浄土宗開宗の総合的研究

浄土宗教学院

御挨拶

浄土門主　伊藤　唯眞

日本における浄土教の歴史は、法然上人の一宗開立によって大きな転回を遂げ、新しい局面を開きました。古くは諸宗の間に付随しておこなわれ、その宗の教義において解明されてきたのであって、浄土教が一宗として独立していたわけではありません。この点、上人によって浄土宗が開かれ、浄土教が一宗として独立するに至ったことは、日本の仏教史上に大きな意義をもつものとして注目されます。

承安五年、上人が自行・化他ともに念仏に帰されてより起算して本年で浄土宗は開宗八百五十年を迎えることになりました。この節目に当って浄土宗教学院では、その間の歴史を回顧し、法然仏教を俯瞰することにより、単なる宗門史ではなく日本宗教史の中での位置づけを明確にしようと意図されたのでした。

この構想が第Ⅰ部「法然浄土教の源流」のテーマとなって、浄土三部経典、三国の浄土教論疏など、また南都の

浄土教などに遡っています。第Ⅱ部では「浄土開宗の意義」を周辺の教学思潮から探り、立教開宗の意義に迫っています。第Ⅲ部のテーマは「列祖における宗祖」ですが、宗祖面授の弟子聖光が鎮西に教線を伸ばし、口授相伝の重みを伝え、良忠は鎌倉に進出し、京都に転じて鎮西派の正統化をもたらしました。次代の聖冏は宗戒宗脈を立て浄土宗を独立宗に高め、自宗の宗徒を養成した点でその功績は大であり、浄土宗中興の祖とされました。聖冏・聖聰により宗団意識は高揚化します。次の第Ⅳ部では浄土宗教団の成立と展開が眺望されています。入室弟子、上足等の門弟、念仏同朋衆、専修念仏宗の様態と法難、関東武者の往来と消息伝道、法然遺文と諸伝記、系図資料などが取り上げられ、都鄙の有名無名寺院の叢生などが視野に入っています。

思えば本論集は浄土宗の成立と教団史における広汎な諸研究の現在地点とそのレベルを明確に示し、かつ残された課題を予測せしめる重厚かつ貴重な論集であります。浄土宗開宗八百五十年の数多い諸事業のなか、その掉尾を飾るものでありましょう。立案編纂に当たられた浄土宗教学院の歴代御当局者及び執筆の諸研究者の学恩に満腔の敬意を表します。

浄土宗開宗八百五十年　令和六年一月二十五日に記す。

巻頭のことば

浄土宗宗務総長　川中　光教

明治の廃仏毀釈の法難に際し、福田行誡師は「仏家の廃仏を悲しむは、寺塔の破壊を悲しむに非ず、衣食の滅ずるを悲しむに非ず、官録を失するを悲しむに非ず。只天人に此至善の道を失するを悲しむなり。僧侶の興法を念じ、廃仏を防ぐ、只此れが為なり。」と表して持戒堅固を訴え、仏教本来に立ち返って護持復興を叫ばれた。以降、近代浄土宗史に燦然と名を遺す先師方を筆頭に学僧が競い合い力を合わせ、新しい学問を構築し書物を著して浄土宗を復興して下さった。七百年大遠忌には浄土宗全書が纏められ、大正時代には他宗から「学問宗の浄土宗」と評された。

時代は下り令和の現代、我々も新たな課題に向き合わなければならない。科学信仰、経済信仰、情報信仰と言い表すことができそうなほどに人類生活の注目は傾き、寺院は観光資産、地域資産、生活儀礼としてわずかに面目を

保つだけで宗教本来の役割が失われつつある。

我々は今、現代浄土宗が誇る学僧諸師の名を連ねて開宗八百五十年を機にこの本を後世に遺そうと思う。人間本来の苦悩に苛まれ本当の救いを求める人に、法然浄土教が安心を与え起行を示すことを、また末法万年後の輪廻生死の衆生に念仏の救いを示すという使命を果たせることを願って。

目　次

御挨拶　浄土門主　伊藤唯眞　i

巻頭のことば　浄土宗宗務総長　川中光教　iii

第一部　法然浄土教の源流

仏教における聖典解釈の伝統と浄土宗義
——説一切有部論書と『選択集』の対比を中心に——　本庄良文　3

浄土宗と『無量寿経』　齊藤舜健　25

『観無量寿経』をめぐる諸課題　袖山榮輝　53

『阿弥陀経』が与えた法然上人への影響　中御門敬教　73

法然上人における大乗経典の受容について　石田一裕　89

龍樹と世親　森山清徹　105

浄土初祖　曇鸞大師　石川琢道　139

道綽　曽和義宏　157

迦才について　工藤量導　189

善導の『観経疏』　柴田泰山　207

善導大師の浄土教儀礼　齊藤　隆信　233
懐感『釈浄土群疑論』における浄土教理　長尾　光恵　261
法然所引の宋代浄土教典籍　加藤　弘孝　281
奈良時代の阿弥陀信仰　伊藤　茂樹　303
比叡山における浄土教の勃興と展開　和田　典善　327
源信『往生要集』と法然浄土教　南　宏信　347
念仏宗の永観　齋藤　蒙光　373
易往を求めた珍海、易行を極めた法然　成瀬　隆順　385

第二部　浄土宗開宗の意義

法然上人思想史の回顧と展望　林田　康順　401
法然上人の阿弥陀仏観――研究動向を中心に――　曽根　宣雄　431
法然浄土教および浄土宗教団と本覚思想　安達　俊英　457
法然浄土教における諸行往生論争　市川　定敬　481
浄土宗の開宗について　春本　龍彬　505
法然と三昧発得　小川　法道　523

第三部　列祖における法然上人

二祖聖光上人の生涯と思想　郡嶋　昭示　541
良忠上人における法然上人顕彰　大橋　雄人　561
浄土宗義の伝承――聖冏、聖聰が伝えた教え――　服部　淳一　627

第四部　浄土宗教団の成立と展開

法然上人の布教伝道　伊藤　真宏　651
「建永・嘉禄の法難」事件と「専修念仏禁止令」　坪井　剛　675
法然遺文について　中野　正明　699
初期法然伝の研究史　善　裕昭　719
法然門下の関東武士――熊谷蓮生の「夢の記」を中心に――　小此木輝之　743
法然教団の諸系譜　野村　恒道　757
中世浄土宗の実態――法然浄土教からの乖離――　伊藤　真昭　777
浄土宗の談林・檀林について　宇髙　良哲　803
江戸時代の信仰と教化　長谷川匡俊　827
あとがき　浄土宗教学院理事長　本庄　良文　845

第一部　法然浄土教の源流

仏教における聖典解釈の伝統と浄土宗義

――説一切有部論書と『選択集』の対比を中心に――

本庄　良文

はじめに

本稿は、インド仏教を源流とする「聖典解釈法」という視点から、法然『選択集』の構造および内容を分析することを主な目的としている。ここに「聖典」というのは釈尊の教説、およびそれの解釈書が、一定規模の集団によって、侵しがたい無謬の教説から成り立つと認められた場合を指す。具体的には、部派の三蔵や、それの注釈書、宗祖、派祖等の著作、法語等である。

本稿の基本的立場は、仏教教理の歴史が釈迦の教説（仏説）の解釈、再解釈、再再解釈等をその本質とするものであること、および、幾重にも解釈が重ねられるにつれて、順次、後の解釈ほど重きが置かれる一般法則が見られるという見地である。かつて述べたことを若干修整すると次のようになる。

宗義に基づく、あるいは宗義を立てるための聖典解釈においては、聖典の表面的な文言よりも、解釈者の解釈

が優位に立つ　（本庄〔二〇一一a〕）。

法然の構築した浄土宗教義――特に『選択集』のそれ――を、このような見地から叙述した論は管見の及ぶ限りでは見当らないと思われる。ひとまず所見を述べ、識者のご批判を仰ぎたいと思うのである。

関連事項として、以下のような問題を取り上げる。（一）釈迦の教説の多様性、（二）その多様性の原因、（三）教説の「解釈」とは何か、（四）教説解釈における必須事項、（五）、教説解釈の具体的方法と、それがインド、中国を経て我が国にまで伝えられている可能性の指摘、である。本稿は、必ずしも本書の要件を満たさないものであるが、法然が当時の全仏教思想を視野に入れながら独力で成し遂げ、日本仏教に期を画した「浄土宗開宗」、およびその後の教義の深化という巨大プロジェクトの分析に資するところがあれば幸いである。

第一部　インド仏教における聖典とその解釈

（一）釈迦説法の多様性――八万法蘊・八万四千法門

釈迦牟尼仏陀の教説は、明らかに多様なものである。部派仏教においては経・律・論が「仏説」と認められたが、その多様な教説は後代、仏教徒たち自身によって、「八万法蘊」（『倶舎論』第一章界品第二五―二六偈）「八万四千法門」等と呼ばれるようになる。仏説が多様なものとされるに至る根拠は、とくに「経」の多様性に求められると言ってよい。ではその経の多様性の原因を仏教徒はどう考えたか。

『倶舎論』の当該箇所で注目されるのは、「仏陀の教えが八万種類もあるのは、教えを受ける衆生の《所行（cari-

ta)》に八万種類があり、それらの対症療法（対治）として教えが説かれたから」とされることである。「所行」としては、貪（執着）・瞋（憎しみ）痴（愚かさ）など（煩悩）が挙げられている。

次に、『倶舎論』第一章界品第二〇偈ではいずれも「すべて」を言い表す（櫻部・上山〔一九九六〕五八頁）のに、五蘊・十二処・十八界という三種の説法が行われる理由として、衆生の側の「愚かさ（moha）」「機根＝能力（indriya）」「好み（ruci）」のそれぞれについて三種の区別を挙げる点が注目される。

このように『倶舎論』では釈尊の教説の多様性の原因を、教えを受ける衆生の煩悩、愚かさ、機根、好みの多様性に求めているが、南方上座部の伝統においても似通った解釈がなされている。村上真完・及川真介編『パーリ仏教辞典』の「所行」の項には、類語として衆生たちの意向（āsaya）、煩悩の潜在的傾向（anusaya）、嗜好（adhimutti, 勝解）等が挙げられており、釈尊の修行方法の説示が八万四千種にも上ることの根拠として同じ「所行」が指摘されているからである（村上・及川〔二〇〇九〕六六〇頁左）。

以上のような伝統的部派教団の解釈は、ある程度、歴史的事実の反映と考えてよいであろう。

（二）仏教教義多様化の原因

仏教が基本的に仏陀の教説の解釈の相違から複数の部派・学派・宗派へと分裂した原因を考えるとき、第一に挙げられるのは、先述の、釈迦の教説の明らかな多様性である。第二には、そもそも言語がもつ宿命的な性格、つまり、いかなる発語や文言にも複数の解釈の余地があるということが考えられる。これは憲法や法令、政治家の発言から日常の会話に至るあらゆる局面で誰しもが遭遇する事態であろう。

以上は、仏教教義多様化の原因として考えうる点であるが、このように多様化した教義のうちの一方のみが正統

と認められ、他方が異端として葬り去られることのなかった社会的要因として、アショーカ王の政策があげられる。佐々木閑氏によると、仏教教団はすでにアショーカ王の時代（紀元前三世紀）に教義的な対立によって複数のグループに分かれていたが、これに危機感を抱いたアショーカ王が強権をもとに、「たとえ教義が異なっていても、教団運営法を同じくする者たちは同じ仏教徒であって教団は分裂していない」と定めたため、教義が異なる仏教徒も同じ仏教徒と認められることとなったという（佐々木〔二〇〇二〕、六二―六四頁）。多様な説を唱えて複数のグループに分裂した仏教徒たちが、互いに仏教徒と認め合うこととなった原因を考えるとき、参考にできる説である。

（三）釈迦の言葉の解釈とは何か――文と義――

では釈迦の――あるいは任意の人の――言葉を解釈するとは、如何なることか。それは、「言葉の《真意》を探り、確定すること」以外にないであろう。この場合の「言葉」とは、（表面的な）文言（文、もん＝vyañjana, akṣara）」）であり、《真意》とは、釈迦の言いたかったこと（義、ぎ＝artha）」）に該当する。またこの「文」と「義」との対比は、聖典解釈において頻出するこの上なく重要な用語であり、この対比について意識的であるかないかは仏教理解の成否を決定づけると言っても過言でない。（なお、「仏説」という場合、釈迦が直接説いた説という場合と、釈迦が直接説いたわけではなくても仏説と同じ価値をもつものと判定された説との両者の区別と関連とを分析する必要があるが、詳述は避ける。清水〔二〇二一〕一六九―一七一頁参照）

仏教徒たちが釈迦の言葉であるかないか、その「真意」は何かを探るとき、かれらが伝統的に意識した阿含経典の教えとして以下が参考になる。（「了義」については後述する。）

（1）経と矛盾せず、律に入るもの（南方上座部「大般涅槃経」）

（2）経と矛盾せず、律に入り、法性（dharmatā, 時間空間を超えたものごとの根本的なあり方、特に縁起の道理）に違反しないもの（説一切有部、法蔵部「大般涅槃経」）

（3）文に依るな、義に依れ。識に依るな、智に依れ。未了義経に依るな、了義経に依れ。人に依るな、法に依れ。（四依）

これに次の経を加えることができる。

（4）多くの人々の利益のため、多くの人々の安楽のため、世間の憐憫のため、天や人の利益のため、安楽のためにひとりの人が世に出現する。（中略）どのようなひとりの人がか。如来・阿羅漢・正等覚者が、である。

（パーリ『増支部』一、十三）

（四）釈迦の言葉（仏語）の解釈に当って特に重要な二点とその根拠

釈迦の言葉を解釈するに当って特に二点が重要であると考えられる。第一点は、全体としての内部矛盾のない一貫性・統一性であり、第二点は、「釈迦は嘘や無駄口を述べない」「釈迦の言葉には必ず明確な意図（abhiprāya）、裏の意味（abhisandhi）や目的（prayojana）がある」という立場を貫くことである。この二点の重要性は、もし以上の二点を欠くとどうなるかを考えてみることで容易に理解できよう。

第一に、修行が不可能となる。仏教修行の目的である「覚り」は、修行者が精神集中（三昧）のなかで世界や輪廻中の衆生の生涯のありさまを、全体として「あるがままに知る（yathābhūtaṃ prajānāti）こと」による煩悩の断滅、涅槃、解脱、覚りである。世界観、人生観（死生観）が個々の修行者において細部に亘って明確になっていなければ、そのことは不可能と言える。第二に、仏陀およびその教団が社会的信用を失う。そもそも生産手段をも

ってはならず、信者の布施に頼らざるを得ない教団の教祖が、「虚言者」「無駄口叩き」と判定されれば、教団が深刻な存続の危機に立たされることは言うまでもない。

そのうち、教祖が「虚言者」の汚名を着せられる可能性の高い事態は、文言上あい反する教説が並立することである。一方が真ならば、他方が偽となりかねず、いずれにしても仏陀が「虚言」を吐いたと理解される。そう理解されないようにするためには、仏教徒は是が非でも、両者が矛盾なく成り立つような説明――会通（えつう）――を成し切らねばならない。次に教祖が「無駄口叩き」の誹りを受ける可能性のある例としては同語反復、同義語の列挙が挙げられる。例えば、ある経典には「死」の説明として、十一の同義語が並んでいる（玄奘訳『縁起経』大正一二四番、二・五四七頁下―五四八頁上）。後代の注釈者は、これらすべての同義語の、意味（artha）や説かれる目的（prayojana）を説明することに心を砕いている。

（五）仏陀の多様な説と自派の統一的な世界観とを両立させる方法――了義・未了義の弁別と会通――

ここで阿含経典において、文言上あい矛盾する経典が存在する時に発生する了義・未了義と呼ばれる教説のあり方と、両者を両立させる「会通」の方法を辿ってみたい。

ここにいう、「了義」とは、（経典の）文言の通りに意味を取ることのできる説であり、原語ではnītārtha（ニータールタ）という。直訳は「その意味がすでに導かれたところの〔教説〕」となる。他方、「未了義」とは、経典の表面的な文言通りには意味を取ることができず、文言の裏にひそむ意味を探求すべき教説である。原語ではneyārtha（ネーヤールタ）といい、直訳は「その意味が、導かれるべき〔経説〕」となる。この場合の「導く（√nī）」とは、「当該説示の意味を、滞りのないように《通す》＝説明する＝解釈する＝釈明する」ことである。

ここでこの上なく重要なことは、表面上あい矛盾する文言を伴うA説とB説とのうち、いずれの経句が了義となり、他方が未了義となるかは、学派的立場つまり解釈者の立場の違いによって、交替しうるということである。つまり両者はあくまで相対的なものであって、仏典解釈の領域においては、客観的な「了義」「未了義」は存在しない。具体的に述べよう。

仏説A　**すべての行（有為法）は苦である**（『法句経』第二七八偈）

仏説B　三つの受がある。**楽、苦、不苦不楽**である。（『雑阿含経』第四八五経）

仏教徒はこれらの説の併存を放置するわけにはいかず、「いずれが釈尊の真意をそのまま伝える説なのか」の選択を迫られる。また彼らは、一方が釈尊の真意であると判断した上で、「他方は文字通りに受け取ってはならない裏の意味がある説である」と説明し、その「裏の意味」なるものを説明し切らねばならない。

そこで一部のグループは、仏説Aを文言の通り受け入れ、仏説Bを、次のように説明する。「受はすべて苦であるが、苦にも三段階がある。激しい苦、軽い苦、中間的な苦である。釈尊は、激しい苦を《苦》と、軽い苦を《楽》と、中間的な苦を《不苦不楽》と説いたのである」と。そして「真実の意味での楽は存在しない」という説を唱える。

別のグループは、仏説Bを、文言のまま受け取り、「この世においては、苦が圧倒的に多く、楽や不苦不楽は少ない。だから《多くが苦である》という意味で、《すべては苦である》と説いただけであり、実際に楽は少ないが実在する」と。

以上はあくまで単純化した想定であるが、このようにそれぞれのグループ（部＝Nikāya＝部派）は、グループごとに、一貫性、統一性、全体性を具えた教理体系を纏めていったと推量される。

このとき、主として吟味・解釈の対照となったのは原始経典、すなわち主として阿含経典群（三蔵のうち経蔵）であり、吟味・解釈の集成の結果が論蔵（阿毘達磨蔵）となったと言える。律蔵は、仏教の教説という性格よりも、社会からの信頼を損なわないように積み上げられた、教団構成員の規則および罰則（国家における「法律」）という性格を色濃くもつものであり、部派の分裂にも拘わらず、部派間において論蔵ほどの差異は少ないとしなければならない。

（六）部派における論蔵の位置づけおよびその注釈書――説一切有部・南方上座部の例――

このようにして各部派の教理は、論蔵の成立とともに基本的な完成を見ることになるが、枠組みとして大きく俯瞰した場合、三蔵のうちでは経蔵が、多様性を含んでいる度合いが最も大きく、論蔵が教理の体系性・一貫性の点で最も整備される結果となった。

説一切有部正統派「毘婆沙師」の立場から作成された有部の根本論書『発智論』の膨大な注釈書『大毘婆沙論』（玄奘訳で二百巻、『大正蔵』二七巻所収）の冒頭においては、経・律・論の三蔵について、「三蔵はすべて同一の智の海から生まれ、同一の覚りの池から出たもの」等の点で区別はないとしながらも、種々の観点から多くの差異のあることが論じられている。それらの差異のうち、注目すべきは以下のような三方面からの評価である。

第一、三蔵説示の目的

経蔵　未だ善根を植えていない者に〔善根を〕植えさせるため

律蔵　すでに善根を植えた者に〔善根を〕存続させ、成熟させるため

論蔵　すでに〔善根を〕存続させ、成熟させた者にまさしく解脱を得させるため

第二、三蔵を説示する相手の修行の段階

経蔵　修行を始めたばかりの段階（始業位）

律蔵　すでに修行に慣れ親しんだ段階（已串習位）

論蔵　修行に熟達した段階（超作意位）

第三、三蔵説示による修行の進展（進趣）

経蔵　未だ正法に触れていない者に触れさせるため

律蔵　正法に触れた者に学処（教団の決まり事）を受持させるため

論蔵　学処を受持した者に諸存在の真実の相に通じさせるため

つまり、説一切有部の正統説においては、経、律、論と学習が進むにしたがって、それらを説示される側の修行者の位が上昇してゆき、ついには論の学習をもって最終的な解脱へと導かれるとされているのである。

南方上座部においても同様である。特に重要な経・論の対比でいうと、「アビダンマ（論）」が「勝れた（アビ）教え（ダンマ）」の意と解釈されることが挙げられる。また、経の説はある一定の限られた側面から説かれたものに過ぎないが、論は、全側面から説かれたものであり、論の説こそが全知者としての仏陀の特性が完璧に発揮された完全な説と解釈されている（清水〔二〇二一〕二三二頁）。

このように部派仏教において、論蔵の説示は、三蔵のうちで最も完成度の高いものであり、覚りに直結する最高の仏説という評価が与えられているのである。

（七）論蔵内部になお残る矛盾点および注釈書によるその解消――説一切有部の例――

ただしここで注意しなければならないことは、同じ説一切有部の阿毘達磨論においてもなお、互いに矛盾・齟齬する説が残存しているということである。

例えば『発智論』においては、五蘊の和合としての有情（生物）が過去世・現在世・未来世へと流転する次第を、「無明（過去の煩悩）⇓行（過去の業）⇓識（現世の最初の瞬間）⇓……⇓老死（未来の苦）」として十二支の縁起が説かれている。ところが『品類足論』においては、「縁起とは何か。一切有為法（すべての生じては滅する存在）である」とされ、有情のみに限らない縁起が説かれているのである。この不統一についての『大毘婆沙論』の説明は、「『発智論』の縁起説は未了義であり、『品類論』の縁起説のほうが了義である」というものである。

（八）部派仏教における教説の整備過程――特に説一切有部の場合――

以上を説一切有部の立場から纏めてみる。

経蔵　「対機説法」の産物で文言上の内部矛盾や反復などの未整理な要素が多い

　　厳密な全体性、統一性、一貫性を欠いている

論蔵　経の解釈＝経の「注釈書」

　　教理の全体性、統一性、一貫性を指向している

婆沙論　論の解釈＝経の再解釈

　　論にもなお残存する不確定な要素を整備し部派の宗義を確定する

第二部　『選択集』の構造と経典・聖典解釈法

（一）有部の経蔵・論蔵・『大毘婆沙論』の三層と『選択集』の三部経・善導釈・法然私釈の三層との対応

前篇で辿った内容を踏まえ、本篇においては、本稿のテーマであるインド仏教における聖典論の伝統、とくに説一切有部に見られる①阿含経典（仏説）から②論蔵（仏説の解釈）へ、③論蔵から『大毘婆沙論』（仏説の再解釈）へという、聖典整備の三層の過程と、『選択集』における、①浄土三部経（仏説）、②善導釈（仏説の解釈）、③法然私釈（仏説の再解釈）という三層の聖典解釈との基本的対応について確認する。

その際、まず『選択集』における全体の構造、および各章の構造を述べ、次いでインドにおける聖典解釈法の具体例を『選択集』の論述の中に指摘してゆきたい。

（二）『選択集』全体の構造――総論と各論

まず『選択集』の全体は、先に見た聖典論の観点からすると、「総論」としての第一章・第二章（第十六章私釈段は総論的な性格をも合わせ持っている）と、「各論」としての第三章から第十六章までとの二つに大きく分けられることについて概観し、次に第三章以下の章ごとの構造を分析したいと思う。

第一・第二章においてはおのおの①篇目、②道綽・善導の引用、③法然の私釈からなっているのにたいし、第三章以下においては（若干の章を例外として）①篇目、②浄土三部経の一節、③善導の釈、④法然の私釈となっている。つまり、第一・二章と、第三章以降とでは、三部経引用とその解釈との有無という点で、形式のみならず内容

にも大きな差異が認められる。

（二の一）第一章・第二章――浄土宗の教と行

まず『選択集』の最初の二章では、それぞれ浄土宗の「教」と「行」とが主題となっている。

まず第一章で浄土宗の「教（聖道・浄土の二門）」を提示するに当っては、道綽の『安楽集』が引用され、浄土宗の教相判釈（釈迦が生涯に説いた教えを分類し、価値づけした体系）が提示される。私釈段においては、その文言の補足を行ったうえで宗名の典拠、所依の経論の選定、師資相承が論じられ、浄土宗の独立性が証拠立てられている。つまり、こうした枠組みの設定じたいが著者法然の力業に帰せられるものである。

なお、道綽の引用は、第十六章に謳われる「偏依善導一師（偏に善導一師に依る）」の文言との会通が必要な点である。道綽の引用は、「聖道門」「（往生）浄土門」の対比が、文言・意味ともに簡明で理解しやすい点を考慮してのことであろう。法然にとって、善導の教相判釈も道綽のそれと一致することは、『選択集』第八章私釈段末尾で、「善導之意、亦不出此二門（善導のお考えでも、この二つの法門を超えるものではない）」と指摘されることから理解できる。

行については、通常の宗派仏教においては、覚りに至る行が中心課題となるべきところ、『選択集』においては当然ながら往生のための行に力点が置かれるのが大きな特徴となっている。

（二の二）浄土宗の教・行について経に依らず道綽・善導に依る根拠

浄土宗の教・行を論じる第一・二章において三部経引用がなく、直接、道綽・善導という浄土門の人師の引用か

ら始まるのは、そもそも宗を立てたり宗義を論じたりすることは仏説に基づくとは言え、仏陀自身が行うものではなく、人師（宗の権威者）の作業だからである。

法然自身、次のように明言している。「宗の名をたつる事は更に仏説にはあらず。みづからこころざすところの経教につきて存じたる義を学しきわめて宗義を判ずる事也。諸宗のならひ、みなかくのごとし。いま浄土宗の名をたつる事は、浄土の正依の経につきて、往生極楽の義をさとりきわめたまへる先達の、宗の名を立てたまへるなり。」（『昭和新修法然上人全集』六三二頁）

どの宗についても「名を立」て、「義をさとる」のは仏ではなく、非凡な人師なのである。

立教を述べる第一章や、宗の存在を前提とした上で浄土宗の行を述べる第二章においては、冒頭に経を引用するのではなく、道綽・善導を引用する以外にない。「宗義を述べるための聖典解釈においては、聖典（ここでは浄土三部経）の表面的文言よりも、解釈者（道綽・善導）の解釈のほうが優位に立つ」からである。

（三）第三章以下での仏説・善導釈・法然私釈の三層構造

第三章以下では、篇目を除くと、先述の通り、概ね①仏説、②善導釈（仏説の解釈）、③法然私釈（仏説の再解釈）という三層をなしている。

まず第一層に、浄土宗の立場からする釈尊出世の本懐（釈尊が本来の目的として何を説くために世に出現されたか）である、浄土宗正依の浄土三部経の文言の引用がある。

次いで第二層においては浄土宗義を造り上げ、阿弥陀仏の化身である善導一師が、三部経の解釈者として選ばれる（第十四章に例外がある）。これは、部派仏教において、阿含経典の解釈書として部派ごとの阿毘達磨論が位置づ

けられるのに準えることができる。

次に法然の私釈が加わるが、この部分の必要性については根拠がある。誤解を恐れずに言うと、善導の文言だけでは宗義が確定しにくい諸点の存在である。『選択集』で論じられないものも含めて若干の例を挙げると、『観無量寿経』の立場について、「観仏三昧を宗とする」「念仏三昧を宗とする」のように複数の立場があるかのように見える点、往生のための念仏の数について、「称名号下至十声一声等定得往生」（『往生礼讃』）のように、一念往生を認める文言がある一方、「下至十声」（『観念法門』『往生礼讃』）と、十念往生を主張するかのような文言もある点がある。また、正依の経論についても明言されていない。第十八願についての「念仏往生願」なる呼称も明確でない。

以上のように、『選択集』におけるこれら三層の構造は、①説一切有部の経蔵、②それを解釈する論蔵、③さらにそれを再解釈して宗義を整備した『大毘婆沙論』の三層に対比できる。

（四）『選択集』の基本原則「偏依善導一師」と諸師釈依用との両立

ここで法然が『選択集』第十六章私釈段で、善導が三昧発得の人師である点で師の道綽を凌駕しており、中国で阿弥陀仏の化身と伝えられることを根拠に唱える「偏に善導一師に依る」との基本的立場について簡単に述べたい。

この立場は、端的には『選択集』の中で、第一章・第二章に見える浄土宗の原理原則についても、浄土三部経の解釈においても、一貫して善導の解釈を浄土宗の立場とするということの表明であるが、これが法然の思想的生涯を通じた基本的立場であることについては多言を要しない。そもそも法然は、浄土宗を立てる意趣・目的は、善導の釈義によって凡入報土の旨を明示することであるとしている（『昭和新修法然上人全集』四四〇・四八一頁）。

ただし、それは『選択集』において、善導以外の人師の解釈や説を一切取り入れないということを意味しない。

現に「第二層」においてさえ、窺基（第九章）、法照（第十四章）の引用がある。特に言及、引用、依用の点で顕著であるのは恵心僧都源信である。冒頭部に「南無阿弥陀仏 往生之業、念仏為先」とあることはその象徴であろう。第八章で三心を論じたあと第九章において例外的に三部経には出ない「四修」を主題とする点は、『往生要集』大文第五助念方法の「修行相貌」で「四修」と「三心」とが並列され、いずれにおいても『選択集』にも引かれる善導著作や『西方要決』の引用の多いことと無関係ではないだろう。第十六章で、八種選択を列挙するとき、三部経に属しない『般舟三昧経』の「選択我名」を例外的に立てることが『往生要集』に淵源するものであることはすでに指摘されている。

また『選択集』では道綽は勿論のこと、天台智顗、懐感、さらに空海の著作さえもが依用される。

偏依善導は一貫した法然の信念というべき絶対憑依の立場であって、正依善導で事は足りるのであるが、さらに聖道諸宗の学匠でさえも、（中略）その釈意を用いることによって、善導の浄土教を鮮明ならしめるのに役立つのであれば、大いに用いて然るべきである　（深貝慈孝〔二〇〇二〕三四九頁）。

これは法然『無量寿経釈』の「正依善導、傍依諸師、幷述愚懐（正しく善導に依り、傍らに諸師に依り、幷びに愚懐を述ぶ）」についての論である。この基本姿勢は、少なくとも東大寺における三部経講説から『選択集』に至る法然の聖典解釈の方法として一貫していると言える。つまり、浄土三部経を所依の経典とし、それを善導によって解釈し、さらにその立場をより深く明らかにするために善導以外の諸師に依りつつ自身の論述を加えるという姿勢である。もちろんその一方で、法然がその生涯に亘って思想を深めていったことは諸研究が明示するところである。

特にこの点で注目されるのは林田康順氏の説である（林田〔一九九八〕〔二〇〇六〕）。林田説を筆者なりに理解したところによると、――『選択集』における、阿弥陀仏を始めとする諸仏による念佛の選択という選択思想の成立

は、法然が善導を真の意味で阿弥陀仏の化身ととらえたことと軌を一にしている。「偏依善導一師」の立場は、その事態に呼応したものであり、東大寺講説におけるような諸師が善導を補助するようなものでなく、「諸師を退け」た結果、得られたものと言える。――

以上は、先の深貝説のような、《「偏依善導一師」と諸師の依用とは両立しうる》とする説とは明確に区別される点において異彩を放っている。活発な議論を期待したい。

（五）インドにおける他部派の経論・学説依用の例

実はこのように他の宗派・学派の経論や学説を自派の宗義のために役立てるということは説一切有部の宗義を確定しようとした『大毘婆沙論』や、有部正統派の学説を基本としながらも、時として「経部」の立場からこれを批判する世親『倶舎論』など、インドの阿毘達磨の伝統の中においても行われている。

まず『大毘婆沙論』（巻一、『大正蔵』三一・四頁中）の例では、冒頭に「阿毘達磨」の定義を行う中で、教理上相容れないはずの法密部、化地部等の他に、最大の論敵である譬喩師の与える定義を、批判することもなくそのまま引用している（櫻部建〔一九六九〕二二頁）。

次に『倶舎論』では、読みの異なる他部派の阿含経典を積極的に利用している例が八か所に及んでいる。一般的に『倶舎論』や関連の著作の中で登場する、世親ほかの論師たちはすべて有部系の阿含経典を使用しているが、時として他の部派の阿含経典を引いて、自説の補強のために使用しているのである（本庄〔一九九四〕）。

（六）浄土宗義の二重性――善導と法然――

以上の「聖典解釈」という視点を踏まえ、ここで簡単に法然における浄土宗義の二重性を確認しておきたい。それは法然が、善導の教義を「浄土宗」と呼び（『選択集』第十二章、『明義進行集』隆寛の段、「浄土宗略抄」等）、他方では「われ浄土宗を立つる意趣は」云々と、自身が浄土宗を立てたとも言い、同時代の他者（「興福寺奏状」第一条、親鸞『高僧和讃』等）にもそのように認識されていた点である。

このような「浄土宗」の二重性の根拠は何か。それは法然が、釈迦の《真意》を善導が解釈した教理体系をも「浄土宗」と呼び、善導の《真意》を自ら探求した結果をもまた「浄土宗」と呼んだからである。こうして法然の眼からすれば、釈迦の《真意》――法然はこれを「仏のみづからの御心の底」と呼ぶ（『浄全』十六・四三六頁下）――）と、弥陀＝善導の《真意》と、さらには六方諸仏の《真意》と、法然の解釈とは一系・一轍のものであって、そこに寸分の差異もない。だからこそ法然は、「私の言うことは自分勝手な説ではない。みな聖教の説だ」と断り（『浄全』九・五三〇頁上、六四五頁下）、他方では「浄土宗開宗」以降も、恐らく自身の解釈の万全を期し、さらにその深化をめざして、「われ聖教を見ざる日なし」（『浄全』十六・一五九頁上）、「解説の師は最も諸宗を兼学すべし」（『逆修説法』四七日）と自他を策励したのである。善導・法然の差異は、研究的な立場から考究すべきものであり、両者の同一性・一轍性は、思想・信条・信仰の立場からするものである。いずれにもしかるべき根拠がある。両者を混同してはなるまい。

（七）『選択集』における経典解釈の背後にある個別的聖典解釈法

では以下に、インドの聖典解釈において使用される具体的な技法が、『選択集』に適用されているのではないか

と考えられる例を提示したい。

①依多分説――多数に依って説く――

『選択集』第十三章で引かれる『阿弥陀経』の文言には「不可以少善根福徳因縁得生彼国（少ない善根や福徳によってかの国に往生することは不可能である）」とある。つまり、念仏以外の少善根によって極楽往生することは「不可」とされ、完全否定される。しかし、善導と法然は、「難生（往生することは難しい）」と解釈している。その背景にある論理はいかなるものか。

これについては先述の「一切皆苦」についての方法を適用することができる。つまり「念仏以外の行によって往生することは不可能ではないが、大多数の人たちにとっては不可能である。よって釈迦はあたかも全てが往生できないかのように《不可得生》と説かれたにすぎない」という論法である（本庄〔二〇一一d〕）。現に法然に先立つ珍海已講も、『無量寿経』の第十八願において五逆の罪人が救済から排除されているのについて、同じ論法を用いて「五逆の罪人は、その多くが極楽往生できないから《往生できない》と説いただけだ（『浄全』十五・四九六頁下）」としている。

②否定辞（不、非、無）の意味

前項の「依多分説」と裏腹の関係になる。経典に「不可」「無」等の表現があっても、それは「少ししか～ない」という意味であって、「まったく無い」という意味ではない、と解釈する方法である。例えば右の例では、「少善根によって往生する者は少ないので、あたかも皆無であるかのように《不可》と説かれたにすぎない」とするもので

ある（本庄［二〇一一b］）。

③毘婆沙（Vibhāṣā）

「毘婆沙」という用語は、複数の解釈の可能性を容認する論述方法をいう。アプテの『梵英辞典』（Apte: *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, Rinsen Book Company, 1978, p. 1455）においても、an option, alternative, optionality of a rule のような訳語が当てられている。これは書名から理解される通り、先に言及した『大毘婆沙論』の論述の特徴でもある。

法然は、『選択集』第四章の三輩段の解釈について、廃立・助正・傍正の三義を挙げ、「善導に依るならば廃立が最良の解釈である」としながらも、他の二つの解釈をも許容して読者に判断を委ねている。つまり複数の解釈の可能性を容認している。同様の例として、第十二章の、「慈心不殺、修十善業」と「読誦大乗」とを指摘できる。それぞれ複数の解釈を容認しているからである。「読誦大乗」については、特に「読誦」には文言上、「読」と「誦（暗誦）」しか見えないが、意味上は、『法華経』の「五種法師」に倣うと五種の行を意味するとし、『中辺分別論』の「十種法行（教えについての修行）」に倣うと、「披読」「諷誦」の二つ以外の八種の「法行」をも含意するとしている。

④一部を示して他をも含意する

直前の用例がそのまま当てはまる。先程の「慈心不殺」に解釈が二つあるうちの一つは、「慈心」については、「四無量心のうちの慈無量だけを挙げて他の三つも含み込む」と言われるし、「読誦大乗」の読誦についても、「意

味上は全部で五種、あるいは十種の、教えについての修行が含まれているが、文言上は二つだけしか挙げられていない」と解釈される。

他方、『倶舎論』では、しばしば「主要なものだから（prādhānyāt, pradhānatvāt）」という理由を付けて、本来ならば多くのものが列挙されるべきところ、文言の上ではその一部のみを挙げる、という説明の仕方を行うことがある。『選択集』では、理由句は付かないが、一部だけを代表的に挙げることで、暗に他のものをも意味する、という点では共通する。

⑤大・多・勝なる善根

第十三章では「念仏は多善根であり、それ以外は少善根である」という議論が行われる。法然は、説明なしに「多善根ならば大善根で、また勝善根でもある」と主張している。これを念頭において、種々の点で説一切有部に近い本文を具えている梵文『決定義経』とその注釈書を対比してみると内容的に一致すると見られる。

問題の箇所は、経典冒頭の、「大比丘衆千二百五十人」（千二百五十人という大いなる比丘の僧伽）」という経句である。その注釈書にはおよそ次のような説明がある。「大比丘衆の《大》とは如何なる意味か。一つには勝れた徳の大きさ、二つには数量の大きさである」と。すなわち「大」を起点にして「勝」と「多」とが繋がっている（本庄〔一九八九a〕四三頁）。この繋がりは、鳩摩羅什訳『大智度論』巻三、『般若経』本文「共摩訶比丘僧（大いなる比丘の僧伽とともに）」の注釈部「摩訶、秦言大、或多、或勝」においても確認され、さらにその解釈が後代の人師に継承されていると見られる（『大正蔵』二五・七九頁中段、船山徹氏よりの教示）のでインドから中国を経て日本に伝わった可能性が推測される。

おわりに――残された問題――

インド仏教での聖典解釈には、《経⇓解釈⇓再解釈……》といった大きな枠組みもあり、個別的な言葉の解釈方法も見られるが、それらが『選択集』に至るまでの経典・聖典解釈の枠組みや、細かい技法の点で繋がっているのではないかという議論を試みた。もしそこに多少なりとも妥当性があれば、インドから日本の宗派仏教に至るまでの教理の解明に新たな視点を持ち込むことができよう。（筆者は法然における諸行往生の可否の問題においてこの視点を導入している。）

ただし残された課題には限りがない。最大の懸案は中国仏教ではどうかである。他にはインド土着文法学における解釈方法との関連、『倶舎論』や法然著作等でのさらなる用例の探索、インド・チベット仏教の伝統の中で重要な位置を占める世親『釈軌論』（*Vyākhyāyukti*）の参照、他の世界宗教や哲学一般における修辞学、解釈学といった分野との関係がある。若い世代に期待したい。

なお本稿は、『浄土学』（浄土学研究会）第六〇号所載の講演録「仏教における聖典解釈の伝統と浄土宗義――『選択集』を中心に――」の簡略版である。無知のゆえに指摘すべき先行研究への言及を怠っていることを懼れている。

【参考文献】（著者の五十音順）

櫻部建〔一九六九〕『倶舎論の研究』法蔵館、第二刷一九七五年
櫻部建・上山春平〔一九九六〕『仏教の思想2存在の分析〈アビダルマ〉』角川文庫ソフィア、五八頁

佐々木閑〔二〇〇一〕『インド仏教変移論―なぜ仏教は多様化したのか』大蔵出版
佐々木閑〔二〇〇二〕「部派仏教の概念に関するいささか奇妙な提言」『櫻部建博士喜寿記念論集　初期仏教からアビダルマへ』平楽寺書店
清水俊史〔二〇二一〕『上座部仏教における聖典論の研究』大蔵出版
善　裕昭〔一九九六〕「初期法然の宗観念」『佛教大学総合研究所紀要』第三号
林田康順〔一九九八〕「『選択集』における善導弥陀化身説の意義～選択と偏依～」『仏教文化研究』第四十二・四十三合併號、浄土宗教学院
林田康順〔二〇〇六〕「『選択集』の構造について」『印度學佛教學研究』第五十五巻第一号
深貝慈孝〔二〇〇二〕「『逆修説法』における中国聖道家の文献引用について」『中国浄土教と浄土宗学の研究』思文閣出版、三四九頁、初出一九八八
本庄良文〔一九八九a〕『梵文和譯決定義經・註』私家版
本庄良文〔一九八九b〕「阿毘達磨仏説論と大乗仏説論―法性、隠没経、密意」『印度学仏教学研究』第三八巻第一号、六九―六四頁
本庄良文〔一九九四〕「『倶舎論』における餘部阿含の引用」『佛教論叢』第三八号、五一―五六頁
本庄良文〔二〇一一a〕「経の文言と宗義―部派仏教から『選択集』へ」『日本仏教学会年報』七六号、一〇九―一二五頁
本庄良文〔二〇一一b〕「『選択集』第十三章における「不可得生」の経典解釈法」『浄土宗学研究』三七号、二三―四一頁
村上真完・及川真介〔二〇〇九〕『パーリ仏教辞典』、春秋社

キーワード　浄土宗、法然、『選択集』、聖典解釈法

浄土宗と『無量寿経』

齊藤　舜健

浄土宗所依の経たる浄土三部経の第一番目に置かれるのが『無量寿経』（以下、『寿経』）である。開宗の文の最後の一句「順彼仏願故」の仏願が示され、法然の提唱した選択本願念仏の「選択本願」の経緯を示す経典である。

本稿では、『寿経』の所説を概観し、法然が『寿経』をどのように用いたのかを確認したい。なお『寿経』では仏名に主として「無量寿仏」、国土名に「安養」「安楽」を用いるが、本稿では便宜上、阿弥陀仏と極楽を用いる。

一、『無量寿経』のテキスト

阿弥陀仏の因位である法蔵菩薩が本願を選択した経緯は『寿経』に説く弥陀本生譚、すなわち法蔵説話に示される。『寿経』では、続いて本願が成就して成立した阿弥陀仏・極楽世界、阿弥陀仏の衆生済度の様相が説かれる。こういった一連の内容を持つ経典は複数現存し、無量寿経類とされる。それらは次のとおりである。

漢訳は「十二回の翻訳がありそのうち五本が現存する」という「五存七欠」の説がある（凝然『浄土法門源流章』

浄全一五、五八四上）。五存とは次の五本である。

（一）『阿弥陀三耶三仏薩楼仏檀過度人道経』（『大阿弥陀経』と略称）二巻、呉・支謙訳（黄武年中～建興二／二二一～二五三。異説あり）

（二）『無量清浄平等覚経』四巻、後漢支婁迦讖訳（実際は魏・帛延（白延）、異説あり）

（三）『無量寿経』二巻。訳者については後述する。

（四）『大宝積経』「無量寿如来会」（四十九会中、第五会）二巻、唐・菩提流志訳（神竜二～先天二／七〇六～七一三年）

（五）『大乗無量寿荘厳経』三巻、宋・法賢訳（淳化二／九九一年）

これに加えてサンスクリット本、チベット訳が現存する。（一）（二）を初期無量寿経、残りを後期無量寿経と呼ぶ。漢訳の期間と回数を見れば、無量寿経類の伝承が長期間に渡るものであったことが伺われる。無量寿経類はほぼ同一のストーリーを持つが、実際に読み比べてみるとそれぞれに特色がある。例えば本願の数は（一）（二）が二四、（三）（四）が四八、（五）が三六、梵本四七、チベット訳四九と異なり、内容や配列にも異なりがある。また三毒五悪段は（一）（二）（三）のみにしか存せず、（一）（二）には四誓偈が無く、また阿弥陀仏が入滅することを説く等々、多くの相違点がある。そして、それぞれが独自の内容を展開させていて、阿弥陀仏の信仰に広がりと厚みのあったことが伺われる。この内、（三）が浄土宗所依の『寿経』である。

『寿経』は、『開元釈教録』二によれば、曹魏の嘉平四年（二五二）に康僧鎧が洛陽の白馬寺で訳したと伝えられる（正蔵五五、四八七上）。これを根拠として浄土宗を始め浄土系各宗派では、曹魏天竺康僧鎧訳を訳者名として用いる。曹魏の訳出とされることから略称に「魏訳」を用いることもある。この伝統説に対しては根拠とされる『開

元釈教録』の記事の信憑性などから疑問が提出されている。それに対して、竺法護訳説や仏陀跋陀羅・宝雲共訳説が提出されており、後者が現状では最も有力な説である。[1]

仏陀跋陀羅・宝雲共訳説を採った場合、四二一年、劉宋の建康での訳出とされる。『阿弥陀経』が弘始四（四〇二）年、『観経』が劉宋の元嘉年間（四二四～四五三年・訳出年次は四三〇～四四二年に狭め得る（藤田 二〇〇七、一六五頁）の訳出と考えられるので、『寿経』は『阿弥陀経』と『観経』の間に訳出されたことになる。『観経』に「法蔵比丘願力所成（華座観）」「亦説法蔵比丘四十八願（中品下生）」と『寿経』の影響を想定させる記述があることからも、この訳出時期が支持されよう。

浄土宗において現在依用する『寿経』は、『浄土宗聖典』（以下、聖典）一巻所収本である。漢字表記の底本に嘉永五（一八五二）年刊の大雲校訂本（大雲点本の初版）を用い、音読には文化十二年刊の音澂校訂本を用いたとされる（聖典一、凡例、二頁）。流布本の系統である。『寿経』は各種の大蔵経に収められ、また敦煌本や日本写本が存する。これらを網羅した異同は、藤田二〇〇七所収の「浄土三部経の諸本対照表」を参照されたい。

本稿において『寿経』を示す場合、前記の大雲校訂本の影印本（昭和五九年少僧都養成講座用教本として編集）に付されたアラビア数字の頁番号による。この頁番号は、一面四行一七行詰の折本仕立ての頁番号に相当する。

二、『無量寿経』の構成と内容

二―一、『無量寿経』の分科

浄土宗における『寿経』の分科は、序分・正宗分・流通分の三分科とし、正宗分を浄影寺慧遠『無量寿経義疏』上（浄全五、二八上下）に従い、所行・所成・所摂に三分する（大科）。正宗分は、善導『観経疏』「序分義」の「弥陀の本国は四十八願よりす。願願、皆、増上の勝因を発す。因に依て勝行を起し、行に依て勝果を感じ、果に依て勝報を感成し、報に依て極楽を感成し、楽に依て悲化を顕通し、悲化に依て智慧の門を顕開す（浄全二、二八上）」に従い、勝因・勝行・勝果・勝報・極楽・悲化・智慧の七科（小科）に分かつ。この七科は、大科の所行に勝因と勝行と勝果が、所成に勝報と極楽が、所摂に悲化と智慧が、それぞれ配される。『寿経』全体についての細目は、了慧道光『無量寿経鈔』による（細科）。以上の三分科と大科・小科にそれぞれの主要な内容を添えて図示すると次のようになる。

- 序分……（一頁「我聞如是」）
- 正宗分
  - 所行
    - 勝因…（二五頁「仏告阿難乃往過去」）……　世自在王仏・四十八願・四誓偈
    - 勝行…（七九頁「阿難時彼比丘於其仏所」）
    - 勝果…（八二頁「随其生処在意所欲」）
  - 所成
    - 勝報…（八五頁「阿難白仏法蔵菩薩」）……　十劫正覚・光寿二無量
    - 極楽…（一〇〇頁「又其国土」）……　依報荘厳

┌所摂┬悲化…（一三四頁「仏告阿難其有衆生」）…　第十八願成就・三輩段・三毒五悪段
　　└智慧…（二四〇頁「仏告阿難」）……　胎生往生
流通分……（二六二頁「仏告弥勒其有得聞」）…　念仏利益・独留此経

以下、この構成に従って内容を考察したい。

二―二、『無量寿経』の所説

一、序分

他の諸経典と同様、『寿経』は釈尊説教の場面設定＝会座の描写から始まる。

まず、説教の場所が、王舎城近郊の耆闍崛山であったことを明かし、続いて会座に集った大衆を列挙する。万二千人の比丘の上首として三十一聖の名を挙げる。続いて普賢を始めとする菩薩たちを挙げる。彼らが釈尊の生涯を演じて見せることができるほど勝れた菩薩であることを八相示現（了慧は九相とする）を辿りながら明らかにし、このような菩薩たちが数え切れないほど集まっていたと描写される。ここに登場する菩薩は「皆遵普賢大士之徳（五頁）」とされるので、第二十二願（必至補処願）の適用が除外される菩薩である。菩薩に関する記述は、序分のうち、正発起を除く部分の九割近くを占める。無量寿経類の内『寿経』と『如来会』のみに見られる。

この直後、釈尊は『寿経』を説き始めるきっかけを演出する（「正発起」）。釈尊が金色に輝く姿（「光顔巍巍」）を示すと、阿難は「これほど神々しい釈尊の姿を目にしたことがない（二一頁）」と称讃し、「仏同士が互いに互いのことに思いを馳せており（「仏仏相念」）、釈尊自身も他の仏に思いをはせているはずだ（二一～二二頁）」と述べてから、神々しい釈尊の姿の故を問う。釈尊はその質問が誰かに教えられたものかどうかを阿難に尋ね、阿難は自ら見

たことに基づいて質問したのだと答える。釈尊が、この問いは衆生を利益するものであると称讃し、答えてやろう、と言うと、阿難はお聞きしたいと申し上げ、いよいよ正宗分が始まることになる。

二、正宗分

二―一、明所行…法蔵説話

二―一―一、勝因

正宗分冒頭の「所行」は、阿弥陀仏の因位である法蔵菩薩について明らかにする（法蔵説話）。その冒頭の「勝因」には、法蔵菩薩の登場から四十八願の建立までが説示される。本願が選択される経緯と「順彼仏願故」の仏願たる第十八願が示される。

釈尊は阿難の要請を承けて、本経の主題を説き始める。「正発起」において阿難が想像したとおり、おそらくは釈尊が思いをはせていたであろう仏、すなわち阿弥陀仏について語る。その導入としてはるか過去の仏…錠光如来から説き始める。

はるか昔に錠光如来が登場し、衆生を済度した後、入滅する。その後、錠光如来を含めて五十三の如来が、出現、衆生の済度、入滅を繰り返し、第五十四番目の如来として世自在王仏が登場する。彼と同時代のある国王はその教えを聞き、大変に感動し、国を捨て王位を捨てて出家し法蔵という沙門となる。法蔵比丘は偈頌を以て世自在王仏讃歎する。「歎仏頌」である（三一～三六頁）。

・法蔵菩薩の発願…歎仏頌

「歎仏頌」では、最初に「光顔巍巍」と、世自在王仏を讃歎する。この讃歎は単に世自在王仏を讃えるだけではなく、つづく法蔵が成仏を願う冒頭に「願我作仏　斉聖法王」と述べるように、法蔵自らが願う仏の姿を世自在王仏に範を取って提示するためのものである（以上、摂法身願）。続いてさらにあらゆる諸仏の国土の中で自らが作仏した国土を最高のものとし（摂浄土願。「譬如恒沙　諸仏世界～令我作仏　国土第一」）、すべての衆生を済度したい（摂衆生願。「我当哀愍　度脱一切～」）と願う。最後に世自在王仏と十方諸仏に証明を請い（「幸仏信明　是我真証～」）、法蔵自身の決心（「～忍終不悔」）を述べて終わる。

・「選択本願」

「歎仏頌」において摂法身・摂浄土・摂衆生の三願が示されたが、具体的な内容は示されていない。法蔵は具体的にどうすべきかを世自在王仏に問うが、一旦は「自分で考えよ（「汝所修行荘厳仏土、汝自当知」三七頁）」と拒否される。法蔵は再度「広く諸仏如来の浄土の行を敷演してほしい[2]（三八頁）」と要請する。世自在王仏はこれを承けて、「二百一十億の諸仏刹土の天人之善悪、国土の麁妙（三九頁）」を示し、法蔵菩薩の願いに沿ってそれらをすべて現して与えた（「応其心願悉現与之」四〇頁）。その後法蔵は、五劫という長い時間をかけて思惟を重ね（五劫思惟）、最終的に自らの願いにふさわしい行＝「荘厳仏国清浄の行」を「摂取」した（四〇頁）。その後、法蔵は世自在王仏のもとに出向き、「荘厳仏国清浄の行」を「摂取」したことを告げると、世自在王仏は「ここで説くように。会座の菩薩たちがそれらを聞くと、それぞれがその願を成就するであろうから（四二頁）」と命じる。これを承け、法蔵は四十八願を説示する。法蔵が本願を選択した経緯はこの箇所に示されており、法然は『選択集』第三章私釈

段（聖典三、二〇～二一頁）に、錠光如来登場から諸仏妙土清浄之行を摂取するまでを抄出する。世自在王仏が示した具体例から抽出したのだから、法蔵は取捨選択をしたことになる。この点を『寿経』では「摂取」と表現していて、これは「取る方ばかり（義山『無量寿経随聞講録』上二、浄全一四、二九五下）」である。『選択集』同箇所に引用される『大阿弥陀経』の対応個所では「摂取」ではなく「選択」と表現される。法然は「選択とは即ち是れ取捨の義（同二二頁）」とし、四十八願一つ一つに、善妙のものを選取し麁悪のものを選捨する取捨の義があることを、第一無三悪趣願から第四無有好醜願を例として示し、第十八願にも同様に取捨の義があるとする。(3)

・四十八願

四十八願それぞれに名称を付す場合、注釈者の理解によって異なる名称となる。浄土宗では、伝統的に了慧『無量寿経鈔』三、四の願名を用いる。以下のとおりである。

（一）　無三悪趣願（四三頁）、（二）　不更悪趣願（四三頁）、（三）　悉皆金色願（四三頁）、
（四）　無有好醜願（四四頁）、（五）　宿命智通願（四四頁）、（六）　天眼智通願（四五頁）、
（七）　天耳智通願（四五頁）、（八）　他心智通願（四六頁）、（九）　神境智通願（四七頁）、
（一〇）速得漏尽願（四七頁）、（一一）住正定聚願（四八頁）、（一二）光明無量願（四八頁）、
（一三）寿命無量願（四九頁）、（一四）声聞無数願（四九頁）、（一五）眷属長寿願（五〇頁）、
（一六）無諸不善願（五一頁）、（一七）諸仏称揚願（五一頁）、（一八）念仏往生願（五二頁）、
（一九）来迎引接願（五二頁）、（二〇）係念定生願（五三頁）、（二一）三十二相願（五四頁）、
（二二）必至補処願（五四頁）、（二三）供養諸仏願（五六頁）、（二四）供具如意願（五七頁）、

（二五）説一切智願（五七頁）、（二六）那羅延身願（五八頁）、（二七）所須厳浄願（五八頁）、
（二八）見道場樹願（五九頁）、（二九）得弁才智願（六〇頁）、（三〇）智弁無窮願（六〇頁）、
（三一）国土清浄願（六一頁）、（三二）国土厳飾願（六二頁）、（三三）触光柔輭願（六三頁）、
（三四）聞名得忍願（六四頁）、（三五）女人往生願（六四頁）、（三六）常修梵行願（六五頁）、
（三七）人天致敬願（六六頁）、（三八）衣服随念願（六七頁）、（三九）受楽無染願（六八頁）、
（四〇）見諸仏土願（六八頁）、（四一）諸根具足願（六九頁）、（四二）住定供仏願（六九頁）、
（四三）生尊貴家願（七〇頁）、（四四）具足徳本願（七一頁）、（四五）住定見仏願（七二頁）、
（四六）随意聞法願（七三頁）、（四七）得不退転願（七三頁）、（四八）得三法忍願（七四頁）

法蔵の建立した四十八願は、浄影寺慧遠『無量寿経義疏』上（浄全五、二七上下）の説に基づいて、摂法身（一二、一三、一七願・仏身自身に関する）、摂浄土（三一、三二願・建立された国土に関する）、摂衆生（残りの四三願・衆生済度に関する）の三願に分類される。聖冏はこの三願をベースとし、次第の七重、不次第の七重の二種の分類を示す（『釈浄土二蔵義』二十二。浄全一二、二五四上下）。次第の七重とは、四十八願の順序に沿って三願を配当すると七重（一～一二、一三～一四、一五～一六、一七、一八～三〇、三一～三二、三三～四八）となるというものである。

不次第の七重は摂衆生願の対象を細分したものである。摂衆生願の対象を、凡夫と聖人、聖人については菩薩と声聞、凡夫と菩薩についてそれぞれ自国と他国とに分類し、次のようになる。

・（一）摂法身願…一二、一三、一七

・（二）摂浄土願…三一、三二
・摂衆生願
・摂凡夫願
・（三）摂自国願…一～一一、一五、一六、二一、二七、三八，三九
・（四）摂他国願…一八～二〇、三三～三五、三七（この七願を摂機の願という）
・摂聖人願
・（五）摂声聞願…一四
・摂菩薩願
・（六）摂自国願…二三～二六、二八～三〇、四〇、四六
・（七）摂他国願…二二、三六、四一～四五、四七、四八

・それぞれの願について

すべての願文は、第一、無三悪趣願「設我得仏、国有地獄餓鬼畜生者、不取正覚」のように、「設我得仏」と「不取正覚」の間に内容を挟みこむ共通した形式である。「不取正覚」が添えられるこの形式が、法蔵が成道した場合にこの願が成就していることを保証する。法然は「不取正覚」の語と、所成の段の冒頭の「十劫正覚」（法蔵がすでに成仏したことを示す）を願成就の根拠とする（『選択集』第三章私釈段、聖典三、二八頁）。

紙数の都合上四十八願のすべてを解説することはできないので、（一）摂法身願と、（四）摂衆生願の摂他国凡夫の願からいくつか検討する。

摂法身願の内、第十二光明無量願と第十三寿命無量願は、成仏した際の自身の光明の広がりと寿命の長さが限量されないほどにしたい、という願である。阿弥陀仏の梵語名は、Amitābha（無量光）とAmitāyus（無量寿）のみが知られており、この二願は阿弥陀仏の梵語名に対応する。阿弥陀仏の働きの空間的無限性を保証するのが光明無量（法然は「一切衆生にことごとく縁を結ばしめんがために、光明無量の願を立てたまえり」（『三部経釈』、『和語灯録』一、聖典四、二八七頁）と言う）、時間的無限性を保証するのが寿命無量と位置づけることができる。もう一つの摂法身願である第十七諸仏称揚願は、「悉く咨嗟して我が名を称せずんば」とのべて、次の第十八念仏往生願へとつづく。法然は「名号をもて因として衆生を引接したまう事を一切衆生に遍く聞かしめんがために」第十七願を建立したという（『三部経釈』、前掲箇所）。第十八念仏往生願の前提として聞名を設定し、そのために第十七願を置くとするのである。ちなみに『無量寿如来会』も第十七諸仏称揚願、第十八念仏往生願と連続するが、『無量寿如来会』の第十八願では「我が名を聞き已て～乃至十念せんに（浄全一、一四六下）」と、聞名が明示される。

さて、第十八願を「念仏往生願」という。全文は「設我得仏、十方衆生、至心信楽欲生我国、乃至十念、若不生者、不取正覚。唯除五逆誹謗正法（五二頁）」である。十念を十声と理解すると、次の内容になる。「あらゆる世界の衆生が、真実のこころをもって深く信じて極楽への往生を願い、十遍南無阿弥陀仏と称えたにもかかわらず、往生しないということが無いようにしたい」。五逆を犯したり仏法を謗った者を例外とすることが付言される。第十八願こそ、南無阿弥陀仏と称えると必ず往生するという浄土宗の教えの根拠であり、最重要の願である。法然は『選択集』第三章に「本願中之王（聖典三、四〇頁）」という。願文の語句は次のように解釈される。前半の「至心」「信楽」「欲生我国」をそれぞれ至誠心、深心、廻向発願心の三心に配当する。「乃至十念」を「下至十声」と読み替える。「乃至」とは「上尽一形下至十声一声等」のことであり、「十」という数に限定しない。「念」を「声」と

解し、口称の念仏とする（「念声是一」、『選択集』三章、聖典三、二八頁）。このように理解することで、三心具足の念仏で往生することが誓われていることになる（良忠『決疑鈔』二（浄全七・二三五））。末尾の「唯除五逆誹謗正法」の例外規定は、抑止の立場から五逆謗法を除外したもので、実際には往生する、と理解する。

「乃至十念」の対応個所は、無量寿経類の内、『寿経』『無量寿如来会』のみにある。『大阿弥陀経』『平等覚経』には「十念」に対応する語はなく、むしろ聞名による往生を説く（『大阿』第四願、浄全一、一〇五下）。また梵本、チベット訳では「乃至十念」に相当する箇所を「antaśo daśabhiś cittotpādaparivartaiḥ（たとえ十回、心を発こすことによって）（Fuita2011 p.18）」としていて、口称の念仏を説かない。しかし善導が「乃至十念」を「我が名字を称すること下十声に至るまで（『観念法門』浄全四、二三三）」と解することを承認し、念を声の意味と捉えることで、口称の念仏での往生が誓われていると理解する。

つづく第十九来迎引接願では、往生を願う者の臨終に、阿弥陀仏が聖衆と共に来迎する、と誓われる。凡夫は命終時に、仏の来迎によって正念に住することができ、来迎がなければ正念が妨げられるので、この願が誓われたという（『無量寿経鈔』三、浄全一四、九一頁）。従ってあくまでも来迎を誓った願であり、往生を誓う願（生因の願）ではない。聖冏は、生因の本願は第十八願であり、第十九願は念仏の人を来迎することを目的とする（『釈浄土二蔵義』二十四・浄全一二・二七七）。

第二十係念定生願では、阿弥陀仏の名号を聞いて、極楽に念いを係け、様々な功徳を修し、至心に回向して往生を願うと往生ができる（果遂）、と誓われる。ただし念仏するわけではない。一旦極楽（阿弥陀仏）に念いをかけると、いつかは念仏し、その結果、往生がかなうという。良忠は「遠生果遂願」「順後往生願」と呼び、「聞名係念植諸徳本は現在生に約し、至心回向は第二生に在り、果遂は則ち第三生に当たる（良忠『東宗要』二・浄全一一、四

六）」として、第二十願による往生が順次往生（今生の命終の直後に往生）ではなく、順後往生とする。

以上の第十七願から二十願への流れは、諸仏称揚により阿弥陀仏の名号を聞き（聞名）、仏名を称える（乃至十念）することで往生が遂げられる。その際、行者の臨終には来迎して正念に住せしめ、あるいはその時に念仏しなくても、将来、念仏して往生を遂げることになる、というものである。

そして念仏往生を遂げた者は、必ず仏となることが確定すると誓われたのが第十一住正定聚願であり、さらに第二十二必至補処願によって、多くは一生補処になるとされる。聞名から始まり、菩薩道の完成までが、すべて四十八願の内部で完結する。

・四誓偈

法蔵は四十八願を説いた後、これらの願の成就を改めて誓い、願成就の証明を請う（請証）ために、十一行立ての偈頌を説く。浄土宗ではこれをを「四誓偈」と呼ぶ。二祖弁長が、第一行～第三行の「誓不成正覚」の三誓に加えて第十一行目の「此願若剋果」の「願」を誓とみなして、合計四誓があるとしたことによる（『西宗要』五（浄全一〇、二二九下～二三〇下））。四誓偈の説示は法蔵自身が四十八願を説示したことが前提となるので、本願を『二十四願経』として釈尊が説示する『大阿弥陀経』『平等覚経』に四誓偈はない。

四誓偈の内容は右の通りだが、全体の構成についての浄土宗列祖の解釈には、次の二種類がある。

・（1）法蔵自身が建立した願の成就を誓う（第一行～第三行、或いは第四行）、（2）世自在王仏の仏徳を挙げ、それを目標として求める、（3）願成就の証明を求める。

・（1）法蔵自身が建立した願の成就を誓う（第一行～第三行）、（2）自身が成仏した時の徳を挙げて求める、

（3）願成就の証明を求める（請証）。

前者は『無量寿経鈔』『無量寿経合讃』『無量寿経随聞講録』に示され、後者は弁長『西宗要』五（前掲箇所）に示され、『無量寿経随聞講録』にも引かれる。ちなみに梵本でも両者の読み方が可能となる（梵本では（1）を第四行までとする。藤田一九九四、一四五頁）。

第一一行目の請証を承け、四誓偈の直後に、三千大千世界が六種に震動し虚空から華が降り、空中からは「決定必成無上正覚」と聞こえたと述べる（七八頁。この部分は異訳では偈頌の形式とするため、十二行立ての偈頌となる）。

二―一―二、三、勝行と勝果…兆載永劫の菩薩行

四誓偈直後に願成就の証明を述べるところまでが勝因である。その後法蔵は願を成就するために「不可思議兆載永劫（七九頁）」にわたって菩薩行に邁進する。その菩薩道の内容として、自ら六波羅蜜を行じ、他者に六波羅蜜を行ぜしむることを説く。以上、「勝行」である（七八～八二頁）。

そして菩薩道を行じて輪廻を繰り返す中、法蔵は長者、国王、ないし六欲天主や梵王などのすぐれた境遇を得た（「勝果」、八二～八四頁）。

二―二、所成…阿弥陀仏と極楽

四十八願を建立し菩薩行を行じた結果（以上、所行）、法蔵は成道し、仏国土を建立した。その有り様が「所成」に示される。それは「勝報」と「極楽」に分けられる。「所成」と「所摂」とは、「所行」に示される法蔵菩薩の願と行を承けての説示であり、所成の中の特に「勝報」には四十八願に対応する内容が随所にみられる。法然は『三

部経釈』に「『双巻経』にはまず阿弥陀仏の四十八願を説く。後に願成就を明かせり（『和語灯録』一、聖典四、二八三頁）」というように、『寿経』の内容を四十八願とその願の成就という対応関係として捉える。法然が願成就を指摘するのは、念仏往生願、無三悪趣願、不更悪趣願、具三十二相願など限られた願の成就であるが、後代になると義山『無量寿経随聞講録』等では、願文との対応個所を願成就として多く指摘するようになる。紙面の都合で一々は指摘しないが、指摘する場合は義山『無量寿経随聞講録』に「成就文」「願成就」として指示されるものによった。

二―二―一、勝報

所行の説示を受けて阿難は、法蔵が、（1）已に成道して入滅してしまったか、（2）已に成道して現に在すか、（3）未だ成道していないか、と問う。釈尊は、已に十劫の昔に成道して（十劫正覚）、西方安楽世界（『寿経』に於ける極楽の訳語）に現在するという（八五～八六頁）。

続いて極楽について、七宝の所成（第三十二国土厳飾願成就）であり、須弥山や金剛鉄囲山を始めとする山や谷や海が無く（但し見ようと思えば見ることはできる）、地獄餓鬼蓄生諸難之趣が無く（第一無三悪趣願成就）、春秋冬夏の四季が無い、と説く（八六～八九頁）。

続いて阿弥陀仏の光明について説く（第十二光明無量願成就）。この節冒頭に阿弥陀仏の仏名として「無量寿仏」という仏名が置かれる（初出）。阿弥陀仏の光明が最尊第一であるとした上で、諸仏の光明が照らす範囲を説く（九〇～九一頁）。次に阿弥陀仏の光明に関して「無量光仏・無辺光仏・無礙光仏・無対光仏・焔王光仏・清浄光仏・歓喜光仏・智慧光仏・不断光仏・難思光仏・無称光仏・超日月光仏」の十二の異名を挙げる（九一～九二頁）。

この光明に遇う者は、「三垢消滅身意柔輭（第三十三触光柔輭願成就、九二頁）」となる。そして三塗勤苦の処にあってこの光明を見れば苦しみが息み、寿終の後、解脱を蒙るという（九二頁）。この「解脱」について、了慧『無量寿経鈔』、観徹『無量寿経合讃』、義山『無量寿経随聞講録』といった浄土宗の主要な註釈書では「往生を指す」とする。続いて阿弥陀仏の光明を讃歎し尽くすことはできず、阿弥陀仏の光明の威神功徳を称説した者は、後に作仏してから、十方の諸仏菩薩に自身の光明が歎ぜられる、という讃歎の連鎖の構造が示される（九二～九五頁）。

次に阿弥陀仏の寿量は長久であって、計算したり、その限極を知ることができず（第十三寿命無量願成、九五～九六頁）、声聞・菩薩・天人といった眷属の寿量についても同様であり、数や譬喩で知ることができない（第十五眷属長寿願成就、九六頁）。阿弥陀仏の初会の声聞衆の数は数えることができず（第十四声聞無数願成就、九七頁）、菩薩も同様であるとする。

二―二―二、極楽

続いて、ここまでの仏菩薩の描写に続いて安楽世界とそこにいる衆生について述べる。宝樹・道場樹（第二十八見道場樹願成就）・講堂・宝池・宮殿について説明し、続いて極楽の衆生の肉体・衣服・飲食、極楽の菩薩声聞の容姿、極楽の人天の享受する楽、光から出現する仏などを説明する（一〇〇～一三三頁）。

二―三、所摂

二―三―一、悲化

『寿経』巻下冒頭から正宗分の所摂である。先に悲化を明かし、ついで智慧を明かす。悲化の段では、順次に凡

夫の往生、聖人の往生、厭欣の境界を明かす。

・凡夫の往生…第十八願成就と三輩段

凡夫の往生を明かす中、冒頭から順に、往生した者がすべて「正定聚」＝不退転の菩薩となること（第十一住正定聚願成就）、十方の諸仏が阿弥陀仏の威神功徳の不可思議なることを讃歎すること（第十七諸仏称揚願成就）、阿弥陀仏の名号を聞いて（聞名）信心歓喜して乃至一念して往生を願うと往生し、不退転となる。五逆と誹謗正法の者は除く（第十八念仏往生願成就）と続く（一三四～一三五頁）。第十七願文の「称我名者」を成就文に読み込むならば、第十七願によって提示された仏名を聞いた（聞其名号）者が、乃至一念すれば第十八願により往生して不退転となる、という構造を示す。

続いて、往生人を上輩（出家者、真仏の来迎）、中輩（在家者で功徳を積む者、化仏の来迎）、下輩（在家者で功徳なし、夢見彼仏）の三類に分類して示す（一三六～一四一頁）。この段を「三輩段」という。法然は全体を第十九来迎引接願成就と見なす（『三部経釈』、『和語灯録』一、聖典 四、二八六頁）。全体に諸行を説くが三輩に共通する「一向専念無量寿仏」＝念仏こそが往生行であるとされる。なお、三輩はすべて至心願生者であり、『寿経』の後方に説かれる仏の五智を疑う往生人とは区別される。また、『観経』の九品と三輩を「開合の異なり」の関係とする。

・聖人の往生…讃重偈

続いて他方の仏国土から極楽へ来往する菩薩について述べる。阿弥陀仏の威神力を諸仏は称歎し、自国の菩薩を極楽に向かわせ、阿弥陀仏の説法を聞くように勧める。東方の諸仏国が例示され、菩薩たちが極楽に集い供養し教

えを聞き（帰国後に）説法教化するという南西北四維上下の諸仏国土の菩薩も同様である（一四二～一四三頁）。このことに関して釈尊は、五字一句、四句一行、三十行の偈頌（讃重偈）を説く（一四三～一五〇頁）。

・厭欣境界

ここで娑婆世界の衆生が極楽を欣求し娑婆を厭離するように仕向けるため、釈尊は極楽の楽事と娑婆の苦しみを述べる。

・楽を挙げて欣わしむ…極楽に往生した菩薩が得る種々の功徳ついて

第二十二必至補処願成就、第二十一三十二相願成就、第三十智弁無窮願成就、第二十五説一切智願成就、第五～第十の六神通の願成就、第四十一諸根具足願成就、第二不更悪趣願成就、第二十三供養諸仏願成就、第二十四供具如意願成就、第二十五説一切智願成就、第十速得漏尽願成就を説く。また、極楽の聖衆の光明の照らす範囲は、声聞は一尋、菩薩は百由旬、観世音菩薩と大勢至菩薩は三千大千世界を照らす。この二菩薩は娑婆世界で命終して極楽に生じた（一五一～一七三頁）。

・往生を勧める

極楽の楽事を挙げる末尾で往生を勧めるのだが、この一段から対告者が弥勒に交替する。極楽に往生すれば五悪趣を裁り、仏果に自然に至る。ところがその極楽は往き易いのに往生する者はすくない（「易往而無人」、一七一～一七三頁）。その理由が以下の三毒五悪段に示される。

・悪を挙げて厭わしむ…三毒五悪段

「然るに世人薄俗にして共に不急の事を諍う」から始まる三毒五悪段では、娑婆世界の衆生が貪瞋痴の三毒によって悪業を犯し、その報いとして苦しむ様相、五悪を犯して苦しみの報いを受ける様を示す。娑婆世界が業報因果の法則（因果の必然性と自業自得性）に貫かれており、業報因果が支配する輪廻からの解脱が困難であるから、輪廻を断ち切るために極楽往生を願うように勧める。娑婆世界の様相を描く一段なので、願成就に関する記述は無い。

三毒段・五悪段は、『寿経』の他には『大阿弥陀経』、『平等覚経』に見られるが、内容上、中国的色彩を持つ語彙が用いられることから中国選述の疑いが持たれる。『寿経』に先行する漢訳の『大阿弥陀経』あるいは『平等覚経』の文を利用し、『寿経』に挿入されたと思われる。三毒五悪段の選述をインドと中国のいずれと見るかについては研究者間に見解の違いがあるが、『寿経』に先行する漢訳から挿入された見ることについての異論はない。

・三毒段

貪欲の過、瞋恚の過、愚痴の過の順で、煩悩・造悪・受苦、の順で述べる。最後に釈尊は三毒に満ち満ちた世界を捨てて、極楽に往生するように勧める（一七三～一九八頁）。

・五悪段

続いて五悪とその報を述べ、行いを但して往生を求めるように勧める。五悪とは殺生、偸盗、邪婬、妄語、飲酒のことである。五悪と五痛（現在世の報い）・五焼（当来世の報い）の苦しみを説き、五悪を捨て、五痛を去り、五焼を離れて、五善を得させるべきことを言う。一方、そのような世界にありながら善をなし悪をなさなければ、生

死を離れ（度脱）、現世では福徳を得、来世は極楽に往生し（度世）、長寿を得て（上天）、涅槃への道を得る（一九八～二三〇頁）。最後に、悪のはびこるこの世界で心と行いを正すことを勧める。釈尊在世中には、五悪・五痛・五焼を滅して五善を得させたが、自分の入滅後には、五焼、五痛が激しくなる。それ故、自分の教えに従うべきであると説く。弥勒は釈尊の仰せに従うと答える（二三六～二四〇頁）。

二―三―一、智慧

・極楽と娑婆の相互観照

ここで、阿難が再登場し、釈尊の命を承けて、西方に向かい、「彼の仏の安楽国土及び諸の菩薩声聞大衆を見たい」という。阿弥陀仏が放った光明に包まれつつ、阿難たち釈尊の会座の大衆は安楽世界を見、安楽世界からはこの娑婆世界が見られた（二四〇～二四四頁）。

・疑惑往生

釈尊は阿難たちの所見について一一確認し、極楽に胎生者がいることを確認する。彼らは百乃至五百由旬の宮殿にいて快楽を受けている（二四四～二四六頁）。弥勒が釈尊にその理由をを問うと、疑惑心をもって功徳を修して往生を願い、仏の五智を疑ったが、罪福（業報）を信じたので、往生して辺地の宮殿に生まれたという（二四六～二四九頁）。疑惑のために胎生となり三宝を見聞できないという不利益を被る（二四九～二五一頁）。

・他方の菩薩の往生

弥勒の問いに答えて釈尊は娑婆世界を始め十四の仏国から往生する菩薩の数を説いて、正宗分を終える（二五五～二六二頁）。

三、流通分…無上功徳と特留此経

釈尊は最後に阿弥陀仏の名号を以てこの経を結ぶ。阿弥陀仏の名号を聞いて歓喜踊躍して乃至一念する者は大利を得、無上功徳を具足する（「無上功徳」、二六二～二六四頁）。続いて、釈尊はあらゆる仏法が滅尽しても百年間この経だけは留め置くと宣言する（二六四～二六五頁）。

如来の興世に出会うことは困難である。経道を受持したなら、所説の通りに信じて修行しなければならない、とし（二六五～二六六頁）、会座の大衆の得益を述べて本経を終える（二六六～二六九頁）。

三、法然の『無量寿経』の引用

前節にて『無量寿経』の内容を概観した。以下に法然が『無量寿経』のどの部分を用いて浄土宗を明らかにしたのかを検討したい。

浄土宗教学院から浄土宗開宗八五〇年記念事業として法然遺文出典調査のデータ（出典調査データ）が公開されている。[4] このデータを用いて『昭和新修法然全集』「第八輯　伝法然書篇」を除いた『無量寿経』の引用箇所とその

回数を確認すると以下のとおりになる。[5] どの著作への引用であるかは、出典調査データと対応させて確認する必要がある。引用箇所の実数を見ることで法然の引用の傾向の全体を捉えることができよう。

引用回数	三分科	大科	小科	引用箇所	備考
3	序分				科文指示
1	正宗分	所行	勝因	法蔵説話	選択～十劫正覚
2	正宗分	所行	勝因	法蔵説話	正宗分の科文指示
12	正宗分	所行	勝因	法蔵説話	法蔵の選択
4	正宗分	所行	勝因	第五願	「下至」第十八願解釈のため。
1	正宗分	所行	勝因	第十一願	阿弥陀経の住正定聚の根拠
3	正宗分	所行	勝因	第十二願	阿弥陀仏の光明無量の根拠
2	正宗分	所行	勝因	第十三願	阿弥陀仏の寿命無量の根拠、第十八願の有効期間
1	正宗分	所行	勝因	第十五願	「若不爾者不取正覺」の初出
2	正宗分	所行	勝因	第十七願	第十八願を聞かせるため
57	正宗分	所行	勝因	第十八願	
4	正宗分	所行	勝因	第十九願	男女を選ばないこと。九品の来迎の根拠
2	正宗分	所行	勝因	第二十願	男女を選ばないこと。
1	正宗分	所行	勝因	第二十一願	三十二相願、願名のみ出す、データに採収されず。

2	正宗分	所行	勝因	第三十五願	別に女人往生願を示す根拠：疑心を防ぐため
3	正宗分	所行	勝因	願文	四十八願全体
6	正宗分	所行	勝因	四誓偈	
1	正宗分	所行	勝行・勝果	勝行～十劫正覚	法蔵の菩薩行
4	正宗分	所成	勝報	十劫正覚	
3	正宗分	所成	勝報	七宝の大地	
3	正宗分	所成	勝報	無三悪趣願成就	第一願の成就
3	正宗分	所成	勝報	光明無量願成就	
3	正宗分	所成	勝報	十二光仏	
1	正宗分	所成	勝報	触光柔軟願成就	
3	正宗分	所成	勝報	光明の称賛	
3	正宗分	所成	勝報	寿命無量願成就	
1	正宗分	所成	極楽	宝樹	
1	正宗分	所成	極楽	宝池	
1	正宗分	所成	極楽	宮殿	
1	正宗分	所摂	悲化	諸仏称揚願成就	第十八願を知らせるためにたてた願。
18	正宗分	所摂	悲化	第十八願成就	

48	正宗分	所摂	悲化	三輩段	
2	正宗分	所摂	悲化	東方偈	
2	正宗分	所摂	悲化	不更悪趣願成就	
3	正宗分	所摂	悲化	三十二相願成就	
4	正宗分	所摂	悲化	横截五悪趣	
2	正宗分	所摂	智慧	疑惑往生	極楽の辺地への往生。疑惑を戒める。
1	正宗分	所摂	智慧	略説之耳	科文
2	流通分			無上大利・独留此経	
25	流通分			無上大利	IDID026760 第44願から流通分に移動
26	流通分			独留此経	
1	流通分			末尾	

・内容検討

法然の『無量寿経』の引用例は、三分科によれば、序分三例・正宗分二一一例・流通分五四例と、全体にわたって引用されているように見えるが、序分の三例は『無量寿経釈』と『三部経釈』（『古徳伝』巻四所収本）にて科文を提示するために「我聞如是」と「願楽欲聞」を引くだけで内容には触れない。この他、正宗分・流通分にも科文を指示するための引用があり、序分の三例を含めて内容に直接触れるものではない。実質的な引用は正宗分と流通分に限ることになる。

正宗分と流通分の引用例の経文に対する比率を見ると、『無量寿経』全体の分量は、序分が約九・三％、正宗分が約八八・二％、流通分が二・五％であるのに対し、引用例は、正宗分が約八〇％、流通分が約二〇％と、流通分の引用例の比率が極端に高い。

次に引用例の傾向を見てみよう。

正宗分について見ると、所行の勝因の部分が一〇二例で全体の約半分、さらにそのうち五七例が第十八願文（一部・取意を含め）であり、圧倒的に多い。また、法蔵説話の全体あるいは部分の引用が一二例ある。第五願の「下至」を引いて、『観念法門』『往生礼讃』の「下至」と第十八願の「乃至」が同じであると論証する。これらは『選択集』第三章の引文および私釈段に引用される箇所であって、選択本願念仏という法然の説く念仏の根拠を示す箇所である。これに加えて女人往生願に関係しての引用、第十七、十九、二十願の引用が若干ある。

勝行・勝果を含んで一例を引用して、法蔵菩薩の菩薩行（勝行）を説く。

所成の勝報は二三例で、願成就の根拠として十劫正覚を挙げ、同じく願成就の根拠として無三悪趣願の成就を示す。光明無量願の成就と光明の徳用、寿命無量願の成就を『逆修説法』に引用する。勝報の引用例は、概ね願成就と光明の徳用に関するものである。

続く極楽の三例は、『観無量寿経釈』での宝樹・宝池・宮殿の出典の指示である。

下巻に入り悲化の七八例の内、一八例が第十八願成就、四八例が三輩段で圧倒的に多い。第十八願成就は念仏往生の根拠を明かし、三輩段の引用は、『選択集』第四章の引文とそれに関連して、三輩の往生が共に「一心専念無量寿仏」＝念仏にあることを示すのに用いられる。引用例は少ないが願成就の根拠として、第二不更悪趣願成就、第二十一三十二相願成就を挙げる。

また智慧は三例あるが、そのうち一例は科文指示、他の二例は疑惑者が辺地へ往生することを示して、疑惑を戒める（この二例は出典調査データには含まれず、齊藤が追加した）。

流通分では、冒頭の、乃至一念するものが大利を得るという一節が二四例、独留此経の一節が二六例で半ばする。それぞれ『選択集』第五章と第六章の引文に用いられる箇所であり、末尾の「靡不歓喜」は『無量寿経釈』において、科文指示に用いられる。

これらの引用例を見ると、『選択集』第三、四、五、六章に引用、言及されるところがほとんどであり、それ以外では『阿弥陀経』『観無量寿経』の経説の根拠の提示、女人往生願を別出する根拠が少数挙げられる。

一方、引用されていない部分を確認してみると、科文指示のための引用を除くと、序分の全て、正宗分の内、所成の中、極楽の大部分、所摂の内、悲化の三毒五悪段の全文、智慧の前半の疑惑往生のほぼ全ての部分と後半の不退の菩薩の往生の記事の全文が用いられない。往生の根拠と証明、娑婆世界の済度以外にあまり興味を示さないようである。引用される箇所と対比すると、引用方法に明らかな片寄りがあることがわかる。特に三毒五悪段を全く引用しないことは、同段が無くても法然浄土教が成り立つことを示している。

結語――浄土宗の『無量寿経』

『無量寿経』は念仏往生の根拠である阿弥陀仏の本願たる念仏往生願、そしてこの本願が選択された経緯を明らかにし、願が成就してできあがった阿弥陀仏とその国土の様相を述べる。それに加えて、娑婆世界という穢土にあ

る衆生の姿を示し、厭離せしめ、往生を願わせるといった内容を持つ。

そういった『無量寿経』を法然が見据える視点は、『選択集』に示される八種選択に示されるものであろう。八種選択の内、『無量寿経』に関わるものは、選択本願、選択讃歎、選択留教の三である。

選択本願は、阿弥陀仏が数多くの往生行のなかから念仏を往生行として選び取ったことである。

選択讃歎は、釈尊が三輩段に説かれる念仏以外の諸行を選び捨て、念仏を選び取って「大利」「無上功徳」と称讃したことである。

選択留教は、釈尊が自分の説いたあらゆる教えのなかで『無量寿経』の教説＝念仏以外を選び捨てて、末法万年の後には滅尽するとし、念仏のみをその先まで留め置き、永続させることである。

法然は、この三つの視点から念仏が明らかにされた経典として『無量寿経』を位置づけていたのであろう。前節で述べた引用箇所の片寄りはそのことを如実に示していると思われる。

そしてこの視点から読み込むことで、浄土宗の『無量寿経』の姿が浮かび上がることになろう。

註

（1）以上の諸説については、香川 一九八四 七～三三頁、香川 一九九三 七～八四頁、藤田 一九七〇 六二～九六頁、藤田 一九九四 二三～四〇頁、藤田 二〇〇七 七六～八七頁を参照。

（2）ここに用いられる「浄土」は『無量寿経』中唯一の用例であり、阿弥陀仏の国土を指していないことは明白である。

（3）『大智度論』巻十に法蔵説話に類似した説を引く。法積比丘（法蔵比丘）の功徳力が薄くて「上妙清浄の世界」

を見ることができなかったため、そのサンプルから建立された世界もそれほどすぐれたものではなかった、という（正蔵二五、一三四中）。『無量寿経』でも『大阿弥陀経』でも法蔵に提示された国土は世自在王仏が事前に取捨選択したものであって、すべての仏国土をみせられたわけではないので、『大智度論』の説は、論理的には整合する。

（4）法然遺文出典調査：https://acad.jodo.or.jp/ 法然遺文出典調査／浄土宗教学院 開宗八五〇年事業 法然上人遺文出典調査資料（バージョン0.9).xlsx

（5）データ整理は次の手順で行った。『無量寿経』を出典とする行をすべて抽出し、各行をデータに記載された『無量寿経』本文の浄全・正蔵・聖典のページ番号順に並べ替え、『無量寿経』の同一ページ内の順序を確定するために『無量寿経』本文と突き合わせて並べ替えを施し、【　】内に引用箇所（例えば願名など）記載したデータを作成した。続いて【　】のみのデータを作成し、同じ引用箇所をまとめて引用回数とした。

参考文献

香川孝雄、『無量壽經の諸本對照研究』、永田文昌堂、一九八四年
香川孝雄、『浄土教の成立史的研究』、山喜房佛書林、一九九三年
藤田宏達、『原始浄土思想の研究』、岩波書店、一九七〇年
藤田宏達、『無量寿経 阿弥陀経』（『浄土仏教の思想』一）、講談社、一九九四年
藤田宏達、『浄土三部経の研究』、岩波書店、二〇〇七年
Kotatsu FUJITA THE LARGER AND SMALLER SUKHĀVATĪUYŪHA SŪTRAS Kyoto HOZOKAN 2011

キーワード　『無量寿経』、本願、願成就

『観無量寿経』をめぐる諸課題

袖山　榮輝

はじめに

本稿は畺良耶舎訳とされる『観無量寿経』（以下『観経』）について学び研究する機会を得た、とりわけ浄土宗に属する僧侶のために、『観経』に関する基本的な事柄を提示し、随時いささかの論考を述べようとするものである。限られた紙面の故、さっそく本題に入り、『観経』の概要、特色、三部経における位置付け、目連の役割を視点とした成立をめぐる私見へと筆を進めていきたい。

一、『観経』の概要と成立をめぐる考察の観点

そもそも『観経』とはどのような経典なのであろうか。概要として内容の概略（あらすじ）と、これまでに言及

されてきた成立をめぐる考察の観点などを述べていきたい。

一―一、『観経』のあらすじ

経典が伝承されていくなかで、さまざまヴァージョンが出現する。『観経』については、現状、大蔵経本と流布本の間に決して少なくない異同が存在する。ちなみに浄土宗が法然上人八百年大遠忌を記念する事業の一環として「浄土三部経」の現代語訳を試み、『現代語訳浄土三部経』を刊行した際には、『浄土宗聖典』第一巻収載の書き下し文が底本となった。

『現代語訳浄土三部経』には各経の「あらすじ」が示され、『観経』については次のように述べられている。なお経典内容の構成、科文、さらには上述の異同については紙面の都合上、本稿では略しておきたい。

『観無量寿経』は、インドのマガダ国の王室に起きた、いわゆる「王舎城の悲劇」を舞台としつつ、釈尊が弟子の阿難に「南無阿弥陀仏」の称名念仏を教え授ける経典です。王舎城の悲劇とは、マガダ国の阿闍世王子が父から国王の座を奪い、父を死に追いやろうと幽閉し、さらに母である王妃韋提希までも王宮内に軟禁してしまった事件です。この世の哀れを悲しんだ王妃は釈尊に救い求め、苦しみのない清らかな世界を見せてくれるよう願います。釈尊がさまざまな浄土を頭上に映し出すなか、極楽浄土の姿に心惹かれた王妃は、極楽往生を願います。そして韋提希は、釈尊がこの世を去った後の未来の衆生は、どのようにして極楽を見るのかを尋ねます。すると釈尊は王妃と、その場に居合わせていた弟子の阿難に、極楽浄土や阿弥陀仏を目の前にありありと想い描く修行（観想）を段階的に事細かく説き明かします。そして、これらの修行により往生がかなうと説

くのですが、釈尊はこれらとは別に往生がかなう様々な修行があると語り出します。そのなか、たとえ悪行を犯した人でも「南無阿弥陀仏」と称えれば極楽往生がかなうと説き明かします。そして阿難に、汝は無量寿仏（阿弥陀仏）の御名を胸に刻み込んでおけ、と諭します。この経は、人間の悪しき性を見据える一方、「南無阿弥陀仏」と称えれば誰もが極楽に迎え摂られるという、阿弥陀仏による平等の救いを伝えています。[1]

以上が『現代語訳浄土三部経』に示された『観経』の「あらすじ」である。

浄土宗に属する者にとっては、『観経』はいわゆる「王舎城の悲劇」をプロローグとして用い、釈尊が韋提希に極楽浄土や阿弥陀仏を見せしめ、加えて観想すべき極楽浄土や阿弥陀仏、観音勢至菩薩の様相を詳細に述べるなど観想経典としての性格を示す一方、いかにして極楽往生をかなえるのかという点を主題に据えて韋提希や阿難に往生行を説き示し、最終的には阿難に称名念仏を授ける経典として受け止めることができよう。

一―二、『観経』の成立をめぐる考察の観点

仏教はインドで興起しその教えを伝える経典には、インドの言葉「梵語」でつづられた原典があると考えるのが一般的である。実際に数多くの梵語の原典（梵本）が漢訳され、あるいはチベット語、その他の言語に翻訳されて流布しているが、『観経』についていえば梵本の存在が知られていない。ウイグル語で訳された『観経』の存在が知られているがそれは漢訳からの重訳とされ、また体系的に翻訳事業が行われているチベット語の経典のなかに『観経』が見られないことから、『観経』については、そもそもインドで撰述され成立した経典であるのか疑問視されているのが実情である。したがって『観経』の研究においては、『観経』はいつ、どこで成立したのか、そのこ

とについて翻訳の状況や撰述内容から考察がなされてきた。

さて『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』の浄土三部経について網羅的に研究した者として、今日、まずその名が挙がるのが藤田宏達であろう。その著書『原始浄土思想の研究』『浄土三部経の研究』は現在、浄土教に関する研究においては一つの指標と言ってよい。藤田は『観経』の成立に関して考察の観点を示し、さらに先行研究を整理している。本稿では藤田の『浄土三部経の研究』第一章第三節を参照しつつ、『観経』の成立に関する考察について、その観点を挙げておきたい。

一―二―一、翻訳と訳者について

『観経』の成立に関してまず確認しておきたいのは、畺良耶舎訳以外に異本がないと藤田が結論付けている点である。『無量寿経』や『阿弥陀経』をはじめと多くの経典に異本が存在するのに対し、この点は『観経』の大きな特徴と言える。

『観経』について、まず経録においては、梁代の僧祐『出三蔵記集』の段階では訳者不詳の経典とされているものの、隋代の『法経録』に至ると畺良耶舎を訳者として記している。『法経録』が訳者を畺良耶舎としているのは、僧祐より少し後代に至った時点以降、慧皎『高僧伝』における畺良耶舎伝の記述、すなわち僧含に請われて無量寿観経を訳出したとすることを典拠としているからであろうと藤田は推察する。そして畺良耶舎をめぐる人物に関する記事から、畺良耶舎が『観経』を訳したことを積極的に支持する記述は見当たらないものの、そのことを覆すような記事もまた見いだせないことから、畺良耶舎を訳者とする伝記内容を信用するしかないとし、一方で経録等において曇摩蜜多を訳者とする記述や失訳の存在を示す記録については「信用する余地はない」「信じるに足りぬ」

と断じて、消極的とはいえ結局は畺良耶舎訳一本しかなかったと結論付けている。

慧皎『高僧伝』によれば、畺良耶舎は『観経』を建康（現在の南京）近郊の鐘山の道林精舎で訳出したという。訳出年代について藤田は、畺良耶舎が建康に入った元嘉初年（四二四）から、すでに建康を離れていると読み取れる元嘉十九年（四四二）までの間であり、さらに絞るならば畺良耶舎に『観経』の翻訳を請い筆受したという僧含が建康に入ったとされる元嘉七年（四三〇）から前述の同十九年になるとしている。

一―二―二、インド撰述への疑義

西域の人とされる畺良耶舎は三昧禅定の実践を通じて諸国で教化を行ったと伝えられ、僧含は『観経』と同時に『観薬王薬上二菩薩経』の訳出を請うたという。じつはこの経典も『観経』と同様に梵本・チベット訳を欠き、漢訳も一本のみで異訳が存在しない。さらに同時代の訳出とされる仏陀跋陀羅訳『観仏三昧海経』、曇摩蜜多訳『観普賢菩薩行法経』『観虚空菩薩経』、沮渠京声訳『観弥勒菩薩上生兜率天経』の、『観経』と同様に経題に「観」を冠する経典にも梵本・梵本からのチベット訳が存在せず、この点について藤田は「単なる偶然とはすまされない」とし、とりわけ『観経』については、インドで流伝していた形跡が認められないことから、梵本から漢訳されたと見るのは「極めて困難」と指摘する。なお藤田は、平川彰が『観経』に見られる「清浄業処」をパーリ仏教における観法に関係する用語「業処」と同義に見て『観経』のインド成立の復権を主張したのに対し、その業処とは浄土のことであって「同義に見ることは極めて困難」と断じ、その主張を支持しない。

『観経』の成立がインドにあると見ないのであれば、はたしてどの地域になるのだろうか。藤田は諸氏の先行研究を踏まえ中央アジア撰述説と中国撰述説の二つにまとめている。

一―二―三、中央アジア撰述説について

中央アジア撰述説とする主張について藤田は以下の六つの観点を指摘する。

①訳者が原本を求得したと推測される地域

畺良耶舎訳の『観経』をはじめ、経題に「観」を冠する先述の六つの経典の訳者がみな中央アジアに深い関係を持ち、とりわけ沮渠京声が高昌（トルファン）において観世音・弥勒の二観経を求得したことなどは『観経』の成立についても同様の事情が示唆される。

②所説の仏菩薩の身量が巨大である理由

『観経』が途方もなく巨大な仏・菩薩の身体を観想するように説くことができるのは『観経』の編纂者が巨大な仏像に対する知識を有していたと推定されるからであり、早くからガンダーラ仏の影響がゆきわたっていた中央アジアにおいて、『観経』の所説がガンダーラ美術の影響を受けていたと考えても無理はない。とりわけ四、五世紀ごろの巨大な造像は西域北道のクチャを中心に盛んに行われていたと推定でき、そうした大立像の情報が当然トルファンにもたらされていたと推測され、『観経』がトルファン付近で成立したとする推定を強化する。

③「王舎城の悲劇」における叙述の源泉

『観経』がプロローグとして用いるいわゆる「王舎城の悲劇」において、韋提希が頻婆沙羅のもとに飲食を瓔珞に忍ばせて運ぶなどの工夫が語られる場面に対応する記述が義浄訳『根本説一切有部毘奈耶破僧事』に見られ、それに相当する梵文がギルギットから出土しており、飲食について『観経』とそれらでは蒲桃の漿（ぶどう汁またはぶどう酒）と水の違いがあるものの、ぶどうが中央アジアの特産であることを鑑みれば、『観経』編

纂者がインド所伝の説話を改変したと推測される。また義浄による『破僧事』の訳出は八世紀の初めであり、『観経』訳出当時、漢訳経典に韋提希による同様の工夫がまったく認められないことからも、『観経』は漢訳経典の知識だけで編纂することはできず、王舎城の悲劇に関するインド所伝の説話を編纂者が知っていたはずであり、中央アジア撰述の可能性が窺われる。

④所説の観想が実践されていた地域

トルファンには禅観屈と呼ばれる観想を実践するためのトヨク石窟があり、不浄観想図とともに浄土観想図が描かれている。その浄土観想図には『観経』において示さる韋提希の観想が表現されていないものの、『観経』の所説に一部対応している。『観経』の所説に類した種々の観想法が五世紀前半ころには中央アジアに流行しており、その伝承によって『観経』や禅観経典が編纂されたと推測され、とりわけトヨク石窟と同様の浄土観想図はトルファン以西にはまだ見出せないことから、『観経』の王舎城の悲劇や後三観を除く前十三観についてはトルファン周辺で行われていた観想法を整理し体系づけて成立したと推定される。

⑤所説の極楽における瑠璃の大地をイメージさせる鉱石の産出地

極楽の大地について『無量寿経』が七宝より成るとし『阿弥陀経』が黄金とするなか、『観経』は第二観（水想観）においては極楽の大地を瑠璃として観想する。ラビス・ラズリのことと考えられる瑠璃は七宝の一つであり、その産出地は中央アジアとのつながりが濃く、『観経』における瑠璃への関心には中央アジア的要素を認めることができる。

⑥称名に関する所説と同様の所説を示すコータン語訳仏典の存在

『観経』は称名による滅罪と極楽往生を説くが、敦煌よりスタインとペリオがそれぞれ持ち帰ったコータン語

訳仏典のなかに、阿弥陀仏への帰命と称名による滅罪と極楽往生を説く一文がある。コータン語圏で広く用いられていたと推定されるこの一文はサンスクリット、あるいはプラークリットなどの梵語にもとづいた翻訳ないし著作であり、『観経』の所説との類似性は、『観経』中央アジア撰述説に有力な根拠を与える。

以上について藤田は、①については春日井真也の研究から指摘し、②については中村元の研究から、③については末木文美士の研究から、④については宮地昭の研究から指摘している。

なお近年、壬生泰紀はガンダーラ出土の阿弥陀仏国土図に着目し、「〈初期無量寿経〉の視覚化の流れの一つとして、『観無量寿経』の成立を位置付けることができるであろう」との興味深い見解を示している。(2)

一―二―四、中国撰述説について

中国撰述説とする主張について藤田は以下の五つの観点を指摘する。

①他の漢訳経典が用いる語句の受容

『無量寿経』の語句や所説、さらには「極楽」という訳語や「阿弥陀」「無量寿」の併用など『阿弥陀経』における鳩摩羅什訳を受容し、さらには種々の漢訳経典を利用した形跡が明瞭であり、何らかの原本から翻訳したと見るのは困難である。

②複数の叙述を集めて一つの経典へと編纂

序分において「阿弥陀仏」を用い、前十三観に「無量寿仏」を、後三観に「阿弥陀仏」、流通分に「無量寿仏」を用いるのは、気まぐれな併用ではなく、本来別々のものであった序分、前十三観、後三観を一つにまとめ、それに流通分を付して編纂するに至った。

③叙述内容における不均衡の理由

『観経』前十三観では阿弥陀仏よりも観音勢至の二菩薩の方が大きいことなど、いくつか不均衡が生じているが、それは翻訳の誤りではなく、むしろ中国撰述の有力な証拠であり、前十三観よりも後三観に重きがあるため経典全体として破綻をきたさなかった。

④中国的色彩の用語の存在

下品上生のくだりにおける「十二部経首題名字」といった用語からインドの原典を予想することが困難であるほか、説示内容から中国的色彩が濃厚に読み取れる。

⑤九品説のモデル

後三観の九品説について、『漢書』の「古今人表」における人物の九等の序列化に対応しており、それが九品説の背景になったと推定される。

以上について藤田は、①については月輪賢隆の研究から指摘し、②については山田明爾の研究から、③については月輪、山田の研究から、④についても月輪の研究から、⑤については野上俊静の研究から指摘している。

一―二―五、藤田の見解と末木の見解

『観経』について藤田は、おそらくトルファン周辺で行われていた観法を中核として成立したものであり、それを畺良耶舎が伝訳して口誦で建康にもたらした僧含が筆受した際、既存の漢訳経典が参照・利用され、また中国的色彩が加味・増幅され中国で撰述されたような教説に変容したと推定し、中央アジア撰述説と中国撰述説の折衷説を唱えるに至っている。

このような藤田の見解がある一方で末木文美士はさらに踏み込んだ見解を示している。すなわち

中央アジアで行われていた阿弥陀仏の観法を核としてそれを整理するとともに、それと結びついて行われていた行法を九品段に増広し、さらに当時流布していた頻婆沙羅―阿闍世の話を巧みに作り変えて導入したものではなかったであろうか。

との仮説を示し、さらに『観経』が創作された場所について、建康と東トルキスタンの二通りの可能性があるとした。そして建康とする場合には、漢訳されていない資料に通じた人物の参加が不可欠であり、その人物として畺良耶舎が考えられるとした。また東トルキスタンとする場合には、トルファン付近ですでに出来上がっていたものを畺良耶舎が建康にもたらしたという可能性も考えられる、として二者選択の見方を示している。(3)

二・『観経』の特色について

これまで『観経』の成立に関連するいくつかの観点を概観してきた。ここで『観経』の特色について二つに絞って述べておきたい。一つには一経二会の構造である。二つには称名による滅罪と往生である。

二―一、一経二会の構造と「王舎城の悲劇」

「王舎城の悲劇」をプロローグとして用いる『観経』は、王宮内に幽閉された韋提希のもとに釈尊が阿難と目連とともに訪れ、まずは韋提希の求めに応じて極楽浄土を見せしめ、次いで極楽浄土の阿弥陀仏のもとに往生するに

はどのようにしたらよいのかという韋提希の問い掛けに応じて往生行を述べ、さらに韋提希の懇請により未来の一切凡夫のために極楽浄土や阿弥陀仏等を観想する次第を阿難と韋提希に説示し、加えて九品往生を説示し、最終的には

佛告阿難汝好持是語持是語者即是持無量壽佛名佛説此語時尊者目犍連阿難及韋提希等聞佛所説皆大歡喜[4]

というように阿難に称名念仏を付属する構成となっている。

ここまでの、釈尊が王宮内を会座として説示する場面については、従来、「王宮会」と呼ばれている。一般的に経典は釈尊の説示を皆が喜んだという一文を以て閉じられるが、『観経』には続きがある。それが阿難による再説である。

『観経』は「聞佛所説皆大歡喜」と王宮会を閉じた後、

爾時世尊足歩虚空還耆闍崛山爾時阿難廣爲大衆説如上事無量諸天及龍夜叉聞佛所説皆大歡喜禮佛而退　佛説觀無量壽經[5]

というように、釈尊が耆闍崛山に還ったところで、阿難が王宮内における出来事、つまり釈尊の説示をあらためて大衆に説き広める、いわば再説するのである。耆闍崛山において阿難が再説する場面については、従来、耆闍会と呼ばれている。『観経』は王宮内における釈尊の説示が耆闍崛山において阿難により再説されてはじめて閉じられるという二重構造をみずからに課しているのである。こうした構造は「一経二会」と呼ばれている。

『観経』にはその成立をめぐる考察のなかで種々の観点が提示されているが、『観経』が何故に一経二会の構造を選択したのか、阿難が再説する動機がどこにあるのか、じつはそこにこそ『観経』撰述の動機が潜んでいると筆者は目論んでいる。浄土宗の僧侶にとって『観経』は阿難に念仏が付属された経典である。『観経』を考察するなら

ば念仏を付属された阿難の視点に立つ姿勢が求められよう。

二―二、滅罪と往生

耆闍崛山において阿難が再説した王宮会における釈尊の説示は極楽浄土や阿弥陀仏等を観想する全十三観と九品往生の後三観に大きく分けることができる。そのうち第六観においては

若見此者除無量億劫極重惡業命終之後必生彼國[6]

第七観では

此想成者滅除五万劫生死之罪必定當生極樂世界[7]

第八観では

作是觀者除無量億劫生死之罪於現身中得念佛三昧[8]

第十観では

作是觀者不遇諸禍淨除業障除無數劫生死之罪[9]

第十一観では

觀此菩薩者除無量劫阿僧祇生死之罪作是觀者不處胞胎常遊諸佛淨妙國土[10]

というように、極楽浄土の様相に関する第六観、第七観においては、その観想によって滅罪と極楽往生がもたらされると説示され、さらに阿弥陀仏や観音勢至等を観想する第八観、第十観、第十一観においても滅罪が説示されている。これら観想は初観から順次に修されるものであるから、第六、第七において滅罪と極楽往生がもたらされるというのであれば、修行者はそれ以降の観想においてすでに滅罪と極楽往生がもたらされることになろう。ここで

説かれる滅罪は輪廻生死からの解脱を可能とするもので、その解脱を拠り所として極楽往生がもたらされるのである。

さて九品往生においては上品と中品の上生までは仏教の実践者、中品中生では仏教の信奉者、中品下生においては一般的な善良な人々について言及がなされる。各々においては観想以外の往生行が取り上げられ、来迎と往生が説かれている。そして命終に焦点が定められ、下品に至ると悪人の臨終が取り上げられていく。下品の三生において共通して言えるのは、臨終に至ってはじめて我が身の悪業を悔いるものの善知識に会って教えを授かり、その結果、生死輪廻する罪業が除かれ往生がもたらされるということである。

そのうち下品上生では往生行として仏名を称える称名として「南無阿弥陀仏」と称えることにより滅罪と往生がもたらされるとし、さらに下品下生においては堕地獄が必定である五逆十悪の愚人が臨終において苦しむなか、善知識から南無阿弥陀仏を十遍称える念仏の教えを授かり、その通りに実践するならば滅罪と往生がもたらされると説示する。ここに至って『観経』は滅罪と極楽往生が観想によってのみもたらされるのではなく、じつは称名念仏によっても可能であることを明らかにしていくのである。

三、浄土三部経における『観経』の位置付け

数ある浄土教経典のうち、法然上人は『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』を「浄土三部経」として一組の経典として扱われた。『観経』は、その中国撰述説においても指摘されるところであるが、『無量寿経』や『阿弥陀

経』の教説や用語を用いている。

三―一、『無量寿経』の受容

『観経』には「法蔵比丘」と「四十八願」という語を見ることができ、『無量寿経』に説かれる法蔵説話を前提としていることが窺える。

すなわち第七観の説示において、

佛告阿難如此妙華是本**法蔵比丘**願力所成若欲念彼佛者當先作此華座想[11]

と法蔵比丘に言及し、さらに中品下生の説示においては、

中品下生者若有善男子善女人孝養父母行世仁慈此人命欲終時遇善知識爲其廣説阿彌陀佛國土樂事亦説**法蔵比丘四十八願**聞此事已尋即命終譬如壯士屈伸臂頃即生西方極樂世界[12]

と述べ、法蔵比丘が四十八願を建てているとの認識を有しているのである。

『無量寿経』には五存七欠と称される異本があり、異本間において誓願の数に異なりがある。五存のうち四十八願を説くのは『無量寿経』と『大宝積経無量寿如来会』（『如来会』）であり、『如来会』は『観経』より後の訳経であるから、『観経』は康僧鎧訳『無量寿経』所説の四十八願を認識していたといえるだろう。

三―二、『阿弥陀経』の受容

『観経』においては「極楽」という語を多く見出すことができる。この語については『阿弥陀経』における鳩摩羅什訳が嚆矢であり、いわゆる前期無量寿経にも、『無量寿経』にも「極楽」という語を見出すことができない。

『阿弥陀経』の訳出は四〇二年とされる。『観経』における「極楽」という語の使用は『阿弥陀経』の存在を前提するのが妥当ではなかろうか。また「阿弥陀」という用語については『阿弥陀経』はもちろんのこと、前期無量寿経に見出すことができるが、『無量寿経』にはその用例を見出すことができない。四十八願を説く『無量寿経』に言及する『観経』が二十四願を説く前期無量寿経を根拠に「阿弥陀」という語を採用するであろうか。極楽という語の使用と同様、阿弥陀という語の使用についても『阿弥陀経』の存在を前提とすべきだろう。

三―三、『観経』と第十八願

『無量寿経』に説かれる四十八願のうち第十八願において十念による往生が誓われ、これが念仏往生の根拠となっているが、そこには「唯除五逆誹謗正法」と除外条項が設けられている。他方、『観経』では下品下生の説示において、

佛告阿難及韋提希下品下生者或**有衆生作不善業五逆十惡**具諸不善如此愚人以惡業故應墮惡道經歷多劫受苦無窮如此愚人臨命終時遇善知識種種安慰爲説妙法教令念佛此人苦逼不遑念佛善友告言汝若不能念者應稱無量壽佛如是至心令聲不絶具足十念稱南無阿彌陀佛稱佛名故於念念中**除八十億劫生死之罪**命終之時見金蓮華猶如日輪住其人前如一念頃即得**往生**極樂世界[13]

と述べられ五逆十悪の愚人における十念の称名による滅罪と往生が説かれている。

『観経』が『無量寿経』の四十八願に言及する以上、第十八願における除外条項を知っている可能性は否定できない。敢えてここで五逆十悪の愚人の往生を説いていると仮説を立てることは可能なのではなかろうか。

ともあれここでは「無量寿仏を称する」ことが「南無阿弥陀仏と称える」ことであり、そのことが仏名を称する

ことであるとの『観経』の認識が示されている。『無量寿経』においては第十七願に「称我名」という用例があるものの、「阿弥陀」という語が使用されることはない。前期無量寿経についても「阿弥陀仏」という語を使用するものの「南無阿弥陀仏」と称する用例はない。また『阿弥陀経』においても「聞説阿彌陀佛。執持名號。」[14]という用例があり、名号の執持によって往生がもたらされると説かれるものの、「南無阿弥陀仏」と称える用例はない。すなわち浄土三部経という枠組みに限って述べるならば、『観経』は『無量寿経』第十八願における「十念」の「念」、『阿弥陀経』の「執持名号」の実際が「南無阿弥陀仏」と称えることであると明らかにするのである。

四、目連の役割

『観経』が王舎城の悲劇をプロローグに用いる以上、その出来事や背景がすでに周知のこととして説示を展開させていよう。そのような『観経』が下品下生において十悪五逆の愚人の念仏往生を主張する。『観経』の登場人物のうち下品下生の者に該当するのは阿闍世太子と提婆である。ちなみに阿闍世は国王頻婆娑羅と王妃韋提希との実の子であり、提婆は釈尊の従弟にして阿難の兄である。

筆者はかつて拙論として「『観経』の教化対象＝阿難」[15]を発表し、『観経』における登場人物の人間関係を軸に韋提希と阿難の心情、さらには王宮会においては存在のみが示される目連の役割について考察した。先ず着目したのが、幽閉された韋提希のもとに阿難と目連を引き連れた釈尊が現れた際に、号泣しながらも提婆の従弟であり師僧である釈尊に詰め寄る韋提希の姿である。韋提希は、提婆に教唆された我が子阿闍世によって夫である国王が幽

閉のうえ餓死させられようとし、自身もまた幽閉されるという憂き目にあっている。王舎城の悲劇は、申すまでもなく提婆の企てが引き金となっている。その提婆は釈尊の弟子であり従弟である。『観経』は錯乱しながらも提婆の親族である釈尊の責任を問う韋提希の姿を描き、彼女の悲嘆の深さを物語ろうとする。

さて王宮における釈尊の説示は嘆き悲しむ韋提希の懇請による。冒頭、釈尊は韋提希に対して説示するが、ほどなく「佛告阿難及韋提希」というように阿難と韋提希に対して説示し出す。阿難も教化の対象になっていく。なぜ阿難が教化の対象となるのか。『観経』が直接に述べることはないが、錯乱するなか釈尊の責任を問わざるを得ないほどに悲嘆する韋提希に対して呵責の念を持っているのが阿難だからである。阿難は提婆の弟であり、提婆が阿闍世を教唆するきっかけを与えている。釈尊に対する韋提希の言葉は、そのまま阿難に突き刺さるのである。

阿難の呵責の念は、韋提希の悲しみ苦しみが癒されることで鎮まるはずである。王宮会における釈尊の説示、教化により韋提希は無生法忍を得るに至る。このことにより阿難の韋提希に対する呵責は鎮まるはずである。ただし、それが阿難に対する釈尊の教化の全てであろうか。『観経』は提婆の堕地獄を描くことはない。しかし『観経』が提婆のことを堕地獄の悪人とみなしている前提があるとしたならば、阿難は兄である提婆に対しても呵責の念を抱いているはずである。

上記の拙論において筆者は、望月信亨博士によって称名往生説が認められると指摘された[16]『増一阿含経』巻第四七の放牛品第四十九今分品の九[17]を取り上げた。これは提婆の破僧伽を伝える数多い資料の一つで、提婆の堕地獄と提婆の救済を説く経典である。提婆が釈尊の殺害を試みた瞬間に堕地獄に直面し、その時に至って救いを求めて「南無仏」と仏の名を呼んだものの、「南無」まで称えたところで地獄に堕ちる。その出来事を目の前で見ていた阿難は肉親の情を断ちがたく涙を流すが、釈尊は提婆について南無と称えた功徳により、いずれは天界に生じ、その

後、人界と天界を輪廻し、最終的には人の身のまま辟支仏になると阿難に説法する。そこで阿難の心が癒されるのであるが、ここでさらに目連が釈尊の説法を提婆に伝えるために地獄までに行くと申し出る。この目連の申し出に阿難は大きに喜ぶ。そして目連が地獄に赴き提婆に釈尊の説法を伝えると提婆に地獄の日々を耐え抜く決意と善心が生じ、目連を釈尊と阿難に見立てて礼拝するのである。釈尊のもとに戻ってきた目連が提婆の様子を伝え、釈尊が目連に提婆を教訓とした法話を授け経典は閉じられる。ここでの目連は、釈尊の使者として地獄に堕ちた提婆に救いの教えを授け、教化された提婆の姿を釈尊や阿難に伝える役割が託されている。

王宮会における目連は、阿難とともに釈尊に従って韋提希の前に現れた後、王宮会が閉じられる流通分に至って目連の名が挙げられるまで、何ら言及されることがない。しかしながら『観経』がもし行間に上記と同等の役割を目連に託していたとするならば、提婆に対する阿難の呵責は大いなる喜びとともに解き放たれるはずである。釈尊による救いの教えを大衆と分かち合おうという耆闍会における阿難の思いは、目連という存在に提婆の救済を投影させてはじめて読み取ることができるのではないだろうか。

おわりに　～結びにかえて～

『観経』の成立について、いくつかの要素が持ち寄られて編纂されたことは間違いなく、そのなかのいずれに重きを置くかによって、あるいは何を以て成立の定義とするのかによって議論が左右するものと思われる。

本稿は何ら新しい知見を示すものではないが、『観経』の成立に関しては、提婆のような造悪の者の救済を説示

しようという動機があり、そのためには称名による滅罪と救済が有効であることを熟知し、なおかつ経典の舞台設定として「王舎城の悲劇」を用いる発想を持ち合わせている者の関与があったであろうとの想定を示して結びとしたい。

註

(1) 浄土宗総合研究所編『現代語訳浄土三部経』(浄土宗、二〇一一) 一八~一九頁
(2) 壬生泰紀『初期無量寿経の研究』(法蔵館、二〇二一) 三九九頁
(3) 末木文美士・梶山雄一『浄土仏教の思想　第二巻　観無量寿経・般舟三昧経』(講談社、一九九二) 三七~三八頁
(4) 『浄土宗聖典』一・一九三頁／『浄土宗全書』一・五一頁
(5) 『浄土宗聖典』一・一九四頁／『浄土宗全書』一・五一頁
(6) 『浄土宗聖典』一・一五七頁／『浄土宗全書』一・四二頁
(7) 『浄土宗聖典』一・一六一頁／『浄土宗全書』一・四二—四三頁
(8) 『浄土宗聖典』一・一六四頁／『浄土宗全書』一・四三頁
(9) 『浄土宗聖典』一・一七〇頁／『浄土宗全書』一・四五頁
(10) 『浄土宗聖典』一・一七三頁／『浄土宗全書』一・四六頁
(11) 『浄土宗聖典』一・一六〇頁／『浄土宗全書』一・四二頁
(12) 『浄土宗聖典』一・一八五頁／『浄土宗全書』一・四九頁
(13) 『浄土宗聖典』一・一九〇頁／『浄土宗全書』一・五〇頁
(14) 『浄土宗聖典』一・二〇二頁／『浄土宗全書』一・五四頁

(15) 水谷幸正先生古希記念『仏教教化研究』（思文閣出版、一九八八）収載
(16) 望月信亨『略述浄土教理史』（浄土教報社、一九二一）二一頁
(17) 『大正蔵経』二一・八〇二頁・下。末木も前掲書一七八頁で言及している。

参考文献

藤田宏達『原始浄土思想の研究』（岩波書店、一九七〇）
藤田宏達『浄土三部経の研究』（岩波書店、二〇〇七）

キーワード　王舎城の悲劇、藤田宏達、阿難、提婆

『阿弥陀経』が与えた法然上人への影響

中御門敬教

一、浄土思想と『阿弥陀経』

阿弥陀仏や極楽浄土を主題とする浄土思想の起源については、インド内部起源説とインド外部起源説とに大別される。従来この起源問題については、議論が重ねられてきたが、現時点でも未決である。その思想はインド内部と外部との、種々の要素の混淆によって興起した可能性も否定できない。

こうした浄土思想をよく伝える仏典の一つに、本研究で扱う『阿弥陀経』がある。『阿弥陀経』は、インド仏教圏に成立地が措定される、代表的な浄土経典である。全容を示すものとして、サンスクリット本、チベット訳、二本の漢訳が現存する。また重訳には、漢訳の鳩摩羅什訳に基づくチベット訳、同じくウィグル語訳、同じく西海語訳、同じく満州語訳の四訳、そしてチベット訳に基づくモンゴル語訳が報告されている（藤田　二〇〇七、一〇七頁以下）。我が国においては、特にこれらの中の鳩摩羅什訳『阿弥陀経』が「浄土三部経」の一つに数えられ、浄土系諸宗派における代表的な読誦経典として周知され、今なお大きな影響力を有している。

その成立地については、インド圏内である点に異説は確認されない。

またその伝播については、その認知度は東アジアの漢語仏教圏において群を抜く。対して、インド仏教圏においては事情が少し複雑である。当経や『無量寿経』の経文は、認知度の指標ともなる論書への引用が確認されないのである。その点について、以下に試みとして私見を述べる。論書は一般的な教理を扱うので、所謂「総（総体的）」の立場である。慈悲の方便に特化した「別（個別的）」の立場の当経とは、立場が異なるので上記の事情が生じたと推測する。必ずしも知名度が、その原因ではなかったと考える。事実、信仰面への影響について確認すると、当経が説く仏名（阿弥陀仏）と国土名（極楽世界）が、他の諸仏典に散見される点から、当経の教説は相当に周知されていた（藤田　一九七〇、一四一頁以下）。ちなみにこの信仰面での救済性の定着は、後の時代の浄土教の密教化に繋がるものである。

当経の別名としては以下がある。鳩摩羅什訳には無量寿経、小経、小本、小無量寿経、四紙阿弥陀経、四紙経がある。玄奘訳には小無量寿経、称讃浄土仏摂受経がある（佛教大学総合研究所　二〇一一、五頁）。曇鸞『浄土論註』では『無量寿経』を「王舎城で説かれた無量寿経」、『阿弥陀経』を「舎衛国で説かれた無量寿経」と呼ぶ。サンスクリット本は『無量寿経』と同様に *Sukhāvatīvyūha* であるが、チベット訳では『無量寿経』は *'Phags pa 'Od dpag med kyi bkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*（聖なる無量光の荘厳と名付けられた大乗経典）、『阿弥陀経』は *'Phags pa bDe ba can gyi bkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo*（聖なる極楽の荘厳と名付けられた大乗経典）とあるように訳し分けされている。

当経の全体構成は、前半では主に極楽浄土の荘厳と念仏往生について説かれ、後半（六方段）では六方（東南西北下上）世界の諸仏による、経説への賞讃と信仰の奨励が説かれる。末尾では、浄土の教えが難信の法である点が

強調される。

次に当経の性格を、浄土宗の宗祖である法然上人（長承二年（一一三三）―建暦二年（一二一二）、以下尊称略）の教説との関係からも概説する。

（一）『無量寿経』との関係

『阿弥陀経』は、『無量寿経』の基本構造である「誓願とその成就」について触れない。しかし内容的には『無量寿経』と矛盾する点は見当たらない。ただし両者の前後関係については未決である。この前後関係の問題は、当経の成立年時にも影響を与えるものである。

（二）俱会一処

成仏への一過程である極楽世界での「俱会一処」が強調される点から、輪廻世界への共感や寄り添いの姿勢が確認される。この立場は、極楽世界での「畜生道」（鳥類）の姿にも反映している。そこでの鳥類は、三悪趣の一つである畜生道の存在ではない。鳥類のまま、極楽世界での荘厳の一つになっている。そのことは鳥類が阿弥陀仏の変化であると同時に、そうした形で「畜生道」への慈悲が暗示されている（藤仲、中御門　二〇一八、三六〇頁）。

（三）臨終来迎

漢訳『阿弥陀経』の異訳の一つである、永徽元年（六五〇）に翻訳された玄奘訳『称讃浄土仏摂受経』には、極楽世界の聖衆による慈悲の臨終来迎をもって、臨終者に対する死の恐怖の緩和が説かれる。ちなみに法然「大胡太郎へ遣わすご返事」の中には、関係する以下の法語が残されている。いわゆる「慈悲加祐」である。

「称讃浄土教に云く、「仏、慈悲をもて加え祐けて、心をして乱らしめ給わず」と説かれて候えば、ただの時によくよく申しおきたる念仏によりて、臨終に必ず仏は来迎し給うべし。仏の来迎し給うを見たてまつりて、行者、正念

に住すと申す義にて候。」（総本山知恩院布教師会　二〇一〇、一五五頁）

（四）多善根と小善根の問題

鳩摩羅什訳『阿弥陀経』には、「舎利弗、少善根福徳の因縁をもって、かの国に生ずることを得べからず」と説かれる（聖典一・三一八）。釈尊が対告衆の舎利弗に対して、極楽世界には少しばかりの善根では往生できないと説いた箇所である。法然は善導（六一三―六八一）『法事讃』の解釈を採用しつつ、阿弥陀仏が選取した念仏こそが、極楽往生を保証する多善根を生むものであり、選捨された諸行は、念仏と対比して少善根を生むものとする（浄土宗　二〇一六、一〇二七頁以下）。この問題については岸（一九八八）、兼岩（二〇〇一）、林田（二〇〇二）、同（二〇〇四）、南（二〇一七）などによって研究が蓄積されている。

（五）諸仏証誠――選択証誠との関係――

当経の後半に出る、所謂「六方段」には、六方諸仏による念仏者への護念が強調される。念仏がもたらす現世利益の根拠となる箇所である。ちなみに法然はこの箇所に注目して、「八種選択義」の一つである「選択証誠」を論じた。

二、法然著『阿弥陀経釈』に基づく鳩摩羅什訳『阿弥陀経』の構成と内容

浄土宗の宗祖である法然は、弘始四年（四〇二）に翻訳された当経の鳩摩羅什訳を、曹魏天竺三蔵康僧鎧訳『無量寿経』、宋元嘉中畺良耶舎訳『観無量寿経』と共に「浄土三部経」の一つ、あるいはそこに婆数般頭菩薩（／世

親／天親）造、後魏菩提流支訳『無量寿経優波提舎願生偈（／往生論）』を加えた「三経一論」の一つに挙げる（浄全七・五／聖典三・八）。こうした宗祖の聖典観に基づいて、古来、浄土宗では当経を対象とした多くの研鑽が積まれてきた。ここで、法然による『阿弥陀経』観を同『阿弥陀経釈』を手がかりにして確認する。[1]『阿弥陀経釈』には別名として、小経釈、阿弥陀経私記、小経私記がある。「東大寺講説」を構成する一つである。角野玄樹氏は、本釈の特徴として「特に少善根の文や、六方諸仏証誠の文などの、念仏の要点に力点を置いているようである。また、本書は所々に源信の『阿弥陀経略記』の影響が見られる。」と述べる（佛教大学総合研究所　二〇一一、二四八頁）。

この釈は、系統の異なる以下の二系統（一）（二）が存在する。

（一）①寛永九年版（一六三二）
　　②承応三年版（一六五四）

（二）①古本『漢語灯録』所収本（一六九八）別名「恵空本」
　　大谷本（大谷大学所蔵）、善照寺本（善照寺所蔵）の二本が存在する。
　　②新本『漢語灯録』所収本　正徳五年版（一七一五）別名「義山本」

この二系統について、例えば『昭法全』所収の「十、阿弥陀経釈」（寛永九年版を底本にして、承応三年版を対校本としたもの）注記には、「本書は古本漢灯に「私云此一巻与現行印本号三経釈別本也」トスル別本ニ当ル古本漢灯所収本ト本釈トヲ校合スルニ相違アリ、依テ別出ス。」とあるように、古くから、二系統の存在が考慮されてきた（『昭法全』一四七頁）。

両系統の構造について、科段から整理すると以下の通りである（佛教大学総合研究所（二〇一一、二四八頁））。

（一）寛永版系統：来意、専雑、釈名、入門解釈
（二）善照寺本　：弁所依経、重釈二行、経来意、釈名、入門解釈

両系統については、同じ名称ではあるが思想的に重要な相違点も見られるため、法然の思想的変遷を探る上で詳細な議論が行われてきた。『阿弥陀経釈』の原意や原初形態の解明に繋がる、古層部分の復元に関する議論である。主として「テキストの新層古層」、そして「テキストの編集（該当箇所の挿入）」について考察されてきたが現時点でも未決である。角野玄樹氏は「本書は文献的に他の『無量寿経釈』・『観無量寿経釈』とともに問題がある。すなわち、これら3書は、『選択集』の文が、後世になって流入したと今岡達音は主張する。更に岸一英は、『広本選択集』以外の文であっても、付加された新層の部分があることを示唆する。したがって、それら3書の原意を知るには、新層を除き、古層に注視する必要がある」と述べる（佛教大学総合研究所　二〇一一、二四八頁）。この文献学的な問題は、法然研究の各分野に大きな影響を与えることから、先行する源信『阿弥陀経略記』をも視座に含めた、総合的研究による解明が俟たれている。またその一方で新出資料の出現も望まれている。なお『阿弥陀経釈』に関する先行研究の紹介、そして複雑な諸議論の詳細な整理については、袖山榮輝「『阿弥陀経釈』解説と諸問題」（袖山　二〇〇五所収）が有益である。この事項に関心のある方には一読を勧めたい。

以下に『阿弥陀経釈』「寛永九年版」に基づいて、『阿弥陀経』「正宗分」を中心とした科段の記述（昭法全一四七／聖典一・三九二）[2]を挙げる。この科段の提示によって、法然による『阿弥陀経』観の全体像が理解できる。各項目の内容については、個別に注記に示す。

【正宗分】「極楽依正」

依報[3]：七重羅網[4]（浄全一・五二・八）
依報：七重行樹[5]（浄全一・五二・八）
依報：七宝華池[6]（浄全一・五二・九）
依報：黄金大地[7]（浄全一・五二・九）
正報[8]：仏[9]（浄全一・五三・九）
正報：菩薩[10]（浄全一・五三・十一）
正報：声聞[11]（浄全一・五三・十一）
正報：衆生[12]（浄全一・五三・十三）

【正宗分】「念仏往生」

念仏往生：修因；発願[13]（浄全一・五三・十四）
念仏往生：修因；念仏[14]（浄全一・五四・一）
念仏往生：感果；聖衆来迎（浄全一・五四・二）
念仏往生：感果；行者往生
引証勧進[15]：来意[16]
引証勧進：正引証勧発[17]；以自証知見勧進[18]（浄全一・五四・三）
引証勧進：正引証勧発；引他仏証勧進[19]（浄全一・五四・四）
引証勧進：正引証勧発；示現当利益勧進[20]（浄全一・五五・七）
引証勧進：正引証勧発；挙我為諸仏所讃勧進（浄全一・五五・十二）

引証勧進：正引証勧発；総括勧進（浄全一・五五・十四）

三、法然による『阿弥陀経』への言及

以下に坪井（二〇〇五）に基づいて、法然による『阿弥陀経』への主な言及箇所を紹介する。坪井氏は、『阿弥陀経』の内容を細分類した「出世本懐」「一日七日」「選択」「証誠」「脱文」「読誦」の点から法然法語を整理している。ここに含まれない言及例の詳細については、同本末尾「昭和新修法然上人全集索引（Ⅱ書名）」の【阿弥陀経（弥陀経、アミタ経）】の項目を御参照頂きたい。

○出世本懐

「阿弥陀経等は浄土門ノ出世の本懐ナリ。」（『十七條御法語』（昭法全四六八））

＊その他、関係する法語として『阿弥陀経の大意をのべ給ひける御詞』（昭法全四八七）が挙がる。

○一日七日

「この経に一日七日といへるを、只一日七日に限と意得るは僻事なり。……上尽一形下至一日一時一念等……阿弥陀経の一日七日も、又如此意得べき也。」（『阿弥陀経の大意をのべ給ひける御詞』（昭法全四八七）〈取意〉）

○選択

「阿弥陀経の中に一選択あり、いわゆる選択証誠なり。〔阿弥陀経中有一選択所謂選択証誠也〕」（『阿弥陀経釈』（昭法全一四四、一五七）、『選択集』（『昭法全三四七』））

○証誠

「証誠とは六方諸仏の選択なり。〔証誠者六方恒沙諸仏之選択也〕」（『阿弥陀経釈』（昭法全一四五、一五七）、『選択集』（『昭法全三四七』））

「六方如来の証誠を説とは。かの六方の諸仏の証誠は、ただこの一経のみに限って証誠したまうに似たりと雖も、実を以て案ずるに、この経に限らず、惣じて念仏往生を証誠するなり。〔六方如来証誠説。彼六方諸仏証誠雖似但限此一経而証誠以実案者不限此経惣証誠念仏往生也〕」（『逆修説法』（『昭法全』二四五、二九六〈取意〉、『法然聖人御説法事』（『昭法全』二〇六））

＊その他、関係する法語として『三部経釈』（昭法全一六三）、『法然聖人御説法事』（『昭法全』二〇六）、『逆修説法』（『昭法全』二五五）、『逆修説法』（『昭法全』二五五、二九六〈趣意〉）、『念仏大意』（『昭法全』四〇六）、『阿弥陀経釈』（『昭法全』一四一、一五四）が挙がる。

○脱文（襄陽の『石刻阿弥陀経』に出る「一心不乱」以下の二十一文字）

「阿弥陀経の脱文（二十一字…専持名号以称名故諸罪消滅即是多善根福徳因縁）」（『法然聖人御説法事』（『昭法全』二〇五）、『逆修説法』（『昭法全』二五四、二九六）、『阿弥陀経釈』（『昭法全』一四九、『選択集』（『昭法全』三四四））

○読誦

「源空も念仏のほかに、毎日に阿弥陀経を三巻よみ候き。一巻は唐、一巻は呉、一巻は訓なり。」（『隆寛律師伝説の詞』（『昭法全』四六四））

小結

今回は主に先行研究に基づいて、1、浄土思想と『阿弥陀経』、2、法然著『阿弥陀経釈』に基づく鳩摩羅什訳『阿弥陀経』の構成と内容、3、法然による『阿弥陀経』への言及、という3つの点から、法然による『阿弥陀経』観を巡る現状と課題を整理した。『阿弥陀経』は小部な経典であるが、「浄土三部経」の1つであることからも、今後一層の研究や研鑽が期待され、俟たれるものである。

註

(1)　以下の考察にあたって、大橋（一九八九　寛永九年版を底本とした現代語訳）、袖山（二〇〇五　善照寺本を底本とした現代語訳）から大いに裨益を受けた。なお本文に挙げた（一）系統が『昭法全』（一四七頁以下）の「十、阿弥陀経釈」に対応し、同じく（二）系統が『昭法全』（一二九頁以下）の「九、阿弥陀経釈」に対応する。

(2)　以下、本文中における、参考文献と出典先と引用との掲載方法をはじめとする表記一式については、浄土宗（二〇一六）が出す「新纂浄土宗大辞典　凡例」に倣う。なお本稿執筆にあたり、分量の関係で一一個々に断らないが、上述辞典に執筆された諸氏の記述を大いに参考にさせて頂いた。なお『阿弥陀経』の構成と内容についてサンスクリット本、チベット訳、鳩摩羅什訳はほぼ一致する。ただし玄奘訳に出る、①六方段を十方段とする点、②「慈悲」の語を説く点、③特定の異民族である「蔑戾車（mleccha）」を説く点、これら三点は他の諸本に無い特徴である（西村　二〇一一、七五頁以下）。

(3)　「依報」とは、「有情の生存のよりどころとなる山川草木などの外的な環境」の意味（浄土宗　二〇一六、一三九頁）。

(4) 依報の一例である「七重羅網」とは、七重のかけあみの意味（浄土宗　二〇一六、一四九三頁）。
(5) 依報の一例である「七重行樹」とは、七重の並木の意味。
(6) 依報の一例である「七宝華池」とは、七宝（金・銀・瑠璃・玻璃・珊瑚・瑪瑙・硨磲）から成る蓮池の意味。
(7) 依報の一例である「黄金大地」とは、黄金から成る大地の意味。
(8) 「正報」とは、「自分自身の過去の業の報いとしてまさしく得られた有情の身心」の意味（浄土宗　二〇一六、一三九頁）。
(9) 正報の一例である「阿弥陀仏」が挙がる。
(10) 正報の一例である「無数の一生補処」の菩薩衆が挙がる。
(11) 正報の一例である「無数の声聞衆」が挙がる。
(12) 正報の一例である「無数の不退転の衆生」が挙がる。
(13) 「発願」とは、極楽往生を願うことの意味。
(14) ここの「念仏」は、「念仏往生」も含意する。具体的には、「若一日乃至七日」にわたる念仏（執持名号）によって極楽往生を目指すこと。
(15) 「引証勧進」とは、「浄土に往生できることを信じさせるために、世尊自らのさとり、その他の仏のさとり、そして利益が得られることなどを引いて、念仏往生を勧めること」の意味（中村　一九八三、六七頁）
(16) 「来意」は、「由来。ある事柄による由来。経典注釈では、由来を説明するのを一つの型とする」の意味（石田　二〇一一、一〇九二頁）。
(17) 「正引証勧発」とは、教証を提示して、念仏往生を勧めること。『阿弥陀経釈』はこれに五種類有るとする。
(18) 「以自証知見勧進」とは、釈尊が念仏往生の道理を肯首した、その証明に基づいて、衆生に念仏往生を勧めること。
(19) 「引他仏証勧進」とは、六方諸仏が念仏往生の道理を肯首した、その証明に基づいて、衆生に念仏往生を勧める

こと。いわゆる「六方段」の箇所。

(20)「示現当利益勧進とは、現世利益（諸仏による護念）と、来世利益（極楽への往生）とを示して勧めること。

主要参考文献（紙数の関係上、本稿で引用した研究を中心に挙げる）

石上善應監修、袖山榮輝訳註
・『傍訳　阿弥陀経釈』（四季社、二〇〇五）

大橋俊雄
・「阿弥陀経釈」（『法然全集』一所収、春秋社、一九八九）

小野田俊蔵
・「蔵訳阿弥陀経校合表」（『香川孝雄博士古稀記念論集　佛教学浄土学研究』永田文昌堂、二〇〇一）

香川孝雄
・『浄土教の成立史的研究』（山喜房仏書林、一九九三）

梶山雄一著、吹田隆道編
・『浄土の思想』（「梶山雄一著作集」六、春秋社、二〇一三）

兼岩和宏
「『選択集』と『阿弥陀経釈』――『選択集』第十三章の成立をめぐって――」（『印度学仏教学研究』五〇―一、二〇〇一）

岸一英
・「『逆修説法』と『三部経釈』」（『藤堂恭俊博士古稀記念　浄土宗典籍研究　研究篇』同朋舎、一九八八）
・『阿弥陀経釈』古層の復元――『三部経釈』の研究（五）――」（『高橋弘次先生古稀記念論集　浄土学佛教学論叢』一、山喜房佛書林、二〇〇四）

齋藤蒙光
・「法然の阿弥陀仏解釈――『逆修説法』と『阿弥陀経略記』との関連性――」（『共生文化研究』四、二〇一九）
浄土宗開宗八百年記念慶讃準備局発行
・『浄土宗全書』一（山喜房仏書林、一九七二）
・『浄土宗全書』二三（山喜房仏書林、一九七二）
浄土宗聖典刊行会編
・『浄土宗聖典』一（浄土宗、一九九四）
浄土宗総合研究所編
・『現代語訳　浄土三部経』（浄土宗出版、二〇一一）
浄土宗大辞典編纂委員会監修、浄土宗大辞典編纂実行委員会編
・宗祖法然上人八百年大遠忌記念『新纂浄土宗大辞典』（浄土宗、二〇一六）
総本山知恩院布教師発行、知恩院浄土宗学研究所編集委員会編訳
・『法然上人のお言葉――元祖大師御法語――』（二〇一〇）
袖山榮輝
・『全注・全訳　阿弥陀経事典』（鈴木出版、二〇〇八）
高崎直道監修、桂紹隆、斉藤明、下田正弘、末木文美士編
・『仏と浄土――大乗仏典Ⅱ』（「シリーズ大乗仏教」五、春秋社、二〇一三）
坪井俊英編
・『〈法然上人八百年遠忌記念〉法然浄土教要文集』（平楽寺書店、二〇〇五）
新作博明
・『チベット語訳阿弥陀経の諸本対照表』（唯称寺仏教文化交流研究、二〇一〇）

（＊小野田（二〇〇一）で未使用のウランバートル写本、タワン写本、リタン版、チョネ版を加えた計一三本を利用した校訂。経文の該当箇所が併記対照されており、異読箇所が着色によって把握できる。ネット上で閲覧可（www.yuishoji.org）。）

西村実則
・「阿弥陀経」（小澤憲珠監修、勝崎裕彦、林田康順編『浄土教の世界』（大正大学出版会、二〇一一）所収）
林田康順
・「法然上人〈三部経釈〉に説かれる〈選択〉をめぐって」（三康文化研究所『年報』三一、二〇〇〇）
・「法然上人における勝劣・大小・多少相対三義の成立について――「念仏多善根の文」渡来の意義―」（『宮林昭彦教授古稀記念論文集　仏教思想の受容と展開』一、山喜房仏書林、二〇〇四）
藤田宏達
・『原始浄土思想の研究』（岩波書店、一九七〇）
・『浄土三部経の研究』（岩波書店、二〇〇七）
・『梵文無量寿経・梵文阿弥陀経』（法蔵館、二〇一一）
・『新訂梵文和訳無量寿経・阿弥陀経』（法蔵館、二〇一五）
（＊一九七五年版には未採録であるが、新たに「悉曇本とサンスクリット断片」の項目が付加されている。中でも中央アジア出土のサンスクリット断片の存在報告（日本に伝来した悉曇本より遡るもの。書体（Early South Turkestan Brāhmī）に基づいて七、八世紀以前の断片とされる）によって、中央アジアでの『阿弥陀経』の流伝状況が語られる点が注目される。）
藤田宏達、櫻部建
・『無量寿経　阿弥陀経』（「浄土仏教の思想」一、講談社、一九九四）
藤仲孝司、中御門敬教

・『インド・チベット浄土教の研究』（起心書房、二〇一八）
佛教大学総合研究所編
・『浄土教典籍目録』（二〇一一）
水谷幸正監修、齊藤舜健訳註
・『傍訳　三部経釈　往生大要抄』（四季社、二〇〇八）
南宏信
・「法然「選択証誠」と「念仏多善根」」（『東山研究紀要』六一、二〇一七）
村上明也、吉田慈順
・『源信撰『阿弥陀経略記』の訳注研究』（法蔵館、二〇二〇）

キーワード　『阿弥陀経』、浄土三部経、『阿弥陀経釈』、法然、浄土思想

法然上人における大乗経典の受容について

石田　一裕

一、はじめに――インド仏教と浄土思想

仏教研究における「浄土教」や「浄土思想」は確固たる対象として存在している。その研究において主たる対象となるのは浄土三部経であり、またその注釈書、それに加えて阿弥陀仏や極楽浄土に関する様々な主張や分析、さらに実践を説く諸典籍である。

望月一九三〇は、浄土教が「単に弥陀浄土の信仰を意味するようになっている」けれど、この語は「元来は諸仏一般の浄土に関する教義」を意味するものと指摘している（望月一九三〇：緒言）。このような視点に基づけば、その起源を問う研究はまさに望月自身が行なったように「仏陀論」「本願論」「浄土論」というテーマ設定のもと、様々な経典を分析する必要があろう。しかしながら、その後の浄土教研究はこのような拡大的傾向のもとに進められてはいない。

このような浄土教の起源について、決定的な方向性を与えた研究が藤田一九七〇である。藤田は「阿弥陀仏の浄土に関する原始期の思想」（藤田一九七〇：三頁）として「原始浄土思想」を設定し、その解明を試みた。そのための一次資料として用いられたのは漢訳文献ではなく、サンスクリット語文献である。藤田の研究は従来の宗学的研究とは異なり、経文の伝統的解釈から離れ、批判的な文献読解を通じて、浄土教の起源をインド仏教史の中に位置づけようというものである。さらに藤田二〇〇七では、このような研究の補完と継承として浄土三部経を扱い、宗学的研究とインド学・仏教学的研究の二つの視点を勘案して浄土思想の展開を論じている。この研究においては、一九六八年に平川によって提起された大乗仏教の起源についての研究、いわゆる平川説に対する批判を通じて形成された諸研究が念頭におかれている。

初期大乗仏教の一つの流れとみなされる浄土教の研究は、当然、大乗仏教の起源の解明と切り離すことはできない。藤田二〇〇七は平川説に修正の余地があることを指摘し、大乗仏教の起源として「部派・在家起源説」という立場をとる（藤田二〇〇七：二七四頁）。浄土教の起源に関わる研究は、そのまま大乗仏教の起源に通じるものである。

下田二〇一三は歴史的な術語である浄土教や浄土思想という語に、藤田の研究が「近代仏教学の豊富な内実を付与した」（下田二〇一三：五頁）と藤田の一連の研究を高く評価する。上述のように藤田自身も宗学的研究とインド学・仏教学的研究の連絡という課題を念頭に置いているが、下田は藤田がそれを遂行したと評するのである。

さて、藤田によって原始浄土思想の研究がなされて以降、インド仏教における阿弥陀浄土思想の解明は〈無量寿経〉と〈阿弥陀経〉が主となった。一方で、望月の提示した視点を補完するような形で、仏教研究の様々な成果が挙げられている。また藤田一九七〇もその他の大乗経典を等閑視するのではなく、矢吹一九一一を基礎にして浄

土思想に言及する経論の一覧表を提示している。ここではこれらの資料に基づき、浄土三部経とその異訳以外で阿弥陀仏と極楽浄土を説く経典、またそれ以外の浄土思想に関する経典と、それについての研究を紹介しよう。

二、阿弥陀仏と極楽浄土を説く経典とその研究

阿弥陀仏や極楽に言及する経論は、藤田一九七〇の一覧表によると漢訳で二九〇、またサンスクリットでは三一を数える。その全てについて言及するのは紙幅の都合で不可能なので、後に検討する法然が引用する経論と、浄土教思想の研究において重要な位置を占めるものとを中心に紹介しよう。具体的には『般舟三昧経』『維摩経』『法華経』『悲華経』の四種について概観したい。さらに阿弥陀浄土とは異なる浄土を述べる『阿閦仏国経』についても言及しよう。

『般舟三昧経』

『般舟三昧経』は原始浄土思想を考えるにあたって重要な経典である。最古の漢訳経典の一つであり、最初期の大乗経典と目される本経は、経名になっている「般舟三昧」を説示するものであり、修行者はこの三昧を実践することで目の前に諸仏が現れる体験を得ることができるとする。その具体的な方法として、本経は阿弥陀仏に心を向け続けることでこの仏に出会うことができると説き、さらに出会ってから阿弥陀仏を思い続けることで極楽浄土に生まれ変わることができると説く。

本経の書誌については梶山一九九二にまとめられている。これによれば漢訳大蔵経には四本があり、この中で経典ナンバー418の『般舟三昧経』、いわゆる三巻本がもっとも古いものと考えられている。この経典のサンスクリット本はHoernle 1916が解読している。チベット語訳についてはHarrison 1990が校訂し英訳するとともに、詳細な解説を加えている。梶山一九九二はチベット語訳の一部を和訳し、吹田二〇二〇は三巻本の部分訳を行なっている。

『般舟三昧経』は支婁迦讖訳とされ、藤田二〇〇七が指摘するように「阿弥陀」という訳語をもちいる最初期の経典である。三巻本と浄土教の関りについては、末木一九八九が般舟三昧と阿弥陀仏の関りを指摘し、吹田二〇二一もそれを支持している。この経典は『選択集』における八種選択の典拠となるものである。この点については後述する。

『維摩経』

浄土という言葉を考える際に欠かすことのできない資料が『維摩経』である。この経典は在家である維摩居士を主人公とし、空思想を非常に具体的な描写で描き出すとともに、不二の法門における菩薩道の実践を説くものである（高橋・西野二〇一一：三二三頁）。このうち第七章（羅什訳「觀衆生品」）では様々な仏があげられるなかで「阿弥陀」の名を確認できる。

本経は支謙訳『維摩詰経』、鳩摩羅什訳『維摩詰所説経』、玄奘訳『説無垢称経』の三つの漢訳があり、チベット語訳も存在する。さらに一九九九年にサンスクリット語写本が発見され、二〇〇六年にはそれに基づいた校訂テキストが発刊された。この経典は現代語訳もなされており、チベット語訳からの翻訳として長尾一九八三が、またサ

ンスクリット語からの翻訳に高橋・西野二〇一一、植木二〇一九がある。

『維摩経』は支謙による翻訳で早くから中国にもたらされたが、大きな影響を与えたのは鳩摩羅什訳『維摩詰所説経』である。工藤二〇一九は『維摩詰所説経』や『法華経』の注釈の研究を通じて、これらの経典が中国における浄土思想の形成にあたって大きな役割を果たしたことを指摘している。浄土教に関連するところでは道綽『安楽集』に『維摩詰所説経』の引用が数回確認でき、そのうちの一か所（大正47・8中）は源信『往生要集』に継承されている。この引用は経典原文が「雖知諸佛國」（大正14・550上）とあるが、『安楽集』は「雖觀諸佛國」となっており、『往生要集』もそれを踏襲している。つまり源信は羅什訳の原文ではなく『安楽集』を再引用したと指摘できよう。

『法華経』

『法華経』は大乗仏教の中心を担う経典の一つであり、現在に至るまで大きな影響を持つ経典である。一仏乗の教えを巧みな譬喩によって説き明かし、生きとし生けるものが成仏する可能性を説き、また久遠実成の釈迦を明かす経典である。

本経の普門品には「即往安樂世界阿彌陀佛大菩薩衆圍繞住處生蓮華中寶座之上」（大正9・54下）という一文があり、これは『法華経』の説く往生として浄土教に影響を与えている。

『法華経』の「阿弥陀」については、藤田一九七〇が阿弥陀仏の原語としてサンスクリット語の amitāyus（無量寿仏）と amitābha（無量光仏）という二つを想定し、三部経以外にこの名が確認できる経典の調査を行っている。そして、前者の代表経典として『法華経』を挙げ[1]、後者の代表に『華厳経』入法界品を紹介している。なお辛嶋二

〇一四はこの藤田説を批判し、阿弥陀仏の原語を amitābha のガンダーラ語と想定した。そして、この語が偈頌で用いられる場合、韻律の関係で amitāyus と似た発音となり、そのためサンスクリット語化される際に、この語に置き換えられた可能性を指摘する。壬生二〇二一はそれをうけ、初期無量寿経が阿弥陀仏の光明に主眼を置き、寿命は二次的な特性であると述べている。ガンダーラ語に端を発する阿弥陀の原語と、それが無量寿と無量光に発展する経緯については、いまだ不明な点も多い。『法華経』や入法界品の記述も、それぞれの思想を踏まえたうえで、amitāyus や amitābha の語が用いられたことへの検討がなされるべきであろう。

また『法華経』については、普門品に説かれる観音菩薩の記述と、『大阿弥陀経』のそれが類似することが辛嶋二〇〇四で指摘されている。これは観音信仰が阿弥陀信仰とは独立して存在したもので、〈無量寿経〉や〈法華経〉がそれを取り入れたことを示唆するものである。

『悲華経』

『無量寿経』には阿弥陀仏の前世の物語として法蔵の説話が紹介される。しかしながら、阿弥陀仏の前世の物語は様々な経典に確認でき、法蔵説話はそのうちの一つである。このような物語のなかで注目されるのが『悲華経』に説かれる無諍念王の物語である。

この経典はサンスクリット本、曇無讖訳『悲華経』と訳者不詳『大乗悲分陀利経』の二つの漢訳、そしてチベット訳が存在する。本経は阿弥陀仏や釈迦牟尼仏の前世の物語が説かれる。阿弥陀仏の前世は無諍念王という転輪聖王であり、『無量寿経』に説かれる四十八願と類似する誓願が説かれている。釈迦牟尼仏の前世は寶海梵志であり、五百誓願が紹介される。壬生二〇二一は『悲華経』は阿弥陀仏よりも、娑婆世界でさとりを開く釈迦牟尼仏の存在

を強調し、阿弥陀仏信仰を前提としながら「穢土で成仏した釈尊を再評価する目的」（二五〇頁）で成立した経典と指摘する。

この経典の先行研究は石上二〇一〇にまとめられている。着目すべきは〈無量寿経〉の本願と『悲華経』のそれとの対応関係についての研究である。『無量寿経』に説かれる四十八願は、『大阿弥陀経』などでは二十四願であることが知られている。『悲華経』はその中でも四十八願をベースにして、無諍念王の誓願を構築したことがわかっている。

壬生二〇二一はこれまでの研究を踏まえながら、〈悲華経〉と〈無量寿経〉が相互に影響を与えながら編纂された可能性を指摘する。また初期無量寿経から〈悲華経〉さらに『無量寿経』へと継承されていく阿弥陀三尊の展開の一端を明らかにしている。

『阿閦仏国経』

阿弥陀浄土教とは直接関係しないが、インドにおける浄土思想を考察する際には『阿閦仏国経』が重要となる。佐藤二〇〇五が指摘するように、仏教が展開した諸地域において阿閦仏が信仰された形跡は見出しがたいが、大乗仏教の黎明期に誕生したこの経典は、インドにおける浄土思想の起源に関わるものである。平川一九八九はこの『阿閦仏国経』と般若経を同一の系統とし、阿弥陀仏に言及する『般舟三昧経』や『大阿弥陀経』はそれと異なる系統とみなした。藤田一九七〇や佐藤二〇〇五も同様の理解をする。

『阿閦仏国経』は阿閦仏の誓願とその仏国土のすばらしさを説明する。佐々木二〇〇五は『大阿弥陀経』もまた同様のコンセプトを有するが、『阿閦仏国経』がさとりを開くための最高の環境を説くのに対して、『大阿弥陀経』

はすべての環境が最高であることを強調し、前者はさとるための手段としてそこへの生まれ変わりを説くが、後者はそこに生まれることが目的となっている点で相違があると指摘する。

『阿閦仏国経』と『大阿弥陀経』はともに最初期の大乗経典であるが、大乗仏教がはじめから他方仏国土や釈迦牟尼仏以外の仏陀を中心に編纂されたことは、その起源を探るうえで重要な観点である。

三、法然上人の大乗経典受用

法然の主著『選択集』は『無量寿経』『観経』『阿弥陀経』を三部経と定め、また中国の浄土教祖師の典籍を引用しながら論を展開していく。これによって念仏が阿弥陀如来、釈迦如来、さらに諸仏によって選択されたことが明らかにされる。阿弥陀仏に関する様々な経論を用いて説き明かすこの書には、当然ながら、それに言及しない大乗経典の引用はほぼない。

それでは法然はどのような基準で大乗経典を引用したのであろうか。大谷一九七三は法然の三部経選定を明らかにする中で、『往生要集』の影響力を明らかにしている。柴田二〇〇一は大谷の研究をうけ、『選択集』における正依・傍依の経論の選定過程と思想的意義に言及する。近年では南二〇一九が大谷の見解を支持しつつ、研究を進展させた。そこで『往生要集』第三大門冒頭において源信が紹介する極楽往生の証拠となる経論を確認し、法然遺文との関係を簡単な表にまとめよう。

番号	経名	確認できる法然遺文	備考
1-1	無量壽經	調査対象外	
1-2	觀經	調査対象外	
1-3	小阿彌陀經	調査対象外	
1-4	鼓音聲經	逆修説法・浄土初学抄	
1-5	稱揚諸佛功德經	無量寿経釈	
1-6	發覺淨心經	なし	
1-7	大集經	無量寿経釈・観無量寿経釈・逆修説法・選択集	
1-8	十往生經	阿弥陀経釈・選択集・浄土宗略要文・浄土宗略抄	いずれも『往生礼讃』の引用に含まれる
1-9	藥師經	逆修説法・法然聖人御説法事	
1-10	般舟三昧經	往生要集詮要・観無量寿経釈・阿弥陀経釈・法然聖人御説法事・逆修説法・選択集・登山状・安心起行作業抄・六字名号口伝・念仏算	
1-11	大阿彌陀經	調査対象外	
1-12	無量清淨平等覺經	調査対象外	
2-1	往生論	調査対象外	

2-2	起信論	阿弥陀経釈	
2-3	十住毘婆沙論	往生大要鈔・往生浄土用心	
2-4	一切経中彌陀偈	なし	
2-5	寶性論	なし	
2-6	龍樹十二禮偈	なし	
2-7	攝大乗論彌陀偈	なし	
3-1	法華經藥王品	往生要集詮要・法然聖人御説法事・逆修説法	
3-2	四十華嚴經	法然聖人御説法事・逆修説法・浄土初学抄・金剛宝戒訓授章	
3-3	普賢願	浄土初学抄	典籍名のみ
3-4	目連所問經	なし	
3-5	三千佛名經	なし	
3-6	無字寶篋經	なし	
3-7	千手陀羅尼經	念仏大意	
3-8	十一面經	浄土初学抄	典籍名のみ
3-9	不空羂索（不空羂索神変真言経）	観無量寿経釈	
3-10	如意輪（如意輪陀羅尼経）	浄土初学抄	典籍名のみ

3-11	隨求（金剛頂瑜伽最勝秘密成仏随求即得神変加持成就陀羅尼儀軌）	観無量寿経釈・浄土初学抄	典籍名のみ
3-12	尊勝（仏頂尊勝陀羅尼経）	観無量寿経釈・浄土初学抄	典籍名のみ
3-13	無垢淨光（無垢淨光大陀羅尼経）	観無量寿経釈・浄土初学抄	典籍名のみ
3-14	光明（不空羂索毘盧遮那仏大灌頂光真言）	観無量寿経釈・浄土初学抄	典籍名のみ
3-15	阿彌陀（阿弥陀仏根本秘密神呪経）	内裏問答の時、仰せられける御詞・御母子往復消息・三箇条問答	

この表のうち1-1から2-7までは迦才『浄土論』が紹介する「十二経七論」である。3-1から3-15までは源信がそれらに加えた経典である。ここで考察すべきは三部経ならびにその異訳以外の大乘経典であるから、それらは調査の対象外とした。

南二〇一五は『選択集』における八種選択の淵源に『往生要集』があることを指摘したが、法然が自身の思想を確立するため、資料となる大乘経典の選定については源信の影響を受けたことは間違いないであろう。

例えば1-7『大方等大集経』月蔵分には「見佛小念見小大念見大」（大正13・285下）という一文があるが、『選択集』はこれを「大念見大佛、小念見小佛」と引用して懐感『群疑論』の解釈を紹介する。これは月蔵分の経文がそのまま紹介されているのではなく、『往生要集』さらに永観『往生拾因』にも引用される『群疑論』の一文であり、法然はこれによって経文を知ったと考えるのが妥当であろう。

『般舟三昧経』の引用も同様である。『選択集』において選択我名の根拠となるのがこの経典であり、『阿弥陀経釈』や『逆修説法』でも言及される。原文と諸典籍の引用文をまとめると以下の表のようになる。

典籍名	原文・引用文	出典
一巻本	阿彌陀佛報言「欲來生者、當念我名、莫有休息、則得來生」	大正13・899上－中
三巻本	阿彌陀佛語是菩薩言「欲來生我國者、常念我數數、常當守念、莫有休息、如是得來生我國」	大正13・905中
安楽集	阿彌陀佛語是菩薩言「欲來生我國者、常念我名、莫有休息、如是得來生」	浄全1・696上
観念法門	阿彌陀佛報言「欲來生者、當念我名、莫有休息、即得來生」	浄全4・226上
往生要集	阿彌陀佛報言「欲來生者、常念我名、莫得休息、即得來生」	浄全15・108下
往生要集	阿彌陀佛言「欲來生我國者、當念我數數、常當專念、莫有休息、如是得來生我國」	浄全15・129下
往生拾因	阿彌陁佛語是菩薩言「欲來生我國者、常念我名、數數專念、莫有休息、如是得來生我國土」	浄全15・375上
阿弥陀経釈	彌陀自説言「欲來生我國者、常念我名、莫令休息」	浄全9・369上
選択集	彌陀自説言「欲來生我國者、常念我名、莫有休息」	浄全7・70
逆修説法	彼佛答言「欲來生我國者、當念我名、莫休息即得往生」	浄全9・396上

これによれば法然遺文の引用は一巻本と三巻本を合わせたような引用文となっている。往生要集は一巻本と三巻本の両方を参照したようである。『安楽集』や『観念法門』にも引かれ、また『往生要集』や永観『往生拾因』に引用される一文を、法然もこれらの典籍を通じて知ったと推測できる。上述のごとく法然は『往生要集』を通じて、阿弥陀仏に関する典籍を受用したと考えられ、『般舟三昧経』についても同様と考えるべきである。そのなかでも「阿彌陀佛報言」とある経文を「彌陀自説」と若干の手を入れ、自身の考えを裏付けるにふさわしい経文にした点

は法然の意図を表すものであろう。

『選択集』における『正法念処経』への言及も、同様に源信の影響を示すものと考えられる。『選択集』第十二章段では『観経』に説かれる「深心因果」を「世間の因果」と「出世の因果」に分類し、前者について「世間の因果とはすなわち六道の因果なり。正法念経に説くがごとし」（聖典3・168）と述べている。

ここで『正法念処経』の経文が直接引用されるわけではないが、それを参照したことがうかがわれる。そして、これはおそらく『往生要集』を経由しての言及である。というのも『選択集』のこの文脈で用いる「六道因果」の語は「前の所説の如く、六道の因果不淨苦等なり」（浄全15・51上）と『往生要集』第一大門にもみられる語である。『往生要集』の第一大門では六道の姿が描かれるが、これらの記述は『正法念処経』によるところが大きい。さらに最澄『守護國界章』に「然彼六道因果之法、正法念經中已廣説」（大正74・179上12-13）とあり、六道因果を『正法念処経』と結びつけている。六道因果の語は経典には確認できない言葉であるが、智顗が『法華玄義』や『摩訶止観』において用いており、これらの著作を経由して最澄に取り入れられ、それが源信に影響を与えたと考えうる。法然もその流れを受けていると指摘できよう。(2)

さらに『守護國界章』からの影響と考えられるのが『阿弥陀経釈』における『入楞伽経』の引用である。これは龍樹が歓喜知を得て安楽国に往生したことを示す一分であるが、『守護國界章』に引かれるものと一致する。この文章は吉蔵が『中観論疏』（大正42・1下）ならびに『三論玄義』（大正45・6中）において言及し、空海も『辨顯密二教論』で紹介している。『阿弥陀経釈』の引用は『入楞伽経』よりも、最澄や空海の著作の引用と一致することから、日本における著作からの再引用と考えるのが妥当であろう。

法然は『逆修説法』初七日において「凡諸經中或有説往生淨土法、或有不説」（浄全9・386上）と述べている。こ

れは迦才『浄土論』や源信『往生要集』で紹介される経論を念頭に置き、それを法然自身も読解したことを示すものであろう。ここでは『法華経』薬王品の「即往安樂世界」の一文を引用する一方で、『華厳経』については「普賢十願」のなかにそれが説かれていると示すのみである。『法華経』の経文を提示するのは、法然自身が比叡山において、それを読誦していたからと推測することができる。

いずれにしても法然の大乗経典の受用は、源信や天台諸師の著作あるいは中国論師の学説を直接的な情報源とし、そこを経由してインド撰述の大乗経典を受け取ったと考えることが妥当である。しかしながら、林田二〇一一が「選択思想」の意義を指摘するように、「選択」というコンセプトによって、先学の用意した阿弥陀浄土に関する諸資料を活用し、往生浄土思想を仏教史の中に位置づけた点に、法然の独創性を見出すべきであろう。

註

（1）ただし『法華経』薬王菩薩本事品の「阿彌陀」については「amitābha」とする写本があることを指摘している。

（2）善導『観経疏』序分義では「深信因果」について二つがあると述べ、その一つに世間の因果を上げている。二つ目については省略されており、これについて良忠『伝通記』は「二つの因果があるというのに、出世因果について述べないのは、この経文の後に『観経疏』が読誦大乗勧進行者を釈すので、その義が明らかであるから省略した」（浄全2・282下）と述べている。良忠が『観経疏』が説示しない「出世因果」が省略されていると考えたのは、おそらく『選択集』の影響であろう。聖冏『釈浄土二蔵義』は「深信因果」を「深信因果には世と出世とあり、六凡と四聖とは是れ十界なり」（浄全12・177上）とのべており、二種の因果を十界と結びつけて理解している。智顗『摩訶止観』は「四諦の名相は大經聖行品に出ず。謂わく、生滅、無生滅、無量、無作なり。生滅とは苦集是れ世の因果、道滅は出世の因果なり」（大正46・5中）と述べ、四聖諦を世因果と出世因果に分けている。また六道と

四聖を十界とするのは智顗の説であり、法然の「深信因果」の解釈にはこれが影響を与えた可能性がある。

参考文献

石上和敬二〇一〇　「〈悲華経〉の先行研究概観」、『武蔵野大学仏教文化研究所紀要』二六、一―四二

植木雅俊二〇一九　『サンスクリット版全訳　維摩経　現代語訳』、角川ソフィア文庫

大谷旭雄一九七三　「法然上人における浄土三部経の選定と呼称」、『法然浄土教とその周縁』坤、山喜房佛書林、二〇〇七に再録

梶山雄一一九九二　「般舟三昧経」、『浄土仏教の思想』第二巻、講談社

辛嶋静志二〇〇四　「『大阿弥陀経』訳注（五）」、『佛教大学総合研究所紀要』一一、七七―九六

辛嶋静志二〇一四　「大乗仏教とガンダーラ―般若経・阿弥陀・観音―」、『創価大学国際仏教学高等研究所年報』一七、四四九―四八五

工藤量導二〇一九　「智顗『維摩経文疏』における浄穢の議論」、『印度學佛教學研究』六八―一、一六八―一七三

佐藤直実二〇〇五　「閑仏信仰の諸相」、『日本仏教学会年報』七〇、一二九―一四二

柴田泰山二〇〇一　「『選択集』第一章段説示の「所依の経論」について」、『法然浄土教の思想と伝歴』、山喜房佛書林

下田正弘二〇一三　「浄土思想の理解に向けて」、『仏と浄土：大乗仏典Ⅱ』（シリーズ大乗仏教5）、春秋社、三―七八

末木文美士一九八九　「『般舟三昧経』をめぐって」、『インド哲学と仏教：藤田宏達博士還暦記念論集』、平楽寺書店、三一三―三三二

高橋尚夫・西野翠二〇一一　『梵文和訳維摩経』、春秋社

長尾雅人一九八三　『改版維摩経』、中央公論新社

林田康順二〇一一　「法然上人「選択」思想成立の背景」、『佛教論叢』五五、一九〇―一九八

平川　彰一九八九　『初期大乗仏教の研究Ⅰ』（『平川彰著作集』3）、春秋社

吹田隆徳二〇二一　「般舟三昧の原様相」、『佛教大学仏教学会紀要』二六、一五五―一八〇
藤田宏達一九七〇　『原始浄土思想の研究』、岩波書店
藤田宏達二〇〇七　『浄土三部経の研究』、岩波書店
南　宏信二〇一五　「法然「八種選択義」の淵源：『往生要集』から『選択集』へ」、『浄土宗学研究』四一、八九―一〇九
南　宏信二〇一九　「法然における「浄土三部経」観と「選択付属」」、『印度學佛教學研究』六八―一、五三―五八
壬生泰紀二〇二一　『初期無量寿経の研究』、法蔵館
望月信亨一九三〇　『浄土教の起原及発達』、共立社
矢吹慶輝一九一一　『阿弥陀仏の研究』、丙午出版社
Harrison. Paul 1990　*The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha-Sammukhāvasthita-Samādhi-sūtra,* (Studia Philologica Buddhica Monograph Series V). Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies. [Ph. D. thesis Australian National University, 1980]
Hoernle. Rudolf 1916　*Manuscript Remains of Buddhist Literature Foundin Eastern,* Turkestan vol.I, Oxford.

キーワード　所依の経典、大乗経典、往生要集、法然

龍樹と世親

森山　清徹

龍樹（ナーガールジュナ）（一五〇―二五〇年頃）

龍樹は中観派の祖であるが、八宗の祖ともいわれるように、あらゆる宗派の教えの根本すなわち大乗仏教の本質を表した論師ということになろう。大乗仏教の本質とは、空（くう）の智慧、他者の救済（利他行）、六、（十）波羅蜜等である。他者の救済を教えの根本に据えるところが大乗仏教の大乗仏教たる所以である。このことを空の智慧の下に説くのが龍樹である。したがって、あらゆる宗派の祖師といわれる。

龍樹に帰せられる著作のうち、浄土教との関係の深いものも含め主なものを挙げると、『中論』『廻諍論』『空七十論』『六十頌如理論』『宝行王行論』『勧誡王頌』『大智度論』『十住毘婆沙論』である。

龍樹の主著といわれる『中論』は、全体で二七章、四五〇偈弱からなる、経典以外では世親の『倶舎論』と共に最もよく読まれ研究されてきた仏教哲学書である。

そこに説かれることは、縁起すなわち「空（くう）」である。その意味は、戯論寂滅（けろんじゃくめつ）、縁起に

集約されよう。以下にこのことを表す。

我々の見、考えることは自己の経験により形成されてきた多分に思い込み、決めつけと言い得るものであり、虚心に真実を見、考えているものではないという反省に立ち、正しい知見を得さしめるのが「空（くう）」と知ることになるかと思われる。この意味で「空」であると知る智慧とは、先入観、固定観念の払拭を目指す英知といってよい。我々の先入観、固定観念の根本は「戯論（けろん）」にあると説かれる。この戯論を鎮めることが戯論寂滅（けろんじゃくめつ）といわれ、自ら造った束縛からの自由、解脱に連なるということである。

では、その戯論とは何か、その意味を『中論』の注釈書、月称（六〇〇―六五十年頃）の『明らかなことば』から取り上げよう。

『明らかなことば』PrasP ch.18,p.350,13–17

業と煩悩との滅から解脱がある。------

まず、諸の業と煩悩とは分別から起こる。また、それらの分別は無始以来の輪廻において繰り返し繰り返し経験してきた知識とその対象、言葉とその対象、行為と行為をなす人、道具と作用、壺と布、冠と車、色（物質的なもの）と受（精神的なもの）、女と男、利益と不利益、楽と苦、名誉と不名誉、非難と称讃などの特徴をもった種々様々な戯論から生起する。この世間的なあらゆる戯論は、空性において全ての存在の自性は空性であると見るときに滅せられる。

二重線を施した箇所が龍樹の『中論』第十八章五偈である。ここに表される戯論の意味とは、自己の経験の蓄積により作り上げた思考の枠組みといえよう。そこには誤解が含まれており、偏見の温床ともいえよう。したがって、貪り、怒り、無知の根本であると龍樹は究明している。この根本原因が明らかとなれば、それを除くことが、解脱

への道（どう）となる。「自性（じしょう）分別（ふんべつ）」とは、自ら思い込んだ固有の性質（自性）ありと別け隔てすること格差を設けることであり、それは優越感、劣等感、差別意識、偏見、他者を見下すことにつながりやすい。したがって、他者の救済、他者への思いやり、すなわち慈悲心は希薄となろうから分別を除く必要がある。このことによって誤った営み（業と煩悩）が正され得ることになる。空の智慧に目覚めることとは偏見、差別意識の不条理に気付くことに始まる。すなわち、

輪廻において形成された思い込み（自性）→戯論→分別→業と煩悩→さらなる輪廻

輪廻から解脱への道（どう）は、自性の空性（縁起・無自性）→戯論の滅→分別の滅→業と煩悩との滅→解脱

この解脱への経緯が「縁起」ということになる。

空と縁起

「空」という仏教思想は、その意味するところが誤解されたものは他にないといっていい程、誤解されやすい最たるものであろう。なぜなら、空であれば、全ては空虚なものとなり努力することも無意味となり、まして衆生救済はあり得ず仏教そのものも成り立たないのではないかという類のものである。この種の誤解は仏教内外から向けられ、今に始まったことではなく龍樹の時代からそうであったのである。それは『中論』第二十四章から知られてくる。それに対し龍樹は、空だからこそすべては成立し、空こそが縁起であることを述べている。この道筋を見てみよう。

もし、この全てのものが空であるなら、生は存在せず、滅は存在しない。汝（中観派）にとって四つの聖なる真理は無であることになろう。（24-1）

四つの真理が存在しないから、智、（煩悩を）断じること、（道を）修すること、証（悟りを得ること）もあり得ない。（24-2）

法（教え）と僧（教団）とが存在しない場合、どうして仏が存在しようか。そのように［空であると述べる］汝は三宝も破壊しよう。（24-5）

［それらに対する、龍樹による答弁は以下のものである］

そこで、我々は次の通り答える。汝は空性を説くことの目的を、空性を、また空性の意味を理解していない。

したがって、以上のように混乱させられている。（24-7）

二つの真理に依存して諸仏の教えは説き示される。世間における世俗的真理と最高の意義からの真理とである。（24-8）

この二つの真理の区分を知らない人々は、ブッダの説法に関する深い真理を知り得ない。（24-9）

ここで龍樹自らが述べるように、世間で正しいとされるものは尊重される。しかし、それは自分にとっての常識や戯論（けろん）の域を出るものではない。また誤解や偏見の寂滅に至ったものでもなく、勝れた真実からは程遠いといえよう。

空であることが妥当するものには全てが妥当する。空であることが妥当しないものには全てが妥当しない。（24-14）

縁起であるものを我々は空であると説く。それ（縁起）は［因］によって仮に設定されたものである。それこ

そが［一方に偏向しない］中道である。（24-18）

縁起とは、この世界の全てのものは、種々な原因から起こっていることという因果関係のことであるが、種々な原因によってというのは、他の力によってということである。戯論の領域に留まる限り、自己の力によってと思い違いをし、他者への思いやりが欠如しやすい。そこで、大乗仏教は空の智慧により縁起を他者の救済、廻向の思想、慈悲において表そうとするのである。

縁起に非ざるもの——自性（じしょう）

上の『明らかなことば』における戯論の解説から知られるように、例えば、「道具と作用」ということに関して、ナイフを取り上げてみると、それは果物の皮をむいたり、切り分けたりするのに極めて有効である。他方、それは凶器ともなり極めて危険なものである。諸刃の刃といわれるのはこのことである。「楽と苦」についても、一方の人にとっては楽しいと感じられることも、他方の人にとっては苦痛でしかない場合もある。これは人の経験や努力の積み重ねによっても、時代や土地柄によっても異なり多様性をもつ。このように、我々の見たり、聞いたりする事柄には、他から独立した一義的な意味があるわけではないにもかかわらず、つい自分の思い込みや決め付けによって、その意味を捉えてしまう。このように、これにはこの固有の性質があると思い込んでしまったものを、龍樹は「自性」と呼び、実際には、そのような自性はなく「無自性（むじしょう）」である、なぜなら、諸条件によって成り立っていることが「縁起」であるから、自性とは諸条件により成り立っていることとは反対にそれ自身で成立

する性質ということになり、縁起とは反対に因と縁とによらないものであり、そういう自立的な性質は存在しないからである。これは、何の特徴もないことをいっているのではなく、一方的な思い込みとしての性質はないといっているのである。われわれの陥りやすい弱点を指摘し、その自覚の下に正しい認識に立つことが、「戯論」を脱する方向性をもった「道（どう）」を歩むことになるというのである。このことを龍樹は『中論』第十五章などで

固有な性質（自性）が諸の因と縁とによって生起することは不合理である。自性が因と縁とによって生起したものなら、それは作られたものということになろう。（15-1）

しかしながら、自性が、どうして作られたものであろうか。なぜなら、自性は作られたものでなく、他に依存しないものであるからである。（15-2）

もし、自性として存在するということがあるなら、それは無となることはないであろう。なぜなら、自性が別のものになることは決してあり得ないからである。（15-8）

有るというのは常住と把握することであり、無いというのは断滅という見解である。したがって、賢明な人は、有ることと無いこととに依存してはならない。（15-10）

もし、空でないなら、到達し得ていない（修行の段階）に（向上して）到達することも、苦悩の尽きる段階に到達するための行為も、あらゆる煩悩を断じることもなくなる。（24-39）

自性が存在し「空」でないとしたら、何も変わらないことになり、修行によって努力することによって進歩し向上するという変化も起こらないことになるというのである。「空」であるからこそ、全てに変化をもたらし得るのである。したがって、誤った行為によって罪を犯したとしても、悔い改め新しい行動を起こせば、自己に変化を起こし得るということである。

龍樹は、上で見た『中論』以外にも多くの著作を残している。龍樹作とされるものにも、はたして『中論』を表した龍樹と同一論師による作なのかと疑問の呈されるものもある。大部の『般若経』である『大品（だいぼん）般若経』の注釈とされる『大智度論』、後代の浄土教思想の展開に大きく影響した『十住毘婆沙論』も同様である。『大品般若経』、『大智度論』、『十住毘婆沙論』は、何れも龍樹より約百年後の鳩摩羅什（三四四―四一三年）により訳出されたものである。後二論書に関し、龍樹作の真偽の検討も含め、その両著に踏み込まないことには、大乗仏教の大論師である龍樹の思想を説明できないとも考えられる。『般若経』と『中論』とは、「空」「縁起」「無自性」を説く点で共通している。『大智度論』の全てではないとしても、龍樹の著した部分も存在すると考えるなら、龍樹は『大品般若経』に精通していたと見られる。むしろ大乗諸経典に広く通じることなく『中論』を著したと考えることはできないし、広く経典に依存しない論師はいないといってもよい。なぜなら、論を著わす場合についても仏説である経典の教えから逸脱してはならないし、何よりも論述の正当性は仏典に基づくことによって確保され得るからである。

上の『大品般若経』には、空の思想に立った菩薩の行として六波羅蜜がテキストの全てに渡って詳述され、また菩薩の誓願、廻向、他者の救済という点でも『無量寿経』や浄土教思想と相通じるものが広く説かれている。このことは、『大品般若経』を紐解けば一目瞭然である。「空」を説く経典に他者の救済など説かれないのではないか、という先入観はありがちかも知れないが、事実は全く異なる。

『十住毘婆沙論』と廻向

廻向とは自ら行った善なる行為を無上菩提へと向けることである。それは自己のためではなく衆生の為にである。ここに大乗仏教の菩薩の利他行としての廻向がある。元来、業（ごう）の思想においては、自ら行った行為（業）、それは善なる行為であっても、悪なる行為であっても、その結果（業報）を引き受けるのはその行為者であるこの自分自身なのである。自己責任の原則は厳格である。一方、悪業を行った結果、苦悩の真っただ中にいる衆生はどうなるのか、自己責任を負うに負えない幼い子や自己や災難で突如この世を去った人々は、どうなるのか、自己責任など何もない幼い子が虐待によって、なぜ死ななくてはならなかったのか、その後の人生はどうなったのか、このことを思う時、自己責任の原則を超えるものがなくてはならない。でなければ、他者の救済は成立しない。大乗仏教の修行者達は、このことを真剣に問うたはずである。それに答えるものが廻向の思想であるといってよい。自分の行いを他者のために役立てる。この誓いをなすのが菩薩である。自己の救いがあるとすれば、あらゆる衆生が救済されてからである。法蔵菩薩の誓願、四十八願もこのことに始まる。以下、『十住毘婆沙論』について具体的に見ていこう。

除業品　第十

我が所有る福徳は　一切を皆な和合して　諸もろの衆生の為めの故に　正しく仏道に廻向す
罪は応さに是の如く懺すべく　勧請し福を随喜し　無上道に廻向すること　皆な亦た応さに是の如くすべし
諸仏の所知の如く　我れ罪を悔し勧請し　随喜し及び廻向することも　皆な亦た復た是の如し

ここに自己の福徳を衆生のために、無上菩提に向けるという廻向の思想が表わされている。自己の犯した罪が懺悔により許され得るのも、自己のあらゆる福徳が衆生のために無上菩提に向け、衆生の利益（りやく）になり得るのも、自己の行為と他者の行為とは別物であると区別する「自性」がないからであり、即ち「空」であるからである。したがって菩薩の行為を因とし縁として衆生の救済が成立し得る、すなわち「縁起」ということになる。あえていえば、龍樹の『中論』の空、縁起、無自性と何ら異なるものではない。だからといって、『十住毘婆沙論』は龍樹作であるとの証明にはならないとしても、反対に龍樹作を疑う明確な根拠もない。現段階においては、龍樹作の可能性を探る方が意味があると思える。なぜなら、自己の仏教思想の完成に向けて他者の救済という鋭い意識が『大品般若経』を熟知していたであろう龍樹にあったに違いないからである。付言しておきたいことは、元々、「廻向」と「空」とは、別々のものではない。『大品般若経』攝五品第六十八には、菩薩は廻向するとき、誰が、何をもって、どこに廻向するかという思いを起こしてはならない。すなわち三輪清浄ともいうべき空に基づく廻向でなくてはならないことが説かれている。また「空」であるからこそ他者の為にという廻向も成立し得る。

菩薩の誓願による行（ぎょう）の仏教から阿弥陀仏信仰へ

菩薩行を行う修行者にとりあらゆる衆生の救済は遙か力及ばないに違いない。なぜなら、どうしようもない事態が起こり得る。そこには、阿弥陀仏に自己と他者との救済を願う信仰の仏教が現れる必然性があったと思われる。易行品と『無量寿経』との類似はいわれてきたであろうが、以下にも指摘しておきたい。驚いたことに少なくと

も鳩摩羅什以前の段階において、称名念仏の萌芽と見られるものも説かれている。

阿弥陀仏の本願は是の如し、若し人、我れを念じ名を称して自から帰せば、即ち必定に入り、阿耨多羅三藐三菩提を得ん、是の故に常に応さに憶念すべし、偈を以って称讃せん。

彼の国の人は命終して　設い応さに諸もろの苦を受くべきも　悪地獄に堕せず　是の故に帰命し礼したてまつる

若し人は彼の国に生ずれば、終に三趣と及び　阿修羅とに堕せず　我れ今、帰命し礼したてまつる

これは『無量寿経』四十八願の第一の願を彷彿させる。『無量寿経』の浄土教思想は龍樹以前に成立していたから、龍樹が『無量寿経』を知っていたとしても不思議なことではない。

『十住毘婆沙論』と法然

後代、『十住毘婆沙論』が浄土教思想の体系化に影響を与えたであろうものに、仏道体系の区分を難行道と易行道とし後者の勝れる点を説くことがある。

『十住毘婆沙論』易行品第九に

阿惟越致に至る者は、諸もろの難行を行じ、久しく乃ち得べきも、或いは声聞、辟支仏の地に堕せん。若ししからばこれ大衰患なり。（中略）若し諸仏の所説に易行道にして疾く阿惟越致の地に至ることを得る方便が有らば、願わくは為めに之れを説きたまえ。（中略）仏法に無量の門有り。世間の道に難有り、易有りて、陸道

の歩行は即ち苦しく、水道の乗船は則ち楽しきが如し。菩薩の道も亦た、是の如し。或るいは勤行精進する有り。或るいは信方便の易行を以って疾く阿惟越致に至る者有り。

同様な内容を法然も述べている。

この聖道、浄土をば、難行道、易行道と名づけたり。譬えを取りてこれを云うに、難行道は、険しき道を徒(かち)にて行くがごとし。易行道は、海路を船に乗りて行くがごとしと云えり。（中略）聖道難行の険しき道には、惣じて望みを絶つべし。ただ弥陀の本願の船に乗りて生死の海を渡り、極楽の岸に着くべきなり。（『浄土宗略抄』）

今弥陀の本願に乗じて往生しなんに、願として成ぜずと云う事あるべからず。本願に乗ずることは、信心の深きによるべし。（『一紙小消息』）

『十住毘婆沙論』入寺品第十七

仏の妙法に値い、（中略）人身の得難きことは大海の中に一眼の亀有って頭を板の孔に入るるが如し。生れて人の中に在ることは倍して此れより難し。既に仏法を聞き、能く諸悪を滅し、諸もろの苦悩を度し、正智に至ることを得て、（後略）

まさに今、多生曠劫を経ても生まれ難き人界に生まれ、無量億劫を送りても遇い難き仏教に遇えり。釈尊の在世に遇わざる事は悲しみなりといえども、教法流布の世に遇う事を得たるは、これ悦びなり。喩えば目しいたる亀の、浮き木の穴に遇えるがごとし。（『登山状』）

『十住毘婆沙論』と『中論』

『十住毘婆沙論』が『中論』を著わした龍樹によって著わされたものであるか否か、このことを問わない限り、龍樹から浄土教への伝統も曖昧なままとなる。このことを問うには、龍樹の『中論』と『十住毘婆沙論』との一致点を探る以外に有力な方法は現時点でないと思われる。では、どの点に一致点を見出し得るのか、それは「空」を論じる論法においてである。龍樹の用いる論法とは、この世界のあらゆる事物の起こりを吟味する際、すなわち、どういう仕方で起こっているのか、縁起、因果関係を問う際、縁起と反対に常住な存在、自立的存在、創造神等を立てる見解の誤りを指摘する際、あらゆるケースを想定し、それらの全ての場合の不合理であることを論じるものである。したがって、真の縁起とは「空」に他ならないと導くものである。全てのケースを網羅的に四つに集約して想定するものは四句分別といわれる。しかし、対立する二つのケースが吟味され第三の選択肢は起こり得ないという排中律の原理により二句分別でも対応している。

四句分別は、『中論』Ⅰ-1に表れ、それは、事物の生起は自からか、他からか、自他の二からか、無因からかと問い、その全ての不合理を指摘するものである。なぜなら自から生起すれば、自己が原因でもあり結果でもあることになる。他から生起するなら、自己以外は他であるから、麦の種から稲が生起することのように不合理である。自からも他からも不合理であるから、その両者から生起することはない。自でもなく他でもないなら原因なくしてということで、それも不合理であるから、四句すべてが不合理となり、真実には不生となり、空である。このことが実際の起こりということであり縁起ということになる。

上の「自」のかわりに「有」を、「他」のかわりに「無」を代入すれば、『十住毘婆沙論』の

実性は則ち有に非ず　亦た復た是れ無に非ず
亦有亦無に非ず　非有非無に非ず

同様に、空、不空を代入すれば、『十住毘婆沙論』の

実義は亦空にも非ず　亦た復た不空にも非ず
亦た空不空にも非ず　非空不空にも非ず

また「寂滅」を代入すれば、『十住毘婆沙論』の

先ず亦た寂滅に非ず　亦た不寂滅に非ず
亦た寂不寂にも非ず　非寂不滅にも非ず

二句分別とは『中論』20-20、同一であるか別であるかのように対立する二つの選択肢を設け、何れも成立しないと否定するものである。すなわち、

原因と結果とが同一なら、生じさせるものと生じさせられるものとが同じになる。原因と結果とが別であるなら、（結果は原因でないものから生じることになる）原因は原因でないものと同じになる。

この論法は、『十住毘婆沙論』では、先の空、不空の言明に続いて、

虚に非ず亦た実に非ず　説に非ず不説に非ず
而も実に所有無し　亦た所有無きにも非ず（中略）
皆な是れ寂滅相にして　取無く亦た捨無し

虚と実、説と不説、所有と無所有、取と捨、それぞれ対立する二つの選択肢の双方とも否定し、何れか一方を肯

定できるものでもはなく、このことを通じ、真実には「空」であることを論じるものであり、龍樹の『中論』の論法と『十住毘婆沙論』のそれとは、一致しており、同様なことは、『中論』(18-2ab,10-14,18-8,22-11,24-31,25-24,5-2)などについても指摘できる。したがって、少なくとも『十住毘婆沙論』の偈頌は龍樹作の可能性が高いと考えられる。

以上の「空」(だからこそ苦悩が癒され得る)と先の「廻向」(自己の行いが衆生のために資する)の思想が、衆生救済の根底にあることは、法然の『勅伝』第二十三巻の一節に明らかと思えます。

亡き人のために念仏を廻向し候えば、阿弥陀仏、光を放ちて、地獄、餓鬼、畜生を照らし給い候えば、この三悪道に沈みて苦を受くる者、その苦しみ休まりて、命終わりて後、解脱すべきにて候。

世親(ヴァスバンドゥ)(三二〇―四〇〇年頃)

世親の著作のうち主要なものを主なテーマと共に挙げれば、以下の通りである。

『倶舎論』(五位七十五法、有部の三世実有批判、刹那滅論、本無今有論)、『縁起経釈』(竿秤の両端の上昇と下降との喩例による生滅同時論)、『大乗荘厳経論釈』、『摂大乗論釈』、『成業論』(アーラヤ識により業と煩悩との成立根拠を解明する)、『唯識二十論』(唯識思想、原子批判)、『唯識三十頌』(アーラヤ識説三性論)、『中辺分別論註』、『浄土論』(五念門、善巧方便廻向)

『倶舎論』において世親は、有力な部派、説一切有部の実在論の体系を取り上げ批判し、自己の見解である刹那

的存在の理論、経量部説を樹立しているといわれる。これは、有部における存在（法）は過去、未来、現在において実在するという三世実有論を批判する点に見ることが出来る。すなわち作用、働きの点から、それは滅してしまった過去にも、未だ生起していない未来にもなく、現在の一刹那にのみあるとするのである。全ての事物は瞬間的な存在であるとし、原因と結果との関係は因が生じ直ちに滅し、そのとき果が生じ直後に滅するという連続であると主張する。したがって、刹那とは時間の最小単位であるとし、物質を構成する原子を同じく最小単位とする理論を立て、原子の集合として物質を説明するのである。その物質に非ざる非物質なものが大きさや形をもたない精神的な心とする。

また、対象の成り立ちを部分とそれとは別な全体との和合と見る外教への批判として、部分との和合があるなら、全体は部分をもつことになり、部分と別であるはいえない。部分と別な全体は部分をもたないから、常に単一ということになる。一方、上の全体批判は、『唯識二十論』では、原子の集合として外界の対象への批判に適用し、外の物質である対象は成立せず、唯識無境の根拠とするのである。この世親による刹那及び原子に関する理論は、その後、広く活用されると共に、刹那滅論への批判として逆用されもするのである。すなわち原子は部分をもたないから、集合しても大きさを形成し得ないのと同様、時間の最小単位である刹那は部分をもたないから永劫の時間も一刹那と同じになってしまうと論難されるのである。

『縁起経釈』においては、原因（種）の滅するのと結果（芽）の生起するのは同時であるという生滅同時論としての刹那滅論を竿秤の一方の上昇と他方の下降とが同時であるという喩例により論じている。この竿秤の喩例による刹那滅論は常住論者である外教の諸学派の論師によって取り上げられ批判されている。また仏教内では中観派の月称（六〇〇―六六〇年頃）により生滅同時なら因果同時になると論難されている。同じ中観派のカマラシーラ（蓮

華戒七四〇―七九七年頃）によっても勝義の見地からは批判されている。この世親の刹那滅論を、論破しないことには自学派の見解が成り立たないとばかりに広く仏教内外で注目された。

『大乗荘厳経論釈』と『摂大乗論釈』とは、無着の大乗菩薩道と唯識思想とを説くそれぞれの『論』に対する『釈』である。無着が兄、世親が弟という伝説があるが、それはともかくとしても、世親は無着から大乗仏教の菩薩思想や唯識の思想、仏身論を学んだことは確かである。『唯識二十論』の唯識無境説や『唯識三十頌』のアーラヤ識説、三性説に関しても、無着の『摂大乗論』前半にすでに表されている。

『成業論』は、説一切有部を始めとする部派の実在論的な業の理論を取り上げ批判し、現在の心の働きである六識説に加え深層心理（アーラヤ識、異熟識）を説いている。この点、心（六識）の作用がなくなった精神集中（滅尽定）から出るとき、新たに心を作用させるのにはアーラヤ識の転換（転依、てんえ）がなければならないとアーラヤ識の必然性が説かれるが、これは無着の『摂大乗論』（I・51,55,57）によっていると考えられる。このことによって経量部説も凌駕している。また、アーラヤ識を『解深密経』を典拠とすることや、アーラヤ識がなければ、身体を統合し得ないこと、煩悩の対治も成立しないことを説く点、無着の『摂大乗論』によっていると考えられる。諸部派の見解から経量部説へ、さらには唯識説へという階梯が見られる。

『唯識二十論』においては、原子の集合論や結合論によっては、物質は説明できない。なぜなら、原子が最小単位であるから、集合するとしても、さらにそれらの隙間には原子が入り得るから結合と同じことになる。しかし、最小なものは部分をもたない故、結合し得ない。したがって、物質の存在は説明し得ないことになる。この物質というのは自己の外の世界であるから、外の世界は成り立たないことになり、外の対象を認める経量部説も成立しない。結局、自己の心のみが否定し得ないものとして残る。したがって、外の対象とは、自己の心が外のものである

とそう把握しているものであって、実は自己の心の反映であるということになる。唯識無境（自己の心のみであって、煩悩を有する限り外の対象は如実に把握され得ない）というのが、それである。このことを世親は、外の対象を見ていると妄想し、丁度、眼病者が、存在しない毛髪の如きものを見ることに準えている。また、外の対象はなくとも夢を見ていることに譬えている。この喩例も含め「唯識無境」に対する疑念には、夢も、無限定にいつでも見るわけではなく時間と空間との限定を有するという。しかし、夢を見ている場合はそうだとしても、眠っていないときは、世間の人々は外の対象を認識しているではないかとの反論には、智慧に目覚めていない人は、夢を見ている場合と同じく、習慣力（習気、じっけ）の眠りの影響下にあり外の対象が存在しないとは悟らない。また、夢の中での善悪の行為（業）は、起きているときと同じ果報をもたないという反論には、夢を見ているときは心の働きが劣っているので起きているときと同じ結果は得られないのであり、さらにまた、殺害者による殺害ということも起こらないではないかということに対しては、死は殺害者の意志によって被害者の特殊な表象に起こされた異常な状態である。さらに初期経典である『ウパーリスッタンタ』を典拠として殺害は殺害者の心による虐待から起こったものであり、それは身体や言葉による虐待よりも大いに非難されるべきことであり、端緒は悪心という心の働きにあると論じる。

この「唯識無境」は、一水四見（いっすいしけん）として表されている。すなわち、例えば、一つの川も、魚にとっては住処であり、人にとっては、清らかな流れと映るか、濁っているかのように映るか、釣り人や鳥にとっては、川の魚を狙う漁場であろうか、全てのものは、このように種々様々なものとして捉えられることをいっている。単に思いのままという軽い意味ではない。経験と知識との蓄積、さらには精神集中（止）と観察（観）との修行による洞察力によってのみ、真相が把握され得るという意味である。知り得る備えがなければ、耳に聞こえたとして

も、その意味はわからないのと同じように、何事も経験がものをいう、実践を通じ学び得た経験により段階的により高度なレヴェルに達し得るのである。唯識の修行とはそういうことである。同様なことの反復のみでは同じ考えから抜け出せないが、新しい習慣を形成することから新たな智慧が生れることをアーラヤ識は教えてくれる。このことは、『唯識三十頌』において、心の働きは、いま現れている見る、聞く、嗅ぐ、味わう、触れる、感じ取るという六種の認識及び自己意識と、深層心理（アーラヤ識）とに区分され認識の世界が説明される。いま心、脳で感じ取ったことは、いわばデータとしてアーラヤ識に送信される。それはデータとして保存され、同時に保存されたデータもそのときの心に送信されてくる。この相互作用によって認識の起こりが説明される。単なる循環ではなく、新しい意義のあるデータをアーラヤ識に送信することが修行でもある。到達しているレヴェルによって認識は異なる。意味を深く正しく理解し得るように「道（どう）」を歩むとはこのことである。『唯識二十論』では唯識無境の証明に力点があったと見られるが、この『唯識三十頌』には、アーラヤ識と共に三性（さんしょう）説、すなわち妄想された性質、他によって存在する性質、完成された性質が説かれる。この理解に供するために、中国や日本で用いられた喩例によって表そう。それは蛇、縄、麻によるものである。薄暗がりの下では、黒く蛇行したものを蛇と見て取ることがある（妄想された性質）。よく観察すれば、縄であったと知る。この縄も他によって仮に作られたものである（他による性質）。縄の実体とは、その素材である一本一本の麻である（完成された性質）。この三性説から知られることは、「有りもしないものを妄想により有るとする誤り」（増益・ぞうやく）と「有るにもかかわらず何も無いかのように思い誤ってしまうこと」（損減・そんげん）とを離れ虚心に見、聞きすることに始まり、それをより高めようとすることからこそ智慧の獲得に至り得るということである。

世親の思想に関して『倶舎論』において説一切有部を批判し、外の対象を認める経量部の思想を表わしているこ

とと、『成業論』そして『唯識二十論』や『唯識三十頌』で唯識思想を表したこととは、異なった見地であるから部派仏教（「小乗」）から大乗へと変遷したのではないか、あるいは世親は一人ではないのではないかという意見もあるが、より高度なものに段階的に進んで行くという唯識の修道論からすれば、また、仏道を修する点からしても悟るべき哲学と修道論とは別々のものではないから、経量部の思想から唯識思想へと進展する思想の著作を表すことは、何ら不思議なことではないと考えられる。さらに唯識思想とその修道論から菩薩の利他行の成就としての他者の救済の究極を浄土教に見出すことは、相容れないことではない。

『無量寿経』と『往生論』

『無量寿経』は、法蔵菩薩があらゆる衆生を救済する、すなわち衆生を清浄な安楽国に生ぜしめることを誓願し、衆生救済のために六波羅蜜を始めとする菩薩行を達成し阿弥陀仏となられたその阿弥陀仏の安楽世界の荘厳と阿弥陀仏を讃えることを説いている。『往生論』（『浄土論』ともいう）は、その衆生救済の誓願を達成するための行法、行体系を表わしている。

法然上人は『選択集』において、『無量寿経』、『観無量寿経』、『阿弥陀経』の三経と世親の『往生論』をもって「三経一論」と呼び往生浄土を説く教えの根本であることを述べている。なぜ、そう呼ばれたのか、それは、「三経一論」には、共通して阿弥陀仏を礼拝、讃嘆し浄土に生まれることを作願し、浄土を観察することの功徳という四種の自利の行とともに、一切衆生を見捨てることなく常に衆生の苦悩を心に懸け、自ら功徳を積み、それを衆生救

済に向けるという廻向、慈悲を指す利他の行を説いている根本の経と論とであるからに違いない。いわゆる世親の『往生論』のまとめ方からする五念門ということである。そのうち第五の廻向、慈悲の利他行とは、菩薩の誓願である。

『往生論』の行体系

世親の『往生論』の体系は、阿弥陀仏国と阿弥陀仏との勝れた特性（功徳）、また菩薩の勝れた特性を止（精神集中）、観察により達成しようとし、衆生と共に阿弥陀仏国に生まれようとする善男子善女人の修行である五念門と菩薩の五門とにある。繰り返し繰り返し身に付ける修行を伴なわない仏道はないといってもよい。修行法には大別して部派仏教と大乗のものとに分かれる。まず部派仏教の中で、それは形成され、その後、その構造を継承しつつ、到達する内容（悟り）の相違をもって大乗のものが形成された。前者は『倶舎論』に説かれる五道、即ち一、（聞、思により解脱に向かう順解脱分、二、四諦の実修に励む順決択分、三、煩悩を断じる見道、四、修道、五、最高位である無学道に対し、後者の大乗のものは、一、資糧道、二、唯識無境を実習する加行道、三、見道（十地の初地）、四、修道（十地の第二地から第十地）、五、究竟道（仏地）、この大乗のものは、無着の『摂大乗論』や『大乗荘厳論』などに表され、それらの『釈』を著した世親に受け継がれている。この構造は後期中観派にも継承される。この大乗、部派仏教二種の修行法と『往生論』におけるそれとは目指すところが直接的には別であるといえよう。『往生論』においては、五念門及び五門として表され、特に五門において菩薩の達成する利他行としての阿弥陀仏国へのあらゆる衆

生の救済を目指す修行法である。この菩薩の到達した五門の意義は菩薩の利他行一般ではなく、人力ではなす術のない如何ともし難い他者の究極的な救済を目指す点にある。それは阿弥陀仏（法蔵菩薩）の本願による以外には達成できないものである。一方、大乗の瑜伽行派（唯識派）の修行法（五道）には直接的には利他行の完成としての、あらゆる衆生の救済は説かれていない。それは阿弥陀仏への帰依を根本に据えているか否かにあると考えられる。しかし、『往生論』と世親の著した唯識論書における思想との共通性を見出すとすれば、それは他者の救済の実現を目指す善巧方便廻向という点においてであると考えられる。すなわち、

「方便」とは、他者を思い遣り自己の利益に執着する心を離れ分け隔てなく衆生を救済する方法である。

「廻向」とは、自ら修した善行を他者が安楽世界に生まれることのために差し向けることである。

ここにいう他者とは、単なる他の人というのではなく短命で、多病で、事故で、戦火で、自然災害で、この世を去った人々、虐待でこの世を去った子供達のことである。その後、多くの世間の人々から忘れ去られた人々や子供達である。善行を積む間もなかった人々、他の衆生の救いは、どうなってしまうのか。彼らの救済は、どういう方法であり得るのか。そこに菩薩の誓願（本願）の端緒があると考えられる。その救済の手だてが方便と廻向とである。

五念門の行法に続いて菩薩の利他、方便、廻向を表わす前に、浄土が願われ描写されるのは、あらゆる衆生（三悪趣を含む）の救済があり得るのは、菩薩の誓願（本願）が達成された阿弥陀仏の安楽国でしかあり得ないからであると考えられる。ここに、龍樹が、世親が浄土教思想を表わそうとした必然性があったと考えられる。

五念門――善男子、善女人の為の行法

一、礼拝門、身を以って阿弥陀仏を礼拝し安楽世界に生れようと願う
二、讃嘆門、口業を以って讃歎し阿弥陀仏の名を称する
三、作願門、精神集中（止）を獲得すべく安楽国に生じようと一心に願う
四、観察門、観察力（観）を獲得しようと智慧により以下の三を観察する。
一、安楽世界の勝れた特性十七種（その十六には二乗、女人、身体の不自由な人への差別が全くないこと）を観察する。二、阿弥陀仏の勝れた特性八種（如来の自利、利他の功徳）を観察する。三、諸の菩薩の勝れ特性四種（その第二、菩薩が応化身として、あらゆる時に一心一念に大光明を放ち十方世界に至り衆生を教化し、方便により一切衆生の苦を除くこと）を観察する。
五、廻向門、苦悩するあらゆる衆生を見捨てない。自ら常に安楽世界に生まれるよう願いを差し向け、大いなる憐れみの心を完成するために自らの善業を他者に差し向ける

それに対し以下の五門は、先の五念門を達成した菩薩の修する行法である。これは、善男子、善女人の修するものとは別の行法ではなく達成した程度（真相を把握し実践し得るレヴェル）が異なるのである。したがって、五門は五念門より行の進展した高度なものである。ここに修行の階梯が見られ、唯識派の行体係を背景とすると考えられる。また、五念門と同様、身体、口、意（止）、智慧による観察（観）、という伝統的な行法の上に廻向を配し、自利、利他が組み込まれた大乗仏教の行体系の特徴を表している。さらに、阿弥陀仏への信仰と安楽世界に苦悩の衆

生が生まれることを願う廻向が行体系の根幹に据えられ大乗仏教としての浄土教思想の行法が確立されている。

菩薩が衆生と共に安楽世界に生まれようと願う安楽世界とは、『往生論』には次の通り描写される。短命、病苦、暴力により命を奪われた人その他の生物、水、食料の欠乏による苦悩など衆生の苦悩は計り知れない。その衆生が「ながく身心の苦悩を離れ、常に楽をうける」。ここに阿弥陀仏の極楽世界が出現した理由があると思われる。そして苦悩が癒される世界に衆生が生れることを願うことを専らにして活動するのが菩薩である。なぜなら古今東西、過酷で惨い世界が広がっているからである。菩薩の修する行法にもどろう。

五門、菩薩の行法の達成

一、近門【入の功徳、礼拝門を修し、安楽世界に生まれる】

二、大会衆門【入の功徳、讃嘆門を修し、如来の名を称し、大会衆数に入る】

三、宅門【入の功徳、作願門を修し、蓮華蔵（安楽）世界に入る】

四、屋門【入の功徳、観察門を修し安楽世界に至り法の素晴らしさを味わう】

以上の四門により菩薩は自利の行を完成する

五、園林遊戯地門【出の功徳、廻向門を修し本願（菩薩の衆生救済への誓い）により廻向し応化身により衆生の煩悩の世界に入り遊戯神通によって教化の場に至る。菩薩は廻向により衆生救済という利他の行を完成する。】

菩薩は自利（一～四）、利他行（五）を完成し最高の悟りを得る。五念門中の第二、讃歎門及び五門中の第二、「如来（阿弥陀仏）の名を称し」は善導大師の口称を彷彿させる。

以上は『無量寿経』において法蔵菩薩が本願を立て衆生救済への道を修することに一致していよう。

止（精神集中）と観（洞察力）とを修することにより適応性のある心（柔軟心、にゅうなんしん）を達成すれば、さ

まざまな法を知り巧みな方便と廻向とが達成され、自利の心をすて利他心、すなわち清浄心が達成されるという道筋が表わされている。この行の次第を見てみよう。

《菩薩の巧みな方便を伴なった廻向とは、五念門を修することの功徳を説き、自らの楽を求めることなくあらゆる衆生の苦を除こうとするが故に、あらゆる衆生を対象とし、あらゆる衆生と共に安楽世界に生まれようと作願すること》

この方便を伴なった廻向を達成すれば、次の三種の門が達成される。

一、智慧門【自らの楽を求めず、自己の心に執着しない】

二、慈悲門【あらゆる衆生の苦を除く、衆生の楽を願う】

三、方便門【あらゆる衆生を憐れむ心をもち、思い上がった心を離れる】

これら三種の門は、菩提を得ることを妨げる利己心を離れさせる故、清浄心とよばれる。このことによって、菩薩は清浄な仏の世界に生まれることができる。五念門を順序通りに自在に達成し得る。それはまた先に挙げた菩薩の五門の勝れた特性を達成することである。五念門を修することにより達成した質と量との相違が、善男子、善女人と菩薩とには相違があるであろうが、菩薩は、あらゆる衆生を見捨てることなく自利心を離れ利他の振る舞いである廻向に徹するのである。

先ほど述べた菩薩の善巧方便（思い上がりを離れた巧みな在り方）による廻向とは、一切衆生と共に同じく安楽世界に生まれようと切望することである。この「廻向（パリナーマ）」の基本的な意味は「差し向けること」である。一つは自己の善業を悟りや最高の智慧へと集約させることである。二は、自己の善業を他者のために悟りや最高の智慧へと集約させることである。この二つの意味が区別されることは、すでに表されている。前者は小部の般若経、

『八千頌般若経』に表れる。後者は、少し後に著わされた、あまり知られていないが後に示す大部の般若経、『二万五千頌般若経』に表れるものである。この点に利他行としての廻向が説かれ大乗仏教の特徴が明確になる。ところで、上に見た『往生論』の善巧方便を伴なった廻向とは、悟りや最高の智慧に対するものではなく、阿弥陀仏の安楽世界に生まれるための廻向である。ここには、非業の死をとげた衆生、事故や病で幼くして亡くなったこの世において、ほとんど何もなし得なかった幼子、子供達のための安楽世界での幸福が願われている。ここには上の二者の廻向にはない意味合いが込められている。それは、浄土教における方便を伴なった廻向といってよい。なぜなら、菩薩の利他行として阿弥陀仏への帰依に立ち一切衆生の救済が誓願されているからである。筆者の分類によるこの第三の廻向こそが『無量寿経』に沿った世親の『往生論』の特徴を顕著に表すものである。

上の第二の廻向については、自己の善業を他者のために悟りや最高の智慧へと集約させる意味のもの、すなわち《衆生と共に》という意味は衆生の為に廻向するという第二のものに通じると考えられる、それは、無着、世親の他の著作にも表されている。

以下においては、上で言及した菩薩の巧みな方便を伴なった廻向に関し、あらゆる衆生の苦を除こうとするが故に、あらゆる衆生と共に安楽国に生まれようと願うことと通じる内容のものを世親の他の著作からと『二万五千頌般若経』とから表しておく。また、同じく上で言及した五念門の内容である、仏国土（安楽世界）の勝れた特性十七種のうち第十六には二乗（声聞、独覚）などの区別がないことが説かれるが、この点と五性格別の問題との整合性を諸の菩薩の勝れた特性四種のうちの第二と、及び五門のうちの第五園林遊戯門とに表わされる応化身（変化身）の点から考察する。

無着の『摂大乗論』（MSam.5.5）及び世親『釈』

方便波羅蜜とは、六波羅蜜によって蓄積された善根をあらゆる衆生と共通して（sādhāraṇaṃ kṛtvā）無上菩提に廻向するからである。

『大乗荘厳経論釈』（MSA pp.102,31–103,2）

菩薩が、同様に大きな布施の集まりの［果報を］諸の衆生に関して喜ぶが。自分にとっての［果報を喜ぶのでは］ない。また、あらゆる衆生を支援（sarvasatvasādhāraṇaṃ kṛtvā）して（と共に）無上な悟りへと廻向する。以上のような特徴をもったこの心（意楽（いぎょう） āśaya）が、菩薩にとっての布施の修習に関する勝れた心（kalyāṇāśayaḥ）である。

『同釈』（MSA p.103.27–33）

その場合、菩薩は以上のように持戒波羅蜜を修習することの、乃至般若波羅蜜を修習することの功徳の集まりの果報を諸の衆生に関して喜ぶ。自分にとっての［果報を喜ぶの］ではない。また、あらゆる衆生と共に（sarvasatvasādhāraṇaṃ ca kṛtvā）［修習の果報を］無上正等菩提へと廻向せしめる。この以上のような特徴をもった心（āśaya）が、菩薩の戒波羅蜜を修習することから般若波羅蜜を修習することに関するまでの勝れた心である。方便に依存した［六波羅蜜の］修習に三種のものがある。無分別（nirvikalpa）智によって三輪清浄（trimaṇḍapariśuddhi）を観察することに依存して［誰が、何を、どこにということに執着しない三種がある］、

というのはあらゆる作意（心すべきこと）を成就するためにその［三種の］方便がある。

『大乗荘厳経論及び釈』や『摂大乗論及び釈』では、六波羅蜜を修しあらゆる衆生と共通して無上菩提に廻向するという第二の廻向の意味に通じるものが説かれる。無着と世親とは、この廻向の意味をどこから得たのであろうか。それは、ブッダの聖言として先に言及した『二万五千頌般若経』からであると考えられる。

『二万五千頌般若経』（Pañca V p.87,8-14, 24-28）『大品』摂五品第六十八

また、その善根をあらゆる衆生と共に（共通して）（sarvasasattvasādhāraṇaṃ kṛtvā）一切種智に廻向する。例えば、このことには誰が廻向するのか、あるいは何を廻向するのか、或いはどこに廻向するのか、という三種の認識が働かない、そのように廻向する。このように、スブーティよ、偉大な菩薩は忍辱波羅蜜に立って布施波羅蜜を行う。----- また、それらの善根をあらゆる衆生と共に（共通して）（sarvasasattvasādhāraṇāni kṛtvā）無上菩提に廻向する。例えば、これには、この誰が廻向するのか、あるいは何を廻向するのか、あるいはどこに廻向するのか、という三種の認識が働かない、またそのように廻向する。このように、スブーティよ、偉大な菩薩は忍辱波羅蜜に立って持戒波羅蜜を行う。

（同、pp.98–99）には、誰が、何を、誰に布施するかという三者に執着しない三輪清浄の布施が説かれる。

衆生と共に無上菩提に廻向する、これは自ら行った善行を他者の無上菩提のために廻向することに通じよう、さらに『浄土論』における衆生が安楽世界に生まれるために巧みな方便をともなった廻向へと至る考え方は『二万五千頌般若経』から得られた可能性があろう。この点は後に挙げる『同経』の仏国土における衆生の平等からもいい得ると考えられる。

五性格別（ごしょうかくべつ）の問題

他方、「衆生と共通しない」ことも説かれている。それは、

『摂大乗論』MSam 10.32

もし、以上のように声聞と独覚とは共通しない（asādhāraṇa）で、諸仏の法界（真実の世界）が、以上のようなこの円満した功徳（十義）を具えたものであるなら、どういう意図を以って一乗であると説かれたのであるか。

その理由は世親の『摂大乗論釈』『大乗荘厳論』（MSA 11-53）頌において種々述べられるが、種姓が区別（五性格別、菩薩、声聞、独覚になることが確定している者、何れにも確定していない者、絶対に救済されない者という五種の区別）されることからと、変化（へんげ）からとの二点に注目したい。

『大乗荘厳論釈』MSA p.68,25-26 *ad* 9-53

変化（へんげ）から一乗であることが、例えば、何百回となく私は声聞乗によって完全な涅槃に入ったと弟子たちの為に述べられたように、そのように変化（身）を現わすことから［弟子たちのために一乗であることが述べられる］。

『往生論』における菩薩としての応化身（変化身）とは、巧な方便を具えあらゆる衆生を教化し、衆生が安楽世界に生まれるよう本願によって廻向する者である。その安楽世界では、二乗という区別も差別される女人も存在せ

ず、体の不自由に苦しむ者もなくあらゆる苦が除かれる。

この『往生論』の意味するところは、菩薩は応化身（変化身）を現わすことによって衆生を教化し五性格別の苦も、あらゆる苦も除こうとするのである。これは先の世親の二釈論の述べる所と軌を一にしている。この点からも『往生論』は世親作と見られ得る。龍樹も世親も究極的に大乗仏教における衆生救済の論理を究明しているといえよう。

唯識派には先に言及した通り五性各別という衆生を識別する思想があるが、初期の大乗仏教にも、その素地となるものや利他行を修する菩薩と声聞や独覚とを区別する思想はある。このことと、「生あるもの（衆生）」の間に一方を主と見、他方を従とする（所取と能取との）差別極まりないこの世において菩薩行としての他者の救済とは、どう整合性がとれるのか、偉大な論師である世親がこのことを問わないはずはない。『往生論』には、他者の究極的な救済といい得る阿弥陀仏国の勝れた特性（仏国土の荘厳功徳成就）の観察が十七種説かれ、その第十六には、浄土においては、声聞、独覚の区別もなく、カースト制度の下、見下され苦しむ女人という差別もなく、体の不自由に苦しんだ人の苦しみもない、その名前すら聞かれず、平等一相の実現された様を観察することが説かれている。このことは『無量寿経』の四十八願の第一～第四願には、地獄、餓鬼、畜生の三悪趣も存在せず、名前すらないことが説かれることや「四誓偈」を彷彿させる。

同様なことは、『二万五千頌般若経』（Pañca IV pp.181,31-182,7）夢行本第五十八に、

菩薩が仏となったとき、その仏国土においては、十悪を行う衆生もいず、短命な衆生もなく、多病な衆生もなく、体の不自由な衆生もなく全ての衆生の良好さの実現があるべく誓願することが説かれる。

（同、pp.184,27–185,1）には

また、その仏国土においてはカースト（四姓）という言葉すらもなく知ることもないと説かれる。［以下、同様に説かれる］

仏国土において、三聚（定性、不定性、邪性）もなく、三悪趣（地獄、餓鬼、畜生）もなく、四姓（王族、バラモン、庶民、奴隷）という言葉さえない、諸の衆生に優劣はない、諸衆生に五趣（地獄、餓鬼、畜生、人間、天）の区別はなく同一の業を行うであろう。

また『同経』摂五品第六十八には、いわゆる六度相摂（一つの波羅蜜を修することが他の五波羅蜜を修することになること）が説かれ、持戒波羅蜜を修しつつ、布施波羅蜜を行うこととは十悪を抑止し、十善（不殺生、不偸盗、不邪婬、不妄語、不両舌、不悪口、不綺語、無貪、無瞋、不邪見）を行い、あらゆる利他行を行うことを衆生と共に無上菩提に廻向することと説かれる。ここには止悪・行善、利他という意味において、実質的に三聚浄戒が説かれている。同様な意味のことが『大乗荘厳経論及び釈』度摂品XIV–三七、『摂大乗論及び釈』四・十三にも説かれ、無着・世親共に『般若経』とのつながりは深い。

無着や世親による直接の『大品系般若経』からの引用は、無着の『阿毘達磨集論』『摂大乗論』及び世親の『摂大乗論釈』『大乗荘厳経論釈』において十種の分別を対治する（退ける）のに『般若経』の十種の無分別智が当てられている。この十種の無分別智は、チベット訳『一万八千偈般若経』(Peking vol. 19 20b7–22a4、第三会、大正7,433b) に最も一致する。また、世親の『大乗荘厳経論釈』の V-11 に関する『般若経』の引用は『大品』勝出品第二十二からのものである。したがって、無着と世親とは『大品系般若経』に精通している。また『無量寿経』と『大品般若経』との両経は菩薩の誓願、他者の救済という点で共通したものがある。世親は他者の救済の究極を取

り分け『無量寿経』に見出したというのが、この『浄土論』であるといえよう。

『往生論』における三身

五念門を修め菩薩の達成する五門とは、衆生と共に阿弥陀仏国に生まれようとする自利、利他の行体系である。菩薩の勝れた特性として、また出の第五門として応化身（変化身）が衆生を教化し、本願によって廻向するという利他を行うことが説かれている。

この内容は、『大乗荘厳経論及び釈』（MAS IX 63,64）及びその世親釈に説かれる「受用身は、自利を特徴とし、変化身は利他を特徴とする」という仏身二身を自利、利他と区分するものと等しく、また、『往生論』において、法身は平等法身、清浄句である真実智慧無為法身といわれるが、『摂大乗論』2.33b に諸仏の清浄である智には十九種の徳があるとするうち、平等法身（samadharmakāya）とは、無二の法身であること、清浄な波羅蜜を達成しているとされる。

（同、10.3d）には法身が常住を特徴とするとされ無為法身の意味が表わされている。また如来は、苦悩する衆生は常に存在するから、衆生救済を行う如来は常住でなくてはならない故、如来は無為である。これらは、無着、世親の自利、利他による三身論と一致していると見られる。『往生論』において、世親は衆生利益の為に様々に現れ方をする救済仏である変化身（応変身、一心一念に大光明を放ちて十方世界に至って衆生を教化し一切衆生の苦を除く）として方便廻向による衆生救済としての利他の成就を説いている。

このことは、薄命、薄幸の、この世に光すら見ることができなかった子供達も諸衆生も変化身にまみえることができ、救済され得ることを含意していると考えられる。これは、また『無量寿経』第三十三願及び先にも挙げた法然の「亡き人のために念仏を廻向し候らえば、阿弥陀仏、光を放ちて（中略）この三悪道に沈みて苦を受くる者、その苦しみ休まりて、命終わりて後、解脱すべきにて候。」（『勅伝』第二十三巻）を彷彿させる。

参考文献

海野孝憲『世親の浄土論と瑜伽行唯識』、山喜房佛書林、二〇一六年.

瓜生津隆真『十住毘婆沙論Ⅰ』（新国訳大蔵経　釈経論部　第十二巻）、大蔵出版、一九九四年.

桂紹隆・五島清隆『龍樹『根本中頌』を読む』春秋社、二〇一六年.

勝呂信静・下川邊季由『摂大乗論釈』世親釈、玄奘訳（新国訳大蔵経　瑜伽・唯識部　第十一巻）、大蔵出版、二〇〇七年.

梶山雄一『唯識二十論』（大乗仏典15）、中央公論社、一九七六年.

木村高尉『梵文二万五千頌般若経』第五巻（*Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*: V）、山喜房仏書林、一九九二年（=**Pañca**）

昭和新纂国訳大蔵経編輯部編『摩訶般若波羅蜜経』第一・第二（昭和新纂国訳大蔵経　経典部　第三・四巻）、東方書院、一九二八年.

藤堂恭俊「無量寿経優婆提舎願生偈」（『浄土宗聖典第一巻』所収）浄土宗、一九九四年.

長尾雅人『摂大乗論　和訳と注解』（上・下）、講談社、一九八二・一九八七年（=**MSam**）

袴谷憲昭・荒井裕明『大乗荘厳経論』（新国訳大蔵経　瑜伽・唯識部　第十二巻）、大蔵出版、一九九三年.

平成新版元祖大師御法語編集委員会編『平成新版元祖大師御法語』後編、知恩院、二〇〇九年.

御牧克己編『般若の思想』（梶山雄一著作集 第二巻）、春秋社、二〇一二年.
Louis de La Vallée Poussin *Mulamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*. Bibliotheca Buddhica Series, no. 4. St. Pétersbourg: Commissionnaires de l'Académie impériale des Sciences, 1903–1913. Reprint, Tokyo: Meicho-Fukyū-Kai, 1977. (=**PrsaP**)
Sylvain Lévi *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra: Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule*, Tome I, *Texte*, Paris: 1907. Reprint, Kyoto: Rinsen Book, 1983. (=**MSA**)

なお、以上とは別に世親関係の重要な業績として以下の二点を追加しておく。

大竹晋『法華経論・無量寿経論 他』（新国訳大蔵経、釈経論部十八）大蔵出版、二〇一一年.
船山徹『婆藪槃豆伝―インド仏教思想家ヴァスバンドゥの伝記』法藏館、二〇二一年.

キーワード　龍樹、『十住毘婆沙論』、世親、『浄土論』、方便廻向、『大品般若経』

浄土初祖　曇鸞大師

石川　琢道

はじめに

仏教伝来以来、中国では多種ある浄土経典が漢訳されていくなかで、『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』の三経が完備されるのは五世紀中期頃のことである。[1]

中国では後世、廬山慧遠（三三四―四一六）が浄土教の初祖とされる。慧遠がどのような浄土教信仰を有していたのか詳細は不明であるが、慧遠当時、浄土経典として『般舟三昧経』は存在したものの、三経の中では『阿弥陀経』（四〇二年訳出）以外は見ることができない状況にあった。そのようななかで、曇鸞大師（四七六―五四二頃、以下祖師の敬称を略す）が『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』の三経が完備された時代に誕生したことは、慧遠とは異なる環境下にいたことを意味する。そして実際にその思想をみていくと、その三経の存在が非常に大きかったことがわかる。

そこで本稿では、曇鸞の生涯を確認したうえで、曇鸞が三経を活用しながらどのような教えを有していたのかに

ついて明らかにしていきたい。また、本書の趣旨に従い、法然が曇鸞をどのように見ていたのかについても確認していきたい。

曇鸞の生涯

曇鸞の伝記は、『続高僧伝』巻六や迦才『浄土論』巻中などに所収されており、後代の伝記も概ね両書に基づいている。以下、それらを史料として曇鸞の生涯を確認していきたい。(2)

曇鸞は、現在の雁門（山西省忻州市代県周辺）の出身で、家は五台山に近かった。五台山は中国の四大霊山の一つとしても知られ、古くから『華厳経』所説の文殊菩薩の住処と言われる清涼山がこの五台山だと信じられていた。曇鸞はこのような五台山の霊跡に感化を受けて出家したとされる。

どのような師のもとで学んだかは定かで無いが、『中論』、『百論』、『十二門論』、『大智度論』を総称した「四論」、そして「仏性」について学んでいたとされる。そのようななかで『大集経』の注釈作業の途中、病に倒れてしまう。

病の中で曇鸞は、生命に不安を感じては、存分に活躍することはできないと考え、不老・不死の法を求め、遠く南の茅山（江蘇省南西部）におり、当時著名な道師（道教の僧）であった陶弘景のもとを訪ねた。そしてそこで修学をかさねて不老・不死の法が説かれる『仙経』十巻を授かった。

不老・不死の法を得た曇鸞は、出身地へと戻るが、その帰途、当時、北魏の都であった洛陽へ立ち寄り、インド出身の訳経僧であった菩提流支との会見の機会を得た。その際に曇鸞は、仏教の教えのなかで長生不死の教えがあ

るかを問うた。それに対し菩提流支は、たとえ多少の長生きをしたところで輪廻を離れることはできないと呵責された。曇鸞は病に倒れて以降、不老・不死という、いわゆる長生きすることに注力をしていた。しかし、元来、曇鸞が学んでいた仏教の教えによれば、長生きしたとはいえ、いずれ死を迎え、そしてまた他の命に生まれ変わるのであり、悟りをえて輪廻を離れない限り、それが永遠に繰り返されるのである。恐らく曇鸞は菩提流支からの言葉により、そのことに気づかされたのであろう。曇鸞は陶弘景より得た『仙経』を投げ捨て、菩提流支より『観無量寿経』を授けられ、浄土教へと帰依したという。その後、曇鸞は石壁玄中寺に住して、多くの民衆へ教化という。

著作に『往生論註』『略論安楽浄土義』『讃阿弥陀仏偈』がある。なお、『往生論註』の正式名称は『無量寿経優婆提舎願生偈並註』という。『往生論註』『浄土論註』『無量寿経論註』等の略称が用いられるが、後世、日本の法然が『往生論註』、親鸞が『浄土論註』と呼称したことが多いことから、本邦においては祖師の用例に準じて用いられることが多い。

難行道・易行道

では、曇鸞はどのような浄土教思想を有していたのだろうか。まずは『往生論註』（以下『論註』と略す）の冒頭に説かれる難行道・易行道（難易二道）について見ていきたい。

謹んで案ずるに龍樹菩薩の十住毘婆沙に云く。菩薩、阿毘跋致を求むるに二種の道あり。一には難行道、二には易行道なり。

（浄全一、二一九上／大正四〇、八二六上―中）

【現代語訳】謹んで考えてみると龍樹菩薩の『十住毘婆沙論』に次のように云っている。菩薩が悟りへの位が後戻りすることのない「阿毘跋致」を求めようとするのには二つの道がある。一つが難行道、二つが易行道である。

『論註』は『往生論』の本文を引用したうえで解説を加える形式（随文解釈）を採用している。しかし、そのような形式に従わず、曇鸞が自説を述べる箇所がいくつか存在し、そこではいずれも曇鸞の特徴的な教説が述べられている。その一つがこの難易二道である。『論註』は世親『往生論』の註釈書であるにもかかわらず、その冒頭に龍樹の著作である『十住毘婆沙論』に説かれる難易二道を説いていることからも、いかに重視していたか分かる。

では難行道とはどのようなものなのだろうか。曇鸞は先の引用に続いて以下のように述べている。

難行道とは、謂く五濁の世、無仏の時に於いて阿毘跋致を求むるに難となす。此の難に乃ち多途あり。粗ぼ五三を言いて以て義意を示さん。（中略）五には唯だ是れ自力にして他力の持なし。斯のごとき等の事、目に觸れて皆な是なり。譬えば陸路の歩行は則ち苦しきがごとし。　（浄全一、二一九上／大正四〇、八二六上―中）

【現代語訳】難行道とは、五種の乱れの存在する世の中において、また釈尊が世を去り仏がいない時代において「阿毘跋致」を求めることは難しい。この難しいことに多くの理由がある。いくつか述べてその意味を示そう。（中略）五つ目は、ただ自力ばかりで他力に依っていないからである。これらのことは実際に目に触れてみなそのようである。それは譬えるならば陸上を（長く）歩くことは苦しいようなものである。

一方で、易行道とはどのようなものだろうか。続いて次のようにある。

易行道とは、謂く但だ信仏の因縁を以て浄土に生ぜんと願ずれば、仏の願力に乗じて便ち彼の清浄土に往生することを得る。仏力住持して即ち大乗正定の聚に入る。正定は即ち是れ阿毘跋致なり。譬えば水路の乗船は則

ち楽しきがごとし。

（浄全一、二一九上／大正四〇、八二六上―中）

【現代語訳】一方、易行道とは、言うならば、阿弥陀仏を信ずるという因縁によって、浄土に往生することを願うことを言う。阿弥陀仏の本願の力によって、かの清浄なる浄土に往生することができるのである。そして浄土に往生したのち、再び仏の本願の力によって、悟りが決定している位（正定聚）へと入ることができる。「正定」というのは「阿毘跋致」のことを言う。譬えるならば水路を船によって進むのは楽なようなものである。

すなわち、易行道とは阿弥陀仏を信ずるという因縁に導かれて往生したいと願うならば、阿弥陀仏の本願力によって極楽浄土へ往生することができるのであり、また往生の後には同じく本願力によって浄土において悟りが決定している者たちの仲間となり、悟りを獲得することができるとしているのである。それを、水上を船によって進むことが楽なことに譬え、難行道の陸上を歩き進むことと比して、易行道の優位性を説いている。そして、この易行道こそが、『論註』全体における実践行の基幹となるものである。

以上の説示は、『十住毘婆沙論』の引用を行っているようにみえるが、実際には曇鸞による取意文であり、『十住毘婆沙論』には「易行道」という用語はみることができるものの、『論註』における引用とは大きく異なっている。

この難易二道の説示は、法然の法語にも見ることができ、たとえば「浄土宗略抄（鎌倉二位の禅尼に進ぜられし書）」には次のようにある。

このごろ生死を離れんと思わん人は、証しがたき聖道をすてて往きやすき浄土を欣うべきなり。この聖道浄土をば、難行道易行道となづけたり。たとえをとりてこれをいうに、難行道はけわしき道をかちにて往くがごとし、易行道は海路を船にのりて行くがごとしといえり。

【現代語訳】今、この時代、生死の迷いの世界を離れようと思う人は、悟りを得ることが難しい聖道を捨てて、極楽浄土に往生しやすい浄土へ往生することを願うべきである。この聖道と浄土とをそれぞれ難行道・易行道と名付ける。たとえていうならば、難行道は険しい道のりを歩いて行くようなもので、易行道は海路を船に乗って行くようなものである。

（昭法全五九一頁）

このように衆生に実際には悟ることが難しい浄土教以外の教えを捨て、その易行性をもって浄土教へと帰依するように勧める際に、この難易二道が用いられている。

なお法然は、『選択集』第一章段において、

難行道とはすなわちこれ聖道門なり。易行道とはこれ浄土門なり、難行・易行と、聖道・浄土と、この言は異なりといえども、その意これ同じ。

（聖典三、九―一〇頁）

【現代語訳】難行道とは聖道門のことである。易行道とは浄土門のことである。難行道・易行道と、聖道門と浄土門は、言葉は違うとはいっても、その意味するところは同じである。

と述べて、第一章段においては道綽『安楽集』に基づいて聖道門と浄土門（聖浄二門判）を用いて教判論を述べているが、聖道門は難行道と、浄土門は易行道と同じであると注意を加えている。では同じであるならば、なぜ法然は『選択集』第一章段において道綽の聖道門・浄土門を用い、その師ともいえる曇鸞の難易二道を用いなかったのであろうか。それはこの第一章段が教相判釈（教判）の説示を意図した章であったからと考えられる。

教相判釈とは中国仏教において生まれた特徴的な考え方である。インドでは、初期仏教→アビダルマ仏教→大乗仏教など、仏教は次第に変容していった経緯があったのに対して、中国ではそのような経緯を無視して、各経論が、成立の前後に関係なく翻訳されていった。そのような中で中国仏教界においては、もたらされたすべての経典を釈

尊がその一生涯において説かれたものと理解したのである。しかし当然、説かれる内容は釈尊が一生涯で説いたものとは思えないほど、多岐にわたる。そこで行われたのが教え（教）の内容（相）を判別し（判）解釈（釈）を行う「教相判釈」である。すなわち教相判釈とは「教え」を判別し解釈を行うことなのである。

そのようなことを確認したうえで、聖浄二門判と難易二道判を比較すると、前者が「教え」を基準としているのに対し、後者は行の分別を意図したものだと分かる。法然の言うとおり聖道門においては難行道を、浄土門においては易行道を実践するのであり両者は不可分である。しかし、教相判釈としてどちらが相応しいかといえば、教えを判別している聖浄二門判の方が相応しいことは間違いない。法然はこのようなことを考慮に入れたうえで、『選択集』第一章段において主として聖浄二門判を浄土宗の教判として提示したのであろう。ここで法然が曇鸞・道綽両師の意図の違いを見抜いたことは卓見といえよう。

他力・往生

では、難易二道判において説かれる他力とは具体的には何を指すのだろうか。これは周知の通り阿弥陀仏の本願力を指す。阿弥陀仏がかつて法蔵菩薩という修行者であった時に、自らが仏となるために立てた誓い（誓願）であり、『無量寿経』に説かれる四十八願を指している。

随文解釈の形式を採る『論註』において、先の難易二道判と同じく、そのような形式に従わない箇所がある。それが『論註』巻下の最後に説かれる「三願的証」と言われる箇所である。

凡そ是れ彼の浄土に生ずると及び彼の菩薩・人天の所起の諸行は、皆な阿弥陀如来の本願力に縁るが故に。何を以て之を言う。若し仏力に非ざれば四十八願便ち是れ徒らに設るなり。今、的に三願を取りて用いて義意を証せん。

（浄全一、二五五上―下／大正四〇、八四三下―八四四上）

【現代語訳】およそ浄土へ往生すること、及び彼の浄土の菩薩・人天が行う諸行は、みな阿弥陀仏の本願力によるからである。なぜそのようなことが言えるのか。もし阿弥陀仏の力でなければ『無量寿経』の四十八願は意味も無く設けられたこととなってしまう。今、はっきりと三つの本願を提示して、その意味するところを証明する。

このように述べて、特に第十八・十一・二十二願を重視し、それを根拠として浄土への往生を説いていることが曇鸞の特徴といえる。ここでまず、衆生が浄土へ往生するためには、第十八願が重要となる。

願に言はく「設し我れ仏を得んに、十方の衆生、至心に信楽して我が国に生ぜんと欲して、乃至十念せんに、若し生ずること得ずんば正覚と取らず。唯し五逆と正法を誹謗するを除く」。仏の願力に縁るが故に、十念の念仏を以て便ち往生を得。往生を得るが故に即ち三界輪転の事を免がる。輪転無きが故に、所以に速なることを得。一の証なり。

（浄全一、二五五下／大正四〇、八四四上）

【現代語訳】本願に言っている「もし私（法蔵菩薩）が仏になったならば、あらゆる世界に住むすべての人々がまことの心をもって、深く私の誓いを信じ、我が浄土に往生したいと願って十念をして、もし往生することができないならば、私は仏とはならない。但し五逆罪と仏の教えを謗るものは除く」と。阿弥陀仏の本願力によるが故に、十念の念仏によって往生することができる。往生を得ることができるが故に三界を輪廻することから免れることができる。輪廻を免れることができるが故に速やかにうることができるのである。一つ目の証

拠である。

曇鸞が阿弥陀仏の本願力によるがゆえに、十念の念仏によって極楽浄土に往生することができるとしている。ここで曇鸞が意図している十念の念仏とは、必ずしも善導以降に主流となる口称念仏と同じものではないが、[3] 少なくとも『無量寿経』に基づき、往生の根拠として第十八願の十念の実践を提示していることは注目すべきであろう。

しかし曇鸞は、ただ往生することのみを目的としていたのではない。この世では得ることができなくとも、往生ののちに浄土において悟りを得ることを意図していたのである。その根拠となるのが第十一願である。

願に言はく「設し我れ仏を得んに、国中の人天、正定の聚に住して必ず滅度に至らざれば正覚を取らず」。仏の願力に縁るが故に、正定の聚に住す。正定の聚に住するが故に必ず滅度に至り、諸の迴伏の難無し。所以に速なることを得。二の証なり。

（浄全一、二五五下／大正四〇、八四四上）

【現代語訳】本願に言っている「もし私（法蔵菩薩）が仏になったならば、私の浄土に住む天人や人々が、悟りを開いて仏になることが確約されている正定聚の仲間になれず、悟りをうることができないようなことがあれば、私は仏とはならない」と。阿弥陀仏の本願力によるが故に、正定聚の仲間となるのである。正定聚の仲間となるから、必ず悟りへと至り、廻り留まることは無いのである。それ故に速やかにうることができるのである。二つ目の証拠である。

曇鸞はここでも阿弥陀仏の本願力によるがゆえに、衆生が浄土へと往生したのち、必ず悟りへと至ることを明らかにしている。

さらに往生ののち悟りへと至るまでの間について、第二十二願をもって説明している。

願に言はく「設し我れ仏を得んに、他方仏土の諸の菩薩衆我国に来生せば究竟じて必ず一生補処に至らん。

（中略）常倫諸地の行を超出し、現前に普賢の徳を修習せん。若し爾らずんば正覚を取らず」。仏の願力に縁るが故に、常倫諸地の行を超出し、現前に普賢の徳を修習す。常倫諸地の行を超出するを以ての故に、所以に速なることを得。三の証なり。

（浄全一、二五五下／大正四〇、八四四上）

【現代語訳】本願に言っている「もし私（法蔵菩薩）が仏になったならば、他の浄土にいる菩薩たちが私の浄土に生まれたならば、必ず菩薩の最高位である一生補処の階位に入るようにしよう。（中略）そしてそのものたちは、本来、初地、二地と次第して階位が上がるべきところを超えて、一挙に普賢菩薩（の慈悲行）の徳を身につけるようにしよう」と。阿弥陀仏の本願力によるが故に、次第して階位が上がるべきところを超えて、一挙に普賢菩薩（の慈悲行）の徳を身につけることができる。また次第して階位が上がるべきところを超えるが故に、それ故に速やかにうることができるのである。三つ目の証拠である。

曇鸞はこの本願に注目し、先の第十一願に誓われているように最終的には悟りが保証されているものの、本来は数多くある菩薩の階位を次第して上がり、悟りへと至ることが必要となるにもかかわらず、この第二十二願を根拠として、往生ののち速やかに悟りへと至ることを明らかにしている。

このように曇鸞は、往生から悟りへと至る行程を「第十八願→第十一願→第二十二願」の阿弥陀仏の本願の存在を根拠として確実に実行され、しかも往生と悟りまでを速やかに獲得できることを強調している。曇鸞がこの本願に注目した背景には、すでに難行道の説示のなかで確認したとおり、世の中や人の心が乱れ、また仏もいない時代においては、自らの力のみで悟りを求めても得られないとの時機観によるものといえる。曇鸞も浄土教へと帰依する前に、三十数年におよぶ修行を重ねてきた。しかしそのような長い間の修行を重ねてきたからこそ、自力にのみよることの限界に気づき、阿弥陀仏の本願によるほかないと開顕するにいたったのであろう。

また先に確認した易行道の説示では

易行道とは、謂く但だ信仏の因縁を以て浄土に生ぜんと願ずれば、仏の願力に乗じて便ち彼の清浄土に往生することを得る。仏力住持して即ち大乗正定の聚に入る。（浄全一、二一九上／大正四〇、八二六中）

と述べられていたが、阿弥陀仏の本願力によって往生することができるという傍線部分は今確認した第十八願に基づいたものであり、同じく阿弥陀仏の本願力によって正定聚の仲間に入るという波線部は第十一願に基づくものであることがわかる。先述の通り、易行道の実践こそが『論註』における実践行の基幹となるものであるが、この実践行によって確実に、なおかつ速やかに往生ならびに悟りを獲得できるという根拠を、この三願的証において示しているのである。

五念門

以上のように、『論註』における実践行について明らかにしてきたが、では『論註』では終始そのようなことが述べられているのかといえば、必ずしもそうではない。先述の通り『論註』は『往生論』の随文解釈を行った解説書であるが、『往生論』では五念門（礼拝門・讃歎門・作願門・観察門・回向門）の実践を勧めており、『論註』においても五念門ならびにそれに関連する事項についての解説に多くの労力が割かれている。

五念門の実践とは、曇鸞の理解によるならば、まず礼拝門によって阿弥陀仏への礼拝を行うことから始まる。この礼拝門によって阿弥陀仏へ帰命し、そしてその浄土への往生を求める心をおこすのである。

次に讃歎門によって口で阿弥陀如来の名号を称えて仏を讃える。この讃歎門によって、阿弥陀仏の光明が十方のあらゆる世界に行きわたり、そして阿弥陀仏の名号が、すべての衆生が真理に無知である状態を除き、衆生のすべての願いが満たされるのである。

次に作願門と観察門によって、阿弥陀仏ならびにその浄土や菩薩を観察する修行を行う。この両門は「作願門＝止」と「観察門＝観」を合わせた止観行ともされるが、作願門によってまず心を一つの対象へとどめるための準備を行い、そして観察門によって、三種二十九句の荘厳相とも総称される阿弥陀仏ならびにその浄土や菩薩のすがたを観察（観想）するのである。『往生論』ならびに『論註』では、この両門の解説が大半を占めていることからも、この行の重要性が分かる。

そして最後に回向門であるが、自らの修行の功徳を他者へ回向することが説かれるが、曇鸞はここで往相回向と還相回向の二種回向という独自の説を述べている。

回向に二種の相有り。一には往相、二には還相なり。往相とは、己が功徳を以て一切衆生に回施して、作願して共に彼の阿弥陀如来の安楽浄土に往生す。還相とは彼の土に生じ已りて、奢摩他・毘婆舎那の方便力を成就することを得て、生死稠林へ回入し一切衆生を教化して共に仏道に向ふ。

（浄全一、二三九下―二四〇上／大正四〇、八三六上）

【現代語訳】回向には二種のすがたがある。一つは往相、二つは還相である。往相とは、自ら獲得した功徳をあらゆる衆生にめぐり施して、作願をして共に阿弥陀仏の極楽浄土に往生することである。還相とは、極楽浄土に往生し終えて、（作願門の修行である）奢摩他と（観察門の修行である）毘婆舎那の実践により方便力を成就することを得て、娑婆世界へと入り、あらゆる衆生を教化して共に仏の道に向かうのである。

往相とは「（浄土へ）往く相（すがた）」のことであるが、衆生が往生浄土する際に、自らのみでなく他者へその修行の功徳を回向することが説かれる。一方で還相とは、「還る相（すがた）」のことであるが、往生浄土ののち、菩薩の利他行の一環として娑婆世界へと還り、自らの修行の功徳を他者へと回向することが説かれるのである。

本来、『往生論』に説かれる回向門の修行とは往生浄土のためのものであり、その実践は往生以前までを想定したものである。一方で、曇鸞は還相回向などが特徴的であるが往生以後までを想定した実践行として五念門を捉えていることがわかり興味深い。『論註』巻下の冒頭には

門とは入出の義なり。人、門を得るに則ち入出無礙なるがごとし。前の四念は是れ安楽浄土に入るの門、後の一念は是れ慈悲教化に出づるの門なり。（浄全一、二三七下―二三八上／大正四〇、八三五上）

【現代語訳】（五念門の）門とは入ったり出たりすることを意味している。人が門を得ることによって入ったり出たりすることが思いのままにできるようなものである。（五念門の内）初めの（礼拝門から観察門の）四念門は極楽浄土へ入る門であり、最後の一念門（である回向門）は慈悲のため教化に出る門である。

と述べられており、このような回向門の理解が往相・還相の説示へと繋がっていることがわかる。

このような理解は、曇鸞が浄土教へと帰依以前に四論を学んでいたことが大きく影響しているものと思われる。四論のうち『大智度論』は『論註』の中でも非常に大きな思想的な影響が見られるが（石川［二〇〇九］参照）、同書では浄仏国土の修行としての往生行が説かれている。後世の浄土教は「娑婆→浄土」の往生の説示に主眼が置かれるが、曇鸞の思想背景に従えば、往生以後に娑婆世界へ還相するというのもそれほど奇異なことではなかったのではないかと思われる。

法然上人と曇鸞大師

以上、曇鸞の浄土教思想について述べてきた。周知のとおり法然は『選択集』第一章段において、中国浄土教には廬山流・慈愍流・道綽善導流の三つの流れがあるとし、道綽善導流について

今且く道綽・善導の一家に依りて、師資相承の血脈を論ぜば、此れ亦た両説有り。一には菩提流支三蔵・慧寵法師・道場法師・曇鸞法師・大海禅師・法上法師なり（已上安楽集に出づ）二には菩提流支三蔵・曇鸞法師・道綽禅師・善導禅師・懐感法師・少康法師なり（已上唐宋両伝に出づ）（聖典三、一一）

と述べ、二つの説があるとしており、このいずれにおいても曇鸞の名が挙げられている。現在の浄土宗へと繋がる血脈は後者であるが、周知の通り、特に曇鸞から始まる五師が浄土五祖と称されている。

この典拠となるのは、割注のなかに「唐宋両に出づ」と記されるが、道宣『続高僧伝』と賛寧『宋高僧伝』のことである。しかし両伝の中には法然が指摘するような浄土宗の師資相承の血脈は記載されておらず、法然が両伝を参照しながら、自らの考えに基づいて浄土教の祖師を選び出し、相承説を打ち出したものと考えられる［金子一九九四］。

曇鸞は道宣『続高僧伝』には立伝されるものの、その名前や著作の引用はかなり早い段階において中国では途絶えてしまう［柴田一九九六］。そして後代、たとえば元照（一〇四八―一一一六）「無量院造弥陀像記」には浄土教弘通の人師として「廬山慧遠―善導―懐感―智覚―慈雲」（宗暁『楽邦文類』巻三、大正四七、一八七頁上）、「蓮社始祖廬山遠法師伝」「蓮社継祖五大法師伝」には「廬山慧遠―善導―法照―少康―省常―宗賾」（大正四七、一九二頁中

―一九三頁下）というような系譜に関する理解が示され、法然と時代を同じくする頃、中国において廬山慧遠から善導という流れが周知され、そこに曇鸞や道綽の名を見ることはできない。

中国と日本と国は異なるとはいえ、法然は当時の中国における状況を知り得る状況にあった。しかし、そのようななかで、法然が自らの考えに基づいて曇鸞を祖師の一人として加えたということは、法然にとっても曇鸞は非常に重要な人師として捉えられていたことを示す根拠の一つといえよう。

一方で、具体的に曇鸞から法然への影響について見ていく場合、その直接的な影響は極めて少ないと言わざるを得ない。一つの目安として「浄土宗教学院　開宗八五〇年事業　法然上人遺文出典調査資料」によれば、法然による浄土五祖の引用数を列記すると左記の通りである。

曇鸞一七回　道綽四七回　善導七七一回　懐感二四回　少康一五回[4]

このうち少康の引用については文諗・少康共撰とされる『往生西方浄土瑞応删伝』の引用であり、思想的な影響は見られない。その意味では、曇鸞がもっとも引用回数が少なく、その引用はほぼ難易二道に関するものが大半を占めている。

また翻って浄土五祖として考える際に、先述の通り、法然は曇鸞を初祖としているが、初祖であれば曇鸞の名前を冠してもおかしくない。そして、法然が偏依善導一師を標榜することを考慮するならば、それが善導流として然るべきであろうが、「道綽善導流」とし、そこに道綽の名前を加えている。

では、曇鸞と道綽の違いはどこにあるのであろうか。その一つの理由として、曇鸞と比較すると道綽は明確に称名念仏による往生を提示している点が大きく影響していると考えられる。先述の通り、『論註』において『往生論』の随文解釈という著作の性格上、曇鸞は五念門の実践を中心に説いている。一方で第十八願に基づく十念による往

生についても述べてはいるものの、十念の具体的な行相について明確に述べておらず、現在も諸説が提示されている状態にある［石川二〇〇九］。少なくとも曇鸞のいう十念が道綽以降に説かれるような称名念仏を意図したものと限定されて理解されることは無い。そこに曇鸞と道綽以降の教義理解の大きな隔たりが存在するのである。

また、仏身仏土論においても、当時の時代状況も大いに関係はしているものの、道綽以降は阿弥陀仏の仏身仏土論において報身報土が主張され、曇鸞の時代においては必ずしも明確な阿弥陀仏身仏土論は説かれていない。たとえば曇鸞の仏身論として二種法身説が有名であるが、道綽・善導が阿弥陀仏の存在論として報身報土説を説いているのに対して、曇鸞の二種法身説は一仏に限定されない、諸仏の普遍的な存在論として説かれたものであり、道綽以降の阿弥陀仏身論とは趣を大きく異としている。

以上の点について法然が明確に理解していたことが「道綽善導流」と呼称していたことに大きな影響を与えたものと考えられる。

一方で、以上のように考えるならば、逆になぜ浄土五祖の初祖として曇鸞を加えたのかという疑問が生ずる。その点については、本稿でも扱ったように阿弥陀仏の本願に関する考えが大きく影響しているのではないかと思われる。先述の通り、中国においては浄土教の初祖を廬山慧遠とされており、法然の目に触れることのできた仏教史書においても同様であったであろう。では、廬山慧遠と曇鸞以降の浄土五祖の思想のなかでも最も違うのは何かと言えば本願に関するものである。法然はその著作等において難行道・易行道について引用を行っているが、そこでは当然、易行道の実践を意図して説かれたものであり、その実践とは、先述の通り、第十八願等の本願に裏付けられたものをいう。そして、その思想は道綽以降、脈々と受け継がれている。そのことから法然は曇鸞を浄土五祖の初祖として位置づけたのであろう。

このようなことは、現在の我々の視座から見た際には特別なことではないように思われるかもしれない。しかし、法然以前のすべての仏教史書を見渡したとしても浄土五祖の相承が示されるものは存在しない。また法然と同様に、善導にも曇鸞の影響は極めて少ないことも注意を要する。そのようななかで法然は、善導の著作に道綽の影響が強いこと、さらにその道綽の著作には曇鸞の影響が強いことを理解していた。そしてそれら諸師が一人として欠けたとしても善導の存在はないことを、法然は思想的な側面のみから、自ら見出していたのである。このことは法然がいかに中国浄土教思想史の展開を明確に認識していたかということを示すものであり、卓見と言えよう。

註

（1）伝・康僧鎧訳『無量寿経』は、曹魏の嘉平年間（二四九―二五四）に中国へ来た康僧鎧に訳出されたとされるが、近年の研究では永初二年（四二一）に仏馱跋陀羅・宝雲が共訳したとの説が有力である。なお『観無量寿経』は『無量寿経』の訳出後五世紀中期頃、『阿弥陀経』は弘始四年（四〇二）の訳出。藤田［二〇〇七］参照。

（2）藤善［一九九一］によって道宣による『続高僧伝』「曇鸞伝」の撰述経緯が評価されると共に、迦才『浄土論』の評価を低くみる傾向が見られる。迦才『浄土論』が往生時に特化した内容であるのに対し、『続高僧伝』が生涯を通じて記録された伝記として重視せざるを得ない。しかし筆者は、『続高僧伝』の史料的価値については認めつつも、細部において曇鸞の真実の姿を記録したものであるかは一考の余地があると考えている。

（3）曇鸞の十念に関する諸説については、信楽［二〇〇七］に整理されている。近年も石川［二〇〇九］真名子［二〇一五］長宗［二〇一八］などにおいて検討されている。

（4）令和四年十二月の公開当初のデータに基づいている。なお曇鸞の著作の引用回数は迦才（二一回）よりも少ない。

参考文献

浄土宗教学院　開宗八五〇年事業　法然上人遺文出典調査資料
石川琢道『曇鸞浄土教形成論』法藏館、二〇〇九年
金子寛哉「「浄土五祖」について」（大久保良順先生傘寿記念論文集『仏教文化の展開』山喜房佛書林、一九九四年。
［再録］同『浄土教学論攷』文化書院、二〇一六年）
信楽峻麿『改訂浄土教における信の研究』信楽峻麿著作集第一巻、法藏館、二〇〇七年
柴田泰「中国仏教における『浄土論』『浄土論註』の流伝と題名（1）（2）」（『印度哲学仏教学』一一・一二、一九九六・一九九七年）
藤堂恭俊『法然上人研究』一、山喜房佛書林、一九八三年
長宗博之『曇鸞教学の研究―僧肇の般若思想を基にした理論構造―』学位請求論文、二〇一五年
藤田宏達『浄土三部経の研究』岩波書店、二〇〇七年
藤善真澄「曇鸞大師生卒年新考」（『教学研究所紀要』一、一九九一年）
真名子晃征『曇鸞浄土教における実践体系』学位請求論文、二〇一五年

キーワード　難行道・易行道、本願、他力、往生、五念門

道綽

曽和　義宏

はじめに

法然上人（一一三三―一二一二、以下尊称略）は、『選択本願念仏集』の冒頭で、道綽（五六二―六四五）『安楽集』第三大門を引用し、自らの教相判釈は「聖道浄土二門判」であることを示している。

しかし『選択集』第十六章では、「偏依善導一師」と述べる。そして、道綽は善導（六一三―六八一）の師であるにもかかわらず、道綽を依りどころとせず善導を依りどころとすることについて、「道綽は三昧を発得していないからである」と述べる。

法然の思想の大半は、善導の思想を継承したものであることは論を俟たないが、教相判釈という重要な思想について、道綽を依りどころとしていることは注目すべき点である。本稿では、まず道綽の生涯と法然が道綽を依りどころとしなかった理由と考えられる「道綽三罪」について概説する。そして道綽の主著である『安楽集』の概要

と研究動向について概観し、その上で法然が注目した『安楽集』の思想について明らかにしていきたい。

一・道綽の略伝

道綽の伝記資料は多数存在するが、重要なものとして、道綽の存命中に著された道宣『続高僧伝』巻第二十、習禅篇所収の伝記[1]と、没した年月日を記す迦才『浄土論』巻下、第六引現得往生人相貌所収の記事[2]が挙げられる。また法然『類聚浄土五祖伝』には、他に文諗・少康『往生西方浄土瑞応删伝』（以下『瑞応伝』）と、王古『新修往生伝』が収録されている。ここでは『続高僧伝』と迦才『浄土論』によって、道綽の略伝を示す。

道綽は、北斉の河清元年に幷州汶水（『浄土論』では幷州晋陽とする。いずれも現在の山西省）に生まれた。俗姓は衛。十四歳で出家した。初めは『涅槃経』を研究しており、二十四回も講義を行った。その後、慧瓚（五三六―六〇七）に師事し、空思想を学んだ。

大業五年（六〇九）以降、浄土教に帰入した。玄中寺にて曇鸞（四七六―五四二）に関する碑文を見て、「曇鸞ですら講説を捨てて浄土教に帰依した。まして自分のような小さな者の智慧や理解を徳とすることができようか」と思ったことが原因である。それからは般舟三昧、方等三昧、『観経』十三観、念仏などを実践した。

玄中寺近隣の男女を集め、『観経』を二百回も講義した。人々に念仏を勧める方法として、麻や豆などを用いて一回念仏を称えるごとに一粒ずつ取らせ、また木蠻子の実に穴を空けて数珠とし、念仏の回数を数えさせた。それ

によって念仏を数多く称える者も現れ、幷州の晋陽・太原・汶水の七歳以上の人たちは、すべて念仏を理解した。

貞観三年（六二九）四月八日に、命が終わることを予感して人々にそれを告げたところ、多くの人たちが玄中寺に来集した。集まった道綽たちの前に曇鸞が七宝の船に乗って現れ、「お前（道綽）の浄土における堂宇は完成している。ただ現世での業が尽きていない（寿命は尽きていない）だけだ」と告げた。そして化仏が空中から天の華をまき散らした。人々が受け止めると、それらは薄くて滑らかであった。

また道綽が乾いた土に蓮華を指したところ、七日間萎れなかったという奇瑞もあった。そして七十歳になって、突如として乳歯が生えてきたが、それ以外は若い頃とまったく変わらなかった。

貞観十九年（六四五）四月二十四日に、命が終わることを予感して、弟子たちと別れを交わした。来訪者が途切れることはなく、数え切れない人たちがやって来た。そして二十七日に往生した。[3] その時には西から白雲がきて、三筋の白光と変わり、道綽がいる房舎を照らした。

後に火葬した際には、五色の光が空中に現れ、太陽の周りを回って消えた。また紫雲が三度、墓の上に出現した。

道綽の著作としては、『行図』と『安楽集』二巻が挙げられる。[4]

以上が、『続高僧伝』、迦才『浄土論』に基づく道綽の略伝である。

また『続高僧伝』には他の僧侶の伝記記事内において、道綽について言及している例がある。それは巻第十九所収の智満（五五一―六二八）伝[5]と、巻第二十四所収の曇選（五三一―六二五）伝[6]である。道綽とこの両者は、前述の慧瓚を介して交流があった。この両者が病に倒れた際、あるいは臨終の際に、道綽は見舞いに行っている。その席で、道綽は両者に対して極楽浄土へ往生することを勧めるのであるが、両者から厳しく反論され、また拒絶された、

ということが述べられている。道綽在世時における浄土教への評価がよく理解できる記事である。[7]

二．道綽三罪

道綽三罪とは、『瑞応伝』に掲載されているものである。そこには以下のようにある。

唐朝道綽禅師、幷州人。（中略）
語善導曰、道綽恐不往生。願師入定、為仏得否。
善導入定、見仏百余尺。曰、道綽現修念仏三昧。不知捨此報身、得往生否。又問、何年月得生。
答曰。伐樹連下斧。無縁莫共語。還家莫辞苦。又令綽懺悔。一者、安居経像於浅処、自居安穏房中。二者、作功徳使出家人。対十方僧懺悔。三者、因修建傷損含生。対衆生懺悔。
又問、終時有何瑞相、令人見聞。
答曰、亡日我放白毫、遠照東方。此光現時、来生我国。
果至亡日、三道光白毫照於房内。[8]

〔ある時、道綽は〕善導に語って「私道綽は、往生できないことを恐れている。どうか師（善導）よ、三昧に入って仏に往生の得否を尋ねて欲しい」と言った。

そこで善導が入定したところ、百余尺の仏を見た。〔善導は〕「道綽は、いま念仏三昧を実践しています。現世の肉体を捨てて往生できるでしょうか」と質問した。また「往生できるならば、それは何年何月のこと

でしょうか」とも質問した。

〔仏は〕「樹を伐る為には続けて斧を振るいなさい。縁の無い者と会話してはいけない。家に還るためには労苦を避けてはならない。また道綽に〔罪を〕懺悔をさせなさい。一つ目〔の罪〕は経典や仏像を粗末な場所に置き、自分は部屋の中に居たこと。二つ目は功徳をなす時に出家者を駆使したこと。十方の僧伽に懺悔しなければならない。三つ目は〔建物の〕修繕するときに生き物を傷つけたこと。衆生に懺悔しなければならない」と答えた。

〔善導は〕「〔道綽の〕臨終には、〔仏は〕どのような瑞相を起こして、人々に見聞させるのでしょうか」と質問した。

〔仏は〕「〔道綽が〕亡くなる日には、私は白毫から光を放ち東方を照らす。この光が現れる時が、私の浄土に往生する時だ」と答えた。

果たして〔道綽が〕亡くなる日になって、三筋の光が部屋の中を照らした。

この道綽三罪は、『瑞応伝』が初出である。『類聚浄土五祖伝』に収録されている『続高僧伝』、迦才『浄土論』、そして王古『新修往生伝』道綽伝には道綽三罪のことは記されていない。また『瑞応伝』の出典も不明である。

『瑞応伝』の善導伝では、善導が道綽に対して「念仏すれば往生できるだろうか」と尋ねたことに対し、道綽が「一輪の蓮を持って七日間行道せよ。もし萎れなかったら往生できる」と答え、善導がその通りにすると蓮は萎れなかったとある。[9] これは『続高僧伝』の道綽伝にある記述である。[10] これが『新修往生伝』善導伝[11]になると、善導は道綽と出会う以前に三昧を発得したことになっている。蓮華行道のことも、ある人が善導に質問したことにすり替わっている。そしてその様子を見た道綽が、善導に自身の往生の可否を質問して、道綽三罪へと続くという形式に

整えられている。

道綽三罪は、善導の偉大さを強調することを目的として創作され、善導信仰の勃興によって形を整えて流布したものと考えられる。事実でなければ、道綽自身にとっては迷惑なことであろうが、道綽三罪が、後の道綽像形成に与えた影響はとても大きいものであった。

三・『安楽集』の概要

次に道綽の主著であり、唯一現存している『安楽集』の概要について述べる。『安楽集』は上下二巻、全十二大門で構成されている。上巻は第三大門まで、下巻は第四大門以降となっている。

各大門にはそれぞれ「料簡あり」として、更に細分化されている。第一大門は九番、第二大門は三番、第三大門は四番、第四大門は三番、第五大門は四番、第六大門は三番、第七大門は二番、第八大門は三番、第九、第十、第十一大門は二番、第十二大門は一番の料簡が設けられている。各料簡の中で更に細分されている場合もある。

文中には「いまこの『観経』は」という表現がある。[12] 伝記にも「『観経』を二百回も講義した」という記事があることから、『安楽集』は『観経』の講義と関係があると考えられている。

第一大門は『安楽集』の総説と言える章である。先述のように九番の料簡がある。その第一では時・機と教が相応することの重要性（約時被機）を説き、末法である現在は阿弥陀仏の名号を称えて懺悔すべき時であると説く。第二では教えを説く者と聴く者の態度について説く。第三では教えを聴いて心を生じるものは、過去世において菩

提心を発し、多くの仏を供養しているからだと説く。いま聴衆が『観経』の講義を聞くことができるのも、聴衆自身の過去世の善業、宿善のなせるものであると説いている。第四では『観経』の宗旨、第五では『観経』の経題、第六では『観経』が仏の自説であることを説く。第七では仏身仏土論であり、阿弥陀仏を化身（応身）、極楽を化土とする説を批判し、阿弥陀仏は報身、極楽は報土であることを説く。第八では極楽は阿弥陀仏の本願力によって、聖人・凡夫のいずれも往生することを説く。第九では極楽が三界の外にあることを説く。

第二大門第一では菩提心について説き、極楽往生には菩提心を発さなければならないことを説く。また菩提に三種あるとして、法身・報身・化身という仏の三身についても説いている。第二では浄土教に対する批判へ反論する。九種の批判が挙げられているが、有相の浄土を願生することへの批判、浄土よりも穢土に願生すべきであり、浄土教は自分のみ往生という楽を求めている、小乗であるという批判、極楽往生よりも兜率願生、あるいは十方浄土願生が優れているという批判、十念往生は即時の往生でなく遠い未来・別時に往生するという別時意説という批判、以上に大別できる。有相の浄土への願生を軽視し批判することに対しては、有相の浄土への願生は真俗二諦の道理に順じており、むしろ有相の軽視・批判は無相への執着であると反論している。穢土に願生すべきという批判は、凡夫が穢土に生じても悪道に堕すことになるので仏は認めない。また浄土には煩悩がないので楽に執着することはなく、小乗には浄土を説かないので浄土教は小乗ではないと反論する。兜率願生については、極楽と兜率天を比較し極楽の優位を説いている。十方浄土願生については、願生の対象を広げたならば心が散乱するので、西方極楽のみを願生すべきであり、また極楽は浄土の初門、娑婆は穢土の末処であるので境を接しており、だからこそ往生し易いと説いている。別時意については、宿善があるから十念でも往生できる。念仏の功徳によって罪が滅せられ、宿善があるから臨終の十念で即時に往生できるので別時意ではないと反論している。第三では十念、往生、念仏三

昧、名号などに関する諸問題に、問答形式で答えているが、それらの問答は、ほぼ曇鸞『往生論註』『略論安楽浄土義』からの引用である。

第三大門第一では、道綽が「自身は輪廻から解脱するための徳を積めておらず、悟ることが難しい」と述べ、不退転を得る修行として、『往生論註』冒頭の難易二道を引用し、極楽往生は易行道であると述べる。また修行には自力と他力があり、阿弥陀仏の来迎引接によって往生することは他力であると説く。第二では時間の長さについて説く。第三では際限なく輪廻していること、多くは三悪道に生じていることを説く。そして「すべての衆生はみな仏性があり、かつ輪廻する中で多くの仏に出会っているはずなのに、なぜ未だに迷いの世界から解脱できないのか」という問いを立て、聖道あるいは往生浄土の教えを得ながら、それらに拠って生死の迷いを取り除くことをしなかったからだとの答え、いわゆる「聖道浄土二門判」を提示する。そして現在の末法という時代、凡夫という機根の者には聖道は適合せず、往生浄土のみが覚りへ通じる道であるとし、『無量寿経』第十八願文の十念と『観経』下下品の称名を接合させた文を説く。道綽によって「十念」と「称名」が明確に結び付けられたのである。第四では『観仏三昧海経』などを引用し、信心を起こして往生を求めるように勧めている。

第四大門第一では、インドと中国の六大徳を挙げ、これらの大徳は念仏に励み、臨終には霊験があったことを説いて、極楽往生を勧めている。第二では八種の経論を挙げ、そこに説かれる念仏三昧とその功徳を明かしている。その第四では、『観経』を挙げて、念仏には往生という始めの利益があること、『観音授記経』を挙げて、極楽で阿弥陀仏を常に見ることができるという終わりの利益があること、いわゆる念仏の始終両益を説いている。特に終益は、阿弥陀仏入涅槃説への反論にもなっており重要である。第三では問答と設けて念仏三昧の利益が説かれる。

第五大門第一では、難行道は修行の過程が長く、易行道はすぐに解脱に至ることができると説いて極楽往生を勧

め、それに関する経証を挙げる。第二では娑婆と極楽での禅観を、第三では娑婆と極楽をそれぞれ比較し、第四では『観仏三昧海経』を引用して、極楽往生を勧める。

第六大門では、十方浄土と極楽を比較し極楽往生を勧める。第二ではなぜ西方なのか、について説く。第三では『無量寿経』の特留此経を挙げて極楽往生を勧める。

第七大門第一では、有相を求めることについて、娑婆の有相を求めることは繫縛となるが、極楽の有相を求めることは解脱になると説く。第二では、娑婆での修行と極楽での衆生を比較し、極楽では速やかに不退転を得られると説いて、極樂往生を勧める。

第八大門第一では、『無量寿経』、『観経』、『阿弥陀経』、『十方随願往生経』、『無量清浄平等覚経』、『十往生阿弥陀仏国経』を挙げて、それらがみな娑婆を捨てて極樂往生を願うことを勧めていると説いている。第二では阿弥陀仏と釈尊を比較し、二仏の威神力は同等だが、釈尊は阿弥陀仏を讃歎して帰依させようとしており、その釈尊の意図をよく理解すべきだと説いている。第三では往生の意義について、速やかに自利利他を成就し衆生を利益することであると説いている。

第九大門第一では、娑婆と極楽の苦・楽、善・悪について比較し、極楽には楽と善のみがあり、苦も悪もないことを説く。第二では極楽と娑婆の寿命の長さを比較している。

第十大門第一では、『無量寿経』を証として、十方の諸仏が極楽に帰依することを勧めていることを説く。第二では回向の意味を解釈し、仏が功徳を極楽往生に回向することを勧めていると説き、また回向の功徳について説いている。

第十一大門第一では、善知識を頼りとすること、自らが善知識となったならば浄土教に帰依させるよう説いてい

る。第二では死後に結ぶ縁の優劣を説き、極楽往生すれば阿弥陀仏や観音菩薩などと縁を結ぶことができ、ついには仏と成ることができると説いている。

第十二大門では、『十往生阿弥陀仏国経』を経証として挙げ、極楽往生を勧めている。

以上のように、『安楽集』第一大門と第二大門は、浄土教諸思想の定義について述べるとともに、浄土教への批判に反論することが中心となっている。第三大門では、現在の末法という時代に生きる凡夫は、浄土教に依らなければ解脱できないことを主張している。そして第四大門以降は、念仏三昧、阿弥陀仏、極楽が優れていることを証明して、極楽往生を勧めているのである。

三．『安楽集』研究の動向

『安楽集』の注釈書として、藤堂恭俊「『略論安楽浄土義』と『安楽集』の末疏について」では、良忠『安楽集論議』、『安楽集私記』以下、十二種を挙げている。

近代以降のまとまった『安楽集』研究として、まず一九三九年刊行の『宗学院論輯』第三十一号「安楽集特集号」が挙げられる。こちらには十二の論文が収録されている。

総合的な研究としては、山本佛骨『道綽教學の研究』が挙げられる。同書では、序論において道綽の行跡、時代背景、三階教との関係、思想系統、道綽以後の継承、『安楽集』観について論じている。本論では『安楽集』の成立、教判論、破邪論、身土論、衆生論、往因論、得益論、往生論について論じている。道綽ならびに『安楽集』研

究においては、まず参照すべき成果である。

また伝記に特化した研究であり、かつ未完であるが、塚本善隆「道綽の廻心」は、道綽の回心までと、その時代背景を詳細に論じている。同じく伝記に特化した研究として、野上俊静『中國浄土三祖傳』が挙げられる。同書は書名が示すとおり、曇鸞・道綽・善導の伝記についての研究であり、特に『続高僧伝』の記事を中心に論じている。各章末には、三祖それぞれの『続高僧伝』の記事の書き下し文も付されている。

これ以降の総合的な研究として、牧田諦亮・直海玄哲・宮井里佳「道綽　―その歴史像と浄土思想―」が挙げられる。同書の「第一部　道綽の伝記」では、道綽像を再構成するにあたって「できる限り道綽を中国人として捉えていくということ」[13]を留意すべき点として挙げている。「法然や親鸞などの歴史的浄土教家のフィルターを通さずに再現する試み」[14]という、貴重な論考である。「第二部　道綽の著作と思想」では、部分的ではあるが、『安楽集』の現代語訳を挙げて、道綽の思想について解説している。また巻末には多数の参考文献を挙げており、非常に有益である。

その後、浄土真宗本願寺派や真宗大谷派の安居において『安楽集』が取り上げられ、それらの講本が刊行された。内藤知康『『安楽集講読』では、各大門の解説とともに、『安楽集』引用経論について報告している。渡邊隆生『安楽集要述』では、上巻の書き下し文と下巻の解説に加え、『往生要集』『選択集』『教行信証』等に引用される『安楽集』の文例について報告している。この両書は浄土真宗本願寺派安居の講本である。ほかに木村宣彰『安楽集要述』があり、こちらは真宗大谷派の安居の講本である。

また近年は、道綽を主たる研究対象とする博士学位請求論文が提出されている。Michael J. Conway『本願念仏の宣揚　浄土教形成過程における道綽の意義』と、杉山裕俊『『安楽集』の研究』である。このうち杉山裕俊氏

の学位請求論文にも『安楽集』の引用経論に関する報告がある。内藤　二〇〇〇と同様の大門ごとの分類に加え、典籍ごとの各大門における引用回数や、典籍を経律論章疏に分類しての一覧表も掲載されており、有益な報告である。

『安楽集』の書き下し文と訳注についても紹介しておきたい。[15] 書き下し文としては『国訳一切経　和漢撰述部』諸宗部五に、千賀眞順訳・藤堂恭俊校訂の『安楽集』が収められている。また浄土真宗教学研究所・浄土真宗聖典編纂委員会編『浄土真宗聖典　七祖篇　注釈版』にも収められている。

訳注（現代語訳）としては、意訳真宗聖典刊行会編『意訳七祖聖教』、大遠忌記念聖典意訳編纂委員会編『聖典意訳　七祖聖教』上、池田勇諦・瓜生津隆真『傍訳浄土思想系譜全書　3　安楽集』、髙橋弘次・久米原恒久『傍訳浄土信仰系譜大系　4　安楽集』が挙げられる。部分訳（第一大門のみ）ではあるが、中国仏教研究会編「『安楽集』「第一大門」の訳注研究」がある。また佛教大学法然仏教学研究センターにおける研究成果として、齊藤隆信・曽和義宏・加藤弘孝・永田真隆・小川法道訳注『現代語訳　安楽集』が刊行される予定である。

また、『安楽集』の流伝についての調査報告として、辻本俊郎　二〇二三がある。

四．法然と『安楽集』

先述のように、『安楽集』には、浄土教諸思想の定義、浄土教批判への反論、末法の凡夫は浄土教に依らなければ解脱できないこと、念仏三昧・阿弥陀仏・極楽の優位性が説かれ、その説示を基に極楽往生を勧めている。

それでは、法然は『安楽集』のどのような要素を受容していたのであろうか。法然の遺文中における道綽への言及、ならびに法然浄土教における道綽浄土教の影響については佐藤健による詳細な考察がある[16]。この考察および「法然遺文出典調査」（以下「出典調査」）を参照して、法然が『安楽集』から受容した点、受容しなかった点について述べていきたい。なお「出典調査」によると、抄出や典拠指示も含め『安楽集』からの引用は四十七例ということである[17]。

①聖道と往生浄土・時機相応の教え

まず第三大門第三に説かれる聖道と往生浄土については、「出典調査」では延べ[18]十七例が挙げられている。

第三大門第三では、

第三門中有五番[19]。

第三節の中を五項目に分けて述べる[20]。

としている。第一には果てしない過去から輪廻が窮まりなく数え切れないことを明かし、第二には一劫の間に何回ぐらい生まれ変わっているのかを明かし、第三にはそれらの説の明証となる経文として『法華経』を挙げ、第四には三悪道に生まれることが多いことを明かしている。

そして第五において聖道と往生浄土について述べる。

第五、又問曰、一切衆生皆有仏性、遠劫以来、応値多仏。何因至今仍自輪廻生死、不出火宅[21]。

第五に一切の衆生にはみな仏性があり、はるか昔から現在に至るまで多くの仏にであっているはずなのに、どうしていまに至るまで、輪廻して迷いの世界を出ることが無かったのか[22]。

まずこのような問いを立てる。「一切衆生皆有仏性」とは、道綽が浄土教帰入以前に研究していた『涅槃経』に説かれるものである。すべての衆生は仏性を有しているという前提に立って、さらに先に輪廻している間は三悪道に生まれることが多かったとしても、また多くの仏にもであっているはずである、としている。これは第一大門第三に

第三、拠大乗聖教、明衆生発心久近、供仏多少、欲使時会聴衆力励発心。[23]

第三節では、大乗の聖教によって、衆生が発心してからの時間、［その間に］供養した仏の数を明らかにし、この法会に参集の聴衆を、つとめ励まし発心させる[24]

と述べて、

第三、拠大乗聖教、明衆生発心久近、供仏多少者、（中略）何以故須如此教量者、為彰今日座下聞経者、曾已発心供養多仏也。[25]

第三節の、「大乗の聖教によって、衆生が発心してからの時間、［その間に］供養した仏の数を明らかにする」とは、（中略）どうしてこのような数量を用いるのかと言えば、今日の法で教え（経典）を聴く者は、かつて発心して多仏に供養したことを明らかにする為である。[26]

と述べ、法会に参集して『観経』の講義を聞いているという事実は、過去に多仏に遇っていることが原因である、としていることと通底している。

仏性を持ち、また多仏に出会って供養するなど善根を積んでいるはずなのに、なぜ輪廻から解脱できないのか、という問いに対し、以下のように答える。

答曰。依大乗聖教、良由不得二種勝法以排生死。是以不出火宅。

何者為二。一謂聖道、二謂往生浄土。其聖道一種今時難証。一由去大聖遥遠。二由理深解微。
是故大集月蔵経云。我末法時中、億億衆生起行修道、未有一人得者。
当今末法、現是五濁悪世。唯有浄土一門、可通入路。是故大経云。若有衆生、縦令一生造悪、臨命終時、十念相続称我名字、若不生者不取正覚。[27]

答える。大乗の聖教によれば、二種の勝れた教えを得ていながら、生死の迷いを取り除かないからである。だから迷いの世界を出ないのである。

二種とは一つには聖道の教え、二つには往生浄土の教えである。この聖道の教えでは今の時代には悟ることは難しい。〔その理由は〕一つには釈尊がこの世を去ってはるかな時間が過ぎているからである。二つにはその道理は奥深いのに衆生が理解できるのはごくわずかだからである。

だから『大集月蔵経』に次のように説かれている。「私〔が入滅した後〕の末法の時に多くの衆生が修行をして仏道を修めようとするけれども、いまだに一人として悟る者はいない」と。

まさに今は末法であり、実際に五濁にまみれた悪世である。ただ往生浄土の教えのみが悟りへと通じる道なのである。だから『無量寿経』に次のように説かれている。「一生の間に悪を造り続けたとしても、命終の時に十念相続して私の名を称えて、もし往生しないならば私は正覚を得ません」と。[28]

いまだに輪廻から解脱できないのは、聖道と往生浄土という二種類のすぐれた教えによって、輪廻の原因を取り除かなかったからであるとしている。そして聖道の教えは今の時代には難しすぎて悟ることは難しい、浄土門のみが悟りへと通じる道である、として、『無量寿経』第十八願文と『観経』下下品を結合させた取意文を挙げる。

これは第一大門第一において、

若教赴時機易修易悟。若機教時乖難修難入。（中略）
計今時衆生、即当仏去世後第四五百年、正是懺悔、修福、応称仏名号時。者若一念称阿弥陀仏、即能除却八十億劫生死之罪。一念既爾、況修常念。即是恒懺悔人也。
又若去聖近則前者修定修慧是其正学、後者是兼。如去聖已遠、則後者称名是正、前者是兼。何意然者。
寔由衆生去聖遥遠、機解浮浅暗鈍故也。（中略）
若欲於斯進趣、勝果難階。唯有浄土一門、可以情悕趣入。[29]

もし教えが時代と機根に合致するならば、修し易く悟り易いが、もしも機根と教えと時が乖離すれば、修し難く悟り難い。（中略）
現今の衆生を考えてみれば、仏が世を去って後の第四の五百年に相当しており、まさにこれは懺悔し、福徳を修め、仏名を称えるべき時である。もし一念、「阿弥陀仏」と称えれば、すぐさま八十億劫にわたって輪廻すべき罪を除くことができる。一念であってもこのようであるのだから、まして常に念ずる者は言うまでもない。これこそ常に懺悔する人である。
また仏が入滅してからの時間が短ければ、前者の禅定と智慧こそが適切な修行であって、後者（称名）は併修することになる。もし仏が入滅してから、長い時間が経過したならば、後者の称名こそが適切な修行で、前者は併修するものとなる。
どうしてそのようになるのだろうか。衆生は仏が入滅してから〔時間が〕遙かに隔たることで、機根が劣り、理解が浅く、道理に暗いからである。（中略）
もしこの時代において、修行を続けようとしたところで、勝れた仏果には到達し難い。ただ浄土の一門のみ

があって、衆生が願うままに往生することができるのである。[30]

と述べることに一致している。つまり道綽は、時代と機根と教えが適合していないと、その教えを実践することは難しいし、ましてや悟りを得ることはさらに困難であるとしているのである。そして今の時代は末法であり、そのような時代に生きる、輪廻を繰り返している凡夫である自分に適合する教えは浄土教のみであるとしているのである。そして『無量寿経』第十八願文の「乃至十念」と『観経』下下品の称名とを結合させ、第十八願の十念とは称名念仏であるとしたのである。

周知の通り、この第三大門第三の、第五の全文が『選択集』第一章の引文として挙げられている。他にも『往生大要抄』、『無量寿経釈』、『法然上人語説法事』、『逆修説法』四七日、六七日、『浄土宗略要文』、『要義問答』など、多くの遺文に引用が見られる。

『選択集』では、この引文に続く私釈段において、以下のように述べている。

今此浄土宗者、若依道綽禅師意、立二門而摂一切。所謂聖道門浄土門是也。（中略）次往生浄土門者、就此有二。一者正明往生浄土之教、二者傍明往生浄土之教。初正明往生浄土之教者、謂三経一論是也。三経者、一無量寿経。二観無量寿経。三阿弥陀経也。一論者、天親往生論是也。[31]

いまこの浄土宗は、道綽の意に依るならば、二門を立てて一切〔の仏教〕をおさめる。〔二門とは〕聖道門と浄土門である。（中略）次に往生浄土門〔の教え〕に二つがある。第一には正しく往生浄土を明かす教えであり、第二には傍らに往生浄土を明かす教えである。初めに正しく往生浄土を明かす教えとは、三経一論である。三経とは『無量寿経』、『観経』、『阿弥陀経』である。一論とは天親（世親）の『往生論』である。

道綽は、「聖道と往生浄土」と述べているのみであるが、法然は「聖道門と浄土門」と言うように、「門」を付けて

いる。これは道綽が「浄土の一門のみ」と述べていることを参照したのであろう。そして曇鸞『往生論註』の難易二道の文を挙げ、

此中難行道者即是聖道門也。易行道者即是浄土門也。難行易行、聖道浄土、其言雖異、其意是同。[32]

この中の難行道とは聖道門のことである。易行道とは浄土門のことである。難行と易行と、聖道と浄土とは、表現は違うが意味する所は同じである。

と、聖道門＝難行道、浄土門＝易行道と位置づけ、浄土宗の教相判釈を構築していくのである。

②六大徳相承

第四大門第一に説かれる六大徳相承は、「出典調査」では延べ八例[33]が挙げられている。第四大門の冒頭では、

第四大門中有三番料簡。第一、依中国三蔵法師、幷此土大徳等、皆共詳審聖教、歎帰浄土。今以勧依。[34]

第四章では、以下の三節に分類する。第一に、インドの三蔵法師と、中国の高僧たちは皆ともに聖教を子細に探究し、西方の浄土を讃じて拠り処にしているので、今の人々にも勧めるのである。[35]

と述べる。そして

第一、依中国及以此土大徳所行者、余五翳面牆、豈寧自輒。但以遊歴披勘、敬有師承。何者、謂中国大乗法師流支三蔵。次有大徳、呵避名利、則有慧寵法師。次有大徳、尋常敷演、毎感聖僧来聴、則有道場法師。次有大徳、和光孤栖、二国慕仰、則有曇鸞法師。次有大徳、禅観独秀、則有大海禅師。次有大徳、聡慧守戒、則有斉朝上統。

然前六大徳、並是二諦神鏡、斯乃仏法綱維、志行殊倫、古今実希。皆共詳審大乗、歎帰浄土。乃是無上要門也。[36]

第一に、「インドと中国の高僧がおさめた行を根拠として〔今の人々に勧める〕」とは、私には五つの障り（煙・雲・塵・霧・日食）があり、見識は暗いので、どうして簡単に明らかにできようか。ただ高僧たちの諸伝記を調べ、考察することによって、師資相承があることを尊重するだけである。

それはどのようなものかというと、〔まず初めに〕インドの大乗法師の菩提流支三蔵がいる。次に名誉と利益を退けた大徳が慧寵法師である。次に平生の講説の度に聖僧の来聴を感知していた大徳が道場法師である。次にその徳を内に秘め、孤高でありながら魏と梁の二国の皇帝が敬慕していた大徳が曇鸞法師である。次に禅観がひときわ秀でていた大徳が大海禅師である。次には聡明で戒律に堅固な大徳が斉朝の上統〔であった法上〕である。

これら六人の大徳はみな二諦（真諦・俗諦）を映すすぐれた鏡、すなわち仏法を担う要である。その志と行は超絶しており、古今を通しても希なことである。〔六人の大徳が〕みな大乗仏教を子細に検討し、浄土の教えを讃嘆し拠り所としたので、これこそが最上の教えなのである。[37]

と述べて、菩提流支、慧寵、道場、曇鸞、大海、斉朝の上統の六名を挙げている。これら六大徳うち、最末尾の僧のみが「上統」という僧官名となっている。厳密にはこれらの六大徳には、菩提流支と曇鸞のあいだ以外に、明確な師資相承と言える事跡は無いが、道綽は、自身以前に浄土教信仰を持ち、臨終の際には往生を遂げたことが確信できる奇瑞を示した高僧[38]たちが存在することを示して、浄土教を信仰することを勧めたのである。

この箇所は、前述のように延べ八例の引用がある。それは『逆修説法』初七日と五七日、そして『選択集』第一章である。

『逆修説法』初七日では、

然浄土宗既有師資相承血脈次第。所謂菩提流支三蔵・恵寵法師・道場法師・曇鸞法師・法上法師・道綽禅師・善導禅師・懐感禅師・少康法師等也。自菩提流支至法上者、出道綽安楽集。[39]

ところで、浄土宗にも師資相承の血脈次第がある。いわゆる菩提流支三蔵・恵寵法師・道場法師・曇鸞法師・法上法師・道綽禅師・善導禅師・懐感禅師・少康法師などである。菩提流支から法上までは、道綽の『安楽集』に出る。

と、曇鸞・道綽・善導・懐感・少康の、いわゆる「浄土五祖」と結合させて、浄土宗にも師資相承があったことを示している。ここでは大海が脱落しているが、『安楽集』に出ていることを明記している。

そして注目すべきことは、「斉朝の上統」を法上（四九五―五八〇）と特定していることである。ただ法上と特定できることの理由については何ら述べられていない。[40]

また五七日では、

然浄土宗師資相承有二説。如安楽集者、出菩提流支・恵寵法師・道場法師・曇鸞法師・斉朝法師法上法師等六祖。今此五祖者、先曇鸞法師・道綽禅師・善導禅師・懐感禅師・少康法師等也。

ところで、浄土宗の師資相承に二説ある。『安楽集』には菩提流支・恵寵法師・道場法師・曇鸞法師・斉朝法師法上法師などの六祖を出す。いまの五祖とは、曇鸞法師・道綽禅師・善導禅師・懐感禅師・少康法師などである。

と、六大徳と浄土五祖を結合させず、併記する形で紹介している。ここでも法上と明記しており、また大海の名前は脱落している。

『選択集』第一章では以下のように述べている。

而今所言浄土宗、有師資相承血脈譜乎。答曰、如聖道家血脈、浄土宗亦有血脈。但於浄土一宗諸家又不同。所謂廬山慧遠法師・慈愍三蔵・道綽・善導等是也。今且依道綽善導之一家、論師資相承血脈者、此下有両説。一者菩提流支三蔵・慧寵法師・道場法師・曇鸞法師・大海禅師・法上法師・已上出安楽集。二者菩提流支三蔵・曇鸞法師・道綽禅師・善導禅師・懐感法師・少康法師。已上出唐宋両伝。

ところで、いま言うところの浄土宗には、師資相承の血脈譜はあるのか。答える。聖道家の血脈のように、浄土宗にも血脈がある。ただ浄土一宗の流派は同じではない。いわゆる廬山の慧遠法師、慈愍三蔵、道綽・善導などである。いまは道綽・善導の流派によって、師資相承の血脈を論じる。これには二説ある。第一説は菩提流支三蔵・慧寵法師・道場法師・曇鸞法師・大海禅師・法上法師であり、以上は『安楽集』に出る。第二説は菩提流支三蔵・曇鸞法師・道綽禅師・善導禅師・懐感法師・少康法師であり、以上は『唐高僧伝』『宋高僧伝』に出る。

浄土宗には師資相承があるのか、という問いを立て、中国の浄土教には廬山慧遠流、慈愍流、道綽・善導流の三流があることを紹介し、道綽・善導流の師資相承血脈に二説あることを示している。ここでは『逆修説法』五七日と同様、六大徳と浄土五祖を併記する形で紹介し、六大徳は『安楽集』に、浄土五祖は唐宋両伝、すなわち『続高僧伝』と『宋高僧伝』に出ているものであると述べている。ここでも斉朝の上統を法上としている。また『逆修説法』では脱落していた大海の名前を明記されている。

法然が斉朝の上統を法上とする根拠は不明であるが、いずれにしても、浄土宗には師資相承の血脈が存在することを示すために『安楽集』を引用している。それは道綽の意図と合致するものである。

③仏身仏土論[41]

「出典調査」には該当する例はないが、善導と法然に大きな影響を与えたものとして、仏身仏土論が挙げられる。道綽の仏身仏土論は、第一大門第七、第八、第九と第二大門第一の第二において述べられている。[42] 要点を示すと以下の通りである。

【第一大門第七】

・阿弥陀仏は報身、極楽は報土である。化身化土とする説は誤りである。

・浄土で成仏した仏は報身であり、穢土で成仏した仏は化身である。これは『大乗同性経』の説であり、同経に「阿弥陀仏のような浄土で成仏した仏は報身である」と述べられていることが根拠である。

・『観音授記経』に阿弥陀仏の入涅槃が説かれている〔これが阿弥陀仏化身説の根拠である〕が、同じく『観音授記経』に「深厚善根の衆生は変わらず阿弥陀仏を見る」とある。つまり阿弥陀仏入涅槃説は、『究竟一乗宝性論』に説かれる「報身五種相」のうちの、休息隠没のことを指しているに過ぎないので、阿弥陀仏は化身ではなく報身である。

・釈迦如来の場合、報身は『涅槃経』に説くように、西方無勝世界におられたが、衆生を救済するために娑婆世界に〔化身として〕出現された。その他の仏も同様である。

・『阿弥陀鼓音声王陀羅尼経』に阿弥陀仏の父母について説いているが、これは穢土に示現した化身の阿弥陀仏についてのことであり、極楽に在す報身の阿弥陀仏のことと混同してはならない。

・報身に休息隠没があるように、浄土にも成壊がある。そのあり方として、従真垂報、無而忽有、隠穢顕浄があるが、極楽は従真垂報に該当する。

【第一大門第八】

・極楽は阿弥陀仏の本願力によって、階位が上位の菩薩も、下位の凡夫も同じように往生できる。ただし真俗二諦の道理に違わない上位の菩薩は無相土に、相に依って往生を求める下位の凡夫は相土に、それぞれ往生する。

【第一大門第九】

・極楽は三界を出過している。『大智度論』に説くように、欲が無いから欲界ではなく、地面があるから色界ではなく、有相であるから無色界ではない。極楽は阿弥陀仏の本願力によって荘厳が起こっているからである。

【第二大門第一の第二】

・法身とは、真如・実相・第一義・空のことである。

・報身とは、万行を修して仏と成る結果を感じた、酬因感果の仏である。

・化身とは、報身が起こした、あらゆる衆生に対応するはたらきとしての仏である。

これらの阿弥陀仏・極楽の定義は、善導に継承されている。道綽の仏身論の特徴として、第三身を「化身」として「応身」とはしないことが挙げられるが、これは善導も同様である。[43] そして善導も阿弥陀仏と極楽は報身報土であると定義する。その理由として①浄土成仏②酬因感果身③化身とともに来迎する仏である、ことを挙げている。①は道綽からの継承であるが、②は道綽の報身定義である酬因感果から、原因とは阿弥陀仏の本願であることを明確にしており、道綽の定義からさらに展開させている。③は善導独自のものである。

また『観経疏』には、釈迦が報土の存在を隠して穢土である娑婆に示現したことも述べられている。[44] これも道綽を継承したものであることは明白である。

法然の仏身論は、基本的には善導の仏身論に基づいているものと思われる。ただ『無量寿経釈』には、

釈迦、捨無勝浄土、出此穢土事、本説浄土之教勧進衆生、為令生浄土。

釈迦が無勝浄土を捨てて、この穢土〔である娑婆世界〕に出現したのは、浄土の教えを説いて衆生に勧め、浄土に往生させるためである。[45]

とある。『観経疏』では「無勝浄土」に言及していないので、これは『安楽集』を念頭に置いての説示である。

④始終両益

先に『安楽集』の概要で述べたように、これは第四大門第二において述べられている。ここでは八つの項目を挙げて、多くの経典が念仏三昧を教旨としていることを述べるものである。

その第四に念仏三昧の始益と終益について述べられている。[46]「出典調査」によると、延べ五例が挙げられている。[47]

まず始益とは、念仏する衆生は、寿命が尽きれば必ず極楽に往生できる、ということであると述べる。

いっぽう終益とは、『観音授記経』に、阿弥陀仏の寿命は非常に長いが、やがて涅槃に入る。その後、観音菩薩と勢至菩薩が順次、仏と成って極楽に出現して衆生を導く。だから阿弥陀仏を見ることがない。ただひたすら阿弥陀仏を念じて往生した者のみがいつも阿弥陀仏が在して入滅しない様子を見るということである、と述べる。

これは第一大門第七の、阿弥陀仏が涅槃に入ることは、報身の休息隠没の相であって真の涅槃ではない、とする際の経証と同じである。

法然は『逆修説法』三七日や『選択集』第十一章私釈段で、ほぼ『安楽集』原文のまま引用している。『逆修説法』三七日では、阿弥陀仏の寿命無量の功徳を説く箇所で引用されている。仏との別離、あるいは親しい人との別離はとても悲しいことである。念仏によって往生した衆生は、もとのように阿弥陀仏を見ることができ、とてもあ

りがたいことである。これは念仏が阿弥陀仏の本願であるからであり、だから往生を願う人は専修念仏の一門から入るべきであるとしている。

『選択集』第十一章では、二種類の始終両益を挙げている。まず『観経』流通分に基づいて現世で五種の嘉誉を得て二尊の影護を得るという始益と、往生してから成仏するという終益を挙げる。その後に『安楽集』の始終両益を引用している。

『逆修説法』では寿命無量の功徳について、『選択集』では念仏の功徳について説示するための引用であり、いずれも阿弥陀仏報身説を論証するための引用ではない。『安楽集』第一大門第七と第四大門第二には、『観音授記経』の同一箇所が引用されているが、念仏の功徳を説く第四大門第二から引用していることからも、仏身論よりも阿弥陀仏の功徳を重点を置いていることは明白である。

おわりに

本稿では、道綽の生涯、ならびに法然が道綽を依りどころとしなかった理由と考えられる「道綽三罪」、『安楽集』の概要と研究動向、法然が注目した『安楽集』の思想について考察してきた。

法然の回心・浄土宗開宗は、もちろん善導『観経疏』「一心専念の文」披見によるものである。しかし回心・開宗という出発点から、全仏教の中における浄土宗の位置づけ、すなわち教相判釈を構築する過程において、道綽の与えた影響は非常に大きいものであった。道綽が大乗仏教を聖道と往生浄土に分け、浄土の一門のみが末法に於い

て通入すべき路であると述べたことが、法然をして聖道浄土二門判を構築せしめることに繋がったのである。

また道綽によって表明された阿弥陀仏報身・極楽報土説が善導に継承され、それが浄土教における阿弥陀仏論として大成されたことも見逃すことはできない。

反対に法然が言及しなかった道綽の思想については、宿善の重視[48]や、念仏三昧の利益として懺悔滅罪を強調することや、迦才『浄土論』の説ではあるが百万遍念仏などが挙げられる。これらの説は、法然に先立つ源信、永観、珍海といった天台浄土教・南都浄土教の諸師に受容されている。これら日本の浄土教者や法然が影響を受けた道綽教学の研究と、日本の浄土教というフィルターを通さない道綽研究の、いずれもが進展していくことを願ってまとめとしたい。

註

(1) 大正五〇、五九三下～五九四中。なお道撫なる僧についての記事が付されている。

(2) 浄全六、六五九上～下

(3) 『続高僧伝』では、「道綽は今年で八十四歳になる。気力はみなぎり健康で、その教えは今も伝えられている」とある。

(4) 『行図』は『続高僧伝』に道綽の著作としてあげられているが現存しない。また『続高僧伝』は道綽の著作を『浄土論』、曇鸞の著作を『安楽集』と両者を取り違えている。

(5) 大正五〇、五八三中～下

(6) 大正五〇、六四一下

(7) 高雄義堅「道綽禪師とその時代」一九三九、小笠原宣秀　一九五一、四九～五一頁、山本佛骨　一九五九、二

五～二七頁、野上俊静　一九七〇、九五～九頁、牧田諦亮他　一九九五、三九九～四〇〇頁等を参照されたい。

(8) 浄全続十六、五上～下

(9) 浄全続十六、五下

(10) 大正蔵五〇、五九四上

(11) 『新修往生伝』には第二十五と第二十六の、二種類の善導伝が収録されていたとされる（散逸した中巻に収録されていた）。これは第二十六の善導伝である。

(12) 浄全一、六七三上、六七五上

(13) 二二〇頁

(14) 二二二頁

(15) 以下の内容は、齊藤隆信・曽和義宏・加藤弘孝・永田真隆・小川法道訳注『現代語訳　安楽集』（二〇二四年刊行予定）の解題を参照した。ここに記して『安楽集』訳注班の諸氏に御礼申し上げます。

(16) 佐藤健　二〇〇〇、同　二〇〇二

(17) なお伝法然書篇には六例がある。

(18) 「出典調査」では、『法然上人語説法事』と『逆修説法』（二種）、『選択集』と『選択集』（広本）を区別して挙げているので、「延べ」とした。

(19) 浄全一、六九一上

(20) 齊藤隆信他　二〇二〇、五頁

(21) 浄全一、六九二下

(22) 齊藤隆信他　二〇二〇、一〇頁

(23) 浄全一、六七三上

(24) 齊藤隆信他　二〇一八、五八頁を参照

(25) 浄全一、六七五上
(26) 齊藤隆信他　二〇一八、六四～六五頁を参照。
(27) 浄全一、六九三上
(28) 齊藤隆信他　二〇二〇、一〇～一一頁を参照。
(29) 浄全一、六七三下～六七四上。
(30) 齊藤隆信他　二〇一八、五九～六二頁を参照。
(31) 浄土宗聖典三、六頁
(32) 浄土宗聖典三、九～一〇頁
(33) 『法然上人御説法事』、『逆修説法』（二種）に二例ずつ、『選択集』と『選択集』（広本）に一例ずつ引用。
(34) 浄全一、六九四下
(35) 齊藤隆信他　二〇二一、を参照。
(36) 浄全一、六九四下
(37) 齊藤隆信他　二〇二一、を参照。ただし原文には「法上」の名前は無いので、括弧内に入れた。
(38) 六大徳を列挙した後、「これらの諸大徳の臨終の時には、みな何か霊験があったのだろうか」と問い、「六大徳にはみな、確かな霊験があった」と答えている。しかしながら実例を挙げているのは曇鸞だけである。法然は、この曇鸞の実例を『類聚浄土五祖伝』曇鸞伝の第二として挙げ、全文を引用している（昭法全八四四～八四五）。
(39) 昭法全二三六
(40) 齊藤隆信は、斉朝上統は法上ではなく曇延（五一六―五八八）であると提起している。（齊藤隆信　二〇二三）。
(41) 曽和義宏　二〇〇四、同　二〇一四、等を参照されたい。
(42) 第一大門第七・八・九…浄全一、六七六上～六七九下。第二大門第一の第二…浄全一、六八〇上～下。
(43) 玄義分の十四行偈に「法性真如海　報化等諸仏」（浄全二、一上）とある。

(44)　玄義分の序題門に「故使大悲隠於西化、驚入火宅之門」（浄全二、一下）とある。
(45)　昭法全六七
(46)　浄全一、六九六上
(47)　うち三例は『法然上人御説法事』（昭法全一九六）、『逆修説法』三七日（古本、昭法全二五〇・新本、昭法全二九二）である。もう二例はそれぞれ『観経釈』（昭法全一二六）と『選択集』第十一章私釈段（昭法全三三八）である。
(48)　第二大門第二の、第九に挙げられる別時意説の会通などにおいて顕著である。

参考文献

小笠原宣秀『中國浄土教家の研究』、平楽寺書店、一九五一
木村宣彰『安楽集要述』、東本願寺出版、二〇一八
齊藤隆信「斉朝上統は法上法師なのか？」佛教大学法然仏教学研究センター二〇二三年度第四回全体研究会発表資料、二〇二三
齊藤隆信・曽和義宏・加藤弘孝・永田真隆・小川法道「『安楽集』訳注（一）第一大門」、『佛教大学法然仏教学研究センター紀要』四、二〇一八
齊藤隆信・曽和義宏・加藤弘孝・永田真隆・小川法道「『安楽集』訳注（二）第二大門」、『佛教大学法然仏教学研究センター紀要』五、二〇一九
齊藤隆信・曽和義宏・加藤弘孝・永田真隆・小川法道「『安楽集』訳注（三）第三大門」、『佛教大学法然仏教学研究センター紀要』六、二〇二〇
齊藤隆信・曽和義宏・加藤弘孝・永田真隆・小川法道「『安楽集』訳注（四）第四大門・第五大門・第六大門」、『佛教大学法然仏教学研究センター紀要』七、二〇二一

齊藤隆信・曽和義宏・加藤弘孝・永田真隆・小川法道「『安楽集』訳注（五）第七大門・第八大門・第九大門・第十大門・第十一大門・第十二大門」、『佛教大学法然仏教学研究センター紀要』八、二〇二二
佐藤　健「法然遺文に見られる道綽浄土教」、『佛教大学総合研究所紀要』七、二〇〇〇
佐藤　健「法然浄土教と道綽教学　―『選択集』および法語における『安楽集』の影響と顕彰―」、『佛教大学総合研究所紀要別冊　法然浄土教の総合的研究』、二〇〇二
『宗学院論輯』第三十一号、一九三九
杉山裕俊『『安楽集』の研究』、大正大学への博士学位請求論文、二〇一四
曽和義宏「道綽の仏身仏土論の特異性」、『髙橋弘次先生古稀記念論集　浄土学佛教学論叢』二、二〇〇四
曽和義宏「道綽『安楽集』における仏土論」、『東アジア仏教研究』十二、二〇一四
高雄義堅「道綽禪師とその時代」（『宗学院論輯』三十一、一九三九）
中国仏教研究会「『安楽集』「第一大門」の訳註研究」、『仏教文化研究論集』四、二〇〇〇
塚本善隆「道綽の廻心」（『安居講録』一、一九五六）
辻本俊郎「道綽『安楽集』テキストの流伝」（『佛教大学仏教学会紀要』二十八、二〇二三）
藤堂恭俊「『略論安楽浄土義』と『安楽集』の末疏について」、浄土宗全書続六巻解題、山喜房佛書林、一九七三
内藤知康『安楽集講読』、永田文昌堂、二〇〇〇
野上俊静『中國淨土三祖傳』、文栄堂、一九七〇
Michael J. Conway「本願念仏の宣揚　浄土教形成過程における道綽の意義」、大谷大学への博士学位請求論文、二〇一一（未公開）
牧田諦亮・直海玄哲・宮井里佳「道綽　―その歴史像と浄土思想―」、『浄土仏教の思想五　曇鸞・道綽』、講談社、一九九五
山本佛骨『道綽教學の研究』、永田文昌堂、一九五九

渡邊隆生『安楽集要述』、永田文昌堂、二〇〇二

キーワード　『安楽集』、道綽三罪、時機相応、聖道門、浄土門

迦才について

工藤　量導

一、迦才の人物像と『浄土論』執筆の背景

迦才は七世紀半ば頃に長安の弘法寺で活躍した阿弥陀仏信仰者であり、『浄土論』三巻の著書がある。僧伝資料が存在しないため、出家の時期や師僧などの事蹟はまったく不明の人物だが、著書からうかがえる教理的な立場は、当時の長安で隆盛をほこった摂論学派（主として真諦訳『摂大乗論』及び世親釈を研究するグループ）の影響力が色濃いため、浄土教に帰依する以前はそこで修学したとみられる。伝歴が不明ということもあってか、中国および日本で作成された浄土教の系譜、たとえば法然上人（以下、敬称を略す）の中国浄土五祖、親鸞聖人の七高僧などに名前を連ねることはなかった。

唯一の著書である『浄土論』の目次立ては九章構成となっており、第一章：どこへ（仏身仏土論）、第二章：誰が（衆生論）、第三章：何をもって西方往生するのか（実践論）という教学的な骨格をまず示し、続いて第四章：往生

の道理（別時意会通説など）、第五章：往生の教証（十二経七論）、第六章：往生の実証（往生人伝）によって浄土法門の正当性を主張することにつとめ、さらに第七章：浄土の優劣（弥陀弥勒相対論）、第八章：浄土教の興意（末法説）、第九章：浄土往生の勧進（厭欣二門説など）の各論をもって本書が結ばれる。

同時期に活躍した道綽、善導に比べれば、迦才はマイナーな存在のように思えるが、それはあくまで法然および門下の影響力が広まって以後のことである。法然以前の南都や叡山において、『浄土論』の内容は中国浄土教の基礎的な学説として定評があり、日本浄土教の黎明期を支える重要文献であった。ところが、法然が中国浄土五祖の系譜を定めて以後は、その法系から外れる諸師の浄土教思想はあまり取りざたされなくなり、迦才もまた近代研究に至るまで存在感を失ってゆくことになる。なお、『浄土論』の注釈書は金戒光明寺四一世の知俊による『浄土論余暉鈔』が唯一である。

迦才の人物像を考えるとき、居住したとされる長安の弘法寺という環境は見逃せない。この寺院は、各地に遊学して多様な教学を修めて地論宗や摂論学派の学僧とも頻繁な付き合いがあったとされる静琳（五五四―六四〇）が住持したことで知られ、他にも三論宗の吉蔵（五四九―六二三）や『法苑珠林』を著した道世（―六六八―）、訳経僧の嘉尚（―六五六―）にも住歴があり、さらに華厳宗の智儼（六〇二―六六八）も周辺にいたようで、学問寺院としての色彩が濃厚であった。おそらく『浄土論』は弘法寺に出入りする学僧たちに向けて、阿弥陀仏信仰の正当性をアピールするために著されたと考えられる。そして、地論・摂論・華厳・三論の諸学派との議論の痕跡を豊富に残し、かつ成立時期としては旧訳経論（菩提流支、真諦など）から新訳経論（玄奘）への転換期の直前に位置する『浄土論』の資料的性格は中国仏教においても大変に希少なものといえる。

なお、従来は迦才が道綽の弟子であるとの推定が無批判に強調されてきたが、その根拠は歴史・思想の両面にお

いて薄弱である。迦才は長安仏教の学問的水準からみて、道綽『安楽集』の経論引用の粗雑さに対して批判的なコメントをしており、末法凡夫説や本願説など、いくつかの教説を除けば思想的な立場が必ずしも一致するとはいえず、両者に明確な師弟関係を想定するのは困難である。むしろ共有している浄土教に関する議論のフェーズは、吉蔵や道世あるいは摂論学派をはじめとする長安仏教における最新の学説と同調しており、その特色は「摂論系浄土教者」といって差し支えないほどである。

二、法然における迦才の評価

法然『選択集』では、独自の立場から中国浄土五祖（曇鸞―道綽―善導―懐感―少康）および中国浄土教の三流（慧遠流・慈愍流・道綽善導流）という二種類の系譜を掲げるが、既述した通り、そこに迦才の名はない。前者は善導を中心とする捨聖帰浄のストーリーを持つ者の系譜であるため、伝歴不明の迦才がそこに名を連ねる可能性は皆無であった。後者の系譜のうち、迦才を慈愍流に配当する説が、室町期の浄土宗僧侶である聖聡の『浄土三国仏祖伝集』に述べられているが、これは根拠を欠く憶測にすぎない。そもそも中国浄土教の三流については、法然自身による解説が一言もないので具体的な基準は不明である。仮に慧遠流が廬山慧遠から宋代の白蓮社への流れ、慈愍流が慧日から承遠・法照への流れ、道綽善導流が菩提流支から浄土五祖への流れ（六大徳相承をふまえたもの）であったとするならば、どのみち迦才はいずれの流派にも入る余地はなかったと考えられる。

このように迦才は系譜的な面では選外といってもよいが、それでは教義的な面での評価はどうだろうか。『選択

集』十六章段では、「どうして善導の教えだけを唯一の拠り所にするのか」という問いを立て、A聖道諸祖、B浄土諸祖、C浄土諸祖（道綽善導流）、D善導の違いが順次述べられてゆく。まとめると次の通りである。

分類	祖師名	浄土の宗	三昧発得者	師資相承
A聖道諸祖	華厳、天台、真言、禅門、三論、法相	×…聖道の宗	—	—
B浄土諸祖	迦才、慈愍三蔵	○…浄土の宗	×…未発得	—
C浄土諸祖（道綽善導流）	懐感	○…浄土の宗	○…発得	△…善導の弟子
	道綽	○…浄土の宗	×…未発得	○…善導の師
D善導	善導	○…浄土の宗	○…発得	○…師位

数あるB浄土諸祖の具体例として第一に迦才の名が挙げられており、伝歴不明というハンディキャップがありながらも、一流派をなした慈愍三蔵と同格ともいえる扱いがなされている。なによりもA聖道諸祖による付随的な位置づけの浄土教とは明確な違いがあり、浄土教を専信し念仏実践に身をゆだねた浄土祖師（ただし三昧未発得者）として認識されていたことは重要である。これは『選択集』第一章段の浄土の宗名をめぐる議論において、『遊心安楽道』『西方要決』とともに『浄土論』へ着目していることが直接的な理由と思われるが、それに加えて源信の著作や『安養集』など、法然も修学した南都浄土教を中心とする諸師の評価がすこぶる高かった事実も、迦才がB浄土諸祖の筆頭に挙げられた要因と考えられよう。

ただし、同じ浄土諸祖といっても、C・Dに挙げられている道綽善導流とは格段の差異が存在することも確かである。それは三昧法得の有無や善導との相承関係にとどまらず、教義的な機軸が明確に相違していることに起因し

ており、法然もまたその点を意識していたに違いない。その点を以降に論じてみたい。

三、法然遺文における迦才『浄土論』の引用

ここで法然遺文出典調査のデータを用いて、法然における迦才『浄土論』の引用箇所を確認しておこう。

『浄土論』の被引用箇所	引用された内容	引用する法然遺文典籍（※カッコ内は引用回数）
序　論	浄土の宗名	『法然聖人御説法事』(1)、『逆修説法』(1)、『選択集』(3)、『選択集（広本）』(1)
第一章	九品（仏土・業因）	『観経釈』(1)、『選択集』(1)、『弥陀本願義疏』(1)
第二章	慈愍三蔵と迦才	『阿弥陀経釈』(1)
第二章	念仏（常念三益）	『往生要集料簡』(1)、『直指念仏往生義』(1)
第二章	寿経・観経の前後論	『観経釈』(1)
第五章	十二経七論	『阿弥陀経釈』(2)
第六章	往生人伝	『念仏大意』(1)、『往生浄土用心』(1)、「津戸三郎へつかはす御返事（九月二十八日付）」(1)、『類聚浄土五祖伝』(2)
第八章	難易二道説	『法然聖人御説法事』(1)、『逆修説法』(1)、『選択集』(1)、『選択集（広本）』(1)
その他	名称のみ	『阿弥陀経釈』(1)

以上のように計二五箇所あり、『浄土論』の各章目から幅広い引用がなされている。もっとも重用されたのは曇鸞・道綽の事績を含む往生人伝である。また豊富な経典・論書を収録する文献的性格から、法然が傍証資料を挙げる際に十二経七論や難易二道説に引用される経論を利用している。全般的に教義的な意義を有した引用は少なく、あえて言えば『観経釈』における『無量寿経』と『観経』の前後論（先寿経後此経）に関する引用、それから『選択集』の宗名に関わる議論に「此之一宗竊爲二要路一」（浄全六、六二七頁上）の一文が『遊心安楽道』『西方要決』とともに引かれていることであろう（この二書はともに偽撰とみられるので実質的な淵源は『浄土論』である）。

注目されるのは『観経釈』『選択集』が共通して引用する「衆生起行既有二千殊一、往生見レ土亦有二萬別一也」（浄全六、六三〇頁下）という文言である。いずれも同様の文脈における引用であり、法然の引用意図としては九品往生者における行業の多様さを明示する一文（前半の傍線部）とみなしたと考えられる。他方、この一文は迦才自身の立場からすれば、行業論というよりも、むしろ仏土論に関わる要点を示す内容（後半の波線部）であった。このことは、法然浄土教の導き手ともいえる源信の段階で明確に認識されていた。すなわち、『往生要集』において『浄土論』の同文を引き、

問、何者爲レ正耶。答、迦才云、「衆生起行既有二千殊一、往生見レ土亦有二萬別一也。若作二此解一者、諸経論中、或判爲レ報、或判爲レ化、皆無二妨難一也。但知、諸佛修行具感二報化二土一也。如二『攝論』一加行感レ化、正體感レ報。若報若化、皆欲レ成二就衆生一、此則土不二虚設一、行不二空修一、但信二佛語一依レ經専念、即得二往生一、亦不レ須レ圖二度報之與化一也」。此釈善矣。須二専稱念一、勿レ勞二分別一

（『大正蔵』八四、七九頁中）。

と述べ、阿弥陀仏の西方浄土を報身報土とするか、それとも化身化土とするかという議論の終着点として、迦才の説を提示して「此の釈善し」と賞賛していることが読み取れる。つまり、仏土論の価値判断に関わる中国浄土教の

要文として引かれているのである。法然も源信による格別の評価を見過ごすはずはないだろうが、前述のとおり、仏土論の文脈ではなくて行業論（九品論）の一部としての利用にとどまっている。

あらためて見直してみると、そもそも法然の教義書および法語類全体を通じて、仏土論そのものに関わる言及が極めて少ないことがわかる。法然遺文出典調査のデータを用いて調査したところ、たとえば報土、応土、化土などの仏土論に関連する語句に言及するのは、偽撰とされる『弥陀本願義疏』『安心起行作業抄』のみであった。なお、仏身論については『逆修説法』などの文献にまとまった言及がある。

浄土宗学としては偏依善導一師、すなわち宗義の大綱を偏えに善導教学に依るという教学的立場から、法然は善導『観経疏』に示される報身報土説（凡入報土説）を支持すると理解されてきた。重要な教義であるにもかかわらず、思いのほか法然自身による理論的な言及が少ないのは、中国浄土教の祖師とりわけ善導によって解決済の課題であるとの立場を堅持して、必要以上に難解な議論へ介入することを避けたのではないかと考えられる。

ここで法然の伝記類に目を向けてみると、注目されるのは醍醐本『一期物語』に浄土立宗の御詞として示される、いわゆる凡入報土説の内容である。

> 我れ、浄土宗を立つる意趣は、凡夫の報土に生まるることを示さむためなり。もし天台によれば、凡夫の浄土に生まるることを許すに似たれども、浄土を判ずること浅し。もし法相によれば、浄土を判ずること深しといえども、凡夫の往生を許さず。諸宗の所談、異なりといえども、凡て凡夫の報土に生まることを許さざる故に、善導の釈義によりて、浄土宗を立つる時、すなわち、凡夫報土に生まるること現わるるなり。
>
> （『昭法全』四八一頁）。

ここでは天台宗、法相宗、浄土宗（善導）の三つのパターンを挙げ、浄土のランクと往生者のレベルの組み合わせ

が論じられている。まとめると次のとおりである。

各宗派の立場	弥陀浄土の評価	凡夫往生の可否
Ⅰ天台宗の立場	低次元の評価（凡聖同居土非化土）	凡夫往生を認める
Ⅱ法相宗の立場	高次元の評価（他受用土非報土）	凡夫往生を認めない
Ⅲ浄土宗（善導）の立場	高次元の評価（報土、無漏土）	凡夫往生を認める

法然はこのなかでⅢ浄土宗の立場のみが凡入報土を成就する、すなわち仏道実践において低劣な凡夫がその身そのままで高次元の報土へ往生できることを保証している、だからこそ善導の釈義によって浄土宗を立てるのだという。それに対して、Ⅰ天台宗の立場は凡夫が往生することを認めるものの、行き先である弥陀浄土は凡夫に分相応の境地（凡聖同居土非化土）として評価が低く、確実に悟りへ辿り着くことができる安住の地とはいいがたい。一方、Ⅱ法相宗の立場は弥陀浄土の評価こそ高次元（他受用土非報土）であるものの、基本的には仏道実践を積み重ねた菩薩に相応する境地として設定されており、肝心の凡夫往生が認められていないのである。

なお、右記の文脈では直接的に言及されていないが、Ⅲ浄土宗の立場を成り立たせているのは第十八願を中心とする浄土三部経にもとづく本願念仏論であり、偏えに阿弥陀仏の本願力に頼ってこそ、凡夫を高次元の弥陀浄土（報土）へ引き上げることが可能になるのである。

それではⅠ～Ⅲのなかで迦才の立場はどこに当たるのか。Ⅰ天台宗とⅡ法相宗は、先ほどの『選択集』十六章段の区分でいえば「A聖道諸祖」の範疇であり、Ⅲ浄土宗が「D善導」であることは言うまでもない。迦才はというと、法然も指摘するように、Aではなく「B浄土諸祖」の立場である。すなわち、迦才の教義的な位置はⅠ～Ⅲの

パターンのなかにはおさまりきらない立場とみることができる。

四、過小評価されてきた迦才の学説

それでは迦才の教学的な機軸はどこにあるのか。その思想的立場を端的に示したのが凡夫の化土往生説であり、これは道綽や善導が提唱する凡夫の報土往生説（＝凡入報土説）と立場をまったく異にする。前述したとおり、凡夫が分相応な低いランクの化土に往くか、それとも阿弥陀仏の本願力によって高いランクの報土に引き上げられるのか、という論点は浄土教の根幹に関わる教学上の最重要課題であった。

先行研究では迦才の化土往生説に加えて、『無量寿経』の第十八願にもとづく本願念仏説を特別視しないことなど、法然浄土教の淵源となる学説（すなわち道綽善導流）と乖離した立場であることを理由に、その思想は道綽から「後退」した、あるいは善導と比して「不徹底」「過渡的」との評価が通説とされてきた。つまり、従来の宗学を中心とする研究視点では、凡夫の報土往生を〝是〟とし、凡夫の化土往生を〝否〟とする一面的な見方が固定的だったのである。

さらに大きな問題は、浄土教を主たる信条としない学僧である地論宗の慧遠や三論宗の吉蔵などの化土往生説と、迦才のそれが一緒くたにされてきたことである。すなわち、『選択集』には明記されていた「A聖道諸祖」と「B浄土諸祖」の立場が混同されてしまっていたのである。

迦才の化土往生説（B浄土諸祖）は、道綽・善導の報土往生説（C、D道綽善導流）との相対比較ではなく、隋唐

代の仏教界における教理的な文脈を俯瞰した思想展開史上でとらえてはじめてその意義が明らかになる。つまり、「慧遠・吉蔵・迦才の化土往生 VS.道綽・善導の報土往生」ではなく、「慧遠→吉蔵→道綽→摂論学派→迦才→善導」という見方である。

【思想的な対立】

聖道門
慧遠・吉蔵・迦才
西方化土説

vs.

浄土門
道綽・善導流
西方報土説（凡入報土）

【思想史的な展開】

慧遠・吉蔵
西方化土説

↓

道綽
西方報土説

↓

摂論師
西方報土説

↓

迦才
西方化土説

↓

善導
凡入報土説

言うまでもなく、慧遠の時代から一足飛びに善導の思想が立ち現れるようなことは決してなく、そこにいたるまでの議論の蓄積や翻訳経論の受容などを一つずつふまえた思想史の把握が必要となる。

もう一つ重要なポイントは、どのように凡夫報土往生説と凡夫化土往生説の思想的な評価を行うのかという点である。宗学的な立場から結論を評価するならば、もちろん報土往生の方が望ましく、浄土教として歓迎すべき説に決まっている。しかしながら、報土往生の主張は、道綽『安楽集』の段階で提示されているものの、迦才は一転し

てその意見を支持しない。従来の研究では「それは何故なのか」という論点が見過ごされてきた。

それを解明するためには、「往生」という思想体系が、a衆生論（誰が）、b仏身仏土論（どこへ）、c実践論（どうやって）、d経典論（何に依って）、e即時別時論（いつ往生する）という諸教説の総合的な構築によって成り立っていることをふまえて読み解く必要がある。なお、これはそのまま『浄土論』第一から第五の各章目の構成に準ずるものであり、このような分析手法が初唐の段階において形成されていたことも特筆すべきである。

往生説の内実＝

a衆生論	＋	b仏土論	＋	c実践論	＋	d経典論	＋	e別時意論
誰が		どこへ		どうやって		何に依って		いつ

さて、以下の内容は隋代から唐代初期にかけての浄土教思想の展開に関わる諸師のスタンスをa～eの各論点をもとに端的にまとめたものである。紙幅の都合から、各論点について詳説することができないため、結論のみを大づかみに示した。

①慧遠…d『観経』を学問的に注釈する立場から、a聖人と凡夫（九品の階位）がc十六観（観察行）等によって、化身の阿弥陀仏を観想して、臨終の後にb化土の西方浄土へ往生するという。

②道綽…a末法世の凡夫（と聖人）が、時機相応の観点から、d六往生経（浄土三部経を含む）にもとづくc念仏三昧（称名・本願を含む）によって、臨終の後にb報身報土の西方浄土へe即時に往生する。

③摂論学派…d『摂大乗論釈』や『往生論』の世親系の論書にもとづき、a初発心以上の菩薩がc五念門を中心とする菩薩行によってb三界外の実報土（＝十八円浄）にe即時に往生（通入）する。

④迦才…a末法世の退転しやすき凡夫（兼ねて聖人）が、d十二経七論（浄土三部経を含む）にもとづくc上根行（念仏、礼拝、讃歎、発願、観察、回向）と中下根行（懺悔、発菩提心、専念名号、総相観察、回向）を兼行して、臨終の後にb化身化土であるが処不退の西方浄土へe即時に往生する。

⑤善導…a末法の凡夫（九品皆凡）が、d浄土三部経にもとづくc本願念仏（五種正行、願行具足）によって、臨終の後にb報身報土の西方浄土へe即時に往生する。

五、凡夫化土往生説は思想的退行か？

順を追ってみてゆくと、まず①隋代の慧遠や吉蔵は『観音授記経』『鼓音声経』を根拠として、阿弥陀仏を有限な命を持つ化身の仏と規定し、それゆえ西方浄土は低ランクの化土とみなされることとなり、それは時代の定説となった。これは必ずしも阿弥陀仏信仰を主たる信仰としない立場から、浄土教の意義を価値判断したものである。当然ながら、浄土経典は数多ある大乗経典の一部に過ぎず、結果として浄土教の実践（念仏、観察など）は禅観修行の入門的な内容と位置づけられた。

たとえば慧遠『大乗義章』では、衆生が観察行を修行する際に「応身→報身→法身」という過程で進展する次第が説かれており、有相を観ずる応身観（十六観）も、徐々にその対象が真身（法身・報身）へ到達してゆくことが想定されている。したがって往生の思想的価値も初門的・方便的に位置づけられ、最終的に目指す安住の境地ではなく、あくまで腰掛け的な一時の経由地としての色合いが濃い。

このような慧遠や吉蔵などが主張する化土往生説に対して、②道綽が「大なる失である」と批判して報土往生説を強弁した。その土台となったのは、聖浄二門判とよばれる教判であり、釈迦一代の仏教を、自らの力で悟りを求めて仏道を修業する法門である「聖道門」と、仏の他力によって浄土に往生して悟りを得る法門である「浄土門」との二つに大別し、末法世の衆生は絶望的に機根が低いために聖道門は適合せず、ただ浄土門の実践のみが救われる道であるとして、浄土教の地位を確立した。ほかにも、六往生経（浄土三部経、『随願往生経』、『平等覚経』、『十往生経』）及び念仏三昧説に関する経論の集中的な整理や、『無量寿経』第十八願文と『観経』下品下生説を合釈した本願念仏説は、後の善導教学の展開を考えるにあたって重要な示唆を与えるものであった。

その一方、④迦才は道綽の基本的立場である報土往生説を支持せず、あえて化土往生説を主張した。一見すると、迦才の学説は慧遠や吉蔵の学説へと退行してしまったかのようである。ただし、これは当時の重要な思想背景を見逃している。

すなわち、慧遠以後に教理研究が躍進した真諦訳『摂大乗論』及び世親釈の影響である。その成果は徐々に浄土教の方面にも反映されてゆき、仏土の性質を多方面から論じた十八円浄説の考察によって、諸仏浄土を一律に報土とみる考えが有力視された。もちろん西方浄土も例外なく報土とみなされたわけである。これは道綽の報土往生説を援護する学説のように思えるがそうではない。なぜならば、実践の主体者は低位な凡夫ではなく、高位の菩薩を前提とするものだったからである。そのため、凡夫が易行の小なる業因によって報土往生という大果を得ることは、因果の道理として許されず、念仏による西方往生は「即時」ではなく、輪廻を繰り返した遠い将来の「別時」に過ぎない、という③摂論学派による往生別時意説による論難を誘発し、阿弥陀仏信仰は厳しく糾弾されるにいたった。

このような状況下において、迦才は隋代に提唱された化土往生説に回帰しつつ、さらに凡夫往生の意義を模索し

なおしてゆく。そもそも往生の成就とは、往生の瞬間的な成立だけでなく、西方浄土での彼土修道を通じて無上菩提を得るまでの行程、すなわち仏道の完成を保証するものでなければならない。

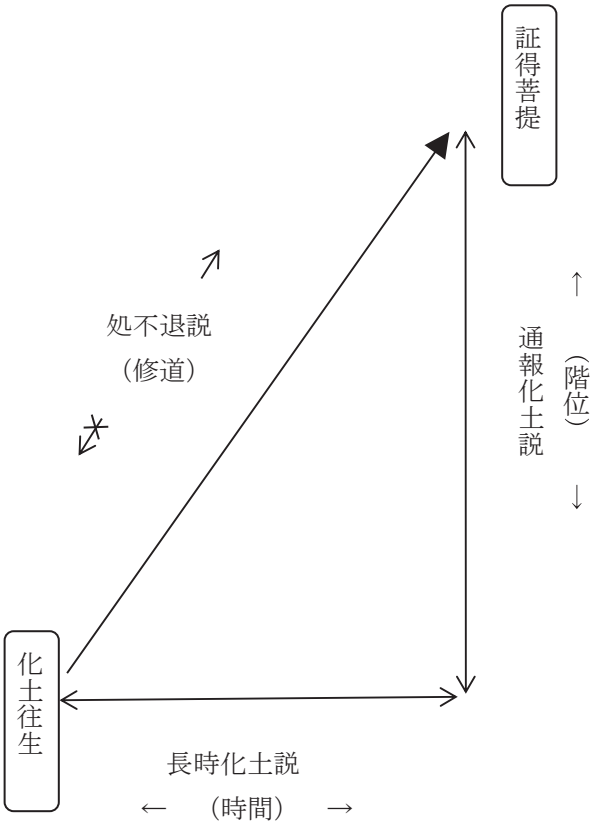
報土と化土の性質における基本的な違いは、永久に存続するか否か（時間）、煩悩が残存するか否か（性質）、対境があるか否か（姿形）、広さに限りがあるか否か（分限）、三界輪廻の内か外か（場所）、浄土へ往くのは菩薩か凡夫か（対象者）などに集約できる。一例として、仏土の種類と大まかな特徴をまとめると次のとおりである。

仏土の種類		時間	性質	姿形	分限	場所	対象者
法性浄土		無量	無漏	無相	なし	三界外	仏のみ
報身浄土	実報土（自受用土）	無量	無漏	無相	なし	三界外	仏のみ
	事浄土（他受用土）	無量	有漏	有相	ある	三界外	菩薩
化身浄土		長時間	有漏	有相	ある	三界内	凡夫
娑婆世界		有限	有漏	有相	ある	三界内	凡夫

このように化土はいずれの点でも報土に劣っており、旧来の化土説では往生後の彼土修道の側面が万端とはいえない。ただし、化土往生であれば、凡夫の報土往生を固く閉ざす長安の学僧たちにも認められる余地が残されている。

六、もう一つの凡夫往生説

以上の問題点を正確に見極めた迦才は、独自の西方浄土説として、長時化土説（有限であるが彼土修道に必要な時間は存続する）、通報化土説（報土と化土の両方に通じている）、処不退説（退転する縁がなく修行に適した環境）を提唱することによって、時間・階位・修道面での欠点を補強した、いわばアップデートされた化土説を提示した。上の図は化土往生後における彼土修道について、概略的な構造を示したものである。



これらの新説はいずれも『摂大乗論』『大乗起信論』の思想研究から着想を得たもので、つまりは対峙する学僧たちの立場に同調しつつ説得を促すものでもあった。このようにみれば、報土往生説から化土往生説への流れは思想的な後退ではなく、摂論研究の高まりという歴史的経緯に同調してあらわれた凡夫往生説の必然的な展開の一端であることがわかる。

また、迦才における実践論は、世親『往生論』の五念門をモデルとしながらも内容を換骨奪胎し、了義経である十二経七論すなわち浄土三部経に限定されない広範な浄土教の経論を依りどころとして、経典にもとづく在家者のための中下根行と、論書にもとづく出家者のための上根行という二層的な行体系を構築し、願（発願、発菩提心、回向など）と行（懺悔、念仏、礼拝、讃歎、観察など）の兼行を勧めた。これは別時意説によって「願」のみあって「行」がないと批判された浄土教の実践論を補強するものだが、その大前提は凡夫の報土往生を目指すものではなく、あくまで化土往生への最適化を企図して案出されたものである。したがって迦才が想定する凡夫化土往生説の思想構造において、本願念仏のような特別なロジックは必要とされなかったともいうことができる。

以上、これまで等閑に付されてきた④迦才の化土往生説にあえて重心を置いた思想史を素描することで、②道綽や⑤善導とは一線を画した「もう一つの凡夫往生」ともいうべき思想展開の一端を提示した。

後世における日本浄土教の展開を顧慮すれば、法然が全面的に帰依した⑤善導の及ぼした影響力は計り知れない。その一方で善導の「古今楷定（旧来の理解をすべてあらためる）」の宣言に代表される一連の学説は、通説への批判を基調とする性格上、実のところ隋唐代でも極めてラディカルな思想であり、当時の中国仏教界において主流であったとは言いがたい。法然が善導教学に対して格別な注目をしたのはその強すぎる独自性の裏返しでもあった。

それに対して、迦才の思想は折衷的な教説の多いことが特色の一つとされ、同時にそれが消極的な評価を受ける

理由でもあった。ただし、それは同時代の諸学派の教説や批判を強く意識しながらも、反駁というよりはむしろ懐柔的な性格をもって論述されていたことに起因する。視点をかえれば、折衷的・懐柔的とされてきた迦才の思想こそ、当時の標準的な学説に肉薄するものであった。法然もこのような迦才の浄土教思想をある程度評価しており、それは『選択集』十六章段におけるA聖道諸祖、B浄土諸祖（迦才・慈愍三蔵）、C浄土諸祖（懐感・道綽）、D善導という区分にも表れていたと考えられるのである。

本稿で見てきたように、迦才の浄土教思想においては、報土往生はもはや不可欠の要素ではなく、化土往生において信仰・理論の両面が充分に満足されてしまっている。とすれば、「どうして報土往生でなければならないのか?」。謎の学僧・迦才という存在は、我われが今一度深考すべき浄土教の根本的な問いを投げかけている。

【主要な参考文献】

・石川琢道『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』法蔵館、二〇〇九年
・金子寛哉『『釈浄土群疑論』の研究』文化書院、二〇〇七年
・工藤量導『迦才『浄土論』と中国浄土教―凡夫化土往生説の思想形成―』法蔵館、二〇一三年
・柴田泰山『善導教学の研究』山喜房佛書林、二〇〇六年
・名畑応順『迦才浄土論の研究』法蔵館、一九五五年
・平井俊栄『中国般若思想史研究』春秋社、一九七六年
・深貝慈孝『中国浄土教と浄土宗学の研究』思文閣出版、二〇〇二年
・藤善真澄『道宣伝の研究』京都大学学術出版会、二〇〇二年
・神子上恵龍『弥陀身土思想の展開』永田文昌堂、一九五〇年／一九六八年

・望月信亨『浄土教の起原及発達』共立社、一九三〇年／山喜房仏書林、一九七二年
・望月信亨『中国浄土教理史』［原題『支那浄土教理史』］法蔵館、一九四二年／一九七六年
・吉村誠『中国唯識思想史研究 - 玄奘と唯識学派』大蔵出版、二〇一三年

※なお、本稿は中外日報へ寄稿した「論　謎の学僧　迦才の思想―凡夫往生の意義を模索」（二〇一四年一二月一九日）をもとに、大幅に加筆・修正を行って論稿化したものである。

キーワード　化土、報土、通報化、処不退、浄土三流

善導の『観経疏』

柴田　泰山

はじめに

善導の主著である『観経疏』は、①『観経』の注釈であるとともに、②善導が阿弥陀仏信仰について独自の教義体系を提示した書物であり、③そして法然にとって浄土宗立教開宗の直接的な根拠となった極めて重要な一書である。浄土宗にとっても、また中国浄土教研究にとっても、本書の重要性はよく理解されていたが、その内容が『観経』の経文に対する逐語的注釈であるため、また良忠の研究も『観経疏』の逐語的解釈となっているため、全体像の解明がなかなか進まなかった。しかし善導の『観経疏』は、内容を精査した上で、前時代ならびに同時代の関連資料と比較を行うことで、従来の研究では指摘されなかった様々な善導教学の独自性を見出すことが可能となり、その独自性の根拠こそ、善導が主張した本願往生説であることが分かった。そこで本稿は『観経疏』を通じて見ることができる善導教学の特色を中心に整理を試みたい。

一、善導について

『観経疏』の著者であり、法然が『選択集』において「偏依善導一師」と言い、また「半金色」および「弥陀の化身」とまで言った存在が、中国唐代初期に長安で活躍した阿弥陀仏信仰者の善導である。

善導に関する伝記は実に多種多様であり、中国では唐代から明代にかけて、また日本では鎌倉時代から江戸時代まで、多くの伝記類が編纂された[1]。特に日本では善導から絶大な影響を受けた法然による『類聚浄土五祖伝』、ならびに法然門下で法然在世中から執筆活動を進めていた幸西による『唐朝京師善導和尚類聚伝』が作成され、当時確認できる範囲の善導伝が一括して収録されている。また大正時代末期に塚本善隆および常盤大定によって新資料として提示された以下の金石文の研究を通じて、善導伝研究は大きく展開していった。

一・「河洛上都龍門之陽大廬舎那像龕記」[2]

二・「大唐實際寺故寺主懐惲奉勅贈隆闡大法師碑銘並序」[3]

三・「大唐龍興寺大徳香積寺主浄業法師霊塔銘並序」[4]

これら多数の伝記資料を通じて、善導伝の研究は大正から昭和にかけて積極的に進められ様々な成果をあげた。佐藤成順[5]が指摘するように、岩井大慧の一連の研究は各種伝記類の資料的価値を考証しつつ善導の生涯の重要事項を検討したものであり、岩井以降の研究は岩井説を前提としたものか、あるいは部分的修正ないし未指摘の箇所への言及であった。確かに従前の研究方法は善導個人の通史作成に際しては重要かつ有効である。しかし、個々の資料そのものの文献学的研究が大きく発展してきた現在、再度、善導伝を収録している一々の資料について文献学的

な検討を導入し、その上で他資料の情報を介在させず一資料内のみにおける善導伝の内容を改めて検討することで、従来の研究では指摘されていない点を見ることができる。このことを意識した佐藤成順は『善導の宗教』[6]において、善導伝の再構築を試みている。また柴田『善導教学の研究』[7]では『続高僧伝』に関する文献学的整理を前提として、『続高僧伝』所収の善導伝の成立年次を推定するとともに、『続高僧伝』の内容を精査しつつ、善導の同時代の長安仏教の状況を描き出している。

また倉本尚徳は中国での実地調査を通じて「善導の著作と龍門阿弥陀造像記―『観経疏』十四行偈石刻の新発見―」[8]を発表し、考古学的に初めて善導の存在、ひいては『観経疏』が善導の著作であることを論証した。

二、『観経』の注釈としての『観経疏』

畺良耶舎によって禅観経典として翻訳された『観経』は、その後の阿弥陀仏信仰における主要経典として曇鸞以降、隋代を経て、唐代初期まで以下の文献などによって引用や研究が続けられてきた。[9]

曇鸞『往生論註』
敦煌文献『無量寿経義記』／「S2693」[10]「S2422」[11]「S2158」[12]
慧遠『観経義疏』
吉蔵『観経義疏』
道綽『安楽集』

迦才『浄土論』
道闇『観経疏』
慧浄『阿弥陀経疏』
敦煌文献『無量寿観経纘述』
善導「五部九巻」
道世『法苑珠林』（弥陀部）および『諸経要集』（弥陀部）
懐感『釈浄土群疑論』
龍興『観経疏』

このように『観経』は翻訳後、まず曇鸞が『往生論註』で引用し、その後は隋代になって慧遠や吉蔵が『観経義疏』を撰述した頃から本格的な研究が始まったものと考えられる。慧遠や吉蔵当時、『観経』は精神集中を目的とした禅観系の経典として理解される傾向が強く、また『観音授記経』などを典拠として阿弥陀仏の寿命は「無量寿」とはいえ限界があるものであり、阿弥陀仏を応身として捉えていた。また善導よりやや先行する迦才は、『摂大乗論』などを典拠として二乗凡夫が見ることが可能な仏身は化身であるから、凡夫は化土にしか往生できないという学説を主張していた。また善導と同時代に活躍した玄奘は「凡夫が次の生において阿弥陀仏の報土に往生することは不可能である」という見解を提示し、自らは弥勒信仰を提唱した。上記の諸文献を精査すると、『観経』全体の科段問題、仏身論、仏土論、三界摂不摂論、機根論、韋提凡聖論、九品階位設定論、二乗種不生論、実践論、別時意往生論、信仰論、五逆謗法往生論など、複数の共有問題を見出すことができる。しかもこれら個々の議論は別個の問題が、密接かつ複合的に取り扱われており、隋代から唐代初期にかけて阿弥陀仏信仰に関して同時代的に

さまざまな議論が展開されていた状況を読み取ることができる。

これら諸説に対して善導は『観経疏』の末尾で「私は今こそ、この『観経』の教えの枢要を書き出し、従来、そして現在の『観経』理解のすべてを改める（某今欲出此観経要義楷定古今）」と言い、自説こそが最も正しい『観経』理解であるとともに、『観経』の真なる経旨であることを主張している。

三、善導『観経疏』の構成と概要

善導の主著にして唯一の教義書ともいうべき『観経疏』は、おそらく善導の著作活動の中でも後期の著作であるとともに、「定善義」の内容から見ると善導が行った『観経』の講義をもととして作成された書物と考えられる。本書は総論的な内容を記した「玄義分」と、『観経』の経文を注釈しつつ善導独自の見解を叙述した「序分義」「定善義」「散善義」の四巻で構成されている。[13]

「玄義分」の構成は、まず十四行偈を説いた上で、七門に渡って阿弥陀仏信仰に関する自説を主張している。十四行偈は三宝帰依と願生浄土を論旨とする偈文であり、『観経疏』の総序的内容を説示している。七門とは第一「先標序題」（序題門）、第二「次釈其名」（釈名門）、第三「依文釈義、並弁宗旨不同、教之大小」（宗旨不同門）、第四「正顕説人差別」（説人差別門）、第五「料簡定散二善通別有異」（定散料簡門）、第六「和会経論相違、廣施問答、釈去疑情」（和会経論相違門）、第七「料簡韋提聞仏正説得益分斉」（得益分斉門）のことである。

第一「序題門」では、真如と法性について論じつつも、凡夫は阿弥陀仏の本願力によるより他に極楽世界に往生

するための一切の手立てがないことを主張しつつ、『観経』の本旨を端的に論及している。

第二「釈名門」では『観経』の経題を「仏」「説」「無量寿」「観」「経」に分節しつつ解説を行っている。

第三「宗旨不同門」は『観経』の根本的趣意（宗）と、『観経』が菩薩蔵・頓教の所収であることを指摘している。

第四「説人差別門」は『観経』が釈尊自説であることを指摘するとともに、韋提等のために説かれた法門であることを指摘している。

第五「定散料簡門」では『観経』所説の十六観について、前十三観を定善とし、後三観を散善とした上で、定善は韋提希夫人の致請、散善は未来世一切衆生のために釈尊が自らの意志で開示し、そして説示した教えであるとしている。この理解は善導独自の解釈であり、善導は慧遠をはじめとする善導以前の『観経』解釈に対して厳しい批判を展開している。

第六「和会経論相違門」では六項目を挙げて経典と論書との相違点を取り上げ、それらが矛盾した内容ではないことを主張している。六項目中、第一から第四項目では九品の階位設定問題について言及し、善導以前の『観経』解釈では九品の階位を高位に捉える傾向にあったことを強く批判し、九品はすべて凡夫であることを主張している。第五項目では別時意会通説について言及し、阿弥陀仏信仰における実践行について解説を行っている。第六項目では阿弥陀仏報身説を提唱した上で、極楽世界が報土であることを指摘し、さらに二乗種不生説への対応を行っている。

第七「得益分斉門」では『観経』所説の「王舎城の悲劇」の主人公のひとりでもある韋提希夫人について取り上げ、韋提希夫人が無生法忍を獲得した場所は、『観経』中の第七華座観冒頭で韋提希夫人が住立空中の阿弥陀仏三尊を見た時であると主張している。

このように善導は自らの『観経』理解の独自性を「玄義分」において整理しているが、特に着目すべき点として、①『観経』の科段、②定善と散善の区別、③九品の階位設定、④別時意会通説、⑤阿弥陀仏報身説、⑥二乗種不生説への対応、⑦韋提希凡夫説などがある。これら種々の教義的な問題は善導一人が時代と乖離して議論したものではなく、善導以前と善導当時において個々の阿弥陀仏信仰者が議論していた問題でもあり、善導はこれらの問題に対して阿弥陀仏の本願という一貫した視座から対応を行っている。つまり『観経疏』「玄義分」は『観経』の解釈史上において極めて独自な見解を提示する内容であるとともに、善導が『観経疏』全編を通じて主張する阿弥陀仏の本願と凡夫の報土往生説が端的に説示されている箇所でもある。

「序分義」はいわゆる王舎城の悲劇に関する内容を詳説している。まず「如是我聞」の一句のみを証信序とし、以下の「阿難」から序分末尾までを発起序とし、この発起序を化前序・禁父縁・禁母縁・厭苦縁・欣浄縁・散善顕行縁・定善示観縁という七科段に分けて逐文解釈を施している。善導のように王舎城の悲劇に関する内容を詳説する『観経』解釈は他になく、この「序分義」の存在そのものが善導の『観経』解釈の独自性のひとつでもある。

「定善義」は第一観から第十三観までの逐文解釈であり、この中に善導が『観経』を講義していた様子、いわゆる講経の形態を確認することができる。

「散善義」は第十四・第十五・第十六観および『観経』流通分、つまり『観経』所説の九品などに関する経文に対する逐文解釈である。上品上生釈では三心釈があり、善導が三心に関して詳細な解説を行うとともに、いわゆる五種正行説と助正二行説を提示している。下品下生釈では抑止と摂取に関する問題について言及している。また『観経』流通分まで註釈した後に、善導自身が『観経疏』を執筆する一大機縁となった奇瑞に関する説示も附されている。

四、『観経』の科段

『観経』の科段問題は、そのまま『観経』をどのように解釈するかという問題へと直結するものである。[14] 善導以前の『観経』解釈において最初期に作成され、かつ以後の『観経』解釈に大きな影響を与えた慧遠の『観経義疏』では、『観経』の科段について

i・頻婆娑羅王・韋提希夫人・阿闍世を中心とする王舎城での悲劇が経典の発端である序分に相当する。[15]

ii・韋提希夫人が阿闍世から幽閉を命ぜられ悲嘆し、釈尊に「悩みや憂いが存在しない国土」の説示を求める箇所から以降、十六観を経て、釈尊の教説を聴聞し終えた韋提希夫人が無生忍を得て五百人の侍女が阿耨多羅三藐三菩提心を発し釈尊から往生の授記を得る箇所までが、『観経』の正宗分である。[16]

iii・阿難が釈尊にこの教説の名称を質問したことに対する釈尊の回答が王宮会の流通分であり、釈尊が王舎城から虚空を歩み耆闍崛山に帰った後に行なわれた阿難再説が耆闍会の流通分である。[17]

と解釈していることが分かる。この区分の中で「釈尊の王舎城での教説」は全て正宗分になっている。慧遠の理解は、「釈尊の教説がそのまま経の本旨である」という発想からなるものであり、韋提希夫人の要請を受けた釈尊がその要請に答えるべく説示した内容が『観経』の正宗分ということになる。もっとも、このような慧遠の理解は、慧遠自身の『観経』理解の中では何ら矛盾も来たしていない。

しかし善導は慧遠のような科段を是認せず、王舎城の悲劇すべてを序分とし、十六観を正宗分、その後を流通分、さらに耆闍会に序分と正宗分と流通分があることを指摘している。これは「王舎城の悲劇」はそのまま経典の舞台

設定である序分であり、「釈尊による阿弥陀仏に関する内容の説示」が正宗分とすることで、『観経』一部の本旨が阿弥陀仏による未来世一切衆生の救済であることを主張するための解釈であり、おそらく善導には阿弥陀仏を一観察対象としてしか認識していない慧遠の理解を許容し得なかったものと思われる。

五、定善と散善の区別

慧遠は『観経』に説示されている「三福」と「十六観」をそれぞれ異なった実践行として捉え、基本的には「三福＝散善」・「十六観＝定善」という定義を行なっていることが分かる。[18] これは『観経』の説示内容を見ていく際に、経典内容の展開がそのまま時間軸の進行であると考えた場合、何の問題もない理解である。また『観経』の宗旨を「此經觀佛三昧爲宗」[19] と読む場合、「三福＝観の前方便＝散善」・「観仏三昧＝十六観＝定善」という理解が成立する。

しかしこの慧遠の一見する限りでは矛盾が感じられない理解に対して、善導は慧遠が「十六観＝定善」という理解を示したことを批判しつつ、慧遠が「思惟＝三福九品＝散善」・「正受＝十六観＝定善」と定義を行なっていると説示した上で、「十六観」を「韋提致請の定善」と「釈尊自説の散善」とに区分することを主張している。善導は王宮会において釈尊が説示した内容を、「定善」・「散善」として明確な区分を行い、釈尊の教説内容に「致請」＝「十三観」＝「韋提希夫人の致請によって釈尊が説示した教説」・「自説」＝「十四観・十五観・十六観」＝「釈尊が韋提希夫人および未来世一切衆生のために自らの意志において開示した教説」という二面性を与えることによって、「韋提希夫人の致請によって開示された阿弥陀仏の浄土の荘厳」と「釈尊自らの意志で説示された一切善悪凡

夫（＝未来世一切衆生）の阿弥陀仏浄土への往生」とが、『観経』一部の中において同時に釈尊の教説を通じて提示されていることを主張している。

この善導の論述は、『観経』を単なる観察対象を説示した経典として捉えず、『観経』の中に「浄土法門の開示」と「阿弥陀仏の救済の現実性」を見出したことに起因するものであり、この自己主張を一貫したものとするために意図的に王宮会の教説を二分化するという、従来の『観経』解釈には見ることができない独自の見解を提示したものと考える。

六、九品の階位設定

慧遠以来、『観経』解釈の大きな論点のひとつに九品の階位設定問題がある。[20] 試みに慧遠と『無量寿観経纘述』と迦才における九品階位設定に関する説示を整理すると、次のようになる。

	慧遠	『無量寿観経纘述』	迦才
上品	大乗人中、種性已上		
上品上生	大乗人中、四地已上	十廻向終心	在十解初心
上品中生	初二三地信忍菩薩	十行已上菩薩	在十信初心

上品下生	種性解行	十信中信根菩薩	總是十信前一切趣善凡夫。但能歸依三寶。受菩薩戒已去並是也。
中品	小乗人中、従凡至聖、持戒無犯		
中品上生	小乗人中前三果人	煖法・頂法	謂是小乗七方便中。後四方便。謂煖頂忍世第一法位中也。
中品中生	見前已前内外二凡、精持淨戒求出離者	総別念處	在五停心觀已去。前三方便中也。
中品下生	見道已前世俗凡夫、修餘世福求出離者	五停心位	在小乗五停心觀前。受五戒已去。一切趣善凡夫。
下品	大乗人中、外凡有罪		
下品三生	於彼大乗始學人中、隨過輕重分爲三品	凡夫人中発菩提心人	總是一切起惡凡夫。唯造十惡五逆。乃至用常住僧物。無有慚愧。縱令學他受戒。隨受即破。此等臨終若遇善知識。極發菩提心。正念相續現前。即得往生。若不遇善知識。不能極發菩提心。定墮地獄也。

ところが善導はこれらの『観経』解釈の前例を、特に慧遠の所説を厳しく批判しつつ、『観経疏』において次のように説示している。

上品三生	・遇大凡夫
上品上生	・佛去世後、大乗極善上品凡夫 ・修學大乗上善凡夫人 ・上輩上行上根人　求生淨土斷貪瞋　就行差別分三品　五門相續助三因 一日七日專精進　畢命乘臺出六塵　慶哉難逢今得遇　永證無爲法性身

上品中生	・佛去世後、大乘凡夫 ・大乘次善凡夫人
上品下生	・佛去世後、一切發大乘心衆生 ・大乘下善凡夫人
中品三生	・遇小凡夫 ・中輩中行中根人　一日齋戒處金蓮　孝養父母教回向　爲説西方快樂因 佛與聲聞衆來取　直到彌陀華座邊　百寶華篭經七日　三品蓮開證小眞
中品上生	・佛去世後、持小乘戒凡夫 ・小乘根性上善凡夫人
中品中生	・佛去世後、無善凡夫 ・小乘下善凡夫人
中品下生	・不遇佛法之人 ・世善上福凡夫人
下品三生	・是遇惡凡夫。以惡業故、臨終藉善、乘佛願力、及得往生。 致彼華開、方始發心。 ・無有佛法世俗二種善根、唯知作惡。 ・下輩下行下根人　十惡五逆等貪瞋　四重偸僧謗正法　未會慚愧悔前愆 終時苦相如雲集　地獄猛火罪人前　忽遇往生善知識　急勸專稱彼佛名 化佛菩薩尋聲到　一念傾心入寶蓮　三華障重開多劫　于時始發菩提因
下品上生	・但不作五逆謗法。自餘諸惡、悉皆具造、無有慚愧乃至一念。 ・造十惡輕罪凡夫人

下品中生	・此人先受佛戒。受已不持、即便毀破。 又偸常住僧物現前僧物、不淨説法。乃至無有一念慚愧之心。 ・破戒次罪凡夫人
下品下生	・此等衆生、作不善業五逆十惡、具諸不善。 此人以惡業故、定墮地獄、多劫無窮。 ・具造五逆等重罪凡夫人

このように善導以前は慧遠が議論の始点となって『無量寿観経纘述』や迦才などがそれぞれ独自の見解を提示しているが、善導はこれら諸説に対して、九品の階位を解釈する際に、九品個々を菩薩の階位上の存在として階位設定を行なうことに強い反論を示している。その上で九品一々がいずれも「仏滅後五濁凡夫」であり、此土にあっては仏道実践階位上には位置し得ない存在であることを示唆している。

善導にとって、阿弥陀仏により救済されるべき存在は仏滅後五濁凡夫であり、『観経』十四観・十五観・十六観は阿弥陀仏による救済の事実が釈尊自らの意志によって開顕された経文として理解されていた。善導はこのことを九品階位設定論の根幹に考え、独自の九品皆凡説を主張している。

七、別時意会通説

別時意往生説への対応は道綽から懐感まで、隋唐代初期浄土教において広く議論された課題であった[21]。善導当時、

たとえば玄奘は阿弥陀仏信仰について道世『法苑珠林』巻第十六「弥勒部」[22]および『諸経要集』巻第一「弥勒部」[23]に次のような発言を残している。

玄奘法師云。西方道俗並作彌勒業。爲同欲界其行易成。大小乘師皆許此法。彌陀淨土恐凡鄙穢修行難成。如舊經論。七地已上菩薩隨分見報佛淨土。依新論意。三地菩薩始可得見報佛淨土。豈容下品凡夫即得往生。此是別時之意。未可爲定。所以西方大乘許小乘不許。故法師一生已来常作彌勒業。臨命終時發願上生見彌勒佛。

この玄奘の発言は、阿弥陀仏の浄土を低位の浄土として捉えた上で、さらに下品の人が地上菩薩のみが感見可能な浄土に往生することは別時意であると述べている。ここで留意すべき点は「凡夫が報土へ往生することは別時意である」ということを明示されていることである。

また道世『法苑珠林』巻第十五「弥陀部」[24]には、道世自身の解釈として次のような一文がある。

若據實報淨土。要修出世無漏正因。與理行相成方得往生。

若是下品之人本無正業。隨起一行。或臨終日十念雖成。唯生化土未能見報。

ここでは実報浄土への往生は出世無漏正因を実践し理と事とが相応することが条件であり、下品の人が臨終時に十念を修した場合には、実報浄土ではなく化土にしか往生できないと述べている。この道世の説示は「浄土に関する議論」と「衆生の機根に関する議論」を併せ考え、「下品の人が行なう一行」あるいは「臨終時の十念」は報土への生因とはならないことを指摘している。この道世の指摘で着目すべき点は、「浄土の階位」と「衆生の機根の階位」とが相応した浄土にしか衆生は往生できないということを明示している点と、「臨終時の十念」即ち『観経』下品三生に説かれる念仏について言及しているという点である。

これら二説を併せ考えると、「下品の凡夫が実践する臨終時の十念においては、化土にこそ往生可能であるが、

報土への直接の往生は不可能であり、別時意として理解することしかできない」という所説を見ることができる。これこそが往生別時意説の内実である。

善導はこの「下品の凡夫が実践する臨終時の十念においては、化土にこそ往生可能であるが、報土への直接の往生は不可能である」とした当時の阿弥陀仏信仰理解に対して、「すべての人間は凡夫である。そして下品の凡夫であっても、阿弥陀仏の本願力によって、必ず報土に往生するのだ」という宗教的真実を提示し、本願称名念仏のみが順次往生の生因であり、未来世一切の常没衆生が本願称名念仏によって阿弥陀仏の救済対象であることを強固に主張している。

八、阿弥陀仏報身説

仏身論という議論は仏身仏土論として、インド仏教以来の教理学的問題として整理が進められてきた。[25] しかしおそらく仏身論と仏土論は別個の議論であり、かつこの二つの議論はインド仏教における教理学的問題というより、むしろ中国仏教の課題的問題であったと見るべきである。しかもこの中国仏教における仏身論は、法身の存在を中心として他の仏身が衆生とどのような関係にあるかということを整理しようとした問題を、経典解釈を中心とし、かつ禅観行を実践していた中国仏教におけるそれぞれの時代的課題であって、決してそれは成熟した議論ではなく、訳語とともに時代の中で整備されていった議論と考えられる。そして仏土論も、この仏身論に応じて、仏の所在という問題、菩薩が自らの実践行を通じて移動する行き先、衆生の往生の行き先という問題が複合的に取り扱われた

課題的問題であり、決して問題意識そのものが当初から完成された議論ではなかったと考えられる。この仏身論と仏土論がある程度、議論として整備される時代は、玄奘訳の登場と、この玄奘訳の諸経論に関する研究を通じたあたりではないかと推察する。

さて善導以前の阿弥陀仏解釈は、たとえば隋代に慧遠や吉蔵が「禅観・観察対象としての阿弥陀仏」という視座のもと阿弥陀仏応身論を提示しつつ、阿弥陀仏を具体的な有相と上限付きの寿命を有する応身として捉え、本質的には応身を所摂とする根源的な仏身として法身の存在を想定していた。

しかし善導は、道綽が提唱した阿弥陀仏報身論を受けつつ、阿弥陀仏が本願を成就した報身であるという極めて独自な阿弥陀仏報身論を提示している。善導は、阿弥陀仏の存在を自らの四十八願によって自己の具体的有相を有する仏身として捉え、同時に自らを救済仏としてその存在性を開示している。換言すると、阿弥陀仏は四十八願という自らの意志において、自己を顕現させている仏身として、そして自らの本願を根拠として衆生救済を行なう仏身を提示している。即ち善導は本願において阿弥陀仏の存在性の意義と目的を理解し、阿弥陀仏の救済仏としての本来的側面と、本願を成就した仏身としての全体的側面とを、つまり阿弥陀仏一仏が存在する根源性を本願に求め見出しているのである。このような阿弥陀仏を仏身論上において規定する場合には、無相無色であり衆生に対して無機能的な法身でもなく、また入滅相を有する化身でもなく、玄奘訳によって紹介された仏身と救済身とが別個な存在である自受用身・他受用身でもなく、報身として主張するより他に表現方法がなかったものと考える。だからこそ善導は一般的な報身の規定概念以上の定義を要して、阿弥陀仏が報身であることを強固に主張しているものと思われる。

さらに善導は阿弥陀仏の本願の成就・完成によって浄土が成立し、かつ浄土の成立に相即して阿弥陀仏の慈悲が

明示され智慧之門が開示されるとしている。この智慧之門は単なる阿弥陀仏の智慧を指示するものではなく、解脱智慧門[26]を示唆するものであり、衆生が解脱を獲得する法門を意図するものである。つまり善導は阿弥陀仏の浄土が成立することによって、阿弥陀仏の衆生救済という意志と、衆生が解脱を獲得可能な法門が開示されたと考えたのであろう。このように考えると、智慧之門は解脱智慧門であると同時に、浄土之要門[27]・浄土法門[28]として理解することができる。換言すると、善導は阿弥陀仏の衆生救済の実際を浄土の存在を通じて理解しており、浄土が存在するからこそ阿弥陀仏の四十八願が衆生救済を実際の宗教的事実として作用されていると考えていたのであろう。それゆえ善導は阿弥陀仏の存在およびその衆生救済とどこまでも相即的な関係にある浄土について、阿弥陀仏が報身である以上、報土として存在することを主張しているのである。

九、二乗種不生説への対応

二乗種不生説とは「二乗は浄土に往生できない」という問題である。[29] この問題はそもそも世親『往生論』の「大乗善根界、等無譏嫌名、女人及根缺、二乗種不生[30]」という一文に端を発し、この「阿弥陀仏の浄土が大乗善根界であるがゆえに女人・根欠・二乗種は往生が不可能である」という内容を、どのように理解するかということが、曇鸞以降の中国浄土教において随時、議論されてきた。しかも『無量寿経』や『観経』には阿弥陀仏の浄土内における声聞の存在を説示していることから、この問題そのものが「二乗往生の可能性の是非」と「極楽浄土に声聞が存在し得る理由」という二つの要素を内包しながら慧遠や迦才などによって議論が展開されていった。たとえば慧

遠・迦才・『無量寿観経纘述』と慧浄・基・慧観とでは二乗種不生説そのものへの対応が大きく異なっており、前者（慧遠・迦才・『無量寿観経纘述』）は二乗などの往生を肯定的に理解しようとする方向にあり、後者（慧浄・基・慧観）は仏土の高位性を理由として二乗などの往生に否定的な理解を進める傾向にある。このように唐代初期における二乗種不生説の議論の方向性が玄奘の影響を前後として大きく異なっていた。特に後者が玄奘訳（『仏地経論』・『瑜伽師地論』・『解深密経』など）を典據として仏土論と別時意説とを併せつつ議論を展開していることは、玄奘の翻訳経論が当時の浄土理解に与えた影響は多大なものであり、玄奘訳諸経論を通じて仏・地上菩薩・二乗凡夫が各別の浄土に往生するという発想が決定的になっていった。

このような状況下において、善導は五乗が一様に等しく往生できるという前提のもと、「往生以後に二乗を求める心が生じないこと」が二乗種不生であるとしている。さらに「種」を「心」と読むことによって、善導当時に一般的であった心意識説あるいは唯識説的理解による「種」をそのまま「種子」として理解することから距離を置き、一見すると「種子識」のような理解にも見受けられるが、あえて「種」＝「心」とすることによって、浄土に往生した後には「大乗心」しか生じないことを重ねて指摘しようとしている。また、善導はこのような理解を提示することによって、「浄土への生因が（大乗）種子であるとする見解」（道闇・靖邁）、「浄土に二乗が存在するならば、浄土は化土であるとする見解」（道闇・慧浄・基・慧観）、「二乗は他受用土（＝報土）への往生不可能であるとする見解」（基・慧観）などを強く批判している。

一〇、韋提希凡夫説

韋提希凡夫説とは、『観経』に登場する韋提希夫人の存在を、大菩薩として理解するか、それとも凡夫として理解するかという議論である。[31] たとえば慧遠は『観経義疏』において韋提希の機根に関して、『観経』の「佛告韋提希。汝是凡夫心想羸劣。未得天眼。不能遠觀。諸佛如來有異方便。令汝得見。[32]」という箇所を註釈して、「韋提夫人實大菩薩。此會即得無生法忍。明知不小亦化爲凡。[33]」と解説している。ここで慧遠は、韋提希は釈尊の教説の聴聞によって無生法忍を獲得することから、その実体は大菩薩であって、化身として女性の姿を有する存在と理解している。つまり慧遠は韋提希が無生法忍を獲得するという一点を根拠として、韋提希本人の実体を大菩薩と説示しているのである。

善導は韋提希を凡夫と判断した上で、韋提希は大菩薩ではなく、あくまでも一凡夫であることを主張し、慧遠の所説に反論している。善導にとって韋提希は決して自分と無関係な歴史上の人物ではなく、むしろ釈尊から直接に阿弥陀仏の教説を受けた、いわば人類の代表者的な存在でもある。そして王舎城の悲劇も神話の世界ではなく、この現実世界の苦悩の真実相として感じ取っていたのであろう。だからこそ善導にとって韋提希はどこまでも一凡夫であり、阿弥陀仏と直接に対面することで往生の授記を獲得し、善導自身も自らの宗教体験を韋提希の見仏と重ねて考えていた。

一一、その他の特色

以上が『観経疏』「玄義分」に見られる善導教学の特色である。この他にも、隋唐代仏教を背景として善導の所説を勘案すると、多くの善導教学の特色を見出すことができる。

まず善導独自の機根観、つまり衆生論が挙げられる。隋唐代仏教は如来蔵思想であれ、唯識思想であれ、基本的には成仏に対して肯定的な視座にあった。しかし善導は、心意識説などの存在は知りながらも、それらの説に依據した『観経』解釈は行なわず、一切衆生は仏道の実践階位上には存在し得ず、現生において成仏の可能性が皆無なる存在としての凡夫であるということを認識していた。その上で凡夫が救済され得る唯一の存在である阿弥陀仏とその浄土の存在を提示したものと考える。善導は『大乗起信論』および『大乗起信論』を中心に展開した教学に接しており、自己の心を構造的に認識する教学を修学しながらも、現実の自己を見た際に覚りも煩悩も包含する全世界が阿梨耶識において構成されており、かつ自身の根拠である阿梨耶識そのものが如来蔵であるという認識を行ない得ず、どこまでも現実の自己のありようを問い続け、現実の自己を如来蔵的存在としてではなく、無明的存在として認識したものと考える。[34]

またこのように独自の機根観に立脚するからこそ、善導は懺悔についても詳細な説示を行なっている。『観経疏』所説の懺悔の内実はあくまでも阿弥陀仏一仏に対して自己の過去世および現生におけるあらゆる罪を認め告白することであり、かつこの懺悔という行為は常に自己の往生を願う願往生心のもとにおいて実行されているものと見ることができる。換言すれば、善導所説の懺悔とは、阿弥陀仏の存在と救済を信じ、阿弥陀仏に相対する自己が、こ

れまでの自己のあらゆる過失を告白するとともに、再び自らの三業において過失がないようにするものとして認識されていたものと考えられる。[35]

さらに善導は、阿弥陀仏に対する信仰のありように関しても『観経疏』所説の三心釈において詳細に説明を行なっている。しかし隋唐代仏教の諸文献を見渡しても、善導のように一仏に対する信仰と信仰のありようを詳細に解説した資料はなく、このような信仰論に関する議論そのものが善導教学の大きな特徴と見ることができる。善導において願往生心とは同時に阿弥陀仏への信仰心である。この願往生心（＝阿弥陀仏への信仰心）が衆生の内面的要因となって、衆生自らによる宗教的行為が実践されることとなる。衆生の願往生という内面として、同時に阿弥陀仏一仏を対象とした宗教的行為が実践される時が、至誠心釈でいう「内外相応」の状況であり、深心釈でいう「真の仏弟子」の状況であり、廻向発願心釈でいう「真実深信心において浄土への往生を目的として自らの善根を廻向」する状況である。このような三心個々の側面は決して別個の心情ではなく、あくまでも一衆生の内面における願往生心の様相を異なった角度から説示しているものである。即ち、三心とは願往生心の三側面のことを意味するものであり、これは願生者としての衆生の心情であると同時に、衆生自らによる往生人としての自覚である。即ち、願往生心とはそのまま阿弥陀仏への信仰心であり、衆生が阿弥陀仏に帰依し、阿弥陀仏の名号を称念する際の心的状況と理解することができる。[36]

その上で善導が説示する実践論を概観すると、信仰論と同様に、一仏に対して専一なる実践行の提示もまた善導教学の大きな特徴と見ることができる。善導は『観経』について「定善」＝「注想西方」・「散善」＝「専心念仏」という定散二善の実践行的本質を把握していた。しかし『観経』の経文にしたがって釈尊が阿難に対して阿弥陀仏の仏名を附属したことを注釈するに際し、釈尊・阿弥陀仏の仏意を根拠として「一向専称弥陀仏名」を明示するこ

とによって、「釈尊の本意」・「阿弥陀仏の本願」のいずれもが、未来世一切衆生による阿弥陀仏の名号を称念することによって往生を得るという一点にあるということを主張している。しかも往生を願う罪悪生死の凡夫としての衆生は、阿弥陀仏の名号を称念することのみによって、阿弥陀仏との緊密かつ親近な相互関係が成立し、命終時に阿弥陀仏自らの来迎を受け、阿弥陀仏の浄土に往生し得ることを明示している。このように善導は『観経疏』全体を通じて、衆生の「一心専念弥陀名号」・「一向専称弥陀仏名」を提示しているのである。[37]

このような信仰論と実践論を前提として、善導は三縁釈を通じて阿弥陀仏と衆生との間主体的相互関係について言及している。この一仏と衆生との間主体的相互関係への言及も、善導教学の特色である。善導が提示している三縁釈とは、衆生が一声づつに阿弥陀仏の光明から照射され、一声づつに阿弥陀仏との親近性が新たに成立し、一声づつに阿弥陀仏の本願の本意と対応していくという阿弥陀仏信仰内における究極的な関係性を解き明かしたものであり、ここにこそ善導が求め続けた阿弥陀仏の救済の真実が説かれていると見ることができる。善導にとって自己とは「自らが願往生人であることを自覚した存在」であり、阿弥陀仏に対して揺らぐことのない絶対的な信頼（＝決定往生心）を有するからこそ、不定なる未来へのあらゆる不安をすべて払拭し、「自らが必ず往生を得る」という未来の自己存在に対する決定的な意志が、現在の自己の意志と行為とを規定することとなっているのである。つまり三縁釈を論述している善導は「過去が現在および未来を決定する」という時間軸ではなく、「未来が現在を規定する」という時間軸の中において生存しているのである。善導にとって自己存在は、一声一声の称名念仏の実践の中に、「常に阿弥陀仏の光明に照射されている自己」と、「やがて必ず阿弥陀仏の来迎を受け極楽世界へと往生する自己」とが同一の時間軸上に存在しており、しかも「不定なる未来」から一転して「必得往生」となった自己が阿弥陀仏の光明の中に存在しているのである。[38]

このように善導教学は隋唐代における仏教思想において極めて異質な存在であるとともに、一切の反駁をも許容しない究極の思想と信仰である。善導教学はそのすべての論理と信仰に関わる体系が、阿弥陀仏の存在と、阿弥陀仏の本願を根拠とするものである。その意味においても善導が提示しているこの阿弥陀仏報身論という議論は、善導教学の全根拠であるとともに、『観経疏』において語られている阿弥陀仏の存在こそが、自らの名号のもとにおいて衆生に自己の存在を開示し続けている阿弥陀仏である。こうして善導によって真実在している阿弥陀仏の存在が語り出されているとともに、この阿弥陀仏が自らの名号において存在していることが明らかとなる。善導が『観経疏』において説示している浄土門とは、どこまでも絶対他者にして超越者であり唯一者であり救済者であるところの阿弥陀仏が存在していることを根拠とするものであり、この根拠的存在である阿弥陀仏の存在を明示することが善導教学の命題でもあると言えよう。

小結

善導の『観経疏』は奈良時代には日本に移入され、平安時代には源信や永観や珍海などが着目し、その後、法然が善導のことを阿弥陀仏の化身、善導の発言を阿弥陀仏の直説と捉え、善導の所説を典拠として選択本願念仏説を提唱し浄土宗を開宗するに至った。善導の意図を完全に理解し、そして実践した人物が法然である。法然により善導教学の再解釈はこの阿弥陀仏の存在を基点とするものであり、法然が『選択集』で提示している選択本願念仏説こそ、善導所説の阿弥陀仏報身論上において構築された議論と見るべきである。法然自身が意図的かつ意識的に善

導の教理体系と解釈学を引き受けつつ、かつ独自の視座において善導教学を再解釈した存在が、法然の阿弥陀仏信仰といえよう。法然は決して後世に「善導系統」とも呼称される称名念仏の単なる継承者ではなく、善導の存在と背後に阿弥陀仏の存在を見出した唯一の人物であり、全仏教思想史上において特異にして特筆すべき存在であり、この視座において法然の思想と信仰を読み取る必要があるものと考える。

註

（1）善導伝記載の諸資料は既に佛教大学善導教学研究会編『善導教学の研究』の附録に詳細な整理が行なわれている。
（2）『金石萃編』巻第七三所収（『善導教学の研究』五四九頁～五五〇頁）
（3）『金石萃編』巻第八六所収（『善導教学の研究』五四二頁～五四七頁）
（4）『金石萃編』巻第七五所収（『善導教学の研究』五四七頁～五四九頁）
（5）「善導伝研究の問題点」（『浄土教文化論』第一巻所収・八六頁）
（6）佐藤成順『善導の宗教』（東京・浄土宗出版、二〇〇六年三月）
（7）柴田泰山『善導教学の研究』（東京・山喜房佛書林、二〇〇六、二二頁～七二頁）
（8）倉本尚徳「善導の著作と龍門阿弥陀造像記―『観経疏』十四行偈石刻の新発見―」（『印度學佛教學研究』六三巻第二号、七八六頁～七九一頁、東京・日本印度學佛教學會、二〇一五年三月）
（9）柴田泰山『善導教学の研究』第三巻（東京：山喜房佛書林、二〇二一、六一頁～八〇頁）を参照
（10）『敦煌宝蔵』第二二冊・三〇〇頁～三一三頁
（11）『敦煌宝蔵』第一九冊・二九六頁・上～下
（12）『敦煌宝蔵』第一六冊・六一四頁・下
（13）柴田泰山『善導教学の研究』第三巻（東京・山喜房佛書林、二〇二一、二七頁～五九頁）を参照

(14) 柴田泰山『善導教学の研究』（東京・山喜房佛書林、二〇〇六、四一四頁～四二四頁）
(15) 浄全五・一七二頁・上～一七九頁・下
(16) 浄全五・一七九頁・下～一九九頁・上
(17) 浄全五・一九九頁・上～下
(18) 柴田泰山『善導教学の研究』（東京・山喜房佛書林、二〇〇六、四二五頁～四四六頁）
(19) 浄全五・一七〇頁・上
(20) 柴田泰山『善導教学の研究』（東京・山喜房佛書林、二〇〇六、二六九頁～二九四頁）
(21) 柴田泰山『善導教学の研究』（東京・山喜房佛書林、二〇〇六、四七四頁～五〇二頁）
(22) 大正蔵五三・四〇六頁・上
(23) 大正蔵五四・六頁・下～七頁・上
(24) 大正蔵五三・三九九頁・上
(25) 柴田泰山『善導教学の研究』（東京・山喜房佛書林、二〇〇六、五一七頁～五七三頁）
(26) 浄全二・五九頁・上
(27) 浄全二・二頁・上
(28) 浄全二・四〇頁・上
(29) 柴田泰山『善導教学の研究』（東京・山喜房佛書林、二〇〇六、三〇九頁～三二六頁）
(30) 菩提流支訳『無量壽經優波提舍願生偈』／大正蔵二六・二三一頁・上
(31) 柴田泰山『善導教学の研究』第二巻（東京・山喜房佛書林、二〇一四、一六七頁～一八四頁）
(32) 大正蔵一二・三四一頁・下
(33) 浄全五・一八三頁・上
(34) 柴田泰山『善導教学の研究』（東京・山喜房佛書林、二〇〇六、二九四頁～三〇九頁）

(35) 柴田泰山『善導教学の研究』第二巻（東京・山喜房佛書林、二〇一四、一四一頁～一六六頁）
(36) 柴田泰山『善導教学の研究』（東京：山喜房佛書林、二〇〇六、三三七頁～三九四頁）
(37) 柴田泰山『善導教学の研究』第二巻（東京・山喜房佛書林、二〇一四、二二三頁～二六七頁）
(38) 柴田泰山『善導教学の研究』第二巻（東京・山喜房佛書林、二〇一四、一八五頁～二二一頁）

キーワード　善導、観経疏、本願往生

善導大師の浄土教儀礼

齊藤　隆信

一、行儀分という呼称

善導の著作として遺されているのは『観経疏』四巻、『法事讃』二巻、『観念法門』一巻、『往生礼讃偈』一巻、『般舟讃』一巻の五部九巻である。浄土宗学ではこれらを便宜上、解義分と行儀分に分類するならわしになっており、三祖良忠は『往生礼讃私記』巻上で以下のように述べている。[1]

観経疏者教門、余四部者行門（観経疏は教門なり。余の四部は行門なり）

また、『法事讃私記』巻上でも次のように述べている。[2]

先論前後者、観経疏者解経文義、応先撰之。余四部者明其行儀、応後集之。解行次第、理必然故。……先師口

伝。（先ず前後を論ぜば、観経疏は経の文義を解す。先ず之を撰すべし。余の四部はその行儀を明かす。後に之を集むべし。解行の次第は、理として必然なるが故に。……先師の口伝なり）

このように『観経疏』一部四巻を「教門」や「解義」とし、これを除く四部五巻を「行門」や「行儀」として分類している。ただし最後に「先師の口伝なり」とあるので、良忠は師の二祖聖光からこのように分類して学ぶべきことを口伝されたようである。

また、近世の円智・義山は『円光大師行状画図翼賛』巻六〇において、[3]

法事讃二巻・観念法門・往生礼讃・般舟讃、各一巻ヲ造テ修行ノ方軌ヲ示シ給ヘリ。都テ四部五巻、是ヲ行儀分ト名ツク。前ノ四帖ノ疏ヲ解義分ト云フ。

と述べている。これ以後、五部九巻のうち、『観経疏』一部四巻を解義分と呼び、それ以外の四部五巻をまとめて行儀分と呼ぶようになった。

前者は善導による往生浄土の教義が示され、後者にはその実践が示されていると理解されているが、教義と実践を線引きしないところが善導浄土教の特色であり、また魅力でもあるので、このような分類は善導の本意ではなく、日本の善導研究において便宜的に用いられてきた呼称にすぎない（齊藤隆信　二〇一五年、二五頁）。

二、行儀分の成立

善導の著作がいつどこで著されたのかについては、これを明らかにすることはできない。それは現存する著作五部九巻や各種善導の伝記のどこにもその手がかりとなる確かな情報が示されていないからである。従って善導が生まれた大業九（六一三）年から逝去した永隆二（六八一）年までの間とする以外にないのが現状であり、それは五部九巻それぞれの成立の前後関係も明らかにできないということになる。

なお、法然は『善導十徳』の中で以下のように成立の前後にふれている。(4)

礼讃、観念法門等、源は此の疏の意より出でたり。もし此の疏の霊夢証定なかりせば、礼讃、観念法門、何ぞ必ずしも之を用いんや。

これによると、霊夢にもとづく『観経疏』がまず成立したからこそ、その後に『往生礼讃偈』や『観念法門』等の行儀分が撰述できたということを示唆している。また先の良忠の『法事讃私記』にも、「四部の中に就きては、前後を定め難し」としつつ、五種正行に配当すれば『法事讃』（読誦正行）、『観念法門』（観察正行）、『往生礼讃偈』（礼拝正行）、『般舟讃』（讃歎供養正行）の順に成立したという先師聖光の口伝を紹介している。

現在もなお五部九巻の成立順序については異論があるが、少なくとも宗学の発展の中で便宜的に設けられた解義分（教門・本疏）と行儀分（行門・具疏）に分類した上で成立の前後を考察することには問題がある。なぜなら、教

義書が儀礼書に先んじて成立したという確証はなく、その逆もまた論証することができないからである。

三、善導の儀礼

それでは善導が実際に行っていた儀礼について確認しよう。唐代は仏教儀礼が盛況した時代である。それらはみな国家的・超宗派的・大衆的・音楽的な特色をそなえていた。[5] そうした趨勢にあって、善導の伝記や行儀分の内容から検証すると、善導が各種儀礼を通して浄土信仰の布教活動を展開していた実像が浮かびあがってくる。

つまり、善導は浄土教の根本教義（浄土三部経）を、論理的に理解するために①註疏（『観経疏』）を著わし、視覚的に鑑賞するために②造形（浄土変相図）を制作し、体感的に把握するために③儀礼（講経・礼讃・法事）を行っていたということになる。

教義（浄土三部経）
- ①註疏……『観経疏』の撰述
- ②造形……浄土変相図の制作
- ③儀礼……講経・礼讃・法事の挙行

善導の長安での足跡を知る古い伝記資料として『唐高僧伝』と『往生西方浄土瑞応删伝』がある。そこには善導が道綽のもとで念仏を実践し、長安に進出した後も念仏による教化につとめ、諸方に乞食し、『阿弥陀経』を書写

すること一〇万巻、浄土変相図（浄土マンダラ）を描くこと三〇〇幅（または二〇〇幅）、光明寺では説法し、壊れた塔寺はすべて修復していたことを伝えている。

中国では寺院や仏像を建立・修復し、経典を書写し流布させる等の事業を「興福」と言う。善導は長安においてさまざまな興福事業を行っており、それには莫大な資金が必要だったに違いない。

たとえば、四枚の紙に書写できるので『四紙経』と呼ばれたのが『阿弥陀経』。これを一〇万巻も書写するためには四〇万枚の料紙と大勢の写経生を確保しなければならず、浄土変相図を三〇〇幅（または二〇〇幅）も制作するためには、画師に依頼し、その報酬を支払っていたはずであり、また壊れた塔寺の修繕にも巨額の資金が必要だったに違いない。はたして善導はそうした興福事業を展開する資金をどのようにして調達できたのだろうか？

その答えは、当時の長安仏教の様相を把握することで見えてくる。少し後の伝記になるが、王古の『新修往生伝』巻中の善導伝に以下のようにある。(6)

諸有嚫施、将写阿弥陀経十万余巻、所画浄土変相三百余堵、所在之処、見壊伽藍及故博塔等、皆悉営造。（諸有嚫施、将って阿弥陀経十万余巻を写し、画く所の浄土変相は三百余堵、所在の処に、壊れし伽藍及び故き磚塔等を見れば、皆な悉く営造す）

冒頭にある「嚫施」とは音訳語の嗟嚫（dakṣiṇā）を略した「嚫」に、意訳語の「施」を加えたことばで、施物を意味する。善導は長安において大衆を動員する講経・礼讃・法事等の儀礼を挙行して浄土教信仰を宣布し、それによってさまざまな興福事業を遂行できるだけの莫大な布施を納受していたのである（齊藤隆信　二〇二〇、三七頁）

〈講経儀礼〉

中国における講経（経典の講義）は四世紀にはじまり、南北朝から唐代においても盛んに行われていた。たとえば『往生礼讃偈』の晨朝礼の作者である彦琮（五五七～六一〇）は、『無量寿経』『大智度論』『仁王般若経』『金光明経』『勝鬘経』『般若経』等の講経儀礼を行っており、また善導の師道綽は『涅槃経』の講義を二四回、『観無量寿経』の講義を二〇〇回、弟子の懐惲も数十回講じていた。善導も『観無量寿経』の講経儀礼を行っていたと考えられ、その成果が『観経疏』四巻であったと推察できる。

〈礼讃儀礼〉

中国において最初に浄土教の礼讃儀礼を行ったのは曇鸞であろう。その『讃阿弥陀仏偈』は、『無量寿経』の次第内容に沿いつつ、七言一句の偈文をもって阿弥陀仏と極楽浄土を讃歎している。善導はそうした礼讃偈を模して自らも『往生礼讃偈』や『般舟讃』を著した。とりわけ『往生礼讃偈』の晨朝礼と日中礼は、中華の韻文の規格（平仄と押韻）が初めて導入されており、宗教作品から文学作品にまで高められている。また大衆参加型の儀礼を組成し、浄土信仰の盛況を期したのであった。

〈法事儀礼〉

唐代は法事儀礼が盛んになった時代である。善導も『法事讃』を撰述してその儀礼を行っていた。『法事讃』は依頼した施主のために諸仏諸菩薩を奉請して法事の準備を整え、『阿弥陀経』を一七段に分けて読誦し、行道しつつ経文内容に沿った讃偈を唱和する儀式で、施主の功徳に対して相応の利益があらわれるようにと祈願する儀礼で

ある。後に法照によって『浄土五会念仏誦経観行儀』や『浄土五会念仏略法事儀讃』が著され、より体系的な法事儀礼に進化する。

以上、善導は長安の都でこうした大衆参加型の講経儀礼・礼讃儀礼・法事儀礼を行っていた。これらの儀礼においては、当然ながら在家者からの布施があったわけで、そうした布施によって、『阿弥陀経』の書写、浄土変相図の製作、老朽化した塔寺の修復のための費用を賄っていたと考えられる（齊藤隆信　二〇二〇年）。

つまり、善導は【儀礼→布施→興福事業→儀礼→布施→興福事業……】という循環によって有機的な布教活動を展開していたということになる。したがって、先に述べた①註疏、②造形、③儀礼は別々の営為ではなく、みな相互に関わりあっていたということである。善導はまさに長安における浄土教儀礼の牽引者だったのである。

四、『法事讃』二巻

本書の巻上首題には『転経行道願往生浄土法事讃』とあり、巻上尾題では『西方浄土法事讃』、そして巻下の首題・尾題はともに『安楽行道転経願生浄土法事讃』とされている。いったいどれが正式な書名なのかは不明であるが、この題号から経典読誦・行道・讃歎を含む法事儀礼を執行するために著されたということが理解できる。

本書は二巻からなり、その構造は良忠の『法事讃私記』の科文によれば、[7]序分・正宗分・流通分に分類でき、さらに正宗分を行の大意・軌則・行法に細分できるとする。

内容について、本書は「施主」「今の施主」「今日の施主」「我が施主」という表現が一六回もあらわれることから、特定の施主の依頼によって挙行され、その施主の功徳を積累するために行われる一日限りの別時行儀として撰述されたのである。

巻上は転経行道の前方便であり、奉請文を読唱して施主のために諸仏諸菩薩を奉請して法事の準備を整え、表白文、道場の荘厳、入浴、着衣、召請人と大衆の威儀作法、行道、讃歎、懺悔文等を明らかにする。ここでは主に奉請と懺悔が中心に説かれている。

ついで巻下では法事を依頼した施主に相応の利益があらわれるようにと祈願する。『阿弥陀経』を一七段に分けてそれぞれの経文に七言からなる讃偈文をはさみ、行道しつつ高座が経文を誦し、続いて下座が讃偈文を誦し、これを一七回繰り返して法事儀礼が行われる。このような経文と讃偈を交互に読唱する構造は、後の講経文を産出する雛形になっており、法会儀礼としての本書の特色が発揮されていると言える。

その後は懺悔文、行香行華、讃歎・礼拝・供養・行道・散華の法が説かれ、高座と下座が互いに和声（和讃）を唱えあう。そして敬礼常住三宝、歎仏呪願、七礼敬がつづく。これは天台智顗の『法華三昧懺儀』の次第（厳浄道場、浄身、修三業供養、請三宝、讃歎三宝、礼仏、懺悔、行道、誦経、坐禅実相正観）にほぼ対応している。また同じく智顗の『摩訶止観』や、当時長安を席巻していた新興勢力の三階教の儀礼との共通点も認められることから、善導独自の創始ではなく、隋から初唐にかけて行われていた各宗派の儀礼を適宜採用していたことになる。

また、仏や浄土を讃歎する讃偈だけではなく、それと同時に自己の罪を告白する懺悔が多く取り入れられていることは、善導によって組成される儀礼全般の特色であり、このことは本書だけでなく、『往生礼讃偈』と『般舟讃』においても指摘できる。

讃偈は外に向かう行為で、自己を超越した対象（阿弥陀仏）への信仰の表れであり、懺悔は内に向かう行為で、自己のありさまへの自覚の表明である。これは『観経疏』散善義に説かれる二種深心と軌を一にしている。つまり前者の讃偈は信法、後者の懺悔は信機として理解できるだろう。

このように善導の儀礼は身体行為、言語表現、心意作用の身口意三業による実践がばらばらになっておらず、三業のすべてをもって実践し信仰を深められるように組み立てられている。つまり、仏への礼拝行によって信仰対象の阿弥陀仏を讃歎し、その反動として自己の罪業を懺悔するのである。

また、その讃偈は中国詩の条件である押韻や平仄を配慮して作られていることも指摘できる。とりわけ巻頭序文は、四字一句からなる美文である。押韻こそしていないが、一つの乱れもない完璧な声律（平仄配置）が施されている。さらに、讃偈の句間に「願往生」や「無量楽」などの和声（和讃）を導入したことも新たな試みであり、これは単独ではなく、複数人によって行儀が執行されたことを物語る。それは後述する『般舟讃』でも同様であり、また後世の浄土教儀礼にも継承されてゆく。つまり大衆性だけではなく音楽性、娯楽性、そして文学性をも加味されているのが『法事讃』なのである。

なお、浄土宗で用いる『阿弥陀経』は本書から抜粋したテキストを用いており、勤行や諸儀礼で唱えられる香偈・三奉請・還相廻向偈・送仏偈は本書から抜粋されている。

古写本としては、京都市寺町の浄土宗西山深草派誓願寺蔵の建暦三（一二一三）年九月八日の奥書を有する写本や、西本願寺の大谷探検隊が中国のトルファンで発見した巻上のみの写本がある。[8]

本書を理解するための注釈書として良忠『法事讃私記』三巻等があり、概論に服部英淳（一九七四年）、佐藤心岳（一九八〇年）があり、日本語訳として柴田泰山（二〇〇一年）がある。

五、『観念法門』一巻

本書の具名は「観念阿弥陀仏相海三昧功徳法門」であるが、略して「観念法門」と呼称するのが一般である。「観念」とは観仏と念仏のことで、両三昧を意味しており、「相海」とは大海のように果てしない阿弥陀仏の相好である。この三昧行によって得られる「功徳」についての教え」という意味になる。

なお尾題には「観念阿弥陀仏相海三昧功徳法門経」とある。ここに「経」の字が加えられているのは、諸経典からの引用文が多いため、経典と同格に扱われるべきものであるという意図があったと考えられる。それは『般舟讃』にも同様のことが言え（後述する）、また『観経疏』末尾にも「写さんと欲せん者、もっぱら経法の如くすべし」とあるように、これは善導の撰述態度だったのである。

教義書的な性格を含みながら行儀分に収められる理由は、観仏念仏両三昧の作法や臨終行儀を説いているからである。構成と内容について、良忠の『観念法門私記』によると、①行相、②利益、③問答からなるという。

①行相では『観仏三昧海経』にもとづいて観仏三昧法を、『般舟三昧経』（一巻本）にもとづいて念仏三昧法をそれぞれ説き明かし、次に道場において実際にどのような作法で念仏三昧を修めるかを述べている。最後に懺悔発願法、そして臨終における行儀作法（臨終行儀）が示されている。

②利益では、浄土三部経や『般舟三昧経』『十往生経』『浄度三昧経』を証拠として、菩提心を発し、浄土往生を願い、礼拝・供養・観想・口称・読誦等を修める者には、現世と来世に五つの利益福徳（滅罪・護念・見仏・摂生・証生）が得られることを説いている。この五つのうち、前三つは現世の利益で、後二つが来世の利益である。

滅罪：いかなる罪悪の凡夫であろうと、その臨終に阿弥陀仏の名号をただ一声十声称えることによって、これまでに積み重ねてきた罪はみな消滅する。この功徳は口称念仏だけではなく、観想の念仏においても同じように得られる。

護念：阿弥陀仏や浄土の荘厳を観想し、また口称念仏することによって、阿弥陀仏をはじめとする諸仏諸菩薩や天神から守護され、悪鬼悪神にかき乱されたり不慮の災難に遭遇したりすることはなくなり、また寿命も延びる。

見仏：観仏や口称念仏を修めることにより、仏を目の当たりにすることができる功徳を説く。なお、『般舟三昧経』では見仏の条件として仏の本願力・行者の三昧力・行者の本功徳力が因縁和合して実現すると説いているが、善導はこれらすべてを阿弥陀仏の力に帰して、衆生の側の力とみなしていないことは注目に値する。

摂生：阿弥陀仏の摂取を受けて浄土に往生するという来世の利益である。往生浄土を願い、阿弥陀仏の名号を称え、また観想することによって、その行者が臨終を迎えるときに、阿弥陀仏と聖衆が来迎され、摂め取られて浄土に往生する。

証生：衆生の往生浄土を仏が証明されるという利益である。浄土に往生するのは未来世の一切凡夫であるとし、その凡夫に善性人と悪性人の二種があり、それぞれ五つに細分している。さらに『無量寿経』や『観経』で釈尊が凡夫の往生を説き、また『阿弥陀経』では六方諸仏がそれを証誠しているとして、仏の在世時も未来世も、一切五濁の凡夫が等しく浄土に往生することを釈迦や諸仏が保証している。

③問答では、三種の問答をもうけて、浄土往生に対する疑義に答えている。第一問答では、浄土往生を疑う者が、現世と来世にどのような罪の報いを受けるかという問答で、『十往生経』を根拠として、現世では悪病重病をわずらい、来世では地獄に堕ち大苦悩を受けると答える。第二問答では釈尊入滅後の凡夫が称名や観想し、礼拝・讃

歎・供養するならば、いかなる功徳が得られるかという問いに対し、『般舟三昧経』を根拠として、輪廻の因を断絶し、浄土の門を開くことになると述べている。第三問答では浄土往生を願う者は、いかにして自己の罪を除くことができるのかとの問いに対し、諸経典を証拠として懺悔や白毫相の観想、数珠の功徳によって罪が除かれることを説いている。

本書は源信の『往生要集』（九八五年成立）、源高国の『安養集』（一一世紀後半成立）等にも引用され、法然の著作にあっては『三部経釈』『逆修説法』、そして『選択集』にも引用されている。

『浄土宗全書』第四巻に収められている『観念法門』は元禄六（一六九三）年の良仰本である。写本としては前述した誓願寺蔵本があり、また敦煌写本としては杏雨書屋所蔵の李盛鐸旧蔵本がある。(9)

本書を理解するための注釈書として良忠『観念法門私記』二巻等あり、概論に服部英淳（一九七四年）、深貝慈孝（一九八〇年）があり、日本語訳には齊藤隆信（二〇〇二年）がある。

六、『往生礼讃偈』一巻

本書は『往生礼讃』『六時礼讃』とも略称されるが、その具名は『勧一切衆生願生西方極楽世界阿弥陀仏国六時礼讃偈』であり、一切衆生に浄土往生を勧奨すべく組成された儀礼書である。本書撰述の目的についてもこの題号から明らかではあるが、題号の次に「謹みて大経、及び龍樹・天親、此の土の沙門等の所造の往生礼讃に依りて、一処に集在し、分ちて六時と作し、ただ相続、係心して往益を助成せんと欲す。また願わくは未聞を暁悟せしめて、

遠く遐代に沾さんのみ」とあるように、六時の礼讃によって自他一切衆生の往生浄土を資助することにある。

その構成と内容については、良忠の『往生礼讃私記』で、本書全体を①前序、②礼法、③懺悔発願、④後序に分けられると述べている。

①前序では、三心・五念門・四修（安心・起行・作業）の実践体系を解説している。三心は『観無量寿経』上品上生に説かれる至誠心、深心、廻向発願心で、願生者の心づかいである。五念門はもと世親の『無量寿経優婆提舎願生偈』（往生論）に説かれる往生のための実践行を善導が改変した礼拝、讃歎、観察、作願、廻向である。そして四修は願生者の実践態度であり、恭敬修、無余修、無間修、長時修である。

次に『文殊般若経』に説かれる「不観相貌専称名字」の一行三昧を明かし、口称念仏で往生の大益が得られるのは阿弥陀仏の願力によるからであると述べる。さらにあらゆる実践を専雑二修に分類してその得失を論じる。つまり、専修を相続する者は「十は即ち十生じ、百は即ち百生」じ、雑修の者は「百時希に一二を得、千時希に三五を得」るだけであるとして、往生を妨げる一三種の失があると述べた上で、雑修の者は「千が中に一もなし」と語気を強め、いよいよ専修を勧めている。

この前序の後は本書の中心である②六時礼法で、一日を日没、初夜、中夜、後夜、晨朝、日中の六時に分け、各時に礼拝しつつ懺悔文や讃歎文を読唱する儀礼である。日没（一九拝）と初夜（二四拝）は『無量寿経』にもとづく礼讃偈、中夜（一六拝）と後夜（二〇拝）はインドの菩薩である龍樹と世親の礼讃偈、そして晨朝（二一拝）と日中（二〇拝）では中国の沙門である彦琮と善導自らが作った礼讃偈をそれぞれ配当している。つまり、経典（ブッダ）、インド（菩薩）、中国（沙門）という構成である。

礼讃偈とは、言うまでもなく礼拝しつつ仏や浄土をたたえる讃偈を読唱することであるが、各時には必ず要略広

のいずれかの懺悔文も読むことになっている。すでに『法事讃』のところで述べたように、善導の儀礼はあたかも「振り子」が振幅するように、一方で崇拝対象としての阿弥陀仏への讃歎文を唱え、もう一方でそれとは対照的で脆弱無力な自己の罪業を告白する懺悔文が繰り返される。この讃歎と懺悔の振幅運動によって阿弥陀仏信仰が醸成されるように仕組まれているのである。

六時の礼讃の次は③懺悔発願である。ここではまず上中下の三品懺悔や広懺悔を説いて、懺悔の重要性を喚起する。ついで行者が観察行や睡眠の前に「輪廻を繰り返す私のような凡夫がこのたび善知識に巡り合い、往生浄土の教えを聞くことができた。阿弥陀仏の名を口称して心から往生を願う私をどうか摂収していただきたい。また仏菩薩はそのお姿を現わして私にお見せいただきたい」と発願すべきことも勧めている。

④後序では阿弥陀仏を称念し礼拝・観察することにより、いかなる功徳が得られるかについて、生死の重罪を除滅し、諸仏諸菩薩に護念され、浄土に往生し、六方諸仏による証誠の利益を得ることができると説いている。類似の利益は前述した『観念法門』の五種増上縁義にも説かれている。

善導の五部九巻の中で長きにわたって依用されてきたことは、中国敦煌石窟から多くの写本が発見されたことからも追認できる。そして法然以来の浄土宗においても盛んに用いられてきた。元久元（一二〇四）年三月に蓮華王院（三十三間堂）において後白河法皇の十三回忌法要として、能声の者を選抜して六時礼讃を行っており、また住蓮と安楽が六時礼讃を勤め、それによって発心する者が多かったと伝えられている通りである。更に二祖と三祖も日課として六時礼讃を行じていた。

現在の浄土宗の日常勤行等においては、発願文・六時礼讃・広懺悔・自信偈・三帰礼・讃仏偈を本書から抜粋して奉読している。

写本では前述した誓願寺蔵本があり、また敦煌写本としても多数が現存している。[10] 注釈書には良忠『往生礼讃私記』二巻等があり、概論には服部英淳（一九七四年）、明山安雄（一九八〇年）があり、日本語訳としては林田康順（二〇〇一年）がある。

七、『般舟讃』一巻

本書は『般舟讃』と略称されているが、その具名は『依観経等明般舟三昧行道往生讃』という。ただし『正倉院文書』の書写記録には「依観経等明般舟三昧往生讃経」と記録されている。[11] ここに「…経」とあるのは先にみた『観念法門』の尾題と同様に、本書を経法と同等に扱おうとする善導の撰述態度であると理解できる。

本書の構成について、良忠の『般舟讃私記』によると、①前序と②正讃と③後序からなっており、『観無量寿経』にもとづいて般舟三昧行道法と仏菩薩や浄土をたたえる讃偈を説いている。先の『法事讃』は施主の依頼に応じて挙行される一日限りの別時行儀であったが、この『般舟讃』は施主のためではなく、あくまでも自己の行として、七日から九〇日にわたって修めるのである。

本書撰述の目的は、前序にある「浄土に生ぜんと欲さば、必ず須く自ら勧め他を勧めて広く浄土の依正二報の荘厳の事を讃ずべし」の一文が示唆しているように、仏と浄土の荘厳を讃歎する偈文を唱える功徳により浄土に往生することである。

ところで「般舟」とは梵語 pratyutpanna の音訳語であり、「十方諸仏悉在前立三昧」と意訳される。これは

『般舟三昧経』に説かれる修法であって、一定の期日を設けて休むことなく行道しながら阿弥陀仏を一心に念じることにより三昧の精神状態に入り、その境地の中において立ち現れる十方諸仏を目のあたりにするという見仏行法である。

善導は「般舟三昧楽」について、「梵語には般舟と名づけ、此には翻じて常行道と名づく。或いは七日、九十日、身に行じて無間なり。三昧と言うは、亦た是れ西国の語にして、此には翻じて名づけて定と為す。前の三業無間に由り、心至りて感ずる所に即ち仏境現前す。正境現ずる時は即ち身心内悦するが故に名づけて楽と為す。亦た立定見諸仏と名づく」と述べている。

まず①前序では慙愧清浄にして自他の善根を随喜し、依正二報の荘厳を讃歎し、往生を願い、その讃偈を説くにあたって、七日や九〇日の期間を定め、身口意の三業を清浄無間にする別時の儀礼であり、これによって三昧に入り、阿弥陀仏や浄土が目の前に現れ、それを見ることによって心身ともに悦楽になると説く。

次に②正讃に示されている讃偈はすべて七言一句からなり、阿弥陀仏とその浄土や、九品における往生相について讃歎する内容になっている。各偈の奇数句に「願往生」、偶数句に「無量楽」の和声（和讃）が添えられているので、多人数で挙行される儀礼に供していたと考えられる。和声を導入していることは先に見た『法事讃』と同様である。

本書は讃偈だけが説かれていて、身業の礼拝をともなわず、むしろ身業の行道を説いている。各偈が始まる際には「般舟三昧楽」の頭句が置かれるので、その直前または直後に身業礼拝が実際の行儀においてなされていた可能性もあるが、あくまでも現行本からは行道と讃歎を行うための儀礼書と判断する以外にない。

また本書に説かれる七言の讃偈はまったくの無韻であって、韻律からくる詩情豊かな音楽性を感じとることはで

きない。このことは同じ善導の『法事讃』や『往生礼讃偈』に見られる讃偈とは性格を異にする。おそらくこれが原因なのであろう、中国において本書はその後の浄土教儀礼において伝承を絶ったようであり、敦煌石室に含まれる各種礼讃文においても本書のテキストそのものは断簡を含めても発見されていない。

③後序には、「一切の煩悩、唯だ増多なることを覚れ。また釈迦・諸仏は同じく勧めて、専ら弥陀を念じ極楽を想観せしむ。この一身を尽して命断ずれば即ち安楽国に生ぜん。あに長時の大益に非ずや。行者等、努力努力し勤めてこれを行ずべし」とあるように、善導の儀礼は、やはり自身の罪障を自覚し、また釈尊や諸仏が勧める阿弥陀仏の救い信じるという、信機と信法の教理が表裏一体となった儀礼、すなわち懺悔文と讃歎文をもって組織されていることがわかる。

なお、法然は生前中に本書を披閲することはなかった。法然滅後の建保五（一二一七）年に禅林寺の静遍が、円行によって中国から請来された本書を法金剛院（京都市右京区）において発見したと伝えられている。

浄土宗の勤行や諸儀礼で唱えられる「降魔偈」や「称讃偈」は本書から抜粋された偈文である。

写本では敦煌写本は存在せず、前述した誓願寺蔵本があり、また鎌倉期写本断簡（表紙と第一紙）が大阪府河内長野市の金剛寺から発見されている。[12]

注釈書としては良忠の『般舟讃私記』一巻等があり、概論には服部英淳（一九七四年）、佐藤健（一九八〇年）があり、日本語訳としては齊藤舜健（二〇〇三年）がある。

八、善導による行儀の独自性

善導が行っていた浄土教儀礼とそれ以前の儀礼とを比べ、いったいどこが斬新だったのかについて、これまで検討されたことはなかった。そこで以下に七項目を設けて簡単に解説する。これによって「古今を楷定」したのは教義だけではなく、儀礼にも及んでいたことが理解できるだろう（齊藤隆信　二〇一五年）。

①音数律

南北朝の終わり頃から隋代にかけて七言一句の詩文が多く作られるようになる。唐代になって民間でも作られるようになった七言詩は、それ以前の五言詩における伝統的な重厚さと形式的な拘束から脱し、より軽快で明るい作風であった。善導もこの流行の最前線のスタイルになっていた七言基調の礼讃偈を作り、さらに各句の節奏という停頓についても意図的に上四言と下三言に分け、そこに漢字を嵌め込んでいる。要するに音声の流れと語義のまとまりが一致しているのである。

このように定まった音節から生み出されるリズムの単位と、そこに嵌め込まれる漢字の語義としてのまとまりが、より韻文的な効果を発揮することになっている。善導はこうした配慮を施すことによって浄土教礼讃儀礼の盛況を期したのである。それは国都長安の民衆を惹きつけるだけの魅力をそなえていたと思われる。

『往生礼讃偈』日中礼

弥陀身色／如金山　　相好光明／照十方

唯有念仏／蒙光摂　当知本願／最為強
六方如来／舒舌証　専称名号／至西方
到彼華開／聞妙法　十地願行／自然彰

②声律

浄土教礼讃偈に初めて声律を導入したのは善導である。声律とは句中の平声（○）と仄声（●）を巧みに配置することによって、読唱される讃偈が単調な律動（リズム）にならないようにする修辞技法（レトリック）である。七言偈では二四不同（二字目と四字目の平仄を異にする）と二六対（二字目と六字目の平仄を同じにする）に仕立てるのが原則である。善導の讃偈をすべて調査したところ、完成度は必ずしも高くはないが、これを儀礼に導入した先駆者であったことは間違いない。そして、後の浄土教礼讃偈においても、この平仄配置を配慮した作風は継承されていく。

『往生礼讃偈』日中礼

観彼弥陀極楽界　広大寛平衆宝成
四十八願荘厳起　超諸仏刹最為精
本国他方大海衆　窮劫算数不知名
普勧帰西同彼会　恒沙三昧自然成

③韻律

浄土教礼讃偈に韻律をはじめて導入したのも善導の功績である。韻律とは偶数句末の文字を押韻（◎）させる修辞であり、この押韻は『詩経』以来の中華の韻文における絶対的な条件である。押韻を導入したことで、礼讃偈はそれまでの単なる宗教作品から文学作品としても評価される対象になった。ただし、その押韻は『切韻』系韻書に準拠して作られる文壇の純文学作品とは異なり、やや緩い通俗的な作風であることは否めない。しかし、そこに僧俗ともに参加する礼讃儀礼の大衆性を読みとることができる。

『法事讃』巻下

彼仏従因行苦行　勇猛専精無退時◎（平声之韻）
一坐百劫長時劫　難作能作不生疲◎（平声支韻）
自利利他同断悪　不捨怨憎由大悲◎（平声脂韻）
有識含霊皆普化　同因同行至菩提◎（平声支韻）
誓願荘厳清浄土　見聞歓喜証無為◎（平声支韻）

④和声

七言偈の句と句の間に「願往生」「無量楽」「往生楽」等の三言の和声を挿入したことも善導による創始である。和声とは和讃とも言われ、日本の民謡や盆踊り等の囃子詞、合いの手「あ、よいしょ」「は～どっこい」等と同じように、いわば演奏や歌唱の音頭をとる掛け声であって、儀礼の現場の雰囲気を盛り上げる効果がある。またこれは七言の讃偈を唱える者と、三言の和声を唱える者が重奏（アンサンブル）していたのであって、ここから単独で

儀礼を行っていたのではなく、多人数で執行されていたことがわかる。要するに善導は大衆参加型の儀礼を導入し組織していたことになる。

『般舟讃』

般舟三昧楽　願往生　釈迦如来悲意深　無量楽
本師釈迦修普行　願往生　長時長劫度衆生　無量楽
一切如来設方便　願往生　亦同今日釈迦尊　無量楽
随機説法皆蒙益　願往生　各得悟解入真門　無量楽
門門不同八万四　願往生　為滅無明果業因　無量楽
利剣即是弥陀号　願往生　一声称念罪皆除　無量楽

⑤連珠讃

句末の語彙と後続する句頭の語彙に同じ文字を配置することでテンポの良いリズムを作り出している。これもまた善導による創始である。語彙が数珠のように次々に連なっているので連珠讃と言われる。こうしたことば遊びは、『観経疏』『往生礼讃偈』『法事讃』に散見され、さらに善導後身と尊称され、その儀礼の後継者となった法照禅師（七四六～八三八）の『五会念仏法事讃』にも継承されている。あたかも「しりとり」（中国では接龍）のような遊び心のある修辞は、中華伝統の文学作品に見ることはできない。善導は宗教儀礼としての礼讃に娯楽的要素を加えていたのである。

『法事讃』巻上

分身六道無停息　変現随宜度有流
有流見解心非一　故有八万四千門
門門不同亦非別　別別之門還是同
同故即是如来致　別故復是慈悲心
悲心念念縁三界　人天四趣罪根深

⑥典故

典故とは自作の作品中に人口に膾炙した古典の名言名句を挿入することで、観賞する者をしてその情景を立体的にイメージさせたり、あるいは古典の作者と同じ精神的境地を追体験させたりする修辞技法である。善導は『荘子』の「逍遥」や「自然」を借用することで、未体験の往生浄土ではあるが、決して恐れや不安はなく、ゆうゆうと無為涅槃の極楽世界に往くことをイメージさせようとし、また東晋の田園詩人である陶淵明の「帰去来」を借用し、異郷に身を置く陶淵明の望郷の思いと、穢土に身を置く念仏行者の往生浄土へ思いを重層的に掛け合わせることで、信心の高揚をねらっていたのである。『観無量寿経』では「即得往生極楽世界」（すぐさま極楽に往く）と説いているが、あえてそれに反する「逍遥帰自然」（ぶらぶらと極楽に帰る）に書き改めたのは善導の文学者としての表現だったのである。

『法事讃』巻下

臨終宝座現其前　既見華台心踊躍
従仏逍遙帰自然　自然即是弥陀国

無漏無生還即真　　行来進止常随仏
証得無為法性身　　衆等廻心皆願往

⑦教義と儀礼の相関

善導の礼讃儀礼においては、讃歎文だけではなく懺悔文も同時に唱える構造になっている。讃歎は自己をはるかに超越した救済者阿弥陀仏の存在に対する畏敬であり、懺悔はそれとは反対に脆弱無力で罪深い存在としての自己に対する絶望であって、両者は表裏一体となっている。また讃歎は深心の信法に、そして懺悔は信機にそれぞれ相当し、讃歎文を唱えて信法を深め、懺悔文を唱えて信機が相乗的に深められてゆくという仕掛けが設けられているのである。

それはちょうど「振り子」の右方への振幅が、それと同程度の振幅を左方に生じさせるように、内なる懺悔（対自）へと振幅すれば、同じだけ外への讃歎（対仏）として振幅し、これが交互に繰り返されることで、しだいに阿弥陀仏信仰が醸成される効果が期待できる。つまり、静的な教義理解（信機・信法）を、動的な儀礼（懺悔・讃歎）によって体感できる仕組みを構築したのが善導独自の儀礼だったのである。先に「教義と実践を線引きしないところが善導浄土教の特色」と述べたのは、こうした点をふまえてのことである。

九、浄土教礼讃儀礼の新展開

善導以前の讃偈と言えば、世親造・菩提流支訳『往生論』の願生偈と、曇鸞撰『讃阿弥陀仏偈』があげられる。唐代以後の浄土教礼讃儀礼においてそれらが用いられなくなったのは、[13] 善導が儀礼改革を行ったからに他ならない。以下に両者が淘汰されてしまった要因を示すことで、善導の儀礼改革を理解することができる。要するに善導は大きく以下の二点を改革したということになる。

第一に、一句中の字数を願生偈は五言とし、『讃阿弥陀仏偈』は七言として、奇数音節で作られているので、視覚的には韻文のようであるが、韻文の絶対条件である韻律（偶数句末の押韻）が認められず、またこの時代に配慮されていた声律（句中の平仄配置）も認められない。このように韻文としての音楽的で豊かなリズムが整っていないことから、大衆参加の儀礼において読唱するには、参集する人々の宗教的な高揚感を促すことはなかったと思われる。それは善導の『般舟讃』にも同じことが言える。

第二に、⑦で述べたように、善導以後の礼讃偈は、仏菩薩や浄土への讃歎のみならず、自己の罪業への懺悔も加えられてくるが、『往生論』願生偈と『讃阿弥陀仏偈』には讃歎文はあっても懺悔文が含まれていない。これでは「振り子」の往復運動による阿弥陀仏信仰の醸成につながらない。そのため唐代以後の浄土教儀礼における潮流に乗ることはできなくなって、儀礼から淘汰されたのである。

十、法然の著作中の行儀分

四三歳までの法然は、天台僧として恒常的に法華懺法や例時作法を勤修していたと思われるが、開宗以後はそうした儀礼を行っていたことを確認できない。後に「偏依善導一師」を宣言して、善導の影響を強く受けていながら、善導が長安で盛んに行っていた大衆動員の礼讃と懺悔の儀礼についてもやはり一顧だにしなかった。

善導の儀礼を継承しなかったとはいえ、法然は自らの著作に行儀分から要文を適宜引用していることは事実である。その存命中に閲読できなかった『般舟讃』を除く『法事讃』『観念法門』『往生礼讃偈』の三部四巻である。

ただし、それらは礼讃や懺悔等の儀礼そのものを執行しようとして引用したのではなく、本願念仏、専修念仏、口称念仏、相続念仏、数量念仏に関わる要文として引用しているだけである。要するに善導が提起する本願成就という論理と、これに裏付けられた正定業としての口称念仏の実践こそが法然にとっての唯一の関心事であって、それを論証するために必要な要文を行儀分から引用していたということである。

註

（1）『浄全』四・三七七下
（2）『浄全』四・三三下
（3）『浄全』一六・九五五下
（4）『昭法全』八三〇頁
（5）大谷光照『唐代の佛教儀礼』（有光社、一九三七年）を参照。

(6)『浄全』九・四二六上
(7)『浄全』四・三四上
(8)影印は『国家図書館蔵敦煌遺書』一二三巻（北京図書館出版社、二〇〇九年）に収められている。
(9)影印は『敦煌秘笈』影片冊四（武田科学振興財団杏雨書屋、二〇一一年）に収められている。
(10)廣川堯敏「敦煌出土善導『往生礼讃』古写本について」（『善導大師の思想とその影響』大東出版社、一九七七年）を参照。
(11)『大日本古文書』一〇・三二〇
(12)南宏信「金剛寺蔵鎌倉写『般舟讃』について」（『印度学仏教学研究』五五の一、二〇〇六年）を参照。
(13)願生偈は善導の『往生礼讃偈』に用いられるが、それは仏（日没・初夜）、インドの菩薩（中夜・後夜）、中国の沙門（晨朝・日中）のバランスを配慮して、後夜に願生偈を組み込んだのであろう。願生偈は『往生礼讃偈』を除いて活用された形跡はなく、敦煌写本中にも単独のテキストは見当たらない。また『讃阿弥陀仏偈』もその後に活用された事実を確認できず、敦煌写本は二点の断簡が現存するだけである。

参考文献

明山安雄「法然上人と『往生礼讃』」『法然上人研究』隆文館、一九七五年
明山安雄「『往生礼讃偈』の研究」『善導教学の研究』東洋文化出版、一九八〇年
齊藤舜健『経文傍訳　浄土宗読誦聖典Ⅵ　般舟讃』四季社、二〇〇三年
齊藤隆信『経文傍訳　浄土宗読誦聖典Ⅴ　観念法門』四季社、二〇〇二年
齊藤隆信「概観　法然仏教への道程としての善導研究」『法然仏教とその可能性』法藏館、二〇一二年
齊藤隆信『中国浄土教儀礼の研究―善導と法照の讃偈の律動を中心として―』法藏館、二〇一五年
齊藤隆信「善導の興福事業にともなう財源―講経儀礼との関連性―」『浄土宗学研究』四六、二〇二〇年

佐藤健「『般舟讃』の研究」『善導教学の研究』東洋文化出版、一九八〇年
佐藤心岳「法然上人と『法事讃』」『法然上人研究』隆文館、一九七五年
佐藤心岳「『法事讃』の研究」『善導教学の研究』東洋文化出版、一九八〇年
柴田泰山『経文傍訳　浄土宗読誦聖典Ⅳ　法事讃』四季社、二〇〇一年（後に『善導教学の研究』第二巻、山喜房仏書林、二〇一四年に再録）
坪井俊映「法然の善導教学受容とその批判」『浄土教の思想と文化』、一九七二年
藤堂恭俊「法然上人における善導教学の受容とその展開―とくに『往生礼讃』の受容と展開に関する基礎的資料について―」『仏教文化研究』二三号、一九七七年
藤堂恭俊、永井隆正、明石和成「法然上人における善導教学の受容とその展開―とくに『法事讃』『観念法門』の受容とその展開に関する基礎資料について―」『仏教文化研究』二六号、一九八〇年
服部英淳「善導大師の行儀分」『浄土教思想論』山喜房仏書林、一九七四年
林田康順『経文傍訳　浄土宗読誦聖典Ⅲ　往生礼讃』四季社、二〇〇一年
深貝慈孝「法然上人と『観念法門』」『法然上人研究』隆文館、一九七五年
深貝慈孝「『観念法門』の研究」『善導教学の研究』東洋文化出版、一九八〇年

キーワード　礼讃偈、儀礼、行儀分

懐感『釈浄土群疑論』における浄土教理

長尾　光恵

一、概　要

懐感（七世紀中頃～後半）[1]は唐初期の長安にて活躍した学僧であり、その主著には『釈浄土群疑論』（以下、『群疑論』）がある。彼は専ら善導の弟子として名高く、『往生西方浄土瑞応删伝』などに伝記が収録されている（［］内は筆者補訳、以下同じ）。

懐感法師は長安千福寺に居住していた［僧である］。ひろく経典に精通していた［が］、念仏を信じていなかった。［ある時、懐感は］善導和尚に「念仏とはどのような法門［であり、その証果はどのようなもの］か」と質問した。［善導は］「君が、よく専らに念仏すれば、自ずと［その］証果はあるだろう」と答えた。また［懐感は］「［その証果は］よくよく仏を見るか、［それとも］見ないのか」と質問した。師［である善導］は「仏語をなぜ疑うのか［、いや疑うべきではない］」と［答えて］言った。ついに［懐感は］三七日［の間］道場に入っ［て念

仏し〕たが、まだその感応〔を得ること〕がなかった。〔懐感は〕自らの罪障が深いことを恨み、食事を絶って命を終わろうとした。〔しかし〕師〔である善導〕は〔それを〕止めて許さなかった。〔その後、懐感は〕三年〔の間〕志を専らにし〔て念仏を実践し〕、ついに〔阿弥陀〕仏の金色玉毫を見ることを得て三昧を証得した。そこで〔懐感は〕自ら『往生決疑論』（『群疑論』）七巻を造った。〔懐感の〕臨終には仏が来迎し、〔仏は〕合掌して西から来て、また〔懐感は〕西を向いて往生した。

（大正五一・一〇六上）

懐感伝はこの他にも『宋高僧伝』などにも収録されているが、どの資料においても「善導の教えにより念仏を実践し、三年間の修行の末に見仏・三昧の境地を獲得し、『群疑論』を著述した人物」として描かれている。[2]

(1) 懐感の思想背景

まず『群疑論』の思想背景に触れ、中国浄土教理史における懐感の位置付けを試みたい。

①懐感の唯識説（見仏・見土説）

懐感『群疑論』には玄奘訳経論、特に唯識系論書を受容した形跡がある。[3] 例えば四身四土説（自性身土・自受用身土・他受用身土・変化身土）・四智説（真如清浄法界・大円鏡智・平等性智・妙観察智・成所作智）・八識説（前五識・第六意識・第七末那識・第八阿頼耶識）・四分説（相分・見分・自証分・証自証分）・三性説（円成実性・依他起性・遍計所執性）などの学説や術語を確認することができる。懐感はそれらを用いることで唯識説を基盤に据えた浄土教理を構築し、観見の対象となる仏身や仏土（仏土の場合は往生の対象ともなる）を「衆生自身の識心（心とそのはたら

き）が作り出したもの」[4]として定義する。懐感が用いたこれらの術語は、『仏地経論』（六四九年訳出）や『成唯識論』（六五九年訳出）など、玄奘（六〇二―六六四）の訳出した論書に特有のものであり、慈恩大師基（以下、基）をはじめとする玄奘門下の学僧たちにより敷衍・体系化される。そのため懐感は、唯識学派（玄奘門下）ないし法相宗（基の門流）系統の学問を修め[5]、それから善導の教導を受けて帰浄した人物と捉えられてきた。但し、懐感の用いる唯識説を唯識学派や法相宗に根ざした、いわゆる「法相唯識」とすることについては疑問が残る。

当時、玄奘訳経論の影響を受けた諸師のほとんどは「種子往生説」を提唱していた。「種子往生説」とは『仏地経論』十八円満説のなか、第五因円満・第六果円満・第八輔翼円満などの記述を援用し、衆生自らの阿頼耶識内の種子を浄土示現の根拠に据えた往生説（見土説）[6]である（柴田二〇〇六・同二〇一四）。その具体的な構造としては第八輔翼円満の前半（相分浄土説）に顕著であり、そこでは「まず仏が慈悲により自らの識上に菩薩のレベルに対応する様相の土を顕現し、そして菩薩が善根と願力により自らの識上に仏所現の土に似た様相の土を顕現する」という、仏と衆生が双方向的に土を示現する構造を提示している。

> 諸仏の慈悲は〔仏〕自らの識上において、菩薩の宜しきに随い麁雑や微妙の土を変現する。菩薩は自らの善根と願力に随い、〔菩薩〕自らの識上において、仏が生起した浄土の様相に似せて〔土を〕変現する。これは〔個々の菩薩が〕自らの心で別々に変現したものではあるが、同一処であり様相は似ている。そのため〔実質的には〕一土なのであり、〔菩薩衆は〕ともにその中に集まるのである。（大正二六・二九四中）

このなか仏側の示現については第六果円満、衆生側の示現については第八輔翼円満の後半（浄土種子説）において、

浄土変現の因（直接的原因）を阿頼耶識中の浄土種子に求めている。つまり衆生が観見（往生）することになる土は衆生自身の識のはたらきに帰せられ、「如来が自識上に変現した土」に似てはいるものの、基本的には「衆生自らの阿頼耶識内に存在する浄土種子を以て変現した自識の相分としての浄土影像」となる。

このような学説は基や靖邁などの玄奘門下のみならず、道闇『観経疏』や道世『法苑珠林』などの摂論学派系統に属する人師のテキストにも確認でき、[7] 当時広く受け入れられていたものと考えられる。そして唯識学派や法相宗などでは『成唯識論』を拠り所とすることにより、この学説をさらに「認識対象（往生対象）となる土は、その根拠からして衆生自身の阿頼耶識の変現」という方向へ昇華させている。

『群疑論』においても、衆生が認識対象とする仏身・仏土を「識所変（現）・心所変（現）」と表現し、その説明内では「本性相・影像相」などの語句や四分説[8]を用い、その認識構造を「唯識」と呼称している。しかし、その唯識説（見仏・見土説）やそれに伴う往生浄土の構造[9]は『仏地経論』第八輔翼円満などの影響を受けておらず、「法相唯識」どころか、前述したような種子往生説とも異なる。

まず「種子」について、懐感は「損力益能章」などの問答において種子に言及するが、その内容は滅罪や罪業に関することに限定されており、種子を対境（認識対象）を顕現するための因縁として扱う解釈は見受けられない。彼の種子説は上心と種子を対概念として提示し、善悪種子の互滅関係を説示しており、その解釈は玄奘訳経論というよりも、むしろ摂論学派系統に属する迦才『浄土論』の問題意識を継承したものである（長尾二〇一三）。

次に「相分」などの用語について、懐感は確かに「是心作仏章」などで識心説や四分説を以て見仏・見土を説明する。

考えてみるに唯識の理では、心の外に別の法は無く、一切の法・一切の相は自らの心である。（中略）この心を用いて彼の仏を観見する時に当たって、阿弥陀仏を本性相とし、衆生の観心が彼の如来を縁ずる。［衆生は自らの］心の外に仏の真相を観見することはできない。当然［この］観心が影像［として］の様相を変現し作り出すべきであり、この影像相を名づけて相分という。［その影像を］観見する心は見分である。見分と相分の両分はすべて自証分から離れない。見分の力は相分を現ずることができるため、［『観経』に］「是心作仏」という。この相分は自証分に即し、心に別に本体があることはないため、［『観経』に］「是心是仏」という。如来のすべての功徳を観察しようとすると、すべて自らの心が変現した影像相を用い［て観察することにな］るため、［『観経』に］「諸仏正遍知海従心想生」と言う。（大正四七・六六上）

懐感は「唯識の理」を「心外無別法・万法万相皆是自心・万法皆心変現」と定義し、見仏について「衆生の観心（見分）が阿弥陀仏（本性相）を縁じ、影像相（相分）を変現して、それを観見する」という認識構造を提示する。

このなか本性相は『瑜伽論』由来の術語であり、そこでは「分別所生・相所生」というように、影像相（分別や執着が起こす相）の根拠とされている（大正三〇・六九七中）。種子往生説を提唱する靖邁は『仏地経論疏』において、本性相を「仏が自らの識上に変現した他受用土」として扱い、『仏地経論』第八輔翼円満の構造に落とし込んでいる（長谷川・小野嶋・村上二〇二〇、二八頁）。しかし懐感は、「定見難思章」（大正四七・七四下～七五上）において本性相を「衆生自らの神通力により、もしくは仏力加被により現前する様相」と定義し、「去此不遠章」（大正四七・六五下～六六上）や「仏頂見不章」（大正四七・六六中）、「仏来不来章」（大正四七・三七下～三八上）などではその内の「仏力加被により現前する様相」という一面を重要視した解釈を提示している。[10]

また懐感の仏身・仏土説では自受用身土のみを「智上所現」（識上所現）とするが、衆生の観察対象となる他受用身土と変化身土については「仏識上の示現」という要素はない。そのため懐感の唯識説は、認識対象（相分としての仏身や仏土）の根拠を衆生自識内の種子に求めるような種子往生説や法相唯識に類するものではなく、懐感所説の「唯識」を唯識学派などの標榜する唯識説と混同することは難しい。[11]「安師三句章」（大正四七・三四下～三五）などにおける道安『浄土論』などへの言及から、従来の中国仏教で論じられていた所見各異（衆生各々により土の見え方が異なること）についての議論の延長線上において、時代的な要素として玄奘訳経論を、特に仏身や仏土に関する記述の多い『仏地経論』を、部分的かつ恣意的に受容したというのが懐感の唯識説の実態であり、その受容態度は同時代における諸師とは一線を画する独自的なものと言えるだろう。[12]

②迦才・道綽からの影響

それでは懐感の教理学のベースはどこにあるのか。それはおそらく摂論学派系統の浄土教、具体的に言えば迦才『浄土論』[13]にある（長尾二〇二三）。迦才『浄土論』と懐感『群疑論』の議論内容を比較してみると、『浄土論』内の往生伝を除くほぼ全ての問題を『群疑論』が共有している。このような問題の共有のみならず、懐感『群疑論』には迦才『浄土論』からの直接的な影響も確認できる。例えば、逆謗除取論・九品論・二乗種不生論のように迦才の解釈を当時の説として紹介するもの、実践論のように迦才の議論を継承しながら議論を発展させているもの、弥陀弥勒相対論のように『浄土論』に直接言及して議論を展開しているもの、処不退説・種子解釈・別時意会通説のように教理学の構築に当たって明確な影響を受けているものなどが挙げられる。特に処不退説（極楽への往生者は階位に関わらず場所的・環境的な要因を以て不退転を獲得できるとする説）は迦才独自のものであり、西方浄土の場所的

特性に関する議論（仏土論の一部）であると同時に、九品（往生者）の階位設定論にも深く関与しており、懐感『群疑論』もその両論において迦才の直接的な影響を受けている。

また迦才と同じく摂論学派系統の浄土教者に属する道闇からの影響も窺える（長尾二〇二三）。道闇『観経疏』と懐感『群疑論』の議論内容を比較してみると、両書には仏身論・仏土論・三界摂不摂論・別時意会通論・二乗種不生論・実践論・逆謗除取論・九品論・中陰論などの議論、また道安『浄土論』の浄穢説や『弥勒発問経』の慈等の十念説への言及など、多数の問題の共有が窺える。さらに直接的な影響としては、「具足十念」釈において「十という数を満たす」という発想を継承していること、中有（中陰）論において「来迎時の入花中を生有（生陰）とする解釈」という道闇の解釈を懐感が批判していることなどに顕著である。

このように浄土教解釈に迦才や道闇の影響が色濃いことを鑑みれば、懐感について「迦才らの教学圏→善導の教導による宗教体験」という修学状況の変遷を想定することができる。[14] また善導との邂逅前後に分けなかったとしても、「善導に師事しながらも、教学的には迦才『浄土論』などを中心に依拠」という状況を推定することが可能と考える。

(2)善導からの影響

次に善導と懐感との師弟関係の内実について考えてみたい。法然『選択集』が偏依善導一師を表明する際に「師資之釈、其相違甚多」（昭法全三四八）と述べている通り、善導と懐感の教理学には多数の相違が見受けられる（望月［一九六四］・岸［一九六六］など）。

そこで善導信奉集団[15]に属する懐惲・浄業・慧審などの事績を確認してみると、彼らが善導の「教学」を全面的に

継承しているとは考え難い[16]（長尾二〇二一）。例えば懐惲は『観経』や『阿弥陀経』に加えて『賢護経』（『般舟三昧経』の異訳）の講説をするが、善導はこれを使わない。むしろ『賢護経』を重用するのは懐感である。また浄業が修学したものは善導の著作群ではなく『群疑論』であり、慧審の発願文には「往生して阿弥陀仏になる」という善導の教学とは乖離した思想が存在する。故に善導信奉集団において、教学的な継承が果たされていたのかについては甚だ疑問が残る。これらの事例や唐中期における善導に対する評価[17]から考えるならば、彼は教学的指導者ではなく「阿弥陀仏単一信仰の旗振り役」や「儀礼・実践面を中心とした教導者」であったのではなかろうか。教学面に関しては懐惲や浄業の事例から、懐感が中心となっていた感すらある。

改めて懐感伝をみると善導の存在性は廻心の機縁、すなわち浄土教への帰依と念仏三昧行への導入にある。これもまた「実践」に関する教授であり、伝記資料から読み取れる両者の師弟関係もまた実践面を中心としたものである。但し善導から懐感への教学的影響は皆無ではなく、文言的な類同や見仏見土や往生浄土の構造において阿弥陀仏の仏力加被を全面に出す（前述および後述）など、表面的・根源的な影響が垣間見える[18]。

そのため中国浄土教理史、また道綽『安楽集』や『無量寿経纘述』を始点とする唐初期浄土教における懐感の位置付けを考えた場合、「迦才・道鬋・善導などの当時存在した浄土教理を総合的に咀嚼・消化し、かつ玄奘訳経論を部分的に受容しながら、自らの浄土教理を構築した者」という評価を与えることができるだろう。

二、懐感の浄土教理の特徴――似無漏の浄土説――

次に懐感『群疑論』における浄土教理の特徴を明らかにしてみたい。これまで論じたように、懐感は種子現行による浄土変現（種子往生説において、衆生所変土は衆生自識内の種子を因として変現するため、その様相や性質は衆生自身の階位や状態に随う）を採用しなかったからこそ、『群疑論』には「衆生所変土の様相や性質を本性相（仏所変土）に依託する」という独特な説が存在する。[19] そのような説示は有漏無漏論（「漏無漏土章」大正四七・三二上～中）・三界摂不摂論（「三界摂不章」大正四七・三三上～中）・浄穢論（「有漏亦浄章」大正四七・三四上）などに確認できる。

有漏無漏…凡夫の有漏識所変土は有漏ではあるが、如来所変の無漏土（本土）に依託して変現するため、仏の無漏土に似ており諸悪や過患が存在しない。

三界摂不…衆生は有漏心を以て浄土を変現するが、仏の無漏土（本性相土）に依託した変現であり、煩悩に縛られず煩悩も増えないため三界摂ではない。

浄土穢土…衆生は有漏心を以て土を変現するため体穢（有漏土）だが、仏の清浄土に依託して、相似した様相を自識に変現するため相浄である。

これらは本来異なる議論であり、それぞれ似無漏・似三界不摂・似浄とでも言うべき説示である。しかし三界摂不摂論でも浄穢論でも凡夫所変土の有漏無漏論がその根底にあり、似三界不摂と似浄は似無漏に集約される。そのた

め従来の研究における術語も加味し、本稿では「衆生所変土の様相・性質を本性相の様相・性質に依託して定義する説示」を「似無漏の浄土説」と呼称したい。

(1)「似無漏の浄土」の構造

懐感は見仏・見土論において「衆生は本性相に依託して、自らの識内に影像相（相分・所縁縁）を変現する」という認識構造を採用しており（前述を参照）、似無漏の浄土説はそれと矛盾しない。但しここでは衆生所変土の性質すらも本性相（如来所変土＝無漏・三界不摂・清浄相）に依託し、有漏識でありながら似無漏の浄土を変現すると主張しており、これは同時代の議論と比較しても極めて特異である。[20]

その特異な説示の内実を解明するべく、浄穢論の末尾「体穢現浄章」内の記述に注目してみたい。

また［仏は］本願を以て衆生に［神通力を］与えて、浄土を変現させる。衆生は昔、仏の［いる］所において大願を起こし、深く穢心を厭い清浄行を実践した。如来の浄土相（本性相土）の上に依託して、有漏［心］であるとは言っても、清浄仏土を変現することができる。［その性質や様相は］世尊所現の無漏清浄の仏土のようなものである。これは［衆生が］他力を増上縁とすることによ［る変現であ］り、［仏は衆生の］有漏心に［無漏］浄土の相を変現させるである。

（大正四七・三五上～中）

またこれと近似した構造が土の階位論（「別明極楽身土章」）においても提示されている。

〔地前菩薩・声聞・凡夫の〕識心は麤劣であり〔その識心が〕変現する浄土は、初地以上の諸々の大菩薩の微細な智心が変現する妙なる受用の浄土（他受用土）と同じとするべきではない。けれども阿弥陀仏の勝れた本願増上縁の力を以てして、初地未満の諸菩薩〔や声聞・凡夫〕などに、〔彼らの〕識心が麤劣であっても如来の本願力に依託させ、還って初地以上の菩薩と同様の微妙・広大・清浄なる〔他受用土の〕荘厳を見させるのである。そのため〔初地未満の菩薩・声聞・凡夫であっても〕他受用土に往生すると言うのである。（大正四七・三一中）

これらを合わせて考えると、「衆生は識心が有漏・麁劣であろうとも、仏力（他力・神力・本願力）を増上縁[21]とすることで仏所変土（本性相土）に依託し、似他受用・似無漏の浄土を変現できる」という構造が読み取れる。懐感の仏土説において衆生と関係するのは仏の無漏浄心所現の通二土（他受用土と変化土に通じる土）であり、土の階位論や性質論の記述から逆算すると、凡夫の所変・所見が介入する前の通二土の本来的な様相（本性相）は他受用・無漏・三界不摂・純浄と言えるだろう。そして、衆生は仏力加被によってそれと似た土（似他受用・似無漏）を変現し、観見できるようになるのである。

前述の通り、懐感は見仏・見土の構造において、本性相の「仏力加被により現前する様相」という一面を重視している。それに加えて、似無漏の浄土説では「本性相に似た様相を衆生に変現させる」という仏力の作用が認められる。そしてその認識構造のなか、衆生に対する仏力の作用（仏力加被）は総じて「衆生が所縁縁（相分・影像相）を変現する時にはたらく増上縁」となる。すなわち衆生は「衆生の現前に本性相を顕現し、それと似た様相の土を変現させる」という一連の仏力加被の作用を増上縁として、似無漏の浄土を変現するのである。そのため、懐感の往生浄土説（観見仏土説）は一見すると「識」という衆生側の作用を前面に出したものでありながら、その内実は

阿弥陀仏の仏力を以て認識構造をすべて包摂して定義・説明するものと言える。

(2)「似無漏の浄土」の意義

この似無漏の浄土説は、当時の浄土教や阿弥陀仏信仰が抱えていた教義的な問題を解決する意義を持つ。

①唐初期浄土教の課題

唐初期浄土教では衆生が観見（往生）する土について、報土とする説（報土往生説）と化土とする説（化土往生説）が並存していた。

まず前者について、有名なのは道綽や善導の凡入報土説であるが、その一方で摂論学派を中心に「高位の菩薩のみが報土に往生できる」とする報土往生説も敷衍しており、こちらにおいて低位の衆生（地前・二乗・凡夫など）の往生は別時意となる。

次に後者について、例として道闇・道世・迦才などの往生説を挙げることができる。彼らの往生説は通報化土的な解釈（高位の者は高位の土を、低位の者は低位の土を見る）に基づき、また煩悩論（二種生死説など）や識所変の議論（種子往生説など）の導入によって衆生側の作用を重視する方向（所見・識所変）へシフトしており、地前・二乗・凡夫は必然的に低位の土（化土・有漏・三界摂・穢土）へ往生するものと捉えられていた。このような化土往生説は報土往生説が抱えていた土の高位性と衆生の低位性の矛盾、またそれにより生じる別時意往生の問題を解消するものであった。但しこのような化土往生説は往生の実現性や簡易性を主張できても、浄土の場所的な優位性は主張できず、それは往生浄土思想の価値にも直結する問題となる。迦才はそのような問題に対して処不退説（無退縁

による煩悩の不起）や長時化土説（常住化身による清浄性の持続）を提出し、衆生の状態や作用よりも仏土本来の特性を重視し、西方浄土が菩薩の修行場として適した世界であると主張する。しかし彼の学説もまた有漏や三界摂といった解決すべき問題を残す。[22]

唐初期浄土教が抱えていたこのような課題は、懐感の時代においては弥陀弥勒相対論（阿弥陀仏信仰と弥勒信仰の優劣論、主に場所の勝劣と往生の難易を論じる）に直結する（長尾二〇二〇）。『群疑論』第七科には弥陀弥勒相対論が収録され、それ以外の科段（例えば第一・第二・第三・第八科など）においても対弥勒信仰を意識した問答が展開されているため、弥勒信仰者は『群疑論』の代表的な対論者と言える。[23]

当時、玄奘や基などの弥勒信仰者は浄土教（阿弥陀仏信仰）批判を展開する中で、摂論学派の「報土に往生できるのは高位の菩薩のみであり、凡夫（低位の者）の往生は別時意」という報土往生説を引き継ぎ、仏土論や別時意論などを包括する複合的・総合的議論を以て弥陀弥勒相対論を展開し、極楽世界を「報土・三界外・地上菩薩の対象」と定義し、そこへの地前衆生・二乗・凡夫の往生を別時意としている。[24] また場所的な勝劣を競う一面を持つ弥陀弥勒相対論において、迦才などの化土往生説は別時意往生の回避こそ可能だが、西方浄土が「化土・有漏・三界摂・穢土」である兜率天と同等となってしまい、その場所的優位性のアドバンテージを失う。[25]

このように本来、土や衆生の階位的な観点から考えれば、「場所的な優位性」（土の高位性）と「往生の簡易性」（衆生の低位性と実践行の簡易性）は併存し得ない要素である。[26] しかし懐感は、対他信仰という対外的な面においても、また自己の信仰を宣揚するという対内的な面においても、自らの浄土教理構築の課題として、それらの要素の両立を試行したのであろう。

②懐感が創出した往生浄土説の意義

そのような状況のなか、懐感は仏力を根拠とする「識所変」説を構築することで、「似無漏」という概念を創出し、仏土が持つ本来の階位（他受用）や性質（無漏・三界不摂・浄）を「相似」という形で衆生所変土に適用する。これは土の無漏性や清浄性を保証するものであり、迦才が提出した処不退説や常時化土説の延長線上に位置しながらも、それらを包摂する。すなわち懐感は認識構造における仏力加被（増上縁）の拡大解釈を行い、衆生の作用よりも仏の作用や仏土の特性を優先させることで「似無漏の浄土説」を提唱して報土往生的な要素を与え、唐初期浄土教が抱えていた場所的劣性という負的側面の解消を図っているのである。

懐感は「定境真実章」（大正四七・七五上）において、三昧中における往生相を真実としながらも、実際の往生（浄土相の現前）は命終以後であるとしている。また『群疑論』に提示されている往生浄土の過程（臨終来迎・中有・華中・華開後の聞法）のいずれの段階においても、似無漏の浄土説に特有の「衆生の識上に本性相に似た様相を相分として変現させる」という作用を持つ仏力加被が確認できない。そこから推論すると、似無漏の浄土を観見するタイミングは、華開聞法後に目の前に広がる（現前する）本性相（通二土）を縁じる時点となるだろう。このような似無漏の浄土への往生説は「別時意往生の回避」を提示する役割を有する。既に確認した通り、仏力加被による擬似的な他受用土の観見は得生以後に行われるものである。そのため懐感の往生浄土説は直接的に他受用土に趣くもの（他受用土往生説）ではなく、臨終来迎・中有・華中華開の過程においては相応の土へ趣くという立場を取ることになる。すなわち似無漏の浄土への往生説は、華開聞法後の仏土観見に到達するまでの過程において化土往生（凡夫相応土への往生）的な要素を持ち合わせているのであり[27]、往生の構造において「低位の者が高位の土に往生する」というギャップが発生しないため、別時意往生の議論を回避することが可能となる。

つまり、似無漏の浄土説を基幹とする懐感の往生浄土説は報土往生的要素（報土と同等の様相や性質の獲得）と化土往生的要素（別時意往生の回避）を持ち合わせているのである。[28] 観見・往生する土を衆生側の状態や作用を以て定義する傾向にあった唐初期浄土教の中で、懐感は阿弥陀仏の仏力加被を根幹に据えた似無漏の浄土説を構築し、それによって「凡夫が不相応な高位土へ即得往生する」という往生構造を実現させている。

このような学説の背景についてまず考え浮かぶのが、阿弥陀仏の存在と本願力の作用を最大限にまで拡大解釈し、それを根幹に据えた教学を構築した善導の存在である。善導『観経疏』には仏力を以て見仏における所縁の顕現を説明する記述があり（例えば大正三七・二六六上や同・二六七上）、一見すれば懐感の説示との近似性も窺える。しかし三縁釈に代表される通り、善導教学では見仏という行為自体が阿弥陀仏と衆生の相互関係のなか、阿弥陀仏が自らの意志によって衆生の心想中に相を影現して成立するものであり、仏力をあくまで識所変の増上縁として扱う懐感とはスタンスが異なる。ましてや善導の浄土教に「所見各異」や「識所変」などの観見・認識に関する詳細な議論はなく、そもそも議論の土壌自体が一致しない。そのため阿弥陀仏の仏力を最大限加味して教理学を構築するという点では影響を確認できるが、何も善導に全拠という訳ではなく、善導や迦才も含めて当時存在した議論を参照しながら、見土構造の中に仏力の作用を読み込んで教学を構築したというのが、『群疑論』における解釈の内実ではないかと考える。

「似無漏の浄土」への往生説は、報土往生説と化土往生説との単なる折衷案などでは決してなく、当時存在した議論を総括し、唐初期浄土教が抱えていた課題を解消するべく懐感が創出したハイブリッド的な説示なのであり、懐感教学の持つ独自性の一つである。その目的は阿弥陀仏の存在を前提とした阿弥陀仏信仰の宣揚にあり、また『群疑論』における問題意識を踏まえれば、対他信仰・対他集団という側面も指摘できるだろう。特に本稿でも触

れた当時の弥陀弥勒相対論は仏土論（階位論・有漏無漏論・三界摂不摂論・浄穢論）・別時意論・認識論（心意識論・見土論）・衆生論（九品論・二乗種不生論）・実践論（修道論・滅罪論）など、浄土教に関するあらゆる議論を包含する総合的な議論である。そのため懐感が弥陀弥勒相対論の解決も含意して用意した似無漏の浄土説は、彼の教学においてあらゆる議論を包括する概念であり、独自性の一つであると同時に中核を成す説示に他ならない。そして浄土教（往生浄土思想）の根幹たる「往生」を支え、かつ懐感の教学構築において最も重要な要素となっているのは阿弥陀仏の仏力の存在であるため、彼の往生浄土説は「仏力往生説」[29]とでも呼称することができるものと考える。

註

（1）懐感の没年については六九九年説（金子二〇〇六）や七〇〇年説（村上二〇〇八）、また現存の資料では特定不可能とする説（長尾二〇二一）などがある。但し『群疑論』が迦才『浄土論』の問題意識を継承していること、浄業法師が六八〇年代中盤に『群疑論』を修学していたことなどの情報から、懐感の主な活動時期は六七〇年～六八五年頃と推定できる（長尾二〇二一）。

（2）『宋高僧伝』では後世の脚色により、善導と邂逅する以前の懐感を「念仏による即得往生を批判する講説僧」として描いている（長尾二〇二一）。

（3）『群疑論』の時代的特徴を考えて善導や迦才と比べた場合、玄奘訳経論を受容していることが挙げられる。

（4）このような学説を「唯心浄土説」と呼称する例もあるが、「唯心浄土説」は宋代以降の概念であるため、唐初期に位置する懐感を論じる術語としては相応しくない。

（5）従来、懐感が唯識学派や法相宗の唯識説を修学した者として捉えられてきた背景には、法然『逆修説法』五七日の「懐感禅師者法相宗学匠也」という発言の影響があるだろう。但しこれは南都浄土教における『群疑論』の用例を背景とした評価であり、それをそのまま懐感研究や中国浄土教研究に導入するべきではない。

（6）隋～唐初期の浄土教において、往生できる土のランクは観見できる土のランクに従うものと解釈され、また観見している世界はそのまま存在している世界となるため、「往生浄（穢）土⊥観見浄（穢）土」として議論が展開された。

（7）但し道闇や道世の種子往生説は『仏地経論』の持つ構造のみを、従来の議論（例えば浄穢土の同時同処顕現などの問題）に反映させた形である。また両者のテキストに『成唯識論』や唯識学派の影響は認められない。

（8）懐感は相分・見分・自証分にのみ言及するため、厳密に言うと三分説である。

（9）『群疑論』は浄土教典籍であるため、その唯識、すなわち認識論は阿弥陀仏や西方浄土を対象としたものに限定されている。

（10）懐感は衆生を十信中の第六信未満の退転位・不定聚と設定しており（長尾二〇二三）、それ故に懐感は神通力による見仏ではなく、仏力加被による見仏に重きを置いた解釈を提示したものと考える。

（11）後述するように、むしろ懐感は迦才や道闇など、摂論学派系統の浄土教者の強い影響を受けている。

（12）道闇や道世の種子往生説もまた、道安『浄土論』などの所見各異の議論の延長戦上に位置するものであるが、彼らと懐感との『仏地経論』受容のベクトルは異なる。

（13）迦才について詳しくは、本論集における「迦才」の項を参照のこと。

（14）その場合、善導との邂逅以前の念仏を信じていなかったという伝記資料の記述は、念仏を信じていなかったというよりも、善導の説くような念仏三昧を修行していなかったという意と思われる。もしくは「善導による教導」という一場面を際立たせるための脚色と考えられる。これらの修学が善導との邂逅以前に完了し、善導の化導後は行なわれなかったという確証はない。『群疑論』の内容を見る限り、彼の教理学面に関する背景は一貫して「迦才や道闇など摂論学派系統に属する人間の浄土教的議論を継承しながらの『仏地経論』などの部分受容」にある。

（15）本稿では「善導を信奉し、その元へ集っていた人々」を善導信奉集団と呼称する。誤解を生じる可能性があったため、「門下」という表現は避けた。

(16) 経典解釈や学説の継承による師弟関係は日本仏教に顕著なものであり、中国仏教、特に唐初期仏教においては必ずしもそうではない。

(17) 唐中期浄土教において、善導は念仏行者としての高い評価を受けていた（齊藤［二〇一五］・加藤［二〇二〇］など）。

(18) 管見の限り、善導と懐感との教学的な影響・被影響関係について、具体性を持って論証した研究は存在しない。今後の研究の進趣が待たれる。

(19) もしくは衆生所変土であっても様相や性質は本性相土に依託されるという解釈をしていたからこそ、種子往生説を採用しなかったという可能性もある。

(20) 仏土に相似した相分を示現するという点において、似無漏の浄土説は『仏地経論』第八輔翼円満の相分浄土説と近似している。しかし相分浄土説はあくまで「随菩薩宜」に似た様相の示現であるため、衆生の見る様相は「衆生自らの階位に適う階位や性質の土に似たもの」である。その一方で似無漏の浄土説は、衆生の階位や状態に関わらず「他受用・無漏・三界不摂・純浄」に似た土を見るのであり、その点において独自性が窺える。

(21) 懐感の見仏・見土論における用語より、この「増上縁」は三縁（親縁・近縁・増上縁）ではなく四縁（因縁・等無間縁・所縁縁・増上縁）の一つと考える

(22) 但し迦才は留惑菩薩説を援用することで有漏の要素を解決し、末法からの脱却を最優先にするという意図により三界摂を問題としない（工藤二〇一三）。

(23) なお『群疑論』の対論者として、他には三階教者や薬師信仰などの他信仰者、また道闇などの摂論学派系統の浄土教者を挙げることができる。それらについては紙幅の都合上、省略する。

(24) 懐感当時の弥勒信仰者として、他に神泰・文備・靖邁などの玄奘門下の名を挙げることができる。

(25) 迦才は極楽の場所的優位性として処不退を提示するが、基も識心説に基づいて兜率天における不退獲得を主張し、迦才に反論している（林二〇一〇）。

(26) ちなみに善導が提唱するような凡入報土説は当時の長安における議論から逸脱しており、他信仰や他集団との議論や対論が成立しない。

(27) 懐感は別時意会通論の末尾において「唯願念仏で別時意往生となるのは報土であり変化土ならば即得往生が可能である」(大正四七・四〇中)という論述をしており、これもまた懐感が化土往生的要素を以て別時意往生の回避を意図していたことの証左であると考える。

(28) だからこそ懐感は『群疑論』各所において「他受用土を直接的に観見できないが、他受用土に往生し、そこに存在することになる」という曖昧な立場を取り(例えば大正四七・三二上)、また変化土往生の肯定を仄めかす論述を行ったものと考える(例えば大正四七・三六下)。

(29) なお懐感の教理学において阿弥陀仏の「本願力」は「大慈悲力」や「威神力」など、仏力を表現する術語の一つである。また「本願」の具体的な内容も救済対象の指定に関する議論のみに用いられる(例えば「逆謗除取章」や「中下不来章」など)。そのため善導や法然のように、阿弥陀仏の「本願」や「本願成就」に特別性を見出し、「本願力」にあらゆる教理的問題を貫通して解決するスーパーパワーとしての意義を持たせることはない。そのため懐感の往生浄土説を「本願往生」や「本願力往生」と呼称することは不相応であり、それは善導や法然の構築した教理学にのみ許される特権であろう。

参考文献

金子寛哉『釈浄土群疑論の研究』(大正大学出版会、二〇〇六)
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―』(法蔵館、二〇二〇)
岸覚勇『続善導教学の研究』(記主禅師鑽仰会、一九六六)
工藤量導『迦才『浄土論』と中国浄土教―凡夫化土往生説の思想形成―』(法蔵館、二〇一三)
齊藤隆信『中国浄土教儀礼の研究―善導と法照の讃偈の律動を中心として―』(法蔵館、二〇一五)

柴田泰山『善導教学の研究』（山喜房仏書林、二〇〇六）
同『善導教学の研究 第二巻』（山喜房仏書林、二〇一四）
長尾光恵「唐代初期における弥陀弥勒相対論―基『上生賛』と懐感『群疑論』との対論―」（二九、二〇二〇）
同「『群疑論序』再考―懐感の没年と『群疑論』の成立―」（『仏教論叢』六四、二〇二一）
同「懐感伝再考」（『浄土学』五八、二〇二一）
同「懐感『群疑論』の浄土教理学における思想的背景―迦才・道間からの影響―」（『佛教文化研究』六七、二〇二三）
長谷川岳史・小野嶋祥雄・村上明也「石山寺蔵 靖邁撰『仏地経論疏』の研究―巻一の翻刻―」（『仏教学研究』七六、二〇二〇）
林香奈『慈恩大師基の浄土教思想―仏身論・仏土論を中心に―』（二〇一〇年度東洋大学学位請求論文）
村上真瑞『釋浄土群疑論の研究』（建中寺出版、二〇〇八）
望月信亨『中国浄土教理史』（法蔵館、一九六四）

キーワード　懐感、群疑論、唐初期、唯識

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［一九七九］一二七頁）とし、法然（一一三三―一二一二）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―一一二七）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・習禅・明律・護法・感通・遺身・読誦・興福・雑科）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］六一一頁）。

本伝の特徴としては「系曰」として賛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。他にも賛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』三巻[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ので、浄土教の視点で捉えると、善導（六一三―六八一）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、善導の直弟子の懐感（生没年不詳）や唐中期に活躍した少康（―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「懐感伝」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、懐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［二〇二一］五九一頁）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、

その功徳が成就したならば、〔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〔二〇二一〕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的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。宋代に純粋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、華厳宗、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実践し、『往生浄土決疑行願二門』一巻（一〇一七年）、『往生浄土懺願儀』一巻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厳浄道場、②明

方便法、③明正修意、④焼香散華、⑤礼請法、⑥讃歎法、⑦礼仏法、⑧懺願法、⑨旋遶誦経法、⑩坐禅法を実践するべきであるとする（佛教大学総合研究所編［二〇一一］一八七～一八八頁、『大正蔵』第四七巻所収）。

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る。すなわち四七日講説に「阿弥陀仏の白毫・功徳が述べられ、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、「外記禅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徳を説くところであるから、あるいは外記禅門に『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ろうか」（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。それは空仮中の三観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観じて帰するところ空仮中の三観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ごとくである（望月信亨［一九四二］三五六～三五七頁）。しかし

法然は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』一巻（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］三三〇～三三二頁）、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、法然は『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（佛教大学総合研究所［二〇一一］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。法然は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、禅や華厳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」[5]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』三巻（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』三巻（一〇八四年）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（一〇六八―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］二一～二四頁）。

はじめ禅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』三巻（楊傑序、一〇八四年、現存せず）や、大蔵経の解題書である『大蔵聖教法宝標目』（一一〇五年）が知られる。陸師寿撰『浄土宝珠集』八巻（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［一九二六］三三～四一頁）。

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、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[6]、中巻は「道綽伝」・「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[7]。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（懐感伝を除く）。『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］二一～二二頁）。

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。ただそれを明確なか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［一九八八］一〇五～一〇六頁）。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［一九七九］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、華厳宗、律宗、禅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。それは宗曉（一一五一―一二一四）の『楽邦文類』に遵式・元照・延寿・宗賾（生没年不詳）の諸文を挙げ、区別を設けていないことからも明らかである。[9] また士大夫が禅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［一九八〇］、髙間由香里［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、「この善導讃の撰述年次は紹興辛巳（一一六一年）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。つまりこの善導讃と王日休『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いえよう」（柴田泰山［二〇二一］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、意図的に唯心的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思われる」（柴田泰山［二〇二一］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。

本書はあくまでも讃であり、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』二巻（一一六二年）や浄土教の要文集である『龍舒浄土文』十巻（一一六二年頃）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』第四七巻所収）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「特為勧喩」、⑦「指迷帰要」、⑧「現世感応」、⑨「助修上品」、⑩「浄濁如一」の十巻までの箇所で、十一巻と十二巻の編纂者は不明となっている（小笠原宣秀［一九六四］五二二～五二三頁）。

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［一九九三］一一六～一一七頁）と指摘するごとくである。

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、福徳因縁」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、「少善根者対多善根之言也」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』の閲読が不可欠といえるのである」[11]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」、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［一九八八］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［一九八八］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、唐代のものと考察している（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、増広本の流伝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―七四一）のものという説があり、[12] 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、[13] 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。

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う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『善導讃』、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』（一二〇〇年）[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［一九九九］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『善導讃』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史上、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主著『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、俊芿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末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」時代は俊芿（一一六六―一二二七）以降の展開であり、法然は俊芿の帰国後、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摑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［一九五七］一〇四～一〇九頁。関連する論攷としては安藤智信［一九七一］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［一九九五］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［一九七五］八一八～八一九頁。宇都宮啓吾［一九九一］も参照のこと。

(7) 佛教大学総合研究所編［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「元照の浄土教思想は、戒律思想に基づく特徴的な解釈を有する浄土教という意味で「律系浄土教」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［二〇〇一］も参照されたい。

(9) 高雄義堅［一九七五］には、「宋代に於ては善導浄土教が影を没して、天台系・天台戒律兼修系及び禅宗系の浄土教が盛であった。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、宋代仏教界の風潮は諸宗多く念仏を兼修して、浄土教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ったようである。例せば天台系浄土教に属する石芝宗曉の『楽邦文類』には、遵式・元照・延寿・宗賾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しなくなっ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］一一三頁。林田康順［二〇〇二］においても同視点から検討がなされている。

(12) 佛教大学・中国仏教協会［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、天台僧宗曉が数年をかけて資料蒐集に奔走し、慶元六年（一二〇〇）に完成している」（一〇二頁）と指摘される。本書では中国浄土教の「廬山慧遠・善導・法照・少康・省常・宗賾」という系譜が思想史上、初めて提示される。

(15) 高雄義堅〔一九七五〕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「宋高僧伝と著者賛寧の立場」(『印度学仏教学研究』第十九巻、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』第二巻、山喜房佛書林、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、二〇二三年)。

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』大蔵出版、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、二〇一〇年）。
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、二〇二三年）。
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、二〇二〇年）。
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〔二一八〕、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『大蔵経全解説大事典』（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』第三巻（山喜房佛書林、二〇二一年）。
柴田泰「『楽邦文類』の浄土思想史的意義」（『印度学仏教学研究』第三七巻、第一号〔七三〕、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』第四巻、勉誠出版、二〇一一年）。
髙間由香里「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「源清の観経疏顕要記に就いて」（『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〔一〇〇〕、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―特に浄全続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『『楽邦文類』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）。
佛教大学・中国仏教協会編『佛教大学創立記念 中国房山石経拓本展』（佛教大学、一九八七年）。
佛教大学総合研究所編『浄土教典籍目録』（佛教大学総合研究所、二〇一一年）。
牧田諦亮『中国近世仏教史研究』（『仏教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『支那浄土教理史』（法藏館、一九四二年）。
柳幹康『永明延寿と『宗鏡録』の研究―一心による中国仏教の再編―』（法藏館、二〇一五年）。
吉水岳彦『霊芝元照の研究―宋代律僧の浄土教―』（法藏館、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

奈良時代の阿弥陀信仰

伊藤　茂樹

はじめに

本稿では奈良時代の阿弥陀信仰を述べることを目的とする。日本浄土教の始まりは、天台浄土教に視点が置かれ、不断念仏や『往生要集』に焦点が当たる。しかし奈良時代、東大寺や法華寺では阿弥陀信仰が存在した。日本における阿弥陀信仰は飛鳥時代よりみえている。しかし、その信仰は諸仏の一つとしての信仰で阿弥陀のみの独立した信仰ではない。奈良時代も、弥勒信仰との混合的な要素が強いようであるが、奈良時代中期よりは、阿弥陀信仰が飛躍的に増える。しかし、そこには様々な問題も内在する。本稿ではそのような奈良時代の阿弥陀信仰について、まずは井上光貞氏、堀池春峰氏、大野達之助氏、藤島達朗氏等の研究を踏まえた上で概説的な内容を提示し、追善と願生という問題点。また奈良時代の浄土教と平安時代の浄土教の連続性を取りあげてみたい。

一、阿弥陀信仰のはじまり

日本における浄土信仰のはじまりは飛鳥時代という説が強い。聖徳太子の没後、橘夫人がおらせた天寿国曼荼羅繡帳は聖徳太子が往生した浄土が描かれている。それが、阿弥陀仏の浄土であるか否かについては、古来より諸説あるものの（家永、一九五〇）（大野、一九九七）（速水、一九七八）、浄土信仰は高句麗僧を中心に導入されていた可能性は認めうるものであろう（塚本、一九六九）。

日本仏教の浄土信仰を阿弥陀仏に限定するのであれば『日本書紀』にみえる慧隠の『無量寿経』講説がもっとも早いものといえる。『日本書紀』には、舒明十二年（六四〇）五月の条に「大設斎因請慧隠僧令説無量寿経」（『日本書紀』後篇、国史大系本、一八五頁）、また白雉三年（六五二）四月の条にも、内裏において無量寿経が講述された旨が記されている。日本仏教は、講経を重視するのであるが、その中で『無量寿経』が取り上げられたことは注目に値する。

またこの時期について斉明四年（六五八）の観心寺阿弥陀仏像、斉明五年（六五九）の西琳寺阿弥陀仏像といった阿弥陀仏像の造立もみられる。また、白雉四年（六五三）五月に遣唐使にしたがって入唐した道昭が斉明七年（六六一）に帰国の際、『阿弥陀経』、『観無量寿経』、『安楽集』二巻、善導大師の『観経疏』『往生礼讃偈』『般舟讃』の三部を日本に将来し元興寺の禅院に収蔵した（中井真孝、一九九五）。阿弥陀信仰のはじまりは七世紀中頃が一つの契機であるといえよう。

慧隠、道昭によりもたらされた浄土教は、以後日本に定着し発展する。そしてその発展の契機は八世紀中頃にあ

る。次に奈良時代の阿弥陀信仰の概要をみてみたい。

二、奈良時代の阿弥陀信仰（一）光明皇后追善の阿弥陀信仰

古代の阿弥陀信仰はまだ独立した信仰として確立していない。四方浄土の一つとしてまだ独立した浄土となっていないこと（堀池、二〇〇四）や、また井上光貞氏（井上、一九七五、十二頁）の指摘にあるよう阿弥陀信仰と弥勒信仰が混在したかたちで展開している。

飛鳥・白鳳期においての浄土教は、釈迦、弥勒が中心的であり、その後の観音信仰の展開とともに、阿弥陀信仰が発展してくるというのが実態であり、八世紀半ば以降は、他の諸仏、菩薩に比べて阿弥陀仏の造像が圧倒的に多くなる。（井上、一九七五、九頁）

この時期に阿弥陀仏造像の隆盛がみえる契機は、光明皇后の信仰、または皇后滅後の追善に阿弥陀信仰が関わるところが大きいであろう。天平宝字四年（七六〇）七月には

設皇太后七々斎於東大寺幷京師諸小寺。其天下諸国。毎国奉造阿弥陀浄土画像。仍計国内見僧尼。写称讃浄土経。各於国分金光明寺礼拝供養　（『続日本記』国史大系本、二七三頁）

として、光明皇后滅後の追善として、東大寺を中心として御斎会が行われ、諸国ごとに浄土変相が造られ、国内の僧が『称讃浄土経』を書写し礼拝供養したことが記される。また、翌年の六月（七六一）には、

設皇太后周忌斎於阿弥陀浄土院。其院者在法華寺内西南隅。為設忌斎所造也。其天下諸国、各於国分尼寺奉造

阿弥陀丈六像一軀、脇侍菩薩像二軀　（『続日本記』国史大系本、二七九頁）

として、法華寺に阿弥陀浄土院を造り、ここで皇后の周忌の斎会を行い、諸国の国分尼寺に丈六阿弥陀仏像を造るという指示が出された。

浄土絵図、『称讃浄土経』の流布。また諸国の国分尼寺に丈六阿弥陀仏像が造立されるという事業は、地方に阿弥陀信仰を往生冥福の追善儀礼として流布させることに大いに貢献した。また光明皇后の追善に対しては、

於山階寺毎年皇太后忌日講梵網経捨京南田卌町以供其用又捨田十町於法華寺毎年始自忌日一七日間請僧十人礼拝阿弥陀仏　（『続日本紀』国史大系本、二七九頁）

として、毎年山階寺で『梵網経』の講読を行い、法華寺では、光明皇后の忌日にあわせて浄行僧を集め、阿弥陀仏に礼拝を行うことが要請された。宮中御斎会は、「金光明最勝王経」の講読と吉祥悔過が行われるが、光明皇后追善の御斎会の場合、『梵網経』の講経と浄行僧による阿弥陀悔過が行われていたようである。

阿弥陀信仰は、光明皇后御斎会を機会として諸国の国分寺に広がっていった。阿弥陀信仰の展開の上で、この点は重要である。初期の阿弥陀信仰は、法華寺と光明皇后、法隆寺伝法堂と橘夫人、当麻寺と中将姫、広隆寺と永原御息所といった、女性と関係のある伝承が多く残るのであるが、これらも光明皇后御斎会との関連性を指摘する意見もある。（中野玄三、一九八二、一三七頁）観音悔過、また薬師悔過が、諸国の国分寺を中心に全国的に広まっていったのと同様に、阿弥陀信仰も皇后追善の御斎会を契機として全国に展開することになる。

先に述べたように光明皇后の追善事業は浄土絵図、丈六阿弥陀如来像の造立、また『称讃浄土経』の書写が指示されているが、これらの時期に出来た、あるいは影響下の中で現存する美術品は残っている。阿弥陀仏像については、石田茂作氏が奈良時代の阿弥陀仏像の特異点について、①当麻曼荼羅中尊や広隆寺の仏像、あるいは唐招提寺

の搥出像に見る如き説法印の弥陀が多くて後世の如く定印弥陀や来迎印弥陀は皆無②弥陀観音勢至の三尊仏が多い事③浄土変というものが非常に多い事、を指摘される（石田、一九三〇、一六八頁）。これらの仏像は、光明皇后御斎会の関わりが示唆されるが、特に阿弥陀仏像の特色として説法印の弥陀が多く占めることが注目される。奈良時代の説法印阿弥陀如来像の古例としては、法隆寺伝法堂西の間の乾漆阿弥陀如来座像、同東の間木心乾漆阿弥陀如来座像。および興福院木心乾漆阿弥陀如来座像があげられるが、やはり長岡龍作氏は特色として第一指と第四指を捻じる説法印の阿弥陀如来座像であったことを指摘する。これらは光明皇后御斎会阿弥陀像製作以後のかたちを伝えるものという（長岡、二〇二一、二七〇頁）

長岡氏は、光明皇后御斎会に際して造立された阿弥陀如来像には、画像と彫像の二通りがあり、それぞれが国分寺と国分尼寺に対となって存在したことを指摘され、また画像阿弥陀如来像は法会のための本尊であり、彫像阿弥陀如来像は、阿弥陀浄土院のような堂宇の本尊として造立されたこと、また坤宮官御斎会の画像阿弥陀像は規範的な図様として認識された可能性があり、長岡氏はそれを「光明皇后御斎会図様」と名付けて定義され、諸国において造られた画像、彫像の阿弥陀如来像は、同図様に基づいて画一的に製作された可能性について指摘されている。（長岡、二〇二一、二六八頁）これらについて中野聰氏は、奈良時代の阿弥陀仏造像について、研究史を踏まえ詳しくまとめている。（中野、二〇一三、「奈良時代阿弥陀如来像制作の意義」）

『称讃浄土経』についても、奈良時代に書写されたと思われる『称讃浄土経』が多数存在しており、これらが書写された背景については、やはり光明皇后七七忌供養が契機となっているようである（斎木涼子、二〇一二）。東大寺写経所においては、千八百巻の『称讃浄土経』書写が行われていたようである。この写経事業については、宮崎健司氏が詳細な分析を試みているが（宮崎健司、二〇〇六）、天平宝字四年（七六〇）七月十一日の日付を持つ写経

所解案によれば、六月七日の宣により同経千八百巻の書写が命じられたことが示され、またこの事業のために「写称讃浄土経所」が設けられている。六月七日の宣といえば、光明皇后の崩御が六月七日であるため、即日に準備が始められたことがわかる。また写経事業の政治的背景の考察については、山本幸男氏は企画者を藤原仲麻呂とされ、写経事業の政治的背景を考察される（山本、一九八八）。

浄土変については、天平宝字四年（七六〇）東寺阿弥陀浄土図、天平宝字五年（七六一）興福寺東院阿弥陀浄土変、天平六年（七三四）石山院阿弥陀浄土変の存在が確認され、これらはやはり光明皇后御斎会との関連で造立されたと考えられる。極楽浄土変いわゆる浄土曼荼羅は、奈良時代に多く製作されたようであるが、現代にも伝わる曼荼羅として天平宝字七年（七六三）作の当麻曼荼羅と元興寺智光の感得した智光曼荼羅、清海曼荼羅がある。これらも光明皇后の追善との関連を探るべきであろう。

当麻曼荼羅の図様は敦煌から多数発見されている。（石田茂作、一九三〇、一六八頁）智光曼荼羅、当麻曼荼羅、清海曼荼羅の浄土三曼荼羅については、『浄土曼荼羅―極楽浄土と来迎のロマン―』（一九八三）、元興寺文化座研究所編『日本浄土曼荼羅の研究』（一九八七）。また智光曼荼羅については、元興寺文化財研究所『智光曼荼羅』（一九六九）、当麻曼荼羅については、『当麻寺―極楽浄土へのあこがれ―』（二〇一三）、『糸のみほとけ―国宝綴織當麻曼荼羅と繡仏―』（二〇一八）、『中将姫と当麻曼荼羅』（二〇二二）にその詳細が述べられている。

このように光明皇后追善御斎会において、阿弥陀信仰にまつわる関連の美術が造られ、それらをもとにこの時代の浄土教の特質を分析する研究が多くある。

二、奈良時代の阿弥陀信仰（二）阿弥陀悔過

阿弥陀信仰が広まる契機は、奈良時代中頃から顕著になるのであるが、阿弥陀仏の実際の修法としては阿弥陀悔過が奉修されていた。

阿弥陀悔過が東大寺阿弥陀堂で行われていたことは、東大寺文書神護景雲元年（七六七）の「阿弥陀悔過資財帳」によって明らかにされる。竹居明男氏は『阿弥陀悔過料資財帳』を丹念に読み込み、奈良時代の阿弥陀悔過について詳細な分析を加えている。（竹居、一九九八）『阿弥陀悔過料資財帳』には悔過を行う必要な品目が記されるのであるが、仏像として阿弥陀三尊像、音声菩薩像、羅漢像、また浄土三部経や『華厳経』『法華経』『梵網経』とそれぞれの注疏。阿弥陀浄土変、山水鳥獣、菩薩、花等を描いた厨子。その他にも、琵琶、琴、笙等の楽器が列記されている。経典読誦や音楽的な法要が修され、また極楽浄土を連想させる厨子等の絵画からみても、平安浄土教にみられる浄土信仰と異なるとはいえ、後の阿弥陀信仰の萌芽として認めることは可能であろう。東大寺で行われる阿弥陀悔過は、地方へも伝播され、多度神宮寺でも行われていた。

阿弥陀悔過は、神護景雲元年（七〇四）、天平十三年（七四一）東大寺で行われた例がみられるが、やがて多度神宮寺（『多度神宮寺寺縁起並資財帳』）においても行われており、興福寺法相宗の昌海には『阿弥陀悔過』という著作もみえている。東大寺を発起点として南都系の諸寺では、阿弥陀悔過が行われていたのであろう。

先の『資財帳』からみて、阿弥陀悔過には、経典には浄土三部経が記されるものの、『華厳経』、『梵網経』、といった経典も安置していることが確認される。そもそも、悔過行そのものが、阿弥陀仏以外にも、十一面観音、薬師

如来を本尊として行うケースが多く、その儀式、差定もほとんど同型式であったという指摘があり（井上、一九七五、三六頁）、阿弥陀悔過も阿弥陀仏特有の行法とは言えない。密教儀礼的な要素が強く、浄土三部経がみえるとはいえ、善導の本願念仏の価値観とは異なるものと考えられる。

さて阿弥陀悔過においても、行法そのものに浄土願生という要素があるのか否かについては問題となっている。井上光貞氏は、阿弥陀悔過に浄土願生という側面は全く認めない立場にある（井上、一九七五）。この点、奈良時代後期には興味深い史料が残されている。

故石田女王一切経等施入願文

故従五位上石田女王図仏像一切経等並水田入寺願文

夫極楽浄刹、量等虚空、衆聖登真之勝境。浄過三界、群有入道之英縁、金池帯八徳而流芳、玉樹引七覚以宣法、爰釈迦能仁、垂迹此土、将率四生、弥陀種覚、馭彼浄域、引導三有、故能聞徳号者則滅重障、念相好者、無不往生、是以故女王弘発誓願、近報四恩、遠期菩提、奉造阿弥陀観音勢至等像、奉写一切経等、儲備水田六十町、成往生之因、而未果志、早移浄方者也　今長谷等、歓先遺跡、欲継後業、其仏像等、永奉納寺、請次第僧、読経悔過、奉助　先霊、仰願、以此功徳、弘奉資生〻四恩、世〻六親、永出三界六道、速往生極楽浄土、修六度万行之因、証菩提涅槃之果、普及法界、共成覚道

延暦十七年八月廿六日　従五位下文室真人「長谷」

男「宮守」

「広吉」

「長主」　（『平安遺文』一巻、九頁、一八号）

ここには相好を念ずるという観想念仏的な側面もみえ、個人の浄土願生という側面もみえている。追善重視の奈良時代の阿弥陀信仰に個人の願生という萌芽を確認することは出来る。奈良時代後期に、平安期に繋がる浄土願生の信仰がみえることは興味深い。もっとも本史料の分析においても井上氏は追善を重視して、浄土願生は一切認めていない（井上、一九七五、二〇頁）。

初期の阿弥陀信仰が悔過行のなかで醸成されてきたことは重要であり、今後も諸仏悔過との関連や時代的な変遷も探る必要性があるであろう。

三、教学研究

奈良時代、すでに浄土三部経は伝来していた。またそれらの異訳である『無量清浄平等覚経』、『称讃浄土摂受経』。他にも『阿弥陀咒経』『阿弥陀仏偈経』『阿弥陀鼓音声王陀羅尼経』といった阿弥陀仏に関連する経典も伝来している。これら浄土教に関連する注釈書もかなり伝わっている（石田、一九三〇、一六〇頁）。

元暁『両巻無量寿経宗要』一巻
靖邁『両巻無量寿経疏』一巻
義寂『両巻無量寿経疏』三巻
玄一『両巻無量寿経記』一巻
『両巻無量寿経剛目』

『両巻経字釈』一巻
法位師『無量寿経義疏』二巻
善導『観無量寿経疏』四巻
善導『依観経等明般舟三昧往生讃経』一巻
『解讃阿弥陀経』一巻
靖邁『称讃浄土仏摂受経疏』三巻
元暁『般舟三昧経略義』一巻
『往生論私記』一巻
懐感『釈浄土群疑』一巻

なかでも注目すべきは善導の『観経疏』がすでに伝来していることである。石田茂作氏は、正倉院文書に『観経疏』がみえていることを指摘され、奈良時代の浄土教に善導が中心的な位置にあることを指摘される（石田、一九三〇）。奈良時代すでに道綽、善導の著作が伝来していたことは興味深い。ただし、奈良時代の浄土教が善導を重視という見解は、当麻曼荼羅の影響を除けば無いであろう。阿弥陀悔過に善導の影響はみえず、また当該期の学者の研究においても善導が殊更重視されている形跡はない。

白鳳期より道昭により浄土経典が将来され、以後も様々な浄土経典が伝来するようであるが、奈良時代には官立の写経所でこれらの典籍が書写されることになった。そしてそれら経典の研究は日本仏教において重要であった。飛鳥、奈良時代の浄土教は、読誦経典については『阿弥陀経』が盛行であり、教学の中心には『無量寿経』があると指摘される（石田、一九六五）（井上、一九七五）。教学の中枢にある『無量寿経』については以下の注釈書が散見

される。

・善珠『無量寿経賛鈔』
・善珠『無量寿経註字釈』
・智憬『無量寿経指事私記』
・智憬『無量寿経宗要指事』
・智光『無量寿経論釈』→逸文あり

残念ながらすべて散逸しているが、智光の『無量寿経論釈』については平安、鎌倉時代の典籍に佚文があり、復元作業が試みられている（戸松、一九三八）（恵谷、一九七六b）（藤堂、一九六九）（服部、一九八六）。

凝然の『浄土法門源流章』では、「諸宗流転浄土教観不為別宗各随自宗解釈法義昔元興寺智光礼光各弘三論兼通浄教法相昌海欣楽安養撰西方念仏集一巻並阿弥陀悔過」（『浄全』十五、五九〇頁）とするように、浄土教は独立した宗派ではなく、それぞれの宗派に属し、その宗の解釈に随いながら浄土教を解釈するという。これは法然以前の浄土教のあり方であって、浄土教として独立した宗派は存在しない。元興寺の智光・礼光は三論宗、昌海も法相宗に属し、その立場を堅持しながら浄土教を学ぶ姿勢をもつという。以下、奈良時代の学僧における浄土教をとりあげてみたい。

学僧について

（A）善珠、智憬

智憬（八世紀頃）は幼少の頃、良弁の弟子となり、審詳にも師事した初期の東大寺の華厳学者であった。智憬も

浄土教の著述がみえており、永超（一〇一四～一〇九五）『東域伝灯目録』には、「無量寿経宗要指事一巻、無量寿経指事私記一巻」の二部、また『長西録』には『無量寿経私記』があげられている。現在散逸しているため、詳細は不明であるが、『東域伝灯目録』が、元暁の『両巻無量寿経宗要』に続いて智憬の著述を掲載しているところから、同書の註釈書であると考えられている。

法然上人は、『阿弥陀経釈』に往生極楽の旨を説くのは浄土三部経に過ぎるものは無いとして、その証拠に善導『観経疏』、天台『十疑論』、慈恩大師『西方要決』、迦才『浄土論』、智景『疏文』、恵心『往生要集』の六つをあげて（『昭法全』一三〇頁）、五番目に『智景疏文』をあげている。ただし、ここに書く内容は迦才と同意であるとして詳細は略している。智憬『疏文』がどの書物をさすのか不明であるが、法然が智憬の著作を読み迦才と同意としたことは興味深い。

なお智憬の浄土教については、愛宕邦康氏が、『遊心安楽道』の著者を智憬であるという興味深い説を提示されている。（愛宕、二〇〇六）智憬によって撰述された二種の『而巻無量寿経宗要』の註釈である『無量寿経宗要指事』と『無量寿経指事私記』のいずれか一方が、『往生要集』から『安養集』撰述時までの期間（九八五～一〇七〇）の叡山で便宜的に『遊心安楽道』と仮題されたと指摘する。

善珠（七二三―七九七）については、大和国の出身であり、興福寺の玄昉より法相教学、唯識因明を学び、七七六年に大和秋篠寺を建立した。七九四年九月には、最澄の招きにより根本中堂の落慶供養の導師を勤め、皇太子安殿親王の病を癒やし、その功により僧正に任じられた。

興福寺を代表する学者である善珠は、慈恩大師窺基や慧照の著述に対する様々な注釈書がみられるが、浄土教に

ついての信仰もあったようで、『唯識義灯増明記』には、「共生西方安楽国」第一巻（『大正蔵』六五巻、三二七頁）、「以之為因必生西方共得相見焉」第三巻（『大正蔵』六五巻、三七〇頁）、「増明本旨為期西方～共往西方於得相見」第四巻終（『大正蔵』六五巻、四〇二頁）の記述がみえる（藤島、一九六九a、b）。

善珠の著述については、『無量寿経賛鈔』、『無量寿経註字釈』がみられる。『無量寿経註字釈』については、『長西録』にその名が確認され、井上光貞氏は『両巻経字釈』との関連が指摘されている（井上、一九七五、七五頁）。『無量寿経賛鈔』については、『東域伝灯目録』にその名が見えており、新羅憬興の『無量寿経連義述文賛』の副註とみられている。

智憬、善珠ともに新羅浄土教の影響を強く受けていることは興味深いが、著書も逸文もなく内容を伺うことは出来ない。

（B）智光

智光（七〇七―七八〇頃）は、河内国安宿部郡稲葉村の生まれで、智蔵、または道滋を師とする元興寺三論の学者である。浄土教についても詳しく、『無量寿経論釈』『観無量寿経疏』『四十八願釈』といった著作があったことがわかっている。

奈良時代の浄土教について、教学的な史料で唯一残るのは、智光の『無量寿経論釈』である。『無量寿経論釈』そのものは散逸しているものの逸文が残っており、まずは高西賢正氏が、諸書にみえる佚文を集成され（高西、一九二六a、b）、ついで戸松憲千代氏が佚文の集成と校訂を行った（戸松、一九三八）。

のちに恵谷隆戒氏は大津坂本の西教寺での源隆国『安養集』を発見され、『安養集』に長文の『無量寿経論釈』

が三十五箇所にわたり引用されることを知り、ここから鎌倉時代の浄土教典籍に引用される逸文まで集成して『無量寿経論釈』が復元されることになった。この復元本は、第三巻がほとんど完全に近いまでに復元され、第一、二の両巻が半分くらいの復元に至るものとなった（恵谷、一九七六b）。また藤堂恭俊氏は、これらの資料の再整理を行った成果を発表された（『智光曼荼羅』一九六九、史料編「無量寿経論釈逸文集成」）。その後、服部純雄氏は、逸文の重複する箇所に校異をなし、戸松、恵谷、藤堂氏の発表成果の所在位置を記すかたちで、あらためて復元資料を提示された。（服部、一九八六）これらの成果から、智光の浄土教学をかなりの部分で探ることは可能となった。

『無量寿経論釈』は、五巻よりなる世親の浄土論の注釈書である。巻一が偈頌の釈、巻二～五は長行の釈である。まず「論曰」と『浄土論』の文を挙げ、ついで「釈曰」と註釈してゆく。釈文の前には曇鸞の『往生論註』の文、またそれに手を加えた文が置かれる（梯、二〇〇八、三〇頁）世親の『往生論』を『往生論註』を中心として諸経論釈を参照して解釈したもので、『無量寿経論釈』が観想重視であることが示唆される。智光の念仏観を知る上で、一心専念を釈す以下の文がある。

念仏有二、一者心念、二者口念、心念亦二、念仏色身、謂八万四千相等是、念仏智身、謂大悲力等也、其口念者、若心無力、将口念仏、令心不乱

念仏に心念と口念があり、心念については八万四千の相好の色身と大悲力等の智身を念ずるのであり、口念は、それに適わないものが口称によるという。これについて、智光は迦才の『浄土論』を踏襲したということが指摘される（戸松、一九三七a）が、先の法然の『阿弥陀経釈』に、同時代の智憬の疏文の内容が迦才と同じと法然が評したのと同じく、奈良時代の学匠の浄土教は、迦才による影響が強くあったことが示唆される。

奈良時代、隋の道綽、唐の善導、靖邁、新羅の元暁、義寂、法位等、様々な浄土教典籍が輸入され書写される中

で、曇鸞・迦才という流れが、奈良時代の学匠の浄土教に影響をあたえることは、今後の研究で検討される重要な課題といえるであろう。

四、追善と願生

日本古代の浄土教についての研究は、井上光貞氏の『日本浄土教成立史の研究』がいまだ重要な位置を占めている。井上氏の研究は、阿弥陀仏像、浄土変相図、写経の奥書という膨大な史料の蓄積から考察されている点に特徴があり、これ以後の研究は、ここに見える史料、論点を土台に議論を展開しており、現在に至るまで研究価値の失うものではない。

井上氏の視点は多岐に及ぶものの、最大の論点は、奈良時代の浄土教に個人の願生信仰を認めるか否かの点にある。奈良時代の阿弥陀信仰は、

極楽浄土は自己の往生すべきところではなくて、故人の行くべきところ、阿弥陀仏は救済者や観想の対象ではなくて、故人の冥福のための哀訴の対象であったのである。（井上、一九七五、二五頁）

死者の世界は清浄至福の極楽浄土であって、その至福の世界に往生すべく、故人の忌　日ごとに造像・造堂・写経・燃灯などをおこなうべきものとされた（井上、一九七五、二六頁）

つまり、奈良時代の阿弥陀信仰は亡者追善に過ぎない古代の呪術的信仰の範疇にあるという説である。中野聡氏

が指摘するように、井上氏に先行する大屋徳城氏（一九三七）、松本文三郎氏（一九四三）の研究には、奈良時代の阿弥陀信仰は自己の浄土往生を祈る信仰であったとの見方が示されている（中野、二〇一三、三四頁）。膨大な史料を駆使し圧倒的な説得力を持つ井上氏の説は、以後、大きな影響を与えており、藤島達朗氏（一九六九）、堀池春峰氏（二〇〇四）、村山修一氏（一九六六）、大野達之助氏（一九九七）、速水侑氏（一九七八）といった研究においては、それぞれ批判や調整はあるものの、その見解を受け入れた上で叙述されている。また美術史、建築史といった分野の研究者にまで影響をあたえている。阿弥陀信仰は古代的であり、呪術的な要素を多分に含むという井上説は、現在も通説的な位置にあるといって良いであろう。

ただし井上説は、様々な問題提起を引き起こしたことも事実であり、もっとも盛んな議論となったのは、法華寺阿弥陀浄土院の設立であろう。その論点は歴史、建築史、美術史といったそれぞれの研究者から意見が提起されている。法華寺阿弥陀堂の造立が、光明皇后生前の発願であるという福山敏男氏の見解（福山、一九八〇）、それに反する井上光貞氏の説がある（井上、一九七五）。

井上氏の見解は、法華寺阿弥陀浄土院造営の目的について、①光明皇太后が自己の往生のために阿弥陀堂を計画しそれが崩御と共にたまたま追善の堂舎に転用された②光明皇太后は他の目的の堂舎を計画しその崩御によって何人かがこれを追善の堂舎にしたことを意味する、とした二説を提示されたが、このうち①にある説は採用せず②の説に立脚された。このことは、法華寺浄土堂を後世の阿弥陀堂の先駆として、道長の法成寺や平等院のような貴族の念仏生活のための堂舎の先蹤とする福山説に対して、あくまでも追善的阿弥陀信仰を背景としたものであった。福山、井上説を検討する後続の研究は多くあるが、それについては、中野聡氏の研究史（中野、二〇一三、序論「上代阿弥陀信仰と造像をめぐる先行研究」）を参照していただきたい。

さて、呪術的な追善信仰にのみ阿弥陀信仰の本質を認める井上説には、他にも批判が提出されており、代表的なものとして重松明久氏、竹居明男氏の研究がある。これらの反論はやはり個人の願生信仰があるか否かである。

重松氏の批判は、六五九年造立の西琳寺阿弥陀仏像銘文における「法蔵比丘四十八願、三輩往生是以書直大阿斯高君子支弥高首修行仏法草創西琳寺」とある一文に着目し、本像は『無量寿経』を想定して造像されており、『無量寿経』には「以此廻向願生彼国」とあることから「造像者を含めて現身の者の往生に兼ねて七世父母や広く一般人の追福が願われたものと解すべき」（重松、一九六四、二三頁）として、発願者自身の往生が願われていることを主張された。他にも、白雉五年（六五五）釈迦造像銘（『寧楽遺文』九六三頁）、法隆寺釈迦三尊造像銘（『寧楽遺文』九六二頁）、東大寺大仏殿曼荼羅織銘（『寧楽遺文』九八二頁）、天平十七（七四五）年『大般若波羅密多経』（『寧楽遺文』六二〇頁）等の史料を根拠に、古代阿弥陀信仰においても発願者自身の往生が願われていることを主張された。

竹居明男氏については、東大寺阿弥陀悔過を取り上げ、阿弥陀悔過の性質を分析するなか、井上氏が東大寺阿弥陀悔過を亡者追善の法会として位置づけた井上説を批判した。竹居説は、阿弥陀悔過は、修する側の人間は自己の罪への懺悔を通じて福利を願う法会であり浄土願生を認めうるものであるが、そこには阿弥陀悔過独自の特殊性も含まれているとする。それついては三点あり、①東大寺阿弥陀堂には、浄土三部経が完備されている。②本尊として「東大寺阿弥陀資財帳」には、吉祥悔過、十一面悔過、先手千眼悔過のように、単独の仏像本尊ではなく、阿弥陀三尊、およびその他の群像や荘厳が一体となって形成する立体的な阿弥陀浄土の造形であったこと③また笙、笛、といった楽器類も完備されている点から、他の奈良諸寺に伝わる悔過法会にはそのような要素がない、とする。

このような竹居説は、東大寺阿弥陀悔過が平安期に繋がる念仏（観想念仏）の様相をすでに具備していたことにあり、後世の阿弥陀堂と同系列のものであるという見解にある福山敏男の説を補強するもので、東大寺阿弥陀堂と

後世の阿弥陀堂とは同系統のもので無いとする井上説への批判である。また、井上説がいずれも時代の降った法会次第を論拠としていることも問題として指摘される。

竹居氏の批判は、井上説への優れた批判として評価する見解もあるが（中野、二〇一三、九七頁）、竹居説は、資財帳に浄土三部経がみえることを個人の願生の論拠とする。しかし、阿弥陀悔過の独自性が浄土三部経に集約されるということは無い。また三部経の重要性を主張した善導や法然の浄土教との関連にも言及すべきであるが、ここには全く述べておられない。東大寺阿弥陀堂が立体的な阿弥陀浄土の造形となっている点についても、すでに新薬師寺九間仏殿の群像は立体的な大規模な群像の配置にある（『延暦僧録』）。竹居説が東大寺阿弥陀堂に観想念仏の萌芽を見取り、平安期の浄土教の先蹤とする説は説得力があるが、井上説の批判として適切に成り立っているとはいえない。また悔過行が持つ鎮護国家的な要素が個人願生とどのように関連しているかについて説明はない。堅牢な井上説を実証的に乗り越えるには多くの問題が内在していると言わざるを得ないであろう。

梯信暁氏は、智光、智憬、善珠というそれぞれの学派を代表する学匠たちが、八世紀半ばという時期に阿弥陀仏に関連する教理研究に取り組み始めたのは、単なる偶然でなく彼らを浄土教研究に向かわせる社会的な要請があったと考えるべきである、という指摘をされる（梯、二〇〇八、六二頁）。確かに八世紀半ばに以降に書写された経論の奥書には自身の往生極楽を願う記述を確認することは出来るし、智光の『無量寿経論釈』は、「心念・口称」の念仏をあげ、口念は心念の能力に欠ける者が補助的に用いる手段であるとして、後の平安浄土教の先蹤と言える称名念仏の意義が提示されている。ここにみえる浄土教はあきらかに自身の往生を前提とするものである。

さて浄土教の追善・願生説には、平雅行氏が的確な指摘を行っている（平、一九九二、六二頁）。平氏は、九世紀後半から十世紀後半に至る一世紀ほどの時期を、浄土教発達史の画期をなす時代とみて、死霊鎮魂の念仏と真言が

登場し発達することに注目され、自己の浄土願生が、天皇家から貴族、民衆にまで広まり、日課念仏が都市民の日常生活内部に定着した事実を指摘され、この時期に新たな浄土願生の動きが始まることを指摘された。

ただし、平説は摂関期の分析に重点があるため、奈良時代の阿弥陀信仰にまで言及されていない。多分野に大きな影響をもたらした古代浄土教の井上説については、今後も様々な角度から検証され、その社会的要因を追求すべきであると思う。

五、浄土教信仰の展開——奈良時代から平安時代へ——

平雅行氏が指摘する、浄土教発達史の画期である九世紀後半から十世紀後半は、浄土願生が天皇家から民衆層にまで広まるのであるが、この頃より比叡山延暦寺では円仁が中国五台山より将来した五会念仏が、四種三昧の常行三昧を行うための堂舎である常行三昧堂において常行三昧として行われることになった。比叡山常行三昧流の念仏は、不断念仏と称されるものであるが、その始まりは、円仁の死後、貞観七（八六五）年とされ（『叡岳要記』）、以後、日本各地には常行三昧堂が建立され、各地で不断念仏が実修されることになった。

堀池春峰氏は光明皇后崩御に基づく阿弥陀信仰が、平安時代の浄土教として成長していくことを指摘された（堀池、二〇〇四）が、法華寺浄土院を中心として発展した奈良時代の阿弥陀信仰は、平安期の天台浄土教と無関係ではなく、不断念仏の伸張は、光明皇后追善における法華寺浄土院の阿弥陀信仰をもとに展開していく。かつて筆者はこのことについて「不断念仏の受容背景」（伊藤、二〇一五）という論考において言及しているので参照いただき

たい。

奈良時代から平安・鎌倉という時代性に配慮しながら信仰の展開を論じる注目すべき研究として塚本善隆氏の「智光曼荼羅と極楽坊の庶民化」（塚本、一九六四）をあげたい。本稿には、奈良時代に出来た智光曼荼羅がどのような歴史を辿り、民間に受容されていたかについて詳細に論じられている

智光曼荼羅は、奈良時代、大陸の影響を受けて造立されたが、古代律令制度の崩壊とともに没落した寺院が、新たな生き残りをかけて再生策を模索する十世紀末頃、元興寺は智光曼荼羅に着目する。浄土教興隆の機運が盛り上がる京都、南都において曼荼羅には智光頼光説話が付与され、それが喧伝された。院政期には、智光曼荼羅は極楽坊に祀られ、地域住民によって百日念仏講が催される。鎌倉時代には七日念仏と形態は縮小化しながらも室町時代にまで引き継がれる。奈良時代の歴史的遺物である浄土変相図が、中世にどのような受容がもたらされたのか示す優れた論考である。半世紀前の論文であるが、幅広い文献資料を駆使して浄土教信仰の実態を論ずる塚本論文は、あらためて評価し直すべきであろう。

まとめ

奈良時代の浄土教研究には多くの蓄積がある。紙数の制約、筆者の力量不足から、多くの分野の研究を網羅出来ず不十分なものになってしまった。本稿の準備の際、関連する論文を収集すればするほど、井上光貞氏の『日本浄土教成立史の研究』の影響の大きさに気づかされた。教学・歴史の分野のみならず、建築史、美術史といった多方

面にまで大きな影響をあたえ続ける。実証的で堅実な研究は、分野・時代を超えて褪せることのない重みを持つ。膨大な史料を駆使しつつ精緻に論証をする井上氏の学説には、多くの批判があるものの、それを超えるにはまだまだ幅広い視点と実証的な積み重ねが必要である。古代浄土教の研究は、中世への見通しを含めて、今後も取り組むべき重要な分野なのである。

【参考文献】

・高西賢正「智光の浄土論疏に就いて」（『仏教研究』七―一、一九二六ａ）
・高西賢正「智光の浄土論疏に就いて」（『仏教研究』七―二、一九二六ｂ）
・石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』（東洋書林、一九三〇）
・大屋徳城『寧楽仏教史論』（東方文献刊行会、一九三七）
・戸松憲千代「智光の浄土教思想について（上）」（『大谷学報』一八―一、一九三七ａ）
・戸松憲千代「智光の浄土教思想について（中）」（『大谷学報』一八―四、一九三七ｂ）
・戸松憲千代「智光の浄土教思想について（下）」（『大谷学報』一九―一、一九三八）
・藤原猶雪「善導大師本具両疏弘伝の研究」（『日本仏教史研究』大東出版社、一九三八）
・戸松憲千代「天親『浄土論』曇鸞『浄土論註』、智光『無量寿経論釈』三本対照表」（『大谷学報』十九―一、一九三八ｂ）
・戸松憲千代「安養抄に引用せられたる『往生論疏』に就いて」（『仏教研究』三―一、一九三九）
・戸松憲千代「元興寺智光無量寿経論釈抄」（大谷派宗学院『宗学研究』二四、一九四二）
・松本文三郎「天平時代の仏教」（朝日新聞社編『天平の文化（下）』朝日新聞社、一九四三）
・家永三郎「聖徳太子の浄土」（『上代仏教思想史研究』目黒書店、一九五〇）

・石田充之『日本浄土教の研究』（百華苑、一九五二）
・石田充之『浄土教教理史』（平楽寺書店、サーラ叢書十五、一九六二）
・重松明久『日本浄土教成立過程の研究』（平楽寺書店、一九六四）
・塚本善隆「智光曼荼羅と極楽坊の庶民化」（五来重編『中世庶民信仰史料の研究―地上発見物篇』法蔵館、一九六四）
・村山修一『浄土教芸術と弥陀信仰』（至文堂、一九六六）
・元興寺佛教民俗資料刊行会編『智光曼荼羅』（学術出版界、一九六九）
・藤堂恭俊「智光の教学―無量寿経論釈逸文集成」（『智光曼荼羅』学術出版界、一九六九）
・石田充之「智光曼荼羅とその浄土教的実践理念―浄土教教理史上よりみたる智光の教学並びに信仰」（『智光曼荼羅』学術出版会、一九六九）
・藤島達朗「奈良時代における弥陀信仰」（『日本浄土教史の研究』平楽寺書店、一九六九ａ）
・藤島達朗「智光浄土変（曼荼羅）と智光の浄土教」（『智光曼荼羅』、学術出版会、一九六九ｂ）
・塚本善隆「日本古代仏教の浄土教的受容」（『日本浄土教史の研究』平楽寺書店一九六九）
・井上光貞『新訂日本浄土教成立史の研究』（山川出版社、新訂版一九七五、初版一九五六）
・恵谷隆戒「元興寺智光の無量寿経論釈の研究」（『同著『浄土教の新研究』山喜房仏書林、一九七六ａ）
・恵谷隆戒「智光の無量寿経論釈の復元について」（『同著『浄土教の新研究』山喜房仏書林、一九七六ｂ）
・速水侑『浄土信仰論』雄山閣、一九七八）
・福山敏男「奈良時代に於ける法華寺の造営」（同著『日本建築史の研究』初版は桑名文星堂、一九四三、のち綜芸社、一九八〇復刊）
・中野玄三『悔過の芸術』（法蔵館、一九八二）
・図録『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）
・福山敏男「創立期の法華寺」（『寺院建築の研究』中、福山敏男著作集、一九八二、初出一九六八）

・服部純雄「智光撰『無量寿経論釈』稿〈復元資料〉」（『浄土宗学研究』一五／一六、一九八六）
・元興寺文化財研究所編『日本浄土曼荼羅の研究』（中央美術公論出版、一九八七）
・山本幸男「光明皇太后の藤原仲麻呂政権―周忌斎一切経書写事業の検討を通して―」（『古代史論集』塙書房、一九八八）
・平雅行「浄土教研究の課題」（同著『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二、初出一九八八）
・中井真孝「経疏目録類より見たる善導著述の流布状況」（同著『法然伝と浄土宗史の研究』一九九四、思文閣出版、初出一九八〇）
・大野達之助『上代の浄土教』（吉川弘文館、新装版一九九七、初版一九七二）
・竹居明男「奈良朝の阿弥陀悔過―東大寺蔵『阿弥陀悔過料資財帳』の一考察―」（同著『日本古代仏教の文化史』吉川弘文館、一九九八、初出一九七八）
・堀池春峰「奈良時代に於ける浄土思想」（同著『南都仏教史の研究遺芳篇』法蔵館、二〇〇四、初出一九六九）
・梯信暁『奈良・平安期浄土教展開論』（法蔵館、二〇〇六）
・宮崎健司「光明子七七日写経をめぐる一、二の問題」（同『日本古代の写経と社会』塙書房、二〇〇六、初出一九九六）
・愛宕邦康「『遊心安楽道』の実質的撰述者―東大寺智憬」（同著『『遊心安楽道』と日本仏教』法蔵館、二〇〇六、初出一九九四）
・中野聰『奈良時代の阿弥陀如来像と浄土信仰』勉誠出版、二〇一三）
・図録『当麻寺―極楽浄土へのあこがれ―』（奈良国立博物館、二〇一三）
・斎木涼子「『称讃浄土経』書写と「中将姫願経」の展開」（図録『当麻寺―極楽浄土へのあこがれ―』、奈良国立博物館、二〇一三）
・伊藤茂樹「不断念仏の受容背景」（『融通念仏宗における信仰と教儀の邂逅』法蔵館、二〇一五）
・図録『糸のみほとけ―国宝綴織當麻曼荼羅と繡仏―』（奈良国立博物館、二〇一八）

・長岡龍作「阿弥陀図様の継承と再生―光明皇后御斉会阿弥陀如来像をめぐって―」（同著『仏教と造形―信仰から考える美術史』中央公論美術出版、二〇二一、初出二〇〇三）
・図録『中将姫と当麻曼荼羅―祈りが紡ぐ物語―』（奈良国立博物館、二〇二二）

キーワード　阿弥陀信仰、阿弥陀悔過、光明皇后、智光、追善

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―八二二）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、禅・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、純粋な大乗の僧侶養成が不可欠と考え、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、比叡山に新たに大乗戒壇を設け、大乗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「勧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、天台大師智顗『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、つまりは極楽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[1]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はできないが、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も、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、天台智顗の『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、曲調を付け経文を諷誦したものである。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（九一二―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、法相宗の碩学法蔵を沈黙させた。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、心に実相を観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、三時に念仏を行ずべしと定めている。

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』一巻（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。良源はこの中で、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、念仏と言えば『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」と言えば、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という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「阿弥陀の倭讃」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『極楽阿弥陀和讃』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」[6]とあり、『扶桑略記』にも摂津箕面の観音寺に蟄居して、「法華三宗相対釈文」を著していることが記されており、『法華三宗相対鈔』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も、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]。このことからも、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蔵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ことが問題なのである。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『極楽阿弥陀和讃』では、阿弥陀仏の浄土の荘厳を讃歎し、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、天台大師智顗に仮託された『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[9]、と述べていることからも『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できる。

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、逆謗摂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ず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』、『浄土厳飾抄』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、「為当年竪義書了。（当年竪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『浄土厳飾抄』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覧し、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、天歴二年（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（九五一）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う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（?―一〇〇二）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徳院に住した。天元三年（九八〇）に梵衆として中堂供養に列し、永延元年（九八七）に、円教寺の講堂供養に講師として招かれ、長徳三年（九九七）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（一〇〇〇）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（九五三―一〇〇七）や源信（九四二―一〇一七）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』）各一巻などがある。

まず、『四十八願釈』であるが、その成立は正歴元年（九九〇）の秋と目されている。[12] 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、一般に心が顚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、多く心顚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い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』十六相観の一々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、正歴元年（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」といっていることから、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として当然考え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』成立の正歴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』であるとすることに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』玄義分のみの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、勧学会

勧学会は康保元年（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。

最初の勧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。『本朝文粋』に所収された参加者の漢詩などによって勧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。勧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、夜は仏の功徳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、『本朝文粋』には天延二年（九七九）から翌年にかけて参加者が勧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、俗界の行事であっ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っ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、[17] 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っ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だならぬ志があったことが窺えるが、他の紀斉名、大江以言、橘倚平、藤原在国らの誌序等からは、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」であったと推定することは正鵠を得ているとは言えないとし、寧ろ一種のサロン的性格の集まりであっ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ったが、約一五〇年間を経て、多くの人々を介し、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) 石田瑞磨『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

源信『往生要集』と法然浄土教

南　宏信

はじめに

恵心僧都源信（九四二―一〇一七）の影響は諸分野にわたるが、浄土教関連の著作『阿弥陀仏白毫観』『阿弥陀経略記』、特に『往生要集』が法然浄土教に与えた影響は大きい。平成二九年（二〇一七）に源信一千年遠忌の節目を迎えるにあたり、源信関連の企画展覧会や著作・論文雑誌が陸続と刊行されたことは記憶に新しい〔奈良博図録二〇一七〕〔梯二〇一七〕〔浄土宗教学院二〇一七〕〔福原二〇一八〕〔阿満二〇二一〕。展覧会の主題となるのは、浄土教関連の仏画、典籍、建築であったことからも、我々が源信について関心を向け続けてきたのは、やはり浄土教思想が中心であったことが再確認できる。

本稿は令和六年（二〇二四）に宗祖法然上人（一一三三―一二一二、以下全ての尊称を略す）開宗八五〇年を迎えるにあたり、法然が浄土教に帰入する先達となった源信、特に『往生要集』に関連する話題を回顧し、今後の展望の

一端を示そうとするものである。

一、源信の伝記

源信の生涯を記した資料には、源信一人の伝記を単独で述べたもの、多人数の伝記を採録した叢伝に述べたもの、また説話・物語などが語ったものがあり、これらを全て合わせると相当数に上る。これまでに今津洪嶽氏〔今津一九一七、同一九四一〕、宮崎円遵氏〔宮崎一九五一〕、速水侑氏〔速水一九八七〕、福原隆善氏〔福原二〇一八〕などが整理している。これらの成果に若干の説明を補って示すと以下の通り。

①『首楞厳院二十五三昧結縁過去帳』一巻（以下『過去帳』）

寛和二年（九八五）に比叡山横川の首楞厳院で始修された念仏結社、二十五三昧会の会衆の過去帳である。諸本に「広本」「略本」「連名書」の三種がある。

「広本」は会衆五十一名が確認でき、そのうち源信を含む十七名の生涯が記されている。源信滅後（一〇一七年六月）から半年の間に記述されたことが推察される。宮内庁書陵部が昭和三一年（一九五六）に購入したもので、『閑居友』の著者とされる慶政（一一八九―一二六八）が寛喜二年（一二三〇）に書写した奥書を有する。この書陵部本は昭和四五年（一九七〇）にコロタイプ印刷（『平安朝往生伝集』所収）で発表された。その後、平林盛得氏〔平林一九八五、同二〇〇一〕によって翻刻が紹介された。また昭和六三年（一九八八）には『続天台宗全書』「史伝2」でも翻刻されており〔天台宗一九八八〕、西村冏紹氏〔天台宗二〇〇〇〕が解題を付している。

「略本」は引接寺称名庵（三重県久居市）蔵本で、元禄六年（一六九二）写本、『恵心僧都全集』一に収録されている。「広本（書陵部本）」に掲載される十七人のうち源信・貞久・相助・花山法王・良範の五名を抜粋し順序を変えたものである。「広本」が報告されるまでは流布本として知られていた。

「連名書」は二十五三昧に結縁した一二四名の名前を列挙したものである。「略本」同様『恵心僧都全集』一に収録されており、そこには「比叡山大林院今出川氏所蔵本」とある。奥書には延宝九年（一六八一）に飯室谷山本房恵照が所持していた古本を書写したとある。近年では高倉直人氏の研究がある［高倉二〇一五］。

②『楞厳院源信僧都伝』

鎮源（十一世紀頃）編『大日本法華験記』巻下に収録される。長久年間（一〇四〇―四四）の成立、源信滅後二十四年頃の記録。写本には高野山宝寿院（上巻、仁平三〈一一五三〉写一帖、重文、一九八三年に影印・翻刻が臨川書店から刊行されている）、彰考館文庫（徳川ミュージアム）、真福寺（室町時代写、一冊）があり、版本には享保二年版（一七一七）が諸機関に蔵される。活字版は『続群書類従』八輯上、『恵心僧都全集』五、井上光貞・大曾根章介校注『往生伝・法華験記』（一九七四年）がある。

③『延暦寺首楞厳院源信僧都伝』一巻　大江佐国（おおえのすけくに）

大江佐国（十一世紀中頃）編で、成立は一〇六一年が下限、滅後四十四年頃の記録である。大正六年（一九一七）に今津氏が報告［今津一九一七］し、後に源信誕生千年を記念して和装本で影印を掲載し［今津一九四一］、『恵心僧都全集』五巻において翻刻を掲載している。

本書は孤本であるが、④の『続本朝往生伝』（真福寺本）に「與別伝聊相違仍出之」「僧都別伝云～」「別伝云或人～」「事詳二別伝一」「別伝云長和二年～」「別伝云寛仁元年～」と抄出されている内容と一致することから、別伝

とはこの『延暦寺首楞厳院源信僧都伝』であることが比定された。また玄智（一七三四―一七九四）『浄土真宗教典志』に指摘するように『法然上人行状絵図』四一に「法印明禅注進の恵心伝記の文云～」としてあげられる文もこの『延暦寺首楞厳院源信僧都伝』である。鎌倉時代には本伝が一般的に流布していたようである。⑨と同一であると推察される。

④『権小僧都源信伝』　大江匡房（おおえのまさふさ）編

大江匡房（一〇四一―一一一一）編『続本朝往生伝』所収、源信滅後約九十年頃成立。現存諸本は真福寺蔵写本、宮内庁書陵部蔵写本が二種、大東急記念文庫蔵写本（完本で現存最古）、金沢文庫蔵写本、万治二年（一六五九）版本などがある。活字版には『群書類従』『日本往生全伝』『大日本仏教全書』『続浄土宗全書』『思想体系』がある。真福寺本については、近年影印・訓読・解題が刊行された〔阿部・山崎二〇〇四〕。本伝は他の伝記と対応しない部分が多いので、別系統の伝記である。また③で言及した通り、「別伝」として③の伝記を部分的に引用している。その他にも①や、出典不明の源信伝を一箇所ずつ抄出している。

⑤『別記』

現存せず。①の広本に長和二年正月までに積んできた「浄土業」を簡略化してあげており、それに続く以下の文によって「別記」の名が確認できるのみである。「其後所レ作亦有二別記一此外又有二一巻十余紙書一」。また③には「近曾有二天台碩徳一授下記二録僧都平生一之書一巻上」とあるのも同様の記録を指すと思われる。文脈からこれらは自己の作善を記録したものと推察され、源信の行業を知る上で貴重なものではあるが、伝記としての性格はなさそうである。

⑥『一巻十余紙伝』

現存せず。⑤と同じ文脈で「此外又有二一巻十余紙書一」とあり、⑤と同様伝記としての性格はなさそうである。

⑦『恵心行状』一巻

現存せず。入宋僧成尋（一〇一一―一〇八一）の『参天台五台山記』第四に「延久四年十月（宋神宋熙寧五年）成尋洛陽に入り、明教大師契崇に謁せんとするに、此の夏六月、既に遷化して在らず。即ち塔を礼し、伝法印住僧に恵心の往生要集三帖、及び源信僧都行状一巻等を示して、吾が国碩徳の述作あることを示すと見ゆる是なり」とある。延久四年（一〇七二）は源信滅後五十五年にあたるので、この時点で成立している伝記は①②③であるので、これらのいずれか、あるいはその系統のものが伝えられたと思われる。

⑧『日本諸儒参源信僧房作伝』一巻

現存せず。同じく成尋『参天台五台山記』（延久四年十月二十五日条）に見え、成尋が伝法院住侶に示すものであるが、本文には「日本諸儒参源信僧房作詩」とあって「詩」であり、伝というほどのものでは無かったと考えられる。

⑨『恵心僧都伝』一巻　大江佐国撰

名前のみ。長西の『浄土依憑経論章疎目録』（長西録）に「恵心僧都伝　一巻　江佐国」、玄智『教典志』巻三・文雄の『蓮門経籍録』巻下等にも出る。今津氏によって③の著者が大江佐国と推定しているので、それと同様であると考えられる。

⑩『恵心僧都銘』一巻　久気博士孝範撰

現存せず。『長西録』に「恵心僧都銘一巻　孝範（久気博士）」とあり、『浄土真宗教典志』第三、『蓮門類聚経籍

録』巻下等にも載せるもの。書名より源信の讃銘のようなものを集めたであろうと考えられるので、伝記というほどのものではなさそうである。

⑪『恵心僧都之御物語双紙』一巻

法隆寺蔵古写本。作者不明、室町時代の製作。表紙に「法隆寺真海」、奥付に「天正十一年壬寅〈一五八三〉九月十八日書写畢、真海法師」とある。昭和十年（一九三五）四月、正木直彦氏が法隆寺貫主佐伯定胤師の序を添え、跋を付して上梓。『元亨釈書』（一三二二年成立）や江戸時代の『本朝高僧伝』（一七〇二年成立）を除き、江戸時代に成立する『恵心院源信和尚行実』（⑭）や『恵心僧都絵詞伝』（⑯）等の伝記は、源信の出家と父母孝養に関する一切の記述を本伝から継承しているので、その内容の真偽はさておき諸伝の系譜をたどる上には重要な位置づけにある。

⑫『恵心僧都縁起』三巻

存否不明。『浄土真宗教典志』第二に「恵心僧都縁起三巻、不レ置二撰号一、伝為二宗徒作一、草文、出像、寛文四年梓」とある。作者は不詳ながら、源信を七高祖の一人とする真宗の信徒による製作であることが分かる。

⑬『恵心僧都行状記』一巻　西福寺慧空作

大谷大学蔵写本。『浄土真宗教典志』第二に「恵心僧都行状記一巻、元禄三年庚午九月、西本願寺慧空作、蓋恵心縁起略書耳」とある。

⑭『恵心院源信和尚行実』一巻　白道恕哲撰

具名は『横川僧都源信和尚行実』ともいい、略して『恵心行実』などともいう。『浄土真宗教典志』第三に「恵心院源信僧都行実一巻、享保三年〈一七一八〉戊戌四月、和州当麻郷良福寺村阿日寺白道恕哲撰、蒐二採諸伝一以

成二全伝一、雖レ然、文辞繁冗、叙レ事失レ序、且就二所拠諸旧記一撿レ之、間有二違錯一云々」とある。また玄智『源信僧都伝』（⑮）や同『浄土真宗七祖伝衍繹篇』にも本書について言及している。京都木屋町二條貝葉書院の蔵版。活字は『恵心僧都全集』に収録。なお本伝と同時期に作成された、源信の生涯を描いた絵伝である『恵心僧都絵伝』二幅が同じく阿日寺に蔵されている。

⑮『恵心僧都伝』一巻　玄智景耀作

『横川僧都伝』ともいう。『浄土真宗七祖伝』三巻に収められる。同『浄土真宗教典志』第二、同第三、本書巻末に言及する。『七祖伝』は宝暦一三年（一七六三）に上中巻を刻し、明和元年（一七六四）に下巻を刻し、同二年（一七六五）に完成する。後の寛政元年（一七八九）にかなりの増減を加えて再刻している。また同『浄土真宗七祖伝衍繹篇』八巻（明和三年）なる注釈書があり、第六巻に源信が掲載される。

⑯『恵心僧都絵詞伝』三巻　引接寺法龍作

慶応二年（一八六六）春三月、源信滅後八五〇年を記念して上梓された。天台宗真盛派本山西教寺蔵版である。後に久下陞氏が復刻版を上梓している〔久下一九八九〕。活字は『恵心僧都全集』五に収録。なお平成二七年（二〇一五）には天台宗から源信一千年遠忌の記念事業の一つとして、当該伝記を底本とした『源信さん　浄土教の祖』（天台宗祖師先徳鑽仰大法会事務局）と題する絵本が発刊されている。

⑰『恵心僧都行状記』一巻　願得寺実悟作

大谷大学蔵。実悟が永正十七年（一五二〇）に書いた『真宗聖教目録聞書』に「恵心僧都行状記一巻　形状ト云」とある。また慧空の『善龍寺聖教目録』にも「恵心形状記　一巻」をあげているが、選者を註していないので、⑬との区別は判然としない。今津氏の報告に対して宮崎氏が追加した一書となる。

他には⑱『私聚百因縁集』巻八「恵心事」、⑲『三国伝記』巻十二「恵心院源信僧都事」、⑳『今昔物語』第十二、㉑『元亨釈書』巻四、㉒『本朝高僧伝』巻十があげられる。また『発心集』『叡岳要記』『古事談』『宝物集』『仏祖統記』巻十二などにも散見される。

以上、源信の伝記類は多岐にわたるが、その生涯を語るにあたり最も依拠すべきものは①②③④である。⑤⑥⑦⑧⑩は現存せず、⑨は③と同本であると思われる。また源信伝が再び作成されるようになるのは室町期（⑪）からで、特に江戸時代以降に盛んとなっていく（⑫～⑰）。この流れについては、真盛（一四四三―一四九五）による天台真盛宗の興隆や浄土真宗が説く七高祖の一人としての源信への追慕があると思われる。

二、源信の生涯

佐藤哲英氏は叡山浄土教の流れを①初期伝承時代、②念仏興行時代、③新宗派生時代、④戒浄双修時代の四期に区別する。さらに②念仏興行時代を前期・中期・後期の三期に分け、中期に活躍した僧として源信を位置付けている〔佐藤一九八九〕。相当数の伝記があることは既に述べたが、速水氏〔速水一九八八〕や小原仁氏〔小原二〇〇六〕などが信頼のおける諸伝記から世寿七六歳の相を描いており、年譜も都度作成されている。紙幅の都合上、生涯全体については速水氏、小原氏の論考に譲り、今は『往生要集』と二十五三昧会に関連する事項のみを紹介する。

『往生要集』の執筆は永観二年（九八四、四三歳）十一月に開始する。そして僅か半年後の永観三年四月八日（九八五、四四歳）に『往生要集』は完成するが、ちょうどその執筆期間中の正月三日に師良源（九一二―九八五）が七

四歳で没している。

また『往生要集』執筆期間とほぼ同時期に源為憲（一一〇一一）が『三宝絵』を、また慶滋保胤（九三三―一〇〇二）が『日本往生極楽記』の初稿を作っている。この二人は康保元年（九六四、源信二十三歳）から始まる勧学会の結衆であることは興味深い。

勧学会は康保元年（九六四、源信二十三歳）三月から保胤をリーダーとして活動を開始する。詳細は本書和田論稿を参照願いたいが、その活動は二十年後の源為憲編『三宝絵』三巻（永観二年（九八四）成立）に紹介されており、年中行事として定着していたことが窺える。さらに勧学会創始の頃の参加者や詩などを記録した「勧学会記」と命名された文献が昭和五八年（一九八三）に西新井大師総持寺から発見され国の重要文化財に指定されている。これらによると三月と九月の一四日の夕方に延暦寺の青年僧と大学寮の学生ら各二十人が比叡坂本に集い、詩一句を誦すごとに酒三盃を傾けたという。文人たちにとって詩と酒は不可欠であったことが窺える。法会初日の翌一五日朝には『法華経』の句偈を講じ、夕方には阿弥陀仏の名号を称える。その後は夜明けまで『法華経』の一句を題として詩を作り、仏・法を讃歎した〔小原二〇一六〕。約二十年続いた勧学会だが、保胤が四四歳の時、寛和二年（九八六、源信四五歳）に出家したこと（寂心）で解散もしくは消滅している。その後の五月二三日、横川において勧学会と入れ替わるように発足するのが、二十五三昧会である。

二十五三昧会とは同九月十五日には寂心（保胤）が念仏往生の規約をまとめた草案『横川首楞厳院二十五三昧起請』（『起請八箇条』）を作成したと言われている。この時点で源信はまだ二十五三昧会には加入していないが、二年後の永延二年（九八八）六月十五日に、十二箇条（『起請十二箇条』）からなる規則を源信が完成させており、この時までには加入していたようである。平素、結衆は阿弥陀仏の縁日である毎月十五日の夕に集まって、阿弥陀仏を供

養しながら不断念仏を修するように定めている。結衆同士は家族と同様の想いで接し、自身は戒律護持の生活に努める。また結衆の中から病人が出た時には往生院に移して看病し、臨終の際には加持した土砂を骸にかけて葬送する。その往生の記録は『過去帳』として伝存しており、源信最古の伝記であることはすでに説明した通りである。これらの規則は『往生要集』大文第六別時念仏に説く臨終行儀の説示を基本にして作成されている。なお二十五三昧会が発足した当時の状況については勝田至氏に詳しい［勝田二〇〇三］。

やがて源信自身にも臨終が近づいてくる。『過去帳』（広本）にその様子が記されている。さまざまな学問を修めてきた源信であったが、何を以てその第一の「宗」とするのかという問いに対して「念仏を宗とする」といい、「往生の業には称名念仏で十分である」と答えていることは善導の本願念仏を念頭にしていないとはいえ、法然に先行する称名念仏への傾倒のエピソードとして注目に値する。

源信の時代、臨終時に来迎を期待するには、いかに正念を保つことができるかが最大の関心事であった。臨終の数日前には、源信に正念させるためにある僧が出現するという霊夢を見ている。この時代は自らが正念を保つことで臨終時に阿弥陀仏の来迎があると解していた。ところがこの霊夢ではそうではなく僧が正念をさせるために源信の前に現れている。この僧が何者を表現しているのかは不明ながらこのエピソードを祖型とするような興味深い説示が法然にもある。『逆修説法』一七日に「臨終正念なるが故に来迎したまうにはあらず、来迎したまうが故に臨終正念なりという義明あきらかなり」（昭法全二三四）というものである。正念であるかどうかは、臨終する者の側ではなく阿弥陀仏側のはたらきかけにあると捉えていることが重要である。

三、『往生要集』について

著作については『恵心僧都全集』（全五巻）で網羅することができ、解題も作成されている〔龍谷学会一九三六〕。これまでの源信関連の研究蓄積は多岐に渡って膨大であり、その都度整理され、また現在も研究が進められている〔福原一九八五〕〔往生要集研究会一九八七〕〔速水一九八八〕〔章・石田一九九二〕〔大隈・速水一九九二〕〔小原二〇〇六〕〔村上・吉田二〇二〇〕。本稿では源信の研究成果を逐一網羅するには紙幅も筆者の能力にも限界があるので、今は『往生要集』と法然浄土教との関連に絞って論じていきたい。

まず『往生要集』の諸本については、『仏書解説大辞典』や『国書総目録』などで確認できるが、新たに写本・版本が発見される度に、研究や影印・翻刻の公開がなされてきた。古くは花山信勝氏の研究があり、元禄十年（一六九七）版を底本とし、諸写刊本十五本でもって校訂をしている〔花山一九三七〕。その後は著作が発表される度に整理されてきた〔石田一九七〇〕〔藤井一九七八〕〔福原一九八五〕〔西村一九八七〕〔北畠一九九二〕。『往生要集』はいわゆる遣宋本・留和本の二系統に分類されるが相馬一意氏は花山氏の成果を再検討して修正を加えている〔相馬一九九二〕。それら諸本整理の集大成に佛教大学総合研究所編『浄土宗典籍目録』「往生要集」の項目（執筆担当は上杉智英氏）がある〔佛教大学二〇一一〕。写本一三種、刊本六種をあげ、それぞれの書写奥書、刊本の奥書刊記や跋文を採録している。以降もしばしば写本が確認されており、近年では長徳二年（九九六）の書写奥書をもつ石川県聖徳寺（大谷派）蔵写本（中巻のみ）、建仁二年（一二〇二）の書写奥書を持つ愛知県西方寺（高田派）蔵写本（上巻のみ）が紹介されている〔京博図録二〇二三〕。また『浄土宗典籍目録』が省略している江戸期版本を国文学研究資

料館「国書データベース」などで補い合わせるとゆうに四〇種を越える。今後これらの情報を活用してさらなる諸本の整理が進められるであろう。

『往生要集』の成立状況については、跋文を取り上げた研究が新たな知見を提示している。善裕昭氏はこれまで欠本で逸文のみでしか知ることができなかった天台僧真源（一〇六四―一一三六）の『往生要集依憑記』三巻（以下『依憑記』）のうち、東寺観智院金剛蔵から発見された上中二巻を考察した。その結果、これまで源信が永観二年（九八四）十一月から起筆し翌三年四月に終了したことが知られていたが、『依憑記』を検討することで終了月日が四月八日であったことや、執筆にあたり協力者が何人かいたことが指摘されている。またこれは仁安二年（一一六七）書写の興福寺本『往生要集』（仮名書き）とのみ同内容であることが指摘された〔善二〇〇五〕。それを受けて上杉智英氏はそれらを比較し、『依憑記』→興福寺本→流布本という流れで跋文が成立したことを明らかにした〔上杉二〇一〇〕。

また『往生要集』の成立に関しては武覚超氏の研究も注目される。従来石田瑞麿・平林盛得両氏が『往生要集』に師良源『極楽九品往生義』の引用がないことから、源信の浄土教は良源の影響下にはなかったとする指摘があった。しかし引用経論を検討すると、確かに『極楽九品往生義』の書名を出して引用することはないが、同じ経論を同じ文脈で『往生要集』が引用していることが判明した。『極楽九品往生義』には良源仮託説まで出ていた中で、良源と源信との連続性を示す研究であるといえる〔武二〇一九〕。

四、法然と『往生要集』の関係

①『往生要集』への帰入

『往生要集』と法然の関係については石井教道氏による法然遺文の整理がある〔石井一九五五、同一九五七〕。石井氏は法然の念仏思想を①万行随一念仏期（恵心時代、久安三年より承安五年に至る）、②本願念仏期（善導時代、承安五年より文治六年に至る）、③選択念仏期（元祖独創時代、文治六年以後）の三段階に分ける。そして法然遺文のそれぞれをいずれかの時期に配することで、法然の思想変遷を時系列で追えるように整理した。この分類は様々な表現が出てくる法然の念仏思想を理解する上で現在においても基準の一つとなっている。そして道光（一二四三―一三三〇）編『黒谷上人語灯録（漢語）』（以下『古本漢語灯録』）に収録する『往生要集釈』『往生要集料簡』『往生要集略料簡』『往生要集詮要』の四種（以下『釈』『料簡』『略料簡』『詮要』、総称する場合は『要集』四釈書）を①に配する。

『法然上人伝記』（以下「醍醐本」）にも「往生要集を先達として浄土門に入るなり。この宗の奥旨をうかがうに、善導を二へん、これをみるに往生難しと思えり。第三べんのころ、乱想の凡夫、称名の行によって往生すべきの道理を得」（原漢文）とあることや、黒谷に隠遁した法然の師叡空が円頓戒相承の正統であり、かつ『往生要集』の講説に長けていたことを勘案するに、石井氏が『要集』四釈書を①に配したことは自然な判断であろう。（その後の『要集』四釈書の成立をめぐる議論は後述する。）

②立教開宗と『往生要集』

法然の立教開宗の課題について藤堂恭俊氏は、主に「醍醐本」と『要集』四釈書に依りながら論じている〔藤堂

一九七〇、一九七二〕。それによると法然は『往生要集』序文から易行としての念仏一行を選び取るべきことを見出し、また大文第四正修念仏門に説く観念と称念のうち称念を選び取って「但念仏」とした。また大文第八念仏証拠文に説かれる「六義」から直弁、自説、摂取の三義を特に阿弥陀仏の衆生救済の意志の表れとして捉えた。阿弥陀仏の本願にこそ言及しないが、仏の救済の意志に関心をよせ、それに留意していた。

一方で「但念仏」に対して大文第五助念方法門に説く「七法」の念仏を「助念仏」と位置付ける。源信は助念方法門の結びで「いづれの業をか往生の要とするや」という自問に「助念仏」こそが往生の要であるという。この「但念仏」と「助念仏」に対して法然は大文第十問答料簡門に引く善導『往生礼讃』に基づき、「専」をもって「但念仏」、「雑」をもって「助念仏」とし、「百即百生」を「但念仏」に期待したとする。善導の念仏を「称念」、源信の念仏を「助念」として両者の念仏を分別していく。

藤堂氏はここに法然が源信から善導へと移行していく分岐点があると捉える。法然はなぜ「助念仏」と決別し、易行である（まだ本願には言及しない）「但念仏」の方に注目したのか。「助念仏」の「七法」とは①大菩提心、②護三業（十重禁戒）、③深信（深心）、④至誠（至誠心）、⑤常（無間修）、⑥念仏、⑦随願（回向発願心）のことであり、特に源信は持戒を強調する。その理由は、まさに念仏を修することができれば本来持戒も不要だが、実情は心が澄みきった状態が現れるのは稀だからである。源信は持戒と念仏の併修を説いているが、法然は乱想・妄心を未然に防ぐ戒をたもつことをとりあげられなかった。三学非器の自覚により、易行（称念、弥陀のはたらき）に懸けたのである。『往生要集』を通して善導に直参すべきことに気づいた法然は、ついに『観経疏』散善義の「一心専念の文」に邂逅することによって浄土宗を開くこととなった。

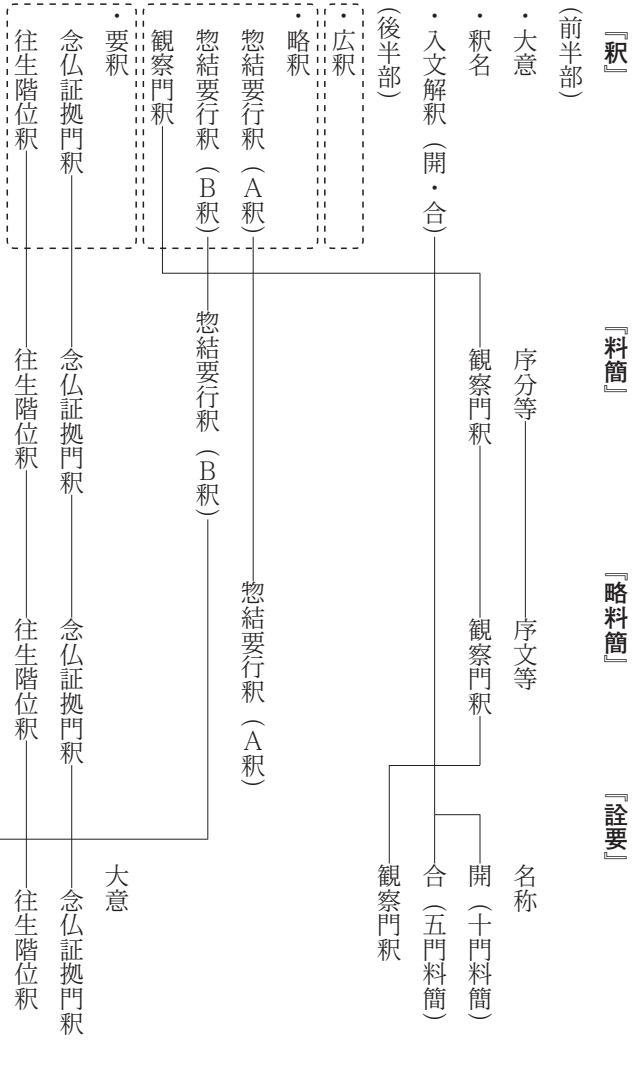
③法然遺文における『往生要集』の特徴

それでは善導の本願念仏に至った法然は、『往生要集』をどのように位置づけていたのであろうか。福原氏は『往生要集』と『逆修説法』の関係について、『逆修説法』は阿弥陀仏の功徳を説く際に『往生要集』を中心とする源信の著作が、重要な役割を果たしたという〔福原一九八八〕。他の法然遺文にはない特徴である。後に福原氏は法然の法語から源信並びに著作の引用を検討することで、十六項の特徴を論じている〔福原二〇〇二〕。

さらに『逆修説法』と『選択集』の関係について高橋弘次氏は阿弥陀仏とその浄土（正報・依報）の功徳を説き示すのは、『選択集』に説き示すことの少ない『逆修説法』の独壇場といってよいという〔高橋一九八八〕。福原氏の指摘と合わせると、阿弥陀仏の功徳を前面に出すのか（『逆修説法』）、行者の念仏実践を前面に出すのか（『選択集』）、この差が『往生要集』を引用するのかどうかに表れるのである。その後安孫子稔章氏は『逆修説法』における源信の影響について考察をさらに深め〔我孫子二〇一六〕、齋藤蒙光氏は『逆修説法』における『阿弥陀経略記』における白毫功徳の引用に絞って考察をしている〔齋藤二〇一九〕。藤堂俊英氏は、浄土宗の信仰や教行における三要素である所求（往生浄土）・所帰（阿弥陀仏）・去行（本願念仏）の概念は、法然が直接使用するものではないが、宗学的観点から『逆修説法』所説の阿弥陀仏における功徳が所帰に繋がるという〔藤堂二〇一九〕。

④法然『往生要集』四釈書

さて『要集』四釈書とは既出の『釈』『料簡』『略料簡』『詮要』のことを指す。『要集』四釈書の内容、構成は似通っており、以下の通りである。



『要集』四釈書の成立については服部正穏氏がそれまでの説を整理している〔南二〇一〇〕。前期説は暗黙の了解で思想史的に見て前期に該当させているものや、『選択集』の選択本念仏思想と比較して、『要集』四釈書がその段階

まで熟していないことを根拠とする。後期説の根拠では諸伝記の記事に信頼を置くことで整合性を図るものや、伝記の記述を根拠とする前期説ではありあえないという。他にも本願への注目や他宗に対する弁明書であるなど様々な根拠があげられる。

前期説・後期説の議論から次第に議論は複雑化し、順次成立説が主張される。服部氏、末木文美士氏は『詮要』→『料簡』→『略料簡』→『釈』という順に成立したと主張する。これに対し林田康順氏は『料簡』→『略料簡』→『釈』→『詮要』であるという。嶋田法宣氏は『詮要』→『大綱』（『釈』の前半部）→『料簡』→『略料簡』を主張し、それぞれを黒谷在居中、建久二年、建長八年、元久二年に配する。嶋田氏の主張を突き詰めていくと、法然はなぜ、ほぼ同内容の『要集』四釈書を、バリエーションを変えてその都度著す必要があったのかという問題が立ちはだかる。その後いくつかの研究も出ているが、状況は大きく変わってないように思われる。

『要集』四釈書の解決しがたい問題の一つは、大文第五助念方法門の惣結要行の解釈である。『釈』の「略釈」で大文第五助念方法門を注釈するのであるが、「七法」に説く念仏（称念ではあるが助けがいる）は『往生要集』全体の正意ではなく、助念方法門のみに限っての結論であり、『往生要集』全体の正意ではないとする。『往生要集』の正意とは、まさに念仏を修することができれば、必ずしも持戒しなくても良いというものである（A釈）。

ところが、この直後にまたA釈と同様の説明が繰り返されるのであるが、それだけではなく結論箇所で「七法」に説く「助念仏」が『往生要集』全体の正意・肝心であるという。また『往生要集』の念仏と善導の念仏とを区別する（B釈）。

一書の中に同内容の文章を繰り返し、矛盾する結論をそれぞれ述べるA釈とB釈とが併存するという事態は、通常我々が想定している書物とは趣を異にする。だからこそこの矛盾については古来先達も苦慮してきた。良忠（一

一九九―一二八七）『往生要集義記』の前身である『往生要集鈔』ではA釈のみを引用し「此の段の料簡、上人の釈在り」といいながらも、「故に之を略すといえども諍論のことあり」という。惣結要行の解釈をめぐって論争があったことを示唆している。また江戸時代の義山（一六四八―一七一七）は新本『黒谷上人語灯録（漢語）』において、『要集』四釈書を次のように編集する。

・『詮要』――→『詮要』
・『料簡』　（削除）
・『略料簡』　（削除）
・『釈』――→『大綱』
　　└――→『略料簡』（B釈のみ採用）

確かにこのような作業をすれば、矛盾なく読むことが可能となる。法然の『要集』四釈書は道光編『古本漢語灯録』で初めて揃う文献である。『選択集』『逆修説法』「東大寺講説」のようにその因縁譚も伝えられていない。平雅行氏はB釈が後世の加筆増補部分であるといい［平一九九二］、それ以降の研究者は平氏の指摘を踏襲しながら進めていくことになる。だが平氏がいう「後世の加筆増補」とは一体何を意味するのであろうか。

『古本漢語灯録』内に揃う『要集』四釈書を比較しても、それが精緻になればなるほど越えがたい壁が立ちはだかる。この状況を抜け出すためにはアプローチを変える必要がある。そこで俎上に上がるのが『釈』である。『釈』は金沢文庫に二種の古写本が単独で存在する。一つは良忠の弟子良聖（一二三三―）の手沢本、もう一つは越後で書写された以下の奥書を持つものである。「承久二年六月十二日於越後国府為往生極楽拭汗書了」とあり、承久二年（一二二〇）は法然滅後八年にあたり、『釈』諸本の中で最古にあたる。

この『釈』を前半部「大意」「釈名」「入門解釈」と後半部「広釈」「略釈」「要釈」がいう「念仏」にはそれぞれに振れ幅が認められ、おおらかな括りで念仏を説いている。特に前述の「略釈」の問題を勘案するにそもそも一つの書物としての要件を満たしているとは思われない。平氏がいう後人が現在の『釈』の形に加筆したという主張に従った場合でも、法然滅後八年という相当早い段階で法然遺文の一部を入手できるにも関わらず、不自然としか言いようがない加筆をして一つの書物として編集する法然門下はどのような人物なのであろうか想定しがたい。このような状況から『釈』は元来複数の断片（A釈とB釈も含む）があり、それがいつしか現在の形にまとめられたのではないかと推察する。想像を逞しくすることについて寛恕を乞えば、A釈もB釈も法然の思想変遷の過程における揺れであって、それが手控えとしてタイムカプセルのように保存されたのではないだろうか。道光や義山のように法然から時代が離れているのであれば、その関心は良きテキストを求める方向に動くのであろうが、法然滅後八年の段階では、その断片類を所持していること自体が法然門下である証にもなりえよう。文献内に多少の矛盾があろうとも、宗祖の記述に改編を加えようとはせず、そのまま護持するのではなかろうか。いずれにせよ『要集』四釈書内の議論はやがて本願念仏による「偏依善導一師」に傾いていくことになる。

これに対して下端啓介氏は『釈』の前半部の「入文解釈」の「合」と後半部の「広釈」「略釈（A釈B釈を含む）」「要釈」が密接な関連性があるとし、一つの書物として一貫して読むことができると論じた〔下端二〇二〇〕。A釈B釈を含む『釈』が一貫して読むことが可能であるという主張は、良忠・義山から近年の研究者に至るまで苦慮してきた問題に対して一線を画すものである。これはまたA釈のみを載せる『略料簡』、B釈のみを載せる『料簡』『詮要』は『釈』とどのような関係になるのであろうかという順次成立説の問題に答えなければならなくなる。いずれにせよ『要集』四釈書の問題はいまだ未解明な問題が残されている。

⑤八種選択義の淵源としての『往生要集』

『逆修説法』『選択集』といった法然遺文における『往生要集』の引用に関する特徴はすでに触れたが、それでは『要集』四釈書と他の法然遺文との関連性は論じられないのであろうか。やはり法然は『要集』四釈書での議論を完全に放棄して「偏依善導一師」に向かっていったのであろうか。そうではない。『要集』四釈書はその形を変えながら「偏依善導一師」のフィルターを通過することで、法然の思想を深めていく糧となっていく。

その一つに「八種選択義」があげられる。「八種選択義」とは、称名念仏が弥陀・釈迦・諸仏同心の「選択」であることを称揚するために『選択集』で「浄土三部経」を根拠として導出する概念であり、①「選択本願」②「選択讃歎」③「選択留教」④「選択摂取」⑤「選択化讃」⑥「選択付属」⑦「選択証誠」⑧「選択我名」をいう。考察の結果、八種中六種（①②④⑤⑦⑧）までが『往生要集』大文第八念仏証拠門を〔南二〇一五〕、③は『往生要集』大文第三極楽証拠門をそれぞれ淵源として成立していることが明らかとなった〔南二〇一九〕。

『詮要』については「醍醐本」に述べる『往生要集』の記述と近似することは注目される。齋藤蒙光氏は『詮要』を中心に法然遺文との関連性について考察し「法然には、『要集』をはじめとする源信の著作を文面どおりに受け止める態度のみならず、その真意が善導や自身の念仏思想と合致するようにと積極的に会通していく態度も見られる」とし、『要集』四釈書→三部経講説→『逆修説法』→『選択集』という順に考察して法然は『要集』四釈書の課題を順に克服していったという〔齋藤二〇一四〕。

おわりに――課題と展望――

以上、源信と法然浄土教との関係に絞って一応の研究史を概観してきた。本稿では言及できなかった論考も多々あるが、特に親鸞と『往生要集』の関係や良忠『往生要集義記』の解明、室町時代に興起する天台真盛宗における浄土教の研究も課題であろう。

一方で源信の浄土教関係以外の著作の解明が盛んになっている。これまでには上杉智英氏による『要法文』の研究〔上杉二〇一二〕や、藤村潔氏による『一乗要決』についての一連の研究〔藤村二〇二二〕がある。近年では柳澤正志氏は天台の碩学として学問の先頭に立つ源信を前景化してアプローチしている〔柳澤二〇一八〕。柳澤氏は日本天台において伝統的に問題とされたと思われる問題や、源信の志向が顕著に表れると思われる事理不二の問題について取り扱っている〔柳澤二〇二〇〕。また村上明也氏における唐決の研究も注目される〔村上二〇二三〕。今後、これらの研究が進展して一つ一つのピースが埋まっていくことで、源信の実像が浮かび上がってくるであろう。

〈参考文献〉（五十音順）

我孫子稔章「『逆修説法』における源信の影響について」（『仏教文化学会紀要』二五、二〇一六年）
阿部泰郎・山崎誠編『真福寺善本叢刊』第七巻〔【影印篇】【訓読・解題・索引篇】〕（臨川書店、二〇〇四年）
阿満利麿『往生要集』入門（筑摩書房、二〇二一年）
石井教道『昭和新修法然上人全集』「序文」（平楽寺書店、一九五五年）
石井教道「元祖教学の思想史的研究―特に念仏思想と門下の動向について―」（『浄土学』二五、一九五七年）

石田瑞麿校注『日本思想体系6　源信』（岩波書店、一九七〇年）
今津洪嶽「正元古写源信僧都伝証註」（『山家学報』二、一九一七年）、後に恵心僧都降誕一千年奉賛会『源信伝』（一九四一年）に再掲。和装本のみ影印を掲載）
上杉智英「『往生要集』跋文の変遷」（『印度学仏教学研究』五八―二、二〇一〇年）
上杉智英「『要法文』撰述年次の再考」（浅井成海編『日本浄土教の諸問題』永田文昌堂、二〇一一年）
往生要集研究会『往生要集研究』（永田文昌堂、一九八七）
大隈和雄・速水侑編『日本名僧論集四　源信』（吉川弘文館、一九九二年）
小原仁『源信』（ミネルヴァ書房、二〇〇六年）
小原仁『慶滋保胤』（吉川弘文館、二〇一六年）
梯信暁訳註『新訳往生要集』上下（法藏館、二〇一七年）
勝田至『死者たちの中世』（吉川弘文館、二〇〇三年）
北畠典生『往生要集綱要』（永田文昌堂、一九九二年）
京都国立博物館『親鸞聖人誕生八五〇年特別展　親鸞――生涯と名宝』（二〇二三年）
久下陞編『恵心僧都絵詞伝』上中下（隆文館、一九八九年）
齋藤蒙光「法然上人の『往生要集』観―『選択集』第三・四章を中心に―」（『法然仏教の諸相』法藏館、二〇一四年）
齋藤蒙光「法然上人の『往生要集』観について―「往生要集詮要」を中心に―」（『仏教論叢』五八、二〇一四年）
齋藤蒙光「法然の阿弥陀仏解釈―『逆修説法』と『阿弥陀経略記』との関連性―」（『印度学仏教学研究』六七―一、二〇一八年）
齋藤蒙光「法然の阿弥陀仏解釈―『逆修説法』と『阿弥陀経略記』との関連性―」（『共生文化研究』四、二〇一九年）
佐藤哲英『叡山浄土教の研究』（百華苑、一九八九年）
下端啓介「法然『往生要集釈』における合・広・略・要の関連性」（『佛教大学大学院紀要　文学研究科篇』四八、二〇

二〇年）
章輝玉・石田瑞麿『浄土仏教の思想六　新羅の浄土教　空也　良源　源信　良忍』（講談社、一九九二年）
浄土宗教学院『佛教文化研究　一千年御遠忌記念恵心僧都源信特集』六〇（二〇一七年）
善裕昭「真源『往生要集依憑記』について」（『浄土宗学研』三二、二〇〇五年）
相馬一意「『往生要集』遣宋本・留和本の再検討」（『印度学仏教学研究』四一―一、一九九二年）
平雅行『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二年）二〇八頁
髙倉直人「二十五三昧会の研究―『楞厳院二十五三昧過去帳』の記述を中心に―」（『浄土学』五二、二〇一五年）
高橋弘次「『逆修説法』と『選択集』」（『藤堂恭俊博士古稀記念浄土宗典籍研究』同朋舎、一九八八年）
武覚超「『往生要集』の成立に関する考察―特に『九品往生義』との関連を中心に―」（『坂本廣博博士喜寿記念論文集』、二〇一九年）
天台宗典編纂所『続天台宗全書　史伝2』（春秋社、一九八八年）
天台宗典編纂所『正続天台宗全書目録解題』（春秋社、二〇〇〇年）
藤堂恭俊「浄土開宗への一歴程―源信より善導へ―」（香月乗光編『浄土宗開創期の研究』平楽寺書店、一九七〇年）
藤堂俊英「『逆修説法』講説」（『浄土宗学研究』四六、二〇一九年）
奈良国立博物館『一〇〇〇年忌特別展　源信　地獄極楽への扉』（二〇一七年）
西村冏紹「『往生要集』諸写刊本の研究」（往生要集研究会『往生要集研究』永田文昌堂、一九八七年）
花山信勝『原本校注・漢和対照　往生要集』（山喜房仏書林、一九三七年）
速水侑「源信伝の諸問題」（田村圓澄先生古稀記念会編『東アジアと日本』宗教・文学編、吉川弘文館、一九八七年）、
後に速水侑『平安仏教と末法思想』（吉川弘文館、二〇〇六年）に収録。
速水侑『源信』（吉川弘文館、一九八八年）

平林盛得「楞厳院廿五三昧結衆過去帳（資料）」（『書陵部紀要』三七、一九八五年）
平林盛得『慶滋保胤と浄土思想』（吉川弘文館、二〇〇一年）
福原蓮月『往生要集の研究』（永田文昌堂、一九八五年）
福原隆善「『逆修説法』と『往生要集』」（『藤堂恭俊博士古稀記念浄土宗典籍研究』同朋舎、一九八八年）
福原隆善「法然における源信教学の受容と展開」（佛教大学総合研究所紀要別冊『法然浄土教の総合的研究』、二〇〇二年）
福原隆善『源信和尚千年』（山喜房佛書林、二〇一八年、昭和五十三年から平成二十九年にかけて執筆した源信に関する論考をまとめたもの）
藤村潔「源信『一乗要決』における悉有仏性説」（『日本仏教学会年報』八七、二〇二二年）など
藤井智海『往生要集の文化史的研究』（平楽寺書店、一九七八年）
佛教大学総合研究所編『浄土宗典籍目録』（二〇一一年）
宮崎円遵「源信和尚の別伝について」（『中世仏教と庶民生活』、平楽寺書店、一九五一年）
南宏信「法然浄土教における『往生要集』理解の展開―法然・弁長・良忠の相承において―」（学位請求論文（課程博士）、二〇一〇年）
南宏信「法然「八種選択義」の淵源―『往生要集』から『選択集』へ―」（『浄土宗学研究』四一、二〇一五年）
南宏信「法然「選択留教」に見る『往生要集』の影響」（『浄土宗学研究』四四、二〇一九年）
村上明也・吉田慈順［編］『源信撰『阿弥陀経略記』の訳注研究』（法藏館、二〇二〇年）
村上明也「継承される「唐決」―恵心僧都源信を中心として―」（『印度学仏教学研究』七二―一、二〇二三年）
柳澤正志『日本天台浄土教思想の研究』（法藏館、二〇一八年）
柳澤正志「源信の天台教学研究」（『日本仏教綜合研究』一八、二〇二〇年）
龍谷学会編輯「源信和尚撰述著作解題」（『龍谷学報（源信和尚研究号）』三一七、一九三六年）、天台関係を佐藤哲英氏、

浄土教関係並びに講式類などは八木昊恵氏、倶舎因明に関するものは合阪逸郎氏が担当している。

キーワード　源信、『往生要集』、法然、八種選択

念仏宗の永観

齋藤　蒙光

平安後期の三論僧である永観（一〇三三―一一一一）は、『往生講式』など浄土教に関する複数の書物を著している。代表的著作である『往生拾因』の冒頭に自らを「念仏宗　永観」と記し、法然に先立って善導の「一心専念」の文を引用している（『浄全』一五、三九一頁下）。また永観は日々七万遍の口称念仏を修したといい、法然により、本宗を捨てて念仏の一門に帰入した先達の一人と位置付けられている。法然遺文には、永観の著述を意識していると思われる文言が散見される。

一、永観の生涯

永観の伝記は『元亨釈書』や『本朝高僧伝』など複数の書物に記載されている。中でも『拾遺往生伝』巻下の伝記（『続浄』一七、八五頁下～八七頁下）は、同時代人である三善為康により永観の没年と遠くない年代に著された。大谷旭雄氏はそれに基づきつつ、さらに歴史資料によって補足しながら永観の生涯を詳説している（大谷　二〇〇

七、乾二九九～三三七頁）。

永観は長元六年（一〇三三）、文学博士であった源国経のもとに生まれるが、二歳で岩清水八幡宮別当の元命法源の養子となり、八歳より山崎の開成寺において仏道修業を始めた。一一歳より禅林寺の真言僧で東大寺別当も務める深観に師事し、翌年に具足戒を受けた。また東大寺東南院の有慶のもとで三論宗の学侶となり、法相唯識や因明についても研鑽を積んだ。一四歳の時に東大寺の方広会に堅義として出仕し、二〇歳頃までに法華会や維摩会などに出仕する。その傍ら、師の深観が亡くなった一八歳の頃より、毎日一万遍の称名念仏を修するようになった。

その後も、天喜五年（一〇五七）平等院の番論議や康平七年（一〇六四）法成寺の論議に出仕するなど、活躍していた永観であったが、三二歳頃より、東大寺の別所であった光明山寺に蟄居する。さらに四〇歳で禅林寺に帰ると、その東南院に籠ってひたすら「禅念（念仏三昧）」に打ち込んだ。この頃の永観は持病の「風痒」に苦しめられ、気力も著しく衰えたようだが、自らは「病は是れ真の善智識なり。我、病痾に依りて、いよいよ浮世を厭へり」と語っていた。おそらく承暦三年（一〇七九）に『往生講式』を著し、それに則して毎月の十斎日ごとに往生講を勤めるようになった。

応徳三年（一〇八六）、五四歳となった永観は辞退しきれず維摩会の講師を勤める。寛治五年（一〇九二）には法成寺の法華八講の問者を勤めたが、探題の永超が立場を超えて竪者に口添えしたことに永観は激しく憤ったという。その様子に関白の藤原師実が立腹し、永観は堂内に入ることを禁じられた。それ以降、永観が公請に応じることはなくなったと大谷氏は指摘する。

寛治八年（一〇九四）、永観は七宝の塔婆を建立して仏舎利二粒を安置し、「若し順次生にて極楽に生ずべくは、舎利数を増すべし」と発願した。すると翌年、その舎利が四粒に増えており、永観は歓喜の涙を流したという。ま

た永観は温室（病人のための浴室）を設けたり、人々に粥や治療を施したりするなど、慈悲行にも努めた。禅林寺の梅の樹に実が成ると、必ず病人に施したため、「悲田の梅」と呼ばれたという。

永観は承徳三年（一〇九九）に僧綱の権律師に任じられるが、翌々日に辞退する。翌年には東大寺の別当就任の要請があり、やはり辞退したが断り切れず、康和二年（一一〇〇）五月に第七三代別当に就任する。別当として永観は、寺領の荘園を確保して東大寺の経済状況を改善させ、諸堂塔を修理した。また簡素化されていた法華会を充実させ、学侶の養成制度を整えるなど、僅か二年の間に多くの業績を残し、康和四年（一一〇二）にその職を辞した。

その後の永観は、禅林寺に戻って念仏行に励みつつ、『往生拾因』を著したと思われる。その傍ら、東大寺の布薩戒復興にも取り組んだ。天仁元年（一一〇八）には中山の吉田寺において「迎講」を修し、来迎引接の菩薩の装束として、鮮やかに彩られた薄絹や綾絹の衣を二十着用意したという。

天仁元年（一一〇八）十二月より、永観は腰痛を患うようになり、翌年それが悪化する。その十月の晦日の往生講では、合掌した手を額に当てて歓喜の涙を流し、死を嘆かないよう弟子に告げたという。十一月一日に沐浴すると一時的に苦痛が収まり、翌日に再び往生講を勤めた。その第四「念仏往生」の段に至った時に、永観は「香気芳馥たり。人々は之を聞くや」と尋ねたという。その日の寅の刻に、頭北面西して正心に念仏しながら、眠るように意識を失い、七九年の生涯を終えた。

永観は日課として念仏を当初は一万遍、後には六万遍称え、さらに別時念仏として百万遍を満行すること三百回に及んだ。年老いて舌が乾き喉が枯れるようになると、代わりに観念に励むようになった。また受法の日より命終まで弥陀供養法を三時に勤めて怠らず、尊勝陀羅尼を唱えることは三十八億九万九百二十遍に及んだという。

二、永観の著作

長西の『浄土依憑経章疏目録』（長西録、『大日本仏教全書』九六、一四三～一五〇頁）には、一〇部の著作が記録されている。

『往生極楽讃』一巻
『念仏讃』一巻
『念仏勧進縁起』一巻
『常途念仏記』一巻
『地想観文』一巻
『決定往生行業文』一巻
『阿弥陀経要記』一巻
『三時念仏記』一巻
『往生講式』一巻
『往生拾因』一巻

このうち、全文を知ることができるのは、『往生講式』と『往生拾因』のみである。

『往生講式』は、醍醐寺に永観入寂の翌年の天永三年（一一一二）の書写本があり、高野山宝城院に久安四年（一一四八）源覚の書写本が所蔵されている。刊本には寛永寺蔵の寛永二一年（一六四四）版などの四本がある。『往生

講私記』と題する書写本もあり、養福寺蔵本は一部内容が異なり「節」が付いている（五十嵐　二〇一六）。また、『阿弥陀仏講式』と題する写本や版本も存在する。その成立年について、西誉聖聰（一三六六―一四四〇）の『往生拾因見聞』には永長元年（一〇九六）永観六四歳説が記され、貞準（―一六八五）の『往生拾因新鈔』などには承暦三年（一〇七九）永観四七歳説が記される。大谷氏は、前者の根拠が不明であるのに対し、後者の伝承については大正大学図書館所蔵の『往生講私記』の「付記」にも確認できることに着目し、また禅林寺に隠遁していた時期であることから承暦三年説を有力視している（大谷　二〇〇七、乾一四六～一五九頁）。内容としては、浄土願生の念仏者を教化・育成するための講演および儀式が体系化、組織化されている。まず式次第として、安像、伝供、歌頌、着座、法用、表白、神分、勧請などの項目が記される。次に「発菩提心」「懺悔業障」「随喜善根」「正修念仏」「讃嘆極楽」「因円果満」「回向功徳」の全七門からなる講演について記される。源信の『二十五三昧起請』『二十五三昧式』の影響を受けて著されたと思われ、事理の懺悔や宿善に関する記述など、随所に『往生要集』の影響も散見される。また加才『浄土論』の影響を受けているという指摘もある（五十嵐　二〇一六）。

永観の代表的な著作である『往生拾因』については、叡山文庫真如蔵に永観滅後一〇年にあたる元永三年（一一二〇、異論あり）の書写本がある。その他にも、高野山宝寿院の健保四年（一二一六）隆宴の書写本など多くの写本が存在し、また宝治二年（一二四八）版など複数の刊本もある。その成立年について、聖聰の『往生拾因見聞』には永観が東大寺別当を退いた翌年の康和五年（一一〇三）と記されている。その内容は念仏往生の十種の要因、すなわち第一「広大の善根」、第二「衆罪消滅」、第三「宿縁深厚」、第四「光明摂取」、第五「聖衆護持」、第六「極楽化主」、第七「三業相応」、第八「三昧発得」、第九「法身同体」、第十「随順本願」について詳説する。そこに説かれる事理合行、禅浄双修の念仏思想は、永明延寿の著作と伝えられる『心性罪福因縁集』の影響を受けていると

大谷氏により指摘されている。また大谷氏は、同じく延寿の著作である『萬善同帰集』より、高声念仏読経の十種の利益や、臨終心の猛利であるべきことなどの記述を踏襲している点も指摘している（大谷　二〇〇七、乾三六八～三七二頁、三五～七頁）。

『決定往生行業文』は了慧道光（一二四三―一三三〇）の『往生拾因私記』に六ケ所の逸文を確認できる。『阿弥陀経要記』は、良忠（一一九九―一二八七）の『法事讃私記』『選択伝弘決疑鈔』、了慧道光の『往生拾因私記』『群疑論探要記』など、多くの文献に逸文を確認できる（末木　一九七六）。『往生拾因』に「具さには要記の如し」（『浄全』一五、三九二頁下）と記されているため、『阿弥陀経要記』の成立はそれよりも早いと思われる。

『三時念仏記』も現存しないが、大谷氏は関連性の深い文献として、京都大原勝林院内実光院蔵『三時念仏観門式』を紹介している（大谷　二〇〇七、乾一七一頁）。その巻末には「律師永観作」とあり、永観の滅後約一九五年に当たる嘉元四年（一三〇六）京都東山泉涌寺において伝写されたものを、弘化三年（一八四七）「法印覚秀」が書写したと記されている。大谷氏はその著者について、思想内容から晩年の永観、もしくはその影響を受け、かつ真言密教に造詣の深い三論宗系浄土願生者と推測しつつも、慎重に検討すべき必要性を指摘している。ニールス・グリュベルク氏および山田昭全氏は永観の著作と認めているが、舎奈田智宏氏は疑問点を挙げている（舎奈田　二〇一三）。

三、永観の思想の特徴

永観は源信と法然との中間に位置する浄土教者と見なされて、両者と比較されながら、その思想の特徴について論じられることが多い。そこで注目されるのが、源信がほぼ顧みなかった善導『観経疏』の「定善義」および「散善義」を用いる点である。特に永観は『往生拾因』の第十因「随順本願」において、第十八願文の後に「散善義」の「一心専念」の文を引用して「行業疎かなりと雖も、弥陀の願に乗ずれば、十念に往くことを得」などと述べている（『浄全』一五、三九一頁下～三九二頁上）。『往生講式』においても、第四「念仏往生」を説くに当たって「凡そ玆の講の興り、志、此門に在り」と記し、「何なる弥陀か発し難き願を発して我等を引接したまふ、何なる我等か遇ひ難き願に遇ふて弥陀を念ぜざらん」などと述べている（『浄全』十五、四七〇頁上～下）。また、『往生拾因』第八因「三昧発得」に「斯に依りて行者、余の一切の諸願諸行を廃して、念仏の一行を唯願唯行すべし（『浄全』一五、三八四頁下）」と記されるように、永観は繰り返し、他の行を廃して称名念仏の一行を修するように勧めている。香月乗光氏は、これらの点に加えて、永観が「念仏宗」を名乗った点、「名号万徳所帰」説を記している点などを挙げ、法然の『選択本願念佛集』（以下、『選択集』と略す）第一～四章に説かれる「捨聖帰浄」「随順本願」「専修念仏」「称名勝行」の先駆をなすと評価している（香月　一九五五）。

ただし多くの論文において、法然との相違点についても指摘されている。第一に永観の称名念仏行は精神統一を伴う。『往生拾因』の第八因に「三昧発得」が掲げられており、「散心は事成じ難く、専念は業成じ易し（『浄全』一五、三八四頁上）」とあるように、「専念」が「定心」の同義語のように用いられている。また永観は「一心」を

「等持定」と言い換え、定心のみならず散心にも共通する「心専注」だと説明するが、後に「凡夫の行者、誰か初心より得定の者有らん。散位より定位に入る、是れ三乗の行人入聖の方便也（『浄全』一五、三八五頁下）」とも述べており、最終的には散位から定位に至ることを想定している。永観が第十八願文の「至心」を『占察経』所説の三種の至心すなわち一心・勇猛心・深心として解釈する点についても、願力を蒙って得定した後の定心の深まりを示すためだと大谷氏は指摘する（大谷　二〇〇七、乾一〇三～七頁）。さらに第八因では、「励声念仏」による永観自身の「一心」獲得の体験が記される。それに耐えられない者には地想観が勧められ、「身命を愛せずして、ただ三昧を惜しめ（『浄全』一五、三八七頁下）」と結ばれている。これらの記述は、法然が「随順本願」のみを往生の根拠として、散心のまま称名念仏の一行を相続するよう説くのと比べると、「自力聖道門」的傾向が強い。

第二に、永観は密教の影響を強く受けており、「諸法無自性」「法身同体」の理に依拠して浄土教および称名念仏行を解釈している。『往生拾因』第一因「広大善根」に「名号万徳所帰」説が記されるが、永観はその論拠として、「阿弥陀」の「阿」の字と密教の「阿字本不生の義」とを結び付けている。この点について大谷氏は、『心性罪福因縁集』の「称南無仏一音声中、然如来従初発心及証極果、於其中間一切功徳智慧慈悲禅定解脱一切善根具足無有缺減」（『新纂卍続蔵』八八、四頁下）などの文を踏襲しつつ、「一切如来は阿字を離れざるを以ての故に」（『浄全』一五、三七二頁上）などと、より密教的な解釈を加えることにより、「阿弥陀」という名号に万徳が具わると主張しているのだと分析する（大谷　二〇〇七、乾五三～四頁）。さらに第九因「法身同体」においては、「今、法身とは、阿字門に入りて一切法の本不生の際を悟る、是れ則ち『中論』所説の八不之中の第一の不なり。謂く、縁生の諸法は各自性無し。自性無きが故に本不生なり（『浄全』一五、三八七頁下）」と、「阿字本不生の義」と三論宗の「八不中道」の第一「不生」とを結び付け（浅井　一九八八）、一切諸法は無自性であるから仏も衆生も同体であると論じて、そ

の観行をも勧める。

第三に、永観の浄土や往生の機に対する解釈には幅が認められる。永観は未得定の凡夫の往生を認めているものの、自分自身は「三昧発得」「法身同体」の観行を達成可能と捉えている（舎那田　二〇〇八、二〇一二）。また、『往生拾因』第六因「極楽化主」では、「西方極楽は浄土の初門なり（『浄全』一五、三八二頁上～下）」と極楽浄土を位の低い浄土に位置付ける。さらには「胎生」「辺地」「懈慢国」などへの生まれ変わりも「浄土往生」に含められると論じることにより、「偏に極楽世界を易往の土と説く（『浄全』一五、三八三頁下）」と述べている。結果として、念仏行の難易度に伴って生まれ変わる境界に格差が生じるようにも読み取れるため、階級的機根観を克服しているとは言い難い。法然が末法の衆生を等しく凡夫と見なしつつ、報土への平等往生を説くのとは、やはり一線を画す。

まとめると、永観は源信よりも本願や称名念仏行を重んじているが、その一方で自力聖道門的な教行をも受用しており、それらが「一因として十因の行を具せずといふこと無く…（『浄全』一五、三九四頁下）」と記されるように、混然と共存している。よって永観の「念仏宗」には聖道門からの脱却までは読み取り得ないと評価されている。つまり永観の浄土教思想は、「自力も他力も」具足する行法として称名念仏に注目しており、「自力か他力か」のようにそれらを二者択一的に論じる視点が希薄である。永観と法然との違いは、善導の『観経疏』「散善義」の「上来、定散両門の益を説きたまふと雖も、仏の本願に望むれば、意、衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称世令むるに在り（『浄全』二、七一頁下）」という文に基づく「廃立」義に象徴されよう。すなわち①他力本願を唯一の因、根拠として、②称名念仏行と余行、特に観行とを二者択一的に選別する、という思想構造の徹底である。

もっとも近年、源信・法然の比較対象としてではなく、永観の教行そのものに焦点を絞った研究も進められている。伊藤茂樹氏は、永観が順次往生を願って、百万遍念仏に及ぶ苦行的な数量念仏や舎利信仰を実践した点は、四

天王寺を中心とする院政期の南都浄土教の特徴と結びつくことを指摘している。またその念仏思想には、民衆が融通念仏により往生するという利他の側面もあるという（伊藤　二〇二二）。舎奈田智宏氏は、永観の浄土教思想における密教の影響について詳細に考察している。やはり、永観の説く実践には二面性があり、機根の低い者の往生も認められているという点に注目している（舎奈田　二〇〇八、二〇一四）。

四、法然における永観の受け止め

法然遺文には永観の著述の直接的な引用が見られないため、了慧道光は『往生拾因私記』において「黒谷、此の書を用いず（『浄全』一五、三九六頁下）」と述べている。もっとも法然は『無量寿経釈』においては、「善導の義を補助」する七師として、その専雑得失義を継承する先達の一人に永観を挙げており（『昭法全』八六頁）、『逆修説法』第六七日や『要義問答』においても、本宗を捨てて念仏の一門に帰入した先達と位置付けている（『昭法全』二七一、六一九頁）。おそらく日本で初めて善導の「一心専念」の文を引用した書であることからも、法然が『往生拾因』に関心を寄せたことは想像に難くない。その一方で法然は、『逆修説法』六七日の名号解釈において永観を批判している（『昭法全』二七〇頁）。肯定的評価と否定的評価とが同居する点について大谷氏は、法然は独自の善導理解が本格化するに随い、永観の念仏思想に対して否定的立場に立つに至ったと分析する。また大谷氏は『要義問答』に三か所、永観および『往生拾因』に言及する記述が見出せる（『昭法全』六一四、六一六頁）ことに触れ、当時の永観の影響力を大きさを推し量りつつも、法然自身ではなく問答の相手が永観の浄土教に心酔していたために

言及したのだと推測する（大谷　二〇〇七、乾一一九頁）。

だが法然遺文においては、永観の名に言及しないがその著述を踏襲していると思われる記述が散見される。『逆修説法』五七日における浄土三部経の宝地の記述に対する会通（『昭法全』二六二頁）は、『阿弥陀経要記』（末木一九七六、三五一頁上）を踏襲していると思われる。また、末法の凡夫が過去世で諸仏と父母や朋友の関係であったという『三部経釈』や『念仏大意』の記述（『昭法全』四〇、四一三頁）も、『往生拾因』第三因「宿縁深厚」（『浄全』一五、三八〇頁上）を意識していると思われる。法然は永観の著述のうち、善導や自身の浄土教理解と合致する部分については受用しているのである。さらに前述の「名号万徳所帰」説や、声を出して念仏することを推奨する『往生浄土用心』の説示（『昭法全』五五九頁、『浄全』一五、三八三頁～三八四頁上）などにおいては、自力聖道門的な要素を含む永観の著述を、源信など他師の教説と結び付けたり、独自の解釈を加えたりしながら自説へと昇華させている。特に『選択集』巻末において「偏依善導一師」の理由を述べる「善導和尚は是れ三昧発得の人なり」（『昭法全』三四八頁）という一節が『往生拾因』（『浄全』一五、三八四頁下）を踏襲していることからも、法然が永観に関心を持ち続けたことが窺い知れる。法然の「偏依善導一師」とは、単純に善導以外の諸師の教説を全て排除することを意味するのではなく、むしろ善導の「本願念仏」説を唯一の基準として、浄土三部経のみならず、永観など諸師の教説をも取捨選択および会通しながら、独自の「選択本願念仏思想」を構築していくという態度の表明と思われる（齋藤　二〇一七）。

参考文献

浅井圓道「永観考―源信・法然との対比―」『大崎学報』一四五、一九八八年

五十嵐隆幸『永観『往生講式の研究―影印・訓訳　養福寺蔵本『往生講私記』―』思文閣出版、二〇一六
伊藤茂樹「院政浄土教の展開―『往生拾因』を中心として―」印仏七〇―二、二〇二二
井上光貞『新訂日本浄土教成立史の研究』山川出版、一九七五
大谷旭雄『法然浄土教とその周辺』山喜房書林、二〇〇七
香月乗光「永観の浄土教」『佛教大学学報』三〇、一九五五
齋藤蒙光「法然と永観浄土教」『東海仏教』六二、二〇一七
舎奈田智宏「永観の往生思想における難行・易行の関係」『仏教文化学会紀要』一六、二〇〇八年
舎奈田智宏「永観の往生思想における機根観」『豊山教学大会紀要』四〇、二〇一二
舎奈田智宏「『三時念仏観門式』の作者について」『豊山教学大会紀要』四一、二〇一三
舎奈田智宏「永観『往生拾因』随順本願に見える凡夫往生について」印仏六二―二、二〇一四
末木文美士「永観『阿弥陀経要記』逸文について」印仏二五―一、一九七六
ロバート・F・ローズ「永観の念仏観―法身同体の思想を中心として―」『大谷学報』三〇八、二〇〇二

キーワード　永観、法然、往生拾因、往生講式

易往を求めた珍海、易行を極めた法然

成瀬　隆順

一　はじめに

一心専念二弥陀名号一、行住坐臥不レ問二時節久近一、念念不レ捨者、是名二正定之業一。順二彼仏願一故。[1]

これは善導集記『観経疏』巻四「散善義」深心釈中の、いわゆる就行立信釈に示される五種正行中第四の称名を「正定之業」とする有名な文言であり、浄土宗の「開宗の文」として尊重されていることは言うまでもない。この一節の引用により注目される『決定往生集』は、平安時代後期に東大寺や醍醐寺で活躍した珍海（一〇九二（一説に一〇九一）～一一五二年）によって選述された浄土往生に関する著作である。

珍海は、三論宗を本宗とする学僧として「日本三論学中興の祖師」（小野　一九三三、〇〇一頁）とも評され、三論教学を中心に数々の著作を残した碩学として知られる。また、三会の講師を歴任しているため、その学階により「珍海已講」と呼称され、あるいは住房の名称より「禅那院」とも号されている。美術史に詳しい人であれば彼の

名を聞いて思い起こされのは、ボストン美術館に所蔵される「法華堂根本曼荼羅」であろう。その裏面の修復銘により久安四年（一一四八）、東大寺別当でもあった勧修寺の寛信が、珍海に修補せしめたことが知られている。画僧としても秀でていたことは、その父が土佐派の始祖ともされる絵師で従五位上内匠頭であった藤原基光であり、『尊卑分脈』の上でも珍海の名前の傍らに「絵師」と附記されていることからも史実と考えられる。浄土思想に関する先行研究では先の「開宗の文」中の「順彼仏願故」の願を、永観や法然は第十八願としたのに対し珍海は第二十願と捉え、称名念仏を「正中の正」と評価しつつも余行を捨て切れていない所、すなわち諸行併修に法然との差異を見ることができると指摘されている（普賢　一九七二、二三六～二四〇頁等）。数ある珍海の著作の中でも『決定往生集』は、法然以前の浄土教修学の趨勢を探る上で有益なものであり、本稿ではその『決定往生集』に見られる「開宗の文」に関する問題点を中心に、凡夫の易往を追求した珍海の浄土思想の一端に触れてみたい。

二　珍海の伝歴について

明治時代に法隆寺の再建論争において非再建説を唱えた美術史家で、珍海研究の先駆者のひとりでもある平子鐸嶺氏が「海已講の事歴は、古来頗る明晰を缺けり。関氏の「釈書」にこれを載せず、蛮公に到りて漸く録せり。」（平子　一九一四、四七六頁）と述べるように、元禄十五年（一七〇二）に編纂された師蛮の『本朝高僧伝』以前には、まとまった珍海の伝記は残されていない。浄土宗に関係する所では、円智・義山の手による『円光大師行状画図翼賛』（以下『翼賛』）にも、珍海の伝歴を見ることができる。この書は『法然上人行状絵図』、すなわち『四十八巻

伝』の註釈として代表的なものであり、『本朝高僧伝』に遅れること一年、元禄十六年（一七〇三）の成立とされる。『四十八巻伝』巻二七には、上品往生を願った蓮生（熊谷次郎直実）が、自筆の夢の記にその望みを遂げる夢を見たとの描写がある。そこでは、夢告により著作を記した人師として、珍海の名前が善導・源信とともに挙げられている。その場面を註釈する『翼賛』巻五八「僧尼之余 伝本第二十七」では、「大系図」すなわち『尊卑分脈』によって、藤原魚名より十一代の後に絵師基光の子として「東大寺已講珍海」の名前が確認できると記されている。この指摘は『翼賛』が初出であろう。また、三論宗としては東大寺東南院覚樹の弟子であり、別書では醍醐寺に住し三宝院定海を師としていたとある。珍海が東大寺と醍醐寺の両寺に住していたことは、東大寺東南院ならびに醍醐寺を建立した聖宝の時代より両寺が顕密兼学であったため何ら不思議ではない（永村　二〇〇三、〇二九頁）。また、定海は覚樹の実兄であり、珍海は覚樹の死後時を隔てず定海に従って醍醐寺に移ったことが指摘されている（平子　一九一四、四九九頁）。

続いて、定海の命による曼陀羅図画を辞退した折、夢中で山神により蹴倒された際の傷がもとで死に至った旨が記されている。実はこの逸話は、醍醐寺座主であった成賢（一一六二～一二三一年）口授の『遍口鈔』に記される「仁王経法事」に遡ることができる。そこでは、鎮護国家のための最大秘法であった仁王経法に用いられた「秘曼荼羅」の紙形を勧修寺流祖である寛信に見せてしまったため、醍醐寺の鎮守神、清瀧権現の治罰によって珍海が死に至ったとの口決が残されている。この珍海の死に関する夢中の逸話は、醍醐寺山内における三宝院流の正統性を示すために形成され、『遍口鈔』以外にも『報物集』、『幸心鈔』、『秘鈔問答』に口授されたと推察される（拙稿二〇二一）。勿論、三論宗自体が衰退してしまったことが主な要因であると思われるが、このような境遇も加わり、近世に至るまで珍海の伝歴は詳しく伝承されなかったのであろう。

『翼賛』成立後三〇年余りで、宝洲によって珍海撰『菩提心集』の註釈書である『菩提心集夾註』（享保二〇年（一七三五）成立）が著された。上巻の冒頭に見られる「集主海公事歴考」は、当時としては比較的詳しい珍海の伝歴となる。その序文において宝洲は『菩提心集』の大意を「明二人身仏教之難一遭、別示二弥陀浄国之易一往、使三人人悉発二菩提之心一」と述べている。弥陀浄国への易往を示しているとの指摘は、『決定往生集』において易往を追求する珍海の姿勢を想起させよう。

三　著作について

次に学僧としての成果を見てゆきたい。「天下第一の絵師」として評価されていた珍海は、同時に碩学と讃えられるように、三論学を中心に多くの著作を残している。現存する著作を列挙すると、『因明大疏四種相違抄』二巻、『八識義章研習抄』三巻、『菩提心集』二巻、『倶舎論明眼抄』六巻、『大乗正観略私記』一巻、『三論玄疏文義要』十巻、『決定往生集』一巻もしくは二巻、『一乗義私記』一巻、『安養知足相対抄』一巻、『大乗玄問答』十二巻、『三論名教抄』十五巻の十一書となる。残念ながら、このほかに逸書として浄影寺慧遠の『大乗義章』「浄土義」の註釈である『浄土義私記』、同じく「賢聖義」の註釈と思われる『賢聖義短冊』、その他に『法華経問答』、『悉檀抄』の存在が諸目録より伝わっている。

これらの著作中、三論教学に関するものは『大乗正観略私記』、『三論玄疏文義要』、『一乗義私記』、『大乗玄問答』、『三論名教抄』と数も多く、『大乗義章』に関連するものは『八識義章研習抄』と、散逸している『浄土義私

記』、『賢聖義短冊』である。現存する浄土教関連の著述は『菩提心集』、『決定往生集』、『安養知足相対抄』の三作であり、なかでも『決定往生集』は冒頭の「開宗の文」が引用されたことにより、浄土教研究の上では殊に注目されてきた。法然も東大寺における『無量寿経』の講説を記録した『大経釈』の中で、善導を補助する七師として源信・永観に次いで珍海を挙げつつ、以下のように『決定往生集』にも言及している。

依二感師智栄等一、補二助善導之義一者、此有二七家一。一感師。二智栄。三信仲。四覚親。五源信。六永観。七珍海。…（中略）…七珍海者、作二決定往生集一、建二立十門一明二往生法一。其中亦依二善導二修之文一、此傍雖レ述二諸行一、正用二念佛往生一也。爰知、於二往生行業一論二専雑二行一、棄二捨雑行一専修二正行一、天竺・震旦・日域其伝来尚矣。(2)

法然が指摘する「善導二修之文」とは、文脈から判断すれば、善導集記『往生礼讃』（以下『礼讃』）に説かれる専修ならば「百即百生」であると専雑二修の得失を論じる一連の記述であると思われる。この善導を補助する「七家」を述べる『大経釈』該当箇所の前段では、その『礼讃』を長く引用した後、以下のようにこれらの文章が行者にとって至要であると述べ、さらに『往生要集』の問答を引いてその重要性を強調している。

私云、夫斯文者、実是行者之至要也。専雑之訓、得失之誡、甚以苦口。求二極楽一之人盍レ貯二心腑一哉。若夫抛レ雑修レ専者百即百生。如二棄レ迂向レ直。何不レ到也。捨レ専修レ雑者、千中無レ一。如二捨レ夷赴レ嶮。遂莫レ達矣。往生要集下云、問。若凡下輩亦得二往生一、云何近代於二彼国土一求者千万得無二一二一。答。綽和尚云、信心不レ淳、若存若亡故。信心不レ一、不二決定一故。信心不二相続一、余念間故。此三不二相応一故不レ能二往生一。若具二三心一者

不二往生一者、無レ有二是処一。導和尚云、若具能如レ上、念念相続畢命為レ期者、十即十生、百即百生。若欲三捨レ専修二雑業一者、百時希得二一二、千時希得二三五一。已上　此問答意明以二善導和尚一修一決二往生極楽之行一也。(3)

この『礼讃』を引用する『往生要集』の問答は、井上光貞氏が珍海の浄土教思想の意義を法然と比して「ほとんど寸分違わぬほどのものがあるのではないか」（井上　一九五六、四二二頁）と評したこととも関連してくる。井上氏が法然回心の出発点と挙げる源信の問いに続く『礼讃』の「百即百生」の文言をもって、法然は『選択集』第二章で「私云、見二此文一弥須二捨レ雑修レ専。豈捨二百即百生専修正行一、而堅執二千中無一雑修雑行一乎。行者能思二量之一。」(4)と述べ、雑修を捨て専修に努めることを勧める。凡夫往生の追及という動機の上では、確かに両者に違いはないけれども、その究明に向けた発想には大きな隔たりが認められる。というのも、珍海はこの『礼讃』を依用する懐感撰『群疑論』「専雑二修章」を用いつつも、異なる見地で下輩人の雑修による安養化土への順次往生を追求するのである。

四　雑修による安養化土往生

珍海は『決定往生集』の序論で西方浄土への決定往生を、教文・道理・信心の三事によるものと定義し、なかでも信心による決定往生を、果決定・因決定・縁決定の三種に展開し論じている。初の果決定は果報としての浄土のことであり、凡夫の順次生、すなわち来世での極楽往生が説かれる。次の因決定は往生の因を指し示し、定善・散

善ともに浄土の業因として認めている。最後の縁決定は弥陀の増上縁、言いかえれば仏願力による往生のことであり、これら果・因・縁の三決定を、さらに十門の決定に分科し詳論している。十門とは、①依報決定、②正果決定、③昇道決定、④種子決定、⑤修因決定、⑥除障決定、⑦事縁決定、⑧弘誓決定、⑨摂取決定、⑩円満決定である。第一の依報、第二の正果、第三の昇道決定は果決定、第四の種子、第五の修因、第六の除障決定は因決定、第七の事縁、第八の弘誓、第九の摂取決定は縁決定にそれぞれ配当され、最後の第十円満決定を総括として、これら全ての義の和合による決定往生の論証が本書の意図する所である。なかでも、序論において果・因・縁の三決定を示す直前に説かれる次の「信心決定義」の記述が、本書の主旨であると推察される。

其信心者、若於二如レ上文理之中一、心生二信受一即名二決定一。以三決定者為二信相一故。故観経云、必生二浄国一。心得レ無レ疑。已上 無疑即信。決定称也。又由レ信故必得二往生一。故経説言、若能深信無二孤疑一者、必得レ往一生阿弥陀仏国一。鼓音声経 由レ此応レ知、下輩之人雖レ未二一向専精信受一、而由二暫信一亦得二往生一。此乃信心決定義也。(5)

ここで示される「暫信」とは「第二正果決定」で論じられるように、『無量寿経』の異訳である『平等覚経』所説の中・下輩人の「暫信暫不信」による極楽の辺地往生の経説を指し示す。珍海は、この辺地と『無量寿経』所説の五智への疑惑不信により受ける胎生を同所と見なしている。さらに、この極楽の辺地胎生と『菩薩処胎経』所説の懈慢界往生を会釈し、本来『菩薩処胎経』中では極楽への道中とされる懈慢界を、辺地とはいえ極楽内である辺地胎生と同所と見做すことにより、雑修による極楽内への順次往生を導き出すのである。「信心決定義」で示される「一向専精」は、行としては専修に繋がると考えられる。下輩人は一向専精に信受することができず、「第二正

果決定」問答中の設問の言葉ではあるけれども、珍海としては「凡夫の行者は専修得難し」の立場に立つのである。そのため、まったく逆の雑修による往生を目指すことこそが、凡夫往生への解決方法であった。そのことが端的に現れているのが『安養知足相対抄』の次の記述である。

若依二群疑後解一、雑修之者多不レ生二報土一。処胎経説拠レ此以明。雖二雑修之者一□多生二化土一。観経等意拠レ此而説。若准二此釈一、雑修之者生二懈慢国一者、即以二安養化土一為二懈慢一耳。平等覚経中・下輩辺地胎生対二懈慢一説事云云相当一。故知、二経言辞雖二少異一而定義不レ殊也。(6)

ここでは『群疑論』「専雑二修章」に展開される問答の要点を纏めた引用の中、「又報浄土生者極少、化浄土中生者不レ少。」と説かれる懐感の「後解」に対し、珍海は雑修であっても化土には多くが往生できると述べ、懈慢界を安養化土と判じていることが窺える。つまり、懈慢界と辺地胎生を会釈した安養化土を、凡夫易往の土としてとして確立しようと試みたのである。次に取り上げる「第二正果決定」中の善導集記『観経疏』巻三「定善義」引用に対する珍海独自の解釈は、雑修と疑心による易往の土を追求する姿勢を傍証している。

又導和尚観経疏云、第三巻釈二地想観一中、心得二無疑一之文也。Ⓐ修因正念不得雑疑。雖レ得二往生一含レ花未レ出。或生二辺界一、或堕三胎宮一。或因三大悲菩薩入二開花三昧一疑障即除、宮花開発身相顕然。法侶携将遊二仏会一也云云。Ⓑ今見二此文一、胎宮・懈慢因果双挙。謂二雑修一者名為二懈慢一礼讃云、雑修不至心千中無レ一也。疑者即胎生因。故知、今言雑・疑一者幷挙二二説一。雖二是二説一潜合為レ一。含レ花未レ出者、総挙二過失一。或生二辺界一者、即懈慢也。或堕三宮

胎一是疑心人。此亦双二挙二説一、而義混一。言レ雖レ得二往生一者、即顕三懈慢既生二極楽一。若爾先賢既自弁二懈慢之得失一。末学勿三更迷二往生之難易一也。(7)

ここで問題となるのは、傍線Ⓐの「修因正念不得雑疑」の読解である。引用元の『観経疏』では「四ニハ明ス修因正念ニシテ不レト云フコトヲ得レ雑ユルコトヲ疑ヲ。」とあり、「雑」の一字を動詞として読んでいる。『決定往生集』の『大正』と『浄全』の返点もこれに倣っている。ところが、続く傍線Ⓑで珍海は、雑修と疑心の二説を懈慢と胎宮の因として文字通り「双挙」し、加えて「今言二雑・疑一者幷挙二二説一。雖二是二説一滑合為レ一。」とも述べ、雑修による懈慢界往生と疑心による胎生を会釈している。この解釈を成り立たせるためには、「修因正念不得雑疑」中の「雑」の字は「雑修」の意であるとし、「修因正念不レ得二雑・疑一。」と訓読しなければならない。珍海は、この『観経疏』の説示に雑修と疑心の二説が列挙されていると捉え、「先賢」である善導こそ懈慢界の得失を弁じている人師と位置づけ、末学に対して往生の難易を迷うことなきよう促している。この珍海独自の解釈は、まさに雑修による懈慢界（すなわち辺地胎生）である安養化土への凡夫往生の立場にあることを示す根拠と言ってよいであろう（拙稿　二〇二二）。

五　決定業としての念仏

じつは、冒頭の「開宗の文」中に説かれる「正定之業」の語句は、『決定往生集』の『大正蔵』では「正定業」

となっている。『大正蔵』は寿永二年（一一八三）の写本が底本であり、「正定之業」とする『浄全』の底本と思われる江戸期の版本とは五百年近く隔たりがあり、開版の段階で『観経疏』に沿って「之」の一字が附記された可能性も否めなくはない。と言うのも、珍海が影響を受けた永観集『往生拾因』に見られる同箇所の引用と、その古い写本も「正定業」と記されているからである。「之」の一字に着目する理由は、『決定往生集』に見られる珍海の解釈から判断すれば、決定業として称名念仏を捉えていることが窺知され、その場合「正しき定業」と読むことが可能となるからである。

決定業は定業とも略称され、『倶舎論』等に説かれる果を受ける時分が定まった行業のことであり、今生・次生・第三生以降の三時に分かれている。「第五修因決定」の第三「明往生正業」では、「開宗の文」引用の後に造仏や大乗経典を読誦・書写することも「定業」となり得ることが指摘され、その「定業」は『菩提心集』に見られる同趣旨の記述により決定業として捉えられていたことが確認できる。また「第五修因決定」の第六「明念仏分斉」では、現生の十念と臨終の十念の優劣を論じるにあたり、珍海は両者の十念を明らかに決定業として解釈しているのである。

ところが、珍海の『三論名教抄』「四業義」等でも示されるように、三論教学では大乗の諸業において決定業を認めていない。その場合、念仏が決定業であることは矛盾となってしまう。その矛盾を解消するため「第六除障決定」では、自性としての決定業は無いが因縁による決定業は有るという理論が展開される。すなわち「仏大悲本願之力・護念摂取光明之力・内有仏性力・先有結縁力・現在善友力・得聞大乗力・信受教誨力」の七つの「衆縁和合力」に依拠した念仏は因縁による決定業であるため、それらの和合の中に定性は無く、自性としての決定業ではないので矛盾はしないという訳である。以上のことから、珍海は念仏を決定業として捉えていたことが知られるので

あり、文脈の流れから判断して、善導の『観経疏』「散善義」引用中の「正定業」も決定業として理解するのが妥当と思われる（拙稿　二〇二〇）。

六　おわりに

本稿では「開宗の文」に関する問題点を中心に、易行としての専修念仏を確立した法然に対し、凡夫の易往を追求した珍海の浄土思想の一端を概観してきた。『決定往生集』所説の「信心決定義」に見られる「暫信」は、珍海によって専雑二修のうち雑修と会釈され、源信等により説かれてきた諸行往生を突き詰めたかたちとして、下輩人の雑修による安養化土往生が、凡夫往生のひとつの解答として導き出されたのである。珍海は吉蔵の本迹二門の仏土観を持つとされるため（伊東　二〇一一、四一五～四二五頁）、報土説自体を否定している訳ではないと思われるが、法然の標榜した専修念仏による凡夫の報土往生とは明らかに異なる立場である。その他にも、菩提心を正因であり業主として重んじている点、成仏の正因として中道仏性を説くことなど、法然との相違は多々認められる。加えて、珍海は称名念仏を決定業と捉えているのであり、「開宗の文」中に説かれる「正定業」の語句も、珍海は決定業として理解していたとするのが妥当と思われる。『決定往生集』の表題は、信心による往生決定を論証する要文集との意の他に、決定業としての念仏による往生を説き示すためとの、二重の意味で名づけられたと考えることも可能であろう。

註

（1）大正三七・二七二頁上中／浄全二・〇五八頁下。
（2）大正八三・一一二頁中下／浄全九・三二八頁下～三二九頁下。
（3）大正八三・〇一二頁上中／浄全九・三二八頁上下。
（4）大正八三・〇〇四頁中／浄全七・〇一五頁。
（5）大正八四・一〇三頁上／浄全一五・四七四頁下。
（6）大正八四・一一八頁上。
（7）大正八四・一〇六頁上中／浄全一五・四八一頁上下。

参考文献

伊東昌彦『吉蔵の浄土教思想の研究　無得正観と浄土教』（春秋社、二〇一一）
井上光貞『日本浄土教成立史の研究』（山川出版社、一九五六／新訂版、一九七五）
小野玄妙「珍海已講の芸術」（『密教研究』五〇、一九三三）
坂上雅翁『浄土仏教の思想』第七巻「珍海―画僧と学僧―」（講談社、一九九三）
永村眞「中世醍醐寺と三論宗」（大隈和雄編『仏法の文化史』吉川弘文館、二〇〇三）
平子鐸嶺「珍海已講」（『仏教芸術の研究』金港堂書籍、一九一四／初出は雑誌『國華』國華社、一九〇四）
普賢晃寿『日本浄土教思想史研究』（永田文昌堂、一九七二）
拙稿「決定業としての念仏―珍海撰『決定往生集』における解釈―」（『印佛研』六八（二）、二〇二〇）
拙稿「『円光大師行状画図翼賛』に見られる珍海伝の一考察」（『印佛研』七〇（一）、二〇二一）
拙稿「禅那院珍海已講の捉える専雑二修釈」（『佛教學』六三、二〇二二）

キーワード　専修、雑修、化土往生、決定業

第二部　浄土宗開宗の意義

法然上人思想史の回顧と展望

林田　康順

一、はじめに

インド・中国・朝鮮を東漸し、さまざまな信仰形態・思想内容へと展開してきた浄土教であるが、わが国における教義の緻密化は他地域の追随を許さないであろう。そうしたわが国において、従来の浄土教信仰への根本的な変革をもたらしたのが、法然上人（以下、祖師の尊称略）であることに異論を挟む者はいないであろう。源信・永観・覚鑁（天台浄土教・南都浄土教・密教浄土教）等と聖光・証空・親鸞・一遍（鎮西派・西山派・真宗・時宗）等という、わが国の全浄土教者の分水嶺に立つ者こそ法然であり、明恵・道元・日蓮等のいわゆる旧・新仏教者が、等しく批判の矛先を向けたのが法然であることがその事実を端的に物語っていよう。法然の思想を学ぶことは、法然自身や法然を宗祖と仰ぐ浄土宗の教義・教団を学ぶことに留まらず、法然以前と以後の浄土教、広くは多種多様な仏教の信仰構造を再確認することに他ならないのである。

これほどの変革をもたらすこととなった法然の思想は、「智慧第一」と讃えられた法然自身の弛まぬ修学と高度

な宗教体験によって導き出されたものである。言ってみれば、保延七年春、九歳の勢至丸を襲った父漆間時国公の非業の死を端緒として仏教を学び始めた時から、建暦二年正月二三日、八〇歳の法然が『一枚起請文』を書き遺される時まで、その思考は常に深まり続けたと言い得よう。

もちろん、「三学非器」という絶望感（相対的人間感）に苛まれていた法然が、承安五年春、四三歳にして善導の『観経疏』散善義所説の開宗の文によって回心を遂げ、「信機」の法悦（絶対的人間観）を戴かれて以降、本願念仏による浄土往生の確信という一点について揺らぐことは決してない。

法然は、その開宗の文の意趣の絶対化・普遍化を目指し、その主著であり、浄土宗第一の聖典である『選択本願念仏集（以下、選択集）』において、弥陀・釈迦・諸仏の三仏同心からなる選択本願念仏という浄土宗義を体系化し、弥陀化身たる善導ただ一師に偏に帰依することを宣言された。選択思想とは、念仏・諸行の選び取り・選び捨ての主体を凡夫の側（機辺）から弥陀・釈迦・諸仏という仏の側（仏辺）へと転換・昇華された画期的な思想であり、それは〈自力の仏教から他力の仏教へ〉〈悟りの仏教から救いの仏教へ〉〈智慧の仏教から慈悲の仏教へ〉という仏教そのものの大転換であった。[1]

昭和三〇年（一九五五）、石井教道氏は、法然遺文を網羅蒐集し『昭和新修法然上人全集』（以下、昭法全）を刊行した。石井氏は、その説示内容に応じて遺文を全八輯に分類し、その第一輯「教書篇」において体系的に教義が述べられている遺文を収録し、それを思想史順に次のように配当された。この石井氏による整理が法然思想史研究の嚆矢となる。

【石井教道氏による法然上人思想史】（『昭和新修法然上人全集』「序」四頁～八頁）

第一期・浅劣念仏期（要集浄土教時代）―〈本願〉〈選択〉不使用

『往生要集』四釈書―『往生要集詮要』
『往生要集料簡』
『往生要集略料簡』
『往生要集釈』

第二期・本願念仏期（善導念仏時代）―〈選択〉不使用

『三部経大意』『往生大要鈔』

第三期・選択念仏期

東大寺講説「三部経釈」―『無量寿経釈』
『観無量寿経釈』
『阿弥陀経釈』

『逆修説法』『選択集』

石井氏は、法然の思想史を三期に分け、第一期を浅劣念仏期（要集浄土教時代）、第二期を本願念仏期（善導念仏時代）、第三期を選択念仏期とされた。第一期と第二期との相違、第二期と第三期との相違は、文字通り〈本願〉と〈選択〉の語の使用・不使用にあるとして、第一期として『往生要集詮要』『往生要集料簡』『往生要集略料簡』『往生要集釈』の『往生要集』四釈書を、第二期として『三部経大意』と『往生大要鈔』の二著を、第三期として『無量寿経釈』『観無量寿経釈』『阿弥陀経釈』のいわゆる東大寺講説「三部経釈」と『逆修説法』『選択集』等を配

当している。膨大な書誌調査と該博な知識に裏付けられた石井氏による法然思想史の提唱は、まことに画期的であり、その大枠は多くの研究者に支持され続けてきた。

その一方、『昭法全』の刊行から七〇年近くが過ぎ、近時、法然遺文の書誌的研究も広汎に進んでいる。その結果、真跡の少ない法然遺文の解明には、後世の編集・加筆を念頭に考察することが必要不可欠となっている。こうした状況の中、筆者は、石井氏の説を大枠として踏襲しつつ、あるいは、各方面からの個別の検討等を総合的に進めた結果、法然の思想史は次のように推移しているのではないかと想定している。

以下、本論では、こうした推定に至った法然の思想史について、与えられた紙面の中、特に選択思想の成立と展開を中心に言及していきたい。

【法然上人思想史（案）】

〔一〕選択本願念仏思想構築期

第一期・浅劣念仏期（要集浄土教時代）（開宗前後から東大寺講説時点まで）

『浄土初学抄』―各宗浄土教典籍を渉猟し、その概要を整理

『往生要集』四釈書―『往生要集料簡』（惣結要行重視）
　　―『往生要集略料簡』（惣結要行非重視）
　　―『往生要集釈』（広略要提唱）
　　―『往生要集詮要』（専修思想強調）

称名念仏―易＋劣―時機相応
諸行　―難＋勝

第二期・本願念仏期（善導念仏時代）―〈本願〉の使用（法然五八歳前後）

東大寺講説「三部経釈」

称名念仏―易＋本願行＋前後多文
諸行　―難＋非本願行

善導大師―三昧発得の師、善導義補助の七師（専修重視）

＊この頃か？―『念仏大意』『要義問答』等

第三期・選択本願念仏期―〈選択〉の使用

※前期―『逆修説法』（法然六二歳前後）

〈選択〉使用の嚆矢、弥陀一仏による選択

善導大師―三昧発得の師、浄土五祖の中心

＊この頃か？―『類聚浄土五祖伝』『善導十徳』

『三部経大意』『往生大要鈔』等

※後期―『選択集』（法然六六歳）

称名念仏―選択本願行（易＋勝―選取）
諸行　―非選択本願行（難＋劣―選捨）

弥陀・釈迦・諸仏三仏同心による八種選択

↓全仏教における称名念仏の絶対性・普遍性の確立
勝劣難易二義の成立、勝劣・大小・多少相対三義の成立
善導大師―弥陀化身善導に基づく偏依善導一師説の成立

＊この後か？―『浄土宗略要文』等
（『選択集』の要文抽出、四修釈・対諸行釈の省略）

〔二〕選択本願念仏思想普及伝道期
各種法語・消息、『一枚起請文』等

二、法然上人思想史概説

〔一〕選択本願念仏思想構築期

第一期・浅劣念仏期（要集浄土教時代）―『往生要集』四釈書―

わが国に浄土教の黎明をもたらした『往生要集』は、善導の著作、特に『観経疏』に出会う以前の法然がもっとも重視された浄土教典籍である。石井氏は、法然思想史の最初期として『往生要集料簡』『往生要集略料簡』『往生要集釈』『往生要集詮要』の『往生要集』四釈書を配当して「浅劣念仏期」「要集浄土教時代」と名付けている。石井氏による「浅劣念仏期」の呼称は、『往生要集詮要』の次の一節に由来する。

観念と称念と勝劣あり難易あり。即ち観念は勝れ、称念は劣なり。故に念仏証拠門の中に云わく、但、念名号

を以て往生の業と為す。何に況や相好を観念する功徳をや。又観念は修し難く、称念は行じ易し。

（昭法全五頁）

ここで法然は、観相念仏を勝行であるけれども難行であるとする一方、称名念仏は劣行であるものの易行であるとしており、時機相応の故に称名念仏を勧めている。称名念仏を〈劣行〉と位置付けるのは、法然遺文の中でもこの箇所が唯一であり、この時期の法然が、観勝称劣という『往生要集』のスタンスを踏襲していたことが分かる。(2)

これら四釈書は、法然が比叡山中、あるいは比叡山を下りた後も、各種要請に応じて『往生要集』を取り上げた際の講義録であると考えられ、各講説時に法然が、いかに『往生要集』を受けとめていたかによって、その記述内容に相違が見られ、現存する写本・版本を巡る書誌も複雑である。こうしたことから四釈書の撰述前後について多くの先学による考察が積み重ねられてきた。

そうした中、四釈書全体を通じ、最も注目すべき点が『往生要集』第五助念方法門の第七惣結要行をめぐる二通りの解釈である。すなわち、『往生要集』に「問う。上の諸門の中に陳ぶる所、既に多けれども未だ何れの業か、往生の要と為ることを知らず。答う。大菩提心と三業を護ると深く信じ誠を至して常に仏を念ぜば、願に随い決定して極楽に生ぜん」（浄全一五・一〇八上）という問答の回答について、法然が独自の視点から①作願門（大菩提心）・②止悪（護三業）・③深心（深信）・④至誠心（至誠）・⑤無間修（常）・⑥称名念仏（念仏）・⑦回向発願心（随願）の七法にあてはめていく解釈である。

この惣結要行釈をめぐり法然は、『往生要集料簡』と『往生要集釈』の後半、『往生要集詮要』において「惣結要行は、往生要集の肝心、決定往生の要法なり」（昭法全一一頁・二二頁・八頁）、あるいは、「此れ即ち此の集の正意なり」（昭法全一二頁・二三頁・九頁）と述べ、源信は七法を重視していると結論付けている。一方、『往生要集略料

簡』と『往生要集釈』の前半において法然は、「七法を選びて以て往生の要と為る」（昭法全一五頁・二一頁）と七法を重視するものの、最終的に七法を「此の集の正意に非ざるなり」（昭法全一五頁・二一頁）と述べ、源信は七法を重視していないと結論付けている。仮に、法然が念仏一行の専修に向かう流れを是として、源信も同様であると考えていたならば、前者から後者への展開に思想的変化があったと解釈できるし、その逆の解釈も可能となる。

なお『往生要集詮要』において、他の三釈書には見られなかった専修に向かう構造的・立体的な構成が明らかになる。すなわち、『往生要集』一部一〇門を開合に分け、合として五門を立てる。その五門のうち第一厭離穢土門と第二欣求浄土門を修行方便とし、第三念仏往生門と第四諸行往生門を往生業因と設定し、なかでも諸行往生門を非要として取らず、念仏往生門を要として取る。次に、要なる念仏往生門を再び開合に分け、他の三釈書で『往生要集』の要・略などとして扱っていた惣結要行の説かれる助念方法門、及び、別時念仏門・念仏利益門・念仏証拠門の四門を正修念仏門の助成の位置に抑え、正修念仏門を合・要門と規定する。次に、その正修念仏門の中、礼拝門・讃嘆門・回向門、そして七法の菩提心として採用していた作願門の四門を取らずに観察門を要として取る。次に観察門の中、勝であるけれども難であるところの観念を取らずに、劣であるけれども易であるところの称念を取り、称念の際に用いる帰命想・引摂想・往生想の中でも引摂想を要として取る。このようにこれまでの三書で重視してきた助念方法門や作願門を取らず、構造的・立体的に称名念仏一行へと向かう姿勢を確立していることが分かる。

また『往生要集詮要』では、『往生要集』第十問答料簡門の往生階位を釈す箇所の特異性も注目される。すなわち、他の三釈書では『往生要集』の問答をそのまま引用して私釈へ進むのだが、『往生要集詮要』では、善導への傾倒、専雑二修の採用等の説示が見られる。こうした点は『無量寿経釈』や広本『選択集』にも継承されており、

『往生要集詮要』の特異性は際立っている。[3] 以上のような考察から、筆者は『往生要集料簡』→『往生要集略料簡』→『往生要集釈』→『往生要集詮要』という成立順を想定しているものの、その議論はいまだに続いている。

法然による『往生要集』四釈書をめぐっては、近年、南宏信氏[4]、齋藤蒙光氏[5]、下端啓介氏[6]等が次々と論考を発表している。それら一連の論考の特徴としては、良忠撰『往生要集義記』など、広く四釈書周辺の文献を用いて法然の『往生要集』観に迫ろうとするものであり、今後の研究の進展が大いに期待される。

第二期・本願念仏期（善導念仏時代）―東大寺講説「三部経釈」―

石井氏は、浅劣念仏期の次に本願念仏期を位置付けている。石井氏によれば、本願念仏期は〈本願〉の用語はあるものの、〈選択〉の記載が見出せないという。なお石井氏は、本願念仏期の著作として『三部経大意』[7]と『往生大要鈔』を配当していると考えられる。しかし、両書の記述中にいわゆる善導弥陀化身説が見出されること、至誠心釈の特異性などから、筆者は両書の位置を後に移行させた方が良いのではないかと指摘している。[8]

そうした中、筆者は、文治六年（一一九〇）、法然五八歳の時に開筵されたとされる東大寺における「浄土三部経」の講説録である『無量寿経釈』『観無量寿経釈』『阿弥陀経釈』（以下、「三部経釈」）をこの期に配当している。

まずもって、現存する「三部経釈」諸本は、いずれも後人によって『選択集』の記述、特に私釈の大部分が、前後の内容を踏まえつつ、それらしく体裁が整うように増補されている。この点について、すでに岸一英氏は種々の論考を通じて「三部経釈」については古層・新層を踏まえて検討すべきことを指摘し、古層の復元に努められた。[9]

法然遺文の書誌、法然の思想史という視点から見た場合、もっとも慎重な検討を要するのが、この「三部経釈」であり、そこでの「選択」思想の説示であると考えられる。実は法然遺文の中、弟子による伝聞などに「選択」と

いう語が散見されるものの、いわゆる法語・消息などにおいて言及されることはなく、「選択」という語は「三部経釈」と『逆修説法』、そして『選択集』でのみ見出される。もちろん、そのことは『選択集』撰述以後、法然が選択思想の立場を採らなくなったわけではなく、「選択」という語を用いずに選択本願たる称名念仏を平易に説いていたということに他ならない。

そうした中、筆者は「三部経釈」全体の説示内容を踏まえ、「三部経釈」説示時点では、選択思想は成立していなかったのではないかと推定し、「三部経釈」に記載される「選択・選取・選捨・選定」の使用例を抽出の上、『選択集』の記述との比較を施した。(10)

【「三部経釈」記載「選択・選取・選捨・選定」について】

①『無量寿経釈』

❶選択即摂取の文―選択＝一四箇所、選取＝七箇所、選捨＝七箇所（昭法全六九頁～七一頁）

↑『選択集』第三章私釈段（昭法全三一八頁～三一九頁）と同一

❷正定業の文　―選択＝二回、選定＝一回（昭法全八一頁）

↑『選択集』第二章私釈段（昭法全三一四頁）、及び、

広本『選択集』第二章私釈段（昭法全三五七頁）と同一

②『観無量寿経釈』

❶光明平等義の文―選捨＝一回（昭法全一二〇頁）

↑『選択集』に該当箇所を見出せない

❷光明本願義の文―選取＝一回、選捨―一回（昭法全一二一頁）

↑『選択集』第七章私釈段（昭法全三二七頁～三二八頁）と同一

③『阿弥陀経釈』

❶念仏多善根の文―選択＝一回（昭法全一三五頁）

↑『選択集』そのものを示す割注

❷八種選択の文　―選択＝三四回（昭法全一四四頁～一四五頁、一五六頁～一五七頁）

↑『選択集』第一六章私釈段（昭法全三四七頁）と同一

このように「三部経釈」には「選択」五一箇所、「選取」八箇所、「選捨」九箇所、「選定」一箇所、これら四語をまとめて都合六九箇所が確認できる。この中、「広本」を含む『選択集』と一致する箇所、及び、『選択集』そのものを示す割注が合わせて六八箇所となる。それら以外で「選択・選取・選捨・選定」の語が登場するのは、②『観無量寿経釈』❶光明平等義の文に見られる次の「選捨」一箇所のみである。

一光明遍照者、釈二此文一有二三義一。一平等義、二本願義、三親縁等義。一平等義者、抑弥陀光明、唯照二念仏者計一、不レ照二余行者一何事哉。凡思二道理一、如来無縁慈悲光明、可レ照二一切顕密行人、一切事理行者一、何云二念仏衆生摂取不捨一、念仏行者外一切顕密行者、皆以不レ照二摂取光明一、可レ漏二無縁慈悲一、其條不審。誦二八十六十華厳一、讃二事事円融之旨一、観二純真法界之理一人、云何被レ選二捨弥陀光明一。

（昭法全一二〇頁。なお罫線で囲った八九文字は寛永版系統のみに存在する）

もちろん、ここで「選捨」と記載される箇所が「三部経釈」当初から存在し、光明の摂取・不摂取の問題を論ず

る中で選択思想と関わりなく登場したと考えても何等不思議はない。しかし、そうした可能性を考慮した上でも、次のような指摘ができよう。すなわち、この箇所は寛永版・承応版『観無量寿経釈』には「被レ選二捨」とあるものの、正徳版『観無量寿経釈』では「得レ漏」と説示しており、寛永版系統にも三〇数文字前には「可レ漏」と、正徳版の「得レ漏」に対応する語が説示されている。正徳版編纂時、義山が「被レ選二捨」を温存せずに、あえて「得レ漏」に改訂する必然性は低いのではなかろうか。こうしたことから、ここにある「選捨」は、その直後の❷光明本願義の文に用いられている「選取」「選捨」に影響されて改変されたのではないかと推定される。

また「三部経釈」中の「選択・選取・選捨・選定」の語が説かれる前後の説示の検討から、『選択集』と同一箇所が存在することによって、その内容が重複し、あるいは、説示が冗長になり、「三部経釈」オリジナルの説示のみである方がその文脈がよりスムースに伝えられる。このことは、従来から批判的な指摘のある③『阿弥陀経釈』❷「八種選択の文」だけでなく、東大寺講説「三部経釈」こそ「選択」思想の嚆矢とする説そのものに疑義を挟まざるを得ないという結論が自ずと導かれるのである。

法然自身も「予は選択の一義を立てて選択集を造るなり」（『浄土宗要集聴聞』巻本「良忠上人伝聞の御詞」昭法全七六二頁）と『選択集』において選択思想を立てられたことを述懐している。ここで指摘した「三部経釈」オリジナルの「選択・選取・（選捨・）選定」が存在しないという事実は、こうした法然の述懐を裏付けることにもなり、「三部経釈」講説時点での法然は、善導義補助の七師の選定等、『往生礼讃』所説の専雑二修義を重んじつつ、[11]「平等慈悲」という視点から「仏の本願」に基づく易行なる称名念仏を「前後の多文」（昭法全九〇頁）を通じて説いていたと考えられる。[12]

近年、「三部経釈」の書誌をめぐって、井上慶淳氏、[13]下端啓介氏[14]等が論考を発表しているが、その本格的研究は、

まだ緒に就いたばかりである。今後は、当時の法然を取り巻く歴史的状況を踏まえて周辺史料の精査を並行して進めていくことが必要となるだろう。

第三期・選択本願念仏期　前期―『逆修説法』―

選択本願念仏期の前期に配当されるのは、建久四年から五年にかけて外記禅門師秀に対して逆修法会を勤修した際の講義録『逆修説法』である。まずもって、法然が「選択」を用いた嚆矢が、『逆修説法』二七日における次の一節であると推定される。

凡そ念仏往生の諸行往生に勝ること多義有り。一には因位の本願。謂わく弥陀如来の因位法蔵菩薩の時、四十八願を発して浄土を設けて仏に成らんと願いたまえる時、衆生往生の行を立てんと撰定したまう時、余行を撰捨し、唯念仏一行を撰定して、往生の行を立てたまえり。此の選択の願と云えるは、大阿弥陀経の説なり。（昭法全二四四頁）

ここで法然は「念仏往生の諸行往生に勝ること」として、「浄土三部経」や『般舟三昧経』などから六義を提示し、その第一に『無量寿経』に説く法蔵菩薩の因位の本願を挙げ、「撰定」や「撰捨」と共に「選択」という語を用い、それが『大阿弥陀経』の説示に基づいていると指摘している。初七日においても「阿弥陀如来の因位の本願」（昭法全二三六頁）に言及されているにもかかわらず、そこには『大阿弥陀経』や「選択」への言及はない。すなわち、この短い一節こそ、法然が『大阿弥陀経』に言及し、「選択」というタームを明示された嚆矢であると指摘できる。

『逆修説法』における念仏勧奨の説示を検討すると、初七日や二七日においては、釈尊を主格とする「一向」を

キーワードとして論理の組み立てをしていたものの、三七日や五七日においては、阿弥陀仏を主格とする「選択」を根拠として論理を構築していることが分かり、大きな質的転換を見出せる。すなわち、「一向」だけでは、釈尊による専修念仏の勧奨とはなっても、阿弥陀仏自身が往生行を取捨されたという意を汲み取ることはできない。それに対して「選択」の使用によって、行者に対しては専修念仏に向かわしめる仏辺からの難易義を主張し得る揺るがぬ盾となり、他宗に対しては念仏と諸行をめぐる仏辺からの勝劣義を主張し得る最強の矛となる可能性を秘めている。だからこそ法然は、『逆修説法』以降、その思想構築に邁進し、自身が見出された「選択」の語を冠して『選択本願念仏集』と命名されたのである。

とはいえ、『逆修説法』時点では、『阿弥陀仏白毫観』など源信著作の重視、高僧伝に見られる諸行往生の事例の引用などが多く見られ、次節に述べる『選択集』において開示されることとなる偏依善導一師等の思想は見出せない。

なお、一切経を五遍読破された法然が、あらためて『大阿弥陀経』に注目し、「選択」と「摂取」の関係性を見出された契機として、王日休撰『龍舒浄土文』二「浄土惣要序文」の次の一節を指摘できる。

大蔵之中、有㆓無量清浄平等覚経・阿弥陀過度人道経・無量寿経・無量寿荘厳経㆒。四者本為㆓一経㆒。訳者不同故有㆓四名㆒。其舛訛甚多。予久已校正。亦刊㆑板以行。今按㆓此経及余経伝㆒、為㆓浄土総要㆒。　（浄全六・八四五下）

ここで王日休は、『無量寿経』とその異訳である『無量清浄平等覚経』『阿弥陀過度人道経』『無量寿荘厳経』を含めた都合四種の経典について「四者は本一経為り」と述べ、「舛訛が甚だ多い」異訳本を校合して、新たに王日休校輯『大阿弥陀経』を刊行したと述べている。ここで述べられる『無量清浄平等覚経』と『阿弥陀過度人道経』こそ、法然が「選択」の語を見出された『平等覚経』と『大阿弥陀経』に他ならない。

念仏一行の勧進にあたり、「一向」という理論とは異なる、新たな方策を模索していたであろう法然が、次節で述べる念仏多善根説や善導弥陀化身説など多大な思想的影響を蒙った『龍舒浄土文』に説かれる「四者は本一経為り」という一節に敏感に反応されたのは必然の流れであり、改めて自身で『大阿弥陀経』等の異訳経典を紐解かれたことは容易に推測できる。[15]

近年、『逆修説法』をめぐっては、川島一通氏[16]、安孫子稔章氏[17]、角野玄樹氏[18]等が多くの論考を発表している。それら一連の論考は、一方で『往生要集』『阿弥陀仏白毫観』など天台浄土教の影響下にある説示の解明であり、他方で『観経疏』など善導浄土教に比重を置いた『選択集』の前段階としての説示の解明である。今後は、『逆修説法』諸本の書誌を見据えつつ、密教浄土教など、法然を取り巻く歴史的状況を踏まえた研究が必要となるだろう。

第三期・選択本願念仏期　後期―『選択本願念仏集』―

選択本願念仏期の後期に配当されるのは、建久九年春三月、九条兼実公の懇請を契機に六六歳の法然が撰述した『選択集』である。『選択集』において法然は、①三仏同心による八種選択、②弥陀化身善導の確信に基づく偏依善導一師、③勝劣難易二義、勝劣大小多少相対三義など革新的な新思想を次々に確立される。これら新思想の確立を通じて法然は、各宗派の教義を裏付けとする密教浄土教などの世界観と決別、「浄土三部経」が開示する世界観に基づく純粋浄土教の教義を構築することに成功し、浄土宗教団の独立と組織化を進める条件を整えられるのである。

①三仏同心による八種選択

法然は、『選択集』第一六章私釈段において、弥陀・釈迦・諸仏が三仏同心に称名念仏を撰取し、諸行を撰捨す

るという八種選択思想を構築された。

すでに藤堂恭俊氏は、『逆修説法』説示時点において八種選択の素地ができあがっていたと指摘している。[19] さらに近年、南宏信氏は一連の論考を発表して八種選択の淵源を『往生要集』の記述に求めている。[20]

こうした連続性を明らかにする考察が不可欠であることは言うまでもないが、浄土宗義という点から言えば、『逆修説法』において「選択」の主体が弥陀一仏に留まっていたのに対し、『選択集』において弥陀・釈迦・諸仏の三仏に拡大されている点がより重要となる。この点について安達俊英氏は「『選択集』の「八選択」では、釈迦・諸仏の念仏の選び取りに対しても「選択」の語が用いられ、弥陀・釈迦・諸仏は全く対等となっている。『逆修』にみられた本願根本の強調が『選択集』では影をひそめ、また『三経釈』や『逆修』における『無量寿経』重視の態度が『選択集』に至って三経等同に変化したのは、まさにこの弥陀・釈迦・諸仏が選択主体として対等になったことに起因すると考えられよう」「法然が釈迦・諸仏をも選択主体に加えたのは、結局、念仏の教えの普遍性・絶対性を示さんが為であるといえよう」と指摘を施している。[21] もちろん、三仏対等・三経等同とはいっても、その根本は、阿弥陀仏による選択本願であることは『選択本願念仏集』という書名からも明らかである。

『法然上人伝絵詞（琳阿本）』以降の各種法然伝に伝えられているように法然は、善導『観経疏』所説の開宗の文を味読した結果、阿弥陀仏ご自身の本願に基づく称名念仏による浄土往生の確信を得られた。一方、『四十八巻伝』五に「あるとき上人月輪殿にして、山僧と参会の事侍しに、かの僧浄土宗を立給なるは、いづれの文によりて、立給ぞやとたづぬるとき、善導の観経疏の附属の文なりと答給」（『法伝全』二一頁）と伝えられるように、法然は善導『観経疏』所説の「望仏本願の文」を開宗の文として天台宗僧侶に提示している。釈尊を開祖とする仏教において、釈尊の「意」が称名念仏一行の勧奨にあるとする説示は、教団としての浄土宗開宗に不可欠の要素であると判

断された何よりの証左であろう。

さらに法然は、『観経疏』において善導が、無著〈菩薩〉撰『摂大乗論』や世親〈菩薩〉撰『摂大乗論釈』等を依拠として成立した念仏別時意説に反駁するため、四重の破人などを通じて〈仏〉説という点を強調し、さらには随順仏願・随順仏教・随順仏意という三仏・三経を説く深心釈全文を『選択集』に引用される。

こうした弥陀化身善導による三仏・三経を重視する説示に基づいて法然は、自身が見出した「選択」思想を加味して八種選択思想を構築し、選択本願念仏の普遍性・絶対性を確立することに成功されたのである。

②弥陀化身善導の確信に基づく偏依善導一師

この時期以降の法然の思想の基盤となる弥陀化身善導の確信に基づく偏依善導一師の提唱も、『選択集』を嚆矢とする。[22] ここでは善導の位置付けを巡る変遷を簡略に振り返りたい。

『無量寿経釈』には、『往生礼讃』所説の専修を重んじる祖師を抽出した善導義補助の七師を説く一節に次のようにある。

二には善導に依って得失を論ず。三には感師等の義を以て善導の義を助く。（中略）次に感師智栄等に依って善導の義を補助せば是に七有り。（昭法全七九頁、八六頁）

ここで法然は、東大寺講説に連なる大衆に対して善導の「正」なる立場を伝えるため、七師を通じて善導の義を補助していることが分かり、こうした善導義補助の姿勢は、『観無量寿経釈』にも見出せる。また、『阿弥陀経釈』では、善導の教えについて「則ち相承血脈の法有ること無し。面授口決の儀に非ず」（昭法全一四五頁）として、師資相承がないと指摘している。

次に『逆修説法』では、初七日では道綽撰『安楽集』所説の六大徳相承を提示するのみであるが、五七日には、次のように本願念仏を重視する祖師を各種高僧伝から抽出して善導を中心とする中国浄土五祖説を提唱するに至る。

然るに浄土宗の師資相承に二の説有り。（中略）今此の五祖とは、先ず曇鸞法師・道綽禅師・善導禅師・懐感禅師・小康法師等なり。（昭法全二六四頁）

このように「三部経釈」から『逆修説法』に至り、専修重視から本願重視へと善導の位置付けに変化はあるものの、三昧発得の聖者である善導を尊ぶ姿勢は共通している。しかし、いまだ善導が阿弥陀仏の化身であるという指摘は見出せない。

そして、『選択集』第一章私釈段では、中国浄土五祖説に菩提流支を加え三国伝来の師資相承の系譜が示される。その一方、第一六章私釈段では、偏依善導一師の立場を表明し、その理由を次の五段階を追って説示される。

第一段階　たとえ各宗派の諸師が浄土の章疏を造るといっても、浄土の教えを宗としているわけではなく、浄土の教えを宗としている善導に依ることを述べる。

第二段階　浄土の教えを宗としている諸師がいるといっても、それらの諸師が三昧を発得したわけではなく、三昧を発得している善導に依ることを述べる。

第三段階　三昧を発得したとはいっても、弟子であり師と解釈が異なる懐感に依らずに師である善導に依ることを述べる。

第四段階　師であるとはいっても、三昧を発得していない道綽に依らずに、三昧を発得している善導に依ることを述べる。

第五段階　『観経疏』末尾の一節を引用するなどして、『観経疏』が阿弥陀仏の伝説であり、直説であること、

また善導が阿弥陀仏の化身であることを述懐する。

この中、特に第五段階において法然は、「大唐に相い伝え」（昭法全三四九頁）られた『龍舒浄土文』の説示を受けて善導弥陀化身説を提唱し、それを背景に偏依善導一師論を展開している。その中、第一章段の師資相承において善導の前後に配当した道綽や懐感をさえ退けている。法然は、善導が弥陀化身であるならば、善導を「補助」する必要性よりも、善導と教えの異なる祖師を温存しておく危うさに重きをおいたのであり、その姿勢こそ「偏依」の意義に他ならない。すなわち、善導が三昧を発得された優れた人師であるだけでは、「偏依」ではなく「補助」を必要とするのであり、善導が弥陀化身であり、『観経疏』が仏説に等しい価値をもつという確信があるからこそ「偏依」たり得るとも言い得よう。

さらに言えば、仏説に裏付けられた念仏と諸行の取捨である「選択」と弥陀化身たる善導への「偏依」は密接不可分の関係であり、法然が八種選択に続けて善導弥陀化身説に基づく偏依善導一師論を展開する意図は、「浄土三部経」の所説と善導の著作との有機的統合からなる『選択集』の所説が決して虚しいものではないことを伝えようとしたからであると指摘できる。[23]

③勝劣難易二義、勝劣大小多少相対三義

法然の『浄土立宗の御詞』には以下のように語られる。

我れ浄土宗を立つる意趣は、凡夫の往生を示さんが為なり。若し天台の教相に依らば、凡夫の往生を許すに似たりと雖も、浄土を判ずること至って浅薄なり。若し法相の教相に依らば、浄土を判ずること甚だ深なりと雖も、全く凡夫の往生を許さず。諸宗の談ずる所、異なりと雖も、惣じて凡夫の浄土に生ずると云う事を許さず。

故に善導の釈義に依りて、浄土宗を興す時、即ち凡夫の報土に生ずと云うこと顕なり。（昭法全四三九頁）

このように法然は、善導が創唱した阿弥陀仏の本願力に基づく凡入報土を明らかにするため、浄土宗を立教開宗された。善導の意を受けた法然が自身に課した使命こそ本願称名念仏の功徳の深勝性を明らかにすることであり、その手段こそ「選択」思想であり、その表明こそ『選択集』撰述に他ならない。法然は、『選択集』第三章私釈段において、次のように念仏諸行の勝劣難易二義を述べられる。

問うて曰く、普く諸願に約するに粗悪を選捨し善妙を選取すること、その理然るべし。何が故ぞ第十八の願に一切の諸行を選捨し、ただ偏に念仏の一行を選取して往生の本願とするや。答えて曰く、聖意測りがたし、輙く解すること能はず。然りといえども、今試みに二義を以てこれを解せば、一には勝劣の義、二には難易の義なり。初めに勝劣の義とは念仏はこれ勝、余行はこれ劣なり。（中略）次に難易の義とは、念仏は修し易く、諸行は修し難し。（昭法全三一九頁）

この勝劣難易二義は、『選択集』においてはじめて成立した思想である。『逆修説法』時点では念仏勝行説に留まっており、念仏勝行説と念仏諸行の勝劣義には大きな隔たりがある。つまり、たとえ本願念仏が阿弥陀仏の選取に基づく勝行であると主張しても、他宗の側が自宗の行はそれを凌ぐ行であると主張することは可能であり、それこそが当時の仏教者の常識であった。所詮、彼等の行体系の中では、称名念仏の劣行としての教学上の位置は何ら変更しない。しかし、諸行が阿弥陀仏の選捨された「劣行」であると明言することによってその状況は一変する。そうした意味において阿弥陀仏の選択に基づく念仏と諸行との勝劣義の成立は正に画期的であり、本願念仏を「ひとりだちをせさせ」（『つねに仰せられける御詞』昭法全四九三頁）る浄土宗教団独立の思想的根拠となるのである。

なお、念仏諸行の勝劣難易二義の成立に至る過程において、念仏と諸行を巡る大小義や多少義も「三部経釈」

『逆修説法』を経て順次成立し、『選択集』において三義が揃うこととなる。そして、これら勝劣・大小・多少相対三義の成立は『龍舒浄土文』に説かれる「念仏多善根の文」のわが国への渡来を契機とするものである。

いずれにしても法然は、本願称名念仏の功徳の深勝性を高め、『選択集』第十一章段において「極悪最下の人のために極善最上の法を説く」（昭法全三三七頁）と述べられる。まさにこうした思想を成立させることによって法然は、善導が提唱した凡入報土を論理的に確立することに成功するのである。[24]

法然の主著であり、浄土宗第一の聖典である『選択集』の思想は、多方面からの研究が積み重ねられている。特に近年は、兼岩和宏氏[25]、春本龍彬氏[26]による廬山寺蔵『選択集』研究の進展が著しい。両氏による一連の研究を通じて、廬山寺蔵『選択集』をはじめとする写本・版本を含めた『選択集』諸本の書誌解明と草稿本としての廬山寺蔵『選択集』の位置付けが大きく進むこととなった。今後は、『選択集』の思想研究はもちろんのこと、門下による『選択集』引用や註釈書の撰述、他宗人師による『選択集』批判の考察等、各方面からの『選択集』の総合的研究の進展が望まれる。

これまで言及してきた①八種選択・②偏依善導一師・③勝劣難易二義といった新思想を通じて法然は、三仏三経・弥陀化身善導という仏説（仏辺）を基調とする『選択集』の思想構築に取り組まれる。すなわち法然は、『選択集』の教理構造を機辺と仏辺に明確に二分した上で、機辺と仏辺を結びつける紐帯として凡夫（機辺）と仏（仏辺）という両者の立場を兼ね具えた善導を据えられた。こうして法然は、四三歳の開宗の文、すなわち本願念仏への回心から二三年を経て、立教開宗の宣言書である『選択集』を撰述し、仏教そのものの大転換を成し遂げることに成功されたのである。[27]

〔二〕選択本願念仏思想普及伝道期―各種法語、『一枚起請文』等―

これまで『昭和全』第一輯「教書篇」に配当された法然遺文を中心に選択思想の成立という視点を中心に法然の思想史について整理を施してきた。言うまでもなく法然遺文は、伝源智編『法然上人伝記附一期物語』全一巻、親鸞編『西方指南抄』全六巻、道光編『黒谷上人語灯録』全一八巻（『漢語灯録』『和語灯録』『拾遺黒谷上人語灯録』）という三種の遺文集を基本とする。その中、『西方指南抄』は親鸞の視点を、『黒谷上人語灯録』は聖光・良忠の視点を通して編纂された遺文集であり、法然遺文の書誌的研究は進展しているものの、今後、こうした編纂の視点を踏まえた研究がますます必要になるであろう。

そうした点を踏まえつつ、あえて指摘するならば、前述した【法然上人思想史（案）】において言及した以外、ほとんどの遺文が選択本願念仏思想の普及伝道を目指した内容であると捉えられる。このように『選択集』撰述以前と以後の法然のスタンスは、選択本願念仏思想の〔思想構築期〕と〔普及伝道期〕とに二分されると言えよう。

『選択集』撰述後、多くの法語を遺された法然の思想は、最終的に『一枚起請文』の説示へと帰結する。『一枚起請文』は、浄土宗の教えの肝要である選択本願念仏の意味内容と共に、念仏行者の安心・起行・作業等について平易かつ簡潔に説き示されており、「智者のふるまいをせずして、ただ一向に念仏すべし」（昭法全四一五頁）という本文末尾の一節こそ、法然がその生涯を通じて理論構築に努め、人々に説き続けられた教えである。まさに『一枚起請文』こそ、法然にとって釈迦・弥陀二尊に向けて自身の説くところに嘘偽りのないことを誓う「起請文」であり、八〇年の生涯を終えられるにあたって、未来永劫に及ぶ一切衆生に向けられた「付属」の書であり、「遺書」「形見」とも呼べるものである。そうしたことから、ここでは『一枚起請文』の思想に絞って言及したい。

『選択集』と『一枚起請文』の両者には一四年という時間的隔たりがあり、その間に法然を取り巻く状勢は否応

なく移り変わっている。それはすなわち、『選択集』において開示した選択本願念仏思想、すなわち三仏・三経と弥陀化身善導という仏辺によって裏付けられた称名念仏の普遍的・絶対的な価値付けについては微塵の揺るぎもないものの、機辺において具え実践すべき安心（三心）や作業（四修）等を誤って理解し、念仏相続を軽んじるようになってしまった門下の異義と、そこから引き起こされることとなった専修念仏教団への弾圧、ひいては、選択本願念仏思想の存続危機という許容せざる事態であった。そして、それこそが『一枚起請文』執筆の内的動機と推定される。

『選択集』における機辺の説示の中、第八章と第九章の二章は、その篇目に「念仏の行者、必ず三心を具足すべきの文」（昭法全三二八頁）、「念仏の行者、四修の法を行用すべきの文」（昭法全三三四頁）とあるように「念仏の行者」が主格となって、「必ず三心を具足」し、「四修の法を行用すべき」と述べられる。つまり、第一章・第二章における一代仏教の中から選択本願念仏へと帰納的に導かれる構造を経て、第三章から第七章、及び、第一〇章から第一六章に至る全一二章で明らかにされる三仏同心からなる選択本願念仏の実践によって無量の功徳を蒙る念仏行者であるが、その心のありよう（三心）や日々の暮らし（四修）について第八章・第九章において演繹的に説き明かされるのである。この両章における法然の撰述姿勢は、『観経疏』と『往生礼讃』における三心釈、『往生礼讃』と『西方要決』における四修釈の全文を引文とする一方、簡略な私釈に留まっている。そのことは、法然の思想構築の中で三心・四修の積極的受容が『選択集』直前であり、『選択集』撰述時の法然にとって三心・四修は、善導等の説示通りに受けとめていればそれで充分であると想定していたことを伺わせる。

ところが、三心・四修、特に衆生の心のありようである三心について、それが目に見えないものであることから、かえって多くの説明が必要となり、法然は『観経疏』等に説示される三心の理解をかみ砕いて平易にし、あるいは、

その文言を一旦離れるなどして、実に多様かつ柔軟に三心具足の姿を説き示される。その結果、種々の法語や消息・問答などにおいて、他のいかなる教学用語よりも三心は、多くの紙幅をさいて懇切に解説を施されることとなる。そうした中、『信空上人伝説の詞　其一』において法然は、いわゆる行具の三心の思想的根拠について次のように述べられるようになる。

> ある人問うていわく、善導本願の文を釈し給うに、至心に信楽して我が国に生ぜんと欲して、の安心を略し給う事、なに心かあるや。答えての給わく、衆生称念すれば必ず往生を得、と知りぬれば、自然に三心を具足するゆえに、このことわりをあらわさんがために略し給えるなり。（昭法全六七一頁）

ここで法然は、善導が念仏往生願を解釈された『往生礼讃』の一節において三心を省略された理由について問われ、それは念仏相続による決定往生を知れば自ずと三心が具足するという道理を明らかにするためであると答えられる。つまり法然は、弥陀化身善導が阿弥陀仏自身の直説としてあえて三心を省略したと理解されたのである。こうしたことから法然は、あるいは三心を多様かつ柔軟に説示され、あるいは三心が念仏相続によって具足されるという解釈を広く展開されるようになったのである。

さらに法然は、三心だけでなく、四修や五念門も念仏相続によって具足されるという法語もいくつか遺されている。こうした法然の思いは、『一枚起請文』の「ただし三心・四修と申すことの候は、皆決定して南無阿弥陀仏にて往生するぞと思ううちにこもり候なり」という念仏相続による三心や四修の具足を説く一節に帰結し、それは聖光・源智へと継承されて、浄土宗義の真骨頂である結帰一行三昧の思想へと展開していくことになるのである。[28]

三、おわりに

文治六年（一一九〇）二月（『阿弥陀経釈』奥書など）に開筵されたとされる東大寺講説であるが、そのきっかけは初代大勧進職であり、自身を「南無阿弥陀仏」と名のり、多くの弟子に阿弥号を授けた俊乗房重源の招請であるという。近年、愛知県西光寺地蔵菩薩納入品の「一行一筆結縁経」（『無量義経』）から法然真蹟の署名が発見された。[29] この「結縁経」は、やはり法然真蹟の署名が遺る大阪一心寺に伝わる「一行一筆結縁経」（『般若心経』『阿弥陀経』）と同一形態のものであり、これら二種の結縁経は、重源を中心とする大仏勧進事業の一環であり、それは阿弥号を名のる浄土教者の活躍抜きには語れない。一心寺蔵「一行一筆結縁経」の奥書には「文治五年六月二十四日」とあり、東大寺講説の前年に法然が署名されたことが分かる。

こうした二種の結縁経からは、当時の密教（高野山等）・南都（東大寺等）・天台（比叡山等）の三大拠点の本寺と別所、僧綱と聖という広範な地理的・人的ネットワークが密接に結び付き、同時に密教浄土教・南都浄土教・天台浄土教と称名念仏の広まりの実態を如実に知ることができる。その一方、二種の結縁経への署名を通じて法然は、密教浄土教などの実態と限界を教義的にも教団的にも目の当たりにすることとなり、あらためて阿弥陀仏の大慈悲を明らかにする「浄土三部経」の世界観を最終的な信仰の拠り所とする純粋浄土教の構築を急ぐ必要性に迫られたことであろう。そして、その強い思いこそ「選択」思想構築の原動力になったと考えられる。

密教浄土教研究をはじめ、近年の中世史研究の進展には目を見張るものがある。今後、法然思想史研究は、各種遺文の精密な検討は言うまでもなく、当時隆盛であった密教浄土教をはじめとする各種信仰状況を俯瞰し、その実

態把握と並行して進めていくことが必要となってくるであろう。

註

（1）石井教道氏『選択集全講』（平楽寺書店、三頁～四頁、一九五九）、香月乗光氏「法然上人の浄土開宗における仏教の転換」（『法然浄土教の思想と歴史』山喜房仏書林、一九七四）参照

（2）『四十八巻伝』六には「あるとき上人往生の業には、称名にすぎたる行、あるべからずと申さるるを、慈眼房は、観仏すぐれたるよしをの給ければ、称名は、本願の行なるゆへに、まさるべきよしをたて申たまふ」（『法伝全』二四頁）とあり、法然はすでに比叡山中において称名勝行説を表明しているとの伝承がある。

（3）拙稿「法然上人『往生要集』四釈書の研究―助念方法門、惣決要行釈をめぐって―」（『法然上人研究』五、一九九六）、同「法然上人『往生要集』釈書撰述についての一考察」（『仏教文化学会紀要』四・五、一九九六）、同「法然上人における三心釈の受容と展開（一）―『往生要集』四釈書を中心に―」（『小澤憲珠名誉教授頌寿記念論文集大乗仏教と浄土教』二〇一五）、同「法然上人における四修釈の受容と展開①―『往生要集』四釈書を中心に―」（『三康文化研究所』五一、二〇二〇）

（4）南宏信氏「法然『往生要集』諸釈書の六義について」（『佛教大学大学院紀要』三四、二〇〇六）、同「『往生要集釈』の構成について」（『佛教大学大学院紀要』三五、二〇〇七）、同「法然における『往生要集』の受容について」（『仏教論叢』五二、二〇〇八）、同「法然門下における『往生要集』理解について」（印仏研究五七―一、二〇〇八）ほか

（5）齋藤蒙光氏「法然上人の『往生要集』観」（『法然仏教の諸相』二〇一四）ほか。

（6）下端啓介氏「法然『往生要集釈』における合・広・略・要の関連性」（『佛教大学大学院紀要　文学研究科篇』四八、二〇二〇）、同「『往生要集義記』における法然の『往生要集』解釈」（印仏研究六九―一、二〇二〇）、同「法然の『往生要集』解釈と良忠によるその継承と深化」（『佛教大学大学院紀要　文学研究科篇』四九、二〇二一）、

同「法然『往生要集詮要』における「開・合」解釈の意義」（『仏教論叢』六六、二〇二二）ほか

（7）善裕昭氏「法然『三部経大意』における諸問題」（『浄土宗学研究』二二、一九九六）

（8）拙稿「『選択集』における善導弥陀化身説の意義―選択と偏依―」（『仏教文化研究』四二・四三、一九九八）

（9）岸一英氏「『逆修説法』と『三部経釈』」（『藤堂恭俊博士古稀記念　浄土宗典籍研究　研究篇』一九八八）、同「『三部経釈』の研究（一）」（『法然上人研究』一、一九九二）、同「『無量寿経釈』古層の復元―『三部経釈』の研究（二）―」（『佐藤成順博士古稀記念論文集　東洋の歴史と文化』二〇〇四）、同「『阿弥陀経釈』古層の復元―『三部経釈』の研究（五）―」（『高橋弘次先生古稀記念論集　浄土学仏教学論叢』二〇〇四）、同「『阿弥陀経釈』古層復元本」（『佛教文化研究』五四、二〇一〇）ほか

（10）拙稿「法然上人「三部経釈」に説かれる「選択」をめぐって」（『三康文化研究所年報』三一、二〇〇〇）

（11）大谷旭雄氏「善導義補助の七師と法然」（『法然浄土教の周縁』坤、二〇〇七）

（12）拙稿「『選択集』における善導弥陀化身説の意義―選択と偏依―」（『仏教文化研究』四二・四三、一九九八）、同「法然上人における三心釈の受容と展開（二）―東大寺講説「三部経釈」を中心に―」（『小此木輝之先生古稀記念論文集　歴史と文化』二〇一六）、同「法然上人における四修釈の受容と展開（二）―東大寺講説「三部経釈」を中心に―」（『三康文化研究所年報』五三、二〇二二）

（13）井上慶淳氏「漢語『三部経釈』における新層古層説の再検討」（印仏研究六九―二、二〇二一）

（14）下端啓介氏「法然『無量寿経釈』の「古層」の検討」（『佛教大学仏教学会紀要』二八、二〇二三）

（15）拙稿「法然における「選択」思想の成立とその意義」（『仏教学』五一、二〇〇九）

（16）川島一通氏「『逆修説法』から『選択集』へ」（『大正大学大学院研究論集』一三、一九九九）、同「法然所修「逆修法会」の特異性」（『三康文化研究所年報』三三、二〇〇二）

（17）安孫子稔章氏「『逆修説法』の研究」（『浄土学』四八、二〇一一）、同「『逆修説法』二七日所説の念仏勝義性を示す八文について」（『浄土学』四九、二〇一二）、同「『逆修説法』三七日所説の阿弥陀仏入涅槃説示について」

（『浄土学』五〇、二〇一三）、同「法然逆修法会についての一考察」（『大正大学大学院研究論集』三八、二〇一四）ほか

(18) 角野玄樹氏「『逆修説法』第三七日の本願解釈」（『仏教学部論集』九七、二〇一三）、同「『逆修説法』第五七日における専修念仏説の立証」（『佛教大学仏教学会紀要』一八、二〇一三）、同「『逆修説法』第二七日における八種義の成立」（『仏教学部論集』九八、二〇一四）、同「『逆修説法』第三七日における『無量寿経』解釈」（『佛教大学仏教学会紀要』一九、二〇一四）ほか

(19) 藤堂恭俊氏「法然の偏依善導と八種選択義」（『法然上人研究』一九七六）

(20) 南宏信氏「法然「八種選択義」の淵源―『往生要集』から『選択集』へ―」（『浄土宗学研究』四一、二〇一五）、同「法然「選択証誠」成立考」（印仏研究六五―一、二〇一六）、同「法然「選択留教」に見る『往生要集』の影響」（『浄土宗学研究』四四、二〇一八）、同「法然「選択我名」成立考」（『仏教文化研究』六五、二〇二一）ほか

(21) 安達俊英氏「法然上人における選択思想と助業観の展開」（『浄土宗学研究』一七、七六～七七頁、一九九一）

(22) 阿川文正氏「各種法然上人伝にあらわれた善導大師」（『善導大師研究』一九八〇）、大谷旭雄氏「弥陀化身善導と勢至化身法然の信仰―『九巻伝』『四十八巻伝』を中心に―」（『法然浄土教の総合的研究』一九八四）

(23) 拙稿「『選択集』における善導弥陀化身説の意義―選択と偏依―」（『仏教文化研究』四二・四三、一九九八）、同「廬山寺蔵『選択集』における偏依善導一師をめぐる推敲」（『仏教文化学会紀要』一〇、二〇〇一）

(24) 拙稿「法然上人「選択思想」と「勝劣難易二義」をめぐって」（『仏教論叢』四三、一九九九）、同「法然上人における勝劣義の成立過程―『逆修説法』から廬山寺蔵『選択集』へ―」（『仏教文化学会紀要』八、一九九九）、同「法然上人における難易義成立の意義―機辺から仏辺へ―」（『阿川文正先生古稀記念論文集　法然浄土教の思想と伝歴』二〇〇一）、同「法然上人における勝劣・大小・多少相対三義の成立について―「念仏多善根の文」渡来の意義―」（『宮林昭彦先生古稀記念論文集　仏教思想の受容と展開』二〇〇四）、同「法然上人による「人中分陀利華」釈説示の意義―勝劣難易二義との関連をめぐって―」（『佐藤良純先生古稀記念論文集　インド文化と仏教思想

の基調と展開』二〇〇三）

(25) 兼岩和広氏「廬山寺蔵『選択集』の草稿的位置づけをめぐって」（『仏教文化研究』四二・四三、一九九八）、同「廬山寺蔵『選択集』の原初形態」（『東海仏教』四四、一九九九）、同「廬山寺蔵『選択集』第三章について」（『仏教論叢』四三、一九九九）、同「『選擇集』と『逆修説法』」（『仏教大学大学院紀要』二八、二〇〇〇）ほか

(26) 春本龍彬氏「義山所説の『選択集』「稿本」と「廬山寺本」をめぐって」（『仏教文化学会紀要』二六、二〇一七）、同「廬山寺蔵『選択集』第十五章段における『観念法門』の引文をめぐって」（『大正大学大学院研究論集』四三、二〇一九）、同「廬山寺蔵『選択集』第五章段の末尾における見せ消ちについて」（『仏教論叢』六三、二〇一九）、同「廬山寺本『選択集』の書誌学的考察」（印仏研究六八―二、二〇二〇）ほか

(27) 拙稿「『選択集』の構造―偏依善導一師―」（印仏研究五五―一、二〇〇六）

(28) 拙稿「『一枚起請文』の成立をめぐる一考察（上）」（『廣川堯敏教授古稀記念論集　浄土教と仏教』二〇一四）、同「『一枚起請文』の成立をめぐる一考察（下）」（『藤本淨彦先生古稀記念論文集　法然仏教の諸相』二〇一四）、同「選択本願念仏と結帰一行三昧」（『仏教文化学会十周年・北條賢三博士古稀記念論文集・インド学諸思想とその周延』二〇〇四）ほか

(29) 青木淳氏・林田康順「特集　愛知・西光寺の国重文　地蔵菩薩納入品「結縁経」に源空の署名を確認―初期浄土教団を知る貴重な手がかり―」（『和合』二頁～七頁、二〇一九年一〇月号）

キーワード　選択、本願、勝劣難易、偏依善導一師、弥陀化身善導、八種選択、『選択本願念仏集』

法然上人の阿弥陀仏観――研究動向を中心に――

曽根　宣雄

一、はじめに

法然上人（以下、祖師の敬称を略す）の教えは、称名念仏を修することによって、阿弥陀仏に救済され極楽浄土へと往生させていただくというものであり、「所求―極楽浄土、所帰―阿弥陀仏、去行―称名念仏」とされる。法然は、『逆修説法』六七日において「娑婆の外に極楽あり、我が身の外に阿弥陀仏ましますと説きて、此の界を厭い、彼の国に生じて無生忍を得んとの旨を明かすなり」[1]と述べ、「娑婆即浄土・己心の弥陀」を否定し、娑婆は穢土であり阿弥陀仏は救済者であることを明らかにしている。これが、法然の極楽及び阿弥陀仏に対する基本的な捉え方である。その法然が救済者である阿弥陀仏について説明しているものは、非常に多いが、本論では仏身論を中心に見ていきたい。

二、法然の説く仏身論

まず、現存する仏身論に関する資料としては、

(1)『無量寿経釈』
(2)『逆修説法』一七日
(3)『逆修説法』四七日
(4)『選択集』第三章

をあげることができる。このうち(1)は阿弥陀仏の仏格が報身であることを示すものであり、(2)は真化二身によって阿弥陀仏を説明するものである。(3)は三身論を説くものであるが、別稿で指摘した通り前半部分が内証に三身を具足することを明らかにするものであり、後半部分は三身の説明である。[2] (4)は内証に三身を具足することを説くものである。

以下、法然の説く仏身論について整理してみよう。

(1)『無量寿経釈』

『無量寿経釈』には、次のように説かれている。

法身ト者如常。報身ト者、報テ萬行因ニ所ノ感得スル之萬徳身也。布テ髪掩レ泥之功感ジ紺瑠璃頂ヲ、流シ血ヲ割レ肉ヲ之勤メ得ニ紫磨金ノ膚ヲ。代シレ离ニ之慈不シテ空カラ、卑ク得ニ鵝王之相ヲ、代シレ獣ニ之非ニ有テ誠、速ニ感ズニ鹿王之膊ヲ。破テ脳ヲ治シガ他病ヲ故ニ今成ニル醫王中ノ大醫王ト、施テ肉ヲ與シガ商人ニ故ニ今成ニル船師中ノ大船師ト。施ス燈燭ヲ故ニ

成ニル光明無量ノ佛ト、斷ガ殺生ヲ一故ニ成ニル寿命無量ノ聖ト。以テ寶與カバ人ニ故ニ成ニル衆寶國土之主ト、以テ床ヲ施テ人ニ故ニ得ニタリ大寶華王之座ヲ。布施ヲ爲ニシテ庫藏ト收ニ百福莊嚴之財ヲ、持戒ヲ爲ニシテ良田ト下ス三菩提之種子ヲ。着テ忍辱ノ鎧ヲ固ク戰ヒ魔王之十軍ト、乘テ精進ノ駿馬ニ早ク超ニ嶮難之六道ヲ。以テ静慮ノ利釼ヲ裁キリ結使ノ首ヲ、以ニ禪定ノ深水ヲ洗ヒ諸欲ノ垢ヲ、以テ智慧ノ船筏ヲ渡リ生死ノ大海ヲ、挑テ般若ノ明燈ヲ、照ス無明長夜ヲ。凡ソ酬テ萬行ノ因ニ感コト萬徳ノ果ヲ、依因感果如ニ華ノ結ガ果ヲ。酬テ業招ク報ヲ、似タリ響ノ應ズルニ聲ニ、是則チ酬テ法蔵比丘實修ノ萬行ニ、彌陀如来得玉ヘル實證ノ萬徳ヲ報身如来也。次ニ應身ト者、始終應同ノ身也(3)

ここでは、法身と応身についてふれるものの、その主旨は阿弥陀仏の仏格を報身として規定することにある。法身・報身・応身の語がみえるものの、それらの相即関係を説くものではなく、説かれているのは阿弥陀仏報身論である。報身については「万行の因に報いて感得する所の万徳身」と定義している。そして「万行の因に酬いて万徳の果を感じ」「依因感果華の果を結ぶがごとし」「法蔵比丘實修の萬行に酬いて、弥陀如来実証の万徳を得たまえる」等の表現にみられるように阿弥陀仏が酬因感果身であることを説明した上で、阿弥陀仏を報身としている。このように阿弥陀仏の仏格を報身と規定することは、道綽・善導を継承するものである。(4)

(2) 『逆修説法』一七日

『逆修説法』一七日には、次のように説かれている。

経論ノ之中ニ、説ニ佛ノ功徳ヲ有ニ無量ノ身一。或ハ惣シテ説キ一身ヲ、或ハ別シテ説キ二身ヲ、或ハ説ニ三身ヲ、或説ク四身ヲ、乃至華嚴經ニハ説ケリ十身ノ功徳ヲ。今且ク以テ眞身化身之二身ヲ、奉ル讃ニ歎シ彌陀ノ之功徳ヲ。分コト此ノ眞化二身ヲ、見タリ于雙卷經ノ三輩ノ文ノ中ニ。先ツ眞身ト者、眞實ノ之身也。彌陀因位ノ之時、於テ世自在王佛ノ所ニ、發シ下フテ四十八願ヲ之後、兆載永劫ノ之間、修シテ布施持戒忍辱精進等ノ之六度萬行ヲ、而所ノ顯下ヘル之修因感果

之身也。觀經ニ説テ云ク、其身六十萬億那由他恒河沙由旬ナリ、眉間ノ白毫右ニ旋レリ、如シ五須彌山。其ノ一ノ須彌山ノ高サ、出レ海入レ海各々八萬四千由旬也。又青蓮慈悲ノ眼ハ如ニ四大海水ノ、青白分明也。自リ身ノ諸ノ毛孔放ツ光明ヲ、如シ須彌山ノ。頂ニ有ニ旋レル圓光、如シ百億三千大千世界ノ。如レ是有ニ八萬四千ノ相、一一ノ相ニ各有ニ八萬四千ノ好、一一好ニ有ニ八萬四千ノ光明。其ノ一々ノ光明遍ク照ニ十方世界ヲ、念佛ノ衆生ヲ攝取シテ不レ捨下ハ、身色ハ如シ夜摩天ノ閻浮檀金ノ色ノ。云々是レ不レ限ニ彌陀一佛ニ、一切諸佛皆金ノ色也。諸色ノ中ニハ以テ白色ヲ爲レ本ト故ニ、雖レ可ニ佛ノ色モ白色ナル、其色尚ヲ損スル色也。但有テ黄金ノミ不變ノ色也。是ノ故ニ十方三世一切ノ諸佛、皆爲レ顯カ常住不變ノ相ヲ、現下ヘル黄金ノ色ヲ也。是レ觀佛三昧經ノ意也。但シ眞言宗ノ中ニ有リ五種ノ法。其ノ本尊ノ身色、隨テ法各別ナリ。然トモ而時暫時方便之化色也、非ニ佛ノ本色ニハ矣。是ノ故ニ造クルニ佛像ヲ雖レ非ストニ白檀緣色ハ不ルニ得ニ功德ヲ、造ルハ金色ニ者、即決定往生ノ業因也。即ノ生乃至三生ニ必ス得ト云ヘリ往生ヲ、是レ彌陀如來眞身之功德ナリ、存ルコト略ヲ如シ斯ノ次ニ化身ト者、無ニシテ而欲チ有ナルヲ云フ化ト者、隨ヒ機ニ應レ時ニ現ニ身量ヲ大小不同ナリ。經ニ云、現シテ大身ヲ滿チ虛空ノ中ニ、或現シテ小身ヲ丈六八尺ナリト。就テ化佛ニ有リ多種。先ツ圓光ノ化佛ト者、經ニ云ク、於テ圓光ノ中ニ有リ百萬億那由他恒河沙ノ化佛、一一ノ化佛衆多無數ノ化菩薩ヲ以テ爲ニ眷屬ト。次ニ攝取不捨ノ化佛ト者、光明遍照十方世界念佛衆生攝取不捨ト者、是レ眞佛ノ攝取也。此ノ外ニ有ニ化佛攝取ニ也。三十六萬億ノ化佛各與ニ眞佛ニ共ニ攝ニ取シ下十方世界ノ念佛ノ衆生ヲ也。次ニ来迎引接ノ化佛ト者、九品ノ来迎ニ各々有ニ化佛ニ、隨テ品ニ有ニ多少。(5)

ここでは『無量寿経』に基づき真化の二身を示し、『観無量寿経』の真身観の説示を用いて阿弥陀仏の相好と光明摂取について説明している。真身とは真実の身であるとし、四十八願を発した後に、兆載永劫の間六度万行の修行を行いそれによって得られた「修因感果身」であるとする。化身については、衆生の機根に応じてにわかに出現

する身であるとし、『観無量寿経』に基づき円光の化仏、摂取不捨の化仏、来迎引接の化仏をあげている。特に、摂取不捨の化仏の箇所では「光明遍照十方世界念仏衆生摂取不捨」を真仏の摂取であるとしている。真化二身論は、阿弥陀仏の真身が「本願成就（身）」であり、「光明摂取（身）」と「来迎引接（身）」という救済作用を有することを説き、化身の作用として「光明摂取」と「来迎引接」を説いている。[6]『無量寿経釈』の報身の定義と『逆修説法』一七日の真身の基本的な定義は、酬因感果（修因感果）や本願成就を示すものであり、根本的に相違するものではない。ただし真化二身論では阿弥陀仏の三様態である「本願成就・光明摂取・来迎引接」が示されるように、救済作用を説くことが中心となっている。このように真化二身論は、阿弥陀仏独自のあり方を説明していることから、高橋弘次氏はこれを以って法然の阿弥陀仏観であると解されている。[7]いずれにしても、阿弥陀仏を報身論と規定する論から進み、阿弥陀仏の具体的な救済作用について説いていることが確認出来よう。

(3)『逆修説法』四七日

『逆修説法』四七日には、次のように説かれている。

（A）佛ニ有マス惣別ノ二功徳。先ツ惣ト者、四智三身等ノ功徳也。一切ノ諸佛ハ内證等ク具シテ一佛モ無異故ニ、諸経ノ中ニ説ニ佛ノ功徳ヲ、惣シテ不レ説ニ内證ノ功徳ヲハ、唯別シテ説ク外用ノ功徳ヲ也。（B）雖レ爾ト爲ニ善根成就ノ、三身ノ功徳如ク形ノ可レ奉ル説キ。（C）先ツ法身ト者、是レ無相甚深之理ナリ也。一切ノ諸法畢竟空寂ナルヲ即名ク法身ト。次ニ報身ト者非ス別物ニ、解リ知ル彼ノ無相之妙理ヲ智惠ヲ名ニ報身ト也。所知ヲハ名ケ法身ト、能知ヲハ名ニ報身ト也。此ノ法報之功徳周ニ遍セリ法界ニ、無レ不ニ云コト周ニ遍菩薩二乗ノ之上ヘ、乃至六趣四生之上ニモ矣。次ニ應身ト者、爲ニ濟ニ度センカ衆生ヲ、於テニ無際限ノ中ニ示シ際限ヲ、於テニ無功用ノ中ニ現シ功用ヲ給ヘル也。凡ソ於テハ其ノ佛ノ功徳ニ者、等覺無垢ノ菩薩スラ、則非ス其ノ覺知ノ之境界ニ、況ヤ薄地ノ凡夫ヲヤ乎。[8]

【（A）（B）（C）は筆者が挿入した】

ここでは、（A）の部分において内証の三身を説き、（C）の部分においては三身それぞれの説明をしている。一見すると一般的な仏の三身即一と三身それぞれの説明のように解せられるが、三身具足はあくまでも内証に限定されている。

（A）の内容は、

総＝内証―四智・三身―諸仏平等

別＝外用―仏の個別性

とすることができる。

内証とは「所証の理（内なる悟り）」を意味するものであり、外用とは「摂化利生の用（救済作用）」を意味する。まず、法然の三身同体論（三身即一）は、単に「三身を具足する」というものではなく、「内証に三身を具足する」というものである点には注意が必要である。通常「四智・三身」には差別相・差別智及び救済作用が含まれるが、別稿において論じたように、論疏等において「四智・三身」をいわゆる一体的に法身的な意味で捉えるという例がみられることから、ここでの「四智・三身」は仏の所証の理（理智不二）を示しているものとみなすことができる。(9)

（B）においては、三身の功徳を形の如く説くことが示され、（C）において、三身それぞれについて説明がなされている。この三身論は、『無量寿経釈』の報身論のように阿弥陀仏が酬因感果身であることを示すものではない点には注意が必要である。当然ながら阿弥陀仏も含まれるが、個別的な阿弥陀仏論ではなく一般的な三身論である。ここでは、法身と報身の関係について説明がなされ、法身（無相甚深の理・一切諸法畢竟空寂）と報身（無相の妙理を解り知る智慧）が、所知と能知の関係にあることを示している。したがってここでの説明は、

所知―法身―無相甚深の理・一切諸法畢竟空寂
能知―報身―無相の妙理を解り知る智慧
（法身と報身の功徳は、法界に周遍する）
応身―無際限の中に際限を示し、無功用の中に功用を現す。

ということになる。ここで法然は、真如法身を解り知る智慧を報身としている。このことは、法然が報身とは、真如法身の理を体得し内包した仏身と捉えていることを意味している。また、報身を「無相の妙理を解り知る智慧」としていることから、報身の有する二面性（如去＝内証・如来＝外用）の内の如去（内証）を説明するものである。したがってここでの三身論は「法身―如・報身―如去」という側面を示すものといえるだろう。真如法身を悟ったのが報身であるから、そこに示されているのは「従因向果」としての報身であり、法身から等流した報身ではない点には注意する必要があるだろう。(10)

このように法身と報身を能所の関係で捉えるものは、智顗の『法華文句』にみることができるが、智顗が釈尊を説明しているのに対し、法然は一般的な仏身論としてこれを説いている。(11) また、源信の『阿弥陀経略記』には、

無者法空。即所縁理。理性即是。法身菩提故也。大般若經云。一切法空。：説爲法界。：即此法界説爲菩提云云。縁者能縁。即是般若。般若即是報身菩提。慈悲利生。即是解脱。解脱即是應身菩提。由此當知。無縁慈悲。是即諸佛三身萬徳。(12)

と説かれている。内容を整理するならば、

法身―無者法空即所縁理・理性即是法身菩提
報身―縁者能縁即是般若・般若即是報身菩提

応身―慈悲利生即是解脱・解脱即是応身菩提

ということになる。ここでは三徳の内容を踏まえて、真如（理性）が法身、悟りの智慧（般若）が報身、煩悩を断じたこと（解脱）が応身であるとされている。そしてこれらが、諸仏の功徳であることが示されている。ここには「所縁の理―理性―法身」と「能縁―般若―報身」とあるように、法身と報身を能所の関係で説明していることが確認出来る。もちろん、源信は三身即一・一身即三身という立場であるが、法身（理性）と報身を能所の関係で捉えている点については、法然が参照していた可能性があるだろう。[13]

いずれにしても筆者は、この三身論については（A）を三身同体論、（C）を三身別体論として解釈すべきであると考えている。[14]

(4)『選択集』第三章

『選択集』第三章には次のように説かれている。[15]

初ニ勝劣トハ者念佛ハ是レ勝餘行ハ是レ劣ナリ所以何イカントナレバ者名號者ハ是レ萬德之所レ歸也然レバ則チ彌陀一佛ノ所有ル四智・三身・十力・四無畏等ノ一切内證功德相好・光明・説法・利生等ノ一切ノ外用ノ功德皆悉ク攝ニ在阿彌陀佛ノ名號之中一ニ故名號功德最モ爲レ勝也餘行ハ不レ然各守ニル一隅一ヲ[16]

ここでは、念仏―勝、余行―劣ということを説く中で、名号の「万徳所帰」論が示される。名号が「万徳所帰」であり「勝」であることは、阿弥陀仏の選択によってなされたものである点が大切なポイントである。[17] また、名号の功徳は、天台宗の忍空の説く「万法の弥陀」のように万法すべてではなく、阿弥陀一仏の内証外用の功徳とされることは重要な意味をもっている。[18]「万法の弥陀」とは端的にいえば、阿弥陀仏をイコール万法とみなす論であり、阿弥陀仏は浄と穢、悟と迷、無漏と有漏を包括する仏と解される。あらゆる一切が阿弥陀仏に含まれるという論理

は、極楽のみならず地獄までを含むものであり、有漏無漏の一切の存在を阿弥陀仏の内証外用の顕現とすることになる。それに対して法然の説く阿弥陀仏は有相性を有しながら「浄・悟・無漏」の境界に存在する仏なのであって、「穢・迷・有漏」を含む存在ではない。「浄・悟・無漏」の阿弥陀仏が、「穢・迷・有漏」の衆生を救済するのである。「阿弥陀仏のあらゆる一切の功徳」と「あらゆる一切の功徳」では大きく異なることを確認せねばならないのである。(19)

『選択集』の内証外用論を整理するならば、

内証―四智・三身・十力・四無畏等

外用―相好・光明・説法・利生等

となる。『逆修説法』四七日の説示と異なるのは、「a．阿弥陀仏に限定された論理であること。b．内証に十力と四無畏が加えられていること。c．外用の功徳として相好・光明・説法・利生が具体的にあげられていること」である。また『選択集』の内証外用論は、専ら阿弥陀仏の功徳を説くものである。

三、法然の仏身論に関する研究動向

法然が阿弥陀仏の仏格を報身と定義していることは、前述した通りである。報身は酬因感果身という言葉で説明されるが、三身論の中で説かれる以上、法身との関係についてどう定義するのかという問題は当然のことながら生じることになる。(20) こういった問題を明らかにしているものの一つが、『逆修説法』四七日の三身論であるが、筆者

はこの問題を考える上で最も重要なのが、法然の内証外用論であると考えている。先行研究に基づきつつ法然の阿弥陀仏観における問題点をあげるならば、次の通りである。

①三身同体論と三身別体論

②内証外用論

以下、これについて見ていこう。

①三身同体論と三身別体論の問題

「三身同体論」と「三身別体論」の問題は、法然のみならず道綽・善導においても、阿弥陀仏が三身を具足するという説示と阿弥陀仏の仏格を報身とするという説示の二つがあることに起因している。石井教道氏は、『浄土の教義と其教団』の第二章佛陀論の中で次の様に述べている。

而して斯くの如き三身は、唯一佛の三面であるか、もしくは別箇の体あるかについては一般佛教々教学上に議論もあるが、今且らく導師に就いて之を云はゞ恐らく其教学の全体からみて三身即一体の説であったものと思はれる。彼の往生礼讃に三身同証と云ひ、或は般舟讃に三身化用等とあるのは其意で解釈さるべきであらう。既にもし斯様に三身一体であるならば、その何れの仏格に在します佛陀を信じてもよいわけであって、寧ろ慧心の云はれた如く、徒に報化を論ずる功労を止め、専心に佛名を称すればよいのではあるが、然しさきにも一言した如く、道綽、善導両祖時代の一般教界を稽へ、且つ浄影、天台等が阿弥陀佛格を化身であると誤って主張したものを信じてゐた際でああった事を考慮して両祖の立場を考へてみると、何うしても其誤りを匡正して阿弥陀仏格の真価を顕さねばならぬ責任を深く感ぜられたものゝ如くである。のみならず、三身の格式を分科した上から阿弥陀仏格の何れに在して衆生を化益したまふかを知る事は、即ち浄土教が一時的方便説であるか、

或は永恒不変の真理性をもってゐるかを定めることにもなり、ひいてそれが信仰の上にも非常な影響を及ぼすものであるから、少くとも三身格式論の信じられてゐる間は、阿弥陀佛格の思想を明了にしておく必要があったわけである。しからば阿弥陀佛は三身の中の何れの佛格にて在すのかといふに、それは即ち無量寿無量光の報身に在まして凡夫を救ひ給ふのである。[21]

※なお「三身同体別体論」の語は、この引用文の見出し部分に記されている。

石井氏は、このように三身即一・三身化用等の一仏による三身具足と阿弥陀仏を報身と規定するものの二種があることを指摘している。管見する限り「三身同体論」と「三身別体論」という語を用いて、問題を俎上にあげたのは、石井氏が最初である。なお、「三身一体であるならば、その何れの仏格に在します佛陀を信じてもよい」という言葉と「阿弥陀仏格の真価を顕さねばならぬ」という言葉は、三身同体論と三身別体論の有する根本的な矛盾を示しているものといえよう。（これについては後述する）いずれにしても、三身即一等をもって「三身同体論」と呼称し、「阿弥陀仏＝報身」という仏格を規定するものをもって「三身別体論」と呼称したことを確認しておきたい。

この石井氏の指摘に基づき論を展開させたのが高橋弘次氏である。高橋氏は「三身同体論」と「三身別体論」について次の様に考察されている。

いまかりにこの三身同体論、三身別体論という用語をかりていうならば、阿弥陀仏の内証功徳を示す場合を三身同体論というべきであり、いま一つの阿弥陀仏の酬因感果身であることの性格を示す場合を三身別体論というべきである。しかしより一層この異なる二つの立場を明確にするためには、これら二つの立場の次元の相違を指摘すべきであろう。―中略―つまりこの三身論にまつわる異なる二つの立場は、仏自身の立つ立場と人間の側に立つ立場との次元の相違によるものであるということができる。したがってこの両者は、同じ次元で考

えられるべきではなく、それぞれ異なる次元の場において取り扱われるべき点が指摘されるわけである。[22]

このように述べた上で、次の様に整理されている。

三身即一
三身同証
三身化用　＝三身同体論＝阿弥陀仏自身の立場
具三身
三身一体
酬因感果身
報身仏　＝三身別体論＝外から阿弥陀仏を性格づける立場[23]
唯報非化

つまり、「三身同体論」と「三身別体論」を次元の相違であるとして、「三身同体論＝阿弥陀仏自身の立場」「三身別体論＝人間の側における立場」として分類している。そして、法然の阿弥陀仏観においては、三身別体論が展開されるべきであるとしている。石井氏の指摘は、「三身同体論」と「三身別体論」の存在に対するものであったものであり、それまで三身同体論と三身別体論については、明確な論究がなされておらず、この分類は一つの見解を提示したものであるといえよう。

ただし、この高橋氏の考察に対しては、浅井成海氏が、

（高橋氏は法然の）三身観について阿弥陀仏自身の立場をあらわす三身同体論と人間側の立場をあらわす三身別体論に判別している。はたしてこのように明瞭な区別ができるだろうか讃同（ママ）しがたい。「三身別体」と云うも

「即報身一身」をあらわさんための三身観である。[24]　※括弧部分は筆者が補った。

と述べて批判をしているが、残念ながらその批判意図は今ひとつ不明である。

三身同体論と三身別体論をめぐる議論は、こういった流れで展開してきている。これらの議論を踏まえて、筆者もこの問題について考察を加えた。

この問題を考察するにあたっては、

㋐純粋浄土教における絶対次元（仏辺）の概念を検討する必要性。

㋑阿弥陀仏の個別性の根拠は、何に基づくものかを確認する必要性。

㋒法然が三身具足をあくまでも内証の功徳とした理由。

の三点が重要であるといえよう。

まず㋐より見てみよう。この問題は純粋浄土教において、無相と有相、無差別と差別ということをどのように受け止めるべきかを整理した上で論じるべきだと考える。石井教道氏は、「大乗佛教の二大思想類型」[25]において仏辺という語について、「真如一如や無差別」と「阿弥陀仏の側」の二種類の意で使用されている。[26]しかしながら、純粋浄土教の祖師（曇鸞・道綽・善導）は、浄土の有相性を絶対次元のものとして説いている。[27]法然もまた『選択集』第八章[28]や第十三章[29]において善導の文を引用していることから「極楽は無漏の世界にあっての有相である」という定義がなされていることが確認出来る。このことより、純粋浄土教においては、絶対次元（仏辺）における極楽浄土及び阿弥陀仏の有相性を肯定しているといえるだろう。[30]つまり、仏智の境界に入りそこより「仏方便」として示される有相荘厳は、単なる有相（迷いの世界での有相・執着としての有相）を超越した勝義の有相であるから、絶対次元（仏辺）のものとして捉えなくてはならないのである。それ故に、浄土教で説く阿弥陀仏及び極楽浄土は究極的

な価値を有するのである。

続けて㋑について考えてみよう。『選択集』第三章に「すなわち今は前の布施持戒乃至教養父母等の諸行を選捨して専称仏号を選取す。故に選択と云うなり」[31]とあるように阿弥陀仏は、往生行として諸行を選捨して念仏の一行を選取した。往生行として念仏を選択したのは阿弥陀仏自身の思惟によってなされたことである。この他にも阿弥陀仏の特徴である「無量寿・無量光」もまた、阿弥陀仏の選択に基づく第十三願と第十二願によって実現している。このように阿弥陀仏の個別的な救済作用等の特徴は、阿弥陀仏自身の選択に基づいていることが確認できる。そうであるとするならば、仏身についても法身や応身でなく、報身として性格を有する仏となることを選択したのは阿弥陀仏自身であると言いうるだろう。もちろん報身という語や定義は後の時代においてなされたものであるが、個別的な特徴は阿弥陀仏自身の選択である。したがって、阿弥陀仏の仏格を現す報身論（三身別体論）も絶対次元（阿弥陀仏自身の立場）において示されたものとして受け止めなくてはならない。そして外用・後得智・四十八願修起・荘厳は、内証・無分別智・悟無生法忍・智慧等の内容を衆生に捉えられるように有相化し阿弥陀仏から衆生に示されたものである。これらは、阿弥陀仏の個別的な救済作用であると共に、阿弥陀仏自身の救済意志に基づいたものである。法然は道綽・善導の説を継承し阿弥陀仏を報身と規定するが、その仏格は阿弥陀仏自身が法蔵菩薩時においてそういった仏になることを選択し、それを成就した結果なのである。[32]

続けて㋒について考えてみよう。前述したように阿弥陀仏の仏格を報身と規定した上で、三身を具足するという説示は、道綽・善導に共通する。法然もこれを受けて『無量寿経釈』にあるように仏格を報身と定義する。しかし、道綽・善導の論は「阿弥陀仏の仏格は報身であり、三身を具足する」というものであるのに対し、法然の説示は『無量寿経釈』『逆修説法』『選択集』等に基づくならば、「阿弥陀仏の仏格は報身であり内証に三身を具足する」と

いうものである。三身を内証に限定しているのが、大きな特徴なのである。では何故に法然は、三身具足を内証の功徳としたのだろうか。三身具足については、善導が「三身同証」という表現を用いているので、内証の功徳とすることはその点を継承しているということもできるだろう。のみならず法然がこういった解釈を提示していることには、深い意図があったと考えられるのである。

この問題を考える上で示唆的なのが、天台宗の仏身論である。天台宗では三身はそのまま一身であり、三身とは一身を三方面より捉えたものである。それ故に一身即三身であり、三身即一身とされる。恵谷隆戒氏は、天台宗における仏身（仏土）の相違について衆生の機根に基づく捉え方の相違であるとしている。すなわち、一身（一土）が三方面より捉えられるというのは、その把握する者のレベルの違いによるものであるとされているのである。[33] したがって三身は、応身→報身→法身というように浅劣から深勝へ進むものであり、それは捉える者の機根によるのであり、それによって本来同一である仏や仏土が異なるのである。つまり、阿弥陀仏及び極楽浄土は、機根の相違によって「法身法土」や「報身報土」や「応身応土」でもあり得るが、天台教学上は、私達凡夫にとっては「応身応土」としか捉えられないということになるだろう。[34]

このように考えるならば、法然が仏格を報身と規定した上で三身具足を内証の功徳としていることは、「法身の弥陀」と「応身の弥陀」という捉え方は存在しないことを示すものに他ならず、法然の三身即一論からは「法身の弥陀・報身の弥陀・応身の弥陀」という論理は、見出せないことを表しているのである。[35] つまり、阿弥陀仏の仏格は四十八願を建立しそれを成就した報身以外に存在しないことを示すために、三身を内証の功徳と定義したと考えられるのである。天台宗の仏身論の場合は、個々の機根や修行過程の浅深によってその捉え方が変化するのであるが、法然の場合は凡夫であろうと聖者であろうと仏であろうと阿弥陀仏は報身なのであり、三身は内証の功徳

なのである。三身が内証の功徳である以上、仏格は報身であり、仏身は見方や捉え方の違いとはならないのである。

法然は道綽・善導の論に基づきつつ阿弥陀仏及び極楽浄土を報身報土と規定した。そしてそれは、捉える者の機根によって異なるようなものではない。「報身の阿弥陀仏は内証に三身を具足する」という論の展開は、報身以外の仏格がないことを示すものであり、天台宗の仏身論からの大きな転換であったと考えられるのである。[36]

②内証外用論について

法然の内証外用論を考える上で注目されるのが山口益氏の、「「如来」について―特に報身の意味に関して―」という論考である。山口氏は、正覚を成就した仏陀が、説法する如来となったことに着目して、

仏陀（buddha・目覚めたる者）とは、真実に目覚めて、真実の世界（tathatā・真如）に到達した者・真実の世界に去って行った者（tathāgata → tathā+gata・如去）ということであり、如来とは、仏陀・如去として真実の世界に去って行った者という意味とは逆に、真実の世界より来生したる者（tathāgata → tathā+āgata）ということである。それは、正覚を成就せる仏陀ということにおいて、迷妄（凡夫）の世界から真実（仏）の世界へ如去したという往相的な動向を、また、説法を開始せる如来ということにおいて、真実の世界から迷妄の世界へ如来したという還相的な動向を示している。[37]

と述べている。山口氏は、「如去」と「如来」という語に着目して、仏には真如を悟るという側面と真如より来たりて衆生を導くという側面があることを指摘している。これは、如去の智慧が如来の大悲として示されることを意味している。また山口氏は、

智慧の真実が大悲の説法となって相対的な世俗にあらわし出され世俗的となり、それによってわれわれ凡夫の救済が実現されていくあり方が、方便（upāya・近づく）といわれるのである。

と述べている。このことは、仏の体得せられた智慧（無分別智・勝義諦）が、衆生済度の慈悲（清浄世間智・世俗諦）として展開することを表すものである。

また、山口氏は報身・受用身について次のように述べている。

> まことに、報身・受用身とは、正覚の智慧が大悲の説法となって展開せんとする、すなわち、仏陀が如来となって展開し、説法をもって、一切衆生を救済せずにはおかないという智慧の意志・約束・本願である。それは、一切の自己矛盾をあえておかしても、そうせずにはおれなかった仏陀の苦悩そのものであり、仏陀が如来になったということの深い意味が、この報身・受用身といういい方の上に見られるのである。[38]

ここでは、智慧（無分別智・勝義諦）が、衆生済度の慈悲（清浄世間智・世俗諦）として展開する根拠に仏の智慧の意志及び本願があることを指摘している。これらの論考から報身とは、体得した不可言説の智慧の境界を衆生済度のために可言説という形によって凡夫に提示する仏身ということができるだろう。

法然は、『逆修説法』六七日において「如来とは、如実の法に乗じて、来たまえる故」[39]と述べ、如来を如実の法より来たるものと解している。そして「如去・如来」「内証・外用」は語が異なるものの語義は同一であるといえよう。

内証とは「所証の理（内なる悟り）」を意味するものであり、外用とは「摂化利生の用（救済作用）」を意味するものである。法然は仏の平等性を内証（証果）にみているのであるが、通常説かれる「四智・三身」は差別相・差別智及び救済作用が含まれることから内証に限定することが適切か否かという問題が生じることになる。これについては、別稿において論じたように論疏等において「四智・三身」をいわゆる一体的に法身的な意味で捉えるという例がみられることから、内証の「四智・三身」は仏の所証の理（理智不二）を示しているものであることを指摘

した。[40] したがって、四智・三身が説かれるものの、内証を「所証の理」と定義することに問題はない。そうであるとするならば、前述した「如去」と「如来」を用いて、

内証＝所証の理＝如去

外用＝摂化利生の用＝如来

と解することが可能である。「内証」と「外用」は語が異なるものの、仏の「如去」と「如来」の側面を示すものに他ならないのである。つまり、無分別智の境界（内証）に入ったことと、そこより衆生済度のために清浄世間智（外用）を出すことが示されている。したがって、法然の説く「三身即一」は仏の如去の側面を示すものであり、三身は仏の内なる悟り（内証）の一つである。そしてそれは、不可言説・無念無想の境界あり、凡夫にとっては捉えようがないものであって直接衆生と関わりを有するものではない。衆生に捉えることができるのは、可言説であり有相性を有した「外用＝如来」の側面であるということができる。

ただし『選択集』第三章の勝劣の義にあるように、名号には「内証―四智・三身・十力・四無畏等の功徳」と「外用―相好・光明・説法・利生等の功徳」が摂在している。それ故に私達は、称名念仏を修することによって、外用の功徳のみならず内証の功徳も享受できるのである。そのように考えるならば、「万徳所帰」論は正しく阿弥陀仏の如来としての功徳ということができるのである。

おわりに

法然の教義書の成立は東大寺講説の「三部経釈」→『逆修説法』→『選択集』とされている。今、これに基づいて整理するならば、法然の仏身論の順序は次のようになる。

(1)『無量寿経釈』―報身論

(2)『逆修説法』一七日―真化二身論

(3)『逆修説法』四七日―仏の内証外用論及び内証の三身

三身論（法身―所知・報身―能知）

(4)『選択集』第三章―阿弥陀仏の内証外用論

ということになる。まず、(1)は、通常の三身論によって阿弥陀仏が報身であることを説明するものであるのに対して、(2)は阿弥陀仏の特徴を所依の経典に基づいて説明するものである。先学によって指摘されるように真化二身論は、阿弥陀仏の個別的な性格や救済作用を説明する阿弥陀仏独自の実践的な論である。[41] そこでは、「本願成就・光明摂取・来迎引接」という阿弥陀仏の有する特徴（三様態）が説かれており、報身論から真化二身論への展開は、一般的な仏身論より阿弥陀仏独自の論理へと進んだといえよう。すなわち(1)から(2)への展開は、阿弥陀仏の救済者としての姿をより具体的かつ実践的に説くものへの移行ということができる。

(3)の三身論は、前述したように分類して考えるべきである。それは三身即一が仏の内証であることを示している箇所と、法身と報身を能所の関係で捉え三身について説明する箇所である。前半と後半は、内証の三身と三身論の

説明という相違がある点に注意が必要である。

(3)から(4)においては、諸仏に共通する「内証外用」論から阿弥陀仏を説明するための「内証外用」論への展開であるといえよう。『逆修説法』の段階では「内証―四智・三身」とされ外用に関する説明はなされていないが、『選択集』においては「内証―四智・三身・十力・四無畏等」「外用―相好・光明・説法・利生等」と詳しくなっている。特に外用の功徳は、阿弥陀仏の「相好―三十二相八十隨形好」「光明―光明遍照・光明摂取」「説法―今現在説法（現在仏）」「利生―本願力・光明摂取・来迎引接」を意味していると解することもできよう。

およそ仏である限り、真如法身（理）と無関係であることはありえない。法然は『無量寿経』に基づき阿弥陀仏の出現を「法蔵比丘→阿弥陀仏」という流れで捉えている。そして、阿弥陀仏が真如法身を体得したことを「内証」という語で表現するのであり、これは仏の「如去」の側面を示すものである。真如法身を体得した阿弥陀仏が指方立相の浄土を構え、有相であり人格性[42]を有した救済者となったのであり、それは仏の「如来」の側面を示している。その有相性・人格性を表すのが外用の「相好・光明・説法・利生等」である。ただし注意せねばならないのは、法然の論は真如法身から阿弥陀仏が等流したと解するものではないということである。あくまでも「法蔵比丘→阿弥陀仏」という成仏の過程において、内証（如去）から外用（如来）へという展開がなされるのである。つまり、真如法身を悟った阿弥陀仏は不可言説、無念無想の境界を体得し得ない凡夫のために四十八願を成就し救済のために外用を出すのである。したがって内証と外用の関係は、仏の体得した智慧（無分別智・勝義諦）と衆生済度の慈悲（清浄世間智・世俗諦）ということができる。法然においては無相から有相（荘厳）への展開は、阿弥陀仏の内証と外用において理解されているのである。無念無想の真如法身を捉えることができず、真如法身の境界に入ることができない凡夫のために、阿弥陀仏は指方立相の浄土を建立し、人格的な対応をなす仏となることを選択され

たといえよう。

法然が『選択集』において阿弥陀仏の仏格を仏身論によって説明していないのは、本願を成就した阿弥陀仏が念仏衆生を光明摂取し来迎引接することを示すことが重要なのであって、必要以上に仏身論によって阿弥陀仏を説明する必要性がなかったからだといえるだろう。[43]『選択集』で示されているのは、内証外用論のみである。その意味において、法然の阿弥陀仏観を考える際に内証外用論は重要であるといえよう。「内証・外用」は、「如去・如来」という語と同義であり、それを踏まえて考える時にその意義はより明確なものとなる。法然は、内証の功徳については「四智・三身・十力・四無畏等」とし、「三身具足（三身即一）を内証の功徳と解している。このことは、阿弥陀仏の報身としての仏格は、捉える側の立場や機根によって変化するようなものではなく、報身以外の捉え方がないことを明確にするものであったといえるのである。また、法然の思想変遷を踏まえるならば、内証外用論に基づく名号観には深化を見ることが出来、そこには而二相対論の確立に至る展開を確認することができることを付言しておきたい。[44]

註

（1）『昭法全』二七一～二七二頁。

（2）拙稿「逆修説法四七日の三身論についての再検討」（『大正大学研究紀要』九六号）

（3）『昭法全』七八～七九頁。

（4）『安楽集』には、次の様にある。

問うて曰く。今現在の阿彌陀佛は是れ何の身ぞ。極楽の國は是れ何の土ぞ。答へて曰く。現在の彌陀は是れ報佛、極楽寶荘嚴國は是れ報土なり。然るに古舊相傳へて皆云ふ、阿彌陀佛は是れ化身、土も亦是れ化土なりと。

此れを大なる失と為す。若し爾らば穢土もまた化身の所居なり。浄土もまた化身の所居ならば未審し、如来の報身は更に何れの土に依るや。今大乗同性経に依りて報化浄穢を弁定せば、彼の經に云はく浄土の中に成佛するは悉く是れ報身なり。穢土の中に成佛するは悉く是れ化身なり。（『浄全』一巻の六七六頁ａ～ｂ）。

『観経疏』には、次の様にある。

問うて曰く彌陀淨國は爲當是れ報なりや是れ化なりや。答へて曰く、是れ報にして化にあらず。云何んが知ることを得たる。大乗同性經に説くがごとし。西方安樂阿彌陀佛は是れ報佛報土なりと。又無量壽經云く、法藏比丘在は世饒王佛所とにましまして、菩薩道を行じたまいし時、四十八願を發し、一一に願じて言く、若し我れ佛を得たらんに十方の衆生我が名號を稱して我が國に生ぜんと願じて下十念に至るまで若し生ぜずんば正覚を取らじと。今既に成佛したまふ即ち是れ酬因の身也。（『浄全』二巻一〇頁ｂ）

このように、道綽及び善導は、『大乗同性経』の「浄土中成仏は報身」とする説示をもって阿弥陀仏の仏格を報身とする理由としている。

（5）『昭法全』一三三～一三四頁。
（6）拙稿「法然上人の阿弥陀仏観」（『大正大学研究紀要』九八号）
（7）高橋弘次『改版増補　法然浄土教の諸問題』
（8）『昭法全』一二五五頁。
（9）拙稿「法然上人における内証・外用①―特に内証の四智三身について―」（『佛教文化学会紀要』第2号）。
（10）この点において、法然と親鸞は大きく異なっている。親鸞は『唯心鈔文意』において、

法身はいろもなし、かたちもましまさず。しかればこゝろもおよばずことばもたへたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまふす御すがたをしめして、法蔵比丘となのりたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらわれたまふ御かたちおば、世親菩薩は盡十方无导光如来となづけたてまつりたまへり。この如來を報身とまふす、誓願の業因にむくひたまへるゆへに報身如来とまふすなり。（『親鸞聖人全集』第三巻・一七一

頁。）

と述べているが、ここでは真如法身が法蔵比丘を現し報身の阿弥陀仏となったとしている。つまり、親鸞は「法身→法蔵比丘→報身の阿弥陀仏」と解釈しているのである。それに対して法然は、報身の出発点に真如法身を想定していない。あくまでも、仏が真如法身を悟る智慧を報身と述べているのである。

(11) 『法華文句』第九の下には、

此品詮量通明三身。若從別意正在報身。何以故義便文會。義便者。報身智慧上冥下契。三身宛足故言義便。文會者。我成佛已來甚大久遠。故能三世利益衆生。所成即法身。能成即報身。法報合故能益物故言文會。以此推之正意是論報身佛功德也。復次如是三身種種功德。悉是本時道場樹下先久成就。名之爲本。中間今日寂滅道場所成就者。名之爲迹。諸經所説本迹者。即寂滅道場所成法報爲本。從本所起勝劣兩應爲迹。今經所明取寂場及中間所成三身。皆名爲迹。取本昔道場所得三身。名之爲本。故與諸經爲異也。非本無以垂迹。非迹無以顯本。本迹雖殊不思議一也（『大正』三四巻・一二九頁のａ）

と説かれ、「法身―所成、能成―報身」とされている。

(12) 『恵心僧都全集』第一巻・四一二頁

(13) 拙稿「『逆修説法』四七日の三身論と『阿弥陀経略記』の三身論について」（佛教論叢六一号）。なお、『佛教大学法然仏教学研究センター　法然房源空述　逆修説法』一三五頁では『往生要集』があげられているが、法身と報身を能所の関係で説明しているのは『阿弥陀経略記』である。拙稿をご覧いただければ幸いである。

(14) 拙稿「『逆修説法』四七日の三身論の再検討」（『大正大学研究紀要』九六輯）

(15) ちなみに『往生浄土用心』には、

弥陀如来この事を悲しみ思して、法蔵菩薩と申しし古、我等が行じ難き僧祇の苦行を兆載永劫が間、功を積み徳を累ねて阿弥陀仏に成りたまえり。一仏に具へたまえる四智三身十力無畏等の一切の内証の功徳、相好光明説法利生等の外用の功徳、様様なるを、三字の名字の中に摂め入れて、この名号を十声一声までも称えん者を

必ず迎えん、もし迎えずば我仏に成らじと誓いたまえるに、かの仏今現に世に在して仏に成りたまえり。（『聖典』四巻・五四八頁）とある。法然の名号観については、思想変遷がみられる。この問題については、拙稿「法然上人における法身的弥陀解釈との決別と而二相対論の確立―名号観をめぐって―」（『佛教文化研究』（六四号）おいて論じた。

(16) 『聖典』三巻・二四頁

(17) 林田康順氏稿「法然上人「選択思想」と「勝劣難易二義」の位置」（『佛教論叢』三四号）参照。

(18) 拙稿「阿弥陀仏の説示をめぐって―特に「万法の弥陀」について」（金子寛哉先生頌寿記念論文集『中国浄土教とその展開』）。なお忍空の万法の弥陀は、『浄全』一五の『勧心往生論』に説かれている。

(19) 拙稿「法然上人の万徳所帰論について」（『佛教論叢』五四号）。末木文美士氏は阿弥陀三諦説との比較でこの問題を指摘されている『鎌倉仏教展開論』一四四頁参照。

(20) 曽和義宏氏「法然上人の阿弥陀仏論―その説示に注目して―」（『浄土宗学研究』三七号）五五頁。

(21) 石井教道『浄土の教義と其教団』一六五～一六六頁。なお、石井氏の引用は漢字は新字に改めた。

(22) 高橋弘次『改版増補法然浄土教の諸問題』九五～九六頁

(23) 『同右』

(24) 浅井成海「法然の仏身観について」（『真宗学』四三号・四一頁）

(25) 石井教道氏稿「大乗佛教の二大思想類型」『日本仏教学会年報』一九号所収。なお、この問題については拙稿「浄土教における仏辺と機辺について」（『佛教文化学会紀要』一二号）を参照していただければ幸いである。

(26) このように二義あることが仏辺という語を使用しづらくし、以降の浄土学において「仏辺・機辺」という語の定義をあいまいにさせてしまったことは否定できないであろう。

(27) 前掲拙稿「浄土教における仏辺と機辺について」

(28) 『聖典』第三巻・五〇頁には「即入彼無漏無生之國永得證悟不退位也」とある。

(29) 『聖典』第三巻・七七頁には「善導釋此文云極樂無爲涅槃界隨縁雑善恐難生」とある。
(30) 前掲拙稿「浄土教における仏辺と機辺について」。
(31) 『聖典』第三巻・二一頁。
(32) 拙稿「法然上人における三身同体論と三身別体論」(『浄土学仏教学論叢：高橋弘次先生古稀記念論集』一)
(33) 恵谷隆戒『天台教学概論』一九五～一九九頁参照
(34) 拙稿「内証の三身攷―法然上人と源信僧都との相違点を中心に―」(『佛教論叢』六七号)なお、同論文一一〇頁の最後の「往身の弥陀」は誤植である。「応身の弥陀」に訂正してお詫びする。
(35) 単に「阿弥陀仏は三身即一である」といった場合は「法身の弥陀・報身の弥陀・応身の弥陀」という論理を導き出すことができるが、法然の場合は「阿弥陀仏は内証に三身を具足する」である。
(36) 前掲「内証の三身攷―法然上人と源信僧都との相違点を中心に―」
(37) 山口益氏稿「「如来」について―特に報身の意味に関して―」(『教化研究』七二号)三頁。
(38) 「同右」七頁。
(39) 『昭法全』二六九頁。
(40) 拙稿「法然上人における内証・外用①―特に内証の四智三身について―」(『佛教文化学会紀要』第2号)参照。
(41) 高橋弘次著『改版増補法然浄土教の諸問題』一一二～一一六頁参照。
(42) ここでいう人格性とは、身口意の三業を有することを意味する。
(43) 前掲曽和論文参照
(44) 前掲拙稿「法然上人における法身的弥陀解釈との決別と而二相対論の確立―名号観をめぐって―」

キーワード 報身、真化二身、内証の三身、三身同体論、三身別体論

法然浄土教および浄土宗教団と本覚思想

安達　俊英

一、本覚思想とは

本覚思想とは「覚りは修行して初めて得られるのではなく、最初から人に具わっているものである」「人は本から覚っている」という思想である。インド成立の如来蔵思想においては、「人は本来的に煩悩の中に法身如来を内在している」と説くが、本覚思想はその東アジアにおける展開型と見なしえよう。

「本覚」という語句自体は、密教経論や華厳関係の典籍で比較的よく使われるものの、本覚思想の「本覚」は『大乗起信論』（『大正蔵』三二・五七六頁中）の「本覚・始覚」の思想を源となすとされる。『大乗起信論』では「阿梨耶識には「覚」と「不覚」があり、「覚」とは迷いの心を離れた如来の平等法身に当たる。即ちこれが「本覚」となる。この「本覚」に対する概念が「始覚」である。「始覚」は「本覚」と逆の「不覚」の状態から「本覚」に同ずるあり方である」というようなことが説かれる。即ち「本覚」とは絶対的な悟りの境地となるが、それが私た

ちに本来的に具わっていると説くのが本覚思想である。

この本覚思想は、狭義的には日本の天台宗において平安時代中・後期に成立し、鎌倉期から室町期において隆盛に至り、江戸初期に終焉を迎えた「天台本覚法門」のことを指す。ただしそれに類する思想は既にインドの後期仏教以降、中国・朝鮮半島の仏教などにも見られ、密教（真言宗）の教えなどにも内在し、また天台本覚法門の消滅以降でも、日本仏教全体に大きな影響を与えた思想ということができる。本稿では「本覚思想」といえば、この広義的な意味合いを指すこととする。

二、本覚思想の特色

では、その広義の意味での「本覚思想」とはどのような特色を持つのであろうか。この点に関しては、必ずしも統一した見解があるわけではないが、袴谷憲昭氏の定義（〔袴谷：一九八九〕九～一一頁）などをもとに、私なりにまとめたのが以下のような七点である。

①本来的に覚っているので、迷いの世界と悟りの世界を峻別しない

私たちはまさに「煩悩具足」の凡夫である。ところが、本覚思想からするとそれがそのまま覚った存在となる。よって、迷いの世界と悟りの世界が峻別されるどころか、むしろ「即」という言葉、即ちイコールで結ばれることとなる。本覚思想文献にしばしば現れる「生死即涅槃」「煩悩即菩提」「娑婆即浄土」「弥陀即我」などのフ

レーズが、まさにその典型といえる。いずれも迷いと悟りという完全に相反する概念が、一体のものとされているわけである。A＝ｎｏｎAという思想といえよう。

②両者を峻別しないので、一元論的となる

相反する概念でさえすべてイコールで結ばれるので、この世界のものはすべて同一の性格を有することになり、一元論的世界観を構築することになる。しかも一元論となると、その一なるものは自然と絶対性を帯同することとなってゆく。いわゆる「不二絶対」となるわけである。

では、本覚思想において、その不二絶対なる存在とは何かというならば、「真如」「法界」「法性」などがそれに当たる（袴谷：一九八八）。言葉は異なっているので、それぞれニュアンスの違いはあるが、絶対性を帯びた一なる性格を有するという点では、ほぼ同じ概念を表す言葉といえる。

③衆生と仏を峻別せず、一元論的であるので、汎神論的傾向を有する

衆生と仏を峻別しないので衆生が仏性を有するのは当然であるが、一元論的であるので、衆生だけではなしに草木、ひいては山川などの国土も仏性があって成仏することとなる。「草木国土悉皆成仏」と説かれるとおりである。また『真如観』などでは草木・山河・虚空も仏そのものであるとさえ説かれる（日本思想大系９『天台本覚論』一三四頁）。

④本来的に覚っているので、そのことに気付きさえすれば悟れる

「一念成仏」と説かれるように、「自分は実は最初から悟っていたんだ」と気付いた、その一念で成仏できると説く。

⑤よって、修行を軽視、もしくは否定する方向に向かう

「気づくだけで悟れる」のであるから修行は不要という方向に進んでゆくこととなった。少なくとも歴劫迂廻の如き本格的な修行はむしろ軽視・否定されることとなる。

⑥観念論的（唯心論的）・抽象的・神秘思想的な教えである

具体的な行を重視せず、「気づくだけで悟れる」という点からして、観念論的（唯心論的）・抽象的であり、また絶対的な一者を措定し、それの内在に気づくことを目標とするという点で、神秘思想的といえる。なお、神秘思想とは普通、絶対者（神などの最高存在）を自身の内面において体験しようとする思想、もしくは絶対者と自身の内面の合一を目指す思想（例えば「凡我一如」を説くウパニシャドなど）のことである。本覚思想は絶対者を立てるわけではないが、根本原理としての一なるものを措定するので、神秘思想的といえる。

⑦現実肯定的で、煩悩や悪を安易に容認してしまう傾向を有する

現実世界にはよいことも多く認められるが、悪しきことも無数に行われている。それらの悪しきことを含めて、それをそのまま悟りの境地とするので、当然、まず現実肯定的で、煩悩や悪を安易に承認してしまう傾向を有する。煩悩である愛欲を承認し、性交をもって仏事とするに至った玄旨帰命壇（天台宗の一派）などはその典型で

ある。

なお、袴谷憲昭氏は現代の教団内に差別事象容認の風潮が存在するのも本覚思想に起因すると見なしておられる（〔袴谷：一九八九〕第一部「五　差別事象を生み出した思想的背景に関する私見」）。本覚思想を宗教問題としてのみならず、差別や政治思想といった社会問題と関連付けて論じようとされる点に、袴谷氏の本覚思想研究の特色があるとはいえよう。

三、本覚思想の広まりと影響

上述のような思想的特色を持つ本覚思想、およびそれに類する思想は、まずは日本仏教全体に大きな影響を与えた。鎌倉仏教は概して本覚思想から比較的距離を置いているとされるが、それでも皆無ではなく（〔田村：一九六五〕五四六～五四八頁）、その後は多かれ少なかれどの宗派も本覚思想を取り入れてゆく傾向が見られる。後述するとおり、浄土宗にもそのことが当てはまる。

また、仏教だけではなく和歌・能・茶道・華道などの日本文化全般にも影響を与えたことが指摘されている（〔三崎：一九九九〕〔田村：一九七三〕五四三～五四六頁）。加えて、天台本覚法門は主として口伝によって伝承されていったが、この口伝というあり方は日本の芸道においても採用されており、本覚法門からの影響というものがうかがえるといえよう。

更に、石井公成氏は日本の戦時思想（大政翼賛的な考え方）も本覚思想と同様の傾向を持つことを指摘されてい

る（〔石井：二〇〇〇〕）。

四、本覚思想研究史

では、この本覚思想は近代以降の仏教研究において、どのように研究・評価がなされてきたのであろうか。次にその点についてごく簡単に紹介する。

まず、近代以降の仏教学において最初に本覚思想研究の重要性を強調し、本格的な研究を行ったのは島地大等氏である。明治時代後期から大正時代にかけてその研究を行い（〔田村：一九七三〕四七七～四七八頁参照）、『日本仏教教学史』（明治書院、一九三三）の第七編第三章第三「口伝主義系統の教学」において天台本覚法門の概説を試みている。これに続いてより本格的な研究成果を著したのが硲慈弘氏である。『日本仏教の開展とその基調』下巻（三省堂、一九五三）のすべてを口伝法門研究に当てており、天台本覚思想研究の画期となった書物といえる。

続いて注目すべきは田村芳朗氏の一連の研究である。日本思想大系9『天台本覚論』（一九七三）所収の「天台本覚思想概説」は、それ以降の本覚思想研究の定点ともなりえる論考といえる。また〔田村：一九六五〕〔田村：一九九〇〕には多くの本覚思想関係の論文が収められている。

このほか末木文美士氏の諸研究（〔末木：一九八七〕〔末木：一九九一〕〔末木：一九九八〕など）、大久保良峻『天台教学と本覚思想』（この中の「Ⅰ　本覚思想と現実肯定思想」では天台本覚法門が分かりやすく解説されている）、本覚思想のエキスパートといえる花野充道氏の『天台本覚思想と日蓮教学』等の諸研究などがあげられよう。

さて、以上の諸研究は、島地大等氏等のように本覚思想を「仏教哲学史上に於ける思想上のクライマックス」〔島地：一九二六〕一九一頁）と高く評するか、田村芳朗氏等のように否定的に見つつも肯定的側面も承認するかのいずれかであった。ところが、本覚思想は仏教にあらずとして、本覚思想を初めて真正面から批判（全面否定）されたのが袴谷憲昭氏である。袴谷氏は、松本史朗氏の如来蔵批判（その最初の論考が〔松本：一九八六〕）を受けて本覚思想批判の論考（本論末尾の「参考文献一覧」にあげた袴谷氏の著作に収録）を次々と発表された。これらの論考に対しては、批判的見解も多く著されたもの[1]、その一方で基本的に賛同する学者も少なからずおられたように見うけられる。少なくとも、現在では本覚思想を無批判に賛美する学者はほぼみられなくなったといえよう。

五、本覚思想が非仏教的と指摘される理由

ではなぜ本覚思想が非仏教的とされるのであろうか。その点については、〔袴谷：一九八九〕の「序論」、〔袴谷：一九九八〕三二三～三二九頁などにおいて言及されているが、それらを参考に以下で私見を述べることとする。

まずは何より私たちが本来的に悟っているということ自体、釈尊の教えには存在しなかったであろうと見なしえるからである。そしてそれと関連する「特色」の「①迷いの世界と悟りの世界を峻別しない」という点ももちろん非仏教的といえよう。そもそも釈尊はこの世に生きる私たちを、「暴流・激流」に苛まれている者と見なし、そこから脱すべきこととその方法を説く。この場合、暴流・激流とそれを渡り超えた世界（彼岸・避難所）とは全く異なる存在であって、両者が同一視されることはない（『スッタニパータ』一〇九二～一〇九五偈など）。

「特色」の「②一元論的」という点も仏教の縁起の教えに合致しないと考えられる。前述の通り、本覚思想では真如・法界・仏性といった「基体」（宇宙の根本原理）[2]、もしくは現象世界の背後にある真実なる存在を認めるのであるが、これは仏教が否定したところのバラモン教で説くブラフマンと相似した考え方といえる。仏教では現象世界の存在のみを対象とし、その現象世界の存在はすべて因果関係で成り立っていると説く。即ち「縁起」の教えである。よってその背後にブラフマンのような一なる存在があるとは説かない。

「特色」の「③汎神論的」という点に関しては、仏教は本来、少なくとも「国土」の成仏まで説くということはないといってよかろう。

「特色」の「④一念成仏を説く、⑤行の軽視、⑥観念論的・神秘思想的」という点について。そもそも世界の様々な宗教では神への信や神に対する儀礼は頻繁に説くが、自身のための修行ということはあまり説かれないか、説かれても例外的である。それに対し、仏教は行を非常に重視する教えといえる。よって行は仏教を仏教たらしめている要素の一つであるので、行を軽視することは仏教の教えに反すると言っても過言ではない。したがって「一念成仏」もあり得ない。また、修行重視ゆえに仏教は観念論的というよりは実践的といえる。更に、背後にある一なる存在との合一を説かないので、仏教はウパニシャド哲学の如き神秘思想ではない。

「特色」の「⑦煩悩や悪を容認してしまう傾向」についてであるが、仏教は煩悩を滅することを目指す教えであり、悪を認める教えでないことは明白である。まさに『法句経』等で説かれるとおり「諸悪莫作　諸善奉行」（『大正蔵』四・五六七頁中）であるといえる。

以上のように本覚思想の特色としてあげた諸点は、すべて仏教の本来の教義（釈尊の教えが比較的よく保持されている初期仏教の教え）とは異なっているといえよう。よって本覚思想は確かに仏教の歴史の上で成立した教えであ

るので、広い意味では仏教の教えの一つといえるものの、実際には釈尊の教えの精神からはかなり乖離してしまった思想と見ることもできると考えられる。

六、法然浄土教と本覚思想の関係に関する研究史

天台本覚法門は平安末期頃から盛んに説かれ出し、鎌倉末期から室町期にかけてが最盛期であった。よって法然はまさにそのような本覚思想が急成長してきた時代に活躍された人師といえる。では、法然教学に本覚思想の影響は見られるのか否か、両者の関係はどのようなものか。この点に関してまずは研究史を見てゆくこととしよう。

天台浄土教において、本覚思想の立場から多くの浄土教文献が著されたのは事実である。源信の『観心略要集』『妙行心要集』『真如観』『三十四箇事書』『自行念仏問答』、覚運の『念仏宝号』『観心念仏』などにおいて本覚思想的浄土教が見られる。源信・覚運とも平安中期の人師であるが、すべて仮託で、実際には法然在世当時、もしくはその前後の成立と見なされている。(3)

よって法然在世中は浄土教にも急速に本覚思想の影響が見られるようになる時代といえ、法然にもその影響があると論じる研究者もおられる。例えば、梯實圓氏は〔梯：一九八六〕の第二篇第六章「法然教学と本覚法門」（特に第三節「本覚法門の批判と受容」）の中で、法然は本覚法門を批判しつつも、意外とその教義の中に本覚法門と同類の要素を見ることができると主張され、類似点として六点をあげておられる。確かに梯氏の指摘は考察に値すると考えられるが、同時にすべての項目に関して異なる見方も可能と考えられる（そのうちの一部は後に取り上げて検討

する)。

一方、田村芳朗氏は一貫して法然教学を本覚思想の対極にあるものと見なされる。例えば〔田村：一九七三〕五四六頁においては「法然は、絶対的一元論としての天台本覚思想のカバーをはずし、本来の相対的二元論としての浄土念仏を独立させた」と述べておられる。

また、袴谷憲昭氏や松本史朗氏も法然の教義を本覚思想から最も遠いところにあるものとみなし、よって法然の思想は高く評価されるべきとされる。例えば〔袴谷：一九九二a〕一二四～一三〇頁、一五三～一五七頁、〔袴谷：一九九二b〕五〇六頁以降、〔袴谷：一九九七〕等では、法然を批判した明恵は本覚思想的であって、その批判対象となった法然の方が正しく仏教を理解していると論じておられる。(4) 一方、松本氏は〔松本：二〇〇二〕第二章「法然浄土教の思想史的意義」において、悪を容認する造悪無碍や悪人正機の概念を本覚思想的とし、それに対し法然はあえてそれを説かなかったとして、袴谷氏とは全く別の見地からではあるが、法然を本覚思想批判の面からして評価すべきとされる。(5)

いずれにせよ、法然の思想をどうとらえるかについては学者の中でも諸説があるものの、法然の教えがほとんど本覚思想の影響を受けていない非本覚的な教えであるという点では、多くの研究者がほぼ共通に認識しているところといえよう。

七、法然教学の非本覚的要素

では、法然浄土教のいかなる要素が非本覚的といえるのであろうか。以下にその点を列挙してゆく。

①迷いの世界と悟りの世界、凡夫と仏を峻別する

まずは田村氏が説かれるように、まさに「相対的二元論」に立っていることがあげられよう。より具体的にいうならば、迷いと悟り、凡夫と仏などの相反する概念を一体と見なす言説が、他宗の教義を説明する場合を除けば皆無といえることである。逆に法然法語には両者を峻別していることがよくうかがえる用例が多々見られる。例えば、有名な『聖光上人伝説の詞』の「無漏の正智なにによりてかおこらんや。もし無漏の智剱なくば、いかでか悪業煩悩のきづなをたたむや。悪業煩悩のきづなをたたずば、なんぞ生死繫縛の身を解脱する事をえんや。かなしきかなかなしきかな、いかがせんいかがせん。ここにわがごときは、すでに戒定慧の三学のうつわ物にあらず。この三学の外にわが心に相応する法門ありや、わが身にたへたる修行やあると、よろづの智者にもとめ、もろもろの学者にとぶらひしに、おしふる人もなく、しめすともがらもなし。しかるあひだ、なげきなげき経蔵にいり、かなしみかなしみ聖教にむかひて、てづからみづからひらきて見しに」（『昭法全』四五九～四六〇頁）という一節からは、自身が凡夫であって、しかもその凡夫が輪廻から脱する術がないことを、心の底から嘆いておられる様子がありありとうかがえる。ここには「弥陀即我」という概念は全く見られない。

また法然遺文中、「信機」がしばしば説かれ、自身が曠劫よりこのかた、つねに三界に流転して出離の縁がな

かったことを信ずべしと述べて、自身の凡夫性を認識すべきことを強調される。

更には『要義問答』の「すべていとふべきは六道生死のさかひ、ねがふべきは浄土菩提也。天上にむまれてたのしみにほこるといへども、五衰退没のくるしみあり。人間にむまれて国王の身をうけて、一天下をしたがふといへども、生老病死・愛別離苦・怨憎会苦、一事もまぬがるる事なし」（『昭法全』六一三頁）というお言葉からすると、明確に娑婆と浄土、娑婆と悟りの世界とを区別していることが知られる。

そもそも法然遺文中の「即」の用例を調べても、相反する二者を「即」、即ちイコールで結ぶという意味での「即」の用例は皆無である。

よってこのような事実からすると、まさに法然の教えは明確に相対的二元論に立っており、本覚思想とは正反対の教えといえよう。

②報仏・報土としての仏身・仏土論

上記の①を仏身・仏土論に限定して考察すると、法然が一貫してほぼ報仏・報土のみを説く点も、非本覚思想的といえる。なぜなら本覚思想では「不二」の特性を有する己心の弥陀や法身の弥陀を基本とするからである。例えば、『観心略要集』では「我が身即ち弥陀、弥陀即我が身なれば、娑婆即極楽、極楽即娑婆」「己心に仏身を見、己心に浄土を見る」（『日本仏教全書』三一・一六一～一六二頁）、『真如観』では「彼の土の弥陀如来一切聖衆菩薩も、皆悉我が身の中に坐ます故に、遠く極楽世界に行かず。（中略）我弥陀如来とその体不二なり。」（日本思想体系9『天台本覚論』一四二頁）と明確に己心の弥陀が説かれる。

それに対し、法然の場合は報身の弥陀を説いて、己心の弥陀を否定する。即ち『一百四十五箇条問答』では

「真言教の弥陀は、これ己心の如来、ほかをたずぬべからず。この教の弥陀は、これ法蔵比丘の成仏なり。西方におはしますゆえに、その心おほきに異なり」（『昭法全』六六八頁）、また『逆修説法』六七日では「娑婆の外に極楽有り、我身の外に阿弥陀有り」（『昭法全』二七一頁）と明言されている。ここには娑婆世界にある我々と、西方極楽浄土におられる弥陀を明確に分かつという立場が示されているといえよう。(6)

③行を軽視しない

法然浄土教では易行中の易行である称名念仏を唯一の往生行とするため、行を軽視する傾向があると考え、この点からして本覚思想との共通性が認められると指摘される場合がある（梯：一九八六〕四三六頁など）。確かに法然は易行のみを勧めるのであるが、その易行を長く相続すべきことをしばしば強調する。実際には日に三万、五万、六万の念仏をすべきと説く（『昭法全』五三六頁等）。ここまで念仏行に励めば、行の軽視とはいえまい。

また、この娑婆世界では念仏のみであるが、往生後は種々の難行を修してゆくこととなる。具体的には『要義問答』に「安楽浄土に往生せさせおはしまして、弥陀・観音を師として、法華の真如実相平等の妙理、般若の第一義空、真言の即身成仏、一切の聖教、心のままにさとらせおはしますべし」（『昭法全』六三二頁）などと説かれるとおりである。もちろんそれらの難行も、極楽浄土では比較的簡単に実践できるのであるが、ともかく聖道諸宗で行われるような行をしてこそ悟りを得られる、仏に成れるという教えであることは間違いない。

一方、本覚思想文献の『真如観』では「我等ハ、カ、ル無量劫ノ苦行ヲモセズ、六度ヲモ修行セズシテ、只且クノ間、我身ノ真如ナリト思計ノ一念ノ心ニ依テ、仏ニ成リ、極楽ニ生ズル道ヲ知ル」（日本思想体系9『天台本覚論』一二三頁）と述べられているが、このような明確な修行不要論と比較すれば、法然の場合、念仏相続だけ

でも十分に行重視と言えるのではなかろうか。

④煩悩や悪を容認しない

法然は『浄土宗略抄』で「弥陀の本誓の善悪をもきらはず、名号をとなふればかならずむかへ給ぞと信じ、名号の功徳の、いかなるとがをも除滅して一念十念もかならず往生をうるの、めでたき事をふかく信じて、うたがふ心一念もなかれ」（『昭法全』五九六頁）と述べるなど、繰り返し悪人でも往生できることを説いている。よって、一見、悪を承認しているかのように見うけられるが、その一方で、『念仏往生義』では「ただし念仏して往生するに不足なしといひて、悪業をもはばからず、行ずべき慈悲をも行ぜず、念仏をもはげまざらん事は、仏教のおきてに相違する也。たとへば父母の慈悲は、よき子をもあしき子をもはぐくめども、よき子をばよろこび、あしきをばなげくがごとし。仏は一切衆生をあはれみて、よきをもあしきをもわたし給へども、善人を見てはよろこび、悪人を見てはかなしみ給へる也」（『昭法全』六九一～六九二頁）と述べるなど、諸所で明確に善人であることをよしとしている。

そうすると両法語は矛盾するように見うけられるかもしれないが、『十二箇条の問答』に「ほとけは悪人をすて給はねども、このみて悪をつくる事、これ仏の弟子にはあらず。一切の仏法に悪を制せずといふ事なし。悪を制するに、かならずしもこれをとどめざるものは、念仏してそのつみを滅せよとすすめたる也」（『昭法全』六七九頁）とあるように、仏教の教えとしては明確に悪を排すべきであるものの、そうしようとしてもそれができない私たち凡夫のために阿弥陀仏は念仏を勧められたのであるという認識を示しておられる。また「造悪無碍」（破戒しても念仏さえ申したなら問題なので悪を犯しても構わないということ）、更にその急進的な形である「破戒為

宗」（破戒を教えの中心とすること）を説く一念義も明確に否定されている（『七箇条制誡』第四条、『越中国光明房へつかはす御返事』）。

よって、法然は決して悪を認めていたのではないといえる。確かに破戒の凡夫・悪人でも往生できることを説くが、法然の教えでは「煩悩即菩提」ということは前提とされておらず、悪はあくまで悪であって、善と対峙するものという認識の上で成り立っている教えと見なすことができよう。

⑤本覚思想文献で多用される「真如」「法性」「法界」などの一元論的用語を用いない

法然遺文において、自身の教義を説く中で、本覚思想的な用語がほとんど使用されていないことも、法然の教義が本覚思想から遠い位置にあることを物語る。例えば、「煩悩即菩提・生死即涅槃」「草木国土悉皆成仏」（順に『昭法全』四八頁、二六三頁）という語は使用されているが、あくまで天台の教えを説く中で使われいる。その他、本覚思想文献の中で、その思想を表す語句としてよく使われている「真如」「法性」「法界」や、更には「仏性」「法身」も大半が引用文献の中で用いられるか、他宗の教えを説く中に見られ、法然が自身の教義を述べる中ではほぼ用いられていないといえよう。[7] 幸西・親鸞・証空・良忠といった法然門下が少なくとも用語的にこれらの概念を用いて自身の教学を説いているという事実と比較するならば、法然の特異性がより明瞭に知られることであろう（[田村：一九七三] 五四六～五四七頁も参照のこと）。

以上見てきたように、法然浄土教は基本的に本覚思想と逆の方向性を持つ教えといえる。確かに法然遺文中、本覚思想を批判するのは『一百四十五箇条問答』の「この真如観は（中略）これは恵心のと申て候へども、わろき物

にて候也。おほかた真如観をば、われら衆生はえせぬ事にて候ぞ。往生のためにもおもはれぬことにて候へば、無益に候」（『昭法全』六四八）という一文、即ち、『真如観』もしくはそこで説かれる真如観の行を批判する箇所のみに限られるが、上述のような諸点からして、法然教学全体が非本覚的と断言できるのではなかろうか。[8]

そうすると、本覚思想を非仏教的と見なしえるなら、多くの人師が多かれ少なかれ本覚思想の影響を受ける中、ほとんどその影響を受けず、むしろ非本覚的という点で一貫する法然浄土教は、釈尊の精神に近い教えということがいえることとなろう。

八、浄土宗教義の本覚思想化と口伝法門の取り込み

さて、そのような法然浄土教ではあったが、それを受け継ぐ浄土宗の教学史等を見てゆくと、ある時点から本覚思想的要素が混入してくることが窺える。

まず、二祖聖光・三祖良忠の時点では本覚思想的側面はあまり見られない。例えば聖光の著作中、「真如」という言葉が、自身の教えを説く地の文の中で現れるのは『浄土宗要集』（『浄全』一〇・一五六頁上）の一カ所のみであり、全てが真如等に還元してゆくという思想も見られない。それに対し、良忠は「真如」という語句を自身の教えを説く地の文の中でもかなりよく用いる。それでもやはり良忠教学全体が真如に帰すような一元論で貫かれているということはないといえよう。むしろ、『往生礼讃私記』（『浄全』四・三七七頁下）などで往生を説明する際、聖光『浄土宗要集』（『浄全』一〇・一七三頁上）と同様に「捨此往彼」のみを用いて説明しており、娑婆世界と極楽浄土

を明確に区別する立場がうかがえる。明らかに相対的二元論を基盤としている。

ところが、本覚思想全盛期の室町期になると、本覚思想の基盤の上に法然の教えを位置づけようとする試みが現れる。それが聖覚撰と伝えられる『大原談義聞書鈔』である。この書物は大原談義の内容を法然直弟の聖覚が書き留めた書物とされるが、実際には聖冏存命中（一三四一～一四二〇）かその少し前（十四世紀前半）の成立と推定される（〔安達：二〇二〇〕五九一～五九二頁）。

本書では相対的二元論に基づく浄土教を「化用」と位置づけ、その背後に絶対的一元論に基づく浄土教、即ち本覚思想的な浄土教の教えがあると説く。それを「実体」と呼ぶ。「実体」としては、「真如実相＝他力の実体」「衆生即弥陀」「悟道＝往生」といった関係性が成立すると述べる。これは明らかに本覚思想的な概念といえよう。結局、本文献の目的は法然の教えを本覚思想的に解釈することにあったと見なせる。十四世紀当時は本覚思想の全盛期に当たるので、法然浄土教が他宗から認められるためには、そのような改変が必用であったのであろうか。

なお、この『大原談義聞書鈔』はその後、聖冏が引用しているだけでなく、そこに説かれる実体・化用の概念は聖冏・聖聡にも受け継がれ、更には江戸期壇林教学に大きな影響を与えた虎角（一五三九～一五九三）の「四義説」に組み込まれてゆく。[9] しかも『大原談義聞書鈔』そのものが檀林教学におけるテキストとして利用されていることからすると、『大原談義聞書鈔』とその実体・化用説が江戸期の僧侶養成において、いかに大きなウェイトをしめていたかが計り知れるのである。つまり江戸期にあっては、法然浄土教はかなり本覚思想的に理解されていた可能性が高いということになろう。

なお、その影響は宗脈（教義的側面）だけでなく戒脈（戒律的側面）においても、影響が見られる。例えば、室町末期頃に成立し、江戸期には伝統的な円頓戒と肩を並べるほどに広まったとされる「布薩戒」がそれである。そも

そも布薩戒においては、念仏を称えることで摂律儀戒（具体的な戒の条項・内容のことで、円頓戒では十重四十八軽戒）も持つことになるとされるが（〔齊藤：二〇一五〕一〇～一一頁）、これは本覚法門の影響で天台宗の円頓戒（特に摂律儀戒）が「理戒」の様相を帯びるようになり、『法華経』の教えを守ることで摂律儀戒等も持つことになると説かれるに至った事実と軌を一にしているといえる。また、念仏すれば三聚浄戒等を持つことになる理由として、名号には「諸戒・万善」が含まれるからという点（〔齊藤：二〇一五〕一一頁）についても、一見、『選択集』第三章の勝劣義の「万徳所帰」と同内容のように見うけられるが、〔曽根：二〇一〇〕が指摘するように、「万徳所帰」の「万徳」は阿弥陀仏の仏果としての内証・外用の功徳に限定された概念であるので、そこには違いが見られる。念仏に諸戒・万善を含むという概念は、むしろ〔松本：二〇〇〇〕一一二～一一八頁で示される密教的理解に近いと考えられ、上述のような二点からして、布薩戒には本覚思想的な側面が指摘できるといえよう。[10]

なお、檀林教学は明治初頭に廃絶、布薩戒も大正時代初期に廃止されたので、その後の僧侶養成においては本覚思想の影響は弱まることになったものの、実際には布教の世界や、近現代思想に適合する教学を模索する中では、依然としてその影響は残っていったものとみなしうる。[11]

一方、形式的な面では、五重伝法が天台本覚法門の口伝法門の影響下にあることは疑いえないであろう。〔坪井：一九六〇〕によると次のような諸点が口伝法門と共通であると指摘されている。①それまでに説かれていなかった新義を述べる。②それを説くために偽書を用いる。③その教えを切紙相承（口伝の各項目をそれぞれ一紙ずつに記して弟子に授与する相承形式）で伝える。[12] ④伝法要偈を用いる。⑤それらの口伝の内容を宗の奥旨と位置づける。⑥その相承は法器の仁のみに伝える。

この他に私は以下の点でも共通の要素が見られると考える。⑦密室道場に代表されるように密儀として伝授がな

される。⑧口伝で伝えられる項目が、他の言葉や漢字一字等で置き換えられるたりするが、その置き換えの理由は述べられないまま断定的に配当がなされる（例えば初重から第五重の内容を漢字一字もしくは二字で置き換える機法次第、「要偈」の各句の三経・三仏などへの配当）。⑨伝法道場における特殊な設えと儀式（要偈道場・密室道場の設えや授手印の作法など）。⑩血脈・相承を非常に重視し、口伝として伝える。

このよう事実からして、五重伝法はまさに口伝法門の一種と見なせるほどに口伝法門との共通性が高いといえるのであるが、ではそこで説かれる口伝の内容が、明確に本覚思想的であるかというと、必ずしもそうとはいえない。確かに師資の一体を強調したり、「凡入報土伝」で衆生と弥陀の同体を強調する口伝を説く場合があったりはするが、全体的には「而二相対」を前提としているといってよかろう。ただ、思想的にはそうではあるものの、天台本覚法門の口伝法門の影響を強く受けている点は明確であるので、そこにはやはり秘儀的な口伝法門を全く説かない法然浄土教と齟齬があることは認めざるを得ないであろう。

九、まとめ

以上、本覚思想の特色と、それが非仏教的とされる所以、法然の教えが非本覚的である理由、その点で法然浄土教思想が高く評価されていること、ただし後世には浄土宗にも本覚思想的要素が混入してくること、五重伝法が口伝法門から影響を受けていることなどを論じた。

註

（1）〔末木：一九九八〕第四章「〈批判仏教〉の再検討」、〔前川：一九九八〕、〔花野：二〇〇四〕などは袴谷氏などの説の批判・修正を試みている。

（2）〔松本：一九八六〕によると「仏性（buddha-dhātu）」は単なる「仏としての性質」ではなく「基体＝界（dhātu）」であるとされる。

（3）これらの本覚思想的浄土教文献については、例えば〔田村：一九六五〕第五章第一節「浄土教と天台本覚思想」などを参照のこと。

（4）ただし、その中で法然は菩提心を否定し、深信因果を重視したとされるが、両者とも往生行としては否定され、通仏教の行としては逆に両者とも否定されていない。その点などは修正が必要かと思われる。なお、この点については松本史朗氏も〔松本：二〇〇一〕九六頁、九九～一〇〇頁で、部分的に言及しておられる。

（5）なお、松本氏は「他力・信」の強調も正当なる仏教とは異なると見なし、法然はそれらも強調していないとされる（〔松本：二〇〇一〕第二章第一節「他力主義について」、第一章第一節「選択本願念仏説について」二二～二六頁）。しかしながら、法然遺文全体に信や他力への言及が見られることからして、法然が信や他力を強調したのは疑いえないので、この点に限定すると、松本説は認めがたいといえよう。（なお「他力」は「信」ほどには強調されないが、引用中の用例を除き、一〇文献にわたり二十八例が用いられ、更には他力という言葉を用いずに他力概念を説く箇所も少なくない。）

（6）実は法然も、『逆修説法』四七日で「三身（＝法身・報身・化身）即一」を説き、法身の弥陀も認めてはいるが（『昭法全』二五五頁）、少なくとも信仰対象としての弥陀は、報身に限られているといえる。信仰対象として法身が意識されることはない。なお、法身という考え方は、法身である大日如来がそうであるように、一元論的な思潮を有する。よって法身という概念自体が、真言宗の教えがそうであるように、自身と法身の合一を説く方向に進む可能性・傾向があるといえよう。

(7) 「法性」二例と「法身」六例のみ、自身の教学を説く際に用いられている。ただし、いずれも教義の根幹を述べる部分では用いられていない。なお、これらの本覚思想的語句の使用に関しては、〔安達：二〇〇四〕を参照のこと。

(8) なお、本文であげた以外にも、法然教学と本覚思想との共通性を指摘する見解が見られる。その一つが信の重視である（〔梯：一九八六〕四三五～四三六頁）。法然が平安浄土教と比べて断然に信を重視したのは確かである。ただしその信は弥陀と凡夫を峻別した上での相対的二元論に基づくところの阿弥陀仏・極楽浄土、およびその浄土への念仏往生に対する信であって、決して「娑婆即浄土」「弥陀即我」といった一元論的弥陀・浄土観への信ではない。しかも、明確に信を重視する傾向にはあるものの、信と行を同等に重視する以上に信を重視することはない。これは推測に過ぎないが、平安浄土教の行重視から次第に信重視へとシフトしてゆく中で、これ以上に信を重視することは行の軽視にもつながり、本覚思想的傾向を有することになってしまうという危惧を抱かれたからではなかろうか。あえて信と行の同等重視で踏みとどまられたように思われる。

また、松本氏は勝劣義に密教的本覚思想的な傾向が見られるということも指摘されているが（〔松本：二〇〇〇〕一一二～一一八頁）、曽根氏は松本説に対して否定的見解を示しておられる〔曽根：二〇一〇〕。

(9) 『大原談義聞書鈔』とそこで説かれる本覚思想に関しての詳細は、〔安達：二〇二〇〕を参照せよ。

(10) 円頓戒そのものは天台宗と異なり、浄土宗では「事戒」の要素を保っていたが、それでも円頓戒を「仏性戒」と位置づけるなど、本覚思想的要素が皆無というわけではない。

(11) 一方、戒脈に関しては、布薩戒廃止後も「念戒一致」という形で本覚思想的戒律観が残存してゆくこととなる。

(12) 聖冏『教相十八通』は切紙相承の切紙を集成した文献とされる。

参考文献

〔安達：二〇〇四〕安達俊英「法然浄土教と本覚思想」（『印度学仏教学研究』五二―二）

〔安達：二〇二〇〕安達俊英「伝聖覚撰『大原談義聞書鈔』と本覚思想」（『花野充道博士古稀記念論文集　仏教思想の展開　日蓮仏教とその展開』山喜房佛書林）

〔石井：二〇〇〇〕石井公成「大東亜共栄圏の合理化と華厳思想（一）―紀平正美の役割を中心として―」（『仏教学』四二）

〔大久保：一九九八〕大久保良峻『天台教学と本覚思想』（法蔵館）

〔梯：一九八六〕梯實圓『法然教学の研究』（永田文昌堂）

〔齊藤：二〇一五〕齊藤隆信「布薩戒と念戒一致」（『佛教大学仏教学部論集』九九）

〔島地：一九二六〕島地大等「日本中古天台の必要を論ず」（『思想』六〇、岩波書店）

〔島地：一九三三〕島地大等『日本仏教教学史』（明治書院）

〔末木：一九八七〕末木文美士「天台本覚思想研究の諸問題」（『日本仏教思想史論考』大蔵出版、所収）

〔末木：一九九一〕末木文美士「中世天台と本覚思想」（『日本仏教思想史論考』大蔵出版、所収）

〔末木：一九九八〕末木文美士『鎌倉仏教形成論　思想史の立場から』（法蔵館）

〔曽根：二〇一〇〕曽根宣雄「法然上人の万徳所帰論について」（『佛教論叢』五四）

〔田村：一九六五〕田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』（平楽寺書店）

〔田村：一九七三〕田村芳朗「天台本覚思想概説」（日本思想大系9『天台本覚論』岩波書店）

〔田村：一九九〇〕田村芳朗『天台本覚論』（春秋社）

〔坪井：一九六〇〕坪井俊映「日本浄土教における口伝法門の形成―特に法然門流について―」（『印度学仏教学研究』八―二）

〔袴谷：一九八八〕袴谷憲昭「真如・法界・法性」（岩波講座・東洋思想第九巻『インド仏教2』岩波書店）

〔袴谷：一九八九〕袴谷憲昭『本覚思想批判』（大蔵出版）
〔袴谷：一九九二a〕袴谷憲昭『道元と仏教：十二巻本『正法眼蔵』の道元』（大蔵出版）
〔袴谷：一九九二b〕袴谷憲昭「日本仏教における明恵の法然批判の意味」（自由仏教懇話会編『日本の仏教―現代への提言―』山喜房仏書林）
〔袴谷：一九九七〕袴谷憲昭「明恵『摧邪輪』の華厳思想」（鎌田茂雄博士古稀記念会編『華厳学論集』）
〔袴谷：一九九八〕袴谷憲昭『法然と明恵　日本仏教思想史序説』（大蔵出版）
〔硲：一九五三〕硲慈弘『日本仏教の開展とその基調』下（三省堂）
〔花野：二〇〇四〕花野充道「本覚思想の定義をめぐって」（『印度学仏教学研究』五二―二）
〔花野：二〇一一〕花野充道『天台本覚思想と日蓮教学』（山喜房佛書林）
〔前川：一九九八〕前川健一「書評：袴谷憲昭著『法然と明恵―日本仏教思想史序説―』」（東京大学佛教青年会編『仏教文化』三八）
〔松本：一九八六〕松本史朗「如来蔵思想は仏教にあらず」（『印度学仏教学研究』三五―一）
〔松本：二〇〇〇〕松本史朗『道元思想論』（大蔵出版）
〔松本：二〇〇一〕松本史朗『法然親鸞思想論』（大蔵出版）
〔三崎：一九九九〕三崎義泉『止観的美意識の展開　中世芸道と本覚思想との関連』（ペリカン社）

キーワード　一元論、現実肯定、而二相対、報仏報土、口伝法門

法然浄土教における諸行往生論争

市川　定敬

問題の所在

いかに申すともこの世の人の極楽に生まれて生死を離れん事、念仏ならで極楽に生まるる事はそうろうまじき事にてそうろうなり。

「津戸三郎へ遣わす御返事」（『浄土宗聖典』四、四一九頁）

余行の者はふつと生まれずというにあらず。善導も「廻向して生まるべしといえども諸の疎雑の行と名づく」とこそは仰せられたれ。

「要義問答」（『浄土宗聖典』四、三八二頁）

法然遺文の中には、一見して諸行往生の可能性を全く認めないものと、そうではないものの両者が見られる。これらの説示を前にして、我々は法然の立場をいかに理解すべきであろうか。

法然における諸行往生の可否という課題は少々厄介である。その理由は第一に、法然門下で解釈が分かれることからしても微妙で困難な問題であること、第二に、法然思想評価の全体に波及する重大な問題であることである。

（本庄二〇一二a、二九七頁）

諸行往生論争のただ中で本庄良文氏はこの問題の重要性を右のように指摘している。

発端は、平雅行氏による「選択本願念仏説」を根拠とする諸行往生不可説の提唱にある。詳細は後述するが、平氏は選択本願念仏説をそれ以前の念仏説に対して諸行往生を完全否定するものであるとすることにより、法然を思想史上の画期と位置づける（平一九九二）。この平説に対して松本史朗氏は、選択本願念仏説は念仏が本願として選ばれたことを意味するが、それがそのまま諸行による往生の否定を意味するものではないと反論。論拠として、『選択集』第十一章には、「念仏する者は、命を捨てて已後決定して極楽世界に往生す。余行は不定なり」[1]と明言されている点、また同十二章には諸行往生を認める文言が複数見られるといったことが挙げられる（松本二〇〇一）。そしてこの松本氏の論文が刊行される前に法然は諸行往生を否定したとする論文（安達一九九六）を成稿していた安達俊英氏は、改めて松本氏への反論を提示する（安達二〇〇一）。すなわち、『選択集』第二章に展開される五番相対の中の廻向不廻向対[2]および、第十一章の「余行は不定なり」[3]については法然が諸行往生を認めていた可能性を否定することはできないが、第二章私釈段に記される「千中無一の雑修雑行」の表現、および第四、第十二章に展開される「廃立」において、法然の原則的立場は諸行往生の完全否定であると主張する。これらに加え平氏が注の中で論じている『選択集』第十三章の解釈を加えて、ここに法然が諸行往生を完全否定したとする平氏、安達氏の論が出揃うことになる。本稿では論点を次の四つとして抽出する。[4]

◆選択本願念仏説
◆廃立（随自・随他）
◆千中無一の雑修雑行
◆「生ずることを得べからず」と「生じ難し」

これらの諸行往生否定の論点に対して先に触れたところの松本氏、そして本庄氏と森新之介氏が反論するというのが、法然が諸行往生を認めていたのか否かを巡る論争の基本的な構図である。特に本庄氏はこの一連の論争において二〇一〇年からの十年に亘り九本の論文を発表している。もちろん、法然は諸行往生の可能性を認めたとするこれらの論者も、決して法然が諸行往生を勧めたと主張するものではない。法然はあくまでも念仏往生を勧めているのであるが、その教義上、諸行往生の可能性は認められるのかどうかということが論点であるということはここに強調しておきたい。[5] 本稿では、抽出した諸行往生否定の論点に対する反論を見ていく。

◆選択本願念仏説

『選択集』第二章

第十八の念仏往生の願とは、彼の諸仏の土の中において、あるいは布施を以て往生の行とするの土有り。あるいは持戒を以て往生の行とするの土有り。〈略〉すなわち今は前の布施持戒乃至孝養父母等の諸行を選捨して専称仏号を選取す。故に選択と云うなり。

（〈浄土宗〉一一七頁。）

法然が弘通した念仏の特異性を示す表現が「選択本願念仏」であるということは、論を俟たない。しかし、この選択本願念仏をどのように規定するかという点が問題となる。

平雅行氏は、

私見によれば、『観経疏』の本願念仏説とは「称名は弥陀の本願故、称名念仏だけで往生できる」というものであり、選択本願念仏説とは「称名は弥陀が選択した唯一の往生業なるが故に、称名念仏以外では往生できない」と主張するものである。つまり法然は諸行往生を否定した上での念仏専修を主張した。

（平一九九二、四八頁）

と、法然の選択本願念仏説は諸行往生否定を本質とするものとし、これを基点として法然を論じている。この平氏の選択本願念仏説理解に対して、松本氏は次のように批判する。

第一に、『選択集』には〝念仏以外の諸行による往生の可能性〟を認める記述が多数存在する。第二に、『選択集』に説かれる「廃立」義は、一見すると、〝諸行によっては往生できない〟という解釈を認める根拠となるようにも思われるが、私見によれば、「廃立」とは〝阿弥陀仏が諸行を捨て、念仏一行を本願として取った〟という〝選択〟以外のことを意味しない。従って、〝諸行を廃する〟とは〝諸行を本願としなかった〟という意味にしかすぎず、ここから帰結するのは〝諸行非本願〟説、つまり、〝諸行は本願の行ではない〟という説であって、〝諸行不往生〟説、つまり、〝諸行によっては往生できない〟という説ではないのである。

念仏が阿弥陀仏によって選択された行であるということが、そのまま念仏以外では往生は不可能であるということを意味する訳ではないとして、平氏の選択本願念仏説理解の問題を指摘している。[6]

（松本二〇〇一、一六頁）

また、諸行往生否定の立場に立つ安達氏は、法然が選択を説明する際に「選捨」を強調している点を指摘し、松本氏に対して反論する。すなわち、「「選択」とはAを「選取」するのみならず、非Aを「選捨」するという誠に厳しい選び取り」であり、「例えば第三願を例に取るならば、極楽は純金色であり、それ以外のあり方は絶対ありえない」、したがって『選択集』第三章における第十八願の説示は、「念仏以外の一行、もしくは念仏以外の多行を往生行とするというあり方が「選捨」された（更に言えば完全否定された）わけである」というのである。[7]（安達二〇〇一、一二一頁）

本庄氏（二〇一二a）は、平氏と安達氏が「前提と結論とを混同している」ことが問題であると指摘する。諸行往生の可否を論じるためには、諸行往生否定論者が前提とする「選択本願念仏」という概念自体の中に諸行往生の可否を求めるべきではなく、次のような発問が必要であるという。

法然によれば、阿弥陀仏（法蔵菩薩）は、第十八願の中で、往生行として称名念仏だけを選取してそれ以外の一切の行を選捨したが、法然は、それにもかかわらず、念仏以外の諸行による往生の可能性を認めていたか否か

（本庄二〇一二a、三〇八頁）

要するに問われねばならないことは、法然が説き示すところの「阿弥陀仏による選捨」がただちに法然思想の全体系における諸行往生の否定を意味するものであるのか否かということである。選択本願念仏説を根拠として、法然は諸行往生を否定したと主張する時、その前提にはまだ問われるべき問題が含まれたままだというのである。

さて、松本論文は平氏に対して

「念仏以外では往生できない」ということを、法然は一体どの著作でどのように説いたのであろうか。平氏は、その論文中のどこにも、この点を示されていないように思われる。（松本二〇〇一、二頁）

と指摘しているが、以下に見ていく諸行往生否定の三つの論点は、平氏が示さなかったところの具体的論拠として位置づけられるであろう。

◆廃立（随自・随他）

『選択集』第四章

謂く諸行は廃の為に説き、念仏は立の為に説く。（〈浄土宗〉一二八頁）

『選択集』第十二章

上来定散両門の益を説くといえども、仏の本願に望むれば、意衆生をして一向に専ら阿弥陀仏の名を称せしむるに在り。（〈浄土宗〉一六五頁）『観経疏』散善義（『浄全』二巻七一頁下）

『選択集』第四章と第十二章は共通して廃立を説く。第四章は、『無量寿経』三輩段に往生人の行として念仏以外の行が説かれている理由について廃立、助正、傍正の三義が説明され、「殿最知り難し」としながらも「今もし善導に依らば、初めを以て正と為すのみ」、つまり廃立義こそが最要であると説く。第十二章は、『観経』において釈尊が定善散善の諸行の利益を説いたにも関わらず、最終的にはそれらを阿難に付属せず、ただ念仏のみを託したことが論じられる章であり、「定散は廃の為にしかも説き、念仏三昧は立せんが為にしかも説く」とする。

特に第十二章で定善と散善の各項目について説明がなされる中、定善十三観の一つないしは複数により「往生を得べし」と記し、散善においても孝養（父母）奉持（師長）、四無量心、十善業、菩提心、深信因果、また諸々の大乗経典の読誦に対して「往生の業とす」と記されており、あたかも諸行往生を明らかに認めているように捉えられる。

この点について安達氏（一九九六）は、第十二章が引用する『観経疏』の文「上来定散両門の益を説くといえども、仏の本願に望むれば、意衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるに在り」に注目して、「〝上来説くところの定散両門の益〟は否定されるべき方向で理解すべきである」という。第十二章後半部は、定散に対比して念仏が論じられる箇所であるが、そこでは念仏が本願の行である故、阿難に付属され、帰せしめられ、時機相応であり、釈尊の随自（自発的に説かれたもの）であって、対する諸行は非本願である故、付属せず、廃され、時機不相応であり、随他（他者の意によって説かれたもの）であることを説いている。このうち特に諸行が廃されていることと随他であり随自の後には「閉じられている」ことから、また第四章の廃立義を傍証として、これらは諸行往生の「完全否定の価値づけ」であるとする。

また、善裕昭氏はこの十二章において諸行往生を認める表現が見られることについて、

法然は『観経』自体にはそうあるといいながら最後は善導の『観経』理解にのっとって、念仏＝釈尊の随自意、諸行＝随他意と結論していく。部分的にみれば否定かどうか黒白はっきり線を引きにくい点は確かにあるが、全体の論旨では弥陀・釈迦・六方諸仏の意思に照らして念仏と諸行の価値批判がなされるのであり、そのことの意味が何であるかを問わなければならない。

この問題はまだ尾を引くだろうが、少なくとも筆者は、弾圧問題や『摧邪輪』の反応なども含め考えると、法然は非本願たる諸行それ自体に往生行としての価値を認めていないと考える。

（善一〇〇一、一五二～一五三頁）

と諸行往生に対して否定的に論じている。

これらの論に対する森氏と本庄氏の反論を見ていこう。

森氏は第十二章の私釈段に記される

然るに今『観経』の流通分に至って、釈迦如来、阿難に告命して往生の要法を付属し流通せしむるに因って、観仏の法を嫌って、なお阿難に付属せず、念仏の法を選んで、すなわち以て阿難に付属す。（略）然るに世人もし観仏等を楽って、念仏を修せざるは、これ遠くは弥陀の本願に乖くのみに非ず。またこれ近くは釈尊の付属に違す。行者宜しく商量すべし。

（『選択集』〈浄土宗〉一七三頁）

の説示を取り上げ、

ここで源空は、観想念仏などは弥陀が本願とせず釈迦が付嘱しなかった行であると位置付け、これらを修すならば遠くは弥陀の本願に背き近くは釈迦の付属に違うとする。しかしながら、だからと言ってこれらによる往生が不可能または劣等だとは述べようとしない。念仏を専修しない者は仏弟子でないなどと脅迫することすらなく、ただ是非ともよく推して考えよと行者に判断を委ねるのみであった。（森二〇一〇、六二頁）

と解釈している。

次に本庄氏による反論であるが、まず安達氏の理解に対しては「廃立」の語意について詳述する。善氏の前掲とは別の研究（善一九九一）に基づいて、廃立が天台教学に由来し、「廃」が完全否定を意味するのではないことを指摘する。すなわち天台宗で用いられる「廃権立実」は、釈尊が『法華経』に至りそれ以前の仮の教えを捨て真実の教えを提示したことを意味する。また「廃迹立本」は、釈尊が菩提樹下にて成道した仮の姿を否定し、本来の久遠実成の姿を提示することを意味する。これらの用例では廃されるところの仮なるものが完全否定されていないことが指摘される。さらに本庄氏は玄奘訳『倶舎論』や源信『往生要集』では「廃立」が価値判断ではなく「ある概念に入れるか入れないか」の表現として用いられている事例を挙げる（本庄二〇一一a）。これら二点の指摘により、安達氏の「完全否定の価値づけ」という捉え方を批判する。

次に善氏の見解に対しては、「法然にとって、釈迦が諸行往生の門を永遠に閉じたことが諸行往生の完全否定を意味するとすれば、法然は釈迦による『観経』説示以降の諸行往生を一例も承認しなかったはずである」として、『逆修説法』に『観経』説示後の余行による往生が五例言及されていることを示す。

①二七日。大安寺勝行上人。真言の五輪観によって現身往生。（『昭法全』二三九頁）
②二七日。唐土の明曠。日想観から普往生観によって往生。（『昭法全』二四〇頁）
③二七日。唐土の常敏。『大般若』を書写して往生。（『昭法全』二四一頁）
④二七日。房翥。念仏を勧進して往生。（『昭法全』二四一頁）
⑤四七日。沙弥道衍。奉事師長にて往生。（『昭法全』二六〇頁）

つまり、『選択集』第十二章は定散の諸行は随他の教えとして閉じられたと記されているが、それがそのまま諸行往生の完全否定を意味するわけではないとする。（本庄　二〇一四c）

◆千中無一の雑修雑行

『選択集』第二章

あに百即百生の専修正行を捨てて、堅く千中無一の雑修雑行を執せんや。

（〈浄土宗〉一一三頁）

『選択集』第二章では、往生の行として五種正行、すなわち正定業としての口称念仏と前三後一の助業の内容が説かれる。そしてこれら五種正行とそれ以外の行である雑行の比較がなされ、雑行を捨てて専修念仏すべきと括られる。

安達氏はこの第二章について、まず前三後一の助業が「念仏では不十分故にそれを補助するという意味での助業

ではなく、あくまで人をして専修念仏の行者たらしめることを助けるという意味での助業である」と助業が往生の直接的原因となるものではないことを確認する。そして同章、後半部分に説かれる正行と雑行の比較において、引用段が善導の『往生礼讃』から「もし能く上のごとく念念相続して、畢命を期とする者は、十はすなわち十生じ、百はすなわち百生ず。（略）もし専を捨て、雑業を修せんと欲する者は、百時希に一二を得、千時希に五三を得」、「ただ意を専らにして、作さしむる者は、十はすなわち十生ず。雑を修して至心ならざる者は、千の中に一も無し」を引きながら、私釈段では「あに百即百生の専修正行を捨てて、堅く千中無一の雑修雑行を執せんや」と雑修の者の往生は「千時希に五三」ではなく「千中無一」であることのみに言及している点に着目し、これが法然の立場であり、つまり諸行往生を認めるものではないと論じている。

森氏の批判から見ていこう。森氏（森二〇一〇）は『選択集』第一章の引用段で、『安楽集』が『大集経』を引き、「我が末法の時の中に億億の衆生行を起こし道を修せんに未だ一人も得る者有らじ」としている点に着目する。そしてこの「「億億」は十の十六乗であるため京中無一ということになり、不可能の意味合いが限りなく強い」として、第二章の私釈段がこれを採用していないことを

「千中無レ一」とは、諸行往生が困難かつ不確実であることを「百時希得二一二一、千時希得二五三一」よりも強調した表現ではあるが、道綽の京中無一と異なり、不可能を主張するものでないと見るべきであろう。

と論じ、法然が聖道門証悟と同様に諸行往生も完全否定していたわけではないとする。

本庄氏（二〇一二b）は、まず『選択集』は「教義書」、消息類は「布教関連の文書」という安達氏（一九九六）

の位置づけを問題視して、『選択集』は「理論書、教義書であるとともに布教の書、実践の書である側面をも併せ持っている」ことを指摘した上で、「法然にとっては「千時希得五三」が諸行往生の可能性を示す善導の理論的結論であり、「千中無一」は、たまたま善導が見聞した諸行往生の実態を表現する言葉」であり[8]「両者の齟齬は、理論と実際との齟齬で説明できる」としている。さらに『逆修説法』六七日で『選択集』同様に専修正行と雑修の対比として『往生礼讃』が用いられる箇所において、法然が「前の義を以て判じ候には、千が中に五三と許し給へり（『昭法全』二七三頁）」と論じている点に着目し、この「許す」は、「（理論的に）承認する」「（宗義・教義として）認める」の意味であることを法然遺文および玄奘訳の『瑜伽師地論』『倶舎論本頌』の用例を上げて論証している。[9]したがって、「偏依善導一師」を標榜する法然においても理論上諸行往生不可ではなく「千中五三」であり、実際上の「千中無一」を『選択集』の私釈段が採用しているのは、「専修念仏を勧奨し、「諸行往生はあきらめよ」と抑止する」意図によるものであると論じる。

◆「生ずることを得べからず」と「生じ難し」

『選択集』第十三章

「少善根福徳の因縁を以て、彼の国に生ずることを得べからず」とは、諸余の雑行は、彼の国に生じ難し。

（〈浄土宗〉一七六頁）

先に、平氏は法然が念仏以外では往生できないと説いている箇所を挙げていないという松本氏による指摘に触れたが、『選択集』第十三章で取りあげられる『阿弥陀経』の文言は、平氏が法然の文言に沿って諸行往生否定を主

張する数少ない箇所と言える。少々解りにくい説明であるのでそのまま挙げよう。

すなわち本章は、「少善根」では往生できないという『阿弥陀経』の一文を釈したものである。そして法然は『観経疏』[10]を根拠にして、この「少善根」が雑行を指すと解している。つまり法然はここで、雑行が一般的に「少善根」であると語っているのではなく、あくまで『阿弥陀経』の文意における「少善根」であると主張しているのである。つまり『阿弥陀経』が非往生行を「少善根」と呼んだのを承けて、法然が雑行を「少善根」（非往生行）と語ったに過ぎない。「諸余雑行者、難レ生二彼国一」とあるように、本章のモチーフは他章と同様、雑行が非往生行であることを論証することにある。それ故、本章での「少善根」と「多善根」とは、善根としての価値の大小を表現しているのではなく、非往生行と往生行との絶対的格差を表現しているのである。

（平一九九二、二一一頁）

ここで平氏は「法然が雑行を「少善根」（非往生行）と語った」としている。しかし、私釈段で法然は「不可得生」ではなく「難生」としていることに留意する必要がある。

さて、安達氏（二〇〇一）はこの『選択集』当該箇所について、『阿弥陀経』が言及するのは「少善根」だけであるので、それが雑善であることを論証するために善導の「随縁の雑善は恐らくは生じ難し」を引用し、そして、

「恐難生」という善導の文言にひかれて、法然も「難生彼国」と述べただけと考えたほうが良いのではなかろうか。実際、『逆修説法』では『選択集』と同じような文脈で、「修彼少善根余行、不可得往生」（『昭法全』二

三七頁）、即ち少善根たる余行では往生不可と述べている　（安達二〇〇一、一一七頁）

と論じる。

これらの主張に対する本庄氏（二〇一一b）の反論であるが、まず平氏に対しては『阿弥陀経』の「不可得生」に対する法然の「難生」という解釈について、「不可」と「難」の違いが完全に無視されている点が指摘される。つまり、『阿弥陀経』が「不可」として余行による往生を完全否定しているのに対して、法然は「難」として可能性は皆無ではないと解釈しているということである。

ここにおいて諸行往生可否の問題のみに留まらない重要な指摘が本庄氏によってなされる。すなわち、善導や法然がインド仏教以来の経典解釈法に則った上で、経文の「不可」を「難」としているという点である。本庄氏は別の論文（本庄二〇一〇）で

宗義に基く、あるいは宗義を立てるための聖典解釈においては、佛説の表面的な文言よりも、解釈者の解釈が優先される

という部派仏教以来の原則を提示している。例えば、『無量寿経』では五逆罪と誹謗正法の者は往生できないと説かれるが、[11]『観無量寿経』では五逆の者の往生が説かれる。[12]このような矛盾する経説（＝仏説）に対して、それは矛盾ではないと会通する「論」が重要視されるということである。さもなくば、仏は矛盾する言葉を説いたか、もしくは虚偽を説いたことになってしまうからである。そして、どの論に依るかにより学派が形成されてきたのが仏

教の歴史だというのである。

かくして『阿弥陀経』の「不可得生」を『選択集』が「難生」とするのは、善導の『法事讃』に依拠するものであるが、この解釈法は部派仏教以来の伝統を踏まえたものであり、さらに言えば、『阿弥陀経』の「不可得往生」をそのまま往生ができないと解釈するのではなく、「生ずることは難しい」と理解する立場こそが法然の立場、すなわち浄土宗の立場であるということがいえるとする。

次に、『逆修説法』が「不可得往生」としているところを『選択集』が「難生」とするのは、「善導の文言にひかれて、法然も「難生彼国」と述べただけ」とする安達氏の見解に対しては、法然の善導に対する態度としては妥当ではないと本庄氏は反論する。『選択集』において「偏依善導一師」が表明されており、また他の法然遺文や伝記類からも、法然が善導の文言を用いるに当たり「ひかれて～述べただけ」といった理解は「いかにも軽い善導評価」であり相応しくないという指摘である。[13] 法然は善導を弥陀の化身としているということもここに付け加えてよいだろう。

さらに『逆修説法』で「不可得生」と説かれていることについては、これまでの法然研究から『逆修説法』を資料として『選択集』が成立したことが明らかになってきており、これに基づけば『逆修説法』の「不可得往生」が不適切であったので、『選択集』では「難生」と修正されたと考えるべきであると指摘する。

また、インド以来の仏教の伝統において「不可」の語意を「難」と解釈する根拠を提示し、[14] 善導と法然が「不可得生」を「難生」と解釈することの妥当性を論証している。

結びにかえて

以上、法然は諸行往生を完全否定したとする主張の論点を挙げ、それらに対する反論を見てきた。選択本願念仏説は諸行往生を否定するものであるとする平氏の「私見」は、それを論証すべく挙げられた三つの論拠のいずれもが会通・反論の可能なものであった。第一の「廃立」は、語義そのものにおいて価値判断のみを意味するものではなく、また随自に説かれた念仏の後、随他の諸行が釈尊によって永久に閉じられたといっても、釈尊滅後の中国において諸行往生の例を法然は見出しており、随他として閉じられたことがそのまま諸行往生が不可能であると位置づけられるわけでもなかった。第二の、法然は雑修雑行を「千中無一」とする点については、その根拠となる善導の文は、理論上「千時希得五三」でありながら事実上の「千中無一」であると読むべき文脈であり、法然は往生が確実である専修念仏を強く勧奨するために「千中無一」を用いたと解釈できる。そして第三の点については、『阿弥陀経』が少善根では「生ずることを得べからず」と説いているのを、法然が「生じ難し」と読んでいるのである。法然の立場について論じるのであれば「生じ難し」をその立場とすると判断するのが自然であろう。そして、法然が『阿弥陀経』の文言を文字通りには受け取っていないことは、経典解釈の伝統に基づく必然なのである。

さて、最後に本稿でこれまでに触れられていない、『選択集』が諸行往生の可能性を認めていると理解せざるを得ない文言について見ておきたい。

『選択集』第六章

諸行往生は、近く末法万年の時に局れり。念仏往生は、遠く法滅百歳の代を霑す。（〈浄土宗〉一三四頁）

末法の時代の一万年間は、諸行往生が認められると消極的ながらも明言されている文である。『選択集』第六章は、末法一万年の後に余行は消滅するが、念仏だけは法滅の時であっても百年間留められることが説かれる章である。この章では①聖道門と浄土門、②十方浄土と西方浄土、③兜率天と西方浄土、④念仏往生と諸行諸行往生、それぞれの住滅の前後が論じられる。諸行往生を否定する平氏は①を取りあげ、末法万年の「教道滅尽」に至って聖道門得道が完全に不可能になると法然が理解していたとし、これを法然が現下における聖道門得道を否定していない証左としている（平一九九二、一六七頁）。本庄氏はこの平氏の論を契機として、この末法の間は諸行往生が可能と明言する文にたどり着くことができたと述べている。（本庄二〇一四a）

さらにこれまでの論争において触れられていない、第十一章の次の説示も挙げることができるであろう。

また道綽禅師、念仏の一行において、始終の両益を立つ。『安楽集』に云く、「念仏の衆生は摂取して捨てたまわず、寿尽きて必ず生ず。これを始益と名づく。終益と言うは、『観音授記経』に依るに、云く阿弥陀仏の住世長久、兆載永劫にして、また滅度したまうこと有り。般涅槃の時、ただ観音勢至有って安楽を住持して十方を接引す。その仏の滅度また住世の時節と等同なり。然るに彼の国の衆生、一切仏を覩見する者有ること無し。ただ一向に専ら阿弥陀仏を念じて往生する者のみ有って、常に阿弥陀仏現在して、滅したまわざるを見る。これはすなわちこれその終益なり」。已上　まさに知るべし。念仏はかくのごとき等の、現当二世始終の両益有り。[15]

『安楽集』からの引用であるが、極楽において阿弥陀仏が涅槃に入っても、専修念仏で往生した者だけは目の当たりに阿弥陀仏を見ることができるという念仏の利益が説かれる。これも諸行往生の者も在り得るという前提がなければ利益として成立しない。『安楽集』に説かれるところではあるが、「念仏はかくのごとき等の現当二世始終の両益有り」は法然自身の言葉であり、この『安楽集』の立場、すなわち諸行往生も在り得るということをそのまま認めていたと見てよいであろう。

今、浄土宗開宗八五〇年という節目を機会として、諸行往生論争を振り返って見るに、法然が念仏以外による往生を一切認めなかったという見解は、法然をして善導の『観経疏』「一心専念」の文に救いを見出し浄土宗開宗に至らしめた三学非器という問題意識、およびその開宗の意趣として語られた「勝他のためには非ず」という立場とは大きく趣の異なるものであるということに考え至るのである。[16] 仏教の通規である三学を実践し得ないと嘆く者が、諸行に理論上の価値もなしと判断を下し得るだろうか。理論上は往生可能にも関わらず、自身は口称念仏でしか往生できない存在であるとする人間洞察こそが、法然浄土教の真骨頂であるといえるのではなかろうか。[17]

法然は理論上諸行往生を認めていたとする主張に対する反論は、安達二〇〇一年論文以降二〇二三年現在に至るまで発表されていない。

註

（1）『選択集』（浄土宗）一六四頁。

（2）松本論文（二〇〇一、四七五頁〈初出は一九九九年〉。）は、「回向とは、雑行を修する者は必ず回向を用うる時、往生の因と成る」（『選択集』〈浄土宗〉一〇九頁）の文を挙げて、「『選択集』に、〝雑行を廻向することによって往生できる〟という立場が説かれていることは、明らかである」と論じている。

（3）松本論文（二〇〇一、一七頁）に「また念仏する者は、命を捨てて已後決定して極楽世界に往生す。余行は不定なり」（『選択集』〈浄土宗〉一六四頁）を挙げる。

（4）本庄氏はすでにこの論争の概略を繰り返しまとめられている（本庄二〇一二a、二〇二〇）。それらにおいて本庄氏は諸行往生否定派の論点を、①「千中無一」という表現、②選択本願念仏説、③「廃（立）」という価値づけ、④「諸行往生の門が永遠に閉じられる」こと、⑤「不可以少善根福徳因縁得生彼国」の経句、の五つでもって抽出しているが、③と④は『選択集』第十二章に関わることとして、本稿では「廃立（随自・随他）」として一つにまとめている。

（5）法然における諸行往生に関わる論攷として、〔曽根　二〇〇一〕と〔結城　二〇一七〕も挙げられる。この二論文は法然の「宗教的実存の立場」（曽根）「宗教的確信」（結城）を重視するものである。法然浄土教を理解する上でこれらは極めて重要であるが、今問題となるのはこうした立場や確信の大地ともいうべき部分である。

（6）本庄氏は松本氏と同じく諸行往生の可能性を認める立場であるが、「廃立」と「選択本願」は同義ではないことを〔本庄二〇一一a〕において論じている。

（7）ただし安達氏は同論文の中で、平氏が諸行往生の否定を選択本願念仏説の本質と見ることに対して、それは「あくまで二次的な問題」であり、

もし、本当に諸行往生の否定を本質としているならば、少なくとも選択本願念仏を説く『選択集』においては、諸行往生の否定が明言されたであろうし、逆に、諸行往生を認めているかの如き曖昧な表現は厳しくチェックされ、削除されていたことであろう。ところが実際はそうはなっていない。

とも述べており、この安達氏の曖昧な姿勢も、本庄論文〔二〇一二a〕は批判している。

（8）余このごろ自ら諸方の道俗を見聞するに、解行不同にして専雑異なり有り。ただ意を専らにして、作さしむる者は、十はすなわち十生ず。雑を修して至心ならざる者は、千の中に一も無し。（『選択集』〈浄土宗〉一一二頁。『往生礼讃』、『浄全』四巻三五七頁上。）

（9）本庄氏の出す例を一部ここに挙げておく。

法然『逆修説法』

【原文】但一世不二仏並出事（略）大乗小乗倶不**許**二仏並出事。

【訳】ただし一つの世界に二人の仏が並存されるかどうかは〔古来、〕大変な議論の対象となっています。（略）大乗・小乗いずれにおいても二人の仏が並存されるということを**認めて**いません。

法然『一期物語』

【原文】我今浄土宗を立る意趣は（略）若天台の教相によれば、凡夫往生を**ゆるす**に似たりといへども（略）惣て凡夫報土に生ずと云事を**ゆるさ**ず。

【訳】私がいま浄土宗を立てる趣旨は（略）もし天台宗の教えによるならば、凡夫の往生を認めているようでもあるが（略）総じて凡夫が報土に往生するということを**認め**ない。

『瑜伽師地論』

【梵】anujñāta【訳】承認された

【梵】abhyupagata【訳】承認された

【梵】pratijñāta【訳】許可された

【梵】sammata【訳】〔世間で広く〕承認された

（10）『法事讃』の誤り。

（11）『浄土宗聖典』一巻、二二七頁（第十八願）、二四九頁（第十八願の願成就文）。

（12）『浄土宗聖典』一巻、三一二～三一三頁。

(13) 安達氏は同様に、『選択集』第二章の回向不回向対を「善導の文章を単純に解説しただけと考える」（安達　二〇〇一、一一八頁）としているが、これも本庄氏は同箇所で批判している。

(14) 本庄氏は「善導や法然が読んだであろう仏典」として『倶舎論』から二例を挙げているが、ここではそのうちの一例である第八章「定品」の無色界に物質（色）があるとする主張についての議論を挙げておく。

【問】もし色があるならどうして経典に「無色」とあるのか。【答】色が僅かしかないからである。例えば僅かに黄色があるのを「無黄」というごとくである。

（櫻部建・小谷信千代・本庄良文『倶舎論の原典研究　智品・定品』大蔵出版、二〇〇四年、二一六頁：玄奘訳、大正二九巻、一四五頁下「何故立無色名。由彼色微故。名無色。如微黄物亦名無黄」。真諦訳、同二九七頁上「若無色界有色、云何説為無色界。由色細故、譬如阿賓伽羅」。）

(15) 『選択集』（浄土宗）一六四～一六五頁。

(16) 平氏は、『醍醐本法然上人伝記』「三心料簡および御法語」所収の法語

余行ハシツヘケレトモセスト思ハ専修ノ心也　余行目出タケレトモ身ニカナハ子ハエセスト思ハ修せ子トモ雑行心也云々（『昭法全』四五〇頁）

に着目し、法然の思想を「あくまで諸行に宗教的価値を認めない」ものと論じているが、この法語およびこれに類する法語は他の法然遺文に一切見られないものであり注意が必要である。そしてこの法語の場合、「雑修心」と規定される内容の方が「専修心」よりも、三学非器の説示や難易義の考え方によく合致するものであるといえる。

法然の回心に着目しながら諸行往生について考察し、法然は理論上諸行往生は認めていたと結論する論文として［結城　二〇〇三］を挙げることができる。

(17) 本庄氏（本庄　二〇一二a）は、

私も、法然は諸行往生を完全否定の寸前に至るまで―可能性ゼロに近い程度にまで―大いに「否定」していると考えており、（略）私は単なる「否定」などという曖昧な表現を峻拒する、微妙なところを問題にしている

のであり、そのためにこそ乏しい知見を総動員したいのである。またある意味、法然の真骨頂はそのような微妙なところにこそあるとさえ考えている。

と論じているが、本稿はその「真骨頂」をこのように考えるものである。

参考論文一覧

安達俊英「法然浄土教における諸行往生の可否―『選択集』第二章・第十二章を中心に」、『仏教文化研究』四一号、一九九六年

――――「『選択集』における諸行往生的表現の理解」、『法然浄土教の思想と伝歴：阿川文正教授古稀記念論集』、二〇〇一年

清水谷正尊「法然における諸行と念仏」、『法然と親鸞―その教義の継承と展開―』、永田文昌堂、二〇〇三年

善　裕昭「法然上人における重要用語の検討―廃立―」、『佛教論叢』三五号、一九九一年

――――「選択本願念仏集」、『日本仏教の文献ガイド』、法蔵館　二〇〇一年

曽根宣雄「法然上人と諸行往生」、『佛教論叢』四五、二〇〇一年

平　雅行　『日本中世の社会と仏教』、塙書房、一九九二年

松本史朗「第一章選択本願念仏説と悪人正因説―平雅行氏の所論をめぐって―」、『法然親鸞思想論』、大蔵出版、二〇〇一年

森新之介「法然房源空の二門判と二行判―その能否と難易、勝劣について―」、『宗教研究』八四（三）、二〇一〇年

本庄良文「経の文言と宗義　―部派佛教から『選択集』へ―」、『日本佛教学会年報』第七六号、二〇一〇年

――――「『選択集』第四・第十二章における「廃立」の語義」、『八百年遠忌記念　法然上人研究論文集』、浄土宗学研究所、二〇一一年a

――『選択集』第十三章における「不可得生」の経典解釈法」、『浄土宗学研究』三七号、二〇一一年b
――「法然における諸行往生の「否定」―論点の整理―」、『法然上人八〇〇年大遠忌記念　法然仏教とその可能性』、法蔵館、二〇一二年a
――『選択集』第二章における千中無一説」、『仏教学部論集』通号九六、二〇一二年b
――『選択集』第六章における特留念仏釈と諸行往生の可否―平雅行説の検討―」、『福原隆善先生古稀記念論集　仏法僧論集』、山喜房仏書林、二〇一四年a
――「了慧道光による『選択集』第十三章「不可得生」の解釈」、『廣川堯敏教授古稀記念論集　浄土教と佛教』、山喜房佛書林、二〇一四年b
――『選択集』第十二章における随自意・随他意説　―諸行往生の可能性に関する善裕昭説の検討―」、『法然仏教の諸相』、法蔵館、二〇一四年c
――「法然における諸行往生の可否――「ふつとむまれずといふにはあらず」――」、『印度學佛教學研究』六八（二）、二〇二〇年
結城文親「法然浄土教における念仏往生と諸行往生―『和語灯録』を中心に―」、『淨土學』第五四輯、二〇一七年　大正大学浄土学研究会編

キーワード　諸行往生、平雅行、本庄良文

浄土宗の開宗について

春本　龍彬

一、はじめに

現在、舜昌法印が編纂した『法然上人行状絵図』（以下『四十八巻伝』）の第六巻にある以下の詞書に基づき、浄土宗は承安五年（一一七五）、法然上人（以下敬称略）が善導の『観経疏』の中の「一心ニ専念シテ弥陀ノ名号ヲ行住坐臥ニ不レ問ワ時節ノ久近ヲ念念ニ不ル捨テ者是ヲ名ク正定ノ之業ト順スルカ彼ノ仏ノ願ニ故ニ」（『浄全』二、五八頁下段）という一文（以下「一心専念の文」）により、念仏をよりどころとしたことによってはじまった、つまり開宗したと広く言われている。

一心専念弥陀名号、行住坐臥不問時節久近念々不捨者、是名正定之業、順彼仏願故の文にいたりて、末世の凡夫弥陀の名号を称せば、かの仏の願に乗じて、たしかに往生をうべかりけりということわりをおもいさだめ給ぬ。これによりて承安五年の春、生年四十三たちどころに余行をすてゝ、一向に念仏に帰し給いにけり。

（『法伝全』二四頁）

しかし、『四十八巻伝』と同じく法然の行状を伝える『本朝祖師伝記絵詞』（以下『四巻伝』）には次の記事が確かめられ、それに準じると、冒頭で取り上げた説（以下「承安五年開宗説」）とは異なるような、浄土宗は安元元年（一一七五）、法然が湛然の『摩訶止観輔行伝弘決』の中の「諸教所レ讃多在二弥陀一」（『大正蔵』四六、一八二頁下段）という一文（以下「諸教所讃多在弥陀の文」）により、念仏をよりどころとしたことによって開宗したという説が成り立ち得る。

事のはじめは高倉院の御宇安元元年（乙未）齢四十三より、諸教所讃、多在弥陀の妙偈、ことにろうたく心肝にそみ給ければ、戒品を地体としてそのこえに毎日七万遍の念仏を唱て、おなじく門弟のなかにもおしえはじめ給ける。

（『法伝全』四七三～四七四頁）

また、文治六年（一一九〇）に法然が「浄土三部経」を講説した時の記録である東大寺講説「三部経釈」の内の一つ『無量寿経釈』では、立教とあわせて開宗のことが下記のごとく触れられている。

二ニハ立教開宗トイウ者、亦タ分テ為レス二ト。一ニハ諸宗ノ立教ノ不同、二ニハ正ク立ツ二教ヲ一。（『昭法全』六七頁）

更に、建久五年（一一九四）の頃に法然が行った逆修法会の記録である『逆修説法』にも「然ニ諸宗ニ皆有リ立教開宗」。…」（『昭法全』二七〇頁）と『無量寿経釈』に似た説示が見られる。

そのため、『無量寿経釈』や『逆修説法』といった法然遺文を引き合いに出し、浄土宗の立教、すなわち浄土宗を浄土宗たらしめる教相判釈の構築という事象に焦点をあてて、それが法然によって提示された時をもって浄土宗の開宗とするというふうな説も導くことが可能である。

それでは、「承安五年開宗説」が通説化しているものの、見方によっては異なる説が主張できなくもない状況の中で、浄土宗の開宗をどのように理解していったら良いのであろうか。本稿では、その問いに対する答えを求めて、

浄土宗の開宗をめぐり従来はどのような研究が行われてきたか述べつつ主要な論点を整理した上で、浄土宗の開宗について追究してみたい。

二、研究の回顧

1、中世における研究

中世における研究は、管見の限り伝聖聡『浄土三国仏祖伝集』に「源空上人四十三御歳。成二一向専修身一。出二叡山黒谷一。移二住西都一。建二立浄土真宗一」（『続浄』一七、三二六頁上段）、酉仰『朱切紙十二通』に「此信ヨリ浄土一宗開出シ建立スト習也」（『伝灯輯要』上、九九丁ウ）などと確かめられるくらいである。特徴としては、開宗の用語を積極的に使わず浄土宗のはじまりに関して触れていることである。

つまり、中世の時代は浄土宗の開宗をめぐってあまり研究が行われておらず、浄土宗のはじまりを開宗と表現した事実もほとんどなかったと言っても過言ではない。

2、近世における研究

近世における研究は、例えば㈠撰者未詳『無題記』に「切紙云。此ノ一心専念ノ文ニ付。三重ノ口伝有。…此一文ニ依テ。一向専修ノ主ト成リ。浄土宗ヲ御建立ナレハ。扨テ一天四海浄土。此一文持也」（『伝灯輯要』上、一一四丁ウ）、㈡懐山による述作を霊山が修訂補注した『浄統略讃』に「善導ノ観経疏ヲ八遍高覧シ。…終ニ一心専念ノ文ニ依テ。

…乃所業ヲ棄テ浄土宗ヲ開キ。自ラ三昧発得シテ。極楽ノ妙境ヲ都ル」（『続浄』一七、三七四頁上段）、㊂忍澂の『勅修吉水円光大師御伝略目録』に「第六巻…叡山黒谷を出て東山吉水に住して浄土宗を開給事」（『浄全』一六、九九三頁上段）などとあり、数は中世における研究に比して多い。特徴としては、㊀に基づくと開宗の用語を積極的に使わず浄土宗のはじまりに関して触れていること、及び㊁㊂に基づくと開宗の用語を積極的に使い浄土宗のはじまりに関して触れていることの相反する二つの事項が挙げられ、前者は中世における研究の特徴と一致すると指摘できる。また、手法としては『勅修吉水円光大師御伝略目録』に言及が認められる事実から窺い知れるように、法然伝に基づき浄土宗のはじまりを理解していこうとするものを導入した様子が分かる。

したがって、近世の時代は中世の時代より研究の数が多く、近世における研究は、中世における研究の成果を引き継ぎつつも、浄土宗のはじまりを開宗の用語を交えながら定義していき、加えてその根拠を法然伝に求めていく傾向が見られると評価して良いであろう。

3、近代における研究

近代における研究は、注目すべきものを紹介すれば桑門秀我氏、望月信亨氏、石井教道氏による研究があり、数は近世における研究に比してより多い。

まず、桑角氏は「一心専念等トハ以下三十四字ハ正業ヲ明ス。…忽チ本業ヲ抛テ浄土一宗ヲ開出シ玉エリ。実ニ承安五年春三月十四日ナリ」（桑門［一八九三］上、五一丁ウ～五二丁オ）と述べている。桑門氏の研究の特徴は、開宗の用語を積極的に使わず浄土宗のはじまりに関して触れていることであり、それは上述した中世における研究の特徴と一致する近世における研究の特徴と軌を一にしている。

つぎに、望月氏は文献によって立教開宗の文証、つまり法然が念仏をよりどころとするに至った文章や典籍などに関する記事が異なっているとし、その状況を以下の六つに分類している。

①『四巻伝』『法然上人伝』（『増上寺本』）は「諸教所讃多在弥陀の文」としている

②『源空聖人私日記』（以下『私日記』）は浄土教の章疏としている

③『徹選択本願念仏集』（以下『徹選択集』）『和語灯録』などは「一心専念の文」、『往生要集』の「往生之業念仏為本」の一文、『妙行業記』の「往生之業念仏為先」の一文としている

④『黒谷源空上人伝』（以下『十六門記』）『決答授手印疑問抄』などは「一心専念の文」としている

⑤『選択密要決』『選択要決』などは『往生要集』、『観経疏』としている

⑥『法然上人伝記』（『九巻伝』）『四十八巻伝』などは『往生要集』、「一心専念の文」としている[1]

望月氏の研究の特徴は、開宗の用語を積極的に使い浄土宗のはじまりに関して触れていることであり、それは中世における研究の特徴と一致しない近世における研究の特徴と重なる。そして、望月氏の研究と中世における研究、あるいは近世における研究を比較すると、手法として『徹選択集』や『和語灯録』といった法然伝以外の文献にも基づいて浄土宗の開宗を理解していこうとするものが導入されていると言え、また開宗の文に関する異説という中世における研究と近世における研究ではあまり指摘されてこなかった事柄が大胆にも示されていると分析できる。

そして、石井氏は次の点を指摘している。

・開宗の文は『末代念仏授手印』『十六門記』などに「一心専念の文」であるという説が見られるが、『法然上人伝記附一期物語』（以下『醍醐本』）『四巻伝』などには『観経疏』の中の「上來雖レ説タマウト定散両門ノ之益ヲ望レハ仏本願ニ意在リ衆生ヲシテ一向ニ専称セシムルニ弥陀仏ノ名ヲ」（『浄全』二、七一頁下段）という一文（以下「望仏

本願の文」）であるという説が確かめられる

・開宗の年時は㋐『私聚百因縁集』に基づけば永万元年（一一六五）説、㋑『法然上人伝』（以下『十巻伝』）『拾遺古徳伝絵』などに基づけば承安四年（一一七四）説、㋒『選択伝弘決疑鈔』（以下『決疑鈔』）『十六門記』などに基づけば承安五年（一一七五）説、㋓『浄土法門源流章』に基づけば建久九年（一一九八）説の四説が成り立つ[2]

石井氏の研究の特徴は、前述した望月氏の研究の特徴と同じく、開宗の用語を積極的に使い浄土宗のはじまりに関して触れていることであり、それは中世における研究の特徴と一致しない近世における研究の特徴と合う。加えて、石井氏の研究と中世における研究、あるいは近世における研究を比較すれば、石井氏の研究は望月氏の研究と同様に、手法として法然伝以外の文献にも基づいて浄土宗の開宗を理解していこうとするものが採用されていると判断でき、且つ中世における研究と近世における研究ではあまり指摘されてこなかった開宗の文の異説に加え、開宗の年時の異説というものも論じられていると見做せる。

以上のことから、近代の時代は近世の時代より研究の数が多く、近代における研究は、中世における研究と近世における研究の成果を引き継いではいるが、浄土宗のはじまりを概ね開宗の用語を使いながら、その根拠は法然伝以外の文献にも求めつつ詳細に解明していこうとする姿勢が強くあり、それとともに開宗の文や開宗の年時といったものに関する異説が盛んに提示される傾向が認められると評価して間違いないであろう。

4、現代における研究

現代における研究は、代表的なものを挙げれば香月乗光氏、伊藤唯眞氏、善裕昭氏による研究があり、数は近代

における研究に比してかなり多くなっている。

第一に香月氏は椎尾弁匡氏、重松明久氏、井上光貞氏、福井康順氏をはじめとした幾つかの論稿に注目し、椎尾氏は教団の開始、井上氏は選択本願念仏義の成立などと開宗の意味が専修念仏帰入の回心以外になっているため、また重松氏、福井氏は専修念仏に帰入した者が取らないような化他の態度や他宗に対する態度が『玉葉』『送山門起請文』といった文献に見られるので、承安五年（一一七五）を開宗とする説に疑義を呈しているとし、椎尾氏、重松氏、井上氏、福井氏は承安五年（一一七五）より後に開宗の年時が引き下がると指摘していると整理している。そして、それらの論稿に反論するような形で、（一）専修念仏帰入の回心をもって開宗とすれば永万元年（一一六五）に開宗とする説、承安四年（一一七四）に開宗とする説、承安五年・安元元年（一一七五）に開宗とする説、（二）専修念仏の教義が確立された時をもって開宗とすれば建久九年（一一九八）に開宗とする説、（三）専修念仏の教えが社会一般に広く知られた時をもって開宗とすれば建永元年（一二〇六）に開宗とする説の三種五説が様々な文献の記事から成り立つとし、三種類の内（一）は主観的な回心、（二）（三）は客観的な事実と言えるものであると分析した上で、（一）の中でも承安五年（一一七五）に開宗とする説は『四十八巻伝』『決疑鈔』に確かめられると同時に『私日記』『七箇条制誡』の記述とも整合性がとれること、「「宗」とは元来主観的なものを指すのであって、宗教的確信が内心の事実として把握され、新しい精神的世界が開かれる」（香月［一九五八］二二頁）のが開宗であると定義づけられること、化他の態度は当時の社会情勢や信念のあり方に起因していると考えられること、他宗に対する態度は親近感を表現したもので問題にならないと思われることから、承安五年（一一七五）に開宗とする説が妥当であると論じている。(3)

第二に伊藤氏は宗派の成立には開創者の回心、客観化された教説、道俗の信者集団の三要件が必要であると考え

られ、『七箇条制誡』にしたがうと承安五年（一一七五）に心的転回、東大寺講説「三部経釈」に準じると文治六年（一一九〇）に選択本願念仏義の顕彰、『没後起請文』『七箇条制誡』などによると文治・建久年間（一一八五～一一九九）に同法集団の出現が認められるので、文治・建久年間（一一八五～一一九九）以降に浄土宗が形成されたと指摘している。(4)

第三に善氏は『興福寺奏状』『徹選択集』などに基づき、開宗と回心とは別のものとして捉えるべきことを提起し、開宗の年時を定めるとすれば、『三部経大意』『醍醐本』等々から窺い知れるように、浄土宗を公言して教相判釈的に聖道門・浄土門の語を用いた文治二年（一一八六）開催と思われる大原談義の時としておきたいと述べている。(5)

なお、現代以降に行われた研究は、椎尾氏が「法然上人の開宗」（椎尾［一九五〇］一頁）、重松氏が「浄土宗を開宗」（重松［一九五二］六頁）などと言及するように、浄土宗のはじまりを開宗の用語を使って表現するのが一般化しており、論の組み立てにあたっては椎尾氏が『吾妻鏡』、重松氏が『玉葉』等々の法然伝以外の文献をも根拠に据えている通り、(6)多種多様な文献の内容に立脚しながら浄土宗の開宗について検討するのが当然になっている。

このように、現代は近代の時代より研究の数が多く、現代における研究は、過去の研究の成果、とりわけ近代における研究の成果を中心に受容し、浄土宗のはじまりを基本的に開宗と表現すること、根拠は法然伝以外の文献にも求めることを前提とした上で、そもそも開宗とはどのようなものであるか根本から問い直しつつ、主に開宗の年時をめぐる検討が行われていると総括して良さそうである。

三、開宗の理解

前節の内容を踏まえると、浄土宗の開宗をめぐる研究は、時代を降る毎に量が増え、それと連動するかのように浄土宗のはじまりを開宗と表現して論じるものと法然伝以外の文献にも根拠を求めて考察するものの割合が高くなり、そのような中で以下の三つの事項が主要な論点になっていることが分かる。

（1）開宗の文
（2）開宗の年時
（3）開宗の概念

したがって、浄土宗の開宗を理解するためには、開宗という言葉の有無にかかわらず、関連する様々な文献を参照しつつ以上の三つの事項を中心に検討するのが大切になると言えるが、検討にあたっては、まず（3）から行う必要があると思われる。なぜなら、開宗が何をもってそれと認められるのかにより、場合によっては開宗の文というもの自体が存在しないという状況もあり得るし、当該の出来事があった年時も変わってくるからである。

1、開宗の概念

それでは開宗とはどのようなものであると言えるであろうか。

先行研究の内容を参考にすると、浄土宗の開宗、すなわち浄土宗のはじまりとは何かという問題に対して、一旦おおよそ次の四つの解答が示せるであろう。

（ア）法然の回心
（イ）法然を中心とした集団の出現
（ウ）法然による教相判釈の提示
（エ）法然による独自教義の提示

しかし（イ）は、それが『没後起請文』『七箇条制誡』等々を通じて文治・建久年間（一一八五～一一九九）の出来事であったと捉えられるが[7]、法然が修学の中で訪れた回心に基づいて独自性を帯びた教義やその教義を成り立たせる教相判釈的なものを示しており、これに賛同するものが集まったからこそ集団が出現したと見られるので、（イ）に先立って（ア）（ウ）（エ）があったと判断される。

また（ウ）は、『醍醐本』『私聚百因縁集』『四十八巻伝』をはじめとする幾つかの文献にしたがうと、文治二年（一一八六）の頃に大原問答が開催されて、そこで法然が教相判釈に相通じるような聖浄二門判に近いものを説いたと受け止められ[8]、おそらく文治二年（一一八六）の頃までには実施されたと推定されるものの、そもそも修学の中での回心、あるいはそこから展開した教義的なものがなければ、教相判釈を示す必要がないと見られるため、（ウ）よりも（ア）（エ）が先にあったと認められる。なお、（ウ）と関連するところで、第一節で触れた通り『無量寿経釈』や『逆修説法』には「立教開宗」と記されている事実から、法然は教相判釈を立てる立教と開宗が密接な関係にあると見做していた蓋然性が高く、一見すると教相判釈の提示をもって開宗とするのも不可能ではないように思われる。ただし、この場合であっても、「立教開宗」の中の「宗」という言葉は「おおもと」「よりどころ」といった意味で使用されているようで[9]、「立教開宗」という一句は先に教相判釈があって、つづけて「おおもと」「よりどころ」が開かれてくるというよりも、教相判釈より先に「おおもと」「よりどころ」が開かれてきて、それ

に伴って教相判釈が整い、最終的にその両者が確立するという過程を念頭に置いた表現であると解釈した方が良さそうであり、『無量寿経釈』や『逆修説法』の内容に基づき、法然が立教即開宗と思考していたと断定すべきではなく、立教した時点をもって開宗とする説は必ずしも成立しないと言い得る。

そして（エ）は、教義書と呼ばれる法然遺文の中でも初期のものとされる『往生要集』の註釈書や東大寺講説「三部経釈」『逆修説法』『選択集』などの内容によって、法然独自の教義が徐々に構築されていった事情が窺い知れ[10]、早くは壮年期の頃から行われていたと察せられる一方、独自の教義は修学による回心があった後でないと存在しないと見られることから、（エ）の前に（ア）があったと考えられる。

したがって、（ア）は（イ）（ウ）（エ）よりも時系列的に先行していると指摘できる。

そうであれば、浄土宗のはじまりは（ア）ということになり、転じて開宗とは法然の回心であると理解して間違いないと結論づけられる。

2、開宗の文と開宗の年時

それでは残りの（1）と（2）の事項についてはどうであろうか。

開宗とは法然の回心であるという前項の結論を踏まえれば、法然伝には様々な記事が収められているが、それらよりも優先的に法然が自ら自身の回心に関して述べている文章や言葉などに開宗の文や開宗の年時といったものを求めていくべきだと考えられ、そういった観点から法然遺文を見てみると、『選択集』の末尾に法然の目が通っている以下のような文章がある。

静ニ以レバ善導ノ観経ノ疏者、是西方ノ指南行者ノ目足也。…於レテ是ニ貧道昔シ披ニ閲シテ茲ノ典ヲ一粗識リ素意ヲ一立ロニ

舎ステテ余行ヲ云ニ帰ス念仏ニ。（『昭法全』三四九頁）

そのため、法然に「昔」、「茲ノ典」つまり『観経疏』を「披閲」して「粗識リ素意ヲ」という回心があったと認められる。

ところが、上記の文章だけでは開宗の年時が「昔」であり、開宗の文と言うよりは開宗の典籍が『観経疏』であったという抽象的なことしか分からないので、これ以上の詳細を知るためには、他の文章や言葉などと照らし合わせて解釈していく必要がある。

そこで、注目に値するのが『決答授手印疑問抄』に確かめられる良忠が聖光から聞いたという次のような法然の言葉である。

至テ一心専念弥陀名号ノ之釈ニ、廓然トシテ覚リ善導ノ元意ヲ。如ノ予カ下機ノ得度ヲハ昔シ法蔵菩薩ノ兼テ定メ置キマシ〳〵ケルヨト覚エテ不覚ニ落涙ス。生年四十三ノ時入テ一向専修ノ行ニ初テ唱ル六万遍ヲ也ト、故上人ハ被レシナリ仰也。（『七巻書』五四～五五頁）

これから法然には『観経疏』の「一心専念弥陀名号ノ之釈」、要するに「一心専念の文」を見て善導の本意を知ったという回心が「生年四十三ノ時」、すなわち承安五年（一一七五）、もしくは安元元年（一一七五）にあったと言える。

そして、『決答授手印疑問抄』にある「生年四十三ノ時」という字句が具体的には承安五年（一一七五）と安元元年（一一七五）のどちらを指しているかという点については、『決答授手印疑問抄』の著者である良忠が作成した『決疑鈔』にある左記の文章にそれが明かされている。

承安五年〔乙未〕帰シテ善導ノ疏ニ入ル専修ノ門ニ〔四十三歳〕。…纔ニ至テ一心専念弥陀名号ノ之文ニ正ク解テ素意ヲ

偏ニ行ス念仏ヲ。　（『浄全』七、三四六頁下段）

この文章で良忠が述べている内容は、前述の『決答授手印疑問抄』で伝えられている法然の言葉と関連するものと見受けられ、ここでは明確に「承安五年」の「四十三歳」の時としている。

なお、法然伝の記事との関係に配慮すれば、開宗の文に関しては、とりわけ『醍醐本』『十巻伝』『四十八巻伝』等々には法然が九条兼実の邸宅でどのような文によって浄土宗を立てたのかという質問に対し、「望仏本願の文」であると回答したという話があり[11]、「望仏本願の文」とされるもの以外は伝記作成時における社会的背景や作者の意見が反映されていると察しがつくことから、あまり問題とはならないものの、「望仏本願の文」だけは、「望仏本願の文」が『観経疏』散善義の一節であって、本項の冒頭で取り上げた『選択集』の末尾にある「茲ノ典」という文句とも矛盾しないので、一見、開宗の文が「望仏本願の文」ではなかったとは必ずしも言えないように見える。

ただし、『玉葉』では文治五年（一一八九）八月一日以降に法然との関係を窺わせる記事が認められ[12]、更に『醍醐本』などの法然伝を読む限りでは「望仏本願の文」によって浄土宗を立てたというのが何時であるか不明であり、且つ「望仏本願の文」が詰問する者に対して説明をする際に好んで引き合いに出された可能性があると思われる[13]。それ故「望仏本願の文」は文治五年（一一八九）の前後に対外的な説明が必要とされた場合、その条件下でよく用いられたものだと推定され、開宗の文としては、「望仏本願の文」よりも時期的に先行しており、しかも良忠の伝える法然の言葉から法然に回心をもたらした文とされる「一心専念の文」の方が適当であろう。

また、法然の「一心専念の文」による回心の年時については、『十六門記』『四十八巻伝』などでは「承安五年」（『法伝全』二四頁、『法伝全』七九六頁下段）とされており、『法然上人伝絵詞』（『琳阿本』）では「安元元年」（『法伝全』五五一頁上段）とされている。

しかし、法然伝に見られる年時の異説は、法然が「一心専念の文」による回心について自ら語った言葉を聖光から聞いた良忠が、承安五年（一一七五）と回心の年時を伝えているため、良忠の示す年時に重きを置くべきであると判断できる。

以上のことから、法然は「一心専念の文」によって承安五年（一一七五）に回心したと言い得る。

したがって、開宗の文は「一心専念の文」、開宗の年時は承安五年（一一七五）であると理解して良いと結論づけられる。

四、おわりに

ここまで本稿では、先行研究を回顧し、主要な論点を明らかにした上で、浄土宗の開宗について追究してきた。

本稿の内容をまとめると、浄土宗の開宗を理解するためには、あらゆる文献を参照しつつ開宗の文・開宗の年時・開宗の概念という三つの事項を主に検討する必要があると言え、少なくとも浄土宗の開宗、換言すれば浄土宗のはじまりは法然の回心にあり、それは「一心専念の文」によって承安五年（一一七五）に訪れたと見做し得る。つまり、浄土宗の開宗を適切に理解していくには、本稿の冒頭で示した現在通説化している「承安五年開宗説」を基本線として問題ないと判断できる。

ただし、「承安五年開宗説」をめぐっては、未解決の課題が全くないわけではないので、最後にそのことに関して述べ、本稿を擱筆する。

第一に根拠である。第一節で触れた通り、それは現行で『四十八巻伝』第六巻の詞書となっている。ところが、『四十八巻伝』よりも第三節第二項の中で開宗の文や開宗の年時について検討する中で取り上げた『決答授手印疑問抄』や『決疑鈔』の方が年代的に先行していると見られ、おそらく承安五年（一一七五）の回心の話は良忠の著作群が文献上の初出になると推定される。[14] そうであれば、その中にある法然の言葉、とりわけ『決答授手印疑問抄』に伝えられるものが「承安五年開宗説」、厳密に言うと一一七五年開宗説の中心的な根拠になってくるのであろう。しかし、この点は研究の進展に伴って文献の成立年が変動する可能性もあり得るので、将来的に更なる検討が求められる。

第二に開宗の月日である。今のところ「承安五年開宗説」の根拠になっている『四十八巻伝』第六巻の詞書に「春」とあるため、それに準じて月日ではないものの、開宗の季節が春であったとされる傾向にある。『四十八巻伝』第六巻の詞書にある「春」の記述は、おそらく善導の命日が三月一四日とされることか、[15] もしくは夢中で善導から法然が浄土宗を相伝したのが三月一四日と伝えられていたことに基づいているのではないかと推測できるが、[16] 法然が回心の月日のことを明言している法語は遺っておらず、『四十八巻伝』第六巻の詞書にしたがって春としたままにするか、あるいはそのルーツ的なものによって三月一四日とするべきか、はたまた月日は不詳とするのが良いか判断がつきづらい。この先、開宗の月日が何時になるかを確定するような研究が俟たれる。

第三に法然が「一心専念の文」を見た場所である。この件は『決答授手印疑問抄』に収められる法然の言葉に「報恩蔵」（『七巻書』五四頁）とあり、それが史実であると考えられる一方、『選択集秘鈔』『選択密要決』等々には宇治の経蔵、他には園城寺の経蔵に法然が『観経疏』を求めたという伝承も確かめられ、[17] 何故に情報が錯綜しているかよく分かっていない。近年、古写経の研究が進んでおり、報恩蔵と同系統の一切経、及び法然が見ていた経典

に近いと思われるものの存在などが徐々に明らかになってきていることから、[18]そのような成果と照らし合わせて、理由を紐解いていかなければならないと察せられる。

今後とも、浄土宗の開宗は、引き続き研究が積み重ねられていくべき重要なトピックであるに違いない。

付記

執筆の過程で様々な典籍や先学による論稿を可能な限り参照し、典籍の引用にあたっては、できるだけ現存の写本や版本を閲覧するとともに、諸本間の異同を確認するといった書誌学的整理を施した上で行ったが、紙面の都合上、脚注は最小限にとどめ、それらの情報は割愛した。ご了承いただきたい。

令和四年（二〇二二）一二月三〇日擱筆

註

（1）望月［一九一一］。
（2）石井［一九四〇］。
（3）香月［一九五八］。
（4）伊藤［一九八一］。
（5）善［一九九六］。
（6）椎尾［一九五〇］、重松［一九五二］参照。
（7）伊藤［一九八一］八六～九三頁参照。
（8）善［一九九六］一九五～一九七頁参照。
（9）金子［一九七八］参照。

(10) 林田［一九九六］、林田［二〇〇〇］、林田［二〇〇九］など参照。
(11) 『法伝全』七七九頁上段、『法伝全』七〇二頁下段、『法伝全』二一頁。
(12) 『玉葉』三、五五〇頁。
(13) 藤堂［一九八二］二九～三六頁参照。
(14) 柴田［二〇二二］四四～四七頁参照。
(15) 『昭法全』八五三頁。
(16) 『貞伝集』上末、五丁オ。
(17) 『浄全』八、三四〇頁下段、『浄全』八、三二八頁下段。
(18) 落合［二〇〇二］、南［二〇二二］参照。

参考文献

(一次文献)
『貞伝集』：『貞伝集』寛文一二年（一六七二）版、大正大学蔵、一五五四―二五六―一
『伝灯輯要』：宗書保存会編『浄土伝灯輯要』宗書保存会、一九一八～一九二一
『七巻書』：林彦明校訂『昭和新訂　三巻七書　附解題　全』「昭和新訂　七巻書　全」林勧学古稀記念会、一九三八
『法伝全』：井川定慶編『法然上人伝全集』増補再版、法然上人伝全集刊行会、一九六七
『浄全』：『浄土宗全書』山喜房仏書林刊行版、山喜房仏書林、一九七〇～一九七二
『続浄』：『続浄土宗全書』山喜房仏書林刊行版、山喜房仏書林、一九七二～一九七四
『大正蔵』：『大正新脩大蔵経』普及版、大正新脩大蔵経刊行会、一九八八～一九九一
『昭法全』：石井教道編『昭和新修法然上人全集』第四刷、平楽寺書店、一九九一
『玉葉』：国書双書刊行会編『玉葉』名著刊行会、一九九三

（二次文献）
桑門秀我『選択本願念仏集講義』宇田総兵衛、一八九三
望月信亨「法然上人立教開宗の文証に就て」『宗教界』七―一一、一九一一
石井教道『法然上人の日本的宗教』松林宗学研究会、一九四〇
椎尾弁匡『日本浄土教の中核』大東出版社、一九五〇
重松明久「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』二・史学一、一九五二
香月乗光「法然上人の浄土開宗の年時に関する諸説とその批判―承安五年開宗説の解明―」『仏教文化研究』六・七、一九五八
金子寛哉「法然の宗観念について」『日本仏教』四四、一九七八
伊藤唯真『浄土宗の成立と展開』吉川弘文館、一九八一
藤堂恭俊「法然上人諸伝にみられる観経付属の文と善導の釈」『浄土宗学研究』一四、一九八二
善裕昭「初期法然の宗観念」『佛教大学総合研究所紀要』三、一九九六
林田康順「法然上人『往生要集』四釈書の研究―助念方法門、惣決要行釈をめぐって―」『法然上人研究』五、一九九六
林田康順「法然上人「三部経釈」に説かれる「選択」をめぐって」『三康文化研究所年報』三一、二〇〇〇
落合俊典「報恩蔵の一切経について」伊藤唯真編『日本仏教の形成と展開』法蔵館、二〇〇二
林田康順「法然における「選択」思想の成立とその意義」『仏教学』五一、二〇〇九
柴田泰山「『決答末代念仏授手印疑問抄』訳注（三）」『記主禅師研究所紀要』五、二〇二二
南宏信「西光寺結縁写経から見る法然と一切経との関係」『中外日報』論二〇二二年三月一四日、「中外日報」〈https://www.chugainippoh.co.jp/article/ron-kikou/ron/list〉、二〇二二年一二月二九日閲覧

キーワード　浄土宗、開宗、承安五年

法然と三昧発得

小川　法道

はじめに

三昧とはsamādhiの音写であり、定と意訳する。三昧は心を一つの対象に集中して、心が安定した状態になることを目的としている。その心が安定した状態の時に、仏を目の当たりにして、勝れた境地に達することを三昧発得という。法然浄土教において三昧発得とは、仏を観想して達成するのではなく、念仏を称え続けたことによって、求めずして自然と仏を目の当たりにすることができた神秘体験のことを指す。この求めずして自然と得られることを、法然浄土教では伝統的に不求自得といっている。すなわち法然がただ念仏を称える生活を通して、付随的に得られたものが三昧発得であるとしている。

本論文ではこの三昧発得に関して、インド仏教の念仏思想、大乗の般舟三昧（念仏三昧）思想から中国仏教の三昧の受容、そして法然と関連の深い道綽・善導における三昧思想を追った上で法然の三昧発得について論じたい。

インド仏教における念仏思想

釈尊在世中の仏弟子は、生身の釈尊に出会い、修行することに困難がつきまとえば、釈尊から直接教えを聞くことができた。これは見仏聞法というように、仏の姿を見、仏の教えを聞くことによって、釈尊の教えを信じ、そしてさとりを開くことを目的として日々の修行に励むことができた。釈尊に出会える仏弟子は問題ないのであるが、問題となるのは釈尊滅後の仏弟子である。釈尊という依り所をなくした仏弟子は、釈尊の教えをまとめる必要性に駆られ、第一結集を行ったのは周知のとおりである。仏の教えは経としてまとめられ、釈尊に出会わなくとも、仏の教えを知ることができるようになった。やがて仏弟子の中では次第に釈尊すなわち仏とはどのような姿をしていたのであろうか、と考えるようになり、仏の姿をイメージする念仏思想が生まれてくるのである。(1)

念仏は広義には、仏の姿を心に思い浮かべる観想念仏と口で仏の名前を称える称名念仏とがある。観想念仏に関して、『大智度論』には、「念佛者、念佛三十二相、八十隨形好…」(2)とあり、観想念仏とは仏の三十二相・八十隨形好等を念ずることであるとしている。一方、称名念仏は仏の名前を称えることであり、法然浄土教では、ひたすら阿弥陀仏の名前（南無阿弥陀仏）を称えることにある。

ところでインドにおいて「念仏」の「念」の言語は anuv√smṛ（随念）と manasi√kṛ（作意）の二種があるとされている。近年、吹田［二〇一六］は、般舟三昧に関する「念仏」の原語は manasi√kṛ であり、往生に関する「念仏」の原語は anuv√smṛ であることを明らかにしている。ただしサンスクリットが特定できる場合はよいが、漢訳仏典ではどちらも「念仏」となるので、どちらの意味で用いられているか注意を要する。以下、般舟三昧に焦

点を当てる。

大乗の般舟三昧（念仏三昧）思想

櫻部［一九九七］はサンスクリット原典上に「念仏三昧」の語は見られないとしている。しかし漢訳仏典では訳語として「念仏三昧」が多々出ることは、念仏と三昧が密接な関係にあることを示しているという。伝統的に念仏三昧＝般舟三昧と考えられている。以下、簡単ではあるが、大乗経典に見られる三昧について紹介する。

『般舟三昧経』は別名「十方現在仏悉在前立定経」[3]といわれるように、十方現在仏が悉く面前に立つ三昧について述べている。『観経』では第八観をなす者は、「於現身中、得念佛三昧」[4]とあり、現在の身で念仏三昧を得るとしている。また第九観では、阿弥陀仏の姿と光明を観想した後、「見此事者、即見十方一切諸佛。以見諸佛故、名念佛三昧」[5]とあり、阿弥陀仏を見た者は、十方のあらゆる諸仏を見る、この諸仏を見ることを念仏三昧と名付けるという。ここでは見仏→見諸仏＝念仏三昧といえる。また『阿弥陀経』には「其人臨命終時、阿彌陀佛與諸聖衆、現在其前」[6]とあり、阿弥陀仏の名号を執持する者（念仏する者）は、命終わる時に、阿弥陀仏が諸聖衆とともに目の前に現れるとしている。このように『阿弥陀経』では、仏が面前に立つとしていることから、般舟三昧と同じ境地に到達することができるということがわかる（櫻部［一九九七］）。

中国仏教に見られる念仏三昧

ここからは中国仏教の念仏三昧を見ていく。中国では二世紀には支婁迦讖（生没年未詳）が『般舟三昧経』三巻を訳したことにより、廬山の慧遠（三三四―四一六）は『般舟三昧経』に基づく念仏を実践していた。慧遠と鳩摩羅什（三四四―四一三もしくは三五〇―四〇九）が問答した内容を説く『大乗大義章』では見仏三昧に三種あることを説き、その第二には、

二者雖無神通、常修念阿彌陀等現在諸佛。心住一處、即得見佛、請問所疑[7]

神通力を具えていないけれども、いつも阿弥陀仏等の現在諸仏を念じて、心を一処にとどめるならば、仏を見ること（見仏）ができて、疑問を尋ねることができる。

とあり、阿弥陀仏に関する内容が説かれる[8]。このように中国では比較的早い時期より三昧を実践していたことがわかるが、中国に三昧の実践を体系づけたのは智顗（五三八―五九七）である。智顗は常坐三昧・常行三昧・半行半坐三昧・非行非坐三昧の四種三昧を説いている。四種三昧の実践は懺悔の儀礼と結びつき、懺悔は非常に重視されている（倉本［二〇二二］九五―九六頁）。四種三昧の中、浄土教と特に関わりが深いのは常行三昧である。常行三昧は『般舟三昧経』に基づいて、清浄なものを身に着け、九十日間、常に歩き続け、口には阿弥陀仏と称え、心には阿弥陀仏を念じて、休息することがあってはならないとする実践行である。そのような実践を行うことによって、

仏威力・三昧力・本功徳力の三種の力がはたらいて、三昧の中で十方の現在仏が目の前に立つ神秘体験が現れるとしている。[9] また智顗は三昧発得のためには、戒が清浄になる必要があるとしている。[10]

道綽における念仏三昧

次に般舟三昧を実践していたものとして浄土教の中では、道綽（五六二―六四五）が挙げられる。『続高僧伝』には道綽は般舟三昧や方等懺法を実践していた[11]と記されている。また道綽の著作である『安楽集』でも念仏三昧や観仏三昧の語を見ることができる。以下、浄土教に関連する道綽・善導・法然の三昧について詳しく見ていく。

道綽の『安楽集』第一大門では、

> 今此觀經、以觀佛三昧爲宗。若論所觀、不過依正二報。[12]
>
> いまこの『観経』は観仏三昧を教旨とするのである。観察する対象について述べるならば、依報と正報の二報に過ぎない。（齊藤他［二〇一八］六五頁）

と述べている。すなわち『観経』は観仏三昧を中心とし、観察対象を阿弥陀仏（正報）と極楽浄土（依報）としていることがわかる。また道綽は諸部の大乗経典によって念仏三昧が勝れていることを次のように説いている。

若人菩提心中、行念佛三昧者、一切煩惱、一切諸鄣、悉皆斷滅。[13]

もしある人が菩提心を備えて、念仏三昧を行じたならば、一切の煩悩や障りはみな断滅するのである。

（齊藤他［二〇一八］六七頁）

道綽は念仏三昧は煩悩や障りを消滅することができるとしている。それゆえ「此念佛三昧、即是一切三昧中王故也」[14]と説き、念仏三昧は一切の三昧の王であるという。

また第四大門では、「第二に此彼の諸経に多く念仏三昧を明かして宗とすることを明かす」の項目を立てている。これについて道綽は八例を挙げている。いまよく知られている一行三昧の一例を挙げる。

第二依文殊般若、明一行三昧者、時文殊師利白佛言、世尊、云何名爲一行三昧。佛言、一行三昧者、若善男子善女人、應在空閒處、捨諸亂意、隨佛方所端身正向、不取相貌繫心一佛、專稱名字。念無休息、即是念中、能見過現未來三世諸佛。何以故。念一佛功德無量無邊。即與無量諸佛功德無二。是名菩薩一行三昧。[15]

第二に『文殊師利所説摩訶般若波羅蜜経』にもとづき一行三昧について明かすとは、次のような次第である。「ある時、文殊師利菩薩が、仏に〈世尊よ、どのようなものを一行三昧と言うのでしょうか〉とお尋ねした。仏は以下のようにお説きになった。すなわち〈一行三昧とは、以下のようなものである。善男子・善女人が、閑寂な場所に留まって、様々な乱れる心を捨て、仏の方向に身を正して真っすぐ向き合い、仏の姿かたちにとらわれることなく、心を一仏にかけて、専ら仏の名を称えるべきである。一瞬たりとも休まなければ、過去・現在・未来の三世の諸仏を見ることができる。それはなぜかと言うと、心を一仏にかける功徳は、計り知るこ

とができず、限りがない。数えきれないほどの諸仏がそなえる功徳と異なるものではないからである。そのような訳でこれを菩薩の一行三昧と名付けるのである〉と。」

（齊藤他［二〇二一］五―六頁）

道綽は心を一仏にかけてその名をひたすら称えれば、過去・現在・未来の三世の諸仏を見ることができるとする。他にも道綽の『安楽集』では、念仏三昧の語は多く見え、念仏三昧によって①諸仏が現れ授記が与えられること、②過去・現在・未来の一切の諸障を取り除くこと、③延年益寿の利益があることを述べている。ここから道綽が念仏三昧に注目していたことがわかる。ただし道綽が使う念仏三昧は称名念仏と観想念仏が混在しているので、注意が必要である。

善導における念仏三昧

次に善導（六一三―六八一）における念仏三昧について見ていきたい。まずは三昧について善導は『般舟讃』では次のように述べている。

又問曰、般舟三昧樂者、是何義也。答曰、梵語名般舟、此翻名常行道。或七日、九十日、身行無間總名。三業無間故名般舟也。又言三昧者、亦是西國語、此翻名爲定。由前三業無間、心至所感、即佛境現前。正境現時、即身心内悦。故名爲樂。亦名立定見諸佛也。應知。[16]

また問う。「般舟三昧楽」とは、これはどういう意味か。答える。梵語では「般舟」といい、中国では常行道と翻訳する。あるいは七日、九十日、身の行が無間であるのをまとめて名付けたものである。三業が無間であるから般舟という。また「三昧」というのは、これもインドの言葉であり、中国では定と翻訳する。先の三業無間によって、心が感応して、すなわち仏の世界が目の前に現れる。まさしくこの世界が現れた時に、身と心の中に喜びが生じる。だから「楽」という。また「立定見諸仏」という。理解しなさい。

善導は三昧発得の境地に至れば、仏の世界が現れるとする。また般舟三昧を立定見諸仏というとし、三昧によって仏が目の前に立ち、諸仏を見ることができると説いている。先に見てきた智顗や道綽などは、「仏を見る・仏が現れる」であり、仏だけであったが、善導は仏と仏の世界が現れるとする点で異なっている。これに関しては『観経』に基づくものと考えられる。『観経疏』では、以下のようにある。

正受者、想心都息、縁慮竝亡、三昧相應、名爲正受。即地觀文中説言、若得三昧、見彼國地了了分明。[17]

「正受」とは、観想するという心〔のはたらき〕がすべてとまり、対象と思慮がみななくなって、三昧と相応するのを正受という。すなわち『観経』地想観に「もし三昧を得たならば、極楽世界の大地がはっきりと見ることができる」と説かれる通りである。

善導は三昧と相応した境地に達したならば、極楽世界の大地を見ることができるとしている。特に善導は「思惟正受はただこれ三昧の異名なり」[18]としている。それゆえ『観経』という経典に関しても、

今此觀經、即以觀佛三昧爲宗、亦以念佛三昧爲宗。[19]

と述べ、『観経』が観仏三昧と念仏三昧の内容を中心に説かれているという。この念仏三昧は、先に観仏三昧と説かれているため、称名念仏によって体得するものと考えられる。[20]

三昧発得の中で最も重要なのは、善導が三昧発得していることである。『往生礼讃』では、観想行に入る前や睡眠する時に、「阿弥陀仏・観音勢至・諸菩薩や彼の世界の清浄な荘厳・光明等の相を見せてください」と発願すると説いているのであるが、そののち善導は、「此願比來、大有現驗[21]（この願このごろ大いに現験有り）」と述べ、自身が三昧発得の境地に達したことを示している。また『観経疏』の末尾では、仏像の前において願をおこし、毎日『阿弥陀経』を三回読誦し称名念仏を三万遍していた所、西方の空中に阿弥陀仏・観音勢至・諸菩薩や極楽の一切の荘厳などが現れる体験をしたという。[22]そして三夜において、夢中で感得した内容が説かれ、『観経疏』はそれによってできたと善導は述べている。このように善導が三昧発得したことを法然は重視するのである。

法然と三昧発得

最後に法然と三昧発得に関して見ていく。法然は比叡山延暦寺で修行をしていた時、智顗の説く四種三昧に触れていたことは想像に難くない。法然は立教開宗する以前に三学非器を自覚した時に、

おほよそ仏教おほしといへとも、所詮戒定恵の三学をはすきす。所謂小乗の戒定恵、大乗の戒定恵、顕教の戒定恵、密教の戒定恵也。しかるに、わかこの身は、戒行にをいて一戒をもたもたす、禅定にをいて一もこれをえす。人師釈して尸羅清浄ならされは、三昧現前せすといへり。(23)

と述べ、ここには三昧の否定を含んでいる。藤堂［一九七六］は「これは三昧そのものの否定ではなく、仏道実践者が三昧をきわめつくし得ないという、機の上における否定である」と指摘している。その後、法然は自身の立てた教義に間違いがないかを確認するために、善導の教えによって三昧発得をしたことで有名な遊蓮房円照のもとを訪ねたとされている。

さて法然には『三昧発得記』という著作がある。諸本を挙げるとおおよそ以下のようになる。(24)

①『西方指南抄』中巻本所収「建久九年正月一日記」
②醍醐本「法然上人伝記」所収「御臨終日記」の後半部
③大徳寺所蔵『拾遺漢語燈録』巻上所収「三昧発得記」（大徳寺本）
④正徳版『拾遺漢語燈録』巻上所収「三昧発得記」（義山本）
⑤「二尊院縁起」所載本

他に『四十八巻伝』『私日記』『四巻伝』『琳阿本』『古徳伝』『九巻伝』にも記事の多少はあるが見ることができる。

近代において、この著作に注目したのは望月［一九二二］である。望月は『三昧発得記』に関して、醍醐本・『西方指南抄』・『九巻伝』の文字はほぼ同一であるとし、『拾遺漢語燈録』（義山本）は文字の異同が多いと指摘し

ている。そして『選択集』は法然が三昧発得の体験を通して書かれた著作であるとしている。田村［一九五一］は『選択集』などに説かれる法然の称名念仏の教義から考えると、『三昧発得記』は非法然的であるために偽撰として扱っている。それに対し中野［一九八九］は、田村説を否定し『三昧発得記』は法然の著作であるとしている。現在でも真撰偽撰の問題は残っていないことはないが、法然の著作と見て間違いはないであろう。これらの問題も結局は、法然の教義と三昧発得が矛盾するのではないか、ということから起こっていると見ることができる。

『三昧発得記』に関して特に画期的な発見であったのは、それまで正徳版（義山本）しか見ることができなかった中で、一九九五年、曽田俊弘によって大徳寺本が発見されたことである。梶村・曽田［一九九六］はその影印・翻刻を紹介している。また中野［二〇一〇］は大徳寺本と醍醐本と『西方指南抄』の相違を対照し、浄土学［二〇一九］は、大徳寺本と正徳版を全文対照している。

次に法然の三昧発得に関して述べる。『三昧発得記』には、「正月一日より始めて、二月七日に至るまで、三十七ヶ日の間、毎日七万遍念仏不退にこれを勤む。これに依りてこれ等の相、これ現ず（梶村・曽田［一九九六］一七―一八、七〇頁）」とあるように、七万遍と回数を示すことから、称名念仏によって、三昧発得したことがわかる。醍醐本に「又上人在生の時、口称三昧を発得す。常に浄土の依正を見て、以て自ら之を筆す。勢観房これを伝ふ」[25]と伝えているのもこのことによるのであろう。

このように法然は三昧を発得するのであるが、その見た光景については、まずは水想観・地想観・宝樹観・宝池観・宝楼観の五観が顕現したと『三昧発得記』は記している。次に阿弥陀仏・観音菩薩・勢至菩薩が顕現したと伝えている。すなわち法然は『観経』に基づく三昧を発得しているのである。先に述べたように善導が仏と仏の世界が現れるとしていることに導かれて、法然は極楽浄土と阿弥陀仏の依正二報を見ることができたといえる。

最後に『選択集』に説かれる念仏三昧を見ていく。先に見たように、『選択集』は三昧発得という神秘体験を通して、書かれたものとされている。法然は『選択集』第十一章では、念仏三昧によって重罪を消滅することができるとし、第十五章では、延年転寿を得ると説いている。また第十六章では、「偏依善導一師」とする理由を三昧発得の人であるからとしている。今その概略を言えば、まずは様々な祖師がいる中で、どうして善導だけによるのかとして、祖師は浄土の章疏を作っているが聖道門を中心としていて、善導だけがひたすら浄土門を中心としているからであるという。次に浄土の祖師の中には迦才や慈愍がいるけれども、善導が三昧発得の人であるからとする。そして三昧発得ならば懐感もしているが、どうして善導なのかというと、善導は師であり、懐感は弟子であるからとしている。そうすると、道綽は善導の師ではないかという疑問を挙げて、道綽は三昧発得しておらず、善導は三昧発得しているから、自身の往生の得否を知ることができるとする。ましてや道綽三罪といわれるように、善導は道綽の往生の得否まで知ることができたと記している。この道綽三罪は先の慧遠の時に示した内容と同じように、善導自身が直接、阿弥陀仏に質問している様子が描かれている。

このように法然は善導を三昧発得の人と見て、「善導和尚は行、三昧を発して、力、師位に堪えたり。解行凡に非ざること、まさにこれ暁けし」[26]と評価している。そして善導が『観経疏』を制作する時にした宗教体験が記されている『観経疏』末尾を全文引用して、善導は阿弥陀仏の化身であると説いているのである。

おわりに

以上、略説ながら三昧の思想の流れを見てきた。「はじめに」でも述べたように、法然は三昧発得に対して不求自得の立場を取ったとされている。藤堂［一九七六］は、法然が「三昧を往生本願としないのは、本願の意図が「一切衆生をして平等に往生せしめん」という一点にあるからである」と述べているのは、法然浄土教の教義を守る上で特に重要な指摘であろう。法然が三昧発得を求めなさいと表立って『選択集』で説かないあたりに、称名念仏一行だけでよいとした法然の精神を見ることができるのである。

註

（1）櫻部建は三帰依の念仏と、仏を念ずる念仏とを関係させて考えるべきではないと指摘する。櫻部［一九九七］「念仏と三昧」参照。

（2）『大正蔵』二五・二七六a。

（3）『大正蔵』一三・九〇二c。

（4）『浄全』一・四三、『大正蔵』一二・三四三b

（5）『浄全』一・四四、『大正蔵』一二・三四三b。

（6）『浄全』一・五四、『大正蔵』一二・三四七b。

（7）『大正蔵』四五・一三四b。

（8）中国での般舟三昧の実践は倉本［二〇二二］二二六―二三九参照。

(9)『摩訶止観』巻二上（『大正蔵』四六・一二a―一三a）。
(10)『摩訶止観』巻四上「尸羅清淨、三昧現前」（『大正蔵』四六・四一a）。
(11)『大正蔵』五〇・五九三c。
(12)『浄全』一・六七五a。
(13)『浄全』一・六七六a。
(14)『浄全』一・六七六a。
(15)『浄全』一・六九五b。
(16)『浄全』四・五三〇a。
(17)『浄全』二・四b。
(18)『浄全』二・五a。
(19)『浄全』二・三b。
(20)善導における観仏三昧や念仏三昧に関しては、柴田［二〇〇六］「第八章　実践論」を参照のこと。
(21)『浄全』四・三七五b。
(22)詳しくは柴田［二〇二一］「第十章　『観経疏』末尾記載の奇瑞について」「第十一章　『観経疏』所説の宗教体験について」を参照のこと。
(23)『浄土宗聖典』第六巻・六〇頁。
(24)嵐瑞澂によって報恩院本「三昧発得記」が報告されるが、現在では所蔵の確認ができないとされているため除外した。詳しくは中野［二〇一〇］。
(25)『法然上人伝全集』七八九b。
(26)『浄土宗聖典』三・八七頁。

参考文献

梶村昇・曽田俊弘「新出『大徳寺本　拾遺漢語灯録』について」『浄土宗学研究』第一二号、一九九六年。
倉本尚徳『儀礼と仏像』臨川書店、二〇二二年。
櫻部建「念仏と三昧」『増補　佛教語の研究』文英堂書店、一九九七年。
齊藤隆信・曽和義宏・加藤弘孝・永田真隆・小川法道「『安楽集』訳註（一）第一大門」「『安楽集』訳註（四）第四大門・第五大門・第六大門」『佛教大学法然仏教学研究センター紀要』第四号・第七号、二〇一八・二〇二一年。
柴田泰山『善導教学の研究』『善導教学の研究　第三巻』山喜房仏書林、二〇〇六・二〇二一年。
浄土学研究室「「大徳寺本」「正徳版」二本対照『拾遺漢語灯録』書き下し」『浄土学』第五六輯、二〇一九年。
田村圓澄「法然伝の諸問題」『佛教文化研究』第一号、一九五一年。
藤堂恭俊「法然上人とその遺文にみられる三昧について」『日本仏教学会年報』第四一号、一九七六年。後に藤堂恭俊『法然上人研究』第一巻思想篇、山喜房佛書林、一九八三に収録される。
中野正明「「三昧発得記」偽撰説を疑う」『印度学仏教学研究』第三八巻第一号、一九八九年。『増補改訂法然遺文の基礎的研究』法藏館、二〇一〇年。
吹田隆徳「般舟三昧と仏隨念の関係について」『印度学仏教学研究』第六五巻第一号、二〇一六年。
望月信亨『浄土教之思想』所収「法然上人の三昧発得記と建久九年に起った出来事」金尾文淵堂、一九二二年。

キーワード　法然、三昧発得、不求自得、念仏三昧

第三部　列祖における法然上人

二祖聖光上人の生涯と思想

郡嶋　昭示

〈聖光の生涯〉

聖光の生涯や思想に関する網羅的な研究は、

・小西存祐「鎮西国師に就て」（『三上人の研究』、三上人遠忌事務局、一九三五）

・梶村昇「弁長―念仏の行者鎮西上人―」（『浄土仏教の思想一〇　弁長隆寛』、講談社、一九九二）

・梶村昇『聖光と良忠―浄土宗三代の物語』（浄土宗、二〇〇八）

等がある。数は多くないが現在でも参照すべき研究である。これらの研究をふまえ、まずは聖光の生涯について見てみたい。また、聖光に関する研究論文のリストは阿川文正『聖光上人伝と『末代念仏授手印』』（大本山善導寺、二〇〇二）にまとめられている。

〈伝記資料〉

聖光の伝記資料に関する研究は、阿川文正「聖光上人の諸伝記について」（前掲阿川著所収）にまとめられている。これをもとに整理すると、散佚したものを含め次の伝記が伝わっている。

1「敬蓮社入阿筆の伝記」散佚、敬蓮社入阿述（一二〇〇年代、『浄土鎮流祖伝』に記録がある）
2「華台房筆の伝記」散佚、華台房作（『鎮西略要伝』（一二九〇）に記録がある）
3『鎮西上人略縁起』、散佚（「彦山に伝うる」と文政『聖光上人伝』の信冏の註にある）
4『聖光上人伝』弘安七年（一二八四）、弘安一〇年追記、了恵道光撰
　　↓慶安四年刊行、文政四年に信冏が注をつけて再版（『浄全』一七所収）
5『鎮西略要伝』正応三年（一二九〇）、聖護房作か（『三上人研究』に翻刻されている）。
6『法然上人行状絵図』第四六巻（一三一一～一三二三）
7『本朝高僧伝』第一三、元禄一五年（一七〇七）、師蠻撰
8『浄土鎮流祖伝』宝永元年（一七〇四）、心阿撰
9義山の『聖光伝』散佚（『鎮西香月系譜』の注に廟寺に納めたとある）[1]。
10『鎮西上人香月系譜』成立年時不詳、享保一四年（一七二九）、見阿写（義山が『翼賛遺事』と合わせて開版、浄全一六所収）
11「瑞門筆の上人伝」散佚、瑞門作（文政版『聖光上人伝』の信冏の註にある）
12『鎮西禅師絵詞伝』全一八巻、天明四年（一七八四）、風航了吟作、和本のみ現存。
13『大紹正宗国師伝略』全二巻、文政一一年（一八二八）、順阿隆円作、和本のみ現存。
14『鎮西国師贈号記』文政十一年（一八二八）、隆円撰（「大紹正宗国師」の号を賜った際の法会の記録）
15『鎮西上人』昭和七年（一九三二）、青柳英珊著（『鎮西禅師絵詞伝』をもとに、当時の伝説などを加えて編纂）
※先の研究では道光の『聖光上人伝』の江戸初版本を別本として扱っているが、ここでは省略した。

これらの諸伝記のうち、4の了慧道光撰『聖光上人伝』と6の『法然上人行状絵図』は、資料として最も信用されて用いられている文献である。また、聖光の伝記年表は前掲梶村『聖光と良忠―浄土宗三代の物語』に整理されているものが詳しい。これらの史料をもとに要点のみ整理すると次のようになる。

西暦（年号）	歳	事項
一一六二（応保二）	一	筑前国香月に出生　※母親没す
一一七〇（嘉応二）	七	菩提寺に入山・妙法法師に師事
一一七五（安元一）	九	書を授かる
一一八三（寿永二）	一四	授戒をする 英彦山に一千日の日参をする 比叡山に登る
一一九〇（建久一）	二二	白岩寺唯心法師、明星寺常寂法師のもとで修学
一一九一（建久二）	二九	九州にもどる
一一九三（建久四）	三〇	九州油山の学頭になる
一一九七（建久八）	三二	舎弟三明房の絶入を目の当たりにし、無常に驚く 明星寺五重塔勧進・本尊注文のため上洛
一一九九（正治二）	三六	法然と会う（三ヶ月教えを受ける）
一二〇四（元久二）	三八	九州に戻る 再び上洛、法然に教えを受ける（六年間教えを受ける）

一二一二（建暦二）	四三	九州に戻る 高良山麓の精舎にて一千日別時念仏を修す
一二二八（安貞二）	五一	法然入滅
一二三八（嘉禎四）	六七	肥後往生院にて四十八日念仏（『授手印』を記す） 著作活動をする
	七七	入滅

この整理の中、先の二つの伝記資料にはない行状を二つ補ってある。一つ目は生誕と共に母親が没していること、二つ目は英彦山に一千日の日参をしたという点である。

〈母の死について〉

一つ目の母親が聖光誕生と共に没したという点は、生誕地古川の館の跡に建てられたという吉祥寺に伝わる伝説によって知られるものである。先の梶村の二つの研究によると、

（吉祥寺）本堂の裏の森の中に古い石塔があり、

究竟院殿大譽教阿順乗大居士　承安三年八月二十八日

大宝院殿安譽聖寿妙養大姉　応保二年五月六日

と記されているのが、かすかに判読できる。前者は聖光の父、後者は母の戒名であるが、母の命日は聖光の生まれた日である。

（『聖光と良忠―浄土宗三代の物語』五七頁）

とあり、現在この戒名は掲示板に整えられて掲示されているが（昭和一一年の改修の際にここより経筒が出土し、いまでも珍重されている）、梶村によって石刻資料として指摘されており、また寺伝には母報恩のために当寺に聖光自

ら腹帯の弥陀を安置したとされ、今も本尊とされているなど、誕生と共に母を失っていることが伝記として認知されている。

〈英彦山日参について〉

つづいては初学の時期、英彦山に一千日の日参をしたという行状である。この行状も先の二伝記には見られないものだが、英彦山は現在も聖光修行の地として大切にされており、聖光の足跡を語る遺跡が点在している。その根拠のひとつとなるのが12の『鎮西禅師絵詞伝』（以下『絵詞伝』）である。ここには、

豊前国彦山は近国第一の高嶺霊験無双の名神なり。われこの山に祈求すべしとて一千日を期して日参せらる。

とあり、その際の地域に伝わる伝説が付されている。[2] この伝によると、続けて、

又、彦山の宿坊宝生院　智室谷にこもりて求聞持法を修せらる。

庭前に清泉あり。これを禅師の加持水と名づく。又、同所の立石に日景をはかりて一夏百日時刻をたがへず上の宮に詣して華水供をおこなふ。

とあり、智室谷にある宿坊宝生院に住していたこと、上宮に詣でていたということが記されている。さらに付け加えると、明治期の英彦山の状況を伝えた『明治初年英彦山坊中屋敷図』[3] に「智室谷、宝生坊」という坊が記されており、また先の諸伝記のうち15の青柳著『鎮西上人』には、昭和七年当時の伝承として現存する羅漢像や金石地蔵などが聖光の手によるものとして伝えているなど、各種伝説が残り、また3の彦山に伝わる『鎮西上人略縁起』というものがあった点などからも、この英彦山日参の行状は無視できないものと考えられる。

〈『鎮西禅師絵詞伝』について〉

また併せて英彦山の記載のある『絵詞伝』について触れておきたい。『絵詞伝』は他の伝記に対して、最も分量が多く、地域の伝承も含めて作成されたにもかかわらずほとんど参照されていない資料である。確かに本書は当時手に入った諸資料や伝承を、疑わしいと思うものも含めて取り入れられていることから、後に次のように指摘された。

その『鎮西絵詞伝』と称する者を観るに、間、無根の説を増加して以てこれを矯飾し、贋を伝え偽を售り、以て天下後世を欺かんと欲す。

（『浄全』一七・三七八頁上～現漢文）

これは了恵道光の『聖光上人伝』が再版された際に付された貞厳の叙である。つまり、『絵詞伝』は根拠のない説を追加し、偽りを伝えるものであるとされているのである。確かに『絵詞伝』には、聖光上人が大原問答を拝聴していた、聖光上人が中国に渡った、といった、疑わしい記載も見られるが、これらの記載も当時伝わっていた『大原談義聴書抄』『鎮西略要伝』をもとに記されたものであり、中には著者了吟が、

文治第五（一一八九）（己酉）の春、叡山よりかへりて同年秋八月渡宋すといひ、

あるいは建久元年（一一九〇）（庚戌禅師二十九歳）台嶽より故郷にかへるといふ伝説いまだつまびらかならず。

（※西暦は補った）

といっているなど、「どれが正しいのかはわからないが、両説あげておく」と言って取り上げていることがわかり、了吟が当時伝わっていたものを主観で取捨して執筆したものでは無いことがわかる。したがって確かにこの『絵詞伝』に全面的に依ることは注意を要するとしても、これによって行状を補っていくことは必要と考える。その代表例が先の聖光の英彦山での行状であり、道光の『聖光上人伝』や『法然上人行状絵図』には記されていないもので

あるが、当時の行状や立地状況などを考えると、否定もできないものである。今後この伝記資料に記される当時の伝承などに光が当たることを願い、研究の進展が期待される。(4)

〈聖光の行状の概観〉

上記の整理をもとに聖光の行状を概観してみたい。九州北部香月の庄に生を受け、すぐに母を失った聖光は、明星寺の塔頭と考えられる菩提寺にて仏門に入り得度、後に登壇受戒（観世音寺戒壇か）し、明星寺一山にて修学することとなった。その際、その地域の霊峰英彦山まで一千日の日参をし、学問と修行ともに修す。その後優秀だった聖光は比叡山に登り、宝地房証真に師事して天台の教えを学ぶ。九州に帰った後は油山という組織に入り、学頭を勤める。その際明星寺の舎弟三明房の生死をさまよう姿を目の当たりにし、無常を痛感する。その後明星寺の五重の塔（三重とも）の勧進で、本尊を迎えるために京都へ赴き、そこで法然と出会って師事することとなる。本尊を明星寺に納めに戻った後再度上洛して法然から教えを得る。その後九州に帰り、高良山の麓にて一千日の念仏をする。草野永平の寄進によって善導寺を建立し拠点を得る。肥後の往生院にて四八日の念仏行を修して『末代念仏授手印』を記す。高良山近辺にもどり八女の天福寺にて三祖良忠と出会い、『浄土宗要集』を講義する。後、執筆活動を経て善導寺にて往生する。という行状が確認できる。

〈活動した組織〉

この行状のうち、登場する当時の寺社組織として、明星寺、比叡山、油山、高良山といった組織がある。これらの組織に関する研究は、比叡山の研究は重ねられているが、他には若干の高良山の研究があるのみで、明らかにな

っていないことが多い。しかし、初学の地明星寺近辺は菩提寺をはじめ、大日寺、白岩寺といった末寺があったといい、五重の塔の開堂供養とされる法会では、炊いた米が塚のようになったという伝説があるなど[5]、寺社組織としても経済的にも大きな組織であったことが考えられる。そして京都より戻った聖光が活動したのが高良山の近辺であるが、高良山は若干の歴史史料に登場する組織で、法会も活発に行われ、僧も多く活動していたことが考えられる[6]。ここに属して活動したかどうかははっきりしないが、土地の有力者の帰依を得て初めて善導寺という拠点を得ることとなったのが高良山のある地域であることから、関係の深い組織であったのかもしれない。このような状況を見ると、聖光が法然から念仏の教えを得て九州で広めることになった以降、伝記上活動したとされるのは高良山の近辺と往生院のある熊本の地域である。つまりこの地域にいた人々、恐らくは寺社組織に属していた僧が念仏の教えを広めていった対象の中心だったのではないかと推察できるのではないだろうか。

〈聖光の著作〉

著作に関する網羅的な研究は、先の小西存祐の研究、今岡達音『浄土宗全書』解題（『浄土宗全書』二一、一九三四年、浄土宗聖典刊行会）、福原隆善「聖光上人の学問的性格」（『源智辨長良忠三上人研究』、一九八七年、同朋舎）、恵谷隆戒「宗義顕彰・鎮西、記主著作解題」（『浄土宗全書』一〇巻、一九七〇年、山喜房仏書林）などの研究がある。これらの研究をふまえて著作を整理すると次のようになる。

典籍名	巻数	成立年時	所収
『末代念仏授手印』	一巻	安貞二年（一二二八）	（『昭和新修末代念仏授手印』、『聖典』五）
『浄土宗名目問答』	三巻		（『浄全』一〇）

『念仏名義集』　三巻　寛喜三年（一二三一）（『浄全』一〇）
『念仏三心要集』　一巻　寛喜三年（一二三一）（『浄全』一〇）
『浄土宗要集』　六巻　嘉禎三年（一二三七）（『浄全』一〇・『日蔵』九〇）
『徹選択本願念仏集』　二巻　嘉禎三年（一二三七）（『浄全』七）
『円戒秘決己証』（伝）　一巻（『浄土学』五・六、石井教道論文）
『識知浄土論』（伝）　一巻（『浄全』一〇）
『善導大師和讃』（伝）　一巻（『日本歌謡集成』第四巻）
『念仏往生修行門』　一巻（『三田國文』五四　二〇一二）
『物語集』　散佚
『臨終用心鈔』　一巻（『仏教文化研究』三八、神居文彰論文）

これらのうち、思想的に聖光のものと考えにくい内容であることから、（伝）と付した『円戒秘決己証』『識知浄土論』『善導大師和讃』は偽撰として扱われている。また、近年まで『法然上人行状絵図』に断片的に引用されて伝わっていた『念仏往生修行門』が、二〇一二年、陽明文庫から全文が発見され、恋田知子によって翻刻・発表された（『三田國文』五四、二〇一二）。これらの著作のうち、従来の研究で特に注目を集めているのが『末代念仏授手印』（以下『授手印』）と『徹選択本願念仏集』（以下『徹選択集』）である。

〈『末代念仏授手印』〉

『授手印』は安貞二年に熊本往生院と宇土西光院にて行われた四八日の念仏会に際して記された教義書である。

師法然から伝えられた念仏の思想を体系的に記したもので、少なからず古写本も伝わっており、諸本の研究をはじめ研究が蓄積されている。『授手印』に関する研究は、阿川文正「『末代念仏授手印』解題」（『浄土宗聖典』五巻解説、一九九八）において諸本の整理と内容の解説が行われている。述作の因縁として、

（法然）上人往生の後には、その義を水火に諍い、その論を蘭菊に致して、還って念仏の行を失って、空しく浄土の業を廃す。悲しきかなや、悲しきかなや。何が為ん、何が為ん。（『聖典』五・二二四）

といって、法然滅後に法然が説いた称名念仏の思想をそれぞれが勝手に解釈をして、念仏の行がないがしろにされてしまっていることをなげいていることを伝え、続けて、

肥州白川河の辺り、往生院の内において、二十有の衆徒を結び、四十八の日夜を限って、別時の浄業を修し、如法の念仏を勤む。この間において、徒らに称名の行を失することを悩き、空しく正行の勤めを廃しぬることを悲しんで、かつうは然師報恩の為、念仏興隆の為に、弟子が昔の聞きに任せ、沙門が相伝に依って、これを録して留めて向後に贈る。（『聖典』五・二二四）

といい、白川河のほとりの往生院で四八日の別時念仏会を修し、法然から伝えられた念仏の教えを伝えるために記したとしている。そうして伝えた内容は、五種正行と正助二行の行の体系、三心、五念門、四修、三種行儀という心と行の理想的な形を提示し（六重二十二件の法数と呼ばれる）、

法然上人の言わく、善導の御釈を拝見するに、源空が目には、三心も五念も四修も皆ともに、南無阿弥陀仏と見ゆるなり。（『聖典』五・二四〇）

という法然の言葉をもって、全ては念仏行を修するうちに自然と具わるものであるといい、称名念仏行の重要性を主張している。裏書には当時興隆していた邪義とする説を挙げ、また模範的な念仏者を列挙している。この書に法

然から伝えられた教えの根幹がまとめられており、聖光の想いと後に伝えるべき事柄が示された書として大切にされている。

〈『徹選択本願念仏集』〉

『徹選択集』（上下二巻）は、良忠の伝記『然阿上人伝』によると、

法然上人浄土宗の義を以て、弁阿に伝う。今また弁阿、相承の義幷に私の勘文、『徹選択集』を以て、沙門然阿に譲与じ畢ぬ。これを聞く人、慥かにこれを信じこれを行じて往生を遂ぐべし。（浄全一九・四〇八下）

とあって、法然から伝えられた念仏の教えとは別に、聖光独自の思想をこの『徹選択集』に記し、弟子良忠に与えたとされるものである。内容を見ても実際に聖光独自の思想が多く展開されており、いわゆる「二十二の選択義」、「聖浄兼学の主張」、「念仏三昧は不離仏値遇仏の義」、「総別の念仏」といった思想が注目され、昭和初期より坂田良弘[7]、小西存祐[8]などの研究で論じられ、後に高橋弘次[9]、藤本淨彦[10]などの研究で注目され論じられてきた。上巻は『選択集』一六章のそれぞれに注釈を施す形で、下巻は冒頭で「念仏三昧とは何の義ぞや」といって、称名念仏行の価値の高さを主張するために『大智度論』の思想を用いた主張が繰り返されるという形で構成されている。良忠の『徹選択鈔』によると、先に下巻の内容を記し終えた後、聖光が題名を『四義集』とすべきか『徹選択』とすべきか悩んでいたところ、良忠の進言で上巻に『選択集』の注釈を添えて上下二巻の『徹選択集』を記したとも記されている[11]。内容の詳細は後述する。

〈聖光の思想に関する研究―祖述と顕彰―〉

聖光の思想については先に述べた通り、『授手印』と『徹選択集』の研究を中心として進展をしてきた。この二書が注目されることにより、聖光の思想に、法然の思想をそのまま伝える作業と独自の思想を主張するものとの二面性があると指摘されて論じられてきた。この二面性は「祖述」と「顕彰」（顕章とも）という語の提唱によって、体系化されてきた。具体的には先の小西存祐の研究において「祖述的、顕章的」という分析が行われ、後に香月乗光が「鎮西教学に於ける祖述と顕彰」（『法然浄土教の思想と歴史』、一九七四、山喜房佛書林）という研究で改めてその分析を提唱し、祖述的立場として「鎮西聖光の浄土教学における結帰一行説の成立と構造」[12]において『授手印』の思想を指摘している。このような経緯から聖光の思想を論じる際にこの二面性をもって論じられてきた。本稿でも基本的にこの分析に依って論じていくこととしたい。

〈法然の法語をそのまま伝える作業〉

聖光は自著の各所に「然師云く」「故上人云く」などといって、法然の言葉を転記している。こうして残されている法然の遺文は後の我々に多くのことを伝えている。その代表例が、『徹選択集』に残される法然の三学非器の思想および『選択集』述作の経緯を伝えた長文の法然の遺文である。この法語は、

小僧某甲、上人の御手よりいまだこの選択をつたえざる以前に、上人、予に向かってつぶさに以て告げて言く、世人、皆因縁有って道心を発すなり。いわゆる父母兄弟に別れ、妻子朋友に離る等なり。然るに源空は指せる因縁もなく、法爾法然に道心を発す。故に師匠、名を授けて法然と号す。出離の志、至って深きの間、諸の教法を信じ諸の行業を修す。おおよそ仏教多しといえども所詮は戒定恵の三学に過ぎず。（『聖典』三、二八四）

という言葉から始まる法語である。この法語を聖光が『徹選択集』に残したからこそ、我々は法然が当時の仏教を三学に例え、自身がその器にはないことを述懐し、自らわが身に堪えられる教えを探すことになったという浄土宗開宗の経緯を知ることが出来るのである。また、この遺文の後半は、次のように『選択集』を執筆した経緯が記されている。

上人また告げて言く、「我が所造の書有り、いわゆる『選択本願念仏集』これなり。この書を以て、秘かに汝に伝えんと欲す。この書の造意は、九条殿下、源空に向かい高命を示して云く、対面のついで毎に念仏往生の義、度度これを聞くといえども、即施即廃なり。請う、その文を註して予に賜れと〈云云〉。源空、この仰せを蒙り辞し申すこと能わず。これに因って善導の釈義を謹んで以てその文勢を記し、兼ねてまたその義勢を陳ぶ」。

（『聖典』三・二八六）

ここに引用したのは冒頭の部分だが、この遺文を聖光が記してくれたからこそ、九条兼実が対面の毎に念仏の教えを伝えられていた点、しかし、都度失念してしまうため書き付けてまとめほしいとの願いで『選択集』を記したという縁起を我々は知ることが出来るのである。このことは現在発見されている法然の門弟の文献の中にはほぼ見ることのできないもので[13]、その価値は大変高いといえる。

また、その他、先に挙げた『授手印』に残された「称名念仏行を修するうちに三心四修五念門三種行儀は自然に具わる」とする法語をはじめ、各所でその言葉を残している。これらは『和語灯録』の「諸人伝説の詞」、および『昭法全』「聖光房に示されける御詞」にまとめられている。

〈法然の称名念仏行重視の思想を伝える作業〉

また、法然の遺文をそのまま記すことはせずとも、法然から伝えられた思想を後世に伝える作業が指摘されている。その代表例が『授手印』の思想である。『授手印』の成立経緯のところでも触れた通り、法然の多くの称名念仏行を修するべきであるという思想、その中に三心をはじめとするものは自然と具わるという説こそが法然の主張であるとして、『授手印』にその体系が記されている。序文には、

それ以れば、九品を宿と為んには、称名を以て先と為す。八池を棲と為んには、数遍を以て基と為す（…中略…）慥に以て口に唱うる所は、五万六万誠に以て、心に持つ所は、四修三心なり。これに依て自行を専らにするの時は、口称の数遍を以て正行と為し…　（『聖典』五、一三頁）

とあるように、往生浄土を願う際、称名念仏行を数多く修することが何よりも基本であると冒頭で主張し、信心の部分では三心と四修を基本とすることを述べている。このような主張は伝わっているすべての文献を通じて必ず論じられているものである。このように多くの称名念仏行を、さらにはいついかなる時でも修するべきであると主張は、聖光の基本姿勢であり、これは法然から伝えられたものだと主張するのが聖光の教学の特色の一つである。

〈聖光独自の主張―聖浄兼学の思想―〉

聖光独自の主張は先述の通り『徹選択集』を中心に論じられてきた。『徹選択集』上では、

そこそも弟子某甲、この『徹選択集』を造って、上人の『選択集』に添えるの意は、深く以てその選択の義を述し徹せんが為なり。これに依って、彼の義底を顕さんが為に、今この問答を致す。それ、念仏往生を知らんと欲せば、まずすべからく一切菩薩の浄仏国土成就衆生の義を知るべし。また一切菩薩の本願を習うべし。

（『聖典』三・二六九）

といって、『選択集』の思想を伝え、その思想に徹底していくという意志を示すためであるという。そして、さらに徹底していくためには「一切菩薩の浄仏国土成就衆生の義」を知るべきであると加えて主張しており、こうした意志のもとに『徹選択集』に独自の思想を残したということがわかる。さらに続けて、

沙門某甲、昔、聖道門を学せし時、聊か彼の浄仏国土成就衆生の義を習い伝え、今浄土門に入るの後、またこの選択本願念仏往生の義を相承す。二師の相伝を以て、聖教の諸文を見るに、その義、更に以て教文に違わず。単聖道門の人、単浄土門の人はこれを知るべからず。聖道浄土兼学の人、これを知るべし。（聖典三・二七〇）

といい、菩薩の浄仏国土成就衆生の義を知ることで、法然の『選択集』の思想が多くの経典の思想に通ずるということが理解できるという主張をしている。このことは、聖道門と浄土門との両方の思想を学んだ者こそ知ることが出来るという「聖浄兼学」の思想として注目を集めた。このように、『徹選択集』では『選択集』の思想を顕彰するために、菩薩の浄仏国土成就衆生の思想を中心として独自の思想が展開されている。

〈二十二の選択義〉

そして、『徹選択集』上の十六章の解説で「八種選択」を伝えた後、「今、この外にまた二十二種の選択の義を加う。」（『聖典』三・二七九）といい、次の選択義を提唱している。

①選択一向の義。（『無量寿経』）②選択悪業待対の義。（『観経』）③選択大善の義。（『阿弥陀経』）④選択一行の義。（『文殊般若経』）⑤普賢菩薩選択臨終の義。（『華厳経』）⑥文殊菩薩選択臨終の義。（『文殊発願経』）⑦観音菩薩選択本師の義。（『千手経』）⑧勢至菩薩選択因行の義。（『大仏頂経』）⑨選択易行道の義。（竜樹『十住毘婆沙論』）

⑩選択名義讃歎の義。（世親『往生論』）　※以上釈尊からインドの人師
⑪選択得度念仏の義。（廬山慧遠）⑫選択長生念仏の義。（曇鸞）⑬天台大師選択改悔念仏の義。（智顗）⑭道綽禅師選択念仏の義。（道綽）⑮善導和尚選択本願念仏の義。（善導）⑯懐感禅師選択見仏念仏の義。（懐感）⑰少康法師選択興隆念仏の義。（少康）⑱法照禅師選択末法念仏の義。（法照）⑲慧日三蔵選択念仏の義。（慧日三蔵）⑳大智律師選択病中念仏の義。（大智律師）㉑慧心先徳選択念仏往生の義。（源信）㉒法然上人選択本願念仏の義。（法然）　※以上中国から日本の人師

こうして、称名念仏行が多くの経典論書や人師によって説かれていることを示し、『選択集』で説かれた称名念仏の思想が、広く認知されているものであることを主張している。「二十二の選択義」としてこの主張は注目されている。

〈念仏三昧は不離仏値遇仏〉

『徹選択集』下巻の冒頭には、

問て曰く、念仏三昧とは何の義ぞや。答て曰く、念仏三昧とは是れ不離仏の義なり。
問て曰く、不離仏とは何の義ぞや。答て曰く、不離仏とは仏に値遇するの義なり。
問て曰く、値遇仏とは何の義ぞや。答て曰く、値遇仏とは、因地下位の菩薩、必ず果地上位の如来に値遇して、刹那片時も仏を遠離すべからざること、譬ば嬰児の母を離れざるが如し。　（『聖典』三・二九一）

といって、念仏三昧は「不離仏、値遇仏」であると主張している。つまり、念仏三昧によって、阿弥陀仏と常に不離・値遇していることになり、称名念仏は因地下位の菩薩の行と同等であり、称名念仏行の価値は高いことを論じ

ている。この説は『徹選択集』下巻を通じて論じられており、因地下位の菩薩に限らず、真位という位の高い菩薩も同様であるという主張につながり、さらには「地前未証の菩薩及び薄地底下の凡夫はもっとも仏を離るるべからず」（聖典三・三〇八）といって、凡夫にはなおのこと称名念仏によって阿弥陀仏と値遇すべきであるとし、併せて我々凡夫には称名念仏の行が必要であることを主張するに至っている。

〈総別の念仏義〉

そして下巻の後半に至って、

念仏において総別二種の義有り、いわゆる総じてこれをいわば万行皆これ念仏なり。別してこれを言わば口称念仏を以て念仏とするなり。但し善導の意は総を捨てて別を取りたまえり。（『聖典』三・三一二）

といって、「総別二種の念仏」を説き、称名念仏の行も広く仏教の思想として認められるべき行であり、その意味では仏教で説かれる万行は全て仏を念ずるが故に念仏であり（総の念仏）、善導がその万行の中から選び取ったのが称名念仏行なのであり（別の念仏）、称名念仏行は仏教の思想から外れるものではないという主張をしている。このような主張から、称名念仏行が仏教の思想として認められない状況があったのではないかとも想像できるのではないだろうか。こうして、聖光は称名念仏行が広く仏教の思想と対応するものだということを強く主張しているのである。こうした主張が聖光の独自の思想としてこれまでに注目を集めている。

〈今後の課題〉

このように従来の研究では、聖光は多くの称名念仏行を生涯にわたって修するべきであるといい、その行の中に

三心、四修といった具えるべき信心は自然と具わるという主張を基本姿勢としていること、そして、その称名念仏行の思想の奥深さを独自の視点で顕彰して主張していることが指摘されてきた。聖光の業績としては、基本的にはこのようにまとめられると思う。

そして今後の課題であるが、上述の通り、聖光独自の思想は『徹選択集』を中心に論じられてきたのであるが、他の文献における独自の思想が今後指摘されることが望まれるのではなかろうか。他の文献を見ると、例えば『念仏名義集』には

或る人、この念仏を悪みて申す様は、何ぞ必ずしも阿弥陀仏の名を唱え奉るのみ、万ずの功徳善根の中に取分けて、普く平等の功徳とは云うぞや。異なる仏、又余の功徳をも正業と立てよかし。南無薬師、南無地蔵等、これ等の仏菩薩の御名を唱え奉るも、普く平等なる正業と云うべきや。（『浄全』一〇、三六〇三下）

という阿弥陀仏以外の仏の名を称えることも平等の功徳があるとすべきではないかという説や、また、

或る人、念仏を難じ侍る様は、抑、我れこの『法華経』並に真言こそ忝く御座す、甚深上乗の御法也。（…中略…）されば『法華経』は勝れたり、真言は増り、念仏は劣りたりと思えるなり。（浄全一〇、三六七上）

という『法華経』や真言こそ尊いのであり念仏は劣るものだという他者の批判を含む説をとりあげる場面が幾度かある。これに対しては「善導の学問せざる人の難」として対応しているが、このことは、聖光はこうした僧が活動する中で称名念仏の思想を広める活動をしていたということを物語っているのではないだろうか。筆者は、近年このような視点から聖光の独自の思想を見返してみたので、参照賜りご意見を乞いたく思う。[14]

註

(1) 『鎮西香月系譜』の注に「然れば則ち上人の行状を記してこれを龕中に併せ蔵せんと欲して、これを義山老師に請う。因て師その梗概を録して聖光伝を撰し聿いにその需に応ず。翁肅然として拝受し、記及び伝を合併してこれを廟寺に納め、以て長く寺鎮とす。」(『浄全』一六・九七九下・元漢文)とある。

(2) 「寿命」「中屋」といった地名にまつわる英彦山日参時の伝説が記されている。

(3) 『豊前国英彦山　その歴史と信仰』(二〇一六、海鳥社)掲載のものを参照した。

(4) 15青柳瑛珊『鎮西上人』は『絵詞伝』をもとにまとめられた伝記である。

(5) 『鎮西香月系譜』(『浄全』一六・九七八下)

(6) 文治四年(一一八八)『高良山施入帳』(『大日本古記録』第四編之二、四一七頁)、承元二年(一二〇八)『鷹尾社五節句瓶子配分差定等写』(『鎌倉遺文』四三、二六〇頁№五〇五四四)など。

(7) 坂田良弘『鎮西聖光上人の教学』(浄土教報社、一九三一)

(8) 前掲小西存祐論文。

(9) 高橋弘次「二祖聖光における教学の二面」、「『徹選択本願念仏集』解題」、「徹選択集の思想」、「『徹選択集』における菩薩観」「聖浄兼学の精神—聖光の学問的性格をめぐって—」(『続法然浄土教の諸問題』、山喜房仏書林、二〇〇五)。

(10) 「聖光上人における「不離佛値遇佛」の思想—宗教的實存の視點から—」(『源智辨長良忠三上人研究』、三上人御忌記念出版会、一九八七)。

(11) 『浄全』七・一一二上

(12) 「鎮西聖光の浄土教学における結帰一行説の成立と構造」(『法然浄土教の思想と歴史』、一九七四、山喜房佛書林、初出は『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』、一九六一、塚本博士頌寿記念会刊)

(13) 親鸞『教行信証』に「選択本願念仏集者。依禅定博陸(月輪殿兼実、法名円照)之教命所令撰集也。」(正蔵八

三・六四三上）とある程度か。

（14）拙稿「聖光の聖道浄土二門の教判説と当時の仏教」（『印仏研』一四六号、二〇一八）など。

参考文献

柴田玄鳳編『三上人の研究』、三上人遠忌事務局、一九三五年
三上人遠忌出版会編『源智辨長良忠三上人研究』、三上人御忌記念出版会、一九八七年
坂田良弘『鎮西聖光上人の教学』、浄土教報社、一九三一年
高橋弘次『続法然浄土教の諸問題』、山喜房仏書林、二〇〇五年
梶村昇・福原隆善『弁長隆寛』（浄土仏教の思想一〇）、講談社、一九九二年
梶村昇『聖光と良忠浄土宗三代の物語』、浄土宗、二〇〇八年

良忠上人における法然上人顕彰

大橋　雄人

はじめに

浄土宗第三祖然阿良忠上人（一一九九―一二八七。以下諸師の尊称を略す）は「記主禅師」の号をたまわるほど、その生涯のなかで多くの著作を著わしている。その著作の大半は善導、法然、聖光の著作に対する注釈書であり、それらには浄土教祖師のみならず多くの典籍を引用、さらには法然をはじめとした諸師の法語・伝聞も説示されている。以前、拙論において『観経疏伝通記』（以下『伝通記』）内の引用文献を調査したが、[1]そのなかにも法然の説示の引用がいくつか見受けられた。

本研究では、良忠研究の状況の整理、基礎知識として生涯と著作を概観したうえで、良忠著作中における法然法語の整理を試みたい。

一、良忠上人研究

良忠の研究については、散発的にまた各研究者によってある程度継続的に行われている。しかしながら、各研究者が自己の研究の関連部分においてまとめることがあるものの、網羅的な研究史としてまとめたものはとしては、ほぼ見受けられない。網羅的な研究整理としては、沼倉雄人「Ⅱ 三祖然阿良忠に関する研究」（『教化研究』二三、二〇一二年、「近年における浄土宗学研究の状況―法然以降の祖師の研究状況―」が挙げられる。本整理は二〇一二年当時までの良忠に関する研究の状況について概観し、今後の研究の展望について考察を行ったものである。

その後、大橋（沼倉）雄人、南宏信らによって継続的に研究成果が発表されている。とくに近年は南氏によって『往生要集義記』の書誌的研究が進められており、[2]『往生要集義記』は『往生要集鈔』が後年増広・整理されたものであることが指摘されている。

また平成二八年（二〇一六）には大本山光明寺記主禅師研究所が設立され、光明寺興隆の一助に努めるため、光明寺所蔵の宝物や文書の調査・整理・研究とともに、良忠著作の普及と教学研究、各種研究会などを開催している。また、その研究活動の成果として『記主禅師研究所紀要』を発刊し、活発な研究活動が行われている。

さらに大本山光明寺布教師会により浄土宗開宗八五〇年を記念して『良忠上人の御跡を慕って』（大本山光明寺布教師会、二〇二二年）が刊行され、良忠上人の由緒寺院がまとめられている。

二、良忠上人の生涯

良忠の生涯については現在、道光『然阿上人伝』を基に良忠の孫弟子等の著作にみられる記述や金沢文庫資料などを加えて考察され、まとめられている。代表的な研究としては、恵谷隆戒『然阿良忠上人伝の新研究』（金尾文淵堂、一九三四年）、大橋俊雄『三祖良忠上人』（神奈川教区教務所、一九八四年）、梶村昇『聖光と良忠 浄土宗三代の物語』（『浄土選書』三五、浄土宗出版、二〇〇八年）などが挙げられる。

良忠は正治元年（一一九九）石見国三隅荘に生まれた。幼い頃から浄土教に傾倒し、一三歳で出雲の鰐淵寺に学ぶ。一六歳のときに登壇受戒・出家し、天台・倶舎・唯識・律・密教など広く研鑽、三四歳のときに帰郷して以降は多陀寺にて不断念仏を修するなどして過ごしていたと伝えられる。

嘉禎二年（一二三六）三八歳のとき、生仏法師とともに聖光のもとへ向かい、約一年の浄土宗修学を経て、『徹選択集』『末代念仏授手印』などの聖光の著作を授かり、宗義を相伝した。『授手印』を拝受した良忠はすぐに『領解末代念仏授手印抄』一巻を著わし、これが良忠の最初の著作となる。

嘉禎三年（一二三七）八月、聖光のもとを辞して後は、一〇年ほど安芸（現在の広島県）近辺を布教教化していたとされるが、その期間について伝記などには詳細が記されておらず、事跡が不明である。

宝治二年（一二四八）春、聖覚法印の妹である浄意尼に請われて京都に赴き、『選択集』を講義したという。当時、京都では法然の門弟を名乗る者がそれぞれに教えを説いており、いずれが法然の正義であるかわからない状態であった。しかし、良忠の教説を聞いた浄意尼は「兄・聖覚から聞いていた法然の教説と違わない」と評したとさ

れる。法然門下に異説が多かったことについては、聖光も『授手印』の末尾に「近代の人人の義」として一念義、弘願義、寂光土義をあげ、邪義として痛烈に批判をしている。(3)

伝記によると、京都を去った良忠は信濃（現在の長野県）善光寺を参詣し、近隣の人々に請われてしばらく留まり、『観経疏』を講じている。その後は上野・下野を経由して下総（現・千葉県北部）の地へと足を向けたとされ、道中は教化をしながらの旅であったと想像される。

下総に落ち着いた後、良忠は講義と著述活動に励んだ。良忠の代表的著作である『観経疏伝通記』もこの時期に講義した内容をもとに執筆されたと考えられ、ほか『浄土大意鈔』、『選択伝弘決疑鈔』、『三心私記』、『決答授手印疑問鈔』などが下総在住時代に著わされている。下総において良忠は千葉一族の外護のもと、生活の基盤を築いている。千葉一族は法然や法然に帰依した関東武者とも関わりが深く、その関係で良忠に支援したものと考えられる。良忠は下総で一〇年ほど活動したが、ある日、千葉一族の椎名八郎・荒見弥四郎との間で土地・金銭を問題として不和を起こし、これが原因で下総を離れる決意をしたと孫弟子の著作において伝えられている。(4)

良忠が下総を離れ鎌倉に入った年時ははっきりとした記録はないが、先学の研究によれば正嘉二年から正元二年（一二五八―一二六〇）の間ではないかとされる。鎌倉に入った良忠は、篤信な念仏者である慈恩房を訪ね、慈恩房から当時鎌倉大仏の勧進をしていた浄光を紹介され、鎌倉での活動の基盤を築いたとされる。当時の鎌倉は源頼朝が幕府を開いて以来、政治の中心となっており、仏教諸宗が活動していた。また法然の門弟や帰依者には関東に下向した者もあり、法然の専修念仏の教えも流布していた。

良忠は鎌倉においても講義と著述、布教に励み、さらには日蓮と鎌倉の浄土教者の間で起こっていた論争の対応を通じて、鎌倉の専修念仏者の間で指導的立場に立つようになったとされる。著述についても鎌倉在住期に『観経

疏伝通記』をほぼ完成させ、そのほかにも『徹選択鈔』、『浄土宗要集聴書』、『往生論註記』などを著わしている。

建治二年（一二七六）九月、良忠は帰京した弟子の慈心、礼阿の要請によってふたたび上洛している。慈心、礼阿が良忠に上洛を要請した理由は、一説には法然門下の異流に対応するためであったとされる。良忠は二度目の上洛においても講義・教化のかたわら著述活動も行っており、『安楽集私記』、『浄土宗要集』（聖光『浄土宗要集（西宗要）』に対して『東宗要』とも呼ばれる）が晩年の京都在住期に著わされている。

弘安九年（一二八六）八八歳のとき、鎌倉・悟真寺に戻り、翌年弘安一〇年（一二八七）七月六日、八九歳にて入寂した。

三、良忠上人の著作

良忠の著作は「報夢鈔五十余帖」と呼ばれるほど多くあることは周知の通りであり、また著作のみならず金沢文庫には良忠の講義録とされる典籍が所蔵されている。[5] 金沢文庫所蔵の講義録は良忠の講席にあった弟子・良聖が筆録したものであるが、良忠の思想を伝えるものとして、ほぼ著作と同様に扱われており、これらの典籍からも良忠の教学や伝歴をうかがうことができる。

しかしながらはじめに述べたように、良忠の著作は良忠自身が生涯を通じて重ねて推敲したものがあり、良忠の思想史上における位置づけが難しいものや、奥書などが無く成立時期が判然としないものがある。

良忠の著作活動について、金沢文庫所蔵の典籍中、良忠の講義録とみられるものも含め、先学の研究成果を参考

にしながら整理を行うと次のようになる。

【撰述時期】	【著作名】
《九州》	
嘉禎三年（一二三七）	『領解末代念仏授手印鈔』一巻[6]
《下総》	
建長二年（一二五〇）	『浄土大意抄』一巻[7]
建長六年（一二五四）	『選択伝弘決疑鈔』四巻[8]
	『三心私記』一巻[9]
建長七年（一二五五）	『定善義聞書』三冊[10]
	『玄義分聞書』三冊[11]
	（『序分義聞書』一冊[12]）
建長八年（一二五六）	『無量寿経論註聞書』一冊[13]
	『釈浄土群疑論見聞』一冊[14]
	『法事讃聞書』一冊[15]
康元二年（一二五七）	『往生礼讃聞書』一冊[16]
	『決答授手印疑問鈔』二巻[17]
正嘉元年	『倶舎論宗要集』一冊[18]

《鎌倉》

正嘉二年（一二五八）　『観経疏伝通記』二十五巻[19]

正元元年（一二五九）　『浄土宗行者用意問答』一巻[20]

正元二年（一二六〇）　『選択伝弘決疑鈔裏書』一巻[21]

文応元年（一二六〇）　『徹選択鈔』二巻[22]

弘長二年（一二六一）　『浄土宗要集聴書』二巻[23]

弘長三年（一二六二）　『観経疏略鈔』五巻[24]

文永元年（一二六四）　『無量寿経論註記』（起稿）[25]

文永二年（一二六五）　『観経疏略鈔』（『足立鈔』）三巻[26]

文永九年（一二七二）　『無量寿経論註記』（浄書）

建治元年（一二七五）　『無量寿経論註記』（校訂）

建治二年頃（一二七六）　『観経疏伝通記』（再治本）十五巻[27]

建治三年（一二七七）　『選択伝弘決疑鈔』五巻[28]

《京都》　『選択疑問答』一巻[29]

弘安五年（一二八二）　『安楽集私記』二巻[30]

弘安五年以後　『浄土宗要肝心集』三巻[31]

『浄土宗要集』（『東宗要』）五巻[32]

『往生要集義記』八巻[33]
『無量寿経論註記』（再治調巻）五巻

弘安九年（一二八六）

《鎌倉》

弘安十年（一二八七）

『観経疏伝通記』（極再治本）十五巻[34]
『安楽集論義』一冊

《著作時期不明》

『釈摩訶衍論聞書』一冊
『観念法門私記』二巻
『往生礼讃私記』二巻
『法事讃私記』三巻
『般舟讃私記』一巻
『看病用心鈔』一巻

著作時期不明の典籍のうち、金沢文庫所蔵『安楽集論義』『釈摩訶衍論聞書』には奥書がないため、講説の時期については明らかではない。しかしながらこれら二書は良聖の書写によることから、おそらく良忠の講義録であろうとされ、それらが講義された時期も良忠の千葉在住期ではないかと考えられている。[35]

また『看病用心鈔』一巻については成立時期が不明であり、[36]善導「行儀分」の注釈書として『観念法門私記』二巻、『往生礼讃私記』二巻、『法事讃私記』三巻、『般舟讃私記』一巻が挙げられるが、それらには成立時期を示す記述が無く成立順・時期ともに不明である。[37]また、『決疑鈔』『論註記』『伝通記』などは治定されている。

良忠には以上のような著作があるが、曇鸞、道綽、善導、懐感、法然、聖光という祖師の著作に対する注釈書が網羅されており、現在でも宗義解釈において重要視されている。

四、良忠における法然御法語等の引用

法然の法語集は、良忠の門弟である了恵道光が編纂した『黒谷上人語灯録』をはじめ、現代においても浄土宗総合研究所編『法然上人のご法語』などが出版されている。近代においてもっとも大きな成果は石井教道編『昭和新修法然上人全集』（以下『昭法全』）であろう。

『昭法全』には、『西方指南抄』や『黒谷上人語灯録』をもとに法然の著作、消息類、伝聞した法語などが整理・採録されている。そのなかには良忠の著作が出典となっているものもあり、良忠著作中にみられる法然の法語を「良忠上人伝聞の御詞」として四三篇採録している（七五九～七六九頁）。そのほか『昭法全』に採録されている良忠著作が出典となる法然法語として、「聖光房に示されける御詞」二篇、「大和入道親盛に示す御詞」、「叡空との問答」、「湛空上人伝聞の御詞」、「勢観上人との問答」、「渋谷入道道遍伝説の御詞」など七篇を加え、合計五〇篇が良忠の著作から採録されている。

しかしながら、整理を試みると管見の限り、『昭法全』に採録されたもののほかにも良忠著作中に五九篇の法然の説示を見出すことができる。それらを整理すると次のようになる。(38)

良忠著作における法然法語

No.	著作名		著作内No.	本文	昭法全所収	良忠著作相互関連	典拠
1	『三心私記』	二九丁ウ	1	四問答者、問、若修前正助下判二行得失也。**然祖師云、此下具有五番相對**〔云云〕。文中既闕不迴向・純之二義、亦少遠之一義。何成五番。答、天必對地、陽必對陰。陰豈無陽、地豈無天。物皆如此。今之五番、例此可知。失中出迴向得生。翻此寧無不迴向也。失中出雑行。翻此何無純行也。得中出近弥陀行翻此何無遠弥陀行也。可知。			
2	『決答授手印疑問鈔』	聖典五、八七～八八頁	1	禪門云年來不聞此義今沙門之所言全同昔聞善導寺之所傳爭違上人之指歸哉隨喜尤深昔**親盛法師語予云上人在世之時奉問云御往生之後淨土法門不審可問誰人乎上人答云聖光房金光房委知所存彼等爲遠國能化爲汝不易京中者聖覺法印亦知我義若滅後有疑者可問此人也**〔云云〕。宜哉上人遺言實哉相傳不違沙門早隨彼門人可開其不審也敬蓮社暫住鎌倉之時不知默止畢今聞然阿彌陀佛令住下總彼人又上人門徒也予雖有對面之志老耄窮屈之間不能至彼國即以沙門傳説欲備龜鏡〔云云〕。	大和入道親盛に示す御詞（七〇三頁）		伝聞（親盛）
3	『決答授手印疑問鈔』	聖典五、九二頁	2	于時上人六十五辨阿三十六也。先心中思念上人勸化不可過我所存〔云云〕。**爰辨阿遁世之由令申之處上人問云汝爲出離行何法耶。**	聖光房に示されける御詞其一（七四三頁）	『決疑鈔裏書』（1）	伝聞（先師）

答申云勸人建五重塔候又常時行法者念佛候也〔云云〕。 **上人云所立塔者如善導御意者判雜行而名疎雜之行所行之念佛者判正行正所勸之行也但念佛言廣通八宗九宗汝念佛何耶被問之時不知智分邊際如望大海又云汝天台宗學徒也仍分別三重念佛義可奉令聞一摩訶止觀念佛二往生要集念佛三善導勸化念佛也〔云云〕。** 此三重被立替事微微細細也教化及于多時自未至子是時辨阿如聞釋尊說法似値善導教化心大歡喜解行全學上人行儀。	4 『決答授手印疑問鈔』 聖典五、九二～九三頁 3 其後八年常隨日日學問一日不懈。 有時眞觀房告予云連日御學問之間御老體定令窮屈給歟夜中御念佛御大事候自今已後二日一度可有御參歟〔云云〕。 依之辨阿一日不參。**上人御房即時以御使被仰云今日者遲來給利利御渡法門沙汰可有候〔云云〕。** 辨阿聞此言始知上人傳法志深於予抑涙走參〔云云〕以之可令推察給也。	5 『決答授手印疑問鈔』 聖典五、九七～九八頁 4 一心專念彌陀名號乃至順彼佛願故事 問一心者對不一心之言專念者待不專念之言不問時節久近者對有問時節久近之言念々不捨者者待念念有捨者之言正定業者待不正定業之言順彼佛願故者待不順彼佛願故之言歟若爾何者不一心有問時節久近乃至不順佛願等可得意候覽又凡夫之上不許二心竝起若爾如我等十惡盛者念念不捨相續分齊如何可得意候覽。
	伝聞（先師）	

			答**先師被仰候故上人多年御學問偏爲菩提也於本山學天台之時所詮以一心三觀爲出要之旨大師御本意分明之間付此欲行之處法雖甚深吾機難及仍至南都遍學華嚴三論法相等宗之處入門雖異皆寂靜湛然之理係心可顯此妙理云也只同天台其後渡失津歎滿胸自然獨披聖教欲得我出離生死之法即歸黒谷入報恩藏披一切經已五遍也猶不得出離要道悲歎難休但有善導勸化書籍以外約下機而判往生機依之爲明其意別披三遍前後補接竊見事八遍第八遍時至一心專念彌陀名號之釋廓然覺善導元意如予下機得度昔法藏菩薩兼定置マシマシケルヨト覺不覺落涙生年四十三時入一向專修行初唱六萬遍也故上人被仰也。**	良忠上人伝聞の御詞 其二四（七六四頁）		伝聞（先師）
6	『決答授手印疑問鈔』	聖典五、一〇二～一〇三頁	5	於上人御意者善導所立念佛者三心上稱南無阿彌陀佛之外無別觀念云事分明候。 乘願上人云有人問云色相觀觀經説也設雖稱名行人可觀之候歟如何。 **上人答云源空始サル徒事シタリキ今不爾但信稱名也〔云云〕。** 善導寺上人云有時上人問云源空念佛與道俗男女念佛同異如何。 爰辨阿心中思本願念佛者偏仰佛力稱名號不用自力觀念等故不可依智淺深之由雖令存念一旦機嫌惡故答申云爭御念佛不勝諸人念佛可候哉〔云云〕。 上人云本願念佛之趣未被得意アノ阿波介カ念佛モ源空カ念佛モ全以同念佛也助給阿彌陀佛思ヨリ外ニハ不置別念也〔云云〕。			伝聞（宗源）

			以此等口傳可得意候也。			
7	『決答授手印疑問鈔』	聖典五、一〇二～一〇三頁	6	於上人御意者善導所立念佛者三心上稱南無阿彌陀佛之外無別觀念云事分明候。 乘願上人云有人問云色相觀觀經説也設雖稱名行人可觀之候歟如何。 上人答云源空始サル徒事シタリキ今不爾但信稱名也（云云）。 善導寺上人云**有時上人問云源空念佛與道俗男女念佛同異如何。** 爰辨阿心中思本願念佛者偏仰佛力稱名號不用自力觀念等故不可依智淺深之由雖令存念一旦機嫌惡故答申云爭御念佛不勝諸人念佛可候哉（云云）。 **上人云本願念佛之趣未被得意アノ阿波介カ念佛モ源空カ念佛モ全以同念佛也助給阿彌陀佛思ヨリ外ニハ不置別念也（云云）。** 以此等口傳可得意候也。	聖光房に示されける御詞其八（七四五頁）	『徹選択鈔』（2）	口伝（先師）
8	『決答授手印疑問鈔』	聖典五、一〇九頁	7	是故兩師各隨機宜所釋之義門雖異而亙存二義見探論本意令一同也若約稱名機者論文又以讚歎門爲正定業以餘四門爲助業之意可有也。 依之**故上人云源空目三心南無阿彌陀佛五念門南無阿彌陀佛見也（云云）。**		『往生礼讃私記』（1） 『東宗要』（19） 『往生論註記』（1）	『末代念仏授手印』（聖典五、三一頁）
9	『決答授手印疑問鈔』	聖典五、一三五頁～一三六頁	8	問稱名行者有時起妄念先止其妄念而住善心然後可唱名號歟又不論心亂不亂妄起不起先擧聲唱名號由其稱名止妄心可住善心歟此心行前後何可用心耶。 答**先師云故上人先唱名號名號徳妄念自止願**	良忠上人伝聞の御詞 其二五（七六五頁）		伝聞（先師）

	10	『決答授手印疑問鈔』	聖典五、一五一頁	9	**心自生也何況本願元意爲化亂心難止者也付妄念難止一向可仰本願付散亂難靜一向可唱名號也被仰　云云。** 問三心具不具於自他身上如何可分知候覽。答**先師仰候故上人宣爲往生申念佛之時此念佛行心大要覺付行有勇常欲申念佛者我身已具三心可思也　云云。**	良忠上人伝聞の御詞　其二六（七六五頁）	伝聞（先師）
	11	『決答授手印疑問鈔』	聖典五、一五五頁	10	問此三想中當我機可用何心耶。答**先師云故上人往生想普觀メカハシケレハ難及我分源空住引接想也被仰。**辨阿住歸命想　云云。	良忠上人伝聞の御詞　其二七（七六五頁）	『観経疏略鈔』（10）『往生要集義記』（11）	伝聞（先師）
	12	『決答授手印疑問鈔』	聖典五、一五五頁	11	問臨終時最後心可成見佛想歟可成往生想歟。答**先師云故上人云最後之時可成見佛想也其故見佛前往生後也隔越前來迎見佛思往生者便宜不可爾也　云云。**平生住歸命想臨終住見佛想者少無違害也所以歸命者歸屬彼佛也見佛者所歸佛欲奉見也依之住歸命想之時有見佛之想住見佛想之時有歸命之想也。	良忠上人伝聞の御詞　其二八（七六五頁）		伝聞（先師）
	13	『決答授手印疑問鈔』	聖典五、一五五頁～一五六頁	12	就中**先師云歸命想本尊東向奉對行者也引接想本尊西向佛後隨往想成也故上人被仰也　云云。**依之周防國鷲頭左衞門尉（後筑前守）持佛堂依先師之教一佛壇三尊二背合奉安置也又天竺祇園寺無常院本尊向西引接意也。	良忠上人伝聞の御詞　其二九（七六五頁）	『観経疏略鈔』（9）『往生要集義記』（10）	伝聞（先師）
14	『浄土宗行者用意問答』	浄全一〇、七〇五頁上～下	1		○三自力他力之事　問云念佛ニ自力他力ト云コトハ何樣ナルヘキゾヤ。			伝聞（先師）

	答云先師上人故上人ノ御義ヲ傳ヘテ云自力ト云ハ聖道門ナリ自ノ三學ノ力ヲ憑デ出離ヲ求ムル故ナリ他力ト云ハ淨土門ナリ淨土ヲ求ムル人ハミナ自ノ機分ハ出離スル二能ハズト知テ佛ノ他力ヲ憑ム故ナリ爾ルニ近代ノ末學淨土ノ行ニ自力他力ト云コトヲ立テ念佛ニモ又自力他力ヲ分別シ或ハ定散二善ヲ自力トシ念佛ヲ他力トストイヘリ故上人ハ仰セラレザリシ義ナリ況ヤ自力ノ念佛ハ邊地ノ業トナルト云コト全ク聞ザリシ事ナリ 〔云云〕 コノ相傳ヲ以テ彼新義ヲバ意得ベク候。
	良忠上人伝聞の御詞 其三
	伝聞

15	2
『浄土宗行者用意問答』	○七口稱之時數取之事 問云尋常ノ時唯口ヲ働ラカシテ聲ヲモ出サズ或ハ又人ト物語シナガラ念珠ヲ輪ラシテ數ヲ取コレモ口稱ノ内ニテ有ヘキ歟 答云心ニ佛ヲ憑ミ奉リテ口ニ名號ヲ唱ルヲ念佛ト名クコノ定ニテ念佛ヲハ申スベク候聲ヲ立ルヲ本トストイヘドモ衆中ナドニテ機嫌ヲ知ズ唱フレハ人ハ誹謗ノ罪ヲ增我ハ虚假心ヲ起ス因縁トモナラン然ラハ聲ヲ立ルヲ本トシテ處ニ隨ヒテ心ニ念ジテモ數ヲ取ベキナリ。 故上人ノ云ク口ニ唱フルモ名號心ニテ念ズルモ名號ナレバ何レモ往生ノ業トハ成ベシ但シ佛ノ本願ハ稱名ノ願ナルカ故ニ聲ヲ立テ唱フベキナリコノ故ニ經ニハ令聲不絶具足十念ト説釋ニハ稱我名號下至十聲ト言ヘリ我耳ニ聞ユル程ハ高聲念佛ニ取ナリサレバ
浄全一〇、七〇七頁上～下	良忠上人伝聞の御詞 其三 〇（七六六頁）

	16	『浄土宗行者用意問答』	浄全一〇、七〇七頁下	3	次ニ人ト物語シナガラ念珠ヲ輪ラサンハ大ナル懈怠ニテ候。 有人故上人ニ問云念佛ニハ必ス念珠ヲ持ズトモ苦シカルマシク候歟。 **上人ノ云必念珠ヲバ持ベキニテ候譬ヘハ世間ノ歌ヲウタヒ舞ヲマフ時ソノ拍子ニ隨ガフガ如ク念珠ヲハカセニテ舌ト手トヲ動カスナリ但シ無明ヲ斷ゼザラン者ハ妄念發ルベシ世間ノ客ト主トノ如シ念珠ヲ手ニ取時ハ妄念ノ數ヲ取ントハ約束セズ念佛ノ數トラントテ念佛ノ主ヲ住ツルウヘハ念佛ハ主妄念ハ客人ナリサレバ心ノ妄念ヲ許サレタルハ過分ノ恩ナリソレニ剩ロニ樣樣ノ雜言ヲシテ念珠ヲ掐越ナンドスル事ハユユシキ僻事ナリ　云云**。 コレヲ以テ能能心得玉フベシ。	良忠上人伝聞の御詞　其四一（七六八頁）		伝聞
	17	『浄土宗行者用意問答』	浄全一〇、七〇七頁下～七〇八頁上	4	**又云稱名ノ時心ニ思フベキ樣ハ人ノ膝ナドヲ引動カシテヤ助ケ玉ヘト云ン定ナルベシト。** サレバ御念佛ノトキノ御氣色モソノ樣ニ見ヘ玉ヒシナリト先師モ石河ノ禪門モ申サレキナリ爾レドモ凡夫ノ習ヒ無道心ノ氣分ノウヘハ心口相應セヌコソ歎キニテ候ヘソレニ人ト物語シナガラ念珠ヲ輪ラサンハ實ニアサマシキ事ニテ候。	良忠上人伝聞の御詞　其四二（七六八頁）		伝聞

18	『浄土宗行者用意問答』	浄全一〇、七〇八頁上～下	5	問云日所作ノ時六萬十萬ヲ受テ初ニハ如法ニ申候ホドニ後ニハ念珠モ手馴テ自然ニ早ク成稱名ト念珠ト相應セヌヨリハ初ヨリ二萬三萬ヲ當テ念珠ヲ慥ニ掐候ンハ如何。 答云イカニ身口相應セズトモ六萬十萬ヲ掐ン人ハ大方晝夜ニ暇アルマジケレハ目出タキ相續ノ人ニテゾアルベキ所詮日所作ハ相續ノ爲ニテ候ヘハソノ念佛ノ數同ジ程ナラバ常ニ念珠ヲ放タズ相續ノ強キ方ヲ料ラヒ勤玉ベシ。 **故上人ノ云凡夫ノ習ヒ二萬三萬ヲ當トモ如法ニハ叶ヒ難カラン唯數遍ノ多カランニハ過ベカラズ名號ヲ相續セン爲ナリ必シモ數ヲ要トスルニハ非ス只常ニ念佛センガ爲ナリ數ヲ定メヌハ懈怠ノ因縁ナレバ數遍ヲ勸ムルニテハ有ナリ。** **又云善導ノ御釋ニ依ニ一萬已上ハ相續ニテ候ベシ但一萬遍ヲモ急ギ申テサテソノ日ヲ徒ニ暮サンコトハ有ベカラズ一萬遍ナリトモ一日一夜ノ所作トスベキナリ總ジテハ一食ノ間ニ三度バカリ思ヒ出サンハ能相續ニテアルベシソレハ衆生ノ根性不同ナレバ一準ナルベカラズ志ダニ深ケレバ自然ニ相續ハセラルルナリ〔云云〕。**コレニテ御心得アルベク候。	良忠上人伝聞の御詞 其四三（七六八～七六九頁）		伝聞
19	『徹選択鈔』	浄全七、一一三頁下～一一四頁上	1	問念佛之行是正定之業事在文分明也。但其念佛者但信稱名歟觀上稱名歟。 答**故上人云念佛往生之一法生因本願之要行也・只如願文可取信何憑他之方法耶〔云云〕。**			伝聞

	先師云有時上人問予云智者稱名愚者稱名功德可有勝劣乎。予心中謂爲本願念佛但信稱名也智者愚者有何分別乎然存議嫌答申愚者念佛何齊上人御念佛乎〔云云〕。上人彈云汝未知本願之趣故。設信不信而有差別不顧本願念佛者不用觀法等然アノ阿波介念佛源空念只同事也〔云云〕。物語云大日房處マカリタリシニ彼人被申念佛者但南無阿彌陀佛勸ナルソヲカシキ事也。稱名拍子也舞折拍子也〔云云〕。人人皆如此思也本願意サハナシ。只唱南無阿彌陀佛相應本願可生淨土也・此意爲令知見易如此書也〔云云〕。
20	問念佛之行是正定之業事在文分明也。但其念佛者但信稱名歟觀上稱名歟。答故上人云念佛往生之一法生因本願之要行也・只如願文可取信何憑他之方法耶〔云云〕。先師云**有時上人問予云智者稱名愚者稱名功德可有勝劣乎。**予心中謂爲本願念佛但信稱名也智者愚者有何分別乎然存議嫌答申愚者念佛何齊上人御念佛乎〔云云〕。**上人彈云汝未知本願之趣故。設信不信而有差別不顧本願念佛者不用觀法等然アノ阿波介念佛源空念只同事也〔云云〕。**物語云大日房處マカリタリシニ彼人被申念佛者但南無阿彌陀佛勸ナルソヲカシキ事也。
『徹選択鈔』	『決答授手印疑問鈔』（6）
浄全七、一一三頁下～一一四頁上	伝聞（先師）
2	

	21	『徹選択鈔』	浄全七、一一八頁上～下	3	稱名拍子也舞折拍子也〔云云〕。人人皆如此思也本願意サハナシ。只唱南無阿彌陀佛相應本願可生淨土也・此意爲令知見易如此書也〔云云〕。
					無三學出離事 先師云**故上人云婆沙造物云事有。付淨土宗有一造物。即造云離戒定慧之三學可有出生死之義乎。**
	22	『西宗要聴書』	浄全一〇、二六二頁下	1	諸大乘經往生之事 此算題意爲令知慧心因明直辨之義也。 **先師云故上人云諸師作文必本意有一慧心立因明直辨之義善導釋本願念佛一義予立選擇一義造選擇集也**〔云云〕。
					良忠上人伝聞の御詞 其一 七（七六二頁）
					『往生要集義記』（21）
					伝聞（先師）
	23	『観経疏略鈔』	浄全二、四四五頁下	1	問淨土門行者愚癡乍具爲生淨土愚癡離爲生淨土。 答可有分別也。 愚癡有二。 一邪見愚癡謂生死因果無淨土往生無云邪見離可出生死也。 二頑愚癡謂因果不撥無又淨土有知云事理眞俗等法門不知也。 此愚癡具但信稱名力決定可往生也中中少智出離要道思アシカリヌヘシ。 **サレハ故上人云學者此門出離期日一文不通身思ヨカルヘキ也彼學問智恵也出離智恵非故也。** 又云聖道門意智恵極生死出淨土門意愚癡還生死出也〔云云〕。
					伝聞

24	『観経疏略鈔』	浄全二、四四五頁下	2	問淨土門行者愚癡乍具爲生淨土愚癡離爲生淨土。 答可有分別也。 愚癡有二。 一邪見愚癡謂生死因果無淨土往生無云邪見離可出生死也。 二頑愚癡謂因果不撥無又淨土有知云事理眞俗等法門不知也。 此愚癡具但信稱名力決定可往生也中中少智出離要道思アシカリヌヘシ。 サレハ故上人云學者此門出離期日一文不通身思ヨカルヘキ也彼學問智恵也出離智恵非故也。 **又云聖道門意智恵極生死出淨土門意愚癡還生死出也　云云。**		『伝通記』（2）	「淨土宗大意」（昭法全四七三頁） 「三心料簡および御法語」（昭法全四五一頁） 「或人の問に示しける御詞」（昭法全七二一頁）
25	『観経疏略鈔』	浄全二、四五一頁下	3	難云諸行若非生因願者凡夫所修何成淨土因乎。 答彼佛有無量功德有無量別願何不成生因乎今非本願者四十八願中無此義云也。 **故上人云有人問諸行往生時乘弘願者乘可答也第十九願故有人問諸善以可名弘願行不爾唯念佛行可名弘願行也生因願即念佛限故也可答。**		『東宗要』（1）（2） 『伝通記』（7）	伝聞
26	『観経疏略鈔』	浄全二、五〇七頁上	4	簡異餘佛獨顯釋迦意也事 問佛者諸佛通號也佛云者餘佛濫義有簡異意不可有之如何。 答釋迦一代教主也通號擧簡異意也 **物語云法然上人云此室内御房云事源空也餘**	良忠上人伝聞の御詞　其二（七六三一頁）	『伝通記』（8）	伝聞

	27	『観経疏略鈔』	浄全二、五五七頁下～五五八頁上	5	**人眞觀房成觀房ナント可云樣娑婆世界佛云釋迦ナルヘシ〔云云〕。** 問八萬四千光明爲是常光爲神通光哉。 答附相好光明也不可云神通光常光第十二願可思之。 神通光者諸佛道同也別願不可發之又大經文云或佛光照一尋乃至阿彌陀佛名無量光等云。 若神通光何佛可劣彌陀哉知常光也。 **但故上人云神通光也〔云云〕。** 是可得意事。彼佛心光常照是人攝護不捨云釋若感應邊見唯念佛者照成故佛光常光又神通光被云邊感應神通其義是同故也但神通通大小乘感應只是大乘名目也。 妙樂大師釋云神通之名通於大小感應之稱唯局在大大中通於地住已上〔已上〕。 惠心略記云常光一尋雖常非遍別縁遍照雖遍非常此佛光明即不如是經無量劫遍照十方〔已上〕。 此釋彌陀光明常光亦無量照益。			『逆修説法』（昭法全二四七頁）
	28	『観経疏略鈔』	浄全二、五六六頁上～下	6	問分段生死其相如何。 答三界六道此死生彼分段生死名出三界已隔生ナケレトモ煩惱斷死云智惠生生云極樂世界變易生死故佛果常樂不證其間微細生滅苦云也此變易中地上地前望地前苦云地上於十地不同アルカ故初地二地望苦也二地三地望苦也〔云云〕。 **物語云故上人受南無阿彌陀佛請於大佛前説法之時殊被讃嘆勢至菩薩説法了油倉入給時**			伝聞

	29	『観経疏略鈔』	浄全二、五八一頁上～下	7	重難云猶第二十願非順次生因願云事其義難思植字順次遠生不論可用字也果遂云順次可往生聞是以義寂憬興等師異解アレトモ皆屬順次願但稱名正業佛願順故釋事念佛諸行俱本願行十八隨自願生故付之順彼佛願故釋也如何。 答諸行念佛俱本願許正定業萬行可通云難難遁事也行本願中隨自隨他分別也諸師中全無此釋何故皆正覺替正覺若成何願弱若易行願云者自六字猶易行有之故又今釋何餘通本願故難得易行故不釋乎。 但植字設雖釋一世善植諸德本文上至心迴向言無至下置此語知植諸德本者經多世初往生時至心迴向等三心具云事十八願中十念行上至心信樂等言是心行具足顯順次往生願故也義寂等釋大有其誤何順次一義依用哉漢朝一師此土先達兩三輩皆存遠生義末學膚受不可存異義。 **先師云故上人云第二十願結緣願也非順次生凡諸佛利益當機一世利益結緣遠遠利益也智論釣魚譬可思之〔云云〕**。然一義中以經諸行本願義立曲和尚定判會釋先達義非事難依用歟。	**一人僧綱大衆中出覆面ヲシノケテ上人送奉問云勢至讃嘆文何經文有之候ヤラン。上人答云大佛頂首楞嚴經出候〔云云〕**。彼人云願上人後世助給〔云云〕。首楞嚴經説勢至圓通云我本因地以念佛心入無生忍今於此界攝念佛人歸於淨土矣。	良忠上人伝聞の御詞　其二（七六四頁）			伝聞（先師）

30	『観経疏略鈔』	浄全二、五九二頁上	8	問行者乗臺事佛前也何云佛後乎。 答第九門内迎接去時二儀式有迎接者佛自西東來給去時者接行者自東歸西給故行者命未絶時佛向東給故佛前可云命盡乘臺佛向西故佛後可云也行者迎接之時有佛前去時佛後有也。 要集云或依歸命想或依引接想或依往生想應一心稱念〔已上〕。 **故上人傳云歸命想者淨土佛東來給我其御前念佛可思也引接想者佛引行者歸西給我在佛後西往可思也往生想者我既有極樂可思也〔云云〕。** 今云歸命想今迎接儀式當引接想當今去時儀式也祇園寺無常院本尊向西給引接想也故上人傳給。 祖師先師述懐云祖師云源空常住引接之想〔云云〕。 先師彼前申云引接難及傳常住歸命想〔云云〕。	良忠上人伝聞の御詞 其二 三（七六四頁）	『決答授手印疑問鈔』（12）	伝聞（先師）
31	『観経疏略鈔』	浄全二、五九二頁上	9	問行者乗臺事佛前也何云佛後乎。 答第九門内迎接去時二儀式有迎接者佛自西東來給去時者接行者自東歸西給故行者命未絶時佛向東給故佛前可云命盡乘臺佛向西故佛後可云也行者迎接之時有佛前去時佛後有也。 要集云或依歸命想或依引接想或依往生想應一心稱念〔已上〕。 故上人傳云歸命想者淨土佛東來給我其御前念佛可思也引接想者佛引行者歸西給我在佛後西往可思也往生想者我既有極樂可思也		『往生要集義記』（10） 『決答授手印疑問鈔』（12）	伝聞

			〔云云〕。 **今云歸命想今迎接儀式當引接想當今去時儀式也祇園寺無常院本尊向西給引接想也故上人傳給。** 祖師先師述懐云祖師云源空常住引接之想〔云云〕。 先師彼前申云引接難及傳常住歸命想〔云云〕。			
32	『観経疏略鈔』	浄全二、五九二頁上	10	問行者乘臺事佛前也何云佛後乎。 答第九門内迎接去時二儀式有迎接者佛自西東來給去時者接行者自東歸西給故行者命未絶時佛向東給故佛前可云命盡乘臺佛向西故佛後可云也行者迎接之時有佛前去時佛後有也。 要集云或依歸命想或依引接想或依往生想應一心稱念〔已上〕。 故上人傳云歸命想者淨土佛東來給我其御前念佛可思也引接想者佛引行者歸西給我在佛後西往可思也往生想者我既有極樂可思也〔云云〕。 今云歸命想今迎接儀式當引接想當今去時儀式也祇園寺無常院本尊向西給引接想也故上人傳給。 **祖師先師述懐云祖師云源空常住引接之想〔云云〕。** 先師彼前申云引接難及傳常住歸命想〔云云〕。	良忠上人伝聞の御詞 其二七対校（七六五頁）	『決答授手印疑問鈔』（10） 『往生要集義記』（11）	伝聞
33	『観経疏略鈔』	浄全二、六二〇頁上	11	問證定義亦有其例乎。 答**祖師云華嚴宗澄觀十八年間於清凉山致祈請當第十八年蒙文殊敎故製八十華嚴疏盛行**	良忠上人伝聞の御詞其一九対校（七六三	『伝通記』（12）	伝聞

	34	『選択伝弘決疑鈔』	浄全七、一九八頁下～一九九頁上	1	問誰知今釋唯明平生恐迴心已後宣常能念佛又迴心已前云一形造惡。 答凡夫之習善惡二心交雜不定前念作惡後念念佛前念念佛後念作惡而就道理恐惡勵善熏習熟利成往業時惡業漸漸微薄念佛漸漸增長一虛一實之道理終滅惡業生淨土也但起於罪無過之思從令念佛不可往生是邪見故。 **故祖師云信十惡五逆尚得往生而不犯小罪惡人猶生況善人哉（云云）。**	**世事越古釋日本慈覺大師仁壽元年造金剛頂經疏七卷齊衡二年造蘇悉地經疏七卷功畢心念此疏通佛意否若不通佛意者不傳世即疏安置佛前七日七夜祈願至第五日感夢仰見日輪以弓射此矢當日輪動轉覺後即傳世（云云）。**
	35	『選択伝弘決疑鈔』	浄全七、二二四頁上～下	2	問若言專雜二修即是正雜二行者疏中既立正雜二行分別得失已竟今至行儀卷偏就正行中委判專雜也謂正行中無三心等具十三失嫌名雜修有三心等具十三德讃名專修更不可言雜行即雜修正行即專修故往生要集下云問若凡下輩亦得往生云何近代於彼國土求者千萬得無一二答綽和尚云信心不深若存若亡故信心不一不決定故信心不相續餘念間故此三不相應者不能往生若具三心不往生者無有是處導和尚云若能如上念念相續畢命爲期者十即十生百即百生若欲捨專修雜業者百時希得一二千時希得三五已上廣本中引此文竟云又綽禪師三信三不亦是專雜二修之義答中二文爲成一意師資雷同無差而已已上既以彼師三信三	頁）
		『選択疑問答』（1）	『東宗要』（10）		
		『観無量寿経釈』（昭法全一二六頁）	「黒田の聖人へつかわす御文」（昭法全五〇〇頁）		

		36	『選択伝弘決疑鈔』	浄全七、二二五頁上～下	3	若能如上等者慧心云言如上者指上三心五念四修。**祖師云念念相續畢命爲期者別指無間長時二修也。**	良忠上人伝聞の御詞　其一三（七六一～七六二頁）
37	『選択伝弘決疑鈔』	浄全七、二三五頁上～下	4	設我得佛十方衆生等者此願生因謂三心具足稱名念佛若不成生因者誓願不成佛也。**祖師觀經釋云至心者至誠心也信樂者深心也欲生我國者回向發願心也［已上］。**乃至十念者正願行體即稱南無阿彌陀佛也仰看願文淚浮雙眼萬劫希聞今始奉値謂彼寶刹今幾曉夕。			
38	『選択伝弘決疑鈔』	浄全七、二五一頁上	5	三約念佛諸行等者明傍正義所化衆生性習不同執法各異是故如來隨其性欲廣説諸行及以不同二修義而彼文者唯就正行論信不信明知專雜亦正行中所建立也。答看禮讃文正行即專修雜行即雜修也即文云若欲捨專修雜業者所言欲者行者樂欲所謂樂欲捨專修雜也若如所解有何行者樂欲捨心行具足專修行心行不具雜修故知若欲捨專修雜業者是別解行者欲捨正行修雜行也上文云不雜餘禮又云不雜餘業又云不以餘業來間指此等行云雜業也。加之觀念門云餘雜業行者疏四云不同雜散之業全與今同。又今文云百時希得一二等若以心行不具足者名雜修者設雖少分何許往生。**故祖師觀經釋云修雜行往生者百中一二千中三五［已上］。**	※『疑問鈔』にも法然の説示として挙げる（聖典五、一一二頁）。	伝聞
							『無量寿経釈』（昭法全八八頁）

	念佛其中念佛爲經正意故云一向自餘諸行非經正意是故不置一向之言也。**祖師大經釋云修往生業有三意一但念佛二助念佛三但諸行也**（已上）。口傳云復有一義佛備一音異解之德故一向之聽隨機不同維摩云佛以一音演説法衆生隨類各得解已上若餘行機各隨己業聞一向音然結集者約佛本意專念之上置一向言實通諸行故無機教相違之過。上來四義之中前之二義各約一機謂第一約唯正定業機第二約助正兼行機第三第四通約二機謂念佛諸行其機別故。		39	『選択伝弘決疑鈔』	浄全七、二六〇頁下	40	『選択伝弘決疑鈔』	浄全七、二九四頁上～下
	問曰備修衆行等者意云諸行之人皆得往生然佛光明周遍十方何不照餘行窓偏攝取念佛者若云照者何惜攝益平等慈悲似有偏頗。答曰等者意云念佛行者由佛願故得蒙光益信心不退往業易成如來親近身意柔軟滅多劫罪反不得便臨終正念決定往生有如此等種種利益皆因佛光攝取光攝亦因本願是故今文明三緣義禮讃直云本願最強本願利益只是任運非佛存偏頗隔餘行人也。**故祖師云成佛之光明還照本時之誓願也。**	良忠上人伝聞の御詞 其一四（七六二頁）	6	『選択伝弘決疑鈔』	浄全七、二六〇頁下	7	問定散九品所具三心有淺深乎。答爾也有理有文故也。先理者機有上下心何一品故受戒時就受者心立三品別羅漢得下品戒凡夫得上品戒等凡善惡心各有九品今此三心何無淺深淺深雖異心體不別故置一處令通九品。	『東宗要』（6）
		伝聞	『逆修説法』（昭法全二四一頁）				

			次文者十因引占察經云至心復有下中上三種差別何等爲三一者一心所謂係想不亂心住了了二者勇猛心所謂專求不懈不顧身命三者深心所謂與法相應究竟不退若人修習此懺悔法乃至不得下至心者終不能獲清淨善相〔已上〕以此文合本願至心。 又觀念法門云根性不同有上中下群疑論云念佛名號雖復不殊由念佛心至誠差如故令滅罪多少不同一下品上生罪業輕薄死無惡相怖心不極雖至心念佛但能滅彼五十億劫生死之罪下品中生地獄猛火一時俱至罪人忙怖念佛至誠由心徹到滅除八十億劫重罪〔已上〕。文意可見。 **祖師云隨三心淺深有九品階位〔外記大夫入道五十日逆修説法詞〕**。 又往生大要鈔見三心可有淺深。			
41	『選択伝弘決疑鈔』	浄全七、三三三頁上～下	8	一心不亂者起行之時專注不散名爲一心。 故禮讃云乃至七日一心稱佛不亂。 法事讃云七日七夜心無間。 通贊云一心不亂者專注無散也。 靈芝疏云後一句指一心不亂也教繫想此一句經正明成業先須斂念面向西方合掌正身遙想彼佛硯坐道場依正莊嚴光明好自概此身久沈苦海漂流生死孤露無依譬如嬰兒墮在坑穽叫呼父母急救危忙一志依投懇求脱免聲聲相續念念不移〔已上〕。 **祖師小經釋云一心不亂者念佛之時心不散亂至誠至信專念佛名也〔已上〕**。此等之文約起行而釋一心義又通安心一心。			
					『阿弥陀経釈』（昭法全一三六～一三七頁）

	42	『選択伝弘決疑鈔』	浄全七、三三三頁上～下	9	一心不亂者起行之時專注不散名爲一心。故禮讃云乃至七日一心稱佛不亂。法事讃云七日七夜心無間。通贊云一心不亂者專注無散也。靈芝疏云後一句指一心不亂也教繫想此一句經正明成業先須斂念面向西方合掌正身遙想彼佛硯坐道場依正莊嚴光明好自概此身久沈苦海漂流生死孤露無依譬如嬰兒墮在坑穽叫呼父母急救危忙一志依投懇求脱免聲聲相續念念不移〔已上〕。祖師小經釋云一心不亂者念佛之時心不散亂至誠至信專念佛名也〔已上〕。此等之文約起行而釋一心義又通安心一心。**上人云本願至心信樂欲生我國觀經三心小經一心皆三心也。** **或人問云阿彌陀經所説一心當我等分云何得意。** **上人答曰一代所説彌陀行相不出四十八願之意願文既云至心信樂等知一心者指三心也。**已上二義俱祖師義故知一心通二義也。	良忠上人伝聞の御詞 其一 五（七六二頁）		伝聞
					上人云本願至心信樂欲生我國觀經三心小經一心皆三心也。 或人問云阿彌陀經所説一心當我等分云何得意。 上人答曰一代所説彌陀行相不出四十八願之意願文既云至心信樂等知一心者指三心也。 已上二義俱祖師義故知一心通二義也。	

43	『選択伝弘決疑鈔』	浄全七、三四〇頁上～下	10	問釋尚不去難有違經失故況彼讃既擧末後一段有三重讃誰定付屬言唯讃經家詞。答委以讃文校經現文初讃釋諸佛讃釋迦文即初至説是一切世間難信之法次讃釋釋迦自讃文即舍利弗當知下至是爲甚難後讃釋付屬文即佛説此經等文三段讃文配文分明上來諸段依經起盡今文亦爾不可致疑。**故上人彌陀經釋云善導和尚釋聞佛所説歡喜信受文云世尊説法時將了慇懃付屬彌陀名〔已上〕。**全與今同。但至經無付屬言者是文略也故釋家寄經家流通釋出付屬流通也。			
44	『決疑鈔裏書』	浄全七、三五三頁下	1	○後則詣吉水御菴室謁故上人。比始詣吉水御菴室謁故上人。**上人云汝修行何行。先師答云建五重塔常行念佛〔云云〕。重重問答如別紙〔云云〕。**	『決答授手印疑問鈔』（2）	伝聞
45	『決疑鈔裏書』	浄全七、三七〇頁下	2	問若爾何故深心中餘行雜行斥也。答**故上人口傳云餘善善根不斥行斥也〔云云〕。**意萬善皆佛功德成何斥爾カハアレトモ凡夫亂心彼此行交一定業難成故行正雜分別正行勸正行助正分本願名號專意也是故深心中雜行斥第三心中萬行迴向此意也。	『東宗要』（15）『往生要集義記』（17）	良忠上人伝聞の御詞 其一（七六二六頁）
46	『決疑鈔裏書』	浄全七、三七五頁下	3	○觀佛念佛勝劣事稱名本願立故此邊稱名勝行有マシキ也。此義故上人立給時師範〔叡空慈眼房也〕觀佛勝稱名劣也〔云云〕。故上人猶念佛勝義立給叡空腹立枕以上人背		

『阿弥陀経釈』（昭法全一四三頁）

	打先師良忍上人觀佛勝タリトコソ被仰〔云云〕。 **上人云良忍上人先コソ生給タレ〔云云〕。** 彌腹立足駮取又打給〔云云〕。 其後叡空上人臨終之時讓狀書上人讓給絶入又蘇生云讓狀給別紙進上詞加被讓了定冥途有沙汰ケル歟〔云云〕。	叡空上人との問答其三（七二七～七二八頁）		伝聞	
47	1	加之觀念法門云餘雜業行者疏四云不同雜散之業全與今同。 又云百時希得一二等若以心行不具足者名雜修者設雖少分何許往生。 **故祖師觀經釋云修雜行往生者百中一二千中三五**〔已上〕。	『選択伝弘決疑鈔』（2）	『観無量寿経釈』（昭法全一二六頁）	『選択疑問答』
48	1	要因縁者傍正依經名爲教縁定散事理名爲行因教行因縁因成往生果。 要者**祖師釋云付此要集有廣略要一廣者此一部三卷有序正流通厭離等十門束以名廣二略者總結要行七法是也**〔乃至〕**此尚準問雖簡要否是且助念門意也非此集正意所以知者上止惡修善中云問念佛自滅罪何必堅持戒答若一心念誠如所責**〔已上〕**故知如説念佛不必可具持戒等矣三要者約念佛一行勸進文是也第四正修念佛門中觀察門云初心觀行不堪深奥**〔乃至〕**是故可修色相觀此分爲三一別相觀二總相觀三雜略觀也隨意樂應用之若有不堪觀念相好或依歸命想或依引接想或依往生想應一心稱念**〔已上意樂不同故明種種觀〕**行住坐臥語默作作常以此念在於胸中如飢念**	浄全一五、一五八頁下～一五九頁下	『往生要集義記』	『往生要集釈』（昭法全一九～二六頁）	

50	49					
『往生要集義記』	『往生要集義記』					
浄全一五、一六〇頁下	浄全一五、一五九頁下					
3	2					
集者祖師釋云廣依經論撰集念佛往生之文故言集也〔已上〕。	有云於七法中猶除護三業以餘六法爲要中要即集文云問念佛自滅罪何必堅持戒答若一心念誠如所責〔云云〕。今云此亦不然猶可除菩提心也。故祖師料簡引上文云故知如説念佛不必可具持戒等矣〔已上〕。	食如渴追水或低頭擧手或擧聲稱名外儀雖異心念常存念念相續寤寐莫忘〔已上〕又念佛證據門問云一切善業各有利益各得往生何故唯勸念佛一門答今勸念佛非是遮餘種種妙行只是男女貴賤不簡行住坐臥不論時處諸緣修之不難乃至臨終願求往生得其便宜不如念佛故木槌經云難陀國波瑠璃王〔乃至〕其餘行法因明彼法種種功能自説往生之事不如直辨往生之要多云念佛〔乃至〕明知契經多以念佛爲往生要〔云云〕。私云初問意者可唯勸語正指上觀察門中行住坐臥等文也其故尋一部始末慇懃勸進唯在觀察一門餘處全所不見也答中有二義一者難行易行〔云云〕二者少分多分〔云云〕次問答中有三義一者因明直辨〔云云〕二者自説不自説〔云云〕三者攝取不攝取〔云云〕後問答中有一義如來隨機四依理盡〔云云〕是即此集本意也可思〔已上祖師釋〕。			
		※『往生要集義記』（1）中にも引く。				
『往生要集釈』（昭法全一七～一八頁）		『往生要集釈』（昭法全二一頁）				

51	『往生要集義記』	浄全一五、一六六頁上～下	4	●總有十門者祖師釋云三入文解釋此有二意一者分別三段二者明章門開合一分別三段者一序分者初自夫往生極樂至備於廢忘矣者是序分也二言正宗者自大文第一終下卷末寳性論偈正宗分也三言流通者下卷内題奥七言四句偈是流通分也二明章門開合者先開次合先開者如序中云總有十門分爲三卷一厭離穢土乃至十問答料簡是則開義也次合者前十門束爲五門謂厭離穢土門二欣求淨土門此門中即攝第三極樂證據門三正修念佛門此門中即攝助念別時利益證據四門四往生諸行門五問答料簡門也問曰十門次第造主定可有其意今何故末學膚受輒論開合一義有何故耶答曰第三極樂證據門之意即釋第二欣求淨土門之疑謂對十方及都率唯偏釋成西方一義故爲一門問曰何故第四第五第六第七第八合之爲一門乎答曰依正助長時修因得果義一往開之雖爲五門對諸行五門共是念佛故亦合爲一門故序中云依念佛一門聊集經論要文　云云　又第八念佛證據門中問曰一切善業各有利益各得往生何故唯勸念佛一門第九門初謂求極樂者不必修專念佛須明諸行各任樂欲序中言一門者總指一部十門之中所言念佛云念佛一門是則對諸行論之第八念佛證據門中所言一門者指上正修念佛已下四門亦對諸行云一門也第九門初言念佛者雖無一門言意指正修已下五門云念佛也是對諸行亦云念佛　已上祖師釋　但就初三段或本無此四句偈若依此本無流通歟。		『往生要集釈』（昭法全一八～一九頁）

52	5	●今試會云者先師語云故上人云要集會通是一途也予所存者以玄奘入天願可會之謂有三願一者願見十七地論天竺梵本〔瑜伽論也〕二者願見勝天王般若大品般若等廣本三者願値兜率行者故三藏只尋都率行者故多値兜率行者不尋西方行者故不値之歟例如雖値龍智闍梨唯習三論不傳眞言上乘〔於師子國安羅林中淨名住處得値龍智〕歸唐時語云予於天竺値龍智闍梨彼人云成七百歳〔云云〕而其齢三十許是得無生忍故也彼人云知咒術之法〔云云〕咒術法者即眞言也不入我心法如此疎略也乍値龍智不傳眞言上乘。計知不尋西方故不値西方行者歟是以其後慈愍三藏十三年之間巡禮天竺只云値西方行者〔大宗高僧傳意〕白蓮記云慧日唐太宗朝本東萊人一十三年天竺尋訪昔曰何國何方有樂無苦以何法何行速得見佛天竺善知識皆讃淨土遂一心專修撰淨土慈悲集三卷帝顯其德號慈愍三藏〔已上〕亦名慧日三藏是義淨三藏弟子也計知天竺多有西方行者故樂邦文類第二云佛世文殊普賢滅後馬鳴龍樹此土智者智覺皆願生淨土〔乃至〕釋迦勸父王淨飯幷六萬釋種亦願生淨土〔已上〕。	良忠上人伝聞の御詞 其三一（七六六頁）		伝聞（先師）	『往生要集義記』	浄全一五、二四一頁上～下
53	6	●三別釋自三初別相觀者祖師云斯有二初先觀華座次觀相好也即出四十二相好始自頂上終至足下順逆觀之也付之有廣略〔云云〕。			『往生要集詮要』（昭法全五頁）	『往生要集義記』	浄全一五、二六七頁下
54	7	二總相觀者祖師云斯有二初依觀經立相好光明次就色相觀三身一體也〔已上〕。	良忠上人伝聞の御詞其三二（七六六頁）		『往生要集詮要』（昭法全五頁）	『往生要集義記』	浄全一五、二七一頁上

55	『往生要集義記』	浄全一五、二七四頁下	8	●初者**祖師云此有二一白毫觀二往生觀也**。	『往生要集詮要』（昭法全五頁）	
56	『往生要集義記』	浄全一五、二七四頁下～二七五頁上	9	●若樂極略者**祖師云白毫觀略也**〔云云〕。極略名文言少以義等前雜略初觀光攝次願共下願自他生。	『往生要集詮要』（昭法全五頁）	
57	『往生要集義記』	浄全一五、二七五頁上～下	10	●或依歸命想等者妙云引攝想專欲預來迎觀想九品之迎往生想只欲生淨土信知十念之願歟此二念隨時可替故云或依引接或依往生也意云引接想念第十九願往生想念第十八願也一義云往生想者生極樂後可誇快樂兼想像也〔云云〕難云後義不明若爾難云往生想歟下文〔臨終行儀處〕云決定作往生想華臺聖衆來迎接想〔已上〕十因云若不堪稱名者只作往生之想心是作業之主受生之本也心王若西逝業從又逝如雲隨龍如民順王故安樂集引法鼓經云若人臨終之時不能觀念但知彼方有佛作彼生意亦得往生〔已上〕是雖不稱名只作念欲可往生也若爾背今意可思之〔已上妙鈔〕。 先師云今此三想如次迎接去時自往生想謂歸命想者本尊向東行者向佛歸命是也引接想者本尊向西行者隨佛後過十萬億國之念是也往生想者生彼國已見佛聞法等之念是也。 **祖師云引接想者無常院本尊是也**〔或有異説〕先師教有人令造歸命引接兩想本尊謂佛二體東向西向背合奉立〔已上〕。	良忠上人伝聞の御詞 其三（七六六頁）	『観経疏略鈔』（9）『決答授手印疑問鈔』（12）	伝聞

58	『往生要集義記』	浄全一五、二七五頁下	11	問就往生想前難何會。 答往生想廣可通欲生已生之二念於中今文引接想後立往生想生起有次故約已生稱名行者盍想生後快樂耶。 **祖師云我用引接想之念佛**〔云云〕。 先師云予用歸命想之念佛〔云云〕。 蓮華谷云我引接想猶以難叶故常住於歸命想也〔云云〕。	良忠上人伝聞の御詞其三四（七六七頁）	『観経疏略鈔』(10) 『決答授手印疑問鈔』（10）	伝聞
59	『往生要集義記』	浄全一五、二七七頁上～下	12	問今斯勸進慇懃丁寧是爲局稱將爲通觀。 答祖師御料簡局稱名〔云云〕。 先師云上來諸觀只擧念佛相非作者元意作者元意只在稱念委如上述。 又妙行業記云〔今師作〕往生之業稱名爲本今集云往生之業念佛爲本此等釋可思之。 **有云黑谷御料簡約稱念是隨文正意奪釋也與可通上五種〔總別雜略極略稱名也〕其故釋觀察門已結云明種種觀次行住坐臥下至如渴追水總勸或低頭已下別勸謂或低頭擧手者勸身業或擧聲稱名者勸口業外儀雖異已下勸意業〔云云〕。** 今云不然上勸稱念尋示此念何是別念況稱名上有常存念若以此念約相好念即容不堪觀想一心稱念亦觀相耶。 傳聞飯室僧正謁西山宮問云要集所詮行觀稱中以何爲素懷耶。 答云製書之習必先逗衆機其後述本意故逗衆機之方廣雖明觀念等作者本意稱名爲正也〔云云〕。 僧正云此御義尤甘心〔此全同祖師意〕。	良忠上人伝聞の御詞 其三五（七六七頁）		伝聞（有人）

60	『往生要集義記』	浄全一五、二七七頁下	13	●心念常存者**祖師云上常以斯念在於胸中。今云外儀雖異心念常存所言常字即無間義此指四修中無間修**。是往生最要出離秘術留心思之。	良忠上人伝聞の御詞 其三六（七六七頁）	『往生要集詮要』（昭法全五頁）
61	『往生要集義記』	浄全一五、二九六頁下～二九七頁上	14	問一心念佛可勝餘皆濁亂其餘下機必可守戒行耶。答上下相對不可一概今一心念餘皆濁亂俱上品機。觀佛經中云行五事令心不退疾得見佛若一心念不必用戒其餘下機持戒見佛若一心念持戒見佛奚冠一切下機是以下用對治今濁亂流極惡最下豈須此治故知三學無分下機若在平日若於臨終稱本願名以佛力故滅罪往生。**祖師口傳云淨土教文上自龍樹天親下至五逆謗法普勸凡聖善惡人故乖角文多見勸上機文勿卑下見勸下機文勿放逸　云云**。當世勸持戒律師等雖似勸正見立破戒不生義令機疑悔甘露夭命蓋斯謂也。	良忠上人伝聞の御詞 其三七（七六七頁）	伝聞
62	『往生要集義記』	浄全一五、三一二頁上	15	問無常院教主身量如何。答**祖師説章云傳祇園精舍風作三尺立像　云云**。妙云有人〔聖覺〕云此像三尺見西域傳又此像者釋尊所造〔云云〕。世常稱之未撿本説〔云云〕。	良忠上人伝聞の御詞 其三八（七六七頁）	『逆修説法』二三四頁
63	『往生要集義記』	浄全一五、三一二頁上	16	●金薄塗之者**先師語云故上人云臨終本尊可用薄佛今文爲證　云云**。	良忠上人伝聞の御詞其三九（七六八頁）	伝聞（先師）

64	『往生要集義記』	浄全一五、三一七頁下	17	難云上擧十念何求餘業。答十念即是所修正業諸善爲助此十念此之諸業只所廻善非勸始修。**祖師口傳云深心嫌雜此嫌始修非嫌善體廻向心中廻萬善者已修善故**〔云云〕。全與今同。	
65	『往生要集義記』	浄全一五、三三四頁上～下	18	●釋有三重問答由上章起第一問答由第一答起第二重由第二重答起第三重。三番大意者**祖師云念佛證據門即念佛諸行相對判往生得失文有三問答義有六相對謂始問答中即有二相對一難行易行對二少分多分對也始難行易行對者諸行難行念佛易行即文云不簡行往坐臥等是也次少分多分對者諸行少分說念佛多分說也即文云諸聖教中多以念佛爲往生業是也第二問答中亦有三相對一因明直辨對二自說不自說對三攝取不攝取對也一因明直辨對者諸行因明行念佛直辨行也即文云其餘行法因明彼法種種功能其中自說往生之事不如直辨往生之要多云念佛是也二自說不自說對者諸行非彌陀自說行念佛即彌陀自說行即文云佛自說言當念我名是也三攝取不攝取對者諸行佛光不攝取行念佛佛光攝取行也即文云不云佛光明攝取餘行人是也第三問答中唯一相對謂隨機理盡對諸行如來隨機經說念佛四依理盡論說即文引馬鳴論是也**〔已上〕**。	『決疑鈔裏書』(2)『東宗要』(15)
66	『往生要集義記』	浄全一五、三三四頁下	19	●唯勸念佛一門者問可通有相無相念佛。答有相爲正傍通無相占察經文即有其義。問有諸業門何云念佛一門。	伝聞

『往生要集詮要』(昭法全六～七頁)

『往生要集釈』(昭法全二五～二六頁)

		答是從本意。 問觀稱之中何者爲正。 答雖傍通觀勸稱爲正見答初文或云今勸念佛等或云得其便宜不如念佛二文俱稱以答推問唯勸念佛亦稱爲正問答可順故也。 **故祖師料簡云唯勸詞正指上觀察門中行住坐臥等文也但至十文中出事理觀者傍通故也。**			
67	『往生要集義記』	浄全一五、三三六頁上	20	『往生要集詮要』（昭法全六頁）	
		●其餘行法因明等者祖師云因明者且法華或説即身成佛功能提婆品中云坐寶蓮華成等正覺等其文或説六根清淨功能或生十方佛前或即往兜率天上明如此種種功能因自説往生事即藥王品中説即往安樂世界等此文也如修法華餘法準之直辨者大經觀經彌陀經等中説念佛本自爲往生一事也〔已上〕。			
68	『往生要集義記』	浄全一五、三三六頁上～下	21	『西宗要聽書』（1）良忠上人伝聞の御詞其四〇（七六八頁）	伝聞（先師）
		問三經之外諸經所説念佛往生亦是何攝。 答非二攝歟或望三經亦是直辨極樂直因彌陀願故起信論文即其證也。 **先師語云上人云難易等義曇鸞等師釋之因明直辨之義諸師未釋今師意趣在此言也。** 私云歴此彼經諸行往生名爲因明隨他諸行雖所主異彼法功普故因便明往生利益説此彼經中念佛往生名爲直辨安養正因佛本願故。			
69	『往生要集義記』	浄全一五、三四一頁下	22	『往生要集詮要』（昭法全四頁）	
		●問答料簡者祖師云此約先諸行出不審問答解釋也故終立此門。 又云前三可通念佛諸行後七但約念佛一行也〔云云〕。			

70	『往生要集義記』	浄全一五、三四一頁下	23	●問答料簡者祖師云此約先諸行出不審問答解釋也故終立此門。**又云前三可通念佛諸行後七但約念佛一行也**〔云云〕。		『往生要集詮要』（昭法全四頁）
71	『往生要集義記』	浄全一五、三四九頁上	24	●善導禪師等者雖擧諸師光明大師以爲指南。**故祖師云慧心盡理定往生得否以導和尚釋爲指南也然則用慧心之輩必可歸導和尚也**〔已上〕。凡震旦人師大師以後於九品機悉存凡夫誠德之至也。		『往生要集略料簡』（昭法全一七頁）『往生要集釈』（昭法全二六頁）
72	『往生要集義記』	浄全一五、三五〇頁上～下	25	問若爾下機多分若存若亡可不生何。答如忘本願嫌之若亡縱雖下機而隨分信佛願甚妙何不往生二河白道之譬思之〔云云〕。**祖師口傳如餘處記**。有人疑云今何不引實相身等之文。答云有云誠以不審若信心發自可具之又下根念佛信心爲先故引三信往生可足。		伝聞
73	『往生要集義記』	浄全一五、三六六頁上	26	問鹿皮是宿生具亦非法衣何爲道服。答上下衣食只隨所應上下互有開遮各爲道法雪山絶跡誰供衣食偏尊道法須識通塞鹿皮遮寒尤宜也。**祖師云老倒而自然死鹿等皮也**。有云四分制之十誦許之〔云云〕。若爲結縁歟如空也縁。		伝聞
74	『往生要集義記』	浄全一五、三六九頁上～下	27	●次勞著此文者問指何文耶。答有云別指次上所擧經論總通一部〔云云〕。今云非指次上總指一部。**故祖師云以今此文爲廣略**。		伝聞

75	『往生論註記』	浄全一、三〇九頁上	1	問論主所明偏宗觀察讃歎門中不云念佛。答論文分明云稱彼如來名註家正以稱名消之何云不言念佛乎況論主所造言微義廣讃歎之文稱名之言義通兩邊如彼法華論有四種聲聞不別立大乘聲聞記述此義云第四第五竝名大故故論中則無大乘之名（已上）。准之思之稱揚稱念竝名稱故故論中則無念佛之文也。**又祖師云源空之目見禮拜門南無阿彌陀佛讃歎門南無阿彌陀佛等也。**		『往生礼讃私記』（1） 『決答授手印疑問鈔』（7） 『東宗要』（19）	『末代念仏授手印』（聖典五、三一頁）
76	『東宗要』	浄全一一、八頁上	1	問定散皆乘弘願者以諸行可名弘願行耶。答不爾。**祖師云若有人問定散生時皆乘弘願者可答而云然也若有人問定散諸行皆弘願行者可答而云不然**〔云云〕。	良忠上人伝聞の御詞其一〇（七六一頁）	『伝通記』（3）（7） 『観経疏略鈔』（3）	伝聞
77	『東宗要』	浄全一一、三三頁上～下	2	難云許諸行非本願而託本願既自語相違豈得盡理耶。答非本願者非生因願之義託佛願者託攝凡願之義。**故祖師云若有人問諸行皆弘願行者可答而云唯念佛行若有人問定散生時乘弘願者可答而云皆乘弘願**蓋此義也。	良忠上人伝聞の御詞其一一（七六一頁）	『伝通記』（3）（7） 『観経疏略鈔』（3）	伝聞
78	『東宗要』	浄全一一、四四頁上	3	凡我大師所判超餘尤在正雜助正分別若此義壞則證定無據。**祖師云鸞綽雖爲相承宗師勸菩提心觀察爲正和尚異之許未發心往生觀察爲助稱名爲正**〔云云〕。尤可甘心。又聞經稱佛同本願者何以本願獨約念佛而云	良忠上人伝聞の御詞其一二（七六一～七六二頁）		伝聞

	79	『東宗要』	浄全一一、四九頁下	4	願意又付屬文亦可付屬上來定散何獨付屬念佛而云望佛本願意在衆生等耶。又云諸行有本願力者亦可蒙光攝也。
					今云不然也集意正修助念成一生業重求諸善依果遂願三際善者宿善如恆沙深恃果遂願現生有微善亦假果遂力尚須求來善此用華嚴意此三際善累正業上故云重聚有微善者不期往生隨緣成善故用迴向即成往益也。**正信上人自筆記〔在嵯峨二尊院〕云先師上人示云人師釋第二十願或云係念定生願或云三生果遂願後義相符源空存念植彌陀願修念佛行百年之內決定可生極楽然則曠劫之間今百年內可見淨土也一生二生雖不往生第三生決定可遂自今已後一生不可過五六年又又生間決定可入淨土故也〔云云〕。建長三年後九月二十七日記之湛空〔印證取意〕。**仰上人化之輩何可立異義耶〔云云〕。
					湛空上人伝聞の御御詞（七五七頁）
					消息

	80	『東宗要』	浄全一一、六四頁上～下	5	第十二難云選擇集就雙卷經三輩立廢立助正傍正三義中云若依善導以初爲正〔已上〕。明知和尚意廢諸行不許往生餘二義只是練磨之義而非實義是以今集引要集爲其證知非大師意既違大師釋背祖師料簡如何。答既立三義何非二義耶以初爲正者對傍之言也不可云大師意全不存餘二義是故疏四釋上六品立餘行往生等是傍正之意也。又觀念法門持戒苦提心造像等上勸念佛即助正意也又廢諸行者非本願之故也依之引望佛本願之釋而爲廢立證非言不生。
		『選択伝弘決疑鈔』（5）			
		『無量寿経釈』（昭法全八八頁）			

	81	『東宗要』	浄全一一、八三頁上～下	6	**是以祖師大經釋云但念佛往生助念佛往生但諸行往生〔已上〕。**何云祖師意不許但諸行往生。難云三心有淺深者有何處文證乞示其文。答占察經云至心有下中上〔云云〕。觀念法門云根性不同有上中下〔云云〕。又羣疑論云〔如決疑鈔所引〕。**祖師云從三心淺深有九品階位〔外記入道五十箇日逆修説法詞也〕。**		『選択伝弘決疑鈔』（7）	『逆修説法』（昭法全二四一頁）
	82	『東宗要』	浄全一一、八三頁下～八四頁上	7	尋云深心具足人立決定往生信故不可作不定思何故道綽決往生得否於善導慧心亦占往生耶。答有人問云有行者云思往生決定有行者云往生未定故善能可勵也可依何義耶。蓮華谷答云各有其理若依教掟者可思決定若依未得證邊者爲決定往生最可相勵也〔云云〕。準之案之和漢大師等就聖教明文雖取決定信無其證則或決得否或占之也又蓮華谷終焉夕歎不遂往生。求佛房爲善知識問云念佛往生聖教分明也又云日比人問時可思決定令教化何今歎。僧都答云聖教有眞實作意勝解作意勝解作意者地思水水思地等是也眞實作意者即水思水等也我依聖教掟思往生決定是勝解作意也然未得其證未見聖迎爭發眞實作意然而依勝解作意終發眞實作意可往生也我未發眞實作意故歎也〔云云〕。然而臨終正念被往生畢。**又祖師上人云欲超一丈塹人可勵超**	良忠上人伝聞の御詞 其一（七五九頁）		伝聞（先師）

	83	『東宗要』	浄全一一、八三頁下～八四頁上	8	**一丈五尺也期往生人取決定信而可相勵也〔云云〕。** 大胡消息〔上人〕云誰誰不顧煩惱厚薄不沙汰罪障輕重唯口稱南無阿彌陀佛就聲可作決定往生思其決定心頓名深心也具其深心決定往生也所詮兎角念佛往生深信不疑名深心候也〔云云〕。
					尋云深心具足人立決定往生信故不可作不定思何故道綽決往生得否於善導慧心亦占往生耶。 答有人問云有行者云思往生決定有行者云往生未定故善能可勵也可依何義耶。 蓮華谷答云各有其理若依教掟者可思決定若依未得證邊者爲決定往生最可相勵也〔云云〕。準之案之和漢大師等就聖教明文雖取決定信無其證則或決得否或占之也又蓮華谷終焉夕歎不遂往生。 求佛房爲善知識問云念佛往生聖教分明也又云日比人問時可思決定令教化何今歎。 僧都答云聖教有眞實作意勝解作意勝解作意者地思水水思地等是也眞實作意者即水思水等也我依聖教掟思往生決定是勝解作意也然未得其證未見聖迎爭發眞實作意然而依勝解作意終發眞實作意可往生也我未發眞實作意故歎也〔云云〕。然而臨終正念被往生畢。 又祖師上人云欲超一丈塵人可勵超一丈五尺也期往生人取決定信而可相勵也〔云云〕。 **大胡消息〔上人〕云誰誰不顧煩惱厚薄不沙汰罪障輕重唯口稱南無阿彌陀佛就聲可作決**	〔大胡の太郎実秀へつかわす御返事〕（昭法全五一八～五一九頁）	

	84	『東宗要』	浄全一一、八四頁上～下	9	**定往生思其決定心頓名深心也具其深心決定往生也所詮兎角念佛往生深信不疑名深心候也**〔云云〕。 今云臨終時形神尚離可心消時也從平生時住決定思最大要也若平生作不定思者臨終定怯弱之思可起歟又縱平生未得證故住未定思雖勵解行至臨終一向可住決定思也又他人臨終決定思可教化也。 武藏國玖須地頭娘〔生年十八〕臨終時傍女房問云今度往生得否如何。 答云**法然上人消息云往生思決定定生思不定成不定**〔云云〕。年來信此事今及最後思不定不往生有何要哉念佛而氣絶。
	85	『東宗要』	浄全一一、八七頁上	10	尋云信自身罪惡者信造惡無咎歟又信一念十念往生者不可勵數遍歟。 答**祖師云罪信十惡五逆者尚生思少罪不犯罪人猶生況善人行信一念十念不空無間修一念猶生何況多念**〔云云〕。 又云譬如人親哀諸子其中有善子有惡子雖俱成慈悲行惡子怒目捧杖誡就知惡人不捨本願彌佛知見可恥可非父母雖有慈悲而於父母前行惡其父母可悦乎雖歎不捨雖哀惡也佛亦如是〔云云〕。 又云十聲一聲等釋信念佛樣念念不捨者釋行念佛樣也〔云云〕。 又云雖云一念十念往生念佛疎相唱信妨行也雖云念念不捨者一念十念思不定行妨信也故信取一念生行可勵一形〔云云〕。	良忠上人伝聞の御詞 其二（七五九頁）	『選択伝弘決疑鈔』（1）	「往生大要鈔」（昭法全六〇頁） 「つねに仰せられける御詞」（昭法全四九五頁） 「黒田の聖人へつかわす御文」（昭法全五〇〇頁）

86	『東宗要』	浄全一一、八七頁上	11	尋云信自身罪悪者信造悪無咎歟又信一念十念往生者不可勵數遍歟。 答祖師云罪信十悪五逆者尚生思少罪不犯罪人猶生況善人行信一念十念不空無間修一念猶生何況多念〔云云〕。 **又云譬如人親哀諸子其中有善子有悪子雖俱成慈悲行悪子怒目捧杖誡就知悪人不捨本願彌佛知見可恥可非父母雖有慈悲而於父母前行悪其父母可悦乎雖歎不捨雖哀悪也佛亦如是〔云云〕。** 又云十聲一聲等釋信念佛様念念不捨者釋行念佛様也〔云云〕。 又云雖云一念十念往生念佛疎相唱信妨行也雖云念念不捨者一念十念思不定行妨信也故信取一念生行可勵一形〔云云〕。	良忠上人伝聞の御詞　其三（七五九～七六〇頁）	伝聞
87	『東宗要』	浄全一一、八七頁上	12	尋云信自身罪悪者信造悪無咎歟又信一念十念往生者不可勵數遍歟。 答祖師云罪信十悪五逆者尚生思少罪不犯罪人猶生況善人行信一念十念不空無間修一念猶生何況多念〔云云〕。 又云譬如人親哀諸子其中有善子有悪子雖俱成慈悲行悪子怒目捧杖誡就知悪人不捨本願彌佛知見可恥可非父母雖有慈悲而於父母前行悪其父母可悦乎雖歎不捨雖哀悪也佛亦如是〔云云〕。 **又云十聲一聲等釋信念佛様念念不捨者釋行念佛様也〔云云〕。** 又云雖云一念十念往生念佛疎相唱信妨行也雖云念念不捨者一念十念思不定行妨信也故	良忠上人伝聞の御詞　其四（七六〇頁）	伝聞

	88	『東宗要』	浄全一一、八七頁上	13	信取一念生行可勵一形〔云云〕。	良忠上人伝聞の御詞　其五（七六〇頁）	伝聞
	89	『東宗要』	浄全一一、八八頁上	14	尋云或學者云往生是由他力然或勵止惡或勵念佛既是自力還成往生失〔云云〕。此義如何。 答甚非也他力者佛力也佛力者願力也而本願云至心信樂欲生我國乃至十念〔已上〕。乃至之言顯盡形憑此願力故常行念佛也此豈非他力之行哉若不念佛求往生還是自力也何處願雖不修行來迎又止惡修善諸佛通戒也何彌陀獨許惡業恣造惡號他力機豈協佛意哉但不堪下機雖起止惡意樂數忘數退自犯惡業此是機失而佛咎是亦許常能念佛可往生也。 **又祖師云若住自力心一聲十聲猶自力也若憑**	良忠上人伝聞の御詞　其六（七六〇頁）	伝聞

尋云信自身罪惡者信造惡無咎歟又信一念十念往生者不可勵數遍歟。
答祖師云罪信十惡五逆者尚生思少罪不犯罪人猶生況善人行信一念十念不空無間修一念猶生何況多念〔云云〕。
又云譬如人親哀諸子其中有善子有惡子雖俱成慈悲行惡子怒目捧杖誡就知惡人不捨本願彌佛知見可恥可非父母雖有慈悲而於父母前行惡其父母可悅乎雖歎不捨雖哀惡也佛亦如是〔云云〕。
又云十聲一聲等釋信念佛樣念念不捨者釋行念佛樣也〔云云〕。
又云雖云一念十念往生念佛疎相唱信妨行也雖云念念不捨者一念十念思不定行妨信也故信取一念生行可勵一形〔云云〕。

	90	『東宗要』	浄全一一、八九頁上		
	15	第三心云歸他力畢萬善皆成他力行者如彼體内權以此才學建立義勢歟不被甘心教意各別也推尋甚荒涼也相違祖師所判可思之。又成專修行者後勸可修餘善是違無餘無間兩修然立彼義人專修正行窓前瑜伽振鈴響不絶攝取不捨樞内法華讀誦聲無止是豈可然哉。**故祖師云不嫌善只嫌行**〔云云〕。大原座主云捨顯密業心消也〔云云〕。祖師亦念佛外不修一行。蓮華谷云成專修行者後不修餘行但當山三密地故思地爲公事彌陀供養法一座勸之〔云云〕。但後被廢畢雜縁亂動失正念故誡深可存知也。	良忠上人伝聞の御詞 其七（七六〇頁）	『決疑鈔裏書』（2）『往生要集義記』（17）	伝聞
他力聲聲念念皆他力也〔云云〕。先師云自力他力聖道浄土相對所論也聖道行修三學經多劫故名自力浄土行信佛願順次往生故名他力然都不行而憑他力道理不可然。					
	91	『東宗要』	浄全一一、八九頁下～九〇頁上		
	16	難云往生極樂此非少縁爺孃渡河之譬即欣求之分齊也或教成被掠他国孤子戀父母欲歸本國之思或勸如被追怨敵擬渡河思脱衣渡著衣渡哉無餘念然校我等心地夢中浮營染心勵身慇懃也往生大事觸事惓願心等閑以此心品爭可遂往生而何許輕心猶往生哉。答誠是聞口傳可思定也。**祖師云無口傳見浄土法門見失往生得分也其故極樂往生上勸天親龍樹下至末世凡夫十惡五逆罪人勸之而我身最下凡夫見勸善人文起卑下心思往生不定不得順次往生也然則勸善**	良忠上人伝聞の御詞 其八（七六〇～七六一頁）		伝聞

	92	『東宗要』	浄全一一、九五頁上～下	17	尋云専修人中或有勸學問者或有誡學問者可依何義耶。答不可偏執可隨機也。勢觀上人問云智慧若可爲往生要者正直蒙仰可營修學又唯稱名無不足者可存其旨也。**祖師答云往生業是稱名釋文分明也不嫌有智無智又以顯然也然者爲往生稱名爲足與好學問唯一向念佛可遂往生奉遇彌陀觀音勢至時不達何法門彼國莊嚴晝夜朝暮説甚深法門也不知念佛往生旨程可學之若知之已求不幾智慧不可妨稱名暇〔云云〕。**	勢觀上人との問答（六九五頁）	『浄土宗要肝心集』	伝聞
	93	『東宗要』	浄全一一、九五頁下	18	又沙彌道遍〔石川入道〕語云**故上人示曰爲往生念佛第一也不可學問但信念佛往生程可學也〔云云〕**。僻解此語不爲學問而止今及老後尤後悔信本願程學問許故〔云云〕。又有人尋云爲學問而滅數遍云何。蓮華谷答云學問爲數遍也可滅數遍者不可教〔云云〕。正念房〔蓮華谷弟子〕語云僧都曰世人學問多爲名利也可止之但知因果道理程學問尤可勵之也〔云云〕。兩師義趣同也可思之。	渋谷入道道遍伝説の御詞（四六八頁）		伝聞（道遍）

94	『東宗要』	浄全一一、九七頁下	19	難云禮讃答定得往生之問擧三心五念四修何云不必具五念哉。答此有口傳也所言五念者一行三昧所具之五念也釋列三心五念四修一行三昧即此意也。**故祖師云源空目見三心南無阿彌陀佛五念南無阿彌陀佛四修南無阿彌陀佛也　云云**〕可思之重。	良忠上人伝聞の御詞　其九（七六一頁）	『往生礼讃私記』（1） 『決答授手印疑問鈔』（7） 『往生論註記』（1）	『末代念仏授手印』（聖典五、三一頁）
95	『観経疏伝通記』	浄全二、八〇頁上	1	次滅相異者。**祖師會云。權者入滅隨機不同。如彼龍樹菩薩入滅。或云爲引正太子所害。或云如蟬蛻遷化。大權所作隨機不定。兩篇滅相各且可載機見不同　云云**〕。又如天台往生都率西方不同。妙樂會云。然大師生存常願生都率。臨終乃云觀音來迎。當知。軌物隨機。順縁設化。不可一準〔已上〕生處滅相雖異。隨機設化。意同〔云云〕。	良忠上人伝聞の御詞其二〇（七六三頁）		伝聞
96	『観経疏伝通記』	浄全二、一〇三頁上～下	2	愚癡身者。愚癡有二。一者邪見愚癡。謂不信生死苦因果淨土樂因果。若不改悔不得往生。故往生時必應改悔。二者頑愚癡。謂雖信知苦樂因果。然於眞俗二諦法門不覺不知。此人雖愚具厭欣心即得往生。唯以信佛他力之智。方得往生。 故智度論三十四云。世間正見是無漏智慧根本。以是故説國中無三毒之名。貪欲有二種。一者邪貪欲。二者貪欲。瞋恚有二種。一者邪瞋恚。二者瞋恚。愚癡有二種。一者邪見愚癡。二者愚癡。是三種邪毒衆生難可化度。餘三易度。無三毒名者。無邪三毒之名〔已上〕。		『観経疏略鈔』（2）	伝聞

	97	『観経疏伝通記』	浄全二、一三一頁下	3	**祖師云。聖道門意窮於智慧而出生死。浄土門意還于愚癡而生極樂。** 問。定散皆乗佛弘願者。可以諸行名弘願行。答。**祖師云。若有人問。言定散諸善往生之時乗佛願耶者。應答言。然也。若有人問。言定散諸善皆弘願行耶者。應答言。不然**〔云云〕。		『東宗要』(1)(2) 『伝通記』(7) 『観経疏略鈔』(3)	伝聞
	98	『観経疏伝通記』	浄全二、一四五頁上～下	4	言假正報者即第八像観者。先師云。假正報者。非是此方刻彫畫素。即彼土影像。故嘉祥云。所以前作想像観者。無量身身相不可思議。像猶若虚空不可作故。前作想像観。前作丈六身観。次百丈身観名爲像想観。以前作像想観故。次作佛身眞観也〔已上〕。私云。娑婆形像也。假正之言約於相似可見之境。如彼日水相似假依。故第三卷云。群生障重眞佛之観難階。是以大聖垂哀。且遣注心形像。又云。身四威儀眼之開合見一金像。似現目前。常作此想〔已上〕此文意云。行者開目先見此土畫像木像。次閉目常想似所見形像之佛像也。観念門云。又勸造阿彌陀像稱揚禮拜香華供養日夜観想不絶〔已上〕此釋因準第八観歟。浄影云。欲以此方日水等相。幷以此方佛菩薩像類度彼方。故云衆喩。靈芝云。衆生無始未識眞佛。多見形像。故使先観。以像表眞観佛易就。正観記云。言形像者。刻彫繪素。世皆目擊			『観無量寿経釈』(昭法全一〇二頁)

	99	『観経疏伝通記』	浄全二、一四八頁下	5	也〔已上〕。**祖師觀經私記云。然初心之人不能直觀眞佛。故先觀形像〔已上〕**但形像言總通彼此〔云云〕。
	100	『観経疏伝通記』	浄全二、一八五頁上	6	乘念即生者。念即稱念非是觀念。經雖稱・念前後竝舉。只是稱名。**故祖師云。念即是聲。**然當世人不許無觀稱名往生。此品之人何凝觀念。文殊般若非觀勸稱。尤被下機。
	101	『観経疏伝通記』	浄全二、二一一頁下	7	問。第十四願者唯願土多聲聞。非願生因之行。若非生因何言託願。餘亦準之。答。既願土有聲聞。聲聞若不生者何因彼土得有聲聞。此願不虛。故聲聞衆生彼土也。故論註云。問曰。尋法藏菩薩本願及龍樹菩薩所讚。皆似以彼國聲聞衆多爲奇。此有何義答曰。聲聞以實際爲證。計不應更能生佛道根芽。而佛以本願不可思議神力攝令生彼。必當復以神力生其無上道心等〔私云。法藏本願者。指上所引第十四願。龍樹所讚者。指十住論彌陀章也〕既釋本願攝令生彼。何

					良忠上人伝聞の御詞 其一八（七六二頁）
		『東宗要』(1)(2) 『伝通記』(3) 『観経疏略鈔』(3)			
			伝聞	『選択集』（聖典三、二八頁）	

	102	103
	『観経疏伝通記』	『観経疏伝通記』
	浄全二、二二九頁下	浄全二、三四一頁下
	8	9
勞苦諍。又粗驗願文。生因是狹。限第十八願故。託願是寛。通諸攝取願故。**故祖師云。若有テ人問諸行皆是弘願ノ行ナリヤト者。應答テ而言フ。唯念佛ノ行ノコテリト。若有テ人問ハ定散生スル時乘スルヤト弘願ニ者。應答テ而言フ。皆乘スト弘願ニ。意言。法藏菩薩爲化萬機用不嫌機念佛一行。以願生因。是則念佛譬如阿呵陀藥能治衆病。故願生因。若願餘行。機有堪不。往生不普故不爲本願。嫌機餘行譬如餘藥偏治一病不治餘病。蓋此意也。**	二明佛中簡異餘佛等者問佛是通號何云簡異故厭苦縁云見世尊釋迦牟尼佛釋此文云簡異餘佛此釋順理。答釋迦佛是娑婆教主故雖呼通號有簡異意若他方佛應呼別號〔**故上人云於此庵室呼云御房者是指源空若呼他人者可云某甲也**〕。孝經云子曰注云子男子通稱也子一而已故不稱姓與今義同。今化前佛應是教主更無疑滯厭苦縁中來現密化不知何佛故云釋迦簡異餘佛各有理故不可相違。	十三明幢上莊嚴中。經如夜摩天宮者。**祖師云。四柱寶幢以喩須彌。故幢上幔喩夜摩天。謂幢上横張寶幢。似須彌山上有夜摩天言。**又靈芝云。夜摩即欲界第三空居天。彼天華光莊嚴最勝。故多取爲比。
	『観経疏略鈔』(4)	
	伝聞	伝聞

	104	105
	『観経疏伝通記』	『観経疏伝通記』
	浄全二、三六五頁下～三六六頁上	二、三六六頁上～下
	10	11
戒度云。具云須夜摩天。此云善時。以天光明無晝夜別故得斯名。以天比幔。一取廣大。二取莊嚴。此即佛頂幔也〔已上〕。	初標中雜想觀者。**祖師云。此雜想有三尊。非獨佛。故云雜。此想亦有眞佛。亦有形像。故云雜。亦有小身。亦有大身。既非純大。非純小。故云雜。亦有華座。有佛菩薩。非純座。非純身。故云雜想。雜義甚多。且述一兩。餘準知之。** 又憬興云。總有四義。一方便根本雜。二利根鈍根雜。三世尊菩薩雜。四形量色相雜。思之可悉。故名雜觀〔已上〕。	問。普・雜何別。 答。普觀則觀自身往生。是結諸觀。今雜想觀更被鈍機。 故總讃云。復有衆生心帶惑。緣眞上境恐難成。致使如來開漸觀。華池丈六等金形。淨影云。次下一門重復明其佛菩薩觀。何故須重。向前所辨佛菩薩觀凡下不及。故此復重教凡觀察。 憬興云。此觀爲鈍根人雖觀眞身不能得成。令重觀故〔已上〕。 又天台云。普雜何異而爲二耶。普觀作自身往想。稱彼境界一一具觀。雜觀明佛菩薩神力自在。轉變非恒。大小不定。或隨物現。故名爲雜。以此爲別。 又靈芝云。十二十三兩觀前觀依報。第六總觀。今此普雜亦即總觀三聖。普觀則先觀自
	『観無量寿経釈』（昭法全一一一頁）	『観無量寿経釈』（昭法全一一一頁）

身後見依正。雜觀則唯觀正報大小不同。先別後總。攝機斯足。對文可見。正觀記云。先別者。華座至勢至觀。一一歷別觀之。後總者。即今二觀通總觀之。此約一人次第竪修爲言。前觀雖成聖相既多。恐有忘失。今於三聖之後一混而觀。**又祖師云。雜想觀者。前佛菩薩觀是。先觀想彼土大身佛菩薩。今此雜觀者。觀小身佛菩薩。此有三意。一先觀大身者。爲使行者自在觀之。二或觀未成人去大就小。三或隨意樂觀之**〔云云〕。此準諸師異釋存多義耳。	
106	
『観経疏伝通記』	
浄全二、四三八頁下	
12	
請證定竟者。上來聖證名爲請證。依説定判。故名爲定。大師製疏意不聊爾。欲使未來除疑生信。頓超苦海速登彼岸。今之證定意在於茲。**祖師云。諸師製疏未必有證。但華嚴澄觀一十八年於清涼山。而致祈請終得文殊教。而製八十華嚴經釋。盛行於世。超舊師釋。和國慈覺大師仁壽元年作金剛頂經疏一部七卷。齊衡二年作蘇悉地經疏七卷。其功已畢心念。此疏通佛意否。若不通者不流傳世矣。安置疏於佛像前。七日七夜剋念祈願。至第五日時夢。當午正中仰見日輪。而以弓射之。其箭當日輪動轉。覺後深悟。達於佛意可傳後世**〔云云〕。彼等感應未如今證定。或曰。去貞應三年正月二十五日。比丘尼淨意〔聖覺妹〕爲法然上人第十三周忌辰報恩。書寫淨土依憑經論。於二尊院開題供養。導師聖覺云。先師法印示予云。見聖教時先雖不委。	良忠上人伝聞の御詞 其一九（七六三頁）
『観経疏略鈔』(10)	
伝聞	

107	『般舟讃私記』	浄全四、五五一頁下	1	▲門門不同名漸教者漸頓二教各有八萬但今文者擧瓔珞漸勸觀經頓。故次下云萬劫苦行證無生又奪言之諸教名漸教念佛名頓教末法之中頓機少故且約多分聖道名漸。**故祖師大經釋云天台眞言皆雖名頓教斷惑之故猶是漸教也未斷惑出過三界之長迷故此教名爲頓中頓也**（已上）。	粗見一遍可明義門也（云云）。	
108	『往生礼讃私記』	浄全四、三八三頁上	1	▲不觀相貌者問上五念中有觀察門何引違文合釋之耶。答上對五念機明觀察門今對不堪機嫌云不觀。又今不觀者顯無別觀上言觀者稱名一行亦具五念謂稱名字有總想歸依念以屬觀察是故上文具引三心五念四修已令結歸稱名一行只是付一行具心行業。**故祖師云源空目見三心五念四修皆南無阿彌陀佛蓋此意也**（私考一本亦無此一問答）。	『決答授手印疑問鈔』（7） 『東宗要』（19） 『往生論註記』（1）	『宋代念仏授手印』（聖典五、三一頁）
109	『往生礼讃私記』	浄全四、三八三頁下	2	▲向西想者問爲轉心爲轉方。答**轉心也意云不忘西方**〔**祖師**〕。或轉方也設雖向餘方即以其方可想西也（先師）。私云此兩義各依早晩皆有巨益若知方時自有事障雖向餘方若其事已可向西方起此意樂勝无想人若迷方時欲向西者直以其方想西有便歟。		伝聞

『無量寿経釈』（昭法全六八頁）

このように著作間で重複するものもあるが、良忠著作中には一〇〇篇以上の法然法語が見受けられることになる。良忠（1199–1287）と法然（1133–1212）は、生存年代が若干重なるものの、その事跡から邂逅していないことは明らかであり、良忠が法然から直接伝聞することは地域的にも年齢的にも難しい。つまり、著作のなかで「故上人云」として法然の言葉を示していても、それは誰かからの伝聞ということになろう。

今回、『選択集』からの明らかな引用は除いて整理したが、そのほかの著作である『無量寿経釈』や『観無量寿経釈』、『阿弥陀経釈』からの引用が『選択伝弘決疑鈔』（2、4、5、8、10）、『東宗要』（5）、『観経疏伝通記』（4、10、11）にみられ、法然の遺文を何らかの形で所持していたことがうかがわれる。

また、『往生要集義記』には『往生要集詮要』『往生要集釈』などの引用が見受けられるが、『義記』におけるこれらの引用については、①先般の南氏の研究から『義記』自体の書誌的な問題があること、②『義記』以外の良忠著作中に『往生要集』釈書類の引用がみられないことから、良忠が法然の『往生要集』釈書を所持していたかどうかは詳細な検討を要する。

以上のように、良忠の著作中には法然の著作および伝聞の詞が用いられており、それらのなかには『昭法全』に採録されていないものも多数ある。しかし、一方で良忠著作における引用数の比率からみるとその数は決して多くはなく、また教義的な根拠としている場面は少ないように思われる。これは法然自身の詞を根拠として解説するよりも、法然が根拠としているであろう、もしくはするであろう典籍などを用いて、その論理を構築したり、出典を明確にしたりすることに重きを置いたのではなかろうか。

五、まとめ

以上、本稿においては良忠の生涯、著作について概観し、著作中に引用される法然法語の整理を試みた。

良忠著作中には『昭法全』に採録されている「良忠上人伝聞の御詞」などのほか、管見の限り五九篇の法然法語を確認することができた。その引用数は、良忠著作における引用としては多くなく、法然の著作、法語以外を引用し、出典とすることが圧倒的に多い。このような傾向は、良忠の教学的な特徴とみることができるであろう。

しかし、そのような傾向であっても良忠著作にみられる法然法語が無意味なものではなく、『西方指南抄』や『黒谷上人語灯録』にもみられない法語も見受けられ、法然研究の貴重な素材となる。

現在、大本山光明寺には記主禅師研究所が設置されているが、ウェブサイトにおいて「浄土宗第三祖記主禅師然阿良忠上人を中心に二祖三代の顕彰とその周辺の研究に励むため」に設立されたと述べられているように、[39] 良忠研究の進展は法然上人の間接的な顕彰につながるものであるといえる。

註

(1)　拙論（沼倉雄人）「良忠『観経疏伝通記』の研究」（平成二四年度大正大学学位請求論文）【資料】「『伝通記』引用典籍一覧」

(2)　南宏信「東向観音寺蔵良忠撰『往生要集鈔』について」（『印度学仏教学研究』五八―二、二〇一〇年）、「良忠撰『往生要集鈔』から『往生要集義記』への成立過程―檀王法林寺蔵袋中手択本を中心にして―」（『印度学仏教学研究』五九―二、二〇一一年）、「良忠撰『往生要集』注釈書の成立過程」（『法然上人八〇〇年大遠忌記念法然佛教と

その可能性』法蔵館、二〇一二年）など。

（3）聖光『末代念仏授手印』（聖典五、二四六～二四七頁）。

（4）良心『授手印決答受決鈔』（浄全一〇、八八頁上～八九頁下）。

（5）金沢文庫所蔵の古鈔本は、昭和八年（一九三三）七月以来、塚本善隆・恵谷隆戒・三谷光順氏らが浄土宗典の調査を行い、それぞれ研究の成果を発表された。塚本氏は「金沢文庫所蔵 浄土宗学上の未伝稀覯の鎌倉古鈔本」（『浄土学』五・六、『今岡教授古稀記念論文集』、一九三三年）において、前編として金沢文庫・称名寺等に関する総論、後編として五十一点の古鈔本の解説を行っている。恵谷氏はとくに良忠に関する古鈔本から、道光『然阿上人伝』に欠けている良忠の事跡を明らかにした『然阿上人伝の新研究』（金尾文淵堂、一九三四年）を発表している。その後、坪井俊映「金沢文庫蔵『観経疏聞書』の研究」（『仏教文化研究』三一、一九八六年）、納富常天「金沢文庫本『観経疏聞書』について」（『仏教文化研究』三二、一九八七年）、日置孝彦「東国浄土教における良忠上人―付 称名寺蔵金沢文庫保管鎮西義典籍解題―」（『仏教文化研究』三二、一九八七年）などの研究が発表されている。

（6）嘉禎三年八月三日於善導寺草記之處。上人親見之合點畢。沙門然阿 在御判。（『聖典』五、五〇頁）。書誌的な整理については阿川文正「『領解末代念仏授手印鈔』解題」（『聖典』五、所収）においてなされている。

（7）同書の序に「時、建長二年二月十一日云事然也」（『浄全』一〇、七一二頁下）とある。『浄全』二一に所収される今岡達音氏の「解題」および『浄全』一〇の恵谷氏の解説においても序の記述を根拠として、成立時期を示している。

（8）同書序に「建長六年仲秋上旬、始添露點、漸作草篇云爾」（『浄全』七、一八九頁上）とある。聖冏『決疑鈔直牒』に「四巻決疑鈔云」（『浄全』七、五〇三頁上）等とあり、『決疑鈔』に四巻本があったことがうかがわれ、『浄土述聞口決鈔』に「此『鈔』『記』再治及度度」とあることから、『伝通記』同様、『決疑鈔』も治定されたことがうかがわれる。石井教道氏は『選択集の研究 註疏篇』において聖冏の説示を指摘し四巻本の存在を肯定し、今岡

達音氏は『浄全』二一の「解題」において、慶順『諸記要語類聚』の記述を指摘し「『類聚』に曰く、初は四巻、後五巻に再治せらると」（『浄全』二一、三一〇頁）と述べている。その後、金子寛哉氏（「『三心私記』について」『浄土学』三六、一〇九～一一〇頁）、藤堂恭俊氏（「総州在住時代における良忠の著作と金沢文庫蔵古写本『安楽集論義』」『仏教文化研究』三二、三頁）、廣川堯敏氏（「新出の良忠述・一巻本『三心私記』について」『仏教文化研究』三二、九九～一〇一頁）ら先学が四巻本について触れているが、その存在を否定する見解はみられない。

(9)　同書序「于時建長六年冬十月上旬候云爾。」（大正大学蔵『三心私記縁起』一丁右）。『三心私記』については、廣川堯敏氏「新出の良忠述・一巻本『三心私記』について」（『仏教文化研究』三二、一九八七年）によって、『浄全』所収『三心私記裒益』三巻ではなく、一巻本によるべきことが指摘されている。

(10)　金沢文庫に所蔵され、良聖の筆によるもの。一冊首に「建長六年十二月廿二日始之」とあり、二冊首に「建長七年正月十八日」とあり、三冊奥書に「建長七年乙卯二月六日讀了」とある。三冊奥書にはほかに講義日数・聴衆人数・談処等が記されている。内容に関する研究として以下のものがある。坪井俊映氏は「金沢文庫蔵『観経疏聞書』の研究」（『仏教文化研究』三一、一九八六年）において、基礎的な整理と『伝通記』『略鈔』との関係が論じ、納富常天氏は「金沢文庫本『観経疏聞書』について」（『仏教文化研究』三二、一九八七年）において、『観経』『観経疏』から抽出したトピックスを日付順に整理している。

(11)　金沢文庫蔵。良聖筆。一冊首に「建長七年乙卯三月四日」とあり、三冊奥書に「建長七年乙卯五月十七日」とあり、ほか談処・講説者・筆録者が記されている。主な研究については前註参照。

(12)　金沢文庫蔵。表紙には、右下に「永薫」「願信之」とあり、中央に並列して「序分義聞書」、左方に「観経疏聞書」「称名寺」とあり、全体にわたって「仏説」「序分義」「転女成」など、筆の練習をしたとおもわれる落書きが多数みられる。表紙の人名とおもわれる「永薫」「願信之」から、願信が書写し、永薫が所持していたとする説（恵谷氏・坪井氏・納富氏）があるが、日置孝彦氏は本文を良聖の筆写によるものとしている（「東国浄土教における良忠上人 ―付 称名寺蔵金沢文庫保管鎮西義典籍解題―」）など、筆録者について先学の見解に相違がみられる

ものの、内容的には良忠の講義であろうということで一致している。日付・奥書がないため講説の時期については判然としないが、玄義分・定善義と相前後してなされたと考えられている。主な研究については前註同様。

(13) 金沢文庫蔵。良聖筆。『論註』上下巻中、内容的には『論註』上巻の講説。奥書に「建長八年丙辰三月十九日酉時書了。於下總國匝瑳荘米倉郷、書寫之了、筆師時年廿三歳。良聖花押」とある。講説者についての記述はないが、時期・場所・筆録者が良聖であることから良忠の講説であるとされている。

(14) 金沢文庫蔵。奥書に「建長八年丙辰八月十六日、於常陸國東条荘小野郷書寫之了。執筆良聖、年廿三歳也。聖忍花押」とある。前註同様の理由から先学らは良忠の講義としている。

(15) 金沢文庫蔵。良聖筆。同書奥書には「談義所 下總國□松崎郷福岡村也。建長八年九月四日、於常陸國□郷、借他人本、以書寫之了。執筆 聖忍房、廿三才也。良聖花押」（恵谷隆戒『然阿上人伝の新研究』三〇頁／八九頁参照）とある。これによれば、この年月日は良聖が他の人から本を借りて書き写した日であり、講義自体はこれより以前に行われていたとおもわれる。

なお日置孝彦氏は「東国浄土教における良忠上人―付 称名寺蔵金沢文庫保管鎮西義典籍解題―」（『仏教文化研究』三二、一九八七年）においては「建長六年」とみている（四七頁）。

(16) 金沢文庫蔵。良聖筆。奥書に「康元二年正月十四日於上總国伊南関（宿？）郷常樂寺書之畢。但借他人本得書之。筆師良聖、時年廿四歳。聖忍房花押」とある。これも『法事讃聞書』同様、他の人から本を借りて書き写したとおもわれ、講義はこれより以前とみられる。また、「康元」の下の一文字が判別しがたく、恵谷氏は良聖の年齢から「二」としているが、日置氏は「康元元年」と読んでいる。しかしながら建長から康元への改元は十月五日であり、したがって康元元年に「正月」は存在しないため、「二」が正しいとおもわれる。

(17) 同書序の終わりに「于時康元二年二月十八日記焉」（『聖典』五、八九頁）とある。

(18) 金沢文庫蔵。良聖筆。奥書には「正嘉元年丁巳十二月四日、於下總國印東庄石橋郷書了。執筆良聖花押」とある。時期・場所・筆録者から良忠の講義とされ、先学の見解によれば、「去康元二年丁巳三月二十一日、於下總光明寺

書始、正嘉二年戊午三月二十九日、於同國西福寺」、功を終えた『伝通記』執筆中の時期であるため、その余暇に講釈したものとみられている。

(19) 『伝通記』奥書に「去康元二年丁巳三月二十一日、於下總光明寺書始、正嘉二年戊午三月二十九日、於同國西福寺終功」（『浄全』二、四三九頁上）とある時期のもの。詳しくは後述する。

(20) 同書の終わりに「正嘉二年九月二十一日 然阿」（『浄全』一〇、七一一頁下）とある。

(21) 今岡達音氏は『浄全』二一・解題において「本書は建長六年（一二五四）決疑鈔に遅るゝこと五年即ち正元元年（一二五九）の頃なりと傳ふ」（『浄全』二一、三三二頁下）としている。

(22) 同書奥書「于時正元二年三月二十六日終功。然阿彌陀佛六十有二。發起三十八。同聞忍性四十八、又、顯勝房二十七」（『浄全』七、一二三頁上）。

(23) 同書の始めに「文應元年庚申六月十七日始之」（『浄全』一〇、二五一頁下）とある。

(24) 同書には奥書が無いが、今岡達音氏は『浄全』二一、解題において、慶順『諸記要語類聚』の記述より弘長二年に高野・敬忍房のために書かれたものであることを根拠としてその成立について述べている（『浄全』二一、一二〇頁）。この時に成立したのは、玄義分・序分義・定善義の『略鈔』であり、散善義については良忠が足立郡を教化した際、勝願寺において談義した時の聞書きを当てている（『足立鈔』）。

(25) 今岡達音氏は『浄全』二一、解題において、道光の『料簡鈔』と『往生論註略鈔』の記述からその成立について本文に表記した年代を示している。今岡氏は『料簡鈔』に「先師云、予有欲作報夢鈔之願。是以先就高祖之釋、最初雖草記之、未再治調巻。而送年序、於傳通記等之後、再治調巻、又弘安九年、重治定之。以是可爲證本也。云云」とあり、『往生論註略鈔』には「本云、先師云《『註論記』五巻者、予最初始記之。弘長三年葵亥三月二十日創草之。文永二年乙丑七月六日中書之。文永九年壬申十二月二十八日添削之。》云云」とあることを指摘している（『浄全』一、五九三頁下～五九四頁上）。今岡氏が指摘する道光の『料簡鈔』についてどのような書物であるのか確認できていない。なお恵谷隆戒氏は、「論註料簡鈔」としているが（『然阿良忠上人伝の新研究』六九～七〇頁）、

道光には『伝通記料簡鈔』という著作がみられるため、今後出典の確認を行っていきたい。ちなみに慶順『諸記要語類聚』に同文が挙げられている。また一覧にみられるようにこれ以後『往生論註記』は幾度か治定されているが、もともとの巻数については詳らかではない。

(26) 大島泰信氏は『浄土宗史』において『諸記要語類聚』の説示によっており（『浄全』二〇、五二六頁下）、恵谷隆戒氏は大島氏の記述に賛同している（『然阿良忠上人伝の新研究』七〇頁）。

(27) 前述したように『伝通記』の末に「今又建治元年、闌齢七旬有七、於鎌倉悟眞寺、始自去年正月十六日、至于今年十一月十六日重以治定已竟」（『浄全』二、四三九頁上）とある。慶順『諸記要語類聚』・鸞宿『観経諸解総目』には、康元二年に書いたものが二十五巻であり、その後十五巻となったとあり、この再治において十五巻として成立したことが記されている。

(28) 『決疑鈔』五巻本の成立について、今岡達音氏は『浄全』解題において「案ずるに五巻本は建治二年の頃鎌倉に於て成りしならん。作者數度選擇集を講ぜしがその講説毎に研究思索を重ねたる末に講説を修正し此に五巻本の出現を見るなり。五巻本は慈心、禮阿二人によって執筆せられしものならん」（『浄全』二一、三一〇頁下～三一一頁上）と述べている。『決疑鈔』の基礎的な研究としては、松永知海「良忠撰述忍澂募刻『選択伝弘決疑鈔』の研究（上）―伝本の書誌的検討を中心として―」（『仏教文化研究』三一、一九八六年）、同「良忠撰述忍澂募刻『選択伝弘決疑鈔』の研究（下）」（『三上人研究』同朋社、一九八七年）がある。

(29) 同書末に「于時建治三年九月七十九歳記之」（『浄全』七、六二六頁上）とある。

(30) 同書末に「壬午十二月十旬 然阿」（『浄全』一、九一九頁上）とある。「壬午」は良忠の生涯のなか二度ある。初めの「壬午」は貞応元年（一二二二）であり、良忠二十四歳の時であるため、『安楽集私記』末尾にある「壬午」は弘安五年（一二八二）であるとおもわれる。

(31) 『東宗要』の異本とされ、この『肝心集』を増訂して『東宗要』としたのではないかとされている。成立の年代については不明だが、『東宗要』以前であり、また『肝心集』のなかに弘安五年成立の『安楽集私記』への譲釈が

あるため、それ以後の成立と推測されている。『肝心集』と『東宗要』の関係については、廣川堯敏「良忠述『浄土宗要集』の成立をめぐる諸問題（一）」（『浄土学』三六、一九八五年）参照。

(32) 詳細な成立年代に関しては不明だが、他の著作との関連から晩年の京都滞洛中、『安楽集私記』『肝心集』以後、『往生要集義記』以前の成立であるとみられる。『東宗要』書誌の基礎的研究は廣川堯敏「良忠述『浄土宗要集』の成立をめぐる諸問題（一）」（『浄土学』三六、一九八五年）においてなされている。

(33) 今岡達音氏（『浄全』二一、解題六〇五頁下）、恵谷隆戒氏（『然阿良忠上人伝の新研究』八〇頁）には弘安五年頃（以降）の著作と推定され、さらに大谷旭雄氏は「『往生要集義記』について」（『浄土学』三六、一九八五年／『法然浄土教とその周縁』坤、山喜房佛書林、二〇〇七年、所収）において『義記』の基礎的考察を行い、そのなかで、『義記』にみられる譲釈の整理によって撰述時期について検討している。その結果、大谷氏は晩年京都滞洛中のとくに弘安五年十二月以降、弘安九年九月に至る四年（三年九ヶ月）以内の間に撰述されたものとみている。

(34) 聖冏『糅鈔』の説示による（『浄全』三、九四六頁下～九四七頁上参照）。

(35) 恵谷隆戒『然阿良忠上人伝の新研究』八四～八八頁、日置孝彦「東国浄土教における良忠上人 ―付 称名寺蔵金沢文庫保管鎮西義典籍解題―」（『仏教文化研究』三二、四八頁）、藤堂恭俊「金沢文庫蔵『安楽集論義』の撰者に関する一管見」（戸松教授古稀記念『浄土教論集』）参照。

(36) 『看病用心鈔』の研究については、鷲尾教導「記主禅師撰と伝うる『看病用心鈔』に就て」（『仏教史学』三―八、一九一三年）、鈴木（玉山）成元「看病用心鈔について」（『日本歴史』一三九、一九六〇年）、玉山成元「良忠著『看病用心鈔』について」（『良忠上人研究』大本山光明寺、一九八六年）、笹田教彰「『看病用心鈔』の一考察」（『三上人研究』同朋舎、一九八七年）などがある。また近年では関根透氏によって医学倫理の方面からの論考もみられる。このほか、齊藤雅恵『密教における臨終行儀の展開』（ノンブル社、二〇〇八年）において、伝覚鑁撰『孝養集』との比較研究がなされている。

(37) 行儀分私記の成立に関する研究としては、廣川堯敏「良忠述『浄土宗要集』の成立をめぐる諸問題（一）」（『浄

土学』三六、一九八五年）、金子寛哉「『法事讃私記』について―撰述時期を中心として―」（『仏教論叢』三二、一九八八年）などがあり、基礎的な検討がなされているが、確定はされていない。

なお、成立の時期を探る手がかりとして、良忠著作中における讓釈の記述の整理がひとつの方法として指摘されている。

(38) 本稿別表においては、明確な『選択集』からの引用は除いた。ただし、出典調査の結果『選択集』であったものについては記載した。

(39) 大本山光明寺記主禅師研究所ウェブサイト「研究所紹介◇研究所の沿革と目的」https://kishuken.jimdofree.com/（二〇二三年四月一日閲覧）。

キーワード　良忠、法然、法語、報夢鈔

浄土宗義の伝承――聖冏、聖聰が伝えた教え――

服部　淳一

法然が専修念仏の教えを説いてから約二百年を経過してから誕生したのが了譽聖冏である。更にその弟子聖聰へと教えが伝承され、独自の教学が展開されていく。法然から聖冏に至るその二百年の間に浄土宗は法然が望んだものとは異なり様々な変化を見せている。

浄土宗の教学の基本は二祖三代といわれ、法然・聖光・良忠が示された教えが基準となってきた。然しながら教学は二祖三代、伝法は聖冏の構成と二つの基本が出来てしまっている。そこに断絶は有るのか、無いのか。聖冏が膨大な著作に示された教学に対する評価も時代によって異なっている。この論では法然の説いた選択本願念仏の教えがどのような展開を経て聖冏・聖聰教学となったかを検証していきたい。

一、聖冏の教学の基本

㈠基礎宗学の学習

最初に聖冏の教学を考える上で、出家から修学の過程が大きな意味を持っている。常陸国久慈郡岩瀬に誕生した聖冏は、父の戦死により八歳の時、地元の瓜連常福寺の開山である浄土宗第六世了実の許で出家をする。そこで基本的知識と共に浄土宗義の基礎を学ぶ。

十四歳の時に了実の師である浄土宗第五世永慶蓮勝（菊名蓮勝寺開山）の許に預けられ、更に深く浄土宗義を学ぶ。続いて鎌倉蓮華寺（後の光明寺）第三世定慧に学ぶこととなる。定慧は浄土宗第四世良暁の弟子であり南都に遊学し戒学に精通していた。聖冏が訪ねた時は鎌倉を隠棲し、小田原浄蓮寺を開創し教えを説いていた。ここは桑原道場とも云われ多くの僧が学びに集まっていた。そこで了実、蓮勝から学んだ宗学を検証し、さらに円頓戒についての学びを深めていったのである。

その後、二十五歳から三十八歳までの間、下野、鹿島などの北関東から関西まで基礎仏教から他宗教学、他の思想に至るまで、浄土宗学の強化ともいうべき修学を重ねていくのである。

この了実、蓮勝、定慧の三師から受け取った教えは、法然、聖光、良忠、良暁と伝えられた浄土宗義の総決算ともいえる。この聖冏が学び伝えられた教えと他宗他教への修学が後の「聖冏教学」と云われる体系へと導かれる。(1)

㈡浄土宗の状況

「聖冏教学」を生み出す因縁は二つの事が考えられる。一つは当時の浄土宗の状況である。法然の弟子、その弟子と伝承される教えが解釈によって純一では無くなっていた。法然には多くの弟子がおり、『私聚百因縁集』（八巻第六話）や『浄土法門源流章』（浄全十五巻）によれば、聖光の鎮西義、幸西の一念義、隆寛の長楽寺義、証空の西山義、長西に諸行本願義や常随の源智、信空がおり、それぞれの門流で教義を立て競い合っていたことがある。

又三祖良忠の門流も滅後に良曉の白旗派、性心の藤田派、尊観の名越派、道光の三条派、然空の一条派、慈心の木幡派と六派に分かれている。

このように専修念仏の教えを基本としているが、浄土宗という教団が一つの教えを広宣していたわけではない。ここに教団としての弱点を見出すことができる。

㈢他宗からの批判

この状況の中で他宗からの批判に晒されるのである。浄土宗への批判は、一つはその教えについて直接中国からの伝授が無いことであり、そのことから正式な系譜が示されていないことが非難されている。それは元久二年（一二〇五）の興福寺奏状に「新宗を立つる失」とあるのにはじまり、虎関師錬の『元亨釈書』における「扶庸宗・寓宗」の批判など浄土宗は独立宗と仏教界から認められずにいた。これらの環境から抜け出すための努力が重ねられるのである。

法然にとっては承安五年（一一七五）に善導の『観経疏』「一心専念の文」により専修念仏に帰したことにより、善導の教えを伝承したと確信しているのである。その教えは世親、曇鸞、道綽、善導と継承、醸成されてきている

ことはその著『選択集』に述べられている。しかしその批判は古来の形式に準ずることに依拠しているのである。それは法然当時からあり、南都北嶺による元久二年（一二〇五）の元久の法難、興福寺による建永二年（一二〇七）の建永の法難においても新宗建立への批判がなされていた。

二、法然浄土教の検証

法然の門下にとってこの批判に応える方法は「偏依善導」の教義を検証することにある。聖光、良忠と継承された浄土宗義も各師によって裏づけの教学が展開されている。その上に立って、聖冏、聖聰にとって宗祖法然の教えをどのように受け取っていたかを検証したい。

聖冏の著作に『一枚起請之註』があり、聖聰には『一枚起請見聞』がある。この二つを通してその受容を見ていきたい。(2)

法然門下にとってその教えを伝承展開していくためにそれぞれの研学背景に基づいて教学が成立する。二祖聖光は結帰一行三昧と聖浄兼学を示す。『末代念仏授手印』において

「釈して曰く、我が法然上人の言わく、善導の御疏を拝見するに、源空が目には、三心も五念も四修も皆ともに、南無阿弥陀仏と見ゆるなり」(3)

と師法然の教えを理解し、三心五念四修と言われる行相も念仏一行に収斂し帰納していくことを示している。『徹選択集』に

「単聖道門の人、単浄土門の人はこれを知るべからず。聖道浄土兼学の人、これを知るべし。この意を得てより、一切の大乗経を披き、一切の大乗論を見るに、随喜の涙禁じ難し。これすなわち聖教の源底なり。法門の奥蔵なり」(4)

と聖浄兼学を示し、その教学の背景を表している。此の目的は、

「この書を造るに二意有り。いわゆる、一には先師上人の広学博覧の智徳を顕さんが為なり。二には濁世末代の小智愚鈍の迷惑を救わんが為なり。」(5)

と法然の説く専修念仏の教えの基盤としての大乗菩薩思想を示しているのである。

三祖良忠については『報夢鈔』と呼ばれる大部の著作を著し、自流の正義を示している。良忠は当時の法然門下の流派が異説を説くのに対し、上洛して法然門弟を尋ねその遺文を収集し、九品寺流等に対して論陣を張っている。

三、一枚起請之註について

法然の『一枚起請文』の註釈書については先学の研究によって聖冏の『一枚起請之註』が最初の文献となっていることが明らかである。しかもその存在は龍哲の『一枚起請之註管解』の刊行により、『一枚起請之註』と聖聰の『一枚起請見聞』と共に世に出たと云っても差し支えないと思う。(6)

聖冏の『一枚起請之註』が世に出るまでは、一枚起請文に関する註書を見ることが出来ないのは法然の御遺訓であるという位置付けであったと思われる。

形式は「唐土わが朝に」より「只一向に念仏すべし」までであり、「証のために」から「源空　花押」までの記載はない。「唐土わが朝に」より「別の子細候らわず」までを初重、「但し三心四修」より「只一向に念仏すべし」までを二重としている。

『一枚起請之註』の内容を見ると、一枚起請文に対して聖冏教判を当てはめて解釈する形式になっている。

聖冏はその目的として、

「私に曰く、当世一流の門人の中に、念仏の一行を修せざるの輩、一向専修の法門に於いて、種種の邪義を興す。是れ相伝の大旨に暗き故なり。誠に智恵光の尊師、末代の邪義を防がんが為なり。仰信すべし、仰信すべし」[7]

と、浄土宗を名乗る人々の中に「念仏の一行」を修さない、あるいは法然の教えに反する教えを説くことが多く見られることへの批判である。又聖冏の了実、蓮勝、定慧の三師から受けた「相伝の教え」への絶対的自信を表明しているものである。

『一枚起請之註』の構成は、

冒頭には

「将に起請文を釈せんとするに、二門有るべし。一には施化利生門、此れは是れ解義の分なり。則ち因分可説と云う。二つには発迹入源門、此れは是れ仰信之分なり。則ち果分不可説と云うなり。初めに「唐我が朝」自り、「悟りて申す念仏にも非ず」と云うに至るまでは施化利生門なり。次に「只だ往生極楽」と云う自り「別の子細候らわず」と云うに至るまでは発迹入源門なり[8]」

とその教えに聖冏教判のキーワードである施化利生門、発迹入源門の二門が提示されている。

㈠施化利生門の表現

以下「一枚起請文」の語句に従って註釈が行われている。施化利生門については法然が否定している教説に対し、「もろもろの智者達の沙汰し申さるる観念の念にもあらず」「また学問をして念の心を悟りて申す念仏にもあらず」の対象として中国と日本の諸師に分け、中国の天台、浄影、嘉祥、日本の空也、恵心（源信）、禅林（永観）を挙げ、その差異を示している。

次に法然の『無量寿経釈』の「諸宗諸家に甚深理観の行あり」[9]について、法相宗、三論宗、華厳宗、天台宗、真言宗を挙げて理観の法門とし「観念の念にも非ず」の対象としている。

また禅宗の「即心即仏一念不生」宗曉の『楽邦文類』の「一心に観念して総じて散心を摂すれば」、王日休の「上根の器は参禅の外に毎日頃刻の暇を以て西方を修せよ」を挙げ「此の如く念の意を悟りて申す念仏にも非ず」としている。

なぜインドの思想についてこの範疇に入れないのかを

「学者に謬解無く、偏執無き故に天竺を挙げざる。一義に曰く則ち天竺の学者は弥陀の本願は観念にも非ず、悟の上の念仏にも非ず。無観の称名無悟の念仏にして往生の素懐遂げる。只往生極楽の為にすと之を分別す。故に天竺を挙げざる」[10]

とインドに於いては観念の念仏は存在していないことを示す。

この施化利生門の表現は浄土教思想の中に表れている念仏思想や、他宗の教義の中に示される重要な理観を否定するために示している。特にこの表現を施化利生門にしているのは、前述の異流の念仏思想に対しての否定のためであり、いわゆる聖冏教学の特色として指摘される「他の教えの表現を利用して自らの教えを表す」ものとは異な

っている。ここでは法然が否定している教えも、法然の教説をより正しく導くための表現と捉えていると思われる。[11]

同じく施化利生門の表現とされる『一枚起請之註』の中「但し三心四修」乃至「思う内に籠り候なり」の註に

「問う、此の文に付いて三心は行具か、機具かと云う尋ね之れ有り。三心四修決定して南無阿弥陀仏と云うは行具と聞こえたり如何[12]」

という問いが示される。これは三心は行によって具足するという他義についての否定である。

『観経疏』散善義の下品上生に、

「造罪の人障り重く、加うるに死苦来逼を以てすれば、善人多経を説くといえども、飡受の心浮散す。心散ずるに由るが故に、罪を除くことやや軽し。また仏名はこれ一なり。すなわち能く散を摂して以て心を住めしむ。また教えて正念に名を称せしむ。心重きに由るが故に、すなわち能く罪を除くこと多劫なり[13]」とあり、

「飡受の心浮散す」る凡夫にとって経典に説く行によって滅罪の功徳を得ることは出来ないことを示している。

聖冏は『伝通記糅鈔』巻四に

「本願の義には行前の三心と行具の三心と云う名目を立てて、行前の三心を正と為す。故に設い行無けれども三心と名ずくべし[14]」

と三心が行具ではないことを示している。ここに正義を表すために邪義との比較をする方法を取っている。これは

「『皆決定』とは広本選択に定とは決定の義なり。謂く念仏は捨命已後、決定して極楽に往生す。余行は不定なり。已上

私に曰く、此の決定に付いて機法の決定有るべし。法の決定とは是名正定業と信ずるを云うなり。機の決定とは、捨命已後、決定往生極楽と思い定むるを云うなり[15]」

とここに決定に法と機を示す。「機の決定」では「捨命已後、決定往生極楽」と、他流で説くところの現世往生を否定している。これも施化利生門の表現となっている。

その理由として、

「若し行具ならば、犯惑、渡世、虚仮不実の称名は悉く往生すべからず。夫れ万法に亘って虚実の二心有り。今、善導大師の御意は、虚仮心を捨て真実心を以て、念仏を行ずれば往生を得。之を以て至誠心と名づくなり。故に行具に非ず。」

と「犯惑、渡世、虚仮不実の称名は悉く往生すべからず」として、ここでも他流の教義を否定し、三心具足の念仏を示している。この虚仮心の否定は善導の『観経疏』に

「至は真なり。誠は実なり。一切衆生の、身口意業に修する所の解行、必ずすべからく真実心の中に作すべきことを明さんと欲す。外、賢善精進の相を現じ、内、虚仮を懐くことを得ざれ。貪瞋邪偽奸詐百端にして、悪性侵め難く、事蛇蝎に同じきは、三業を起すといえども名づけて雑毒の善とし、また虚仮の行と名づく。真実の業とは名づけず。もしかくのごときの安心起行を作す者は、身心苦励して、日夜十二時、急に走り急に作すこと、頭然を灸うごとくなる者も、すべて雑毒の善と名づく。この雑毒の行を回して、かの仏の浄土に生まれんことを求めんと欲せば、これ必ず不可なり[16]」

とあるように、「善導大師の御意」として虚仮心による往生は否定しているものを指す。

(二)発迹入源門の表現

聖冏はこの『一枚起請之註』の中で、施化利生門として否定した他義に続いて示される発迹入源門に当てはめている表現を分別してみたい。

その中「只だ往生極楽」と云う自り「別の子細候らわず」と云うに至るまでは発迹入源門なり」と示される。この内容は目的と方法論である。目的は「極楽への往生」であり、その方法は「単信の大信」の称名であり、「別の子細候わず」に発迹入源門と指摘するとするところに本願の力用を示す。

『次に念仏を信ぜん人』より『一向に念仏すべし』と云うに至りては、果徳難思の発迹入源門なり」

ここで「此の条は浄土究竟の大事なり。能く能く心肝に収むべし。乃仏乃祖の本懐なり。是凡是聖の得度、只だ此の一事のみ、正しく是れ発迹入源門なり」と「一枚起請文」の肝心であることを示す。

しかも「智者」ではなく「一文不知の愚鈍の身」や「無智のともがら」であることが求められる。これは前段の「別の子細候わず」と同様の「果徳難思」を表すこととなる。

その機とは、

「此の機に於いては、一分の理をも会せざるなり。此の不理会の分際にして往生の一大事を遂げ、大菩提の直道に至り、此の如く行ずる者は是れ浄土の正機なり。投機なり。是に知りぬ、浄土の正機にして、浄土の学者と名づくなり。仍て一代を諳んずる学匠なり」

と浄土の正機は「一分の理をも会せざる」立場ながら、それは即ち「浄土の学者」であり「一代を諳んずる学匠なり」とまで言い切っている。阿弥陀仏の本願の果徳は、

「五逆十悪の機、善悪破戒の人、但だ一声称名を以て、報土得生を願い、出離生死の大事と為す。此の称名の外に奥深き事を存ぜば、二尊の憐れみを蒙らざる者なり。」(17)

と阿弥陀仏だけでなく釈尊の救いの目的を示している。

㈢聖冏の領解

聖冏はこのように「一枚起請文」の内容を施化利生門と発迹入源門に分けて理解している。特に発迹入源門に関しては、前述のようにあくまで法然の教義を踏襲していることは間違いない。その中で「果徳難思」の表現が聖冏教学の特色となる。聖冏はこのような発迹入源門に表れる教義を顕彰するために、聖冏教判といわれる大系を組み立てるのである。それは果分不可説によって表現される阿弥陀仏の本願の世界である。法然の教説はあくまで凡夫の往生を表現しているが、聖冏はさらに往生や極楽を仏の側から表そうとしている。それは称名念仏が易行であるが他の行に勝っていること「勝行」であることを体系づけている。

聖冏はその基本を西方浄土が第一義諦妙境界相であることに求めている。

これは『釈浄土二蔵義』第三十巻に

「実義とは第一義諦妙妙境界相なり。第一義諦とは即ち是れ実相妙境界相は即ち是れ法身なり。法身と言わば即ち是れ平等なり。平等と言わば是れ無差別なり。無差別とは即ち是れ無相なり。無相にして相なるは即ち是れ自然虚無之身無極之体なり」[18]

と教門実義に分けた中、無相にして相なる浄土を第一義諦妙妙境界相と表す。これは同じく『釈浄土二蔵義』に

「如来は不思議智乃至最上勝智と説き、論主は第一義諦妙妙境果相と判じ、玄忠は相好荘厳即ち是れ法身と釈し、光明は浄土無生亦無別究竟解脱金剛身と述べたまえり」[19]

その系譜を世親、曇鸞、善導に求めている。

「極楽遠からずして、全く十万億の西なり。弥陀外に非ずして全く一座無移の形なり。二十九種の荘厳歴歴明明として而も一法句の理性に帰入し、一法句の理性妙妙寂寂として而も二十九種の荘厳を開出す。則ち是れ全

波全水の如く、亦是れ全水全波の如し。広略相入事理一致なり」[20]

『往生論註』に説く広略相入がこの論理の中心となると考えられる。ここでは一法句を理性とし表現された荘厳を事相とする。この一致によって実義と教相の論理が成立する。

法然は指方立相に基き、有相の浄土、報身仏を説くのであって、法性の表現はしていない。その指方立相を対外的に認証させるために無相の原理を示そうとしたと考えられる。[21]

四、『一枚起請見聞』について

聖聰は『一枚起請見聞』において四つに分け、聖冏の分別とは違って内容の解釈を試みている。全体を四つに分け、

一、諸師の説の否定　「唐土」から「念仏にもあらず」まで、従来の観念と学問の否定

二、安心の説示　「只往生極楽」から「籠り候なり」まで、安心の勧めと功徳

三、起請文　「このほかに」から「本願にもれ候べし」まで

四、学徒への遺誡　「念仏を信ぜん人」から「ただ一向に念仏すべし」まで

と示している。聖冏と異なるのは起請と遺誡を分けていることである。[22]

「但だ往生極楽の為には」ところで、往生について無生而生、現世証得、見生無生を示している。言うまでもなく、師である聖冏の教義に示されるものである。

無生而生については曇鸞が『往生論註』に

「彼の浄土は是れ阿弥陀如来の清浄本願無生の生なり。三有虚妄の生の如きには非ずということを明かす。何を以てか是れを言う。夫れ法性清浄にして畢竟無生なり」[23]

と浄土往生のことを無生と表している。これを受け聖冏は『釈浄土二蔵義』に、

「無生の人は無生の解を以て、而も往生を得る。此れ即ち無生而生の義なり。見生の人は見生の心を以て而も往生を得る。此れ即ち生即無生の義なり」[24]

と無生而生、生即無生を表している。これについて聖聰は、『大原談義聞書抄見聞』に、「無生而生の往生とは無生なり。生じ生ずれども不往生なり。来り来れども不来迎なり。此の無生無去の義は涅槃の証理なり。此の機は現世に無生而生の理を観じて往生を願うなり。実にこの機に約するに往生は全く無生なり」[25]と現世往生を可能とする機を示している。

見生往生について聖聰は『往生論註記見聞』第二に

「問う浄土の修行は四門の中には何れか、答う常途の四門は自力門の故に当宗の所存には之を配当し難し。但し是れ宗に二途有り。一には見生往生の機、二には無生而生の機。見生の機は有相なり。但し機見は有相なりと雖も、仏密意の所興は不思議本願が故に、有相の修因より無相の楽果に入る。謂く所行の法体には有相無相事理縦横の巧、これ有り。偏有偏無に非ず。故に之を分け難きと雖も、機見の前には但著有相なり。但し此の機も終に見生の火自然に滅すなり。委しくは今の註の如し。又無生而生の機、無相に帰して有相の浄土に生まる。是れ又今の註の如し」[26]

と二種の機を示し、共に有相の浄土への往生であることを明らかにしている。この四門は智顗が『四教義』に説く

「有門、空門、亦有亦空門、非有非空門」[27]のことであり、他宗の教義を利用して自説を説く、いわゆる施化利生門の説き方となっている。この見生往生については、既に聖冏が『教相十八通』に

「何に況や弥陀の教門は即相無相にして見生無生なり。仏意の構え出させる所、捜玄即冥なり」[28]

と示している。この捜玄即冥の表現については懐感の『釈浄土群疑論』に示されるが、良忠の『安楽集私記』にこれを解して、

「感師の云く応に異質成ると雖も玄を捜るに即冥なりと言うべし」[29]

と浄土の浄穢についてその差はなく一如であることを示すためにこの語が使われている。

聖聰は『大経直談要註記』に「浄穢所異なると雖も、二土互相に見る。生仏位別にして、一如互いに交通し、穢界に在りて浄刹を見る。凡見を以て聖境を観る。斯れ則ち浄穢二土捜玄即冥の一理に由る。亦則ち無塵法界凡聖斉円の義に由るなり。体に付き、用に付き如来密意の力に非ざるは無し」[30]と「浄穢二土捜玄即冥」と「無塵法界凡聖斉円」を同義として「如来密意力」によって成り立っていることを示す。「無塵法界凡聖斉円」に関しては善導の「真如広大にして、五乗もその辺を測らず。法性深高にして、十聖もその際を窮むること莫し。真如の体量と量性とは、蠢蠢の心を出でず。法性の無辺と辺体とは、すなわち元より来た不動なり。無塵の法界は、凡聖斉しく円かに、両垢の如如は、すなわち普く含識を該ねたり。恒沙の功徳、寂用湛然なり」[31]と説かれているものを指す。このように仏のみが知ることのできる世界を重ねて示している。

その教えの系譜は聖冏が

「其れを玄忠自ら会したまえり。下品の人は実生を願求するといえども、見生の願心強くして已に往生を得れば、無生の界なるが故に見生の火自然に滅する時、無生の智水に混同するなり。故に是れも終には不増不減の

理に合会するなり[32]」

と曇鸞の『往生論註』を解釈し、下品の往生にある。さらには『大原談義聞書抄』により、

「昔日我が高祖上人大原に在て法語に云く　人をして欣慕せしむるの教門は、且く浅近なるに似たれども、自然悟道の密意は窮めて是れ深奥なり[33]」

とその教義は「自然悟道の密意」によって成立していることを既に示している。その往生は『釈浄土二蔵義』に、「往生の見を改めずして当体即ち無生なり[34]」と無生而生と見生往生と原理的に同一のものであることが明確にされている。

このように聖聰によって示された見生往生と無生而生の機の往生については以上のように聖冏の教判に基づいていることは間違いない。

しかし聖聰独自の展開は玉山成元氏が、

「聖聰がこの見聞を著した理由を「ここに聖冏のときとは一歩進んだ点を見い出さねばならない。いやそう主張せざるをえない立場にあったのであろう。こうして確たる証拠をつきつけたうえで、だから一向に念仏せよ、というのが聖聰の主張である[35]」

と指摘するように、対外的に合わせ整理し説明を加えている。

五、仏意の論理

聖冏は『教相十八通』に

「今法王大法自然、而も生ぜん信に、是れ見生無生の教門、超世別願の規模なり。但欣慕だにもアラバ実相般若の為にもアレ、済度衆生の為にもアレ、無余沉寂の為にもアレ、婬房酒肆の為にもアレ、等しく往生し同じく成仏すべし。故に高祖上人云く「人をして欣慕せしむるの教門、且く浅近なるに似たれども、自然悟道の密意は極めて是れ深奥なり」[37]

と法然の言葉を引用して自然悟道の願力を表している。この言葉は何度も引用され、この見生無生の論理の基底となっているのが「自然悟道の密意」である[38]。この密意については聖冏・聖聰を通じて仏意として論じられている。

『釈浄土二蔵義』に、

「相頓は仏意の一乗なるが故に、解会を待たずして、自爾も如なり。機乗の一乗は調機を帯びるが故に格を超えず。仏意の一乗は弘願を開く故に超にして而も亦超なり」[39]

と浄土宗は相頓であるから仏意の一乗であると示している。この相頓は聖冏の二蔵二教二頓の教判の終着点であり、『教相十八通』には二十三か所にわたり使用されている。これを検索すると本意、密意、願意も仏意と同様の使用形態であることが判る。この語句について第一は経典に説かれた意味での釈尊の心、第二は一般的な意味での阿弥陀仏の心、第三に阿弥陀仏に深意が存在しているの三つに分けることが出来る。この「阿弥陀仏に深意が存在している」の密意は特に聖冏が自身の教義を強調したい時に使用している。

「凡そ此れ則ち極仏の内証弥陀の密意なり。如来名号所具の五智を開いて此れを説きて仏智と名づく。論主願往生の信を釈すとして如実修行と号し、玄忠は之を判じて実相身と云い、光明は之を挙げて仏密意と云う。高祖大師は此の義を講じて他力の実体と立す。此れ則ち弘願本拠浄土の秘儲なり[40]」

と、法然の言葉を

「他力本願の実体は謂く仏密意なり[41]」

と『大原談義聞書抄』より引用しているが、その論拠を以下の世親の往生論『往生論』の

「云何が作願する、心に常に作願し、一心に専ら畢竟じて安楽国に生ぜえんと念ず。如実に奢摩他を修行せんと欲するが故に[42]」

曇鸞の『往生論註』の

「云何なるをか如実に修行せずして名義と相応せずと為する。謂く如来は是れ実相身是れ為物身と知らざればなり[43]」

善導の『観経疏』の

「また仏の密意弘深なり、教門曉らめ難し。三賢十聖も、測って闚う所にあらず[44]」

に求めている。

法然はこれを受け

「法爾の道理ということあり。炎は空に上り、水は下りさまに流る。菓子の中に、酢き物有り、甘き物有り。これらは皆、法爾の道理なり。阿弥陀仏の本願は、名号をもって罪悪の衆生を導かんと誓い給いたれば、ただ一向に念仏だにも申せば、仏の来迎は法爾の道理にて疑い無し[45]」

と衆生の極楽往生は法爾の道理と明言している。

六、宗義の伝承

このように法然から二百年経過した時点においてその教えは論証、説明が次第に加わり当初とは異なった展開になっていることが判る。そこには決して変化しない基本と、加わった説明等に分かれる。ではどの様に展開したのか振り返ってみる。

「一枚起請文」では「ただ往生極楽のためには南無阿弥陀仏と申して疑いなく、往生するぞと思いとりて申す外には別の子細候わず」と「智者のふるまいをせずしてただ一向に念仏すべし」とある専修念仏を明確にするため、その他の教えの否定を展開している。

この法然の教えを内外的に論証するために、その弟子聖光以降の伝授者は経論を駆使して理論構成を積み重ねることとなる。そこには「一枚起請文」に示されている法然にとっての邪義が存在していることにある。これに対してその論拠を求める先はやはり善導の論書であった。

そこには、

「また仏の密意弘深なり、教門曉め難し。三賢十聖も、測って闚う所にあらず[46]」

とする阿弥陀仏のみが知ることが出来る本願力の絶対性の強調である。「別の子細候わず」とする論拠もこの「仏密意」によるものであることを展開する。これは衆生救済の教えを知識など条件付きでなく、「一枚起請文」の基

本姿勢を「仏密意」として内外の異論に対応したものと考えられる。

このように「一枚起請文」に関する聖冏、聖聰の理解を示してきた。この理解には基礎となる宗義の伝承が有って成立すると考えられる。既に『教相十八通』に示されている教えが聖冏・聖聰の基本にあることは述べてある。これは聖冏が師である了実、蓮勝、定慧等によって伝授された浄土教義を善導教学等によって再構築されたものと考えられる。(47)

註

(1) 拙書『聖冏上人―繊月の教え―』参照

(2) 『一枚起請之註』については小川竜彦氏『一枚起請文原本の研究』(国書刊行会刊) 藤堂恭俊氏「一枚起請文註釈書目録の制作と撰者考」(仏教文化十六号) 安達俊英氏「法然『一枚起請文』の文献的性格 (佛教大学総合研究所紀要一号) 加藤良全氏「『一枚起請文』註釈書の系統分類について」(佛教大学佛教学会紀要 藤本浄彦教授古稀記念号) の論考がある。

(3) 浄土宗聖典六巻二四〇頁

(4) 浄土宗聖典三巻二七〇頁

(5) 浄土宗聖典三巻二八三頁

(6) 玉山成元氏『一枚起請見聞』一巻『聖聡上人典籍研究』(大本山増上寺刊)

(7) 浄土宗全書九巻四頁

(8) 浄土宗全書九巻三頁

(9) 浄土宗全書九巻三三四頁

(10) 浄土宗全書九巻三頁

(11) 勝崎裕之氏「聖冏『教相十八通』における良忠説示の受容と展開」（仏教文化　六十三号）に聖冏の施化利生門と発迹入源門使用について述べている。
(12) 浄土宗全書九巻四頁
(13) 浄土宗聖典二巻三一四頁
(14) 浄全三巻一一九頁
(15) 浄土宗全書九巻四頁
(16) 浄土宗聖典二巻二二八頁
(17) 『一枚起請之註』浄土宗全書九巻五頁
(18) 浄全十二巻三四六頁
(19) 浄全十二巻三四八頁
(20) 浄全十二巻三四七頁
(21) 深谷慈孝氏「了譽聖冏の浄土教思想」（日本佛教学会年報四二号）に「聖冏が教門と実義を立てて浄土宗を顕彰した功績はすこぶる大である。ただ教門、実義の言葉およびその構想は聖冏の新説であるけれども、その基は曇鸞、道綽、善導等の所説の中にみられ、また実はこれらの人師の創唱でもなくして、すでに『無量寿経』に明らかに説かれているところである」と評価している。
(22) 『一枚起請見聞』は浄全九巻七頁より十二頁
(23) 浄全一巻二四五頁
(24) 浄全十二巻三四六頁
(25) 浄全十四巻七八四頁
(26) 浄全一巻三五四頁
(27) 正蔵四十六巻七二九a

(28) 浄全十二巻七五七頁
(29) 浄全一巻七二一頁
(30) 浄全十三巻二九六頁
(31) 浄土宗聖典二巻一六一頁
(32) 浄全十二巻七六七頁
(33) 浄全十四巻七五九頁
(34) 浄全十二巻三四七頁
(35) 玉山成元氏『一枚起請見聞』一巻『聖聡上人典籍研究』(大本山増上寺刊)
(36) 浄全十二巻七三九頁
(37) 浄全十二巻三四二頁
(38) 仏意・仏密意については拙稿「聖冏教学における仏意」(佛教論叢三十三号)「浄土教における仏意の一考察」(印仏研究七十八号)参照
(39) 浄全十二巻三四七頁
(40) 浄全十二巻三四七頁
(41) 浄全十四巻七六二頁
(42) 浄全一巻二三八頁
(43) 浄土宗聖典一巻三六二頁
(44) 浄土宗聖典二巻一六二頁
(45) 浄土宗聖典六巻二七九頁
(46) 浄土宗聖典二巻一六二頁
(47) 聖冏聖聡教学についての論考には佐伯憲洋氏「『大原談義聞書鈔』における「無塵法界凡聖斉円理」の解釈につ

いて――西誉聖聡に着目して――」（印佛研究　六十七号）東海林良昌氏「聖冏における法然の位置」（佛教文化六十三号）がある。

キーワード　聖冏、聖聰、法然、一枚起請文

第四部　浄土宗教団の成立と展開

法然上人の布教伝道

伊藤　真宏

1. はじめに

周知のように、法然上人は四十三歳の承安五年（一一七五）、善導大師（六一三～六八一）『観経疏』の「一心専念弥陀名号行住座臥不問時節久近念念不捨者是名正定之業順彼仏願故」を見、理解して回心され、専修念仏者となった。法然上人の布教伝道はそこから始まる。

さて「布教」や「伝道」「教化」という言葉を、私たちは何気に当たり前に使用しているが、教化は「教導化益」をつづめたもので、辞書には「衆生を教え導いて恵みを与えること」（日本国語大辞典）とある。浄土宗としては「衆生を念仏によって教え導き、往生という恵みを与える」ことになる。布教は、辞書には「教理を教え広めること」（同）とあり、「布」は「布く（しく）」と訓読みして「一面に広く、むらなく行きわたらせる」（同）という意味があり、これも浄土宗としては「念仏の教理を教え広め行きわたらせる」ことである。また伝道とは、辞書では

「教義を伝え広めること（中略）布教、宣教」（同）とあって、「浄土宗の教義を伝え広める」となり、布教と同義である。このことからいえることは、布教・伝道と教化は必ずしも同義ではなく、まず教化があって、その上で教えを広め行きわたらせる意味合いと解釈できる。もちろん「衆生」を「すべての衆生」と考えれば、「教化」に「広く行きわたらせる」という意味を見ることもできるので、同義とも考えられるが、実際の行動を当てはめれば、目の前の衆生を教化することの積み重なり、つまり教化の時間的空間的広がりが布教伝道ということになろう。釈尊も初転法輪の相手は五人であり、法然上人も念仏を説くことは法蓮房信空（一一四六～一二二八）や真観房感西（一一五三～一二〇〇）、遊蓮房円照（一一三九～一一七七）との個々の法談から始まっているからである。布教伝道とは大勢の前でお話しすることを指すのではなく、目の前の一人一人に対する教化の連続が布教伝道であり、毎日の教化の姿勢の積み上げが布教伝道と呼べるものとなる。

これを踏まえておくことが重要であろう。本山の大殿や寺院の本堂で多くの聴衆に向けて説教・法話をすることも、もちろん布教伝道であるが、浄土宗僧侶であるならば、各々の日々の念仏生活と阿弥陀仏に向かう姿勢そのものが言葉や態度に表れることで、特に構えることなく、目の前の人に対する会話から念仏を説くことや、少人数であっても教え導く場としての機会を心がけ、その毎日の積み重なりが布教伝道である、ということを忘れずにいたい。蛇足であるが、浄土宗僧侶である必要はなく、念仏によって往生できることを確信する在家念仏者が、その姿で周りの人を教化し、布教伝道となって念仏の輪が広がることを忘れてはいけない。ましてや寺に住むものがどうあるべきか、いわんや僧侶をや。法然上人の布教伝道を見ていこう。

2．法然の布教伝道

○立教開宗の意義

まず、法然上人浄土宗開宗八五〇年という勝機に、改めて立教開宗の意義を問いたい。

法然上人がなぜ浄土宗を開宗されたのか。それまでにも「南無阿弥陀仏」と称える念仏の教えはあった。法然上人が修行された天台宗では常行三昧で念仏が称えられ、恵心僧都源信の念仏結社による二十五三昧会が展開、『往生要集』が執筆され天台浄土教思想が確立していた。南都仏教にも永観や珍海など浄土教信奉者が存在し、真言宗でも阿弥陀仏が説き明かされている。奈良朝写経には浄土教経典が存在し、すでに日本に仏教が伝来したときには浄土教経典も含まれていたとも考えられる。そういった中で、なぜ新たに宗派として独立を宣言する必要があると考えられたのだろうか。

それは主に次の二点による。まず、それまでの念仏の教えは、浄土教経典の内容、とりわけ阿弥陀仏の真意を汲んでおらず、善導大師の示した念仏こそが阿弥陀仏の衆生救済の意志に適うものであったこと。次に、一つの戒も守れず、心がすぐに千々乱れるようなごく普通の人々が、阿弥陀仏の本願によって救われること。この二点を示すべきという仏教者としての行動が法然上人の浄土宗開宗ということにつながった。

このことについて、それまでの念仏はあくまでも戒定慧の三学の枠組み、定（禅定）の念仏であって、それであるならば、三学を修すことができない人は対象外となる。しかしよく考えればそちらの人の方が圧倒的大多数なのであり、それでは一切衆生の救済を本願とした阿弥陀仏の、衆生救済の真意を汲んでいないことになる。法然上人

は自らが、悟るためには必須である戒を一つとして保つことができず、心が常に揺れ動き整えられないことに深い衝撃と悲しみを得、それでも求め続けられる中で、善導大師の念仏こそ、三学から外れている、本来なら仏教において救われる枠組みに入らないかに見える人々に手を差し伸べていた阿弥陀仏の真意を受け止めたものであることと得心された。それはご自身が阿弥陀仏の光明に照らされた瞬間であり、これこそ法蔵菩薩が「十方衆生」を救済対象として誓願を建て、それを成就されたことで阿弥陀仏となった本願の真意である。要するに、釈尊によって、三学を実修すれば悟りに到達できるシステムが供されていて、歴史上もさまざまな仏教学派や宗派が共通して三学を実践している中で、厳しい修行に耐えられない、三学の器にない法然上人自身と大多数の人々への救済が、そこに用意されていた。だからこそ救いの対象が「十方衆生」となっていたのであり、阿弥陀仏によって一切の衆生が救済されるのである。

このことを、三学の枠組みから外れていた人々に届けたいから、そしてこれこそがこれまでとは違う真の阿弥陀仏の教えだから、ここに浄土宗が開宗された。阿弥陀仏の真意を知らせ、阿弥陀仏によって救われることを示すために、新たに「浄土宗」を標榜したことの意義がここにある。私たち浄土宗の末裔は、このことをしっかり認識していかねばならない。そして、浄土宗開宗はこの誰もが救われる念仏を教化し布教しなければならないという法然上人の切実な願望を実現しようとしたものであり、法然上人ご自身にとっては、往生が叶う確信からくる希望の宣言でもあり、そして、生涯変わらぬ方向性であった。

○学ぶ必要

法然上人の「智者の振る舞いをせずして只一向に念仏すべし」という言葉を、難しい教理を学ぶ必要がないと考

えておられる方があるとすれば、誤解である。法蔵菩薩は先述したように、三学の器にないもの、枠組みから漏れているものに対して、そのものたちを救うことを誓って修行され、成就されて阿弥陀仏になった。阿弥陀仏の救いの対象は十方衆生であるが、真の智者は自らの力によって悟ることができる。ただし、すでに法然上人の時には末法が到来しており、すでに悟るものはおらず修行するものもいない。時代は教えのみ残っているのであって、真の智者はいない。智者が存在しない中で、法然上人がここで智者というのは、愚者であるのに智者と自認するものや、他者からは智者に見える人が自身でも智者と自認するものを指すといえよう。愚者であって自身を愚者と自覚するものや智者に近いレベルに達しながらも愚者であると自覚するものはそもそも智者の振る舞いをしない。智者がいるはずのない時代においては、智者に見えても、それはすべて智者の振る舞いとなる。いずれにしても「難しい教理を学ぶこと」が智者の振る舞いに該当するのではない。

沙弥道遍は、法然上人が言っていたこととして、「往生のためには念佛第一なり。学問すへからす。」(『和語燈録』第五巻「諸人伝説の詞」道遍伝説　龍谷三九七頁)という言葉を紹介しているが、これには続きがあって、「たゝし念仏往生を信せん程はこれを学すへし。」とある。私たちは平生に念仏を称えることで、臨終時に阿弥陀仏の来迎があり、だから往生できるのだということを、信じられるまでは学び続ける必要がある。極楽浄土に往生するためには、学問は必要なく、ただひたすら念仏することによって得られるのであるが、念仏することで往生できるということが信じられるまでは、学び続けなければならないのである。

法然上人は、いつ頃にこれをおっしゃったか不明であるが、法然上人のつぶやきを乗願という弟子が聞いていた。

ある時又の給はく、あはれこのたひしおほせはやなと。その時乗願申さく、上人たにもかやうに不定けなるおほせの候はんには、ましてその餘の人はいかゝ候へきと。その時上人うちわらひての給はく、蓮臺にのらんま

ては、いかてかこのおもひはたえ候へきと。（『和語燈録』第五巻「諸人伝説の詞」乗願伝説　龍谷、三七七頁）

ある時法然上人が「ああ、今回、（往生が）し果たせられればいいなあ）」。といい、それをきいて乗願は「上人さえもそのように（往生できるか）不安な様子で（そう）おっしゃるのでは、なおさら他の人はどうしたらいいのでしょう」といった。すると法然上人はちょっと笑って、「蓮台に（実際に）乗るまで、どうしてこの思いが途絶えることでしょう（決して途絶えない）」といったのである。この乗願の問いかけは誠に共感できる。浄土宗を開き、阿弥陀仏の本願を仰ぎ念仏によって極楽に往生できる確信を語る法然上人が、不安げに往生できるかどうか、そのようなつぶやきを聞いてしまった乗願は、困ったことであろう。しかし法然上人はどこまでも自己を深く見つめておられ、自分が特別な存在ではなく、釈尊が説き明かされた経典をすべて学んでいても、本質的には、自分は戒を守ることができず心が千々乱れる一介の凡夫であることへの意識を持たれていたから、不安な時もあり、疑うこともあったのであろう。もちろん、現代の私たちと比ぶべくもなく、どこまでも法然上人の真摯な信仰心によって成り立つ上での「心の揺れ」は、法然上人の自己洞察の深さからくるものであって、私たちと同レベルで語ることがあってはならないかもしれないが、実際に往生間際に目の前に蓮台が来て、そこに乗ることで初めて確実なこととなる、というこの逸話は、法然上人の信仰的態度を端的に表わしている。

法然上人が学び続けられたということについて、有名なこの法語がある。

上人かたりての給はく、われ聖教を見さる日なし。木曽の冠者花洛に乱入のときたゝ一日聖教を見さりきと。のちには念仏のいとまをおしみて、稱名の外は他事なかりけり（『法然上人行状絵図』第五巻　井川、二三頁）

木曽義仲（一一五四～一一八四）が上洛したのは寿永三年（一一八三）七月二十八日のことと、九条兼実（一一四九～一二〇七）の日記『玉葉』にあって、法然上人が一日だけ学べなかったその一日とみられる。またこの法語が

いつ語られたのか不明であるが、「のちには念仏のいとまをおしみて、稱名の外は他事なかりけり」とあるので、往生の確信を得てからはやはり念仏のみの日常となっておられる。それがいつからであるのかの特定は困難であるが、往生できるのだということを、信じられるまでは学び続け、そして往生するためには、ただひたすら念仏するのみである。

私たちは、法然上人ほども学べない。そこを深く自認して、信じられるまで学び、仮に信じる気持ちがわいてきたとしても、それが持続できない凡夫であることを受け留め、実際に「蓮台に（実際に）乗るまで、どうしてこの思いが途絶えることでしょう（決して途絶えない）」といった法然上人のお言葉をかみしめたい。これが、布教に向かう場合の浄土宗僧侶の前提となる心持ちであることを呈しておきたい。

○個々の対応

法然上人の法語を眺めてみると、手紙などで質問疑問に対する個々の人々への対応が見られることが大きな特徴といえよう。周知のように法然上人がお付き合いされたのは、九条兼実から一般庶民まで分け隔てない。また法然上人は「三帝の戒師」と言われ、後白河法皇・後鳥羽上皇・高倉天皇に戒を授けたことが知られるが、この授戒については、『法然上人行状絵図』でしか確認できず、事実であったことの立証は難しい。しかし中宮の猶子となり、娘を入内させている九条兼実の立場と法然上人との関係性を考慮すれば、何らかの形で天皇から請われて参内することは可能性として十分あり得る。また法然上人は、

源空は殿上へまいるへき器量にてはなけれとも、上よりめせは二度まてまいりたりき。これはわかまいるへきしなにてはなけれとも、上の御ちから也。」（『和語燈録』第四巻「十二問答」　龍谷、三〇九頁）

と述べられていて、宮中に参内する資格などないが、呼ばれたので二回だけ参内したという。宮中に参内して、天皇に対して授戒や布教をされている確証となる客観的な資料の存在は認められないにしても、仏教講説や念仏談義をなさっている可能性は極めて高いし授戒の可能性もあるといえる。

『黒谷上人語燈録』には個人を特定して教学的な内容を記録したものや、手紙として相手の動静を気遣いつつ念仏の教えを説く内容のものが多く存在する。

「逆修説法」「遣北陸道書状」「遣兵部卿基親之返報」「基親取信本願之様」「遣或人之返報」「答博陸問書」「九条殿下の北政所へ進する御返事」「鎌倉の二位の禅尼へ進する御返事」「大胡太郎実秀へつかはす御返事」「大胡太郎実秀が妻室のもとへつかはす御返事」「熊谷入道へつかはす御返事」「津戸の三郎へつかはす御返事」「黒田の聖人へつかはす御文」「越中国光明房へつかはす御返事」「正如房へつかはす御文」「禅勝房にしめす御詞」「上人と明遍との問答」「示或人詞」「津戸三郎へつかはす御返事（拾遺）」「示或女房法語」「御消息」

これらの内容を一つ一つ詳細にひもとく紙幅はないが、「逆修説法」は安楽房遵西（?～一二〇七）の父、外記入道師秀が行なった逆修法会の際に法然上人が行なった説法である。逆修とは本来亡くなってから修す法会をまだ生きている間になすもので、師秀自身が中陰法要を生きている間に行なった。その七日ごとの法会に法然上人が招かれて説法が繰り広げられている。師秀本人に対して教えが展開されるが、法然上人と師秀が一対一とは考えられず、そこには当然、法然上人の弟子や師秀自身の縁者が集っていた場であろうと推察する。兵部卿基親とは平基親（一一五一～?）のことであり、博陸とは九条兼実（一一四九～一二〇七）、九条殿下の北政所は兼実の妻、鎌倉の二位の禅尼は北条政子（一一五七～一二二五）と見られ、大胡太郎実秀やその妻、熊谷次郎直実、津戸の三郎、そして、黒田の聖人、光明房、正如房、禅勝房、明遍などの法然上人周辺の僧侶。記録として残っているものでもあらゆる

人々に個々に対応されていることが分かる。

『黒谷上人語燈録』は浄土宗三祖良忠（一一九九～一二八七）の弟子、望西楼了慧道光（一二四三～一三三〇）が編集した法然上人の語録で、漢語の法然文献を集めたものを「漢語燈録」、和語の法然文献を集めたものを「和語燈録」と呼び、その奥書によれば、「漢語燈録」は文永一一年（一二七四）に、「和語燈録」は文永一二年（一二七五）にそれぞれ成立している。「和語燈録」については、了慧存命中の元亨元年（一三二一）に開版された版本が龍谷大学に現存しており、跋文で、版木に刻するための原本を、了慧自身が老眼の目をぬぐいながら書いたと記述されていることから見ても、版本とはいえ、了慧自身が作成に関わり、確認の上、生前に出版されていることはこの元亨版「和語燈録」の特性として理解されよう。「和語燈録」に記述される内容は、少なくとも文永一二年という、法然上人滅後六十三年時点に伝承されていたことが反映されているのであり、まだ生身の法然上人と接した弟子や信者が存命している可能性があるか、もしくは、生身の法然上人に接した弟子や信者から直接話を聞くことができた人が存在する時期であり、「和語燈録」に記載の内容は極めて信頼できる情報であるといえる。つまり、これら個々の人物への伝道教化や、手紙といった手段で教えを伝えていることは確実なことなのである。

○布教の手本

「承安五年の春、生年四十三、たちところに餘行をすてゝ一向に念佛に帰し給にけり」（『法然上人行状絵図』第六巻　井川、二四頁）とあるように、この回心を法然上人の浄土宗開宗と見て、私たちは本年を開宗八五〇年の記念とする、その開宗の意義を先には「誰もが救われる念仏を教化し布教しなければならないという法然上人の切実な願望を実現しようとしたものであり、法然上人ご自身にとっては、往生が叶う確信からくる希望の宣言でもあり、

そして、生涯変わらぬ方向性であった」と述べた。しかし法然上人に、この回心以降、即座に念仏信仰を布教伝道する活動を繰り広げられた形跡はない。法然上人は回心後、比叡山を離れ、京都西山の広谷にいた遊蓮房円照のところを訪れている。[1]

円照は平治の乱で父が殺されて一族は配流となり、二十一歳で出家して広谷に庵を結んでいた。『明義進行集』巻二の「第二高野ノ僧都明遍」の項で、明遍が語ったことの一節に円照のことが記載されている（大谷、影印二〇頁～二三頁、翻刻一一六頁一行～一一九頁四行）。それによれば、円照は藤原通憲の子で是憲といい、安居院澄憲（一一二六～一二〇三）や空阿弥陀仏明遍（一一四二～一二二四）と兄弟であり、解脱房貞慶（一一五五～一二一三）は甥に当たる。初学時は『法華経』を覚えていたが、のちには念仏だけになった。無口であまり自分から発言することなく、誰かが「それはこういうことですね」と聞くと、うなずくだけだったという。そういった円照が、自身の臨終間際にわざわざ澄憲に手紙を遣わして、きっと智者の澄憲には人がいろいろ聞いてくるであろうから、死後のために何をしたらいいのか聞かれたら一向に念仏することを勧めよ、と書いてあった。澄憲は、これは円照が念仏によって往生できるということの霊証[2]を得られたのだと思い、本人に確認しようとしているうちに亡くなったという。しかし南都修禅院僧正信憲（生没、詳細不詳）は、円照が善導大師を慕って念仏し生前にたびたび霊証を得た経緯を聞いていて、その霊証がどんな様子かは遠慮してきくことができなかったが、そのことを人に語っていたといい、明遍はこれらを受けて、円照が霊証を得ていたことを確信している。

法然上人の回心時の様子について、『法然上人行状絵図』第六巻には、

しかれとも、なを出離の道にわつらひて身心やすからす、順次解脱の要路をしらんために、一切経をひらき見給こと五遍なり。一代の教跡につきて、つら〳〵思惟し給に、かれもかたくこれもかたし。しかるに恵心の往

生要集、もはら善導和尚の釈義をもて、指南とせり。これにつきてひらき見給に、かの釈には乱相の凡夫、称名の行によりて順次に浄土に生すへきむねを判して凡夫の出離をたやすくすゝめられたり。蔵経被覧のたひに、これをうかゝふといへとも、とりわき見給こと三遍。つゐに一心専念弥陀名号行住坐臥不問時節久近念々不捨者是名正定之業順彼佛願故の文にいたりて、末世の凡夫、弥陀の名号を称せは、かの仏の願に乗してたしかに往生をうへかりけりといふことはりをおもひさため給ぬ。これによりて承安五年の春、生年四十三、たちところに餘行をすてゝ一向に念佛に帰し給にけり。（井川、二三頁～二四頁）

とあって、一切経をひもとくこと五回を経ても見つからず、釈尊が一生涯かけて説かれた教えはあれもこれも難解であったが、恵心僧都源信（九四二～一〇一七）は『往生要集』で善導大師の釈義に導かれていたことから、これを見てみると、『観経疏』には、乱想の凡夫が念仏行によって来世に往生できると判断して、善導大師は凡夫の出離解脱を何でもないかのように勧められていた。経典を見るたびにこれも調べていたが、特別にここを吟味すること三回に及んで、ついに凡夫は念仏を称えれば、阿弥陀仏の本願によって往生を得ることができるということが確かな道理であると理解された。

ここで注意したいことは、回心時において法然上人は、一切経を何回もひもとくことで、仏教の教理として善導大師の教学を理解されたということである。誤解を顧みず卑近な言い方で表現すれば、法然上人は頭でこの理屈を理解したが、心ではまだ理解し得ていない、ということである。考えてみれば私たちもそうであろう。平生に念仏すれば臨終時に阿弥陀仏が来迎してくださり、極楽まで導いてくださる、という理屈、教義は知っている。しかし、今のこの念仏で臨終に阿弥陀仏が来てくださるのであろうか、そもそも阿弥陀仏は本当に存在するのか、極楽浄土はどこにあるのか、という疑問を持っているのではないであろうか。仮に、そのような疑問などない、私は信じて

いる、と強弁しても、檀信徒のお一人から世間話の延長上で「阿弥陀仏や極楽浄土は現実に存在するのか」と問われたとき、明確に「ある」と答えているであろうか。檀信徒が相手なら、まだ、寺の住職や所属僧侶という社会的立場において、「ある」と答えたとしても、そのような社会的立場、職業的な鎧兜をはぎ取った素の自分が、一番大切な人に問われた時に、正直な答えはどのような答えになるのであろうか。

法然上人が回心後、すぐさま円照に会いに行った原因はここにある。つまり、法然上人は、自分を始めほとんどの人がそうであるような、思いが千々乱れる、乱想の凡夫にも救いの光が当てられている教えは、仏教八万四千の法門の中でただ阿弥陀仏だけというのであるから、この阿弥陀仏の本願にすがる以外に方法がない、そういう思いの中で、専修念仏者となっていくのである。もちろん、私たちと同じレベルで語ってはいけないものの、法然上人も一抹の不安を抱えておられる、と考える必要がある。だから、善導大師の念仏によって霊証を得た円照という人物が、しかも縁の連なる人脈の中で存在しているとなれば、即座に会いに行こうと思うのは当然であろう。実は円照が出家前に結婚した女性は藤原顕時の娘であり、顕時の息子に行隆がいてその子が法蓮房信空（一一四六～一二二八）であって、円照は信空にとって義理の叔父である。法然上人は、信空を通じて円照の人となりや三昧発得したという情報を得ることができる位置にあった。

法然上人が道綽でなく善導大師を重要視されたのは三昧発得の師であると『選択本願念仏集』で述べられていることは周知であろう（浄全七―七一―八～）。つまり法然上人にとって「三昧発得」は阿弥陀仏と極楽浄土の実在性、真実性を示す重要なキーワードなのである。そして法然上人と時を同じくして京都にいた人物が三昧発得しているとなると、自分が頭では理解しているものが真実のものであるのか確認できるのであるから、いてもたってもおられず、とるものもとりあえず、円照のもとへと赴かれることとなったのであろう。『法然上人行状絵図』四十四巻

には円照のことが記載されるが、

上人つねには、浄土の法門と遊蓮房とにあへるこそ、人界の生をうけたる思出にては侍れ、とそおほせられける。（井川、二八四頁）

とあって、常日頃から、生涯の思い出としての二つの内の一つに円照との出会いを挙げられていたことからも、その重要性が見て取れよう。

法然上人は円照と足掛け三年、一緒に生活し、円照の往生を看取ってから東山に居を移されてくる。一一七七年のことである。しかし、これもすぐに表立って布教活動に邁進されるということはない。もちろん東山吉水という場は京都市中からほど近く、市井の人との日頃の交わりの中で、自然と法然上人の居に人が集まることは想像に難くない。『法然上人行状絵図』には、さまざまな人が法然上人のところに集まってきている様子も描かれている。

法然上人がご自身で三昧発得されるのは、『三昧発得記』で明らかなように、六十六歳時の建久九年（一一九八）正月であり、この後『選択集』の執筆となる。

四十三歳で三昧発得の師である善導大師に導かれて回心し、善導大師の念仏によって霊証を得ていたという円照に会いに行って生活を共にし、自身の三昧発得後に教義書を著作する、という一連の流れは、やはり阿弥陀仏や極楽浄土の実在性、真実性というものを追究されていたといいたい。そして自身でその実在性真実性が確信されない限りは、表立って布教活動をすることもなかったといえよう。ただ、何もなさっていないわけではなく、その在り方について、円照との共同生活中に手本があったと推察できる。すなわち、『明義進行集』でひもといたように、円照自身の性格というのが、あまり自分から多くを語るようなことをせず、誰かが「それはこういうことですね」と聞くとうなずくだけだった円照が、必要なことに関しては、体調が悪いことを顧みず個人にわざわざ手紙を遣わ

して、必要なことや言っておかねばならないことを伝えている。そういった円照の態度が、法然上人にも感じられるのである。

法然上人は、「自分が救われるにはこれしかない」と回心するも、一抹の不安の中で、最終的に蓮台に乗るまではこの思いが消えない、という気持ちを抱えながら、来る者には念仏を勧め、信じることができるまで学び続ける必要を説き、その繰り返しのなかで三昧発得によりその実在性真実性が確立されて、その確信のもとに教義書を著した。しかし、後述するがその教義書も、誰彼無しの閲覧を禁じ、書いていることが真理真実であっても、人を介することや、読んで理解することによる解釈のずれや誤解に関して、法然上人はことさら慎重である。また教えを伝える態度の基本は個別の対応であり、市井の人と交わりやすい東山吉水の地で、訪ねる人に念仏を勧め、その人数が結果的に多くなる様子も絵伝などには見られるが、基本的に布教の集会と言いうようなことは皆無である。招きに応じて訪問して教えを説くこともあり、そういった個別対応と手紙による伝道以外は、平重衡（一一五七～一一八五）による焼き討ち後に再建途中の東大寺の軒下で、俊乗房重源（一一二一～一二〇六）の招きによって行われた三部経講義、後に天台座主となる顕真（一一三一～一一九二）の要請で行なわれた大原問答、そして七箇条制誡の署名に在京の門弟が集まったこと、これらぐらいであろう。

円照の人となりや性格については、先述の内容以外にも『明義進行集』の明遍の項にさらに詳細に述べられる。円照は、経本も書籍も一つも手元に置かず念仏だけ称えていたが、華奢で小柄であるのにちょっと出歩くときも幅が六十センチもあるような極楽浄土の絵を自ら首にかけ、小休止時には西の方角に懸けて拝んだり、源信作の「極楽六時讃」を諳んじて六時である晨朝、日中、日没、初夜、中夜、後夜、それぞれの時間にきっちり唱えては念仏していた。すべてが念仏第一という態度であり、極楽への憧憬が強いからこそ、華奢で小柄であっても六十センチ

四方もの浄土曼陀羅を、畳んでいるのか、巻いているのか状態は不明であるが、首にかけて歩くという、恐らく肉体的には困難であろうことも成しえるほどの円照であった。

臨終の時、円照は九念まで念仏し、法然上人が「イマ一念」（大谷、影印二一頁、翻刻一一七頁四行）と促すと、高声に一念してすぐに息が絶えたという。一緒に暮らした法然上人は、この円照の臨終の姿に、まさに阿弥陀仏と極楽往生の実在性と真実性を見たのであり、頭では理解したが、心ではまだ理解し得ていない、未だ三昧発得していない法然上人にとって、この経験は、「これに頼らざるを得ない」自分が「これでよい、これがよい、これしかない、まちがいない」と変化し、往生できること疑いない、という思いに至ることになったといえる。

法然上人は、幼少期は当然、武士としての英才教育を受けたのであろうが、その様子を知ることのできる文献はない。法然上人の伝記資料は慕う弟子たちの手で作成され、また尊敬すべき偉大なる僧侶としての資質を暗喩するので、武士の教育を受けた子どもの法然上人がどのような武術の腕前でどのような武士の素養を磨いたのか不明である。ただ、父が夜襲をかけられたとき、物陰から敵に対して子ども用の弓で相手に矢を放つと敵の眉間に命中し、それで敵は撤退した。そのことから「小矢児」と呼ばれたことは有名であろう。この逸話はあらゆる伝記に共通していて、一定の武士の教育の成果としてそれなりの武術の腕は子どもながらに上達していたといえよう。しかし性格がどうであったかはやはり不明である。

法然上人の生涯を通じて、性格としていえることは、発言に慎重であるが、いうべきことはいうこと。目的を達成するまでどこまでもあきらめないこと。何度かの絶望に値する経験にも耐えて粘り強いこと。説明が丁寧であること。などが挙げられる。頭では理解しても信じるまでは学び続けるということや、確信までは著作しない姿勢は慎重さの表れであり、後述するが真実である念仏こそ大切だというときの命を懸けた姿勢もある。また回心までの

道程は長く、四十三歳で比叡山を離れるまで、三十年もの月日がかかっている。目的達成まであきらめないという態度でありそれ以外の何物でもない。また父の死や、父に武士の子としての孝行である仇討ちを制され出家を指示されたこと、仏教の学びの枠組みから外れたと自覚したこと、比叡山の学びに関すること、あらゆる絶望を乗り越えての回心等、法然上人の粘り強さは類例を見ない。また手紙にしたためられる言葉の、その丁寧さなど、これらのことは法然上人が持っていた性格であろう。

ここに円照の、あまり自分から多くを語るようなことをせず、誰かが「それはこういうことですね」と聞くとうなずくだけだったことや、必要なことに関しては、体調が悪いことも顧みず個々にわざわざ手紙を遣わして必要なこと、伝えておかねばならないこと伝えること、個々に対応していたことが、法然上人に重なり合うといえよう。

3．『選択集』書写の許可

法然上人は九条兼実（一一四九～一二〇七）の要請に応じて『選択集』を執筆した。直接のきっかけはそうであろう。なぜ回心後すぐさま、教義書を著さなかったのか。さまざまな布教方法で大衆へ教化してよかったものの、そうしなかったことを含め、「一抹の不安」ということはすでに述べた。要するに、兼実による要請は単なるきっかけに過ぎず、三昧発得によって、阿弥陀仏や極楽浄土の真実性や実在性が法然上人の中で確信となったことにより、いつでも著作する準備はあった。そこにたまたま兼実の要請があったと考えるべきであろう。

法然上人は『選択集』の最後に「庶幾一経高覧之後埋于壁底莫遺窓前恐為不令破法之人堕於悪道也（庶幾はくは、

一たひ高覧を経て後、壁底に埋めて窓前に遺すことなかれ。恐らくは破法の人をして悪道に堕せしめんことを)」(浄全七―七五―五~六)といって、法然上人が教義としての真実性は確信しながらも、正しい教えでありながら理解が及ばないものが誤解や曲解によって誹ることでその人が悪道に堕ちてしまうことを恐れて、閲覧後には他者が見ないように処置することを命じている。方々に慮り、どこまでも慎重な姿勢を貫いている。そういった法然上人ではあるが、『選択集』完成後、誤解曲解しないと認められる門弟には書写させている。文献上で確認できるのは幸西(一一六三~一二四七)、聖光(一一六二~一二三八)、隆寛(一一四八~一二二七)、證空(一一七七~一二四七)、長西(一一八四~一二六六)、親鸞(一一七三~一二六二)、であるが、文献記述での確認ができないまでも信空、源智、感西は書写を許されないはずがないということは、誰もが首肯するだろう。ひとたび教義書たる『選択集』が完成した後は、この『選択集』書写の許可をもって、附法の弟子と認める伝法の役割を持たせたといってよい。それは布教教化の末に弟子となり、力量としても法を伝えるに値する宗教的人格者に成長し、真の弟子と認めるから附法の弟子と認定する証しとしての『選択集』書写の許可である。このことは。法然上人の布教の帰着点ということができよう。

4. 法然上人の信心

法然上人の信心の深さは、回心から往生までに、揺れや深まりというような変化も見られよう。それはすでに述べてきたように、回心後の「一抹の不安」や円照との共同生活、その看取り、三昧発得後の教義書著作、不安気な

つぶやきなどなどに明らかなように、ある時は深い信心と、あるときは往生への疑いとの中で揺れ動くである。その揺れの中にこそ、凡夫ならではの衆生のありようがあるのであり、念仏を相続することの必要を主張される意味がある。法然上人の自らへの視線の厳しさと客観視できる深い自己洞察力が認められる。さらに法然上人は衆生と同じ視点に立っていて、自身を特別視することなく、「末代の衆生」の一人として自己を見られるのである。

その法然上人が特に強い信心を見せられるのが、流罪で讃岐への旅立つ前のできごとである。『法然上人行状絵図』第三十三巻にそれが描かれている。それはすでに三昧発得し、阿弥陀仏と極楽浄土の真実性実在性が法然上人の中で確立されたうえでも、この娑婆にいる限り、実際に蓮台に乗るまでは不安気に思われる凡夫性をも自覚されている、そのご自身が、それでもそこに往くことができることが確実であると得心され、極楽往生が決定していることを確信した心境の吐露であり、深い信心が確立した人の娑婆世界でのあり方を示している。

信空は法然上人に進言した。流罪のきっかけとなった住蓮と安楽はすでに死罪となり法然上人の流罪は念仏することだけが原因だと。しかも七十五歳という高齢で海を越えて行かれることは命も危険にさらす。私たちもお顔を拝みつつ指導が受けられない。その上法然上人を流刑に行かせることは京都に残る門弟の面目がない。しかし勅命でありこのままでは従わざるを得ない。ここは念仏を辞めると申し出ておいて、隠れて布教すればよいのでは、と。

それに対し法然上人は、流刑を怨まない。もうじき八十歳。師弟が一緒に京都にいてもお別れは近い。場所が離れても極楽浄土での再会はすぐ。それが嫌だといっても命は尽きる。今、遠く離れたとしても場所の問題ではない。それだけでなく、念仏の布教は京都において長くやってきた。地方にいって念仏を勧めることが念願だったが、その機会がなく果たせていない。この度、図らずも縁によって念願が叶うことは朝廷から受けた恩というべき。念仏の法が広まることは人が止めようとしても正法であって決して止まらない。諸仏が衆生を救うという誓願は深く、

諸天善神は仏法を守る約束が固い。だからなぜ、世間に気を遣って経典や論書の真意を隠さなければならないのか。ただ、心痛むことは、私が勧める浄土の教えは濁世末代の衆生が必ず出離解脱できる重要な道だから、常に仏法を守る善神がきっとこのひどく邪魔するのを咎められるのではないか。命あるものは因果の道理を思い合せよ。縁が尽きなければどうしてまたこの世で会えないことがあろうか、とおっしゃった（井川、二二六頁～二二七頁）。

またある弟子に念仏の教えを説いておられた時、弟子の西阿がやってきて「そのような教えを説く行為を決してやってはいけません。聞いている人も返事をしてはいけません」というと、法然上人が「あなたは経典論書を見ていないのか」と問われ、西阿は「経典論書はそうですが、世間の状況を思うからです」と返答すると、法然上人は、

われたとひ死刑にをこなはるとも、この事いはすはあるへからすと、至誠のいろもとも切なり。見たてまつる人、みな涙をそおとしける。（井川、二二七頁）

とおっしゃった。

この一連の出来事は、古い伝記では出てこないものであるが、まさに娑婆世界において念仏信仰が確立した人のありようを示している。実際に、住蓮と安楽に問題があったとして、教団の主宰者、指導者としての責任が問われたとしても、法然上人に犯罪行為があったわけではなく、その意味では信空や西阿の言うとおりであり、今日的に言う冤罪ともいえよう。それにもかかわらずそれを受け入れていて、その上、国の費用によって、念願だった地方への布教が叶うことに「朝恩」とまで言う。つまり、経典論書に書いてあることが真実なのであり、それによって仮に死刑となったとしても、それは裁く法が間違っているのであり、死刑という娑婆世界の人間や社会が作った為政者の時々の価値観よりも、極楽浄土へ往生できるという仏法の真実に価値を置いている法然上人の深い信仰心が表れているのである。その真実でない、間違っている世間の機嫌をはばかる必要は全くない、というのが法然上人

の心持ちと言えよう。念仏によって往生できることが確信されると、この娑婆での出来事が、どのようなことであっても、それがたとえ犯罪者として裁かれるような重大な汚点であったとしても、涼しい顔で過ごしていけるのが、この法然浄土教における念仏信仰なのである。これを法然上人は「阿みた佛と心はにしにうつせみのもぬけはてたるこゑそすゝしき（阿弥陀仏と　心は西に　空蟬の　も抜け果てたる　声ぞ涼しき）」（『法然上人行状絵図』第三十巻　井川、二〇〇頁）と詠んでいる。また「源空はすでに得たる心地にて念仏は申なり」（『法然上人行状絵図』第二十一巻）[3]という言葉もあって、確固たる信念としての往生の確信、すなわちこれこそが決定往生心と言える。

5．おわりに

法然上人の布教伝道という視点で、法然上人のありようを探ってきた。法然上人は、親鸞のように田畑に入っていって農作業をする人たちに法を説くようなこともなさらず、日蓮のように辻立ちして声高に説法をするというようなこともなく、一遍のように賦算を配り踊りながら念仏するようなこともしない。どちらかと言えば布教においてこれといった特徴のないことがイメージされていよう。それはもともとの性質にも由来するであろうが、拙稿では、円照との足掛け三年の共同生活の中にヒントがあることを論じてきた。

円照の、あまり自分から多くを語るようなことをせず、誰かが「それはこういうことですね」と聞くとうなずくだけだったことや、必要なことに関しては、体調が悪いにも関わらず個々にわざわざ手紙を遣わして必要なこと、伝えておかねばならないことを伝えること、個々に対応していたことなどが、法然上人の、発言に慎重であるが、

いうべきことはいうこと、目的を達成するまでどこまでもあきらめないこと、何度かの絶望に値する経験にも耐えて粘り強いこと、説明が丁寧であることなどと重なり合って、法然上人は基本的に、請われて応える布教伝道であり、じぶんから能動的に攻める布教ではなく、個々の人に対応することでの教化が多い。集団に対する布教も、あくまでも請われて出て行くのであって、自分から人を集めて布教することはなかったといえる。

法然上人を手本に布教伝道を考えるとき、私たちはまず、信じられるまでは学び続けること。そして不安であっても揺れ続けながらも念仏し、問われれば応え、招かれればそこに行って念仏を勧めること。これが必要なことであるということができる。集会を企図するよりも人がおのずから集まる中で念仏を勧めることが大切であり、法然上人、円照、善導大師の三昧発得を頼りに、阿弥陀仏と極楽浄土の実在性真実性を信じ、その法然上人もそれでも蓮台に乗るまでは不安だという言葉を胸に、自分の凡愚性を見つめて受け留め、信じられるまでは学び続ける、その姿勢を持ちつつ念仏すること、その姿が、多くを語らずとも布教伝道となっていくのではなかろうか。まさに法然上人がそうであったからである。

註

（1）「遊蓮房円照と法然の下山」参照（『伊藤唯真著作集Ⅰ　聖仏教の研究　上』）

（2）『明義進行集』では「証を得る」「現徳を得る」「霊証」という用語を使用している。念仏による宗教体験のことで、この世において生きているうちに自分の身の回りが極楽浄土となったり、目の当たり阿弥陀仏と相まみえる現象。いわゆる三昧発得のこと。蛇足ながら、法然浄土教においては三昧発得が念仏信仰の目的ではない。精神集中できない凡夫が、平生からただひたすら念仏することによって、その臨終時に阿弥陀仏の来迎があり、往生できる。乱想の凡夫にも救済の目が向いている、阿弥陀仏の慈悲が届いていることが本願であり阿弥陀信仰の真骨頂である。

念仏で精神集中が可能となるならば、そもそも戒定慧の三学において悟りを達成できる力を持つ。そしてたとえ念仏中に精神集中が実現したとしても、次の瞬間、または念仏を止めた時には煩悩が湧き出る凡夫に舞い戻るところに、私たちの愚なる本性がある。よって法然浄土教においては三昧発得を目的とする念仏であってはならない。ただし善導大師と円照の三昧発得は、極楽や阿弥陀仏の存在の真実性を証明するものであり、乱想の凡夫がなかなか阿弥陀仏や極楽を信じ難いと思っていても、三昧発得の人が現実にそばにいて、阿弥陀仏や極楽は存在する、と断言することで、その真実性が証明される。

(3)　歌は井川、二〇〇頁。得たる心地は井川、一一五頁～一一六頁。

『和語燈録』第四巻「十二問答」には「すでに往生したる心ち」（龍谷三一一頁）という表現がある。これは三心具足の在り方の文脈で述べられるので、法然上人の決定往生の心持ちを言うのではないが、この身が娑婆世界にあっても「すでに往生した」という心持ちになることの状態を表すものとして共通する。法然上人は「もうすでに往生している心」でおられるからこそ、娑婆世界で何があっても、「涼しき」となるのである。涼しいということは、心地いい、清々しさ清らかさを表していて、往生できる信心が整えば、まさにこの世での一切の出来事が心地よく感じられるように変化する、ということが念仏の功徳と言えよう。

参考文献

井川定慶『法然上人伝全集』（増補再版　法然上人伝全集刊行会　一九六七年）
龍谷大学仏教文化研究所『黒谷上人語燈録（和語）』（同朋舎　一九九六年）
佐々木勇『黒谷上人語燈録　元亨版　翻刻および総索引』（勉誠出版　二〇二〇）
伊藤唯真『伊藤唯真著作集Ⅰ　聖仏教の研究　上』（法蔵館　一九九五年）
大谷大学文学史研究会『明義進行集　影印・翻刻』（法蔵館刊　二〇〇一年）

なお、法然の布教伝道の特徴について述べる研究として、以下のものがある。

梶村昇「布教の原点と法然上人の教化活動」（『仏教教化研究』水谷水谷幸正先生古希記念会、一九九八年）

高山秀嗣『中世浄土教者の伝道とその特質―真宗伝道史研究・序説―』（永田文昌堂、二〇〇七年）

安達俊英「法然の布教の革新性」（『浄土宗学研究』四三、二〇一七年）

キーワード　三昧発得、布教、伝道、教化、円照

「建永・嘉禄の法難」事件と「専修念仏禁止令」

坪井　剛

一、「法難」事件研究と中世国家研究

法然の専修念仏教団に対しては、法然在世中から既に数々の批判があり、それらが法然や弟子たちへの処罰に繋がっていった。その中でも特に、建永二年（一二〇七）に起こった「建永の法難」事件と、嘉禄三年（一二二七）に起こった「嘉禄の法難」事件が有名であろう。前者では、安楽房遵西や住蓮房といった門弟たちが処刑されただけでなく、法然自身も流罪となっており、また後者では、法然墓所が破却され、多くの専修念仏者が流罪に処せられた。ともに当時の専修念仏教団からすると、大きな打撃であったことは想像に難くない。本稿に与えられた課題は、これらの「法難」事件がこれまでどのように理解されてきたのか、概説的に記すことであるが、本事件はその原因から経緯・影響などさまざまな角度から分析することが可能であり、それらを与えられた紙数で総花的にたどることは難しい。

ただ、これらの「法難」事件の特徴は、専修念仏に対する批判が単なる思想的な論難に止まらず、当時の「国家」や権門からの物理的な制裁にまで及んだ点にある。それ故、一連の事件における「国家」や権門の係わり方は、特に近年の研究では一つの焦点となっている。そこで本稿では、「建永の法難」事件と「嘉禄の法難」事件において、「国家」や諸権門の役割がこれまでどのように理解されてきたのかといった点を中心に検討していきたい。

このような観点からこれまでの研究を見直すと、各研究段階において、一定の共通する傾向が存在することを指摘できる。まず、中世仏教の代表をいわゆる鎌倉新仏教と考えていた鎌倉新仏教論の段階では[1]、新仏教の勢力拡大を既成仏教側が警戒したことが、「法難」事件の原動力となったと理解する研究が多い。例えば井上光貞氏は、「法然教」の急激拡大によって滅亡への危機感を持った既成教団が、強硬にその処罰を公家政権に訴えたことが原因になったと理解している[2]。同様に赤松俊秀氏は、門弟による諸宗批判が旧仏教側の反対運動を再燃させ、専修念仏禁圧に至ったと理解する[3]。一方で田村円澄氏は、「興福寺奏状」などに見える旧仏教側から念仏者への批判は弾圧の口実に過ぎず、没落する古代国家と結びついた旧仏教側の危機感が真因であったとの理解を示している[4]。

さて、ここで注意すべきは、これらの研究があくまで「新仏教」対「旧仏教」という二項対立から一連の事件を理解している点である。これはつまり、処罰の主体である朝廷が本事件でどのような役割を果たしていたのかという観点からの分析が希薄であることも意味している。ではこれらの研究は、なぜ朝廷の役割に着目しなかったのだろうか。これは恐らく、実際に興福寺が朝廷に問題を提起してから法然らの処罰が決定するまでに時間が掛かっていることや、貴族たちが処罰に積極的でない様子が垣間見えることなども関係しているだろう。ただ、より重要なのは、これらの研究が当時、中世の支配体制として広く共有されていた領主制論を背景としていた点であろう。

つまり、石母田正氏の見解にみられるように、当時の中世国家に対する研究では、律令制や荘園制を古代的な遺

制と見做し、それらを武士団や幕府・在地領主が凌駕していくところに中世の成立を見通していた。その点、田村円澄氏の見解に端的に見えるように、宗教においては、旧仏教・大寺社は古代的な存在であり、それに取って代わるのが新しく登場してきた浄土教や新仏教であると理解していたのである。[5]

となると、その後の中世国家に係わる研究の進展とともに、「法難」事件への捉え方も変化していくこととなる。その画期となったのが、黒田俊雄氏による一連の研究と言ってよいだろう。黒田氏は領主制論とは異なり、王家や摂関家・武家（幕府）・諸大寺社といった独自の経済的基盤と武力を備えた「権門」こそが、相互補完的に中世国家を構成していたという理解を示した（権門体制論）。[6] そしてその観点から、寺社勢力についても、中世を代表するのは新仏教ではなく、いわゆる顕密寺社（旧仏教系寺社）であると評価するのである。それ故、黒田氏はそれまでの鎌倉新仏教論とは一線を画し、「国家」との関係や社会への影響力を評価軸として、顕密仏教（旧仏教）を「正統」、新仏教諸派や戒律復興に携わった僧侶たちを「異端＝改革運動」と分類した（顕密体制論）。[7]

この見解をもとに、「法難」事件の研究を進めたのが平雅行氏である。平氏はまず、専修念仏の思想が当時の支配イデオロギーを無化する危険性を孕んでいたこと、そしてその支配イデオロギーは、宗教領主でもあった顕密仏教が担保していたことを指摘する。その上で、「法難」事件における法然らへの処罰が、当時の「国家」（朝廷）による公的なものであった点に注目し、正しい仏教の流布と異端取締は国王の権利かつ義務であったと評価するのである。[8]

平氏の研究は、それまでの「法難」事件研究では十分でなかった「国家」（朝廷）の役割を明らかにするものであるとともに、黒田氏のいう「異端＝改革運動」の「異端派」と「改革派」の差異を強調する研究ともいえる。[9] そして、その「異端派」の象徴とされたのが、朝廷が命じた「専修念仏禁止令」であると理解するのである。一方で、

顕密体制論以降の中世仏教史研究が、顕密仏教の研究に重きを置くようになっていったこともあり、平氏による一連の研究以降、「法難」事件研究は低調になっていった。[10]

そのような状況を打破し、「法難」事件に新たな解釈を示したのが上横手雅敬氏である。上横手氏によれば、当時の公家法では死罪は廃止されており、「建永の法難」事件で行われた安楽房遵西や住蓮房らへの死罪は、後鳥羽院による私刑と解釈すべきであることを指摘した。その上で、法然らへの流罪も「国家」的罪科と見るべきではないと主張するのである。[11] この上横手氏の論考に対して平氏は、遵西らへの死罪私刑説については賛意を示す一方で、「法難」事件の関係史料を再検討することから、改めて法然らへの処罰は「国家」的罪科と見るべきであると反論している。[12]

さて、これらの研究によって、朝廷や顕密寺社が一体となって専修念仏の処罰に動いたわけではないという点、つまり「法難」事件に対する各権門の係わりには差異があるということが示された。これは、黒田氏以降の中世国家研究において、各権門が「国家」の意思決定にどのように係わったのかといった点や、[13] 権門裁判や朝廷における訴訟制度がどのようなものであったのか、[14] 権門内での統制はどのように保たれたのか[15]といった点が明らかにされてきたことが影響しているだろう。このように見てくると、「法難」事件研究は、中世国家に関わる諸研究の影響のもとで進展してきたことが見て取れるのではないだろうか。

二、「専修念仏禁止令」をめぐる諸問題

さて結果として、上横手雅敬氏の論考が発表されるのと同時期から、「法難」事件への研究が再び活性化していくこととなる。その論点は多岐にわたるが、具体的には「法難」事件に際して興福寺から朝廷に提出された訴訟文書である「興福寺奏状」の史料批判や朝廷における訴訟過程、政治的問題などが論点となった。[16] つまり、ここで改めて「国家」（朝廷）や諸権門がどのようにこの「法難」事件に係わったのかという点が、多くの論者によって問い直されることとなったのである。そして、その論点の一つとして、再び「専修念仏禁止令」をどのように解釈するべきかという問題が取りあげられることとなった。

後述するように、「建永の法難」事件に際して、この「専修念仏禁止令」が発給されたのかについては、論者によって意見が分かれている。ただ、法然没後の状況については、『法然上人行状絵図』巻四二に「上人の没後、順徳院の御宇建保、後堀河院の御宇貞応・嘉禄、四条院の御宇天福・延応、たひ〳〵一向専修停止の勅をくたさるゝ事ありしかとも」[17] とあり、朝廷から「一向専修停止の勅」なるものが、何度も出された状況を伝えている。

このうち、「建保」は建保七年（一二一九）[18]、「貞応」は貞応三年（一二二四）[19]、「嘉禄」は嘉禄三年（一二二七）[20]、「天福」は天福二年（一二三四）[21] にそれぞれ朝廷から何らかの命令が出されたことが確認できる。また「延応」については、延応二年（一二四〇）に延暦寺が専修念仏の禁断に動いていることは確認できるが、[22] 朝廷がこれに対応したかどうかは分からない。そしてこれ以外にも、徳治三年（一三〇八）にも念仏者に対する追却の命令が出されており、[23] 幕府もまた朝廷の宣下を受けて、専修念仏の禁制を命じているとみられる史料がある。[24] つまり鎌倉期を通

じて、朝廷・幕府から「専修念仏禁止令」ともいうべき度々の命令が発せられていたことは間違いないものと思われる。

ただ、これらの法令をどのように解釈するかという点において、諸氏の見解は分かれている。まず平雅行氏は、そもそも顕密仏教・朝廷ともに「偏執」を禁断・弾圧対象としており、「法難」事件はあくまで専修念仏の思想性が問題とされたものと理解している。それ故、「専修念仏禁止令」はあくまで朝廷による思想弾圧の命令であり、これによって専修念仏は「公的には存在を許されない異端として位置づけられた」[25]とするのである。一方で森新之介氏は、建永二年（一二〇七）二月に出された宣旨は専修念仏者への制止を企図するものであり、専修念仏者と目された者たちが処罰されても、それは専修念仏そのものの停止を意味するものではないと解釈する[26]。

これに対して平氏は、「建永の法難」事件や「嘉禄の法難」事件で専修念仏の「厳禁」を命じた諸法令が「専修念仏禁止」を意味しないなら、それら全てにおいて説明が必要になると反論している[27]。ただ、この点に関しては中井真孝氏が、「興福寺奏状」から天福二年までに出された諸法令を検討し、これらは専修念仏の停止を意味するものではなく、問題ある専修念仏者への法的措置を命じたものであると解釈している[28]。

ここまで、近年における「専修念仏禁止令」の解釈を挙げたが、大きく分けると、これを思想の取り締まりを目的とした命令と見るのか、法然門弟の問題行為を制止することを目的とした命令とみるのかで意見が分かれている。これは、「国家」（朝廷）がこの「法難」事件をどのように捉えていたかという問題にとどまらず、当時の「国家」（朝廷）が仏教に何を求めていたか、また逆に何を禁止していたのかという問題に繋がる重要な論点と言えるだろう。そこで本稿では、とりあえず朝廷から下された専修念仏に関する法令という（広い）意味で「専修念仏禁止令」と表記することとする。

ただ「建永・嘉禄の法難」事件における「専修念仏禁止令」の意味を考える上で注意しなければならないのは、朝廷による判断はあくまで興福寺・延暦寺からの訴訟提起に対応したものであるという点である。こういった訴訟・相論に対する裁判権者による判断である「裁許」については、近年、補任状や安堵状も含め多様な裁許・裁許状があり得たことが明らかにされてきているが[29]、この「専修念仏禁止令」もまた「裁許」の一種と見なすことができるのではないだろうか。

そもそも中世社会において、訴訟は当事者主義であり、裁許を得た側がその法的根拠をもとに自力救済や当時者間交渉で権利を実現するというのが[30]、基本的なあり方とされている。つまり、公的権力による裁許状の発給がそのまま公的な効力を発揮することには繋がらないのである。となると、いわゆる「専修念仏禁止令」を解釈するためには、実際に発給後に「誰が」「何を」実現したのかといった点も考慮に入れるべきであろう。つまり、その文言の解釈だけでは、「専修念仏禁止令」の意味するところを十分に捉えることはできないのである。このような問題関心から、次節以降では「建永・嘉禄の法難」事件それぞれにおける「専修念仏禁止令」の機能について確認していきたい。

三、「建永の法難」事件における「専修念仏禁止令」

本節では、「建永の法難」事件で発給された「専修念仏禁止令」について考えていく。そもそも、この事件に際して朝廷から何らかの宣下があったのかどうかについては、上述のように、論者により意見が分かれている。具体

的には、法然が流罪となった建永二年二月に宣下があったのかという点と、その前年の建永元年（一二〇六）にも何らかの命令が下ったのかという点である。まずはこれらについて確認していきたい。

先に前者について。そもそも、建永二年二月の宣下は原本が残っておらず、幾つかの史料にその存在が垣間見えるのみである。その一つが、左に挙げる建保七年閏二月八日の「官宣旨」である。

左弁官下　綱所

応下知諸寺執務人令糾断専修念仏輩事、右、左大臣（九条道家）宣、奉勅、専修念仏之行者、諸宗衰微之基也、仍去建永二年春、以厳制五箇条裁許官符施行先畢…（中略）…兼又諸寺執務之人、五保監行之輩、聞知而不言与同罪、曽不寛宥者、宜承知依宣旨行之、

建保七年閏二月八日　　太史小槻宿祢　在判[31]

これは日蓮が編纂した『念仏者追放宣状事』に収録されるもので、建保七年の「専修念仏禁止令」に係わる文書である。傍線部にあるように、建永二年の春に「厳制五箇条裁許官符」が出されたと記されるが、残念ながらその内容までは記されていない。次に二つ目は、鎌倉末期に作成された『法然上人伝記』（九巻伝）巻六上に記される左の記事である。

建永二年〈丁卯〉二月、念仏の行人に下さるゝ宣旨云、顕密両宗焦丹府而歎息、南北衆徒捧白疏而鬱訟、誠是可謂天魔障遮之結構、寧亦非仏法弘通之怨讎乎云々[32]、

ここでは、建永二年二月に「念仏の行人」に対して下された宣旨として、その内容の一部と思われるものが引用されている。また同様の内容が嘉禎三年（一二三七）成立の『本朝祖師伝記絵詞』（四巻伝）にも記されているが[33]、こちらは年紀を欠いている。これらは部分的な引用に止まっているため、やはり朝廷からの具体的な指示の内容は分

からないが、平雅行氏はこれらを根拠として、朝廷から建永二年二月に「専修念仏禁止令」が発給され、専修念仏が朝廷から異端認定されたものと評価するのである。[34]

これに対し、建永二年二月に出されたとされる「専修念仏禁止令」の存在に疑問を投げかけたのは上横手雅敬氏である。[35]具体的には、建保七年閏二月八日「官宣旨」の宛所である綱所が当時、専修念仏取締のような機能を果たしていたとは思えないこと、同「官宣旨」に記される「諸寺執務人」（点線部）が見慣れない用語であること、『九巻伝』点線部のように、宣旨・官宣旨を「念仏の行人」宛に発給するとは考えられないことを指摘した。その上で、建永二年に何らかの宣下が行われたとは考え難く、後鳥羽院は一貫して念仏を制止しなかったのではないかと結論づけるのである。

ただ、この批判に対しては平氏が、右の建保七年閏二月八日「官宣旨」を含め、『念仏者追放宣状事』に収録されている関係史料の史料批判を行い、それぞれ信用に足る文書であること、「諸寺執務人」の語についても新制に幾つか見える用語であること、法然門弟がわざわざ専修念仏批判の史料を偽造するとは考えられないことなどを指摘し、改めて建永二年二月に「専修念仏禁止令」なる法令が出されたことを主張している。[36]この点については、『明月記』建永二年正月二十四日条でも、安楽房遵西と住蓮房が起こした事件と係わって、記主の藤原定家が「専修念仏之輩停止事、重可二宣下一云々」と記して、その後に何らかの宣下がありうる可能性を示唆している。この記事も考慮するなら、法然の流罪後に朝廷から何らかの命令が下ったことは間違いないのではないだろうか。

次に、その前年にあたる建永元年に、朝廷から何らかの宣下があったのかどうかについても整理しておきたい。まず、当時の状況を整理しておくと、元久二年（一二〇五）から続く興福寺の訴訟に対し、建永元年六月になると、後鳥羽上皇と関白近衛家実は、特定の公卿たちに在宅諮問を行った。[37]その後、八月には興福寺三綱が衆徒からの使

者として三条長兼の許を訪れ、「念仏宗宣旨」を催促しており、[38]この時点までに朝廷からの宣下が無かったことは間違いない。ただ、この後については、担当奉行である三条長兼の日記『三長記』の記事が十分に残存していないため、正確には分からないのである。

建永元年の間に何らかの宣下が行われたのかについては、現在のところ、否定的な意見が多い。例えば上横手氏は、興福寺の要求は熾烈なものではなく、後鳥羽上皇もサボタージュを続けていたとするし、[39]森新之介氏も沙汰止みになったとする。[40]同じく平氏も、この時点での朝廷は一連の問題の原因を一部弟子の暴走によるものと認識していたとし、専修念仏そのものへの処分は見送られ、宣下は無かったとしている。[41]

ただ、右にも挙げた『明月記』建永二年正月二十四日条において、藤原定家が「重ねて」の宣下を予測している点から考えると、建永元年の間に宣下が行われた可能性も否定できないのではないだろうか。詳しくは旧稿で論じたが、[42]六月の在宅諮問でも、後鳥羽上皇と近衛家実は興福寺側の訴えを認めて「可レ被二宣下一也」[43]として、既に「仰詞案」も作成されているし、答申した公卿四名も全員宣下そのものには賛成している。朝廷側がわざわざ処分を見送る理由が見当たらないように思えるが、いかがであろうか。[44]

それぞれ内容については、宣下そのものが残っていないため、十分には分からない。ただ、建永元年の宣下については、法然門弟らが念仏以外の「於二余行一者非二出離要一」[45]と勧進していることにより仏法が衰微すると興福寺が訴えてきていることへの対応であるため、その内容に従って作成されたものと考えられる。また、建永二年の宣下については、建保七年「官宣旨」で専修念仏への「厳制」の「官符」と書かれていることから、より厳しい内容であったことが推察される。[46]

さて、以上のように「建永の法難」事件において、一度、ないし二度の「専修念仏禁止令」が発給されていたこ

とは間違いないだろう。ただ、改めてここで確認しておきたいのは、やはりこれらが興福寺から提起された訴訟が契機となっている点である。建永元年の場合は、六月の在宅諮問でも「任二解状之旨一」[47]とあるように興福寺の訴訟が契機となっているし、建永二年二月に出された「専修念仏禁止令」については、同じ二月に興福寺から再度の訴訟があったことを、平氏が『教行信証』後序から導き出している[48]。つまり、この段階においては、それぞれ興福寺の訴訟への「裁許」として、「専修念仏禁止令」が出されているのである。

このように捉えると、その発給先についても注意が必要になる。上述のように、建永元年八月に興福寺三綱が「念仏宗宣旨」の発給を催促している点から考えると、『九巻伝』に記すように「念仏の行人」、つまり専修念仏者側に「専修念仏禁止令」が下されたのではなく、訴訟への「裁許状」として興福寺側に渡されたものと思われる。ということは、この「専修念仏禁止令」を得た興福寺側が、その実現のための行動を取ったものと思われるが、残念ながら実際にどのようなことが行われたのかは分からない。この点を考えるために、章を改め、より史料が多く残る「嘉禄の法難」事件での「専修念仏禁止令」について検討していく。

四、「嘉禄の法難」事件における「専修念仏禁止令」

法然没後、最大の「法難」事件とされる「嘉禄の法難」事件は、嘉禄三年四月に隆寛『顕選択』などが叡山衆徒に披露されたことから実質的に始まる。これを受けて延暦寺では、同年六月十七日に三塔会合が開かれ、問題を朝廷へ奏聞することが決定した[49]。ここで注意しておきたいのは、やはり本事件も、権門寺院からの訴訟提起がきっか

けとなって動き出していることであろう。

その結果、七月には専修念仏禁止に関する幾つかの命令が朝廷から出されたようである。そのことを伝えるのは、一つには『民経記』嘉禄三年七月二十五日条に載せられる同年七月十七日「後堀河天皇宣旨」である。

抑頭弁（藤原頼隆）念仏制止口宣以外下品書之由、世間有二沙汰一、又山門衆徒等見レ之含（咲）■云々、

〈可レ入二十七日之分一也〉嘉禄三年七月十七日　宣旨

念仏行業者衆僧所レ修也、而頃年以来、内不レ守二三宝之戒行一、外不レ顧二数般之制符一、建二専修之一字（学歟）、破二自余之諸教一、或卜二京洛一率二無懺之徒一、或交二山林一招二不法之侶一、以レ之為下耽二女色一之縁上、以レ之為下黷二仏道一之基上、濫吹之甚職而斯レ由、是以於二隆寛・幸西・空阿弥陀仏一者、早温二本源一処以遠流、此外猥称二彼等之遺弟一、為レ企二自専之奸悪一、猶留二処所一、更犯二禁法一、凡僧尼懺座妄愛（発カ）二哀音一、非三但厭二俗中之耳一、抑亦乖二真際之趣一、如不二改正一何粛二法門一、弘仁聖代格条在レ眼、宜下課二五畿七道一、停二廃興行之道一、捉中搦違犯之身上者、

蔵人頭右中弁藤原頼隆奉

ここでは、延暦寺から張本として名指しされた隆寛・幸西・空阿弥陀仏が遠流となったことを確認した上で、末尾傍線部にあるように、専修念仏の「興行之道」を停廃し、違反者の逮捕を命じる内容となっている。これはあくまで「宣旨」の写しであるが、恐らくこれをもとに正式な文書も作成されたものと思われる。そのことを示すのが、『念仏者追放宣状事』に載せられる年月日未詳「太政官符」である。

太政官符　五畿内諸国司　応下宜停二廃専修念仏興行一早捉中搦隆寛・幸西・空阿弥陀仏等遺弟留二処所一犯二禁法一輩上之事、弘仁聖代格条在レ眼、左大臣（九条良平）宣、奉レ勅、宣下課二五畿七道一停二廃興行之道一、捉中搦違犯之身上者、諸国司（宜脱カ）承知、依レ宣行レ之、符到（マヽ）致奉行、

修理右宮城使正四位下行右中弁藤原朝臣（藤原頼隆）
修理東大寺大仏長官正五位下左大史兼備前権介小槻宿祢

本文書は改行場所が不自然で、また年月日も欠いているだけでなく、本文にも誤脱がみうけられるなど、「太政官符」としての様式は整っていない。ただ内容としては、五畿七道での「専修念仏興行」を停廃すること、及び隆寛・幸西・空阿弥陀仏らの弟子たちで「禁法を犯す輩」を逮捕することを命じており、先の七月十七日「後堀河天皇宣旨」とほぼ同内容の命令と言えるだろう。また署名者二名の官位が正しく表記されていることは平雅行氏が確認している通りであり[50]、先の「宣旨」をもとに作成された正式な「太政官符」の一部であるとしてよいものと思われる。本稿ではここで出された「宣旨」及び「太政官符」を「嘉禄の法難」事件に際して発給された「専修念仏禁止令」としておきたい。

また、この「太政官符」の宛所について、文書上は「五畿内諸国司」となっている。ただ、上記の『民経記』記事では、延暦寺の衆徒が「口宣」を見て笑みを浮かべたとされているし、宣下の直前には天台座主円基に対して、宣下がある旨の綸旨が下されている[51]。これらから考えると、実際には延暦寺を含む関係諸権門に告知されたと判断してよいだろう[52]。

では、この「専修念仏禁止令」は延暦寺側の行動にどのような影響を与えたのだろうか。『明月記』によれば、七月下旬から八月上旬にかけて延暦寺衆徒たちは、隆寛らをはじめとする専修念仏者たちが支援者に匿われていると悪言を吐いたり、宣陽門院が念仏法師を養っていると非難して日吉社頭で叫喚しており、後者については強訴に及ぶ可能性があったことも記されている[53]。そして八月下旬には、逮捕すべき専修念仏者をリストアップするとともに、その交名を提出している。これを受けて八月二十七日には、それらの念仏者の逮捕を命ずる「検非違使別当

宣」が出されているのである。[54]

このように「専修念仏禁止令」を得た延暦寺衆徒は活発に専修念仏者の追却を進めているが、専修念仏者への襲撃や排除は既に宣下以前の嘉禄三年六月から行われている。それ故、一見すると、その活動に「専修念仏禁止令」の影響はないように思えるが、ここで重要なのは「専修念仏禁止令」発給前の衆徒の行動が、山門末寺・領内に限定されていることであろう。つまり、六月二十一日（二十二日）に起こった有名な法然墓所の襲撃についても、墓所は青蓮院門跡の管轄下にあったと考えられるし、七月四日「後堀河天皇綸旨」でも、衆徒らが所司を「末寺内」に遣わして、専修念仏者の住房を破却しようとしていると記している。[55]また、南都末寺周辺にある専修念仏者の草庵を破却する際には、事前に南都関係者と協議を行った上で行動に移っていることも証左となろう。[56]

それに対し「専修念仏禁止令」発給以後の延暦寺衆徒は、他権門の管轄地域において専修念仏者が匿われていることを非難し、その追却を進めるべきだと主張している。特に検非違使に提出した交名には、「宜秋門院女房東御方内ニアリ」や「宣陽門院権中納言殿ノ内ニアリ」など、所在地が分かるものはその場所を示して、逮捕を要請している。これに対し『民経記』記主の藤原経光が「於二此交名一者、天下女房恥辱歟」[57]と記しているのは、延暦寺衆徒が本来手出しできない権門に仕える女性たちのところに、専修念仏者たちが多く匿われており、それらが追却対象となっていたからであろう。

このように「専修念仏禁止令」を得た延暦寺側は、自らが管轄する末寺・領内以外でも専修念仏者の排除を主張する裏付けを得たものと考えられる。これは、延暦寺側が直接処断できない専修念仏者については、朝廷の協力を要請することが可能になったと言うこともできるだろう。[58]その結果、朝廷に提出されたのが逮捕すべき四十六名の専修念仏者交名であり、それを受けて朝廷側はその逮捕を命じる「別当宣」を発給して対応しているのである。そ

してこの構図は、同年十月以降に起こった『選択集』印版焼却事件においても、同様のものとして理解できるのではないだろうか。

『金綱集』と『念仏者追放宣状事』に載せられる嘉禄三年十月十五日「永尊竪者書状」によれば、同月十一日の大衆僉議で『選択集』を「謗法書」と認定し、「在々所々所持幷其印版」を取り上げて、大講堂前で焼き払うべきと、朝廷に奏聞することが決定したようである。[59] この後、同月十五日には、聖覚をはじめとする延暦寺の僧綱らが、改めて朝廷に「専修念仏宗」の停廃を訴えているようであり、ここで『選択集』の件も上奏された可能性が高いだろう。[60] その後、実際に朝廷から『選択集』の印版が延暦寺に送られたようで、[61] 延暦寺内で焼き払われたものと考えられる。

特に『選択集』印版焼却事件は、「法難」事件を朝廷による思想弾圧であると理解する上での重要な論拠となっている。[62]『選択集』の印版焼却を求めるのは、その思想的内容だけでなく、同書が流布することで、今後も顕密仏教に批判的な専修念仏者が再生産されることを危惧していたからとも予想されるが、ただこの事件も、延暦寺は「在々所々所持幷其印版」、つまり他権門の管轄場所にある『選択集』とその印版の回収を朝廷に要請し、朝廷はそれに対応しているのである。つまり「専修念仏禁止令」発給以後の専修念仏者追却と同じ形で進められているといえるだろう。

このように見ると、「嘉禄の法難」事件において、朝廷と延暦寺の関与には差があることが見て取れる。つまり、専修念仏者の追却を主体的に進めているのは延暦寺側であり、朝廷は延暦寺側からの訴訟に裁許という形で「専修念仏禁止令」を発給し、対応している。そして、この「専修念仏禁止令」を得た延暦寺側は、自身が直接、追却を行使できる末寺・領内だけでなく、他権門の管轄場所でも専修念仏者の追却を進めるために朝廷に協力を要請し、

朝廷はそれを追認するのである。この構図は「建永の法難」事件でも同様であったと理解してよいのではないだろうか。

そもそも本事件において、朝廷は座主円基に対して度々、衆徒蜂起や喧嘩の制止を求めており、専修念仏者の住房破却によって喧嘩が発生すれば、訴訟の成果も失われてしまうという通達までしている。[63] これらの動きから判断すると、朝廷側は延暦寺側の要求を受け入れることで、衆徒の沈静化を期待していたのではないだろうか。つまり、「建永・嘉禄の法難」事件において専修念仏排除を主導しているのはあくまで延暦寺・興福寺側であり、朝廷の関与は限定的かつ受動的なのである。延暦寺・興福寺側が、専修念仏に思想的な問題があると考え、積極的にその追却を進めていたことは間違いないが、同様の積極性を朝廷が有していたとは判断できないのである。このように考えるとき、これらの事件を「国家」や朝廷による思想弾圧と捉えるのは難しいように思われるが、いかがであろうか。

五、おわりに

本稿では「建永・嘉禄の法難」事件における「国家」や朝廷・諸権門の役割について、これまでの研究がどのように位置づけてきたかということを整理した上で、両事件で発給された「専修念仏禁止令」を、その機能面から検討してきた。第二章で触れたように、「専修念仏禁止令」の解釈は、「国家」や朝廷による思想弾圧と見るか、専修念仏者の問題行為への制止と見るべきかで意見が分かれている。ただ本稿で検討したように「嘉禄の法難」事件で

は、「専修念仏禁止令」を受けた延暦寺側が他権門管轄地での専修念仏者追却、及び『選択集』印版焼却を主導している。朝廷の認可のもとでこれらの行為が進められていることは間違いないが、一連の「専修念仏禁止令」について、朝廷による主体的な政策として解釈することは難しいように思われる。

そのように考えるとき、同じく延暦寺からの訴訟が原因となって発給された貞応三年の「専修念仏禁止令」についても、「建永・嘉禄の法難」事件で発給された「専修念仏禁止令」と同じ構図と理解してよいだろう。また、延応二年も延暦寺側の動きが確認できるため、「専修念仏禁止令」が出されたのだとすれば、これも延暦寺の訴訟に対応して発給されたものである可能性が高いのではないだろうか。

ただ、これらと構図が異なるのが、建保七年と天福二年の「専修念仏禁止令」である。というのも現在、確認できる限りでは、それぞれの前後に延暦寺・興福寺のような権門寺院が訴訟を朝廷に提起している様子が確認できないからである。となると、これらの「専修念仏禁止令」は、本稿で確認した「建永・嘉禄の法難」事件における「専修念仏禁止令」とは異なる動きと考えざるをえない。つまり、朝廷による主体的な政策として、理解できる可能性も否定できないのである。この点については、別に検討することとしたいが、少なくとも、一連の「専修念仏禁止令」に対する朝廷側の関わり方には違いが認められることを最後に指摘しておきたい。

註

（1）「鎌倉新仏教論」やその後の「顕密体制論」における専修念仏教団の位置づけについては、拙稿「専修念仏教団」（大谷栄一・菊地暁・永岡崇編『日本宗教史のキーワード―近代主義を超えて』慶應義塾大学出版会、二〇一八年）参照。

(2)『井上光貞著作集第七巻　日本浄土教成立史の研究』岩波書店、一九八五年、初出一九五六年。
(3)赤松俊秀「中世仏教の成立」(『日本仏教史Ⅱ　中世篇』法藏館、一九六七年)。
(4)田村円澄『日本仏教思想史研究　浄土教篇』平楽寺書店、一九五九年。
(5)『石母田正著作集第五巻　中世的世界の形成』岩波書店、一九八八年、初出一九四六年。
(6)黒田俊雄「中世の国家と天皇」(『黒田俊雄著作集第一巻　権門体制論』法藏館、一九九四年、初出一九六三年)。
(7)黒田俊雄「中世における顕密体制の展開」(『黒田俊雄著作集第二巻　顕密体制論』法藏館、一九九四年、初出一九七五年)、同「中世寺社勢力論」(『黒田俊雄著作集第三巻　顕密仏教と寺社勢力』法藏館、一九九五年、初出一九七五年)。
(8)平雅行「建永の法難について」(『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二年、初出一九八五年)、同「嘉禄の法難と安居院聖覚」(前掲九二年著書所収、初出一九八八年)。
(9)末木文美士「顕密体制論の再検討(一)—黒田俊雄説をめぐって」(『鎌倉仏教形成論』法藏館、一九九八年、初出一九九六年)、同「顕密体制論の再検討(二)—平雅行著『日本中世の社会と仏教』をめぐって」(前掲書所収、初出一九九四年)。
(10)ただこの間に、城福雅伸「『興福寺奏状』についての一考察」(『仏教学研究』四七、一九九一年)、同「『興福寺奏状』についての一考察(二)」(『法然上人研究』四、一九九五年)、同「『興福寺奏状』宗教弾圧文書否定説」(『印度学仏教学研究』四四—二、一九九六年)、同「内容が改竄された『興福寺奏状』の異本について」(『印度学仏教学研究』四六—二、一九九八年)が発表されている。
(11)上横手雅敬「『建永の法難』について」(『鎌倉時代の権力と制度』思文閣出版、二〇〇八年)。
(12)平雅行「建永の法難の史料学」(『鎌倉仏教と専修念仏』法藏館、二〇一七年、初出二〇一〇年)。
(13)井原今朝男『日本中世の国政と家政』(校倉書房、一九九五年)、上島享「藤原道長と院政」(『日本中世社会の形成と王権』名古屋大学出版会、二〇一〇年、初出二〇〇一年)など。

(14) 棚橋光男『中世成立期の法と国家』(塙書房、一九八三年)、美川圭『院政の研究』(臨川書店、一九九六年)、川端新「平安後期公家訴訟制度の研究—院政期の権門裁判を中心に—」(『荘園制成立史の研究』思文閣出版、二〇〇〇年)など。

(15) 元木泰雄「摂関家における私的制裁」(『院政期政治史研究』思文閣出版、一九九六年、初出一九八三年)。

(16) 森新之介「興福寺の訴訟と専修念仏者への朝譴」(『摂関院政期思想史研究』思文閣出版、二〇一三年、初出二〇一二年)、同「拙著『摂関院政期思想史研究』決疑十二箇条—平雅行「破綻論」に答う—」(『論叢アジアの文化と思想』二二、二〇一三年)、同「拙著『摂関院政期思想史研究』翼増三章—再び平雅行「破綻論」などに答う—」(『論叢アジアの文化と思想』二三、二〇一四年)、同「拙著『摂関院政期思想史研究拾補三章—四たび平雅行などの異論に答う—』(『論叢アジアの文化と思想』二四、二〇一五年)、同「読『鎌倉仏教と専修念仏』—五たび平雅行に答う—」(『早稲田大学高等研究所紀要』一一、二〇一九年)。

平雅行「専修念仏の弾圧原因をめぐって」(前掲一七年著書所収、初出二〇一三年)、同「法然教団と専修念仏の弾圧」(前掲一七年著書所収、初出二〇一五年)。城福雅伸「『興福寺奏状』は何を問題にした訴状なのか—平雅行氏の批判に答え、その「破綻論」の破綻を論ず—」(『仏教史学研究』五七—二、二〇一五年)。中井真孝「専修念仏者禁制について」(『続法然伝と浄土宗史の研究』永田文昌堂、二〇一九年、初出二〇一五年)、同「嘉禄の念仏者追放について」(前掲書所収、初出二〇一五年)。拙稿「「建永の法難」事件再考—訴訟過程の検討を中心として—」(『古代文化』六六—一、二〇一四年)。

(17) 『法然上人行状絵図』巻四二(井川貞慶編『法然上人伝全集』法然上人伝全集刊行会、一九六七年)。

(18) 建保七年閏二月四日「後鳥羽上皇院宣」(『念仏者追放宣状事』『鎌倉遺文』二四五一号)、同年閏二月八日「官宣旨」(『念仏者追放宣状事』『鎌倉遺文』二四五八号)。

(19) 『歴代皇紀』貞応三年八月五日条(『改訂史籍集覧』十八)。

(20) 嘉禄三年六月二十九日「後堀河天皇宣旨」(『金綱集』第五「浄土宗見聞　下」など、『鎌倉遺文』三六二六号)、

同年七月五日「後堀河天皇綸旨」（『停止一向専修記』『鎌倉遺文』三六三一号）、年月日不明「太政官符」（『念仏者追放宣状事』『鎌倉遺文』三六三九号）、同年七月十七日「後堀河天皇宣旨」（『民経記』嘉禄三年七月二十五日条、『鎌倉遺文』三六三八号）。

(21) 天福二年六月三十日「四条天皇宣旨」（『念仏者追放宣状事』『鎌倉遺文』四六七六号）。

(22) 延応二年五月十四日「延暦寺公文審賢書状」（『念仏者追放宣状事』『鎌倉遺文』五五七二号）、同年「延暦寺牒状」（『念仏者追放宣状事』『鎌倉遺文』五五七三号）。後者については、元の文書様式は「延暦寺政所下文」であったものと思われるが、ここでは『鎌倉遺文』の文書名で記しておく。

(23) 徳治三年五月二十日「後宇多上皇院宣」（『仁和寺諸記抄』『鎌倉遺文』二三二五九号）。

(24) 文暦二年七月十四日「関東評定事書」（『新編追加』『鎌倉遺文』四七九八号）と文暦二年七月二十四日「関東御教書」（『新編追加』『鎌倉遺文』四八〇四号）・『吾妻鏡』文暦二年七月二十四日条によれば、文暦二年（一二三五）に幕府でも朝廷の宣下を受けて念仏者への禁制を発している。また弘長元年（一二六一）には、同様の規定を幕府が独自に出しており（弘長元年二月二十日「関東新制」（『式目追加条々』『鎌倉遺文』八六二八号））、元亨元年二月日「親鸞門弟申状案」（山城本願寺文書、『鎌倉遺文』二七七四三号）によれば、乾元年間（一三〇二～〇三）にも「一向衆」の取締が行われている。

(25) 平氏前掲八五年論文。

(26) 森氏前掲一二年論文。この点については、森氏前掲一三年論文でも補説されている。

(27) 平氏前掲一三年論文。

(28) 中井氏前掲一五年両論文。

(29) 大山喬平編『中世裁許状の研究』塙書房、二〇〇八年。

(30) 石井紫郎「合戦と追補―前近代法と自力救済―」（『日本国制史研究Ⅱ　日本人の国家生活』東京大学出版会、一九八六年、初出一九七八年）、新田一郎「日本中世の紛争処理の構図」（『紛争と訴訟の文化史』青木書店、二〇〇

○年)。

(31)『念仏者追放宣状事』『鎌倉遺文』二四五八号。

(32)『法然上人伝記』巻六上。

(33)『本朝祖師伝記絵詞』巻三。

(34)平氏前掲八五年論文。

(35)上横手氏前掲○八年論文。

(36)平氏前掲一○年論文。

(37)『三長記』建永元年六月十九日・二十一日条。

(38)『三長記』建永元年八月五日条。

(39)上横手氏前掲○八年論文。

(40)森氏前掲一三年論文。

(41)平氏前掲一五年論文。

(42)前掲一四年拙稿。

(43)『三長記』建永元年六月十九日・二十一日条。

(44)この点に関し、平雅行氏は前掲一五年論文で拙稿を取りあげ、①後鳥羽院の主導性の織り込みが不十分であり、後鳥羽に取り立てられた九条良経がこの問題を主導したとは考えられない、②元久三年六月の在宅諮問から一ヶ月半以上も放置していた後鳥羽院が八月以降に宣下に踏み切るには、時間的経緯からしても不自然である、③『三長記』元久三年六月二十八日条「遂可レ被レ仰二左右一」を根拠に、長兼たちが「宣旨」発給を当然視していたとするが、正確には「逐可レ被レ仰二左右一」であり、「結論は後に指示する」と解すべきである、として改めてこの時期の宣下に否定的な見解を示された。それぞれ、当該期における宣下の有無を考える上で、重要な問題提起かと思われるため、ここで卑見を記しておきたい。

まず①に関しては、院政期以降の政務が一般的に、頭弁を介して院・天皇・摂関の協議によって決定されることは井原今朝男氏が指摘されており、また裁許に関する宣旨に摂関が直接関与することも川端新氏が示されている（井原前掲九五年著書、川端前掲〇〇年論文）。これらの指摘から考えると、九条良経を単なる後鳥羽院の補佐役と見るべきではないものと思われる。また元久三年二月の段階で発給されるはずであった「口宣」については、担当奉行の三条長兼が九条良経から直接指示を受けており（『三長記』元久三年二月十六日・十八日条）、後鳥羽院への奏聞を経て裁許の内容が興福寺側に伝えられた後も、良経からの「念仏宣旨」に関する指示は続いている（『三長記』同年二月二十四日・二十五日条）。一方で、この「口宣」「念仏宣旨」に後鳥羽院からの指示があったことは確認できない。これらの事実を考え併せると、やはり当初は九条良経の主導の下で問題の解決が図られていたと見るべきではないだろうか。

次に②に関しては、在宅諮問後に「専修念仏人々申状」が院御所に届けられていることが確認できる（『三長記』同年六月二十八日条）。その内容は分からないが、あくまでこれが興福寺からの訴訟である点、及び在宅諮問において松殿基房が「但先以二衆徒奏状一、一旦可レ被レ問二勧進上人一、以二彼陳状一、又可レ被レ問二興福寺一歟」と答えていることからすると、法然側からの陳状である可能性が高いだろう。つまり在宅諮問以後、後鳥羽院は訴陳を番えて裁許を下そうとしていたのであり、決してこの問題を放置していた訳ではないのである。文言などを調整し、八月から十月の維摩会までの間に何らかの宣下を行ったのではないだろうか。

③の『三長記』からの引用文言については、拙稿では『大日本史料』四―八の翻刻を採用した。ただ「逐」であったとしても、微妙なニュアンスは異なるが、三条長兼が何らかの判断が後に示されるだろうと予測している点は変わらないように思われる。

(45) 『三長記』建永元年六月二十一日条。

(46) 朝廷からの具体的な指示について、平氏は前掲一五年論文で、①「念仏宗」「専修」の語の使用禁止、②専修念仏の禁止、③専修念仏禁止令違反者の処分、④法然の罪名と流罪処分、⑤弟子七名の罪名・流罪・預かり処分、以

上の五箇条を内容とすると推定している。

(47) 『三長記』建永元年六月十九日条。

(48) 平氏前掲一〇年論文。

(49) 『金綱集』第五「浄土宗見聞　下」。

(50) 平氏前掲一〇年論文。

(51) (嘉禄三年) 七月十三日「後堀河天皇綸旨」(『金綱集』『念仏者追放宣状事』『鎌倉遺文』三六三七号)。

(52) 例えば嘉禎三年六月三十日に、朝廷は五畿七道国司に対して延暦寺悪徒を逮捕するように命じているが(『百練抄』)、実際にはその旨を命じる同日付官宣旨が醍醐寺にも発給されている(『寺家雑筆至要抄』)。

(53) 『明月記』嘉禄三年七月二十八日・八月三日・十一日条。

(54) 『民経記』嘉禄三年八月三十日条。

(55) (嘉禄三年) 七月四日「後堀河天皇綸旨」(『金綱集』『鎌倉遺文』三六二九号)。詳しくは、拙稿「法然没後の専修念仏教団と「嘉禄の法難」事件」(『史林』九五―四、二〇一二年) 参照。

(56) 嘉禄三年十月十五日「永尊竪者書状」(『金綱集』『念仏者追放宣状事』)。

(57) 『民経記』嘉禄三年八月三十日条。

(58) この点に関し森新之介氏は、「専修念仏の興行を五畿七道で停廃するとの宣旨も、弾圧の拡大などでなく、幕府を関与させて山門を抑制することが企図されていた」という評価をされている。森氏前掲一四年論文参照。

(59) 嘉禄三年十月十五日「永尊竪者書状」。

(60) 『皇帝紀抄』嘉禄三年十月十五日条、嘉禄三年十月十五日「永尊竪者書状」。

(61) (年未詳) 十二月十五日「俊範大僧都書状」(『金綱集』)。

(62) 平氏前掲一三年論文、平雅行「鎌倉仏教の成立と展開」(前掲一七年著書所収、初出一九九四年)。また、西園寺公経が『弾選択』を読んでいることも、朝廷による思想弾圧説の根拠とされるが、公経がいつ『弾選択』を読んだ

のか、どのような影響力を及ぼしたのかが不明であり、根拠とし難いものと思われる。拙稿「書評　平雅行著『鎌倉仏教と専修念仏』」（『日本史研究』六八五、二〇一九年）参照。

(63)（嘉禄三年）七月四日「後堀河天皇綸旨」（『金綱集』『鎌倉遺文』三六二九号）。

〈付記〉本稿はJSPS科研費22K13206及び23H00673による研究成果の一部である。

キーワード　「法難」事件、「専修念仏禁止令」、中世国家・朝廷と仏教、専修念仏者追却、延暦寺・興福寺

法然遺文について

中野　正明

1. 研究用語「法然遺文」の定義

法然上人（以下、尊称を略す）が後世に遺したとされる著述、書状、法語等は、その数だけみると相当な数が伝来している。今日、これら法然の遺した典籍の全体を対象に「法然遺文」と呼称することについて異議を唱える者は多くない。しかしながら、もともと法然の自筆本と認定される文献が少なかったこともあり、親鸞、日蓮など他の宗祖と比べて史料的信憑性に欠けるとの評価が主流であった。筆者はかつて『法然遺文の基礎的研究』（以下、『基礎的研究』と称す、法藏館、平成六年刊、のちに『増補改訂法然遺文の基礎的研究』〈法藏館、平成二十二年刊、以下、『増補基礎的研究』と称す〉）刊行にあたり「序説」において論じた趣旨は、法然研究が伝記中心であったことを嘆き、法然研究にとって第一次史料、すなわち確実に法然の著述、書状、法語であると評価されている原典の数があまりにも少ないとの現状を指摘するものであった。筆者が『基礎的研究』の題名に「法然遺文」と名付けたのはそうし

た当時の傾向に異論を挟み、でき得れば法然の遺した著述、書状、法語類の史料的信憑性に一定の評価が与えられ研究用語として確立することができればとの思いがあった。結論から言えば、当時筆者としては、現存する原本、写本、版本などの書誌的問題点、伝来過程の信頼性、他本との記述の校合作業などを通して、一部の疑わしきものを除き概ね法然が書き遺したかまたは口談筆記されたものがほとんどであり、一定の史料的信憑性が認められるものと考えるに至ったわけである。

2. 研究史

筆者が前述の如く定義する「法然遺文」の研究に貢献したと考えられる事績を述べることにする。後述する原本、遺文集、あるいは個々の遺文等の研究史については重要なものをその都度述べることとし、ここでは法然遺文全般の研究の指向性に大きな影響を与えたものを取りあげる。浄土宗関係典籍の諸本確認において調査対象の範囲、網羅性、緻密性などの観点から基盤的研究の成果を後世に遺したのは、藤堂祐範氏による「浄土教稀覯書目録（一）～（三）」（『専修学報』第七～九輯、昭和十四年～同十六年〈のちに『浄土教文化史論』（山喜房佛書林、昭和五十四年）に収録）である。法然の著述、書状、法語などを網羅的に収録し初めて世に公表したのが黒田真洞・望月信亨編『法然上人全集』（宗粋社、明治三十九年）である。同様に遺文の全容を収録したものに石井教道・大橋俊雄編『昭和新修法然上人全集』があるが、収録底本に複数諸本を校合表示することにより原型が崩れ却って煩雑となっている。これらの課題に一定の方向性を示唆した論稿に藤原猶雪氏著『日本仏教史研究』所収「徳川時代における法然

上人漢語灯録の改竄刊流」（大東出版社、昭和十三年）があるが、『語灯録』諸本研究の重要性が論じられるには相当の時間が費やされた。

赤松俊秀氏は「鎌倉佛教の課題」（『史学雑誌』第六七巻第七号、昭和三十三年）において、法然の遺文に関する具体的な問題点を指摘して文献学的考証の再度の必要性を強く提示されている。中沢見明氏著『真宗源流史論』（法藏館、昭和二十六年）の法然伝に対する精緻な考察に影響を受けて、井川定慶、三田全信、田村圓澄各氏による体系的な法然伝の研究が行われたが、諸伝記の成立時期の設定と各伝記の前後関係の検討が主流となり、いわゆる原典研究は低迷した。藤堂恭俊氏は『藤堂恭俊博士古稀記念浄土宗典籍研究』（同朋舎出版、昭和六十三年、以下『典籍研究』と称す）を自ら編集し資料編に京都市法然院所蔵『師秀説草』、京都市醍醐寺所蔵『醍醐本』を影印・翻刻所収し、研究篇に寄稿を呼び掛けた結果、その後に典籍研究の重要性が喚起されることとなり、法然遺文の信憑性に関する研究も進展した。

3．原本の伝来

原本とは、写本や版本ではない原物のことであり、法然のもので原本が今日に現存するものは多くない。とくに他の宗祖のものと比べて著しく少ない。法然の自筆史料としては、京都市嵯峨清涼寺に熊谷直実宛書状が所蔵することが夙に知られていたが、傍証史料が皆無なため確証に至っていなかった。昭和三十七年（一九六二）に奈良市興善寺の阿弥陀如来立像の胎内から法然及び門弟の自筆書状数点が発見され（以下、『興善寺文書』と称す）、三点の

「正行房宛法然書状断簡」のうち二点の懸紙にある「源空」の署名が前述の清涼寺所蔵法然書状の署名と合致することが判明し、両者ともに重要文化財に指定され法然書状の原本であることが証明された。この『興善寺文書』の法然書状については、発見後すみやかに堀池春峰氏により「興善寺蔵法然聖人等消息並に念仏結縁交名状に就いて」（『仏教史学』第一〇巻第三号、昭和三十七年）に紹介され、その後『日本思想大系』「法然・一遍」（岩波書店、昭和四十六年）に大橋俊雄氏校注の法然書状が掲載されたのをはじめ、竹内理三氏『鎌倉遺文』三（東京堂出版、昭和四十七年）、『法然上人真蹟集成』（法藏館、昭和四十九年）等にも所収されており、同文書の発見五十年を記念して発刊された法輪山興善寺編『発見五〇周年記念興善寺文書』（平成二十四年）には胎内文書の全点がカラー写真版とともに翻刻所収され筆者も「奈良興善寺所蔵の法然書状について」なる解説を述べているが、正確な翻刻としては斎木一馬氏の「興善寺所蔵の源空・証空書状覚え書」（『藤原弘道先生古稀記念史学仏教学論集』乾、同刊行会、昭和四十八年、後に斎木一馬氏著作集3『古文書の研究』〈吉川弘文館、平成元年〉に所収）がもっとも信頼できる。ところで『清涼寺文書』の五月二日付熊谷直実宛書状について前述の通り原本であることが確実となったわけであるが、このことが後述する『和語灯録』の史料的信憑性を格段と向上させることになった。すなわち『拾遺和語灯録』下巻所収「熊谷の入道へつかはす御返事」との校合において、ほとんど合致することが確認される。

直接に遺文というわけではないが、法然にかかわる原本という意味では法然の自筆本の判定も重要な観点である。前述の『興善寺文書』の三点の「正行房宛法然書状断簡」、『清涼寺文書』の五月二日付熊谷直実宛書状のほかに、まず嵯峨二尊院所蔵「七箇条制誡」を挙げる。とくに日付「元久元年十一月七日」の日下署名「源空」の次行にある花押は法然自筆の可能性が高い。『花押かゞみ』二鎌倉時代一（東京大学史料編纂所編、昭和五十六年）にも唯一法然の花押として採用されている。元久元年十一月七日から九日までの間に一九〇名の門弟たちの署名が記されて

いるが、そのうちの一番目に署名のある信空、五番目源智、二三番目欣西、八七番目綽空（親鸞）、八九番目蓮生等は他の文献にある署名の特徴と共通性が高く、このような論点からも「七箇条制誡」が原本であることはほぼ間違いない。

また『選択集』の草稿本といわれる蘆山寺所蔵『選択集』であるが、これまで自筆でないかと言われていた劈頭二一文字「選擇本願念佛集　南無阿弥陀佛　往生之業念佛為先」であるが、筆者は大阪一心寺所蔵「一行一筆結縁般若心経・阿弥陀経」（以下、「一心寺結縁経」と称す）の「源空」の名が確認される一二八行目「言釋迦牟（挿入文字）尼佛能為甚難希有之事能於娑」の一七文字との比較により双方に共通性があるとの見解を示しているが（『基礎的研究』第Ⅱ部第四章二「「源空」の署名」参照）、その後伊藤唯真氏は『法然上人聚英』「研究論説」（浄土宗、平成二十七年）「一行一筆般若心経・阿弥陀経」においてこの説を支持している。また、令和元年に青木淳氏によって愛知県津島市西光寺所蔵水落地蔵菩薩立像胎内納入品「一行一筆結縁無量義経」（以下、「西光寺結縁経」と称す）に前述の一心寺結縁経の署名と合致する「源空」の署名が確認されることが発表され（青木淳氏「納入品に見られる初期浄土宗僧侶の署名」（『和合』令和元年十月号、浄土宗）、双方が法然自身の署名である可能性が高いと考えられるようになった。したがって、一心寺結縁経、西光寺結縁経双方の法然自筆署名の信憑性とともに、蘆山寺本『選択集』劈頭二一文字が法然の自筆である可能性が想定できる。

法然遺文のうち近世中ごろまでは原本の存在が確認されていたが現在は所在不明であるのが「三昧発得記」である。これは後述の『醍醐本』に所収されその内容が伝えられているが、『醍醐本』最末尾に「（上略）此三昧発得之記、年来之間勢観房（源智）秘蔵不披露、於没後不面（図カ）伝得之書畢」とあるように、『醍醐本』が編集された頃には弟子源智が秘蔵所持していた。また室町期の公家衆洞院公賢の日記『園太暦』貞和五年（一三四九）五月十

五日条に、記主洞院公賢は同行の公家衆とともに二尊院において法然の「三昧発得記」を閲覧している記事がある。法然の自筆であると記し感激の様子を今生の思出と綴っている。天文二十年（一五五一）ころ伏見貞敦親王、三条西公条、画師狩野法眼元信らによって作られた「二尊院縁起」に所収される記述、また円慈の『浄土希聞抄』、『円光大師行状画図翼賛』巻五〇「二尊院」の項によって確認されるほか、二尊院所蔵元禄十一年（一六九八）七月記『巡見奉行案内帳』に「在住の内三昧発得者」との項目を記しておりこの時点でも「三昧発得記」の伝存が窺われる。このように法然自筆の「三昧発得記」が元禄年間の頃まで嵯峨二尊院に在ったことになり、「二尊院縁起」はそれをそのまま収載したものとみられる。

4．法然の遺文集

法然の遺文は弟子等によって蒐集、真偽を選別し遺文集に編集のうえ後世に伝えられた。ここではとくに法然滅後早期に成立した三点の遺文集について述べる。

①『醍醐本』

『醍醐本』は大正七年に醍醐三宝院の宝蔵から発見された『法然上人伝記』（『醍醐本』と称す）を望月信亨氏によって『仏書研究』第三七、三八号、『宗教界』第一四巻第三号等に紹介されたもので、中外出版社刊『仏教古典叢書』に翻刻所収されている。藤堂恭俊氏はこの史料価値を高く評価され『典籍研究』資料篇（同朋舎出版、昭和六十三年）に影印・翻刻所収し、同研究篇に十数篇の研究論文の寄稿を呼び掛け掲載している。『醍醐本』は醍醐寺

第八〇代座主義演の書写になる法然伝であり、「一期物語」「別伝記」「御臨終日記」の三部から成るが、のちに述べる『指南抄』『語灯録』等の他の遺文集所収資料と照合すると「一期物語」が三篇、「御臨終日記」が二篇、「別伝記」とを合わせて六篇の資料によって構成されていることが判明し、『醍醐本』も法然の遺文集というべき性格を有しているものと言える。また、後述の大徳寺本『拾遺漢語灯録』との比較によって、同書所収「浄土宗見聞付臨終記」が『醍醐本』の原型であるとする曽田俊弘氏「『拾遺漢語灯録』と醍醐本『法然上人伝記』の関連性―大徳寺本『拾遺漢語灯録』の研究」（『佛教文化研究』第四四号、平成十三年）の論説がある。伊藤真昭氏も「醍醐本『法然上人伝記』の成立と伝来について―なぜ醍醐寺に伝わったのか―」（『佛教文化研究』第五三号、平成二十一年）にあるように、表題「法然上人伝記附一期物語」とは『醍醐本』が三篇目の「御臨終日記」を追加した「法然上人伝記」を意味しているとするが、善裕昭氏「醍醐本『法然上人伝記』の成立をめぐって―曽田・伊藤説の検討」（『佛教文化研究』第五八号、平成二十六年）はこれらの説に疑問を提示している。

「御臨終日記」の中ほどに後半部分の「三昧発得記」を結合した事情を意味する記述がある。法然滅後三十年が経ち時代が移り変わると師の在生の有様が詳しく分からなくなるので見聞することを抄記するとし、法然在生時に三昧発得の体験を自ら筆録したものが源智に伝えられていて、法然滅後明遍がこれを一見し随喜の涙を流して本処に送ったため原本は確認できないでいたが、のちにこれを得て書写したというものである。さらに、前述したように「御臨終日記」最末尾の付記から「三昧発得記」は当時源智秘蔵の記録とされていたものであることがわかる。

また表題に「法然上人伝記附一期物語」の下部に記される「見聞出勢観房」とある意味については、『醍醐本』の書写の特徴として他にも多くの誤写箇所が目立つ点、「出」と「書」はくずし字のうえで誤読しやすい点等を考慮すると「見聞書勢観房」とあったものの誤写であると見る方が穏当であり、勢観房源智が見聞したことの記録と

いうように理解できる。

ところで、「別伝記」には短篇の伝記であるにもかかわらず他の諸伝記と相違する興味ある記事がある。それはとくに法然の父親の敵襲による討死を法然十五歳の比叡登山の後とする箇所であるが、これらの記事は「別伝記」特有のものである。この父時国夜討事件の時期設定は、登山の起因、遁世の理由等と係わる記事として重要であり検討を要する。

成立年時については、「御臨終日記」の編集事情を記した前述の「上人入滅以後及三十季」の記事を目安として仁治二年（一二四一）頃の編集とすることができ、とくに信空系統の間で嘉禎三年（一二三七）『四巻伝』なる法然の伝記が編集されたことに刺激され、源智の弟子が源智系統の間でそれまであまり知られていない伝聞・法語・記録類の公開に意義を感じてなされたものと言える。また永井隆正氏「顕智筆『見聞』に見られる醍醐本『法然上人伝記』（『法然上人研究』第二号、平成五年）によって、「一期物語」の記述が親鸞の弟子顕智筆「見聞」に多く引用されているとの提示は今後の示唆となる論点である。

②『西方指南抄』

法然の遺文集として法然滅後比較的早期に編集されたものとして『西方指南抄』（『指南抄』と称す）がある。現在『指南抄』は三重県津市高田専修寺に二本所蔵されており、そのうちの一本は親鸞自筆本でありもう一本は親鸞の弟子顕智書写本であるが両本ともに重要文化財に指定されている。ここではとくに親鸞自筆本を取りあげる。この親鸞自筆本は上巻本、上巻末、中巻本、中巻末、下巻本、下巻末の六冊から成っていて、それぞれに親鸞の奥書があるのでその奥書によると康元元年（一二五六）から翌二年にかけて親鸞によって筆記されたものである。この親鸞自筆本は『親鸞聖人真蹟集成』第五・六巻（法藏館、昭和四十八年）に影印所収刊行され、同時に『定本親鸞

聖人全集』第五巻輯録篇（法藏館、昭和四十八年）に活字化された。

これまでの『指南抄』研究は決して法然の遺文集としてのものではなく、その筆記者親鸞のものとしての場合が多く、すなわち生桑完明氏による『定本親鸞聖人全集』第五巻末「輯録篇解説」、浅野教信氏「西方指南抄の研究序説」（『仏教文化研究紀要』第三号、昭和三十九年）、霊山勝海氏「西方指南抄の評価について」（『宗学院論集』第三七号、昭和四十年）等の親鸞編集説、赤松俊秀氏「西方指南抄について」（『仏教史学論集』、昭和三十六年）、平松令三氏による『親鸞聖人真蹟集成』第六巻巻末「解説」等の転写説がある。これら所論の研究史については、筆者の「補説『西方指南抄』研究史」（『増補親鸞聖人真蹟集成』第六巻巻末、法藏館、平成十八年）を参照されたい。筆者は『基礎的研究』において、親鸞自筆本の表紙・内題、奥書、多くの欠落箇所、底本の附記、加筆箇所等の検討を通して、法然遺文として編集されたものがあってその転写本であると考察している。欠落箇所としては「没後遺誡文」の財産分与に係わる二箇条目全体、「七箇条制誡」の署名の二二名以外を省略のうえ自署や蓮生・欣西のものを繰り上げ、ほかにも『語灯録』との比較によって全体的に『観無量寿経疏』やその著者善導、定散二善の諸行往生に関する記述に欠落が多いなど、これらの箇所はいずれも親鸞が転写に際して主観的に削除したものと考えられる。

伝存する親鸞自筆本の『指南抄』は六冊本であるがもとは三巻仕立てであった。上巻には「法然聖人御説法事」（『漢語灯録』では「逆修説法」にあたる）と短文の「公胤夢告」の記事が、中巻には「建久九年正月一日記」（『漢語灯録』では「三昧発得記」にあたる）以下一一点の記録、法語、制誡、伝記、消息等が、下巻には「念仏の事御返事」以下一五点の消息、法語類が収録されている。

筆者は本書編者の編集意図を考察するにあたりまず全体の所収順序を考えてみた。よく見ていくと教義篇、伝記

篇、消息・法語篇というような一定の秩序をもった構成によっていることに気づく。上巻本・上巻末の「法然聖人御説法事」が教義篇、上巻末「公胤夢告」から中巻末「源空聖人私日記」（以下、「私日記」と称す）までが伝記篇、中巻末「決定往生三機行相」からが消息・法語類というものである。また「公胤夢告」の所収順序に関して『醍醐本』と共通する意味付けが考えられる。『醍醐本』の場合には最末尾に「公胤夢告」の記事が存する「別伝記」を「一期物語」の直後に収録することにより、三井寺公胤の夢告により最重要遺文である「一期物語」の学問的正統性、威厳性を強調したものと考えられる。そして「三昧発得記」を載せる「御臨終日記」を添えてその信憑性を主張しようとした。『指南抄』の「公胤夢告」の記事は二箇所ある。一箇所は上巻末「法然聖人御説法事」の終了直後に、もう一箇所は中巻末「私日記」のやはり末尾にある。この部分は「公胤夢告」の記事を載せたあと、源空の本地は勢至菩薩で善導によって衆生教化のために遣わされたとする伝説を記して「公胤夢告」の意義を解説している。「私日記」の所収位置は『指南抄』の編集意図を考察するうえに重要である。法然の宗教体験やその口称念仏による効験を伝える記録類や行状を語る重要資料のあとに、初期法然伝のうちでもっとも霊験譚の記事が豊富で「公胤夢告」の詳説を末尾に載せるこの「私日記」を所収し、法然が直人ではなく勢至菩薩を本地として衆生の教化のためにこの世に現来したと説明していると解される。「私日記」の作者と『指南抄』の編者は同一人物かその周辺の者ではないかと思われる。

また「私日記」の編集には仁治二年（一二四一）頃源智の門弟たちによって編集された『醍醐本』との関係も認められる。「私日記」は全体的には湛空編の『四巻伝』の記述を参考にしていることは確実であるが、法然と善導の夢中対面を示す箇所ではとくに『醍醐本』に依拠したようである。これらのことから『指南抄』の成立時期は、仁治二年（一二四一）から宝治二年（一二四八）の間とすることができる（岩田繁三氏「『西方指南抄』の研究」〈『高田

学報』第三八号)、赤松俊秀「西方指南抄について」(『仏教史学論集』)等に述べられるように、宝治二年(一二四八)著述の『浄土高僧和讃』源空章に「私日記」「法然聖人臨終行儀」等の記述を土台にして作られた形跡が認められる)。「私日記」には『華厳経』披覧のときの記事に「(上略)華厳披覧之時、小蛇出来、信空上人見之怖驚給、其夜夢、我者此、聖人夜経論見、雖無灯明室内有光如昼、信空法蓮房也、聖人同法、同見其光、(下略)」とあるが、この状況説明のなかに法弟の信空の名を二度あげている。「私日記」の全体を見ても個人名を記すのはこの箇所のみであり、また高倉天皇御得戒の記事において「其戒之相承自南岳大師所伝、于今不絶、世間流布之戒是也」と南岳大師より所伝の円頓戒であることに触れていることなどから『指南抄』の編者も信空からの円頓戒正嫡の後継者である湛空などをあげることができる。したがって、『指南抄』の編者も同時に湛空その人かまたはその周辺の者と言うことができよう。

③『黒谷上人語灯録』

法然滅後一五〇年以上を経過した文永十一年(一二七四)から翌十二年にかけて、然阿良忠の弟子了恵道光により体系的な法然の遺文集が編纂されたのが『黒谷上人語灯録』(『語灯録』と称す)である。その編成は漢語一〇巻(『漢語灯録』と称す)、和語五巻(『和語灯録』と称す)に分かれており、『漢語灯録』には漢語体のものを二二篇、『和語灯録』には和文体のものを二四篇収録し、さらに『拾遺黒谷語録』(『拾遺語灯録』と称す)三巻(漢語一巻―『拾遺漢語灯録』と称す、和語二巻―『拾遺和語灯録』と称す)を追加のため編集するなどもっとも大掛かりな遺文集と言える。『語灯録』には原本はもちろん全体に揃った古い写本はなく、現在伝存する写本、版本の伝承経路の吟味や所収遺文の他の文献との比較等を通して原型に遡りえるかどうかの考察が必要である。

『漢語灯録』　『漢語灯録』に関しては、第一冊から第六冊までの体裁を整えた写本としては千葉県市川市善照寺

所蔵本（以下、善照寺本と称す）、東本願寺枳殻邸円林文庫より大谷大学図書館に移管されて現蔵するもの（以下、谷大本と称す）などの恵空得岸所持本（以下、恵空本と称す）がある。また版本には良照義山によって印刻された正徳五年版（以下、義山本と称す）がある。そこで善照寺本と谷大本の全文を比較してみると、ごく一部の字句の相違を除いてほとんどが合致する。義山本の記述の方は恵空本の二本と比べてかなりの相違が認められるが、『浄土宗全書』（浄土宗宗典刊行会編、明治三十九年）にはこの義山本の方を所収している。善照寺本と谷大本とに共通する各冊の奥書からは恵空得岸は元禄七年十二月に書写を終えておりその底本となったのは和州三輪本ということで、これを書写の後二尊院本と校合したとしている。また巻八の一行目に「本云」すなわち二尊院本にある記述として、覚唱なる者が嘉元四年八月に蓮花堂の正本を書写したと明記されている。蓮花堂とは『語灯録』の編者了恵道光のことであるから、その正本からの書写となると二尊院本が原型に非常に近い良本であったと言える。善照寺本は従来中外出版刊行の仏教古典叢書に『古本漢語灯録』と題して全文が翻刻されていたが、浄土宗は平成二十三年『黒谷上人語灯録写本集成Ⅰ』（浄土宗総合研究所編）に影印刊行している。善照寺本や『語灯録』の研究史は同書末尾掲載の善裕昭氏「善照寺蔵古本『漢語燈録』」、伊藤真宏氏『黒谷上人語燈録』の諸写本」、角野玄樹氏「『黒谷上人語録』の研究史」などの解題を参照されたい。『漢語灯録』には従来中世に遡る資料の存在が周知されていなかったが、拙著『基礎的研究』に紹介したように滋賀県安土浄厳院に第七巻一冊が所蔵されていることの確認がされた（以下、浄厳院本と称す）。これは奥書により浄厳院を開創した隆堯によって永享二年（一四三〇）に前身の金勝寺の草庵において書写したものであることが分かる。この浄厳院本『漢語灯録』の確認の意義は非常に大きい。とくに「逆修説法」の前半部三七日までの部分ではあるが、これを前掲の恵空本と義山本双方に比較してみると一目瞭然恵空本とはほとんど異同箇所がなく義山本とは記述内容にも及ぶような文言の違いがある。これは恵空本の方が原

型記述を伝えている傍証ということができる。

また嵯峨二尊院に原本が現蔵する「七箇条制誡」と記述内容を比較することによっても更なる傍証を得ることができる。校合の結果は恵空本とは署名の省略など一部に課題はあるが本文の記述はほぼ共通し、義山本の方とは本文においても大きく相違する記述箇所が多くある。『語灯録』の編者了恵はこの「七箇条制誡」の収録にあたり、たとえば署名の裏書に注記するなど実際に原本を手にしながら確認したことが想定されるので、恵空本の方との記述と一致する意味は大きい。

さらに他の遺文のうち良質と思われるものを恵空本・義山本双方と比較してみた。収録順に『往生要集釈』は金沢文庫所蔵良聖手沢本と、『逆修説法』は『指南抄』上巻本末所収「法然聖人御説法事」と、「没後起請文」は『指南抄』中巻末所収「起請没後二箇条事」と、「遣兵部卿基親之返報」は『指南抄』下巻本所収「基親書翰上人返書」と、「基親取信信本願之様」は『指南抄』下巻本所収「基親取信信本願之様」と、「浄土三部経如法経次第」は『四十八巻伝』第一〇巻所収本と、「送山門起請文」は『法然上人伝絵詞』巻五所収本と、「遣或人之返報」は『四十八巻伝』第四八巻所収本とそれぞれ校合すると、ことごとく恵空本とは記述が近く、義山本の方はかなり記述内容に及ぶ相違のあることが分かる。このように、恵空本の方の可信性が考察されたわけで、義山本については前掲藤原猶雪氏論文にあるように記述の改変というよりも何らかの目的を持った改竄が行われたものと言える。

『和語灯録』　『和語灯録』には第一冊から第五冊まで完結して伝来するものとなると、まずは龍谷大学図書館所蔵の円智なる者によって元亨元年（一三二一）印刻された版本（以下、元亨版という）があげられる。近世になると寛永二十年（一六四三）に片仮名交じりの印刻版（以下、寛永版と称す）が、正徳五年（一七一五）には良照義山によって平仮名交じりの印刻版（以下、正徳版と称す）がそれぞれ開版されている。元亨版は『和語灯録』五巻、『拾

遺和語灯録』二巻が現存する。これは龍谷大学図書館に所蔵するもので、平成七年（一九九五）龍谷大学仏教文化研究所は『龍谷大学善本叢書一五黒谷上人語燈録（和語）』（浅井成海氏編集責任）を出版し、元亨版全文の影印、翻刻を所収のうえ詳細な解説が述べられている。元亨版を底本に活字化されたものに、昭和五年（一九三〇）京都市檀王法林寺より了恵道光の六百年忌記念出版として上梓された『了恵輯録法然上人和語灯録』がある。

了恵は『和語灯録』の第一冊の冒頭に「幷序」として自ら序文を載せており、この序文の記述が『語灯録』全体の編集年時及び本書編集の趣旨を示す唯一の箇所となっている。寛永版の片仮名本、正徳版の平仮名本もともに『和語灯録』五巻、『拾遺和語灯録』二巻の七冊からなっている。寛永版は元亨版かあるいは同一系統の記述をもとに改変したものと見られ、内題等の全体的な表示上の体裁は寛永版だけが他の二本と相違している。正徳版は元亨版と同様平仮名交じりの印刻で内題等の体裁は元亨版を踏襲しているが、記述の内容は元亨版との比較によって『漢語灯録』の場合と同様に改竄箇所が多いと言える。しかるに、この義山開版の『和語灯録』はもっともよく流布し、確認できるところでは文化四年（一八〇七）、同六年（一八〇九）、明治十四年（一八八一）に再版されている。また明治三十九年（一九〇六）に始まった浄土宗宗典刊行会編『浄土宗全書』第九巻には文化四年版を底本として収録、大正六年（一九一七）同刊行会は『和語灯録』と題して『漢語灯録』とともに刊行しているが、その底本は文化六年版である。

ところで、『和語灯録』には元亨版よりもさらに古いと思われる写本が存在する。京都市上京区安居院西法寺に所蔵する鎌倉時代末期頃の写本とみられる残欠本である。これは夙に藤堂祐範氏編「浄土教稀覯書目録第三」（『専修学報』第九輯、昭和十六年）の四二番に載せられており、また『国書総目録』（岩波書店）第二巻にも「鎌倉時代末写」としてあげられているなど、その存在については知られていた。これを拙著『基礎的研究』に口絵と全文の翻

刻を載せ改めて紹介したうえで、とくに当該記述部分について元亨版と『指南抄』との比較を行っている。内容は『和語灯録』の第一三巻で「鎌倉二位禅尼へ進する御返事第十」（末尾）、「要義問答第十一」、「大胡太郎実秀へ遣す御返事第十二」（初頭）となっていて『和語灯録』全体からするとごく一部であり、またどうしてか所収遺文も残欠の体裁である。書写時期推定の恰好な材料として「イ」と傍注して他本との校異を記す記述が八箇所ありこのうち六箇所が『指南抄』の記述と一致し、元亨版の記述と西法寺本の校異を表示する以前とすべてが一致することなどから、『指南抄』と元亨版の中間に位置し了恵編集の原型に近いものと見られ、元亨版は幾度かの転写に際する校訂を経たものと考察され、西法寺本の確認は『語灯録』全体の信憑性を高める貴重なものということができる。

さらに中世写本として注目すべきは、善裕昭氏が「金剛寺蔵『黒谷上人語灯録』について」（『金剛寺一切経の総合的研究と金剛寺聖教の基礎的研究　研究成果報告書〈第一分冊〉』、平成十九年）に紹介された河内金剛寺所蔵の正平六年（一三五一）の記述を有する片仮名交じりの写本である。これは『和語灯録』第三巻のみではあるが完全な形で伝来しており、また元亨版とも若干の字句相違があり、今後の研究が俟たれるところである。

『拾遺黒谷語録』　了恵は拾遺篇の編集をもって『語灯録』の完結としたようで、その事情は元亨版第七巻の末尾に存する了恵の後文によって知られる。そして、元亨版・寛永版・正徳版の『和語灯録』各々に拾遺篇が伝来している。『漢語灯録』の拾遺篇については、従来は義山本である正徳版によって確認できるのみであったが、平成八年曽田俊弘氏の「新出『大徳寺本拾遺漢語灯録』について」（『浄土宗学研究』第二二号、平成八年）によって『拾遺漢語灯録』の存在も証明されるようになった。『拾遺語灯録』の体裁は元亨版の内題下部の注記によって上巻が『拾遺漢語灯録』、中巻・下巻が『拾遺和語灯録』であった。

『清涼寺文書』五月二日付熊谷直実宛法然自筆書状と『拾遺和語灯録』巻下「熊谷の入道へつかはす御返事」に

ついて、元亨版・寛永版・正徳版のそれぞれの記述と比べると元亨版の記述がもっとも書状の原本に近いと言える。また『清涼寺文書』四月三日付熊谷直実宛証空書状の内容は『拾遺和語灯録』巻下「ある時の御返事」と同一であり、証空書状が『拾遺和語灯録』に法然書状として収録されている。これは斎木一馬氏「清涼寺所蔵熊谷入道宛証空自筆書状について」（『仏教史研究』第七号）に『清涼寺文書』証空書状について、冒頭二十文字の欠落の意味や了恵の註記等を理由にあげ証空の書状ではあるが内容的には法然の書状であると述べられている通り、了恵が収録にあたって法然書状であることの考証を行っていたものと考えられる。そして、これも元亨版・寛永版・正徳版のそれぞれの記述と比べるとやはり元亨版の記述と共通していることが判明する。

『拾遺漢語灯録』には「三昧発得記」「夢感聖相記」「浄土随聞記」「臨終祥瑞記」「答博陸問書」（正徳版内題）等いずれも重要な遺文が所収されており、義山本以外の記述の確認が俟たれていたところに、前述の大徳寺本の確認によって内題もそれぞれ「三昧発得記」「夢記」「浄土宗見聞」「臨終記」「御教書御請」と再確認され、また内容についても拙著『増補基礎的研究』において、正徳版との比較、『醍醐本』や『指南抄』所収本との比較を試み、大徳寺本系統の記述と『醍醐本』系統の記述が存在するようになったと想定し、その原型に『指南抄』系統の記述を求めることができるとの興味ある結果を得ることになった。このように、了恵編集の『語灯録』については、中世に遡る記述の存在も確認することが出来、各写本類、版本類の伝承過程の考証を行うことにより、さらには所収遺文の原本や原本に近いものとの照合等によってその史料的信憑性は信頼に耐えられるものになったと言えよう。

5．著述類

著述類には主著『選択本願念仏集』（『選択集』と称す）の草稿本とされる蘆山寺所蔵本（以下、蘆山寺本と称す）を除き原本はない。しかるに、『漢語灯録』に了恵が取捨選択のうえ所収されており、それは「無量寿経釈」「観無量寿経釈」「阿弥陀経釈」「浄土三部経如法経次第」「如法念仏法則」「選択集」「往生要集釈」「往生要集略料簡」「往生要集料簡」「往生要集詮要」「逆修説法」「類聚浄土五祖伝」「善導十徳」「浄土宗略要文」「浄土初学抄」などである。このうち「如法念仏法則」を除き記述が伝来する。『選択集』については、大正大学浄土宗宗典研究会編『選択集諸本の研究資料篇』（平成十一年、文化書院）に所収される蘆山寺本、元久元年の奥書と源空の署名・花押の在る當麻寺奥院所蔵写本、京都法然院所蔵延応元年（一二三九）版、禿庵文庫本等が知られている。復刻本には『重要文化財蘆山寺蔵選択本願念仏集（原寸原装版）』（法藏館、昭和五十四年）、水谷真成氏監修『延応版往生院本選択本願念仏集』（法藏館、昭和五十五年）があり、解説には藤堂祐範氏『選択集大観』（中外出版、大正十一年）、石井教道氏『選択集の研究註疏篇』（誠文堂新光社、昭和二十年）、同『選択集の研究総論篇』（平楽寺書店、昭和二十六年）、同『選択集全講』（同、昭和四十二年）などがある。文治六年（一一九〇）東大寺における浄土三部経講説の講録、いわゆる「三部経釈」とは『無量寿経釈』『観無量寿経釈』『阿弥陀経釈』であるが、このうち恵空本『漢語灯録』に書写伝来するのは『阿弥陀経釈』のみである。あとの二書は恵空本『漢語灯録』には書写が割愛されているため、『無量寿経釈』『観無量寿経釈』は寛永九年（一六三二）版、承応三年（一六五四）版等の版本によって確認される。これとは別に元亨版『和語灯録』巻一「三部経釈」は金沢文庫所蔵建長六年（一二五四）書写本、高田専修寺所蔵

正嘉二年（一二五八）書写本等の古写本と対応する。岸一英氏「『三部経釈』の研究（一）」（『法然上人研究』創刊号、平成四年）を始めとする一連の所論によって同書に記述の改変過程が存在することが提起されている。『逆修説法』は『典籍研究』資料編に京都市法然院所蔵『師秀説草』が取り上げられ諸本の比較研究が重要課題であると認識されるようになった。これを受け宇高良哲氏は『『逆修説法』諸本の研究』（文化書院、昭和六十三年）に安土浄厳院所蔵『漢語灯録』第七「逆修説法」、鎌倉時代の原本を室町時代に書写したとされる安土浄厳院所蔵『無縁集』を影印所収し、末尾解説に法然院所蔵『師秀説草』、『指南抄』上本・上末所収「法然聖人御説法事」、谷大本『漢語灯録』、善照寺本『漢語灯録』、正徳版『漢語灯録』等の各記述との対照結果を述べている。

6．法　語

法語の整理としては石井教道氏編『昭和新修法然上人全集』（浄土宗務所、昭和三十年）によると、第二輯法語類篇に「念仏大意」「一枚起請文」「登山状」をはじめ三二項に、第四輯対話篇に「要義問答」「十二問答」「東大寺十問答」をはじめ五〇項に分類所収されている。このうちの多くは前述の遺文集である『醍醐本』『指南抄』『語灯録』に所収されているがこれら多くの各々の法語の解説は割愛する。「一枚起請文」は言うまでもなく法語のなかでも法然思想を凝縮したものとして古くから人口に膾炙されてきた。書誌的な課題及び伝来過程の考証から、小川龍彦氏著『一枚起請文原本の研究』（同刊行会、昭和四十五年）のように黒谷金戒光明寺所蔵「一枚起請文」の原本性の可否に終始するよりは、『和語灯録』巻一「御誓言の書」、徳富蘇峯氏所蔵本、安土浄厳院所蔵応永三十三年

（一四二六）隆堯書写本の「善導寺御消息」等との対比によって、法然在世中のある頃から門弟の間に示されていた法語であると考えられる。「登山状」は元亨版『拾遺和語灯録』の記述に安居院西法寺所蔵室町時代写本を対比することができる。「要義問答」は元亨版『和語灯録』の記述に安居院西法寺所蔵鎌倉時代末期写本『和語灯録』の記述を校合しほぼ一致することを確認するとともに、『指南抄』巻下末「法語十三問答」が対応している。「十二問答」は元亨版『和語灯録』巻四「十二の問答」に西本願寺所蔵長禄四年（一四六〇）書写「往生要義抄」合綴「進行集十二問答」に対応し、伊藤真宏氏「法然和語文献の研究―西本願寺蔵長禄四年写本『往生要義抄』幷十二問答禅勝房教化因縁集』について―」に翻刻のうえ、元亨版『和語灯録』本、『醍醐本』所収本、『指南抄』所収本との比較を行っている。

法然法語の伝承に関する研究は、藤堂恭俊氏「諸人伝説の詞について―門弟によって伝承された宗祖の詞―」（『鷹陵』一五、昭和四十二年）、同「禅勝房によって聴聞されたと伝えられる宗祖の詞の研究」（『人文学論集』一、同年）、同「法然上人の常に仰せられける詞の伝承とその法然諸伝における役割―とくに「念仏申にはまたく別の様なし」の詞をめぐって―」（『法然浄土教の総合的研究』、昭和五十九年）、永井隆正氏「「一期物語」についての若干の問題点―宗祖の詞を伝承した典籍の比較を通して―」（『典籍研究』、昭和六十三年）に詳しい。

7．今後の課題

本稿では現存する原本、古写本、版本等を中心に書誌的課題、伝承経過などについて述べてきたが、内容的には

『九巻伝』『四十八巻伝』をはじめとする各種伝法絵の記述、信空の弟子信瑞編『明義進行集』、さらには聖光述『浄土宗要集』、良忠述『浄土宗要集』『浄土宗行者用意問答』、隆寛著『一念多念分別事』『閑亭後世物語』、元徳二年（一三三〇）頃の成立とされる編者不明『一言芳談』、編者不明『祖師一口法語』等に伝承する法然法語との比較研究は伝承経過の証明のうえで重要である。

坪井俊映氏「醍醐本『法然上人伝記』所収『三心料簡事』以下二十七法語について―とくに悪人往生説とその叙述者に関して―」（『典籍研究』、昭和六十三年）のように『醍醐本』所収「三心料簡事」以下二十七法語を隆寛のものとする説もあり、また長尾隆寛氏「法然上人「十七条御法語」の成立と伝承について」（『佛教文化研究』第六一号、平成二十九年）は『指南抄』中巻本所収「法語十八条」に関して、信瑞編『明義進行集』、同『広疑瑞決集』等との比較により信瑞によって相伝された法然遺文と評価している説は注目される。今後はこのように後世の文献への影響等の考察が必要であり、遺文とされる個々についての真撰・偽撰の論議が活発に行われるべきである。

キーワード　原本、遺文集、著述、法語、史料的信憑性

初期法然伝の研究史

善　裕昭

浄土宗を開き専修念仏を説いた法然の伝記は数多い。早い頃の『知恩講私記』『法然上人伝法絵』にはじまり鎌倉後期の『拾遺古徳伝絵』『法然上人行状絵図』に至るまで、多くの種類と類本が作られ偉業や奇瑞がたたえられた。伝記研究の分野では、これらをもとに法然の生涯の歴史的解明がなされ、また伝記作者や成立時期、他伝との先後関係、諸本間の相違などの問題が論じられ、諸伝記の性格や位置づけが明らかにされてきた（各伝記の概要は善、二〇一二～二〇一五）。

私に与えられた課題は「法然伝の研究史」であるが、一つの伝記だけでも直接・間接に触れた多くの論考があり、論じるべき問題や課題も多岐にわたる。すべての伝記を取り上げるのは難しいので、今回は初期成立の『知恩講私記』、『法然上人伝法絵』、醍醐本『法然上人伝記』に限りたい。また『源空聖人私日記』にも少し触れる。これらは法然の生前の姿を知る者によって作られた重要なもので、後継伝記に及ぼした影響も大きい。作者および成立時期や成立過程の問題、諸本の相違等にかかわる研究を中心に取り上げ、私見を交えながら研究史を述べたい。紹介にも精粗があり、諸般の事情から取り上げなかった論考もある。この点ご了承いただきたい。

一　『知恩講私記』

『知恩講私記』（『知恩講式』）は法然廟堂で行われた知恩講仏事の式次第である。当時は仏菩薩や祖師の功徳を讃える講式がよく作られたが、『知恩講私記』もその一種である。全体は三礼・表白・六種回向からなり、中心となる表白で法然の履歴を説くことから伝記の性格をあわせもつ。

昭和三十九年（一九六四）、大正大学櫛田良洪氏が東寺宝菩提院の三密蔵を調査したところ、膨大な密教聖教のなかに『秘抄口決』（房玄写）という文献があった。『秘抄口決』は不要となった古い記録の紙を半分に切断し、その裏を利用して書かれている。ところが、紙背にある元の記録のなかに浄土教関係らしい記述があったので、『秘抄口決』をバラして切断された断簡を整理すると、『知恩講私記』と『別時念仏講私記』の二つの文献が復元できた。翌年、櫛田氏はこの二つの文献の影印・翻刻を『日本歴史』二〇〇、二〇一号に発表した（櫛田、一九六五、一九六五）。さらに後にあらためて紹介している（櫛田、一九七六、一九七八）。

学界の反響は大きかったようで、発表直後、鎌倉仏教研究をリードした赤松俊秀氏は、「この講式は文字どおり源空伝最古のものであることは疑いない。…もしこの講式がもっと早く発見されていたならば、故中沢見明氏に始まる源空伝研究もその様相が異なっていたに相違ない」と述べ、研究史の出発点に影響を与えたであろうほどの貴重な発見だと評した（赤松、一九六六、二七一頁）。

ただし、まったくの新出かというとそうではない。赤松氏も触れているが、真宗では後世まで『知恩講私記』が用いられたようで、一部の真宗寺院には室町・江戸時代の写本が伝来する。当時の真宗では本願寺を創設した覚如

の子の存覚作とみていた。『真宗聖教全書』巻五に活字で収録されていたが（底本は大阪光徳寺蔵室町期写本）、法然伝として注目されることはなく、宝菩提院から古写本が発見され、はじめてその重要さが認識されたのである。

発見された『知恩講私記』に作者名はないが、法然を「先師上人」と呼ぶので直弟子作である。真宗伝来本で同箇所は「本師上人」と書き換えられている。櫛田氏は次のようなことから作者を隆寛と考えた。復元できた『知恩講私記』と『別時念仏講私記』のうち後者の巻頭に「桑門劉官作」とあり、奥書にも貞応三年（一二二四）十月に隆寛が著わしたことを記す。それを元仁二年（一二二五）二月に「沙弥信阿弥陀仏」なる者が書写した。作成からわずか四カ月後だから信阿弥陀仏は隆寛と近い関係のはずである。そして作者名のない『知恩講私記』も信阿弥陀仏によって安貞二年（一二二八）に書写されていて、書体や料紙も同じである。

このような理由から櫛田氏は作者を隆寛とみたが、注意しておくべきは、「『知恩講私記』が隆寛の作であるという疑問はまだ解決されない」と述べたように（櫛田、一九六五、二一八頁）、推定であって断定したわけではない。『別時念仏講私記』の隆寛撰は確かとしても、『知恩講私記』は断定するには決め手に欠け、なお疑念が残る。赤松氏は櫛田氏の作者推定にはなぜか一言も触れない。

発見を受けていち早く本格的論考を発表した伊藤唯眞氏は、『源空聖人私日記』や醍醐本等の他伝との関連を詳しく考察して『知恩講私記』の位置づけを試みた。作者については、『選択集』引用箇所が『善導和尚十徳抄』と同じであり、山門から念仏興行の張本人とされた活躍ぶりと知恩講の興行は無関係ではないとみて、「『知恩講私記』と隆寛とは親近性はあるものの、隆寛の作とは俄かに断定しがたい」と述べる（伊藤唯眞、一九九六、八頁）。

阿川文正氏は筆跡・料紙が同じという櫛田説により隆寛撰と判定し、奈良興善寺の法然等消息の裏面の念仏結縁者「信阿弥陀仏」と『知恩講私記』を書写した信阿弥陀仏は同じとみる。宝菩提院本と光徳寺本との校異表を作り

他伝等との関わりを検討する（阿川、一九六六）。三田全信氏も記事内容を検討して作者について隆寛と認める（三田、一九七六、一四一頁）。

これらはいずれも櫛田氏の発表後間もないもので、重要さを即座に認めた故の早い反応であった。櫛田説の受けとめに差はあるものの、信阿弥陀仏がよくわからないことからすれば、断定を控えるのは無理のないところである。その後、別人作説はなく現在ではおおむね隆寛撰で通用するとは思うが、決定的な根拠を欠き疑念はくすぶる。しかし、その後の関係史料の発見もあり、私は以下の諸点から隆寛撰とみてよいと考える。

①自力・他力の対概念を用いる

隆寛は諸著作で自力・他力の対概念をよく用いる。『知恩講私記』でも「行人、自力他力の是非に迷へり」「自力を心として空しく衆行に疲れ」「自力の心を改めて他力の願に帰す」と述べ、特徴的な思考の一班が表れている。

②阿弥陀仏の本願を「名願」と表現

隆寛は諸著作で本願を「名願」と表現する。『知恩講私記』にも「限りて弥陀の名願に帰するは」とある。

③『選択集』を引用する

『選択集』伝授は一部の門弟に限られた中、隆寛は元久元年（一二〇四）伝授された。『知恩講私記』に『選択集』を引用するのは法然伝では最初である。また『観経疏』は「浄土宗の濫觴」、『選択集』は「他力門の指南」と述べて両書の大切さを強調しており、浄土宗教学に詳しい者の評にみえる。ただし法然没後刊行された建暦版『選択集』は、嘉禄の法難で版木が焼却されるまで流布したであろうから、他門弟でも引用可能である。

④『般舟讃』を引用する

『知恩講私記』各段末尾に善導『般舟讃』を引用する。法然没後、静遍によって『般舟讃』が発見されたのは建

保五年（一二一七）のこと（『続選択文義要抄』）。したがって『知恩講私記』はこれ以後の成立である。『別時念仏講私記』各段末尾にも『法事讃』『般舟讃』を引用し『知恩講私記』と性格を同じくする。さらに他の隆寛著書で確認すると、『弥陀本願義』『滅罪劫数義』『散善義問答』等に『般舟讃』の引用はないが、建保五年以後の『極楽浄土宗義』等に引用される。

⑤いくつかの講式を作る

曼殊院門跡に隆寛作『天台諸大師講式』が所蔵される。これも講式の一種で、天台宗で崇める龍樹・慧思・智顗・聖徳太子・最澄・法全・円仁・相応・良源らの行状をたたえる（宇高、一九九〇）。執筆年は不明だが、もと青蓮院門跡に伝来したもので、隆寛が青蓮院の仏事を勤めた頃の作だろう。

また『長西録』に隆寛著として『報恩講式』と『善導講私記』の書名をあげており、『報恩講式』は『知恩講式』の誤写とみられる（小山、一九九〇）。あるいは別称だろうか。『善導講私記』は現存しないが、このように複数の講式を作ったことから文筆の才ある講式作者としての一面が浮かび上がる。

こまかな論証は別の機会に譲るが、櫛田氏の推定に以上の諸点を加え、『知恩講私記』は隆寛撰と断定できる。作成時期は内容から明らかにされてきた。法然没後に築かれた大谷廟堂は、嘉禄の法難（嘉禄三年、一二二七）のとき破壊された。『知恩講私記』には、廟堂に参詣する人たちが絶えず、とくに年忌や月忌の賑わいは市のようであったという。これは廟堂が存在した時の様子を伝えるはずで、成立は法難前と考えられる（伊藤唯眞、一九九六）。

『知恩講私記』は五段からなり、各段末に善導『般舟讃』が引用される。『般舟讃』は古くから日本へ伝来したが、その所在は不明のままで、先述のように建保五年静遍が見つけ出した。法然門弟らは一様に関心を寄せ、隆寛もさ

っそく『般舟讃』を引用した。したがって成立の上限は建保五年となる（霊山、一九九三）。以上のことから、成立期間は建保五年（一二一七）から嘉禄三年（一二二七）までの十一年間に特定できる。

さらに近年の研究をあげると、伊藤茂樹氏は後世の法然御忌の源流ともいうべき知恩講の成り立ちや、『知恩講私記』が専修正行を勧めながら顕密諸宗と協調的な姿勢を取ることを指摘（伊藤茂樹、二〇一四）。本庄良文氏は『知恩講私記』の丁寧な現代語訳を提供する（本庄、二〇一五）。坪井剛氏は法要儀式書として内容構成を検討し、知恩講が上演されたことで廟堂は単なる墳墓から聖跡へと性格を変え、法然に対する祖師信仰を促したという（坪井、二〇二一）。

『知恩講私記』の作者はこれまで疑念が残ったが隆寛と断定できる。作成時期も少し幅はあるものの、建保五年から嘉禄三年までの間に求め得る。法然没後も門弟らは著述や教化活動を盛んに行った。寺社勢力の圧力が強まるなか、隆寛は廟堂に集う念仏者たちに何を伝えようとしたのか。嘉禄の法難前の彼の言動やポジションおよび浄土宗の動向をうかがう史料として、あらためて『知恩講私記』に注目したい。『別時念仏講私記』も先行研究は少ないので今後の解明に期待したい。

二　『法然上人伝法絵』

『知恩講私記』や醍醐本『法然上人伝記』は純然たる伝記ではないが、形を整えた伝記として初めて作られたのが『法然上人伝法絵』（以下、『伝法絵』）であり初の法然絵伝である。『伝法絵流通』とも称する。上下二巻からな

り、詞書と色彩を施した絵図が交互に展開して法然の生涯を説き明かす。絵図の中に場面説明のための画中詞が書き込まれるのが大きな特徴である。

明治四十五年（一九一二）、望月信亨氏は『本朝祖師伝記絵詞』を刊行して善導寺本を紹介し（善導寺、一九一二）、「詞書といい絵といい、実に素朴なもので、一点の申分がない。…真に上人伝のオーソリチーといふことが出来ようと思われる。兎に角、絵伝としては、疑ひもなく最初のもので、九巻伝や勅修御伝の本となったものであることはここに断言して敢て憚らぬ所である」と述べ（望月、一九七七）、最初の法然絵伝としてその価値を高く評価した。これ以降専門家の注目するところとなり、法然伝の重要本として認められる。現存するのは次の四本である。

①金沢文庫本…延応元年（一二三九）写、詞書一部の抄出、『伝法絵略記抄』
②国華本　…下巻の断簡が諸所に分蔵、鎌倉後期写、『国華』七〇五号掲載
③高田本　…高田専修寺蔵、下巻の詞書のみ、永仁四年（一二九六）写
④善導寺本　…久留米市善導寺蔵、『本朝祖師伝記絵詞』四巻

これらのうち全体が残るのは④善導寺本のみであり、祖本の奥書も伝えて貴重である。書名の『本朝祖師伝記絵詞』は江戸時代に名付けられたもので、巻三内題に本文と同筆で「伝法絵流通」とあり、これが本来の書名である。もと上下二巻のものが四巻に改装されていて、そのことから「四巻伝」と通称される。この通称は善導寺本のみを指す場合もあり、『伝法絵』全体の別称で使用されることもある。カラー影印本が刊行され、絵巻全体を鮮明な写真で見ることができる（中井、二〇〇七）。

善導寺本の序文・奥書によれば、先師法然の勧めた念仏の由来を絵図に記すことを思い立った躭空は、筑前国住人の源光忠（法名観空）の協力を得て嘉禎三年（一二三七）正月二十五日制作にとりかかり、同年十一月二十五日

に完成した。詞書は躭空が考案し、絵を観空が担当して鎌倉の八幡宮本社付近で描いたという。

制作を発願した躭空について、望月氏は嵯峨二尊院の正信房湛空とは別人とみた（望月、一九七七）。その主な理由は、躭空と異体字で表記され、嘉禎三年に湛空は六十二歳のはずが奥書で六十九歳と記されるからである。それ以来、同人か別人かの議論が長らく続いたが、どちらかといえば同人説が有力で、詳細は省くが私も同人と考える（詳細は、井川、一九六一、四四頁以下。中井、二〇一三。伊藤信二、一九九四など）。この問題は同人説で決着してよかろう。

絵を描いた観空は不詳とされ、他の絵画作品も知られない。善導寺本巻二の末尾によれば湛空の同法であり、巻四末尾によると両人は相談を重ねて絵図を構想したという。二人の関係を知りうる史料として、伊藤信二氏の指摘する高野山文書「正信上人遺弟返事在連署」が注目される（伊藤信二、一九九四）。これは湛空が空海の飛行三鈷杵を高野山に返納した件に関わる文書で、他の関連文書と合わせて経緯を記すと、湛空は死期の迫った頃、貞永元年（一二三二）以来伝持した飛行三鈷杵を夢告により高野山へ返納した。亡くなった一ヵ月後、高野山ではそれへの報恩として仏経供養が行われ願文が読まれた。後にその願文を受け取った湛空一門は、高野山へ一門連署した礼状を送った。それがこの文書である。連署に観空も名をつらねており、確かに湛空の同法または門弟であったのがわかる。この史料は同人説も裏付ける。

善導寺本奥書によると、永仁二年（一二九四）寛恵（不詳）によって転写された。さらにそれを再転写したのが現在の善導寺本であり、少なくとも二度の転写を経ている。再転写の奥書はないが、その時期について望月氏は、「今の善導寺所蔵の本は、永仁二年〈甲午〉九月十三日沙門寛恵（満七十）の写本に就き、展転複写したもので、慶長元和頃の摸写である」と述べ江戸初期とみている（望月、一九七七、七七一頁）。判断の根拠は示さないが氏の

観察眼によるのだろう。

これより古いとみたのは梅津次郎氏であり、鎌倉後期の②国華本を紹介するにあたり善導寺本も詳しく考察し、「（善導寺本の）筆蹟は相当に古く一二の専門家の意見を徴したところは凡そ南北朝頃と推定された。絵の側より見る時はこの一種泥絵風の下手な作風を其辺りまで遡らしめて比較し得る作品を未だ見出し得ないが、かゝる作風はたとへば応永廿六年の杉谷神社蔵天神縁起絵、その他に迄遡るのであって、斯本の書写は従来考えられたよりも意外に古いものであることだけは今回の実見によって明らかになった」と述べた（梅津、一九五〇、四二六頁）。さらに後には「善導寺本は貴重な存在であるが、室町時代の粗末な伝写本である…」と述べている（梅津、一九七〇、一二一頁）。このような美術史家の鑑定を経て善導寺本は室町時代の再転写とされる。

絵画は一見すると稚拙で硬直感があり、素人目にも後世の感じがする。「一種泥絵風の下手な作風」との評も頷かれる。しかし近年それとは別の角度から、「素朴な奈良絵本風の筆致を示すことから永仁の写本ではなく、室町時代の再転写本と考えられる」（特別展図録、二〇一八、一九八頁）との指摘は短いながらも重要。絵師の技量の問題ではなく、奈良絵本的な画風として捉える視点を提示した点で注目される。確かに善導寺本の画風は奈良絵本の素朴さに通じるものがあり、再転写したのは奈良絵本を手掛けた絵師ではないかと思わせる。奈良絵本は室町末から江戸初期に流行したとされるが、再転写の時期を含め今後画風の検討がなされることに期待したい。また漢文箇所のレ点に注意すると、室町末～江戸初期頃の形状を示しており、時代を絞る要素になろう。

『伝法絵』は嘉禎三年（一二三七）に作られたが、内容で問題となったのは、嘉禎四年の聖光房弁長の入滅に触れることや、湛空は嘉禎三年に六十二歳のはずが奥書に六十九歳と記すことである。この二点は別人説をとった望月氏の紹介当初から指摘され、史料価値を疑わせる要因となってきた。

法然伝に対する批判的視点を切り開いた中沢見明氏は、弁長に関する記事は彼の没後から永仁二年（一二九四）寛恵伝写までの間に弁長門下の誰かが竄入したものとみて、弁長記事を除けば叡空を「黒谷上人」と呼ぶ古い用例があり、建長六年（一二五四）の『古今著聞集』に影響を与えているから嘉禎三年成立は確かとした（中沢、一九五一）。田村円澄氏も嘉禎三年を認めた上で弁長記事は後人の竄入とみている（田村、一九七二、二五頁）。

さらに久木幸男氏は先の二点以外にも問題視すべき内容のあることを指摘する。慈円を嘉禎三年の諡号慈鎮と呼ぶこと、藤原兼隆（兼高）の官位、架空人物の京極民部卿兼俊、慈円・公胤の法然中陰参加、後鳥羽院を隠岐院ではなく仁治三年（一二四二）の諡号後鳥羽で呼ぶことなどは内容的におかしいという。とすれば奥書も信用できるものではなく、『伝法絵』は何者かが躭空の名を借りて仁治三年以降に書いたとみた（久木、一九六〇）。

このように内容上の疑義から奥書まで疑われたが、『伝法絵略記抄』と称する①金沢文庫本の発見で、嘉禎三年の正しさは証明された。これは『伝法絵』の一部を抄出したもので、『末法灯明記』『大唐西域記』の抄出と合綴されている。鎌倉期写本であるのは間違いなく、『末法灯明記』のところに延応元年（一二三九）書写を意味する文があり、嘉禎三年のわずか二年後のことである（納富、一九九五）。

成立間もない頃の金沢文庫本の出現で祖本の成立は嘉禎三年と認めてよく、成立年に関する疑問は払拭された。先の高野山文書から湛空一門に観空のいたことは確かで、このような無名の人物を載せる善導寺本奥書には信憑性がある。弁長入滅の記事は画中詞であり後から書き入れやすく、この文は弘安七年（一二八四）の『聖光上人伝』に「伝法絵云…」として引用される。弁長没を知った湛空による加筆と解したほうが無理がなく、六十九歳の年齢は伝写の過程における誤写とみるほかない。後鳥羽の表記は確かに悩ましいが、これもおそらく湛空による書き換えではなかろうか。久木氏が奥書まで疑ったのは行き過ぎだが、一方で登場人物のチェックはどの伝記においても

必要なことを知らしめる。

②国華本は鎌倉後期の書写とされ絵も淡彩のすぐれたものだが、残るのは巻下だけで、しかも太平洋戦争後の混乱期に断簡に切断され、現在では岡山県立博物館ほか諸家に分蔵される。梅津次郎氏が断簡を集めて『国華』誌上に掲載したことから国華本または残欠本と呼ばれる。国華本と時代の下る善導寺本は原型をどれほど保持するのだろうか。梅津氏によれば、国華本には善導寺本にない詞書や絵図があり、国華本がより祖本に近い形態を備える。画中詞のある善導寺本の特異な形態は国華本にも認められ、『伝法絵』祖本で既に備わっていたことを指摘する（梅津、一九五〇）。

中井真孝氏も両本を比較検討し、両本の共通する詞書に内容上の大差はなく、善導寺本は欠落する絵図に対応する詞書は省略せず、国華本のみにある詞書は画中詞が多い。善導寺本にそれらがなくても伝記史料としての性格を損なうわけではない。善導寺本は巻一・二と巻三・四とでは画中詞や人名銘記の有無に違いがあり、これは巻一・二が『伝法絵』のオリジナルに近いものを、巻三・四が永仁二年寛恵書写本を写した、つまり時期の異なる写本を転写したからだという（中井、二〇一三）。ただ、元となった写本の時期が異なりながら、共に祖本の奥書があったのかという疑問もおこる。

梅津・中井氏による綿密な比較により、国華本と善導寺本の性格や長短が指摘された。祖本に近い姿を残すのはこの両本であり、祖型探究という点では今後も両本が中心となろう。また中野正明氏は『伝法絵』諸本それぞれの成立を考察する（中野、一九九四）。国華本の原型をもとに善導寺本の原型が成り立ったとみるが、両本に書写関係があるならば善導寺本の奥書はどこから来たのか。

③高田本は『法然上人伝法絵』と題し、絵を省き詞書だけを写したもので、永仁四年（一二九六）、顕智（親鸞・

真仏弟子）の書写になる。『伝法絵』を元とするも内容はかなり増広されている。例えば「七箇条起請文」の引用をみると、善導寺本では条文は簡略で署名も省略するのに対し、高田本は条文全体を引き、署名も全員ではないが「源空」以下二十一名を連ねる。このほかにも多くの異同があり『伝法絵』と別の伝記とみてよいほどである。弘願本『法然聖人絵』の詞書に影響を与えた。昭和二年（一九二七）松山忍明氏によって紹介され、現在では影印をみることが出来る（影印高田古典、二〇〇一）。

初の法然絵伝は当時の人々にどのように読まれたのか。善導寺本巻二の奥書に「此絵披見之人、奉レ礼二三尊之像一、其詞説明之輩、読二誦大経之文一」という一文がある。宮崎円遵氏はこの奥書、および説明文（画中詞）の多さや絵の特徴等から、『伝法絵』は絵解きのための絵巻物として作られたという（宮崎、一九八九）。『伝法絵』の性格や役割を考える上で貴重な指摘である。ただ、奥書からそう解釈できないことはないが、実際に絵解きされたかは不明。『伝法絵』の発展的展開として注目されるのは掛幅本の制作である。明らかに絵解用に作られた掛幅本の法然伝には、『伝法絵』やその系統の『法然聖人絵』を主な素材とするものが多いことが詳細な調査から解明されている（米倉、一九八一。小山、二〇〇〇）。『伝法絵』は掛幅本に姿を変えて法然浄土教の教線拡張に寄与したといえる。

今堀太逸氏は、『伝法絵』は絵解きのために作られたとみて内容全体をトレースし、法然の念仏を山門の念仏と捉える『伝法絵』は関東布教に活用され効果を上げたと主張（今堀、一九九九）。法然の生涯を叙述する『伝法絵』が山門の念仏を説くとみるなら、どのような意味で山門的なのか、より具体的な論証が欲しいところ。平間理俊氏は「秘密灌頂」「かけろ」（鶏の鳴き声）の言葉や、独自和歌を収録することに着目し、作者の来歴や思想について関連史料を集めて考察し、作者は二尊院湛空の可能性が高いと指摘（平間、二〇一九）。また鸚鵡の念仏往生や蝙蝠

の転生譚は、『三宝感応要略録』『今昔物語』等との繋がりが強いと指摘する（平間、二〇二一）。法然伝の背後に広がる説話世界の探求に期待したい。

『伝法絵』は初の本格的伝記である。法然の誕生から入滅および嘉禄の法難までストーリーは年代順に進み、生涯の事績はかなり出揃う。法然の生涯の流れは『伝法絵』によって構想されたといえる。後継伝記への影響の大きさから伝記の源流に位置づけられる。今後の研究と新たな写本の発見に期待したい。

三　醍醐本『法然上人伝記』

伝記と称するものの中身の大半は語録であり、源智が記録した法然の言葉を源智門弟が編集したとされる。「上人入滅以後及三十年」の記述から、法然没後三十年の仁治二年（一二四一）に編集されたとみられる。伝記と語録集の双方の性格を備えており、『西方指南抄』『黒谷上人語燈録』と同列にも扱われる。

真言宗醍醐寺の三宝院から発見され、大正七年（一九一八）望月信亨氏はそれを紹介し、「其の伝来の頗る古きを知るべく、即ち上人遺教の第一結集と称すべきものなるが如し」と述べ、その古さと初の語録集であることを評価した（望月、一九七七）。大正十二年（一九二三）刊行の『仏教古典叢書』に活字本として収録され、これを元に様々な特徴や問題点が論じられてきた。醍醐本の構成と成立過程の解明をはじめとし、「一期物語」と後継伝記の関係、「三心料簡および御法語」の悪人正機説等の希少な法語の真偽、「別伝記」の法然登山後父死亡などの問題である。悪人正機説は評価が定めにくく、登山後死亡についても信憑性に疑問はあるが、法然研究の一級史料である

ことは間違いなく、多くの研究者の興味を引いてきた。

昭和時代の研究の到達点を示すのは、藤堂恭俊博士古稀記念『浄土宗典籍研究』である（藤堂記念、一九八八）。これは醍醐本や『逆修説法』、法然二十五霊場の共同研究を企図したもので、多数の関係論文と待望された醍醐本の影印を収め、この段階の浄土教学・浄土宗史の専門家を総動員した成果を示す。研究者は通常、その成果を個別にパラパラと発表するが、特に重要史料についてはこのように集中的に取り組むことで前進が見込める。昭和時代の研究史については、これに収める野村恒道氏の回顧を参照されたい（野村、一九八八）。

平成時代に入り研究動向に変革をもたらす発見があった。平成七年（一九九五）、水口町立水口図書館（現在は甲賀市水口図書館）から大徳寺本『拾遺漢語燈録』が発見された。水口町の浄土宗大徳寺旧蔵であったことから大徳寺本と呼ばれる（梶村・曽田、一九九六）。醍醐本と『拾遺漢語燈録』は内容が似通っており、それまでも両者の関連性は指摘されていたが、江戸時代に文章が著しく改変された義山版『拾遺漢語燈録』に基づくほかなった。大徳寺本は元の古い文体をとどめたもので、これにより醍醐本との比較が正確に行えるようになった。

以上のような状況を捉えて伊藤真昭氏は研究史を三期に分ける（伊藤真昭、二〇〇九）。

第一期　活字本の時期

『仏教古典叢書』の活字本で研究した時期、昭和時代

第二期　影印本の時期

醍醐本の影印が見られる時期、平成時代

第三期　大徳寺本『拾遺漢語燈録』発見以降

大徳寺本が見られる時期、平成・令和時代

依拠史料を軸とした三期分けであり、研究上の節目をよく押さえた区分である。以下では第三期の研究を中心に取りあげる。

大徳寺本の発見で醍醐本の成立を全体的に見直す機運が到来した。注目すべき問題提起は、大徳寺本を発見した曽田俊弘氏によってなされた。さらに曽田説を継承した伊藤真昭氏は、あたう限りの関連史料を集めて醍醐本の成立過程と伝来を考察する。両氏の論点は多岐にわたるが要点をまとめると、『拾遺漢語燈録』は醍醐本を元に作られたという従来の見方に疑問を呈し、醍醐本と『拾遺漢語燈録』の原資料となった源智の聞書の存在を想定する。曽田氏はそれを「源智本」と呼び、『拾遺漢語燈録』の「浄土宗見聞第二付臨終記」がそれに該当するという。伊藤氏は「見聞」「見聞書」と呼び、醍醐本の「一期物語」「禅勝房との問答」「御臨終日記」がそれに該当するという。これが源智の手許にあったオリジナルのものである。ここに「三心料簡および御法語」は含まれず、醍醐本編集時に後から付加された。そして醍醐本も『拾遺漢語燈録』も源智本（見聞）を素材として別々に作られた。つまり『拾遺漢語燈録』は醍醐本を原資料としたのではなく、両者は異なる系統で編集された。曽田氏は醍醐本より『拾遺漢語燈録』に源智本の原形が保持されるとし、伊藤氏によれば醍醐本は西山派で編集され醍醐寺に伝来したという（曽田、二〇〇一）（伊藤真昭、二〇〇九）。このように両氏の見解は、醍醐本と『拾遺漢語燈録』は源智本（聞書）を原資料とするが、編集過程においては別系統とした点に大きな特徴がある。

これに対し善裕昭は両氏の説を検討し、「一期物語」と「三心料簡および御法語」に源智の私釈があるから、「一期物語」「禅勝房との問答」「三心料簡および御法語」は最初から一連の形で彼の手元にあった。これを元にして源智門弟あるいは『平戸記』にみえる仕仏上人が醍醐本を編集した可能性がある。この醍醐本を原資料として『拾遺漢語燈録』は作られ、その際「三心料簡および御法語」「別伝記」は省かれたとし、醍醐本と『拾遺漢語燈録』の

編集関係を切り離すことを批判する（善、二〇一四）。

さらに曽田氏は善説に反論し、『拾遺漢語燈録』を編集した了恵は醍醐本を見たのかどうかを問題とする。善は了恵が「三昧発得記」を含む醍醐本を見た可能性はあると考えるが、曽田氏によれば了恵は明遍が「三昧発得記」を見て涙を流した話は醍醐本以外から知ったのであり、了恵は醍醐本を見なかったと主張する。明遍が「三昧発得記」を見たのは貞応三年（一二二四）一月二十五日に浄意尼が二尊院で行った法然十三回忌であり、このとき源智は封印していた「三昧発得記」を開題供養に供した。この話は浄意尼→良忠→了恵へ伝わったという（曽田、二〇一八）。明遍は同年六月十六日に没するが、はたしてその五ヵ月前に八十三歳の高齢で高野山から二尊院へ赴いたのか。具体的な検討は別の機会に譲るが、推測が重なるのが気になる。

また森新之介氏は異なる視角から成立過程を検討する。冒頭の「法然上人伝記　附一期物語　見聞出勢観房」は従来、醍醐本全体の内題とされたが、これは第一篇（一期物語全二十条）だけの篇題であり、全二十条は前三条と後十七条に分けられる。本来、伝記調の長い第一条だけが「法然上人伝記」であり、第二・三条が「一期物語」である。これが「法然上人伝記　附一期物語」にあたる。これに源智の「見聞」十七条が増補され全二十条となり、「法然上人伝記　附一期物語　見聞出勢観房」となった。「法然上人伝記」であった第一条の書き出しは後に「或時物語云」の形に改変され、二十条すべてが法然法語の形となった。さらに第一条には、父が討たれて十三歳で登山したとおそらく書かれていたが、登山後に父が没したと説く「別伝記」と矛盾しないよう改変され、「幼少登山」という漠然とした記述になった。醍醐本の編者は隆寛に近い者という（森、二〇一九）。

大胆な成立論であり、確かにこう解釈すれば「法然上人伝記」の後に「一期物語」が位置する。しかし、本来第一条が「法然上人伝記」であり、第二・三条が「一期物語」、第四条以下が源智「見聞」とみる区分の有効性はど

れほどか。編纂物に改変を伴うのはあり得るが、改変の読み取りが過剰ではなかろうか。

さらに森氏は醍醐本の成立に山門訴訟を関係づける。前稿を一部訂正した上、「一期物語」前三条と「別伝記」はもともと、山門訴訟に陳弁するため法然遺弟らが朝廷に提出した陳状の添付書類（具書）であったと推定する。「別伝記」は貞応三年（一二二四）の訴訟に対応するため空阿が作り、「一期物語」前三条は嘉禄三年（一二二七）の訴訟に対応するため隆寛が作ったものという（森、二〇二一）。

伝記の形成に外的要因を盛り込んだのは注目されるが、朝廷が山門奏状を法然遺弟に回付して陳状を提出させたことが立論の前提となっており、その事実をもっと論証する必要がある。また、例えば「一期物語」第一条には法然独自の『往生要集』解釈が教理的に立ち入って示されるが、はたして朝廷に提出する文書にふさわしいのか。今しばらく今後の推移を注視したい。

「附一期物語」の表記には長らく悩まされてきたが、曽田氏は「一期物語」は「御臨終日記」を指すという新たな解釈を提示する。さらに伊藤氏は「御臨終日記」「三昧発得記」を指すとし、森氏は以上のような見解を示す。私は「一期物語」は従来通りの箇所を指すとみる。しかし解釈がこうも多様になると、醍醐寺蔵本にしかない「附一期物語」という表記にどれほど真剣に向き合うべきなのか、「附」の一字に振り回されているのではないか、とさえ思えてくる。解決の糸口は新たな写本の出現に期待するほかないか。

醍醐本のなかで他に所伝がないのは「三心料簡および御法語」と「別伝記」である。とくに前者は系統不明とされ真偽が問題となった。しかし一条一条を個別的にみると、類似の言葉を『選択集』や語録等に見出すことができる（奈良、一九七六）。一括して偽撰視するのは適切でない。

注意すべきは法然語録以外からも醍醐本に対応する法語が見出されたことである。永井隆正氏によれば、高田派

顕智が鎌倉後期に写した『見聞』に、醍醐本の「一期物語」「禅勝房との問答」「三心料簡および御法語」「三昧発得記」のそれぞれ一部が抄出されている。とくに「三心料簡および御法語」からの抄出が多い。元となったのは醍醐本もしくはそれに近い形のものである。現醍醐本は近世初頭の写本だが、『見聞』によって鎌倉時代から確かに醍醐本が存在したことが明瞭となった（永井、一九九三）。永井氏が拠ったのは『高田学報』の影印だが、現在では（影印高田古典、二〇〇一）で全体の影印を見ることができる。

これを皮切りに、真宗系の談義本『本願成就聞書』や江戸時代の高田派恵雲の著作からも「三心料簡および御法語」の一部引用が見出された（真柄、一九九四）（曽田、一九九八）。また板敷真純氏によれば、永井氏検討の『見聞』の醍醐本箇所は、後の筆跡研究で顕智弟子の専空筆と判明したことを踏まえ、顕智筆『聞書』に写された醍醐本の方がより早い書写であるとし、醍醐本と『聞書』を比較検討する。現醍醐本の誤字を『聞書』によって正せることを指摘する（板敷、二〇一九）。

このように真宗系の史料から醍醐本に対応する法語が見出されてきた。「三心料簡および御法語」には一定の広まりがあり、他に見えないという理由で系統不明とするのはもはや適切でない。孤立したイメージは払拭されつつあり、今後の更なる探索に期待したい。

大徳寺本が発見されたとはいえ醍醐本の関連史料は乏しく、推測や想定に頼る部分は出ざるを得ない。成立過程を決定的に明らかにするのは困難であるが、暫定的ながらも考察を続け、間違いがわかれば修正・変更を加え、真実に近づいてゆく不断のプロセスを大切にしなければならない。

四　『源空聖人私日記』

最後に『源空聖人私日記』（以下、『私日記』）に少し触れておく。『私日記』は法然の語録集である『西方指南抄』に含まれる一書として伝わる。『西方指南抄』は康元元年（一二五六）から翌二年にかけて親鸞によって書写された。『私日記』は直弟の真筆で残る法然伝であり、伝記写本としても古い。『西方指南抄』に収録されるので『私日記』は康元元年までに作られており、これが成立の下限となる。法然没後四十四年までに出来ていたわけで早い時期に属する。さらに成立の上限はどこまで溯りうるのか。

批判的史眼で法然伝を検討した中沢見明氏は、『私日記』を最古の法然伝として評価し、作られたのは安貞二年（一二二八）の法蓮房信空の滅後とした（中沢、一九五一）。法然伝の体系的研究を築いた田村円澄氏は、中沢説を継承して『私日記』を最古の法然伝とし、成立の上限を建保四年（一二一六）まで引き上げた（田村、一九七二）。ならば法然没から四年しか経っておらず大変古い。こうして『私日記』は現存するすべての伝記の原型に位置すると考えられた。中沢氏も田村氏も法然伝研究の草分けであるだけに、及ぼした影響は大きかった。

しかしその後の研究では、醍醐本「一期物語」や『伝法絵』のほうが先行し、『私日記』はそれらに基づいたとされる。三田全信氏は『私日記』と「一期物語」に類似の記事が多いことをあげ、両者の前後関係は、「一期物語」が先で、『私日記』が「一期物語」から取材引用したと指摘する（三田、一九八〇）。さらに中井真孝氏は、従来説の問題点を逐一検討した上、『私日記』は「一期物語」や『伝法絵』に基づいた二次的法然伝であることを類似箇所をあげて綿密に検討する。そして『私日記』は、『伝法絵』が作られた嘉禎三年（一二三七）あるいは醍醐本が

編集された仁治二年（一二四一）から、『西方指南抄』が書写された康元元年（一二五六）までの間に成立したとする（中井、一九九四）。

かつて『私日記』は最古の法然伝とされたが、「一期物語」や『伝法絵』より遅れるとされ、その内容や位置づけは考え直さねばならない。しかし初見記事や独自記事もあり、早い部類に属するのは間違いなく、重要であることに変わりはない。

参考文献一覧

『知恩講私記』

善　裕昭「法然上人伝の誕生①～㊽」（『宗報』、浄土宗、二〇一二・一月～二〇一五・一二月連載）

櫛田良洪「新発見の法然伝記―『知恩講私記』―」（『日本歴史』二〇〇号、一九六五）

同右「新発見の隆寛著書」（『日本歴史』二〇一号、一九六五）

同右「史料紹介　知恩講私記」（『仏教史研究』一〇号、一九七六）

同右「史料紹介　別時念仏講私記」（『日本仏教史学』一三号、一九七八）

赤松俊秀「新出の『知恩講私記』について」（『続鎌倉仏教の研究』、平楽寺書店、一九六六、初出一九六五）

伊藤唯眞「『知恩講私記』と古法然伝」（『伊藤唯眞著作集Ⅳ　浄土宗史の研究』、法蔵館、一九九六、初出一九六五）

阿川文正「知恩講私記と法然上人伝に関する諸問題」（『大正大学研究紀要』五一輯、一九六六）

三田全信『成立史的法然上人諸伝の研究』（光念寺出版部、一九六六、再版は平楽寺書店、一九七六）

宇高良哲「新出の隆寛作天台諸大師講式について」（『大正大学研究紀要』七五号、一九九〇）

小山正文「寛永二十一年本『浄土依憑経論章疏目録』」（『同朋大学論叢』六二号、一九九〇）

霊山勝海『西方指南抄論』（永田文昌堂、一九九三）

伊藤茂樹「知恩講について」（『浄土宗学研究』四〇号、二〇一四）
本庄良文「隆寛撰『知恩講私記』現代語試訳」（『佛教大学法然仏教学研究センター紀要』創刊号、二〇一五）
坪井　剛「知恩講私記の再検討―専修念仏教団における祖師信仰儀礼の形成」（『佛教大学仏教学部論集』一〇五号、二〇二一）

『法然上人伝法絵』

『本朝祖師伝記絵詞』（善導寺、一九一二）
望月信亨「本朝祖師伝記絵詞に就いて」（『浄土教之研究』、日本図書センター、一九七七、初出一九一一）
中井真孝編『善導寺蔵〈本朝祖師伝記絵詞〉本文と研究』（佛教大学アジア宗教文化情報研究所、二〇〇七）
井川定慶『法然上人絵伝の研究』（法然上人伝全集刊行会、一九六一）
中井真孝「『伝法絵』（本朝祖師伝記絵詞）の作者と成立」（『法然上人絵伝の研究』、思文閣出版、二〇一三、初出二〇〇七）
伊藤信二「法然上人伝法絵」（『デアルテ』一〇号、一九九四）
梅津次郎「新出の法然上人伝法絵について」（『国華』七〇五号、一九五〇）
　同右　『絵巻物残欠の譜』（角川書店、一九七〇）
特別展図録『浄土九州―九州の浄土教美術』（福岡市博物館、二〇一八、執筆末吉武史）
中沢見明「法然諸伝成立考」（『真宗源流史論』、法蔵館、一九五一、再刊一九八三、初出一九二三）
田村円澄『新訂版 法然上人伝の研究』、法蔵館、一九七二、元版一九五六）
久木幸男「躭空絵詞の嘉禎三年成立を疑う」（『印度学仏教学研究』八巻一号、一九六〇）
納富常天「伝法絵略記抄断簡」（『金沢文庫資料の研究 稀覯資料篇』、法蔵館、一九九五、初出一九九二）
中井真孝「『伝法絵』の善導寺本と国華本」（『法然上人絵伝の研究』、思文閣出版、二〇一三、初出二〇〇六）。

中野正明「『伝法絵』諸本の成立過程」（『仏教文化研究』三九号、一九九四）
『影印高田古典第三巻　顕智上人集（中）』（真宗高田派宗務院、二〇〇一）
宮崎円遵「法然上人伝の絵解と談義本」（同著作集第七巻『仏教文化史の研究』、永田文昌堂、一九八九、初出一九七四）
米倉迪夫「西導寺蔵掛幅本法然上人絵伝について」（『美術研究』三一六号、一九八一）
小山正文「法然絵伝と真宗」（『親鸞と真宗絵伝』、法蔵館、二〇〇〇、初出一九八八）
今堀太逸「法然上人『伝法絵流通』と関東」（『本地垂迹信仰と念仏』、法蔵館、一九九九、初出一九九五）
平間理俊「『法然上人伝法絵』の和歌と作者―善導寺本の表現を手がかりに―」（『仏教文化研究』六三号、二〇一九）
同右　「法然上人『伝法絵』善導寺本にみられる説話の生成と展開」（『仏教文化研究』六五号、二〇二一）

醍醐本『法然上人伝記』

望月信亨「醍醐本法然上人伝記に就いて」（『浄土教之研究』、日本図書センター、一九七七、初出一九一八）
藤堂恭俊博士古稀記念『浄土宗典籍研究』研究篇・資料篇二巻（同朋舎出版、一九八八）
野村恒道「醍醐本研究に関する回顧と展望」（右書収録、一九八八）
梶村昇・曽田俊弘「新出『大徳寺本拾遺漢語燈録』について」（『浄土宗学研究』二二号、一九九六）
伊藤真昭「醍醐本『法然上人伝記』の成立と伝来について」（『仏教文化研究』五三号、二〇〇九）
曽田俊弘「『拾遺漢語燈録』と醍醐本『法然上人伝記』の関連性」（『仏教文化研究』四五号、二〇〇一）
善　裕昭「醍醐本『法然上人伝記』の成立をめぐって」（『仏教文化研究』五八号、二〇一四）
曽田俊弘「『拾遺漢語燈録』と醍醐本『法然上人伝記』の関連性再考」（『浄土宗学研究』四四号、二〇一八）
森新之介「醍醐本『法然上人伝記』の成立過程―篇題や識語などに着目して―」（『浄土学』五六輯、二〇一九）
同右　「最初期源空諸伝の形成過程―山門からの訴訟などに着目して―」（『浄土学』五八輯、二〇二一）

奈良博順「三心料簡および法語ノート」（『倫理思想研究』一号、一九七六）
永井隆正「顕智筆『見聞』に見られる醍醐本『法然上人伝記』」（『法然上人研究』二号、一九九三）
『影印高田古典第三巻　顕智上人集（中）』（真宗高田派宗務院、二〇〇一）
真柄和人「『本願成就聞書』について」（『東山学園研究紀要』三九集、一九九四）
曽田俊弘「恵雲（真宗高田派）の著書にみられる『法然上人伝記』「三心料簡事以下二十七法語」」（『仏教論叢』四二号、一九九八）
板敷真純「高田門徒の高田顕智『聞書』の資料的価値―醍醐本『法然上人伝記』をめぐって」（『東洋学研究』五六号、二〇一九）

『源空聖人私日記』

中沢見明「法然諸伝成立考」（『真宗源流史論』、法蔵館、一九五一、再刊一九八三、初出一九二三）
田村円澄『新訂版　法然上人伝の研究』、法蔵館、一九七二、元版一九五六）
三田全信「醍醐本と私日記」（『改訂増補　浄土宗史の諸研究』、山喜房仏書林、一九八〇）
中井真孝「『源空聖人私日記』の成立について」（『法然伝と浄土宗史の研究』、思文閣出版、一九九四、初出一九八四）

キーワード　法然伝、知恩講私記、法然上人伝法絵、醍醐本法然上人伝記

法然門下の関東武士――熊谷蓮生の「夢の記」を中心に――

小此木輝之

『西方指南抄』に「おおご・しのや・つのと、この三人は聖人根本の弟子なり」（昭法全五〇七）と記されているように、大胡（実秀）・渋谷（道遍）・津戸（為守）は法然の古くからの門弟であった。彼らを含め、法然面受の関東武士を入門順に示す。

①熊谷直実　＊建久四年（一一九三）入門

・元久元年……又こくらくニ、所くわんニしたかんてうまるとの給へる事を、よことニけんさいニみをかみて、ことしハ十一年ニ、（『熊谷蓮生自筆誓願文』）

↓元久元年（一二〇四）から十一年前は建久四年（一一九三）

②大胡実秀　＊建久六年（一一九五）ころ入門

・上野ノクニノ住人、オホコノ太郎ト申モノ、京ヘマカリノホリタルツイテニ、（『西方指南抄』）

③澁谷（石川）道遍　＊建久六年（一一九五）ころ入門

・彼が大胡実秀の父隆義の便りを取り次いだとする『四十八巻伝』の説は無理。『決答授手印疑問鈔幷縁起』の「生年二十五の時出家して……幼少の時、弥（いよいよ）蓮生の念仏せるを聞きて」とする熊谷直実と同年（建

久四年）出家説も不合理。

・『西方指南抄』「オホコ・シノヤ・ツノト」の記述から津戸為守、大胡実秀と同じころの出家であろう。

④津戸為守　＊建久六年（一一九五）入門

・建久六年（一一九五）二月、東大寺供養の為に、幕下（頼朝）上洛の事ありき。為守生年三十三にて供奉したりけるが、三月四日入洛し、同二十一日上人の庵室に参りて……。（『四十八巻伝』）

⑤薗田成家　＊正治二年（一二〇〇）入門

・薗田の太郎成家ハ……正治二年の秋、大番勤仕のために上洛の時 そのとしの十月十一日、生年廿八歳にて出家す……常随給仕六ヶ年……小倉の上人とそ申ける。（『四十八巻伝』）

⑤甘糟太郎忠綱　＊建仁三年（一二〇三）以前の入門

・建久三年（実際は建仁三年［一二〇三］）比叡山の堂衆を鎮圧のとき、高声念仏して往生をとげたという。同郷の弥次郎入道も法然上人の消息を秘蔵して念仏に励んだ。（『四十八巻伝』）

⑥桑原左衛門　＊不明（甘粕と同じ頃の入門か）

・法然上人に帰依し、京都の祇園の北に草庵をむすび、口称の念仏に専心した。

⑦伊豆山源延　＊元久元年（一二〇四）以前の入門

・この一条は、元久元年二月十七日、上人（法然）伊豆山源延のために集めるところ也。（『浄土宗略要文』奥書）

⑧東（千葉）胤頼　＊元久元年（一二〇四）ころ入門

・（西仙房心寂の）妹の尼公……つゐに元久元年の冬、臨終正念にして……念仏のこゑにていきたえぬ。……大番の武士千葉の六郎大夫胤頼これを見て、たちまちに発心出家す。上人給仕の弟子、法阿弥陀仏これなり。（『四

十八巻伝』）

⑨大江季光（毛利西阿）＊承久三年（一二二一）以前、一二〇〇年頃入門

・西阿は専修念仏者なり。諸衆を勧請し、一仏浄土の因を欣んがため、法事讃を行じて廻向す。承久三年（一二二一）出家。（『吾妻鏡』）

⑩宇都宮頼綱　＊承元二年（一二〇八）の入門

・承元二年（一二〇八）十一月八日、上人の勝尾の草庵にたづね参じて、念仏往生の法門御教訓をかうふる……一向専念の外、他事なかりき（『四十八巻伝』）。

・上人御往生の後……善恵上人の見参に入て上人御往生の後も……（『九巻伝』）

⑪天野四郎　＊不明

○

関東武士の法然面受の契機は、京都大番役（薗田氏・東氏）や東大寺大仏供養の扈従（津戸氏）などが多かった。それ以外にも宇都宮氏のように京都に居宅を構え、貴族（冷泉家）と姻戚関係にあったような在京武士も存在した。

入信の理由は、『四十八巻伝』に「仮令、軍陣に戦い、命を失うとも、念仏せば、本願に乗じ、来迎に与らむ事、努々疑うべからず」（甘糟氏）と説き、「射獚を事として、罪悪を恣にす。上人、罪悪生死の凡夫、弥陀の本願に乗じて極楽に往生する」（薗田氏）と述べ、また「罪の軽重を言わず、唯、念仏だにも申せば往生するなり。別の様なしと宣う」（熊谷氏）と率直に話した法然の対応にあった。勿論、その前に命に関わる武士の勤めについての反省の思いがあった。加えて彼らを法然面受まで駆り立てた背景には、法華止観と念仏三昧を説いた関東天台宗の教えがあった。その地域に育ち、やがて確執を招く嘉禄以降の法難の理由もそこに存在していた。なお、院政に倣う

ような武士の出家（形式的に隠居し、家督の実権を保持した）は、幕府にとって「奉公」回避の手段とも認識され、若くして許可を得ない出家は次第に禁止されるようになった。

法然門下の関東武士についての著書は、梶村昇氏『熊谷直実』・『宇都宮一族』・『津戸三郎為守』[1]があり、『勢観房源智』や『禅勝房』等も著述している[2]。また菊地勇次郎氏は、関東武士に限らず源智・静遍・明禅・宗源・源延・禅勝房等の法然門下をとりあげた[3]。小此木輝之は、大胡氏・宇都宮氏・熊谷直実・津戸為守・薗田成家等について考証し[4]、その後、大胡実秀・薗田成家・熊谷直実・津戸為守・宇都宮頼綱・毛利西阿・渋谷道遍・三浦氏・千葉氏・桑原左衛門入道・甘糟忠綱・弥次郎入道・北条朝直・諏訪盛重等について考察した[5]。本来はこれ以外にも紹介すべき著書も多数あり、またその内容も紹介すべきであるが、省略したい。また研究史として紹介すべき多くの論文もあるが、全て紙幅の関係で割愛する。関東武士に限ることではないが、宗史研究の基本姿勢としては、まず『四十八巻伝』、『九巻伝』等に記載された宗内史料をおさえ、次いで記載内容が一般史料や他宗伝承史料と比較し、確認する作業が宗史の客観性を求める手がかりとなる。また、宗内史料に引用された記録や文書が一般史料にも存在すれば、その内容の比較検討が重要である。あるいは、現物史料（記録や消息）が残存していれば、その内容が最も尊重されるべきである。その趣旨で執筆の規定に沿わないが、これまで公開されなかった熊谷直実にかかる「夢の記」の原史料について以下に紹介しておきたい。

○

『四十八巻伝』（二十七巻）に収載される熊谷蓮生の「夢の記」は、上品上生だけをひたすら願った彼の心情が端的に表現されている。しかし、人口に膾炙するこの「夢の記」の底本が嵯峨清涼寺にあることは殆ど知られていないし、その書誌的研究は全くなされていない。結論から示せば、同寺所蔵の『熊谷直実自筆誓願文』（巻子装　現題

簽「誓願状」）の末尾の一部からそれが構成されているのである。先ずは対校のため、左の上段に『四十八巻伝』の当該部分を掲げ、下段に筆者が翻刻した『誓願文』を示す。

又極楽に所願に随て
生るとの給へり。**（以下十四行挿入　一行削除）**
下八品の往生、われすて、しかもねがはず。かの国
土にいたりをはりて、すなはちかへり来事あたはざ
ればなり、かさねてこふ我願にをいて、或は信じ或
は信ぜざらんもの、ねがはくは信と謗とを因として、
みなさまに浄土にむまるべし。
于時元久元年五月十三日午時に偈の文をむすびて、蓮
生いま願をおこす。熊谷の入道は六十七なり、京の鳥
羽にて、上品上生の迎への曼陀羅の御前にてこれをか
く。已上取詮。又和字の偈の文を、隆寛律師漢字にか
きなされける。
下八品往生　我捨而不願
致彼国土已　即不能還来
重乞於我願　或信或不信

62 をさとる（悟）、「又こくらく（極楽）ニそぐわん（所願）ニしたがん（随）て
63 うまるとの給へ（生）」る事を、よことにけんさい（夜ごと）ニ（現在）
64 みをかみて（御拝）、ことし（今年）ハ十一年ニなる、又うた（疑）

願信謗為因　皆当生浄土

又蓮生自筆の夢の記云、

（65に続く）上品上生にむまるべしといふ夢

（文欠） たびたび見たり。そばの人もみて告たり。

（文欠） 善導は夢を見てさとりて、観経の疏は作給へり。恵心又往生要集**二**、夢を見て記し給へり。又珍海決定往生集、夢を見て記し給へり。**（文欠）**

法華経に、四安楽の行者の、夢の中の八相**を**記したまへり。

しかるに、れんせい五月十三日に此願を発て、同二十二日の夜、阿弥陀仏に申さく、

（文欠） 蓮生がおこして候願成就すべくば、疑まじからん御示現**たべ**、又叶まじくば叶まじと示現たべ、と**な**ださまにも、うたがふまじからん示現**たべ** **（文欠）** と申てねたるその**夜**、すなはち夢に見る様、金色の蓮の

65 かハす、「上品上生ニうまるへしといふゆめ、（生）（夢）

66 みからニたひ〳〵（度々）みたり、そハの人もみてつけたり、（自らカ）（側）（告）

67 それニ、せんたうゆめをみてさとんて、くわきやう（善導）（夢）（悟）（観経）

68 のそハつくり給へり、ゑしん又往生えうしうニ（疏）（恵心）（要集）

69 ゆめをみてきし給へり、又ちんかいくゑちゝやう（夢）（記）（珍海・東寺）（決定）

70 往生のすニ、ゆめをみてきし給へり、〇　しかるニ（集）（夢）（記）

71 ほけゝやうニ、しあんらくのきやうさのゆめの中（法華経）（四安楽）（行者）（夢）

の八さうきし給へり、（相）（記）

72 れんせい、五月十三日ニこのくわんをゝこして、（蓮生）（願）（発）

73 おなしき廿二日のよ、あみたほとけニまうさく、（同）（夜）（阿弥陀仏）（申）

74 ふしなから蓮生かをこして候くわん上す（伏しながら）（発）（願）（成就）

75 すへくハ、うたかふましからん、御しんけん事、（疑）（示現）

76 又かなふましくハかなふまし、としんけん（叶）（叶）（示現）

77 たへ、とかたさまにも、うたかふましからん御（給へ）（何方様）（疑）

78 しんけんたふへく候、と申てねたる、そのすな（示現）（給）（寝）（即）

79 はちゆめにみるやう、こんしきのハちすの（夢）（様）（金色）（蓮）

花のくきはながくて、枝もなくてそろ〳〵
としてたゞ一本立たるに、そのめぐりに、
人十人ばかり居まいりてあるに、蓮生
申事ぞ、こと人は一人もあれが上には、
のぼりえじ、蓮生一人は、一定のぼる
べきなりといひはつれば、いかにしてのぼりたり、
ともおぼえずして、その蓮の花の上に
のぼりて、端座して居たりと見はつれば、夢
さめおはりぬ。又願おこす。この願
まことなるべくば、臨終にゆゝし
からん人々耳目おどろくばかりの
瑞相をまづ現じて、もろ〳〵の人に
弥陀の本願、見うらやませ給へとおこしたり。

故に上品上生の往生、いよ〳〵疑なきなり。

（文欠）

又同年六月廿三日の夢、同じ**心なり。已上取詮**

80 花の、くきハなかくて（茎）（長）、えたもなくて（枝）、そろ〳〵
81 として、たゝいんほんたちたるニ（一本）、そのめくりニ（周）
82 人十人はかりゐまハりてあるニ（居回）、れんせい（蓮生）
83 申すことそ、こと人ハ一人もあれかうえニハ（上）（異）
84 のほりえし（登）（得）、蓮生一人ハ、いちゝやうのほる（一定）（登）
85 へきなりとゆいはつれハ（言果）、いかにしてのほりけり（登）
86 とんおほへすして（覚）、そのはちすのはなのうゑに（蓮）（花）（上）
87 のほりて（登）、たんさしてゐたりとみハつれハ（端座）（見果）、ゆめ（夢）
88 さめ了（醒）、又くわんをゝこす（願）、このくわん（願）
89 ま事なるへくは（真）、りんしうニゆゝし（臨終）（由々）
90 からん人々、しほくをとろくはかりの（耳目）（驚）
91 ずいさうを（瑞相）、まつけんして（先）（現）、もろ〳〵の人ニ（諸々）
92 みたのほんくわん（弥陀）（本願）、みうらやませ給へとをこしたり（見羨）（発）、

「かるかゆへに上品上生の往生いよ〳〵うたかひなき也（紙背）（疑）、」

「そのゝちこのゆめハみたる也（後）（夢）、

同年六月廿三日のゆめをなし（夢）（同）、

蓮生自筆の発願の文、夢記等は、みな和字なりといへ　□□れにくしたり□□
ども、よみにくきによりて、少々漢字になす。

まず『四十八巻伝』編纂材料の原本が残っていること自体が貴重で、小論執筆の主眼もそこにある。『四十八巻伝』において「蓮生自筆の夢の記」とか、「蓮生自筆の発願の文、夢記等」と表現し、あたかも「夢の記」が独立した記録のごとく表現し、また編集している。しかし、正しくは右の下段に示した『誓願文』（以下、単に「底本」とする）の後半部分（翻刻にあたり、「底本」には本文の行頭から番号を付したが、その65行目から92行目）を摘録したことは一目瞭然である。それに、料紙奥の紙背文の一部も加えて、「夢の記」として編集したものといえる。

内容は、上品上生に往生する夢を蓮生はこれまでも度々見ていること。その功徳について善導は夢の告げで『観経疏』を執筆し、恵心源信は夢みて『往生要集』を作成し、珍海は『決定往生集』を記し、また法華経の事例等もあげている。当否はともかく、蓮生において夢見と願成就は相即するものとして強く認識されていた。ついで蓮生は、元久元年（一二〇四）の五月十三日に発願し、二十二日までひたすら阿弥陀仏に願った。その夜、茎の長い金色の蓮の花の周りに十人ばかりの人が集まり、蓮生だけが登り得て端座できた夢をみた。醒めてなお、臨終の時には弥陀の本願により人々がうらやむ程の瑞相が現れるようにと念願した。夢見が強ければ肇固な確信となる。こうして、蓮生は上品上生の往生を確信するに至ったというのが「夢の記」の概要である。

以下、両本の異同（上段に**太字**で示した箇所）を少し解説したい。まず『四十八巻伝』は、「底本」62～63行の一部を引用するが、それに続く「下八品の往生わすれて……」以下の14行は出典不明である。少なくとも「底本」には存在しない。ここには、蓮生の上品上生の願や「元久元年五月十三日午時に偈の文をむすびて、蓮生いま願をお

こす。熊谷の入道は六十七なり」などとある。また、蓮生は発願の偈文を和語で書いたとするが、その偈文は現存しない。それを隆寛が漢語に改めたいう偈文を収載している。「夢の記」導入文としての14行に及ぶ『四十八巻伝』の記述内容を全て創作もしくは脚色とは言い切れないが、少なくとも「底本」には見られず、この部分を確認できる現存史料は存在しない。

そして、「又蓮生自筆の夢の記云」として「底本」65行目からを引用し、「夢の記」として独立させた。なお、その前の64行目が削除されている点も注目すべきである。その内容は、「（極楽にうまる事）夜ごとに現在ニ御拝みて、今年は十一年ニなる」（一部漢字に変換）という蓮生の浄土に帰入した年次を示す重要記事である。『四十八巻伝』編者はこの事実は無視して（少なくとも採用せず）「夢の記」を紹介する。このことは既に福田行慈氏が指摘していることなので詳細は割愛する（「吉水入門後の熊谷直実について」『大正大学大学院研究論集』七）。

さて、「夢の記」と「底本」の文字の異同を見る。削除（欠文）したところは66・67・70・74・78等の各行に見られるが、それらは「自ら」、「それに」等を削除して文章を整えたもので、72行目の「しかるに」を加えたり、77行目の「どかたさま」を「どなたさま」に代えているのは校訂の範囲と考えるべきであろう。

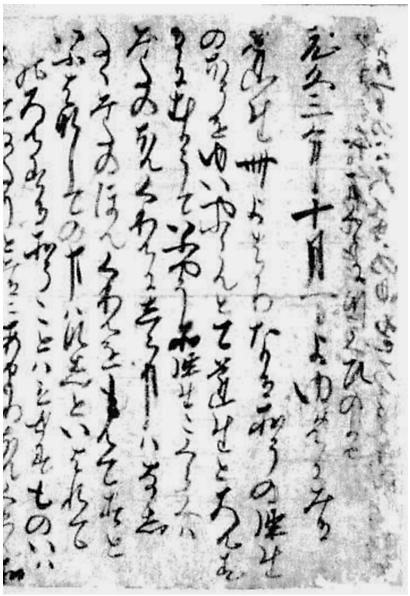
注目すべきは、「底本」は92行目までで完結しているが、料紙奥の紙背に「かるかゆへに上品上生の往生いよ〳〵疑ひなき也」「その後この夢ハみたる也、同年六月廿三日の夢同じ、□□れにくしたり□□」とある部分も一部収録している（傍線部分は収録せず）。現状の「底本」は、料紙が裏打ちされて紙背は判読しにくくなっているが、『四十八巻伝』編纂のころは確認できる状態にあったものと思われる。「底本」料紙の裏側の文字まで確認し、それらを丁寧に翻刻している点において、『四十八巻伝』編者の姿勢は大いに評価されるべきであろう。

なお、『四十八巻伝』は、末尾に「蓮生自筆の発願の文、夢記等は、みな和字なりといへども、よみにくきによ

りて少々漢字になす」とあるが、右に見たように蓮生の筆は元来、漢字かな交じり文であった。「和文」（仮名文字）だけではない。『四十八巻伝』の編者は仮名を漢字に改め、一部加筆・修正・削除した部分もあるが、文体を整え、「底本」の末尾を中心に「夢の記」として体裁を整えたことが判明した。

○

ところで、『熊谷直実自筆誓願文』には次のごとき文書が、少し間をあけて同じ巻子に装幀されている。つまり『誓願文』は二紙収録されているのである。これまで全く紹介されたことがないので、写真と翻刻文を示しておく。



（端裏書）
「ふくきたる本くわんを□□□□□□□
（願）（福来）（御論義）（夢）
十月一日のころんきのゆめ也、ろんにん□□□□」
（鎌倉）（着く日の夜）
かまくらにつくひのよ也、

1　元久三年十月一日よ、ゆめにみる、（夢）
2　蓮生、卌よはかりなるそうの往生（余）（夜）（僧）
3　のほうをゆいやふらんとて、蓮生とろんす（法）（言破）（論）
4　るに、むかうていふやうそ、往生こくらくハ、（向）（言）（極楽）
5　みたのほんくわんにしく事ハなし、（弥陀）（本願）（如）
6　たゝみたのほんくわんをもんてすと（弥陀）（本願）（以て）
7　いふはなしての事ハなし、といはれて、（言放）（言葉）（言）
8　□のろんするそう、ことハもせす、ものいハ（こカ）（論）（僧）（言葉）（物言）
9

すしてゐたりとみるニ、あまりほんくわんそ（居）（余り本願）
と、ゆいつめられて、めをひしきて、みも（言い詰）（眼）（拉）（見）
ひらかすして、うつふりふして、（開）（俯）（伏）
あるとみるほとに、たゝうせにうせて、人に（有）（見）（失）
てもならて、きえ〳〵とたゝうせうたる、（消々）（失）
けに〳〵となくなるとみつ、ほかへゆきうす（現に現に）（無）（見）（他）（行）（失）
るとハみえす、たゝきえうするとみえつる也、（見）（消）（失）
又ゆめニをなしよみる、これハさきニ見ゑたり、（夢）（同）（夜見）（前）
正月一日にてあるに、かんたいのかとニきて（館内）（門）（来）
ゐていふやう、ふくのふくよし、とみのとみ（居）（言）（福）（福良）（富）（富）
よし、まいりて候、といふをきゝて、れんせいか（良）（参）（言）（聞）（蓮生）
いふやうをさめつ〳〵と三といふ〳〵とみつるなり、（言）（醒）（言）（見）
そのつとめて十月二日きし了、

これハまさしく
みたけの御しんけん也、（御嶽）（示現）
うちかみにてわします、（氏神）（御座）

蓮生
（花押）

この文書は、料紙袖の「端裏」に「福来たる本願を……」「十一月の御論議の夢也……」とあり、本文には、元久三年（一二〇六）十月一日（恐らく京都から鎌倉に着いた日）に見た夢を記している。内容は、四十余歳の僧の「往生の法」を蓮生が論破しようとしたところ、この僧は「往生極楽は弥陀の本願のみあって言葉など無い」と言い、ひたすら黙した。そして（なお論争を挑んだ直実に）「余り本願ぞ」と折伏されてしまった。その上、目も見えなくなり、僧は人でないほど小さくなり消え失せた。

また、それより前に見た夢は、正月の門前に「福よし、富よし、参りました」という声を聞き、蓮生の言葉を「醒めた」（覚醒した）と三度繰り返していた。蓮生はこれを「御嶽の示現也、氏神にて御座します」と記している。東京都青梅市にある武蔵御嶽神社は、畠山氏をはじめ、中世における多くの武蔵国の武士に信仰された神社である。蓮生もこれを「氏神」として尊崇している。これらの二つのゆめを翌日に記したのがこの一紙である。

この一紙こそ、そのまま「夢の記」と言うべきものではないか。しかしながら、これは法然の教えを信じた蓮生伝としては内容に欠ける。『四十八巻伝』の編者はそれを承知で（あるいはこの一紙に示唆を得て）先の「夢の記」を作り上げたのではないか。言うまでもなく『四十八巻伝』は伝記を詳細に記してはいるが、随所に「詮を取る」とあるごとく、原典の史料を忠実に記録する必要はなかった。

最後に、この文書の課題を二つ指摘して論を終える。第一は、法然門下の関東武士では、同じ武蔵国にいた尊願（津戸為守）の神祇信仰などが有名であるが、蓮生も現世における氏神の加護を信じていた。中世武士団が「氏神」を中心とした地域血族集団であり、彼らの現世におけるあらゆる行動の源泉となっていたことは間違いない。勇猛な念仏者蓮生もその例外ではなかった。第二に、末尾の「蓮生（花押）」である。蓮生自署と花押は、「譲状」（建久二年「熊谷正雄氏所蔵文書」）にも見られる。詳細な検討は割愛するが、私見では蓮生関係の現存史料としてこれ

が最も自然な自署と花押と思える。その意味で、熊谷直実（蓮生）研究の最も貴重な史料というべきであろう。

＊小論執筆において、史料調査・撮影等は清涼寺住職鵜飼光昌師にご許可いただいた。御礼を申し上げたい。

註

（1）梶村　昇『熊谷直実』法然上人をめぐる関東武者1　知恩院浄土宗学研究所
梶村　昇『宇都宮一族』法然上人をめぐる関東武者2　知恩院浄土宗学研究所
梶村　昇『津戸三郎為守』法然上人をめぐる関東武者3　知恩院浄土宗学研究所

（2）梶村　昇『勢観房源智』念仏に生きた人1
梶村　昇『禅勝房』念仏に生きた人2

（3）菊地勇次郎『源空とその門下』法蔵館

（4）小此木輝之『中世寺院と関東武士』青史出版

（5）小此木輝之「法然門下の関東武士」『宗報』一一四三～一一六六

キーワード　法然門下武士、熊谷蓮生、清涼寺蔵誓願文、蓮生夢の記

法然教団の諸系譜

野村　恒道

1　これまでの主な研究

法然を発祥とする教団組織の、師弟相承を図式化などして表した、いわゆる法然教団の系譜類について、近代における主な論究を辿ると、以下のようなことである。

先ず戦前においては、山上正尊「浄土系譜に顕われたる親鸞聖人」（『仏教研究』四―一（一九二三・三））が、この種の系譜を扱った論文の先鞭をつけ、鵜飼光順「奈良念仏寺蔵浄土系譜考―東暉上人小傳―」（『摩訶衍』一九（一九三九・七））では奈良念仏寺に所蔵される『浄土系譜』（仮名）の翻刻を史料として掲載紹介して、この系譜と他の諸系譜との関連について述べている。

戦後になると、細川行信「源空門下の分流―その系譜資料について―」（『印度学仏教学研究』一一―一（一九六三・一））によって、網羅的に、『浄土伝燈総系譜』、『浄源脈譜』、『浄土血脈論』、『浄統略讃』、『浄土真宗鎮西正統略系図』、『浄土宗派承継譜』、『法水分流記』、『浄土源流図』、『蓮門宗派』、『宗派流伝』、『浄土系譜』の十一種の系

譜が挙げられ、この内特に『法水分流記』、『蓮門宗派』、『宗派流伝』の三種について検討されている。

次に、野村恒道・福田行慈・中野正明「日本浄土教諸系譜について」（『仏教論叢』二六〈一九八二・九〉）においては、特に『蓮門宗派』の一部の原型である「浄土惣系図」（西谷本）や、それの鎮西名越版である「浄土惣系図」（名越本）の存在を紹介し、細川の挙げた十一種には、『浄源脈譜』を除き、『白旗総系図』、『浄土源流解蒙』を加えて伝存状況などを究明している。そしてそれに続き、野村恒道・福田行慈・中野正明「日本浄土教諸系譜の研究―法然門下系譜の脈流考―」（『仏教文化研究』三〇〈一九八五・三〉）では、前掲の記載で解説した系譜類の特徴とその関連性を明らかにし、最後にそのそれぞれの関係を視覚的に表す図式化を試みている。

同じ頃、牧哲義「堯恵勘録『吉水法流記』について」（『印度学仏教学研究』三二―二〈一九八四・三〉）によって、『法水分流記』の原本的な要素を有する『吉水法流記』という新出の系譜の存在が紹介されたが、それは『法水分流記』と合冊にされたものであった。そして、『法水分流記』の記載内容については、中野正明「『法水分流記』における若干の問題点」（『印度学仏教学研究』三三―一〈一九八四・一二〉）が編者静見について取り上げ、それに対し、牧哲義「『法水分流記』に於ける西山義の記述について」（『印度学仏教学研究』三四―二〈一九八六・三〉）で所見が述べられている。

これらに続き、牧哲義「法然門下の相承について（一）―『吉水法流記』付録の血脈相承の考察―」（『印度学仏教学研究』三八―二〈一九九〇・三〉）で、『吉水法流記』の記載に検討を加え、牧哲義「法然門下の相承について（二）―聖冏と堯恵―」（『印度学仏教学研究』四一―一〈一九九二・一二〉）では、『吉水法流記』と聖冏の『浄土真宗付法伝』との対比を基として検討している。そして更に、牧哲義「『吉水法流記』『法水分流記』の翻刻とその研究」（『東洋学研究』三〇〈一九九三・三〉）によって、初めて『吉水法流記』の翻刻の全文が紹介されるに至った。

それを第一部資料編として、第二部研究編である牧哲義「法然門下の初期の系譜資料―『吉水法流記』と『法水分流記』について―」（『東洋学研究』三一（一九九四・三））において、「『吉水法流記』と『法水分流記』の記載の違いについて論究されている。また、牧哲義「法然教団周辺の人々―『法水分流記』成立の背景をたずねて―」（『東洋学研究』三四（一九九七・三））においても『吉水法流記』と『法水分流記』の記載に注目して論を進めている。

この後、野村恒道・福田行慈『法然教団系譜選』（二〇〇四・九）が出版され、『浄土惣系図』の（西谷本）と（名越本）が活字で初めて翻刻され、『法水分流記』、『蓮門宗派』と合わせての四本が、解説と索引を伴い利用に簡便となった。

2　主な諸系譜の概要と関連性

法然教団の師弟関係を、系図の様に図式化して表すようになる前に、それらを記述したものを挙げると、まず住信の『私聚百因縁集』（一二五七）、次に日蓮の『一代五時図』（一二六〇～一二八〇頃ヵ）、そして凝然の『浄土法門源流章』（一三一一）の三編がある。そこでは、法然の直弟子達をそれぞれ、五流、六流、七流としているが、それ以降の弟子の流れには触れていない。そうしたことで、系譜として整う以前のものと位置づけられる。そして、それ以降に編纂されたいわゆる系譜類としては以下のようなものになる。

（一）『吉水法流記』

○編　者　堯恵

○成　立　永和元年（一三七五）

○写　本　永正七年（一五一〇）康翁が書写し、それを延宝七年（一六七九）霄翁が書写した奥村玄祐師所蔵本。

○活字本　牧哲義「『吉水法流記』『法水分流記』の翻刻とその研究」（『東洋学研究』三〇〈一九九三・三〉）に翻刻掲載。

※　本系譜は牧哲義「堯恵勘録『吉水法流記』について」（『印度学仏教学研究』三二―二〈一九八四・三〉）によって初めて紹介された。現存するものは写本であるが、『法水分流記』と合冊にされ、題名の「法水分流記　吉水法流記　完」が二行に書かれ、前半に『法水分流記』二七丁、後半に『吉水法流記』一三丁半、そして、奥書の後に「血脈相承図」三編四丁半が付随されたもので、明らかに（二）『法水分流記』の原本的要素がみられ、系譜類の嚆矢とされるものである。

堯恵は深草義で、これは西山派の特に深草義を中心の系譜。ここでは、白川義信空、西山証空、鎮西義聖光、長楽寺義隆寛、一念義幸西、九品寺義長西の六流をあげている。

（二）『法水分流記』

○編　者　静見

○成　立　永和四年（一三七八）

○写　本　永正七年（一五一〇）康翁が書写し、それを延宝七年（一六七九）霄翁が書写した奥村玄祐師所蔵本。

龍谷大学蔵本（二本）、大谷大学蔵本（二本）、東京大学史料編纂所蔵本（大谷大学蔵本影写）

○活字本　『戊午叢書』一（一九一八）、『日本仏教史』一・二（一九五七）、『補訂概説浄土宗史』（一九七八）、牧哲義「『吉水法流記』『法水分流記』の翻刻とその研究」（『東洋学研究』三〇（一九九三・三））に翻刻。『真宗史料集成』（二〇〇三）、『法然教団系譜選』（二〇〇四・九）

※　本系譜の写本の中、大谷大学蔵本の一本は、その奥書によれば、永正七年（一五一〇）十一月廿八日康翁、大永七年（一五二七）八月廿七日伝空賢智の写しを経た元禄九年（一六九六）一月十八日匪空の写本が、同十三年洛北十念寺十八世明空沢了の手を歴て、栄正寺休是によって手写されたと記された休是本である。又龍谷大学蔵本の一本は、同じくその奥書から、大谷大学蔵本と同じような経路を辿った元禄十三年洛北十念寺十八世明空沢了書写本を、大正六年（一九一七）三月八日山上正尊氏が書写したものであることが知れる。更に東京大学史料編纂所本は、大谷大学蔵本の影写本である。

この系譜は、（一）『吉水法流記』を土台にして作成されたことがみられ、『吉水法流記』の六流に加え、大谷門徒親鸞・嵯峨門徒湛空・紫野門徒源智の三門徒を記し、静見は西山派の東山義と深草義両系に属していて、西山派を中心とするが、法然の門下を年臘順に従って記述していて客観的姿勢がみえる。

（三）『浄土惣系図』（西谷本）

○編　者　融舜

○成　立　永正三年（一五〇六）

○原　本　栃木円通寺蔵

○写　本　東京大学史料編纂所蔵影写本（大正九年）、河住玄『浄土宗古系譜』第一冊〈謄写版〉（一九七三）
○活字本　『法然教団系譜選』（二〇〇四・九）
※　融舜は西山派西谷義の僧で、西谷義を主とする西山派中心に排列した系譜であるが、この系譜の成立は『吉水法流記』の永和元年（一三七五）、『法水分流記』の永和四年（一三七八）に続くもので、先の両系譜が初めて書写された永正七年（一五一〇）に先立つこと四年前の、永正三年（一五〇六）に成立した古系譜として貴重なものである。

（四）『蓮門宗派』
○編　者　不明
○成　立　前半は天文十七年（一五四八）十一月下旬以前、全体の成立はそれ以降
○写　本　大谷大学蔵本、龍谷大学蔵本、東京大学蔵本、佛教大学蔵本
○活字本　『法然教団系譜選』（二〇〇四・九）
※　写本の大谷大学蔵本と龍谷大学蔵本は、表紙或いは扉に「釈聞空子」とあり、また末尾に「善龍寺」（大谷大学蔵本の初めには「江州金森善立寺」なる印が捺されている）と記されていることなど、体裁、内容共に全く同一のものと認められるが、東京大学蔵本にはこれらがなく、末尾に「右蓮門宗派　東京市小石川区久堅町　藤原猶雪所蔵　昭和三年六月写了、」とあり、藤原猶雪氏所蔵本の書写本であることがわかる。
　本系譜は全体が第一図と第二図に分かれ、その間に「西山三鈷寺伝持次第」・「二尊院住持次第」が挟まれていて、第二図の後には「浄土先達」・「浄土宗派略図」が付属する。この第一図は（三）『浄土惣系図』（西谷本）と

同内容のものであり、この末尾に「天文拾七年戊申十一月下旬写之畢、」と記されており、第一図の成立が少なくともこの天文十七年（一五四八）より以前であることがわかるが、第二図を含む全体の成立はそれ以降となる。いずれにしても、この『蓮門宗派』は、西山西谷義中心の第一図と鎮西白旗派中心の第二図が組み合わされた系譜である。

（五）『宗派流伝』

○編　者　空誉玉泉（昶誉恵徹　修正書写）

○成　立　永禄四年九月二十七日以前（永禄三年とも）

○写　本　伊藤祐晃氏蔵（細川行信「源空門下の分流―その系譜資料について―」『印度学仏教学研究』十一ノ一〈一九六三・一〉による。）

※　前掲細川論文によれば、伊藤祐晃氏の所蔵される「貞享二丑年正月十八日」の奥書のある一本によるとして、「その序の部分に于時如来滅後二千五百有十年永禄四年辛卯九月廿七日書功畢（常福ニハ三トアリ）　仏祖伝灯一九世沙門（常福ニハ庚申トアリ）　宙蓮社昶誉恵徹謹誌之（常福過去帳ニハ初ニアリ）　とあり、又、その最後には左ノ系図者　常陸国瓜連郷草地山常福寺八世空誉玉泉上人自筆過去帳裏と誌されてあり、空誉玉泉（源蓮社、天正十六・二・十七寂）が『過去帳』の裏に書いたものを弟子昶誉恵徹（常福ニハ次ニアリ）（玉泉の弟子であること『浄土伝灯総系譜』による）が修正書写したものである事が知られる。」とある。しかし同本自体の現存は不明である。ところが（六）『浄土源流（章）図』の第二図・第四図に「宗派流伝」とされる図があり、細川氏論文に述べられていることと同様の記載がみられ、『浄土源流（章）図』の一部に『宗派流伝』が収録されていることが知られる。

（六）『浄土源流（章）図』

○編　者　不詳

○成　立　不詳

○写　本　大谷大学蔵本、大正大学蔵本（不明）、東京大学史料編纂所蔵本、龍谷大学蔵本

※　本系譜の写本は、大谷大学蔵本の奥書によれば、宗教大学（後の大正大学）蔵本（不明）を山上正尊氏が謄写し、大正四年十二月大谷大学が書写したものである。龍谷大学蔵本は、その奥書からこの大谷大学蔵本を転写したものであることが知られ、東大史料編纂所蔵本は山上正尊氏謄写本を書写したものである。従って原本は宗教大学蔵本にまで遡れるが、現存は明らかでない。この系譜の構成は大谷大学蔵本の山上正尊氏の奥書にもみられる様に、（四）『蓮門宗派』・（五）『宗派流伝』などの数種の系図を順序不同に混交収録したものである。したがって（三）『浄土惣系図』（西谷本）も踏襲されている。

（七）『浄土系譜』（仮名）

○編　者　不詳

○成　立　不詳

○写　本　奈良念仏寺蔵（不明）

○活字本　鵜飼光順「奈良念仏寺蔵浄土系譜考―東暉上人小伝―」『摩訶衍』一九（一九三九・七）に付録として全文翻刻掲載

※　本系譜は昭和十四年に鵜飼光順氏によって発表された「奈良念仏寺蔵浄土系譜考―東暉上人小伝―」『摩訶衍』

一九に付録として全文掲載されたもので、現在の伝存はこれのみで、奈良念仏寺蔵の写本について現存は詳らかでない。先の論文によれば、「奈良念仏寺蔵「浄土系譜」（仮名）は幅三五・五cm、全長四八〇cmの巻子本、紙質書体より徳川初期のもの、宗祖以下法蓮、聖光、隆寛、幸西、善恵等法孫弟の略系を列記し、特に鎮西聖光のもと然阿良忠、寂恵、定恵、聖満、了恵等と次第し、且各々簡単なる小伝を付加し、最後に他の「諸系譜」に見らるゝが如く、浄土先達として顕真、明遍、覚喩、明禅、静遍、良遍等を連ね、各宗名匠が宗祖に帰仰せし状を明示してゐる」とある、そして、奈良念仏寺蔵本は、名越派袋中の弟子である東暉（天正二（一五八三）―天和九（一六二三））の書写とされ、『蓮門宗派』（第二図）・嵯峨正定院蔵『白旗総系図』・『浄土源流（章）図』所収第四図の師図と形式内容に於いて一致すると述べられていて、鎮西系を中心にして白旗派に名越派を加えた系譜である。

（八）『浄土血脈論』

○編　者　袋中良定

○成　立　元和九年（一六二三）十二月二日

○版　本　大正大学蔵本（慶安二年（一六四九）版）、東京大学史料編纂所蔵本（承応三年（一六五四）版）

○活字本　『続浄土宗全書』一七巻、『大日本仏教全書』一〇七巻

※　ここで挙げた版本の、大正大学蔵本、並びに東京大学史料編纂所蔵本の二本は若干の訓点を除いて、体裁・内容等全く一致する。前者にはないが後者には吉田庄左衛門なる者の版印がある。そして両本共に詳細な奥書があり、名越派の袋中良定が天正十一年（一五八三）より起草し、元和九年（一六二三）十二月二日、奈良眉目山に

おいて完成させていることがわかる。更に、鎮西流の系譜に西山派のものをよく対校していたことも窺われる。また、（一一）『浄土惣系図』（名越本）への影響がみられる。

（九）『浄土宗派承継譜』

○編　者　貞準

○成　立　貞享元年（一六八四）七月十五日、貞享二年初版刊行

○写　本　龍谷大学蔵本、大谷大学蔵本（天保十一年写「浄土西山派秘要蔵」四）、東京大学史料編纂所蔵本

○版　本　大谷大学蔵本（貞享二年（一六八五）版）

※　本系譜はその序に、貞準が貞享元年（一六八四）七月十五日の成立を明示している。そして大谷大学蔵本の版本によれば、昌堂・看瑞・慈空・古白の跋があり、古白の跋により貞享二年（一六八五）正月廿日の刊行であることが知れる。龍谷大学蔵本の写本は、その奥書によれば、石黒観道氏所蔵の版本を明治四十四年九月五日光徳寺霊真が書写し、大正五年山上正尊氏、大正七年岩本海量氏が順に転写したものである。つまり、本系譜においては貞享二年刊の版本を原本とみなしても差支えない。

そしてこの系譜は、禅林寺貞準（西谷義）が（三）『浄土惣系図』（西谷本）（『蓮門宗派』の部分を含む）や（八）『浄土血脈論』などの系譜を踏襲した西山派西谷義系の系譜である。

（一〇）『白旗総系図』

○編　者　不詳

○成　立　元禄四年七月十八日以前

※　本系譜は、名称の示すように鎮西白旗系の系譜とされるが、鵜飼光順「奈良念仏寺蔵浄土系譜考―東暉上人小伝―」（『摩訶衍』一九所収）によれば、嵯峨正定院蔵となっている。しかし現時の伝存は不明で詳細は明らかでない。しかし、同論文によれば、これには「元禄四辛未年七月十八日、今書写三縁会下湛誉了鑑」と記した奥書があると記されていて、その成立は、増上寺にいた湛誉了鑑によって書写された、元禄四年（一六九一）以前であることが指摘されている。

（一一）『浄土惣系図』（名越本）

○編　者　不詳

○成　立　元禄十一年（一六九八）以前

○写　本　栃木県円通寺蔵、河住玄『浄土宗古系譜』第一冊（謄写版）（一九七三）

○活字本　『法然教団系譜選』（二〇〇四・九）

※　名越僧とみられる良因によって元禄十一年七月晦日に書写され、栃木県円通寺に伝わるもので、同じく栃木県円通寺に伝来の（三）『浄土惣系図』（西谷本）を基盤にして、鎮西名越派の系譜を入れ込んで全体を整えたもの。この元禄十一年（一六九八）の良因の写本は（三）『浄土惣系図』（西谷本）と同じく浄土惣系図と称するものの、永正三年（一五〇六）の（三）『浄土惣系図』（西谷本）とは体裁等もはなはだ異なっていて、その（三）『浄土惣系図』（西谷本）の方は、作者融舜が西山派の僧であることに起因すると思われるが、法然の弟子第一に西山証空を置く、西山派西谷義を中心とした系図である。それに対し、本系譜はむしろそれを鎮西名越派中心にした系

図であることがみえる。

（一二）『浄土源流解蒙』

○編　者　懐山述（懐誉霊山補記）

○成　立　宝永五年（一七〇八）

○写　本　大正大学蔵本三冊（（甲）享保二十年（一七三五）深蓮社寂誉写、（乙）嘉永二年（一八四九）沙門諦真誉写、（丙）書写年不詳）

※　本系譜は、（一四）『浄統略讃』によれば元禄九年（一六九六）懐山（伊勢天然寺）が、増上寺学寮修学の弟子懐誉のために書き送ったものが原本で、『浄統略讃』では本書の成立を宝永二年（一七〇五）としているが、写本の（乙）・（丙）の奥書によると宝永五年（一七〇八）となっている。そして『浄統略讃』の題辞で懐誉は、懐山の述作に「略伝……云云」と補註して『浄土源流解蒙』と名付けたと述べているが、大正大学蔵本の写本では三本とも「略伝」以下の文章は見られず、懐誉補記以前の懐山述作のものとも考えられる。そして、（乙）には「懐山集記」とあり、（甲）・（丙）には「霊山集記」と記している。この『浄土源流解蒙』はさらに享保十九年（一七三四）に修訂補注され「浄統略讃」と改題された。従って内容は『浄統略讃』とほぼ同様で、志那伝灯以下の四篇と附録からなっていて、系譜部分はわずかである。

（一三）『浄土伝燈総系譜』

○編　者　鸞宿編（懐山の草稿ヵ）

○成　立　享保十二年（一七二七）六月十五日
○版　本　大正大学蔵本（『浄土伝燈総系譜』再興）、他版本多数、『校注浄土伝燈総系譜』上・中・下（望月信亨注、明治三十七～三十九年）
○活字本　『浄土宗全書』一九巻
※　本系譜は、享保十二年（一七二七）六月十五日の鸞宿の作成の序があるが、早くから『檀林瓜連常福寺志』の記載から懐山の草稿ではないかということが指摘されている。いずれにしても諸系譜の中で一番版本の伝存が豊富である。さらに『浄土宗全書』の底本は明らかではないが、『校注浄土伝燈総系譜』と同一であることが認められる。そして、（三）『浄土惣系図』（西谷本）・（四）『蓮門宗派』（第一図）・（五）『宗派流伝』・（八）『浄土血脈論』・（九）『浄土宗派承継譜』などを江戸中期に集大成した鎮西白旗系であり、聖聡・聖冏・存応に帰結することを示している系譜である。

（一四）『浄統略讃』

○編　者　懐山述　懐誉霊山修訂補註
○成　立　享保十九年（一七三四）
○写　本　静嘉堂文庫蔵本（文化三年（一八〇六）亮海写）、龍谷大学蔵本（文化九年（一八一二）闡道写）、大谷大学蔵本（天保四年（一八三三）隣誉宝岩写）、大正大学蔵本（四冊）、東洋大学蔵本（哲学堂）、東京大学蔵本
○活字本　『続浄土宗全書』一七巻、『大日本仏教全書』一〇七巻
※　題辞によると、懐山が元禄九年（一六九六）に述作したものを、弟子の懐誉が宝永二年（一七〇五）（十二）

『浄土源流解蒙』写本の（乙）・（丙）の奥書によると宝永五年（一七〇八）となっている。）に補註を加えて『浄土源流解蒙』と題し、さらに享保十九年（一七三四）に修訂して『浄統略讃』と改めたということである。本書は志那伝灯・本朝写瓶・諸記指南・浄家紀原の四篇と附録・追加から構成されている。しかし、写本九冊の中、大正大学蔵本の一本は省略の個所が多く、東洋大学蔵本は附録以下の部分を略し、東京大学蔵本は中途で書写を終えている。そして、内容は『浄土源流解蒙』に増補している部分があるが、浄土宗便覧的な記載が多く系譜部分はわずかである。

（一五）『浄土真宗鎮西正統略系譜』

○編　者　宣法

○成　立　文化八年（一八一一）～文政七年（一八二四）

○写　本　大谷大学蔵本、龍谷大学蔵本（大正八年（一九一九）山上正尊写）、大正大学蔵本

※　写本にあげられる龍谷大学蔵本には、山上正尊氏の附記があり、原本とした大谷大学蔵本は作者宣法の自筆本と推察されているが、現蔵の大谷大学蔵本は龍谷大学蔵本の原本ではなく、その写本と思われる。

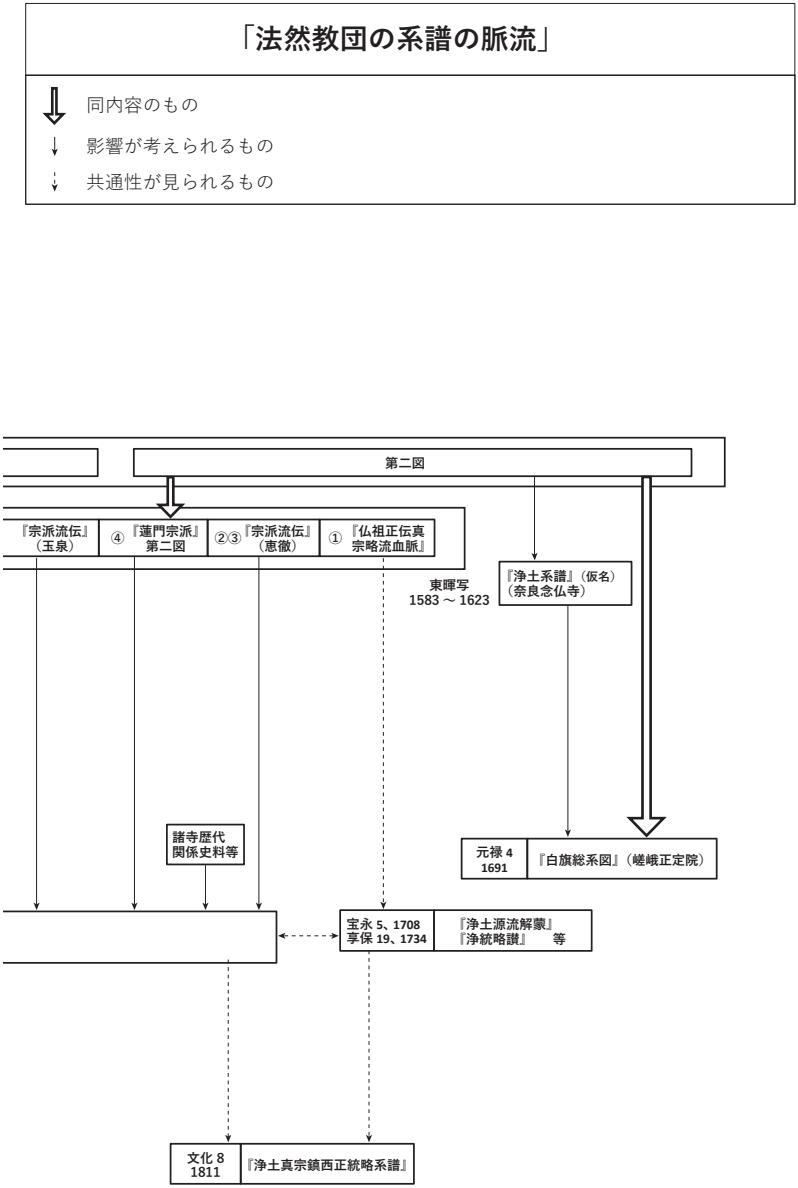
本系譜の冒頭に「浄土トハ聖道ヲ簡異シ、真宗トハ実教ノ旨ヲ顕スナリ、鎮西トハ余ノ三流ニ簡別シ、正統トハ白旗ノ嫡流タルコトヲ明シ、略系譜トハ此書ハ伝灯総系譜ノ文ヲ拠トス、而ニ此書タルヤ要ヲ取テ略スレハナリ」とその書名の由縁が記されている。本系譜は問答形式によって、法然より存応に至る鎮西流白旗派の列祖の経歴等を記し附録として法然・聖光の写瓶相承を述べ、さらに親鸞の一宗を破し浄土真宗の意義を明示している。つまり本系譜は明らかに、安永・天明・寛政年間（一七七二～一八〇〇）に起きた本願寺との宗名争いのために、

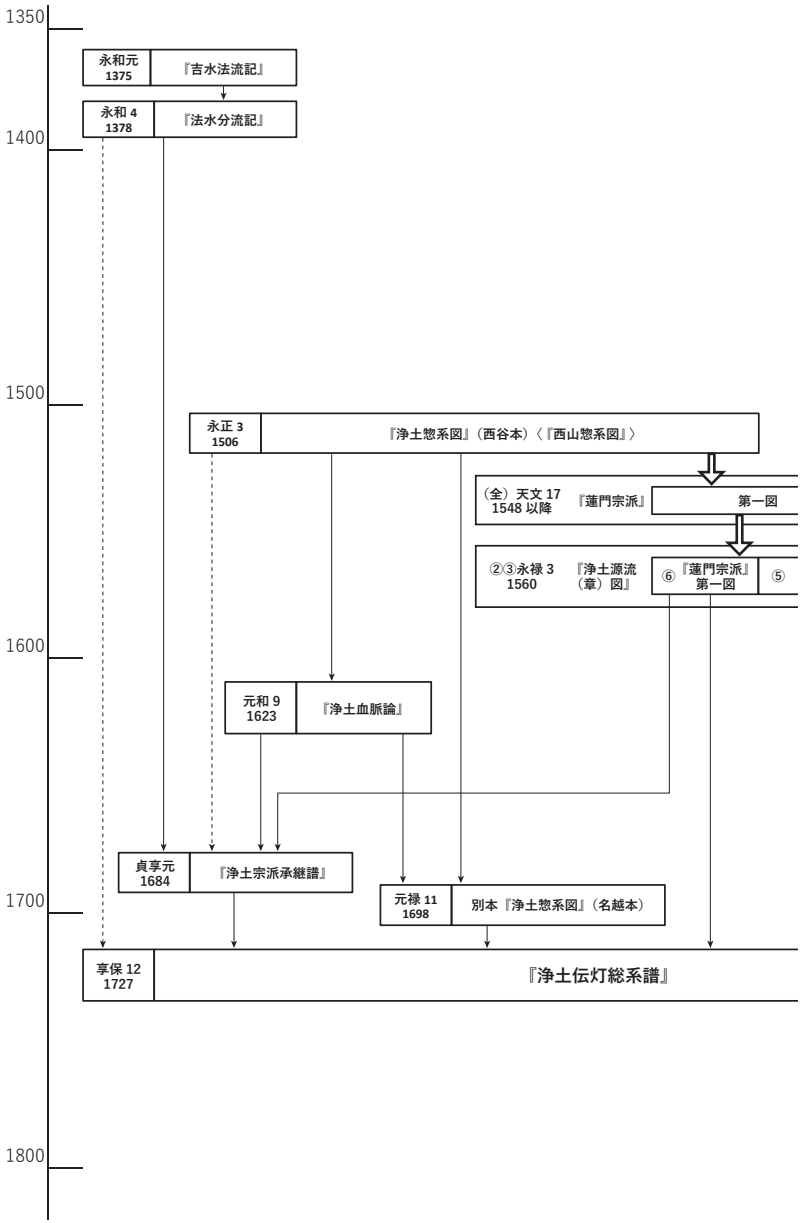
鎮西白旗派の正当性を主張した系譜であることがわかる。

以上のように、成立のより古いと思われる系譜から順に略述してきたが、この諸系譜の編者や書写者をみると、大きく鎮西派の白旗系・名越系、西山派の深草系・西谷系に分類することができる。即ち鎮西の白旗系では、（五）の空誉玉泉、（一〇）の湛誉了鑑、（一二）の懐山、（一三）の鸞宿、（一四）の懐誉霊山、（一五）の宣法であり、名越系では、（七）の東暉、（八）の袋中良定、（一一）の良因である。そして西山の深草系では、（一）の堯恵、（二）の静見であり、西谷系は（三）の融舜、（九）の貞準である。それらには即ち、深草派が先行し、西谷派と名越派が結びつき、それに白旗派が加わり、徐々に四者の系譜が合流していった流れがある。こうした編者達を含め、諸系譜間の関連性を図式化してみたのが、表「法然教団の系譜の脈流」である。

この表を見ても解るように、諸系譜の中で一番早い成立のものは、西山派の堯恵（深草義）の『吉水法流記』（一三七五）となる、しかしそれを基盤とした静見（深草・東山両義）の『法水分流記』が、三年後の永和四年（一三七八）に法然の直弟子を年臘順に配列するなど、より客観的に編纂されている。そして時代は下がるが、貞享元年（一六八四）の西山派西谷義の貞準が編んだ『浄土宗派承継譜』が、袋中の『浄土血脈論』を取り込みながら、この『法水分流記』を参考にしていたことがみられる。

一方、名越の円通寺に蔵される『浄土惣系図』（西谷本）は、永正三年（一五〇六）成立の西山派西谷義を第一とする西山系図であるが、これが『蓮門宗派』第一図に引き継がれ、さらに西山三鈷寺伝持次第や二尊院住持次第などを含めて、『浄土源流（章）図』の第六図に収録されている流れがある。また『浄土惣系図』（西谷本）が、袋中によって『浄土血脈論』として鎮西の白旗・名越色を添加されながら作成されていった。また『蓮門宗派』の第二


「法然教団の系譜の脈流」
同内容のもの
影響が考えられるもの
共通性が見られるもの
第二図
『宗派流伝』（玉泉）
④『蓮門宗派』第二図
②③『宗派流伝』（恵徹）
①『仏祖正伝真宗略流血脈』
東暉写
1583 ～ 1623
『浄土系譜』（仮名）（奈良念仏寺）
諸寺歴代関係史料等
元禄 4
1691
『白旗総系図』（嵯峨正定院）
宝永 5、1708
享保 19、1734
『浄土源流解蒙』
『浄統略讃』　等
文化 8
1811
『浄土真宗鎮西正統略系譜』


1350
1400
1500
1600
1700
1800
永和元 1375
『吉水法流記』
永和 4 1378
『法水分流記』
永正 3 1506
『浄土惣系図』（西谷本）〈『西山惣系図』〉
（全）天文 17 1548 以降
『蓮門宗派』
第一図
②③永禄 3 1560
『浄土源流（章）図』
⑥『蓮門宗派』第一図
⑤
元和 9 1623
『浄土血脈論』
貞享元 1684
『浄土宗派承継譜』
元禄 11 1698
別本『浄土惣系図』（名越本）
享保 12 1727
『浄土伝灯総系譜』

図は、その成立が詳らかでないが、『浄土源流（章）図』第四図や奈良念仏寺蔵『浄土系譜』（仮名）、そして正定院『白旗総系図』などとほぼ一致する記載をもつ。即ち『浄土源流（章）図』第四図は、『蓮門宗派』第二図を受けていると考えられ、『浄土系譜』（仮名）も同じく『蓮門宗派』第二図に、東暉によるものとみられる名越の記載を加えたものになっている。

『浄土惣系図』（西谷本）・（名越本）を現蔵している円通寺は、もともと名越派の四箇本山の一つであるが、『浄土惣系図』（西谷本）から『浄土血脈論』を作成したのは名越派袋中であり、また『浄土系譜』（仮名）を残したのも袋中の弟子東暉である。こうしてみると、西山系の系図といいながらも、それを鎮西の白旗・名越と融合させていった過程に、名越派の活躍が見のがせない。そうしたものに、白旗派の聖冏の弟子玉泉らによる『宗派流伝』や『蓮門宗派』が合わされ、『浄土源流（章）図』を作り上げている。ここにはさらに西山派、鎮西の名越派・白旗派の系譜の統合というものが試みられている。

『浄土伝燈総系譜』は、前出の西山・名越両系を中心とする諸系譜の影響を受けて、江戸中期に編纂されるが、総体的には『浄土惣系図』（名越本）によるところが大きい。それに加えて、西山流の系譜では、『浄土宗派承継譜』、白族派の系譜では、『宗派流伝』との関連が密接であることが認められている。なお、『浄土伝燈総系譜』は、自派の鎮西白旗一流のみを増補するだけでなく、法然門下の他系統の記載をも補足しており、浄土宗系譜の集大成をめざしている感がある。しかし、究極的には、江戸時代において、法然から聖光、良忠、そして聖冏、聖聡を経て存応に至る鎮西白旗一流の正統を明示し、それを高揚することが『浄土伝燈総系譜』の目指すところの主旨であった。

参考文献

山上正尊「浄土系譜に顕われたる親鸞聖人」（『仏教研究』四―一大谷大学仏教研究会〈一九二三・三〉）
鵜飼光順「奈良念仏寺蔵浄土系譜考―東暉上人小傳―」（『摩訶衍』一九仏教専門学校出版部〈一九三九・七〉）
細川行信「源空門下の分流―その系譜資料について―」（『印度学仏教学研究』一一―一日本印度学仏教学会〈一九六三・一〉）
野村恒道・福田行慈・中野正明「日本浄土教諸系譜について」（『仏教論叢』二六浄土宗〈一九八二・九〉）
牧哲義「堯恵勘録『吉水法流記』について」（『印度学仏教学研究』三二―二日本印度学仏教学会〈一九八四・三〉）
中野正明「『法水分流記』における若干の問題点」（『印度学仏教学研究』三三―一日本印度学仏教学会〈一九八四・一二〉）
野村恒道・福田行慈・中野正明「日本浄土教諸系譜の研究―法然門下系譜の脈流考―」（『仏教文化研究』三〇浄土宗教学院〈一九八五・三〉）
牧哲義「『法水分流記』に於ける西山義の記述について」（『印度学仏教学研究』三四―二日本印度学仏教学会〈一九八六・三〉）
牧哲義「法然門下の相承について（一）―『吉水法流記』付録の血脈相承の考察―」（『印度学仏教学研究』三八―二日本印度学仏教学会〈一九九〇・三〉）
牧哲義「法然門下の相承について（二）―聖冏と堯恵―」（『印度学仏教学研究』四一―一日本印度学仏教学会〈一九九二・一二〉）
牧哲義「『吉水法流記』『法水分流記』の翻刻とその研究」（『東洋学研究』三〇東洋学研究所〈一九九三・三〉）
牧哲義「法然門下の初期の系譜資料―『吉水法流記』と『法水分流記』について―」（『東洋学研究』三一東洋学研究所〈一九九四・三〉）
牧哲義「法然教団周辺の人々―『法水分流記』成立の背景をたずねて―」（『東洋学研究』三四東洋学研究所〈一九九

七・三〉）

野村恒道・福田行慈『法然教団系譜選』青史出版（二〇〇四・九）

キーワード　法然教団、法然門下、系譜、系図、鎮西白旗

中世浄土宗の実態——法然浄土教からの乖離——

伊藤　真昭

はじめに

近世の浄土宗は、一六九六年段階で、すでに六〇〇〇ヶ寺を越える寺院数を擁していたことが明らかになっている。本稿の課題は中世浄土宗寺院の実態であるが、外形的にそれだけの寺院数の教団にいたる道筋を示すとともに、内実についてもその一端を紹介したいと思う。

先ず本稿では中世の始点を便宜上一一七五年の立教開宗時点、終点を一五六八年の織田信長上洛時点とする。一一七五年は歴史学的な時代区分でいうと院政期にあたるが、院政期は中世に区分される。この約四〇〇年間を中世として、一三三三年の鎌倉幕府滅亡までを中世前期、一四六七年の応仁・文明の乱までを中世後期、それ以降を戦国期として、それぞれの特徴をみていきたい。またその後の時代を、一五六八年から一五九九年までを織豊期、関ヶ原の戦いの一六〇〇年から三代将軍徳川家光が没する翌年一六五一年までを近世最初期、一六五二年から『浄土宗寺院由緒書』が作成される一六九六年までを近世初期とする。

浄土宗寺院の歴史を知るための基本史料が、知恩院蔵『蓮門精舎旧詞』（『浄土宗全書』所収）と、増上寺蔵『浄土宗寺院由緒書』（『増上寺史料集』）である。両者は密接に関係し、前者は後者の抄出本である。前者には竹田聴洲（竹田一九七一）による詳細な研究があり、後者には『増上寺史料集』として刊行される際、宇高良哲による詳細な解題が付された（宇高一九八〇）。それによると、増上寺には「尾張・三河」、「紀伊坤」、「備中・備前・備後・美作」の三冊が行方不明であるため、この部分は知恩院本の内容が掲載されたという。しかしそこでも指摘されているように、知恩院本は増上寺本の抄録であるため、全ての項目が記載されているわけではなかった。特に三河は中世浄土宗史にとって非常に重要な地域であるため、その欠本が惜しまれる。

ところが二〇一三年、愛知県岡崎市美術博物館から「三河国浄土宗寺院由緒書」が翻刻、刊行された（堀江二〇一三）。これは岡崎市信光明寺に残されていたもので、三河国内一五一ヶ寺分の情報が記載されている。また尾張国分についても名古屋市建中寺に残されていたものが公刊された（宇高二〇一九）。

このように『浄土宗寺院由緒書』から漏れていた国の控えが発掘され、元禄の調査の全貌がより充実してきた状況にある。そのため近年の史料も加味した上での再検討が必要となろう。そこで本稿では、増上寺本を基本に、知恩院本・信光明寺本・建中寺本を加えて、重複分を削除した六六七二ヶ寺分を検討素材にして中世浄土宗寺院の成り立ちについて再検討する。なおここでいう「浄土宗寺院」には、浄土宗寺院として開基されたものだけでなく、他宗寺院としての前史があり、どこかの時点で浄土宗寺院として再出発したものも含めている。

第一章　近世初頭の教線拡大期

先ず表1と図1をご覧いただきたい。六六七二ヶ寺を国別に集計し、現在の浄土宗で採用されているブロック別に区分けしたものが表1で、それをグラフ化したものが図1である。ここでは、江戸・京・大坂をそれぞれ武蔵・山城・摂津から独立させている。歴史的にもこの地域は幕府直轄地で区別されているからである。

表1では、山城・近江がそれぞれ五〇〇ヶ寺を越え最も多い。続いて陸奥・伊勢の三〇〇ヶ寺台、大和・武蔵・

表1　元禄年間浄土宗寺院数国別一覧

	国名	寺院数	合計		国名	寺院数	合計
九州	薩摩	8	544		和泉	184	
	大隅	5			河内	35	
	日向	32			山城	512	
	肥後	61			京	140	
	肥前	149			近江	517	
	対馬	8			紀伊	236	
	壱岐	1		北陸	若狭	11	254
	筑後	52			越前	77	
	筑前	139			加賀	20	
	豊後	53			能登	12	
	豊前	36			越中	20	
中四国	土佐	57	556		越後	78	
	伊予	58			佐渡	36	
	阿波	13		東海	伊賀	63	930
	讃岐	21			志摩	8	
	長門	41			伊勢	351	
	周防	124			飛騨	4	
	安芸	41			美濃	36	
	備後	30			尾張	144	
	備中	19			三河	154	
	備前	11			駿河	104	
	美作	12			遠江	なし	
	石見	49			伊豆	66	
	隠岐	15		関東	信濃	202	1439
	出雲	25			甲斐	139	
	伯耆	19			相模	197	
	因幡	21			武蔵	264	
近畿	但馬	38	2467		江戸	243	
	播磨	50			上野	47	
	丹後	20			下野	46	
	丹波	92			安房	39	
	淡路	3			上総	40	
	摂津	234			下総	156	
	大坂	108			常陸	66	
	大和	298		東北	出羽	125	482
					陸奥	357	
	小計	1943			小計	4729	6672

江戸・紀伊・摂津・信濃が二〇〇ヶ寺台で続く。もう少し広く地区別でみると、図1のように近畿・関東・東海の順になっている。それでは、どのような歴史的な経緯を経て、このようになったのであろうか。

検討する際、行基開創の由緒をもつ寺院など、一一七五年の開宗以前を開基年とする寺院も存在するが、開宗前に浄土宗寺院ではありえないので、ここではそれらを除外する。また開創時期を、例えば「慶長年中」というように年号で幅を持たせて記載されている場合があるが、これでは年次を特定できないため、これも除外する。その結果開創年次が明確な寺院が六六七二ヶ寺中三四八〇ヶ寺あり、それを五年ごとにグラフ化したものが図2である。

この点についての先行研究としては、先述の竹田聴洲の研究がある。その結果は、六三一五ヶ寺中、開創・中興年代が記載されている寺院が三九九〇ヶ寺あり、さらにそのうち天正から寛永（一五七三～一六四三）の七一年間に六三・五％に当たる二三三五ヶ寺が浄土宗寺院として起立されたというものであった。この研究では年号別の分析であるが、ここではより細かく年次で検討する。

その結果本稿での時期区分でも織豊期以降、一六九六年までの一二九年間に開基した浄土宗寺院は二六六六ヶ寺あるのに対して、一一七五年から一五六七年までの三九三年間に開基したのは八一四ヶ寺である。前者が年平均二一ヶ寺であるのに対し、後者は年平均二ヶ寺で、その差は一〇倍以上ある。ここからわかることは浄土宗は近世に急激に膨脹した宗派であるということである。

さらに詳しく一四五一年から一六九五年までの二四五年間の、五年ごと寺院開基数の推移が図3である。これによると一四五一年以降緩やかに寺院数が増加しているが、一五五〇年頃から急激に増加し、一五九一年から一六三〇年まで、一五〇ヶ寺から二〇〇ヶ寺と高水準で推移していることがわかる。

この一五九一年はまさに豊臣秀吉が全国統一を果たし、戦国の争乱が終結した時期に当たる。日本経済史の研究

図１　元禄期浄土宗寺院所在地

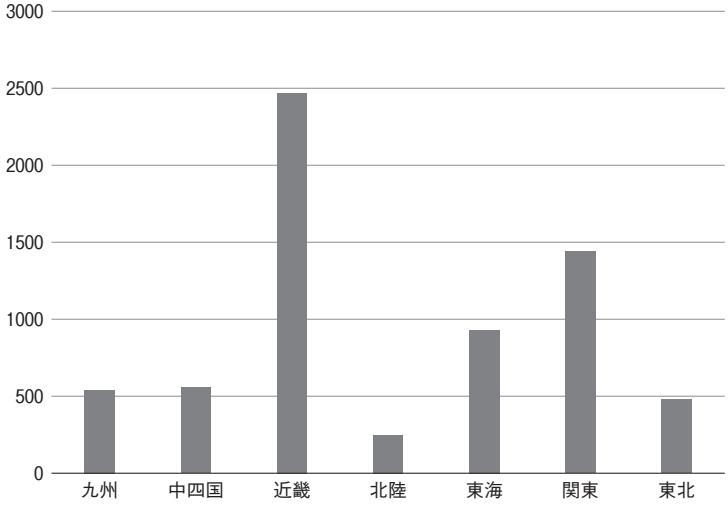


図２　開創年次別寺院数

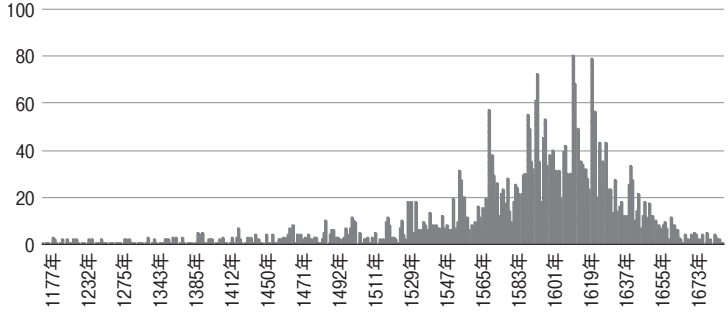
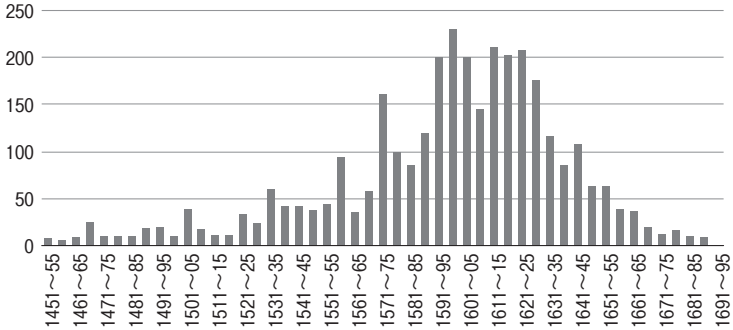


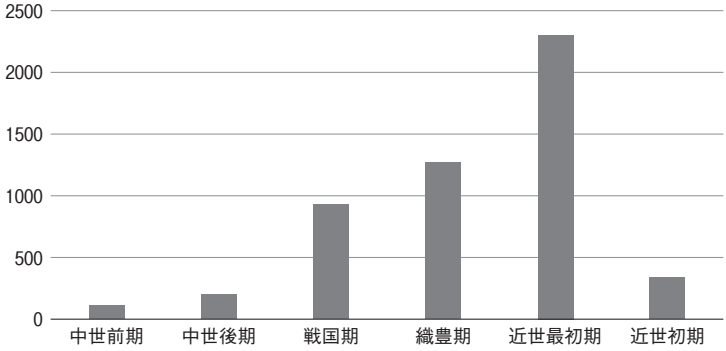
図3　5年ごと寺院成立数



成果でも一四五〇年に約一〇〇〇万人だった日本の人口が一六〇〇年には約一七〇〇万人に増加するが、その背景のひとつに一六世紀後半に飢饉発生の頻度が急激に低下したことが指摘されている（斎藤修・高島正憲二〇一七）。戦国時代は戦乱による減少以上に人口が増加し、それに伴う経済発展に比例して、寺院数も増加したと考えられる。それに拍車をかけたのが豊臣秀吉の天下統一に伴う戦乱の終息であった。近畿では秀吉による大坂城・聚楽第・東山大仏・伏見城などの大規模公共工事は雇用を生み出し、人々の生活を潤し、そうした資金で寺院が建立されていったのであろう。

一六一五年に徳川家康から発布された浄土宗諸法度には「大小之新寺、為私不可致建立事」とあるが、これは「為私」、つまり勝手に新寺を建立することを禁止したのであって、許可を得たものや、昔あった寺院の復興（中興）はそこには含まれないことになる。そのためであろうか、図3からは一六三〇年まで法度の効果は認められない。その流れが止まるのは一六三一年以降である。この年には江戸幕府初めての本末改めが実施された（『諸宗末寺帳』）。浄土宗でも増上寺と檀林分が現存する。近江国でも少し遅れて一六三四年に知恩院から浄厳院に調査の指示が来ている（中井一九九四）ので、全国調査であったようだ。この調査は全宗派が対象ではないなど不十分なものであったが、幕府が全国の寺院を宗派毎に把握する姿勢

図4　時期別開基寺院数



を示したことで、ようやく寺院の増加に歯止めがかかったと思われる。

第二章　中世の浄土宗寺院

このように浄土宗は近世になってから急速に寺院数を拡大したのであるが、それでは中世段階での浄土宗の実態はどうであったのだろうか。いつごろ、どのあたりで浄土宗寺院が分布していたのかをみてみよう。

開基年次が明記してあるものが三四八〇ヶ寺あると述べたが、それに加えて例えば「〇〇年中」というように、年号の幅があるものの開基年代が判明するものがある。また開山の没年が明記してある場合もある。例えば和泉国堺の常安寺の場合、開基年も年代も不明であるが、開山である融誉浄円の没年が一六一三年とある。この場合融誉の没年齢は不詳であるが、寺院の開基が少なくとも一五七六年以前の中世に遡ることはないと判断できる。そのため常安寺の創建は近世最初期に分類できる。

こうして不明分一五〇八ヶ寺を除いた五一六四ヶ寺の開基時期を区分したものが図4である。そのうち中世前期・中世後期・戦国期の三時期に開基された寺院は、それぞれ一一八、一九八、九三七となり、戦国期から急

増し、近世最初期にピークを迎えたことがわかる。その背景には先述のように戦国期の人口増加と経済成長があった。

次に各時期上位五カ国の寺院開基数をまとめたものが表2である。中世前期では山城、近江・下総、陸奥・相模の順、中世後期では近江、相模、武蔵、下総・三河の順、戦国期は近江、三河、陸奥、山城、相模の順である。このうち山城には京は含まれない。参考までに京のこの時期の寺院開基数も載せているが、京中には戦国期まで浄土宗寺院がほとんど存在しないに等しいことがわかる。これを地域的にくくると、①山城・近江＝京都周縁、②三河、③相模・武蔵・下総＝関東、④陸奥の四地域になろう。この四地域が中世浄土宗の拠点地域と考えられるので、以下個別にみていこう。

表2　国別中世開基寺院数

	中世前期	中世後期	戦国期
山城	**16**	6	**65**
京	4	1	23
近江	**9**	**29**	**86**
三河		**12**	**79**
相模	**8**	**14**	**63**
武蔵	7	**13**	45
下総	**9**	**12**	29
陸奥	**8**	10	**68**
合計	118	198	937

※上位5ヶ国を太字で表示
※合計は全国

①山城・近江

中世前期で最も多い開基寺院数を擁するのが山城の一六ヶ寺である。郡別にみると宇治郡に七ヶ寺と集中している。そのうち六ヶ寺が慈心良空の開基と伝えられている。良空は良忠の弟子で、宇治郡木幡に尊勝寺（願行寺）を創建し、木幡派の祖となった人物である。この時期京中では四ヶ寺のみであるが、これはあくまでも元禄時に京中に存在したことを示しているだけで、中世前期に平安京エリアに存在したのかはさらなる検討が必要となる。

次に山城で中世後期に開基したと伝える寺院数はわずか六ヶ寺である。京中も一ヶ寺しかなく、寺院数の推移からは山城・京都での浄土宗勢力の停滞を指摘できよう。

しかしその状況は戦国期になると一変する。これは山城に限ったことではないが、山城では紀伊郡・久世郡・綴喜郡に多くの寺院開基が認められる。久世郡では槇嶋村・御牧郷に、綴喜郡では八幡にある程度の集中が確認できる。

戦国期の京でも二三ヶ寺の開基が確認できる。織豊期になると豊臣秀吉の京都改造により京中の寺院は寺町に集住させられることになるが、寺町の寺院はほとんどが日蓮宗と浄土宗である。これは戦国期の状況の反映である。というのもそれまであった寺院が寺町に集められたからである。戦国期の京は上京と下京に分かれ、それぞれ自衛のために堀と塀で構成される惣構えに囲まれていた。京には桓武天皇の平安遷都以来京中の寺院建立を禁止していたが、中世後期に日蓮宗寺院が上京に妙顕寺、下京に本国寺を建立して以来、京は有力商人を中心に日蓮宗信者が増えていった（河内二〇一三）が、寺院の規模が大きいのもあり、惣構えの内部には位置しなかった。一方当時の浄土宗寺院は上京・下京の惣構え内に存在し、法談を通じて信者を獲得し市中に根を張っていった。その成果は町名に現れる。現在でも「元法然寺町」「元百万遍町」「元浄花院町」の名が残る。戦国京都の浄土宗は市中に存在するほぼ唯一の宗派だとして、「都市型寺院」と評されている。（伊藤毅一九八九）。

表3　山城郡別寺院数

	中世前期	中世後期	戦国期
愛宕郡			5
葛野郡	1	4	10
乙訓郡			1
宇治郡	7		4
紀伊郡	2	2	8
久世郡	3		19
綴喜郡	2		16
相楽郡			1
西開戸村			1
三室村			1
合　計	16	6	65

一方、隣国の近江でも中世後期・戦国期には全国最多

表4　近江郡別寺院数

	中世前期	浄厳院末	中世後期	浄厳院末	戦国期	浄厳院末
伊香郡					1	
浅井郡			1			
愛知郡			4	4	5	5
神崎郡	2	2	2	2	4	4
蒲生郡	2	2	7	7	25	23
野洲郡	1	1	1	1	10	8
栗太郡	3	1	2	2	19	14
甲賀郡	1		11	10	13	11
高島郡					1	
滋賀郡			1		8	
合　計	9	6	29	26	86	65

の寺院が開基している。表4によると、前期に湖東地域に浄土宗寺院が開基していくが、後期には愛知郡・甲賀郡とその南北にも広がりを見せた。後期開基の二九ヶ寺中安土浄厳院の末寺が二六ヶ寺と、近江の浄土宗寺院のほとんどが浄厳院の末寺であったことが確認できる。浄厳院自体は一四〇四年の開基であるから、中世前期に開基した六ヶ寺も末寺に組み込んでいったことになる。また浄厳院は戦国期の一五七七年に、織田信長によって蒲生郡安土城下に移転させられるまでは、栗太郡金勝山中に存在した。戦国期に蒲生郡・栗太郡で、またその中間地帯になる野洲郡での寺院開基が急増しているのにはそうしたことが関係していると思われる。浄厳院にとって安土移転は本末圏拡大の契機となった可能性が高いといえよう。

②三河

三河はこれまで増上寺本では存在が確認されず、また知恩院本も抄出であるために、詳しい検討がなされてこなかった。しかし信光明寺に増上寺に提出した控え『三

表5　三河郡別本寺別寺院数

	中世後期	戦国期	大樹寺	性源寺	信光明寺	洞泉寺	松応寺	知恩寺	悟真寺	大恩寺	城宝寺	合計
賀茂郡	2	16	12	2	1	1						16
額田郡	2	11	5		2		3	1				11
碧海郡	6	14	11					3				14
宝飯郡		25							4	21		25
幡豆郡		4	4									4
渥美郡	2	8							7		1	8
不　明		1	1									1
合　計	12	79	33	2	3	1	3	4	11	21	1	79

河国浄土宗寺院由緒書』が残っていることがわかったので、ここでその内容を検討してみよう。

開基当初より浄土宗寺院であったもので最古は碧海郡粟寺村清安寺である。開山は岌賢で、一三六一年の開基である。ただ岌賢については没年が一四二九年という以上のことはわからない。これが本当だとすると住職在任六九年となる。僧名に「岌」という字が使われていることから、藤田派に属した可能性がある。藤田派が三河に根を張っていたことは、藤田派四代唱名の弟子、善忠寂翁が渥美郡吉田悟真寺を一三六六年に開いたことよりもわかる。その他碧海郡中之郷村大聖寺開山月講照阿は「藤田慈(持)阿上人之末流、三州藤田一派之古本寺」であり、一四二九年の開基という。その他蓮翁実賢が一三八二年に開基した碧海郡上野村行福寺、蓮花忠阿が一三九三年に開基した碧海郡上野村隣松寺、残夢覚阿が一四四六年に開基した渥美郡仁連木村大蓮寺も開山の僧名などから藤田派と思われる。そうだとすると中世後期一二ヶ寺中、半数の六ヶ寺が藤田派であった。

一方、この時期の白旗派寺院で特筆すべきは、信光明寺の創建である。開山は釈誉存冏で、一四五一年に岩津城主の松平三

代信光が父泰親の菩提を弔うため建立した。境内の観音堂は現存する浄土宗寺院建造物としては最古のもので、一四七八年の造立であることが棟札から知られる。信光明寺は松平家の浄土宗帰依の始まりであり、知恩院が現在の姿となったのも、三河松平家との師檀関係に端を発する（伊藤真昭二〇一八）。

戦国期になると、三河では八六ヶ寺の近江に次いで二番目に多い七九ヶ寺が創建されている。三河浄土宗の中心寺院である大樹寺が一四六七年に、また同じ頃に大運寺（後に大恩寺）が創建されている。ともに白旗派了暁の弟子である愚底と訓公が開山となっている。両寺とも松平宗家四代目親忠がその創建に大きく関わっている。その影響で一四九七年には藤田派の悟真寺も白旗派知恩院の末寺になっていることが確認できる。表5によれば、元禄期の末寺数ではあるが、大樹寺が賀茂郡・碧海郡に、大恩寺が宝飯郡に、悟真寺が渥美郡・宝飯郡に多くの末寺を擁する。

このように三河浄土宗寺院の特徴は、松平家関係の寺院が多いことである。中世後期では賀茂郡松平郷高月院が松平家初代親氏の墓所となり、額田郡細川村松明院を大給松平家祖乗元が建立している。戦国期には大樹寺の他、同じく松平親忠創建と伝わるのが額田郡細川村蓮性寺、碧海郡桑子村真如寺、賀茂郡岩倉村春光院、碧海郡安城村了雲院である。さらに親忠三男長親創建と伝わるのが額田郡上大門村大円寺で、他にも深溝城主松平忠定の妻で、松平親長娘が創建した額田郡深溝村三光院などがある。徳川家康の祖父清康の代には、その弟松平康孝建立の碧海郡吉良庄浅井村源空院、家康の父広忠創建の碧海郡大浜村常行院、家康が「御伯母」のために建てた額田郡岡崎随念寺などがあり、これらは全て大樹寺の末寺に組み込まれている。

このように三河では山城・近江、相模に遅れて浄土宗が入ってきたが、松平家の帰依により、戦国期にかけて全国でも一、二を争う浄土宗寺院拡大地域となった。

なお戦国期には大樹寺から開山勢誉愚底が知恩院二二世に入山して以来、二三世肇誉訓公、二四世超誉存牛が三代続いて三河浄土宗から知恩院住職を輩出している。特に超誉存牛は松平家出身で、徳川幕府になってからの知恩院大規模拡張の下地となった。

③相模・武蔵・下総

表6では、相模国で中世前期の創建を伝えるのは八ヶ寺あるが、浄土宗僧侶が開山だと伝えるのは四ヶ寺である。このうち足柄下郡矢作村春光院の開山は弁長だとされるが、弁長が相模を訪れた史実はないので、伝説の域を脱しない。残る三ヶ寺では、創建年代順に、一二三五年から三八年に願行円満が開いたと伝える鎌倉郡名越郷安養院、一二七五年に四祖寂恵良暁開山の三浦郡芦名村浄楽寺、一三二三年に覚蓮社円阿安立開山の足柄下郡小田原山角町潮音寺である。

中世後期になると足柄下郡での寺院創建が顕著である。これには良暁の弟子である仏蓮社良誉定慧が一三五六年から六一年に開いた桑原道場浄蓮寺の存在が大きいであろう。定慧は誉号の祖と言われるが、浄蓮寺以外の足柄下郡の一〇ヶ寺の開山には全て蓮社号と誉号が付いている。

戦国期では、三浦郡・鎌倉郡での寺院建立が顕著となる。特に三浦郡の三〇ヶ寺は開創時点からそうであるかは研究の余地があるが、元禄時点では全て鎌倉光明寺末である。三浦郡は開宗以前から元禄期まで全時代を含めても一ヶ寺以外全て光明寺末であり、その浸透度合いが注目される。光明寺膝下の鎌倉郡一二ヶ寺のうち光明寺末は六ヶ寺で、残りは知恩院末系となっている。ただこれもあくまで元禄時点での状況である。

次に下総は、中世前期に九ヶ寺の開創を伝える。そのうち二ヶ寺が良忠開基と伝える。また二ヶ寺が藤田派二代持阿、一ヶ寺が同派初代性心の開基と伝える。中世後期になると主要寺院の創建がみられる。一四一四年に飯沼弘

表 6　下総・武蔵・相模郡別寺院数

国名	郡名	中世前期	中世後期	戦国期	合　計
下総	匝瑳郡	1		3	4
	香取郡	5		3	8
	相馬郡		3	2	5
	猿島郡	1	1	2	4
	豊田郡	1	1		2
	葛飾郡	1	7	19	27
	合計	9	12	29	50
武蔵	榛沢郡	1			1
	比企郡			1	1
	埼玉郡	1	6	7	14
	足立郡	2	4	13	19
	入間郡			2	2
	多摩郡			4	4
	葛飾郡			2	2
	豊島郡		2	3	5
	荏原郡	1		6	7
	都筑郡	1		5	6
	橘樹郡	1		1	2
	久良岐郡		1	1	2
	合計	7	13	45	65
相模	三浦郡	2	2	30	34
	鎌倉郡	3	1	12	16
	高座郡			4	4
	愛甲郡			3	3
	大住郡			7	7
	足柄下郡	3	11	7	21
	合計	8	14	63	85
	3ヶ国合計	24	39	137	200

経寺が良肇によって、一五一七年には愚底によって東漸寺が開かれている。また後に大沢円通寺の開山となる理本が一三九四年に葛飾郡坂戸村西福寺を開いている。戦国期になると葛飾郡での寺院創建が活発化する。これらは元禄期の本末関係では、飯沼弘経寺三ヶ寺、東漸寺二ヶ寺、残り一四ヶ寺は増上寺系の末寺であるが、戦国期に増上寺の影響力が拡大してきたことを示唆していよう。

武蔵は、中世前期に鎌倉に近い都筑郡など南部地域と、足立郡・埼玉郡の内陸北部の二拠点があったが、中世後期になると、後者二郡に創建が集中する。戦国期にもその傾向は継続するが、それ以外の郡にも広がっていく様子もみてとれる。

④陸奥

陸奥は最も範囲が広いので、それだけ寺院数も多くなるが、その中でも中世前期創建寺院で中心となるのは、法然の弟子、隆寛ゆかりの会津会津耶麻郡三宮願成寺と、磐前郡山崎村如来寺・楢葉郡折木村成徳寺である。後者は名越派三世妙観と四世聖観がそれぞれ創建した名越派の中心寺院である。また一三〇二年良徳聖弁創建と伝える遠田郡涌谷県馬場谷地村光明院も僧名から名越派の僧と思われる。このように奥州といっても南部の会津と、いわゆる浜通りが中心地帯となり、特に後者には名越派が根付いていった。中世後期以降もその傾向は続き、中世後期には一〇ヶ寺中会津に三ヶ寺、浜通りに七ヶ寺分布し、戦国期には六八ヶ寺中会津に二〇ヶ寺、浜通りに二八ヶ寺と、全体の七割がこの両地域に集中している。戦国期になると名越派は本州最北端の津軽郡にまで進出している。名越派は、元禄期の本末関係にはなるが、中世前期に八ヶ寺中四ヶ寺、中世後期に一〇ヶ寺中七ヶ寺、戦国期に六八ヶ寺中四九ヶ寺を占めている。陸奥はまさに名越派の独占地域であった。

表７　陸奥郡別寺院数

	中世前期	中世後期	戦国期	名越派
津軽郡			4	4
三戸郡	1		2	
糠部郡			1	
稗貫郡			3	3
紫波郡			1	1
胆沢郡	1			
栗原郡			1	1
遠田郡	1			
志太郡			1	1
黒川郡			1	1
亘理郡			1	1
伊具郡			1	1
行方郡		1	1	1
楢葉郡	1	3	2	2
磐前郡	1	3	22	22
菊田郡			3	3
白川郡			1	1
伊達郡			3	3
会津	3	3	20	4
合　計	8	10	68	49

第三章　寺院急増の悪影響

戦国期以降、寺院が急増することは、浄土宗の勢力が拡大したとする正の評価を下すことができる。しかしここではそれがもたらした負の側面についても検討しよう。現在でも人気商品を販売する会社が店舗数を急拡大した場

合、店長となる人材教育が追いつかずに、かえって質の低下を招くことがある。同様に寺院が短期間に急増したことで、浄土宗にも同じことが起こった可能性がある。そもそも寺院ができるということは、そこに常駐する住職が必要になるということである。堂舎は短期間でできても、人材はすぐには育成できない。そのことを確認してみよう。戦国期以降成立の寺院四八四八ヶ寺で誉号、または蓮社号が僧名に付いていない非正規僧が開山の事例が、各時期二〇％前後、五人に一人の割合ある。不明分の成立時期の八割を戦国期以降と仮定すると、その割合は三一％となり、全体ではおよそ三人に一人の割合になる。つまり戦国期以降三人に一人は伝法を受けていない、十分な修学を積んでいない非正規僧が浄土宗寺院の開山となっているのである。表8によると、そのような僧の占める割合は、一〇〇ヶ寺以上の国に限定すると、紀伊八六％、近江六〇％、伊勢と和泉五五％、山城四八％、大和四六％、摂津四四％と、近畿地区の諸国が上位を占める。多くの寺院が創建されている近畿地地区では、それだけの住職が

表8　非正規僧割合

国名	寺院数	非正規僧	割合
紀伊	236	202	86%
近江	517	312	60%
伊勢	351	193	55%
和泉	184	101	55%
山城	512	246	48%
大和	298	136	46%
摂津	234	102	44%
周防	124	41	33%
肥前	149	40	27%
筑前	139	28	20%
大坂	108	19	18%
下総	156	26	17%
信濃	202	26	13%
相模	197	25	13%
尾張	144	18	13%
駿河	104	12	12%
甲斐	139	16	12%
陸奥	357	40	11%
出羽	125	13	10%
三河	154	15	10%
武蔵	264	24	9%
京	140	10	7%
江戸	243	4	2%

※100ヶ寺以上の国のみ
※藤田派の「岌」や名越派の「良」が付く僧は正規僧とした

必要とされたが、供給が追いついておらず、非正規僧でも開山として迎えられたということになろう。逆に下位には関東・東北地区の諸国が並ぶ。これは関東・東北に名越派も含めて檀林が所在していることと関係しているだろう。

ここでは寺院の開基、あるいは中興として名前を残している非正規僧のみを取り上げているが、開山でなくとも活動する非正規僧はこの数倍いたことが想定される。だからこそそうした僧侶が浄土宗を名乗ることに違和感を持つ宗内上層部がいたとしても不思議はない。

一六一五年の「浄土宗諸法度」はそのような状況の中で幕府から発布されたものであった。これは浄土宗のみではなく各宗派毎に出されたものではあるが、宗側の要望が反映されたものであることは既に明らかになっている（宇高二〇一六）。その中で先述の第一五条、私寺建立禁止条目は、正式な僧侶でないものが開山となることを拡大する寺院建立を抑制することが目的であったといえようが、その流れはすぐに止まらなかったのは述べたとおりである。さらに寺院を建立せずに地下に潜って活動する僧侶もいたようで、第一六条では寺院でなく在家を借りての布教活動を禁止している。これも寺院に所属しないで活動する似非僧侶を排除することが目的で、実際にそうした僧侶の活動が問題となっていたと思われる。第八条では教義を深く理解していない勉強不足の者が名誉や利益のために法を説いてはならないとして、宗内僧侶に一定の修学を義務づけた。それができない「無智道心者」が十念を授けたり、血脈を道俗に授けたりすることがあったことが、第二六条からうかがえる。その場所も在家の借家であったろう。このような教義の理解不足以外にも、あえて教義を曲解したり、邪教を広めようとする「悪徒」の浄土宗僧侶もいたようで、これに対しては第二七条で「魔民の所行」として、速やかな追放が謳われている。

第四章　「諸宗」との関係

「諸宗」つまり、他宗との関係の具体的な諸相を中世浄土宗の拠点地域のひとつである三河地域を素材にみてみよう。大樹寺開山勢誉愚底は一五〇一年「勤行惣目録」という掟書を制定した（『大樹寺文書』）。これは大樹寺での年間法要とその内容を、一日、一か月、一年に分けて書き上げたものである。一日は初夜・中夜・後夜を客殿で、晨朝・日中・日没は「仏殿」で行われた。その際には開基である松平親忠はじめ一族の回向があった。また晨朝や日中には鎮守での勤行もあった。そして毎月二八日には「沙弥・喝食」ら全ての僧侶が参加する勤行があり、そこでは荒神・熊野・天神などの諸神の法楽のため、回向・十念があった。さらに年間行事としては、一月二五日の法然の忌日にはその前七日間は法談と逮夜不断念仏があった。二月一五日には涅槃会、四月八日には降誕会があり、四月一六日から七月一五日の夏安居には始まりと終わりに特別な回向が勤められた。そして引き続き七月には盂蘭盆施餓鬼があり、門中の老若が参集して勤められた。浄土宗寺院として、京都では一四二九年に浄華院での盂蘭盆施餓鬼が確認できる（『建内記』永享元年七月一五日条）が、地方における中世の盂蘭盆施餓鬼が確認できる事例として貴重である。

また愚底には年不詳「大樹寺式定（開山自筆式定）」もある。そこでは大樹寺の寺内組織の一端が垣間見える。六条目では月行事、八条目では寮主が存在することが知られる。月行事がいることは月単位で交代するほど多くの僧侶がいたということ、また寮主がいることは寺内に修行僧が常住し、学問を行う日常的な組織があったことを示している。つまり大樹寺も檀林としての機能を持っていたのである。さらには僧侶の日常生活の一齣として、茶を嗜

んでいたことが「大樹寺僧衆定書」からうかがえる。そこには鑵子・茶磨・茶盆・茶筅・茶酌（杓）の名が記載され、万一これらを紛失・破損した場合は自前の茶道具で弁済するとされている。禅宗寺院のように僧侶間での喫茶が浸透していることがうかがえよう。

また現存する浄土宗寺院として建立された最古の建造物である信光明寺観音堂には、釈迦を祀るために建立した旨の棟札があるが、当寺の縁起には釈迦を祀る建物は法堂であると記されている。縁起には外にも方丈・大庫裏・小庫裏・鐘楼・浴室・中門・惣門・開山堂などの建物があったことが記載されている。縁起自体は後世のものだが、これらの建物は禅宗寺院におけるものと同じである。先述の「勤行惣目録」での勤行の場所は、「仏殿」であり、「本堂」という呼称ではなかった。また「沙弥・喝食」も本来は禅宗寺院での呼称である。

さらに大樹寺には開山愚底の肖像画と木像が現存するが、手には払子を持ち、曲彔に座っており、禅僧の姿と見分けが付かない。参考になるのが、一四八九年の『蔭涼軒日録』の記事である（『同』延徳元年二月二五日条）。この日将軍足利義政は、かねてより作製を命じていた九条袈裟を相国寺住持と知恩院珠琳に与えている。このことは禅宗僧侶と浄土宗僧侶が同じ九条袈裟を着用していたことを示している。

禅宗との共通点は外形面だけではなかった。僧侶の階梯を示す用語にも共通点がある。「東堂」「西堂」は、『禅学大辞典』によると、西堂は他山の前住で、東堂はその寺の前住を示す。一方浄土宗では主に浄華院関係の史料で確認できる。一四四一年一〇月、万里小路時房は、「浄華院に向かう、松林庵において、東堂・当住・無量寿院等、これに参会す」と浄華院で住職とは別人の「東堂」と出会っている。住職よりも先に書かれているので、より上位の人物、つまり前住となる。また一五四一年、浄華院の末寺であった金戒光明寺の「金戒光明寺制法」でもそれを制定したのは「東堂僧信」と「当住僧玉」であった。浄土宗でも禅宗同様「東堂」という呼称は前住を指していた

ことがわかる。西堂についても一五七五年六月、万里小路惟房三回忌にあたり、浄華院の松林院は天皇から西堂位に任命されていた。戦国期の西堂位は、制限のある地位ではなく、天皇とも対面できるような存在であった。こうした京都での禅宗と浄土宗の親近性が三河地方にも波及しているといえよう（伊藤二〇一五）。

このように三河浄土宗の内実を手がかりに、中世浄土宗と禅宗との親近性が指摘できる。それではこうした他宗との交流を外からどのようにみられていたのかを、天台真盛宗宗祖真盛の手紙からをみてみよう。真盛は一四九三年一一月三日付け河毛盛空入道宛の手紙（『真盛上人往生伝記』）の中で、「浄土の宗義、あるいは西山と号し安心を本とし、称名の行、疎かなり。信の、行を妨ぐ。あるいは鎮西と号し、称名形のごとくして、行の、信を妨ぐ。信行相応せずば、往生極楽なかなか望みなきか。その上威儀を調え、声明をたしなみ、鐃・鈸を突き、厳儀を成し、諸宗に准ぜんとのみ振る舞わば、宗儀を知らず。易行道より難行道に趣くていたらくなり」（原文漢文）と記している。真盛は、浄土宗の中で鎮西義は、形だけの称名念仏で中身の信がなく、往生極楽は難しい、また立ち居振る舞いを正して、声明に親しみ、鐃鈸を鳴らし、厳かな儀式をして、「諸宗」と同じようなことをしている、これは法然が説いた浄土の教えを正しく理解せず、まるで難行道の宗派のようだと批判しているのである。当時の浄土宗が、称名念仏を疎かにし、声明、鐃・鈸の伴う厳かな儀式に重きを置いていると真盛の目に映っていた。

それに関連して次の事例も参考になろう。これより先、一四五一年から五九年まで知恩院住職であった大誉慶竺が知恩院安置の法然像に香衣を着させたことがあった（伊藤唯眞一九九七）。香衣とは宮中に参内の際に着用する壊色の衣のことで、これを着用するためには勅許が必要であった。慶竺自身、知恩寺住職であった一四四三年に勅許を得ている。つまり香衣は参内用のフォーマルな「威儀を調え」た衣であった。その色衣を法然像に着せたというのである。このことを伝えるのは本願寺蓮如の側近空善が蓮如の言葉を記した「第八祖御物語空善聞書」であるが、

蓮如の夢に法然が出てきて、「ワカ衣スミソメ（墨染）ニナシテ候へ、イマコソ一心専念ノ文ニハアヒカナヒ候へ」と述べたという。つまり法然の衣を墨染めにすることこそが、立教開宗の文の趣旨に適っているというのである。蓮如の考えは、先の真盛の考えとも通底する。法然像が宮中に参内用の香衣を着用することは、すなわち「威儀を調え」ることになる。こうした当時の浄土宗の姿は、法然の考えとは違うということが両者の根底にあったのだ。後のことになるが、一六九六年に知恩院が大師号宣下を朝廷に申請した際、関白近衛基熙は「法然大師号の事、今何事か。法然をしてこのことを聞かしむれば、如何、如何」（原文漢文）と述べている（伊藤真昭二〇一四）。「法然の大師号はなぜ今なのか、法然がこのことを聞いたらどう思うか」ということだが、まさに真盛も蓮如もこうした思いであった。

慶竺よりも先に一条派浄華院の等熙が一四二九年六月九日に香衣の勅許を得ているが、その際、「鎮西一流之正脈」たる浄華院の衆僧は歓喜している（『建内記』）。浄華院の僧侶達には香衣の勅許が名誉なことだとの認識があったことがわかる。また等熙には没後の一四六二年に浄土宗最初の国師号が追贈されている。また、地方においても一四五二年に常陸国常福寺が朝廷の祈願所となっている（「常福寺文書」）。幕府との関係も同様で、一五一六年、幕府は浄華院に「祈禱」を命じ、それ以後延暦寺僧とともに、将軍の「御加持衆」のひとりであった（伊藤真昭二〇〇六）。このように朝廷や幕府との距離を縮めていった一五世紀中葉は、遁世僧集団であったはずの浄土宗にとって「諸宗に准」じる出発点となっていた。

まとめ

中世浄土宗寺院は中世前期には山城・近江の京都近郊と、鎌倉のある相模近郊、そして名越派が展開した奥州を中心に寺院が展開していった。後期になるとそこに三河が加わった。三河は当初藤田派寺院が展開したが、了暁が三河に入ると白旗派に取って代わられるようになり、白旗派の一大中心地となっていった。戦国期になると、近江の浄厳院本末、三河の大樹寺本末、相模・武蔵では鎌倉光明寺本末が核となってそれぞれの地域で寺院が建立されていった。

戦国期は、法華一揆や一向一揆に代表されるように、法華宗や真宗寺院が武力闘争を伴う団結を示すことで勢力を増していったが、浄土宗も同様に戦国時代からそれまでの時期とは比較にならないほどのスピードで寺院が増加した。その背景にはこれまで葬儀の執行をてこに教団を成長させた禅宗の事例が指摘されてきたが、歴史人口学の研究成果によって明らかとなった、戦国期の人口増加にともなう経済発展の方がより説得的である。

また戦国期には遁世僧集団であるはずの浄土宗が、他宗、特に当時京都で将軍家の庇護を受けていた禅宗と非常に近い存在になっていったし、朝廷や幕府との接近にも成功していた。そうした変容を外部からみていた蓮如と真盛は、浄土宗は法然の教えと乖離しているとして批判していた。

こうした変容がどのように影響していたのかは今後の課題であるが、戦国期以降、特に畿内・関東・東海・東北で寺院数が増え、浄土宗の存在感が増したことは確かであろう。しかし急激な拡大は質の悪い非正規僧の登場という負の側面をも生み出した。それへの対応策として、教団上層部は江戸幕府と協力しながら、寺院・僧侶の管理強

化に乗り出した。それが浄土宗諸法度の発布と寛永の本末改め、そして関東十八檀林による伝法の独占である。こうした諸制度は浄土宗僧侶の質を担保するものとなった。

参考文献

伊藤真昭「中世後期浄土宗における禅宗的要素」、竹貫元勝博士還暦記念論文集『禅とその周辺学の研究』、永田文昌堂、二〇〇五

伊藤真昭「中世浄土宗教団の特質」『佛教文化研究』五〇、二〇〇六

伊藤真昭「法然上人の遠忌と大師号勅許について」、『法然上人研究』第七号、二〇一四

伊藤真昭「浄土宗・法華宗・時宗の展開」、『愛知県史』通史編3 中世2・織豊、愛知県、二〇一八

伊藤毅「中世都市と寺院」『日本都市史入門Ⅰ空間』、東京大学出版会、一九八九

伊藤唯眞「蓮如と知恩院」『講座蓮如』第四巻、平凡社、一九九七

宇高良哲「浄土宗寺院由緒書　解題」、増上寺史料編纂所編『増上寺史料集』第七巻、続群書類従刊行会、一九八〇

宇高良哲編『近世浄土宗史料集』、青史出版、二〇一九

宇高良哲「浄土宗諸法度の成立過程」、『佛教文化研究』六〇、二〇一六

岡崎市史料叢書編集委員会編『大樹寺文書　上』、岡崎市、二〇一四

河内将芳『日蓮宗と戦国京都』、淡交社、二〇一三

斎藤修・高島正憲「人口と都市化と就業構造」、深尾京司・中村尚史・中林真幸編『日本経済の歴史』第一巻中世、岩波書店、二〇一七

浄土宗開宗八百年記念慶讃準備局編『蓮門精舎旧詞』、続浄土宗全書第一八巻・第一九巻、一九七三

増上寺史料編纂所編『浄土宗寺院由緒書』、増上寺史料集第五巻～第七巻、一九七九～一九八〇

竹田聴洲『民俗仏教と祖先信仰』、東京大学出版会、一九七一

天台真盛宗宗学研究所編『真盛上人往生伝記』、色井秀譲ほか訳注、三重県郷土資料叢書 第36集、三重県郷土資料刊行会、一九七二
東京大学史料編纂所編『諸宗末寺帳』上下、大日本近世史料、一九九八
中井真孝「浄土宗の本末関係」、同『法然伝と浄土宗史の研究』、思文閣出版、一九九四
堀江登志実「史料翻刻　信光明寺所蔵「三河国浄土宗寺院由緒書」、岡崎市美術博物館『研究紀要』第五号、二〇一三

キーワード　中世浄土宗、蓮如、真盛、寺院急増、僧侶の質低下

浄土宗の談林・檀林について

宇髙　良哲

はじめに

鎌倉・室町時代には各宗共に僧侶の修学・養成機関として、談林寺院が存在した。浄土宗でも僧侶を養成する機関として談林寺院が、全国各地に散在していくつからのサークルを形成していた。それが江戸時代になると江戸幕府の政策によって、幕府の公認した寺院だけに僧侶の養成が認められ、やがて関東十八檀林に固定され、名称も談林から檀林と呼ばれるようになった。談林は談義所、談場とも呼ばれ、多くの僧侶が学問・談義する有力寺院であった。それが江戸時代になると、学問と修行を中心とした僧侶養成機関となり、次第に檀林と呼ばれるようになったのであろう。本論では初期には談林、江戸時代以降は檀林と表記する。

一　初期の談林

文禄年間（一五九二～九五）ごろ、浄土宗内では念仏三毒滅不滅の安心問答が起こっていた。この安心問答は文禄二年（一五九三）二月ごろ、浜松城下の浄土宗寺院の心送寺で、西伝寺行公と法林寺南竜が会合した際、念仏を称えて煩悩罪障が滅するか否かについて諍論が行われ、行公は滅尽を、南竜は不滅尽を主張して譲らず、浜松城主堀尾可晴を経てついに徳川家康の耳に達するところとなり、浄土宗内をゆるがす問題へと発展した。しかし慶長二年（一五九七）七月日付の京都大雲院所蔵の貞安釈義文によれば、法林寺南竜の主張する不滅論は誤りとされ、以後不滅論をたてることを禁じられている。この安心問答は京都の大雲院住持貞安によって慶長二年七月以前に決着がつけられた。この事件に関して七月十四日付の談林岩付浄国寺所蔵の全阿弥書状には、

以上

急度申入候、去年於京都、三毒不滅之論被致候八ケ寺之連判衆之弟子、関東へ下学文(問)仕候、左様之輩いつれの談義所ニ成共、有許容被差置候者、住寺(持)之儀者勿論、寺家共ニ闕所可被仰付与　御意候、猶以縦当座誰弟子にも成紛居候とも、能々相改八州可被相払段、堅自拙者可申遣之由被　仰出候、可有其御意得候、恐々謹言、

七月十四日　　全阿弥（花押）

浄国寺

とある。この書状には年号はないが、内容から見て、貞安の釈義文と同時期のものであろう。差出人の全阿弥は天正年間から慶長年間初期にかけて、徳川家康の奏者として寺院関係の事務にたずさわった内田正次である。しかし

差出人は内田正次であっても、文中に見られるように、それは徳川家康の命を伝えているものであり、京都で三毒不滅論をとなえた八ヵ寺衆の関係者は全ての談義所から追放されている。これらをみると、寺数は明白でないが、関東地方に所化の学問養成のために、浄国寺の外にいくつかの談林寺院があったことがわかる。この安心問答の教義の優劣は分明でないが、貞安・存応などの滅尽論者が家康の支持を受けていたことがわかる。知恩院所蔵の九月十一日付の増上寺源誉存応書状には、

急度奉啓上候、仍就安心問答仁、関東諸談所知識衆、三国伝来安心之旨、殊経釈明文為証跡、記録雖指上候、遠境之際遅々申候処ニ、御本寺以筆記落着段、誠以都鄙仏法一途相定候、此上者彼悪解之人等、六十余州擯出堅被仰付極候、左様ニ候者、右旨高札ヲ被為立可然候、且者為是非明白、且者為仏祖御報謝、被遂御塩味(梅)尤候、若又於御油断者、関東中諸山違背儀可有之間、為御心得申上候、已上、

九月十一日　　増上寺　源誉（花押）

進上　知恩院　御役者御披露

とある。この書状は貞安釈義文や全阿弥書状の内容をうけているものであり、慶長二年（一五九七）のものと考えてよかろう。これを増上寺の源誉存応が関東諸談所を代表して、滅尽論の正統性を本山知恩院に申し入れている。京都大雲院所蔵の二月二十日付の源誉存応書状の中に「弘経寺其外衆申合、都鄙仏法正路落着致之度覚悟候」とあり、存応は早くから飯沼弘経寺善慶をはじめ多くの関東の人々と相談を重ねていたことがわかる。この頃すでに増上寺の源誉存応は関東の談所の中で指導的立場にあったものと思われる。そしてこれらの談所はある程度一つのサークルとしてのまとまりをもっていたようである。しかし、談所の中でも千葉の生実大巌寺の雄誉霊巌は不滅論を主張していたことは明白であり、必ずしも徹底したものではなかったようである。このように文禄年間から慶長

年間初期にかけて全国の浄土宗寺院を渦中にまきこんだこの安心問答の決着に、関東の諸談所が大きな影響力をもっていたことがわかる。

この安心問答が落着すると、慶長二年九月二十五日、京都知恩院の満誉尊照は関東の談林寺院に関東浄土宗法度を発布している。鎌倉光明寺所蔵の同法度には、

関東諸寺家掟之事

一、従前々本末、以当位之意趣、不可背本寺之事、

一、諸談所之学徒、帰当流已後、於成他門他流者、可被処厳科之旨、入寺之時一紙可被申付之事、付、従古有由諸本末申掠、当院直末之望禁制之事、

一、同時出世之時、日之前後不可有相違之事、

一、去時分如　内府様（徳川家康）仰出、致公事徒者、余談林江不可有許容之事、

一、不致年臘而致出世事、并其所之門中江不届而、致法談之儀、禁制之事、

右条々、得　国主尊意相定処、諸談林被得其意、若於違背輩者、可被処罪科者也、仍如件、

慶長弐　九月廿五日　　知恩院　満誉（花押）

関東本山　光明寺住持

とある。また増上寺と川越蓮馨寺にある同法度の添状には、

関東浄土宗法度之儀、従本寺知恩院被相定条々、各不可有違背儀、尤候也、

九月廿五日（慶長二年）　　内大臣（徳川家康）（花押）

諸談林

とある。これによってこの関東浄土宗法度は関東の支配者徳川家康の命によって出されたことがわかる。

この法度は知恩院の満誉尊照が家康の内意をうけて、前述した安心問答の跡始末のために関東の浄土宗談林寺院が守るべき規約を定めたものである。これは前述の七月十四日付の浄国寺所蔵の全阿弥書状の内容と大変よく合致する。このように早くから浄土宗寺院が家康と交渉をもっていたことが、江戸幕府草創後積極的な保護をうけた理由であろう。関東浄土宗法度は現在、鎌倉光明寺と増上寺に残っているが、光明寺所蔵の同法度をみると、この法度は本末の統制、学侶の監督、出世、訴訟の禁止、法談の取締りなど五カ条の規約を定めているものである。

また増上寺所蔵の同法度の本文は全く同一であるが、宛所が「諸談林御住持」となっている。即ち光明寺所蔵の同法度には宛所が「関東本山光明寺住持」となっており、これらの宛所の書き方からみると、慶長二年ごろ、関東浄土宗教団の中に鎌倉光明寺を関東本山として、その下に増上寺・蓮馨寺の諸談林が存在していたことがわかる。ここでも諸談林とあるだけで具体的な寺院数は明確でない。

慶長二年ごろ、関東浄土宗寺院の中で所化の養成にあたっていた寺院、換言すれば、談林有資格寺院は、談林法度の直接史料が残っている鎌倉光明寺・芝増上寺・川越蓮馨寺と、前述の安心問答に関係した岩付浄国寺・飯沼弘経寺・生実大巌寺の六カ寺が談林であったことは間違いない。この他にも浄国寺の本寺鴻巣勝願寺、当時高城胤則の保護のもとに度々法談を行っていた小金の東漸寺、関東浄土宗寺院中で談林教学発生の地とされる瓜連常福寺も当然談林寺院の中に含まれていたものと思われる。これらはいずれも中世以来の有力寺院であり、かつての談義所・談所といわれた学問所がそのまま談林へと名称を変えていったものと思われる。これらの関東の談林寺院は法系的な交流はあるが、寺院個々は独立し、まだ近世的な有機的な教団としてのまとまりがなかった。そこで一宗を統制する必要上、関東浄土宗法度が出されたのであろう。この法度をみると、従来まとまりのなかった関東の諸談

林を惣本山知恩院を中心に統制しようとする意志が明白である。関東の首位に光明寺をおいて本山とし、その下に由緒ある諸談林をおき、更に一般寺院を何らかの形でこの下につけるという一つの本末関係を制定し、一元的な教団組織の確立をめざしたものであることがわかる。

これらの安心問答や関東浄土宗法度の成立過程をみると、幕府創立以前から家康は従来の浄土宗の伝統的な有力寺院を活用して統制を加えていたことがわかる。おそらくこの初期談林も既成の組織を利用してより有機的なものにしただけであり、ことさら従来いわれているように家康や存応が新設したものとは思われない。

それでは次に、この九カ寺以外の江戸時代の檀林寺院の歴史について個々に検討してみたい。

伝通院は家康の生母水野氏を葬るために慶長十三年（一六〇八）ごろに増上寺の本領小石川に存応のまな弟子廓山によって建立された寺であり、成立当初から幕府の由緒寺院である。『駿府記』元和元年（一六一五）閏六月八日の条には、

閏六月八日、廓山上人出御前、浄土宗法度可被下由依仰、件条及持参云々、

とある。これによって廓山が家康の命によって浄土宗法度の案文をもって参上していることがわかる。このように、歴史の浅い伝通院ではあるが、住持廓山がこの法度の草案を作成したために特別に出されたのであろう。更に幕府の由緒寺院として特別な扱いをうけていた。いずれにしてもこれ以前に談林になっていたことは確かであり、しかも幕府の力を背景に増上寺の次位にまで昇格している。

この元和元年までに談林としての機能を新たに有していたと思われる寺院は伝通院を含め、前述の十カ寺の外に本所霊山寺と江戸崎大念寺・太田大光院・館林善導寺・瀧山大善寺・神田新知恩寺の六カ寺がある。

慶長十七年十一月九日付の源誉存応書状（「霊山寺志」所収）をみると、この年霊山寺住持大超は増上寺存応の仲

介によって新法幢をたてることになっている。実際は大超はすでに法幢をたてていたようであり、存応の仲介によって幕府から承認されただけであろう。法幢をたてることを幕府から許可されているということは霊山寺を談林とみなしてよいと思われる。

次に江戸崎の大念寺は慶長七年ごろに源誉慶巌によって創立された寺である。慶巌は増上寺存応の高弟であり『光豊公記』慶長十五年八月二十日の条によれば、慶長十五年七月に存応が国師号を勅許されたとき、一緒に香衣を許可され、御礼の参内をしている。その後も存応の供をして駿府において家康・秀忠に法談を行っている。また慶長十八年ごろと推定される同寺所蔵の存応置文をみると、慶巌は廓山・了的・呑龍・存冏と共に、病気勝ちな存応に代って関東浄土宗教団の運営を任されており、当然彼の住職している大念寺も元和元年ごろには談林であったものと思われる。

館林の善導寺は当時幡随意および彼の弟子達が住持していた寺である。寛文五年（一六六五）七月十一日付の朱印状をみると、善導寺は慶長元年ごろ当時の浄土宗寺院として破格の百石の朱印地をもった寺である。更に同五、六年ごろには幡随意は弟子たちに典籍を講義したり、法論に出席しているので、元和元年までに談林寺院の資格を有していたものと思われる。あるいは慶長二年ごろにすでに談林有資格寺院であったかもしれない。

瀧山大善寺は北条氏照の菩提寺として讃誉牛秀によって建立された寺である。開山牛秀は浄土宗伝法史上一派をたてた僧として有名である。大光院所蔵の『末代念仏授手印』の奥書には、

于時慶長十年大呂四日授持之、

武州横山大善寺　仏子然誉（花押）

とある。これは慶長十年、後の大光院開山呑龍が大善寺の牛秀から受けた三巻書の中の第二重の伝法書であり、こ

のような伝法が行われているところをみると大善寺を談林と考えてもよかろう。

次に太田大光院は『駿府記』慶長十六年十一月十三日の条に、

今夜増上寺国師、及成瀬隼人正・土井大炊助、自新田帰参、申云、於彼地義重・義貞之菩提所、昔之旧跡有之云々、是以御気色快然云々、

とある。家康は去る十一月九日に存応に命じて土井利勝・成瀬正成とともに上野国の新田義重・義貞の菩提所の調査をさせていた。そして同十三日に存応等は江戸に帰り、旧跡の見つかったことを報告している。これによりその旧跡は大光院として再興されることになった。慶長十七年五月四日付の信濃千村文書所収の大久保長安書状には、

尚々、御油断ハ有間敷候へ共、御急肝要存候、以上、

急度申入候、新田御寺之御材木儀、木曽口幷遠久兵領分にて、かハセ候て出し可申由　御諚候、能様ニ代付候て、犬山迄下候様御尤候、但、代付候儀者、銀子にて可被成候、此以前千平右かハセ候材木のなみ(並)と　御諚ニ候間、可被成其御心得候、御急之事ニ候間、無油断御かハセ尤候、只今加様のうり木ハ有間敷候間、ワ(割)利つけ候ても御かハセ可被成候、恐々謹言、

五月四日(慶長十七年)　　大　石見守

遠山兵様(遠山友政)　　長安（花押）

千平右様(千村良重)

山七郎右様(山村良安)

人々御中

とあり、家康は大久保長安に命じて、木曽辺で新田の大光院の材木を急いで調達させている。このように大光院の

造営は幕府の補助により順調に進み、翌十八年四月には存応の推挙により瀧山大善寺から新住持然誉呑龍を迎えて開山としている。幕府が大光院の造営に力を入れたのは新田氏が徳川氏の先祖であるからだとしている。しかし実際は両者の関係を示す史的根拠はない。歴史事実はともかく江戸時代には大光院は徳川家の先祖の菩提寺として幕府から崇敬されていたのである。そして大光院にも大念寺同様、四月十八日付の存応の置文があり、開山呑龍は廓山・了的・慶巌・存冏とともに関東浄土宗教団の運営をまかされており、成立当初から談林格の扱いをうけていたものと思われる。

また同寺所蔵の元和八年（一六二三）九月十日付の後水尾天皇の常紫衣の綸旨には、

上野国新田大光院住持、代々令聴着紫衣、奉祈　宝祚長久、不可混余寺者、綸命如此、仍執達如件、

元和八年九月十日　　右中将（正親町季俊）（花押）

知恩院末寺　大光院住持然誉上人御房

とある。大光院は常紫衣格の寺院になっている。これは幕府の強力な推挙によったものであり、当時浄土宗内で常紫衣を勅許されている寺院は増上寺・光明寺・伝通院の三カ寺だけであり、大光院が常紫衣を勅許されたということは談林寺院の中でも上座になったということであろう。このように大光院が短期間の内に急激に発展することができたのは増上寺・伝通院と並んで幕府の由緒寺院であったからであろう。

次に神田新知恩寺である。慶長十三年四月十日付の新知恩寺の鐘鋳勧進帳の表紙には、

慶長十三戊申年四月十日
鐘禱（ママ）勧進帳
神田新知恩寺

とあり、このころ江戸神田に新知恩寺が造営中であったことがわかる。『武州文書』所収の幡随意の晩年の書状には、「来翰幷茶椀被贈候、芳情不斜候、愚老事者本山知恩教寺之以寺号、武州江戸神田与申処新知恩寺令建立、及于稔久集弐百余衆、其上屋敷参回向之間、樹木四百余雖植置候云々」とあり、幡随意はかつて住職をしていた京都本山知恩寺にあやかって、神田に新知恩寺を建立したことがわかる。そして幡随意の晩年には二百余名の所化が新知恩寺に群集していたという。『駿府記』の慶長十九年正月六日の条には、

六日、巳刻、増上寺観智国師御礼法問、僧衆弘経寺・新知恩寺・勝願寺・了的、其外天台宗・真言宗・諸宗御礼、

とあり、新知恩寺幡随意は他の談林住持と共に、存応の法問に僧衆として陪得している。これらの事実からみて幡随意は元和元年正月、七十四歳で没しており、新知恩寺はこれまでに談林になっていたものと思われる。

以上、十六カ寺は元和元年までに談林寺院の資格を有していたようである。これ以外の結城弘経寺と深川霊巌寺については談林であったことの確証を求めがたい。結城弘経寺は天正年間に多賀谷氏の乱で飯沼弘経寺を退いていた檀誉存把が文禄五年（一五九六）ごろまでに建立した寺である。その後、慶長・元和年間の動静は詳らかではないが、同寺所蔵の真誉上人木像の胎内の寛永四年（一六二七）三月六日付の交名帳には、師匠の真誉上人の木像造営のため、所化衆が多数喜捨しており、早くから所化を養成していたものと思われる。また同寺所蔵の業誉還無の覚書によれば、「中々尋常之地ニ候者、当代之　御朱印被下候事者有間敷候、然共於関東談林之地者、不混余寺之条、縦前代之　御朱印無之候共、為永代可被下之間、従寺社御奉行、増上寺江御内意御座候故、則従増上寺以書付被仰立、寛永拾四年二月十八日ニ致登城、当代之　御朱印頂戴仕候」とあり、結城弘経寺は従来結城秀康の黒印状だけであったが、寛永十四年に関東談林の地であるために特別に朱印状を許可されていることがわかる。これをみ

ると結城弘経寺の場合、寛永ごろにはすでに談林の資格を有していたようである。

更に深川霊巌寺は『東武実録』寛永元年（一六二四）是年の条に、

是年、雄誉霊巌上人法力ヲ以テ、江戸八町堀ノ海ヲ諸檀那土石ヲ運ヒ集メ陸地ニ筑ク、爰ニ於テ一宇ヲ立テ霊巌寺ト号ス、

とあるように、霊巌寺は寛永元年に創設された寺であり、元和元年の時点では寺院すら存在しなかったはずである。霊巌寺開山の霊巌は前述した慶長二年ごろの三毒滅不滅の安心問答の際、生実大巌寺の住持でありながら、存応等と対立した不滅尽論を主張して敗れた僧である。一時近在の大網（館山市）大巌院に隠居していたようであるが、このころには再度復帰して江戸に寺を開いている。霊巌は学僧として幕府の信用を回復していたらしく、寛永六年には幕府から推挙されて京都惣本山知恩院の住持になっており、新知恩寺同様、江戸という立地条件がものをいって学僧霊巌の許には早くから所化が集まっていたようであり、寛永元年の成立当初から談林としての資格を有していたようである。そうでなければ短期間のうちに霊巌が霊巌寺を基盤として本山知恩院の住持に昇格することはできなかったであろう。

このように江戸時代に入ると、中世以来の有力寺院の外に、徳川家康と特別な由緒関係にある伝通院・大光院、あるいは幡随意や霊巌といった学僧達によって建立された新知恩寺や霊巌寺も学山として新たに談林寺院の中に加わってきている。

二　関東十八檀林について

次に元和元年（一六一五）までに十八檀林が揃っていなかった例証として、元和九年四月八日付の増上寺所蔵の法度には、

掟

一、関東中末々諸寺家、以当位之計略、背古来之本寺、当院直末之望雖在之、曽不可致許容候、強而及違儀者、堅惣濱出可被申付、若又他流他派之望至有之者、以惣談可得　上意候事、

一、諸檀林之学侶、背能化之掟悪僧於有之者、引惣談所之被位、永可被停止当流之会合候事、

一、諸末寺住持帰当流以後、於成他流他派者可被処厳科旨、従兼日能可被申付事、

右之旨雖為従来之　御仕置、弥為制私曲之輩、応　御先判之旨、重而申遣候者也、

元和九年四月八日　　城誉（花押）

関東諸談義所幷惣門中

とある。これは元和九年四月八日に知恩院の城誉法雲が出した関東浄土宗法度であり、存応死後、廓山の増上寺入山に際して、前の慶長二年の満誉尊照の関東浄土宗法度を再確認したものである。この法度の宛所が「関東諸談義所幷惣門中」となっているが、ここでも十八檀林であったかどうか寺院数は明白でない。慶長二年の同法度の宛所は諸談林となっており、談林と談義所は同じものと見なしてよい。更に文中諸檀林とあるが、これは能化を中心にして学侶を養成するところとしている。これをみても古来からの談義所と変りない。とすれば、談義所、談林、檀

林は同じものであり「談林」「檀林」という字句にあまりとらわれなくてもよいようである。ただし、江戸時代に入ると次第に「檀林」が多く用いられるようになっている。また元和九年の法度の第二条には、「惣談所」とあり、談所の中心になる寺があったことがわかる。これが光明寺であるか、増上寺であるか、この法度だけでは明白でないが、前述したように元和以降は増上寺の勢力伸張が目立ち、元和九年ごろの関東の惣談所は増上寺のようである。これらをみると、このころの関東浄土宗寺院は増上寺を中心にして諸檀林があり、その下に多くの末寺があったことがわかる。

また『東武実録』所収寛永四年七月二十一日付の法度には、

（前略）

一、百万遍・浄華院・黒谷より執奏之者も、増上寺・其談義所之能化両判之添状を智恩院（ママ）へ持参申、右之小本寺へも智恩院（ママ）より申遣可致出世事、

寛永四年七月廿一日

とある。このころ浄土宗内の執奏は全て知恩院を経ていたことがわかる。そして関東の寺院のことは増上寺とその所轄の談義所の添状が必要であった。このころになると浄土宗内は完全に統一化されてきた。またこれによって前述の惣談所は増上寺であったことが明白である。しかしこれらの法度をみても、従来の光明寺に代り、増上寺を関東本山としてその下にいくつかの檀林があったことはわかるが檀林数は明白ではない。寛永十八年十月十五日付の常福寺所蔵の法度には、

掟

一、常福寺、於浄土一宗者、常陸一国之可為本寺事、

一、権現様（徳川家康）三拾五カ条之任御壁書、無本寺之地於有之者、急度可被改事、
一、本山江出仕之儀、開山忌之集合幷年頭之礼、厳重ニ可被勤之者也、若於不参之仁者、先末寺之月行事致僉議、
其上住持之請下知、急度可申付事、
右之条々、任先書如斯候、仍如件、
寛永拾八年辛巳十月十五日　　増上寺　業誉（花押）
常陸国瓜連常福寺廓円和尚

とある。これは増上寺の業誉還無が常福寺を常陸国の本寺に任命し、家康の浄土宗諸法度に従い、国内の末寺の監督にあたらせている。そして末寺は開山忌と年頭には必ず本寺に出仕することを義務づけられている。このような法度は現在常福寺に残っているだけであるが、当然同様のものが他の檀林にも出されていたものと思われる。このころ増上寺が関東檀林寺院の中で絶対的な地位を占めていたことがわかる。『三縁山事略』所収「御日記（江戸幕府日記）之抜」の慶安二年（一六四九）十一月二十日の条には、

増上寺方丈依　召登　城、是浄土檀林所幷大寺無住之処之後住之事、増上寺方丈心次第可被　仰付之旨、上意之趣、伊豆守・和泉守列座有而豊後守伝之、席御白書院縁頰也、

とあり、檀林や大寺の後住は増上寺住持の一存によって決められていたことがわかる。実際に同十二月四日の条には、

増上寺方丈暁誉登城、於御白書院縁頰、伊豆守・和泉守・豊後守出座、檀林無住之後住被　仰付、
光明寺江勝願寺玄貞、伝通院江大光院規屋、新田大光院江駿府宝台院露白、飯沼弘経寺江新知恩寺知山、三州大樹寺江駿府報土寺露月、駿府宝台院江増上寺二藹保秀、川越蓮馨寺江同月行事内知閑、瓜連常福寺江同月行事内相閑、

新知恩寺江同月行事内閑随、鴻巣勝願寺江同番頭玄故、

右之僧何れも招　殿中江伝之、

とある。このように増上寺住持暁誉の推薦によって、それぞれ檀林や大寺の後住が決定しており、増上寺の力は単に関東檀林だけにとどまらず、全国に及んでいたことがわかる。

以上の論述のように、関東十八檀林が慶長七年、または元和元年までに徳川家康の命によって増上寺観智国師存応が一時に制定したとする従来の説には賛成できない。しかし存応の時代に幕府の保護により伝通院・大光院の新檀林が出来ていること、また存応の弟子廓山・了的・呑龍・慶巌・源栄・恵天等が数多く檀林寺院の住持となり、従来の鎌倉光明寺に代って増上寺を中心に檀林制度を再編成していること、特に存応は幕府の力を背景として関東十八檀林の原型ともいえる増上寺を中心とした十六カ寺による檀林制度を在世中に確立しており、存応が関東浄土宗檀林制度の発展に尽した功績は充分評価しなければならない。しかし存応は元和六年十一月に七十五歳で没しており、前述のように十八檀林は揃っていなかったはずであり、また檀林寺院は一時に整備されたものではなく、必要性に応じて順次制定されてきたもののようである。しかしこれも幕府の諸制度機構の整備過程と同様に、檀林制度も一定のきまりをもつ必要性が生じてくる。その結果、関東浄土宗白旗派十八檀林として整備される。この十八という数は自然発生的なものであったと思われるが、それが後世家康にちなんだ松平の「松」の十八公、あるいは弥陀の十八願の十八などにこじつけられてくるのであろう。

三　名越派檀林について

名越派では矢目（福島県）如来寺、折木（福島県）成徳寺、大沢（栃木県）円通寺、山崎（福島県）専称寺の四箇寺を通称四本山という。如来寺は名越派三祖良山を開山として、建武三年（一三三六）以前に成立した寺で、四本山の中でもっとも早く開かれ、同派発展の拠点をなった寺である。成徳寺は、如来寺開山良山の弟子良天が元徳二年（一三三〇）に、円通寺はその良天の弟子良栄が応永元年（一三九四）ごろに、専称寺は良山の弟子良就により応永二年に開かれたといわれる。これらの中で九月三日付の知恩院徳誉光然書状をみると、専称寺は勅願寺となっている。光然の知恩院在世期間から考えて天文二十三年（一五五四）以前のことである。また天正二年（一五七四）六月二十六日付の正親町天皇綸旨をみると、円通寺もこの時に勅願寺となっている。

この名越派四本山はいずれも成立当初から、談義所的性格を持ち僧侶の養成機関であったものと思われる。私は伊勢の樹教寺と安土の浄厳院の事例を紹介して、浄土宗の伝法は江戸幕府によって檀林だけに限定されるまでは、各地の有力寺院がそれぞれ独自の僧侶養成と伝法を行っていたことを考証した。名越派の典籍の奥書や、如来寺に現存する月形函の典籍類をみても、名越派の四本山がそのころ僧侶養成を行っていたことは事実であろう。

しかし、近世初期になると江戸幕府の宗教統制により、各宗派共に檀林にだけ僧侶の養成が認められ、それ以外の有力寺院の僧侶の養成は禁止される。江戸時代に名越派で檀林の特権が認められていたのは円通寺と専称寺だけである。いつからこの両寺だけになったかは明白ではないが、この両寺が檀林であったことを示すもっとも早い史料は寛文十一年（一六七一）正月の檀林連署掟書である。この法度は名越派の両檀林には現存していないが、白旗

派の関東十八檀林の寺に現存している。

この法度には白旗派の檀林と共に名越派の両寺が連署しているので、江戸時代に専称寺と円通寺が名越派の檀林であったことは間違いない。名越四本山の専称寺と円通寺が檀林として残ったのは、この両寺が共に勅願寺であったことが注目されるが、それ以上に地域的に関東、または関東に近接する場所にあったことが大きな理由であろう。

成徳寺がいつごろ檀林の機能を失ったかよくわからないが、如来寺は『名越派源流志』所収の「当山世代」をみると、十七世良肌のところに「此時迄檀林」とあり、十八世良本のところに「此ヨリ非檀林」とあるので、この間に機能を失ったのであろう。両者共に如来寺の在世期間はわからないが、十五世良誉が天正元年（一五七三）の寂、二十世良真が正保年間（一六四四～四七）の住持とされているので、天正以降、正保以前に如来寺は檀林でなくなったのであろう。如来寺は元和五年（一六一九）十月九日付の増上寺観智国師源誉存応定書や、寛永二十年（一六四三）と思われる七月二十日付の増上寺業誉還無書状をみると、元和・寛永ごろには本山・檀林の資格を認められており、これ以降、正保ごろまでに檀林の資格を失ったのであろう。

そして宝永三年（一七〇六）四月には増上寺の湛誉門秀から両檀林に対して二通の名越檀林法度が制定されており、江戸時代を通して両寺が檀林として活躍していたことがわかる。

本論で基本となる史料は鹿沼清林寺所蔵の「名越派入寺帳」である。この入寺帳は破損がはげしく表紙がない。そのため「名越派入寺帳」は便宜上私がつけた名前である。また途中が欠落しており、現存するものは三部からなっている。寛文十年（一六七〇）から記録があり、浄土宗檀林全体からみても貴重な史料である。

栃木県鹿沼市清林寺所蔵の「名越派入寺帳」前書の「位書之事」には、

位書之事

一、衆頂幷二老、実名仮名可為三枚被位事、
一、無部者道者、経部者大□（破損）、論部者尊者、文句者禅師可為二枚被位之事、
一、玄義者論士、選択者侍者、礼讃者比丘可為一枚被位事、
一、戒臘十八年已上可為無部之事、
一、経部へ十五年ニ而可為部転事、
一、論部へ十二年ニ而可為部転事、
一、文句部へ九年ニ而可為部転事、
一、玄義部へ六年ニ而可為部転事、
一、選択部へ三年ニ而可為部転事、
一、初学ヨリ二年迄者可為礼讃部事、
一、江湖へ一夏出願之衆者、檀林初新来之可為上座之事、
一、当寺初入寺者不論自他山、入寺銭丁五拾文可出、付、当月行事へ筆銭廿文可相渡事、
一、勤行番者従下座一日一夜宛て急度相勤、掃除等不可懈怠事、若於懈怠者過料廿文事、
一、月行事有合十二人之事、
一、入寺之僧出処寺等可書付事、
一、此帳へ者入寺之僧名計可書事、
右之条々、堅可相守者也、
寛文十庚戌年小春廿日　当寺方丈

とある。

これをみると、名越派檀林には衆頂・二老・月行事などの役職があり、修学の段階として無部・経部・論部・文句部・玄義部・選択部・礼讃部の七部があった。そして無部所属者は道者、経部所属者は大□、論部所属者は尊者、文句部所属者は禅師、玄義部所属者は論士、選択部所属者は侍者、礼讃部所属者は比丘と呼ばれていた。礼讃部から順次昇格して無部にいたるのである。この昇格することを部転と呼んでいる。名越派檀林と部転年数は管見ではこの入寺帳が初見である。これらを従来からよく知られている白旗派関東十八檀林の部数と部転年数を比較して表示すると表1の通りである。

表1　名越・白旗両派檀林の修学方法

白旗派	年　数
無部	25以上
論部	22～24
礼讃部	19～21
文句部	16～18
大玄義部	13～15
小玄義部	10～12
選択部	7～9
頌義部	4～9
名目部	1～3
白旗派の檀林入寺年齢は15歳	

名越派	年　数
無部	18以上
経部	15～17
論部	12～14
文句部	9～11
玄義部	6～8
選択部	3～5
礼讃部	1～2
名越派の檀林入寺年齢は20歳	

白旗派檀林の修学方法は九部構成で所要年数は二十五年以上である。これに対して名越派のそれは七部構成で、十八年以上である。なお、注意を要するのは白旗派檀林の入寺年齢は寛永九年（一六三二）九月二十五日付の増上寺の所化入寺掟書に「拾五歳已前者無用之事」とあり、十五歳であったことがわかる。一方、名越派檀林の入寺年齢は宝暦四年（一七五四）十月付の専称寺定書をみると、「初入寺之輩者、古来御定法之通、世寿可為弐十歳已下」とあり、名越派では古来から二十歳が基準となっていたことがわかる。そのため修学年限に差はあるが、実質的な修学年齢には大きな差はなかったようである。

しかし修学の過程をみると両者には大きな相違がある。

九部と七部という修学年限だけでなく、内容的に大きな相違がある。

まず白旗派各部の修学内容は次の通りである。

名目部　初入寺より三年までをいう。ここでは白旗派の教学大成者聖冏の『浄土宗略名目図』と『浄土略名目図見聞』とを用いて勉学する。『略名目図』を用いているのは、浄土宗の立場を広く諸宗と比較して認識させるためである。基礎的段階として仏教の教相判釈を学び、そして善導の釈義に立つところの二蔵二教の教相判釈を理解してゆく。『略名目図見聞』は『略名目図』を註解したものである。

頌義部　聖冏の『浄土二蔵二教略頌』『釈浄土二蔵義』『二蔵義見聞』を教科書とする。この部は名目部の教判論をさらに深めたもので、『釈浄土二蔵義』、通称『頌義』を中心にしたようである。この著書は浄土の教門を声聞蔵、菩薩蔵の中の菩薩蔵とし、小乗・初分・後分・性頓・相頓の五教の中の相頓教と判じ、事理縦横、事理俱頓、即相不退、見生即無生を明らかにして、極楽無輩品や無生而生などを実義として念仏が諸宗に超過した法であることを述べている。

これまでの浄土宗の教相は宗祖法然の『選択集』以来、専ら聖浄二門、難易二道が用いられてきたのであるが、檀林教学において聖冏の二蔵二教の教相と分類図式的な名目学をはじめて学課としたことは、江戸時代の檀林教学の方向を自然に決定した。

選択部　名前のように宗祖法然の『選択本願念仏集』を修学するところである。この席から上読といって論議の高席につくことができる。そのほか重要な註釈書として、聖光の『徹選択集』、良忠の『選択伝弘決疑鈔』、聖冏の『決疑鈔直牒』を用いた。名越派では礼讃部の次に直接選択部に入っている。

小玄義部　玄義というのは「観経玄義」であって、善導が『観経疏』四巻を著わし、観経の要義大綱を述べた中で、

第一巻玄義分は観経の細釈ではなく、大意・概論を述べたものである。小玄義部ではこの玄義部のはじめの「先勧大衆」から「往生安楽国」までの疏全体の序分にあたる偈頌、即ち十四行偈を修学する。

大玄義部　小玄義部で履修した次から、即ち「第一先標序題」から最後までである。一説には小玄義部を「先勧大衆」から「皆蒙解脱」までとし、大玄義部を「然衆生障重」から最後までともいう。いずれにしてもここでは「勧経疏第一巻玄義分」を小大二部に分けて修学する。名越派は小大の区別なく玄義部一部だけである。

文句部　この部においては、「序分義」「定善義」「散善義」を修学する。

礼讃部　善導の「往生礼讃」「法事讃」「般舟讃」「観念法門」等、いわゆる行儀分と称される教科目を修学する。名越派では礼讃部は入寺直後に修学する部であり、善導の「往生礼讃」など専門的な知識を勉強するというよりは、浄土宗僧侶として必要な法義や声明を学んだようである。

論部　ここでは天親の『往生論』とその註釈書である曇鸞の『往生論註』を中心に浄土往生の実義を学ぶ。『往生論』は「無量寿経優婆提舎願生偈」といわれて、『無量寿経』一経の別申論のように思われるが、ここでは『観経』『阿弥陀経』の意を含む三経通申論として講釈されている。名越派では三経は経部として別にたてて、論部の上に置いている。『往生論註』は『往生論』の理論的根拠であり、浄土教の高度の論書として難解なものとされ、九部のうち宗乗八部の最後の書として重視された。

無部　宗乗八部を修学して、進むべき部がないという意味である。論釈の義を極め、宗要に精通したものが到達するところである。そして自由な学問をすることが許されている。

　このような白旗派檀林の九部の修学内容をみると、白旗派の修学内容は、まず室町時代に白旗派の教学を大成した聖冏・聖聡の教判論を最初に修学して、それを基本として法然・善導の著作を勉学する手順となっている。

これに対して名越派の修学内容は礼讃部からとなっている。この礼讃部は善導の「往生礼讃」などを勉学するのではなく、名越派僧侶の法義・声明などを修練する期間である。そのため学問的には白旗派のように聖冏・聖聡の教学を学ぶことなく、直接法然の『選択集』から勉学する方法がとられていたことがわかる。これは名越派の派祖尊観が一念業成説を主張し、白旗派の派祖良暁と対立した。そして尊観の弟子明心などが『選択集』を基本とする解釈を大切にしている。そのため名越派の伝書には『選択集』に関するものが多い。名越派の檀林修学の基礎を『選択集』においているのはこのような名越派の伝統によるものであろう。経部とは三部経の修学をさすものと思われ、日本→中国→インド→釈尊というように浄土教の教えを段階的に修学させたのであろう。名越派の修学内容の方が今日的に見れば体系的である。

従来、名越派檀林専称寺の史料は少ないといわれてきた。平成七年に佐藤孝徳氏によって刊行された『専称寺史』所収の史料は編纂史料が多く、直接史料が少ない。これは明治初期の名越派独立運動の際に松岡白雄が参考史料として寺外に持ち出したためである。その史料は白雄が住職をされた楯岡本覚寺と鹿沼清林寺に現存している。特に鹿沼清林寺の史料について従来誰も調査をされていなかったようである。幸運にも清林寺に名越派の初期の入寺帳が残っており、この入寺帳を分析することによって、未開拓であった名越派檀林の僧侶養成の過程の一部を明らかにすることができた。

便宜上、白旗派の関東十八檀林の僧侶養成過程と比較してまとめてみた。

白旗派の修学段階は九部であるのに対して、名越派のそれは七部である。白旗派の修学過程は最初に聖冏・聖聡教学を学んだ後、浄土宗学を勉強している。名越派檀林の修学方法は直接法然の『選択集』から修学していることが特色である。

なお、檀林の修学方法や内容については、大島泰信編「浄土宗史」（『浄全』二十巻所収）の第五章　宗侶養成、第六章　講学を参照していただきたい。

キーワード　談林、檀林、十八檀林、白旗派、名越派

江戸時代の信仰と教化

長谷川匡俊

はじめに

宗教としての仏教なかんずく浄土宗の役割は、本来、檀信徒をはじめ時代に生きる人々に生きる指針―価値や倫理など―を示し、念仏による豊かな信仰生活へと導くところにあると言えよう。たとえば、この点で江戸時代の仏教をみてみると、民衆の仏教受容は、個別宗義の理解のうえに立った純一な信仰というよりも、多分に慣習的なものであり、民間の習俗や固有信仰とのかかわりあいも深く、祈禱を中心とした現世利益信仰や葬祭仏事を主流としていたとみられる。

しかしながら、こうした一般的な信仰現象としての現世利益や葬祭仏事なども、よくみてみると、実は各宗それぞれの独自の論理（教義）によって支えられており、それを媒介（方便）として信仰の真実が語られている場合も少なくないのである。それはまた、信者の社会生活の理想像が説かれる場合にもあてはまることがらであった（拙著『近世念仏者集団の行動と思想―浄土宗の場合』評論社、一九八〇年、参照）。一宗の教義や教学が死物でなく、それ

が時代社会にほんとうに生かされるためには、そこに信仰としての息吹が感じられなければならないし、その信仰の発露として、かつ信仰を涵養するものとして布教・教化が存在する。多くの在家信者を育てた僧侶（布教者）およびその布教の方法と内容に着目するゆえんである。なお、これまでこの方面の研究は一部の個別研究を除くと、教団史や教理史などとくらべて立ち遅れているのも否めない。

つぎに、当代における「信仰と教化」の規定要因について一言しておこう。この時代には、江戸幕府の宗教政策によって教団存立のベースとなる寺院本末・触頭制、寺格・僧階制、宗侶養成・宗学奨励のための檀林制度、そして原則的にはすべての国民を仏教徒とする寺請檀家制等の諸制度が成立し、教化宗団としての浄土宗が活動する舞台は整えられたのである。見方を変えれば、仏教教団は幕藩の強力な保護と統制のもとにおかれた時代でもあった。

以下の各章では、主に念仏の「信仰と教化」をめぐる問題を、その相互関係にも意を用いながら取り上げてみたい。

1．信仰・教化史の特質——体制仏教と脱体制仏教との対抗関係の視点から——

教化宗団としての浄土宗の念仏信仰と布教・教化の特質を江戸時代の歴史的展開に即して捉えようとする場合、多くの論者は布教・教化の担い手である僧侶の立ち位置とか性格に着目して、官寺＝官僧、律院＝律僧、捨世地＝捨世派僧に区分し、寺檀関係を基礎とする一般寺院・僧侶すなわち官寺＝官僧の「専修念仏」衰退現象に比して、律僧や捨世派僧の念仏信仰運動の興起に本宗の面目を見出してきた。戦前期の大島泰信「浄土宗史」（『浄土宗全書』

二〇所収）から、戦後の伊藤真徹、戸松啓真、大橋俊雄、阿川文正、丸山博正、田中祥雄らのすぐれた研究がそれである。

これに対して、上記の研究成果を踏まえながらも、捨世派念仏者を、古代から中世を経て近世にいたる「聖仏教」の系譜上に位置づけ、「捨世」の「念仏聖」と規定したのは伊藤唯真であった（『聖仏教史の研究』上下二巻、法蔵館。一九九五年）。「聖仏教史」の研究を深められた伊藤は、聖仏教とは「端的に云えば、民間教化者たる聖によって展開している仏教のこと」（同上書上巻六頁）だと性格規定する。本書には重要な論点はいくつもあるが、ここでの議論との関連で、その結論を引けば、「このようにして成立した聖的浄土宗教団も、江戸時代には他宗教団と同様に宗教的活力を失ってくるが、そのとき現れたのが聖的伝統をもつ捨世聖であった。近世浄土宗における捨世派の出現は、地下水脈のように沈潜していた聖仏教の宗派仏教内への噴出であった」（同上書下巻四三〇頁）と意義づけたのである。

筆者は、この浄土宗捨世派僧を近世の「念仏聖」に見立てる伊藤説を継受しつつも、「捨世」の近世的な性格を限定的に捉える伊藤説に対して、「体制仏教と脱体制仏教」の枠組みと視点から捉え直そうとするものである。この場合の体制仏教とは、幕藩の保護と統制、すなわち先述の寺院本末制等に規定された寺院仏教（官寺・官僧仏教）を指していい、脱体制仏教とは、僧位・僧官・住職資格に連結する檀林体制からの離脱と、官寺・官僧の経済的基礎である寺檀関係からの厭離すなわち寺院仏教からの出家（遊行性）を意味する。筆者はこの脱体制仏教の担い手こそ念仏聖であると考える（詳しくは拙著『近世の念仏聖無能と民衆』吉川弘文館、二〇〇三年、参照）。

かくして江戸時代浄土宗の「信仰と教化」の特質を「官僧」と「念仏聖」（捨世僧）との対抗関係もしくは緊張関係ともいうべき在り方に着目して描いてみたいと思う。その際、律院＝律僧の取り扱いに関しては、捨世派僧の

持律的行儀や両者の人的交流にかんがみて、当面このグループ（念仏聖）に属する扱いとした。もう一つ重要な論点として見逃せないのは、念仏聖と民衆とのかかわり方にみられる宗教的・教化的な態度の問題がある。体制仏教（官僧）はそれ自身幕藩権力がつくり出した価値や規範をも含むいわば世間的価値に身を置き、概して民衆の世俗的願望（現世利益）を充足させる方向に向かったのに対し、脱体制仏教（念仏聖）の場合は出世間的価値すなわち信仰の真実（純化）―往生浄土―を求めて布教・教化を展開したのである。

この点は布教・教化上の態度として、「随自意」と「随他意」といった性格の違いを見届けることによって明らかである。随自意とは、仏がただちに自意を説くことを指すので、この場合、念仏をただ往生極楽のためにのみ称えるよう勧めることであるが、随他意になると、他意に随って誘導することだから、民衆の求めに応じて念仏による現世利益が説かれることともなる。当時巷に流行していた祈禱念仏（現当二世の安楽）はその典型である。つまり、そうした既成の寺院佛教の信仰と教化のありよう（「随他意」性）に対する厳しい批判と、法然の専修念仏の原点に立ち戻ろうとする信仰復興運動（「随自意」性の回復）こそ脱体制念仏聖の真骨頂であった。

ちなみに、ここでいう「念仏聖」のうち代表的な人物としては、前期では称念・以八・弾誓らが、中期では忍澄・澄禅・厭求・無能・関通・雲説らが、後期では学信・法岸・法洲・徳本らがあげられよう。なかでも近年注目したいのは、徳本の名号調査を中心とした新史料の発掘などを手がける「徳本上人研究会」や大日比三師が住した西円寺に関する調査研究の動向である。とくに後者については西村光正による同寺研究史をてがかりに、膨大な量におよぶ法蔵調査の今後に期待したい。

2．教化者としての僧（宗）侶の理想像——法度と住持訓から——

当代における理想の僧（宗）侶像を教化者という立場から見てゆくにあたり、ここでは法度すなわち幕府や教団によって発せられた法令（制条）と教団の高僧が教示した「住持訓」を取り上げ検討してみよう。はじめに法度に示された内容を取り上げる。この時代の寺院法度は徳川家康の晩年にあたる慶長末年から元和元（一六一五）年の期間にまず集中的に発布され、寛永期をへて、のち寛文・貞享・享保とあいついで各宗共通の法度が制定されている。その意味で幕府の寺院・僧侶に対する統制が本格化したのは寛文以降のことであった。

寛文五（一六六五）年七月の「諸宗寺院法度」につづいて出された貞享四（一六八七）年十月の「諸寺院条目」には「王法仏法御兼帯」が明瞭にうたわれ、人びとを王法（世間の法）と仏法（出世間の法）の両方に帰依させるのが僧侶の任務であり、寺院の目的は国家安泰のための祈願所であると規定されている。そして享保七（一七二二）年七月の「諸宗僧侶法度」の段階になると、当時の乱れた僧風を反映してか、幕藩権力の理想とする僧侶像が描かれるにいたる。たとえば第一条では、出家は質直・柔和であって学業に精励すべきこと。第三条では、法事読経供養等は如法に行い、説法は必ず住職の役目と心得ること。その際経釈の文義を解説して檀那の信心を勧発させ、決して自讃毀他（自身をほめたたえ、他人をそしりけなすこと）などないように。第五条では、檀那に対しては貴賤を問わず一統に親切にし、数年付け届けのないような石塔位牌についても回向など怠らないこと、などと見える。

先の「諸宗僧侶法度」の発布に前後して各宗派本山からそれぞれ制条を発しているが、ここでは増上寺演誉代の「浄土宗制条」（全十カ条）によって、末寺僧侶のあり方を記してみよう。（1）住職は朝夕勤行など懈怠なく、篤

実であり、質素を心掛け如法であること（一条）、（2）住職は平常、別時とも自ら説法談義を勤めること。むろん世間的雑談や自讃毀他は禁止（二条）、（3）法事はすべて実義に行い、世財を貪り不実の勤めなきこと（三条）、（4）法事斎志（法事の際の料理やお礼）などは倹約を守るべきこと（四条）、（5）衣服などはみだりに美麗を好まないこと（五条）などが定められており、僧侶の理想的な行状については先の法度と大差ないものである。

つぎに、教団が人倫の指導者たる僧侶に求めた民衆教化の理想像とはどのようなものであっただろうか。増上寺役者が発した卯二月付（年代不詳）「取締書」（『常福寺文書』）の一節によれば、

一寺住職は一分の能化、つねづね有縁の檀家へ因果のことわりを教へて、廃悪修善の道に誘ひ、国家の王法を守りて人倫の道を正しくし、当来の苦報を恐れて善趣の楽因を修すべき旨を実意に化導し、猶月別に百万遍等を修して如法の勧誡を勤め、自他を策励すべきの処、（下略）

とみえる。つまり、教団は一人ひとりの寺僧に対し、幕藩権力の政治規範を守って道徳を実践するよう理想的な人間づくりを期待したのであった。説法は住職自身が行うべきだと強調した先の法度の意味するところは、実はこのような正しい民衆教化の実践こそ、江戸時代に生きる僧侶（官僧）にとっての必須条件であったことを暗に物語っているのである。

これまで幕府、本山が発した法度を通して僧侶の理想像を追ってきたわけだが、この点は中本山（地方本寺）クラスの寺院が末寺に発した制条のたぐいにも、幕府・本山の意向をうけて、末寺僧侶の遵守事項を具体的に規定している。いま一々ふれる紙数はないが、とくに、「公儀御制条および御国政の趣常に心懸け、厳密に相守るべき事」（常福寺所蔵『当伽藍定法類聚』）などと、公儀の掟、国政の意図を十分こころえ、本寺の発した累代の法度を厳守するよう強調している点に注意すべきである。

以上、各種の法令を通して政治権力と教団が理想とする僧侶とはどのようなものであったかを見届けてきた。それらを整理して理想的な僧侶（住職）像を描くとすれば次のようになろう。

身口意の三業清浄にして、その人柄は質直・柔和であり、世俗の利害を遠ざけ、生活はあくまでも質素倹約を旨とした。また幕藩の掟や国政の意向を忠実にふまえ、本山・本寺が発した法令を遵守し、平常の勤行（列祖歴代・檀家先亡の回向を含む）はむろんのこと、法事読経などを如法に勤め、日々学問修業に精励した。そして檀那にたいしては師檀和合を心掛け、貴賤を問わず親切に接し、つねに自ら説教談義をおこない、信心を起こさせるとともに、幕藩が期待する人間づくりのための檀那（民衆）教化に努力した。さらにまた、住持する寺の境内美化や伽藍の修復建立にもっぱら意を用い、本寺に対する諸礼式もよくこれを勤めたのである。

このような統制的な傾向が強い、当代に求められる僧侶像に対して、浄土宗では、師が弟子に住職たるものの心得を懇切に説き明かした『住持訓』と称する教訓書がある。代表的なものに、江戸中期の学僧貞極（一六七七～一七五六）の『蓮門住持訓』（以下『正訓』）と江戸後期屈指の布教家で徳僧の仏定（一七三四～一八〇〇）の『続蓮門住持訓』（以下『続訓』）をあげることができる。仏定の『続訓』は貞極のそれに触発され、これを追補する意図で書かれている。見逃せないのは、両書が、それぞれ享保・寛政という幕政の改革期に著されていることであり、この時期の寺院・僧侶に対する一連の統制策に相呼応したものと解される。

では、以下に僧侶（住職）の理想型を四つの方面から確認してみよう。第一は基本姿勢である。『正訓』には、僧侶たる身分に感謝し、つねに「君子ノ心バヘ」にて国恩、すなわち幕藩の恩に報いるよう心掛けるべきだとし、住職の指針とすべき態度については、「宗祖ノ七箇条ノ制誡ハ勿論、神君ヨリ賜リシ三十五箇ノ条目（浄土宗法度）、並ニ本山歴代ノ厳令ヲ熟知シテ、事毎ニ此ニ準ジテ寺務スベシ」（続訓）といい、まず何よりも聖俗二界の祖法に

準拠することを必須とした。そして仏定が、一山における住職の位置を主従関係になぞらえ、主人は本尊、開山は家老、時の住職は用人と心得るよう示しているのは、その職分についてよく言い当てた表現といえよう。

第二に、自身の行持については、おのれの職分を自覚し、六時勤行・先亡回向・学問修行の励行とともに、浄土往生を願求して、ことさら日課念仏に勤め、念仏三昧―見仏―を証悟するよう策励すべきである。ちなみに仏定は、僧たるものは三万遍の日課念仏を修すべきだとし、さらに、ときどき別時（特定の期間を限って行う念仏）を勤めるよう勧めている。当時の僧侶に対する不学批判は枚挙にいとまがないほどだが、いったい寺持僧にはどの程度の学識教養が求められていたものであろうか。『続訓』には学ぶべき経典・論書から中国の古典にいたるまで具体的に書名が示されており、かなりハードルは高いように思われる。

第三に、民衆教化についてである。当時、巷には正しい念仏信仰の涵養にはほど遠い「狂言綺語」「雑言戯論」と言われる俗談説教が横行していたし、すでに江戸初期からしばしば批判・禁止の対象となっていた。それゆえ、「凡テ我等ノ檀那ハ、我所化ノ者ナリ。我勧テ念仏往生サセネバナラヌモノナリ」（正訓）と固く決意し、檀那におもねらず正しく説法することが肝要である。その説法は倫理と信仰の両面にわたり念仏往生がとげられるよう、「因果応報ノ理、安心起行ノ物語」（同上）をするのがよいといっている。「専ら本願を信じ、兼ねて因果を信ず」が浄土宗念仏者の理想的信仰態度であるから、住職としては、宗教と倫理の両面をバランスよく勧導すべきであった。

第四に、師檀関係である。当代の住職と檀那との関係は、改宗・離檀の禁止を原則としているところから、しばしば両者の利害が対立し、師檀間の係争が絶え間なく起こっている。法度に「師檀和合」が強調されているのもそのためであった。そして教化と信仰を媒介とした師檀の礼がなければ、住職は単なる公儀の役人か、町の年寄りの

ように思われ、はなはだしきは墓守とまでみられる、と厳しい。つねに教化善導の姿勢を堅持することが師檀関係のうえで強く住職に求められたのであった。

なお、当代における布教・教化の統制に関しては、拙著『近世浄土宗の信仰と教化』に詳しい。

3．教化方法の諸相――日課・五重・授戒――

前章では、檀家・民衆との接点ともいうべき布教の最前線における乱脈化した状況の一端を紹介した。ただその反面、当代は前後の時代にみられないほど浄土宗ならではの布教方法が浸透し定着したのも事実である（浄土宗布教伝道史編纂委員会編『浄土宗布教伝道史』一九九三年、参照）。よってここでは、浄土宗における信仰の核心、すなわち所求（目的）・所帰（対象）・去行（実践）―往生浄土・阿弥陀如来・念仏―を正しく伝えるための主要な方法である日課授与・化他（在家）五重・結縁授戒の三つを取り上げて、その普及の諸相を考えてみよう。

（1）日課授与（誓約）

浄土宗では、日々に称える念仏をさして日課といっているが、法然はこれを「日別」「日所作」などといって、日々の称名の数を定め、それを続けていくことが懈怠を防ぐのによいとして自らも勤め、人にもこれを勧めている（『百四十五箇条問答』）。日課授与とは、その称名念仏の数を導師の前で信者に誓約させる作法のことをいう。念仏の輪を広げていくことに布教の中心をおいている浄土宗では、この日課授与はもっとも基本的かつ有効な布教方法として採用されていた。たとえば仏定は「日課称名ヲ勧ムル事、寺持ノ肝要ノ大事ナリ。親疎老若トナク其寺ノ檀

那ハ勿論、凡百声以上、力ヲ加ヘ心ヲ尽シ、親切ニコレヲ勧メテ、西河ノ迹ヲ慕フベシ。古今高名ノ大徳、化益ノ天下ニ満ルトモ、其基ハ日課ヲ勧メ、三帰（仏・法・僧の三宝に帰依すること）ヲ授ルガ手始メナリ」（『続蓮門住持訓』）と、寺の住職にとって檀家教化上欠かせぬ実践であると述べている。

だが実際は、すぐれた能化が住する本寺格の寺を除くと、あまり振るわなかったようである。むしろ注目すべきは念仏聖たちの巡教遊化による念仏勧導であって、彼らが日課念仏を授与した人の数を伝記にみれば、厭求は「数十万人」、無能は「十六万九千百七十余人」といい、かの関通は自行発願文に「今世ニ於テ予カ所勧ニ帰シテ日課念仏ヲ信受スル者其数千万ヲ得」と記されているほどである。

近世後期には書名に「日課」を冠した布教書がいくつも版行されている。浄土宗の布教書で念仏を勧説しないものはないが、あえて日課の語が書名に登場してくることに注意を払いたい。それだけ日課の用語が民衆の間に定着してきた証拠である。たとえば、貞極『日課念仏勧誡鈔』（寛保三年、寛政十一年六月序）、『日課要訓』（文化七年刊）、仏定『日課念仏勧導記』（天保二年刊）、同『日課念仏投宿編』（寛政十二年序、文化三年八月刊）、念海『日課念仏士女訓』（文化八年七月刊）、法洲『日課念仏十二徳』（不詳）などがあげられ、いずれも版を重ねている。

いま念海『日課念仏士女訓』を引けば、極楽に往生したいと思えば念仏を相続せよ、念仏を相続するため日課を誓うようにしてほしい。①日課念仏を誓うには僧により儀式に基づいて受けるのがよい。②誓った数だけ勤めれば、それでよいと思ってはならない。閑さえあればどれほどでもよいから、多く称えるように。③もし、避けがたい障りがあって、日課を怠ることがあれば、翌日償うようにせよ。それは人から借りた金銭は必ず後日返すようなものである。④日課を誓わなくても、念仏を称えさえすれば往生できるように思うが、数を定めないと、勇む日もあれば、怠る日もあって長続きしないものである。そのような人は決定往生の人とはいえない。⑤日課の数は数珠でと

るのが本式である。日課は念仏を忘れないための日課念仏であるから、家業を営みながらでも申すようにせよ。⑥もし、何かの事情で声を出して申すことのできないときは、心の内で申せ。心の内で申しても仏はよく知ってご覧になる。だが、念仏は声をたてて申すのが本式である、と述べている。

(2) 化他五重

在家信者の間に五重が定着してゆくまでのプロセスには、大きく三期に分けることができる。前期（およそ一六〇〇年代）は、五重の全面禁止期から許可対象の厳選期にわたり、中期（およそ一七〇〇年代）は、能化（寺持）の布教手段として五重の制限つき解禁期であり、後期（およそ一八〇〇年代）は、浄土宗義宣布の要法としての五重の展開期とみられる。

中期以降における寺持僧への五重執行権付与は、念仏信仰（受者の選考を前提）を媒介に布教者と檀家（民衆）を結びつける重要な契機となった。だが皮肉なことに、すでにこのころ五重の取り扱いが乱脈化していたことは貞極の著『五重廃立鈔』などにうかがわれる。そして後期には受者の選考も比較的ゆるやかとなり、五重の普及はいよいよ本格化してゆく。その指標は五重受伝者の集団化や五重の募財手段化—伽藍の修復助成のため執行—などに求められよう。

このような五重の大衆化現象—乱授—はその形骸化を引き起こし、ついには五重という宗教儀式そのものに効験を期待し、本願に名を借りて念仏が捨て去られるにいたった。隆円の在家五重に関する代表的な著作『浄業信法訣』（宗書保存会編『浄土伝燈輯要』下巻、一九二一年）のなかには、「今時五重を受けざる者は、よく日課を勤むれども、五重の後は十念（十遍の念仏）きりでよいとて、日所作をも等閑にするもの多し。これは五重が念仏相続の妨げとなるなり」（一三五頁）と嘆いている。弥陀の本願を信じ日課念仏を勇進せしめるために授与される五重が、

かえって受者の念仏の妨げとなっていることは、実に不本意な現象といわねばならない。もっともこの点は五重の形骸化に対する警鐘と受け止めるべきであろう。

(3) 結縁授戒

授戒は説戒または戒さばきともいい、法然より伝承している円頓戒（大乗菩薩戒）を授けることをいい、一般信者を対象とするのを結縁授戒という。近世末期に円頓戒の興隆に寄与した京都西光寺義柳（～一八二九）の『浄土戒学纖路』（『続浄土宗全書』一二所収）によると、当時布薩戒（浄土宗独自の戒法で、室町末期から江戸初期にわたって勃興した）相承の寺持僧による授戒の実績が、五重相伝に比較して極めて少ない事実を認め、その興起を促している。その一節には「然レバ是ヲ授クルハ。国政ヲ扶助シ奉ル一分トモ成ルベキ也」（三三六頁）として、円頓戒を「廃悪ノ法」ととらえ、「此円戒ヲ以テ。悪業ヲ止ル等ノ事ナキトキハ。国政ヲ助ケ。国恩ヲ報ズルノ義。一分モ無キ也」（同上）とまでいっている。

ここに円頓戒の世俗倫理との融合を読み取ることは容易であるが、そうした傾向は、大なり小なり幕藩権力の保護と統制下にある仏教（寺院僧侶）が背負わなければならぬ宿命でもあった。五重にくらべ授戒が不活発であった理由については判然としないが、先の義柳が「今世ハ関東ニテ両脈相承シ乍ラ。重テ律僧ニ受戒セザレバ。未ダ受戒セヌ様ニ心得……」（三三七頁）と述べているように、授戒は律僧が執行すべきで、官寺住職が行うべきではないといった誤解があったとも思われる。ただしその伏線には、当時の寺僧たちに戒律軽視の風潮がみられたことも看過できない。

4．『往生伝』と『利益伝』にみる信仰の果実

布教・教化の方法には、上に見てきたような儀式・作法を通して、師（僧）から信者へと伝えられるもののほかに、これまでにも取り上げられた出版物（文書）による伝道があったことも忘れてはならない。往生浄土を「所求」（目的）とする浄土宗に即していえば、それらの出版物の多くは「往生論」に関するものだといえよう。加えて、この時代の浄土宗において特筆されるべきは、数々の往生伝の刊行である。以下に江戸時代における浄土宗の往生伝の一部を紹介すれば、『緇白往生伝』『新聞顕験往生伝』『現証往生伝』『勢州緇素往生験記』「随聞往生記」『新撰往生伝』『近世南紀念仏往生伝』『近世念仏往生伝』『近世淡海念仏往生伝』『尾陽往生伝』『三河念仏往生験記』などがあげられる。

近世往生伝に関する総合的な研究の成果は、笠原一男を代表とする研究グループ（大橋俊雄・小栗純子・圭室文雄・筆者）によって一九七〇年代後半に結実している。主なものとしては、『日本仏教』三九・四〇号における「特集・近世往生伝」、笠原編著『近世往生伝の世界』（教育社・歴史新書）、笠原監修『近世往生伝集成』全三巻（山川出版社、一九七八―八〇年）、拙著『近世念仏者集団の行動と思想―浄土宗の場合』（評論社）、同『近世浄土宗の信仰と教化』（渓水社）等がある。

往生伝は、念仏によって極楽に往生を遂げた人びとの伝記を連ねたものであり、念仏往生を求める人びとの理想的な信仰生活が具体的に描かれていたから、布教のテキストとしてもきわめて有効に活用された。

一例を示そう。諸往生伝中、もっとも浩瀚（全五編一六巻〈十五冊〉、収載往生人総数二二八〈含付伝三四〉人）に

して、全編刊行期間が四半世紀にも及ぶ隆円のライフワーク『近世念仏往生伝』（本書は後に大橋俊雄編著『専念寺隆円上人集』大和学芸図書、一九八一年に収載）には、その編纂のねらいを、「願くは此書によりて、本願のたのもしきを信じ、大悲のすぐれたるをさとり、専修念仏する人しあらバ、自他ひとしく帰径を錯らず、臨終も正念にして、浄土に往生すべき良導ならんかし」と記し、さらに、「法門の趣を心得たらんものこそあれ、愚夫痴女の類の、法説ばかりにてハ、俄に入りがたきものも、近世のいミじき往生の因縁を聞てハ、たちまち厭欣の心を生じ、念仏の信弥増たねにしあれバ、さきの往生伝をよミて、信行相続して、終りをよくせしものおほきにはあらずや」とあることからも、念仏による往生の現証を「伝」を通じて示すことにより、理証（教説）としての「論」のみでは容易に理解できない一般庶民を浄土念仏の法門へ誘導しようとするところにあるといってよい。また「臨終ハ多く平生の用心にあるをしらしめん」ためという理由から、平生の行履についても書き留めている。その点は他の往生伝も同様である。

往生人の個別紹介は省かざるを得ないが、本往生伝におさめられた往生人の人間像を、「往生のための条件」ともいうべき「人間的条件」と「宗教的条件」との両面から整理してみたい。全体をいくつかに括ってみると、「人間的条件」では、男女を問わず圧倒的に多いのは、柔和・柔順ならびに正直であり、これに類似する用語も多い。つぎに多いのは孝行・慈悲に類する人柄である。この点はこのような人間的条件を宗義上編者が「浄土の法門正直をもてこととするなれ」といい、『観無量寿経』の一節をふまえて「教（孝）養父母、慈心不殺これミな回向セバ、浄業の正因なり」と意味づけしていることと深くかかわっている。つまり、仏典の求めている人間像であると共に、時代が要求する倫理としての善人的条件を具備していることが知られよう。なお、わずかな例ではあるが、愚者や悪人の存在は他力易行浄土門の特色をなしている。

つぎに「宗教的条件」では、念仏をもって往生の必須条件としていることは言うまでもない。ただ念仏とともに、六時勤行・経典読誦・礼讃・経典書写・名号書写・持戒・断食・造寺・造像・地蔵・観音・不動祈念等々を併修している例が見受けられる。それでもなお信仰が深まるにともない、「万行を廃捨」、「万事を放下」して「専修念仏の一行」に帰投し往生したと伝えている。以上にみられた「人間的・宗教的条件」は、他の数々の往生伝にもほぼ共通してそなえられていたといえよう。

往生のための人間的・宗教的条件をみたした念仏者が、はたしてどのような往生を遂げたものか、そのすがた、すなわち「往生の相」を書き残しているところに往生伝の特徴がある。先の隆円の見解によれば、往生伝に好相・奇瑞を記さぬものはない。記さねば無味乾燥のものとなるからである。してみれば、読者にとって好相願望の病はなかなか根が深いといわなければならない。が、実際にはたやすく好相を感得できるものではないから、隆円は、「仏の本願は念仏なれバ、となふる声に往生の得不を定むべし。その外はみな仏まかせなり」と、念仏以外を棚上げにし、「これこの瑞相、念仏の行者おのづから感ずるところにして、さらにむさぶりて求むるものにはあらじ」と説くことを忘れなかった。

悪相についても一言しておこう。臨末の悪相は過去のもろもろの悪業が消滅する証しだとし、同時に、善相とてもそれに歓喜し執着すれば、かえって往生の障りとなることが多い。善・悪の相にかかわることなく、何よりも「正念」に住することこそ往生を願うものの用心であり、そのためにも弥陀大悲の「来迎」があると説いている。

つぎに利益伝を取り上げよう。浄土宗系の利益伝は、念仏によってこの世で得たさまざまな利益を集めたものだが、往生伝と同様に、諸人を念仏へと誘う布教書としての性格をもつ。民衆にとって、極楽往生の願望もさることながら、現世における得益はなんといっても魅力であった。現実に人々が求めたものは、結局はあの世とこの世の

両方（現当二世）のしあわせであった。

現存している利益伝のうち著名なものでは、無能の『近代奥羽念仏験記』（享保五年）、宝洲の『貞伝上人東域念仏利益伝』（元文二年）、安宅の『雲説和尚別行念仏利益伝』（安永四年）、宣契の『祐天大僧正利益記』（文化五年）などがあげられるが、とくに祐天のものは他にも異本が数種類伝えられている。

注意を要するのは、念仏の功徳を力説している点では往生伝とかわりはないが、利益伝では念仏に結縁せしめた特定の布教者（高僧）の、いわば法力なり功徳力の作用がもたらす現世でのさまざまな念仏の利益（時に現罰）を伝えていることである。たとえば、無能の場合では、念仏や名号による現瑞・奇瑞、法談中の現瑞・奇瑞、霊夢・祥夢、傷病平癒、亡者（死霊）得脱などがみられ、とくに広い意味での病気平癒が多い。雲説や祐天らについても前掲の拙著で取り扱っている。

近年の研究では、巌谷勝正をはじめ祐天寺研究室における祐天研究や全国に分布する名号碑等の調査の進展によって、祐天信仰の実勢が明らかにされつつある。

おわりに

小論を閉じるにあたり、今回はふれられなかったが、筆者の関心事でもあり、今後の研究の進展を期して四つの課題をあげておきたい。第一は教化と密接不可分の慈善すなわち福祉的実践についてで、これには看取り＝臨終行儀の動向も含まれよう（拙著『念仏者の福祉思想と実践―近世から現代にいたる浄土宗僧の系譜』法蔵館、二〇一一年、

参照）。第二は官寺＝官僧の寺檀関係にみられる教化活動とその果実の解明である。第三は他教（浄禅・秘密念仏など）併修の信仰と教化の諸相。第四は山本博子らの研究がある「円光大師二十五霊場巡り」等の巡拝運動についてである。

江戸時代の浄土宗史の研究、とりわけ視点を民衆の信仰と生活にあてた研究の活性化を期待してやまない。

キーワード　体制仏教と脱体制仏教、住持訓、化他五重、往生伝

あとがき

浄土宗教学院理事長　本庄　良文

一　はじめに

『浄土宗開宗の総合的研究』を上梓するに当り、浄土門主伊藤唯眞猊下ならびに浄土宗宗務総長川中光教上人よりの御言葉を頂戴致しましたことに、心よりの御礼を申し上げますとともに、ここに至る経緯を述べてご関係各位への感謝の言葉に替えさせて頂きたく存じます。

二　二つの記念事業

令和六（二〇二四）年に浄土宗開宗八百五〇年を迎えるにあたり、浄土宗教学院（前理事長勝崎裕彦、前副理事長

中野正明）では二つの大きな記念出版事業を計画致しました。第一は、法然上人著作に引用された経典、著作類の出典を総体的に明示する「資料篇」、第二は、釈尊以来の仏教がどのように宗祖の思想に流れ込み、さらに宗祖から流れ出て今日に至っているかを跡づけ、もって今後の指針とする「研究篇」の出版です。

三　事業完成に向けて

この計画を受けて教学院では、「浄土宗教学院開宗八五〇年記念論集編集担当理事」として中野正明編集委員長、林田康順編集副委員長、本庄良文編集副委員長の三名を選びました。また、「資料篇」については林田理事が調査班の代表となり、事務局の吉田淳雄主事、石川琢道・大橋雄人書記を窓口として若手を中心に作業を開始しました。教学院理事の交替に伴い、引き続き林田副理事長が調査班の代表をつとめ、石川琢道理事（担当理事）、工藤量導主事、大橋雄人・前島信也書記の態勢となって作業が引き継がれましたが、その後、紙媒体での公刊の予定を変更し、令和四（二〇二二）年十二月八日、浄土宗教学院ホームページでの公開に至りました。

四　「研究篇」作成に向けて

「研究篇」については当初、歴史学分野を中野委員長が担当し、それ以外を林田・本庄副委員長が担当する態勢

で原稿のテーマと分量、担当者の原案をまとめ、実務窓口を市川定敬・加藤弘孝書記として令和三（二〇二一）年八月二五日付（令和四年十二月三一日締切）で執筆依頼を行いました。

ただし、令和四年度、教学院理事の交代があり、正副理事長が退かれて新たに本庄理事長・林田副理事長の体制となったため、「研究篇」についても林田副理事長が責任者となり、編集業務については齋藤蒙光主事、加藤弘孝書記、吹田隆徳書記が当たることとなりました。

五、「研究篇」の概要と基本方針

本出版物は、以下の四部構成としました。通常の学術論文ではなく、概説や研究史、最新の研究状況（執筆者の見解も含む）などを盛り込んだ、いわゆる「講座」的な記述を旨と致しました。

第Ⅰ部「法然浄土教の源流」
第Ⅱ部「浄土宗開宗の意義」
第Ⅲ部「列祖における法然上人」
第Ⅳ部「浄土宗教団の成立と展開」

その上で、執筆者各位には概ね次のようなお願いを致しました。

第Ⅰ部　法然上人に先行する典籍・諸師について、法然上人（とくに浄土宗開宗）への影響を中心に、当該の典籍・諸師に関する概説、必要に応じて流伝史や教理史的な位置づけなどにも言及し、法然上人への影響については、資料篇のデータも活用してなるべく具体的に言及すること。

第Ⅱ部　法然上人をめぐる重要課題について、研究史および論点整理を交え記述すること。

第Ⅲ部　列祖の法然上人観、とくに法然上人のどういった点を重視し顕彰しているのかを記述すること。

第Ⅳ部　現在の浄土宗へと至る過程において重要な問題について、概説と研究史を交え記述すること。

右のように、短い執筆期間でのご依頼にしてはかなりのご無理を申し上げましたのに、ご執筆の皆様からは力のこもった玉稿を賜りました。有難く厚くお礼申し上げます。

六、本書の配布・公開について

教学院年度予算の中、平成二十九（二〇一七）年度より令和六（二〇二四）年度に至るまで、この事業のために毎年の積み立てを行ってまいりました。当初、完成の暁には兼務を除く全浄土宗寺院に配布する予定で進めてまいりましたが、諸般の事情により今回はそれを断念し、まずは教学院会員を中心に配布することに致しました。今後、インターネット上で公開するなどの方法で対応していこうと考えております。

七、おわりに

読者の皆様におかれましては、本書の編集意図をご賢察のうえ、大いにご活用下さるようお願い申し上げます。

令和六年一月二十五日　記

Part 4 The Establishment and Development of the Jōdo-shū

Hōnen's Missionary Work ITO Masahiro 651

The Senjū-Nenbutsu Prohibition Order and the "Ken'ei and Karoku no Hōnan" Incident TSUBOI Gou 675

On the Writings Left Behind by Hōnen NAKANO Masaaki 699

History of Research on the Early Biography of Hōnen ZEN Hiroaki 719

Honen's Samurai Disciples of the Kantō Region, Focusing on Kumagai Rensei's *Yume no Ki* OKONOGI Kishi 743

Genealogies of Hōnen's Religious Communities NOMURA Tsunemichi 757

The Reality of the Jōdo Sect in the Medieval Period: Deviations from Hōnen's Jōdo Teachings ITO Shinsho 777

On the *Danrin* Educational Institution of the Jōdo Sect UDAKA Yoshiaki 803

Faith and Missionary Work in the Edo Period HASEGAWA Kyoshun 827

Afterword 845

Amida Faith of the Nara Period — ITO Shigeki 303

The Rise and Development of Jōdo Buddhism at Mount Hiei — WADA Tenzen 327

Genshin's Ōjōyōshū and Honen's Pure Land Buddhism — MINAMI Hironobu 347

Yōkan, Who Called Himself a Representative of the Nenbutsu School — SAITO Muko 373

Chingai Who Sought a Pure Land of Easy Rebirth; Hōnen Who Pursued an Easy Practice of Rebirth — NARUSE Takayuki 385

Part 2 The Significance of the Founding of Jōdo-shū

Recollections and Prospects Regarding the History of Hōnen's Thought — HAYASHIDA Kojun 401

Hōnen's View of Amitabha: Focusing on Research Trends — SONE Nobuo 431

The Teachings of Hōnen and His Followers on Original Enlightenment Thought — ADACHI Toshihide 457

Controversies Regarding Ōjō Through the Manifold Practices — ICHIKAWA Sadataka 481

The Founding of the Jōdo School — HARUMOTO Tatsuaki 505

The Idea of Giving Rise to *Samadhi* in Hōnen's Pure Land Thought — OGAWA Hodo 523

Part3 Honen's Teachings as Interpreted by his Successors

Shōkō's Life and Thought — GUNJIMA Shoji 541

Ryōchū's Commendation of Hōnen — OHASHI Yuto 561

The Transmission of Pure Land Buddhist Doctrine: Teachings Conveyed by Shōgei and Shōsō — HATTORI Junichi 627

Comprehensive Studies on the Founding of the Jōdo-shū

CONTENTS

Greeting i

Foreword iii

Part 1 The Origins of Hōnen's Pure Land Buddhism

The Tradition of Scriptural Interpretation in Buddism and the Doctrine of the Pure Land Sect of Hōnen, focusing on his *Senchaku Hongan Nembutsu Shū* HONJO Yoshifumi 3

Jōdo Buddhism and The *Larger Sukhavativyuha Sutra* SAITO Shunken 25

Some Problems Regarding the *Amitāyurdhyāna Sūtra* SODEYAMA Eiki 53

The Influence of the Smaller *Sukhāvatīvyūha* (Kumālajīva's translation) on Hōnen NAKAMIKADO Keikyo 73

Hōnen's Reception of the Mahāyāna Sūtras ISHIDA Kazuhiro 89

Nāgārjuna and Vasubandhu MORIYAMA Seitetsu 105

The First Patriarch of Pure Land Buddhism: Master Tánluán ISHIKAWA Takudo 139

Daochuo SOWA Yoshihiro 157

On Jiacai (Sources of Chinese Pure Land Buddhism) KUDO Ryodo 189

Shandao's *Guan jing shu* SHIBATA Taisen 207

Shandao's Pure Land Buddhist Rites SAITO Takanobu 233

Pure Land Buddhism in the *Qunyi-lun* by Huaigun. NAGAO Koe 261

A Study of the Song Dynasty Texts of Pure Land Buddhism Cited in the Writings of Hōnen KATO Hirotaka 281

執筆者紹介

本庄　良文	佛教大学元教授
齊藤　舜健	浄土宗総合研究所主任研究員
袖山　榮輝	浄土宗総合研究所主任研究員
中御門敬教	東海学園大学教授
石田　一裕	浄土宗総合研究所研究員
森山　清徹	佛教大学名誉教授
石川　琢道	大正大学准教授
曽和　義宏	佛教大学教授
工藤　量導	大正大学専任講師
柴田　泰山	大正大学非常勤講師
齊藤　隆信	佛教大学特別任用教員（教授）
長尾　光恵	大正大学綜合佛教研究所研究員
加藤　弘孝	佛教大学講師
伊藤　茂樹	華頂短期大学准教授
和田　典善	浄土宗総合研究所研究員
南　　宏信	佛教大学准教授
齋藤　蒙光	佛教大学准教授
成瀬　隆順	早稲田大学非常勤講師
林田　康順	大正大学教授
曽根　宣雄	大正大学教授
安達　俊英	知恩院浄土宗学研究所嘱託研究員
市川　定敬	佛教大学准教授
春本　龍彬	大正大学綜合仏教研究所研究員
小川　法道	知恩院浄土宗学研究所研究助手
郡嶋　昭示	大正大学非常勤講師
大橋　雄人	大正大学非常勤講師
服部　淳一	埼玉工業大学特任客員教授
伊藤　真宏	佛教大学学長
坪井　　剛	佛教大学准教授
中野　正明	京都華頂大学学長
善　　裕昭	知恩院浄土宗学研究所嘱託研究員
小此木輝之	大正大学名誉教授
野村　恒道	記主禅師研究所講師
伊藤　真昭	（宗）善隆寺代表役員
宇髙　良哲	大正大学名誉教授
長谷川匡俊	淑徳大学名誉教授

浄土宗開宗の総合的研究

印刷日　令和６年４月14日
発行日　令和６年４月25日

編集者
発行者　浄土宗教学院
〒605-0062　京都市東山林下町416
浄土宗教化研修会館内
電話　075-744-0360

印刷所　株式会社　思文閣出版　印刷事業部
〒605-0089　京都市東山区元町355
電話　075-533-6860（代表）