

2022年度

東洋大学審査学位論文

# 専修念仏思想史の再検討

— 證空と顕意の思想的位置づけを中心として —

中村 玲太



# 序論

本論の研究目的とその意義

## I 専修念仏思想と西山義の位置づけ

日本中世仏教を論じるにあたり、様々な理念型が示されてきた。法然（1133～1212）や親鸞（1173～1262）などを「鎌倉新仏教」として位置づけ、高い評価を下した鎌倉新仏教（中心）論においては、専修念仏思想の解明が研究の中心課題となるのは当然であった。そこで、法然を継承する者として研究が進められたのは主として親鸞であった。これに対して、本論で検討する法然の直弟・證空（1177～1247）、並びに證空を祖とする浄土宗西山派の教義が、専修念仏思想の展開として十分に検討されているとは言い難い。親鸞と同様に――あるいは別の課題をもって――、専修念仏思想を世に展開させたのが證空であり、西山派を検討することで、はじめて見えてくる専修念仏思想が担った課題があるとするのが本論の立場である。なお本論で「展開」という言葉を使用するが、これは思想が価値あるものとして「発展」したことを示すものではない。法然と同じく専修念仏思想を立場として、その時の歴史的課題を背景としながら専修念仏思想の新たな様相を示したことを「展開」と表現しておく。

まず、西山派の位置づけに関して一例を挙げれば、岩波文庫にも収められ、現代でも読み継がれる柳宗悦（1889～1961）『南無阿弥陀仏』には以下のようにある。

印度や支那に現われた念佛宗についても多少は触れるが、しかし必然に日本における同じ流れの佛教が主な対象になるのは言うを俟たない。そこでどうしても法然、親鸞、一遍の三祖師のことが重要な題材となってくる。それに浄土門の最も徹底した思索がこれ等の人々によって成されたのであるから、どうあってもこの三大上人のことをさし置くわけにゆかぬ。そうしてこのことは必然に、法然によって建てられた浄土宗、親鸞によって築かれた真宗、一遍によって始められた時宗のことを述べることになる。この三宗こそは、日本における念佛門を最もよく代表する。

別に浄土宗西山派があるが、これは畢竟浄土宗に属するし、その発展上に時宗を考えることもできるから、三宗の中に含めて考えてゆきたい。<sup>1</sup>

柳は西山派を「畢竟浄土宗に属する」とするが、中世において親鸞を中心とする一派もあくまで「浄土宗」であり、その点、證空を祖とする西山派と何ら変わりはない。「浄土宗」であり、かつ西山派も独立した一派であると見るべきで、「畢竟浄土宗に属する」ということから、證空のみを論じない理由にはならないであろう。また、一遍（1239～1289）を中心に日本浄土教の「発展」を論じるのが柳の特徴であるが、ここで西山派はあくまで発展途

---

<sup>1</sup> 柳[1960]、99頁

上の宗派として位置づけられている（なお、一遍の修学は西山派から始まる）。こうした発展史観によって、それぞれの歴史において担った課題への注目が解消されてしまう危険性がある。本論ではこうした発展史観を見直しつつも、西山派を検証することで専修念仏思想の新たな動向を示したい。

次に、先に触れた日本中世仏教を考える上での理念型において、西山派がどのように位置づけられてきたのかを示す。證空が法然の直弟であることを考えれば、鎌倉新仏教論であれば「新仏教」に位置づけられるはずである。しかし、親鸞のように證空が「新仏教」の騎手として思想上に位置づけられることはなかった。これはおそらく共通認識として、證空が「民衆」よりも貴族に近く、いわゆる旧仏教側の思想に接近するものだと見られていたのが要因としては大きいと考えられる。

一例を挙げれば、裕慈弘は、「勿論法然上人門下の中には、師説とやゝ趣きを異にして諸行本願義をなすものや、また 正因成就の後の行修として萬善諸行を勧めるものもあつた」とするが、この後者が證空である。念仏の一行が選び取られた専修念仏思想に対して、その他経典に説かれる様々な善行＝「諸行」の価値を教義的に認めた、と考えられる證空の思想が問題とされている箇所である。続けて、「西山一派がむしろ京都を中心とし、顯密諸宗の本據にあつて尚且つ榮へた事實は、勿論個々の因縁あひ俟つ所あるには違ひないが、然し一にはその教義の然らしむる所あつたのではないか、或ひはまたその環境が自ら西山上人をして、特にかゝる態度をとらしめたのであつたかどうか。その間なほ多少の考慮を要するものがあるに違ひない」としている<sup>2</sup>。また、田村圓澄はこう評する。

その師法然が放下した戒を再び取り上げたことは、證空の地位を、隆寛らの念佛者と區別せしめる結果となった。かくして證空は、自己に對立する壁と妥協し、また、壁の一部となることにより危機を回避しえた。<sup>3</sup>

確かに證空は、諸行の一部である戒律を再び浄土思想の中で取り上げている。こうした證空の態度によって、西山派は専修念仏弾圧の状況下を生き延びることができたとする。なお、諸行という観点だけではなく、いわゆる天台本覚思想の観点からも證空は天台に接近するものだと論じられてきた<sup>4</sup>。

鎌倉新仏教（中心）論に対して、顯密体制論を提起したのが黒田俊雄である。この黒田の問題提起をまとめた蓑輪顕量は以下のように言う。

---

<sup>2</sup> 裕慈弘[1948]、123～124頁

<sup>3</sup> 田村[1954]、44頁

<sup>4</sup> 島地[1929]等参照。

ではこの「顕密体制」論ならびに「顕密仏教」という言葉で示されたものは何であったであろうか。それは、一言で言えば、先の理念型で言われる「新仏教」勢力は、中世初期においては弱小の勢力に過ぎなかったのであり、鎌倉時代を代表する仏教は、前の理念型で言えば「旧仏教」、すなわち既成仏教の側であったということである。つまり旧仏教を「中世宗教の基軸と位置づけ直した」のである。

この視点は、ともすれば「新仏教」の側に関心を寄せ、研究の中心もそちらに片寄りがちであった、多くの仏教研究者たちを大いに反省させることになった。<sup>5</sup>

こうした顕密体制論を提唱した黒田の西山派への評価は如何なるものか。

過激な異端派として弾圧された一念義など以外の、法然門下（専修念仏）の「浄土宗」主要教団（鎮西派・西山派など）も、顕密体制に妥協して“体制回帰”の傾向が強まってきた。<sup>6</sup>

黒田にとって西山派は「体制回帰」的なものであって、それ以上の詳論はない。そもそも森新之介によれば、「すなわち黒田の顕密体制論は、源空などの専修念仏を中世仏教史における傍流とするか主流とするかで旧来の新仏教論と異なるものの、それを民衆仏教として高く評価することにおいては全く同じである。顕密体制論では、中世において顕密仏教の勢力が如何に強大だったかは雄弁に語られるが、その顕密仏教に如何なる意義があったかについては寡黙である」<sup>7</sup>とされる。黒田は、「体制回帰」の枠組みに入れた西山派についてもその意義を積極的に評価するところはない。これは黒田を批判的に継承した平雅行も同様である。

證空思想は、鎌倉新仏教論の中で積極的な意義づけはされず、かといって顕密体制論の意義を認めた研究者の中でも十分に省みられたわけではなかった<sup>8</sup>。

---

<sup>5</sup> 蓑輪[1999]、13～14頁

<sup>6</sup> 黒田[1994]、245頁

<sup>7</sup> 森[2013]、33頁

<sup>8</sup> わずかな例外として、大石[1988]では、西山僧が貴顕の葬送に参画していく様相が検討され、いわば体制側における西山派の動向が論じられている。その他、西山僧における葬送・仏事への関わりについては、坪井[2015]第1章「証空門流の形成と展開」、島津[2017]第2部—第2章「中世における葬送の僧俗分業構造とその変化——「一向僧沙汰」の検討を通して」も参照のこと。

## II 専修念仏思想の展開と西山義

こうした西山派への評価の中、西山義研究の意義があるとすればそれはどこにあるのだろうか。

高橋慎一郎が明らかにしたように、「中世の浄土宗西山派教団が公家・武家・他宗寺院などとの間に、様々なネットワークを張り巡らせて、諸権力の支援を獲得し、勢力を伸張していった」<sup>9</sup>。広範なネットワークを駆使しながら活発な活動をしていた西山派であるが、特に法然亡き後の京都仏教界を考える時、その影響力の大きさは検証すべき課題である。詳しくは本論で論じるが、證空一立信（1211～1284）一顯意（1238～1304）と次第する（以上、西山深草義）、證空の孫弟子である道教顯意には、浄土宗の一派である鎮西義の望西楼了恵（1243～1330?）とともに、亀山帝（1249～1305）を主体として浄土宗に関する質問状が届けられている。さらに、亀山帝は浄土宗という大きな括りのみならず、西山義自体にも関心を寄せていて、顯意を同じ西山派（西山東山義）の漸空（生没年不詳）と御前で対論させている。また、顯意は天台の学僧からの質問状にも答えるなど、他宗派、特に天台との交流も活発であった。

證空をはじめとして、西山派における貴顕や聖道の諸宗とのネットワークを考えると、むしろ顯密仏教として西山派を位置づけ、その勢力の意義を研究するという手法も考え得る方途ではある。しかし、西山派の展開は、やはり専修念仏思想の展開であるとみなすのが本論の立場である。これはいわゆる「旧仏教」とは断絶した「新仏教」として、證空思想を位置づけ直すものではない。證空は従来の諸宗を否定するものではないからである。ただ、それは顯密仏教への「体制回帰」ではなく、従来の諸宗が根幹に位置づける仏説は、専修念仏思想によってのみ実現可能だと主張するのが證空である。この動向を再検討するのが本論の目的である。

この思想展開を論じる上で、上島享の「顯密体制論の基幹たる「正統」対「異端＝改革運動」という二項対立の図式は、中世仏教の本質を描き切れているのであろうか」<sup>10</sup>という問題提起は、西山派を考える上でも参照すべき問いかけである。證空における修行論、諸行の理解、あるいは如来と衆生との関係（一体性）をめぐる議論は、当時の聖道諸宗の仏教理解に厳しい批判の眼差しを向けるものであることにまず注視すべきである。さらにその上で證空は、聖道諸宗で仏説に基づいて論じられる教義を不要と切り捨てるのではなく、諸行などの問題を含めた従来の教義を専修念仏思想の立場から解釈し直す——他力に依る仏説の実現を訴えるものである。専修念仏思想は他の仏教を否定する排他的な思想だと見られて

<sup>9</sup> 高橋[2016]、259頁

<sup>10</sup> 上島[2012]、90頁

いたのであり、このような歴史的課題を踏まえての證空の主張である。ただ、證空は既存の宗派を否定するわけではないが、他力を忘れた諸宗派の現状に対して痛烈な批判を行うのであり、これを一つの仏教改革運動として位置づけることも可能であろう。既存宗派の教義を容認・護持するか否かといった単純な二項対立の図式では了解することのできない、専修念仏思想史の展開があるのである。

なお、西山派を思想史上に位置づける研究として、大塚[2009]がある。大塚の研究は、康空・仁空といった三鈷寺流を思想史上に位置づけたもので、三鈷寺流に至る西山派の位置づけに関しては不明瞭なところがある。本論で問題とするのは、三鈷寺流に至る西山派の位置づけである。ただ、法然や親鸞を論じる上でも用いられている「三学」を中心とした分類は、三鈷寺流以前の西山派、證空などを論じる上でも有効であると考えられる。ただし、大塚が中世の思想動向を分類した、「三学を実践的な修行体系として興行する動き」と「三学を超越して新たな信仰による救済を求める動き」<sup>11</sup>は、證空においては他力に依って統合されることに意義がある。

以上のような證空の思想には、聖道諸宗への批判、特に自己の罪惡を信じないことへの批判を基調としつつ、他力に依って仏教徒としての在り方を如何に実現するかという課題があった。専修念仏思想に立脚しつつも、證空にとっては、仏教徒として仏説を信じる＝諸經典に説かれたすべての仏説を信じる（真仮を考えることがあっても、諸經典の意義を排除しない）ということでもあり、ここに二項対立的な図式で割り切れない所以もある。

理念型の提示によって進展する研究があるのは確かであるが、わかりやすい図式からは零れ落ちる中世仏教の形態があるのも確かなのである。まさに法然亡き後の京都仏教界で権勢を誇った西山派とはそのような存在である。こうした点を押さえた上で、専修念仏思想の展開として、證空思想、西山派を検証すべきなのである。また、こうした西山義研究によって、翻って従来の理念型に欠けていた点、補うべき点を照射することも可能であると考えられる。

### Ⅲ 本論の構成

以上の本論の課題を達成する上で、證空思想の解明は前提となる。特に「聖道門的」とされた證空の思想についてまず再検討を行いたい（第1部「證空思想の再検討」）。また、證空没後の西山派の展開として、本論では京都仏教界で注目された顕意の思想に着目して、仏教界における西山派の動向を検証する（第2部「道教顕意に見る西山義の展開」）。検証の前提として、顕意の各著述に関してその成立過程の検討も行う。さらに、西山派は活発に他宗派

---

<sup>11</sup> 大塚[2009]、26頁



との交渉があり、また後世にもその影響を及ぼしている。そこで補論として、西山派と他宗との交渉、西山派の他宗への波紋も検討課題とする（第3部「西山義から／への波紋」）。以上を大筋として、本論の構成は以下の通りである。

**第1部「證空思想の再検討」** 第一に、證空と諸行の問題について検討を行う（第1章「證空に見る浄土教的実践とその評価の問題」）。これはまさに證空が「聖道門的」と評されてきた問題である。確かに、證空は「念仏」以外の諸經典に説かれる善行（＝諸行）を無価値だとして排除しない。しかしその主張は、諸行は他力に依ってはじめて実現されるものということが基礎であり、自力の価値を信じる＝自己の罪惡を理解しない聖道門の行者を批判することと不可分な主張であることを明らかにする。また、他力に依る善行とは、旧来の宗教的秩序を決して肯定しないものであることも示す。

この諸行の問題以外にも、證空が「聖道門的」だと了解される思想の一つとして、「領解」の理解がある。證空が「領解」を強調したことを通して、西山義は知的理解を強調し、学風は聖道門的であるなどと主張されてきた。しかし、證空における「解」とは、「信」のことであり、これは当時行われていた「学解」に対する解釈の転換を迫ったものであることを検証する（第2章「西山義における「学解」解釈の転換」）。特に、證空の念頭には、活動圏が近接した明恵（1173～1232）の「解」理解——専修念仏批判としての「解」理解——があったことを示す。

次に、證空における如来と衆生の同質／異質性に関して考究する。法然は「西方の弥陀」に帰依し、自己とは隔絶した如来を強調した。しかし、その直弟である證空については、従来、仏と自己との存在が本質的に同一であることを強調したものの、さらにはいわゆる天台本覚思想に近接するものだと理解されてきた。これに関して、證空発とされる「機法一体」という宗派を超えて受容・批判されたタームの成り立ちについて前提として検証し（第3章「「機法一体」説成立の再検討—證空における「往生正覚俱時」説を中心として」）、次に、天台本覚思想との関係について論じる（第4章「天台本覚思想と證空——「現生往生」思想の究明を射程に入れて」）。前者の検討を通して、證空が「仏凡一体」や「凡聖一如」といった如来との本質的一体を語る言説に対して批判的な面を強く有することを示し、後者では、證空自身が当時の天台本覚思想を念頭に置き、「現実肯定思想」に対して批判的立場を取る、證空の現実世界・我々の罪惡に対する悲嘆を明らかにする。特に「煩惱即菩提」などは大乘仏教における基礎的な教義であるが、これを「知る」ことにとどまることへの證空の危機感を解明する。また、ここで近年改めて問題となっている「現生往生」と言われる思想について、證空の立場を明示する。

以上の「往生」は、「見仏」と密接に関わる問題であり、證空の「見仏」理解として、特に議論となっている善導「光台現国」への解釈について、検討を進める（第5章「證空にお

ける「光台見仏」論の成立)。

證空思想において従来議論されてきたタームとして、「行門」・「觀門」・「弘願」といういわゆる特殊名目、さらに「化前序」という語がある。いずれも證空が出世本懷經とする『觀無量壽經』(以下、『觀經』と略記)に関する西山義特有の理解を示すための教義であるが、これは證空が仏教全体を体系的に位置づけるための用語であり、證空の教相判釈とも言うべき教義である。この特殊名目、あるいは「化前序」の思想背景について、先行研究においてはたびたび天台学の影響が指摘されてきた。本論ではこれを今一度再検討し、両者ともに善導(613~681)を典拠にした主張であると證空自身は認識するものであり、専修念仏が善導に則るものであることを顕かにするのに如何に腐心していたかを考究する(第6章「西山義特殊名目「觀門」の成立過程の再検討」、第7章「證空における「化前序」説成立とその展開」)。

最後に、證空の末法思想について検討する(第8章「證空の末法思想——『自筆鈔』／『他筆鈔』の相違に着目して」)。日本仏教の一つの潮流として、単に日本が末法の時代になったことを歎くのではなく、そもそも正法・像法・末法という三時説の枠組みを疑う思想も一定数存在した。證空思想もその一つであり、これ自体、検証を進めるべき問題である。この證空思想についてすでに先学の指摘もあるが、三時説に関してやや屈折した證空の思想的変遷が検証されているとは言い難い。そこで、末法、三時説という基本的な枠組みへの問いを基にして、證空の思想的変遷、そして変遷しつつも一貫した「弥陀本願の通時的救済」への思索について明らかにする。

**第2部「道教顕意に見る西山義の展開」** 顕意の主著である『觀經疏楷定記』(以下、『楷定記』と略記)は、善導『觀經疏』に対する注釈書である。ただ、「注釈」と言っても、その「注釈」の性格は一樣ではなく、「注釈」の実態を検証する必要がある。『楷定記』における「注釈」とは、顕意一人の手によって実現されたものではなく、複数の人——それも西山派内外——との問答・対話を通して成立したことを明らかにする(第1章「顕意『楷定記』と注釈活動——證空『他筆鈔』にも注目して」)。また、これは顕意『楷定記』特有のものではなく、證空や他の西山派の注釈書にも見られる特徴である。特に、自由闊達な議論の場をもとに注釈書が成立していることが注目される。検討の中心は顕意『楷定記』であるが、その検討を梃子に他の注釈書に関する検討も併せて行い、西山派の注釈活動の特徴、ひいては法然門流の注釈活動を検討する視座をはじめに提示したい。

次に、顕意の京都仏教界での活動状況を検証するため、「四十八問答」、『浄土疑端』の成立過程を明らかにする(第2章「顕意、了恵の「四十八問答」の史料価値について」、第3章「顕意『浄土疑端』成立過程の検討」)。まず、この「四十八問答」が、先に言及した龜山帝より浄土宗鎮西派と西山派に届いた質問、それに対する応答を示すものである。次に、当

時浄土宗内外で議論になっていたいわゆる「諸行本願義」の人師と顕意は対論している。このもととなったのが『浄土疑端』である。両文献ともその成立過程に関して十分な検討がなされているとは言い難い。両文献への検討を行いながら、顕意の活動状況、対外的な活動の幅の広さを示す。

顕意は天台僧との交渉もあった。證空への見方と近いが、顕意も天台学へ接近した人物であると見られている。確かに顕意においても天台学の影響は否定し得るものではないが、しかし、顕意の天台、浄土の両宗への見方は独特のものである。天台、浄土の両宗は一致するというのが基礎的な立場であるが、あくまでそれは善導に立脚した念仏思想をもとに（両者がそれを共通して説く故に）一致すると主張するものである。すべての行は念仏を離れて存在しない、という見方を顕意は提示するが、これを天台学から論証可能だと考えているのである。従来の顕意への見方を再検討する一環として、顕意『註五方便念仏門』について検証する（第4章「顕意撰『註五方便念仏門』について——浄土・天台「両祖同轍」を中心とした考察」）。

さらにこうした一致点の強調と専修念仏思想の敷衍は、顕意の仏教観全体にも及ぶものである。このことを近年提起された、教相判釈と〈ひとつの仏教〉という観点から検討する（第5章「他力論と〈ひとつの仏教〉」）。顕意は、「一乗真宗」なる語をもって全仏教が一致することを説く。しかしそれは、法華や真言なども「他力」を説くからである。それを自覚せず、専修念仏思想、あるいは他力思想を批判する聖道門の人師に対して、仏教を理解しないものとして痛烈に批判している。ここには、本来一つである仏説を信じられない、謗法への問題意識もあった。顕意の〈ひとつの仏教〉論は、単なる体制回帰的なものではなく、当時の聖道門の人師に対して大いなる問題意識をもって、他力にもとづく仏教の実現を強調するものであった。これについて詳論する。

最後に、顕意は中国浄土教の文献もよく読み込んでおり、かつそれに批判的な眼差しを向けている。顕意が投げかける批判をもとに、日中浄土教における新たな問いを発見することも可能であると考えられる。そこで、「唯心浄土」の問題を取り上げ、これを検討する（第6章「顕意の「唯心浄土」批判」）。顕意は、原理的には「唯心浄土」、心を離れた浄土などないという説を認めるが、一方で「西方の弥陀」の実在性を論理的に考究している。「唯心浄土」説、あるいはそれに反駁する系譜を明らかにした先行研究でも、顕意のこうした主張は取り上げられていない。しかし、顕意の視点はそうした「唯心浄土」説の議論に新たな波紋を呼び込むものであり、この点を明らかにしたい。

**第3部「西山義から／への波紋」** 中世において各宗派の教えをまとめ、そのエッセンスを記した仏教綱要書が著された。その仏教綱要書を著すにあたり、新興の「浄土宗」を如何に記述するかが問題であった。批判もある「浄土宗」を日本仏教において如何に位置づけるか。

この点において、中世の仏教綱要書は「浄土宗」に対して多様なアプローチから記述している。この「浄土宗」を記述するにあたって、浄土宗西山義が参照されている仏教綱要書がある。今まで指摘がなかったが、東福寺開山・円爾（1202～1280）撰述と伝わる『十宗要道記』、親鸞の玄孫にあたる存覚（1290～1373）『歩船鈔』には西山義の影響が確認できる。ただ、西山義の受容の仕方は一様ではなく、その差によって各仏教綱要書の特徴を見出すことができる。こうした検証から、西山義が歴史的にどのように受容されたかを知ることにもまたできるのである。そこで、仏教綱要書における「浄土宗」の記述を通して、西山義と各宗派との歴史的影響関係を検証する（第1章「中世仏教綱要書と浄土宗西山義」）。

次に、西山義——にとどまらず法然門流、あるいは聖道の諸宗に波紋を及ぼした主張として、諸經典に説かれる念仏以外の善行（＝諸行）に依る往生も「弥陀の本願に誓われているから」可能である、とする「諸行本願義」がある。法然の直弟であり、諸行本願義の祖とも見られる長西（1184～1266）が主張した「雑行専修」、それに対する西山義の反駁を検証することで、諸行本願義と西山義との交渉について明らかにする（第2章「長西における「雑行専修」をめぐる問題——西山義の批判を中心として」）。

この「雑行専修」は長西に端を発する言葉であるが、證空に端を発する言葉として「一向他力」がある。「自分で」信じたと思う心も自力であり、罪惡の我々に用意するものなど何一つないという「一向他力」の教説は波紋を呼んだ。この波紋は、法相宗の良遍（1194?～1252）や貴顕をも巻き込むものであった。また、「一向他力」をめぐる、西山義と鎮西義で激しい応答がなされ、かつ西山義内でも異義が噴出ししている。当時の浄土教をめぐる思想動向を知る一つのタームとして「一向他力」は注目されるものであり、これについて證空から検討を進め、その波紋を考究する（第3章「「一向他力」の主張とその波紋——證空・良遍とその系譜に注目して」）。

西山義、その周縁で、過去仏も含めたすべての仏は「念弥陀三昧」によって成仏したという経文が共有されていた。これは『般舟三昧経』と「される」経文である。弥陀は十劫の昔に成仏した、と諸經典で説かれるのであるが、三世諸仏に先行する根源的な仏が弥陀である、という主張がこの『般舟三昧経』の経文（とされるもの）からなされた。三世諸仏に先行する根源的な仏であれば、単なる十劫の昔に成仏した仏だとは考えられず、ここに證空などの西山義、そして真宗で独自の仏身論が繰り広げられる。また、こうした仏身論の検証は、中国浄土教が弥陀法身説などの仏身論を進展させたのに対して、法然門流には目立った仏身論の展開はなかったとする主張への再検討を促すものである。しかし、そもそも上述の「念弥陀三昧」ということが、『般舟三昧経』に説かれているのか、という文献的な視点からの批判も鎮西義、あるいは諸行本願義からなされた。法然以降の仏身論を考える上で基礎となる視点を、「念弥陀三昧」文を基軸に提示する（第4章「法然門流における仏身論と「念弥陀三昧」文の展開」）。

最後に、近世真宗学における西山義の影響を考察する（第5章「光遠院恵空の西山義受容について——真宗教学史における他派理解と注釈態度」）。本論で特に注目したいのが、大谷派初代講師ともされる恵空（1644～1721）である。近世真宗学を検討するに当たり、当時の学匠が西山義や鎮西義との差異を強調したことが度々取り上げられてきた。しかし、必ずしも他派の否定、自宗の宣揚ということだけが真宗学ではない。恵空は、西山典籍を渉獵し、浄土教を語るに当たり相当数、西山典籍を引用している。批判的に西山義を取り上げるための引用ではなく、あくまで解釈の参考として、時には親鸞の解釈と並列させている。このような恵空の学問的態度について検証し、近世における西山義受容について的一端を示したい。

#### [参考文献]

- 上島享[2012]「〈中世仏教〉再考——二項対立論を超えて」『日本仏教総合研究』第10号  
 大石雅章[1988]「顕密体制内における禅・律・念仏の位置——王家の葬祭を通じて」『寺院史論叢1 中世寺院史の研究（上）』（法藏館）  
 大塚紀弘[2009]『中世禅律仏教論』（山川出版社）  
 黒田俊雄[1994]「仏教革新運動の歴史的な性格——とくに宗教の近代化をめぐる」『黒田俊雄著作集』巻二（法藏館）  
 島地大等[1929]『天台教學史』（明治書院）  
 島津毅[2017]『日本古代中世の葬送と社会』（吉川弘文館）  
 高橋慎一郎[2016]『日本中世の権力と寺院』（吉川弘文館）  
 田村圓澄[1954]「専修念佛の受容と弾壓」『佛教文化研究』4号  
 坪井剛[2015]「鎌倉期における専修念佛教団の形成と展開」『史林』98号  
 裕慈弘[1948]『日本仏教の開展とその基調（上）——日本天台と鎌倉仏教』（三省堂出版）  
 蓑輪顕量[1999]『中世初期 南都戒律復興の研究』（法藏館）  
 森新之介[2013]『撰闋院政期思想史研究』（思文閣出版）  
 柳宗悦[1960]『南無阿弥陀仏』『柳宗悦・宗教選集』巻四（春秋社）

## 【凡例】

- 一、本文中には、原文と筆者による書下しを併記した。ただし、原文を対照することが目的の場合はこの限りではない。引用文中〈 〉は割註である。
- 一、原文で旧漢字・旧仮名遣いのは、適宜、現代通例の表記に改め、句読点・ルビを施した。また、原文中の傍点・下線は筆者による補足である。
- 一、参考文献は、著者[発行年]の形で表し、章末に一覧を示した。ただし、辞書・目録類など執筆者が複数いる場合はこの限りではなく、別途、脚注において参照指示している。
- 一、出典については次のような略号を用いた。

西叢	……	『西山叢書』
西全	……	『西山全書』
短編	……	『西山上人短編鈔物集』
大正	……	『大正新脩大藏經』
新版日藏	……	『増補改訂 日本大藏經』
昭法全	……	『昭和新修法然上人全集』
浄全	……	『浄土宗全書』
続浄	……	『続浄土宗全書』
浄聖全	……	『浄土真宗聖典全書』
定親全	……	『定本親鸞聖人全集』
真全	……	『真宗全書』
真大	……	『真宗大系』
天全	……	『天台宗全書』
鎌倉旧仏教	……	『日本思想大系』 卷一五

## 専修念仏思想史の再検討

### —證空と顕意の思想的位置づけを中心として—

#### [目次]

#### 序論 本論の研究目的とその意義…………… ii

- I 日本中世仏教と理念型——西山義の位置づけについて／II 専修念仏思想の展開と西山義／III 本論の構成／凡例

### 第1部 證空思想の再検討

#### 第1章 證空に見る浄土教的実践とその評価の問題……………002

- I 問題の所在／II 「他力修行」と仏教理解／III 三学からの視点／IV 「仏恩報謝」説の浄土真宗への影響／V 小結

#### 第2章 西山義における「学解」解釈の転換……………011

- I 問題の所在／II 明恵における専修念仏思想と「解」の問題／III 證空において転換される「解」／IV 顕意と「兼学」の問題／V 小結

#### 第3章 「機法一体」説成立の再検討

——證空における「往生正覚俱時」説を中心として……………026

- I 問題の所在／II 證空における「機法一体」の確認——用語例の有無について／III 證空における「往生正覚俱時」と「生仏一体」の問題／IV 小結

#### 第4章 天台本覚思想と證空

——「現生往生」思想の究明を射程に入れて……………040

- I 問題の所在／II 現実肯定思想と證空／III 證空の往生論／見仏論／IV 小結

#### 第5章 證空における「光台見仏」論の成立……………054

- I 問題の所在／II 善導における韋提希得益論の確認／III 『自筆鈔』に見る「光台見仏」論／IV 『他筆鈔』に見る「光台見仏」論／V 小結

#### 第6章 西山義特殊名目「観門」の成立過程の再検討……………065

- I 問題の所在／II 定散二善と特殊名目／III 特殊名目「観門」の成立背景／IV 小結

#### 第7章 證空における「化前序」説成立とその展開……………074

- I 問題の所在／II 證空「化前序」理解の構造／III 西山義における諸経と「化前序」をめぐる展開／IV 小結

#### 第8章 證空の末法思想

——『自筆鈔』／『他筆鈔』の相違に着目して……………083

- I 問題の所在／II 『自筆鈔』の末法思想／III 『他筆鈔』における三時説の問題／IV 小結

## 第2部 道教顕意に見る西山義の展開

- 第1章 顕意『楷定記』と注釈活動  
 ——證空『他筆鈔』にも注目して……………094  
 I 問題の所在／II 顕意『楷定記』の成立過程——問答と注釈／III 證空『観経疏他筆鈔』に見る問答形式／IV 了恵『無量寿経鈔』、康空『観経疏康永抄』について／V 単なる知的学究を超えた注釈の場／VI 小結
- 第2章 顕意、了恵の「四十八問答」の史料価値について……………112  
 I 問題の所在／II 「四十八問答」の成立事情／III 貴顕における法然浄土教の認識／IV 西山、鎮西の思想的差異／V 小結
- 第3章 顕意『浄土疑端』成立過程の検討……………129  
 I 問題の所在／II 『浄土疑端』成立と証忍による回答が得られるまでの過程／III 現行『浄土疑端』の問題点／IV 小結
- 第4章 顕意撰『註五方便念仏門』について  
 ——浄土・天台「両祖同轍」を中心とした考……………140  
 I 問題の所在／II 『五方便念仏門』と「念仏」／III 『註五方便念仏門』における「念仏」解釈／IV 浄土・天台が「両祖同轍」とされる意義について／V 顕意における『法華経』の見方／VI 小結
- 第5章 他力論と〈ひとつの仏教〉……………150  
 I 問題の所在／II 「宗」の展開と〈ひとつの仏教〉／III 顕意の教相判釈と「称名一音教」／IV 小結
- 第6章 顕意の「唯心浄土」批判……………159  
 I 問題の所在／II 「唯心浄土本性弥陀」について／III 『観経』所説の「是心作仏是心是仏」に関する問題／IV 小結

## 第3部 西山義から／への波紋

- 第1章 中世仏教綱要書と浄土宗西山義……………170  
 I 問題の所在／II 『十宗要道記』と西山義／III 凝然の「浄土宗」理解／IV 『歩船鈔』と西山義／V 小結
- 第2章 長西における「雑行専修」をめぐる問題  
 ——西山義の批判を中心として……………187  
 I 問題の所在／II 善導と法然／III 長西と證空／IV 立信と証忍／V 顕意／VI 小結
- 第3章 「一向他力」の主張とその波紋  
 ——證空・良遍とその系譜に注目して……………205  
 I 問題の所在／II 證空、良遍における「一向他力」をめぐる問題／III 西山義における「他力」理解の系譜／IV 良忠における「至誠心」釈、「一向他力」



批判／V 小結	
第4章 法然門流における仏身論と「念弥陀三昧」文の展開……………	223
I 問題の所在／II 『般舟三昧経』説とされる「念弥陀三昧」文と仏身論の展開／III 「念弥陀三昧」文の波紋／IV 「念弥陀三昧」文と真宗における仏身論の展開／V 小結	
第5章 光遠院恵空の西山義受容について	
——真宗教学史における他派理解と注釈態度……………	238
I 問題の所在／II 恵空『異執決疑編』について／III 恵空『翼註』と鳳嶺『鈔記』に見る注釈態度の相違／IV 恵空『翼註』「餘論重義」の問題／V 小結	
<b>総結 専修念仏思想史の再検討……………</b>	<b>256</b>
参考文献一覧……………	259
初出一覧……………	267



# 第1部

## 證空思想の再検討

## 第1章 證空に見る浄土教的実践とその評価の問題

### I 問題の所在

専修念仏を説いた法然の直弟である證空は、専修念仏の思想体系において「諸行」(=諸経論に説かれる念仏以外の善行)をどのように位置づけたのか。この問題は法然との対比、あるいは親鸞との対比の中で論じられてきたが、特に前者に関しては證空を浄土教思想史上に位置づける中で度々問題とされてきた。この諸行をめぐる法然と證空の相違点は、早くから論じられてきたものである。

證空の孫弟子に当たる行観(1241~1325)撰述の『選択集秘抄』巻二(浄全八、359頁)には、叡山の法師が、法然が諸行の頸を切った(=弥陀浄土への往生に諸行は不要だと主張した)のに対して、弟子の證空はその諸行を「生け取り」にした、と評したと伝える。また、仁空(1309~1388)『散善義弘深抄』本(天全四、385頁)では、諸善、万法が「悉く弥陀の功德なる道理を以て諸教の修行をも許し、此の第三心(=『観経』に説かれる三種の心の一つである「廻向発願心」)よりしては諸行往生の義をも妨ぐべからざる旨を西山上人は仰せられたる也」としている。「諸行往生」という表現は検討が必要であるが、諸行に積極的な意義を見出したところに證空の思想的特徴を見ていて、続けて「西山上人は先師の本意を受け取て第三心の奥義をば残す所無く弘通し給いし……」とする。あくまで法然の本意を継ぐものであるが、それを余すところなく開顕したのが證空だと言うのである。

さて、仁空のような解釈とは違い、近年の研究では法然と證空の隔たり、落差が強調されてきた。田村圓澄は先に見た通りであるが(序論参照)、平雅行はこう評する。

しかも鎌倉中期における社会の相対的安定化は異端思想の存立基盤を掘り崩し、専修念仏の体制化(諸行往生・諸行本願の承認、戒律尊重)と安心派の孤立・韜晦・蹉跌・退廃にいつそう拍車をかけていった。事実、証空は諸行非本願の原則を堅持しつつも開会の論理を援用することによって、念仏の中に諸行を包摂して韜晦の姿勢を強めていったし、親鸞もまた晩年、造悪無碍を批判し機の深信を放棄することによって、自然法爾へと向かっている。<sup>1</sup>

専修念仏を説く法然に対して、専修念仏の思想を緩めて諸行を容認する證空、という図式は確かにわかりやすい。しかし、専修念仏か、諸行容認かという二項対立的な評価軸を脱し

---

<sup>1</sup> 平[1992]、318頁

なければ、證空の諸行論、浄土教的実践とも言える主張を読み解くことはできないのではないか。これに関して、末木文美士が――これは親鸞と対比する中で論じていることであるが――、「他力諸行」<sup>2</sup>という観点から證空の諸行論を解釈することがまず参照される。「他力諸行」というのは、末木の造語であるが、證空『散善義積学鈔』卷上には、「又一日七日といは少より多に至る義かねて此れを顕はす。今の経（＝『観経』）、阿弥陀経の中に顕はす所の示観修行の心也。文相少し異也と雖も同じく他力修行の相なる故に多少同じく摂し久近等しく生ずと顕はす也」（西叢七、236頁）とある。詳しくはのちに論ずるが、證空の「他力修行」の観点は、当時の聖道門の修行論に対するアンチテーゼの側面がある。

この「他力修行」の観点から證空の思想を解明することが本章の目的である。また、「他力修行」は具体的には戒・定・慧の三学として現れるもので、この点から證空を浄土教思想史上にあらたに位置づけることが可能である。

## II 「他力修行」と仏教理解

### 1 正因正行論

はじめに善悪と往生に関する證空の基礎となる言葉を確認しておこう。以下、『観念法門自筆鈔』卷上である。

弥陀の願に相応して悪を退き、善に順ずる心ありて、而も善悪の為に進み退く心なくして、決定往生の信をもて行ぜよと云ふなり。（西叢四、144頁）

前半に説かれる修善に向かう在り方を検討するのが本章の主題ではあるが、後半の「善悪の為に進み退く心なく」という思想、往生は衆生の善悪に左右されないという視座は常に念頭に置くべきものであろう。この前後半の思想が、いわゆる「正因正行」論と関連づけられたのが、以下の證空『鎮勸用心』である。

はげむも欣ばし正行増進の故に、はげまざるも喜ばし正因円満の故に、徒らに機の善悪を論じて仏の強縁を忘ること勿れ、不信につけてもいよいよ本願を信じ、懈怠につけてもますます大悲を仰ぐべし。（短編、149頁）

さて、證空『他筆鈔』では、この「正因」と「正行」という視点から善導の教説が読み解

---

<sup>2</sup> 末木[2016]、157頁

かれている。これは往生の平等性と衆生の差を論じるためのタームであり、杉紫朗の言葉を借りれば、「正因は安心位であつて萬機平等、正行は起行位であつて機根の差別に随つて不同が分かる」と<sup>3</sup>となる。往生は平等だとしても、他力信より仏道を歩む上でそこには衆生に行という形で差が現れると證空は考えていた。末木は、先の「他力諸行」論で触れていないが、この「正因正行」論こそ證空の諸行論、浄土教的実践を検討する上で論じられてきたものである。

当然の疑問となるのが、なぜ善悪を問わず往生する道が開かれているにもかかわらず、その上で何のために行を修めるのかということである。その所以の一つとしては、「仏恩報謝」があげられる。藤原幸章は、證空と親鸞を比較して以下のように言う。

論じてこゝに至れば、眞宗的念佛の内包はかの證空師の行成論に基く豊かな念佛論を彷彿たらしめるものすらあるのであるが、しかも宗祖（＝親鸞）や蓮師にあつてはそれが特に柔軟心に於いて語られ、又佛恩報謝行として表現せられざるを得なかつたところに證空師の行成的實踐を鋭くほり下げた、眞の意味に於ける浄土教的實踐が組織づけられてあることを見通してはならない。<sup>4</sup>

藤原は、證空とは違う、真宗の特徴を「仏恩報謝」に見定めている。しかし、證空も「仏恩報謝」を信後の行としていることは既に論じられている<sup>5</sup>（後に真宗との関係で再検討する）。

ただ、「何のために」ということを論じる箇所がほとんど見られないのも事実である。もっとも「何のために」という発想自体が自力だとも言い得るが、證空は『散善義自筆鈔』巻一に、「若シ、悪ヲ捨テ、善ヲ修セシメズバ、仏教ニ違スル過アルベシ。誰カ是ヲ信ズベキ。一心ニ念仏スル功、終ニ止悪修善ニ歸スベキナリ」（西叢二、177頁）としている。證空は極めて当然のこととして、浄土教徒も仏説を受ける者である以上、廃悪修善に向かい、仏道を進むべきだと考えていたのではないだろうか<sup>6</sup>。しかし、繰り返すが「善悪の為に進み退く心なく」というのが他力の信である。この点を念頭に置きながら本章で問うのは、凡夫の上に廃悪修善が如何にして実現され得るのかということである。

---

<sup>3</sup> 杉[1924]、183頁

<sup>4</sup> 藤原[1952]、60頁

<sup>5</sup> 青木[1943]では、「西山上人以来一般に、信の後の佛恩報謝と云ふ表現が慣用されてゐる」（133頁）と指摘する。また、石田[1952]にも、證空の教説を説明する中、信後の行が「報謝行」であることが論じられている（209頁）。また、第3部第5章も参照。

<sup>6</sup> また、仏道増進ということは、證空の往生観とも関連している。第1部第4章参照のこと。

## 2 他力による修善の実現

證空は、実現される諸善はすべて阿弥陀仏の功德に依るものだと考えていた。以下、『観經疏大意』である。

三に、廻向発願心と云ふは、一切の万行万善・三世の善根・自他の善は、皆、阿弥陀仏の功德なり。此を隔別したる心にて修行しける間、成じ難し。今、弘願に帰すれば、即ち是れ其の体一なり。(短編、22頁)

先に「他力修行」という證空の言葉をあげたが、この対概念となるのが「自力修行」であり、『般舟讚自筆鈔』巻四には、「自作自受、ハ自力修行ノ道理ナリ」(西叢四、68頁)とある。自らがなした善の結果のみを自らが受ける、という思想は自力だということであるが、そもそも「自らがなした善」だと思ふことが自力なのであり、実現される善は阿弥陀仏の功德に依ると知るのが他力の信だということになろう。證空『散善義積学鈔』巻上には、「三心既具無行不成」の故に諸善悉く成ずれば、自他凡聖の善うとからず、一善を修するに凡聖に通じ、一人の善を随喜するに法界にわたりては其体二無しと云ふ事を顕はず也。同じく阿弥陀仏修成の体なる故也」(西叢七、218頁)とある。

こうした他力の道理を知らず、「此を隔別したる心にて修行しける間、成じ難し」と言われるが、これは浄土門に限った話ではない。證空『散善義他筆鈔』巻上には、「自身ノ罪惡ヲ信知シテ、仏智ノ修善ヲ受け取りテ、三業ニ行ズルナリ。其ノ行体トハ、我等ガ口称ニ顕ハレ給フ南無阿弥陀仏是ナリ」(西叢六、102頁)とあるが、仏智を疑惑する(=自作自受の道理に陥り、仏智の修善を受け取らない)のが自力修行である。證空『定善義積学鈔』巻上には、「已に疑惑心の中に善を修すと仏智を了せず猶し罪福を信じて善本を修すと云へり。此れ則ち聖道常途の行人の修善の相也」(西叢七、108頁)として、仏智を了解せず修行することを「聖道常途の行人の相」だとしている。このような自力修行の根本には、「自身ノ罪惡ヲ信知シテ」ということがないとも言えよう。

證空は聖道修行の実現も他力に依るものだと考えており、『般舟讚自筆鈔』巻二には、「聖道成仏ノ修行モ、其ノ源ヲ尋ヌレバ、今ノ浄土門ノ他力ノ行ヨリ起リテ、其ノ行ノ体異ナラザル事ヲ思ハヘテ積成スルナリ」(西叢四、24頁)と言明している。自力の道理を打破しなければ、聖道・浄土を問わず修行を成就することはできないのである。その意味からすれば、すべてが「浄土教的実践」だとさえ言えるのである。こうした證空の一連の教説は、聖道諸宗の人師と深く関わりをたもちながら進展させてきたものであるが、妥協の産物と判定する前に、まずもって他力を了解しない「聖道常途の行人」を批判的に捉えるものであることを押さえるべきであろう。そして、当時の聖道門の修行論に対するアンチテーゼとして、仏

道修行を成就するための方法論の根源を示すものである。

なお付言すれば、證空『序分義自筆鈔』卷二には以下のようにある。

觀門ノ正宗ニナリヌレバ、善ノ体多少ヲ問フ事ナク、一善即チ一切ノ善ナル心顯ル。  
此ノ善他力ニ乗ジテ成ズト心得レバ、彼ノ善モ其ノ謂同ジ。善ニ勝劣ナク、功德ニ多  
少ヲエラバズ。(西叢一、227頁)

どの善行(「此ノ善」も「彼ノ善」)も他力に依るものであり、そこに何ら勝劣の差は生まれないのである<sup>7</sup>。諸行の意義も認める證空の思想はしばしば「専修念仏」を説いた法然に比べて体制回帰的だと指摘されるが(序論参照)、以上の證空の主張は、貴賤や能力などの差に依って宗教的善行の勝劣が生まれること(かつ往生の得否の定まること)を否定するものだとも言えるのであり、旧来の宗教的秩序(序列)を維持するのに与する思想だとは言いがたい。

### Ⅲ 三学からの視点

次に、證空の思想において修行の実現が具体的には三学に現れていることを確認したい。このような確認をすることで證空を思想史上に位置づけることが可能になると考えるが、これは大塚紀弘の以下の提言に依る。

鎌倉前期に末法思想が深まる中で、三学を見つめ直した僧侶によって仏教改革運動が始まったと考えた。それは、顕密体制論で言う「改革派」のみではなく、「異端派」を含めて、仏教改革運動をとらえる試みということになる。顕密体制という国家仏教の枠組みによらずとも、仏教固有の三学観を基準とすることで、「改革派」と「異端派」の差異は明確にできるのである。したがって、中世仏教の成立史は、(1) 三学興行による修行体系の再構築、(2) 信仰による新たな救済思想の追求、という二つの方向性で考え

---

<sup>7</sup> 末木[1998]では、「機を選ばぬ念仏の一本槍は、ここでは機にしたがった修行の多様性にとって代わられる。それによって他派の教理や実践、特に天台のそれを浄土門の中に取り込むことが可能になる。しかし他面、ちょうど絶待妙の立場が極端化するとき、『法華経』そのものが解体されてしまうように、念仏そのものが実質的に諸行に乗っ取られてしまうことにもなりかねない。西山の門流が天台教学に流れて先細りになるのも、このようなところにその理由が考えられる」(194頁)と指摘される。確かに実践としては「何でもよい」と言える根拠が證空にはある。しかし、その実践に先立つものとして必ず罪惡の自覚、他力信の確立を説いていた。この点で聖道門と実質的な区別がなくなるということはない。



ることが有効である。そして前者の方向が、禪家、律家そして三鈷寺流という新たな僧侶集団の形成に結びついた。<sup>8</sup>

大塚が指摘する二つの方向性の(1)と(2)であるが、その両者を併せもった「他力修行」の形が證空なのである。

さて、まず戒については、『散善義他筆鈔』巻中に三歸戒に関して次の如くある。

歸仏ノ故ニ、仏ノ法ニ歸シ、仏僧ニ歸ス。故ニ、三歸トハ、念仏ヲ宗トス。故ニ、勝鬘經ニ云フ、如来ニ歸スルヲ即チ三歸依ト説ク、此ノ心ナリ。故ニ、念仏ニ歸スル戒ナレバ、心一向専称ニアリト云ヘル宗体ニ入りヌレバ、戒即チ念仏ナリ。(西叢六、160頁)

證空が「戒即チ念仏ナリ」という時の具体的な戒の内容が問題ではあるが、今は戒とは念仏の実現であるということを押さえておきたい。

次に、定であるが、『定善義積学鈔』巻上には以下のようにその成就が説かれる。

示観領解の故に顕行に反へる行相に依て、三昧成じて増上の貪心を起さざれば、定境相應し所現異らざるは今經の正観の体也。此れに反して修すれば、成じ難くして雑境現前し、着心是こに於て生じて定境失するは邪観なる事、十六観通じて一同也。(西叢七、102頁)

ここで言う「示観領解」が「正因」にあたり、ここから「顕行に反<sup>か</sup>へる形相」が「正行」にあたる。三昧＝定が成就することが説かれるわけであるが、これは『観經』で説かれる十六の観察の成就を論ずるものである。ただ注意すべきは、この観法は「見仏」と密接に関わるものであるが、必ずしも心を寂靜にして仏をありありと見ることが往生の要件とはされていない<sup>9</sup>。

最後に慧であるが、『玄義分他筆鈔』巻上には端的に、「観、トハ、智慧ナリ」(西叢五、3頁)とある。そして、「観開キテ即チ三心ト云フベキカ。答ヘテ云ク、然ナリ」(同上、5頁)とあり、「観」すなわち智慧とは、三心＝他力信心のことだとしている。なお、この「観」に関して、田村圓澄は次のような指摘をしている。

「観門廣ければ弘願成ず」として、天台の行法、特に止観に通ずる觀相(十六観)の優

<sup>8</sup> 大塚[2009]、111～112頁

<sup>9</sup> これは正因正行論からしても導かれることであるが、「見仏」の意義については第1部第4章・第5章を参照のこと。

位を認めたとき、證空教義の重心は、往生極樂より觀極樂へと移行していた。<sup>10</sup>

證空における「觀」とはそのまま「信」に直結するものであり、単純に「觀」を自力修行として捉えるべきではない（このことは第1部第6章でも論じる）。

以上、概略ではあるが證空の三学論を見てきた。基礎的な方向として、浄土教に依って三学が実現され得ると考えていたことが了解できよう。

#### IV 「仏恩報謝」説の浄土真宗への影響

最後に、浄土教的実践論に関して證空が浄土真宗に与えた影響について検討する。

先に仏恩報謝について論じたが、親鸞の曾孫である覚如（1270～1351）は「称名報恩」たることを明確に打ち出し、近世真宗教学へ大きな影響を与えている。覚如は、西山義での修学経験もあり<sup>11</sup>、随所に西山義の影響が看取されるが<sup>12</sup>、報恩行の理解もその一つであろう。

覚如『改邪鈔』第十一条には、「この一念を他力より発得しぬるのちは、生死の苦海をうしろになして涅槃の彼岸にいたりぬる条、勿論なり。この機のうちへは、他力の安心よりもよほされて仏恩報謝の起行・作業はせられるべきによりて、行住坐臥を論ぜず、長時不退に到彼岸の謂あり」（浄聖全四、311～312頁）とある。これを受けて黒田義道は、以下のように論じている。

善導（光明寺の和尚）に従って、信心正因を示し、「他力の安心よりもよほされて仏恩報謝の起行・作業はせられるべき」と、起行・作業を仏恩報謝と位置づけている。称名のみを取り上げて報恩と示しているわけではないが、五正行・四修（起行・作業）に含む形で称名報恩が示されていると言える。<sup>13</sup>

この覚如の報恩行の理解は、證空『述成』の以下の記述、特に後半部分と極めて近似する。

此の他力の慈悲を集めて我が本願とし、此の本願を五劫の間思惟して、我が仏体衆生の行となるべき所を思惟し玉えり。是れ離三業の行願という者なり。偕て離三業を修行すというは、往生の行は仏体に成ずと云う。是を聞き得て証得する所を即便往生という。

---

<sup>10</sup> 田村[1954]、48頁

<sup>11</sup> 覚如の多様な修学の経歴は、梯[2001]等参照。

<sup>12</sup> 第3部第1章・第4章参照。

<sup>13</sup> 黒田[2020]、247～248頁

此の上に仏恩報謝の為に五種正行を修行するなり。故に往生礼讃とも云う。(短編、99～100頁)

信心決定した「即便往生」の上に、仏恩報謝の行として五種正行を修めるのだとする。その点からすれば少なくとも、上述『改邪鈔』の記述を覚如特有のものとするのはできないであろう。すでに證空が論ずるところなのである。黒田は結論として、「親鸞を浄土異流の中に埋没させないためには、その念仏理解の特色として、称名報恩も打ち出す必要があったのである」<sup>14</sup>とするが、先の『改邪鈔』の記述はむしろ正当な西山義理解であるとも言える。

ただ、黒田が『改邪鈔』の直前に引用する『口伝鈔』の「…そののちの称名は、仏恩報謝の他力催促の大行たるべき条、文にありて顯然也」(浄聖全四、276頁)という記述は、称名のみを明確に報恩行として取り上げている。これは西山義との違いであると考えてよいであろう。證空の場合、すべての行を「念仏」とする思想にはなるが<sup>15</sup>、修される行は多様であり、称名念仏の一行のみを報恩行としてことさら強調することはない。

西山義をベースとしつつ、覚如が何を親鸞の教えの特徴だと主張するようになるのか。西山と真宗は、仏恩報謝という観点で浄土教実践の内容が比較されてきたが、上述の影響関係も念頭に置くべきである。その上で、『口伝鈔』と『改邪鈔』の異同にも着目しながら、西山と真宗の差異を検証すべきである。

## V 小結

鎌倉期から法然浄土教において「諸行」は議論的であった。この「諸行」に対する思想

<sup>14</sup> 黒田[2020]、248頁

<sup>15</sup> 末木は、「親鸞においては、信心を得た後の様々な行の位置づけがはっきりしない。すべて諸行を拒否するのであれば、親鸞自身が『教行信証』を撰述したような行為自体を意味づけることができなくなるし、それを弟子たちに与えるのも余計な諸行ということになるだろう。それに対するおそらく唯一の解決は、信を得た後の行は、すべてが念仏と化するというところであろう。ちょうど日常すべてが禅になるのと同じである」(末木[2016]、159頁)と指摘している。この「すべてが念仏と化する」というのは、文脈からしておそらく證空の思想から着想されたものなのであろう。末木は、念仏と三業に関する證空の文章をあげてはいないが、證空『散善義積学鈔』巻上には、「第九観に身礼、口称、意念を同じく念仏と名づくるは助正の義わかつたが、一心帰命の体を成ずる故に、三業共に願体に成り返へる所を念仏と定むる也。彼れは弘願所詮の体が顕はる行相なるが故に、摂取不捨の願体三業に遍して共に念仏也と釈する也」(西叢七、240頁)とある。三業に顕れたる行は「弥陀仏修成の体」なのであり、その行を通常の意味での「念仏」と対比される「諸行」とは呼べず、すべてが「念仏」とさえ言われるのである。

の相違によって、確かに思想的系譜を分けることは可能である。そこで注意すべきは、本章で論じた通り、諸行の価値を否定するか、専修念仏を緩めて諸行の意義を認めるのか、という単純な二項対立ではなく、證空のように「他力修行」という観点もあることである。

この「他力修行」という観点は、当時の仏教界の修行状況を批判的に捉えるものであった。證空からすれば、仏教に説かれる実践行とは、そのすべてが弥陀を起源とする浄土教的実践とも言えるものであり、それを自覚しない（＝自己の罪悪性、自力の無功なることを信知しない）ことに対して警鐘を鳴らしているのである。

### [参考文献]

- 青木敬麿[1943]『念佛の形而上学』（弘文堂書房）  
梯實圓[2001]「覚如教学の特色」『竜谷教学』36号  
黒田義道[2020]「本願寺留守職としての覚如」『真宗研究』64号  
末木文美士[1998]『鎌倉仏教形成論——思想史の立場から』（法藏館）  
末木文美士[2016]『親鸞——主上臣下、法に背く』（ミネルヴァ書房）  
杉紫朗[1924]『西鎮教義概論』（百華苑）  
平雅行[1992]『日本中世の社会と仏教』（塙書房）  
田村圓澄[1954]「専修念佛の受容と弾壓」『佛教文化研究』4号  
藤原幸章[1952]「浄土教的実践の問題——證空師の行成論の示唆によつて」『大谷学報』31・3～4合併号

## 第2章 西山義における「学解」解釈の転換

### I 問題の所在

かつて石田充之は、各法然門流の「学風一般」を論じる中、證空については以下のように問うている。

全体的に証空師に於ては仏の摂化を歎じ、浄土の風光を讃美すると云う感情的と云うか、宗教的と云うか、実践的と云うか、斯様な態度は尠なく、理性的、理論的、概念的、思索的な態度に満たされていると云うべきものの様である。斯様な学風一般と云うものは浄土教伝統の実践的、現実的、讃美的な態度を離れたる聖道門的学解的な態度であり考え方であり又学風であると考えられるのであるが、如何であろうか。<sup>1</sup>

こうした理解が妥当か否かを検討するのが本章の目的であるが、まずもって證空が当時の顕密諸宗とも基盤を同じくする言語空間の中で、「学解」そのものの理解を転換したことに注目すべきである。特に證空が、「学解」とは自己の信を問うべき課題だと論じた意義について検討すべきである。なお、この「学解」（あるいは同じ意味を示す「解」）を他力、あるいは信心の問題として提示するのは、同じ法然門下である隆寛（1148～1227）や親鸞の思索においても垣間見えるものである<sup>2</sup>。法然門流においてある程度共有された課題であったと推定することもでき、本章における西山義の「学解」解釈の検討は、そうした法然門流の動向を明示する一例ともなろう。

さて、専修念仏思想はその仏法への姿勢が「偏執」だとたびたび顕密諸宗から批判されて

---

<sup>1</sup> 石田[1979]、260頁

<sup>2</sup> 隆寛『散善義問答』には、善導が示す「解行」について、「身礼彼仏、口讚彼仏、意念彼仏、名之為行。此三業行帰他力本願之心起。以此意為解也」（平井正戒『隆寛律師の浄土教 附遺文集』〔国書刊行会、1984〕附録「隆寛律師遺文集」、47頁）としている。隆寛『散善義問答』の本箇所については、井上慶淳氏にご教授頂いた。また、親鸞は『教行信証』信巻で、善導『観経疏』散善義の「欲明一切衆生身口意業所修解行必須真実心中作」（大正三七、270頁下）という語を、「一切衆生の身・口・意業の所収の解行、必ず真実心の中に作したまえるを須いることを明かさんと欲う」（大谷大学編『顯浄土眞實教行證文類 翻刻篇』〔真宗大谷派、2012〕、162頁）と訓じたことが知られている。これは「解行」を他力による実現だと見た、解釈の転換だとも言える。

なお、これは法然の直弟以降の課題であり、法然自身は、往生において「学」や「解」を必ず具えるべきだと主張するものではないであろう。

きた。このような批判にどのような立場を示したのか。この点が西山義と「学解」を理解する一つの鍵である。「学解」に関して、本章で取り上げる善導『観経疏』散善義の言葉は、證空など西山義の人師がその語を解釈する中で、専修念仏と「偏執」についての認識が示されてきた。

また、その善導『観経疏』の語は、隔たりなく仏法を学ぶべきことを説くものだと一般的には読めるものであり、證空と同時代を生き、法然『選択集』を苛烈に批判した明恵はまさにそれを文証として念仏者の偏執を戒めている。結論を先取りして言えば、明恵は称名念仏「のみ」を行ずることの意義を否定しないが、「称名念仏のみで十分である」という思考を批判するもので、そこには明恵の「学解」解釈が背景にある。「専修念仏」とは単に（易行か難行かといった）「行」の問題に還元されるものではなく、その前提として「解」の問題である、と明恵は考えていた。

明恵、そして證空は、専修念仏と「解」に関する問題を論理化、先鋭化した人師として特筆される。顕密諸宗側が「偏執」を問題にする論理の初動例を考える上で、本章ではまず明恵に着目する。そして明恵は、専修念仏側がその動向に注意していた人物でもある<sup>3</sup>。さらに證空と明恵は近接した宗教圏——九条家宗教圏とでも呼び得る範囲——で活動し、かつ臨終の知識を共同で勤めたこともある<sup>4</sup>。専修念仏側が明恵を注視する中で、その明恵にも

---

<sup>3</sup> 『選択集』を批判した明恵『摧邪輪』の奥書によれば、『摧邪輪』を執筆するきっかけは専修念仏者が来問するという風聞があり、それに答えんがために草したものである。そもその前提として専修念仏側が明恵の所説を聞き、訝しんでいたということがある（鎌倉旧仏教、389頁参照）。また、『摧邪輪』の後にそれを補完すべく成立した『摧邪輪莊嚴記』には、「如近代伝聞者、此定善為本義、定招専修人之闘諍歟」とあり、ここから前川健一は、「これは、『摧邪輪』の所説に対し、専修人——すなわち法然門下——からの反応があったことを示唆するものであり、……」と指摘している（前川[2012]、143～144頁）。このように法然門下は明恵の所説に機敏に反応している。

<sup>4</sup> 九条兼実（1149～1207）が法然の帰依者であったことはつとに知られ、證空も兼実に『選択集』の講義をしたことが伝えられるが（『西山上人縁起』〔『国文東方仏教叢書』伝記部上、341頁〕参照。證空23歳、1200年の頃）、明恵もまた兼実のもとに出入りしていた。『明恵上人夢記』建永元年（1206）十一月条（日記的部分）に、「同廿日より、法性寺禅定殿下（＝兼実）の仰せに依りて、彼の御殿の中に於いて、一七ケ日、宝楼阁供を勧修せしむ。同廿六日、結願すと云々」とある。また、兼実の弟で天台座主を勤めた慈円（1155～1225）については、慈円の臨終の知識を證空が勤めるなどその関係性の深さが指摘されるが（久木[1958]参照）、明恵と慈円の活動圏の近さも指摘されるところである（尾崎[2014]、221頁以下参照）。

さらに、両者ともに関係性が深いのが、兼実が孫・道家である。明恵の示寂に際して道家が捧げた敬白文（『定真備忘録』所収）には、「十四歳以来、廿七年之間、常受淨戒、頻談法門」とあり、長年にわたる明恵への帰依がうかがえる（田中[1961]、94頁参照）。道家『玉蘂』承

っとも近接していたと言い得る證空が、明恵の所説を意識しなかったとは考え難い。特に證空は九条道家（1193～1252）の命によって善導『観経疏』の注釈を進呈しており、道家が深く帰依した明恵の善導理解が、道家—證空を取り巻く界限で話題に上らなかったと想定する方が不自然であろう（道家と両者の関係については註4を参照のこと）。こうした状況下で、證空の「解」理解は明恵と共通の基盤を有しながら、極めて対照的な結論を出している。少なくとも、明恵のような言説を想定することで見えてくる證空の問題意識があることは確かである。

よって、本章では明恵（とその周縁）、次いで證空と検討し、専修念仏をめぐる「学解」理解の一端について明らかにしたい。さらにその後の西山派の展開として、学解から「兼学」の問題にも踏み込む顕意の思想についても補足する。

## II 明恵における専修念仏思想と「解」の問題

明恵における学問一般に対する姿勢として、このように指摘される。

学問と行法との関係は、高弁の宗教における重要な主題の一つであろう。学解を如何に実修するかということが、その全生涯を通じての目標であったといえよう。そこで、弟子に対する講義でも、この点に言及したものが多い。<sup>5</sup>

仏法の知的理解にとどまらず、それを現実に如何に行ずるか、これが明恵の生涯にわたる課題であったとする。田中久夫も、明恵の晩年について記す冒頭で、「明恵は若い時からど

---

元五年（1211）十一月一日条には、「明恵上人被来、五十五善知識像一鋪神妙之本尊也。予可写取之由、先日所相語也。談法文事、良久被帰了」とある。このような明恵と道家の具体的な交渉は散見する。證空に関しては、定家『明月記』文暦二年（1235）五月二十七日条に證空が道家に授戒したことが、嘉禎元年（1235）十二月二十日条には「殿下又御西山善恵房之由也」との記述がある。『西山上人縁起』には、「又光明峯寺殿禅閣（＝道家）嚴命によりて観経の疏私記十巻を造り進ぜられけり」（『国文東方仏教叢書』伝記部上、341頁）とあり、また道家は證空のために法性寺遣迎院を建立している（同上、356頁）。ちなみにこの遣迎院は、道家が心血を注いだ東福寺に近い（当時の位置関係については、長谷川[2021]参照）。さらに付言すれば、『法然上人行状絵図』には、道家の三男である頼経（1218～1256）宛に念仏の教えを説いた證空の書状（「九条入道將軍への返状」）も伝わる。

最後に、史料から確認できる明恵と證空の接点であるが、西園寺公経（1171～1244）の妻・全子の示寂に際して、明恵・證空が臨終の知識を勤めている（『明月記』嘉禄三年〔1227〕八月七日条）。ちなみに道家の妻は、西園寺公経の娘・綸子である。

<sup>5</sup> 鎌倉旧仏教、430頁。『劫廃忘記』補注「学問」の項参照。

んな教えでもそれを実践的につかもうと努めて来たのであった」<sup>6</sup>としている。確かにこうした明恵の学問、修道への姿勢は首肯できるものであるが、一方で、専修念仏思想を批判するときには、学解の必要性を丹念に説いている。学解に留まることは仏道の妨げになるが、仏道の基礎としての学解についてはその必要性を説く意義——それは初歩的なことであるのかもしれないが——を紐解くことも、明恵が置かれた時代環境を検討する上で重要である。以下、順に検討していく。

## 1 善導「一切無碍皆得学也」の解釈

明恵『摧邪輪』（『於一向専修宗選択集中摧邪輪』）巻中には以下のようにある。

慧学者遍万行為其主。若不知其方法者、万行難成。是故文殊般若、明一行三昧、先令学般若。善導云、若欲学解、従凡至聖、一切無碍、乃至仏果、皆得学也<sup>7</sup>。良以若無所知解、依何修道。若不修行、慧学亦無用。解行必具足、有所成弁。（「慧学とは、万行に遍じてその主たり。もしその方法を知らずんば、万行成じ難し。この故に『文殊般若』に、一行三昧を明かすに、先ず般若を学せしむ。善導の云はく、「若欲学解、従凡至聖、一切無碍、乃至仏果、皆得学也」（※註7参照）と。良におもんみればもし知解する所なくば、何に依りてか道を修せん。もし修行せずば、慧学もまた用なからん。解行必ず具足して、成弁する所あり」、鎌倉旧仏教、356頁）

ここで引用される言葉が争点となる、善導『観経疏』散善義「廻向発願心」釈（大正三七、272頁下）の所説である。この善導の言葉をめぐる明恵、そして證空の解釈について比較検討することが本章の目的となる。なお、『摧邪輪』巻下にも引用があり、そこには次の如くある。

聞法之益、諸教所讚嘆也。善導全不制之。如善導観経疏第四云、行者、当知。若欲学解、従凡至聖、乃至仏果、一切無碍、皆得学也。若欲学行者、必藉有縁之法。少用功劳、多得益也。〈文〉准此文、行法雖藉有縁之一法、言学解、有一切無碍之言。専修人何不肯

<sup>6</sup> 田中[1961]、121頁

<sup>7</sup> 善導『観経疏』散善義、並びに、本書を引用する諸文献によれば、「従凡至聖、乃至仏果、一切無碍、皆得学也」の語順が正しい。『摧邪輪』巻下の引用（本文参照）では、この語順である。ここは『摧邪輪』流伝上の誤写等であり、明恵に特別な意図はなく、『摧邪輪』巻下の語順通りに考えていたものだと判定する。なお、該当箇所における訓・註の最新の研究成果としては、米澤[2020]（108頁）があげられるが、この箇所に対して特に言及はない。



聞法之益乎。(「聞法の益は、諸教に讃嘆する所なり。善導まったくこれを制せず。善導『観経疏』第四に、「行者、まさに知るべし。もし解を学せんと欲せば、凡より聖に至り、すなわち仏果に至るまで、一切碍りなく、みな学することを得よ。もし行を学せんと欲せば、必ず有縁の法に籍れ。少しき功勞を用いるに、多く益を得ればなり」〈文〉と云ふが如し。この文に准ずるに、行法は有縁の一法に籍ると雖も、学解と言うに、「一切無碍」の言あり。専修の人何ぞ聞法の益を肯せざるや」、同上、381頁)

この「一切無碍、皆得学也」への解釈が問題になるが、「一切碍りなく、皆学することを得よ」と読み、実践する行は自らに適した有縁のものに依るとしても、学ぶことに関しては一切隔たりなく学びなさいと呼びかける(そのような「学解」を勧める)ものだと一応は解釈できる<sup>8</sup>。なお、こうした善導のような解と行の理解は、類似するものとして、宗密(780~841)『禅源諸詮集都序』にも「勸諸学者、善自安心。行即任随寄一門、解即須通達無礙」(「諸の学者に勧む、善く自ら心を安ぜよ。行はすなわち随寄(※「隨機」に同じ<sup>9</sup>)の一門に任せ、解はすなわちすべからく通達無礙なるべし」、大正四八、410頁下)とある。

さて、はじめにあげた『摧邪輪』巻中に戻ると、明恵は「もし知解する所なくば、何によりてか道を修せん」としていた。その直後に知解にとどまらない修道の必要性を説くが、ま

<sup>8</sup> 善導の言う「一切無碍」について、参考として顕意の解釈例も挙げておく。顕意『散善義楷定記』巻四では二通りの解釈を示し、「解有二義。一云、始從十信三賢凡位、終至十聖乃至仏果、八万四千塵沙法門、一切遍学無限碍也。二云、從於戒善人天凡夫、至諦縁度三乘聖法乃至一実仏乗果法、一切無碍応遍学也」(西全七、525頁)としている。一つ目は、凡位から仏果に至るまでの段階で、八万四千の法門を隔てなく学ぶべきことを説く(=段階に応じた学解があり、一度にすべてを学ぶことを勧めているのではない)ものだと解釈していると考えられる。二つ目は、段階を論じるものではなく、どの立場でも隔てなく仏法の一切を解すべきことを説くものだと解釈するのであろう。なお、後者として解釈するものとしては、例えば、良忠(1199~1287)『選択伝弘決疑鈔』巻四に、「若欲学解等者、解義之時、学一切教、修行之時、必藉一行也」(浄全七、287頁)とあるのがそれに当たろう。また深励(1749~1817)は、「この散善義では五乗の法を凡夫法、聖者法、仏果法と三法に分けてあり。この無量の法門をなんでも学ぶべしと云う事なり。無礙とは是は学んでもよい、あれは学ぶ事はならぬという障りなし」(『佛教大系』教行信証五、433頁)としている(ちなみに、深励はこの箇所の「解」について、「今此解学の解は安心の事に非ず。解義解学の事なり」〔同上、434頁〕とする)。

いずれにせよ、行者が幅広い学解を目指すべきことに変わりなく、また善導は行と共に解を勧めるのである。顕意ほど詳細な解釈はないが、こうした幅広い学解、解行の具足に着目し、明恵は議論を展開するのだと考える。ただ、そこから明恵独自の理解もあることは、本文参照のこと。

<sup>9</sup> 鎌田[1971]、250頁参照。

ずもって「知解」を前提としている。この「知解」とは、善導の「学解」を受けたものであり、「学解」と意味内容は変わらないであろう。このような「学解」、「知解」理解が登場する文脈を確認すると、先の『摧邪輪』巻中の直前に以下の問答がある。

問曰。汝若依善導意、為成念心堅固行者、許止学文等縁務者、我欲勸人従生年七八歳一向教称名行、不令好學文等業。此条如何。答。病患巨多、方薬非一。根機万差、教門多種。或愚鈍不足聞思等。或雖非愚鈍、天性好一行。対如此類、可勸進称名一行。不可必勸餘行。不然唯授一行、設雖授、其心不必相応。(「問ひて曰はく。汝もし善導の意に依りて、念心堅固の行を成ぜんがためには、学文等の縁務を止むと許さば、我、人を勧めて生年七八歳より一向に称名の行を教えて、学文等の業を好ましめざらんと欲す。この条如何。答ふ。病患巨多なれば、方薬一に非ず。根機万差なれば、教門多種なり。あるいは愚鈍にして聞思等に足らず。あるいは愚鈍に非ずと雖も、天性に一行を好む。かくの如きの類に対して、称名の一行を勸進すべし。必ずしも餘行を勧むべからず。しからざらんにただ一行のみを授くは、たとい授くと雖も、その心必ずしも相応せず」、鎌倉旧仏教、356頁)

心が散漫にならない「念心堅固の行」を成就するために、称名念仏を一向に教え、「学文等」に心が向かないようにさせる、こうした手法について問われている。これに対して明恵はまず、病というものは数多あり、それに応じた薬があるように、衆生の性質が多岐にわたるのであるから、それに応じた教えもまた数多あるとする。ある意味では、称名念仏一行を勧めることも一つの法門であり、そのことを明恵は否定しない。ただ、称名念仏一行を勧めるのは、教門を容易に理解しない愚鈍の者、愚鈍の者ではないが、生来の気質として一行を専らにすることを好む者、に対する場合であるとする。こうした人それぞれの性質を無視して、称名念仏一行を勧めることに対して批判するのである。

ここで「学文等」とあって、必ずしも「学文」に限定される問題とも言えないが、「学文等」とは「学文」に代表させた表現であり、専修念仏者が特に「学文」を拒否するような態度を取り上げているのだと考えられる。いずれにせよ、この後に明恵が論証するのは修道全般における「知解」の必要性である。この問答の最後には、「是故説称名之經文、先勸慧学、立専修之善導、既許学解。良有所由乎。若不然者、善導和尚等、若無慧解、豈達一行、発三昧耶」(「この故に称名を説くの經文、先ず慧学を勧め、専修を立つるの善導、すでに学解を許せり。良に所由あるかな。もししからずんば、善導和尚等、もし慧解なくんば、あに一行を達し、三昧を発さんや」、同上)とある。慧学を万行の主ともしていたが、専修、一行を修するにもそれは慧学に裏打ちされる必要があるということになる。なお、慧学の内容として確かめられるのが、善導の説く学解であり、あるいはこの引用箇所「慧解」とまとめら

れることから、慧学と学解の意味内容に特別な差を認めるものではないと考える。

また、先の『摧邪輪』巻下では、善導を引用した後に「専修人何不肯聞法之益乎」としていた。これは偏執なき学解の必要性を説く中で主張されるものであり、学解を得るものとして「聞法」を念頭に置いているのであろう。この続きには、「菩薩万行、皆無聞法不為先」（「菩薩の万行、みな聞法を先となさざるはなし」、同上、三八一頁）とする。慧学・学解を万行の主とするということと、菩薩の万行が「聞法」を先とするということとは一致するのである。

行の実現としては、「有縁の一行」に依るべき、依らざるを得ないのであるが、いずれの一行に専念するとしても学解を外すことはできないのである。善導の「一切無碍、皆得学也」という呼びかけから、明恵は行だけではなく偏執なき学解が必要であることを強調するのである。ただ、善導が解・行ともに（かつ偏執なき学解を）勧めることは否定し得ないとしても、明恵ほど解を根本としてその必要性を強調しているとも言い難い。善導に依りつつ、この点は明恵独自の強調点だと言えよう。

以上のように学解を強調する明恵であるが、愚鈍の者はこの限りではないのだもしていた。しかし、すべての人間が劣った機根ではないというのが明恵の理解である<sup>10</sup>。こうした理解を背景に、称名念佛のみでよいという論理から学解を否定する＝それぞれの機根にあった諸行成就の基盤を否定する、という態度に対して厳しく批判するのである。また、慧学を万行の主とするのであるから、愚鈍の者への一応の対応としては、学解のない専修念佛の功德を認めるとしても、そこに留まることで仏法が成就されるとは考えていなかったであろう。

## 2 偏執と八宗併存の意義

前川健一は、明恵が『摧邪輪』で『選択集』の問題点としてあげた「以聖道門譬群賊過失」を検討する中、明恵の仏教観として「諸宗・諸経の教えは最終的には同一の真理を解き明かすものである、という認識である」<sup>11</sup>としながら、以下のように指摘している。

明恵の考えでは、衆生は自らの有縁の諸行を行すべきであり、一行・一宗のみが突出することは認められない。そのようになれば、自らの機根に合った行を見つけれない衆生が現れ、全ての衆生を救済することができないからである。それは結果として、国土

<sup>10</sup> 『摧邪輪』巻下に、「依此而言、称名一行為劣根一類所授也。汝何以天下諸人、皆為下劣根機乎。無礼之至、不可称計」（鎌倉旧仏教、389頁）とある。

<sup>11</sup> 前川[2012]、137頁

の災厄をも招く、と明恵は言う。<sup>12</sup>

聖道門を総体として「群賊」にたとえ「邪見」とすることは、明恵の考える仏教の在り方——多様な機根に対応した諸宗併存の「和合衆僧」——に違背し、仏法の衰亡のみならず国土の災厄さえ招くものだったからである。<sup>13</sup>

こうした見解については、『摧邪輪』から導かれた結論として異論はない。本章から付け加える点としては、ここで言われる「有縁の諸行」の基盤となるのが学解なのである。この学解、あるいは聞法の意義を否定する専修念仏の思想を明恵は批判するのである。

なお、明恵ほど論理化しているとは言い難いが、道家も応病与薬の思想をもって顕密の諸宗を捉えている。寛元四年（1246）七月十六日の九条家願文<sup>14</sup>に、道家は以下のように述べている。

教門ハやまひに応して薬をさつくる儀也、そのくすり萬差也、その教無量なり、大小権実の教、顕密の宗是也、（『鎌倉遺文』巻九、6723号）

道家の強調点としては、教門ではない教外＝禅宗をどのように位置づけるかにあるが、顕密諸宗が存立している意義として、機に応じて各宗が存在すると認識していたのは確かである。

さらに補足すれば、道家の要請により東福寺の開山となった円爾（1202～1280）は『十宗要道記』の冒頭、各宗の論述に入る前に、「非一門、是一門、非聖意。是他宗、不非自宗、得益実大甚也。只任宿縁、可入何門」（「一門を非し<sup>15</sup>、一門を是すは、聖意に非ず。他宗を是し、自宗を非せざれば、得益実は大いに甚だしきなり。ただ宿縁に任せて、何れの門にも入るべし」、『中世禅籍叢刊』巻四、579頁）としている。自らの機根に応じた有縁の行があり、故に諸宗が存在する意義もある、という認識は、少なくとも證空、西山派周縁では共有されていたのであろう。

---

<sup>12</sup> 前川[2012]、139～140頁

<sup>13</sup> 前川[2012]、141頁

<sup>14</sup> この九条家願文について要点を概説したのものとして、原田[2006]、87頁以下参照。

<sup>15</sup> 訓じ難いところであるが、證空が「此を以て彼を非し」（本文参照）という語を残していることから、このように訓を示した。

### Ⅲ 證空において轉換される「解」

#### 1 善導「一切無碍皆得学也」の解釈

證空における善導『観経疏』「一切無碍皆得学」の解釈をまずは見ていきたい。以下、順に『散善義他筆鈔』巻中、『散善義積学鈔』巻中である。

疑ヒテ云ク、凡夫ノ解何ゾ、従凡至聖、無碍、学センヤ。答ヘテ云ク、今云フ所ノ、解、トハ、示観領解ノ解ナリ。此ノ解ハ乃至十一門マデ領解スル故ニ、従凡至聖、ト云フナリ。無碍、トハ、疑ナシト云フ心ナリ。領解トハ、名号帰入ノ心ナリ。故ニ、無碍、ト云フナリ。(西叢六、131頁)

一切無碍の学は示観領解無碍光の学をさす也。(西叢七、247頁)

一つ目の引用、『他筆鈔』であるが、證空は「解」を「示観領解の解」だとし、「無碍」とは疑心なきことだとする。ここにある「示観」とは、『他筆鈔』で他力の法門を語る際に用いられる名目<sup>16</sup>である。まず、これについて證空の言葉から示すと、『玄義分他筆鈔』巻上の冒頭には、「先ヅ聖道、浄土ノ二門ヲ立テテ、諸経、今経ノ同異ヲ分別スベシ。ソノ同異トハ、所謂同トハ顕行自力ナリ。〈釈迦教。聖道〉異トハ示観他力ナリ。〈弥陀教。浄土〉オヨソ今経ハ、諸経ニ異ナリ」(西叢五、一頁)とある。顕行と自力、示観と他力は各々紐づいており、この顕行／示観という分類から『観無量寿経』を把握するのが證空思想の特徴である。

次に、領解を「名号帰入の心」だとする。これは領解を他力念仏に帰した心、すなわち他力の信に轉換、限定して語っていると言え、注目すべき箇所である。なお、語義解釈として、領解＝すべて他力、というわけではない。證空『散善義他筆鈔』巻下には、「タトヒ領解モ、口称モ、自ラ能ク領解シ自ラ能ク行ズト思ハバ、皆是自力ナリ」(西叢六、187頁)とあるように、自らの功德をたよりとする自力の領解も想定し、それを往生の要因としては否定する(ただ、「領解」自体は信心の問題であり、そこに自力／他力の別があると考えていたか)。それに対して、善導が説くのはあくまで他力の領解(＝示観領解)だということになる。

ここで一点補足しておきたい。『他筆鈔』(そして『積学鈔』)以前の撰述だと考えられる『自筆鈔』の記述についてである。證空『散善義自筆鈔』巻一では、「三心」(信心)と「解」

<sup>16</sup> 杉[1924]、173～174頁参照。

を同じこととして論じている(Ⅲ—3参照)<sup>17</sup>。『自筆鈔』でも「解」を信心の範疇として捉えていると言える。勿論、證空においては「三心」とは他力信心のことであり、この「解」も他力だということになるが、この時点では自力／他力の解を想定し、解を区別して論じるような箇所は見られない。「解」を信の問題として論じる中で、やがて明瞭に「他力の」領解を説く必要性を痛感するようになり、上述の『他筆鈔』(あるいは後述の『積学鈔』)のような所説が形成されていくのだと推定する。なお、有縁の行については、『散善義自筆鈔』巻一では、「広ク諸宗ヲ許スニ似タレドモ、志、今ノ念仏ヲ思ハヘテ是ヲ勸ム。故ニ、少用功勞、多得益也、ト云フナリ」(西叢二、191頁)とある。『積学鈔』でも確認するが、有縁の諸行が数多あることに意義を見出す明恵とは違い、善導はあくまで念仏を勧めたのだと理解するのが證空であり、それは『自筆鈔』にすでに見られる主張である。

次に『積学鈔』を確認すると、ここに至る文脈として、證空はこの少し前に善導の「廻向発願心釈」によりながら、「此義に依らば隨縁各各に修行す可し、偏執す可からず。此を以て彼を非し彼を以て此を謗ず、第三の有縁の機に正因成じて第五の簡機に正行顕はるる事を知らずして、直に第五の機に顕行自力の法を執する故也。又今の廻向発願心の道理を失へる也。源を忘れて流に随ふが如し、何ぞ根を捨てて枝葉に付く事を得ん乎。故に此に為て縁に随て行を起して各解脱を求むと云ふ」(西叢七、246～247頁)とある。顕密諸宗からの専修念仏に対する「偏執」批判を十分に認識していたのだと考えられる。ただ、ここからまず證空は、「有縁の行の体は只念仏の一法を指すなり」(西叢七、247頁)とする。詳細は後に論じるが、證空はすべての行——すなわち有縁の行——の根源は念仏にあると見ており、それを認識しない聖道門に警鐘を鳴らしている。

さて、この有縁の行について論じた後に来るのが、「一切無碍の学は示観領解無碍光の学をさす也」である。ここにも「示観」とあるが、この領解も他力の法門であることを示すものである。次の「無碍光」とは、無碍光如来、すなわち阿弥陀如来の光明のことを指すのであろう。つまり、学解を他力の「領解」、阿弥陀如来の光明による「学」だと解釈するもので、ここに従来の「学解」解釈を転換した読みを提示したものだとして推定したい。

以上のように、證空は専修念仏にまつわる「偏執」の問題を認識しながらも、「解」とはあくまで他力領解のことを意味するのだと論じる。竹村牧男は、證空について「領解を通じての信がなお求められていたのである」<sup>18</sup>とするが、正確に言えば、證空が要とする「領解」

<sup>17</sup> 明恵が同じく強調する「慧」に関しても、證空『玄義分自筆鈔』巻一には、「浄土他力ノ観門ニ入ルヲ智慧ト云フナリ」(西叢一、10頁)としている。この「観門」であるが、この少し前に、「仏ノ説ニ約スレバ観門ナリ。行者ノ心ニ随フレバ三心ナリ。其ノ名異ナレドモ其ノ義是同ジ」(同上、8頁)とある。證空にとって具すべき「智慧」とは、「三心」のことであった。特殊名目「観門」の詳細は、第1部第4章を参照のこと。

<sup>18</sup> 竹村[1999]、147頁

とはそのまま他力の信を表す言葉である<sup>19</sup>。「解」や「学」の意味自体が転換されていることに注意すべきなのである<sup>20</sup>。

## 2 学問について

證空の書状、いわゆる「津戸三朗への返状」には以下のようにある。

学問せざるひら信じの念仏は、往生すべからざるよし、この辺に申ときこへ候らん、極めたるひが事に候也。ひらに信じて学問せざるも、又文につきて学するも、をちつく所はただおなじく、南無阿弥陀仏にて、往生すべき事にてこそ候へ。(短編、250頁)

学問をしない「ひら信じの念仏」では往生しないという説のあることを證空は伝え聞いていた。これを大いなる誤りだとし、学問の有無を問わず、ただ南無阿弥陀仏に落居すべきことを説く。ここで證空は、「文につきて学するも」(名号に依って)往生し得ると説くのであり、「学」自体を否定しているわけではない。

ただ、西山派の学問への態度に対してこのような伝文がある。西山派に関する伝文を数か所遺す、無住(1226~1312)『沙石集』(「説経師の盜賊に値へる事」)には、「念仏宗も、学を本として余教を誹謗すれば、謗法の過積もり、念仏の功は疎かなる、僻事なり。西山の古人の説には、「双紙形を脇挟みて、浄土宗を学する程の者、臨終のよきを見ず」といへり」(『新編日本古典文学全集』巻五二、329頁)とある。「双紙形を脇挟みて」(=「書物を抱

---

<sup>19</sup> 領解と他力信の一致については、高城[2006]に論じられている。

なお補足すると、證空が一般的な学解を転換し、信心が要だと強調するとして、何も考えずに信ぜよ、と呼びかけるものではないと考える。證空は『玄義分自筆鈔』巻三で、「信、ハ疑ニ対スル言、信心ナリ。道理ヨリ立ツ。疑、ハ信ニ待ツ名、疑情ナリ。非道ヨリ生ズ。今、信心ニ依リテ弘願ニ乗ズベシ。此ノ信ヲ取り立テントスルニハ、必ズ疑心ヲ除クベシ。除クベキ故ニ、先ヅ疑フベキナリ。疑ハズンバ道理頭ルベカラズ。疑ハ是、智ノ津ナリト云フ、此ノ心ナリ」(西叢一、110頁)としている。經典の言葉通りに信じ得るほどの心を持ち合わせていないのが凡夫であり、まず疑うべきであると、疑問から始める必然性を説いている。

<sup>20</sup> 原田宗明は、「証空上人の教義の特色の一として、学解と実践の両修という、いわば密教的、旧仏教側に対する配慮的思潮が伺えるのであるが、その方法論を以て「弘願」の他力の信心を第一義と示されていることが伺える」(原田[2008]、31頁)としている。しかし、「学解と実践の両修」とするときの「学解」とは、すなわち他力の信なのであり、この転換を見落とししている。

えてせっせと学問に勤しみながら」<sup>21)</sup> という状況を批判的に捉えるものである。

證空が学問を否定したとは必ずしも言えないが、「学解」を信の問題に転換すること自体、證空当時の「学解」理解に対する批判的な眼差しを反映していると見るべきであろう。故に、無住が伝えるような西山派の言説も成立してくるのだと言える。證空は学問に熱心で、自己の問題として信を問わない一般的な在俗の姿勢を問題にしているとも言えるが、それと同時に、「解」を根本に据えて専修念仏の偏執性を批判する明恵の善導理解も念頭に置いているものだと考える。「学解」についてあえて大胆な解釈を提示する——通常では解釈しがたい他力信心の問題として説き示す背景には、従前の「学解」理解を払拭せんとする證空の思いがあったのではないだろうか。

### 3 念仏を根本とした「解行」理解

念仏と有縁の行に関する問題に戻ると、前章、第1部第1章で論じたが、證空は諸行実現の根源は念仏にあると主張するものであり、「他力修行」という語も残していた。そして、證空『定善義積学鈔』巻上には、「已に疑惑心の中に善を修すと仏智を了せず猶し罪福を信じて善本を修すと云へり。此れ則ち聖道常途の行人の修善の相也」(西叢七、108頁)とあるように、それは自力の心から離れ得ないで修行する聖道門の行者に対する警告であった。先の「有縁の行の体は只念仏の一法を指すなり」という語もこうした證空の思想から把握すべきであろう。

また證空は、解＝他力信の確立から、行への展開を明確に論じている。以下、『散善義自筆鈔』巻一である。

無行不成、トイハ、解ハ行ヲ浄ムル故ニ、三心ノ悟既ニ備ハリヌレバ、行業必ズ成ズベシト云フナリ。(西叢二、198頁)

解を行の根源に据えることは、明恵とある意味では共通であるが、その解＝他力信(三心)と解釈し、何よりも他力信の確立を説くものである。すなわちそれは、すべての人間に自力の無功なること＝自己の罪惡の自覚を促すことでもあり、この点でも明恵と根本的な衆生觀の相違がある。

確かに證空は、「広ク諸宗ヲ許スニ似タレドモ」と前置きして他力念仏を勧めていたが、いたずらに諸宗の存在自体を否定するのではない。あくまで有縁の行の実現が念仏にあることを信知しない態度を批判しているとするべきであろう。明恵とは違う角度から万行が

---

<sup>21)</sup> 『新編日本古典文学全集』巻五二、329～330頁註37



成立する基盤を明らかにするものであり、その基盤たる他力信さえ確立すれば、諸宗の存在意義は明らかになる、と認識していたとも言える。しかし、現状、聖道門の行者にはその認識が足りないことを歎いているのである。

#### IV 顕意と「兼学」の問題

鎌倉期における「兼学」の意義が着目されつつあるが<sup>22</sup>、ここでは善導の「学解」理解に関連して、専修念仏の観点から「兼学」について解釈した顕意に焦点を当てたい。

まず前提として、「解」についての理解を確認する。顕意『玄義分楷定記』巻一〇には以下のようにある。

然則今時道俗、無問智愚善惡差別、但能一心専称仏号、決定廻願、作得生想、乘仏願力、莫不皆往。如是信者、雖昧文義、善解觀經玄義也。応知。(「しかればすなわちいまの時の道俗、智愚善惡の差別を問うことなく、ただよく一心に専ら仏号を称し、決定して廻願し、得生の想を作して、仏願力に乗ずれば、みな往かざるはなし。かくの如く信ずる者は、文義に昧しと雖も、善く觀經の玄義を解するなり。まさに知るべし」、西全六、200頁)

一つ一つの文をよく解せずとも、一心に帰依する他力の信心が確立することが念仏の教えを「善解」することだとしている（このことの意義については、第2部第1章で詳論する）。「解」を「信」の問題として捉えることは、證空を基準とすれば当然の帰結ではある。

ただ、顕意はこの「解」の意味を證空よりも広く捉えている。顕意『散善義楷定記』巻四（西全七、525頁）では、善導が学解を「無碍」と勧めることに対して、それは「為離偏見」（「偏見を離れんがため」）だとし、諸法の「遍学」を勧めたものだとする（さらに詳しい「解」の解釈については、註8参照）。ここから（「学解無碍」に対する）「学行専一」において有縁の法が扱われるのであるが、有縁の法の真意について「实在念仏他力門故」（「実に念仏他力門に在るが故に」）と結論している。

以上の善導『觀經疏』散善義の文について、『玄義分楷定記』巻九には次の如くある。

故今学者、欲離如是偏執疑情、専念餘暇兼訪諸宗。散善義云、欲学解者、從凡至聖、乃至仏果、一切無碍、皆得学也。欲学行者、必籍有縁之法。少用苦勞、多得益也。故有智隨学一宗、通達諸宗。（「故に今の学者、かくの如き偏執疑情を離れんと欲せば、専念の

<sup>22</sup> 近年では、常磐井[2019]等参照。

餘暇に兼ねて諸宗を訪ぜよ。散善義に云はく、「もし解を学せんと欲せば、凡より聖に至り、すなわち仏果に至るまで、一切碍りなく、みな学することを得よ。もし行を学せんと欲せば、必ず有縁の法に籍れ。少しき功勞を用いるに、多く益を得ればなり」と。故に有智は一宗を学ぶに随いて、諸宗に通達す」、西全六、182～183頁)

智慧ある者にとっては「一宗」を学ぶだけで、諸宗が明かす教えに通じることも可能であるとす（これは、この少し前に「入門雖殊、宗歸一致」〔「入門は殊なると雖も、宗歸は一致す」、同上、182頁〕とあるように、究極的には仏の教えは一つであるという理解が背景にある。第2部第6章も参照のこと）。しかし、それが難しいからこそ偏執を離れるために、「専念餘暇兼訪諸宗」と言われるのだと理解すべきであろう。

この箇所の結論部分には、「学解無碍、学行専修、当今時期相応故也。有縁同生、但知此意、縦不兼学、無偏執耳」（「学解は無碍にして、学行は専修なるが、当今の時期相応なるが故なり。有縁の同生、ただこの意を知りて、たとい兼学せずとも、偏執することなかれ）」とある。諸法を「遍学」すること（「学解無碍」）こそ時期相応なのであり、その意味で一―あくまで専念の余暇ではあるが一―兼学が理想ではある。しかし、それは偏執から離れるのが目的であり、兼学せずとも偏執しないことが要であると説く。

これだけであれば穏当な見解とも言えようが、先に見たように「学行専修」というのは、有縁の法＝他力念仏を行ずることであり、「専修」と言われるのであるから、結局は専修念仏を勧めているということになる。

今一度、「学解」についての検討に戻ると、まず「偏執」を離れるべきことは、「宗歸一致」ということと同列に語られることである。仏教である以上、諸宗が説くところ、その真意は一致するのであり、ある一宗だけが真実を明かしているという思い込みが「偏執」として戒められているのであろう。では一致点とは何なのかと言え、『散善義楷定記』卷六には、端的に「諸大乘經、雖説衆門、意在衆生専念仏」（「諸の大乘經、衆門を説くと雖も、意は衆生、仏を専念するに在り」、西全七、550頁）としている。諸宗の教えを遍学するとしても、それは専修念仏を学ぶことに他ならず、また専修念仏という一致点があるからこそ偏執を離れ得るとも言える。

顕意が、偏執を離れるために兼学に準じた在り方を理想だと考えていたことは確かである。しかし、あくまで専修念仏という仏の真意を知ることとその目的があると見るべきであろう。この点で、兼学と専修念仏は決して矛盾しないものであった。時期相応の兼学、あるいはそれに近い「解」の在り方を模索した顕意であるが、これは兼学者のあるべき姿を示しているとも見ることが可能である。

## V 小結

以上論じてきたように、まず明恵は仏道全般で共通の基礎となる「解」について説き、それを見落としている専修念仏の偏執性（学解がなくとも称名念仏のみでよいという姿勢）を批判していた。しかも『摧邪輪』にて、二度も善導を典拠にこのことを論じている。明恵と近い活動圏にいた證空は、こうした思想に対峙する必要があったのであり、善導の言う「学解」を他力信心のことであると解釈を転換していた。

また、その後の展開として、顕意の専修念仏に基づいた「兼学」論を示した。明恵と證空の「学解」理解、あるいはその後の展開を検討することは、当時の学問と専修念仏の問題を考える上で一つ有益な視座を提供するものであると考える。

### [参考文献]

- 石田充之[1979]『法然上人門下の浄土教学の研究』巻上（大東出版社）
- 尾崎勇[2014]「明恵の夢にあらわれた九条家」『愚管抄の言語空間』（汲古書院）
- 鎌田茂雄[1971]『禅の語録』巻九（筑摩書房）
- 杉紫朗[1924]『西鎮教義概論』（百華苑）
- 高城宏明[2006]「證空教学における他力領解と回向」『西山学苑研究紀要』1号
- 竹村牧男[1999]『親鸞と一遍』（法藏館）
- 田中久夫[1961]『人物叢書 明恵』（吉川弘文館）
- 常磐井慈裕[2019]「一向専修と兼学兼修——鎌倉新仏教の見直し」『善光寺と親鸞——日本仏教史の諸相』（春秋社）
- 原田正俊[2006]「九条道家の東福寺の円爾」『季刊 日本思想史』68号
- 原田宗明[2008]「西山派祖証空上人『自筆鈔』の研究——特殊名目「観門」の具体相に関する一考察」『宗学院論集』80号
- 長谷川浩文[2008]「證空開山遣迎院」『深草教学』32号
- 久木幸男[1958]「證空と慈圓」『佛教史學』7・2号
- 前川健一[2012]『明恵の思想史的研究——思想構造と諸実践の展開』（法藏館）
- 米澤実江子[2020]「明恵撰『摧邪輪』巻中訓・註試稿（六）」『佛教大学法然仏教学研究センター紀要』6号

## 第3章 「機法一体」説成立の再検討

### —證空における「往生正覚俱時」説を中心として—

#### I 問題の所在

「機法一体」とは、真宗、西山、時衆で広く時代を超えて議論されてきた教義である。近代においては、鈴木大拙（1870～1966）が「機法一体」は大乗佛教の頂点である<sup>1</sup>としながら積極的に論じている。しかし、この「機法一体」説がどのように成立し、歴史的に展開されてきたのかについては必ずしも定説を見ていない。そこで本章では、「機法一体」説成立に大きな影響を与えたと見られている證空の思想を再検討し、「機法一体」説成立の解明の発端としたい。

この「機法一体」の思想内容として第一に挙げられるのは、弥陀の正覚成就と衆生の往生とが一体である、という思想であり、ここでは便宜上、「往生正覚俱時」説と呼ぶ<sup>2</sup>。この「往生正覚俱時」説は、證空が宣揚するところである<sup>3</sup>。證空の主要な著作に「機法一体」の語が有るか否か、という問題はあるが、證空の「往生正覚俱時」説が後世の「機法一体」説の根底にあると考えられている<sup>4</sup>。

また、徳永道雄は、「往生正覚俱時」説は、「生仏不二の論理の上に立ってはじめて成立するものであることは言うまでもなからう」<sup>5</sup>として、「往生正覚俱時」説の成立には、證空の「生仏不二（一体）」——衆生と仏とが本来的に一体である——という理解が基になっているとする（こうした理解は徳永だけではない。詳細は後述参照）。

---

<sup>1</sup> 鈴木[1976]、123頁

<sup>2</sup> 普賢晃壽は、「往生正覚同時俱成の一体説」（普賢[1994]、269頁）とし、廣川堯敏は、「往生正覚一体成就論」（II-1参照）などと呼称している。本章以下では、證空が『散善義他筆鈔』巻下で、「……正覚ヲ我等ガ往生ト俱時ニ成ジ給フ故ナリ」（西叢六、202頁）とすることから、端的に「往生正覚俱時」説と呼ぶこととした。

<sup>3</sup> 「往生正覚俱時」を名号論なども含めて綿密に論じたのは證空が嚆矢であることは確実である。ただ、『登山状』に「われらか往生はほとけの正覚により、ほとけの正覚はわれらか往生による」（昭法全、432頁）などとあることから、證空の思想的根拠を法然に遡ろうとする説もある（梯[1986]、353頁、並びに、377～378頁註29参照）。しかし、『登山状』の思想を法然のものとするに否定的な見解も根強い。近年では、真柄[2001]等参照。

<sup>4</sup> 廣川[1972]、178頁等参照。

<sup>5</sup> 徳永[2000]、93頁。なお、徳永に先だち、普賢[1994]でも「往生正覚俱時」説の根底に「生仏一体」を見ている（277頁）。

しかし、證空において「生仏一体」思想が受容されていることについては確かにそれを認め得るが、受容の側面をもって證空思想の全体を見ることは適当ではないことを明らかにする。この点に関してはすでに一部指摘もあり<sup>6</sup>、凡夫が迷いの世界を出離する原理として「生仏一体」であることを證空が宣揚したとするのは適切ではないのである。凡夫出離の要を説いた「往生正覚俱時」説は、「生仏一体」とは一線を画した教義であり、この違いにこそ證空の思想的特徴が表れている。また、證空の思想を「生仏一体」の側面のみで把握し、「往生正覚俱時」と「生仏一体」とを結びつけることで、安易に「機法一体」が「生仏一体」の範疇として捉えられてしまうことには問題がある<sup>7</sup>。そこで、本章では、「機法一体」説成立の解明として、特に證空の「往生正覚俱時」説について明らかにしたい。

ただ、證空と「機法一体」という用語にはいまだ文献上の問題もあるため、

- イ、證空における「機法一体」の確認——用語例の有無について
- ロ、證空における「往生正覚俱時」と「生仏一体」の問題

という二つの視点から考察を進めていく。

## II 證空における「機法一体」の確認——用語例の有無について

### 【『他筆鈔』等主要な著作について】

「機法一体」を総合的に分析したものとして、普賢[1994]が著名である。特に、「機法一体の初見は、西山派祖証空（一一七七～一二四七）と推定されている」<sup>8</sup>として、證空の「機法一体」説を綿密に分析している。しかし、普賢は『他筆鈔』や『安心鈔』、『証得往生義』

<sup>6</sup> 青木敬麿は、「西山上人の思想が單なる同一性論であると云ふ斷定には我々は尚幾多の反對資料を發見しうるであらうが、少なくとも西谷の系統が元祖法然を超えて善導へ復れと云ふ主張の裏に上の如き思想方向の含められてあることは否定できない。併しこの詳論は他日に譲らねばならぬ」（青木[1943]、132頁）としている。結局詳しい論証を得ることはできなかったが、示唆に富む指摘である。

<sup>7</sup> 近年では、蓮沼[2013]において、普賢、徳永両氏の研究を受けて、「いずれの研究も証空の「機法一体」を、衆生と仏の原理的な一体性を主張するものと規定している」とする。その上で「往生正覚俱時」説を含む「機法一体」の三分類に言及しながら、「このように阿弥陀仏と衆生とを一体と見ていく機法一体論は先述の通り、証空の門弟たちに受容されていき、西谷義の行観、深草義の顕意、本空、本山義の示導、時宗の一遍らがそれぞれ生仏不二論を引き継ぎ、更なる影響が真宗までも及んだのである」とする（以上、64頁）。こうした「機法一体」説の展開の是非については本文で論じる通りである。

<sup>8</sup> 普賢[1994]、268頁

を根拠としているが、いずれも後世の加筆や真偽が問題とされる文献であり、その点を論じていないのは問題があると言わざるを得ない。そこではじめに、證空における「機法一体」という用語例について、先行研究を確認しながら新たな論点を加えていきたい。

すでに森英純の指摘として、證空『他筆鈔』に見える「機法一体」の語について以下のようにある。

『他筆鈔』には木版本に二箇所出て居るが「一本に無し」と頭註があり、現在伝えられて居る写本には出て居ないから、この分は後人の加筆であろうと思われる。<sup>9</sup>

この「写本」が何を指すのかが詳らかではないが、現存最古の写本である遊行寺本に「機法一体」の語は見えない。

上述の『他筆鈔』だけではなく、『他筆鈔』と並ぶ證空大部の主著である『自筆鈔』、『積学鈔』にも「機法一体」の語は見えない。證空の主要な著作に「機法一体」の語が見えないことについては、廣川堯敏も指摘している<sup>10</sup>。

### 【『述成』について】

廣川は、證空『述成』に「機法一体」の用例があるとしている。ただ、これは廣川自ら註をつけるように江戸期の「慧空が『安心決定鈔翼註』巻一に引用した文章」に依るものであり<sup>11</sup>、現行『述成』に「機法一体」の語は見えない<sup>12</sup>。

なお徳永は、「機法一体」の語は證空が最初に用いたものだとし、「小論では、『観経疏他筆鈔』および『述成』は証空のものに見做した」<sup>13</sup>としている。『他筆鈔』、『述成』が真撰であっても、「機法一体」の語の加筆が問題とされてきたのであり、この点を論じていないのは問題であろう。

---

<sup>9</sup> 森[1957]、34頁

<sup>10</sup> 廣川[1972]、166頁

<sup>11</sup> 廣川[1972]、176頁註3

<sup>12</sup> 加藤／小島[1993]において、「また『述成』については『西山上人短編鈔物集』所収の底本である瑞空祥純写本、および対校本である大谷大学蔵『浄土宗西山秘要蔵』所収本、関本諦承校正本、稲垣真哲校正本ともに「機法一体」の語は記載されていない。したがって「機法一体」が用いられている伝本があるとすれば、転写の過程で加筆されたものと考えられる」（14頁）と指摘されている。

<sup>13</sup> 徳永[2000]、106頁註6

**【『安心鈔』、『西山善慧上人御法語』について】**

證空撰として伝わる『安心鈔』（広・略の二種あり）、『西山善慧上人御法語』という二つの短編に「機法一体」の語が見えるが、現存の『安心鈔』、『西山善慧上人御法語』ともに江戸期より前に遡れないものである<sup>14</sup>。先に見たように江戸期の版本には「機法一体」の語が加筆された例もあるのであり、確実に證空撰とされる著作に「機法一体」の語が見えない以上、『安心鈔』、『西山善慧上人御法語』における「機法一体」の語に関しても、後世の加筆を疑うのが自然であろう（『西山善慧上人御法語』に関しては、聞書という体裁も念頭に置くべきである）<sup>15</sup>。

仮にここで挙げた短編の「機法一体」の語が證空のものだとしても、それぞれ一回の用例のみであり、證空の主要な著作からすれば極めてわずかに使用された用語だということになる。つまり、證空自身が「機法一体」を重要な語、積極的に発信すべき用語として考えていたとは言えないのである。

**【『証得往生義』、『浄土安心抄』について】**

また、「機法一体」の語が多用され、流伝状況も不明な『証得往生義』については、先の森[1957]、廣川[1972]の両論文中にすでに證空の真撰たることが疑われている。特に法然門流を「〇〇義」として把握することが一切ない證空が、「長楽寺義」と明記して論じているのは不自然であると言わざるを得ない<sup>16</sup>。

問題は、「機法一体」が説かれる『浄土安心抄』であり、廣川は「著者を證空と推定しても不都合はないのではなかろうか」<sup>17</sup>とする。『浄土安心抄』は江戸期の写本が唯一現存し（大谷大学所蔵）、その奥書には「西山上人」の撰述だとされている。廣川が、流伝状況が一切明らかではない『浄土安心抄』を證空の撰述だと推定する根拠は、『浄土安心抄』の思想が『観経疏大意』や『積学鈔』等、證空の他の著作と教義用語や思想内容が一致している点にある。しかし、そうした一致は、證空の著述を学ぶ者であってもなし得るものであり、後世、證空の著述をよく理解した者が『浄土安心抄』を著し、それが「西山上人」のものだと誤解された可能性は否定できない。

また、廣川は一致点を強調するが、むしろ廣川自らが指摘するように、『浄土安心抄』に

---

<sup>14</sup> 『浄土教典籍目録』における『安心鈔』の項（稲田廣演稿）、『證空辞典』における『西山善慧上人御法語』の項（宮田随麗／木舩是應稿）参照。

<sup>15</sup> 長澤[2017]第1章—第1節（2）「證空教学における機法一体」（特に19～20頁）では、『西山善慧上人御法語』から「機法一体」を論じている。本文で論じた通り、『西山善慧上人御法語』を典拠とする、特にそれのみによって立論することには慎重になるべきであろう。

<sup>16</sup> 『証得往生義』の本文については、『西山学報』7号（1934）所収本、10、11頁

<sup>17</sup> 廣川[1984]、435頁

は「機法一体」の用例が14回を数えるのであり、『自筆鈔』、『他筆鈔』、『積学鈔』に「機法一体」の用語が見られないことの差こそ重大ではないだろうか。『浄土安心抄』に関するさらなる史料が発見されない限りは、證空の著作だと推定すべきではないであろう。

以上のように、「機法一体」の語は證空の主要な著作に見えず、現況において證空が「機法一体」という用語を宣布したとは見難い。

### Ⅲ 證空における「往生正覚俱時」と「生仏一体」の問題

#### 1 「往生正覚俱時」とは何か

Ⅱで確認したように、「機法一体」を證空の言説としては見難いのであるが、證空『他筆鈔』には、「往生正覚俱時」説が主張され、これが後世の「機法一体」説の根底にあると見られている。しかし、そもそもこの「往生正覚俱時」説が的確に分析されてきたとは言い難いため、「往生正覚俱時」説についてははじめに確認しておきたい。

證空『観経疏大意』第十問答には、以下のような往生観が説かれる。

正覚を成ずる上には、念ずる衆生の生ぜずと云ふ事、惣じて以て之有るべからず。故に、弥陀は我等が念力を以て成仏し、我等は弥陀の正覚を以て生死を出づべしと云ふ事、不審無き者なり。(短編、18頁)

こうした衆生の往生と弥陀の正覚との不離一体なることを説く證空の教説を、本章では「往生正覚俱時」説として扱っていくが、この「往生正覚俱時」の説明として代表的な一例を挙げれば、廣川は以下のように分析している。

證空はこの往生正覚一体成就論を、大經の第十八願文より導き出している。すなわち、第十八願文に「設我得佛十方衆生至心信樂欲生我國乃至十念若不生者不取正覚唯除五逆誹謗正法」とある「若不生(=往生)者不取正覚」に注目したわけである。つまり、法蔵菩薩が正覚を成就して阿弥陀佛となり、現に西方極樂世界で説法しておられるということは、とりもなおさず、第十八願の誓いの内容がすでに成就されたことを意味し、必然的に正覚の成就と同時に衆生の往生も成就していなければならなくなる。<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> 廣川[1972]、178頁。なお、おそらく證空の「往生正覚俱時」説を説明したものとして、『證空辞典』の「往生」の項(富永真光稿)には、「證空は衆生救済(衆生往生)の根拠を第十八願の「若不生者不取正覚」に求め、「もし未来衆生の往生が決定しない限りは、私は阿弥陀仏



このように弥陀の正覚が成就されていることを根拠に、すでに衆生の往生が原理として完成されていることを強調するものが「往生正覚俱時」説であると捉えられてきた。確かにそのような面もあるが、それはあくまでも一面であり、注意すべきは、先に挙げた「弥陀は我等が念力を以て成仏し」という證空の理解である。

わずかに今井雅晴が、「阿弥陀仏の正覚は經典に十劫の昔と表現されているが、実は現在の衆生の往生と同時なのである」<sup>19</sup>と指摘するように、「往生正覚俱時」説の特徴は、弥陀の正覚成就の時を十劫の昔に限定して見ないことである。證空『定善義他筆鈔』卷下(西叢六、52～53頁)<sup>20</sup>には、「問ヒテ云ク、大經、弥陀經ニハ弥陀ノ正覚ノ時節ヲ説ケリ。今經ニ説カザルハ、何心カアルヤ」として、『大無量壽經』(以下、『大經』と略記)、『阿弥陀經』と違い『觀經』には弥陀が十劫の昔に成仏したことを説かない理由が問われている(なお、證空は『觀經』を出世本懷經とする<sup>21</sup>)。これに対する応答は以下の通りである。

然ルニ、今經ニハ衆生ノ至心信樂ノ心即チ仏ノ正覚ノ体ナリト云フ事ヲ顯ハシテ、別シテ正覚ノ時ヲ説カズ。仏ノ正覚ハ衆生ノ往生ナリ、衆生ノ往生ハ正覚ノ体ナリト云フ事ヲ顯ハスナリ。

弥陀が十劫の遙か昔に成仏した、という物語は『大經』や『阿弥陀經』に説かれるものがあるが、こうした成仏の時節について『觀經』には明記されていない。證空以前の浄土教の歴史において、この時節が記されていないことに着目した人師はいないが、證空はここに注視して、正覚成就が説かれぬのは「衆生ノ至心信樂ノ心」、すなわち他力信心の確立がその正覚の体だからだと言う。ややわかりにくいところもあるが、まず十劫の昔に弥陀が正覚を成就したということを自明の理とせず、いつ弥陀が正覚を成就するのかを問い直している。その上で、仏の正覚は衆生の往生に依る、とする。これは苦悩の衆生を済度せんとする

---

になれない」と釈す。換言すれば法蔵が阿弥陀仏になった時点で、未来衆生の往生は決定しているのだから、阿弥陀仏の体内には衆生救済の根拠がすでに具足されていると説く」(37頁)とある。

<sup>19</sup> 今井[1998]、144頁

<sup>20</sup> ちなみに、『大經』、『阿弥陀經』が十劫の昔に正覚を成就した弥陀を説くのは、「修得ノ報身」を顯すためだとしている。弥陀が「報身」たることを顯す意義が、『大經』、『阿弥陀經』にはあると見ているのであるが、弥陀が「報身」であることが凡夫にとってどのような意味を有するのかは本文中、II-2-②を参照。

<sup>21</sup> 『序分義自筆鈔』卷一には、「今ノ經(=『觀經』)ヲ出世ノ本懷ト定ムル故ニ、諸經ノ説時ヲ序ト云ヒテ、今ノ正宗ヲ立ツルナリ」(西叢一、149頁)とある。また、第1部第7章参照。

——すなわち我が浄土に往生させようとする——弥陀の誓願が果たされる時に弥陀は仏となるのであって、衆生の往生の時こそ弥陀が弥陀となる時だというのである。かつ、『散善義他筆鈔』卷上には、「我身ニ出離ノ縁アリト信ズレバ、往生不定ナリ。出離ノ縁ナシト信ズレバ、往生決定シテ疑ナシ」（西叢六、107頁）として、二種深信の確立にこそ往生の決定を見る。ここにはじめて「往生せずば正覚を取らじ」という誓願が果たされ、弥陀の正覚成就を見るのである。

證空が信心の発起に仏体の顕現を見ていたのは確実で、『散善義他筆鈔』卷下には、善導『観経疏』散善義の釈文「火変為風」（大正三七、277頁上。『観経』下品中生の「地獄猛火化為清涼風」〔大正一二、346頁上〕を受けたもの）について、以下のように論ずる。

此ノ、火變為風、トハ、貪瞋ノ体、即チ善知識ニ遇ヒテ、翻ジテ仏ノ悲願ヲ信ズル心ト成ズルナリ。此ノ心ヲ離レテ更ニ仏体是アルベカラザル故ニ、此ノ信ノ風吹キテ発スル時、即チ此ノ風ニ随ヒテ仏体ヲ顕現シテ、行者ヲ来迎シ給フナリ。（西叢六、182頁）

確かに弥陀の正覚成就によって間違いなく衆生の往生は決定するのであろうが、しかしその正覚成就はあくまで衆生が弥陀を念ずるかどうにかかっているのである。衆生を度せんとする法蔵菩薩の兆載永劫の修行を受けて、今ここに弥陀が弥陀となる歴史の実現を自己の上に見た信仰告白が證空の「往生正覚俱時」説であろう<sup>22</sup>。

なお、證空の「往生正覚俱時」説を直接検討したものではないが、「機法一体」を解釈した柳宗悦の以下の言葉も注目される。

人が弥陀を呼ぶのは、弥陀が人を呼ぶことである。弥陀なくば人に往生がないということは、同時に人なくば弥陀に正覚はないことをも意味する。かくて弥陀が動としての弥陀となった姿が六字である。それゆえ六字に人間の往生がある如く、六字に弥陀の正覚があるのである。六字を離れて人間はなく、また六字を去って弥陀たることが出来ぬ。六字の場に弥陀と人間とは共に溶け合う。<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> こうした「往生正覚俱時」説が多用されるのは『他筆鈔』であり、それ以前の著作と考えられる『自筆鈔』にはいまだ明確化されていないことが注意される。『定善義自筆鈔』卷二では、「是心是仏」の問題に論究する中、弥陀を「念ズル心ニ依リテ顕レ給ヘバ……」（西叢二、90頁）などとするが、衆生の往生決定と弥陀の正覚成就とを連関させて論じているわけではない。證空の他の著作である『観経疏大意』、『五段鈔』、『女院御書』などには「往生正覚俱時」が説かれるが、これらの著作年代を考える上でも、『自筆鈔』と『他筆鈔』における「往生正覚俱時」説の差を考慮に入れるべきである。

<sup>23</sup> 柳[1960]、99頁

こうした柳の解釈は、證空の「往生正覚俱時」説と通じるものであるが、問題は最後の「六字の場に弥陀と人間とは共に溶け合う」とすることである。證空の思想において、仏と衆生の「一体」なることは厳密な検討が要求される問題である。そこで次にこの問題に検討を移し、「往生正覚俱時」説についてさらなる詳論を加えていきたい。

## 2 「生仏一体」との関連について

### ① 「事」と「理」の問題

五十嵐隆幸は、證空の「往生正覚俱時」の根底には、天台の十界互具思想が考えられるとする<sup>24</sup>。また、若園善聡は、「以上のようにみてくると「機法一体」の用語がない『自筆御鈔』『他筆抄』においては、「願行具足」「生仏一体」「凡聖一如」「俱時」（衆生往生と阿弥陀仏の正覚が同時）の用語でもって示されていることが知られる」<sup>25</sup>とする。これらの論考においては、「往生正覚俱時」について、弥陀と衆生が不二一体であるという證空の理解を表わしたものだとしている。しかし、「生仏一体」あるいは「凡聖一如」ということと「往生正覚俱時」とには根本的な違いがあり、この違いこそ證空の思想を理解する上で注目すべき点である。この問題について順に検討する。

まず、證空『散善義他筆鈔』巻中（西叢六、148頁）の問答で、「畢竟空トハ、諸法ハ其ノ相常住ニシテ無始無終、凡聖一如ニシテ、迷ナク、悟ナシト覺ルナリ」として、迷と悟が不二一体であれば、なぜ穢土を捨てて浄土を願う必要があるのか、と問われている。これに對して以下のように答える。

畢竟空ノ道理ヲ聞クト雖モ、イマダ其ノ証ヲ得ザレバ、本位ヲ出ヅル事ナシ。譬ヘバ、水ハ即チ氷ナリ、水ノ外ニ氷ナシトハ知ルト雖モ、イマダ解ケザル氷ハ、氷ト水ト其ノ体異ナリ。此ノ故ニ、諸法ノ体相本ヨリコノカタ平等ニシテ常住ナリ。其ノ証ヲ聞クト雖モ、イマダ得ズ、反リテ本位ニ同ズ。然ルニ、イマダ得ザル所ノ証ヲ得タリト思フガ故ニ、或ハ魔界ニ随ヒ、或ハ地獄ニ墮ス。

證空は、「凡聖一如」の道理を「知る」ことが即座に真理を体得することだとは考えていなかったと言え、かえって「凡聖一如」と聞いて、自分はすでに聖である、つまりは証を得

<sup>24</sup> 五十嵐[2010]、180頁以下参照。

<sup>25</sup> 『證空辞典』（「機法一体」の項）、45頁

たと勘違いしてしまう弊害を強く訴えている（證空のこうした批判は、具体的に当時行われていた思想を念頭に置いたものだと推定される。これについては次章、第1部第4章で再論する）。

證空は以上の結論として、「此ノ位ニテハ、弥陀ノ仏国ニ往生セント願ズルヨリ外ニハ出離ノ行ハアルベカラザルナリ」とするが、ここには、「凡聖一如」の境界を凡夫の位には体得し得ないという理解が前提としてあったと考えられる。

上述の「凡聖一如」ということは、「平等常住」という本来の諸法の在り方を語るものであったが、この「平等」とは「理」の境界である。證空は『序分義自筆鈔』巻一に、「平等法、トイハ、法性真如ノ理ナリ」（西叢一、167頁）とか、「本性真如ノ理ハ平等ニシテ差別ナキヲ……」（西叢三、99頁）などとしている。こうした「理」の境界を凡夫が覚り得るかが問題である。これに関する證空の理解を確認すると、『往生礼讚自筆鈔』巻四に以下のようにある。

生死凡夫ノ心ハ、一切ノ事是非分別ノ心ノミアリテ、平等法界ノ理ニカナフ事ナシ。タトヒ仏ノ功德ヲ讃ムレドモ、人情捨ツル事ナク、分別ノ心離レ難シ。（西叢三、99頁）

生死流転の身である凡夫の心は、「是非分別の心」のみしかないとして、相対・差別の世界を超え出た「平等法界の理」に達し得ないとする。また、證空『定善義自筆鈔』巻二には、「理」である「法身」<sup>26</sup>について、「正シク法身ハ六塵ノ境界ニアラザレバ、凡夫ノ比類シテ知ルベキ法ニアラズト示スナリ」（西叢二、92頁）ともしており、凡夫においては絶対不二の境界や、如来が「理性」として遍満していることを体得することは不可能だと自覚していた。

さらに、證空『観経疏大意』第十五問答には以下のように考究される。

無始性徳の理の中には、正しく凡夫を度する事、之有りて、阿弥陀と名づく。然るに理性の故に、此の功德は凡夫・聖人の心中に皆遍満す。此即ち、仏性と云ふは是なり。然るに此れ理なる時には、凡夫は知らざるが故に覚らず。此を智を以て覚りて、凡夫の為に事相に顕はず時には阿弥陀と云ひて、指方立相して西方に仏有るぞと云ふなり。故に、生死を離るる事は事に依らずんば、何ぞ然らんや。然るを事に顕はずとは、願に依りて衆生を攝取するなり。故に、願を発す仏と号づくる故に、必ず始有りと云ふなり。（短編、26頁）

---

<sup>26</sup> 『定善義自筆鈔』巻一には、「平等ハ、理性ノ能、法身ノ功德ナリ」（西叢二、25頁）とある。

ここで「理なる時には、凡夫は知らざるが故に覺らず」としているが、これは凡夫が「是非分別の心」を免れ得ないとする認識が根底にあるのであろう。そこから、「生死を離るる事は事に依らずんば、何ぞ然らんや」として、相対・差別の境界である「事」によって凡夫における出離があると論じている<sup>27</sup>。

證空が「能化所化一体」とすることなどから、廣川は、「證空は救済成立の根據として、佛と衆生との一體に注意を拂っていたことが知られる」<sup>28</sup>と指摘する。しかし、「救済成立の根據」として「一体」であることを證空は主張しているのであろうか。ここで言われる「一体」が、本来的に衆生と仏が一体であることを指すのであれば、これまで論じてきたように、そうした「理」としての「一体」が即座に凡夫の生死出離の根拠と成り得ると證空が考えていたかは疑問である。これに関して、證空が凡夫を仏の境界とは「隔てる」存在だと認識していたことも注意すべきであり、以下に考究を進めて「往生正覚俱時」と「生仏一体」との違いについて結論したい。

## ② 「境界を隔てたる凡夫」と弥陀の正覚

證空は、『観念法門自筆鈔』巻下で「願力ヲモテ境界ヲ隔テタル凡夫ノ為ニ顯ハレ給フ身」（西叢四、191頁）として、弥陀の報身と凡夫の存在について示している。現実には絶対不二の境界である仏の世界から「隔てる」のが凡夫である、というのが證空の理解であり、そうした凡夫のために報身としての身を成就したのが弥陀なのである。證空『往生礼讚自筆鈔』巻四には次のようにある。

別願所成ノ故ニ、衆生界ノ差別ノ相ニ准ジテ、隔ツル所ナキヲモテ、九品ノ不同アリテ、然モ三界ノ如クニハアラズ。故ニ、次ノ句ニ、勝過三界道、ト云フナリ。世界ニシテ世界ニ超エタル義、深ク思フベシ。（西叢三、87～88頁）

弥陀は境界を隔てる凡夫のために、絶対不二の世界から九品浄土という「差別ノ相」を顕すとする。こうした弥陀からの働きかけによって、凡夫は仏の世界と交差可能なのである。

以上のように、凡夫が弥陀の世界と交差可能になるには、弥陀が報身として身を成就する

---

<sup>27</sup> 證空は『玄義分自筆鈔』巻二には、「理ハ凡夫ノ心ニ備ハレル性ナリ。此ノ理顯ルレバ仏ニ成ル。凡夫ハ理ヲ備ヘテ仏ニ度サル。理ノ不思議ナリ。仏ハ理ヨリ事ニ顯レテ衆生ヲ度シ給フ。事ノ不思議ナリ」（西叢一、44頁）ともしている。

<sup>28</sup> 廣川[1984]、426頁

必要があるのであるが、先に「凡夫の為に事相に顕はす時には阿弥陀と云ひて」としていたように、これは「事」——正確に言えば、「理」に相応した「事」<sup>29</sup>——の世界を顕現することなのである。つまり、證空にとって弥陀が発願し、正覚を成就する、ということは、凡夫を済度するために「理」から「事」として弥陀が躍動することを意味している。證空は「弥陀は我等が念力を以て成仏し、我等は弥陀の正覚を以て生死を出づべし」として、「往生正覚俱時」を主張していたが、こうした凡夫の生死出離を果たす弥陀の正覚成就はあくまで「事」の世界であると見るべきである。これは、「生死を離るる事は事に依らずんば、何ぞ然らんや」としていたことから首肯されよう。

上述の「生仏一体」や「凡聖一如」といった差別を絶した平等の境界はあくまで「理」であると言え、こうした真理が即座に凡夫の出離につながると證空は考えていなかった。現実の凡夫はあくまで仏の境界から「隔てる」存在なのである。単なる「理」の境界とは違い、凡夫の出離を直接的に明らかにした「往生正覚俱時」説は、「事」の世界を扱うものとして、「生仏一体」の思想とは峻別して考えるべきである。

### 3 仏の三業と衆生の三業について

證空は『女院御書』に以下のように論じている。

念仏の姿をば觀經には攝取不捨と説あらはし候なり。その攝取不捨と申は、念仏の行者を仏の光明の中にをさめとりて捨給はざる義なり。そのゆえは、仏と行者と一つにして離ざる所を攝取不捨とは申なり。しかれば仏の三業をはなれて行者の三業もなく、行者の三業をはなれて仏の三業もましまさざるゆえなり。かくのごとく仏を念ずる念の中に、阿弥陀仏の覚体まさしくいりて正覚を取たまへるなり。こゝをもちて彼此三業不相捨離とは申なり。仏と行者とはなれざる姿を南無阿弥陀仏の六字の名号とは申侍るなり。(短編、222～223頁)

善導『觀經疏』定善義の親縁釈「彼此三業不相捨離故名親縁也」(「彼此三業相捨離せざるが故に親縁と名づくなり」、大正三七、268頁上)を根拠に、仏の三業と行者の三業が一体不離であることを説いている。證空は単に仏と衆生が交差不能であると論じるだけではな

<sup>29</sup> 證空『定善義自筆鈔』卷三に、「各益不同、トイハ、法身ヲ以テ度スベキニハ、法身ノ理ノ益アリ。華嚴、天台、達磨、真言等ノ得益是ナリ。化身ヲ以テ度スベキニハ、化身ノ事ノ益アリ。三論、法相等ノ三乗ノ得益是ナリ。報身ヲ以テ度スベキニハ、報身ノ理事ノ益アリ。今ノ淨土ノ依正等ノ、理事相応ノ益是ナリ。三ノ益別ナルニ似タレドモ、其ノ詮要、淨土ヲ以テ凡夫出離ノ要道トス」(西叢二、136～137頁)とある。

く、名号の上に仏と衆生が相応する世界を見ている。詳論は次章、第1部第4章に譲るが、これは「往生正覚俱時」説とも関連する問題であり、最後に少しく確認しておきたい。

證空は我々の往生は名号による、換言すれば弥陀の本願は名号によって我々が往生することを誓ったものだとしている（ただ、信心の決定が往生の要であることは上述のとおりである）。そして、衆生の往生により正覚を成就するのが弥陀である。衆生の往生によって弥陀は弥陀となるのであるが、その往生は名号によるのであり、名号を離れて弥陀もないということになる。

これを「名（＝南無阿弥陀仏）体（＝仏体、阿弥陀仏）不二」とも言われ、證空は『定善義他筆鈔』巻下、『散善義他筆鈔』巻下には以下のように論じている。

名体不二ノ仏ナル故ニ、称名即見仏ナリ。南無阿弥陀仏ヲ離レテ別ニ阿弥陀仏是ニマシマスベカラズ。問ヒテ云ク、名体不ニト云フ事、如何。答ヘテ云ク、称名即往生ナリ、往生即仏体ナリト云フ事ナリ。（西叢六、62～63頁）

此ノ南無ヲ無量寿ト開シテ、覚体ヲ南無阿弥陀仏ト成就シ給フ。是即チ凡夫ノ口称ト成リテ、正覚ヲ我等ガ往生ト俱時ニ成ジ給フ故ナリ。（西叢六、202頁）

以上のように、名号の成就と弥陀正覚の成就が不離であることが主張される。「名体不二の仏」として、称名念仏に阿弥陀仏の顕現を見るのが證空であるが、先に「仏の三業をはなれて行者の三業もなく、行者の三業をはなれて仏の三業もましまさざる」としており、念仏の行者の姿全体に弥陀を見る、という理解であろう。ただ、善導『往生礼讃』に「彼仏今現在世成仏」（「彼の仏いま現に世に在りて成仏す」、大正四七、447頁下）とするのに対して、證空『五段鈔』には、「「今現」と云ふは、我等が罪悪苦悩に正覚を成じたまへる処を「在世成仏」と云う」（短編、163頁）としている。弥陀正覚の場である行者の三業は、あくまで罪悪苦悩の我が身であるという自覚には注意が必要である。先の「凡聖一如」の問題で言えば、氷（＝罪悪の凡夫）はあくまで氷、ということになろう。いずれにせよ、仏と衆生の三業の不離を説く證空の教説は注目されるが、これは仏と衆生が本来的に一体である、という論理を示すものではない。

この問題に関連して、伊東秀一郎は、「証空の主張する三業相応を契機とした生仏不二が『即身義』における三密加持の構造に即した理論である」<sup>30</sup>と指摘している。弥陀の凡夫への顕現、という「三業相応」の理論を證空が独自に再解釈した「生仏不二」の表現形態だと見ることは、一応は可能かもしれない。しかし、「凡聖一如」ということを凡夫の

<sup>30</sup> 伊東[2005]、51頁

位において論じることの危険性を證空は主張していたのであり、證空独自の再解釈——本章で論じた「理」の境界への問題提起——という視点を抜きに、「三業相応」を「生仏不二」と結びつけて論じるべきではないであろう。

また、證空『觀經疏大意』第十五問答には次の如くある。

……此即ち、觀門の説相なり。故に、十方三世の仏、万行万善の修因、併しながら、弥陀一仏の功德を種々に顕はして衆生を教化すと云ふなり。此は、浄土宗の意を顕はす觀門の智なり。亦是三心と名づく。觀經の説相も、併しながら、此なり。天台所説の隨縁・不変の兩真如も、此の道理の上にて意得べきなり。(短編、27～28頁)

伊藤はここから、「理性と事相との弥陀を湛然の真如論によって把握されていた」<sup>31</sup>と結論づけている。しかし、證空は「浄土宗の意を顕はす觀門の智」という「道理の上にて」湛然の真如論を把握しているのであって、その逆ではない。ただ、證空において大乘仏教で培われた教義を再度独自の視点で把握し直す、という態度があったことは認められてよいであろう。

#### IV 小結

本章で明らかにしたように、證空の「往生正覚俱時」説は衆生と仏とが本来的に一体なることを宣揚するものではなく、「生仏一体」という思想の範疇で捉えきれものではない。こうした視点をもとに後世の「機法一体」説を検討する必要がある。

例えば、「機法一体」を説く代表的書物である『安心決定鈔』では、「身を極微にくだきてみるとも報仏の功德のそまぬところはあるべからず。されば機法一体の身も、南無阿弥陀仏なり」(浄聖全五、1118頁)とある。『安心決定鈔』が西山義の思想を熟知したものであるとすれば、こうした教説は、「往生正覚俱時」説と同じく、弥陀(報身仏)の顕現を自己の上に見る思想を表現したものであり、安易に「生仏一体」の功德を説くものではない、とも理解できるのである。「機法一体」を即座に「生仏一体」と読み替えるべきかは一考を要する問題である(『安心決定鈔』が必ずしも機法の「一体」だけではなく、「二」なる面も打ち出しているとする見解もある。これに関しては、第3部第5章参照)。

ただ、『安心決定鈔』を含め、證空以降の西山義、またはその影響下にある教説において、「機法一体」の主張と共に、衆生と仏が根本的に一体であることが強調されていくことも確かである。いずれにせよ、證空の「往生正覚俱時」説を的確に把握することで、「機法一体」

---

<sup>31</sup> 伊藤[2005]、55頁



説が歴史の中でどのように展開するのかを始めて知り得るのである。

### [参考文献]

- 青木敬麿[1943]『念佛の形而上学』（弘文堂書房）
- 五十嵐隆幸[2010]『西山浄土教の基盤と展開』（思文閣出版）
- 伊東秀一郎[2005]「証空の生仏不二論——「自筆鈔」類を中心として」『密教文化』214号
- 今井雅晴[1998]「鎌倉時代の浄土真宗と時衆」『蓮如上人研究—教義篇— I』（永田文昌堂）
- 梯實圓[1986]『法然教学の研究』（永田文昌堂）
- 加藤義諦／小島英裕[1993]「『安心決定鈔』について——撰者は阿日房彰空か」『安心決定鈔について』（浄土宗西山深草派善導寺）
- 鈴木大拙[1976]『妙好人』（法藏館）
- 徳永道雄[2000]「蓮如の機法一体観について」『真宗研究』44号
- 長澤昌幸[2017]『一遍仏教と時宗教団』（法藏館）
- 蓮沼直應[2013]「鈴木大拙の機法一体論——妙好人・蓮如・西山派の思想をめぐって」『倫理学』29号
- 廣川堯敏[1972]「浄土教における「機法一体」について——とくに西山系仮名法語を中心として」『浄土宗学研究』7号
- 廣川堯敏[1984]「浄土安心抄と證空——安心決定鈔撰述問題への新視点」『佛教文化論攷 坪井俊映博士頌壽記念』（坪井俊映博士頌壽記念會）
- 普賢晃壽[1994]『中世真宗教学の展開』（永田文昌堂）
- 真柄和人[2001]「『登山状』ノート（1）」『石上善應教授古稀記念論文集 仏教文化の基調と展開』卷二（山喜房佛書林）
- 森英純[1957]「西山の機法一体説抄出」『浄土學』25号
- 柳宗悦[1960]『南無阿弥陀仏』『柳宗悦・宗教選集』卷四（春秋社）
- 『證空辞典』（中西随功監修、東京堂出版、2011）
- 『浄土教典籍目録』（佛教大学総合研究所、2011）

## 第4章 天台本覚思想と證空

### —「現生往生」思想の究明を射程に入れて—

#### I 問題の所在

而して法然上人の門下英俊多くして各々一流をなせりと雖も、後世その最も有力なるものは親鸞上人の浄土真宗及び鎮西・西山の三流なり。就中日本天台の口傳法門を最も顯露に攝取して以て宗學を確立したるは西山流にして、その支流たる一遍上人の時宗もまた爾りといふべし。蓋し西山流は其の念佛の根本義を法華開會の思想に立脚し、救済の意義を往生正覺俱時同感と稱して、完全に本覺思想に立てるは最も顯露なりといはざるべからず。<sup>1</sup>

これは本覺思想究明の必要性を訴えた、島地大等（1875～1927）の言葉である。島地は、法然の直弟である證空を祖とする西山義をして「完全に本覺思想に立てる」ものだと評している。また田村芳朗は、證空の教説は「不二本覺思想の摂取による念仏の高度化を企図したもの」であり、「弥陀理性・弥陀仏性を主張し、そこから、『弥陀の体は我等が心中に遍満し給ふて歴然』とて弥陀遍満をとき、すすんでは、一切万法、みな弥陀のあらわれと開会している」<sup>2</sup>とする。果たしてこの評価は妥当なものか。證空が念頭に置いた思想を確認しつつ、こうした評価を検証するのが本章の主眼である。

結論を先取りして言えば、弥陀と凡夫の「不二」「一体」を説くものとして西山義を了解するだけでは證空思想の主眼を解き明かしたとは言えず、むしろ凡夫が「不二」「一体」という絶対／無差別の境界を体得し得ないことを強調したところに證空の思想的特徴がある。

こうした證空の基本的立場は前章、第1部第3章でも確認したが、「天台本覺思想と證空」という課題設定に移り、さらなる検討を進めていきたい。これに関して、第一の検討課題として、證空の思想、ひいては法然浄土教を考える上で、「自心肯定」（か否か）という問題が当時のどのような問題意識で論じられていたのかに着目する。ここから證空と證空が対峙した他宗の教説との異同を論じることができるものである。そして第二点目として、證空はいわゆる「現生往生」を説いたものだとされるが、證空の思想が天台本覺思想と違うものだとすれば、現生の往生とは如何なる事態を指すのか。この世を浄土と観る

---

<sup>1</sup> 島地[1929]、512～513頁

<sup>2</sup> 田村[1965]、536～537頁

こととは違うのか。「現生往生」の思想は度々議論の俎上にのるが<sup>3</sup>、證空に関して言えば、これは島地も言う「往生正覚俱時同感」（前章参照）にも連なる問題である。「現生往生」について證空の思想的立場を示したい。

以上の二点が本章で究明すべき課題であるが、二点共に西山義の特色としても挙げられる「諸行と往生」の問題にもつながる。必要に応じてこの点にも触れながら、天台本覚思想と證空について究明する（本章で扱う諸行の問題は、本章の主眼を示す上で必要な引用箇所<sup>4</sup>に即した範疇での検討である。證空と諸行の問題、その全体的な見通しに関しては、第1部第1章を参照のこと）。

## II 現実肯定思想と證空

### 1 現実世界の「不同」と「不浄の相」

まず前提として、證空がこの現実世界をどのように認識していたのか、このことを確認しておきたい。これに関して、西山本山義の大成者でもあり天台の学侶でもあった仁空の教説を呼び水としながら検討を進めていく。

仁空は『定善義弘深抄』本（天全四、217頁）で、「凡そ迷悟一体・淨穢不二の謂は大乗の仏法の大綱」だとして、「草木国土悉皆成仏」という説や諸教の意として「隨其心淨即仏土淨」という語を挙げている。そこから、「されば生仏一体の道理に達せずして、ただ口計りにて穢土が即ち淨土に有るぞと云ふ大乘の学者をば、「若道此同諸仏国 何因六道同生死 棘刺叢林滿三界 山<sup>〔マ〕</sup>何 大地同高下」と大師は破し給ふ也」としている。この意味について柳澤正志は以下のように説明する。

仁空は所謂本覚思想文献として引用される『中陰経』の「草木国土悉皆成仏」や、天台の現実肯定的思想の典拠として智顛以来しばしば引用される『維摩経』の「隨其心淨即仏土淨」という文から、迷悟一体・淨穢不二が説かれていると指摘する。しかし、それはただ口ばかりであるとして、善導撰『般舟讚』の「若道此同諸仏国、何因六道同生死、棘刺叢林滿三界、山河大地同高下。」という文言が、そうした大乘の学者を批判する文であると解釈する。<sup>4</sup>

仁空『弘深抄』本文の解説としては蓋し適切なものであろう。ただ、指摘がないがこの

<sup>3</sup> 近年の「往生」をめぐる問題については、名和[2021]参照。

<sup>4</sup> 柳澤[2018]、379頁

箇所は以下の證空『般舟讚自筆鈔』巻五を受けての記述であると考えられる。

若道此同諸仏国、何因六道同生死、トイハ、心淨仏土淨ノ義ヲ破スルナリ。心淨ケレ  
 ば一切皆淨シトイハ、言ノミアリテ実ナキ事ヲ顯ハサントシテ、六道ノ不同、心不淨  
 ノ相ノミ顯ハシテ、此皆淨ノ義ナシト難ズルナリ。(西叢四、83頁)

證空は、六道は六道であって「皆淨」などということはないと明確に述べる。「心淨仏土淨」に対して「言のみありて実なき」としているが、「心淨仏土淨」の言葉自体を否定するものではないのであり、そうした原理は認めていると言える。ただ、「心淨仏土淨」ということは心が淨ければまた仏国土も淨められると通常は理解されるものであり、必ずしも「現に」すべての心が淨いと主張することに直結するものではないであろう。しかし、現に「六道の不同」、苦しみの世界が確実に存在することを根拠に「心淨仏土淨」の実質が失われているとする以上、「心淨仏土淨」の「心淨」の部分をつべての心そのものが清浄であるという主張だと證空が読み解いていたと考える必要がある。そのように解釈した上で證空は、この世界に心が清浄であるという事態は存在しないと見て、「心淨仏土淨」という言葉には現実世界を語り得る力はないと考えていたのであろう。證空は「心淨仏土淨」を批判する根拠として善導『般舟讚』の「若道此同諸仏国」以下の文に注目するのであるが、こうした證空『般舟讚自筆鈔』の記述を受けて仁空も論じていると推察される（なお付言すれば、仁空が『自筆鈔』を閲覧しているのは確実であり、證空著作関連の引用状況は柳澤が指摘するところである<sup>5)</sup>）。

現実世界を「皆淨」だとする立場を否定した上で、世界は「心不淨の相のみ」である（と善導が喝破している）とするのが證空の思想なのであり、現実肯定思想をして證空の思想的特徴だと論じるわけにはいかない所以がここにある（ただし、現実世界の意味転換はある。これについては「現生往生」思想に関連して後に論ずる）。

## 2 天台本覚思想文献との対比

證空の言説は、当時見聞きした天台本覚思想を意識した上でのもの、そして法然から受け継いだ問題意識が見える。これについて順に検討していく。

まず、代表的な天台本覚思想の文献だとされる『真如觀』（撰者は源信に仮託される）はその冒頭に、「疾ク仏ニ成ラント思ヒ、必ズ極樂ニ生ント思ハバ、我心即真如ノ理也ト思フベシ。法界ニ遍ズル真如我体ト思ハバ、即我法界ニテ、此外ニコトモノト思ベカラ

<sup>5)</sup> 柳澤[2018]、368頁の表13-2にまとまっている。

ズ」(天台本覚論、120頁)とあるように、自心を真如の理だと思ふことを往生浄土の要だとする。その『真如観』にはこのような問いがある。

有人問云、一切衆生皆本ヨリ仏ナリト云事心得ズ。若一切衆生本ヨリ仏ナラバ、衆生ノ難行苦行シテ始テ仏ニ成ント願フベカラズ。又地獄・餓鬼・畜生・修羅・人天ト云フ六道ノ差別有ベカラズ。サレドモ、仏モ常ニ六道ノ衆生有ト説玉ヒキ。(天台本覚論、130頁)

問いの論旨としては、すべての存在は本来的に如来だと言うが、難行苦行の果てに成仏を願う——と経典でも説かれるわけであるが——のは何か矛盾しているのではないか。また、現実には世界に六道という差別があり、それも経典で説かれることである。つまり、すべての存在を如来とするわけにはいかないのではないか。こう問うものである。この問い自体は、前述の證空が主張する「六道の不同」とその問題意識について軌を一にするものである。これに対する応答は以下の通りである。

今答テ云、我モ人モ、本ハコレ一実真如ノ理ニシテ、地獄畜生ノ不同無カリキ。雖然、無明発シテ後、無分別ノ理ノ中ヨリ種種ノ分別ヲ起シ、 広く真如法界ヲ我思ヒテ自他彼此ノ差別ヲ弁へ、五陰六塵ノ煩惱ヲ起シ、中庸ノ境ヲ縁ジテハ愚癡ノ煩惱ヲ起シ、此貪瞋癡ノ三毒ヲ根本トシテ八万四千煩惱ヲ起ス。此等ノ種種煩惱ニヨリテ種種ノ業ヲ作テ、善業ニヨリテハ、人天・修羅ノ三善道ノ報ヲ感ジ、悪業ニヨリテハ、地獄・鬼畜ノ三悪道ノ報ヲマネク。ノ如是六道ノ依正出来セリ。此六趣輪廻ノ間ニ実ニ我ニアラザル者ヲ、妄ニ我ト思ニヨリ、我ニソムク者ヲバ瞋恚ヲ発シテノリウチ、或ハ殺害シテ輪廻生死ヲ断コトナシ。我ニ随者ニハ貪愛ヲ起シテ、生生世世互ニ恩愛ノキヅナト成ヌ。又流転タル事ナシ。此則生死界ニ廻事ハ唯真如ヲ我ト知ズ、妄ニ自他彼此ノ差別ヲ計スルガ至ス処也。若真如ヲ我体也ト思へバ、一切我ニアラザル者ナシ。何ニヨリテカ自他不同アラン。自他ノ不同ナクバ、誰カ煩惱悪業ヲコシテ生死流転セン。(同上、130～131頁)

本来的には差別のない世界に差別が起こるのは、無明が発り自他彼此の分別をつけるようになるからであり、そうした分別心が悪業の根本だとする。こうした論理は證空も同じく説くところであり、『往生礼讃自筆鈔』巻四に、「無身ノ中ニ身ヲ受ケ、無識ノ中ニ識アリテヨリコノカタ、我・人ト思フ心生ジヌレバ、必ズ他ヲ嫉ム思ノミアリ」(西叢三、84頁)とある。問題はここからである。『真如観』では、「真如ヲ我体也ト思へバ、一切我ニアラザル者ナシ」とするように、自己を真如だと思えばすべて自己でないものはないので

あり（＝我である真如とは一如真実の理であり、自己が認識する我を超えた、自他の境界を越えて遍満するものであり）、自他彼此の分別心を超克できるとする。

こうした認識に抗うのが證空である。前章でも引用したが、議論のために再掲すると、『往生礼讚自筆鈔』巻四には次の如くあった。

無有分別心、トイハ、生死凡夫ノ心ハ、一切ノ事是非分別ノ心ノミアリテ、平等法界ノ理ニカナフ事ナシ。タトヒ仏ノ功德ヲ讃ムレドモ、人情捨ツル事ナク、分別ノ心離レ難シ。彼ノ国ノ衆生ハ心常ニ仏ノ功德ニ係リテ、平等法界ノ理ニ相応セズト云フ事ナシ、ト云フナリ。（西叢三、99頁）

證空は凡夫がこの穢土において「是非分別の心」から離れられるとは思っていなかったのである。さらに、『散善義他筆鈔』巻中には「譬へバ、水ハ即チ氷ナリ、水ノ外ニ氷ナシトハ知レト雖モ、イマダ解ケザル氷ハ、氷ト水ト其ノ体異ナリ。此ノ故ニ、諸法ノ体相本ヨリコノカタ平等ニシテ常住ナリ。其ノ証ヲ聞クト雖モ、イマダ得ズ、反リテ本位ニ同ズ。然ルニ、イマダ得ザル所ノ証ヲ得タリト思フガ故ニ、或ハ魔界ニ随ヒ、或ハ地獄ニ墮ス」（西叢六、148頁）とある。「煩惱即菩提」を説明する譬喩として氷と水の譬喩が度々使われるが、氷（＝煩惱）と水（＝菩提）が本質的に同じだとしても解けない氷はあくまで氷なのであり水とは違う、というのが證空の主張するところである。また、氷即水だと「知る」だけでは氷は解けず氷のままであると考えていたということであるが、これは「凡聖一如」について問われたことへの応答である。證空は「凡聖一如」と「知る」、あるいはその道理（証の世界）を「聞く」だけで証果を得られるとは考えていなかったのあり、むしろ知っただけで証果を得たと勘違いすることを「或ハ魔界ニ随ヒ、或ハ地獄ニ墮ス」と厳しく批判している。おそらく分別の心から離れ得ない凡夫が「凡聖一如」と知っただけで、二元対立を超えた真なる平等常住の境界を体得することはできないと考えていたのであろう。

こうした證空の厳しい批判には念頭に置く思想があったと考えられる。『真如観』には「今經（＝法華經）ノ心ハ我則真如ナリトシル時、是仏也」（天台本覚論、147頁）とある。またこれも代表的な天台本覚思想の文献（證空より前代に成立<sup>6</sup>）として挙げられる伝源信撰『三十四箇事書』には、「而当家一流有習。於名字即位、遇知識聞頓極教法、当座即知自身即仏、更無餘求即住平等大恵。即解即行即証、一念之頃取証、如反掌」（「しかるに当家一流に習い有り。名字即の位において、知識に遇い頓極の教法を聞き、当座にすなわち自身即仏と知って、実に餘求無きはすなわち平等大恵に住す。即解即行即証にして、

<sup>6</sup> 詳しくは、花野[2010]第4編—第1章「『三十四箇事書』の撰者の考察」参照。

一念の頃に証を取ること、掌を反すがごとし」、同上、367頁）とある。「自身即仏」だと知る以外に求めるところはなく、「証」を得ることは掌を返すくらい容易いものだとしている。これが證空と思想的基盤を異にするのは明かである。

特に『真如観』に関しては、法然は「百四十五箇條問答」の中で「真如観」<sup>7</sup>を指して、「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、648頁）と批判するところである。「真如観」が我等衆生には不可能なことだと了解していたことは重要であり、こうした法然の問題意識を證空が受け継いでいると推定するのは極めて自然であろう。

### 3 自心を肯定することと当時の問題意識

#### ① 罪惡の自覚への問い

證空が自己を仏と観る思想に否定的なことは上述の通りであるが、ではどのように自己を見るのか。『散善義他筆鈔』卷上（西叢六、116）では、「自身ハ底下無善ノ凡夫ナリト信知スル心ノ決定スル」のが他力の信心だとしている。罪惡の自覚についてはIII以降で詳しく論じるが、ここではそうした罪惡の自覚に対する「問い」に注目したい。以下、いま挙げた『散善義他筆鈔』卷上の箇所を受けての問いである。

問ヒテ云ク、機ヲ信ズル心ト云フニ付キテ、云ク、オヨソ仏道ニ入ラント欲スル者ハ怯弱下劣ノ心ヲ捨ツベキナリ。故ニ、若シハ宿善ニ依リテ此ノ教ニ遇フトモ云ヒ、若シハ自心即チ仏ト信ズトモ云フハ、諸教ノ常ノ所談ナリ。今何ゾ無善造惡ノ機ト信ゼヨト云フヤ。ナカンヅク、上品上生ハ大乘極善ノ凡夫ナリ。罪惡生死ノ凡夫ト信ゼン事、其ノ心発シ難シ。アニ決定センヤ。

仏道に入るためには「怯弱下劣ノ心」を捨てるべきであり、「自心即仏」だと信ずるのは諸教で常に言われることだとする。このような問いは證空以降も西山義で問われ、立信『深草抄』卷一〇、その弟子である顕意『散善義楷定記』卷二にはそれぞれ以下のようにある。

<sup>7</sup> 道元徹心は、本文中で挙げた「百四十五箇條問答」の法然の言葉について、「この文面からは必ずしも文献としての『真如観』を指しているとは断定し難い。前述したように西方願生と己心の弥陀という弥陀身土思想も説く『真如観』を批判したと考察するよりも、むしろ観法としての「真如観」を批判したのではないかと思われる」（道元[2008]、36頁）としている。

問ふ、諸教の意、多く勇健の大菩提心を勧めたり。大乘の教に逢ひぬれば、或いは宿習の深き事をよろこび、或いは自心の自性清浄の事を解し、此くの如く妄りに自身を軽しめず、猛利の志願を發して、怯弱下劣の思ひを捨て仏道に入るべしと見たり。今何ぞ「自身現是罪惡生死凡夫」と信知せしむるや。「無有出離之縁」なりと信知せるは、豈に怯弱下劣の思ひなからんや。(『深草教学』19号翻刻本、412～413頁)

問曰。此品行者既言大乘上善人也。何由自信是罪惡身。又勸此信有何勝利。他宗学人多謂不可。以彼安心不輕自身生怯弱故。乃至、信知自心即仏、超仏越祖為用心故。若發此信、応生怯退。豈非憊弱下劣人乎。(「問ふて曰く。この品の行者はすでに大乘上善人と言うなり。何に由りてか自らこれ罪惡の身なりと信ぜんや。またこの信を勧るに何の勝利か有らん。他宗の学人多くは不可と謂えり。彼の安心は自身を軽んじて怯弱を生ぜしめざるをもつての故に。乃至、自心即仏なりと信知し、超仏越祖を用心となすが故に。もしこの信を發さば、まさに怯退を生ずべし。あに憊弱下劣の人に非ずや」、西全七、491頁)

罪惡を自覚することは仏道修行の意志を挫くようなものだと思われていたのであろう。故に自己を否定せず、「自心即仏」だと理解して自らを鼓舞すべきではないかと問われるのである。なお、『楷定記』における「超仏越祖」は禅宗の興隆も視野に入れるべき問いである。いずれにせよ、罪惡の自覚が強調される中で、仏道成就のためには「自心即仏」だと自己を肯定していく必要があるのではないかという問いが繰り返されていたのである。

## ② 諸行と往生——證空の応答

さて、證空『散善義他筆鈔』巻上の応答を確認すると次の如くある。

一義ニ云ク、是ハ二門ヲ分別スル初重ノ義ナリ。更ニ深ク宗義ニ入りヌレバ、一代皆念仏ニシテ聖道ノ益モ他力ニアラズト云フ事ナシ。故ニ、彼ノ教ノ信心実ノ如ク発ル人ハ、功ヲ仏ニ歸シテ、自力ヲ憑マズ。故ニ、心地観経ノ中ニ獅子吼ノ偈ニ云ク、我等無数百千劫修四無量三解脱今見大聖牟尼尊猶如盲龜值浮木、ト云ヘリ。補処ノ菩薩自ラ盲龜ノ思ヲ作ス。アニ功ヲ仏力ニ歸スルニアラズヤ。是ニ依リテ、華嚴、大品ニハ、菩薩ノ初発心ヨリ十地ヲ究竟スルニ至ルマデ、念仏ノ心ヲ離レズト云ヘリ。諸教ナホモテ此クノ如シ。況ンヤ今ノ念仏一乗ノ安心ヲヤ。若シ正念正見ノ人アラバ、此ノ釈ノ深意ヲ貴ブ



ベキナリ。(西叢六、116～117頁)

聖道門、浄土門を問わず仏道の成就是他力に依るものであり、釈迦一代の教えはみな念仏だとしている。これが證空における「諸行と往生」の問題に直結するものであるが、凡夫と弥陀との関係を論ずる範疇で考究を進める。まず『定善義他筆鈔』巻下にある證空の言葉を確認しておきたい。

疑ヒテ云ク、是心作仏是心是仏、トラハ、心即チ仏ト云フト見エタリ。答ヘテ云ク、然ラズ。心、仏体ヲ離レテ成ジ給ハズト云フ心ナリ。此ノ仏体ニ配当シテニ成ル時、衆生ノ三業ノ起行即チ清浄業ト成ルナリ。(西叢六、51頁)

『観経』にある「是心作仏是心是仏」(大正一二、343頁上)の語を「心即チ仏」と見る見方に対して、即座に否定している。しかしそこから、「此ノ仏体ニ配当シテ」ということが分かりにくいのが、衆生の三業が清浄業になるという事態を指して「是心是仏」の理解としている。「諸行と往生」を論ずる上でこの三業の転換への理解が鍵となるが、證空『女院御書』巻下、『散善義他筆鈔』巻上にはそれぞれ以下のようにある。

されば眞実の心の中よりいできたる三業の行を、五種の正行とて、善導和尚も、目出度行とこそ所々に勧めましまし候ひけれ。この謂をよくよくおぼしめしきだめ、たもたせ給ふべく候。穴賢。(短編、237頁)

自身ノ罪惡ヲ信知シテ、仏智ノ修善ヲ受ケ取りテ、三業ニ行ズルナリ。其ノ行体トハ、我等ガ口称ニ顕ハレ給フ南無阿弥陀仏是ナリ。知ルベシ。(西叢、102頁)

ここで前提として確認すべきは、往生を決定するものは弥陀の願力以外の何物でもなく、衆生の善悪に左右されるものではないということである。故に證空『観念法門自筆鈔』巻上には、「善惡ノ為ニ進ミ退ク心ナクシテ」(西叢四、144頁)としていた。また、『散善義他筆鈔』巻一には、「一代ノ教ヲ、皆弥陀ノ功德ヲ説クト心得レバ、我が身ニ其ノ分ナキ事ハ、疑フベカラズ眞実ナリ、ト知ル心ヲ眞実心ト云フナリ」(西叢二、156頁)とある。經典に説かれる教えは、すべて弥陀の功德を説いたものであり我が身にはその分がないとしている。

諸經典に「修善」の実現が処々に説かれるわけであるが、その功德をなす主体は我等ではないというわけである。底下無善の凡夫という自覚がここにあると言ってよい。しかし、諸經典に「修善」の実現が処々に説かれていることに変わりはない。そこで證空は、

「一代ノ教ヲ、皆弥陀ノ功德ヲ説クト心得レバ」としたのだと考えられる。そしてその修善が具体的に実現される場が私なのであり、「自身ノ罪惡ヲ信知シテ、仏智ノ修善ヲ受ケ取りテ、三業ニ行ズルナリ」とされる。しかし、如何なる功德も我が身の領分ではないと自覚することが他力の信（真実の心）なのであり、自己の三業を安易に肯定するものではないと考えるべきである。

以上を前提とした上で、なぜ信心の上の修善が説かれるのか、現生往生の問題に即して考えてみたい。證空は信心の上の行を「正行」と呼ぶが、『玄義分他筆鈔』卷下には、「正行ノ無生ハ、極樂世界ニ往生シテ衆ノ惡趣ナク、目ニ見、耳ニ聞クニ、見仏聞法ノ益アリ。寿命長久ニシテ起行退転ナク、常ニ善友ニ随ヒテ仏道ヲ増進ス」（西叢五、103頁）とある。「善惡ノ為ニ進ミ退ク心ナクシテ」と言われるが如くに往生は平等であるとしても、そこから仏道は増進するものなのであり、往生の決定が仏道の完成だとは見ていなかったのであろう。しかもここで言われる「見仏」が現生のものとしても捉えられるのであれば（Ⅲ参照）、念仏の行者であれば仏道が増進されるはずだ、ということになる。ここに信の上に行がさらに説かれる所以がある。

### Ⅲ 證空の往生論／見仏論

覚如『口伝鈔』に依れば、親鸞と同じ法然門下である證空は「体失往生」（＝この肉体が亡失した後の往生）しか了解し得なかった、と伝える（浄聖全四、269～270頁）。しかし、こうした覚如の評価が妥当ではないことはすでに指摘されている<sup>8</sup>。覚如に反して、證空の往生論における現生往生の側面が指摘されてきたのであり<sup>9</sup>、むしろ明瞭に往生を現生での事実として捉えようとするのが證空の思想的特徴の一つであると言ってもよい。

さて、「現世往生」思想を再検討する小谷信千代は、「そもそも現世で往生するとは如何なることか。浄土の風を感じるのだなどと言う人がいる。それは聖道門の人々が「自性の弥陀、唯心の浄土」と言い、「この心を離れて別に浄土があると思うのは迷いである」などと言うのと大差はない<sup>10</sup>と問題提起する。前章で見たように、證空が安易に自心を、世界を真如と観ることはない。しかし、だとすれば現生の往生を説く證空の思想は果たして如何なるものか。現生の罪惡と浄土、この課題を本章で最後に検討し、往生を捉える新たな視座について考究する。なお、證空の往生論が現生の往生を論じたものであることはすでに指摘されてきたが、それが「見仏」と密接に関わるという点について注目されてきたとは言い難い。そこで、證空の往生論について「見仏」という視点から明らかにし、我が身において浄土が

<sup>8</sup> 藤原[1970]、4頁等参照

<sup>9</sup> 涂[2006]等参照。

<sup>10</sup> 小谷[2015]、「はじめに」ii頁

如何に関わるかを論ずる。

## 1 「見仏」と「往生」の連関

まず、證空の思想において「見仏」と「往生」が密接に関わるものであることを確認する。善導『般舟讚』の「順随仏語見弥陀」（「仏語に随順すれば弥陀を見る」、大正四七、450頁中）を釈して、證空『般舟讚自筆鈔』卷四には以下のようにある。

順随仏語見弥陀、トイハ、釈迦ノ説ヲ指シテ、仏語、ト云フ。是即チ、觀門ノ心ナリ。既ニ觀門ノ説ニ随ヘバ、弘願ニ歸シテ往生ヲ得ル益アリ。既ニ往生スベキ分アレバ、必ず弥陀ヲ見奉ルガ故ニ、見ト往生ト、言異ニシテ心同ジ。（西叢四、56頁）

また、『般舟讚』の「行住坐臥心相続 極樂莊嚴自然見」（「行住坐臥心に心相続すれば、極樂の莊嚴自然に見る」、大正四七、451頁中）については、次のような釈を施している。

行住坐臥心相続、極樂莊嚴自然見、トイハ、上ノ正助ノ二行具シヌレバ、心念々ニ捨離セズシテ往生ヲ決定スルノミニアラズ、今生予テ依正二報ノ功德ヲ見ルト云フ事ヲ釈スルナリ。（西叢四、66頁）

以上、二つの釈文から分かるように、證空は他力信心の確立に依って現生において往生が「決定」することのみに意義を見出すのではなく、往生が決定している以上、そこには弥陀（あるいは「依正二報」）を「見る」ということがあるとする。ただし、直後に言及されるように肉眼で見るというものではない（西叢四、67頁）。「見仏」についての具体的な意味内容については後に見るが、證空は『般舟讚自筆鈔』卷三では、「見弥陀、トイハ、願ニ乗ジテ往生スベキ謂立テバ、見ル理アリ。サレバ、見ハ即往生、往生即チ見ト云フ事ヲ顯ハスナリ」（西叢四、37頁）ともする。「見仏即往生」だけでなく、「往生即見仏」と続いているところから見て「見仏」と「往生」が同時、同様の事態を示すことだと證空が了解していたことは明らかである。

證空は「見仏即往生」、「往生即見仏」と言明するが、「往生」と「見仏」を結びつける思想自体は伝統的な解釈の範疇である<sup>11</sup>。ただ、證空が言明するわけではないが、「見仏即往

<sup>11</sup> 藤田宏達は、經典に説かれる「見仏」の諸相を四つに分類し、(1)「往生による見仏」、(2)「仏力による見仏」、(3)「三昧による見仏」、(4)「臨終の見仏」を挙げている。藤田がまずもって挙げるのが「往生による見仏」であるが、これは〈無量寿經〉、『觀經』等の処々に説かれるところである（藤田[1985]、124頁以下参照）。

生」ということが證空独自の領解に支えられている可能性は高い。證空は、弥陀（正報）と浄土（依報）について『観念法門自筆鈔』巻下に、「依正等シク互ニ備ハル」（西叢四、187～188頁）としている。詳しくは後に論じるが、「見仏」とは仏が現われることでもあり、しかもその正報に依報も備わるのであれば、ましく「見仏」と浄土が現われることは同じことだと言え、ここに「見仏即往生」と言う、言わざるを得ない所以があったとも考えられる。いずれにせよ、「見仏」が現生にあると主張する以上、それは現生における「往生」を論ずるものだと言い得る。

## 2 「見仏」の意味内容について

證空が往生の事実を現生のものとして論じる時に鍵となるのが「見仏」の意味内容である。そこで、この「見仏」の意味内容について具体的に検討する。

### ① 見と現

證空『般舟讚自筆鈔』巻六に、「即現眞容、トイハ、見仏色身衆相具足、ノ心ナリ」（西叢四、105頁）とあるように、「弥陀を見る」というのは、換言すれば、弥陀がこちらに「現われる」ということでもある。これについて順次明らかにしていくが、この前提となる自己の罪惡と弥陀との関係について確認しておく。證空は弥陀を「法界身の仏」とするが、弥陀をして仏たらしめる「仏の体」について、『玄義分他筆鈔』巻下で以下のように論ずる。

オヨソ今ノ法界身ノ仏体トハ、造惡ノ衆生ヲ体ニ得テ成ジ給ヘル仏ナル故ニ、造惡ノ機ナクバ今ノ仏体顯ハルベカラズ。（西叢五、123頁）

この少し後には「惡業ノ機ナケレバ、弥陀ノ願力顯ハルベカラズ」（同上、125頁）などとする。また、『散善義他筆鈔』巻下には、「此ノ煩惱ヲ具足セル凡夫ヲ体ニ得テ成ジ給ヘル浄土ナルガ故ニ、煩惱ヲ隔テテ別ニ浄土モ仏体モ成ズベカラザルナリ」<sup>12</sup>（西叢六、185頁）という表現もある。弥陀は苦惱の衆生が往生するまでは正覺を成就しない、仏陀にならない

<sup>12</sup> 『西山叢書』巻六では、大谷大学所蔵本を底本として「凡夫ノ体ニ得テ」としているが、この「ノ」はおそらく誤りであり、「凡夫ヲ体ニ得テ」が原意に近いと判断し、そのように訂正して本文中に引用した。「凡夫ノ体ニ得テ」では意味が通じず、本文中に挙げたように「造惡ノ衆生ヲ体ニ得テ」という類似の表現に照らして、「凡夫ヲ体ニ得テ」と読むことが適切だと判断したものである。

と誓願を立てるものである。證空はこうした弥陀の本願から、造悪の凡夫を拠り所として正覚を成就した仏が弥陀である、つまり、弥陀を弥陀たらしめるその本源は造悪の凡夫である、とする。

しかし、単に凡夫がここにいるだけをもって弥陀が「仏となる」わけではないだろう。先に見たが、證空は『定善義自筆鈔』巻二に、弥陀を「念ズル心ニ依リテ顕レ給ヘバ……」（西叢二、90頁）などとしている。これをどう考えるかが「見仏」を理解する鍵でもある。

### ③ 「往生正覚俱時」説から見る「見仏」

前章、第1部第3章で確認したが、證空にはいわゆる「往生正覚俱時」と呼び得る教説があった。「見仏」を理解する上でも「往生正覚俱時」説は外せないものである。

他力の信心に依って往生が決定する、これが證空の明確な立場であった。だとすれば、衆生の往生に依って弥陀の正覚成就がある、ということは、他力信心の確立に弥陀が正覚を成就し得る本源があるということになる。前章に挙げた「衆生ノ至心信樂ノ心即チ仏ノ正覚ノ体ナリ」ということは、この事態を表すものである。ここから「見仏」ということも見いだされ、『定善義他筆鈔』巻上には以下のようにある。

至心信樂ノ心ヲ離レテ仏体成ジ給ハズ、仏体ヲ離レテ衆生領解ノ心発ル事ナシ。発心スレバ、即チ見仏ナリ。見仏即チ三心ナリ。（西叢六、38頁）

信心と「見仏」が結びつけられるのも、信心に弥陀の正覚成就があり、そこに弥陀が弥陀として現われる——こちらからすれば「見仏」があるからだということになる。

## 3 罪業の大地

以上論じてきたように、證空において「往生決定」とは、信心の確立を意味することであるが、その内実は「見仏」である。「見仏」がある以上、単に往生が決定した、という意味合いを超えて、そこには「往生」と言い得る事態があると證空は考えていた。ただ、ここには注視して見るべき点が存在する。そのことを喚起すべく次の二つの證空の言葉を見たい。順に『般舟讚自筆鈔』巻七、『往生礼讚自筆鈔』巻三である。

イマダ浄土ニ生ゼズトモ、決定シテ生ズベキ謂立テバ、聖衆莊嚴ニ列ナル故ニ、ココニ居ナガラ浄土ニ居スルガ如シ。（西叢四、127～128頁）

今身願生彼国者、トイハ、ヒトタビ往生ノ心発レバ、身ハ穢土ニアリト雖モ、往生ヲ得タルガ如シ。(西叢三、37～38頁)

往生決定ということは、此土にいながらにして浄土にいるが「如し」だとしている。おそらく證空は、有限の身である凡夫が、浄土そのものを証することはできないと考えていたのであろう。故に、あくまでも浄土にいるが「如し」と表現するのだと見られる。これを確認するために『往生礼讃』に対する證空の解釈を見ていきたい。

善導『往生礼讃』には、自己が無始より作り続けてきた罪業を「大地」に譬えながら、仏・宝・僧の三宝と一切衆生（「法界衆生」）の前にて「発露懺悔」せよ、と説かれる（大正四七、447頁上～中）。これを解釈した證空『往生礼讃自筆鈔』巻五の言葉が次の如くである。

故ニ、彼ノ二ノ境（＝「三宝」と「法界衆生」）ヲ出シテ、其ノ前ニシテ発露スル思ヲナスナリ。是即チ、大地ニ依リテ倒レテ、還リテ大地ニ依リテ立ツガ如シト顕ハスナリ。  
（西叢三、163頁）

證空は「大地ニ依リテ倒レテ、還リテ大地ニ依リテ立ツ」とするが、この「大地」とは罪業を意味するのであり、罪業に依って倒れ、しかも罪業に依って立つということである。證空はあくまで罪業の大地に立脚する信を見出したのであり、「この身が浄土に立つ」とは考えていなかったと言えよう。さらに言えば、『散善義自筆鈔』巻一には、「具造十悪五逆、トライハ、生々世々ノ中ニ六道ニ輪廻シテ、造ラザル罪ナシ。愚痴迷惑ノ故ニ、スベテ是ヲ知ラズ。今仏願ノ不思議ナル事ヲ知ル時、無始已来ノ諸悪悉ク是ヲ悟ル事ヲ釈シ顕スナリ」（西叢二、187頁）とある。迷いの生死を繰り返す中で、造らない罪業はないが、それを「愚痴迷惑」のために自覚しないのが凡夫だと言うのである。弥陀の本願を信知するとは、その罪業の大地を知らされるということでもある。

しかし、浄土と無関係では往生の語は有名無実である。そこで次の『般舟讚自筆鈔』巻六の言葉が注視される。

命絶エバ往生スベシト信ズレバ、彼ノ土ノ楽ノ体、予テ此ノ念仏三昧ノ因中ニ具足シテ顕ハル。(西叢四、111頁)

この身は穢土を出ることはできなくとも、浄土の体は念仏に「予て」（＝あらかじめ）顕されているとする。変わらぬ悪心を抱きながら、この罪惡の凡夫を場として浄土を成就しようとする弥陀の大願が不断に躍動するのを見るところ――すなわち他力の念仏において、浄土の根源が顕われているのである。

## IV 小結

凡夫において自己を苦しめる煩悩が消滅する、あるいはそれがそのまま肯定される境地があるとは證空は考えていなかった。「煩悩即菩提」だと「知る」ことのみには、実質的な意味を見出していない。自心は、人としてある限り悪心であり、病的な存在として自己を苦しめずにはおかない。こうした罪惡の自覚は仏道を成就する妨げになるのではないのか、と問われていた。しかし、その自己の心に仏道を成就せんとする大願を信知する時、罪惡の宗教的な意味転換があるとする。ここに自己の心を越えた他力の救済がある。ただ注視すべきは、我々が立ち得る場所はいくまで「罪業の大地」であって、この悪心を離れて存在し得るわけではない。現生で浄土の人となるのではなく、この罪業の大地が罪業の大地のまま浄土実現の場として意味転換するのである。

證空は、往生を現生において積極的に捉え直そうとするが、それは天台本覚思想の影響でもなく、聖道門への回帰でもない。どこまでも肯定し得ない罪惡を自覚するものである。こうした理解のもと、どこまで往生を現生のものとして語り得るか——そして我々が仏道を成就する道はどこにあるのかを思索し、逡巡を重ねながら、往生浄土の表現を研磨していったのが證空思想の特徴である。

### [参考文献]

- 小谷信千代[2015]『真宗の往生論——親鸞は「現世往生」を説いたか』(法藏館)  
島地大等[1929]『天台教學史』(明治書院)  
田村芳朗[1965]『鎌倉新仏教思想の研究』(平楽寺書店)  
涂玉盞[2006]「証空の往生論」『印度學佛教學研究』55・1号  
名和達宣[2021]「「往生」問題の行方」『近代仏教』28号  
花野充道[2010]『天台本覚思想と日蓮教学』(山喜房佛書林)  
藤田宏達[1985]『観無量寿経講究』(東本願寺出版部)  
藤原幸章[1970]「信心の現証」『大谷学報』49・3号  
道元徹心[2008]「ハーバード大学所蔵『真如観』の検出について」『龍谷大學論集』471号  
柳澤正志[2018]『日本天台浄土教思想の研究』(法藏館)

## 第5章 證空における「光台見仏」論の成立

### I 問題の所在

顕意『玄義分楷定記』卷一〇に、證空に関して以下のような逸話を伝えている。

禪林変相観音示現。於欣浄縁図三尊像。銘以夫人別請之文。豈非末代之龜鏡乎。故西山上人嘗立光台見仏之義。諸方学人多不信用。因詣彼寺、見其変相、悲喜交流。（「禪林の変相は観音の示現なり。欣浄縁において三尊の像を図く。銘は夫人の別請の文をもってす。あに末代の龜鏡に非ずや。故に西山上人かつて光台見仏の義を立つ。諸方の学人多く信用せず。彼の寺に詣でるによりて、その変相を見るに、悲喜交流す」、西全六、188頁）

これによれば、當麻曼荼羅（＝「禪林の変相」）には、『観経』において韋提希が弥陀の浄土を欣求する箇所（善導の分科によれば「欣浄縁」）、いわゆる「光台現国（見国）」の場面において弥陀、観音、勢至の「三尊像」が描かれている。故に、證空は「光台見仏の義」を立てたと言うのである。さらに、これに関して多くの人が信用しなかったことを伝えている。

欣浄縁においてはあくまで浄土が現じたのであり、「阿弥陀仏を見る」ことなどが説かれているとは読み難い。かつ、大きな問題となるのが、詳しくは本章で論じるが、善導を前提とすれば「見仏」は、無生法忍を得たとする「得益」の根拠となるものである。そこで、「光台見仏」を主張するということは、「光台現国（見国）」の場面において韋提希が得益したと論じることと同義になるのであるが、善導はまさにこの「光台現国（見国）」時における韋提希の得益を否定するのである。こうしたことを念頭におけば、證空の「光台見仏」論が容易には受け入れられなかったのも納得できよう。この「光台見仏」論は證空独自の思想として特筆すべきものである<sup>1</sup>。

そもそも證空が光台時の得益（「密益」とも言われる）を主張したことについて疑義も呈せられたが<sup>2</sup>、これに関しては近年それを否定する見解が出されている<sup>3</sup>。筆者も證空が光台

<sup>1</sup> 證空自身が「光台見仏」という用語を使用しているわけではないが、光台時の「見仏」を主張しているのは確かである（IIを参照されたい）。よって本章では便宜上、證空の光台時の得益、「見仏」をめぐる主張を一括して「光台見仏」論と称していく。

<sup>2</sup> 伊藤[1987]では、光台出現時の得益は顕意の特異な解釈だとされている。

<sup>3</sup> 2013年（9月11日）に行われた西山学会研究発表大会にて、村上明也氏が「行観『観経疏私記』における「密益義」批判」と題する発表を行い、そこで「密益義」は證空在世時から説



時の得益を主張していると考えるが、問題はなぜ證空が「光台見仏」を主張する必要があったのか、そしてそれは『自筆鈔』（『他筆鈔』以前の著述）においても論じられているのか、ということである。證空の「光台見仏」論を知る上で基盤となる主張が『自筆鈔』においてなされているのであるが、従来の研究では『他筆鈔』が考察の中心であり、『自筆鈔』に関しては詳細な検討がなされているとは言い難い。

當麻曼荼羅の影響も論究すべき課題ではあるが、本章の目的としては、特に『自筆鈔』との中で典拠となる善導の釈文に着目して、證空の「光台見仏」論の意義を明らかにし、それが『他筆鈔』にも引き継がれていることを確認していきたい。

## II 善導における韋提希得益論の確認

證空の「光台見仏」論を検討するには、前提として善導の韋提希得益論を確認する必要がある。これについてははじめに概観しておく。

まず、『観経』においてその主役とも言うべき韋提希が、どこで無生法忍を得て不生不滅の真如に通達したのか、換言すれば得益の場面はどこであるのか、という問題がある。これが問題になるのも、『観経』中に韋提希が得益したと解し得る箇所が散見しており、『観経』自身に整合性が乏しいという背景がある。善導の『観経』解釈の特徴として、それまでの諸師とは異なり、韋提希の得益の場面を『観経』定善十三観中の第七華座観に求めたところにある。これについて確認していくと、まず『観経』では定散二善が説かれた後（いわゆる「得益分」の段）に以下のように説かれる。

説是語時、韋提希与五百侍女聞仏所説。応時即見極樂世界広長之相。得見仏身及二菩薩、心生歡喜歎未曾有。豁然大悟得無生忍。（「この語を説く時、韋提希、五百の侍女とともに仏の所説を聞く。応時にすなわち極樂世界の広長の相を見る。仏身及び二菩薩を見ることを得て、心に歡喜を生じて未曾有なりと歎ず。豁然として大悟して無生忍を得」、大正一二、346頁中）

ここでは弥陀、観音、勢至の三尊を見ることを得て、無生法忍を得たとされる。善導はこ

---

かれていたことが示された。その後、論文としては、村上[2018]がある。

なお、藤原[1985]では、證空「観門」等の特殊名目とこの欣浄縁の場面を検討する中、「…さらに光台の見土に即して見仏のことをも認め、従って韋提の得忍をもここに承認しているのであって、要するに光台の経説は『観経』一卷の主要内容を、ここに於いて既に説き尽くしているものとうけとっているのである」（179頁）と指摘される。ただ、この「見仏」が證空にとって如何なる意味を有するのかについてその検証が行われているとは言い難い。

れに着目して、第七華座觀にも三尊の住立があることを根拠とし、韋提希は第七華座觀にて無生法忍を得たと指摘するのである（『觀經疏』玄義分、大正三七、251頁中）。また善導は、上述の『觀經』得益分の語を解説する中に以下のように釈している。

從得見仏身及二菩薩已下、正明夫人於第七觀初見無量壽仏時、即得無生之益。（「得見仏身及二菩薩」より已下は、まさしく夫人、第七觀の初めにおいて無量壽仏を見る時、すなわち無生の益を得ることを明かす」、大正三七、277頁下）

得益の箇所は弥陀、勢至、觀音の三尊の住立が説かれるが、ここでは弥陀一仏のみが挙げられており、善導は二菩薩を弥陀に収めて考えていたのであろう。だとすれば、まさに「見仏」によって無生法忍が得られると説かれるのであり、ここに「見仏」が願われる所以がある。

なお、後の議論のために、無生法忍を得ることについての證空の理解を確認しておきたい。『玄義分自筆鈔』卷三には、「往生セザレバ、無生ノ悟ヲ得ルニ由ナシ」（西叢一、123頁）と端的に論じている。往生を抜きにして無生法忍の獲得を考えてはいなかったと言え、證空にとって無生法忍を得るといふ得益は、そのまま往生の決定を意味すると考えられる。

さて、善導に戻ると、善導は第七觀による得益を主張していた。一方、『觀經疏』玄義分では、「非是光台中見国時得也」（「これ光台の中に国を見し時に得たるには非ざるなり」、大正三七、251頁中）として、光台時の得益を否定している。この光台出現の場面が證空において問題となるのであるが、『觀經』序分欣浄縁の「光台現国（見国）」と言われる箇所について確認しておきたい。

釈迦は、韋提希の「為我広説無憂惱処」（「我がために広く憂惱無き所を説きたまえ」といふ要請に答えて十方浄土を見せしめる。

爾時、世尊放眉間光。其光金色、遍照十方無量世界、還住仏頂、化為金台、如須弥山。十方諸仏浄妙国土、皆於中現。（「その時、世尊、眉間の光を放つ。その光金色にして、遍く十方無量の世界を照らし、還りて仏の頂に住まりて、化して金台となること、須弥山の如し。十方諸仏の浄妙の国土、みな中において現ず」）

釈迦が放つ金色の光によって、「皆有光明」とも言われる十方の諸仏国土が現前し、韋提希がその中でも極楽浄土を見て、特にその土に生まれたいと願う、というのが序分欣浄縁のあらましである（以上、大正一二、341頁中）。この場面が「光台現国（見国）」と言われてきたのであるが、ここは韋提希が単に浄土を願う場面であり、この箇所において得益したのではない、というのが善導の見解であろう。

### Ⅲ 『自筆鈔』に見る「光台見仏」論

#### 1 證空は「光台見仏」論を説いたのか

善導は、光台が出現したときにおいては韋提希の得益がないとしていた。これに対して證空は、善導を承けながらも光台出現時においてすでに得益があると主張するものであり、得益がある以上、そこには「見仏」があると見ている。この善導以前の諸師とも、善導とも違う證空の韋提希得益論について、本章では『自筆鈔』にすでにそれが説かれていることに注目して證空の思索を順に確認していく。

まず、證空が「光台見仏」の義を主張していると認められる箇所を挙げると、以下の『序分義自筆鈔』巻二の記述が注目される。

夫人悲心為物、同已往生、永逝娑婆、長遊安樂、トラ云フハ、經ニハ、云何当見阿弥陀  
仏極樂世界、ト云ヘル此ノ文ヲ積スルニ、往生、ト云フ事ハ、韋提仏意ヲ領解シテ、光  
台ニ極樂ヲ見ル謂立チヌレバ、自力行門ノ執既ニ改マリテ、他力觀門ノ謂成ジヌ。此ノ  
故ニ、立チ歸リテ思ヘバ、往生ノ行別ニ請スベカラズ、淨土ノ教主ヲ見奉ル時、光明ノ  
功德顯レヌ。其ノ光明ノ利益ハ、念仏衆生撰取不捨、ト見ヌレバ、弘願ニ歸シテ往生疑  
ナシ。此ノ謂ヲ心得テ、已往生、ト積シ出スナルベシ。（西叢一、241頁）

證空は、光台に極樂を見る謂れが立つところに、他力觀門の謂れが成就するとしている。それを「この故に」と受けて、「立ち歸りて思へば」とする以上、この立ち歸るところは光台の場面であろう。その光台出現時において「淨土の教主」、つまり阿弥陀仏を見るところなのであり、まさに「光台見仏」の義だと言える。

#### 2 善導における「光台見仏」の文言

##### ① 「同已往生」

問題はなぜ「光台見仏」だと言い得るかである。これについてまず文証、證空が注目した善導の語から検討する。上述の『序分義自筆鈔』に引かれる善導の釈文（「夫人悲心為物、同已往生、永逝娑婆、長遊安樂」）が鍵となるのであるが、その前提として善導が釈す『觀經』の原文を示す。『觀經』（善導『觀經疏』の分科で言えば「定善示觀縁」）において次の如くある。

如来今者教韋提希及未来世一切衆生觀於西方極樂世界。以仏力故、当得見彼清淨国土、如執明鏡自見面像。見彼国土極妙樂事、心歡喜故、応時即得無生法忍。仏告韋提希、汝是凡夫。心想羸劣、未得天眼、不能遠觀。諸仏如来有異方便、令汝得見。時韋提希白仏言、世尊、如我今者以仏力故見彼国土。若仏滅後諸衆生等、濁悪不善五苦所逼、云何当見阿弥陀仏極樂世界。(「如来、いま韋提希および未来世の一切衆生を教へて西方極樂世界を觀ぜしむ。仏力をもつての故に、まさに彼の清淨の国土を見ること、明鏡を執りて自ら面像を見るが如くなるを得べし。彼の国土の極妙の樂事を見て、心歡喜するが故に、応時にすなわち無生法忍を得。仏、韋提希に告ぐ、「汝はこれ凡夫なり。心想羸劣にして、未だ天眼を得ざれば、遠く觀ることあたわず。諸仏如来に異の方便有りて、汝をして見ることを得しむ」と。時に韋提希、仏に白して言はく、「世尊、我が如きはいま仏力をもつての故に彼の国土を見る。もし仏滅後のもろもろの衆生等、濁悪不善にして五苦に逼められん。云何がまさに阿弥陀仏の極樂世界を見るべきや」と」、大正一二、341頁下)

ここで、韋提希は仏力によってすでに弥陀の淨土を見たことを宣言し、その上で仏滅後の衆生は如何にして弥陀の淨土を見得るかを仏に問うている。この「云何当見阿弥陀仏極樂世界」に対して、善導は『觀經疏』序分義において「正明夫人悲心為物、同已往生、永逝娑婆、長遊安樂」(「まさしく夫人の悲心物のためにして、己が往生に同じく、永く娑婆を逝きて、長く安樂に遊ばしめんことを明かす」、大正三七、260頁下)と解釈する。つまり善導は、韋提希は未来の衆生が「已往生」と同じく、淨土に往生できるようにと仏に請うたのだと見ている。

ここで問題となるのが、どのように阿弥陀仏の極樂世界を見ればよいのか、という問いだけを見れば、自己の往生が決定している者の問いか否か定かではないということである。特に注意されるのが、『觀經』のこの問いの直前に、「見彼国土極妙樂事、心歡喜故、応時即得無生法忍」として、明らかにすでに(第十六觀に入る前に)韋提希が無生法忍を得たように見えるところを、善導は『觀經疏』序分義に、「此乃玄談、未標得処。欲令夫人等恡心此益」(「これすなわちはるかに談じて、いまだ得処を標せず。夫人等をして心にこの益を恡はしめんと欲す」、大正三七、260頁下)としている。つまり、『觀經』では極樂を見て歡喜し無生法忍を得るとしているが、その「得処」、得益の具体的な場面はそこに示されておらず、あくまで夫人に無生法忍を得る益を願わせようとするばかりだと論じるのである。やや強引な解釈にも見えるが、善導の観点からは、先の「云何当見阿弥陀仏極樂世界」という問いは、いまだ得益に預かる以前の問いだと考えられているのである。

さて、それに対して、證空はその問いを解釈する善導自身の語である「同已往生」という釈文に注目している。おそらく證空は、韋提希が未来の衆生に対して「己が往生」と同じよ

うになることを願うということは、他に勧める以上、「己が往生」に対してすでに確信があるからだと見ていたのであろう。

なお、證空が韋提希は光台時に往生が決定していたと見ていたことは、光台時において光明の功德が現れることから、「弘願ニ歸シテ往生疑ナシ」とすることから首肯されよう。そして善導の教義を念頭におけば、その往生決定の源泉こそ光台時における見仏だということになる。

## ②「見彼国土」＝「見仏」

善導における「光台見仏」の文証に関して、もう一つ挙げたい。善導は『観念法門』にて、『観經』定善示觀縁の文を根拠に以下のように論ずる。

如来今者教韋提希及未来世一切衆生觀於西方極樂世界。以仏願力故、見彼国土、如執明鏡自見面像。又以此經証。亦是弥陀仏三力外加故得見仏。（「如来、いま韋提希及び未来世の一切衆生を教へて西方極樂世界を觀ぜしむ。仏願力をもつての故に、彼の国土を見ること、明鏡を執りて自ら面像を見るが如くならん。またこの經をもつて証す。またこれ弥陀仏の三力外に加するが故に見仏することを得」、大正四七、26頁上）

これに対する證空の釈文を確認すれば、『観念法門自筆鈔』卷下には次の如くある。

又以此經証、亦是弥陀仏三力外加故得見仏、トライハ、引ク所ノ經文ニハ、見彼国土、ト云ヒテ、見仏、トハ見エズト雖モ、光台ノ所現ヲ領解シテ往生ヲ証得スト心得レバ、密ニハ、光明遍照、ノ謂ヲ光台ニ見シ事ヲ仏カト顕露ニ領解スト顕ハサントシテ、見彼国土、ノ文ヲ引キテ、見仏、ト結スル心ナリ。其ノ心甚深ナリ。心ヲ留メテ思フベシ。  
（西叢四、187頁）

ここで言及される「光明遍照」と光台との連関については後に考察するとして、善導が「見彼国土」と言われる文脈を「見仏」の經証として用いており、これを證空が非常に注視しているのは明らかである。以上のように、善導の言説の中に「光台見仏」と言い得るものがあるからこそ、證空も光台においてすでに往生決定することを論じようとするものだと言える。

とは言え、善導において「光台見仏」の文証があるとしても、見国しか顕露には説かれていないのであり、見国しかない經説を見仏とも言い得る道理が問題である。これに関して證空は、先の『観念法門自筆鈔』卷下のすぐ後に、善導が『観經』の「阿弥陀仏極樂世界」を

単に「極楽世界」と言い換えることを手がかりに以下のように論じている。

經文ニハ、阿弥陀仏極楽世界、ト云ヘリ。今直チニ、極楽世界、ト引ケル事ハ、依報ハ必ズ正報ニ依リテ顯ハルレバ、極楽ヲ云フニ阿弥陀仏ノ国ナリト顯ハシテ、依正等シク互ニ備ハル事ヲ示ス心ナリ。(西叢四、187～188頁)

依報、すなわち国土は必ずその教主たる正報によって顯されるのであり、依報のあるところに必ず正報あり、換言すれば、阿弥陀仏を抜きにした極楽浄土などない、ということである。つまり、国土を見る以上、そこには必ず見仏もある、というのが證空の考察であり、これは後の『他筆鈔』の「依正具足」説(詳細は、IV参照)につながるものだと考えられる。

以上見てきたように、證空は善導の文言を手がかりに、「光台見仏」の文証や道理を思案していたと言えよう。では次に、なぜ證空がそもそも「光台見仏」にこだわるのか、その所以について明らかにしたい。

### 3 「異方便」を受けた「光台見仏」の成立

證空が『觀經』に説かれる光台出現の經説のどこに着目しているのかがわかる記述がある。それが、以下の『序分義自筆鈔』卷二の釈文である。

如上光台所見、謂是己能向見、ト云フハ、韋提深ク穢土ヲ厭ヒテ、廣ク憂惱ナキ所ヲ説キ給ヘト請セシカバ、光台ニ浄土ヲ現ジテ異方便ヲ示シ給ヒシカドモ、未ダ他力ノ觀門ヲ悟ラズシテ、極楽ヲ選ビ取りナガラ重ネテ思惟正受ヲ請セシ心、自ラノ心地ニハ見ツト思ヒシカドモ、仏意ニ当ラザル故ニ仏許シ給ハズシテ、殊更、汝ハ是凡夫ナリ、遠ク見ル事能ハズ、仏力ニ依リテ見タリ、ト示シ給フニ、始メテ他力觀門ノ心ヲ領解ス、ト積シ顯スナリ。方便之恩、ト云フハ、異ノ方便ノカナリト云フナリ。異ノ方便トハ、他力ナリ。(西叢一、240～241頁)

證空の説順とは前後するが、まず注視したいのが、釈迦が韋提希に対して「汝是凡夫」だと宣告し、決して光台の浄土は自己の力で見たのではない、あくまで仏力(異の方便の力)だと示すところに、「始めて」他力觀門の心を領解するのだということである(「觀門」、あるいは「行門」との差異については、次章、第1部第6章参照)。韋提希は諸仏国土を見て、そして弥陀の浄土を選び取るのであるが、それはあくまで仏力に依る。しかし、それを自覚しない韋提希がいるのであり、その韋提希に対して「汝是凡夫」として凡夫の無力さを知らせる、というこの『觀經』の物語に證空は他力觀門の成立を読み込んでいる。この「汝是凡

夫」と仏が韋提希に告げる場面は、『観経』中において凡夫の自力が及ばないことをもっとも明瞭に示す箇所だと言える。なお、『玄義分自筆鈔』卷三には次の如くある。

仏告韋提、汝是凡夫、心想羸劣乃至令汝得見、ト説キテ、行門ヲ塞ギテ、サキニ見タルハ仏力ナリト本意ヲ顯シテ、觀門ヲ成ゼント説キ給フ。(西叢一、129～130頁)

仏陀が「汝是凡夫」として仏力を開顯するところに、「行門」を塞ぐ、つまり自力修行に依る往生の道を不可能だとする明証、経証を見ているのは明らかである。

以上から結論すれば、證空としては「異方便に依って見る」という経説を、「他力に依って仏を見る(=往生決定する)」として読み解こうとしたのであり、ここに「光台見仏」を言わなければならない必然性があったと推察される。

#### 4 「見仏」についての證空の理解

前章、第1部第4章で「見仏」の意味内容を検討したが、いまは『観経』、あるいは善導教学に即した「見仏」についての證空の理解を示したい。まず、『観経』第九真身觀に「以觀仏身故亦見仏心。仏心者大慈悲是」(「仏身を觀るをもつての故にまた仏心を見る。仏心とは大慈悲これなり」、大正一二、343頁下)として、「仏身」を見るところに「仏心」を見るとしている。善導もまったく同じ解釈をするのであるが、これを受けて證空は『定善義自筆鈔』卷二に以下のように論じる。

由見仏身故、即見仏心也、トイハ、以觀仏身故、亦見仏心、ノ文ヲ指スナリ。仏ハ三業相応ノ体、身、心ト更ニ別ナシ。故ニ、大悲ノ願成ジテ、衆生ヲ撰スル光明ノ姿ヲ知りヌレバ、彼ノ大悲ノ心既ニ顯ル。故ニ、光明撰取ノ相ヲ知ルハ、身ヲ見ルナリ。此ノ身相ヲ見ルハ、心ヲ見ルト同ジ、ト云フ事ヲ釈成スルナリ。(西叢二、106頁)

證空における「見仏」とは、「光明撰取の相」を知ることであり、それは大悲の心を見る(=見仏心)ということである。先に證空は光台時に、「浄土ノ教主ヲ見奉ル時、光明ノ功德顯レヌ。其ノ光明ノ利益ハ、念仏衆生撰取不捨、ト見ヌレバ、弘願ニ歸シテ往生疑ナシ」としていたが、「(光明遍照十方世界)念仏衆生撰取不捨」という大悲の心を如何に見得るかが「見仏」の要だと言えよう。なお、「密ニハ、光明遍照、ノ謂ヲ光台ニ見シ事」ともしていたが、これも明らかに仏心を見ることを言い表しているのであり、「光台見仏」の義にほかならないのである。

また、善導『観念法門』に「見仏浄土三昧増上縁」が説かれるが、證空は『観念法門自筆

鈔』卷下にそれを承けて、仏願を強縁として凡夫にも「見」があるとしながら以下のように論ずる。

正シク見ザレドモ、觀門弘願ニ歸スル謂ヲ得ツレバ、見ノ義アリト示スナリ。(西叢四、189頁)

この「正しく見」ということがやや不明瞭であるが、おそらく通常「見仏」として考えられる三昧を通して得られる体験を指すものだと考えられる。そうした三昧を通じた「見仏」体験ではないが、弘願に帰することで「見の義」があるとしているが、これは上述の大悲の心を見るという「見仏」を指すのであろう。さらにこの続きには、以下のようにあることが注視される。

サキニ云フ所ノ見ノ義ハ見、不見ノ二ノ心ヲ兼ネタレバ、正シク見ル者アリトモ怖ヅベカラズ。(西叢四、189頁)

弘願に帰すというのが「見の義」の核であり、弘願に帰す者の中に仏、浄土の境界を「正しく見る」者がいることを否定はしないのであるが、それが浄土往生の要件だとは考えていなかったのである。このように、『自筆鈔』で「見」と言及されるときには、(1) 弘願に帰すという「見」、(2) 「正しく見る」という「見」の二義があり、どちらの意味で使われているのかを考慮して読解することが求められる。

#### IV 『他筆鈔』に見る「光台見仏」論

上述の『自筆鈔』の「光台見仏」論が、『他筆鈔』にも引き継がれていることを最後に確認したい。そこで、『序分義他筆鈔』卷上の思想を検討する。まず、證空は「今経ノ心ハ欣浄縁ニ還リテ韋提ノ領解ヲ立ツルナリ」(西叢五、175頁)とする。この領解について以下のように論じている。

所謂、欣浄縁ノ見ヲ不見ニ下ス事ハ、欣浄縁ノ密益ヲ顕ハサン為ナリ。密益トハ、四十八願正報ノ体ナリ。然ルニ、密益ノ見顕ハレヌレバ、還リテ欣浄縁ノ依報ノ見ヲ許スナリ。此クノ如ク心得テ、不見ト下スハ未領解ノ光台ナリ。見ヲ許スハ領解ノ光台ナリ。依リテ、得益分ニ、応時即見極楽世界、ノ文ヲ光台ノ中ニシテ国ヲ見シ事ヲ顕ハシ積シ給フハ、領解ノ光台ナリ。領解ノ光台トハ、定善示観ノ、見彼国土、ノ領解ナリ。(西叢五、176頁)



證空は欣浄縁中に「密益」のあることを主張し、その「密益」を四十八願「正報」の体だとしているが、これは欣浄縁中に「見仏」の義もあることを示すものだと考えられる。ただ、證空は「不見ト下ス」という立場も示しているが、これは善導が光台における得益を否定したことを受けるものであろう。これを「未領解ノ光台」として、「密益」の見のある欣浄縁の方を「領解ノ光台」としている。「光台現国（見国）」に対して、「未領解」と「領解」の立場があることになるが、これは先に『自筆鈔』において「韋提仏意ヲ領解シテ、光台ニ極樂ヲ見ル謂立チヌレバ、自力行門ノ執既ニ改マリテ、他力觀門ノ謂成ジヌ」ということが明瞭化されたものと言えよう。

さて、證空は「領解ノ光台トハ、定善示觀ノ、見彼国土、ノ領解ナリ」とするが、この「定善示觀縁」の「見彼国土」について独自の釈を施し、「見彼国土」の国土、つまり依報を「依正具足ノ依報」（西叢五、175頁）だとしている。このように解釈することで、『観経』序分における「見国」にも「見仏」の義がある理論的根拠となろう。

この「依正具足ノ依報」ということが證空の得益論を理解する上で要となるものであるが、これもII-2-②で見たように、すでにその論理は『自筆鈔』にも窺える。このように證空は「光台見仏」に関して連続的に思索しているのである。「光台見仏」論はそれだけ切実な問題であったと言えよう。

## V 小結

以上の通り、證空は善導の否定した「光台現国（見国）」時の得益＝「光台見仏」を主張している。これは、『観経』が他力を開顕する經典であることを示すには、是非とも必要な主張であると證空は考えていた。顕意の伝えるところによれば、この主張が当時において諸学者の不信であったことも知られ、證空の主張の反響の大きさも了解できるところである。

ただ、證空はあくまで善導の説示から「光台見仏」を導いたと考えており、善導に典拠を遡れるものであることを明らかにしようとする腐心していたことは本章で示した通りである。こうした證空の思索はすでに『自筆鈔』に見られ、それが『他筆鈔』でも展開される。本章で論究したように、『自筆鈔』には「光台見仏」論がすでに現れている。こうした一貫した思索であることが注意されよう。

### [参考文献]

伊藤正順[1987]「西谷義・深草義における韋提の得益の相違」『印度學佛教學研究』35・2号

藤原幸章[1985]『善導浄土教の研究』(法藏館)

村上明也[2018]「西山西谷義・深草義における韋提希夫人の得益の問題を再考す」『西山  
禪林學報』32号

## 第6章 西山義特殊名目「観門」の成立過程の再検討

### I 問答の所在

證空は、『観経』理解において「行門」・「観門」・「弘願」（いわゆる特殊名目）という三つの面から論じ、従来にはない見方を提示している。これは特に『自筆鈔』で多用される、證空初期の特殊名目である。この特殊名目成立に関する思想背景の検討がたびたび行われてきている。本章では、今一度、證空の特殊名目、「行門」・「観門」・「弘願」の中、「観門」の成立に関する思想背景について再検討することを目的とする。特に「観門」中心に論じるのは、「観門」こそ證空の教義において中心的役割を果たしていると考えられ、「観門」の解明によって特殊名目全体の解明にもつがるものだと期待するからである。

證空の特殊名目の成立背景を論じる先行研究において、天台学の影響を指摘するのが一般的である<sup>1</sup>。その中でも廣川堯敏は、「弘願」・「観門」・「行門」という語の典拠は善導『観経疏』に求められるとしても、「その思想内容は證空の獨創にもとづく」のではあるのだが、ただその着想の「ヒント」として天台学の影響を詳細に指摘している<sup>2</sup>。

證空における天台学の影響を否定するものではないが、従来必要以上に天台学の影響が指摘されてきたのではないだろうか。本章で指摘したいのは、證空自身は、特殊名目の理論的根拠はあくまで善導の教説に基づくものであると認識していたということである。これは證空の浄土教に対する姿勢を検討する上で基礎的な問題であり、以下に本章で検討していきたい。

### II 定散二善と特殊名目

#### 1 「観門」から見た定散二善の解釈

---

<sup>1</sup> 代表的なものを挙げれば、中西[1985]、廣川[1986]、廣川[1987]、高城[1986]、五十嵐[1990]などがある。

<sup>2</sup> 廣川[1986]、78頁。詳しく見ると、「行門」・「観門」・「弘願」の成立に影響を与えたものとして、(1) 師願蓮からの歴別・次第・不次第の三相承、(2) 『菩薩戒義記』の三重玄旨の宗旨、(3) 爾前の諸経の思想、(4) 随縁・不変の両真如論、(5) 湛然の『十不二門』の思想、(6) 一乗開會思想、(7) 中古天台の論義書の影響、という七つを挙げて、「證空はおそらく右の七項目のヒントを得て、獨創的な三名目を創造するにいったものであろう」としている(81頁)。

證空が出世本懐經と見る『觀經』が、三福などの諸行の實踐や、觀法によって往生を説く經典であると見ることは極めて妥当な見方である。しかし、称名念佛一行による往生を強調する證空にとっては、単純に受け入れられる見方ではない。だからと言って、明らかな經説を無視することもできず、『觀經』における定散二善の問題をどのように会通するかが證空の課題であったと言える。

そこで、證空は『自筆鈔』において、特殊名目「行門」・「觀門」・「弘願」を駆使することによってこれを会通、解釈している。『玄義分自筆鈔』卷二に次の如くある。

行門ノ心トイハ、自ラノ行業ノ分齊ニ依リ、断惑ノ浅深ニ依リテ、其ノ益ヲ得ト云フナリ。今ノ觀門ノ定、散、二善、同ジク仏ノ功德ヲ説キテ極樂ヲ欣慕セシメ、共ニ弘願ニ乗ジテ仏ノ願力ニ依リテ往生ス、ト云フニハ同ゼズ。(西叢一、60)

まず、「行門」とは『玄義分自筆鈔』卷一に「自力ノ行門」(西叢一、27頁)とも言われるが、證空は定散二善によって自ら功德を積み、各々の能力に応じて往生を目指す立場を未だ他力の救済を知らない「行門」だと位置づける。そして、この「行門」とは別に「觀門」、「弘願」という他力念佛の境界が、『觀經』所説の定散二善には顕されていると主張する。これによって、定散二善を他力念佛の見地から解釈し直すものである。

この「觀門」から見た定散二善の意義について、證空『玄義分自筆鈔』卷一には、「觀門ノ心、定散等シク弥陀ノ功德ヲ説キ顕ス故ニ、定、散ノ機別ナラズ、一種ノ凡夫同ジク此ノ法ヲ受クト云フナリ」(西叢一、53頁)とある。定散二善が弥陀の功德を説き顕すものだという独特の解釈を行っている。また、「弥陀ノ功德ヲ知ラシメテ、共ニ淨土ヲ願ハシメン為ナリ」(同、54)ともする。さらに、『定善義自筆鈔』卷一には、「觀門ノ心、觀法成就ヲサキトセズ、弘願ニ歸スルヲ要トスレバ……」(西叢二、13頁)などともしており、「觀門」の要を觀察や觀法には求めず、弘願に帰することが要であると主張するのである。

この点における「觀門」の「觀」は、(弥陀の功德を)「知る」という意味になる。善導『觀經疏』玄義分に「言觀者照也」(「觀と言うは、照なり」、大正三七、247頁上)とあることを根拠に、證空『玄義分自筆鈔』卷二には以下のようにある。

觀、ハ行トモ積セズ、繫念トモ積セズ、照、ト積ス。照ハ智ナリ。弥陀ノ功德ヲ知リテ觀門成ジ、觀門成ジテ願ニ乗ズベキ故ナリ。十六觀門ノ心、此ノ積ニ明ラカナリ。(西叢一、43頁)

善導が「觀」を觀察などの意味にとらず、「照」＝「智」と捉えることを根拠に、弥陀の功德を知ることによって觀門の意義を見ている。なお、「知る」とは知的な理解を示すものではない。

く、『往生礼讃自筆鈔』巻一に、「信知、トイハ、信、ハ、知、ナリト顕ハス言ナリ。知りヌル事ハ疑ハズ、必ズ信ズル故ナリ」(西叢三、7頁)とあるように、「信」を表す言葉である。

では、具体的に、定散二善がどのように弥陀の功德を説き顕す(我々からすれば、その功德を「知る」)のかと言えば、『散善義自筆鈔』巻二には次のように論じている。

散機、解第一義ヲ往生ノ行ト心得テ、往生セントシテ、十六観ノ説キ様ヲ見レバ、念仏衆生撰取不捨、ト悟ル故ニ、弘願ニ歸スルナリ。初入ル所ハ散善ノ行ナリト雖モ、此ノ散善ノ行ヨリ往生ヲ得ントシテ、来迎等ノ儀式、極楽ノ後ノ見仏、聞法等ニ心ヲ懸クレバ、弥陀ノ利益ヲ知リテ、念仏ノ行ヲ知ルベキナリ。定善ヨリ入ル人モ、此クノ如シ。是ハ、宝池等ヨリ浄土ノ功德ヲ知リテ、又、来迎等ヲモ知ルナリ。(西叢二、220頁)

特に散善の解釈が独特で、散善の行を頼みにして往生しようとして、来迎等に心をかけていけば、弥陀の利益を知り、念仏の行を知る、換言すれば「弘願」に帰すものだとしている。散善は弥陀の利益を知るきっかけとなり、弥陀の利益を知れば必然的に念仏の行に帰するという論理である。ここには弥陀浄土への行＝念仏、という大前提、予断ともいうべきものがあるが、これは證空の専修念仏への確信を如実に表しているとも言えよう。定善も同様だとし、観法のために浄土の様相が『観経』で説かれると通常は考えるわけであるが、他力念仏より見れば観法のために説かれたものではなく、浄土の功德を知るために説かれたものだとする。

このように定散二善を解釈する「観門」・「弘願」(「念仏」)という構造は、まさに善導から導き出したものだと考えられる。善導『観経疏』定善義に、「此経定散文中、唯標専念名号得生」(「この経の定散の文の中に、ただ名号を専念して生ずることを得と標す」、大正三七、268頁上)という語があるが、これを證空『定善義自筆鈔』巻二には次のように釈する。

又此経定散文中、ヨリ下ハ、今ノ経ニ付キテ、正シク観門弘願ヲ詮スル道理ヲ釈シ顕スナリ。定散文中、トイハ、十六ノ観門ヲ指スナリ。此ノ観門ハ弘願ノ念仏ヲ詮スル法ナレバ、文、ト云フ。唯標専念名号得生、トイハ、此ノ観門ハ弘願ヲ詮スル文ナレバ、一々ノ文ノ下ニ、専ラ名号ヲ念ジテ生ズト云フニアリ、ト定ムルナリ。唯、ノ字ハ、定散ノ諸行ヲ説クト雖モ、仏意念仏往生ヲ明サン為ナレバ、別ニ諸行ヲ説クニアラズト遮シテ、唯標、ト云フナリ。(西叢二、104頁)

善導の説示から、「弘願」を説き顕す定散二善、という論理を導き出しているという意識が證空にあるのは確かであろう。また、定散二善に弘願に帰せしめる「欣慕」の役割があると證空は主張するのであるが、これも善導に典拠を求めることができる。善導『観経疏』散

善義に「深心」を積する中、「又決定深信釈迦仏説此觀經三福九品定散二善、証讚彼仏依正二報、使人欣慕」（「また決定して深く釈迦仏この觀經の三福九品定散二善を説きて、彼の仏の依正二報を証讚して、人をして欣慕せしめるを信ず」、大正三七、271頁中）とある。定散二善と願生という一連の教義は證空独自の思索とも言えるが、善導にその典拠は求め得るものである。

## 2 「觀」と「解」、「知」

證空『自筆鈔』には、『玄義分自筆鈔』卷二に「觀門の解」（西叢一、73頁）という語が初出し、以降度々使われている。證空は「觀」に「解」の側面も認めるものであろう。この「觀」を「知」（上述参照）、「解」と解釈することが證空の一つの特徴となるが、当時の法然門下における「觀」理解においても「觀」を「解」や「知」と解釈する例は見られる。

證空と同じ法然の直弟子である、いはゆる諸行本願義の長西『觀經疏光明抄』（『宗学研究』9号所収本、195頁）には、先の「言觀者照也」という善導の釈文に関して、「觀有三種」（「觀に三種有り」として、(1)「觀矚觀」、(2)「觀解觀」、(3)「觀行觀」という三つに「觀」を分類している。また、鎮西義の大家である良忠（1199～1287）『玄義分略鈔』（浄全二、456頁）でも、同じく「觀」を三つに分けて、(1)「觀行觀」、(2)「觀知觀」、(3)「觀矚觀」としている<sup>3</sup>。このように、「觀」を「知」と解釈する例は見られるのであり、用例として考えれば、證空の「觀」解釈は必ずしも当時の法然門下において特異ではないことが知られる。

しかし、長西、良忠ともに「觀行觀」こそ正当な『觀經』の「觀」解釈だとする。ここに證空との差が認められる。また、證空は凡夫の領解を他力に依るものだと主張するものであり（第1部第2章参照）、これも長西や良忠とは違う点である。

ちなみに、顕意が対論した諸行本願義の証忍（生没年不詳）『賢問愚答鈔』には「伝聞」として、証忍が伝え聞く西山義の教説に対して批判を展開する箇所が度々見られる。その中の一つに、西山義は『觀經』の「觀」について、「觀解觀」と解釈しているというものがある（大正五七、478頁中）。西山義が「觀解觀」の立場を取るものと外から認識されていたことが知られよう。

<sup>3</sup> なお、良忠『玄義分伝通記』卷三には、「二觀知。謂解知故。序分義云、如来觀知歴歴了然。因明入正理論云、言比量者、謂藉衆相而觀於義〈散比量智了境名觀〉」（浄全二、147頁）としている。ここで引かれる善導『觀經疏』序文義（大正三七、252頁上）や『因明入正理論』（大正三二、12頁下）が、「觀」に「解知」の意義を認める典拠となり得る箇所である。

### Ⅲ 特殊名目「観門」の成立背景

#### 1 善導における散善と「観門」の問題

以上論じてきた、「行門」とは違ふと意識される「観門」が成立する背景について、さらに検討を進める。

検討をはじめめる前に、基礎的な確認をしておく。『観経』には日没を観ずる観法を「初観」とし、「初観」以下「第二観」、「第三観」…と順に説かれ、最終的に「是名下輩生想、名第十六観」（「これを下輩生想と名づけ、第十六の観と名づく」、大正一二、346頁上）とされるまで、計十六の観法が説かれている。證空の特殊名目はこの「十六観」に対する善導の理解が大きな影響を与えていると考えられ、善導の『観経』理解からはじめたい。

善導はこの『観経』に説かれる十六の行法を定善と散善に分けて論じている。善導『観経疏』玄義分の定義によれば、定善とは「息慮凝心」のことであり、散善とは散心のままで行われる「廃悪修善」のことである（大正三七、246頁中）。その上で、「従日観下至十三観已来名為定善」（「日観より下十三観に至るこのかたを名づけて定善となす」として初観から第十三観を定善とし、後の三つは「三福九品名為散善」（「三福九品を名づけて散善となす」として散善だとする（大正三七、247頁中）。十四観以降は三輩九品（上輩＝上品上生・上品中生・上品下生、中輩＝中品上生・中品中生・中品下生、下輩＝下品上生・下品中生・下品下生）と言われるものであり、往生の階位が説かれている。善導はこの往生の階位を分ける行として三福（世福、戒福、行福）を想定している。具体的には、九品中に大乘經典を誦することによる往生や、戒行を持つことによる往生が説かれているのであり、善導はこれを心を統一して浄土の相好を観ずる観法を説いたものだとは見ずに、散善による往生を説くものだと主張する。

以上のように、三輩九品を散善による往生だと規定するところに善導の特色がある。善導の教義からすれば、『観経』に説かれるのは十三観のみだということになる。しかし、善導自身が『観経』に十六の観法のあることを認める記述が散見する。例えば、『観経疏』玄義分に「定散二善十六観門」（大正三七、247頁中）、同じく玄義分に「如來說此十六観法」（「如来、この十六の観法を説く」、大正三七、249頁下）、善導『往生礼讃』には「日中讃」について「謹依十六観作二十拜」（「謹んで十六の観に依りて二十拜を作す」、大正四七、445頁中）などとしている。三輩九品以外を想定して、「十六観」と言及しているとは考えられず、善導は三輩九品も「観」だと理解していたということになる。

しかし、善導は三輩九品を散善だとしていたのであり、散善を「観」だと想定することは矛盾しないのであろうか。現に、善導は『観経疏』序分義（大正三七、260頁下）において、「依下観門、専心念仏、注想西方……」（「下の観門に依りて、専心に念仏して、想を西方に

注せしめば……」)、「入観住心、凝神不捨……」(「観に入り心を住め、神を凝して捨てざれば……」)などと「観」についての言及がある。この「観」の理解に散心の要素は認められない。なお、こうした善導の三輩散善説と「十六観」に関する問題、矛盾をはじめて指摘したのは元照(1047~1116)であろう<sup>4</sup>。

善導の特徴は散善による往生を認めることにあり、「十六観」という言及のみで、「散善」と「観」を結びつけて何か特異な教義を主張する意図があるとは考えにくい。「十六観」という言及に深い意図はないのであろうが、証忍は『賢問愚答記』に、「但三輩之観字者和尚無積。是故学者異義非一」(「ただし三輩の観の字は和尚に積無し。この故に学者の異義一に非ず」、大正八三、478頁上)としている。善導自身にこの問題に関する解答がない以上、異義が生じるのも必然であろう。また、良忠『玄義分伝通記』卷三(浄全二、149頁)にもこの散善と「十六観」の問題についての「異義」が列挙されている。散善と「十六観」の問題は、様々な異義を生むほどに注目された論題であったことが知られる。

この問題に関して、特異な解釈を施したのが證空である。しかも、この特異な解釈にこそ、證空の特殊名目が生まれる過程を知る鍵がある。

## 2 散善と「観」の会通と特殊名目「観門」

證空は『玄義分自筆鈔』卷一に、善導が定散二善を「要門」としていたことから、以下のように論じる。

ソノ要門ハ定、散、二門ナレバ、即チ十六観門ナリ。定散門ノ中ニ、所説、即チ是定散二善ノ十六観門ナリ、ト言ウ、其ノ証ナリ。其ノ法十六ニ別レタリトイエドモ、通ジテ皆観ト言ウ。然レバ要門ト言ウハ観門ナリ。(西叢一、1頁)

この證空の説示の中で注目すべきは、善導『観経疏』の「所説即是定散二善十六観門」(「所説はすなわちこれ定散二善十六観門なり」、大正三七、247頁中)という語を受けて、「其ノ法十六ニ別レタリトイエドモ、通ジテ皆観ト言ウ」とすることである。繰り返しになるが、善導が「定散二善十六観門」と言及したときに、散善と「観」が矛盾しないと考えた上での教説か否かは多分に疑わしいところではある。しかし、證空においては、その善導の語は「観」が定善、散善ともに通じることを表したものだとして明瞭に理解している。

<sup>4</sup> 元照『観経義疏』卷上には、「善導玄義云、前三観為定善、後三福九品対前三福為散善。今謂不然。若如所判、即応止有十三観。那名十六観耶。況下九品上品結云、是名上輩生想名第十四観。中下亦然。何得後三独名散善。止用此求不攻自破。依法不依人涅槃極誠」(浄全五、361頁)とある。



現に證空は『玄義分自筆鈔』巻二に「散觀の義」（西叢一、44頁）を説くのであり、散善と「觀」が相矛盾するものだと考えていなかったのである。『序分義自筆鈔』巻二には、「未ダ觀門他力ノ道理ヲ得ザル時ハ、定、ト、觀、ト、互ニ通ズルナリ」（西叢一、217頁）とある。これは、「觀」と言えば「定善」である、という単純な見解を他力に帰する以前の自力的考えであることを示したものだと思われ、他力の立場からは「觀」が「散」にも通じ得ることを暗示した主張だと考えられよう。逆に言えば、「觀」と「散」が通じることこそ「他力觀門」の成立に重要な意義をもつということになる。

このことで参考になるのが、西山派の西谷六角義の了音（生没年不詳であるが、文永二年〔1265〕に『觀經疏』の講説を始めている）『玄義分六角抄』本（西全五、4頁）に、「西山上人被申」として、證空の教説として伝えられる比喻とその解釈である。まず、比喻であるが、「鴨の子」と「鶏の子」を引き合いに出して、両者を混ぜてしまえば子どものうちは親でも見分けがつかないとする。庭で歩かせておいても、混じってしまった「鴨の子」と「鶏の子」は区別がつかないとした上で、池や河に入るとなった時にはじめて両者の違いが浮き彫りになるとする。つまり、「鴨の子」は池に「飛行」していくが、「鶏の子」は渚に留まるのである。この比喻を以下のように説明する。

其様、十三定善持時、常定觀哉覽覺、三輩飛互時、常定觀非也知也。（「その様に、十三定善に持たる時、常の定觀哉覽と覺ゆれども、三輩に飛び互る時、常の定の觀には非るなりけりと知らるるなり」）

定善と「觀」を同一に捕らえる範疇においては、諸師、善導の「觀」に別を見出せないが、その「觀」が散善にも通じると解釈された時に、はじめて善導が言及していた「觀」が通常とは違うものだと知られるというのである。善導の教説を単に矛盾しているものだと片づけられない以上、善導が「十六觀」中の三輩觀を散善だとするのであれば、『觀經』における「觀」の意義を特殊に考える必要が出てくる。ここから證空の思索としては、通常理解される「觀」とは別のものを想定する必要がある、つまり『觀經』所説の「觀」とは、觀察行としての「觀」だとは解釈し得ないということになる（＝「自力行門」の否定）。いささか牽強附会的ではあるが、ここに善導こそ念仏に帰すための「觀門」という特殊な「觀」を想定していた、と證空が考えていたことが推察される。

### 3 證空以降の展開

以上の定散二善と「觀」に関して、證空以降の西山義における見解も見ておきたい。まず、了音『玄義分六角抄』本の冒頭（西全五、1頁）に、善導以外の諸師が十六觀を定善だとす

る見解について「諸經習、觀者定名故也」（「諸經の習い、觀とは定の名なる故なり」とする一方で、善導については、「和尚十三定善、三輩散善押分、而觀互定散也」（「和尚は十三は定善、三輩は散善と押し分けて、しかも觀をば定散に互すなり）」としている。通常において「觀」とは定善にのみ通じるものであり、「觀」を散善にまで認めるのは善導独特な説だと了音は考えていたのである。

次に、西谷義の行觀は、『玄義分私記』卷一に、善導の義は「他力法門」を顕すものだとして、「以此義、定散二分而互觀。諸師論自力功故、限定善十六定善云互觀」（「此の義をもって、定と散との二に分けてしかも觀を互す。諸師は自力の功を論ずるが故に、定善に限りて十六定善と云いて觀を互す」、西全別六、18頁）としている。これも論旨は了音と同じである。さらに同じく、本山義の仁空も『序分義弘深抄』末に、「今家の意は十六觀を十三定善、三輩散善と分別して觀を定散に互す。故に此の經の觀は全く定善の觀に非ずと云ふ事、処々に於いて沙汰する事旧りたり」（天全四、165頁）としている。

#### IV 小結

善導は『觀經』に説かれる初觀から第十三觀を定善、後の九品三輩を散善と規定する一方で、「十六觀」という語を度々使用しており、それが證空の特殊名目上重要な「觀門」の成立に大きな影響を与えていることを明らかにした。また、定散二善と「觀門」をつなぐ欣慕という語も善導に典拠を求め得るものである。

法然浄土教は、善導理解に関して批判に晒されることとなるが、法然の直弟である證空には専修念仏が善導に則るものであることを顕彰する使命があったと言えよう。『觀經』に説かれる諸行往生の思想を換骨奪胎して、いかに善導から外れずに専修念仏の思想を開顕し得るかが證空の課題だったのであり、そうした證空の思索の結果から生まれたのが特殊名目「觀門」だと推定する。その思索に天台学がヒントとなった可能性は否定しないが、あくまで思索の基礎は善導の教説にあったということが、證空思想を考える上で土台となる視点である。

#### [参考文献]

- 五十嵐隆幸[1990]「證空教学にみられる湛然の影響」『印度學佛教学研究』39・1号  
高城宏明[1986]「證空浄土教学に於ける觀門の研究」『印度學佛教学研究』35・1号  
中西随功[1985]「證空と顯密二教」『西山学報』33号  
廣川堯敏[1986]「法然門流初期教学と中古天台（一）——證空の特殊名目「行門・觀門・弘願」成立の思想背景」『天台学報』28号

廣川堯敏[1987]「證空浄土教における天台典籍の受容」『往生要集研究』（永田文昌堂）

## 第7章 證空における「化前序」説成立とその展開

### I 問題の所在

證空やその門弟の思想的特徴を知る上で、いわゆる特殊名目（前章、第1部第6章）などの研究が多くなされてきたが、西山義独自の基礎的教判論とも言うべき「化前序」説もまさに他宗との相違や西山義の歴史的展開を考究する上で要となるものである。

本論では、まず「化前序」説の発端である證空についての検討から行う。證空は、『観経』こそ真実一乗の經典であり、他の經典は『観経』の序章、すなわち「化前序」であるという他の浄土教には見られない大胆な説を打ち出している。この注目すべき諸經典の見方であるが、この「化前序」説は天台学に還元されてきた代表的なものである。凝然（1240～1321）『浄土法門源流章』には、この證空説に対して「模彼宗義（=天台学）、立此義門」（「彼の宗義を模して、この義門を立つ」、大正八四、199頁中）とする。この凝然説の影響は大きく、現代の先行研究でもこの凝然説が批判的に検証されているとは言い難い<sup>1</sup>。天台学に依拠しているという見方のみで「化前序」説を把握することが、果たして十全だと言えるのかを検討し、證空における「化前序」説成立の思想的意義を考究するのが本論第一の目的である。

上記の視点に加えて、證空の門弟における「化前序」説の受容に着目して、「化前序」説は證空の思想的性格を把握するのみならず、西山義の展開を検討する上でも鍵となる概念であることを示す。「化前序」に関する相違が特に注視されるのが、證空の直弟たる、深草義の祖となる立信、西谷義の祖となる浄音である。先行研究においては立信や浄音の言説に踏み込んで「化前序」説を論じ得ていない<sup>2</sup>。両者の「化前序」説を詳細に論じながら、西山義における「化前序」説のもつ意義を明らかにしたい。

---

<sup>1</sup> 中西[2009]、77～78頁参照。

<sup>2</sup> 深草／西谷の「化前序」説の相違について、諸経と『観経』の違いを、深草は「法」に依って、西谷は「機」に依って分ける、という指摘はなされてきた。『西山全書』卷八の稲垣真哲による『康永抄』の解題（6頁）や、『日本仏教典籍大辞典』の徳岡亮英による『弘深鈔』の解題（130頁）等参照。しかし、これらは浄音や立信の言説を提示した議論ではない。本章では浄音や立信の言説を示して考究し、今まで明らかにされてこなかった両者の「化前序」説相違の本質を示したい。

## II 證空「化前序」理解の構造

### 1 「化前序」とは何か

まず、「化前序」とは、善導『観経疏』におけるタームであり、證空の「化前序」説を考察するにあたり、まずは善導『観経疏』について概観する。善導は『観経』を解析するに当たり、『観経』の序分を「証信序」、「発起序」に分けて論じている。さらに、「発起序」を(1)「化前序」、(2)「禁父縁」、(3)「禁母縁」、(4)「厭苦縁」、(5)「欣浄縁」、(6)「散善顕行縁」、(7)「定善示観縁」の七つに細分して解釈する。この「化前序」についてであるが、善導は『観経疏』序分義(大正三七、252頁上)に、『観経』の「如是我聞」(=「証信序」)の次にある以下の経文を「化前序」としている。

一時、仏在王舎城耆闍崛山中、与大比丘衆千二百五十人俱。菩薩三万二千。文殊師利法王子而為上首。(「一時、仏、王舎城の耆闍崛山の中に在りて、大比丘の衆千二百五十人と俱なりき。菩薩三万二千ありき。文殊師利法王子を上首となせり」、大正一二、341頁上)

この『観経』の要は、王舎城で悲劇の渦中にある韋提希夫人に対して、釈迦が教化に赴き、往生浄土の行法を開顕することにある。善導が「化前序」とした場面は、『観経』に描かれた釈迦が王舎城に赴く前の場面であり、「化前序」とは教化の前段階、という程度の意味である。

以上、「化前序」とは経典解釈上、善導が分科を示したものであり、そこに字義的解釈以外の特別な意義を見出せるものではない。しかし、證空はこの「化前序」に関して次の如く論ずる。順に、『玄義分自筆鈔』巻一、『序分義自筆鈔』巻一である。

諸経ヲ序トスル事、闍王逆ヲ起セシ時ニ当リテ、仏、二衆ト耆闍ニマシマスト云フ化前序ノ心ニ顕レタリ。(西叢一、26頁)

化前序、ノ名ヲ立ツル事諸師ト異ナリ。天台ノ心ニ依ラバ、此ノ文ハ通序ニ属ス。浄影等ハ、証信、発起ノ二序ニ通ズト云ヘリ。今ノ心ハ、自力行門ヲ改メテ、他力観門ヲ述ブルヲ正宗トスル故ニ、一代諸教皆此ノ経ノ序トナル事ヲ顕サンガ為ニ、此ノ、化前序、ノ名ヲ立ツルナリ。(西叢一、148頁)

證空は「化前序」には、諸経が韋提希を教化する「序」だとする善導理解の特色が顕れて

いるとする。證空は諸經全体を韋提希教化の序章だとするのだが、『序分義自筆鈔』巻一の続きには『観經』の位置づけを示し、「今ノ經ヲ出世ノ本懐ト定ムル故ニ、諸經ノ説時ヲ序ト云ヒテ、今ノ正宗ヲ立ツルナリ」（西叢一、149頁）として、韋提希教化こそ釈迦一代の教説の本意だとする。ここに證空独自の『観經』の見方が顕れている。

## 2 『観經』にはじめて見出される対機

證空における「化前序」説成立を考える上で、諸經において「対機」とされるものは何か、という問題が密接に関わってくる。これを検証する前提として、はじめに證空が何を如来出世の本懐と見ているのかを確認したい。以下、『観經』の「本意」について述べた『玄義分自筆鈔』巻一の文である。

其ノ本意ハ、一切衆生ニ仏性アリ、顕ハサザル故ニ流転ス。仏是ヲ悲シミテ世ニ出デ給フ。出世ノ本意、凡夫ヲ度サン為ナリ。（西叢一、26頁）

ここで證空は、如来出世の本懐を、「凡夫」を済度することだとしている。換言すれば、凡夫を済度の対象としない法門においては、いまだ仏の本懐、本意が現れていない、ということでもある。こうしたことを前提に、「化前序」で言及される「対機」について検証したい。

善導は「化前序」の場面について、「時」・「仏」・「処」・「衆」の四つから解釈しているが、特に證空が注目し、対機の問題につながるのが「衆」である。その「衆」であるが、善導『観經疏』序分義（大正三七、252頁下）には、先に見た『観經』の「与大比丘衆千二百五十人俱。菩薩三万二千。文殊師利法王子而為上首」の部分の釈して、仏と会座をともにする「仏の徒衆」を明かすものだとし、その「仏の徒衆」とは「声聞衆」と「菩薩衆」の二つであるとする。これ自体は何も特異なところはないが、鍵となるのは「化前序」の釈を終える最後の段である。

上来、雖有二衆不同、広明化前序竟。（「上来、二衆の不同有ると雖も、広く化前序を明し竟んぬ」、大正三七、253頁上）

この最後の釈文に特別な意義を見出したのが證空である。以下、『序分義他筆鈔』巻上である。

上来雖有二衆不同、トラ云フ事。疑ヒテ云ク、餘ノ釈ノ相ノ如ク、上来雖有四句不同、

ト云フベシ。何ゾ化前ノ四句ノ中ノ只二衆ヲモテ是ヲ結スルヤ。答ヘテ云ク、一代ノ説教多シト雖モ、其ノ機ヲ云フニ、二衆ニ過ギズ。故ニ、二衆ヲモテ化前ノ体トスル事ヲ顯ハシテ、上来雖有二衆不同、トラ積シ給フナリ。二衆ヲ体ニ得ツレバ、時・仏・処ノ三句皆此ノ二衆ニ向フガ故ニ、云ハザルニ自ラ顯ハルルナリ。(西叢五、211～212頁)

まず問いとして、「化前序」について「時」・「仏」・「処」・「衆」の四つの観点から善導は解釈していたのであり、「上来、四句（「時」・「仏」・「処」・「衆」）の不同有り」と雖も、広く化前序を明し竟んぬ」と締めくくるべきではないのか、と問題提起される。これはなぜ「四句」すべてに言及せず、「衆」（声聞・菩薩の二衆）をもって「化前序」を代表させるような形で、「化前序」の積を結ぶのかを問うものである。これに対して、釈迦一代の説教の対機は「二衆」に収まる、つまり声聞・菩薩のために説かれた法門だと見て、これを表したのが善導「化前序」の結積だとする。なお、『自筆鈔』でも善導の結積に「深き心」を見ている<sup>3</sup>。

さて、仏の本懐とは凡夫を済度することにあつた。これを「化前序」の対機と連関させて考えればどのような結論となるか。『玄義分他筆鈔』巻中には次の如くある。

問ヒテ云ク、化前序ヲ標スト云フ事、如何。答ヘテ云ク、釈尊無勝莊嚴世界ヲ捨テテ娑婆世界ニ入り給フ事ハ一向我等凡夫ノ為ナリ。全ク菩薩・声聞等ノ為ニアラズ、罪惡ノ凡夫ノ為ト心得レバ、今觀經ハ凡夫ノ出離ヲ説クガ故ニ、今經仏ノ本意ナリ。〔中略〕如来応化ノ化導ノ本意ハ一向王宮ノ化ナリ。依リテ、此ノ化ヲ本トシテ、此ノ二衆ノ為ニ説キ給フ所ノ説ヲ皆化前序ト云フナリ。（西叢五、53頁）

證空は、菩薩・声聞を対機とする諸経には未だ仏の本意は現れずとする。「汝是凡夫」として韋提希のために説かれる法門（「王宮ノ化」）にこそ仏の本意が示されているのである。『観経』の法門を「本」とするのであれば、それ以外の諸経の法門とは『観経』の序章、つまり「化前序」だということになる。こうした證空の結論には、善導が「化前序」の積を「二衆」に代表させて締めくくることが不可分な要素であることを忘れてはならない。

<sup>3</sup> 『序分義自筆鈔』巻一には、「雖有二衆生不同、ト結スル事ハ、深キ心アルベシ。今、化前序ト云フ事ヲ積シ出ス事ハ、仏、声聞・菩薩ノ二衆ト靈山ニマシマシテ説法シ給フ時ヲ取りテ、此ノ経ノ序トセン為ナリ。〔……〕其ノ法ノ利益ハ、声聞・菩薩ノ位ニカナハシメン為ナレバ、化前序ノ詮ハ、声聞・菩薩ノ二衆ノ不同ヲ以テ化前序ト定ムル心ナリ。知ルベシ」（西叢一、168～169頁）とある。

### 3 「化前序」の「前」について

證空は諸經の対機を「二衆」としていたが、『序分義他筆鈔』卷上（西叢五、183～184頁）では、真言や禪宗の対機を具体的に上げて、それが声聞・菩薩に該当することを示している。また、天台学において『法華經』は、それまでの諸教を三乗方便として、自らを眞実一乗として、釈迦一代の本懷を説く經典とされるものであり、当然、「化前序」にこの『法華經』が入るか否かが問題になろう。證空はこの『他筆鈔』において、「法華の迹門」は声聞、「本門」は菩薩が対機だとした上で、「是等ノ二衆等皆更ニ化前ナリト云ヘバ、教亦何ゾ化前ニアラザランヤ」と結論する。

證空にとって『法華經』なども例外なく、「化前序」の教えだということになる。證空は上述の『序分義他筆鈔』卷上のすぐ後に、「問ヒテ云ク、化前トハ、觀經已前ノ諸經ヲ指スカ。答ヘテ云ク、然ナリ。普ク一代ノ諸經ヲ指スナリ」（西叢五、184頁）としている。だとすれば、「一代の諸經」の「已後」とは何時を指すのかが問われるであろう。この考究は、證空の經典觀において最も独自の部分と言ってもよいものである。以下、『玄義分他筆鈔』巻中である。

スベテ今師ノ心、菩薩、声聞ノ二衆ヲモテ化前ノ機ト定メ給フナリ。故ニ、諸經ハ二衆ヲモテ当機トスル故ニ、化前ト置クナリ。此クノ如ク心得レバ、此ノ經ハ如来初成道ノ時説キ給フト雖モ、諸經ヲバ化前ト云フベシ。[……] 其ノ上、今經ハ、機ヲ云ヘバ如来滅後ノ凡夫ナリ。在世一代ノ機ニアラズ。依リテ、機ヲ如来滅後ト云ヘバ、此ノ經ハ滅後ノ經ナリ。依リテ、在世一代ノ經ヲ皆滅後ノ化ニ望ムレバ、前、ト云ハルルナリ。（西叢五、54頁）

ここで證空は「この經は如来初成道の時説き給ふと雖も、諸經をば化前と云ふべし」としているように、經典の説かれた順番を問題にして「化前序」を論じているわけではない。さらに、『觀經』の対機は「如来滅後の凡夫」（この救済こそ如来の本意）であり、釈迦の「在世一代の機」ではないとする。これは、釈迦在世中に説かれた經典は、仏と共にあった声聞・菩薩の「二衆」を対機としたものだという認識があるのであろう。故に、『觀經』は「滅後の經」とまで言われるのであり、それに比すれば釈迦一代の經は「化前」と言われる。

このように、在世／滅後という区分にまで言及し、『觀經』の經典上の位置を論じ、釈迦が在世中、つまり「一代」において説かれた教えを『觀經』の「化前序」だとする。この独自の「化前序」説は、『法華經』を「化前」の經として『觀經』こそ出世本懷經であることを見いだしたところにはじめて成立するものであり、仮に「化前序」説が天台学にヒントを得ていたとしても、その内実は従前の天台学と相対立するものであることは明らかである



う。

以上の證空の「化前序」説は、明瞭な主張に見える。しかし、諸經を「化前序」とする問題が波紋を広げ、證空門流で「化前序」をめぐる解釈が分かれることになる。これが教判論とも言うべき見解の違いに直結していく。そこで證空以降たびたび議論された諸經と「化前序」の問題について検討を移していきたい。

### Ⅲ 西山義における諸經と「化前序」をめぐる展開

#### 1 立信の場合

立信説、顕意筆となる『玄義分深草抄』卷二には、善導『觀經疏』序題門の語を解釈しながら、「化前の教の密意に約して、一代は只浄土に帰するを本懐とする」（『深草教学』一五号翻刻本、113頁）という箇所がある。こうした立信の講釈を受けて、以下のような問いがある。

問ふ、前より以来、云ふ所の化前序の義勢は、一代の権実の教法をばみな『觀經』の序として、方便と下すか。この条、大に信用し難し。縦ひ和尚の御釈分明なりとも、經論に依らざれば、尚不審の位なり。[……] その上、法華の実語は明かに出世の本懐をのべたり。彼の誠説をば還て方便とし、『觀經』の明文無きをば妄りに本懐真実の教とせん事、尤も恐るべき事か。（同上、117～118頁）

西山義で説くところの「化前序」とは、釈迦在世中に説かれたすべての諸經を『觀經』の「序」であり、「方便」だとその位置を定めるものかと問われている。そしてここから敷衍して、『法華經』には明らかに如来出世本懐の根拠となる明文があるにも関わらず、それを方便となし、出世本懐たることの明言があるわけではない『觀經』を出世本懐の經とすることは、「尤も恐るべき事か」と批判めいた疑問が投げかけられる。厳しい語調で批判的な問いがなされているが、おそらくは現実に存在した西山義の「化前序」説への批判的な声を反映したものなのであろう。こうした疑問は、上述の證空の「化前序」説からも当然出てくる問いであらう。

この問いに対する立信の立場を順に見ていく。まず、立信は、聖道門（＝彼）が念仏の方便となるか否かについて、「……彼益をこの益の方便と云ふべきは非ざれども、利者の為に聖道を説きしは自力難行と云ふ事を顕して、易行の道に入れて鈍機を利せんが為なれば、『觀經』の序ともせり。念仏の方便とも成すと云ふなり」とする。利者のために説かれた聖道門の教えは、鈍機の者にとっては自力では実現不可能であることが知らされ、それが浄土

易行の法門に導かれる所以ともなる。この意味で聖道門は『観経』の序、念仏の方便とも言い得るとする。ただし、これは「又これはみな彼此の二教の差別を論ずる時の事なり」と最後に触れられるように、聖道／浄土の差異から「化前序」を論じるものである。

ここから立信は、「実義の落居する様」として論を進め、『法華経』と『観経』について「仏智無二なるが故に、二教これ一なり」とする。さらに、「彼此の仏智一と解するは、何れが序、何れが正、全く偏執すべからず」とするが、これは經典の「序／正」を決めることに対して少なからぬ問題意識があったのであろう。二教一致という観点から最終的に示されるのは、「されば『法華』の中にも、如説修行の者の即往安樂の益を得と明す。彼の二乗成仏も又念仏三昧の勝利なるべし」ということである。二教一致と言いながらも、あくまで「念仏」の立場より諸経を統合しようとするのは明かであり、結論的には、「又弥『観経』が一代の所歸となる道理も極成す」とする（以上、同上、118～119頁）。

序／正を論ずることは、教えの優劣を判ずることにも通ずるのであり、他宗からの批判を招くのはある意味必然である。こうした問題に関して立信は、釈迦一代の教えはすべて念仏に帰すものであり、その点からすれば諸経の差などないと論ずる。ただ、その要となる念仏を真に明らかにするのは『観経』なのであり、『観経』こそ「一代の所歸」だということにもなる（立信の直弟である顕意の教判論に関しては、第2部第6章参照）。

## 2 浄音の場合

上述の深草とは違う問題意識から「化前序」を論じるのが、浄音である。以下、『序分義愚要鈔』巻七（以下、浄音の引用はすべて同箇所から）の記述である。

抑も化前序の事。諸経を序と立する事尤も非なり。二衆を以て序とすべきが故に。二衆の悟を皆極めさするなり。之に依りて仏法へ思ひ付きて仏に帰すと雖も、韋提下根なるに依りて、禁父母の難出で来て此の意趣を遂げざる故に、浄土の機とは成るなり。諸経の出離を悉く許しての上に、今の法をば顕すべきなり。（浄音全、102頁）

諸経を序とする考えを厳しく批判するが、「諸経を序とする」＝諸経に説かれる法を捨てるべき仮の教えだと判じる、という図式が浄音の念頭にはおそらくあったのであり、そうした考えを払拭するように諸經典の法がすべて出離できるのは大前提だとする。

では、そもそも「化前序」とは何を指すのか。浄音は、「化前序と云ふは入聖得果の面なり。全く法の面にては云ふべからず。菩薩の修行門に付きて云ふべきなり。此の修行門に叶はざる故に閻浮を厭ふなり」（浄音全、98頁）とする。自力聖道の修行に依って仏果を得る在り方を「化前序」とするが、これが「化前序」と言われるのは、自力聖道の修行が叶わな

いという自覚を契機として、この娑婆世界を厭うからだと解釈するのが妥当であろう。

こうした「化前序」の解釈と、先に「二衆を以て序とすべきが故に」と言われた「二衆」との関係についての検討に移る。浄音は、韋提希が「二衆の行ひを浦山敷く思ふ処に」王舎城の悲劇が起こり、そうした悲劇から凡夫をも摂取する弥陀浄土の世界を願うのだとする（浄音全、99～100頁）。菩薩の修行門が叶わないと知ることが浄土を欣求する契機となるわけであるが、それには前提として菩薩の修行門を求める意欲がなければならないであろう。ここに、はじめに願われる存在として「二衆」が大きな役割を果たすというわけである。

さて浄音は、菩薩の修行門を離れることを「修因感果の道を捨つる心」だともするが、その上で「聖道と浄土と、通と別と、各別なり。自力他力の分別も立つべき故なり」（浄音全、98頁）ともしている。この「修因感果」とは、證空も論ずるところであり、『玄義分他筆鈔』巻下には次の如くある。

今經ノ心ニテ一向修因感果ノ道理ヲ乱シテ、凡夫報土ニ生ズト云フ事ヲ顕ハス。所謂、本願所成ノ土ニ凡夫生ズト云フ事ヲ立テ、諸經ニ替ル心ヲ顕ハス。（西叢一、161頁）

このように「修因感果」を基準として、『観經』と他の教説との替わり目を強調しているのであり、上述の浄音の説示は證空を踏襲するものであると言える。

しかし、上述したように『自筆鈔』、『他筆鈔』からも釈迦在世一代に説かれた諸經を「序」とする證空の言説は見られるのであり、證空の言説を基準とした場合、「諸經を序と立する事尤も非なり」と断じ得るかは疑問である（また證空は、究極的には様々な善行も他力に依る、というのが教えの立脚地であり、釈迦の真実の教えとして自力の出離を認めているとは言い難い。第1部第1章参照）。西山派の柔軟性を示す好例とも言い得るが、いずれにせよ、浄音が独自の見解を打ち出したものだと見る必要があるのではないだろうか。

最後に以上の立信、浄音について両者を比較検討してみたい。まず浄音としては、菩薩の修行門に叶う者がいることは前提であり、叶う／叶わず、ということに依って教えの差が出てくるのである。上述したように、立信もこのように教えの相違を論ずることは否定しない。しかし、最終的な立場としては念仏において諸經の一致を見出していく。ここに両者の相違が現われるわけである。

立信、浄音にしても「化前序」に関して、諸經を「序」とする説に同じく問題意識を有していたことは間違いない。ただ両者とも問題意識を有しながらも、まったく別の立場に帰結するのである。深草／西谷の教判論の相違については以前から指摘はあるが<sup>4</sup>、その相違の根源は、證空が投げかけた「化前序」説をめぐる解釈にあったのである。

<sup>4</sup> 代表的なものとしては、杉[1924]、214頁以下参照。

#### IV 小結

以上論じてきたように、諸経典を『観経』の序章と判定する證空の「化前序」説は、善導が「二衆」に代表させて「化前序」解釈を結する——と見える——ことを基礎として論を展開していた。勿論、善導にはない観点から「化前序」説を論じていることは否定できないが、善導の釈文に忠実にあろうとする證空の姿勢こそ注目すべきである。また、そうした「化前序」を論じる中で、『法華経』等の諸経を「化前」とする教判論とも言うべき説を打ち出していることは、それを従来教判論を超克しようとする證空独自の思索として見ることもできるであろう。

さらにこうした證空の打ち出した「化前序」説をめぐって、直弟間でも解釈が分かれ、それが重要な相違となっていくことを確認した。ただ、浄音、立信にしても證空「化前序」説のある一面を強調した結果、両者に顕著な相違が出てきたとも言えることに留意すべきである。

#### [参考文献]

- 杉紫朗[1924]『西鎮教義概論』（百華苑）  
中西随功[2009]『證空浄土教の研究』（法藏館）

## 第8章 證空の末法思想

### — 『自筆鈔』／『他筆鈔』の相違に着目して—

#### I 問題の所在

仏教の時代観である「末法」をどう捉えるのか、という問いは日中の仏教において広く考究されてきた。いま日本仏教に目を移すと、「末法」に関する論究は、末法の世になる（なった）そこにある私たちが求むべき法とは何か、あるいは仏滅年代の問題と絡めてそもそも末法が「いつ」なのかということが主たる解明すべき課題であったことは確かであろう。

しかし、正法・像法・末法という三時の枠組み自体を批判的に問い直す思想も禅や密教などから現れてくる<sup>1</sup>。単純に末法という時代を受け入れていたわけではないのである。こうした流れも日本仏教の一つの潮流であり、これは仏教思想の一展開として着目すべきであろう。この三時の枠組みを超越せんとする思想は、主として浄土教以外において注視されてきた。しかし、浄土教においても、「末法」の位置づけから三時の枠組みを問い直そうとする思想も現われてくる。それが證空の三時説である。本章ではこの證空の三時説を取り上げ、日本仏教における末法観のもう一つの潮流についてその一端を明らかにしたい。

證空は、正法→像法→末法という歴史観の果てとして末法を見るのにとどまらず、三時すべてを末法だと主張している。こうした見方によって、「今が末法であるから」弥陀の本願に帰すべきなのではなく、末法は三時を貫くものでありその末法の法が弥陀の本願である、という浄土教の普遍性を問う方向に論究が移行している。この證空独自と言ってもよい末法観は、すでにいくつかの先行研究<sup>2</sup>で紹介されている。

しかし、大きく二点において未だ解明されていないことがある。それは、(1) 末法の法を、三時を貫く法だとする根拠を探る上で、むしろ三時の区分に関する諸説に関心を払って

<sup>1</sup> 證空と同時代で言えば、道元（1200～1253）は三時説を「一途の方便」として退けている。ただし、ここから道元の三時説に変化のあったことも指摘されている（石川[1996]等参照）。なお、夢窓疎石（1275～1351）も三時説に否定的である（菊藤[1972]参照）。密教では、覺鑊（1095～1143）が『五輪九字明秘密釈』で「無論正像末之異、修之時是即正法、悉地不簡時、信修是時」（『興教大師全集』、36頁）と論ずる。また、法然浄土教も意識する道範（1178?～1252）の三時説について、「正像末の三時を分別し、末法の世には修行や証果のないことを是認するのは権教にほからない、一乗教や真言密教は、本より正法・像法・末法の別を論ずることとはなし、『大乘理趣六波羅蜜多經』に加えて『金剛峰樓閣一切瑜伽瑜祇經』や『諸仏境界撰真實經』による論証を試みている」と指摘されている（中村[2008]、133頁）。

<sup>2</sup> 石田[1952]第2章—第3節—第1項(1)「聖浄各立説」、橋爪[1967]参照。

たこと、(2)『自筆鈔』からその後の成立とされる『他筆鈔』では、(1)のような末法の法が三時を貫くとする主張が鳴りを潜め、表面的には一般的な三時説しか説いていないことの意義、についてである。この二点について明らかにすることが本章の目的である。

## II 『自筆鈔』の末法思想

### 1 三時をすべて末法だとする説

まず、三時と「末法」についての證空独自の理解について確認する。證空『玄義分自筆鈔』巻一には以下のようにある。

**【A】** 未来ノ衆生ノ為ト説カルル教エナレバ、此ノ教ヲ本トスル時ハ、正、像ノ差別ナク皆末法ノ時ト得ラルルナリ。是則チ、大經ニ、正、像、末ノ三時ヲ過ギテ五乗ノ化用共ニ没シ、教法縁ツキテ行門ノ三宝滅尽ストイエドモ、コノ上ニナオ百歳ノ流通ヲ残スハ、三時所撰ノ教ニアラズ、三世平等ノ教ノ時ナリト顯スナリ。コノ義ヲ説キ顯サントシテ、今觀門ニ約シテ、悉ク末法ナリ、皆未来ノ衆生ナリト顯ス。(西叢一、7頁)

**【B】** 觀經ノ觀門ノ道理ヲ得ツレバ、仏ノ出世ノ本意、弥陀ノ別願ヲ説カンガ為ナリ。此ノ別願ノ詮ヲ尋ヌレバ、未来惡世ノ凡夫ヲ度スニアリ。此ノ法ノ要ヲ悟リヌレバ、タトエ正法ナリトモ、末法ニアリト云フベシ。故ニ、時ハ轉變スト雖モ、法ハ等シク末法ト云フベシ。(西叢一、35頁)

證空は『觀經』を出世本懷の經とするが、この『觀經』の教えから見れば「正、像ノ差別ナク皆末法ノ時ト得ラルルナリ」、「悉ク末法ナリ、皆未来ノ衆生ナリト顯ス」とするように三時の区別を否定し、すべての時代を「末法」、そしてその末法時代に存在する衆生＝「未来ノ衆生」だとする。故に、「タトエ正法ナリトモ、末法ニアリト云フベシ」なのである。

次に證空が三時の区別を否定する背景について考究したい。『玄義分自筆鈔』巻二で、善導『觀經疏』玄義分の「仏在王宮為韋提等説」(「仏、王宮に在りて韋提等のために説く」、大正三七、247頁上)を解釈する箇所において以下のようにある。

**【C】** 韋提ハ、汝是凡夫、ト云フ在世ノ凡夫ナリ。等、ハ未来惡世ヲ等ズ。我等凡夫ナリ。在世、滅後、同ジク凡夫ナレバ、三時ノ不同アルベカラズ。觀門ニ依リテ弘願顯レヌレバ、同ジク末法ノ教ナリ。(西叢一、49頁)

釈尊から「汝是凡夫」と言われる韋提希夫人であるが、それを「在世の凡夫」として、釈尊滅後の凡夫、我等と同じ凡夫だとしている。そこから「三時ノ不同アルベカラズ」とするのであるから、韋提希が滅後の我等と同じ「凡夫」だとされたことが、三時の区別を否定する大きな契機になっているのは確かであろう<sup>3</sup>。ただ、同じ凡夫だとしても、「在世」には凡夫が存在しないというわけではないのであるから、釈尊在世中の韋提希が凡夫だとされたことをもって三時の区別までも否定するのはやや無理のある論じ方だと言わざるを得ない。

韋提希が凡夫たることは、證空にとっては三時の区別を否定する根拠であったのかもしれないが、むしろこう理解するべきではないだろうか。證空は『観経』において韋提希が救済された場面を指して、他力の教えが開顕された根拠として見ていた(第1部第5章参照)。しかし、この韋提希救済の場面は釈尊在世中のことであり、滅後末法の我等とは違うのではないか、という問いは当然成立し得る。證空にもこの問いがあった見え、在世／滅後、三時を区別する自力行門の立場についてそれを否定する他力観門の教えと比較しながら、『玄義分自筆鈔』巻一で以下のように論じている。

**[D]** 正像ノ時ノ道俗ニナオ自力ノ分ヲ与エテ、メシトル心アレバ、今ノ時ノ本意ニアラズ。二ハ観門ノ時、此ノ時ハ在世、滅後ノ不同ナク、正、像、末ノ差別ナシ。故ニ在世ノ韋提ト未来ノ凡夫ト差別ナク、一種ノ機トシテ韋提ニ蒙ラシメテ、未来ノ衆生ノ為ニ此ノ法ヲ開キ給フ。(西叢五、6頁)

末法とは区別される正法・像法の時代であれば道俗は自力に依って往生し得るのではないか、という問いが念頭にあったのだと考えられる。しかも、その直後にそれを否定して、韋提希と未来の凡夫との一同を説くのであるから、韋提希救済の場面が具体的には想定されていたと言える。末法でなければ自力で往生し得る、韋提希もその一人ではないのか、こうした考えを否定すべく證空は論じているのである。故に結論としては、三時は末法だということにもなる。

さて、證空はあたかも韋提希が凡夫とされたことを根拠に三時の区別を否定するような論を展開しているが、ここで見るべきは、韋提希が凡夫であること、そして在世／滅後の区別はない＝韋提希と我等の区別はない、ということが證空の中では必然的なつながりをも

<sup>3</sup> なお、『玄義分自筆鈔』巻下には、自力行門の立場として、「是ニ在世、滅後ノ時同ジカラズ、滅後ニ又、正、像、末ノ不同アリ」(西叢一、6頁)という理解を挙げる。證空はこうした理解を土台として自説を展開するものだと考えられる。これによれば、三時はあくまで仏滅後の問題である。ただ、『往生礼讃自筆鈔』巻三では、「云ク、正法千年ハ解、行、証ノ三具足セリ。根性利ナル故ニ、能ク悟リテ、能ク證スル事仏ノ在世ニ異ナラズ」(西叢三、69頁)としており、如来在世時と正法時とは同等に扱っている。

たなければならぬものであったことであり、この問題意識こそ證空の思想上特筆すべきものであろう。

## 2 三時を末法だとする論拠

### ① 善導と末法

證空にとって三時を末法だとする一つの根拠とでも言うべきものがある。先に挙げた【A】、【B】の文であるが、どちらも善導『観経疏』十四行偈にある「末法之遺跡」（大正、246頁上）を解釈したものである。なぜ善導が「末法之遺跡」と語ることが三時を末法とする根拠となるのか。證空は以下のように論じている。

【A】光明大師ノ在世ハ正シク像法ニアリ。彼ノ時ヲ指シテ末法ト言フ。未来ノ衆生ノ為ト説カルル教エナレバ、此ノ教ヲ本トスル時ハ、正、像ノ差別ナク皆末法ノ時ト得ラルルナリ。（西叢一、7頁）

【B】此ノ中ニ末法、ト云フハ、大師ノ在世、像法ニ当レリ。其ノ時ヲ指シテ末法、ト云フ。正、像、末ノ三時ヲ定ムル事、異説一ニアラズ。故ニ宗ニ随イテ各是ヲ用イル。若シ正法五百年ノ説ニ依ラバ、末法ト云イツベシ。今末法、ト云フ心ハ、此ノ説ヲ本トスルニアラズ。別シテ深キ心アリテ、末法、ト云フナリ。其ノ故ハ、観経ノ観門ノ道理ヲ得ツレバ、仏ノ出世ノ本意弥陀ノ別願ヲ説カンガ為ナリ。此ノ別願ノ詮ヲ尋ヌレバ、未来惡世ノ凡夫ヲ度スニアリ。此ノ法ノ要ヲ悟リヌレバ、タトエ正法ナリトモ、末法ニアリト云フベシ。（西叢一、35頁）

どちらにおいても言及されるが、證空の認識としては、善導の在世中は「像法」なのである。にもかかわらず、「像法時代に在世した」善導（613～681 ※證空は『玄義分自筆鈔』卷一〔西叢一、2頁〕で、善導の入滅時を「永隆二年」〔681〕だとしている）があえて自らの時代を「末法（之遺跡）」だと言明することに、特殊な意義を證空は見出している。證空に依れば、本来は像法の時代である善導が自らの時代を指して末法とするのは、年代差なく末法なのであり、飛躍はあるが三時はみな末法だということを暗に示しているということである。



## ② 正法五百年／千年説の問題

證空は善導を像法時代の人とするが、ここに明確に證空が正法五百年／千年説を意識していたことが見て取れる。こうした證空の三時説への意識について順に検討する。

證空は、【B'】の中で「若シ正法五百年ノ説ニ依ラバ、末法ト云イツベシ」としていたが、まずここから仏滅年代をおおよそいつだと考えていたのかがわかる。證空が明言しているわけではないから、諸説ある仏滅年代の中でどれに依拠していたのかを厳密に判定することは難しい。ただ、證空当時において流布していた仏滅年代には大きく二説あり<sup>4</sup>、(1) 法上の説く「穆王壬申」(紀元前 949 年)、(2) 費長房(『歴代三宝紀』)の説く「匡王壬子」(紀元前 609 年)の二つである。

そこで(1)の場合、正法五百年(像法千年)説だと末法一年目が552年となり善導の在世が末法となるが、(2)の説を採用すると、正法五百年(像法千年)説でも、末法一年目は892年であり、善導の在世は像法だということになる。(2)では、「若シ正法五百年ノ説ニ依ラバ、末法ト云イツベシ」とする證空の仏滅年代に関する理解とは合致しないのであり、この仏滅年代説を採用していないのは明かである。特殊な仏滅年代説であれば、その説明にも腐心しそうなものであるが、そうした形跡はないのであり、「穆王壬申」説に依拠すると想定することが現時点では蓋然性があると推定する。またそこから善導を像法時代の人だとする以上、正法五百年説ではなく正法千年説を採用するものである。

## ③ 正法千年説の典拠

證空が正法千年説を明確に採用し三時説について述べている箇所がある。善導『往生礼讃』の「万年三宝滅」(大正四七、441頁下)を解釈した以下の『往生礼讃自筆鈔』巻三である。

**[E]** 万年三宝滅、トライハ、是ハ流通ノ中ノ、当来之世、経道滅尽、我以慈悲哀愍、特留此経、止住百歳、ノ文ヲ頌スルナリ。経ニハ、当来之世、経道滅尽、ノ時ト云ヒテ、其ノ心広シ。今限リテ、万年、ト云ヘルハ、大集経ノ正、像、末ノ三時ノ次第ニ依リテ述ブルナリ。云ク、正法千年ハ解、行、証ノ三具足セリ。根性利ナル故ニ、能ク悟リテ、能ク証スル事仏ノ在世ニ異ナラズ。次ニ像法ニ入りテ千年ハ、能ク心得テ行ズト雖モ、根性鈍ナル故ニ、証ヲ得ル人ナシ。次ニ末法ニ成リテ一万年ハ、教ハ盛ニ弘マレドモ、

<sup>4</sup> 仏滅年代と末法の問題に関しては、田村[1983](179頁以下)、石田[1986](100頁以下)等参照。近年の論文では、藤原[2015]にまとめられている。なお、藤原[2015]では、法然浄土教を批判する延暦寺が未だ像法時代だとする認識に立つことについて、それに批判的に応答せんとする親鸞の思想について明らかにしている。

時降り、機衰へテ、修行スル者ナケレバ、証ヲ得ル者ナシ。此ノ一万年ヲ指シテ、万年、ト云フ。三宝滅、トイハ、一万年ノ後教法悉ク或ハ龍宮ニ收マリ、或ハ灰燼トナリテ人間ニ流布セズ。此ノ時ナホ百年ガ間、念仏往生ノ利益アルベシ。(西叢三、69頁)

これは『大無量寿経』において「当来之世、経道滅尽」とされるが、善導の「万年三宝滅」はこれが具体的にはいつかを論じたものだと解釈している。そこで善導が「万年」とするのは、『大集経』の三時説の次第に依るとして、それぞれ正法、像法、末法の年代について説明を加えている。そこで、最後に末法が万年(そして後に経道滅尽)だとされるのであるが、これは当然『大集経』を根拠にしていると見るべきであり、正法千年・像法千年も『大集経』から導かれたものだと見える。しかし、ここに大きな問題が含まれている。

なぜ問題となるのか。如来滅後の世相が時代区分と共に説かれるのが『大集経』月蔵分であるが、その法滅尽品には、「今我涅槃後 正法五百年」(「今我、涅槃の後、正法は五百年なり」、大正一三、379頁下)とある。『大集経』を根拠に正法千年説を導くのは無理があると言わざるを得ないのであり、何らかの解釈が求められるところである<sup>5</sup>。

しかし、以上は、『往生礼讃自筆鈔』が典拠とするものを『大集経』と認めることに依って起こる問題である。この箇所であるが、『西山叢書』卷三に依れば、大谷大学大正四年本には、「大悲経」となっている。この箇所に関しては、原文が「大悲経」であった可能性が高いと考える。その理由であるが、懐感『群疑論』には、「有釈」として、「依大悲経、正法千年、像法千年、末法万年。万年之後、経道滅尽」(「大悲経に依るに、正法は千年、像法は千年、末法は万年なり。万年の後、経道滅尽す」、大正四七、48頁下)とある。『大悲経』の原文にはこのような三時説がないことはすでに指摘されているが<sup>6</sup>、正法千年、像法千年、末法万年の理解や末法万年後の経道滅尽説など、先の證空の主張とすべて重なる。證空は、この『群疑論』の箇所に基づいて、『大悲経』を典拠とした三時説を主張したのであろう。

なお、『往生礼讃自筆鈔』卷二には、「此日、トイハ、善導和尚御在世、末法ノ時ヲ指スナリ」(西叢三、33頁)とある。これは善導を像法時代の人とすることと矛盾するようであるが、善導自身は自らを末法だとするのであるから、その点のみを示した一文だと理解すべき

<sup>5</sup> ちなみに、『大集経』月蔵分はいわゆる五五百年と言われる、仏滅後2500年を500年ごとに区切り、入滅に近い順から「解脱堅固」「禅定堅固」「多聞堅固」「造寺堅固」「鬪諍堅固」とする時代区分がある。いつからが末法かという問題であるが、『末法灯明記』は、「此意、初三分五百年、如次戒・定・慧三法堅固得住。即上所引正法五百年・像法一千二時是也。造寺已後是末法」としている。正法五百・像法千年説に立てば、「解脱堅固」「禅定堅固」「多聞堅固」の計1500年を過ぎた「造寺堅固」以降が末法だとするのである。月蔵分に正法五百・像法千年説が明記される以上、こうした見解は妥当であろう。

<sup>6</sup> 『望月佛教大辞典』「三時」の項参照。

であろう。今見たように、同じ『往生礼讃自筆鈔』の卷三では、正法千年説を採用しているものであり、善導が何の矛盾もなく末法時代の人だとはならない。このような善導の認識としては自己の在世中を末法、しかし證空の認識としては善導の在世は像法（正法千年説の主張）、という一見矛盾した主張こそ三時をみな末法と捉える根拠となるのである。

以上見てきたように證空は三時すべてを末法だとする、枠にとらわれない三時説を主張していく一方で、正法五百年／千年説に対して大きな関心を払っていた。證空の末法思想を明らかにする上でこの両面性に注目すべきなのである。

### Ⅲ 『他筆鈔』における三時説の問題

#### 1 三時説の確認

證空『自筆鈔』後の成立とされる『他筆鈔』での三時説の捉え方について確認すると、『玄義分他筆鈔』卷上には以下のようにある。

【F】 經ニ云フ若仏滅後ノ請ニ答ヘテ説キ給フ所ノ十六觀門ナルガ故ニ、如来ノ滅後ヲモテ此ノ經ノ時トスルナリ。然ルニ、滅後ニ正、像、末ノ三時アリ。正法ノ時ハ、衆生純善ニシテ道ヲ得ル事易シ。像法ノ時ハ、善惡相交ハリテ道ヲ得ル者希ナリ。末法ニハ、一向罪惡生死ノ凡夫ニシテ、読誦大乘ノ行ヲモテ生死ヲ離レ、往生ヲ得ル事アルベカラズ。此ノ時ニ当リテ觀經所説ノ法門イヨイヨ盛ナルベキガ故ニ、此ノ經ヲバ、末法之遺跡ト云フナリ。（西叢五、39頁）

こうした正・像・末の理解自体には、『自筆鈔』からの独自の展開は見られない。問題はこうした三時説に言及する際に、證空はここから三時がすべて末法であるなど、三時の枠組み自体を問い直すような主張をする箇所が『他筆鈔』には見られないということである。

勿論、言及していないだけで根底の三時に対する捉え方は変わっていないと考えることもできる。しかし、正→像→末と直線的に移行する三時説を主張している以上、それを覆すような論理を同時に主張しなければ、従来の三時説と同じであると理解されても仕方がない。證空は、『他筆鈔』の記述からして、そのように理解されることを恐れてはいなかったと言えよう。このような『他筆鈔』における三時説の捉え方について次に検討していく。

#### 2 『自筆鈔』からの変遷を如何に捉えるか

まず想定されるのは、そもそも三時を末法だとする主張は、善導在世時代の議論も含めて

無理がある主張だと言え、自己批判あるいは他者からの批判を契機にしてその主張を見直したという可能性である。ただ、『他筆鈔』では三時を末法だと主張することは鳴りを潜めたが、決して浄土教が三時を超越する普遍的なものであるという思索自体をやめたわけではない。このことが一つの鍵となろう。

證空は『序分義他筆鈔』巻上で、「在世、滅後ノ一同ハ韋提、未来ニ一同スルナリ。韋提ノ往生ハ、即チ未来ノ往生ヲ顕ハスナリ」（西叢五、197頁）と端的に示している。在世と滅後の一同ということが、韋提希と未来の凡夫とが一同であることをもって示されている。こうした論理は先に見たように、『自筆鈔』以来の主張を引き継ぐものだと言えよう。また、在世と滅後が一同することが『観経』の特色だと見ており、『玄義分他筆鈔』巻上には、「諸経ハ在世、滅後各別ナリ。今経ハ在世、滅後一同ナリ」（西叢五、1頁）とある。

このような在世、滅後を一同とする論拠として要となるのは、『観経』が韋提希という凡夫（＝未来の衆生）を対象として説かれた教えだということである。対して諸経典は凡夫を対象とするものではなく、『玄義分他筆鈔』巻中では、「諸経ハ二衆（＝菩薩、声聞）ヲモテ当機トスル故ニ、化前ト置クナリ」（西叢五、54頁）として菩薩、声聞を対象として説かれたものだとする。『他筆鈔』では、このように『観経』と諸経典との差を明確にし、凡夫のために説かれた『観経』こそ出世本懐の経典だと強調するのであるが（前章、第1部第7章参照）、この差異を強調するために三時をみな末法だとする説が鳴りを潜めたのではないだろうか。

なぜそうなるのかと言え、先の『他筆鈔』（【F】）には「末法ニハ、一向罪惡生死ノ凡夫ニシテ」とあったが、こうした理解のもとに三時をみな末法だと考えれば、在世／滅後問わず「罪惡生死の凡夫」しかいないということになる。だとすると、釈迦在世中の教説はすべて「罪惡生死の凡夫」のためになされたものだとということになり、「諸経ハ二衆（＝菩薩、声聞）ヲモテ当機トスル」とは言えないということになる。釈迦在世中には「罪惡生死の凡夫」以外の機根もいた、故に菩薩や声聞を対機とした諸経典も生まれてきた、この前提があってこそ凡夫のために説かれた『観経』が特異な意義をもってくるのである。こうしたことを視野に入れて三時をみな末法だとする説を特に主張しなくなったのではないか、ということの一つの仮説として提示したい。

#### IV 小結

先行研究でも示されていたが、證空は三時をみな末法だと示すものである。本章ではこうした主張を證空がなす上で、善導の在世時代を像法とみなすこと（かつ、在世が像法にも関わらず善導自らは末法時代の在世だと言及すること）が一つの論拠となっており、そうみなすために正法五百年／千年説によく注意していたことを明らかにした。

しかし、これは『自筆鈔』における三時説であり、『他筆鈔』では末法をみな三時とする説は見られない。この所以について、三時をみな末法とする以上、釈迦在世中にも存在するのは罪惡生死の凡夫のみだということになり、『観経』の対機と諸経の対機とが明確にならない、故にこの差を明確化し『観経』を出世本懷経だと強調するために従前の主張が控えられたのではないか、という仮説を本章で示した。ただ、『自筆鈔』、『他筆鈔』にしても一貫して浄土教の「三時を超えた」普遍性について思索していたことは確かである。浄土教とは「今が末法であるから」帰依すべきというものではない、という證空の思想は改めて着目すべきものである。

### [参考文献]

- 石川力山[1996]「末法燈明記と道元禅」『印度學佛教學研究』45・1号
- 石田瑞麿[1986]「日本における末法思想」『日本仏教思想研究』卷三（法藏館）
- 石田充之[1952]『日本浄土教の研究』（百華苑）
- 菊藤明道[1972]「禅者の末法思想」『印度學佛教學研究』21・1号
- 田村圓澄[1983]「末法思想の形成」『日本仏教史3』（法藏館）
- 中村本然[2008]「『選択本願念仏集』に説かれる五逆重罪について——特に真言教学との比較を中心として」『印度學佛教學研究』57・1号
- 橋爪観秀[1967]「末法思想に関する社会的由因——大集月藏経の訳出者を問題として」『西山学報』18号
- 藤原智[2015]「『教行信証』「化身土巻」の『弁正論』引用について」『現代と親鸞』31号



## 第2部

道教顕意に見る西山義の展開

## 第1章 顕意『楷定記』と注釈活動

### — 證空『他筆鈔』にも注目して —

#### I 問題の所在

法然の直弟に始まりその門流、特に鎌倉期の法然門流において、善導の著作を中心に夥しい数の浄土教文献の注釈書が作られた。鎌倉期の注釈書である『観経疏伝通記』や『観経疏楷定記』などは江戸期の真宗の学匠にもたびたび取り上げられるものである。本章ではこうした注釈書が作られる「過程」を検討することで、往時の注釈書の性格を明らかにし、さらにその注釈活動から見えてくる宗教的活動の側面も検討していきたい。

まず「過程」であるが、詳細は本章で論ずるが、善導『観経疏』の鎌倉期における代表的な注釈書である顕意『楷定記』は、自問自答形式の注釈ではなく、顕意の講義とそれに対する他者からの問い（またそれに対する顕意の応答）を基調として成り立っている。また、こうした形式で成り立つのは『楷定記』だけではない。本章では『楷定記』に加えて、證空『観経疏他筆鈔』など他の注釈書も取り上げ、注釈活動とは一人において成り立つものではない著述活動でもあるという観点を示す<sup>1</sup>。またこれは（法会における）経典の講説→質疑応答、という伝統的な経釈の在り方にも符合するものであり、その顕著な例が法然門流中に見えることを確認しつつ、特に西山派における問答の特徴を明らかにしたい。

次に證空『他筆鈔』、顕意『楷定記』に着目してその注釈活動は単なる語義の解釈にとどまるものではなく、信が問われる注釈の場であったことを示す<sup>2</sup>。特に『楷定記』には、注

---

<sup>1</sup> ある人物の注釈態度を検討する方法には様々なアプローチが考えられる。ほんの一例であるが、蓑輪顕量は澄憲の経釈の背景にある中国天台の文献に着目して検証し、結論としては「いずれにしろ、ここからは澄憲の注釈態度が彷彿されるであろう。彼は、あくまでも中国天台の理解を踏襲し、智顛の著作に基づいて経釈を作成しようとしていたのである」（蓑輪[2009]、147頁）とする。親鸞を「注釈の人」とする金子彰は、親鸞の書き入れ注などから親鸞の注釈の特徴やその修学の背景に迫ろうとしている（金子[2020]参照）。本章のアプローチは、こうした個人の資質から注釈態度を論ずるのではなく、注釈の「場」に注目するものである。それは、「場」を抜きにしては考え難い注釈活動があると考えからである。この意味で、蓑輪[2009]前掲書の論義における「問い」の検討などは本章のアプローチに近いものではある。

<sup>2</sup> 楠淳證は、「論義」は各宗の宗義を決する重要なものであり、法相宗では実に千百有余にもおよぶ論義テーマの研鑽がなされ、その研鑽の成果を学侶たちは、晴れの舞台である三会・三講の講会場で示したのである。それは単に立身出世のためだけでなく、あるいはまた単に学問のためだけでもなかった。その根幹には、「仏徳讃嘆」「令法久住」「見仏聞法」のための



釈の基盤となる問答のやり取りが当時の息遣いが聞こえてくるほど生々しく残されている。本章では、注釈活動の場という視点から、顕意の主著『楷定記』の成り立ちを検討する。また、『楷定記』ほど明瞭ではないが、證空『他筆鈔』の背景にも信が問われる問答の場を想定し得る。そこで『他筆鈔』の検討を通して、西山派の注釈活動の源流にも迫りたい。

## II 顕意『楷定記』の成立過程——問答と注釈

顕意『楷定記』の書誌的な研究は、特に牧哲義の論じる所であり<sup>3</sup>、『楷定記』の版本の詳細な研究がなされている。また、『楷定記』の内容を概括的に示す試みとしては、『楷定記』を収める『西山全書』巻六の解題（井ノ口泰温稿）をはじめとして、『大日本仏教全書』（鈴木学術財団本）巻九七の解題（廣川堯敏稿）、『仏書解説大辞典』（石黒観道稿）、奥村玄祐のもの<sup>4</sup>などがある。

しかし、いずれの所説においても『楷定記』がどのような背景をもって成立したのかを深く検討するには至っていない<sup>5</sup>。本章では、まず『楷定記』成立過程の検討を通して、その注釈形式の性格を示す。

### 1 自問自答ではない注釈の形式

顕意『楷定記』は善導『観経疏』の随文解釈であり、『観経疏』の文に解釈を施した後に

---

「仏道」が厳然としてあった。このようなあり方は法相宗のみならず他の南都各宗や北嶺の天台宗においても同様であり、論義研鑽による仏道の実践と仏道理論の構築が着実に行われていたのである。今回は特に、法相論義のテーマの一つである「一仏繫属」を取り上げ、学侶にとって論義が仏道といかに密接な関係にあったかを明らかにしたいと思う」（楠[2018]、25～26頁）としている（なおこの「一仏繫属」〔や「多仏繫属」〕と仏道に関しては、楠[2019]、306頁以下に詳述されている）。本章もこうした問題意識を受けるものである。

なお補足すれば、證空における問答などは「問答論義」とも言われるのであり（本文中参照）、注釈の背景としての「論義」と称してもよいとは思いますが、論義テーマが整備され、問答形式の整った三会・三講のような「論義」を想定することは適切ではない。新しく始められた寺内法会における論義、と言ったところであろう。

<sup>3</sup> 牧[1979]、同[1982]、同[1984]参照。

<sup>4</sup> 奥村[1986]参照。

<sup>5</sup> 『楷定記』成立の背景についてわずかではあるが言及するものとして、湯谷祐三の見解がある。『顕意上人全集』巻一の『当麻曼荼羅聞書』解題に、「『聞書』にいう午前中の「談義」のどとき行為が、あるいは『楷定記』を生み出す土壌となっていたかもしれない」（439～440頁）とする。これは示唆的な見解であるが、ただこれ以上の論及はない。

はほぼ問答がなされている。問答形式で論述が展開されること自体は仏教でしばしば用いられる論述方法である。ただ、問答形式を取りつつも、「問」が用意された「答」を導くための予定調和的なものであることも少なくない。つまり、著述者が教義への導入として「問」を作っている場合が多々あると考えられる。対して『楷定記』の問答は、「問」を顕意が用意、考え出したものではないことが認められる。この確認からはじめる。

まず、『散善義楷定記』巻二では、「答曰。此何惑哉。豈前不言」（「答へて曰く。これ何の惑ぞや。あに前に言わざるや」、西全七、493頁）というように、「前にすでに言及したのになぜ今更また問うのか」といった返答が処々に見られる（例えば、『玄義分楷定記』巻四〔西全六、69頁〕、『散善義楷定記』巻八〔西全七、589頁〕<sup>6</sup>など他多数）。『玄義分楷定記』には以下のような箇所もある。

問。大経願文、念仏為宗。其義可然。今経何文亦以此法為宗要耶。答。豈前不言。第七観初〈玄義玄義〉。亦不言耶。両門意義〈玄義文義〉又不言耶。散門正因〈文義文義〉。皆可思知。（「問ふ。大経の願文、念仏を宗となす。その義しかるべし。今経何れの文かまたこの法をもって宗要となすや。答ふ。あに前に言わざるや。第七観の初。〈玄義玄義〉また言わざるや。両門の意義。〈玄義文義〉また言わざるや。散門の正因。〈文義文義〉みな思い知るべし」、西全六、72頁）

問い主は、『大経』の本願文から念仏が「宗」となることはもっともであるが、『観経』（「今経」）では何れの文から念仏が宗要であると言えるのか、と問うている。これに関しては、顕意ははじめから処々に言及するものであり、「第七観初」だと言ったのではないか、また「両門意義」、「散門正因」だとも言及したのではないかと応答している。この応答は顕意にとってまったく不要なものであり、この応答の引き金となる問いを自身が発したとは考え難い。

勿論、悪い見本としての問いを案出し、それに痛烈な批判を加えることで後世の誠めとした（つまり顕意の自演）、と考えることも不可能ではない。しかし、以前に言及したことを再び問うのがなぜ問題であるのか、その問題点を特に指摘しているわけでもなく、また「豈前不言」という言葉は『楷定記』中に頻出する。言及済みの事柄を問うことの問題点を示しそれを誠めるのでもなく、あえて注釈の流れを遮るような問いを繰り返し「自ら」設定するという事はやはり考え難い。顕意自身は十全に説明していたつもりでも、その要領を得ていなかった聴衆がよくいた、と推定することが最も自然であろう。

次に、明瞭に「相手」に語り掛けている箇所もある。例えば、『散善義楷定記』巻七には、

<sup>6</sup> 『西山全書』では、「答曰。此河迷難。豈前不言」となっているが、寛文版『楷定記』では、「答曰。此何迷難。豈前不言」（散楷八、一四丁右）となっている。明らかに後者の方が正しい。

「子若吾祖之後胤者、慎勿輕誣斯仏語」(「子、もし吾が祖の後胤たれば、慎んでこの仏語を軽誣することなかれ」、西全七、574頁)とある。「吾」と対比して「子」、つまり他者に語りかけているのは明らかである。また、『散善義楷定記』巻九には、「我今与汝論此事」(「我いま汝とこの事を論ず」、西全七、602頁)などとある。このように『楷定記』は、自問自答だと考えるには不自然な著述の形式になっている。

## 2 『楷定記』に見る問いへの応答の仕方

顕意における問いへの応答の仕方を詳細に見ていくと、まさに往時の息遣いが生々しく聞こえてくる。これは顕意の注釈態度が知られる箇所でもある。そこで『楷定記』の性格を知る上で、こうした箇所について少し検討してみたい。

まず、端的に顕意の厳しさが伝わる箇所であるが、『玄義分楷定記』巻四には、「問。有云、今言頓教撰者、華嚴為本。此經撰彼。此義云何。答。此義可笑。不足言之」(「問ふ。有りて云はく、いま頓教の撰と言うは、華嚴を本となす。この経彼を撰すと。この義云何。答ふ。この義笑うべし。これを言うに足らず」、西全六、78頁)とある。問いに対して、言うに及ばないものだと一笑に付している。とは言え、こうした問答もそのまま残している。『楷定記』は顕意としては不要、予定外だと思われる問答もそのまま残しているのである(『楷定記』の筆録、編集方針に関しては次節も参照のこと)。もう一例を挙げると、『玄義分楷定記』巻四には以下のようにある。

問。於諸教中、亦有此例耶。答。自教文理既以明鏡、何勞疑問諸宗之例。(「問ふ。諸教中において、またこの例有るや。答ふ。自教の文理すでもって明鏡にして、何ぞ勞して諸宗の例を疑問せんや」、西全六、73頁)

問い主は、浄土教以外の教えから例示するように求めるのであるが、顕意は善導の教えに明瞭に示されているのになぜわざわざ他宗の教えに言及しなければならないのかと厳しく応答している。この後に、「然如真言三密・五相成仏真因、非其例乎」(「しかるに真言の三密・五相成仏の真因の如きは、その例に非ずや」)などと要望に応じて例示しているが、顕意としては予定外な箇所であったと言える。こうした箇所もそのまま残すのが『楷定記』であり、これは『楷定記』の編集方針を考える上で注目される。

次に、善導の弥陀報身説を問答する中で、『玄義分楷定記』巻八で、「但所來難、不可不會」(「ただし來難する所、会さざるべからず」、西全六、161頁)として、こうした疑難は会通しないでよいものではないとしている。ただ応答は厳しいものである。『玄義分楷定記』巻八では、顕意はそのすぐ後に、「子不通会同性・悲華兩經一致、於一仏語、自作銛楯。是子

誦文不闕理也（「子、同性・悲華の両經一致を通会せず、一仏語において、みずから鉾楯と作す。これ子、文を誦して理を闕わざるなり」として、一人の仏が語る言葉であるのだから、表面的には仏説間に違いがあったとしても本来それは矛盾するはずがないのに、あなた（「子」）が会通できていないことは、文を誦しても理を知らないのだとしている。顕意は、知的に言葉をよく知っていても、その道理を知らないとして厳しく応答する場面が多々ある。これは顕意の注釈態度を知る上で鍵となる問題であるが、この意義については後に詳しく論ずる。

疑難に対応するところに注釈書としての『楷定記』が成立してくると言えるのであるが、他には、『玄義分楷定記』巻三には以下のような問答がある。

問。若爾、念・観若為相資。但信・理解応鉾楯故。答。此難雖非、每人謂是。哀哉惜哉。為之如何。今且反問。（「問ふ。もししからば、念・観若為が相資けん。但信・理解まさに鉾楯すべきが故に。答ふ。この難非と雖も、人毎に是と謂う。哀しいかな惜しむらくかな。これを如何と為さん。いましばらく反問せん」、西全六、57頁）

ここで言われる「但信」と「理解」の問題は後にも検討したいが、信と解を矛盾するものだという疑難が多くあったと見え、「每人謂是」とある。ややわかりにくいのが、おそらくこの箇所に対して信と解は矛盾するものだという人が多かったことを示すものであろう。顕意は「哀哉惜哉」としながら、反問してそこに矛盾なきことを明らかにしていく。

以上見てきたような問いへの厳しさは『楷定記』中処々に見えるものであるが、顕意は認める時は認める。『玄義分楷定記』巻八には、「答。善哉、来問。将顕極理。此是自宗他宗学者未決了処。良由不曉今楷定宗義故也」（「答ふ。善いかな、来問。まさに極理を顕さん。これはこれ自宗他宗の学者の未決了の処なり。まことにいまの楷定の宗義を曉らざるによるが故なり」、西全六、156頁）とあり、また『散善義楷定記』巻二には、「答曰。善哉、来難。将顕深意。今述其意、乃有多義」（「答へて曰く。善いかな、来難。まさに深意を顕さん。いまその意を述ぶるに、すなわち多義有り」、西全七、496頁）などがある。

善導『観経疏』を注釈する上で、疑難も顕意の活動源になっていたと言えるが、それだけでなく鋭い問いに依っても注釈が一段進められていったのである（その具体例は、II-6を参照）。

### 3 割註に見る編纂過程

上述見てきたように、『楷定記』は現実にあった問答をもとに成立していた（そして問答をする前提として、おそらく顕意による『観経疏』の講義があったのであろう）。しかし、

『楷定記』は単なる筆録ではない。忠実な筆録を残しつつも、後に編集が加えられたことは、『楷定記』における割註<sup>7</sup>を検討することで知られる。ただこの編集は、講説時の様子をできる限りとどめるための編集であると推定される。これについて順に検討していく。

多量の割註が『楷定記』には施されている。しかし、なぜ割註にする必要があるのか不明瞭なものが多い。この割註の意義を考察することが『楷定記』の編纂過程を知る上で重要である。その割註の一例を確認していくと、『序分義楷定記』巻七（西全七、318頁）、同巻内の近接した箇所以下のような二文がある。

[A] 元照云、 <u>阿難多聞勸令持説。由在幽宮同聞尚少。〈縦在大会、亦須勸囑。如觀仏経節節勸説〉</u> <u>後還耆山意令重述故預囑之。〈此似不見地觀流通〉</u>	[B] 次下觀修得益、玄標韋提所得無生。結益意在結前、正宗起後流通。故今撰入勸持中耳。〈元照云、 <u>如来今者等並是付囑阿難所説之詞等。義勢相似矣</u> 〉
---	--

まず[A]では、元照『観経義疏』の見解を参照し、割註において私積を加えている。そのまま私積を進めていき、一方の[B]では、『観経義疏』を割註で引用している。前者の引用文中の割註は、引用文とそれに対する顕意の私積を見分ける役割とも考えられるが、後者の割註における元照の引用は不自然である。元照の上記二文の引用文は、元は「阿難多聞觀令持説。由在幽宮同聞尚少。後還耆山意令重述故預囑之。如来今者等並是付囑阿難所説之詞」（浄全五、382頁）とあり、連続する文である（[A][B]内の実線と点線部分が、以上の原文の実線と点線部分に対応している）。このように連続する文をあえて本文と割註に分けて引用する意義が見当たらない。しかも、後者の引用文中の割註の中には、元照の文証だけでなく、顕意の私積（「義勢相似」）も加えられており、体裁を統一するのであれば前者の引用文と同じように、本文—引用文、割註—私積、と分けて提示すべきである。統一性のない本文と割

<sup>7</sup> 淘空『楷定記誤字考』には、「故今等十六字古本為分註」（大谷大学所蔵本、17丁左）とあり、古本も参照して註に対する校訂も行っている。この『楷定記誤字考』は『楷定記』の寛永版、寛文版等の諸本も参照するものである（『大日本仏教全書』、『西山全書』本はいずれも寛文版が底本である）。本章中（註も含む）において言及される『楷定記』中の割註に関しては、『楷定記誤字考』中に特に問題とされておらず、いずれの形態にせよ註の形として確かに存在したものを扱っていると考え（なお本章中で扱う箇所について、全書本の本文—割註の形態が、もとの寛文版『楷定記』と照らして誤りがないことも確認した。よって典拠は全書本から示す）。また、割註が顕意の記したものであることは、『玄義分楷定記』巻一に「就中、頓教一乘海句若欲広解応有別章」とするのを割註で、「先年所記、未最治之」（西全6、21頁）とすることから知られる。これは顕意の自著である『菩薩藏頓教一乘海義要決』への言及であり、この著作者以外が「先年所記、未最治之」と言及するのはあまりにも不自然である。これは一例ではあるが、この割註だけが顕意の記すものだとする理由は見当たらない。

註の使い分けをしていることがわかる。『楷定記』中には同一の巻内でありながら同じ經典や、同人物の論書を本文かつ割註で（不統一に）引用する例は多数見られる<sup>8</sup>。

先の例のように本文と割註には明瞭な役割分担が見られず、統一性のなさを考えると、文章の内容から判断して本文と割註の使い分けをしているとは想定できない。本文と割註の区別は、論述の仕方や思想内容の問題ではなく、もっと外的な要因を想定する必要がある。また、先の例のように本文と割註に元照を引用するなど、本文と割註の役割が首尾一貫しているとは言えず、この本文と割註が同時に書かれたものであると考えるのはあまりにも不自然である。つまり、本文と割註の執筆には時間的な前後も想定する必要がある。常識的に考えて、割註は後から付け加えられたということになる。

以上を考慮して、『楷定記』の本文、割註について考えられる区別は、本文が『観経疏』随文講説の原型に近く、割註は講説当時に言及しなかった、言い足りなかったことを補足したのではないだろうか。上述したように、『楷定記』は講説や問答の様子が如実に記録されており、当時の『観経疏』の講説を忠実に残そうとするのが、『楷定記』の編集方針だったはずである。だからこそ講説当時に言及しなかったが、『楷定記』執筆時に新たに得られた知見に関しては、（講説時の原型をとどめる目的で本文を変更せず）主に割註として挿入したものと推察される。

#### 4 問答相手

問答相手の性格、立場についても考察したい。勿論、問答の相手は多数いたと想定する方が自然であり、問答の相手の性格を一義的に決めるわけにはいかない。ただ、その一端が窺える問答がある。まず、『玄義分楷定記』巻九には、「二乗心」の生・不生の問題を顕意が三義をもって論じたのに対して、次の問いがある。

問。如向所解其義雖巧、經論說相未必如是。況平等經云、声聞衆中般涅槃去者無央数等。故知、所述他宗玄旨。不関今經今論所說分齊」（「問ふ。さきの所解その義巧みと雖も、

---

<sup>8</sup> 例えば、『序分義楷定記』巻五には、本文一「憬興云」（西全七、284頁）、割註一「憬興難云」（西全七、285）、『定善義楷定記』巻八には、割註一「憬興云」（西全七、453頁）、本文一「憬興云」（西全七、456頁）、『散善義楷定記』巻五には、本文一「涅槃云」（西全七、532頁）、割註一「涅槃十一云」（西全七、535頁）などである。顕意の意図とは無関係に、書写等の段階で本文中に挿入されるべきものが割註に挿入されてしまった、などということも想定はできる。しかし、本文中で述べた本文一割註の不自然な用例は多数あり、「たまたま誤って」割註に変更されたと考え得る妥当な数を超しているものだと考える。なお、本文一割註という形式に関しては、石塚[1967]という先駆的な研究がある。

経論の説相未だ必ずしもかくの如くならず。況や平等経に云はく、「声聞衆の中に般涅槃して去る者無央数なり」等と。故に知んぬ、所述は他宗の玄旨なり。今経今論の所説の分齊に関らず」、西全六、182頁)

ここでは『平等覚経』の文証まで出して、顕意の説を「他宗玄旨」として浄土宗に関わらないものだとしている。これは問いの全文であり、問いというよりも顕意説への批評と言うべきものである。これが顕意を擁護する者の発言でないことは明らかである。

また、『定善義楷定記』巻七には、善導が『観経疏』定善義に「親縁」を明かす中、「衆生憶念仏者、仏亦憶念衆生」(「衆生、仏を憶念せば、仏また衆生を憶念す」、大正三七、268頁上)とあるのに対して、以下のような問いがある。

他経説父母常念子、子不念父母。諸仏念衆生、衆生不念仏。今言衆生憶念仏、仏亦憶念、似乖聖言。亦非墮於自力宗乎。(「他経には父母常に子を念ずるも、子は父母を念ぜず。諸仏、衆生を念ずるも、衆生は仏を念ぜずと説く。いま「衆生、仏を憶念せば、仏また憶念す」と言はば、聖言に乖くに似たり。また自力の宗に墮すに非ずや」、西全七、437頁)

他の經典によって、衆生が仏を念ぜずとも仏が衆生を念ずることを示し、善導が「衆生憶念仏者、仏亦憶念衆生」として衆生が仏を憶念することを勧めるのに対して、それは「聖言」に背き、「自力宗」に墮するものではないか、と疑問をあげている。善導批判にもつながる問いにも関わらず、「似乖聖言。亦非墮於自力宗乎」という問いの言葉に配慮などはなく、善導を信奉する浄土宗内の者の発言とは考え難い。このような例から、『楷定記』における問答相手は弟子以外、西山深草派に直接関係のない人物も多数含まれるのではないかと推測する。

以上、『楷定記』の問答の態度を見ると、宗派内からの予定調和的な問いとは違う自由な、時には批判的な問いや発言が見られる。顕意は広く門戸を開放していて、自由に問答し得る環境となっていたのではないだろうか。特に善導批判につながる発言も許容し得る環境となっていたことは、顕意の活動が浄土宗の枠に止まるものでないことを示している。

## 5 顕意をめぐる「問答」——顕意撰『浄土宗要集』に着目して

顕意はその生涯を通して幾多の「問答」と関わっている。ここでは『楷定記』以外の問答を検討することで、上述『楷定記』の問答態度について補説したい。

顕意が行った問答はそれが著述と成るのであるが、いま列記すれば、『浄土宗要集』(詳細

は後述。弘安七年〔1284〕成立)、『拙疑巧答研覈鈔』(顕意が論題を編纂し学匠等に返答を迫った『浄土疑端』<sup>9</sup>)に対して、長西の系譜を引く九品寺義の証忍が『賢問愚答鈔』を著す。その証忍の応答に対する顕意の反駁書。弘安九年〔1286〕成立)、『華山院家四十八問答』<sup>10</sup>(貴顕より送られた問いに答えたもの。正応五年〔1292〕成立)、『仙洞三心義問答記』(亀山帝の御前で西山派の系譜である東山義の漸空と問答しそれを記録したもの。永仁三年〔1295〕成立)がある。

顕意当時、法然門流が分派していく時代にあって、噴出する異義への対応が求められていく中で以上のような幾多の問答が成ったと言える。ちなみに『楷定記』にしても、『散善義楷定記』巻六には、「……与彼諸行本願家義有何異耶。答曰。義意永異」(「……彼の諸行本願家と何の異なり有るや。答へて曰く。義意永く異なり」、西全七、554頁)とある。これは、法然門流中の一派である「諸行本願義」(次章、第2部第2章参照)との異同が問題にされている箇所である。

さて、そうした時代の中で『浄土疑端』などは、まずもって問題の所在を明らかにしようと試みるものであり、いわば善導—法然流の浄土教に潜む問いを論題化したものである。こうした試みは天台の学僧であった然空(1236~1282)によっても行われた。然空は、浄土教に対して大綱四八箇条、細目四三二箇条の設問をしている。これに顕意の応答を付したものが『浄土宗要集』と成る(然空の没後に応答が著されるのであるが、顕意の応答は師である立信の命に依る<sup>11</sup>)。

天台浄土教においては、『安養集』成立(延久二~三年〔1070~1071〕頃<sup>12</sup>)を契機として「浄土教義科」の整備が進められていた<sup>13</sup>。然空が浄土教に対して論題を編纂したのもこうした学問的背景を念頭に置く必要があろう。ただ従来の天台宗における浄土教義科とは違い、上巻の大綱第一が、「浄土宗意、立幾教相判一代耶」(「浄土宗の意は、幾ばくの教相を立てて一代を判ずるや」、大正八三、426頁上)とあるように、本書は明瞭に「浄土宗」を意識するものであり、善導の教説に関する問いがその大部分を成している。さらに中巻の細目第四六には、「正因正行法門但於娑婆安心修行論之耶」(「正因正行の法門はただ娑婆の安心修行においてこれを論ずるや」)、大正八三、439頁上)とあるが、これは西山義の特殊名目「正因正行」を念頭に置いたものであると考えられ、西山義への精通も知られる。ただし当然ではあるが、上巻の細目第七には、「法華一乗為浄土方便乎」(「法華一乗を浄土の方

<sup>9</sup> 詳しくは、第2部第3章参照。

<sup>10</sup> 詳しくは、第2部第2章参照。

<sup>11</sup> 『浄土宗要集』の奥書には「爰奉嚴命」(大正八三、462頁上)とだけあるが、「おそらく立信の指示」とする稲田廣演の説(『浄土教典籍目録』、356頁)に従いたい。

<sup>12</sup> 梯[2008]、263~273頁参照。

<sup>13</sup> 梯[2008]、319頁以下「天台宗における浄土教義科の成立」参照。



便となすや」、大正八三、426 頁下)とあり、天台学を背景にした関心から設問していると考えられる箇所も多々ある。

さて、顕意は『楷定記』同様に、然空の設問に対して厳しく問いの不備を指摘している箇所が見られる。一例を挙げると、上巻の細目第九(大正八三、427 頁上)の問い、「善導和尚意、立二尊二教義耶」(「善導和尚の意は、二尊二教の義を立つや」)に対する顕意の返答は以下の通りである。

答。問辞不宜歟。初問既只言和尚。今更不可指諱也。又就今乘二尊教文、世有二教・一教之論。而今問端似自許有二教之義、而問和尚立・不立意。異義之徒豈受此問乎。(「答ふ。問の辞宜しからずか。初問にすでにただ和尚と言う。いまさらに諱を指すべからざるなり。また今乗の二尊の教文に就きて、世に二教・一教の論有り。しかるにいまの問端は自ら二教の義有るを許して、しかも和尚の立・不立の意を問ふに似たり。異義の徒あにこの問いを受けんや」)

顕意はまず「善導」は「諱」であり、その諱を指すことに対して苦言を呈している。問いの具体的な内容に対しては、「二尊二教」を前提とした問いの立て方を詰問している。「二尊一教」、「二尊二教」という対立する説がある中、「二尊二教」を前提とした問い(=「二尊二教」の成立を疑うのではなく、善導が「二尊二教」を立てるのか/立てないのかを問う)では「異義の徒」、つまり「二尊一教」を主張する者は問い自体を受けつけないであろうとする。『浄土宗要集』では、このような自らが前提とするものに無批判な問いに対する厳しい反駁がよく見られる。ちなみに、この返答中に示されている通り顕意の立場は「二尊二教」である。自己の結論とは関係なく、問いの設定を問題視しているのである。

さらに一つ、顕意の問いに対する姿勢を窺わせる例を見る。中巻の細目第五〇(大正八三、431 頁上)では、「浄土事理二教所撰耶」(「浄土は事理二教の所撰や」)と問われる。これに対して、「事理二教」ということは「台宗の教相」だとして、「何必依彼問浄土耶」(「何ぞ必ずしも彼に依りて浄土を問うや」)とする。顕意自身は天台学に精通していたと思われるが、他宗の教判をもって善導を理解することに積極的な意義を見出していなかったと言える。これは、II-2で挙げた『楷定記』中の「自教文理既以明鏡、何勞疑問諸宗之例」という顕意の応答とも符合するものである。

以上のような顕意の問答に臨む厳しい姿勢はその元来の性格に依るものかもしれないが、時代的要請も考慮に入れるべきであろう。法然門流において異義が噴出する中、実際に西山義内外の人師と問答、論争を行っていた顕意にとって厳密な主張が至上命題であったであろうことは想像に難くない。語調が厳しくなるのも当時の異義せめぎ合う環境のなせるものかもしれない。善導『観経疏』を解釈する場であればなおのことであろう。ただ、特に『楷

定記』に見る顕意の厳しさは、単に知的な読解に向けられたものではない。これについては、V-2で詳論しよう。

## 6 脱線と問い主が注釈を主導する例

やや脱線したが、次に『楷定記』において問い主が注釈を主導する場面について検討していきたい。

まずその前提として確認すると、『楷定記』には本文の注釈から脱線する箇所が見られる。『玄義分楷定記』巻三には、本文から離れて「無量寿」の言葉の意義をめぐって議論した後、「此等深義、短筆難記。諸有智者、会宗悉之。故置此事。且就本文」（「これらの深義、短筆には記し難し。諸有の智者、宗を会してこれを悉くせよ。故にこの事を置く。しばらく本文に就かん」、西全六、55頁）として、端的に論じることができないから、「無量寿」について論じることを置いて本文の注釈に戻っている。また、『玄義分楷定記』巻五には、「且止雑論、応釈本文」（「しばらく雑論を止めて、まさに本文を釈すべし」、西全六、93頁）とあり、『玄義分楷定記』巻九には、「且止傍論、応釈本文」（「しばらく傍論を止めて、まさに本文を釈すべし」、西全六、171頁）とある。「雑論」「傍論」を止めて本文の注釈に戻ろうとするのであるが、「雑論」「傍論」をはじめたのは顕意自身である。脱線のあること自体はある意味で自然であるが、そうした講説の現場がそのまま書き残されていることは特筆すべきであろう。

さて、『玄義分楷定記』巻九には、以下のような顕意の応答がある。

若是随文取着、執論是非、非直不入速悟無生之門、恐更沈淪常没流轉之海。数宝無分。  
（「かくの如く文に随いては取着し、是非を論ずるに執して、ただ速悟無生の門に入らざるのみに非ず、おそらくはさらに常没流轉の海に沈淪せん。宝を数うるに分無し」、西全六、169頁）

是非を論ずることに執着して、善導が明らかにした浄土門に速やかに入らないことを歎いている。こうした応答は、顕意の注釈態度が単なる知的読解を目指すものではないことを示す一例である。顕意がこのように激しく批判を展開する中、これに続けて、「問。他宗異見任他、就今宗義」（「問ふ。他宗の異見は他に任せて、今宗の義に就かん」）とある。やや熱くなった顕意を抑えるように、他宗の異見は他宗に任せておいて、今宗の義に戻ろうとするのである。問い主が冷静に議論の展開を主導している場面だと言える。

問い主が議論を主導する例としては、『玄義分楷定記』巻八に、「問。奇哉、玄旨。聞所未聞。今為後見、更扣一闕。夫正覺身土雖実超勝独明、十劫日浅。誰許三世報体」（「問ふ。奇

しきかな、玄旨。未だ聞かざるところを聞く。いま後見のために、さらに一関を叩かん。それ正覚の身土は実に超勝独明と雖も、十劫は日浅し。たれか三世の報体なるを許さん」、西全六、166頁)とある。これは仏身論に関してであるが、問い主が顕意の見解を称賛し、その上でさらに問いをぶつけ新しい議論の展開を促している(顕意は、弥陀を諸仏の本源であるとするのであるが、弥陀が正覚を成就したのはわずか「十劫」の昔であり、それより遙か以前より存在する諸仏の本源的な仏だとどうして言えるのか、と問うものである)。ここから問い主の疑義を超克しようと、報身である弥陀こそ諸仏の本源であることを究明する顕意独特の仏身論が展開される<sup>14</sup>。こうした問答の展開があるとすれば、注釈活動を個人の資質だけで理解することが妥当ではない場面が他にも多く存在するのではないかと考える。

### Ⅲ 証空『観経疏他筆鈔』に見る問答形式

#### 1 自問自答ではない注釈の形式

顕意から遡り、証空『観経疏他筆鈔』に関しては、稲田廣演が以下のように指摘している。

『観経疏』の「正因・正行」「顕行・示観」などの語に特殊な意味を持たせ、証空独自の用語として用いながら『観経疏』本文を解説し、さらに問答を重ねて注釈している。証空の初期の著作『自筆鈔』の逐語解釈とは趣を異にし、おそらく複数の門弟が論義に加わって成立したものであろう。証空が「不断念仏」・「六時礼讃」と並べて西山往生院に始めた三箇の行事(慈円『不断念仏始行縁起』、『西山上人縁起』所引)の一つ、「問答論義」を記録したものと想像される。<sup>15</sup>

稲田の指摘は重要であるが、『他筆鈔』が自問自答形式ではないことが知られる箇所が具体的に示されているわけではない。そこで『他筆鈔』が自問自答形式とは考え難い箇所を示し検討していきたい。

まず、『玄義分他筆鈔』巻下に以下のような問答がある。

問ヒテ云ク、今六字ヲ願、行ト分別シテ釈シ給フ事ハ、云フ所ノ願トハ、本論ノ唯由発願、ノ願カ、行トハ、念多宝仏ツラノ行カ。答ヘテ云ク、然ラズ。彼ハ唯願唯行ニテ互ニ具足セズ、此ハ願行互ニ具足シテ相離スル事ナシ。依リテ、願行ノ言ハ同ジト雖モ、

<sup>14</sup> この意義については、第3部第4章参照のこと。

<sup>15</sup> 『浄土典籍目録』、289頁

其ノ心異ナリ。問ヒテ云ク、スベテ此ノ積心得ラレズ。今家ノ心、願トハ三心ナリ。依リテ、亦是発願回向ナリト積シ給ヘリ。而シテ下品下生ノ念仏ハ三心開悟ノ上ニ顕ハルル所ノ弘願ノ一行ナリ。其ノ弘願ノ一行ハ南無阿弥陀仏ノ六字ナリ。若シ然ラバ、今六字ノ所詮ヲ行願ト分別セバ、能詮其ノ位一ニシテ観仏ノ上ノ念仏ト云フ事顕ハレズ、若シ、観仏、念仏一ナリト云ハバ、他カノ行ト云フ事顕ハレズ、如何。答ヘテ云ク、オヨソ今ノ積ノ心ハ、観仏ト云フ事ヲ面ト積スルニハアラス、只是具足ノ謂ヲ顕ハシテ論家ヲ破スル心ナリ。難ジテ云ク、タトヒ破文ナリト雖モ、其ノ謂ナクシテ論家ヲ破スル事是アルベカラズ。観仏、念仏ノ猥リガハシト云フ疑ハイマダ開カズ、如何。答ヘテ云ク、アニサキニ云フニアラズヤ。今此ノ仏体ハ衆生ノ歸命ノ心ヲ離レテ南無ノ心発ラズ。故ニ、南無トハ歸命ノ心ヲ三心ト名付ク。此ノ心発レバ往生ヲ得。其ノ往生トハ南無阿弥陀仏ノ体ナリ。(西叢五、144頁)

問い主は、『観経疏』の注釈内容にまったく納得せず、「スベテ此ノ積心得ラレズ」としている。ここから議論は展開されるが、応答の結論は、「答ヘテ云ク、アニサキニ云フニアラズヤ」として、前にすでに述べたことではないかという反問である。ここで言われる「此ノ心発レバ往生ヲ得。其ノ往生トハ南無阿弥陀仏ノ体ナリ」という教説は、いわゆる「往生正覚俱時」説であり、この箇所以前にも処々に説かれるものである。応答中にも、「委シクハ、宗旨門ニ云フガ如シ」(西叢五、145頁)として前の講説に詳細を委ねている。特に議論の展開もなく、自問自答形式であれば、「スベテ此ノ積心得ラレズ」として自らの注釈を全否定する必要はないであろう。自問自答だとは考え難い箇所である。

また、『他筆鈔』は『観経疏』の文を注釈するにあたり、「問ヒテ云ク、此ノ文ノ心、如何」(西叢五、124頁)、「問ヒテ云ク、此ノ積ノ心、如何」(西叢五、145頁)、「問ヒテ云ク、此ノ積ノ心、如何」(西叢六、49頁)などと冒頭が問いから始まる箇所が多く見られる。特に具体的な疑問でもなく、これは独りで注を付けるとすれば不自然な問いであり、他者からの問いに応じた形で注釈が始められていったと見るべきであろう。

## 2 問答中における教説の変化

證空『他筆鈔』には問いに依って答えが変化している箇所も見られる。『玄義分他筆鈔』巻中には以下のような問答がある。

問ヒテ云ク、三心領解ノ心即チ観仏ノ位ヲ成ズト云ハバ、三心発サザル者ハ仏ヲ見ル事アルベカラズヤ。答ヘテ云ク、正因ノ観仏トハ、是第九門ノ位ニ見ル仏ナリ。依リテ、平生ニ見ルトハ云フベカラズ。難ジテ云ク、然ラバ、至心信樂ノ心即チ仏体ヲ成ズトハ

云フベカラズ、如何。答ヘテ云ク、今経ノ心、聞見一同ナリ。若シ然ラバ、平生ノ聞ヲモテ見ヲ成ズ。共ニ念仏三昧ヲ顕ハスガ故ニ。臨終、平生ハ只一ノ往生ナリ。依リテ、平生ニ約シテ聞ト云ヒ、臨終ニ約シテ見ト云フナリ。此クノ如ク心得バ、平生ニ見仏スベキ謂、是ヲ疑フ事ナカレ。(西叢五、80頁)

證空ははじめ「平生ニ見ルトハ云フベカラズ」として、平生の見仏を否定するのであるが、それに対して、平生に仏を見ないということであれば、どうして他力信心のところに仏が成就するということ（「往生正覚俱時」説）が成り立つのかと反論されている。これに対して平生は「聞」のところに確かに見仏のあることを認め、この観点で言えば「平生ニ見仏スベキ謂、是ヲ疑フ事ナカレ」として論調を変えている。ここに信心ということと見仏が深く結びつくことになるのであるが、證空の現生における見仏＝往生論を考える上で注視すべき箇所である。それは同時に、證空の注釈活動における問答の重要性を示すものでもある。

#### IV 了恵『無量寿経鈔』、康空『観経疏康永抄』について

補説として、上述した『楷定記』、『他筆鈔』以外に問答に依って成り立つことが明確な注釈書を二つほど提示したい。

まず、浄土宗鎮西義の了恵『無量寿経鈔』は、本書が問答を繰り返して作られた『無量寿経』の注釈書であることを奥書で示している。奥書（浄全一四、246頁）には、了恵が草稿を書き上げ、「同法〈諱然空〉問答、而再三精論。然後治定已畢」（「同法〈諱は然空〉と問答し、再三精論す。しかる後に治定し已畢<sup>おわん</sup>ぬ」）とある。またこの「治定」であるが、「一門会合、評議取捨」（「一門会合し、評議し取捨」）したのだとする。『無量寿経鈔』は、『楷定記』や『他筆鈔』と違い、講説をもとにしたものではないが、了恵の草稿をもとに然空と問答し再三議論を重ね、最終的には派内の一門で「取捨」も行って治定した注釈書である。

次に、西山本山義の康空（1286～1346）『観経疏康永抄』は、「仰云」（＝康空）、「仁云」（＝仁空）、「隆云」（＝隆空）と問答の発言者が明記されている（ただし散善義を注釈する後半からこの表記がなくなる）。特に康空の弟子・仁空の問いかけが注目される。一例を挙げると、『玄義分康永抄』に善導の弥陀報身説に対して以下のように問う箇所がある。

仁云、今の報身の証拠を引る様か。あまりに心をやりたる様に覚ゆる也。諸仏も皆願等にこたへたる。然而、五百の大願にこたへて正覚を成ぜるは応身にてこそあれ。因行にこたふとは応身とは申さるまじき歟。仰云、正く因行に酬ふと云は報身なるべし。（西全八、37頁）

善導が弥陀を報身とする根拠に対して、あまりにも自由勝手な論拠ではないかと率直に問うている。康空の応答は身もふたもないものであるが、『楷定記』と同様、率直で自由な問答の空間が形成されていたことは間違いないであろう。

以上のように、問答をもとにした注釈書についていくつかのパターンを見てきた。法然門流の注釈書を考える上でも、その注釈書が個人の資質から成るものであるのか、それともその背景にある言語空間を想定すべき注釈書であるのか。これは常に念頭に置くべき問いであろう。

## V 単なる知的学究を超えた注釈の場

注釈の場が語義解釈に止まる場ではなく、まさに信を問う注釈の場であったことを次に検討する。

### 1 證空の場合

仁空撰述の『西山上人縁起』には、證空当時の往生院の様子について以下のような記述がある。

又十四日光明大師の忌辰、黒谷上人の月忌に、観経講説の法席をのべ、往生浄土の要義を談じて、和漢の祖師の報恩に資して、道俗見聞の安心をすすめ給ひけり。(『国文東方仏教叢書』伝記部上、352頁)

ここでは「観経講説」としているが、正確には(『観経』の真理を明かす)『観経疏』の講説であろう。そうした講説の目的は、安心をすすめるということにある。このような證空の学究姿勢は、聴衆を想定し得る『他筆鈔』に如実に現われている。『散善義他筆鈔』巻中に、「願行具足」について論じる中、「別時意」説と同様の解釈をしている「当宗ノ学者ト号スル輩」がいるとして、以下の言葉がある。

其ノ難ヲ遮セザレバ、観経ノ眼目既ニ破レテ、安心起行具足スル事何ニ依リテ立スベケンヤ。悲シムベシ、悲シムベシ。愚迷ノ甚ダシキ至ナリ。余宗ノ嘲ル所ナリ。(西叢六、137頁)

證空にとっての学究、対論とは「観経の眼目」を明らかにするためであるとも言えるので

あり、それは信が問われる場なのである。

なお補足すれば、證空は「疑」を勧める箇所がある。『玄義分自筆鈔』巻三である。

信、ハ疑ニ対スル言、信心ナリ。道理ヨリ立ツ。疑、ハ信ニ待ツ名、疑情ナリ。非道ヨリ生ズ。今、信心ニ依リテ弘願ニ乗ズベシ。此ノ信ヲ取り立テントスルニハ、必ズ疑心ヲ除クベシ。除クベキ故ニ、先ツ疑フベキナリ。疑ハズンバ道理顕ルベカラズ。疑ハ是、智ノ津ナリト云フ、此ノ心ナリ。(西叢一、110頁)

この「まず疑うべき」、「疑わなければ道理は顕れない」という言明が注目されるが、こうした證空の姿勢が自由な問答の空間を形成する要因になっていたのであろう。ただ、こうした「疑」はあくまで他力の道理を明らかにすることに眼目があった。

## 2 顕意の場合

顕意『楷定記』が、『観経疏』の一々の言葉に対してその典拠を探ることにはじめ詳細な語注を付けていることは間違いないのであるが、顕意は表層的な語義の解釈に捉われてその道理に通じないことを随所で批判している。『玄義分楷定記』だけでも、「子但誦文、不闕其理」（「子、ただ文を誦して、その理を闕わず」、西全六、18頁）<sup>16</sup>、「斯乃誦文、未闕其理。今開文義、深入意義」（「これすなわち文を誦して、未だその理を窺わず。いま文義を開きて、深く意義に入らん」、西全六、72頁）、「各随所宜、貴在得意、勿執文矣」（「おのおの所宜に随いて、意を得るに在るを貴び、文に執することなかれ」、西全六、73頁）、「但誦此文、不闕其理」（「ただこの文を誦して、その理を闕わず」、西全六、144頁）、「惑疑迷情、誦文失理」（「惑疑迷情にして、文を誦するに理を失す」、西全六、145頁）、「末学偏見、執文諍義」（「末学の偏見、文に執して義を諍う」、西全六、182頁）などがある。

では、顕意にとって真に「解」するとはどのような事態を指すのか。『玄義分楷定記』巻一〇（『玄義分楷定記』最後の箇所）には以下のようにある。

然則今時道俗、無問智愚善惡差別、但能一心専称仏号、決定廻願、作得生想、乘仏願力、莫不皆往。如是信者、雖昧文義、善解觀經玄義也。 応知。（「しかればすなわちいまの時の道俗、智愚善惡の差別を問うことなく、ただよく一心に専ら仏号を称し、決定して廻願し、得生の想を作して、仏願力に乗ずれば、みな往かざるはなし。かくの如く信ずる

<sup>16</sup> なお、善導『観経疏』玄義分には、「子但誦其文不闕理」（大正三七、251頁）とある。顕意が多用している本文中の言葉遣いは、この善導の言葉がもとであろう。善導のこうした態度に感銘を受け、顕意もこれに近い言葉で対論相手に語りかけているものだと推測される。

者は、文義に味しと雖も、善く観經の玄義を解するなり。まさに知るべし」、西全六、200頁)

誰一人として智愚、善悪の差別なく一心に称名すれば弥陀の本願に依って往生する。こう「信」ずる者が、一々の文の意味に暗くとも、よく『観經』の意義を「解」するのだとする。これはどれほど一文の詳しい背景や語の意味を知っていたとしても、それが他力の信に通じないのであれば意味がないということでもあり、顕意にとって注釈の場とは単なる知的「解」に止まるべきものではなく、「信」に通じる「解」を開顕するものであると言える。

こうした「解」への態度から明らかではあるが、『楷定記』の問答中にはそれが信、あるいは覚の問題に直結するものだと注釈する箇所がある。一例を挙げると、『玄義分楷定記』卷二には、「答。善哉。所問已是開入仏知見道」(「答ふ。善いかな。所問すでにこれ仏知見の道に開入す」、西全六、31頁)、『玄義分楷定記』卷六には、「答。大哉、大疑。是大悟津」(「答ふ。大いなるかな、大疑。これ大悟の津なり」、西全六、96頁)、『散善義楷定記』一一には、「人多不了。善哉、来問。控斯幽関。今既開通。信者入焉」(「人多く了せず。善いかな、来問。この幽関を控く。いま既に開通す。信ずれば入るなり」、西全七、633頁)などがある。二つ目に挙げた箇所は、證空が「疑ハ是、智ノ津」とするのとも符合する箇所であり、西山派の疑を尊重する注釈の空間を知る好例と言えるのではないだろうか。

## VI 小結

以上見てきたように、注釈活動にはその背景として注釈の「場」があり、西山派においてそれは自由闊達な議論の空間であった。さらに證空『他筆鈔』や顕意『楷定記』からは、そうした問答が単なる知的学究の場ではなく、信が問われる場であったことが明らかになった。ただ、本来であれば、(一部示しはしたが)注釈活動とはある宗派限定のものではないのであり、検討範囲を「法然門流」まで及ぼし、その全体的な傾向を捉えるべきであるとも思う。とは言え、本章の検討範囲は西山派に偏った検討ではあるが、西山派のような「背景に自由闊達な議論の空間をもつ注釈活動」、という一つの検討軸ができたことで、そこからの差によってある注釈活動の特性を示すことが可能になったと考える。

注釈書からは外れるが、法然『選択本願念仏集』はその編纂過程に複数の門弟(證空もその一人である)が関わっていることが知られている。『選択本願念仏集』の成立に関しても「問答」の観点から門弟が果たした役割を今一度再考する必要もあるのではないだろうか。編纂過程における実際の間答の有無や、その性質に留意しながら中世の注釈書やそれに類する著述を見直していくべきであろう。



## [参考文献]

- 石塚晴通[1967]「本行から割注へ文脈が続く表記形式——古事記を中心とする上代文献及び中国中古の文献に於て」『国語学』70号
- 奥村玄祐[1986]「観経疏楷定記の事典的解説の概要」『深草教学』6号
- 梯信暁[2008]『奈良・平安期浄土教展開論』（法藏館）
- 金子彰[2020]「鎌倉仏家の注釈活動——親鸞遺文を通して」『現代と親鸞』43号
- 楠淳證[2018]「法相論義と仏道——「一仏信仰」か「多仏信仰」か」『南都学・北嶺学の世界——法会と仏道』（法藏館）
- 楠淳證[2019]『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究——仏道篇』（法藏館）
- 牧哲義[1979]「『観経疏楷定記』の書誌学的研究」『深草教学』1号
- 牧哲義[1982]「『観経疏楷定記』の書誌学的研究（承前）」『深草教学』2号
- 牧哲義[1984]「『観経疏楷定記』の書誌学的研究（承前）」『深草教学』4号
- 蓑輪顕量[2011]『日本仏教の教理形成——法会における唱導と論義の研究』（大蔵出版、2009）
- 『浄土教典籍目録』（佛教大学総合研究所、2011）

## 第2章 顕意、了恵の「四十八問答」の史料価値について

### I 問題の所在

顕意と了恵（浄土宗鎮西三条派祖。法然の語録である『漢語灯録』、『和語灯録』の編集者）には、それぞれ『華山院家四十八問答』（大正蔵所収。『浄教六八賢問記』とも言われる）、『尊問愚答記』（続浄土宗全書所収）なる著作が残されている（以下、両問答を「四十八問答」と総称する）。両書とも同じ四十八の問い<sup>1</sup>に答えたものである。「四十八問答」は鎌倉期における貴重な史料の一つであると考えるが、先行研究において「四十八問答」の歴史的

<sup>1</sup> 顕意、了恵の「四十八問答」の問いには多少の字句の異同があるが、教義的な差異を生み出すものではない。以下に、四十八の問いについて了恵『尊問愚答記』の問いを列挙しておく。

- (1)「釈尊出世本懐可云在（※）念仏往生耶」（※了恵本の問いは「有念仏往生」とあるが、了恵の返答には「在念仏往生」とあり、顕意本の問いでも「在念仏往生」とある。よって「在」に改めた）、(2)「聖道・浄土二門可有一門一乘義耶」、(3)「浄土宗意塞聖道修行耶」、(4)「十劫正覚以前不可有念仏往生歟」、(5)「五劫思惟発願時歟、修行時歟」、(6)「弥陀正覚十界統総仏歟」、(7)「十方・西方浄土可有勝劣耶」、(8)「大経十九・二十願諸行本願歟、将又、来迎果遂願歟」、(9)「化前序指一代諸経歟」、(10)「観経九品、大経辺地同異如何」、(11)「諸経、観経定散為同、為異耶」、(12)「大経本願念仏、観経九品念仏、小経七日念仏同異如何」、(13)「念仏行者可発菩提心耶」、(14)「念仏往生必依宿善歟」、(15)「所得無生何位耶」、(16)「韋提得忍序・正問何時耶」、(17)「不滅罪云往生耶」、(18)「不称念唯以聞可往生耶」、(19)「断煩惱云往生哉」、(20)「往生時及法滅百歳歟、限後五百歳歟」、(21)「善導弥陀化身歟、釈迦再誕歟」、(22)「本国舌相、此会衆見歟、不見歟」、(23)「除疑心往生歟。若然云者、凡夫難離疑煩惱耶」、(24)「所廢定散、知弥陀因中功德者、可為往生行歟。如何」、(25)「能化仏成自力行成仏。所化衆生、何不修自力行哉」、(26)「自力行不成者難、持五戒・十善歟。如何」、(27)「帰他力不可有機募歟」、(28)「帰他力願可為機募歟」、(29)「自力念仏可有分別耶」、(30)「攝取光明不照余行者歟」、(31)「諸行往生者可預攝取光益哉」、(32)「攝取光明之後、雖作罪不可漏機歟」、(33)「攝取光益不断照歟、念仏時照歟」、(34)「三心限念仏者歟、互諸行者歟」、(35)「三心有退・不退耶」、(36)「三心有浅深歟」、(37)「三心以何為本耶」、(38)「真実心約所帰歟、約能帰歟。如何」、(39)「二河白道雖湿燒可渡耶。将又、以不燒湿之隙可渡耶不並起故」、(40)「三心不発人可往生耶。如何」、(41)「平生業成人雖作罪可往生耶」、(42)「臨修業成人発猛利心依無後心念仏歟。不然、不可往生歟」、(43)「平生業成人、依臨終悪念墮惡道歟」、(44)「依平生行得臨終正念歟」、(45)「行者、依正念預来迎歟。依預来迎得行者正念歟」、(46)「下品下生念声、以何為正耶」、(47)「不預来迎得往生人、可有耶」、(48)「臨終狂乱尚可往生耶」

意義が明らかにされてきたとは言い難い<sup>2</sup>。そこで、本章においてこの「四十八問答」について詳細に検討し、その史料価値を明らかにしていきたい。

顕意、了恵の「四十八問答」の成立事情については本章ではじめに検討するが、本書成立の背景には貴顕が関わっていることは確かである。本章で第一に注目したいのは、四十八問の作成者が相当に法然門下の思想状況を認識していたということである。「四十八問答」の成立時期の問題は多少あるが、大きな歴史的位相としては各法然門下が自らの正統性を示すべく、競って各派の教義を再構築したいいわゆる孫弟子時代<sup>3</sup>である。四十八問中には、法然以前より論題になっている問いも見られるが、法然門下の思想的分裂を象徴するような論題、各派の代表的な教義が見られることに注目したい。周知の如く、法然登場以前にも宮中における浄土教信仰は盛んであったが、貴顕において法然以前の浄土教とは別に、法然浄土教が無視し得ない存在となっていることを知る一つの好例が「四十八問答」である。「四十八問答」は、法然門下の代表的な二派に問うことで、法然門下の異義を決しようとする意図があるのだろう。そこで、本章では四十八問中代表的な問いの成立背景を考察し、四十八問の作成者が法然門下の思想状況を如何に認識していたかを論じていきたい。

また当然、顕意、了恵の思想的差違も注目されるべきである。これを明らかにすることを第二の目的とする。ただ、西山、鎮西においては大差のない問答もあり、本章では思想的に有意義な差を生み出していると思われる主要な返答についてのみ取り上げることとしたい。

以上をまとめれば、本章では「四十八問答」について以下の二点において注目する。

---

<sup>2</sup> 顕意、了恵の「四十八問答」について言及したものとして、『浄土典籍目録』（佛教大学総合研究所、2011）の稲田廣演が担当した顕意『華山院家四十八問答』の解説（以下、稲田[2011]）が注目される。ただ、『浄土典籍目録』の性格上、解説は概説的である。また、千葉[1931]が、了恵『尊問愚答記』に着目したほぼ唯一のまとまった論文であるが、顕意との関連は論じられていない。

<sup>3</sup> 廣川堯敏は、「法然門流初期五期区分説」を立てている。それによれば（1）法然教学成立期＝法然による立教開宗（1175）～法然入滅（1212）、（2）対外論争期＝1212年～嘉禄の法難（1227）、（3）直弟子間論争期前期＝1227～幸西、證空入滅（1247）、（4）直弟子間論争期後期＝1247～長西入滅（1266）、（5）孫弟子時代＝1266～一遍入滅（1289）、となる（廣川[1988]、277頁以下）。孫弟子時代に関して、「法然最後の直弟子長西の入寂により、各法然門流とも孫弟子の時代に突入し、互いに自流の教学の正当性を再構築する時代に入った」としている。このような時代設定に関して筆者も妥当性を感じるが、孫弟子時代の終わりを一遍に託す必要性が感じられない。一遍を孫弟子時代における自流確立や、教義的な論争の中心人物だとはみなせないからである。ただ、1300年前後において各流派の主要な典籍が出揃ったことは確かであり、その意味において一遍の没年が大体の指標にはなるだろう。

イ、貴顕における法然浄土教の認識

ロ、西山、鎮西の思想的差異

この二点を考察する前に、まずは前提となる「四十八問答」の成立事情の検証から始めていきたい。

## II 「四十八問答」の成立事情

顕意『華山院家四十八問答』、了恵『尊問愚答記』の両書とも同じ問いへの返答であるが、この問いの主、問答成立の時期が問題とされてきた。特に問題なのは『尊問愚答記』の成立時期である。これについての検討から始める。

まず、顕意の四十八問への返答は奥書によれば正応五年（1292）の8月15日である（大正八三、495頁下）。この顕意の返答よりも先に、了恵の方が問いを送られていたことは確実である。今まで指摘がなかったが、両問答の前後関係は、四十八問の第26問を見れば了解できる。了恵の答えた第26問が、(26)「自力行不成者難持五戒十善歟。如何」（「自力の行成ぜざる者は五戒十善持し難きか。如何」）であるのに対して、顕意への問いは、(26)「依五戒十善力、受人天善処報、遇浄土教。〈云云〉自力行不成者難持五戒十善歟」（「五戒十善力に依りて、人天善処の報を受け、浄土教に遇う。〈云云〉自力の行成ぜざる者は五戒十善持し難きか」）である。「依五戒十善力受人天善処報遇浄土教」の語が加えられているのがわかるが、これに酷似した語が了恵の第25問の返答に、「依五戒十善力、生受人天善処、遇浄土教」（「五戒十善力に依りて、人天善処に生受し、浄土教に遇う」、旧版続浄〔以下、すべて旧版〕四、93頁）とある。了恵のこの説示を受けて、顕意への問いを補正したものだと考えられる。なお可能性としては、第26問にある〈云云〉より前の語が後世の付加だとも考え得るが、顕意の第26問への返答の冒頭は、「答。是義者誰所立耶」（「答ふ。この義は誰の所立か」）であり、「この義」とは付加された〈云云〉より前の語を指すと見るのが妥当である。つまり、顕意が返答するときにはすでに第26問に付加された〈云云〉より前の語が存在していたと見るべきである。以上から、『尊問愚答記』の成立は正応五年（1292）より以前ということになる。

さて、檀王法林寺所蔵の伝了恵自筆の『尊問愚答記』<sup>4</sup>の奥書には、「建治元〈乙亥〉年三月十五日、於洛東華蔵寺、鈔記之」（「建治元〈乙亥〉年三月十五日、洛東華蔵寺において、これを鈔記す」）とあり、建治元年（1275）の著述となっている。これに対して、千葉良導

<sup>4</sup> 信ヶ原／石川[2011]に、「尊問愚答記草稿」として巻頭、巻末（奥書）の写真が掲載されている（39頁）。

はまず檀王法林寺所蔵本が了恵の直筆であることを疑い、『尊問愚答記』は建治元年よりもさらに後年の著作ではないかと推定している<sup>5</sup>。また、石橋誠道も檀王法林寺所蔵本の奥書については「後世の偽記かも知れない」<sup>6</sup>としている。

この檀王法林寺所蔵本の奥書の信憑性は多分に疑問であるが<sup>7</sup>、この問題を検討する上で、四十八問中の(24)「所廢定散、知弥陀因中功德者、可為往生行歟。如何」(「所廢の定散、弥陀因中の功德と知れば、往生の行となるべきか。如何」)という問いが重要である。詳細は後述するが(II-3)、この問いは西山義に精通した問いだと考えられ、かつ教義についての自己の理解の当否を確認する問いである。このような問いをなぜ鎮西義の了恵に質問したのであろうか(了恵が鎮西義を正当だと自認していることは、了恵の返答から明らかである。III参照)。西山の教義についての自己理解を確認するための返答が、なぜ立場の違う鎮西義の了恵に送られたのかという問題を考える上で、「四十八問答」を成立させた主を検

---

<sup>5</sup> 千葉[1931]では、続浄卷四の付録に『尊問愚答記』には著述年を永仁五年(1297)としていることに対して、「然かし之れも何によつて定められたか詳かでないが」としながらも、永仁五年が了恵『大経鈔』の完成の翌年であり、「楼師既に五十五歳、思想円熟道誉高くして、心阿の所謂「月郷雲客欽尚孔篤」と云はれ得る歳頃である。今この尊問愚答記も、此時分に出来たのでは無からうか」としている(48~49頁)。

<sup>6</sup> 石橋[1931]、18頁

<sup>7</sup> 檀王法林寺所蔵本の奥書自体の不審について、筆者の見解としては以下の二点を挙げたい。

(1) 建治元年という時点において了恵に四十八問答を成立させ得るだけの名声、業績が見当たらないことである。まず前提として、四十八問中の問いは浄土宗内の論題を問題にしており(本文参照)、四十八問答主の立場として、浄土宗教義の門外漢に問いを送るとは当然考えられない。そこで、了恵が返答者として選ばれた理由が問題である。了恵において貴顕と特筆すべき交友のあったことが確認できない以上、鎮西義の了恵を返答者として選ぶ理由としては、了恵が鎮西義において対外的に信頼される得る地位を有していたか、もしくは了恵独自の思想が宣揚されていたかが条件となろう。しかし、了恵が鎮西の大家たる良忠から円頓戒を授けられるのは弘安二年(1279)であり、『授手印』は弘安三年(1280)に相伝されている。また、建治元年以前に了恵の著述はなく、独自の思想を主張していた形跡も見られない。以上から、果たして建治元年という時点において、鎮西義における了恵の名声が、貴顕が四十八問を送るに足るものであったかは大いに疑問である。(2) 心阿『鎮祖流伝』、了吟『新撰往生伝』をはじめとして江戸期に著された了恵の伝記中に『尊問愚答記』に言及しながらも一切著述年に触れていないことである。檀王法林寺所蔵本が了恵自筆本であるならば、それをもとにした伝写も多くあったはずであるが、『尊問愚答記』に言及する了恵の伝記系統に著述年に関して何らの検討がなされていないのは、檀王法林寺所蔵本の奥書が伝播していなかったからだとは言えないだろうか。なぜ了恵にとって不都合とも言えない、そしてあれほど明瞭な成立年をもつ奥書が一切伝承されなかったのか。これは、檀王法林寺所蔵本が了恵自筆本ではないことを物語っているのだと考える。

討することが必要であり、またこの検討によって「四十八問答」の成立時期も推定できると考える。

まず、「四十八問答」を成立させた主についてであるが、了恵『尊問愚答記』の奥書には「忽蒙驪竜之尊問、進因之愚答」（「忽に驪竜の尊問を蒙り、進んでこれによりて愚答す」、続浄四、98頁）とあり、顕意は「味道君子」（大正八三、495頁下）の問いに答えたとしている。「四十八問答」の問主が華山院であるとする説が江戸期では定着していたようであるが<sup>8</sup>、稲田廣演は「君子」「驪竜」とは皇帝を示唆する語であるから、あくまで華山院は取次ぎ役であり、顕意の『仙洞三心義問答記』と同様、実際は両書とも亀山上皇の意思が働いて成立したものと推測される<sup>9</sup>としている。前章、第2部第1章で少し触れたが、ここで言及される『仙洞三心義問答記』は、亀山帝の御前において、顕意と同じ西山の一派である東山義の漸空と行った「三心」についての問答を記録したものである。また、顕意には『浄土宗建立私記』という著作があるが、これは漸空との対論後さらに亀山帝よりの「勅問」に答えたものである<sup>10</sup>。このような顕意と亀山帝との関係を考えれば、四十八問の主体が亀山帝であることは十分にあり得るだろう。

また、以上に参照した三心問答から、浄土教学の論義に関して同じ問題を立場の異なる二者に問い質すという手法が、亀山帝において取られていたことが知られる。ここから、「四十八問答」と上述の顕意における三心問答は、同様の意図のもとに企画されたのではないかと考えたい。同時代に、しかも同じ京中で活躍する了恵、顕意の二人に対して前後はあるがほぼ同時期に同じ問いを送ることで、両者の見解の相違を見比べようとしたものだと推察する方が自然であろう<sup>11</sup>。顕意にも四十八問を送るということが予め前提とされていれば、四十八問中の問いに西山義の要素が見られるのも疑問ではなくなるのである。

以上の検討の結論としては、了恵『尊問愚答記』の成立時期は、顕意の四十八問への返答時期である正応五年以前であり、かつ了恵の返答も正応五年に近接する時期であると推定される。

---

<sup>8</sup> 千葉[1931]、稲田[2011]参照。

<sup>9</sup> 稲田[2011]、285頁

<sup>10</sup> 『浄土宗建立私記』の冒頭に、「永仁三年乙未十一月二十一日、三心問答記持参之時、随勅問重立申」（大正八三、507頁中）とある。

<sup>11</sup> 稲田[2011]では、了恵に関して建治元年説を支持しながら、両四十八問答の成立に亀山帝が関与しているとするが、それは不自然であろう。建治元年に顕意にも同様の問いを約20年後に送ることを前提として了恵にまずは問いを送付した、と想定することは不可能であり、『尊問愚答記』が建治元年成立だとは見難いのである。

### Ⅲ 貴顕における法然浄土教の認識

以上、「四十八問答」の成立事情について考察を加えた。このような成立事情をもつ「四十八問答」の問いの検討から、貴顕が如何に法然門下の思想状況を認識していたかについて検証する。

#### 1 諸行本願に関する問い

法然以降の代表的な論題として、「諸行本願」についての問題が挙げられる。四十八問中に(8)「大経十九・二十願諸行本願歟、将又、来迎・果遂願歟」(「大経の十九・二十願は諸行本願か、はたまた、来迎・果遂の願か」と問われる問題である。

法然以降の門下において、諸行も本願に乗じて往生できるとするいわゆる「諸行本願義」という思想が存在していた。顕意『定善義楷定記』巻七に「彼諸行本願義者」(西全七、440頁)、『散善義楷定記』巻六には「彼諸行本願家義」(西全七、554頁)とする箇所も見え、「諸行本願義」が単なる思想を表す語ではなく、「諸行本願義」を標榜する特定の一流をも指し示す語として定着していたことが推察される。なお、了恵『選択集大綱抄』巻中には以下のようにある。

黒谷門資、同聴異聞義勢雖区、於餘行非本願義者諸流一同。是則所以上人在世教誠愍重也。伏乞、学者捨異従同。(「黒谷の門資、同聴異聞にして義勢まちまちと雖も、餘行非本願の義においては諸流一同なり。これすなわち上人在世の教誠愍重なるが所以なり。伏して乞う、学者異を捨て同に従わんことを」、浄全八、30頁)

法然門下における教義の分裂を認めながらも、「余行非本願義」については一同であることが強調されている。なぜ「余行非本願義」においては法然門下が一同なのかについては、「上人在世」、つまり法然在世中の教誠が愍重なものであったからだとしている。しかし、それ以降に「諸行本願義」なる立場が存在したのも確かなのであり、「伏乞、学者捨異従同」という呼びかけにもなるのである。

さて、この「諸行本願義」において、諸行が本願に誓われているとする根拠が問題になる。関東における「諸行本願義」の代表的人物とされる念空撰の『諸行本願義』冒頭には次の如くある。

問。阿弥陀如来四十八願中有諸行往生之本願耶。(「問ふ。阿弥陀如来の四十八願中に諸

行往生の本願有るか」、石橋本<sup>12</sup>、216頁)

ここでまさに諸行往生の根拠が、弥陀の四十八願中にあるかどうか問われている。これに対して、この問いの直後においては、「答。二十願云係念我国植諸徳本。〈已上〉是即以諸行為本願也」(「答ふ。二十願に「念を我が国に係けて諸の徳本を植す」と云う。〈已上〉これすなわち諸行をもって本願となすなり)」とある。その一方で、「計知、彼諸行乗十九・二十、即得往生也」(「計り知んぬ、彼の諸行は十九・二十に乗ずれば、すなわち往生を得るなり)」ともある(以上、石橋本、235～236頁)。この相違点についてすでに指摘もあるが<sup>13</sup>、いずれにしても十九願、二十願が諸行本願の中心的根拠であることがわかる。ここから、四十八問中の(8)「大経十九・二十願諸行本願歟、将又、来迎・果遂願歟」(「大経の十九・二十願は諸行本願か、はたまた、来迎・果遂の願か)」という問いの意図も知られる。ここで、「来迎」や「果遂」とあるのは、十九願を諸行本願の根拠ではなく「来迎」の根拠、同じく二十願を「果遂」に配当するものであり、良忠『選択伝弘決疑鈔』卷二(浄全七、217頁)などで紹介されている。以上から、四十八問中第8の問いは「諸行本願義」についての議論をよく理解する者の問いであることが分かる。

この「諸行本願義」に関する問題は法然以前にはない論争であり、ここに法然門下の貴顕への影響が看取されるのである。西山、鎮西共に「諸行本願義」を激しく批判しているのであり、それだけでも注目度の高い問題であったと言えるが、民衆と違い「造像起塔」し得る貴顕にとっては、諸行が本願に叶う行か否かは重要な問題であったのかもしれない。いずれにせよ、第26問から貴顕の法然門下への関心の高さが見て取れると言える。

## 2 三心に関する問い

亀山帝が、顕意に「三心」(『観経』では「発三種心、即便往生」〔「三種の心を発せば、すなわち往生す」、大正一二、346頁上〕)として説かれる「至誠心」、「深心」、「廻向発願心」の三つの心)に関する問答を行わせていたことが象徴的であるが、「三心」は特に法然門下で論題になるところであった。「四十八問答」における「三心」の問題を以下に見ていきたい。

まず、(35)「三心有退・不退耶」(「三心に退・不退有るか)」という問いは、法然門下の「三心」観を分ける重要な問題である。立信『深草抄』卷一〇には、「三心の退、不退は古来の諍論なり」とし、「今の義」として出される結論は、「三心具足の人、永く退失の義ある

<sup>12</sup> 石橋[1937]所収の念空『諸行本願義』から引用した。

<sup>13</sup> この異同について石橋[1937]では、あくまで二十願が諸行本願の根拠だとしている(18頁)。



べからず。但し此の人に付いて暫く退をゆるす一義あり。それも永退をば許さざるなり」(『深草教学』19号所収本、419～420頁)である。第35問に対する顕意の返答を見ると以下のようにある。

答。此有異論。各隨所見。若見此心依自心発、心力劣故謂応退失。若見此心乘仏願力具、願力強故謂不應退。(「答ふ。これに異論有り。おのおの所見に隨う。もしこの心自心より発ると見れば、心力劣なるが故にまさに退失すべしと謂えり。もしこの心仏願力に乗じて具うと見れば、願力強なるが故にまさに退すべからずと謂えり」、大正八三、494頁下)

ここで異義を認めているが、顕意の他力信心観からは後者の立場に立つものであることは明らかである(『散善義楷定記』巻五の記述<sup>14</sup>や後述参照)。ただ、最後には「若論暫退、亦応有之」(「もし暫退を論ぜば、またまさにこれ有るべし」)としているが、これも立信の説を受けるものだと言える。

他力信心に立脚する深草義、顕意において三心不退が主張されるのであるが、諸行本願義の長西『観経疏光明抄』にも、「已得三心者」が「不退」であることが説かれている(『宗学研究』15号所収本、99頁)。

これに対して、鎮西の良忠は『三心私記裒益』巻下に、「問。三心具足人可有退義耶。答。伝云、凡夫所具三心也。何無退者」(「問ふ。三心具足の人に退の義有るべきや。答ふ。伝に云わく、凡夫所具の三心なり。何ぞ退する者無からん」、浄全一〇、691頁)とある。良忠は「伝云」として、「三心」を凡夫が具える心だとして退失の義を認めている。ここで言われる「伝」とは、『選択伝弘決疑鈔』巻四には、「祖師在世有其諍論。或人云三心不退。餘人云退。上人之意亦存退義矣」(「祖師在世にその諍論有り。ある人は三心不退と云う。餘の人は退と云う。上人の意はまた退の義を存す」、浄全七、295頁)とあるから、この「伝」は法然を指すと考えられる。了恵も先の問いへの返答において以下のようにある。

答。伝聞、此事上古論。然而黒谷被存退失義。(「答ふ。伝聞に、このこと上古の論なり。しかるに黒谷は退失の義を存せらる」、続浄四、11頁)

了恵は、法然が退失の義を主張したとしている。法然の伝として鎮西は「三心」の退失を説くのであり、「三心」における理解の正統性を示すことが重要な論題であったのであろう。

<sup>14</sup> 『散善義楷定記』巻五には、「非三心具足而退」ということが、二河比喻のもとで他力に立脚して論じられている(西全七、542～543頁)。

なお、「暫退」と「永退」についても、良忠は立信と逆の論を展開し、『選択伝弘決疑鈔』巻四には、「三心」の退失を主張する中において、「大経及異釈中明中悔者。彼雖暫退、義通永退」（「大経及び異釈中に中悔の者を明かす。彼は暫退すと雖も、義は永退に通ず」、浄全七、295頁）としている。

次に、(36)「三心有浅深歟」（「三心に浅深有るか」という問いであるが、「三心」に浅深のあることは『逆修説法』<sup>15</sup>に見える法然の所説である。これを受けて良忠も「祖師云」として、「三心」に浅深のあることを『選択伝弘決疑鈔』巻四（浄全七、294頁）、『東宗要』巻四（浄全一一、83頁）に説いている。「三心」に浅深があるということも、祖師の伝承だと認識されていたものの一つだと言えよう。

また、(40)「三心不発人可往生耶。如何」（「三心発さざる人往生すべきか。如何」という問いも法然門下において見られる一つの論題である。鎮西派祖である弁長『浄土宗名目問答』巻上には、「問。浄土宗人中、不具三心有往生浄土之風聞。此義、如何」（「問ふ。浄土宗の人の中に、三心を具せずして浄土に往生するの風聞有り。この義、如何」、浄全一〇、42頁）という問いがあり、浄土宗の人の中に「三心」を具えずとも往生できるという主張があったことが知られる。鎮西や西山の基本説としては、「三心」は必ず具すべきものとして説かれるのであり、「三心」不要論は少数派であったと思われるが、鎮西や西山において是非とも非難すべき所説であったことは間違いない。

このように見ると、四十八問中の「三心」の問いは、法然に端を発する伝承、浄土宗内の論題を端的に扱ったものであり、四十八問作成者が浄土宗内の「三心」の問題に通じていたことが了解できる。また、二河比喩の問題を含めれば、四十八問中第34から第40まですべて「三心」に関する問いであり、四十八問中において高い比重を占めている。宮中の浄土教学をリードしてきた天台において『観経』所説の「三心」に関する専論はなく、貴顕の「三心」への強い関心は法然門下が新たに惹起したものと注目されよう。

### 3 定散二善に関する問い

四十八問中の(24)「所廢定散、知弥陀因中功德者、可為往生行歟。如何」（「所廢の定散、弥陀因中の功德と知らば、往生の行となるべきか。如何」という問いは、一見して難解なものであるが、これは西山の教義に精通した質問であると考えられる。

まず、『観経』で説かれる定散二善について「弥陀因中功德」とすることは證空に由来するものだと考えられる。證空『玄義分他筆鈔』巻上には、「弥陀如来所修ノ定散二善ノ万徳」（西叢五、17頁）とある。この意義について『述成』には、「三心既具無行不成の謂れにて

---

<sup>15</sup> 「但随三心浅深、可有九品階位也」（浄全九、392～393頁）とある。

弥陀の体に帰しぬれば、弥陀の功德を残り無く身に具足す」とはじめて次の如くある。

仏の功德の定散、衆生の身には離れず成じ玉へる報仏の功德なれば、彼の体悉く南無阿彌陀仏と云はるるなり。又彼の定散の体を衆生受け取り、我が心の引方の行になして行ずる時、九品正行といふなり。(短編、79頁)

ここで、證空は定散二善を「仏の功德」とし、「報仏」つまりは弥陀が成就した功德だとしている。これは證空以外には見られない特殊な説であり、四十八問中に定散二善を「弥陀因中の功德」とするのはこの證空の説示を受けるものであると言える。

四十八問中に「弥陀因中の功德」とするが、弥陀の因位と定散二善の問題について補足しておきたい。證空『女院御書』(短編、202頁)において阿彌陀仏を「因位」、「中間」、「果上」の三つにわけた論を展開している。その中、「因位」を四十八願を発す前提である「五劫の思惟」、「中間」を「五劫の思惟」の後の万行を修する「兆歳永劫」の修行だとする。『大経』で法蔵菩薩の発願、その願を成就すべく修行する、という阿彌陀仏の成道の過程が説かれるが、その中に「五劫の思惟」などが描かれている。證空は先の「中間」において、「所修の行おほしといへども、総じて是をいふに二とす。所謂定善散善これなり」(短編、206頁)としている。さらに、「因位」、「中間」の関係については、「因位と中間とは願と行とによりて差別すといへども、其善体においては共にこれ一なり」として、「因位」と「中間」は善の体については一つであるとしている。この善体が定散二善だということになる。つまり、弥陀が成仏する前段階の修行時において定散二善の功德は成就されたのであり、定散二善を「弥陀因中の功德」とする四十八問の語は、よく證空の教説を反映していると見ることができるであろう。

さて、法然の教義に従い定散二善は廃されるべきであるというのは證空も受け継ぐところであるが、先の『述成』の記述に依れば、證空は定散二善を弥陀の功德だとし、弥陀に帰すことでその定散二善が衆生の上に具足されるとしている。そして、弥陀に帰した上で定散二善を行ずる時に定散二善は九品の正行、つまり往生の正しき行となるとするのである。このような證空の教説を前提とすれば、四十八問中の(24)「所廢定散、知弥陀因中功德者、可為往生行歟。如何」という問いの意図は、「所廢定散」が往生の行となる仕組みについて、それは定散二善が弥陀の修する所の功德であることを「知る」ことによるのか、と問うものだと言えよう。この問いは西山義によほど精通していたことが知られるものである。

#### IV 西山、鎮西の思想的差異

四十八問答中の問いの考察によって、貴顕が法然門下の思想的状況を詳しく理解してい

たことが知られた。次に顕意、了恵の返答に検討を移し、西山、鎮西の特筆すべき思想的差異を確認していきたい。本章で取り上げた両派の差異はすでに指摘があるものもあるが、「四十八問答」を通した本章の検討によってより客観的にその差異が明らかにできると考える。

## 1 諸行往生

西山、鎮西共に諸行本願義に対して強く反発していたことを先に確認したが、諸行と往生に対する考え方が両派一致しているわけではない。西山義が「諸行本願」を否定し、往生の行として諸行を一切認めないのに対して、鎮西義が「諸行本願」を否定しつつも、諸行による往生（「諸行往生」）を認める立場であるということは早くから指摘されている<sup>16</sup>。このような違いが「四十八問答」にも明瞭に表れており、両派の差を決定づけるものとして注目される。そこで、「四十八問答」中の第30、31の二つの問いを取り上げる。

まず、(30)「撰取光明不照餘行者歟」（「撰取の光明は餘行者を照らさざるか」）という撰取の光明が念仏者のみを照らすのか、という問題に関して、了恵は「答。爾也」（「答ふ。しかなり」、続浄四、94頁）と端的に答え、教証を列挙している。顕意もほぼ同様であり、まず端的に「爾也」と答えている。そのあとに他義を検討しているが結論は変わらない。以上の了恵、顕意の返答は大差のないものである。しかし、差が出るのは(31)「諸行往生者可預撰取光益哉」（「諸行往生の者は撰取の光益に預かるべきか」）という問いである。了恵の返答から確認すると、以下のように返答している。

答。既無照。何得光益。然設無照益、往生不虛。浄業正因故。（「答ふ。既に照無し。何ぞ光益を得ん。然るに設い照益無くとも、往生虚しからず。浄業の正因なるが故に」、続浄四、94頁）

諸行は「非本願」であるから撰取の光明がないという説は、すでに弁長『徹選択集』巻上（浄全七、89頁）に見えるが、了恵は諸行者の者に「光益」がないとしながらも「諸行往生」は認めるのである。この「諸行往生」についてであるが、良忠は「諸行本願」を激しく非難し、「諸行本願」は認めないが、一方で「諸行往生」は認める立場である<sup>17</sup>。了恵が諸行者

<sup>16</sup> 杉[1924]前篇（鎮西教義）第7章第一節「諸行往生」、後篇（西山教義）第8章—第5節「諸行不生」等参照。

<sup>17</sup> 良忠『東宗要』巻二（浄全一一、39頁、50頁）など。「諸行本願」は否定するが、「諸行往生」は認めるという構造は、良忠が明瞭化した教説であろう。ただ、弁長においてすでに「諸行往生」を認める論理があったことは確かであろう（杉[1924]前篇第7章—第2節「諸行

に「光益」がないとしながらも、「諸行往生」を容認する姿勢は良忠の「諸行往生」を肯定する構造を受け継ぐものだと言えよう。

さて、顕意の返答に移ると次のようにある。

答。遍照尚言唯覓念仏。撰益不通、不足復論。何況此經定散文中、唯標專念名号得生。  
既無諸行往生人者。何及論其撰不撰乎。(「答ふ。遍照なおただ念仏を覓むと言う。撰益通ぜずば、また論ずるに足らず。いかに況やこの經の定散文の中に、ただ専ら名号を念じて得生すと標す。すでに諸行往生の人無ければ、何ぞその撰不撰を論ずるに及ばんや」、大正八三、494頁上)

このように「諸行往生」を完全に否定している。ちなみに、仁空は「諸行本願」否定の立場であるが、『定善義弘深抄』末(天全四、295頁)には、諸行も本願によって往生し得るという見解はまだ「少々文に順ずる」ところもあるとし、「仏の願力を離れて諸行の者が生じる(弥陀の浄土に往生する)」という立場については「邪義」だと一蹴している。

上述した「諸行往生」を許すか否かが西山と鎮西を分ける大きな分岐点として従来から指摘されているが、その立場の違いが以上の問答から明瞭に了解できるのである。

## 2 他力の理解

他力を強調することは法然門下における共通の思想的基盤だとしても、あくまで他力に帰すのは行者である以上、他力に帰依する、他力を求める、ということは行者の力に依るのか否かをめぐって教義的な差異を生み出している。自力の要素を一切否定する西山、他力の救済にも行者の主体性を主張する鎮西、という対比も早くから指摘されてきたが<sup>18</sup>、この問題に関して顕意、了恵は取り上げられてこなかった。しかし、両者とも他力、自力に関して洗練された理論を主張しており注目される。そこで、両者の他力、自力論を「四十八問答」中から確認していきたい。なお、この問題に関しては、證空に端を発し、西山派内外へ波紋する教説として「一向他力」ということが争点となる。これについては別に一章を設けて後に論じる(第3部第2章)。

四十八問中の(27)「帰他力不可有機募歟」(「他力に帰するは機募有るべからざるか」)、(28)「帰他力願可為機募歟」(「他力の願に帰すは機募となすべきか」という二つの問いは、他力に帰依する上で「機募」の必要性を問題にするものである。「機募」という用例が特殊

---

往生」、石田[1952]第4章—第3節—第2項「弥陀成仏因果観」参照)。

<sup>18</sup> 杉[1924]、23頁等参照。

であるが、了恵の返答を見ると「豈非機功」（「あに機の功に非ずや」）と結論しており、機  
の機能を問題にする語であると了恵は理解している。顕意の返答においても問題にするの  
は帰依する主体である機に機能があるのか否かであり、「機募」に対して了恵と同様の理解  
を示している。「機募」とは機が機能を募る、という意味であろう。

さて、この問いに対する返答をまずは了恵から確認する。以下、順にそれぞれ第27、第  
28問の返答である（続浄四、94頁）。

答。設雖他力、不云忘自力功因縁和合遂往生。故例、如観念法門云乘自三心力以為内因、  
又藉弥陀三種願力以為外縁、内外因縁和合故、即得見仏。〈已上〉既云自三心力。言所  
表豈非機功。（「答ふ。設い他力と雖も、自力の功の因縁和合するを忘れて往生を遂ぐと  
は云はず。故に例せば、観念法門に「自の三心力に乗じてもって内因となし、また弥陀  
の三種願力を藉りてもって外縁となし、内外因縁和合するが故に、すなわち仏を見るこ  
とを得」〈已上〉と云うが如し。すでに「自の三心力」と云う。言の表すところあに機  
の功に非ずや」）

答。爾也。是三心故也。（「答ふ。しかなり。これ三心たるが故なり」）

この返答を二つ並べて見ると、二問の実質的な差異はないと了恵は考えていたのであろ  
う。了恵の返答を確認すると、他力と雖も「自力の功」と因縁和合して往生を遂げることを  
主張している。その根拠として善導『観念法門』（大正四七、26頁下）<sup>19</sup>に「自三心力」を  
内因、弥陀の願力を外縁とし、その内外の因縁が和合して見仏すると説かれていることを挙  
げている。了恵『選択集大綱抄』巻下にこの『観念法門』を挙げて、「見此文者、誰人不憑  
三心自功」（「この文を見る者、誰の人か三心の自功を憑まざらん」）としながら、一つの喩  
を示して以下のように論じる。

渡大海之船未渡不乗之人。施他力弥陀未救不願之者。乘他力願、是行者功、往生極楽、  
則仏他力。善思念之。（「大海を渡すの船も未だ不乗の人を渡さず。他力を施す弥陀も未  
だ不願の者を救わず。他力の願に乗ずるは、これ行者の功たりとも、極楽に往生するは、  
すなわち仏の他力なり。善くこれを思念せよ」、浄全八、49頁）

大海を渡す船も、船に乗らない者を渡すことはできないように、弥陀も他力の願に乗じる

<sup>19</sup> 具には、「乗自三心力故得見仏。至誠心・信心・願心為内因。又藉弥陀三種願力以為外縁。  
外内因縁和合故即得見仏」とある。

ことを願わない者を救えないとしている。他力の救いを認めたとしても、その他力に乗じるか否かは行者自身にかかっている、というのが了恵の明確な立場である。良忠も『観念法門私記』巻下に、「設有仏願、若無機信、永無出離。故行者信以為内因。由有内因大悲必応。以為外縁也」（「たとい仏願有れども、もし機の信無くんば、永く出離無し。故に行者の信もって内因となす。内因有るによりて大悲必ず応ず。もって外縁となすなり」、浄全四、264頁）として、行者の主体的な信を強調している<sup>20</sup>。このような良忠の説を了恵は明瞭化するものであると言えよう。

続いて、四十八問中第27、第28問への顕意の返答について順に列挙する（大正八三、493頁下）。

答。爾也。專歸他力名一心。故三惡火坑、臨臨欲入、拳足救迷。立撮即行蓋此謂也。（「答ふ。しかなり。専ら他力に歸するを一心と名づく。故に三惡の火坑に、臨臨と入らんと欲するに、足を挙げて迷を救う。立撮即行とはけだしこの謂なり」）

答。不爾。若謂我能歸他力故可得生者、仍是自力。若謂能歸心雖無力、所歸名願強縁力故必得生者、乃是他力之信心也。（「答ふ。しからず。もし我能く他力に歸するが故に得生すべしと謂はば、なおこれ自力なり。もし能歸の心無力なりと雖も、所歸の名願強縁力なるが故に必ず得生すと謂はば、すなわちこれ他力の信心なり」）

この二つの返答において注目すべきは後者であろう。後者の返答において、自らの他力に帰依する力が強いから往生できる、と思うのは自力だとしている。自己の弥陀に帰依する心が無力であっても、帰依する願力が強縁であるから必ず往生し得る、と思うのが「他力の信心」であるとしている。『散善義楷定記』巻一には、仏に帰依する心に関して、「此心更不募己心功」（「この心更に己心の功を募らず」、西全七、485頁）とあり、さらに顕意には、『八幡山口筆』に、「信じても信じても信ずる意の功を募らず」（『深草教学』9号所収本、107頁）という語もある。他力に帰依する心自体は否定しないのであるが、帰依する心の無力さを強調するところに了恵との差異が認められる。

なお、顕意は『散善義楷定記』巻二において、「今三心、信為総体」（「今の三心、信を総体となす」、西全七、489～490頁）として、「三心」は信心を総体とするとしている。つまり、四十八問中のこの顕意の他力信心論は、了恵と同じく「三心」について論じたものだということになる。以上の問答は両者、「三心」を共通の土台として違う見解を主張するものであり、西山、鎮西の思想傾向の差異を端的に示すものと言えよう。

<sup>20</sup> このことに関しては、林田[2004]参照。

### 3 正行正因（特殊名目）

法然門流において、原典に厳密な門流と、自己の独創的な思想を優先させた經典解釈を展開する門流とがあることが指摘されている<sup>21</sup>。この違いは「四十八問答」中にも見え、稲田廣演は、了恵が「文義（出典根拠の原文）」を重視しているのに対して、顕意は西山特有の特殊名目を駆使して論じているとその差を指摘している<sup>22</sup>。これも両派の重要な差異であり、その差異が明瞭に現れる一つの問いが、(13)「念仏行者可発菩提心耶」（「念仏の行者は菩提心を発すべきか」）である。この問い自体は、法然『選択集』で菩提心が廃捨されていると批判する、明恵『摧邪輪』などの所説を意識したものであろう。

さて、この問答の検討に移ると、まず了恵の返答は以下の通りである。

答。菩提心者、大乘綱要、出離安心也。設雖念仏者、最応発是。故和尚釈云、各発無上心。〈已上〉但非言無菩提心人不往生。設無菩提心、若具三心者、必得往生。中下輩機、即其人也。故和尚釈中輩機云、先証小果。釈下輩云、到彼華開、方始発心。〈已上〉即其証。（「答ふ。菩提心は、大乘の綱要、出離の安心なり。たとい念仏者たりと雖も、最もまさにこれを発すべきなり。故に和尚の釈に云はく、「各無上心を発せ」と。〈已上〉ただし菩提心無き人往生せずと言うには非ず。たとい菩提心無くとも、もし三心を具せば、必ず往生を得。中下輩の機、すなわちその人なり。故に和尚中輩の機を釈して云はく、「先ず小果を証す」と。下輩を釈して云はく、「彼に到りて華開き、まさに始めて発心す」と。〈已上〉すなわちその証たり」、続浄四、90～91頁）

了恵は、善導『観経疏』玄義分冒頭の「(道俗時衆等) 各発無上心」（大正三七、245頁下）を根拠にして、菩提心を起こすべきことを説く。「無上心」を菩提心と解釈しているのである。しかし、菩提心がなくとも往生し得ることが説かれている。これについて、『観経』に説かれる往生の階位である九品の中輩、下輩中に未発心の往生が説かれているとする。それについての教証は、第一に善導『観経疏』玄義分の「先証小果」である。これは具には、「十方衆生修小乗戒行願往生者、一無妨碍悉得往生。但到彼先証小果。証已即轉向大」（「十方衆生の小乗の戒行を修して往生を願う者、一も妨碍無く悉く往生を得。ただし彼に到りてまず小果を証す。証し已りてすなわち大に轉向す」、大正三七、251頁中）とあるのを受けるものである。ここで言われる「修小乗戒行願往生者」が中輩に当たるのである。それは、善導『観経疏』散善義に中品上生について「受持小乗齋戒等」（大正三七、275頁中）と定義し

<sup>21</sup> 廣川[1998]、148頁参照。前者を長西・良忠、後者を隆寛、證空にあてている。

<sup>22</sup> 稲田[2011]、285頁



ていることからわかる。浄土に至り、始めて「小果」を証するのが中輩であれば、中輩の機が此土において大乘の菩提心を発しているとは言えないのである。

次の「到彼華開、方始発心」は、善導『観経疏』玄義分において、上中下輩の諸師の機根理解を正す中、下輩について、「下品三人是遇悪凡夫。以悪業故。臨終藉善、乘仏願力、乃得往生。到彼華開、方始発心。何得言是始学大乘人」（「下品の三人はこれ遇悪の凡夫なり。悪業をもつての故なり。臨終に善に藉り、仏願力に乗じて、すなわち往生を得。彼に到りて華開き、まさにはじめて発心す。何ぞこれ始学大乘の人と言うことを得ん」、大正三七、249頁中）と定義するのによるものである。この意図は明白で、浄土において始めて「発心」するのであって、此土で菩提心がなくとも往生が可能であると考えていたことは明らかであろう。以上の教証をもって了恵は返答とするのである。

これに対して、顕意は菩提心について、「自宗明義応有二門」（「自宗の明義はまさに二門有るべし」として、「正因心」と「正行心」から論じている（大正八三、492頁中）。この「正因正行」とは西山特有の特殊名目の一つであり、往生の平等性を「正因」、差別性を「正行」として論じるものである（第1部第1章参照）。菩提心について、この「正因」からすれば、「九品通因」たる「三心」であるとし、往生の階位である九品の差別を分ける「正行」の観点からすれば、「上輩別行」たる（九品の上輩に限定して説かれる）菩提心だとして、共に念仏の行者が発すべきものだとしている。

さらに、顕意は続けて「於中下輩不必勸発。此是一家楷定宗義」（「中下輩においては必ずしも発を勧めず。これはこれ一家楷定の宗義なり」として、了恵と同じ論調も展開している。ただ、このことに関する典拠の提示などはなく、「自宗明義」として「正因正行」論を前面に主張することに紙幅を割いているのであり、了恵との差が認められる。

## V 小結

以上論じてきたように、「四十八問答」は問いと答えの両面から特筆されるべきものである。まず、問いの側面においては、本章で取り上げた「諸行本願」、「三心」に関する四十八問の検討において、いずれの問いも法然門下において異義区々たる思想を取り上げた内容であることが確認された。また、「定散二善」に関する問いなどからは西山派への精通具合も知られるところである。臨終来迎など平安期の宮中における浄土教の問題なども依然として問いとして取り上げられているが、本章で論述したように、法然以降の浄土宗における固有の問題が、貴顕においても新しい浄土教の関心事となっていることが了解できた。法然浄土教の出現により宮中の浄土教学への着目がどのように変質したのか、これを知る好例として四十八問の史料価値が認められよう。

次に、顕意、了恵という西山、鎮西の思想的差異が四十八問への返答を通して明瞭に知ら

れることである。特に注目されるのは、まず、「諸行往生」を認める鎮西と「諸行不生」の立場である西山の思想的傾向が如実に表れているところである。次に、他力に帰依するのは行者の力に依るか否かという問題に対して、了恵があくまで行者の力をもって他力に帰依することを強調するのに対して、顕意は他力に帰依する心の無力さを自覚することを説いている。これも両派の思想傾向を反映した代表例である。そして、最後に検討した特殊名目の駆使も両派の違いを示す重要な差である。このような西山と鎮西の差自体は以前から指摘のあるものもあるが、「四十八問答」を通してより客観的に理解し得るのである。

### [参考文献]

- 石田充之[1952]『日本浄土教の研究』（百華苑）  
石橋誠道[1931]「了恵上人の傳に就て」『摩訶衍』10号  
石橋誠道[1937]『九品寺流長西教義の研究』（佛教専門學校出版部）  
信ヶ原雅文／石川登志雄[2011]『壇王法林寺 袋中上人——琉球と京都の架け橋』（淡交社）  
杉紫朗[1924]『西鎮教義概論』（百華苑）  
千葉良導[1931]「尊問愚答記を読む」『摩訶衍』10号  
林田康順[2004]「良忠上人撰『領解末代念仏授手印抄』をめぐる一考察——機辺の三心」  
『印度學佛教学研究』53・1  
廣川堯敏[1988]「金沢文庫本『観經疏聞書』について」『印度學佛教学研究』37・1号  
廣川堯敏[1998]「鎌倉浄土教における廻向発願積」『印度學佛教学研究』46・2号  
『浄土典籍目録』（佛教大学総合研究所、2011）

### 第3章 顕意『浄土疑端』成立過程の検討

#### I 問題の所在

法然亡き後の法然門下が多様な分裂をしたことは周知の如くであるが、その中でも異彩を放つ一派が諸行本願義と呼ばれるものである。前章、第2部第2章に論じたが、諸行本願義とは、顕意『楷定記』中に「諸行本願義家」などと呼ばれ、単純な教義上の用語を超えて特定の一派を指し示す言葉となっていた。この諸行本願義は、法然の直弟子である覚明房長西を祖とするものであり、その教義的特徴は念仏以外の諸善を修することで往生し得ることを主張するものである。しかも、諸行による往生が可能なのは、弥陀の本願中にそれが誓われているからだとするところに教義の一大特色がある。

この諸行本願義は今でこそその法脈が絶えているが、長西やその直弟が活躍する時代において法然門下中でも目立つ存在であった。南都の凝然は長西に師事するところであり、長西やその門弟の活躍は凝然の記した『浄土法門源流章』に詳しく知ることができる。その諸行本願義の存在の大きさは、例えば、関東で活躍した諸行本願義の道教念空は、叡尊に「念仏者首領」と認識される存在であったことから知られる。また、前章で見た貴顕の質問状である『華山院家四十八問答』にも、諸行本願義の教義を問題にする問いが見られ、当時における諸行本願義に対する教義的な関心の高まりを知る一端として注目される。

念仏以外の往生の道を保障する諸行本願義が広く社会に受け入れられたことは容易に想像ができる。しかし、専修念仏を標榜する法然門下にとって諸行本願義は大いに批判されるべき存在であった。当時の法然門下中において主要な一派である西山義と鎮西義は互いに批判し合っていたが、諸行往生が弥陀の本願に誓われているという教説に対しては両派共に厳しい非難を加えていた。社会への影響を増す諸行本願義とそれに対抗する他の法然門下という対立の図式は、当時の浄土教の思想状況を知る上で核となるものである。

以上を知る上で重要な人物が、諸行本願義の証忍、西山深草義の顕意<sup>1</sup>である。証忍、顕意の論争の発端は、顕意が疑問集である『浄土疑端』を著して、各学匠に回答を求めたこと

---

<sup>1</sup> 顕意は、対外的には「道教」と呼ばれることが多かった（『浄土法門源流章』の西山義の項等参照）。しかし、道教顕意は署名として「西郊隱士顕意謹記」などとして自らのことを「顕意」とよく名乗った（『浄土疑端』の奥書参照）。諸行本願義の側から、顕意を指して「西山道教上人」と言われることがあり（II参照）、「西山」の名を冠して明らかに道教念空と区別していると思われるところがある。顕意が他に対する称として自らは「顕意」と名乗るのは、同時代の先輩である諸行本願義の道教念空と自らを区別する必要性を意識していたのであり、積極的に「顕意」と名乗ったのではないかと推察する。

に由来する。これに証忍が応じて回答をなし、その回答にまた顕意が批判することで論争となっている。これほど直接的な諸行本願義と他の法然門下との論争はないのであり、その史的価値は高いと言えよう<sup>2</sup>。また、諸行本願義の思想が断片的にしか知られていない現状において、諸行本願義の思想を究明する上でもこの論争は注目すべきものである。

証忍、顕意の論争については早くから研究の必要性が説かれており、望月信亨は以下のよう  
に言う。

竹林寺道教顕意が弘安六年三月浄土疑端四巻を著し、善導の観経疏に就き百二十條の疑端を列挙し、諸方明匠の批判を求めたるに対し、九品寺覚明の門徒証忍なる者、観経義賢問愚答鈔を述して其の中の十六條に就き批議を加へ、顕意亦拙疑巧答研覈鈔を撰して之に答ふる所あり。其の往復論難は西山深草派の所立と九品寺流の所説の異同を見るに於て頗る貴重なるものあり。然るに古来之に關して未だ多く詳究ありしことを聞かず。<sup>3</sup>

望月の指摘は示唆的であるが、望月自体が概説的な論究に止まり、証忍、顕意の論争内容に踏み込んだ詳究ではない。かつ、古来に詳究のあることを聞かないばかりか、現状においても研究が進んでいるとは言い難い。

そこで、本章ではこの論争の前提として、『浄土疑端』成立の検討を試み、当時の浄土教の思想界の状況が知られる証忍、顕意の論争についてその基礎的研究をまずは行いたい。

## II 『浄土疑端』成立と証忍による回答が得られるまでの過程

### 1 顕意の問い

顕意の撰述となる『浄土疑端』は、善導『観経疏』全般に亘って顕意が疑問点を挙げ連ねたものである。一例を挙げれば、最初の問いは以下の通りである。

各発無上心者、問、此句為勸大菩提心、為当云何。若言勸大心者、今所勸衆、理撰三輩。而其中下二輩、豈能発得此大心耶。若言非者、下云同発菩提心者、此句豈不然耶。又此心非菩提心者、更以何心名無上心耶。（「各発無上心」とは、問ふ、この句は大菩提心

<sup>2</sup> なお、良忠撰とされる『選択疑問答』も諸行本願義との問答を記したものとして注目されるが、果たして良忠撰と言い得るのかについて確定しておらず、問者の毘沙門堂阿弥の詳細についても不明な点が多い。米澤[2008]参照。

<sup>3</sup> 望月[1944]、986頁

を進めんとすや、はた云何。もし大心を勧むと言はば、いま勧むる所の衆は、理は三輩を撰す。しかしてその中の中下の二輩、あに能くこの大心を発さんや。もし非と言はば、下に「同発菩提心」と云うは、この句あにしからずや。またこの心菩提心に非ずば、さらに何の心をもってか無上心と名づくや」、大正五七、440頁上)

これは、善導『観経疏』冒頭十四行偈の「道俗時衆等 各発無上心」(大正三七、245頁下)という句に対して、この道俗時衆に勧められる「無上心」とは、「菩提心」のことか否かを問うものである。顕意は、「道俗時衆等」に勧めるということは、『観経』に説かれる機根の階梯である上輩、中輩、下輩の三輩すべてに亘って勧めることを意味するはずであるとす。しかし、善導は『観経』に説かれる中輩、下輩においては「菩提心」を往生の要件だとは考えていない(前章、第2部2章、了恵の見解を参照のこと)。これは機根論的に「菩提心」を中下輩が発し得ないという認識が根底にあるものだと考えられ、「而其中下二輩、豈能発得此大心耶」という疑問点となるのである。では、「無上心」を「菩提心」ではない、と否定し得るかと言えば、顕意は「若言非者、下云同発菩提心者、此句豈不然耶」としている。これは先の十四行偈、最後の句である「同発菩提心 往生安楽国」に言及し、この句と「道俗時衆等 各発無上心」とが同じことを表したものだとするのである。また、「菩提心」が「無上心」でないのであれば、何を指して「無上心」と言い得るのか、とも反駁し、「無上心」を「菩提心」だとする説を否定することの疑問点も同時に指摘するのである。

以上のような問いが、120個挙げられている。現行の『浄土疑端』には二つの奥書があるが、その二つ目の奥書にはこの問いを作成した経緯を以下のように記している。

右疑端者、去年〈壬午〉因有学者請出之。然彼詣于一兩人所、乞其答釈。数日淹留書写而已。不敢解之。〈云云〉故又彰名字、遣信求決。有言、條数繁多不遑具釈。〈云云〉仍更以朱墨点、次第略之。朱点四十八件、墨点一十六條。重請諸賢、随意答之。於此猶拒不答者、誰信前所陳乎。又若言問非故不答者、此亦不然。答法非一。何其不作反詰答哉。此数件問、豈唯一向応捨置乎。抑求決之意、不為自拳凌他。今聞諸方学者、不論自門他流、互有臆說妄談。欲令彼等見此警策入于正路。故揚短疑請師高判。幸有於宣正法之人、何不同此志也。癸未冬日。顕意珍重。(「右の疑端は、去年〈壬午〉学者有りてこれを出すを請うによる。しかるに彼、一兩人の所に詣でて、その答釈を乞う。数日淹留して書写すらくのみ。これをあえて解せず。故にまた名字を彰し、信を遣りて決を求む。有りて言はく、條数繁多にして具に釈す遑まあらず。よってさらに朱墨点をもって、次第にこれを略す。朱点は四十八件、墨点は一十六條なり。重ねて諸賢に請う、意に随いてこれに答えよ。ここにおいてなお拒みて答えざるは、たれか前に陳ぶる所を信ずるや。またもし問の非なるが故に答えずと言はば、これまたしからず。答法は一に非ず。何ぞそ

れ反誥の答を作さざるや。この数件の間、あにただ一向にまさに捨置すべきや。そもそも決を求むるの意、自拳凌他のためならず。いま諸方の学者を聞くに、自門他流を論ぜず、互いに臆説妄談有り。彼等をしてこの警策を見て正路に入らしめんと欲す。故に短疑を揚げて師の高判を請う。幸いにも正法を宣ずるの人有れば、何ぞこの志に同ぜんや。癸未冬日。顕意珍重」、大正五七、472頁中)

ここから了解できるのは、まず「壬午」、つまり弘安五年(1282)にある学者に請われて問いを作成したことが分かる。「然彼詣于一兩人所、乞其答釈。数日淹留書写而已。不敢解之。〈云云〉」と言及される「彼」とは、顕意に問いの作成を依頼したある学者のことであろう。この「彼」がある学者のことだとすれば、この一文は、ある学者が顕意に問いの作成を依頼し、その問いを引っ提げ回答を求めて学匠等のもとに赴いたが、学匠等は問いの書写をするのみで、問いへの回答を得ることできなかったということになる。〈云云〉の語から考えて、ここまでがある学者に対しての記述であり、その後「故又彰名字遣信求決」とあるのはおそらく顕意自身の行動であろう<sup>4</sup>。顕意もある学者に同調して再び回答を求めたということになる。ここで「又彰名字」とあるが、初めは『浄土疑端』に著者名を記さなかったと見える。現行の『浄土疑端』には奥書が二つあるが、一つ目の奥書に「西郊隱士顕意謹記」(大正五七、472頁中)として顕意の名が示されている。おそらくこの一つ目の奥書は、「故又彰名字遣信求決」という時点でつけられたものだと推察される。

顕意は名を示して決釈を求めたが、そこでも回答は得られなかったようであり、「有言、條数繁多不遑具釈」とある。120の問いは多すぎて、解釈し切れないという苦情めいたものがあつたと見え、顕意は「朱墨点」によって略したとしている。『浄土疑端』に二つ目の奥書が存在するのは、一回目に奥書を付して回答を求めたが結局回答は得られなかったのであり、今一度必ず諸師が回答をし得るように「朱墨点」によって疑端を略し、更なる回答を促したことを物語るものである。しかし、この「朱墨点」が現存しておらず、顕意の略し方は不明であると言わざるを得ない。しかも、証忍『賢問愚答鈔』には、『浄土疑端』の奥書に言及して、「其奥書云、以朱墨点、次第略之。朱点四十八件、墨点一十六條。〈云云〉。然間、彼本無朱墨点。伝写脱歟」(「その奥書に云はく、「朱墨点をもって、次第にこれを略す。朱点は四十八件、墨点は十六條なり」と。しかる間、彼の本に朱墨点無し。伝写の脱か」、大正五七、472頁下)としており、早い段階から「朱墨点」が失われていたことが知られる。

さて、顕意の略し方がいずれにせよ、顕意は120の問いへの回答をし易くすることで、「重請諸賢、随意答之」としている。『浄土疑端』の発端はある学者にあると言えるが、ほ

<sup>4</sup> 『浄土典籍目録』(佛教大学総合研究所、2011)の『浄土疑端』の項(以下、稲田[2011])で、稲田廣演も「故又彰名字遣信求決」という記述を顕意の行動だと考えている(351頁)。

ば主体は顕意に代って、疑端への回答を強く勧めていることが分かる。顕意の熱心ぶりは、「又若言問非故不答者、此亦不然。答法非一。何其不作反詰答哉」という言葉からも如実に窺える。顕意は問いが「非」であるから、回答するに及ばず、という意見を否定するのである。それは、回答の方法は一つではないのであり、問いの不備を指摘して、反駁することも回答方法の一つなのである（第2部第1章で見たように、顕意は『楷定記』等において相当数問いの不備を指摘した反駁を行っている）。このように先手を打つことで必ず回答を得ようとする顕意の強い意志が知られる。

## 2 顕意への応答

この顕意の要請に応じて、『浄土疑端』に回答した人師が三人あった。それが、証忍の『賢問愚答鈔』、了阿の『略答』、道感の『弾疑』である。道感については詳らかではないが、了阿と証忍は共に諸行本願義であり、了阿と証忍は師弟関係にあったことが知られる（証忍は了阿の『略答』を助成するために『賢問愚答鈔』を著している〔後述参照〕。また、『法水分流記』の諸行本願義の項参照<sup>5</sup>）。なお、了阿『略答』、道感『弾疑』は、顕意『研覈鈔』の奥書（大正五七、496頁上）に知られるのみで散逸して伝わらない。また、顕意が反論すべき対象として選んだものも証忍の『賢問愚答鈔』のみである。

この証忍『賢問愚答鈔』の序（大正五七、472頁上）にはまず、「近曾一人禪客来示云、就和尚観経疏有百二十條疑端。此乃為破邪顯正也。答之否。〈云云〉」（「近曾一人の禪客来りて示して云はく、和尚の観経疏につきて百二十條の疑端有り。これすなわち破邪顯正のためなり。これに答えんやと。〈云云〉」）とあって、顕意の『浄土疑端』を引っ提げて証忍に返答を迫ったものがいたこと知られる。ただ、証忍は最終的に『浄土疑端』への回答をするのであるが、師である了阿の説に不足があって自らも回答せんとするのではないと慎重に断りを入れて、回答の動機を「然愚記志助成略答」（「しかるに愚記の志は略答を助成せんものなり」）としている。了阿の『略答』を助成するために、『賢問愚答鈔』を著したとするのである。また、後には「今貴命難背補破失」（「いま貴命に背き難く破失を補う」）ともあって、証忍はおそらく了阿の命を受けてやむなく『浄土疑端』への回答に至ったことがわかる。

さて、了阿の『略答』については、『賢問愚答鈔』の序の中に次の如くある。

了阿上人対面云、西山道教上人有百二十疑端。可答之由、有縁同侶頻有勸進、然於老耄之身難備皆悉答之旨、返答之。仍抽最要之疑問、即説彼十六之報文。因茲任所存趣答之。略彼之楷定。今此十六門者若彼墨点疑歟。（「了阿上人対面して云はく、西山道教上人に

<sup>5</sup> 恵谷[1978]付録、186頁

百二十の疑端有り。これに答ふるべきの由、有縁の同侶頻りに勧進有るも、しかるに老耄の身において備えてみな悉くこれに答え難きが旨、これに返答す。よって最要の疑問を抽し、すなわち彼の十六の報文を説く。これによりて所存に任せて趣きてこれに答ふ。ほぼ彼の指定なり。いまこの十六門とは彼の墨点の疑の若きか」)

了阿は老齡の身故にすべてに返答することは難しいと断った上で、『浄土疑端』中の最重要な問いを十六個選び、それに対する回答を行ったことが知られる。十六の問いを選んだのが証忍ではなく了阿であることは、「今此十六門者若彼墨點疑歟」とすることからわかる。証忍が十六の問いを選んだのであれば、十六の問いとは、顕意が『浄土疑端』中に「朱墨点」によって指示された問いのことだろうか、などという疑問を挙げることはあり得ないのである。『略答』を助成することを目的とした証忍の回答書である『賢問愚答鈔』も十六の問いに対する回答であり、『略答』と『賢問愚答鈔』の十六の問いとは当然同じであると考えられる。

以上の証忍の回答書である『賢問愚答鈔』に対して、顕意は『研覈鈔』をもって反論をなし、諸行本願義と西山深草義との対立構造となる。以上が証忍と顕意をめぐる論争のあらましであるが、現行流布本である『浄土疑端』には若干の問題があり、以下に現行の『浄土疑端』に関して考察を加えたい。

### Ⅲ 現行『浄土疑端』の問題点

顕意『浄土疑端』は、正保二年(1645)版の刊本が唯一伝わる。稲田廣演はその現行の『浄土疑端』に関して以下のように指摘している。

本来は問いのみの書であったと思われるが、現行の版本にはすべて答えが付記されている。その中には、本書以降に成立した『研覈鈔』や『楷定記』も参照指示されており、後世の付加と考えられる。答えは西山深草義の立場で述べられているが、その成立の詳細については不明である。<sup>6</sup>

稲田が指摘するように、『浄土疑端』以降に成立した『研覈鈔』や『楷定記』への言及があるなど現行の『浄土疑端』の答部分には不審な点がある。ただ、『研覈鈔』や『楷定記』への参照指示があることだけでは、顕意が最晩年に『浄土疑端』に対して自ら答えを付した

---

<sup>6</sup> 稲田[2011]、352頁参照。ちなみに、『浄土疑端』の答部分を顕意の見解として採用する論文としては、中島[1994]が挙げられる。ただ、『浄土疑端』の答部分の真偽に関する論考はなく、中島の『浄土疑端』の取り扱い方には問題があろう。



と考えることも不可能ではないのであり、現行の『浄土疑端』に関して再検討を試みたい。以下本章において、(1) 現行の『浄土疑端』の答部分は後の成立であることの再確認、(2) 現行の『浄土疑端』の答部分には顕意の返答と考えるには不都合な点が認められること、という二点について検討する<sup>7</sup>。

### 1 現行『浄土疑端』の答部分は後の成立であることの再確認

まず、第一の点であるが、証忍は『賢問愚答鈔』中において西山義の説と考えられる説を紹介した後に、「為示此意此尋来歟」（「この意を示さんがためにこれ尋ね来たるか」、大正五七、480頁中）や、「為顕此義此問来歟」（「この義を顕さんがためにこれ問い来たるか」、大正五七、481頁上）という語が見られる。これは顕意が作成した問いには、自らの西山義を開顕せんがための呼び水としての意図があるのではないかと指弾するものである。もし、はじめから『浄土疑端』に回答がすでに付してあったとすれば、このような証忍の指弾は不自然である。

この不自然さは、『浄土疑端』の答部分と照らし合わせると明瞭となる。先の「為顕此義此問来歟」とあった証忍の指弾は具には、『賢問愚答鈔』において、「伝聞、今此解釈為指南、四十八願中無諸行義、令決定之。〈云云〉為顕此義此問来歟。今謂、此事自門他門諍論。人皆所知。卒爾難顕矣」（「伝聞に、いまこの解釈を指南となし、四十八願中に諸行の義無し、これを決定せしめんと。〈云云〉この義を顕さんがためにこれ問い来たるか。いま謂うに、この事は自門他門の諍論なり。人みな知る所なり。卒爾に顕し難し）」とする箇所である。西山義が諸行は一切本願に説かれていない、とする説を挙げた上で、その諸行非本願義を開顕するために作られた問いではないのか、と証忍は批判しているのである。

この証忍の批判は、『浄土疑端』定善義の第19の問いである「四十八願中唯明専念等者、問、四十八願中為有諸行往生願否……」（「四十八願中唯明専念」等とは、問ふ、四十八願中に諸行往生の願有るや……」、大正五七、464頁上）に端を発するものである。この箇所

---

<sup>7</sup> なお、『浄土疑端』の刊本の返答部分には、一段下げで書かれている部分がある（大正蔵はこれを踏襲している）。この部分は明らかに後の挿入であると考えられる。例えば『浄土疑端』序分義の第10の返答部分に、一段下げて「就之異義多多也」（大正五七、457頁中）とはじめる箇所がある。これは、『浄土疑端』の問いに対して、一通りの自己の立場を示した返答の後に来るものであり、明らかに後に補足説明のために挿入されたものだと考えられる。一段下げは、後の挿入であることを示すためのものだと推察される。よって、『浄土疑端』の返答部分の問題は、一段下げ以外の部分で検討すべきである。一段下げ以外の部分が顕意本人の返答ではないとすれば、必然、一段下げの部分も顕意とは別人の手によるものだということになるからである。本文中で扱う箇所も一段下げ以外の部分である。

の『浄土疑端』の答部分を確認すると、「答。四十八願中無諸行往生願」（「答ふ。四十八願中に諸行往生の願無し」、大正五七、464頁上）という回答から始まっている。仮に、はじめから『浄土疑端』に回答がすでに付してあり、それが流布していたとすれば、証忍は「為顕此義此問来歟」などという回りくどい批判をするであろうか。現行の『浄土疑端』の答部分において、まさに証忍の指弾の通り諸行非本願義が開顕されているのである。この答部分をまったく無視して、「為顕此義此問来歟」として問いばかりに注目して批判するのは不自然であり、『浄土疑端』には問部分しかはじめは存在しなかった、と考える方が自然であろう。

## 2 現行の『浄土疑端』の答部分は顕意が加えたものか

では、この『浄土疑端』の答部分が顕意の加えたものか否か、という問題に検討を移していきたい。まず、問いの作成者である顕意自らが返答したと考えるには不自然な点から確認していきたい。

(1) 『浄土疑端』序分義の第9の返答中に「何足疑端哉」（「何ぞ疑端に足らんや」、大正五七、457頁上）とある。顕意は重要だと思ふ問いを自ら作成しているのであり、自身が製作した問いに問いとして不足だ、などという非難めいた返答をするであろうか。

(2) 『浄土疑端』定善義の第18の返答中に、問いに対して、「執文不可至疑難」（「文に執して疑難に至るべからず」、大正五七、463頁下）とある。これは、問いが表面上の文言に執して善導の教説を難詰していることに対して批判する言葉である。自身が作った問いを「執文」だとし、しかも疑問を起すこと自体を批判するとは考えがたい。

(3) 『浄土疑端』定善義の第19の問いは、四十八願中に諸行による往生を認めないのであれば仏願に「偏党」があるのではないかと問うものであるが、それに対して「次不撰諸行者、仏願言有偏党至難者、不解願意所至歟」（「次に諸行を撰せざれば、仏願に偏党有りと言い難に至るは、願意を解せざるに至る所か」、大正五七、464頁上）とある。自己の作成した文に対して、弥陀の本願を了解しないからこのような批判的問いを起すのか、と難詰するのは不自然であろう。

以上見てきたように、自己の作成した問いに対して難詰する箇所が『浄土疑端』中の返答部分には見られる。最晩年にまるで別人のようになってしまった、と想定するよりは、まさに顕意とは別人が返答部分を付け加えたと推定することが、蓋然性が高いと考える。

次に、顕意の思想と不一致が認められる箇所について検討する。

(1)『観経』序分のいわゆる「光台現国」と言われる場面における得益の問題であるが、顕意は「光台現国」における得益を認めている<sup>8</sup>。これに関して、善導は「光台現国」時の得益を否定するのであり、「光台現国」時の得益を認めるのであればその根拠が当然問題になってくる。その典拠の一つとして挙げられるのが、『観経』の「爾時、世尊告韋提希、汝今知不、阿弥陀仏去此不遠」(「その時、世尊、韋提希に告ぐ、「汝いま知るや、阿弥陀仏ここを去ること遠からず」と)、大正一二、341頁下)という文であり、顕意は『序分義楷定記』巻五に「故此文者、還是光台見仏之証」(「故にこの文は、還りてこれ光台見仏の証なり」、西全七、288頁)と論じている(善導の得益論において、「見仏」はそのまま得益と結びつけられるものである。第1部第5章参照)。

検討を進めると、『浄土疑端』玄義分の第48の問い(大正五七、454頁)は、この『観経』の文を根拠に「若不現正報、豈有此言」(「もし正報現ぜずば、あにこの言有るや」として、「光台現国」時に弥陀の正報も現じているのではないか、つまり「見仏」があるのではないかと問うものである。これに対する『浄土疑端』における答部分は、一応は正報の現じること認めつつ、「見正報文言分明ナラスシテ……」とある。顕意は先の『観経』の文によって「光台見仏」の証文だとしていたのであり、弥陀の正報を見るという文言は『観経』中に明らかにあると考えていたのである。また、顕意『華山院家四十八問答』の第16問への返答(大正八三、492頁下)では、『観経疏』序分義の「如来赴請、光變為台、影現靈儀」(「如来、請に赴き、光變じて台となし、靈儀を影現す」、大正三七、253頁中)を「光台見仏」の証文として取り上げている(「靈儀」が仏と解釈されることに依る)。

このように「光台見仏」の証文を顕意は集めているのであり、顕意の自覚として「見正報文言」が典籍上不明瞭だという認識はなかったはずであり、「見正報文言分明ナラスシテ……」とする『浄土疑端』返答部分の主張とは、大きな差があると言えよう。最晩年に顕意が「光台見仏」の典拠が不明になった、とも当然考えられない。

(2) 雑行等に関する問題があるが、「正行・雑行／専修・雑修」という区分について、『浄土疑端』散善義の第11において問いが設けられている。この問いの返答を見ると、「答。二行二修同異、古来諍論也」(「答ふ。二行二修の同異は、古来の諍論なり」、大正五七、468頁下)とはじまっている。ここで問題なのは、「古来諍論」とすることである。「正行・雑行／専修・雑修」について法然とは違う新説を打ち出したのが、諸行本願義の長西である(第3

---

<sup>8</sup> 第1部第5章参照で論じたように、證空は「光台」時の得益を認める立場である。そうした證空の立場、当時の逸話を肯定的に敷衍するのが顕意である。

部第2章参照)。これに対して、良忠は『東宗要』巻五に、「凡正雜即專雜義、中古先達皆一同也。覺瑜上人亦存二行即二修之義。〈親見其鈔〉其餘流始立別義。是今案之新義也」（「おおよそ正雜はすなわち專雜の義なることは、中古先達みな一同なり。覺瑜上人また二行即二修の義を存す。〈親らその鈔を見よ〉その餘流がはじめて別義を立す。これ今案の新義なり」、浄全一一、99頁）として、長西流布の所説を批判的に紹介する。良忠と同時代の人であり、顕意の師である立信も『深草抄』巻一〇で長西の説に批判を加えている<sup>9</sup>。この良忠、立信の批判は長西説に対する最初期の批判である。良忠は「正行・雜行／專修・雜修」の問題について「中古先達皆一同」として、長西の説を「今案の新義」としているように、長西の打ち出した説は良忠、立信の時代における新しい問題であったのである。

勿論、顕意の方が良忠、立信よりも後輩であるが、それでもかなりの時代を共有しているのであり、良忠等と同時代を生きた顕意の立場として、「正行・雜行／專修・雜修」の問題を「古来諍論」などと言い得るかは疑問である。長西説の問題は顕意にとっても同時代的な新しい部類の問題であり、歴史的に熟成された「古来諍論」だとは言い難いであろう。諸行本願義の主張、対する良忠等の批判を経て熟成された問題を指して「古来諍論」と表現したと考えるのが自然である。

(3)「深心」に関する問題に移ると、『浄土疑端』散善義の第5の問（大正五七、467頁中）は、「深心」について問題にするものである。その中で『大乘起信論』が「深心」について、「樂集一切諸行善故」（「一切の諸行の善を集むるを樂うが故に」、大正三二、580頁下）とする解釈等を取り上げ、善導の「深心」積との異同を問うている。これに対して、『浄土疑端』の返答部分には、「諸師意未入此玄旨。猥借諸教義積今意、非經本意歟」（「諸師の意は未だこの玄旨に入らず。猥りに諸教の義を借りて今の意を積するは、經の本意に非ざるか」として、善導に依拠すべきことを主張している。

善導に依拠すべきこと自体は顕意もまったく同じ主張であろうが、顕意は『散善義楷定記』巻二（西全七、492頁）に、善導の「深心」積を解説する中、「深心」の姿として「樂善為業」を挙げている。この顕意の主張する「樂善為業」は、『成唯識論』を受けるものである<sup>10</sup>。また先の『大乘起信論』に説かれる「深心」とも大きな差はない。つまり、顕意はまさに「諸教義」を借りて、善導の「深心」積を解説しているのであり、こと「深心」積に関して、「諸教義」を借りて解説することが「非經本意」とは考えていなかったのである。

上述に関しては、最晩年になって違う思想を提示した、とも言えるが、いずれにせよ主著

<sup>9</sup> 「然るを有人、正雜二行に就いて、各々專雜二修ありと許すは、正雜二行の得失をも弁せず、根元をも知らぬ僻義なり」（『深草教学』19号所収本、416頁）とする。

<sup>10</sup> 『成唯識論』には、「云何為信、於実徳能、深忍樂欲、心淨為性。対治不信、樂善為業」（大正三一、29頁中）とある。

『楷定記』との差が顕著であることに違いなく、『浄土疑端』返答部分を顕意の代表的思索として取り上げるべきかが問題となることは間違いないであろう。

以上からして、『浄土疑端』の返答部分には顕意の立場とは異なる論調が認められる。結論としては、現行流布本の『浄土疑端』の答部分は後世の付加だと考えることが適当であり、かつ西山深草義の立場に則っていると断定するのも慎重であるべきであろう。

#### IV 小結

証忍、顕意の論争の発端となる書が『浄土疑端』である。本章において、まずこの『浄土疑端』が成立し、証忍から回答を得る過程までを明らかにした。次に『浄土疑端』の返答部は後世の付加であることを確認した。論争内容の一部検討に関しては、第3部第2章を参照されたい。

#### [参考文献]

恵谷隆戒[1978]『概説浄土宗史』（隆文館、補訂版）

中島尚子[1994]「浄土宗西山派における思想の展開——道教顕意における「無量寿」の解釈をめぐって」『東洋の思想と宗教』11号

望月信亨[1944]『浄土教之研究』（金尾文淵堂）

米澤実江子[2008]「『選択疑問答』について」『佛教大学総合研究所紀要』15号

『浄土典籍目録』（佛教大学総合研究所、2011）

## 第4章 顕意撰『註五方便念仏門』について

### 一浄土・天台「両祖同轍」を中心とした考察一

#### I 問題の所在

顕意は、天台僧と活発な交流をしていたことが確認できる。例えば、顕意の主著『楷定記』には、「嘗与台宗憲実法印談下中品聞名益時……」（「かつて台宗の憲実法印と下中品の聞名の益を談じし時……」、西全七、628頁）とあり、天台宗の憲実法印（詳細は不明であるが、おそらく安居院流の人師であろうか）と『観経』に説かれる「聞名」について談じた時のことを伝える。また、天台僧であった然空が集めた浄土教への問いに対して、然空の没後、顕意はこれに註釈して答えている（それが『浄土宗要集』と成る。第2部第1章参照）。顕意は、「遺弟見者、恐謂不然」（「遺弟の見ん者は、おそらくはしからずと謂はん」として、然空の遺弟が顕意の註釈を見て反論するであろうことを予期している（以上、大正八三、462頁上～下参照）。つまり、山門の僧侶に対して公開性のあった返答をしていると言える。

こうした天台僧と現実に関わりがあった顕意について、「天台教義に近接を示した」<sup>1</sup>と簡単に形容されることもあるが、天台宗に対する顕意の捉え方は特異なものである。今まで指摘がなかったが、それが如実に知られるのが顕意撰『註五方便念仏門』である。これは伝智顛撰『五方便念仏門』を註釈したものである<sup>2</sup>。本章は、顕意の天台観を検討することを目的として、この『註五方便念仏門』について浄土・天台「両祖同轍」とする主張を中心に検

<sup>1</sup> 塚本[1965]、525頁

<sup>2</sup> 『五方便念仏門』に関しては、山口[1939]、藤浦[1942]第1章—第1節—第4項「五方便念佛門に就て」、佐藤[1961]第5篇—第5章「五方便念佛門」等に論じられている。佐藤[1961]によれば、『五方便念仏門』には広略二本あり、いま言うところの『五方便念仏門』とは広本の称であり、略本は『五方便門』と称される。そして、「この五方便門（略本）は中唐時代すなわち西暦七一三—八三九の間に華嚴系統の思想の影響を受けて増廣され、五種念佛三昧門の第一には称名往生念佛三昧門があるところからその名も五方便念佛門（廣本）と改めて浄土教關係の文献として取扱われることとなつた」（656頁）とされる（ただし、『五方便門』も智顛の思想と矛盾はしないが、真撰とみる積極的な論拠もないとする）。日中において略本の方が行われていたが、顕意が註釈したのは広本である。これは顕意が披見し得たのが広本だけであった可能性も否定できないが、たとえ略本を披見し得ていたとしても広本に註釈していたのではないだろうか。本文で論じるように、顕意が注目、独自の解釈を施すのは「称名往生念佛三昧門」についてであって、これがない略本に註釈する意義を顕意は見出し得ないと推測するものである。

証する。

## II 『五方便念仏門』と「念仏」

### 1 『五方便念仏門』に対する基本的な見方

顕意『註五方便念仏門』は随文解釈の形式で進められるが、それに先立って、『五方便念仏門』の主題がどこにあるのかを示している。ここから顕意の『五方便念仏門』に対する通底する見方が知られる。まず、『註五方便念仏門』の冒頭には以下のようにある。

浄土真門、念仏是宗。世人以為斯教偏局非宏宗也。今謂不然。（「浄土は真門にして、念仏はこれ宗たり。世の人おもえらくはこの教は偏局にして宏宗に非ざるなりと。今謂えらくはしからず」、一丁オ<sup>3</sup>）

浄土教を「世人」が「偏局」、偏った教えだと見て「宏宗」ではないと思っているが、それは違うのだと顕意は真っ向から否定している。法然浄土教はつとにその教えが偏執していると批判されてきたのであり、そうした状況を当然意識していると考えられる。

この続きには念仏門について以下の如く言う。

此宗所依雖三經一論、其門所該乃統二教兩藏。何以故。始自華嚴終至法華涅槃等經諸有了義大乘之典、孰無念仏往生之文。又彼賢聖所修万行、何法非是念仏所成。（「この宗の所依は三經一論たりと雖も、その門の所該はすなわち二教兩藏を統るなり。何をもつての故に。始め華嚴より終り法華涅槃等の經に至るまであらゆる了義大乘の典に、いずれか念仏往生の文無きや。また彼の賢聖所修の万行に、いずれの法かこれ念仏の所成に非ざるや」、一丁オ～ウ）

法然が正依の浄土經典として挙げる『大經』、『觀經』、『阿弥陀經』、『浄土論』のいわゆる「三經一論」が「二教兩藏」（「二教」＝頓教・漸教、「兩藏」＝声聞藏・菩薩藏）<sup>4</sup>を統べるとして、大乘經典に念仏往生を説かないものはないとする。顕意としては、念仏往生は「三經一論」に依って明らかにされたものであるが、それは釈迦一代の教説を貫くものであると

<sup>3</sup> 『註五方便念仏門』は、寛文七年（1667）版に依る。本文中では、丁数のみ示す。

<sup>4</sup> 善導『觀經疏』玄義分のいわゆる「宗旨不同門」で、頓教・漸教、声聞藏・菩薩藏という教相判釈を採用している（大正三七、247頁上）。『註五方便念仏門』には「二教兩藏」としかないが、こうした善導『觀經疏』に鑑みて、「二教兩藏」について本文中のように解釈した。

考えていたのであろう（この見地への論理展開については、次章、第2部第5章で論じる）。

さらに釈迦一代の教説は念仏往生を説くものであることに関して、次のように訓戒する。

此是仏祖明訓。勿謂末学巧言。即茲一章先聖美談。詎对厥文亦復生異見者乎。（「これはこれ仏祖の明訓なり。末学の巧言と謂うことなかれ。すなわちこの一章は先聖の美談なり。たれかその文に対してまたまた異見を生ぜんや」、一丁ウ）

以上から、顕意が大乘經典を貫くのは念仏往生であり、そして『五方便念仏門』がそれを明かすものであると考えていたことは確かであると言える。

## 2 「念仏」に関する『五方便念仏門』の文言

顕意は、具体的には『五方便念仏門』の何れの箇所から念仏の法門こそ仏教だと導いたのであろうか。これに関しては、以下の『五方便念仏門』の箇所が参照される。

[A] 所以者何、一切賢聖皆從念仏而生。一切智慧皆從念仏而有。[B] 仮如十信菩薩及三賢皆不離念仏、念法、念僧、乃至、不離念一切種智、[C] 初地菩薩、乃至、八・九・十地菩薩亦不離念仏、念法、念僧、乃至一切種智。[D] 但以念智差別隨義立名。衆生迷名、妄生異解、漂墮魔界。遂輕念仏之名、仍謂己修為勝業。為愍此故、今略言之。（「所以いかなとならば、一切の賢聖みな念仏より生ず。一切の智慧はみな念仏により有る。もし十信の菩薩及び三賢みな念仏、念法、念僧、乃至、念一切種智を離れざれば、初地の菩薩、乃至、八・九・十地の菩薩また念仏、念法、念僧、乃至一切種智を離れず。ただし念智の差別をもって義に随いて名を立つ。衆生名に迷いて、妄りに異解を生じて、魔界に漂墮す。遂に念仏の名を軽んじて、なお己が修するを勝業となすと謂えり。これを愍まんがための故に、いま略してこれを言う」、大正四七、82頁上）

この[C]に対する顕意の註には、「位位行行雖有淺深、而皆不離念仏故也」（「位位行行に淺深有ると雖も、しかも皆念仏を離れざるが故なり」、十一丁オ）とあり、『五方便念仏門』は修道の階梯において「念仏」が必須であることを明かすものと見ている。「念法」「念僧」等ある中、顕意がそれらを「念仏」に収斂させて語るのはある意味当然ではあるが、この箇所の『五方便念仏門』からもそれを導き得る。『五方便念仏門』には、「寔知、將入仏法方便誠多、若以一言而具衆門、無過念仏」（「まことに知んぬ、まさに仏法に入らんとするに方便誠に多けれども、もし一言をもって衆門を具するは、念仏に過ぎたるはなし」、大正四七、82頁上）とあり、多数ある方便の中で「念仏」に過ぎたるものはないとしている。この箇



所に顕意も注目するのであるが、詳細は後に論ずる。

なお、[B]に対する註釈の中で、「此下引証。謂依華嚴十地經意、証前義故。彼説十地、地地皆言所作善業布施・愛語・利益・同時、如是福德皆不離念仏、念法、念僧、[……] 念具足一切種一切智者」（「これより下は引証なり。謂はく華嚴十地經の意に依りて、前の義を証するが故に。彼に十地を説くに、地地にみな所作の善業、布施・愛語・利益・同事、かくの如き福德みな念仏、念法、念僧、[……] 念具足一切種一切智者を離れずと言う」、十丁ウ）として、『五方便念仏門』の背景として「華嚴十地經」を想定している。これに関して、『玄義分楷定記』巻一には以下のようにある。

故天台師五方便門、依先華嚴証一切行皆是念仏智門差別。況今一家專弘此宗。（「故に天台師五方便門、先の華嚴に依りて一切行みなこれ念仏智門の差別たるを証す。いわんやいまの一家専らこの宗を弘むるをや」、西全六、16頁）

このように主著『楷定記』にも『註五方便念仏門』の見解がそのまま受け継がれているが、最後の「況今一家專弘此宗」に関しては後に述べる。

### Ⅲ 『註五方便念仏門』における「念仏」解釈

一切の行の根本が「念仏」であるとして、その「念仏」が何かが問題となる。まず基本的な認識として、『註五方便念仏門』には「五方便念仏者、念仏有二。観念称念」（「五方便念仏」とは、念仏に二有り。観念と称念となり）、一丁ウ）とある。『五方便念仏門』に観想念仏と称名念仏が説かれているということは、『五方便念仏門』に挙げられる五門が、(1)「称名往生念仏三昧門」、(2)「観像滅罪念仏三昧門」、(3)「諸境唯心念仏三昧門」、(4)「心境俱離念仏三昧門」、(5)「性起円通念仏三昧門」から成ることを考えれば当然の帰結であろう。顕意独自の解釈はここからであり、今挙げた『註五方便念仏門』の続きには以下のようにある。

今五方便雖開此二以為五門、論其正宗応取称念故、下文云、称一仏字、智深則深、一言而具衆門。信有徴矣。但以念仏智門差別、随義立名略為五耳。故此五門從淺至深莫不通以称念為宗。（「いまの五方便はこの二を開きてもって五門となすと雖も、その正宗を論ずればまさに称念を取るべきが故に、下文に云はく、「一仏の字を称するに、智深ければすなわち深くして、一言に衆門を具せり。まことに徴有るかな」と。ただし念仏智門の差別をもって、義に随いて名を立て略して五となすのみ。故にこの五門は浅より深に至るまで通じて称念をもって宗となさざるはなし」、一丁ウ～二丁オ）

五門が「観念」、「称念」の二つから成るとしながらも、その五門はすべて「称念」を宗とすると理解している。ここで言う「宗」とは要となるどころ、帰すべきところといった意味であろう<sup>5</sup>。さて、顕意が典拠としている『五方便念仏門』の「称一仏字、智深則深。一言而具衆門。信有徴矣」がもつ意味について次の如く示している。

謂、一言者、纔言念仏。具衆門者、摂諸方便。今五方便即顕此義故、下文云称一仏字、智深即深等。或可一言者、一口、一称也。下文亦応一称仏字也。（「謂く、「一言」とは、わずかに念仏と言うなり。「具衆門」とは、諸の方便を摂するなり。いまの五方便はすなわちこの義を顕すが故に、下文に「一仏の字を称するに、智深ければすなわち深し」等と云う。或いは「一言」とは、一口、一称なりとも可なり。下の文もまたまさに「一称仏字」なるべきなり、十丁オ）

これは先に挙げた「将入仏法方便誠多、若以一言而具衆門、無過念仏」に対する註釈である。顕意としては「衆門を具す」（つまり五方便門を摂する）とされる「一言」とは、念仏でありそれは後に言われる「称一仏字」に対応するのだと見ている。故に「一言」とは、「一口」あるいは「一称」のことだとする。「一称」に五方便門が収まるのであれば、「称念」が五方便門の「宗」だということにもなる。

この二文、「将入仏法方便誠多、若以一言而具衆門、無過念仏」、「称一仏字、智深則深。一言而具衆門」が対応すると見るのは無理のない見方ではある。しかし、問題は「一仏字」を称するのであって、六字名号等を称するような浄土思想と果たして同じと言えるのだろうか。そこで顕意は「称一仏字」を解釈して、これは「一称仏字」の意だと理解している。確かに、「一たび仏字を称すれば」と解釈すれば、「一念」を説いたものだという事になる。しかし、これは顕意の思想に合わせた解釈に過ぎず、論拠は不十分だと言わざるを得な

<sup>5</sup> 窺基『大乘法苑義林章』巻一には、「夫論宗者、崇、尊、主義。聖教所崇、所尊、所主、名為宗故」（大正四五、249頁下）とあり、「宗」を「崇」、「尊」、「主」の三義をもって解釈している。また、湛然『止観輔行伝弘決』一之一では「行人若聞至宗元者、總答也。宗尊也主也。元首也長也」（大正四六、144頁上）として、「宗」に「主」、主（つかさど）るものという意義のあることが了解できる。詳しく「宗」に釈を施すものとして宋代の戒度『観経疏正観記』には、「辯経宗標示中、以主釈宗、乃有三義。一者、独尊義。天無二日、国無二王故。二者、統撰義。如網之綱、如裘之領故。三者、帰趣義。星必拱北、水必朝東故」（浄全五、444頁）とある。「宗」を解釈する上で「主」の義が適当だと判断し、「主」の三つの側面を示している。戒度によれば、「主」すなわち「宗」には、「独尊」、「統撰」、「帰趣」の三義があるという。

い<sup>6</sup>。ただ「一称仏字」、つまりは「一念」に依る往生思想が顕意の確固とした立場だということとはわかる。

#### IV 浄土・天台が「両祖同轍」とされる意義について

顕意は五門において「観仏」を明かすものであっても、それは「念仏」（称名念仏）を離れないものであるとしながら、以下のように論ずる。

通論、俱以念仏為体故、題偏標念仏五門。但以隱顕為両重耳。如是宗意、両祖同轍、二家後生、得意知音。就中、称名念仏三昧先代未聞、唯我二師開此妙門。（「通じて論ずれば、ともに念仏をもって体となすが故に、題には偏に「念仏五門」と標す。ただし隱顕をもって両重となすのみ。かくの如き宗意は、両祖同轍にして、二家の後生、意を得て音を知れ。なかんずく、称名念仏三昧は先代に未だ聞かずして、ただ我二師のみこの妙門を開す」、六丁オ～ウ）

顕意にしてみれば称名念仏を明らかにするところに天台、浄土の両宗が一致するのであって、それは天台にしてみても称名念仏を説く宗なのだ論じているのと同じである。故に我等、天台・浄土の末学は「知音」たることを示している。

また、II-2に挙げた『五方便念仏門』の[D]「但以、念智差別随義立名。衆生迷名、妄生異解、漂墮魔界。遂輕念仏之名、仍謂己修為勝業」に対して、以下のような註釈を施している。

故次言衆生等、輕仏自挙、即魔業也。如是人者、乃至見此五方便門、輕初称名、謂麁浅行、貴後四観、為己勝業。或雖称名、募能称功、不知推功歸所念仏。如是念者、非真念仏。（「故に次に「衆生」等と言うは、仏を輕んじて自挙げるものにして、すなわち魔業なり。かくの如き人は、すなわちこの五方便門を見るに至りて、初の称名を輕んじて、麁浅の行と謂い、後の四観を貴びて、己が勝業となす。あるいは称名すと雖も、能称の功を募りて、功を推して所念の仏に歸することを知らず。かくの如く念ずるは、真の念仏に非ず」、十一丁ウ～十二丁オ）

もとの『五方便念仏門』で言う「念仏の名を輕んずる」とする「念仏」とは、称名念仏、

<sup>6</sup> なお、大正蔵本では「称一仏名」（大正四七、82頁中）となっている。『五方便念仏門』に対する解釈の成否を決するには、更なる諸本の調査が必要であるが、今後の課題としたい。

観想念仏のどちらにも通ずるもので、五門全体を指していると考えられる。対して、顕意は称名念仏を「浅行」だと軽んずるのを戒めるものだと解している。称名念仏を低次のものとする批判は法然当時から投げかけられてきたものであり、顕意はそうした称名念仏への批判を念頭に置いて註釈しているのだと考えられる（次章、第2部第5章における顕意『浄土宗建立私記』の記述も参照のこと）。

顕意は称名する者でも、「自分が」称えているところにその功德を見出すような念仏（＝「雖称名募能称功」）を「真の念仏」ではないと批判するが、これは第2部第2章で見たように西山流の領解に則るものだと言える。議論のため再掲すると、證空は、「タトヒ領解モ、口称モ、自ラ能ク領解シ自ラ能ク行ズト思ハゞ、皆是自力ナリ。タトヒ解シテモ、称シテモ、帰入ノ一念ヲ得テ名号ヲ称スル、是ヲ他力ノ行人ト云フベシ。此ノ義、先師上人ノ相伝ナリ」（西叢六、187頁）としていた。顕意は単に称名念仏を宣揚するだけではなく、その称名念仏とはまさしく西山流の領解を示すものだと言える。

顕意が「両祖同轍」とするのは、両宗が称名念仏を明かすものであるからであり、このようにあえて論ずる所以は法然浄土思想への天台宗側からの批判は不当であることを示す意図もあったと推測される。ただ、顕意は智顛・善導を「我二師」とまでするのであり、天台に敬意を表しているのは間違いない。とは言え、自己の立場はあくまで浄土を宗とするものである。先の『楷定記』に「況今一家専弘此宗」とあったように、諸宗に対して念仏の一門を専らに弘めるのが自宗の立場だと理解している。

## V 顕意における『法華経』の見方

顕意『註五方便念仏門』では、『観経』と『法華経』の一致を示す箇所がある。一例を挙げれば、『五方便念仏門』の「大哉、世尊、善拔我等開示一道。直至菩提甚妙法門。所謂、念仏」（「大哉、世尊、善く我等を抜きて一道を開示す。直至菩提の甚妙の法門なり。所謂、念仏なり」、大正四七、82頁中）に註を施して以下のようにある。

法華云、是乗微妙清浄第一。又云、乘是実乗、直至道場。観経云、若念仏者、当知、此人是人中分陀利華。乃至。当坐道場等。皆此法門也。（「法華に云はく、「これ微妙清浄第一に乗ず」と。また云はく、「乗はこれ実乗にして、直に道場に至る」と。観経に云はく、「もし念仏する者は、まさに知るべし、この人はこれ人中の分陀利華なり。乃至。まさに道場に坐すべし」等と。みなこの法門なり」、十四丁オ～ウ）

こうした『法華経』と『観経』の一致を示すことも、「両祖同轍」の立場を反映したものとも言えよう。ただ、両経の一致を示すことのみが顕意の主張ではない。そこで、補説とし

て主著『楷定記』における『法華経』理解を示しながら、天台学への認識について改めて考察したい。

顕意の『法華経』理解を知る上で、『法華経』譬喩品の三車火宅の譬喩が鍵となる。三車火宅の譬喩は周知の如く、火事に見舞われた長者の宅中から、遊びに夢中でまったく火事に驚かず、逃げ出そうとしない子供たちをその火宅中からいかにして脱出させるか、ということがはじめに問題となっている。これに関して、長者は火宅から子供らを救出する方法として、まずは以下のように考える。

是長者作是思惟。我身手有力、当以衣裓、若以机案、従舎出之。（「この長者はこの思惟を作す。我が身手に力有れば、まさに衣裓をもって、もしは机案をもって、舎よりこれを出すべし」、大正九、一二頁中）

私には体力、腕力があるから、「衣裓」や「机案」によって子供らを家の外に出してしまおうか、というのである。これは、花を盛る器である「衣裓」や机に子供らを乗せて、無理矢理にでも火宅から連れ出そうという考えである。しかし、思案の結果、この「衣裓」や「机案」による救出は用いられず、かの有名な三車（羊・鹿・牛の三車）による子供らの誘因という手段によって子供らは火宅から外に出ることとなる。そして、「大白牛車」を子供らに与える、というのがこの三車火宅の譬喩のあらましである。

顕意は『善善義楷定記』巻四（西全七、530頁）で、この三車火宅の譬喩について浄土教の立場から論じている。

此且約難行為門。既其難行、心勇鋭者、雖出火宅、心劣稚子、未免燒害。而今觀經示觀法門、釈迦仏力、弥陀願力、俱入火宅、発遣来迎。発遣要門、定散等廻、撰三十子心羸劣者、令帰弥陀願力之道。乃是如来長者、但以身手神智之力、指讚正覚法王名義功德、願心莊嚴依正二報極楽妙事、使彼欣慕、生希出心。来迎弘願、善悪斉救、不問罪福時多少故、至彼五百常没苦機、莫不皆乗正覚華台。（「これしばらく難行に約して門となす。すでにそれ難行にして、心勇鋭なる者は、火宅を出ると雖も、心劣なる稚子は、未だ焼害を免れず。しかるにいまの観經示觀の法門は、釈迦の仏力、弥陀の願力、ともに火宅に入り、発遣来迎す。発遣は要門にして、定散等廻らし、三十の子心羸劣なる者を撰し、弥陀願力の道に帰せしむ。すなわちこれ如来長者、ただ身手神智の力をもってし、正覚法王の名義功德、願心莊嚴の依正二報極楽の妙事を指讚し、彼をして欣慕し、出を希う心を生ぜしむ。来迎は弘願にして、善悪斉しく救い、罪福時多少を問わざるが故に、彼の五百の常没苦機に至りて、みな正覚の華台に乗せざるはなし」）

長者が「力」を用いずに、三車の誘引のみで自力で火宅を抜け出すことのできるのは、「心勇鋭者」であり、「心劣稚子」は焼害を免れないとする。「心勇鋭者」を対象とする『法華経』は難行門だということになる。対して、『観経』の法門は、釈迦の「仏力」、弥陀の「願力」があり、釈迦弥陀ともに火宅に入るとする。そして、この釈迦の「仏力」、弥陀の「願力」相俟って、心劣なる「彼五百常没苦機」も火宅を出でて、「正覚華台」に乗じると説く。このすぐ後には、特に凡夫を直接迎えに行く弥陀の仏智仏力を「衣祴机案」に擬えて、『法華経』の譬喩に対して<sup>7</sup>。このように、心劣なる凡夫のためには、長者、すなわち如来が「力」をもって救済しなければならないことを主張するものであり、法華の三車誘引の化導では全機根を救済し得ないことを論じているということになる。

以上の『楷定記』の主張は、『法華経』と『観経』を差別化して見ているのは明かである。ただし、先に挙げたように『楷定記』でも、「故天台師五方便門、依先華嚴証一切行皆是念仏智門差別」としていた。この前には「諸教」が念仏を本とすることを説いていたのであり、顕意としては念仏に立脚しない仏道はなく、当然天台学もそれを明かすものであると考えるのであって、上述のような『法華経』の見方も天台学と共有し得るものだと考えていたのではないだろうか。

## VI 小結

顕意『註五方便念仏門』では、浄土・天台宗は「両祖同轍」として善導、智顛の教えが軌

<sup>7</sup> 具には以下のようにある。

此乃弥陀覚王、正以仏智・不思議智・不可称智・大乘広智・無等無倫無上勝智・大願業力名義功德・真実清浄方便莊嚴十力威徳・光明神力・戒定慧解脱解脱知見衣祴几案、自来迎接、速出三界火宅、直入一実本家。所以化前諸教但論三車四車因果理智、未談直以衣祴几案、急救常没火宅苦也。

この「仏智」以下は、弥陀の救済の道具とでも言うべきものが挙げられており、これが「衣祴机案」に擬えられている。『法華経』の長者は「力」により「衣祴机案」をもって子供らを救い出すことはなかったが、弥陀は自ら三界の火宅に趣き、まさに「衣祴机案」をもって子供らを救済することが説かれている。ここで、「衣祴机案」の救済の有無が「化前諸教」か否かを分けるものとして考えられていることが注目される。ここで言う「化前諸教」の「化前」とは、證空に端を発する「化前序」の教説に基づくもので、諸經典を『観経』に至るまでの序章として位置づけようとするものである（第1部第7章参照）。顕意は、三車に依る誘因しか救済の道を説かない『法華経』を『観経』の「化前」、つまり序章だと位置づけているということになる。

を一にすることを主張している。しかし、その内実は、両祖が「称名念仏」を明らかにすることを要として「同轍」とするのである。顕意が天台学に敬意を払っていることは間違いなが、それを単に天台学に回帰するものだと見ることは妥当ではなく、善導の教義を基礎として両宗を統一的に見ようとしていると言えよう。

#### [参考文献]

- 佐藤哲英[1961]『天台大師の研究——智顛の著作に関する基礎的研究』（百華苑）  
塚本善隆[1965]「嵯峨清涼寺を中心とした佛教の動向」『印度學佛教學研究』4・2号  
藤浦慧巖[1942]『支那に於ける天台教學と淨土教』（淨土教報社）  
山口光圓[1939]「天台大師の『五方便念佛門』について」『支那仏教史学』卷3・3/4号

## 第5章 他力論と〈ひとつの仏教〉

### I 問題の所在

日本の宗派仏教を論ずる一つの視点として、菊地大樹は以下のように論じている。

……従来教判論とは他者を強く批判し、他宗を克服して自宗の優位を誇ろうとする側面から理解されてきた。しかし、教判論には別の一面もあった。それは、必ずしも超越的立場から一方的に勝利を宣言するのではなく、あくまで釈迦の一代説法を階梯的に整理し、自宗や他宗が仏教の総体の中でどこに位置づけられるのかを明らかにしようとする努力の成果である。[……] 教理面から見た場合のこのような意識を〈ひとつの仏教〉と本章では呼ぶとともに、この意識にもとづき交わされる議論を「宗派論」として、のちに取り上げる「宗論」からは区別したい。宗派論を基調とした〈ひとつの仏教〉論は、日本の宗派仏教の重要な特徴であった。<sup>1</sup>

こうした〈ひとつの仏教〉という視点は、西山派を論じる観点としても有用である。顕意は、まさに〈ひとつの仏教〉という理解のもとに、独自の「教相判釈」を練り上げ（顕意自身がそれを「教相判釈」だと認識している）、浄土門・聖道門を体系化している。また、前章、第2部第5章の浄土・天台について「両祖同轍」とする所説も、〈ひとつの仏教〉という観点から解釈可能である。本章では、西山派における宗派論を解明する端緒として、西山派の中でも明確に〈ひとつの仏教〉とその体系化にこだわった顕意に着目する。

顕意が〈ひとつの仏教〉にこだわる大きな理由として、謗法に対する問題意識があった。顕意『善善義楷定記』巻三には、専修念仏思想を非難する者に対して、「謂彼雖自作賢善相、内懷悪性、一仏所説有信不信。我雖浅智愚鈍之身、仰信仏教必無虚言。於彼経論、不生謗心也」（「謂えらくは彼自ら賢善の相を作すと雖も、内に悪性を懐き、一仏の所説に信不信有り。我浅智愚鈍の身と雖も、仰いで仏の教えは必ず虚言無きことを信ず。彼の経論において、謗

---

<sup>1</sup> 菊地[2020]、172頁。なお、「新興の諸宗派の活動が活発になってゆく中で、自身もその一翼を担いつつも、あくまで伝統的な宗派仏教論の可能性にこだわった最後の世代として、円爾を位置づけることができるだろう」（178頁）として、東福寺の円爾について考究がなされている。菊地[2020]は、日本仏教において〈ひとつの仏教〉という視点が衰微していく過程も論点の一つである。その円爾の宗派論を論ずるにあたり、『十宗要道記』の「浄土宗」の項に注目しているが、筆者はこの「浄土宗」理解は西山派の影響を受けている可能性があるかと推測している（第3部第1章参照）。



心を生ぜざるなり」、西全七、502頁）とある。専修念仏思想も（他の仏教思想も）「一仏」から説かれたものであるのに、専修念仏思想は否定し、他の思想は受け入れるというのは、同じ「一仏」の説に信、不信があるということになる。それを内に「悪性」を懐いていると強い批判の眼差しを向けるのであるが、自身はすべての仏説を仰ぎ、決して仏法を謗る心はないとしている。顕意が〈ひとつの仏教〉にこだわるのは、専修念仏思想に投げかけられる非難を憂慮し、謗法から離れた統一的な仏教理解を示す意図があると考えられる。

しかし、単に諸宗と融和的な思想として、〈ひとつの仏教〉を論じているのではない。詳細は後述するが、専修念仏、他力こそ仏教の根源であり、その点ですべての教えは一致するのだと主張するものである。以下に、浄土教の観点から〈ひとつの仏教〉論を主張した顕意の所説を検討していく。

## II 「宗」の展開と〈ひとつの仏教〉

### 1 一乗真宗

顕意が多用する言葉に「一乗真宗」がある。以下の用例が、その思想的立場を端的に示している。顕意『序分義楷定記』巻七の記述である。

依樂顕通悲化智門、門門見仏得生浄土。一乗真宗、更無異路。諸経頓教、文義歴然。楷定宗義、略述如斯。請諸有縁、乘一船矣。（「樂に依りて悲化智門を顕通し、門門に見仏して浄土に生じることを得。一乗真宗、さらに異路無し。諸経頓教に、文義歴然なり。楷定の宗義、略述することかくの如し。請う諸の有縁よ、一船に乗ぜよ」、西全七、321頁）

浄土に往生する点において仏教の諸門に異なるところはなく、諸経においてそれは明らかであるとする。それを「一つの船」にも譬えているのであり、まさに〈ひとつの仏教〉と呼び得る観点である。顕意は、こうした諸経が同じ道に通じていることを「一乗真宗」という言葉に託している。さらに『序分義楷定記』巻七から示すと以下の通りである。

故知、諸教見聞獲益、一切莫非聖力冥資。法華等名仏所護念、真言諸部盛談加持。但彼学人自謂己能。即同夫人欣浄之情。（「故に知んぬ、諸教の見聞の獲益、一切聖力の冥資に非ざるはなし。法華等には仏所護念と名づけ、真言の諸部は盛んに加持を談ず。ただし彼の学人自ら己が能と謂えり。すなわち夫人欣浄の情に同ず」、同上、327頁）

謂是等者、偏蒙仏恩、妄謂己能。己者自也。斯乃能請、謂情。於仏力法、全執自力。今  
仏開示、還知自見是仏力。観行既爾。万善同然。一乗真宗正門斯開。（「謂是」等は、  
偏に仏恩を蒙るに、妄りに己が能と謂えり。「己」とは自なり。これすなわち能は請、  
謂は情なり。仏力の法において、まったく自力を執す。いま仏開示するに、還りて自ら  
見るもこれ仏力なりと知りぬ。観行すでにしかり。万善同じくしかり。一乗真宗の正門  
ここに開かん」、同上、328頁)

顕意は浄土教で説かれる行（＝観行）だけではなく、万善、すべての善行は同じく仏力によるものだとしている（しかしそれを己の能力だと思ふ彼学人＝聖道門を学ぶ者を、批判的に、他力を知る前の韋提希夫人〔『観経』所説〕と同じだとする）。法華や真言に言及するように、「他力」とは浄土教に限定されるものではなく仏教すべての根底であり、顕意はここに「一乗真宗」が開かれるのだとしている。「一船に乗ぜよ」という視点は、仏教で統一的に説かれる「他力」に帰依せよ、という視点だと言えよう。

以上のようなすべては他力に依る、あるいは〈ひとつの仏教〉を根拠づける上で、法然門流で広範に流布した、三世諸仏はすべて「念弥陀三昧」に依って成仏したとする「経文」（『般舟三昧経』の文とされるもの）<sup>2</sup>も重要な役目を担っていた。『玄義分楷定記』巻八には以下のようにある。

次解義者、三世諸仏既言皆因此三昧。応知、亦皆朝宗弥陀智海。因果道理、聖言不虛。但可仰信。（次に解義とは、三世諸仏はすでにみなこの三昧によると言う。まさに知るべし、またみな弥陀の智海に朝宗す。因果の道理、聖言虚しからず。ただ仰いで信ずべし」、西全六、166頁)

浄土宗の在り方を批判した貞慶「興福寺奏状」第一条には「宗」について、「譬如衆流之宗巨海、猶似万郡之朝一人矣」（「譬えば衆流の巨海に宗するが如く、なお万郡の一人に朝するに似たり」、鎌倉旧仏教、312頁）としている。これが称名念仏はすべてが帰すような「宗」たり得るかという批判につながる。顕意の（「念弥陀三昧」文を根拠とした）「朝宗弥陀智海」という表現は、「興福寺奏状」の文言を意識した上で、念仏が「宗」として成立することを表したのではないだろうか。ちなみに、この「興福寺奏状」は、顕意と同時代人で東福寺に参じた無住にも影響を与えたことが推測されている<sup>3</sup>。顕意周縁にも「興福寺奏状」そのものでなくとも、その文言はある程度伝わっており、顕意が「興福寺奏状」（的言説）を意

<sup>2</sup> 第3部第4章参照。

<sup>3</sup> 土屋[2011]第2章—第1節「『興福寺奏状』と悪人往生」参照。

識する環境にあった可能性のあることを指摘しておきたい（なお、第1部第2章で言及したように、東福寺と顕意が一つの拠点とした遣迎院は近接している）。

## 2 亀山帝への意識

顕意の宗派意識について俗縁から補足しておきたい。ここでは顕意『浄土宗建立私記』に着目する。『浄土宗建立私記』は、亀山帝の御前で西山義の漸空と対論した後、さらに亀山帝の勅問に顕意が答えたものである。以下の『浄土宗建立私記』の記述には、各「宗」に対する顕意個人の現状認識が現れている箇所がある。

禅律等の諸宗、戒定慧の万行、みな念仏成仏の真宗を宗本として成すべき法門なり。念仏門に入らざれば、いまだ正法真宗と名づくべからず。しかるに聖道の学人、多くは自身の観解を貴び、他力念仏を賤しむ。すなわちこれ僻見の根本なり。（大正八三、508頁下）

聖道門の諸宗も、戒・定・慧の三学に代表される仏教における種々の行法も、みな「念仏成仏の真宗」を根本として成就される法門だとする。しかし、それを知らず自力の行を尊び、他力念仏を賤しむ聖道門の人師の態度を「僻見の根本」だとする。こうした理解は先の「一乘真宗」説と符合するものであるが、注視したいのが「禅律等の諸宗」という表現である。諸宗を「禅・律」に代表させた表現には、顕意当時において「禅・律」<sup>4</sup>の勢力がひとときを拡大していたことも背景としてあるのだろうが、直接的には、亀山帝の保護する新興勢力（特に禅宗）<sup>5</sup>という意識があったのではないだろうか。亀山帝が禅宗に帰依したのは周知の通りであるが、西山義にも精通していたことはすでに示した<sup>6</sup>。しかし、西山派に対して、禅宗を上回る帰依があったとは言えない。外護者をめぐり、禅宗を意識せざるを得ない状況下に顕意はあったのであり、亀山帝に直接、他力念仏こそ「禅律等の諸宗」の根本なのだと言えよう。ただ、こうした他力念仏を根本とする顕意の主張には、

---

<sup>4</sup> ここで禅と並べて挙げられる「律」とは、南都六宗中に把握されるような律宗ではなく、「律法興行運動の中で登場した新たな仏教勢力」のことであろう（大塚[2009]、36頁以下「「禅律」という枠組み」参照）。

<sup>5</sup> 「禅律」が新興勢力を表すものであることは註4参照。また、亀山帝は叡尊にも帰依しているのであり、必ずしも禅宗ばかりを保護するものではない。ただ、顕意は律文献、あるいは律僧へ言及することがほぼない。顕意においては、禅宗に対する意識の方がより大きかったのだと考える。

<sup>6</sup> 第2部第2章参照。

自力の無功＝人間の罪悪への痛烈な自覚が基礎にあることは見逃すべきではないであろう<sup>7</sup>。

さて、『浄土宗建立私記』では葬送に関して次のような主張がある。

又百丈禪師清規云、大事未弁者、教念阿弥陀仏願生浄土。〈文〉又云、荼毘亡僧之時、先可唱阿弥陀仏十声。この規式をもって、最も送行すべし。凡聖通往五乗齊入の宗義に違わざる故也。(大正八三、508頁下～509頁上)

ここで「百丈禪師清規」とするが、すでに散逸していた百丈懐海時代の清規への復古を目指した『禅苑清規』(1103年成立)によるものであろう。顕意があげている浄土信仰の部分は、『禅苑清規』による付加部分だと推測されている<sup>8</sup>。いずれにせよ顕意は禅文献に目を配り、禅にも説かれる浄土教に則った葬送を主張している。これは禅と浄土教が排他的な関係にはないことを示すものだとも言える。なお葬送の問題は、新興勢力が社会的な地位を獲得していく上で現実的な問題であった<sup>9</sup>。

### 3 「是心是仏」と宗

顕意は諸教と浄土教が「宗」とするところの違い目を『定善義楷定記』巻六では、以下のよう論じている。

又諸経宗是心作仏、観心得道。今経不爾。是心是仏、念仏求生。又諸経宗、功由自心。唯識為要。今経不爾。帰功德力、念仏為宗。(「また諸経の宗の是心作仏は、観心得道なり。今経はしからず。是心是仏は、念仏して生を求む。また諸経の宗は、功自心による。

<sup>7</sup> 顕意『散善義楷定記』巻二には、聖道門の修行に耐えられるのであれば、浄土を求めなくともよいのではないかという問いに対して、「知汝見解進非浄土真宗之義。退乖聖道諸師之意。只是凡愚迷盲之語。由斯応知、自身現是具足煩惱罪惡凡夫、実無出離之縁者也。何不念仏求願生耶。又汝根機若堪入聖道門者、我亦不遮。任情修趣。若実開入仏知見道、爾時当決此一疑也。但恐万劫時長、一心難明、輕毛隨風、送三千塵。嗚呼、実可痛心者也」(西全七、493頁)と答えている。「我亦不遮」として、自力で聖道門の修行へと進むことも否定していないが、どれだけ自力で修行しても仏道を成就することはできないであろうことに心を痛めている。

<sup>8</sup> 近藤[1967]参照。

<sup>9</sup> 西山派の葬送・仏事への関わりについては、坪井[2015]第1章「証空門流の形成と展開」に詳しい。また、葬送の担い手が禅律僧等へ変化していく実態・理由については、島津[2017]第2部第2章「中世における葬送の僧俗分業構造とその変化——「一向僧沙汰」の検討を通して」参照。

唯識を要となす。今経はしからず。功德力に帰し、念仏を宗となす」、西全七、424～425頁)

これは『観無量寿経』第八像観の「是心作仏、是心是仏」(大正一二、343頁上)に端を発する議論である。この『観無量寿経』の経文を根拠に、「観心」に仏道修行の要を見るのはある意味では自然である。「是心是仏」の語はもともと中国の禅宗においても注目されるものであったが<sup>10</sup>、無住も『聖財集』で、「是心是仏の詞は、頓教一乗也。善道和尚の「我依菩薩蔵頓教一乗海」と釈したまへる、宜しき哉」(『中世禅籍叢刊』巻五、450頁)と、重要な経文として取り上げている。

顕意はこの「是心是仏」に基づきながらあくまで「西方の弥陀」を主張したことは次章、第2部第6章で確認するが、仏道を「自心」に求めるか、他力念仏に求めるかが諸教と浄土教の「宗」の違い目だとするのである。ただ注意すべきは、あくまで仏道とは「一乗真宗」であり、自己の心を憑みとし、他力に目覚めない教えは真に仏説を領解したとは言えないということになる。

#### 4 専念宗

顕意は「一乗真宗」のほかに「専念宗」という語も使う。以下、『定善義楷定記』巻三である。

即如曾祖空上人。依此积義(=「不惜身命、急為説之」、善導『観経疏』定善義〔大正三七、263頁下〕)、興専念宗。雖遭遠流停廢之縁、乃至一念曾無憚心。因茲法潤普沾有縁。請諸後生、知其恩矣。(「すなわち曾祖空上人の如し。この积義に依り、専念宗を興す。遠流停廢の縁に遭うと雖も、乃至一念もかつて憚心無し。これによりて法潤いて普く有縁を沾す。請う諸の後生よ、その恩を知らんことを」、西全七、373頁)

法然が興したのが「専念宗」という理解であるが、おそらく「専修念仏」を意識した表現であろう。この専修念仏思想と「一乗真宗」、〈ひとつの仏教〉論とが矛盾しないのかという問題は当然出てくる。特にこの問題は法然が打ち出した、諸行を捨て(廢)念仏門に入る(立)という「廢立」と密接に関わってくる。

顕意はこの「廢立」に関して、「廢立」と一具のものとして「行成」を論じている。これ

<sup>10</sup> 『楞伽師資記』に、禅宗の四祖とされる道信の説として、「無量寿経云、諸仏法身入一切衆生心想。是心作仏。当知、仏即是心。心外更無別仏也」(大正八五、1288頁上)とある。

は善導『観経疏』散善義の「三心既具、無行不成」（「三心すでに具せば、行として成ぜざるはなし」、大正三七、273頁中）という語を典拠とするものである。顕意はこれを他力の信心が確立すれば、すべての行、つまり諸経に説かれる諸行も成就し得ると読む。『散善義楷定記』巻五（西全七、546～547頁）には、「具則、万行無一不成」（「具せばすなわち、万行一として成ぜざるはなし」）であり、「或言、無行不成但是名号一行成也」（「或るが言はく、「無行不成」とはただこれ名号の一行成ずるなりと」）という、先の善導の言葉は称名の成就のみを述べたものであるという見解を退けている。

さて、『散善義楷定記』巻一一（西全七、638頁）に、「又今廢立・行成二門、更互相成先後無在。若不廢立、行成不立。若不行成、廢立不成」（「またいまの廢立・行成の二門は、さらに互いに相成りて先後在ることなし。もし廢立せずば、行成立たず。もし行成せずば、廢立成ぜず」）とある。これだけではわかりにくいのが、この少し後に「廢諸行義有兩重。行成前廢、相待廢也。行成後廢、絶待廢也」（「諸行を廢する義に兩重有り。行成の前の廢は、相待廢なり。行成の後の廢は、絶待廢なり」）とある。天台学の「相待妙」「絶待妙」を換骨奪胎した理解だとすれば、おそらく「相待廢」とは、二者択一としての「廢」であろう。対して「絶待廢」とは、「行成」の理解から、すべての行が他力念仏である＝諸行が入り込む余地のないという見地での廢立であろう。この理解はまさに「專念」と関わるものであり、同『楷定記』の中で「專念既立、無行不成」（「專念すでに立てば、行として成ぜざるはなし」）としている（三心を具す、ということこそ專念が成立することだと読み替えている）。

顕意の言う「一乘真宗」が〈ひとつの仏教〉という観点を如実に表す用語であるとして、「專念宗」は法然門流としての立場、專修念仏思想の面を打ち出す言葉であると言えよう。しかし、「專念宗」にしても、「絶待廢」の見地からはすべての行が他力念仏となり、ここにも〈ひとつの仏教〉が成立している。

### Ⅲ 顕意の教相判釈と「称名一音教」

顕意の教相判釈「四階八教」についてはすでに杉紫朗が解説している。

深草の教判論としては楷定記に見えてある四階八教の建立から宗帰一道と云ふ帰結を得る説を挙ぐるのが至当であらう、四階八教と云ふのは、先づ初階に二教がある、声聞藏と菩薩藏とである、これを半字教、満字教とも、小乗教、大乘教とも名づくる、[……]次に第二階に亦二教がある漸教と頓教とである、これは権教実教とも、三乗一乗とも名づくる、[……]次に第三階に亦二教がある、聖道門と浄土門とである、これは難行、易行とも三乗、浄土とも名づくる、[……]第四階は釈迦教、弥陀教の二尊教である、これを要門、弘願とも、観仏、念仏とも名づくる、[……]已上の四階、八教は龜

より細に入つて大乘の極致を顕すものである。此四階の中、初の二階は諸宗の説であり、後の二階は正しく自宗の教相である、<sup>11</sup>

※なお最後の箇所の原文を示せば、『玄義分楷定記』巻二に、「如是四階、從麤至細、漸次開顕上行極致。於中初二、同諸宗義。後二正為自宗教相」（「かくの如き四階は、麤より細に至りて、漸次に上行の極致を開顕す。中の初の二においては、諸宗の義に同ず。後の二はまさに自宗の教相となす」、西全六、48頁）とある。

この顕意の教相判釈は、仏教を「総体」と「別体」に分けた上で「別体」について論じたものである。四階八教を論じる直前には以下のようにある。

言総体者、一実円音仏智之門。名一音教。初言灑甘露等是也。言別相者、一音随類引機之門。此有多重。粗分四階、細論八教。四階各有二教故也。（「総体と言うは、一実円音仏智の門なり。一音教と名づく。はじめに「灑甘露」等と言うはこれなり。別相と言うは、一音随類引機の門なり。これに多重有り。粗く分てば四階、細く論ずれば八教なり。四階におのおの二教有るが故なり」、西全六、47頁）

ここで言われる「一音教」は『維摩経』（大正一四、538頁上）などが基であろうが、顕意は『散善義楷定記』巻三には、「釈尊悲化、依楽顕通、悲心無尽、智門無量、莫非称名一音教。故雖不受彼偏見疑難、於彼聖教、初無謗心。故入所聞經論意義、還増一心信樂力也。又彼雖学甘露淨教、於一味法、而生異執、自称仏子。將断仏種」（「釈尊の悲化は、楽に依りて顕通するに、悲心は無尽、智門は無量なるも、称名一音教に非ざるはなし。故に彼の偏見疑難を受けずと雖も、彼の聖教において、初より謗心無し。故に所聞の經論の意義に入りて、還りて一心信樂の力を増すなり。また彼、甘露の淨教を学ぶと雖も、一味の法において、しかも異執を生じ、自ら仏子と称す。まさに仏種を断ぜん」、西全七、504頁）とある。仏教の根本は「称名一音教」であり、他力念仏の教えに衆生を引き入れるために無量の法門があるのだという理解である。「彼聖教」であるから浄土門以外、おそらく聖道門を指すのだと考えられるが、その聖道門側から専修念仏思想への「偏見疑難」があったと見える。対して、顕意自身は聖道門の聖教を謗る心はないとしている。そして浄土教——という「一味の法」——を学びながらそれを受けつけず、しかも自らを「仏子」だと称する存在を痛烈に批判している。

顕意は聖道門を決して排除しない。浄土門以外の教えを体系的に意義づけるのが四階八

<sup>11</sup> 杉[1924]、217～218頁

教の教相判釈である。しかし、これを単に聖道門と融和的な思想だと見るわけにはいかないのである。あくまで仏教とは「称名一音教」であり、それを理解しない、専修念仏思想に「偏見疑難」を寄せる当時の聖道門の人師を批判しているのである。

#### IV 小結

以上見てきたように、全仏教を「一乗真宗」として捉え、異なる道を往くものではないとするなど、顕意は明かに〈ひとつの仏教〉を意識していた。また〈ひとつの仏教〉と言い得るのは、法華、真言などにも他力が説かれるように、仏教共通の根源として他力念仏があることを論じている。「一音教」を強調する一方で、あくまでそれは「称名一音教」であり、浄土教の観点から仏教を統一的に把握しようとするのが顕意の〈ひとつの仏教〉論である。さらにこうした専修念仏、他力思想を受けつけない聖道門の人師などに対して、「仏種」を絶やすことになることと厳しい警告を発している。

#### [参考文献]

大塚紀弘[2009]『中世禅律仏教論』(山川出版社)

菊地大樹[2020]「宗派仏教論の展開過程」『日本宗教史6 日本宗教史研究の軌跡』(吉川弘文館)

近藤良一[1967]「禅苑清規に於ける浄土思想——その思想史的起源」『北海道駒沢大学研究紀要』1号



## 第2章 顕意の「唯心浄土」批判

### I 問題の所在

浄土と言えば、「西方極楽浄土」とも言われるように、この世界より遙か彼方の世界であり、その世界の教主が阿弥陀如来と言われる。こうしたことは『阿弥陀経』等の諸経典にも説かれるところであるが、「浄土」=遙か彼方の世界、という理解は中国仏教、特に宋代の浄土教ではむしろ否定的に捉えられるものであり、代わりに「唯心浄土」「本性（自性）弥陀」と標榜される思想が説かれた。浄土（あるいは阿弥陀如来）とは自己の心そのものである、として自己の外にある「西方」に求むべき真実の覚りはない、とするのがいわゆる「唯心浄土本性弥陀」の思想である。まさに浄土の名のもとに「心」とは何かが追及された時代であった。

中国仏教の唯心浄土の思想については、すでに柴田泰が網羅的な研究を発表している<sup>1</sup>。唯心浄土の思想を語る上で今まで取り上げられてこなかったが、本章で着目したいのは法然の門流に位置する顕意である。顕意に着目する所以は、明瞭に宋代浄土教を意識して「唯心浄土本性弥陀」を批判的に捉え、かつそれだけではなく、「西方の弥陀」（己心を離れた如来）の実在性を論究した特殊性にある。

そこで本章では、中国浄土教典籍と交渉する中で顕意が新たに投げかけた「心」の問題について明らかにしたい。

### II 「唯心浄土本性弥陀」について

顕意の活躍した時代は、法然以前の浄土教理解に対応するだけでなく、中国宋代の浄土教文献が多量に流入した時代でありこれに対応することが迫られていた。一例としては、入宋僧俊芿（1166～1227）がもたらした<sup>2</sup>靈芝元照（1048～1116）の浄土教は日本において幅広く受容されていたのであるが、元照の主張には法然浄土教において信奉される善導に反する内容も多く含まれている。顕意は、こうした元照を中心にして、「末学迷乱」だと言葉厳しく批判を展開している<sup>3</sup>。

<sup>1</sup> 柴田泰[1990]、同[1996]に詳しい。

<sup>2</sup> 凝然『三国仏法伝通縁起』（日仏全六二、10頁）参照。

<sup>3</sup> 顕意『散善義楷定記』巻一には、「又如諸師雖积此文、各准己宗解義不同。且如天台門徒对之三諦三智。元照義疏配之三聚三德即其例也。而今楷定要義、廢二門教、立專念宗故、此三心專念為体、三心一心真心為本。末学迷乱、昧此真要、白首諍心、曾未安心。生死到来、忙忙焉

宋代浄土教に強い関心を払っていた——払わざるを得なかったのが顕意の置かれた環境であったと言ってよい。前置きが長くなったが、そうした状況の中で、宋代浄土教の特徴的なフレーズである「唯心浄土本性弥陀」に対応する必要もあったものだと考えられる。

### 1 宋代浄土教典籍における「唯心浄土本性弥陀」というフレーズ

まず、「唯心（まれに即心）浄土本性（自性）弥陀」というフレーズについて概観しておきたい。中国天台の僧である宗暁（1151～1214）が浄土教の諸資料を集めて編纂した『楽邦文類』（1200年成立）は、法然門下の親鸞や聖光なども引用する典籍である。この『楽邦文類』に収録される文献には、「唯心浄土本性弥陀」について度々言及がある。今一々の文献について詳述は避けるが、列挙すると以下のようにある。

- ・「復楊文公請住世書 四明法師知礼」  
求往唯心之浄土、願見本性之弥陀。然後運同体之大悲、度法界之含識。（大正四七、202頁下）
- ・「直指浄土決疑集序 提刑楊傑」（1084年成立）  
唯心浄土自性弥陀。大光明中決無魔事。（大正四七、172頁中）
- ・「蓮華勝會録文 慈覚禪師宗曠」（本文中に、「元祐四（1089）年冬」の出来事を記す）  
然則唯心浄土自性弥陀、蓋解脱之要門、乃修行之捷徑。是以了義大乘。無不指歸浄土。  
（大正四七、178頁上）
- ・「無量寿仏讃 大智律師元照」  
八万四千之妙相、得非本性之弥陀。十万億刹之遐方、的是唯心之浄土。浄穢雖隔、豈越自心。生仏乃殊、寧乖己性。（大正四七、180頁中）
- ・「龍舒浄土文跋 大慧禪師宗杲」（1160年成立）  
若見自性之弥陀、即了唯心之浄土。未能如是、則虚中為此文功不唐捐矣。（大正四七、172頁下）
- ・「四十八願後序 慧覚法師齊玉」  
苟能即心浄土本性弥陀。生則隨念往生。（大正四七、173頁中）
- ・「明師勝地論跋 独醒居士林鎬」  
兜率・西方不隔毫端。常自現前。但堅此心。即能見仏。如妙喜云。見自性之弥陀、了唯心之浄土者、誠可為此論一言之蔽也。（大正四七、174頁中）
- ・「宝積蓮社画壁記 司封鍾離松」

---

去。拙哉諸子。誠可愍矣」（西全七、485頁）とある。

知有自性弥陀唯心安養。(大正四七、189頁中)

・「唯心浄土説 円弁法師道琛」

或問。唯心浄土本性弥陀。為当往生為即心是。若往生者、何謂唯心。若即心是、何故經云過十萬億仏土耶。(大正四七、207頁上)

元照「無量寿仏讚」に端的に現われているが、「唯心浄土」「本性弥陀」が示すところは、「浄穢雖隔、豈越自心」(「浄穢隔たると雖も、あに自心を越えんや」とあるように、「自心」にすべてを見ていく、己の心を離れた超越的な存在を認めない思想だということがわかる。最後に挙げた道琛「唯心浄土説」が、『阿弥陀経』などに西方極楽浄土が「過十萬億仏土」にあると説かれることを問題にするのも、同様の思想に立脚するが故の問いだと言えよう。

## 2 「唯心浄土本性弥陀」に対する問いの確認

宋代浄土教の典籍に「唯心浄土」「本性弥陀」について多数言及される中、顕意『定善義楷定記』巻六には以下のような問いがある。

問。若爾、台宗知礼等云唯心浄土本性弥陀。其義云何。(「問ふ。もししからば、台宗の知礼等は唯心浄土本性弥陀と云う。その義云何」、西全七、425頁)

ここで「台宗知礼(960~1028)等」と言及することから、宋代における天台浄土教の流れを念頭に置いての問いであると考えられる。この『楷定記』の問い部分は顕意以外の人物の発言であるが(第2部第1章参照)、浄土教への問いを顕意自らまとめた『浄土疑端』でも、「方即無方、相即無相。三身三土体一故也。故天台云唯心浄土本性弥陀」(「方はすなわち無方、相はすなわち無相なり。三身三土体一なるが故なり。故に天台に唯心浄土本性弥陀と云う」、大正五七、462頁下)として天台の教義を俎上にあげている。

なお、先に引用した『楷定記』の後すぐに割註で、「今人口伝唯心浄土本性弥陀」(「今人口に唯心浄土本性弥陀と伝う」、西全七、425頁)とある。宋代浄土教典籍に端を発する「唯心浄土本性弥陀」というフレーズは、ある程度人口に膾炙したものであったのであろう。

## 3 凡夫は「唯心浄土本性弥陀」を理解し得るか

上述『楷定記』の問いへの顕意の返答を確認する。顕意は、知礼だけではなく他の天台諸師の浄土教理解を挙げながら、「此上对弁天台理観。此経正観不同之相。文広不載」(「この上に対して天台の理観を弁ず。この経の正観とは不同の相なり。文広くして載せず」、西全

七、425頁)と結論する。顕意からすれば、天台の諸師が理解するところは「理観」なのであって、『観経』(=「此経」)が説く正しき観とは違う様相であるということになる。顕意は天台学自体を否定するわけではないが、天台の諸師が『観経』を正当に理解していないと主張するものである。

この「理観」とは「理」を観察に依って体得するということになるだろうが、顕意は「理」をどのように理解していたのか。『玄義分楷定記』卷三には、「理・事」について「理者法性、事者其相」(「理とは法性、事とはその相なり」、西全六、65頁)だと定義している。さらにこの「法性」に関しては、『散善義楷定記』卷五に以下のようにある。

此依法相、作分別説。若入法性、平等無二、染浄体一、善悪皆如。故説三道即三徳也。

(「これ法相に依りて、分別の説を作す。もし法性に入れば、平等無二、染浄体一、善悪皆如なり。故に三道即三徳を説くなり」、西全七、541頁)

顕意に依れば、「相」と「性」とは「分別」と「平等」の違いである。つまり、個々の存在の形を超えた平等な真理そのものが「性」であり、色・形を持ち個々具体的な存在として別々に現われる様相が「相」だということになるだろう。

ここから上述の『楷定記』の続きには次の如くある。

然常没位取相凡夫、如我等比、今時行者依相厭欣、不入其性。縦言善解第一義空、初心開解未破相故。只是一種垢障凡惑。但以彼仏無縁大悲平等智願、自住三徳秘蔵涅槃常樂、普摂三障深重取相群迷。但能一心称念求往、自来迎接、無能碍者。(「しかるに常没位取相の凡夫、我等が如くに比せば、いまの時の行者は相に依りて厭欣し、その性に入る。たとい善く第一義空を解すと言うも、初心の開解未だ相を破せざるが故に。ただこれ一種垢障の凡惑なり。ただ彼の仏、無縁の大悲平等の智願をもって、自ら三徳の秘蔵涅槃の常樂に住し、普く三障深重の取相の群迷を摂す。ただ能く一心に称念し往を求むるに、自ら来迎して接し、能く碍ぐる者無きなり」、西全七、541頁)

我等のような凡夫は「相」、分別の境界を離れきれない「常没位取相凡夫」であり、「相」によって浄土を欣う心や穢土を厭う心を発すが、平等の境界である「性」には入らないとしている。そして、「縦言善解第一義空、初心開解未破相故」とは、どれだけ凡夫が「第一義空」(「相」と対比されるものであるから、「性」として説かれる「三道即三徳」〔「煩惱・業・苦」の三道が、そのまま「法身・般若・解脱」の三徳である〕などの道理)を理解したと思っても、それは分別の世界にとどまっており、真の意味で差別を超えた平等の法門を体得することはできないのである。顕意が「三道即三徳」の理を知識的に知っているだけの状態で

は無意味であると考えていたこともわかる。しかし、そのような「常没位取相凡夫」を真理の世界に導くのが弥陀の大悲であり、「相」を離れきれない凡夫にとって肝要なのは一心に弥陀の願力を求めるということになる。

顕意としては、分別の世界を破り「法性」の理を体得することは我等凡夫には不可能なことであり、それを自覚するところに浄土教があると考えていた。つまり、自己と如来の分別を超えた「唯心浄土本性弥陀」の境界などは「理観」の範疇であり、浄土教の真意を理解した思想だとは到底言えないということになる。ただし、これ自体は證空にすでに見える解釈とも言え（第1部第3章・第4章参照）、西山伝統の思索であると言える。顕意特有の思索については、次に「是心是仏」の解釈を通して見ていきたい。

### Ⅲ 『観経』所説の「是心作仏是心是仏」に関する問題

日中の浄土教で幅広く受容された『観経』には、「是心作仏是心是仏」とある。この語について柴田泰は以下のように説明する。

「是心作仏、是心是仏」の意味するところは、“衆生の心が仏を作り、その心がそのまま仏である”ということであるから、念仏往生とは全く異質の性格を有しているといえよう。しかしながら、この思想は、いまみた一般的な浄土教の概念からは異質であるが、中国仏教全体の中では、必ずしも異質の思想ではない。[……]“衆生の心そのまゝ仏である”という考えは、他の経典でも説かれているし、仏教全体の中では、むしろ主流の極めて重要な思想なのである。<sup>4</sup>

この「是心作仏是心是仏」を典拠として、『楽邦文類』の序（1200年成立）には、「若因是而論、則弥陀果覺即我性、是極樂遐方即我心」（「もしこれによりて論ずれば、すなわち弥陀の果覺はすなわち我性、これ極樂の遐方はすなわち我心なり」、大正四七、148頁下）と言われる。弥陀を「我性」、浄土を「我心」とするのであるから、上述に論じてきた「唯心浄土本性弥陀」と言わんとしていることは同じである。そうした主張の典拠として『観経』の「是心作仏是心是仏」が挙げられているわけである。

顕意は『観経』を真実の経典として位置づけており、当然、この自心と弥陀の隔絶を否定するような「是心作仏是心是仏」という語を如何に解釈するかが問題となる。この解釈を尋ねることで、「唯心浄土本性弥陀」に対する顕意の考えをさらに知り得る<sup>5</sup>。このことについて

<sup>4</sup> 柴田[1984]、409頁

<sup>5</sup> 「是心是仏」が説かれる第八真身観は単なる観法、定善の範疇であり、称名念仏の教えとは無関係であるという立場を取ることも可能ではあろう。しかし、西山義の場合、定善を含めた

て最後に考究する。

### 1 顕意説の前提となる水月の譬喩

顕意説を理解する上で、顕意の師である立信の説を確認しておきたい。立信所談、顕意筆授より成る『深草抄』巻八に、『観経』の「諸仏如来是法界身。遍入一切衆生心想中」（「諸仏如来はこれ法界身なり。遍く一切衆生的心想の中に入る」、大正一二、343頁上 ※この直後に「是心作仏」と続く）の語を解釈して以下のようにある。

「是法界身」とは、仏はこれ無障碍の功德をそなえ給える故に、衆生の観・不観を論ぜず、とこしなえに一切衆生の心中に遍じ給えり。故に、仏のかたより云えば、本より衆生の心中に遍満し給えり。今初めて衆生の心中に入り給うに非ざれば、「入」と説くべからず。然るを「入一切衆生」と説ける事は、これ衆生の想作する時、この想作の心に依って仏現じ給う故に、想作の心の他に別に仏無し、と云うなり。謂わく、定中所現の仏は想作の心の外にこれ無し。（『深草教学』18号所収本、303頁）

仏身の特徴を表す「法界身」について、「無障碍の功德」を具えていることを説き、「無障碍」であれば衆生が観ずる、観じないを問わず一切衆生の心に仏は遍満しているとする。しかし、『観経』では「入一切衆生」と説かれている。この「入」という語は、衆生の心と仏が隔たりのあることを前提とし、そこから仏が衆生の心に「入る」ものだと理解されるのであり、無始より仏が衆生の心中に遍満していると言えるのかが問題となる。

これに対して、「想作の心の他に別に仏無し」等と言われるのであるが、このことについてさらに水月の譬喩をもって考究を進めている。それを確認すれば、先の『深草抄』の直後に次の如く説かれる。

この事、若し喩えを取りて云えば、月の水中に移れども、これ水月と天上の月と、全くこれ同体なり。別体あるに非ず。この水中の月は、水を離れて別にこれ無し。それ若し水の外に月ありと云えば、水を汲み干す時に、本の水中の月、これあるべしや。然るを、水無き時は、月無し。知んぬ、これ水を離れて月無し。若し然れば、水即ち月なる辺、これなり。今仏を観ずる事もかくの如し。謂わく、西方の弥陀は、天上の月の如し。定中の仏体は、これ水中の月の如し。水は、これ想作の心の如し。不二の義を知るべし。

---

『観経』の経説すべてを称名念仏の教えと見るのであり（第1部第6章参照）、「是心是仏」の語を称名念仏とは無関係な語だと見做す立場にはならない。

（『深草教学』18号所収本、304頁）

仏を念ずるということは、天上の月（＝仏）が水中（＝心）に映るようなもので、天上の月と水中の月は同じく月であり、月としての相違はない。そして、水がなくなれば月も同じく消え失せるように、念ずる心と一体となって仏は存在するのである。ここを指して「水即月」、すなわち「想作の心の他に別に仏無し」と言われるのである。この主張が、仏が「本より衆生の心中に遍満」することを論証し得ているとは言えないが、とにかく立信としては仏と念ずる心の「不二」なることを水月の譬喩で明らかにしようとしている。以上を前提としながら、この水月の譬喩に関する別の見方について、弟子である顕意の教説の検討へと移りたい。

## 2 「西方の他仏」は認め得るのか

顕意『定善義楷定記』巻六（西全七、422頁）には、「是心作仏是心是仏」を解釈する中、「即是心仏者、即是心内之仏也」（「すなわちこれ心仏とは、すなわちこれ心内の仏なり」）としている。これに端を発して以下の問答がある。

問。若爾、但有心内之仏、実無西方之他仏耶。答。此義不然。今明観心所見仏身、不離能観心有別体。然此仏相影現心中、西方仏身為本性相。譬如天月影現水中、離此水外雖無異月、然其月体实在空中。（「問ふ。もししからば、ただ心内の仏のみ有りて、実に西方の他仏無きや。答ふ。この義しからず。いま観心所見の仏身は、能観の心を離れて別体有らざるを明かす。しかるにこの仏相が心中に影現するに、西方の仏身を本性の相となす。譬えば天月の水中に影現するに、この水を離れて外に異の月無きと雖も、しかるにその月の体は実に空中に在るが如し」）

まず、「西方仏身為本性相」という語は、顕意も度々参照する、中国唐代の学僧である懐感（?～695～?）撰述『釈浄土群疑論』の「阿弥陀仏為本性相」（「阿弥陀仏を本性の相となす」、大正四七、66頁上）と言われる一段を受けていると考えられる。また詳しくは後に見るが、「別体」も『釈浄土群疑論』を前提とした解釈であると見られ、この問答は『釈浄土群疑論』の議論を念頭に置いたものであると推察される。

問答内容の検討に移ると、「心内の仏」のみあり、実は「西方の他仏」はないのか、と問われている。そしてそれを即座に否定する。この答えにおいて「観心」に見られる所の仏身はその仏身を見る主体である心（能観心）を離れて「別体」があるものではないとしている。『釈浄土群疑論』においては、唯識の思想から心をすべての根本と見て、「無別有体故名

是心是仏」（「別に体有ることなきが故に是心是仏と名づく」、大正四七、66頁上）として心を離れて別に体がないと主張している。顕意の主張は、こうした懐感の所説をひとまず引き写すものであろう。

しかし、その後の水月の譬喩において顕意独自の主張が現れ、師である立信とも差異が出てくる。立信は心と仏の関係を喩えた水中の月に関して、「この水中の月は、水を離れて別にこれ無し。それ若し水の外に月ありと云えば、水を汲み干す時に、本の水中の月、これあるべしや。然るを、水無き時は、月無し」としていた。顕意は立信と同様に水月の譬喩を用いているが、その譬喩をもって主張したいところが違う。顕意は水月の譬喩を通して、水に映る月を指して水を離れて月があるわけではないとしながらも、月そのものは実には空中にあるとしている。

顕意は立信の示す如く、「この水中の月は、水を離れて別にこれ無し」という構造自体は認めているのであり、「是心作仏是心是仏」という心から離れ得ない仏を認めているとは言える。しかし、水中の月が水を離れて存在し得ないとは言い得ても、その主張は水から独立した月の実在を常に想起するものではないだろうか。水に映し出される月の像を観ることは、水とは独立した月の実在を想定することと不可分であると顕意は考えたのだと推察される。確かに顕意は「不離能観心有別体」という懐感の所説を引き写してはいるが、顕意における水月の譬喩が強調するところから見れば、「観心」も主体たる己心とは独立した仏身を想定した上で、我々が観る仏身は己心の作用を離れて存在し得ない、という形で理解されると言える。

以上、顕意の主張するような仏と己心、認識の主体と客体とを分別する前提を自覚し、それを打破する修行論が諸宗派で構築されることはあるが、顕意は仏と己心の同一性を強調する前提にある仏と己心の差別にこそむしろ注目し、心と独立した仏の存在を主張するのである。それが「西方の弥陀」（己心を離れた如来）の実在性の証明だということになる。この証明の成否はひとまず置くとして、これは「唯心浄土本性弥陀」しか認めない思想を批判する以上、必然的に証明すべき課題であったと言えよう<sup>6</sup>。

---

<sup>6</sup> ただし、顕意は『定善義楷定記』巻六で以下のようにも言う。

問。若爾、西方本身、還是心外仏耶。答。此亦不然。彼身元來遍法界故。約仏而説、本在心内。不待想念、不須云入。今既言入心想之中。故言心作、不離心耳。（西全七、422頁）

立信も問題にした法界身の「入」について解釈しながら、結論としては心を離れて仏のいないことを認めている。ただ、これは水月の譬喩でいえば、水中の月を強調する側面であり、この側面を保持しつつも、空中の月、すなわち「西方の弥陀」の実在性を主張することが立信にはない顕意の特徴なのである。



#### IV 小結

宋代浄土教が標榜してきた「唯心浄土本性弥陀」は日本にも浸透していた。そうした自己の心に阿弥陀如来を見ていく宋代浄土教の思想に対して、顕意は凡夫が「唯心浄土本性弥陀」のような無分別の境界を真に了解することは不可能であるとして、天台諸師等の浄土教理解に疑義を呈している。しかし、そうした自覚の問題だけではなく、「西方の弥陀」（已心を離れた如来）の实在性を明らかにしようとしていた。「唯心浄土本性弥陀」ということを批判する以上、「西方の弥陀」の实在性を考究することは至上命題であったと言えよう。

顕意が自覚的に論じているわけではないが、我々がこうした議論からさらに学べることは、そもそも凡夫が無分別の境界を了解し得ないのは個々の能力の問題ではなく、人間が生来的に有する認識の構造、その限界に由来するものなのではないかということである。この新たな議論の引き金となるのは、顕意が解釈する水月の譬喩である。水月の譬喩には、我々の心とは違う「空中の月」の实在が前提とされているのではないかと顕意は問うものである。これは「空中の月」の实在を必然的に想起させる認識構造の問題であるとも換言できる。これに関しての結論は哲学的な議論にその場を移さなければならないが、日中浄土教の交渉からこうした問いが浮かび上がってきたことは特筆すべきことだと考える。

#### [参考文献]

柴田泰[1984]「中国浄土教と心の問題——『観経』「是心作仏、是心是仏」理解」『仏教思想9 心』（平楽寺書店）

柴田泰[1990]「中国浄土教における唯心浄土思想の研究（一）」『札幌大谷短期大学紀要』22号

柴田泰[1990]「中国浄土教における唯心浄土思想の研究（二）」『札幌大谷短期大学紀要』26号



## 第3部

西山義から／への波紋

## 第1章 中世仏教綱要書と浄土宗西山義

### I 問題の所在

日本中世において仏教綱要書を著すにあたっては、新興の「浄土宗」を如何に記述するかが問題であった。「浄土宗」へのアプローチの仕方により各著作の特徴を見出すこともできる。本章の目的は、中世仏教綱要書における「浄土宗」に対する記述を再検討することにある。

本章で取り上げる仏教綱要書は以下の三つである。

- (1) 綱要書の先駆けである『十宗要道記』（円爾の著述と伝わる）
- (2) 『八宗綱要』など現代にも読み継がれる数々の綱要書をまとめた凝然の諸著作（なお本章では、法然門流についての記述に乏しい『八宗綱要』は扱わない）
- (3) 法然門流の立場からはじめて書き上げられた綱要書・存覚『歩船鈔』

岡本[1999]で取り上げられるのもこの三師の著作である。岡本は、各著作における『大乘起信論』の影響を読み解き、「如来蔵思想」の有無という共通の視点を設定している。各著作において如来蔵思想を受容するのか否か、その距離感によって各著作の特徴を把握しているのである。本章では、このような岡本の論述方法に学び、法然の直弟である證空を祖とする浄土宗西山義との関わりに視点を当て、西山義との距離感（関係性）から「浄土宗」の項目を中心に各著作の特徴を明らかにしたい。

本章で西山義との関係を検討の中心とするのは、直接的に西山義の影響が見える著作があるからである。まず、これまでの研究において指摘されていないが、『十宗要道記』には西山義の影響が考えられる箇所がある。『十宗要道記』に改めて注目するのが菊地大樹であるが、菊地は前提として、教相判釈とは、必ずしも自宗の優越性を誇示するだけのものではなく、各派を同じ仏教として、仏教全体の中でどのように位置づけるかという意識もあり、そうした意識下のもと交わされた議論を〈ひとつの仏教〉論としている<sup>1</sup>。そして、「新興の諸宗派の活動が活発になってゆく中で、自身もその一翼を担いつつも、あくまで伝統的な宗派仏教論の可能性にこだわった最後の世代として、円爾を位置づけることができるだろう」<sup>2</sup>として、『十宗要道記』の歴史的位罫について検討している。ここで菊地は宗派仏教論を検

---

<sup>1</sup> 菊地[2020]、172頁、並びに、第2部第5章参照。

<sup>2</sup> 菊地[2020]、178頁

証するにあたり、『十宗要道記』「浄土宗」の項に注目しているが、この「浄土宗」理解に西山義の影響が見られることを本章で提示する。これは円爾（あるいは聖一派）と浄土宗との具体的関係を想定し得るもので、一考を要する問題である。

次に、親鸞の曾孫にして、本願寺の礎を築いたのが覚如であり、その覚如の長男が存覚である。親鸞の教えを相承しつつも、存覚は西山派に参学しており、その影響が『歩船鈔』にも表れている。本章で検討する他の綱要書とは違い、『歩船鈔』は各宗派に対する記述の意図が明瞭である。諸宗を論じながら、最後には末世の凡夫にはその教えを実現するのは難しく、浄土教に帰入すべきことをほぼ各宗の説明中に挿し込んでいる<sup>3</sup>。浄土教を勧める、という点では明瞭なのであるが、その勧める「浄土宗」理解には複雑な点があり、ここに実は西山義を通して読み解くべき記述が見出されるのである。存覚の「浄土宗」理解は、西山義の影響を受けつつ、かといってそのまま受容するわけでもないことが注視される。先行研究において、『歩船鈔』の「浄土宗」以外の各宗の論述については、その思想背景について検証されているが<sup>4</sup>、「浄土宗」理解については思想背景に踏み込んだ検討がなされているとは言い難い。そこで本章では、西山義の視点から存覚の「浄土宗」理解を検証する。

ところで、上述の『十宗要道記』、『歩船鈔』とは違い、凝然に西山義の影響は見られない。凝然の「浄土宗」に関する記述は、法然門流と一定の距離を取るものである。ある特定の立場で「浄土宗」を統一的に理解しようとすることに否定的である。こうした凝然の諸宗観についてその歴史的意義を再考することで、他の綱要書の特徴を示すこともできると考える。

以上のように中世仏教綱要書の特徴を把握することは、西山義が歴史的にどのように受容されてきたかを明らかにすることでもある。中世仏教綱要書の各著を取り上げ、その特徴、並びに西山義の受容について具体的な検討に移っていきたい。

---

<sup>3</sup> 『浄土真宗聖典全書』（本願寺出版社、2016）巻四の解説等参照。本解説では、具体的な撰述の背景として、「歴応元（1338）年、存覚上人四十九歳の時、備後国において日蓮宗徒と対論した後に、同国山南の慶空の所望に応じて著されたものと考えられている」（756～757頁）とする。龍口恭子は、「いわば論戦の先端で活動する僧侶に与えるものとして、存覚は『歩船鈔』を著したのである」と指摘する（龍口[2008]、175頁）。ちなみに、先の解説で、「俱舎宗および成実宗の項においては、一宗の綱要を述べるのみで念仏を勧める文はない」（756頁）とする。ただ、俱舎宗はその冒頭で、「小乗なり」（浄聖全四、780頁）と定義されるように、おそらく「小乗」と定義すれば、あえてそれ以上勧めずとも大乘仏教に帰入するのは当然だという理解があったのではないだろうか。また、成実宗は、「此宗は当時習学すでに絶えたるが如し」（同上、781頁）とあるように、習う人がいないのであるから、ことさら成実宗に向けて何かを勧めるということは不要だと考えたのだと推測する。

<sup>4</sup> 龍口[2008]、龍口[2012]、野呂[2011]等参照。

## II 『十宗要道記』と西山義

### 1 浄土宗と「一乗」理解

『十宗要道記』は「浄土宗」を解説する中で（『中世禅籍叢刊』巻四、587～588頁）、善導の思想を受けて「口称念仏」が釈迦出世の本懐であることを認めている。これに対して、法華こそ出世の本懐ではないのかという問いが立てられるのであるが、法華・浄土は矛盾するものではなく、法華＝「所入の一乗」、浄土＝「能入の一乗」だとする。さらに法華一乗は「理平等の法」であるが故に「利鈍を分別」するもの、浄土一乗は、「事平等の法」であるが故に「機教相応して賢愚を簡ばず」とする。このような『十宗要道記』における解釈の意義について、菊地は以下のように論じる。

法華と弥陀（浄土教）の関係を問題とし、ともに一乗としながらも一方が所入、他方が能入と区別される。さらに法華は理平等、弥陀は事平等ともみている。つまり円爾は、浄土宗の教理のポイントを天台教学との会通にすり替えることで、これを積極的に十宗の枠組みに取り込み、伝統的な宗派仏教論の範疇に絡めとったのである。新興の浄土宗に対するこのような理解は、禅僧として同じ立場に立つともいえる円爾の仏心宗の位置づけを考えるうえでも重要になってくる。<sup>5</sup>

既存の八宗体制に対して、法然が浄土宗という「新宗」を打ち立てたという批判が顕密仏教側からおきていた（『興福寺奏状』第一条）。そうした中で、浄土宗が伝統的な宗派の枠組みとも矛盾しないことを示そうとしているのは確かにその通りなのであろう。ただ、留意すべき点がある。法華一乗と浄土一乗に関する以上の論理は、『十宗要道記』に先行する證空の論理に近い。證空『玄義分自筆鈔』巻一には次の如く、法華の一乗を「所証」、弘願の一乗を「能証」として把握している。

法華ノ一乗ハ所証ノ理ナリ。弘願ノ一乗ハ能証ノ人ナリ。人、法、離レザレバ其ノ義一ツナリト雖モ、法ハ心ナシ。機ニ依リテ益ヲ顕ス。故ニ時ヲ待ツ。人ハ誓アリ。憑メバ必ズ応ズ。故ニ時ヲエラバズ、濁世ナリトモ証ス。（西叢一、23頁）

このように證空も、浄土／法華一乗を「能・所」に分けて論じている。また法華一乗を「所証の理」とするよう、法華一乗は「理」だとしている。対して、ここでは浄土一乗を、『十

---

<sup>5</sup> 菊地[2020]、176頁

宗要道記』のように単に「事」とするわけではないが、「人」（所証の理を覚った覚者の意）だとしている。「人」である阿弥陀仏には誓願があり、その誓願に帰せば弥陀は応ずるのだとする。覚りの側からこちらに向かってくるのが浄土一乗であると換言することもでき、時を選ばずいかなる悪世でも真理に達するのだとする。論理展開はやや違うが、以上の證空の結論部分と、円爾の言う「機教相応して賢愚を簡ばず」という結論とは符合するものである。

能／所で一乗を分ける箇所では言及がないが、證空は「理の一乗」と「事の一乗」という分類も行っている。『玄義分自筆鈔』卷三に以下のようにある。

諸教ニ一乗ヲ説クハ僻事ニアラズ、失没ノ義ニアラズ。彼ハ只理ニ約シテ説ク。此ハ、殊ニ事ニ約シテ説ク。理ノ一乗、事ノ一乗、ト云フベシ。理ニ依リテ事ヲ知ル。今ノ一乗（＝諸教の一乗）是ナリ。事ニ依リテ理ヲ覚ル。浄土ノ無生是ナリ。然レバ、一乗ノ義阿弥陀経ノ証誠ニ明ラカナリ。出世ノ本懐、諸仏道同ジト説ク、是ナリ。（西叢一、99～100頁）

まさに「出世本懐」と関わる議論で、理／事から一乗を把握する立場であり、『十宗要道記』に通じるものである。

なお、教義的には證空と近い立場にあった一念義の幸西も『玄義分抄』（新版日蔵九〇、382～383頁）で、法華一乗（並びに諸教）と弘願一乗の違いを示すが、それぞれ「顕の一乗」と「隠の一乗」だとする。やはり『十宗要道記』に近いのは證空の立場だということになるだろう。

確かに、『十宗要道記』の「浄土宗」理解は従来諸宗を意識しての言説では当然あるのだろうが、その理解を示す時に、参照した浄土宗（＝法然門流）側の教説があったとしても不思議ではない。参照した教説が浄土宗側のものであれば、浄土宗側（あるいは法然門流の薫陶を受けた九条家等の貴族）もある程度納得するであろうと考えたのではないだろうか。後述するように、必ずしも西山義の主張が諸宗融和的なものだとは言いがたいが、法華と弥陀との一致を説く西山義の主張が、聖道門の諸宗から見れば転用しやすい教義であったことは確かであろう。

また、『十宗要道記』が円爾撰述か否かの問題はあるとしても<sup>6</sup>、東福寺系統の仏教綱要書

<sup>6</sup> 岡本一平は、結論としては、「円爾門下の〈修行無用論〉を主張する学匠によって、円爾に仮託された文献と推測する」（岡本[1999]、39頁註6）としている。対して、『中世禅籍叢刊』（臨川書店、2016）巻四の『十宗要道記』の解題（和田有希子稿）では、円爾の思想を特徴づけるタームがなく、決定打に欠けるとしながらも、「『十宗要道記』は基本的には円爾のものとして見て良いように思われる」（674頁）とする。この解題で注目したいのは、「事のレベルでの平等から、賢愚を選ばず全ての人を救済するとして浄土宗を容認する方法は、門下の面々のやり

であることは間違いない。九条道家の宗教構想下に建立されたのが東福寺であるが<sup>7</sup>、その道家は證空にも帰依し、證空終焉の地である遣迎院の建立も道家に依るものである。また、凝然撰述の『東大寺円照上人行状』巻中（『続々群書類従』第三・史伝部二、487頁）には、後嵯峨帝に対して、「浄土法門」を證空の弟子・證慧（1195～1264）が、禅門を円爾が授けたと伝える。他の法然門流に比べれば、円爾、もしくは東福寺の系統の人師にとって西山義は近い存在であると認識していた可能性は高いと考える。

西山義を知る者からすれば、（その教義を転用すれば）浄土宗も十宗の枠組みの中に無理なく融和できると理解していたのではないか。また、浄土宗を十宗の枠組みに収める意義については次のように考える。『十宗要道記』は仏心宗（禅宗）の立場から著されたものだが、浄土宗を否定することは、新しい宗派を打ち建てることの否定にもつながりかねない。そこで、新興の仏心宗として立場に近い浄土宗をも十宗の枠組みに会通しようとしたのではないか。以上の背景から立論されたのが、『十宗要道記』「浄土宗」の項であると推定する。

## 2 『十宗要道記』における出世本懐論——「是心是仏」の観点から

先に『十宗要道記』が、善導を根拠に念仏を出世本懐だと認める説明を挙げたが、そもそも観想念仏でもなく、「口称念仏」を釈迦出世の本懐とすること自体、法然以降の浄土宗の潮流である。こうした出世本懐説は西山義だけの主張ではないが<sup>8</sup>、今は證空について確認すると、『定善義自筆鈔』巻一には以下のようにある。

応仏本心、トイハ、観門ノ道理ヲ得ツレバ、釈迦仏ノ本意ニカナフト云フナリ。出世ノ

---

方と同じではなく、問題がなくはない」（同上）とするところである。『十宗要道記』の浄土宗理解が、本文中の通り西山義を参考にした論述であるとすれば、浄土宗を容認する、というよりも、浄土宗との差別化（浄土宗＝法然門流とは独立した浄土宗理解）がまだ不完全な段階であったと考えることもできる。円爾門下は、徐々に西山義などの法然門流に即した浄土宗理解から脱却し、禅／浄土に関する独自の諸宗観を構築した、と推定するのが自然ではないだろうか。故に、円爾の活躍年代より『十宗要道記』成立の年代がそれほど下るものではないと推定する。ただ、『十宗要道記』に円爾独自の教義が現れているとは言い難い面があることは、確かに注意を要するところであろう。

<sup>7</sup> 原田[2006]参照。

<sup>8</sup> 例えば、西山義とよく対比される鎮西義においても、祖・聖光『西宗要』には、「答ふ。経説の文に付きて義を云はば、一日七日の念仏に依りて生死を離れん事は阿弥陀経に過ぎたるはなし。乃至十声、一声の功に依りて無始已来出で難き生死を出でるは、あに仏の出世本懐に非ずや」（浄全一〇、232頁）とある。



本懐此ノ法トナル故ナリ。意在衆生一向専称弥陀仏名、ノ積ノ心ナリ。(西叢二、61頁)

さて、「浄土宗」の項における出世本懐説が『十宗要道記』においてどのように位置づけられるのか、このことについて順に確認したい。前提として、菊地が指摘する通り、『十宗要道記』が諸宗の会通を目指したものであることは確かであろう。その一方で、「仏心宗」を解説する(すなわち『十宗要道記』の)ほぼ最後に、「……不嫌智愚、不弁凡聖、高顕任運知、外不求仏也」(「智愚を嫌わず、凡聖を弁せず、高く任運の知を顕して、外に仏を求めざるなり」、『中世禅籍叢刊』巻四、594頁)とある。智者や愚者、凡夫や聖人の区別をつけない教えである、というだけでは、「浄土宗」の項で言われた「機教相応して賢愚を簡ばず」という浄土教の立場と変わるものではない。しかし、この後に言われる「(自己の心の)外に仏を求めない」というところで、特に「指方立相」として、自己とは隔絶した弥陀を尊崇する浄土宗=法然門流とは一線を画す思想になっていると言えよう<sup>9</sup>。

ただ、こうした「外不求仏也」という主張が非浄土教思想だと考えられていたのではなく、「外不求仏也」という点にも浄土教との結節点があり得ると考えていたと思われる箇所がある。先の『十宗要道記』の引文箇所の少し前に、「是心是仏之談論、実多羅素懐也」(「是心是仏の談論は、実に(修)多羅の素懐なり」、同上、591頁)とある。これは「仏心宗」の項であるが、「是心是仏」という言葉自体は、『観無量寿経』第八像観の「是心作仏、是心是仏」(「この心仏となり、この心これ仏なり」、大正一二、343頁上)を意識したものであろう。この「是心作仏、是心是仏」という経文は、もともと中国の禅宗においても注目されるものであった<sup>10</sup>。円爾が重んじた『宗鏡録』にもこの文が引かれている(大正四八、501頁下)。なお、円爾が参じた無住も『聖財集』で、「是心是仏の詞は、頓教一乗也。善道和尚の「我依菩薩蔵頓教一乗海」と釈したまへる、宜しき哉」(『中世禅籍叢刊』五、450頁)と、重要な経文として取り上げている。

『十宗要道記』は確かに念仏が釈迦出世の本懐であることを認めるのであるが、その念仏思想の本意は「是心是仏」にあると見ていたのだと考えられる。こうした「是心是仏」という経文が浄土教にもあるからこそ、そこを結節点として浄土宗も〈ひとつの仏教〉の内だと言い得ると了解していたのであろう。

<sup>9</sup> 法然門流でも特に證空は、弥陀と自己との不二なる関係を強調していたと指摘されることもあるが、そうした理解の問題点についてはすでに指摘した。第1部第3章・第4章参照。

<sup>10</sup> 中国禅宗における『観無量寿経』の受容については、末木[1992b]、181～182頁参照。

### 3 西山義と禅、法華の問題

西山義が融和的な思想として転用されるというのは容易に想定し得ることであるが、證空はあくまで浄土教が根本であると主張する。これは揺るがないところである。このことに関して補足しておきたい。なお、以下の「化前序」説は、後述の存覚『歩船鈔』を理解する前提ともなる。

證空には、諸經典を『観無量寿経』に至る序章——「化前序」——だと位置づける思想がある<sup>11</sup>。凡夫を済度する教えが釈迦出世本懐の教えであり、凡夫ではない声聞・菩薩（＝二衆）を対象とした教えが「化前序」となる。これを前提とし、諸宗を明瞭に「化前序」に位置づける箇所としては、證空『序分義他筆鈔』巻上に以下のようにある。

真言、達磨等ノ云フ所ノ法ハ、心ノ一法ナリ。然ルニ、此ノ心ノ体ハ、有仏ノ時ニモ改マラズ、無仏ノ時ニモ異ナル事ナシ。言教ノ及ブ所ニアラズ、信心ノ及ブ所ニアラズ。故ニ、諸経ニハ、心ノ一法ヲ指シテ隨機根故トモ云ヒ、教外別伝トモ云フナリ。然ルニ、此ノ説ヲ聞クト雖モ其ノ証ヲ得ザル者ヲ凡夫ト名付クト云ヘリ。此ノ謂ヲ聞キテ開悟スル者ヲ二衆（＝声聞・菩薩）ト云フ。此ノ悟ノ教ニ大小、権実ノ不同アリテ門々異ナリト雖モ、皆聖人ノ受クル所ノ教ナルガ故ニ、是ヲ聖道ト名付ク。是ニ依リテ、真言教ノ当機衆ハ秘密自性ノ眷属、所謂金剛薩唾等ナリ。禅宗ノ当機衆ハ迦葉等是ナリ。乃至華嚴ニハ、法慧、功德林、等ノ四菩薩ヲ当機衆トス。法華ノ跡門ニハ、迦葉、身子、目連、等ノ五百、千二百ノ声聞ヲ当機衆トシ、本門ニハ、文殊、弥勒等ノ菩薩ヲ当機衆トセリ。是等ノ二衆等皆更ニ化前ナリト云ヘバ、教亦何ゾ化前ニアラザランヤ。（西叢五、183～184頁）

禅宗で主張される「教外別伝」について、それを聞いても証果を得られないのが凡夫であるとする。後に、禅宗が対象とするのは凡夫ではなく、二衆（＝声聞・菩薩）の範疇だとするのであるから、「教外別伝」は凡夫に向けた教えではないという理解であろう。真言についても同様の理解であるが、禅・真言だけではなく、最終的には法華も含めた諸経全般を指して「化前」であるとしている。

以上の諸経に対する「化前序」という観点だけでは、単に諸宗が時機相応ではないと宣言するだけのように見える。しかしそうではなく、浄土教、他力を根本として、そこから様々な教えや実践が成就される、というのが證空独特の教説である。證空『般舟讚自筆鈔』巻二に、「聖道成仏ノ修行モ、其ノ源ヲ尋ヌレバ、今ノ浄土門ノ他力ノ行ヨリ起リテ、其ノ行ノ

<sup>11</sup> 詳しくは、第1部第7章参照。

体異ナラザル事ヲ思ハヘテ積成スルナリ」(西叢四、24頁)とあるのがそれである。浄土教を根本としながら、〈ひとつの仏教〉を志向する姿勢が證空にあることは確かである。

ただ、他力に帰すとは、『散善義他筆鈔』巻上に、「我身ニ出離ノ縁アリト信ズレバ、往生不定ナリ。出離ノ縁ナシト信ズレバ、往生決定シテ疑ナシ」(西叢六、107頁)とあるように、自己の罪惡を自覚することと共に説かれるものである。〈ひとつの仏教〉を志向する者が證空思想と共鳴するのはある意味で自然であるが、『十宗要道記』の記述にしても、こうした離れ難き罪惡の問題を抜きにした浄土宗、あるいは諸宗理解は、根底的なところで西山義とは相違するものであると言えよう<sup>12</sup>。

### Ⅲ 凝然の「浄土宗」理解

#### 1 浄土宗と「破立無窮」の様相

凝然『八宗綱要』「浄土宗」の項では、法然、並びに専修念仏思想に関して触れるところはない。『八宗綱要』後の展開に関しては、菊池によれば、「下って、応長元年(一三一―)成立の『三国仏法伝通縁起』を見てみると、浄土宗に関して「近代源空上人已後、浄土宗を立てて、世間に弘通す。空公の門人各徒属を立つ。義途極めて多く、破立無窮、その事繁広にして、具さに陳ずること能はず」と述べていて、もはや法然を無視することができなかった。そこで注目したいのは、そのありさまを「破立無窮」すなわち互いに法然の教理を継承していながら、際限なく相手の立場を破したり自己の立場を立てたりしていると観察していることである」<sup>13</sup>という。

この「破立無窮」ということに関して、一例として西山派の顕意の著作内容に触れて補足したい。顕意の『散善義楷定記』巻三では、浄土宗内他流の学者が諸行(=念仏以外の諸經典に説かれる諸善)でも往生することを主張することに関して、「学者直取此文為証、自立諸行自生之義。麁総之至。足可笑矣」(「学者直にこの文を取りて証となし、自ら諸行自生の義を立つ。麁総の至りなり。笑うべきに足る」、西全七、506頁)としている。また、『定善義楷定記』巻五の割註にも、ある一文を「諸行本願証」とする者(これは明確に、同じ法然門流である諸行本願義を意識したものであろう)に対して、同様に「足可笑矣」としている

---

<sup>12</sup> なお、顕意『散善義楷定記』巻二には、「問曰。此品行者既言大乘上善人也。何由自信是罪惡身。又勸此信有何勝利。他宗学人多謂不可。以彼安心不輕自身生怯弱故。乃至、信知自心即仏、超仏越祖為用心故。若発此信、応生怯退。豈非懦弱下劣人乎」(西全七、491頁)とある。罪惡の自覚に対して、他宗ではその意義が多くは認められないとしている。

<sup>13</sup> 菊池[2020]、179～180頁

(西全七、412頁)。諸行往生が説かれていることを認めないのが顕意の根本的立場であり、この点においてどうしても妥協できないところがあった故に厳しい指弾となっている。こうした様相を傍から見れば、「破立無窮」と評するのも理解できる。ちなみに、顕意は凝然と同時代人であるが、凝然『浄土法門源流章』にも取り上げられ、そこでは教えの論理が精緻である(「義路精詳」と評されている(大正八四、200頁上))。

ただ、あくまでこれは顕意の場合であるが、単に相手を打倒することが目的ではなく、『散善義楷定記』巻九に、「縦不信順亦作遠縁。我今与汝共論此事。即是一蓮同生因也」(「たとい信順せずとも遠縁となす。我、いま汝と共にこの事を論ず。すなわちこれ一蓮同生の因なり」、西全七、602頁)とある。議論に納得せずとも往生の遠縁となるとして、二人で問答するそのことを、「一蓮同生の因」だとしている。それは「破立無窮」の様相を呈しているが、議論の先に往生を見据えての問答であったとも言えよう<sup>14</sup>。

## 2 浄土宗への多様なアプローチ

先の『三国仏法伝通縁起』「浄土宗」の項についてまず確認する。『三国仏法伝通縁起』では、浄土教を伝えた泉涌寺の俊苒の事績を紹介するのであるが、そこで「正伝台教律宗、兼伝靈芝浄教。即是浄教相伝規模」(「まさに台教と律宗を伝え、かねて靈芝(元照)の浄教を伝う。すなわちこれ浄教相伝の規模なり」、日仏全六二、10頁)とする。凝然は、天台と律に兼ねて浄土を相伝する在り方を一つの理想としている。そこから、「然日本所弘皆用善導」(「しかるに日本に弘む所はみな善導を用う」、同上)とする。

凝然は必ずしも善導を用いる浄土教宣布を否定するわけではないが、善導のみで浄土教を統一的に理解する姿勢には疑問があったのだと推測される。このことに関して、『三国仏法伝通縁起』以前の著述になる『内典塵露章』(永仁五年〔1297〕成立<sup>15</sup>)「浄土宗」の項には、名号の功德について「名号則撰万徳於三字」(「名号はすなわち万徳を三字に撰す」、日仏全二九、36頁)と解説している。「南無阿弥陀仏」の六字等ではなく、「阿・弥・陀」の三字に万徳の根拠を求めるのは、善導思想や法然門流外で展開されたいわゆる「阿弥陀三諦

---

<sup>14</sup> 證空や顕意の問答が、単なる知的読解を目指したもの、あるいは勝劣を決するためのものではなく、信の問われる場であったことは第2部第1章で指摘した。

<sup>15</sup> 湯谷[2004]、148頁、並びに、138頁註9参照。なお、湯谷[2004]は、『私聚百因縁集』が凝然の諸宗観に影響を与えたことを否定するものであり、注目すべき指摘である。

説」<sup>16</sup>が背景にあるのであろう（なお、證空は明確に「阿弥陀三諦説」を批判している<sup>17</sup>）。凝然としては、善導—法然流のみで浄土宗を把握することに否定的であり、現に名号解釈に「阿弥陀三諦説」を入れ込むことはその現れだと見ることもできよう。

### 3 他派理解の問題について

善導—法然流のみで浄土宗を把握することに対して警戒感のあった凝然であるが、法然門流に対する関心は強く、『浄土法門源流章』に各法然門流の教義・動向について細かく紹介している。菊地は、凝然においては〈ひとつの仏教〉論へのこだわりが明瞭ではなく、「むしろのちには、個別の宗派について詳しく叙述することにこそ興味が向かっていった。この傾向はすでに『八宗綱要』にもみられるが、『浄土法門源流章』の成立はこのような彼の性向をよく表している。こうして時代は、〈ひとつの仏教〉への問題意識を徐々に失い、各宗派の個別的検討に問題関心が集中する方向へと突入してゆく」<sup>18</sup>と指摘している。

凝然の姿勢を考える上で、他宗派理解の問題について一点付言しておきたい。先の證空の禅宗理解が典型であるが、證空は教外別伝の観点から「禅宗」を一括りに把握していた。しかし、これは同時代で多様に語られる禅宗の法門について、その差異を捨象した理解である。むしろ様々な差異を捨象しなければ、〈ひとつの仏教〉を志向することは難しいとも言える。このことは『十宗要道記』の「浄土宗」理解に関しても同様で、特に西山派以外の法然門流からすれば、その「浄土宗」理解に対して疑義が投げかけられても不思議ではない。

自宗派内の差異には敏感でありながら、他宗派内の差異に無関心であるということは広く行われてきたことであろう。確かに、『浄土法門源流章』の法然門流理解に疑問もあるが

---

<sup>16</sup> 「阿弥陀三諦説」に関しては、末木[1979]、末木[1992b]研究篇—第5章「阿弥陀三諦説をめぐって」、柳澤[2005]、村上[2008]、村上／吉田[2020]解題—第4章「『阿弥陀経略記』の無量寿三諦説について」など参照。

<sup>17</sup> 證空『述成』には、「念仏往生と申すにつきて、諸師の心と、和尚の心と大いに替るなり。諸師は、唯六字の名号目出度き事を嘆じて、衆生が唱ふる功德にて往生を得るぞと積し、或は又、三字を法・報・応の三身に配て、空・仮・中の三諦にも配て、或は、法身・般若・解脱の三徳にも配て積すれども、南無の体を積することは、すべてなきなり。然るに善導一師は、阿弥陀の三字を委しく積せずして、南無の二字を積し給ふなり。此の南無を帰命と積せらるるなり」（短編、七六頁）とある。「南無（帰命）」が肝要なのであり、これを外して「阿弥陀」の三字に念仏往生の根拠を求めることを批判するのである。そして、この後に、「南無といふは、正しき我等が体なり。即ち三心なり」（同上、77頁）とあるように、「南無」とは他力信心のことである。

<sup>18</sup> 菊地[2020]、181頁

19、凝然の法然門流に対する記述において注目すべきは、差異を差異のままに詳述していくという態度ではないだろうか。諸宗観の時代的推移に関しては指摘の通りだと考えるが、従前の諸宗観に問題なしとは言えないのであり、その点から凝然の諸宗観の意義を捉える必要もあると考える。

## IV 『歩船鈔』と西山義

### 1 真宗における西山義の影響

存覚に関しては、その修学段階で西山義の阿日房彰空<sup>20</sup>から教えを受けているのであり<sup>21</sup>、『歩船鈔』の「浄土宗」理解において西山義の影響の如何を検討する必要があるだろう。本章では検討の前提として、当時の真宗（本願寺系）における西山義の影響について確認しておきたい。特に同じく阿日に参学した<sup>22</sup>存覚の父・覚如について検証することで、西山義の真宗への影響を示し、そして存覚との比較を試みたい。覚如と存覚の西山義受容には差もあり、この差を通して『歩船鈔』「浄土宗」の項を解明する一助になると考える。

#### ① 證空『鎮勸用心』と覚如『執持鈔』

證空『鎮勸用心』には、「機根つたなくとも卑下すべからず、仏に下根を摂する願います。行業とほしくとも疑うべからず、経に乃至十念の文あり」（短編、149頁）とある。これとほぼ同文が覚如『執持鈔』にある。以下、『執持鈔』である。

一 わたくしにいはく、  
根機つたなしとて卑下すべからず。仏に下根をすくふ大悲あり。行業おろそかなりとてうたがふべからず。『経』に「乃至一念」の文あり。（浄聖全四、238頁）

---

<sup>19</sup> 證空の「化前序」説を、天台学を模したものだとする凝然の理解に対しては、第1章第7章で疑義を呈した。また、諸行本願義理解に対して不足のあることは、佐竹[2017]参照。

<sup>20</sup> 阿日に関しては、上田[1961]に詳しい。上田[1961]では、阿日の系譜に関し、「阿日の名は、源流章にはみえていないが、他の諸系譜においては、東山義或は深草義にその名がみえている。それらに基づいて推定されることは、初期に證入（東）について學び、その歿後、同門（東）の先輩に師事しつつ圓空（深）の門に投じたものようである」（307頁）とする。

<sup>21</sup> 住田[1925]、2～3頁参照。ここで指摘されるように、存覚が阿日に参学したのは十八才の時である。

<sup>22</sup> 住田[1925]、2～3頁参照。

覚如は「わたくしにいはく」と始めているが、證空『鎮勸用心』を土台にした表現であることは間違いないであろう。ただ、『鎮勸用心』の「乃至十念」を「乃至一念」としたのは、覚如が一念を強調するが故であると考えられ、あるいはこの点が「わたくしにいはく」であるのかもしれない。『執持鈔』における『鎮勸用心』の影響については、古くは靈暉（1776～1851）の『執持鈔丙申記』（真大二四、406頁）に指摘される場所である<sup>23</sup>。

## ② 抑止門と覚如

本願文の「唯除五逆誹謗正法」をめぐる議論の一つで、往生において五逆・誹法を除外とする（※「抑止」の義）主体は誰かという問いがあった。覚如『口伝鈔』には、「抑止は積尊の方便なり」（浄聖全四、281頁）とある。この解釈は（阿日も連なる）西山深草系統の立場であると考えられる。順に検討を進めると、まず證空『散善義他筆鈔』巻下には以下のようにある。

問ヒテ云ク、抑止、トハ、積迦ノ抑止カ、弥陀ノ抑止カ。答ヘテ云ク、積迦ハ弥陀ノ功德ヲ説キ顕ハシ給フナリ。本願ニハ抑止ノ謂ナクンバ、積迦始メテ抑止シ給フベカラズ。其ノ謂願文ニ見エタリ。（西全六、184頁）

ここで證空は、積迦のみの方便とするのではなく、あくまで積迦は弥陀の功德を説くものであり、積迦の抑止も弥陀に根拠があるとしている。これは積迦のみの方便と結論する覚如の解釈とはやや違うものである。これに対して、證空の直弟であり、深草義祖となる立信は、『深草抄』巻九に「今の義は爾らず。積迦の抑止なり。若し弥陀の抑止と云はば、道理にそむく難あり」（『深草教学』一九号所収本、432頁）とする。立信の弟子・顕意『玄義分楷定記』巻二には、「抑止門是積迦方便」（「抑止門はこれ積迦の方便なり」、西全六、42頁）とある。

抑止の主体を積迦に限定して論じるのは西山深草義の特徴である。鎮西義でも積迦に限定した抑止門理解は主張されない<sup>24</sup>。先の覚如『口伝鈔』の解釈は、西山深草義の影響であ

<sup>23</sup> なお、聖覚『唯信鈔』の影響だと考える説もあり、法海（1768～1834）『執持鈔丙子録』巻三には、「彼鈔（＝『唯信鈔』）〈二十右〉に、「むなく身を下してここを怯弱にして仏願不思議をうたがうことなかれ」とある。この文に依りたまいたるものなり」（真大二五、125頁）とする。確かに類似の思想内容ではあるが、『執持鈔』の文は『鎮勸用心』とほぼ同文であり、靈暉の指摘が正確であろう。

<sup>24</sup> 『新纂浄土宗大辞典』（浄土宗、2016）「抑止門・摂取門」の項（曾根宣雄稿）参照。

ると推定される。

### ③ 顕意の影響

覚如の著作には、顕意の影響が考えられる箇所がある。本節では現存の立信著作には見られないが、顕意『楷定記』に見られる教説で、覚如に影響を与えたと考え得る箇所を挙げたい。

覚如『口伝鈔』「真宗所立の報身如来、諸宗通途の三身を開出する事」における仏身論は、顕意『楷定記』の議論を下地にしたものである<sup>25</sup>。そして、同箇所では提示される『大経』・『観経』解釈にもその影響が見える。以下、『口伝鈔』である。

いはゆる三経の説時をいふに、『大無量寿経』は、法の真実なるところをときあらはして、対機はみな権機なり。『観無量寿経』は、機の真実なるところをあらはせり。これすなはち実機なり。(浄聖全四、273頁)

親鸞『教行信証』教巻は、『大経』を真実の教だと見定めるものであるが(浄聖全二、九頁)、法の真実のみが顕れているというような限定的な見方ではない。対して、顕意『玄義分楷定記』巻二には、「此乃願力易行頓教。法在大経、機在此経(=『観経』)故也」(「これすなわち願行易行の頓教なり。法は大経に在りて、機はこの経に在るが故なり」、西全六、46頁)として、法と機の観点から、『大経』と『観経』の違いを論じている。前提として、覚如『口伝鈔』の仏身論が『楷定記』の思想を下地にしたものだとなれば、ここで『大経』を「法の真実」、『観経』を「機の真実」を顕すものだと見るのも、『楷定記』の説示をより明瞭化したものだと推定される。

以上の法／機の観点から浄土三部経を論ずるのは、『歩船鈔』「浄土宗」の項を検証する上でも一視点となるものである。これについては後に述べる。

## 2 存覚『歩船鈔』における「浄土宗」理解

### ① 「一代化前の諸教」について

---

<sup>25</sup> 詳しくは、第3部第4章で論じる。また、顕意の仏身論は、顕意が実際に問答を行う中で進展させたものだと考えられ(第2部第1章参照)、これに関しては円空ではなく、顕意の教説が覚如に影響を及ぼしたものと推定する。



存覚『歩船鈔』「浄土宗」の項で、釈迦一代の教えを聖道・浄土、難行・易行などの二門の観点から論じる中、以下のようにある。

就中、和尚『観経』を決了し給時、化前・発起の二別を立たる、此二門の意なり。されば自宗・他宗共に一代を二門に分別する上、聖道の諸門は聖者の修行に叶ひ、念仏の一行は凡夫の所修に應ぜること、異論あるべからず。然者、吾が機分を量時、三乗の分に不預、凡夫の行用に堪へたる易行に帰せんこと、決定出離の要道たるべき者なり。化前・発起の二別と云は、一代化前の諸教は聖人を益し、『観経』所説の念仏は、凡夫を摂すと云事なり。(浄聖全四、786頁)

善導の言う「化前序」とは、『観経』において王舎城に釈尊が教化に赴く前段階を指してその場面に名付けたものである。それ以上の意味はなく、「化前」=釈迦一代の教え、と解釈したのは證空特有の思想である(第1部第7章参照)。また先に見たが、證空は「化前」の教化対象を凡夫以外の二衆(=声聞・菩薩)としていた。存覚がここで、「一代化前」として、「化前」の意味を釈迦一代の教えにまで拡大し、なおかつその化前の教化対象を「聖人」だとする解釈は、西山思想を前提とするものであろう。この存覚の解釈について、「善導に依拠する言葉」<sup>26</sup>ともされるが、善導の言葉をもとにした西山思想に依拠する解釈だと見るべきである。

さて、西山思想と言っても、浄土経典以外の諸経典をすべて浄土経典の序章、化前だとする解釈とは距離を取る立場もあった。それが西山西谷義祖・浄音であり、対して、浄土経典以外をすべて化前だとするのが深草義である(第1部第7章参照)。存覚が「一代化前の諸教」とするのは、證空の著述を直接目にした結果である可能性もあり得るが、深草系統の阿日に参学しているのであり、父・覚如同様、深草義の影響を想定することが自然であろう。

## ② 存覚の「浄土宗」理解を如何に考えるか

存覚の「浄土宗」理解を総合的に考察する前に、『歩船鈔』の浄土三部経理解を検討しておきたい。

「三部経」の中に、『大経』には上巻に、六八の弘誓を説て因位の悲願を明し、下巻に深広の仏智を嘆じて果地の功德を顕すが故に、明弥陀の利生を顕すことは此経にあり。故に、和尚も定・散・弘願の三門を分別する時、弘願を釈すとしては、「言弘願者如『大

<sup>26</sup> 岡本[1999]、35頁

經』説」と云て、善悪皆乗の要義を述べたり。『観經』には其の機を煩惱賊害の機と定て、定散の文の中に併ら念仏を標せり。『弥陀經』には定散諸行の方便を不交、偏に称名の一行を説けり。故此時に於て、諸仏同心の証成を至し、釈尊凡地の本行なる事を説けり。然者、三經の所説に依て一教の深義を成ずるなり。(浄聖全四、789頁)

ここで注視されるのが、他の二經典とは違う役割として、『観經』については浄土教が対象とする機根を「煩惱賊害の機」だと見定めることである。『観經』のみに機を見定める側面を見出すのは、顕意の思想と符合するものである。この点に関しては、父・覚如の影響も看過できないであろう。とは言え、明瞭に法／機に分けて浄土經典を論じているわけでもなく、覚如に比べて、深草義の影響を推定するのを戸惑うところでもある。ここは深草義を参照した可能性はあるが、少なくとも深草義をそのまま引き写した箇所ではないと考えておきたい。

また、先に見たように、『歩船鈔』では仏教の枠組みを理解する上で西山義を参照しているが、西山義とはやや異なる主張も見える。例えば、『歩船鈔』に「此浄土門に付て諸行と念仏と共に一往往生の益を説たれども、其中に念仏を以て本願とし、名号を以て生因とす」(浄聖全四、788頁)とある。先の顕意などはその典型であるが、一応は諸行による往生の可能性を認めるも、機根を省みて念仏を勧めるというのが西山義の主張ではない。西山義では浄土經典に「諸行往生」が説かれていることをそもそも認めないのである。

親鸞の教えを相承する者として、西山義にそのまま依らないところもある、というのは至極当然のことではある。しかし、かといって浄土真宗の教義が前面に出ているわけでもない。浄土三部經を真／仮の視点から解釈する、『大經』を真実の經典だと見定めるのが親鸞の特徴であると言ってよいが、こうした観点を存覚は語らない(むしろ先に見たように、三部經の一致点が強調される)。また、『歩船鈔』「浄土宗」の項で、(親鸞だけの主張ではないが)他力回向の信心についてことさら主張するところはない。

存覚が仏教の枠組みを提示するにあたり、西山義の「化前序」説を参照し得ると考えたのは間違いないであろうが、その一方で、浄土宗各派の特徴的な教義が打ち出されているとも言い難い。これは推測となるが、存覚の『歩船鈔』は、浄土宗各派の特徴的な教義を極力、意識的に排除しているのではないかと考える。阿日に参学した存覚は、浄土宗各派の教義が多様に展開していることをよく知っており、「浄土宗」ということを統一的に記述する難しさを熟知していたのではないだろうか。どのように記述しても浄土宗各派の教義と衝突するところも出てくるが、いわば最大公約数的に「浄土宗」の記述をしようと心がけたのが『歩船鈔』「浄土宗」の項であると推測する。

## V 小結

以上論じてきたように、浄土宗西山義との関係を検討の軸に据えることで、中世仏教綱要書の特徴、あるいはその思想背景が浮かび上がってきた。

浄土／法華が矛盾するものではないことを『十宗要道記』は主張するが、これは西山義の一乗思想を転用するものであった。また、こうした西山義の影響は、證空と東福寺の歴史的関係を視野に入れるべきものである。現に存在する「浄土宗」を記述するにあたり、参照した法然門流の教えがあることはある意味で自然であり、その具体例として西山義の影響を本章で明らかにした。これに対して、現に存在する「浄土宗」をよく観察し、法然門流から一定の距離を取ったのが凝然である。距離を取りつつ、法然門流に無関心ではなく、法然門流の差異を差異のままに記述する凝然の諸宗観に意義のあることは本章で論じた通りである。

そして、西山義の「化前序」説から仏教の枠組みを示すのが『歩船鈔』である。これだけであれば、単に西山義の影響が見えるということになるが、『歩船鈔』全体としては必ずしも西山義の影響は大きくない。西山義を含め、浄土宗各派の特徴的な教義がなるべく前面に出ないように意識して記述されたのが『歩船鈔』であると本章では推測した。

### [参考文献]

- 上田良準[1961]「阿日房彰空と樋口安養寺」『印度學佛教學研究』9・1号  
岡本一平[1999]「日本の仏教綱要書について」『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』32号  
菊地大樹[2020]「宗派仏教論の展開過程」『日本宗教史6 日本宗教史研究の軌跡』（吉川弘文館）  
佐竹真城[2017]「『浄土法門源流章』所説の長西教義考——「浄土疑芥」との比較を通して」『佛教學研究』73号  
末木文美士[1979]「阿弥陀三諦説をめぐって」『印度學佛教學研究』28・1号  
末木文美士[1992]『観心略要集の研究』（西村岡紹／末木文美士著、百華苑）  
末木文美士[1992]『浄土仏教の思想』巻二（末木文美士／梶山雄一著、講談社）  
住田智見[1925]『浄土源流章解説』（法藏館）  
龍口恭子[2008]「『歩船鈔』における十宗——存覚の修学の系譜を中心に」『印度學佛教學研究』57・1号  
龍口恭子[2012]「存覚と仏心宗——『歩船鈔』の一考察」『印度學佛教學研究』61・1号  
野呂靖[2011]「存覚撰『歩船鈔』における聖道門理解——「華嚴宗」項の検討を中心に」『眞宗研究』55号

- 原田正俊[2006]「九条道家の東福寺と円爾」『季刊日本思想史』68号
- 村上明也[2008]「源信における「無量寿三諦説」成立の再考」『仏教学研究』64号
- 村上明也／吉田慈順[2020]『源信撰『阿弥陀経略記』の訳注研究』（法藏館）
- 柳澤正志[2005]「澄憲の念仏思想について」『印度學佛教學研究』53・2号
- 湯谷祐三[2004]「『私聚百因縁集』の成立時期——その法然門下についての記事と『内典塵露章』及び『天台名目類聚鈔』との関係から」『愛知文教大学比較文化研究』6号
- 『新纂浄土宗大辞典』（浄土宗、2016）

## 第2章 長西における「雑行専修」をめぐる問題

### —西山義の批判を中心として—

#### I 問題の所在

法然の直弟の一人である長西の思想研究において、長西撰『専雑二修義』は以前から注目される場所である<sup>1</sup>。しかし、『専雑二修義』で説かれるところの「正行」／「雑行」と「専修」／「雑修」の区別の違いが、長西の念仏思想を考究する上で如何なる点で注目すべきかが必ずしも明らかではない。『専雑二修義』は、長西が「念仏」や「諸行」を具体的にどのような実践行として捉えていたのかを知る上で、核となる一つの著作である。そこで、西山義との交渉を検討する前に、『専雑二修義』について改めてその思想的意義を考察するのが本章第一の目的である。

そしてこの『専雑二修義』が主張する思想に対して、西山義はいち早く批判を加えている<sup>2</sup>。特に問題となるのが、長西やその門流が主張する「雑行専修」である。両者の思想的交流を知る上でこの「雑行専修」は注目され、「雑行」と「専修」をめぐる理解の相違は、長西と西山義の思想の相違を如実に示すものとなっている。この批判、相違点から西山義の思想的特徴も反照できると考える。そこで本章第二の目的は、この西山義の「雑行専修」批判を明らかにすることにある。

以上の観点から、『専雑二修義』、そして「雑行専修」の問題について詳細な検討を行っていききたい。

#### II 善導と法然

##### 1 善導、法然における「専修」／「雑修」の概略

長西—西山義における「正行」／「雑行」、「専修」／「雑修」についての議論を始める前に、前提として善導と法然の教義を確認する必要がある。そこで、まずは善導『往生礼讃』

---

<sup>1</sup> 代表的なものを挙げれば、石橋[1937]55頁以下、安井[1968]70頁以下、石田[1979]149頁以下など。

<sup>2</sup> これに関する略説としては、石橋[1937]第2編—第2章「専雑二修義に於ける諸師の異説」—第3節「西山證空の義」が参照される。しかし、「雑行専修」がなぜ、どのように西山義で問題となったかが検討されていない。

の「専」について概観しておきたい。『往生礼讃』の前序には、「若為安心・起行・作業、定得往生彼国土也」（「若為が安心・起行・作業して、定めて彼の国土に往生することを得るや」と問われ、「三心」・「五念門」・「四修法」が往生の法として説かれる（大正四七、438頁下）。この「三心」・「五念門」・「四修法」のいずれにおいても「専」の姿勢が説かれ、結論としては、「余比日自見聞諸方道俗、解行不同、専雑有異。但使専意作者、十即十生。修雑不至心者、千中無一」（「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、専雑異なること有り。ただ意を専らにして作さしめば、十はすなわち十ながら生ず。雑を修して至心ならざれば、千が中に一も無し」、大正四七、439頁中～下）とする。具体的な行法についての考察は省くが、称名等の往生の行法に専心、專注することが策励される。こうした専心、專注することを「専修」とし、その反対の概念が「雑修」と呼ばれる。

次に、法然の検討へと移る。法然が『観経疏』散善義（大正三七、272頁上～中）に説かれる「正行」を「五正行」（読誦・観察・礼拝・称名・讃嘆供養）と分類したことは著名なことであるが（『選択集』二行章）、法然はこの「正行」が『往生礼讃』で説かれる「専修」に当たると考えていた。『法然聖人御説法事』（以下、『御説法事』と略記）には次のようにある。

しかればこの『経』（＝『観経』）のころによりて、今聖道をすてて浄土の一門に入也。その往生浄土につきて又その行これおほし。これによて善導和尚専雑二修を立、諸行の勝劣得失を判じたまへり。すなわちこの『経疏』に云、「行につきて立信者就行有二種、一正行、二雑行」と云り。もはらかなの正行を修するを、専修の行者と云。正行おぼ修せずして、雑行を修するを、雑修の者と申也。（定親全五、103頁）

法然自身に明言はないが、このように考える根拠としては、(1)『観経疏』で説かれる「五正行」は、そのすべてに「一心専」が冠せられている、(2)『往生礼讃』では「専修」が本願と相応すると説かれるが、称名正行にも同じく「順彼仏願故」と説かれる、ことが挙げられよう。法然にとっては、「正行」と「専修」、「雑行」と「雑修」が対応することは自明の理であったと言える。

## 2 「専修」と「正行」を統合する意義

法然は『御説法事』で次の如く論ずる。

「余このごろ諸方の道俗を見聞するに、解行不同にして専雑異あり、しかるに専修の者は十は十ながら生じ、雑修の者は千が中に一もなし」とのたまへり。さきの義をもて判

じ候に、千が中に五三とゆるしたまへりといえども、今正見には一もなしとのたまへる也。(定親全五、108頁)

この引用文中、カギ括弧内は先に示した『往生礼讃』の文である(正確には取意文であり、「但使專意作者」=「專修の者」、「修雜不至心者」=「雜修の者」と言い換えられている)。こうした『往生礼讃』にはあるが、『観経疏』において正雜二行を判ずる中にないものは、念仏以外の行に依る往生の難しさ——不可能性を論じる言葉である。「正行」と「專修」を一つにして論ずる意味の一つは、「雜行」に依る往生の困難性を示すことにあったと考えられる。

また、『観経疏』にはあるが、『往生礼讃』において專雜二種を判ずる中にないものは、称名念仏とそれ以外の行との関係である。『観経疏』においては、読誦・觀察・礼拝・讚嘆供養=助、称名=正、として明確にその関係性が示されているが、『往生礼讃』には、三心、五念門、四修法中に示される読誦・觀察・礼拝・讚嘆供養が称名念仏と如何なる関係にあるのかが明瞭ではない。

善導『往生礼讃』、『観経疏』どちらにも不鮮明な点は存在するのであり、それを『往生礼讃』と『観経疏』を統合して読み解くところに法然の慧眼があると言える。ただ、善導自身の教義を考える上では、『往生礼讃』、『観経疏』の違いにむしろ注目しながら、著作の成立年代等を検証する必要もあろう。

### Ⅲ 長西と證空

法然にとって、「專修」／「雜修」と「正行」／「雜行」が一致することは明白であった。こうした法然の門下にあつて、その区別をむしろ主張する直弟がいた。それが長西である。この長西の主張を検討することで、長西教義の中で今まで不鮮明であった部分を解明していきたい。さらに、その主張の波紋を検討する上で、本章では特に證空に注目する。

#### 1 長西と「雜行專修」

##### ① 「專修」／「雜修」の理解と長西における「念仏」

長西『專雜二修義』における「專修」と「雜修」の意義から確認したい。

私云、三心・五念為所專・所修法體。以四修法為能專・能修行。專修之言、雖通能所、正從能修四修相貌立專修名也。設□□□五念合行人、若無四修策勵者、願行退緣難遁故、

上文云、勸行<sup>四修</sup>□□法、用策励三心・五念之行、速得往生。(「私に云はく、三心・五念を所専・所修の法体となす。四修法をもって能専・能修の行となす。専修の言、能所に通ずと雖も、まさに能修の四修の相貌より専修の名を立つなり。たとい三心・五念合行の人たりと雖も、もし四修の策励無くんば、願行の退縁遁がれ難きが故に、上文に云はく、「勸めて四修の法を行ぜしめ、用いて三心・五念の行を策励して、速やかに往生を得しむ」と)、石橋本、196頁)

善導『往生礼讃』に「勸行四修法、用策三心・五念之行、速得往生」(大正四七、439頁上)とあるが、この文を基にして「三心・五念」を「所専・所修法体」とし、その「三心・五念」(=「二種の念仏」〔石橋本、198頁])を修する主体的な側面を「四修法」(※恭しく礼拝すべきことや、心惑わされることなく専念すべきこと等を説くもので、「恭敬修」「無餘修」「無間修」「長時修」の四つから成るもの)だとしている。つまり、行者の修する内容を指して「三心・五念」とし、その「三心・五念」を修する行者の在り様、心構えが「四修法」だということになろう。そして、専の語が能・所のどちらにも通じるとしながらも、「四修法」によって「専修」の名を立てるとしている。重要なことは、「三心・五念」の人であっても、「四修法」に努めない者は往生し難いとすることである。『専雑二修義』のこのすぐ後にも、「設雖双修三心・五念、若不用四修策励者、諸往生障碍競来間雑故、下文云雑縁乱動失正念故是也」(「たとい双べて三心・五念を修すと雖も、もし四修の策励を用いざれば、諸の往生の障碍競い来りて間雑するが故に、下文に「雑縁乱動して正念を失するが故に」と云えるはこれなり)、石橋本、197頁)としている。

以上のように行者の在り様を問題にするのが「専修」であるが、その対概念である「雑修」も同様に論じられている。まず、長西は「所雑」を「三心・五念」としている(石橋本、198頁)。先に行者の心の在り様から「専修」の名を立てるとしていたが、行者の修する内容で「専修」／「雑修」の区別を論じているのではないということがわかる。では、「雑修」として論ずべき「能雑」とはいかなるものを指すのか。長西は続けて以下のような五つを挙げる。

私云、付能雑法雖有多种、且出五類。一、殺・盗・姪等七支過<sup>悪</sup>□。□、貪・瞋・痴等三毒煩惱。三、属名利等世業衆務。四、於所求境執心不牢固。五、起行信心若存若亡。(「私に云はく、能雑の法に付きて多種有りと雖も、しばらく五類を出だす。一に、殺・盗・姪等の七支の過悪なり。二に、貪・瞋・痴等の三毒の煩惱なり。三に、属名利等の世業の衆務なり。四に、所求の境において執心牢固せざるなり。五に、起行信心もしは存しもしは亡すなり)、石橋本、198頁)



ここから、「此中初二毀破念仏故。次一妨障念仏故。後二所行劣弱故」（「この中の初の二は念仏を毀破するが故に。次の一は念仏を妨障するが故に。後の二は所行劣弱なるが故に）」と解説を加えている。「雑修」とは念仏を妨げる要因全般を言うものだと見て間違いないであろう。具体的には、三毒、煩惱など直接的に念仏を破滅させるもの、世俗的な名利など念仏を怠らせるような要因、念仏に対して起きたり消えたりするような薄弱な信心などとなる。

ただ念仏を行ずればよいのではないのであり、念仏者の中にも「雑修」の者がいるということである。故に、「設修念仏・三心、不具四修減少、当名雑修」（「たとい念仏・三心を修すとも、四修を具せずして減少するを、まさに雑修と名づくべし」、石橋本、210頁）としている。長西はこの「雑修」を離れて「専修」——すなわち煩惱等を離れ、間断なく念仏することを勧めるのであり、「自力高長」を長西の教義的特徴だと見ることは正しいと言える。ただし、それが即座に諸行往生を策励することを意味しないことには注意が必要である（III—1—④にて論じる）。

## ② 法然『選択集』との同異

以上の「専修」／「雑修」と「正行」／「雑行」の区別が議論的となる。特に問題となるのが、『選択集』との同異である。この問題を検討する前提として、「正行」と「雑行」の区別についても確認しておきたい。『専雑二修義』の教説を確認すると以下のようにある。

問。彼正雑二行与此専雑二修為同為異。答。異而非同。彼二行者付所修行、分二種行相、論親疎得失。謂行正行者、三業共□□□<sup>以 弥陀</sup>依正為所縁境。親近徳勝故、選為正行也。次行雑行者、三業皆<sup>共</sup>□□以疎遠弥陀。有疎遠失故、簡名雑行也。又正雑二行若依安□□<sup>心 辺</sup>全無異。今約起行辺、分正雑二種也。親近得益、疎遠<sup>損 失</sup>□□天地懸隔故。（「問ふ。彼の正雑二行とこの専雑二修とは同となすや異となすや。答ふ。異にして同に非ず。彼の二行は所修の行に付きて、二種の行相を分ちて、親疎の得失を論ず。行の正行と謂うは、三業ともに弥陀の依正をもって所縁の境となす。親近の徳勝たるが故に、選んで正行となすなり。次に行の雑行とは、三業みなともにもって弥陀に疎遠す。疎遠の失有るが故に、簡んで雑行と名づくるなり。また正雑二行もし安心の辺に依ればまったく異なることなし。いま起行の辺に約して、正雑の二種を分つなり。親近の得益、疎遠の損失は天地懸隔なるが故に」、石橋本、205頁）

ここで「正行」／「雑行」の区別は弥陀に近い行か否か、という区別によって論じたものであるとする。これ自体は、法然五番相対中の「親疎対」と変わるところはない。ただ、

先の議論に引き戻せば、「正行」／「雑行」の区別は、「親疎対」という行の内容の違いを問題にしたものであり、その行をどう行ずるかを問題にした「専修」／「雑修」の区別とは違うということになる。法然はこうした区別を論じない。なお、良忠に依れば、こうした区別は長西が学んだとされる覚瑜にもなく、それ以降の「今案の新義」だとされる<sup>3</sup>。

上述してきた長西の専修二修等の主張と法然『選択集』との相違については、長西当時から議論的となっていたと考えられる記述がある。『専修二修義』には次の如くある。

私云、黒衣上人両三許輩来臨問曰。先師上人選択所立専修二修与汝所存専修二義同異如何。(「私に云はく、黒衣上人両三ばかりの輩来臨して問いて曰く。先師上人の選択の所立の専修二修と汝が所存の専修二義と同異如何」、石橋本、209頁)

長西に依れば、「黒衣の上人」が二三人ほど訪ねてきて、先師法然の『選択集』と長西が論ずる専修二修との同異について問うてきたと言う。また、ここから『専修二修義』という一つの著作にまとめる以前から、長西が「正行」／「雑行」と「専修」／「雑修」に関する差異を主張していたこともわかる。

さて、この問いに対して長西は、「或同或異也」として師説に対して絶対的に従う姿勢ではないが、結論的には、以下のように『選択集』の所説と会通した形になっている。

謂彼正行者親近等徳勝故、専修義其易成。彼雑行者疎遠等失重故、雑修過難遁。仍且従所依、正行即名専修、又従所依、雑行且名雑修。(「謂えらく彼の正行は親近等の徳勝たるが故に、専修の義それ成じ易し。彼の雑行は疎遠等の失重きが故に、雑修の過遁れ難し。よってしばらく所依によりて、正行すなわち専修と名づけ、また所依によりて、雑行をしばらく雑修と名づく」、石橋本、210頁)

弥陀と親しい行である「正行」は「専修」の義が成就しやすいから、『選択集』では仮に「正行」を「専修」と名づけたまでであり、反対に弥陀と疎遠な行である「雑行」によって「専修」の義を成就するのは難しく、「雑修」に陥ることが遁れがたいところを指して仮に「雑行」を「雑修」と名づけたまでである、というのが長西の理解である。長西としては、師・法然が論じていなかった部分を論じたまでだという認識であったのだろう。

---

<sup>3</sup> 第2部第3章参照。

### ③ 「雑行専修」の問題

長西は先の「正行」／「専修」の理解が、法然に違うところはないと認識していたとは言える。しかし、これが法然門流において批判的となっていく。特に西山義で問題となるのが「雑行専修」である。上述の議論を踏まえながら、「雑行専修」について検討を行う。『専雑二修義』では、「専修」／「雑修」、「正行」／「雑行」の区別を基に、「付正雑二行・専雑二修有四句不同」（「正雑の二行・専雑の二修に付きて四句の不同有り」）として、以下のよ

うに四句に分類する。

一、正行雑修。二、雑行専修。三、正行専修。四、雑行雑修。（石橋本、211頁）

これに続いて「礼讃序中誠第一句、勸第三句」（「礼讃の序の中に第一句を誡め、第三句を勸む」）として、『往生礼讃』においては第一句目の「正行雑修」が戒められ、第三句の「正行専修」が勧められるとする。この戒められる「正行雑修」とは、先に指摘した念仏者中において煩惱等によって念仏が怠っている状態を指すものである。この状態を離れて「正行専修」となることが勧められるわけである。

長西の議論の主眼は、『往生礼讃』で勧められているのは「正行専修」であって、その「正行専修」とは如何なるものかを明らかにすることにあると言える。故に、「雑行専修」と「雑行雑修」について詳細に論じられていないが、この区別をつけたことは長西の教義を知る上で注目すべき視点を提供している。

まず、そもそも「雑行」の者が往生し得るか、という問題がある。現存の『専雑二修義』には明瞭な回答は見いだせないが、長西『散善義光明抄』には以下のようにある。

尋云、又雑毒者念仏外餘行也。而雑毒善即雑行也。〈云云〉此義如何。答。此義大以□見□<sup>4</sup>。其故万行皆為成仏因、為往生因之条、經論章疏其明文分明也。仏満足大悲人也。何説毒、与衆生哉。不□言之事也。若見聞如此□解、塞耳塞目、恐遠離之。（「尋ねて云はく、また雑毒とは念仏の外の餘行なり。しかるに雑毒の善とはすなわち雑行なり。〈云云〉この義如何。答ふ。この義大いにもって僻見なるものか。その故は万行みな成仏の因となし、往生の因となすの条、經論章疏にその明文分明なればなり。仏は満足大悲の人なり。何ぞ毒を説きて、衆生に与えんや。不□言の事なり。もしかくの如き□解を見聞せば、耳を塞ぎ目を塞ぎ、おそらくはこれを遠離せん」、『宗学研究』14号所収本、159頁）

<sup>4</sup> 佐竹[2016]では、この部分の翻刻について、「此義大以僻見歟」としている（9頁）。

ここで「雑行」が問われているにもかかわらず、「万行」が成仏の因、往生の因であることは経論章疏に明らかであると応ずるのはいささか逸れた回答にも見える。しかし、これは善導『観経疏』散善義に、「除此正助二行已外自餘諸善悉名雑行」（「この正助二行を除きて已外の自餘の諸善をことごとく雑行と名づく」、大正三七、272頁中）として、「雑行」を五正行以外の諸善だと定義しているのが前提であろう。長西も、『散善義光明抄』で「又雑行与諸行為同為異歟。答。体同、得名由別也」（「また雑行と諸行とは同となすか異となすか。答ふ。体は同にして、得名の由は別なり」、『宗学研究』14号所収本、179頁）として、名の由来は別であるが体は同じだとしている。以上の解釈からして、「雑行」に依る往生は当然あり得る、というのが長西の理解だということになる。

なお、長西は「雑毒」＝「雑行」という見解に対して、「塞耳塞目」等と厳しく批判するが、こうした主張は證空に見える。證空『散善義他筆鈔』卷上には、「雑行トハ、至誠心等ニ云フ雑毒ノ善ナリ」（西叢六、111頁）と端的に定義している。長西が證空のことを直接意識して批判しているか定かではないが、いずれにせよ「雑毒」と「雑行」に対する理解の違いが、長西と證空を分ける大きな点であることは間違いない（證空の「雑毒」＝「雑行」説については次節で触れる）。

さて、従来の研究において、本願に順じた諸行往生というものが成立する根拠を、長西がどのように考えていたのかについては綿密な蓄積がある<sup>5</sup>。しかし、諸行の者が「如何にして」往生し得るのか、ということに関しては詳細に検討されてきたとは言いがたい。諸行の者も「本願に順ずるから」では漠然としすぎていて、長西が諸行往生を具体的にはどのように考えていたのかがわからない。これを解明する一つの手がかりになるのが、「雑行専修」／「雑行雑修」という区分である。

先の四句は、往生に関して念仏に「正行専修」／「正行雑修」の区別があるとすれば、諸行にも「雑行専修」／「雑行雑修」の区別があるということを示している。念仏者の場合、「正行専修」が勧められていた。では、諸行往生の場合はどうか。当然、諸行を修する時は「雑修」でもよい、ということにはならない。弥陀と疎遠な行である「雑行」が「雑修」でよく、弥陀と親近な「正行」のみが「雑修」を戒められるのは明らかに不自然である。故に、長西の言う諸行往生の者とは、「雑行専修」——念仏者と同じく煩惱等に妨げられることなく相續して諸行を修することが、具体的な在り方であったと推論できる。

---

<sup>5</sup> 石橋[1937]、15頁以下「諸行本願義の本據」等参照。

#### ④ 長西における「諸行本願」の位置づけについて

長西説の検討の最後に、長西における「諸行本願」の位置づけについて付言しておきたい。すでに先学によって、諸行に依る往生は本願に誓われるものだと長西が主張しているとしても、あくまで明らかにしようとしていたことは本願の正意が称名念仏にあることだと指摘される<sup>6</sup>。先に挙げた『専雑二修義』の記述を見ても、念仏＝親近、諸行＝疎遠として、「親近得益、疎遠損失天地懸隔」としているのであるから、勧めるべきは念仏だと考えていたのは間違いないだろう。

以上のような長西の念仏／諸行の理解を念頭に置けば、長西を「諸行本願義」と呼ぶことが果たして適切かという疑念も起きる。これについて考察してみたい。先に示したように、長西は「万行皆為成仏因、為往生因之条、経論章疏其明文分明也」としていた。長西自身の自覚として自らが自力の修善に依る往生が可能だと認識していたかどうかは判断し難いが、少なくとも文献を典拠として諸行に依る往生は可能である、換言すれば、凡夫が自力で往生に足る善人となる可能性を信じていたことは間違いないであろう<sup>7</sup>。

これは證空や親鸞などの他の法然直弟と比べるとその差は大きい。例えば、證空『散善義他筆鈔』巻下で、煩惱具足の凡夫においては「悪ヲ離レタル純善アルベカラズ」（西叢六、171頁）とする。長西は「雑行」と「雑毒」を分けるが、證空からすれば、凡夫のすべての善＝「雑行」とは、必然的に「雑毒の善」とならざるを得ないのである。

諸行に依る往生が本願に誓われていることを何の疑いもなく主張するところに、他の法然門下とは違う長西の人間観が現れていると言え、その意味で「諸行本願」を長西の教義の特徴と捉えること自体は間違いではないであろう。しかし、「念仏」の思想を如何に明らかにするかが長西の眼目であったのであり、「諸行本願」の一言で長西の思想全体を括ってしまうことは正鵠を射ていないのであると改めて注意喚起しておきたい。

## 2 證空と「雑行専修」

### ① 『他筆鈔』に見える「雑行専修」への批判（1）——「文」について

證空『散善義他筆鈔』巻上（西叢六、121～122頁）には、「雑行専修」について以下のような問答がある。まずは問いから検討する。

<sup>6</sup> 佐竹[2016]、同[2017]参照。

<sup>7</sup> 石田[1979] 第5編「長西上人の浄土教」でも、長西が人間の修善可能性を肯定する立場において立論していることを随所に指摘している。

問ヒテ云ク、或義ニ云ク、正雑二行ハ法体ニ約シ、專雑二修ハ修行ノ相貌ナリ。故ニ、二行ニ各二修アルベシ。正行ノ二修トハ、サキノ五種ノ行ヲ修スルニ、三心・四修ヲ具足シテ餘行ヲ雑ヘズ。正行ヲ專修トスベシ。サキノ正行ヲ修スト雖モ、三心・四修具足セズ、餘業ヲ雑ヘ、貪瞋等ヲ交フ。正行ヲ雑修ト云フナリ。雑行ノ二修トハ、自餘ノ諸善ニ随ヒテ一行ヲ修スルニ、三心・四修具足シテ互ニ餘業ヲ交ヘズ、貪瞋等ヲ交ヘズ。雑行專修ナリ。彼ノ諸行ヲ修スルニ、三心・四修具足セズシテ互ニ餘業ヲ雑ヘ、貪瞋等ヲ交フ。雑行雑修ナリ。此ノ四句ノ中ニ、正行專修ハ百即百生ノ業ナリ。雑行雑修ハ同ジク千中無一ノ行ナリ。此ノ義、如何。

ここにある「正行」／「雑行」の区別は「法体」についてのもの、「專修」／「雑修」の区別は「修行の相貌」についてのもの、という主張は明らかに長西の教義に端を発するものである。問者が長西自身の講説を聞き及んだのか、その弟子の講説に依るのかは判断できないが、いずれにせよ長西門流の教義に触発された問いであることは間違いない。ただ、長西は「三心」と「五念門」を一組とした上でそれを「所專」として、「能專」を表す專修はあくまで「四修」であった。この問いにおいて、「三心」と「四修」を一組にして「專修」を論じているが、長西からすれば教義を誤解したということになる<sup>8</sup>。

さて、これに対する返答を次に確認していく。まず、「答ヘテ云ク、此ノ義甚ダ非ナリ。文ト義トニ違セリ」と厳しく指弾している。第一に問題とされるのが文献の読みについてであるが、(1)「一心專注、等ノ行ヲ、名為正、ト云フ。是ハ、專心ニ修スル所ヲ正行ト名付クルナリ」とする。善導自身が五種の正行を「專」ずることを「正行」と名づけているのであるから、雑心の者を「正行」とするのは『観経疏』の読み違いだということになる。

続けて、(2)「二行ノ得失ヲ判ズルニ、正行ヲ修スレバ、憶念不断ニシテ無間修ヲ成ジ、雑行ヲ修スレバ、心常間斷シテ專修ヲ成ゼズト見エタリ。然ルニ、文ノ首尾ヲ明ラムルニ、正雑二行ハ二修ニ依リテ其ノ名ヲ立テ、專雑二修ハ二行ノ得失ナリト云フ事、掌ヲ指シテ明

<sup>8</sup> なお、長西の門流である証忍も同じく「三心」と「四修」を一組にしている（大正五七、482頁上）。この『他筆鈔』の箇所は、証忍など議論が進んだ段階の説を取り入れたもので、後世の加筆箇所であると主張することも不可能ではない。しかし、証忍と同じく「三心」と「四修」を一組だと了解することはあり得る。いずれにせよ證空の在世時において長西がどこまで言論活動をしていたのかは不明な点も多く、いつごろから『專雑二修義』で言われるような主張をしていたかは定かではない（本文で指摘したように、『專雑二修義』成立以前に長西は專雑二修等に関する議論をすでにしており、それは公開されていた）。これが確定されれば、本文中の『他筆鈔』の箇所が後世の加筆か否かも判定し得るが、現状それを確定させる史料はない。とは言え、現段階では證空在世時から長西は「專修」／「雑行」等の区別を主張し、それが證空にまで聞き及ぶことになった、という仮定には不合理な要素はないと考える。これを暫定的な仮定としつつ、證空、長西両面からの新史料の発見を今後の課題としたい。

鏡ナリ」とする。つまり、「正行」を修することで「憶念不断」＝専修が成就するのであり、「正行」にて得るところが「専修」なのである。「正行」と「専修」（もしくは「雑行」と「雑修」）は一対一対応の関係だということになる。さらに、『選択集』が『観経疏』の「正行」／「雑行」と『往生礼讃』の「専修」／「雑修」を同一に扱うことから、(3)「両祖ノ積ニ違ス、誰カ是ヲ信用センヤ」とする。

證空の主張は明瞭であるが、長西からすればこうした批判はすでに躲すところであろう。(1)であるが、長西は、「専」は能・所に通じるころだと認めている。つまり、「正行」を「専」の行だと論ずることに異論はない。しかし、『往生礼讃』の「専」は「専」でも、特に行者の心の在り様を論じたものであり、『観経疏』に説かれる「正行」と一緒くたに論ずることはできない、と長西は主張するところであると考えられる。(2)であるが、長西からすれば「正行」は弥陀と親近な行であるから、「専修」が成就し易いことを論じたままであり、「雑行」の者が「憶念不断」を遂行できないとは断言されていない、ということになる。(3)に関しては、前節②を参照されたい。

## ② 『他筆鈔』に見える「雑行専修」への批判(2)——「義」について

次に「義」に関する批判を検討していきたい。

次ニ、義ニ違セリトハ、且ク雑行専修ノ句ニ付ク。彼ノ五種ノ雑行ノ中ニ、称名雑行ニ多類アリ。若シ西方ノ行人アリテ、三心ヲ具セバ願力ニ乗ジテ往生ヲ願フベシ。然ルヲ、其ノ人タトヒ起行ノ位ニアリテ、弥勒ノ宝号ヲ専念シテ畢命為期ノ勤トセバ、是ヲ三心四修具足ノ雑行ノ専修ト許スベキカ。然ラバ、此ノ人弥陀ノ本願ヲ信ジテ西方ノ往生ヲ願ヒナガラ、弥勒ヲ専念シテ専修ノ業ヲ成ゼンガ為ニ、無餘無間ノ作業ニ依リ還リテモテ弥陀ヲ念ゼザルヲ決定往生ノ業ニ擬セバ、安心起行牛角ニシテ、アニ本願ノ道理ニ応ゼンヤ。

ここから結論としては、「此クノ如キ行者アラバ、今ノ宗ニハ、雑行雑修ノ至極ナリ。千中無一ノ謂ナリ」と厳しく批判する。法然の教義を承けた上で、「雑行専修」を往生の在り方として許すということは、一心に弥勒の宝号を念ずる(＝称名雑行)者を弥陀浄土への願生心があるものだと認めることになる。これはどう考えても道理に合わないと言っているのである。これはもっともな問題提起であるが、長西であればどのようにこれに応えたか。おそらく長西が想定しなかった問いであるが、試みにこう考えたい。弥勒の宝号を念ずることはそれだけでは弥陀の浄土へと往生することは不可能であるが、弥勒の宝号を「専修」した功德を弥陀の浄土へ差し向ける、つまり「廻向」することは可能であり、廻向すれば往生

し得る、となろうか。

なお、問いは「三心」と「四修」を一組にしているが、長西の教義では「三心」は「専修」の対象であり、「正行」だということになる。「雑行専修」に依る往生を主張するということは、「正行」ではない往生を認める＝「三心」の欠けた往生を認める、ということでもある。これも證空との大きな差異であり、当然批判対象となるべきところであったと考える。

### ③ 證空における「相続」

以上の「専修」／「雑修」の問題は、「憶念不断」、つまり念の「相続」をどのように捉えるかの問題でもある。これについて證空の思索を補論しておきたい。

善導『観経疏』散善義に「下品下生」を解釈する中、「明善友知苦失念、転教口称弥陀名号」（「善友苦しみて失念すと知りて、教を転じて口に弥陀の名号を称せしむることを明かす」、大正三七、277頁中）とする箇所がある。證空『散善義自筆鈔』卷三には、この箇所について以下のように解釈されている。

失念、トイハ、善知識ノ教ニ遇ヒテ、既ニ念ズト雖モ、苦重クシテ、忘レタルガ如シ。故ニ、失念、ト云フ。是則チ、今ノ観門ノ説、必ズ弘願ニ帰スレバ、種種安慰、ノ下ニ念仏スト雖モ、苦ニ逼メラレテ念ヲ失スルヲ、不能念、ト云フナリ。（西叢二、258頁）

證空は弘願に帰し、念仏する身になったとしても、現実の苦境の中でその念を失することがあるとし、それは念を「忘れたるが如し」とする。このように自覚される證空の「念」／「忘」の意義を確認する。

證空『定善義自筆鈔』卷二では、三縁積中の「親縁」を解釈する中、弘願に帰した「念」について次の如く言う。

心常念仏、仏即知之、トイハ、次ニ、意業、弘願ニ相応シテ、念々ニ忘レズ、念仏ノ行成ズル事ヲ積スルナリ。ヒトタビ願海ニカナヒヌレバ、更ニ其ノ謂忘ルベカラズ。故ニ、心常念仏、ト云フ。仏ノ智見ハ相続シテ絶ユル事ナシ。彼ノ智ニ知ラル、心ハ、只弘願相応ノ念ナリ。（西叢二、99頁）

ここで「念々に忘れず」と言われるように、證空は「相続」を他力信心の本質だと考えていた。では、そうした「念」の相続が、煩惱具足の凡夫にし得るのか、ということが問題であり、これは證空も自覚することである。『散善義他筆鈔』卷上には以下のように問答されている。



問ヒテ云ク、行住坐臥、念念不捨、ノ念仏ヲ、正定之業、トセバ、今ノ行者誰カ仏願ニ乗ジテ生ズル事ヲ得ベケンヤ。念仏易行ト雖モ、相續甚ダ難シ、如何。答ヘテ云ク、此ノ難ハ、一心専念、ノ巨益ヲ知ラザル迷執ノ疑難ナリ。ソレ、一心、トハ、頓捨身命、仰属弥陀。自身ノ功ヲ論ゼズ、単心ニ仏ヲ憑ムナリ。然レバ、下ノ文ニハ、今信順二尊之意、不顧水火二河、念念無遺、乗彼願力之道、捨命已後得生彼国、ト云ヘリ。此クノ如ク、一心専念スレバ、一念ニ無上大利ノ浄業ヲ成ジテ、即便往生ノ巨益アリ。此ノ得生ノ益ヲ証スルガ故ニ、念念相續、畢命為期者、十即十生、百即百生、トラ云ヘリ。是ヲ、正定之業、ト名付ケ、念念不捨、ノ功、願力摂取ノ故ニアリテ、全ク行者ノ功ニアラズ。(西叢六、120～121頁)

このように、あくまで「念念不捨」は仏の立場からの境界であることが論じてられている。この少し後には、「凡夫ノ心ハ間斷アルニ似タレドモ、不斷ノ光益不捨ノカヲモテ相續無間ノ業ヲ成ズ。然ラズンバ、一時煩惱百千間ノ機ノ上ニ専修ノ義成ズベカラズ」として、煩惱によって「念」が「間斷」される凡夫の上に「相續無間ノ業」が成就されるのは、弥陀の不捨の光益に依るのだとしている。弥陀からの不斷のはたらきかけにより、常に弥陀を念ずる世界が凡夫の上に実現されると證空は見ていたと言える。證空からすれば、「正行」＝他力念仏の世界にしか「専修」は実現されないのである（故に、「雜行専修」は当然認められない）。

しかし、「一時煩惱百千間ノ機」が凡夫であり、どうしてもなく弥陀を忘れてしまう。この自覚が先に指摘された「失念」であるが、一方で、そうして「失念」してもなお不斷に摂取し続ける弥陀の存在が自己においてある。證空が「忘レタルガ如シ」と「如シ」を付すのは、忘れていようであるが忘れ得ない存在のあることを暗に示しているのではないだろうか。

## IV 立信と証忍

### 1 立信と「雜行専修」

證空の直弟である立信は、『深草鈔』卷一〇（『深草教学』19号所収本、416～418頁）にて、長西流の教義にいち早く反応している。

然るを有人、正雜二行に就いて、各々專雜二修ありと許すは、正雜二行の得失をも弁せず、根元をも知らぬ僻義なり。

ここで言われる「正雑二行に就いて、各々専雑二修あり」というのは、長西流の教義を指すことは明かである。これに対する立信の反駁を確認していきたい。まず、(1)「今釈に二行を分別する文に、「一心専読誦乃至一心専讚嘆是名為正」と云へるは、専修する行を正行と名づく<sup>と</sup>明かすなり」とする。結論としては、「何ぞ雑行に専修ありと許すべきや」として「雑行専修」を問題にしている。次に、「雑行」を指して、(2)「彼を修するは、此の正念の心、乱動し間断す。故に雑行の名を立てたり」とする。「正行」一相続、「雑行」一間断、と善導は説くのであり、これはそのまま「専修」と「雑修」の得失に当たるのだと論じたいのであろう。

そして、(3)「仮令ひ都率の業を修せん者は、彼の宗に於て、正雑二行、専雑二修と分別せば、今の五種正行は彼の宗に入りては雑行なるべし。此を専修せば雑修なるべし。此くの如く西方の行者は弥勒を専念せば、即ち是れ雑修なり、雑行なり。何ぞ此の宗に於て雑行専修の名を許すべきや。迷亂の至極、此の義に頭はれたり。早く此を捨てて正義に付くべきなり」とする。弥勒に専念する者は「雑修」、「雑行」だとして厳しく批判している。ここから最後に、『往生礼讚』（今釈）と『選択集』はまったく一致するところから、(4)「今釈にも違し、『選択』にもそむけり。末学の謬説なり」と締めている。この四点が『他筆鈔』の論調と一致することは明かである。

以上の立信の反駁における語調の強さからも、西山義において「雑行専修」が大きな問題、関心事であったことが分かる。

## 2 証忍と「雑行専修」

立信の直弟たる顕意の『浄土疑端』に応答し、長西の直弟としても名を馳せるのが証忍である。顕意の思想を検討する上で、また『専雑二修義』の伝播の在り方を知る上でもこの証忍の思想について考察しておきたい。

顕意の『浄土疑端』に応答した書である『賢問愚答鈔』には、「雑行専修」に関して明確に「雖為雑行、以専修故、必得生」（「雑行となすと雖も、専修をもつての故に、必ず生を得」、大正五七、482頁上）と論じられる。「雑行専修」の者は往生し得るという明確な主張であり、長西の門流の思想傾向を知る上で注目される。

証忍『賢問愚答鈔』で今一つ注視すべきは、長西『専雑二修義』の教義を正確に踏襲しているということである。

長西『専雑二修義』	証忍『賢問愚答鈔』
<p>疏中、正雑二行親疎相對、令信解者比較取捨。礼讚所勸、<sup>信</sup>専雑□生得失、令修行者比較取捨。正雑約解、専雑約行。(石橋本、211頁)</p> <p>具如選択集。二跨節得失者、専修雑修対也。謂彼正行者、親近等徳勝故、専修義其易成。彼雑行者、疎遠等失重故、雑修過難遁。仍且從所依正行即名専修。又從所依雑行且名雑修。正行之家専修、雑行之家雑修也。依主立名。然則非謂正行即専修、雑行即雑修。能所相從得専雑名。於諸教中、其例非一。能所相從得専雑名。(石橋本、210～211頁)</p>	<p>正雑二行親疎相對、令信解者此校行体。専雑二修得失相對、令修行者取捨行相。正雑約解、専雑約行。(大正五七、482頁上)</p> <p>故選択引彼専雑証此正雑行正行者、以具親近等之徳専修易成。故從能依於所依行立専修名。然則正行之専修也。非謂正行即是専修。行雑行者以具疎遠等之失修難道故、從能依於所依行立雑修名。此是雑行之雑修也。非謂雑行即是雑修。正行親近親修易<small>〔易〕</small>離。雑行疎遠専修難成。分別能依専雑得失、所依二行親疎別故。能所相從得専雑名。(同上)</p>

一見して明らかなように、両著作の論述は酷似している。これは偶然の一致とは言えない。証忍が『専雑二修義』、あるいは『専雑二修義』に忠実な長西門流の著作を参照して、『賢問愚答鈔』を執筆したと考えるのが妥当であろう。

以上、立信、証忍と検証してきたが、両者とも師説に忠実な議論をしていることが了解できる。しかし、忠実ではあるが、それ以前に比べての新しい議論の展開はほぼないと言ってもよい。これに対して、証忍と議論もした顕意の所論は、「雑行専修」に関して新たな論点を加えている。最後にこのことについて検討していく。

## V 顕意

証忍『賢問愚答鈔』に応答した顕意『拙疑巧答研覈鈔』(以下、『研覈鈔』と略記)でまず注目すべき論点は、「然彼諸行於今教行是雑行故、必墮雑修」(「しかるに彼の諸行は今教の行においてはこれ雑行なるが故に、必ず雑修に墮す」、大正五七、495頁上)とすることである。「雑行」は必ず「雑修」となるという点が議論の要となろう。先に見たように長西は、「謂彼正行者親近等徳勝故、専修義其易成。彼雑行者疎遠等失重故、雑修過難遁」として、「専修」の成就し易さ、「雑修」の過の遁れ難さという「難易」をもって、「正行」／「雑行」の区別を論じていた。これはあくまで難易であって、「雑行」が必ず「雑修」になるわけではない。故に「雑行専修」という区分も生まれるわけである。対して、顕意は、「雑行」であれば「雑修」となるのは必然だと言う。ただ、なぜ必然なのかについては『研覈鈔』では

明らかではない。よって主著である『楷定記』から考究する。

善導『往生礼讃』に説かれるいわゆる「雑修」の十三失の中、その第七「廻願不慙重真実」の失と第九「無有慙愧懺悔心」の失に関して、『散善義楷定記』卷三では、「後七或九、当前真心所離雑毒之失」（「後の七あるいは九は、前の真心に離れたる所の雑毒の失に当たる」、西全七、517頁）とする。「三心」中の至誠心において廃捨するところの「雑毒」の失が、「雑修」の十三失中の第七、第九に当たると考えているのである。不真実（虚仮の行）を誠めるのは「至誠心」釈で説かれるところであり、こうしたところから一致点を見出しているであろう。このように「雑修」の失と「雑毒」の失を結びつけていることが新たな議論として注目される。

以上を前提として、『散善義楷定記』卷一の所論を検証したい。

内懐如是悪性之人、三業解行雖似賢善、名雑毒善。雑三毒故。既雑毒善名虚仮行。虚仮行故、非真実業。如雑毒薬雖似良薬、以雑毒故、非真良薬。故名偽薬也。重意云、此悪性人不信念仏。故三業善不免雑毒虚仮之失。（「内にかくの如き悪性を懐くの人、三業解行は賢善に似たりと雖も、雑毒の善と名づく。三毒を雑すが故に。すでに雑毒の善を虚仮の行と名づく。虚仮の行なるが故に、真実の業に非ず。雑毒の薬は良薬に似たりと雖も、毒を雑するをもっての故に、真の良薬に非ざるが如し。故に偽薬と名づくなるなり。意を重ねて云はく、この悪性の人信念を信ぜず。故に三業の善は雑毒虚仮の失を免れざるなり」、西全七、481頁）

悪性の人信念＝正行を信じなければ、いかほど善を積もうともそこには毒気が混じった不真実の行しかないのであり、「雑毒・虚仮」の失——つまり「雑修」の失は免れないとする。悪性たる凡夫が「雑毒・虚仮」の失から解放されるのは（これは煩惱が無くなることを意味しない）、他力信念を信ずる以外にない、と顕意は言うのである。

また、『散善義楷定記』卷二には以下のようにある。

我是惛弱下意根機。故入浄土易行之道。心想羸劣曾無大人志幹之意、宜随韋提厭欣之跡、入真門故。我等若無如是深心、還墮雑毒虚仮失故。（「我はこれ惛弱下意の根機なり。故に浄土易行の道に入る。心想羸劣にしてかつて大人志幹の意無きに、よろしく韋提厭欣の跡に随い、真門に入るべきが故に。我等もしかくの如き深心無くんば、還りて雑毒虚仮の失に墮するが故に」、西全七、491頁）

ここで「深心」とあるのは、「三心」中の「深心」（の善導釈）であるが、特に念頭に説かれているのは、自身を「罪惡生死の凡夫」だと信ずるいわゆる機の深信であろう。そうした

罪惡の自覚がなければ、「雑毒・虚仮」の失は免れ得ないのだと言う。先の「無有慙愧懺悔心」の失を「雑毒」の失として挙げるのもこうしたことが理由であると考えられる。

顕意にしてみれば、罪惡の自覚なきところに「雑修」に陥るという事態がある。その罪惡の自覚のところに念仏門に入る（そして、入ることにより「雑毒・虚仮」の失から解放される）のであるが、逆に言えば、念仏以外の「雑行」でも往生し得ると思えるのは罪惡の自覚なき故である。そうした安心の者を念仏者とは言えない、ということになる。故に「雑行」を頼りとする者が、「雑修」に陥るのは必然だということになる。

## VI 小結

長西『専雑二修義』における「正行」／「雑行」と「専修」／「雑修」の区別が注目されてきたが、それ以前に「専修」の意義を子細に検討することで、長西が念仏往生の行法を具体的にどのように捉えていたかを知ることができた。長西における「専修」とは、煩惱等に惑わされず念仏を相続させていくことであり、それは可能だと信じていたと考えられる。こうした点がまずもって證空の思想とはその人間観からして違うことを本章で明らかにした。證空にしてみれば、煩惱を離れた存在になることなどあり得ず、念仏の相続も他力に立脚しなければなし得ないということになる。

また、本章で示した通り、長西が「雑行専修」と「雑行雑修」の区別をつけたことは、諸行に依る往生を如何に考えていたかを考究する上で着目すべき点である。「雑行専修」と「雑行雑修」の区別をつける中、「雑行専修」を勧めていると考えられ、諸行においても念仏と変わらぬ相続の姿勢が策励されていたことが了解できる。ただし、「雑行」（諸行）に依る「専修」が成就し難いことを主張するのであり、あくまで勧められるのは念仏往生である。

こうした「雑行専修」は西山義において波紋を広げ、證空、立信、顕意と厳しく批判している。最後の顕意において長西流の教義を踏まえた議論がなされ、新しい議論の展開が見られることを示した。

### [参考文献]

石田充之[1979]『法然上人門下の浄土教学の研究』巻下（大東出版社）

石橋誠道[1937]『九品寺流長西教義の研究』（佛教専門學校出版部）

佐竹真城[2016]「長西の「諸行本願義」考——「浄土疑芥」を通しての再検討」『宗學院論集』88号

佐竹真城[2017]「『浄土法門源流章』所説の長西教義考——「浄土疑芥」との比較を通して」『佛教學研究』73号

安井広度[1968]『法然門下の教学』（法藏館）

## 第3章 「一向他力」の主張とその波紋

### —證空・良遍とその系譜に注目して—

#### I 問題の所在

證空の「他力」理解について、それは「全分他力」<sup>1</sup>であるなどとされることがある。こうした語で言い表される内容が、往生において凡夫が求められるものなど一切ないこと、だとすれば確かに證空の「他力」理解を示す適切な語ではあろう。しかし、證空自身が、そして證空を受けて同時代人に賛否含めて使用された語がある。それが「一向他力」である。

この「一向他力」説が波紋として広がり、同時代やその後の「他力」解釈の相違を生んでいる。この解釈の相違は、決して架橋できない大きな溝となっており、ここにある教義間の根本的相違を見出すことができる。この相違は、ある法然門下と他宗との相違として現われ、また法然門下間での相違としても現われ、さらに言えば本章で注目する西山義内でも異義が噴出している。付言すれば、この最初期の自力／他力に関する議論は、近代でも同じ問いが繰り返されている（註6参照）。浄土教における「一向他力」の問題は、常に我々の前に立ち現れる根本的な問いを包含していると言えるのかもしれない。

当然、「他力」に関する知見の蓄積はあるが、自力／他力の理解という根本的な問題について、特にその論争の口火を切ると言ってもよい證空、そして「法相の英哲」と言われる良遍の解釈について解明されているとは言い難い。従来詳論がなかったが<sup>2</sup>、良遍の「至誠心」積は、證空の「一向他力」の教説に応答したものとして捉えることができる。この證空、良遍の「他力」理解を明らかにすることが本章第一の目的である。

この良遍の「至誠心」理解は、主に浄土宗鎮西義を確立した良忠の系譜に受け継がれている。なお本章で確認するが、自力／他力に関して、良忠は中国浄土教文献も一典拠として挙げており、自力／他力の問題は日本浄土教に閉じた問題ではなかったと言える。さて、鎮西義の系譜として良忠の直弟である了恵は、特に行者における「自力」の意義を明確にしていた（第2部第2章参照）。

---

<sup>1</sup> 梯[1986]第2編—第4章—第2節(2)「証空の全分他力説」等。

<sup>2</sup> 田村[1995] (59～60頁)で、良遍の「自力」に関する説が紹介されているが、その背景にある議論に関しての言及はない。また、本文中で扱う良編『善導大意』に関して、『浄土宗全書』巻一五の伊藤眞徹の解説には、「世間の風聞とは一念義、西山派等を指し、述作の動機を知ることができるが」(42頁)とあるが、具体的に西山義等のどのような言説に対応したものが示されていない。

こうした流れの一方、證空を祖とする西山義は徹底的に「他力」を強調していくのであるが、證空の直弟である立信は「一向他力」に対して謗難を加える存在のあることを示しており、明らかに西山義への批判を意識して応答している。しかし、西山義では「半自力半他力」とする説が現れる、あるいは西山（東山義）の漸空はむしろ「至誠心」積については良遍、鎮西義と同じ理解を示すなど必ずしも西山義は一枚岩ではなかった。「至誠心」積、「一向他力」批判への対応は西山義の思想形成を考える上で注視される。

上述の了恵、そして漸空との議論の場を貴顕より与えられたのが立信の直弟・西山（深草義）の顕意であった。その中で貴顕は問いとして明らかに「一向他力」の成否に注目している。「至誠心」、自力／他力をめぐる問題は貴顕も注視するところであったと言え、證空、良遍に端を発する議論が各門流の思想形成に影響を与えつつ、さらなる活発な議論を呼び込んでいたのである。この波紋について究明するのが本章第二の目的である。

## II 證空、良遍における「一向他力」をめぐる問題

### 1 證空と「一向他力」

#### ① 「一向他力」について

まず「一向他力」という語について、その意味するところを證空の言葉から確認したい。以下順に、『定善義自筆鈔』巻一、『散善義他筆鈔』巻下からの引用である。

【A】行者ノ心力ノ成ズル所ニアラズ、仏力甚大ニシテ、報土ニ凡夫ヲ撰シ給フ。難思ノ仏力、小凡ノ計ル所ニアラズ、一向ニ他力ニ任セテ入ルベシト深く信ジテ、行門修因感果ノ執ヲ捨ツル事、韋提ノ、仏恩ノカナリト開悟セシ心ヲ発スベキナリ。（西叢二、29～30頁）

【B】知識是ヲ覚シテ、心ニ念ズル事能ハズンバ、口ニ称セヨト勸ム。罪人此ノ教令ニ随ヒテ、意念ノカヲ励マスニ及バズ、偏ニ名号ノ功罪人ニ歸シテ、遂ニ行者ノ口称ニ出デ、南無阿弥陀仏ト十声称スルニ、念々ニ現益ヲ蒙ルナリ。是即チ、口称三昧相續ノ作業、一向他力ヨリ成ズル所ニシテ、失念ノ機ヲ益スル強縁、弘願ノ不思議ノ利益ヲ顕ハス釈文ナリ。然ルヲ、世ノ人思ハク、如是至心、ノ文ヲ取りテ、却リテ猛利強成ノ意業ナリト思ヘリ。是ハイマダ他力ノ強縁ノ不思議ノ義ヲ解セザル所ナリ。（西叢六、187頁）



以上のように證空は、「行者の心力（或いは「意念の力」）」によって往生浄土が成就しないことを説き、その上で「一向他力」によってそれが成就されるのだとする。さらにいま一つ示せば、『玄義分自筆鈔』卷三には次の如く言う。

【C】問曰彼仏、ヨリ下、五乗齊入、ニ至ルコノカタハ、既ニ報身報土ノ義成ジヌレバ、凡夫此ノ報土ノ利益ヲ蒙ルベキ事、行門因果ノ道理ニ任セテ論ゼバ、分絶エタル所ナリ。此ノ疑ヲ除キテ、其ノ利益分アリト許サバ、凡夫ノ出離一向ニ他力ニ任スベシ。出離ノ道ニツナカルベシト顯サンガ為ニ、問答ヲ設クルナリ。（西叢一、121頁）

ここで言う「行門」とは自力修行の道を説くものであり、その観点から論ずれば弥陀の「報土」に凡夫が往生することは凡夫の分を越えたもので、そうした道理はないということになる。しかし、それはあくまで「行門」の立場であって、「一向に他力」に帰すれば凡夫も弥陀の報土へと往生するのである。いや正確には、一向に他力に帰さねばならないのであって、出離の道は二つ無い——自力・聖道の修行による出離の不可能性を示している。この意義については後に述べる。

## ② 證空の「他力」理解について

證空の「他力」についての理解を確認すると、『散善義他筆鈔』卷下には、先に挙げた「一向他力」に言及する引用文【B】の続きには以下のようにある。

【D】或義ニ云ク、タトヒ口称ストモ、三心領解ノ心立タズンバ、是自力ナリ。三心ノ領解、願力ノ功ニ歸スル、是ヲ他力ノ行人ト云フト、〈云云〉。此ノ義然ラズ。タトヒ領解モ、口称モ、自ラ能ク領解シ自ラ能ク行ズト思ハバ、皆是自力ナリ。タトヒ解シテモ、称シテモ、歸入ノ一念ヲ得テ名号ヲ称スル、是ヲ他力ノ行人ト云フベシ。此ノ義、先師上人ノ相伝ナリ。（西叢六、187頁）

真実の信心、称名において自己の入る余地はないとする證空の自力／他力に対する領解が明確に示された一節である。

さて、西山義の「他力」理解について、杉紫朗は、以下のように指摘している。

西山は願心は自分の方から起して仏体と一致して、それを全くの他力と云ふて居るのであつて其願心を運ぶ所にはまだ他力になりきれない心があるやうであるが、西山でも面白いことには、それを越えた考へがある。曼陀羅の阿闍世が白馬に乗つて父王禁籠

の門前に来り、父王は猶ほ存在せりやを問ふ所の絵相の解釈では、……<sup>3</sup>

杉は、願生心を自ら用意することが西山義では通常の解釈であり、「それを越えた考へ」については、「當麻曼荼羅」の解釈からそれを紐解こうとするが、そもそも證空は「二河譬喩」の「白道」について次のように論じている。以下、『散善義自筆鈔』巻一である。

【E】 乘彼願力之道、トイハ、サキニハ、行者ノ清浄ノ願往生ノ心ヲ、白道ニ譬ヘタリト雖モ、今亦、乘願力之道、トイハ、他力ニ依リテ願往生ノ心モ起リ、又、往生ノ心アレドモ、其ノ行業ノ成ズル事ハ願力ニ依ル、ト云フ事ヲ顕スナリ。(西叢二、197頁)

ここで示されるように、「願往生の心」が起きるのも他力に依る（また、「願往生の心」が起こされるだけではなく、往生の行を成就するのも願力に依る）、というのが證空の説くところである。引用文【D】に擬えれば、自らよく願生心を起こしたと思えばそれは自力だということになる。

### ③ 「一向他力」から再解釈される聖道／浄土の区別

以上、證空の「他力」理解について検討してきたが、次に證空が理解する「他力」の特異な意義について示したい。『序分義他筆鈔』巻上には次のようにある。

【F】 本願所成ノ土ニ向フ時ハ、等覺ノ菩薩ト雖モ自力ニテハ生ズベカラズ。他力ニテ生ズベシ、ト云ヘバ、凡夫ニ同ジテ本願ニ乗ズト云フナリ。(西叢五、182頁)

證空は先に「凡夫ノ出離一向ニ他力ニ任スベシ。出離ノ道ニツナカルベシ」としていた。しかし、證空は「凡夫」の往生は自力では一切不可能である、という主張だけではなく、「等覺の菩薩」であっても弥陀の浄土には自力にて往生することは不可能だとするのである。證空の理解する他力に依る往生を説く浄土教とは、自力修行の可能性を一応は示している教えなどでは決してないのである。機根に関わらず、弥陀浄土教である以上それは他力に依る往生のみを説くものだということになる。こうした理解は證空以前の浄土教と一線を画すものだと言ってよいであろう。

さて、證空は弥陀浄土への往生は一切他力に依らなければならない、という主張に止まらず、『散善義他筆鈔』巻上に以下のようにも論じている。

---

<sup>3</sup> 杉[1937]、94～95頁

【G】一義ニ云ク、是ハ二門ヲ分別スル初重ノ義ナリ。更ニ深ク宗義ニ入りヌレバ、一代皆念仏ニシテ聖道ノ益モ他力ニアラズト云フ事ナシ。故ニ、彼ノ教ノ信心実ノ如ク発ル人ハ、功ヲ仏ニ歸シテ、自カヲ憑マズ。故ニ、心地観經ノ中ニ獅子吼ノ偈ニ云ク、我等無數百千劫修四無量三解脱今見大聖牟尼尊猶如盲龜值浮木、ト云ヘリ。補処ノ菩薩自ラ盲龜ノ思ヲ作ス。アニ功ヲ仏力ニ歸スルニアラズヤ。是ニ依リテ、華嚴、大品ニハ、菩薩ノ初発心ヨリ十地ヲ究竟スルニ至ルマデ、念仏ノ心ヲ離レズト云ヘリ。諸教ナホモテ此クノ如シ。況ンヤ今ノ念仏一乘ノ安心ヲヤ。若シ正念正見ノ人アラバ、此ノ積ノ深意ヲ貴ブベキナリ。(西叢六、116～117頁)

これは「一義ニ云ク」として紹介されるものであるが、最後に「若シ正念正見ノ人アラバ、此ノ積ノ深意ヲ貴ブベキナリ」とするのであるから、證空の理解と軌を一にするものだと見てよい。さて、釈迦一代の教えはすべて「念仏」を説くものであり、聖道門の成就も他力に依るしかないと言うのである。仏教である以上それは他力を説くものだ、という理解だと言ってもよいであろう。このように證空の「他力」理解は、聖道門／浄土門という枠組みの再解釈もその射程に入れるものである。

#### ④ 證空の「至誠心」積について

次節で確認するが、良遍において「一向他力」の問題は「至誠心」積を要としている。そこで議論の前提として、證空の「至誠心」を概観しておきたい<sup>4</sup>。「至誠心」とは、『観經』に往生の要として説かれる「三心」の第一であるが、これに初めて長大な註釈を加えたのが善導である。善導はその「三心」積中に、「虚仮」「雑毒」——「真実」でない業では決して往生できないと誡めるのであるが<sup>5</sup>、その「真実」を如何に理解するか、法然以降、異義蘭菊を競うがごとくその理解が提出された。いま證空の理解を確認すると、『散善義自筆鈔』卷一には以下のようにある。

【H】一代ノ教ヲ、皆弥陀ノ功德ヲ説クト心得レバ、我ガ身ニ其ノ分ナキ事ハ、疑フベ

<sup>4</sup> 證空の「至誠心」積の詳説としては、牧[2001]等がある。

<sup>5</sup> 善導『観經疏』散善義の「至誠心」積を具に示せば、「一者至誠心、至者真、誠者実。欲明一切衆生身口意業所修解行必須真実心中作、不得外現賢善精進之相内懷虚仮。貪瞋邪偽奸詐百端、悪性難侵事同蛇蝎。雖起三業名為雑毒之善、亦名虚仮之行、不名真実業也。若作如此安心起行者、縱使苦励身心、日夜十二時急走急作、如灸頭燃者、衆名雑毒之善。欲廻此雑毒之行、求生彼仏浄土者、此必不可也」(大正三七、270頁下～271頁上)となる。

カラズ真実ナリ、ト知ル心ヲ真実心ト云フナリ。（西叢二、156頁）

仏典に説かれる教えは弥陀の功德を説いたものであり、我々には「分」がないとする。例えば、戒行の実践とその功德が仏典に説かれるとしてそれはあくまで弥陀の功德を説いたものであり、我々が実現できるものではない、我々の領分ではないのである。そうした凡夫の「真実」を知ることが、凡夫の「真実心」であると證空は言う。

さらに「真実心」について、證空『五段鈔』の「至誠心」釈を確認する。

【I】虚仮の諸善にては、本より本願の土には生れずと知るを正直の心と云ふなり。吐う事をば吐うと知り、叶はざる事をば叶はずと知るを真実と言ふなり。[……] 喩へば、木を折らんと欲するに、撓むと雖も弱力にして折ること能はずと知れば、心身を煩はさず。凡夫は雑行の力弱くして、煩惱の樹を折らんと欲するに、三毒強くして折ること能はずと知るを、真実心と云ふ也。（短編、157～158頁）

證空が、凡夫が「虚仮の諸善」から脱出することは不可能だと考えていたことは明らかであり、この不可能性を自覚することが「真実心」だということになる。善導の「至誠心」釈を以上のように解釈し、求むべき「真実心」とは凡夫の領分を自覚する——自力での往生の不可能性を自覚することであり、「至誠心」を確立された他力の信だと見るわけである。

さて、「至誠心」で問題となるのは、「雑毒」をどのように理解するかである。雑毒の善では往生は不可能だと善導は言うのであるが、果たして往生の妨げとなる雑毒を如何に理解するか。證空『散善義他筆鈔』巻上を確認したい。

【J】自力ノ諸善ヲバ雑毒虚仮ト嫌ヒテ、他力ノ一行ヲ真実ノ善トシテ、他力真実ノ仏徳ニ帰入スル心ヲ真実心ト名付クルナリ。（西叢六、103頁）

上述の「真実心」の理解からすれば当然の帰結ではあるが、善導が戒めている雑毒の善とは「自力の諸善」なのだとして證空は理解している（この問題については、前章、第3部第1章も併せて参照されたい）。

## 2 良遍の「至誠心」解釈

### ① 「随分至誠」

以上、證空の説く「一向他力」について見てきたが、その證空の「他力」理解にいち早く

反応した南都仏教の学僧が良遍であった。次にこの良遍の「他力」理解へと検討を移したい。

良遍の「他力」理解は「至誠心」積を要とするものであり、まずは良遍の「至誠心」積から確認する。良遍『善導大意』（『導意抄』、1246年成立）はその冒頭が「三心」に関する論究であるが、「私領解云、浄土三心人多迷乱、種種異解世間風聞。今案祖師解釈旨趣、其意顕然頗除疑惑」（「私の領解に云はく、浄土の三心人多く迷乱し、種種の異解世間に風聞す。いま祖師の解釈の旨趣を案ずるに、その意顕然として頗る疑惑を除く」、浄全一五、574頁）として始めている。良遍当時、「三心」に関する異なる見解が種々あったことが知られるが、そうした中で正しい「三心」理解を示さんとする意図をもって『善導大意』は書かれている。そうした意図のある中、良遍は「三心」中の「至誠心」について以下のように論ずる。

**【K】** 至誠心者、随分至誠、更非越分真実浄心。若不爾者、仏豈不量所被機根横説不応於機教。故随分誠乃名至誠。但言至者、至於所堪。其所堪者、随人不同。最下愚鈍具縛衆生亦有自分所堪誠心（「至誠心とは、随分の至誠にして、さらに分を越えたる真実の浄心に非ず。もししからずば、仏あに所被の機根を量らずして横に機に応ぜざる教を説かんや。故に随分の誠をすなわち至誠と名づく。ただし至と言うは、堪うる所に至るなり。その堪うる所とは、人に随いて不同なり。最下愚鈍具縛の衆生もまた自の分に堪うる所の誠心有り」、浄全一五、574頁）

ここで良遍が「随分至誠」とすることが後に大きな意味をもってくるのであるが、その意味するところは、「さらに分を越えたる真実の浄心に非ず」とするように、求められる「至誠心」とは各々の分を越えたる真実心ではないという。機根に依って実現し得る真実心があるというのが良遍の理解であり、たとえ最下の凡夫であってもその分に応じた真実心はあるのであり、その実現が「至誠心」の実現だということになる。

## ② 「一向他力」について

凡夫にも分に随って真実心を実現することが求められると考えるのが良遍である。これは自力の必要性を論じるものでもあり、『善導大意』には以下のようにある。

**【L】** 若夫、雖無衆生心力、一向他力而得生、一切衆生自然可生、一切衆生皆可成仏。本願大悲不思不念。濟度本意在極樂故。然既現有沈沈群生。明知、仏力・衆生心力彼此和合、得成辨也。故至誠心三心肝心。重意云、若無生力、仏力不通。若無仏力、生力不成。（「もしそれ、衆生の心力無きと雖も、一向他力にして生ずることを得ば、一切衆生自然に生ずべし、一切の衆生みな成仏すべし。本願の大悲も念ぜざるを思はず。濟度の

本意は極楽に在るが故に。しかるにすでに現に沈沈の群生有り。明かに知んぬ、仏力・衆生の心力彼此和合して、成辨することを得るなり。故に至誠心は三心の肝心なり。意を重ねて云はく、もし生力無くば、仏力通ぜず。もし仏力無くば、生力成ぜず、浄全一五、575頁)

良遍は「一向他力」であることを否定する。その否定の論拠であるが、現に「沈沈群生」があることを示して、救済には仏力だけではなく、衆生の心力が必要であることを説いている。仏力は平等であるはずであるが、なぜ救済の有無が厳然と存在するのか、この答えを衆生の心力の有無に求めるのである<sup>6</sup>。本願の大悲も本願を念じない者を済度することは不可能だというのが良遍の理解である。良遍は救済における衆生の自力の必要性を説くものであるが、その根拠を三心中特に「至誠心」に見ている。

以上の良遍の理解であるが、「異解」を正す意図をもって論じられるその冒頭に「分を越えたる真実の浄心」を否定するところから入っているが、これは「分を越えたる真実の浄心」を説く——かつ「一向他力」を説く「異解」が世間に流布しており、その「異解」に釘を刺すものだと言ってよいであろう。この「異解」であるが、その典型が證空である。確かに、證空と同じく法然の直弟である隆寛の「至誠心」釈と證空の「至誠心」釈とが重なる部分の多いことがすでに指摘されているが<sup>7</sup>、凡夫の「分」、「一向他力」という用語などは證空と一致するものである。また、證空の否定する「行者の心力」についてむしろその必要性を強調するなど、良遍が直接、證空の教説を見聞きしたか定かではないが、良遍が念頭に置く批判対象は證空、證空周縁の言説であったと推測される。

以上、良遍の「至誠心」、そして「一向他力」理解は、證空、西山義に対する最初期の反応、否定的反応として注目される。またその批判の要点もよく證空の教説を理解したものでありこの点も注視されよう。

### 3 「一向他力」批判において想定され得る證空の教説

良遍の「一向他力」への批判は上述の通りであるが、それに対して證空が応答するような箇所は見当たらない。時代的に證空の後輩に当たる良遍の言動に関して、證空が熟知してい

---

<sup>6</sup> ちなみに、良遍とまったく同じ批判が、近代において、浄土真宗の僧侶である小栗栖香頂（1831～1905）と対論した楊仁山（1837～1911）から提出されていることは興味深い（中村[2009]第4章—第3項「楊仁山の『真宗教旨』批判」〔85頁以下〕、「おわりに」〔173頁以下〕参照）。

<sup>7</sup> 廣川[1986]参照。

なかった可能性は高い。ただ、直接的に良遍に応答したものではないが、上述の「一向他力」批判に関して想定され得る證空の教説を抽出することはある程度可能である。そこで證空の「他力」理解について補説するために、その想定される證空の教説について確認したい。以下、少々長いが『述成』からの引用である。

【M】本尊に向ひて念仏申し居たる二人あり。振舞は少しも替らねども自力他力の趣き同じからざるなり。自力の人は、如何にもして心も深く極楽を願はばや、仏構へて願ふ心をつけさせたまへ、欣ふ心も誠にあり、厭ふ心も等閑ならずば、などか迎へ玉はざらんと思ふ間、信ずる心発る時は往生も近々と覚え、妄念発りて心ならぬ時は、往生も遠々と覚ゆるなり、といふ。是は世に道心もあり気に見ゆれども本願には疎きなり。衆生のはげみより往生を願ひ出ださんと思へる故に、是亦、仏の大悲にも窮めて疎き者なり。

次に他力の人は、心に極楽を願ふ信心いたくおこらず、妄念すべて止まらぬにつけても、あら忝な仏の願行や、五劫思惟の願が凡夫往生の願とならせずんば我等が往生は思ひぎりなん。我等が願行を成じたまへる忝なさよと拝む故に、夜もすがら念じ日ねもす唱ふれども、自力にはあらず、念々声々に他力の功德が円満するなり。

自力の人は他力の願行に次第にうとくなる故に、やがて我と疑心をおこして本願を疑ふ故に、攝取の光中にありながら光明の外へ出で、本願の船に乗せられながら未だ乗らずと思ふなり。心の潔くなるを待たんとする程に、諸仏の教化にも預らず、弥陀の三縁にも我が方より疎くなるなり。ここが往生のちがひ目にて候なり。能く能く心を静めて分別すべきものなり。(短編、87～88頁)

すでに「本願の船」に乗せられている、という證空の理解は重要である。いわゆる證空の「往生正覚俱時」説に依れば、弥陀の正覚が成就されている以上、すでに往生は成就されているのである。證空の言葉で言えば、上記と同じ『述成』には、「念仏の歸命の、仏体につきて云へば、先づ彼の阿弥陀仏の覺体にこの命を惜みたる我等凡夫を自ら撰して成仏したまへる故に、今始めて命を歸せざれども、彼の仏体に往生は成ぜられけり、と意得べし」(短編、77頁) などとある。

以上の議論を踏まえれば、すでに「本願の船」に乗船しているのであって、そもそも良遍が指摘するような沈没などしてはいない、という反論が想定される。しかし、そう簡単に割り切れないのが「往生正覚俱時」説である。證空は、先の『述成』で「ここが往生のちがひ目」としていたように、往生決定の者と往生不定の者とがいるのを明示している。第1部第3章で指摘したが、證空の「往生正覚俱時」説とは、弥陀の正覚に依って我等の往生が成就することを示すだけではなく、我等の往生に依って弥陀の正覚が成就されることを示すも

ので、その我等の往生の確立（すなわち弥陀正覚の成就）とは他力信心が成り立つところにある。

ある意味では本来的に我々が往生していることを認める説も證空の思想中にはあるが、たとえそうだとしても他力信心が自らに成り立たなければ、「弥陀の三縁にも我が方より疎くなるなり」とあるように、自ら進んで弥陀に背くのである。しかし、そうであるならば自己の粗末な願心を矯正せよ、と言うのではない。「心に極樂を願ふ信心いたくおこらず」、という矯正できぬ粗末な願心、一向他力に任せきれない自己を自覚することが他力信なのである。

### Ⅲ 西山義における「他力」理解の系譜

#### 1 立信・浄音の場合

まず、證空の直弟・浄音の「他力」理解を示すと、『序分義愚要鈔』巻六には以下のようにある。

【N】他力の意と云へるは、人皆思はへたるは、我が意を以て仏の他力にて生れんと思ふ意を、他力憑みたる他力の意と思へり。此の義しからず。其の故は、如何に他力を信じ仏法を憑むとも、我が心の計にて憑み信ぜば、皆自力の意なり。今、仏を憑み願を信じて往生せんと思ふ意、全く我が意には非ず、仏の方の他力の意を以て、仏をも憑み、願をも信じ、往生せんと思ふこそ他力ぞ。（『浄音上人全集』、94～95頁）

浄音は、「如何に他力を信じ仏法を憑むとも、我が心の計にて憑み信ぜば、皆自力の意なり」とするが、これは先に證空が「タトヒ領解モ、口称モ、自ラ能ク領解シ自ラ能ク行ズト思ハゞ、皆是自力ナリ」（引用文【D】）とする「他力」理解を引き継ぐものだと言えよう。

次に、同じく證空の直弟である立信の『散善義深草鈔』巻一〇（『深草教学』19号一所収本、411頁）には、「至誠心」に関して「他力に帰するのみを真実なるべし」などと解釈しており證空の理解を継承しているが、この「至誠心」を解釈する他の理解についても言及し、「随分道念もあり、後世をも願ふ三業の起行も勇猛なり。自らもかくこそ仏道をば、修行すべけれと思ふ人も此れを賢善精進なりと見る」とする説を挙げている。この「随分道念もあり」とするのは、良遍に端を發する「至誠心」釈だと見てよいだろう。ちなみに、「後世をも願ふ三業の起行も勇猛なり」とあるのは、明遍の「至誠心」釈だと考えられる<sup>8</sup>。さて、

<sup>8</sup> 廣川[1986]、那須[2007]等参照。



こうした西山義とは「至誠心」の理解を異にする異流が、以下のような批判をしているとする。

【O】一向他力に帰する者を見て種々の謗難を加へ、他力自力一事なり、一向専念と云ふ偏執なりなど云ふ瞋嫌の心を起し、無明をたたかわして其の心、強々なる、此れを悪性難侵と云ふ、是れ即ち雑毒のすがたなり。(『深草教学』19所収本、同上)

この「一向他力」という西山義の主張に対して、「種々の謗難」のあったことが知られるが、立信はそうした批判者に対してその瞋れる姿などを指してむしろ「雑毒のすがた」だと厳しく指弾している。證空の「一向他力」の主張に対して、直弟の時代においてはその「一向他力」への批判もよく届いていたのであり、それに対処する必要があったのである。

## 2 漸空・見性の場合

浄音や立信においては取り巻く環境が證空の時分とは変化していたとはいえ、基本的な「他力」理解において證空と違うものではなかった。しかし、西山義の中でも證空とは立場を異にする者も出てくる。「他力」理解への貴顕の注目に関しても検討しながら、別の方向に進んだ西山流内の東山義の思想的展開について確認する。證空直弟・観鏡証入(1196～1245、西山東山義祖)の没後、東山義が錯綜した状況であったことはすでに指摘されるが<sup>9</sup>、證空の教義に鑑みて具体的にどこが相反する主張であったのかが必ずしも明らかではない。そこで本章では漸空、見性に着目して西山派内に生じた具体的な自力／他力に関する新たな展開を明らかにしたい。

### ① 漸空の「至誠心」理解

まず注目したいのが、西山東山義の漸空である。顕意と漸空は龜山帝の御前で「三心」に関する議論を行い、それが『仙洞三心義問答記』と成る。その中で、まず注視されるのが漸空の「至誠心」理解である。以下、『仙洞三心義問答記』に見る漸空の主張である。

【P】漸空申、三心之中、至誠心義異見蘭菊也。或云猛利之心、或云慳懃之心、或云捨自力歸他力之心。皆違積義。今一義者只任積文。如積文但是離虚偽、真實心也。至誠訓示真實。積義意在斯〈此前雖有前黃門之問。略之〉然者、其虚仮心者、不過三種。一

<sup>9</sup> 牧[1986]参照。

者勝他、二者名聞、三者利養也。住此三意樂、起三業解行、賢善精進相ヲ現ジテ、人目ヲ飾ル心ヲ内懷虚仮ト云フ也。然者離彼三種之過、真実求出心ニ住シテ、起三業解行、名至誠心也。(大正八三、499頁中)

漸空の「至誠心」解釈は「虚偽」を離れて往生を願う心であり、具体的には「勝他」「名聞」「利養」の心を離れることだとしている。善導の「現賢善精進之相内懷虚仮」の解釈も、この三種の心をもって振舞い、人目を飾る心を指して内に虚仮を懐くことだとしている。このような「勝他」「名聞」「利養」の心を離れて、真実に出離を求める姿が「至誠心」だとするのである。ここで漸空は否定されるべき他の「至誠心」の定義として、「或云捨自力帰他力之心」としているが、これが證空の言う「自力ノ諸善ヲバ雜毒虚仮ト嫌ヒテ」(引用文【J】)という「至誠心」理解と相反するものであることは明かである。しかも、後に見るように漸空は「随分内外相応」とも定義するように、良遍に端を発する「随分至誠」説に近似している。

こうした西山東山義の「至誠心」理解が後に問題となっていたことが知られる記述がある。以下、西山本山義の示導康空撰述の『散善義康永抄』である。

【Q】至誠心とは真実の心の体そと積する也。此至誠心を、自力を捨て他力に帰する心そと西山に申すは 積にたかひたりと云て、破して、外に賢善精進の相を現して内に虚仮を懐事なかれと積する故。内外不相応の心を嫌ふにてこそあれ。内外相応せば真実なるへし。其内懷虚仮とは名聞利養の心と申也。東山義と申者か専ら此義を申也。観鏡上人はかかる義は都て申さざりし事也。先年、尊観房来りしに、何れの抄に見たる事そ。観鏡上人此義を申されたりと云事は、選択の抄には此義をこそ。大に嘲哂せられたる事にて有、と問ひたりしかは、観日上人間書に有と申たりし。此奥の事也。(西全八、108頁)

康空は「至誠心」理解として、「自力を捨て他力に帰する心」を否定する者が西山義内におり、それが東山義であることを指摘するものである。ここで「内外相応せば真実なるべし」とあるが、これも次に見るように漸空の主張と符合するものであり、確かに證空とは理解を異にした主張が東山義で行われておりそれがある程度知られていたと見てよいであろう。

ただし、上述の『康永抄』に依れば、観境には漸空のような主張はなく、「観日上人間書」にあるとする(※観日は観境の弟子)。この「観日上人間書」について現在不明であるが、観日は漸空の師に当たる。推測の域を出るものではないが、先の漸空の「至誠心」理解は師・観日に由来する可能性は高いと考える。

## ② 漸空と「一向自力」

漸空に対して、亀山帝自ら以下のような問いを發したと『仙洞三心義問答記』にはある。

【R】勅定曰。実爾也。去、一方義ハ至誠心ヲハ一向自力位ト立申歟。(大正八三、503頁下)

漸空のような「至誠心」理解ならば「一向自力」を主張することになるのではないかと問うものであるが、これは西山一反西山における、「至誠心」理解やそれに伴う「一向他力」の問題によく通じていなければできない問いであろう。この点がまず特筆される。これに対して、漸空は次の如く答える。

【S】漸空申。一向自力トハ不定申。只先虚仮ヲ離レテ真実心ヲ発スハ至誠心也。其志随分内外相応シテ真実ナラント欲スレトモ、凡夫習動モスレバ勝他名利心モ発。貪瞋邪偽性ヲ備エタル身有様ヲ思知。自身現是罪惡生死凡夫也。常没流転出離之縁無カリケリト機折、本願他力名号ニ歸スル時、定得往生深心決定スト辨申也。(同上)

漸空は「一向自力とは定んで申さず」とするように、「一向自力」を主張するものではないと明確に述べている。その上で、分に随って真実であろうとしても、凡夫であるからとすれば名利心等も起こり、煩惱を具足した、出離の縁なき者だと思い知るのだとする。そうして自力の不可能性が思い知らされ、「本願他力名号ニ歸スル時」に往生は決定するのだとする。

一見すると證空の思想と相反するところがないようにも見えるが、問題は「至誠心」の位置づけである。證空は「三心」すべて具えることを説くものである。勿論、その「三心」とは「信心」に収斂されるものであるが、「至誠心」を具えずともよい、とはならない。漸空の場合、あくまで「至誠心」とは分に随って名利心等を離れようとする心であり、そうした「至誠心」が凡夫に具わらない可能性を主張し、かつそれでも往生し得ると説くものである。こうした主張は極めて異例である。西山義の視点から言えば、「至誠心」と他力信心を切り離すことで、実現すべき「真実」を「他力」という観点から解釈していく議論が抜け落ちることも問題であろう。

なお、顕意はこうした漸空の主張に対して、「至誠心、正信心ヲ体トスル也」(同上)として「至誠心」(正確には「三心」すべて)が他力の信心とは別なものではないことを論じている。これは證空の教説を基準とすれば当然の反論である。

### ③ 見性の「半自力半他力」説

凝然『浄土法門源流章』には、西山東山義の観境一覚入一見性と次第する流れが示されるが、その見性が以下のような主張をなしたと伝える。

【T】彼立三心所廢之義。流通付属廢前定散十六觀門、唯立名号。以本願故。是九品散善亦廢。上上三心互通九品。各有十一門故。既廢十一門。故三心亦廢。三心正因第四門故。称名念仏即成半自力半他力。南無二字是自力故。阿弥陀仏即他力故。（「彼は三心所廢の義を立つ。流通付属に前の定散十六觀門を廢し、ただ名号のみを立つ。本願をもつての故に。これ九品散善もまた廢なり。上上の三心は九品に互通す。各に十一門有るが故に。すでに十一門を廢す。故に三心もまた廢なり。三心正因は第四門なるが故に。称名念仏はすなわち半自力半他力を成ず。南無の二字はこれ自力なるが故に。阿弥陀仏はすなわち他力なるが故に」、大正八四、199 頁下）

この記述によれば、『観經』に往生の要件として「三心」が説かれるわけであるが、あくまでそれは散善の範疇であって、善導は定散二善を往生の要件として不要としたわけであるから、「三心」も不要であると見性は言うのである<sup>10</sup>。「三心」は不要であり、ただ名号に依るべきなのであるが、称名念仏とは「半自力半他力」（「南無」＝自力、「阿弥陀仏」＝他力）だとする。

この「半自力半他力」が、證空の「一向他力」説から逸しているのは明らかであるが、さらに問題なのは「三心所廢の義」である。證空は『定善義自筆鈔』巻一に、「教ノ如ク修ス、トイハ、觀門ノ道理ニ依リテ三心具足スルナリ。三心具足セバ、信心決定スベシ。信心決定セバ、往生スベシ」（西叢二、44 頁）としているのであるから、證空の教説と相反するのは確かであろう。

また、見性は、「三心」が散善の範疇にあるから廢すべきものだとしているが、證空のいわゆる特殊名目である「觀門」についてまったく関心を払っていないと言わざるを得ない。詳しくは第1部第6章で論じたが、自力においては定散二善は当然廢捨されるべきものであるが、本願力からすれば定散二善として説かれた『観經』の言葉がまさに他力信心を成就させるものとして知られる、というのが證空独自の教説、「觀門」から理解するという立場である。

證空を起点とすれば、確かに「半自力半他力」等が正統な西山義を繼承するものとは言い

<sup>10</sup> なお、この見性の「三心所廢の義」を賛美するのが一遍である。竹村[1999]、151～157 頁参照。

難しいが、見性からすれば、従前の西山の教義を念頭に置きながら「一向他力」が果たして成立するのか、などという問いがあったのかもしれない。

#### IV 良忠における「至誠心」釈、「一向他力」批判

以上、西山義の「一向他力」についての変遷を見てきたが、この「一向他力」に対して批判を重ねてきたのが浄土宗鎮西義である。この批判は良遍の流れを汲むものである。以下にこのことについて特に良忠の所論について確認する（良忠の弟子・了恵、そして了恵と同じ質問に答えた顕意の自力／他力に関する所論は、すでに第2部第2章で論じたのでそちらを参照のこと）。

鎮西義を大成した良忠は、「三心」を凡夫が自ら具えるべきものであることを説くものであり、これはすでに指摘されるところである。林田康順は、以下のように論じている。

以上、『領解抄』において良忠がこれほど詳細かつ綿密に三心の四句分別を説示された意図は、三心はどこまでも衆生の側（機辺）が発し具えるべき心であって、仏の側（仏辺）にそれを求めるべきものでは決してないことを明かさんがためであったと推測される。衆生の側が発すべき心であるのだから、人によって、あるいは、時や状況に応じて、常に揺れ動くことは言うまでもなく、だからこそ良忠は「苦ろにその異を尽く」して説示を施す必要性があったのであり、もしそうでなければ、「四修を以て三心を用策」する必要などないではないか、と強い口調で訴えられたのである。<sup>11</sup>

さて、良忠は「至誠心」について、『散善義伝通記』巻一で良遍の「至誠心」について、「協先師伝」として賛意を示している（浄全二、376頁）<sup>12</sup>。この「先師」とは鎮西派祖である弁長のことであると考えられる。また、『散善義略鈔』巻一には次の如くある。

**【U】** 厭離欣求出離最要也。但厭欣隨機強弱可有。何偏難具云。設弱可具真實心也。（「厭離欣求は出離の最要なり。ただし厭欣は機に随いて強弱有るべし。何ぞ偏に具し難しと云はん。たとい弱くとも真實心を具すべきなり」、浄全二、578頁）

良忠は凡夫の往生の要件として、真實心たることが必要であると考えていたわけであるが、それは凡夫の分相應の範囲で真實心であればよい、と見ていたのである。良忠にしても

<sup>11</sup> 林田[2004]、75頁

<sup>12</sup> なお、良遍と良忠の影響関係については、静永[1986]、坂上[1986]等参照。

末代の凡夫が菩薩、如来の如く真実心を起こし得るとまでは信頼していなかったということになるが、證空と違い、真実に往生浄土を願う心が凡夫なりにも弱くとも起こし得るのであり、その弱くとも起こした真実心が往生に資すると考えていたのである。ここに良遍の良忠への影響が看取されるのである。

以上のように、凡夫においても真実心を具え得ることを前提とする立場にあるのが良忠である。この良忠にあっては、善導が「雑毒」や「虚仮」を戒めることの意義が證空とは根本的に異なってくる。まず注目したいのは、良忠『東宗要』巻四（浄全一一、80頁）におけるある「至誠心」解釈への問いである。

【V】尋云、或執者云、至誠心嫌自力心也。然世人誠虚仮怖造悪、四儀重念仏数遍、日夜欣求往生等者皆是自力也。未落居他力安心至誠心闕行者也。〈云云〉此義如何。（「尋ねて云はく、或る執者の云はく、至誠心は自力の心を嫌うなり。然るに世人虚仮を誠めて造悪を怖れ、四儀に念仏の数遍を重ね、日夜に往生を欣求する等はみなこれ自力なり。未だ他力の安心に落居せざる至誠心闕たる行者なりと。〈云云〉この義如何」）

ここで、「至誠心」とは自力を嫌う心だとする教説を紹介し、そのような説においては造罪を恐れる、念仏の数を重ねて日夜に往生を求める姿勢は自力であり、未だ他力に達しないものだと言われる、としている。良忠はこのような「至誠心」解釈に対して以下のように批判する。

【W】答。此義甚非也。非言語之所及。是似勸不可発至誠心。偏天魔所為歟。是則不依聖教、離上人口伝、恣立今案新義故也。今文云、不得外現賢善精進之相内懐虚仮。〈已上〉豈非嫌内外不調虚仮。（「答ふ。この義甚だ非なり。言語の及ぶ所に非ず。これ至誠心を発すべからずと勸むるに似たり。偏に天魔の所為か。これすなわち聖教に依らず、上人の口伝を離れて、ほしいままに今案の新義を立つるが故なり。今文に云はく、「不得外現賢善精進之相内懐虚仮」と。〈已上〉あに内外不調の虚仮を嫌うに非ずや」）

上述の「至誠心」＝自力を嫌う心だとする説を、「天魔所為」として辛辣に批判している。凡夫は凡夫の分相応には真実心を起こすことが可能なにもかかわらず、それをあたかも不可能だと主張する「捨自帰他」の教説が良忠にとって承服できないものであったことは明らかである。問い中にある「或執者」の教説がやや誇張されたものだとしても、造罪の肯定や熱心に往生を願う心の否定は「一向他力」を強調する教説が陥りやすい問題であると言え、そのような教説が西山義の周縁に広がっていた可能性は十分にある。おそらく良忠が念頭

に置く批判すべき対象は證空、それに端を発する教説であろう<sup>13</sup>。

以上見てきたように、良忠は良遍の自力を不可欠だとする主張、そして「随分至誠」の立場を敷衍し、そこから浄土宗内の異流への批判を展開している。坂上雅翁は、良忠が良遍の言葉を引く意図を「旧仏教側に対する説得力を増すため」<sup>14</sup>ではないかとしているが、良遍をもって浄土宗内の異義に対抗するという意図もあったのではないだろうか。

さらに付言すれば、良忠は『法事讃私記』巻下（浄全四、78頁）、『往生礼讃私記』巻上（浄全四、394頁）に、戒度『聞持記』巻下の「雖云他力、必由自力方能感他」（「他力と云うと雖も、必ず自力に由りてまさに能く他を感ず」、浄全五、687頁）という一節に言及している。良忠の思想形成の背景を考えれば、良遍の影響が当然大きいと見るべきであるが、良忠は自力が必要だとする説は中国浄土教に典拠を求め得る、と考えていたのである。

## V 小結

證空が示す「一向他力」は、機根如何に関わらず「他力」に依ってしか往生浄土の道がないことを示すところに従来の浄土教と一線を画す点があるが、それだけではなく「他力」によって浄土門／聖道門という枠組みを再検討する――浄土門／聖道門すべての行の実現を「他力」に依るものだと提示するものであった。この点で、はじめから他宗派が容認し難い主張を行っていたとも言えるが、特に南都の良遍は、「一向他力」ということが理論的に成立し得ないとして厳しく批判していたことは本章で確認した通りである。従来指摘がなかったが、良遍の「一向他力」批判は證空に端を発したものであると考えてよく、かつ良遍が西山流の教義についてある程度正確に理解していたことも注視される。

證空の直弟・立信は、「一向他力」について謗難を加えるものがあることに言及しているが、まさに「一向他力」は良遍が批判するところであり、立信と同時代、良遍の影響を受けた浄土宗鎮西義の大家である良忠（そして直弟の了恵）もまた西山義の「至誠心」解釈と共に容赦ない批判を加えていた。それに対して立信が反論し、また直弟の顕意も貴顕の問いを受けながら「他力」に「自力」が加わる要素などないことを徹底的に明らかにする。「一向他力」（かつそれに伴う「至誠心」積）を基軸にして、お互いに批判することで自流・他流の別を明瞭に意識していったと考えられる。

とは言え、西山義も「一向他力」、「至誠心」理解が一枚岩ではなかった。「一向他力」に関して、特に西山東山義の錯綜した状態を思想面から本章で明らかにした。「一向他力」は、西山内外で波紋が広がっていたのである。

---

<sup>13</sup> 廣川[1986]も、これは證空を念頭に置いた批判だとする（205頁）。

<sup>14</sup> 坂上[1986]、261頁

最後に付言すれば、系譜としては西山義に連なる時衆の一遍は、「自力他力は初門のこと也、自他の位をうちすてて唯一念仏になるを他力と云也」(『一遍上人語録』巻下)とするが、一遍がこうした結論に至る背景には、一遍以前及び同時代の法然門流で自力／他力ということが喧々諤々、煩雑に議論されるという状況の中、その超克を目指したものであると考えることも十分に可能であろう。

以上見てきた「一向他力」の主張とそれに対する問いは、異なる門流において互いに意識しながらなされてきた議論であることが重要であり、分派していく法然門流が複雑にたどる思想史的展開を見る上で核になるものであると考える。

#### [参考文献]

- 梯實圓[1986]『法然教学の研究』(永田文昌堂)
- 坂上雅翁[1986]「南都浄土教と良忠上人の教学——とくに良遍との関係を中心として」『良忠上人研究——浄土宗第三祖大本山光明寺御開山記主良忠上人七百回遠忌記念』(大本山光明寺)
- 静永賢道[1986]「良遍と良忠上人」『良忠上人研究——浄土宗第三祖大本山光明寺御開山記主良忠上人七百回遠忌記念』(大本山光明寺)
- 杉紫朗[1937]『浄土三派の他力論』(興教書院)
- 竹村牧男[1999]『親鸞と一遍』(法藏館)
- 田村晃祐[1995]「良遍の浄土教」『東洋大学文学部紀要』48号
- 中村薫[2009]『日中浄土教論争——小栗栖香頂『念仏圓通』と楊仁山』(法藏館)
- 那須一雄[2007]「蓮華谷明遍の浄土教思想」『印度學佛教學研究』56・1
- 林田康順[2004]「良忠上人撰『領解末代念仏授手印抄』をめぐる一考察——機辺の三心」『印度學佛教學研究』53・1号
- 廣川堯敏[1986]「法然門流における至誠心積の展開」『印度學佛教學研究』35・1
- 牧哲義[1986]「『法水分流記』に於ける西山義の記述について」(『印度學佛教學研究』34・2号)
- 牧哲義[2001]「善慧房証空の至誠心積について(一)——『自筆鈔』を中心にして」『印度學佛教學研究』49・2号



## 第4章 法然門流における仏身論と「念弥陀三昧」文の展開

### I 問題の所在

法然門流における仏身論は、法然が「偏依善導一師」と仰ぐ善導の強い影響が指摘されてきた。確かにこれは重要な一側面ではあるが、法然門流も従来の枠にとどまらず、弥陀の法身／報身、無相／有相の問題について考究している。これを検証するのが本章の目的である。

善導はそれまでの諸師の仏身説に厳しい批判を加え、阿弥陀仏は「報身」であることを種々に論じている。慧遠(523～592)など善導以前の代表的な諸師は、阿弥陀仏は「応身」、教化する相手に応じて姿・形を現した如来であり、「有始有終」、寿命に限りのある仏だと論じていた。対して善導は、阿弥陀仏は誓願を立て兆歳永劫の修行を行い、その報いとしての功德を具える身であり、それは報身である、すなわち「有始無終」の如来であると反駁するものである。こうした善導の議論が注目されてきたが、柴田泰は以下のように論じている。

阿弥陀仏の代表的仏身説が善導によって主張され、日本浄土教に継承された報身説であることはよく知られている。しかしながら、多様な展開を遂げたインド・中国浄土教で、後の報身説を高めて弥陀法身説が主張されたことはあまり知られていない。<sup>1</sup>

続けて柴田が指摘するように、諸経論の多くは阿弥陀仏を「西方浄土の現在仏」と教えるものであり、それは具体的な姿・形として現れてくる阿弥陀仏であり、「阿弥陀仏の原型・源流では、無方無相を前提とする法身説はありえない」ということになる。慧遠、善導等で論じられた応身／報身とは、あくまで有相、有形の仏身であり、形を超えた真理そのものである「無始無終」の「法身」ではなかった。しかし、こうした弥陀を有相の仏身と捉える範疇にとどまらず、中国浄土教において「弥陀法身説」が展開されていく過程を柴田は論究している。

さて、日本浄土教、特に法然とその門流において善導の報身説が継承されたことは確かであるが、法然門流において「弥陀は単なる相對、有相の仏身なのか」という問いが沸き起こっていた。柴田は、「弥陀法身説」とその展開に関して、「この課題については従来あまり注意されていない。その理由は、善導流を継承し発展した日本浄土教、とりわけ浄土宗、真宗ではあまりにも善導の弥陀報身説の影響が強すぎて、それ以上の展開は望めなかったから

---

<sup>1</sup> 柴田[1990]、210～211頁

である」<sup>2</sup>としているが、法然門流は善導の弥陀報身説を基礎としつつも、そのみにとどまらない仏身論を主張している。

このことに関して、本章でまず注目したいのが、三世諸仏を成道させた根本的な存在として阿弥陀仏を説く『般舟三昧経』の経説——とされるもの——である。弥陀が三世諸仏に先行する（諸仏が成道するための根本となった）仏であれば、それは単なる有始有相の報身ではあり得ず、弥陀と法身の連関を考究する必要がある。この『般舟三昧経』の経説は、法然の門流に広く流布したが、特に證空がそれに基づく仏身論を展開し、議論的となっている。今までの先行研究において、法然の門流で流布した『般舟三昧経』の経説とそれに基づく仏身論の問題について詳しく検討されているとは言い難いため、本章で論究していく。

また、柴田も注目するように、親鸞は曇鸞の二種法身説に依拠しながら独自の仏身論を展開している。そして、親鸞は弥陀が十劫以前の存在たることを示すいわゆる「久遠の弥陀」を説く。本章でもこの親鸞の仏身論、特に「久遠の弥陀」説を押さえつつ、それが後に覚如や存覚によってどのように三身説上で理解されたかを検討したい。なお、この覚如、存覚の仏身説は上述の『般舟三昧経』（とされるもの）を典拠とするものである。

以上の視座から、法然の教えに生きた者が阿弥陀仏と向き合いながら、無相／有相、絶対／相対の世界について如何なる思索を展開したか、その仏身論について明らかにする。

## II 『般舟三昧経』説とされる「念弥陀三昧」文と仏身論の展開

### 1 「念弥陀三昧」文とその問題

法然の門流が仏身を論じるに当たり、一経証として大きな役割を果たすのが『般舟三昧経』である。しかし、この『般舟三昧経』の引用の仕方には問題もある。そこで、前提として『般舟三昧経』の引用に関する問題について確認する。

まず、善導は『観念法門』に「過去諸仏持是念阿弥陀仏三昧、四事助歡喜皆得成仏」（「過去の諸仏この念阿弥陀仏三昧を持し、四事助け觀喜しみな序仏を得」、大正四七、28頁下）として、過去の諸仏が「念阿弥陀仏三昧」によって成仏したとしている。さらに現在、未来の諸仏の成道に関してもこの三昧によるとしている。これは『般舟三昧経』の文を下地にするものであるが、『般舟三昧経』には、「過去仏持是三昧……」（「過去仏この三昧を持し……」、大正一三、901頁下）とあるだけで、仏の持す三昧に「阿弥陀」の語は見えない。善導が『般舟三昧経』の文にはない「阿弥陀」の語を加えているのであるが、これが後世、法然門下に多大な影響を及ぼしている。

---

<sup>2</sup> 柴田[1990]、238頁

善導の影響を受けて、法然門下においては、『般舟三昧経』中に「阿弥陀」によって三世諸仏が成仏を得ると説かれているとの主張がなされてくる。まず、一念義の幸西『玄義分抄』には以下のようにある。

般舟三昧経ニハ三世諸仏持是阿弥陀仏三昧皆得成仏ト云ヘリ。(新版日蔵九〇、393頁)

このように幸西は、あくまで『般舟三昧経』の文として「阿弥陀仏三昧」について引用している。幸西と同時代人である證空も同様であり、以下、『観念法門自筆鈔』巻下である。

此ノ般舟経ノ心、三世ノ諸仏皆念阿弥陀仏三昧ヨリ仏ニ成リ給フ、ト説ク、是即チ、凡夫出離ノ道只此ノ念仏三昧ナリト定ムル心ナリ。(西叢四、213頁)

先に善導の著述で確認した『般舟三昧経』から『観念法門』への「阿弥陀」の語の付加を受けて、幸西や證空は『般舟三昧経』の文として文を整えたのであろう(便宜上、幸西や證空に見られる上記棒線部のような弥陀によって三世諸仏が成仏するとする、『般舟三昧経』の文を「念弥陀三昧」文と呼ぶ)。これらの原文からの語句の付加等についてはすでに指摘される場所である<sup>3</sup>。

先行研究においては、『般舟三昧経』説とされる「念弥陀三昧」文を典拠とする最初期の例として幸西や證空が取り上げられているが、東密の学匠であり、法然浄土教にも傾倒した静遍(1166~1224)の『続選択』にも、「般舟経意、三世諸仏以念弥陀為成仏行」(「般舟経の意に、「三世諸仏は弥陀を念ずるをもって成仏の行となす」と)、『佛教古典叢書』、3頁)とある。幸西の『玄義分抄』、静遍の『続選択』共に奥書に依れば建保六年(1218)の著述である。證空の先の『観念法門自筆鈔』の講述時期<sup>4</sup>は承久三年(1221)~貞応元年(1222)である。三者とも近接した時期に『般舟三昧経』説とされる「念弥陀三昧」文を説いていることがわかる。これは三者互いの活動が影響し合い、思想を共有し得る環境にあったことを物語るものではないかと推察される<sup>5</sup>。

<sup>3</sup> 梯[1994]、同[2000]等参照。

<sup>4</sup> 證空『自筆鈔』の各講述時期については、『大日本仏教全書』(鈴木学術財団本)巻九七の『自筆鈔』の解題(廣川堯敏筆)参照。

<sup>5</sup> 幸西と證空の類似は『般舟三昧経』の引証だけに止まらず、両者ともに『般舟三昧経』の引証と同時に、『観経』の「三世諸仏浄業正因」(大正一二、341頁下)も引証として挙げている。また、静遍と法然門下とに深い関係のあったことはすでに指摘されている(那須[2005]参照)。

## 2 證空における「念弥陀三昧」文と仏身論

上述の『般舟三昧経』説とされる「念弥陀三昧」文は、三世諸仏が弥陀を念ずる三昧によって成道したことを説くものである。それは必然的に弥陀が十劫正覚の仏に止まるものなのか、それとも三世を貫く存在であるのか、という思索を惹起させるものであり、「弥陀法身説」を検討する上でも要となる経証である。

この「念弥陀三昧」文から仏身論を積極的に論じるのは證空が嚆矢である<sup>6</sup>。これが後の法然門流の議論の土台となっていると考えられ、はじめに證空の仏身論から検討していきたい。

證空『観経疏大意』第十五問答（短編、25～27頁）には、『般舟三昧経』説とされる「念弥陀三昧」文をめぐって以下の問いがある。

問ひて曰く。若し、三世諸仏の成仏は弥陀に依ると云はば、何故ぞ、經に「十劫成仏」と云ふや。故に、十劫以前の衆生は、必ずしも弥陀の力に依らずと聞えたり。況んや、弥陀は即ち、五十三仏に依りて成仏すると見えたり、如何。

ここで「十劫以前」が問題となっているが、これは後に良忠等によっても問題とされることである（Ⅲ—1参照）。「念弥陀三昧」文は弥陀を三世諸仏の根本とするものであり、その三世には「十劫以前」も含まれるはずである。このように弥陀を三世諸仏の根本の仏とすることは、『大経』や『阿弥陀経』が弥陀を十劫の昔に成仏したとする説と相反するのではないかと指摘するのである。

證空はこれに対して、「無始性徳の理の中には、正しく凡夫を度する事、之有りて、阿弥陀と名づく」とする。理としては、阿弥陀仏の「無始」の側面があることを主張している。ただ、「無始性徳の理」を凡夫が自分自身では覚り得ないと考えていたことを押さえる必要がある（これについては第1部第3章で論じた通りである）。こうした凡夫に真理を体得させんがために、弥陀は相对、差別の事相を顕すとするのである。その時の弥陀がいわゆる「西方の弥陀」である。「無始性徳の理」の中に、「凡夫を度する事」があるとしているが、これは正確には、その「無始性徳の理」から現れた事相の阿弥陀仏が「凡夫を度する事」ということだと考えられる。

證空は理（＝法身）智（＝報身）が不可分であることが前提であり<sup>7</sup>、「理の体虚空に遍すれば、智も亦、虚空に遍す」（短編、28頁）ともしている（證空の仏身論についても第1部

<sup>6</sup> 幸西の場合は、「念弥陀三昧」文の引証は教判論の根拠として挙げられる。

<sup>7</sup> 證空『観経疏大意』第十問答には、阿弥陀仏を「修因向果の仏・理智冥合の尊」（短編、18頁）とする。

第3章参照)。理に裏付けられた存在である報身の阿弥陀仏の活動は普遍であり、三世を貫いて「凡夫を度する事」があるということになる。

### 3 「念弥陀三昧」文と仏身論の展開——顕意の仏身説を中心として

上述の「念弥陀三昧」文を通して證空が示した仏身論は、十劫以前の弥陀の存在を論じつつも、報身としての弥陀の意義を確かめるものとして浄土教の新しい地平を切り開いたと言えよう。後の西山義においては、この證空の投げかけた教説が伝統的な三身説、特に善導の示した仏身論と合致することを示すために苦心している。その最初期の例が顕意である。

柴田は、「弥陀法身説」を論じる中、「浄土思想が法身を最高とする他思想に取込まれたとき、あるいは浄土思想が盛んとなって、弥陀の絶対化が主張されたとき、必然的に弥陀法身説が成立するのではないか」<sup>8</sup>としているが、弥陀が報身であることを強調した善導の影響下であり、かつ弥陀の絶対化を主張しようとするのが顕意の特徴である。顕意の仏身論はむしろ弥陀が報身であることが、弥陀が諸仏の根本的な仏であることの根拠となっている。「弥陀法身説」とは別理論を展開するものとして、この顕意の仏身説について検討する。

#### ① 弥陀本仏論における報身の存在について

はじめに注意したいのは、主著『楷定記』において弥陀を本仏、仏における根本的な存在だと論じながら、『玄義分楷定記』巻八には、「此は一義、略示大意。若欲広解、筆端難記。有餘異説、亦皆略之」(「これはこれ一義なるも、ほぼ大意を示す。もし広く解せんと欲さば、筆端に記し難し。餘の異説有るも、またみなこれを略す」、西全六、166頁)としている。顕意は仏身論に関して、多くの論拠をもっていたことが知られる。事実、著作によって仏身論に若干の違いが見える。ただその中でも、『楷定記』の仏身論は厳選されたものであると見るべきであり、本章では『楷定記』を主軸に顕意の仏身論を論じていきたい。

顕意『玄義分楷定記』巻八において善導の報身論を追及する中、最後の段において弥陀を本仏とする仏身論の理論化を行っている(以下、西全六、165～166頁)。まず、前提として鍵となる教説が、善導『観経疏』玄義分の「報身兼化共來授手」(「報身、化を兼てともに來りて手を授づく」、大正三七、250頁)である。これは、弥陀の仏身が報身であることを論証する一節である。善導は、『観経』上輩の來迎において弥陀が化仏とともに來迎するという文を示して、弥陀と化仏は分けて考えるべき仏身であることを説く。そして、化仏を兼ねるのは報身であり、それが弥陀であるとする。

---

<sup>8</sup> 柴田[1990]、212頁

さて、先の『玄義分楷定記』巻八では、『観経疏』玄義分の「過現諸仏弁立三身。除斯已外更無別体。縱使無窮八相・名号塵沙、剋体而論、衆歸化撰。今彼弥陀現是報也」(「過現の諸仏三身を弁立す。これを除きて已外にさらに別の体無し。たとひ無窮の八相・名号塵沙なるも、体を剋して論ずれば、すべて化に歸して撰す。いま彼の弥陀は現にこれ報なり」、大正三七、250頁)という教説に割註を加えながら論を進めている。そこから、この『観経疏』の教説を受けてその意義をこう論ずる。

今彼弥陀非八相身故、知現是報非化也。然義意者、欲明過現諸仏莫非弥陀。故言上来所明別願勝報、還撰通門諸仏身土。此乃過現諸仏正覺之果雖各弁立三身功德、除此弥陀真報身外、無仏各別法体。(「いま彼の弥陀は八相の身に非ざるが故に、現に「是報非化」と知るなり。しかる義の意は、過現の諸仏弥陀に非ざるはなきことを明かさんと欲す。故に上来明かす所の別願の勝報と言うは、還りて通門諸仏の身土を撰す。これすなわち過現の諸仏の正覺の果は三身の功德を弁立すると雖も、この弥陀の眞の報身を除くほか、仏各別の法体無し」)

弥陀は「是報非化」で純然たる報身であり、過去現在の諸仏で弥陀でないものはない、と主張する。弥陀が根本の仏であることの論理が問題になるが、ここで「報身兼化」の教説が意味をもつのである。顕意は『玄義分楷定記』巻八に、『観経疏』の「報身兼化共來授手」の「共來」に二つの意義があることを示し、一つは上述の善導と同じく弥陀が「是報非化」であることを明かすもの、そして二つ目に「所兼之化、不離真体」(「所兼の化、真体を離れず」、西全六、161頁)を顕すものだとしている。「報身兼化」の教説は、単に弥陀が報身であることを示すだけでなく、報身の眷属である化仏は、真体である報身を離れ得ないことを明らかにするものだと見ている。

顕意は弥陀と諸仏の関係について、弥陀が眞の報身である「法体」であるとすれば、諸仏は「法体」に対する「化用」だとする。顕意は後に見る割り註において、「弥陀報化三身法体。諸仏八相三身化用」としている。『玄義分楷定記』巻七には、「故知、諸仏三身化用、皆從弥陀本国流出。莫非如実名義功德」(「故に知んぬ、諸仏の三身は化用にして、みな弥陀本国より流出す。如実名義の功德に非ざるはなし」、西全六、157頁)としている。「諸仏三身化用」は弥陀の本国から流出するものとして、諸仏の三身の根本には弥陀があることを示すものである。これは諸仏が「化」に収まるものだと考え、かつ先に示した「報身兼化」の道理を受け入れれば必然的な帰結である。つまり、諸仏は三身を立てるが、諸仏の三身はあくまで「化」に収まるものであり、その「化」を兼ねる、統撰するのが報身であり(=善導が説き示す「報身兼化」に依る)、その純然たる報身とは弥陀である、との論理である。

以上の弥陀と諸仏等の関係について結論として、冒頭の『玄義分楷定記』巻八に戻ると次

の如くある。

縦使無窮八相・名号塵沙〈如前〉尅体而論、樂皆歸此浄土報身。所兼化撰。一切尽是弥陀化用。〈弥陀報化三身法体。諸仏八相三身化用。思之〉故今彼土弥陀化主。現是酬因真報之体、非其化用八相身也。〔たとい無窮の八相・名号塵沙なるも〈前の如し〉体を尅して論ずれば、楽みなこの浄土の報身に歸す。所兼化撰。一切尽くこれ弥陀の化用なり。〈弥陀報化の三身は法体なり。諸仏八相の三身は化用なり。これを思え〉故にいま彼の土の弥陀は化主なり。現にこれ酬因真報の体にして、その化用の八相身に非ざるなり〕

ここで「所兼化撰」とは、「所兼の化の撰」と訓じ、浄土の報身（弥陀の報身）は、（報身に）兼ねられる「化」の撰、おさまりどころという意味であろう。また、一切は弥陀の化用とするのは、諸仏は「化主」である弥陀の「化用」として三身を立てるものであることを示すものである。

## ② 「念弥陀三昧」文引証の意義

以上のように弥陀と諸仏の関係を規定するには、明証となる典拠があげられなければならないだろう。「報身兼化」の段においては、弥陀を主とする典拠を特に明示していないが、おそらく次の問答に典拠をあげる用意があつての伏線であると思われる。

先ほどの『玄義分楷定記』巻八の続き、次の問答であるが、問いとして「夫正覚身土雖実超勝独妙、十劫日浅。誰三世報体」（「それ正覚の身土は実に超勝独妙なりと雖も、十劫は日浅し。たれか三世の報体なるや」）とある。十劫正覚の弥陀を前提とすれば、三世諸仏の根本の仏であることが許されるのか、と問うものである。これ自体は證空においても問題にされていたものである。この答えのはじめに出されるのが、以下の通りの文証である。

観念門引般舟經云、三世諸仏皆因念弥陀三昧成等正覚等。（「観念門に般舟經を引きて云はく、「三世の諸仏はみな念弥陀三昧によりて等正覚を成る」等と」）

この割り註に、「本文只言念仏三昧、而以弥陀為其主。故天台云、専以弥陀為法門主。意亦同之」（「本文はただ念仏三昧と言うも、しかるに弥陀をもってその主となす。故に天台云はく、「専ら弥陀をもって法門の主となす」と。意またこれに同じ」）とある。『摩訶止観』に言及するものであるが、これは鎮西派の影響も考えられる記述である（Ⅲ参照）。さて、先に「無窮八相の仏」を「化」の撰としていが、八相の仏身を「化」に配当するのは理解で

きる範疇ではあるが、諸仏の三身すべてを八相に配当して「化」に収まるとするには少々強引のきらいがある。しかし、顕意の念頭においては、「念弥陀三昧」文に立脚して、弥陀は諸仏の根源である、との典拠上の前提があり、弥陀一根本仏（法体）—「報」、という図式が完成していたのであろう。根本仏である弥陀以外の諸仏は弥陀の眷属であり、つまりは報身の眷族であれば、諸仏は「化」に収まると考えていたと見える。

以上、顕意は中国浄土教でも論じられた弥陀の報身／化身の問題から新たな議論を展開して、弥陀を根本仏としての報身、その報身に兼ねられる「化」としての諸仏という関係を打ち出していた。「弥陀法身説」の立場は取らずに、弥陀の絶対化とも言うべき理論を推し進めたものとして注目されよう。これに関して、善導が典拠として大きな役割を果たしていることは言うまでもないが、西山義で重用された『般舟三昧経』説とされる「念弥陀三昧」文も、弥陀を根本仏として論証する上で鍵となる位置を占めていたことが了解できた。

### Ⅲ 「念弥陀三昧」文の波紋

#### 1 「念弥陀三昧」文への批判的見解

一部の法然門流は、積極的に『般舟三昧経』説とされる「念弥陀三昧」文を受容して仏身論を展開させている。上述の證空、顕意はその代表例である。しかし、この「念弥陀三昧」文とそれに基づく教義に対して文献的、教義的な見地から批判的な見方も提出されている。これはあくまでも阿弥陀仏は十劫成仏の仏だと捉えようとする姿勢でもあり、このことについて検討していきたい。

まず、すでに指摘はあるが<sup>9</sup>、良忠は證空等とは違い、無批判に「念弥陀三昧」文を受け入れてはいない。良忠『観念法門私記』には以下のようにある。

念阿弥陀仏三昧者、問、十劫已前衆生何行念阿弥陀仏三昧。答。経云過去諸仏持是三昧等、不云阿弥陀。今加阿弥陀三字般舟経意、以阿弥陀為法門主故。以総従別、加三字也。非必一切皆念弥陀。（「念阿弥陀仏三昧」とは、問ふ、十劫已前の衆生何ぞ念阿弥陀仏三昧を行ずるや。答ふ。経には「過去の諸仏この三昧を持す」等と云いて、「阿弥陀」と云はず。いま阿弥陀の三字を般舟経に加うる意は、阿弥陀をもって法門の主となすが故なり。総をもって別に従いて、三字を加えるなり。必ずしも一切みな弥陀を念ずるに非ず」、浄全四、271頁）

<sup>9</sup> 井上[2006]、『新纂浄土宗大辞典』（浄土宗、2016）「十劫久遠」の項（長尾隆寛稿）等参照。



問いにおいて「十劫已前」が問題となっているが、弥陀は『阿弥陀経』などによれば十劫の昔に正覚を成就した仏である。善導は過去の諸仏も弥陀三昧に依って成仏するとしているが、弥陀が十劫成仏の仏だとすれば、「十劫已前」の存在に影響を及ぼし得るかが問題なのである。これに対して良忠は、善導が『般舟三昧経』にはない「阿弥陀」の三字を加えていることを指摘している。ここから、善導が「阿弥陀」の三字を加えた理由について「以弥陀為法門主」からではないかと考察をめぐらす。「以弥陀為法門主」は、『摩訶止観』卷二上（大正四六、12頁中）の語である。このように弥陀を法門の主とすることは認めつつも、結論としては「非必一切皆念弥陀」であり、すべての仏が弥陀を念じるとするのは無理があると考えていたことがわかる。問いの主張をことさら否定していないのであり、「十劫已前」における弥陀の存在は認められないと良忠も考えていたのであろう。

良忠説を相承し、顕意と対峙した了恵の著述中にも上述と同様の指摘がある。了恵は『尊問愚答記』第4問答（続浄四、88頁）の「十劫正覚以前不可有念仏往生歟」（「十劫正覚以前に念仏往生有るべからざるか」という問いに対して、良忠の教説を踏襲しながら、十劫以前に弥陀の成道はないのであり、往生者もまた存在しない、と主張している。

先に論じたように、證空は「念弥陀三昧」文をもって十劫以前における弥陀の存在を主張していた。良忠等がことさら『般舟三昧経』と『観念法門』の異同を問い、あくまで弥陀は十劫正覚の仏であることを論じる背景として、西山義の存在が考えられるのではないだろうか。

以上の鎮西派の指摘に止まらず、諸行本願義の証忍は、西山義の主張と考えられる仏身論を批判している。証忍『観経義賢問愚答鈔』（大正五七、480頁上）に、「阿弥陀者非是始成正覚之仏……」（「阿弥陀はこれ始成正覚の仏に非ず……」）と主張する者の存在を指摘し、その主張は「過去諸仏皆念弥陀故無始也」（「過去の諸仏みな弥陀を念ずるが故に無始なり」）という論理に支えられていることを示す。「過去諸仏皆念弥陀」の文は、『般舟三昧経』説とされる「念弥陀三昧」文を想定したものと推察される。証忍が顕意と対峙していることも考慮に入れば、証忍の批判が西山義に向けられたのだと考えるのが妥当であろう（ただ、證空は必ずしも弥陀の無始性を主張することに力点を置いていなかったことは先に論じた通りである）。証忍は結論的には次の如く論じている。

今謂、真言・天台等諸教中、不可遮有彼深奥義。三部経内・今師釈中、其趣未見。故疑滯焉。（「いま謂えらくは、真言・天台等の諸教の中には、彼の深奥の義有るを遮るべからず。三部経内・今師の釈中には、その趣未だ見えず。故に疑滯る」）

ここで「三部経」＝『大経』・『観経』・『阿弥陀経』の浄土三部経、「今師釈」＝善導の釈

には見えない説だとすることは、痛烈な批判である。ただ裏を返せば、それほどに『般舟三昧経』説とされる「念弥陀三昧」文、そしてそれに基づく教説の影響が大きかったことが知られる。

## 2 「念弥陀三昧」文の浸透

以上のように議論された『般舟三昧経』説とされる「念弥陀三昧」文であるが、時代が下るにつれて影響力を増している。まず、今まで指摘されてこなかったが、「念弥陀三昧」文は西山派の代表的な人師においてもその主張がみられる。浄音、立信、了音については以下の通りである。

- ・浄音（西山西谷義祖）『西山三十箇条口決鈔』  
「十方三世仏依弥陀成正覚」（『浄音上人全集』、360頁）
- ・立信（西山深草義祖）『深草抄』巻一  
「般舟経に、三世諸仏、依念弥陀三昧、成正覚」（『深草教学』15号所収本、99頁）
- ・了音（西山六角義）『散善義六角鈔』巻下  
「般舟経には、三世の諸仏は皆な念仏三昧に入て成仏すと見たり」（西全六、334頁）

浄音は證空等と違って特に典拠を示していないが、證空等の『般舟三昧経』説とされる「念弥陀三昧」文が浄音説の祖型であることは確かであろう。

さらに、「念弥陀三昧」文の浸透を確認すると、真宗では、存覚『破邪顕正鈔』に、「『般舟経』の説のごときは「三世の諸仏、念弥陀三昧によりて正覚をなる」ととき…」（浄聖全三、589頁）とし、また『諸神本懐集』にも、「『般舟経』には「三世の諸仏みな念弥陀三昧によりて正覚をなる」ときたれば、弥陀は諸仏の本師なりとみえたり」（浄聖全四、546頁）とある。覚如は『口伝鈔』開出三身章に、「真宗所立の報身如来、諸宗通途の三身を開出する事」として仏身論を展開しているが、その中に「『般舟経』にのたまはく、「三世諸仏念弥陀三昧成等正覚」ともとけり」（浄聖全四、272頁）とある。

さらに、時衆七祖の託何（1285～1354）は、『無上大利和讃註』において「般舟三昧経云、三世諸仏依念阿弥陀仏三昧成等正覚」（「般舟三昧経に云はく、「三世諸仏は念阿弥陀仏三昧に依りて等正覚を成ず」と）、『定本時宗宗典』、955頁）としている。覚如、存覚共に西山、一念義に連なる修道経緯があり、「念弥陀三昧」文を受容することは自然であろう。また、時衆の一遍がそもそも西山義の系譜であることを考えれば、託何にとっても「念弥陀三昧」文は特に不審をもつべきものではなかったとも考えられる。

覚如、存覚、託何の「念弥陀三昧」文の受容はある意味では自然であると言えるが、鎮西

七祖である聖罔（1341～1420）も『麗氣記拾遺鈔』に、「何況、云三世諸仏依念仏三昧成等正覚。故知、弥陀是諸仏本師也」（「いかに況や、三世諸仏は念仏三昧に依りて等正覚を成ずと云う。故に知んぬ、弥陀はこれ諸仏の本師なり」、『神道大系』巻八八、173頁）とある。ここで「念仏三昧」とあるが、これが続けて論じられる「弥陀が諸仏の本師である」根拠となるのだから、この仏とは阿弥陀仏を意図したものであることは間違いない。また、「三世諸仏依念仏三昧成等正覚」の傍記に「般舟三昧経文」とある。これが、聖罔の記したものの否かは問題もあろうが、鎮西派系統の人師が記したものであることは確かであろう。鈴木英之は、この聖罔の所論に関連して、『般舟三昧経』の文について、「主に浄土系諸派の僧侶の間で「般舟経」として認識され、流布した文句だったと推測される」<sup>10</sup>としている。しかし、鎮西派では、「念弥陀三昧」文を『般舟三昧経』の説とすることを無批判には受け入れていなかったことは上述の通りである。それが時代が下り、鎮西派の中においても肯定的に受け入れられるようになったと考えられよう。

#### IV 「念弥陀三昧」文と真宗における仏身論の展開

以上、『般舟三昧経』説とされる「念弥陀三昧」文を中心に、弥陀法身／報身についての問題を検討してきたが、これとは別に「久遠の弥陀」を説くのが親鸞である。しかし、覚如や存覚になると「念弥陀三昧」文も受容され、かつそれを典拠としながら「久遠の弥陀」について思索をめぐらせることになる。法然門流における弥陀法身／報身説の検討として、最後に親鸞における「久遠の弥陀」説を概観し、その展開について検証する。

##### 1 親鸞における「久遠の弥陀」

親鸞『浄土和讃』に次のようにある。

弥陀成仏のこのかたは いまに十劫とときたれど  
塵点久遠劫よりも ひさしき仏とみへたまふ（浄聖全二、364頁）

久遠実成阿弥陀仏 五濁の凡愚をあはれみて  
釈迦牟尼仏としめしてぞ 迦耶城には応現する（同上、382頁）

必ずしも阿弥陀仏が『大経』等で説かれるような「十劫」の昔に成仏した仏だと理解する

<sup>10</sup> 鈴木[2012]、267頁

必要はなく、「十劫」以前より存在するいわゆる「久遠の弥陀」であると説く。しかし、親鸞はこの「久遠の弥陀」を法身とも報身とも判じていないのであり、「久遠の弥陀」を伝統的な三身論の中で考えていたか否かは決し難い。

この「久遠の弥陀」と仏身説は後に問題とされるところであり、この問題を通して覚如、存覚が仏身論を展開している。特に存覚は「久遠の弥陀」を法身と見ていたと考えられ、まさに「弥陀法身説」とも言うべき説を主張している。そこで次に、この覚如、存覚における「久遠の弥陀」説について明らかにする。

## 2 覚如、存覚における「久遠の弥陀」と「念弥陀三昧」文

弥陀が十劫成仏以前の仏であるとするいわゆる「久遠の弥陀」の主張自体は親鸞においてすでに論じられるところであるが、覚如は「久遠の弥陀」を仏身論上で理論化し、本師本仏である弥陀を報身だと規定したところに新しさがある。覚如の教説を確認すると、先の『口伝鈔』開出三身章の「三世諸仏念弥陀三昧成等正覚」のあとに以下のようにある。

諸仏自利利他の願行、弥陀をもてあるじとして、分身遣化の利生方便をめぐらすこと掲焉し。これによりて久遠実成の弥陀をもて報身如来の本体とさだめて、これより応迹をたるる諸仏通総の法報応等の三身は、みな弥陀の化用たりといふことをしるべきものなり。しかれば、報身といふ名言は、久遠実成の弥陀に属して常住法身の体たるべし。通総の三身は、かれよりひらきいだすところの浅近の機におもむく所の作用なり。(浄聖全四、272頁)

諸仏の願行の根本に弥陀を見る主張、弥陀を報身として諸仏の三身をその「化用」だとする主張など顕意説の影響であろう<sup>11</sup>。ただ、顕意と違うのは、報身の弥陀を「久遠の弥陀」だとすることである。

この「久遠の弥陀」という点は、顕意と覚如との大きな違いであるが、枠となる仏身論はほぼ同じであると言える。対して、存覚は「久遠の弥陀」を前提としつつ、顕意とも覚如とも違った独自の説を提示している。これについて順を追って検証していく。

まず、存覚『浄土真要鈔』には以下のようにある。

阿弥陀如来は三世の諸仏に念ぜられたまふ覚体なれば、久遠実成の古仏なれども、十劫已来の成道をとなへたまひしは果後の方便なり。(浄聖全四、494頁)

<sup>11</sup> 覚如が処々に西山義の影響を受けていることは、第3部第1章参照。

弥陀を「久遠の弥陀」だとする典拠として、「念弥陀三昧」文を想定していると考えられる(下線部)。「念弥陀三昧」文を背景に、三世諸仏に念じられ正覚を成じる本となる弥陀は、「久遠実成の古仏」だと認識し、「十劫正覚の弥陀」はあくまで「果後の方便」だとする。さて、存覚は日蓮宗と対論する中で、法華と弥陀との一致を主張している。以下、『法華問答』である。

法華と弥陀とまったく一体異名なり。もししからば、法華を信ぜんものは、もはら弥陀をたふとむべし。弥陀を信ぜんものは、もとも法華をたふとむべし。(浄聖全四、718頁)

法華と弥陀との一致を主張することで、日蓮宗の念仏否定に対抗するものでもある。このような法華観のある存覚にとって、『法華経』で主張される久遠の仏はどうしても弥陀のことでなければならなかったとも言える。存覚の「久遠の弥陀」の主張には、対日蓮宗の要素も背景にあるのではないかと推察する。

### 3 存覚における「久遠の弥陀」と三身説

報身中心的な父・覚如の仏身論に対して、存覚は「久遠の弥陀」を報身中心に見ているとは言えない。ここに存覚の独自性がある。これについて、存覚が『六要鈔』において「十劫正覚」と「久遠の弥陀」の問題を論じる箇所がまず注目される。『六要鈔』に次の如く論じられる。

且依因願、雖為十劫成覚之身、諸仏寿命平等果海無有闕減。只是本覚弥陀寿也。約此義  
辺、酬因感果是始覚智、無為凝然是本覚理。理智不二始本是一。已至始覚必冥本覚。又  
釈迦仏久遠実寿即阿弥陀之名義也。(「しばらく因願に依れば、十劫成覚の身となすと雖も、諸仏の寿命は平等の果海にして闕減有ることなし。ただこれ本覚弥陀の寿なり。この義辺に約すれば、酬因感果はこれ始覚の智、無為凝然はこれ本覚の理なり。理智不二にして始本これ一なり。すでに始覚に至れば必ず本覚に冥ず。また釈迦仏の久遠の実寿はすなわち阿弥陀の名義なり」、浄聖全四、1204頁)

本願により成就した弥陀を「十劫成覚の身」であるとしながらも、諸仏の寿命が平等なることを論じ、「只是本覚弥陀寿也」としている。理の世界において諸仏の寿命に差があるはずはなく、それはすなわち弥陀も十劫以降に限定されることのない存在であることを論じるものであろう。この「本覚弥陀寿」とは、十劫以前の(無始なる)弥陀の存在を示唆した

ものだと考えられる。この次に始覚智とされる「酬因感果」は、「報身」の義である。これに対して、本覚の理である「無為凝然」とは「法身」に配当できる（後の『選択註解鈔』も参照）。この「本覚の理」と久遠とを、存覚は同一視していた。それは、存覚『顕名鈔』には、「阿弥陀如来は久遠実成の覚体、無始本有の極理なり」（浄聖全四、652頁）として、「久遠実成の覚体」と「無始本有の極理」を並列にしていることから知られよう。また、「本覚弥陀寿」に対比される「十劫成覚の身」は、「報身」ということにもなる。

以上に関して、『選択註解鈔』巻二に三身を解説して次のようにある。

一には法身、真如法界の妙理、凝然不変の功德也。二には報身、修因感果の妙智、境智冥合の真身也。（浄聖全四、904～905頁）

このように『選択註解鈔』では、「法身」が理であり、それを「凝然不変の功德」（『六要鈔』では「本覚の理」に換言される）としている。本覚—法身—久遠の弥陀、という図式だと言える。

また、「報身」は「修因感果の妙智」と言われるが、この智が『六要鈔』で言及される「始覚智」に当たることは明白である。やはり存覚は、「十劫正覚の弥陀」を報身と見ていたと考えるのが順当であり、いずれの文脈からも「久遠の弥陀」を報身だと考えていたとは言いがたい。ただ、『六要鈔』でも見えるように、存覚の仏身説は「理智不二」が基礎であり、十劫／久遠の弥陀は相離れるものではないことも押さえる必要がある。

存覚が諸仏の根本だと考える「久遠の弥陀」は明らかに法身であり、報身ではない。これは、諸経論からすれば弥陀は「十劫成覚」であり、それに善導も異を唱えるところはないのであり、弥陀—報身—十劫の昔に成仏、という図式は否定し難い。故に、三世諸仏の根本とされる「久遠の弥陀」は報身ではない、と論ずるのも自然ではある。この点で、弥陀が報身であることを至上として、その報身こそ三世諸仏の根本だとする顕意や覚如の立場と相違するものである。

このような存覚における「久遠の弥陀」説は、「理智不二」であり弥陀を単なる法身として主張するものではないが、三世諸仏の根本としての弥陀を法身とするものであり、それまでの證空、顕意、覚如とは違った独自の見解だと言えよう。

## V 小結

善導が弥陀を「是報非化」と論じ、法然が報身としての弥陀を強調することに腐心し、これが法然門流に大きな影響を与えていることは明らかであろう。ただ、證空は、報身とは単なる有相の仏身ではなく、凡夫のために絶対、無相の世界がこちら側に顕現した姿であり、

相対にして絶対であることを論じている。しかし、「阿弥陀仏」という名のりはあくまで報身であり、その報身という事相にこそ凡夫が出離する道のあることが強調された。凡夫が絶対的な真理を覚り得ないという自覚に立って、弥陀を単なる法身と見る立場には与せず、相対／絶対の両面から如来の存在と凡夫の出離を考究するものである。

また、こうした法然の門流における仏身論に強い影響を与えたのが『般舟三昧経』説とされる「念弥陀三昧」文である。この「念弥陀三昧」文は西山、鎮西、真宗、時衆において幅広く受容、議論されるものであった。「念弥陀三昧」文は、阿弥陀仏が三世諸仏に先行する仏であることを示唆するものではあるが、これを典拠とした證空、覚如、顕意はあくまで弥陀は報身であるという立場を堅持している。その例外として、存覚は「久遠の弥陀」を法身としていた。いずれにしても、「念弥陀三昧」文を一典拠としながら、弥陀が三世諸仏の根源的な如来であることを考究している。「念弥陀三昧」文は、西山、真宗を中心とする独自の仏身論において基礎をなすものだと言える。

以上のように、「念弥陀三昧」文によってそれぞれ特有の弥陀法身／報身説の立場を取るものであり、この「念弥陀三昧」文の流布状況やそれに基づく仏身論の検討は、鎌倉期～南北朝期にかけての浄土教の展開を知る上で欠かせないものである。本章において、「念弥陀三昧」文とそれに基づく仏身論についてその一端を明らかにし得たものとする。

#### [参考文献]

- 井上善幸[2006]「親鸞における「海徳仏」理解について」『龍谷大學論集』468号  
梯實圓[1994]『玄義分抄講述』（永田文昌堂）  
梯實圓[2000]「十劫久遠論——親鸞聖人の仏陀観の一側面」『日本浄土教の形成と展開』（浅井成海編、法藏館）  
柴田泰[1990]「弥陀法身説とその展開」『印度哲学仏教学』5号  
鈴木英之[2012]『中世学僧と神道——了誉聖問の学問と思想』（勉誠出版）  
那須一雄[2005]「静遍と法然浄土教」『印度學佛教學研究』53・2号  
『新纂浄土宗大辞典』（浄土宗、2016）

## 第5章 光遠院恵空の西山義受容について

### —真宗教学史における他派理解と注釈態度—

#### I 問題の所在

山辺習学・赤沼智善『教行信証講義』第二巻「信の巻・証の巻」には、次の如くある。

我等の久遠以来の自力の迷執は、一時の歡喜、隨喜の涙位で、洗われるものではない。我等は知らず知らず是等の法悦を宗教の第一義と心得、自力の策励によりて、此の感味を獲んとするようになる。其努力の進行と、結果はどうなるかと云えば、各自の性能や、先天的の能力の相違によりて、信仰が異なるようになる。否恐くば、鎮西流のように只終生戦々競々として、如来に哀願するような継子根性となるか、或は、自己を忘れて、直ちに超越的に、親のものは我ものという西山流の生仏不二の駄々息子根性に陥るのである。この両者は際立てて両極端を示しているが、この中間にも、多くの種類がある。そしてその誤謬の本は、定散の自力根性を自覚せぬことに、起因しているのである。一分にても自力を執ずれば、他力金剛の真信は獲られぬ。<sup>1</sup>

ここで言われる「自己を忘れて」ということに止まるのが、果たして證空を祖とする西山流の教義であるのか。この問題については、本章最後に「離三業」を検討する中で結論を示そう。さて、他宗派との境界を明瞭にしていくことで、自宗の骨格を明らかにする注釈態度は歴史的に繰り返されてきたが、上述の『教行信証講義』のように、親鸞『教行信証』への解釈でもそれは見えることである。近世真宗東派の講師として後代への影響も色濃い、香月院深励も『広文類会読記』巻八には、「然るに今黒谷の門下其浄土門の他力に入りてつねに元祖の他力の御教化を聞きながら、まだ十九・二十の窟内をのがるること能わず。第十八願の横超他力をしらずにおる。吾祖を以てみれば西鎮の流祖もみな定散自利の心にまどうておる」（真大一四、36頁）としている。

親鸞の言葉を了解するにあたり鎮西、西山両派ともに未だ完全に自力からは脱していないと判ずるのは『教行信証講義』でも深励においても同じであるが、東派の学究において常に、特に西山義をそのように判定し批判の範疇としてきたわけではない。初代講師とも語られる<sup>2</sup>光遠院恵空は、他力理解を示すのに西山義の文献を列挙し、さらにその典拠の一つと

<sup>1</sup> 山辺／赤沼[1914]、39～40頁

<sup>2</sup> 武田[1944]で指摘されるように（104頁以下）、恵空当時は学頭職が整備される前であり、恵



して『教行信証』を並置している（詳細はⅢ参照）。

恵空と言え、『安心決定鈔』を西山義の典籍と判定した『安心決定鈔翼註』（以下、翼註と略記）が著名である。深励と同時代に生きた皆往院鳳嶺（1748～1816）は『安心決定鈔記』（以下、鈔記と略記）巻一で、『安心決定鈔』に対する現学寮の認識を以下のように述べている。

享保已前の学者は総べて一家相承の真撰とすれば真宗の安心もみな此書に依りて勧む。享保已後の学者はこの書に疑を立てて恐らくは当流相承の書ではあるまいという。当山の学寮ではみな疑を立てて安心まえの証文には引かぬようになりたり。（真大三一、95頁）

鳳嶺はこの後に、「恵空の翼註に來りて始めて此書の作者實に未だ知らず、但し是れ西山の書物なり、当流の真撰にあらずと云えり」（真大三一、97頁）とするのであるから、ここで言う享保已前・已後というのは、換言すれば恵空已前・已後ということである。真宗の典籍ではないことを理由に、鳳嶺当時の学寮では『安心決定鈔』から安心を語る者はいないとする<sup>3</sup>。しかし、恵空は西山の典籍であることを理由に、即座にそこから学ぶことを却下するものではない。西山と真宗の典籍を並置し、安心について西山義からその理解を示す部分もあるのが恵空である（勿論、西山義との相違を示す箇所もある）。本章で確認するが、鳳嶺も恵空にそのような注釈態度のあることは了解している。また、近年の恵空『翼註』への評価であるが、大桑齊は大掴みに、「……決定鈔を逐一批判したのち、五カ条の根拠をあげて決定鈔を真宗のものにあらずと論断したことは、大きな波紋を投ずるものであった」<sup>4</sup>と評している。大桑は「逐一批判した」とするが、恵空は必ずしも批判だけではなく『安心決定鈔』を是々非々に扱っている。この点を見落とすと、恵空以降の他派理解の変遷を検討することが難しくなると考える。

---

空を学頭職整備以降の「講師」概念をもってその初代とすることには問題がある。ただ、武田が指摘するように、「恵徹の上申に因つたものであらうか。文政以降に出来た『三講者名簿』などには、皆な彼を講師職拜命の最初の人であると載せてあるのである」（128頁）のであり、初代講師として語られてきた意義は押さえる必要がある。

<sup>3</sup> 妙音院了祥（1788～1842）は『正信念仏偈聞書』に、「七十余りから目が開いて『安心決定鈔』をきつと当流の書でないと見きわめて『翼註』三巻を書かれた」（『妙音院了祥述『正信念佛偈聞書』の研究』（同朋舎出版、1994）、138頁）として、それ以前の恵空における西山義の影響を悪しき影響だと見ている。こうした論調からでは、西山義だと判定したとしてもそこから学ぶものはある、という恵空の認識を適切に扱うことはできないであろう。なお、この了祥の発言は、藤原智氏に教えられたものである。

<sup>4</sup> 大桑[1975]、826頁

宝暦期における真宗の聖教目録編纂の特殊性を検討した引野亨輔は、「その一大特徴は「他流」＝浄土宗諸派への対抗心をあらわにした真宗の独自性アピールにこそ求め得る。仏教諸宗の本山が分立する近世において、真宗は教義上の類似性も多い浄土宗を過剰に意識しながら、談義本的な世界を抑圧し、宗派間の境界線を確定していったのである」<sup>5</sup>とする。こうした宝暦期の聖教目録編纂意識とは違う、前史に当たるのが恵空である。真宗教学史における他派理解の変遷を考える第一歩として、それはまた近世における西山義受容の展開を考える第一歩として、恵空の他派理解を明らかにするのが本章の目的である。鎮西義理解も真宗教学史において重要な問題であるが、本章では、特筆すべき恵空の他派理解を検討することを主眼とし、特に恵空の西山義理解に光を当てたい。

## II 恵空『異執決疑編』について

### 1 「一念」と西山義

恵空が65歳のときに撰述した『翼註』の検討に入る前に、52歳のときの撰述になる『異執決疑編』について確認する。『異執決疑編』は自他宗内の異義に対抗するものであるが、よく他派の典籍から真宗の教えを補説している。これについて順に確認していくが、まず『異執決疑編』巻上には以下のような記載がある。

而近日、北陸道中、有一誑法者、構妄語云、法然上人七万遍念仏是只外方便也。内有実義。人未知之。所謂、心知弥陀本願、身必往生極楽浄土之業、於是満足。此上何過一念、雖一遍、重可唱名号哉。（「しかるに近日、北陸道中に、一の誑法者有りて、妄語を構えて云わく、法然上人の七万遍念仏はこれただ外の方方便なり。内に実義有り。人未だこれを知らず。所謂、心弥陀の本願を知らば、身必ず極楽浄土に往生するの業、ここにおいて満足す。この上に何ぞ一念を過ぎて、一遍と雖も、重ねて名号を唱うべきや」、真全五六、4頁)

これは、法然伝に収められてきた「遣北陸道書状」を載せるものである。その概要は、近日に「北陸道中」で、法然の七万遍の念仏は「外の方方便」であって、内には「実義」があると騙るものがあるとある。その実義とは、心に弥陀の本願を知れば身は必ず浄土に往生できるのであり、それ以上のことは不要である。故にさらに称名念仏を重ねる必要はないというのである。こうした所論への問題意識が、恵空の思想を考える上で鍵となる。後にも確認す

---

<sup>5</sup> 引野[2007]、110頁

るが、我々は信の上に「何もしなくともよい」という思想に対して、恵空は度々厳しい批判の言葉を向けている。このような恵空の批判をどのように位置づけるべきかは、本章の結びで検討する。

さて、『異執決疑編』巻上には、「随見一流道俗、皆極往生於信一念、創報恩於行一念」（「随いて一流の道俗を見るに、みな往生を信の一念に極め、報恩を行の一念に創<sup>はじ</sup>む」、真全五六、10頁）とある。これは恵空の「一念」に対する根本的な思想であると考えるが、特に「創報恩於行一念」という箇所は、信の上に「何もしなくともよい」という思想に対する恵空の明確な立場が示されている。ただ、信の一念に往生の業が成就することも強調するところであり、同じく『異執決疑編』巻上に次の如くある。

然則三經一論、唯以信心為正因許得生。其文其義是明也。又發起一念成正因、不俟相續之後之義、經釈顕然矣。西山諸家深伝此旨。（「然ればすなわち三經一論、ただ信心をもって正因となし得生を許す。その文その義これ明かなり。また發起一念に正因を成じ、相續の後を俟たざるの義、經釈顕然なり。西山の諸家深くこの旨を伝う」、真全五六、17頁）

一念に往生の業が成就するという事は經典、釈論でも明かであり、これを「西山の諸家」が深く伝えているとする（恵空がこの箇所で挙げる西山義の典籍は、西山義の西谷・本山・深草の諸派のものである）。この後に僅かではあるが鎮西義にも触れるのであり、「西山・諸家」という並列の関係であると見ることも不可能ではないが、挙げられるのは西山と鎮西のみであり鎮西一家を「諸家」と表現したとは考え難い。ただ「西山・諸家」という並列の関係であるとしても、西山義を代表格として取り上げていることに違いはない。

恵空がここではじめに挙げるのが、了音『観經疏六角抄』（西全六、250頁）の雜想観を解釈した部分である。

雜想観鈔〈西谷義〉云、〈了音〉観經説相、定散二善、十六観門、五部九卷の釈詞は、種々無尽なれども、何れの方よりも心得知せんとする用事は、唯だ南無阿弥陀仏の六字の名号、他力の機能を一つ顕す法門ども也。然れば何と云法門からも念仏他力の機能を心得出して決定往生の信心を一つ立てん為め也。是を平生の証得往生と名く。この信心立ちぬる上は、知識の詞の下に命終らば不唱一声不念一念往生する也。（真全五六、17頁）

信心一つで往生が確立される、という了音の立場が明快に表れている箇所である。こうした箇所から「一念」の意味を恵空は確かめているのである。

## 2 「報謝の念仏」と西山義

先に恵空は「創報恩於行一念」としていたが、「報謝の念仏」ということも真宗では一つ大きく取り上げられる問題である。『安心決定鈔』を西山義の書だとする鳳嶺は、『鈔記』巻一に、「覚如上人は仏恩報謝を際立てて勧め給うそれが此書にはなし」（真大三一、99頁）とし、またこのすぐ後に、「覚如上人が当流の念仏は勧めずに西山の念仏を勧めたまう筈なし」（同上、99～100頁）とする。『安心決定鈔』が覚如撰述だとする説を否定する段において、真宗の念仏と西山の念仏とは違うことを主張するのであるが、西山とは違う真宗の旗印として報謝の念仏が考えられていたことは間違いない。

恵空に戻ると、『異執決疑編』巻上では、「西山に、亦報謝の念仏と云る事あり。行観秘鈔〈選択二行章下〉云、即便往生とも云い、正定業とも云也。其の上に報謝の助業に立てて、三業に行ずる時は、口業に数遍を積むべし」（真全五六、34頁）として、行観『選択集秘抄』巻二（浄全八、362頁）<sup>6</sup>を典拠としている（證空にもある「報謝」についてはIV-2-②参照）。この後、西山義の智円、さらに鎮西の良栄の典籍を挙げて、「然ば、西鎮共に報恩称名の義を存す。何ぞ独り今家を疑んや」とする。「報謝の念仏を説く真宗」に対して疑難が投げかけられていたのであるが、真宗だけではなく西山・鎮西でも報謝の念仏を説いていると応答するのである。これが鳳嶺の認識とはまったく違うものであると了解できると思う（報謝の念仏を覚如は「際立て」たことが特徴であり、他派でも説かれていたと鳳嶺が認識していたと解釈することは可能であるが、西山等の報謝の念仏に触れて同一性を主張することなどないことに変わりはない）。

なお、恵空は鎮西義も並べて紹介しているが、鎮西義との距離は感じていたようであり、『異執決疑編』巻中に、「苟に当家の飯を食せん人は、初心の修学より鎮家の人に随学すべからず。鎮家の書を恒に珍仰すべからず。執情難離故也」（真全五六、76頁）とある。このような注意を西山義に向けることはない。

## 3 「励む」と西山義

恵空『異執決疑編』巻中には、称名念仏に関連して以下のようにある。

---

<sup>6</sup> 『浄土宗全書』には、「云正定業、云即便往生也。故諸仏咨嗟位云称也。如此安心証得上為仏恩報謝、行三業起行名助業也。三業功可積也」（浄全八、362頁）とある。恵空の引文との差は、恵空が意識して文を変えたのか、それとも恵空手沢本が現行の『選択集秘抄』とは違うものであったのかは現段階では不明である。恵空手沢本の西山典籍の研究は、現行の西山典籍の系譜を考える上でも重要な問題であるが、これに関しては今後の課題としたい。なお、特に注のないものは恵空の引文と現行本との差がないものである。

聖人化土巻に、要集を引て、勸励極重悪人唯称弥陀也と云り。和讃には、如来大悲の恩をしり、称名念仏はげむべしと教え、蓮師は念仏勤行を凝し励ますと伝え給えり。餘文不煩出。汝、励むの文無しと云う。爾らば還て可問。不励の文ありやと。(真全五六、56頁)

親鸞『教行信証』化身土巻を筆頭に、「励む」ということが真宗にあることを強調している。なお、ここで「汝」に問いかけているが、恵空『異執決疑編』には、自問自答形式とは考え難い箇所がある。例えば、「答。此事初篇一念義の下に釈述し畢ぬ。何ぞ労く及再諮」(真全五六、57頁)とある。すでに「初篇一念義」の箇所で論じたことをなぜ再び問うのか、と恵空は応答するがこれは自問自答であればまったく不要な問いである。また上述の箇所だけではなく、度々「汝」と呼びかける書物であり、「汝が家にも、日課所作の数を不定人有べし」(同上、26頁)とする箇所もある。他家(他宗派)の人との実際にあった問答を基にして編纂されたのが『異執決疑編』であると推測される。

さて、「励む」ということが真宗だけの問題ではないとする恵空が引くのが、證空『鎮勸用心』(短編、149頁)である。

鎮勸用心に如云急に励んも喜ばし、正行増進の故に。懈り倦んも快し、正因円満の故に。(真全五六、56五六頁)

恵空は『鎮勸用心』の注釈書である『鎮勸用心述意鈔』を著している。真宗における「励む」の意義を強調しながら、その傍らで西山義に説かれる「励む」を顕彰していったのが恵空なのである。

#### 4 『安心決定鈔』と西山義——他派に学ぶこと

恵空は『異執決疑編』巻上で、「機法一体」という用語について以下のように論じている。

抑考今師解釈、本書等中未見一体之文義。和語・消息等亦爾也。唯有安心決定鈔一部、專述此義。(「そもそも今師の解釈を考えるに、本書等の中に未だ一体の文義を見ず。和語・消息等またしかなり。ただ安心決定鈔の一部のみ有りて、専らこの義を述す」、真全五六、31頁)

親鸞の著述中に「機法一体」なる語は見当たらないが、『安心決定鈔』にはあるとする。

おそらくこの時点で恵空は『安心決定鈔』を西山の書物だと判定はしていなかったのであろう。『安心決定鈔』が真宗の聖教だと考えなければ、親鸞の書物と並べて「機法一体」の語の有無を問題にすることもないであろう。

恵空は結論としては、蓮如が『安心決定鈔』を用いることにも触れながら、「然則今一義、縦雖不祖師直説、試習学之、有何不可耶。況顕決定深旨者乎」（「しかればすなわちいまの一義、たとい祖師の直説にあらずと雖も、試みにこれを習学せんに、何の不可有るや。況や決定の深旨を顕すものをや」、同上）とする。親鸞の直説でなくとも試みに習学することに何の問題もなく、まして『安心決定鈔』は「決定の深旨」を開顕するものであり、『安心決定鈔』に説かれる「機法一体」に学ぶことを肯定していると言える。

では、『安心決定鈔』が真宗の聖教ではなく、西山の聖教であるとしてもこのような学びは成立するのか。『安心決定鈔』を西山の書物であると判定した『翼註』卷三「餘論重義」には次の如くある。

問云。此鈔実に西山の書ならば、当流の人は不可用之歟。答云。是言何事ぞ。如唯信鈔、或は用い或は不用。依事縁文。今亦爾なるべし。或は同、或は異。全分同・一分同あり。全分異・一分異あり。又相似の義あて、実には同一に非るあり。別解異流の書を見るには、恒に其の分別あるべし。（真全四四、507頁）

恵空からすれば他流の書は是々非々で接すればよいのであり、無下に否定すべきものでもない。真宗の立場から「不用」の教説があるのは当然だとしても、他流でも用いる教説があることも認めているのである。『翼註』が成る二年前（63歳のとき）に、證空『鎮勧用心』の解説書である『鎮勧用心述意鈔』を開版（さらに72歳の時に再刊<sup>7</sup>）しているのであり、ここからも西山の書物だから学ぶものはない、という姿勢とは一線を画するものだと了解できる。『鎮勧用心述意鈔』は批判的に證空の言葉を解説したものでなく、また教説の通じる範囲を西山義に限定するものでもなく、「今鎮勧用心者、決定往生之津要、極楽宝国之究路。不可不弁」（「いま鎮勧用心は、決定往生の津要、極楽宝国の究路なり。弁ぜざるべからず」、『鎮勧用心注釈書〔写真版〕』、72～73頁）とするものである。

なお、恵空『異執決疑編』には、上述の「機法一体」に関連して「秘事」のあったことを伝えている。これも『翼註』の前提となる問題であり、最後に確認しておきたい。以下、『異執決疑編』巻中である。

或人云、機法一体なれば、生仏不二也。我身すなわち弥陀なれば、外に礼すべからず外

<sup>7</sup> 恵空の年表に関しては、経隆[1985]等参照。

に不可称と。〈云云〉答。是は秘事と号する邪見愚癡高慢の誤り也。釈義可俟下之八邪弁決<sup>8</sup>。(真全五六、53頁)

我身と弥陀との一体を「機法一体」として把握して、それに「沈む」問題は『翼註』でさらに先鋭化されて論じられている。これについては後に検討する。

### Ⅲ 恵空『翼註』と鳳嶺『鈔記』に見る注釈態度の相違

#### 1 「信」と「知」

鳳嶺『鈔記』には以下のようにある。いずれも『鈔記』巻三である。

翼註などが此鈔は西山の鈔としながら今家の文を引いて釈する。評釈なども然なり。私  
は然らず。上来弁ずる如し。今家相承の釈を引いて此鈔を解したことはなし。(真大三  
一、179頁)

此存覚上人の西山義を用い給うは上来弁ずる通り一代の瑕瑾なり。然し安心は違ふ。  
(同上、192頁)

存覚が西山義を一部採用していることについて「一代の瑕瑾」とまで厳しい眼差しを向け  
ており、恵空が「如唯信鈔、或は用い或いは不用」とするのに比べると、鳳嶺が真宗と西山  
とに隔たりのあることを主張することに苦心していたのは明らかである。また存覚が西山  
義を一部採用していたとしても、だからと言って西山と(存覚も説き示す)真宗の信心とが  
同じではないとしている。

鳳嶺が的確に指摘するように、恵空『翼註』は『安心決定鈔』に真宗の典籍から解釈を施  
している<sup>9</sup>。しかもそれが信心の範疇にまで及ぶものである。これについて順に検討してい  
くが、恵空が『安心決定鈔』を解釈するに当たり度々問題とするものがある。まず、『安心  
決定鈔』には以下のようにある。

十方衆生の往生の成就せしとき、仏も正覚をなるゆえに、仏の正覚なりしとわれらが往

---

<sup>8</sup> ここで言われる「八邪弁決」とは、「信行異論」の第八(真全五六、66頁以下)のことである。

<sup>9</sup> Yokoyama[2000]で、鳳嶺は恵空を超えるものではないとするが(232頁)、そのような把握の仕方のみでは、恵空と鳳嶺にある問題関心の違いに迫ることはできないと考える。

生の成就せしとは同時なり。仏のかたよりは往生を成ぜしかども、衆生がこのことわりをすること不同なれば、すでに往生するひともあり、いま往生するひともあり、当に往生すべきひともあり。(浄聖全五、1111～1112頁)

我々の往生と弥陀の成仏とが同時だとする、いわゆる「往生正覚俱時」の理を「知る」か否かが往生の分かれ目だと説いている。我々が往生するまでは成仏しないと弥陀が誓うのであれば、弥陀が成仏している以上、我々の往生も同時に成就しているとする教説であるが、西山義の「往生正覚俱時」説については第1部第3章で論じた通りである。ここでは「知る」ということに注目すると、『翼註』巻一には以下のようにある。

此<sup>ことわり</sup>理りを知れば則ち往生す。しらねば往生せずと云也。知るは智慧なれば、本願帰命の正因には可非と聞えたれども〈竹林鈔云、十劫正覚の昔より十方衆生の上に此の理を成ぜざるを垢障覆深の我等は不信知。猶徒に流転の凡夫たりき。已上〉今所云知ると云は和尚の所謂信知也。西山法語云、三心と云は意得る心也。意得ると云は知る也。知ると云は聞く也。聞は知也。是を心想といい、是を南無と云也。(真全四四、440頁)

恵空は『安心決定鈔』で言われる「知る」とは単に智慧を指すものではなく、「信知」のことであることを「西山法語」(『西山善慧上人御法語』、短編、132頁)から論じている。なお恵空は典拠としていないが、證空『往生礼讃自筆鈔』巻一には、「信知、トイハ、信、ハ、知、ナリト顕ハス言ナリ。知リヌル事ハ疑ハズ、必ズ信ズル故ナリ」(西叢三、7頁)とある。中世の文献において「知」と言われるものは、「信」と不可分なものを指している可能性を考えるべきなのである。

さて、恵空は西山の文献について列挙した後、「祖師は覚知易き為の一心と判じ、西山は解了の為の三心と云り。然ば今ま知ると云るは信心をうること也」と結論する。親鸞『浄土文類聚鈔』に、「愚鈍衆生、覚知為令易故、論主合三為一歟」(「愚鈍の衆生、覚知易からしめんがための故に、論主三を合して一としたまうか」、浄聖全二、271頁)とあるのを受けものである(なお、『教行信証』信巻のいわゆる「三一問答」では、「愚鈍衆生、解了<sup>じやくりやう</sup>為令易…」〔浄聖全二、79頁〕となっている)。親鸞の言葉からも「知」と「信」の結びつくことを証している。「一心」と「三心」の違いはあるが、いずれにせよ他力の信心を顕すものであり、それが「覚知」、「解了」と不可分であることを西山・真宗の両典籍から示すものである。



## 2 「他力」に対する解釈態度の相違

恵空は『翼註』巻一で、先の「知る」の注釈に続けて『安心決定鈔』の所説である往生の不同について、「不同は依宿善厚薄也。遅きも疾きも往生は此の理りを信ずるに依る也。加我之心力・行力往生するには非ずと云也」（真全四四、440頁）と解釈する。往生は知るか否か、換言すれば他力の理を信ずるか否かがすべてであり、我々の「心力」「行力」を加えて往生するのではないとする。ここから他力の信心とは何か、その内実が語られていくわけであるが、ここに西山義の典籍が累々引かれる。例えば以下の通りである。

述成云、かかる疑の機、信心一つも無き機を本として、摂取して正覚なり給える仏体にてましましけるよと思いつく所を今の他力の信とは云也。いかにも此疑い、さはぐ心を静めての上に、本願の体に心をかけて念仏すという分は、尚機を本とする故に、真実の他力の信にては無き也と。又云衆生の方よりは何一つも用意すべき事なく、全分に仏の方より御したため候也と。（真全四四、442頁）

證空『述成』（短編、82頁、83～84頁）を引いているが、『述成』は他力理解を示す際によく典拠とされるものであり、『翼註』巻三には、『述成』（短編、85頁）、そして了音『序分義六角鈔』（西全五、114頁）が以下のように引かれている。

述成云、自力なる時は、機の方より仏助けたまえと思う義也。他力を心得て見れば、衆生を追ありき給いける。〈乃至〉仏の方より衆生を追ありき給いける上は、機の方よりとかく心得て仏の御心に相応せしめんなど思うべき事にはあらず。〈文〉了音序分鈔云、人皆思えるは、以我心、仏の他力にて生ずと思う心を他力を憑みたる他力の信と思えり。此義不爾。其故は、いかに他力を信じ仏の方を憑むとも我が心のはからいにて、憑み信ぜんは皆是れ自力の心也。（真全四四、490～491頁）

こうした西山義の他力理解と並置して『翼註』では、「祖師云、獲得信樂、発起自如来選択願心」（真全四四、491頁）として『教行信証』信巻別序（浄聖全二、65頁）の文を挙げている。他力の信を語る場面において、恵空は特に『述成』等と『教行信証』の差を設けていないが、鳳嶺の態度とは大きな隔たりがある。鳳嶺『鈔記』には、巻一、巻二に順に以下のようにある。

近来末学及び同行まで機を奪うて弥陀の方につけたがるが、西山の離三業に紛れてならぬ。信ずるも称えるも計らい、申さうと思うてとなえるは自力ぢゃの、信心をえたと

思うはえぬなどというて、弥陀の方へ付けてしまつて他力と思う者多し。(真大三一、107頁)

此文も述成〈六右〉に自力なるときは機の方より仏助け候えと思ふ義なり。他力を心得て見れば仏の方より衆生を追ありき給えるを知らず今日まで流転しけるなり、自力の人の安心は仏を衆生が追うてあるくというたとえあり。[……] 今云く、此鈔のころでみれば、御文の後生たすけたまへと、御袖にひとしとすがるは、仏に追従申すになるなり。(同上、165頁)

鳳嶺『鈔記』巻一で「近来末学及び同行まで」と言われるが、具体例として異義者とされた「加賀の任誓」<sup>10</sup>が挙げられている。鳳嶺の言う「信心をえたと思ふはえぬ」というのは、先の了音の言葉にも符合する的確な西山理解ではある(第3部第3章参照)。また『述成』が言う「如来の方から追う」という思想とは違い、蓮如『御文章』は如来に「追従」することを説くものだとする。こうした鳳嶺の問題意識には、『述成』と『教行信証』を同列に扱う恵空の注釈態度と明確な差がある。

#### IV 恵空『翼註』「餘論重義」の問題

##### 1 前提としての「機法一体」解釈について

恵空『翼註』は『安心決定鈔』本文の注釈を終えた後、『安心決定鈔』の撰者の問題等、改めて論点をまとめて解釈を重ねた「餘論重義」がある。この「餘論重義」は本文の注釈と趣を異にするところもあり、最後にこの問題について順に検討したい。この検討の前提として、恵空「機法一体」の解釈についてはじめに確認する。

恵空『翼註』の言葉を借りれば(真全四四、492頁)、『安心決定鈔』は「長篇」を結んだ後に、さらに四箇条の項目が論じられている。この第一条目、「自力他力日輪の事」には次の如くある。

自力にて往生せんとおもうは、闇夜にわがまなこのちからにてものをみんとおもわんがごとし。さらになうべからず。日輪のひかりをまなこにうけとりて所縁の境をてらしみる、これしかしながら日輪のちからなり。ただし、日のてらす因ありとも生盲のものはみるべからず、またまなこひらきたる縁ありとも闇夜にはみるべからず。日とまな

<sup>10</sup> 任誓については、大桑[1972a]、同[1972b]、同[1979](180頁以下)等に詳しい。

こと因縁和合してものをみるがごとし。帰命の念に本願の功德をうけとりて往生の大事をとぐべきものなり。帰命の心はまなこのごとし、摂取のひかりは日のごとし。南無はすなわち帰命、これまなこなり。阿弥陀仏はすなわち他力弘願の法体、これ日輪なり。  
(浄聖全五、1132頁)

この日輪の譬喩の意義を『翼註』巻三ではこのように解釈する。

又上来の所述、願行は法の方に成就して、機には信ひとつも行ひとつも加うることなしといえ、機の方をば、全分皆な捨てたり。依之不法懈怠、邪見貢高の者出来する歟。為破此誤、此章を書て決定上義也。謂彼邪見の如くならば、日輪ばかりにて物を見てん。闇夜も盲人も味く迷うことなかるべしと云わん歟。日と眼と和合してこそ物をば見るべけれど、いかにも機法二つをさ<sup>(爽 爽)</sup>わざわと立てて、邪見と自力とを破して他力の正義を決定する也。文に唱る六字といい、一声に成就すと云えるは、眼たる機の方を不失也。  
(真全四四、492頁)

恵空は、自力だけではなく「邪見」を破すことを重要視しているが、『異執決疑編』で「是は秘事と号する邪見愚癡高慢の誤り也」としていた問題意識を引き継ぐものである。「機法一体」として、我々と弥陀との「一体」が強調される「秘事」も存在した中、『安心決定鈔』の日輪の譬喩は、日輪と眼どちらも揃ってはじめてものを見るのであって（それ自体を確かに「一体」とは呼びうるが）、日輪と眼の「二つ」あること——すなわち機と法の「二つ」あることを強調したものであると恵空は解釈する。

さらに、恵空『異執決疑編』では、「機法一体」とは「生仏一体」のことだとして、「我身すなわち弥陀なれば、外に礼すべからず外に不可称と」する主張のあったことが伝えられるが、『翼註』では「一体」に捉われて我が身を弥陀と同等の存在だとする信を厳しく批判している。以下、『安心決定鈔』の「長篇」後の第三条目を解釈した『翼註』巻三である。

一者深信の穢泥にこそ二者深信の蓮は生育すれと云意也。凡夫出離の要法、他力不共の仏恩、この一章に至極すべし。此法は常に高く清く、此身は常に濁り穢れたり。一形必ず爾也。機法一体の義に沈みはてて、一切の文義に背き、おのれと深信を失て広海に沈淪することなかれ。(真全四四、504頁)

恵空は「此身は常に濁り穢れたり」という機の自覚を忘れ、「機法一体」に沈み果てることを戒めている。

## 2 本文注釈箇所と「餘論重義」の相違——「離三業」の解釈

### ① 「機法一体」解釈の変化

恵空『翼註』「餘論重義」には、真宗と『安心決定鈔』との違いについて以下のように端的に整理している。

鈔云、仏の願行の外には、機に信心一つも行一つも加うることは無き也。〈文〉是を離三業の信行と云歟。他力の談意、尤殊勝也。当流の勧めは、機の上に大信大行を具す。他力より廻向成就して、己を忘れたる至心信樂を機の上に決定し、不募善本徳本之功、大悲仏恩の称名を機の上に念持す。(真全四四、506頁)

ここで「離三業」と言われるのは證空『述成』に見える言葉であり(次節参照)、「機に信心一つも行一つも加うることは無き」ということを西山義として押さえようとしているのであろう。ただこれ自体は否定されるものではなく、「他力の談意、尤殊勝也」と言われる(ここは本文の注釈態度と相違はない)。ここから真宗の肝要は如来の願行を「機の上に」具す、決定することにあるとしている。

しかし、恵空は『安心決定鈔』「長篇」後の四箇条の解釈において、『安心決定鈔』が説く日輪の譬喩から「機」——それは『安心決定鈔』で言うところの「歸命の心」を忘れることを誡め、『安心決定鈔』が譬喩を説く意義として、「文に唱る六字といい、一聲に成就すと云へるは、眼たる機の方を不失也」としていた。恵空の日輪の譬喩解釈からむしろ『安心決定鈔』は、機の上に信行を成就することを勧めるものだと読むことができてしまうのではないだろうか。おそらく鳳嶺もこうした恵空の解釈を前提としているからだと考えられるが、『安心決定鈔』「長篇」後の四箇条の解釈は趣を異にすると論じている。以下、『鈔記』巻二である。

然るに此鈔下の追説に至ると文が違ふなり。下〈十五右〉自力他力日輪の事とあり。彼下を見るべし。ものを見るというは、因縁和合せねば見る事能わず。目がありても闇に向へば見られぬなり。日輪が出るとみえる。乃ち眼と日輪と和合して見るなり。歸命の一念は眼、弥陀の光明は日輪。歸命の眼が弥陀の日輪と和合し助かるとある。これが実義とみえるなり。上巻とは法門が違ふなり。(真大三一、137頁)

ただこのように解釈すると、真宗と『安心決定鈔』の違いを明確にはできない。そこで鳳嶺は、「此追釈は本文と違ふ。畢竟追釈は本章を助くるためにあげたものとみえる。ゆえに

両方会して此の決定鈔の安心を捌くべきなり」(真大三一、195頁)としている。あくまで追釈は本章を助けるためのものであり、それを押さえた上で会通せよというのであるから、『安心決定鈔』本文を根本に据えて先の日輪の譬喩も考えなければならないということであろう。かなり苦しい解釈だと言わざるを得ないが、それほど鳳嶺が追釈の部分を意識していたことは間違いなく、そこに恵空の解釈の影響も十分に考えられよう。

ただ、日輪の譬喩が機法の「二つ」あることに力点を置くものだと見る見方は、恵空の慧眼とも言うべき解釈であり、「機法二つをさわさわと立てて、邪見と自力とを破して」と言われるほど『安心決定鈔』が破邪のために自覚的に「二つ」を強調しているとは言い難い。恵空は『安心決定鈔』の撰者を確定する段において、日輪の譬喩をそのように解釈することは難しいと判断し直して、真宗との差を強調すべきだと考えを新たにしたのだと推測しておきたい。また、『安心決定鈔』本文の解釈と「餘論重義」の成立は段階を別にすると思定する必要はあり、真宗と他派との境界線を明確にせんとする意識がすでに恵空の時点で芽生え始めていた可能性は高いと考える。ただ、先に示した通り、他派に対して是々非々であるべきという姿勢を示すのも「餘論重義」であることは注意を要する。

## ② 證空における「離三業」

なお付言すれば、「離三業」について證空『述成』に以下のようにある。

此の他力の慈悲を集めて我が本願とし、此の本願を五劫の間思惟して、我が仏体衆生の行となるべき所を思惟し玉えり。是れ離三業の行願という者なり。偕て離三業を修行すというは、往生の行は仏体に成ずと云う。是を聞き得て証得する所を即便往生という。此の上に仏恩報謝の為に五種正行を修行するなり。故に往生礼讃とも云う。(短編、99～100頁)

證空は確かに「離三業」というが、「離三業を修行す」というところと併せて考えなければならぬ。ここで「五種正行を修行する」というが、證空は『女院御書』で「されば真実の心の中よりいできたる三業の行を、五種の正行とて、善導和尚も、目出度行とこそ所々に勧めましまし候いけれ」(短編、237頁)としている。罪惡を信知した他力信(=「真実の心」)の上に起きる「三業の行」が五種正行である。この「三業の行」も自力ではなく、『女院御書』に以下のようにある。

仏と行者と一つにして離ざる所を撰取不捨とは申なり。しかれば仏の三業をはなれて行者の三業もなく、行者の三業をはなれて仏の三業もましまさざるゆえなり。かくのご

とく仏を念ずる念の中に、阿弥陀仏の覚体まさしくいりて正覚を取たまえるなり。こゝをもちて彼此三業不相捨離とは申なり。仏と行者とはなれざる姿を南無阿弥陀仏の六字の名号とは申侍るなり。(短編、222～223頁)

他力信心の上に顕れる三業は六字の名号なのである。證空からすれば「自己の」善行だと言えるものなどない。他力信の上の(五種の)正行を六字の名号と呼びうるのであれば、「仏恩報謝の為に五種正行を修行する」とは、「報謝の念仏」とも言い得る事態である。これが恵空、特に鳳嶺の想定する「報謝の念仏」とは違うものではあろうが、西山義でも他力信の上の行が「報謝」として位置づけられていたことは特筆される<sup>11</sup>。また、「離三業」というタームがあるからといって、直ちに機の上に信・行が無いという結論にはならないのである。

## V 小結

以上、恵空の西山義理解を確認してきたが、西山義＝学ぶ必要はない、という態度ではなかったことが了解できたのではないだろうか。ただ、真宗西派では明和二年(1765)に成る『真宗法要』に『安心決定鈔』が編入されるのであるが、東派では恵空が『安心決定鈔』を西山派の典籍としたことの影響が極めて大きい。冒頭にも示したが、鳳嶺『鈔記』の冒頭には、「享保已後の学者はこの書に疑を立てて恐らくは当流相承の書ではあるまいという。当山の学寮ではみな疑を立てて安心まへの証文には引かぬようになりたり」とある。だが、近代になると鳳嶺のような態度とは一線を画するものも現われてくる。曾我量深「『安心決定鈔』を論ず」の緒論(明治三六年〔1903〕五月発行『無尽燈』所収)には以下のようにある。

『安心決定鈔』の著者は古来覚如上人とも伝えられ、或は善慧房証空とも伝えらる。蓋し其思想の内容一見他の聖典と異にして、時に西山一派の思想を顕すものなるが如く、加うるに文中一言の親鸞聖人に論究するものなし、是れ証空上人の著作と称せらるゝ所以。されど吾人は斯る瑣々たる問題に就て論ずるを欲せず、唯その絶対他力の教義を極点にまで鼓吹して、心霊究竟の安住所を顕はして余蘊なきの点に於て、吾人は深く推量して措かざるなり。(『曾我量深選集』巻一、171頁)

依るべき——依らざるを得ない所与の聖典とも言うべきものは確かに誰の上にもあるであろう。当然、批判すべき対象もある。しかし、他派の言説を知ろうともせず、〇〇にし

<sup>11</sup> 本章とは違う観点で、證空における「報謝」と行に注目するものとして、中西[1998]がある。

か学ぶものはないとなったとき、果たしてそこに自我の偏執無きものか。自己に問うべきなのかもしれない。この点、恵空の学究姿勢から考えさせられる課題は多い。

恵空だけではなく、他派との交渉の中で『教行信証』が読み解かれてきたのであるが、その他派理解を窺うことで『教行信証』注釈者の学究姿勢を知ることも可能なのである。これは『教行信証』がどのように読み継がれてきたのかを検討する上で鍵となる一つの観点である。

さて、最後に恵空の思想的位置づけをめぐる問題について触れておきたい。大桑は恵空の異義者への批判を取り上げてこのように論ずる。

民衆は、自己の仏との本来的一体性の信仰によって、その主体性の思惟を基礎づけた。唯心弥陀思想とはこの意味で民衆の主体性に権威の基盤を用意するものであった。しかし教団は、それによる民衆の主体的行為が、定まった方向性をもたない危険なものとなり、その主体的行為をひたすら弥陀へ向かってたのむという方向づけをあたえることによって規制し、収斂したのである。また往生決定＝救済の確定後の信仰実践も、民衆の本来成仏主義にもとづくものが、偶像を否定し、石仏を橋にして踏みわたるといってラディカリズムをおびてくることを恐れ、教団はこれを報謝の念仏一本にしぼりこんだのである。<sup>12</sup>

恵空の思索を「教団教学」として捉える意義は確かにある。特に体制側が「自己の仏との本来的一体性の信仰」を否定するときに作用する構造を念頭に置くことは必要である。誰しもがそのまま如来だとする教えは、すべての存在に上下の別はない、という主張にも直結するものである。確かに、こうした思想が階層的な支配体制を構築する側に忌避されたというのも理解できる。ただ、まさに「自己の仏との本来的一体性の信仰」を否定した法然の登場を考える時、本来的一体性に対する疑義——現に孤独・苦しみの、汚濁の世界が在る中、この自己を如来だと肯定するだけで救われたと言ってしまってもよいのかという疑問は切実なものである。体制側の思想構造を分析することも重要であるが、切実な宗教的問いとして恵空の批判を見る観点を閉ざすべきではないであろう。両側面から我々は学ぶことができる。

#### [参考文献]

大桑齊[1972a]「『異義者』任誓の思想史的位置——「聞名歎喜讚」をめぐる」『真宗研究』17号

---

<sup>12</sup> 大桑[1979]、204～205頁

- 大桑齊[1972b]「「異義者」任誓伝の思想史的考察」『大谷学報』52・3号
- 大桑齊[1975]「近世真宗異義の歴史的 성격」『佛教研究論集』（清文堂出版）
- 大桑齊[1979]『寺檀の思想』（教育社）
- 武田統一[1944]「大谷派學事史上に於ける疑問——講師嗣講職の創設について」『真宗教學史』（平樂寺書店）
- 経隆優[1985]「光遠院恵空講師略年譜」『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』2号
- 中西随功[1998]「證空における二尊教の意義」『印度學佛教學研究』46・2号
- 引野亨輔[2007]『近世宗教世界における普遍と特殊——真宗信仰を素材として』（法藏館）
- 山辺習学／赤沼智善[1914]『教行信証講義』（無我山房）
- Yokoyama Wayne S.[2000]「恵空の「安心決定少翼註」の研究——解釈と部分的な英訳」『花園大学文学研究紀要』32号



# 総結

## 専修念仏思想史の再検討

## 総結 専修念仏思想史の再検討

以上の本論各章の概略については、序論で示した通りである。ここでは最後に、各章の成果を参照しながら、證空、西山義の思想的位置づけについて改めて論じる。

序論でも参照した上島亨であるが、以下のようにも論じている。

顕密体制論は鎌倉仏教論の枠組を否定・転換させたことは事実だが、議論の組み立ては全くの裏返し、まさに一八〇度逆転させていることが分かる。すなわち、 $\alpha \cdot \beta$  どちらの価値観を重んじるかにより、正統（「旧仏教」）か、「異端＝改革運動」（「新仏教」）か、いずれを中世仏教の中心にすえるのかは正反対となるが、鎌倉新仏教論も顕密体制論も、中世仏教を単純な二項対立の図式——二元論的な枠組——で分別し、一方を高く評価し、他方を消極的にみる点において、全く同根だといってよい。

[……] そもそも、現実の中世仏教の世界を、「正統」と「異端＝改革運動」や「旧仏教」と「新仏教」とにきれいに二分することはおよそ不可能で、両者は複雑に絡み合い、融合しているというのが実態だろう。かかる混沌とした現実を、事実としていかに描くかこそが課題なのである。<sup>1</sup>

こうした指摘は、法然教団を考える上でも有効である。「きれいに二分することはおよそ不可能で、両者は複雑に絡み合い、融合しているというのが実態だろう」とする指摘は、「新仏教」側とされた法然教団内の諸勢力においても同じであろう。実態としては、法然以降の門流を見る時に、異端（革新）か体制回帰かという強固な二項対立的枠組みがあり（序論参照）、後者の枠組みに入れたものに対して積極的な検証が行われてはこなかった。体制回帰、あるいは既存宗派の模倣として論じられることが多かったのがまさに證空なのである。実例としては、本論第1部第1章・3章・4章・6章・7章を参照されたい。しかし、体制回帰的に見える證空の教義とは、大乘の諸經典にて説かれる教えに対して、仏説は仏説として重く受け止めた結果なのである（後述参照）。しかし、その上で、現状の聖道門の行者が自力にて修行し得ると了解していることに警鐘を鳴らし、仏説である学・行を実現すべく他力への帰依を説くのである。

なお、法然は『逆修説法』四七日の最後にこのような訓戒をしている。

宗浄土人、一切経猶可大切事也。（「浄土を宗とする人も、一切経なお大切なるべきことなり」、昭法全、261頁）

<sup>1</sup> 上島[2021]、94～96頁

法然にしても「浄土宗」という立場において、諸經典は尊重されるべきものと説いている。證空の上記の姿勢は、こうした法然の教えを相承する者としての一つの在り方だとも言え、まさに専修念仏思想を展開させたものとして見ることができるのである。

一切の經典や論書、そしてそこに述べられる善行ということに対して、證空が端的に論じている箇所がある。證空『女院御書』には以下のようにある。

又罪をつつしむべからずなどと申す事は、既に一切の經論の中に、一文一句にても見および、聞およばぬ事にて候なり。道綽・善導の御釈にもつやつや仰られぬ事にて候なり。すべて聖道・浄土の教行まちまちなり、自力他力の心一品ならずといへども、念仏はげむべからず。又罪業つつしむべからずといふ事は、いかにもいかにも仏法の中にはなき事と思食べく候。(短編、235頁)

道綽、善導に限らず、仏教一切の經論において「罪をつくることは問題にならない」などと説く箇所は一つもない、とする。仏説として廃悪修善が勧められていると受け止めるのは、ごく自然である。諸行、すなわち諸經典に説かれる善行の価値を認めなければ（それが異端かどうかは置くとして）改革派である、認めれば体制回帰であるという価値判断に抜け落ちているのは、そもそも諸行の価値を認めるのは「仏説」だということである。勿論、そうした仏説のある中、念仏一つを往生の行として説き示す法然の選択思想が画期をなすものであることに間違いはない。しかし、仏教を信奉する者として、仏説たる廃悪修善を無視することもまたできないのである。

顯意において明確な問題意識となって現れるが、仏教を釈迦一仏の所説だと考えた場合、一仏の所説に対して信じる／信じない教えがある、ということで果たして仏教を信じていると言えるかが問題となる（第2部5章参照）。念仏も諸行も經典に説かれる以上、どちらの意義も信じる、というのが西山義の立場になる。

厳密に論じれば、諸行の価値を認める言説が、体制に阿るためのものであったのか、それとも仏説を信奉するが故の切実な応答であったのか、そのどちらであるかを判断するのは難しい問題ではある。本論ではその点を明らかにすべく、證空が諸行の実現は他力に依る、として廃悪修善を専修念仏の立場から再解釈したことを明らかにした(第1部第1章参照)。本論で示した證空の「他力修行」という教えは、少なくとも聖道仏教へのアンチテーゼとして発せられたものであった。自己の罪悪を知り、他力を信知しない修行、仏教の実践などあり得ないとするものである。

諸行の意義を認める證空思想は、聖道仏教諸宗と一面親和的であることは確かなのだが（この点が京都仏教界で西山派が生き延びた理由であろう）、専修念仏の立場から聖道仏教

諸宗の在り方に痛烈な疑問を投げかけるものでもある。ただし、聖道諸宗の無効を宣言するのではなく、あくまで仏説としての廃悪修善を実現せんがための批判である。

以上の評価の問題は、證空や西山派だけの問題ではないであろう。確かに、自派を存続させるために体制回帰する、旧来の諸宗の教えを認める、ということもある。しかし、そもそも仏教徒である以上、諸經典に説かれる、そしてそれに基づく諸派の理論を無下に否定し得るかは疑問である。自派の新しい教義を宣揚する一方で、諸經典に説かれる他の教えの意義を認める——認めざるを得ない、というのは仏教徒としてよくあることであり（〈ひとつの仏教〉論という考え方については、第2部第5章参照）、この点で序論や上述で述べた通り、二項対立的に仏教思想を論ずる困難さの根源があるとも言えよう。

鎌倉新仏教論、顕密体制論、そしてそれらを一步進めた各種の理念型が現在提示されている。しかし、こうした研究成果を受けながら、法然教団を検証する研究はわずかである<sup>2</sup>。こうした中で、本論で検証した證空、西山義の動向は、中世仏教と法然教団を考える一つの視点を提示したと考える。ただ、あくまで西山義の動向を検証したものであって、法然教団の全体像、専修念仏思想史の解明にはほど遠い。法然教団の全体像、専修念仏思想史の解明は今後のさらなる課題としたい。

(了)

#### [参考文献]

- 上島享[2012]「〈中世仏教〉再考——二項対立論を超えて」『日本仏教総合研究』第10号  
 吉田淳雄[2021]「『諸行本願義』の性格と位置付け」『佛教文化研究』65号

---

<sup>2</sup> 研究の進展が乏しい状況ではあるが、いわゆる「諸行本願義」と禅律仏教について論じた吉田[2021]が注目される。

## 参考文献一覧

## 【序論】

- 上島享[2012]「〈中世仏教〉再考——二項対立論を超えて」『日本仏教総合研究』第10号  
 大石雅章[1988]「顕密体制内における禅・律・念仏の位置——王家の葬祭を通じて」『寺院史論叢1 中世寺院史の研究(上)』(法藏館)  
 大塚紀弘[2009]『中世禅律仏教論』(山川出版社)  
 黒田俊雄[1994]「仏教革新運動の歴史的 성격——とくに宗教の近代化をめぐる」『黒田俊雄著作集』巻二(法藏館)  
 島地大等[1929]『天台教學史』(明治書院)  
 島津毅[2017]『日本古代中世の葬送と社会』(吉川弘文館)  
 高橋慎一郎[2016]『日本中世の権力と寺院』(吉川弘文館)  
 田村圓澄[1954]「専修念佛の受容と弾壓」『佛教文化研究』4号  
 坪井剛[2015]「鎌倉期における専修念仏教団の形成と展開」『史林』98号  
 碓慈弘[1948]『日本仏教の開展とその基調(上)——日本天台と鎌倉仏教』(三省堂出版)  
 蓑輪顕量[1999]『中世初期 南都戒律復興の研究』(法藏館)  
 森新之介[2013]『摂関院政期思想史研究』(思文閣出版)  
 柳宗悦[1960]『南無阿弥陀仏』『柳宗悦・宗教選集』巻四(春秋社)

## 【第1部】

## [第1章]

- 青木敬麿[1943]『念佛の形而上学』(弘文堂書房)  
 梯實圓[2001]「覚如教学の特色」『竜谷教学』36号  
 黒田義道[2020]「本願寺留守職としての覚如」『真宗研究』64号  
 末本文美士[1998]『鎌倉仏教形成論——思想史の立場から』(法藏館)  
 末本文美士[2016]『親鸞——主上臣下、法に背く』(ミネルヴァ書房)  
 杉紫朗[1924]『西鎮教義概論』(百華苑)  
 平雅行[1992]『日本中世の社会と仏教』(塙書房)  
 田村圓澄[1954]「専修念佛の受容と弾壓」『佛教文化研究』4号  
 藤原幸章[1952]「浄土教的實踐の問題——證空師の行成論の示唆によつて」『大谷学報』31・3~4合併号

## [第2章]

- 石田充之[1979]『法然上人門下の浄土教学の研究』巻上(大東出版社)

- 尾崎勇[2014]「明恵の夢にあらわれた九条家」『愚管抄の言語空間』（汲古書院）
- 鎌田茂雄担当[1971]『禅の語録』巻九（筑摩書房）
- 杉紫朗[1924]『西鎮教義概論』（百華苑）
- 高城宏明[2006]「證空教学における他力領解と回向」『西山学苑研究紀要』1号
- 竹村牧男[1999]『親鸞と一遍』（法藏館）
- 田中久夫[1961]『人物叢書 明恵』（吉川弘文館）
- 常磐井慈裕[2019]「一向専修と兼学兼修——鎌倉新仏教の見直し」『善光寺と親鸞——日本仏教史の諸相』（春秋社）
- 原田正俊[2006]「九条道家の東福寺の円爾」『季刊 日本思想史』68号
- 原田宗明[2008]「西山派祖証空上人『自筆鈔』の研究——特殊名目「観門」の具体相に関する一考察」『宗学院論集』80号
- 長谷川浩文[2008]「證空開山遣迎院」『深草教学』32号
- 久木幸男[1958]「證空と慈圓」『佛教史學』7・2号
- 前川健一[2012]『明恵の思想史的研究——思想構造と諸実践の展開』（法藏館）
- 米澤実江子[2020]「明恵撰「摧邪輪」巻中訓・註試稿（六）」『佛教大学法然仏教学研究センター紀要』6号

[第3章]

- 青木敬麿[1943]『念佛の形而上学』（弘文堂書房）
- 五十嵐隆幸[2010]『西山浄土教の基盤と展開』（思文閣出版）
- 伊東秀一郎[2005]「証空の生仏不二論——「自筆鈔」類を中心として」『密教文化』214号
- 今井雅晴[1998]「鎌倉時代の浄土真宗と時衆」『蓮如上人研究—教義篇—Ⅰ』（永田文昌堂）
- 梯實圓[1986]『法然教学の研究』（永田文昌堂）
- 加藤義諦／小島英裕[1993]『「安心決定鈔」について——撰者は阿日房彰空か』『安心決定鈔について』（浄土宗西山深草派善導寺）
- 鈴木大拙[1976]『妙好人』（法藏館）
- 徳永道雄[2000]「蓮如の機法一体観について」『真宗研究』44号
- 長澤昌幸[2017]『一遍仏教と時宗教団』（法藏館）
- 蓮沼直應[2013]「鈴木大拙の機法一体論——妙好人・蓮如・西山派の思想をめぐって」『倫理学』29号
- 廣川堯敏[1972]「浄土教における「機法一体」について——とくに西山系仮名法語を中心として」『浄土宗学研究』7号
- 廣川堯敏[1984]「浄土安心抄と證空——安心決定鈔撰述問題への新視点」『佛教文化論攷 坪井俊映博士頌壽記念』（坪井俊映博士頌壽記念會）

- 普賢晃壽[1994]『中世真宗教学の展開』（永田文昌堂）
- 真柄和人[2001]「『登山状』ノート（1）」『石上善應教授古稀記念論文集 仏教文化の基調と展開』巻二（山喜房佛書林）
- 森英純[1957]「西山の機法一体説抄出」『浄土學』25号
- 柳宗悦[1960]『南無阿弥陀仏』『柳宗悦・宗教選集』巻四（春秋社）
- 『證空辞典』（中西随功監修、東京堂出版、2011）
- 『浄土教典籍目録』（佛教大学総合研究所、2011）

[第4章]

- 小谷信千代[2015]『真宗の往生論——親鸞は「現世往生」を説いたか』（法藏館）
- 島地大等[1929]『天台教學史』（明治書院）
- 田村芳朗[1965]『鎌倉新仏教思想の研究』（平楽寺書店）
- 涂玉盞[2006]「証空の往生論」『印度學佛教學研究』55・1号
- 名和達宣[2021]「「往生」問題の行方」『近代仏教』28号
- 花野充道[2010]『天台本覚思想と日蓮教学』（山喜房佛書林）
- 藤田宏達[1985]『観無量寿経講究』（東本願寺出版部）
- 藤原幸章[1970]「信心の現証」『大谷学報』49・3号
- 道元徹心[2008]「ハーバード大学所蔵『真如観』の検出について」『龍谷大學論集』471号
- 柳澤正志[2018]『日本天台浄土教思想の研究』（法藏館）

[第5章]

- 伊藤正順[1987]「西谷義・深草義における韋提の得益の相違」『印度學佛教學研究』35・2号
- 藤原幸章[1985]『善導浄土教の研究』（法藏館）
- 村上明也[2018]「西山西谷義・深草義における韋提希夫人の得益の問題を再考す」『西山禪林學報』32号

[第6章]

- 五十嵐隆幸[1990]「証空教学にみられる湛然の影響」『印度學佛教學研究』39・1号
- 高城宏明[1986]「証空浄土教学に於ける観門の研究」『印度學佛教學研究』35・1号
- 中西随功[1985]「証空と顕密二教」『西山学報』33号
- 廣川堯敏[1986]「法然門流初期教学と中古天台（一）——証空の特殊名目「行門・観門・弘願」成立の思想背景」『天台学報』28号
- 廣川堯敏[1987]「証空浄土教における天台典籍の受容」『往生要集研究』（永田文昌堂）

[第7章]

- 杉紫朗[1924]『西鎮教義概論』（百華苑）  
中西随功[2009]『證空浄土教の研究』（法藏館）

[第8章]

- 石川力山[1996]「末法燈明記と道元禪」『印度學佛教學研究』45・1号  
石田瑞麿[1986]「日本における末法思想」『日本仏教思想研究』卷三（法藏館）  
石田充之[1952]『日本浄土教の研究』（百華苑）  
菊藤明道[1972]「禪者の末法思想」『印度學佛教學研究』21・1号  
田村圓澄[1983]「末法思想の形成」『日本仏教史3』（法藏館）  
中村本然[2008]「『選択本願念仏集』に説かれる五逆重罪について——特に真言教学との比較を中心として」『印度學佛教學研究』57・1号  
橋爪観秀[1967]「末法思想に関する社会的由因——大集月蔵経の訳出者を問題として」『西山学報』18号  
藤原智[2015]「『教行信証』「化身土巻」の『弁正論』引用について」『現代と親鸞』31号

**【第2部】**

[第1章]

- 石塚晴通[1967]「本行から割注へ文脈が続く表記形式——古事記を中心とする上代文献及び中国中古の文献に於て」『国語学』70号  
奥村玄祐[1986]「観経疏楷定記の事典的解説の概要」『深草教学』6号  
梯信暁[2008]『奈良・平安期浄土教展開論』（法藏館）  
金子彰[2020]「鎌倉仏家の注釈活動——親鸞遺文を通して」『現代と親鸞』43号  
楠淳證[2018]「法相論義と仏道——「一仏信仰」か「多仏信仰」か」『南都学・北嶺学の世界——法会と仏道』（法藏館）  
楠淳證[2019]『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究——仏道篇』（法藏館）  
牧哲義[1979]「『観経疏楷定記』の書誌学的研究」『深草教学』1号  
牧哲義[1982]「『観経疏楷定記』の書誌学的研究（承前）」『深草教学』2号  
牧哲義[1984]「『観経疏楷定記』の書誌学的研究（承前）」『深草教学』4号  
蓑輪頭量[2011]『日本仏教の教理形成——法会における唱導と論義の研究』（大蔵出版、2009）  
『浄土教典籍目録』（佛教大学総合研究所、2011）



[第2章]

- 石田充之[1952]『日本浄土教の研究』（百華苑）
- 石橋誠道[1931]「了患上人の傳に就て」『摩訶衍』10号
- 石橋誠道[1937]『九品寺流長西教義の研究』（佛教専門學校出版部）
- 信ヶ原雅文／石川登志雄[2011]『壇王法林寺 袋中上人——琉球と京都の架け橋』（淡交社）
- 杉紫朗[1924]『西鎮教義概論』（百華苑）
- 千葉良導[1931]「尊問愚答記を読む」『摩訶衍』10号
- 林田康順[2004]「良忠上人撰『領解末代念仏授手印抄』をめぐる一考察——機辺の三心」『印度學佛教学研究』53・1
- 廣川堯敏[1988]「金沢文庫本『観經疏聞書』について」『印度學佛教学研究』37・1号
- 廣川堯敏[1998]「鎌倉浄土教における廻向発願積」『印度學佛教学研究』46・2号
- 『浄土典籍目録』（佛教大学総合研究所、2011）

[第3章]

- 恵谷隆戒[1978]『概説浄土宗史』（隆文館、補訂版）
- 中島尚子[1994]「浄土宗西山派における思想の展開——道教顕意における「無量寿」の解釈をめぐる」『東洋の思想と宗教』11号
- 望月信亨[1944]『浄土教之研究』（金尾文淵堂）
- 米澤実江子[2008]「『選択疑問答』について」『佛教大学総合研究所紀要』15号
- 『浄土典籍目録』（佛教大学総合研究所、2011）

[第4章]

- 佐藤哲英[1961]『天台大師の研究——智顛の著作に関する基礎的研究』（百華苑）
- 塚本善隆[1965]「嵯峨清涼寺を中心とした佛教の動向」『印度學佛教学研究』4・2号
- 藤浦慧巖[1942]『支那に於ける天台教學と浄土教』（浄土教報社）
- 山口光圓[1939]「天台大師の『五方便念佛門』について」『支那仏教史学』卷3・3/4号

[第5章]

- 大塚紀弘[2009]『中世禅律仏教論』（山川出版社）
- 菊地大樹[2020]「宗派仏教論の展開過程」『日本宗教史6 日本宗教史研究の軌跡』（吉川弘文館）
- 近藤良一[1967]「禅苑清規に於ける浄土思想——その思想史的起源」『北海道駒沢大学研究紀要』1号

- 島津毅[2017]『日本古代中世の葬送と社会』（吉川弘文館）  
土屋有里子[2011]『『沙石集』諸本の成立と展開』（笠間書院）  
坪井剛[2015]「鎌倉期における専修念仏教団の形成と展開」『史林』98号

[第6章]

- 柴田泰[1984]「中国浄土教と心の問題——『観経』「是心作仏、是心是仏」理解」『仏教思想9 心』（平楽寺書店）  
柴田泰[1990]「中国浄土教における唯心浄土思想の研究（一）」『札幌大谷短期大学紀要』22号  
柴田泰[1990]「中国浄土教における唯心浄土思想の研究（二）」『札幌大谷短期大学紀要』26号

**【第3部】**

[第1章]

- 上田良準[1961]「阿日房彰空と樋口安養寺」『印度學佛教學研究』9・1号  
岡本一平[1999]「日本の仏教綱要書について」『駒沢大学大学院仏教学研究学会年報』32号  
菊地大樹[2020]「宗派仏教論の展開過程」『日本宗教史6 日本宗教史研究の軌跡』（吉川弘文館）  
佐竹真城[2017]「『浄土法門源流章』所説の長西教義考——「浄土疑芥」との比較を通して」『佛教學研究』73号  
末木文美士[1979]「阿弥陀三諦説をめぐって」『印度學佛教學研究』28・1号  
末木文美士[1992a]『観心略要集の研究』（西村問紹／末木文美士著、百華苑）  
末木文美士[1992b]『浄土仏教の思想』巻二（末木文美士／梶山雄一著、講談社）  
住田智見[1925]『浄土源流章解説』（法藏館）  
龍口恭子[2008]「『歩船鈔』における十宗——存覚の修学の系譜を中心に」『印度學佛教學研究』57・1号  
龍口恭子[2012]「存覚と仏心宗——『歩船鈔』の一考察」『印度學佛教學研究』61・1号  
野呂靖[2011]「存覚撰『歩船鈔』における聖道門理解——「華嚴宗」項の検討を中心に」『眞宗研究』55号  
原田正俊[2006]「九条道家の東福寺と円爾」『季刊日本思想史』68号  
村上明也[2008]「源信における「無量寿三諦説」成立の再考」『仏教学研究』64号  
村上明也／吉田慈順[2020]『源信撰『阿弥陀経略記』の訳注研究』（法藏館）  
柳澤正志[2005]「澄憲の念仏思想について」『印度學佛教學研究』53・2号  
湯谷祐三[2004]「『私聚百因縁集』の成立時期——その法然門下についての記事と『内典

塵露章』及び『天台名目類聚鈔』との関係から』『愛知文教大学比較文化研究』6号  
『新纂浄土宗大辞典』（浄土宗、2016）

[第2章]

石田充之[1979]『法然上人門下の浄土教学の研究』巻下（大東出版社）  
石橋誠道[1937]『九品寺流長西教義の研究』（佛教専門學校出版部）  
佐竹真城[2016]「長西の「諸行本願義」考——「浄土疑芥」を通しての再検討」『宗學院論集』88号  
佐竹真城[2017]「『浄土法門源流章』所説の長西教義考——「浄土疑芥」との比較を通して」『佛教學研究』73号  
安井広度[1968]『法然門下の教学』（法藏館）

[第3章]

梯實圓[1986]『法然教学の研究』（永田文昌堂）  
坂上雅翁[1986]「南都浄土教と良忠上人の教学——とくに良遍との関係を中心として」  
『良忠上人研究——浄土宗第三祖大本山光明寺御開山記主良忠上人七百回遠忌記念』（大本山光明寺）  
静永賢道[1986]「良遍と良忠上人」『良忠上人研究——浄土宗第三祖大本山光明寺御開山記主良忠上人七百回遠忌記念』（大本山光明寺）  
杉紫朗[1937]『浄土三派の他力論』（興教書院）  
竹村牧男[1999]『親鸞と一遍』（法藏館）  
田村晃祐[1995]「良遍の浄土教」『東洋大学文学部紀要』48号  
中村薫[2009]『日中浄土教論争——小栗栖香頂『念仏圓通』と楊仁山』（法藏館）  
那須一雄[2007]「蓮華谷明遍の浄土教思想」『印度學佛教學研究』56・1  
林田康順[2004]「良忠上人撰『領解末代念仏授手印抄』をめぐる一考察——機辺の三心」  
『印度學佛教學研究』53・1号  
廣川堯敏[1986]「法然門流における至誠心積の展開」『印度學佛教學研究』35・1  
牧哲義[1986]「『法水分流記』に於ける西山義の記述について」（『印度學佛教學研究』34・2号  
牧哲義[2001]「善慧房証空の至誠心積について（一）——『自筆鈔』を中心にして」『印度學佛教學研究』49・2号

[第4章]

井上善幸[2006]「親鸞における「海徳仏」理解について」『龍谷大學論集』468号

- 梯實圓[1994]『玄義分抄講述』（永田文昌堂）  
梯實圓[2000]「十劫久遠論——親鸞聖人の仏陀観の一側面」『日本浄土教の形成と展開』（浅井成海編、法藏館）  
柴田泰[1990]「弥陀法身説とその展開」『印度哲学仏教学』5号  
鈴木英之[2012]『中世学僧と神道——了誉聖問の学問と思想』（勉誠出版）  
那須一雄[2005]「静遍と法然浄土教」『印度學佛教學研究』53・2号  
『新纂浄土宗大辞典』（浄土宗、2016）

[第5章]

- 大桑斉[1972a]「「異義者」任誓の思想史的位置——「聞名歎喜讚」をめぐって」『真宗研究』17号  
大桑斉[1972b]「「異義者」任誓伝の思想史的考察」『大谷学報』52・3号  
大桑斉[1975]「近世真宗異義の歴史的な性格」『佛教研究論集』（清文堂出版）  
大桑斉[1979]『寺檀の思想』（教育社）  
武田統一[1944]「大谷派學事史上に於ける疑問——講師嗣講職の創設について」『真宗教學史』（平楽寺書店）  
経隆優[1985]「光遠院恵空講師略年譜」『大谷大学真宗総合研究所研究紀要』2号  
中西随功[1998]「證空における二尊教の意義」『印度學佛教學研究』46・2号  
引野亨輔[2007]『近世宗教世界における普遍と特殊——真宗信仰を素材として』（法藏館）  
山辺習学／赤沼智善[1914]『教行信証講義』（無我山房）  
Yokoyama Wayne S.[2000]「恵空の「安心決定少翼註」の研究——解釈と部分的な英訳」  
『花園大学文学研究紀要』32号

【総結】

- 上島享[2012]「〈中世仏教〉再考——二項対立論を超えて」『日本仏教総合研究』第10号  
吉田淳雄[2021]「「諸行本願義」の性格と位置付け」『佛教文化研究』65号

初出一覧

**【第1部】**

[第1章]

「證空に見る浄土教的実践とその評価の問題」『印度學佛教學研究』69・1号（2020）

[第2章]

「西山義における「学解」解釈の転換——證空、顕意を中心として」『真宗教学研究』43号（※掲載予定）

[第3章]

「機法一体」説成立の再検討——證空における「往生正覚俱時」説を中心として」『真宗教学研究』37号（2016）

[第4章]

「天台本覚思想と證空——「現生往生」思想の究明を射程に入れて」『花野充道博士古稀記念論文集 仏教思想の展開』（山喜房仏書林、2020）

[第5章]

「證空における「光台見仏」論の成立」『深草教学』28号（2017）

[第6章]

「西山義特殊名目「観門」の成立過程の再検討」『印度學佛教學研究』63・1号（2014）

[第7章]

「證空における「化前序」説成立とその展開」『印度學佛教學研究』65・1号（2016）

[第8章]

「證空の末法思想——『自筆鈔』／『他筆鈔』の相違に着目して」『印度學佛教學研究』67・1号（2018）

**【第2部】**

[第1章]

「『楷定記』の成立過程と顕意の布教活動」『印度學佛教學研究』62・2号（2014）、「法然

門流の注釈活動——證空『他筆鈔』、顕意『楷定記』に着目して』『現代と親鸞』41号(2019)

[第2章]

「顕意、了恵の「四十八問答」の史料価値について」『東アジア仏教研究』12号(2014)

[第3章]

「顕意『浄土疑端』成立過程の検討」『深草教学』27号(2016)

[第4章]

「顕意撰『註五方便念仏門』について——浄土・天台「両祖同轍」を中心とした考察」『印度學佛教學研究』66・1号(2017)

[第5章]

「他力論と〈ひとつの仏教〉——道教顕意を一視点として」『印度學佛教學研究』70・1号(2021)

[第6章]

「顕意の「唯心浄土」批判」『印度學佛教學研究』68・1号(2019)

**【第3部】**

[第1章]

「中世仏教綱要書と浄土宗西山義」『佛教史学研究』63・2号(※掲載予定)

[第2章]

「長西における「雑行専修」をめぐる問題——西山義の批判を中心として」『深草教学』29号(2018)

[第3章]

「「一向他力」の主張とその波紋——證空・良遍とその系譜に注目して」『現代と親鸞』39号(2018)

[第4章]

「法然門流における弥陀法身／報身説の検討——弥陀は三世を貫く如来か」『現代と親鸞』30号(2015)

[第5章]

「真宗教学史における他派理解と注釈態度——光遠院恵空を基軸として」『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト 研究紀要』3号（2020）