親鸞における「海徳仏」理解について

井上善幸

はじめに

親鸞（一一七三～一二六二）の主著、『顕浄土真実教行証文類』（以下、『教行証文類』と略称）は六巻からなっており、そこには、浄土に関する様々な経論釈が引用され、親鸞自身の私釈が適宜施されている。親鸞の浄土教理解は、主にその私釈部分に綴られているが、引用部分を詳細に検討すると、親鸞による省略や読み替えによる原義の解体と再構築が見られ、親鸞教義の独自性が示されている。本稿は、そうした引用文献の一つに見られる「海徳」という名の仏に関する親鸞の理解を探ることを目的とする。

第一章ではこの主題に関する従来の諸解釈に触れ、問題の所在を明らかにする。第二章では論点の整理という関心のもと、先行研究を参照し考察の範囲と焦点を設定する。それを承けて第三章では親鸞を中心とする時代の文献に現れる「海徳仏」に関する記述を検討し、それらの特色と傾向を明らかにする。第四章では、第三章までの考察を踏まえて「行文類」の海徳仏を含む個所の引用意図をまとめ、最後に本論の結論を示したい。

なお、私自身この問題について別の主題のもとに若干触れたことがある。(1) その際は、親鸞の『十住毘婆沙論』理解全般について検討したのだが、後に、海徳仏理解に焦点を絞って先行研究や諸資料を検討したところ、参照すべき論

考や、新たに取り上げるべき資料などに触れる機会を得た。本稿は、そのような先行研究を踏まえたものであり、部分的に重複する個所もあるが、「海徳仏」理解そのものを主題とする研究は見られないので、ここに私見を提示する次第である。

一　問題の所在

「海徳仏」は、親鸞の著述の中で『教行証文類』第二巻である「行文類」の『十住毘婆沙論』引文にただ一個所、その名が示されるだけで、他に言及されることがない。「行文類」は、浄土真実の行を顕すとされ、親鸞自身による冒頭の大行出体釈に続いて『無量寿経』第十七願とその異訳、そして『悲華経』が引かれている。これらの経典に続いて引用されるのが、龍樹の『十住毘婆沙論』である。考察に先だって、本稿が検討対象とする「行文類」の該当個所を挙げる。

西方善世界　仏号無量明　身光智慧明　所照無辺際　其有聞名者　即得不退転〔乃至〕
過去無数劫　有仏号海徳　是諸現在仏　皆従彼発願　寿命無有量　光明照無極　国土甚清浄　聞名定作仏〔乃至〕

〈西方に善世界の仏を無量明と号す。身光智慧、明らかにして、照らす所、辺際無し。其れ名を聞くこと有る者は、即ち不退転を得と。乃至　過去無数劫に仏、有します。海徳と号す。是の諸の現在の仏、皆、彼に従つて願を発せり。寿命量り有ること無し。光明照らして極まり無し。国土甚だ清浄なり。名を聞きて定めて仏に作らんと〉。乃至(2)

この引用は「行文類」の文脈からすれば唐突である。ここには西方善世界の無量明仏、過去に出現した海徳仏が登場する。文字通りに読めば、海徳仏は、はるかな過去に出現した仏であり、無量明仏を含む現在諸仏の師である。また、現在の諸仏は、海徳にしたがって願を発し、無量の寿命と無限の光明を持った仏に成ること、仏国土の清浄、聞名による作仏を誓ったとされる。そうであるなら、海徳仏は、西方極楽世界の主仏である阿弥陀仏の師仏でもあるということになる。では、西方善世界の無量明仏・過去の海徳仏・西方極楽世界の阿弥陀仏の関係はどのように理解すべきか。

まず、親鸞は、この個所を引用するに当たり、「乃至」の語によって原意を改変している。本来この個所は、十方世界の諸仏に対する称名を説く段であるが、親鸞は十方世界の現在仏のすべてではなく、西方の無量明のみを引いている。阿弥陀仏はその原語が示すとおり、無限の光明と無量の寿命をそなえた仏であるため、この引用では、親鸞は無量明仏を阿弥陀仏と同格視していると思われ、この点に関する従来の諸理解も概ね一致している。[3] それに対して、海徳仏に関する解釈は分かれており、例えば、僧鎔（一七二三～一七八三）『一滴録』では、無量明仏と海徳仏は共に阿弥陀仏の迹門とし、玄智（一七三四～一七九四）『光融録』は無量明仏を弥陀の化身とした上で、海徳仏については現在諸仏の師とする説と、弥陀化身とする説を挙げる。芳英（一七六四～一八二八）『集成記』は無量明仏を阿弥陀仏と同一視した上で、海徳仏を阿弥陀仏の弟子とする。また、阿弥陀仏と、無量明仏・海徳仏を別の仏とする説としては、石泉（一七六二～一八二六）『随聞記』が挙げられ、仏の特性に関する記述が類似していることを認めた上で、阿弥陀仏に似た仏を区別するために挙げられたものとしている。[4]

ところで、親鸞がこの個所で示すべきは、阿弥陀仏の本願に誓われた行とは何かという一点に集約されるべきで、あえて文脈に混乱を来すような過去仏を登場させる必然性はない。実際、親鸞は『十住毘婆沙論』から引用するにあたって、「乃至」の語によって大幅に文章を削除し原意の解体を行っている。そうであるなら、この引用には親鸞な

りの意図が込められていると見なければならない。既に述べたとおり、海徳仏への着目は親鸞の著述中に一回しかない。しかし、そこには看過できない親鸞の仏教理解が示されていると思われる。本論では親鸞と同時代の文献を検討することにより、そのことを明らかにしたいと考える。そこで、次章では海徳仏に言及する文献や先行研究などを検討しながら、考察の範囲を設定したい。

二　論点の整理

海徳という仏が説かれる教典は、それほど多くはない。大正大蔵経所収の仏名経典のいくつかに「海徳」という名の仏が見られるが[5]、それらは他の諸仏と並列的に仏名のみを挙げるだけで、海徳がいかなる仏かという記述は見られない。その中で、海徳仏を〝はるかな過去に出現した仏〟として説くのが、上述した龍樹の『十住毘婆沙論』「易行品」である。

『十住毘婆沙論』全三十五品中、第九番目に位置づけられる「易行品」は、それに先立つ「阿惟越致相品」に説かれる不退の相を承けて、次のような内容を説く[6]。

① 不退の位には、諸の難行を行じ、久しくして至るが、その修行中に声聞・辟支仏の二乗に堕することがあると説かれる。同じ内容が偈文で再説された後、続く問いで難行に堪えられない者が不退の位に至る易行道が求められる。

② 易行道を求める修行者の問いに対して、いったんは「丈夫志幹」の説に非ず、と志の低さを叱責する。

③ その上で、はじめて難易二道が説かれ、「信方便易行」が示される。

④ 偈文によって善徳仏を始めとする十方十仏の称名易行が説かれる。

⑤『宝月童子所問経』の引用によって称名易行の証明がなされる。また、偈文では現在十方世界の十仏が、過去仏である海徳仏のもとで発願し作仏したと説かれる。(7)

⑥不退に至る称名易行が現在十方仏に限定されるのかという問いかけがなされ、それに対して阿弥陀等の百七仏への称名憶念が示される。

⑦特に阿弥陀仏に対して偈文による讃歎がなされる。

⑧さらに、毘婆尸仏等の過去七仏、未来の弥勒仏、東方八仏、三世諸仏、諸大菩薩等への称名憶念が説かれる。

③にあるように「易行品」は称名易行を説く。そのため、特に③の部分は阿弥陀仏を中心とする浄土教思想で重視され、他力思想を宣揚した曇鸞（四七六～五四二）はこの個所に基づいて仏教の綱格を示している。(8)しかし、海徳仏が登場する⑤の部分は十方十仏に対する称名易行を並列的に示すため、曇鸞は引用を避け、教理上の展開を見ることはなかった。

「易行品」の所説に曇鸞とは異なる視点から着眼したのは、善導（六一三～六八一）の『法事讃』である。二巻から成る『法事讃』は、浄土教の儀礼について説かれたもので、上巻には招請、供養懺悔の儀式が、下巻には『小経』を読誦する儀式作法が示されている。その序に当たる部分に、海徳仏を含む叙述が見られる。

上従海徳初際如来　乃至今時釈迦諸仏
皆乗弘誓悲智双行　不捨含情三輪普化

上海徳初際如来よりすなはち今時の釈迦に至る諸仏、

みな弘誓に乗じて悲智双行し、含情を捨てずして三輪あまねく化したまふ。(9)

ここで善導は、海徳仏を「初際如来」すなわち最初に出現した過去仏として説いている。これは「易行品」の説示を承けたものと思われる。ただし、その内容は、最初の過去仏である海徳仏から、この娑婆世界に出現した釈迦仏に至るまで、すべての仏が、「弘誓」に乗じて慈悲と智慧を完成し仏となったことを示すのみである。ここにある「弘誓」とは、すべての仏菩薩が発すべき総願として理解すべきであり、『無量寿経』の主題である阿弥陀仏の別願（固有の願）による往生は、この序に続く部分に説かれている。

大正大蔵経に収められている親鸞以前の文献で、海徳仏に具体的に言及するのは、以上の二書のみである。「易行品」と『法事讃』の説示内容には関連が認められるが、『法事讃』では海徳仏と諸仏は時間的前後関係において捉えられるのみで、「易行品」の偈文に見られた師弟関係は認められない。そして、師弟関係から一旦切り離された『法事讃』の文は、後に法然門下の一部などで独特の理解傾向を生み出していく。私見では、親鸞の海徳仏理解はこのような法然門下の理解傾向の中に位置づけられると考えられる。

ところで、この問題に関して、従来、「易行品」・『法事讃』以外に、二つの文献との関連に注目した研究がある。二つの文献とは、親鸞よりも年長の法然門下である幸西（一一六三～一二四七）の『玄義分抄』と、親鸞の曾孫である覚如（一二七〇～一三五一）の『口伝鈔』である。その詳細は後述するが、問題点を先取りするならば、幸西・親鸞・覚如の三者の理解は必ずしも連続していない。覚如の理解は、口伝とはいうものの、親鸞よりも幸西に連なるものである。では、親鸞の理解と、幸西、覚如の理解が無関係かというと、必ずしもそうとも言えない。三者のみの限定された記述を検討するかぎり、そこに接点を見出すことは困難であるが、三者の叙述内容をもとに同時代文献に視野を広げると、海徳仏をめぐる諸理解にある傾向が見出されるからである。

そこでまず覚如の『口伝鈔』から着眼すべき論点を抽出してみたい。覚如は『口伝鈔』において、『法事讃』を引用しつつ、善導に見られなかった叙述をしている。その該当個所は「真宗所立の報身如来、諸宗通途の三身を開出する事」と題される条である。

弥陀如来を報身如来と定むること、自他宗をいはず古来の義勢ことふりんたり。されば荊渓は、「諸教所讃多在弥陀」（止観輔行伝弘決）とものべ、檀那院の覚運和尚は、また「久遠実成弥陀仏　永異諸経之所説」（念仏宝号）と釈せらる。しかのみならず、わが朝の先哲はしばらくさしおく、宗師　異朝（中国）の善導大師　の御釈（法事讃・上）にのたまはく、「上従海徳初際如来　乃至今時釈迦諸仏　皆乗弘誓悲智双行」と等釈せらる。しかれば海徳仏より本師釈尊に至るまで、番々出世の諸仏、弥陀の弘誓に乗じて自利利他したまへるむね顕然なり。覚運和尚の釈義、「釈尊も久遠正覚の弥陀ぞ」とあらはさるるうへは、いまの和尚（善導）の御釈にえあはすれば、最初海徳以来の仏々もみな久遠正覚の弥陀の化身たる条、道理・文証必然なり。「一字一言加減すべからず、ひとつ経法のごとくすべし」（散善義・意）とのべます光明寺（善導）のいまの御釈は、もつぱら仏経に准ずるうへは、自宗の正依経たるべし。傍依の経に、またあまたの証説あり。『楞伽経』にのたまはく、「十方諸刹土衆生菩薩中　所有法報身化身及変化　皆従無量寿極楽界中出」文　と説けり。また『般舟経』にのたまはく、「三世諸仏念弥陀三昧成等正覚」（意）とも説けり。

諸仏〔の〕自利利他の願行、弥陀をもつて主として、分身遣化の利生方便をめぐらすこと掲焉し。これにより久遠実成の弥陀をもつて報身如来の本体と定めて、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、かれよりひらき出すところの浅近の機におもむくところの作用なり。されば

聖道難行にたえざる機を如来出世の本意にあらざれども、易行易修なるところをとりどころとして、いまの浄土教の念仏三昧をば衆機にわたしてすすむるぞと、みなひとおもへるか。いまの黒谷の大勢至菩薩化現の聖人（源空）より代々血脈相承の正義におきては、しかんはあらず。海徳仏よりこのかた釈尊までの説教、出世の本意、久遠実成の弥陀のたちどより法蔵正覚の浄土教のおこるをはじめとして、衆生済度の方軌と定めて、この浄土の機法とととのほらざるほど、しばらく在世の権機に対して、方便の教として五時の教を説きたまへりと、しるべし。たとへば、月待つほどの手すさみの風情なり。（引用者中略）海徳以来乃至釈迦一代の出世の元意、弥陀の一教をもつて本とせらるる大都なり。(10)

覚如のこの叙述は、海徳仏に独自の存在意義を与えるものである。この条ではまず、中国唐代の天台学僧である荊渓湛然（七一一～七八二）の『止観輔行伝弘決』と日本天台の覚運（九五三～一〇〇七）の『念仏宝号』が引かれる。(11)そして、続けて引かれるのが善導『法事讃』の冒頭部分である。

ここで、覚如は『法事讃』の文をそのまま引用するが、私釈の部分で独自の理解を示している。それは、「海徳仏より本師釈尊に至るまで、番々出世の諸仏、弥陀の弘誓に乗じて自利利他したまへるむね顕然なり」というものである。先に述べたように、本来『法事讃』における「弘誓」はすべての仏菩薩が発すべき総願であって、阿弥陀仏固有の誓願ではない。しかし、覚如は、海徳仏から釈尊に至るまでの諸仏が、阿弥陀仏の弘誓によって自利と利他のはたらきを完成させ仏果を得たとするのである。これは、阿弥陀仏を諸仏の師として理解する立場である。次に、久遠実成という性格を阿弥陀仏に与えることで、諸仏を阿弥陀仏の化身として位置づけている。しかも、諸仏については、衆生の機根に応じて現れた応身や、各仏の特徴を端的に示す因位の願行に報いた報身だけでなく、さとりの本質そのものである法身さえも、阿弥陀仏の化用であるとする。そして、この理解を承けて、すべての諸仏は阿弥陀仏の本願

による衆生済度を説示するための方便誘因の法を説くとするのである。

以上を簡潔にまとめると、海徳仏をはじめとする諸仏は、①阿弥陀仏の弘誓に乗じて仏果を得た、②久遠実成の阿弥陀仏の化身であり、③阿弥陀仏の浄土往生のための方便誘因の法を説く、ということになる。

ところで、この理解は覚如がはじめて示したものではない。『口伝鈔』に、『般舟経』の引用として挙げられる「三世諸仏念弥陀三昧成等正覚」という文言は、善導の『観念法門』に引かれる『般舟三昧経』に基づいているが、善導は『般舟三昧経』には無い語句を付加して引用している。

・『観念法門』

今依経具答者。即如『般舟三昧経』説。仏告跋陀和菩薩。於是念仏三昧中。有四事供養。飲食・衣服・臥具・湯薬。助其歓喜。過去諸仏持是念阿弥陀仏三昧。四事助歓喜皆得成仏。

今経に依りて具に答ふれば、即ち般舟三昧経に説きたまふがごとし。仏、跋陀和菩薩に告げたまはく、是の念仏三昧の中に於て、四事の供養有り。飲食・衣服・臥具・湯薬なり。其を助けて歓喜せしめよ。過去の諸仏も是の念阿弥陀仏三昧を持ちて、四事をもて助けて歓喜せしめて皆成仏を得たまへり。(12)

・『般舟三昧経』

佛告跋陀和菩薩。於是三昧中。將有四事助其歓喜。過去佛持是三昧助歓喜。自致得阿耨多羅三耶三菩阿惟。三佛其智悉具足。(13)

ここに挙げたのは、過去・現在・未来の三世諸仏が念仏三昧により仏果を得たという『般舟三昧経』の記述と、善導による『観念法門』への引用である。傍線を付した個所を比較すると、善導が念仏三昧を阿弥陀仏を念ずる三昧として規定していることが知られる。この理解によって、阿弥陀仏と三世諸仏は一線を画すことになる。覚如の『般舟三昧経』の取意引用が、善導と同様の立場にあることは明白である。そして、このような『般舟三昧経』の受容形態は、本稿で取り上げる文献のいくつかに共通しているのである。

さて、『口伝鈔』の関連個所を本論の主題に即してまとめた上で、ひとまず本稿における検討事項を整理したい。まず、阿弥陀仏と海徳仏と関係について、両者を同一視しているのか否かという点である。同一とすればそれは何を根拠とするのか、同一でないとすれば、阿弥陀仏と海徳仏は本迹関係にあるのか、師弟関係にあるのかということが検討の範囲に含まれる。次に、依拠する文献についてである。既に述べたように、海徳仏そのものに言及するのは、確認できる限り「易行品」と『法事讃』のみである。したがって、海徳仏に言及する文献が、「易行品」と『法事讃』のいずれに着目しているかということにも注意する必要がある。また、その際、これら以外に挙げられる文献も考慮しなければならない。『口伝鈔』に見られた『般舟三昧経』への着目はそもそも善導の『観念法門』に由来するものである。そうであるなら、偏依善導を標榜する法然門下の他の諸師も、海徳仏への言及に際して『観念法門』に注意を向ける可能性はある。また、引用に当たっての文字の改変にも注目したい。省略などの引用上の工夫だけでなく、引用文中の一部を改変することによって、引用者の見解が明確に示されている場合には、特に注意を払って検討したい。

後に続く章では、今ここで挙げた検討事項に収まらない問題も出てくる。したがって、以上は考察における一往の枠組みである。江戸期の真宗学僧による講録には、阿弥陀仏と海徳仏の同異論が見られるが、その多くは、覚如の記述によって「行文類」を解釈しようとする試みである。しかし、親鸞から覚如に至る時期における海徳仏理解は、以

下に述べるように多様である。親鸞の海徳仏理解を探るに当たって、覚如の記述のみに依拠するのは不十分であるといわざるを得ないのである。

三　親鸞と同時代の文献にみられる「海徳仏」理解

成覚房幸西『玄義分抄』

まず、親鸞に先行する叙述として成覚房幸西（一一六三～一二四七）の『玄義分抄』を取り上げる。幸西ははじめ比叡山西塔に住したのち法然の門下となったが、一二〇七年の念仏弾圧の際には、法然や親鸞らとともに流罪となった人物である。その教学は、仏の一念と衆生の一念が冥合するとき往生が成就するという一念義を説いたと言われる。幸西の著述と伝えられるものは数少なく、幸西の教学を知りうる文献で現存するのは、『玄義分抄』のみである。『玄義分抄』は、唐の善導が著した『観無量寿経疏』「玄義分」に対する幸西の註釈であるが、そこには幸西独自の浄土教理解が示されており、単なる註釈に留まらない。なお、『玄義分抄』と『口伝鈔』の関わりについては、既に梯實圓氏による詳細な論及がされている。(14) ここでは氏の研究を参照しつつ、海徳仏と阿弥陀仏の関係に関する幸西の理解を窺ってみたい。

海徳仏に関する記述は、二乗門に見られる。そこでは、阿弥陀仏の浄土が報土であるか化土であるかということが論じられ、その後に次のように述べられる。

> 凡す諸仏の因行惣別二種の願、皆是れ垂跡の利生、果後の方便なり。（中略）四十八願の方便は念仏往生の為め、十念の方便は一念の為めなり。故に『観経』には「三世諸仏浄業正因」と説き、『般舟三昧経』には「三世諸仏持是念阿弥陀仏三昧皆得成仏」と云うへり。十劫正覚豈誠説ならむヤ。然則ち覚行窮満の無縁の慈、常没の衆生

を摂して報身常住の土に生せしめむか為に大乗広智を顕開す。其より已来過去現在の諸仏菩薩、此の大乗に運載せられて生死の苦海を度す。入聖得果の道、無始已来唯此の一乗のミ有て無二なり。故に上従海徳初際如来乃至今時釈迦諸仏皆乗弘誓勧念弥陀、此の義を以ての故に、如来出世の本意顕に別意の方便を開示して隠に一乗真門に悟入せしむ。(15)

この個所の講述は梯氏によってなされているので、詳細はその研究に譲り、ここでは阿弥陀仏と諸仏の関係に言及した個所のみを取り上げる。幸西は十劫の昔に正覚を得たとする『阿弥陀経』の説示を方便の教説とした上で、『法事讃』からの引用として、「上従海徳初際如来　乃至今時釈迦諸仏　皆乗弘誓勧念弥陀」と述べる。先に挙げたとおり、『法事讃』の原文では、本来「皆乗弘誓悲智双行　不捨含情三輪普化」とある個所である。幸西の浄土教理解は、阿弥陀仏の本願による一乗思想を説くものであるが、この個所では、海徳仏から始まる三世諸仏が、阿弥陀仏の弘誓に乗じて仏果を得、阿弥陀仏に対する念仏を勧めたということを明確に示す改変が為されていることになる。先に見た覚如の『口伝鈔』では、『法事讃』からの引用はそのままであるが、私釈の部分で幸西と同様の理解が示されていた。覚如は、慈光寺勝縁より幸西の一念義を学んだことが伝えられており、(16)幸西と覚如は『法事讃』の受容に関して、同じ枠組みにあると考えられる。

また、幸西は『般舟三昧経』から、「三世諸仏持是念阿弥陀仏三昧皆得成仏」という文言を引用している。この句は先に見たように、善導『観念法門』に由来しており、幸西も、三世諸仏が阿弥陀仏を念じて成仏したと理解していたことが知られる。さらに幸西は、『観無量寿経』から「三世諸仏浄業正因」という文言も引用しているが、この浄業正因は、経典の文脈では世福（世間の善）・戒福（小乗の善）・行福（大乗の善）の三福を示すものであり、弥陀念仏を指すものではない。しかし、『般舟三昧経』と共に引用される『玄義分抄』の文脈では、三世諸仏が仏果を得た

正因は、一念の弥陀念仏ということになり、その根拠として『観経』が用いられているのである。

ところで、『般舟三昧経』と『観無量寿経』の当該個所の受容について、梯實圓氏は、法然門下で一念義系の浄土教理解を示す善慧房証空（一一七七～一二四七）との関連を指摘している。証空の『観念法門観門義』には、

コノ般舟経ノ心、三世ノ諸仏ミナ念阿弥陀仏三昧ヨリ仏ニナリタマフトトク、コレスナハチ凡夫出離ノノチ、タダコノ念仏三昧ナリトサダムル心ナリ。（中略）観経ノ三世諸仏浄業正因トイフコノ心ナルベシ。(17)

とあり、明らかに幸西と同様の理解が示されている。証空は浄土宗西山派の派祖であるが、鎮西派第三祖の良忠（一一九九～一二八七）は『観念法門私記』において『観念法門』の「念阿弥陀仏三昧」という個所に対し、『般舟三昧経』の原意に基づいて、必ずしも三世諸仏が弥陀念仏によって仏果を得たのではない、とし、幸西や証空とはまったく異なる理解を述べている。(18)梯氏は、法然門下で一念義的傾向を持つ念仏者の間で、『法事讃』や『観念法門』の理解に関して同じグループ的思考が行われていたことが考えられる、としているが、私見ではこの指摘は「易行品」の理解にも当てはまると思われる。そもそも、『法事讃』の海徳仏に関する記述は、「易行品」の説示を前提としているが、「易行品」そのものでは十方世界の諸仏に対する称名易行が説かれるため、鎮西派の派祖弁長（一一六二～一二三八）や良忠は、「易行品」の称名は三世十方の諸仏にわたると理解し、傍らに往生浄土を明かす論書として位置づけているからである。(19)また、良忠の『法事讃私記』では、海徳仏に関して「易行品」の説示内容との関連を指摘しつつも、「仏出無始なりと雖も且く十仏に約して初際と云ふ也」と述べるに留まり、教学的に踏み込んだ理解は示していない。

さて、幸西が阿弥陀仏の弘誓により仏果を証するという浄土教的一乗思想を説く文脈で海徳仏に注目し、証空など

一念義的傾向を持つ人びとの間に阿弥陀仏と諸仏の関係について特定の理解が共有されていたとすれば、彼等に連なる念仏者の著述から、そのことが跡付けられるはずである。そこで次に、現存する西山派の著述を中心に、『法事讃』の註釈や、海徳仏に言及する文献を検討したい。

実信房蓮生『法事讃積学鈔』

西山派派祖の証空は善導の五部九巻の著述に対する註釈を著しているが、『法事讃』に対する証空自身の釈は現存していない。しかしながら、証空の門弟であった実信房蓮生（一一七二～一二五九）が『法事讃積学鈔』という書物を残している。鎌倉武士であった宇都宮実信房蓮生は、親鸞とほぼ同年代に活躍した人物で、はじめ法然に師事した後に、法然の勧めにより証空に親しく学んだ人物である。

『法事讃積学鈔』には、『法事讃』冒頭に説示される「海徳仏」について、次のような興味深い記述が見られる。

・海徳初際如来、トライハ、初際、ハ初ノ仏ト云ハン為ナリ。此ノ海徳如来ラハ、十住毘婆沙ノ易行品ニ十仏ヲ挙ゲテ、現在仏ハ仏名ヲ聞キテ成仏スト云フ外ニハ、過去無数劫、有仏号海徳、如来トラ顕ハス仏ナリ。此ノ仏ハ浄土ノ仏ナリ。然ルヲ、穢土ノ仏ニ釈シ入レテ釈迦ニモ同ズル事ハ、一切ノ仏ヲ能讃ノ体ト成ゼン為ナリ。釈迦モ無勝浄土ヨリ出世シテ、第十七ノ願ノ謂ニ酬ヘテ弥陀ノ名号ヲ讃スト心得レバ、彼ノ海徳モ浄土ノ仏ナリト雖モ、出世シテ能讃ノ体ト成ジ給フベキナリト釈シ顕ハシ給フナリ。是即チ浄土ノ仏ハ通ガ別ニ入リ、穢土ノ仏ハ別ヨリ通ニ出ヅルナリ。(20)

・初海徳ヨリ、穢土ニ出デ給フ佛ハ第十七ノ願ニ酬ヘテ、能讃ノ體ト釋シ顯ハシ給フ所ヲ、今時釋迦、トラ抑ヘ給

フナリ。(21)

『積学鈔』は、『法事讃』と「易行品」の説示を重ね合わせて海徳仏に言及している。それによれば、海徳仏は過去無数劫に現れた十方世界の諸仏の師仏であり、すでに浄土に住する仏ではあるが、あらためて穢土に出現して釈迦と同じく阿弥陀仏の徳を讃える、という趣旨の理解が示されている。これは、穢土出現の仏、つまり凡夫教化のために世界に出現したすべての仏の存在意義を、阿弥陀仏の徳の讃嘆にあるとする見方である。

「易行品」における海徳仏と『法事讃』における海徳仏は、過去仏としての性格に関する限り内容上の矛盾はない。それに対して『積学鈔』は、『法事讃』のように穢土出現の釈迦仏と並列的に説示される海徳仏は阿弥陀仏を讃える仏であり、「易行品」説示の師仏としての海徳仏は浄土出現の仏としている。これは、『法事讃』解釈に当たって、海徳仏に独自の存在意義を見出そうとした蓮生による新たな理解である。

さらに注目すべきは、『積学鈔』が、海徳仏をはじめとする諸仏と、讃嘆される仏としての阿弥陀仏の関係を、『無量寿経』第十七願に基づいて理解していることである。『無量寿経』には、阿弥陀仏と成る以前の法蔵という名の菩薩が誓った四十八の願が説かれるが、その第十七に誓われるのが、諸仏が阿弥陀という仏名を誉め称えることがなければ、決してさとりを開くことはない、という決意である。この願に基づくならば、阿弥陀という仏とその本願が釈迦仏によって説かれたということは、阿弥陀仏の四十八願が成就したことを示している。逆に言えば、阿弥陀仏の本願、中でも第十七願が成就したからこそ、釈迦仏をはじめとする諸仏は阿弥陀仏の世界とその救いを説くのである。

『積学鈔』は、次のようにも述べている。

此クノ如ク論ノ文ヲ分別スレバ、十仏ノ外ニ海徳初際如来ヲバ説ク彼ノ仏ニ随ヒテ、十仏発心シテ、其ノ外ニ釈迦、弥陀ヲ説キテ、菩薩ノ名号乃至百仏余ノ仏ヲ挙ゲテ、名号ヲ顕ハシテ、易ノ体ヲ成ズルナリ。然レバ則チ、弥陀ヲ、諸仏如来、トラ説キテ、仏ノ本ト抑ヘツレバ、海徳如来ト説クモ、世自在王如来トラ説クモ、弥陀ヲ説クナリ。故ニ、弥陀ノ外ニハ何レノ仏モマシマサザルナリ。(22)

ここでは、「易行品」に説かれる海徳如来や世自在王如来などの諸仏が、弥陀一仏に帰一するという理解が明確に示されている。『阿弥陀経』では、阿弥陀仏が世自在王仏のもとで発心し、十劫の昔に成道したと説かれるが、『積学鈔』では、十劫以前に存在した海徳仏や、阿弥陀仏の師仏である世自在王仏も、すべて阿弥陀仏を本地とすると述べるのである。

以上をまとめると、海徳仏をはじめとする諸仏と阿弥陀仏の関係は、徳を讃える側と讃えられる側として理解され、すべての仏の本地として、阿弥陀仏が捉えられている。また、『積学鈔』が依拠する文献として、所釈の『法事讃』以外に、「易行品」と『大経』第十七願が挙げられている。なお、『積学鈔』は『法事讃』の註釈であるため、文字の改変は行われず、『法事讃』所説の「皆乗弘誓」については、「乗弘誓、トライハ、各ノ佛ノ弘誓ヲ指スナリ。(23)」と述べ、弥陀の本願とはしていない。

『竹林抄』

『竹林抄』では、第十五の「十劫正覚事」に、海徳仏に関する記述が見られる。『竹林抄』の著者は、従来、西山深草派の道教顕意（一二三九～一三四〇）とされてきたが、顕意の他の著述に見られる名目と『竹林抄』の名目には異なる点があるため、作者をめぐっては疑義が出されている。(24) ただ、この書には海徳仏に関する記述が見られ、覚如に

も影響を与えた『安心決定鈔』とも内容上の関連性が認められるため、検証の対象とする。

「十劫正覚事」ではまず、『阿弥陀経』に、阿弥陀仏が正覚を得てからすでに十劫が経っていると説くのは、方便か実義かという問いが出される。もしも方便としての説示であるなら、『無量寿経』や『阿弥陀経』は、教えを明らかに説き尽くした真実の了義とはなり得ないことになる。一方、もしも十劫正覚が実義であるとすれば、『般舟三昧経』に説かれる「三世諸仏依弥陀三昧」という説示、すなわち過去現在未来の諸仏が阿弥陀仏を念じて正覚を成じたという義は、成立しないことになる。なお、『般舟三昧経』の説示内容が善導の『観念法門』の理解に基づいていることは、既に見てきたとおりである。

この問いに対して、『竹林抄』は二義をもって答えている。第一義は十劫正覚は方便の経説とするものである。経典が明らかに説こうとする内容（了義）は、それぞれの経典の宗によって異なる。浄土三部経が明らかに決すべき主題は、凡夫が念仏して報身である阿弥陀仏の浄土に往生することであって、久遠実成の弥陀を説くことが主題ではない。したがって、久遠実成の阿弥陀仏を説かないことをもって、『阿弥陀経』や『無量寿経』を方便の経説とすべきではないのである。

今ひとつの義は、十劫正覚のそのままが、三世にわたって摂入無礙とするものであり、正依の経典である『阿弥陀経』に説かれる十劫正覚を本として、三世諸仏の正覚も弥陀の智海に摂入すべきであるとするものである。

以上のような理解が示された上で述べられるのが、次の文である。

> 爾ハ初メ海徳佛初際ノ如來ヨリ。今時ノ釋迦未來ノ諸佛ニ至ニテ。彌陀ノ正覺ヲハ於今十劫ト可説義アリ。三世諸佛ノ正覺ハ皆十劫正覺ノ阿彌陀佛ト成也。五百塵點劫ノ釋迦モ行此難事得阿耨菩提ト云時ハ。十劫正覺ノ彌陀ヲ念シテ。本地無作ノ三身ヲモ顯ス也。無始無終ノ大日モ十劫ノ彌陀ト成スルヲ佛トハ云也(25)

『竹林抄』のこの説示は、『法事讃』の内容を承けるものである。そして、すべての仏が十劫正覚の阿弥陀仏を念じて三身を顕すとされる。この理解は、『観念法門』に拠るものであるが、十劫正覚の報身仏が念の対象とされることで、三世という時間的制約や師弟関係そのものを超越した性格が、報身としての阿弥陀仏に与えられている。なぜ阿弥陀仏の正覚が三世諸仏の本源となるのかといえば、「阿弥陀」が諸仏所証の涅槃の常法であるためとされる。それ故、すべての仏は阿弥陀仏、すべての浄土は極楽世界となるが、衆生の機根は様々であるため、諸仏はそれぞれの特性と浄土を備えて衆生の教化を行うとされる。そして次のように説かれる。

本國彌陀ヲモ又諸佛隨一ノ佛トシテ。諸佛ハ能讃トナリ。彌陀ハ所讃ト成テ。發遣シ來迎シ。證誠スル化儀ハアル也。既ニ無量壽常住ノ涅槃ハ諸佛ノ大涅槃ノ法體也ケレハ。一切衆生ノ命ヲ歸スヘキ處也。此故三世諸佛ノ正覺ハ南無阿彌陀佛ト歸命スル命。阿彌陀佛歸命ヲハリヌルヲ成佛ト云也。(26)

『竹林抄』は、諸仏の存在意義を、阿弥陀仏を讃嘆し、その浄土への往生を勧めることにあるとしている。そして、三世諸仏も一切衆生も、阿弥陀仏に帰命することで成仏すると示すのである。

以上をまとめると、『竹林抄』では、書名を明示しないが『法事讃』『観念法門』からの影響が共に認められる。そして、海徳仏をはじめとする諸仏の正覚の本源として阿弥陀仏が捉えられ、徳を讃嘆する側と讃嘆される側として両者の関係が理解されている。ただし、「易行品」や『大経』第十七願への言及は見られない。また直接の引用ではないため、文字の改変も認められない。

法興浄音『西山口決伝密鈔』

法興浄音（一二〇一～一二七一）は浄土宗西山派西谷流の祖である。はじめ慈鎮のもとで出家し、後、西山派の派祖である証空に師事して宗義を究めたとされる。やがて、仁和寺の西谷に新光明寺を創始して隠棲し宗義を弘通したことから、西谷流の祖とされた。浄音による『西山口決傳密鈔』には三十の項目にわたって、宗義に関する口決が示されているが、二十七番目の「浄土宗の三寶建立の口決」に海徳仏への言及が見られる。

第二十七浄土宗三寶建立口決

今浄土所立三寶者。佛寶者彌陀。法寶者三部經。僧寶者觀音勢至諸菩薩等也。

問。釋迦所説法以云浄土法義如何。

答。釋尊從極樂酬十七願。穢土出現説法故。彌陀所屬釋迦説故。以釋迦所説三部經爲浄土法寶。作浄土三寶也。但非釋迦一佛。十方恒沙諸佛。皆酬十七願出現十方説法事。如今日釋迦。此意法事讃上上從海徳初際如來乃至。今時釋迦諸佛皆乘彌陀。悲智雙行不捨含情三輪普化。

第二十七浄土宗三寶建立口決

今浄土に立つる所の三寶とは、佛寶は彌陀、法寶は三部經、僧寶は觀音、勢至、諸菩薩等なり。

問う。釋迦所説の法を以て浄土の法と云う義、如何。

答う。釋尊、極樂より十七願に酬へて穢土に出現して法を説くが故に、彌陀所屬の釋迦の説なるが故に、釋迦所説の三部經を以て浄土の法寶と爲し、浄土の三寶と作る也。但し釋迦一佛のみに非ず、十方恒沙の諸佛、皆、十七願に酬へて十方に出現し法を説く事、今日の釋迦の如し。此の意を『法事讃』上に、「上、海徳初際如來より乃ち今時の釋迦に至るまで、諸佛皆、彌陀に乘じて、悲智雙べ行じ、含情を捨てず、三輪普く化したまふ」と。(27)

ここでは、浄土教における三宝が主題とされている。まず、浄音は、浄土教における三宝は何かという問いを出し、それに対して、仏宝は阿弥陀仏であり、法宝は浄土三部経、僧宝は観音、勢至などの諸菩薩であるという見解を示す。しかし、この見解にはまだ疑問が残る。すなわち、なぜ阿弥陀仏ではなく釈迦仏が説いた浄土三部経が、浄土教の法宝となるのか、という問いである。この問いに対して浄音は、阿弥陀仏の第十七願が成就したことにより、釈迦仏がこの娑婆世界に出現したとする。釈迦仏の説法こそが、阿弥陀仏の本願成就の具体的なすがたである。それ故、釈迦仏が説いた浄土三部経が、浄土の法宝となるのである。しかも、このことは釈迦仏のみに限定されるのではない。ガンジス河の砂の数ほどの十方世界の諸仏が、すべて、阿弥陀仏の第十七願が成就したことにより、それぞれの仏の世界で、釈迦のように阿弥陀仏の本願を説くとするのである。このことは、諸仏と阿弥陀仏の関係を考える上で、重要な意味を持っている。なぜなら、釈迦仏をはじめとして諸仏の存在意義は、阿弥陀仏の本願を説くことにあるということになるからである。

このような説示に続いて浄音が引くのが、傍線を付した善導の『法事讃』である。浄音が引用する文は、善導の『法事讃』とほぼ同内容の表現であるが、ただ一個所の相違がある。善導の表現では、過去仏の始めである海徳如来から、釈迦、諸仏に至るまで、すべて総願である「弘誓」に乗じて慈悲と智慧の二つを完成し、あらゆる有情を見捨てることなく、身口意の三業によるはたらきで教化することが説かれている。それに対して浄音の引用では、「弘誓」に当たる個所が「弥陀」となっている。前段の内容と重ね合わせて考えると、浄音は、海徳如来から釈迦仏、諸仏に至るまで、すべての仏は、阿弥陀仏の弘願にしたがって仏道を完成させたと理解していると考えられる。

ここで浄音の理解の特徴を簡単にまとめると、諸仏と阿弥陀仏の関係は、『無量寿経』第十七願に基づいて、教法説示の主体と、説示の内容と捉えられ、『法事讃』に基づいて、諸仏が阿弥陀仏の本願力に乗じて成道したとされている。『観念法門』や「易行品」への注目は見られないが、諸仏と阿弥陀仏の関係については『観念法門』の説示内

容を受けている。また、文字の改変としては、弥陀に乗じて諸仏が成道したということが明確に示されている。

このように、管見に及ぶ限りの文献を見ても、一念義的傾向を持った法然門下の間で、海徳仏に関する共通した理解の傾向があることが認められる。それは、「易行品」に見られた十方諸仏の師仏としての海徳仏ではなく、『法事讃』の記述により過去から現在に至る諸仏を象徴的に表す性格が与えられた仏である。そこで、本論で取り上げた文献に見られた海徳仏関連記述について、①主題、②阿弥陀仏との関係、③『法事讃』の引用、④『法事讃』の文字の改変、⑤「易行品」への言及、⑥『無量寿経』第十七願への言及、⑦『観念法門』所引の『般舟三昧経』への言及、という項目についてまとめたのが左の表である。

	①	②	③	④	⑤	⑥	⑦
幸西『玄義分抄』	真実方便	本迹・方便開示	○	○ 勧念弥陀	—	—	○
蓮生『積学鈔』	『法事讃』註釈	能讃所讃・本迹	◎	—	○	○	—
『竹林抄』	十劫正覚	能讃所讃・能念所念	△	—	—	—	△
浄音『西山口決』	浄土三宝	能讃所讃・本迹	○	○ 皆乗弥陀	—	○	—
覚如『口伝鈔』	三身開出	本迹・師弟・方便開示	○	△ 弥陀弘誓として理解	—	—	○

ここに挙げた項目は便宜的なものであり、阿弥陀仏と諸仏の関係については限定された個所に基づくものに過ぎないが、それでも、海徳仏を説く文脈に一定の傾向を指摘することは出来る。覚如と幸西の理解には重複が認められるが、「易行品」にも第十七願にも注目していないという点で、親鸞の理解とは異なることになる。その一方で、阿弥陀仏と海徳仏をはじめとする諸仏との関係を、讃嘆の対象と主体として理解する立場が認められる。今回取り上げた資料の中では、実信房蓮生の『積学鈔』が、もっとも親鸞の立場に近いと言える。[28]

四　親鸞の海徳仏理解について

以上の考察によって、法然門下の一念義的傾向を持つ人々の間で、阿弥陀仏と諸仏の関係を論じる際に、海徳仏への言及があることが明らかになった。それでは、親鸞の「行文類」における海徳仏をどのように理解すればよいのだろうか。親鸞は『法事讃』からではなく、「易行品」から海徳仏に関する個所を引用している。また、「行文類」だけでなく他の著述も含めて、『法事讃』や、『観念法門』の『般舟三昧経』引文に触れることがない。つまり、親鸞は、海徳仏理解に関して他の諸師が拠り所とした善導の著述を用いていないのである。このことに関する理由は二つ考えられる。一つは、親鸞の海徳仏への着目は、本論で取り上げた諸師の理解とは一切関係がない、というものである。今ひとつの理由は、善導の著述ではなく「易行品」に拠る何らかの必然性があったとする見方である。

前者の理由であるとすれば、親鸞は当時の一念義的傾向を持つ法然門下の中で、海徳仏に関して全く異なる理解を持っていたことになる。そうであれば、海徳仏に関する親鸞自身の何らかの解釈が示されるべきである。なぜなら、「行文類」における海徳仏の説示は、あまりに唐突で文脈に混乱を来すからである。

親鸞は、海徳仏に関して、むしろ説明不要であったため、「行文類」に引用したと考えられる。つまり、海徳仏と阿弥陀仏の関係に関して一定の共通理解を前提としていたからこそ、私釈も施さず、また他の著述で改めて論じることもなく、「行文類」に海徳仏を登場させたと思われるのである。このことは、本論で取り上げた諸師が、異なる主題を論じながらも、阿弥陀仏と海徳仏の関係について類同した思考傾向を持っていたことによっても裏付けられる。

では、なぜそれが『法事讃』ではなく「易行品」なのか。その理由として、明恵による論難が推定できる。明恵の『摧邪輪』において、「易行品」に拠って法然の選択本願念仏説を批判する個所がある。その際、明恵は海徳仏が説かれる偈文の前後の個所を引用している。[29] 上述したとおり、「易行品」は本来、諸仏諸菩薩に対する称名易行を説く

ため、法然門下でも重視されることはない。しかし、これまで述べてきた一念義系法然門下の共通理解に基づくならば、「易行品」において十方諸仏の師とされる海徳仏でさえ、阿弥陀仏の本願によって仏果を得、第十七願の成就によって阿弥陀仏の徳を讃えるということになる。更に親鸞は、原意を巧みに読み替えることで、諸仏による阿弥陀仏の本願の憶念という内容を、「易行品」から導き出している。親鸞にとっては、明恵の論難が依拠する聖典そのものが、阿弥陀仏の本願による仏道を顕彰する聖典となりうるのである。

以上の考察に基づくならば、「行文類」の「易行品」引文の該当個所は、「過去無数劫に海徳という名の仏が出現した。（海徳から今に至る）現在の仏は、皆、彼の（西方無量明＝阿弥陀）仏に従って願を発した」と理解できる。

おわりに

既に数多くの書物で言及されているように、親鸞の「易行品」からの引用は、独自の省略や訓読によって、原意とは異なる意味が与えられている。しかし、本論の考察が示すように、親鸞の教学の基盤が法然門下における一念義的傾向を持った念仏者と共有されていたことにも留意すべきである。

「易行品」では、海徳仏と諸仏の間に時間的前後関係と師弟関係が認められる。そのため、「行文類」における引用個所のみの考察では、阿弥陀仏と海徳仏の時間的前後関係、師弟関係、あるいは同異論が問題とされる。しかし、これまで取り上げた海徳仏に言及する文献に共通するのは、「易行品」ではなく『法事讃』に基づきながら時間的前後関係や師弟関係そのものを超越した阿弥陀仏理解である。時間的前後関係や師弟関係という枠組みの中に阿弥陀仏を位置づけようとする解釈ではなく、そのような枠組み自体を超えた存在意義を前提として、「行文類」の「易行品」引文を解釈すべきである、ということを本論の結論としたい。

註

(1) 拙稿「親鸞の『十住毘婆沙論』理解について」（『真宗学』第一〇九・一一〇合併号、二〇〇三年）、同「法然門下における『十住毘婆沙論』理解の諸相について」（『真宗研究』第四九輯、二〇〇四年）。

(2) 『浄土真宗聖典』原典版、一八八頁。なお、引用に当たって適宜訓読した。

(3) ただし、「易行品」自体では、阿弥陀仏と西方の無量明仏は叙述の構成上区別して説かれる。

(4) 江戸期の宗学における該当個所の諸解釈については、『宗学院論集』第七十四号（二〇〇二年）所収の「本典講録集　拾陸」を参照。また、『望月仏教大辞典』、岡村周薩編『真宗大辞典』の「海徳仏」の項目には、海徳仏と阿弥陀仏の関係に関する諸解釈が列挙されている。

(5) 例えば、『五千五百仏名神咒除障滅罪経』（大正蔵十四巻、三四五頁下）、『現在賢劫千仏名経』（大正蔵十四巻、三七九頁下）。また、「海徳光明仏」とする仏名経典も見られる。なお、大正大蔵経からの検索はＳＡＴによる公開データベースを活用した。

(6) 大正蔵、第二六巻、四〇頁下～四五頁上。

(7) ただし現行の『大乗宝月童子問法経』と「易行品」の仏名は一致していない。『大乗宝月童子問法経』に登場する海徳仏に相当する仏名は、過去大無数及広大無辺無数劫に出現した宝生世界の精進吉祥如来である。大正蔵十四巻、一〇九頁下参照。

(8) 『浄土真宗聖典　原典版〈七祖篇〉』、五三頁。

(9) 『浄土真宗聖典　原典版〈七祖篇〉』、五七六頁。

(10) 『浄土真宗聖典　原典版』、九五七～九五九頁、『同註釈版』、八九八～九〇一頁。ここでは、註釈版を挙げた。

(11) 『念仏宝号』を覚運の著述とするには疑義が提示されているが、この書には久遠実成の弥陀が説かれており、親鸞もその説示内容に着眼して弥陀本仏論を示している。この問題に関しては、普賢晃寿『中世真宗教学の展開』（永田文昌堂、一九九四年）、七九～八六頁に詳述されている。

(12) 『浄土真宗聖典　原典版〈七祖篇〉』、七二二頁。

(13) 大正蔵十三巻、九〇一頁下。

(14) 梯實圓『玄義分抄講述』、永田文昌堂、一九九六年。また、同『聖典セミナー〈Ⅱ〉口伝鈔⑮～⑰』、No. 61～63（本願寺出版社、二〇〇二年十二月、二〇〇三年三月、六月）を参照。

(15) 梯前掲『講述』、四六五～四六六頁。
(16) 『最須敬重絵詞』巻五、第一九段（『真宗聖教全書　三〈列祖部〉』、八四六頁。）
(17) 『西山全書』別巻一、九二頁。
(18) 『浄土宗全書』四巻、二七一下。なお、同箇所で良忠は『観念法門』における「阿弥陀」の三字の付加について、過去の弥陀、本地の弥陀を念ずるとする説を挙げるが、紹介のみに留まっている。
(19) 『十住毘婆沙論』を傍明往生浄土論とするのは、法然の理解を承けたものである（『選択集』「二門章」）。なお、この問題については前掲拙稿「法然門下における『十住毘婆沙論』理解の諸相について」を参照。
(20) 『西山叢書』三巻、一七五頁上。
(21) 『西山叢書』三巻、一七七頁下。
(22) 『西山叢書』三巻、一七六頁上。
(23) 『西山叢書』三巻、一七七頁下。
(24) 加藤義諦・小島英裕「『安心決定鈔』について―選者は阿日房彰空か―」（加藤義諦編『安心決定鈔について』、浄土宗西山深草派善導寺、一九九三年）参照。
(25) 大正蔵八三巻、四七五頁下。
(26) 大正蔵八三巻、四七六頁上。
(27) 大正蔵八三巻、四二三頁中。なお、大正大蔵経所収の『西山口決伝密鈔』は、嘉永七年写長谷川観石氏蔵本によっている。
(28) 加藤義諦・吉良潤・稲田順学氏の研究によれば、宇都宮実信房と親鸞には思想交渉があった可能性が論じられている。詳細については、加藤義諦編前掲書を参照。
(29) 『日本思想体系十五・鎌倉旧仏教』、三八六頁下～三八七頁上。

キーワード　海徳仏・一念義・法然門下・明恵