

二〇一五年度博士論文

浄土教における善導の研究

龍谷大学大学院文学研究科真宗学専攻研究生
L15R513 山崎 真純

目次

序論	1
本論	11
第一章 中国の「往生伝類」からみる善導像	11
第一節 善導伝の史料	11
第二節 善導捨身往生説	22
第三節 善導二人説	31
第四節 「善導後身」と「後善導」	38
第二章 唐中期の教学書からみる善導の影響	59
第一節 懐感『釈浄土群疑論』	59
第二節 法照『浄土五会念仏略法事儀讚』と『浄土五会念仏誦経観行儀』	71
第三節 飛錫『念仏三昧宝王論』	77
第三章 五部九卷以外の著作	90
第一節 『念仏鏡』	90

第二節	『臨終正念訣』・・・・・・・・・・・・・・・・	109
第三節	「勸化偈」と「浄業専雑二修」・・・・・・・・	117
第四章	宋代の教学書からみる善導の影響・・・・・・・・	132
第一節	知礼『観無量寿経疏妙宗鈔』・・・・・・・・	132
第二節	遵式『『往生浄土懺願儀』と『往生浄土決疑行願二門』	143
第三節	元照『観無量寿経義疏』と『阿弥陀経義疏』	150
第五章	日本浄土教における善導の影響・・・・・・・・	164
第一節	日本浄土教の嚆矢・・・・・・・・・・・・・・・・	164
第二節	善導の著作の流伝・・・・・・・・・・・・・・・・	176
第三節	『往生要集』における善導の影響・・・・・・・・	185
第四節	『安養集』における善導の影響・・・・・・・・	214
結論	・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・	225
参考資料・文献・論文		

序論

本論文の目的は、中国浄土教の大成者といわれる善導の思想が、善導以後の中国、ひいては日本においてどのように影響したのかを総合的・体系的に明らかにするものである。

従来、日本における中国浄土教の研究は、曇鸞・道綽・善導を一連の系譜とした教学の研究が進められている。しかしそれらは法然・親鸞の理解についての詳細な会通であるといえよう。法然は『選択集』『二門章』において、

浄土宗^ニ亦有^ニ血脈^一。但^シ於^ニ浄土^一宗^ニ諸家亦不同^{ナリ}。所謂^ル廬山ノ慧遠法師、慈愍三藏、道綽・善導等は也。

(『浄真全』一・一二五八頁)

と「浄土三流」として慧遠流・慈愍流・善導流に分類する。思想的立場からみると、慧遠流は觀念念仏、慈愍流は禅浄戒合修、善導流は称名念仏という区分ができる。また善導流について、『黒谷上人語灯録』卷九所収の『浄土五祖伝』をみれば、

曇鸞―道綽―善導―懷感―少康 (『真聖全』四・四七七―四九九頁)

の系譜を考えていたことが分かり、『選択集』後序の「偏^ニ依^ル善導一師^ニ」(『浄真全』一・一三二四頁)の文からみれば、法然自身も間違いなく善導流の法脈を継いでいたことになる。親鸞も「高僧和讃」において、

曇鸞和尚

震旦 道綽禪師

善導禪師（『浄真全』二一・四六六頁）

とあるように、法然と同じ善導流に属していたものと考えられる。つまり法然・親鸞のこの系譜とともに、中国浄土教の流れは通り一遍に理解されてきたのではないだろうか。

しかしながら、中国においては全く異なった系譜が見られるのである。まず宗暁が著した『楽邦文類』（一一二〇年成立）の「蓮社継祖五大法師伝」において、

慧遠—善導—法照—少康—省常—宗蹟（『大正藏』卷四七—一九二〇—一八—一九三〇二六）

とされ、また志磐が著した『仏祖統紀』（一二六九年成立）の「蓮社七祖」において、

慧遠—善導—承遠—法照—少康—延寿—省常（同四九—二六〇—一九—二四）

とする。これらの系譜は、その後、歴代の高僧が加えられて近代にまで至る（戒度『廬山蓮宗宝鑑』等）。ここで注目すべきは、善導が蓮社の第二祖とされていることである。この書物はちようど法然・親鸞と同時代に成立した書物であるが、奇しくも時を同じくして考えられた中国と日本の全く異なるこの系譜は、どのような意図をもって主張されたのであろうか。中国では観念念仏も称名念仏もどちらも同じ念仏と考えられていたのであり、それ故に、これらの系譜は各時代を代表する念仏者としての系譜であった。

このように、善導の系譜から見た場合、中国と日本では大きな相違がある。しかし『楽邦文類』・『仏祖統紀』は、いわゆる「往生伝類」という伝記上において善導を位置づけたものである。この伝記より前には少康・文諡の『往生西方浄土瑞応刪伝』より始まり、戒珠の『浄土往生伝』、王古の『新修往生伝』、遵式の『往生西方略

伝』等がある。この脈々と続く「往生伝類」の中に『楽邦文類』と『仏祖統紀』も成立しているのであり、「往生伝類」を一線上にして善導の評価を考える必要があるともいえる。

しかしこのような「往生伝類」が成立していく一方、善導教学の影響を色濃く受けた仏教者も多く存在する。善導の弟子である懐感はいまでもないが、「善導後身」といわれる法照や善導の『観経疏』を参照しつつ、『観無量寿経』を註釈する知礼や元照等である。彼らは「往生伝類」における善導伝の行跡を交えつつ、善導の思想を感受したのであろうか。それとも、善導の書物からみる思想を如実に受け入れようとしたのであろうか。

また日本浄土教においても、右の宋代の中国仏教者と同様の趣意と言えるかは改めて検討しなければならない。この問題は善導の書物の流伝と大きく関連するであろうが、法然・親鸞へと続く日本浄土教に何故、善導の思想が強く影響したのであろうか。後代における善導の影響の変遷を探るとともに、日中浄土教における善導の影響の相異を考察することが本論の目的である。

研究方法・計画

まず中国仏教・中国浄土教という言葉について定義する。中国仏教とは、「中国における仏教」の意味で使用されるが、これは同時に「中国人の仏教」や「中国化した仏教」を意味する。つまり、中国仏教を研究する上で、印度から継承する仏教理解と、中国の歴史や文化・思想の概観的な理解が前提となる。

中国の文献として、最も早く仏教に関する記述がみられるのは『後漢書』の「楚王英伝」である。永平八年（六五）に楚王英が謀反を起こすのではないかという疑いがかけられ、異母兄である明帝が出した詔勅の中で、英はかねてより黄老・浮屠の教えを守り再開につとめている真面目な人物であることを述べ、絹を納めることで処罰しないとした記述である。これは後漢の朝廷として、外来の宗教である仏教を信仰することを公認したものと考えられる。また楚王英の所領に、異国の仏教僧侶が居住していたという記述もある。また永平年間に中インドの迦葉摩騰・竺法蘭が『四十二章経』を携えて洛陽を訪れ、白馬寺を建立して経典を安置したと伝えられる³。

このように中国に伝わった仏教は、初期は道教、儒教と並立する形で受容されたと考えられる。また初期の仏教は、道教という素地があったからこそ、中国に広く受け入れられたのである。後に多くの仏教経典が漢訳され、またいわゆる「格義仏教」といわれるような形で中国において受容されながら、仏教、道教、儒教という三教が様々な形で関係しあってきた。このように「中国仏教」とは、「中国の仏教化」と「仏教の中国化」という二つの側面をもつ。この二側面を考慮に入れ、「中国仏教」の語句を扱う。

中国浄土教とは、柴田泰氏によると、中国仏教全体が中国浄土教全てに通じるとする。また、中国において浄土教が一宗派として独立しなかったことを問題とし、宗派としての位置づけではなく、中国仏教全般を対象とする必要性について述べる⁴。

本論文で扱う「中国浄土教」も、この柴田泰説を承け、宗派と学派の関係ではなく、中国仏教全般に共通するものとして理解する。その理由としては、善導在世当時の浄土教が一宗派として確立していないことはもちろん、善導以後においても中国では浄土教が宗派として成立した記載が見られないことが挙げられる。

次に、中国仏教の時代的区分について定義する。鎌田茂雄氏は、

第一期初期翻訳時代・・・仏教伝来から東晋（釈道安）まで

第二期準備育成時代・・・鳩摩羅什より南北朝末まで

第三期諸宗成立時代・・・隋唐時代

第四期同化融合時代・・・宋代以後

という時代区分をしている。善導の生没年が六一三年から六八一年なので、この区分では第三期にあたる。

しかしこの区分は中国仏教全体の時代区分であり、中国浄土教としての時代区分ではない。

また浄土教の時代区分について道端良秀氏は、

第一期 準備時代・・・浄土經典の伝来より隋（後漢、三国、両晋、南北朝、隋）

第二期 立教時代・・・唐代

第三期 融合時代・・・五代、宋代

第四期 衰退時代・・・元、明、清および現代

とまとめる。この分類では善導は第二期、立教時代にあたる。

いずれの区分においても、善導は浄土教やその他の宗派の発展段階に位置しているということである。本論文では、日本仏教、特に平安・鎌倉仏教との比較を検討するため、道端良秀氏の時代区分でいえば「第三期融合時代」までをその研究範囲とする。

本論文はまず第一章で、伝記、特に「往生伝類」から見る善導の影響を概観する。岩井大慧氏の『日支仏教史論攷』（原書房・一九八〇年）所収の「善導伝の一考察」をもとに善導伝所収の「往生伝類」を特定し、その後で善導伝にみる様々な問題を取り扱う。

善導伝について先行研究から問題となるのは、善導捨身往生説と善導二人説である。捨身往生説については、すでに先行研究において善導の捨身往生説は史実ではなく後代に生じた誤伝であるとされているが、何故、善導に捨身往生を付属させねばならなかったのか、その問題について言及してみたい。次に、善導二人説については、善導・善道と二人の伝記が出てくることに由来するが、はたしてこれは善導・善道という人物が二人いたのか、善導伝を二つに故意に分けたものであるのか、従来より問題とされてきた。これは第三章でも取り扱う『念仏鏡』の作者でもある善道とも関連するので、ここで取り上げておく必要がある。第三節で扱う「善導後身」・「後善導」については、善導伝の問題というよりも、むしろ善導の尊称をもって讃えられた法照と少康の問題である。一見、同類の呼称にも見えるのであるが、この呼称に区別があるのか、ないのかを検討する。

第二章では、善導の教学的影響をみるため、まずは唐代の仏教者、特に懷感・法照・飛錫のそれぞれの書物と

の関連をみていく。懐感わいかんは善導の弟子といわれる人物であるが、その思想的影響は古来より、「十五同十三異」と言われるように、異なる点も多く存在する³⁾。それらの先行研究を整理するとともに、善導の教学と『釈浄土群疑論』の関係について述べる。善導と法照の思想的共通点として後章でも述べるように、

① 善導作の讚が最も多く収録されている。

② 所依の經典はいわゆる「浄土三部経」である。

③ 五会念仏は般舟三昧、称名念仏である。

の三点が主に挙げられるが、これらの整理を踏まえて法照と善導の思想的関係について述べる。飛錫は、『念仏三昧宝王論』や『往生浄土伝』を著し、浄土教にも造詣があつたとされ、また懐感と繋がりのある千福寺に住していたとの記述もあるので、善導の教学的影響の有無を検討する必要がある。また浄土教の他に律や天台の教えにも傾倒していたとされ、宋代にみられる融合思想の先駆けとなった人物と考えられることから、善導と飛錫の関係について述べる必要がある。

第三章では、宋代にみられる善導の書物について概観する。もちろん、善導の書物は「五部九卷」といわれ、それ以外の書物はないとされるのであるが、宋代の書物を見る限り、善導の書物として現れるのが『念仏鏡』・『臨終正念訣』・『浄業専雑二修』・『勸化径路修行頌』（「勸化偈」）である。特に『念仏鏡』については、著者は道鏡、善道の共集とされ、第二章でも述べる善導二人説に大きく関連する。道鏡については、『漢家類聚往生伝』巻中や『戒珠集往生浄土伝』巻中にある相州日光寺道鏡（生没年不詳）のことであるとされる。また善道については、現在何者

であるか判明していない。また成立年代については、概ね八世紀末〜九世紀初頭の書物とみられているが、特定するまでには至っていない。内容について、道綽や善導、懷感らに言及する浄土教に関係する書物であり、念仏の超性を一貫して説くものであるため、従来、善導の教学との関係が指摘されている。概観すれば以上のようなことであるが、善導の書物として真偽を特定するとともに、善導の書物として扱われた宋代において、善導の教学はどのように見られていたのかを考察したい。

第四章では、宋代の仏教者からみる善導の影響として、特に知礼・遵式・元照を取り上げる。三師ともいわゆる天台浄土教の仏教者とされる。とくに知礼の『観無量寿経疏妙宗鈔』・元照の『観無量寿仏経義疏』については、智顛偽撰とされる『仏説観無量寿経疏』を善導の『観経疏』と交えつつ解釈を試みる。また遵式は、善導の「十声」理解をさらに具体化し、「十念」とは西に向かって合掌し、阿弥陀仏の名を一息の中に続けて称名することを一念とする。これを十回繰り返して十念となる。遵式は十念の内容を、善導の解釈よりさらに「称名念仏」の意義を際立たせたものとしている。このように、宋代に入り『観無量寿経』の註釈書として善導の『観義疏』が重用され、また善導教学の影響を受けつつもさらに独自の理解を示すこの三師について考察したい。

第五章では、日本浄土教における善導の影響である。奈良時代に善導の五部九卷は日本へと伝来した。時代は前後するが、中国でいえば唐代中期のことである。しかし、当時の仏教において善導の書物を顧みる者はほとんどいなかった。平安仏教において珍海や永観、源信など少数ではあるが善導の思想を引証する者が現れた。もちろん、彼らが善導の影響も受けたことは大きいが、特に善導の影響を受けたのは法然・親鸞であったことは言う

までもない。法然は「偏^ニ依^ル善導一師^ニ」という文からも分かる通り、善導に対する全面的な依憑の立場を示している。法然は全著作の中で善導の文から引用すること、一〇〇文以上に及ぶ。『選択集』を見ても、その大半を善導の著作から引用し、その釈義に基づいて、選択本願の称名念仏の一行に専修すべきことを示している。

また親鸞も『教行信証』「行巻」の「正信偈」の中で、「善導独^リ明^{ナリ}仏ノ正意^ヲ」（『浄真全』二・六三頁）と示している通り、善導こそが当時の仏教界の諸師の中で傑出して、独り阿弥陀仏の正意を明らかにした人であることを強調している。親鸞も善導の著作をおよそ一〇〇文以上も引用しているが、己証によって善導の文を読み換えている。

本章では、法然・親鸞へと続く浄土教の系譜に至った中で、特に『往生要集』・『安養集』から善導の思想がどのような影響を及ぼしてきたのかを考察する。

1 文献の成立年代については全て、『大蔵経全解説大事典』（雄山閣出版・一九九八年）の記載に拠った。

2 岡部和雄・田中良昭編『中国仏教研究入門』（大蔵出版・二〇〇六年）三頁参照。

3 鎌田茂雄著『中国仏教史第一卷…初伝期の仏教』、(東京大学出版会・一九八二年)

4 柴田泰稿「日中浄土教比較考―『楽邦文類』と『選択集』―」(『印度哲学仏教学』第一四号所収・一九九九年)三頁

5 鎌田茂雄著『中国仏教史第一卷…初伝期の仏教』(東京大学出版会・一九八二年)七〇〜七一頁参照。

6 道端良秀稿「支那浄土教の時代区分とその地理的考察」(『大谷学報』第

一六卷第二号所収・一九三五年)

7 十五同…(一)凡入報土、(二)念仏本願、(三)他力往生、(四)唯勸西方、(五)偏勸弥陀、(六)多勸念仏、

(七)専雜二修、(八)当根所修、(九)唯願別時、(一〇)二乘不生、(一一)去此不遠、(一二)是心作仏、

(一三)諸行念仏皆得往生、(一四)光明摄取、(一五)口称念仏。十三異者…(一)身土報化異、举三義無

取捨故、(二)浄土漏無漏異、亦通有漏故、(三)界摂不摂異、或是界摂故、(四)十六観行異、(五)上輩

理観異、(六)九品位行異、諸師説無取捨故、(七)逆謗摄取異、但約具不約已造未造故、(八)五姓各別異、

(九)中下来不異、(一〇)浄土衆生有漏無漏異、(一一)浄土有苦無区異、(一二)極楽時劫異、(一三)

九品同心異。

8 桑門秀我著『出雲宗要』(桑門論題集刊行所・一九三五年)一二五〜一六〇頁

本論

第一章 中国の「往生伝類」からみる善導像

第一節 善導伝の史料

まずは撰述された善導伝が収載されている史料を左記に整理する。

- ①道宣『続高僧伝』卷二十七、遺身篇七、会通伝附
- ②少康・文諡『往生西方浄土瑞応刪伝』第十二
- ③戒珠『浄土往生伝』卷中
- ④遵式『往生西方略伝』
- ⑤王古『新修往生伝』卷中
- ⑥王日休『龍舒増広浄土文』卷第五、感応事跡九
- ⑦宗暁『楽邦文類』卷第二
- ⑧志磐『仏祖統紀』卷第二十六、浄土立教志第十之一¹

日本でも法然の弟子である幸西は『京師善導和尚類聚伝』一篇を著し、善導伝十五篇を収めている。また『黒谷上人漢語灯録』の中に「類聚浄土五祖伝」を著録し、そのうち第三番目に善導伝を載せている。後述するが、「類聚浄土五祖伝」には現在、散佚している王古『新修往生伝』巻中にあつたとされる善導伝も収録されているので、その価値は甚だ高いとされる²。しかし、多くの善導伝は中国の「往生伝類」に収斂され、日本の「往生

伝類」にある善導伝も中国の「往生伝類」の影響を多分に受けている。

では次に、各伝類に記載される善導伝の内容について触れておく。

①道宣『続高僧伝』卷二十七、遺身篇七、会通伝附

この書の製作年代については、道宣自らが記すところによれば、貞観十九年（六四五）に成立したとされるが、本書が完成後も数々これを増補追加したであろうと思われることは貞観二十二年（六四八）に寂した栖霞寺の釈智聡や、永徽三年（六五一）に寂した神山寺の釈玄爽や、同六年（六五四）に寂した救苦寺の釈惠仙等の伝記を載せていることから推察される³⁾。

成立年代がいずれにせよ、現存する善導伝の内、最古のものであるのは間違いない。その内容について挙げる、山僧である善導が求道のため方々を訪ね回っていたこと、その途中で道綽に会い、念仏行を教えてもらったこと、都へ入り念仏行の教化や、『阿弥陀経』を数万巻書写したこと、それによって人々の信奉を集めたことがある。特にその中で特記されることが、善導の教えを聞いた人が光明寺の山門より投身自殺をはかったことである。この内容については次節で扱いたい。

②少康・文諄『往生西方浄土瑞応刪伝』第十二

この『往生西方浄土瑞応冊伝』についてはその著者について、古来より文誌・少康の共作か、または道説かという二説がある。岩井大慧・藤田宏達・野上俊静らは文誌・少康の作としながら、後に道説が加筆訂正したと述

べている。しかし文論と道説については、その伝記が確認できないため、『往生西方浄土瑞応剛伝』の成立時期については判定できない。そこで少康の伝記によって、およその成立年次を推測するに、少康については、戒球『浄土往生伝』・贊寧『宋高僧伝』・王古『新修往生伝』等にその伝がみえ、それらによると貞元二十一年（八〇五）に没している。この少康伝によるのであれば、『続高僧伝』より百二十年あまり後に『往生西方浄土瑞応剛伝』は成立したと考えられる。しかし、その内容は『続高僧伝』の内容と全く異なるため、その影響を受けたものでなく、別の史料を基としている。恐らく、序にある「往生論」中の「高僧伝」であろうが、今日散佚してしまつた「往生論」の中のどれかであり、善導の寂後に製作されたものであろう。それでも、道説が加筆訂正したという可能性は消えないが、岩井大慧氏の次の説をもつて『往生西方浄土瑞応剛伝』の善導伝には道説の加筆訂正がないこととしたい。

少康は、非常な善導の敬慕者で、総ての行動も、善導に倣つたのであらう、時の人々から「後善導」とさへ、称へられた位の人であるから、既存「往生伝」中の「高僧伝」を読んで、善導伝を見通す筈は勿論ないと信ずる。しかのみならず、これが善導を非常に崇敬してゐた人によつて取扱はれたと断ずる証拠そして、次の句あるを、注意しなければなるまい。即ち「刪伝」中、史的事実を述べ了へて、最後に、

仏法東行、未有禪師之感徳矣。

と、最上級の賛語を以つて擱筆してゐることである。…（中略）…されば「刪伝」が伝へる所は、「続伝」の提供せる史料に比して劣らぬもので、善導伝研究の上に、お互に唇齒輔車の關係に立つものと言へよう。

その内容について挙げると、善導の姓は朱、出身は泗州であること、幼くして出家した時、西方の変相を見て、「どのようなにして自らを蓮台に乗せ、心を浄土に住まわすことができるのか」と嘆じたこと、具足戒を受け、妙開律師と『観無量寿経』をみて、「余の行業を修して、浄土に往生するにはあまりにも遠回りで、成じ難い。ただこの観門のみによつて生死を超えようと思う」と嘆じたこと、道綽に「念仏して往生を得ることはできるのでしようか」と言ったところ、道綽は「一つの蓮華をとり、七日行道して、萎まなければ往生を得ることはできるのでしよう」と答えたこと、英法師が「自ら恨むのは、長年、文疏を尋ねたが身心を徒勞したのみであつた。どうして念仏の不思議なることを考えなかつたのか」と嘆じたところ、善導は「経には誠の言がある。仏がどうして妄語することがあろうか」と言つて常に乞食を願ひ、常に自らを責めて「釈迦は乞食をしている。私はどうして居座るばかりで、供養を求めないのか」と言ったこと、沙弥から礼拝を受けなかつたこと、『阿弥陀経』を十万卷写し、浄土の変相を二百鋪画き、見た塔廟は全て修復したこと等がある。

また特記すべき事項は道綽伝において師である道綽が善導に教えを受けている場面である。道綽は善導に「私はおそらく往生しないでしよう。願はくば善導よ、禅定に入つて仏に往生できるかどうかを見て下さい」と言つた。善導は禅定に入つて、百余尺の仏を見た後、善導は仏に「師は念仏三昧を修している。しかしこの身を捨てて、往生できるかどうかは分からない」と言つた。そして道綽は「いつ往生することを得るのか」と尋ねたところ、善導は「樹を伐るためには絶えずに斧を動かさなければならぬ。縁が無ければ共に語ることもないのであ

る。また師は懺悔しなければならぬ。一つは経像を房の縁側に置いて、自分自身は房中の安全な所にいた。二つには功德を作るために、僧を使った。これは十方の僧に対して懺悔しなければならぬ。三つは寺を造営する際に、命ある者を傷つけた。これは衆生に対して懺悔しなければならぬ」と言った。また道綽は「私が亡くなる時はどのような奇瑞の相があるのか。人に見聞してもらえるのか」と言った。善導は「亡くなる日、仏が白毫を放って、東方の遠くまで照らすことでしよう。この光が現れる時、仏の国に生れることができるでしょう」と言った。これは道綽―善導という師弟関係にもかかわらず、弟子である善導の優位性を示すものであり、他の「往生伝類」にある善導伝は見られないものである。また後代、法然が『選択集』の中で「偏依善導一師」を示す主な理由として取り上げられる部分でもある。

③『浄土往生伝』卷中九戒珠（九八七―一〇七七）

この書は、「高僧伝類」に影響を受けた、西方浄土に往生せんことを願求する人々、七十五人の行業を叙したものである。その序に「洎大宋通慧大師新伝」と記してあることから明らかのように、大宋の通慧大師とあるのは、賛寧のことであり、「新伝」とは『宋高僧伝』を指したものである。賛寧の『宋高僧伝』は太平興国七年（九八二）初めに詔を奉じて、七年を費やして端拱元年（九八八）に成立したものである。

『浄土往生伝』の成立年代は、当書にその明記がなく、晤恩伝に雍熙三年（九八六）締寂と記されているが、前述の『宋高僧伝』に関する記述があるので、少なくとも『宋高僧伝』以降の成立であることが分かる。また『仏

祖統紀』には治平の初めに「戒球撰『浄土伝』三卷」と記していることから、西暦一〇六四年頃に成立したと思われる。これらのことから判断しても、『浄土往生伝』では『宋高僧伝』の影響を強く受け、その成立から一〇〇年弱が経過しているにもかかわらず、その間隙を補うような形態はとっていないことが分かる。

次に『浄土往生伝』収録の善導伝についてであるが、恐らく『続高僧伝』にある善導伝を参照したと思われる、『往生西方浄土瑞応刪伝』の善導伝には依っていないということである。それは全体の収録人数からも言及することができ、『往生西方浄土瑞応刪伝』に表れている四十八人と、『浄土往生伝』に見える七十五人について、両書に共通して収録されているのはわずか十四人なのである。両書は性質が共通する「往生伝類」であるにもかかわらず、『浄土往生伝』では『往生西方浄土瑞応刪伝』に依っていないのである。この事について、岩井大慧氏は

これ「刪伝」の書かれた当時は板本少く、書あれば必ず謄写してこれを伝へた時代であるがために、その頒布の遅く、且つ分布区域の狭かったことに因してゐると思ふ。⁶

と言及している。いずれにせよ、『浄土往生伝』は『往生西方浄土瑞応刪伝』の影響を受けたとは考え難いのである。

ではその善導伝の内容であるが、姓・出身は不明であること、求道のため方々を訪ね回っていたこと、貞観年間に道綽に会い、念仏行を教へてもらったこと、都へ入り念仏行の教化や、『阿弥陀経』を数十万巻書写したことで、それによって人々の信奉を集めたこと、「念仏すれば浄土に往生できるのか」という民衆の問いに、善導は

「念仏すればあなたの願いは叶う」と言い終わると、自ら念仏し一声とともに一筋の光明が善導の口から出たこと、十声・百声の念仏をしてもそれぞれから光明が出たことがある。特にその中で特記されることが、善導の入滅相として「捨身往生」が伝えられている点である。法然が「善導十徳」に挙げた「善導捨身往生」の原典となる史料である。しかし次節以降でも明かにするように、善導が捨身往生を遂げたという事実は全くの虚実であり、後世の「往生伝類」における誤りである。

④ 遵式『往生西方略伝』

『往生西方略伝』は現存せず、『樂邦文類』にその序が記されている（『大正藏』卷四七—一六七b二九—一六八b二五）。しかし善導伝のみ、『唐朝京師善導和尚類聚伝』に収載されている。本書は、善導の伝を直接扱った伝（一〇伝）と、道綽・会通・懷感・少康・宝蔵などの伝で、間接的に善導と関わる伝（一五伝）を集めたものであることを標記している。具体的には、少康・文諗『往生西方浄土瑞応刪伝』、遵式『往生西方略伝』、清月『往生浄土略伝』（北宋→南宋成立）、戒珠『浄土往生伝』、古敏『新修浄土往生伝』（不明）、陸師寿『新編古今往生浄土宝珠集』（一一五五年成立）、王日休『龍舒増広浄土文』、宗曉『樂邦文類』、道鏡・善道『念仏鏡』、玄暢『帝王年代録』、道宣『統高僧伝』、賛寧『宋高僧伝』の十二部より選出している。

『唐朝京師善導和尚類聚伝』より善導伝の内容を見るのであれば、どここの出身か分からないこと、阿弥陀仏の化身として長安に響き渡っていること、念仏を人々に教えついに五会教を立てたこと、善導が念仏すると仏が口

より出たのを人々が見たこと、三年後、長安の京中にそれが満ちたこと、人々が念仏の教化を受けたことは別伝に記されていることがある。他の「伝類」に比べて量としてはかなり少ないものの、善導の超人的な記実が際立った内容といえよう。特に善導＝阿弥陀仏の化身と見るのは、現存する史料の中で『往生西方略伝』が初出であり、法然・親鸞における善導像にかなり影響しているものと考えられる。

⑤ 王古『新修往生伝』巻中

この書は元来三巻（上・中・下）から構成され、百十五人の列伝を載せたものであると言われている。なぜならば、良忠の『観経疏伝通記』巻一にはその事が示されているが、現存する『新修往生伝』は上・下の二巻のみが現存しているのである。しかも善導伝は散佚した中巻に収録されていたことが目次より確認され、『新修往生伝』から善導伝を見ることはできない。その中巻には、三十三人の伝を収め、その第二十五に善導伝があったという。しかし幸いにも法然が『黒谷聖人漢語灯録』中に載せるところの「類聚浄土五祖伝」に『続高僧伝』から『龍舒増広浄土文』に至る六種の善導伝を集録しており、『新修往生伝』にあつたとされる善導伝も含まれているのである。よって、史料的には多少価値が薄まるものの、本論ではこの「類聚浄土五祖伝」にあるものが『新修往生伝』の善導伝として収録されていたとみなす。

『新修往生伝』は元豊七年（一〇八四）に成立したとされ、後に揚傑が追筆して、元祐四年（一〇八九）までの事績を挙げている。そして崇寧元年（一一〇二）をもって開版したことが跋に記されている。

『新修往生伝』に収録されている善導伝は、『浄土往生伝』の善導伝と同内容である。それはこの『新修往生伝』の構成自体が、『浄土往生伝』の増補重修であり、『浄土往生伝』成立以降の関わる往生人については、新しく付記という形をとるからである。よって、『浄土往生伝』の善導伝と何ら変わるところがない。しかし『新修往生伝』での特記すべき事項は、善導伝の次に善道伝が収録されていることにある。つまり二種の善導伝が記されているのである。この善道伝は前の「往生伝類」には全くない内容であり、この『新修往生伝』が初出である。その内容は、臨淄の人であること、幼少に明勝のもとで出家し、『法華経』を誦読していたこと、『観無量寿経』の第十六観を觀じ、西方浄土に想いを馳せていたこと、廬山の慧遠の旧跡を訪ねたこと、道綽のもとへ行き『無量寿経』を授けられたこと、ある人が善導に「念仏すれば往生を得るか」と聞いたところ、善道は一輪の蓮華を仏前に置き、「七日間、この蓮華が枯れなければあなたは往生できる」と答え、その蓮華は枯れなかったこと、そのことを深く感じ入った道綽は善導に「願はくば善導よ、禪定に入って仏に往生できるかどうかを見て下さい」と言った。善導は禪定に入って、百余尺の仏を見た後、善導は仏に「師は念仏三昧を修している。しかしこの身を捨てて、往生できるかどうかは分からない」と言った。そして道綽は「いつ往生することを得るのか」と尋ねたところ、善導は「樹を伐るためには絶えずに斧を動かさなければならぬ。縁が無ければ共に語ることもないのである。また師は懺悔しなければならぬ。一つは経像を房の縁側に置いて、自分自身は房中の安全な所にいた。二つには功德を作るために、僧を使った。これは十方の僧に対して懺悔しなければならぬ。三つは寺を造営する際に、命ある者を傷つけた。これは衆生に対して懺悔しなければならぬ」と言ったこと、道綽はそれら

の罪を懺悔したので罪が滅したと、寺院に浄土の変相を画いたこと、永隆二年（六八一）に六十九歳で亡くなったことである。

その内容を見ると、前述の『往生西方浄土瑞応刪伝』の善導伝にもあるいわゆる道綽三罪の説話があり、また道綽との対話ではないが蓮華不萎の説話がある。よって善道と善導は全く別人であり、同時代に善導と善道という人物がいたとは言い難い。しかし『新修往生伝』には実際に善導伝と善道伝を別々に収録していたとされ、同一人物だとするのであれば、なぜ別々に伝記として載せたのかという疑問が残る。その内容については、第三節で詳しく言及したい。

⑥ 王日休『龍舒増広浄土文』巻第五、感応事跡九

この書は紹興三十年（一一六〇）に成立し、全十二巻（第一巻…浄土起信九篇、第二巻…浄土総要七巻、第三巻…普勸修持九篇、第四巻…修持法門…十五篇、第五巻…感応事跡三十篇、第六巻…持為勸諭…三十七篇、第七巻…指迷帰要七篇、第八巻…現世感応十八篇、第九巻…助修上品十六篇、第十巻…浄濁如十篇、第十一巻…天台智顛について、第十二巻…善導等の法語）とされる。諸経論および諸人の伝記の内から浄土教に関連する内容を抜粋している。とりわけ、本書は浄土教の厭離穢土の思想は決して社会倫理と相反するものではなく、日常に念仏の功德のあることを示そうとしている書物である。

その中、善導伝は感応事跡九に所出するが、その内容は『往生西方浄土瑞応刪伝』や『浄土往生伝』、『往生西

方略伝』にある善導伝と内容を同じにする所が多い。それ以外、『龍舒増広浄土文』で初めて出る善導伝の内容を挙げると、一生懸命念仏を行い休むことがなかったこと、寒い中でも汗を流しながら、浄土の法門を求めたこと、三十年余り睡眠をとらなかつたこと、戒律をよく守り女人を見なかつたこと、粗食ばかりを食べ、乳製品などは全く飲まなかつたこと、である。

特記すべき事項としては、自ら念仏し一声とともに一筋の光明が善導の口から出たこと、十声・百声の念仏をしてそれぞれから光明が出たと『浄土往生伝』同様の内容の後に、偈頌を読んでいることである。この内容については第三章で取り扱うので、ここでは省略する。

⑦ 宗暁『楽邦文類』巻第二

⑧ 志磐『仏祖統紀』巻第二十六、浄土立教志第十之一

両書の善導伝の内容は、文字の異同はあるものの、ほぼ『龍舒増広浄土文』に収録される善導伝と内容は相似しているので、纏めて取り扱うこととする。『楽邦文類』は慶元六年（一一〇〇）成立である。広く諸経論をはじめとし、諸宗祖・高僧および士大夫等の著述、記伝、詩頌、小篇、序跋等のうち浄土教に関するものを集録している。その内容は全体で二百二十余篇を集め、類別して十四門（經四五所・呪（十所）論（六所）・序跋（三十二家）・文（十三家）・讚（十七首）・記碑（十九首）・伝（十四伝）・雜文（三十四首）・賦銘（三家）・偈（六家）・頌（二十家）・詩（二十二家））としている。これらは著者である宗暁が極楽浄土を願生する思念が深い余

りに述作したものであり、これにより、数多の断簡が散逸することを免れたと言われる。

次に『仏祖統紀』は咸淳五年（一二六九）に成立し、中国天台宗の正統を明らかにする立場から編纂された仏教史書である。本紀八卷（釈迦牟尼仏本紀・西方二十四祖紀・東土九祖紀・興道下八祖紀）、世家二卷（諸祖旁出家）、列伝十二卷（諸師列伝・諸師雜伝・未詳承嗣伝）、表二卷（歴代伝教表・仏世繫表）、志三十卷（志山家教典・浄土立教志・諸宗立教志・三世出興子志・三界名体志・法門光顯志・法運通塞志・名文光教志・歴代会要志）からなる。中国天台宗が山家派と山外派に分かれた後に、四明知礼の門流である山家流の立場から書かれたものであるが、あまねく広範囲に及ぶ仏教の歴史書であり、重要な仏教史の史料とされている。

善導伝の内容は改めて取り扱うものはないが、序論でも示した通り、善導が中国浄土教の第二祖に位置づけられていることや、善導の様々な断簡が収録されていることは注目に値する。『観経疏』や『往生礼讃』の断片的な内容や五部九卷にはない善導の断簡内容については第三章にて検討する。

第二節 善導捨身往生説

では本節で改めて『浄土往生伝』の善導伝を取り上げる。

釈善導、不_レ原_ニ其_一ノ姓_一ヲ。亦不_レ悉_ニ何許ノ人_一ナルカ。周_ニ遊_シ寰宇_一ヲ、求_ニ訪_ス道津_一ヲ。唐ノ真観中、見_下西河ノ綽禪師、

行ニ方等懺^一及ヒ浄土ノ九品道場^上。導大^{イニ}喜^{シテ}曰ク。此^レ真^ニ入^{レル}仏^ニ之津要^{ナリ}。吾得^{ルト}之^ヲ矣。於^レ是^ニ篤勤精苦^シ、若^シ救^ニ頭^カ然^ラ。続^{イテ}至^リ京師^ニ、擊^ニ發^シ四部ノ弟子^一ヲ、無^ク間^ニ爾^{コト}。貴賤^一ヲ、彼ノ屠沽ノ輩、亦擊悟^ス焉。嘗^{ツテ}写^ルコト弥陀經^一ヲ數十万卷^{ナリ}。散施受持^ヲ以^テノ故^ニ、京師至^ル于左右^ニ。列^レ郡^下念^ニ經^{スル}。仏^一者^上。踵迹^{スル}コト而是^{ナリ}。或ハ問^{ヒテ}導^ニ曰ク。念仏之善^{ヨリ}生^ニスル浄土^ニ耶。對^{シテ}曰ク。如^ク汝ノ所念^ノ、遂^ニト汝ノ所願^ニ。對^シ已^{リテ}導^{乃チ}自^ラ念^ニス阿弥陀仏^一。如^ク是ノ一声、則^チ有^リ一^道ノ光明^一。從^リ其ノ口^一出^シ、或ハ其ノ十声至^{リテ}于百声^ニ。光亦如^レ之^ノ。導厭^ニ此^ノ身^ヲ諸ノ苦逼迫^シ、情偽變易^シ、無^ニ暫^ク休息^一スルコト。乃^ヒ登^{リテ}所居ノ寺前ノ柳樹^一ニ、西^ニ向^{ヒテ}願^{シテ}曰ク。願^{ハクハ}仏ノ威神驟、以^テ接^{セヨ}我^ニ。觀音勢至亦來^{リテ}助^レ我^ヲ。令^ト我^カ此^ノ心不^レ失^ニ正念^一ヲ、不^レ起^テ驚怖^一ヲ、不^レ於^ニ此^ノ法^中以^テ生^ズ退墮^一ヲ。願^ヒ畢^{リテ}於^ニ其ノ樹上^ニ投身自絶^ス。時^ニ京師ノ士大夫、傾^レ誠^ヲ帰信^シ、咸^ク收^メ其ノ骨^一ヲ以^テ葬^ス。高宗皇帝、知^ル其ノ念仏口^{ヨリ}出^ニスル光明^一ヲ。又知^ル捨報之時、精^一至^{スル}如^レ之^ノ。下^ニ勅^シ以^レ額^ヲ其ノ寺^ニ為^ニ光明^一ト焉。（『大正藏』卷五一—一九 a 二五—b 一三）

この記述の中で、注目すべき点は、善導が樹の上より飛び降り、そのまま捨身往生をしたという所である。この捨身往生説については、『浄土往生伝』に先行する道宣の『続高僧伝』にも記述がある。

時^ニ在^{リテ}光明寺^一説法^シ、有^{リテ}人告^{ケテ}導^ニ曰ク。今念^ニス仏名^一ヲ。定^{ンテ}生^ニスルヤ浄土^ニ不^{ヤト}。導曰ク。念仏^{スレハ}定^{ンテ}生^{スト}。其ノ人礼拝^シ訖^{リテ}、口^ニ誦^ニス南無阿弥陀仏^一ト。声声^ニ相次^{イテ}、出^ニス光明寺門^一ヲ。上^リ柳樹ノ表^ヲ、合掌^シ西^ニ望^{ミテ}、倒^レ投身^シ下^ニ、至^{レテ}地^ニ遂^ニ死^ス。事聞^ニコト台省^一。

（『大正藏』卷五〇—六八四 a 一五—一九）

『続高僧伝』の記述では、長安の光明寺において善導が念仏を勧めると、ついに柳の樹より捨身往生する人が出て、それが当時の政府の役所（台省）まで聞こえたという。後代の『浄土往生伝』以後の善導伝では、これを善導自身のことと理解されている。

善導の捨身往生説については、史実として否定的な見解が提示されている。その理由として、第一に、善導の最古の伝が載せられる『続高僧伝』から三〇〇年以上も経過した『浄土往生伝』に至って初めて善導の捨身往生が語られていることが挙げられる。その間に成立している『法苑珠林』・『大唐西域求法高僧伝』・『往生西方浄土瑞応刪伝』では善導の捨身往生は全く触れられていない。

第二に、『往生西方浄土瑞応刪伝』の懷感伝にある善導と懷感の対話に、善導が自絶行為を誡める内容を述べていることが見られることが挙げられる。その対話を挙げると、

問ニフテ善導和尚一ニ曰ク。念仏之事如何ノ門ナルヤト。答ヘテ曰ク。君能ク專ラ念仏セヨ、当ニ自ラ有ル証フ。又問フ。頗ル見レルヤ仏ヲ否ト。師曰ク。仏語ニ何ソ可レ疑フ哉ト。遂ニ三七日入リ道場一、未レ有ニ其ノ応一。自ラ恨ニムカ罪深一キコトヲ故ニ絶レシ食ヲ畢ラント命ヲ。師止メテ而不レサ許ス。

(同五一—一〇六a九—一一)

と示されている。懷感が、師である善導の教えを受けて、見仏するために念仏に励んだが、三週間続けても見仏することができなかつた。そのため、懷感自身に深い罪を恨んで、食を断ち、自らの命をも断とうと試みるが、善導はそれを許さずに止めたという。このように善導は、弟子である懷感の自絶行為に反対したにも拘

わらず、善導自らが捨身したとは考えられない。以上の二つの理由を挙げて、善導は自ら捨身往生を行わなかったとされる。

しかし一方、『浄土往生伝』で初めて善導が捨身往生したとされ、それ以後、善導は捨身往生した仏教者、という事が中国仏教界において定着してしまった事も否定できない事実である。では、なぜ善導が捨身往生したとしなければならなかったのか。それについて考察する前に、まず捨身とは何かについて考えてみたい。

捨身とは、自利的内容の捨身供養と利他的内容の捨身施与に分けられる。捨身供養とは、自らの求道に対する決意として、その身をもつて供養することを意味し、捨身施与とは、他の救済のために、その身を施与すること指す¹⁰。中国では『金光明経』「捨身品」¹¹・『涅槃経』「聖行品」¹²・『法華経』「薬王菩薩本事品」¹³に説かれる経説が多大な影響を与えたとされている¹⁴。特に『法華経』「薬王菩薩本事品」の文を示せば、

以^{ニテ}天宝ノ衣^ヲ、而自^ラ纏^レ身^ニ。灌^{ニシ}諸ノ香油^ヲ、以^{ニテ}ス神通力ノ願^ヲ。而^{シテ}自^ラ燃^レ身^ヲ、光明遍^ク照^ニス八十億恒河沙世界^ヲ。
其ノ中ノ諸仏同時^ニ讚^{シテ}言^ク。善哉善哉、善男子、是真ノ精進^{ナリ}。是^ヲ名^ニツク眞法供養ノ如来^ト。若^シ以^{ニテ}華香・瓔珞・
燒香・末香・塗香・天繪・幡蓋及^ヒ海此岸栴檀之香^ヲ、如^レ是^ク等ノ種種ノ諸物供養、所^{ナリ}不^レ能^レ及^フコト。仮使^ヒ國
城ノ妻子布施^ストモ亦所^{ナリ}不^レ及^ハ。善男子、是^ヲ名^ニツク第一之施^ト。於^{ニテ}諸施ノ中^ニ最尊最上^{ナリ}。以^{ニテ}ノ法供養ノ諸ノ如来^ヲ
故^ニ、作^シ是^ノ語^ヲ已^リ而各默然^ス。其ノ身火燃^スコト千二百歳^{ナリ}。過^レ是^ヲ已^{リテ}後其ノ身乃^チ尽^ス。一切衆生喜^ヒ見^ニテ菩薩^ヲ、
作^ニ如^レ是^クノ法供養^ヲ已^{リテ}、命終之後、復生^ニ日月淨明德仏ノ國中^ニ。於^{ニテ}淨徳王ノ家^ニ、結加趺坐^シ忽然^{トシテ}化生^{スト}。

(同九一五三b八〜二〇)

である。この中の「是名^二第一之施^一」。於^二諸施中^一「最尊最上」の一節が、後の行者の大きな影響を与え、捨身が広く実践され、定着する要因となつていったのである。

そしてその捨身の種類としては、①焼身、②施身、③降損、④投身、⑤断割、⑥絶食、⑦絞縊、⑧入水の八種類が挙げられる。その数をいえば、焼身が多数を占め、施身、降損がその次であり、その後は投身と断割が同じぐらいで、絶食、絞縊、入水はわずかである¹⁵。その中で、投身による捨身往生については、『続高僧伝』では忘名¹⁶と法充¹⁷、『宋高僧伝』では、志通¹⁸が行つている。

また捨身自体が伝記の上で伝統的に高い評価を受けていることは、僧伝を見ても明らかである。僧伝の中で最も古く、『高僧伝』巻十二には「亡身」（捨身）の高僧として十一人（曇称・法進・僧富・法羽・慧紹・僧瑜・慧益・僧慶・法光・曇弘）を挙げ、次の『続高僧伝』巻二七には会通を含めて十二人（法凝・僧崖・普圓・普濟・普安・大志・玄覽・法曠・会通・紹闍梨・道休）の正伝のほかに、二人の付伝を記しており、さらに『宋高僧伝』巻二三になると、二二人（僧藏・正寿・無染・定蘭・鴻休・全豁・元慧・東草師・行明・息塵・道育・景超・志通・道舟・洪真・慧明・普静・守賢・師蘊・紹巖・文輦・懷徳）の正伝の他に、二人の付伝を記した二四人の遺身の高僧をあげている。この点について名畑応順氏は、

宋初に於ける捨身の風は勿論天台に限ったわけではなく、やはり世俗一般の好尚であつた¹⁹。

と述べ、捨身という実践行が一つの嗜好・流行となつていたのである。つまり戒珠の生きた時代も同様に多くの僧侶が捨身という実践に励んでいたことが窺える。また川勝守氏は『高僧伝』・『続高僧伝』・『宋高僧伝』

での捨身往生の特徴を挙げ、

『続高僧伝』遺身篇には焼身供養や虎狼施食などのあまりにも生々しい捨身の事例は少なくなっていることが言える。遺身篇末尾の論に曰く、「密かに聞く、生を軽んじ節に殉じるは、古より難と為す」なのである。

梁『高僧伝』の時代に比較して、『続高僧伝』の時代は中国社会が安定を取り戻したかに見える。…（中略）
：『宋高僧伝』は道宣の『続高僧伝』に比較して、焼身供養や捨身飼虎の事例が増加しているのは唐末五代の動乱時期のためであろうか。²⁰

と述べ、時代の変遷と「高僧伝類」の捨身往生の事例の関係性を挙げ、『宋高僧伝』においては動乱時期も重なって、焼身や施身の事例がより高まったとする。これに乗じて、捨身往生への需要も高まったと言う事はできると考える。これは、宋代になって捨身に対する評価が一層高くなったことを物語っていると見てよいのではないだろうか。

しかし一方、捨身については否定的な考え方も見受けられる。『唐令』の「僧尼令」に「凡ッ僧尼不レ得ニ焚身捨身²¹」とあり、唐代の律令規定において捨身を行うことは否定されている。また念常の『仏祖歴代通載』（一三四四年成立）によれば、貞観九年（六三五）に以下の詔が令されている。

比聞^下多ク有^ニ僧徒^一、溺^レ於^ニ流俗^一、或^ハ仮^ニ託^シ鬼神^一、妄^リ伝^フ妖怪^ヲ。或^ハ謬^ニ称^シ医巫^一、左道^ニ求^メ利^ヲ、或^ハ灼^ニ鑽^シ膚体^ヲ、駭^ニ俗ノ驚愚^一。或^ハ造^ニ詣^シ官曹^ヲ、囑^ニ致^ス賕賄^ヲ。（『大正蔵』卷四九―五六九b二七くc一）

この詔では、近頃僧徒が民衆の中に入りこみ、鬼神の言に託して妖妄の事を説き人々を惑わせ、或は呪い札とい

肯定的な評価としては、捨身に対する高い評価が伝記の上でも伝統的にあり、それが戒珠自身の善導への讃仰とあいまって、善導の死を脚色したものであるのではないかと考えるものである。『続高僧伝』にある善導の教説を聞いた者の捨身について、塚本善隆氏は

光明寺の門前柳樹称名自殺事件は、朝野に聞こえひろまり、善導の浄土指導者としての名を長安中に急速に著名した。(仏にみずからの身命を捨てて供養することは、当時最高の尊い信仰とされていた。)²⁴
とし、また牧田諦亮氏は

そういう事(自殺事件)が極めて珍しく、奇特なことであると言うので、宮中にその事が伝えられたと、書いてある。この時分でありますから、宮中に町の出来事が達せられるという事は、相当大きな出来事であつたに違いないし、本当に決心して飛び降りた、善導の教を実践した人が、既に大師の存命中に書かれた『続高僧伝』の中に書かれてある。²⁵

と述べている。両氏の説に立つならば、決して捨身は低評されるものではなく、むしろ高評価として扱うべきもので善導はその意味でも讃仰されていたといえる。そして『続高僧伝』以下、善導に対する記述の中に、善導の入寂について記載されていないので、戒珠はこれについて何らかの説明をする必要があると考え²⁶、もし善導の死を記すとすれば、それは普通の人間の死に方とは違ったものでなければならぬ、と戒珠は見なしたのではないだろうか。そして戒珠はすでに出来あがっていた伝説にもとづいたものか、或は戒珠自ら創案したものか明らかではないが、ともかく『続高僧伝』で記載されている善導を慕う者の捨身を、僧伝で高く評価されている捨身

に重ねて、善導自身の捨身に改変したのではないかと推測されるのである。

また否定的な評価としては、国家として自らの身を傷つけることを禁止していたにも関わらず、善導の教化によつて捨身者を出してしまった事は危険視されたと考えるものである。これについて諸戸立雄氏は、

光明寺門前での投身自殺事件も、政府では崇高な捨身行為としてではなく、世間を騒がせた違法行為とみなければならぬ性質の事件であったと考えられるのである。この事件について「事台省に聞こゆ」とあるが、これは奇得な事として宮中に達したのではなく、世間を騒がせた事件として中央政府（台省）にまで達したと見られるのである。²⁷

と述べられている。つまり善導は国家の仏教政策に反する行動（この場合では捨身を勧めた事）をとつて、要注意人物として警戒されたというのである。では何故、その善導に対して『浄土往生伝』では捨身を附属しているのか。それは『浄土往生伝』という書物の性質自体にあると考えられる。先ほども述べたが、『続高僧伝』以下、善導に対する記述の中に、善導の入寂について記載されていない。しかし『浄土往生伝』という以上、浄土に往生した者の没相の様子を記載せねばならない。現に往生者、亡くなっている者のみが記載され、往生していない、亡くなったかどうか分からない者は記載されていないのである。その中で、善導一人を記載しないわけにはいかないのです、やむをえず捨身往生した善導という形にしたのではないだろうか。つまり苦肉の策という形で捨身往生した善導となったわけである。

いずれにせよ、これまでは戒珠が『続高僧伝』における信者の捨身を善導自身のことと誤って解したと見る見

解が多い。しかし戒珠が道宣の記事を誤読したのではなく、戒珠の見識にもとづく改変脚色と考えられるのである。そして以後、「往生伝類」においては道綽よりも善導が重視される要因の一つになったのではないかと考えられるのである。

第三節 善導二人説

中国・日本浄土教において善導の伝記は、約三十種にのぼる多数の文献に現れる中、前述の通り最も古いものとされているのは、道宣の『統高僧伝』（六四五年成立）遺身篇の釈会通伝に現れるものである。『統高僧伝』は、道宣が善導の在世中に著したものであるから、その行蹟は書かれているが、善導の臨終のことについては記されていない。またその後の少康・文諄の『往生西方浄土瑞応刪伝』（七七四年成立）にも善導伝があり、道綽三罪の話など善導の徳を讃える内容となっているが、ここでも善導の臨終については記されていない²⁸。そしてその後の戒珠の『浄土往生伝』（九八四〜九八七年以後成立）の善導伝では臨終の様相として、善導の捨身が伝えられている²⁹。さらに王古の『新修往生伝』（一〇八四年成立）になると、善導と善道の二つの伝をたて³⁰、前者は捨身し、後者は一般的な往生であったとする³¹。

王古の『新修往生伝』は全三巻であるが、現存しているのは上巻と下巻であって、中巻は散佚して伝わらない。

ところが、善導の伝記はその中巻にあり、それが法然の「類聚浄土五祖伝」の中に収録されている³²。ただし、そこには二種の善導伝を並記するという奇妙な形になっている。しかし良忠の『観経疏伝通記』巻一によると、謂^ク新修伝ノ中巻ニ挙^ル三十三人^一中、第二十五ノ善導、第二十六ノ善道、是ノ似^ニ二人^一。

(『大正蔵』卷五七—四九八c 十四—十五)

とあり、中巻には三十三人の伝記を収め、その第二十五に善導、第二十六に善道をあげているというが、これは法然が引用している二種の善導伝が元々『新修往生伝』では善導伝と善道伝との二伝になっていた事を示している。この事は、志盤の『仏祖統紀』においても善導伝と善道伝の二伝をあげている事によって裏づけられる³³。『新修往生伝』では善導伝と善道伝とを区別して掲げたことが明白であるが、しかしすでに法然が善道を善導と書き換えているように、法然は両伝を同一人の伝記が二つに分けて記されたものと判断している。

これによって、従来善導一人説・二人説というものが、取り沙汰されてきた。古くは良忠の『観経疏伝通記』巻一において、

問^フ。第二十五・六ノ両師為^レ同為^レ異。答^フ。如^レ傳ノ者雖^レ為^ニ別人^一、看^ニ其ノ行儀^一定^シ是^レ一人ナリ。(同五十七—四九九b 二—三)

と述べ、その後に善導と善道の三異十一同³⁵を挙げている³⁶。

また二人説とは、塚本善隆氏が『金石萃編』所収の「大唐實際寺故主懷惲奉勅贈隆闡大法師碑銘並序」³⁷・「大唐龍興大徳香積寺主浄業法師靈塔銘並序」³⁸・「河洛上都龍門之陽大廬舎那像龕記」³⁹の史料を挙げ、これらの石

碑を考察することによって、善導と善道とは元来二人であったが、後に至ってその区別が無くなったのではないかという結論を出している⁴⁰。

本節は善導の一人説・二人説について再検討しようとするものではなく、一人説の立場に立って考察を進めていく。そしてその上で、『続高僧伝』・『往生西方浄土瑞応刪伝』・『浄土往生伝』で一つしか書かれていない善導伝が、王古の『新修往生伝』に至って善導という人物を善導・善道の二伝を挙げている理由について、考察を進めていく。

この事に対する先行研究として、成瀬隆純氏が王古と関係のあった楊傑・元照の影響により、善道伝が作成されたものであるとしている⁴¹。そこで、私は「往生伝類」の善導伝の記述より、何故善導が二つに分けられるに至ったのかを考察する。

まずは、『新修往生伝』における善導伝を見ていく。先にも確認したように、『新修往生伝』というのは、『浄土往生伝』を参照して作られたものである事が指摘されている。それは、『新修往生伝』の序に、

福唐ノ釈戒珠、接_シ十二家ノ伝記_ヲ、得_ニ七十五人_一_ヲ。今復蒐_ニ補_メ欠遺_一_ヲ。芟夷繁長_シ、該_ニ羅_メ別録_一_ヲ。増_ニ続_メ新_一聞_ヲ。共_ニ得_ニ一百一十五人_一_ヲ。（『続藏』卷七八―一四七b四―六）

とある事からも明らかである。その上で、『新修往生伝』の善導伝を見てみる。すると多少の文字の変動がある他、『浄土往生伝』の善導伝にはない記述が、『新修往生伝』では追加されていたり、詳細な説明が加えられている事が分かる。これは『新修往生伝』においては、特殊な例の一つである。『新修往生伝』を概観してみると、『浄

土往生伝』と重なるほとんどの伝記は、『新修往生伝』では省略されているのである。それにもかかわらず、善導に関する伝記は『浄土往生伝』の記述より、『新修往生伝』の方が多いのである。⁴²

次に『新修往生伝』における善道伝を見てみる。これは全くといっていいほど『浄土往生伝』の善導伝の記述を参照していないのである。そのため、両者の比較をしようがないのであるが、『往生西方浄土瑞応刪伝』にある善導伝にある話とは多少相応する所があるので、それを挙げると、

A、道綽との出遇い

B、七日不萎

C、道綽三罪

である。一々の文字まで同じというわけではないので、『新修往生伝』の善道伝がこれを見て作成したか否かは不明であるが、現存する史料の中においては、この『往生西方浄土瑞応刪伝』の善導伝と一番近い。

しかしその中でも

I 出身地

II 明勝法師との師弟関係

III 慧遠を慕って廬山を訪ねる

IV 疾病による往生

などこの『新修往生伝』の善道伝で初めて現れるのである。

以上、『新修往生伝』における善導・善道の二つの伝記を見たが、その中で最も両者が異なっている点は、往生相であろう。善導伝では、

導謂レヒテ人ニ曰ク。此ノ身可シ厭フ。諸ノ苦逼迫シ、情偽変易シ、無ニ暫ク休息_一スルコト。乃ヒ登_ニテ所居ノ寺前ノ柳樹_一ニ、西ニ向ヒテ願_シテ曰ク。願_{ハクハ} 仏ノ威神驟、以テ接_レセヨ我ニ。観音勢至亦来_リテ助_レケヨ我ヲ。令_ムト我カ此ノ心不_レシテ失_ニセ正念_一ヲ、不_レシテ起_ニサ驚怖_一ヲ、不_レ丙_ニ於_ニテ弥陀法ノ中_一以_テ生退墮_甲ヲ。願_ヒ畢_リテ於_ニテ其ノ樹上_一ニ投身自絶ス。時_ニ京師ノ士大夫、傾_レケ誠ヲ帰信シ、咸ク収_メ其ノ骨_一ヲ以_テ葬_ス。高宗皇帝、知_ル其ノ念仏口_{ヨリ}出_ニヌラ光明_一ヲ。又知_ル捨報之時、精_一至_一スルヲ如_レク此ノ。賜_ニテ寺額_一ヲ為_ニス光明_一ト焉。(『統蔵』卷七十八—一六四a十六—二十一)

となっており、『浄土往生伝』の善導伝にある記述を受け継いだものであろう⁴³。

しかし、『新修往生伝』善道伝では、これとは全く異なつた入寂の様子を記している。

導ノ化、洽_ニス京輩_一ヲ。道俗帰_レス心_ヲ者、如_レシ市ノ。後_ニ於_ニテ所_レ住_{スル}寺院ノ中_一ニ、画_ニス浄土ノ変相_一ヲ。忽_チ催_シテ令_ム速_{カニ}成就_セ。或_ハ問_ニヒテ其ノ故_一ヲ則_チ曰ク。吾将_ニテ往生_一セント。可_ニヘキ住_ニス三両ノ夕_ニ而_テ已_ル。忽然_{トシテ}微疾_シ掩_レシ室_ニ、怡然_{トシテ}長逝_ス。春秋六十_ト有_レ九。身体柔軟_{ニシテ}、容色如_レシ常_ノ。異香・音楽久_{シク}而方歇_ス。時_ニ永隆二年三月十四日_{ナリ}。

(『統蔵』卷七八—一六四c四—八)

これは善導が二・三日前から死を予知して、にわかにか軽い病気にかかり、室を閉じて、おだやかに長逝したといふのであり、ここには捨身往生とは全く違つた入寂の様子が記されているのである。そうなると、王古は、捨身往生をした善導とそうではなく、おだやかに長逝した善道の二人を考えていたことになる。このように宋代にお

いて善導の入寂に二つの異なった伝承があったことを示しているのである。では、次にこの両伝の往生相について考察していくことにする。

まず、善導伝の往生相として捨身往生が描かれているが、これは『続高僧伝』において、善導を慕う者が善導の教えを聞いて、樹の上より飛び降りた⁴⁴、となっているものが、『浄土往生伝』では善導自身が捨身往生したと理解され、それが『新修往生伝』でもそのまま依用されているものである。戒珠が善導の捨身往生を説いた理由として、これは捨身に対する高い評価が伝記の上でも伝統的にあり⁴⁵、それが戒珠自身の善導への讃仰とあいまって、善導の死を脚色したのではないだろうか。つまり『浄土往生伝』における脚色が『新修往生伝』においても踏襲されているという事ができる。

また善導伝の往生相として、この『新修往生伝』の他、玄暢の『帝王年代録』（八三四年成立）に、
帝王年代録ニ云ク 辛巳永隆二年三月二十七日善導和尚亡ス

とある。ここにある『帝王年代録』の記述は、『観経疏伝通記』⁴⁶や幸西の『唐朝京師善導和尚類聚伝』⁴⁷の中において見ることができ、八三四年成立である『帝王年代録』の記述は『新修往生伝』の記述よりも、はるかに善導の入寂年に近いため、その信憑性は高いといえる。また、『宝刻叢編』巻七には

唐慈恩寺善導禪師塔碑 僧義成撰 李振方正書 永隆二年 京兆金石録⁴⁸

とあり、永隆二年に僧義成が善導のために塔碑を建てたことが分かる。当時、すぐれた師僧が入滅すると、弟子たちがほとんど例外なく墓の近くまたは止住の寺院に塔碑などを建立するならわしであったというから、この塔

碑も善導の入滅後すぐに建てられたものと思われる⁴⁹。このように永隆二年に往生した事が事実であるとする、捨身することなく病により亡くなったとする事も恐らく史実であろう。では、二つの伝記を立てた理由とは何であらうか。

まず『新修往生伝』の善導伝における捨身往生説は、戒珠の説をほとんどそのまま受け継いだものであって、戒珠と同じ善導観に立っていたことを示している。王古は、戒珠が参照しなかった『往生西方浄土瑞応刪伝』やその他の記事を加えて、善導伝を著したが、善導の捨身往生については、戒珠の説を尊重して、これを全面的に伝承しているのである。また、当時の捨身の重要性から判断しても、善導＝捨身往生者という記述は必要であったと考えられる。

ところが、王古にはもう一つの善導観がある。それが善導伝に示される前掲の伝承で、ここでは六十九歳おだやかに長逝した善導が語られている。その入寂年の永隆二年が金石文等によって傍証される点から考えて、この善導の記事は、根拠のある史料に基づいて書かれたものであると考えられる。

すなわち二つの伝記を総合して考えると、王古としては、当時戒珠によって明説された善導の捨身往生が一般に流布していたので、これを無下に退けることができず、この伝承を尊重してまず善導伝を編述した。しかし、他面当時なお多く残存していた諸種の文献や金石文に基づいて人間善導の史料を集めたので、これも捨てることができず、あえて善導伝として別に立てたのではないだろうか。つまり『新修往生伝』の善導伝では、『浄土往生伝』より続く善導像を継続させるとともに、善導伝によって、『浄土往生伝』では記されていない善導の往生

相等を他の史料によって加えたのではないかと推定するのである。⁵⁰

『統高僧伝』で初めて現れた善導の記述より、『往生西方浄土瑞応刪伝』・『浄土往生伝』の中で、善導伝が記述されているが、『新修往生伝』では、善導伝・善道伝と両立されている。

まず善導伝は、『新修往生伝』のスタンスに基づき、『浄土往生伝』の善導伝をほぼそのまま踏襲していることが分かった。次に善道伝は、『往生西方浄土瑞応刪伝』の善導伝に出てくるエピソード等に基づいて書かれている部分と、現在では確認できない史料に基づいて書かれている部分があることが窺える。

その中で、両伝の大きな違いは往生相にあると言える。善導伝では、『浄土往生伝』にある捨身する善導を記述し、善道伝では、病によって亡くなる善道を記述している。

この相違は何かということであるが、本来、新しい史料に基づいて『浄土往生伝』を補遺するというスタンスであった『新修往生伝』であるならば、金石文や他の史料に基づいて善導の往生相の史料を手に入れたであろう。しかしそこに書かれている内容は、『浄土往生伝』にある善導伝の往生相とは齟齬になってしまい、また当時の捨身の評価も高いことから、『浄土往生伝』にある善導伝の往生相を書き換える事ができなかったのではないかと。そして、そのため善導・善道という二つの伝記を立てるといって極めて稀な形にならざるをえなかったものであり、それが後において善導一人説・二人説への問題と発展していったのではないかと考えられる。

なお、善導一人説・二人説の問題に関連するものとして、今回は「往生伝類」だけを考察したが、『念仏鏡』や『臨終正念訣』等、中国において善導(道)が著述したものとされているものが数点ある。それらについては、

第三章での課題検討としたい。

第四節 「善導後身」と「後善導」

この「後善導」と「善導後身」の相違に関する言及については、野上俊静稿「中国浄土教の相承について―善導後身と後善導―」なる論文がある⁵¹。「後善導」と「善導後身」について、どちらにも「後」という字がつく類似点より、これははたしてどのような意味の相違があるのかという事を言及している。野上俊静氏は伝記の記述や位置から類推した上で、左記のように結論づける。

少康⁵²（「後善導」）…善導の教法を継承した高僧

法照⁵³（「善導後身」）…善導の生まれかわり⁵⁴

少康が「後善導」と呼ばれた理由については、善導の教法を継承した高僧だからであり、法照が「善導後身」と呼ばれた理由については、善導の生まれかわりだからであるとする。しかし筆者は、野上俊静氏の伝記の記述や位置からの類推にはまだ不十分な点があり、また教理と伝記の両方面より善導と少康、善導と法照の関係を鑑みた上で考察していく必要があるのではないかと考える。

ではまず、「後善導」・「善導後身」の記述が最初に現れているそれぞれの書物を確認していく。「後善導」については、『浄土往生伝』の少康伝に左記のような記述がある。

漢ノ乾祐三年、天台山ノ徳韶禪師、重ニ建ス其ノ塔一ヲ。至レテ今ニ高敞ス。時ニ号ニ後善導ト焉。

(『大正蔵』卷五〇―八六七c―一九―二〇)

五代の後漢(九四七―九五〇)の乾祐三年(九五〇)になって、天台の徳韶禪師が塔を重建し、時の人たちは、少康を「後善導」と号していたとされる⁵⁵。また少康は、人々が一声の念仏をする毎に一銭を渡す銭誘念仏をしていた事⁵⁶でも知られる「称名念仏の行者」である⁵⁷。野上俊静氏はこの二つを関連づけ、「後善導」と呼ばれる少康については「銭誘念仏」を行った行跡から、善導の後継者であるとする⁵⁸。

「善導後身」については、遵式の『往生西方略伝』(一〇一七年成立)善導伝に附属して法照伝があり、左記のように記述されている。

後ニ有リ法照⁵⁹大師一 即チ善導後身也。徳宗ノ時、於ニ并州一、行ニジ五会教一ヲ、化レシテ人ニ念仏ス。

(『金沢文庫史料全書』卷四―二〇六a七―八)

善導伝が記述された後、「後に法照有り」として「善導の後身」とし、徳宗在位(七七九―八〇五)の時、并州にて五会念仏を行じ、人に念仏を教化していたとされる⁶⁰。野上俊静氏は、法照が「善導後身」と呼ばれるようになったのは、善導が捨身往生して、善導の生まれかわりとして法照が出てきたからであると⁶¹する。

善導の捨身往生については前節で述べた通りであるが、野上俊静氏はこの善導の捨身往生説と、法照の「善導後身」（善導の生まれかわり）説を関連づけ、後代の「往生伝類」でも捨身往生の記述の後に、「善導後身」の語がみえることを示す。しかし『新修往生伝』の善導伝において、善導の捨身往生が述べられているにも拘わらず、法照を「善導後身」とは記していないので、野上俊静氏の説は必ずしも当てはまらないのではないかと考える。また『龍舒増広浄土文』・『楽邦文類』の善導伝では、確かに捨身往生の後に「善導後身」の記述があるが、『往生西方略伝』の善導伝をそのまま依用しているだけであるので、善導の捨身往生と「善導後身」の関係性は薄いと思われる。さらに附言すれば、『廬山蓮宗宝鑑』において、「念仏ノ事見^{ニユタリ}別伝^ニ」（『大正蔵』卷四七―三二三b四）として、『往生西方略伝』の善導伝に附された法照伝を挙げる⁶²。つまりここで『往生西方略伝』を依用するのは、善導の捨身往生と「善導後身」の法照を関連づけるためではなく、善導が念仏行者であることを示すためであると考えられる。では次に、「後善導」・「善導後身」の呼称を改めて検討していく。

「後善導」について、『浄土往生伝』少康伝では「錢誘念仏」をしていた少康の記述の前に左記のように記述がある。

真元ノ初メ、至^{ニテ}洛下ノ白馬寺^ニ、見^ニ殿内ニ文字累^{ネテ}放^{ニツル}光明^一。康不^レ能^ハ測^ル。前^ニ而^{シテ}探^ニ取^シ之^ヲ、乃^チ善導ノ昔^ノ為^ニ西方化導^ノ文^ト也。康曰ク、若^シ於^ニ浄土^ニ有^レ縁、当^レ使^下此^ノ文^ヲシテ光明再^ヒ發^上。所願未^{サレ}已^ラ、果^{シテ}重^{ネテ}閃爍^ス。康曰ク、劫石可^レ移^ル、而^{シテ}我之願無^レ易^キ矣。遂之長安善導影堂^テ、大^イ陳^ニ薦^一。方^ニ薦^一時、

候^チ見^ニ善導ノ遺像^一、昇^ニ於^一空中^ニ。謂^レ康^ニ曰^ク。汝依^ニ吾^一事^ニ利^ニ樂^セ有情^一、則^チ汝之功^ニ同^シ生^ニ安養^一。

(同五一—一二三b十八—二五)

これを要約すると、少康は真元⁶³の初め(七八五年頃)に、洛陽の白馬寺において文字から光明が出ているのを見た。そこで光りを尋ねてその物を探し取ると、それは善導の「西方化導文」であった。少康は歓喜し、「私にもし浄土に縁があるのなら、この文より再び光を放って下さい」と誓願すると間もなく、その文は忽ち光り輝いた。それによつて、少康は直ちに洛陽から長安にある善導影堂に赴いて、先ほどの事を讃めたたえようとした。その時、善導の像が現れて空中に上がり、少康に向かつて、「私のいるこの施設より衆生を利樂し、共に浄土に往生せよ」と述べた。

これは少康が「錢誘念仏」をしたという記述の前にあるため、少康の教化活動(錢誘念仏)は善導面授の下、行ったということではないだろうか。これより後代の伝記、『宋高僧伝』・『新修往生伝』等において、少康が「後善導」と称される場合、必ずこの善導との対面が述べられている⁶⁴。つまり少康が「後善導」と称されるに至つたのは、善導の行った念仏の継承者という面よりもむしろ、善導に相對し、衆生教化をするよう命じられたからと考えられる。

また他に少康の奇瑞を示すものとして、『浄土往生伝』少康伝に左記の様な記述がある。

真元十年、康於^ニ烏龍山^一、建^ニ浄土ノ道場^一。築^ニ壇三級^一、聚^メ人^ヲ午夜行道^ス。毎^ノ道場ノ時、康自^ラ登座^ス。令

三男女ヲシテ望ニマ康ノ面門一ニ。賡声ニ高ニ唱シ阿弥陀仏一ヲ已リテ、又賡声ニ和ス之ヲ。至レテ康ニ唱スル時、衆見下ニ一仏從ニリ其ノ口一
出スヲ。連ニ唱スレハ十声一ヲ則チ有ニリ十仏一、若シ連珠ノ状ノ。康曰ク。汝見レルヤ仏ヲ否ヤ。如シ見レル仏者ハ、決シテ生ニス淨土一ニ。
其レ礼スル仏人数千ナリ。(同五一—一二三c五—十一)

これを要約すると、真元一〇年(七九五)、少康は烏龍山に淨土道場を建てて三重の壇を築き、人を集めて午後に行道唱讚した。そして少康は道場にいる時はいつも座に登り、男女に顔を注視させるようにした。注視しながら高声に阿弥陀仏を称えると、仏が少康の口から出た。しかも十声称えれば十仏が珠を重ねたように続いて少康の口から出た。その時少康は「あなた方は仏を見たか。もし仏を見た者は、必ず淨土に往生できる」と述べた。その仏に礼拝する者は数千人に及んだ。

この奇瑞は、『淨土往生伝』の善導伝にも

導乃チ自ラ念ニス阿弥陀仏一ヲ。如レキ是ノ一声、則チ有ニリテ一道ノ光明一、從ニリ其レ口一出ス。或ハ其レ十声至ニリテ于百声一、光亦如レシ
之ノ。(同五一—一九b四—六)

とある記述に相似している。そしてこの『淨土往生伝』の善導伝では光明が口より出たということになっているが、『往生西方略伝』の善導伝では少康と同じく、仏が口から出たという記述になっている⁶⁵。また『宋高僧伝』の少康伝では、

唱フレハ仏ヲ仏形從レリ口而出ス。善導同レシ此ト作ニス仏事一ヲ。故ニ非ニ縁ニ哉。(同五〇—八六七c二五—二六)

となり、少康が善導と同じく称名すると仏が口より出たことを述べている。つまり善導と同じ奇瑞を持っているからこそ、「後善導」と称されるに至ったとも考えられるのではないだろうか。

次に「善導後身」について、『往生西方略伝』善導伝では左記のように記述されている。

西方略伝ニ云ク。唐朝ノ善導和尚未レ詳ニヲカナラシメテ。氏族一。伝ニ云ク阿弥陀仏ノ化身ナリト。自ラ至リテ長安ニ聞レキテ流ルルヲ水声一、和尚乃チ曰ク可ヘシト教ヘテ念仏一ス。遂ニ立ニ五会教一、広ク行ニ勸化一。人有リテ至レル信者見ニ和尙念一スルヲ、仏從レリ口出ス。三年之後滿ニ長安ノ城一。人皆ニ受ニ化スルコト念仏一ヲ事サニ具ニ別伝一。〔金沢文庫史料全書〕卷四―二〇六a二―七）

これは五会念仏を善導による創始とし、善導の浄土教が法照へと相承されていることを打ち出す文である。さらに後代の「往生伝類」、『龍舒増広浄土文』や『楽邦文類』等でも、この記述は継承され、記述される場合は必ず『往生西方略伝』からの依用である事を示している⁶⁶。つまり法照が「善導後身」であることに重きが置かれているというよりはむしろ、善導の名が使用されていることを重視する意味があると考えられる。

また法照が著した『浄土五会念仏誦経観行儀』巻中には左記のように記述されている。

乃至今時ノ唐朝ヨリ一百年前、西京ノ善導和上、并州文水県玄中寺ノ道綽和上、慈愍三蔵等、数百ノ高僧アリ。般舟方等、歳歳ニ常ニ行シ、十六妙観ス。〔大正蔵〕卷八五―一二五五b十六―十九）

つまり法照にとって、善導・道綽・慈愍などは皆、般舟・方等、『観無量寿経』に説かれる十六観の実践者として、同じ系譜の中にあるとみていたのである。

法照の教学については次章で述べるが、善導と法照の思想的共通点としては多くの先行研究⁶⁷があるが、柴田泰氏が論文で挙げた三つの項目⁶⁸を以下に示すと、

① 善導作の讃が最も多く収録されている⁶⁹

② 所依の經典はいわゆる「浄土三部經」である。

③ 五会念仏は般舟三昧、称名念仏である。

である。とりわけ、③の五会念仏に着目して『浄土五会念仏略法事儀讃』等の文より左記に述べる。

仏言ハク。有ニテ一無価梵音ノ五会念仏ノ法門一、正シク興ニ彼ノ濁悪ノ世ニ。今時ノ末法ノ一切衆生、機感ニ相応シテ、聞ニキテ汝暫ク念シ、皆悉ク発レス心ヲ。如レキノ是ノ無量寿経ニ、説クハ宝樹ノ五音声一ヲ、即チ斯レ五会ノ仏声是。以ニテ是ノ因縁一ヲ、便能称ニ念シテ仏ノ名一ヲ、報尽シテ定シテ生ニ我カ国一ニ。汝等未来一切ノ貧苦ノ衆生、遇ニテ斯ノ五会念仏ノ無価宝珠一ニ、貧苦皆除コル。亦如ニ病ニ得レカ薬ヲ。如ニシ渴ニ得レカ漿ヲ。

(『浄土五会念仏誦経観行儀』卷中・同八五—一二五三。十八—二四)

今時像末已後、濁悪世ノ中ノ五苦衆生、罪根深キ者、唯ク念ニ仏力一ヲ。即チ能ク除レ得ニルコトヲ。罪根一ヲ、必ス離ニテ憂悩一ヲ、生死永断ス。若不ニ念仏一セ、何ヲ以テ得レ見ルコトヲ。阿弥陀仏ノ極楽世界一ヲ。無量寿経及ヒ諸部ノ方等、明ニカス此レ方ニ他方ノ諸ノ菩薩衆一ヲ。生ニル彼ノ国ニ者、如ニクシテ駛雨ノ下一ノ、不知ニ其ノ数一ヲ。且菩薩位階ノ聖果モ、尚念ニ仏名一ヲ、願ニ生シテ浄土一ヲ、親ニ奉ス弥陀一ヲ。況ンヤ諸ノ具縛ノ凡夫、煩惱一毫未レ能ク断得一スルコト。若シ不レラハ樂レセシテ仏願力一ニ、自力ニシテ尽クシテ未来際一ニ、

沈ニ淪ス悪趣^ニ。豈有^ニ出期^一。何^ニ得^ニ見^レ仏^一。(同・同一二五五b一〜九)

若^シ易^ク修^シ易^キ証^シ、真^ニ唯^ク浄土ノ教門^{ナリ}。然^ルニ彼ノ西方殊^ニ妙^ニ難^ク比^シ、其ノ国土也。巖^{カニ}以^テ百宝蓮^一、敷^{キテ}九品^一以^テ收^ルムルハ人ヲ、其ノ名号也。能^ク蕩^{シテ}千殃ノ音^一、開^{キテ}五会^一而撰^レス物ヲ。故^ニ使^レムル称^ニ其ノ名^一ヲシテ者、則^チ十方ノ諸仏常^ニ護^ニ其ノ人^一ヲ。願^ニ生^{スル}其ノ国^一者、則^チ異^ニニシテ華ノ五雲^一ト争^ニ捧^ス其ノ座^ニ。是^ニ知^{ンヌ}、弥陀ノ悲願不可思議^{ナリ}。実^ニ謂^{ハク}、啓^{シテ}三界之横門^一、截^ツ四生之直路^一。(『浄土五会念仏略法事儀讚』・同四七―四七五c十四〜二〇)

この法照の五会念仏とは、『無量寿経』によって創作され、『無量寿経』に説かれる浄土の宝樹が風に吹かれて奏でる音声に擬えて、五種の念仏の音声を集会した音曲念仏のことであり、その称える念仏の緩急・音階の高低を意味する。この五会念仏なる称名こそが、五濁悪世に生きる衆生にとって最も利益ある法であるとし、阿弥陀仏によって誓われた願であるとする。

『往生西方略伝』の善導伝には善導が五会念仏を立てたと記述されているが、無論、善導が五会念仏を立てたとする説はありえない。しかし『観経疏』『散善義』⁷⁰や『往生礼讚』⁷¹等に示されるように、称名念仏重視という点からいえば、法照との共通性が窺えるのである。故に、法照の「善導後身」を善導の捨身往生と関連づけるよりもむしろ、法照こそ善導の教的思想を継承した人物としてみるべきではないかと考える。

少康に対する「後善導」、法照に対する「善導後身」の初出は、それぞれ戒珠の『浄土往生伝』・遵式の『往生西方略伝』より確認でき、またその記述が後代の「往生伝類」にも継承された。次に善導の捨身往生と法照の「善導後身」の呼称を一連のものとして関連づける野上俊静氏の説について、単に『往生西方略伝』の善導伝を引用

する際に、「善導後身」と呼称される法照伝が付加されているにすぎないので、聊か首肯しがたいものがある。そこで小論において、「後善導」・「善導後身」の呼称について再検討するに、少康に対する「後善導」の呼称は、善導面授の逸話や善導の奇瑞と共通している事から現れたのではないかと考えた。そして法照に対する「善導後身」の呼称は、『往生西方略伝』において善導が五会教を立てたとの記述があり、また法照自身も善導の教学的思想を受け継いでいると主張していることから、善導の教学的継承者として「善導後身」と呼ばれるに至ったのではないかと考えた。以上の事を纏めると、左記のようになるであろう。

少康（「後善導」）…善導の教法を継承した高僧＋善導面授、奇瑞の共通性

法照（「善導後身」）…善導の教法を継承した高僧

さらに今後、善導の教学的展開をどう位置づけていくかという一つの方向について示すならば、『往生西方略伝』を記した遵式には他に『往生浄土決疑行願二門』なる書物がある。この中で、「十念」とは西に向かって合掌し、阿弥陀仏の名を一息の中に続けて称名することを一念としている⁷²、これを繰り返して十念となる。一息の中で阿弥陀仏を連呼するのであり、遵式は「十念」の内実を称名念仏と捉えた上で、改めて定義をしている⁷³。これは善導の称名重視の基盤が宋代の遵式まで受け継がれていることの一つを示すものであると思われる。

1 他にも普度『廬山蓮宗宝鑑』第四・永樂『神僧伝』・大祐『浄土指帰』卷下・道衍『諸上善人詠』第二十一・

株宏『往生集』卷上・宝相『釈氏稽古略』第三・周克復『浄土晨鐘』第十・彭希涑『浄土賢聖録』卷二・秋波堂瑞『西舫彙征』卷上等に善導伝の記載がある。しかし、その伝の内容が宋代までの「往生伝類」の内容と相異があまりなく、また日本浄土教との関連から本論では取り扱わない。

2 他にも「善導十徳」・良忠『観経疏伝通記』巻第一・直勸『浄土八祖列全伝記』下巻・諦忍『善導和尚行状記』鉄空『善導大師別伝註』・葵翁『光明大師別伝纂註』がある。

3 『続高僧伝』の増広に関する研究は、伊吹敦稿「『続高僧伝』の増広に関する研究」（『東洋の思想と宗教』第七号所収・一九九〇年）に詳しい。

4 岩井大慧稿「善導伝の一考察」（『史学雑誌』第四十一巻第一号）第六号所収・一九三〇年・後に『日支仏教史論攷』（原書房・一九八〇年）に再録）、野上俊静著『中国浄土三祖伝』（文栄堂書店・一九七〇年）、藤田宏達著『善導』（講談社・一九八五年）

5 岩井大慧稿「善導伝の一考察」（『史学雑誌』第四十一巻第一号）第六号所収・一九三〇年・後に『日支仏教史論攷』（原書房・一九八〇年）に再録）

6 同

7 藪田宗恵稿「善導大師の伝記に関して」（『六條学報』第一五七号所収・一九一四年）、岩井大慧稿「善導伝の一考察」（『日支仏教史論攷』所収・東洋文庫・一九五七年）、野上俊静著『中国浄土三祖伝』（文栄堂書店・一九七〇年）、藤田宏達著『善導』（講談社・一九八五年）において詳細な研究が行われており、善導の捨身

往生について史実ではないとしている。

- 8 『宋高僧伝』においても同様の記述が見られる。(『大正蔵』卷五〇―七三八c・一五〇二〇)
- 9 藤田宏達著『善導』(講談社・一九八五年)四一―四二頁
- 10 市野智行稿「善導の人間像―捨身往生についての一考察―」(『閲蔵』第五号所収・二〇〇九年・二三頁) 参照。
- 11 『大正蔵』卷一六―三五三c・二二―三五四c・十七
- 12 同十二―四四九b八―四五一a・十七
- 13 同九―五三b八―二〇
- 14 水尾現誠稿「捨身について―慧皎の立場―」(『印度学仏教学研究』第一一巻第二号所収・一九六三年)、明神洋稿「中国社会における仏教の捨身と平安」(『日本仏教学会年報』第六一号所収・一九九六年) 参照。
- 15 名畑応順稿「支那中世に於ける捨身に就いて」(『大谷学報』第一二巻第二号所収・一九三一年・二四三頁) 参照。
- 16 『大正蔵』卷五〇―六八三c・十一―十七
- 17 同―五五九c・三―十七
- 18 同―八五八c・十二―八五九a・十五

- 19 名畑応順稿「支那中世に於ける捨身に就いて」(『大谷学報』第一二卷第二号所収・一九三一年)二〇頁
- 20 川勝守稿「東アジアにおける捨身の文化史(一)」(『大正大学大学院研究論集』第二三号所収・一九九九年)
- 21 『唐令』第二十七条
- 22 同第三八一条
- 23 諸戸立雄稿「善導伝についての一考察」(『東北大学東洋史論集』第五号所収・一九九二年)参照。但し、続けて「議曰く、詐_シ疾病ヲ、以_テ避_ク使役_ヲ」とあるので、仮病や自傷行為で労役を避けようとすることを禁じたものとも考えられる。いずれにせよ、自傷行為を禁じたものである。
- 24 塚本善隆著『塚本善隆著作集』第四卷(大東出版社・一九七六年)所収「中国浄土教の発展」
- 25 牧田諦亮著『中国仏教史研究』第二(大東出版社・一九八四年)所収「善導大師と中国浄土教」
- 26 この点については、すでに岩井大慧氏の先行研究(前掲書・二八三〜二九六頁)が挙げられる。
- 27 諸戸立雄稿「善導伝についての一考察」(『東北大学東洋史論集』第五号所収・一九九二年)
- 28 『大正蔵』卷五一―一〇五b二三〜c八
- 29 同―一一九a二五〜b十三
- 30 『続蔵』卷七八―一六三c九七八、一六三c九〜一六四a二三(善導伝)・同―一六四a二四〜c八(善道伝)

- 31 この後、善導・善道の両伝を立てた著作として、『仏祖統紀』（『大正藏』卷四九―二六三 a 二二～b 十八（善導伝）・二七六 b 一〇～c 三（善道伝））、『浄土賢聖録』（『統藏』卷七八―二三七 c 十六、二三七 c 十六～二三八 b 十一（善導伝）・同―二四二 b 二〇～c 八（善道伝））、『西方彙征』（同―三六二 b 二二～c 十八（善導伝）・三六三 a 十二～b 二二（善道伝））がある。
- 32 『大正藏』卷八三―一五八 a 九～c 二九
- 33 同四九―二六三 a 二二～b 二一（善導伝）・同―二七六 b 一〇～二三（善道伝）
- 34 同八三―一五八 b 二三
- 35 同五七―四九九 b 一〇～c 一
- 36 他にも葵翁著『集成光明善導大師別伝纂註』卷上（村上勘兵衛刊・一六八〇年）、境野黄洋著『支那仏教史綱』（森江左七刊・一九〇七年）、菌田宗恵稿「善導大師の伝記に關して」（『六條学報』第一五七号・一九一四年）など数多くの先行研究が、この三異十一説を挙げ、善導一人説を提唱している。
- 37 『金石萃編』卷八六（『石刻資料新編』第二冊（新文豊出版公司・一九七七年）所収・一四五七～一四六一頁）
- 38 『金石萃編』卷七五（同・一二八〇～一二八一頁）
- 39 『金石萃編』卷七三（同・一二五四～一二五六頁）

- 40 塚本善隆稿「金石文に見えたる善導と道綽」（『仏教学』第二卷第七号所収・一九二四年）
 なお塚本善隆氏の説について、小笠原宣秀氏は「支那浄土教」研究の回顧」（『支那仏教史学』第四卷第一号所収・一九四〇年）において、
 塚本氏の仮説たる二人が何時の間にか区別が無くなったらしいとの点は学会に於ては充分の検討を経ずに消滅してしまつた感がある（八六頁）
 と述べている。
- 41 成瀬隆純稿「善導二人説の再検証」（『福井文雅博士古稀記念論集…アジア文化の思想と儀礼』所収・春秋社・二〇〇五年）
- 42 成瀬隆純稿の「善導二人説の再検証」ですでに指摘されている通り、『新修往生伝』において記述が追加されている伝記としては、善導の他に、慧遠・劉程之・法照・道綽がある。慧遠では「廬山法師碑」と『往生西方浄土瑞応刪伝』、劉程之では「十八高賢伝」、法照では「広清涼伝」、道綽では迦才の『浄土論』を挙げている。（前掲論文）
- 43 『大正蔵』卷五一―五一b六―十三
- 44 『大正蔵』卷五〇―六八四a十五―十九
- 45 捨身とは、自利的内容の捨身供養と利他的内容の捨身施与に分けられる。捨身供養とは、自らの求道に対する

決意として、その身をもって供養することを意味し、捨身施与とは、他の救済のために、その身を施与することと指す（市野智行稿「善導の人間像―捨身往生についての一考察―」（『閔蔵』第五号所収・二〇〇九年・二三頁）参照）。そしてその捨身の種類としては、①焼身、②施身、③降損、④投身、⑤断割、⑥絶食、⑦絞縊、⑧入水の八種類が挙げられる。その数をいえば、焼身が多数を占め、施身、降損がその次であり、その後は投身と断割が同じぐらいで、絶食、絞縊、入水はわずかである（名畑応順稿「支那中世に於ける捨身に就いて」（『大谷学報』第十二号第二卷所収・一九三一年・二四三頁）参照）。その中で、投身による捨身往生については、『続高僧伝』では忘名（『大正蔵』卷五〇―六八三c十一―十七）と法充（同―五五九c三―十七）、『宋高僧伝』では、志通（同―八五八c十二―八五九a十五）が行っている。また捨身自体が伝記の上で伝統的に高い評価を受けていることは、僧伝を見ても明らかである。僧伝の中で最も古く、慧皎が著わした『高僧伝』（五一九年成立）卷十二には「亡身」（捨身）の高僧として十一人を挙げ、次の道宣の『続高僧伝』卷二七には会通を含めて十二人の正伝のほかに、二人の付伝を記しており、さらに宋代に入って贊寧が著した『宋高僧伝』卷二三になると、二五人の遺身の高僧をあげている。これは、宋代になって捨身に対する評価が一層高くなったことを物語っていると見てよいのではないだろうか。

46 『大正蔵』卷五七―五一 c 二六―二八

47 『金沢文庫資料全書』第四卷・二〇八頁

- 48 『石刻資料新編』第二四冊（新文豊出版公司・一九七七年）所収・一八二〇七頁
- 49 藤田宏達著『人類の知的遺産十八 善導』（講談社・一九八五年）十五頁参照。
- 50 岩井大慧氏・前掲論文・二五九頁参照。
- 51 『大谷学報』第五〇巻第三号所収・一九七一年
- 52 縉雲（浙江）の人、幼少より仏教に親しみ出家し、越州（浙江）嘉祥寺に至って具足戒を受け、ここに律を学ぶこと五年、更に上元（江蘇）龍興寺に遊学して『華嚴經』・『瑜伽論』を修めた。徳宗の貞元の初め、北して洛陽白馬寺に至り、善導の「西方化導文」を見て大いに感激するところあり、更に長安に出て善導の影堂に礼拝し、浄土信仰に帰し熱心なる念仏行者となった。洛陽、長安にて善導の帰依者となり、熱心なる念仏行者となった少康は、南して江陵（湖北）に出で、更に睦州（浙江）に転じて、この地において広く庶民階級の間念仏教を勧め、称名念仏の実践を盛んにした。文諗と共に著した『往生西方浄土瑞応刪伝』一巻がある。少康伝を収録している伝記を挙げれば、戒珠の『浄土往生伝』（九八四〜九八七年以後成立）・王古の『新修往生伝』（二〇八四年成立）等である。
- 53 八世紀中ごろであるが生没は不明である。五台山・太原・長安地方に五会念仏の法を宣揚した。法照は梁漢（四川省地方）の出身で、東呉（江蘇地方）に來り、慧遠の芳躅を慕い、七六五年ごろ廬山に入り、念仏三昧を専修し、ついで承遠を南岳衡山にたずねて師事した。七六六年四月毎年一夏九旬の間、般舟三昧を修す

べきことを誓願し、ときに五会念仏の法を阿弥陀仏より親授された。その後、南岳雲峯や衡州（湖南省衡山県）、湘東寺において五会念仏の法を修し、翌年四月山西省の五台山に登り、文殊・普賢両菩薩から五会念仏の法門についての証明を受ける。のち太原に至って五会念仏の法を弘め、七七四年太原龍興寺において『浄土五会念仏誦経観行儀』三巻を撰著した。ふたたび五台山に登り、のち長安におもむいて章敬寺浄土院に住し、五会念仏の法を宣布、時に禁中に招かれてこの法を修せしめ、『浄土五会念仏略法事儀讚』一巻を著した。法照伝を収録している伝記を挙げれば、贊寧の『宋高僧伝』（九八八年成立）・延一の『広清涼伝』（一〇五九年頃成立）等である。

54 後年、『中国浄土教史論』（法蔵館・一九八一年）にて再録。尚、『中国浄土三祖伝』（文栄堂書店・一九七〇年・一七六〜一八四頁）においても同じ説を述べる。また齊藤隆信氏もこの説に同意する形で、自説を展開される（齊藤隆信稿「法照崇拜とその凋落」（『浄土宗学研究』第三五所収・二〇〇九年・七一頁）。

55 『宋高僧伝』（九八八年成立・『大正蔵』巻五〇―八六七c・一九〇二）や『新修往生伝』（『続蔵』巻七八―一五八a十七〜十八）、『楽邦文類』（『大正蔵』巻四七―一八一c二、一九三b八〜二八）、『仏祖統紀』（同四九―二六四a二六〜b二七）にも「後善導」の記述が見える。

56 『大正蔵』巻五〇―八六七c五〜七

57 この事について佐藤成順氏は、

善導を崇敬し、念仏を継承した少康は「後善導」と呼ばれていたのである

と述べている。

- 58 野上俊静稿・前掲論文・八頁。
- 59 『金沢文庫資料全書』によれば、「法然大師」となっているが、その後の伝記の記述から法照に間違いないため、ここでは「法照大師」と改めることとする。
- 60 『龍舒増広浄土文』(『大正蔵』卷四七―二六六c一〇―二六七a七)や『楽邦文類』(同―一九二c二六―一九三a十五)、普度『廬山蓮宗宝鑑』(一三〇五年成立・同四七―三二二c一九―三二三b九)、『仏祖統紀』(同四九―二六〇c二二)にも「善導後身」の記述が見える。
- 61 野上俊静稿・前掲論文・八頁。
- 62 『大正蔵』卷四七―三二三b四―八
- 63 貞元年間(七八五―八〇五)の事と思われる。
- 64 『宋高僧伝』(『大正蔵』卷五〇―八六七b二四―c一)、『新修往生伝』(『続蔵』卷七八―一五八a一七―一八)、『楽邦文類』(『大正蔵』卷四七―一八一c二、一九三b八―二八)、『仏祖統紀』(同四九―二六四a二六―b二七)
- 65 『金沢文庫資料全書』卷四―二〇六a六―七
- 66 『龍舒増広浄土文』(『大正蔵』卷四七―二六七a四―七)、『楽邦文類』(同―一六八b十七―十九)、『廬山

蓮宗宝鑑』(同―三二三b四―九)

- 67 法照教学研究の大部の著作として、塚本善隆著『唐中期の浄土教―特に法照禅師の研究―』(東方文化学院京都研究所・一九三三年、後に『唐中期の浄土教』(法蔵館・一九七五年)または『塚本善隆著作集』第四卷(大東出版社・一九七六年)にて再刊)がある。論文としては、藤原凌雪稿「後善導としての法照禅師」(『龍谷大学論集』第三四三号所収・一九五二年)、齊藤隆信稿「法照の礼讃偈における通俗性―その詩律を中心として―」(『浄土宗学研究』第三〇号・二〇〇三年)等多々ある。特に齊藤隆信氏は「法照崇拜とその凋落」(『浄土宗学研究』第三五号・二〇〇九年)において、善導の時代意識・人間観・実践行である正行を継承する痕跡を認めることができるとしている。

- 68 柴田泰稿「中国における浄土教の発展」(『講座大乘仏教五・浄土思想』所収・春秋社・一九九六年・二四二頁)参照。

- 69 法照の偈頌讃歌(七六篇)のうち、西方礼讃等の四二篇が『法事讃』・『往生礼讃』・『般舟讃』からの引用。
- 70 同三七―二七二b六―八
- 71 同四七―四三九a二七―b一
- 72 同―一四七a十七―二三
- 73 福島光哉氏は『宋代天台浄土教の研究』(法蔵館・一九九五年・八七―九〇頁)の中で、遵式が重視したのはこの十念門であると指摘している。また、八力廣超氏は博士論文「中国浄土教における念仏思想」

(<http://repo.lib.ryukoku.ac.jp/jspui/handle/10519/45>) の中で、『龍舒増廣浄土文』巻十二には「慈雲懺主晨朝十念法」(『大正蔵』巻四七―二八七c十一)、『樂邦文類』には「晨朝十念法 天竺懺主遵式」(同―二一〇b七)、普度『廬山蓮宗宝鑑』には「簡徑念仏功德十念法門」(同七四―三一三a十一)、彭清録『浄土聖賢録』(一七八三年年成立・『続蔵』巻七八―二八六c二)には「晨朝十念法」として記されているから、遵式の念仏思想は後代まで影響を与えていたことが解るとしている。

第二章 唐中期の教学書からみる善導の影響

第一節 懐感『釈浄土群疑論』

懐感の伝記については、『往生西方浄土瑞応刪伝』に記載されているものが最初であり、次に『宋高僧伝』に収録されている伝記がそれを編纂されたものと考えられる。

まず『往生西方浄土瑞応刪伝』によると、懐感が長安の千福寺に住していたこと、善導に師事して念仏三昧を証得したこと、『釈浄土群疑論』七巻を撰述したこと等が述べられている。

次に『宋高僧伝』巻六にある懐感伝は、前述の『往生西方浄土瑞応刪伝』と同様の内容であり、若干説明が詳細になっている。記述の量から考えて、『往生西方浄土瑞応刪伝』は『宋高僧伝』に比べて簡略な内容であり、『宋高僧伝』は『往生西方浄土瑞応刪伝』の内容に加えて何らかの他の資料を用いたと考えられる。

次に『仏祖統紀』巻二七にある懐感伝も『往生西方浄土瑞応刪伝』等の系列のものである。更に、株宏『往生集』巻一も『往生西方浄土瑞応刪伝』の域を出るものではない。どちらの史料も『往生西方浄土瑞応刪伝』及び『宋高僧伝』の記述内容を踏まえたものであつて、新出の史料に基づく伝記内容は見られない。

このように現存する懐感に関する伝記は不明な点があまりにも多い。ただし、孟銑の『釈浄土群疑論序』の解説を通じて、懐感の人物像や没年代の推定は可能である。

撰次未_レ修_{ナラ}、門成_シ乃_チ化_シ、遺編累復_ス。有_リ懐_ニ憚_ニ法師_一、憚_与感_師並_ヒ為_ニ導_公ノ神足_一。四_禪俱_ニ寂_シ、十_勝齊_シク高_ス。契_悟之_深、詎_ソ止_ニム_{同遊ノ七浄ヲ}。縁_ニ習_{之重ニ}、寧_ロ唯_{共ニ}趣_ニ一_{乘ヲ}。間_レ歳_ヲ易_レ掩_ニ、長_{年ニ}先_逝ス。

三門徒然^リ、七衆同^シ悲^ス。惲^以、昌言之書、既^ニ成^ニ之^ヲ於旧友^ニ。釈疑之論、敢^テ行^ニ之^ヲ故人^ニ。

(『浄全』卷六・一〜二頁)

右の文中の「導公」とは善導のことを指しており、善導の神足としての懐感と懐惲とが同時期に生存していたこと、懐感懐惲の先輩であつて、しかも懐惲より先に逝去したこと、懐感の遷化後、同門の懐惲が『釈浄土群疑論』七巻を補完したこと等が知られる。懐感の没年に関しては、望月信亨著『浄土宗経論章疏録』(大村屋宇田総兵衛・一九〇一年)巻上によると、

懐感禅師 唐景龍二申年六月三十日寂

と記されている。唐の景龍二年とは、西暦七〇八年である。これは善導の寂年である永隆二年(六八一)より二十七年後に相当する。

また、塚本善隆氏によって明らかかなように、『金石萃編』卷八六所載「大唐實際寺故寺主懐惲奉勅贈隆闡大法師碑銘」の記事から、懐惲は唐の高宗總章元年(六六八)二十九歳で剃髮出家し、後に善導に十余年師事し、その寂年は大足元年(七〇一)十月二十二日、六十二歳であつたことが分かっている。

さらに『大周刊定衆経目録』に「校経目僧」として「懐感」の名が出ている。この目録は天冊万歳元年(六九五)十月二十六日、仏授記寺大徳僧の明佺等によって編纂されたもので、その目録の第一五巻の末に明佺等と並んで「懐感」の名が見られる。もしこれが『釈浄土群疑論』の著者と同一人物であるとすれば、懐感は少なくとも六九五年前までは確かに生存していたことになる。

ここで前出の孟銑『釈浄土群疑論序』の記述と照合すると、懷惲の寂年は大足元年（七〇一）であるから、七〇一年までに『群疑論』が完成していたと考えられる。したがって、懷感の生存が認められる天冊万歳元年（六九五）より、懷惲の寂年である七〇一年までの七年間に製作されたことは間違いない。それと同時に、前述の景龍二年（七〇八）入寂説は成立しないことになる。懷感の寂年を的確に何年と断定することは難しいが、偶然にも『群疑論』の製作年代の予測と重なるのである。懷感の没年に関しては、望月信亨著『浄土宗経論章疏録』（大村屋宇田総兵衛・一九〇一年）巻上によると、

懷感禪師 唐景龍二申年六月三十日寂

と記されている。唐の景龍二年とは、西暦七〇八年である。これは善導の寂年である永隆二年（六八一）より二十七年後に相当し、一見すると矛盾はないが、この年であるという他の史料だと断定できる根拠は見出されない。

以上の伝記史料より、懷感是中国唐代の人で郷貫不詳であるが、善導に謁して浄土の法門を問ひ、三七日念仏するも靈瑞なく自殺しようとしたが、諫められて三年念仏して三昧発得し、又『釈浄土群疑論』七巻を撰述したが完成することなく寂し、同門の懷惲がこれを完成させたということが知られる。その没年に関しては『大周刊定衆経目録』に「校経目僧」として懷感の名が出ており、更に『群疑論』を集成した懷惲の没年から考えて、天冊万歳元年（六九五）から大足元年（七〇一）までの七年の間に亡くなったことが推測される。

『釈浄土群疑論』七巻は全篇が問答形式で構成され、その百十有余の問答は大小幾多の問題を網羅して、古今の浄土教に関する問題を概括した形である。主として道綽、善導、迦才等が問題にしたことを、大方そのまま

継承して論述しているが、特に三階教との対決を試みて数々切論している。これは未だ道綽、善導、迦才等の著述に現れていない問題であって、当時の浄土教の歴史的な問題が推察される点である。

前述のように、善導に師事して浄土教を修学していたことは伝記類にも見られるが、その帰浄以前の修学過程については一切不明である。ただし『釈浄土群疑論』の内容から考えると、玄奘翻訳の諸経論、及び三階教関連の諸文献を閲覧出来る状況下にあって、しかも法相教学を修学していたのではないかと推測される。又、前節において取り上げた『大周刊定衆経目録』卷一五の末尾において、

天冊万歳元年十月二十六日

都檢校刊定目録及経真偽仏授記寺大徳僧明詮…(中略)…

大福光寺校経目僧 審言

校経目僧 懷琰

校経目僧 慈訓

校経目僧 懷感 (『大正蔵』卷五五—四七五 a、b)

と記されるように、懷感は「大福光寺」(二三)に所属する校経目僧として記載されている。その上、同じく目録に記載される「大福光寺」に所属している僧名を列挙すると、懷感を含む十八名の校経目僧の外に、

部檢校刊定経目録及経真偽大福光寺大徳僧道復

檢校僧大福光寺都維那 崇業

檢校僧大福光寺主 慧澄

翻經大徳大福光寺都維那予章具開国公 惠儼

翻經大徳大福光寺 波崙

翻經大徳大福光寺 復礼

翻經大徳大福光寺 円測

漢三蔵翻經大徳大福光寺 義浄 (『大正蔵』卷五五―四七五a、四七六a)

等の名を挙げることが出来る。この記述による限り、大福光寺は寺主の慧澄以下、大勢の僧侶が所属する翻訳関係の寺院であり、特に円測や義浄といった著名な学僧や訳経僧が所属していたことが知られる。

このような寺院に懐感が所属していたことは、第一に懐感自身の学識が高かったこと、第二に懐感が大福光寺へ入寺可能な立場にあったこと、第三に懐感が大福光寺に所属する諸僧と直接面識があったであろうことが知られる。特に波崙、復礼、円測、義浄との接点は『釈浄土群疑論』の内容を考えると非常に興味深いものであり、その成立背景にこれら訳経僧の存在があったであろうことは想像に難くない。しかも、波崙、復礼、円測という大慈恩寺、西明寺、大興善寺と関係の深い人物との交渉を考えると、『釈浄土群疑論』における対論者像を垣間見ることが出来るように思われる。

ともあれ懐感は、大慈恩寺や西明寺系統の人物と共に作業が可能な人物、すなわち玄奘の翻訳した諸経論に対する知識を有し、しかも玄奘以前の翻訳経論、学問にも相当明るい学僧であったと考えられる。このように高度

な学問を習得していた状況こそが、『釈浄土群疑論』成立の大きな要因になったのではないかと思われる。

懐感がその生涯を費やして『釈浄土群疑論』を製作した背景には、唐代初期の阿弥陀仏信仰を取り巻く環境が大きく影響している。曇鸞や道綽等によって各時代に体系化されてきた阿弥陀仏信仰は、唐代初期の善導によって「阿弥陀仏の本願」を強く主張する独自の教義が提唱され、当時の仏教界に大きな波紋を呼んだ。

七世紀後半の唐代仏教は、玄奘の影響が色濃く残った情勢であり、併せて天台宗、華嚴宗、律宗、禪宗、三階教等が独自の教義体系を構築していく時代でもあった。特に長安は唐代仏教の縮図とも言うべき世界で、善導の提唱した阿弥陀仏信仰が簡単に受容されるような状況ではなかった。むしろ、阿弥陀仏の浄土を三界内に存在する「化土」と判定し、併せて仏身を「化身」とする説が流布しており、又は阿弥陀仏の浄土への往生は何度も生死を繰り返した末にようやく獲得することが出来るとする別時意説、或いは二乗や凡夫は阿弥陀仏の浄土に往生出来ないとする二乗種不生説等、厳しい批判が次々と阿弥陀仏信仰者に寄せられた。これらの問題は道綽以後、阿弥陀仏信仰に対して常に投げかけられてきた疑問であるが、懐感当時には従来の資料の外に、玄奘が新たに翻訳した諸経論も加わり、道綽や善導が受けることのなかった批判も懐感に向けられた。以上のような状況にあつて、懐感は当時の阿弥陀仏信仰が直面していた様々な問題に対して、明確な論拠を一々提示し、阿弥陀仏の存在と衆生の浄土往生が確固とした宗教的事実であることを論証する必要があつた。すなわち『群疑論』所収の問答の一端が時代の要請を受けて成立したものであつて、懐感是个々の問答において、多数の経論や先学諸師の所説を精査し、自説を構築していったのである⁷⁾。

以上、『釈浄土群疑論』の成立背景をまとめると、①道綽、善導等の浄土教祖師の伝統を継承して、古今の浄土教に関する大小の問題を解決し、②校経目僧という立場にあって、他宗の学僧や訳経僧と接点があり、彼らによって投げかけられた浄土教への疑問に対して返答し、③当時の浄土教を取り巻く環境、つまり浄土教への徹底的な批判に対して反論する、といったことを主な理由として、懷感は『群疑論』を撰述したものと思われる。

善導によって、念仏と称名が同一化された中国浄土教であったが、必ずしも専修念仏を主張した法然まで紆余曲折することなく継承されたものではなかった。ここで、善導以後の念仏思想として懷感をあげる。なぜ挙げるのかというと、懷感は善導の弟子である。故に善導教学をそのまま継承しても不思議ではないのであるが、決してそうではなかった。つまり善導と同時代にもかかわらず、ほとんど善導教学を継承しなかった懷感考察することによって、善導以後の念仏思想の変容を探っていきたい。

懷感の念仏思想について、「卷五 多勸念仏章」に、念仏と諸行との関係を述べ、未だ臨終に至らない者にまで唯念仏のみを勧めるのは何故か、という問いを設け、三釈を並記して答えている。第一の経に随って余行を行ずべしとしているが、念仏しか行ずることができなくても往生するとつけ加えている。しかし第二釈は念仏の法門に深淺があるとして定に通じる念仏三昧と散に通じる念仏とに二分しており、定散とは有相無相の觀と三福三輩の業を指すとする。

また「卷七 通念三身章」には、

問ヲテ曰ク。念仏三昧ノ所見之仏ハ、三身之中ニハ為レサム見ニルト何レノ身一ヲ也。釈シテ曰ク、通シテ論スレハ念仏一ヲ、三身俱ニ念ス。

得^{ニムトナラハ} 無相ノ念仏三昧^{一マ}、念^{ニス}法身ノ仏^{一マ}。得^{ニムトナラハ} 有相ノ念仏三昧^{一マ}、念^{ニス}報化ノ身ノ仏^{一マ}。

(『大正藏』卷四七—七三c二七—七四a一)

とあるように念仏三昧に有相無相を区別しており、無相の念仏三昧とは、無所得の心を以って無相の観を行じ、阿弥陀仏の眞実法身を念ずることであり、有相の念仏三昧とは有所得の心を以って仏の色身、恒沙の万徳を觀念し、至誠に称念する行である。無相の念仏三昧は深学の者が修するもので、この行によって眞如法身を觀る行であり、有相の念仏三昧は浅学の者が修する行であつて、もしそれが成ずれば報化二身を觀る。この報化二身について懷感^ニは凡夫の浄土往生を認めるのだが、それは有漏土の上に凡夫の識心の所變によつて往生するという理解に立つたものである。

これをみれば念仏三昧の念仏は、称名より觀念の意味が強く感じられる。そして

然^{ルニ}准^ニ依^{スルニ}華嚴經・賢護・般舟・觀仏三昧海・觀經・鼓音声王・文殊般若等^{一ニ}、多^ク明^{レカシテ}觀^{ニスルコトヲ} 仏ノ色身^{一マ}、名^{ニツク}念仏三昧^ト。(同—七四a一—四)

とあり、『華嚴經』、『般舟三昧經』、『賢護分』、『觀仏三昧海經』、『觀無量壽經』の諸經により仏の色身を觀ずるのを念仏三昧と名づけている。

このような見仏に重点を置いた三昧發得の法として、闍室念仏というものを勧めている。即ち闍室で修する勗声念仏行は三昧を成じやすいという理由により、三昧を修せんとするものは闍室に入り、念仏すべきであるとし、

「卷七 闍室念仏章」に、

大集日藏分ノ經ニ言フ。大念ハ見ニ大仏一ヲ、小念ハ見ニ小仏一ヲ。大念ト者大声ニ稱レル仏ヲ也。小念ト者小声ニ稱レル仏ヲ也。

(同―七六c―三)

と大念は大仏を、小念は小仏を見るとあり、大念とは大声に仏を称し、小念とは小声に仏を称することで、大声念仏を勧めている。

このように念と称を同一視しており、仏名を称することで見仏三昧を成じようとしていることを見ると、懐感の目指す往生行とは、修慧の中で十六觀と念仏三昧を成ずることであるといえる。

懐感は三昧發得による往生行を勧めながらも、觀仏の前方便としての念仏(称名)が凡夫相應の実踐行にふさわしいとの考えから、「卷三 念仏五勝章」には

釈シテ曰ク。由ニルカ五勝ニ故ニ、雖三モ復暫ク念ニスト仏名一ヲ、滅レシ罪ヲ生レヌ信ヲ。過下キタリ彼ノ十萬億歲如レク救ニフカ頭燃一ヲ、修レシテ道ヲ滅上レシニ罪ヲ。言ニフ五勝ト者、一ニハ發心勝、二ニハ求生勝、三ニハ本願勝、四ニハ功德勝、五ニハ威力勝ナリ。

(同―五〇a―二―五)

と念仏の滅罪には五勝があるとし、また「卷六 念仏七勝章」には、

釈シテ曰ク。命終之人ニ偏ニ教ニフルコトハ念仏一ヲ、以ニテ此ニ七義ノ勝アルヲ、不レ教ニヘ余法一ヲ。七義ト者何ソヤ。一ニハ勝、二ニハ少、三ニハ易、四ニハ滅、五ニハ縁、六ニハ迎、七ニハ生ナリ。(同―六九a―四―六)

と余行に対して念仏には七種の勝義があると示している。

しかし念仏三昧については、「卷七 三昧得益章」で、

一^{ニハ}見^ル聖衆^ヲ、二^{ニハ}聞^ク正法^ヲ、三^{ニハ}滅^ス重罪^ヲ、四^{ニハ}生^ス淨土^ニ、五^{ニハ}諸定ノ根本、六^{ニハ}當^ニ成^ル仏^トス。

(同―七五b二六―二七)

と述べて、より高位の証果に至る面を強調しており、やはり懷感の上では念仏と念仏三昧とは質的に異なつたものと見ていたといえる。

そこで、念仏三昧と区別されている念仏についてさらにみてみる。「卷二 会別時意章」で、十六觀が非行ならば何故韋提が往生したのか、と述べている。故に十六觀は行であり、それと同じ滅罪の効用も、經典に顕された念仏も行であるとして、三業相應の念仏を語っている。

また念仏の行としての価値についての見方は下品往生の点から、懷感は「卷三 逆謗攝取章」で『觀無量壽經』下々品と第十八願との会通を行い、

且^ク如^ク下品上生^ト下品中生^ト、稱^ス念^ス念^ス、不^レ言^ハ具足十念^ト、一念已上悉^ク皆得^レ生^{スル}淨土^ト。以^テ罪少^ト故^ニ、不^レ要^ス滿^テ十^ニ。下品下生^ハ為^レ有^ル逆罪^ト、經^ニ即^チ說^キ言^ハ具足十念^ト得^レ生^{スル}淨土^ト。壽經^ハ含^ミ此^ノ三品^ヲ、總^ニ而^テ言^フ乃^チ至^ス十念^{シテ}得^レ生^{スル}淨土^ニ。經意^ニ說^キ言^ハ。若^シ不^レ造^ル逆^セ人^ハ不^レ論^セ念^之多少^ト、

(同―四四a二〇―二五)

とし、「卷六 滅罪多少章」では『觀無量壽經』で滅罪を説くのに、下品上生は五十億劫であるのに下品中生と下品下生とは八十億劫となつてゐるのは何故か、という問いを設け、二積を並記して答えている¹⁰。第一は衆生の罪の深さの一点についてのみ述べ、第二積はさらに「忙怖による至誠さ」という心的なものを付加したといえ

るが、ともに『観無量寿經』にある「念仏の滅罪力」を会通している。

このように観念主体の往生行を説く懷感であるが、称名については善導と同じく願行具足であるといい、「卷二 会別時意章」に

今時、念仏至心ナルハ即チ意業ノ善行也。称スルム仏ノ名号ヲ、即チ語業ノ善行也。合掌礼拝ハ即チ身業ノ善行也。由リテ此
ノ三業ノ善行ニ、能ク滅ス八十億劫ノ生死ノ重罪ヲ。行ト願相扶ケテ、即チ得ニ往生ヲ。此レ豈唯是レ其ノ願ノミナラム哉。

(同—三九 a 十二—十六)

と善導が六字釈をもって摂論学派の別時意説を批判したのに対し、懷感は十念の称名念仏が唯願無行であるとの非難に、唯願のみではなく身口意の三業が具足しているから、これにより八十億劫生死の罪が取り除かれるのであり、従って往生を別時意とするのはあたらなないといっている。

また善導が本願文と成就文の「乃至十念」と「乃至一念」の会通に本願自解の文や加減の文といった称名による解釈を施したのに対し、「卷七 一念十念章」に

釈シテ曰ク。此レ無レ別ナルコト也。文雖モ有リト異ナルコト、而シテ義本ヨリ同シ。願ノ中ノ乃至十念ハ、此レ即チ以レ少ヲ至レ多ニ。
ニ言ヘルハ乃至一念ト、斯レ即チ以レ多ヲ至レ少ニ。参差互ニ举ク。(同—七二 b 二五—二七)

と懷感も「乃至一念」を「以多至少」に、「乃至十念」を「以少至多」と配してそれらが同一であることを明かしている。

次に九品往生人の位階をどう考えていたかを見ると、「卷六 九品生位章」で、

言フ二家ト者、一ニ釈スラク、此之九品ハ並ヒ是レ十信ノ菩薩ナリ。約レシ住ニ約レシテ退ニ、造レシ善ヲ造レシ惡ヲ。昇降不同ナルヲモテ分シテ成ニス九品一ヲ。初メノ三品ノ人ハ是レ十信ヲ不レシテ退セ住ニセル本位一ニ人ナリ。行ニ有ニテハ浅深一、成ニス上三品一ヲ。中三品ノ人ハ退ニシテ大乘心一ヲ發ニシ小乗ノ意一ヲ、退ニシテ大乘ノ行一ヲ修ニス小乗ノ業一ヲ。行ニ有ニテハ浅深一成ニス中三品一ヲ。下三品ノ人ハ退ニシテ大乘ノ心一ヲ起ニコシ生死ノ一ヲ、退ニシテ大乘ノ行一ヲ造ニス生死ノ罪一ヲ。罪ニ有ニテハ重輕一成ニス下三品一ヲ。(同―六七b三〇九)

とあり、また「卷六 六信不退章」で、

釈シテ曰ク。此ノ上品中生ノ人ハ、十信ノ五心已前ノ人ナリ。十信ノ第六心ヲ名ツク不退心ト。(同―六七c二二〇二三)

と上品中生は十信の五心已前であり、第六心を不退心としており、これ以上が上品上生となるといえる。さらに「卷二 会別時意章」で、

又如レキハ念ニスルカ多宝仏一ヲ、未ミタ即チ至ニラ不退ノ位一ニ也。不退ノ位ハ在ニテ十住ノ初心一ニ。此ノ人当_{下リテ}念ニスル多宝仏一ヲ時上ニ、或ハ是レ十信ノ前ノ心、或ハ十信ノ初心等ナリ。未レタ可_{下カラ}念ニシテ多宝仏一ヲ、即チ超ニヘテ十信ノ十千劫一ヲ即チ至_{中ル}十住ノ初心上ニ。以レテ須_{下ク}中間ニ更ニ修ニシテ八万四千ノ波羅蜜ノ行一ヲ方ニ至_{中ル}初心上ニ也。(同―四〇b十八〇二二二)

と述べている。故に懷感は念仏三昧（見仏）の前方便である念仏（称名）に特に注目し、その滅罪の功は經典によつて確証されており、往生することができるとし、このために九品往生人を十信の菩薩としながら六信不退と輕毛の凡夫であることを付記し、よつて低い位階の者と見ようとしたのである。その上でひたすら念仏（称名）することを勧めたところに懷感の念仏思想を見出すことができる。

第二節 法照『浄土五会念仏略法事儀讚』と『浄土五会念仏誦経観行儀』

『浄土五会念仏略法事儀讚』は、唐の法照の撰述であり、大暦年間（七七九年頃）に著作されたものとされる。これは五会念仏に関する行儀作法を示した書であり、五会念仏の内容を述べた文と、それを讃嘆し、勸励する偈頌が示されている。その名が示す通り当本は略本であり、これに先立つ広本として、『浄土五会念仏誦経観行儀』三巻がある。『浄土五会念仏誦経観行儀』は現在上巻を欠き、中下巻が残るのみである。細かな断簡等を除けば、法照の著作の中でまとまったものは、この両書のみである。

これらの著作の制作意義を挙げれば、以下の通りである。

- ① 末代の凡夫を済度するためには念仏道に入るしかないとして、法照自ら念仏の法門に親しみ、五会念仏という法会の儀軌を定めて書物に著し、衆生救済の法を明らかにした。
- ② 西方浄土の様相を具体的に示し、それによって人々に安住の地の様相を明確にした。
- ③ 邪見邪執の見方に対して、念仏三昧こそ仏教の根本義に叶い、真理に叶うということを示した。
- ④ 施主（法会道場の建立者、法会を設けて大衆に供養しようとした者など）の恩に念報するため。
- ⑤ 唐時代の浄土念仏にもとづく行儀や法会のあり方を、より具体的に示す必要があった。

法照は唐代浄土教の大徳であり、生年は不詳であるが、出身地に関しては、師匠の承遠と同じく、漢州（四川）

地方の人であるという説と、南梁（湖南省宝慶県）の人とする説がある。永泰年中（七六五年頃）に東呉地方に遊学し、ついで、廬山に入つて西方道場を結び、念仏三昧を修す。そして仏の導きにより南岳衡山の承遠に師事したという。大暦元年（七六六）四月、衡山の弥陀台において、毎年夏の九〇日間に般舟三昧を勤修する誓願を發し、同年夏、般舟念仏道場に入つて行じ、二七日目の夜に至つて、阿弥陀仏より五会念仏の法を親授する。その他、様々な奇瑞に遇い、大華嚴寺華嚴院念仏道場にて所見の靈異を記した『大聖竹林寺記』を述作。その後、并州に下つて五会念仏を弘通し、大暦九年（七七四）一〇月、并州竜興寺において『浄土五会念仏誦經觀行儀』三卷を撰述、ついで、大暦の末（七七九頃）、長安に入り、章敬寺浄土院にて『浄土五会念仏略法事儀讚』一卷を撰述した。貞元年間（七八五、八〇四）の頃、五台山において、かつて感得した場所に竹林寺を創建した。円仁もこの地を訪れ、ここに二週間滞在した。

上述の通り、『浄土五会念仏略法事儀讚』には五会念仏に関する行儀作法を示されているが、具体的に五会念仏とはどのようなものであろうか。『浄土五会念仏略法事儀讚』細注には、

梁漢沙門法照、大暦元年夏四月中、起自南岳弥陀台般舟道場、依無量寿經作

とある通り、法照が大暦元年頃、南岳における承遠の念仏道場において、『無量寿經』にもとづいて作られた、音楽的念仏行儀である。『浄土五会念仏誦經觀行儀』巻中には、この法が阿弥陀仏より伝授されたことを更に詳細に述べている。その内容を要約すれば、以下の通りである。

①五会念仏は法照が三昧中に阿弥陀仏より感受した無価梵音念仏、即ち無上最尊の念仏法である。

② 無価梵音五会念仏は、極楽の水鳥樹林の音声に唱和する念仏法である。

③ 故に念仏法中最も功德広大なる念仏法にして、現代末法衆生を救うべき至宝であり、まさに所謂五濁悪世の現代に興隆されるべき法門である。

法照は『浄土五会念仏略法事儀讃』において、どのような文を根拠として五会念仏が示されるのかという問いを發し、それに答えて『無量寿経』の中に、「あるいは宝樹あり。：（中略）：清風、時に微妙に發りて五つの音声を出す。微妙にして宮商、自然にあひ和す」などとあることによつて、その「五会声」をとらえて五種の念仏の調音を五会念仏としたことを記している。

元來、『無量寿経』に説かれる「念仏」は「憶念」を意味しているが、中国浄土教徒、殊に善導・道綽一門において実行された念仏は、声に出して仏名を称える称名念仏を推奨している。善導一門の浄土教は唐中期の浄土教において指導的地位を占め、称名念仏が盛んに行われ、また浄土教的な法要儀式も大いに發展を遂げたとされている。法照もまたその流れを汲み、称名念仏を推奨し、「高声念讃」を作っている（『浄土五会念仏誦経観行儀』巻下所収）。僧俗男女を通じた念仏教徒の間に宗教的儀式が發達する時、おのずから多人数唱和の念仏法が要求され、いわゆる引声念仏が發達する。

五会念仏がいかなるものであったのかは、『浄土五会念仏略法事儀讃』に、

第一会平声念南無阿弥陀仏

第二会平上声緩念南無阿弥陀仏

第三会非緩非急念南無阿弥陀仏

第四会慚急念南無阿弥陀仏

第五会四字転急念阿弥陀仏

とあるように、南無阿弥陀仏の唱法を、高低緩急の異なる五種類に分割して行うものである。大体において、第一会、緩やかな平声の念仏より、次第に高声急速の念仏に転じ、第五会に至って南無を略した四字高声急速の念仏となるのである。また、五会念仏の詳しい行儀次第を列举すれば、以下の通りである。

○五会念仏法事は、道俗相まって三〜七人で行う。衆の中から声が良く、音楽に造詣の深い者を選定する。

一人の座主（導師）を選ぶ（経讚法事の次第を熟知した者であること）。一人の副座（補佐）を選ぶ（香火打磬同声唱讚をよく知る者であること）。

○次第

- ① 梵香し、招請の合図に打磬する。以上副座の役。
- ② 座主（導師）が念仏一声する。これは五会念仏の第一会の念仏。
- ③ 座主が表白する。
- ④ 表白終了の合図に副座が打磬する。
- ⑤ 梵唱師が偈を唱える。

⑥ 「阿弥陀仏」「観音勢至地藏菩薩」の念仏三回五回あるいは十回唱える。状況により座主がその数を判断する。

⑦ 請文を座主の句頭で唱え、大衆は同音し、一句毎に礼拝する。

⑧ 莊嚴文を座主が唱える。⑥の念仏の回数によってこの法事の広略を知る。施主がいる場合更に別に莊嚴文を作成し述べる。

⑨ 誦経。『阿弥陀経』か『観無量寿経』を誦す。

⑩ 偈を唱える。

⑪ 誦讚。法要の広略に応じて、任意に誦す。

⑫ 五会念仏の第三会念仏を誦す。

⑬ 道場楽讚文を誦す。その時は高声に行う。

⑭ 第三会念仏を三百余り誦す。

⑮ 西方礼讚を誦す。法事の終了を表す。

⑯ 天台智者回向発願文を座主が最後に誦す。

⑰ 法要終了し散会する。

以上が『浄土五会念仏略法事儀讚』に示される行儀次第である。

しかし、法照のこうした音楽的口称念仏は、禪の系統にも存在したのである。即ち法照の師承遠が禪を学んだ処寂の門下には、引声念仏を修したといわれる金和无相がいた。彼は説法の始めには大衆に先ず引声念仏せしめ、念絶え声停んだ後「無憶無念莫忘」の三昧境に入ったと伝えられる。また五祖行忍には南山念仏門禪宗を主唱した。これは引声念仏を利用し、平声より微声、無声へと導いて、遂に無想に至らしめるものであって、法照の順序はこれの逆順したものであると考えられる。ともかく、禪家にさえ活用された音楽的な引声念仏は、法照の五会念仏の構想にも大きく役立つことと思われる。

またこの五会念仏につづく讚文も、法照は既述のごとく数多く作っているが、その讚歌の間には、「我浄楽」・「無量楽」・「難思議」・「涙落如雲雨」などの感嘆詞がさかんに挿入してあり、「浄土楽浄土楽、西方浄土甚快楽、浄土楽、此後漸急調」（『大正蔵』卷八五——二四七頁）というような、韻律的な名文句も随所にある。

この讚文に関しては前章でも指摘したように、善導の著作に依り、その作品を援用しているのである。しかし、厳密に見れば、法照は主として善導の儀礼的な一面を多く承けついだことは認められるけれども、善導の『観經疏』の引用はなく、その真意を把握したものとはいえない。それでも師である承遠に比較すれば称名中心主義が大きく展開していることは注目せらるべきであるが、それもやはり諸宗融合的背景の中においてである。五会念仏の宣揚それ自身さえ禅定的念仏三昧発得と通ずるものがある。『浄土五会念仏略法事儀讚』の初に「念仏三昧^ハ是^レ真^ノ無^上深^妙ノ禅^門ナリ」（『大正蔵』卷四七——四七四頁）と記し、また『浄土五会念仏誦經觀行儀』にも「第五^ニ震動^{シテ}天魔^ヲ散^ス、能^ク令^レ念^セ者入^ル深^ク禅^ニ」（『大正蔵』卷八五——二五七頁）と述べ、また「人今専^ラ念^{シテ}、

念者入ニル深禪ニ…（中略）…念即チ知コリ無念ヲ、無念ハ是レ真如ナリ」（『大正藏』卷八五—一三八四頁）とある。これはその例である。

また法照の念仏が天台の趣旨とも一致していることは、法事の最後を「天台智者廻向發願ノ文」で結ぶべきことを示して、「広ク作ニ五会ノ真声ヲ。念仏三昧ノ理事双修、相・無相ノ念、即チ与ニ中道ノ実相ト正シク觀ニ相応ヲ」（『大正藏』卷四七—四七五頁）と述べていることでも理解される。他にも諸宗融合的な基盤の上に、善導の行儀作法を交え、しかもその中軸に念仏思想を生かして、ここに五会念仏という法照独特の浄土教体系を構成したと考える。

第三節 飛錫『念仏三昧宝王論』

飛錫は唐中期の僧であり、生没年代は不詳である。伝記史料としては『宋高僧伝』・『釈門正統』・『仏祖統紀』・『浄土聖賢録』などがある。

いま『宋高僧伝』によれば、飛錫は初め律を学び、後に楚金（六九八—七五八）と共に天台宗を学び、止観に精通したという。天宝三年（七四四）以降、長安千福寺法華道場において法華三昧を行じ、また終南山紫閣峯草堂寺に住した。上元二年（七六一）、日本の遣唐副使石上宅嗣に対し、『念仏五更讚』一卷を撰して与え、広徳二年（七六四）より不空（七〇五—七七四）の奏上で大興善寺に大徳四九人を置くに当たり、この中に選ばれた。

以後、不空の訳経場において『仁王護国般若経』二巻、『密厳経』三巻、『大虚空藏菩薩所問経』などの翻訳に従事した。大暦九年（七七四）、不空の寂後には不空のために碑文を製作し、他方では千福寺・安国寺の法華道場検校を務めた。また、勅により止雨の祈願をし、或いは新古の『四分律疏』に関する対立紛争のおりには、皇帝の命によりその解決を目的とする転経礼儀六時行道の法要を主宰するなど、朝廷からの信任が厚かったと思われる。また同行であった楚金の没後にも、彼のために碑文を製作している。

しかしながら、飛錫の人物像は数少ない典籍における断片的な記事によってしか窺い知ることができないのが実状である。飛錫に係る金石文などは塚本善隆氏によって紹介されているものの、未だその全容は明らかではない。特に天台門人としての飛錫という点では一層その感が強い。前述のように飛錫が活躍したであろう時代は、ちようど天台六祖荆溪湛然（七一―七八二）が活躍した時代と重なるため、どうしても湛然教学の方に研究の重きが置かれ、その傍系に属す人々にまではその文献も乏しいことも相まって、さほど注目されてこなかったように思われる。

さて、飛錫には著書として現存する『念仏三昧宝王論』の他、『無上深妙禅門伝集法宝』（未伝）、『誓往生浄土文』（未伝）、『念仏五更讚』一卷（未伝）などがある。この飛錫の教学の特徴としては、天台の教義に通じ、その上で自らの浄土教を展開させた点が指摘され、その著作である『念仏三昧宝王論』の内容は天台教学や浄土教に限定されるものではなく、広く仏教を融合するものであったといわれている。

『念仏三昧宝王論』は、飛錫の思想を知る唯一の書である。飛錫は『念仏三昧宝王論』序において、法華三昧

を不輕の行とし、念仏三昧を般舟の宗・無上深妙禪門と位置づけて論を展開する。

『念仏三昧宝王論』は上中下三卷・二十門に章立てされており、上巻において未来仏の念仏を説き、中巻においては現在仏の念仏を説く。下巻においては過去仏の念仏を説き、総じて三世円通の念仏を説くことを特徴としている。飛錫は、未来仏をこれから仏と成る衆生と位置づけ、凡夫として仏と各別されるべきではなく、未来の仏として衆生を見るのである。故に『法華経』「常不輕菩薩品」に登場する常不輕菩薩の三昧を法華三昧と定義するのである。中巻における「現在仏」とは、阿弥陀仏を想定しているが、『般舟三昧経』に説かれる観仏としての念仏を示している。飛錫は、法華三昧と念仏三昧を法と仏の関係になぞらえ、それぞれを相即の関係とする。仏慧をもって仏も法も成り立つとするのである。飛錫の念仏思想は、道綽・善導系の浄土教とも、慧遠系の浄土教とも異なるものであり、飛錫独自の浄土思想に彩られており、後世、おりに触れて注目され、伝来するのである。飛錫の活躍した時代は、不空三蔵による密教經典の訳出が盛んであり、飛錫自身も訳経所に参加している。また飛錫自身も、不空の受法の弟子として、灌頂を受けている。『念仏三昧宝王論』の内容には、伝統的な浄土教の解釈にも当たらない、また天台教学の伝統とも異なる見解も多々示されている。但し、飛錫の思想は、飛錫自身が置かれた環境の影響があったと推測できるが、それを『念仏三昧宝王論』の中に端的に見いだすことは容易ではないのである。

では、中国浄土教研究の視点から論じている諸氏の説を概観する¹⁾。望月信亨氏は「天台門葉の浄土讃揚と飛錫の三世仏通念説ならびに浄土十疑論」の中で飛錫にふれ、

要するに三世仏通念の説は、般舟三昧と法華不輕の行とを結び付けたのであって、即ち法華と念仏との融合一致を企てたのである。¹²
と述べている。

塚本善隆氏は「飛錫並びに少康の念仏教について」において、『宋高僧伝』卷三及び『仏祖統紀』卷一三、『不空表制集』によって飛錫の事蹟を明らかにした上で、『念仏三昧宝王論』に基づき教義研究を行っている。『念仏三昧宝王論』は、上巻七門「念未来仏」、中巻六門「念現在仏」、下巻七門「通念三世無不是仏」より構成されているが、その意図する所は普く三世一切仏を念ずる念仏三昧を勧めることにあるとする。内容については、

- (一) 法華・念仏双行融和
- (二) 三階教と浄土教の融合
- (三) 念仏と禪の融合
- (四) その他、戒、真言をはじめ一切仏教の融合調和の傾向

の項目をあげ、畢竟「万善同帰念仏三昧」の説であると述べている。

上巻「念未来仏」を説く七門については、三階教にみられる普仏普教説との関連性を指摘し、三階教の復興期と本書が著された時期が一致することを明らかにしている。中巻「念現在仏」を説く六門については、現在仏が

主として阿弥陀仏を意味することを明らかにし、念阿弥陀仏往生極楽の教旨を説いたものであるとしている。下巻「通念三世無不是仏」を説く七門については、何れの仏を念じることとも三世一切仏に通念し、有空双修、理事双行にして中道相即の念仏であるとしている。

さらに塚本氏は飛錫の特徴として、教理としては三階教の普仏普教を説き、実践としては弥陀念仏を實行したことや、天台の事理相即双行、中道の教義が根底にある上で、禪門における無相無念の禪定の主張との調和融合につとめたことなどをあげている。そして飛錫教学については、

仏教のすべてを認容し抱擁した総合協調の仏教を説き、その上に弥陀念仏往生浄土教を説いた¹³と結論づけている。

服部英淳氏は「飛錫の事蹟とその教義」の中で、

- (一) 事蹟並びに著書
- (二) 三世通修の念仏思想
- (三) 三身説
- (四) 無心念仏
- (五) 禪家に対する態度
- (六) 実践方法

という項目より考察を行っている¹⁴。(二)においては、過去仏としての釈迦・現在仏としての弥陀・未来仏としての一切衆生を念じせしめ、三世の円通を説くが、現在仏たる弥陀を以って主としていると述べている。(三)においては、三身を念ずることによって三種の障(皆闍障・悪念障・逼惱障)を破するという説を取り上げている。そして観を修すること、止を修すること、中道第一義空に了達することを、それぞれ化身・報身・法身に当てはめる説の特異性を指摘している。(四)においては、事を排した念仏も理を排した念仏も不可であり、事理双修の念仏を説いたことを明らかにしている。(五)においては、是心是仏是心作仏の問題、想を用いる問題、仏と衆生を所念と能念で捉える問題、仏を衆生の心行中に求めず外に求める問題についての見解を整理している。(六)においては、出入息を以って念仏となした事、行住坐臥に念仏することによって三昧を得て見仏すること、念仏のときに面を西向することなどをあげている。

中山正晃氏は「念仏三昧宝王論について」において、唐代初期の仏教を教義中心の仏教、唐代中期の仏教を実践中心の仏教と捉えて考察をしている。氏は

飛錫はその著『念仏三昧宝王論』において、三世仏通念の説を立て、念仏三昧と法華三昧の相即一致によって無上深妙禅門の成立を説くことから、この念仏三昧の思想は、慧日・承遠を受け継いだ法照の浄土念仏教とほとんどその方向を共にしている

と結論づけている。¹⁵

また上杉文秀氏は『日本天台史』の中で飛錫を紹介し、『念仏三昧宝王論』の浄土念仏は三世諸仏通修の義であるといい、明代の智旭の『浄土十要』にも本書を編入していることや、本書の序文などから推して天台の門人であるとしている。また、親鸞がその著『教行信証』「行巻」の『念仏三昧宝王論』冒頭に、禪宗の二字を置いているのは天台大師を南山道宣が習禅の人とするのと同じ意味であって、法華三昧・般舟三昧の習禅を主とした人という意味であろうと論じられている¹⁶。

日比宣正氏は『唐代天台学研究』の中で、『仏祖統紀』の記事から飛錫が楚金と共に智顛の教学を学び、三観を習学したことを紹介し、また『宋高僧伝』巻三の記事から「天台法門一心三観を習う」とある点でこのことは確かであろうと述べている¹⁷。

山口光円氏は『天台浄土教史』の中で、飛錫を何れの教系にも属さない立場の人としてあげている。氏は『念仏三昧宝王論』の各章を要約した後、飛錫の浄土教は禅浄融合のもので、その教義は事理双修にして、念仏三昧の意義は頗る広く、その中に法華三昧を含有するのみならず一切の教義をも具有するとあるので、念仏、或いは観仏と限定すべきものではなくて、三世通修を教える念仏三昧であることを認めるものであるとしている¹⁸。

大久保良順氏は「唐代における天台の伝承について」の中で、玉泉系天台と飛錫の関係についてふれ、飛錫が天台山を中心とする天台とは別に、玉泉を中心とするものの中にあつたと考えることが最も妥当であろうとする。その根拠は飛錫が勧める高唱念仏には法照との関係が認められると考えられること、また恵真門下の承遠によって伝えられた対禅浄土説が後の法照に伝承され、その法照が五会法事の念仏を鼓吹し無上深妙の禅門は念仏であ

るとしたことは、般舟三昧の法に依るところであり、これは飛錫の対禪淨土説と方向性を共にしていると考えられることなどをあげている。とりもなおさず玉泉系の天台は、あくまで止観法門を中心に展開したが、さらには円・密・禪・戒・律の法門をも併せ相承している所に特色があるとされることから、飛錫がこの系統に属していたであろうことは予想はされるものの、不可解なことであることは確かで、なおかつ極めて重要な問題であるとされている¹⁹。

以上関係諸氏の説を概観してみたが、総体的には飛錫並びに『念仏三昧宝王論』に関しての記事の紹介、または時代的な諸宗融合説を述べる論究がなされている。

飛錫は『念仏三昧宝王論』において、淨土教の実踐行儀に対する疑難の大綱を挙げている。

まず第一に、当時の禪宗徒は、自己の内心に仏を求めて専ら自身の心を清淨にし、自己をはなれて仏を求めず、阿弥陀仏や西方淨土の实在を否定しようとした。それゆえ『観無量寿経』に説く「是心是仏」の語についても誤解して、阿弥陀仏の名を称え、極樂淨土を想い、自己を離れて外に仏を求めるのは経説に違うのではないかと詰問している。これに対しては、念仏をする故に、仏はそのおもいに従って生ずるから、「是心是仏」と言うのであるとし、更に『観無量寿経』の真身觀を説いて、恒河沙の光明相好は仏願力によって仏想を成じ、往生を得ると主張している²⁰。

第二に、阿弥陀仏を念ずることが三世の諸仏に通ずるとの意味を明らかにしたが、念仏の行者はなぜ偏に阿弥陀仏一仏を念じ、西方淨土に往生を求めるかについては、未來仏を念ずるも事広く理幽かであって、特に鈍根の

衆生は實際の實踐上、心が馳散して難きを恐れるため、現在仏たる阿弥陀仏を念じて心を一境に專注せしめるのであると言う。更に龍樹の『十住毘婆沙論』「易行品」を引用して、菩薩の行には難行と易行の二種があり、弥陀の本願力によって速やかに不退を得るのを易行としているのは、現在仏を念ずる法を説いたものであると述べる。またその例証を挙げ、本願力は衆生に縁が深く、易行なるが故に心を一境に專注し、聞名称念すべきことを勧めているのである²¹。

第三に、念仏三昧と法華三昧の一致を以て無上深妙の禪門であるとしたので、念仏三昧の行法について独自の説を立て、無心念仏理事双修を説いている。その中、禪宗徒が所念の仏と能念の心を存するのは妄想ではないかとの論難に対しても、心仏ともに遠離してたとしても何も得べきものないと心に了解すれば、妄想は生じないと説いている。これらは要するに想と無想、念と無念は各々相即するものであり、二辺に偏らず中道でなければならぬことを強調したものである²²。

第四に、仏の名号を称するのに入息を以て念仏となし、これによって行住坐臥、常に念仏より離れない生活を説き、また『無量寿経』に説く「一念」と『観無量寿経』に説く「十念」については、一念を正となし、一念の善業が成ずれば浄土に往生することができるとし、十念は疾病で力衰え、心劣れる者が十称してその念を助けるものであると説いている。しかしこの十念については、一念の後、止観によって三昧が成就するのに、なぜ高声を必要とするのかと言う疑難がある。これに対して飛錫は、懷感の『釈浄土群疑論』によって高声念仏に関する五種の利点を挙げ、声を励まして念ずれば心が馳散せず、速やかに三昧を成ずることができると主張して、さ

かんに高声念仏を勧めている²³。

第五には、当時の禅宗徒が無為、無相の説に執着して、仏の相好、浄土の莊嚴を有為、有相の迷見であると論難し、経像、供養、法事などによるのは解脱の正因ではないと主張して、諸宗一般の実践行業を批判している。

これに対しては、仏典に説くすべての行業を以て成仏の因となすべきことを説示するとともに、とくに念仏三昧を以て諸善万行の最上首としたから、教理行果八万四千の波羅蜜門は、みな念仏三昧の異名であると言って、大乘仏教徒の間に行なわれるあらゆる行業をすべて念仏三昧に同帰して、これを浄土往生の実践行業として修することを人々に勧めている²⁴。

このように飛錫は『念仏三昧宝王論』において、念仏三昧行法の仏教諸宗との融和会通につとめているのである。また、仏教におけるあらゆる実践の行業をすべて浄土往生の行因として認め、それらを念仏三昧に同帰することによって、阿弥陀仏を称念して浄土に往生することを説くのが飛錫の立場とその主張であった。

1 『大正蔵』卷五一—一〇六 a

※『釈浄土群疑論』の書き下し文については、岩野真雄編『国訳一切経和漢撰述部』諸宗部・五（大東出版社・一九八八年）のものを参考にした。

- 2 同五〇―七三八 c
- 3 同四九―二七六 c
- 4 同五一―一三二 c
- 5 塚本善隆稿「金石文に見えたる善導と道綽」（『仏教学』二卷七号所収・一九二五年）
- 6 『大正藏』卷五五―四七五 b
- 7 榎屋達也稿「懷感浄土教の研究―善導浄土教と比較して―」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第三五号所収・二〇一三年）参照
- 8 釈シテ曰ク。行者一生ニ修スルニ浄土ノ業一ヲ、非四ス独リ偏ニ勸ムルニ唯行ニセヨト念仏ノミヲ。然ルニ修ニ行スル之一ヲ者ノ根ニ有ニ利鈍一。学ニ有ニ浅深一。故ニ經ニ分ニ定散ノ兩門一ヲ、人ニ成ニ九品ノ差別一ヲ。利根心静ニ之者ニハ、教レ修ニセヨト有ニ相無相ノ觀、平等甚深ノ法門一ヲ、若シ鈍根散乱ノ之徒ニハ、唯行ニセシム三福三輩ノ之業一ヲ。非ニ唯偏ニ勸ムルニ念仏ノミヲ。亦修ニ種種ノ法門一ヲ。如シ其レ不レ能ニ広行ニ、念仏シテ亦生ニ浄土一ニ。又念仏ノ法門ハ或ハ深、或ハ浅、通レ定ニ通レ散ニ、大根少行ク咸ク得ニ修行一スルコトヲ。定ハ即チ始ニメテ於ニ凡夫一ニ終ニスルマテ乎ニ十地一ニ、行ニ念仏ノ三昧ノ甚深微妙一ヲ。華嚴・涅槃・文殊・般若・大集・賢護・觀仏三昧ニ咸ク共ニ稱ニ讚セリ不可思議一ト。如ニキハ善財童子ノ、於ニ功德雲比丘ノ所ニ請レ修ニ修ニ菩薩ノ之行一ヲ、功德雲比丘ニ唯教ニ念仏ノ三昧ノ法一ヲ。此レ即チ甚深ノ法也。散ハ即チ一切衆生、若シハ行若シハ坐、一切ノ時处ニ皆得ニ念仏一スルコトヲ、不レ妨ニ諸務一ヲ。乃至命終ニ亦成ニ其行一ヲ。又修ニ諸行一ヲ往ニ生スルハ西方一ニ、雖レ有ニ聖言一、經文ニ說少シ。念仏シテ得ニ往生一ヲ、其ノ教極メテ多シ。（『大正藏』卷四七―五九 c 十七く六〇 a 二）

9 若シ以ニ念仏一ヲ非ニスト是レ行ニ者、三福十六觀等ハ是レ行ナリヤ、非レ行ニ耶。若シ是レ行ナリト者、如ニ地觀ノ中ニ説クカ。作ニ是ノ觀一ヲ者ハ、除ニキテ八十億劫生死之罪一ヲ捨ニテ身ヲ他世ニ、必ス生ニス淨仏国ニ。心ニ得レ無キコトヲ疑。念ニスルニ阿弥陀仏一ヲ、亦於ニイテ念念之中ニ、滅ニシテ八十億劫生死ノ重罪一ヲ、得レ生ニスルコトヲ西方ニ。何カ故ソ滅罪是同ニシテ、而シテ彼ハ是レ行、此レハ非レ行ニ。彼ハ得レ生ニスルコトヲ。此レハ不レ得レ生ニスルコトヲ耶。若シ俱ニ非レ行ニ者、韋提希夫人及ヒ五百ノ侍女、仏記レス得レ生ニスルコトヲ。為下サムヤ由レリテ作スニ此ノ觀等一ヲ得上レ生ニスルコトヲ。為下サムヤ由レリテ余ノ行一ニ得上レ生ニスルコトヲ。若シ由レリテ此ノ觀等一ニ得レ生ニスルコトヲ者、此レ既ニ非レ行ニ。如何ソ、得レ生ニスルコトヲ。若シ作レシテ觀ヲ不レ得レ生ニスルコトヲ者、何ソ須ク下夫人請説ニキタマヘト、不生之法一ヲ、如来為ニ説キタマフ不生ノ法上ヲ耶。又若シ總テ是レ願門ナレハ、即チ応ニ唯是レ其レ一ナル。何ソ須ク分別シテ為ニ十六觀一ト耶。

(同—三九c二四—四〇a六)

10 釈シテ言フ。念ニスルコト 仏ノ名号一ヲ雖ニ復不レ殊ナラ、由レリテ念仏ノ心至誠ノ差別一ニ、故ラ令ニム滅罪ヲシテ多少不同一ナラ。下品上生ハ罪業輕薄ニシテ、死無ニキラモテ 惡相一、怖心不レ極ナラ。雖ニ至誠ニ念仏一スト、但能ク滅ニ彼ノ五十億劫ノ生死之罪一ヲ。下品中生ハ地獄ノ猛火一時ニ俱ニ至ルヲモテ、罪人忙怖シテ念仏至誠ナリ。由レリテ心徹到一スルニ、滅ニ除ス八十億劫ノ重罪一ヲ。問フ、若シ然ラ者下品下生ハ忙怖最モ重シ。応レ言フ念仏更ニ滅ニスト多億一ヲ。何カ故ソ同シク前ニ八十億劫ナルヤ。答フ、行者命終ノ時、其ノ氣力虛微ニシテ 尽ニスルコト力ヲ至誠一ニ、只至ニ於此一ニ、力ニ有ニ分齊一。豈能ク多ナラム耶。以テ罪既ニ多クシテ 障ニスルヲ生ニスルコトヲ淨土一ニ、令メテ具ニ十念一ヲ、滅ニスルコト 罪ヲ方ニ同シクシテ 始メテ得レ往ニ生ニスルコトヲ 清淨ノ仏土一ニ。(同—六八b二〇—c一)

11 唐中期仏教思想研究会編『大正大学総合仏教研究所研究叢書第二二卷…念仏三昧宝王論の研究』(ノンブル社

・二〇一〇年) 参照

- 12 望月信亨著『中国浄土教理史』（法蔵館・一九四二年）
- 13 塚本善隆著『塚本善隆著作集』第四卷（大東出版社・一九七六年）
- 14 服部英淳著『浄土教思想論』（山喜房仏書林・一九七四年）
- 15 中山正晃稿「念仏三昧念仏三昧宝王論について」（『日本仏教学会年報』第四一号所収・一九七六年）
- 16 上杉文秀著『日本天台史』（破塵閣書房・一九三五年）
- 17 日比宣正著『唐代天台学研究―湛然の著作に関する研究―』（山喜房仏書林・一九六六年）
- 18 山口光円著『天台浄土教史』（法蔵館・一九六七年）
- 19 大久保良峻稿「唐代における天台の伝承について」（『日本仏教学会年報』第十七号所収・一九五二年）
- 20 「是心是仏是心作仏門」（『大正蔵』卷四七―一三九a～c）
- 21 「念現在仏專注一境門」（『大正蔵』卷四七―一三八a～b）
- 22 「無心念仏理事隻修門」（『大正蔵』卷四七―一四一c～一四二b）
- 23 「高声念仏面向西方門」（『大正蔵』卷四七―一三九c～一四〇c）
- 24 「万善同帰皆成三昧門」（『大正蔵』卷四七―一四四a～c）

第三章 五部九卷以外の著作

第一節 『念仏鏡』

中国、唐代の浄土教者である善導は『観経疏』「散善義」の中で、

一心ニ専念ニシテ弥陀ノ名号ヲ、行住坐臥ニ不レ間ニハ時節ノ久近ヲ、念念ニ不レ捨テ者、是ヲ名ニツク正定之業ト。順ニスルカ彼ノ仏願ニ故ニ。(『大正藏』卷三七—二七二b六〜八)

と述べ、称名念仏を正定業と位置づけている。その根拠として、『無量寿経』第十八願を『観念法門』や『往生礼讃』で、

即チ如シ無量寿経ノ四十八願ノ中ニ説クカ。仏言ハク。若シ我成仏センニ、十方ノ衆生願レシテ生ニセント我カ国ニ、称ニスルコト我カ名字ヲ、下至ニルマテ十声ニ、乗ニセン我カ願力ニ。若シ不レ生セ者、不レ取ニラ正覚ヲ。(同四七—二七a十七〜十九)

又如シ無量寿経ニ云フカ。若シ我成仏センニ、十方衆生称ニスルコト我カ名号ヲ、下至ニルマテ十声ニ、若シ不レ生セ者、不レ取ニラ正覚ヲ。(同四七—四四七c二四〜二五)

と、「念」という語を「称」という語に言い換えることにより、第十八願を根拠とした称名念仏を打ち出している。この善導の「称名正定業」の説を含め、善導の後世への影響について、柴田泰氏の研究があり、その中で従来の見解に関する整理がなされている¹⁾。その中で同氏は各書物の浄土教の系譜を挙げ、その系譜の中での善導の位置づけについて言及をされている²⁾。

それに対して、本節で念仏に特化して書かれた書物である『念仏鏡』から善導の後世への影響をみていきたい。

後述するが、『念仏鏡』は善導が亡くなって以後、約一〇〇年経過した後に書かれた書物であり、それを見ることによって善導の念仏思想の影響の有無を確認できると考える。

次に先行研究について概観すると、望月信亨氏³、小笠原宣秀氏⁴、三宅徹誠氏⁵、木村清孝氏⁶は『念仏鏡』の成立年代を特定する研究、並びに後述するが大行という人物についての生没年を考察するために『念仏鏡』を手がかりとしている。糸原勇慈氏⁷、伊吹敦氏⁸は各宗教教団、例えば、糸原勇慈氏は三階教、伊吹敦氏は禅宗からの論難に対して『念仏鏡』ではどのように対応がなされたのかを考察し、検討している。しかし浄土教、特に善導の思想から『念仏鏡』を鑑みた場合、どのような相異が表れるのかを考察した先行研究が管見の限りなく、筆者はそれを見ると共に、後代の念仏思想に及ぼした善導の影響の有無を考察していきたいと考える。

まずは『念仏鏡』という書物について説明する。著者は道鏡、善道の共集とされる。道鏡については、望月信亨氏、小笠原宣秀氏らによれば、道鏡は『漢家類聚往生伝』巻中¹⁰や『戒珠集往生浄土伝』巻中¹¹にある相州日光寺道鏡（生没年不詳）のことであり、また善道は同じく『戒珠集往生浄土伝』巻中にある善豊伝に出てくる「道禪師」¹²のことではないかとしている¹³。しかし『漢家類聚往生伝』巻中の善豊伝を見ると「道禪師」とあるため、善道のことではないと思われる¹⁴。また岩井大慧氏は、『念仏鏡』は実は道鏡一人によって作成され、その中に多くの善導の説を取り入れ、善導の名を借りて、並記し共集したものではないかとする¹⁵。これは王古『新修往生伝』の善導伝・善道伝¹⁶に基づく善導一人説・善導二人説に端を発している問題である¹⁷。ともかくもこの善道が如何なる人物であったかは不明である。

成立年代については、多くの先行研究が年代を定めておらず、特定するには難しく、概ね八世紀末～九世紀初頭の書物とみられる¹⁸。内容については、「本」（「第一 勸進念仏門」）～「第九 広摂諸教門」と、「末」（「第十 釈衆疑惑門」・「第十一 念仏出三界門」）の二つに分かれているが、何故「本」「末」に分けられているのかは不明である。特徴としては、道綽や善導、懷感らに言及する浄土教に関係する書物であり、念仏の超勝性を一貫して説くものであるが、「第十 釈衆疑惑門」ではさらに六門に分けて¹⁹、三階教や弥勒信仰、禅宗など他の思想的立場と浄土教とを比較して、浄土教の優越性を示している。その他として引用される経論については『無量寿経』・『観無量寿経』・『阿弥陀経』・世親『浄土論』等、二十六経二論であるが、現在の『大正蔵』所収の文と合致するものはなく、ほとんどが取意の形で引用されている。

ではまず、善導の念仏思想について概観しておく。善導の念仏思想は五部九卷それぞれの著作²⁰において、異なっている。最初に『観念法門』において、「三昧行相分」に説く念仏は、『観無量寿経』と『般舟三昧経』に依りながら観仏と同じ内容でとらえられている。それを具体的に述べると、まず「三昧行相分」に、

昼夜^ニ東^ニ心^ヲ、相統^{シテ}専心^ニ念^{セヨ}阿弥陀^ヲ。心^ト与^レ声相統^{シテ}、唯坐^シ唯立^シ、七日之間^ニ不^レ得^ニ睡眠^{スルコトヲ}。 ……

（中略） ……但知^ニ合掌念^レ仏、念念作^二見佛仏想^一 ……（中略） ……又行者等若^{シハ}病^ミ、不^レレ^シ命終^{ラシト}時^ハ、

一 依^{リテ}上^ノ念仏三昧^ノ法^ニ、正^{シク}当^テ身心^ニ、迴^{ラシテ}面^ヲ向西^ニ、心^モ亦專注^{シテ}、觀^ニ想^シ阿弥陀^ヲ、心口相応^{シテ}

声声莫^レ絶^{ユルコト}、決定^{シテ}作^二往生ノ想^一、華台ノ聖衆來^{タリテ}作^二迎接ノ想^一。（『大正蔵』卷四七—二四 b a 五—二四）

とあることから、称名相続による観仏成就を説いている。

また「五縁功德分」でも、

念仏ノ行人、心口ニ称念シテ更ニ無ク雜想一、念念ニ住メ心ニ声声相統スレハ、心眼即チ開ケテ、得レハ見ニタテマツルコトヲ彼ノ仏了然トシテ而現一スルコトヲ、即チ名ツケテ為レズ定ト。(同四七—二六c二九→a二)

と、念仏の意味は觀仏で一貫し、時々称名に言及しているが多くの場合は觀稱融合の説相である。

次に『般舟讚』において「正報觀」では、

普ネク勸ニム同生ニ、常ニ憶念スヘシ。一切時中ニ面ヲ西ニ向カヘ。心ニ想レ見ニタテマツルト彼ノ弥陀ノ身一ヲ。(同四七—四五四a六→七)

と、衆生が専心し觀念・想念・憶念することによつて觀仏を得ることが説かれている。また「依報觀」では、念仏と觀仏を合わせて、

念仏シ専心ニ誦經シ觀シ、礼ニ讚シテ莊嚴一無ニカレ雜乱一スルコト。行住坐臥心相統スレハ、極樂ノ莊嚴自然ニ見ハル。或ハ想、或ハ觀除ニク罪障一ヲ。皆是弥陀本願ノ力ナリ。(同四七—四五b三→五)

とある。専心は意業、念仏は口業、誦經・觀仏が身業とすれば、この三業を行うものが般舟三昧であり、称名とは全く異なるものとしている。称名については「総讚宗要」・「九品往生讚」に、

一日七日専ラ称スレハ仏ヲ、命断シテ須臾ニシテ生ニス安樂一ヲ。(同四七—四四八c五)
一声ノ称仏、除ニキ衆苦一五百萬劫ノ罪消除。(同四七—四五五b二)

と二例にとどまり、称名による往生はあるが、称名による觀仏は説かれていない。そして「依報觀」に、

一切善業ハ回シテ生レストモ、利ヲ、不_レ如カ專ラ念ニスルニ弥陀ノ号_一ヲ。(同四七—四五二b十六)

万行俱ニ回シテ皆得レトモ、往_レクニトテ、念仏ノ一行最モ為_レリ尊。(同四七—四五三b十六)

とあり、念仏の優位が示されている。故に称名による往生は説かれているが、結局は念仏と称名を区別し、念仏一行による観仏を目指している。

『法事讃』においても「前行道」に、

弘誓多門ニシテ四十八ナレトモ、遍ク標ニシテ念仏一ヲ最モ為_レス親シト。人能ク念仏スルハ、仏還クテ念シタマフ。専心ニ想レハハ仏ヲ仏知レタマフヲ。(同四七—四二八a一—二)

と、四十八願のうちで、「念仏往生の願」が最も重要であることを述べる。そして「第九段」に、

極楽ハ無為涅槃ノ界ナリ。随縁ノ雜善恐_ラクハ難_シ生シ。故ニ使_下メテ如来選_ニヒテ要法_一ヲ、教_ヘテ念_中セ弥陀_上ヲ專_ラニシテ復_ナラシメクマヘリ。(同四七—四三三b二—三)

と、極楽は雑行の善根では、生まれることは難しいから、念仏を最も重要な教えとして選んで説き示されたとしている。また称名については「第十段」に、

為_レニ断_ニセンガ凡夫ノ疑見ノ執_一ヲ、皆舒_ヘテ舌相_一ヲ覆_ニヒテ三千_一ニ、共ニ証_シ七日称_ニスルコトヲ名号_一ヲ、又表_ニス釈迦ノ言説ノ真_一ナルコトヲ。終時ニ正意_ニシテ念_ニスルハ、弥陀_一ヲ、見_ニルノ慈光_一ノ来_{タリ}テ照_一スルヲ身_ヲ。(同四七—四三三c二—四)

と、名号が釈迦の言説が真であることを証すものとしているにもかかわらず、その後

観仏による見仏を顕すのである。よって、『法事讃』においても、念仏と称名は区別され、念仏を最も肝要な行

であるとし、念仏による観仏を説くのである。

『往生礼讚』ではすでに称名は独立し、諸行よりも有用であると認められている。この称名を強調するために設けたのが、「一行三昧」の一段である。その段には『文殊師利所説般若波羅蜜經』（以下『文殊般若經』）が引用されているのだが、奇しくも『観念法門』にも同じような取意で引用され²¹、また『文殊般若經』の原文をみても、称名相続による観仏を説いている²²。しかし『往生礼讚』では「前序・作業」に、

明^ニサハ 一行三昧^一ヲ、唯勸^{メテ} 独^リ 处^ニシテ 空閑^ニ、捨^テ 諸ノ 乱意^一ヲ、係^ニケテ 心^ヲ 一^ニ 仏^ニ、不^レ 觀^ニセ 相貌^一ヲ、專^ラ 稱^ニスレハ 名字^一ヲ 即^チ 於^ニイテ 念^ノ 中^ニ、得^レ 見^ニタマハツルヲ 彼ノ 阿弥陀仏及^ヒ 一切ノ 仏等^一ヲ。（同四七—四三九 a 二四—二六）

と、『文殊般若經』を『観念法門』の取意の引文を省略した形で引用した後に、

問^フテ 曰^ク。何^カ 故^ソ 不^レシテ 令^メ 作^レサ 觀^ヲ、直^ニ 遣^{ムル} 專^ラ 稱^ニセ 名字^一ヲ者、有^ル 何ノ 意^一カ也。答^{ヘテ} 曰^ク。乃^シ 由^リテ 衆生障^リ 重^クシテ、境^ハ 細^{ナリ} 心^ハ 麁^{ナリ}、識^颺 神^飛 ヒテ、觀^難ニキニ 成就^シ也。是^ヲ 以^テ 大聖悲憐^{シテ}、直^ニ 勸^{メテ} 專^ラ 稱^ニセシム 名字^一ヲ。正^{シク} 由^ルカ 称名^易ニ 故^ニ 相続^{シテ} 即^チ 生^ス。（同四七—四三九 a 二七—b 一）

とある。凡夫は観想念仏をするよりも称名を行えと言われる。なぜなら凡夫の浅はかな観によつては、仏教の微妙な真理などは観ることはできない。故にそのような凡夫が静かに心を統一して仏を念じる行をしようとするとは不可能であり、かえって行を損ねることになる。そこで釈尊はそのような凡夫の心を憐れんで、名号を称えよと言われたのである。

さらにこの後に、

然ルニ弥陀世尊、本發ニシテ深重ノ誓願ヲ、以テ光明名号ヲ撰ニ化シタマフ十方ヲ。但使ニムルハ信心ヲシテ求念セ、上ニ尽クシ一形ヲ下ニ至ルマデ十声一声等ニシ、以テ仏願力ヲ易レシ得ニ往生一。(同四七—四三九b十一—十四)

と、行者の専称名字による往生を明確なものとしている。つまり名号を称し、凡夫の心を一点に集中させることによって、本願と出遇い往生することができるとし、善導は称名を前面に打ち出したといえる。

『観経疏』では、「玄義分」「宗旨門」に

以テ観仏三昧ヲ為レシ宗ト、亦以テ念仏三昧ヲ為レシ宗ト。一心ニ迴願シテ往生スルヲ淨土ニ為レシ体ト。

(同三七—二四七a十八—二〇)

とあることから、『観無量寿経』を観仏と念仏の二つを立てていることは明らかである。しかし「定善義」の第八観である像観の解釈において、

十三ニ從ニリ作是觀者一下至ニル得念仏三昧一ニ已來ハ、正シク明ミカス剋念シ修觀シテ、現ニ蒙ルコトヲ利益ヲ。斯レ乃チ群生障重クシテ、真仏之觀難レシ階ヒ。是ヲ以テ大聖垂レテ哀ヲ、且ク遣レメタマフ注ニメ心ヲ形像一。(同三七—二六七c十五—十八)

と観念を修すれば利益を蒙ることはできるが、実際には観仏は容易ではないとする。そして下品上生の解釈において、

三ニハ明カス所聞ノ化讚、但述ニヘテ称仏之功ヲ、我来迎汝トイヒテ、不レルコトヲ論中セ聞経之事上。然ルニ望ニムニ仏願ノ意一者、唯勸ニメ正念一称レシム名ヲ。往生ノ義疾キコトハ不レ同ニシカラ雜散之業一ニハ。如ニキハ此ノ經及ヒ諸部ノ中ニ、処処ニ広ク歎一スルカ、勸メテ令レムルニ称レセ

名ヲ、將ニ為ニサト要益ト也。(同三七―二七六b二九c四)

とし、「称仏の功」を述べ、わざわざ「聞経の功」ではない事と断つて、讚から称への移行を説き、仏名を称すことこそが他に比べて往生が疾く、それこそが仏の願意であることを示している。

また下品下生の解釈においては、

五^{ニハ}明^{四カス}罪人死苦来^{タリ}逼^{リテ}、無^{三キコトヲ}由^レ得^レレ^ル念^ニスル^ニコトヲ^一名^一ヲ。六^{ニハ}明^{下カス}善友知^ニリテ^一苦^{ミテ}失念^一ト、^中転^レテ^一教^ヲ口^ニ称^セシムル^{コトヲ}

弥陀ノ名号^上ヲ。(同三七―二七七b十四c十六)

と下品上生の解釈と同じように、他の行が不可能であるが故に「転教口称」を勧めたものとするのである。

最後に流通分において、『観無量寿経』末「付属文」²³を解釈して、

上来雖^{レモ}説^クト定散両門之益^一ヲ、望^ニマン^{ニハ}仏ノ本願ノ意^一ヲ、在^三リ衆生^ヲシテ一向^ニ専^ラ称^ニスル^ニ弥陀仏ノ名^一ヲ。

(同三七―二七八a二四c二六)

とし、称名こそ仏の本意に外ならないことを強調している。この文からすれば、観仏よりも称名という五正行の中の称名正定業という説に展開されるものである²⁴。

このように善導の著作である五部九巻においても、それぞれ異なった念仏思想が見られる。それらを纏めると、『観念法門』においては、専ら観仏を重視しており、念仏や称名は観仏成就のための手段にすぎないとしている。そして『法事讚』では、称名よりも念仏こそが最も要の行とし、念仏による観仏成就が説かれ、『般舟讚』では、称名による往生は説かれるが、称名による観仏成就が説かれることはなく、やはり念仏こそが最も要の行である

とする。しかし『往生礼讚』では、衆生にとっては観仏はし難く、称名が最もな行であるとし、専称名字を前面に打ち出している。さらに『観経疏』でも、衆生にとって観仏は容易ではなく、称名こそが仏の本意であるとし、五正行の中の称名が正定業であるとする。どの念仏思想が善導の本意であったかをここでは明らかにせず、念仏の称名、称名正定業と言われる善導であっても、念仏についての概念は多岐にわたっていたことは指摘できる。次に『念仏鏡』における念仏思想をみる。『念仏鏡』の書物自体に念仏の超勝性が説かれているが、とりわけ顕著であるのが、「第五 校量功德門」である。

如来ノ八万四千ノ法門、若シ望ニムレハ念仏ノ法一ヲ自余ノ雑善ハ総シテ是レ少善根ナリ。唯有ニテ念仏ノ一門ニ是レ多善根多福德ナリ。
…(中略)…如来雖レモ説ニクト諸善功德ノ八万四千法門一ヲ、唯有ニテ念仏ノ一門ニ是レ最上ノ法ナリ。如来雖レモ説ニクト諸善ノ功德一ヲ、唯有ニテ念仏ノ一法ニ是レ多善根是レ多福德ナリ。自余ノ雑善若シ望ニムレハ念仏一、総シテ是レ少善根少福德ナリ。念仏ノ法門ハ実ニ非ニ余門所ニ及フ也。故ニ知ンヌ、念仏ノ一門ハ是レ多善根多福德ナリ。

(同四七—一二三c二—一二四c九)

ここで、如来の八万四千の法門は念仏の法門に望めば、自余の雑善は少善根、唯念仏一門のみ多善根多福德であるとし、称名念仏の超勝性を示す。また「第八 誓願証教門」においては、

善導闍梨ハ在ニ西京寺ノ内ニ。与ニ金剛法師ト校ニ量ヌ念仏ノ勝劣ヲ。昇ニテ高座ニ遂ニ發願シテ言ハク。准ニスレハ諸経ノ中ノ世尊ノ説ニ、念仏ノ一法ニヨリテ得レ生ニスルコトヲ淨土ニ。一日七日、一ニ念十念スレハ阿弥陀仏ヲ定ンテ生ニスル淨土ニ。此レハ是眞実ニシテ不レ誑ニ衆生一ヲ者、即チ遣ニハシテ此堂ノ中ニ像一ヲ総シテ皆放レツ光ヲ。若シ此ノ念仏ノ法虚シク不レシテ生ニセテ淨土ニ誑ニスレハ惑衆生一ヲ、即チ遣ニ下メン

善導ヲシテ於ニテ此ノ高座ノ上ニ即テ墮中大地獄上ニ。長時ニ受レケ苦ヲ永ク不ニ出期セ。遂ニ將ニテ如意杖ヲ指シニ一堂ノ中ノ像一ヲ、又皆放レツ光ヲ。此レハ是善導闍梨立ニツル誓願一ヲ処ナリ。(同四七—一二五c二—二九)

と善導が西京寺で金剛と念仏の勝劣の対話をし、称名念仏一行によって、浄土に往生することを主張する。これは『念仏鏡』以前の「往生伝類」等には記載されていない事から、信憑性は疑われる。岩井大慧氏によれば、韋述の『両京新記』に金剛の事が述べられているとする²⁵。それは

次ニ南ニ曰ク永平坊、東門之北ニ宣化尼寺アリ、隋ノ開皇五年、周ノ昌樂公及ヒ駙馬都ノ尉尉遲安捨レテ宅ヲ立ニ寺門一ヲ、金剛上人雍ニシテ法推一ヲ所レ制スル頗ル有ニテ靈跡一、一尼常ニ傾レシテ心ヲ供養ス。²⁶

という箇所である。開皇五年とは西暦五八五年にあたり、金剛が長寿であれば、善導と対面していても問題はな
いとす。つまり、この宣化尼寺の金剛と善導の念仏の勝劣の対話がこの『念仏鏡』の「第八 誓願証教門」に引用とされたとするのである。

ともかくもこの善導と金剛の対話は、称名念仏によって浄土に往生できるとする、その重要性が窺える文である。しかしまた『念仏鏡』独自の念仏思想も見ることができ。第六 校量齋福門」においては、

大雲密藏經、齋法清淨經、校量齋福利經ノ中ノ所説ニ、齋ニ有ニ五時一。寅時ノ齋者、得ニ八万四千億歳ノ余糧一ヲ。卯時ノ齋者、得ニ八万億歳ノ余糧一ヲ。辰時ノ齋者、得ニ六万億歳ノ余糧一ヲ。巳時ノ齋者、得ニ四万億歳ノ余糧一ヲ。午時ノ齋者、得ニ五百日ノ余糧一ヲ。午時ノ後不レ得レ成スルコトヲ齋ヲ。得レテ罪ヲ無ニシ一分ノ功德一モ。言フハニ余糧一ト者、余ハ則チ不レ尽サ。故ニ言フ余糧一ト。今生ニ多ク足シ衣食一ヲ、皆是レ過去ノ持齋ニ所レナリ獲ル。所以ハ大行和上説カク、念仏之人ハ要ス須ニ持齋一ス。

と念仏行者の持齋すべきことを説く。『大雲密藏經』等の中に、持齋に五時(寅・卯・辰・巳・午)があり、その五時に持齋すれば功德があるとして、念仏行者に持齋を勧める。そして「第九 広摂諸教門」では、

念仏ハ総持・弁才・無礙、布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧、及ヒ方便ノ願力智ヲ無レ不ニ具足一セ。由ニルカ念仏ニ故ニ。(同四七—一二六a十九—二〇)

と念仏は六波羅蜜を包摂するものであり、全ての功德を併せ持つ最高の行法であるとする。善導も『観經疏』の「散善義」において廻向発願心を解釈する際に、様々な修行を否定することなく、それによって得た功德を「往生」に廻向すべきであるとする主張も認められる²⁷。しかし、念仏は六波羅蜜を包摂するという具体的な事柄までは示しておらず、恐らくこの思想は、『念仏鏡』の編者が自らの見識に基づいて編入したものに外ならないと考える。

さらに『念仏鏡』の中、引用経論で多用されるのは『観無量寿經』と『阿弥陀經』である。『観無量寿經』では、下品下生段の文を取意された、「念ニスレハ阿弥陀仏ヲ十口一除レキ罪ヲ往生ス」²⁸や「臨ニム命終一時ニ念ニスレハ阿弥陀仏ヲ十口一、即チ生ニス淨土ニ」²⁹等があり³⁰、また『阿弥陀經』では「執持名号」の文を取意で引用されて、念仏の重要性が説かれる³¹。『無量寿經』の引用としてあるのは、「乃至一念スレハ即チ生ニス淨土ニ」³²の取意の文一ヶ所のみである。つまり、最も異なる点としては、善導が『無量寿經』第十八願を根底とした称名念仏を打ち出したのに対し、『念仏鏡』ではいくら念仏の勝行性を述べたところで、念仏が阿弥陀仏によって誓われた因願酬報の行としないこと

である³³。

むしろここで着目したいのは、大行という人物の思想である。大行和尚の詳細な事蹟について、現在、明確な定説は出されておらず、三つの説に分けられる。³⁴

①大行が中唐代の人であるとする

②唐代には大行という僧が二人出現したとする

③大行が乾符年中（八七四〜八七九）の人であるとする

いずれにしても、『念仏鏡』が作成されたと推定できる時期と隔たりがあまりないため、『念仏鏡』は直近に大行の思想の影響を受けたと考えられる。また、『念仏鏡』における大行の思想を窺うに、「第一 勸進念仏門」では、身口意の三業によった念仏思想が説かれ³⁵、また「第七 疑謗得罪門」では念仏を誹謗する者は阿鼻地獄へ落ちるという大行の教説が説かれる³⁶。そして「第八 誓願証教門」では、「信憶称敬」の四字をもって標語とし、心に深く信じ、仏を憶念し、口に名号を称し、身に恭敬すべきことを知るということが説かれる³⁷。これは望月氏によれば、澄観の『華嚴経随疏演義鈔』にある文と対応し³⁸、当時の大行の影響力が窺えるものであると述べられる³⁹。

さらに善導（道）の教説として、『念仏鏡』に出てくるのは四箇所に対して、大行の教説として『念仏鏡』の中に確認できるのは一箇所である。また、「第十 釈衆疑惑門」において、他宗から念仏の論難への批判を展開する際に、「大行和上在^リ日^ニ」⁴⁰として、他宗の人々を論破して、念仏に帰依させたとの記述がある。『念仏鏡』

では大行の教説を引用すると共に、大行の事蹟を讃えるものではないだろうか。

他に善導の影響が考えられるものとして、『念仏鏡』には善導の書物からの引用とされる箇所が一ヶ所のみ見受けられる。それが『念仏鏡』のみに引用される『善導（道）闍梨集』であり、以下にその文を挙げる。

問^{フテ}曰ク。念^{ニテ}阿弥陀仏^一往生^ニ殊勝^ニ淨土^ニ。総^{シテ}得^{ニルヤ}幾計^ノ利益^ヲ。答^{ヘテ}曰ク。准^{ニスレハ}善道闍梨集^ニ、念仏法^ハ総^{シテ}有^リ二十三種^ノ利益^一。何^{トナレ}者^{ナリ}是^{ナリ}。一^ニ滅重罪障^ノ益、二^ニ光明摂受^ノ益、三^ニ大師護念^ノ益、四^ニ菩薩冥加^ノ益、五^ニ諸仏保護^ノ益、六^ニ八部防衛^ノ益、七^ニ功德宝聚^ノ益、八^ニ多聞智慧^ノ益、九^ニ不退菩提^ノ益、十^ニ奉觀大雄^ノ益、十一^ニ感聖來迎^ノ益、十二^ニ慈光照觸^ノ益、十三^ニ聖友同讚^ノ益、十四^ニ聖友同迎^ノ益、十五^ニ神通空駕^ノ益⁴²、十六^ニ身色殊姿^ノ益、十七^ニ壽命長劫^ノ益、十八^ニ得生勝處^ノ益、十九^ニ面觀聖衆^ノ益、二十^ニ常聞妙法^ノ益、二十一^ニ証無生法忍^ノ益、二十二^ニ歷事他方受記^ノ益、二十三^ニ還帰本国得陀羅尼^ノ益^{ナリ}。此^{レハ}是西京善道闍梨念仏集^ノ中^ノ利益^{ナリ}。（『大正藏』卷四七—一二三 a 四—十六）

と、『念仏鏡』の「第三 念仏得益門」においては、『善導闍梨念仏集』なる書物名が現れ、そこには念仏利益として、二三種あることが示される。無論、この『善導闍梨念仏集』なる書物は現存しないので、本当に善導が記した書物であるのかどうかは検討し難い所ではあるが、善導が利益を説いた所に焦点を充てて、考察してみたい。以下にある表は善導が利益を説いた箇所を挙げたものである。「利益」・「益」という言葉だけで言うのであれば、本来は、より多くの箇所に出てくるが、どのような利益であるのか具体的に説かれた箇所となると、以下の二十九箇所となる。

一	『觀念法門』	<p>現生ニ得ニル功ノ徳一ヲ。百年捨報已後、有ニテ何ノ利益一、得レヤ生ニ淨土ニ不ヤ。答ヘテ曰ク。現生及ヒ捨報決定シテ有ニ大ナル功德ノ利益一。準ニ依シテ仏教一、顯ニ明ス五種ノ増上ノ利益ノ因縁一。一者滅罪増上縁、二者護念得長命増上縁、三者見仏増上縁、四者撰生増上縁、五者証生増上縁ナリ。（『大正藏』卷四七―二四c一六―二二二）</p>
二	『往生礼讚』	<p>唯欲三相統シテ係レケテ心ヲ、助ニ成ス往益一ヲ。（同―四三八b一九）</p>
三	同	<p>問フテ曰ク。称ニ念礼三觀シテ阿彌陀仏一ヲ、現世ニ有ニリヤ何ノ功德利益一。答ヘテ曰ク。若シ称ニルコト阿彌陀仏一ヲ一声スレハ、即チ能ク除ニ滅ス八十億劫ノ生死ノ重罪一ヲ。礼念已下モ亦如レシ是。（同―四四七c一―二―一四）</p>
四	『觀經疏』 「玄義分」	<p>応レシ念ニ随レハ縁ニ、皆蒙ニル証益一也。（同三七―二四六b二七―二八）</p>
五	「序分義」	<p>斯レ乃チ直ニ是レ如来慈ニ哀シテ末代一ヲ挙勸シ励シ修ヲ、欲レシカ令ニメント積学之者ヲシテ無レク遺スコト、聖力冥ニ加シテ現益一アラ故也。（同―二五一b二五―二六）</p>
六	同	<p>仏開ニク三福之因一ヲ。正觀ハ即チ是レ定門ナリ。更ニ顯ニス九章之益一ヲ。（同―二五三b八―九）</p>

七	同	此 ^レ 明 ^下 韋提既 ^ニ 選 ^ニ 得生 ^ノ 処 ^一 ヲ、還 ^リ 修 ^ニ 別行 ^一 ヲ勵 ^ミ 己 ^ヲ 注 ^レ 心 ^ヲ 、必 ^ス 望 ^中 往 ^上 益 ^ヲ 。 (同―二五八 b 二八 c 一)
八	同	広 ^ク 開 ^ク 淨土之門 ^一 ヲ、非 ^ニ 直 ^ニ 韋提 ^ノ 得 ^レ 去 ^ク ト。有 ^レ 識聞 ^レ 之 ^ヲ 皆往 ^ク 。有 ^ル カスノ益 ^一 故 ^ニ 、所 ^レ 以 ^ニ 如來微笑 ^シ タマフ也。(同―二五八 c 一―一三)
九	同	然 ^ル ニ仏 ^ノ 光隨 ^ニ 身出 ^ツ ル処 ^ニ 必 ^ス 皆有 ^レ 益。仏 ^ノ 足下放 ^レ 光 ^ヲ 即 ^チ 照 ^ニ 益 ^ノ 地獄道 ^一 ヲ。…(中略)… 若 ^シ 光從 ^ニ 眉間 ^一 出 ^ツ ルハ照 ^ニ 益 ^ス 大乘 ^ノ 人 ^一 ヲ。(同―二五八 c 一六―二二)
一〇	同	此 ^レ 乃 ^チ 玄談 ^ニ シテ、未 ^レ 標 ^ニ 得 ^レ 処 ^一 ヲ。欲 ^レ 令 ^メ ト夫人等 ^ヲ 悵 ^ニ 心 ^ニ 此 ^レ 益 ^一 ヲ。 (同―二六〇 c 八―九)
一一	「定善義」	六 ^ニ 明 ^下 光多 ^ク シテ異色 ^一 、色照 ^ニ 他方 ^一 ヲ、隨 ^レ 機 ^ニ 變現 ^シ 、無 ^キ 時 ^ト 不 ^上 レ ^ル 益 ^セ 也。 (同―二六三 a 一―一三)
一二	同	二 ^ニ 明 ^下 勸 ^ニ 持 ^シ 仏語 ^一 ヲ、広 ^ク 為 ^ニ 未來 ^ノ 大衆 ^一 ノ說 ^中 前 ^ノ 觀地之益 ^上 ヲ。 (同―二六三 c 二〇―二二)
一三	同	五 ^ニ 從 ^ニ 若觀是地者 ^一 下至 ^ニ 心得無疑 ^一 已來 ^ハ 、正 ^シ 明 ^レ 顯 ^ニ 觀 ^ノ 利益 ^一 ヲ。 (同―二六四 a 九―一〇)

一四	同	<p>十八^ニ從^ニ此想成者^一下至^ニ生極樂世界^一已來^ハ、正^{シク}明^レカス結^ニスルヲ觀成^ノ相^一ヲ。即^チ有^ニリ一益^一。</p> <p>一^ニ明^ニカス除罪^ノ益^一ヲ。二^ニ明^ニカス得生^ノ益^一ヲ。(同―二六六c二四―二六)</p>
一五	同	<p>五^ニ從^ニ無量壽仏^一下至^ニ撰取不捨^一已來^ハ、正^{シク}明^下カス觀^ニ身^ノ別相^ヲ光益^中スルヲ有緣^上ヲ。即^チ有^ニリ其^レ五^一。…(中略)…五^ニ明^ニカス三光所^レノ及^フ処、偏^ヘニ蒙^ルコトヲ撰益^一ヲ。</p> <p>(同―二六七c二九―二六八a四)</p>
一六	同	<p>八^ニ從^ニ見此事者^一下至^ニ撰諸衆生^一已來^ハ、正^{シク}明^ニカス功呈^レテ不^レシテ失^セ觀^ノ益得^レルヲ成^スルコトヲ。</p> <p>即^チ有^ニリ其^レ五^一。一^ニ明^ニカス因^レテ觀^ニ得^レルヲ見^ニルコトヲ十方^ノ諸仏^一ヲ。二^ニ明^下カス以^レテノ見^ニルヲ諸仏^一ヲ故^ニ結^中成^スルヲ念仏^三昧^上ヲ。三^ニ明^下カス但^レ觀^ニスレハ一仏^一即^チ觀^中スルヲ一切^ノ仏身^上也。四^ニ明^下カス由^レルカ見^ニルニ仏身^一ヲ故^ニ即^チ見^中ルヲ仏心^上也。五^ニ明^下カス仏心者慈悲^ヲ為^シ體^ト、以^テ此^ノ平等^ノ大慈^一ヲ普^ク撰^中スルヲ一切^ヲ也。(同―二六八a二三―二九)</p>
一七	同	<p>十^ニ從^ニ是故智者^一下至^ニ現前授記^一已來^ハ、重^ネテ明^レカススルヲ修觀^ノ利益^一ヲ。即^チ有^ニリ其^レ五^一。一^ニ明^レカス簡^ニ出^スコトヲ能^ク修觀^ノ人^一ヲ。二^ニ明^ニカス專^レレシ心^ヲ諦^カニ觀^ニスルヲ無量壽仏^一ヲ。三^ニ明^下カス相好衆多[、]不^レシテ得^ニ總雜^而テ觀^スルコトヲ一、唯^ク觀^中スルコトヲ白毫^ノ一相^上ヲ。但^レ得^レ見^ニルヲ白毫^一者、一切^ノ衆相自^然而現^スル也。四^ニ明^下カス既^ニ見^ニレハ彌陀^一即^チ見^中ルヲ十方^ノ仏^上也。五^ニ明^下カス既^ニ見^ニレハ諸仏^一即^チ於^テ定^中得^レルヲ蒙^中ルヲ授記^上也。(同―二六八b二―八)</p>

一八	同	十三 ^ニ 從 ^ニ 作 ^レ 是 ^レ 觀 ^者 下 ^ニ 至 ^ニ 何 ^レ 況 ^レ 諦 ^觀 ニ ^ニ 已 ^レ 來 ^ハ 、正 ^{シク} 明 ^レ カス ^勸 ニ ^ム ル ^ヲ 觀 ^ノ 利益 ^ヲ 。 (同——二六八 a 一三——一四)
一九	同	四 ^ニ 從 ^ニ リ ^見 身 ^光 明 ^ニ 下 ^至 ニ ^ル 名 ^大 勢 ^至 ニ ^ニ 已 ^レ 來 ^ハ 、正 ^{シク} 明 ^下 カス ^身 光 ^遠 ク ^備 ヘ ^テ 照 ^ニ 益 ^シ 有 ^緣 一 ^ヲ 、等 ^{シク} 及 ^ニ 他 ^方 一 ^ニ 、皆 ^作 中 ^ス ラ ^紫 金 ^之 色 ^上 ヲ。 (同——二六八 c 二九——二六九 a 二)
二〇	同	十一 ^ニ 從 ^ニ リ ^觀 此 ^菩 薩 ^者 一 ^ニ 已 ^レ 下 ^ハ 、正 ^{シク} 明 ^ニ カス ^修 觀 ^ノ 利益 ^除 ク ^{コト} 罪 ^多 劫 ^一 ナル ^ヲ 。 (同——二六九 b 一五——一六)
二一	同	四 ^ニ 從 ^ニ リ ^見 此 ^事 一 ^ニ 已 ^レ 下 ^ハ 、明 ^ニ カス ^觀 成 ^之 益 ^一 ヲ。五 ^ニ 從 ^ニ リ ^是 為 ^一 下 ^ハ 、總 ^結 ナ ^リ 。六 ^ニ 從 ^ニ リ ^無 量 ^壽 一 ^ニ 下 ^ニ 至 ^ニ 常 ^來 至 ^此 行 ^人 之 ^所 一 ^ニ 已 ^レ 來 ^ハ 、正 ^{シク} 明 ^下 カス ^重 ネ ^テ 拳 ^ニ ケ ^テ 能 ^觀 之 ^人 一 ^ヲ 即 ^チ 蒙 ^中 ル ^ヲ 弥 ^陀 等 ^三 身 ^ノ 護 ^念 之 ^益 上 ^ヲ 。 (同——二六九 c 三——七)
二二	「散善義」	四 ^ニ 明 ^ニ カス ^得 生 ^之 益 ^一 ヲ。(同——二七〇 c 二三)
二三	同	不 ^レ 可 ^下 カ ^ラ 信 ^ニ 用 ^シ テ 菩 ^薩 等 ^ノ 不 ^相 應 ^ノ 教 ^一 ヲ以 ^テ 為 ^ニ 疑 ^礙 一 ^ヲ 、抱 ^レ キ ^テ 惑 ^ヲ 自 ^ラ 迷 ^ヒ 廢 ^中 失 ^ス 往 ^生 之 ^大 益 ^上 ヲ也。 (同——二七一 b 二三)
二四	同	十一 ^ニ 從 ^ニ リ ^見 仏 ^色 身 ^ニ 下 ^至 ニ ^ル 陀 ^羅 尼 ^門 一 ^ニ 已 ^レ 來 ^ハ 、正 ^{シク} 明 ^ニ カス ^金 台 ^到 リ ^テ 後 ^ノ 得 ^益 不 ^同 一 ^{ナル} ヲ。即 ^チ 有 ^ニ 其 ^レ 三 ^一 。一 ^者 初 ^メ 聞 ^キ テ 妙 ^法 一 ^ヲ 即 ^チ 悟 ^ニ ル ^無 生 ^一 ヲ。二 ^者 須 ^臾 ニ 歷 ^シ テ 次 ^第 ニ 授 ^記 ス。三 ^者 本 ^國 ・

二九	二八				
	同				
上來雖說ニクト定散兩門之益一ヲ、望ニムルニ仏ノ本願一ヲ、意在ニリテ衆生一ニ一向ニ專ララ称ニス弥陀仏ノ名一ヲ。	二ニ明下カス依レリ觀修行シテ即チ見ニル三身一ヲ之益上ヲ。(同―二七八a六〜七)				
二七	同				
四ニ從ニリ如此愚人一ト下至ニル生死之罪一ニ已來ハ、正シク明下カス聞レキテ法ヲ念仏シ得レコトヲ蒙中ルコト現益上ヲ。即有ニリ其レ十一。一ニ明三カス重牒ニルコトヲ造惡之人一ヲ。二ニ明二カス命延不レルコトヲ久シカラ。三ニ明三カス臨終ニ遇ニフコトヲ善知識一ニ。四ニ明三カス善人安慰シテ教ヘテ令ニルコトヲ念仏一セ。五ニ明四カス罪人死苦來リ逼リテ、無キコトヲ由レ得レルニ念ニスルコトヲ仏名一ヲ。六ニ明下カス善友知ニリテ苦ノ失念一ヲ、転シテ教ヲ口称中スルコトヲ弥陀ノ名号上ヲ。七ニ明二カス念數ノ多少、声声ニシテ無キコトヲ間。八ニ明二カス除レクコトヲ罪ノ多劫一ヲ。九ニ明三カス臨終正念ニ即チ有ニルコトヲ金華ノ來応一。十ニ明三カス去時遲疾ニシテ、直ニ到ニルコトヲ所歸ノ國。					
二六	同				
四ニ從ニリ聞此事已ト下至ニル極樂世界一ニ已來ハ、正シク明二カス第九門ノ中、得生之益去時遲疾一ナルコトヲ也。(同―二七六a一〜二二)					
二五	同				
他方ニ更ニ証ニス聞持ノ二益一ヲ。(同―二七四a一八〜二二)	七ニ從ニリ応時即能飛至十方一ト下至ニル現前授記一ニ已來ハ、正シク明二カス他方ノ得益一ヲ。即チ有ニリ其レ五一。一ニ明三カス身至ニルヲ十方一ニ。二ニ明三カス一ノ歴ニ供スルヲ諸仏一ヲ。三ニ明レカス修ニスルヲ多ク三昧一ヲ。四ニ明二カス延時ノ得忍一ヲ。五ニ明三カス一ノ仏辺現ニ蒙ニルヲ授記一ヲ。(同―二七四c二〜六)				

『般舟讚』・『法事讚』には利益の具体的な説明はなく、『観念法門』に一例、『往生礼讚』に二例、その他は『観經疏』であり、その中でも「定善義」が一番多く一一例見受けられる。その中、往生の利益、さとりを獲る益等様々説かれるが、善導の五部九巻における(利)益の記述を概観すると、『念仏鏡』で引用される『善導闍梨念仏集』の二三種の念仏利益の内、「三 大師護念の益」、「一〇 奉觀大雄の益」以外は記述されているように思われる。しかし善導は、現当二益に分けているのに対して、『善導闍梨念仏集』では全て羅列して書かれていること、また観仏やその他の諸行の利益も全て念仏に対する利益としてとらえられている。確かに『念仏鏡』の「第十 釈衆疑惑門」に

問^{フテ}曰^ク。何^カ故^ソ念^ハ仏^ハ是^レ一^レ法^{ナリ}、乃^チ能^ク広^ニ撰^{スヤ}諸^門ヲ。答^{ヘテ}曰^ク。念^ハ仏^ハ雖^モ是^レ一^レ法^{ナリト}、定^{ンテ}能^ク広^ニ撰^ス諸^門ヲ。何^ヲ以^テ得^{レルヤ}知^{ルラ}。挙^{レケテ}喩^ヲ釈^{スレ}者、念^ハ仏^ハ猶^如ニ^シ如^意宝^珠ノ。雖^モ是^レ一^箇ノ宝^珠ト、能^ク撰^ニス一切^ノ宝^物ヲ。故^ニ法^華經^ノ中^ニ説^ク。龍^女ノ為^ニ獻^ニシ宝^珠ヲ、速^{ヤカニ}得^ニ成^仏ヲ。雖^モ是^レ一^法ト、増^シ長^シ一切^ノ功^徳ヲ、感^{レシ}得^ニ生^{スルヲ}淨^土ニ、速^{ヤカニ}証^ニス無^上善^提ヲ。一^法ハ包^ニ含^ス一切^ノ法^ヲ。

(同四七―一三〇a十五―二〇)

とあるように念仏一行に全ての行が摂まるといふ事からすれば、全ての利益も称名念仏一行に摂まるのかもしれないが、『善導闍梨念仏集』自体に善導の教説としてそのような書かれていたとするのは早計であると思われる。

『念仏鏡』における念仏思想を窺っていくと、阿弥陀仏の第十八願を根底とした善導の念仏思想は見られず、

『観無量寿経』や『阿弥陀経』の文をもって称名念仏の超勝性が述べられていた。また『念仏鏡』には善導の念仏思想が見受けられず、むしろ大行という人物の念仏思想が強く窺えた。そして『念仏鏡』に引用される『善導闍梨集念仏集』では二十三種の念仏利益が説かれる。これを五部九巻の善導の著書と合わせると、ほとんど一致するが、現当二益を羅列して書かれていること、また観仏やその他の諸行の利益も全て念仏の利益としてとらえている。善導の利益論と比較した場合でも、『念仏鏡』では称名念仏の利益に特化しすぎる余り、善導の思想の影響は見られないと考えられる。

第二節 『臨終正念訣』

また次に『楽邦文類』には『臨終正念訣』なる文が掲載されている。これは、『龍舒増広浄土文』において突如として善導の作とされた文であるから善導の作とは言い難い。しかし善導の影響を考える上で、この『臨終正念訣』も善導の作とされていることから、その内容について検討しなければならぬ。ちなみに、『楽邦文類』における「臨終行儀」として考えられる文を検索してみると、巻四「無常院阿弥陀仏像」という記述がある。冒頭には『華嚴経』六〇巻本巻七「賢首菩薩品」の諸説を典拠に臨終行儀を述べているが、その文はかなり異なっている。その後で以下のように文は続く。

祇園ノ西北ノ角、日光没^{スル}処、為^ニ無常院^一。若^シ有^レ病者、安置^シ在^レ中^ニ、以^テ凡生ノ食染^一、見^ニ本房内ノ衣鉢・衆具^一、多ク生變^{スル}者、無^レ心厭背^ス。故^ニ制^{シテ}令^メ至^ニ別処^一、堂号ヲ無常トス。去^ル者極^メ多シ。還反^{シテ}一^ニナリ、即事^ニ而^テ求^メ、専心^ニ念^シ法^ヲ、其ノ堂^ニ置^キ一立^ノ像^一、金箔^ニ塗^レ之^ヲ、面^ヲ向^ニ西方^一、其ノ像^ヲ右手^ニ挙^ケ、左手^ノ中^ニ繫^ク一五^ノ彩幡^一、脚^ニ垂^ニ曳^地一^ヲ。当^ニ安^ル病^ヲ者、在^ニ像^一之後^ニ、左手^ニ執^ニ幡脚^一、作^ニ從^レ佛^一往生^ノ之意^一。膳病^ノ者^ハ焼香散華^シ、鳴^レ声^ヲ助^レ称^ニ佛^一名^一。莊嚴病^ノ者^ハ、乃至若^シ有^ニ尿尿吐唾^一、隨^有除^レ之^ヲ、亦無^レ有^レ罪^一。況^{ンヤ}佛無^ニ愛憎^一。但^シ有^ニ婦投^一者^ハ、無^レ不^ニ拔^一濟^一。更^ニ為^レ病^ヲ者^ハ、隨^レ機^ニ說^シ法^シ、命終^ニ恒^ニ在^ニ佛^一所^一、不^レ得^レ移^ス之^ヲ。(『大正藏』卷九—四三六b—c)

子細に文を見ると、臨終を向かえる者は無常院に入り像を建てるとある。元照の文では、その像を「阿弥陀佛像」であると明記していることから、道宣からの引用である。このように宋代でも臨終に関して道宣の行儀が重用されている。これは、中国浄土教において臨終行儀を説く重要な文として注目されていることが分かる。しかし先述のように、そもそも善導はこの文を書いておらず、今日では偽撰説が定説となっている。では「臨終正念訣」の出典は何処にあるのだろうか。

この文は『樂邦文類』より前に書かれた『龍舒増広浄土文』卷十二に題名を「臨終往生念文」と題して掲載されている⁴³。牧田諦亮博士はこの書が初出だろうと推測している⁴⁴が、今日でも撰述に問題のある『念仏鏡』に「往生」と「臨終」の文字が入れ替り、「臨終正念往生文」と題する文が、ほぼ同様な内容で掲載されている。前節の通り木村清孝氏が、『念仏鏡』に引用されている文から検討を試み、『念仏鏡』の製作年代は九世紀末から一〇

世紀初頭であるとしている⁴⁵。これを参照すると、撰述の可能性としては『龍舒増広浄土文』とほぼ同時代の書ともいえるから、所収されている「臨終正念往生文」の撰述年代が一致する。

このように『念仏鏡』の撰述問題に関してはまだ結論が出ておらず、今後も検討する必要があるが、『楽邦文類』に所収される「臨終正念訣」と『龍舒増広浄土文』・『念仏鏡』の文は内容が類似しており、その関連性を見出すことができる。しかし、その文を対比すると文が省略されており、むしろ、『龍舒増広浄土文』に引用されている文と多くの点で共通している。

そこで『楽邦文類』の文より詳細な『龍舒増広浄土文』・『念仏鏡』の中、特に後者の「臨終正念往生文」の内容を概観する。それは問答の対象が明確だからである。

「臨終正念往生文」という短編は、知帰子と善道の問答で構成される。初めに「知帰子、問フテ善道和尚ニ曰ク」と始まる問答が全部で四つあり、知帰子が善道に問う形式で進められる。初めの問答は、生死を越えるための念仏往生の理は難しいので、病気の時には心が乱れ、正念を失って浄土の因を忘れてしまう。その苦しみから免れることはできないのかという問いである。それに対して、

凡ソ一切ノ人命終ニ欲レシ浄土ニ、須ク是レ不レ得ニ伯死一ヲ、常ニ念シ此ノ身一ヲ、多苦不レシテ浄ニテ悪業一ヲ種種ニ交渥ス。若シ得レハ捨ツルコトヲ此ノ穢形一ヲ、超エテ生ニス浄土ニ、受ケ無量ノ快樂一ヲ、解ニ脱ヌ生死ノ苦趣一ヲ、乃チ是レ称ニ意之事一ニ。…（中略）
：凡ソ遇ニヒテ有病之時一ニ、便チ念ニスルニ無常一ヲ、一心ニ待レツ死一ヲ。町囑ノ家人及ヒ看病ノ人往来シテ問フ候之人一ニ、凡ソ来ニリテ我カ前一ニ、為レニ我カ念仏シ、不レト得レ説クコトヲ眼前ノ閑雑之話ヲ家中長短之事一ニ。亦不ニ須ク軟カクシテ言ニハ安慰ニ祝願ノ安楽一ヲ。此レ

皆虚華^{ニシテ} 無益之語^{ナリ}。若シ病重^{ニスレハ} 將^ニ終之際、親属不^{レシテ}得垂^{レレ}涙ヲ突泣^シ、及^ヒ發嗟^{シテ} 嘆^{ニシ} 懊惱之聲^{一ヲ}、惑^ニ 亂^シ 心神^{一ヲ}、失^ス其ノ正念^{一ヲ}。但^当 同声^ニ 念仏^{シテ} 助^{ニク}其ノ往生^{一ヲ}。(同四七—一三三頁b)

と答える。つまり一切の人々が命終して浄土に生まれよ願う時、死を恐れてはいけぬ。また家族の者や看病人は死が迫っている病人の前に来て、その者のために念仏をする。その際に、世間話、慰めの言葉やその人が心安らかなることを言つてはいけぬ。これはすべて偽りの無益な言葉である。もしその者が重病であつたとしても、親族は横で涙を流してはいけぬ。このようにすると、病人は心を感して正念を失うので声に出して念仏を行ひ往生を助けよ、と答える。

次の問答では、薬を服用するのはどうかという問いである。これに、

答^{ヘテ} 日^ク、求^ニメ 医服^ノ 薬^{一ヲ}、初^メ 不^{ニシテ} 相妨^{一ケ}。然^{ルニ} 薬者 只能^ク 書^{レシ} 病^ヲ、不^レ 能^ニ 雷^命 ^{一ヲ}、命若^シ 尽^{キル} 時、薬豈^ナ 奈何。若シ 殺物^ノ 命^ヲ 為^{レセ} 薬^ト 一切不可也。(同四七—一三三頁b)

と答える。つまり薬の効き目は、単に病を和らげるだけで命を長らえさせるのではないとする。

第三の問答では、神に祈り福得を求めるのはどうかという問いである。

答^{ヘテ} 日^ク、人命^ノ 長短生時^ノ 已^リ 定^{マリテ}、何^ソ 仮^ニ 鬼神能^ク 奈何。空^{ニシクシ} 自障^{一ヲ} 僅^{カニ}、俱^ニ 無^{レク} 所^レ 濟^{スル}、一切宜^{シク} 謹^{シム} 之^ヲ。人命^ノ 長短生時^ノ 已^リ 定^{マリテ}、何^ソ 仮^ニ 鬼神能^ク 延^{レハ} 之^ヲ 耶。若シ 迷惑^{シテ} 信^{レシ} 邪^ヲ、殺^ニ 害^{シテ} 衆生^{一ヲ} 祭^ニ 祀^{スレハ} 鬼神^{一ヲ}、但^増 罪業^{一ヲ}、反^{リテ} 損^ス 寿^ヲ 矣。大命若^シ 尽^{キナハ}、小鬼奈何。空^{ニシクシ} 自障^{一ヲ} 僅^{カニ}、俱^ニ 無^{レク} 所^レ 濟^{スル}、一切宜^{シク} 謹^{シム} 之^ヲ。

(同四七—一三三頁b)

人の命の長短はすでに定まったものなので、鬼神が命を延ばしてくれることがあるのか。このような迷信にから人々は、生き物を殺して罪業を増しているだけである。これは謹まなくてはならないと答える。

最後の問答は、平生にいまだ念仏をしない者がいるが、その者は往生が得られるのかどうかという問いである。

答^{ヘテ}日ク、此ノ法僧俗ノ男女未ニタ念仏^セ人、用^レレハ之ヲ皆得ニ往生^ヲ、決^{シテ}無^シ疑実^一。余多ノ見^ルニ世人^一ヲ、於^ニテ平常^ニ念
仏礼讚^シ、發願^{シテ}求^レメ生^{ニスル}コトヲ 西方^ニ、及^ヒ致^レリ病来^{リテ}、却^{リテ}又伯死^ス。都^テ不^レ説^レカ著^シニ往生解脱之事^ヲ、直^ニ待^レテ氣ヲ
消^レ命^尽ク^ク、識投^ニ冥界^ニ、方^ニ始^ム十念ノ鳴鐘^一。…(中略)…若^シ無^レキ事時、当^ニ以^テ此ノ法^ヲ精進^シ念仏ノ喝力ヲ受持^ス。
是^レ為^ニ臨終ノ大事^ト。(同四七—一三三頁b)

念仏の法によつて、僧俗男女が念仏を未だ行じていなくても往生を得る。平常に念仏している者は西方浄土に往生することを求め發願する。その者が病になれば、その者は臨終において死を恐れてしまう。往生解脱の事柄を全てとらずとも、直ちに命が終わるのを待つて、死に身を投じるその時、十念の念仏を始めれば、自ら得た力をこの時に始めるべきである。もしも、この時に何もしていなければ、臨終の大事のために念仏を精進して力を保ち続けなよ、と答える。

以上が『臨終正念訣』の要旨である。後述するように、善導『觀念法門』の文は日本の源信が注目したが、中国ではこの文が後代まで多く引用されている⁴⁶。この差は、鎌倉時代に行儀として確立させた源信と、宋代以降、「臨終正念」として臨終時の念仏が重視されていた中国の、それぞれの浄土教の相違が看取される。ともに行儀を重んじる点では同様だが、前者は浄土往生のための厳格な行道の一つとして理解しているのに対し、後者は作

法面のみが強調されているように受け取れる。後代、善導による臨終行儀は『楽邦文類』所収の「臨終正念訣」ではなく、「臨終往生正念文」または「臨終正念往生文」に依るところが多い。臨終の間際に正念を保つのは『観無量寿経』下々品にも記されるように並大抵のことではない。中国仏教全体からいっても、宋代の浄土教は様々な影響を与えているが、善導の浄土教は間接的に当時の仏教界を席卷した思想が見られる。しかし、善導の評価は、実像として捉えた法然・親鸞とは異なつた善導像が讃仰された。

先述のように、『楽邦文類』所収の「臨終正念訣」と『龍舒増広浄土文』・『念仏鏡』所収の「臨終往生正念文」の中で最も問題となる点は、『楽邦文類』での引用と年代が解っている『龍舒増広浄土文』の文を比較すると、それほど年代が離れていないのにもかかわらず、その文の改変が多い。また冒頭には「知歸子致問於浄業和尚日」とあり、「浄業和尚」との間答として始まっている。しかし、全体的な構成については、『念仏鏡』・『龍舒増広浄土文』とほぼ同じである。『楽邦文類』を著した宗暁がの参照した文は異なつていたのか、当時代に他の版本が既に存在していたのか。今日、管見できる資料が散逸しているため詳細は不明である。

「浄業和尚」というのは善導の尊称といわれるが、『続高僧伝』には「浄業」の伝が記されているので、善導とは同一人ではないことが分かる。ここでは、『念仏鏡』所収の「臨終正念往生文」と両書の関係について直接の比較検討は行わないが、『楽邦文類』に引用されている文は、引用方法に関して課題が残る。だが、当時、善導による臨終正念が重視されていた証左ともいえるから、所収されている形態が異なつていても、善導の名として後の時代までも正念が臨終時において不可欠な往生行であったことが確認できる。ここからも、慮山の慧遠と

ならび、善導が「蓮社」第二祖として絶対的に尊崇されていたことが知られる。

さらに以降の引用を見てみる。普度『廬山蓮宗宝鑑』卷八には「善導和尚臨終往生正念文」とあり、大佑『浄土指帰集』卷上には「臨終正念」と引用されている。明代の周克復『浄土晨鐘』卷七には「臨終往生正念」とある。これらに引用されている形態をみると、『念仏鏡』を出典とするよりも、『龍舒増広浄土文』に依つていたと考えられる。また『浄土晨鐘』所収の文は題名にこそ善導の名はないが、『龍舒増広浄土文』に引用されているものとはほぼ同様であるから、『念仏鏡』が出典ではないことが解る。この書に善導の名が直接出てくるのは卷一に「善導和尚臨睡入観文」とある。

弟子某生死凡夫、罪障深重^{ニシテ}、輪^ニ廻^シ六道^ヲ、苦不^レ可^レ言^フ。今遇^ニフテ知識^ニ、得^下聞^ニキ阿弥陀仏ノ名号本願功德^{アルヲ}、一心^ニ称念^{シテ}、求^中願^{スルコトヲ}往生^上。願^{スレハ}仏ノ慈悲^ヲ不^レ捨^テ、哀憐^{シテ}授受^ス。弟子某、不^レ識^{ニラ}仏身相好光明^ヲ。願^{ニシテ}仏ノ示現^ヲ、令^{三ム}我^ヲ得^レ見^{ルコトヲ}。及^ヒ見^ニ観音勢至諸菩薩衆、彼世界中清浄莊嚴光明妙相等^ヲ。令^{三ム}我^ヲ了^レ得^レ見^{ルコトヲ}。正念^{シテ}入^レレ観^ニ、而^{シテ}寢^{トモ}不^レ得^ニ雜想^ヲ。但久遠專志^{ニシテ}、必^ス如^ニ所願^ノ。

(『続藏』卷一〇九—二〇四頁 a)

この文は行儀よりも観想を勧めている。出典は明らかではないが、『楽邦文類』卷四に「入^レレ観^ニ睡^{スル}時發願^{シテ}見^ル仏^ヲ出^ニ大蔵經^ヲ 集諸経礼懺儀」と題される文と類似しており、『浄土晨鐘』の文は智昇『集諸経礼懺儀』卷下が出典とされる。『集諸経礼懺儀』には善導『往生礼讚』が所収されているので、後に『浄土晨鐘』の文は善導『往生礼讚』を人意したものとして引用したと考えられる。直接、周克復が『往生礼讚』を見ていたのかは不明だが、

この文を掲載している箇所を「浄土夕課」としているから、夕時に行う作法として規定したと考えられる。以上のように、善導が記したとされる臨終に関する文の題名は『龍舒増広浄土文』に引用される「善導和尚臨終往生正念文」が主流であり、『念仏鏡』所収のそれと若干異なる程度で、『龍舒増広浄土文』を出典として、後代まで影響を与えていた。よって『樂邦文類』所収の『臨終正念訣』は『龍舒増広浄土文』とは異なる引用である。

宋代以降は道綽の名前は「往生伝類」に残るのみで、思想的な影響はない。とくに、十念思想は遵式の行儀のみが重要視された思想が影響を与える。天台思想趨勢の中にあつて浄土思想も注目はされるが、その受容はあまり異なる。

次節にも述べるように善導は「蓮社二祖」と讃仰されるが、宋代の善導の評価は「浄業専雑二修」としての「般舟三昧の高僧」であり、我々が知る「称名念仏を大成した高僧」ではない。しかし、臨終に正念を説いて、全ての者への往生を勧める。凡夫往生を説いた人物としても高く評価されているが、宋代では廬山流が主であり善導流はその廬山流に包括されている。これが宋代浄土教の特徴である。

第三節 「勸化偈」と「浄業専雜二修」

『龍舒増広浄土文』卷五、善導伝に付記された形で、「勸化偈」というものをあげる。

其ノ勸化偈ニ云ク

漸漸ニ雞皮鶴髮トナル。 看ヨ看ヨ行歩躡踵タリ。

仮ヒ饒カニ金玉滿レトモ 堂ニ。 難レシ免ニレルコト 衰残老病一ヲ。

任是千般ノ快樂アルも、 無常終ニ是レ到来セン。

唯ヲ有ニリ徑路ノ修行一。 但ヲ念ニス阿弥陀仏一ヲ。(『大正藏』卷四七—二六六c二七—二六七a一)

六字一句、八句二偈の文を出す。その内容は、段々と、年をとり老人になると歩くのも困難になる。金の玉で散りばめたお堂を作ったとしても、その老い・病から免れることは難しい。いくらたくさんの快樂を受けたとしても、無常は必ずやって来る。その中で、往生を得るための修行として、阿弥陀仏を念ずるといふものである。

これらは善導伝の中にあっても、善導が作成したとはされていないが、『樂邦文類』には、「京師比丘善導」の撰として、中に二箇所の文字の相違があるが同じく載せられている。その内容を比較しても、文字の相違で内容が変化するとは思われない。『仏祖統紀』卷二十六の善導の伝記の下には「其勸化偈」として三箇所の文字の相違がある。月輪賢隆氏は何れも善導の作とは思われないとしているが、善導の思想と相違する所があるとは思われない。なぜなら、前六句では無常を出し、その無常から逃れるためには阿弥陀仏を念ぜよとするからである。

前述したが、『観経疏』「散善義」に

一心^ニ專念^{ニシテ}弥陀ノ名号^一ヲ、行住坐臥^ニ不^レ問^ニハハ時節ノ久近^一ヲ、念念^ニ不^レ捨^テ者、是^ヲ名^{ニツク}正定之業^一ト。順^ニスルカ彼ノ仏願^一ニ故^ニ。(『大正藏』卷三七—二七二b六—八)

と述べ、称名念仏を正定業と位置づけていることから、その趣旨は外れていないと思われる。

次に『楽邦文類』巻四にも「京師比丘善導」として「浄業専雑二修」というものをあげる。

これは『往生礼讃』の文であるが、恣意的にその内容が省略されている。これも内容としては短いので、煩を厭わず以下に挙げる。上段は『往生礼讃』の文の中、「浄業専雑二修」として恣意的に省略している部分である。下段はその省略された『往生礼讃』の文を挙げる。

<p>「浄業専雑二修」</p> <p>問^{フテ}曰ク。何^カ故^ソ不^レシテ令^レメ作^レサ観^ヲ、直^ニ遣^{ムル}ハ</p> <p>専^ラ称^ニセ名字^一者、有^ニリ何^ノ意^一也。</p> <p>答^{ヘテ}曰ク。乃^チ由^ニルニ衆生障^リ重^クシテ、境細^ク心</p> <p>麤^ク、識颺^リ神飛^一フカ、観難^ニシ成就^一也。是^ヲ以^テ</p> <p>大聖悲憐^{シテ}、直^ニ勸^ム専^ラ称^ニスコトヲ名字^一ヲ、正^{シク}</p> <p>由^ニルカ称名易^キニ故^ニ相統^{シテ}即^チ生^ス。</p>	<p>『往生礼讃』</p>
	<p>問^{フテ}曰ク。既^ニ遣^ム専^ラ称^ニセ一^ニ仏^一ヲ。何^カ故^ソ境現^{スル}コト即^チ多^キヤ。此^レ豈^レ非^ニス</p>

邪正相交リテ一多雜現一スルニ也。

答ヘテ曰ク。仏仏齊シク証ス。形ニ無シ一別一。縱使ヒ念ニストモ一見ニ多ヲ、乖カシ何ソ大道理ニ也。又如ニ觀經ニ云フカ。仏勸ニム坐・觀・礼・念等ヲ。皆須下
面ヲ向ニフ西方ニ者ハ最勝上ト。如ニ樹先ツ傾倒スレハ必ス随ヒテ曲一ルカ。故ニ必ス有ニ
事礙一。不レ及レハ向ニ西方ニ。但作セハ向レテ西ニ想一ヲ亦得。

問ヒテ曰ク。一切ノ諸仏ノ三身同シク証ス。悲智果円ニシテ、亦応ニ無シニ。随レヒテ
方ニ礼念ス。課ニ称ニス一仏一ヲ。亦応ニ得レ生ヲ。何カ故ニ偏ニ歎ニシテ西方一ヲ、勸ニム
專ラ礼念等一ヲ、有ニ何ノ義一也。

答ヘテ曰ク。諸仏所レ証スル平等ニシテ是レ一ナリ。若シ以ニテ願行一ヲ來リテ收メハ、非レス
無ニキニ因縁一。然レハ弥陀世尊本ヨリ深重ノ誓願一ヲ、以ニテ光明名号一ヲ撰ニ
化ス十方一ヲ。但使ニレハ信心ヲシテ求念一セ、上ニ尽ニクシ一形一ヲ下至ニルマテ十声・一声
等一、以ニテ仏願力ヲ易ク得ニ往生一ヲ。是ノ故ニ釈迦及以ヒ諸仏勸レム向ニフコトヲ西
方一ニ。為ニス別ニ異一ト耳。亦非ス是レ称ニ念スルニハ余仏一ヲ。不ニ能ク除キ障ヲ滅一サレ
罪ヲ也。応レニ知ル。

若シ能ク如ク上ノ念念相續シテ、畢命シテ為レセ期ト者、

十ハ即チ十ナカラ生シ、百ハ即チ百ナカラ生ス。何ヲ以テノ

<p>故ニ。無^{ニクシテ}外ノ雜縁一得^{ニルカ}正念^ヲ故ニ。与^ニ仏ノ本願^一得^{ニルカ}相応^ヲ故ニ。不^レルカ違^レ教^ニ故ニ。随^ニ順^{スルカ}仏語^一故ニ。若^シ欲^{スル}捨^テ專^修雜業^{上セント}者ハ、百ノ時^ニ希^ニ得^ニ一^ニヲ。千ノ時^ニ希^ニ得^ニ三^ニ五^ヲ。何^ヲ以^テ故^ニ。乃^チ由^ニリテ雜縁^ニ乱動^シ失^ニスルカ正念^ヲ故ニ。与^ニ仏ノ本願^一不^ニルカ相応^セ故^ニ。応^レシテ教^ニ相違^{スルカ}故^ニ。不^レルカ順^ニハハ^ニ仏語^一故^ニ。係念^{シテ}不^ニルカ相統^セ故^ニ。</p>	<p>心不^ニシテ相統^セ一念^ニ報^{スルカ}。仏恩^ヲ故^ニ。</p>	<p>雖^モ作^ニト業行^ヲ、常^ニ与^ニ名利^一相応^{スルカ}故^ニ。</p> <p>樂^{ヒテ}近^ニツキ雜縁^ニ、自^ニ障[・]障^三、他^{スルカ}往生ノ正行^ヲ故^ニ。何^ヲ以^テ故^ニ・余、比日自^ラ見^ニ。</p>
<p>憶想間断^{スルカ}故^ニ。廻願^{シテ}不^レルカ慝^ニ重^セ真実^ヲ故^ニ。貪瞋ノ諸見・煩惱^一來^{リテ}間断^{スルカ}故^ニ。無^レキカ有^{ルコト}慚愧・懺悔心^一故^ニ。懺悔^ニ有^ニ三品^一。一^ニハ要、二^ニハ略、三^ニハ広ナリ。如^ク下ノ具^ニ説ク。随^レヒテ意^ニ用^{イテ}皆得[。]又[。]不^{四ルカ}相^ニ統^シ念^ニ報^セ彼ノ仏恩^ヲ故^ニ。心生^ニ輕慢^ヲ。</p>	<p>人我自^ラ覆^フ。不^レルカ親^ニ近^セ同行ノ善知識^一故^ニ。</p>	

聞スルニ諸方ノ道俗一ヲ、解行不レ同シカラ。專雜有レリ
 異ナルモノ。但使ニムル専レラニシテ意ヲ作一サ者ハ、十ハ即チ
 十ナカラ生ス。修レメテ雜ヲ不ニル至心一ナラ者ハ、千ノ中ニ
 無レシ一モ。

此ノ二行ノ得失ハ如レク前ノ已レリス弁シ。

仰キ願ハク一切ノ往生人等、善ク自ラ思量セヨ。
 已ニ能ク今身ニ願セン生ニセト彼ノ国一ニ者、行住坐臥
 必ス須ニ励レシ心ヲ剋一己ス。昼夜ニ莫レシ廢スルコト。畢
 命ヲ為レ期ト。上ニ在ニリテ一形一似レタレトモ如ニキニ少一苦一、
 前念ニ命終レハ後念ニ即チ生ニス彼ノ国一ニ。長時永劫
ニ常ニ受ニク無為ノ法樂一ヲ。乃チ至ニルマテ成仏一ニ不レ經ニ
 生死一ヲ。豈非レス快ニ哉。

その内容を述べると、『文殊般若経』の一行三昧に関する文を引いた後、三つの問答を設ける。どうして観察の行を勧めないで、ただ専ら名号を称するのかという問いについて衆生は障りが重く、観ずるところが細やかであるのに、心は粗く、想いが乱れ飛んで観察の行が成就し難い。そういうわけで釈尊はこれを憐れみ、ただ専ら名号を称えることを勧められた。これは正しく称名の行が容易いからこれを相続して往生することができるので

ある。

次にすでにただ一仏の名号を称えさせられるのに、多くの諸仏がいるのか、それは邪観・正観があい交じり、一仏・多仏が雑じって現れるということではないかという問いである。これに対して仏と仏は同じように悟りを開いて、また相好の円満なことも別はない。たとえ一仏を念じて多くの諸仏を見ても、道理に背くことはない。また『観無量寿経』に説かれている通り、仏は観察や礼拝や念仏をする際には、みな西方に向うのが最も勝れていると勧められる。ちょうど樹が倒れる場合、必ず先よりその傾いている方向に随うようなものである。故に、どうしても西方に向うことができない妨げのある場合、ただ西方に向う想いをするだけでよいとする。

また一切の仏は法・報・応の三身を同じように証得し、慈悲と智慧を具えていることは区別がないはずだ。いづれによっても、一仏を礼拝し観察し称念するならば、また往生できるだろう。どうして偏に西方のみを讃嘆して、専ら阿弥陀仏を礼拝し観察し称念などするように勧められるのは、なぜかと問う。これについて、諸仏が三身を具えていることは平等で一つであるけれども、もしその因位の願行をもって考えると因縁がある。阿弥陀仏は法蔵菩薩の時に誓願を起こされ、光明と名号をもって十方の衆生を済度される。衆生はただ信じて一生を終わるまで念仏する者から、十声・一声などの者に至るまで、いずれも仏の願力によって、容易く往生することができる。こういうわけで、釈尊および諸仏は西方に向わしめる。これはまた他の仏を称念しても障りを除き、罪を滅することができるとする。

その後、もし生涯念仏を相続すれば十人は十人ながら往生し、百人は百人ながら往生する。なぜなら、外部の

妨げがなくて、信心に安住するからであり、阿弥陀仏の本願にかなうからであり、釈尊の教えに違わないからであり、諸仏の言葉に随うからである。

もし念仏を専修することを捨て自力の雑行を修める者は、百人の中で希に一・二人が往生を得、千人の中で希に三・五人が往生を得るにとどまる。なぜかといえ、色々な他の縁に乱されて信心を失うからであり、阿弥陀仏の本願に相応しないからであり、釈尊の教えに違うからであり、諸仏の教えに順じないからであり、浄土に想いをかけることが相続しないからであり、如来を想う心が途絶えるからであり、回向願生の心が真実でないからであり、貪欲・瞋恚や邪見などの煩惱がまじわって隔てるからであり、慚愧・懺悔の心が無いからである。懺悔には三種類がある。一つには要につき、二つには略につき、三つには広につく。これは、想うところに随って用いるならば、いずれでもよい。また相続してかの仏恩を念報しないからであり、心に輕慢を生じて行を修めても名聞利養を伴うからであり、我執に覆われて同行善知識に親しみ近づかないからであり、好んで雑縁に近づいて自分および他人の往生の正行を妨げるからである。

なぜかと言えば、このごろ僧俗の人たちを見たり聞いたりするのに、その領解も行も同じではなく、専修・雑修の違いがある。ただ、意を専らにして念仏を修めるならば、十人は十人ながらみな往生する。雑行を修めて、心がまことでない者には千人の中で一人も往生する者が無い。

仰ぎ願わくは、全ての往生を願う人たちは、よく自ら考えよ。この世において浄土の往生を願う者は、行住座臥に心を励まし、己を責めて、昼も夜も念仏を捨てることなく命終わるまでつとめ、一生の間に行ずることは、

少し苦しみがあるが、この世の命終わって後、ただちに浄土に生まれて、永えにいつも変わらぬさどりの楽しみを受け、ついに成仏してもはや迷いを受けない。何と楽しいことではないか⁴⁸。

この中で大きく省略されているのは三つの問答の中、後の二つの問答と雑行の十三失の内、後の九失目と十二失目である。この内容は阿弥陀仏と諸仏の関係、心に関する箇所である。称名一行を勧めるために「浄業専雑二修」を作成したと見るのであれば、端的にその内容を示したものと考えられる。

本来『往生礼讃』の内容としては、安心（三心―至誠心・深心・回向発願心）、起行（五念門）、作業（四修）、無観称名、専雑二修、五益（見仏・滅罪・護念・摂生・証生）である。そしてここでの善導の主要な思想は観仏三昧・念仏三昧と諸行（身業礼拝・口業讃嘆・意業観察・作願・回向など）である。事実、当時の人々は善導を観仏・称名念仏の思想家としてみていた。善導伝からその実践行をみると、厳しい修行者としての善導が伝えられている。そしてこれらの思想と実践は観想も称名も峻別しない宋代の融合的浄土教では高僧に相応しい善導像であったと考えられる。

また、扱瑛が著した「弁横堅二出」（『楽邦文類』所収）では浄土行の専修の意味が強い。ここでは、『往生礼讃』冒頭に出る三心釈の至誠心を「専修」とし、その他の諸善業を「雑修」とする。引文に続けて、

今見^ニ世人^一、有^下一日礼^ニ阿弥陀仏^ヲ三千^一者、日^ニ称^ニ阿弥陀仏^ヲ十万^一者^上。有^下昼夜^ニ習^ニ坐^一・専想^ニ阿弥陀仏^一者^上。並^ヒ有^ニ感応^一。斯^レ可^レレ^ト驗^ス也。（『大正蔵』卷四七―二一〇b三―六）

とある。今（宋代）の世人を見て、一日に阿弥陀仏を三千回も礼拝する者、日に十万声も称える者、昼夜を問

わず坐禅し観想する者がいると述べるから、当時の浄業者の実態から称名念仏を含めた阿弥陀仏への三業を「専修」としたのである。それは同じ引用をしながら、称名念仏を説く法然とは異質である。

- 1 柴田泰稿「中国浄土教の系譜」（『印度哲学仏教学』第一号所収、一九八六年）
- 2 また『楽邦文類』等では、五部九巻と言われる善導の著作に対して、それ以外のものが善導に付属されている場合がある。柴田泰氏は、その事についても別稿において言及をされている。（「二つの善導観―日中善導比較考―」・『今西順吉教授還暦記念論集…インド思想と仏教文化』所収・春秋社・一九九六年）
- 3 望月信亨稿「唐大行和上と道鏡等の念仏鏡」（『浄土学』第一〇輯所収・一九三六年）
- 4 小笠原宣秀稿「求西方浄土念仏鏡」（『龍谷大学論集』第三五三号・一九五六年）
- 5 三宅徹誠稿「『念仏鏡』について―著者及び成立年代―」（『印度学仏教学研究』第四七卷第一号所収・一九九八年）
- 6 木村清孝稿「『念仏鏡』の一考察―その思想史的位置づけのための序章―」（『仏教文化の基調と展開』第二巻所収・山喜房仏書林・二〇〇一年）
- 7 桑原勇慈稿「『西方要決』と念仏鏡」（『宗教研究』第六〇卷第四号所収・一九八七年）、同「『念仏鏡』の対

- 三階門」(『仏教論叢』第三一号所収・一九八七年)
- 8 伊吹敦稿「『念仏鏡』に見る禅の影響」(『印度学仏教学研究』第五一卷第一号所収・二〇〇二年)、同「『念
 仏鏡』に見る八世紀後半の禅の動向」(『東洋学論叢』第二八号所収・二〇〇三年)
- 9 「往生伝類」の念仏思想に及ぼした善導の影響の一端を考察したものとしては、「往生伝類」における行業
 についての一考察―特に念仏思想について―」(『印度学仏教学研究』第六〇巻第二号所収・二〇一二年)を
 参照。
- 10 『金沢文庫資料全書 第四巻…浄土篇(一)』(神奈川県立金沢文庫・一九八〇年)・二二八〜二一九頁
- 11 『真福寺善本叢刊』第六巻…伝記験記集(臨川書店・二〇〇四年)・四九四頁
- 12 同・四九三頁
- 13 望月信亨稿、小笠原宣秀稿・前掲論文。
- 14 『金沢文庫資料全書 第四巻…浄土篇(一)』(同)・二二三頁)
- 15 岩井大慧著『日支仏教史論攷』・東洋文庫・一九五七年
- 16 『続蔵』巻七八―一六三c九―一六四a二三(善導伝)・同―一六四a二四―c八(善道伝)
- 17 詳細については、「往生伝類」における善導・善道間についての一考察」(『宗教研究』第八五巻第四号所収
 ・二〇一二年)参照。
- 18 塚本善隆稿「続三階教資料雑記附大行禅師の年代に就いて」(『支那仏教史学』第一巻第二号所収・一九三七

年)、小笠原宣秀稿・前掲論文、野上俊静著『中国浄土教史論』(法蔵館・一九八一年)、伊吹敦「『念仏鏡』に見る八世紀後半の禪の動向」(前掲)参照。

19 「第一 念仏対三階門」、「第二 念仏対弥勒門」、「第三 念仏対坐禅門」、「第四 念仏対講説門」、「第五 念仏対戒律門」、「第六 念仏対六度門」

20 善導著作の成立年代について、様々な見解がなされている。

①上杉文秀氏は、『善導大師及び往生礼讃の研究』(法蔵館・一九三一年)において、『観経疏』↓『観念法門』↓『往生礼讃』・『般舟讃』・『法事讃』とする。

②岸覚勇氏は、「善導大師著書撰述の前後に就いて」(『仏教学論叢』第一号所収・一九三六年)において、『観経疏』↓『観念法門』↓『般舟讃』↓『往生礼讃』↓『法事讃』する。

③今岡達音氏は、「導師の観経疏」(『浄土学』第八輯所収・一九三四年)において、『観念法門』↓『法事讃』↓『往生礼讃』↓『般舟讃』↓『観経疏』する。

④藤原凌雪氏は、『念仏思想の研究』(永田文昌堂・一九五七年)において、『観念法門』↓『法事讃』・『般舟讃』↓『往生礼讃』↓『観経疏』としている。

拙論では著作の成立年代について自論は述べないが、『観念法門』・『般舟讃』・『法事讃』、『観経疏』・『往生礼讃』と念仏思想の面から二つに分類できると考える。

- 21 同―二七 a 一〇―一五
- 22 同八―七三一 b 一―五
- 23 同―一二―三四六 b 十五―十六
- 24 同―二七二 b 六―九
- 25 岩井大慧著・前掲書参照。
- 26 『佚存叢書』卷五（涵芬楼・一九二四年）・十八頁
- 27 三者廻向發願心ナリ。言ニフヘ廻向發願心ト者、過去及ヒ以ニテ今生ノ身口意業所修ノ世・出世善根ヲ及ヒ隨ニ喜セルト他ノ一切凡聖ノ身口意業所修ノ世・出世善根ヲ、以ニテ此ノ自他所修善根ヲ、悉ク皆真實深信心ノ中ニ廻向シテ願レス生ニセント彼ノ国ニ。故ニ名ニツクル廻向發願心ト也。（『大正藏』卷三七―二七二 b 十三―十八）
- 28 『大正藏』卷四七―一二二 a 二七―二八
- 29 同―一二四 b 六―七
- 30 「念仏一口スレハ、滅ニス八十億劫ノ生死之罪ゴ」(同四七―一二四 a 二八―二九、一二八 c 四―五)、「念ニスレハ一口阿彌陀仏ヲ、滅ニス八十億劫生死之罪ゴ」(同―一三一 b 二〇―二一)、「称ニ念ス一口阿彌陀仏ゴ」(同―一二四 b 一〇)
- 31 「聞レキテ説ニクテ阿彌陀仏ヲ執ニ持スルコト名号ニ若シハ一日若シハ二日乃至若シハ七日一心不乱ナレハ其ノ人臨ニム命終ニ時、阿彌陀仏与ニ諸ノ聖衆ト現ニ在ニス其ノ前ニ。是人終ル時、心不レ顛倒セ。即チ得レ往ニ生スルコトヲ阿彌陀仏ノ極樂国土ニ」(同―一二

二 a 十七、二一、一二〇 a 十九、二二、一二四 a 二、五に同様の文がある）、「若し一日七日念阿弥陀仏
往生浄土」(同——二九 b 四、五)

32 『大正蔵』卷四七——二二 a 二九

33 『浄全』第二卷の森本真順氏における『念仏鏡』の解題では、

内容よりすいていして正系浄土教義に殆ど抵触せず、殆ど善導等の教義と同致なり(二四四頁)
と述べられているが、この説に対しては首肯できない。

34 ①望月信亨・前掲論文、②小笠原宣秀著『中国浄土教家の研究』「大行和上雑考」(平楽寺書店・一九五

年)、張欣「中唐大行和尚の生存年代について」(『印度学仏教学研究』第五三卷第一号所収・二〇〇四年)、
③木村清孝「『念仏鏡』の一考察——その思想的位置づけのための序章——」(『仏教文化の基調と展開』第二卷所収
(山喜房仏書林・二〇〇一年))

35 大行和上遣念仏ノ人。心唯信仏、仏則知_レ之ヲ。仏得_ニ他心通_一故。口唯称_レ仏ヲ。仏則聞_レ之ヲ。

仏得_ニ天耳通_一故。身唯敬_レ仏ヲ。仏則見_レ之ヲ。仏得_ニ天眼通_一故。此_レ是 大行和上ノ勸_ニ信_{スル}念仏_一処_{ナリ}。

(『大正蔵』卷四七——二二 c 四、七)

36 大行和上説、人不志_ニ心念_一仏、謗_レ仏_ヲ故。遂_ニ即_チ謗_法。直入_ニ阿鼻獄_{ノ中}、受_ニ諸_ノ苦痛_一、無_レ有_ニ出_一

期_一。(同——二五 a 十六、十七)

37 又大行和尚言、若_シ有_レ人、能_レ依_ニ阿弥陀_ノ念_一仏、不_レ取_ニ相貌_一。心唯信_レ仏ヲ、口唯称_レ仏ヲ、身唯敬_レ仏ヲ

- 仏ヲ、違レヒ情ニ能ク忍ス。悪衣ヲ先ツ著ケ、飢食ヲ先ツ喫シテ、孝義并ヒ仁慈ニシテ、專レニシテ心ヲ念仏ス。逢レヒテ縁ニ不レ退カ、至レテ死ニ不レ移ラ。雑善及ヒ惡ハ亦皆不レシテ作サ、唯專ラニ念仏ス。(同―一二五c 二九―一二六a 四)
- 38 又高齊大行和尚ノ宗崇念仏ニ云ク。四字ノ教詔ニ謂ク、信憶ノ二字ハ不レ離ニ於心一ヲ。称敬ノ兩字ハ不レ離ニ於身口一ヲ。彼ノ論ニ云ク。往ニ生スルハ、淨土ニ要ス須有レル信。信スレハ千即チ千ナカラ生ス、信スレハ万即チ万ナカラ生ス。信スレハ仏ノ名字一不レ離ニ心口一、諸仏ハ即チ救ヒ、諸仏ハ即チ護ス。心常ニ憶レシ仏ヲ、口常ニ称ス名ヲ。身恒常ニ敬ヒテ始メテ名ニツク深信ト。任スレハ意ヲ早晚ノ終ニ無シ暫ク住ニスルコト 閻浮之法ニ。此レ策ニスルニ初心ヲ最モ為レヌ要ト也。(同三六―六六七a 十六―二十二)
- 39 望月信亨稿・前掲論文
- 40 『大正藏』卷四七―一二七c 十八、一二八b 六―七、一二八c 二七―二八
- 41 『觀念法門』
- 若シ人專ラ行ニスレ此ノ念弥陀仏三昧一者、常ニ得ニテ一切ノ諸天及ヒ四天大王龍神八部ノ随逐影護シ愛樂相見一スルコトヲ、永ク無シ諸ノ惡鬼神災障厄難ヲモテ横ニ加ニフルコト 悩乱一ヲ。(同四七―二五b 二一―二二)
- 42 『往生礼讚』
- 至ニレハ彼ノ嚴淨国ニ、便チ速ヤカニ得ニ神通一ヲ、必ス於ニテ無量尊ニ、受レケテ成ニス等覺一ヲ。(同―四四一c 三―四)
- 43 『大正藏』卷四七―二八七a 二九
- 44 牧田諦亮著『淨土仏教の思想』第五卷(講談社・二〇〇〇年)

45 木村清孝稿「『念仏鏡』の一考察―その思想史的位置づけのための序章―」（『仏教文化の基調と展開』第二卷所収・山喜房仏書林・二〇〇一年）

46 『臨終正念訣』が後代に影響を与えたことは、藤堂祐範稿「宋版臨終正念要決に就て」（『浄土学』第十四輯所収・一九三九年）、月輪賢隆稿「善導の著書と引文考」（『宗学院論輯』第三三輯所収・一九四一年）、玉山成元稿「善導著『臨終正念要決』について」（『小沢教授頌寿記念・善導大師の思想とその影響』（大正大学浄土学研究会・一九七七年）所収）、藤堂恭俊稿「『臨終要決』の異本とわが国における流伝」（『善導教学の成立とその展開』（山喜房仏書林・一九八一年）所収）に詳しい。

47 月輪賢隆稿「善導の著書と引文考」（『宗学院論輯』第三三輯所収・一九四一年）

48 『聖典意訳 七祖聖教』中（本願寺出版協会・一九六五年）四一〇頁〜四一四頁参照

第四章 宋代の教学書からみる善導の影響

第一節 知礼『観無量寿経疏妙宗鈔』

知礼は宋代における天台宗の礎を築いた僧として知られている。特に、『観無量寿経』の解釈は智顛偽撰とされる『仏説観無量寿経疏』を註釈した『観無量寿仏経疏妙宗鈔』六巻に見ることが出来る。

『仏祖統紀』巻八によると、知礼は四明の人で七才の時母親を亡くし悲しみに耐えなかつた。その時父親に出家を求めて太平興国四年（九七九）に義通に師事して出家した。雍熙元年（九九八）、慈雲遵式が義通の門下に加わり朋友となる。咸平六年（一〇〇三）には日本から寂照が遣わされたとき、源信より二十七箇条の質疑をもたらされ、それに返答した。大中祥符二年（一〇〇九）に保恩院を建立し延慶の寺額を賜る。天禧元年（一〇一〇）には十名の同志と共に法華懺を三年修し身を焚いて『法華経』を供養した。天聖六年（一〇二八）、光明懺を建て自らの最期の時を待ち、結跏趺坐して大衆を召して『法華経』を説き阿弥陀仏を百回称えながら命終したとある。

知礼の教学は『観無量寿仏経疏妙宗鈔』だけに限るものではないが、本書は知礼が依るところの天台教学を取り入れ、宋代浄土教を融合させたものである。特に、柴田泰氏の研究によつて、その唯心浄土思想の成立には多大な影響を与えたとされている²。

まず巻一には『観無量寿経』の宗旨をあげ、

観_ト者、総_{シテ} 挙_ニ 能観_一、即_チ 十六観也。無量寿仏_ト者、挙_ニ 所観_ノ 要_一、撰_ニ 二十五ノ境_一也。且_ク 置_ニ 能説_一、略_{シテ} 明_ニ カシ

所説^一、能^ク觀^ニ皆是^ノ一心三觀^一。所^レ觀^{スル}皆是^レ三諦一境^{ナリ}。(『大正藏』卷三七—一九五 a 二—二四)
と『觀無量壽經』は能觀に基づく經典であり、これは十六觀全てに該当する。そして、能觀とは空假中の一心三觀であり、觀ずるその対象は同じく空假中が一つの境に収まると觀ずることにある。

この「一心三觀」の中心には、「約心觀仏」があるとされる。これは心と仏、そして衆生の三つには差別がなく、自らの心中に阿弥陀仏の淨土を念ずるといふ知札独自の解釈である。また『觀無量壽經』の宗旨は智顛撰『仏說觀無量壽經疏』に「心觀」である点を繼承し、

又即^チ能^ク觀^{シテ}而為^レ所^レ照^{スル}。易^キ絶^レユルカ念^フ故^ニ。妙玄云ク、三^ニ無差別ノ觀心則^チ易^ク、縦^ヒ觀^ニトモ他境^一亦須^レ約^レ心^ニ。此ノ經正当^ニ約心觀仏也。実相為^レ体^ト者、心觀之宗^トシ、方^ニ能^ク顯^ニ發^ス中道実相ノ深広之体^一。所以者何、若^シ於^ニイテ心外^一而觀^レト仏^ヲ者、縦^ヒ能^ク推理^{ストモ}但見^ニ偏^ヘ真^ヲ、即^チ如^ク善吉^一ノ觀^ニ仏ノ法身^一、但証^ニ小理^一。今約^ニ唯心^一、觀^ニ仏依正当^ニ顯^ニ發^ス中実之体^一。中^ニ必^ス双^ニ照^ス三諦ノ具足^一。故^ニ云^ク、此ノ經心觀^ヲ為^レ宗^ト。

(『大正藏』卷三七—一九八 a 六—十三)

とする。つまり能觀によつて念が絶えることはない。心と仏と衆生は差別がないから心を觀ずるのは易しく、たとえ他の境を觀じたとしても心について觀じているから、同時に仏を觀じていることにもなる。実相を体とするのは心觀の中心となるべきものである。淨土の依正二報はその実相の体であり、ただ心について仏を觀ずること、まさにその体が顯れ、加えて空假中の三諦が具足されているから、心觀が『觀無量壽經』の宗旨になるといふ。

この解釈は、十六観の諸相について註釈する中に説かれる。卷四によると、知礼は十六観を三つに分類する。初めの「日想観」から第六「宝楼観」までを依報とし、第七「華座観」から正報とする。最後は第十四の九品往生である。「日想観」については、

先ツ作シテ日観ノ意令レメ繫レケ心ヲ、凡ソ心ノ暗散何ソ能ク明レカスヤ見ルコトヲ浄土ノ妙境ヲ。故ニ令メ專ラ想ニ落日之形ヲ、一事ニ繫ク心ヲ已。其ノ心則チ定マリテ、心若シ静ニ細スレハ種種ノ観法ヲ皆可ニ造修ス。

（『大正蔵』卷三七―二一七b十五―十八）

とある。日想を観じるのは繫心であるとして、落日の様相を心に想うことである。その心は定であり、観法の初めに日想することと心の統一をすることができるとする。その中で「障」となるのが『無量寿経』でいう五逆罪である。そこで知礼は「若シ依ル今経ニ修ニスルニ正観一者、下至ニラハ日想ニ、即チ能ク滅ニ除ス五逆ノ重罪一ヲ。是ニ知リス、逆罪ヲモテ得ルハ生ヲ必ス由ニルナリ修観ニ。」（『大正蔵』卷三七―二一八a十一―十二）といい、「日想観」により五逆の重罪が滅することを示す。ちなみに下品下生の観法では、八十億の誤りであると知礼は指摘の罪が滅するから、観法の初歩段階として重視している。

続いて、十念に阿弥陀仏の名を称え、その心が相続しても落日を見ることができない。どのような因があつて下品下生の位なのかと問う。

答フ、彼ニ由ニテ造逆及ヒ作衆惡ニ、臨終ノ苦逼ニ得ニテ遇ニコトヲ善友ニ為ニ説ニク妙法一キ、雖レモ不レト能レハ念ニスルコト彼ノ仏ノ三身一ヲ、怖ニスルカ地獄ニ故ニ。若シ称名シ具ニ足スレハ十念一ヲ、既ニ絶ヘテ後惡即チ乘シテ此ノ念一ニ、託ス彼ノ蓮ノ中ニ。名ニ下下品一ト。今論ノ始メニ

行ニ楽習ニ昧ヲ親ニ善知識ニ、聞法シ了心セハ、本ヨリ具ニ淨土依正諸法ヲ。標シテ心ニ具ニ修ニテ十六觀法ヲ。故ニ先シテ觀日ニ令メ心ヲシテ堅住一セ、望ミテ後諸ノ觀此ノ當ニ末品一リ、彼ノ人即チ不レ成ニ事定一ヲ。而シテ能ク十念稱仏スレハ不レ散セ、亦為ニ定攝一復兼ニテ臨終ニ勇決之力トス。故ニ得ニル第九品一也。〔『大正藏』卷三七―二一八b―九〕

臨終の苦しみに逼られ善知識に遇つて妙法を説かれたとしても、阿弥陀仏の三身を念ずることができないのは、地獄に墮ちると怖れるからである。阿弥陀仏の名を称え十念を具足するならば、悪は絶え念々に乗じて淨土の蓮の中に乗ずる。今、始めに三昧の修するを論じるに際し、心を頭らかにして十六觀法を修するためには、日想によつて心を堅牢とし、後に様々な觀法へと進む。定心を得なくても、よく十念の稱名をして心が散らなければ、定心を撰して臨終に心が決するとする。そして下品下生の位を得る。悪人とはいへ、品位になんら区別はないとされている。つまりこのように、觀想による滅罪を説いている箇所である。

知礼は『觀無量壽經』を智顛偽撰『仏説觀無量壽仏疏』の解釈に基づいて心觀を中心に説いているが、その中で重視しているのが、第八の「像觀」と第九の「真身觀」である。知礼は第八の「像觀」觀を卷四で「仏菩薩像ノ觀」、第九の「真身觀」を卷五で「仏身ノ觀」と呼称している。第八の「仏菩薩像觀」中、「是心作仏、是心是仏」解釈では

初メニ泛シテ明下カス諸仏ノ法身從レリ心想生シテ、欲中フコトヲ想ニヒ仏身一ヲ須ク知ニリ觀体一ヲ、体是本覺ニシテ起成ノ能觀、依レテ体ニ立テ上レト宗ヲ。須レクニ本覺乃チ是レ諸仏法界之身一ヲ。以ニテ諸ノ如来ノ無別ノ所証一、全ク証ニスルカ衆生ノ本性一ヲ故也。若シ始覺ニ有ニラハ功ノ本覺一乃チ顯ラカナリ。故ニ云ク法身從レリ心想生ス。又復弥陀与ニ一切仏一、一身一智ノ応用亦然ナリ。弥陀ノ身顯ラカニシテ

即諸仏ノ身ナリ。諸仏相明即チ弥陀体ナリ。是ノ故ニ明ニ生シ諸仏ノ身ヲ以テ觀ニ察スト弥陀觀体ヲ。

〔『大正藏』卷三七—二一九c二六—二二〇a四〕

と述べている。諸仏の法身が心想より生じるという点について、仏身を想うとは、体は本覚そのものであり、それは能観より成じる。本覚を知れば、即ち諸仏の法界身も知ることになる。始覚から本覚が頭らかになるように、法身も心想という始覚から生じる。この論理から、阿弥陀仏の仏身は即ち諸仏の仏身である。諸仏を心に想えば即ち阿弥陀仏の体を観ずることになる。このように始覚・本覚の思想を基に諸仏と阿弥陀仏の関係を論じている。ここでいう心観とは、本性の仏を観ずることと同時に、他仏を観ずることとされている。本性を頭らかにするために、仏がそれに応じて自ら心想に入り、そして、仏身が本覚として成ずる。これによって本性を知ることこそが、唯心の観であると述べる。

続けて、「是心作仏」の「作」には二義があるという。一つは浄心より他方の仏に応じる、そして三昧によって己に仏を成ずる。これが「是心是仏」と述べる。衆生の浄心というのは業識によって仏を薰ずるから、そこに仏の妙色を見ることができると述べる。

二つには三昧によりその結果、仏を成じる。はじめに他仏を作し、自らの心に仏を作す。他仏を観ずること、自らの心想に仏が作られる。

このように仏を見るという行為が具体的に心想と一致する点を明示しており、理観的な註釈を行っている。続いて、「是心是仏」については以下のように述べる。

一心即^チ 応^ル 仏^ニ 故^ニ 名^ニ 是^レ 心^ニ 是^レ 仏^ト。向^フ 聞^ク 等^者 仏^体 無^相、心^感 故^ニ 有^{ナリ}。是^レ 則^チ 心^ニ 仏^及 以^ヒ 有^無、然^ル 永^ニ 異^ニ テ、混^ニ スル^カ 此^ノ 見^ヲ 故^ニ 言^フ 心^ニ 是^レ 心^ト 應^レ 仏^ニ。心^ノ 外^ニ 無^レ ヲ 仏[、] 一^ニ 心^即 果^ニ 仏^ニ テ、故^ニ 名^ニ 是^レ 心^ニ 是^レ 仏^ト。即^チ 亦^ニ 無^レ 仏^ト 之^レ 因^ノ 一^句 也。 (『大正藏』卷三七—二二〇b 九く十三)

一心が応仏であり、また心が果仏である。心の他には仏はないとし、常に心と仏の関係は相即している。このような関係性について、

既^ニ 以^レ 作^ヲ 是^レ 絶^{スル} 乎。思議復^以 作^ヲ 是^レ 顯^レ ス 於^ニ 三^観 一^ニ。以^ニ 若^シ 破^若 立^一、皆^名 ヲ 爲^作 空^仮 二^観 一^也。不^破 不^立、名^レ ヲ 爲^ニ 是^ノ 中^道 觀^一 也。全^ク 是^ニ 而^テ 作^ス、則^チ 三^諦 俱^ニ 破^ス。三^諦 俱^ニ 立^シ 名^ニ 一^空 一^切 空^一、名^ニ 一^仮 一^切 仮^一 也。全^ク 作^シ 而^テ 是^レ 則^チ、於^ニ 三^諦 一^俱 非^破 非^立 一^{ナリ}。名^ニ 一^中 一^切 中^一 也。即^チ 中^之 空^一 仮^ニ 名^レ 作^ト。能^ク 破^ニ 三^惑 一^ヲ、能^ク 立^ニ 三^法 一^ヲ 故^ニ。感^ニ テ 他^ノ 仏^ノ 三^身 一^円 應^シ、能^ク 成^ニ 我^心 一^ノ 三^身 一^ノ 当^果 一^ヲ。即^チ 空^仮 中^之 名^レ 是^ト、則^チ 全^ク 惑^ハ 即^チ 智[、] 全^障 一^即 德^一 一^{ナリ}。故^ニ 心^ハ 是^レ 心^ト 應^レ 仏[、] 心^ハ 是^レ 果^ニ 仏^一 一^{ナリ}。故^ニ 知^リ ス、作^ニ 是^ノ 一^心 一^ヲ 修^{スル} 者[、] 乃^チ 不^思 議^ノ 三^観 一^{ナリ}。十六^観 之^レ 總^体 一^ハ 一^經 之^レ 妙^宗 一^{ナリ}。(『大正藏』卷三七—二二〇b 二七くc 八)

と述べ、空仮中の三観による点を示唆する。

智顛偽撰『仏説観無量寿経疏』では、「心是仏」と「心作仏」について自己と同体になり、諸仏の法身の体となるのを「心是仏」とし、果によって心から阿弥陀仏の仏身が生ずるのを「心作仏」しているのに対し、知礼はこの点を不思議三観という。「作」・「是」とあるが、思議を絶しているから空仮中の三観によって顯すことができる。もし破すれば空仮の二観であるが、破さずに立てることになれば中道観となる。空仮中の三諦を共に破す

れば「作」・「是」であり一切空一切仮である。三諦を破さず立てれば一切中となる。このように、知札において仏と心は、三観三諦のように常に相即した関係であり、心が応仏であり果仏でもある。一心に修するとは不思議三観のことであり、著作名通り、『観無量寿経』の十六観全てが心と仏の関係を説いた妙宗であると述べる。続いて第九「仏身観」ではどのように理解しているのか。天台宗において阿弥陀仏の西方浄土は伝統的な解釈からいえば凡聖同居土とされ、最も下位と見なされている。その点については、知札も基本的な浄土観は天台の伝統に沿っており

既ニ指シテ報応ヲ名ツテ為ニ法身ト、即チ顕ニ弥陀三身ノ具足一ヲ既ニ為ニ妙境ト。

（『大正蔵』卷三七―二二一c二五―二六）

とあり、法・報・応の三身を具足しているのが阿弥陀仏であるという。知札の『観無量寿経』解釈において、つねに三諦円融の論理を展開しているから、三身が相即の関係にあるとするのは当然の見解であるといえる。第九観の中心は阿弥陀仏の身を観ずることである。そして、観法には「是心作仏、是心是仏」が必要であるとする。初心において仏の相好を観じ易くするために、日輪が西に没するのを初歩段階とし、地・宝・樹、そして華座・像相を次第に観じ、八万の仏の毫相を観じることができると述べている。第八「仏菩薩像観」・第九「仏身観」が『観無量寿経』の観法において重要な地位を占めているのが確認できる、それは主体的に仏の相好を想い、その観察によって自らの心に仏を作すという修道を確立したのである。

仏身についても『大乘起信論』の所説を参照する。法身の仏を中道とし、報仏と応仏があるという。それは衆

生に二識があり二つの観が因となる。そのような衆生にある二識について、『大乘起信論』を出典とする。

一者依レ分ニ別スル事識ヲ。凡夫二乗ノ心所見者、名ツケテ為ニ応身ト、以テ不知レ轉識ヲ現スル故ニ。見レ從ニ外來ト、取リテ色ノ分齊ヲ不レ能ニハ尽知ト故ニ。二者依レ於ニ業識ニ。謂ハク、諸ノ菩薩ノ從ニ初意ト、乃至菩薩ノ究竟地ノ心所見者、名ツケテ為ニ報身ト。〔『大正藏』卷三七—二二三c十二—十六〕

一つは事象を認識し分別できることで、凡夫や声聞・縁覚の見解によって生ずる仏、すなわち、応身である。そして、もう一つが業識によつて初めて発心して修行を修する菩薩から究竟地に到つた菩薩までの段階に報われて生じた仏、すなわち、報身である。『大乘起信論』では真如のはたらきについて記されている箇所であり、如来の眞実の姿を顯すのに、仏の諸相に報・応仏の両面があることを述べている。

このような観法を説いた知礼は、九品段をどのように解釈したのか。それは『観無量寿經疏妙宗鈔』巻六に詳述されている。上品上生を道種性、中生を性種性、下生を習種性という。智顛偽撰『仏説観無量寿經疏』では中輩全体を外凡から十信以下としていた。しかし、知礼は中品上生は七信以上という。他の中・下生については、因行に關しての言及は見られるが、階位については触れていない。下品者では造罪の輕重によつて異なるとする。

はじめに、九品段全体に通じる疑義をあげる。つまり、『無量寿經』と『観無量寿經』に説かれる五逆罪と誹謗正法の矛盾点についてである。ここに見られる知礼の特徴的な註釈は、「大本ノ就レ此レ者ハ、指ニ上ノ散善力微ト也。此ノ經ニ明レカス観ヲ者、即チ觀レ佛三昧ナリ。」〔『大正藏』卷三七—二二八c十三—十四〕とある。他でも『無量寿經』が説いている対象は愚者についてであり、『観無量寿經』は智者を対象としているから異なると理解する。すな

わち、知礼は両經の優劣を基盤として会通しており、『無量寿經』の所説は愚者を対象としているから往生はできないと捉えている。しかし、下品下生が普通に往生を願っても、それは適わないのではないかと問う。

此^レ雖^ニ造惡^一已^リテ 會^ニスルカ 修觀^一故、使^三臨終^ニ善友^ヲシテ 勸^メテ 稱^セテ十念^一ヲ。定心則^チ成^シ、亦是^ノ法行乘急^{シテ}戒緩^ノ人也。

修觀^{スルカ} 故^ニ乘急^{シテ}、造惡^{スルカ} 故^ニ戒緩^ス。由^{ルカ} 乘急^ニ故^ニ得^レ値^ニフコトヲ 善友^一ニ。縦^ヒ現世^ニ不^レトモ修^セテ三昧^一ヲ、亦是^ノ宿種

今熟^{シテ}、故^ニ得^ニ往生^一ヲ。(『大正藏』卷三七—二二八c十七—二二)

下品下生の者が悪を造るといつても臨終に十念を称するのを勧めること定心が成じ悪が次第になくなる。善友に遇えば、それがさらになくなっていく。たとえ、三昧を修していなくても、悪が滅していくことでその者の中にある種が熟し往生ができるという。このように下品であつても宿因を説いて往生を認めている。ただ、下品の者へ積極的に説いているわけではない。あくまでも、重要なのは定心による觀法実践であり、それは善導の『觀經疏』とは立場が大きく異なるところである。

九品段の修道段階においても独自の独積が見られる。従来、『觀無量寿經』の經文に沿って忠実に觀想することが重要視されてきた。知礼は、觀想する対象としてだけではなく、積極的に觀想を行うことで、自らの心想との連関を見出したことは先述の通りである。この点が、従来の『觀無量寿經』解釈とは異なる。実践的な所依經典と理解しているのは、善導など同一の見解であるが、しかし、理觀か事觀かの根本的把握から、複雑に展開する弥陀淨土の唯心思想確立のための註釈を見ると、天台宗として理觀的な解釈をしている。九品段の註釈においても同様な立場で註釈している。九品段を所觀、即ち、觀法の対象として見なしている文がある。

除シテ五逆罪一ヲ下輩自ラ論ス。故ニ知リス、妙觀想落日ニ成スハ当ニタル下下品ニ。次ニ以テ三觀想一ヲ水結レス氷ト。合シテ在ニリ下中ニ。轉シテ想ニシテ瑠璃一ヲ粗見ニルハ彼ノ地一ヲ可レシテ下上ニ。若シ得レハ三昧一ヲ、見ニル彼ノ宝地及ヒ宝樹・宝池一ヲ。雖ニモ五品初ニ而テ五住円伏一ト、名ツクテ得ニ三昧一ヲ。品当ニタル中下ニ。總シテ見ニルハ依報ノ五品中心一ヲ合シテ当ニタル中中ニ。華座觀成ニルハ五品後心一ニ即チ中上品ナリ。此之三品雖成ニシテ三昧一ヲ能ク伏スト五住上ヲ、見惑未レタ斷セセ事識猶存ス。未レタ可カラ即チ觀ニ勝妙身ノ相一ヲ。故ニ修シテ三觀一ヲ觀ニ於宝像一ヲ。像現前ニ見思シテ俱ニ尽ス。所ニ以テ尽スル者、以テ事定力一ヲ深ク能ク伏思ス。見斷即チ登ニ円ス第七信一ニ。即チ上下品ナリ。事識既ニ尽ス。全ク依テ業識一ニ、可レシテ觀ニ三聖ノ真法之身一ヲ。及ヒ普觀成ニルハ在ニリ八・九信一ニ。即チ上中品ナリ。故ニ難思相法界ノ光明ハ、十方仏事ヲ悉ク能ク洞見ス。後ニ修シテ雜觀及ヒ三輩觀一ヲ成ス。

(『大正藏』卷三七—二二九b七—二〇)

ここでは九品段の階位を示したのではなく、修道段階によって得られる觀想を示している。下品下生であれば、落日を觀想することができる。それから、後の「水想」・「氷想」を觀想すると下品中生となり、その想が転じて瑠璃を觀想することで下品上生となる。中品下生は三昧を得て「宝地」・「宝樹」・「宝池」を觀想できる。中生は依報を觀想する。上生になると「華座觀」を觀想できる。上品になると下生は「像觀」まで觀想でき、中生は「真身觀」・「普觀」を觀ずる。そして、上生になると「雜想觀」から九品全てを觀想することができるとする。このように觀法を實踐することで、成就できる段階を述べており、結果だけではなく九品段実践の過程も重視している。

以上のような九品段の基本的な立場について、次のように述べる。

今試^ミ略^{シテ}言^{ハク}、尽^{ニクシ}一切ノ善^ヲ若^シ能^ク廻^ク向^{セハ}、皆淨土ノ因^{ナリ}。仍^{ニテ}一切ノ惡^ニ若^シ能^ク懺^ハ願^{セハ}、亦淨土ノ因^ニ。故^ニ種種ノ善修之淺深、無^{レシ}非^ニ九品^ニ。其ノ一一ノ惡約^ニ懺^ハノ功力^ニ、亦皆九品^{ナリ}。故^ニ上品善^ク通^{ニス}下下品^ニ。

(『大正藏』卷三七—二二九 a 八—十一)

九品の階位はそれぞれにあるが、一切の善行を廻向することで浄土の因となる。一切の惡は懺悔により浄土の因となる。これは上品から下品まで善惡は包含されている。階位があっても、懺悔を修するという心象が問われており、それによつて修道の差異が生じると理解している。

知礼の『觀無量壽經疏妙宗鈔』は、「約心觀仏」による觀想が中心であり、九品段までも觀想の対象とする。そして、「是心作仏」・「是心是仏」に見られたように、仏が現れ心に作し、心に仏が作すと同時に、それがまた仏であるという唯心思想を確立した。

また九品段の階位は往生を得るまでの時間に差はあるが、觀法は能觀によらず所觀として把握し、最も下位な下品下生者に求める往生行は日想による懺悔であり、念仏滅罪を説く。九品段はそれぞれを觀想する主体として理解しており、全てが心觀による觀法の完成を主として思想が展開される。知礼の『觀無量壽經』解釈は、天台宗の理論的な註釈を施すことで、修道の次第を記した經典と捉えていると考えられる。

第二節 遵式『往生淨土懺願儀』と『往生淨土決疑行願二門』

宋代の天台宗を代表するもう一人に慈雲遵式がいる。知礼とは天台宗で同門であるが、遵式の教学は知礼とは異なる。はじめに遵式の事績を確認する。

『仏祖統紀』巻一〇には、遵式は天台寧海（浙江省）の人で、東山に往き義善法師に依って出家をする。具足戒を受けて守初法師について律を学ぶ。雍熙元年（九八四）四明宝雲寺で義通に天台を学ぶ。端拱元年（九八八）、義通が亡くなった後、苦学によって病になる。その時、消伏呪法という「請観音懺法」を修した。七七日が満ちて観音菩薩が現前し病は治癒した。これが遵式の懺悔思想に影響を与える。後に「慈雲」の号を賜り東嶺に草堂を建立し、明道元年（一〇三二年）六十九才で命終した。

遵式後の評価は「懺主」と呼ばれており、著作にも「懺主」としての遵式の姿が窺い知れる。

今日、管見可能な遵式の著述は『往生浄土決疑行願二門』と『往生浄土懺願儀』が伝わる。『往生浄土懺願儀』については、自ら後序を記して大中祥符八年（一〇一五）に執筆したとある。『往生浄土決疑行願二門』には、とくに執筆年代については書かれていない。『往生浄土決疑行願二門』は、決疑門と行願門の二つに分けられ、行願門に詳細な行儀が述べられている。行願門は礼儀門、十念門、繫念門、衆福門の四つの門に分かれ、その中の第二の十念門に、善導の「十念思想」とは異なる概念が見られる。

『往生浄土懺願儀』は修道の次第を十に分ける。それは「嚴浄道場」・「明方便法」・「明正修意」・「焼香散華」・「礼請法」・「讚歎法」・「礼仏法」・「懺願法」・「施誦法」・「坐禅法」である。この十の修道法は『往生浄土決疑行願二門』の行願門に付随したものであると考えられる。この中で懺願法は、阿弥陀仏を中心とした懺法が知

られる。

はじめに『往生浄土決疑行願二門』の内容を概観する。第一の決疑門では、信じようとする際、心には疑いが生じる。その時に起こるものは障りである。その中には三つ挙げられる。一つは師を疑うことであり、師には邪教を説く師と正法、つまり仏法を説く師がいる。西方浄土に往生しようと廻向する者は仏を師とすべきであると
する。

二つ目は法を疑うことで、仏法は小乗の不了義の法と大乘の了義の法がある。今ここでいうのは大乘の了義の中の了義をいう。大乘にも様々な教えがあるが、仏乗の円教を説いているのが了義の中の了義、即ち、この書に説かれる本流としている。

三つ目は自らを疑うことで、煩惱に縛られた身であるから浄土往生できるのかと疑問に思う。しかし、弥陀の本願を信じ摂受すれば功德と福德が得られる。十念する者は往生できないわけがない。五逆罪と謗法罪の者が定心十念をしていれば五逆の者も謗法罪の者も同じく往生できる。正しく願ずるように志を持つようにいう。遵式の本願思想が看取される。

続いて、行願門ではより実践的な行儀を説く。その中に遵式の十念思想を述べる。遵式の十念思想は、善導と同様に称名を基盤としている。しかし、全てが同じというわけではなく、特異な点が見られる。『往生浄土決疑行願二門』の当該箇所には以下のようにある。

第二十念門者、毎日清^{ニテ}晨服飾^ヲ已後、面^{レシテ}西^ニ正^{シク}立^チ合掌^{シテ}連声^ス。称^{ニスル}阿彌陀仏^ト尽^{ニシテ}一氣^ニ為^ニ一念^ト。

如レク是クノ十氣ヲ名ツケテ為ニ十念ト。但随レヒテ氣ニ長短不レ限ニラ仏數ニ。惟長惟久ニシテ氣極メテ為レヌ度ト。其ノ仏声不レ高カラ不レ低カラ、不レ緩ナラ不レ急ナラ。調停ヲ得ル中、如レク此クノ十氣連屬シテ不レ断タ。意在リテ令ニム心ヲシテ不散セ、專精ニシテ為レスカ功ト故ニ。名ツケテ此ヲ為ニ十念ト者、顯ニ是レ藉氣束心ト也。作ニシ此ノ念ヲ已ル。(『大正藏』卷四七—一四七a十七—二三)これによれば、「十念」とは西に向かって合掌し、阿弥陀仏の名を一息の中に続けて称名することを一念とする。これを十回繰り返し返して十念となる。一息の中で阿弥陀仏を連呼するのであるから、十度称するという意味ではない。遵式は「十念」の内実をあらためて定義している。このような修道法を示したのは、遵式が初めてである。この十念思想は、後代、大きな影響を与えた。

「往生伝類」によると王日休『龍舒増広浄土文』卷二一には「慈雲懺主晨朝十念法」、宗曉『樂邦文類』では「晨朝十念法 天竺懺主遵式」、普度『廬山蓮宗宝鑑』では「簡徑念仏功德十念法門」と命名し、独自の行儀として掲載している。さらに、明代の彰際清『浄土聖賢録』卷七にも「晨朝十念法」についても記されているから、後代まで影響を与えていたのが解る。以上の資料から遵式の十念思想が、中国浄土教の歴史において重要な所に位置づけられていることが分かる。

遵式の十念理解を、たとえば、従来の念仏論から「観念」・「憶念」・「称念」の三つから査定すると、明らかに「称念」となる。しかし、それは善導流の「十声称仏」の「称名十念」ではない。遵式は善導同様に『観無量寿経』を重視するが、「具足十念」を直接の出典とはしていないのが特徴である。

続いて『往生浄土懺願儀』に見られる遵式の懺悔観について考察する。善導以降、懺悔は天台思想の影響を強

く受ける。遵式は天台宗の高僧であるから、この点は知礼と同様であるが、先述したように、儀法の対象に阿弥陀仏をあげ浄土懺法といわれる。

「懺主」としての遵式の姿は、書名にもなっている『往生浄土懺願儀』に多く見られるが、『往生浄土決疑行願二門』にもその様相が知られる。第二の行願門には、「礼懺門」・「十念門」・「繫縁門」・「衆福門」の四門を説き、個々の意義について以下のようにいう。

何^{トナレ}者、先^ツ礼^{レシテ}仏^ヲ懺^悔セヨ。淨除業障^{ニシテ}、身心皎潔ス。故^ニ第一門如^シ淨良田^ノ。次^ニ修^{ニテ}十念^ヲ定^{レシテ}心^ヲ成^レ行^ヲ。立^{レテ}願^ヲ要期^ニ植^ニ往生^ノ正因^ヲ。故^ニ第二門如^シ下種子^ノ。次^ニ使^ニ繫^{レケ}心^ヲ愛護^シ長^ク養滋^セ發^ニ芽^ス茎^ヲ。故^ニ第三門如^シ霑^レ以^{ニテ}膏雨^ヲ。次^ニ仮^ニ衆福助^{ニク}令^{繁茂}ヲシテ。使^ニ速^{カニ}成^ニ華果^ヲ。故^ニ第四門如^シ灌^レ以^{ニテ}肥膩^ヲ。

(『大正藏』卷四七—一四六 a 二三—二九)

第一の「礼儀門」は田畑をよくするための開墾のように、身心の業障を清らかにする。第二の「十念門」では田畑に蒔かれた種のように、心を定めて行じ往生の正因を願じて待つ。第三の「繫縁門」は田畑の種が雨によって発芽するように、往生の願心を長く保ち増長させる。第四の「衆福門」では茂みとなり華が育つように、往生の正因が成就する。

遵式は、四門を修することが最上最勝の行であると強調する。この文の後、四門それぞれの詳細な懺法を述べている。第四衆福門では、「『普賢觀經』ニ云ク」と述べ、重罪を懺悔するには五つの行いをしなくてはならないという。これらを受けたのが『往生浄土懺願儀』である。

では『往生浄土懺願儀』に見られる懺法を検討する。十種の行法の中、第八の懺願法にのち、十に分けて説明している。第一「嚴浄道場」は道場の莊嚴方法について記している。例えば、仏像を置いて自らが座ったとき西を向くように安置する。そして観音菩薩を左に勢至菩薩を右に置く。前には蓮花などの花を供える。行人は服を整え沐浴をして身体を清浄に保つ。

第二「方便法」は道場に入る際の行者の方法を説く。七日間、別棟で過ごし道場と同じ所にはならない。五悔の文を読み、ただ浄土の往生することを念じ一心に懺悔する。身命を惜しまず、浄業を成就するように精進する。

第三「正修意」は『鼓音経』・『無量寿経』は十日十夜、『観無量寿経』・『阿弥陀経』は七日七夜読み続ける。正しく修するのは世親『浄土論』で示された五念門行（礼拝・讚歎・作願・觀察・廻向）である。これを一心に、七日間昼夜を問わず行ずる。この「一心」には理と事の一心がある。理の一心とは道場に入る時、みな無性不生不滅であり、法界は一相であるのを理の一心という。

事の一心とは礼仏のとき、他の事柄を念ぜず、ただ仏を礼し誦誦して行道をするのを事の一心という。理と事の一心解釈は、後に考察する元照でとくに問題となってくる。

第四「焼香懺悔」から第十「坐禅法」までは行儀の次第を説いている。第四「焼香懺悔」では気を引き締めて、菩提心を発し浄土往生を求める。第五「礼請法」では香炉の前で跪き、三宝を請い一心に奉る。第六「讚歎法」では起立して、恭敬合掌する。第七「礼仏法」では讚歎し終わって、諸仏に礼拝する。そして、第八「懺悔法」

が説かれる。

内容は懺悔法・勸請法・隨喜法・廻向法・發願法の五法が説かれている。しかし、『法華三昧懺儀』と異なるのは、遵式は「阿弥陀仏に帰命し礼たてまつる」という文が多くみられ、明確に阿弥陀仏に帰依することを勧めている。

第八ノ懺願法ニ（総シテ有リ五法一。今挙ニ初後一ヲ。故ニ云ク、懺願一ニ明ニカス懺悔法一ヲ。悔レテ有ニルコトヲ事理一、応ニ須ニク並運一ス。事則チ竭ニス其ノ三業一ヲ。不レ惜ニマ身命一ヲ、流ニ血ス雨涙一ヲ。披ニ露シテ罪根一ヲ不ニ敢ヘテ覆レサレ諱ヲ。理則觀ニス罪ノ実相一ヲ。能ク懺スル所ヲ懺スレハ皆悉ク寂滅ス。如ニシ余文ノ広説一ノ。知ニリ事理一ヲ已ル。当ニ須下等ニシシテ心普ク為ニ一切ノ懺悔上ス。想シテ云ク、我及ヒ衆生、無始ヨリ常ニ為ニス三業六根ノ重罪所トレ障フル。不レ見ニ諸仏一ヲ、不レ知ニヲ出要一ヲ。但順ニ生死不知ノ妙理一ニ。我今雖レモ知ルト、猶与ニ一切衆生ト同シク為ニス一切ノ重罪所トレ障フル。今対ニシテ弥陀十方仏ノ前ニ、普ク為ニ衆生ノ帰命シ懺悔ス。唯願ハクハ加護シ令ニム障ヲシテ消滅一セ。想シ已リ唱シテ云ク、）普ク為ニ法界一切衆生一、悉ク願シ断ニ除ス三障一ヲ。至誠ニ懺悔シテ唱シ已リテ一礼ス。各執ニ香爐一ヲ。先ニ運ニス逆順ノ十心一ヲ。始メニ則チ背レシ眞ヲ逐レスルヲ妄ニ、名ニツク順ノ十心ト。今則チ背レシ妄ヲ向レスルヲ眞ニ、名ニツク逆ノ十心ト。有レテ事有レハ理応ニ細ク思フ之ヲ。從レリ初メ至ニルハ撥無ノ因果一ノ是順ナリ。

〔大正藏〕卷四七—四九三b十—十六・カツコ内は割注部分)

これによると懺法にも事と理があり、事とは身・口・意の三業によって身命を惜しまず自らの罪を懺悔して隠さないことをいう。理とは罪の実相を觀じて懺悔することで罪が滅するという。また、作法には順の十心と逆の十心があり、事理に應じて詳細に想うことをいう。因果のないのを順の十心とし、正しく懺悔を述べるのが逆の十

心という。これら順と逆の十心は相互に扶けあうとする。ここでも理と事によって懺悔を解釈している。

このような遵式の厳格な修行態度の背景を知るのに、先述した『仏祖統紀』巻一〇の遵式伝に以下のような文がある。

端拱元年、宝雲入寂^ス。師乃^チ反^ニ天台^ニ。以^ニ苦学^ヲ感疾^シ至^ル於嘔血^ニ。毅然^{トシテ}入^{リテ}大慈仏室^ニ用^テ消^ニ伏^ス呪法^ヲ。
：（中略）：又嘗親^リ見^ル観音^ヲ。垂^{レテ}手^ヲ於^ニ師^ノ口^ニ引^ニ出^ス数虫^一。復舒^{レテ}指^ヲ注^ニ甘露^ヲ於^ニ口^ニ。身心清凉^{シテ}
宿疾頓^チ愈^ユ。（『大正蔵』巻四九—一〇七 a 二五く b 六）

文中には、端拱元年（九八八）に「消伏呪法」を行じたことを記している。「消伏呪法」とは、文中に観音菩薩の名が出てくるように「請観音懺法」のことを指す、観音菩薩の名を称する懺法である。これによって自らの厄難を避けることができるとされていた。

善導が唐代を代表する懺悔の人であるならば、遵式は宋代を代表する懺悔の人といえる。ただ善導と遵式の懺悔に対する態度には決定的な違いがある。善導は先の二種深信に見られるように、自らを罪悪な人間と捉え、自己内省をする。遵式もこの点では同様だが、著述に見られる懺悔は、病や災いなどから逃避をするために懺悔を行うとあり、呪術的な側面が見られる。明らかに善導の自己内省による主体的な懺悔の必要性を説くのは異なる。遵式は懺悔を重視しているとはいえ、主観的な行儀によって懺悔を行う。

このように知礼・遵式という宋代の天台宗を代表する二人だが、善導の思想を大きく影響を承けているとは言えない。中国浄土教史上、思想的な支持を受けたのは知礼・遵式である。天台的な思考を取り入れ、理論的な『観

無量寿經』解釈を確立した知礼。そして、行儀を体系化した遵式。観想を成就するための究極的な觀念念仏の思想である³。

第三節 元照『観無量寿經義疏』と『阿弥陀經義疏』

元照は戒律を大變重んじた人物であることは、周知の事実であるが、その元照が浄土教に帰依した理由としては、以下の理由が挙げられる。『為義天僧統開講要義』（『芝苑遺編』下巻所収）に、自分はかつて律一宗に意を注ぎ、初学の頃は、広く浅く知識を涉獵した。しかしこの三・五年来、病のため衰え諸事に堪えられなくなった。そこでただ浄土の研究のみを盛んに行うようになった、と戒律の研究に専心していた自分が浄土教に帰依するに至った動機を自ら語り、浄土教に帰依してからは常に人々に戒律と浄土の二つを説いてきた、と自己の教化方法の変遷を語っており、戒律一辺倒から戒浄双修へ変化した元照の宗教体験の過程と動機が窺える。続いて、戒律と浄土教の関係を述べている。すなわち、仏教には「始」と「終」があり、「始」とは戒を受けて戒を奉事することである、「終」とは、心を浄土に帰し誓って往生を決定することである、という。しかし浄土教に帰依したとはいえ、戒律を完全に捨てたわけではない。同じく『為義天僧統開講要義』に、釈迦の成道後の説法の内容を論拠に、大乘、小乗、いずれの場合にも「戒を以って先と為す」とする。元照は、戒律為先の立場に立つ

て、仏道に志す者は、まず戒律を奉事し行住坐臥に実践する。臨終には、浄土に帰心し往生を決定すべきことを説く。また浄土教に帰依する理由を、五濁悪世末法の時代の衆生は、惑業が深纏である慣習を断ち難く、自ら仏道を修行する力がないからと言うような道綽にみられる二由一証に一部共通した説を述べる。

以上のように、戒律と浄土教どちらも重用することから、元照は戒律と浄土教の融合を試みる。また『授大乘菩薩戒儀』（『芝園遺編』中巻所収）に、

凡^レ欲^レ受^レ戒^ト、思^{ヨリ}念^{ヨリ}無^レ始^レ已^レ来[、]三^業六^根所^レ造^ル諸^悪、無^量無^辺、説^{キテ}不^レ可^レ尽^ス。若^シ不^レ發^露障^リ戒^ヲ、不^レ發^露障^ニ淨^土門^一、障^ニ菩^提路^一。（同 二七〇左・下七〇九）

と、菩提を完成する事とともに浄土門を達成することが受戒の主要な目的とし、また

如^レ是^ノ五^種極^重惡^業、当^レ知[、]即^チ是^レ生^死ノ根^本、衆^苦之^源。障^ニ淨^土門^一。礙^ニ菩^提路^一。

（同 二七一左・上十二〇十三）

と、五悪は浄土門を妨げ、菩提の路を塞ぐことから五戒と浄土教を結びつけ浄土教を強調し、さらに

願^ハ我^臨、欲^ニ命^終時^一、尽^ク除^キ一切^ノ諸^ノ障^礙、面^{シテ}見^ニ彼^ノ仏^阿彌^陀、即^チ得^レ往^ニ生^ス、安^樂國^一。

我^既往^ニ生^シ彼^ノ國^一已^リ、現^前成^ニ就^ス此^ノ大^願、（中略）、親^リ觀^ニ如^來ノ無^量光^一。

現^前授^ニ我^ニ菩^提記^一（同・二七三左・上十八〇下九）

と、菩薩戒を受けた功德によって、臨終にあらゆる障礙が除かれて阿彌陀仏の浄土に往生でき、阿彌陀仏の前で四弘誓願を成就して、阿彌陀仏から菩提を得る受記を授かり、無数の化身となって一切衆生を利益することから

授戒の目的が浄土往生にあると説く。つまり『授大乘菩薩戒儀』は、戒律と浄土教を双修し融合する元照の思想の帰結であり、戒律と浄土教を結びつけた点が元照の戒律思想の新たな展開であり、宋代浄土教における戒律思想の特質といえる。この諸宗融合の見解は、『論慈愍三藏集書』（『芝園集』下巻所収）に

經ニ曰ク、帰源性無ニニシテ、方便有ニリ多門ニ。（『統藏』二一一〇—四 二九九左・下一〇）

と、『大仏頂如来密因修証了義諸菩薩万行首楞嚴經』（『大正藏』卷十九—一三〇a二四）を引用し、律と教と禅とは同じ一心より出て同出であるが名を異にするものであり、途を殊にするが一貫して一性（心性）に会合すべきものである。妄動を制するのが律であり、昏塞を開くのが教であり、馳散をおさめるのが禅である。元照の思想は、律・教・禅の一元、諸宗の融合である。律・教・禅は帰源は一つであるが、方便によって三種に分けて説かれ、それぞれ役割をもつのである。元照が、仏陀の教説が本源において同一であるが、方便によって多種に分かれたとする考え方は、東晋以来、仏教者の間で行われていた思想形態であった。しかし律・教・禅の三者は一心より出たという解釈は、一切諸法は自己の心に顕現したもの（万法唯心）とみる唯心説を基調としており、心性を律・教・禅の融合の主体とするもので、これが元照の諸宗融合思想の特質である。

続いて、元照の浄土教関係の書を見る。『阿弥陀経義疏』に『阿弥陀経』の経宗として、

権巧赴_レ機_ニ、行法不_レ一_{ナラ}。教門雖_レ異_{ナリト}、無_レ不_{ニル}ハ往生_{一セ}。今経ハ専_ラ示_ス持名之法_{一ヲ}。正_{シク}是_レ経宗_{ナリ}。

（『大正藏』卷三七—三五七a十三—十四）

と、あらゆる教説が往生のための行となる見解を示している。ここには、諸宗の融合の立場をとる元照の思想が

あらわれている。しかし別の立場として、『阿弥陀経』については、専ら弥陀名号を持つことすなわち念仏を経宗と見なしている。このように念仏を経（教）宗とする説は、元照は、「執持名号」の文をとくに重視し「持名」のみに限定して取り上げて経宗としている。そして持名を称名念仏とする独自の説を展開している。また、

舍利弗、不_レ可_下カラ以_ニテ少善根_一、福德ノ因縁_{トシ}、得_{ヤレ}生_{スルコトヲ}彼_ノ国_{上ニ}。（『浄真全』一・一〇八頁）

を註釈して、『阿弥陀経義疏』に

初_メノ中_ニ如来欲_レセ_ヘ明_ニカサ_ムト持名功勝_一ヲ、先_ス貶_ニシテ余善_一ヲ為_ニス少善根_一ト。所謂布施・持戒・立寺・造像・礼誦・坐禅・懺念・苦行一切ノ福業、若_シ無_ニケ_レハ正信_{シテ}廻向願求_一皆為_ニシ少善_一ト、非_ニズ往生ノ因_一ニ。若_シ依_ニテ_ハ此ノ経_一、執_ニ持_{シテ}名号_一ヲ決定_{シテ}往生_{スルコト}、即_チ知_ニル称名_ハ是_レ多善根・多福德_{ト也}。昔作_ニス此ノ解_一ヲ人、尚遲疑_ス。

（『大正蔵』卷三七―三六一c―一―六）

と、どの行も浄土教を信じてその信を廻向して浄土を願求しなければ皆少善根であって往生の因とはならない、と信・願を強調し、『阿弥陀経』は、名号の執持を決定往生の方法とするのであるから称名念仏こそが多善根多福德であるという。そして

舍利弗、若_シ有_ニテ善男子・善女人_一、聞_ニ説_シ阿弥陀仏_一ヲ、執_ニ持_{シテ}名号_一ヲ、若_シハ一日、若_シハ二日、若_シハ三日、若_シハ四日、若_シハ五日、若_シハ六日、若_シハ七日、一心不乱_ス。（『浄真全』一・一〇八頁）

を註釈し、「若善男子善女人」の句を念仏の教えが男女を簡ばない、と機根論で解釈している。

次の「聞説阿弥陀仏、執持名号」の句については、信受を勧める句と註釈し、そして浄土の教えを聞けば必ず

信を生じ、信ずるが故に名号を持つ、というように聞法↓信↓念仏の関係を示し、ここでも信が根本とする。

次の「若一日：（中略）：若七日」の句の註釈の中に『無量寿経』の「十念」を「十念即十声」とする解釈が見える。また「一心不乱」の註釈では、行者はまず念を斂めて西方に向かい掌をあわせ、身を正し、心に阿弥陀の相好光明を想い、自らこの身は久しく苦界に沈み生死の世界に漂流し、孤児のよるべきものないことを慨き、例えば坑穽に堕ちた嬰兒が、父母を叫呼して危険から救われるように、志を一にして仏にすがり危険を免れることを懇求し、阿弥陀仏の名を相続して称え、阿弥陀仏から心移してはならない、という。そして「一心不乱」の註釈から展開して、①観想か称名念仏か。②念仏は空の理に背反しないか。③念仏は是心是仏の教理に背反しないか。④名号がなぜ他の諸行より勝れるか。以上の四つの問題を論じている。

①の問題について、善導の『往生礼讃』の所説¹⁰で自説を代弁しており、ここには善導の思想によって、阿弥陀仏の本願による易行としての称名念仏を重視する元照の浄土教思想の特質を見ることができると言える。

②の問題について、知者は浄土に生を求めても「生」には実体がないことを知っており、これがすなわち真の無生であり、「生」と「無生」とは別のものではない、という見解を『維摩経』の所説¹¹によって裏づけて説いている。『浄土十疑論』の所説を引いて、元照は浄土に往生を求めることが空の教理、心浄仏土の教理に背反しないことを説いている。『浄土十疑論』は北宋代には元照には限らず、天台宗、禅宗の諸師に広くこの書は尊重され、唯心浄土とともに生即無生・無生即生の思想は北宋浄土教の一般的思想ともなった。

③の問題について、『梵網戒経』の経説によって「是心是仏」説と念仏との間に指摘されていた矛盾を会通し、

是心是仏であるが自分は未完成の仏であり、阿弥陀仏は完成された仏であり、未完成の仏である衆生が已成の仏である阿弥陀仏を称念するのだ、という独自の解釈をしている。

④の問題について、念仏を種々の教義上の視点から論述し、念仏多善根説を詳細に釈明している。

次に、『観無量寿仏経義疏』について述べると、まずは『観無量寿経』の経宗について、「義門第三弁定宗旨（一）定経旨」に

初^メ定^ニ経旨^一。宗^ハ是^レ主義、一^ノ経之^ノ主義^{ナリ}。須^ニ弁示^ス。天台^ニ云^ク。此^ノ経以^テ心観^ヲ為^レ宗^ト。此^レ則^チ単^ニ就^{シテ}能観^一為^レ言^ト也。観^ニスル^ハ仏ノ依正^一得^レ非^ニスラ心観^一ニ乎。遠師・善導並^ヒ云^ク。諸^ノ経所^レ弁^{スル}、宗趣各異^{ナリ}。此^ノ経以^テ観^ヲ三昧^一為^レ宗^ト。此^レ則^チ通^{シテ}就^ニ能所^一而^{シテ}立^{スル}也。観雖^ニ十六^一依正不同^{ナリ}、而^{シテ}主^ニ在^リ観^一仏^ニ。

（『大正蔵』卷三七—二八〇b二〇—二五）

と、元照は、心観を『観無量寿経』の経宗とする智顛の『仏説観無量寿経疏』の説¹³を批判して、慧遠¹⁴と善導¹⁵の『観経疏』の説によって観仏三昧を経宗としている。また「念即^チ是^レ観」（『同』卷三七—二八〇b二六）とも解釈している。そして、十六観が理観か事観であるかについて、「義門第三弁定宗旨（二）明事理」¹⁶に、理と事は水と波、墨と字のごとく本体は一つであり両者を対立視してはいけないという考え方を前程にして、道宣（五九六—六六七）の理事二觀の説¹⁷によって、理事二觀を能観の人の機根の上から解釈している。すなわち利根の者は一切唯心の理に通達しているから理観によるべきであり、鈍根の者はその理に通達していないから専ら事観によるべきであるとする。そして『観無量寿経』の観法は利・鈍に通じており、利・鈍の異なりはあるけれ

ども皆往生できる、と論じている。このように『観無量寿経』の観法である十六観は利・鈍二機に通じ、理事二観に通じるとする独自の解釈をしている。そして古来の十六観に関する理事二観の判別を三説あげていずれも批判している。

第一の説は、十六観を全て理観とする説である。これは知礼（九六〇～一〇二八）の『観無量寿仏経疏妙宗鈔』（『大正蔵』卷三七所収）の所説¹⁸である。

第二の説は、十六観を全て事観とする説である。これは戒度（一一七四～一一八九）の『靈芝観経義疏正観記』卷上¹⁹によると、扱瑛（十一世紀頃）の『修証義』の所説である。

第三の説は、十六観の中の第九真身観のみを理観とし、他の十五観はみな事観とする説である。これは戒度の『靈芝観経義疏正観記』卷上²⁰によると、智円（九六七～一〇二二）の『刊正記』の所説である。このように、元照は十六観を理観としか事観としかの解釈において、理事二観の区別は、観そのものの問題ではなく、機根の側の問題として、縁生無生の理を了解している者がこれを修すれば十六観は全て理観となり、この理に通達していない者が修すれば全て事観となると論じている。そして、この十六観の解釈には、縁起無自性、唯心浄土の思想が背景となっている。

つまり、定散二善の判別では、善導の三福・九品を散善とする所説に反対し、十六観を全て観行すなわち定善とするが、九品の階位の判釈では、善導に従って九品の衆生を全て凡夫位とみなし、『観無量寿経』は濁世の凡夫のための教えであると主張している。

また、『観無量寿経』の下々品の十念往生については、『為義天僧統開講要義』に

修ニ行シテ此ノ行一ヲ、須レク具ニス三法一ヲ。一ニ曰ク信、二ニ曰ク願、三ニ曰ク行ナリ。信ヲ以テ入レ之ニ、願ヲ以テ導ラ之キ、行ヲ以テ成レ之ヲ。非レスハ信ニ不レ入ラ、非レスハ願ニ不レ行セ、非レスハ行ニ不レ至ラ。故ニ須ク發シテ深ク信心一ヲ、立テ大誓願一ヲ、修ニシテ種種ノ行一ヲ、決定シテ得レ生ヲ。更ニ何ソソ疑惑セム。…(中略)…弥陀世尊ハ本誓願力、積劫熏修ハ功德之力、威神光明ハ攝取之力ナリ。故ニ経ノ中ニ造ニシテ衆ノ悪業一ヲ、火輪相現シ、遇ニヒテ善知識ニ、教ヘテ称ニスレハ十念一ヲ、尚得ニ往生一ヲ。何ニ況ムヤ畢レヘテ世ヲ、修ニ行シテ淨業一ヲ、復何ソソ疑ヘム乎。常ニ持ニテ此ノ説一ヲ、以テ示ニスム於人ニ。

(『統藏』二—一〇—三 二八二右・上十七〜下八)

と、末世の惑業の深い衆生が浄土の法門を修行する方法として、信・願・行の三つを必須の行法とし、特に信を強調している。そして弥陀世尊の本願力、積劫熏修功德の力、威神光明攝取の力のゆえに、『観無量寿経』九品段の中に、諸の悪業を造り火輪の相が現れても、この人が善知識に遇い、教えられて十念を称えれば往生できると説き、ここでも十念〓称の思想が窺える。この解釈は、元照自身に遵式(九六三〜一〇三二)の後継者の自覚があつたからと考えられる。遵式は一念を一呼吸の間に称名することととらえ²¹⁾、念〓称の思想が窺えるのであるが、『観無量寿仏経義疏』に

五ニ指ニ濫伝一ヲ。浄土教ノ法起レシテ自ニ古晋ノ廬山白蓮社一、自ニ後善導・懷感・慧日・少康一、諸ノ名賢逮レフマテ至ルニ今朝一、前代ノ禅講ノ宗師亦多ク弘唱ス。唯天竺ノ慈雲法師精シテ窮ニメ教理一ヲ、盛ムニ振ニル一時一ヲ。出テ大小ノ弥陀ノ懺儀・往生伝・正信偈・念仏三昧詩並ヒニ諸ノ図画一見ニ行ヌ于世一。自ニ後鮮ニ能ク継者一。時移リテ事変リテ相承シ、訛濫ノ斯

ノ法幾ッガ息[△]。(『大正蔵』卷三七―二八四 a 二〇～二六)

と、元照には、遵式の浄土教の感化が強く、遵式を浄土教の正しい伝承者と見做し、自分がその後継者となろうと自覚していた。思想内容の面では、天台宗、禅宗の浄土教者の間に広く説かれ宋代浄土教の特色ともいえる唯心浄土説、生即無生、無生而生の往生説に立脚しながら、一方では善導の思想を受容して、信を仏教の基本とし、阿弥陀仏の本願を強調し、易行としての称名念仏を説き、あるいは屠沽人の往生を意識していることがみられる。

1 井上惠宏稿「四明知礼の観心論に於ける創設」(『大崎学報』第六一号所収・一九二二年)、井上惠宏稿「四明知礼の観心論に於ける創設(承前)」(『大崎学報』第六三号所収・一九二二年)、石垣源瞻稿「四明知礼の浄土教序説」(『西山学報』第九号所収・一九三七年)、塩入亮達稿「知礼の実践論について」(『天台学報』第五号所収・一九六一年)、中山正晃稿「四明知礼と浄土教」(『龍谷大学仏教文化研究所紀要』第五号所収・一九六六年)、鈴木宣邦稿「四明知礼の修懺法」(『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』第九号所収・一九七五年)、利根川浩行稿「四明知礼の授菩薩戒儀」(『印度学仏教学研究』第二七卷第一号所収・一九七八年)、石島尚雄稿「知礼の授菩薩戒儀について」(『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』第十六号所収・一九八三年)、宮沢勘次稿「四明知礼の浄土思想」(『印度学仏教学研究』第四七卷第一号所収・一九九八年)、山田陽道稿「『観経疏妙宗鈔』における

飯ヲ、行住坐臥、語黙動靜ニシテ、不レ可ニカラ暫ク忘レ也。言ニフ其レ終ト者、謂ハク帰ニシ心淨土ニ、決ニ誓スル往生ヲ也。以ニテ五濁惡世、末法之時ヲ、惑業深纏ニシテ、慣習難ク断チ、自無ク道力ニ、何ソ由ニルカ修証ニ。故ニ釈迦ノ出世、五十余年、説キ無量ノ法ヲ、応ニ可レキ度ス者皆悉ク已ニ度ス。其レ未度サ者、皆亦已ニ作ニス得度ノ因縁ヲ。因縁雖モ多シト、難ニ為シテ造入ニシ。唯淨土ノ法門、是レ修行ノ徑路ナリ。故ニ諸ノ經論偏ヘニ贊ニ淨土ヲ。仏法滅尽ストモ、唯無量壽仏經百年在レシテ世ニ、十方ニ勸メテ贊シ、信不レ徒然ナラ。〔『統藏』二一一〇—三二八二右・上十六—十七〕

※元照の著作についての書き下し文は、佐藤成順氏の『宋代仏教の研究—元照の浄土教—』（山喜房仏書林・二二〇〇一年）を参照した。

7 修行之門、必ス先ス以レテ戒ヲ而シテ為ニス基本ト。是ノ故ニ如来、始メテ於ニイテ摩竭提国ノ菩提樹ノ下ニ、成ニシ無上正覺ヲ、初メテ結ニ菩薩ノ波羅提木叉ヲ。即チ十重四十八輕、禁ニ防シテ心念ヲ、為ニス心地法門ノ円頓妙戒ヲ。此レ即チ大乘ノ以レテ戒ヲ為レス先ト也。∴（中略）∴凡ソ学レフ仏者、無レクシテ論ニスルコト道俗ヲ、皆須ニク受戒ニス也。然ルニ此ノ大戒、但被ニ彼ノ菩薩ノ大根ノ衆生ヲ。二乗ノ小機即チ応レニ絶レツ分ヲ。是ノ故ニ如来現ニ生シテ王宮ニ、入レリ山ニ修道スルコト六年、苦行シテ成ニシ等正覺ヲ、始メニ於ニイテ鹿園ニ、先ス受テ三帰五戒ヲ、次ニ制ニス出家シテ受ニスコトヲ具足戒等ヲ。此レ即チ小乗ノ以レテ戒ヲ為レス先ト也。

〔『統藏』二一一〇—三二八二右・下八—十二・上十八—下四〕

8 『大日本統藏經』第拾套第壹輯第貳編第四冊（藏經書院・一九一〇年）

9 初メノ二句索ニムルニ持機ヲ、不レ簡ニ男女ヲ。次ノ二句勸ニム信受ヲ。或ハ披ニキ經典ヲ、或ハ遇ニヒ知識ニ、聞キテ必ス生レシ信ヲ。信スルカ故ニ持レツ名ヲ。次ニ七句示ニシテ期限ヲ、一日七日随レヒテ人ニ要約ス。今ノ經制レシテ法ヲ、理必ス依承ス。若シ準ニスレハ大本觀經ニ、則

チ無ク日限一、下至ニルマテ十念一ニ皆得ニ往生一ヲ。十念ハ即チ十声也。後ノ一句教ニ繋想一ヲ。此ノ一句經正シク明レカス成レスルコトヲ業ヲ。
先ス須ク斂レメ念ヲ面シテ向レカヒ西ニ方合掌シテ正身ヲ。遙カニ想下ス彼ノ仏、現ニ坐ニシ道場ニ依正莊嚴ノ光明相好上ヲ。自ラ慨下ク此ノ身久シク
沈ニミ苦海一、漂ニ流シ生死一、孤露無上レキヲ依ルコト。譬ハ下シ嬰兒墮ニ在シ坑穽一、叫ニ呼シ父母一、急メテ救フカ危忙上ヲ。一レニシテ
志ヲ依レテ投ニ懇ニ求解免一、声声ニ相続シテ念念不レ移ラ。…(中略)…問フ、達ニシテ法ノ本空一、心淨土ノ淨、何ソ須下ク念仏シテ
求中レ生スルコトヲ淨土上。答フ、若シ真ニ達スレハ理ニ、語黙シテ皆如シ不レカ礙ケ修持一ヲ。何ソ妨ニヤ念仏一ヲ。若シ貶ニ念仏一ヲ、未タ日ハス
達人一ト。何ヲ以テ然ルトナラ者、既ニ達ニシテ法空一ニ則チ不レ住ニ於相一。既ニ常ニ念仏シテ則チ不レ滯ニ於空一。…(中略)…問ヒテ觀
經ニ云ク。是心作仏是心是仏、何ソ須レク念ニ他仏一耶。答フ、祇由ニルカ心本是レ仏ニ故ニ、令三ム專ラ念ニセ彼ノ仏一ヲ。梵網戒ニ云ク。
常ニ須自ラ知一、我是レ未成之仏ナリ、諸仏是レ已成之仏ナリト。汝心ノ仏者、未成ノ仏也。弥陀仏者已ニ成仏也。未成之
仏ハ久シク沈ニミ欲海一、具ニ足シテ煩惱一ヲ杳カニ無ニ出期一。已成之仏ハ久シク証ニシテ菩提一ヲ、具ニ足シテ威神一ヲ能為ニ物護一。是ノ
故ニ諸ノ經勸メテ令ニ念仏一セ。即是レ以ニ己ノ未成仏一ヲ、求ニメテ他ノ已成仏一ヲ而シテ為ニ救護一耳。…(中略)…問フ、四字ノ名
号凡ソ下ニ常ニ聞ク。有ニリテ何レノ勝能一超ニ過スルヤ衆善一ヲ。答フ…(中略)…非ニ少善根一。信ニ知ス是レ多功德ナリト也。

(『大正藏』卷三七—三六一 c 十三—三六二 a 二—四)

10 問フテ曰ク。何か故ソ不レシテ令レメ作レサ觀ヲ、直ニ遣三ムルハ專ラ称ニセ名字一ヲ者、有ニ何ノ意一也。答ヘテ曰ク。乃チ由ニルニ衆生障リ重クシテ、
境細ク心麤ク、識颺リ神飛一フカ、觀難ニシ成就一也。是以テ大聖悲憐シテ、直ニ勸三ム專ラ称ニスコトヲ名字一ヲ、正シク由ニルカ称名易一ニ故
ニ相続シテ即チ生ス。(『淨真全』一・九一—四頁)

11 雖レモ知下ルト諸仏ノ國及ヒ与ニ衆生一ト空上ヲ而常ニ修ニシテ淨土一ヲ教ニ化ス於群生一ヲ(『大正藏』卷十四—五五〇 a 一—二)

12 智者熾然^{トシテ} 求^{レム}生^{ニスル}コトヲ 淨土^ニ。 達^{ニス}生^ニ体^ニ不可得^ニ。 即^チ是^レ真^ノ無生^{ナリ}。 (同卷四七—七八 a 二六—二七)

13 『大正藏』卷三七—一八六 c 十三

14 同—一七三 a 十八

15 『真聖全』一・四四六頁

16 二^ニ明^ニカス事^ニ理^一ヲ。 理^レ是^レ虚寂之強名^{ナリ}。 事^{乃チ}施^ス為^ス之總目^{ナリ}。 名^{雖レ}モ^モ兩^{ツト}、 立^{ニス}体^ニ実^一一如^一ヲ。 其^レ猶^モ水動^ニ為^{レシ}波^ト、 墨

書成^{スル}カ^ガ字^ヲ。 波^{雖ニ}モ^モ万^ノ狀^ト、 水^湿何^{レノ}殊^{ナリヤ}。 字^有ニ^テ千^ノ差^一墨^色無^{レシ}ニ。 若^シ謂^フニ^モ冥^心住^寂ト、 能^所泯^亡ス^{レハ} 則^チ為^{ニス}理

觀^ト。 拳^心動^慮シ、 取^捨歷^然ス^{レハ} 即^チ為^{ニス}事^觀ト。 是^レ則^チ理^事敵^対シ、 未^ニ是^レ円^融ト。 …… (中略) …… 又^準ニ^{シテ}南^山ノ理^事

二^二儼^一、 須^レ分^ニス^二兩^一根^ヲ。 利^根達^スレ^ハ 理^ニ則^チ一^切唯^心ナリ。 鈍^根未^レ達^セス^ハ 則^チ專^ラ依^ル事^行ト。 余^ノ經^ノ理^觀唯^被上^根ト。

今^ノ經^ノ觀^法通^{シテ} 撰^{ニス}利^鈍ト。 利^根修^{スル}者、 莫^レ非^ニサ^ルコト 理^觀ト。 鈍^根修^{スル}者、 皆^歸ニ^ス事^想ト。 利^鈍雖^レモ^モ異^{ナリト}、 皆^得ニ

往^生ト。 但^生レ^シ彼^ニ已^ル。 階^位淺^深ニ^{シテ}、 進^ム道^ニ遲^速耳。 然^{ルニ}古^今ノ判^釈互^ヒニ^{シテ} 説^ノ不^同アリ。

(同三七—二八〇 c 十四—二八一 a 一)

17 『四分律行事鈔資持記』(『大正藏』卷四〇—三五二 b 六—七)

18 安藤俊雄氏の『觀無量壽經疏妙宗鈔概論』(『天台学論集』第一部所収・平樂寺書店・一九七五年)によると、

『妙宗鈔』の文が智円を批判の対象としたことは明白である。知礼としては、十六觀すべて理觀を本質とすべきであり、口称の念仏も觀像の念仏も一境三体の法身仏の弥陀を觀得することを終局の目的とするべきで

ある（一〇八頁）

とある。

19 『浄土宗全書』五・四七七頁

20 同右

21 『往生浄土決疑行願二門』（『楽邦文類』所収・『大正蔵』卷四七）

第五章 日本浄土教における善導の影響

第一節 日本浄土教の嚆矢

従来、日本への阿弥陀仏信仰の伝来は仏教公伝の少し後、飛鳥時代のことと言われる。いわゆる聖徳太子に関連するのであるが、「法隆寺所蔵釈迦三尊像光背銘」には、

仰イテ依ニ三ニ宝ニ一ニ当レ造ル釈ニ像ニ尺寸ノ王身一ヲ、蒙ニ此ノ願力一ヲ転レ病ヲ延ベシ寿ヲ、安ニ住セシ世間一ニ。若シ是ノ定業以テ背レケズ世ニ者、往イテ登リ浄土一ニ早ク昇セン妙果一ヲ。 1

とあり、浄土教的な傾向も、治病延寿といったような卑近な現世利益欲求的な傾向の理解を伴って受容されてきたと推測すべきであろう。また、聖徳太子作の偽撰が疑われる「三経義疏」の内の一つである『維摩経義疏』「第一仏国品」には、

無量寿経ニ云フ、唯除五逆誹謗正法ト者、但ダ為ス一念一ト、非レ謂ニ一ニ生終レウ身ヲ修行一也²

とあり、その前後に終始、五濁三塗の凡夫の浄土実現、浄土往生の実践行業が如何にあるべきかについて関心が払われていることから、この近い時代に『無量寿経』へ何れかの関心があったことを窺わせる。

また、聖徳太子の没後、橘夫人が織らせたという「天寿国曼荼羅」には、聖徳太子が往生した様子が描かれている。それが阿弥陀仏の極楽であるか否かは分からないが、日本への仏教の伝来はかなり当初より、仏教への本質的な理解の深まりに伴って、広い意味でのいわゆる浄土教的な理解への本格的な第一歩が漸進的に踏み出されつつあることが推察されるのである。

そして『日本書紀』第廿三・廿五条には、入唐学問僧なる惠隠が新羅を経て帰朝した翌年なる舒明天皇の十二年（六四〇）の五月及び孝徳天皇の白雉三年（六五二）の両度にわたって『無量寿経』を講じ、聴衆一千人にして論議のあったことなどを伝える。加えて第卅条には、持統天皇の三年（六八九）四月に新羅より金銅の弥陀三尊像を献じ、また同六年閏五月には沙門を九州の大隅と阿多とに遣して弥陀仏像を送った等のことが伝えられる。これが管見し得る限り、日本における浄土教経典講説の初見である。つまり、欽明天皇頃より聖徳太子時代及びその後にはわたる日本の人々への一般仏教の受容に伴って、漸次浄土教的な諸傾向が中国・朝鮮などの影響を受けて、本格的に引き起こされつつあった状況の一端を明らかに推測される。

奈良時代になると、『無量寿経』・『弥陀経』・『観無量寿経』・『般舟三昧経』・『浄土論』等の浄土教経論が書写されるようになる。それは、中国・朝鮮で著された浄土教典籍とともに日本へ伝来流布したのが当該時代だからである。正倉院の写経関連文書（『正倉院文書』）によると、経論の書写は八世紀前半に始まるが、八世紀の半ば以降には、道綽・善導・靖邁・懷感・元暁・法位・玄一・義寂等の著述が書写されるようになる。以下が『正倉院文書』に掲載される経論章疏である。

鳩摩羅什訳『仏説阿弥陀経』（神亀四年（七二七）、『大日本古文書』第一卷三八二頁）

玄奘訳『称讚浄土経』（天平十年（七三八）、同七卷二一六頁）

宝雲・仏駄跋陀羅訳『仏説無量寿経』（天平八年（七三六）、同七〇頁）

- 支謙訳『平等覺經』（天平九年（七三七）、同七三頁）
- 晝良耶舍訳『仏説觀無量壽經』（天平十四年（七四二）、同八卷一一六頁）
- 支婁迦讖訳『般舟三昧經』（天平九年、同七卷七四頁）
- 龍樹『十住毘婆沙論』（天平九年、同七七頁）
- 世親『浄土論』（天平九年、同六三頁）
- 曇鸞『往生論註』（天平二〇年（七四八）、同三卷八七頁）
- 道綽『安樂集』（天平十四年、同八卷八五頁）
- 善導『觀無量壽經義疏』（天平十九年（七四七）頃、同九卷三一・三七頁）
- 同『往生礼讚』（天平十四年、同八卷八六頁）
- 同『法事讚』（天平十二年、同七卷四九一頁）
- 同『般舟讚』（天平二〇年、同十卷三二〇頁）
- 懷感『釈浄土群疑論』（天平勝宝五年（七五三）、同十三卷三五頁）
- 靖邁『無量壽經疏』（天平十九年、同九卷三九三頁）
- 同『称讚浄土經疏』（同、同二六三頁）
- 元曉『無量壽經宗要』（天平二〇年、同三卷八五頁等）
- 義寂『無量壽經疏』（同）

玄一『無量寿経記』(同)

法位『無量寿経義疏』(神護景雲二年(七六八)、同第十七卷一一九頁)

これらの経論章疏を用いて、日本でも浄土教の教理研究が開始されたのである。奈良時代の学僧で、浄土教に關する著述があつたのは、永超『東域伝灯目錄』(一〇九四年成立)に記されている通りである。

智憬『無量寿経宗要指事』一卷(『大日本仏教全書』第一卷四七頁)

同『無量寿経宗要指事私記』一卷(同)

善珠『無量寿経賛抄』一卷(同)

同『無量寿経註字釈』一卷(同)

智璟は生没年未詳、幼少のころから良弁(六八九〜七七三)に師事したという。良弁は義淵のもとで学んだ法相学者であるが、『華嚴経』の弘通に努めたことでも知られる。良弁は、聖武天皇の外護を受けて金鐘寺に住し、そこで我が国最初の『華嚴経』講讚の法会を主宰する。天平十二年(七四〇)のことである。金鐘寺は、もともと聖武天皇の皇太子の冥福を祈るために建立された寺院で、皇室との深い結びつきを背景に、金光明寺へ、そして東大寺へと発展してゆく。大仏の建立は、聖武天皇の毘盧舍那仏への信仰に端を發すると言われるが、良弁が『華嚴経』を重視し、その開講に尽力したのも、天皇の信仰と無関係ではなからう。ただし良弁自身は華嚴学に習熟しているわけではなかつたので、この法会の講師を、大安寺の審詳(〜七四二)に依頼する。審詳は、新羅

に留学して華嚴学を学び、新羅の元暁や唐の法蔵の著述を大量に持ち帰っている。彼の講義は、法蔵・元暁の教説に基づいて行われた。以後日本の華嚴学は、法蔵と元暁の教学を柱とするが、その伝統は審詳に由来すると言われている。智環は、その審詳の学恩にも浴している。審詳は、自分の蔵書をしばしば智環に貸与していたように、智環にとつて華嚴学の師は審詳であつた。良弁門下で、華嚴の講師をつとめたのは智環だけである。智環は、初期の東大寺を代表する華嚴学者だったのである。

永超の『東域伝灯目錄』は、智環の著述として、『無量寿経宗要指事』一卷、『無量寿経指事私記』一卷の二部を挙げていて、智環には浄土教の分野でも業績のあつたことがわかる。ただしいずれも古逸書である。源信の『往生要集』に三箇所余り、智環の教説への言及が見られ、智環が迦才の『浄土論』や懷感の『釈浄土群疑論』を見ていたことが推察できるが、逸文といえるほどの分量もなく、詳しい内容を知ることにはできない。ただ、「宗要指事」という書名また『東域伝灯目錄』には元暁の『両卷無量寿経宗要』に続いて智環の著述を掲載していることから考えて、智環の書は元暁の『両卷無量寿経宗要』に対する註釈書であると考えられている。智環が借り受けた審詳の蔵書の中に、元暁の『両卷無量寿経宗要』が含まれていたことが判明しており、智環は審詳から元暁教学の手ほどきを受けたことであろうから、彼が元暁の著述を手がかりとして浄土教研究に取り組んだと考えるのは妥当である。しかも元暁の『両卷無量寿経宗要』は、法蔵の仏土思想に少なからず影響を与えている。『両卷無量寿経宗要』全体の三割以上を費やして論ぜられる元暁の仏土説は、唐代の地論教学や撰論教学を基礎としつつも、元暁独自の見解を多分に含むものである。その教説が、法蔵の『華嚴経探玄記』卷三「盧舎那仏品」の

釈中に依用されていることが判明している。智璟が元暁の『両卷無量寿経宗要』に注目したのは、華嚴学の上でも意義深いことだったと思われる。

善珠（七二三～七九七）は、玄昉（～七四六）の弟子で、興福寺法相宗を代表する学者の一人である。秋篠寺の開基としても有名である。多くの著述が伝わり、『成唯識論述記序釈』一卷、『唯識義灯増明記』四卷、『因明論疏明灯抄』十二卷、『法苑義鏡』六卷、『唯識分量決』一卷などが現存する。

善珠の師玄昉は、法相宗の第四伝とされ、養老元年（七一一）に入唐して智周に学び、天平七年（七三五）に帰国、興福寺に住した。玄昉は、基・慧沼・智周と次第する法相宗の正系を伝えたとされる。ところが善珠の著述を見ると、基・慧沼・智周の説のほかに、円測・道証・太賢等の説をも引用していることがわかる。善珠は、新羅系の法相学にも通じていたのである。

『東域伝灯目錄』は、善珠の著述として、『無量寿経賛鈔』一卷を挙げている。現存しないが、憬興『無量寿経連義述文賛』の註釈書であると言われている。憬興は新羅の法相学者で、『成唯識論貶量』二五卷（一説に三〇卷）の著者である。善珠は、新羅法相学の研究のために憬興の著述を収集していたようで、『成唯識論貶量』を所持していたことが判明しており、その蔵書中に『無量寿経連義述文賛』が含まれていたことが推察される。『無量寿経連義述文賛』は、当時流布していた『無量寿経』の註釈書としては最も大部の書である。そこには、浄影寺慧遠の教説をはじめ、隋・唐・新羅の諸家の解釈が列挙され、それに対する憬興自身の見解が示されている。善珠にとっては、『無量寿経』研究の手引きとして最適の書だったと考えられる。

智光（七〇九〜七八〇頃）は河内国の出身で、奈良時代を代表する三論学者である。三論宗は、南都六宗の中では最も早く日本に伝わった学派である。聖徳太子の師となった高句麗の慧慈や、百済の慧聡、天文・暦本を伝えたことで有名な百済の観勒らも三論学者であった。ただし三論宗としては、高句麗の慧灌が入唐して吉蔵に三論を学び、推古三三年（六二五）に來日したことをもって初伝とする。慧灌は飛鳥の法興寺を拠点として活躍する。慧灌の弟子に福亮がいる。福亮は呉からの帰化人で、慧灌に学んだ後、入唐してさらに研讀を積んだという。慧灌・福亮の住した法興寺は、飛鳥寺とも呼ばれ、遷都とともに奈良に移って元興寺と改称する。彼らは、元興寺三論の祖となるのである。福亮の弟子智蔵は、入唐して三論を学び、帰国後は法隆寺に住した。これが第二伝で、法隆寺三論は智蔵を祖とする。智蔵の弟子に道慈（〜七四四）があり、後に入唐して三論のほか法相・華嚴・律・密教などを学び、帰国後は大安寺に住した。これが第三伝、大安寺三論の系統である。

智光は智蔵の弟子と伝えられるが、年代的に無理があつて疑わしい。ただし元興寺三論宗に属していたことは認められている。多くの著述があり、『浄名玄論略述』五卷（卷四、卷五末は欠）、『般若心経述義』一卷は現存する。そのほか目錄類の記録によつて『法華玄論略述』・『中論疏述義』・『大般若経疏』・『無量寿経論釈』等の著作があつたことが知られる。

智光の著『無量寿経論釈』五卷は現存しないが、平安・鎌倉期の文献中に多くの引用があり、諸先学が逸文集成を作製して、内容の概略を把握することができるとこの書は、世親『浄土論』の註釈書で、曇鸞『往生論註』のほぼ全文を踏襲した上に、それを補う形で註釈を加えるという形式をとる文献であることが

わかる。語句の註釈をする所では、吉蔵の『無量寿経義疏』・『観無量寿経義疏』・『妙法蓮華経義疏』等の説を用いることが多い。ほかに浄影寺慧遠の『観無量寿経義疏』や『大乘義章』を多用している。隋・唐時代の文献ではこのほか迦才の『浄土論』や懷感の『釈浄土群疑論』の依用が見られる。十二光仏の釈には、曇鸞『讚阿彌陀仏偈』を用いている。奈良時代の教理研究の水準としては、中国や朝鮮における研究成果に導かれつつ経論を解説してゆくのが通例だったと考えられる。中国や朝鮮の先達の見解を参照し、諸説の中から自身の立場に合致するものを選びつつ、教理を組織していったのであろう。

智光の浄土教思想の特徴は、仏土論の中に見出される。智光は、吉蔵の仏土論を継承しながらも、やや修正を加えて、極樂を「變易土」と判じている。ただし智光の言う「變易土」は、三界分段生死の世界を完全に脱した、地上聖人所居の報土のみを指すのではない。極樂は、まもなく初地に達する菩薩から、五逆十悪の罪人に至るまで、極めて幅広い機根の衆生をおさめとする世界であると言う。その根拠として、下根人の臨終十念の称名念仏が往生の因となることを主張する。ただし往生人の機根や所修の行の優劣に応じて、極樂の果報には優劣龜妙の差別が生ずる。経には、往生すれば正定聚不退転に住すると説かれるが、その不退転も、処不退を含めて様々である。往生の後、即座に初地不退転を得る者もあり、数阿僧祇劫もの時間を経てようやく真実の教えを聞き、菩提心を発することができる者もある。しかし、いかなる機根の者もやがて必ず初地に至り、仏果へと導かれてゆく。往生人には二度と悪道に墮する危険はない。極樂は、実の三界に流転し生死を繰り返す苦しみからは解放されたところだからである。その状態を指して正定聚不退転と言ひ、それゆえ極樂を「變易土」と呼んだのである。

また、称名念仏を往生の因と認めた見解も注目に値する。智光は「念仏」という言葉を釈するにあたり、迦才『浄土論』の説によって、「心念・口念」の念仏を挙げ、口念は心念の能力に欠ける者が補助的に用いる手段であると言ひ、心念成就のための方便としての称名念仏の意義を明かす。さらに『観無量寿経』下品下生人について、その発菩提心の有無を議論する問答を設け、これは宿世に菩提心を発しながら、悪縁によって悪趣に墮した者について言うのであって、もともと仏の種子を持っているから、十念の称名のみで往生できるのであるという説を挙げ、続いて次のような見解を示している。

実義のごとくんば、もろもろの具縛人、いまだ菩提の種子を殖ゑざれば、決心に悪を造り、および逆罪を作すこと、決定と不決定とを問はず、かくのごとき等の人、命終の時に臨んで、善知識に遇ひ、法を聞き信受して、十念を具足すれば、すなはち安樂浄土に往生することを得。³

智光は「実義のごとくんば」と言つて独自の見解を述べることが多い。発心の後に退墮して云々というのは、浄影寺慧遠『観無量寿経義疏』等に見える説であるが、智光はそれを否定し、宿世の発心の有無にかかわらず、経説のままに、下品人が十念念仏によつて往生することを主張するのである。

また智光曼荼羅⁴や聖武天皇の『宸翰雜集』等は王居士作という『観無量寿経』による「奉讚浄土十六観詩」十三首⁵、「隋大業主浄土詩」（玄琮の「浄土願生詩」か）が収載されている。故に中国・朝鮮の影響を受けて、如何に当時一般仏教の受容と相伴つて浄土教が本格的に受容されてゆこうとし、その思想・教学を確立したのか、その雰囲気を探察するに足るであろう。つまり当時の諸状況は、日朝関係の深さを示すと同時に、浄土教理史的

には、日本浄土教に関連する本格的な理解の動向が当初は『無量寿経』についての理解に重点が置かれていたかとも考えられることを注意しておきたい。

奈良時代の浄土教の主傾向として注目された『無量寿経』中心的な傾向が『観無量寿経』中心的な傾向へと展開され、然も実践的には観仏中心の諸善実践的な傾向より称名一行中心の実践的な傾向へと開展されていったことなどが内容的には注目されてくるのである。しかしながら、このような諸傾向へと内面的に関連して必然的に起こってくることであるが、この後、『観無量寿経』に説き示されるような臨終正念来迎往生といった傾向が特に顕著に打ち出されてくるのである。勿論、平安朝期のかような諸展開は、中国の天台が中唐期より『観無量寿経』などをその実践上に重視していったことや、中国の浄土教の諸展開が、曇鸞以後隋唐初期に活躍した道綽・善導とそのピークを形成するに従って『観無量寿経』中心的な色彩を漸次強めていったことなどにも、その影響や動向の一斑を見なければならぬであろう。

平安時代の阿弥陀信仰を考える上で、参照すべき先学の論考は枚挙にいとまがないが、少なくとも井上光貞氏・黒田俊雄氏の説を踏まえておくことは不可欠であろう。

井上光貞氏は、一〇世紀以降、貴族社会に浄土教が浸透した理由を、古代的支配体制の動揺を媒介として自覚された不安感に求め、それを最も敏感に感じとったのは中・下層貴族であったと言う。それは浄土教を、現世否定の契機なくしては成立しえない宗教と捉えたためで、文人たちが表明した時代や社会に対する鋭い批判精神を浄土教発達の思想基盤と見る。したがって現世祈禱にかわる呪術宗教や密教は、浄土教の対極に置かれる。九世

紀、諸宗が密教化するのは、貴族が現世を謳歌し、その繁栄を祈ったためであり、そのような社会が動揺を始める一〇世紀に、浄土教發達の道がひらかれた。この時代の浄土教教理の担い手は天台宗の学僧である。院政期になると、古代社会の崩壊、末法思想の浸透によって、絶望感は社会の隅々にまでゆきわたり、浄土教は貴族社会の全体に、さらには民間にも広く流布してゆく。そして天台宗のみならず、南都・真言の学僧たちも浄土教の教理研究に取り組むようになる。貴族の間に行われた浄土教は、離的な享樂主義に陥ってゆく。既成教団は俗化し、学問が衰退してゆく一方、教団を離れて自由な活動を始めた聖たちによって民衆教化が推し進められてゆく。その中に、罪業の自覚と仏の慈悲とによる衆生の救済を説いて民衆の帰依を得る者が出現し、彼らのもとに講などの組織が形成される。そのような聖の宗教の延長線上に、法然をはじめとする鎌倉仏教の宗祖たちが出現すると言うのである。

黒田俊雄氏は、日本中世の宗教の特徴を、いわゆる旧仏教教団の体質の中に捉える。中世においては、八宗がある共通の基盤の上にゆるい競合的な秩序を形成していた。共通の基盤とは、鎮魂呪術的信仰であり、仏教教理上は密教である。それは、九世紀の諸宗の密教化、一〇世紀の天台浄土教の發達によって次第に形成され、一一世紀に至って、顕密の一致・円融あるいは相互依存的な併存を最も妥当とみなす体制が確認される。そのような顕密の併存を認めるイデオロギー的秩序を「顕密体制」と呼ぶ。院政期は顕密体制の完成期に当たる。天台本覚思想・神仏習合・浄土教の發展は、顕密仏教の特徴である。聖の活動をも顕密体制の内側に見る。顕密諸宗は、末法の到来という危機感を利用し、王法・仏法相依の思想を収奪の論理の中枢に据えて經濟基盤を固めてゆく。

その結果、有力寺社の荘園領主化が進み、ここに中世的な権門寺社が成立する。黒田俊雄氏は、中世を、公家・武家それに大寺社等の権門勢家が対抗しながら併立して一つの支配秩序を形づくっていた時代と見る。中世を通じて顕密仏教は、国家権力と結合して正統的宗教の地位を保持していたと言うのである。そして法然らによってくりひろげられた革新運動は、顕密体制を批判して国家の弾圧を受けたという意味で、異端の宗教と位置づけられている。井上光貞氏の説と黒田俊雄氏の説とで一致する点は、一〇世紀以降貴族社会に阿弥陀仏信仰が浸透し、天台浄土教が発展したということ、そして院政期には阿弥陀仏信仰がますます隆盛となったという見解は、両者に共通である。また、古代仏教の体制外にいる聖を法然の源流とする井上光貞氏の説と、法然を顕密体制の外に位置づける黒田俊雄氏の説との間には、微妙な重なりがある。さらに、井上光貞氏が浄土教を現世否定の宗教と言うのは、浄土教の一面に対する評価にすぎない。井上光貞氏は一方で、院政期の貴族社会に浸透した浄土教を享乐的と評し、法然の思想の母胎をここに求めるのでは決していない。この重層的な浄土教観に対する批判もあるが、浄土教が密教や天台本覚思想と共存する宗教であることは、紛れもない事実である。「現世否定」という概念は、『往生要集』に述べられた「厭離穢土」の思想から導き出されたものと言えようが、その立場は『往生要集』の特徴であって、浄土教思想史の全体を貫くものとは言いがたい。

信仰などという漠然とした心の情景を捉えて社会の動向を論ずるのは極めて困難なことであろう。また、学僧たちの組織した教理と、社会一般の信仰との間には大きな隔たりがあるという見方もある。しかしながら、一〇世紀の貴族社会に阿弥陀仏信仰が広がりつつあったことは誰もが認めるところであり、それに応ずるように天台

宗において浄土教の教理研究が隆盛となったことも事実である。浄土教の教理は、時代の思潮に支えられ、社会の要請に応じて構築されていったと考えるべきであろう。

第二節 善導の著作の流伝

本節は、奈良時代の正倉院の写経関係古文書や、平安時代の入唐僧の請来目録など、各種の経疏目録類から善導の著述の流布状況を考察しようとするものである。この問題について、すでに早くより高瀬承巖氏・藤原猶雪氏・望月信亨氏・禿氏祐祥氏・中井真孝氏らの優れた論考があり、今はそれらを参照しながら概観していくことにする。

日本に初めて善導の著述を流伝したのは、道昭という人物であり、舒明元年（六二九）〜文武四年（七〇〇）のことであるとされる。道昭は法相宗の学僧で、道照とも書く。河内国丹比郡の生れ。俗姓は船連。白雉四年（六五三）入唐学問僧として遣唐使にしたがい唐にわたる。玄奘を師として業をうけた。玄奘からとくに愛され、同房に住み、禅を習い、悟るところが多かった。斉明七年（六六一）帰朝にあたり、玄奘所持の舍利・経論を授けられている。翌年、飛鳥の法興寺の南東隅に禅院を建て、天下の僧徒に禅を教えた。のち、各地を周遊して、路傍に井をうがち、津のわたりに船をもうけ、橋を造った人物とされる。流伝した著作は、『観経疏』（「玄義分」

・「序分義」・「正宗分」の三分別行本と四卷合部本）・『往生礼讃』・『法事讃』・『般舟讃』であり、それらは『正倉院文書』の中に収められているので、それを列挙する（『大日本古文書』第二卷・第八卷・第九卷・第一〇卷・第十二卷・第十六卷・第十七卷・第二十三卷・第二十四卷）。

(一) 「玄義分」(一卷)

① 天平十八年正月二十七日付経師等写疏紙筆墨充帳

(二) 「序分義」(四卷)

② 天平宝字七年七月一日付大師家牒

③ 同年七月五日付奉写経所請疏文案

④ 神護景雲二年三月三十日付造東大寺司移案

(三) 「正宗分」(四卷)

⑤ 天平十五年付写了律論疏章集伝等帳

⑥ 同十六年十二月二十四日類収一切経論疏目錄

⑦ 同十八年正月二十七日付経師等写疏紙筆墨充帳

⑧ 天平勝宝三年九月二十日付写書布施勘定帳

(四) 「定善義」(四卷)

⑨ 天平十九年十月九日付写疏集伝目錄

(五) 『觀無量壽仏經疏』(四卷)

⑩ 神護景雲二年十二月二日付奉写一切經司牒

⑪ 同年十二月二十日付造東大寺司牒案

(六) 『觀經義疏』(四卷)

⑫ 天平神護三年二月二十二日類収一切經本目錄

(七) 『往生礼讃文』(一卷)

① 天平十四年七月二十四日付裝潢本經充帳

② 同年十八年九月二十一日付題經疏論布施文帳

③ 同二十年十二月付未分經目錄

④ 天平勝宝元年八月十九日付檢定經并雜物等帳

⑤ 同五年五月七日類収奉写章疏集伝目錄

⑥ 神護景雲二年五月二十九日付奉写一切經司牒

⑦ 同年六月四日付造東大寺司牒案

⑧ 宝龜五年十月十七日類収雜經目錄

(八) 『往生礼讃』(一卷)

⑨ 天平十四年九月三十日付角惠末呂写經論手実案

⑩ 天平十九年十月九日付写疏所解壺解

(九) 『礼讚文』

⑪ 天平十四年七月二十四日付裝潢本經充帳

(十) 『六時行道』(一卷)

⑫ 天平三年八月十日付写經目錄底

(十一) 『西方法事讚文』(一卷)

① 天平十二年七月八日付写經所啓

② 同十五年十二月二十九日付写經所解

③ 同年十二月付写疏論集常校帳

④ 同年付写疏所解

⑤ 同年付写了律論疏章集伝等帳

⑥ 同十六年正月付写疏充紙帳

⑦ 同年七月付写一切經論疏本充帳

⑧ 同年十二月二十四日類収一切經論疏目錄

⑨ 同十七年十二月十五日付題疏勘定帳

⑩ 同十九年六月四日付經疏淡定帳

- ⑪ 同年六月日付写疏所解
- ⑫ 同二十年八月四日付宮一切経散帳
- ⑬ 同年十二月付未分経目録
- ⑭ 天平勝宝五年五月七日類収奉写章疏集伝目録
- ⑮ 同日類収奉写章疏集伝目録
- ⑯ 神護景雲二年五月二十九日付奉写一切経司牒
- ⑰ 同年六月四日付造東大寺司牒案
- (十二) 『西方讚文』(一卷)
- ⑱ 天平十五年九月二十八日付檢前麻呂手実案
- (十三) 『依觀経等明般舟三昧往生説経』(一卷)
- ① 天平二十年八月四日付経律奉請帳

右のとおり善導の著述が奈良時代に日本へ伝来し、書写されていたことは全く疑いなく、先行研究において力説するところである。しかしこれも指摘される通りであるが、道昭の将来経論も平安後期には湮滅し、官営写経所で書写された善導の著述はいつしか逸失したものとと思われる。故に日本に流传したものの、一切、日の目を見ることなくこれらの書は散逸してしまつたのであろう。

承和五年（八三八）に入唐して翌六年（八三九）帰朝の還学請益僧円行は、『靈巖寺和尚請来法門道具等目錄』によると、六九部一二五卷の經疏類を請来した。円行なる人物は、真言宗の学僧で、入唐八家の一人。はじめ華嚴を学び、のち空海に師事。承和五年（八三八）、円仁らと唐にわたり、青竜寺の義真から灌頂をうける。翌年、經典・密壇道具などをもって帰国。山城靈巖寺をひらき、四天王寺の初代別当となった。著作に『金剛界記』、『靈巖口伝』などがある。その顕教經論疏章等の部に、

依觀經等明般舟三昧行道往生讚一卷 善導法師撰

轉經行道願往生淨土法事讚一部二卷 善導師撰

觀念阿弥陀仏相海三昧功德法門一卷 善導師集（『大正藏』卷五五—一〇七三a二五—b二）

の三著の名が見られる。同目錄に、

右ノ件ノ顯教經論等、或ハ未_レタ_レ度_サ、或ハ雖_ニモ_シテ_シテ_シテ_シ来_一ルト文字謬落シ、仍_リテ_テ請来ス。

（『大正藏』卷五五—一〇七三b七—八）

と円行が自ら付記するようにいずれも善本であったと推測されるが、円行は帰朝後、京都の北山にある靈巖寺に住したので、その持ち帰った經疏類は同寺の所藏に帰したかと思われる。靈巖寺は、平安期の初めは一切經も完備した寺院であったが、その末頃になると荒廢して堂舎ごとくなくなつたようである。

次に善導の著書を記載する經疏目錄は、承和五年（八三八）入唐、承和十四年（八四七）帰朝の留学請益僧円仁の『入唐新求聖教目錄』で、『法事讚』がある。円仁は、天台宗山門派の祖であり、延曆寺第三世座主である。

在唐一〇年間の旅行記『入唐求法巡礼行記』の著者。下野国都賀郡出身で俗姓は壬生氏。幼少のとき、都賀郡大慈寺の高僧広智の弟子となり、その後比叡山に登り最澄の弟子として止観業を学んだ。弘仁四年(八一三)官試に及第、同五年得度し、同七年東大寺で具足戒を受けた。翌年最澄の東国巡錫に同行し、師から伝法灌頂と円頓菩薩大戒を受けた。最澄没後、十二年間の比叡山籠山を始めたが、山内僧侶からの布教要請を固辞しきれず、天長五年(八二八)に中途下山し、東北地方ほか各地に布教した。同一〇年から身体の不調により横川に籠もった。承和二年(八三五)四二歳の時、天台山に赴き教学の疑問を解決するため短期留学の入唐請益僧に選ばれた。逆風のため二度の失敗を経て漸く同五年渡海に成功し遣唐使と共に揚州に上陸した。しかし唐から天台山旅行の許可が下りず帰国を命じられた。翌年本意を遂げるために従僧二人、従者一人と共に禁を犯して残留し、新羅商人張宝高を頼って登州赤山法華院に入った。唐の開成五年(八四〇)五台山への巡礼を行い、大華嚴寺で志遠から天台宗義を学び、その後長安に入った。八四一年大興善寺元政から金剛界、青竜寺義真から胎藏界と空海が未受であった蘇悉地を受け密教の大法を全て学んだ。会昌二年(八四二)から始まった武宗の仏教弾圧にあい、同五年には一時還俗を強いられながらも帰国の途につき、漸く新羅人らの援助をえて商船で承和十四年に大宰府に到着した。このとき經典五五九卷、兩部曼荼羅、舍利、法具などを持ち帰った。嘉祥二年(八四九)延暦寺での灌頂を始修し、内供奉十禅師となる。斉衡元年(八五四)天台座主。同三年文徳、清和天皇など一〇〇人以上の人々に灌頂を授けた。没後、貞観八(八六六)に慈覚大師を追諡された。著作は前述の旅行記の他、『顕揚大戒論』・『金剛頂経疏』・『蘇悉地羯羅経略疏』など一〇〇編を超える。

同類の浄土教関係の著述として、『阿弥陀経疏』・『安楽集』・『念仏讃』・『讃西方浄土』・『浄土五会念仏略法事儀讃』等の書名を挙げる。

さらに前述のように、永超は『東域伝灯目録』を作成したが、その中には、「玄義分」・『観経疏』（「玄義分」一卷本・四巻本）・『観念法門』・『往生礼讃』・『法事讃』を載せている。永超は、最初、比叡山で教円に従ったが、それから興福寺の主恩に法相と唯識を学び、康平二（一〇五九）、維摩会講師となった。のち興福寺の子院斉恩寺にうつる。寛治六（一〇九二）、権大僧都。嘉保元年（一〇九五）、法隆寺の別当となった。そしてこれまで見聞してきた書籍の目録を『東域伝灯目録』として青蓮院に献呈したのである。

以上のことを推するに、奈良時代に道昭が請来した善導の著作はその後、全く世に広まることなくいつの間にか散逸してしまっていた。しかし、その後も留学僧として中国に渡った者達によって、二度・三度と善導の著作は日本へと請来するに至ったのである。しかし請来したからといって、すぐに善導の著作が注目されることはなかった。次節で述べる源信の師である良源が著した『極楽浄土九品往生義』には善導の著作の引用は一切ない。管見する限りであるが、善導の著作を日本で初めて引用したのは源信の『往生要集』であろう。詳しくは、次節で明らかにするが、各巻の引用回数は以下の通りである。

「玄義分」一回

『往生礼讃』一〇回

『観念法門』五回

また、その後には作成された浄土教の典籍を各テーマごとに纏め、浄土教諸師の思想を簡潔にしているものとして、源隆国の『安養集』がある。ここでは、『往生要集』よりもさらに善導の著作を引用している。

「玄義分」 六回

「序分義」 三回

「定善義」 四回

「散善義」 一〇回

『往生礼讃』 四回

『観念法門』 七回

そして永観の『往生拾因』（一一〇三年）や珍海の『菩提心集』（一一二八年）・『決定往生集』（一一四二年）でも善導の著作は引用され、その思想は法然・親鸞へと後代の浄土教者に影響を及ぼすようになる。その理由としては、一〇世紀末から十一世紀にかけて、浄土教がようやく隆起しだし、縉素の間に浄土教関係の典籍に関心が持たれるや、善導の著述も流伝の度合いを深めたことが大いに関係すると考える。本論で『往生要集』と『安養集』に焦点を定め、如何なる善導の影響があるのかを考えることにする。

第三節 『往生要集』における善導の影響

一〇世紀の半ば以降、比叡山には良源・源信のほか、千観・禅瑜・静照（一〇〇三）・覚超（九六〇～一〇三四）らが登場して、浄土教教理の研究を進展させる。いわゆる天台浄土教の確立である。ことに「念仏」の実践を天台教学の上に位置づけることが最重要課題であった。まず円仁（七九四～八六四）は承和十四年（八四七）の『入唐新求聖教目録』によれば、『唐梵対訳阿弥陀経』一卷・『安楽集』一卷・善導『浄土法事讚』・懐感『阿弥陀経疏』・弘素『念仏讚』一卷・『讚西方浄土』一卷・『浄土五会念仏略法事儀讚』などを将来しており、承和十五年（八四八）には、常行三昧堂を東塔に建てて、阿弥陀仏像を安置して常行三昧を修し、さらに仁寿元年（八五一）よりは五台山の念仏三昧法（法照の五会念仏）をもって常行三昧を修したとされる。これは比叡山の日本天台を出发点とし中軸として、平安時代の浄土教が発足する趣きを推測せしめられる。しかもここで教理的な意味より考えて重要なことは、その新しく将来された浄土教典籍が、智顛作と伝えられる『仏説観無量寿経疏』や『安楽集』・『法事讚』・『往生礼讚』・『観念法門』・『浄土五会法事讚』などといったもので、『観無量寿経』を中心として観念称名念仏臨終来迎往生の実践を強調する内容を説き勧めるものであることである。

次に良源（九一二～九八五）が著した『極楽浄土九品往生義』は、『観無量寿経』の九品段を解釈するものであって、その解釈に当たっては伝智顛作『仏説観無量寿経疏』を中心に、更には湛然『維摩経略疏』・『浄土十疑論』などを参考にし、智光『無量寿経論釈』・義寂『無量寿経疏』・憬興『無量寿経述文贊』の所見を批判的に顧慮し、『釈浄土群疑論』の説までも顧みている。それは日本天台的な止観業成就のための一方途として『観

『無量寿経』の所説を取り上げ、そこに説き示される上々品の三心を中道実相観成就の実践として勧めようと企図しつつ、経説の指示に応じて第十九願によって發菩提心修諸功德の実践による臨終来迎往生を勧めめるは勿論、さらに第十八願による下品悪人の称名念仏往生を打ち出されるに至ったことは注目されるべきことである。また観念修善称名の実践がいわゆる常行三昧の実践に即応する趣きのものでありつつ、しかも弥陀浄土願生思想を漸次盛り上がらせつつあったであろうことは容易に推察し得るところであろう。

その良源の思潮を承けるものとして、禅瑜（九一二〜九九〇）、の『新十疑論』や覚運（九四三〜一〇〇七）『観心念仏』・『念仏宝号』がある。どちらも『観無量寿経』の九品段を中心に、伝智顛作『仏説観無量寿経疏』・『浄土十疑論』・義寂『無量寿経疏』・迦才『浄土論』などに主としてより、天台円教的な中道一乘実相の体得を目的とする実相観念の実践を充塞する意味において、阿弥陀仏浄土願生の称名念仏の実践を採用されている。そして言うまでもなく、源信の『往生要集』は日本における天台浄土教の著作の一つである。そこで本節では、『往生要集』における善導の影響を考えてみたい。その際にまず、『往生要集』の中で善導の著作である五部九卷の引用を纏める。

大文第四 正修念仏 礼拝門	又有 _ニ 善導和尚ノ六時ノ礼法 _一 。不 _レ 可 _ニ 具 _ニ 出 _ス 。 （『浄真全』一・一〇七四頁） ¹⁰	『往生礼讚』を表す？
---------------------	--	------------

<p>別相觀 觀察門</p>	<p>仏ノ言ク、若シ多^レ食ニスルコト欲色ニ^ニ者、即チ想ニ^ハ如来陰藏ノ相^ヲ者、欲心即チ^チ罪障除滅シテ、得^ト無量ノ功德^ヲ。</p> <p>〔『淨真全』一・一一〇三頁〕¹¹</p>	<p>『觀念法門』</p> <p>(仏言、若) 有男子・女人 (多食欲色者、即想如来陰藏相者、欲心即) ^二、(罪障除滅得無量功德。)</p> <p>〔『淨真全』一・八七三頁〕</p>
<p>大文第五 助念方法 修行相貌</p>	<p>畢^レ命^ヲ為^レ期^ト誓^ヒテ不^レ中^一止^セ。</p> <p>〔『淨真全』一・一一一四頁〕¹⁵</p>	<p>『往生礼讚』</p> <p>〔『淨真全』一・九一三頁〕</p>
<p>心々相統^{シテ}不^レ下^レ以^テ余業^一間^上。又^不下^レ以^テ貪瞋</p>	<p>面向^ニ西方^一者^ハ最勝^{ナリ}。如^シ樹ノ先^キ傾^ルニ必^ズ隨^レ曲^レルニ。必^ズ有^リテ事ノ礙^一不^レ及^バ向^フコト西^ニ者、但^作向^レ西^ニ想^一亦得^ト。</p> <p>〔『淨真全』一・一一一四頁〕¹⁶</p>	<p>『往生礼讚』</p> <p>(如樹先傾倒必隨曲) 故。(必有事礙不及向西) ^方、(但作向西想。)</p> <p>〔『淨真全』一・九一五頁〕</p>

<p>等^マ一間^マ上へ。随^{ヒテ}犯^{セバ}随^{ヒテ}懺^{セヨ}シテ。不^レレシテ令^メ隔^レテ念^ヲ隔^レテ時^ヲ隔^レテ日^ヲ、常^ニ令^メヨト清^シ淨^{ナラ}。</p> <p>(『浄真全』一・一一一五頁)</p>	<p>(不以余業) [来] (間。) [故名無間修。] (又不以貪瞋)</p> <p>煩惱来 (間。随犯随懺、)</p> <p>(『浄真全』一・九一四頁)</p>
<p>専^ニ称^シ彼^ノ仏^ノ名^ヲ、専^ニ念^ジ専^ニ想^ヒ専^ニ礼^シ専^ニ讚^{セヨ}。彼^ノ仏^及一切^ノ聖^衆等^ヲ。不^レレト雜^セ余^業ヲ。</p> <p>(『浄真全』一・一一一五頁)</p>	<p>『往生礼讚』</p> <p>(『浄真全』一・九一三頁)</p>
<p>一^ニ至^ス誠^心トイフハ、謂^ク礼^拜・讚^歎・念^観ノ三^業必^ズ須^ニ真^実一^故ナリ。一^ニ深^心トイフハ、謂^ク信^下知^{セヨ}自^身ハ是^具足^ニ煩^悩凡^夫ナリ、善^根薄^少ニシテ流^ニ轉^{シテ}三^界一^ニ、未^ダ出^テ火^宅一^ヲ、今^信知^{シテ}彌^陀ノ本^弘誓^願及^ヒ称^{スル}名^号一^下至^ス十^声・一^声等^{一ニ}、定^{メテ}得^ル往^生スル^{コト}ヲ、乃^至一^念無^レキ^チリ有^ル疑^心一^ニ。三^ニ回^向發^願心^{トイフ}ハ、謂^ク所^作ノ一^切ノ善^根悉^ク皆^回向^{シテ}、願^{スル}往^生一^{セム}ト故^{ナリ}。具^ニ此^ノ三^心一^ヲ必^ズ得^ル往^生一^{スル}コト^ヲ。若^シ少^カクモ一^心一^ヲ、即^チ不^レトイ^{ヘリ}得^ル生^{ズル}コト^ヲ。</p>	<p>『往生礼讚』</p> <p>(一) [者] (至誠心。) [所] (謂) [身業] (礼拜) [彼仏、口業] (讚歎) [称揚彼仏、意業] 專 (念観) [察彼仏。凡起] (三業。必須真實。故) [名至誠心。] (二) [者] (深心。) 即 是真實信心。¹⁹ (信知自身是具足煩惱凡夫、善根薄少流轉三界) 不 (出火宅、今信知弥陀本弘誓願、及称名号。下至十声一声等、定得往生、乃至一念無有疑心。)</p> <p>[故名深心。] (三) [者] (回向發願心。)²⁰ (所作一切善根悉皆回願往生。故) [名回向發願心。] (具此三心必得) 生也。(若少一心、即不得生。)</p>

	<p>(『浄真全』一・一一一六頁) 21</p>	<p>(『浄真全』一・九一二頁)</p>
	<p>若^{シハ}入^{ラムトキ}、觀^ニ及^ビ睡^リノ時^ニ、應^レ發^ス此^ノ願^ヲ。若^{シハ}坐^シ若^{シハ}立^{セムニ}、一心合掌^{シテ}、正^{シク}面^ヲ向^{ヘテ}西^ニ、十声称^ニ阿弥陀仏、觀音・勢至、諸ノ菩薩、清淨大海衆^ヲ竟^{リテ}而^テ發^下見^ニ。佛^ヲ・菩薩及^ビ極樂界ノ相^ヲ之願^上。即^チ隨^レ意^ニ入^リ觀^ニ及^ビ睡^{リテモ}得^レ見^{コトヲ}。除^オレト不^レ至^レ心^ヲバ。</p> <p>(『浄真全』一・一一一六〜一一一七頁) 22</p>	<p>『往生礼讚』</p> <p>(若入觀及睡眠時、應發此願。若坐若立、一心合掌、正面向西、十声、称阿弥陀仏・觀音・勢至・諸菩薩・清淨大海衆竟、) 弟子^{某甲}現是生死凡夫、罪障深重淪六道、苦不可具云。今日遇善知識、得聞弥陀本願名号。一心称念求願往生。願仏慈悲、不捨本弘誓願攝受。弟子不識弥陀仏身相光明。願仏慈悲示現弟子身相、觀音・勢至・諸菩薩等。及彼世界清淨莊嚴光明等相。道此語已一心正念²³、(即隨意入觀、及睡。)或有正發願時即得見之。或有睡眠時(得見。除不至心。)</p> <p>(『浄真全』一・九五七頁)</p>
<p>大文第六 別時念仏 尋常別行</p>	<p>『般舟三昧經^ニ』、仏告^ニ跋陀和^一、持^ニ是^ノ行法^一便^チ得^テ三昧^ヲ現在^一諸仏悉^ク在^レ前^ニ立^{ヘリ}。其^レ有^ニ比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷^一、如^レ法^ノ持戒完^ク具^シ、獨^リ一^処止^ニ</p>	<p>『觀念法門』</p> <p>(仏告跋陀和、持是行法便得三昧、現在諸仏悉在前立。其有比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷、如法)修行、(持戒完具、獨一処止念西方阿弥陀仏。今現在彼。隨所聞</p>

<p>リテ、念ニヘ西方ノ阿弥陀仏、今現ニ在レト彼ニ。随ニヒテ所聞ニ当レ念ヌ。去レレコト此ヲ十万億ノ仏刹アリテ、其ノ国ヲバ名ニク須摩提ト。一心ニ念ズルコト之ヲ。一日一夜、若シハ七日七夜スレバ。過ギテヨリ七日ヲ已ノテ、後、見レタマツルコト之ヲ、譬ヘ如クセム夢ノ中ニ所レ見ル。不レ知ニラ昼夜ヲ、亦不レ知ニラ内外ヲ、不下ズ由レテ在ニ冥ノ中ニ有レルガ所ニ礙一スル故ニ不レ見。跋陀和、四衆常ニ作ニ是ノ念ヲ。時ニ諸仏ノ境界ノ中ノ諸ノ大山・須弥山、其有ニ幽冥ナルコト之處、悉ク為ニ開、<small>開</small>一スルコトヲ、無レケム所ニ礙一スル。是ノ四衆不下持ニテモ、天眼ヲ徹シ視上、不下持ニテモ、天耳ヲ徹シ聴上カ、不下持ニテモ、神足ヲ到其ノ仏刹上、不下持ニテモ、於ニ此ノ間ニ終リテ生中ニ彼ノ間上ニモ、便チ於レテ此ニ坐シナガラ見レト之ヲ。仏ノ言ク、四衆於ニ此ノ間ノ国土ニ、念ズルコト阿弥陀仏ヲ專レニスルガ念ヲ故ニ、得レテ見レタマツルコトヲ之ヲ、即チ問ヘク、持ニテカ何ノ法一得レムト生ルコトヲ此ノ国一阿</p>	<p>当念。去此十万億仏刹、其国名須摩提。一心念之。一日一夜、若七日七夜。過七日已後見之。譬如夢中所見。不知昼夜、亦不知内外。不由在冥中有所隱。<small>礙</small>（礙故不見。跋陀和、四衆常作是念時、諸仏境界中諸大山・須弥山、其有幽冥之处、悉為開）<small>礙</small>（無所）<small>礙</small>（礙）。是四衆不持天眼徹視。不持天耳徹聽、不持神足到其仏刹、不於此間終生彼間、便於此坐見之。仏言、四衆於此間国土念阿弥陀仏。專念故得見之。即問。持何法得生此国。阿弥陀仏報言、欲來生者、<small>當</small>（念我名。莫）<small>有</small>（休息、即得來生。仏言、專念故得往生。）<small>當</small>（念仏身三十二相・八十種好、巨億光明徹照、端正無比、在菩薩僧中說法。莫壞色。何以故。不壞色故由念仏色身故、得是三昧。）…（中略）…（欲入三味道場時、一依仏教方法。先須料理道場、安置尊像、香湯）掃（灑。若無仏堂有淨房亦得。掃灑如法、取一仏像西壁安置。行者等從月一日至八日、或從八日至十五日、或從十五</p>
---	---

弥陀仏報言ク、欲ニム来生一セムト者、發願念ニシテ我
 名一ヲ莫レ得レニルコト休息一スルコトヲ。即チ得ニテムト来生
一スルコトヲ。 仏ノ言ノ專レニスルガ念ズルガ故ニ得トイフハ往生
一スルコトヲ、 当ニ念下フ仏身ノ三十二相八十種好、巨
 億ノ光明徹照シ、端正無比ニシテ、在ニシテ菩薩僧ノ
中一ニ説キタマフコトヲ 法ヲ莫レ壞スルコト色ヲ。何ヲ以テノ故ニ
不レルガ 壞レセ色ヲ故ニ、由レルガ念ニ仏ノ色身一ヲ故ニ得ニト是
ノ三昧一ヲ。 ……(中略)……欲レハム入ニラムト三昧ノ道場ニ
 時ニハ、一ニハ依ニテ仏教ノ方法一ニ。先ツ須下料ニ理シ
 道場一ヲ、安ニ置シ尊像一ヲ、香湯ヲモテ灑サ上ス。若シ無キハ
 仏堂一、有ニラバ浄キ房一モ亦得タリ。掃灑如法ニシテ、
 取ニテ一ノ仏像一西ノ壁ニ安置セヨ。行者等從二月ノ
 一日一ニ至リ八日一ニ、或イハ從ニリ八日一ニ至リ十五日一ニ、
 或イハ從ニリ十五日一ニ至リ二十三日一ニ、或イハ從ニリ二十
 三日一ニ至リニルマデニセヨ三十日一ニ。月別ニ四時スルハ佳シ。
 行者等、自ラ量ニテ家業ノ輕重一ヲ、於ニテ此ノ時ノ中一ニ
 日至二十三、或從二十三日至三十日、月別四時佳。
 行者等自量家業輕重、於此時中入淨行道。若一日乃至
 七日、尽須淨衣、鞋襪亦須新淨。七日之中皆、須一食
 長齋。軟餅・餛飩、隨時醬菜儉素節量。於道場中、昼
 夜束心相續專念阿弥陀仏。心与声相續、唯坐、唯立、
 七日之間(不得睡眠。亦不須依時礼仏、誦經ヲ。数
 珠亦不須捉。但知合掌念仏、念念作見仏想。仏言、想
 念阿弥陀仏真金色身、光明徹照、端正無比、在心眼前。
 正念仏時、若立即立念一万・二万、若坐即坐念一万・
 二万。於道場内、不得交頭竊語。昼夜或三時・六時、
 表白諸仏、一切賢聖、天曹・地府、一切業道、發露懺
 悔一生已)〔采〕(身口意業所造衆罪。)〔毒〕(依実懺悔竟、
 還依法念仏。所見境界不得輒説。善者自知、惡者懺悔。
 酒・肉・五辛、)〔誓〕(發願手不捉、口不喫。若違此語
 即願身口俱著惡瘡。)〔或〕(願誦『阿弥陀經』滿十万遍。
 日別念仏一万遍、誦經日別十五遍、或誦二十遍・三十

入ニレ淨行ノ道一ニ。若シハ一日乃至七日。尽ク須ニキヨ
遍、任力多少。誓生淨土、願仏摂受。）

〔浄真全〕一・八七七〜八七九頁

淨衣一ヲ、鞋鞣亦須ニキヨ新ク淨一ヲ。七日之中ニ皆須ニク
一食長齋一ス。軟^{カナル}餅、麩飯、随フ時ニノ醬菜儉
素シ節量セヨ。於ニ道場ノ中ニ晝夜ニ束レシテ心ヲ相續シテ
專ラ念ニセヨ阿弥陀仏一ヲ。心ト与レ声相續セヨ。唯シ坐
唯シ立セヨ。七日之内ニ不レ得ニ睡眠一ヲ。亦不レ須ニカラ
依レテ時ニ礼シ仏ヲ誦ニレ経ヲ。数珠ヲモ亦不レ須ニカラ捉
ル。但知ニ合掌シテ念一レコトヲ 仏ヲ、念々ニ作ニ見ムトイフ
仏ノ想一ヲ。仏ノ言ノ想ニ念シセヨト 阿弥陀仏ノ真金ノ色ノ
身ニ光明徹照シテ、端正無比ナルヲ、在ニスト心眼ノ前一ニ。
正シク念レセム 仏ヲ時ニハ、若シ立セムニハ 即チ立シテナガラ 念ニセヨ
一万・二万一ヲ。若シ坐セムニハ 即チ坐シテ念ニセヨ 一万・
二万一ヲ。於ニ道場ノ内ニ不レ得ニ交レヘテ頭ヲ竊ニ語
ラコトヲ。晝夜ニ或イハ三時・六時ニ、表ニ白シテ諸
仏、一切ノ賢聖、天曹・地府、一切ノ業道ニ、
発ニ露懺ニ悔セヨ。一生ノ已身ノ口意業ノ所造ノ衆ノ

<p>罪一ヲ。事々、依リテ実ニ懺悔シ竟ナバ還リテ依リテ法ニ念レヨ。所ノ見ム境界ハ不レレ得ニ輒<small>タヤス</small>説一クコトヲ。善ナラバ者自ラ知レ。惡ナラバ者懺悔セヨ。酒・肉・五辛ハ、<small>極</small>テ發シテ願ヲ手ニ不レ捉<small>ト</small>ラ、口ニ不レ喫ハ。若シ違ニ此ノ語ニ、即チ願ニ身口ニ俱ニ著セムト惡瘡一ヲ。願ジテ誦ニスルコト『阿弥陀經』一滿ニテ十萬遍一ヲ。日別ニ念レズルコト 仏ヲ一萬遍。誦スルコト 經ヲ日別ニ十五遍。或イハ誦スルコト 二十遍・三十遍セヨ。任ニ力ニ多少ニ。誓ヒ生ニレムト 淨土ニ、願ニ 仏ノ撰受シタマヘト。</p> <p>(『淨真全』一・一一五二〜一一五四頁) 24</p>	<p>又白ニサク。諸ノ行者但欲ニ、但シ欲丁ス今生ニ日夜ニ相續シテ專ニシテ念ニゼム 弥陀 仏一ヲ、專ニシテ誦ニセム『阿弥陀經』一、称乙揚シ礼丙讚セムコトヲ 淨土ノ聖衆莊嚴ヲ。願レム生レムト者ハ、除レキテ入ニルコトヲ 三昧ノ道場ニ、日別ニ念ニスルコト 弥陀 仏一ヲ一萬シテ、畢ルマテ命ヲ相續セバ</p>
<p>『觀念法門』</p> <p>(又白諸行者、但欲今生日夜相續專念弥陀仏、專誦『阿陀經』、称揚礼讚淨土聖衆莊嚴願生者、) 日別誦經十五遍、二十・三十遍已上者、或誦四十・五十・百遍已上者、願滿十萬遍。又称揚礼讚弥陀淨土依正二報莊嚴、</p>	

<p>者、即チ蒙^ニ弥陀ノ加命^一ヲ、得^レ除^ク罪障^一ヲ。 又蒙^下 仏ト与^ニ聖衆^一常^ニ来^リテ護念^上スルコトヲ。 既^ニ 蒙^リナバ護念^一ヲ、即^チ得^ニ延^ベ年^ヲ轉^ジテ長命^ニシテ安樂^一 ナルコトヲ。 因縁ノ一々ハ具^ニ如^シ『譬喻經』・『惟無 三昧經』・『淨度三昧經』等^ニ說^クガ。 (『淨真全』一・一一五四〜一一五五頁) 25</p>	<p>若シ諸ノ比丘・比丘尼、若シハ男・女ノ人犯^ニセラム 四根本罪、十惡等ノ罪、五逆ノ罪^一ヲ、及^ビ謗^ニセラム 大乘^一ヲ。 如^レキク諸ノ人若能^ク懺悔^シテ、日夜六 時^ニシテ身心不^レ息、五体^ヲ投^ゲ地^ニ如^クシ太山ノ崩 ルルガ、号泣^シ雨^レ涙、合掌^シテ向^ヒテ仏^ニ、念^ズルコト 仏ノ眉間白毫相ノ光^一ヲ一日^{ヨリ}至^ニラバ七日^ニ、前ノ四 種^ノ罪可^レ得^ニ輕微^一ナルコトヲ。 觀^ゼムニ白毫ノ毛^一ヲ、闇^ニシテ 不^レ見^エ者、応^シ入^リテ塔^ノ中^ニ觀^ズ像^ノ眉間^ノ白毫^上ヲ。 一日^{ヨリ}至^ニラバ二日^ニ合掌^シテ啼泣^セヨト。</p> <p>(『淨真全』一・一一五五頁) 26</p>
<p>又(除入三昧道場、日別念弥陀仏一万、畢命相續者、 即蒙弥陀加) 念^ス (得除罪障。 又蒙仏与聖衆常来護念。 既蒙護念、即得延年轉) 寿、(長命安樂。 因縁一一具 如『譬喻經』・『惟無三昧經』・『淨度三昧經』等說。) (『淨真全』一・八八五頁)</p>	<p>『觀念法門』 (若諸比丘・比丘尼、若男・女人、犯四根本)・(十 惡等罪、五逆罪及謗大乘。 如是諸人若能懺悔日夜六時 身心不息、五体投地如) 太(山崩、号泣雨涙、合掌向 仏、念仏眉間白毫相光一日至七日、前四種罪可得輕微。 觀白毫、闇不見者、応入塔中觀)(眉間白毫。 一日至 三日合掌啼泣。) (『淨真全』一・九〇一〜九〇二頁)</p>

臨終行儀

行事

一ツ依^ニ上^ノ念^ハ仏^ニ三昧^ノ法^一、正^ニ當^ニ身^心回^レシテ

面^ヲ向^レ西^ニ、心亦專注^{シテ}觀^ニ想^ス、阿^彌陀^佛。

心口相^{シテ}應^{シテ}、聲^々莫^レ絶^ル。決^定作^ニ往^生ノ

想[、]華^台ノ聖^衆來^{リテ}迎^接スル想^一。病^人若^シ見^エバ

前^ノ境^一、則^チ向^ニ看^病ノ人^一説^ケ。既^ニ聞^キ説^クト

已^バテ、即^チ依^{リテ}説^ニ録^一記^セヨ。又^病人若^シ不^レハ能^ハ

語^{モル}コト、看^病者^一必^ズ須^ク數^々問^フ病^人一^ニ、見^ルト

何^ノ境^界一^ヲカ。若^シ説^ニ罪^ノ相^一、傍^ノ人^一即^チ為^ニ念^レ

仏^ヲ助^{ケテ}同^{ジク}懺^悔シテ、必^ズ令^メ罪^ヲ滅^セ。若^シ得^テハ

罪^滅一^{スル}コト、華^台聖^衆念^レ現^前スヘ^キ。雜^レヘテ

前^ニ抄^記セヨ。又^行者等^一眷^屬・六^親若^シ來^{リテ}看^レバ

病^ヲ、勿^レ令^レ有^ル食^ニ酒[・]肉[・]五^辛一^ヲ人^上。

若^シ有^トテ必^ズ不^レ得^レ向^ニ病^人ノ邊^一。即^チ失^シ

正^念一^ヲ、鬼^神交^乱シ、病^人狂^死シテ、墮^ニ三^惡

道^一。願^ク行^者等^一好^ク自^ラ謹^ミ慎^ムシテ、奉^ニ持^{シテ}佛

教^一ヲ、同^{ジク}作^セト見^ル佛^ノ因^縁一^ヲ。

『觀念法門』

(行者等若病、不病、欲命終時、一依上念仏三昧法、

正当身心、回面向西、心亦專注觀、想阿彌陀佛、心口

相^應聲^々莫^レ絶^ル、決^定作^ニ往^生ノ想[、]華^台聖^衆來^{リテ}迎^接想^{。病}

人^一若^シ見^ル前^ノ境[、]即^チ向^ニ看^病ノ人^一説^ク。既^ニ聞^キ説^ク録

記^{。又}病^人若^シ不^レ能^ハ語[、]看^病ノ人^一 (必^ズ須^ク數^々問^フ病^人、見

何^ノ境^界。若^シ説^ニ罪^ノ相[、]傍^ノ人^一即^チ為^ニ念^レ佛^{助[、]同}懺^悔必^ズ令^メ罪^滅。

若^シ得^テ罪^{滅[、]華}台^聖衆^念現^前。) 雜 (前抄記。又行者

等[、]眷^屬六^親若^シ來^{リテ}看^{病[、]勿}令^メ有^ル食^{酒[・]肉[・]五}辛^人。若

有[、]必^ズ不^レ得^レ向^ニ病^人ノ邊^{。即}失^シ正^{念[、]鬼}神^交乱^{シ、病}人^狂死^{シテ、墮}

墮^ニ三^惡道^{。願}行^者等^一好^ク自^ラ謹^ミ慎^ム奉^ニ持^{シテ}佛^{教[、]同}作^見佛^ノ因^縁。) (『淨真全』一・八七九〜八八〇頁)

	<p>大文第七 念仏利益 現身見仏</p>	<p>衆生障重クシテ、觀難ニシテ成就一。是ヲ以テ大聖悲憐シテ、直ニ勸メタマフト專ラ稱ニセヨト名字一ヲ。 （衆生障重、）境細心麁、識颺神飛、（觀難成就）也。 （是以大聖悲憐、）（『淨真全』一・九一四頁）</p>
<p>大文第十 問答料簡 往生階位</p>	<p>又『觀經ノ』善導禪師ノ「玄義ニ」、以テ大小乗ノ方便以前ノ凡夫ヲ判ニシテ九品ノ位ヲ、不レ許ニサ諸師ノ所判ノ深ク高一ナルコトヲ。 （『淨真全』一・一一二一頁）</p>	<p>『觀經疏』「玄義分」を表す？ 諸師の九品階位を破して九品皆凡説をなす説を取意したものの。</p>
<p>報化得失</p>	<p>若シ能ク如レク上ノ念々ニ相統シテ畢レフルヲ命為レル期ト者ハ、十ニハ即チ十生ス、百ハ即チ百生ス。若シ欲セム捨レテ専スルコトヲ修ニセムト雜業一者ハ、百ニシテ時ニ希ニ得ニト一二一ヲ。 千ニシテ時ニ希ニ得ニト二五一ヲ。 （『淨真全』一・一一二一頁） 29</p>	<p>『往生礼讚』 （百即百生。）何以故。無外雜縁得正念故、与仏本願得相応故、不違教故、随順仏語故。（若欲捨專） （『淨真全』一・九一五頁）</p>
	<p>『群疑論ニ』、引キテ善導和尚ノ前ノ文一ヲ而釈ニシ此ノ難一ヲ。（『淨真全』一・一一二一頁）</p>	<p>『往生礼讚』を表す？ 『觀念法門』・『往生礼讚』を表す？</p>
<p>修行ノ方法ハ、多ク在ニ『摩訶止觀』十卷及ビ善</p>		

助道入法	導和尚ノ『観念法門』并ニ『六時ノ礼讃』一。卷各 (『浄真全』一・一二四二〜一二四三頁)	
※例外	経文ハ雖レモ在ニト上品上生一、如ク禅師ノ釈ノ者、 理通ニ九品一。余師ノ釈不レ能レ具スルコト。	善導の三心理解は九品に通じ、独自の解釈である。
大文第五	余師ノ釈不レ能レ具スルコト。	
助念方法	(『浄真全』一・一一一六頁)	
修行相貌		

※「有云」・「有師云」について

大文第四	有ルガ云ク、九品生ノ人ハ皆發ニ菩提心一ヲ。其ノ中 品ノ人ハ、本雖ニ是少乘一ヲト、後ニ發ニシテ大心一ヲ得レ	引用は浄影寺慧遠の『観経義疏』に見える説。
正修念仏	生ニズルコトヲ彼国一ニ。由ニシテ彼ノ本習ニ暫ク証ニス小果一。 其ノ下品ノ人ハ雖レモ退ニセリト大心一ヲ、而モ其ノ勢力猶 在リテ得レト生ズルコトヲ。	

	<p>有ルガ云ク、上々ハ十信及ヒ以前ニ能ク發シテ三ノ心一ニ能ク修ニスル三行一ヲ者也。上中・上下ハ、唯取_下ル十信以前ニ發シテ菩提心一ヲ修レサル善ヲ凡夫上ヲ。起ス行ヲノ淺深ニ以テ分ニツト二品一ヲ也。</p> <p>(『浄真全』一・一二二〇頁)</p>	
	<p>有ルガ云ク、如レク次イデノ忍・頂・煖ナリト。</p> <p>(『浄真全』一・一二二〇頁)</p>	
	<p>有ルガ云ク、三生ハ並ニ是種ニエタル解脱分ノ善根一ヲ人也。</p> <p>(『浄真全』一・一二二〇頁)</p>	
	<p>有ルガ云ク、一心シテ称ニ念スシテ南無阿弥陀仏一ト、逕ニ此ノ六字一ヲ之項^{アヒダ}ヲ名ニシト一念一ト也。</p> <p>(『浄真全』一・一二一九頁)</p>	<p>引用は千観の『十願発心記』の説によつたもの。ただし、もとは義寂『無量寿経述義記』に説かれている。</p>
	<p>有ルガ云ク、造ニレモトハ五逆ノ不定業一ヲ得ニ往生一スルコトヲ。造ニレハ五逆ノ定業一ヲ不ニト往生一セ。</p> <p>(『浄真全』一・一二二五頁)</p>	<p>懐感の『釈浄土群疑論』卷三に示される十五家の説の第十一に相当する。</p>

最澄、円仁によって天台宗内に伝えられた浄土教を教義の面より組織大成して、後世の日本浄土教生成の母体となったものは恵心僧都源信の『往生要集』三巻である。『往生要集』は約九〇〇余部の経論章疏を引用して、浄土往生を勧めている。そのうち善導の著作に関しては末尾に「修行方法多在摩訶止観十巻及善導和尚観念法門並六時礼讃各一卷」とあるように、浄土往生の行として善導の『観念法門』と『往生礼讃』（六時礼讃）を引用して解説している。このほかに『観経疏』の説も参考として出している。日本において浄土教を奉ずる人師によって教説の上に善導の説がとりあげられたのは、この『往生要集』をもって初めとすべきであろう。

これは善導の主著とされる五部九巻のうち『法事讃』一卷と『般舟讃』一卷の引用は見ることはできないが『往生礼讃』は「善導云」として明確に著者名を出して原文を引用した例が九例あり、『観念法門』では四例が見られる。『観経疏』については四例を見出すことが出来るが、『往生礼讃』と『観念法門』の引例のごとく原文を引用したものではなく、ほとんどが取意したものばかりであって、この書のみは引用の形態を異にしている。このことは『往生要集』が『観経疏』をあまり重視しなかったことによるのではないかとも思われる。そこで、『往生礼讃』・『観念法門』・『観経疏』の順にしたがって引用文を抽出することにする。しかし『往生要集』はこれらの善導の著作の文を引用するにあたり、かなり抄略したところがあるから、その部分はへを付して書き加え、また『往生要集』が恣意的に挿入したと思われるものは□をもって示し、併せて引用章句の異なり等について略解する。

1 『往生礼讃』の引例

『往生礼讚』について次の九例が見られる。

又有善導和尚六時礼法不可具出設無余行但依礼拝亦得往生

善導の六時礼法とは『往生礼讚』のことであろう。この文は『往生要集』大文第四正修念仏門の初めに説く礼拝門の解説に説くものであって、引用文ではない。これは礼拝門の実修について、『観仏三昧経』、『心地観経』によって、その行相をあかし、ついで「もし広行を樂えば龍樹菩薩の『十二礼』によるべし」といって、『十二礼』の広行をあかし、続いて善導の『六時礼法』があるとしている。この龍樹の『十二礼』は善導の『往生礼讚』の中夜礼讚に用いられている礼讚文であり、また源信の『二十五三昧式』にもこの『十二礼』を用いているから、礼拝門の広行として龍樹の『十二礼』を用いるに併せて、善導の『往生礼讚』によって礼拝門の修行を示したのである。

善導師云畢命為期誓不中止

この文は『往生要集』大文第五助念方法門・第二修行相貌に説く四修の初めにあかす長時修の説明に引用する。『往生礼讚』は四修の中、恭敬修、無間修、無余修を生涯継続することを長時修とするが『往生要集』は初発心より菩提までの継続に名づけている。意味は同じであるが内容を少し異にする。

導禪師云（皆須）面向西方者最勝如樹先傾倒必随曲故必有事礙不及向西（方）者但作向西想亦得

この文は『往生要集』大文第五助念方法門・第二修行相貌に説く四修の第二懸重修に引用する文であって、『西方要決』の文によって「唾便痢不向西方」の文に続いて、向西の想をなすだけでも懸重修となるとして懸重修のあり方を示す文として利用する。しかし『往生礼讃』にては四修の説明にこの文はなく、これに続いて説く、仏々齊証なるに『観無量寿経』には西方の一方一仏のみを勧めることについて説く文である。『往生要集』は『往生礼讃』の文の意図を転用したものと思われる。

導師云心心相續不以余業來間（故名無間修）又不以貪瞋（煩惱）**等**來間隨犯隨懺不令隔念隔時隔日常使令淨
（亦名無間修）

この文は『往生要集』大文第五助念方法門・第二修行相貌に説く四修の第三無間修の説明に『西方要決』の文に続いて引用する。引用解説の意図は『往生礼讃』と同じである。

善導師云專稱彼仏名專念專想專礼專讚彼仏及一切聖衆等不雜余業（故名無余修）

この文は『往生要集』大文第五助念方法門・第二修行相貌に説く四修の第四無余修の説明に『西方要決』の文に続いて引用する。解説の意図は『往生礼讃』と同じである。

善導師云一（者）至誠心（所）謂（身業）礼拝（彼仏口業）讚歎（稱揚彼仏意業專）念觀（察彼仏凡起）三業必須真實故（故名至誠心）二（者）深心（即是真實信心）**謂**信知自身是具足煩惱凡夫善根薄少流轉三界（不

〔末〕出火宅今信知弥陀本弘誓願及称名号下至十声一声等定得往生乃至一念無有疑心（故名深心）三（者）回向發願心所作一切善根悉皆回〔向〕願往生故（名回向發願心）具此三心必得生（也）若少一心即不得生

この文は『往生要集』大文第五助念方法門・第二修行相貌に説く四修を行ずる時の用心として『往生礼讃』にあかす三心釈を引用している。しかし『往生礼讃』にては五念門を行ずるときの安心として説き、五念三心の行を策励するために四修法を明かしていて、三心と四修のあり方が『往生要集』と『往生礼讃』とは異なっている。

善導和尚云、若入觀及睡眠時必發此願若坐若立一心合掌正面向西十声称阿弥陀仏觀音勢至諸菩薩清淨大海衆竟（弟子某甲是生死凡夫罪障深重渝六道苦不可具云今日遇善知識得聞弥陀本願名号一心称念求願往生願仏慈悲不捨本弘誓願授弟子不識弥陀仏身相觀音勢至諸菩薩等及彼世界清淨莊嚴光明等相道此語已一心正念）〔而〕發見仏菩薩及極樂界相之願即随意入觀及睡（或有正發願時即得見之或有睡眠時）得見除不至心

これは『往生要集』大文第五助念方法門・第二修行相貌において説く四修、三心の解説に続いて、至心について説明するところに引用する文である。『往生要集』では引文に大きな抄略があり、「弟子某甲」以下の阿弥陀仏に対する本願授受と身相光明示現を願う文がはぶかれ、仏菩薩の見仏を願う文が挿入されている。『往生礼讃』は末尾の広懺悔に続いて、罪障深重の凡夫が本願の授受と光明示現を願って一心正念なれば入觀または睡眠の時に見仏することが出来るといい、不至心を除くと説く。『往生要集』はこの至心見仏について引用している。『往

『生礼讚』におけるこの文の記述の意図と『往生要集』の引用の意図に異なりが見られる。

導禪師釈云（由）衆生障重（境細心粗識颺神飛）觀難成就（也）是以大聖悲憐直勸專称名字

この文は『往生要集』大文第七念仏利益門・第三現身見仏にて『文殊般若経』によつて「專称名号」による見仏を説くについて、仏が觀念をすすめず、称名による見仏を説く理由の説明に引用するものであつて、『往生礼讚』の説くところと同じ意趣である。

導和尚云若能如上念々相続畢命為期者十即十生百即百生（何以故無外雜緣得正念故与仏本願得相应故不違教故随順仏語故）若欲捨專修雜業者百時希得一二千時希得三五

この文は『往生要集』大文第十問答料簡・第二往生階位にて九品の往生を論ずるところに引用する文であつて、三心四修をもつて五念門を行ずるものの百即百生を説く文としているが、『往生礼讚』では称名念仏の相続による百即百生を説くのであつて、『往生要集』には意味の転用が見られる。

2 『觀念法門』の引用

『觀念法門』の引例には次の四がある。

瞻

導禪師云仏言若多貪欲色一者即想如来陰藏相者欲心即止罪障除滅得無量功德

この文は『往生要集』大文第四正修念仏門・第四觀察門・別相觀を説くに総計四十二相の觀法を説くなかの第三十四如来陰藏相の解明に『大集經』・『大智度論』の文に続いて引用する文である。細字で註記の形で記しているが、これは『觀念法門』の文によって、欲心が止まり、罪障除滅を示すためであろう。

導和尚云十六遍（觀然）後住心觀（向眉間）白毫相（須捉心令正更）不得雜乱

この文は『往生要集』大文第四正修仏門・第四觀察門において別相觀を成就するに順觀逆觀を反復して十六遍行すべきことを説くにあたり引用する文であって、『觀念法門』が仏の別相、華座、宝華、地上衆宝を上下、十六遍觀察すれば觀仏三昧を成就することができるというので、順逆十六觀の証文として引用したのである。

所言一日乃至七日者導和尚云、般舟三昧經仏告跋陀和持是行法便得三昧現在諸仏悉在前其有比丘比丘尼優婆塞優婆夷如法修行持戒完具独一处止念西方阿弥陀仏今現在彼隨所聞当念去此十万億仏刹其国名須摩提一心念之一日一夜若七日七夜過七日已後見之譬如夢中所見不知昼夜亦不知内外不由在冥中有所隱蔽礙故不見：（中略）：阿弥陀仏報言欲來生者常念我名莫有得休息即得來生仏言專念故得往生（常）**當**念仏身三十二相八十種好巨億光明徹照端正無比在菩薩僧中說法莫壞色何以故不壞色故由念仏色身故得是三昧

この文は『往生要集』大文第六別時念仏門・第一尋常別行を説くところにおいて『観念法門』の文によって七日の念仏三昧によって見仏を得ることをあかす。

導和尚云行者等若病不病欲命終時一依上念仏三昧法正当身心廻面向西心亦專注觀想阿弥陀仏心口相應声々莫絶決定作往生想華台聖衆来迎接想病人若見前境即向看病人説既聞説已即依説録記又病人若不能語者看病人必須数々問問人見何境界若説罪相傍人即為念仏助同懺悔必令罪滅若得罪滅華台聖衆応念現前準前抄記又行者等眷属六親若来看病勿令有食酒肉五辛人若有必不得向病人辺即失正念鬼神交乱病人狂死墮惡道願行者等好自謹慎奉持仏教同作見仏因縁

これは『往生要集』大文第六別時念仏門・第二臨終行儀を説くところに引用するもので、初めに『四分律行事鈔』の瞻病送終篇によって、その行儀をあかし、ついで『観念法門』によって命終せんとする者が念仏三昧を成就して見仏するために、看病人の用心として引用している。

3 『往生礼讃』と『観念法門』の引用について

上述のように『往生礼讃』に九例、『観念法門』に四例の引用が見出される。そのうち『観念法門』の四例のなか初めの二例はいずれも五念門の觀察門に説く別相觀の解説に引用し、初めは如来陰蔵相、次は逆順十六遍の觀念方法の説明に用いている。後の二例は別時念仏門に説く尋常別行の念仏三昧と臨終における見仏の解説に使

用しているのであって、いずれも観想見仏に関する説明に引用しているのである。このことは『往生要集』では善導の『観念法門』は観想見仏をあかす肝要な書と見ていたのである。

『往生礼讃』の引用文九例のうち、初めの一例は引用文ではないが、五念門の礼拝門を行ずるについて龍樹の『十二礼』を広行といい、これに関連して善導の『六時礼讃』による礼拝行のあることを示しているが、一方で大文第五助念方法門の第二修行相貌に説く四修と三心の説明に引用している。個々の引用文に抄略して引用したもの、善導が記述した意図とは異なった意味に転用して引用されたものもあるが、四修法の説明に引用せる四例は『西方要決』とともに説明の主意の解説に用いられている。そして、この四修法を行ずる用心として引用されている『往生礼讃』の三心釈は注目すべき引用であって、三心は『往生礼讃』にては浄土往生の起行とする五念門を行ずる安心として対し、『往生要集』では観察門（称念を収む）を相統する方法（四修法）の用心として取りあげていて、三心に対する取り扱い方が異なっている。即ち『往生礼讃』では三心は浄土往生のための安心として重要な心としているが、『往生要集』では四修の用心であって、軽く取り扱っているようである。しかし用心ではあるが善導の説く三心を取りあげたことは注目すべきことである。

後の二例は専称名号をすすめる理由と五念門の百即百生を明かすために引用するものであるが、その第八例に引用する、

導禪師釈云（由）衆生障重（境細心粗識颺神飛）觀難成就（也）是以大聖悲憐直勸専称名字

の文は、上述のように大文第七念仏利益門・第三現身見仏において、『文殊般若経』の文によって、釈尊が観念

をすすめず、専称名字による三世諸仏の見仏を説くことに対する理由を説明するのに引用するのであって、障重の衆生は観念を成就しがたきために、専称名字による見仏を説くというのである。即ち障重の衆生に観念を廃し称名をすすめる理由に用いているのである。この考えは『往生要集』大文第四正修念仏門の観察門において

若有不堪観念相好或依帰命想或依引接想或依往生想応一心称念行住坐臥語黙作々常以此念在於胸中如飢念食如渴追水或低頭举手或举声称名外儀雖異心念常存念々相続寤寐莫忘

と説いて、観念に堪えざるものに称念をすすめる意趣と同じである。

このような考えは『往生礼讃』において説くところであって、『往生礼讃』は初めに、

問曰今欲勸人往生者未知、若為安心起行作業定得往生彼国土也

と問い出して、安心として至誠心等の三心、起行として五念門、作業として四修を説き、五念門の中心の行たる観察門について、『文殊般若経』が一行三昧を成就するに観念を廃して専称名字をすすめることについて、上記の引用文に続いて、

是以大聖悲憐直勸専称名字正由称名易故相続即生

と説いている。即ち仏は観念の成就し難い識颺り神飛ぶ障重の衆生のために専ら名字を称することをすすめられるという。この観念と称名との関係において観念を廃して称名を勧めることは『往生礼讃』と『往生要集』とは同じ考えにあると思われる。そして『往生礼讃』では五念門を修するに三心と四修を説くのに対し、『往生要集』では五念門のほかに助念方法門（第五）の一門を立て、四修三心を修貌に入れ、このほかに方処供具、対治懈怠、

止悪修善等の都合七法を説いて、助念の行をさらに詳細に組織的に説いている。

しかし、大文第十問答料簡門・第二往生階位においては、善導が説く専修称名の百即百生を行じるを積する文を引用して、

言如上者指礼賛等五念門、至誠等三心、長時等四修也

と、往生行として重視するものは五念門と三心と四修であるという。これは善導の『往生礼讃』に説く安心（三心）・起行（五念門）・作業（四修）のことである。換言すれば、『往生要集』に説く浄土往生業の構格は『往生礼讃』前序に説く往生業と同じ考えであって、『往生要集』にてはこれを正修念仏門、助念方法門の二門に大別し、詳細にかつ組織的に記述したものと考えるのである。別言すれば『往生要集』に説く浄土往生業の網格は善導の『往生礼讃』によっているというべきであろう。

三『観経疏』の引用例について

善導の『観経疏』については次の四例が見られる。

略抄之経文雖在上品上生如禪師釈者理通九品余師釈不能具

これは『往生要集』大文第五助念方法門・第二修行相貌に説く四修三心釈の文に続いて、細字にて註記する文である。禪師とは善導のことであって、三心は『観無量寿経』上品上生にのみ書かれているが、善導の釈には九品に通じて三心ありという。諸師の釈にはこれが見られないということである。

有云中下品但由福分生上品具福分道分生

これは『往生要集』大文第四正修念仏門・第三作願門において出す文である、『觀經疏』「玄義分」に「中下者は世善凡夫厭苦求生何以得知」以下の文より取意したのであろう。

有師云仏以此土日夜說之令衆生知

これは『往生要集』大文第十問答料簡門・第一極樂依正を説くところにて引用する文である。有師とは善導のことであつて、『觀經疏』「散善義」に「五明逕時七日即得無生言七日者恐此間七日不指彼国七日也此間逕於七日者彼処即是一念須臾間也」という文より取意したのであろう。

又觀經善導禪師玄義以大小乘方便以前凡夫判九品位不許諸師所判深高又經論多依文判義今經所說上三品業何必執為深位行耶。

これは『往生要集』大文第十問答料簡門・第二往生階位にて説く文である。この往生階位にては『觀無量壽經』にあかす九品往生人の階位を説くのに、淨影寺慧遠等が菩薩の五十二位に配する説をなすのに対し、源信自身は「上品之人階位設深下品三生豈非我等分耶」といい、これに続いて出す文であつて、善導が『觀經疏』「玄義分」において諸師の九品階位を破して九品皆凡説をなす説を取意したものであろう。

上述の善導の『観経疏』の引用例について、先に出した『観念法門』及び『往生礼讃』の引用例と比較すると次のことが知られる。

『観念法門』、『往生礼讃』の引用例と比較して気がつくことは『往生礼讃』と『観念法門』とはいずれも忠実に原文を引用記載している（字句に多少の抄略増加がある）が、『観経疏』に関しては「玄義分」に二例、「散善義」に二例が見られるが、すべて取意の文であって、原文をそのまま、忠実に引用している処が見られない。ことに第一例の「三心は九品に通ず」釈義のごときは細字で書かれ『往生礼讃』の三心釈に対する参考意見として記述しているように見える。書名を出しているのは「玄義分」のみであって、これも「玄義分」に説く善導の九品皆凡説を取意して、諸師の深高なる九品観を許さないというのみである。さらに他の二例はいずれも「有師云」「有云」と記して、何人の説かあきらかにしていないが、憬興、龍興及び善導の説である。したがって、『往生要集』が、なぜ、『往生礼讃』や『観念法門』と異なり『観経疏』を引用するのに原文を引用せず、全ての文を取意したかはあきらかでないが、源信の師たる良源に『観無量寿経』の九品を釈した『極楽浄土九品往生義』一卷の書がある。この『極楽浄土九品往生義』には善導の『観経疏』をとりあげていないために、源信の『往生要集』においても、これを軽視したのではないかと推測する。それで原文を記載せず、取意の文を記して参考意見のごとく記述したのであろう。

また「散善義」の説をとりあげて取意したところは上記の第一例と第三例とであって、いずれも要旨を略記している。第一例について見るに、これは『往生要集』大文第五助念方法門の第二修行相貌において、四修とこれ

を行ずる用心として『往生礼讚』に説く三心釈を出して、この三心について「若少一心即不得生」といって、一心を欠いても不可なることを説いている。そしてこの文に続いて細字で上記のごとく「略抄之経文雖在上品上生如禅師釈理通九品余師釈不能具」の文を記している。「略抄之」とは『往生礼讚』に説く三心釈を抄略して引用したことをいうのであろう。源信がこれを細字で註記した意図はあきらかでないが『往生礼讚』と同じ三心釈が、「禅師釈」（「散善義」）にもあり、『観無量寿経』の上品上生の一品に記載するものであるが、善導の考えによると九品ともに三心を具する往生業を説いているとして、『往生礼讚』の三心釈に関連して参考意見として細字で記述したのであろう。

この三心は「理通九品」であるという釈義は、善導が『観経疏』「散善義」において『観無量寿経』の上品上生の文を釈するに十一門義をもつてするところより出る説であって、「散善義」に、

今此十一門義者約对九品之文就一 一品中皆有此十一 即為一百番義也

という。即ち、『観無量寿経』の九品おのおのに十一門義があり、したがって九十九門義となるが、これを総称して一百番義とするというのである。したがって、経文には至誠心等の三心は上品上生にのみしか説かれていないが、九品ともに三心を具した往生業を説くとするのである。

このような「三心は九品に通ず」という釈義は『往生要集』の細註が「余師釈不能具」といつているように、善導独自の説であって諸師には見ることができず、また、善導の他の著作、即ち『往生礼讚』、『観念法門』、『法事讚』、『般舟讚』にも見られない。また懐感の『釈浄土群疑論』（『往生要集』には多く引用する）にも見るこ

とができず、『観経疏』『散善義』にのみ記載されているものである。したがって『観経疏』『散善義』を見ることなくしては、このような考えを述べることが出来ない。しかし、この『観経疏』は当時の叡山浄土教家の間では重視していなかったために、細字で参考意見として註記したものと思われる。

さらに第三例の「有師云仏以此土日夜説之令衆生知」の文について見ると、これは『観無量寿経』上品中生に即下金台礼仏合掌讚歎世尊経於七日応時即於阿耨多羅三藐三菩提得不退転

とある文の「七日」に対する釈である。善導は『観経疏』『散善義』において、これを釈し

五明逕時七日即得無生言七日者恐此間七日不指彼国七日也此間逕於七日者彼処即是一念須臾間也

という。『往生要集』が人名または書名を出さずして「有師」の言葉として出していることは、また善導の『観経疏』が重視されていない印と見ることが出来るのではないか。このように『観経疏』の説のみが原文を直接引用せず、すべて要旨を取意した文であることは、『往生礼讚』や『観念法門』が『西方懺悔法』において重視されたように、比叡山における懺法行儀の上でこの両書が注目されていたため、『観経疏』が顧みられなかったと考える。

第四節 『安養集』における善導の影響

『安養集』³²所掲の論題の数としては、戸松憲千代氏は七十項、恵谷隆戒氏は七十六項とされているが、梯信暁氏は九十五項を数える。現在は、梯信暁氏の説より確認する。

【卷一本】厭離穢土・欣求浄土・十方仏証明・極楽兜率優劣難易・兜率極楽相對・極楽十方相對

【卷一末】諸法門中偏勸念仏三昧・念仏方法・修行久近・念仏・念仏三昧証・現世利益・現身見仏

【卷二】正為凡夫説・要發菩提心・十念・滅罪・念仏利益・是心作仏是心是仏・善惡知識・知魔非魔・往生人所

見靈偽

【卷三本】十六想觀・十六觀滅罪・日想觀・水想觀地想觀・宝樹觀・宝池・華座・仏身量・仏相好・惣觀

【卷三末】三輩修因・九品往生修因

【卷四】仏迎來不來・九品所乘異・中陰有無・命終心三性五受分別・華開遲速・得道時異・劫量・往生相貌・往生多少・往生難易・三輩九品異同・九品往生階級・三輩九品階位

【卷五】去此遠近・国土寬狹・世界安立・国土名号・極楽清泰同異・上下分別・三界摂不摂・五趣無有・雜淨穢同処異処

【卷六】土因・国土

【卷七】宝地・宝池・宝樹・道樹・衆鳥・宮殿樓閣・天樂・四生分別・漏尽通

【卷八】法蔵發心・弥陀修行・成仏久近・三身分別・仏名号・仏壽命・來往供仏・声聞菩薩多少・仏誓願・飲食

【卷九本】不退・菩薩德行・觀音勢至・二菩薩授記・神通・聖衆光明・所化身相

【卷九末】三聚・女人二乘有無・羅漢生不生

【卷十】諸趣往生・信毀因縁・小教説不説・經教興廢・翻訳説時・教興由致・別時意趣・五逆謗法生不生

『安養集』は、『往生要集』を承けた叡山浄土教に属する文献なのであるが、当時の比叡山においてはほとんど、もしくは全く流布していなかったと思われる章疏を数多く用いている。曇鸞『往生論註』・『讚阿弥陀仏偈』・『略論安楽浄土義』、善導『観経疏』、伝元暁『遊心安楽道』、靖邁『称讚浄土経疏』、法位『無量寿経義疏』等がそれである。

まず曇鸞『往生論註』は智光が『無量寿経論釈』を著す際に下敷きにしたものとされ、奈良時代の南都においては流布していたことが知られる。しかし比叡山には伝えられていなかったようで、『極楽浄土九品往生義』や『往生要集』には、智光の『無量寿経論釈』は引かれているが、曇鸞の『往生論註』の引用は見られず、『安養集』以前の叡山系の諸文献や目録類にも全く見いだせない。

『讚阿弥陀仏偈』・『略論安楽浄土義』は、『讚阿弥陀仏偈並論』という首題をもって二書一論の形で流布していた文献であるが、これも『安養集』以前の叡山系の諸文献や目録類には全く見いだせない。しかし智光の『無量寿経論釈』卷三に、『無量寿経』卷上所説の十二光仏を釈して、

知光明不可測量有量諸想蒙光照可故亦名無量光。解脱輪無有限斉、蒙光触者離於無有、故亦名無辺光。光雲無礙猶如虚空。一切有礙蒙光潤沢故亦名無礙光。清浄光明滅於有対、遇斯光者除弥業繫故亦名無対光。³³

とある。これは明らかに『讚阿弥陀仏偈』の

智慧ノ光明不レ可レカラ量ル 故ニ仏ヲ又号ニシタテマツル 無量光ト 有量ノ諸相蒙ニ光暎ト

是ノ故ニ稽ニ首ニシタテマツル 眞実明ト 解脱ノ光輪無ニシテ限者ト 故ニ仏ヲ又号ニシタテマツル 無辺光ト

蒙ニ光触ト者離ニ有無ト 是ノ故ニ稽ニ首ニシタテマツル 平等覺ト 光雲無礙ニシテ如ニシテ虚空ト

故ニ仏ヲ又号ニシタテマツル 無礙光ト 一切ノ有礙蒙ニ光沢ト 是ノ故ニ頂ニ礼ニシタテマツル 難思議ト

清淨ノ光明無レシ有レシコト 対フモノ 故ニ仏ヲ又号ニシタテマツル 無対光ト 遇ニフスノ光ト者業繫除ト

是ノ故ニ稽ニ首ニシタテマツル 畢竟依ト。(『浄真全』第一卷—五三五—五三六頁)

という記述の依用であり、本書が奈良時代の南都に伝えられていたことが窺われる。

善導『観経疏』は、奈良時代の南都ではしばしば書写されていたことが知られるが、『安養集』以前の比叡山にはほとんど見出せない。わずかに『往生要集』問答料簡門、往生階位の項に

又観経ノ善導禪師ノ玄義、以テ大小乗ノ方便以前ノ凡夫ト、判ニス九品ノ位ト。不レ許ニサ諸師ノ所レノ判ニス深高ト。

と、「玄義分」に触れる記述が一箇所あるが、これは「玄義分」和会門の九品階位説全体の取意とも言うべきものである。善導『観経疏』は、法然当時に至っても叡山ではあまり流布していなかったようで、行観の『選択本願念仏集秘鈔』巻一には、次のように記されている。

(法然) 尋ニ善導釈、從宇治法蔵、尋出観経四帖疏、入一向専修也。

法然が『安養集』の編纂場であった宇治に『観経疏』を求めたということは注目に値する。右の如く、『安養

集』には当時の比叡山には伝えられていなかったと思われる文献が多く引用されている。故に、そのほとんどが奈良時代の南都では既に用いられていたものなのである。即ち、『安養集』の編纂には、叡山系の典籍の外、南都にのみ伝わる典籍が導入されているのであって、ここに本書の特色の一端が窺い知られる。このような特徴をもつに至った理由は、源隆国や彼をとりまく数多の編者の識見によることであろうが、ここに推測される大きな理由として、本書が平等院において編纂されたということが挙げられる。即ち、平等院は、天台寺門系の寺院でありながら、南都に比較的近い場所に位置し、加えて南都に確固たる地盤を持つ藤原氏による寺院であり、従ってその経蔵は、南都北嶺の豊富な文献を兼ね備えたものであったと考えられ、『安養集』は、この経蔵の蔵書を用いて編纂されたものと推測されるのである。

このように、源信の影響を受けたと推察されるものとして以下の浄土教典籍がある。

静照（く一〇〇三）³⁴ 『四十八願釈』・『極楽遊意』

覚超（九五〇く一〇三四）『往生極楽問答』

源隆国（一〇〇四く一〇七七）『安養集』

良慶？『安養抄』

勝範（九九六く一〇九七）『西方集』

これらは源信を中心として、極めて豊かな浄土教精神を打ち出し、平安時代の日本天台を通しての浄土教の大

いなる峠をなしていることに注目せしめられる。また源信の浄土教は日本天台の正系を系統するもので、基本的にはどこまでも、三諦円融・一色一香無非中道・諸法実相・生死即涅槃・煩惱即菩提・円融無碍・悉有仏性の立場に立ち、このような立場の具体的な体験・体得を目的とするものであって、その実現の実践方法は止観の成就即ち観念念仏の実行に重点が置かれているのである。このようないわゆる顕教的な止観即ち観念念仏の実践に当たって、その速やかにして完全なる実行を期待する意味で、阿弥陀仏浄土願生の称名念仏やその他の種々の諸善による臨終正念来迎往生といったいわゆる浄土教的な実践が取り上げられてくるのである。

比叡山の日本天台を中軸とする浄土教が中心勢力となつて、さらに南都の旧仏教内に枯渴しかかっていた浄土教を復興させ、また現生の即身成仏を説いて、現世の罪惡的な反省を深める浄土教的な傾向が潜入し得る余地の少なかつた、平安仏教の一方の真言密教の方面にすら、浄土教的な傾向を漸次興起させたことが窺われる³⁵。

- 1 『書道全集』第九卷（平凡社・一九六五年）
- 2 中村元編『日本の名著』第二卷（中央公論社・一九七〇年）
- 3 恵谷隆戒稿「無量寿経論釈一、二、三、四、五卷」（『仏教大学研究紀要』第三四号所収・一九五八年）
- 4 橋川正著『綜合日本仏教史』（目黒書店・一九三二年）、梅尾祥雲著『曼荼羅の研究』（高野山大学出版部・一

九二七年)

5 橋川正著『日本仏教文化史の研究』(中外出版・一九二四年)

6 梯信暁著『インド・中国・朝鮮・日本浄土教思想史』(法蔵館・二〇一二年)参照

7 泉恵操稿「不断念仏の研究」(『宗学研究』第二二号・第二三号所収、一九四一年)

8 円仁―安慧―円珍(八一四―八九一)―惟首―猷憲―康濟―長意―増命―良勇―玄鑑―尊意―義海―延昌―
鎮朝―喜慶―良源

9 戸松憲千代稿「僧都禅瑜とその浄土教思想」(『大谷学報』第二一卷第一号・第二二卷第一号所収、一九四〇
―一九四一年)

10 礼拝門の解説に説くものであつて、引用文ではない。これは礼拝門の実修について、『観仏三昧経』・『心地観
経』によってその行相をあかし、次いで「十二礼」の広行を明かし、続いて善導の『六時礼法』があるとし
ている。

11 総計四十二相の観法を説く中の第三十四如来陰蔵相の解明に『大集経』・『無量寿経』の文に続いて引用する
文である。『観念法門』の文によって、欲心が止まり、罪障除滅を示すためであろう。

12 『観仏三昧経』の順観・逆観を反復して十六遍行すべきことを説くにあたり引用する文であつて、『観念法
門』が仏の別相・華座・宝華・地上衆宝を上下、十六遍観察すれば観仏三昧を成就することができる」と説い
ているので、順逆十六観の証文として引用したのであろう。

- 13 (『往生礼讃』) 向眉間↓(『往生要集』) 観
- 14 (『往生礼讃』) 須捉心令正。更↓(『往生要集』) 相
- 15 四修の初めに明かす長時修の説明に引用する。『往生礼讃』は四修の中、恭敬修・無間修・無余修を継続することを長時修とするが、『往生要集』は初発心より菩提までの継続に名づけている。
- 16 四修の第二懺重修に引用する文であって、『西方要決』の文に続いて、向西の想をなすだけでも懺重修となるとして、懺重修のあり方を示す文として利用する。しかし『往生礼讃』では四修の説明にこの文はなく、これに続いて説く仏々斉証なるに『観無量寿経』には西方の一方一仏のみを勧めることについて説く文である。
- 『往生要集』は『往生礼讃』の文の意図を転用したものと思われる。
- 17 四修の第三無間修の説明に『西方要決』の文に続いて引用する。引用意図は『往生礼讃』と同じ。
- 18 四修の第四無余修の説明に『西方要決』の文に続いて引用する。引用意図は『往生礼讃』と同じ。
- 19 (『往生礼讃』) 即是真实信心。↓(『往生要集』) 謂
- 20 (『往生礼讃』) ×↓(『往生要集』) 謂
- 21 四修を行ずる時の用心として『往生礼讃』に明かす三心釈を引用している。しかし『往生礼讃』では五念門を行ずる時の安心として説き、五念三心の行を策励するために四修を明かして、三心と四修のあり方が『往生要集』と『往生礼讃』では異なっている。
- 22 四修・三心の解説に続いて、至心について説明するところに引用する文である。『往生要集』では引文に大き

な抄略があり、「弟子某甲」以下の阿弥陀仏に対する本願授受と身相光明示現を願う文が省かれ、仏・菩薩の見仏を願う文が挿入されている。『往生礼讃』は広懺悔に続いて、罪障深重の凡夫が本願の授受と光明示現を願って一心正念なれば入観または睡眠の時に見仏することができるといい、不至心を除くと説く。『往生要集』はこの至心見仏について引用している。

23 (『往生礼讃』) 弟子現是生死凡夫、罪障深重淪六道、苦不可具云。今日遇善知識、得聞弥陀本願名号。一心称念求願往生。願仏慈悲、不捨本弘誓願授受。弟子不識弥陀仏身相光明。願仏慈悲示現弟子身相、観音・勢至・諸菩薩等。及彼世界清浄莊嚴光明等相。道此語已一心正念、↓(『往生要集』) 而発見仏・菩薩及極樂界相之願。

24 『観念法門』の文によって一七日の念仏三昧によって見仏を得ることを明かす。

25 観想を修する道場には入らないが、毎日阿弥陀仏を一万遍念じて、生命の終わるまで続けようとする人は、直ちに阿弥陀仏の加護を頂いて罪の障りを除くことができるとし、また仏と菩薩たちが常に現れて、心にかけて護り下さり、既に心にかけて護り下さる時には直ちに寿命が延び、末永く安楽である。これらに関する因縁の一つ一つについては、『譬喻経』・『惟無三昧経』・『浄度三昧経』等に詳しく説いている。

26 比丘・比丘尼、或いは在家の男・女たちが、四つの重罪・十の悪罪などの罪・五つの逆罪などを犯し、さらに大乘を謗ったとしても、このような人たちがもしよく昼夜六回、心身を休息させることなく、大きな山が崩れるように全身を地に投げ出して泣き叫び、涙を雨のように流して懺悔し、合掌して仏に向かい、仏の眉間の白毫相の光を念じて、一日乃至七日に及ぶならば、前の四種の罪も軽く薄らぐことができる。白毫の毛を観想しよう

としても、愚かなために見ることができない人は、塔の中に入って仏像の眉間の白毫を觀想し、一日乃至三日に及んで、合掌して罪の深さを反省し泣くがよいと説いている。

27 初めに『四分律行事鈔』の瞻病送終篇によって、その行儀を明かし、次いで『觀念法門』によって命終せんとする者が念仏三昧を成就して見仏するために、看病人の用心として引用している。

28 『文殊般若經』によって「専称名号」による見仏を説くについて、仏が觀念を勧めず、称名による見仏を説く理由の説明に引用するものである。引用意図は『往生礼讚』と同じ。

29 三心四修をもつて五念門を行ずる者の百即百生を説く文としているが、『往生礼讚』では称名念仏の相続による百即百生を説く。

30 「中下^ト者是世善ノ凡夫^{ニシテ}、厭^{レヒテ}苦^ヲ求^{レム}生^{ズルコトヲ}。何^ヲ以^テ得^ル知^{ルコトヲ}。」（『浄真全』一・六六四頁）以下の文より取意したと思われる。

31 「五^{ニハ}明^{ニス}逕^{レルコト}時^ヲ七日^{ニシテ}、即^チ得^{ニルコトヲ}無生^{一ヲ}。言^フ「七日^ト」一者、恐^{クハ}此^ノ間^ノ七日^{ナリ}、不^{レズ}指^{ニス}彼^ノ国^ノ七日^{一ヲ}也。此^ノ間^ニ逕^{ニル}於^ニ七日^{一ヲ}者、彼^ノ处^{ニハ}即^チ是一念須臾^ノ間也。」（『浄真全』一・七七六頁）という文より取意したと思われる。

32 戸松憲千代稿「^{宇治}源隆国の安養集に就いて」（『大谷学報』第十九号第三号所収、一九三八年）、恵谷隆戒稿「源隆国の安養集の研究」（『印度学仏教学研究』第七卷第二号所収、一九五九年）

33 恵谷隆戒稿「無量寿經論釈一、二、三、四、五卷」（『仏教大学研究紀要』第三四号所収・一九五八年）

34 戸松憲千代稿「静照法橋と其浄土教」(『宗学研究』第十八号所収、一九三九年)

35 天台浄土教の他にも南都浄土教者智光の流れから汲む永観(一〇三三〜一一一一)の『往生拾因』・『往生講式』、珍海(一〇九一〜一一五二)の『決定往生集』・『菩提心集』・『千觀弥陀讚』や善珠の流れから汲む永昌の『西方念仏集』・『阿弥陀悔過』がある。また真言浄土教者である定照(九〇六〜九八三)は『拾遺往生伝』巻上によれば、興福寺一乗院に隠棲して念仏願生し、深覺(九五五〜一〇四三)は『高野春秋録』巻四によれば、高野山に籠居して西方願生し、元杲(九一一〜九九五)は『東寺長者補任』巻一・『高野春秋録』巻四・『野沢血脈』巻一によれば、醍醐の延命院に籠って念仏し、円行は『靈巖和尚請来目録』によれば、『法事讚』・『往生礼讚』・『般舟讚』、慈恩の著と伝える『阿弥陀経疏』などを将来している。そして中川実範(？〜一一四四)は『病中修行記』・『念仏式』を著し、覚鏝(一〇九五〜一一四三)は『一期大要秘密集』・『五輪九字名秘密釈』・『孝養集』・『阿弥陀秘密』・『舍利供養式』を著している。密教系の浄土教は、いわゆる浄土教としてのその色合いを濃くするものではないが、真言密教の日本の大衆に与えた影響力に伴って、その浄土教的な傾向が、密教の中心主流部に受容される。

奈良以前の浄土教を承けての平安時代の源信・永観等にその華麗さをみせる浄土教は、比叡山の日本天台を中心に展開され、南都浄土教を興起せしめ、当時の天台と共に一方の真言密教方面にも浸透して、大衆を汎く浄土教的な傾向に導いたことが推察される。またこの時代に、『日本往生極楽記』を始め、大江匡房(一〇四一〜一一一一)『続本朝往生伝』、三善為康(一〇四九〜一一三九)『拾遺往生伝』・『後拾遺往生伝』、沙

弥蓮禪『三外往生記』、藤原宗友『本朝往生伝』・『高野往生伝』などに及ぶ多数の往生伝の成立をみたことに顧みれば、全国的に如何に浄土教的な諸傾向を誘起したか、その一斑を推察するに足るのである。

しかし浄土教理史的には、全般的にいつて、平安時代の浄土教は日本天台を立場とするか、或いは真言密教によるか、南都の法相・三論的な傾向によるかといったいわゆる寓宗的な浄土教であったことは否定され得ない。故に、奈良時代までの直輸入的な傾向を脱して、いわゆる日本浄土教としての日本化の歩みを運び、それは終始、臨終正念来迎往生を願う浄土教ではあったが、実践的には観想念仏中心より称名念仏中心へ、即ち善導中心の浄土教への展開をみるものであったことが注意されることに留意したい。

（西村岡紹監修・梯信暁著『宇治大納言源隆国編安養集―本文と研究―』（百華苑・一九九三年）参照）

結論

以上、「浄土教における善導の研究」という主題のもと、後代における善導の影響を考察してきた。

各章を纏めるに、第一章では「伝類」における善導伝を整理し、その中における善導伝の問題について先行研究を整理しつつ、自身の見解を述べた。善導伝は道宣『続高僧伝』に初出し、その後、数多の「伝類」に善導伝は記載される。しかしその内容は必ずしも一致するものではない。その理由としては各「伝類」を編集した作者の意図によるか、もしくは著者によって新たな史料が発見され増補されたかの二種類に分けられると考えられる。

前者は戒珠『浄土往生伝』・遵式『往生西方略伝』・王日休『龍舒増広浄土文』、後者は少康・文諭『往生西方浄土瑞応刪伝』・王古『新修往生伝』である。『続高僧伝』では善導の教えを聞いた者が捨身したとする記事を『浄土往生伝』では、善導自身が捨身したと記したため、後代に善導〓捨身往生者と意識づけることとなった。

現在の学説では否定されているものの、『善導十徳』にもあるように少なくとも法然はその内容を善導自身の事として考えていたようである。また遵式『往生西方略伝』では善導〓阿弥陀仏の化身とみなした。中国浄土教の発展に貢献した人物として象徴的な存在でみなしていたものであるが、『樂邦文類』・『仏祖統紀』における浄土教第二祖として善導を位置づける基盤を形成したものと考えることができる。そして王日休『龍舒増広浄土文』では善導を己嚴な行者として描いている。少康・文諭『往生西方浄土瑞応刪伝』は前時代に著された『続高僧伝』と同じにする記事は全く見えず、また王古『新修往生伝』は善導伝は『浄土往生伝』と内容を同じとするものの、善道伝は『往生西方浄土瑞応刪伝』に見える記事も参照しつつ、善導の入寂の様子が描かれている。この二つ

の伝記に関してどちらも、師の道綽より弟子の善導の優位性を示すことや、善導の二人説という問題を残すことになったが管見する限り、初出の記事も多いことから、新たな史料に基づいて善導伝を著す意図が窺える。いずれにせよ、後代になるにつれて善導という人物が中国浄土教の第二祖として位置づけられるように至ったのは、これらの伝記が基盤となったことは指摘できる。

第二章では唐中期の仏教者、特に懷感・法照・飛錫の三師に焦点をあててその思想を考察した。懷感は、善導の弟子であるにもかかわらず、『弥勒所問經』によって念を理解し、また『阿弥陀經』・『觀無量壽經』・『般舟三昧經』・『華嚴經』などで、念仏の法門を示している。そして念仏を行住坐臥に行い、終には念仏三昧を得るようにと述べる。またそれは法照についても同様で称名念仏を主張するものの、それは結局、般舟三昧へと結びつけていくための導入であり、決して称名念仏一行のみを重視しているわけではない。つまり法照は、浄土教を最要なりとする善導の思想のみを継承したわけではなく、諸宗における円融教義を用いて、融和強調していったといえる。それは飛錫にも同様のことがいえる。飛錫は懷感・法照の説に拠って、高声念仏・五会念仏を取り上げ念仏三昧の重視を説く。また諸宗からの批判を受け、浄土教の立場からその自説を述べるものの、結局は諸宗の立場から浄土教をどのように理解すべきかという点に終着しているといえる。つまり、この三師は直接その教説を受けたということは管見する限り、伝記の中に見ることはできないが、何らかの関連性は窺えるのである。このように三師においては、善導の思想の影響が多少見受けられるものの、それは諸宗の教義との会通で、浄土教をどのように解釈するのか。その際に思想基盤となって用いたのが善導の思想ではないかと考えられる。とはい

えこの諸宗双修の浄土教を真つ向から批判することはできず、ある種、時代に順応した形ともいえる。

第三章では、善導の五部九巻といわれる著作と他に善導が作ったとされる文にある思想について比較・考察した。現在は、周知のごとく善導の書物は良忠より五部九巻といわれ、『観経疏』を解義分、『観念法門』、『般舟讚』・『法事讚』・『往生礼讚』は行儀分と類別され善導の思想を理解するための大きな二本柱とみなされている。しかし中国においては、必ずしもそうではなかった。柴田泰氏の指摘通りであるならば、善導が入寂して以降、かなり早い時代にその著作は散佚してしまい、後代の中国仏教者は『観経疏』「玄義分」・『往生礼讚』しか見ることができなかつたとされる。それらは柴田泰氏によつて諸師の著作における善導の引文を確認された結果であるが、どちらにせよ五部九巻の内、後代の中国仏教者によつて重視されたのはこの二巻だけであるといえる。しかし中国において、善導の思想を鑑みるにあたり、それらだけの文ではなかつた。『念仏鏡』や『臨終正念訣』、「勸化偈」や「浄業専雑二修」なるものも善導が作ったとみなされていたのである。「浄業専雑二修」は多少の文字の相異はあるものの『往生礼讚』の抜粋であり、「勸化偈」はこの世を厭い念仏によつて阿弥陀仏の浄土に往生することを勧める内容であるため、善導が作ったどうかは検討の余地があるが、いわゆる善導の思想と異なる所がないように思われる。しかし『念仏鏡』や『臨終正念訣』の内容は善導の思想と相似はするものの、全てが善導の思想と一致するものであると看過することはできない。とはいえ、中国においてはこれらも善導の著作とみなされ、後代の「伝類」においてはそれらを善導の著作として紹介していることは事実である。これらはどうのように理解すべきなのか。後代において善導の評価が高まるにあたり、ある意味、思想面からの補強があつた

のではないだろうか。つまり、『往生西方浄土瑞応刪伝』の中で師の道緯よりも善導は先に三昧発得を行ったことや『浄土往生伝』の中で善導は捨身往生を行っていると記載されている。その事が、後代に評価されていくにあたって、行者としての善導だけではなく、加えて思想としてもそれらの性格と合致するものを、ということで作られたのではないかと考える。これらは推測の域を出ないが、善導が入寂して数百年経った後に、善導の書物として世に出てきたことを見るに、その説も否定できない。何にせよ、五部九卷といわれる著作より、中国における善導像を理解するには無理があり、『観経疏』『玄義分』『往生礼讃』に追加して、『念仏鏡』『臨終正念訣』『勸化偈』『浄業専雑二修』というものから改めて善導像を問い直す必要があるのではないかと考える。

第四章では、宋代における諸師における善導の影響を考察した。その中でも特に善導の思想と共通点のある三師を取り上げた。どの師も善導からは約三〇〇〜四〇〇年ほど経過になるにも拘らず、思想の影響を見ることができた。元照は、善導の『観経疏』を多く参照したことが知られた。また、念と称を同義語とし、この註釈は、他の『観無量寿経』の註釈書には見られないものである。『仏説阿弥陀経義疏』に関しては、善導の引文は二箇所しかないが、やはり称名念仏を重要視したという点からいえば、善導の影響はここでも受けていたといえる。加えて元照は律師といわれる人であり、戒律の中から、元照独自の浄土教との融合思想が看取できる。また善導と同様に遵式は懺悔を重視した人物であるといえる。但し、善導は二種深信に見られるように、自らを罪惡な人間と捉え、痛烈な自己内省をする。遵式もこの点では同様であるが、病や災いなどから逃避をするために懺悔を行い、呪術的な側面が見られる。これは善導の自己内省を含む主体的な懺悔の必要性とは異なるものである。そ

して「念」についても、西に向かつて合掌し、阿弥陀仏の名を一息の中に続けて称名することを「一念」、これを十回繰り返すことを「十念」とした。このように「念」の内実を改めて定義し、修道として示したのである。その点でいえば、元照と同じように、念と称を同義語とした。さらに知礼は天台宗的な思考を取り入れ、理論的に『観無量寿経』の解釈を確立した。観想を成就するための究極的な観念念仏の思想である。これらは思想的な影響として、天台思想趨勢の中にあつて浄土教は注目はされる。このように善導の影響は多少見受けられるもの、先述したように後代において五部九巻の内、『観経疏』『玄義分』と『往生礼讃』しか残らなかったためか、その思想を踏襲する者がいなかった。唐中期の仏教者と同様に、諸宗の融合思想の中から善導の思想を鑑みた者が存在したのみである。善導は「蓮社二祖」とされるが、宋代における善導像は「般舟三昧の高僧」であり、日本浄土教でいわれる「称名念仏を勧めた仏教者」ではない。ある意味、浄土教を宋代までに宣揚した諸師の思想を諸宗に融合し、それが唐代の頃に比べて急速化した形となる。これが宋代の中国浄土教の特徴である。

第五章では、日本における善導の書物の流传並びにその影響を考察した。善導の書物が日本へ流传されたのは奈良時代であり、浄土教が日本へ流传してから間もないことである。しかしそれらの書物は流传されるものの、全く日の目を見ることがなかった。智光や智環、永超等、浄土教に関心を示した者はいるが、善導の著作にまで目を向けることはなかった。この時点において善導は、他の浄土教者比べても特価して評価されることのない人物だったといえる。その後、善導の書物を再評価し、その思想を鑑みたのは源信であった。源信は『往生要集』の中で、善導の著作を十数回引用し、また『観経疏』だけではなく、『観念法門』・『往生礼讃』と幅広く取り扱

った。師である良源も『極楽浄土九品往生義』という浄土教の書物を著しているにもかかわらず、善導の書物を全く引用していないのに対して、源信は善導の影響をかなり受けていたと考えることができる。しかし、その内容は中国仏教で評価されていた善導像から抜け出すことはなく、あくまでも観察や三昧思想の理解にあたり、善導がどのように見ていたかということであった。その後、善導の書物を引用したのは『安養集』である。その間は数十年の差があるが、『往生要集』にはない善導の念仏思想や凡夫性の重視が窺える。『安養集』は単なる諸師の文を集めた書物であり、著者自身の意見が述べられているわけではないので、著者が善導に対してどのような影響を受けていたかは不明であるが、少なくとも今までそれらの善導の文を鑑みる者は存在しなかったことと比べると、前進したといえる。そしてこの後、珍海・永観などによってさらに善導の書物は引用され、それまでの教学書では注目されなかった善導の思想まで注目されるようになり、言うまでもなく法然・親鸞へとその影響は継承されていく。

この中で、一貫して説かれるのは「念仏思想の大成者」としての善導ではなく、「般舟三昧の行者」としての善導像である。当初中国における善導の評価は、入寂以後も高くなることはなかった。しかし「伝類」においてその改変された行内容と、唐中期以後の浄土教と諸宗の整合性をはかるにあたり、善導のある一面の思想が見直されるようになって、その評価は高くなり、宋代においては「蓮社二祖」と位置づけられるようになったのである。日本においても当初はその評価が変わることなく、あくまでも篤勤精苦の行者である善導の思想として理解されたのである。

參考資料（五十音順）

『金沢文庫資料全書』、『国訳一切経』、『浄土宗全書』、『浄土真宗聖典全書』、『浄土真宗聖典原典版七祖篇』、『昭和
新纂国訳大藏経』、『真福寺善本叢刊』、『石刻資料新編』、『大正新脩大藏経』、『大藏経全解説大事典』、『大日
本続藏経』

参考文献・論文（発行年順）

- 境野黄洋 『支那仏教史綱』・森江左七・一九〇七年
佐々木月樵 『支那浄土教史』・無我山房・一九一三年
藺田宗恵 『仏教と歴史』・六條学報社・一九一九年
矢吹慶輝 『三階教之研究』・岩波書店・一九二七年
上杉文秀 『往生礼讚講要』・安居事務所・一九三〇年
『善導大師及び往生礼讚の研究』・法蔵館・一九三一年
望月信亨 『浄土教之研究』・金尾文淵堂・一九三〇年
『仏教史の諸研究』・望月仏教研究所・一九三七年
『中国浄土教理史』・法蔵館・一九四二年

『略述浄土教理史』・日本図書センター・一九七七年

桑門秀我『出雲宗要』桑門論題集刊行所・一九三五年

大原性實『善導教学の研究』・明治書院・一九四三年

塚本善隆『日支仏教交渉史研究』・弘文堂書房・一九四四年

『唐中期の浄土教―特に法照禪師の研究―』・法蔵館・一九七五年

『塚本善隆著作集第三卷…中国中世仏教史論攷』・大東出版社・一九七五年

『塚本善隆著作集第四卷…中国浄土教史研究』・大東出版社・一九七六年

小笠原宣秀『中国浄土教家の研究』・平楽寺書店・一九五一年

名畑応順『迦才浄土論の研究』・大谷大学内安居事務所・一九五二年

津田左右吉『シナ仏教の研究』・岩波書店・一九五七年

藤原凌雪『念仏思想の研究』・永田文昌堂・一九五七年

『善導浄土教の中心問題』・永田文昌堂・一九七七年

道端良秀『唐代仏教史の研究』・法蔵館・一九六七年

『中国仏教思想史の研究』・平楽寺書店・一九七九年

『中国浄土教史の研究』・法蔵館・一九八〇年

古典遺産の会『往生伝の研究』・新読書社・一九六八年

鈴木大拙『鈴木大拙全集』第一卷・岩波書店・一九七〇年

野上俊静『中国浄土三祖伝』・文栄堂書店・一九七〇年

『中国浄土教史論』・法蔵館・一九八一年

岩井大慧『日支仏教史論攷』・原書房・一九八〇年

仏教大学善導教学研究会『善導教学の研究』・東洋文化出版・一九八〇年

鎌田茂雄『中国仏教史第一卷…初伝期の仏教』・東京大学出版会・一九八二年

牧田諦亮『中国仏教史研究』第二・大東出版社・一九八四年

『浄土仏教の思想』第五卷・講談社・二〇〇〇年

藤田宏達『人類の知的遺産一八…善導』・講談社・一九八五年

藤原幸章『善導浄土教の研究』・法蔵館・一九八五年

諸戸立雄『中国仏教制度史の研究』・平河出版社・一九九〇年

福島光哉『宋代天台浄土教の研究』・法蔵館・一九九五年

『『楽邦文類』の研究』・真宗大谷派宗務所出版部・一九九六年

佐藤成順『宋代仏教の研究』・山喜房仏書林・二〇〇一年

『善導の宗教―中国仏教の革新―』・J P 浄土宗出版・二〇〇六年

岡部和雄・田中良昭『中国仏教研究入門』・大蔵出版・二〇〇六年

金子寛哉『釈浄土群疑論の研究』・大正大学出版会・二〇〇六年

柴田泰山『善導教学の研究』・山喜房仏書林・二〇〇六年

藪田宗恵「善導大師の伝記に関して」(『六條学報』第一五七号所収・一九一四年)

塚本善隆「金石文に見えたる善導と道綽」(『仏教学』第二卷第七号所収・一九二四年)

「唐慈恩寺善導禪師塔碑考―附章敬寺法照和尚塔銘考―」(『摩訶衍』第九号所収・一九三〇年)

「続三階教資料雑記―附大行禪師の年代に就いて―」(『支那仏教史学』第一卷第二号所収・一九三七

年)

「善導大師をめぐる問題」(『仏教論叢』第二〇号所収・一九七六年)

松本文三郎「善導大師の伝記と其時代」(『善導大師の研究』所収・浄宗会・一九二七年)

常磐大定「唐の善導大師に関する問題」(『宗教研究』新第六卷第一号所収・一九二九年)

名畑応順「支那中世に於ける捨身に就いて」(『大谷学報』第一二卷第二号所収・一九三一年)

川崎栄城「善導大師之研究」(『東洋学苑』第二号所収・一九三三年)

飛鳥井義天「瑞応伝の一考察」(『真宗学報』第一四号所収・一九三四年)

「浄土往生伝(戒珠)の一考察」(『真宗学報』第二〇号所収・一九三七年)

今岡達音「導師の觀経疏」(『浄土学』第八輯所収・一九三四年)

小笠原宣秀 「唐朝京師善導和尚類聚伝に就いて」(『龍谷学報』第三一〇号所収・一九三四年)

「支那往生伝成立考」(『龍谷史壇』第一六号所収・一九三五年)

「瑞応刪伝の諸問題」(『支那仏教史学』第三卷第三・四号所収・一九三九年)

「支那浄土教」研究の回顧」(『支那仏教史学』第四卷第一号所収・一九四〇年)

「善導大師伝に関する史料二三とその品隲」(『宗学院論輯』第三二輯・一九四〇年)

「求西方浄土念仏鏡」(『龍谷大学論集』第三五三号所収・一九五六年)

高雄義堅 「金沢文庫新出漢家類聚往生伝に就て」(『龍谷学報』第三一〇号所収・一九三四年)

道端良秀 「支那浄土教の時代区分とその地理的考察」(『大谷学報』第一六卷第二号所収・一九三五年)

「宋代以後の浄土教と善導」(『大谷学報』第一九卷第四号所収・一九三八年)

岸覚勇 「善導大師著書撰述の前後に就いて」(『仏教学論叢』第一号所収・一九三六年)

望月信亨 「唐大行和上と道鏡等の念仏鏡」(『浄土学』第一〇輯所収・一九三六年)

月輪賢隆 「善導の著者と引文考」(『宗学院論輯』第三三輯所収・一九四一年)

牧田諦亮 「後周世宗の仏教政策」(『東洋史研究』第一一巻第三号所収・一九五一年)

「仏法和漢年代暦について」(『南都仏教』第二一号所収・一九六八年)

「人間像善導」(『日本仏教学会年報』第四二号所収・一九七六年)

「中国における往生伝の系譜——『諸上善人詠』について——」(『善導教学の成立とその展開』所収・山

喜房仏書林・一九八一年)

藤原凌雪 「後善導としての法照禪師」(『龍谷大学論集』第三四三号所収・一九五二年)

「善導浄土教の性格とその伝承」(『印度学仏教学研究』第七号第一卷所収・一九五八年)

「善導浄土教の系譜」(『真宗学』第三三・三四号所収・一九六六年)

小林市太郎 「高僧崇拜と肖像の芸術―隋唐高僧像序論―」(『仏教芸術』第二三号所収・一九五四年)

石井教道 「法然上人の相承観」(『仏教大学研究紀要』第三七号所収・一九六〇年)

水尾現誠 「捨身について―慧皎の立場―」(『印度学仏教学研究』第一一巻第二号所収・一九六三年)

野上俊静 「善導捨身説批判」(『大谷学報』第四四巻第四号・一九六五年)

「中国浄土教の相承について―善導後身と後善導―」(『大谷学報』第五〇巻第三号所収・一九七一年)

香月乘光 「法然上人における相承説の問題」(『東洋文化論集』所収・早稲田大学出版部・一九六九年)

江隈薫 「中国往生伝の倫理」(『印度学仏教学研究』第二〇巻第一号所収・一九七一年)

「唐代浄土教の行儀―懷感・懷感・慈愍・法照について―」(『日本仏教学会年報』第四三号所収・一九七八年)

安藤俊雄 「『観無量寿経妙宗鈔』概論」(『天台学論集』第一部所収・一九七五年)

深貝慈孝 「往生伝・高僧伝解説―特に浄全統十六巻所収本について―」(『浄土宗典籍研究』所収・山喜房仏書

林・一九七五年)

「『偏依善導一師』について」(『仏教論叢』第二二号所収・一九七八年)

「偏依善導一師」について」（『仏教大学研究紀要』第六二号所収・一九七八年）

阿川文正 「師資相承と浄土開宗に関する一考察」（『善導大師の思想とその影響』所収・大東出版社・一九七七年）

松田達彦 「善導大師伝の一考察」（『大正大学浄土学研究室大学院研究紀要』第四号所収・一九七八年）

水谷幸正 「中国仏教思想史上における善導浄土教」（『東洋学論集』所収・森三樹三郎博士頌壽記念事業会・一九七九年）

柴田泰 「中国浄土教における行業とその根拠」（『日本仏教学会年報』第四五号所収・一九八〇年）

「中国浄土教の系譜」（『印度哲学仏教学』第一号所収・一九八六年）

「二つの善導観―日中善導比較考―」（『インド思想と仏教文化』所収・春秋社・一九九六年）

「中国における浄土教の発展」（『講座大乘仏教第五卷・浄土思想』所収・春秋社・一九九六年）

「浄土系の仏教」（『シリーズ・東アジア仏教第三卷・新仏教の興隆―東アジアの仏教思想Ⅱ』所収・春秋社・一九九七年）

「日中浄土教比較考―『楽邦文類』と『選択集』―」（『印度哲学仏教学』第一四号所収・一九九九年）

坪井俊映 「偏依善導論」（『仏教論叢』第二四号所収・一九八〇年）

中井真孝 「経疏目録類より見たる善導著述の流布状況」（『善導大師研究』所収・山喜房仏書林・一九八〇年）

佐藤成順 「善導書写『阿弥陀経』願文の思想」（『善導教学の成立とその展開』所収・山喜房仏書林・一九八一

年)

「善導伝研究の問題点」(『浄土教文化論』所収・山喜房仏書林・一九九一年)

「宋代浄土教の展開―善導観に注目して―」(『浄土学』第四四輯所収・二〇〇七年)

金子寛哉「奉先寺「盧舎那像龕記」について」(『大正大学研究紀要』第七二輯所収・一九八六年)

桑原勇慈「『西方要決』と念仏鏡」(『宗教研究』第六〇巻第四号所収・一九八七年)

「『念仏鏡』の対三階門」(『仏教論叢』第三一号所収・一九八七年)

大内文雄「中国仏教における通史の意識―歴代三宝紀と帝王年代録―」(『仏教史学研究』第三三巻第二号所収

・一九九〇年)

榊泰純「善導伝の説話的展開(その一)」(『国文学踏査』第一六号所収・一九九一年)

諸戸立雄「善導伝についての一考察」(『東北大学東洋史論集』第五号所収・一九九二年)

千葉孝史「懐感における善導の念仏思想の相承について」(『印度学仏教学研究』第四三巻第二号所収・一九九

四年)

福島光哉「靈芝元照の浄土教―『観経義疏』と天台浄土教―」(『大谷大学研究年報』第四五号所収・一九九四

年)

稲岡誓純「中国浄土往生伝類の研究(一)―『往生西方浄土瑞応刪伝』を中心として―」(『仏教大学文学部論集』

第七九号所収・一九九五年)

明神洋「中国社会における仏教の捨身と平安」(『日本仏教学会年報』第六一号所収・一九九六年)

林田康順「法然上人思想史再考序論―選択思想と善導弥陀化身説―」(『仏教論叢』第四二号所収・一九九八年)

「『選択集』における善導弥陀化身説の意義―選択と偏依―」(『仏教文化研究』第四二・四三号所収・一九九八年)

「法然上人における選択思想の成立―選択と偏依―」(『印度学仏教学研究』第四七卷第二号・一九九九年)

「廬山寺蔵『選択集』における偏依善導一師をめぐる推敲」(『印度学仏教学研究』第四九卷第二号所収・二〇〇一年)

「廬山寺蔵『選択集』における偏依善導一師をめぐる推敲」(『仏教文化学会紀要』第一〇号所収・二〇〇一年)

「『選択集』の構造について―偏依善導一師―」(『印度学仏教学研究』第五五卷第一号所収・二〇〇六年)

三宅徹誠「『念仏鏡』について―著者及び成立年代―」(『印度学仏教学研究』第四七卷第一号所収・一九九八年)

神谷正義「法然上人の善導観」(『東海学園大学紀要』第三五号所収・一九九九年)

川勝守「東アジアにおける捨身の文化史(一)」・『大正大学大学院研究論集』第二三号所収・一九九九年)

木村清孝「『念仏鏡』の一考察―その思想的位置づけのための序章―」(『仏教文化の基調と展開』第二卷所収・

山喜房仏書林・二〇〇一年)

伊吹敦 「『念仏鏡』に見る禪の影響」(『印度学仏教学研究』第五一卷第一号所収・二〇〇二年)

「『念仏鏡』に見る八世紀後半の禪の動向」(『東洋学論叢』第二八号所収・二〇〇三年)

齊藤隆信 「法照の礼讃偈における通俗性―その詩律を中心として―」(『浄土宗学研究』第三〇号所収・二〇〇三年)

「法照崇拜とその凋落」(『浄土宗学研究』第三五号所収・二〇〇九年)

柴田泰山 「道宣『続高僧伝』所収の善導伝について」(『東洋の歴史と文化』所収・山喜房仏書林・二〇〇四年)

張欣 「中唐大行和尚の生存年代について」(『印度学仏教学研究』第五三巻第一号所収・二〇〇四年)

成瀬隆純 「善導二人説の再検証」(『アジア文化の思想と儀礼』所収・春秋社・二〇〇五年)

吉水岳彦 「元照『観経新疏』と『阿弥陀経義疏』の関係について」(『三康文化研究所年報』第三八号所収・二〇〇七年)

田中夕子 「往生人と作善―中国の往生伝における仏像との関わりを中心に―」(『印度学仏教学研究』第五六巻

第二号所収・二〇〇八年)

「往生人と行業に関する一考察―仏像に関する行業を中心に―」(『日本宗教文化史研究』第一二巻第一号所収・二〇〇八年)

「中国往生伝にみる行業」(『宗教研究』第八二巻第四号所収・二〇〇九年)

永田真隆 「中国往生伝における来迎描写の変遷」(『仏教大学大学院紀要』第三六号所収・二〇〇八年)

「中国往生伝における来迎の諸相について」(『仏教論叢』第五二号所収・二〇〇八年)

市野智行 「善導の人間像―捨身往生についての一考察―」(『閲蔵』第五号所収・二〇〇九年)

八力廣超 「道綽伝の諸問題」(『印度哲学仏教学』第二四号所収・二〇〇九年)