澄憲と貞慶による法然の凡入報土説批判

——後白河院の「往生談義」を中心として——

新倉和文

一、はじめに

「往生要集を先達として浄土門に入る」（一期物語）とあるように、『往生要集』は法然を浄土門に導き入れた書であった。実際、法然は『往生要集』に関する著述を『往生要集詮要』（以下、『詮要』）『往生要集料簡』『往生要集略料簡』『往生要集釋』（以下、『釈』）の四点残している。特に『釈』と『詮要』は、「文は簡にして義は豊なり。提綱挈領して、以て要集の素意を明かす。」[①]と安永九年（一七八一）に真宗大谷派の玄智景耀が識語を残している。このように二書は法然の信仰を探る上で重要な書である。一方、天台宗で唱導の大家である澄憲も『往生要集疑問』なる書を書き記している。散逸するも、法然の弟子良忠が『往生要集義記』（以下、『義記』）[②]を著し、『疑問』を引用しながら反駁を加えている。その引用部分によって内容を窺うことが出来る。さてその『疑問』だが、法然に『釈』と『詮要』の二書があるのは道理であるが、澄憲になぜ源信の『往生要集』を批判する必然性があるのであろうか。釈然としない。しかも、『疑問』には『往生要集』の説に「疎略なり」という誹謗の言を書き記す。八木昊恵氏は「末注の通例は先徳への敬意を表して、婉曲の表現を採るのが常態であるのに」[③]と訝しんでいる。澄憲が源信へ向けた言葉としては不自然と言わねばならない。

法然（一一三三～一二一二八）と澄憲（一一二六～一二〇三）は同時代の人で、同じ天台宗出身でありながら、なぜかくのごとく『往生要集』に対する評価が異なるのであろうか。思うに、それは従来説の、『疑問』は源信の『往生要集』に向けられたとする前提が誤っているからではないだろうか。澄憲の批判は、源信ではなく、法然の『往生要集』解釈への批判だったのではなかろうか。そこに思いに至った時、疑いは氷解する。法然と澄憲両者を結びつける鍵は、後白河院にあった。後白河院が、文治三年（一一八七）に「往生要集談義」を開いたが、そこで両者は相見し談義問答をなした。かつて最澄と徳一の論争の際も、最澄は「麁食者」（守護国界章）と徳一を貶称で呼んでいるなど、論争に相手を貶することはつきものである。「疎略なり」もその文脈の中に置くとき得心がいく。また法然の『釈』は、『詮要』と異なり問答体で書かれている。『釈』こそ実際の「往生要集談義」を反映している可能性が高い。また良忠が『義記』で、『疑問』を引き反駁を加えたのも師法然に代わって澄憲の批判に応えるためであっただろう。以下、後白河院が法然を請じた背景。法然と澄憲の問答が『釈』と『疑問』であり、澄憲の法然批判の中心が、凡入報土説にあったこと。また、澄憲の甥の貞慶も引き継いで凡入報土説批判を展開したこと。貞慶の批判の基にある、彼の浄土理論。それらについて卑見を述べていきたい。

二、後白河院と法然

まず、法然が「往生要集談義」に参加したことを示す史料は『法然上人行状画図』（以下、行状画図）第十巻である。

後白河法皇、勅請ありければ、上人法住寺の御所に、参じたまひて、一乗円戒をさづけ申さりけり。山門、園城の碩徳をめされて、番々に、往生要集を講じ、をのをの所存の義を、のべさせられけるに、上人おほせ

にしたがひて、披講し給ける。

山門と園城の碩徳が呼ばれて、交代で『往生要集』を講じた時に、法然も後白河院の前で披講したとある。山門（延暦寺）の碩学とは、上述したように『玉葉』から見て澄憲であろう。澄憲の方は『玉葉』の文治三年四月九日の記事に次のように記される。

また近日、往生要集談義有り。澄憲法印已下の五人の学生、其の事に預かる。云云。法皇は年来、法文の行方を知らず。況んや義理・論義に於いてをや。而るに此の御悩みの時に臨みて、忽然として此の義有り、奇と為すに足る。是れまた物狂いか。④

四月九日から遠からずして「談義」はなされたが、澄憲以外の五人の学生の中に法然の名はない。まだ書き記すほど有名ではなかったのである。（文治五年八月一日の条の「今日、法然房の聖人を請じ、法文語及び往生業を談ず」これが玉葉へ法然の初登場）さて、兼実のコメントは皮肉に満ちている。法文の暗記も出来ていない法皇が、『往生要集』の義理を談義させて、何が分かろうというのか。法皇が病気になって突然この談義を思いついたようだが、奇怪であり、「物狂い」ではないか、と記す。この短評は示唆的である。病の中で浄土を渇望する法皇を想像させる。後述するように、若い時からの自己の護持僧であった澄憲と凡夫の報土（純浄土）への往生を説く新参者の法然、その二人の談義を設定したのは、後白河院の内面に必然性があったのである。

後白河院が、『往生要集』や法然の念仏に関心を抱くようになった直接の契機は大原御幸ではないかと思われる。文治元年（一一八五）五月一日に「今日、建礼門院御遁世ノコト有リ。戒師ハ大原本成房ト、云々」（吉記）と、あるように建礼門院は大原の地で遁世する。翌文治二年春（閑居友）、院は、女院の庵を訪れる。『源平盛衰記』によれば、庵には高倉天皇から安徳天皇、清盛、平家一族の面々の過去帳があり、「右には善導和尚の御影を奉懸、浄土の御疏九帖、往生要集を被置たり」とある。姿をやつした建礼門院が平家一門の供養のために念仏

するのを知るのである。そして『平家物語』灌頂の巻の「六道之沙汰」の話を院は聞くことになる。院にこの時、平家の一族の滅亡に対する重い罪障の自覚と厭離穢土の思いと欣求浄土の実現の困難さの意識などが生まれたのではないだろうか。院の心境の変化を示すのが、文治二年三月十六日から始められた「院七日御逆修結願表白」である。

夫れ、佛法を護らん為に、久しく萬機の政を聞くと雖も、既に乱世難治に倦み、衆生を利せんが為に、久しく十善の主たりと雖も、眼は濁悪難濟に疲る。是を以て厭離穢土の思い、歳を累ねて弥よ深く、欣求淨土の望み、日に追ひて更に切なり。⑤

と乱世の統治に倦み衆生の「濁悪難済」に疲れ、「厭離穢土、欣求浄土」の思いを吐露している。そして「作善修福の御営み、薫修にいよいよ薫修を添へ、懺悔念仏の御勤めは勤行にさらに勤行を進む」⑥と作善と懺悔念仏の勤行に励み始める。建久三年の死に至るまで院の勤行は常軌を逸した、まさに鬼気迫るものであったことを、東大寺尊勝院の弁暁が記している。『弁暁草』の「嵯峨釈迦堂参籠八万部後白河院供養」（以下、「後白河院供養」）を引くと、

君ノ御勤ハ人ノ百千日ノ勤ヲ一日ニ畳御ル夜モ不越五更。御寐成事ハ只刹那須臾。残ハ皆御行法ニテアカシクラシ候セバ、凡縦佛ノ万善万行普賢文殊行願ト云トモ、争カカル事ハアラムト覚候。⑦

後白河院の修行は、「人の百千日の勤め」を一日に畳んだもので、朝方まで勤行をして、睡眠は「ただ刹那、須臾」であり、普賢や文殊の行願もこれには及ばないだろう、と弁暁は述べている。この勤行の背後には、迫り来る死と罪障の自覚と浄土への渇望が潜んでいたに違いない。

かかる状況の中で文治二年秋に大原問答が行われるのである。これが後白河院に一層浄土への関心を強めさせ、翌文治三年の「往生要集談義」へと発展していった。翌文治四年には、「如法経供養」を後白河院は果たすが、

「文治四年後白河院如法経供養記」[8]によれば、

源空上人　依別仰着第一座

とあり、「別の仰せ」（特別の院の仰せ）に依って、「源空上人」（法然）は「第一座」に着いたのである。「往生要集談義」で後白河院に認められた証拠である。法然の着いた座に続くのは「良宴法印」「道顕僧都」などで官次に従って並ぶ。法然は特別待遇を受けたのである。『行状画図』によれば、「往生要集談義」に感動した院は、「上人の真影を図して」、蓮華王院の宝蔵におさめ、そして「ひとへに上人の勧化に帰し」、「百万遍の御苦行、二百余度まで」なしたと記す。さてこの、百万遍の念仏を二百度までなしたというのは、事実である。弁暁の「後白河院供養」にも、院の善行功徳をならべて、浄土への往生を請け合っているが、その善行とは法華の読誦八万、阿弥陀経の読誦は十六万六千九百六十六に、百万遍の念仏は二百余と述べており、合致している。

翌文治六年（建久元年）はかの有名な東大寺三部経講説がなされた。これは、「阿弥陀経釈」の奥書に、

重賢（重源）上人承于太上法王叡命。慇懃致請[9]。

とあるように、後白河院の命令を承けて、重源が慇懃に法然に要請して実現したものである。法然の重用されている姿が浮かんでこよう。さらに、奥書には

余、多年、聖渥を蒙り道契は日に久し。尽未来際まで歇尽すべからず。是の故に誹謗を世に顧みず、要義を解釈すること既に以て是の如し。若し人、理を聴きて信受するに勇まば、幸いに其の人を得たりと為さん。若しまた不信にして誹謗せばまた自ら毒鼓の縁と為らん。誹謗讃歎、倶に是れ夢事なり。信毀同じく萬億の仏身を覩ん。冀はくは、法皇と生生世世に大因縁を結び永く法友とならん。無諍念王と宝海梵志のごとし[10]。

この「聖渥」とは後白河院の庇護の意味。「道契」とは浄土へ互いに導き合うという契りのこと。この深い関係があったが故に、東大寺の弁暁などの学僧を差し措いて法然が東大寺で講説をすることになったのである。また

「誹謗」も無視できたのである。「多年」に渡って庇護を受けたとするが、東大寺造営の勧進職の依頼からとすれば、九年となる。しかも、二人の関係は深く親密であったことは、後白河院と法然の二人が、今生のみならず、「生生世世」に「法友」とならんと誓っていることにも表れている。

さらに二人の関係を「無諍念王」と「宝海梵志」と譬えるのだが、今この喩の意味を考えてみる。これは『悲華経』に出てくる話で、転輪王の無諍念王と臣下の宝海梵士がそれぞれ阿弥陀仏と釈迦になる、その前世譚である。法然が別の箇所（三部経大意）で説明しているので、それを引くと、

阿彌陀如來の因位の時、無諍念王と申せし時、菩提心を発して生死を過度せしめんと誓ひ給ひしに、釈迦如来は宝海梵志と申しき。無諍念王、国位をすて菩提心を発し攝取衆生の願を立て、我仏に成れむに時、十方三世の諸仏もこしらへかね給ひたらむ悪業深重の衆生なりとも、我が名を唱へば、皆悉く迎へむと誓ひしを、寶海梵志、聞き畢りて、我必ず穢悪の国土にして正覚を唱えて悪業深重の輪廻無際ならむ衆生等に此事を示さむ。[11]

これを参照する時、奥書の喩は、後白河院は往生して阿弥陀仏となり、一方法然は釈迦の如く濁世の悪業深重の凡夫を、阿弥陀仏となった後白河院に送り出すような関係だと述べている。「発遣釈迦、来迎弥陀」を譬えたものである。二人の関係の深さが喩によって窺われる。[12]

このように、文治二年春「大原御幸」同年三月十六日「院七日御逆修結願表白」、秋「大原問答」文治三年四月「往生要集談義」文治四年「如法経供養」、文治六年「東大寺講説」と一連の流れを考える時、後白河院の法然庇護の姿が浮かび上がってくる。このきっかけになったのが、「往生要集談義」だったことが分かる。

一方なぜ澄憲なのか。澄憲は、安居院流唱導の大成者[13]として有名だが、後白河院と深い関わりを持っていた。澄憲その人というより信西一族と言って良い。澄憲の父通憲（信西）は鳥羽法皇と後白河院に仕えた才人である。

その妻藤原朝子は大治二年（一一二七年）、待賢門院が雅仁親王（後白河天皇）を産むと、乳母に選ばれた。故に信西の子供達、特に成範（朝子の息）や静賢、澄憲は終生後白河院の側近として重んじられた。後白河院の葬儀の際には「崩御當日之刻、御入棺」の役として、静賢と澄憲と成範の息基範とを『吾妻鏡』は挙げている。澄憲は、平治の乱で父信西を失い、自らは信濃国に配流されるも、翌平治二年（一一六〇）にはすぐ呼び戻され、後白河のために「五十日逆修表白」をなしている。その時の説法が「御逆修三七日表白」「同結願表白」「同結願詞」と名付けられて『転法輪鈔』に載せられている。それ以降、後白河院が建久三年（一一九二）三月十三日に崩御する間、三十数年に渡って法会をこなし、説法、表白をなし、いはば「王のための説法師」[14]であり続けたのであった。また、宗性写・澄憲草『法華経并阿弥陀経釈』[15]の「阿弥陀経（釈）」は、後白河院崩御の約三ヶ月前の建久二年十二月十六日頃の作で、最期まで院の極楽往生の疑いなきことを賛美してしている。澄憲は大治元年（一一二六）生まれで後白河院に長ずること一年であり、後白河院の最も信任した人物だったのである。

三、『釈』と『疑問』の呼応

法然と澄憲が、後白河院の前で談義をしたのは確かだが、その時の談義が『釈』と『疑問』という作品であるか否かは、実証する必要がある。先ず、法然の『釈』に談義の痕跡がわずかだが残されている。次の問答である。

問ひて曰く、十門の次第、造主、定めて其の意有るべし。今何が故ぞ、末学の稟庸、輒く（たやすく）開合の義を論ぜんや。[16]

これが五人の碩学の中の一人（澄憲と想定しておく）の問いである。そこに法然のことを「末学の稟庸」と見下した表現がなされる。これは、『釈』で法然が「前の十門を束ねて五門と為す」と講じたのに、「なぜ造主（源

信）の十門を後学の凡庸な法然が五門に編成し直すことができるのか。」と即座に放たれた疑問である。『釈』が法然と弟子達との問答で作られたとすれば、この「末学の凡庸」は不自然な表現と言わねばならない。

一方、『疑問』にも、この法然を卑しめる表現がある。良忠の『義記』は『疑問』を引き、良忠が法然になり代わって弁明に努めている。わずか十個所『疑問』が引かれるに過ぎないが、その『義記』の中に、

疑問に云く、此の一段、専ら疎略に似たり。[17]

「此の一段」とは、『往生要集』の第十問答の五番目に当たる問答である。凡夫の往生する浄土は報土か化土かを論じた一段で、迦才の『浄土論』の「但仏語を信じて、経に依りて念を専にせば、即ち往生することを得。また須く報と化とを図度すべからず。」を引いて、「この釈善し。須く専ら称念すべし、労はしく分別する勿れ」と源信が結論付けて、この問答は終わるのである。ゆえに、この澄憲の「疎略」という表現は、従来『往生要集』の著者源信に向けられたものと受け取られていた。腑に落ちぬ解釈である。ところが、前の「末学の凡庸」と同じく、法然に対して発したものと解することで、筋が通る。つまり、「須く報と化とを図度すべからず」を踏まえて、法然が凡入報土説を主張した。それは「恵心の往生要集、もはら善導和尚の釈義をもて指南とせり」（行状画図）とする法然は、源信の意を善導の眼で解釈し直した。それへの批判の言が「疎略」だったのである。

さらに『疑問』の言及が、源信ではなく法然に向けられたものであるのを、確かなものにするのは、次の言葉である。

十五家に感法師の義を引くも善導の『集記』、何ぞ之を引かざるや。此の師の『集記』とは、「阿弥陀如来、面（まのあた）り指授なり」云云。念仏宗の人、誰か之を用いざらんや。[18]

とある。これは『大無量寿経』（双観経）の「唯だ五逆・誹謗正法の者は除く」という文句に十五家のさまざまな異釈があったが、源信は『往生要集』で懐感の釈を取り上げて説明している。懐感の師が善導なのだが、澄憲

は、なぜ師の善導の『集記』を引かないとのかと難じたのである。善導へのこだわりがみられるのは、源信でなく、「偏に善導一師に依る」（選択集）法然である。つまり、法然は善導に依拠して『往生要集』を談じたのに対し、源信が善導ではなく懐感を引くことの矛盾を突いたのが、『疑問』だったのである。阿弥陀が善導に面授した『集記』を、善導を祖とする「念仏宗」の者がなぜ用いないのか、と言って揚げ足を取ったのである。しかも、「阿弥陀如来、面りに善導に指授」することは『選択念仏集』にも

就中、毎夜夢の中に有る僧、玄義を指授す。僧とは恐らく是れ弥陀の応現なり。爾らば謂ふべし、此の疏は是れ弥陀の伝ふる説なり。何ぞ況んや大唐の相伝に云ふ、善導は是れ弥陀の化身なり。[19]

とある。善導は弥陀の化身だと法然は見ていたようだ。それを踏まえた澄憲の発言だったのである。

新参者の法然に対して澄憲は、手厳しかったようだ。「末学の稟庸」と呼び、凡入報土説を「疎略」と断じたが、これは実際の談義の雰囲気を伝えるものである。似た表現が『疑問』にもう一箇所ある。

此れらの義、聊爾にあらざれば、善く之を思擇せよ。[20]

「これらの見解がいい加減でないというならば、よく考えよ」とあるが、現に談義をする人つまり法然を見下した表現であろう。『往生要集』に対する「疑問」でないことは、もはや説明を要すまい。

以上、澄憲らの法然への貶称や、善導に依拠する「念仏宗」を批判するなど、両書が後白河院の御前でなされた「談義」を本にして成立したことを論証した。

四、澄憲の凡入報土説批判

『疑問』の問いは、「談義」を忠実に反映している。ところが、『釈』は澄憲などに論破されたものは削除する

という方針を採った。これは恐らく『釈』は後白河院に献上した書で、体裁を整える必要があったためであろう。今、この点に付いて論じていく。『疑問』では、

凡夫の往生の願は源、同居の浄土に由る。若し兼ねて報土有りの義有らば、勧進は徒らに設るならん。[21]

とある。澄憲の言わんとすることは、弥陀の十八願の凡夫往生をとりあげ、それは「凡聖同居」の化土であるはずである。口称念仏が報土へ往生の義を兼ねるならば、諸善行の「勧進」は無駄ではないか、と批判したのである。唱導師としての澄憲は、さまざまな「勧進」をしている。今『澄憲作文大体』[22]をひもとけば、当来導師の弥勒の尊容を絵図したり、法華経の書写、釈迦を始めてとする諸仏諸菩薩の供養などが目に入るが、それらは凡入報土説の前で不要のものとなり果てる。口称念仏で片付く問題であれば、澄憲がこれまで後白河院の宗教行為をとり仕切ってきたことも、すべて無意味なことになる。法華経の書写、般若経の読誦、逆修、比叡神社への参拝などすべてがである。澄憲の批判は至極当然であった。

ところが『釈』は次のように換骨奪胎して『疑問』の批判を載せるのである。

問う。一切の善業おのおの利益有りて、往生を得る。何が故ぞ念仏一門を勧むるや。

あるいは、

問う。余行、寧ぞ勧進の文無からんや。

この『釈』の中の二問をまとめれば「念仏の一門を勧めて、余行の勧進をしないのなぜか」ということで、前の『疑問』の問いと一見符号する。しかし、報土への往生には触れていない。化土対報土の対立は「念仏の一門」対諸行という構図へすり替えられている。

無論、その時「談義」の席で法然が報土説を唱えなかったことはあり得ない。法然が凡入報土説をその後も唱えたことは、重源との問答を記した『東大寺十問答』（建久二年一一九一）で明らかである。重源の問いの「臨

終来迎は、報仏にてはおはしまし候ふか」に対して、

答ふ。念仏往生の人は、報仏の迎にあづかる。雑行の人々の往生するは、かならず化佛の來迎にて候也。念佛もあるいは餘行をまじへ、あるいは疑心をいさゝかもまじふる物は、化佛の來迎を見て、佛をかくしたてまつるもの也。[23]

とあり、念仏門の者は報仏が来迎し、報土へ往生するが、余行を兼修する者は、化仏の来迎で報仏は隠されるとまで述べる。他宗への挑戦的姿勢もかいま見える程である。また、『行状画図』では、「われ浄土宗をたつる心は、凡夫の報土に、むまるゝことを、しめさんがためなり」と述べている。凡入報土説は法然の生命線なのである。

『疑問』の批判の要は、この凡入報土説にあった。甥の貞慶もまた同じくその点を難じた。[24] 法然が凡入報土説を後白河院の前で、主張しないはずはないのである。

では、繰り返すが、法然はなぜ『釈』で思想の根幹を表明しなかったのか。その答えは、ただ一つしかない。談義で碩学達を論破することが出来なかったからである。談義・問答で相手を論破することはなかなか難しい。この点は文治二年の大原問答を述懐した法然の次の言葉（行状画図、第六巻）によく表れている。

大原にして、聖道浄土の論談ありしに、法門は牛角の論なりしかども、機根くらべには、源空かちたりき。

「聖道浄土の論談」は「法門は牛角の論」つまり互角であり、論義、論談で打ち負かすことは容易ではなかった。同様に「談義」でも澄憲達の碩学を論破できなかったようだ。

澄憲の法然批判は（表向きは源信批判に見える）、次の言葉に如実に表れている。

何ぞ天台観経疏を載せざらんや。ただ此の中のみに非ず、一部三巻（往生要集）、都て此の疏を引用せざるは、何の意有るや。若し此の疏を用いずは、師匠の慈恵僧正（良源）は、疏に依りて九品往生義を註す。門人何ぞ用いざらんや。[25]

天台智顗の観経疏を『往生要集』が載せないのはなぜか。ただこの中（第十問答料簡）だけでなく、『往生要集』のすべてに、『天台観経疏』を引いていないが、源信の師匠の良源は『九品往生義』を『天台観経疏』に基づいて著した。門人であれば、引用しないのはおかしい、と批判する。これは即ち偏依善導の法然に向けられてもいるのである。では、なぜ『天台観経疏』に戻れと澄憲がいうのか。それは智顗の浄土観は、「四種浄土」即ち「凡聖同居土・方便有餘土・實報無障礙土・常寂光土」[26]であり、その「凡聖同居土」にしか凡夫は往生できないからである。法然の凡入報土説を切り崩しているのである。『釈』には見られなかった凡入報土説こそ、文治三年の「談義」の論争点だったのであり、法然批判をなしとげた最初の人物は、安居院澄憲だったのである。さて、澄憲の争点は後述するように、貞慶の『尋思抄別要』『安養報土　上人御草』へと受け継がれていく。

五、貞慶の、法然凡入報土説への批判

貞慶と言へば『興福寺奏状』であろう。貞慶の凡入報土説批判を『奏状』から見ておこう。「第六の浄土に暗き失」には、「至愚の者」「下賤の輩」がいくら功績があったとしても公卿などの「非分の職」に付けないのと同様に、凡夫が「阿弥陀」の仏力を詔のようにしても上品上生の報土に往生することはできないとする。それは「涯分を測らざる」もので「愚痴の過ち」なのである。

この「涯分」を越えて凡夫が報土へ往生できることへの懐疑が貞慶の批判の核である。貞慶の『観世音菩薩感應抄』でも「至近代者、多滞一途未必量涯分。[27]」と述べ、「一途」（弥陀の十八願の十念往生）に滞り、つまり偏執し、自己の「涯分」を量らないことを批判している。無論「涯分」を量るとは、報土へ往生できない自己の罪障を見つめることで、貞慶の『権現講式』には、

身の涯分を計り、根の熟否を案ずるに、宿障は是れ重く、修行は成り難し。苦果の依身、猶ほ棄てず。[28]

自らの「涯分」を測った時、報土へ往生できるとは信じられない。『心要鈔』でも、

臨終自唱佛號數過十返。定過三界可生淨土耶否。不知他人。於己難信。[29]

と、三界出過の報土への往生を「己においては信じ難し」と述べる。

建久七年（一一九六）五月二十六日に笠置の般若台で記した『明本抄』に、専修念仏宗を暗に批判した部分がある。

世の愚人、我法に執しながら。自らは我法の義を談ぜず、自らは案立せざれば、邪を改め正に帰する能はず。其の引摂の為には、先ず愚夫の妄執の源を探るべし。種種の異論を立て、設ひ他を導くと雖も都て実義無し。猶ほ妄語に堕すべし。[30]

表向きは「世の愚人」への批判であるが、実際は法然を指していよう。愚夫の妄執の源である我法の二執のあり方を論じない者には、弥陀の「引摂」など分からない。二執にとらわれたままで行者を無漏の報土へ「引摂」すると言うが、それは不可能である。「種種の異論を立て」（弥陀の本願往生の称名念仏や三心具足など）いかに理論化しようとも「愚夫の妄執」（遍計所執性）を断ち切らないでは、教義は「実義」がなく「妄語」となるのみである。

一方貞慶の『尋思抄』論第二巻の「長時浄土」の論義には、

不共とは、菩薩の所見の所居なり。浄業の力に依り、余と異なる故に。浄業とは唯識観らに依りて如幻の理を信解し、分別二障を伏除する故なり。[31]

化土ではあるが、菩薩の所見・所居の不共土（後述）への往生は、浄業力によるとする。その浄業は唯識観などに依って、「如幻の理」（依他起の道理）を信解することなのである。このことは、『心要鈔』に詳しい。結語に

「念仏力に依りて唯識観を成じ、唯識観に依りて一心を制伏す。」[32]とあるように、「一心」即ち煩悩障と所知障の二障（有漏）を伏除しなければ、無漏の報土へ往生することはできない。唯識観が重視される理由はここにあったのである。しかし、観法のやり方など公に伝わるはずもなく、独自に編み出す必要があった。『日大蔵』に収める『解脱上人小章集』の「閑寂隙」「修行要鈔」「唯心念仏」などは、その実践法を簡略ながら伝えている。それらを体系的にまとめたのが『心要鈔』なのである。念仏と唯識観が合体したものだが、その理論は「如幻の理」を先ず信解し、次に証得していくという階梯を踏まえたものである。

貞慶という人は極めて人間の罪障の深さを自覚した人であり、また法相教学が末那識など執拗な我の存在を見据えたという特徴もあって、「煩悩即菩提」とかの相即説には極めて批判的であった。因果の論理を揺るがせにしない所が貞慶の特徴である。これは因明学を学んだこととも深く関わる。因明学は外道（数論や勝論）などとの対論を重ねて、神我と仏性との差異を思弁してきた産物でもある。法然の優れた凡入報土説も、例えば明恵の眼には外道と映った。『摧邪輪』には「菩提心を撥して、別の念仏心を立つ。既に法無我平等の心を捨つるが故に、諸法無我法印に違す。その過、外道の神我見に同ずるなり。しからば、生死を出づべからず。」[33]と外道（数論の神我見）と批判したのである。貞慶もまた法然教学を外道とみなしていた。それは先に引いた『明本抄』の「世の愚人、我法に執しながら云云」は数論や勝論の外道批判の中で引かれているのである。

以下は『明本抄』の、先に引いた「世の愚人」に続く文で、貞慶の因明の必要性を説いた所である。

瑜伽唯識らは盛に外宗を訓釈す。理門正理など専ら過相を顕す。知るべし、大聖、慈悲・智恵の二門に依りて、愚夫を正道の方便へ入らしむ。此の旨を悟らざるの人、多く因明など無益の事と謂ふ。仏子の所望はまた由無しに非ず。

法相宗が外道の神我論と対決し、『因明正理門論』『因明入正理論』によって「過相」を正してきたことが、中世

仏教史に於いて大きな意味を持っている。天台本覚思想と法然浄土教へ対峙できたのも、因明学を基礎に持っていたからに他ならない。

しかし、この化土と報土との明確な差異は、必ずしも当時一般には意識化されていなかった。『論第七巻尋思抄別要』には、

西方の行者、多くは変化土を以て出過三界の土と謂ふか。彼の土に生ずる人、已に生死らを離る。若し報土ならば、二門有るべし。分段生死を離る。未だ変易生を離れず。若し化土ならば全く三界を離れず。是の如き性相、初心の行者未だ分別せざるか。[24]

「西方の行者」は法然の影響を受けて、「変化土」（化土）にしか往生できないのに、報土（出過三界の土）と思い違いをしているようだ。報土ならば、「分段生死」（輪廻する生死、有漏の身）を捨て去るか、あるいは、変易身（輪廻を離れ、自由に活動する身）を離れないか、いづれかの二門である。しかし、凡夫が有漏の身のままで報土へ往生することは、不可能である。凡夫の往生可能な所は三界を出過しない化土でしかない。「初心の行者」はこの性相学での区別がつかず、報土へ往生できると信じている。これは法然の凡入報土説の流布を嘆いていると見てよい。『観世音菩薩感應抄』では「仏子（貞慶のこと）は覆覚に反し、偏執を敬わず」と、化土しか往生できぬ凡夫に報土を約束するのを「覆覚」と非難し、報土を「偏執[25]」する法然を批判している。

では、貞慶の説く「正道の方便」とは何か。『観世音菩薩感應抄』には、

凡そ因果の道、大小の相は浅より深に至る大旨なり。方便に順ずる有り。教文、其の説は逼なりと雖も、真実権相、其の理りを知るべし。菩薩位を得て諸仏身を見るは、初に小化身を見、次に大化身を見る。彼の台上の舎那、其の仏身また十重有り。

とあり、因果の道は、大小があれば、小から大へ、化土から報土へと浅深の階梯を上るべきであり、仏の設けた

方便に随順すべきである。そこで、貞慶の考える浄土の体系を『論第十巻尋思鈔別要』[36]によって示すと、四つの対立軸が設けられる。

一、報土対化土
二、化土の中の小化土対大化土
三、小化土の中の共土対不共土
四、共土の中の浄土対穢土

これらは諸仏の大慈悲力によって示現された世界であるが、報土への往生は、「勝を挙げて劣を隠し、生をして欣求せしめんが為なり」（挙勝徳隠劣、為令生欣求）[37]とする方便に過ぎない。故に貞慶は自己の「涯分」を量って、報土ではなく化土を、さらに化土の中の小化土を、またさらに小化土の中の共土（穢土と浄土の共、これが霊山浄土や補陀洛浄土である）への往生を願う。これが貞慶の往生の階梯なのである。この過程を越えて、一足飛びに報土への往生を遂げることを厳しく咎めた。例えば、来迎も、「臨終の時、弥陀の臨降・聖衆の囲遶は感得甚だ難し。観音の一身は沙門の形相なり。彼（阿弥陀仏）に対して以て易なり」として「元より仏子（貞慶）の自らの分を量りて、浅近の望みを係ける」（観世音菩薩感應抄）とある。

このように貞慶が願った浄土は、「浅近の望み」の化土の共土だったのである。このことは講式の類いにも反映している。「彌勒講式」（建久七年成立）には、「可謂穢土中浄土事、是鄭重勿輒軽哢矣」[38]と「穢土の中の浄土」という表現をとる。あるいは「於其靈山、有浄土、有穢土、有化土。」[39]（霊山講）とある。このように穢土と浄土との同居する中に往生しようと貞慶は願ったのである。

六、二仏の契約説——化土から報土へ——

貞慶の浄土の階梯を、唯識観の側面から見てみよう。穢土と浄土の共土の中に往生するためには、既に述べたが「如幻の理」（依他起の道理）を信解する必要があった。これは資糧位の菩薩の段階で、貞慶は自らを地前の菩薩と位置づけていた。但し「信解」と言っても、『勧誘同法記』には「今資糧に付きて信解と名づくと雖も、智力広大にして能く法性を了し、福智資糧、無辺の行を修す」[40]とあり、軽んずるものではない。この信解から、分別二障（所知障と煩悩障）を伏し、次に断じる段階へと観解が深まっていく。この二障を伏し始める段階が、化土の中のさらに不共土（穢土と相対することない浄土）つまり小化土である。そして二障を伏し続けるも、断ずるに至らないのが加行地であり、有漏ではあるが「加行の無分別智」が生まれる。大化身土となる。この時無限に報土に近づくことになる。次のように説明される。

> 断ずれば地上にして無漏浄業を成熟す。設ひ有漏の相と雖も仮に浄と名づく。真浄土を感得す。伏すれば地前にして、有漏の浄業を成熟し、反化相似浄土を感得す。有漏の加行の無分別智を以て二障を伏除す[41]

そして化身土から報土への転換が二障を断じた時（初地）になされるのである。この時に貞慶らしい論理が展開される。貞慶の願った浄土は化土であった。しかし、その化土は報土と切り離されたままの三界の化土ではなかった。例えば、今建久七年の「欣求霊山講式」を見てみよう。この講式は六段構成で、一、釈尊化縁、二、浄土相属、三、練若功能、四、勝地霊相、五、在世遺跡、六、宝塔利益である。問題は第二段の「浄土相属」である。実にこの「相属」に深意が込められている。報土と化土は「相属」しあうというのである。貞慶という人は仏教論理に巧みな人で、天台宗を批判する際も、「理事不二」を説いて性相学の立場から、「凡聖不二」や「煩悩

即菩提」などの相即論を批判するも、他宗からの権大乗批判には、「理事不異」を解き明かし、法相宗を天台、華厳宗と肩を並べさせる。有と空に偏せざる自己の立場を「理事不一不異」として、「法相中宗」（あるいは「中宗」）と呼んだのである。[42] 浄土の解釈もその巧みな論が遺憾なく発揮されている。報土と化土は、「不一」の面から、凡夫の報土往生を認めずも、「不異」の面からは、その連続性を許す。

化土と報土の不即不離、これが貞慶の絶妙なる説であるが、それは玄奘訳の『仏地経論』によってなされた。「貞観以前の古師、未だ三蔵新翻の仏地論らを学ばず。多く迷謬有り。[43]」と述べている。これは玄奘訳の伝来する前に、摂論学派が安養報土説を「別時意趣」と理解し、報土への往生を認めなかった、その点を難じたものであろう。化土報土の相即説を明かすのが、「処所不定」という論義である。それは玄奘訳『仏地経』の「超過三界所行之処、勝出世間、善根所起。[44]」の句をいかに解するかに始まった論義である。結論を先取りすれば、「三界を超過」するとは報土に他ならないが、それは西方にあるのでもなければ、東方にあるのでもない。「如幻の理」の前には、「処所不定」だというのである。

先の『仏地経』を受けて、『仏地経論』が「是の如き浄土は、三界と同一の処所と為すか。各別と為すか」と、報土と三界の関係を問題提起して、三義を出だす所から生まれた。最後の如実義（勝義）は以下の通り。

実の受用土は法界に周遍し、有らざる処無し。三界処を離ると説言すべからず。また三界処に即すとも説くべからず。若しは菩薩の所宜に随いて現わる。或いは色界の浄居天の上に、或いは西方等。処所不定なり。[45]

化土（三界所）と報土は不可説の「離」であり、不可説の「即」となる。つまり、報土（受用土）は法界に周遍しており、三界と不即不離の関係にある。菩薩の所宜に随うとは、凡夫は穢土に、資糧位菩薩は小化土に、加行位菩薩には大化土に、初地の菩薩は報土と、機根に応じて器世間が感得されるということである。

さらに一歩進んで「霊山講式」には、

如幻の理、方域不定なり。心浄の処、即ち浄土なり。機に対して相を示す。豈にまた空ならんや。是を以て仏地論に説く、受用と変化の二土は同処なりと。[46]

と、『仏地経論』の「受用變化二土同處」[47]を教証として、報土（受用土）と化土（変化土）とは同処であると不離の面が強調される。これはやがて「値遇観音講式」でも「大聖の境界は不隔不妨なり。安養と都率は殆ど一所のごとし。況んや弥陀と観音の所居をや」[48]（承元三年一二〇九）と「殆」の一字を置くも、ここでも安養報土（阿弥陀浄土）と都率天（化土の弥勒浄土）とが同処であり、まして安養報土と観音の補陀洛浄土（化土）とも同処なりと発展させている。（弥陀の補所が観音だからである。）

このように報土と化土は同所に在るもので、唯識観によって、「如幻の理」を信解する段階から証得するレベルへ深めることで、化土から報土へ転じるというのが、貞慶の浄土理論だったのである。「安養報化　上人御草」には、「甚深の深密」であり、「唯識中宗の学侶はしづかに之を学ぶべし」と断りを入れて、次のように結論づける。

実に弥陀と薬師の土は一処に在るなり。其の因とは、薬師、「生往異滅にして縁起縁生の理」を観ぜしめ、仏果の妙因を備えしめんと為す。長月時年を尽くさざるの移轉なり。故に、因方に居りたまふ。弥陀は果方に、摂取衆生を摂取し、居を安養に移さす。是れ則ち因位の旨なり。互に夫婦と成り或は成父母兄弟と成る。案立する所、契約なり。[49]

と弥陀の西方浄土と薬師の東方浄土（瑠璃浄土）とは東西で全く正反対だが、実は同一所である。そして弥陀と薬師（弥勒でも観音でもよい。たまたま西に対して東の薬師を出しただけ）が、互いに夫婦あるいは父母兄弟となって、契約して化土（因）から安養報土（果）へ居を移させる、と記す。二仏の「契約」は穢土から化土への移居の場合は、「発遣釈迦、来迎弥陀」となるのである。貞慶の多仏信仰の基がここにあると言ってよい。

菩薩及び不定姓は法爾に多仏に属すべきの類いなり。（論第十巻尋思抄別要）

と述べ、法然の弥陀の一仏に繋属する教理を否定し、多仏への信仰を讃える。化土でも、「生往異滅にして縁起縁生の理」つまり如幻の理を感得することで、果である安養報土へ移転できる。それは二仏の「契約」として成立する。二仏の加被力によって報土へ往生できるのである。しかもその安養報土への移行は「長月時年を尽くさず」とある。これは性相学では、三阿僧祇劫を経て成仏するとを説くが、貞慶は理事不異の面からは、否定する。この論義は「摂在一刹那」という論義に詳しい。合わせて論じるべきであるが紙幅の都合で割愛した。ともかく化土から報土への転換は一刹那あるいは一念でなされうるという特異な論展開がなされたのである。[50]

七、終わりに

貞慶の浄土論を見てきたが、それは法然の凡入報土説の因果の飛躍を埋めるものだった言えよう。法然と対峙してきた貞慶が矛盾を解消する説を生み出した、それがこの化土から報土への連続的往生論なのであった。化土は霊山浄土であれ、補陀洛山であれ、三界の同所であり「西南の方、秋の日、夕べに沈む地」（欣求霊山講式）と易往生であることが強調される。そこからも弥陀と弥勒の「契約」により（あるいは弥陀と釈迦、弥陀と観音でもよい）報土への往生が約束される。『興福寺奏状』によって法然批判の面のみが強調されるが、法然と近似的面もあったのである。だが、これは一体誰の影響であろうか。筆者は法然の影響であろうと仮説を立てるのである。両者に交渉はあったと思う。根拠がないわけではない。一つは大原問答である。これまで大原問答も存在が疑問視されていたが、その理由の一つが貞慶であった。法然批判を展開する貞慶が大原問答に参加する由もない。これが皆の素朴な疑問だろう。しかし、貞慶も凡夫の報土への往生を理論づけた思想家だったのである。貞

慶に弥陀信仰があったことは縷々述べてきた。[51] 二つ目は後白河院である。彼は政治のみならず宗教界にまで深く〝磁場〟を形成していた。その中に入るのが、信西一族、重源、弁暁。そして今回明らかにした法然である。法然も後白河院の庇護なくしては、爆発的展開はなかったはずである。そして貞慶もその〝磁場〟の中にいた一人であることが分かってきた。後白河院の取り巻く宗教界の中で両者の交渉があっても不思議でない。建久三年三月、後白河院の崩御とともに、新しい宗教運動が胎動し始める。それが同年七月に書かれた『発心講式』である。院の生存中できなかった法然批判を暗に成し遂げるとともに貞慶は遁世へと歩み出す。三つ、貞慶の自己の阿弥陀信仰の徹底した否定と法然批判の激しさ。まるで近親憎悪のようにである。親しい関係から批判へ転じて行った者にしかできないものがある。以上を含めて、大原問答の史実の可能性を別稿に追究していきたい。[52]

註

① 龍蔵『往生要集釋・往生要集詮要』（写字台文庫）の跋文。原漢文「文簡義豊、提綱挈領、以明要集素意。」
② 浄土宗全書一五に所収
③ 八木昊恵『恵心教学史の総合的研究』九六四頁
④『玉葉』巻四十九（名著刊行会）三五三頁
⑤『安居院唱導集』上「転法輪鈔」二四六頁
⑥ 同上
⑦ 弁暁草　金沢文庫蔵
⑧ 菊池大樹「文治四年後白河院如法経供養記について」東大史料編纂所研究紀要　第一二号
⑨ 昭和新修法然上人全集　一四六頁
⑩ 同上
⑪ 同上　四〇頁

⑫ 直接の非難ではないが、明恵も『摧邪輪』に宝海梵志と無諍念王の話を引くも、「まづ菩提心を発して因とす」（思想体系、六五頁）と菩提心を強調する。貞慶も『尋思抄別要』に「無諍念王發心時、太子同發心」と同じく発心（発菩提心）との関連で引いている。法然の東大寺講説を意識したものと解せる。

⑬ 畑中栄編『澄憲作文大躰』（古典文庫）に詳細な澄憲伝を載せている。

⑭『安居院唱導資料纂輯』調査研究報告書 第一二号に載る「澄憲略年譜」

⑮ 阿部 泰郎「宗性写・澄憲草『法華経并阿弥陀経釈』解題と翻刻」（名古屋大學文學部研究論集、文學44）

⑯ 昭和新修法然上人全集「往生要集釋」一八頁 善本漢灯六巻と谷大本漢灯六巻に依る。他本は「稟庸」（凡庸、平庸の意）の処置に困ったらしく、「稟膚」とするも、「末世稟膚」（末世に膚を受ける）なら意味も通るが、「末学稟膚」は明らかに法然擁護の為に改竄したもの。

⑰ 浄土宗全書第十五巻 三四三頁

⑱ 同上 二〇二頁

⑲ 大正八三巻一九頁

⑳ 浄土宗全書第十五巻 二〇二頁

㉑ 同上 一八七頁

㉒ 注⑬

㉓ 昭和新修法然上人全集六四七頁

㉔ 澄憲と貞慶は交渉があった。『疑問』にも「遍訪法相宗徒、西方要決定非慈恩正釋」（二四二頁）と貞慶を思わせる「法相宗徒」が見出だされる。それだけではない。貞慶も後白河院のために「神祇講式」などを書いている。澄憲の勧めであろう。

㉕ 浄土宗全書第十五巻二〇二頁

㉖「仏説観無量寿仏経疏」大正三七巻 一八八頁

㉗ 拙著「貞慶著『観世音菩薩感應抄』の翻刻並びに作品の意義について―阿弥陀信仰から観音信仰へ―」南都仏教(92)以下、『観世音菩薩感應抄』の引用はこれに依る。

㉘ 講式データベース三三一・『高野山講式集』CD-ROM 版。貞慶作であることは内容、用語面から疑い得ない。

㉙ 大正七一巻六三頁
㉚ 大正六九巻四七七頁「引摂」・「他を導く」とあれば、法然と見てよい。
㉛ 龍谷大学図書館蔵。『尋思抄』と『尋思抄別要』の成立の違いは、拙著「貞慶著「尋思鈔」と「尋思鈔別要」の成立をめぐって」仏教学研究(37)
㉜ 日本思想体系『鎌倉舊佛教』九六頁
㉝ 大谷大学図書館蔵。以下『尋思抄別要』の引用はこの大谷本に依る。
㉞ 「偏執」という言は、当初、顕真や明遍も法然を評する時に用いていた。法然自らも、人々が多く「なんぞあながちに一向専念の義をたつるや、これ偏執の義なり」と謗じていたと述べている。(行状画図 第四十巻) 法然に貼られたレッテルであった。
㉟ 大谷大学図書館蔵。論十巻は一部楠淳證氏の「貞慶の弥陀浄土信仰の有無についての再検討」(仏教学研究57) に翻刻されている。
㊱ 同上
㊲ 大正八四巻八八八頁
㊳ 講式データベース三〇八・『高野山講式集』CD-ROM 版
㊴ 「日大蔵」第六四巻 法相宗章疏三 一〇頁
㊵ 注㉟と同
㊶ 拙著「貞慶による天台本覚思想の批判—理事不一不異説の発揮—」佛教文化研究所紀要44
㊷ 論第七巻尋思抄別要、大谷大学図書館蔵。
㊸ 大正一六巻七二〇頁。
㊹ 大正二六巻二九三頁
㊺ 大正六六巻五八六。これは貞慶の師覚憲の、さらにその師菩提院蔵俊説である。
㊻ 『貞慶講式集』一二五頁。但し書き下しは、筆者が改めた。
㊼ 大正二六巻三二七頁。
㊽ 講式データーベース〇七〇・『高野山講式集』CD-ROM 版

㊾ 薬師寺蔵。楠淳證氏の「貞慶の安養説についての一考察」真宗研究（41）

㊿ 楠淳證「三祇成仏と一念成道―法相論議「摂在一刹那」による一大展開」仏教文化と福祉

(51) 拙著「東大寺所蔵 貞慶撰『観世音菩薩感應抄』」南都仏教(89)同、「貞慶の阿弥陀信仰と『発心講式』について」岐阜聖徳学園仏教文化研究紀要八号同、「貞慶著『観世音菩薩感應抄』の翻刻並びに作品の意義について―阿弥陀信仰から観音信仰へ」南都仏教(92)また、楠淳證「貞慶の弥陀信仰再考―本願念仏臨終来迎論と報化一体同処論による「凡入報土」の展開―」南部仏教(93)にも最新の資料を用いて論じている。

(52) 岐阜聖徳学園仏教文化研究紀要一〇号に掲載予定。

（本論は科学研究費の補助を受けている）

キーワード 後白河・澄憲・法然・貞慶