# 明遍教学の研究

西村慶哉

## 序論

筆者は浄土真宗における行、特に五念門を研究するにあたり、親鸞と法然門下の五念門観を比較検討することを進めていきたいと考えている。親鸞と法然門下間の比較検討は多く行われているものの、検討対象として研究されている門下に偏りがみられ、多くは天台宗から法然義に帰依した人物を取り上げている。[1] この為、天台宗以外から法然義に帰依した門下の教学を検討する必要性があると考えている。その中で、三論・真言から法然義に帰したといわれている明遍（一一四二―一二二四）に注目していく。先行研究においても、三論宗から法然義に帰依した人物は、少なくとも五念門を扱う上では、比較検討されていないためである。さらに、彼の著作には五念門に関する物が多く存在することから、法然門下の五念門観を検討する上で重要な人物であると考えている。しかし、明遍に関する研究も管見の限り、多いものとはいえない。その先行研究に於いても、彼の教義は法然専修念仏義に矛盾するか否かの段階で、未だ十分な結論が出されておらず、[2] 法然門下における明遍の位置づけや教学については、現状ではまだ詳らかでない点が多く存在する。その五念門観に関しても例外ではなく、先行研究で見解が分かれており、明遍の五念門観を確定するには至っていない。しかし、彼の教学は、鎮西義との近似性が指摘され、[3] 隆寛系統の者が制作したとされる『閑亭後世物語』にも明遍の語録が度々登場することから、法然門下内においても、彼の教学はある程度の評価が得られていたと考えられる。そこで、今後明遍教義と親鸞教義との比較検討を行うために、本稿では法然門下内における明遍の位置づけと彼の教学を明らかにすることを一番の目的として執筆を行う。

しかし、今日明遍について記された伝記や文献は著しく少なく、『玉葉』や『平治物語』、『紀伊続風土記』といった伝記類に僅かばかり明遍に関する記事が散在する他、『浄土宗全書』所収の典籍数点や、『明義進行集』といった諸文献に彼の語録が散見される程度である。さらに、この明遍の生涯を窺うと、書物によって多くの相違がみられる。この理由については、先行研究ですでに指摘されて

いるように、今日伝えられる明遍伝は史実の部分と、後世に脚色が加えられた部分が混在するという点や、高野聖が自分たちの歴史をかざろうとし、特にその中心人物の明遍において相当な作為が記録文献に施されている④といった点などが考えられる。本稿では、客観的な史料解釈に基づいた明遍の生涯を解明することに努めたが、明遍に関する資料はあまり残されていないため、信憑性に乏しい資料も不本意ながら使用せざるを得ず、結論においても仮説を立てるまでにしか至ることができなかったことを前もって断っておきたい。

## 一、明遍の生涯

ここでは、明遍の生涯を確認し、修学状況などから明遍の思想に変遷があったことを概観していく。明遍は康治元年（一一四二）に、藤原通憲の第十四子として誕生し、まず東大寺の学侶となり、敏覚に師事し、三論を学ぶ。敏覚はまた、三論系浄土教者であった珍海の面授口決の弟子であり、「カネテ西方ノ行人者⑤」であったことが記されている。次に、明遍は東大寺を離れ、東大寺三論の別所である光明山寺に隠遁する。この光明山寺で明遍は、東大寺三論は勿論のこと、真言小野流の法脈も相伝しており、真言小野流の法脈を受けた実範をはじめ、小野流の法脈を受け継いだ者たちが光明山に隠遁をしている。『血脈類集記』をみると、「実範―明恵―明遍―静遍⑥」という法脈が記されていることから、光明山において明遍も小野流の法脈を受けていることがわかる。また、光明山では既に南都浄土教者である永観が足跡を残しており、永観が蟄居して以降、光明山は、覚樹や重誉といった南都浄土教者の念仏道場ともなっているのである。従って、明遍は永観・珍海・敏覚と続く三論系浄土教者の思想を背景としていたことも明瞭となる。先に挙げた実範も「南都浄土教と叡山浄土教と密教浄土教との接点に立つ人⑦」とも評される、平安末期の浄土教における重要人物である。これらの浄土教者たちの思想が、その後の明遍の思想に大きな影響を与えたことは間違いない。さらにその後に、明遍は高野山に隠遁し蓮華谷別所をひらく。明遍はここで聖として活動を行うのだが、高野聖時代に関する明遍の伝記は特に乏しく、明確な活動内容は不明である。しかし、『紀伊続風土記』に収められている『非事吏事歴』をみると、

> 抑当山非事吏の創は。高祖弘法大師入定後三百十八年。応保二年壬午に至て。明遍上人十九歳にて此の山に登〔り〕蓮華谷に棲息し。修懺堂を建て念仏の行を兼修す。是当山に念仏称名の権輿なり⑧

とある。少し信頼に欠ける記事ではあるが⑨、この頃には既に称名念仏を修していたことが窺われる。いずれにせよ、明遍は残りの生涯を、ほとんど山を下ることなく、この蓮華谷で過ごすことになる。しかし、明遍の高野隠棲の生活実態は「絶対的なものではなくて、善光寺や四天王寺や奈良をうろつくことがあった⑩」ことが考えられる。現に浄土宗系統の伝記には、明遍が四天王寺・善光寺に参詣していた模様が度々記されており⑪、このことから、少なくとも高野聖

が四天王寺や善光寺に往来していたことが指摘されている。[12]

ところで、明遍が法然義に帰した正確な年代は現在のところ不明である。しかし、明遍の思想を窺う上で、法然義帰依の時期は重要であり、本稿においても、後に彼の教学を検討する際に必要となる要素であるので、ここで少し、明遍の法然義帰依の時期について考えてみたい。明遍の法然義に帰した時期を示唆する文献は、管見の限り、大きく二説に分かれており、『本朝高僧伝』による説と、『法然上人行状絵図』（以下、『絵図』と略す）や『法水分流記』等による説の二説がある。『本朝高僧伝』には、「承安年中。源空弘レ化。遍始出レ山受二専念義一」（『大日本仏教全書』一・二一二頁）とあることから、一一七一年から一一七四年の間に法然の専修念仏義を受けたと一見考えられるが、恐らくこれは誤りである。承安年間に明遍はまだ東大寺に居住している為、「山を出て」とあるこの記事は信用に足りない。そうすれば、『絵図』の、明遍が『選択本願念仏集』（以下、『選択集』と略す）を読み、その後に専修念仏門に帰したとされる[13]記事に依るのが妥当であろう。この記事によれば、『選択集』を閲覧した明遍は、この書には偏執があるとして切り捨てる。しかし、その夜の夢に法然が現れ、病人に粥を与える姿を見た明遍は、機根の劣る弱者には念仏しか口にすることができないことに気づき、法然専修義に帰依したという。『法水分流記』にも、善光寺参詣の序に法然と対面（ここで明遍は法然と称名中における散心に関する問答を行ったとされる、以下これを「散心問答」と呼称する）をし、その後『選択集』を見た後に法然義に帰したことが記されている。[14]しかも、明遍は『選択集』を見て偏執があるとの見解を最初示しており、散心問答から『選択集』閲覧までの間も明遍は法然義とは相違する思想であったことがわかる。それでは、明遍が『選択集』を閲覧したのはいつなのか。なお、建暦二年（一二一二）十二月には、源智が法然の恩に報いようと阿弥陀仏像を造立したが、その時の念仏結縁交名帳中に明遍の名があることから[15]、この年次には既に明遍は法然に帰依していたことが考えられる。この『選択集』は建久九年（一一九八）、関白九条兼実の要請によって、法然が撰述したものである。しかし、『選択集』は「庶機一経二高覧一之後埋二于壁底一莫レ遺二窓前一」（『浄土真宗聖典原典版　七祖篇』〈以下、『原典版　七祖篇』と略す〉一四三七頁）と記されてある通り、門外不出の書物であり、上足の「門人」のみしか見写を許されなかったことが知られている。この、『選択集』が一般に流布するのは、建暦二年（一二一二）九月のいわゆる建暦本がはじめてであり、法然滅後のことである。明遍は『選択集』を読んだ後に「専修念仏門」に帰依したと伝えられる以上、この建暦本によって法然義に帰依したことがまず想像される。しかしそれでは、「僧都ひとへに上人の勧化を仰信し、ふた心なかりければ、上人の滅後にはかの遺骨を一期のあひだ頸にかけ」（『法伝全』七九頁）とあることや聖冏『伝通記糅鈔』等に明遍は「上人面受口決[16]」と記されている等、明遍が法然在世時に法然義に帰入していたことを示唆する記事と辻褄が合わない。やはり、明遍

は法然在世時に専修念仏義に帰依したとみるのが妥当であると思われる。そうであれば、可能性として考えられるのは、元久二年（一二〇四）以降である。『絵図』によれば[17]この年の三月、法然が小松殿で隆寛に『選択集』を付属した時、尊性・昇蓮に助筆させている。この中昇蓮は、『円光大師行状絵図翼賛』（以下、『翼賛』と略す）等に、明遍の弟子であり[18]、『選択集』[19]や『於一向専修宗選択集中摧邪輪』を明遍に見せた[20]者であることが記されている。このことより推察するに、昇蓮が『選択集』を一二〇四年以降に手にしている可能性があり、それをもって明遍に『選択集』をみせたのではないだろうか。他に『選択集』付属の記事がない以上、明遍が『選択集』を閲覧した可能性があるのは、少なくとも一二〇四年以降ではないだろうか。

何れにせよ、『選択集』閲覧により明遍は法然義に帰した。ただし蓮華谷には最期まで住しており、貞応三年（一二二四）四月に風病に侵され、その約二ヶ月後の元仁元年（一二二四）六月十六日に蓮華院で入寂するのである。

## 二、明遍の思想の変遷

ここでは、語録によって明遍の思想が変化していることを確認していく。すなわち、明遍は生涯の中で少なくとも二度の大きな思想の変遷があったことが推測でき、それは①散心問答前後の明遍の説示の変化、②永観の称名観の影響、③明遍「道心義」の説示、の三点から導き出すことができるのである。

まず、①散心問答前後の明遍語録における説示の変化を確認する。この散心問答とは、多く諸伝記に記されているもの[21]であり、明遍が「末代悪世の我等がようなる罪濁の凡夫いかにして生死を離れ候べき」（『昭法全』六九二頁）と、法然に出離道に関しての尋問を行い、それに対して法然が、称名念仏の一行を示したものである。ここで、明遍は、「誠にしかり。但、妄念おこるをば、いかゞ仕候べき」（『仮名法語集』一八六頁）等と、称名中における「散乱心」を大いに問題にするのである。既に大谷旭雄氏も指摘するように[22]、この「散心云々」と明遍が尋問する問答の内容や、彼の思想の背景にある三論系浄土教思想からみて、この時の明遍はまだ、思想的に定心念仏を最勝としていたことは容易に想像できる。すなわち、法然が専修念仏義を開くまで浄土教では、完全な無観称名・称名正定業を主張した者はおらず[23]、念仏についても、定心による観想（三昧発得）を勝とするものであり、称名念仏については、定心を発す為の手段として用いられていた。明遍は念仏三昧についても、

> 立二三昧名一約二其本意一法華三昧理趣三昧等皆以如レ此念仏一行通二於定散一於レ中定心以二最勝一故且依二本意一通立二念仏三昧名一
>
> （『浄全』二・一五六頁）

との見解を示し、著作も五念門関係のものが大多数を占め、それらの書物が影響を受けていると推測される『念仏式』も「観察中心の影響を多分にうけている[24]」書物であることから、明遍は定心観想を

勝としていたことが予想される。これらの記述は思想的に、三論的色彩の強いものと思われる。しかし、以下に示す明遍の語録とこれらの語録を対照すると、明らかに立場が異なり、明遍の思想が変移していたことを読み取ることができる。

まず、出離の業は念仏の外にかなうべからざるか、との質問に対し、「念仏の行タニモ往生ノ業、成就スル事ハアリガタシ」（『明義進行集』八頁）といい、また心が散乱している時は心を静めてから念仏すべきか、との問いに対しては、

明遍答云其上機ニテゾ候覧如ニ空阿弥陀仏一下根心ヲ静ムル事ハ何難レ叶念珠緒ツヨクシテ不レ論ニ乱不乱一クリ居コソ候ヱ心ヲ静時ト思フハ堅固念仏申サン者ニテソ候ハンズラン云々

（『浄全』十・四九頁）

と、自分の機根を示し、更に散心称名を認めたものに、「所詮真実に浄土をねがい、穢土を厭う心候はば、散心称名をもて往生候事うたがいなく候」（『仮名法語集』一八七頁）がある。これらの語録を散心問答の内容及び、三昧に対する見解と見比べてみれば、明遍の思想の変移をみることができる。すなわち、定心念仏を最勝とし、その念仏も観想が最勝であり、散心による称名念仏は定心に至る為の手段であるとみられる明遍の思想が、散心の状態で行う称名念仏のみで往生することに疑う余地がないとの見解に思想が変遷しているのである。これにより、明遍の思想は散心問答の前後で、大きく変化を遂げていったことが推測される。ただし、明遍の思想は、三論的なものから、即座に法然義へと移行したとは考えにくい。それは先に提示した②永観の称名観の影響から窺うことができる。『明義進行集』をみると明遍は、「ナマチヘカ往生ノサワリトナムヌヘキナリ、ナマ智恵トハ、ムカシ学セシ三論ノ法門コレナリ」（『明義進行集』九頁）と回顧しており、法然義を受容した後も、三論的立場の思想が背景として存在していたことが窺われる。しかも、三論を「ムカシ学セシ」法門であると振り返っていることから、法然義に接近した後も、三論的思想からなかなか離れることができなかったことが読みとれる。それでは、具体的に明遍においては三論と法然義がどのように混在し、またそれはどのように変化していくのか、明遍における至誠心を参考に確認していきたい。

では、その明遍の至誠心についての説示をみてみると、良忠の『東宗要』には、

蓮華谷明遍云至誠心者強盛心也謂不レ発ニ一念真実之心一何行不レ可順次往生ニ縦雖レ非ニ順次一多生往生亦非レ可レ不レ期所詮深憑ニ第二十願一但又至ニ臨終一真実心発可レ有レ之（『浄全』十一・七七頁）

と、至誠心を強盛の心として、一念真実心を発すもとであり、この心が無ければどのような行であっても順次往生することは不可であると示す。このように至誠心を強盛心として行者の中に強く求める姿勢は、他の法然門下よりも強く主張するものであるといえるだろう。さらに、この明遍の姿勢からは三論浄土教、特に永観の影響をみることができるのである。では、永観の念仏思想とはいかなるも

のなのか、ここで少し確認していきたい。永観の定心、散心念仏観はその著作『往生拾因』によって窺い知ることができる。

まず、専念（つまり定心念仏）とは、三業相応をおこすもとであると理解し、「三業相応専念自発」（『浄全』十五・三八三頁）であるとする。その方法は絶えず称名することであるとして、

近代行者念二仏名一時雖レ動二舌口一而不レ発レ声或執二念珠一計二数遍一故心余縁不レ能二専念一散乱甚多豈得二成就一発レ声不レ絶称二念仏号一三業相応専念自発　（『浄全』十五・三八三頁）

と述べる。しかし、このように実修しても、

此人欲レ生二我国一口唱二我名一心猶散乱若非二一心一違二我本願一可レ恥可レ恥早速制伏一心不レ乱（中略）雖レ称二仏号一専注猶難　（『同』三八五頁）

と、それでも散心は退捨することはできないとし、永観はここで散乱心を退捨する方法として、声高念仏（励声）をすすめるのである。そもそも永観は、

凡夫行者誰従二初心一有二得定者一従二散位一入二定位一是三乗行人入聖之方便也施二彼黒鳥一為レ得二白鴿一唱二此散称一為レ発二専念一而今不レ肯二散称一蓋是無レ志之甚也　（『同』同頁）

と、初心の者には散心を認め、この散心の念仏は定心を発すためのものであると説く。そこで、散乱心を退捨し定心を得る為の方便として高声念仏を示し、その功徳として十の徳を挙げ[25]、高声念仏により、散心を制し、三昧現前によって浄土に往生することを示す。さらに、永観は高声念仏（励声）によって一心を得て仏をみることができる（法身同体の境を観ずることができる）のであるとして「励声念仏即得二一心一敢以不レ乱誠聖言不レ堕レ地行者可二仰信一縦雖二末代一蓋見レ仏哉」（『同』、三八六頁）と示す[26]。つまり、専念を得るには声高念仏によって、散心を退捨しなければならないと主張する永観の思想は明遍が法然との問答によって散心念仏を受容していく過程において、特に考慮すべきである。

このような永観の思想は、大谷氏も指摘するように[27]、明遍の散乱心対処に関する見解に大きく顕れていると考えられる。すなわち、明遍は善導の『観経四帖疏』（以下、『観経疏』と略す）「散善義」至誠心釈中の「雖レ起二三業一」（『原典版　七祖篇』五一六頁）の御文にその理解を求め、

因等起心雖二是虚仮一刹那等起起二善三業一名二起三業一意云心住二名利一不レ欣二浄土一属二因等起一暫時所レ起善三業者非二往生業一故名二虚仮一（蓮華谷）　（『浄全』二一・三七八頁）

と説示する。大谷氏[28]はこの中の「刹那等起」は、身口の活動と同時に起こった初一念の能等起を除いて第二念後に刹那刹那に起こる暫時の三業相応では虚仮の心であり、不真とすると解釈する。そして、明遍のこのような説示は、三業目的が散乱によって乱される為に刹那的になるという考え方からきたのではないだろうかと推論し、このように三業相応をつよく求めることは先で指摘するように永観の思想、すなわち専念が三業相応のもとであることが影響されている

ものだと考察している。また、先述のように強盛の真実心をもとめ、「一念真実の心候はば散心称名かないがたく候」と真実心を強く打ち出す明遍の思想も、このような散心称名を受容しながらも全く散心を廃捨しようとする三論的思想に影響されているのではないかとも氏は推察しており、明遍のこれらの教示は三論的思想が多く影響されていることを窺うことのできるものであると考えられる。つまり、明遍は散心問答によって散心称名一行のみによる往生を受容していくのであるが、そこにはまだ「ナマチヘ（＝三論）」の思想を廃捨し尽くせてはいなかったことが考えられる。また、諸伝記が伝えるよう、散心問答から法然義に帰入するまでに時間的間隔があることは、法然義受容が即時に為されたものではないことを示すものであることがわかる。

最後に、③明遍「道心義」の説示より、彼の思想の変遷を指摘する。鎮西白旗派である聖総の『浄土三国仏祖伝集』には、「高野山明遍房都立二道心義一号二道心衆一。（今世之高野聖是也。）」（『大日本仏教全書』一〇七・二二頁）とあり、明遍の義は「道心義（道心衆）」と称されていたことがわかる。もともと、鎮西派祖である弁長はその著書『末代念仏授手印』において、「日本国同時西方行人先達」（『浄全』十・一一頁）として法然、天台座主の顕真と共に明遍の名を挙げ、この三人を「道心者」として説示しているのである。これには、法然と共に南都・北嶺の高僧を挙げることにより、法然念仏義の権威付けを企図したものとも考えられるが、「道心」の言葉で、鎮西義と明遍義との近似性をみることができることも確かである。では、この「道心義」とはどのようなものなのか。散見する明遍語録や彼に関する記事から、「道心」についての説示を窺う。『正法眼蔵隋聞記』をみると、

伝へ聞、故高野ノ空阿弥陀仏ハ、元ハ顕密ノ碩徳ナリキ。遁世ノ後、念仏ノ門ニ入テ後、真言師アリテ、来テ密宗ノ法門ヲ問ケルニ、彼人答テ云ク、皆忘オハリヌ、一事モオボエズトテ、答ヘラレザリケル也。コレラコソ、道心ノ手本トナルベケレ。

（『道元禅師全集』下・四五〇頁）

とあり、また『一口法語』六十条では、

敬仏房云ク、彼ノ両人（明遍明禅ノ事也）モ任運ノ御発心ナントハ見へ給ハス、常ニ理リヲ以テ制伏シ給シ也、然レハ人間ニ生テハコノタヒ生死出ヘキ勤メヨリ外ノ大事有ヘカラス、此道理ヲ忘レサルヲ道心トハ云ヘキ也[29]

との説示がある。次に、明遍及びその門弟たちは、どのようにこの道心を実践していたのか、書籍から彼らの態度をみると、

・明遍僧都云。無智にそありたき。（『仮名法語集』二〇三頁）

・或人明遍僧都ニ尋申云、一向ニ後世ノ為ト思テシ候ハン学問イカヽ候ヘキト、答云ク、始ハ後世ノ為ト思ヘトモ後ニハ皆名利ニナルナリ。（『仏教古典叢書』一六頁）

・明遍僧都云、（中略）タヽ、仏助ケ給ヘト思テ相続不断ニ称名スルニシカスト。（『同』一二頁）

・世間出世間ノ至極タヽ、死ノ一事也。（『同』一九頁）

等とある。これらの態度より、道心義について關氏は、(1)無智になり名利を厭う。(2)仏の助けを頼み死を見つめ後世を願う。という態度が見られると考察し、さらに菊池氏は、『一言芳談』のなかの「助け給え阿弥陀仏」は、法然から鎮西系・明遍系の二系統へと伝えられ、前者は道心者に近づくため、後者は道心者としての在り方の法語であることを考察している、そうすると、その受容・扱いに多少の相異はあるものの、弁長が明遍と同様に自らを道心者と意識していたことが考えられる。また、弁長の弟子である良忠も、著作に多く明遍の語録を肯定的に引用している。他にも、鎮西系の本光房[30]や本願房[31]が高野山を訪れ明遍に会い、浄土教義について質問をしていたり、明遍に長年仕えた正念が鎮西の弁長の弟子になっている[32]ことなどから、弁長鎮西義と明遍道心義は比較的近い関係にあったことが考えられる[33]。また、ここで注目すべきことは、明遍の称名における見解が「散心称名をもって往生する」ではなく、「無智になり、ただ仏助け給えと思い称名する」と、散心についての言及がなくなっていることである。法然と対面し、散心に関する問答を行い、『選択集』を読み偏執があると批判していたことを考えれば、学問を拒み無智になると主張する道心義の説示は、更に思想の変遷をみるものである。また、鎮西義との近似もみられ、明遍の高野聖時代における説示でもあることから、この道心義は明遍晩年期の思想であることは間違いない。更に、顕密の法門についても皆忘れたと述べていることから、ナマチへに関してもある程度の脱却を自覚していたものと思われる。以上のことより、明遍の思想は大きな変遷が二度あったのではないかと推測する。すなわち、明遍は最初、三論系の浄土教者であったが、後に法然と出会い問答することにより、思想が法然義へと接近する。しかし、この段階ではまだ三論的思想からの脱却には困難性を示しており、いうなれば三論浄土教義と法然義を折衷受容していたのではないだろうか。そして晩年期になると更に思想が変遷したと考えられ、その義は道心義（道心衆）と後に評されることとなる。この道心義は、鎮西義とも近似するものであることから、明遍は最終的には法然義に近い立場へと至ったものであると考えられるのである。

## 三―一、明遍教学の問題点

『法水分流記』をみると、明遍は法然義との関係を「但於レ義有二相違一矣」と評されている。多くの先行研究では、この義の相違とは、明遍が念仏以外の余行を修していたことであると指摘している。それは、明遍が多く余行を修していた記録が残されているからである。ここでは、明遍の余行を修していた記録に関して、専修念仏義と矛盾するか否か考察を行った。そして、①先で考察した通り、明遍が専修念仏義に帰依したのは最も早くとも、『選択集』を閲覧した後である元久二年（一二〇四）以降である。②明遍は他からの要望などやむを得ない場合があった場合に限り、余行を修すことがあ

り、『東宗要』にも

祖師亦念仏外不レ修二一行一蓮華谷云成二専修行者一後不レ修二余行一但当山密地故思三地為二公事一弥陀供養法一座勤レ之

（『浄全』十一・八九頁）

と記されていること等から、諸伝記に残される明遍修余行の記事は、法然専修念仏義とは矛盾したものではないことを指摘した。

## 三―二、明遍における五念門の中心行

先述のごとく明遍は、多く五念門に関する著作を遺しており、五念門に多く関心を寄せていたことが容易に想像できる。それでは、明遍はどのような五念門観を持っていたのか。これについては、先行研究についても見解が分かれているところである。すなわち、明遍著作における五念門の中心が、観想念仏であったのか、称名念仏であったのか、という二つの見解に分かれている。しかし、これらの研究では、明遍の思想が変遷しているという視点を踏まえての検討がなされていない。そこで、この明遍の思想変遷を視野に入れながら、明遍における五念門観を再検討してみたい。

濱田隆氏[34]や大西磨希子氏[35]は、明遍における五念門の中心は観想念仏とみる。これは、当時南都仏教において完全な専修念仏、他力を主張した者がおらず、世親『浄土論』をみると五念門は観想（観察門）中心の行であることから、実範『念仏式』の観想念仏中心の立場は明らかであるとみる。このことより、『念仏式』の影響を多く受けていると考えられる明遍の五念門関連の著作は、観想念仏であると推論するものである。

これに対し那須氏は、濱田氏や大西氏の説を批判し、明遍の五念門行の中心は称名念仏であるとする。源信『往生要集』「正修念仏」に示される五念門は、世親『浄土論』五念門を解釈する形式を採る。その上で、良忠の『往生要集義記』をみると、観察門釈下に記載される「不堪観想」[36]以下の三想中に説かれている称名念仏を五念門の中心であると良忠をみていることがわかる。[37]そして自分と同じ立場に立つ先学として、法然、弁長、明遍の説を挙げる。更に、何故三想中に説かれる称名念仏が観の中に含まれているのか、という理由として、「称名の行者には総相帰依の念が必ずあるから」だという明遍の説を挙げている。他にも同様の立場から明遍の説を紹介している箇所もあることから、明遍の解釈における五念門の中心は称名念仏であると推測するものである。[38]

以上が先行研究での見解である。では、次にこれらの説及び彼の思想変遷を踏まえた上で、彼の五念門観を再検討してみたい。

### ①良忠との五念門理解との相違

那須氏は、良忠が『往生要集義記』において「自分と同じ立場に立つ先学」[39]として明遍を挙げていると述べている。確かに、称名念仏を中心の行業とみる点では同じ立場だと言い切ることができる。ただし若干の解釈の相違は否めない。『往生要集義記』の中で、良

忠が『往生要集』の本意は称名にあるのに、どうして正修念仏の中に称名を開いていないのかという問答を設けている個所がある。ここで、良忠は讃嘆門に称名が摂めとられているからであると解釈しているが、明遍は、「称摂二観察一見二智論中一」（『浄全』十五・二四六頁）と、観察門に称名が摂めとられているからであると解釈している。他にも、『往生要集』「正修念仏」観察門釈に「明二種種観一」（『原典版　七祖篇』一〇六五頁）とある文は、総相・別相・雑略の三観のみを指した言葉であるのか、それとも帰命想・引摂想・往生想の三想一心の称名までをも含む言葉なのかという問答の中で、良忠は「有云可レ通二下称念一有二称属一観之義一故蓮華谷同之」（『浄全』十五・二七六頁）と、明遍の義を紹介したすぐ後に「難云」と続けて自論を展開する。[40] つまり、この場面に限っていえば、良忠は否定的に明遍の説を引用していることがわかる。また、明遍は「称名行者総相帰依之念必可レ有也」（『同』同頁）とも述べており、あくまでも称は観に摂めとられるものであると理解していることがわかり、多く明遍の語を肯定的に引用する良忠とも、立場を少し異にしていることがわかる。これはむしろ、先に述べた永観等の三論系浄土教思想の立場、すなわち称念を、定心に入り三昧発得をする為の手段として用いるという立場に近似しているといえるのではないだろうか。

②蓮華三昧の弥陀三尊は、引摂想を為すための称名念仏である

那須氏は、大西氏の蓮華三昧院の弥陀三尊像は観想念仏の対象であるという見解に反論し、これは観想の対象ではなく引摂想を為すためのものであるとしている。[41] 確かに『紀伊続風土記』にも、「阿弥陀絵像一幅」の解説として、

恵信僧都の筆なり。明遍是を堂の後に西向に掛けさせ給ふ。是経行の時引接の思ひをなさんか為なりと云。故にこれを引接の弥陀と云。（『続真言全』三七・二九六頁）

と記されており、明遍は少なくとも観想念仏の対象とはみていないことがわかる。しかし、これこそ明遍の語録を鑑みれば、直ちに引摂想の為と断定し難いのではないだろうか。そもそも明遍語録に示される三想一心の見解は、「我引接想猶以難レ叶故常住二於帰命想一也」（『浄全』十五・二七五頁）と、帰命想の称名念仏に依るというものであって、自身には引接想に依る称名念仏に一種の諦めを示している。さらにいえば、この三想一心での称名ですらも自身に修することのできないものであるとの見解を示しているのである。『明義進行集』には、

往生ノ想、引接ノ想ナト、イフタニモナヲオモヒエカタシ、タヽホトケタスケタマヘトオモヒテ、相続不断ニ称名スルニハシカスト（傍線、筆者・『明義進行集』一一頁）

とあり、『一口法語』にもほぼ同様の説示がある。[42] すなわち、往生想、引接想、帰命想の三想全てに否定的な見解を示し、称名については「ただ仏助け給えと思って相続不断」に行うものであると示している。前章までに考察したように、明遍には思想段階、それも法

然専修念仏義へと次第に思想が変遷していることを鑑みれば、これは明遍が次第に三想一心の称名を廃捨しているとみるのが妥当ではないだろうか。思うに、明遍は初め、弥陀三尊像によって引摂想を実践していたものの、自身には叶い難いものであるとの結論に至りこれを排除し、帰命想の実践へと移行するものの、最終的には三想すべてを自身の上で実践不可能と自覚し、これを排除したのではないだろうか。しかも、明遍は「況ンヤ観念相好ニ於テヲヤ」と述べていることから、やはりこの三想の称名とは、観想念仏（観察門）に摂されるものであると考えられる。前述の通り、明遍は讃嘆門ではなく観察門の中から称名念仏を理解しているので、このことから推測するに、恐らく、明遍は思想の変遷の中で、引接想や帰命想による称名念仏を受容していた時期があったのかもしれないが、次第にこれらを廃していき、最終的には五念門による称名念仏は全く排除したという仮説が立てられるのではないだろうか。

③明遍における五正行と五念門

以上のように、五念門説からの称名念仏を排除したと想定できるが、善導所説の五正行中における称名念仏は、往生行として受容していたと考えられる。『念仏法語』には以下のような記述がある。

指二西方一方一者方便也簡二九域一而止二乱心一分二正行五種一者方便也廃二四行一而取二称名一知与二不知一唱則遂二往生一

（『浄全』十六・二八〇頁）

このように、『念仏法語』では、「散善義」所説の五正行で、往生行を理解する姿勢が窺われる。

那須氏はこのことより、「明遍が往生行を五正行説より理解し、五念門については法然と同様、五正行説から称名念仏中心に眺めていたことがわかる。[43]」と解釈している。しかし、明遍の語録を検討すれば、五念門は観察門に就いて称名を説示しているとみるべきであると考えられる。もし、そうであれば、「読誦・観察・礼拝・称名・讃嘆供養」の五正行説から称名念仏中心に五念門を眺めていたとみるという見解には少し疑問が残る。思うに明遍は、五念門について念観は一具であるとしているので、観察門を排除すると同時にそれに摂せられる称名も同時に排除しているのではないだろうか。その上で、称名を観察を明確に分離させた五正行説に往生行たる称名念仏の証拠を求めていったものとみる方が五念門を排し、五正行中、称名をもって正定業とする法然の説により近づくのではないか。つまり、明遍において五念門と五正行は分離したものであると考えるべきであると推測することができる。

以上のことを整理して、明遍における五念門観を窺うと、少なくとも二通りの説示があることが確認できる。一つは、明遍の三論浄土教時代の説示と考えられる。すなわち、五念門の中心行を観察門にみて、観察門成就（定心三昧発得）する為の行体として、称名念仏を行うという説示である。そしてもう一つは、明遍の専修念仏義時代の説示と考えられる。すなわち、観想の堪えることのできない

者の為に示された三想一心の称名念仏ですら自身にはできないこととして、五念門を排し、ただただ称名念仏一行に帰依するという説示である。このように明遍は、三論浄土教から法然義へと思想が変遷するに従って、五念門行説による往生を最終的に排除したということが考えられるのである。

## 結論

以上、限られた資料の中で、明遍の生涯と思想、問題点について確認した。やや説得力に欠けるところのあるものの、第一章では史料を基に明遍はその生涯の中で、思想が大きく二度変遷していることを確認し、第二章では明遍の語録等から、明遍の思想が変遷する過程を確認した。これにより、明遍の教学は、初めは三論的要素の強いものであり、法然義とは立場を異にするものであったが、法然と行った散心問答を契機に思想が次第に変遷し、法然義へと接近していった。そして、『選択集』を閲覧した後と推定される、最終的な明遍の立場は、道心義とよばれる法然義とほぼ近しい立場になり、その教学は鎮西義とも近似したものである可能性を提示した。

また第三章では、この思想の変遷を踏まえた上で、明遍教学の問題点について検討を行った。まず第一節では、明遍の思想が専修念仏義と矛盾するか否かについて検討した。先行研究では、明遍が余行を修していた形跡があることから、明遍義は法然専修念仏義と矛盾するという指摘もあるが、思想の変遷及び諸文献に散見される彼の語録を考慮すれば、明遍は法然門下に帰入以後、念仏以外の余行は、公事などやむを得ない場合のみ行い必要最低限に抑えており、これらの行に往生の業としての価値を見ず、基本的には法然専修念仏義の立場に立っていたことが考えられる。次に第二節では、明遍著作中における五念門の中心行について検討を行った。先行研究では中心となる行は称名念仏か、観想念仏であるかで見解が大きく二分されていたが、これも明遍の思想変遷を考慮して検討すれば、明遍著作に示される五念門の中心行は、三論浄土教の影響を多大に受けているものであることが考えられることから、観察門成就を中心におき、この観察門を成就するための行として称名念仏を行っていたことが考えられる。つまり、明遍著作の五念門行は見る側面によって、観想中心とも称名中心とも解釈することが可能である。さらに、明遍は思想が変遷するに従って、五念門行説自体を往生行から徐々に排除していき、最終的には完全に五念門行を廃し、無智になってただただ「仏助け給え」と思い称名念仏一行に励む念仏者となったのではないだろうか。また、このような明遍の姿は、「一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともがらにおなじくして、智者のふるまひをせずしてただ一向に念仏すべし」[44]、「浄土宗のひとは愚者になりて往生す」[45]といった法然の言葉を疑うことなく受領し実践し続けた、専修念仏者の姿だといえるのではないだろうか。

註

① 例えば、那須氏は法然門下の五念門比較を行うにあたり、親鸞（天台）・証空（吉水→天台）・長西（直接入門）・良遍（法相）・弁長（天台）・隆寛（天台）を比較対象として取り扱う（那須一雄「法然門下に於ける五念門・五正行の受容と展開（『印度学仏教学研究』）」（以下、『印仏』）四一・一）、「法然門下の五念門観」（『印仏』三八・二）、石田氏は生因三願を比較するにあたり、隆寛・証空・幸西（天台）・弁長・長西・静遍（真言）・良遍・親鸞を比較対象として取り扱う（石田充之『日本浄土教の研究』）等、相対的な問題もあるだろうが、比較対象の多くが天台宗から吉水入室した人物である。更に、南都浄土教における有力な宗派である三論宗から吉水に入室する人物はあまり比較対象とはされず、少なくとも五念門比較において三論宗から帰依した門下を取り上げている先行研究は管見の限り見当たらない。

② 關氏や、名畑氏は明遍が余行を行っていたという記述、明遍の思想背景等から直ちに専修念仏者とは言い難いとする一方で、那須氏や大谷氏は、明遍の語録や思想の変遷を考慮すれば、専修念仏義と矛盾しない、最終的に専修念仏義にほぼ相似すると主張している。（關恒「明遍についての一考察」（『大正大学大学院研究紀要』十八）大谷旭雄「散心問答と明遍—元祖の称名「摂散性」との対比—」（『浄土学』二八）那須一雄「蓮華谷明遍の浄土教思想」（『印仏』五六・一）名畑応順「明遍僧都の研究」（『仏教研究』一・三）参照）

③ 弁長は『授手印』で、「日本国同時西方行人先達」として法然・顕真と共に明遍の名を挙げている。（『浄全』十・十一頁）また、弁長と明遍は互いに自身を「道心者」と定義し、それぞれ「助け給え阿弥陀仏」を「最要之一言」としている、明遍の語録は鎮西義の著作中に多く肯定的に引用されている等の理由から、鎮西義と明遍義の近似性が指摘されている。

④ 五来重「高野聖」（『五来重著作集』二・一七五頁）

⑤ 江藤澂英編『明義進行集』中外出版　一九二四年（以下、単に『明義進行集』と表記する）・四頁

⑥ 『真言宗全書』（以下、『真言全』と略す）三九・一〇六頁

⑦ 佐藤哲英『念仏式の研究』三〇頁

⑧ 『続真言宗全書』（以下、『続真言全』と略す）三九・二一四頁

⑨ 明遍は非事吏（聖）の開祖であるとの記述があるが、最近の研究では、初期高野聖の開祖は小田原聖教懐であることがわかっている。（五来氏「前掲書」一七三頁）、また、明遍十九歳の頃は平治元年（一一六〇）である。

⑩ 五来氏「前掲書」一八二頁

⑪ 例えば、『明義進行集』五頁、「明遍僧都との問答」（『昭和新修法然上人全集』（以下、『昭法全』と略す）六九四頁）等

⑫ 五来氏「前掲書」一八二頁

⑬ 『法然上人伝全集』（以下、『法伝全』と略す）七六頁—七七頁

⑭ （龍谷大学蔵：私製）　『法水分流記』　三九頁

⑮ 『玉桂寺阿弥陀如来立像胎内文書調査報告書』一四三頁

⑯ 『浄土宗全書』（以下、『浄全』と略す）三・九五三頁　参照

⑰ 『法伝全』二七九頁

⑱ 『浄全』十六・九四四頁

⑲ 『右同』六二六頁

⑳ 『法伝全』二五六頁

㉑ たとえば、『和語灯録』（『昭法全』六九二頁—六九五頁）、『明義進行集』六頁—七頁、『一言芳談』（『仮名法語集』一八六頁）、『玄義分伝通記』（『浄全』二・一五六頁）等に収録されている。

㉒ 大谷旭雄「散心問答と明遍—元祖の称名「摂散性」との対比—」（『浄土学』二八）参照。また、大谷氏は『法水分流記』に記されている善光寺詣りの序に法然に面謁して、決定往生の不審を尋問するという出来事は、尋問の動機が一致していることから、尋問の内容は散心問答であったと考察している。（「同」五九〇頁）

㉓ 珍海は称名念仏を「正中之正」（『浄全』十五・四九〇頁）としてい

る。この「正」とは正定業であるが、これは定（三昧）を得る為の業の意であり、無観称名ではない。

㉔ 佐藤哲英「念仏式の作者について」（『龍谷大学論集』三五三・一四七頁）

㉕「高声念仏読経有二十種功徳一能遣二睡眠一二天魔驚怖三声徧二十方一四三途息レ苦五外声不レ入六令二心不レ散七勇猛精進八諸仏歓喜九三昧現前十定生二浄土一」（『浄全』十五・三八五頁）

㉖ 原文には「蓋レ見レ仏」とあるが、文脈上意味が通らない。また、刊本の最古である宝治二年本も同様であった。恐らく「蓋」と「見」の間の雁金点が誤植であるか、もしくは「蓋」を「盍」と誤記したものと考えられるが、文脈から前者であると判断し、雁金点を削除した。

㉗ 大谷氏「前掲書」五九四頁

㉘ 大谷氏「前掲書」五九四頁

㉙『浄土仏教古典叢書』一言芳談・祖師一口法語・十九頁

㉚『決答授手印疑問鈔』（『浄全』十・四九頁）

㉛『東宗要』（『浄全』十一・七七頁）

㉜『決答授手印疑問鈔』（『浄全』十・四六頁）

㉝ 先に引用した鎮西義聖総の『三国仏祖伝』では、明遍を「道心義（道心衆）」の言葉をもって批判を行っているが、これは「鎮西流を寓宗的なそしりから脱して独立宗派として確立させるために、作為的に行ったもの」であると那須氏は指摘している。（那須氏「蓮華谷明遍の浄土教思想」三四頁）

㉞ 濱田隆「「阿弥陀三尊像」と明遍をめぐる浄土教」（『仏教芸術』五七・九三頁―九五頁）

㉟ 大西磨希子『西方浄土変の研究』二三一頁―二三五頁

㊱『原典版　七祖篇』一〇六五頁

㊲『浄全』十五・二七五―二七六頁

㊳『浄全』十五・二四六頁　参照

㊴ 那須氏「前掲書」三〇頁

㊵「雖云若言レ通者観念称名二機既別観者上三種也称者勧二観念不堪之機一知種種観者限二三種観一」（『浄全』十五・二七六頁）云々として、続いて三種観に限定するのだという説についても批判するものの、良忠は先の説について批判的に述べていることが読み取れる。

㊶ 那須氏「前掲書」三〇頁

㊷『浄土仏教古典叢書』一二頁

㊸ 那須氏「蓮華谷明遍の浄土教思想」三三頁

㊹「一枚起請文」（『真聖全』四・四四頁）

㊺『末灯鈔』（『浄土真宗聖典全書』二・七八七頁）