- 安藤智信「宋高僧伝と著者贊寧の立場」(『印度学仏教学研究』第十九卷、第二号「三八」、日本印度学仏教学会、一九七一年)。
 伊藤茂樹「法然と永明延寿」(福原隆善先生古稀記念会事務局編『福原隆善先生古稀記念論集 仏法僧論集』第二卷、山喜房佛書林、二〇一三年)。
 喜房佛書林、二〇一三年)。
 伊東史朗「善導大師の肖像」(藤堂恭俊編『善導大師研究』山喜房佛書林、一九八〇年)。
 稲岡誓純「阿弥陀経と房山石経」(佛教大学総合研究所編『佛教大学総合研究所紀要 別冊「法然浄土教の総合的研究」』佛教大学総合研究所、二〇〇二年)。
 岩谷隆法・吉原寛樹・齋藤蒙光・眞柄和人訳注『法然房源空述 逆修説法』(佛教大学法然仏教学研究センター、二〇一三年)。
 宇都宮啓吾「東大寺図書館蔵『新修浄土往生伝』影印並びに訓読文」(鎌倉時代語研究会編『鎌倉時代語研究』第一四輯、武蔵野書院、一九九一年)。
 大谷旭雄「法然上人における逆修について」(佐藤密雄博士古稀記念論文集刊行会編『佐藤博士古稀記念佛教思想論叢』山喜房佛書林、一九七二年)。

大谷旭雄「法然上人における三部経の選定と呼称」(藤原弘道先生古稀記念 史学仏教学論集) 坤、藤原弘道先生古稀記念会、一九七三年)。

大谷旭雄「逆修法会の成立史的研究―成立年次と成立時の形態考―」(藤堂恭俊博士古稀記念会編『藤堂恭俊博士古稀記念 浄土宗典籍研究 研究篇』 同朋舎出版、一九八八年)。

大谷旭雄「戒珠集『往生浄土伝』と法然」(大正大学研究紀要) 第七八輯、大正大学出版部、一九九三年)。

岡元司『宋代沿海地域社会史研究―ネットワークと地域文化―』(汲古書院、二〇一二年)。

小笠原宣秀『宋代の居士王日休と浄土教』(結城教授頌寿記念論文集刊行会編『結城教授頌寿記念 仏教思想史論集』 大藏出版、一九六四年)。

小川隆「禅宗の生成と発展」(沖本克己編『新アジア仏教史 七 中国Ⅱ 隋唐 興隆・発展する仏教』 佼成出版社、二〇〇一年)。

小川法道「法然『選択集』における『新修往生伝』の問題」(『浄土宗学研究』 第四八・四九合併号、知恩院浄土宗学研究所、二〇一三年)。

香月乗光『法然浄土教の思想と歴史』(山喜房佛書林、一九七四年)。

加藤弘孝「唐中期浄土教における善導流の諸相―『念仏三昧宝王論』と『念仏鏡』を中心に―」(法藏館、二〇一〇年)。
金子寛哉「襄陽石刻阿弥陀経について」(『宗教研究』 第四七巻、第三輯 (二二八)、日本宗教学会、一九七四年)。

金子寛哉「敦煌写本阿弥陀経について」(『法然学会論叢』 第二号、法然学会、一九七八年)。

金子寛哉「念仏多善根について」(『佛教文化研究』 第四四号、浄土宗教学院、二〇〇〇年)。

鎌田茂雄・河村孝照・中尾良信・福田亮成・吉元信行編『大藏経全解説大事典』(雄山閣出版、一九九八年)。

金文京「南宋における儒仏道三教合一思想と出版―王日休『竜舒浄土文』と『速成法』を例として―」(麥谷邦夫編『三教交渉論叢』 京都大学人文科学研究所、二〇〇五年)。

佐々木功成「王古と新修往生伝」(『龍谷大学論叢』 二七〇号、龍谷大学論叢社、一九二六年)。

- 佐藤成順『宋代仏教の研究—元照の浄土教—』（山喜房佛書林、二〇〇一年）。
- 柴田泰山『善導教学の研究』第三卷（山喜房佛書林、二〇二二年）。
- 柴田泰山『楽邦文類』の浄土思想史的意義』（『印度学仏教学研究』第三七卷、第一号〔七三二〕、日本印度学仏教学会、一九八八年）。
- 新編森克己著作集編集委員会編『増補 日宋文化交流の諸問題』（『新編 森克己著作集』第四卷、勉誠出版、二〇二一年）。
- 高間由香里「知恩寺所蔵重要文化財善導大師像について」（『藝術研究』第二四号、広島芸術学会、二〇一一年）。
- 高雄義堅『宋代仏教史の研究』（百華苑、一九七五年）。
- 陳楊炯著 大河内康憲訳『中国浄土宗通史』（東方書店、二〇〇六年）。
- 藤堂恭俊「わが国に遺存する唐・宋代浄土教典籍を中心とした日中交渉の資料八題」（『鷹陵史学』第五号、佛教大学歴史研究所、一九七九年）。
- 戸松憲千代「源清の観経疏頌要記に就いて」（『宗学研究』第十七号、大谷派本願寺宗学院、一九三九年）。
- 中村玲太「法然とその直弟における「是心是仏」をめぐる問題」（『現代と親鸞』第三二号、親鸞仏教センター、二〇一六年）。
- 成瀬隆純『唐代浄土教史の研究』（法藏館、二〇一八年）。
- 野上俊静『仏教史概説 中国篇』（平楽寺書店、一九六八年）。
- 林田康順「王日休「龍舒浄土文」の影響（三）—浄土宗祖師の引用四類型概観—」（『大正大学大学院研究論集』第十七号、大正大学出版部、一九九三年）。
- 林田康順「法然上人における「念仏多善根の文」渡来の意義」（『印度学仏教学研究』第五〇巻、第二号〔二〇〇〕、日本印度学仏教学会、二〇〇二年）。
- 深貝慈孝「往生伝・高僧伝解説—特に浄全統十六巻所収本について—」（淺地康平編『浄土宗典籍研究』山喜房佛書林、

一九七五年)。

福島光哉『宋代天台浄土教の研究』(文栄堂書店、一九九五年)。

福島光哉『『樂邦文類』の研究―宋代浄土教の特性と『教行信証』―』(真宗大谷派宗務所出版部、一九九九年)。

佛敎大学・中国仏敎協会編『佛敎大学創立記念 中国房山石経拓本展』(佛敎大学、一九八七年)。

佛敎大学総合研究所編『浄土敎典籍目録』(佛敎大学総合研究所、二〇一一年)。

牧田諦亮『中国近世仏敎史研究』(『仏敎文化研究所研究報告』第三、平楽寺書店、一九五七年)。

望月信亨『支那浄土敎理史』(法蔵館、一九四二年)。

柳幹康『永明延寿と『宗鏡録』の研究―一心による中国仏敎の再編―』(法蔵館、二〇一五年)。

吉水岳彦『靈芝元照の研究―宋代律僧の浄土教―』(法蔵館、二〇一五年)。

キーワード 北宋、南宋、唯心浄土、善導阿弥陀仏化身説、念仏多善根説