

比叡山における浄土教の勃興と展開

和田 典善

はじめに

本章は、比叡山における浄土教の勃興と展開と題し、比叡山に浄土信仰やその行としての念仏がどのようなようにして移入され、そして天台教学上の行としての念仏から浄土信仰の念仏へと変化していったのかを、その中心となって活躍していった人物と主だった浄土教典籍を先学の研究をまとめながら概観していく。

1、初期比叡山における浄土教

日本天台宗の開祖である伝教大師最澄（七六七―八三二）は、延暦二三年（八〇四）七月六日に還学生として遣唐

使船に乗り中国に渡り、天台山の道邃から摩訶止観を学び、また九か月の在唐中に、天台はもちろん、禪・戒・密教なども学び、翌年二三〇部四六〇巻に及ぶ典籍をもたらし帰朝した。

弘仁九年（八一八）から翌一〇年にかけて最澄は、天台宗の僧の養成についての規則である「山家学生式」を上奏した。これは、自然現象の順調な推移、災害なき国家を実現するためには、純粋な大乘の僧侶養成が不可欠と考へ、天台宗の僧には、奈良で行われていた小乗の戒律による受戒の制度を離れて、比叡山に新たに大乘戒壇を設け、大乘の戒による授戒のうえ僧の資格を与え、授戒後は二〇年間を比叡山上で学問修行させる規則をつくり朝廷の許可を求めたものである。最初に「天台法華宗年分学生式（六条式）」を弘仁九年（八一八）五月一三日に、ついで「勸奨天台宗年分学生式（八条式）」を同年八月二七日に、「天台法華宗年分度者回小向大式（四条式）」を翌年三月一五日に提出した。これら三つの式を総称して「山家学生式」という。

これにより、天台宗の実践行としての止観業と遮那業が規定された。この止観業には、天台大師智顛『摩訶止観』に説かれる行法である、四種三昧を取り入れた。四種三昧というのは、「常坐三昧」、「常行三昧」、「半行半坐三昧」、「非行非坐三昧」の四種のことである。このうちの第二行法である「常行三昧」は、『般舟三昧経』による実践行であり、九〇日間常に口に阿弥陀仏の名号を称え、常に心に阿弥陀仏を念じ、仏辺を行道し、三昧を感得すると十方の現在仏が行者の前に立ち現れて、清夜に星を見るがごとく仏を見ることができるとした行法である。この行法では「称」と「念」の対象として阿弥陀仏の名号を用いているが、後に法然が確立させる信仰の対象としての阿弥陀仏、つまりは極樂往生を目的とした念仏ではなく、阿弥陀仏を機縁として、一心三観のなかに、『法華経』に説かれる諸法実相の理を悟ろうとするものであった。しかしながら、佐藤哲英氏は著書の中で、最澄の伝記や著作からは積極的な阿弥陀仏信仰、浄土信仰なるものを伺い知ることができないが、最澄が浄土教へただならぬ関心

を示していた証として、道邃から伝承を受けた止観念仏には、『摩訶止観』本来の常行三昧の念仏だけでなく、常坐三昧の本尊までも阿弥陀仏に帰する中唐天台の弥陀思想がおさまっていたのであり、唐代浄土教の一般風潮たる『観無量寿経』中心の弥陀思想までも受容していたように考えてよいかと思うと述べていることから、最澄の辺縁には、その後へと続く阿弥陀仏信仰、浄土信仰の香りが漂っていたのではないだろうか。

この最澄の弟子の円仁（七九四―八六四）もまた、承和五年（八三八）還学生として唐に渡り同一四年（八四七）に帰国した。この間、日本出発から帰国までの一〇年間の記録は『入唐求法巡礼行記』四巻として広く知られている。帰国にあたり、円仁は唐より五八六部七九四巻の典籍と、仏像・法具など四六点をもたらした。その中には浄土教典籍も数多く含まれ、天台智顛の『観経疏』も含まれていた。さらには、引声念仏（声に抑揚をつけて称える念仏）ももたらし、これが後の天台浄土教の淵源となったのである。⁽²⁾

円仁は比叡山東塔の虚空蔵尾に常行三昧堂を建立したとされ、阿弥陀仏像を安置し、常行三昧を修し、さらには法照の五会念仏を修したといわれている。この法照の五会念仏とは、永泰二年（七六六）に法照が南岳の雲峰寺にて般舟三昧を修していた際に瑞相を見て、阿弥陀仏前に赴き、阿弥陀仏から五音声の念仏の唱法を親しく授かったという。これが、円仁が入唐したころ五台山や長安で盛んにおこなわれていたのである。円仁によってはじめられた五会念仏は、不断念仏と呼ばれ次第に比叡山で盛んになり、例時作法として行事化されていった。この念仏三昧法の中心であったのが、引声念仏と引声阿弥陀経である。この引声念仏と引声阿弥陀経とは、曲調を付け念仏を称え、曲調を付け経文を誦誦したものである。このように、比叡山で不断念仏が行事化されることにともない、常行三昧堂が比叡山のみならず、各地に建立されていった。このことは、念仏三昧の普及を意味するものであり、それは阿弥陀信仰の全国的な伝播へとつながっていった。

かくして最澄、円仁にはじまる即身成仏達成の実践方法の一つであった念仏三昧は、次第にその趣旨が薄れ、儀礼的な不断念仏に変化していった。しかし、その本来性をまったく失ったわけではなく、天台法華思想と念仏思想を融合させ、新しい立場から即身成仏を達成しようとする動きが起こっていったのである。

2、良源の浄土教思想と『極楽浄土九品往生義』

その新しい動きを先導したのが良源（九二二―九八五）である。良源は近江国の人で、最澄と同じく帰化系の出身である。一二歳で日灯の室に入り、一七歳で受戒し良源となった。応和三年（九六三）に清涼殿にて法華十講において南都の学匠と論戦し、法相宗の碩学法藏を沈黙させた。これが世に言う「応和の宗論」である。かくして、康保元年（九六四）に内供奉に列せられ、同三年（九六六）第一八世天台座主となった。これより先に延暦寺は幾多の火災により堂塔伽藍の多くを焼失していたが、その再建に尽力し、伽藍の復興・教学の振興につくした。さらには、横川に恵心院を建立し、横川中堂をはじめ多くの坊舎を開き横川の復興にも尽力した。その門弟は三千人ともいわれ、その中には、源信、覚運、尋禅、覚超の「門下の四哲」と称される者たちもいた。

寛和元年（九八五）正月三日、口に弥陀を念じ、心に実相を觀じ入滅したとされる。その入滅が正月三日だったことから、一般に元三大師と呼ばれている。その後、同三年（九八八）慈恵の大師号を賜っている。また、京都蘆山寺には「慈恵大僧正御遺告」と称する自筆の遺言書が現存している。これは、入滅に先立つこと一三年前に、弟子の尋禅に後事の一切を託した自筆の遺告状で、六一才の天禄三年（九七二）五月、病苦をしのんで執筆された。

比叡山各塔の堂舎、諸国の庄園をはじめ、法文、道具等の譲与を示し、かつ没後の葬送、追福にも細かい指示を与えている。このなかで、没後四十九日間に修すべき法要が示されており、常行堂において一四僧によって、三時に念仏を行すべしと定めている。

良源の浄土教思想を知るうえで最も重要なのがその主著である『極楽浄土九品往生義』一卷（以下、『九品往生義』）である。⁽³⁾これは『観経』に説かれる九品往生段のみを注釈したものであり、日本天台宗において著わされた最初の浄土教注釈書である。良源はここで、口称と観念とを兼ねた思想を持っており、これらの念仏を即身成仏の補助的行法と考えていた。

速水侑氏⁽⁴⁾などは、平安時代の比叡山の念仏は、観想念仏が主流であると考えられがちであるが、それは恵心僧都源信が記した『往生要集』の印象があまりにも強いからであって、十世紀の比叡山では、むしろ称名念仏の方が中心だったとしている。この『往生要集』では、大文第四正修念仏門に説かれる観想念仏を中心として天台流の念仏教理を組織体系化したことに大きな特徴があり、その思想が広く流布し、後世に大きな影響を及ぼしていったことは事実であるが、それはあくまでも『往生要集』に示された念仏思想の特徴であって、平安初・中期の叡山浄土教の標準とは言い難いのである。むしろ、称名念仏は九世紀以来、比叡山の不断念仏を構成する重要な要素であり、また十世紀に社会全体が大きな関心を寄せた空也の念仏も称名が中心であった。そして、良源の『九品往生義』や千観の『十願発心記』、禅瑜の『阿弥陀新十疑』では、念仏と言えは『観無量寿経』下品段に説く称名念仏が主たる議論の対象となっているのである。

このようなことから、当時の比叡山では、「念仏」と言えは、むしろ「称名念仏」を指す言葉になっており、この称名念仏の教理化が急務であったと考えられ、その要請に応えた最初の著述が、良源の『九品往生義』だったと

考えられる。

この『九品往生義』は、藤原師輔（九〇九―九六〇）の要請により撰述されたとされ、藤原摂関家に伝わる臨終来迎信仰の典拠やその教理を明確にすることを目的として著された書であると思われる。その内容は、下品生の人が臨終時に滅罪往生するために修する称名念仏が中心に説かれている。一部天台教義の理観に通ずるような記述もあるが、それは念仏に関する議論とは別のところに見えるものであって、本書の本論とは異なるものである。良源は、当時の貴族社会からの要請に応じて、臨終時の十念である称名念仏によって重罪が滅せられ、臨終来迎を感得することができる」と本書の中で説いているのである。また梯氏⁽⁵⁾はその著の中で、『九品往生義』は、天台教学に則した浄土教教理の構築を目指している。平安中期以降、阿弥陀仏信仰を教理面から支えたのは比叡山天台宗であるが、『九品往生義』はその先鞭をつけた書と言える。この分野では、天台宗は南都諸宗や真言宗を凌いだのである。良源は、天台教学に基づく阿弥陀仏信仰の教理化によって摂関貴族の信望を獲得し、比叡山の権門化に大きく貢献したと言えるのである、として『九品往生義』の特徴を示しており、さらには、良源が弟子に命じて『観経』九品往生段の講義をさせた際、その講師となった弟子のために書き与えた講義ノートであった可能性があるとしている。したがって成立直後にはあまり流布せず、源隆国の『安養集』によって世に紹介されるまでは、摂関家あるいはその周辺で秘蔵されていたとも考えられるとし、このことが『九品往生義』が『往生要集』に引用されない理由の一つであろうとしている。

3、千観の浄土教思想と『十願発心記』

千観（九一九―九八四）は良源と同世代で摂津国（大阪府）の人である。千観の行実は、その没後すぐに書かれた慶滋保胤の『日本往生極楽記』の千観伝によるところが大きい。

それによると、千観は橘氏の出身で「阿弥陀の倭讚」を作って都鄙の人々と往生極楽の縁を結び、「八制」を定めて衆徒の規律を正し、「十願」をおこして民衆教化にあたったという。また、臨終にはその十願の文を握り、仏号を唱えつつ息絶えたとしている。さらには、上品往生を確信させるような夢告があったことや、権中納言藤原敦忠の娘の帰依を受け、自身の死後、彼女の夢中に往生極楽の相を現じたことなどが伝えられている。

千観の浄土教関係の著作には『十願発心記』と『極楽阿弥陀和讚』がある。まず『十願発心記』であるが、その奥書には、「日本国天台沙門釈千観、摂州箕面山観音院においてこれを記す」とあり、『扶桑略記』にも摂津箕面の観音寺に蟄居して、「法華三宗相對釈文」を著していることが記されており、『法華三宗相對鈔』に応和二年箕尾山観音院においてこれを記すと記述されていることから、応和二年（九六二）には、摂津箕面の観音院に住していたと思われる。しかしながら、この観音院は、現在その位置を確認することができない。近年、湯谷祐三氏が発見した『摂州金龍寺縁起』三巻によると、同三年に千観が箕面を出て高槻の金龍寺に移り住んだことが見える。⁽⁷⁾このことから、良源が千観に出仕を依頼し、千願はそれを辞退した「応和の宗論」が行われた応和三年には、既に千観は金龍寺におり隠遁生活を行っていたことになるのである。

この『十願発心記』の古写本は現在、坂本西教寺正教蔵と叡山文庫とに一本ずつがおさめられている。正教蔵本

は明暦三年（一六五七）、芦浦観音寺舜興の指導によって書写されたものであり、叡山文庫本は写年不詳ながら正教蔵本よりも新しいものである。

『十願発心記』の内容は、千観自身がおこした「十願」の趣意を明かし、その内容を解説した書である。「十願」には上求菩提・下化衆生の誓願が列挙され、千観の菩提心そのものと言える。ただしそれは千観一人の誓願にとどまるものではなく、広く道俗に対し、ともに発願することを勧めたところに特徴がある。第一述意では、在家信者に対し一貫して「十願」による発菩提心を勧めている。

ついで第二釈文には、「十願」を列挙し、一願ずつ註釈を施している。以下が十願の概略である。

第一願…一代仏教を学び、六根清浄を成就し、弥陀来迎を蒙って、一切衆生とともに極楽に往生したい。

第二願…往生の後、速やかに娑婆に還来して有縁の衆生をし、弥勒の出現までの間、釈尊の遺法を説き続け、弥勒の初会においては、最初に菩提の記を授かりたい。

第三願…十方諸仏に承仕し、その対告衆となって衆生のために質問し、また仏に随って説法したい。

第四願…十方諸仏の滅後から後仏の出世まで、仏法が滅ぶことのないよう維持したい。

第五願…無仏の世界に現れて愚暗の衆生を導きたい。

第六願…三災劫・雑染界に現れて衆生の苦を救うこと薬師如来のごとくありたい。

第七願…六道・三乗の苦を救うこと地藏菩薩のごとくありたい。

第八願…有縁の一切衆生を抜済引接すること阿弥陀仏のごとくありたい。

第九願…あらゆる菩薩の善友となり仏道を成就せしめること文殊師利のごとくありたい。

第十願…一切衆生の身に添うて仏道に引導すること観世音のごとくありたい。

以上が、「十願」であるが、第一願には、往生極楽が誓われており、第二願以降は往生後の活動や衆生教化に関する誓願が示されている。

第一願釈では、千観は、命終の際に必ず湧きおこってくる、境界愛・自体愛・当生愛のいわゆる「三種の愛心」を封じ込めるために、この願を発すのだとしている。この「三種の愛心」によって身心に苦が生じ、念仏ができなくなるのが問題なのである。しかし、発願することによって、臨終時、身心を安楽に保ち念仏することが可能となる。この状態を実現させることが肝要であり、そのことにより来迎がおとずれると考えたからである。

千観は、阿弥陀仏の極楽浄土への往生を目指し、そこで一乗円教の悟りを成就しよう誓うもので、悟りを得た後は、娑婆世界に還来して、仏願力による十念の称名で自他ともに上品蓮台に往生しようと願うのだとし、そのためには、千観自らがまず往生して悟りを得て、その後十遍の称名念仏をもって衆生救済をしようというものである。さらには、臨終来迎信仰を勧めるにあたり、発心の重要性を強調したのである。

また『極楽阿弥陀讃』では、阿弥陀仏の浄土の莊嚴を讃歎し、十悪五逆の罪人でも阿弥陀仏の御名を称えることで往生できるとしている。そして、阿弥陀仏の誓願を信じて往生浄土を願うべきことを謳っている日本における初の和讃であるといわれている。

4、禅瑜の浄土教思想と『阿弥陀新十疑』

禅瑜（九一三？―九九〇）については詳細な伝歴がないが、奈良氏はその著書(8)のなかで禅瑜の思想的立場を「天

台教学の立場に立ち、あくまで学解的であり、論理的であって、源信『往生要集』とも異なるとする見方と、愚悪の凡夫の救いに焦点をあてようとしたもので、良源の立場より一歩進んで、善導の思想をうけいれた源信の『往生要集』の念仏へとつながるものである、とする見方に分かれるとしている。」としている。

禅瑜は良源に見いだされ、その傘下で活躍した学僧であることは奈良本からも疑う余地はなく、一門の中では長老的役割をはたした人物と思われる。その著である『阿弥陀新十疑』は、天台教学の特色を十分に盛り込んだ浄土教教理の構築を目指して著されたものと考えられ、この点では、良源の『九品往生義』と共通するものである。

また禅瑜の『阿弥陀新十疑』では、天台大師智顛に仮託された『浄土十疑論』に範を求めて、問答形式によって浄土往生の問題を論じているが、その思想的立場は、佐藤哲英氏が『浄土十疑論』は天台大師の著作に仮託されたとはいっても、天台独特の教義や口吻は見られず、むしろ曇鸞・道綽・懐感の系統に属し、『無量寿経』・『観無量寿経』・『阿弥陀経』・『浄土論』を引き、道綽の『安楽集』に負うところ大なる浄土教文献であった。然るに『阿弥陀新十疑』ではかかる『浄土十疑論』をうけつつその思想的立場はあくまで天台にあり、『法華経』・『普賢観経』・『仁王経』・『薬師経』を引き、南岳・天台・妙楽の言葉をあげている、と述べていることから『浄土十疑論』と『阿弥陀新十疑』とは、まったく異なったものであるということが出来る。

この『阿弥陀新十疑』の構成は、まず1から10の疑義で成り立っている。

第一疑では、四つの問答から成っており、極楽往生と種・熟・脱の三時の問題が取り扱われ、『観経』下下品の十悪五逆の悪人往生の問題が論じられている。

第二疑では、二つの問答から成っており、弥陀念仏と普賢懺悔との優劣の問題が論じられている。

第三疑では、二つの問答によって、九品往生の教義は如来の密語であることが論じられている。

第四疑では、四つの問答を立てて、『古十疑』に引く『浄土論』の女人および根、二乗種不生の問題が論じられている。

第五疑では、七つの問答によって、極楽往生と断惑・滅罪の問題が論じられている。

第六疑では、三つの問答によって、逆謗撰の問題が論じられている。

第七疑では、三つの問答によって、未断惑の凡夫の往生と極楽不退の問題が論じられている。

第八疑では、三つの問答によって、弥陀の身上の問題が論じられている。

第九疑では、三つの問答によって、第十七願の諸仏数の問題が論じられている。

第十疑では、五つの問答をたてて、極楽往生の意義と方法とが示されている。

以上、全十疑三十六問答で構成されている。

この『阿弥陀新十疑』の思想的特徴は、一たび南無阿弥陀仏と称えることによって、八十億劫の罪が滅せられ、それらが滅させることによって、それ以前の無始以来の生死の罪は容易に滅ぼされてしまうとして、一称に非常に重い意味を見出している。しかも、十悪五逆の罪人はもとより謗法の者までも往生が可能であると受けとめることができるのである。これは、ほぼ同時代の千観の思想に相通するものがあるように思われる。

さらに梯氏は、『阿弥陀新十疑』は、『安養抄』、『浄土嚴飾抄』など、院政期に編纂された天台浄土教の義科集に多くの引用があることから、論義の手引き書として用いられたことがうかがわれる。西教寺蔵『阿弥陀新十疑』の写本に見える保延四年（一一三八）の奥書、「為当年豎義書了。（当年豎義のために書きをはんぬ）」という記述はその証左となろうとしている⁽¹⁰⁾。また、後世の天台義科の重要問題となる「逆謗除取」や「弥陀報応」の問題に関しては、禅瑜の説が重要な拠り所となっていることが『浄土嚴飾抄』からうかがわれるのである。

5、空也の浄土教思想

法然が「南無阿弥陀仏」と唱える念仏をひろめる三〇〇年近く前の平安時代に、民衆に向け広く念仏を説いて回ったのが、空也（九〇三―九七二）である。空也は平安時代中期の念仏聖であって、民衆に浄土教信仰をひろめた先駆者ともいえる。出生に関しては定かではないが、空也と同時代の『三宝絵詞』の著者源為憲（？―一〇一一）が空也の入滅直後おそらくは一周忌の供養法要の際の天延元年（九七三）頃に執筆した『空也上人誄』によると、空也本人は父母について語ったことがないが、周囲は皇族の出身ではないかと噂していたという。また、二十代の頃に尾張国分寺で得度をし、播磨国の峯合寺に籠って一切経を閲覽し、勉学に励んだ。三十代の頃には奥州の各地をまわって人々の教化に励んだという。在俗の修行者として諸国を遊行遍歴した際には、各地に道を拓き、井戸や池を掘り、橋を架けるなどの社会事業の実践を行ったとされる。また、『空也上人誄』によると、空也には関白太政大臣藤原忠平の四男大納言藤原師氏（九一三―九七〇）という大檀越がいて、その薨去に際して、空也が閻魔大王に牒文を書き、その処遇に配慮を加えるよう依頼したと伝えている。このようなことから、市聖と言われるような空也にも藤原師氏のような檀越がいたのである。

諸国遊行を終えた後空也は、天慶二―三年（九三九―九四〇）頃、京都に戻り「常に南無阿弥陀仏を唱えていて、間があくことはなかった」といわれるほど、念仏に打ち込んだとされる。それまで空也は、正式な僧侶となる前段階の沙弥にとどまっていたが、天慶二年（九四八）四六歳の時に比叡山で正式に受戒し、光勝の名を与えられた。三年後の同五年（九五二）に京で疫病が流行したため、空也自身が十一面観音像、四天王像などを刻み呪法を行っ

たという。これらの像は、空也が住したとされる京都六波羅蜜寺に残されている。また野原に遺棄されている死骸を火葬し、阿弥陀仏の名を唱えそれらを供養してまわったともされ、さらには、市中を乞食し、施物を貧民へ与えることを常とした。京都東山の六波羅蜜寺で入滅したが、そこにある運慶の息子の康勝作とされる空也上人立像の口からいだされる小さな六体の化仏もって、常に「南無阿弥陀仏」という六文字の念仏の声が口から出る様子を可視的に表現した像は有名である。このように、良源・千観・禅瑜と徐々に時代を下ることで、法然浄土教思想の源流ともいふべき素地が垣間見えるのである。また、鎌倉時代に「踊り念仏」をひろめた一遍は、この空也に共感し、空也を自らの先達と考えたとされている。しかし残念ながら空也の実践したその活動は具体的にどのようなものであったか明確ではなく、またどのようにして念仏思想へ傾倒していったかは不明な部分が多い。

6、静照の浄土教思想と『四十八願釈』

静照（?—1102）の事績はほとんどが明らかになっていないが、井上光貞氏の調査によると、従三位高階成忠の子として生まれ、出家後、賀縁の弟子となり、後に比叡山の東塔功德院に住した。天元三年（980）に梵衆として中堂供養に列し、永延元年（987）に、円教寺の講堂供養に講師として招かれ、長徳三年（997）には、宋の源清に送る五部の書を勅によって議し、長保二年（1110）には、東三条院が病のため、その快癒を願って法華八講の講師をつとめ、同年五月十日には、説法の功績により、覚運（953—1107）や源信（942—1107）と同じくして法橋に叙任されている。また、長保四年には、敦康親王のための本命星の供養会をつとめ、翌

五年正月八日に亡くなったという。⁽¹¹⁾ その著には、『観経』の十六観を注釈した『極楽遊意』、『無量寿経』に説かれる四十八願を注釈した『無量寿経四十八願釈』（以下、『四十八願釈』）各一卷などがある。

まず、『四十八願釈』であるが、その成立は正暦元年（九九〇）の秋と目されている本書は『無量寿経』に説示される四十八願の注釈書であるが、その述作の目的は、静照自身が極楽往生を切に願うがために、念仏往生を願う人々と往生の行業に励み、往生の必然を期することにあるとしている。そのなかで静照自身の凡夫観に基づき、第十七から二十願に注目し、第十七願では、称名念仏こそ往生の業を堅成するための大善であるという点が強調されており、第十八願においては十念往生が強調されている。この第十八願の願名を「念仏往生願」としていることもあり、石田瑞麿氏は「後の専修念仏に連なるものであり、善導の思想を導入したもの」としている。⁽¹³⁾ 第十九願においては、「臨終現前願」と名づけ、また、「聖衆来迎」願とも称し、第十八願の乃至十念の称名念仏だけでもすべて往生することができるが、命終の時には、一般に心が顛倒して十念の称名念仏すらおぼつかない状態におちいる傾向にあるので、その点を考えると、衆生を思う弘誓の大悲に満ちた阿弥陀仏は心配で安寧としていられないために、聖衆とともにその人の前に現われんとする誓願であるとしている。第二十願に対しては「欲生果願」と名づけ、また「念定生」とも称し、第十九願の「臨終現前」は、命終の時に、多く心顛倒して十念の称名念仏が成就されない場合、臨終の時に聖衆とともに来迎すると阿弥陀仏が誓われた願であるが、この第二十願においては、第十八願にすでに十念の往生が約束されているから、必ずしも余の諸行を兼修すべき必要はないと静照は主張している。

したがって、静照にとっては阿弥陀仏の弘誓こそ決して凡夫を見捨てることのない誓願であり、往生極楽を切望する凡夫の願楽に対して即座に応えてくれる唯一の本願であるという確信が堅成するにいたったのであり、それはまた仏誓によらなければ得生はとうていかなわなわなない静照自身の凡下の自覚に基づくものであったと言える。つ

まり、静照は阿弥陀仏の誓願こそが凡夫の浄土願生に応えてくれる唯一の本願であるとしているのである。⁽¹⁴⁾

また『極楽遊意』は、『観経』十六相観の一事を解釈したものであり、『摩訶止観』の思想を基盤とした、理観の念仏を強調しながら、事観の念仏を説くものであり、佐藤氏いわく「善導を中心とする唐代浄土教の影響は少しも見られないが、おそらく源信『往生要集』を通して、間接的にその思想的影響を受けていたとみることが可能となってくる⁽¹⁵⁾」のであるとしている。

これらの両著の思想的相違は、『四十八願釈』の成立は、正暦元年（九九〇）の秋と目されているが、その中に「具さに十六観釈の如し」といつていることから、この「十六観釈」、すなわち『極楽遊意』は、正暦元年以前に撰述したものであるのが妥当であろう。しかもこの『極楽遊意』には「世に往生要集及び白毫観の文あり。行者須らく彼の文に依るべし」とあるので、この『極楽遊意』は源信の『往生要集』撰述以後に作られたこととなる。さすれば、『往生要集』が撰述された寛和元年（九八五）から『四十八願釈』成立の正暦元年までの五年間に、この『極楽遊意』は記されたことになろう。一方で、奈良氏はこの「具さに十六観釈の如し」と説く「十六観釈」を『極楽遊意』であるとすることは不同意であるとしている。⁽¹⁶⁾

仮にこの『極楽遊意』が『往生要集』撰述後から『四十八願釈』成立までの五年間に記されたならば、静照は『極楽遊意』撰述時点においては、間接的な思想的影響であった善導の浄土教思想が、『四十八願釈』成立までの僅かな時間において、後の専修念仏に連なる善導の浄土教思想を導入したものにまで至らしめたことは、大いに興味深いものである。このことは、『往生要集』撰述時点において、源信が善導『観経疏』玄義分のみ引用しか行っておらず、その多くを取意文として引用した点から、当時叡山に善導『観経疏』が完全な形で流布していなかったと考えられるが、この撰述以後、静照は善導『観経疏』の全本を見て、多分に影響を受け『四十八願釈』を撰述し

たこととなるのである。であるならば、この僅か五年の内に善導『観経疏』の全本が叡山に流布した可能性があるのである。

7、勸学会

勸学会は康保元年（九六四）に大学寮北堂の学生たちが発起人となって叡山の僧侶との三月一五日、あるいは九月一五日に比叡山西麓、あるいは平安京内外の寺院に集まって『法華経』をテーマとして講義・念仏・作詩を行った法会である。

最初の勸学会とされているのは、康保元年三月一五日に叡山西麓の月林寺（廃寺、現在の曼殊院付近）、あるいはその近くにあった親林寺（廃寺）で開かれたものとされている。主な参加者は慶滋保胤・藤原在国・橘倚平・高階積善ら紀伝学生らで叡山側の参加者については不明である。後に大江以言らも参加して二〇年ほど続けられた。『本朝文粹』に所収された参加者の漢詩などによって勸学会の様子を垣間見ることができる。また、『三宝絵詞』には会の詳細な様子が描かれおり、同書によれば、開催日前日の一四日夕方に叡山の僧侶が下山して会場となる寺院を訪問し、学生ら俗世側の参加者は予め会場に集って詩句や経文を誦しながら僧侶の来訪を待つのであった。勸学会初日の一五日は朝から『法華経』の講読を行い、夕方に弥陀を念じ、夜は仏の功德を称える漢詩を作成する。その後、俗側は白居易の詩を、僧側は『法華経』を朗読して夜を明かし、翌一六日朝に解散したという。

また、『本朝文粹』には天延二年（九七九）から翌年にかけて参加者が勸学会を開くための会場となる念仏堂建

立を計画していたことが記されているが、資力不足から計画は頓挫し、さらに主導的な立場にあった慶滋保胤が寛和二年（九八六）に出家して、俗界の行事であつた勧学会から離脱したことを受け、自然消滅したと見られている。なお、再開された最初の勧学会に参加した藤原在国の漢詩と高階積善の詩序によると、中断期間が一九年間であつたことが明記されている。

従来、この勧学会は井上氏が指摘するように、念仏結社としての性格を有し浄土往生を願う願往生者の集いであつたと考えられてきたが、奈良氏は、慶滋保胤には浄土往生を願うただならぬ志があつたことが窺えるが、他の紀齊名、大江以言、橘倚平、藤原在国の誌序等からは、明確な極楽往生を志向する態度が窺えないとして、慶滋保胤のみの言動に注目して、そこから勧学会全体の性格を「念仏結社」であつたと推定することは正鵠を得ているとは言えないとし、寧ろ一種のサロンの性格の集まりであつたと考える方が妥当であろうとしている。⁽¹⁸⁾

8、まとめ

以上、最澄が開いた比叡山でその行として取り入れられた常行三昧は、九〇日間常に口に阿弥陀仏の名号を称え、常に心に阿弥陀仏を念じ、仏辺を行道し、三昧を感得するものであつたが、約一五〇年間を経て、多くの人々を紹介し、徐々に徐々に西方極楽浄土へ往生するための念仏へと変化し、そしてその念仏は「称」と「念」の意味合いの称念から、口称念仏へと変化していったのである。

註

- (1) 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』研究編、二八頁(百華苑、一九七九)
- (2) 一方で奈良弘元氏は著書『初期叡山浄土教の研究』(春秋社、二〇〇二)で、「山の念仏」の起源を円仁による五会念仏の移入によるとすることは説得力に欠くものであるとしている。
- (3) 恵谷隆戒氏や平林盛得氏は、『極楽浄土九品往生義』が良源の真撰であることに疑問を呈している。一方で梯信暁氏などは、真撰であることは認めるべきであるとしている。
- (4) 速水侑『浄土信仰論』(雄山閣、一九七八)
- (5) 梯信暁『奈良・平安期浄土教展開論』(法蔵館、二〇〇八)
- (6) 佐藤氏「前掲書」一八八頁
- (7) 梯氏「前掲書」一二〇頁
- (8) 奈良弘元『初期叡山浄土教の研究』(春秋社、二〇〇二)(以下、奈良本)
- (9) 佐藤氏「前掲書」研究編八五頁
- (10) 梯氏「前掲書」一五六頁
- (11) 井上光貞『日本浄土教成立史の研究』(山川出版、一九五六)一七二頁
- (12) 井上氏「前掲書」一六六頁、佐藤氏「前掲書」研究編、一八三頁
- (13) 石田瑞麿『浄土教の展開』(春秋社、一九六七)一二六頁
- (14) 奈良氏「前掲書」三二三頁
- (15) 佐藤氏「前掲書」一九三頁
- (16) 奈良氏「前掲書」三一二頁
- (17) 井上氏「前掲書」一五二頁
- (18) 奈良氏「前掲書」一三〇頁

キーワード 叡山浄土教、良源、千観、禅瑜、静照