

学位（博士）請求論文

近世前中期真宗行信論の研究

伊藤 顕慈

近世前中期真宗行信論の研究 目次

凡例	ix
序論	3
一、研究の目的	3
二、研究史の整理	7
三、研究の方法	27
四、本論の構成	37
第一章 慶秀の行信論とその構造	51
第一節 慶秀の行実と研究史の整理	51
第一項 慶秀の生涯	51
第二項 慶秀の著作	52
第三項 研究史の整理	53
第二節 慶秀の第十七願理解	57
第一項 問題の所在	57
第二項 第十七願への言及箇所	60
第三項 諸仏の証誠理解の検討	61

第四項	第十七願の称名理解の検討	73
第五項	まとめ	81
第三節	慶秀の往因理解	82
第一項	問題の所在	82
第二項	行信二法と往因の関係	83
第三項	仏性と法界身の関係	92
第四項	仏体と名号の位置づけ	98
第五項	まとめ	105
第二章	西吟の行信論とその構造	119
第一節	西吟の行実と研究史の整理	119
第一項	西吟の生涯	119
第二項	西吟の著作	121
第三項	研究史の整理	122
第二節	西吟の行信論再考	129
第一項	問題の所在	129

第二項	行信関係理解の検討	130
第三項	往因理解の検討	139
第四項	仏体重視の傾向	146
第五項	まとめ	152
第三節	西吟に見られる自性唯心の思想	153
第一項	問題の所在	153
第二項	月感が加える論難の焦点	154
第三項	論難に対する西吟の立場	163
第四項	自性唯心の思想の受容形態	172
第五項	まとめ	179
第三章	知空の行信論とその構造	195
第一節	知空の行実と研究史の整理	195
第一項	知空の生涯	195
第二項	知空の著作	198
第三項	研究史の整理	203

第二節	知空の行信論再考	206
第一項	問題の所在	206
第二項	第十七願理解の検討	208
第三項	行信関係理解の検討	210
第四項	機法一体理解の検討	214
第五項	まとめ	226
第三節	知空に見られる三業帰命の萌芽	227
第一項	問題の所在	227
第二項	円通理解の検討	228
第三項	法界身義の検討	233
第四項	往生理解の検討	236
第五項	まとめ	245
第四章	若霖の行信論とその構造	265
第一節	若霖の行実と研究史の整理	265
第一項	若霖の生涯	265

第二項	若霖の著作	267
第三項	研究史の整理	268
第二節	若霖の行信論再考	273
第一項	問題の所在	273
第二項	先行研究における評価の相違	274
第三項	真実行理解の検討	281
第四項	名号理解の検討	292
第五項	まとめ	298
第三節	若霖の往因理解	300
第一項	問題の所在	300
第二項	往因理解の基本的立場	301
第三項	往因理解の構造	310
第四項	称名の位置づけ	321
第五項	まとめ	334
第五章	法霖の行信論とその構造	343

第一節	法霖の行実と研究史の整理	343
第一項	法霖の生涯	343
第二項	法霖の著作	345
第三項	研究史の整理	349
第二節	法霖の行信論再考	354
第一項	問題の所在	354
第二項	念仏論争以前の行信論	355
第三項	念仏論争以降の行信論	372
第四項	まとめ	381
第三節	法体大行説の成立について	383
第一項	問題の所在	383
第二項	念仏論争概観	384
第三項	『浄土折衝編』に見る行信論の立場	389
第四項	『笑螂臂』に見る行信論の立場	400
第五項	まとめ	410
結論		427

初出一覽	488
参考文献	439

凡例

1、本文の表記は、常用漢字、現代仮名遣いで統一した。ただし、固有名詞・引用文等の特殊な場合は、この限りでない。

2、漢文文献の引用にあたっては、必要な場合のみ原文のまま掲出したが、原則として書き下し文を収録した。なお、割注は「」にて示した。

3、本文の暦年は、原則として和漢暦で表記し、西暦を（ ）にて示した。

〔例〕 承安三年（一一七三）

4、書名・經典名等には『』を付し、章篇名や、学術雑誌所収論文等は「」を付した。

5、巻数・頁数・年号等の数字は、単位語なしの漢数字を用いた。ただし、法数として慣用化されたものは通常の表記を用いる。

〔例〕 卷四八 一七八頁 二〇二〇年 十六観 四十八願

6、『浄土真宗聖典』に関しては、『浄土真宗聖典全書』の巻数と頁数のみ表記した。

7、略称については、本文・註記ともに左記のように表記し、左記以外のものについては慣例に従う。

『大正藏』 大正新脩大藏經

『卍統藏』 新纂卍統藏經

『浄全』 浄土宗全書

『西叢』 西山叢書



近世前中期真宗行信論の研究

序論

一、研究の目的

本研究は、「近世前中期真宗行信論の研究」と題し、衆生の転迷開悟の因法に関わる問題であり、古来より行信半学とも評される真宗行信論の研究を主眼とする。特に近世前中期の宗学の発展に大きく寄与したと考えられる諸師の行信論について、往生の因となる行と信という観点から検証し、近世前中期の行信論において親鸞教義の中に法体大行の思想が見出されるに至る経緯及びその思想が展開される要因を解明することを目的とするものである。

近世といった時代区分は、日本にしか通用しない世界史との関わりを無視した曖昧な用語であるとして、その使用に疑義が呈されているものとなる¹⁾。しかし、いまは通例に倣い使用するものである。また、真宗行信論の発展の都合上²⁾、その範囲は徳川時代に限ることをあらかじめ断っておきたい。

前中期といった区分は、普賢大円氏が近世から近代にかけての真宗行信論の展開を三期に区分する中の第一・第二期に該当する素朴時代及び発達時代を指す³⁾。本研究では、そうした時代の宗学の発展に大きく寄与したと考えられる学匠として、慶秀（一五五八～一六〇九）・西吟（一六〇五～一六六三）・知空（一六三四～一七一八）・若霖（一六七五～一七三五）・法霖（一六九三～一七四一）の五師を取り上げたい。大谷派の学匠に位置づけられる慶秀は本願寺

派を含めた宗門末徒の宗学の先駆をなす学匠であるため⁴、西吟以下の四師は本願寺の学林において能化職を務めた学匠であるため今回取り上げるものである。対象を法霖までに絞るのは、先学において法霖に法体大行の思想が見出されるとする見解が一致しているためであり⁵、以上五師の行信論の内実をうかがうことで本研究の目的が果たされたと考えたからである。

真宗行信論は、普賢氏によると次の四つの問題を取り扱うものとして位置づけられている⁶。

- ①大行論 …… ①大行の本質 ②大行の語義 ③「行文類」について⁷
- ②大信論 …… ①大信の内容 ②第十七・十八両願の関係 ③行信の不離及び前後について ④信一念における称名の有無について⁸
- ③教格論 …… ①教格について ②称名破満・一念大利の二問題⁹
- ④報恩論 …… ①本願における乃至十念の誓意 ②報恩行と正定業とは矛盾するや否や¹⁰

これら四つの問題のうち、その中心課題は「①大行論」及び「②大信論」にある。そして、本研究の主題となる法体大行の思想は、「①①大行の本質」及び「①②大行の語義」の関わりにおいて、「①①大行の本質」を法体名号とし、「①②大行の語義」を所行とする立場をいう。具体的には、往生の因法としての大行を法体に語る思想である。法体は機受に対する語であり、換言すれば仏辺・機辺といった意味合いの術語となる。こうした術語は、名号・信心・称名の関係を考える上で、名号は法体成就、信心は機受初起、称名は機受相続と区別する際に用いるものである。したがって、詰まるところ法体大行とは、機受称名でなく法体名号を大行と定める思想をいうものであり、それは私が行

ずるから行と名づけるとする立場を退け、我等をして仏果に至らしむ因となるから行と名づけるとする立場を表明するものにほかならない¹¹。

近世前中期は、江戸幕府の学問奨励によって諸宗派が学問所を設置し、競って学事に精励した時期であった¹²。本願寺においては、前述したように宗門末徒の宗学の先駆をなした人物として慶秀の存在があり、その後、寛永一六年（一六三九）、本山境内に学寮（後の学林）が造立され、これが契機となり宗学研究が本格化したことは周知の通りである。学寮において学頭の立場を取ったのが能化職であり、寛永一六年（一六三九）、学寮初代能化の任を准玄（一五八九～一六四八）が拝命して以降¹³、能化職は西吟、知空、若霖、法霖、義教（一六九四～一七六八）、功存（一七二〇～一七九八）、智洞（一七三八～一八〇五）と引き継がれていった¹⁴。しかし、三業惑乱を経ることで能化制度は廃止され、年預勸学制が設けられることとなる¹⁵。

このような経緯から、三業惑乱以前の宗学は、惑乱によって否定されたところの宗学と捉えられる傾向にある。しかし、近世前中期は、如来論や衆生論、仏性論や仏身仏土論といった根本的真宗教学の基盤形成がなされた時期であり、現今の真宗教学がこうした教学基盤の上に成立していることを看過してはならない。一方、近世前中期の真宗教学が三業惑乱へと繋がる教学的土壌を含んでいる事実にも留意する必要がある。

現今の真宗教学の基盤形成をなしているとともに三業惑乱へと繋がる土壌としての真宗教学、といった二律背反的要素を内包した近世前中期の真宗教学は、幕藩制下における教团的課題や、異義・異解・異安心の発生に伴って行われる教学統制の中で形成されていった。出版文化の隆盛による浄土異流や他宗派の影響がうかがわれるのも、この時代の教学形成における特徴の一つである¹⁶。また、近世前中期の安居講本が宗乘に限ることなく、余乗の経論の多岐にわたり、「正信偈」や「和讃」などの註釈書においても数多くの余乗の経論が引用されることから、この時代の研

究の主たる関心が聖淨論にあったことをうかがい知ることが出来る。それは、宗学の草創期の真宗教学が仏教他宗派に対する立場の確立という関心から展開したと考えられるからであり、そうした中、近世前中期に大きな転向を見せたと評されているのが行信論である。

近世前中期の行信論は、西吟以来、能行説の傾向が濃厚であったが、ある時点において所行説へと一八〇度の転向をとげたとの評価をうけている¹⁾。能行説・所行説といった位置づけの指標となるのは、いわゆる法体大行という要素である。つまり、近世前中期の学匠に対する能行説といった評価は、法体大行の思想が見出されないといった観点よりなされるものにほかならない。しかし、能行説という枠組みは法体大行説との対比として成立するものであり、法体大行の思想が見出される以前の行信論を直ちに近世後期の能行説に同義とすることは適切でない。法体大行の思想が見出されないとされる近世前中期の行信論は、近世後期の能行説とは異なった構造を有するものとして想定されるべきである。また、ある時点において所行説へと一八〇度の転向をとげたとされる法体大行の思想の看取は、近世前中期の行信論を形成する近世後期の能行説とは異なった構造に対する反省であったことが予想される。したがって、近世前中期の行信論を検討することは、近世前中期の行信論において親鸞教義の中に法体大行の思想が見出されるに至る経緯及びその思想が展開される要因を明らかにするとともに、近世前中期の真宗教学に内在する三業惑乱へと繋がる教学的土壌を浮き彫りにすると考えられる¹⁾。

そこで、本研究では、近世前中期の宗学の発展に大きく寄与したと考えられる五師の行信論について、往生の因となる行と信という観点から検証することで、近世後期とは異なる近世前中期の行信論が有する構造とともに、近世前中期の行信論において親鸞教義の中に法体大行の思想が見出されるに至る経緯及びその思想が展開する要因を明らかにしたいと考えている。

二、研究史の整理

本論に先立ち、ここでは、時代や研究姿勢によって分類、整理するかたちで近世前中期の真宗教学史研究、及び行信論研究に対するこれまでの研究成果を振り返りたい。多少煩瑣な内容となるが、「(一) 真宗教学史研究」、「(二) 近世前中期真宗教学史研究」、「(三) 真宗行信論研究」、「(四) 近世前中期真宗行信論研究」の四項に分けるかたちで整理していくことにする。

(一) 真宗教学史研究

真宗教学史の研究は、『本願寺派学事史』〔一九〇一〕を刊行した前田慧雲氏より始まる。江戸期にも学匠の伝記や逸事を記録した書はいくつか存したが¹⁾、明確な分類方法をもって組織的に体系化されたものではない。前田氏の著作は、近世を代表する学匠の伝記や著作、学系などを歴史的に整理・体系化した書となっており、真宗教学史研究の嚆矢に位置づけられる。しかし、研究姿勢としては、学匠の教学への言及に主眼が置かれた書とは言い難く、学匠の教学への言及に主眼が置かれるようになるのは、西谷順誓氏の『真宗教義及宗学之大系』〔一九一一〕及び鈴木法琛氏の『真宗学史』〔一九二〇〕を俟つてのこととなる。

時を同じくして、教学史分野の異義や異解、異安心に関する研究に先鞭をつけたのは、中島覚亮氏の『異安心史』〔一九一二〕である。すでに異義や異解、異安心に関する研究書として了祥の『異義集』〔一六九二〕などが存したが、それらは歴史的に整理されたものでなく、そうした意味において、中島氏の著作は教学史上における異義・異解・異

安心の研究の嚆矢に位置づけられる。また、異義・異解・異安心の研究は、中井玄道氏の『異安心の種々相』〔一九三〇〕によつて体系的な研究へと舵が切られ、その後も東西を問わず異義・異解・異安心の研究が進められることとなる。

一方、近世を中心とした真宗教学の歴史的な整理・体系化に取り組んだのは普賢大円氏である。普賢氏の『真宗行信論の組織的研究』〔一九三五〕は行信論、『真宗教学の発達』〔一九六三〕は如来論及び衆生論について、その展開の解明に心血が注がれた書であり、学林での論争や学系統の動向に注意を払いつつ、学匠の教学的特色について言及した書となっている。

昭和も中期を過ぎた頃、教学史の研究として新たに台頭してきたのが歴史学者による真宗思想史研究である。真宗学者による教学史研究は、歴史的整理・体系化に主軸があったものの、時代背景や社会制度への考証が不十分であったと考えられ、そうした中で近世の教学や法論などを歴史学の視座から思想史の中に位置づけていこうとする思想史研究の分野は、真宗教学史の研究に新たな知見を提示したといえる。

(二) 近世前中期真宗教学史研究

教学史研究の発展に伴い、近世前中期に関連する研究論文も多く発表されることとなる。ここでは、はじめに近世前中期真宗教学史研究における基礎的文献を、後に本論において取り上げる諸師に関連する文献及び研究論文を列記する。なお、研究内容の都合上、学匠が重複する研究論文等もあるが、いまは克明に学匠毎に列記することにした。

近世前中期真宗教学史研究における基礎的文献

《江戸期》

宗朗『龍谷講主伝』 20

玄智『大谷本願寺通紀』 21

海蔵『浄土真宗僧宝伝』 22

龍護『清流紀談』 23

未詳『古徳事蹟伝』 24

玄妙『先哲遺事』 25

《明治期》

前田慧雲『真宗学苑談叢』 26

前田慧雲『本願寺学事史』 27

三田村清編『真宗誠照寺派本山誠照寺史要』 28

中島慈応『真宗法脈史』 29

西谷順誓『真宗教義及宗学之大系』 30

高田派専修寺遠忌法務院文書部編『専修寺史要』 31

中島覚亮『異安心史』 32

《大正期》

金子大栄『真宗の教義及其歴史』 33

村上専精『真宗全史』 34

鈴木法琛『真宗学史』 35

北畠玄瀛『教義と歴史』 36

橋川 正「真宗史要」 37

《昭和期》

中井玄道『異安心の種々相』 38

水谷 寿『異安心史の研究』 39

普賢大円『真宗行信論の組織的研究』 40

禿 諦住『行信の体系的研究』 41

藤音得忍編『築地別院史』 42

足利瑞義編『龍谷大学三百年史』 43

安井広度・桑谷観宇『大谷派学事史』 44

大原性実『真宗願生論の展開』 45

大原性実『真宗異義異安心の研究』 46

住田智見『異義史之研究』 47

普賢大円『真宗教学の発達』 48

本願寺史料研究所編『本願寺史』第二卷 49

可西大秀『真宗の異義とその歴史』 50

廣瀬南雄『真宗学史稿』 51

千葉乗隆編『新修築地別院史』 52

《平成期》

柏原祐泉『真宗史仏教史の研究』Ⅱ近世篇⁵³

龍谷大学三百五十年史刊行委員会編『龍谷大学三百五十年史』通史編 上卷⁵⁴

信楽峻麿『真宗教学史』⁵⁵

本願寺史料研究所編『増補改訂本願寺史』第二卷⁵⁶

慶秀研究

《平成期》

三浦真証「戦国期真宗教学の研究―慶秀『正信偈私記』を通して―」⁵⁷

西吟研究

《明治期》

花田衆甫「西吟月感の論争」⁵⁸

《大正期》

梅原真隆「承応の法論（一）」⁵⁹

梅原真隆「承応の法論（承前）」⁶⁰

梅原真隆「承応の法論（承前）」⁶¹

日高達善「宗学史上に於ける行信論」⁶²

大原性実 「願生帰命説並に三業歸命説の起源とその伝統」 63

《昭和期》

大沼善隆 「承応の法論と唯心己心説の一斑を論じて二種法身義に及ぶ」 64

普賢大円 「原始宗学に於ける聖浄論の展開」 65

梅原真隆 「西吟と信願論」 66

普賢大円 「真宗先哲の学風について」 67

普賢大円 「良如上人時代の宗学」 68

瓜生津隆雄 「良如上人時代の本派宗学と願生帰命」 69

大桑 斉 「近世真宗異義の歴史的性格」 70

桐山六字 「初期宗学の争点―承応闍牆の場合―」 71

平田厚志 「幕藩制前期における西本願寺教団の教学的課題―西吟著『客照問答集』を素材として―」 72

平田厚志 「西吟教学の思想的意義」 73

平田厚志 「永照寺西吟著『客照問答集』」 74

平田厚志 「『承応闍牆』考―承応・明暦期の西本願寺教団をめぐる問題状況―」 75

大桑 斉 「仏教思想論―諸教一致論の形成―」 76

平田厚志 「近世真宗思想史における真俗二諦論形成の一面期」 77

平田厚志 「近世真宗思想史の研究―永照寺西吟の思想について―」 78

《平成期》

心山義文 「近世前期の諸人教化における禪的思惟について」 79

大桑 斉 「近世初期の仏教と真宗」 80

藤田真証 「西吟における真如理解について」 81

藤田真証 「翻刻 初代能化西吟著『普門品鈔』」 82

藤田真証 「承応の閲牆の一試論」 83

藤田真証 「西吟教学に関する一試論」 84

平田厚志編 『彦根藩井伊家文書 浄土真宗異義相論 「承応の閲牆」を発端とする本願寺・興正寺一件史料』 85

藤田真証 「承応の閲牆」考—『七箇条証拠』と『普門品鈔』を通して—」 86

藤田真証 『西吟教学の研究—近世初期教学の課題—』 87

三浦真証 「近世初期真宗教学の研究—能化西吟の課題—」 88

藤田真証 「西吟教学の研究—近世初期教学の課題—」 89

知空研究

《大正期》

梅原真隆 「宗信の行信論」 90

梅原真隆 「黒江の異計と明覚寺存空のことども」 91

鷺尾教導 「知空能化『学林之由来』と『制條』」 92

日高達善 「宗学史上に於ける行信論」

大原性実 「願生帰命説並に三業歸命説の起源とその伝統」

《昭和期》

大原性実 「知空並にその門下の宗学」 93

普賢大円 「原始宗学に於ける聖浄論の展開」

橘 感月 「知空の信願論」 94

普賢大円 「真宗先哲の学風について」

宮崎円遵 「知空の能化就職事情管見」 95

菌田香融 「黒江の異計（上）——近世宗学史研究ノート——」 96

菌田香融 「黒江の異計（下）——近世宗学史研究ノート——」 97

普賢大円 「良如上人時代の宗学」

瓜生津隆雄 「良如上人時代の本派宗学と願生帰命」

菌田香融 「初期真宗学の思想史的一考察」 98

大桑 斉 「近世真宗異義の歴史的な性格」

《平成期》

和田幸治 「元禄八年光善寺教行寺異義事件についての一考察——光善寺教行寺箇条書の破文」を中心として——」 99

飯島憲彬 「本願寺派能化知空の仏身・仏土観」 100

和田幸司 「近世初期における真宗信仰の一樣相——光善寺教行寺箇条書の破文」を中心として——」 101

飯島憲彬 「知空師の「十劫の説意」について——『浄土和讃首書』を中心として——」 102

塩谷菊美 「『親鸞聖人正明伝』と知空著『御伝照蒙記』——「伝存覚作」の実態——」 103

飯島憲彬 「知空の文献引用手法の特色」 104

飯島憲彬 「知空の『無量寿経論註翼解』註解の基本姿勢」 105

三浦真証 「真宗教学史における蓮如の位置づけに関する一試論」 106

飯島憲彬 「知空の『無量寿経論註翼解』の「覈求其本釈」について」 107

井上見淳 「小児往生論の研究（上）——名代だのみを中心として——」 108

飯島憲彬 「本願寺派江戸初期宗学成立の研究——第二代能化知空の真宗教義について——」 109

三浦真証 「『教行信証』伝授の一試論——寂如上人御講義を通して——」 110

井上見淳 「小児往生論の研究（下）——論争の整理と意義について——」 111

若霖研究

《大正期》

日高達善 「宗学史上に於ける行信論」

《昭和期》

大原性夷 「知空並にその門下の宗学」

普賢大円 「原始宗学に於ける聖浄論の展開」

普賢大円 「真宗先哲の学風について」

藤枝昌道 「若霖の信願論」 112

《平成期》

- 梯 実円 「能化時代の宗学の特色―第三代能化若霖師を中心に―」 113
- 井上見淳 「小児往生論の研究（上）―名代だのみを中心として―」
- 井上見淳 「小児往生論の研究（中）―名代だのみを中心として―」 114
- 井上見淳 「小児往生論の研究（下）―論争の整理と意義について―」

法霖研究

《明治期》

- 妻木直良 「法霖師の学識に就て」 115
- 鈴木天游 「聖浄二門の三同七異（一）」 116

《大正期》

- 鈴木天游 「聖浄二門の三同七異（二）」 117
- 鈴木天游 「聖浄二門の三同七異（三）」 118
- 正福幻堂 「法霖講主の『諫疏』と宗徒の『訴状』」 119

《昭和期》

- 大沼善隆 「空華学派の行信説を論じて善護師のそれに及ぶ」 120
- 普賢大円 「法霖並にその時代の行信思想」 121
- 大原性夷 「日溪法霖の宗学」 122

- 西谷順誓 「法霖師歿後の宗学界を論ず―本尊義論諍を中心として―」 123
- 普賢大円 「法霖智暹の宗学を論じ明和法論に及ぶ」 124
- 木下靖夫 「法霖の信願論」 125
- 普賢大円 「真宗先哲の学風について」
- 高峯了州 「法霖」 126
- 菌田香融 「初期真宗学の思想史的一考察」
- 菌田香融 「日溪法霖の生涯と業績―近世宗学史研究ノート―」 127
- 平田厚志 「『日溪学則』について」 128
- 平田厚志 「法霖教学の思想史的意義―『日溪三書』を素材として―」 129
- 平田厚志 「日溪法霖の教学的課題」 130
- 平田厚志 「『日溪学則』考」 131
- 平田厚志 「日溪法霖の思想と徂徠学」 132
- 平田厚志 「日溪法霖の思想小論」 133
- 《平成期》
- 佐々木瑞雲 「日溪法霖の教学」 134
- 那須良彦 「法霖師の鳳潭批判における聖浄二門融即論の果たす役割」 135
- 井上見淳 「小児往生論の研究（中）―名代だのみを中心として―」
- 井上見淳 「小児往生論の研究（下）―論争の整理と意義について―」

近世前中期の真宗教学史研究は、教学史研究の分野を切り開いた前田慧雲氏によってその概要が提示された。前田氏の『本願寺派学事史』〔一九〇一〕における近世前中期真宗教学に対する多くの指摘は、その後の近世前中期真宗教学史研究に指針を与えたと考えられる。続いて、諸師の教学的特色について言及したのは西谷順誓氏の『真宗教義及宗学之大系』〔一九一一〕であり、そうした諸師の教学的特色の教義的背景については鈴木法琛氏の『真宗学史』〔一九二〇〕である。鈴木氏は、西吟教学や知空教学の背景に中国浄土教の影響があることを指摘している。

近世前中期の真宗教学の特色が聖浄論にあることを指摘したのは、普賢大円氏の「原始宗学に於ける聖浄論の開展」〔一九三一〕である。普賢氏は、聖道門に対する学問的態度の違いによって、諸師の浄土の地位判釈に差異が見られることを明かしている。また、なぜ西吟が自性唯心を説くかについて言及しており、理談の主張が目的でなく、聖道通途の理談の上に真宗教学を打ち立てんとする努力の結果であるとの指摘をなしている。こうした研究成果をうけて刊行されたのが『龍谷大学三百年史』〔一九三九〕であり、当該書において近世前中期の真宗教学は、対外的問題である衆生論・仏土論等の聖浄相對の研究よりはじまり、次第に對内的問題である真仮論・行信論等の研究へと移行したと評されている。

このように真宗学者によって推進された近世前中期の真宗教学史研究に新たな知見を提示したのは、歴史学者による真宗思想史研究である。諸師の教学的特色、あるいは教義的背景の指摘に始終していた教学史研究に取って代わり、教学的特色を有する課題背景、なぜ聖浄論を中心として真宗教学が展開したかという歴史的背景への言及が思想史研究によって数多く提示されることとなった。

思想史面での真宗教学史へのアプローチに先鞭をつけたのは、菌田香融氏の「黒江の異計（上）」―近世宗学史研究

ノート―「一九六〇」及び「黒江の異計（下）―近世宗学史研究ノート―」一九六一」である。藪田氏は、近世前中期の真宗教学を異義との対応関係の中に捉えるといった手法で学匠の教学的特色を有する時代背景について言及しており、また、知空教学が蓮如教学に立脚することを指摘し、蓮如イズムとして学林正統教学の新たな位置づけを行っている。

近世前中期の学匠の教学を幕藩制下における教学的課題を積極的に担ったものと位置づけ、中でも西吟教学に対する新たな意義づけを行ったのは、平田厚志氏の「幕藩制前期における西本願寺教団の教学的課題―西吟著『客照問答集』を素材として―」一九七八」及び「西吟教学の思想史的意義」一九七九」である。平田氏は、幕藩制下における教団的課題がそのまま教学的課題へとシフトするかたちで西吟教学の特色が表出したとしており、学匠の教学形成の要因に言及した研究として、近世前中期の真宗教学史研究に新たな方向性を提示したと考えられる。

聖浄論を特色とする近世前中期の真宗教学が、なぜ聖浄一致といった方向性を取ったのかという問題提起をなしたのは、心山義文氏及び大桑斉氏である。心山氏は「近世前期の諸人教化における禅的思惟について」一九九三」において、近世前期の啓蒙教訓的仮名草子と西吟教学との近似性について指摘し、後生願いの退潮と現世主義的思惟の胚胎といった二点の理由から、西吟は端的に現世的心性論を表現方法とする禅的思惟を教化の手段として用いたと結論づけている。また、大桑氏は、「近世初期の仏教と真宗」二〇〇五」において、近世前中期の民衆仏教は極めて唯心論的であったため、民衆教化において効果をあげるにあたって唯心論的的教学を取り込まなければならなかったと結論づけている。どちらの見解も教化を目的として教学が成立したとするものであり、これらは教学形成の背景に真宗伝道論が伏在することを示唆する研究として近世前中期真宗教学史研究に新たな視点を提示したと考えられる。

こうした研究動向の中、近世前中期の諸研究を概観すると、大きく四つの研究姿勢に分類することができる。

- (一) 教学を中心とする研究 …… 西谷氏や鈴木氏、普賢氏のように学匠の教学に主眼を置いて論じるもの
- (二) 異義・異解・異安心を中心とする研究 …… 中島氏や中井氏のように異義・異解・異安心に主眼を置いて論じるもの
- (三) 学匠の著作に対する書誌的研究 …… 平田氏や藤田（現姓三浦）氏のような学匠の著作の書誌的研究
- (四) 思想史を中心とする研究 …… 藪田氏や平田氏、大桑氏のように思想史の中に位置づけていこうとするもの

この四分類のなか、研究成果の分量としては、「(一) 教学を中心とする研究」が最も多く、続いて「(四) 思想史を中心とする研究」、「(二) 異義・異解・異安心を中心とする研究」、「(三) 学匠の著作に対する書誌的研究」という順番になる。また、諸師の研究成果の分量を考えると、西吟に関連する研究が最も多く、続いて法霖、知空、若霖の順番となる。昭和中期以前は法霖に関連する研究が最多であったのに対し、昭和中期以降は西吟に関連する研究が最多となる。これは思想史研究の台頭による影響と考えられる。昭和中期までは、教学史上におけるその重要度から、法霖教学の解明が主とされており、西吟教学については、承応の閲牆などの異義・異解・異安心研究に分類される研究論文が半数を占めるといった状況であった。しかし、思想史研究が台頭することで、思想史の中に西吟教学や承応の閲牆といった法論などの位置づけが図られることとなる。加えて、そうした研究成果をうけるかたちで教学史上に西吟教学を見直していくといった研究も進められたため、法霖研究を上回る結果になったと思われる。

しかし、こうした思想史研究は、対象となる学匠が偏った傾向にあり、西吟の思想史研究が最も多く、少し数を減らして法霖の思想史研究が続き、大きく数を減らして知空と続く。若霖に至っては、思想史研究が一切なされていない

いというのが実状である。他方、教学史研究においても対象となる学匠が偏った傾向にあり、著しく若霖に関連する研究の数が少なく、法霖においても、昭和中期以降の進展は見られない。また、歴史学者による思想史研究の研究成果をうけて真宗教学を見直していくといった研究は、近年三浦真証氏によつて意欲的に進められているが、現時点では対象とされている学匠も少なく、研究が進んでいるとは言いがたい。こうした状況からも、近世前中期の真宗教学は、いまだに研究の余地が多く残されているように思われる。

(三) 真宗行信論研究

近世において、真宗行信論の重要性を明言したのは僧樸（一七一九―一七六二）である。

教行信証真仏真土の六法は、真宗の法門。此中真仏真土は証の中へ入る。依て教行信証の四法になる。…（中略）
 …此四法の中に証は浄土の果なり。教は能化の教なり。然れば所化の機の受て、報土の生因と定めるは、大行大信の二つなり。教は此行信を教る教なり。証はこの行信に報て顕す果なり。故に今家の法門の肝要は、行信の二つにつづまるなり。
 （『正信偈五部評林』卷上、一七丁右）

僧樸によつてその重要性が提示された真宗行信論は、近世後期に活発な論議がなされ、前田慧雲氏の『本願寺派学事史』〔一九〇一〕の刊行により、教学史として真宗行信論を扱うといった研究分野が確立されることとなる。そうした中、行信の論議を行信論として明確に位置づけ、教学史上における真宗行信論の研究の先駆をなしたのが西谷順誓氏の『教行信証講話―教義篇―』〔一九一八〕である。西谷氏によつてその定義や論議内容、諸学説などについての概

要が提示された真宗行信論は、その後、普賢大円氏の『真宗行信論の組織的研究』〔一九三五〕によって、論議内容の分類・整理、特色の抽出・体系化が図られることとなる。また当該書は、教学史上の真宗行信論を教義学の立場から精査し、親鸞教義にそった解釈としての妥当性の高い学説を見出そうとしたものであり¹³⁶、近世において独断的であった学轍宗学の克服を成し遂げたものとなっている。なお、普賢氏の『真宗行信論の組織的研究』〔一九三五〕は、真宗行信論研究におけるはじめての総合的研究であり、行信論研究を志す者にとっての必読書となっている。

普賢氏の研究以降、真宗行信論に関する研究論文は数多く発表されていくことになる。それらの研究内容を整理すると、大きく六つの研究姿勢に分類することができる。

- (一) 親鸞の行信論を考察する研究（教義学）
- (二) 親鸞の行信論の成立背景を論じる研究（教理史）
- (三) 歴代及び学匠の行信論を中心に扱う研究（教学史）
- (四) みずからの行信論を展開する研究
- (五) 教学史上の行信論に検討を加える研究
- (六) 行信論の研究方法について言及する研究

この六分類のなか、研究成果の分量としては、「(一) 親鸞の行信論を考察する研究」が最多であり、続いて「(三) 歴代及び学匠の行信論を中心に扱う研究」、「(二) 親鸞の行信論成立の背景を論じる研究」、「(四) みずからの行信論を展開する研究」、「(五) 教学史上の行信論に検討を加える研究」、「(六) 研究方法を中心に論じる研究」の順番とな

る。また、「(三) 歴代及び学匠の行信論を中心に扱う研究」における学鞭毎の研究成果の分量を考えると、石泉に関連する研究が最も多く、続いて豊前、筑前、空華、苜園等の順番となる。なお、「(三) 学匠の行信論を中心に扱う研究」は、普賢氏の『真宗行信論の組織的研究』[一九三五]刊行以前に多くの研究論文が発表されており、刊行以降その分量は大幅に減少する。これは普賢氏の研究の偉大さを物語るものであり、教学史上の真宗行信論研究は、普賢氏において一応の完成を見たといっても過言ではないであろう。

こうした研究動向の中、新たに台頭してきたのが「(五) 教学史上の行信論に検討を加える研究」である。先鞭をつけたのは龍溪章雄氏であり、龍溪氏は「行信論の基礎的考察——「能行」「所行」という用語への疑義——」[一九七九]において、教学史上の行信論を批判する際、そこに明らかとされている行信論に内包される問題点を批判的に考察すべきであるとの指摘をなしている。これは教学史上における行信論の見直しの必要性について言及した研究として、真宗行信論研究に新たな方向性を提示したと考えられる。

その後、個々の学説の思想背景や他学説との関係に注意を払いつつ、学説の樹立意図について言及したのが恵美智生氏の「近世真宗教学史に於ける能行思想についての一考察」[二〇〇八]であり、学匠の人的交流といった直接的思想交流に留意する中で、学説の成立背景を具体的に捉えようとする試みに着手したのが伊藤雅玄氏の「南溪の行信論研究——徹牛事件を中心として——」[二〇一五]である。しかし、こうした研究の対象が総じて近世後期を代表する学匠の行信論であることから、真宗教学史における行信論研究は幾分偏ったものになっているというのが実状であり、近世前中期の真宗行信論といった分野の研究は、依然として十分な考察がなされていないといった状況にあることが知られる。

(四) 近世前中期真宗行信論研究

近世後期の真宗行信論の研究に対し、近世前中期の真宗行信論の研究は、僅かな論考が散見される程度となつていゝる。いま改めて近世前中期の真宗行信論に関するこれまでの研究成果を整理すると、およそ三つの研究姿勢に分類することができる。

- (一) 学匠の行信論の特色を概観するもの
- (二) 近世前中期の行信論が後代の宗学に及ぼした影響を考察するもの
- (三) 三業惑乱へと繋がる教学的土壌を近世前中期の行信論に見出そうとするもの

三つに分類できるものの、近世前中期の真宗行信論研究は、普賢大円氏の『真宗行信論の組織的研究』〔一九三五〕刊行以前に論考が集中しており、刊行以降の研究論文は僅少といわざるを得ない。これは教学史上の真宗行信論の研究が普賢氏の著作で一応の完成を見たことに起因すると考えられるが、いま一つ考え得る要因として、普賢氏による近世前中期の真宗行信論への消極的評価をあげることができる。普賢氏は『真宗行信論の組織的研究』〔一九三五〕において次のように述べている。

素朴時代とは慶長以後宝永・正徳に至る約百余年間である。この時代の行信論は初期と後期とに於いてその説の
 龜細大いに異なつてゐるが、概して粗笨なるを免れない。その説くところ、混沌朦朧として他力の宗意を尽すこ
 とが出来なかつた様である。發達時代とは次の五十年間、即ち宝暦・明和の頃までをいふ。この時代に至ると前

時代に比して著しき發達の跡を認められ、その研究漸く緻密となり、既に中心に触着し巧みに宗意を明にせんと努めた。然し未だ次の円熟時代に比してはその内容完備とは云い得ない。

〔真宗行信論の組織的研究〕一八・一九頁

こうした論調は、近世前中期の宗学を近世後期の円熟時代にいたる源流として、親鸞教義にそつた解釈としての妥当性に欠けるものと評価する意にほかならない。こうした消極的評価が一因となって、近世前中期の真宗行信論の研究がその後停滞したと見ることができるといえる。

先行する近世前中期の真宗行信論の研究は、三つに分類できるものの、その評価には一定しているものがある。西吟教学が聖浄一致の傾向にあることや、三業惑乱へと繋がる教学的土壤を有する学系が知空門下にあること、法霖の行信論に法体大行の思想が見出されることなどがそれである。そうした中、いまだ定まった評価を見ないものとして、法体大行説の淵源という問題があげられる。西谷順誓氏は『真宗教義及宗学之大系』〔一九一一〕において所行説は知空よりはじまると評し¹⁴⁰、梅原真隆氏は「宗信の行信論」〔一九一四〕において宗信（生没年不詳）に法体大行の思想が見られると評している。鈴木法琛氏の『真宗学史』〔一九二〇〕及び日高達善氏の「宗学史上に於ける行信論」〔一九二三〕、梯実円氏の「能化時代の宗学の特徴―第三代能化若霖師を中心に―」〔二〇〇五〕では、法体大行説は若霖よりはじまるとし、大原性実氏の「知空並にその門下の宗学」〔一九二九〕及び「日溪法霖の宗学」〔一九三〇〕、普賢大円氏の『真宗行信論の組織的研究』〔一九三五〕は、若霖においては所行説の萌芽が見られるにとどまり、法体大行説そのものは法霖よりはじまると評している。こうした評価の相違は、法体大行説の捉え方に起因するものと考えられるが、いま一つ、近世前中期の諸師における行信論研究の立ち遅れがその要因として考えられるであろう。三つの

分類からもうかがえるように、近世前中期における真宗行信論の研究は、特色の概観や後学への影響の考察にとどまっていたところに、親鸞教義にそつた解釈としての妥当性に欠けるとの消極的評価が与えられたことで、形成過程や成立背景に対する詳細な検討がなされてこなかったと考えられる。

以上、時代や研究姿勢によつて分類、整理するかたちで近世前中期の真宗教学史研究及び行信論研究に対するこれまでの研究成果を振り返ってきた。それらをまとめると次の三点となる。

一、近世前中期の教学史研究として、歴史学者による思想史研究の研究成果をうけて真宗教学を見直していくといった研究が進められているが、現時点では対象とされている学匠も少なく、研究の余地が多く残されている

二、教学史における行信論研究は、その多くが近世後期の学匠を研究対象とすることから、幾分偏つたものになつていゝというのが実状であり、近世前中期の真宗行信論研究は、依然として十分な考察がなされていないといった状況にある

三、近世前中期の真宗行信論研究は、特色の概観や後学への影響の考察にとどまっていたところに、親鸞教義にそつた解釈としての妥当性に欠けるとの消極的評価が与えられたことで、形成過程や成立背景に対する詳細な検討がなされていない

このように近世前中期の真宗行信論の研究史を顧みれば、教学史研究においても思想史研究においてもいまだ発展途上の段階にあると考えられ、この分野における研究の今後の進展が必要であることが理解されるのである。

三、研究の方法

こうした研究状況の中、本研究は近世前中期の宗学の発展に大きく寄与したと考えられる五師の行信論の立場やその構造を検討することで、近世前中期の行信論において親鸞教義の中に法体大行の思想が見出されるに至る経緯及びその思想が展開する要因を明らかにすることをねらいとする。ここでは、その研究方法について述べていくが、先立って本論に取り上げる五師に見られる法体大行の思想に関する術語の用例、及び先学に見られる法体大行の位置づけに基づく諸師の分類について一瞥しておきたい。

(一) 本論に取り上げる五師に見られる法体大行の思想に関する術語の用例

前述したように、法体大行の思想は、我等をして仏果に至らしむ因となるから行と名づけるとする立場をいうものであり、その術語は名号・信心・称名の関係を法体と機受といった二つの立場に区別する際に用いられるものである。したがって、その思想を考える上では、法体・大行・名号といった三つの術語の関係が重要になる。加えて、所行とといった術語との関わりも押さえておかなければならないであろう。

本論に取り上げる五師におけるこうした術語の用例は、先ず、意外にも「法体」や「大行」、あるいは「所行」といった術語の用例は、慶秀・西吟の上に殆ど見られない。本論において言及するが、「能行」「所行」といった術語は慶秀を初見とするものの、「所行」の用例は法体大行に該当するか否か明確なものでない。また、そうした術語への言及が見られるのもその僅か一箇所のみとなっている。あるいは、「大行」の用例は全く見られず、「法体」といった術語については「名号の法体」といった用例は見られるものの¹⁴¹、「法身の理はこれ方法の体性」といった見解もうかが

え¹⁴²、あるいは「能帰の法体・所修の念仏¹⁴³」といった能所不二への言及も見られることから、その位置づけには注意する必要がある。

西吟においては、「大行」の用例は引用文に一箇所見られるのみであり¹⁴⁴、「法体」の用例は全く見られない。一方、「能行」「所行」の用例はそれぞれ一箇所を確認することができるが、二句一組の扱いでなく、法体としての位置づけが見出されるものでもないというのが実状である¹⁴⁵。

こうした二師に対し、「法体」や「大行」といった術語と「名号」の関係を明示するのは知空である。しかし、そうした用例が頻出するのは『浄土文類聚鈔講録』のみであり、そのほかの著作においては慶秀・西吟両師との間に大きな違いは見られない。『浄土文類聚鈔』の講録という専門性の高さから名号の位置づけがより深く語られるに至ったと推測されるものの、術語が用いられるからといって直ちに法体大行の思想に結びつくものではない。そこには「大行の名号¹⁴⁶」や「名号の法体¹⁴⁷」、さらには「名号は皆十七願の大行の法体¹⁴⁸」といった用例がうかがえるものの、その位置づけはそれぞれに精査する必要がある。

なお、同書に「所行」の用例は見られない。あるいは、慶秀・西吟・知空の三師は共通して、「能行所行」でなく「能信所信」や「能帰所帰」といった術語に多く言及する傾向にあることから、信や帰依の対象についての関心が高く、行の位置づけにあまり関心が向けられていなかったと考えられる。

成稿の年代は法霖と前後するが、若霖は『正信念仏偈文軌』において「法体」や「大行」といった術語に多く言及する一方で、「所行」への言及は引用文に一箇所確認されるのみにとどまることから¹⁴⁹、知空『浄土文類聚鈔講録』に近い傾向にあることがうかがえる。

そして、法霖においては『浄土和讃望溟記』にはじまるその著作全体に「法体」「大行」「所行」といった術語の頻

西谷氏の分類は行信の成立位置、すなわち仏邊において成立する行信であるか、機邊においてはじめて成立する行信であるかという観点よりまとめられたものである。したがって、その分類においては、いわゆる能行説の立場にある学匠であっても、行信の成立を法体に見出すのであれば法体成立説の立場に位置づけられていることがうかがえる。しかし、法体において能行（称名）が成立しているとする立場は、法体称名をもって大行を語るものであり、法体名号を大行と定める立場にないことは明白である。つまり、法体という位置づけは見出されるものの、大行の本質を機受である能行に見出すことから、法体と機受の区別は曖昧である。あるいは、名号が直ちに機受称名として成立しているとする立場にあることから、名号は聞きものでなく称えものに限られるという問題を残すこととなる。

こうした西谷氏の分類方法をうけると考えられるのが、日高達善氏である。日高氏は「宗学史上に於ける行信論」〔一九二三〕の中で次のように述べている。

語は義の符調であるから、長い年月に亘って一般に承認されてゐるものである以上は使用しても差支へあるまい。要は名号を直ちに行と名けるか否かの問題である。従つて所行派能行派と云つても、その学説の内容を厳密に検討すると、極めて複雑であつて、相交錯する所があらふけれども一言にして之を云へば、名号を直ちに行と名くるものを所行派とし、行とは衆生の称名に限るとするものを能行派とす可きであらふ。

〔龍谷大学論叢〕二五二、一一七頁）

日高氏は、諸師の行信論の立場を所行説・能行説といった二類に分類している。その基準は、名号を行と名づけるのであれば所行説、行を称名に限るのであれば能行説と判別するものである。西谷氏の分類が行信の成立位置よりま

とめられていたのに対し、日高氏の分類は成立位置でなく行の位置づけよりまとめられていることがうかがえる。しかし、名号が法体において成立していることは論ずるまでもないため、日高氏の分類方法は西谷氏の「1. 法体成立説」「2. 機受成立説」を「名号を行と名づける」「行を称名に限る」に言い換えたものと考えてよいであろう。こうした分類方法は明快であるが、西谷氏に見られた問題、すなわち名号を行と名づけるものの、その名号が称名(能行)に限られる場合の想定がなされておらず、西谷氏同様、その分類における「1. 法体成立説 ②能行(称名)」として成立」の位置づけに疑問が残らざるを得ない。

そうした中、その位置づけを明確にしたのは大原性実氏である。大原氏は「知空並にその門下の宗学」「一九二九」において、若霖の行信論に言及する中で次のように述べている。

真実の行をさして衆生に稟行せらるゝものと説明した所以は即ち衆生の能行の造作に約したものであって、称念せらるゝものゝ謂に外ならぬ。これ存覚上人の所謂所行の法と同一の見解と云はねばならぬ。蓋し弥陀の尊号はその成立の根本に於て称へものとして成就せられたものと考察したからである。

〔龍谷大学論叢〕二八四、三三頁)

若霖の行信論を検討するものであり、その主題は名号を称えものに限る点より能行説の立場と判ずることにある。ここで大原氏は、日高氏による分類方法を一步進めるかたちで、法体としての名号を想定するか否かという分類の基準を設けていることがうかがえる。すなわち、名号の位置づけによる分類である。名号が称えものとして成就していることは、名号を称名の上のみに語る意にほかならず、名号を行と名づけるにしても、その名号は機受の範疇

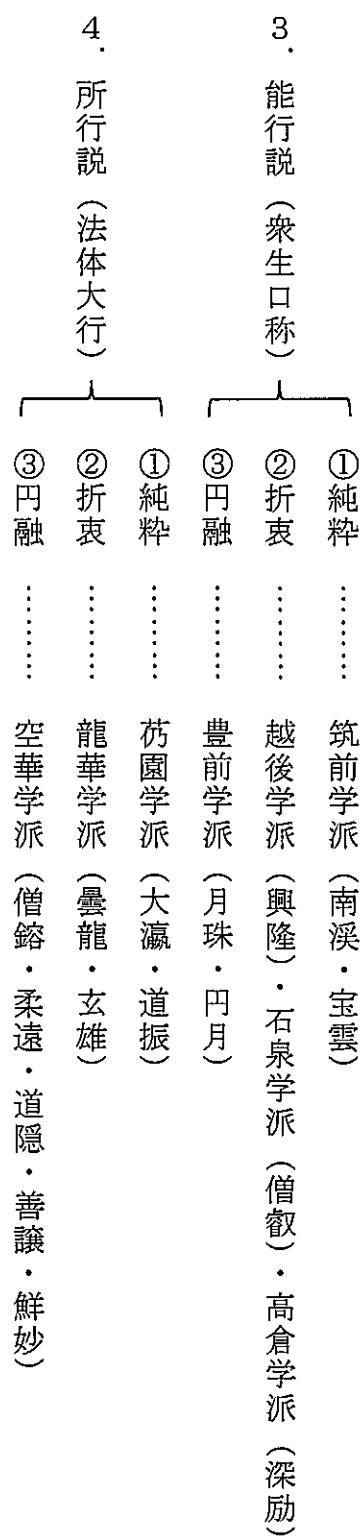
を出るものでない。すなわち、機受名号であり、法体名号としての位置づけは見出されないといいことになる。こうした分類方法は、西谷氏の分類における「1. 法体成立説 ②能行（称名）」として成立」の位置づけを「2. 機受成立説」の立場に移行させるものであり、名号が聞きものでなく称えものに限られるという問題に切り込むものと考えられる。

こうした西谷氏による行信の成立位置、日高氏による行の位置づけ、大原氏による名号の位置づけといった分類法の展開をうけて、「所行」の用例に注意を払うかたちでその立場の分類を行ったのは普賢大円氏である。普賢氏は、往生の因法としての「所行」といった術語の初見は『六要鈔』にあるとし、そうした往生の因法としての「所行」といった術語に対する諸師の見解を三つの立場に分類している。

- (一) 救済の力用としての名号すなわち法体大行 …………… 空華学派（鮮妙）
- (二) 衆生称名の規範としての称名すなわち教に於いて勸むる能行 …… 越後学派（興隆）
- (三) 「教文類」の宗体を「行文類」において考察せるもの …………… 石泉学派（僧叡）

この中、『六要鈔』における「所行」の用例は「(二) 衆生称名の規範としての称名すなわち教に於いて勸むる能行」にあると判じ、後世の真宗学界における「所行」といった術語に対する共通理解は「(一) 救済の力用としての名号すなわち法体大行」にあると述べている。そして、鮮妙師の見解に基づくかたちで、「所行」といった術語は「能行」に対するのみでなく、「能信」「能聞」にも応じなければならぬとして、可聞・可称の両義に通ずることから法体大行と定義されるといった見解を提示している¹⁵¹。これは西谷氏の分類における「1. 法体成立説 ②能行（称名）」と

して成立」に含まれる法体と機受の曖昧さ、及び名号が聞きものでなく称えものに限られるといった二つの問題を克服するものにほかならない。つまり、法体大行としての名号は聞名に応じるべきであり、称名に限って語られるべきでないということである。普賢氏はこうした「所行」理解に基づくかたちで、法体大行の立場を所行説、衆生口称の立場を能行説と定義している。すなわち、西谷氏の分類における「法体に行信の成立を見る」立場、あるいは日高氏の分類における「名号を行と名づける」立場であっても、大原氏の分類における「名号を称えものに限る」立場であるならば、法体大行の思想的立場にないとして理解するものであり、ここに法体大行といった要素の定義が明確になる。普賢氏における法体大行の位置づけに基づく諸師の分類を図示すると次のようになる¹⁵²。



西谷氏の分類において「1. 法体成立説 ②能行(称名)として成立」に位置づけられていた諸師は、「2. 機受成立説」に該当する僧叡とともに普賢氏の分類においては「3能行説(衆生口称)」に配当されていることが知られる。普賢氏において能行説は法体大行の立場となる所行説に対峙する立場であることから、能行説の立場はいわゆる法体

大行の思想的立場にないと判別されることは明白である。

以上、先学に見られる法体大行の位置づけに基づく諸師の分類として、西谷氏による行信の成立位置、日高氏による行の位置づけ、大原氏による名号の位置づけ、普賢氏による所行理解に基づく方法というかたちで分類方法の展開について一瞥した¹⁵³。本研究において取り上げる法体大行の思想は、普賢氏の見解に基づくものであり、称名に限ることなく、聞名における名号に法体としての大行を語る立場を指すことをあらかじめ断っておきたい。

(三) 研究の方法

所行説の立場にあるとする近世前中期の学匠の位置づけが先学においていまだ定まった評価を見ていないことは既に述べた通りである。その最たる要因は、能行説・所行説の立場を判別する基準が法体大行の思想にあるにもかかわらず、法体大行の位置づけが先学によって異なるという点にある。いま改めて「(二) 先学に見られる法体大行の位置づけに基づく諸師の分類」に述べた先学における法体大行の位置づけの相違を確認すると次のようになる。

- 西谷順誓氏 ∴ 行信の成立位置（法体成立説の立場に法体大行の思想を見る）
- 日高達善氏 ∴ 行の位置づけ（名号を行と名づける立場に法体大行の思想を見る）
- 大原性実氏 ∴ 名号の位置づけ（名号を称えものに限らない立場に法体大行の思想を見る）
- 普賢大円氏 ∴ 所行の位置づけ（能行のみならず能信能聞に対応する所行を語る立場に法体大行の思想を見る）

こうした中、法体大行といった要素の定義については、普賢氏の見解に異論がないことは既に述べた通りである。

そして、普賢氏の見解に準ずれば、近世前中期の行信論において親鸞教義の中に法体大行の思想を見出した学匠は法霖ということになる。しかし、前述したように、能行説という枠組みは、法体大行説との対比として成立するものであり、法体大行の思想が見出される以前の行信論を直ちに近世後期の能行説に同義とすることは適切でない。少なくとも、そこにある事実は法体大行の思想とは異なる思想体系であり、その相違を明らかにすることで、法体大行の思想の意義がより明確になると考えられる。そこで本研究では、その相違を明らかにすべく、右にあげた四氏とは異なる視点として、往生の因となる行と信という点に着目するかたちで諸師の行信論について検証を試みたい。つまり、本研究は行信論の本質である往因論に法体大行の思想的基盤があると想定し、近世前中期の行信論において親鸞教義の中に法体大行の思想が見出されるに至った要因の一つに、それ以前の往因理解に対する反省があったとした仮説を検証するものである。

近世前中期の宗学は、聖浄論を中心に展開したため、自性唯心の傾向がうかがえると先学に指摘されるように、親鸞教義の中に法体大行の思想が見出される以前の行信論は、自性唯心の傾向に基づく往因理解によって下支えされていることが予想される。「本性弥陀・己心浄土」、「唯心弥陀・己心浄土」、「己心弥陀・唯心浄土」と、その呼称はさまざまであるが、「信文類」別序に「自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す」(二、六五)とあるように、それは聖道門自力の立場をもって浄土門他力を理解せんとする偏見に過ぎない¹⁵⁴。しかし、自性唯心の思想が近世前中期の宗学の中に混在していたことは事実であり、そこで想定すべきは、その受容形態という問題である。つまり、親鸞が誠める聖道門自力の立場からの偏見でなく、近世前中期の諸師が無自覚に受容する自性唯心の思想を想定すべきである。そして、その思想こそが近世前中期の行信論をいわゆる能行説の立場に立たせる要因の一つになると考えられ、また、近世前中期の行信論において親鸞教義の中に法体大行の思想が見出されるに至る上での反省にあたりと考えられる。

以上の問題意識のもと、本研究では近世前中期の諸師がその行信論を展開する上で無自覚に受容すると想定される自性唯心の思想、その構造をひもとくべく、諸師の往因理解について次の四つの領域より検討を加えたいと考えている。

①法界身義

②仏性論

③回向義

④往生論

自性唯心とは、『観経』第八像観「この心作仏す、この心これ仏なり」(一、八六)を最大の文拠とした、衆生心に仏や浄土を語る思想をいう。この思想は、仏を主題にすれば観察対象の問題に、浄土を主題にすれば指方立相との関係や浄土の優劣といった問題に発展する。そうした中、本研究では、第一にその思想の基盤に焦点を当てるかたちで、仏と衆生心の関係に纏わる「①法界身義」と「②仏性論」の関わりについて、第二に自性唯心の思想を真宗教義として裏づける役目を果たす「③回向義」に対する諸師の理解について検討を試みる。そして第三に、そうした自性唯心の思想を無自覚に受容することで生ずると考えられる「④往生論」についても考察を行う。以上四つの領域の検討を通して、近世前中期における諸師の行信論の立場や構造を明らかにすることで、近世前中期の行信論において親鸞教義の中に法体大行の思想が見出されるに至る経緯及びその思想が展開する要因を明確にしたいと考えている。

四、本論の構成

本論は、近世前中期の宗学の発展に大きく寄与したと考えられる五師の行信論の立場やその構造としての往因理解を対象として、五章によって構成されている。

第一章「慶秀の行信論とその構造」は、慶秀の行信論について考察するものである。第一節は、本章の考察を進める上での準備として、慶秀の生涯や著作、及び現在に至るまでの研究史を整理、概観している。第二節は、慶秀の行信論は能行説、所行説いずれの立場にも評価し得るものであるとして、それ以降の学匠の行信論も同様の評価がなされ得ることに言及している。第三節は、慶秀の行信論は能行説、所行説いずれの立場にも評価し得るものの、その実態はいわゆる能行説の立場にあるとして、法界身と仏性の関わりの中に語られる回向の位置づけにその要因があると考えられることを指摘している。

第二章「西吟の行信論とその構造」は、西吟の行信論について考察するものである。第一節は、本章の考察を進める上での準備として、西吟の生涯や著作、及び現在に至るまでの研究史を整理、概観している。第二節は、西吟の行信論は名号を口称の上に捉えるといったいわゆる能行説の立場にあること、及びその背景に当時の現世利益を中心とした念仏観に対する悲嘆があることを明らかにしている。また、信心理解に仏体を重視する傾向が見出されることから、行信論の構造を検討するにあたっては法界身義の果たす役割に留意すべきことを指摘している。第三節は、西吟に見られる自性唯心の思想について、承応の鬮牆における西吟と月感の論駁の応酬をたどることで、その立場は従来の自性唯心の思想とは異なるものであり、名号や救済の主体を衆生心に内在せしめるといった日本浄土教特有の構造にあることを明らかにしている。また、その構造こそが近世前中期の諸師がその行信論を展開する上でいわゆる能行

説の立場をとる要因の一つになると考えられることを指摘している。

第三章「知空の行信論とその構造」は、知空の行信論について考察するものである。第一節は、本章の考察を進める上での準備として、知空の生涯や著作、及び現在に至るまでの研究史を整理、概観している。第二節は、知空の行信論は蓮如教学に位置づけられるものでなく、西吟との思想的・一貫性を持つものであることを明らかにしている。その行信論は行信の相成・相即を語るといったいわゆる能行説の立場にあり、その機法一体理解からは仏体重視の傾向がうかがえ、特にその機法一体理解は明確に蓮如とは異なる構造にあることを論じている。第三節は、知空に見られる三業帰命の萌芽が、真如実相の回向に基づく仏性より生ずる信心に往因の決定を見出すといった構造にあることを明らかにしている。また、知空が用いる平生往生といった特殊な術語について「如来とひとし」理解との関係を検討することで、その意義が獲信者の称名に還相の徳を見出す点にあると考えられることを指摘している。

第四章「若霖の行信論とその構造」は、若霖の行信論について考察するものである。第一節は、本章の考察を進める上での準備として、若霖の生涯や著作、及び現在に至るまでの研究史を整理、概観している。第二節は、若霖の真実行理解は大行としての名号に見出されるものの、その位置づけは報恩念仏、その意義は大悲行にあり、名号は称えられなければ正定業としての成立を見ず、また、音声の名号として聞かれなければ大悲行としての意義を損なうといった構造にあることを明らかにしている。第三節は、若霖の往因理解は報恩念仏として他者の音声の名号を耳にすることで宿善を開発し、耳にするとその名号を称えることで破満のはたらきが自身の上に成立し往因を決定するといった二段階の構造にあり、その背景に小児往生の問題が伏在すると考えられることを明らかにしている。

第五章「法霖の行信論とその構造」は、法霖の行信論について考察するものである。第一節は、本章の考察を進める上での準備として、法霖の生涯や著作、及び現在に至るまでの研究史を整理、概観している。第二節は、享保年間

の念仏論争以前には明確でない法体大行の思想的立場が、論争以降には名号大行の回向による往因の決定を示すというかたちで明確に打ち出されていることを明らかにしている。また、往因理解における回向の位置づけが法体大行の思想の成立に寄与していると考えられることを指摘している。第三節は、享保年間の念仏論争における法霖と鳳潭の論争をたどることで、法霖の上に法体大行の思想が見出されるに至ったのは、仏道の易行性が問題となった念仏論争の中で称名を別時意として方便に位置づける鳳潭に対し、法霖は称名の真实性を円融によって明らかにしたため、その円融理解が続く争点となり、自性唯心の思想として機辺の円融を語る鳳潭に対し、法霖は、円融は仏辺に語るとして名号大行の回向による機辺での円融の成立を示すといった経緯にあることを明らかにしている。

以上の五章によって、近世前中期における諸師の行信論の立場やその構造を明らかにすることで、近世前中期の行信論において親鸞教義の中に法体大行の思想が見出されるに至る経緯及びその思想が展開する要因の実態に迫っていききたい。

註

¹ 保立道久『中世の国土高権と天皇・武家』（校倉書房、二〇一五年）参照

保立道久「日本前近代の国家と天皇」（歴史科学協議会編『歴史学が挑んだ課題―継承と展開の五〇年―』大月書店、二〇一七年）参照

² 西谷順誓氏は『真宗教義及宗学之大系』に、「宗学の中心問題たる行信に就ての見解を一瞥するに、誰しも先づ知らんと欲するは最古の学者長福寺慶秀の夫れなり」（『真宗教義及宗学之大系』一九九頁）と述べている。普賢大円氏は『真宗行信論の組織的研究』に、「宗学の研究は徳川時代の最初より間々行はれてゐたことは、慶秀『正信偈私記』（慶長十年）』『三帖和讃私記』（慶長十一年）によって察することが出来るが、行信論研究の起源も今の処これ以上に遡り得ない」（『真宗行信論の組織的研究』一八頁）と述べている。

³ 近世から近代に至るまでの教学史上の時代区分は、前田慧雲氏の『本願寺派学事史』より始まる。普賢大円氏は西谷順誓氏の区分をうけると思われ、本稿では行信論の視点より時代を区分する普賢大円氏の見解を採用した。なお、前田慧雲氏・西谷順誓氏・普賢大円氏の時代区分は次の通りである。

- ① 前田慧雲『本願寺派学事史』、『新編真宗全書』史伝編一〇、原著初編一八九一年）五二四・五二五頁
 - 第一期（進歩の時代）…………… 寛永一六年（一六三九）―文化 三年（一八〇六） 約一七〇年
 - 第二期（退歩の時代）…………… 文化 四年（一八〇七）―明治 七年（一八七四） 約七〇年
 - 第三期 ……………… 明治 八年（一八七五）―明治三四年（一九〇一） 約三〇年
- ② 西谷順誓『真宗教義及宗学之大系』（興教書院、一九一一年）一八五頁

初期（宗学勃興之時代）	前期（宗学興起時代）	……………	約一〇〇年
	後期（宗学普及時代）	……………	
中世（宗学隆盛之時代）	前期（学林隆盛時代）	……………	約一〇〇年
	後期（反動時代）	……………	
近代（宗学沈滞之時代）	……………	……………	約七〇年

③普賢大円『真宗行信論の組織的研究』（興教書院、一九三五年）一八頁

素朴時代 …………… 慶長〜宝永・正徳 約一〇〇年

發達時代 …………… 宝永・正徳〜宝暦・明和 約五〇年

円熟時代 …………… 宝暦・明和〜昭和 約一五〇年

4 それまでは覚如・存覚・蓮如といった歴代宗主あるいはそれに準ずる人物によって宗学の研鑽がなされており、現代でもそれらの成果は聖教として『浄土真宗聖典全書』相伝篇というかたちで上下巻にわたって収められている。また、それらが近世の宗学において真宗教義として扱われていたことは言を俟たない。それを踏まえた上で、そうした立場にない人物、すなわち門末の一僧侶によって宗学の研鑽が行われたことが近世の特色の一つであり、慶秀はその草分け的存在にあたる。

5 西谷順誓氏は『真宗教義及宗学之大系』に、「慧空も法霖も行信の論に於て、宗祖の所謂「有太行」の太行を指定するに当り、明かに所行説即ち法体名号是れ大行なりとする説を取れり」（『真宗教義及宗学之大系』一三八頁）と述べている。鈴木法琛氏は『真宗学史』に、「行信論に就きて法霖の学説を窺ふに、善く師若霖の説を承けて従来称名の外を論ぜざるの学説を改め、名号法体を指して直に行と名けたり」（『新編真宗全書』教義編二〇、五三四頁）と述べている。日高達善氏は「宗学史上に於ける行信論」に、「法霖は師若霖をうけて所行説をとり」（『龍谷大学論叢』第二五二号、一一一頁）と述べている。大沼善隆氏は「空華学派の行信説を論じて善護師のそれに及ぶ」に、「師の行信説は名号大行説にして師父若霖の所見を紹述開展せしもの也」（『龍谷大学論叢』第二八一号、四頁）と述べている。普賢大円氏は「法霖並にその時代の行信思想」に、「行信思想の研究は法霖に至って長足の進歩發達が果遂せしめられた。彼は前時代の能行説なりしに対して所行説を主張し、行信思想發達史上に一新生面を展開せしめた」（『真宗研究』第三〇号、五六頁）と述べている。大原性実氏は「日溪法霖の宗学」に、「行信論上の所行説なるもの、理論的基礎は実に法霖によって築かれたものである。即ち在来の学匠が名号に對する釈義を称名念仏として、口称能行となせるに反して、造作の義とせず、撰化の仏力と見、所謂法体大行南無阿弥陀仏のとなりと定めたことは、宗学史上に於ける行信論の一大展開であつて、法霖の功績と称さるゝものである」（『顕真学報』第二号、七七頁）と述べている。

6 普賢大円『真宗行信論の組織的研究』（興教書院、一九三五年）四頁参照
 なお、教学史上における真宗行信論の研究の先駆をなした西谷順誓氏は、『教行信証講話—教義篇—』（興教書

院、一九一八年）五一―五六頁において行信論の論点を次の三つに区分している。

① 行とは何ぞや

② 信とは何ぞや

③ 行信とは何ぞや

そして詰まるところ、行信論とは次の三点を考究するものであるとの見解を提示している。

① 称名と信心の関係

② 信心と名号の関係

③ 称名と名号の関係

⁷ 普賢大円『真宗行信論の組織的研究』（興教書院、一九三五年）八八・八九頁

⁸ 普賢大円『真宗行信論の組織的研究』（興教書院、一九三五年）一六六・一六七頁

⁹ 普賢大円『真宗行信論の組織的研究』（興教書院、一九三五年）二八〇頁

¹⁰ 普賢大円『真宗行信論の組織的研究』（興教書院、一九三五年）三二五頁

¹¹ 法体大行の思想についての見解は、特に大江淳誠師の「行信両卷の見方について―安井広度氏の所説に対して―」（『真宗研究』第三輯、一九五七年）、「行信両卷の見方について―再び安井講師の所説に対する―」（『龍谷大学論集』第三六二号、一九五九年）、「行信に関する所見―三たび安井氏に答える―」（『真宗学』第二四号、一九六一年）といった三本の論考を参考にした。

¹² 日蓮宗一致派では、飯高・松崎の両談林を根本談林とし、関東八談林や関西六談林が、勝劣派においても関東・関西に七談林が成立。新義真言宗では関東十一談林、天台宗では東叡山学寮、曹洞宗では旃檀林、浄土宗では関東十八檀林などが成立している。（福原亮巖「徳川初期の仏教諸宗学事状況」『龍谷大学論集』第三七〇号、一九六二年）参照

¹³ 准玄の能化就任時期の問題は、次の二通りの見解に分かれる。

A、寛永一六年（一六三九）学林創建、同年一月慶讃会、同年准玄能化就任、翌寛永一七年（一六四〇）

准玄和讃開講

B、寛永一六年（一六三九）学林創建、翌寛永一七年（一六四〇）三月慶讃会、同年准玄能化就任、同年准

玄和讃開講

いまは『学寮造立事付以後法論次第』及び『大谷本願寺通紀』の記述に依り、「A」の立場を採用した。なお、この点については第二章の【脚注6】に詳述している。

¹⁴ 現在、学林初代能化の任を拝命した准玄は歴代の能化に数えないことが通例となっている。つまり、西吟が初代に位置づけられるということである。これは、准玄が示寂した慶安元年（一六四八）からおよそ半世紀を経た元禄八年（一六九五）に、その孫にあたる出口光善寺の寂玄（生没年不詳）が名塩教行寺の寂超（生没年不詳）とともに異義を弘め、知空の検覈をうけた後、翌元禄九年（一六九六）に大谷派に改派したことに起因する。

¹⁵ 三業惑乱終結後、学林は文化四年（一八〇七）に再開される運びとなったが、同年四月一五日の開繙に際して能化職が置かれることはなく、大阪の衆鎧（一七二一―一八〇九）、越中の慧航（生年不詳―一八二九）に代講が命じられた。ここに准玄以来一六〇余年継承された能化制度の廃止を見ることがとなる。文政七年（一八二四）には新たに学階が設けられることとなり、越中の杳旭（一七六四―一八三八）、慧航、和泉の性海（一七六五―一八三八）、播磨の徳潤（一七六七―一八二四）、安芸の雲幢（一七五九―一八二四）、石見の自謙（一七五一―一八四六）、豊前の玄肅（一七六八―一八四二）の七名が勧学に命じられた。このうち、安芸の雲幢は病のため辞退したが、加えて大和の聞号（一七七一―一八三一）、播磨の廓忍（一七七五―一八三八）、近江の大濤（生年不詳―一八二六）が拝命を受けたため、九名が勧学となり、それ以降は九名の中から毎年一名が年預勧学として学林統率の任に当たることとなった。ここに新たな年預勧学制の創設を見る。（本願寺史料研究所編『本願寺史』第二卷、浄土真宗本願寺派宗務所、一九六八年）三九九・四〇〇頁参照

¹⁶ 藤田（現姓三浦）真証氏は、『西吟教学の研究―近世初期教学の課題―』（学位請求論文、二〇一一年）第五章に事理の互具に浄土教の最勝性を見出す鎮西派系典籍の大量出版（二六一〇―一六五〇年代）に着目し、西吟が当時の浄土教批判に対し、そうした鎮西派の典籍を下地として、理に言及するといった対外的な教学を形成するに至ったことを論証している。

¹⁷ 菌田香融氏は「日溪法霖の生涯と業績―近世宗学史研究ノート―」に、「知空以来の能行説で固められた学林の中へ、絢爛たる学識をふりかざして宗学に新傾向を吹込んだ法霖のデビューぶりは、まことに華やかなものであった。（中略）：真宗教学は僅々二十年程の間に、能行説から所行説へと百八十度の転向をとげたのである」（『近世仏教 史料と研究』第三卷第一号、一八頁）と述べている。所行説への転向については諸

1 8 説あるため、いまは近世前中期に転向をとげたという点のみ採用した。
大原性夷氏は「願生帰命弁を中心とせる帰命の信相に関する論難」に、「三業帰命説が行信論上に於ける能行説を中心として発展せることはこの際特に注意を要することゝ思ふ」(『龍谷大学論叢』第二六六号、五五・五六頁)と述べており、近世前中期の行信論そのものが三業惑乱へと繋がる教学的土壌となる旨に言及している。

- 1 9 宗朗『龍谷講主伝』、海蔵『浄土真宗僧宝伝』、龍護『清流紀談』、未詳『古徳事蹟伝』、玄妙『先哲遺事』、他
- 2 0 明和五年(一七六八)の成立
- 2 1 寛政三年(一七九一)の成立
- 2 2 文政三年(一八二〇)の成立
- 2 3 天保四年(一八三三)の成立
- 2 4 天保一五年(一八四五)の成立
- 2 5 嘉永一年(一八四八)の成立
- 2 6 『新編真宗全書』史伝編第一〇卷所収、思文閣、一九七七年、原著初編一八九一年、後編一九〇〇年
- 2 7 『新編真宗全書』史伝編第一〇卷所収、思文閣、一九七七年、原著一九〇一年
- 2 8 福井県越前国今立郡鯖江町誠照寺内三田村清、一九一一年
- 2 9 法文館、一九一一年
- 3 0 興教書院、一九一一年
- 3 1 高田専修寺遠忌法務院文書部、一九一二年
- 3 2 平樂寺書店、一九一二年
- 3 3 無我山房、一九一五年
- 3 4 丙午出版社、一九一六年
- 3 5 『新編真宗全書』教義編第二〇卷所収、白樺、一九九四年、原著一九二〇年
- 3 6 本派本願寺教務部、一九二〇年
- 3 7 広瀬南雄・橋川正『真宗教義及真宗史』収録、法蔵館、一九二四年
- 3 8 同朋舎、一九三〇年

序 論

- 3 9 大雄閣、一九三四年
4 0 興教書院、一九三五年
4 1 法藏館、一九三五年
4 2 本願寺築地別院、一九三七年
4 3 龍谷大学出版部、一九三九年
4 4 『続真宗大系』第二〇卷所収、真宗典籍刊行会、一九四一年
4 5 永田文昌堂、一九五二年
4 6 永田文昌堂、一九六〇年
4 7 丁子屋書店、一九六〇年
4 8 永田文昌堂、一九六三年
4 9 浄土真宗本願寺派宗務所、一九六八年
5 0 清文堂出版、一九七七年
5 1 法藏館、一九八〇年
5 2 本願寺築地別院、一九八五年
5 3 平樂寺書店、一九九六年
5 4 龍谷大学、二〇〇〇年
5 5 法藏館、二〇一一年
5 6 本願寺出版社、二〇一五年
5 7 内藤知康編『親鸞教義の諸問題』永田文昌堂、二〇一七年
5 8 『六条学報』第三〇号、一九〇四年
5 9 『六条学報』第一五九号、一九一五年
6 0 『六条学報』第一六〇号、一九一五年
6 1 『六条学報』第一六一号、一九一五年
6 2 『龍谷大学論叢』第二五三号、一九二三年
6 3 『龍谷大学論叢』第二六三号、一九二五年

- 64 『龍谷大学論叢』第二八八号、一九二九年
- 65 『宗学院論集』第八号、一九三一年
- 66 『顕真学報』第一六号、一九三六年
- 67 『龍谷学報』第三二六号、一九三九年
- 68 『龍谷大学論集』第三七〇号、一九六二年
- 69 『龍谷大学論集』第三七〇号、一九六二年
- 70 橋本博士退官記念仏教研究論集刊行会編『仏教研究論集』清文堂、一九七五年
- 71 『伝道院紀要』第二一号、一九七八年
- 72 『伝道院紀要』第二一号、一九七八年
- 73 『伝道院紀要』第二二・二三合併号、一九七九年
- 74 『近世仏教 史料と研究』第四卷第一号、一九七九年
- 75 二葉憲香編『国家と仏教』近世・近代編所収、一九八〇年
- 76 『近世思想論』所収、一九八一年、二四七頁参照
- 77 『龍谷紀要』第八卷第二号、一九八六年
- 78 『仏教文化研究所紀要』第二六集、一九八七年
- 79 『福岡光超先生還暦記念 真宗史論叢』永田文昌堂、一九九三年
- 80 『龍谷教学』第四〇号、二〇〇五年
- 81 『印度学仏教学研究』第五六卷第一号、二〇〇七年
- 82 『真宗研究会紀要』第三九号、二〇〇七年
- 83 『印度学仏教学研究』第五五卷第二号、二〇〇七年
- 84 『真宗学』第一一八号、二〇〇八年
- 85 法藏館、二〇〇八年
- 86 『真宗研究』第五三輯、二〇〇九年
- 87 学位請求論文、二〇一一年
- 88 『宗学院論集』第八四号、二〇一二年

113	『龍谷教学』第四〇号、二〇〇五年
112	『顕真学報』第一六号、一九三六年
111	『真宗学』第一四一・一四二合併号、二〇二〇年
110	『真宗学』第一四〇号、二〇一九年
109	『印度学仏教学研究』第六七卷第二号、二〇一九年
108	『真宗学』第一三七・一三八合併号、二〇一八年
107	『印度学仏教学研究』第六五卷第二号、二〇一七年
106	『宗学院論集』第八七号、二〇一五年
105	『印度学仏教学研究』第六三卷第一号、二〇一四年
104	『印度学仏教学研究』第六二卷第二号、二〇一四年
103	『仏教文化研究所紀要』第二九集、二〇一〇年
102	『宗学院論集』第八二号、二〇一〇年
101	『法政論叢』第四六卷第一号、二〇〇九年
100	『印度学仏教学研究』第五八卷第一号、二〇〇九年
99	『法政論叢』第四二卷第一号、二〇〇五年
98	『真宗研究』第八輯、一九六三年
97	『近世仏教 史料と研究』第三号、一九六一年
96	『近世仏教 史料と研究』第一号、一九六〇年
95	『龍谷学報』第三二六号、一九三九年
94	『龍谷学報』第一五号、一九三六年
93	『龍谷大学論集』第二八四号、一九二九年
92	『六条学報』第一六八号、一九一五年
91	『六条学報』第一五八号、一九一四年
90	『六条学報』第一五六号、一九一四年
89	『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第三四集、二〇一二年

- 1 1 4 『真宗学』第一四〇号、二〇一九年
1 1 5 『教海一瀾』第三六号、一八九九年
1 1 6 『六条学報』第一二九号、一九一二年
1 1 7 『六条学報』第一三二号、一九一二年
1 1 8 『六条学報』第一三四号、一九一二年
1 1 9 『六条学報』第一五三号、一九一四年
1 2 0 『龍谷大学論叢』第二八一号、一九二八年
1 2 1 『真宗研究』第三〇号、一九三〇年
1 2 2 『顕真学報』第二号、一九三〇年
1 2 3 『龍谷大学論叢』第三〇二号、一九三二年
1 2 4 『宗学院論集』第一一号、一九三二年
1 2 5 『顕真学報』第一六号、一九三六年
1 2 6 『仏教学報』第三号、一九四〇年
1 2 7 『近世仏教』史料と研究』第三卷第一号、一九六三年
1 2 8 『龍谷紀要』第四卷第一号、一九八二年
1 2 9 『真宗研究』第二七輯、一九八三年
1 3 0 『近世仏教』史料と研究』第六卷第一号、一九八三年
1 3 1 『真宗教学の諸問題』佐藤三千雄教授還暦記念、一九八三年
1 3 2 『龍谷紀要』第六卷第二号、一九八四年
1 3 3 『歴史と伝承』日野昭博士還暦記念論文集、一九八八年
1 3 4 『真宗学』第八九号、一九九四年
1 3 5 『宗学院論集』第七八号、二〇〇六年
1 3 6 普賢氏は『真宗行信論の組織的研究』の中で当書の目的について次のように述べている。

その学説は多種多様であって、何れが親鸞聖人の真意に最も近きかを知り難い。故に数多き学説を組織的に叙述して、その区別を明らかにし、これに一定の批評を加へ、最も妥当なる学説を発見せんとする

が本論の目的である。

〔真宗行信論の組織的研究〕五頁

137 『真宗研究会紀要』第一二号、一九七九年

138 『真宗学』第一一八号、二〇〇八年

139 『印度学仏教学研究』第六四卷第一号、二〇一五年

140 西谷氏は『真宗教義及宗学之大系』の中で次のように述べている。

普及時代の学匠が「強ち空霖二公に限らず」殆んど申し合せたる如く所行説を取りたりしものは、思想推移の大勢上寧ろ当然なりしを知れり。蓋し興起時代の学匠が取りし所の能行大行説は、一面通途浄土教の称名往生説に濫じ、他面純他力教の唯心往生に抵触する所少なからず、かかる欠点は、少しく宗学の發達したる普及時代の学匠の等しく認識したる所なるべし。以茲彼等は当時比較的欠損なしと考へたる所行大行説を主張して、別途法門の特色を發揮せんとせしは固より怪しむに足らざる也。

〔真宗教義及宗学之大系〕二三八頁

141 慶秀 『浄土和讃私記』本、二丁左、及び『安心決定鈔私記』本、二五丁右参照

142 慶秀 『浄土和讃私記』本、七丁右参照

143 慶秀 『安心決定鈔私記』末、一五丁右参照

144 西吟 『正信念仏偈要解』三、一〇丁左『釈氏要覽』引用文参照

145 所行 『正信念仏偈要解』二、五二丁右参照

能行 『正信念仏偈要解』二、六五丁右参照

146 知空 『浄土文類聚鈔講録』上、一八丁右

147 知空 『浄土文類聚鈔講録』上、六丁左・七丁右・三一丁左、『浄土文類聚鈔講録』下、一四丁左・二〇丁左

148 知空 『浄土文類聚鈔講録』上、二五丁左

149 若霖 『正信念仏偈文軌』(『真宗叢書』四、三四頁)『法華経』「譬喩品」引用文参照

150 西谷順誓 『教行信証講話—教義篇—』(興教書院、一九一八年)六〇頁

151 普賢大円氏は『真宗行信論の組織的研究』に、「この鮮妙の主張は一言もつてこれを尽せば、『六要』の(所行)が若し可称の一義に局るならば、教に於ける規範としての称名としてもよいけれ共、それは可聞可称の兩義に通ずるが故に、法体大行とせねばならないと云ふにあると思ふ」(『真宗行信論の組織的研究』一〇頁)

と述べている。鮮妙（一八三五—一九一四）の主張は『六要鈔』における「所行」の用例に法体大行の思想を見出すものである。普賢氏は、『六要鈔』の用例は鮮妙が述べるような法体大行の思想的立場にあるものでないとする。ここで普賢氏は、後世の真宗学界における法体大行の定義そのものは鮮妙の「所行」理解に依ることを示している。

152 普賢大円『真宗行信論の組織的研究』（興教書院、一九三五年）八七—一六三頁参照

なお、本文に図示した学轍別の学匠は、普賢氏が当該書で取り上げている学匠である。

153 あるいは能行説・所行説の立場を区分けする基準について、豊原宣秀氏は「所行系大行思想の考察」に「而して斯く能行、所行に分るゝ分岐点を一言にして云はゞ『行巻』を称名の巻とするか、名号の巻とするかに依って決定され、前者を能行系、後者を所行系となす」（『龍谷学報』第三〇五号、二三六頁）と述べている。

154 こうした聖道門自力の立場をもって浄土門他力を理解せんとする偏見に対する親鸞の姿勢は、顕智の門弟である教忍房に宛てた消息『親鸞聖人御消息集』第八通にうかがうことができる。

また有念・無念とまふすことは、他力の法文にはあらぬことにてさふらふ。聖道門にまふすことにてさふらふなり。みな自力聖道の法文なり。阿弥陀如来の選択本願念仏は、有念の義にもあらず、無念の義にもあらずとまふしさふらふなり。いかなるひとまふしさふらふとも、ゆめゆめもちゐさせたまふべからずさふらふ。

有念・無念は聖道門自力の教えであり、浄土門他力の教えには何があっても用いてはならないと誠めている。後述する西吟と月感の論争も、親鸞のこうした姿勢に基づくものであることが推測される。

第一章 慶秀の行信論とその構造

第一節 慶秀の行実と研究史の整理

第一項 慶秀の生涯

慶秀（一五五八～一六〇九）は、永禄元年（一五五八）三月一日、生島友国の次男として生まれた¹。俗名を生島弥六郎という²。元龜三年（一五七二）一五歳の時、顕如（一五四三～一五九二）のもとで得度し、法名を慶秀と賜った。その志を深く尊重した教如（一五五八～一六一四）は、慶秀に寺内七条堀川長福寺を与え³、本山の堂衆に列ならせたという。江戸期に入り、教如の復職に際して尽力したため、徳川家康によりその功が賞され、大和新家の地の山林四万三千余坪を賜わった。その地に長福寺（現新家長福寺）を建立したが、晩年には赤部の地に草庵を結び、同じく長福寺と呼び隠居生活を送ったという。慶長一四年（一六〇九）三月一六日に五二歳で示寂した。

第二項 慶秀の著作

慶秀の著作は、井上哲雄氏の『真宗学匠著述目録』に六部が紹介されている⁴。そのほか、『大谷派先輩著述目録』や『大谷派学事史』に詳しい。いまは慶秀の著作として、成稿・刊行年が明確なものを成稿年順に、成稿・刊行が不明確なものを五十音順に列記する。

《成稿・刊行年が明確なもの》

『正信念仏偈私記』二卷

慶長一〇年（一六〇五）成稿⁵

『三帖和讃私記』六卷

慶長一一年（一六〇六）成稿⁶

『御伝鈔私記』五卷⁸

慶安 三年（一六五〇）刊行⁹

『安心決定鈔私記』二卷¹⁰

寛文 五年（一六六五）刊行¹¹

《成稿・刊行年が不明確なもの》

『頭名鈔私記』¹²

『持名鈔私記』二卷¹³

『証如上人御往生日記』一卷¹⁴

『大日本国王代紀』¹⁵

『破邪頭正鈔私記』¹⁶

第三項 研究史の整理

慶秀は江戸期の学匠として扱う際には大谷派、戦国期の学匠として扱う際にはいずれにも属さないとして位置づけられる¹⁷⁾。その行信論に対する先行研究の指摘を整理すると、次の五点にまとめることができる。

- (一) 行において能所不二を語る
- (二) 所行名号に就いて立信を語る
- (三) 心行不離・心行具足を語る
- (四) 唯信正因を的示する
- (五) 名体不二に立脚し称名正定業を談じ念称是一を釈述する

先ず、「(一) 行において能所不二を語る」とは、主として次の『正信念仏偈私記』の記述に依拠する指摘である。

次に題号を積せば『六要鈔』には、「(正)とは傍に對し邪に對し雜に對す、(信)とは疑に對す、今は是れ行に對す。所行法に就て能信の名を挙ぐ」(已上) 問ふ、いま所行の法とはすなはち南無阿彌陀仏なり。この行体に於いて信を立つるは、その義異論なし。就行立信といふこれなり。ただし、題に「正信念仏」といふ。「念仏」とは能行なるが故に能行に於いて信を立つるにあらざや。もししからは今家相承の本意に違す、いかん。 答ふ、『文類聚鈔』には、「念仏はすなはちこれ南無阿彌陀仏なり」(已上) これすなはち能所不二のいはれなり。

「正信念仏偈」の題号を釈す箇所である。ここで慶秀は、『六要鈔』「所行法に就て能信の名を挙ぐ」の記述と題号「正信念仏偈」との相違を問題にしている。『六要鈔』が信行の能所関係を示すのに対し、慶秀は念仏の上に能所関係を示すといった相違が見られる。教学史上における能行・所行といった用例の初見がこの『正信念仏偈私記』の記述にあると評される由縁である。

次に、「(二) 所行名号に就いて立信を語る」とは、主として次の『正信念仏偈私記』の記述に依拠する指摘である。

まさに知るべし、雑行を捨て正行に帰し、助業を傍らにして正業を専らにし、疑なく慮りなく名号の一法に於いて信心を立てるを名て「正信念仏」といふなり。
〔『正信念仏偈私記』一丁右・左〕

同じく題号を釈す箇所である。「名号の一法に於いて信心を立てる」の記述を前掲の「所行の法とはすなはち南無阿彌陀仏なり。この行体に於いて信を立つる」の記述に对照させると、「所行の法」たる「南無阿彌陀仏」の「行体」が「名号の一法」を指すことが知られる。

次に、「(三) 心行不離・心行具足を語る」とは、次の記述に依拠する指摘である。

また第一の句は称名、第二の句は信心、心行不離にして往生の因と為すことを明かす。

〔『正信念仏偈私記』十丁右〕

仏願を信ずる意、誠あれば称名も懈らず、称名懈らざれば信心もいよいよ増長す。かくのごとく心行具足するを
眞実信心と名け、これを往生の正因とす。
〔高僧和讃私記〕末、一一丁左

一つ目の記述は、「正信念仏偈」弥陀章「本願名号正定業 至心信樂願為因」(二、六〇)の句を釈す箇所であり、
二つ目の記述は、『高僧和讃』『善導讃』『助正ならべて修するをば すなはち雑修となづけたり 一心をえざるひとな
れば 仏恩報ずることろなし』(二、四三八)を釈す箇所である。称名と信心の不離、称名と信心の具足をそれぞれ語
ることから、心行は信心と称名の意であることが知られる。

次に、「(四) 唯信正因を的示する」とは、西谷順誓氏が『高僧和讃私記』「もし本願相応の機ありて心行相続せば、
自余の助行これを修せずといへども不足なし。もし信心弱く称名懈らば、助行を加て以て相続すべし」(『高僧和讃私
記』末、一一丁左・一二丁右)の記述をもって慶秀の「(三) 心行不離・心行具足」理解に疑義を呈するのに対し¹⁸⁾、
日高達善氏が応じるかたちで指摘する見解である。日高氏は『改邪鈔』の引用を根拠として、慶秀は心行具足を示す
ものの、心行具足の称名念仏に往因を語る立場にないことを指摘している¹⁹⁾。

最後に、「(五) 名体不二に立脚し称名正定業を談じ念称是一を釈述する」とは、次の記述に依拠する指摘である。

心に領解するは仏体の功德、口に唱るはすなはちその名、しかるに名体不二なる故に心念口称みなこれ一なりと
いふなり。
〔安心決定鈔私記〕末、一九丁右

「名号も名体不二の故に正定業」というのは口称を正定業とする旨を明かす。〔安心決定鈔私記〕末、二十丁左)

一つ目の記述は、名体不二に基づいて念称は一が成立する旨を述べるものである。二つ目の記述は、所釈の本文が名体不二を根拠に名号正定業を示すのに対し、慶秀が称名正定業の意として釈述するものである。いずれも『安心決定鈔』の註釈であることから、慶秀のこうした見解は『安心決定鈔』理解に基づくものと思われる。

慶秀の行信論は、西谷氏によって(一)(二)(三)が指摘され²⁰、日高氏によって(四)(五)の指摘が加えられて以降²¹、鈴木法琛氏によって一度は能行説の立場にあるとの指摘がなされるものの²²、所行説にあるとの評価が通説となっている。

一方、普賢大円氏は、西谷・日高両氏の見解をうけるかたちで、慶秀の行信論は所行説の立場にあるものの能行的色彩が濃厚であると評している²³。具体的には、「(一)行において能所不二」を語り、「(二)所行名号に就いて立信を語る」ことから所行説、「(四)唯信正因を的示する」も「(三)心行不離・心行具足を語る」ことから心行具足をもつて往因の満足とする能行的色彩にあるとの評価である。また、慶秀の行信論が所行説の立場をとる背景に、本願寺派の学匠に比して余乗の知識の浅く、『安心決定鈔』に造詣が深いといった二点があることを指摘した上で、大行を論じる中で『安心決定鈔』の法体大行説を参考にするとの指摘をなしている²⁴。

広瀬南雄氏は、普賢氏の見解をうけて、特に慶秀の『安心決定鈔』理解に注意を払いつつその行信論を論じており、大行論では、慶秀に形而上学的に存する先験的実在としての所行思想を見、そうした名号の根本源流に仏体を見ると指摘している。また、慶秀は能行に所行の価値を認め、信行具足の信心を語るとして、後年における三業帰命の胚珠が存することを指摘している²⁵。

なお、近年では、三浦真証氏が『正信偈私記』の引用典籍及び引用文を分析することで、鎮西派系統の註釈書の引用典籍及び引用文との一致を指摘しており、慶秀が鎮西系典籍を参考にしていたことを明らかにしている²⁶。

第二節 慶秀の第十七願理解

第一項 問題の所在

慶秀は、戦国期から江戸期を生きた、宗門末徒の宗学の先駆をなした人物である²⁷。大谷派の所行論者の嚆矢としてもよく知られており、慶秀を筆頭に近世初期の大谷派の行信論は所行説の立場にあるとの評価が通説となっている²⁸。一方、近世初期の本願寺派の行信論は、能行説の立場にあるとの評価が通説となる。こうした能行説・所行説といった立場を区分する基準は、行信論における法体大行という要素にある。すなわち、慶秀ならびに近世初期の大谷派の行信論は法体大行の思想が見出されるとの観点より所行説の立場に、近世初期の本願寺派の行信論は法体大行説の思想が見出されないとの観点より能行説の立場にあると評されるものとなる。

近世初期の行信論におけるこうした両派の評価の相違は、両派の教学を明確に区分し、相互の教学的影響がないことを念頭に置いたものといわねばならない。しかし、本願寺の東西分離に伴う両派の軋轢を考慮する必要はあるものの、慶秀の著作が本願寺派を含めた門末の学匠による聖典註釈の嚆矢となることに鑑みれば、宗派を問わず、さまざまな学匠が慶秀の著作、あるいは教学の影響下にあったと考えるのが穏当であり、慶秀に法体大行の思想が見出されるところにもかかわらず、本願寺派の学匠である西吟や知空、あるいは若霖に法体大行の思想が見出されないとする

見解には疑問が残るといわざるを得ない。

慶秀が所行説にあるとの評価は、『正信念仏偈私記』に見られる次の記述に依拠するものである。

①問ふ、いま所行の法とはすなはち南無阿弥陀仏なり。この行体に於いて信を立つるは、その義異論なし。就行立信といふこれなり。ただし、題に「正信念仏」といふ。「念仏」とは能行なるが故に能行に於いて信を立つるにあらずや。もししからば今家相承の本意に違す、いかん。答ふ、『文類聚鈔』には「念仏はすなはちこれ南無阿弥陀仏なり」(已上) これすなはち能所不二のいはれなり。 (『正信念仏偈私記』一丁左・右)

②雑行を捨て正行に帰し、助業を傍らにして正業を専らにし、疑なく慮りなく名号の一法に於いて信心を立てるを、名て「正信念仏」といふなり。 (『正信念仏偈私記』二丁右・左)

①は『六要鈔』の文意ならびに善導の釈義を踏まえて問答を設ける箇所である。所行の法は六字の南無阿弥陀仏であり、就行立信はこの行体に信を立てるとの意であるが、題号の「念仏」は能行であつて能行立信の意であるから、題号の義と真宗相承の本意とが相違するのではないかと問い、『浄土文類聚鈔』に「念仏則南無阿弥陀仏也」とあるように、「念仏」と「南無阿弥陀仏」は能所不二であるから真宗相承の本意に相違しないと回答している。これは、能行立信の説示であつても齟齬は生じないことを明かすものと考えられる。②は能所不二を踏まえて、正信念仏の意が名号立信にあることを示すものである。

慶秀の行信論は、いま示すところの二箇所の記述に依拠するかたちで、能所不二の所行名号に信を立てる²⁹、ある

いは法体大行の思想が見られ³⁰、形而上学的に存在する所行法を認める³¹と評されている。しかし、これらの記述は、念仏に能所不二を示し、名号立信を語るものの、その本意は衆生の能行に名号を同ぜしめる点にあり、称名に別して名号法を語るものではない。つまり、能行の上に名号を語らんとするものであり、能行を抜きに名号を語るものではない。したがって、慶秀に法体大行の思想が見出されるとする評価には、一考の余地があるように思われる。

そこで注目したいのは、鈴木法琛氏の指摘である。鈴木氏は、慶秀の行信論は所行説に相似するが、慶秀のいう行体あるいは名号は、後世にいう称を超越した法体大行の思想に同じでないとして、慶秀の行信論は他仏の名号に対し阿弥陀仏の名号を語る相対的なものであり、阿弥陀仏の名を呼ぶ念仏の意を示すものであると評している³²。こうした見解は、名号を直ちに法体大行に位置づけるのではなく、慶秀の名号理解に鑑みてその行信論を推し量るものとして傾聴に値する。また、慶秀の行信論における本願寺派の学匠への思想的―貫性という観点からすると穏当な解釈と考えられ、このことから慶秀の行信論は二様に評価し得るものであることが推測される。

そこで本節では、これまで『正信念仏偈私記』に見られる一部分を切り取るかたちで結論づけられてきた慶秀の行信論について、現存する慶秀の著作、『正信念仏偈私記』二巻、『三帖和讃私記』六巻、『安心決定鈔私記』二巻の三部を用いて、殊に慶秀の第十七願理解に着目するかたちで考察を行う。方法としては、先ず、慶秀の上に見られる第十七願への言及箇所を確認することでその特色を把握する。次に、その特色をそれぞれ検討することで、慶秀の第十七願理解について検討する。これらの考察を通じて、その行信論は能行説、所行説のいずれの立場にも評価し得るものであることを明らかにしたい。

第二項 第十七願への言及箇所

はじめに、慶秀における第十七願への言及箇所を確認したい。第十七願への言及は、『正信念仏偈私記』一箇所、『浄土和讃私記』一箇所、『高僧和讃私記』一箇所の計三箇所にうかがえる。

① 『正信念仏偈私記』

初の一句は十七の願の意、次の一句は十八の願の意、これすなわちその因なり。後の二句は十一の願の益、これすなわちその果なり。また第一の句は称名、第二の句は信心、心行不離にして往生の因と為すことを明かす。ただし当流の正意は、『改邪鈔』にいうがごとし。

（『正信念仏偈私記』一〇丁右）

② 『浄土和讃私記』末

「悲願」といふは第十七の諸仏咨嗟の願をさす。これすなはち諸仏証誠はこの願の酬報なるが故なり。

（『浄土和讃私記』末、二七丁右・左）

③ 『高僧和讃私記』本

「悲願の信行」というは、信はいわゆる十八の願の信心、行はいわゆる十七の願の称名なり。

（『高僧和讃私記』本、四一丁右）

①は「正信偈」弥陀章「本願名号正定業 至心信樂願為因 成等覺証大涅槃 必至滅度願成就」(二、六〇、六一)を釈す箇所である。「本願名号正定業」は第十七願の称名、「至心信樂願為因」は第十八願の信心の意であると述べている。こうした見解は、存覚『六要鈔』、蓮如『正信偈大意』をうけるものと思われる³³。結びに『改邪鈔』への言及が見られ、その文意に鑑みれば³⁴、慶秀のいう第十七願の称名が衆生の称名を指すことは明白である。

②は『浄土和讃』『弥陀経讃』『諸仏の護念証誠は 悲願成就のゆへなれば 金剛心をえんひとは 弥陀の大恩報ずべし』(二、三八〇)の「悲願」を釈す箇所である。諸仏の証誠は第十七願の酬報であるから、「悲願」は第十七願を指すと述べている。いまは慶秀が諸仏の証誠を第十七願の成就に見ることが知られる。

③は『高僧和讃』『曇鸞讃』『往相の回向とくことは 弥陀の方便ときいたり 悲願の信行えしむれば 生死すなはち涅槃なり』(二、四二二)の「悲願の信行」を釈す箇所である。第十七願の称名とあり、その意味するところは的確に捕捉できないが、いまは『正信念仏偈私記』の文意に準ずるものと思われる。

以上、その位置づけより慶秀が第十七願に言及する三箇所の記述を分類すれば、次に二通りとなる。

- | | | | |
|-------|----|---|------------|
| 諸仏の証誠 | …… | ② | 『浄土和讃私記』 |
| 衆生の称名 | …… | ① | 『正信念仏偈私記』、 |
| | | ③ | 『高僧和讃私記』 |

第三項 諸仏の証誠理解の検討

『浄土和讃私記』において、慶秀は第十七願を諸仏の証誠と理解する。「証誠」は真実であることを証明するといっ

た意味であり、三部経に説示される語でない。本項では、慶秀のこうした第十七願理解の成立過程を考察する。

(一) 親鸞に見られる第十七願の諸仏証誠理解

第十七願における諸仏の証誠理解の成立過程を考察するに先立って、親鸞における諸仏の証誠理解への言及箇所を確認しておきたい。親鸞が第十七願の言及とともに諸仏の証誠を示す主だった記述は、『一念多念文意』一箇所、『唯信鈔文意』一箇所、『御消息』一箇所の三箇所に見出される。

① 『一念多念文意』

『阿弥陀経』(意)に、「一日乃至七日、名号をとなふべし」と、釈迦如来ときおきたまへる御のりなり。この『経』は無問自説経とまふす。この『経』をときたまひしに、如来にとひたてまつる人もなし。これすなわち釈尊出世の本懐をあらわさんとおぼしめすゆへに、無問自説とまふすなり。弥陀選択の本願、十方諸仏の証誠、諸仏出世の素懐、恒沙如来の護念は、諸仏咨嗟の御ちかひをあらはさむとなり。

(二、六七〇)

② 『唯信鈔文意』

法蔵菩薩の四十八大願の中に、第十七の願に、十方無量の諸仏にわがなをほめられむ、となへられむとちかひたまへる、一乗大智海の誓願成就したまへるによりてなり。『阿弥陀経』の証誠護念のありさまにてあきらかなり。

(二、六九一)

③『御消息』

諸仏称名の願とまふし、諸仏咨嗟の願とまふしさふらふなるは、十方衆生をすゝめんためときこえたり。また十方衆生の疑心をとどめん料ときこえてさふらふ。『弥陀経』の十方諸仏の証誠のやうにてきこえたり。

(二、八四九)

①は『仏説阿弥陀経』(以下『小経』と略称)に言及した後、諸仏の証誠は第十七願に依る旨を示すものである。②は第十七願の成就を『小経』六方段の諸仏証誠のあり様として示すものである。③は第十七願の願名が『小経』の六方段に示される諸仏の証誠のあり様に基づく旨を示すものである。

いずれも、第十七願の成就を『小経』六方段の説示に見出しており、慶秀のこうした第十七願理解が親鸞を忠実にうけるものであることが知られる。

(二) 第十七願の位置づけの変遷

『仏説無量寿経』(以下『大経』と略称)の註釈書には、中国成立のものに、浄影寺慧遠『無量寿経義疏』二卷、嘉祥大師吉蔵伝『無量寿経義疏』一卷があり、新羅成立のものに、法位(七世紀頃)『無量寿経義疏』、円測(六一三―六九六)『無量寿経疏』、元暁(六一七―六八六)『両卷無量寿経宗要』一卷、玄一(七世紀―八世紀初)『無量寿経記』、義寂(七世紀―八世紀初)『無量寿経述記』³⁵、憬興『無量寿経連義述文贊』三卷、太賢『無量寿経古迹記』一卷な

どがある。中でも、いまは四十八願の分類あるいは第十七願名への言及が見られるものを確認したい。

① 浄影寺慧遠『無量寿経義疏』

義要はただ三つ。文は別して七有り。義要の三とは、一つに撰法身の願、二つに撰浄土の願、三つに撰衆生の願なり。四十八の中に十二、十三、及び第十七はこれ撰法身なり。
〔大正蔵〕三七、一〇三頁b)

② 嘉祥大師吉蔵伝『無量寿経義疏』

この願分て三類と為す。これを明すに三願有り。浄土を願するに四十二願有り。眷属を得ることを願するに三願有り。法身を得ることを願するに三なり。この三文、聚を一處に在らず。ただ義に随てこれを作るのみ。
〔大正蔵〕三七、一二二頁b)

③ 法位『無量寿経義疏』

すなはち四十八有り。一々の中に於てみな二有り。いはく、願と誓なり。願はこれ希求の義、誓はこれ邀制の義なり。みな「設我得仏」等といふ、すなはちこれ願なり。「不取正覚」といふ、すなはち誓なり。もし義に約してこれをいへば、来りて十三願と為す。一に両願は無悪趣を願す。二に両願は色相を願じ各同なり。三に五願有り、五道を得と願す。四に一願有り、貪着無きことを願す。五に一願有り、定聚に住することを願す。六に二願有り、自身の光寿無限なることを願す。七に二願有り、聖衆と寿無限なることを願す。八に二願有り、悪名無くして善名普聞なることを願す。九に三願有り、往生をばみな得ることを願す。十に十二願有り、衆生と七徳満嚴浄なる

ことを願ず。十一に五願有り、光名の普益を願ず。十二に二願有り、天人の受樂を願ず。十三に九願有り、自界の他方大士益を獲ることを願ず。…(中略)…第八に二願有り、無惡名善名普聞とは、中に於て初願は衆無惡名を願ず。第二願は自身の有善名を願ず。

(惠谷隆戒『浄土教の新研究』三九八頁)

④ 玄一『無量寿経記』

一一の中にみな二有り。いはく、願と誓なり。願これ希求の義、誓これ邀制の義なり。みな「設我得仏」等といふ、これ願なり。「不取正覚」といふはすなはちこれ誓の言なり。もし義に約して類すれば、来りて十三願と為す。初に兩願は無惡趣を願ず。二に兩願は色相の斉同を願ず。三に五願有り、五通を得ることを願ず。四に一願有り、一に貪著無きなり。五に一願有り、定聚に住することを願ず。六に二願有り、自身の光寿無限なることを願ず。七に二願有り、望衆と寿無限なることを願ず。八に二願有り、惡名無くして善声普聞なることを願ず。九に三願有り、往生をばみな得ることを願ず。十に十二願有り、衆生と土徳満嚴淨なることを願ず。十一に五願有り、光名の普益を願ず。十二に二願有り、天人の受樂を願ず。十三に九願有り、自界の他方大士益を獲ることを願ず。…(中略)…咨嗟(音は上これ伊、下これ耶、実嘆にして嘆の音なり)

(『書陵部藏玄一撰『無量寿経記』 身延文庫藏義寂撰『無量寿経述記』三六・三七頁)

⑤ 義寂『無量寿経述記』

积有りてこの願相従ひて三と為す。一に撰浄土の願、二に撰法身の願、三に撰衆生の願、いはく、第十二、十三、十七これ撰法身なり…(中略)…第十七に諸仏同讚名字の願、この願は妙声功德を得。

⑥ 憬興『無量寿経連義述文贊』

四十八願に略して三意有り。一には求仏身の願なり。二には求仏土の願すなはち三十一と第三十二との願なり。三には利衆生の願すなはち余の四十三なり。この三意を以て四十八願の文を釈するに七有り。一には初の十一願摂衆生を願ず。二には次の二願は摂仏身を願ず。三には次の三願は摂衆生を願ず。四には次の一願は摂仏身を願ず。五には次の十三願は摂衆生を願ず。六には次の二願は摂仏土を願ず。七には後の十六願は摂衆生を願ず。：(中略)：述していはいはく、これは第四に摂法身の願なり。咨は讚なり。嗟は歎なり。

(『大正藏』三七、一五〇頁c、一五一頁b)

①の浄影寺慧遠『無量寿経義疏』は、四十八願を摂法身願・摂浄土願・摂衆生願の三つに分類し、第十七願を摂法身願と名づけている。②の嘉祥大師吉蔵伝『無量寿経義疏』は、四十八願を願浄土・願得眷属・願得法身に分類するが、願の配当に言及しないため、その位置づけは明確でない。③の法位『無量寿経義疏』は、四十八願を一三に分類した後、一々の願に願名を示し、第十七願を「願自身有善名」と名づけている。④の玄一『無量寿経記』は、文は法位『無量寿経義疏』に大方一致しており、第十七願は第十六願と併せて「願無悪名善声普聞」と示している。また、第十八願の直前に「咨嗟」、その細註に嘆の字が見られる。⑤の義寂『無量寿経述記』は、浄影寺慧遠をうけて四十八願を分類しており、第十七願に「諸仏同讚名字願」の願名を示している。⑥の憬興『無量寿経連義述文贊』は、四十八願を求仏身願・求仏土願・利衆生願に分類し、重ねて摂仏身・摂仏土・摂衆生に分類している。分類や願の配当は

浄影寺慧遠に準ずるものであり、第十七願の「咨嗟」を「讚嘆」の意と示している。

四十八願の分類は、多くの諸師が慧遠を踏襲しており、中でも第十七願は、慧遠に「摂法身」の願と名づけられて以降、義寂・憬興の頃に諸仏讚嘆との位置づけが明確になることが知られる。

次に、日本浄土教における第十七願への言及を確認しておきたい。良源『極楽浄土九品往生義』には次のようである。

第十七に十方諸仏称讚我名の願、『経』にはく「たとひわれ仏を得たらんに、十方世界の無量の諸仏、ことごとく咨嗟して、わが名を称せずは、正覚を取らじ」と。『宝積経』にはく、「もしわれ成仏せんに、無量の刹の中の無数の諸仏、ともにわが国を咨嗟し称嘆せずは、正覚を取らじ」と。問ていはく、仏号と仏国と文義異なり。二経の不同まさに如何が釈すべきや。答ていはく、『寿経』にわが名を讚んと願ずるは正報に約し、『積経』にわが国を讚んと願ずるは依報に約す。世俗門に依れば依正異なりといへども、勝義門に依れば依正不二なるが故に此彼の文相違無し。

（『浄全』一五、一七頁）

『大経』「咨嗟称我名」と『無量寿如来会』（以下『如来会』と略称）「咨嗟称嘆我国」における仏号と国土の相違について問い、仏は依正不二の立場であるから相違しないと回答している。「十方諸仏称讚我名願」との願名に諸仏讚嘆としての第十七願の位置づけがうかがえる。

最後に、真宗相承における第十七願への言及に触れておきたい。源信以前に第十七願への言及は見出されず、唯一、曇鸞『往生論註』（以下『論註』と略称）巻上、八番問答の第一問答にいわゆる第十七・第十八両願成就文が連引され

るが、成就文としての位置づけは見出されない。

これらを総合して考えるに、諸仏讃嘆といった第十七願の位置づけは、新羅浄土教より続く伝統であることが知られる。しかし、諸師の上に諸仏の証誠といった説示を見出すことはできない。加えて、第十七願成就文といった概念も見出されず、慶秀のこうした第十七願理解は、法然以降に成立したものであることが推測される。

(三) 善導の証誠理解

第十七願と諸仏の証誠との結びつきが諸師の上に見出されないため、ここでは諸仏の証誠について確認したい。先ず、真宗相承の上における諸仏の証誠という理解は、善導に端を発するものと思われる³⁷。善導は『観経疏』「序分義」一箇所、『観経疏』「定善義」一箇所、『観経疏』「散善義」一箇所、『往生礼讚』一箇所の計四箇所において証誠に言及している。その中、『観経疏』「序分義」阿難の証誠を除く三箇所は、親鸞に引用が見られる記述でもある。

① 『観経疏』「序分義」³⁸

自余の衆行はこれ善と名づくといへども、もし念仏に比ぶれば、まったく比較にあらず。この故に諸経の中に処々に広く念仏の機能を讃めたり。『無量寿経』の四十八願の中のごときは、ただもつばら弥陀の名号を念じて生ずることを得と明かす。また『弥陀経』の中のごときは、一日七日もつばら弥陀の名号を念じて生ずることを得と明かす。また十方恒沙の諸仏の証誠虚しからずと。またこの『経』の定散の文の中に、ただもつばら名号を念じて生ずることを得と標せり。この例一にあらず。広く念仏三昧を顕しおほりぬ。

(一、七四八)

② 『観経疏』 「定善義」 39

すなはち『弥陀経』の中に説きたまふ。釈迦極樂の種々の莊嚴を讚歎し、また「一切の凡夫、一日七日、一心にもつぱら弥陀の名号を念ずれば、さだめて往生を得」と勧めたまひ、次下の文に「十方におのおの恒河沙等の諸仏ましまして、同じく釈迦よく五濁惡時、惡世界、惡衆生、惡見、惡煩惱、惡邪、無信の盛りなる時において、弥陀の名号を指讚して、(衆生称念すればかならず往生を得)と勧めしたまふを讚じたまふ」とのたまふは、すなはちその証なり。また十方の仏等、衆生の釈迦一仏の所説を信ぜざることを恐れれて、すなはちともに同心同時に、おのおの舌相を出してあまねく三千世界に覆ひて、誠実の言を説きたまふ。「なんぢら衆生、みなこの釈迦の所説・所讚・所証を信ずべし。一切の凡夫、罪福の多少、時節の久近を問はず、ただよく上百年を尽し、下一日七日に至るまで、一心にもつぱら弥陀の名号を念ずれば、さだめて往生を得ること、かならず疑なし」と。この故に一仏の所説は、すなはち一切仏同じくその事を証誠したまふ。これを人に就きて信を立つと名づく。

(一、七六六・七六七)

③ 『往生礼讚』 後述⁴。

また『弥陀経』にのたまふがごとし。「もし衆生ありて阿弥陀仏を説くを聞かば、すなはち名号を執持すること、もしは一日、もしは二日、乃至七日なるべし。一心に仏を称して乱れざれば、命終らんと欲する時、阿弥陀仏、もろもろの聖衆と現じてその前にまします。この人終る時、心転倒せずしてすなはちかの国に往生することを得。仏、舍利弗に告げたまはく、(われこの利を見るが故にこの言を説く。もし衆生ありてこの説を聞くものは、まさ

に發願してかの国に生ぜん願ずべし」と。次下に説きてのたまはく、「東方恒河沙のごとき等の諸仏、南西北方および上下一々の方の恒河沙のごとき等の諸仏、おのおの本国においてその舌相を出して、あまねく三千大千世界を覆ひて、誠実の言を説きたまはく、へなんぢら衆生、みなこの一切諸仏所護念經を信ずべし」と。いかんが護念と名づくる。もし衆生ありて阿弥陀仏を称念すること、もしは七日および一日、下十声乃至一声、一念等に至るまで、かならず往生を得。この事を証誠したまふが故に護念經と名づく」と。次下の文にのたまはく、「もし仏を称して往生するものは、つねに六方恒河沙等の諸仏のために護念せらる。故に護念經と名づく」と。いままさにこの増上の誓願の憑むべきあり。もろもろの仏子等、なんぞ意を励まし去かざらんや。(一、九五八・九五九)

善導は『小經』を釈迦の証誠、『小經』に説かれる六方段を十方諸仏の証誠と位置づけており、親鸞がこうした善導の理解をうけることは明白である。その一方で、善導の上に第十七願と諸仏の証誠を結びつける姿勢は見出されない。したがって、慶秀のこうした第十七願理解は、法然以降に成立したものであることが明確となる。

(四) 法然門下の第十七願理解

『大經』の中に願文と成就文とが説かれていることを明示したのは法然であるとされる⁴¹。しかし、『選択集』に第十七願及び第十七願成就への言及は見出されない⁴²。一方、法然の撰述とされる『三部經大意⁴³』『登山状⁴⁴』『弥陀本願義疏⁴⁵』に第十七願への言及がうかがえ、中でも成就への言及は『登山状』『弥陀本願義疏』の二部に見出すことができる。しかし、文の引用はなく、そもそも法然の名著『選択集』に第十七願への言及は見出されない。その

ため、親鸞の第十七願着目の背景に『唯信鈔』があるとすることは、既に先学によって指摘されるところである⁴⁶。ここでは、法然門下の第十七願文や第十七願成就文、ならびに諸仏の証誠への言及箇所を確認する。はじめに、聖覚『唯信鈔』には、次のような記述が見られる。

第十七に諸仏にわが名字を称揚せられむといふ願をおこしたまへり。

(二、一〇八六)

諸仏の讃嘆は示されるが、諸仏の証誠との結びつき、及び成就文への言及は見出されない。第十七願への言及は聖覚のほか、証空や弁長にも確認することができる。

第十七願成就文への言及・引用は、法然門下の中、弁長『浄土宗要集』や証空『観念法門自筆御鈔』などに確認することができる。先ず、弁長『浄土宗要集』には次のようにある。

諸仏の語默作はみな衆生利益のためなり。諸仏なお讃嘆す。いわんや下位をや。十方の菩薩、隨喜して讃嘆したてまつるべし。故にこの願を發したまふなり。これを以て下巻の願成就の文に「十方恒沙諸仏如来皆共讃嘆無量寿仏威神功德不可思議」といへり。

(『浄全』一〇、二二七頁)

下位が上位に進む上で上位を讃嘆するのは分かるが、上位である諸仏がなぜ弥陀を讃嘆するのかとの問いに回答する箇所である。讃嘆の目的は衆生利益にあり、阿弥陀仏を讃嘆することは衆生利益にあたと述べている。願成就文として引用することから、『大経』巻下冒頭の文が第十七願成就文としての位置づけを得ていることが知られる。

次に、証空『観念法門自筆鈔』には次のようにある。

十方諸仏、皆共讚嘆、といは、第十七の願の成ずる相なり。

〔西叢〕四、二〇六頁）

『観念法門』五縁功德分証生縁に引用される『大経』卷下の取意文「十方諸仏皆共讚嘆彼仏」（一、八九六）を釈す箇所である。取意であるものの、所釈の文は第十七願成就文であり、「第十七の願の成ずる相」とあることから、成就文としての位置づけを見出すことができる。

以上、第十七願成就文への言及を弁長・証空に確認することができた。中でも、第十七願と諸仏証誠の關係に言及するのは、証空の講義内容を蓮生が聞き書きしたとされる『法事讚積学鈔』である。

諸仏出世して第十七の願に酬へて、名号を讚め給ふ故なり。此の謂を六方段に登りて互の証誠の体を成ずるなり。

〔西叢〕三、二二二頁）

諸仏は第十七願に応じて名号を讚嘆する。また、そのことを六方段において互いに証誠すると述べている。

これらのことから、法然門下の時代における第十七願文への注目、及び第十七願成就文の確立が明らかとなる。中でも、第十七願に対する諸仏の証誠といった位置づけが証空に見出されることから、慶秀のこうした第十七願理解は、法然門下の中でも特に西山派に共通する思想であることがうかがえる。

第四項 第十七願の称名理解の検討

『正信念仏偈私記』及び『高僧和讃私記』において、慶秀は第十七願を衆生の称名として理解する。法然門下の時代に既にこうした第十七願理解が存在していたことは、弁長『浄土宗要集』の記述より知られる。

上巻の発願の文幽かなれども下巻の願成就の文にて称名の念仏とは堅むるなり。その文に「諸有衆生聞其名号信心歡喜乃至一念」といへり。「聞其名号」といへるが故に称名と得被れたり。これその証なり。「法然御房義なり。第十八願より外に往生の願なし。第十九は来迎の願にして也。往生の願にあらず。また第十七願を称名念仏といふ人有り。加様の事を知らしむるためなり」

（『浄全』一〇、二二七頁）

第十八願の「乃至十念」が観念でなく称名念仏の意となるのはなぜかと問い、法然は「乃至」を「下至」の意とし、「念」を「声」の意とすると回答した後の文証を示す箇所である。細註に第十七願への言及がうかがえ、「第十七願を称名念仏といふ人有り」と、当時既に第十七願を称名念仏の意とする理解のあったことが記されている。そこで本項では、慶秀が理解する第十七願の称名の実態を検証することにした。

(一) 『改邪鈔』引用箇所の検討

『正信念仏偈私記』は、第十七願の称名に言及した後、『改邪鈔』を引用している。その内容から、第十七願の称名

の実態を明かすものであることが知られる。ここでは、慶秀が同じ『改邪鈔』の記述を引用する箇所を検討を通して、慶秀の第十七願の称名理解の実態を検証したい。『正信念仏偈私記』を含め、慶秀は同じ『改邪鈔』の記述を計三箇所引用している。

① 『正信念仏偈私記』

初の一句は十七の願の意、次の一句は十八の願の意、これすなわちその因なり。後の二句は十一の願の益、これすなわちその果なり。また第一の句は称名、第二の句は信心、心行不離にして往生の因と為すことを明かす。ただし当流の正意は、『改邪鈔』にいうがごとし。いはく「正定業たる称名念仏をもつて往生浄土の正因とはからひつゝのるすら、なほもつて凡夫自力の企てなれば、報土往生かなふべからずと云々。その故は願力の不思議をしらざるによりてなり。当教の肝要、凡夫のはからひをやめて、ただ摂取不捨の大益を仰ぐものなり」(已上)

〔『正信念仏偈私記』十丁右〕

② 『高僧和讃私記』末

問ふ、称名はもとこれ正定業なるが故にこれを相続せしめんが為に種々の助行を立つ。この故に称名の一行はこれ所助、自余の四行はこれ能助なり。しかるにいま称名をもつて報謝に擬せば能所それ詮なきにあらずや、いかん。答、縦ひ称名をもつて報謝擬すといえども、何ぞ能所の義を存ぜざらん。この故によるしくこれを助成してもつて相続すべし。しかるにいま、その体正業たる称名をもつて報謝とするは、行者自力の計を捨しめんが為なり。その故は、名号を称してこの功德をもつて往生せんと欲するはなおこれ自力なるが故に。『改邪鈔』にはく

「正行五種のうちに第四の称名をもつて正定業とすぐりとり、余の四種をば助業といへり。正定業たる称名念仏をもつて往生浄土の正因とはからひつゝのるすら、なほもつて凡夫自力の企てなれば、報土往生かなふべからずと云々。そのゆゑは願力の不思議をしらざるによりてなり。当教の肝要、凡夫のはからひをやめて、ただ撰取不捨の大益を仰ぐものなり」〔已上〕
〔高僧和讃私記〕末、一〇丁左―一一丁左

③ 『安心決定鈔私記』末

「名号も名体不二の故に正定業」といふは口称を正定業とする旨を明す。ただし当流の正意は、『改邪鈔』にいへるがごとし。「正定業たる称名念仏をもつて往生浄土の正因とはからひつゝのるすら、凡夫自力の企てなれば、報土往生かなふべからずと云々。その故は願力の不思議をしらざるによりてなり。当教の肝要、凡夫のはからひをやめて、ただ撰取不捨の大益を仰ぐものなり」〔已上〕 知るべし。
〔安心決定鈔私記〕末、二十丁左

①の『正信念仏偈私記』は、能行・能信の不離をもつて往因を示すものである。引用される『改邪鈔』の文意は、衆生の称名を正定業とした上で、能称によつて往因が定まるとはからうことを誡め、願力の不思議、撰取不捨の大益が当教の肝要であると勧めるものである。したがつて、その引用意図は、称名は正定業であるものの、称えたから往生できると理解することは誤りであるとの旨を明かす点にあると考えられる。

②の『高僧和讃私記』は、『高僧和讃』『善導讃』『助正ならべて修するをば すなはち雑修となづけたり 一心をえざるひとなれば 仏恩報ずるところなし』(二、四三八)を釈す箇所である。当釈には二つの問答が設けられており、いまはそのうちの二つ目の問答箇所である。主題は報仏恩にある。称名は正定業であり、称名の相続を目的として助

行が立つのだから、称名は助けられる側、読誦・観察・礼拝・讚嘆供養の四つは助ける側である。称名が報謝に位置づけられると、助ける・助けられるといった関係が曖昧になるのでないかと問い、報謝の称名であっても助ける・助けられるといった関係は曖昧なものにならず、助行によって報謝の称名を相続すればよいと回答している。つまり、正定業や報謝といった位置づけにかかわらず、助正関係の主眼は相続にあるものである。

ここで報謝の称名に対する慶秀の姿勢に注目したい。「その体正業たる称名をもって報謝とするは、行者自力の計を捨しめんが為なり。その故は、名号を称してこの功德をもつて往生せんと欲するはなおこれ自力なるが故に」の記述がそれである。『改邪鈔』の文意を念頭に置くものと思われ、いわんとするところは、全徳施名の名号を称えたから往生できるとする、みずからが称えたところをてがらとする自力のはからいを捨てしめんがために称名を報謝に位置づけるとするものである⁴。したがって、その引用意図は、自力のはからいを捨てなければならぬ理由を明示する点にあると思われる。

③の『安心決定鈔私記』は、『安心決定鈔』「名号も名体不二の故に正定業」の記述を釈す箇所である。「口称を正定業とする旨を明す」と名号を直ちに口称の意としており、「名号∥口称∥正定業」の構造がうかがえる。したがって、その引用意図は、口称は正定業であるものの、正定業たる由縁は能称でなく称えられる名号にあることを明かす点にあると思われる。

これらを総合して考えるに、慶秀は第十七願の称名を衆生の正定業と理解することが知られる。またそれは、①に心行不離の行、②に報恩の称名、③に名体不二の名とあるように、衆生の称名を指す。一方、慶秀は『改邪鈔』を引用することで一貫して称えたから往生できるといった能称の功に執着することを戒めており、称名の正定業たる由縁を能称に見ないとの立場を明確にしている。

(二) 正定業理解の検討

従来、衆生における正定業の称名は、法体名号との能所をもって、そのはたらきに業事成弁を見る。一方、慶秀は念仏に能所を語り、能称の功に執じてはならないとの立場を明確にするが、その理解は能行の範疇を出るものでない。能行の上に名号を語るものであり、能行を抜きに名号を語るものでない。したがって、慶秀の正定業理解は、衆生の三業上のものであると推測される。ここでは、称名が正定業として成立する根拠について、正定業に言及する記述の検討を通して考察したい。

考察に先立って、慶秀における正定業への言及箇所の特徴を述べておきたい。慶秀は正定業に言及する際、善導『観経疏』『散善義』、及び存覚『六要鈔』を引用する。したがって、その理解は両引文の内容をうけるものと思われる。先ず、『観経疏』『散善義』は、「念念に捨てざるは、これを正定の業と名づく、かの仏の願に順ずるが故なり」(一、七六七)と、不捨や正定業の根拠に仏願を示す記述である。次に、『六要鈔』は、「散善義」の当該文を釈して「すでに仏願に帰すれば機法一体、能所不二にて、おのずから不行而行之理有り、故に不捨といふ」(四、一一〇九)と、不捨の根拠に仏願への帰依を示し、機法一体・能所不二をもって不行而行之理が具わるその理由とする記述である。したがって、両引文はそれぞれ、称名が正定業となる根拠に「散善義」が仏願を、『六要鈔』が仏願への帰依により具わる機法一体・能所不二といった法の徳を明かす記述となる。慶秀がこうした両引文の内容をうけて正定業に言及することを考慮しておかなければならない。

それでは以下に、慶秀が正定業に言及する記述を検討していきたい。慶秀における正定業への言及は、『安心決定鈔私記』一箇所、『高僧和讃私記』一箇所の計二箇所にかがえる。

① 『安心決定鈔私記』末

「この正定業の体は、機の三業のくらゐの念仏にあらず」といふは、行者の称礼念は正定業にあらず、仏の摂取不捨をもつて正定業の体とすることを明かす。「散善義」には、一心にもつぱら弥陀の名号を念じて、行住坐臥に時節の久近を問はず念々に捨てざるもの、これを正定の業と名づく、かの仏の願に順ずるが故に」〔已上〕
『六要鈔』に釈していはく、「一義には、これ行者の用心意樂を積す、すみやかに衆事を抛て一心に称名を励むべき義なり。一義には、凡夫の行者この義得難し、一食のあひだ猶そのひまあり、一期念々争でか相続することを獲ん、既に仏願の策励に非ず、これ法の徳なり。当流の意に依らば、後の義を本とす」〔已上〕 私には、不捨のことばに二義ある中に、後の義はこれ仏の摂取不捨なり。このいはれを信ずるを正定業とす。故に下に釈して云、「摂取不捨の仏体すなはち凡夫往生の正定業」と云々」
（『安心決定鈔私記』末、一九丁右～二十丁右）

② 『高僧和讃私記』末

当流の意、正業に於て甚だ深き義趣あり。「散善義」には、一心にもつぱら弥陀の名号を念じて、行住坐臥に時節の久近を問はず念々に捨てざるもの、これを正定の業と名づく、かの仏の願に順ずるが故に。もし礼誦等に依らばすなはち名て助業とす」〔已上〕 『六要鈔』に釈していはく、「念々不捨者」の句についてその二義あり。一義には、これ行者の用心意樂を積す、すみやかに衆事を抛て一心に称名を励むべき義なり。一義には、凡夫の行者この義得難し、一食のあひだ猶そのひまあり、一期念々争でか相続することを獲ん、既に仏願

に帰すれば機法一体・能所不二にして自ら不行而行の理あり、故に「不捨」といふ、機の策励に非ず、これ法の徳なり。当流の意に依らば、後の義を本とす「〔已上〕 私にいはく、「不捨」の言、二義に通ずる中に、後の義はこれ仏の摂取不捨なり。いふ心は衆生、仏に帰命すればかの仏の心光、この人を摂取して捨てたまはざるが故に決定往生なり。このいはれを信ずるを正定業と名く。如此信知しつる後は、此仏恩を心に念じ、口に称し、身に礼して報謝の思ひをなすを安心の專要とするなり。『安心決定鈔』には「この正定業の体は、機の三業の位の念仏にあらず、時節の久近を問はず、行住坐臥をえらばず、摂取不捨の仏体すなはち凡夫往生の正定業なる故に、名号も名体不二の故に正定業なり。この機法一体の南無阿彌陀仏になりかへるを念仏三昧といふ」〔已上〕

〔高僧和讃私記〕末、九丁右〜一〇丁左

①は『安心決定鈔』「この正定業の体は、機の三業のくらゐの念仏にあらず」(五、一一三二)の記述を釈す箇所である。『安心決定鈔』は、衆生の三業でなく仏の摂取不捨が正定業の体であることを示す記述である。これは前述の『改邪鈔』の引用意図に意を同じくする。ここで慶秀は、仏の摂取不捨について摂取不捨への信を正定業とするとの私見を述べている。信に正定業を語る姿勢は『一念多念文意』にうかがえるが⁴、いまは『一念多念文意』への言及がないことから、『安心決定鈔』の正定業理解を受容するものと思われる。また、慶秀は善導・存覚を連引して「不捨」に言及し、『六要鈔』に二義が示される内の後義を『安心決定鈔』「摂取不捨の仏体すなはち凡夫往生の正定業」(五、一一三二)の意としている。これは『六要鈔』に示される「機法一体・能所不二」を「摂取不捨の仏体」が「凡夫往生の正定業」となる事態と理解するものであり、正定業の根柢に摂取不捨の仏体を見出すものにほかならない。

②は『高僧和讃』善導讃「助正ならべて修するをば すなはち雑修となづけたり 一心をえざるひとなれば 仏恩

報ずるところなし」(二、四三八)を釈す箇所である。三つの問答があるうちの二つ目の問答箇所である。その内容はおおむね『安心決定鈔私記』の記述に一致するが、「いふ心は衆生、仏に帰命すればかの仏の心光、この人を撰取して捨てたまはざるが故に決定往生なり」と撰取不捨を詳述する点などに相違が見られる。中でも結びの引文に注目したい。『安心決定鈔私記』に比較すると分量に差異があり、名体不二に関わる記述を含むものとなっている。前述したように⁴、慶秀は名号を直ちに口称と位置づけている。したがって、いまもまた称名、嚴密には称えられる名号と仏体の不二、すなわち仏体に称名の正定業たる由縁を見出す意である。

以上、ここまでの慶秀の正定業理解を整理すると次のようになる。

- A. 仏の撰取不捨 Ⅱ 正定業の体
- B. 仏の撰取不捨への信 Ⅱ 正定業
- C. 撰取不捨の仏体 Ⅱ 正定業
- D. 名号 Ⅱ 口称 Ⅱ 正定業

これらを総合して考えるに、正定業の由縁を仏の撰取不捨に語る慶秀は、撰取不捨への信もまた正定業と理解する。しかし、撰取不捨を名号でなく仏体の領分とし、称名の正定業たる由縁を仏体に見出すことから、その理解は、仏体と不二の関係にある衆生の行業をもつて正定業と位置づける構造にある。これは裏を返せば、仏体と不二の関係になり衆生の行業に正定業の位置づけを見出さないとする立場である。したがって、慶秀は撰取不捨の仏体に基づく衆生の行業に正定業を語るものであり、名号は正定業を裏づけるものでなく、称えものに位置づけられることが知られる。

第五項 ま と め

本節では、慶秀の第十七願理解について、第十七願への言及が見られる記述より検討を進め、諸仏の証誠理解ではその成立過程を、第十七願の称名理解では『改邪鈔』の引用箇所、及び正定業への言及箇所より第十七願の称名理解の実態を検証した。これまでの考察をまとめると次のようになる。

- 一、第十七願を諸仏の証誠及び衆生の称名として理解する
- 二、第十七願に諸仏の証誠を見る理解は西山派に共通する
- 三、第十七願の称名は正定業でありその由縁を仏体に見出す

能称の功に執じてはならないとして衆生の称名の体に仏の撰取不捨を語る慶秀の姿勢は、その行信論を所行説と捉える視点に一致する。一方、撰取不捨を名号でなく仏体の領分とし、仏体に基づく衆生の三業上に正定業を語る慶秀の姿勢は、その行信論を能行説と捉える視点に一致する。ここに慶秀の行信論を能行説、所行説いずれの立場にも評価し得ることのできる構造があり、後に続く本願寺派の学匠への思想的―貫性をうかがうことができる。と考える。

第三節 慶秀の往因理解

第一項 問題の所在

行信論は、衆生の転迷開悟の因法に関わる問題であることから、往因論としての立場を基本とする。行信の二法をもつて因を語ることは仏教の通規であり、善導の別時意会通における願行具足の論理や、親鸞の名著『顕浄土真實教行証文類』（以下『教行信証』と略称）の六部立ての構造は、こうした通規を遵守するものである。

仏教一般の行信は、釈迦の教えを信じ、此土においてみずから行を修し、その行功によって悟界に至る、あるいは、浄土に至りみずから行を修し、その行功によって仏果に至るとして語るものである。往因という観点よりすれば、往生を願い、念仏の行功によって浄土に至る、あるいは、行によって信を確立し、浄土に至って仏果を指すとして語るものである。対して、往生即成仏を原則とする真宗では、往生後の行信を語ることはない。此土における往因としての行信が、そのまま仏果の因となる。こうした往因理解は、弥陀正覚の果徳全体を具えた名号の領受に往因、延いては仏因の満足を見るものであり、他力回向義に基づき、衆生の微作をもちからず、行信ともに如来の回向成就したまうところとする点にその独自性、あるいは真実性がある。

ところで、慶秀の行信論を顧みると、その立場は能行説・所行説のいずれの立場にも評価し得るものの、正定業の裏づけに撰取不捨の仏体を見、衆生の三業上に正定業を語るその姿勢は、往因の決定を衆生の行業に見出す意にほかならず、そうした意味において慶秀の行信論は、いわゆる能行説の立場にあることが推測される。

そこで本節では、慶秀の往因理解を検証することにした。方法としては、先ず、往因に対する慶秀の基本的立場を確認し、名号と衆生の信心・称名との関係に対する理解を検討する。次に、名号回向の位置づけを仏性及び法界身理解より考察し、衆生の身心に内在する名号といった理解の実態を明らかにする。最後に、法界身義を機法一体及び名体不二理解より考察し、慶秀の往因理解について検証する。これらの考察を通して、その行信論がいわゆる能行説の立場をとる構造の一端が明らかになると考える。

第二項 行信二法と往因の関係

(一) 往因に対する慶秀の基本的立場

はじめに、往因に対する慶秀の基本的立場を確認したい。『正信念仏偈私記』では、衆生の往因について次のように述べている。

第一の句は称名、第二の句は信心、心行不離にして往生の因と為すことを明かす。(『正信念仏偈私記』一〇丁右)

「正信偈」弥陀章「本願名号正定業 至心信樂願為因 成等覺証大涅槃 必至滅度願成就」(二、六〇・六一)を釈す箇所である。称名と信心は心行不離であり、その心行が往生の因になると述べている。

称名と信心を往生の因として示すことから、往因に称名を語る様子がうかがえる。同様の内容は、『安心決定鈔私記』

の記述にも見られる。

問、名は名号、義は光明なり。しからば光明名号に相應する行相いかん。答、既に次下に釈していはいはく「名義に相應すといふは阿弥陀仏の功德力にて我等は往生すべしと思ふて唱るなり」と。この文、心行具足の相を明かす。まさに知るべし、信心を至て名号を称する人を撰取不捨したまへるが故に決定して往生するなり。

〔安心決定鈔私記〕本、三九丁右・左

『安心決定鈔』が「名儀に相應せざるゆへ」（五、一一二〇）と『論註』の文を引用する「名儀」の解釈に問答を設ける箇所である。名は名号、義は光明であり、光明と名号に相應する行相は何かと問い、『安心決定鈔』が「名義に相應すといふは阿弥陀仏の功德力にて我等は往生すべしと思ふて唱るなり」（五、一一二〇）と釈すように、光明と名号に相應する行相は心行具足の相であり、阿弥陀仏は信心に基づいて名号を称える人を撰取不捨すると回答している。

主題は名号の実義にかなう行相にあり、いまは心行具足の相として信心に基づく称名に重点を置くため、信心正因の義を明確にするものではない。その姿勢は往因に称名を語るものと見るべきである。こうした信心と称名の関係について、『高僧和讃私記』には次のような記述が見られる。

この故に仏願他力を信ずるを本とするなり、知るべし。仏願を信ずる意、誠あれば称名も懈らず、称名懈らざれば信心もいよいよ増長す。かくのごとく心行具足するを眞実信心と名け、これを往生の正因とす。もし本願相應の機あて心行相続せば、自余の助行これを修せずといへども不足なし。もし信心弱く称名懈らば、助行を加て以

て相続すべし。

〔高僧和讃私記〕末、一一丁左・一二丁右

『高僧和讃』『善導讃』『助正ならべて修するをば すなはち雑修となづけたり 一心をえざるひとなれば 仏恩報ずることろなし』(二、四三八)を釈す箇所である。冒頭の「この故に」は、直前に引用する『改邪鈔』における称えられたから往生が決定するという自力のはからいを捨てなければならぬとの文意をうけるものである。いまは仏願他力への信を本とするとし、信があれば称名を懈ることはなく称名を懈らなければ信を増長するとして、そのような心行具足を真実信心と名づけ往生の正因とすると述べている。そして、心行を相続するのであれば助行を修する必要はないが、もし信心が弱く称名を懈るのであれば、助行を交えて信心を高めて称名し、心行を相続すればよいと結んでいる。

当該和讃を釈す箇所全体を通して考えると、当該文は信の上の所談であることが知られる⁵⁰。中でも主題は、心行の相続及び助行の位置づけにある。いま示される心行の相続は、行信の相成を示すものであり、信心に基づく称名によつて信心を確立していく旨を語るものである。信後の所談であるにもかかわらず、称名による信心の確立を語ることは疑問といわざるを得ない。おそらくこれは、信心に称名を含めるかたちで、心行の相続がなければ信心の成立があやぶまれると理解するものと考えられる。

結びの記述は、このことを補充する。信心が弱く称名を懈るのであれば、読誦・観察・礼拝・讃嘆供養といった助行によつて信心を高め、その信心に基づいて念仏して心行を相続すればよいと述べている。これは助行による心行の相続を語るものであり⁵¹、その目的が心行の相続による信心の確立にあることは言を俟たない。したがって、その理解は心行の相続と真実信心を同一視するものであり、真実信心は心行の相続を抜きに語り得ない構造にあることが知

られる。

(二) 回向と心行の関係

慶秀は心行不離・心行具足といったかたちで往因に称名を語っている。一方、心行は「往相回向の心行」(二、一三三)と示されるように、回向を抜きに語られるものではない。ここでは回向と心行の関係に対する慶秀の理解を確認したい。『正像末和讃私記』には次のような記述が見られる。

釈していわく、この讃は上の讃を受て心行ともに如来利他回向成就して功德たることを明かす。常の人は名号を己が善根としてこの功德を極楽に回向して往生を願ず。今家の御義はしからず。いはゆる彼の仏の因位、修する所の万善万行を一切衆生に回向して名て南無阿弥陀仏という。この故に「弥陀回向の法」というは、行者はこの功德を心に信じ、身に行じて彼の他力を憑を往生の因とす。この故に不回向という。

『正像末和讃私記』二二丁左・二二丁右

『正像末和讃』「三時讃」「真実信心の称名は 弥陀回向の法なれば 不回向となづけけてぞ 自力の称念きはるゝ」(二、四八八)を釈す箇所である。心行は阿弥陀仏の利他回向の成就に基づく功德であり、一般には名号を称え、その行業をみずからの善根となして回向し浄土往生を願うが、真宗の立場はそれに異なるとして、阿弥陀仏が一切衆生に回向する南無阿弥陀仏の名号を心に信じ、身に行ずる、その心行が往因であるから衆生の立場は不回向であると述

べている。

主題は仏教一般の回向と真宗における不回向の立場との相違を明かすことにある。みずからの行業を回向する立場を仏教一般とし、阿弥陀仏より回向される功德に基づく心行を往因とする立場を真宗として、衆生の立場よりすれば不回向であるとしている。功德の回向に言及する点は注目に値するが、飽くまで身に行ずることを往因として廃さない点に留意すべきであり、これは名号を称えものと理解する立場にはかならない。

一方、冒頭に心行と回向の関係は一つ前の和讃をうけるとある。該当箇所を確認すると、「この文、常の義によれば行者の回向なり。しかるに今家は判じて如来の回向としたまふ、この文に隠頭の義あるが故なり。委は高僧記の如し」(『正像末和讃私記』二二丁左)とある。そこで次に、該当する『高僧和讃私記』の記述を確認したい。

この文、頭説によれば行者の回向、隠の義に望むれば如来の回向たり。：(中略)：今家特に如来他力回向の義を立する、専らこの文に依る。(已上) 「弥陀の方便」といふは、いまこの信心、仏の方便力より發起すること
を明かす。「悲願の信行」といふは、信はいはゆる十八の願の信心、行はいはゆる十七の願の称名なり。

(『高僧和讃私記』本、三九丁左、四一丁右)

『高僧和讃』「曇鸞讃」「弥陀の回向成就して 往相・還相ふたつなり これらの回向によりてこそ 心行ともにえしむなれ」(二、四二一)及び「往相の回向ととくことは 弥陀の方便ときいたり 悲願の信行えしむれば 生死すなはち涅槃なり」(二、四二二)を釈す箇所である。回向における行者と如来の対比、及び回向の隠頭が示されることから、前掲の『正像末和讃私記』が指すところの記述であることが確認できる。

主題は他力回向の義を詳述する点にある。悲願の信行として信心と称名に第十八願と第十七願を配当するため、いまいう信行は心行、すなわち真実信心に同一視する相続の心行を指すものと思われる。仏の方便力より信心を發起するとの見解は、回向より生ずる信心との旨を明かすものであり、ここに信心と回向の関係をうかがうことができる。あるいは、『浄土和讃私記』には、次のような記述が見られる。

いまこの信心しばらく行者の所発に似たりといへども、功を本に推れば、かの「若不生者不取正覚」の誓成就したまへる仏徳より起るといふ意なり。

（『浄土和讃私記』本、二四丁右）

『浄土和讃』『讃弥陀偈讃』『若不生者のちかひゆへ 信楽まことにときいたり 一念慶喜するひとは 往生かならずさだまりぬ』（二、三四八）を釈す箇所である。信心は一見すると衆生みずからがおこすものようだが、実をいえば衆生がおこすものでなく、「若不生者不取正覚」の誓いの成就に基づく仏徳よりおこるものであると述べている。

前掲の「方便力より發起する」に準ずる表現であることから、いまいう「誓成就したまへる仏徳」は方便力をいうものであり、他力回向の義を指すことが知られる。すなわち、回向より生ずる信心との旨を明かすものである。あるいは、次のような記述が見られる。

「願力」といふは別しては十八願をさす。いはゆる往相信心の願なるが故に。惣じては六八に通ずべし。いはゆる願々みな増上の勝因を発が故に。これに二義あり。一には願力を信ずる心なるが故に「願力の信心」と名く、これ依主釈なり。二には願力により起る心なるが故に「願力の信心」と名く、これ持業釈なり。当流の意、後の

義を本とす。…(中略)…しかれば、信行みなこれ仏力によるが故に、諸の悪鬼神破壊することあたはずとなり。

〔浄土和讃私記〕末、四九丁左(五〇丁左)

『浄土和讃』「現世利益讃」「願力不思議の信心は 大菩提心なりければ 天地にみてる悪鬼神 みなことごとくおそるなり」(二、三九二)の「願力不思議の信心」を釈す箇所である。願力は、総じては四十八願に通ずるが、「往相信心之願」(二、六七)とあるように、別しては第十八願を指す。「願力の信心」には願力を信ずる心(依主釈)と願力によりおこる心(持業釈)の二義があり、真宗では願力によりおこる心の義を本とする。信も行も仏力によりおこるものであるから、悪鬼神衆に破壊されることはないと述べている。

願力によりおこる信心との説示は、前掲の「仏の方便力より發起する」及び「若不生者不取正覚」の誓成就したまへる仏徳より起る」に準ずる表現であり、回向より生ずる信心との旨を明かすものである。ここでは、同時に信も行も回向により生ずるとの旨が示されている。

これらのことから、慶秀は能信即非能信、能行即非能行、みずからのはからいで信ずるのでなく、またみずからはからいで称えるものでもない主張することが知られる。こうした見解は、いわゆる慶秀の行信論を所行説と捉える視点に一致する。しかし、その姿勢は非能信・非能行を示すことで往因に衆生の称名を語らんとするものであり、それは心行の相続と真実信心を同一視することからも明らかである。したがって、慶秀はいわゆる能行説の立場にあると考えられ、一貫して回向より生ずる信心との旨を明かす点に鑑みれば、その回向理解を検討することで、慶秀の往因理解がより明確になると考えられる。

(三) 心行と名号の関係

慶秀は回向に言及する中で、回向される名号を信じ行ずると同時に⁵²、回向される名号よりおこる心行といった見解を示しており⁵³、名号は心行の対象であると同時に心行をおこす主体となることから、その位置づけは必ずしも明確でない。ここでは改めて心行と名号の関係に対する慶秀の理解について確認したい。『高僧和讃私記』には、次のような記述が見られる。

いまこの仏は、本願力不思議にしてその得るところの功德、衆生を隔ざるいはれあるが故に、行者はこの本願を信じ、その名号を称すれば自然にその理に契当せしむ。
〔高僧和讃私記』本、三六丁右)

『高僧和讃』「曇鸞讃」「本願円頓一乗は 逆悪撰すと信知して 煩惱・菩提体無二と すみやかにとくさとらしむ」(二、四二〇)を釈す箇所である。阿弥陀仏は本願力不思議であり、その功德は衆生を隔つものでない。衆生はこの本願を信じ、その名号を称すれば、おのずから実相の理に一致すると述べている⁵⁴。

「得るところの功德、衆生を隔ざるいはれあるが故に」の記述は、功德に生仏不二を見出すものであり、「行者はこの本願を信じ、その名号を称すれば自然にその理に契当せしむ」の記述は、衆生が本願を信じ名号を称することで生仏不二のいわれによつておのずから実相の理に一致する旨を明かすものである。これは名号を心行の対象とする言辭であり、心行の相続による往因決定の根拠に生仏不二のいわれを見出すものである⁵⁵。一方、『安心決定鈔私記』には、次のような記述が見られる。

「南無と帰命して阿弥陀仏と唱る六字の中」といふは、心行不離の義を明す。ただし当流勸化の正意は、南無帰命意地の一念にかの功德をうと談ずるなり。
〔安心決定鈔私記〕末、二二丁右・左)

『安心決定鈔』「一、自力・他力、日輪の事」(五、一一三二)の文を釈す箇所である。信心と称名の不離を示す傍ら、当流勸化の正意は、意地の一念に功德を得とすると述べている。

『高僧和讃私記』では、名号を心行の対象とし、本願を信じ名号を称すれば、生仏不二のいわれにかないおのずから実相の理に一致すると述べていたのに対し、いまは意地の一念に功德を得るとしている⁵⁶。このことから、慶秀は功德を得ることと実相の理に一致することを別の事態と捉えることが推測される。加えて、『安心決定鈔私記』には、次のような記述が見られる。

問、上に「火の炭におこり付たるが如し」と云へる、今と同意にあらずや。しからば何ぞ重て歎ずるや。答、彼は衆生いまだ仏に帰せずといへども仏の慈悲心衆生の身心に入て生仏不離の義を明す。此は正しく仏に帰して機法一体になることを顕す。不離の義同じといへども衆生の帰不帰異なるが故に、彼此同じからざるなり。

〔安心決定鈔私記〕末、三十二丁左)

『安心決定鈔』末尾の薪と火の譬え(五、一一三六)を釈す中で問答を設ける箇所である。『安心決定鈔』「火の炭におこりつきたるがごとし、はなたんとするともはなるべからず」(五、一一二五)とある火と炭の譬えは、いまの薪

と火の譬えに異なるのかと問い、未信者と獲信者の相違と回答している。「衆生いまだ仏に帰せずといへども仏の慈悲心衆生の身心に入て生仏不離の義を明す」とある生仏不離の義は、前述の生仏不二のいわれを指すと考えてよいであろう。また、その義が身心の遍満というかたちで未信者の上に成立していると明かすことから、慶秀は意地の一念に別して功德の遍満を見出すことが推測される。

これらを総合して考えるに、慶秀における行信二法と往因の関係の捉え方には、三つのチャプターがあるように思われる。先ず、阿弥陀仏の慈悲心の遍満、未信・獲信にかかわらず生仏不二・不離の義が衆生に遍満しているとする理解である。次に、意地の一念に功德を得るという事態、その内実については後述する。最後に、実相の理に一致するという事態、本願を信じ名号を称することで生仏不二のいわれにかなうとする理解である。

第三項 仏性と法界身の関係

(一) 名号回向の位置づけ

慶秀が行信二法と往因の関係を三つのチャプターによつて理解する中、一つ目のチャプターにあたる慈悲心の遍満は、衆生の身心に生仏不二・不離といった功德の遍満を見出すものである。名号を功德として示す点に鑑みれば⁵⁷、遍満は回向の義であり、また衆生の身心に名号を内在せしめる意であることが推測される。『正像末和讃私記』には、こうした名号の遍満について次のような記述が見られる。

「弥陀の回向」等といふは、弥陀因位の万徳を十方衆生に回向して、これを南無阿弥陀仏と名く。この名号の功德真如をもつて体とす。この理広大にして所として遍せざるこゝなきが故に「十方にみちたまふ」といふなり。

〔正像末和讃私記〕四一丁右・左

『正像末和讃』『悲歎述懐讃』『無慚無愧のこの身にて まことのこゝろはなければども 弥陀の回向の御名なれば 功德は十方にみちたまふ』(二、五一九)を釈す箇所である。弥陀因位の万徳は、名号というかたちで衆生に回向される。名号の功德は真如を体とし、その理は広大であるため、名号の行き届かない先はないと述べている。

これは、阿弥陀仏の回向による名号の遍満を示すものであり、遍満する名号の内実には弥陀因位の万徳を語るものである。したがって、慶秀においては回向と遍満は同義と考えてよいであろう。しかし、衆生と名号の関係は明確でない。そこでその関係を述べると思われる『安心決定鈔私記』の記述を確認したい。

「願行の薫修」といふは、如来利他回向成就の義を標す。譬ば弥陀因位の願行は香を焼くがごとし。功德を法界の衆生に施すは匂いを発するがごとし。

〔安心決定鈔私記〕本、四二丁右・左

『安心決定鈔』「仏体より成ぜし願行の薫修が、一声称仏のところにあらはれて往生の一大事を成ずるなり」(五、一一二二・一一二三)の「願行の薫修」を釈す箇所である。「願行の薫修」は如来の利他回向の成就の義を標すものであり、弥陀因位の願行は香を焼くようなもので、功德を法界の衆生に施すことは焼いた香が香るようなものであると述べている。

これは弥陀因位の願行と法界の衆生に功德を施すこととの関係を如来利他回向成就の義とするものである。また、その関係を焼香とその香りに譬えるものである。具体的には、阿弥陀仏の回向による名号の遍満を語るものであり、焼香とその香りは、回向が成就していること、弥陀因位の願行が既に衆生に名号というかたちで施されていることを譬えるものである。ここに回向を通じた衆生と名号の関係をうかがうことができる。あるいは、『安心決定鈔私記』には、次のような記述も見られる。

まさに知るべし、十劫正覚の刹那より往生の願行を成就すといへども、自力に拘るが故に其功德顕れずとなり。

（『安心決定鈔私記』末、一二丁右）

『安心決定鈔』「わがちからもさととりもいらぬ他力の願行をひさしく身にたまちながら、よしなき自力の執心にほだされて、むなしく流転の故郷にかへらんこと、かへすがへすもかなしかるべきことなり」（五、一一二六）の「他力の願行をひさしく身にたまちながら」を釈す箇所である。阿弥陀仏は十劫正覚の刹那に衆生往生の願行を成就するが、衆生は自力に執着するため功德を顕現しないと述べている。

十劫正覚の刹那に成就する衆生往生の願行は、前掲の「弥陀因位の願行」を指すと考えてよいであろう。弥陀因位の願行が衆生往生の願行として成就されているのは、如来の利他回向が成就しているからである。衆生は自力に執着するためその功德が顕現しないとの見解は、正しく既に名号が衆生に施されている旨を明かすものである。

これらのことから、衆生に既に施されているとする名号回向の位置づけが明確になるであろう。回向は名号の遍満であり、具体的には弥陀因位の万徳、あるいは衆生往生の願行、延いては生仏不二のいわれである。この名号は、既

に衆生に施されているが、衆生は自力に執着するためその名号を顕現することはないとするものである。こうした見解は、回向をもって衆生の身心への名号の内在を語る意にほかならない。前述したように、慶秀は信心を回向より生ずると理解する。こうした回向の位置づけに鑑みると、その理解は衆生の身心に内在する名号より信心を生ずるといった構造になるであろう。そこで、衆生の身心に内在する名号の実態を検討する必要があると考える。

(二) 仏性及び弥陀法界身の位置づけ

『高僧和讃私記』には、名号の内在について次のような記述が見られる。

我等衆生、煩惱菩提体不二にして本来清浄の仏性ありといへども、垢障覆こと深をもつて浄体顕照するに由なし。

〔高僧和讃私記〕本、四二丁左)

『高僧和讃』『曇鸞讃』『無碍光の利益より 威徳広大の信をえて かならず煩惱のこほりとけ すなはち菩提のみづとなる』(二、四二三)及び『罪障功德の体となる こほりとみづのごとくにて こほりおほきにみづおほし さはりおほきに徳おほし』(二、四二四)の二首を釈す箇所である。煩惱と菩提は体不二であり、本来衆生に清浄の仏性はあるが、煩惱悪業の障に深く覆われているため、仏性を顕現することはないと述べている。

「煩惱菩提体不二」の語は、『高僧和讃』『曇鸞讃』『煩惱菩提体無二と すみやかにとくさとらしむ』(二、四二〇)の讃意をうけるものである。仏性はあるが顕現しないとの説示は、名号は既に施されているが衆生は自力に執着する

ため顕現することはないとの文意にその内容が一致する。これより、慶秀は衆生の身心に内在する名号の実態を本有の仏性に見出すことが明らかとなる。一方、『浄土和讃私記』では、名号とは異なる遍満への言及が見られる。

問、上の「法身の光輪」といまと同とやせん、異とやせん。答、同なるべし。いわゆる彼は三徳の中の法身、此は三身の中の法身、彼此体一なるが故なり。また、法身の理は周遍法界なるが故に「きはもなし」といふなり。

〔浄土和讃私記〕末、二九丁右)

『浄土和讃』『諸経讃』『無明の大夜をあはれみて 法身の光輪きはもなく 無導光仏としめしてぞ 安養界に影現する』(二、二八二)の「法身の光輪きはもなく」の解釈に問答を設ける箇所である。『浄土和讃』『讃弥陀偈讃』『弥陀成仏のこのかたは いまに十劫をへたまへり 法身の光輪きはもなく 世の盲冥をてらすなり』(二、三三六)にも「法身の光輪きはもなく」とあるが、文意に異同はあるかと問い、「讃弥陀偈讃」は法身・般若・解脱⁵⁵とある三徳の中の法身を指し、いまは法身・報身・応身とある三身の中の法身を指すが、体は一つであり文意は同じと回答している。その法身理解及び周遍法界への言及より、ここでは法性法身の弥陀が衆生の身心に遍満する旨を『観経』法界身に基づいて明かすことが知られる⁵⁶。

以上、慶秀は阿弥陀仏の遍満に名号と法性法身の二義を語ることを確認した。名号の遍満は、回向に同義であり、本有の仏性にその実態を見出すものである。一方、法性法身の遍満は、理よりすれば名号回向に一致するもの⁶⁰、名と身といった相違があるため、慶秀における両者の位置づけを遍満理解より改めて確認しておきたい。

この文は一代常途の談に准じて諸仏道同の義を明かす。まさに知るべし、いまこの弥陀法界身は別願酬因の覚体、大に諸仏に異なり。これ諸仏常同常別の義なり。「法界」といふはこれに事理の二種あり。一には理法界、これ一心の理体なり。二には事法界、すなはち一々の事相なり。いまは事法界すなはち衆生なり。

『安心決定鈔私記』本、四一丁左

『安心決定鈔』「かるがゆへに機法一体の念仏三昧をあらはして」(五、一一二二)の文に続いて『観經』第八像觀及び善導『觀經疏』「定善義」の文が引用される中、いまは『觀經疏』「定善義」の引用文「法界」といふはこれ所化の境、すなはち衆生界なり」(一、七四四)における「法界」の語を釈す箇所である。「定善義」は一般仏教の道理に準じて諸仏に通ずる法界身の義を明かすが、阿弥陀仏の法界身は別願酬因の覚体であるから諸仏に異なると述べている。これは阿弥陀仏と諸仏の法界身に異同があることを示すものであり、いま示される阿弥陀仏の事理二種の法界身を図示すると次のようになる。

理法界		一心の理体	∴	諸仏常同
事法界 (衆生)		一々の事相	∴	諸仏常別
				∨
				別願酬因の覚体 (弥陀法界身)

こうした慶秀の弥陀法界身義に鑑みれば、本有の仏性に位置づけられる名号回向は、理法界としての「一心の理体」に該当するものであり、法性法身の遍満に意を同じくするものと考えられる。その一方で、事法界の内容が明確でなく、具体性に欠けるといわざるを得ない。

第四項 仏体と名号の位置づけ

(一) 機法一体理解に見る理法界の位置づけ

未信・獲信にかかわらない功德の遍満に仏性及び法性法身の理を見る慶秀の往因理解は、功德を得る意地の一念への展開がどのようなかたちでおこり得るかいまだ明確でない。ここでは、獲信の上に語られる機法一体理解の検討を通して、その構造の一端を明らかにする。

機法一体は、覚如の『願願抄^{6.1}』、存覚の『六要鈔^{6.2}』や『存覚法語^{6.3}』にその用例が見られ、殊に蓮如の『御文章』、及び『蓮如上人御一代記聞書』に至り重要な位置づけを得る名目である。蓮如は信心摂取の機法一体を示すが、功德に生仏不二のいわれを語る慶秀は、衆生と仏の関係として機法一体を理解することが推測される^{6.4}。『安心決定鈔私記』の記述より確認したい。

「自力の人の念仏は仏をばさしにかけて西方におく」といふは、問、唯心の浄土己心の弥陀はこれ聖道自力の念仏、凡夫不堪の修道なるが故にこの門をばすでに廢せり。この故に指方立相の教門を以て他力往生の正意とす。しかるにいま仏をばさしにかけて西におくといふて嫌う意いかん。答、この義しからず。いまの意は衆生仏に帰すれば機法一体の故に生仏捨離せずとなり。この故に所難の義に相似せりといへども彼は自力、此は他力、その義大に異なり、知るべし。

（『安心決定鈔私記』本、四〇丁右・左）

『安心決定鈔』「自力のひとの念仏は、仏をばさしのけて西方におき」（五、一一二〇）の記述を解釈する中で問答を設ける箇所である。唯心浄土・己心弥陀は聖道門自力の念仏に語るものであり、凡夫はその道が修し難いため、指方立相の教門を他力往生の正意とする。それなのに、いま自力の人は仏を西方におくとあり、指方立相を否定するかなのような説示である。これはどういった意味であるかと問い、衆生は仏に帰依すれば生仏不二のいわれにかなない実相の理に一致するため、衆生と仏は離れた存在でなくなる。したがって、自力の人は仏を西方におくとの記述は、信前の指方立相の否定でなく、信後の機法一体に基づく生仏不二の立場を示すものであると回答している。

先ず、「機法一体の故に生仏捨離せず」の記述より、慶秀が機法一体を衆生と仏の関係に理解することが知られる。また、信前の指方立相、信後の機法一体、ならびに聖道門自力の唯心浄土・己心弥陀、浄土門他力の機法一体といった構造が見られる。こうした見解は、詰まるところ指方立相を方便に位置づける意にほかならない。また、聖浄二門の異なりとするものの、信前に功德の遍満、本有の仏性をもって生仏不離を語る点に鑑みれば⁶⁵、唯心浄土・己心弥陀との相違は曖昧であり、構造としてはむしろ同じといわざるを得ない。また、慶秀には「機法一体の正覚」といつた蓮如に見られない「機法一体」と「正覚」の組み合わせが見られることから、その理解は『安心決定鈔』の立場をそのまま受容するものと思われる。

問、その証文いかん。答、下に重々釈するがごとし。義によってその証多端なり。あるいは「若不生者不取正覚」といへるこれ機法一体の正覚の証なり。

（『安心決定鈔私記』本、九丁左）

『安心決定鈔』「十方衆生の願行円満して、往生成就せしとき、機法一体の南無阿弥陀仏の正覚を成じたまひしなり」(五、一一一一)の記述を釈す箇所である。機法一体の正覚の文拠は第十八願「若不生者不取正覚」であると述べている。

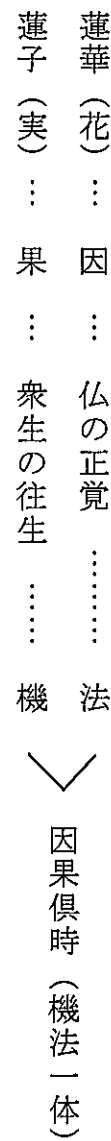
前述の「若不生者不取正覚」の誓いの成就に基づく仏徳よりおこる信心との位置づけに鑑みれば、機法一体の正覚より信心を發起するとの意がうかがえる。では、慶秀は「機法一体の正覚」をどのように理解するのか、『安心決定鈔私記』の記述より確認したい。

下に「心蓮花」といへるその義甚深なり。所謂心は仏の慈悲心、この心所現の蓮花なるが故に「心蓮花」といふ。これ依主釈なり。すなはち上の釈この意なり。また仏の所証を蓮花に喩ふ。いはく仏心は煩惱の淤泥を出てその体清浄なるが故に仏心即蓮花これを持業釈なり。例せば『法花』に当体譬喩の二義あるがごとし。ある人いはく、正覚花といふは、蓮華はこれ因果俱時（因とは花、果とは蓮子、花果同時に生ずるが故に）なるが故に機法一体の正覚を表す。いはく、仏の正覚は因、衆生の往生は果なり。しかるに仏の正覚と衆生の往生と同時に成就するが故に因果俱時の正覚という。この義はこの抄に見へずといへども古来相伝に任てこれを述するなり。

（『安心決定鈔私記』末、二丁左）

『安心決定鈔』「機法一体の正覚成じたまへる慈悲の御こころのあらはれたまへる心蓮華を、（正覚華）とはいふなり」(五、一一二四)の記述を釈す箇所である。「心蓮華」に依主釈・持業釈の二義を示し、持業釈の内容を詳述して古来相伝であると結んでいる。花果同時に生ずる「蓮華」は因果俱時の形容であり、機法一体の正覚は仏の正覚(因)

と衆生の往生(果)との同時成就であるから、機法一体の正覚を正覚華というとして述べてある。その構造を図示すれば、次のようになる。



先ず、慶秀が往生正覚同時俱時の機法一体を受容する点に留意しなければならない。往生正覚同時俱時の機法一体は、仏の正覚において衆生の往生が成立しているとするものであり、西山派に見られる機法一体理解である。次に、利他回向の成就を焼香とその香りに譬える点に鑑みれば、いまいう因果俱時とは名号回向を指すものであり、顕現することのない本有の仏性や法身の理、すなわち弥陀法界身義における理法界を指すものと思われる。これは信前の衆生の身心における往因の内在を語る意にほかならず、そこには構造上、仏性を信心に転換しうる何らかの外的要因が必要不可欠となる。

(二) 名体不二理解に見る名号の位置づけ

往生正覚同時俱時の機法一体を受容し、かつ名号回向を本有の仏性に位置づけることから、慶秀が衆生の往因をその本性に見ることは明らかであり、回向により信心を生ずるとの見解は、本性より往因を顕現するとする意にほかならない。一方、そこには顕現に至るための外的要因が必要不可欠であり、そこで想起されるのは、その法界身義にお

ける理法界に対し事法界が果たす役割である。『安心決定鈔私記』には、慶秀が両者の関係を示すと思われる記述が見られる。

本来所具の正因仏性、内に薫じ弥陀の願力外に加するが故に終に皆回心すべきなり。

（『安心決定鈔私記』本、一六丁右・左）

『安心決定鈔』「いまの他力の願行は、行は仏体にはげみて功を無善のわれらにゆづりて、謗法・闡提の機、法滅百歳の機まで成ぜずといふことなき功德なり」（五、一一一三）の記述を釈す箇所である。本有の仏性を内に薫じ、阿弥陀仏の願力が外より加わるため、衆生はみな自力の心を翻すと述べている。

これは仏性と願力の内外関係を示すものであり、その内容は法界身義の構造に一致する。すなわち、外より加わる願力は事法界を指し、理法界にあたる仏性を信心に轉換し得る何らかの外的要因に位置づけられる。また、願力は別して第十八願を指すものであり、信心をおこす主体となる。事法界と願力の意が重なることは、諸仏常別の一々の事相である衆生と願力の意が重なるということであり、結果として仏性を信心に轉換し得る外的要因に衆生が位置づけられることとなる。つまり、願力は衆生を媒介してはたらくことで信心をおこすといった構造である。『安心決定鈔私記』には、こうした衆生を媒介する願力への言及が見られる。

「名体不二の弘願の行」等というは、弥陀の仏体はすなわち正覚の体なり。しかるに「名体不二の故に名号即正覚の体」というなり。…（中略）…名体不二の義、いま私に潤色していわく、念仏三昧に於て信心決定せん人は

身も心も南無阿弥陀仏なるが故に、名体不二の故に、仏体所具の功德をうるなり。また名体不二の故に心行具足の人、仏を称念する時に仏身すなはち現じたまう。三昧發得の人、仏を礼するはこのいひなり。「定善義」に「弥陀応声即現、証得往生」と釈するこの義なり。

(『安心決定鈔私記』本、二三丁右～二四丁右)

『安心決定鈔』「名体不二の弘願の行なるがゆへに、名号すなはち正覚の全体なり」(五、一一一四)の記述を釈す箇所である。弥陀の仏体は正覚の体であり、名号と仏体は不二であるから、名号が正覚の体であると述べている。また、名体不二に自釈を設けて、獲信の行者は身心ともに名号に一致するため、その身心が名号となる。名号は名体不二であるから、獲信の行者の身心は仏体、すなわち正覚の体に具わる功德を得る。心行を具足する獲信の行者は、名体不二に基づき、称する名号に仏身を現ずると述べている。

いま、二種の名体不二が示されていることに気づかされる。一つには、生仏不二のいわれに準ずる理解を重ねて示す名体不二である。衆生と仏の一体を語る生仏不二のいわれに対し、仏と名号の不二を語る名体不二を示すことで、衆生と名号の一致を明かすものである。ここではその関係が煩瑣的であり、生仏不二への言及は見られないが、構造的には、衆生と仏体所具の関係である生仏不二を踏まえて、衆生の身心と南無阿弥陀仏の一致を名体不二によつて語るものである。いま一つは、音声の名号と仏身との不二を示す名体不二である。衆生の称念により音声となったところの名号に名体不二を示すことで、獲信の行者はその音声の名号に仏身を見、礼拝する旨を明かしている。ここに法界身と名体不二の関係をうかがうことができる。すなわち、一つ目の名体不二は理法界、二つ目の名体不二は事法界の意である。理法界は本有の仏性と名号の関係を語るものであるから、いまは二つ目の音声の名号に衆生を媒介する願力としての名号の位置づけがあるように思われる。次の『正信念仏偈私記』の記述は、こうした願力の位置づけを

補充する。

韋提一人の往生は、すなはち一切凡夫の往生なり。故に、『経』の中に処々に未来世一切凡夫のためと説く。何ぞ彼に等しといふことを得ざらんや。この故に『六要鈔』の意、無生忍といふは密に証得往生の義を存すなり。：（中略）：他力門の時は五乗齊入して共に同じく報土無生を証得するが故なり。あるがいはく、昔の韋提は、直に住立空中の仏身を見、往生を証得す。いまの衆生は名体不二の名号を聞き信心決定す。見聞異なりといえども、所得の利益同じが故にこれを見聞一同という。

（『正信念仏偈私記』四三丁右・左）

「正信偈」善導章「与韋提等獲三忍」（二、六三）を積す箇所である。『観経』に示される韋提希の往生は、一切凡夫の往生である。一切凡夫の往生が韋提希の往生に等しいことは、ともに等しく報土無生を証得することに依ると述べている。また、韋提希は住立空中の仏身を見仏することで往生を証得し、未来世の一切衆生は仏身と不二の關係にある名号を聞き信心を決定する。見仏と聞名と異なるが、得るところの利益は同じであるため、これを見聞一同というと述べている。

これは西山派にいうところの聞見一同の思想であり、いまいう名号は、事法界としての音声の名号を指すと考えてよいであろう。音声の名号を聞くことで信心決定し、見仏と同じ利益を得る旨を示すものである。これより、衆生を媒介する願力の位置づけがより明確になる。したがって、慶秀の往因理解は、音声の名号を聞くことで外より名体不二の名号功德、すなわち願力が加わり、内に薰じてある本有の仏性より信心を生ずるといった法界身義を根底に置く構造にあると考えられる。

第五項 まとめ

本節では、慶秀の往因理解について、信心・称名と名号の関係、仏性や法界身に見る名号の位置づけ、衆生と仏の関係などに対する理解より検証を試みた。これまでの考察をまとめると次のようになる。

一、真実信心と心行の相続を同一視する慶秀は、信も行も名号の回向より生ずるとする一方で、名号を信じ称えることが往因であるとし、その名号に生仏不二のいわれを語り、そのいわれの義を未信者の上に語ることから、その理解は、未信・獲信にかかわらない功德の遍満、功德を得る意地の一念、実相の理に一致する心行の相続といった三つのチャプターによつて構成される。

二、遍満をもつて名号の回向を語り、その回向を本有の仏性に位置づけ、衆生は自力に執着するためその本性を顕現しないとす慶秀は、事理二種の弥陀法界身を示し、理法界たる法性法身の遍満と名号の回向を重ねることで、一心の理体に本有の仏性を位置づけることから、その往因理解は、法界身義を基盤として理事二種の法界身の一致にその満足を見るものと思われる。

三、往生正覚同時俱時の機法一体を受容し、その同時俱時に名号の回向を位置づけ、本有の仏性に往因の内在を見る慶秀は、相続の心行、すなわち獲信者の称名に名体不二を語り、その名号を聞くことで信心を決定すると述べることから、その往因理解は、理法界に位置づけられる本有の仏性に事法界に位置づけられる音声の名号を耳にするといった構造にあることが知られる。

先ず、回向により信心を生ずるとする慶秀は、その回向を本有の仏性に位置づけることから、その実態は回向に基づく衆生の本性より信心を生ずるといった構造にある。また、その回向は生仏不二のいわれといった功德でもあり、その功德は往生正覚同時俱時の機法一体をいう。一方、回向のものからは名号であり、その名号と名体不二の關係にあるのが理法界たる弥陀の法性法身である。ここに本有の仏性と理法界の重なりがある。また、見聞一同をもって名号を聞き信心決定すると述べることから、その名号の位置づけは事法界たる相續としての心行、すなわち獲信者の称名にあることがうかがえる。

次に、往因理解として本有の仏性と弥陀の願力との内外關係を示すことから、その実態は事理二種の法界身の一致、すなわち本有の仏性として衆生の身心に内在する理法界たる名号に、弥陀の願力に位置づけられる事法界たる獲信者の称名、延いては音声の名号を耳にするといった構造にあることが知られる。したがって、往因理解に見られる三つのチャプターは、一つに功德の遍滿が理法界、意地の一念が事理二種の法界身の一致、心行の相續が事法界といった位置づけにあると考えられる。その場合の意地の一念は、心行の相續に同一視される眞実信心を指すものであり、行具の信という位置づけである。一方、事理二種の法界身理解に鑑みれば、意地の一念と心行の相續は、意地の一念に他者の心行の相續なる音声の名号を耳にするといった關係にあると考えられる。後世の見解に鑑みれば、その場合の意地の一念は、いわゆる宿善であり、その關係は、意地の一念が宿善の成立、心行の相續が往因の決定に該当するところが推察される。

これらのことから、その行信論が能行説の立場をとる要因の一つに、回向の位置づけがあると考えられる。本有の仏性に回向を語ることは、衆生の本性に往因を見る意にはかならない。そうすると、往因理解の主眼は本性の顯現と

いう点に注がれることとなる。そこに示されるのが事理二種の法界身であり、事理二種の内外関係を語る上では、既に本有の仏性に回向を語るため、外縁に衆生の称名を位置づけるといったかたちになるものと思われる。

最後に、「南無帰命意地の一念」が抱える問題について付言しておきたい。功德を得る一念であり、本節ではその功德の位置づけが宿善にある可能性を提示したが、『安心決定鈔私記』には、「南無」についての次のような記述が見られる。

いわゆる常途の願行はその所求に随て樂欲の心を起すを願といひ、その上に三業にその事をなすを行といふ。いまの願行具足の義はしからず。いはく、弥陀因位の願行の功德を南無阿弥陀仏と名て衆生に施与したまふ。故に南無は願、阿弥陀仏は行と釈せらる。まさに知るべし、願行具足の徳は名号の法体にあるが故に、釈して更に機の願行に非ずといふなり。問、心に極樂を欣ひ、口に名号を称する、これあに願行具足にあらずや。答、しかり。ただし下にいふがごとし。「阿弥陀仏の凡夫の願行を成ぜしいはれを領解するを、三心ともいひ、三信とも説き、信心ともいふなり。阿弥陀仏は凡夫の願行を名に成ぜしゆへを口業にあらはすを、南無阿弥陀仏といふ。かるがゆへに領解も機にはとどまらず、領解すれば仏願の体にかへる。名号も機にはとどまらず、となふればやがて弘願にかへる」と云々

（『安心決定鈔私記』本、二四丁左・二五丁右）

一般的には往生を願ひ、行を修することを願行と呼ぶが、名号における願行具足の義はそれに異なるとし、阿弥陀仏の功德となる願行が名号として衆生に施されるため、南無を願、阿弥陀仏を行と釈するのであり、願も行も名号の上のものであると述べている。自力の願行でなく、他力の願行である旨を明かすものである。一方、往生を願ひ称名す

ることは願行でないのかとの問いを立て、『安心決定鈔』の引用をもってその回答としている。これは称えものとして成就している名号の義を明かすものであり、事法界としての名号の上に願を語るものと思われる。「南無帰命意地の一念」は、一つには理法界と事法界の一致の事態を指すため、その関係はみずからの本性と他者の称名とにあると考えられるが、慶秀が心行の相続による信心の確立に言及する点に鑑みれば、みずからの事法界への展開は想定され得るものである。そうした点よりすれば、いまいう「南無帰命意地の一念」は、回向に基づく衆生の本性より生ずる願生に位置づけられることとなるため、ここに後世における意業帰命の萌芽を見出すことができると考えられる。

註

¹ 広瀬南雄氏は、慶秀の生年について『真宗学史稿』に、「天文二十三（一五五四）年三月一日に誕生」（『真宗学史稿』二一八頁）と述べている。一方、『大谷派学史』には、「長福寺の寺伝には、慶秀の誕生を天文二十三年三月一日とするが、『正信偈私記』の奥に、慶長十年四十八歳の作であることを記しているから、これより逆算してその生年が永禄元年であることが知られる」（『続真宗大系』二〇、三二頁）とある。そこで本稿では、『大谷派学史』の記述に依って「永禄元年（一五五八）」を採用しつつ、広瀬氏や寺伝の記述に基づき「三月一日」の部分を採用した。

² 山田文昭氏は、『真宗史稿』において弥六郎を慶秀の俗名とし、慶秀の父の名を友国としている（『真宗史稿』三八〇頁）。『大谷派学史』は、山田氏の見解に準じる。近年、三浦真証氏が「戦国期真宗教学の研究―慶秀『正信偈私記』を通して―」（内藤知康編『親鸞教義の諸問題』一九八頁）において弥六郎の名を慶秀の父の名としているが、その詳細は不明である。

³ 新家長福寺の寺伝の沿革に「天正元年（一五七三）開祖慶秀により赤部長福寺建立」とあることから、天正元年（一五七三）に教如上人より寺内七条堀川長福寺を賜ったことが推察される。

⁴ 『真宗学匠著述目録』には、『正信偈私記略評』なる書が収録されている。『正信偈私記略評』は、龍谷大学蔵

刊本『正信念仏偈私記略評』序文末に「正徳五年六月二日」とあり、刊記に「享保四（己亥）歳正月吉且」とあることから、正徳五年（一七一五）の成稿、享保四年（一七一九）の刊行であることが知られる。しかし、その内容は慶秀『正信念仏偈私記』の註釈となるため、いまは慶秀の著作として扱わないこととした。

5 龍谷大学蔵刊本『正信念仏偈私記』奥書「慶長乙巳七月八日 釈慶秀（四十八歳）」（『正信念仏偈私記』四七丁左）の記述に依る。

6 玄智『三卷本浄土真宗教典志』「三帖合註…（中略）…私記六卷 慶長十一年。慶秀作」（『真宗全書』七四、二三八頁）の記述に依る。

7 龍谷大学蔵刊本『正像末和讃私記』刊記「正保四年丁亥歳重陽／大和田九左衛門開板」（『正像末和讃私記』五七丁左）の記述に依る。

8 『真宗学匠著述目録』には、「御伝鈔私記四卷慶安二刊」（『真宗学匠著述目録』七〇頁）とある。玄智『三卷本浄土真宗教典志』に著者名への言及は見られない。巻数及び刊行年も若干異なるが、「祖師本伝 私記五卷」（『真宗全書』七四、二三九頁）と書名が同じである点に鑑みて、いまはこのように記した。

9 玄智『三卷本浄土真宗教典志』「祖師本伝 私記五卷 或曰便蒙。不置撰号。慶安三年庚寅六月梓」（『真宗全書』七四、二三九頁）の記述に依る。

10 鈴木法琛氏の『真宗学史』（『新編真宗全書』教義編二〇、五二〇頁）には、慶長十一年（一六〇六）の撰述とあるが、当該書の成稿を慶長十一年（一六〇六）と断定する論拠は管見の限り見られない。いまは刊行年のみを記した。

11 龍谷大学蔵刊本『安心決定鈔私記』末巻奥書「時也寛文五季孟夏上／於洛陽東七条寺内栞」（『安心決定鈔私記』末、三七丁左）の記述に依る。

12 『真宗学匠著述目録』に当書の記載は見られない。いまは『大谷派学史』¹³「殊に『持名鈔私記』を披閲してみると、別に『破邪顕正鈔私記』・『顕名鈔私記』等のあつたことが知らるのである」（『続真宗大系』二二〇、二九頁）の記述に依る。しかし、管見の限り『真宗大系』所収の『持名鈔私記』に「顕名鈔私記」の名は見られない。

13 『真宗大系』第二八卷所収。『持名鈔私記』には、『三帖和讃私記』や『安心決定鈔私記』への言及が見られることから、その成立は『三帖和讃私記』成稿の慶長十一年（一六〇六）から慶秀没年の慶長十四年（一六

〇九)までの四年の間であると推察される。

¹₄ 住田智見編『大谷派先輩著述目録』(『真宗大系』三七、二九一頁)、及び岡村周薩編『真宗大辞典』一(永田文昌堂、四四六頁)に記載が見られる。

¹₅ 『大谷派先輩著述目録補遺』(『続真宗大系』二〇、三三五頁)に記載が見られる。

¹₆ 『真宗学匠著述目録』に当書の記載は見られない。いまは『大谷派学事史』「殊に『持名鈔私記』を披閱してみると、別に『破邪顯正鈔私記』・『顯名鈔私記』等のあつたことが知らるゝのである」(『続真宗大系』二〇、二九頁)の記述に基づき、『持名鈔私記』上「委くは破邪顯正鈔の記の如し」(『真宗大系』二八、一六九頁)の記述に依つた。

¹₇ 前田慧雲氏は『本願寺派学事史』に、「頃日宗典の章疏を遍搜せしに、正信偈私記三卷を發見せり、長福寺慶秀の作にして、実に慶長十年の上梓に係る慶秀なる者は、未だその如何なる人なるやを詳らかにせずと雖も、右正信偈私記は徳川治世に入て已来吾宗門末徒著述の嚆矢と謂ふべし、而して此の私記の外に、和讚私記三卷、安心決定鈔私記二卷の著作あるよりみれば、縦ひその解義は頗る幼稚なるにせよ、一往宗典に通達せし人なるは疑ふ可らざるなり」(『新編真宗全書』史伝編一〇、五二三頁)と述べており、慶秀を本願寺派の学匠として扱っている。西谷順誓氏は『真宗教義及宗学之大系』に、「予は、公を以て単に真宗の学者にして、何派にも属せしめざるを妥当と考ふ、蓋し公の正信偈三帖和讚両私記の著年が、東西本願寺分立の歳たる慶長八年を去る事僅かに再三年以後なりしより推して、公は夫以前既に法器を為し、人なるを知るべければ也」(『真宗教義及宗学之大系』二二〇頁)と述べており、慶秀を戦国期の学匠に位置づけている。鈴木法琛氏は『真宗学史』に、「徳川の初世、宗学最初の学者として長福寺慶秀は慶長十年に『正信偈私記』二卷を著し、同十一年に『三帖和讚私記』六卷と『安心決定鈔私記』二卷とを撰し、京都西光寺祐従、祐俊、紀州性応寺了尊、河内光善寺の准玄、肥後延寿寺の月感、豊前永照寺の西吟、其他明専、甫顔、了意、玄了、羊歩などいへるもの、各々学説を唱へ」(『新編真宗全書』教義編二〇、五一九・五二〇頁)と述べており、慶秀を江戸期の学匠に位置づけている。普賢大円氏は『真宗行信論の組織的研究』に、「大谷派に於いては、慶秀・了意・了海・噫慶・樹心・玄了・通元・圓智・慈空・圓澄・慧暁等がある」(『真宗行信論の組織的研究』一九頁)と述べており、慶秀を大谷派の学匠に位置づけている。広瀬南雄氏は『真宗学史稿』に、「慧空に先だちて、出でたる学者として、その名が残り、かつ著書等の存してなおそが思想を究めることのできるものは、

大谷派に於いて、慶秀、圓智、臆慶、了海、玄了、羊歩〔歩〕、如晴、及び通元等の数人に過ぎないであろう」
 (『真宗学史稿』一〇八頁)と述べており、慶秀を大谷派の学匠に位置づけている。

18 西谷順誓『真宗教義及宗学之大系』(興教書院、一九一一年)二〇〇頁参照

19 日高達善「宗学史上に於ける行信論」(『龍谷大学論叢』第二五三号、一九二三年)八七頁参照

20 西谷順誓『真宗教義及宗学之大系』(興教書院、一九一一年)一九九・二〇〇頁参照

21 日高達善「宗学史上に於ける行信論」(『龍谷大学論叢』第二五三号、一九二三年)八六―八八頁参照

22 鈴木法琛氏は『真宗学史』に、「慶秀の『正信偈私記』に『文類聚鈔』の「念仏即是南無阿弥陀仏」の文を引きて辨ずるが如き、やゝ所行行体説に似たれども、慶秀の意は後世にいふが如き称を超絶したる法体行とは同じからず。南無薬師如来と称するにもあらず、南無釈迦如来といふにもあらずして、弥陀の名を呼ぶ念仏なるを示して、「念仏即是南無阿弥陀仏」といふいと解するなり」(『新編真宗全書』教義編二〇、五三一頁)と述べている。

23 普賢大円『真宗行信論の組織的研究』(興教書院、一九三五年)三一―三三頁参照

24 普賢大円『真宗行信論の組織的研究』(興教書院、一九三五年)三九・四〇頁参照

25 広瀬南雄『真宗学史稿』(法藏館、一九八〇年)二二八―二三三頁参照

26 三浦真証「戦国期真宗教学の研究―慶秀『正信偈私記』を通して―」(内藤知康編『親鸞教義の諸問題』永田文昌堂、二〇一七年)参照

27 たとえば普賢大円氏は「法霖並にその時代の行信思想」に、慶秀を次のように評している。

門末一般僧侶の宗典研究は、徳川時代の最初より間々行はれて来たことは、慶秀の『正信偈私記』『三帖和讃私記』に依つて察することが出来るが、行信思想研究の起源も今の処、彼以前に遡り得ない。故に、彼をもって行信思想研究の起源とすると、それ以後、法霖に至る約百五十年間である。

(『真宗研究』第三〇号、五五頁)

28 普賢大円『真宗行信論の組織的研究』(興教書院、一九三五年)三七―四〇頁

29 西谷順誓『真宗教義及宗学之大系』(興教書院、一九一一年)一九九頁、日高達善「宗学史上に於ける行信論」(『龍谷大学論叢』第二五三号、一九二三年)八六頁

30 普賢大円『真宗行信論の組織的研究』(興教書院、一九三五年)三二頁

3 1 広瀬南雄『真宗学史稿』（法藏館、一九八〇年）二四―二七頁

3 2 鈴木法琛『真宗学史』（『新編真宗全書』教義編第二〇巻所収、白樺、一九九四年、原著一九二〇年）五三一頁

3 3 親鸞の『尊号真像銘文』は、「本願名号正定業」といふは、選択本願の行といふ也」（二、六五〇）と、第十七願に直接言及していないのに対し、存覚の『六要鈔』は、「本願名号」の一句は、十七の願の意」（四、一〇八六）と第十七願に言及しており、蓮如の『正信偈大意』もまた、「本願名号正定業」といふは、第十七の願のこゝろなり。十方の諸仏にわが名をほめられんとかかひましまして、すでにその願成就したまへるすがたは、すなはちいまの本願の名号の体なり。これすなはちわれらが往生をとぐべき行体なりとするべし」（五、一〇）と第十七願に言及している。『教行信証』「行文類」標挙の細註をうけての見解とも考えられるが、「正信偈」―「本願名号正定業」における第十七願への直接の言及は、存覚に始まるものと考えられる。

3 4 引用されるのは、『改邪鈔』第一五条「正定業たる称名念仏をもて往生浄土の正因とはからひつゝのるすら、なをもて凡夫自力のくはだてなれば、報土往生かなふべからずと云々。そのゆへは願力の不思議をしらざるによりてなり。当教の肝要、凡夫のはからひをやめて、たゞ撰取不捨の大益をあふぐものなり」（四、三一七）の記述である。引用意図等については、本節第四項に考察を試みている。

3 5 その成立は、撰述地が長安の場合には六六三年以降から六八三年前後の約二〇年の期間、新羅の場合には六七一年以降から六八三年前後の約一〇年の期間であると推察されている。（『書陵部蔵玄一撰』『無量寿経記』身延文庫蔵義寂撰『無量寿経述記』二二―二頁）参照

3 6 日本浄土教の展開としては、永観『往生拾因』「釈尊独り不可思議の悲願を讃嘆しはまふにあらず。また十方恒河沙の諸仏同く以て称揚咨嗟したまへり」（『浄全』一五、三九一・三九二頁）を第十七願への言及とする見解もある。

3 7 七祖の上では『安樂集』に「証誠」の用例が見られるが、いずれも道綽自身が文証を示すといった意であり、諸仏を指すものでない。

3 8 親鸞は当該文を「化身土文類」（二、二〇二）に引用している。

3 9 親鸞は当該文を「信文類」（二、七三）及び「化身土文類」（二、二〇二・二〇三）に引用している。

4 0 親鸞は当該文を「行文類」（二、三四）に引用している。

- 4 1 金子寛哉「願成就文」考（『印度学仏教学研究』四四卷一号、一九九五年）参照
- 4 2 『選択集』に明示される願成就文は、第一願・第二願・第十八願・第二十一願の四願（一、一二七二・一二七三、一二八一）である。
- 4 3 石井教道編『昭和新脩法然上人全集』（平楽寺書店、一九五五年）三一頁参照
- 4 4 石井教道編『昭和新脩法然上人全集』（平楽寺書店、一九五五年）四二八頁参照
- 4 5 石井教道編『昭和新脩法然上人全集』（平楽寺書店、一九五五年）九三〇頁参照
- 4 6 浅野教信氏は「聖覚法印と親鸞聖人」に、「法然上人の一願建立の立場を承けて、第十八願をもって生因を誓う願とし、念仏往生願とみることは、法印・聖人ともに同じである。而も両者にあつては、その念仏往生の論拠として、同じく第十七願に着目しているのである。この点、法然上人の原著「選択集」においては言及されていないので、法印の發揮と云ってもよいであろう」（『真宗研究』第六輯、五頁）と述べている。藤原幸章氏は「親鸞聖人と『唯信鈔』——第十七願意の開頭——」（『いまわたくしは親鸞の『唯信鈔』に対する徹底的な共感共鳴の本質を、特にこの書に示された第十七願意の開頭という事実の上に求めたいとおもう。すなわち『唯信鈔』には法然伝承の「選択本願念仏」を開頭するに当って、法然におけるがごとく単に第十八願のみをもってせず、さらに第十七願の「諸仏称揚」の願意に注目し、ここから念仏選択の願心を仰ぎ「大悲大願の意趣」を領受しているのであるが、この一点こそ親鸞の共感を呼ぶ最大の所以であつたに相違ないと考える」（『同朋学報』第八・九合併号、七六頁）と述べている。北島隆晃氏は、親鸞が『唯信鈔』を重視された背景として「親鸞聖人における名号観の背景——『唯信鈔』と聖覚法印の意義——」（『選択集』）に見られない、第十七願に関する記述がある」（『宗学院論集』第七四号、九二頁）と述べている。深川宣暢氏は「唱導家・聖覚と親鸞」に、「四十八願の中から第十七、第十八の願をとり出して念仏往生を教示したのは、まずこの『唯信鈔』であつたといえようか」（『真宗学』第一〇九・一一〇合併号、二三七頁）と述べている。
- 4 7 ここでは、信心正因に対し称名報恩を位置づけんとする姿勢は見出されない。「信心正因称名報恩」の義はあるものの術語としての位置づけは慶秀をくだつてのものであることがうかがえる。（伊藤雅玄「真宗教学における「信心正因称名報恩」について」参照）
- 4 8 親鸞は『一念多念文意』に善導「散善義」「是名正定之業順彼仏願故」を釈して「是名正定之業順彼仏願故」といふは、弘誓を信ずるを、報土の業因と定まるを、正定の業となづくといふ、仏の願にしたがふがゆへに

とまふす文なり」(二、六七二)と述べている。

49 本節第四項「第十七願の称名理解の検討」(一)『改邪鈔』引用箇所「**③参照**

50 慶秀は『高僧和讃』『善導讚』『助正ならべて修するをば すなはち雑修となづけたり 一心をえざるひとなれば 仏恩報ずるころなし』(二、四三八)を釈す中で、助は念仏の正業を資助する義、正定業は撰取不捨への信であるとして次のように述べている。

かくのごとく信知しつる後は、この仏恩を心に念じ、口に称し、身に礼して報謝の思ひをなすを他力安心の専要とするなり。

〔高僧和讃私記〕末、一〇丁右)

この後、正定業と助行の関係に対する問答を設け、報謝の称名を助行によつて相続すべき旨を明かしている。したがつて、当該文は信後の報恩を述べるものであり、信の上の所談であることがうかがえる。

51 「信心弱く称名懈らば、助行を加て以て相続すべし」の記述は、信の相続を述べるもののようにも見えるが、続く三つ目の問答内容に鑑みれば、いまは信に基づく念仏の相続を明かすものであることが知られる。

問ふ、助行を以て念仏を相続する相いかん。答ふ、三経を誦誦する時、その文専ら念仏の功德を嘆ず。この故に信心を増し念仏を行ぜしむ。觀察の時、仏の相好を縁ず、その相好の光明あまねく十方世界を照して念仏の衆生を撰取して捨てたまはず。この觀力に乗じて懈怠の心を除き、念仏を修せしむ。礼拝の時、仏身を瞻仰し奉れば、上鳥瑟より下蓮台に至るまで慈悲撰して衆生の相に非ざることなし。これによりて仏恩を念じ、名号を行ぜしむ。讚嘆供養、助成の義、上に准じて知るべし。

〔高僧和讃私記〕末、一二丁右・左)

52 心行の対象に名号を語る記述は次の通りである。

彼の仏の因位、修する所の万善万行を一切衆生に回向して名て南無阿弥陀仏という。この故に「弥陀回向の法」というは、行者はこの功德を心に信じ、身に行じて彼の他力を憑を往生の因とす。この故に不回向という。

53 心行をおこす主体に名号功德を語る記述は次の通りである。

「弥陀の方便」といふは、いまこの信心、仏の方便力より發起することを明かす。

〔高僧和讃私記〕本、三九丁左〜四一丁右、傍線筆者挿入)

二には願力により起る心なるが故に「願力の信心」と名く、これ持業積なり。当流の意、後の義を本とす。：(中略)：しかれば、信行みなこれ仏力によるが故に、諸の悪鬼神破壊することあたはずとなり。

〔浄土和讃私記〕末、四九丁左、五〇丁左、傍線筆者挿入)

慶秀は当該文の直前に「本願円頓一乗」を「本願〓弥陀の本願」「円〓円融円満」「頓〓頓極頓速」「一乗〓真如実相」と逐語解釈しており、また、天台解釈との異同を問答して、実相の理は同じだが天台は衆生の悟に理を、真宗は仏の所証に理を述べると回答している。したがって、いまいう理は実相の理を指す。

問ふ、円頓一乗の義、天台の意によるに、円融円満といふは方法一如にして三千一念なるを円融といふ、一念法界にして三千遍照なるを円満といふ。頓極頓速といふは三諦の妙理を觀して煩惱即菩提、生死即涅槃の理に達すしぬれば、証を取ること掌を反がごとくなるを頓極頓速といふ。但し、仏界の分証を頓速といひ、究竟を頓極といふ。一乗といふは円頓の妙理に入ぬれば実相一如にして三乗の異なきを一乗とも仏乗ともいふ。「本願円頓一乗」とこれと同一とやせん、異とやせん。答ふ、または同、または異なり。同一といふは実相の理異なきが故に、異といふは彼は機情の悟解、此は仏意の所証なるが故なり。

〔高僧和讃私記〕本、三五丁左・三六丁右)

「信心を至て名号を称する人を撰取不捨したまへるが故に決定して往生するなり」〔安心決定鈔私記〕本、三九丁右・左)の記述に照らし合わせると、慶秀は撰取不捨の実態に生仏不二のいわれを見ることが明らかとなる。

ここで気になるのは、意業帰命の問題である。大原性実氏は「願生帰命説並に三業帰命説の起源とその伝統」に、知空の『南窓塵壺』の記述を評して次のように述べている。

「名号の中に願と行とあるは、心に南無と念ずる故に願である、心に存念なくばなんぞ願行具足といはんや、業成は意地にある故なり」と述べている、これ明に願生を強調して意業帰命の萌芽をなせるものではないか。

〔龍谷大学論叢〕第一二二号、五六頁)

大原氏の知空に対する評価は、南無を願とし、南無の意地に業成を語る点に意業帰命の萌芽を見るものである。一方、いま慶秀の記述に願への言及は見られない。しかし、本節第五項のまとめで述べるように、その立場は大原氏が指摘する知空の立場に近似する。

本節第二項「(二) 回向との関係に見られる心行の位置づけ」において、慶秀は阿弥陀仏より回向される功德

として名号を示している。

常の人は名号を己が善根としてこの功德を極楽に回向して往生を願ず。今家の御義はしからず。いわゆる彼の仏の因位、修する所の万善万行を一切衆生に回向して名て南無阿彌陀仏という。この故に「回向の法」というは、行者はこの功德を心に信じ、身に行じて彼の他力を憑を往生の因とす。この故に不₅回向という。

58

『浄土和讃私記』において「讚阿彌陀偈讚」「阿彌陀成仏のこのかたは いまに十劫をへたまへり 法身の光輪きはもなく 世の盲冥をてらすなり」(二、三三六)を釈す箇所に、「仏の法身、般若、解脱の三徳を以て衆生の煩惱業苦の三道を治する意を釈するなり」(『浄土和讃私記』五丁右)とある。

59

「身を極微にくたく」というは、阿彌陀の功德身に遍ずることを明かす。「極微」というは色の極少なり。

『安心決定鈔私記』本、三四丁右

「心を刹那にちはりてみるとも」といふは、阿彌陀の功德心に遍じて断ざること明かす。「刹那」というは時の極少なり。

60

『正像末和讃私記』は、名号の体を真如とし、理たる真如の遍満を述べている。法性法身における法身の理との表現に鑑みれば、両者は名・体の差はあれども義は同じと考えられる。

「阿彌陀の回向」等というは、阿彌陀因位の万徳を十方衆生に回向して、これを南無阿彌陀仏と名く。この名号の功德真如をもって体とす。この理広大にして所として遍せざることなきが故に「十方にみちたまふ」というなり。

『正像末和讃私記』四一丁右・左

61 光明無量の願にこたへて信心歡喜乃至一念の機を摂益したまふ。その機はまた遍照の光明にはぐくまれて信心歡喜すれば、機法一体になりて能照・所照ふたつなるにたれども、またく不二なるべし。

(四、三三四・三三五)

62 行の中に信を摂し、証の中に広く真・化仏土を摂す。しかる所以は、行は所行の法、信はこれ能信なり。故に『玄義』に云く、「南無と言はすなわちこれ帰命、またこれ発願回向の義なり。阿彌陀仏と言はすなわちこれその行なり。この義をもつてのゆえにかならず往生を得」(已上) 信行離れず、機法これ一なり。この義によるが故に、信をもつて行に摂す。

(四、一〇〇七・一〇〇八)

63 仏の正覚は衆生の往生によりて成じ、衆生の往生は仏の正覚によりて成ずるがゆへに、機法一体にして能所不二なるいはれれば、仏の寿命も衆生の寿命もあひおなじくして、無常をのがれ常住をうることもかはることなきなり。
(四、八三九)

64 慶秀における機法一体の用例は、所釈の文ならびに引用文における機法一体への言及を除くと、『浄土和讃私記』一箇所、『安心決定鈔私記』一二箇所の計一三箇所に確認することができる。

65 第二項「行信二法と往因の関係」(三) 心行との関係に見られる功德の位置づけ「三つ目の引用文参照。

彼は衆生いまだ仏に帰せずといへども仏の慈悲心衆生の身心に入て生仏不離の義を明す。此は正しく仏に帰して機法一体になることを顕す。不離の義同じといへども衆生の帰不離異なるが故に、彼此同じからざるなり。
(『安心決定鈔私記』末、三十二丁左)

66 第二項「行信二法と往因の関係」(二) 回向との関係に見られる心行の位置づけ「三つ目の引用文参照。

いまこの信心しばらく行者の所発に似たりといへども、功を本に推れば、かの「若不生者不取正覚」の誓成就したまへる仏徳より起るといふ意なり。
(『浄土和讃私記』本、二四丁右)

67 相伝については、三浦真証氏が「戦国期真宗教学の研究—慶秀『正信偈私記』を通して—」の脚注に若干の私見を述べている。

近世初期の用語として、「相伝」とは浄土宗の解釈を指す可能性があることを付記しておく。

(内藤知康編『親鸞教義の諸問題』二二八頁)

三浦氏は、慶秀が『正信偈私記』に「相伝云」として良忠『選択伝弘決疑鈔』を転載し、また、空誓が『浄土真宗私問答』に「相伝云」として良暁『浄土述聞鈔』を引用するといった二点の理由からその可能性を示している。一方、いまこの『安心決定鈔私記』にうかがえる「相伝」の内容は明らかに西山派の往生正覚同時俱時の機法一体であることから、三浦氏の見解を補充するとともに、真宗義に通ずる浄土異流の見解を示す際に「相伝」の語が用いられる可能性が指摘されよう。しかし一方で、慶秀に次ぐ大谷派の学匠である円智(生年不詳一六六九)の『秘密集』に「三義共に相伝の義也」(『続真宗体系』一〇、一一頁)と、不來迎について三義を示す中に「相伝」の語が確認でき、そこに示される三義は特に鎮西や西山といった浄土宗の解釈を提示するものではないため、「相伝」の語は従来から用いられてきた解釈を提示する言葉と捉えても問題ないように思われる。

68 こうした仏性と願力の内外関係は、証空『観経疏自筆鈔』『散善義』に示される内外関係に近似する。

内に仏性を具せる理より起りて、外に諸仏の誓願を加する力より立つ心なり。〔『西叢』二、一六八頁〕

69 第二項「行信二法と往因の関係」〔二〕回向との関係に見られる心行の位置づけ「四つ目の引用文参照。

「願力」といふは別しては十八願をさす。いはゆる往信心の願なるが故に。惣じては六八に通ずべし。いはゆる願々みな増上の勝因を發が故に。これに二義あり。一には願力を信ずる心なるが故に「願力の信心」と名く、これ依主積なり。二には願力により起る心なるが故に「願力の信心」と名く、これ持業積なり。当流の意、後の義を本とす。：（中略）：しかれば、信行みなこれ仏力によるが故に、諸の悪鬼神破壊することあたはずとなり。〔『浄土和讃私記』末、四九丁左―五〇丁左〕

70 いま『六要鈔』の意として無生忍を獲ることと密に証得往生の義を獲るとする義が示されている。しかし、『六要鈔』にそのような記述は見られない。証得往生を密益とする義は、『浄土真要鈔』『いま（即得往生住不退転）』といへる本意には、証得往生現生不退の密益を説きあらはすなり〔四、四九八〕の記述に依るものと思われる。

第二章 西吟の行信論とその構造

第一節 西吟の行実と研究史の整理

第一項 西吟の生涯

本願寺の初代能化西吟（一六〇五～一六六三）は、慶長一〇年（一六〇五）、豊前小倉（現福岡県北九州市小倉）の永照寺第四代西秀の子として生まれた。幼少期はあまり学問を好まず、両親も呆れるほどであったという。中津で開かれた紀州性応寺了尊（一五八二～一六三八）の講筵への懸席を契機として学を志した。日々『韻書』を数十紙暗誦し、覚えては破り捨てを繰り返すことで広く経論の義に精通するに至った。後に遊学の身となり、恵日山東福寺に入り二年間禅教を学んだという²。寛永十一年（一六三四）三〇歳の時、一家衆となり内陣位へと進んだ³。同年九月、永照寺第五代西林の示寂に伴って小倉の自坊に戻ったとされる。自坊では宗典の研鑽や学徒を集めての講授に励み、寛永二十一年（一六四四）から正保二年（一六四五）の間に豊後臼杵（現大分県臼杵市）多福寺雪窓宗崔（一五八九～一六四九）のもとで一ヶ月余り『臨濟録』をきくなどして禅教を承ったという⁴。なお、遊学時期や帰郷後の研鑽講授

期等における西吟の具体的動向は明らかになっていない。

寛永一六年（一六三九）、京都三条銀座の信徒野村屋宗句の喜捨によって阿弥陀堂北西、茶所の西側に学寮（後の学林）が創建された⁵。同年、河内出口（現大阪府枚方市出口）光善寺准玄（一五八九～一六四八）が能化の任を拝命している⁶。正保三年（一六四四）には学寮を西待町に移転改修する話が持ち上がり、翌正保四年（一六四五）三月一日、移転改修が開始され、同年八月下旬落成。普請前に准玄が能化職を辞して自坊に戻っていたため⁷、学寮の落成に伴って正保四年（一六四五）九月一二日、四三歳の時、能化職を拝命した⁸。就任同日、学寮において『阿弥陀経』を講じ、同年、「法制七条」を定めたとされるが、その内容は現存していない。翌正保五年（一六四八）一月二三日、一度永照寺に戻り、同年八月一四日、再び上洛するも年内に講義を行うことはなかった。翌慶安二年（一六四九）六月、学寮への寄進により寮舎が新たに新築された後、慶安三年（一六五〇）、慶安四年（一六五一）と講義は行なっているものの、講題は明らかになっていない。後の本願寺派第二代能化知空（一六三四～一七一八）が学寮に入ったのはちょうどこの時期である。慶安五年（一六五二）七月一六日、再び学寮の移転が行われ、同年九月、興正寺南側への移転を終えている。同年一〇月三日、新たに法制十二条を定め、同月八日、学寮において『安樂集』の講義を行った。

翌承応二年（一六五三）二月八日に月感（一六〇〇～一六七四）より提出された「謹奉訴状」を同年三月三日に受け取り、同月五日、「七箇条御伺」を記して反論するが、同月八日、月感より『七箇条証拠』一卷、『破邪明証』一卷が提出されたため、その返答書として『仮名答書』一卷、『真名答書』一卷を成稿した。「謹奉訴状」に端を発する西吟と月感の論駁の応酬は、やがて興正寺や幕府をも巻き込む騒動へと展開する。いわゆる「承応の鬩牆」である。明暦元年（一六五五）七月、本願寺・興正寺の本末問題に発展していた諍論は、学寮の取り壊しをもって幕府に調停さ

れることとなり¹⁰、万治二年（一六五九）二月の興正寺継嗣円超と良如第七子真光院との婚姻をもって終局をむかえた。

学寮の破却後は、医者小屋敷を「かりや」として講談を行ったとされる。明暦元年（一六五五）一〇月下旬、仏照寺において『起信論』を講じ、翌一月上旬、自坊に戻り、翌明暦二年（一六五六）六月、京都へ帰ると本山より八木藏人の邸宅に移り開講するよう命じられる。月感の騒動以来、門末の学徒による自身の立場を非難する声を聞き及んでいたため、これを辞退したという¹¹。同年八月、良如宗主の命をうけ『私記』を殿中に講じ、同年一〇月、帰路について以降、学寮における開講記録は見られない。寛文二年（一六六二）一二月二八日、継職間もない寂如宗主に『選択集』の句読を授けた後、翌寛文三年（一六六三）七月一五日、端座合掌し、西に向かい念仏をとなえながら五九歳で示寂した¹²。

第二項 西吟の著作

西吟の著作は、井上哲雄氏の『真宗学匠著述目録』に九部が紹介されている¹³。いまは成稿・刊行年が明確なものを成稿年順に、成稿・刊行が不明確なものを五十音順に列記する。

《成稿・刊行年が明確なもの》

『金剛般若波羅蜜経音釈直解』一卷

正保 四年（一六四七）成稿¹⁴

「七箇条御伺」¹⁵

承応 二年（一六五三）成稿

『仮名答書』一巻 ¹⁶	承応二年(一六五三)	成稿	
『真名答書』一巻 ¹⁷	承応二年(一六五三)	成稿	
『正信念仏偈要解』四巻	承応二年(一六五三)	成稿 ¹⁸	明暦四年(一六五八) 刊行 ¹⁹
『客照問答集』二巻 ²⁰	明暦元年(一六五五)	成稿 ²¹	

《成稿・刊行年が不明確なもの》

『画図略要鈔』²²

『四教儀最要鈔』一巻

『大経私考』

『普門品仮名鈔』三巻²³

『無量寿経科玄概』一巻²⁴

第三項 研究史の整理

西吟教学は、承応の鬨牆におけるその位置づけといった観点からの研究が主であり、行信論に重点を置いた論考は僅少といわざるを得ない。そうした中、西吟の行信論に対する先行研究の指摘を整理すると、次の五点にまとめることができる。

- (一) 能行立信
- (二) 心行不二説 (相成・相即)
- (三) 第十七・第十八両願全一
- (四) 自性唯心
- (五) 三資糧説 (聞信行・信願行)

先ず、「(一) 能行立信」とは、信の対象に衆生の称名を位置づける見解であり、次の『正信念仏偈要解』の記述に依拠する指摘である²⁵。

念仏はこれ良因なり。故に正信を建ることを勧む。

〔『正信念仏偈要解』序、三丁右〕

「正信」とは何の法を正信するや、いはく、念仏を正信するなり。仏経の中に阿弥陀仏、四十八願をもつて衆生を撰取すと説くを正信し、仏の光明よく諸罪を滅すと正信し、念仏すれば定めて仏護を得ると正信し、念仏すれば定めて不退を得ると正信し、念仏すれば浄土に生じて定めて三途に墮せずと正信し、念仏すれば彼に到りて無生忍を得、後滅度を証すと正信す。このゆへに念仏を信することを勧む。この法を受け、この念を持つときはすなはち浄土に往生すること必せり。

〔『正信念仏偈要解』一、二丁左・三丁右〕

一つ目の記述は、念仏を良因として正信を勧めるものであり、二つ目の記述は、「正信念仏」に対する七通りの解

釈を示すものである。いずれも、称名と信心の関係を述べるものであり、信心の対象として称名に言及する様子が見られる。

次に、「(二) 心行不二説(相成相即)」とは、信より念仏を口にし、念仏を口にすることで信を成ずとする相成と、信が念仏として口に出るのであるから信の他に念仏はないとする相即の二義を指すものである。相成は次の『正信念仏偈要解』の記述に依拠する指摘である。

「正信」はこれ安心なり、「念仏」はこれ起行なり。「正信」に依るが故に「念仏」を口にす、「念仏」を口にするが故に「正信」を成ず。これ安心・起行、心行具足の次(次第)なり。 (『正信念仏偈要解』一、重三丁右)

「正信」より「念仏」を口にし、「念仏」を口にすることから「正信」が成立するとして相成の関係を示している。一方、相即は次の『正信念仏偈要解』の記述に依拠する指摘である。

「念仏」の義を聞いて深心にこれを領するを「正信」といふ、すなはちこれを口にすることを称名といふ、もしは心にこれを用ひ、もしは口にこれを唱へ、心口、相ひ隔つに似たれども、その体まったく別なし。乃し「正信」の心、すなはち口称に出れば、「正信」の外さらに口称なし。故に「正信」すなはち「念仏」といふなり。

(『正信念仏偈要解』一、重三丁右・左)

念仏の義を心に領解するのが正信であり、口にするのが称名であるとした後、心と口と異なるようだが体に別はな

いとして、正信と念仏における相即の關係を示している。具体的には、正信を体とした念仏の意である。

次に、「(三) 第十七・第十八兩願全一」とは、次の『正信念仏偈要解』の文に依拠する指摘である。

能く名号を信得するときはすなはち信心のほか名号無く、また名号のほか信心無し。能くこれを心にして、心をもつてこれを口にすれば、名号・信心一にして異ならず。兩願まったくこれ一なり。

〔正信念仏偈要解〕二、二一丁右)

兩願とは第十七願と第十八願であり、名号をよく心にし、よく口にする事態を第十七・第十八兩願全一とすることから、名号を軸とした意業と口業の全一を指すことが知られる。

次に、「(四) 自性唯心」は、承応の闡牆において争点となった西吟教学の問題点である。しかし、いまいうのは先学によって指摘される信心論の問題点であり、次の『正信念仏偈要解』の記述に依拠する指摘である。

凡夫生得の真心をもつて、仏願の真実を信じて、虚偽無きを真実といふ。 (『正信念仏偈要解』二、二六丁左)

「応信」とは、「信」に二門あり。一にはその理を信じ、二にはその事を信ず。その理を信ずとは、我心すなはちこれ浄土、我性すなはちこれ弥陀なりと信ずるなり。 (『正信念仏偈要解』二、三九丁左)

一つ目の記述は「凡夫生得の真心」と西吟が本有の仏性を示すものであり、二つ目の記述は事理二種の信に言及し

て理の信に「我心浄土・我性弥陀」を示すものである。先学によって衆生に本具の仏性を語り、信のあり方として衆生の心に浄土や阿弥陀仏を語る姿勢が問題視されている。

最後に、「(五) 三資糧説(聞信行・信願行)」の中、聞信行の三資糧説は、次の『正信念仏偈要解』の記述に依拠する指摘である。

「聞信」とは、聞て後に信ず、信じて後に行ず。聞にあらざればすなはち信、何に由てか生じ、信にあらざれば行、何に由てか起ん。信の功は聞に在り、行の功は信に在り。まさに知るべし、聞信行を具して浄土の資糧充足して欠ること無れば仏心と相応す。

(『正信念仏偈要解』二、五七丁右・左)

「聞信行を具して浄土の資糧充足」の記述は、称名を往生に向かわしむる意とかがえるため穏やかでないとされる。一方、信願行の三資糧説は、次の『正信念仏偈要解』の記述に依拠する指摘である。

問ふ、正業といひ、信因といふは何の別や。いはく、正業は外を主として信を引き、信因は内を主として行を引く。ゆゑに業といひ、因といふなり。また法に約し、機に約していふ。また、偏く外に約し、内に約していふ。もし名号・信心あひ離れざるときすなはち正業・信因まつたこれ不二なり。およそ信あり行あれば必ず証果を得。ゆゑに次に大涅槃の果を明かすなり。もし行ありて願なくんばその行必ず孤なり。願ありて行なくんばその願必ず虚なり。行願双べ資けてまさに宝池に登る。：(中略)：想うにそれ念仏のものは必ず正願を起こす。正願とは人天の福報を願ふにあらず、権乗小果を願うにあらず、われ一人浄土に往生して菩提を得証するを

願ふのみにあらず。乃しこれ自ら信じ人を教へて信ぜしめてともに浄土に生ぜんと期するは真に大悲伝るものにして而して仏の真種を成ずるなり。

〔正信念仏偈要解〕二、二二丁右（二三丁右）

正業・信因に言及した後、「行願双べ資けてまさに宝池に登る」や「想うにそれ念仏のものは必ず正願を起す」と述べることから、往生の因法として信願行の三資糧を具足すべきことを示すものとされる。後世の願生帰命家の一つの示唆となつたとも評される指摘である。

西吟の行信論は、西谷順誓氏によつて「(一)能行立信」及び「(二)心行不二説(相成・相即)」にあることが指摘されて以降²⁶⁾、こうした位置づけが通説となつている。「(三)第十七・第十八両願全一」は、知空行信論の思想背景として大原性実氏によつて指摘されるものである²⁷⁾。大原氏は、知空が西吟の第十七・第十八両願全一の思想をうけて信行同時説を展開すると指摘する。同じく「(三)第十七・十八両願全一」に言及する普賢大円氏は、信行同時説への展開ではなく、法霖や僧樸の上に成立する能所不二説の萌芽として高く評価している²⁸⁾。「(四)自性唯心」は、古くは承応の闕牆における月感から西吟への論難に由来する。この点について、前田慧雲氏は、知空の『安樂集論』「二六七九」を根拠に、西吟教学に自性唯心の義は見出されないと評すが、花田凌雲氏が承応の闕牆の影響による知空『安樂集論』の改訂の可能性を指摘した上で²⁹⁾、西吟の上に自性一心の思想がうかがえるとし³⁰⁾、西谷氏によつて信心論の表現が聖道的であるため月感の指摘にも理はあると評されて以降³¹⁾、現在ではこうした評価が通説となつている。西吟の信心論の背景に智旭(一五九九―一六五五)の『阿弥陀経要解』があることを指摘したのは鈴木法琛氏である。こうした見解は、西吟教学の背景に中国浄土教の影響を示唆するものとして傾聴に値する。「(五)三資糧説」のうち、聞信行の三資糧説を指摘するのは、日高達善氏である。その背景に雲棲株宏(一五三

五（一六一五）の『浄土資糧集』があるとしており、鈴木氏同様、西吟教学の背景に中国浄土教の影響を示唆する論考として留意すべきである。信願行の三資糧説は、梅原真隆氏による指摘である。信一念への言及でないものの、この見解が知空を通して願生帰命家へのひとつの示唆となったと結論づけている³²。なお、こうした西吟の行信論の特色を踏まえた上で、西吟を含む近世前中期の真宗教学の主題が聖浄論にあるとの指摘をなしたのは普賢大円氏である。普賢氏は、西吟が自性唯心を説く理由として、理談の主張が目的ではなく、聖道通途の理談の上に真宗教学を打ち立てんとした努力の結果であり、一般仏教の道理によつて宗義を莊嚴しようとしたものと試みたものであると評している³³。

西吟研究に新たな知見を提示したのは、歴史学者による真宗思想史研究である。先鞭をつけたのは、異義史の視座より思想史研究として新たな西吟像を打ち出した大桑斉氏である。大桑氏は、教学史において明らかにされた西吟の信心論を「決定鈔型」の異義であると位置づけ³⁴、学林の正統教学がどのように「蓮如型」なる知空教学へとシフトしたかについて詳述している。幕藩制下の教団護持が西吟の教学的課題であったことを指摘するのは桐山六字氏であり³⁵、幕藩制下における教団的課題がそのまま教学的課題へとシフトすることで、真宗僧俗を自発的に幕藩制支配秩序へ恭順せしめるために自性唯心の思想が採用されたと評するのは平田厚志氏である³⁶。加えて平田氏は、西吟の自性唯心の思想が喪われた真宗安心の回復という現実的課題に即した試みとして機能したこと³⁷、近世前期の仏教界の動向である仏教復興運動を背景として西吟教学の根底に天台本覚思想が認められることの二点を指摘している³⁸。西吟の自性唯心という教学が教化の手段として有効であったことを指摘するのは心山義文氏である。心山氏は、近世前期の啓蒙教訓的仮名草子と西吟教学との近似性を根拠に、後生願いの退潮と現世主義的思惟の胚胎といった二点の理由から、西吟は端的に現世的心性論を表現方法とする禪的思惟を教化の手段として用いたと結論づけている³⁹。幕藩制下における教団的課題に対応する上で、なぜ聖浄論が展開され自性唯心という思想が選ばれたのかという疑問を呈し

たのは大桑氏である。氏は、近世前期の民衆仏教が極めて唯心論的であったため、民衆教化において効果をあげるにあたって唯心論的教學を取り込まなければならなかったと結論づけている⁴⁰。心山・大桑両氏のこうした見解は、民衆教化を目的として西吟教學が成立したとするものであり、教學形成の背景に真宗伝道論の伏在を示唆する研究として傾聴に値する。

第二節 西吟の行信論再考

第一項 問題の所在

普賢大円氏は、近世前期の本願寺派の真宗行信論が能行的色彩を強く放つ理由として次の二点を指摘している。

- (一) 余乗への造詣の深さ
- (二) 「正信偈」が研究の主たる対象にある

こうした指摘は、近世前期を代表する学匠である本願寺派初代能化西吟（一六〇五―一六六三）に対してなされるものと考えてよいであろう。また普賢氏は、西吟の行信論が能行的色彩を強く放つ理由として、西吟に先行する「正信偈」の註釈書が親鸞の『尊号真像銘文』、存覚『六要鈔』、蓮如『正信偈大意』のみであり、これらが能行思想によって註釈されていることに起因することを指摘している⁴¹。しかし、西吟『正信念仏偈要解』の成稿が承応二年

(一六五三)、刊行が明暦四年(一六五八)であるのに対し、「正信偈」の註釈書は、既に慶秀の『正信念仏偈私記』が慶長一〇年(一六〇五)、空誓の『正信念仏偈私見聞』が慶安三年(一六五〇)に成稿されており、西吟がこうした註釈書の影響下に見ると見ることは妥当でない。加えて、普賢氏の指摘によれば、慶秀は所行説の立場をとるのであり⁴²、そうした意味において、西吟に所行説の立場は見出されないとする見解には疑問が残るといわざるを得ない。

以上の問題意識のもと、本節では西吟の行信論について考察を行う。西吟の行信論は能行説にあると評されるも、一双眼を有する能行論者、あるいは能所不二説の萌芽が見出されると評されており⁴³、その位置づけには若干の幅が見られる。そこで研究方法としては、その著作となる『正信念仏偈要解』を中心として、はじめに、西吟の行信関係に対する理解について検討を試みる。次に、その理解を踏まえた上で、往因理解について考察する。最後に、そうした西吟の行信理解の背景に仏体重視の傾向があることを指摘し、西吟教学は、従来述べられてきたような聖浄論のみを背景とするのではなく、浄土異流に共通する思想のもとに成立している可能性を提示したいと考えている。

第二項 行信関係理解の検討

(一) 「正信念仏」理解の検討

ここでは、西吟の「正信念仏」理解を検討したい。『正信念仏偈要解』において「正信念仏」の解釈に大別して総・別、細分して別に両義をあげる西吟は、「蓋し三義を総べ用ひて正信念仏といふ」と述べて「正信念仏」の解釈

に総・別・両の三義を示している。あるいは、総一義・別一義・両二義の計四義を示すと考えることができる。以下に確認していきたい。

はじめに、総とは、正信の対象に関わる問題である。総には七義が示される。

四に題号を明かすとは、はじめ総じてこれをいはず、「正信」とは何の法を正信するや、いはく、^①念仏を正信するなり。仏経の中に^②阿弥陀仏、四十八願をもつて衆生を撰取すと説くを正信し、^③仏の光明よく諸罪を滅すと正信し、^④念仏すれば定めて仏護を得ると正信し、^⑤念仏すれば定めて不退を得ると正信し、^⑥念仏すれば浄土に生じて定めて三途に墮せずと正信し、^⑦念仏すれば彼に到りて無生忍を得、後滅度を証すと正信す。

〔正信念仏偈要解〕一、二丁左・三丁右、傍線筆者挿入)

この記述を整理すると、次のようになる。

- ①念仏を正信する (念仏 ↑ 信)
- ②阿弥陀仏は四十八願をもつて衆生を撰取するとの説示を正信する (発願 ↓ 撰取 ↑ 信)
- ③仏の光明はよく諸罪を滅すと正信する (光明 ↓ 滅罪 ↑ 信)
- ④念仏すれば定めて仏護を得ると正信する (念仏 ↓ 仏護 ↑ 信)
- ⑤念仏すれば定めて不退を得ると正信する (念仏 ↓ 不退 ↑ 信)
- ⑥念仏すれば浄土に生じて定めて三途に墮せずと正信する (念仏 ↓ 往生 ↑ 信)

⑦念仏すれば浄土に到りて無生忍を得た後滅度を証すと正信する（念仏 ↓ 滅度 ↑ 信）

内容はそれぞれ、発願による摂取への信（②）、光明による滅罪への信（③）、念仏への信（①④⑤⑥⑦）を示すものとなる。念仏への信を具体的に示すと、念仏への信（①）、念仏による仏護への信（④）、念仏による不退への信（⑤）、念仏による往生への信（⑥）、念仏による滅度への信（⑦）となる。②発願③光明は仏が主体であるのに対し、念仏はいずれも衆生が主体である。これらの念仏が衆生の能行を指すことは明白であり、ここに西吟の行信論が能行立信にあると評される由縁を見ることが出来る。

次に、別とは、「正信」の語に行信を見る見解であり、具体的には、就行立信をもって「正信念仏」を捉える見解である。

次に別してこれをいけば、「正信」といふは、すなはち深信なり。「正」は雑・助に対していふ、「信」は疑に対していふなり。いはく、雑行を修するにあらざる故に「正」なり、正助を弁ずるにあらざる故に「正」なり。偏に念仏はこれすなはち決定往生の業なりと思ひて疑なく慮りなく、正く信心を建るはこれ深信なり。故に「正信念仏」といふ。なほ就行立信といはんか。

（『正信念仏偈要解』一、三丁左・重三丁右）

この記述を整理すると、次のようになる。

正信 || 深信 || 疑なく慮りなく念仏は決定往生の業と信ず || 深信 ↓ 就行立信

正 ↑ ↓ 雑・助（雑行・正助）（『六要鈔』では傍・邪・雑）
 信 ↑ ↓ 疑 （『六要鈔』に同じ）

いま、「偏に念仏はこれすなはち決定往生の業なりと思ひて疑なく慮りなく、正く信心を建る」とある。ここに「正↓念仏↓信」の構造を見ることが出来る。「偏に念仏」は「念仏」、「決定往生の業」は「正」、「疑なく慮りなく、正く信心を建る」は「信」である。「正く信心を建る」とあるが、ここでの「正信念仏」の「正」は、念仏にかかるものであり、西吟は一切の定散の諸善及び五正行中の前三後一を簡んだところの称名をもって念仏としている。ここにまた西吟の行信論が能行立信にあると評される由縁を見ることが出来る。

最後に、両義とは、正信と念仏の関係を論じるものである。両義二義の相違は、「正信」と「念仏」とを別と見るか同と見るかという点にある。

また「正信念仏」に就いて解するに両義あり。一には「正信」と「念仏」となり。いはく、「正信」はこれ安心なり、「念仏」はこれ起行なり。「正信」に依るが故に「念仏」を口にす、「念仏」を口にするが故に「正信」を成ず。これ安心・起行、心行具足の次なり。二には「正信」すなはち「念仏」なり。いはく、「念仏」の義を聞きて深心にこれを領するを「正信」といふ。すなはち、これを口にすることを称名といふ、もしは心にこれを用ひ、もしは口にこれを唱へ、心口、相ひ隔つに似たれども、その体まったく別なし。乃し「正信」の心、すなはち口称に出れば、「正信」の外さらに口称なし。故に「正信」すなはち「念仏」といふなり。蓋し三義を総べ用ひて「正信念仏」といふ。

（『正信念仏偈要解』一、重三丁右・左）

この記述を整理すると、次のようになる。

一、正信と念仏（心行具足）

正信 Ⅱ 安心

念仏 Ⅱ 起行

二、正信即念仏

正信（深心） Ⅱ 念仏（称名）

両義の初義は、心行具足を語るものであり、信と行の相成関係を示すものである。「念仏Ⅱ起行」の位置づけより、西吟が念仏を衆生の三業の上に捉える様子がうかがえる。

両義の後義には、先述した別義での「正↓念仏↓信」の構造を見ることができ、ここでいう「念仏」の義とは「決定往生の業」であり、一切の定散の諸善及び五正行中の前三後一を簡んだところの称名を指す。続いて、「これを口にするを称名といふ、もしは心にこれを用ひ、もしは口にこれを唱へ、心口、相ひ隔つに似たれども、その体まったく別なし」とある。いまいう「これ」とは、「念仏」の義であろう。「念仏」の義は、一切の定散の諸善及び五正行中の前三後一を簡んだところの称名を指すため、正定業としての称名を意味する。そうした念仏を口にするのが称名であり、心に用いるのが正信であると述べている。口業と意業とで相違するように思われるが、その体には違はないとある。

続く記述に「〈正信〉の心、すなはち口称に出れば、〈正信〉の外さらに口称なし。故に〈正信〉すなはち〈念仏〉といふなり」とあり、「正信〓念仏」の構造、すなわち相即の關係を見ることが出来る。「正信」が口から出る事態を「念仏」というとの意である。したがって、「正↓念仏↓信」と「正信〓念仏」との構造の両立は、行中摂信をもつて正定業たる称名の上で「正信〓念仏」を語るものと考えられる。

正信の対象として念仏を見、具体的に念仏による仏護・不退・往生・滅度への信を明示する西吟は、就行立信の行として念仏を一切の定散の諸善及び五正行中の前三後一を簡んだところの正定業としての称名と捉え、あるいは起行と安心の關係より相成、あるいは正信がそのまま口称となるといった關係より相即の位置づけを示す。これらのことから、西吟は一貫して念仏を衆生の称名位で捉えることが知られる。

(二) 就行立信理解の検討

「正信念仏」の解釈において「正↓念仏↓信」の構造を示すことから、西吟が信の手前に位置づく念仏を想定することが知られる。具体的には一切の定散の諸善及び五正行中の前三後一を簡んだところの正定業としての称名を指すが、信の手前に行を位置づけることは注目に値するため、改めて西吟の信前の行に対する理解を検討しておきたい。先ず、信前の行に言及する記述を確認する。『正信念仏偈要解』には次のようである。

教はこれ能詮、すなはち三部の宝典なり。余はこれ所詮、すなはち行信証果なり。教に依りて行を知り、行に就いて信を立て、行のはじめにありては信がこれ境なり、後にありては信がこれ行なり。

親鸞の主著『教行信証』に対する見解を示す箇所である。教と行信証果が能所詮の関係にあるとした上で、「行に就いて信を立て」と就行立信に言及する。「行のはじめにありては信がこれ境なり、後にありては信がこれ行なり」の記述に注目したい。信前信後の行の存在を明示している。信前の行とは「正↓念仏↓信」の構造にある念仏であり、信後の行とは安心起行の次第に見る念仏を指すと考えられる。これは先の「正信念仏」の解釈における両義に一致する。

上には既に光徳を釈し、いまは利生の次てを示す。いはく、行に就て信を立て、信に依て果を得、および証由を判ず。行信証といふもまたこの次てなり。

（『正信念仏偈要解』二、二〇丁左）

「正信偈」弥陀章「本願名号正定業 至心信樂願為因 成等覚証大涅槃 必至滅度願成就」（二、六〇・六一）を釈す箇所である。「普放無量無辺光」（二、六〇）以下六句は光徳であり、いまは衆生がこうむる利益の次第を示すと述べている。「行に就て信を立て」と就行立信に言及している。続きの記述より検討する。

正しく文を釈するに二つ。一には総じて文を釈するに二義あり。一にはいはく「本願名号」を以て「正定之業」と為して而してその名号を信解するを「至心信樂」とす。これ報土の真因なり。その信に自ら行を具す。信行具足するを以ての故に大涅槃の果を得。乃し名号は信因を生じ、また信因は行業を成ず。また行業成はすなはち信

願成なり。もし名号これ正業なりといへども、能く信解せずんば正業の名号、正因とならず。もし正業の名号なくんば何に由りてか信解を起さんや。故に名号を信得するときはずなはち信心のほか名号なく、また名号のほか信心なし。能くこれを心にして心を以てこれを口にすれば名号・信心一つにしてしかも異ならず。両願まったくこれ一なり。二には：（中略）：しかれども当段の所用に於ては必ず初義を以て要とするのみ。

『正信念仏解要解』二、二〇丁左（二二丁右）

文釈に大別して総解・別釈の二義、また、総解に細分して二義があると述べている。「当段の所用に於ては必ず初義を以て要とするのみ」と結ぶことから、総解の細分に二義あるうち、初義を真宗の肝要とすることが知られる。以下に初義の検討を行う。

まず、就行立信の行は名号、就行立信の信は真因との見解をうかがうことができる。ここにおいて、「正信」「念仏」の関係にあつた就行立信の語が、「名号」「信心」の関係に対する語として新たな位置づけを得る。また、いまいう信行具足、信に行を具すとは、題号解釈の両義に見られた相成・相即の立場を述べるものと思われる。

次に、「名号は信因を生じ、また信因は行業を成す。また行業成はずなはち信願成なり」の記述は、題号解釈の両義における初義、心行具足の義にその内容が一致する。すなわち、「名号は信因を生じ」は「念仏」を口にすることが故に「正信」を成す」の記述に、「また信因は行業を成す」は「正信」に依るが故に「念仏」を口にすることが故に「念仏」を口にす」の記述に該当する。しかし、両者には若干の差異がある。題号解釈の両義における初義は、正信念仏を安心・起行に配当して相成関係を示すものとなる一方で、いまは「名号↓信因↓行業」の構造となるため、題号解釈の別義あるいは両義における後義を含む構造にある。殊に両義における後義は相即関係を示す義であるため、いまは「名号↓信因」は相即、

「信因↓行業」は相成といった関係を見ることが出来る。また、ここでは「行業成⇨信願成」と願への言及も見ることが出来る。

続く記述は、「行業成」の詳述であり、名号が衆生の正因となるとところに「行業成」の意義があることを明かしている。「もし名号これ正業なりといへども、能く信解せずんば正業の名号、正因とならず」の記述は、名号は正業であるものの、信解がなければ正因とはならないとの意を示すものである。すなわち、信解によって正業の名号が正因として成立する（正因を生じる）と理解するものであり、裏を返せば、正因とはならない名号、信解のない名号が想定され得るということである。また注意しておきたいのは、信解の有無にかかわらず名号は正業であるとする点である。

こうした信因を生じる正業たる名号の指すところは、衆生の称名にほかならない。続く記述に「能くこれを心にして心を以てこれを口にすれば名号・信心一つにしてしかも異ならず」とあり、称名を前提として名号と信心の不二を示している。こうした見解は、題号解釈の両義に見られた「〈正信〉の心、すなはち口称に出れば、〈正信〉の外さらに口称なし。故に〈正信〉すなはち〈念仏〉といふなり」及び「〈正信〉に依るが故に〈念仏〉を口にす、〈念仏〉を口にするが故に〈正信〉を成ず」といった記述に意を同じくする。

これらのことから、西吟は名号を口称の上に捉えることが指摘できる。題号解釈の両義では念仏が、いまは名号が称名の文脈に語られており、その語義に区別はなく、いずれも称名の文脈に用いると結論づけることができる。加えて、「両願まつたくこれ一なり」とあり、第十七・第十八両願を示すことから、これまでの名号の語が一貫して第十七願を指すことが知られる。名号と信心の不二は、称名上における名号と信心の不二であり、第十七第十八両願全一の義となる。

以上、就行立信理解より西吟が信の手前に位置づく念仏をいかに捉えるかの検討を試みた。就行立信への言及がうかがえる二つの記述より、信前の行及び名号の位置づけを確認し、題号解釈の両義との一致が見られたことから、西吟が「正信」「念仏」の関係と「名号」「信心」の関係を重ねて理解すること、及び信前の行に位置づく名号を衆生の称名の上に語る様子が明らかとなった。「名号」「信心」の関係は、第十七・第十八両願の関係であることから、西吟の行信理解として次のような構造を見ることができるといえる。

正信		信心		第十八願
念仏		名号		第十七願
				∨
同一（相成・相即）				

こうした行信関係に対する理解に鑑みれば、西吟に法体大行の思想を見出すことは難しいと考える。

第三項 往因理解の検討

真宗行信論は、衆生の転迷開悟の因法に関わる問題であることから、往因論と密接な関係を持つ。前項では西吟が名号を称名の上に捉えること、延いてはその立場が能行立信にあることを確認した。ここでは、西吟が往因に言及する記述の検討を通して、往因理解といった観点より西吟の行信論について考察を行う。なお、西吟の往因理解については、先学によって聞信行あるいは信願行の三資糧を語るといった特色の指摘がなされている。

(一) 聞信行の三資糧説

はじめに、西吟における聞信行の三資糧説への言及を確認したい。『正信念仏偈要解』には次のようにある。

「聞信」とは、聞て後に信ず、信じて後に行ず。聞にあらざればすなはち信、何に由てか生じ、信にあらざれば行、何に由てか起ん。信の功は聞に在り、行の功は信に在り。まさに知るべし、聞信行を具して浄土の資糧充足して欠ること無れば仏心と相応す。あに嘆美せざらんや。『文類』三にいはく、「聞といふは、衆生、仏願の生起本末を聞きて疑心あることなし、これを聞といふなり」と。『唯識論』にいはく「耳根識を發して領受するを聞といふ」と。

〔正信念仏偈要解〕一、五七丁右・左

「正信偈」釈迦章「聞信如来弘誓願」(二、六一)の「聞信」を釈す箇所である。「聞信行を具して浄土の資糧充足して欠ること無れば仏心と相応す」の記述に聞信行の三資糧説を見ることが出来る。具体的には、聞より信を生じ、信より行が起きるといった構造である。「信文類」の引用より、いまいう聞とは聞即信の義であることが予想される。しかし、『唯識論』の引用に鑑みれば、西吟の上に聞即信の義を見ることが出来る。慎重を期す必要がある。こうした見解は、次の記述にも確認することができる。

聞法に依りてしかして信を建て、疑無きが故に「獲信」といふ。心に仏境を生ずるが故に「見」といふ、心境互いに契ふ故に「敬」といふ。機法不離の徳ありて時々には礼拝・称名す。故に「大慶喜」といふ。…(中略)…問

ふ、『経』には「聞法能不忘」といふ。いまは「獲信」といふは何ぞや。いはく、法を聞きて能く忘れざるはこれ信を獲得するが故なり。故に聞に依りて信を生じ、信に依りて聞を成ず。これをもつて「獲信」の言、聞法能不忘の一句を含むは、『経』には「能不忘」と説き、いまは「獲信」といふ。これ義を得て言を易へ、乃し宗に通じて義豊かなり。

（『正信念仏偈要解』二、五五丁左・五六丁右）

「正信偈」釈迦章「獲信見敬大慶喜」（二、六一）を釈す箇所である。「聞法に依りてしかして信を建て」の記述に「聞↓信」、「時々」に礼拝・称名す。故に〈大慶喜〉といふ」の記述に「信↓行」といった構造を見ることが出来る。すなわち、聞信行の三資糧である。また、『大経』「往觀偈」には「聞法能不忘 見敬得大慶」（一、四七）とあるのに、なぜいまは「獲信」なのかとの問いをたて、「獲信」によつて「聞法能不忘」が成立するとし、「聞に依りて信を生じ、信に依りて聞を成ず」と述べている。ここに聞と信の相成関係をうかがうことができる。

（二） 信願行の三資糧説

次に、西吟における信願行の三資糧への言及を確認したい。『正信念仏偈要解』には次のようにある。

もし不信不行の者に於ては弥陀の誓願なをいまだ成就せざるがごとし。また、釈迦出世すれども不出世に同じ、もし信願行の者に於ては両仏すなはちその処に出て正覚を成じ、常に妙法を説くがごとし。

（『正信念仏偈要解』二、三五丁右）

「正信偈」釈迦章「如来所以興出世」(二、六一)を積す箇所である。「不信不行の者」に対して「信願行の者」と示しており、信願行の三資糧の具足を往因として捉える様子がうかがえる。

問ふ、正業といひ、信因といふは何の別や。いはく、正業は外を主として信を引きて、信因は内を主として行を引く。故に業といひ、因といふなり。また法に約し、機に約していふ。また、偏く外に約し、内に約していふ。もし名号・信心あひ離れざるときすなはち正業・信因まったくこれ不二なり。およそ信あり行あれば必ず証果を得。故に次に大涅槃の果を明かすなり。もし行ありて願なくんばその行必ず孤なり。願ありて行なくんばその願必ず虚なり。行願双べ資けてまさに宝池に登る。
(『正信念仏偈要解』二、二二丁右・左)

「正信偈」弥陀章「本願名号正定業 至心信樂願為因 成等覺証大涅槃 必至滅度願成就」(二、六〇・六一)を積す箇所である。次の構造をうかがうことができる。

正業 Ⅱ 外が主 Ⅱ 信をひく Ⅱ 約法 Ⅱ 名号
信因 Ⅱ 内が主 Ⅱ 行をひく Ⅱ 約機 Ⅱ 信心

いま「信あり行あれば必ず証果を得」と行信を示し、また、「もし行ありて願なくんばその行必ず孤なり。願ありて行なくんばその願必ず虚なり。行願双べ資けてまさに宝池に登る」と、『観経疏』「玄義分」別時意会通の記述に基

づいて願行を示している。行信・願行と別々の提示であるものの、行信があれば証果を得とし、行願はならべたすけるとあることから、三資糧説の位置づけをうかがうことができる。

(三) 三資糧両説の合一

西吟の往因理解については、聞信行あるいは信願行の三資糧を語ることが先学によって指摘されている。ここでは、西吟が両三資糧説を重ねて示す記述に注目したい。

故に人これを聞きて大に信願を起して阿弥陀仏に乗じて、口これを以てし身これを以てすれば生滅の短命覚へず。すなはち「無量寿」と成るなり。
〔『正信念仏偈要解』二、八丁右〕

「正信偈」帰敬序「帰命無量寿如来 南無不可思議光」(二、六〇)を釈す箇所である。いま、「聞↓信願↓行」の構造がうかがえ、ここに聞信行及び信願行両三資糧説の合一を見ることができる。また、これより両三資糧説の関係は、信願行とあるうち、願が信におさまるかたちで信一つとなり、聞信行の三資糧へと展開するといった構造にあることをうかがうことができる。殊に信・願の関係は、次の記述に明らかである。

「憶念弥陀」等とはいはく、弥陀の願力摂受を聞き得てすなはち願生の心を発して而して虚疑なきものは心ただ彼れに在りて一体にして離れず、これを憶念といふ。これ正しき真実の信心なり。

「正信偈」龍樹章「憶念弥陀仏本願」(二、六二)を釈す箇所である。先ず、「聞↓願」の構造をうかがうことができ、「これを憶念といふ。これ正しき真実の信心なり」の記述より、憶念を真実信心とし、憶念の内容に願生心の不忘を見ることが知られる。すなわち、聞より生じる願の不忘を信とし、その信願関係に憶念を語るものである。こうした憶念理解は、欲生帰命説の萌芽とも考え得るため注意する必要がある。

(四) 憶念理解

西吟は真実信心を憶念と理解することから、ここでは、西吟の憶念理解を検討したい。前掲の「心ただ彼れに在りて一体にして離れず、これを憶念といふ」といった憶念の具体相を定める記述に着目し、「一体不離||憶念」の構造における一体について、続く記述よりうかがう。

「憶念」を解するに二義あり。一にはいはく、能求者の機法一体・能所不二なりと信知して時に当たりて称名し、時に当たりて礼拝す。これ機法不離の故に常に憶念の行なり。二にはいはく…(中略)…二義の中において、もし当家に依らば初義をもつて必ず要とせよ。

『正信念仏偈要解』三、一九丁右・左

憶念に二義あるとし、「二義の中において、もし当家に依らば初義をもつて必ず要とせよ」と結ぶことから、初義

を肝要とすることが知られる。初義では、願生者が行う称名や礼拝は、機法一体・機法不離であるから憶念の行であるとして、憶念の行としての根拠に機法一体・機法不離を示している。したがって、憶念の具体相における「一体不離」憶念」の構造は、機法の一体不離を語るものであり、同時にそれは、真信心の基盤に機法一体・機法不離を語るものと考えられる。このことは、いま「機法一体・能所不二なりと信知して」とある記述からも明らかであろう。

(五) 往因理解の背景

三資糧説は、往因に聞・信・願・行を見ることから、先行研究においても否定的に評される見解である。具体的な問題は、往因に衆生の能動性を見るところにある。なかでも相成は、前後関係を前提にしたものであり、聞信の相成であれば、信は聞より生じるが、聞に多々あり、信を生じることではじめて聞が聞として成立するといった理解である。聞即信の義のようにもうかがえるが、『唯識論』の引用に鑑みれば、聞受の意にとることは難しく、実際に耳に聞くとといった能動的理解である。信行の相成においても同様で、題号解釈の両義に「正信」に依るが故に〈念仏〉を口にす、〈念仏〉を口にするが故に〈正信〉を成ず」とあるように、念仏は正信が口に出るものであるが、信には正信のほか疑信があり、念仏が口に出ることではじめて信が正信として成立するといった理解である。

相成関係を基盤とした三資糧説は、行信論よりいえば、衆生の称名を俟って往因の決定を見る立場にほかならない。また同時に、願生心を重視する傾向がうかがえ、聞・行ともに実際に聞く、称すといった能動的理解であることから、願においても実際に願うとする意であることが予想される。このように往因の上に称名を語り、願生心に重きを置く傾向が見出されるといった背景には、念仏に現世利益を見るところといった当時の社会思潮があると考えられる。

噫今日我が輩ら蓋り劫濁の世に安処して彼の国に生ずることを求めざるや。 (『正信念仏偈要解』二、三六丁左)

毎に今時念仏の人を見るに、あるいは病苦のためにしかも発心し、あるいは報親のためにしかも念をあげ、あるいは家宅を保扶せんがためにし、あるいは命を増延せんがためにす。これらに依りて願を起こすが故に願すで真にあらざれば果必ず妄を招く。たとひ一生修習するも総てこれ工夫を錯り用ゆ。命終の際あに能く往生せんや、その所願あらざるを以ての故なり。

(『正信念仏偈要解』二、二十二丁左)

現世利益を中心とした念仏観に対する西吟の悲嘆がうかがえる。同様の問題意識は慶秀の上にも見ることができ⁴。このことから、西吟は称名念仏の位置づけという問題意識に立ち、浄土真宗の念仏は浄土往生の願生心に基づいた称名でなければならぬとの姿勢を貫いたものであったと考えることができる。ここに信願行の三資糧説を展開し得る必然性を見ることができ、また往因に衆生の能動性を語る背景をうかがうことができる。

第四項 仏体重視の傾向

真実信心を憶念とし、憶念に機法一体・能所不二を語る西吟の姿勢は、衆生の往因決定の基盤に機法一体・能所不二を見る意にほかならない。ここでは西吟の機法一体理解について検討を試みたい。西吟における機法一体の語の用例は、管見の限り『正信念仏偈要解』一箇所、『客照問答集』一箇所の計二箇所のみである。また、相似する「機法

不二」あるいは「能所不二」の語の用例が散見される。

「不断煩惱」等といふはいま解するに二義あり。：（中略）：二にはいはく、能発心のものは正しく機法不二なりと信じて而して時々名号を唱ふれば、相これ凡夫なりといへども体これ一味の故に相を全じて体に融すれば、これがために索れず。故に涅槃を得。相これ凡夫の故に「不断」といふ。二義のなかに初解は機法に約していふ、次の解は他力に約して当家の意を釈す。

〔正信念仏偈要解〕二、四二丁左・四三丁右

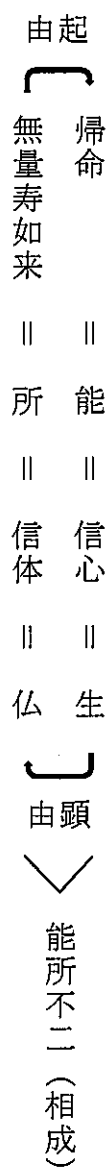
「正信偈」釈迦章「不断煩惱得涅槃」（二、六一）を釈す箇所である。解釈に二義あるとし、後義が当家の意であると結んでいる。後義に機法不二の語が見られる。「能発心のものは正しく機法不二なりと信じて而して時々名号を唱ふ」の文意は、先述した憶念初義の「能求者の機法一体・能所不二なりと信じて時に当たりて称名し」の文意に一致することから、機法不二の語は、機法一体・能所不二の義に該当すると考えられる。また、「相これ凡夫なりといへども体これ一味の故に相を全じて体に融すれば、これがために索れず」の記述は、相と体の関係を論じるものであり、「相凡夫」「体一味」をもって凡夫の相を全じて一味の体に融するとして、凡夫の相によって三界の繫業に牽かれることがないことを述べるものである。そしてこれらは機法不二の内実にあたることから、その理解は「体」や「一味」の位置づけをうかがうことで明らかになると考える。

「帰命」の両字は、これ能信心、次に「無量」等の五字はこれ所信体、能所濫ることなくして往生の因を成ず。故に「帰命無量」等といふなり。また「能」は「所」に由りて起こり、「所」は「能」に由りて顕はる。能所不

二にして生仏分つことなきはこれ真の帰仏にして往生の因なり。

〔正信念仏偈要解〕二、二丁右

「正信偈」帰敬序「帰命無量寿如来」(二、六〇)を釈す箇所である。ここに能所不二の語が見られる。その指すところは、「帰命」能信心」「無量寿如来」所信体」であり、「能所濫ることなくして往生の因を成ず」の記述は、裏を返せば、能所が濫れると往因が決定しないとの立場を示すものである。その不二関係は、「能」は「所」に由りて起り、「所」は「能」に由りて顕はる」の記述より、相成にあることが知られる。また、「能所不二にして生仏分つことなきはこれ真の帰仏にして往生の因なり」の記述より、「信心」と「信体」、「帰命」と「無量寿如来」不二は、生仏不二をいうものであり、その関係をもつて「真の帰仏」「往生の因」と示すことが知られる。



こうした構造は、前述した題号解釈の両義における初義「正信」に依るが故に「念仏」を口にす、「念仏」を口にするが故に「正信」を成ず」の記述、及び「正信偈」弥陀章「本願名号正定業 至心信樂願為因 成等覺証大涅槃 必至滅度願成就」(二、六〇・六一)を釈す「能く信解せずんば正業の名号、正因とならず。もし正業の名号なくんば何に由りてか信解を起さんや」の記述の構造に相似する。

由起
 ┌ 正信 〓 信心 〓 第十八願
 念仏 〓 名号 〓 第十七願
 └ 依成
 〓 同一 (相成・相即)

二種の相成は、能所不二は生仏の立場、正信念仏は生の立場に相成を語る点で異なる。正信念仏の相成は憶念の相成であり、能所不二の相成は憶念の根拠に位置づくものと考えられる。加えて、正信念仏の相成は称名と信心の関係を示すものであるのに対し、能所不二の相成は信心の上に生仏の関係を示すものである。信体を称名の意に捉えることは難しく、また能信の物柄を示すものであることから、能信の対象を指すとも考え難い。一方、往因に行が含まれることは言を俟たない。その点に鑑みると、いまは信体が行に位置づくと考えられる。題号解釈の別義、あるいは両義における後義に見られる信前の行といった問題にかかるとも思われ、信体の語は一味の体の語に通じ、また凡夫との関係を述べる一味の体は、生仏の関係を述べる信体の語に通じることが推察される。

能念仏の者は生仏一体にしてしかも心光を離れざるが故に惑その信体を碍へず。

〔正信念仏偈要解〕二、四八丁左・四九丁右

「正信偈」釈迦章「已能雖破無明闇」(二、六一)の「能破」を釈す箇所である。ここに生仏一体の語、ならびに信体の語が見られる。生仏一体は「生仏分つことなき」の記述に通じることから、能所不二に内容を同じくする。また、能念仏の語は、前述の能発心や能求者の語に通じることから、生仏一体は、能所不二や機法一体、機法不二に内容を同じくすると考えられる。これらのことから、機法不二に見られた一味の体は、生仏の関係を述べる信体を指す

と考えてよいであろう。その具体相は無量寿如来、すなわち仏の位置づけにあり、ここに西吟における仏体重視の傾向をうかがうことができる。また、こうした傾向を裏づけるのが次の記述である。

いま「真実」と「信心」とに就いて解するに三義あり。一にはいはく、真実の仏願を信ずる心なるが故に「真実信心」といふ。これは能所に約していふ。二にはいはく、凡夫生得の真実底に仏願の不思議を信ずる心なるが故に「真実信心」といふ。これはともに行者に約していふ。三にはいはく、仏体の真実に依りて衆生の信心起こる故に仏に真実のほか衆生の信心無く、また衆生の信心のほか仏体の真実無し。能所体無二なり。故に「真実」すなはち「信心」、「信心」すなはち「真実」なり。

〔正信念仏偈要解〕二、五三丁左・五四丁右

「正信偈」釈迦章「常覆真信心天」(二、六一)の「真実信心」を釈す箇所である。その解釈に三義があると示している。三義を整理すると次のとおりとなる。

- 一、真実の仏願を信ずる心 …………… 能所に約す
- 二、凡夫生得の真実底に仏願の不思議を信ずる心 …… 行者に約す
- 三、仏体の真実に依って起こる衆生の信心 …………… 能所体無二

三義いずれも能信をもつて信心とする点に注意すべきであるが、いま注目したいのは、能所体無二とする「三、仏体の真実に依って起こる衆生の信心」の義である。能所体無二とあるその体は、仏体の真実を指す。したがって、そ

の理解は衆生の能信と阿弥陀仏の仏体における不二一体の關係に往因決定の根拠を見るものと思われる。加えて、『客照問答集』には次のようである。

夫真宗のこゝろは、經論の理を窮たる。僧も本より愚痴の在家も、本願の興をよく存知して、往生浄土をねがふべし。そのゆへは：（中略）：法蔵因中に、真実心中に四十八願を建て、永劫に修行して、凡夫往生を成就せしとき、機法一体の正覚を成ぜる。この一念、真実の仏心を衆生の心に回向したまふが宿善とき至り、師範の教化に依て、一向に弥陀を信ずる歸命の一念とあらはれぬれば、行者の信ずるこゝろは、清浄真実の仏心にをさまつて、凡心仏心一体にしてはなれず。身も心も南無阿弥陀仏となりぬれば、信も行も皆他力より回向せるゆへに、行者の是非のはからひ、よしなき智力を加は仏力を疑にこそあれ。唯仏願の不思議を信じて一心一行なるこそ、真宗の安心とす。

（『大系真宗史料』文書記録編一五、二二頁）

光明への言及は見られないものの、『御文章』二帖目第一一通の五重の義に基づく言辭が見られ、「凡心仏心一体」は、覚如の機法一理解に依拠するものと考えられる。このように、覚如・蓮如の影響がうかがえる一方で、「凡夫往生を成就せしとき、機法一体の正覚を成ぜる」と、往生正覚機法一体の義を明示している。また、「身も心も南無阿弥陀仏となりぬれば」の記述は、『安心決定鈔』「念仏三昧の領解ひらけなば、身もこゝろも南無阿弥陀仏なりかへりて」（五、一一一九）、あるいは「三業みな仏体のうへに乗じぬれば、身も仏をはなれたる身にあらず、こゝろも仏をはなれたるこゝろにあらず」（五、一一三〇）の記述に依拠するものと思われる。「信も行も皆他力より回向せるゆへに」と、回向義を示すものの、こうした記述は、往生正覚の機法一体を基盤とした彼此三業の機法一体を示すもの

である。したがって、こうした機法一体理解は、西山派の仏体即行義に通じるものであり、仏体重視の傾向を裏づけるものと思われる。

第五項 ま と め

本節では、『正信念仏偈要解』を中心に、行信関係に対する理解や往因理解の検討を通して、その行信論の基盤をかたちづくる思想について考察を行った。これまでの考察をまとめると次の三点となる。

- 一、行において信前信後を語り、名号を信前の行に位置づけるも、衆生の称名の意として捉えるため、そこに法体大行の思想を見出すことは難しい
- 二、称名の位置づけという問題意識に立ち、浄土往生の願生心に基づいた称名でなければならないとする西吟は、結果として往因について、衆生の能動性を語ることになっている
- 三、機法一体と生仏一体とを同義として示す西吟は、仏体と能信の一体をもって眞実信心を捉えることから、仏体重視の傾向にあると考えられる

こうした西吟の行信論が、能行説と評されることは妥当と考えるが、後に語られる能行説とはその構造に異同がある。行を一貫して衆生の称名位で捉える点はいわゆる能行説とする評価に同じであるが、往因決定の根拠として仏体を重視する点は異なるものと思われる。こうした傾向は、当時の眞宗教学が浄土異流、具体的には西山派に共通する

思想を持ち合わせた上に成立している可能性を示唆するものである。一方、来迎仏への言及が見られないことから、やはり仏体即行義そのものとは性質を異にすると考えられ、こうした仏体重視の傾向は、その法界身義に留意すべき旨を示唆するものと考えられる。

第三節 西吟に見られる自性唯心の思想

第一項 問題の所在

西吟の行信論を考える上で考慮しなければならない問題の一つに、承応の鬨牆の口火を切った月感の「謹奉訴状」より始まる自性唯心の思想がある。この問題に対し西吟は、自性唯心は学解として語るものであり一宗の本意とするものでないと返答しており、こうした西吟の立場は、良如宗主が月感に宛てた書付の中にも明示されている⁴⁵。

先学は、西吟の信心論に鑑みれば⁴⁶、月感の論難にも多少の理はあると評しており⁴⁷、そうした意味において、西吟の信心論は言辞が聖道的であり⁴⁸、画餅蛇足の弁があり⁴⁹、聖道門的臭味を脱していないとされる⁵⁰。その一方で、西吟に見られる自性唯心の思想は一般仏教を援用して宗義を荘厳しようとする態度への誤解であり、その教学理解を月感の論難するごとくに自性唯心の理談に沈むとすることは聊か酷であると指摘している⁵¹。

また、近年では歴史学の立場より思想史の面から西吟の学的態度の背景を探ろうとする研究が盛んに行われており、西吟に見られる自性唯心の思想は、幕藩制国家という新たな封建支配体制下における教団的課題⁵²を担うかたちで真宗僧俗の支配秩序への恭敬心を積極的に喚起するものであったとする見解や⁵³、現世主義という時代思潮を

背景とする中で、そこに応じる教化手段として自性唯心の思想を用いたとする見解が提示されている⁵⁴。あるいは、近世前期の民衆仏教が極めて唯心論的であったため、西吟は民衆教化において効果を上げるために自性唯心の思想を取り込んだとする指摘もみられる⁵⁵。

こうした研究史を顧みると、西吟に見られる自性唯心の思想は、立場によって異なった位置づけがなされていることに気づかされる。教学史の立場は西吟には自性唯心の傾向が見られるとの評価にとどまるものであり⁵⁶、思想史の立場は西吟が意図的に自性唯心を採用したとしてその思想が教学の中核を担うとするものである⁵⁷。おそらく、教学史の立場は自性唯心を学解に語り安心に語らないとして「傾向が見られる」との評価に⁵⁸、思想史の立場は自性唯心を中心とした教学を展開するとして「中核を担う」といった位置づけになるように思われる。しかし、こうした評価や位置づけは、西吟の学解がどのように安心と異なるのか、あるいは中核を担うことで自性唯心がどのような教学的展開を見せるのかといった点が明確でなく、曖昧といわざるを得ない。

そこで本節では、西吟に見られる自性唯心の思想について、その受容形態という問題を考察することにした。方法としては、まず、自性唯心に関わる月感の論難をたどることで、その焦点を明らかにする。次に、自性唯心に関わる西吟の反駁をたどることで、両者の論点のズレを確認する。最後に、論争後の西吟の著作を検討することで、西吟に見られる自性唯心の思想の受容形態について考察する。

第二項 月感が加える論難の焦点

(一) 論争の経緯

自性唯心に関わる月感の論難の検討に先立って、両者の論争の経緯を鳥瞰しておきたい。承応の閏牆はその動向によつて大きく四つに区分される⁵⁹。

- 第一期 : 承応二年(一六五三)一月〜承応三年(一六五四)三月 月感上洛より准秀天満立ち退き
 第二期 : 承応三年(一六五四)三月〜承応四年(一六五五)二月 良如京都所司代へ起訴から板倉周防守に
 による准秀説得
 第三期 : 明暦元年(一六五五)五月〜明暦三年(一六五七)末 両門跡裁定から准秀逼塞
 准秀逼塞解除から興正寺新門擁立
 第四期 : 万治元年(一六五八)以降

西吟と月感の論争は、四期に区分される中の第一期に展開するものである。その流れを略筆すると次のようになる。

- 承応二年(一六五三) 一月 八日 月感上洛
 二月二二日 月感「謹奉訴状」提出⁶⁰
 三月 三日 西吟「謹奉訴状」閲覧⁶¹
 同月 五日 西吟「七箇条御伺」提出
 同月 八日 月感『七箇条証拠』一卷、及び『破邪明証』一卷提出

同月 九日 西吟『七箇条証拠』一卷、及び『破邪明証』一卷閲覧
 同月二三日 西吟『仮名答書』一卷、及び『真名答書』一卷提出⁶²
 四月二日 月感『仮名答書』一卷、及び『真名答書』一卷閲覧⁶³
 四月一四日 良如宗主、西吟・月感に書付を下付⁶⁴
 六月 中旬 月感『再破』提出

月感「謹奉訴状」にはじまる両者の論駁の応酬は、西吟「七箇条御伺」、月感『七箇条証拠』一卷、及び『破邪明証』一卷、西吟『仮名答書』一卷、及び『真名答書』一卷、月感『再破』の順に展開する。以下にそれぞれの特徴を簡略ながら記しておきたい。

先ず、月感「謹奉訴状」は、承応の閨牆の口火を切った三箇条からなる西吟への論難の書付である。学解・行状の両面より西吟を論難する内容となっている。次に、西吟「七箇条御伺」は、「謹奉訴状」に対する返答を記した書付である。その名の通り、七箇条をもって月感の論難に反論する内容となっており、いずれも月感の主張に対しその証左を要求する形式をとっている。次に、月感『七箇条証拠』は、その名の通り西吟の「七箇条御伺」の一つひとつにその証左を提示するものである。また、月感『破邪明証』は、三二箇条からなる西吟への論難書であり、その内容は「謹奉訴状」同様、学解と行状の二通りに大別される。次に、西吟『仮名答書』は、一箇条からなる月感への返答書である。うち七箇条は月感『七箇条証拠』の各条を、残る四箇条は月感「謹奉訴状」の文言を取り上げて反駁する内容となっている。また、西吟『真名答書』は、一三項からなる月感への返答書であり、『破邪明証』の各条の文言を取り上げて反駁する形式となっている。取り上げられるのは、『破邪明証』の第一、二、三、四、五、六、八、一

〇、一二、一三、一四、一五、三二条である。最後に、月感『再破』は、一九箇条からなる西吟への反論書である。⁶⁵ 西吟『仮名答書』全一一箇条ならびに『真名答書』の第七条から第一〇条までを除く九箇条を取り上げて反駁する内容となっている。

梅原真隆氏によれば、論争の全体を通して見られる月感の論難は、次の六通りに集約できるとされる。⁶⁶

- (一) 一心自性観心表事の邪義
- (二) 安心の一途を勸化分と名けたること
- (三) 師伝に業を軽侮すること
- (四) 三教一致の邪義
- (五) 威儀を表示すること
- (六) 祖堂出仕の怠惰のこと

これらの分類の中、梅原氏は前四項が理論的内容、後二項が形式的実行より西吟を非難するものになるとしている。そこで本項では、梅原氏が指摘するところの「(一) 一心自性観心表事の邪義」の論難をたどるかたちで月感が西吟に加える論難の焦点を明らかにしたい。

(二) 月感「謹奉訴状」について

はじめに、月感が西吟への論難を書き付けた「謹奉訴状」を検討したい。この作業を通して、西吟に見られる自性唯心の思想に対する月感の当初の問題提起について確認する。

一 私今度罷り登り。学寮講談の様子承り候へば、自性一心の理談のみにて、御家安心の談は曾て以て御座なきと申すに付て、能化所作の章疏並に聞書等を取りよせ、被見仕り候へば、十に九は禅家の一心自性の理観、残り一分二分は偏空の邪見にて御座候。…(中略)…総じて諸国の仏法、近年おもかはり、御法義もすたり申候とし承り及び候。これは能化一人のわざと奉存候。その子細は、所化共国々へ罷り下り、かの自性一心まじりに御当家の安心を申し乱し、行状までも、以てのほか。珍しき作法に、まかりなり候ゆへにて御座候。

〔真宗全書〕五〇、四二・四三頁)

「謹奉訴状」第一条の記述である。西吟が学寮において自性唯心の理ばかりを語り、真宗の安心に言及しないとの話を人づてに聞いたと前置きした上で、西吟の著作ならびに所化の著した聞書を取り寄せて読んでみたところ、九割は禅家の自性唯心にまつわる理観、残りの一分二分も偏空の邪見であったとし、加えて、学林で西吟に学んだ所化が各々故郷にもどり自性一心を語り真宗の安心を乱していると述べている。

ここでは、西吟が自性唯心の理ばかりを語り真宗の安心に言及しないこと、及び西吟に学んだ所化が真宗の安心を乱していることを非難する様子がうかがえる。

此の八九年ほど已前に、豊後の雪窓と申す禅僧処へ、罷り越へ、一箇月あまり禅法を承り候。それに依てか、如

此の唯識一心の理観に沈み申候こと、不便に奉存候。その故に、御当家の安心の一途を、御勸化分と名をつけ、嘲り申候。さては、御影堂にての毎朝の御勸化も、いらざる御事にて、御座あるべき歟。

〔真宗全書〕五〇、四三頁

「謹奉訴状」第二条の記述である。八・九年ほど前に西吟は豊後の禅僧雪窓のもとでひと月余り禅を学んでおり、そのためか唯識一心の理観に沈むこと、不便に感じてならない。そのため真宗安心の一途を勸化分と名づけて嘲ている。それでは御影堂での毎朝の御勸化も必要ないものと考えるのかと述べている。

西吟が禅僧雪窓に禅を学んだことで唯識一心の理観を展開するに至り、それによって真宗の安心を勸化分として嘲て毎朝の勤行を怠っていると非難する様子がうかがえる⁶⁷。

法然上人の御弟子たちの中にさへ、自性一心の見解に落ち申されたる智者たち、あまた御座候ひき。

〔真宗全書〕五〇、四二頁

「謹奉訴状」第三条の記述である。月感が難ずるところの自性唯心の思想に基づく教学を展開する者が法然門下の中にいたことを述べている。これは直接西吟を非難するものでなく、月感が論難するところの西吟に見られる自性唯心の思想が浄土異流の上に見られる思想であることを示唆するものと思われる。

(三) 月感『破邪明証』について

続いて、月感が西吟に自性唯心の思想が見られるとして論難を加える『破邪明証』を検討したい。この作業を通して、月感が加える論難の焦点を明らかにする。

一 自性の名目を疊字として他力の法門を破する非義たる事。それ自性唯心の名字は、聖道の疊言にして淨教に依用するところの名言にあらず。却てこれを制せられたり。
（『真宗全書』五〇、四六頁）

三二箇条からなる『破邪明証』第一条冒頭の記述である。自性唯心の名目をを用いることは他力の法門を破すことに繋がるかと西吟を非難している。この後、自性唯心の名目を淨土門に用いるべきでないとする文証として、善導『觀經疏』「定善義」是心是仏釈下の文、覺如『報恩講式』第二段冒頭の文、覺如『改邪鈔』第一八条の文を引用している。このことから、唯心弥陀・己心淨土を語ることで自体が他力法門の輕視であるとして否定的に捉える様子がうかがえる。

一 觀心の名目を立て、一心の自仏を觀よと勧めて、しかも他の正念を乱す邪義の事。そも／＼三界唯一心は聖道悟解の理教、心外無別法は禪門等の觀心なり。おの／＼淨教の法要にあらず。：（中略）：他の觀心を尊びて、みずからの安心を卑しふし、理の一心を執じて他力の一心を識らず。：（中略）：然れば、先ず觀心の非義に就て、批判を述べれば、それ『觀經』の十六觀は、如来の直説なりといへども、わが大師聖人、あながちにこれを勧めたまはず。いはんや自性の觀心をや。：（中略）：次に一心自仏の非義を明さば、そも／＼わが依經依論

の中に於て、一心の言有りといへども、これはこれ、自性の一心を説くにはあらず。

〔真宗全書〕五〇、四七頁

『破邪明証』第二条の記述である。観心の名目を用い一心の観察を勧めることで他力の正念を乱していると西吟を非難している。三界一心は聖道門の理教であり、心外無別法は禪門等の観心であつて、浄土門の法要でない。西吟は観心を尊び真宗の安心を軽んじており、理の一心に執われ他力の一心を識らないと述べている。また、『観経』の十六観は釈尊の直説であるが、親鸞は観察を勧めていないのだから、自性の観心はいうまでもないとし、そもそも三部経や論釈の中に見出される「一心」の語は自性一心を指すものでないと述べている。

一心を自性に位置づけ、観心の名目を用いることで西吟は一心の観察を勧めると非難することから、その焦点は西吟の一心理解にあることが明らかとなる。

(四) 論難の焦点について

最後に、『破邪明証』に取り上げる『論註私観子』の記述をたどることで、月感が西吟に加える論難の焦点の具体像を明確にしたい。

かの邪のいはく、「十字の名号の中に於て、三身円備せるは一心自性なり」と。

〔真宗全書〕五〇、四七頁

『破邪明証』第二条の論難の対象となる『論註私観子』の記述である。原文には「尽十方は法身、無碍光は報身、如来は応身なり。三身円満円備は一心自性なり。」とある。西吟が一心を通じて三身の円満円備を自性に語る様子がかげえる。三身を自性に語る姿勢は、唯心の弥陀思想に該当するものと思われる。また、三身はもとを正せば十字名号であるため、ここでは名号を自性に語るといった姿勢をうかがうこともできる。

一 またいはく、「六字の名号は、自性の名体不離の体なり」と云々。

（『真宗全書』五〇、五〇頁）

名号は自性の体とある。西吟が衆生の本性に名号を位置づけることは明白である。また、これらの記述からうかがえるのは、名体不二をもって衆生の本性に仏及び名号を内在せしめるといった姿勢である。そこで注目したいのは、『破邪明証』第一二条の記述である。

一 我心の弥陀、我心の衆生を度する、これを願作仏心といふ、これを度衆生心と名くといへる邪義の事。それ仏心中の衆生、衆生心中の仏等の類文は、理論・理経の中に散在せり。しかりといへども、これ浄教の要文にあらず。

（『真宗全書』五〇、五〇頁）

みずからの心に阿弥陀仏を語り、衆生は心の阿弥陀仏によって救われるとする、救済の主体を衆生心に語る思想を非難するものであり、前掲の記述からもうかがえるように、月感が西吟に加える論難の焦点の具体像はここにあると思われる。つまり、西吟に見られる自性唯心の思想とは、いわゆる唯心弥陀・己心浄土とは若干異なるものであり、

日本浄土教特有のもの、あるいは救済論を語る法然門下に限られる思想であることが予想される。

自性唯心は元來、唯心弥陀・己心浄土として觀察の対象を仏から衆生心へと轉換させる思想をいう。それは飽くまで、修道の文脈に語られるものであり、そこに阿弥陀仏の救済という概念が入り込む余地はない。そうした意味において、月感が論難を加える西吟に見られる自性唯心の思想は、いわゆる自性唯心の思想が真宗教義に混入することでおちいる誤解と考えることができる。したがって、月感の論難は、唯心弥陀・己心浄土の思想に基づき、名号法を衆生心に内在せしめるといった、西吟に見られる一心理解の誤解にその焦点があつたと考えられる。

以上、自性唯心に関わる月感の論難をたどることで、その問題の焦点について検討を試みた。自性唯心の理ばかりを語り、真宗の安心に言及しないとして論難をはじめめる月感は、自性唯心を語ることは他力の法門を軽視することに繋がるとし、そもその誤りはその一心理解にあることを指摘している。具体的には、一心を自性に理解し、自性に名号法を語ることで、衆生心に救済の主体を語ることを問題にするものである。したがって、月感における論難の焦点、月感が論難を加える西吟に見られる自性唯心の思想は、弥陀及び浄土の位置づけでなく、名号及び救済の主体の位置づけにあることが明確になる。こうした自性唯心の立場は、唯心弥陀・己心浄土とは若干異なるものであり、阿弥陀仏による救済を語る日本浄土教の中でも、法然門下の系譜のみに展開し得る思想であることが予想される。

第三項 論難に対する西吟の立場

(一) 自性唯心を語る理由

前項において、月感が西吟に加える論難の焦点がその一心理解に基づく名号及び救済の主体の位置づけにあることを明らかにした。ここでは、月感の論難に対する西吟の反駁を検討したい。月感の論難に対し、西吟が自身の立場を端的に示すのは、『仮名答書』第一条の記述である。

学者のために、書を講ずるときは、事を語り、理をつけ、事理融即して、教へざれば、聖教の深理あきらかならざるゆへに、学者をして、信智を成せしめんがためなり。経論の理明かならざれば、自在に教化なりがたし。故に事理相即して、これを教へ申なり。さて、御当家の意をのぶるときは、この自性一心の理を悟て、往生するにあらざ。浄土往生のためには、たゞ仏の本願を聞て、一念に弥陀を信じて、うたがひなく、往生治定と思さだめて、この信心を以て、極楽往生の正因とこそへて、このうへには、一期の間は、身には仏を礼拝し、口には仏号をとなへ、意には憶念し、深く三宝を敬ふばかりなり。

〔真宗全書〕五〇、五六頁

事理融即を教えなければ聖教の深理が明らかにならないとして、所化の学力を向上させるべく事理融即を語ると述べている。「自在に教化なりがたし」の記述は、良如宗主が月感に宛てた書付の内容に鑑みれば、⁷⁾、経論の理を明らかにしなければ所化の教化活動に支障をきたすとする意と考えてよいであろう。西吟が自性唯心を語る目的は、この二点にあると思われる。一方、往生法に言及し、自性唯心は学解として語るが、自性を悟り往生するのでないと自身の立場を明確にしている。自性唯心を学解に語らないとする教学史の立場は、こうした自性唯心を往生法に語らないとする西吟の立場、すなわち「自性一心の理を悟て、往生するにはあらず」の言に依るものと思われる。なお、こうした西吟の立場は、月感との論争以降の成稿となる『客照問答集』の上にも確認することができる。

一心自性・観心表事の義、わが宗にかならず要とせざるなり。但し文に随ひ義によりて、しばらく学者をして諸宗通用の聖教の玄底をしらせんと欲するには、自性一心・托事附法等の釈をもちゆる事あるなり。

〔大系真宗史料〕文書記録編一五、二〇頁

これらのことから、自性唯心は学解として語るとする西吟の立場は、始終一貫した姿勢であることがうかがえる。しかし、前述したように、月感の論難は自性唯心を語るべきでないとするものであり、往生法を問題にするものではない。安心という観点よりすれば、月感の論点は西吟の一心理解にあるため、一心を自性とした上で、一心自性の理を悟り往生するのではないと反駁することは詭弁といわざるを得ず、一心理解を問題とする月感に対し、往生理解をもつて応じる西吟といった構図に、両者の議論が噛み合っていない様子がうかがえる。

(二) 安心に言及する理由

続いて、西吟が自身の安心に言及する理由を考えてみたい。

総じて諸国の仏法、近年おもかはり、御法義もすたり申候よし承り及び候。これは能化一人のわざと奉存候。その子細は、所化共国々へ罷り下り、かの自性一心まじりに御当家の安心を申し乱し、行状までも、以てのほか。珍しき作法に、まかりなり候ゆへにて御座候。

〔真宗全書〕五〇、四三頁

「謹奉訴状」第一条の記述である。西吟に学んだ所化の各々が故郷において自性唯心を語ることで安心を乱している」と非難するものである。加えて、これまでにない新たな作法を行っていると非難も見られる。これは直接西吟を非難するものでなく、所化の安心や行状を非難するものである。これに対し、西吟は『七箇条御伺』においてその証左を求め、月感は『七箇条証拠』第三条において次のように応じている。

我等弟子、国へ罷下候て、一心自性まじりに、御当家安心を申乱し、形状まで以の外珍き作法に罷成候由、何国何人そやの事。此の段の中に、自性まじりに、御安心申乱候証拠は、即ち永照寺にて御座候。其の子細は、所化共罷り下候ては、讚嘆にも評判にも、能化の講談の旨趣を可申事、必定にて御座候へば、能化の講談が、即ち慥なる証拠と奉存候。其の能化を証拠と申上候子細は、『破邪明証』に書しるし申候。次に形状珍く罷成候証拠も、学寮にて御座候。

（『真宗全書』五〇、四五頁）

自性唯心を語ることで安心を乱す所化たちは、それを学寮で西吟に学んだのだから、その責任は学寮において自性唯心を語る西吟にあると述べている。西吟はこの問題に対し、『仮名答書』第七条において次のように返答している。

所化が国々に下り、一心自性まじりに、申しみだすよし、書上げられて、今は我を証明にたて候こと、誠に自語相違の申分なり。又私弟子多候へば、その中には、いかやうなる悪心の者候て、御宗旨になき安心の沙汰をいたすとして、私の過にあらず。…（中略）…亦国々の我等弟子、行状のかはりたる証拠には、今は学寮と申され候こ

と、これもまた自語相違とこそ存さふら、但、学寮の位職・制法は、学寮中の作法にして、学問にもいよいよすみ、所化の悪事もなきやうにと存候ひて、その制法をいたし、高覧にそなへたてまつれば、あながち私のいたすにてもなく候なり。

〔真宗全書〕五〇、六〇頁

該当する所化の名前や国元を証左としてあげてほしいと尋ねたのに対し、自身の名前をあげられても応じかねると返答している。弟子は多く、その中に真宗の安心と異なつたことを申す者がいたとしても、その責任は自身にあるものでないとし、作法は学寮において学問の向上や悪事の抑制を目的として刷新したものであるから、変化自体を非難するのであれば自身に原因がないとは必ずしも言い切れないと述べている。

月感の主張は、所化ならびに所化によつて教化される側の安心を問題とするものであり、西吟に対しては所化が自性唯心を語り安心を乱す責任を求めるといったかたちである。対する西吟は、そうした所化が一定数いることを念頭に置いた上で、所化の名前や国元を明らかとせず責任の所在を自身に求められても応じかねると返答している。その是非を問うことは難しいが、自性唯心を語る目的に所化の教化活動をあげる点に鑑みれば、学寮に学んだ所化が故郷に帰り自性唯心を語ることで安心を乱すのであれば、それは目的と結果の不一致と評せざるを得ないであろう。あるいは、「謹奉訴状」第二条には次のような記述が見られる。

八・九年ほど已前に、豊後の雪窓と申す禅僧処へ、罷り越へ、一箇月あまり禅法を承り候。それに依てか、如此の唯識一心の理観に沈み申候こと、不便に奉存候。その故に、御当家の安心の一途を、御勸化分と名をつけ、嘲り申候。さては、御影堂にての毎朝の御勸化も、いらざる御事にて、御座あるべき歟。

西吟の行状として毎朝の勤行に出仕しないことを非難するものである。その理由として自性唯心に沈み真宗の安心を軽視することをあげている。『破邪明証』第二条及び第三条に鑑みれば、これは思想面や教学理解を直接問題にするものでなく、衆生の行業として念仏でなく観心を勧めるといったことを非難するものと思われ、それらを併せてうかがえば、いまいう「安心の一途」は、信でなく読誦や念仏といった衆生の行業を問題にするものと考えられる。

これらのことから、西吟が自身の安心に言及する理由の一つに、月感より加えられる論難の混同があるように思われる。すなわち、真宗の安心を語るべきとする非難と所化が自性唯心を語ることで安心を乱しているとする非難の混同である。『仮名答書』第一条は、「謹奉訴状」第一条に応じるものであるから、同じ「謹奉訴状」第一条の文意を混同する可能性は否定しきれない。「謹奉訴状」をたどる限り、月感が西吟の安心を問題にする姿勢は見出されない。一方、「安心の一途」として衆生の行業を問題にする様子がうかがえることから、両者の間における安心の問題は、衆生の行業に関わるものであることが推測される。

(三) 自性唯心と行業の問題

前述したように、月感は『破邪明証』第二条において、西吟は一心を誤解することで観心を勧めると非難している。その論難に応じるのが次の『仮名答書』第二条の記述である。

禅家の一心、自性の理観とは、彼宗の大機は、直下に見性して、心に一法もたてず、仏を冒り、祖を呵して、理観にかゝはらざるなり。されども、初心のものには、理観をならはしむることなしと申には非ず。理観といふは、諸宗通用す。十に九は、禅宗の理観とは、初心なる申分なり。また一分二分は、偏空の邪見とは、偏に空に沈て、有をかねざるは、偏空なり。我は空とも有とも中ともしらず、只弥陀の願によりて、南無阿弥陀仏と申ばかりなり。

〔真宗全書〕五〇、五七頁)

理観は諸宗に通ずるものであり、初学のために教示するとし、自身は空・有・中のいずれも知らないとして念仏申すのみと結んでいる。みずからの一心理解の正当性を主張する様子がうかがえる。このことは前掲の月感『破邪明証』第一条と西吟『真名答書』第一条のやりとりからもうかがえるところである。また、心の観察を問題とする月感に対し、観心念仏の問題として応じる西吟といった構図がうかがえる。同様の対応は『真名答書』第一条の記述からも確認できる。

浄土宗に二有り。一には唯心の浄土、自性の弥陀を談ずるの師有り。所謂法空に達すればすなはち相に住せず、常念仏すなはち空に留らず、二辺を超越す。従て中道に容る。念念に弥陀の法身に契合す。声声に薩婆の若海に流入す。臨終決定の上品上生、これ遠祖・天台等所建、上機念仏また下機を兼ねるなり。…(中略)…わが宗の所勸、専ら下機を本と為して上機を兼ねるなり。しかれば予すでにこれ真宗の行人なり。何ぞ以て宗義に背かん。自性唯心に沈て他力の本願を侮んや。

〔真宗全書〕五〇、六三頁)

『破邪明証』第一条に於ける箇所である。浄土宗に二種あるとし、その一つに観心念仏をあげ、自身の立場はいま一つの西方往生を願う立場にあるとして、自性唯心に沈む立場にないことを主張している。これは裏を返せば、自性唯心に沈む立場として観心念仏を想定するということである。

これらのことから、両者の議論は行業の問題において、心の観察を勧めると非難する月感に対し、念仏上の問題として応じる西吟といったズレが生じていることが明らかになる。その根底に一心理解の問題があり、西吟が仏教の通規として自性唯心の立場を許容する以上、両者の議論は平行線をたどるほかに思われる。

(四) 『論註私観子』の著者問題

議論が噛み合わず、平行線をたどるほかに両者の論駁の応酬において決め手となつたのは、『論註私観子』の著者問題である。『破邪明証』をはじめ、月感の論難は『論註私観子』を西吟の著作とした上に成り立つものであり、その根底が崩れてしまつては、その論難は空中分解の様相を呈することとなる。

かのいはく、『論』の「世尊我一心礼拝讚嘆」已下に於ける観心、『私観子』の出すところなり。述作の者、これを答ふのみ。
(『真宗全書』五〇、六四頁)

第七、我心の弥陀等とは、述作の者、これを答ふべし。
(『真宗全書』五〇、六六頁)

第八、尽十方等とは、述作者の者、これを答ふべし。

〔真宗全書〕五〇、六七頁

第九、六字之名字等とは、述作者の者、これを答ふべし。

〔真宗全書〕五〇、六七頁

第十、光明無量等とは、述作者の者、これを答ふべし。

〔真宗全書〕五〇、六七頁

『論註私観子』の著者が自身でない旨を述べる箇所である。こうした西吟の返答に対し、月感は『再破』に「俗語に当火は子に譲るといへり、それこのいはれか」(『真宗全書』五〇、七三頁)と述べている。その意味するところは的確に捕捉できないが、熱火子に払うといった慣用句に近い意味であることが推測される。『論註私観子』が西吟の著作でないとする立場は、本願寺の正式な見解として扱われている⁷¹。良如宗主の意向のもとで本願寺坊官衆の連署によって月感に宛てられた書付の中には、次のような記述が見られる。

私観子、永照寺作の様に申さるゝ事、又相違也、御上洛以後作者を御尋なされ、其時可為御決判事

〔龍谷大学三百五十年史〕史料編一、一四頁

『論註私観子』を西吟の著作として扱うことを否定するものである。あるいは、承応三年(一六五四)八月一日付で本願寺坊官下間治部卿・御堂衆金光寺教恩の連署によって幕府寺社奉行に提出された承応の閨牆に纏わる事件の概要が記された文書の中には、次のような記述が見られる。

永照寺弟子円海と申者之聞書に、私観子と上書いたし候を取出し、是は永照寺作にては無之候へとも、弟子之書たる物に候へ者、能化の作と同事に候、是を慥成証跡之様に申候。

（『彦根藩井伊家文書浄土真宗異義相論』六六頁）

『論註私観子』は、月感が西吟の弟子円海の聞書に『私観子』と外題を上書きしたものに過ぎず、もとより西吟の著作でないと述べている。これより月感は、西吟を論難するその根拠を失うことになるのである。

第四項 自性唯心の思想の受容形態

（一）自性の位置づけ

月感が西吟に加える論難の焦点は、誤った一心理解に基づき名号及び救済の主体を衆生心に内在せしめることにある。一方、西吟の反駁をたどる限り、そうした論難の焦点に対する明確な回答は見出されない。加えて、月感の論難は『論註私観子』の著者問題によってその根拠を失うのであるから、もはや月感の論難は空中分解の様相を呈ずることとなる。ここでは、承応の閼牆における両者の論争以降の成立となる『正信念仏偈要解』及び『客照問答集』の検討を通して、西吟の教学上に月感が加える論難の焦点となる自性唯心の思想が見られるか否かについて考察したい。『客照問答集』は、自性を次のように解釈している。

自性の名義をかたらば、これ人人具足する心体なるがゆへに、是を自性といふ。自性は他に依て求ず。本有生得のものなれば、これを自性となづけたり。

〔『大系真宗史料』文書記録編一五、二二頁〕

自性は「人人具足する心体」であり、「本有生得のもの」と述べている。これより、西吟が本有の仏性を認める立場にあることが知られる。あるいは、次のような記述が見られる。

聖道門の人はわれと一心自性の理を悟得て成仏せんとて、修行工夫をなすことなり。浄土門の行者は、われと一心自性を悟らざれども、弥陀の願をたのみ、西方往生の願をたて、一心に念仏すれば、一心自性が他力仏智の一心と成て、彼国に往生して法性心をあらはす、然らば聖道も浄土も、所詮は一心自性の理をあらはさん為なり。

〔『大系真宗史料』文書記録編一五、二二頁〕

みずから一心自性を悟るのでないとする立場は『仮名答書』第一条に見られ⁷²、その上で二門同証に言及する姿勢は『真名答書』第一条に見られるものである⁷³。いま、浄土門の行者はみずから自性を悟らないが、信願行の三資糧を経ることで本有生得の自性が他力仏智の一心に成るとある。先学が指摘するように、こうした信願行の三資糧の説示は、三業惑乱への萌芽と考えてしかるべきである⁷⁴。また、一心自性から他力仏智の一心への轉換に信願行の三資糧を語るため、そこには衆生の行業に自性を他力仏智へと轉換し得るはたらきを見出す何らかの根拠がなければならぬ。ここに月感における論難の焦点が首肯され得る、西吟における自性唯心の思想の受容形態があると考え

られる。

(二) 自性と信心の関係

聖浄二門にかかわらず一心自性は衆生心中に具わるとして本有の仏性を認める西吟は、二門同証に言及しつつ、一心自性を此土で悟る聖道門、彼土で証す浄土門といった二門の相違を示して、浄土門にあつては一心自性をみずから悟るものでないとする立場を明確にしている。しかし、こうした立場において必ずしも明確でないのが、一心自性(仏性)と往因(信心)の関係である。西吟のいう一心が信心に同義であれば、信心は衆生の本性に具わることとなり、他力回向の実義が損なわれかねない。一方、信心と一心が異なるのであれば、「信文類」「一心はすなはち清浄報土の真因なり」(二、九四)の文と齟齬をきたすことになるであろう。ここでは、その関係に対する西吟の理解について考察する。

具縛の凡夫、何ぞ実心を発得せんや。 答う、二義あり。一には仏に約する義、いはく、仏の因位の願行、真実にしてこの果徳を成ず。故にその真実をもつて衆生に施回する本願真実の深心なり。この回向をもつて彼の真願に帰するの心なるが故に真実信といふなり。回向といふ、凡そ当家に於いて真実といひ、深心といひ、回向といふは、且く仏徳に約していふ。二には、機に約する義。いはく、凡夫生得の実心をもつて、仏願の真実を信じ、虚偽無きを真実といふ。もしは仏徳に約し、信機に約してあに実心を発得すといはざらんや。蓋し、一往に随ひて二義あり。再往、これを論ずれば、機法不二なり。何ぞ二義存らん。但これ一にしてしかも二の故に能く

機法を論ず。異にして一なる故にまた互融義あり。

『正信念仏偈要解』二、二六丁左

「正信偈」弥陀章「至心信樂願為因」(二、六〇)を釈す箇所である。凡夫が真実心を発得できる理由に約仏・約機の二義を示している。衆生に回向される真実の仏徳をもって真願に帰する立場が約仏、生得の真実心をもって仏願を信ずる立場が約機である。生得は本有生得であり自性の名義を指す。しかし、これらを一往の義とし、再往論ずれば約仏・約機の関係は機法不二であると述べている。したがって、西吟の真実信理解は、回向された真実の仏徳(法)と自性に基づく能信(機)の不二にあると考えられる。これは信心ではなく自性に回向を語る意にほかならない。こうした西吟の立場は、次の『正信念仏偈要解』に詳述されている。

「真実」と「信心」とに就いて解するに三義あり。一にはいはく、真実の仏願を信ずる心なるが故に「真実信心」といふ。これは能所に約していふ。二にはいはく、凡夫生得の真実底に仏願の不思議を信ずる心なるが故に「真実信心」といふ。これはともに行者に約していふ。三にはいはく、仏体の真実に依りて衆生の信心起る故に仏の真実のほか衆生の信心無く、また衆生の信心のほか仏体の真実無し。能所体無二なり。故に「真実」すなはち「信心」、「信心」すなはち「真実」なり。

〔『正信念仏偈要解』二、五三丁左・五四丁右〕

「正信偈」釈迦章「常覆真実信心天」(二、六一)の「真実信心」を釈す箇所である。ここで西吟は、「真実信心」に三義を示している。

- 一、 眞実の仏願を信ずる心 …………… (能所に約す)
- 二、 凡夫生得の眞実底に仏願の不思議を信ずる心 …………… (行者に約す)
- 三、 仏体の眞実に依つて起こる衆生の信心 …………… (能所体無二)

第一義は、回向への言及こそ見られないものの、前掲の約仏の義に準ずるものと思われる。第二義は、前掲の約機の義である「凡夫生得の眞実をもつて、仏願の眞実を信じ」の内容に一致する。第三義は、前掲の再往の義に同ずるものと思われる。

これらの三義は、「眞実の仏願」を「凡夫生得の眞実底」に信ずるその信は「仏体の眞実に依つて起こる」という関係にあることから、「凡夫生得」と「仏体の眞実」は同義であることがうかがえる。「凡夫生得」は仏性の意であるから、自性に回向を語る立場とは、仏体を仏性の内実とする立場であることが明らかになる。また、第三義は能所体無二の立場を表すことから、西吟は仏体の回向に基づく自性より生ずる信心という不二構造をもつて自性と信心の関係を理解することが知られる。

(三) 自性と法界身の関係

信心を生ずる自性に仏体の回向を見る西吟の信理解は、衆生心に救済の主体を語るといった月感が加える論難の焦点にその内容が一致する。ここでは、自性と仏体の関係に対する西吟の理解について考察する。

それ人々本来仏性ありといへども、覺に背きて塵に合して愛河の浪に沈溺し、火宅の焰に梵焼す。

〔正信念仏偈要解〕一、重三丁左

衆生に本有の仏性はあるが、衆生は仏性に背くと述べている。本有の仏性はあるものの顕現することはないとする立場である。同様の記述は、「正信偈」龍樹章「応報大悲弘誓恩」（二、六二）を釈す箇所にも見られる。

問ひていはく、上のごとく常に仏名を称ればすなはち弘誓の恩を報ずるにあたるはなんぞや。答へていはく、阿彌陀仏もと度生の願を起したまふ。すなはちその仏心、衆生の心に入れども本に背き已れに随ひて曠劫遷転す。しかるにいま、師訓に託て、すなはち彼の願益を聞けば、その仏心より信受の心を発し、信に由てまたこれを行ず。すなはち、その信行、仏懐に契ふ。

〔正信念仏偈要解〕三、一一丁右・左

仏心は阿彌陀仏が誓願を起す際に衆生心中に遍満するが、衆生はその本に背くため曠劫流転する。しかし、阿彌陀仏の願益を聞けば衆生心中に遍満する仏心より信を発し、この信によって仏名を称えるため、仏懐に契うという意味で弘誓の恩を報ずるになると述べている。

前掲の記述に鑑みれば、背く対象という観点より、本有の仏性と遍満する仏心とが同じ位置づけにあることが知られる。また、仏心より信受の心を発すとする点に、前述の自性より生ずる信心との理解をうかがうことができる。そして、誓願建立の際に仏心が衆生心中に遍満するとの見解は、前述の回向に基づく自性の位置づけにその内容が一致する。したがって、自性あるいは本有の仏性の実態は、遍満する仏心、延いては仏心の回向にあることが明らかとな

る。そこで注目したいのが遍満の語である。『真名答書』には次のような記述が見られる。

若し実にこれを斥けこれを揀は、何物か生じ何物か念ず。すなわち信といへども念といへども、始て外従り来らず。これすなはち法界身の弥陀、衆生の心想に入る。
〔真宗全書〕五〇、六二頁

『真名答書』第一条の記述である。自性唯心を退け揀ぶというのであれば、衆生の信や行の本は何であるというのか、信行ともに外より来るものでなく、衆生心想に遍満する法界身の弥陀より来るものと述べている。この文意をうけるのが次の記述である。

すでに法界身の仏、衆生心中に入る故に、体性を論ずればすなはち全じて相離無し。人人本従り智願を具すといへども、覺に背て塵に合して願光を顕すに由無し。ここを以て凡夫、修行に依て成仏するところ、これを信じこれを信ず。かの国に往生して己が願光を顕し普く法界を照すなり。
〔真宗全書〕五〇、六七頁

『真名答書』第一条の記述である。既に法界身の仏が衆生心中に遍満しているため、衆生の本性を論ずれば仏と離れた存在でないということになる。しかし、衆生はその本性に背くため、仏性を顕現するすべを持たない。そのため凡夫は、阿弥陀仏が行じ修め仏となったところの名号を信じ行ずるのであり、それによって浄土へ往生し仏性を顕現して法界を照らすのであると述べている。

衆生は本より智願を具えるが覺に背くという記述は、衆生に本有の仏性はあるが衆生は仏性に背く、あるいは仏心

は衆生の心に入るが本に背くといった前掲の記述にその内容が一致する。つまり、西吟は衆生心中に遍満する弥陀法界身をもって自性と仏体の関係を理解するのであり、また、仏体の回向とはそうした弥陀法界身の遍満を指すということである。

これらを総合して考えるに、西吟における自性唯心の思想の受容形態は、弥陀法界身の遍満をもって本有の仏性を語り、その遍満を回向に位置づけることで、法界身の回向に基づく仏性より生ずる信心に往因の決定を見るものと考えられる。弥陀法界身の遍満をもって本有の仏性を語るという姿勢は、救済の主体を衆生心に語るといった、名号法を衆生心に内在せしめる立場にほかならない。したがって、論争以降の西吟の著作からは、月感が西吟に加える論難の焦点となる自性唯心の思想的立場が見出されると考えてよいであろう。そして、その立場こそが信願行の三資糧に自性を他力仏智へと転換し得るはたらきを見出す根拠となるものであり、具体的には法界身の回向に基づく仏性より生ずる信願行といった衆生の行業に往因の決定を見る立場である。

第五項 ま と め

本節では、西吟に見られる自性唯心の思想について、月感の論難や西吟の反駁、あるいは承応の闡牘の後に成立した西吟の著作より検討を試みた。これまでの考察をまとめると次のようになる。

一、西吟が自性唯心の理ばかりを語り真宗の安心に言及しないとして論難をはじめる月感は、西吟は一心の観察を勧める自性唯心の立場にあるとしてその一心理解を問題とし、その理解は名号及び救済の主体を衆生心に内在せし

める意にほかならないとして西吟を非難する

二、自性唯心は所化の学力向上や教化活動のために説くとして、みずからの安心は指方立相の立場にあるとする西吟は、月感が論難を加える自性唯心の立場に観心念仏を想定するとともに、月感が根拠に用いる『論註私観子』は自身の著作でないとして論難そのものを退ける

三、弥陀法界身の遍満をもって本有の仏性を語り、その遍満を回向に位置づけることで、法界身の回向に基づく仏性より生ずる信心に往因の決定を見る西吟の立場は、名号及び救済の主体を衆生心に内在せしめるといった月感が論難を加える自性唯心の思想的立場にあることが指摘される

西吟と月感の論争が平行線をたどるほかない理由は、信心論として一心理解を問題とする月感に対し、本有の仏性に一心を位置づけ往生理解をもって応じる西吟といった、一心理解に対する立場の相違にある。行業の問題においても両者の関係は、自性唯心は観察行の文脈に語るものと主張する月感に対し、自性唯心に沈む立場として観心念仏を想定し、自身はただ西方往生を願い念仏申すのみであると返答する西吟といった構図にあり、西吟の姿勢からは月感の論難に正面から向き合っていないといった印象を受けざるを得ない。

月感の論難は『論註私観子』の著者問題によって行き詰まりを見せるが、論争後の西吟の著作を検討する限り、その焦点となる名号及び救済の主体を衆生心に内在せしめるといった立場は、弥陀法界身の遍満をもって本有の仏性を語り、その遍満を回向に位置づけることで、弥陀法界身の回向に基づく仏性より生ずる信心に往因の決定を見ることがたかたちで、西吟の上に見出されることが指摘される。また、こうした自性唯心の思想的立場は、三業惑乱への萌芽とも評される信願行の三資糧説を育む土壌になったと考えられる。したがって、西吟に見られる自性唯心の思想

は、いわゆる唯心弥陀・己心浄土をそのまま受容するものでなく、救済論を語る日本浄土教特有のものとして、自性唯心を仏性論の中に受容し、回向義の援用によって往因理解の中に展開するものと考えられるのである。

最後に、こうした西吟に見られる自性唯心の思想が抱える問題について付言しておきたい。月感が西吟に加える論難の主眼は、名号及び救済の主体における衆生心の内在にある。親鸞においても、遍満仏性の説示は見出されるが、如来とあるのみであって阿弥陀仏に限る姿勢は見出されない。親鸞が『涅槃経』を引用する以上、真宗において本有の仏性を否定することはできないが、西吟においては、本有の仏性を語るにあたって、阿弥陀仏に限るといった法界身義に基づき回向義を援用するといった思想的展開に問題の本質があつたように思われる。

註

1 『大谷本願寺通紀』以降には『韻書』とあるが、『龍谷講主伝』には『韻略』とある。よって、ここにいう『韻書』とは『札部韻略』〔一〇三七〕を指すと考えられる。

2 禅教を学んだ場所や時期は、諸誌の記述に若干の差異が見られる。

宗朗『龍谷講主伝』「登惠日山学禅教二年」(『真宗全書』六六、四一四頁)

玄智『大谷本願寺通紀』卷八「後居州惠日山。学禅三年」(『真宗全書』六八、一八五頁)

海蔵『浄土真宗僧宝伝』卷二「公惠日山学禅教二年」(『真宗全書』六六、四四五頁)

龍護『清流紀談』卷上「東福寺に入て禅教を学ぶ」(『真宗叢書』史伝編一〇、三一六頁)

未詳『古徳事蹟伝』「東福寺に入て禅教を学ぶ」(『真宗全書』六六、三六八頁)

3 『大谷本願寺通紀』に「寛永十一年二月。進内陣位」(『真宗全書』六八、一八五頁)とある。いまは了尊の筆記とされる『西光寺古記』「少式号西吟／寛永十一年甲戌二月十日御一家に召、同二月廿八日内陣へ出仕、于時三十才」(『西光寺古記』三三七頁)の記述に依った。

4 西吟と雪窓宗崔の関係については、多くの指摘がある一方で、交渉の時期は必ずしも明確でない。若干の考

5 察を三浦真証氏が『西吟教学の研究―近世初期教学の課題―』(二〇一)の中で試みている。この点について筆者の私見を述べておきたい。『破邪問答』『謹奉訴状』には、「此の八九年ほど已前に、豊後の雪窓と申す禅僧処へ、罷り越へ、一箇月あまり禅法を承り候」(『真宗全書』五〇、四三頁)とある。この記述に従えば、承応二年(一六五三)より八・九年ほど前、すなわち寛永二年(一六四四)から正保二年(一六四五年)の頃に両者の接点があったと考えられる。当時既に京都妙心寺の第一座であった雪窓宗崔は、寛永二年(一六四四)から正保二年(一六四五)にかけて一度豊後臼杵の多福寺に帰郷しているため、この時期に二者間の交渉があったと見るのが妥当と考える。

6 学林の創建時期は、諸誌の記述に若干の差異が見られる。
祐俊『学寮造立事付以後法論次第』(寛永十六年己卯、学寮初造立) (『龍谷大学三百五十年史』史料編一、三頁)

宗朗『龍谷講主伝』(寛永十六年、野村氏法名宗句者、創建学寮于本山。冬十一月落) (『真宗全書』六六、四一四頁)

玄智『大谷本願寺通紀』卷三「十二月京三条銀座宗句捐貲創学寮於茶所西(本堂西北)」(『真宗全書』六八、五七頁)

玄智『大谷本願寺通紀』卷八「寛永十六年十一月、本山創建学寮」(『真宗全書』六八、一八五頁)

海蔵『浄土真宗僧宝伝』卷二「寛永十六年、野村氏法名宗句者、創建学寮于本山。冬十一月成」(『真宗全書』六六、四四五頁)

龍護『清流紀談』卷上「寛永六年本山学校ヲ創建シ」(『真宗叢書』史伝編一〇、三二六頁)

未詳『古徳事蹟伝』(寛永六年、本山学校ヲ創建シ) (『真宗全書』六六、三六八頁)

なお、『清流紀談』及び『古徳事蹟伝』は、学林を寛永六年(一六二九)の創建とするが、これは誤りであると思われる。

6 准玄の名前及び能化就任時期は、諸誌の記述に若干の差異が見られる。
祐俊『学寮造立事付以後法論次第』(寛永十七年庚辰、出口光善寺、四月十五日より和讃初) (『龍谷大学三百五十年史』史料編一、三頁)

宗朗『龍谷講主伝』(寛永十六年…(中略)…明年三月十日修仏事。法主親臨会。時河州出口光善寺准勝領

衆」〔真宗全書〕六六、四一四頁)

玄智『大谷本願寺通紀』卷三「明年十一月十四日、慶讚講堂、宗主修之。…(中略)…始置講主称能化職。…(中略)…河内出口光善寺准玄任之…(中略)…明年夏講和讚」〔真宗全書〕六八、五七頁)

玄智『大谷本願寺通紀』卷八「寛永十六年十一月、本山創建学費。良宗主以圓雅有学業。擢為講主。称曰能化」〔真宗全書〕六八、一八五頁)

海蔵『浄土真宗僧宝伝』「寛永十六年…(中略)…明年三月十日修法会。法主親臨会。時河州出口光善寺准勝領衆」〔真宗全書〕六六、四四五頁)

龍護『清流紀談』「寛永六年本山学校を創建し、河州光善寺准勝を以て学頭とす」〔真宗叢書〕史伝編一〇、三一六頁)

未詳『古徳事蹟伝』卷二「寛永六年、本山学校ヲ創建シ、河州光善寺准勝を以て学頭とす」〔真宗全書〕六六、三六八頁)

前田恵雲『本願寺派学史』「寛永十六年十一月、講堂の慶讚会を行ひ、河内出口の光善寺准玄を以つて講主に任じて、能化職と称せり」〔新編真宗全書〕史伝編一〇所収、五二六頁)

鈴木法琛『真宗学史』「十一月十四日良如上人臨場ありて慶讚の式を行ふ。上人河内国出口光善寺准玄を擢て能化職を命じ一派の学事を掌握せしめ」〔新編真宗全書〕教義編二〇所収、六四四頁)

井上哲雄『真宗本派学僧逸伝』「寛永一七年には准玄が能化職に命ぜられた」〔真宗本派学僧逸伝〕一一五頁)

准玄の名前については、『龍谷講主伝』に「河州出口光善寺准勝領衆」とある。同書をうける『浄土真宗僧宝伝』にも同じ記述が見られる。これらを用ける『清流紀談』『古徳事蹟伝』には、「河州光善寺准勝を以て学頭とす」とあるが、准勝は准玄の父の名であるため、いまはこれを取らない。

また、准玄の能化就任時期の問題は、次の二通りの見解に分かれる。

A、寛永一六年(一六三九)学林創建、同年十一月慶讚会、同年准玄能化就任、翌寛永一七年(一六四〇)

○)准玄和讚開講

B、寛永一六年(一六三九)学林創建、翌寛永一七年(一六四〇)三月慶讚会、同年准玄能化就任、同年

准玄和讚開講

いまは『学寮造立事付以後法論次第』及び『大谷本願寺通紀』の記述に依り、「A」の立場を採用した。

7 祐俊『学寮造立事付以後法論次第』「光善寺は去三月、学寮普請之前方河州出口之私宅へ下り被申候」(『龍谷大学三百五十年史』史料編一、五頁)の記述に依る。

8 祐俊『学寮造立事付以後法論次第』「永照寺、正保四年丁亥九月十二日より能化に成り、講談仕り」(『龍谷大学三百五十年史』史料編一、五頁)の記述に依る。

9 西吟が定めた法制十二条は、次の通りである。

- 一、最昏念仏勤行不_レ可_レ退
- 一、大衆互以_二人我_一相罵者随義可_レ出_二罰錢_一若行_レ杖可_レ出_二僧中_一
- 一、講談時必可_二出座_一
- 一、講談の時は必ず出座すべし
- 一、大衆各可_レ著_二宗衣_一
- 一、大衆はおのおの宗衣を著すべし
- 一、僧出市中行悪事随宜可_レ増其役重過執衣可_レ出僧中
- 一、大衆頭巾及綿服各加制
- 一、大衆各上見下如父愛其子下見上如子事其父
- 一、有病僧各發慈悲心敢無違逆病人勿僧嫌病人又自貧不能求飯食湯藥等治事告上座司教出常住物随病僧望可_レ与飯食湯藥等
- 一、各帰_二其国_一調_二諸商人債_一
- 一、除_二剃刀小刀_一不_レ可_レ蓄_二劍類_一
- 一、剃刀・小刀を除く劍の類を蓄えるべからず
- 一、無符者不_レ可_レ出_二門外_一
- 一、符無き者は門の外に出るべからず
- 一、托鉢可_二如法_一

10 『学林沿革史』には、「七月十八日家老上原数馬宗主の命を奉じて帰京し、翌日学寮撤去の令を發す。時に在学六十余名、即日移転し、二十日先ず講堂を毀ち、次に南北所化寮を毀ち二十三日東方川端の長寮を撤

し、二十四日表門を毀ち東北二方に葦籬を設けしめ、依て宗主の教を以て京都門末を諭すに撤去の所由を以てし、尋て汎く諸国に及ぶ」（『学林沿革史』一一丁左・一二丁右）とある。

¹ 『学林沿革志』「時に議者往々月感の法難を以て吟の奉聴無状を尤むる者あり。吟、之を知る故に嫌を避るの意あり」（一二丁右）の記述に依る。

¹ 西吟の没年は、諸誌の記述に若干の差異が見られる。

² 祐俊『学寮造立事付以後法論次第』「寛文三年癸卯…（中略）…西吟、七月十五日死去 時五十九歳」

（『龍谷大学二百五十年史』史料編一、四六頁）

宗朗『龍谷講主伝』「寛文四年八月十四日、告衆曰、我明日当逝。今与汝等訣」（『真宗全書』六六、四一四頁）

玄智『大谷本願寺通紀』卷三「寛文…（中略）…三年…（中略）…七月十五日、講主西吟歿」（『真宗全書』六八、六一頁）

玄智『大谷本願寺通紀』卷八「寛文…（中略）…三年八月十五日、於永照寺、端座合掌向西念仏而化。年五十九歳」（『真宗全書』六八、一八五頁）

海蔵『浄土真宗僧宝伝』卷二「寛文四年八月…（中略）…十五日正午沐浴著新浄衣、端坐合掌、向西念仏、庵然遷化。歳五十九」（『真宗全書』六六、四四六頁）

龍護『清流紀談』卷上「寛文四年八月…（中略）…十五日の午の尅、沐浴し浄衣を著し端坐念仏して往生せらる。世寿五十九歳」（『真宗叢書』史伝編一〇、三一六頁）

未詳『古徳事蹟伝』「寛文四年八月…（中略）…十五日午の尅、沐浴し浄衣を著し、端坐念仏して往生せらる。世寿五十九歳」（『真宗全書』六六、三六八頁）

³ 井上哲雄『真宗学匠著述目録』に収録される『延寿寺訴状並破邪明証永照寺仮名真名達書』は、龍谷大学蔵写本『延寿寺訴状並破邪明証永照寺仮名真名答書』であると考えられ、閲覧したところ、外題のごとく月感

「謹奉訴状」及び「破邪明証」、西吟「仮名答書」及び「真名答書」を書写したものであった。そのため、いまは当該書を著作としてあげず、別して『破邪問答』に収録される西吟の「七箇条御伺」「仮名答書」「真名答書」を列記した。

⁴ 玄智『大谷本願寺通紀』卷八「正保四年…（中略）…十月校梓金剛經直解」（『真宗全書』六八、一八五頁）

の記述に依る。

15 『真宗全書』第五〇卷所収。

16 『真宗全書』第五〇卷所収。

17 『真宗全書』第五〇卷所収。

18 玄智『三卷本浄土真宗教典志』「正信念仏偈…(中略)…要解四卷 承応二年癸巳。西吟照黙作」(『真宗全書』七四、二三三・二三四頁)の記述に依る。

19 龍谷大学蔵刊本『正信念仏偈要解』卷四刊記「明曆四季仲春吉旦／五条橋通丁子屋／西村九郎右衛門刊」の記述に依る。

20 『大系真宗史料』文書記録編第一五卷所収。

21 『三卷本浄土真宗教典志』卷二「客照問答二卷 明暦元年乙未春、西吟照黙作」(『真宗全書』七四、二四九頁)の記述に依る。なお、この記述に基づけば、『客照問答集』は承応の閏牆中かつ月感との論争後の著作ということになる。梅原真隆氏は「承応の法論(承前)」に次のように述べている。

客照問答は尤も著述年代を記さないが承応法論ののちの作であると私は思ふ、仮名答書のなかには西吟が夫までの著述をあげて小倉侯に献じた普門品仮名鈔、観音名義だけだと云ふてゐる、してみると客照問答は法論同時の説でなくて以後の著述だ、且つ客照問答は頗る啓蒙的性質を帯びたものである、されば客照問答を以つて月感の論難点が那邊にありやと訝るのは此論としての正確をかいてはゐまいか。

(『六条学報』一六〇、二五頁)

『仮名答書』に書名の記載がない以上、『客照問答集』は承応法論以降の成立と論定している。しかし、ここでは「承応法論」が両者の諍論を指すのか承応の閏牆を指すのか明確でない。本論第二章第三節に記すように、承応の閏牆はその動向によって大きく四期に区分される。両者の諍論以降の成立と考えるのであれば問題ないが、承応の閏牆以降の成立と考えるとすれば、『三卷本浄土真宗教典志』の記述と齟齬をきたすことになる。

22 龍谷大学蔵『画図略要鈔』を見る限り、『普門品仮名鈔』とその内容は大方一致する。

23 『仮名答書』「我国の太守、望に依て、普門品の仮名鈔」(『真宗全書』五〇、五六頁)とあることから、承応の閏牆以前の著作であることが知られる。

- 24 龍谷大学蔵刊本『無量寿経科玄概』刊記に「五条橋通扇屋町／丁子屋／西村九郎右衛門〔開板〕」とあるも刊行年等は定かでない。
- 25 西谷順誓・普賢大円両氏が指摘するところであるが、両氏は「正信念仏」の解釈がそうであると述べるのみであり、具体的文拠はあげていない。いまは日高達善氏の見解に依った。
- 26 西谷順誓氏は、『真宗教義及宗学之大系』に「西吟は、其著『正信偈要解』に能行立信を以て正信念仏とし、また信心と称名とは相成、相即の関係ありとする」(『真宗教義及宗学之大系』二〇〇・二〇一頁)と述べている。
- 27 大原性実氏は「知空並にその門下の宗学」に、「その思想のよる所を見るに第十七・第十八両願を全一とせし西吟の説をうけたものである」(『龍谷大学論叢』第二八四号、二七頁)と述べている。
- 28 普賢大円氏は、『真宗行信論の組織的研究』に「この兩願全一の思想は、後世空華学派の云ふが如き、十七願の番号は能信能行を具し衆生をして信ぜしめ行ぜしめつゝありとする思想とは相当の距たりはあるけれども、知空・若霖をへて法霖・僧樸に至つて成立せる能所不二説の萌芽と見るべきだと思ふ」(『真宗行信論の組織的研究』二二・二二頁)と述べている。
- 29 花田凌雲氏は、『西吟月感の論争』に、「若しくは知空、故らに是等の所論を除去せしか」(『六条学報』第三〇号、二八頁)と述べている。
- 30 花田凌雲氏は、『西吟月感の論争』に「西吟もまた全く自性一心の弁解い沈みたる跡なしと云ふ能はず」(『六条学報』第三〇号、三〇頁)と述べている。
- 31 西谷順誓氏は、『真宗教義及宗学之大系』に「義趣の如何は兎もあれ、言辞の聖道的なるは見るに易し、月感が公を自性唯心に凝りて聖浄を混乱する者と痛罵せし所以も理なきに非ず」(『真宗教義及宗学之大系』二〇一・二〇二頁)と述べている。
- 32 梅原真隆「西吟と信願論」(『顕真学報』第一六号、一九三六年)三・四頁
- 33 普賢大円『真宗教学の発達』(永田文昌堂、一九六三年)一〇九頁
- 34 大桑齊氏は「近世真宗異義の歴史的 성격」に、「西吟の立場が、基本的には決定鈔的な往生正覚同時・生仏互入の機法一体観にあることは疑いえないところである」(『仏教研究論集』八二四頁)と述べている。
- 35 桐山六字「初期宗学の争点―承応鬨牆の場合―」(『伝道院紀要』第二一号、一九七八年)四四頁

3 6 平田厚志「幕藩制前期における西本願寺教団の教学的課題—西吟著『客照問答集』を素材として—」(『伝道院紀要』第二一号、一九七八年)参照

3 7 平田厚志「西吟教学の思想史的異義」(『伝道院紀要』第二二・二三合併号、一九七九年)五九頁

3 8 平田厚志「近世真宗思想史の研究—永照寺西吟の思想について—」(『仏教文化研究所紀要』第二六集、一九八七年)六二—六四頁

3 9 心山義文「近世前期の諸人教化における禅的思惟について」(福間光超先生還暦記念会編『真宗史論叢』永田文昌堂、一九九三年)六一—六二〇頁

4 0 大桑齊氏は「近世初期の仏教と真宗」に、「異義や体制との関係という課題が、なぜ通仏教との関係論として展開されるのかという、この問題が十分に議論されていないのでないか、ということ。内面的主体性の確保の目的で自性唯心が選ばれたということは首肯できるのですが、その必然性、なぜ自性唯心が選ばれてくるのか、なぜ通仏教との関係論が必要になり、なぜその中で自性唯心論が選ばれてくるのか、こういう観点で、いまだ明らかにされていない問題でないかと思えます。：(中略)：真宗が通仏教というものと向かい合ったときに、自性唯心、あるいは聖浄一致というような方向性を取ったのはなぜか。それは、近世初期の仏教は民衆の仏教と向かい合っており、向かい合った民衆仏教というものが、極めて唯心論的仏教である。逆に言えば、極めて唯心論的な仏教、それをベースにして近世初期の仏教が展開し、それと向き合ったがゆえに、真宗もまた自性唯心論という唯心的な教学を取り込まねばならないのだ、ということ。だから簡単にいえば、民衆を取り込むためには、あるいは民衆教化ということに実際に効果をあげてゆくためには、民衆の思惟である唯心論というものにも立ち向かわねばならないのだと、こういうことである。うかと私は考えているわけです」(『龍谷教学』第四〇号、一四九・一五〇頁)と述べている。

4 1 普賢大円『真宗行信論の組織的研究』(興教書院、一九三五年)三九頁

4 2 普賢大円『真宗行信論の組織的研究』(興教書院、一九三五年)三三頁

4 3 普賢大円『真宗行信論の組織的研究』(興教書院、一九三五年)一一二頁

4 4 慶秀『浄土和讃私記』には、「念仏を以て今生の祈禱とは思ふべからず。ただ一筋に往生の為に是を修すれば自らその利益あるべし」(『浄土和讃私記』末、三七丁左・三八丁右)とあり、『高僧和讃私記』には、「念仏を以て兼て現世を祈る機あるが故にかくのごとく禁めらる」(『高僧和讃私記』末、一三丁左)とある。

45 西光寺祐俊が著した『学寮造立事付以後法論次第』には、良如宗主が月感に宛てた書付が記されている。ただし、【脚注64】でも述べるように、当該の書付は『学寮造立事付以後法論次第』を見る限りは良如宗主が月感に宛てたものようであるが、「彦根藩井伊家文書」中の「浄土真宗異義相論」に照らし合わせる

と、本願寺坊官衆の連署による奉書形式であることが明らかとなる。その内容は以下の通りである。

永照寺学寮にて講談之時、所化に對して、或は自性一心、或は觀心表示の沙汰、惣じて諸宗諸法の理をあかすを、曲事の様に存せらるゝ、おろかなる心得也、されども其自性一心、或は觀心などを、御一宗の御本意となさるゝにはあらず、又愚痴無智の輩、其自性唯識の理をしらざれば、往生不定とのたまふにもあらず、往生の正因は、智者愚者ともに、弥陀仏を信じたてまつる一念の外に別の道なく、上尽一形の称名の外に余のつとめなし、然共学人に向時は、その聖教の理をあきらかにのべざれば、学問の詮もなく、又其理を心得ざれば、諸人を教化することもなりがたし、其上聖道自力の難行をきかざれば、浄土他力の易行なるほどもしりがたき故、しばらく諸法の理をのべて、一流真実の信心をすゝむるを、なんぞ僻事といはるべきや。

46 西吟の信心論は、『正信念仏偈要解』に端的に示されている。

「応信」とは、「信」に二門あり。一にはその理を信じ、二にはその事を信ず。その理を信ずとは、我心すなはちこれ浄土、我性すなはちこれ弥陀なりと信ずるなり。その事を信ずとは、西方は果に浄土あり、果に弥陀ありと信ずるなり。その理ありといへども理をまつとうじて事を成ず。海印の能く万象を現するがごとし。その事ありといへども事をまつとうじてこれ理なれば、万象の海印離れざるがごとし。いま当家のところは、かつて行者の理事の分を機知するにあらず。ただ能く心を仏地に樹て、常に能く念を法界に流せば、覚へずして真如の門に転入す。まったく事即理、一步を動ぜずしてそれこれを得るのみ。

（『正信念仏偈要解』一、三九丁左・四〇丁右）

先学の見解は、ここに示される理を信ずるとする立場に疑問を投げかけるものであり、「我心すなはちこれ浄土、我性すなはちこれ弥陀なりと信ずるなり」の記述に唯心弥陀・己心浄土の思想がうかがえる。「当家のところは、かつて行者の理事の分を機知するにあらず」と続くものの、唯心弥陀・己心浄土の説示は直接的にも間接的にも全く不要との評価がなされている。

47 花田衆甫氏は「西吟月感の論争」に、「西吟もまた全く自性一心の弁解に沈みたる跡なしと云ふ能はず、宗

学者としての造詣を評せば月感寧ろ西吟の上にあるが如し、固より遽かに西吟にのみ与すべきにあらず」
『六条学報』第三〇号、三〇頁）と述べている。西谷順誓氏は『真宗教義及宗学之大系』に、「義趣の如何は兎もあれ、言辞の聖道的なるは見るに易し、月感が、公（西吟）を自性唯心に凝りて聖浄を混乱すると痛罵せし所以も理なきに非ず」(『真宗教義及宗学之大系』二〇一・二〇二頁)と述べている。梅原真隆氏は「承応の鬨牆（承前）」に、「この法論の核心となれる宗学上の位置に於ては西吟の理談にすぎたるは掩ふべからざるところで、月感は寧ろ正統の立場を擁せるものであることを推定さるゝ」(『六条学報』第一六〇号、二七頁)と述べている。鈴木法琛氏は『真宗学史』に、「西吟何の必要ありて能信の信心を説明するに此唯心己心を以つてせし乎。之を思へば承応元年西吟の『安樂集講義』の自性唯心觀心所表の宗旨に傾けりと駁せし月感の言論は必ずしも火なきの煙を見しにはあらずと言ふべし」(『新編真宗全書』教義編二〇、五二二頁)と述べている。大沼善隆氏は「承応の法論と唯心己心説の一斑を論じて二種法身義に及ぶ」に、「第三者の觀察では月感の詰問必ずしも誣忘の虚構にて火なきに煙を論じたとは思はれぬ」(『龍谷大学論叢』第二八八号、四七頁)と述べている。普賢大田氏は『真宗行信論の組織的研究』に、「彼が月感によつて自性唯心に陥れるものと痛罵されたのは無理もないことである」(『真宗行信論の組織的研究』二二頁)と述べており、また、『真宗教学の發達』に、「西吟の宗学をもつて、月感が攻むるが如く、自性唯心の理談に没めるものとして評するのは聊か酷であるにしても、聖道教義をもつて宗義を莊嚴せんとせる結果、ややもすれば、宗義發揚の点に於いて間然する所があったことは否む訳にはゆかない」(『真宗教学の發達』九三・九四頁)と述べている。

4 8 西谷順誓『真宗教義及宗学之大系』(興教書院、一九二一年)二〇一頁参照

4 9 鈴木法琛『真宗学史』(『新編真宗全書』教義編二〇所収、白樺、一九九四年、原著一九二〇年)五二二頁参照

5 0 普賢大田『真宗行信論の組織的研究』(興教書院、一九三五年)二二二頁参照

5 1 普賢大田『真宗教学の發達』(永田文昌堂、一九六三年)九三・九四頁

5 2 平田厚志氏は「幕藩制前期における西本願寺教団の教学的課題―西吟著『客照問答集』を素材として―」

(『伝道院紀要』第二二号、一九七八年)、及び「西吟教学の思想史的意義」(『伝道院紀要』第二二・二三合刊号、一九七九年)において、主たる教団的課題として次の二点をあげている。

① 諸国末寺の惣坊主・惣門徒をして法主教権支配体制に編入せしめるよう努力すること

② 彼等をして「王法為本」「仁義為況」を遵守せしめ幕藩制支配秩序に恭順（随順）せしめること

53 平田厚志「幕藩制前期における西本願寺教団の教学的課題―西吟著『客照問答集』を素材として―」（『伝道院紀要』第二一号、一九七八年）、平田厚志「西吟教学の思想史的意義」（『伝道院紀要』第二一・二三合刊号、一九七九年）参照

54 心山義文「近世前期の諸人教化における禪的思惟について」（福間光超先生還曆記念編『真宗史論叢』永田文昌堂、一九九三年）六二―一頁

55 大桑 斉「近世初期の仏教と真宗」（『龍谷教学』第四〇号、二〇〇五年）

56 三浦真証氏は『西吟教学の研究―近世初期教学の課題―』（学位請求論文、二〇一一年）において、研究史をまとめる中で西吟擁護派と西吟批判派といったかたちで教学史研究を振り返っており、西吟擁護派に前田慧雲氏と普賢大円氏を、西吟批判派に鈴木法琛氏や神子上惠隆氏、そのほか大谷派の先学の名をあげている。しかし、前述したように、普賢大円氏は『真宗行信論の組織的研究』において西吟批判派の立場をとっており、『真宗教学の発達』においても西吟の非を認めている。三浦氏の分類を踏襲するのであれば、普賢氏は西吟批判派に位置づけるべきと考える。しかし、西吟批判派に分類される先学の立場は、大谷派及び梅原真隆氏を除いて、一概に西吟を批判するものでない。月感の論難に多少の理はあり、西吟にも非はあるとするものである。このことから、筆者は教学史研究の分野における西吟の評価は、自性唯心の傾向が見られるとすると留まるものと考ええる。

57 平田厚志氏は、「幕藩制前期における西本願寺教団の教学的課題―西吟著『客照問答集』を素材として―」に「西吟における教学の核が「自性一心」論にあったことは、すでに先学によって明らかである」（『伝道院紀要』第二一号、五八頁）と述べている。

58 普賢大円氏は、『真宗教学の発達』に「西吟の著作を見るに、彼が好んで自性唯心の説を玩んだことは事実である。併し、それは講学上の発表であって、真宗の安心まで然るものというのではない」（『真宗教学の発達』一〇九頁）と述べている。

59 岡森福彦「興正寺からみた承応の閼牆」（平田厚志編『彦根藩井伊家文書浄土真宗異義相論』法藏館、二〇〇八年）七四二頁参照

60 『学寮造立事付以後法論次第』には「二月廿二日晚三ヶ条の書付上り□、則興正寺殿より御使者下間式部卿・平田権丞兩人に、彼書付を被為持候て被仰候は」(『龍谷大学三百後重年史』資料編一、八頁)とある。

『破邪問答』には「承応二癸巳年二月八日 延寿寺老衲 下間治部卿殿」(『真宗全書』五〇、四四頁)とあるが、これは『学寮造立事付以後法論次第』に「延寿寺訴状之草案、被相認候由」(『龍谷大学三百後重年史』資料編一、六頁)とあるように、草案の成稿を示す日付と考えられる。

61 『学寮造立事付以後法論次第』「同三日、右延寿寺訴状を永照寺を御所へ召被渡候」(『龍谷大学三百五十年史』史料編一、九頁)の記述に依った。なお、対応箇所からするとこの一文は『真宗全書』五〇、五頁と六頁のちょうど間にあたるが、『承応閼牆記』にこの一文の記述は見出されない。

62 『学寮造立事付以後法論次第』「三月二十三日晚、延寿寺よりの前後の訴状二卷、并永照寺返答書二卷、(真名と仮名と)永照寺御所へ持参候て、家老衆へ被相渡、かなの返答書をば、家老衆五人之前にて被読上候」(『龍谷大学三百五十年史』史料編一、一一頁)の記述に依った。『承応閼牆記』(『真宗全書』五〇、八頁)も同様の記述である。

63 『学寮造立事付以後法論次第』「二卯月十二日、永照寺よりの返答書、御所へ延寿寺を召申候て、是にて見申一覽之後、上可申由被仰候」(『龍谷大学三百五十年史』史料編一、一二頁)の記述に依った。『承応閼牆記』(『真宗全書』五〇、九頁)も同様の記述である。

64 ここでは主語を良如宗主としたため「下付」と記したが、この書付は厳密には横田帯刀以下本願寺坊官衆の連署による奉書形式であるため、「下付」との表記は適切でない。坊官衆の連署である点は、『学寮造立事付以後法論次第』に記載がなく、『彦根藩井伊家文書』より明らかになる事実である。しかし、飽くまで『学寮造立事付以後法論次第』にある通り、書付は良如宗主の意向として月感に宛てられたものであるから、いまは「下付」と記した。ただし、重要なことは月感の目にどう映ったかであり、岡森福彦「興正寺からみた承応の閼牆」(平田厚志編『彦根藩井伊家文書浄土真宗異義相論』七四四・七四五頁)によれば、月感に良如宗主からの書付であるとの自覚はなく、むしろ西吟との論争の仲介役である本願寺家老衆への不満を募らせるものになったと考えられるようである。こうした見解は、月感が『再破』を成稿することからも首肯されよう。良如宗主の調停があったにもかかわらず西吟への反論書を成稿することは不可解であり、月感の目には良如宗主の調停と映っていなかったと考えるのが穏当であろう。また、岡森氏はこうした月感と本願寺

家老衆との関係は、承応の鬩牆を考える上で「教学問題↓本末問題」から「教学問題↓組織問題↓本末問題」の構造へと捉え直しを要求するものであると述べており、筆者はこの意見に同意する。

『破文』の内容に鑑みれば、二〇箇条あるいは二一箇条と見て差し支えないように思われる。

梅原真隆「承応の法論(一)」(『六条学報』第一五九号、一九一五年)一〇頁

当該文は「謹奉訴状」第二条の記述であり、梅原真隆氏は次のような見解を示している。

簡潔にすぎず居るためにこれだけの文辞では批議の要点も明確に想像しかねる、けれども私にその意底を推測すると、一心理觀を以て一宗の根本信条を解釈せる西吟は当流の安心なるものは勸化の分際であつて玄底の直頭でないといふ意味らしい、もつと明確に助釈すると一心理觀こそ第一義の端的な把握であつて、当流安心の所示は凡俗に対する伝道上の用意ふかき型式であると嘲けたといふ疑難らしい。

(「承応の法論(承前)」(『六条学報』一六一、一七頁)

筆者は、「御影堂にての毎朝の御勸化も、いらざる御事にて、御座あるべき歟」の記述は、「謹奉訴状」第一条「私正月十一日より出仕仕り候に、先月二十八日と今日二月八日の朝よりほか、一朝も御内陣にて、能化を見申さず候。勿論所化共も、同前にて御座候。如件の坊主の作法にては、在家の衆は、何をあてどころに参り、恭敬も可仕候や。小倉などは、はや御明日にさへ、参り衆五人とは御座なきやうに見へ申候」(『真宗全書』五〇、四三頁)をうけるものと考えたが、毎朝の御勸化は晨朝勤行を指すものであり、「御当家の安心の一途を、御勸化分と名をつけ、嘲り申候」は信仰面ではなく、行状面を「安心の一途」と表現するものと考えた。そうした意味において、月感はここでは行状を問題にするのであつて、行間を読めば梅原氏のような解釈も可能であるが、月感の意図するところであるか否かについては検討の余地があると考えた。

藤田(現姓三浦)真証『西吟教学の研究—近世初期教学の課題—』資料編(学位請求論文、二〇一一年)四九頁

当該文は『真宗全書』には「自性之名體。不離之體」(『真宗全書』五〇、五〇頁)とある。一方、龍谷大学蔵刊本『破邪問答』には「六字の名号は自性の名躰不離の體なりと云々」(明証、一一丁左)とあり、『論註私観子』には「名号は自性の名體不離の體なり」(『西吟教学の研究—近世初期教学の課題—』資料編、四九頁)とある。『真宗全書』では「名躰」が「名體」になり、「名體」と「不離」の間に句点が打たれ

るため、原文とはその意味が若干異なるように思われる。

70 【脚注45】に載せるところであるが、中でもいまは次の記述を指す。

然共学人に向時は、その聖教の理をあきらかにのべざれば、学問の詮もなく、又其理を心得ざれば、諸人を教化することもなりがたし。

(『龍谷大学二百五十年史』資料編一、一四頁)

71 藤田(現姓三浦)真証氏は『論註私観子』の著者問題に関して、本願寺の見解をうけて西吟が『真名答書』を提出した可能性も考えられることを指摘している。『西吟教学の研究―近世初期教学の課題―』二七七頁)

72 御当家の意をのぶるときは、この自性一心の理を悟て、往生するにはあらず。『真宗全書』五〇、五六頁)

73 初聖道意、証自己本性。不求他仏土。見即身自仏。不借他仏力。是此土得道。而上機所期。是難行聖道門也。今浄土門意、不証自心自仏。唯乘仏願力、欲生浄土。不加自力功。是下機所期。易行浄土門也。：(中略)：如是雖分彼此両土、実於所証之理、二門全無別也。『真宗全書』五〇、六三頁)

74 梅原真隆氏は「西吟と信願論」に当該文を検討した上で、「大膽に推量すると、この信願行が同時に具存するものゝ如き素朴な見解をもつてゐたやうに察せられる。従つて欲生の願心を起こさなくては信心は意味をなさないやうに思考してゐたのかも知れない。若し然らば願生歸命家の先驅をなしたものと認められる次第である」(『顕真学報』第一六号、五・六頁)と述べている。飽くまで大膽な推量であるとの断りを入れての見解である。しかし、本論で論じているように、西吟は自性唯心の思想に基づき名号法が衆生心に内在しているとする立場に立つことで衆生の行業に眞実性を見出すと考えられる。信願行の三資糧は、そうした自性唯心の立場より衆生の行業に眞実性を語るものと思われる。

第三章 知空の行信論とその構造

第一節 知空の行実と研究史の整理

第一項 知空の生涯

本願寺の二代能化知空（一六三四―一七一八）は、寛永十一年（一六三四）、京都粟田口（現京都市東山）の真覚寺明性の第四男として生まれた。幼くして父明性の膝の上で三部経を誦し、六歳にして仏の名号を書いたという。十歳で内外の典籍を読み漁り、十一歳で八幡（現八幡市八幡山路）の念仏寺の長老、長蓮社増誉のもとで鎮西教義を学び、そのかたわらで八幡山瀧本坊昭乗の弟子、宝幢坊より書を習ったとされる。十五歳の時、真覚寺に戻り剃髪し、兄円海より宗義を学び、やがて泉涌寺の塔頭、戒光寺に毎朝出座し、『円覚経略疏』『法華経』『首楞嚴経』の講談を聴学した。同じく泉涌寺の塔頭、寿命院（現悲田院）天圭長隆のもとで『孟蘭盆経疏新記』『大乘起信論疏』『科註妙法蓮華経』などの講釈を受けたという。またこの頃、粟生光明寺へ出向き、泰瓊談笈より西山教義を学んでいる。

慶安三年（一六五〇）十七歳で学林に入り西吟（一六〇五―一六六三）に師事し、『正信偈』『論註』『安樂集』『起

信論』等の講談を承った。この頃、『明眼論鈔序註』一卷を成稿し、智積院の運徹（一六一四―一六九三）に贈ったとされるが、『運徹藏所蔵目録』にその名は見られない。慶安五年（一六五二）十九歳で本山御堂衆に列し、師西吟の講義を聴く中で『安樂集鑰聞』二巻を成稿した。翌承応二年（一六五三）二〇歳の時、月感（一六〇〇―一六七四）の上京に始まる「承応の鬨牆」に見舞われ、翌承応三年（一六五四）、興正寺准秀（一六〇七―一六六〇）が著した『安心相違之覚書』に対しての弾破の書となる良如（一六一二―一六六二）の『破安心相違之覚書條條』の草案を教宗寺閑隆とともに成稿している²。承応の鬨牆は、万治元年（一六五八）における月感の肥後への逼塞ならびに翌万治二年（一六五九）二月の興正寺継嗣円超と良如第七子真光院の婚姻をもって終局をむかえる。万治三年（一六六〇）、光隆寺を創建し、同年、本願寺の仏堂の修繕に携わった。翌寛文元年（一六六一）、宗祖四〇〇回忌に御堂衆として出勤し、同年、良如宗主より大可の号を賜った⁴。

西吟が示寂した寛文三年（一六六三）三〇歳の時、紀伊の黒江において後に「黒江の異計」と呼ばれる異義事件が起こった。寛文四年（一六六四）六月、本山雁之間において、寂如宗主の御前で対論が行われ、事件は終結をむかえ、同月、事件の顛末を記した『鷲森含毫』なる覚書を成稿した。寛文五年（一六六五）から寛文七年（一六六七）までの三年間、築地で輪番を務め、寛文八年（一六六七）以降、諸国を巡回し多くの異義・異解に対応している⁵。延宝九年（一六八一）四八歳の時、再び築地で輪番を務め、翌天和二年（一六八二）、輪番として築地別院において『楞嚴経義疏』を講じ、『首楞嚴経義疏攷異』一〇巻を成稿した。その後、京都に戻り、元禄三年（一六九〇）五月、寂如宗主より宗主御点の『選択集』の伝授を受けている。同年七月上旬、本山で『選択集』の講義を終え、『選択集私考』三巻を成稿した。元禄五年（一六九二）三月、寂如宗主の江戸下向に従い、同年秋、築地別院において『維摩経』を講じ、『註維摩経日講左券』一〇巻を成稿した。元禄六年（一六九三）一月、大阪津村別院再建の話が持ち上がり、

その責任者として一路大阪へと足を運んでいる。元禄七年（一六九四）、三度目の築地輪番就任中、良如宗主三十三回忌の御影の賛文に「真如界」の三字を用いる是非を尋ねられ、即座に『宗鏡録』の一文を書き出すことで褒美にあらずかった。

元禄八年（一六九五）二月、「承応の閼牆」に伴い明暦元年（一六五五）七月に破却され、医者10の屋敷を「かりや」として講談を行っていた学林の講堂や所化寮、台所の再建がはじめられ、同年四月に落成した。同月十九日、知空は新鬘において『楞伽経』を講じ、同年三月、出口光善寺寂玄及び名塩教行寺寂超の邪義を糺明したが、寂玄はこれを聞き入れず、元禄九年（一六九六）一月三日、大谷派へと改派している11。

元禄一二年（一六九九）より津村別院再興のため大阪に移り、享保二年までの一八年間、大阪にとどまった。同年一〇月、津村別院落成の慶讃法要に列し、元禄一四年（一七〇一）六八歳の時、御堂衆より内陣位へと進んだ。その後、津村別院の対面所において元禄一五年（一七〇二）に『維摩経』、元禄一六年（一七〇三）に『選擇集』、宝永二年（一七〇五）に『論註翼解』、宝永六年（一七〇九）に『念仏三昧法王論』、宝永七年（一七一〇）に『安楽集』を講じた。しかし、宝永七年（一七一〇）の『安楽集』の講談は、病をわずらったため中断を余儀なくされた。

正徳元年（一七一〇）七八歳の時、寂如宗主の申し付けにより宗祖四五〇回忌の法要において改悔批判を行い12、正徳三年（一七一三）、学林所化に対し禁制五箇条を申し渡した13。享保二年（一七一七）、若霖の破門を免じて学林の都講に推挙し、また、みずからの絵像に讃文を書かした。翌享保三年（一七一八）八月一三日、破門を赦免したばかりの若霖（一六七五〜一七三五）に後事を託し八五歳で示寂した。

第二項 知空の著作

知空の著作は、井上哲雄編『真宗学匠著述目録』に五九部が紹介されている。しかし、近世後期の学匠である南紀法福寺知空（生没年不詳）や、浄土異流の著作などが混在しており、煩瑣的といわざるを得ない。そうした中、知空の著作五〇部を列記し、特殊なものに解説を附すかたちで『真宗学匠著述目録』に紹介される著作の中から訂正すべき五部を明らかにしたのが橘感月氏である¹⁴。いまは橘氏の論考を参照しつつ、現存する知空著作の奥書や刊記、そのほか、近世の目録などに依拠するかたちで、管見の限りその著作を列記したい。また念の為、筆者が考える訂正すべき著作についても列記しておきたい。

《成稿・刊行年が明確なもの》

『仏性論』	慶安 四年（一六五一）	書写 ¹⁵	
『安樂集鑰聞』七卷	承応 元年（一六五二）	成稿 ¹⁶	延宝 六年（一六七八）刊行 ¹⁷
『無量寿経論註翼解』九卷 ¹⁸	明暦 三年（一六五七）	成稿 ¹⁹	寛文 元年（一六六一）刊行 ²⁰
『浄土惑問鈎隱』一卷	明暦 三年（一六五七）	成稿 ²¹	
『正信念仏偈要解助講』二卷	万治 二年（一六五九）	成稿 ²²	寛文 九年（一六六九）刊行 ²³
『三帖和讃思斉記』八卷	万治 二年（一六五九）	成稿 ²⁴	
『和讃首書』三卷	万治 二年（一六五九）	成稿 ²⁵	寛文 元年（一六六一）刊行 ²⁶
『鷲森含毫』一卷	寛文 四年（一六六四）	成稿 ²⁷	

『御伝照蒙記』	2 8	寛文 四年（一六六四）	成稿 ^{2 9}	寛文 四年（一六六四）	刊行 ^{3 0}
『金鑰記』	二卷 ^{3 1}	寛文 六年（一六六六）	成稿 ^{3 2}	宝永 二年（一七〇五）	刊行 ^{3 3}
『甲陽評譚』	一卷	寛文 六年（一六六六）	成稿 ^{3 4}	正徳 四年（一七一四）	刊行 ^{3 5}
『遺教経論疏節要補註私考』	一卷	寛文 八年（一六六八）	成稿 ^{3 6}		
『金森日記拔』	3 7	延宝 六年（一六七八）	成稿 ^{3 8}		
「交露辨」		延宝 六年（一六七八）	成稿 ^{3 9}		
『宗意言上書』		延宝 八年（一六八〇）	成立 ^{4 0}		
『首楞嚴義疏攷異』	一〇卷	天和 二年（一六八二）	成稿 ^{4 1}	元禄 八年（一六九五）	成稿 ^{4 2}
『二十四箇条答問』	二卷	貞享 元年（一六八四）	成稿 ^{4 3}	正徳 六年（一七一六）	刊行 ^{4 4}
「雖字弁」		元禄 二年（一六八九）	成稿 ^{4 5}		
『選択集私考』	三卷	元禄 三年（一六九〇）	成稿 ^{4 6}		
『光明記』		元禄 三年（一六九〇）	成稿 ^{4 7}		
『選択本願念仏集分科』	二卷	元禄 三年（一六九〇）	成稿 ^{4 8}		
「所止弁」		元禄 四年（一六九一）	成稿 ^{4 9}		
『浄土真宗作法書』	一卷	元禄 五年（一六九二）	成稿 ^{5 0}		
『註維摩詰経日講左券』	一〇卷	元禄 五年（一六九二）	成稿 ^{5 1}		
『開遮問弁』		元禄 八年（一六九五）	成立 ^{5 2}		
『光善寺教行寺箇条書之破文』	一卷	元禄 八年（一六九五）	成稿		

『秘事一般』一卷	元禄 八年 (一六九五)	成稿 _{5 3}	
『念仏三昧宝王論語鉗』三卷	元禄一〇年 (一六九七)	成稿	宝永 六年 (一七〇九) 刊行 _{5 4}
『嬰兒婦仏弁』	元禄一五年 (一七〇二)	成稿 _{5 5}	
『選択集追考』	元禄一七年 (一七〇四)	成稿 _{5 6}	
『十条答問』	宝永 三年 (一七〇六)	成稿 _{5 7}	正徳 五年 (一七一五) 刊行 _{5 8}
『東国高僧伝評』	宝永 六年 (一七〇九)	成稿 _{5 9}	
『三条答問』二卷	正徳 元年 (一七一)	成稿 _{6 0}	正徳 四年 (一七一四) 刊行 _{6 1}
『五条答問』	正徳 二年 (一七一二)	成稿 _{6 2}	正徳 五年 (一七一五) 刊行 _{6 3}
『十条答問』	正徳 二年 (一七一二)	成稿 _{6 4}	正徳 五年 (一七一五) 刊行 _{6 5}
『南窓塵壺』	正徳 三年 (一七一三)	成稿 _{6 6}	寛政 四年 (一七九二) 刊行 _{6 7}
『光明遍照之文』	正徳 三年 (一七一三)	成稿 _{6 8}	
『八条答問』	正徳 四年 (一七一四)	成稿 _{6 9}	正徳 五年 (一七一五) 刊行 _{7 0}
『浄土文類聚鈔講録』三卷	正徳 四年 (一七一四)	成稿 _{7 1}	
『光明遍照之文三条答問』			正徳 四年 (一七一四) 刊行 _{7 2}
『難波塵壺』二卷			正徳 四年 (一七一四) 刊行 _{7 3}
『五条答問十条答問』			正徳 五年 (一七一五) 刊行 _{7 4}
『十六箇条答問』一卷			正徳 六年 (一七一六) 刊行 _{7 5}
『御文十六箇不審并二十四箇問答』一卷			正徳 六年 (一七一六) 刊行 _{7 6}

- | | |
|---------------------------|------------------------------|
| 『御文十六箇不審』 一卷 | 正徳 六年（一七一六） 刊行 ⁷⁷ |
| 『十門辨惑論裨檢』 五卷 | 正徳 六年（一七一六） 刊行 ⁷⁸ |
| 『真宗伝灯録』 三卷 | 安永 五年（一七七六） 刊行 ⁷⁹ |
| 《成稿・刊行年が不明確なもの》 | |
| 『葛藤別紙』 | |
| 『観経義疏正観記補闕』 80 | |
| 『現世利益弁』 一卷 ⁸¹ | |
| 『光隆寺知空師追日記』 82 | |
| 『真宗録外聖教目錄』 83 | |
| 『懺悔物語聞書』 84 | |
| 『知空の自伝』 85 | |
| 『肉食妻帯聞書』 86 | |
| 『肉食妻帯弁』 87 | |
| 『北海紀行』 88 | |
| 『明眼論鈔序註』 一卷 ⁸⁹ | |
| 《訂正すべき著作》 | |

『御文不審拔書蠡解』 一卷

書名は巻首題に依る。貼り外題には「御文不審拔書」とある。橘感月「知空の信願論」(『顕真学報』第三巻第五号、一五頁)に知空の著作として紹介されている。その内容は、正徳六年(一七一六)刊行の『十六箇条答問』所収『御文十六箇不審』に示される十六箇条の不審に対し、書写者自身の見解を明かすものとなっているため、知空の著作として扱うことは厳密さを欠くと思われる。

『浄土略名目図私記』

橘感月「知空の信願論」(『顕真学報』第三巻第五号、一七頁)に知空の著作として紹介されている。しかし、『浄土略名目図』は鎮西派第七祖聖阿の著作であることから、その註釈にあたる本書は鎮西派の知空(一六一六—一六八〇)の撰述と考えられる。

『浄土問弁』 一卷

『三巻本浄土真宗教典志』(『真宗全書』七四、二四三頁)に知空の著作として紹介されている。成稿年や刊行年への言及は見られない。橘感月氏は、『浄土問弁』 一卷を「享保十四年刊」(『顕真学報』第三巻第五号、一六頁)と記している。これはおそらく、享保年間の念仏論争における西山派の知空(生没年不詳)撰述の『即心念仏浄土問弁』 一卷を指すと思われる。『三巻本浄土真宗教典志』に紹介されることから、現存していないことも想定し得るが、橘氏の見解は西山派知空の著作との混同に依るものと思われる。

第三項 研究史の整理

知空の行信論に対する先行研究の指摘を整理すると、次の四点にまとめることができる。

- (一) 能行説
- (二) 信願行の三資糧説
- (三) 根機によって往生の行業を分かつ
- (四) 信行同時説

先ず、「(一) 能行説」とは、主として次の『正信念仏偈要解助講』の記述に依拠する指摘である。

「正信」の二字はこれその能信、「念仏」の二字はこれ所信の法（中において「念」はこれ能念、「仏」の字は所念）
（『正信念仏偈要解助講』一丁右）

「正信念仏」の題号を釈す箇所である。能所信に言及する記述であるが、所信中に能所念を述べることから、称名念仏を所信に位置づけることが知られる。

次に、「(二) 信願行の三資糧説」とは、主として次の『正信念仏偈要解助講』の記述に依拠する指摘である。

およそ彼土に生ずるに三の資糧あり。いはく信なり、いはく願なり、いはく行なり。仏願を信樂して至誠真実なるは信なり、妙果を欣慕して登仮を期するは願なり、仏名を受持してこれを口にしこれを身にするは行なり。いま初の二をあげて後の一を収るなり。

〔正信念仏偈要解助講〕八丁左)

西吟『正信念仏偈要解』序文「愚鈍なる者は信願を要として思を勝縁に繫れば、すなはちいままさに始を保つの徴、菩提にすべし」〔正信念仏偈要解』一、二丁左)の記述を釈す箇所である。信願行の三資糧を明確に述べるものである。また、信願におさめるとする行に称名を語ることからも、その行信論が能行説の立場にある様子がうかがえる。次に、「(三) 根機によって往生の行業を分かつ」とは、『安樂集論聞』や『無量寿経論註翼解』といった比較的初期の著作に見られるとされ、あるいは次の『正信念仏偈要解助講』の記述に依拠する指摘である。

初の句は下根念仏往生の者なり、後の句は上根觀仏得悟の者なり。念を先にし觀を後、下を始にし上を終にするは本意に約するが故なり。

〔正信念仏偈要解助講〕七丁右)

西吟『正信念仏偈要解』序文「あるいは願に托して信を厚くし、あるいは境に任じて心に觀ずれば」〔正信念仏偈要解』一、二丁右)の記述を釈す箇所である。次第は本意に約すと述べるものの、上根は觀仏、下根は念仏といった根機における行業の違いを認める姿勢がうかがえる。

最後に、「(四) 信行同時説」とは、主として次の『無量寿経論註翼解』の記述に依拠する指摘である。

「具足十念」とは、心念、口にありて声々絶えず念と声と一時なり。前無く、後無し。

〔無量寿経論註翼解〕五、二二二丁右

『論註』八番問答に『観経』下々品を引用する中の「具足十念」を釈す箇所である。称名を前提として前後なしとする点に同時説の立場がうかがえる。また、次の『南窓塵壺』の記述は、この『無量寿経論註翼解』より解釈する。

名号をきゝて信心を決得し信心歡喜して名号をとなふ。かくのごとく領解すれば、信行具足して行前信後信前行後旋火輪のごとし。

〔新編真宗全書〕教義編二〇、一四五頁

『南窓塵壺』は、空誓（一六〇三―一六九二）の『浄土真宗私問答』卷上「二、一念發起平生業成之事」を下地に著されたものであるため、嚴密に言えば知空の思想を反映した書として直ちに扱うべきでないが、いまは『無量寿経論註翼解』の内容に鑑みて行信同時説を示す記述と理解するものである。

知空行信論は、西谷順誓・日高達善両氏によって所行説にあると評されるも⁹⁰、大原性実氏によって真つ向から否定されることとなる⁹¹。大原氏は、知空は名号を以って称名の意で捉えるとし⁹²、普賢大円氏は大原氏の見解を踏まえるかたちで知空は第十七願に於いて勧める衆生称名の規範たる教位の称名をもって大行とするとの見解を示している⁹³。このような経緯から、知空行信論は（一）能行説の立場にあるとの評価が通説となっている。（二）信願行の三資糧説は、古くは僧樸によって指摘がなされるものであり⁹⁴、日高氏は西吟を踏襲するものであることを指摘している⁹⁵。（三）根機によって往生の行業を分かつとは、鈴木法琛氏によって指摘される知空教学の問題点である。（四）

信行同時説は日高氏による指摘であり⁶⁶、大原氏は西吟の第十七願第十八願両願全一の義をうけたものであると評している⁶⁷。

知空研究に新たな知見を提示したのは、歴史学者による思想史研究である。知空教学を「蓮如イズム」と銘打ったのは菌田香融氏であり、承応の閼牆の反省より知空が西吟教学を離れ蓮如教学に立脚したとする菌田氏の見解は現在通説となっている。菌田氏の見解をうけて大桑齊氏は、西吟教学を決定鈔型、知空教学を蓮如型と位置づけ、承応の閼牆を境に本願寺学林教学の主流が決定鈔型から蓮如型へと移行したと評している⁶⁸。菌田・大桑両氏が近世の異義を背景に知空教学を位置づけるのに対し、教団体制及び学寮運営を背景に知空教学を位置づけるのは平田厚志氏である。平田氏は菌田・大桑両氏をうけ、知空教学は承応の閼牆の反省から「自性唯心」の西吟教学を離れ「タノムタスケタマへ」を真髄とする蓮如教学へと移行したとし、加えて、蓮如教学の徹底は定型化された改悔作法という信仰様式によって推進されたことを指摘している⁶⁹。

第二節 知空の行信論再考

第一項 問題の所在

知空教学の研究史を顧みると、歴史学者による思想史研究では、西吟・知空両教学の相対化を前提とする様子が見える。従来、西吟教学をうけると評されていた知空教学は、西吟教学と相対化されることで蓮如教学に位置づけられることになったと考えられ、相対化の徹底は、西吟教学は通途的であり決定鈔型、知空教学は別途的であり蓮如

型とする評価へと至る。

こうした従来の評価との相違は、西吟は所行説、知空は能行説と行信論において西吟・知空を相対化させた藪田氏の論考¹⁰⁰に起因するものと考えられる一方で、研究対象の相違に起因することが予想される。従来の教学史研究が主として七祖論釈や親鸞の著述を註釈した専門書をその対象に用いるのに対し、歴史学者による思想史研究は主として異義事件や日常的信仰の問いに答えた実用書をその対象に用いる傾向にある。しかし、実用書の成稿・刊行は、藪田氏の論考において研究対象となる『鷲森含毫』¹⁰¹「一六六四」成稿以後であるため、『鷲森含毫』¹⁰²「一六六四」成稿以前、あるいは同時期の著作に蓮如教学あるいは別途強調の傾向をうかがうことができるかが問題となる。また、別途強調の傾向は、西吟との立場の相違として語られるものであるため、そもそも西吟を所行説と評することの妥当性が問われるところである。西吟から知空への思想的一貫性という観点よりすれば、その行信論がいわゆる能行説の立場をとる構造を検討する必要があると考える。

これらの問題意識のもと、本節では『鷲森含毫』¹⁰³「一六六四」成稿以前の知空の行信論について考察する。方法としては、『鷲森含毫』¹⁰⁴「一六六四」成稿以前の知空の著作である『正信念仏偈要解助講』¹⁰⁵「一六五九」一卷、『浄土思齊記』¹⁰⁶「一六五九」四卷、『高僧思齊記』¹⁰⁷「一六五九」四卷、『和讃首書』¹⁰⁸「一六五九」六卷に加え、真宗教義への言及がうかがえる『御伝照蒙記』¹⁰⁹「一六六四」を研究対象とし、はじめに、第十七願に対する理解を確認する。次に、行信関係に対する理解について検討し、最後にその行信論の基盤にあると考えられる機法一体理解よりその行信論がいわゆる能行説の立場をとる構造について検証する。これらの考察を通して、その行信論は別途強調の蓮如教学に位置づけられるものでなく、西吟との思想的―貫性を持つものであることを明らかにしたいと考えている。

第二項 第十七願理解の検討

『鷲森含毫』成稿以前の知空行信論を検討するにあたって、はじめに、知空の第十七願理解を確認しておきたい。『御伝照蒙記』には、次のような記述が見られる。

教は大無量寿経なり、行は十七願の名号なり、信は十八願の信樂なり、証は十一願の滅度なり、これは真実の法なり。
〔大系真宗史料〕伝記編二、一八一

『御伝鈔』上巻第八段「弘通したまふ教行、おそらくは弥陀の直説といひつべし」（四、九〇）の「教行」を釈す箇所である。「行は十七願の名号なり」とあり、知空が行を第十七願の名号と理解する様子がうかがえる。しかし、いまいうところの名号は、いわゆる法体大行を指すものでない。『高僧思齊記』には、次のような記述が見られる。

『教行証』にはく「真実の信心はかならず名号を具す。名号はかならずしも願力の信心を具せざるなり」といへるこれなり。また名号は十七願なり、信心は十八願なり。
〔高僧思齊記〕二、二五丁左

『高僧和讃』『曇鸞讚』『安樂仏国にいたるには 無上宝珠の名号と 真実信心ひとつにて 無別道故とときたまふ』（二、四二六）の「名号」「信心」を釈す箇所である。特にこの和讃は、往因論に言及する和讃として重視されるものであり、「無上宝珠の名号と 真実信心ひとつにて」と名号・信心とあるのに対し、「ひとつにて」とあることから、

「名号」は法体大行であり法、「信心」は領受の大信であり機と能所不二をもって解釈される和讃である¹⁰¹。知空はこの和讃の「名号」を釈す上で、「信文類」の記述を引用し「名号は十七願なり」と述べている。「信文類」に示される名号は親鸞が称名の意に用いるとされるものであり、この名号をもって第十七願を語ることから、知空が第十七願の行を称名として理解する様子がうかがえる。こうした知空の名号理解は、続く『高僧思齊記』の記述に顕著である。

一箇の阿弥陀仏、これを口にするを名号という、これを意にするを信心という。 (『高僧思齊記』二、二六丁左)

仏を口にすることが名号であり、意にすることが信心であると述べている。これより名号を口称の意で捉えることが明確となる。なお、知空が第十七願に称名を示す記述はそのほかにも散見される。

①十七願成の名号と十八願成の信樂と念声是一にして信行不離なり。 (『正信念仏偈要解助講』三三丁左)

②一の句は第十七の願のころなり。弥陀の名号とは二の句の所信、三の句の所念、四の句の所報の法なり。諸仏名字まします。余を揀ぶが故に弥陀という。 (『浄土思齊記』一、一一丁右・左)

③「心行」とは、「心」は信心、第十八願の信樂、「行」は称名、第十七願の称名なり。

(『高僧思齊記』二、一〇丁右)

①の記述は、念称是一をもって第十七願の名号と第十八願の信樂の關係を示すものであり、名号を称名の意として声に配当する様子がうかがえる。②は『浄土和讃』「冠頭讚」「弥陀の名号となへつゝ 信心まことにうるひとは 憶念の心つねにして 仏恩報ずるおもひあり」(二、三三〇)を釈す箇所であり、「弥陀の名号となへつゝ」を「第十七願のこころ」と釈すことから、衆生の称名をもって第十七願を理解する様子がうかがえる。③は『高僧和讃』「曇鸞讚」「弥陀の回向成就して 往相・還相ふたつなり これらの回向によりてこそ 心行ともにえしむなれ」(二、四二二)の「心行」を釈す箇所である。「心」は第十八願の信樂、「行」は第十七願の称名と述べており、第十七願に対する衆生の称名との位置づけを明示している。これらのことから、知空が第十七願の行に衆生の口称としての称名の位置づけを見出すことは明白である。

第三項 行信関係理解の検討

(一) 信行不離

知空の第十七願理解を確認したため、次に、信行不離・信行具足の解釈より行信関係の理解を検討する。信と行の不離について、『高僧思齊記』では次のように述べている。

「心行」とは二義あり。一には信心と修行となり。心に信じて二業に行ずるなり。善導いわゆる安心・起行なり。二は信心即行なり。信不離行・行不離信なれば、信心の定る処すなはち行なり。「信心不(必)具名号」といへる

この心なり。

〔高僧思齊記〕二、一丁左

『高僧和讃』『曇鸞讃』『天親菩薩のみことをも 鸞師ときのべたまはずは 他力広大威徳の 心行いかでかさとらまし』(二、四一九)の「心行」を釈す箇所である。心行に信行次第と信即行の二義があるとして、信行次第は安心・起行、信即行は「信文類」「真実の信心はかならず名号を具す。名号はかならずしも願力の信心を具せざるなり」(二、九〇)のところでであると述べている。

前述したように、知空は「心行」の「心」を第十八願の信樂、「行」を第十七願の称名と理解する。したがって、いまいうところの信即行は、第十八願と第十七願の相即を語るものと考えてよいであろう。また、信行次第は安心・起行として口業に限るものでないことを、信即行は口業に限るかたちで信心と称名の不離を示すものと考えられる。あるいは、『高僧思齊記』には次のような記述がある。

かの土に往生するその正因は二字の名号をとなへ、真実の信心を領解して、名号と信心と不離なれば、機法一体なるが故に報土に生ず。この外に別の道理なしとなり。
〔高僧思齊記〕二、二六丁左

『高僧和讃』『曇鸞讃』『安樂仏国にいたるには 無上宝珠の名号と 真実信心ひとつにて 無別道故とときたまふ』(二、四二六)を釈す箇所である。往生の正因に称名と信心を示して、行と信が不離であれば機法一体であるから報土に生ずることができると述べている。

往因決定後の称名と信心の関係でなく、称名と信心の不離が往因の決定につながるとあることから、その理解は飽

くまで衆生の口称に往因の決定を見出す立場にあることが推察される。また、往因決定の根拠に機法一体を語ることから、その理解を検討することで知空の往因理解の構造が明らかになると考えられる。

(二) 信行具足

続いて、信行具足に対する理解より、その行信論の一端をうかがいたい。『高僧思齊記』には、次のような記述が見られる。

六字の中のはじめの二字は信なり。後の四字は行なり。信行具足するはただ一声の南無阿弥陀仏なり。ここを以つて心即行なり。
〔高僧思齊記〕二、一丁左

『高僧和讃』『曇鸞讃』『天親菩薩のみことをも 鸞師ときのべたまはずは 他力広大威徳の 心行いかでかさとらまし』(二、四一九)を釈す箇所である。前述の心行の二義のうち、いまは信即行の義をあらわすものである。「南無」は信、「阿弥陀仏」は行であり、両者の具足、すなわち信行が揃うところの「南無阿弥陀仏」は一声の上にあると述べている。六字を分釈して信と行に配当するが、信行具足の六字は一声の上に語られることから、その理解は衆生の口称の上にあることが推察される。あるいは、『浄土思齊記』には次のような記述が見られる。

「名号」とは他力の三信なり。「名号」に於て南無と信じ、阿弥陀仏と行じて信行具足すれば往生すと信ずるを「不

思議の信心」という。

〔浄土思齊記〕四、一四丁右)

『浄土和讃』『弥陀経讃』『恒沙塵数の如来は 万行の少善きらひつつ 名号不思議の信心を ひとしくひとへにすすめしむ』(二、三七九)の「名号不思議の信心」を釈す箇所である。名号を他力の三信の意とするも、信じ行じて信行具足すれば往生することができると思ふことが「不思議の信心」であると述べている。信じ行じて信行具足するという見解は、前述の心行の二義のうちの信行次第の義を口称をもってあらわすものあり、ここに信行における相成の關係を見出すことができる。また、前述したように、信行具足は一声の南無阿弥陀仏を指すことから、いまいふ不思議の信心は、衆生の口称を含む構造にあることが理解される。こうした知空の行信理解は、次の記述に顕著である。

名号は自ら眞実信心の内にこもるがゆへに得生の眞因は信心一つなり。

〔高僧思齊記〕二、二五丁左)

『高僧和讃』『曇鸞讃』『安樂仏国にいたるには 無上宝珠の名号と 眞実信心ひとつにて 無別道故とときたまふ』(二、四二六)を釈す箇所である。「無上宝珠の名号と 眞実信心ひとつにて」の「ひとつ」に対する知空の解釈である。往因の決定には信行の具足が不可欠であり、信行の具足は衆生の口称としての一声の上にあることから、名号が眞実信心の内にこもるとは、往因を決定する衆生の称名が信心の内にこもるとする意を述べるものと思われる。

以上を総合して考えるに、知空のいう名号とは衆生の口称の意であり、往因の決定は第十七願と第十八願の相即、あるいは称名と信心の相成に見出されていることがうかがえる。また、信行不離と信行具足は異なるものでなく、ともに相即・相成の義をあらわさんとするものであることが理解される。つまり、得生の眞因は信心一つとする見解も、

信心のうちに衆生の称名を含むとする立場に基づくものであり、こうした理解は、明らかに西吟教学をうけるものと考えられる。したがって、知空が西吟教学を離れるとする先学の見解には首肯し難いといわねばならない。また、こうした知空の行信論の立場に法体大行の思想を見出すことは困難といわざるを得ないことが指摘される。

第四項 機法一体理解の検討

前項において、知空は行信を具足すれば機法一体となるから往因を決定するといったかたちで、往因決定の根拠に機法一体を見出すことを確認した。ここでは、そうした知空の機法一体理解について検討したい。知空の著作にうかがえる機法一体の用例は次の通りである。

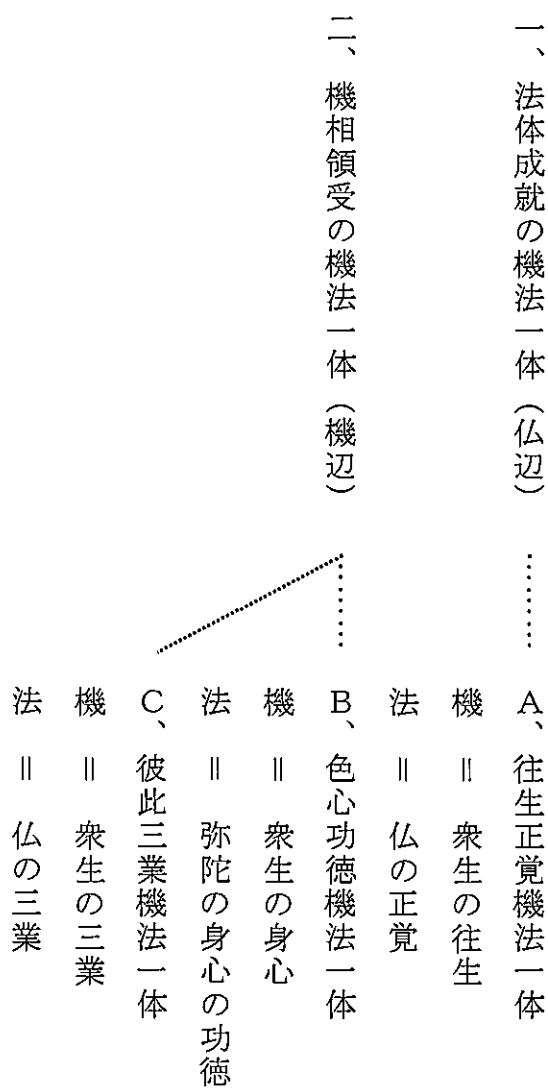
『正信念仏偈要解助講』一卷	……	一箇所
『浄土思斉記』四卷	……	五箇所
『高僧思斉記』四卷	……	四箇所
『和讃首書』六卷	……	二箇所

(一) 機法一体の概観

機法一体は、西山派祖証空にその使用が見出されるかについては議論が残されているものの、証空の孫弟子の時代

には西山派において一般的に定着していた語であったと評されている。真宗では、覚如『願願抄』、存覚『存覚法語』、『六要鈔』にその用例が見られ、殊に蓮如『御文章』及び『蓮如上人御一代記聞書』に至って重要な位置づけを得る語とされている。真宗における機法一体の受容は、『安心決定鈔』の受容よりはじまる。ここでは、知空の機法一体理解の検討に先立って、はじめに、『安心決定鈔』における機法一体の用例について、後に真宗における機法一体の展開について、先行研究を参照しつつ概観しておきたい。

『安心決定鈔』では、機法一体の語が二〇箇所にわたって用いられており¹⁰²、類文となる記述が一つ見出される¹⁰³。これら二一箇所の用例は、大きく二つの立場に分類され、さらに三つのカテゴリに細分化される¹⁰⁴。図示すれば次のようになる。



先ず、「A. 往生正覚機法一体」は、仏の正覚と衆生の往生とが同時俱成であることをいうものである。衆生の往生を同時に成ずる仏の正覚とは、具体的には正覚の果体であり、その果体は名体不二であることから名号が正覚の全体となる。換言すれば、名号は衆生の往生を同時に成ずる仏の正覚であり、衆生の往生と仏の果体とが一体である旨を明かす機法一体説である¹⁰⁵。次に、「B. 色心功德機法一体」は、仏の功德が法界の衆生の身中に入りみち一体になるとする機法一体説であり、念仏衆生とはこのことを信ずる衆生のことであるとするとするものである¹⁰⁶。最後に、「C. 彼此三業機法一体」は、「A. 往生正覚機法一体」を踏まえた上で、正覚の果体の外に衆生の願行はないため、衆生の三業の上に仏の三業の功德が如実に展開すると理解する機法一体説である¹⁰⁷。こうした『安心決定鈔』の機法一体は、西山に立場を同じくするものであり、仏体即行を主張するものであると評されている¹⁰⁸。

真宗において機法一体の語をはじめて用いたのは覚如（一二七〇～一三五二）である。『願願抄』には次のようである。

光明無量の願にこたへて信心歡喜乃至一念の機を摂益したまふ。その機はまた遍照の光明にはぐくまれて信心歡喜すれば、機法一体になりて能照・所照ふたつなるににたれども、またく不二なるべし。（四、三三四・三三五）

覚如の機法一体は、能照所照不二であり、仏心と凡心の一体を示すものと評されている¹⁰⁹。

続く存覚（一二九〇～一三七三）の機法一体は、二義あるとされる。『安心決定鈔』の受容が指摘されるのは、『存覚法語』における機法一体の用例である。

仏の正覚は衆生の往生によりて成じ、衆生の往生は仏の正覚によりて成ずるがゆへに、機法一体にして能所二なるいはれあれば、仏の寿命も衆生の寿命もあひおなじくして、無常をのがれ常住をうることもかはることなきなり。

(四、八三九)

前半部分において『安心決定鈔』の文言との一致が見られるため、その受容が指摘されている。続く記述より、浄土往生後における仏凡の寿命の一体を論じるものであると評されている¹¹⁰。次に、信行不離の機法一体説とされるのが『六要鈔』の用例である。

行の中に信を摂し、証の中に広く真・化仏土を摂す。しかる所以は、行は所行の法、信はこれ能信なり。故に『玄義』に云く、「南無と言はすなわちこれ帰命、またこれ発願回向の義なり。阿弥陀仏と言はすなわちこれその行なり。この義をもつてのゆえにかならず往生を得」(已上) 信行離れず、機法これ一なり。この義によるが故に、信をもつて行に摂す。

(四、一〇〇七・一〇〇八)

本典題目を釈す箇所であり、行中摂信を示す記述である。また、「行文類」大行釈で引用される『大経』往觀偈「其仏本願力」等を釈す箇所には次のようにある。

問う。六八願の中に、第十八をもつて仏の本願とすること自他ともに許し、さらに異義なし。第十七の願何ぞその言に関らん。答う。十七・十八さらに相離せず、行信・能所・機法一なり。

(四、一〇三九)

これらの記述より、『六要鈔』では第十七願の行と第十八願の信の不離における機法一体が示されていることが知られる¹¹¹。

覚如・存覚の機法一体の用例に対し、蓮如は『安心決定鈔』における機法一体を随義転用、あるいは換骨奪胎したと評されている¹¹²。『御文章』三帖目第八通には次のようにある。

「南無阿弥陀仏」の六字を善導釈していはく、「南無といふは帰命、またこれ発願回向の義なり」（玄義分）といへり。其意いかんぞなれば、阿弥陀如来の因中に於て：（中略）：凡夫のために御身勞ありて、此回向を我等にあたへんがために回向成就し給ひて、一念南無と帰命するところにて、此回向を我等凡夫にあたへましますなり。故に凡夫の方よりなさぬ回向なるがゆへに、これをもて如来の回向をば行者のかたよりは不回向とは申すなり。此いはれあるがゆへに、南無の二字は帰命のころなり、又発願回向のころなり。（五、一三六・一三七）

蓮如における善導六字釈の他力回向義による受容がうかがわれる文である¹¹³。また、『御文章』四帖目第八通には次のようにある。

当流の信心決定すといふ体は、すなはち南無阿弥陀仏の六字のすがたところうべきなり。すでに善導釈していはく、「言南無者即是帰命亦是發願回向之義言阿弥陀仏者即是其行」（玄義分）といへり。南無と衆生が弥陀に帰命すれば、阿弥陀仏のその衆生をよくしろしめして、万善万行恒沙の功德をさづけたまふなり。このころすなはち「阿弥陀仏即是其行」といふころなり。このゆへに南無と帰命する機と阿弥陀仏のたすけます法とが

一体なるところをさして、機法一体の南無阿弥陀仏とはまうすなり。

(五、一六六・一六七)

六字の上に機法一体を示す記述であり、善導の六字釈を引用する中で信心と摂取における機法一体を示してある。仏正覚の果体の上に機法一体を主張する『安心決定鈔』に対し、他力回向の法としての名号の上に機法一体の語を用い、往生正覚の機法一体を信心摂取の機法一体へと換骨奪胎したのが蓮如の機法一体である¹¹⁴。

(二) 『安心決定鈔』機法一体説の受容

知空における機法一体の用例をうかがうと、『安心決定鈔』の機法一体の受容を見出すことができる。とくに彼此三業の機法一体は知空著作の随所に見出されるため、知空行信論の根底には、彼此三業機法一体の受容のあることが予想される。

① 「現証二義」 上の「不断煩惱得涅槃」の二義と「証知生死即涅槃」の二義とに準じ、相照して解すべし。一にはいはく、機法一体の行者は身心仏智を離れず、故に文に「彼此の三業あひ捨離せず」という。これすなはち現に常樂を証すなり。
(『正信念仏偈要解助講』四三丁左、傍線筆者挿入)

② 如来の三業と行者の三業と少もかはりなく機法一体にして無上大利の功德を具足すとなり。

(『浄土思齊記』四、四二丁右、傍線筆者挿入)

③この他力の心をもて三業に唱礼念すれば歩々刹那みな阿弥陀仏なるがゆへに眼目を勞せずして勝妙の地を照見し、脚頭を動ぜずして毘盧の頂に登仮す、その功力はただ行者帰命の一心にあり。

『高僧思齊記』一、四六丁左・四七丁右、傍線筆者挿入)

①は善導「定善義」「彼此三業不相捨離」(一、七四八)を文拠として、彼此三業機法一体を示すものである。②は「浄土和讃」勢至讃「染香人のその身には 香氣あるがごとくなり これをすなはちなづけてぞ 香光莊嚴とまうすなる」(二、三九七)を積す箇所であり、彼此三業機法一体をもつて衆生の三業の上に無上大利功德の具足を述べるものである。③は「高僧和讃」天親讃「天親論主は一心に 無碍光に帰命す 本願力に乗ずれば 報土にいたるとのべたまふ」(二、四一一)を積す箇所であり、彼此三業機法一体をもつて帰命の一心に言及している。いずれも信の上の所談である点に留意すべきであるが、彼此三業機法一体は蓮如の機法一体理解に相違する。また、『御伝照蒙記』には次のようにある。

いまの他力の領解は①願行みな仏体より成ずるがゆへに、おがむ手、となふる口、信ずるところ、みな他力なり。

②「入一切衆生心想中」ととき、「彼此三業不相捨離」とあれば、仏の正覚は衆生の往生より成じ、衆生の往生は仏の正覚より成ずるゆへに、衆生の三業と仏の三業とまったく一体なり。しかれば③名号をとなふるとき、はじめて往生の成ずるにあらず、仏体より成ぜし願行の薰修が一声称仏のところにあらはれて、往生の一大事を成ずるなり。しかれば機法一体にして身も心も南無阿弥陀仏なるゆへに、称礼念すれとも自の行にはあらず、たゞこれ阿弥陀仏の行を行ずるなり。

『大系真宗史料』伝記編二、一七六頁、傍線筆者挿入)

『御伝鈔』上巻第七段、いわゆる信心諍論を釈す箇所である。傍線①～③は、一見すると知空独自の解釈を示す記述のようであるが、これらの下地となる文が『安心決定鈔』に見られる。

念仏三昧といふは、報仏弥陀の大悲の願行は、もとよりまよひの衆生の心想のうちにいりたまへり、しらずして
 仏体より機法一体の南無阿弥陀仏の正覚に成じたまふことなりと信知するなり。①願行みな仏体より成ずること
 なるがゆへに、おがむ手、となふるくち、信ずることろ、みな他力なりといふなり……(中略)……②「入一切衆生
 心想中」ととくなり。こゝを信ずるを念仏衆生といふなり。また③真身観には、「念仏衆生の三業と、弥陀如来の
 三業と、あひはなれず」(定善義意)と釈せり。仏の正覚は衆生の往生より成じ、衆生の往生は仏の正覚より成ず
 るゆへに、衆生の三業と仏の三業とまたく一体なり。……(中略)……また『大経』の三宝滅尽の衆生の、三宝の名
 字をだにもはかばかしくきかぬほどの機が、一念となへて往生するも、④となふるときはじめて往生の成ずるに
 あらず。仏体より成ぜし願行の薰修が、一声称仏のところにあらはれて往生の一大事を成ずるなり。

(五、一一二一～一一二三、傍線筆者挿入)

『御伝照蒙記』傍線部は、総じて『安心決定鈔』の文言に一致する。いずれの記述も彼此三業機法一体を示すもの
 となるが、傍線②は特に「仏の正覚は衆生の往生より成じ、衆生の往生は仏の正覚より成ずるゆへに、衆生の三業と
 仏の三業とまたく一体なり」とあるため、往生正覚機法一体を踏まえた上での彼此三業機法一体の説示であることが
 知られる。彼此三業機法一体は、南無阿弥陀仏の名号に衆生の願行が既に成立しており、その名号は往生正覚機法一

体の果体と不二の関係にあるため、衆生と仏の三業が一体になるとする仏体即行を基盤とした構造にある。「称礼念すれども自の行にはあらず、たゞこれ阿弥陀仏の行を行ずるなり」といった記述は、「南無阿弥陀仏」の六字において行体を示し「阿弥陀仏」の四字において摂取の法を示す蓮如の機法一体とは異なるものであり、仏体重視の傾向がうかがえるものである。こうした知空の仏体重視の傾向を裏づける記述は、『浄土思斉記』に見出すことができる。

弥陀の名号をとらふれば、彼此三業不相捨離にして生滅色身ながら香光莊嚴を獲得すれば、衆生の因地にすなはち如来の果体をかね、如来の果体すなはち行者の因源に徹し玉ひて機法一体なるを「円通」といふ。

（『浄土思斉記』四、三八丁左、傍線筆者挿入）

「浄土和讃」勢至讃「勢至念仏円通して 五十二菩薩もるともに すなはち座よりたゞしめて 仏足頂礼せしめつゝ」（二、三九五）の「円通」を釈す箇所である。「衆生の因地」に力点を置くことから回向義が看取されるものの、「如来の果体」とあることから、機法一体の法を如来摂取のはたらきでなく仏体に見出す様子がうかがえる。これらのことから、知空の機法一体理解は蓮如のそれに相違することは明白である。また、こうした仏体重視の傾向は、『安心決定鈔』の機法一体理解をそのまま受容することに起因するよう思われる。

（三） 知空独自の機法一体説

『安心決定鈔』を受容することで仏体重視の傾向がうかがえる知空の機法一体理解は、一方で蓮如の方法論となる

二字四字分釈を用いた独自の展開を見せている。しかし、方法論は蓮如をうけるものの、その内容は『安心決定鈔』をうけ展開させたものであり、第十八願文の上に二字四字分釈の機法一体を示す点にその独自性が見出される。『浄土思斉記』には次のようにある。

一の句は他力の三信を挙ぐ。「乃至十念」は阿弥陀仏の四字の行体なり。この三信は南無の二字、信心なり。機法一体のゆへに往生の大益を成ず。
(『浄土思斉記』三、一四丁左)

「浄土和讃」大経讃「至心・信樂・欲生と 十方諸有をすゝめてぞ 不思議の誓願あらはして 眞実報土の因とする」(二、三六六)を釈す箇所である。「至心・信樂・欲生」の句は他力の三信をあげるとし、この三信が南無の二字、信心であり、所釈の和讃には見られないが第十八願文の「乃至十念」を阿弥陀仏の四字の行体であるとしている。南無(三信)と阿弥陀仏(行体)が機法一体であるから往生の大益を成ずると述べており、第十八願文の上に二字四字分釈を施して機法一体を解釈する様子がかがえる。ここで蓮如の二字四字分釈について確認しておきたい。『御文章』四帖目第一四通には次のようにある。

南無の二字は、衆生の弥陀をたのむ機のかたなり。また阿弥陀仏の四字は、たのむ衆生をたすけたまふかたの法なるがゆへに、これすなはち機法一体の南無阿弥陀仏とまうすこゝろなり。
(五、一七四)

南無はたのむ機のかた、阿弥陀仏は衆生をたすけたまうかたの法とある。六字の南無阿弥陀仏において信心摂取の

機法一体を示すものである。知空は「阿弥陀仏の四字の行体」と四字に行体を示しているが、蓮如は「阿弥陀仏の四字はたのむ衆生をたすけたまふかたの法」と四字に撰取の法を示しており、両者の法の位置づけに相違が見出される。また、知空が本願文の上に機法一体を示しているのに対し、蓮如は本願成就文に注目するといった相違も見出される。『御文章』一帖目第一五通には次のようにある。

『経』（大経巻下）には、「聞其名号信心歓喜」ととけり。「その名号を聞く」といへるは、南無阿弥陀仏の六字の名号を無名無実にくにあらざ、善知識にあひてそのをしへをうけて、この南無阿弥陀仏の名号を南無とたのめば、かならず阿弥陀仏のたすけたまふといふ道理なり。

（五、九二・九三）

あるいは、『御文章』五帖目第一一通には次のようにある。

南無阿弥陀仏の六の字のころをよくしりたるをもて、信心決定すとはいふなり。そもそも信心の体といふは、『経』（大経巻下）にいはく、「聞其名号信心歓喜」といへり。

（五、一八六）

いずれも本願成就文に示される名号に言及するものである。知空が本願文の上に機法一体を示すのに対し、蓮如は六字の南無阿弥陀仏を解釈する上で本願成就文に注目する。これは、方法論は蓮如をうけるものの、その機法一体理解は『往生礼讃』における第十八願加減の文よりはじまる『安心決定鈔』をうけて展開するものであることを示唆するものである。

また、知空には二字四字分釈のほか、「念仏」の語に機法一体を示すといった特色がうかがえる。『和讃首書』には次のようにある。

「念仏」はこれ因、「往生」はこれ果、「念」はこれ能念の心なり。「仏」は所念の境、能所不二・機法一体、これを「念仏」といふ。
 (『和讃首書』三、九丁左)

「正像末和讃」三時讃「像末五濁の世となりて 釈迦の遺教かくれしむ 弥陀の悲願ひろまりて 念仏往生さかりなり」(二、四七七)の「念仏往生」を釈す箇所である。「念仏」「往生」を因果関係で捉え、因である「念仏」を分釈して「念」は能念の心、「仏」は所念の境、すなわち対象であるとし、「念」「仏」の能所不二・機法一体を示している。こうした知空の機法一体理解を図示すると、次のような構造となる。

機	：	至心信樂欲生	：	南無	……………	信心	：	念	：	能念
法	：	乃至十念	……………	阿弥陀仏	：	行体	：	仏	：	所念

以上を総合して考えるに、信心摂取の機法一体を示し、本願成就文の名号に注目して解釈を施す蓮如に対し、知空は『安心決定鈔』をそのまま受容するかたちで仏体重視の傾向のもとで第十八願文の上に二字四字分釈の機法一体を示すことから、両者の機法一体理解は明確に相違することが明らかとなる。一方、こうした知空の機法一体は、行信を具足すれば機法一体となるとして、往因決定の根拠に位置づけられるものである。そして、その具足は第十七願の

行と第十八願の信との關係をいうものであるから、その立場は存覚における第十七願の行と第十八願の信との不離に示される機法一体に類似する。

また、煩瑣的である知空の信行不離・信行具足と機法一体の關係も、『六要鈔』「問う。六八願の中に、第十八をもつて仏の本願とすること自他ともに許し、さらに異義なし。第十七の願何ぞその言に關らん。答う。十七・十八さらに相離せず、行信・能所・機法一なり」(四、一〇三九)の記述に鑑みれば、第十八願の稱名は第十七願にかなった稱名であるとの旨を示さんとするものであることが明らかになるであろう。しかし、信心と稱名の關係において機法を示す存覚に対し、知空は衆生の念と念ぜられる(稱えられる)仏との關係において機法を示すことから、仏体重視の傾向にあるという点で両者の機法一体理解は相違するものと考えられる。

第五項 ま と め

本節では、知空の行信論について、第十七願や行信關係に対する理解、また、それらの基盤となる独自の機法一体理解の検討を通して、その行信論は蓮如教学に位置づけられるものでなく、西吟との思想的―貫性を持つものであると考えられることについて考察を行った。これまでの考察をまとめると次のようになる。

- 一、第十七願の行に衆生の口稱としての稱名の位置づけを見出す
- 二、行信を口業と意業の關係に捉え、その不離具足に往因の決定を語る
- 三、往因決定の根拠に示されるその機法一体理解からは仏体重視の傾向がうかがえる

こうした知空の行信論に鑑みれば、『鷲森含毫』成稿以前に限っては、知空が蓮如教学に立脚するという通説には首肯し難く、とりわけ存覚教学に類似的であるとするのが妥当である。また、行信理解にうかがえる行信の相成・相即や、機法一理解にうかがえる仏体重視の傾向は、明らかに西吟をうけるものと思われ、その立場は西吟との思想的・一貫性を持つものであることが指摘される。したがって、知空の行信論がいわゆる能行説の立場をとるその要因は、仏体重視の傾向にあることが予想される。一方、先行する学匠に比して知空における蓮如への言及頻度の高さには留意すべきであり¹¹⁵、晩年期には『御文章』を主題として扱う著作等も見られることから、知空と蓮如の関係を看過することはできないと考えられる。

第三節 知空に見られる三業帰命の萌芽

第一項 問題の所在

知空の行信論を考える上で避けて通ることのできない問題の一つに、三業帰命の萌芽がある。三業帰命説が知空に由来することは、三業惑乱の中心人物となる本願寺第七代能化智洞（一七三八―一八〇五）が著した『見聞折疑略』に詳述されている¹¹⁶。また、そうした智洞の主張は、超然（一七九二―一八六八）の編述となる『続反正紀略』巻五に収録される大瀧（一七五九―一八〇四）の覚書「官庁問対」にもうかがうことができる¹¹⁷。智洞みずからの言明もあり、現在では知空に三業帰命の萌芽が見られるとする見解が通説となっている¹¹⁸。

知空に見られる三業帰命の萌芽として注視されているのは、信願行の三資糧説である¹¹⁹。唯信正因の真面目を失うとも評されるこの三資糧説は、知空独自の見解でなく西吟をうけるものとなるため、三業帰命の萌芽は西吟に求められることも指摘されている¹²⁰。一方、第二章第三節に論じたように、西吟における信願行の三資糧説は、自性唯心の思想を仏性論の中に受容し、回向義の援用によって往因理解の中に展開するものであるため、三業帰命の萌芽として注視される知空の三資糧説もまた、西吟の往因理解に準ずる思想構造の中に展開されることが予想される。

そこで本節では、知空に見られる三業帰命の萌芽の実態を検証すべく、その往因理解の構造を考察することにした。先ず、知空が信心論に言及すると考えられる円通理解を検討し、回向の位置づけについて確認する。次に、知空の法界身義を検討し、往生理解にその影響が見られることを明らかにする。最後に、その往生理解について検討し、知空に見られる特殊な往生理解の意義について考察する。

第二項 円通理解の検討

西吟における自性唯心の傾向として注視されるのはその信心論である¹²¹。一方、西吟から知空への教学的展開として、唯心己心の理に約すといった信心論の傾向は知空に見られないことがこれまでに指摘されている¹²²。しかし、第二章第三節に明かしたように、西吟における自性唯心の傾向は、弥陀法界身の遍満をもって本有の仏性を語り、その遍満を回向に位置づけることで、弥陀法界身の回向に基づく仏性より生ずる信心に往因の決定を見る思想をいうことから、知空の信心論もまた、西吟に準じる思想構造を持ち得るか否かという点より判別されなければならない。ここでは、知空が理・行・信の三つの立場から解釈を施す円通理解の検討を通して、その信心論、延いては往因理解の

構造の一端をうかがいたい。『浄土思齊記』には、次のような記述が見られる。

「円通」といふは、理に約していふときは、衆生の心も諸仏の所発たる真如実相の妙理は、法界に周遍してあまねからずといふことなし。天も覆ひつくすことあたはず、地ものすることかなはざる妙理を「円」といふ。その夢相の妙理より恒沙の妙用色々に引発してさはりなきを「通」といふ。また一切の諸法融通無碍なるを「通」といふなり。

（『浄土思齊記』四、三八丁左）

『浄土和讃』『勢至讃』『勢至念仏円通して 五十二菩薩もるともに すなはち座よりたゞしめて 仏足頂礼せしめ つゝ』（二、三九五）の「円通」を釈す箇所である。理に約していえば、衆生心の本である諸仏所発の真如実相の妙理は、法界に周遍して行き届かない先はない。天も覆い尽せず、地ものせることかなわぬ妙理を「円」といい、その妙理より引発して障りなきを「通」という。また、一切諸法融通無碍を「通」というと述べている。

理に約して「円通」を解釈しており、それは真如実相の妙理、諸仏の所発であり衆生心の本であるとす理解を示している。ここに真如実相の妙理と衆生心との関係、すなわち衆生心における真如実相の位置づけをうかがうことができる。そしてそれは、衆生心に真如実相としての仏性を語る意にほかならない。あるいは、「円通」を行・信に約して次のように述べている。

また、行に約していれば、博地の凡夫なれども、弥陀の名号をとふれば、彼此三業不相捨離にして生滅色身ながら香光莊嚴を獲得すれば、衆生の因地にすなはち如来の果体をかね、如来の果体すなはち行者の因源に徹し玉

ひて機法一体なるを「円通」といふ。また信に約していれば、帰命の信心は仏智回向の至心なるが故に、円満天
導なるを「円通」といふなり。
〔浄土思齊記〕四、三八丁左

先ず、「円通」を行に約して、凡夫であつても名号を称えれば彼此三業不相捨離にして因地に如来の果体を内包する、
すなわち衆生身（機）と仏身（法）が機法一体になることを「円通」というと述べている。次に、「円通」を信に約し
て、帰命の信心は仏智回向の至心であるから「円通」というと述べている。

称名において彼此三業の機法一体を示す約行では仏と衆生の一体を、帰命の信心と仏智回向の至心との関係を示す
約信では両者の同一をもつて「円通」を解釈する様子がうかがえる。これらを整理すると、知空の「円通」理解は次
のようになる。

約理 …… 衆生心（仏性）と真如実相（周遍法界）の同一
約行 …… 衆生身（因地）と仏身（如来の果体）の機法一体（彼此三業）
約信 …… 信心（帰命）と至心（仏智回向）の同一

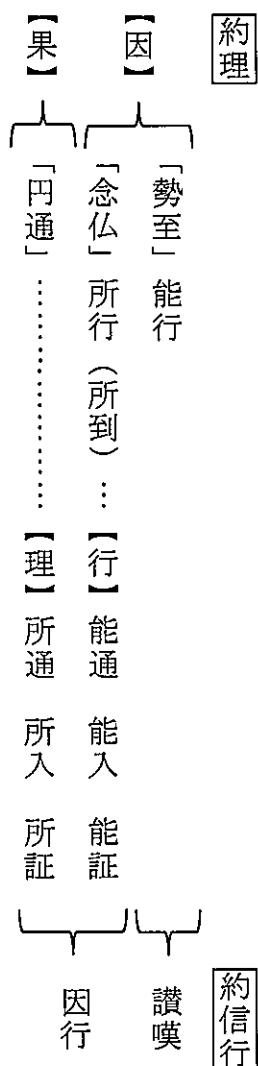
こうした約理・約行・約信の「円通」理解を結んで、知空は次のように述べている。

いまの句に「念仏円通」といふは、しばらく理に約してこの四字を解せば、「念仏」は行なり、「円通」は理なり。
念仏の行に依て円通の理をさとるなり。「念仏」は能通・能入・能証、「円通」は所通・所入・所証なり。また、

「勢至念仏」は因なり、「円通」は果なり。また、「勢至」は能行、「念仏」は所行、「念仏」は行の所至なり。勢至なくんば何ぞ念仏せん、念仏せずんば何ぞ円通をさとらんや。人と行と証とその分別みるもの忽緒すべからず。また、「円通」を信行に約して釈する心ならば、念仏のありさまをほめて「円通」といふなり。しからは、「念仏」「円通」ともに因行なり。

（『浄土思齊記』四、三八丁左・三九丁右）

真如実相の妙理の立場より「念仏円通」を解釈すれば、「念仏」は行、「円通」は理であり、行によつて理をさとするという関係にある。行は能通・能入・能証、理は所通・所入・所証である。また、「勢至念仏」は因、「円通」は果であり、「勢至」は能行、「念仏」は所行という関係にある。「念仏」は「勢至」がいたすところであり、勢至の勧めがなければ念仏することはなく、念仏しなければ円通をさすることもない。人・行・証とその分別をみることをないがしるにしてはならない。また、信行の立場より「念仏円通」を解釈すれば、「念仏」のあり様を讃めて「円通」というのであり、ともに因行に位置づけられると述べている。これらの説示を整理すると、次のようになる。



衆生は勢至によって念仏せしめられ、勢至はそのありさまを讃嘆することから、勢至の位置づけは第十七願の諸仏にあると考えてよいであろう。約理において「念仏」の行をもって「円通」の理をさとし、約信行において「念仏」「円通」ともに因行であると示しているのは、衆生の因行が理において既に成立しているとする意を表明するものである。そして、その根底に前述の約理・約行・約信といった「円通」理解があると考えられる。つまり、当該文の主旨は、勢至（念仏）なくして円通はさとり得ないといった、円通の理をさとるに至る上での勢至、延いては第十七願の諸仏の重要性を示すことにあるが、その裏づけは念仏の行によってさとるに至る円通に対する理解にあるということである。

円通における証果の内実は、その理解の各所に見られる真如実相や如来の果体、仏智回向にあると考えてよいであろう。そしてそれらは、同一の証果を指すと考えるべきである。そうすると、円通理解における行・信の立場は、理の立場に示される真如実相を基盤として語られなければならない。つまり、約理・約行・約信は、真如実相と同一の衆生心、延いては仏性より生ずる行信といった関係にあることが理解される。

こうした円通理解よりうかがえるのは、仏性に仏や名号を語るといった往因の構造であり、中でも特に注意すべきは回向の位置づけである。真如実相（周遍法界）を基盤とした至心（仏智回向）という関係は、周遍法界に仏智回向を語るということであり、また、衆生心より生ずる信心という往因の構造は、西吟に見られる自性唯心の傾向に立場を同じくする。したがって、西吟における唯心己心の理に約すといった信心論の傾向が知空に見られないとする通説には首肯し難いといわなければならないであろう。

第三項 法界身義の検討

知空は円通理解において理の立場として衆生心に周遍法界を、行の立場として因地の衆生身に如来の果体を語っており、あるいは仏智回向を周遍法界に位置づける立場にあることから、その往因理解は法界身義によって下支えされていることがうかがえる。知空の法界身義は、「念仏正信偈」「一如法界真身頌」（二、二六八）の「一如法界」を積す箇所に見られる。

「一如法界」等とは、具に『註文』のごとし。弥陀も方便法性を離れたまはず、これすなはち娑婆に在れば機法一体、浄土に至れば能所不二なり。『真要鈔』にはく「一如法界の真身あらはる」といふは、寂滅無為の一理をひそかに証すとなり。しかれども煩惱におほはれ業縛にさへられて、いまだその理をあらはさず。しかるにこの一身をすつるとき、このことわりのあらはるところをさして、和尚は、この機身を捨ててかの法性の常樂を証す」と積したまへるなり」と。（二五々）

（『浄土文類聚鈔講録』中、一八丁左）

「一如法界」の句は『論註』の説示の通りであると述べている。これは『論註』卷上「身業功德」法界身義、あるいは『論註』卷下「利行満足章」を指すものと思われる。いま、娑婆は機法一体、浄土は能所不二であるとして、同じ「念仏正信偈」の句を積す『浄土真要鈔』の記述（四、五一）を引用している。娑婆の機法一体は円通理解の約行に示されていた衆生身と仏身の一体を述べるものと考えてよいであろう。続く「真身頌」を積す箇所には、次のような記述が見られる。

「真身」とは、仏身なり。「顕」とは、行者の心中に顕住す。すなはち能所不二の謂なり。『経』には「入一切衆生心想中」と。これ法界の真身、行者心中に顕ることすなはちいまと符号す。また集主のいはく「無上仏と申すは、かたちもなくまします。かたちもましまさぬ故に、自然とは申すなり」(云々) しかれば行者の心中に入ること何ぞ妨げんや。故に「真身顕」といふなり。(云々) (『浄土文類聚鈔講録』中、一八丁左・一九丁右)

衆生心における仏身の内在をもつて能所不二のいわれとし、このことは『観経』「入一切衆生心想中」(一、八六)の説示に符合すると述べている。また、『末灯鈔』第五通「無上仏とまふすは、かたちもなくまします。かたちのましまさぬゆへに、自然とはまふすなり」(二、七八五・七八六)を引用して、衆生心における仏身の内在を助顕している。前掲の「一如法界」の句に対する解釈に鑑みても、知空が語る衆生心に内在する仏身は、弥陀の法性法身を指すと考えてよいであろう。

能所不二のいわれとして衆生心に弥陀の法性法身の内在を語るその姿勢は、円通理解に見られた仏性に仏や名号を語るといった往因の構造を補充するとともに、往因理解の根底に法界身義があることを明確にするものである。また、前掲の「娑婆に在れば機法一体」の記述は、こうした能所不二のいわれに基づくものと考えられることから、円通理解における約理・約行・約信の関係、すなわち仏性より行信を生ずるとするその意が明確になるであろう。そこで考えておきたいのは、衆生心に仏身の内在を示すといった法界身義を展開するその意義である。

「必至」已下の四句の文、みな光益にして現生の義なることなり。しかるに、いまの句に二義あり。一には「一

如法界」はすなはち弥陀なり。こころ上の句に「弥陀仏日」等といひて貪欲等の雲霧故弥陀を見奉らず。しかるに「暁」に至れば弥陀の真身を見奉るなり。また、「一如法界」ともに真如の異名なり。隨縁の方を見れば「法界」といはれ、不反の方を見れば「一如」といはれる。「真身顯」はすなはち弥陀の真実の貌、明らかに拝むなり。一念發起のときは「暁」なり。一息閉眼のときは「真身顯」なり。また一義にいはいはく、「真身顯」といふは必至滅度の義なり。弥陀を指すに及ばず。信心決定すれば頓て浄土に至る。すなはち虚無無極の報身如来の真身を顯すなり。初の義は弥陀に約し、後の義は行者に約す。(二云々) また上の「必至無上」の「必」の字、下の「真身顯」までの四句に懸けて見るべし。(二云々)

(『浄土文類聚鈔講録』中、一九丁右・左)

「念仏正信偈」「必至無上浄信暁 三有生死之雲晴 清浄無碍光耀朗 一如法界真身顯」(二、二六八)の四句は、現生の光益を示すとして、この句に二義があると述べている。一義には、「一如法界」は弥陀であり、衆生は貪愛・瞋嫌の雲霧に覆われて弥陀を見奉ることはできないが、一念發起の暁に至れば弥陀の真身を見奉ると述べている。あるいは、「一如法界」は真如の異名、「真身顯」は弥陀の真実の貌を明らかに拝むという意であり、「一息閉眼のとき」として、臨終に弥陀の真実の貌を拝むとしている。前掲の『浄土真要鈔』の引用に鑑みれば、一念發起の暁は「寂滅無為の一理をひそかに証す」とする娑婆における機法一体、一息閉眼のときは「一身をすつるときこのことわりのあらはるる」とする浄土に至つての能所不二を述べるものと思われる。いま初義は弥陀に約すとあることから、少なくとも知空は法界身を諸仏でなく阿弥陀仏に限る立場にあることが知られる。また一義には、行者に約す立場として、「真身顯」は弥陀でなく必至滅度の義であり、信心決定すればまもなく浄土に至り報身如来の真身を顯すと述べている。これらのことから、知空が衆生心に仏身の内在を示すといった法界身義を展開するその意義は、一念發起の暁に至

れば弥陀の真身を見奉るとする点、及び信心決定すればまもなく浄土に至るとする点にあると考えられる。「一念発起の暁」は「信心決定」の意であるから、「弥陀の真身を見奉る」とは「虚無無極の報身如来の真身を顕す」とする意をいうものであり、延いては「浄土に至る」ことをいうものである。そして、これらを現生の光益とすることから、その法界身義が往生理解に与える影響として、現生において至る浄土を想定する姿勢がうかがえる。

第四項 往生理解の検討

(一) 平生往生の位置づけ

能所不二のいわれとして衆生心に弥陀の法性法身の内在を語る知空は、信心決定すればまもなく浄土に至り報身如来の真身を顕すとする見解を示している。これは現生正定聚の意を表明するものとも、信心決定とともに往生を語るものとも考えられるため、その往生理解を検討する必要がある。『浄土思斉記』には、次のような記述が見られる。

「往生」とは『決定鈔』にはく四種の往生を明したまへり。その中の正念往生にして余の三にも通ずるなり。また「往生」といふは捨此往彼蓮花化生の義、…(中略)…しかるに当流には、平生とたて、信心発起の処を往生と定るなり。『真要鈔』にはく、「往生といふは、あながちに命終のときにあらず、無始以来、輪転六道の妄業、一念南無阿弥陀仏と帰命する仏智無生の名願力に亡されて、涅槃畢竟の真因はじめてきざす処をさすなり」と。

〔浄土思斉記〕一、五一丁右・左

『浄土和讃』『讃弥陀偈讃』『光明てらしてたへざれば 不断光仏となづけたり 聞光力のゆへなれば 心不断にて往生す』(二、三四一)を釈す箇所である。当流には平生の信一念を往生と定めるとしており、文拠として存覚『浄土真要鈔』(四、四九三)を引用している。これより、信心決定とともに往生を語ることが真宗の通念であるとする知空の立場が明らかとなる。こうした立場は、『浄土文類聚鈔講録』において特殊な術語によって明確に表されている。

「成興」は、「興」は起なり。物の生ずる良なり。「生」の一字に信心を興せしめ往生成就の徳あり。この往生、命終以後の義にあらず、平生往生の義を知らしめんがためなり。 (『浄土文類聚鈔講録』下、三丁左)

『浄土文類聚鈔』問答分「三つには欲生。〈欲〉といふは、願なり、樂なり、覺なり、知なり。〈生〉といふは、成なり、興なり」(二、二七二)の「成なり、興なり」を釈す箇所である。「欲生」の「生」の字訓を釈して「生の一字に信心を興せしめ往生成就の徳あり」と述べている。欲生による信心の決定を語るその姿勢は、信願行の三資糧説に基づくものと思われる。そうした中、「平生往生」といった特殊な術語によって、信心決定とともに往生を語る知空の立場が明確に表されている。こうした平生往生の実態については、次の記述よりうかがうことができる。

「生彼国」とは、平生往生の義なり(云々)

(『浄土文類聚鈔講録』上、三七丁左)

「往生安楽国」等とは、平生往生なり。

(『浄土文類聚鈔講録』上、三八丁左)

はじめの記述は、『浄土文類聚鈔』明証の釈に引用される第十一願成就文の「生彼国」(一、四三)を釈す箇所であり、次の記述は、同じく『浄土文類聚鈔』明証の釈に引用される『大経』卷下「必得超絶去往生安楽国」(一、五一)の文を釈す箇所である。平生往生といった術語が明示されており、いずれも現生正定聚が示される箇所であることから、その実態は現生正定聚にあることが知られる。そこで問題になるのは、正定聚をもつて往生を理解する立場にあるのか、往生をもつて正定聚を理解する立場にあるのかという点である。正定滅度に対する理解より、その立場について確認してみたい。

しかるを已前、越後国において異論を為ていはく、正定滅度を『御文』に彼此の両益に分ちたまへども、これは一往の義なり。実には正定滅度をともに此の土の益なり。その証は『和讃』にいはく「信心よろこぶそのひとを如来とひとしときたまふ 大信心は仏性なり 仏性すなはち如来なり」(已上) しかるに、信心を得ればその当体押て仏性なり、仏性押て如来なり。これを以て思ふに、今日の凡夫、信心さへ決定すれば頓て如来と等きなり。故に二益まつたく此の土の益なり。(云々) 一往はしかなり。ただし、実に論ずれば大に謬と為すべし。いまの引讃文は源と『華嚴経』に従りたまふ。さればその『経』の現文に依りてみれば、等きといふこの字にて能々意得すべし。「等」はひとしといふ。ひとしとは妙覚に等きなり。正に信心決定の行者、妙覚の位を得るといふにはあらず。妙覚にひとしひ位に定むといふ意なり。しかれば、ひとしひとは、妙覚には劣れりとなり。

〔浄土文類聚鈔講録〕上、四一丁右・左

越後国の異論が指すところは定かでないが、ここに示されている正定滅度の内容は、一益説あるいは一益法門に該当するものである。いま知空は、その内容を一往は認めつつ、再往は大いに誤りであるとして、そうした一益説あるいは一益法門の立場を退けている。具体的には、「ひとし」は「等し」であるから、妙覚の位を得るといふのでなく、妙覚に等しい位につくという意であると述べている。しかし、ここで注意すべきは、一往は何らかのかたちで一益説あるいは一益法門に相当する立場を認めるといふ点であり、そうした立場について述べると思われるのが、当該文の次に示される滅度と成仏の関係に言及する記述である。

問ふ、滅度は成仏一異いかん。答ふ、その理一なれども、その相異なり。成仏は正定聚に入る時を頓てすなはち成仏といふなり。しからば、滅度を証す姿を成仏と名くなり。浄土に往て人みな成仏せば主伴の義立ず、浄土に至れば必ず涅槃を悟る、涅槃を悟れば心のままに無三宝処に往て衆生を利益するなり。…(中略)…問ふ、もししからば、浄土に至ても仏果を成ぜざるや。答ふ、しからず。心行を得、正定の数に入る、すなわち成仏なり。往生成仏全く二にあらず。また、浄土に至れば滅度を証す。故に自在に八相示現して衆生を教化するなり。「和讃」に「念仏成仏これ真宗」(云々)と。念仏往生といはず、成仏といふ。しからば、往生成仏別体にあらず。知るべし。

〔浄土文類聚鈔講録〕上、四二丁右・左)

二つの問答を設けている。一つ目の問答では、滅度と成仏の相違を問い、理は一であるが相は異なると回答している。正定聚に入る時が成仏であり滅度を証す姿であるとし、浄土に往生して成仏するのであれば主伴の義が立たないとして、浄土に至れば涅槃(滅度)を悟り自在の救済活動を主として無三宝処に赴き衆生を利益すると述べている。

二つ目の問答では、浄土に往生しても仏果を成ずることはないのかと問い、心行を得、正定聚に入れば成仏であり、往生成仏は不二であるとして、浄土に至れば滅度を証すと回答している。

ここでは、滅度と成仏の関係及び滅度の位置づけが非常に煩瑣的である。しかし、明確なことは、滅度と成仏の相に異なりがあるとすることであり、それは正定聚に入ること成仏し滅度を証する姿、浄土に至った後に滅度を悟り自在に救済活動を行う姿という相違をいうものである。その背景には、『浄土真要鈔』における「寂滅無為の一理をひそかに証す」及び「一身をすつるときこのことわりのあらはるる」といった此土・彼土の相違のあることが推察される。一方、二つ目の問答には注意する必要がある。「浄土に至ても仏果を成ぜざるや」という聞き慣れない問いは、平生往生についてたずねたものと思われる。つまり、平生に往生するというがその往生は仏果を成ずるものでないのかと問い、往生成仏は不二、成仏滅度の理は一であるから、往生すれば滅度を証し衆生を教化すると回答するのである。ここから見えてくるのは、一つに相の異なりとしての此土成仏・彼土滅度といった知空の特殊な往生理解であり、いま一つに此土教化・彼土利益といった滅度理解における証と悟の相違であろう。これらに鑑みれば、知空が認める一益説あるいは一益法門に相当する立場とは、正定滅度の二益でなく、正定成仏の二益であり、しかし成仏と滅度は理一でも相が異なるとして再往は大いに誤りであると論定するものと思われる。また、そうした一益に相当する立場を認め得るその根底には、「往生成仏別体にあらず」の記述に見られるように、平生往生に往生即成仏を重ねる姿勢がうかがえる。したがって、知空における平生往生の実態としては、往生をもって正定聚を理解する立場にあることが明らかになるのである。

(二) 平生往生の意義

知空が平生往生を語るその文拠は『浄土真要鈔』であり、その実態は往生をもって正定聚を理解し、そこに往生即成仏を重ねるといった正定成仏の此土二益にあることを確認した。ここでは、知空が平生往生といった特殊な往生理解を展開するその意義について考察したい。一益説や一益法門の立場を退ける際に見られたように、平生往生を語るその意義は「如来とひとし」理解にうかがえることが予想される。知空は「ひとし」は「等し」であり、妙覚に等しい位につく意であるとしており、その見解は首肯されるものの、『浄土思斉記』には次のような記述が見られる。

問ふ：（中略）…なんぞいま信心歡喜の人が直に如来とひとしかるべきや。答ふ、一にいはく因中説果義、二にいはく一念發起の行者、彼此三業不相捨離の上からは直に如来とひとしといふべし。機法一体、能所不二なるが故なり。

（『浄土思斉記』四、二七丁右）

『浄土和讃』『諸経讃』『信心よろこぶそのひとを 如来とひとしときたまふ 大信心は仏性なり 仏性すなはち如来なり』（二、三八五）を釈す箇所である。なぜ信心の行者が如来とひとしいのかと問い、因中説果及び彼此三業不相捨離の二義をもって回答している。妙覚に等しい位につくとは因中説果の義であるため、ここで注目したいのは彼此三業不相捨離の義である。「一念發起の行者」の記述は前掲の「一念發起すれば弥陀の真身を見奉る」の記述に、「彼此三業不相捨離」は円通理解の約行に示されていた衆生身と仏身の一体、延いては前掲の「娑婆に在れば機法一体」の記述に通じる。したがって、これは衆生心に内在する弥陀の法性法身と衆生身との機法一体をもって「如来とひとし」を解釈するものと思われる。そうすると、知空のいう平生往生とは、衆生心に内在する仏の在所としての浄土へ

の往生であることが推察される。あるいは、『正信念仏偈要解助講』は彼此三業不相捨離を次のように解釈している。

「現証二義」上の「不断煩惱得涅槃」の二義と「証知生死即涅槃」の二義とに準じ、相照して解すべし。一にはいはく、機法一体の行者は身心仏智を離れず、故に文に「彼此の三業あひ捨離せず」という。これすなはち現に常樂を証すなり。

（『正信念仏偈要解助講』四三丁左）

西吟が『正信念仏偈要解』に「正信偈」「即証法性之常樂」（二、六三）を釈して「もしまた現証に約せば二義あり」（『正信念仏偈要解』四、三三丁右）と述べる「現証二義」を釈す箇所である。いまこの「現証二義」は、西吟が「不断煩惱得涅槃」（二、六一）を釈す際に示す二義¹²³と「証知生死即涅槃」（二、六三）を釈す際に示す二義¹²⁴とに準じ、両者を照らし合わせるかたちで解釈しなければならない。一つには「彼此三業不相捨離」とあるように、機法一体の行者の身心が仏智を離れないという意であり、それは現に常樂を証することをいうのであると述べている。

西吟の解釈に準じるとは、常樂を証するという事態が他力に依るとの旨を表すものと思われる。一方、知空の主張は「現に常樂を証す」の記述にあるため、これは前述の此土成仏の義を示すものと考えてよいであろう。また、『浄土文類聚鈔講録』には、次のような記述が見られる。

「煩惱」等とは、上の二句は煩惱即菩提の義なり。下の二句は生死即涅槃の義なり。問ふ。凡夫いかんがこれを得。答ふ。『六要鈔』に会していはく「信を發してその名号を称すれば、不断煩惱の惡機たりといへども、法の功能に依てこの理を備すなり」と。具には往見と（云々）。また、証に二あり。いはく、事と理となり。事証は此の

土に約し、理証は彼の土に約す。しかればすなはち理証なり（云々）。（『浄土文類聚鈔講録』下、三七丁右）

「念仏正信偈」「煩惱成就凡夫人」（二、二七〇）を釈す箇所である。なぜ凡夫が煩惱即菩提の義を得ることができるとか問ひ、『六要鈔』「信を發してその名号を稱すれば、不断煩惱の悪機たりといへども、法の功能に依てこの理を備すなり」（四、一〇九三）の引用をもつてその回答とし、『六要鈔』を確認するよう勧めている。そして、証に事理二種があるとし、事証は此土、理証は彼土であるとして、凡夫が得るのは理証であると結んでいる。

事理二種の証は、聖浄二門を対照させるかたちで、此土入聖は事証、彼土得証は理証として「煩惱即菩提」や「生死即涅槃」を得ると理解するものである。しかし、「如来とひとし」の理解における彼此三業不相捨離の義や前掲の「現に常樂を証す」の記述に見られるように、知空は平生往生をもつて此土における得証を想定すると考えられることから、いまいう此土・彼土は体得の土を表すものであり、此土における理証の位置づけにこそ知空が平生往生を語る意義があると考えられる。

そこで注目したいのが「ひそかに」の語である。『浄土真要鈔』を文拠として平生往生を語る知空は、前掲のように「へ一如法界の真身顕る」といふは、寂滅無為の一理をひそかに証すとなり。しかれども煩惱におほはれ業縛にさへられて、いまだその理をあらはさず」（四、五一）の記述を引用している¹²⁵。「理をひそかに証す」ものの「いまだその理をあらはさず」とする記述は、一往は此土成仏として一益説あるいは一益法門に相当する立場を認めつつ、成仏と滅度は理一でも相が異なるとして再往は彼土滅度としてその立場を退ける姿勢にその立場が一致する。中でも、そうした『浄土真要鈔』の記述に準じる姿勢を見せると思われるのが、此土教化・彼土利益といった滅度理解において示すところの証・悟の相違である。知空が「ひそかに」の語を示す記述より確認したい。

「度衆生」は真実心の行者は必ず衆生を誤らず、善導他力信心を得れば必ず教化せざるといふこと、いまは、いまの「度衆生心」は、信心の行者は現生に於いて潜に還相の徳を具すなり。(二云々)

〔浄土文類聚鈔講録〕下、一六丁左)

『浄土文類聚鈔』問答分「一心」の転釈における「度衆生心」(二、二七四)を釈す箇所である。信心の行者は現生においてひそかに還相の徳を具えると述べている。「善導他力信心を得れば必ず教化せざるといふこと」の記述は、自信教人信を述べるものと考えられる。したがって、いまいう還相の徳とは教人信としての衆生の教化心であり、滅度理解における証・悟の相違としての此土教化を指すものといえる。つまり、度衆生心をもって信心の行者がひそかに具えるところの還相の徳と理解するものである。そこで最後に、そうした還相の徳の実態に対する理解について確認しておきたい。『高僧思齊記』には次のようにある。

「往相」とは、「往」は往生浄土、十八願によて成ずるなり。「相」は相状なり。「還相」とは、還来生死、また十二の一生補処の願によて成ずるなり。「回向」とは「往」に付ていはば回入証なり。「還」に付ていはば回復向他なり。また「往」の時は回因向果、「還」の時は回自向他、いまは二つともに弥陀の回向なり。「心行」とは、「心」は信心第十八願の信樂、「行」は称名第十七願の称名なり。如来の回向に非んば争か心行をえん。しかるに往還に付て二の釈あり。「往」に約していはば上の如し。「還」に付ていはば、「心」とは度衆生心の心なり。「行」とは利他のために起す処の行なり。上の文に「彼菩薩人天所起の所行」といへるこれなり。往還の異あれども、

ともに如来の願力による：（中略）：あるいは、「心」は往相の信心、「行」は還相の利行、いづれも如来の回向成就したまふによるが故に二つともにえせしめたまふなり。

〔高僧思齊記〕二、一〇丁右・左

『高僧和讃』『曇鸞讃』「弥陀の回向成就して 往相・還相ふたつなり これらの回向によりてこそ 心行ともにえしむなれ」（二、四二二）を釈す箇所である。往相・還相それぞれの釈名を述べ、回向の主体を弥陀と定め、心行を第十八願・第十七願に配当している。また、心行に往還二つの解釈があるとして、還相に約していえば、「心」は度衆生心、「行」は利他行であり、こうした立場もまた阿弥陀仏の願力によるはたらきであると述べている。結びには、心行を往還に配当して「心」は往相の信心、「行」は還相の利他行であると述べている。

これより知空がひそかに具えるとする還相の徳の実態が明らかとなる。心行を第十八願・第十七願に配当し、約還として度衆生心による利他行を語り、約往還として信心と還相の利他行を語るその姿勢は、第十七願の称名を信心の行者がひそかに具えるところの還相の徳に位置づける意にほかならない。したがって、知空が平生往生を語る意義は、信心決定し浄土に至ることでの獲信者の称名念仏が度衆生心に基づくかたちで未信者に信心を獲得せしめるべくはたらくとする点にあると考えられるのである。

第五項 ま と め

これまでの考察をまとめると次のようになる。

円通を理・行・信の立場より解釈する中で、理の立場に法界に周遍する真如実相と衆生心の同一を示し、信の立場

に仏智回向の至心と信心の同一を示すその姿勢は、周遍に回向の義を見、その仏性より信心を生ずると理解する立場を表明する意にほかならない。すなわち、回向による衆生心中への名号の内在である。また、勢至の念仏なくしては念仏に至り得ないとする見解は、第十七願の行なくして第十八願の信には至り得ないとするものであり、第十七願の行の位置づけに注意を払うべき旨を示唆するものである。

こうした円通理解に見られる往因理解の構造を下支えするのが法界身義であり、その法界身義は知空の往生理解に影響を与えていることがうかがえる。『観経』第八像観の法界身を弥陀の法性法身とし、能所不二のいわれとして衆生心に弥陀の法性法身の内在を語る知空は、信心決定すれば衆生心に内在する弥陀を見奉り浄土に至るとする。これは現生に至る浄土を想定するものあり、その実態は円通理解における行の立場に見られた衆生身と仏身の一体という彼此三業機法一体の義にあると考えられる。

信心決定とともに往生を語る知空は、平生往生という特殊な術語を用いてみずからの往生理解を提示している。平生往生を語るその文拠は存覚『浄土真要鈔』にあり、その実態は往生をもって正定聚を理解し、そこに往生即成仏を重ねるといった正定成仏の此土二益にある。しかし、成仏と滅度は体一であっても相は異なるとして此土二益の立場を退け、彼此三業不相捨離による「如来とひとし」の義をもって獲信の行者はひそかに第十七願の称名たる還相の徳を具えんとする。したがって、平生往生を語るその意義は、信心決定し浄土に至ること機法一体となる獲信者の称名念仏が度衆生心に基づき未信者に信心を獲得せしめるべくはたらくとする点にあると考えられる。

これらのことから、知空に見られる三業帰命の萌芽は、次のような往因理解の構造にあると考えられる。

衆生の往因は、真如実相の回向により仏性というかたちで衆生心に内在する。「真如実相の回向」は『観経』第八像観の法界身義に準じるものであり、弥陀の法性法身を指す。「弥陀の法性法身」には能所不二のいわれがあり、信心を

決定した行者は彼此三業機法一体として「如来とひとし」の立場に至る。「信心決定して彼此三業機法一体になる」とは衆生心に内在する弥陀を見奉り浄土に至るといふ平生往生をいうものであり、「如来とひとし」の立場に至る「とはひそかに還相の徳を具えるといふことである。「還相の徳」は第十七願の称名であり、未信者に信心を獲得せしめるべくはたらく度衆生心に基づいた念仏をいう。これは正しく第十七願の行に位置づけられる勢至念仏に準じる立場であるため、知空の往因理解は、信心の決定に至るその過程に「如来とひとし」の立場に至る行者を位置づける構造にあることが知られる。

こうした往因理解においては、衆生心に内在し信心を生ずる土壤に位置する仏性に既に回向が語られているため、信心を生ぜしめるはたらきに回向を語り得ない構造にある。そのため、そのはたらきとして勢至の形容たる「如来とひとし」の立場にある獲信の行者における第十七願の称名を語るほかないといふことである。なお、第十七願の称名の位置づけはひそかに具える還相の徳にあるため、還相という意味では回向が語られると見ることもできるであろう。いずれにしても、行の位置づけは他者としての獲信者の称名にあることから、知空における行の本質は音声としての名号にあることがうかがえる。したがって、知空に見られる三業帰命の萌芽は、法界身義に回向を語ることに起因した仏性より生ずる信行という往因理解であり、その行信論がいわゆる能行説の立場をとらざるを得ない由縁もまた、そうした往因理解の構造にあると考えられる。

註

¹ 『龍谷講主伝』には、「登雄山從露道学鎮西義」(『真宗全書』六六、四一六頁)と、『真宗僧宝伝』には、「登

雄山從露道学浄土教」(『真宗全書』六六、四四六頁)と、鈴木法琛氏の『真宗学史』には、「露道に従ひて鎮西の教義を学び」(『新編真宗全書』教義編二〇、六四六頁)とある。『真宗僧宝伝』『真宗学史』の両書は、ともに『龍谷講主伝』をうけるものと思われる。「雄山」は男山の意であり八幡山を指す。ここでは「露道」といった人物が判然としないが、いまは『真宗学苑談叢』後編に収録される「知空の自伝」にある「入鳩峰山下念仏寺。師長蓮社増誉。学鎮西浄家之教」(『新編真宗全書』史伝編一〇、四七三頁)及び『光隆寺知空師追日記』「学林之由来」の条に見られる「拙者十一歳三月之比父明性同道申八幡念仏寺へ参り、縁を以て長蓮社増誉と申念仏寺の長老に学問の為に預けられ候て、十一歳より十五歳迄罷在候」(『新編真宗全書』史伝編一〇、二〇七頁)の記述に依った。

2 『光隆寺知空師追日記』には、「興正寺殿より九条殿・二条殿へ一通、二条公儀役所へ一通、安心相違之覚書とて一通の巻物を公儀へ被指出候。其より九条殿・二条殿江戸へも破安心相違之覚書条々と申して一卷の破文を良如様より書付被成候。其書付写共于今所持申し候。其時教宗寺閑隆・光隆寺知空此兩人へ被仰付、破安心相違覚書之条々一卷の下書を致候而指上御吟味之上、九条殿・二条殿二条の役所へも被指出候き」(『新編真宗全書』史伝編一〇、二〇八頁)とある。いまはこの記述に依った。

3 「知空の自伝」に「万治四年辛丑。二十八歳。而逢大祖四百回之法事」(『新編真宗全書』史伝編一〇、四七四頁)とあり、『大谷本願寺通紀』卷三に「修宗祖四百年忌：(中略)：御堂衆十余人(光慶・光瀬・専修・西教・西円・炤善・聞蔵・西方・金剛・光隆・明覚・尊哲等)」(『真宗全書』六八、五九頁)とあることから知られる。

4 宮崎円遵氏の「知空の能化就職事情管見」(『龍谷学報』第三二六号、一三二頁)に既に述べるところであるが、『大谷本願寺通紀』卷八には、「寂宗主賜号大可」(『真宗全書』六八、一八六頁)とあるものの、寛文元年(一六六一)は良如宗主示寂の前年であり、寂如宗主はこの時一一歳であるから、これは良如宗主の誤りと考えられる。

5 「黒江の異計」が起きた寛文三年(一六六三)の頃より、知空は頻繁に異義・異解に対応している。管見の限りではあるが、知空が対応したと考えられる異義・異解に関するものを列記すると次の通りとなる。

寛文三年(一六六三) 湖東福田寺の不軌(龍谷講主伝・僧宝伝)

寛文三年(一六六三) 野洲栗本での邪義(龍谷講主伝・僧宝伝)

延宝元年（一六七三） 紀州河那部の邪義（龍谷講主伝・通紀・僧宝伝）
 延宝二年（一六七四） 信州（信越）策励の邪義（龍谷講主伝・通紀・僧宝伝）

天和二年（一六八二） 濃州の邪義（龍谷講主伝・僧宝伝）

元禄八年（一六九五） 出口光善寺寂玄・名塩教行寺寂超の邪義（龍谷講主伝・僧宝伝）

元禄八年（一六九五） 和州五箇所の別院において破邪顕正（龍谷講主伝・僧宝伝）

元禄八年（一六九五） 河内の邪党を糾す（僧宝伝）

知空の築地での輪番時代については、不明瞭な点が多い。宮崎円遵氏は、「知空は寛文四年または五年より同七年までは築地の輪番であったことはたしかである」（『龍谷学報』第三二六号、一三八頁）、あるいは「知空が江戸にゐたのは、（註一）の如く、寛文七年までで、八年からは学林に開筵し、十一年に能化代役を命ぜられた。またこの後にも江戸に出たことは屢々であるが、それは更に後のことで、延宝の頃には江戸にゐたのではない」（『龍谷学報』第三二六号、一三八頁）と述べている。しかし、今回筆者は、「知空の自伝」「而勤于武江之輪役。或三年、或一兩年、或五年都十二年、在東武」（『新編真宗全書』史伝編一〇、四七三頁）の記述に着目し、知空の築地での輪番時代をおおよそ三期に分けるかたちで記した。「知空の自伝」には計一二年間ほど輪番を務めたことが記されているが、その内容は三年間、一・二年間・五年間といった振り分けであるため、いまはそれを目安とし、そのほかの著作等の記述に照らし合わせるかたちで検証を試みた。注目したのは、次の記述である。

① 文明一一年一月二日 一往還真如界 良如様大衣御影之時の賛文三十三回忌之時也：（中略）：其節予在江戸輪番罷帰候
 『新編真宗全書』史伝編一〇、一七〇頁

② 延宝九年日記 四月四日江戸在番日記
 『新編真宗全書』史伝編一〇、一七九頁

③ 元禄五（壬申）稔正月於江戸御坊日記
 『新編真宗全書』史伝編一〇、二〇三頁

④ 寛文六丙午歳 於東武御坊書之
 『甲陽評譚』奥書

①は元禄七年（一六九四）の時点で知空が江戸輪番を務めていたことを述べるものであり、③の記述に照らし合わせると、元禄五年（一六九二）から元禄七年（一六九四）の間に輪番を務めていた様子がうかがえる。これは宮崎氏の見解に一致するものである。一方、②は延宝九年（一六八一）の在番日記なる記述よりその立場を推測するものであり、これは若森が築地別院において知空に謁見することで宗学の道を志すに至った経緯に

その時期が一致する。④は宮崎氏が滞在中に書かれたものと位置づける記述であるが、「知空の自伝」に鑑みれば、黒江の異計の直後に築地別院の輪番を務めるに至ったと考えることもできるであろう。本論ではこうした検証のもとに知空の築地における輪番時代について言及している。

7 『大谷本願寺通紀』卷三「二年二月築地輪番知空於省所講楞嚴經義疏。学徒輻湊」(『真宗全書』六八、六五頁)の記述に依る。

8 『龍谷講主伝』には、「元禄六年・修大阪別場」(『真宗全書』六六、四一六頁)と、『清流紀談』には、「元禄六年大阪の別院を修す」(『新編真宗全書』史伝編一〇、三一八頁)と、『古徳事蹟伝』には、「元禄六年。大阪坂津村別院再建。買西南民戸広寺地若干歩。費金凡一万両」(『真宗全書』六八、六八頁)とあるため、いまは再建の話が持ち上がったとの意を採用した。

9 『光隆寺知空師追日記』(『新編真宗全書』史伝編一〇、一七〇頁)

10 『大谷本願寺通紀』卷三「二月再興學饗於東中街。四月成」(『真宗全書』六八、六九頁)の記述に依る。その内容は、『学林諸記録抜書』(『龍谷大学二百五十年史』史料編二、六九〇頁)に詳しい。

11 出口光善寺寂玄は、本願寺初代能化准玄の孫にあたる。後世、本願寺初代能化に准玄でなく西吟が位置づけられるのは、准玄の孫である寂玄の大谷派転派を嫌うためである。

12 『五条答問』二丁右・左参照

13 『光隆寺知空師追日記』(『新編真宗全書』史伝編一〇、二二二頁)参照

14 橘感月「知空の信願論」において訂正すべきとされた知空の著作は、『正信偈僻案』一卷、『第十八願成就文僻案』一卷、『尊号一貫義』、『明慶異論旁觀記』一卷、『二十四輩次第記』の五部である。(『顕真学報』第三卷第五号、一七〇一九頁)参照

15 龍谷大学蔵写本『仏性論』奥書「皆慶安第四曆春頃候以誓願寺書本書写出畢／真覺寺所化沙門性応十八歳」の記述に依る。

16 『龍谷講主伝』「一九聴吟講安樂集、私著論聞」(『真宗全書』六六、四一六頁)の記述に依る。

17 龍谷大学蔵刊本『安樂集論聞』刊記「延宝第六戊午年三月日五条橋通丁子屋書林西村九郎衛門刊板」の記述に依る。

- 18 『真宗全書』第六六卷所収。
- 19 『龍谷講主伝』二十四著論註翼解（『真宗全書』六六、四一六頁）の記述に依る。
- 20 『三卷本浄土真宗教典志』卷二「翼解九卷／寛文元年辛丑十一月。講主京光隆寺演慈院大可知空作」（『真宗全書』七四、二二九頁）の記述に依る。
- 21 『三卷本浄土真宗教典志』卷二「浄土或問鉤隱一卷／明暦丁酉春。習善堂大可知空作」（『真宗全書』七四、二五九頁）の記述に依る。
- 22 龍谷大学蔵刊本『正信念仏偈要解助講』巻頭「萬治己亥夏」、及び『三卷本浄土真宗教典志』卷二「同助講二卷 万治二年己亥夏、大可知空作」（『真宗全書』七四、二三四頁）の記述に依る。
- 23 龍谷大学蔵刊本『正信念仏偈要解助講』刊記「寛文九年己酉八月十五日／五条橋通扇屋町丁子屋／西村九郎右衛門鏤梓」の記述に依る。
- 24 龍谷大学蔵写本『浄土和讃思斉記』には、成稿年に関する記述が見られない。いまは『三卷本浄土真宗教典志』卷二、浄土和讃の項目下「思斉記三卷／万治二年、大可知空作」（『真宗全書』七四、二三六頁）、及び高僧和讃の項目下「思斉記十卷（大可知空作）」（『真宗全書』七四、二三七頁）の記述に依った。なお、『龍谷講主伝』には、「二十七為和讃首書思斉記」（『真宗全書』六六、四一六頁）とある。もし『三帖和讃思斉記』が知空二七歳の著作となれば、万治二年（一六五九）でなく、万治三年（一六六〇）の成立となる。しかし、『龍谷講主伝』は「万治三年、修龍谷仏堂。司土木」（『真宗全書』六六、四一六頁）と文が続くため、「二十七為和讃首書思斉記」と「万治三年、修龍谷仏堂。司土木」のどちらかが誤りであると考えられる。そこでいまは『三卷本浄土真宗教典志』の記述を採用した。
- 25 『三卷本浄土真宗教典志』卷二「首書三卷／万治二年。大可知空作」（『真宗全書』七四、二三八頁）の記述に依る。【脚注23】同様、『龍谷講主伝』に「二十七為和讃首書思斉記」（『真宗全書』六六、四一六頁）とあるが、いまは『三卷本浄土真宗教典志』の記述を採用した。
- 26 龍谷大学蔵刊本『和讃首書』下巻刊記「寛文改元応鐘下澣／五条橋通丁子屋／西村九郎右衛門板行」の記述に依る。
- 27 龍谷大学蔵写本『鷲森含毫』奥書「寛文四年（甲辰）六月記之 知空三十一歳」の記述に依る。
- 28 『大系真宗史料』伝記編第二卷所収。

- 29 真宗史料刊行会編『大系真宗史料』伝記編二所収『御伝照蒙記』序文末尾「時／寛文闊逢執徐寅月下澣之八
／真宗後学知空誌」(『大系真宗史料』伝記編二、八七頁)、及び奥書「寛文甲辰正月十日書之」(『大系真宗史
料』伝記編二、二三四頁)の記述に依る。
- 30 真宗史料刊行会編『大系真宗史料』伝記編二所収『御伝照蒙記』刊記「寛文四年二月穀旦／五条橋通丁子屋
／西村九郎衛門刊行」(『大系真宗史料』伝記編二、二三四頁)の記述に依る。
- 31 『真宗全書』第五六卷所収。
- 32 『金鑰記』奥書「寛文六期冬考数部古冊書記之両卷其後宝永二酉季春入朱点校讐之畢／臥雲叟知空 七十二
齡」(『真宗全書』五六、一九五頁)とある「寛文六期冬考数部古冊書記之両卷」の記述に依る。
- 33 『金鑰記』奥書「寛文六期冬考数部古冊書記之両卷其後宝永二酉季春入朱点校讐之畢／臥雲叟知空 七十二
齡」(『真宗全書』五六、一九五頁)とある「其後宝永二酉季春入朱点校讐之畢」の記述に依る。
- 34 龍谷大学蔵刊本『十六箇条答問』所収『甲陽評譚』奥書「寛文六丙午歲 於東武御坊書之／松堂校焉」の記
述に依る。
- 35 龍谷大学蔵刊本『十六箇条答問』所収『甲陽評譚』奥書「正徳四(甲午)年正月十六日／西六条丁子屋安田
利兵衛」の記述に依る。
- 36 『三卷本浄土真宗教典志』卷二「遺教経論疏節要補註私考一卷／寛文戊申二月成」(『真宗全書』七四、二五
九頁)の記述に依る。
- 37 『真宗全書』第六九卷所収。
- 38 『金森日記抜』跋文「延宝六年戊午四月上旬、於金森善龍寺。全部一覽之間、令拔出畢而已」(『真宗全書』
六九、一〇〇頁)の記述に依る。いま書名は『真宗全書』に準じた。『真宗学匠著述目録』や橘感月「知空の
信願論」に記載される『本福寺明誓日記之書抜』は、当書の別名である。
- 39 龍谷大学蔵刊本『難波塵壺』所収「交露弁」奥書「延宝六年(戊午)夏制日四十五齡書之」の記述に依る。
龍谷大学蔵『宗意言上書』序文「五月八日厳有院様御法会御供養終りて／其後…(中略)…広間にて即席に
書上被申候事」の記述に依る。「厳有院様」は、江戸幕府第四代将軍徳川家綱を指し、家綱の没年が延宝八年
(一六八〇)五月八日であることから知られる。
- 41 『龍谷講主伝』天和二年、在東都別場講楞嚴経、諸宗学人、雲族星拱、最為盛会、著攻異十卷」(『真宗全書』

- 六六、四一六頁)、及び【脚注41】の記述に依る。
- 42 龍谷大学蔵写本『楞嚴義疏卷第二攷異之三』奥書「天和二(壬戌)年二月八日於武州江戸築地本願寺/別業考諸疏鈔異義輯録之/光隆寺知空四十九齡/元禄八(乙亥)五月廿一日講此卷重校之畢/知空六十二歳」、龍谷大学蔵写本『首楞嚴義疏卷第三攷異之四』奥書「天和三年夏於武江講談之時私考異文書/記之畢/元禄八年五月於本山学校講談之時重/校会書添之畢/臥雲子六十二齡」、龍谷大学蔵写本『楞嚴注長水疏第五卷攷異之六』奥書「天和三年壬戌五月於江戸東海辺築地御坊/講談之時攷於諸疏書之為講時之左券畢/元禄八乙亥夏六月於京都本山学校講談之/時再書加之畢/寓光隆寺名字比丘知空(臥雲大可)六十二齡(拭老眼書之畢)、龍谷大学蔵写本『楞嚴長水疏第八卷攷異』奥書「天和三年戊五月於江戸御坊講談之時書拔/之畢/元禄八年亥八月講談之時加書之畢/多讓解蒙抄定解直解而略之/光隆寺知空六十二齡拭老眼書之」、龍谷大学蔵写本『楞嚴義疏第九攷異』奥書「維時元禄第八(星集乙亥)歳八月再校之畢先/是天和三壬戌夏於武州江戸御房講説/之砌雖攷於異解写留之不委悉之故重/攷其異而已/光隆寺知空六十二齡書之」の記述に依る。
- 43 龍谷大学蔵刊本『十六箇条答問』所収『二十四箇条答問』奥書「貞享元(甲子)歳十一月十四日書之南窓/下投干和陽春能学士而已/知空五十一齡」の記述に依る。
- 44 龍谷大学蔵刊本『十六箇条答問』所収『二十四箇条答問』刊記「正徳六丙申年正月吉日/醒井通五条上ル町金屋半七寿梓」の記述に依る。
- 45 龍谷大学蔵刊本『難波塵壺』所収「雖字弁」奥書「元禄二(己巳)年夏日 五十六歳老衲誌之」の記述に依る。
- 46 『三卷本浄土真宗教典志』卷二「私考三卷/元禄三年庚午五月、大可知空作」(『真宗全書』七四、二二二頁)の記述に依る。
- 47 龍谷大学蔵写本『光明記』奥書「元禄三年庚午五月月/光隆寺知空(五十七齡)」の記述に依る。また、当書は『選択集私考』の写本と考えられる。
- 48 龍谷大学蔵写本『選択本願念仏集分科』奥書「同年夏於学林奉内談畢 光隆寺知空奉持」の記述に依る。
- 49 龍谷大学蔵刊本『難波塵壺』所収「所止弁」奥書「元禄四(辛未)年八月日/五十八齡書」の記述に依る。
- 50 『三卷本浄土真宗教典志』卷二「浄土真宗作法書一卷/元禄五年壬申五月、応官司問作」(『真宗全書』七四、二四三頁)の記述に依る。

5 1 『三卷本浄土真宗教典志』卷二「註維摩詰經日講左券十卷／元禄五年九月成」(『真宗全書』七四、二五九頁)の記述に依る。

5 2 龍谷大学蔵写本『開遮問弁』序文「光隆蓮社主講説楞嚴經於本山…(中略)…元禄八歳次(乙亥)小春之日杉堂人題」、及び『大谷本願寺通紀』卷三「八年…(中略)…二月再興學於東中街。四月成。十九日知空講楞嚴經於新巖」(『真宗全書』六八、六八・六九頁)の記述に依る。なお、奥書「宝歴六丙子歳五月十七日 浮天 金鱗 槃譚」の記述より、宝暦六年(一七五六)に書写されたものであることが知られる。

5 3 龍谷大学蔵写本『秘事一般』奥書「元禄八年(乙亥)三月晦日」の記述に依る。書写奥書には「小曾根西福寺本より転写／大正十四年十二月」とある。また、その内容より『光善寺教行寺箇条書之破文』の写しであることが知られる。

5 4 龍谷大学蔵刊本『念仏三昧宝王論語鉗』刊記「宝永六年己丑六月朔日／大阪北御堂前／毛利田庄太郎梓行」の記述に依る。なお、『三卷本浄土真宗教典志』卷二に紹介される知空の著作「念仏三昧宝王論考據」(『真宗全書』七四、二五九頁)は当書を指すと思われる。

5 5 龍谷大学蔵刊本『難波塵壺』所収「嬰兒帰仏弁」奥書「元禄十五(壬午)歳結夏日／六十九歳誌焉」の記述に依る。

5 6 龍谷大学蔵写本『選択集追考』跋文「元禄十七年四月結夏日書写」の記述に依る。

5 7 龍谷大学蔵刊本『五条答問十条答問』所収『十条答問』奥書「七十三歳誌之／宝永三(丙戌)年十一月十六日」の記述に依る。

5 8 龍谷大学蔵刊本『五条答問十条答問』所収『十条答問』刊記「正徳五(乙未)年八月廿五日／西六条丁子屋安田利兵衛」の記述に依る。

5 9 龍谷大学蔵刊本『難波塵壺』所収「東国高僧伝評」奥書「宝永第六歳次(己丑)春日評書」の記述に依る。

6 0 龍谷大学蔵刊本『光明遍照之文三条答問』所収『三条答問』奥書「正徳元(辛卯)年晚春日／七十八歳老納書」の記述に依る。

6 1 龍谷大学蔵刊本『光明遍照之文三条答問』所収『三条答問』刊記「正徳甲午春時正／洛下堀川 日野屋半兵衛(刊行)」の記述に依る。

6 2 龍谷大学蔵刊本『五条答問十条答問』所収『五条答問』奥書「七十九歳留書之／正徳二(壬辰)五月十九日」

- の記述に依る。
- ⁶₃ 龍谷大学蔵刊本『五条答問十条答問』所収『五条答問』刊記「正徳五乙未年八月二十四日 松堂校焉／西六条丁子屋安田利兵衛」の記述に依る。
- ⁶₄ 龍谷大学蔵刊本『五条答問十条答問』所収『十条答問』奥書「七十九齡誌之／正徳二辰年夏制日」の記述に依る。
- ⁶₅ 龍谷大学蔵刊本『五条答問十条答問』所収『十条答問』刊記「松堂義鏡校之／正徳五（乙未）年八月廿四日／西六条丁子屋安田利兵衛」の記述に依る。
- ⁶₆ 『南窓塵壺』奥書「維時正徳三癸巳年潤五月八日書之訖」（『新編真宗全書』教義編二〇、一五〇頁）の記述に依る。
- ⁶₇ 『南窓塵壺』南窓塵壺北窓偶談合刻叙「寛政壬子秋九月洛下光隆寺釈知影叙」（『新編真宗全書』教義編二〇、一四三頁）、及び奥書「寛政壬子秋八月十日 洛下光隆寺知影書」（『新編真宗全書』教義編二〇、一五〇頁）の記述に依る。
- ⁶₈ 龍谷大学蔵刊本『光明遍照之文三条答問』所収「光明遍照之文」奥書「正徳三癸巳春夏在京之間拭老涙書／之為報謝称名之助縁者也／八十歳老納書」の記述に依る。
- ⁶₉ 龍谷大学蔵刊本『五条答問十条答問』所収『八条答問』奥書「八十一歳老納誌之／正徳四甲午歲正月二日 松堂義鏡校之」の記述に依る。
- ⁷₀ 龍谷大学蔵刊本『五条答問十条答問』所収『八条答問』刊記「正徳五乙未歲九月吉日／洛陽錦小路／永田調兵衛／西六条丁子屋／安田利兵衛」の記述に依る。
- ⁷₁ 龍谷大学蔵写本『浄土文類聚鈔講録』下巻奥書「正徳四（甲午）年」の記述に依る。
- ⁷₂ 龍谷大学蔵刊本『光明遍照之文三条答問』刊記「正徳甲午春時正／洛下堀川 日野屋半兵衛刊行」の記述に依る。
- ⁷₃ 龍谷大学蔵刊本『難波塵壺』刊記「正徳四（甲午）八月二十一日 毛利田庄太郎」の記述に依る。
- ⁷₄ 龍谷大学蔵刊本『五条答問十条答問』刊記「正徳五（乙未）年八月廿五日／西六条丁子屋安田利兵衛」の記述に依る。
- ⁷₅ 龍谷大学蔵刊本『十六箇条答問』刊記「正徳六（丙申）年正月吉日／醒井通五条上ル町金屋半七寿梓」の記述に依る。

述に依る。

7
6 龍谷大学蔵刊本『御文十六箇不審并二十四箇問答』刊記「正徳六（丙申）年正月吉日／醒井通五条上ル町金屋半七寿梓」の記述に依る。刊記は龍谷大学蔵刊本『十六箇条答問』に同じだが、『十六箇条答問』には『御文十六箇不審』一卷、『二十四箇条答問』二卷に加えて『甲陽評譚』一卷が合綴されている。

7
7 龍谷大学蔵刊本『十六箇条答問』所収『御文十六箇不審』奥書「正徳六丙申年正月吉日／醒井通五条上ル町金屋半七蔵板」の記述に依る。

7
8 龍谷大学蔵刊本『十門辨惑論裨檢』卷五刊記「正徳六年（丙申）三月吉日」の記述に依る。

7
9 龍谷大学蔵刊本『真宗伝灯録』下卷刊記「安永五年（丙申）孟春吉旦／皇都書林／寺町通松原下ル町／菊屋喜兵衛版」、及び『三卷本浄土真宗教典志』卷二「真宗伝灯録三卷／大可知空作。安永丙申正月」（『真宗全書』七四、二五四・二五五頁）の記述に依る。ただし、『三卷本浄土真宗教典志』は、「下（十三）言御伝照蒙記。可疑」（『真宗全書』七四、二五五頁）と、知空の真撰に疑問を呈している。

8
0 『三卷本浄土真宗教典志』（『真宗全書』七四、二五九頁）に知空の著作として紹介されている。

8
1 『三卷本浄土真宗教典志』（『真宗全書』七四、二四三頁）に知空の著作として紹介されている。

8
2 『新編真宗全書』史伝編第一〇巻所収。

8
3 『真宗全書』第七四巻所収。

8
4 龍谷大学蔵写本『懺悔物語由来』の内題に「懺悔物語由来」と「懺悔物語聞書」とがある。「懺悔物語由来」は「懺悔物語聞書」の序文にあたる内容となるため、いまは巻首題「懺悔物語聞書」を書名として採用した。なお、『真宗学匠著述目録』には『懺悔物語由来』として紹介されており（『真宗学匠著述目録』一七四頁）、橘感月「知空の信願論」に『懺悔物語聞書』は『真宗肉食妻帯弁』の別名として紹介されている。また、同様の著作として『懺悔物語由来』があげられている（『顕真学報』第三巻第五号、一五頁）。しかし、『懺悔物語由来』と『懺悔物語聞書』の関係は、序文と本文の関係にある。また、本書は、知空が宝永年間の夏期に津村別院で百日間にわたって『楞嚴経』の講義を行った後の三日間にわたる法談の内容をまとめたものであることが「懺悔物語由来」に示されている。したがって、本書の成立は宝永年間であるとうかがえる。

8
5 前田慧雲『真宗学苑談叢』後編（『新編真宗全書』史伝編一〇、四七三・四七四頁）所収。

8
6 龍谷大学蔵写本『肉食妻帯聞書』には外題がない。内題として「肉食妻帯聞書」とあるが、実際には性海の

著作との合綴である。「肉食妻帯聞書」冒頭には「於大阪津邑御堂 釈智空師述」とあり、奥書には「此書者光隆寺釈沙門智空師ノ於摂劔大阪津邑御坊講談書日爾」るあことから、大阪津村別院での講義を聞書したものであることが知られる。なお、本書奥書には「安政五馬年二月上旬調之」とあり、安政五年（一八五八）の書写本であることが知られる。

87 龍谷大学蔵刊本『肉食妻帯弁』は丁数僅か四丁の小冊子。

88 龍谷大学蔵写本『北海紀行』収録。書名は外題に依る。当書は、知空『北海紀行』（一丁右〜一五丁左）、法霖『題光慶寺』（一六丁右〜一七丁左）、僧樸『休々抱質』（一八丁右〜四一丁右）、源智『跋若瀛小經疏』（四一丁左〜五〇右）、などを合綴したものであり、跋文より明治一六年（一八八三）の成立であることが知られる。

89 『龍谷講主伝』には、「十七入学。礼西吟師之。一考擢総轄。為明眼論序註」（『真宗全書』六六、四一六頁）とあるが、第一節第一項に述べたように、『運敬蔵所蔵目録』にその名は見られない。一方、「知空の自伝」には、「十九歳、稿出安樂集論聞七卷。日聴日書。二十三歳、著論註翼解九卷。厥後…（中略）…明眼論鈔序註一卷」（『新編真宗全書』史伝編一〇、四七四頁）と、『明眼論鈔序註』が『論註翼解』以降の著作であることが述べられている。いまはこの記述に依った。

90 日高達善氏は「宗学史上に於ける行信論」に、『南窓塵壺』に至っては…（中略）…その間に自ら所行思想の萌芽が歴々としてあらはれてゐる」（『龍谷大学論叢』第二五二号、一〇二頁）と述べている。

91 大原性実氏は「知空並にその門下の宗学」に、「以上引証するところの諸説より見れば純然たる能行説と云ふべく、かの西谷氏の『宗学の大系』（二四二頁）に云ふが如き所行説の萌芽として見るべきものはない様に考へられる」（『龍谷大学論叢』第二八四号、二七頁）と述べている。

92 大原性実氏は「知空並にその門下の宗学」に、「いづれも要するに行とは称名行なりとなすものである…（中略）…弥陀の名号を以て能行の称名と觀察せるものである」（『龍谷大学論叢』第二八四号、二六・二七頁）と述べている。

93 普賢大円氏は、「大行論は如何といふに彼も亦前述の諸師と同じく能行説である。…（中略）…偈題の念仏とは十七願に於いて勧むる称名であり、本願名号とは衆生称名の規範として教位の称名といふべきである」（『真宗行信論の組織的研究』二四・二五頁）と述べている。

94 僧樸『正信偈五部評林』上に、「信願行の三資糧に配して積す。是亦不尔。元来三資糧は、唐土の他宗の人師、小経で浄業に三資糧を立て、積す。今家相承、七祖の積に、三資糧と云ことなし。今家には信行信願と云ことあれども、三資糧と云は見ぬ也」(『正信偈五部評林』上、五十九丁左)とある。

95 日高達善「宗学史上に於ける行信論」(『龍谷大学論叢』第二五二号、一九二三年)一〇一・一〇二頁

96 日高達善「宗学史上に於ける行信論」(『龍谷大学論叢』第二五二号、一九二三年)一〇三頁参照

97 大原性実「知空並にその門下の宗学」(『龍谷大学論叢』第二八四号、一九二九年)二七・二八頁参照

98 大桑齊氏は「近世真宗異義の歴史的性格」に、「承応閼牆以後、決定鈔型はしだいに正統派の地位を追われるに至る」(『仏教研究論集』八二四頁)と述べている。

99 平田厚志「近世真宗思想史における真俗二諦論形成の一面期」(『龍谷紀要』第八卷第二号、一九八六年)一七〇頁参照

100 西吟が能行説にあるとの評価は通説となるものである。一方、菌田氏は黒江の異計において糺問対象となる存空について「黒江の異計(下)―近世宗学史研究ノート―」に、「存空こそは所行派の先駆とみなされるといわれるのである。:(中略):すなわち存空は、月感から(自性唯心の理談を好み、聖浄二門の差別を混乱せしめる)として避難された西吟の学統に属した学匠だったのである」(『近世仏教 史料と研究』第三号、三五頁)と述べており、これは梅原真隆氏の論考「宗信の行信論」(『六条学報』第一五六号、一九一四年)をうけて存空の評価をなすものであるが、その評価をそのまま西吟の評価へとシフトさせるきらいがあり、結果、西吟教学と知空教学の相対化を招く一助になったと考えられる。たとえば、大桑齊氏は、菌田氏の当該論文を評して「近世初期の仏教と真宗」に、「存空の立場というものが、いわゆる所行派の立場である、そして西吟の系統に連なっていくものだと、こういう指摘がなされまして、西吟・存空という初期教学が聖浄論的であり、かつ所行派の立場であった」(『龍谷教学』第四〇号、一四七頁)と述べている。

101 是山恵覚『高僧和讃講義』(『真宗叢書』別巻、四七一頁)参照

102 『安心決定鈔』に見られる機法一体の用例二〇箇所は、次の通りである。

- 一、十方衆生の願行円満して、往生成就せしとき、機法一体の南無阿弥陀仏の正覚を成じたまひしなり(五、一一一)
- 二、願も行も仏体より成じて、機法一体の正覚成じたまひけることのおれしさよとおもふとき、歡喜のあま

- りおどりあがるほどにうれしきなり(五、一一一八)
- 三、されば機法一体の身も南無阿弥陀仏なり(五、一一一八)
- 四、こゝろを刹那にちはりてみるとも、弥陀の願行の遍せぬところなければ、機法一体にしてこゝろも南無阿弥陀仏なり(五、一一一八)
- 五、弥陀大悲のむねのうちに、かの常没の衆生みちみちたるゆへに、機法一体にして南無阿弥陀仏なり(五、一一一八・一一一九)
- 六、われらが迷倒のこゝろのそこには法界身の仏の功德みちみちたまへるゆへに、また機法一体にして南無阿弥陀仏なり(五、一一一九)
- 七、依報は、宝樹の葉ひとつも極悪のわれらがためならぬことなければ、機法一体にして南無阿弥陀仏なり(五、一一一九)
- 八、正報は、眉間の白毫相より千輻輪のあなうらにいたるまで、常没の衆生の願行成就せる御かたちなるゆへに、また機法一体にして南無阿弥陀仏なり(五、一一一九)
- 九、念仏三昧といふは、報仏弥陀の大悲の願行は、もとよりまよひの衆生の心想のうちにいりたまへり、しらずして仏体より機法一体の南無阿弥陀仏の正覚に成じたまふことなりと信知するなり(五、一一二二)
- 一〇、かるがゆへに機法一体の念仏三昧をあらはして、第八の観には、「諸仏如来、是法界身。入一切衆生心想中」(觀經)ととく(五、一一二二)
- 一一、仏のかたより機法一体の南無阿弥陀仏の正覚を成じたまひたりけるゆへに、なにとはかばかしからぬ下々品の失念のくらゐの称名も往生するは、となふるときはじめて往生するにはあらず、極悪の機のためにもとより成じたまへる往生をとなへあらはすなり(五、一一二二)
- 一二、法蔵菩薩の十方衆生の願行成就せしとき、機法一体の正覚成じたまへる慈悲の御こゝろのあらはれたまへる心蓮華を、「正覚華」とはいふなり(五、一一二四)
- 一三、十方衆生のうへごとに、生死のきづなきればてゝ、不退の報土に願行円満せしとき、機法一体の正覚を成じたまひき(五、一一二八・一一二九)
- 一四、この機法一体の正覚は名体不二なるゆへに、これを口にとなふるを南無阿弥陀仏といふ(五、一一二九・一一三〇)

- 一五、身も仏をはなれたる身にあらざ、こゝろも仏をはなれたるこゝろにあらざ、くちに念ずるも機法一体の正覚のかたじけなさを称し、礼するも他力の恩徳の身にあまるうれしさを礼するゆへに、われらは称すれども念ずれども機の功をつのるにあらざ、たゞこれ阿弥陀仏の凡夫の行を成ぜしところを行ずるなりといふなり(五、一一三〇)
- 一六、この機法一体の南無阿弥陀仏になりかへるを念仏三昧といふ(五、一一三一)
- 一七、仏の無碍智より機法一体に成ずるゆへに、名号すなはち無為無漏なり(五、一一三一)
- 一八、仏の功德ももとより衆生のところに機法一体に成ぜるゆへに、帰命の心のおこるといふもはじめて帰するにあらず(五、一一三一)
- 一九、機法一体に成ぜし功德が、衆生の意業にうかびいづるなり(五、一一三一)
- 二〇、南無阿弥陀仏と称するも、称して仏体に近づくにあらず、機法一体の正覚の功德、衆生の口業にあらはるゝなり(五、一一三一)
- 103 心は三毒煩惱の心までも仏の功德のそみつかぬところはなし。機法もとより一体なるところを南無阿弥陀仏といふなり。(五、一一二五)
- 104 瓜生津隆雄『安心決定鈔』の機法一体説管見(『真宗学』第二三三号、一九六〇年)四六―四八頁、普賢晃寿『安心決定鈔と真宗列祖の教学―安心決定鈔と覚如・存覚の教学―』(『龍谷大学論集』第四一五号、一九七九年)八三―八五頁参照
- 105 普賢晃寿『安心決定鈔と真宗列祖の教学―安心決定鈔と覚如・存覚の教学―』(『龍谷大学論集』第四一五号、一九七九年)八三・八四頁参照
- 106 普賢晃寿『安心決定鈔と真宗列祖の教学―安心決定鈔と覚如・存覚の教学―』(『龍谷大学論集』第四一五号、一九七九年)八四頁参照
- 107 普賢晃寿『安心決定鈔と真宗列祖の教学―安心決定鈔と覚如・存覚の教学―』(『龍谷大学論集』第四一五号、一九七九年)八五頁参照
- 108 普賢晃寿『安心決定鈔と真宗列祖の教学―安心決定鈔と覚如・存覚の教学―』(『龍谷大学論集』第四一五号、一九七九年)九〇・九一頁参照
- 109 瓜生津隆雄氏は『安心決定鈔と真宗教学序説』に、『願願抄』における機法一体は蓮師の教義に翻訳すると

110 (仏凡一体)の義をあらわすものと窺われる」(『龍谷大学論集』第三六三号、八頁)と述べている。普賢晃寿氏は「安心決定鈔と真宗列祖の教学—安心決定鈔と覚如・存覚の教学—」に、「古来この『願願抄』の機法一体については、機を信心(所照)とし法を遍照の光明(能照)と解し能照所照不二なる点を機法一体とすると解されているが、覚如の意はむしろ『安心決定鈔』の機法一体を受けているものといえる。…(中略)：覚如の上における機法一体とは仏凡一体と見るべきで、『安心決定鈔』と同一線上の主張というべきである」(『龍谷大学論集』第四一五号、九五・九六頁)と述べている。

111 普賢晃寿氏は「安心決定鈔と真宗列祖の教学—安心決定鈔と覚如・存覚の教学—」に、「往生正覚機法一体の『決定鈔』の説意を受けつつも、それを転用して、浄土往生後に仏凡の寿命の一体を論じている点、『存覚法語』と『決定鈔』の説意の相違を見るのである」(『龍谷大学論集』第四一五号、九八・九九頁)と述べている。

112 普賢晃寿氏は「安心決定鈔と真宗列祖の教学—安心決定鈔と覚如・存覚の教学—」に、「存覚の著作の上において機法一体の語を『決定鈔』と同じく往生正覚機法一体の義で解するのは『存覚法語』のみであって、『六要鈔』に出る機法一体の語は全く意味が異なるというべきである。…(中略)：『六要鈔』においては信(機)と行(法)、信行不離の機法一体説が主張されている」(『龍谷大学論集』第四一五号、九九頁)と述べている。

113 普賢晃寿 「安心決定鈔と蓮如教学」(『真宗学』第六二号、一九八〇年) 参照

114 普賢晃寿 「安心決定鈔と蓮如教学」(『真宗学』第六二号、一九八〇年) 七・八頁参照

115 三浦真証 「真宗教学史における蓮如の位置づけに関する一試論」(『宗学院論集』第八七号、二〇一五年) 参照

116 龍谷大学蔵写本(合綴)『見聞折疑略善悪二業聞心議駁林』四丁左(五丁左)

117 「官庁問対」は、大瀛や道隱、智洞への寺社奉行脇坂淡路守安董や留役清水兵藏による吟味を書き付けたものである。そこには智洞の主張が次のように記されている。

宝曆年中、越前に東派の内、不頼秘事起り、一派にもうつるに付、先職平乗寺功存、『帰命弁』を作りて破之。穩に治りました。其節其『帰命弁』を早速京都へ登し候処、私師匠陳善院僧樸、此を見て、大

に歎美して、我只今閉眼しても、かゝる明匠あれば、宗意に於て心懸りなし。此以後皆此通りに自行化他せよと申ました。而も『帰命弁』を歎美して、功存へ送られ候書状文、云々。其時高弟大津長寿寺謙讓・石州西樂寺一懋に對して、右の通りの物語、私も末席に列り、慥に承りて居ます。其後自行化他の規則専ら『帰命弁』に依ります。又此に居る廓亮（大瀛）の師匠、芸州慧雲も、其後登り来り、右の噂を聞て随喜し、『帰命弁』を請受、一部書写して歸りました。向後は『帰命弁』を規矩として、教化を致さんと存する旨を、書状に認て置候。猶『鷲森含毫』の事、『知津録』の事杯引立て、三業帰命は古来より相承致す事故、私の申出したる新義にては無御座と被申上。

〔真宗全書〕七二、二〇三・二〇四頁）

西谷順誓氏は「三業惑乱の起源と影響（上）」に、「知空（南窓塵壺）、峻諦（北窓偶談）の著は、功存の願生帰命弁や、それを弁護した芳山の白絲編と共に、絶版を命じられたものである。知空著の鷲森含毫に、峻諦が跋を書いて、それを功存の住職した越前平乗寺の先代である慧鑑が耽読して居た事など見ても、惑者の言ひ事が、強ち無稽だとのみいふ事は出来ぬ」（『六条学報』第一三〇号、九頁）と述べている。鈴木法琛氏は『真宗学史』に、「知空、峻諦、月筌、下關等はみなタスケタマへと弥陀をたのむといふを以て欲生願生の意なりと思ひしなり」（『新編真宗全書』教義編二〇、五二六頁）と述べている。中井玄道氏は「三業惑乱の大観」に、「第二代能化知空は確かに三業帰命の説を懐いてゐたから、之を以て学林相承の説とするは必ずしも根拠のないことではない」（『龍谷大学論叢』第二六三号、九頁）と述べている。大原性実氏は「願生帰命説並に三業帰命説の起源とその伝統」に、「学林相承の定説のうちに法霖や僧樸の学説思想をもひき入れようとすることは、俄に首肯することが出来ないけれども、少く共初代能化西吟にその思想的端緒をなし第二代能化知空に萌芽し、その門弟峻諦・月筌・性均によつて培養され、更に第五代能化義教、義教の同門法友芳山、並に峻諦の門弟下關、その資慧鑑によつて伝統せられ、遂に第六代能化功存の『願生帰命弁』にて大成せられたるものなるを思ふとき、智洞の確信の宜なりしことを偲び、その思想的淵源のいかに遠く、かつその根底のいかに深いものであつたかを先ず注意せしめられるのである」（『龍谷大学論叢』第二六三号、五四頁）と述べている。橘感月氏は「知空の信願論」に、「欲願を以て帰命の義なりとする程に闡明には出てはゐないが、後年三業帰命、欲生中心の信仰を以てわが浄土真宗の教権とすることは、学林諸徳相承の定説であり、中古諸徳の著述、近代明師の教示一貫するところなりと言ふ智洞の確信をなす淵源となるべき傾

向は知空に於て認めざるを得ないと思ふ」(『顯真學報』第三卷第五号、二六頁)と述べている。広瀬南雄氏は『真宗學史稿』に、「信と願との分域を明らかにせずして、我等の信仰を直ちに欲生願生の意思表示なりと考へたる彼」(『真宗學史稿』七九頁)と述べている。

大原性実氏は「知空並にその門下の宗学」に、「斯様に三種が往生に向ふ共因の如き説明は唯信正因の宗義と抵触する所なきやを慮られるのであつて、後年かの三業帰命説、願生正因の異義などの思想的胚種もかくの如き点に密めるのではないかと考へらるゝ次第である」(『龍谷大學論叢』第二八四号、二三・二四頁)と述べている。

大原性実氏は「願生帰命説並に三業帰命説の起源とその伝統」に、「少く共初代能化西吟にその思想的端緒をなし第二代能化知空に萌芽し」(『龍谷大學論叢』第二六三号、五四頁)あるいは「三業帰命説の萌芽は知空にあるが、その師西吟の学説のうちに微ながらその淵源を見る」(『龍谷大學論叢』第二六三号、五五頁)と述べている。また、梅原真隆氏は「西吟と信願論」に、「欲生の願心を起こさなくては信心は意味をなさないやうに思考してゐたのかも知れない。若し然らば願生帰命家の先驅をなしたものと認められる次第である」(『顯真學報』第一六号、六頁)と述べている。

西吟は月感より自性唯心の思想が見られるとの非難をうける。従来の研究は、西吟の信心論に鑑みればそうした月感の論難にも多少の理はあると評している。こうした評価は、西吟『正信念仏偈要解』に見られる次の記述を文拠とする。

「応信」とは、「信」に二門あり。一にはその理を信じ、二にはその事を信ず。その理を信ずとは、我心すなはちこれ浄土、我性すなはちこれ弥陀なりと信ずるなり。その事を信ずとは、西方は果に浄土あり、果に弥陀ありと信ずるなり。その理ありといへども理をまつとうじて事を成ず。

信に事理二門があるとする西吟は、理信について「理を信ずとは、我心すなはちこれ浄土、我性すなはちこれ弥陀なりと信ずるなり」と、唯心浄土・本性弥陀に言及する。西吟に自性唯心の思想が見られるとの評価は、主としてこの記述に基づきなされるものである。

鈴木法琛氏は『真宗學史』に、『安樂集鑰聞』を見るに、弘願如実の能信を釈するに、唯心己心の理に約するの信心の如きは毫末も之をいはず、唯々其長所のみを讚嘆せり」(『新編真宗全書』教義編二〇、五二四頁)

と述べている。日高達善氏は「宗学史上に於ける行信論」に、「弘願如実の能信を釈するに唯心己心の理に約する信心の如きを云ふておらない所は、たしかに西吟に比して一步を進めたものと云はねばならぬ」(『龍谷大学論叢』第二五二号、一〇一頁)と述べている。

「不断煩惱」といふは、いま解するに二義あり。一にはいはく、煩惱即涅槃なるが故に断を待つて後に入らず、もしかならず泥洹をもつて貴となす、しかしてこれを取らんと欲せばすなはちまた泥洹のために縛せらる。もし煩惱を断じてすなはちこれ泥洹に入らざるものはこれすなはち泥洹煩惱に異なることを見ざればすなはち縛なし。知んぬ、これ煩惱菩提体無二なりと体るがゆゑなり。二にはいはく、能発心のもの正しく機法不二なりと信じて而して時々名号を唱ふれば、相これ凡夫なりといへども体これ一味の故に相をまっとうじて体に融ずれば、これがために索れず、故に涅槃を得、相これ凡夫の故に「不断」といふ。二義のなかに初解は機に約して鮮にいふ、次の解は他力に約して当家の意を釈す。

〔正信念仏偈要解〕二、四二丁左・四三丁右)

「証知生死」といふは、涅槃生死本とすなはち一心なり。もしこれに迷ふときは、すなはち涅槃、すなはちこれ生死、なを水に即して波を現するがごとし。もしこれを悟るときは、すなはち生死即これ涅槃、なお波に即して水を現するがごとし。あに生死涅槃それ別体有んや。しかるに、他は自心に向て、まさしくこの理を証して見生成仏す。今家はしからず。まさしく宗門に約してこれをいはく、二義有り。一には仏力に約す。いはく、仏本と凡夫往生の願有り。故に専ら心を仏地に樹て、恒に念を宝海に流せば、仏力住持して、自然に煩惱を転じて菩提を成じ、生死を転じて涅槃を得へしむ。すなはち、この密益を指して「証知」等といふなり。まさしく知るべし、自己に向て生死即涅槃を証知せよといふにはあらざるなり。二には信解に約す。いはく、一切衆生、仏願力を聞てしかして生死の凡夫彼の国土に到ればすなはち涅槃を得と信知する。これを証知といふなり。本文『論註』下に出たり。無尋とは生死すなはちこれ涅槃なりと証知する。但し、文はこれを写すといへども義はまた不齊なり。

〔正信念仏偈要解〕四、一三丁左・一四丁右)

存覚『浄土真要鈔』には、「ひそかに」の語に準じると思われる次のような記述も見られる。
 「即得往生住不退転」といへる本意には、証得往生現生不退の密益を説きあらはすなり。これをもつてわが流の極致とするなり。

(四、四九八)

第四章 若霖の行信論とその構造

第一節 若霖の行実と研究史の整理

第一項 若霖の生涯

本願寺の第三代能化若霖（一六七五～一七三五）は、延宝三年（一六七五）、武蔵金沢（現神奈川県横浜市金沢）の長生寺に生まれた。幼い頃、父に連れられ築地別院にて知空（一六三四～一七一八）に面謁し¹、その非凡さを見抜かれ、知空に伴われ京に上り、光隆寺において剃髪したとされる。習学に励み、宗学のみならず、外典や詩文を傍らに修め、壮齢になる頃には諸宗の碩徳のもとへ赴き章疏の造詣を深めた²。後の享保年間の念仏論争における中心人物となる天台の靈空（一六五二～一七三九）は、その器を深く愛し改宗せしめて東叡王に推薦しようとしたとの逸話が残されている³。

松丘の地において知空が『維摩経』を講じた時、その解釈に異を唱え、礼を失し、破門を余儀なくされた⁴。破門後は諸国を流浪し、講説をなし詩文を編み、窮困のなかに志を養い、研学を怠ることはなかった。破門の間における

若霖の動向は明らかになつていない。僅かながら、知空の実弟である慈航（一六四四―一七二七）のもとに身を寄せたことや、唐金梅所（一六七五―一七三九）を輩出した和泉の豪族、唐金家のもとに身を寄せていたとする記録が残されている。

享保二年（一七一七）四三歳の時、知空より赦免を受け⁵、その寿像に六言二十二句の次の讚文を記した。

小倉首唱我学 大谷蔚興法園 鞭起彼龍与象 打出箇弟兼昆
就中師早成器 於是衆推道尊 可以古今懷卷 何啻雲夢胸吞
淳淳育英造髦 孜孜建功立言 四海九州蠶慕 別支異孤雲屯
処処嘆過化妙 人人荷法乳恩 不肖昔来赤峯 從事暫攀玄根
廿年抃袖遊遍 再会憑梧默存 吾願蕭欲斑白 師眼炯無眵昏
矍鑠哉是老翁 屹然柱石宗門
享保龍集半丁酉六月日

門人 桃溪汝岱拜題

後に知空より寂如宗主に推挙され、学林に知礼『観無量寿仏経疏妙宗鈔』を講じ、同年、近江日野正崇寺の住職を継職した。翌享保三年（一七一八）、従義『天台四教儀集解』を講じ、同年八月、四四歳の時、知空の示寂により能化職を拝命した。

能化就任以降、毎年欠かさず学林に講じ、享保八年（一七二三）に「学林制約七条」、同一二年（一七二七）に安

居所化の輪袈裟着用を定め、上座・中座・新隸の三級を設けた。享保一九年（一七三五）、『正信念仏偈文軌』を成稿し、翌享保二〇年（一七三五）、学林にこれを講じ、同年（一七三五）九月一七日、嗣法である法霖（一六九三～一七四一）に後事を託し六一歳で示寂した。

第二項 若霖の著作

若霖の著作は、井上哲雄氏の『真宗学匠著述目録』に一四部が紹介されている。いまは成稿・刊行年が明確なものを成稿年順に、成稿・刊行が不明確なものを五十音順に列記する。

〈成稿・刊行年が明確なもの〉

「温泉紀遊」	元禄一五年（一七〇二）	成稿 ⁷	
「南遊紀略」 ⁸	元禄一六年（一七〇三）	成稿 ⁹	
「遊芳山記」 ¹⁰	宝永六年（一七〇九）	成稿 ¹¹	
「芳山遊記」	宝永六年（一七〇九）	成稿 ¹²	
『浄土和讃自利々他』二卷	享保一七年（一七三二）	成立 ¹³	
『正信念仏偈文軌』五卷 ¹⁴	享保一九年（一七三五）	成稿	享保二〇年（一七三五）刊行
『桃溪遺稿』一卷			安永三年（一七七四）刊行 ¹⁵
『温泉紀遊』			文政六年（一八二三）刊行 ¹⁶

〈成稿・刊行年が不明確なもの〉

『阿弥陀経勸講録』

「口話筆記」¹⁷

『正信念仏偈聞書』二卷¹⁸

『正信偈科』

『浄土和讃科』

『浄土和讃随聞記』二卷¹⁹

『私淑編』²⁰

『大経聴記』

『桃溪遺文』²¹

『和讃天仁波引歌伝』²²

第三項 研究史の整理

若霖の行信論に対する先行研究の指摘を整理すると、次の五点にまとめることができる。

(一) 能行立信

- (二) 所行説の萌芽
- (三) 称名報恩の分際の明瞭化
- (四) 弥陀遍満仏性説の淵源
- (五) 諸仏略讚の初見

先ず、「(一) 能行立信」とは、主として次の『正信念仏偈開首』の記述に依拠する指摘である。

然るに真実行とは、南無阿弥陀仏の尊号にして、乃ち諸仏の称揚するところ、衆生の稟行する所なり。

〔真宗叢書〕四、三頁)

名号は「衆生の稟行する所」であるとして、名号を衆生の能行、すなわち造作に約すと解釈する。こうした解釈は、次の記述に依拠するものである。

為物身を知るとは、我等が往生已に成ずるの法なりと知るなり、何となれば、弥陀の名義は其身に施すに非ずして、我等をして一声の称名の、当念に義を得しめんが為にして

〔真宗叢書〕四、二頁)

「念仏」といふは、面々極樂に詣る、すなはちこれその行なり…(中略)…五正行の中では、専ら重に念仏を信ずるを「正信」といふなり。これ仏の本願のをもであるぞ、さて念仏をまろくに信ぜよとなり。

弥陀の名義は衆生一声の称名の当念に義を得しめんとする、あるいは、信の対象である念仏は、衆生の極樂詣での五正行中の念仏であると述べている。これらの記述を対照させることで、信の対象に衆生の称名を位置づけることを指摘するものである。

次に、「(二) 所行説の萌芽」とは、主として次の『正信念仏偈文軌』の記述に依拠する指摘である。

称念は大信の願より得、名号は大行の願より得。

（『真宗叢書』四、五一頁）

大信の願は第十八願、大行の願は第十七願を指すと考えられることから、大行を第十七願所誓の我名の法体とする様子がうかがえる。あるいは、次の記述に依拠する。

法蔵菩薩の大願広業所得の仏徳は全く果号中に蘊蓄し、以て衆生入報の正定の業と為す、是故に諸仏は其具徳の号を称揚して衆生をして念称せしむ、之を念称する者は速やかに報土の業因を成じ、念称せざる者は業を成ぜずること能はず、衆生は業を成ぜずと雖も、法体は本より自ら其徳を具す。

（『真宗叢書』四、二八頁）

念称に力点があるように思われるが、「仏徳は全く果号中に蘊蓄」及び「衆生は業を成ぜずと雖も、法体は本より自ら其徳を具す」との記述に依って、法体による救済が看取される。すなわち、能行立信の中にも所行説の萌芽が見ら

れるといった指摘である。

次に、「(三) 称名報恩の分際の明瞭化」とは、若霖以前は信行同時説が顕著であったのに対し、若霖の上に信行同時説は看取されるものの、概ね信前行後を語り、信心による往因の決定を示し、往因決定後の称名を報恩行に位置づけるとする指摘である。

念仏とは、初刹那に正しく仏名を念ずるが如く、後念相続してかの尊号を念ず、此れ已に白道に入りて諸の怖畏を絶するを慶喜し、是の如くの大安を獲しむるの恩を報ずるなり、正信に非ざれば白道に入ることを得ず、正信に非ざれば大安に到ることを得ず、故に正信を獲る者にして始めて此慶喜報恩の行あるなり。

〔真宗叢書〕四、九頁

信前行後を述べ、正信をもって「白道に入る」あるいは「大安に到る」とあることから、信を往因、念仏を報恩に位置づけており、往因にかかわらない行を示すことがうかがえる。

次に、「(四) 弥陀遍満仏性説の淵源」とは、若霖の性他力修他力の説に基づく指摘であり、中でも特に性他力の説に依拠する。

其実相身とは、一切衆生の心性なり。弥陀一仏を以て法界実相の総体と為すときは、一切衆生の心性即ち弥陀実相の徧する所なり、たゞ衆生自ら局りて己が心性と為し、弥陀と同体無作なることを知らざるのみ、而して其徧する所の体は、常恒に衆生心性の中に薰発するときは、己が心性即ち弥陀の制する所、之を性の他力と謂ふ。

弥陀の実相身とは一切衆生の心性であり、その根拠は法界身を弥陀一仏において理解すれば一切衆生の心性が直ちに弥陀実相の遍満するところになることにあるとし、衆生の迷いは本来弥陀と同体無作たる心性を己が心性と局ることに起因すると述べている。衆生の心性に弥陀の実相身を位置づける性他力説を弥陀遍満仏性説と評し、そうした仏性理解の初見を若霖に見るといった指摘である。

最後に、「(五) 諸仏略讚の初見」とは、若霖の第十七願、あるいは報恩行理解に基づく見解であり、宗学史上、若霖がはじめて諸仏の称名を認めたとする指摘である。

念仏とは南無阿弥陀仏を称するなり、：(中略)：諸仏の第十七願を弘讚するも亦是れ報恩の念仏なり、願文中に称我名の語あるときは諸仏必ず彼名号を称して之を讚揚し衆生をして聞いて浄業を成就せしむ、仏の仏名を称する豈に自証の為ならんや、此れ只念仏三昧の恩を報ぜんが為に称揚し讚嘆して以つて衆生を化するなり。

『真宗叢書』四、五一頁)

諸仏による第十七願の讚嘆を報恩念仏と位置づける様子がうかがえる。「称我名」とは諸仏が衆生に名号を聞かしめ、浄業を成就させるために名号を称し讚揚することをいうものであり、みずからがさとりをひらくためのものでなく、念仏三昧の恩を報ずるものであると述べている。

若霖の行信論は、鈴木法琛氏や日高達善氏等によって所行説の立場にあると評されるも²³、大原性夷氏によって

「(一) 能行立信」の立場にありつつ「(二) 所行説の萌芽が見られる」との指摘がなされ²⁴、その見解を普賢大円氏が支持する一方で²⁵、梯実円氏は法体大行説の成立を若霖に見出しており²⁶、定説を見ないというのが実状である。

「(三) 称名報恩の分際の明瞭化」とは、鈴木氏に初見される指摘である²⁷。「(四) 弥陀遍満仏性説の淵源」は鈴木氏による指摘であり²⁸、「(五) 諸仏略讚の初見」は日高氏がはじめに指摘して以降²⁹、大原・普賢両氏によつて詳述されている。

第二節 若霖の行信論再考

第一項 問題の所在

若霖の行信論については、殆ど研究がなされていないというのが実情である。その要因は、一つに教学史上の時代的穏やかさがあるように思われる。承応の鬨牆に関わる西吟(一六〇五―一六六三)や、黒江の異計をはじめとした多くの異義・異解・異安心に応じた知空(一六三四―一七一八)、享保年間の念仏論争に応酬した法霖(一六九三―一七四一)といった三師に比して、若霖の時代にはさしたる論争も見出されない³⁰。あるいは、いま一つに、思想上の注目度といった問題があるように思われる。自性唯心の思想が見られるとされる西吟や、後世における三業帰命説の萌芽が見られるとされる知空、法体大行の思想が看取されるとする法霖といった三師に比して、若霖の思想的注目度はさほど高くはない。

一方、法体大行の思想が法霖に見られるとした評価からうかがえるように、若霖の行信論は、教学史上、能行説か

ら所行説への過渡期に位置づけられる。そのため、若霖の行信論は所行説の立場にある、あるいは所行説の萌芽にとどまるといった二様の評価がなされており、先学の見解は必ずしも一致しているわけでない。こうした評価の相違が生じるのは、その名号理解に対する検討が不十分であるからと考えられる。これまでの若霖の研究は、法体大行説を明示した法霖の師であるといった漠然とした意識のもとになされてきた傾向にあり、その著作全体を通すかたちで深く検討されていない。

そこで本節では、『正信念仏偈文軌』五巻の他に『正信念仏偈聞書』二巻、『浄土和讃随聞記』二巻を加えた、親鸞の著作に対して若霖が著した現存する全ての註釈書を対象として、殊に名号に対する理解に留意するかたちで若霖の行信論について考察する。方法としては、先ず、先行研究に見られる若霖の行信論の評価を比較することで、検討すべき問題について確認する。次に、若霖の真実行に対する理解を検討し、称名の位置づけについて検証する。最後に若霖の名号に対する理解を考察し、若霖の行信論がいわゆる能行説の立場にあることを明らかにしたい。

第二項 先行研究における評価の相違

はじめに、先行研究に見られる若霖の行信論の評価を比較することで、検討すべき問題を明らかにしたい。若霖の行信論に対する先学の評価は次の通りである。

① 鈴木法琛『真宗学史』

若霖に至りては行に所聞、所信の法体名号と、能称位の称名行とを分別するに至れり。是れ一段の開展といふべ

し。従前の学者は名号行と称名行と區別して、所行、能行といふにもあらず、さりとして行は称名の外になく、信一念と行一念は同一念中に意信、口称、並存する杯の説なく、頗る模糊として徹底を欠ける趣あり。…(中略)：信前行後の分齊を明にし、其行をして往生に向はしめず、往生に向ひて安心治定するは信心なりと決し、称名は報恩感〔歡〕喜の所為なることを示し、真実行を釈して…(中略)：是れ明に所称の法体六字を行と名け、之を第十七願の我名とす。所行能行判然其位を分ち、而も成就の行体は能称を待たずして法体にあり、從來模糊不徹底なりし行の説明、於茲始て判然徹底するに至る。若霖の行信論に於ける功績多大なりといふべきなり。

〔新編真宗全書〕教義編二〇、五三〇―五三二頁)

②日高達善「宗学史上に於ける行信論」

若霖は行に就て明かに所聞所信の法体名号と能称位の称名行とを分ち名号は十七願の所誓、称名は十八願の所誓なりとし、信前信後、称名報恩の分際を瞭示するに至った…(中略)：第十七願所誓の我名の法体を以て所信の行としてゐる。

〔龍谷大学論叢〕二五三、一〇四頁)

③大原性実「知空並にその門下の宗学」

若霖の著書全般に就て仔細に之を検討する時、必ずしも所行説であるとのみ断ずることの出来ぬ点を発見するのである。…(中略)：真実の行をさして衆生に稟行せらるゝものと説明した所以は即ち衆生の能行の造作に約したものであつて、称念せらるゝものゝ謂に外ならぬ。これ存覚上人の所謂所行の法と同一の見解と云はねばならぬ。蓋し弥陀の尊号はその成立の根本に於て称へものとして成就せられたものと考察したからである。…(中略)

：名号は単なる形而上学的実体の概念を出でざる法体大行といふが如きものに非ずして、衆生の能称称名として如来の成就し玉ふ所である。即ち名号といふもそれは所謂後代所行家に云ふが如き法体大行に非ず称名の先験体としての名号を指すものなりとの意である。：（中略）：一面ではこれを念称する者速に報土の業因を成じ、念称せざれば業事を成ずる能はずと云ひつゝ、他面に於ては衆生の業成は法体に元来具れる徳によるといひ、：（中略）：信念対象としての救済の果号を認知してゐるのである。：（中略）：心の信心が口に発はれずば仏にならぬといへるものは、唯心正因、唯心独達の宗義を教権とするものに抵触するところなきやを疑慮せしめる。：（中略）：名号をして正定業たらしむる心理的基礎としての至心信樂であるとすれば、信の正因を談ずとは云へ、それは行具の信であつて三法門に於ける能修所修の関係を伝承するに過ぎぬのである。

〔龍谷大学論集〕二八四、三二一―三八頁）

④ 禿 諦住『行信の体系的研究』

知空師の門下若霖師に來りて、其の所説を検するに、其説、西吟、知空師等の「能行立信」的の立場を離れずと雖も、又月筌師と同じく「行体論」を考慮し、月筌師に一步を進めて、所謂「所行論」への暗示を示し、此所に法霖師を諸祖とする「所行派」の根拠を提供し、西派「宗学」上に極めて重要な位置を占むるものと見る事が出来るであろう。：（中略）：「大行」を十七所誓とし、「称念」と區別して、此所に「法体」大行の意を見る事が出来る。：（中略）：「開首」には、「眞実行」を領解して：（中略）：所稱の法体六字を指し、「行」に就いて二様の義を此所に認める事が出来る。加之：（中略）：その説は先來の諸師の如く「能行所信」ではないが、其の「行信」の關係論に至りては、是又先の「行」に二義の釈を認めたる如く、「信行同時説」と、「信因

称報」の二説が存してゐる。

(『行信の体系的研究』二五六・二五七頁)

⑤ 普賢大円『真宗行信論の組織的研究』

これは真実行を説明して衆生に稟受さるゝものと云つてゐるのであるから、衆生の能行の造作に約したものであり、南無阿弥陀仏の尊号は称へものとしての名号であつて法体大行といふのではない。…(中略)…即ち名号とは単なる形而上学的実体たる法体大行として成ぜられたるものではなくして、衆生の称へものとして成ぜられたるものである。即ち衆生の称名の規範たるべき名号である。かゝる称へものとしての名号を信するのであるから能行立信たらざるを得ない。…(中略)…事相同時の説もあるけれ共、大体に於いて信前行後を談じ、信心によつて往生の正因円備し、正因決定後の報恩行とする。

(『真宗行信論の組織的研究』二六・二七頁)

⑥ 広瀬南雄『真宗学史稿』

従来の学者は多く行信同時の説をなして、その行が形而上学的の所行なりや、経験心理学的の能行なりや、その何れを指せるか、その間頗る模糊として明瞭し難き境に停滞せる遺憾を存し居たるものであるが、若霖は能くこの境を打開して…(中略)…選択本願の真実行をば第十七願の成就、形而上学的の所行なりと定めたるものである。

(『真宗学史稿』八二頁)

⑦ 梯 実円「能化時代の宗学の特徴―第三代能化若霖師を中心に―」

ここでは明らかに大行とは名号であつて、第十七願では、諸仏所讚の名号として第十八願の機に聞信され、乃至

十念の称名となつて衆生に受行されていく名号であるといわれています。(中略)：若霖の不行論は能行説だといふふう言われる方もいらつしゃいます。衆生が稟行したところで行という名が立つからだといふのです。確かに称名は不行に違いありませんが、「行文類」の部旨として表されている不行は名号不行であるというのが若霖の基本的な立場であるといふべきです。(中略)：称名を離れた名号ではなく、むしろ称名を名号願力の働きたと見るような所謂能所不二の名号不行説であつたと見るべきであると思ひます。

『龍谷学報』四〇、一八八・一八九頁)

若霖の不行論が不行説の立場にあるとするのは、①鈴木法琛氏、②日高達善氏、③広瀬南雄氏、④梯実田氏の四氏であり、不行説の萌芽が見られるとするのは、③大原性実氏、④禿諦住氏、⑤普賢大田氏の三氏である。不行説の立場にあるとする見解からは、次の主張がうかがえる。

- ① 所聞所信の法体名号と能称位の称名行とを区別する
- ② 信前行後の分齊を明確にする
- ③ 能称を俟つことなく成就の行体を法体に見る

一方、不行説の萌芽が見られるとする見解からは、次の主張がうかがえる。

- ④ 真実行を能行の造作に約し名号を称えものに位置づける
- ⑤ 信行同時と信前行後どちらの立場も見られる

⑥ 衆生の業成は法体の徳に語る

先ず、「①所聞所信の法体名号と能称位の称名行とを区別する」との主張の文拠を確認したい。

A. 「真実行」とは、南無阿弥陀仏の尊号にして、乃ち諸仏の称揚するところ、衆生の稟行する所なり。

〔真宗叢書〕四、三頁)

B. 衆生は弥陀の兆載永劫の行因を用ひて是の果報を得るが故に、所謂六法なり。其行は第十七願に見え、其信は第十八願に出で、其機は通じては願文中の十方衆生是なり。別しては業事成辨して定聚に住するものは是れなり。其往生の果は必至滅度の願に在り。

〔真宗叢書〕四、七頁)

C. 是故に菩薩は大悲心を興して、諸の衆生をして一因に帰し、一果を証せしめんと欲するなり。一因とは仏因なり、一果とは仏果なり。何をか仏因とする、名号(第十七願)、信心(第十八願)是れなり、何をか仏果とする、必至滅度(第十一願)是なり。

〔真宗叢書〕四、二五頁)

三つある中、「B」は第十七願、「C」は名号及び第十七願に言及するものであり、称名への言及は見られない。したがって、「A」の記述に基づいて「B」「C」を解釈するものと思われる。しかし、「A」の記述は「④真実行を能行の造作に約し名号を称えものに位置づける」の文拠にも該当するため、その立場に基づくと、「B」「C」の記述も称

名に言及するものと理解することになる。つまり、同じ記述に対する先学の見解が異なるということであり、名号と称名の関係に対する若霖の理解を検討する必要があると考えられる。

次に、「②信前行後の分齊を明確にする」との主張の文拠を確認する。

D. 正信を獲る者にして始めて此慶喜報恩の行あるなり。

(『真宗叢書』四、九頁)

管見の限り、「②信前行後の分齊を明確にする」との主張は、この一文をもってなされるものである。おそらくいは、信行次第に基づいて報恩行を語る点にその主張をなすものと思われる。また、当該文は「⑤信行同時と信前行後どちらの立場も見られる」の信前行後の文拠にも該当する。しかし、大原氏は信行同時の立場が見られる多くの文拠を提示しており、行信関係の理解に対する若霖の立場は必ずしも明確でない。一方、当該文は報恩行を定義づけるものであって、往因としての行の立場を述べるものでないことから、往因としての行信二法の位置づけは、「D」とは別の記述より検討する必要があるように思われる。

最後に、「③能称を俟つことなく成就の行体を法体に見る」との主張の文拠を確認したい。

E. 称念は大信の願より得、名号は大行の願より得。

(『真宗叢書』四、五一頁)

F. 衆生は業を成ぜずと雖も、法体は本より自ら其徳を具す、故に「行巻」に云く「称名能破衆生一切無明、能満衆生志願、称名則是最勝真妙正業（たゞ名と言はゞ称念を兼ねず、名中自ら此不思議行業を具す、然りと雖も其業

用は唯法体に蘊在す、而も衆生称念せずんば己が業を成ぜざるが故に)、正業則是念(信念)仏(仏号)、念仏(他の仏号を念ずるに非ず)則是南無阿弥陀仏、南無(信念)阿弥陀仏則是正念也」と。(『真宗叢書』四、二八頁)

二つは「⑥衆生の業成は法体の徳に語る」との主張の文拠にも該当し、若霖に見られる所行説の萌芽とは、「E」大行や「F」法体の理解を指すものと考えられる。すなわち、成就の行体を法体に見る立場を所行説の萌芽と見るものであり、法体に徳を具えるとしても、行信二法の位置づけによってその理解は能行説とも所行説とも評価し得ることがうかがえる。

これらのことから、名号と称名の関係に対する理解、及び往因としての行信二法の位置づけをいま一度検討する必要があると考えられる。

第三項 真実行理解の検討

(一) 報恩念仏理解

名号と称名の関係に対する若霖の理解を考えるにあたって、先ず検討すべきは、「B」「C」の記述に見られた第十七願に対する理解である。第十七願に対する理解は、真実行理解と換言することができる。真実行理解の検討に先立って、前掲の「A」の解釈に対する先学の見解の相違をいま一度確認しておきたい。「A」の記述を再掲する。

「真実行」とは、南無阿弥陀仏の尊号にして、乃ち諸仏の称揚するところ、衆生の稟行する所なり。

〔真宗叢書〕四、三頁)

『正信念仏偈開首³¹』の記述である。「真実行」は「南無阿弥陀仏の尊号」であり、「衆生の稟行する所」と述べている。この三者の関係に対する理解によって先学の見解に相違が生じるのであり、真実行を南無阿弥陀仏の名号と判じる記述と見た場合には所行説の立場、衆生が行ずる所に真実行たる名号を示す記述と見た場合には能行説の立場をとることになる。こうした先学の見解の相違を解消すべく、ここでは先ず「A」に示される四つ目の項目となる「諸仏の称揚するところ」の記述に着目するかたちで真実行に対する若霖の理解を検討したい。真実行として示される「南無阿弥陀仏の尊号」と「諸仏の称揚するところ」の関係は、次の『正信念仏偈文軌』の記述に詳しい。

念仏とは南無阿弥陀仏を称するなり。…(中略)…其称念する所往生の為にするに非ず。故に知んぬ報恩の念仏なることを。又諸仏の第十七願を弘讚するも亦是れ報恩の念仏なり。願文の中に「称我名」の語あるときは諸仏必ず彼名号を称して之を讚揚し衆生をして聞いて浄業を成就せしむ。仏の名号を称する豈に自証ならんや。此れ只念仏三昧の恩を報ぜんが為に称揚し讚嘆して以て衆生を化するなり。〔観仏三昧経〕十に曰く「われいま十方諸仏と念仏三昧の恩を報ぜんと欲す」と。

〔真宗叢書〕四、五一・五二頁)

「正信偈」龍樹章「応報大悲弘誓恩」(二、六二)を釈す箇所である。念仏は南無阿弥陀仏を称えることであり、称念は往生のためにするものでないことから報恩であることを知る。諸仏が第十七願をひろく讚嘆するのもまた報恩の

念仏である。願文に「称我名」とあれば、必ず弥陀の名号を称えることで弥陀を讃嘆し、衆生に聞かして浄業を成就せしめる。弥陀の名号を称えることがおのずからそのことを裏づけるのであり、諸仏はただ念仏三昧の恩に報いるため、称揚し讃嘆して衆生を化するのであると述べている。

諸仏の称揚に言及することから、「A」に対応する記述であることが知られる。諸仏略讚の初見と評される諸仏の報恩念仏が示されており、その文拠として願文中の「称我名」があげられている。また、衆生は諸仏の報恩念仏を聞くことで浄業を成就するとして諸仏の報恩念仏の意義が下化衆生にあることが示されている。諸仏は念仏三昧の恩に報いるために報恩念仏するとは、衆生同様、諸仏も阿弥陀仏の願力によつて成仏するとの意であり、その文拠として『観仏三昧経』「われいま十方諸仏と念仏三昧の恩を報ぜん」と欲す（『大正蔵』一五、六九六頁b）の記述があげられている。これらのことから、「諸仏の称揚」が示す内容は、下化衆生といった意義を有する諸仏の報恩念仏であり、その実態は、実際に諸仏が名号を称えることを指すことが知られる。

こうした「諸仏の称揚」理解を踏まえた上で、次に「南無阿弥陀仏の尊号」、「諸仏の称揚するところ」、「衆生の稟行する所」といった三つの記述の関係を検討したい。前掲の『正信念仏偈文軌』の続きには、次のような記述が見られる。

問ふ、聞信の一念に即ち必定に入る、其後の称念は皆報恩の為にす、然るに此念仏は仏に於いて固より所須にあらず、往生の業已に成ずれば衆生に於いても亦利する所なし。蓋し名を報恩と更へて多念を積ましむるの方便ならんか。答ふ、然らず大悲行の故に仏の悦可して嘉納する所なり。何となれば願作仏心は即ち度衆生心、度衆生心は即ち是れ如来大悲の故に、衆生心を用ひて運轉せずと雖も、其称念する所は衆生界に徧して金剛種と為り、

此行仏化を助揚す。故に報恩を成ずるなり。

〔真宗叢書〕四、五二頁

問答箇所である。必定に入った後の称名念仏は報恩のために行うものであるから、既に仏となる諸仏には必要のないものである。自身に利するところがないという点よりすれば、必定に入った後の衆生にとつても必要のないものはずである。したがって、これは報恩と名を改めて衆生に多念を積ませるための方便でないのかと問い、そうでないと回答している。報恩念仏は大悲行であるから、仏が喜んで行ずるところであり、衆生はみずからの心を用いずとも、称えるところの名号が衆生界に遍満して金剛種となり仏化を助揚するため、報恩を成ずるのであると述べている。

仏や必定に入った衆生にとつて報恩念仏は必要でないため、これは報恩と名を改め衆生に多念を積ませる目的を持った自利行でないのかという問題に対し、報恩念仏は大悲行であるといった回答を示している。ここに明かされているのは、報恩念仏の意義が大悲行にあるということであり、仏のみならず、度衆生心に基づく衆生の報恩念仏もまた、仏化を助揚するとして大悲行の意義を有する旨が明かされている。あるいは、大悲行という意義をもって報恩を定義づける様子もうかがえる。「A」の記述に鑑みれば、「諸仏の称揚」、「衆生の稟行」は大悲行という意義を有した報恩念仏を指すことになるため、「南無阿弥陀仏の尊号」、「諸仏の称揚するところ」、「衆生の稟行する所」といった三つの記述の関係は、諸仏や衆生によつて称えられているところの名号を指すことが明確となる。つまり、諸仏も衆生も同じ報恩念仏であり、ともに称えるところの名号が大悲行としてはたらくとする点にその意義があるとするものである。こうした報恩念仏の意義の構造を語っているのが次の『浄土和讃随聞記』の記述である。

讚嘆門といふを天親菩薩は称名にしたまへり。宗家〔善導〕は称名の外に讚嘆供養を明したまへり。助業になる

なり。また報恩行に成るなり。自らの領解を和てあらはせば、読ものおのづから領解すべきならば報恩報徳といふ者なり。このころ『般舟讚』にあり。これ自行にも成るなり。然ば仏の済度の手伝をするなり。さればおのづから化他なり。

(『浄土和讃随聞記』四丁左)

天親は称名を讚嘆門と定めるが、善導は称名に別して讚嘆供養を明かしている。善導の意は讚嘆を助業に位置づけることにある。助業に位置づけられる讚嘆門としての称名は、正定業とは異なるため報恩行に位置づけられる。この称名は報恩行としてみずからの行となり、未信者の正定業に対する助業となる。そうすると、おのづから仏の済度の手伝いをする化他に位置づけられると述べている。

称名、及び讚嘆に対する天親と善導の位置づけの相違に着目し、五念門中の讚嘆門としての称名を五正行中の讚嘆供養に位置づけることで、正定業とは異なる報恩行としての称名念仏の位置づけが示されている。助業に位置づけられる報恩行としての称名念仏と五正行中の正定業としての称名念仏の関係については、一衆生の上の話であるか、他者との関係に語るものであるか当該文の上では明確でない。しかし、少なくとも報恩行としての称名念仏が未信者の正定業に対する助業になると示されていることは確かであり、前述したように、若霖は必定に入った後の称名念仏を報恩念仏に位置づけることから、その関係は獲信者の報恩念仏が未信者の正定業に対する助業になるといった、他者との関係の中に語られるものであることが明らかとなる。

結びに示される化他の義は、こうした助業と正定業の関係が前掲の『正信念仏偈文軌』の記述内容における報恩念仏の意義の構造を詳述するものであることを示すものである。つまり、大悲行といった報恩念仏の意義の構造は、天親・善導における五念門と五正行に見られる讚嘆及び称名の位置づけの相違に基づくものであり、獲信者の助業に位

置づけられる報恩念仏によって、称えられるところの名号が衆生界に遍満し未信者の金剛種となり正定業に至らしむるという関係にあるということである。

これらを総合して考えるに、「A」の記述は、諸仏と衆生の報恩念仏の上の名号に大悲行としてのはたらきがあるとして、そのはたらきをもって真実行と定義づけるものであることが明らかとなる。したがって、先学の指摘にある名号を真実行と定義づける記述とする見解は首肯されるが、同時にその名号は諸仏及び衆生の報恩念仏、延いては口称の上の名号を指すため、その位置づけは飽くまで称えものとしての名号であり、先学の指摘にある衆生が行ずる所に真実行たる名号を示す記述とする見解もまた首肯され得るであろう。しかし、ここで重要なのは、その真実行理解は大悲行といった化他、あるいは仏化の助揚にあるという点であり、詰まるところ若霖は、そうした意義を有する報恩念仏を真実行に位置づけるということである。そうした意味において、若霖のいう真実行は能称を抜きに語り得るものでなく、名号もまた、称えらえなければその意義を損なう構造にあると考えられる。

(二) 大行理解

ここでは、再び視点を変えて「A」の記述を検討したい。「A」は若霖が真実行を解釈する記述であり、真実行は『教行信証』「行文類」の主題である。「行文類」冒頭に「つつしんで往相の回向を案ずるに、大行あり、大信あり」(一、一五)と示されるように、真実行とは往相回向としての大行を指す。したがって、大行理解と「A」の解釈との関係を考える必要がある。なお、若霖における大行への言及はそれほど多くなく、「E」の記述に基づき、その大行理解は所行説の萌芽が見られるとする根拠になっている。『正信念仏偈開首』には、次のような記述が見られる。

大行大信は生仏兩句なり、何となれば、信行二法は仏の回向なるが故に衆生之を受くれば即ち衆生の行信なり。

〔真宗叢書〕四、七頁

大行・大信は生仏に通じるものであり、仏より回向される行信二法をうけたのならば衆生の行信であると述べている。大行・大信に約仏を語り、回向への言及や行信次第の記述も見られることから、法体大行の思想に近い立場を示すものであることがうかがえる。しかし、「信行二法は仏の回向」といった信行次第からもうかがえるように、その理解は称名の回向にあることが推測される。つまり、名号を称えものに限るといった立場である。あるいは、衆生の大行への言及は、『正信念仏偈文軌』の記述に見られる。

大宝海は即ち名号なり、念仏は即ち信心なり、名号の大行に非ざれば信心を引発するの法なし、故に先づ名号を出して以て所帰と為して、次に信心を説くなり、已に大信に入れば必ず大行を具す、大行常に大信の中に在りて発現す、故に偏へに信を挙ぐるに欠くるところなし。

〔真宗叢書〕四、三七頁

「正信偈」釈迦章「凡聖逆謗齊回入」(二、六一)の「回入」を釈す中で、『尊号真像銘文』及び「行文類」を引用して回入先を論じる箇所である。ここでは、「行文類」には「応帰選択大宝海念仏成仏」(二、四八)と行信が示されるのに対し、『尊号真像銘文』には「みな回心して真実信心海に帰入しぬれば」(二、六五二)と信のみが示される理由を述べている。大宝海は名号、念仏は信心、名号が大行でなければ信心を引発することはない。そのため、先ず名

号（大宝海）を出して所帰を示すのであり、名号（大宝海）・信心（念仏）と次第して説くのである。しかし、大信を獲れば必ず大行を具える。大行は常に大信の中にあつて発現する。したがつて、信をあげれば行を欠くことはないと思つてゐる。

名号・信心と次第して説くとの見解は、前掲の記述にも見られた行信次第に言及するものである。大宝海は名号であり、念仏成仏を信心であるとの記述は、やはり約仏としての名号大行を語るものと考えてよいであろう。しかし、大信を獲れば大行を具え、大行は常に大信の中にあつて発現するとの記述は、称えものとしての名号の位置づけを語る意にほかならない。そのことを裏づけるのは、次の記述である。

「本願名号」は報土を感じるの正定業なりと雖も、而も悠々の称仏は或は人天の因等となり、雑修自力の念仏は方便化土の因となる。其行業は乃ち唯一の南無阿弥陀仏なるも（無意なる法曲の悠々の念仏等も、又第十七願諸仏称揚より出づ、故に若し此願なくんば、衆生何によりて南無阿弥陀仏を聞くことを得んや）、而も其心各別なるがゆゑに、然れば其心に随うて大行も亦小善となる。其行を仏行にせんと欲すれば、須らく仏心を用ふべし（至心信樂）、仏心を用ひずして其行を行ずれば、報土の業因を成ぜず、眞実報土は己が心行を以て因と為すべからず、故に「至心信樂願為因」と云ふ。

（『眞宗叢書』四、二八・二九頁）

「正信偈」弥陀章「至心信樂願為因」（二、六〇）を釈す箇所である。「本願名号」は報土の業因を成ずる正定業であるが、悠々の称仏は人・天の因に、雑修自力の念仏は方便化土の因になる。行業は唯一つの南無阿弥陀仏であるが、心に準じて大行も小善となる、大行を仏行とするためには仏心を用いなければならず、仏心を用いずに大行を行じて

も報土の業因を成ずることはない」と述べている。

六字の南無阿弥陀仏を称える口称は同じであっても、大行は心に応じて小善にもなり報土の業因にもなり得る旨を明かしている。主題はみずからの心行、すなわち能信・能行を用いるべきでないとする点にある。仏心は信心の意であると考えられるが、いまは仏心と信心の関係が必ずしも明確でなく、若霖以前の諸師の見解に鑑みれば、仏心は仏性の意であることが予想される。その点については第三節に詳述したい。少なくとも、ここでは信心を抜きに名号を称えても報土の業因を成ずることはないことから、その主張は信なくして大行は正定業としての意義を欠き、称なくして大行は正定業としての成立を見ないとするものである。つまり、信のみならず称に言及するということがある。したがって、その大行理解は名号にあるものの、名号大行は称を抜きには語り得ない構造にあり、称えらえなければその意義を損なうといった構造にあることが明確となる。

(三) 正定業理解

大行理解を検討する中で、名号を口称の上に語り、また、正定業との関わりの中に大行を語る様子がうかがえた。ここでは、正定業理解を通してその真実行理解について検討を試みたい。『正信念仏偈文軌』には、次のような記述が見られる。

「正定業」とは、如来選定の業なり。是業を信受する者は必ず滅度に至るに定まるが故に。「業」とは即ち行業堂作の名なり。若は念、若は称、心口に動作するが故に業と云ふ。この行業は乃ち衆生の作す所の微より著に至る

の業に非ず、如来衆生に先ちて円成したまふ所の大行なり。

〔『真宗叢書』四、二八頁〕

「正信偈」弥陀章「本願名号正定業」(二、六〇)を釈す箇所である。正定業とは、信受する者が必ず滅度に至る身に定まる如来選定の業である。業とは行業営作の名であり、念や称といった心口に動作するので業という。この行業は衆生の三業にてがらを見るものでなく、如来が衆生に先立つて円成された大行であると述べている。

業の積名に注目したい。行業営作、心口の動作とある。一方、衆生の三業にてがらを見るものでないとし、如来が円成された大行であることを明示している。しかし、業の積名が心口の動作である以上、衆生にてがらを見ないとしても、衆生の三業上になければ業と名づけられないことは明白である。また、そのことは次の記述より裏づけられる。

大小自力の所作を以て報土の行業と為すべからず。たゞ本願の名号を以て其行と為すべし、是れ正定業の故に。余の不定の因に非ざるが故に。今按ずるに、法蔵菩薩の大願広業所得の仏徳は全く果号中に蘊蓄し、以て衆生入報の正定の業と為す、是故に諸仏は其具徳の号を称揚して衆生をして念称せしむ。之を念称する者は速かに報土の業因を成じ、念称せざる者は業を成ずること能はず。

〔『真宗叢書』四、二八頁〕

前掲の続きの記述である。自力の所作をもって報土の行業としてはならず、ただ本願の名号をもって報土の行業としなければならぬ。本願の名号は正定業であり、ほかの不定の因とは異なるためである。法蔵菩薩はみずからの大願、及び積むところの菩薩の功徳をそのまま名号中に具え、その名号を衆生入報の正定業とする。諸仏はその功徳を具えた名号を称揚して衆生に称名念仏させ、この名号を称える衆生は速やかに報土の業因を成じ、名号を称えない衆生は報土の業因を成ずるこ

とはないと述べている。

諸仏の称揚への言及は、諸仏の報恩念仏を指すと考えてよいであろう。いま、名号功德への言及は見られるものの、正定業の成立は名号を称えるか称えないかという点に語られることから、正しく衆生の三業上になければ業と名づけないとするその正定業理解を裏づける記述であることが知られる。こうした若森の正定業の理解がうかがえる記述を、『正信念仏偈聞書』よりいま一度確認しておきたい。

心の中にあら嬉しやと思ひて口に南無阿弥陀仏と称ふる称名に非れば浄土正因の正定業とはいはれぬなり：（中略）：口に南無阿弥陀仏と称る念仏の言ばは異ならねども、獲信の人の称名と不信の人の称名とは根元の心が異ふて居る：（中略）：信心決定の正気になして玉はるに依て、念々に称ふる称名はみな浄土往生の正定業となる。

（『正信念仏偈聞書』上、二四丁左―二五丁左）

「正信偈」弥陀章「本願名号正定業」（二、六〇）を釈す箇所である。口に称える六字は同じであっても、獲信の人と不信の人との称名は心が異なっており、歓喜の心をもって称える称名でなければ、正定業とはいえない。獲信の人の称名は、信に基づく称名であるから正定業になるのであると述べている。

前掲の『正信念仏偈文軌』同様、称の上に正定業の成立を見ていることがうかがえる。しかし、いまは獲信と不信の人の称名の差異に焦点を当てるものである。同じ六字を口にする称名念仏であっても、獲信と不信の人とは心が異なるとして、歓喜の心、すなわち信心に基づく称名でなければ浄土往生の正因となる正定業とはいえないとの旨を明かしている。

これらのことから、若霖は名号を大行とし、大行は衆生に先立って阿弥陀仏が円成された正定業であると示すものの、その実態は信心に基づく称名といった衆生の三業上の位置づけにあることが明らかとなる。つまり、若霖の理解する真実行とは、称を抜きには語り得ない名号大行をいうものであり、衆生の三業上に称えらえなければその意義を損なうといった正定業にあると同時に、未信者に信心を生ぜしめるといった大悲行としての意義を有する報恩念仏にあると考えられるのである。

第四項 名号理解の検討

(一) 法体と名号の関係

前項において、名号は大行としての位置づけにあるものの、その大行理解は称を抜きには語り得ない構造にあるため、その位置づけは称えものにあると考えられることを述べた。ここではそうした若霖の名号理解について詳しく論じていきたい。はじめに、第二項に述べたように、「③能称を俟つことなく成就の行体を法体に見る」及び「⑥衆生の業成は法体の徳に語る」との主張の文拠、すなわち若霖に所行説の萌芽が見られるとする評価の文証に該当する「F」の記述を検討する。

衆生は業を成ぜずと雖も、法体は本より自ら其徳を具す、故に「行巻」に云く「名を称するに、よく衆生は一切の無明を破し、よく衆生は一切の志願を満てたまふ。称名はすなはちこれ最勝真妙の正業（たゞ名と言はゞ称念

を兼ねず、名中自ら此不思議行業を具す、然りと雖も其業用は唯法体に蘊在す、而も衆生称念せずんば己が業を成ぜざるが故に)なり。正業はすなはちこれ念(信念) 仏(仏号)なり。念仏(他の仏号を念ずるに非ず)はすなはちこれ南無阿弥陀仏なり。南無(信念) 阿弥陀仏はすなはちこれ正念なり」と。(『真宗叢書』四、二八頁)

「正信偈」弥陀章「本願名号正定業」(二、六〇)を積す箇所である。衆生が業を成じなくても、法体はもとより徳を具えている。そのため、「行文類」には、称名破満積が設けられている。「称名はすなはちこれ最勝真妙の正業」(二、一九)とは、ただ名号といつては称念を兼ねない。名号中に往生浄土の行業を具え、その行業のはたらきは法体の中にある。しかし、衆生が称念しなければ衆生の上に破満のはたらきはあらわれない。「正業はすなはちこれ念仏」(二、一九)とは、「念」は信念、「仏」は仏号、つまり名号を指す。「念仏」は他仏の名号を称するものでない。「南無阿弥陀仏」とは、「南無」は信念、「阿弥陀仏」は正念であると述べている。

法体はもとより徳を具えており、破満のはたらきを有しているとある。法体が具える徳とは、法蔵菩薩の大願及び積むところの菩薩の功德を指す。それは、往生浄土の徳、破満の徳であるから、法体が破満のはたらきを有するとする見解に一致する。一方、称名破満積を引き、私積を施す中で、名号中に行業を語り、法体に破満を示し、衆生が称念しなければ業を成ずることはないとある。これは、称名破満積の意義に言及するものであり、また、その意義を称に見出すものにはかならない。つまり、いまいわんとするところは、破満のはたらきは法体にあるものの、名号を称えなければ衆生は破満に至らないとするものである。これより、名号と法体の位置づけに異なりのあることが推測される。また、「念仏」に他仏との関係を示し、相対的に捉えているといった点には注意が必要である。「念仏はすなはちこれ南無阿弥陀仏なり」(二、一九)の記述をもって、他仏でなく南無阿弥陀仏であるとする意であることがうかがえるため、その法体理解は、称を離れたもの

でないことが推測される。そうした法体の意義について述べているのが、次の『正信念仏偈文軌』の記述である。

所引の願文は兩句に証を成ず。一に因果の法体は仏願の所成なることを証す。二に因を成じ果に至るは並びに誓願力にして、己が能に非ざることを証す。

〔真宗叢書〕四、六〇頁

「正信偈」曇鸞章「報土因果願誓願」(二、六三三)を釈す箇所である。『往生論註』三願的証では、第十八願文と第十一願文を引いて因果を証している。その証には二義あり、一つは因果の法体が仏願によって成立していることを、いま一つは衆生が因を成じ果に至るそのはたらきは誓願力によるものであり衆生の行業にてがらを見るものでないことを証していると述べている。

これより、前掲のもとより徳を具える法体の意義が衆生往生の因果にあることが明らかとなる。因果の法体は仏の誓願力であり、その誓願力は成因至果のはたらきにあるということである。一方、ここでの主題は、衆生の行業にてがらを見ないとする点にある。しかし、これは裏を返せば、衆生の行業上の事態であることを表すものであり、衆生往生の因も果も、仏の誓願力によって成されるものであるものの、名号を称えなければ衆生は因を成じ果に至らないとするものである。こうした若霖の立場は、次の記述にもうかがわれる。

上の句は因果の法体は今日の衆生の所作に非ず(五因五果)、是れ誓願已に會て成就する所なりと明すなり。

〔真宗叢書〕四、六一頁

上の句「本願名号正定業」は、因果の法体が今日の衆生の所作によって成就するのではなく、既に誓願において成就している旨を明かすものであると述べている。

前掲の因果の法体に対する理解を補充するものである。その文意は、前掲の「仏願の所成なることを証す」及び「己が能に非ざることを証す」に一致する。これより、若霖が因果の法体の成立を誓願の成就に見出すこと、及び因果の法体のはたらき、すなわち衆生を往生浄土に至らせる因果における衆生の上での成立をその行業上に見出すことが明白になる。

因果の法体の成立を誓願の成就に見出し、その内実が衆生を往生浄土に至らせるといった因果にあるとする点は、その行信論を所行説と捉える視点に一致する。しかし、因果の法体は名号を称えなければ衆生の上にその成立を見ないとする点は、その行信論を能行説と捉える視点に一致する。したがって、因果の法体が示す内容は、破満のはたらきにあるということである。そして、「己が能に非ざることを証す」や「今日の衆生の所作に非ず」といった記述は、衆生の行業に破満のはたらきを見出すものでないとの意を明瞭にするものである。しかし、称を抜きには破満のはたらきを衆生の上に語り得えないという構造にあるため、名号の位置づけが称えものにあることは明白である。したがって、法体と名号は、法体は成因至果という破満のはたらき、名号はそのはたらきを衆生の上に成立させるべく称えものとして成就しているとする関係にあることが明らかとなる。つまり、法体と名号の位置づけの異なりは、因果のはたらきと称えものといった点にあると考えられ、法体は仏辺、名号は機辺という相違が見出される。また、若霖に対する所行説の萌芽が見られるといった評価は、こうした法体の位置づけを明確に打ち出した点にあると考えられるであろう。

(二) 音声としての名号

これまで論じてきたように、若霖が理解するところの名号は、大悲行という意義を有するものであり、因果の法体としての破満のはたらきを衆生の上に成立させるべく称えものとして成就しているとする位置づけにある。それはまた、正定業であると同時に、諸仏や衆生の報恩念仏でもあり、称えられなければ大悲行としての意義を損なうといった構造にある。ここでは、そうした若霖の名号理解について、聞きものとしての視点より改めて確認してみたい。『正信念仏偈文軌』には、次のような記述が見られる。

釈尊発遣の教、知識勧誘の語に由つて弥陀嘉号を聞く時に、名号即ち如来の至心なるが故に一切衆生の心中に入つて無上の信心を開発す。

（『真宗叢書』四、三五頁）

「正信偈」釈迦章「能發一念喜愛心」（二、六一）を釈す箇所である。釈尊の教と知識の語によつて弥陀の嘉号を聞く時、如来の至心である名号が一切衆生の心中に入つて無上の信心を開発すると述べている。

釈尊における報恩念仏の文脈と考えてよいであろう。釈尊発遣の教は「諸仏の称揚」、知識勧誘の語は「衆生の稟行」を指すものと考えられる。つまり、報恩念仏によつて称えられるところの名号を聞き信心を生ずるとの意である。そこで問題になるのは、「名号を聞く」という事態に対する若霖の理解である。『浄土和讃隨聞記』には、次のような記述が見られる。

「信心まことにうるひとは」とは、「信心」は法蔵と現じて遍満真如の理を悟り、一切みな果なりと誓心は疑なき

信心なり。これは因の方なり。さて、正覚成就のとき、一切衆生の性乃至草木国土みな成仏と見たまふに少しも疑ひなし。これ弥陀、果の信心なり。これをやはり智慧ととる。これ信心の智慧なり。この智慧をうるには名号より得らるゝなり。法界遍信を六字につゝみて南無阿弥陀仏なり。それを衆生の耳根より遍しめ第八識をさまれば往生成仏に疑心あることなし。

〔浄土和讃隨聞記〕一一丁左・一二丁右

『浄土和讃』『冠頭讃』『弥陀の名号となへつゝ信心まことにうるひとは 憶念の心つねにして 仏恩報ずるおもひあり』(二、三三〇)の「信心まことにうるひとは」を釈す箇所である。「信心」には、法蔵菩薩の因と阿弥陀仏の果といった二義がある。智慧の信心は果であり、衆生はこの智慧を名号より得る。南無阿弥陀仏の六字を耳根より聞き、第八の阿頼耶識におさまれば無有疑心であると述べている。

信心に因果の二義を示すその意図は的確に捕捉できないが、第一義の信心は、「遍満真如の理」や「一切みな果なり」といった記述に鑑みれば、本有の仏性を指すようにも思われる。しかし、いまの主題は第二義に示される法界に遍満する六字の名号を耳にし、その名号が心中におさまることと信心を生ずるとする点にあると考えられるため、「名号を聞く」という事態に対する若霖の理解は、音声としての名号を実際に耳にするとという事態にあることが推測される。あるいは、次のような記述が見られる。

「誓願不思議」等とは、この賛は意得易し。先ず、弥陀出纏真如に住して一切衆生皆成仏に成たり。その弥陀は法性法身なり。その万徳を南無阿弥陀仏の名にして智慧を名に納め、それを此界は耳根なれば、耳に入れて心性のうちをさめさせたまへば、我が修行は一つもいらす、弥陀の功得て凡夫浄土に生ず。これを「誓願不思議」

等といふ。

(『浄土和讃随聞記』一三丁左)

『浄土和讃』「冠頭讃」「誓願不思議をういたがひて 御名を称する往生は 宮殿のうちに五百歳 むなくすぐとぞときたまふ」(二、三三〇)の「仏恩報ずるおもひあり」を積す箇所である。弥陀は真如に住し、法性法身として一切衆生の成仏を成じている。その万徳を六字の名号とし、衆生の耳より心性におさめるのであるから、衆生の立場よりすれば修行は一つも必要なく、その弥陀の功德によって浄土に生ずるのである。これを誓願不思議というと述べている。

衆生の微作をもちからない名号による往生浄土の義を明かしている。しかし、ここでも六字の南無阿弥陀仏は耳根より入りて衆生の心性におさまるとあることから、若霖が聞きものとしての名号を音声としての名号に見出していたことは明白である。また、その立場はこれまでに論じてきた称えものとしての名号との位置づけに矛盾するものでなく、聞きものとしての音声の名号に大悲行としての意義を見出すため、その名号理解が称えられなければ大悲行としての意義を損なうといった構造にあることが知られるのである。

第五項 まとめ

本節では、若霖の行信論について、先学の指摘を踏まえるかたちで真実行に対する理解や名号に対する理解よりその行信論について考察を行った。これまでの考察をまとめると次のようになる。

先学の見解は、同じ記述に対する解釈が異なるなどして一定しないため、その行信理解を論ずるにあたっては、そ

れまでとは異なる視点から検討する必要があると考えられた。

そこで、これまで衆生と名号の関係として検討されてきた真実行の理解に対し、諸仏の称揚という観点より検討を試みたところ、その位置づけは報恩念仏にあり、その意義は大悲行にあることが明らかとなった。若霖の立場は、衆生の称名念仏に諸仏の称揚と同じ位置づけを見出し、また、同じ意義を見出すものである。その根底には、報恩念仏に正定業とは異なる助業としての意義を見出すといった、五念門と五正行の関係における讚嘆及び称名の位置づけの相違への着目がある。つまり、真実行とは、報恩念仏として称えられ大悲行としてはたらくところの名号を指すということである。そして、真実行としての名号をもって大行と定めていることが知られた。一方、その名号は称えられなければ正定業としての成立を見ず、また、大悲行としての意義を損なうといった理解が示されることから、その行信論は名号を称えものに限るといった、いわゆる能行説の立場にあることが推測される。

こうした名号を称えものに限るという立場は、名号と法体の関係を別して捉えるものであり、その関係は「行文類」称名破満積の解釈よりうかがわれた。具体的には、法体は成因至果という破満のはたらき、名号はそのはたらきを衆生の上に成立させるべきものといった関係である。つまり、法体は因果の道理、名号は称えものという位置づけである。破満のはたらきを法体に語る点は首肯され得るが、名号は口称の上に出なければ破満に至らないとする点はその行信論がいわゆる能行説の立場にあるとする見解を補充するものである。このことから、法体大行の思想は若霖の上にもまだ明確にあらわれていないと考えられる。あるいは、聞きものとしての名号の位置づけについて検討を試みたところ、音声としての名号にその位置づけを見出すことから、その理解は、聞きものとしての音声の名号に大悲行としての意義を見出すことで、名号は称えられなければ大悲行としての意義を損なうといった構造にあることが明らかとなった。

以上のことから、若霖の行信論は、名号を称えものとして成就しているとするいわゆる能行説の立場にあることが

明確となる。その背景には、因果の法体としての破満のはたらきが称を通さなければ衆生の上に成立し得ないとする理解があることもさることながら、大悲行としての意義が音声の名号に語られる点があるように思われる。つまり、往因としての名号の位置づけに、法体でなく機受に語られる称と聞の二義があるということであり、殊に聞については音声の名号をもって語られることから、その行信論がいわゆる能行説の立場をとる要因は、その往因理解にあることが予想される。

第三節 若霖の往因理解

第一項 問題の所在

前節では、若霖の行信論がいわゆる能行説の立場にあることを確認した。具体的には、名号は称えものとして成就しているとの理解する立場である。一方、その中で、名号を称えなければ破満のはたらきが衆生の上に成立しない、あるいは音声の名号を耳にすることで信心を生ずるといった、名号の位置づけに対する一つの立場が見られた。本節は、こうした名号に対する二つの立場の関係、延いてはその相違について往因理解という視点から考察するものである。

若霖の往因論は、牡丹の譬えをもって浄土門の往因と聖道門の修道との相違を明かすその他力理解に顕著である。若霖の他力理解は、弥陀遍滿仏性説の淵源と評される一方で、その理解は今日より見れば不徹底であり議すべき点が残ると評されている³³。したがって、若霖の往因理解には何らかの不十分さがあり、その不十分さにその行信論がいわゆる能行説の立場をとる要因が含まれていると考えられる。

そこで本節では、先ず、若霖の往因理解の基本的立場を行信両一念理解より確認する。次に、その往因理解の構造を他力理解より検討する。最後に、往因理解における称名の意義を検討することでその背景について推察する。これらの考察によつて、その行信論がいわゆる能行説の立場をとる要因の一端が明らかになると考える。

第二項 往因理解の基本的立場

(一) 行信両一念の関係

はじめに、若霖の往因理解の基本的立場について、行信両一念理解より確認したい。『正信念仏偈文軌』には、次のような記述が見られる。

問ふ、祖師は此「乃至一念」を以て信と為し、經末の「乃至一念」を行と為す。初後の經文に何の差別あつて信を行を分つや。答ふ、卷首の一念を信とするは『如来会』に拠つて断ず。文にたゞ「能發一念淨信」と説きて称名に涉らざるが故なり。而して此中に亦行なきに非ず。行に由つて信を發し、信の中に行を具するが故に、經末の一念を行とするは彼疑惑胎生の人は一念に無上の功德を具することを知らず。…(中略)…仏この見を対治せんが為の故に、一声の行体に就いて具足無上大利と説く。この故に行と云ふなり。文中に「歡喜踊躍」と云ふ、此れ亦信相を説く。無信の一声に豈に大利を具せんや。然れば此行は單行と為すに非ず、亦是れ信發所得の行なり。特に行に従へて説く、故に爾か云ふのみ。亦是れ上の一念(願成文処)所獲の行徳を説きて、不退に住するの由

を知らしむるなり。…(中略)…問ふ、信心は刹那に発得して業事成弁す、何ぞ乃至と云ふや、信にまた十信乃至一信ありや。答ふ、之れあり。初発の信の一声を終るの頃は一信なり。〔真宗叢書〕四、三五・三六頁)

「正信偈」釈迦章「能発一念喜愛心」(二、六一)の「一念」を釈す中で、問答を設ける箇所である。先ず、本願成就文を信一念とし、弥勒付属の文を行一念とするその理由を尋ねている。本願成就文を信一念とするのは、『如来会』に「能発一念淨信」(一、三二二)と、称名に及ばない旨が説かれていることに依る。しかし、信一念に行がないわけではない。行によつて信を發し、信中に行を具えるため、弥勒付属の文を行一念とする。また、仏は一声に無上功德を具えることを知らない信罪福心の行者のために、一声の行体の上に無上大利を具足すると説く。そのため、弥勒付属の文を行一念とするのである。加えて、弥勒付属の文には「歡喜踊躍」と信相が説かれてある。無信の一声に大利を具えるはずがない。行一念は単行でなく、信中の行である。弥勒付属の文は、行に信を從えて説くためそのような説示になるのである。あるいは、本願成就文の一念に獲る行を説くことで不退転に至る由縁を示すのであると回答している。また、刹那に信心を發得して業事成辨するのであれば、なぜ「乃至」というのか、信に十信から一信といった幅があるのかと尋ね、幅はあるとして、所發の信の一声を終える頃が一信であると一信の範囲について回答している。

先ず、信一念中の行への言及がうかがえる。信一念は称名に涉らないとするも、行によつて信を發し、信中に行を具えたとある。これは行一念を信一念に獲る行徳とするものであり、信一念の称名を認める立場と考えられる。次に、行理解の一端がうかがえる。行一念は無信単称を簡ぶものとして、弥勒付属の文は信を具えた行を説くとある。これは口称を前提に行を語るものであり、行は衆生の三業上に語るとする立場のあらわれである。最後に、信一念の範囲

の提示がうかがえる。二つ目の問答では、行に同じく信にも一信から十信があるとして、「初発の信の一声を終るの頃」とある。これは信一念の範囲に行一念を含むものと考えられる。

これらのことから、若霖は口称を前提に、両一念は行徳として行一念を含む信一念、信一念を具えた行一念といった具合に、行信の主従の相違から両一念の説示が分かれると理解することが明らかとなる。こうした理解は、『正信念仏偈聞書』の記述からもうかがえるところである。

一切衆生のために無量の行願を發し、衆生が一度我が名を称る則んば舌頭に無量の功德を称ふると均しく成就して、恃む衆生は何の身労働もなく、ただ一念帰命の言下に正定不退の益に預かり、命了らば、大善根成就円満の行者として吾が宝国へ往詣なさしめん。

（『正信念仏偈聞書』上、二四丁右）

「正信偈」弥陀章「本願名号正定業」（二、六〇）を釈す箇所である。阿弥陀仏は一切衆生のために無量の願行を發し、衆生は阿弥陀仏の名を称えれば舌頭に無量の功德を称えることに等しく成就する。たのむ衆生は何の苦労働もなく、ただ一念帰命の言下に正定聚に住し、命終るその時に浄土に往生すると述べている。

舌を動かし名号を称えることで往因を決定するとある。口称の上に往因の決定を見ることは明白である。「一念帰命の言下」といった表現も、信でなく行を意味しており、信一念を具えた行一念とする立場を示すものと思われる。あるいは、『正信念仏偈開首』には次のような記述が見られる。

一心とは帰命の一心なり、正念とは帰命の一心に即ち仏名を念ず。爾時を直来と云ふ。即ち背後左右を顧みず、

念に乗じて本願の白道に入るなり。已に白道に入れば退隨あることなし、此れ正信を獲るの相なり。「念仏」とは初刹那に正しく仏名を念ずるが如く、後念相續してかの尊号を念ず。…（中略）…正信を獲る者にして始めて此慶喜報恩の行あるなり。

『正信念仏偈開首』九頁

題号の「正信」を釈す中で、みずから発起する信でないとした上で『觀經疏』『散善義』『二河譬』『西の岸の上』に人ありて喚ばひていはく、なんぢ一心正念にしてただちに來れ。われよくなんぢを護らん（一、七七〇）を引用する箇所である。「一心」は歸命の一心、「正念」は信の上の口称であり、その時を「直來」という。背後左右を顧みることなく口称に乗じて白道に入れば疑怯退心することはない、これが正信を獲るすがたである。題号の「念仏」とは、初刹那に仏名を称えるように後念相續して名号を称える念仏をいう。正信を獲る者にしてはじめて慶喜報恩の行が成立するのであると述べている。

先学によつて信行同時・信前行後といった二つ立場がうかがえると評される記述である^{3,4}。初刹那の念仏と後念相續の念仏といった二種の念仏への言及が見られることに依るものと思われる。後念相續に「尊号を念ず」との表現が用いられることから、「念ず」という表現は口称、特に信を具えた称名を意味すると考えられる。したがって、「歸命の一心に仏名を念ず」といった表現は、信を具えた称名を意味するものであり、本願の白道に入るのはそうした称名に乗じてのこと、すなわち行信両一念の後とすることがうかがえる。ここにその行信論がいわゆる能行説の立場をとる構造の一端が見出されよう。つまり、若霖の往因理解の基本的立場は、信心・称名の相成・相即にあるということであり、こうした立場は西吟や知空をうけるものと考えられる。

(二) 慶喜としての行一念

続いて、若霖が信一念に認める行徳としての行一念をどのように理解しているかについて考察したい。『浄土和讃随聞記』には、次のような記述が見られる。

「一念慶喜」とは…(中略)…すなわち願成就の文の「聞其名号信心歡喜」なり。さて、信樂のよろこびあり。大経の下巻の末に一念の人を「則是具足無上功德」と説てあり。初口には「乃至一念至心回向」とあれば、すれは末へに称た上には功德になるといふなり。初口の文は功德のしようが説て無し。これ信がをもてに有る故なり。乃至一念といふとき、南無阿弥陀仏が心の中へうかみたるをいふ。一念よりは報謝なり。その心にすはりたるが信の一念なり。これ相離ぬ処なり。名号のうかみたるが信心、その心名号なり。信樂の慶喜するべしと云々。

(『浄土和讃随聞記』、七六丁左・七七丁右)

『浄土和讃』「讚弥陀偈讚」「若不生者のちかひゆへ 信樂まことにときいたり 一念慶喜するひとは 往生かならずさだまりぬ」(二、三四八)の「一念慶喜」を釈す箇所である。「一念慶喜」は本願成就文の「聞其名号信心歡喜」(一、四三三)の意であり、信樂のよろこびを明かすものである。『大経』流通分の弥勒付属には一念の人について「この人は大利を得とす。すなはちこれ無上の功德を具足するなり」(一、六九)と説いており、本願成就文には「乃至一念せん。至心に回向したまへり」(一、四三三)とある。これは、称えた上には功德になるとの意を示すものである。本願成就文には功德の有り様が説かれていないが、それは信が表にあるからであり、「乃至一念」は六字の南無阿弥陀仏

が心中にきざすところを言うのである。「一念」以降は報謝である。その心に落ちつくことを信一念という。信行は相離れないものであり、名号が心中にきざすところが信心、その心は名号である。信樂の歡喜を知るがよいと述べている。

一念慶喜の一念は本願成就文の意であるとして、弥勒付属の一念との関係に言及する様子がうかがえる。先ず、本願成就文より信樂によるこびがあることを示し、弥勒付属の文に対照させて、称えた上には功德になるとしている。これは裏を返せば、称えなければ衆生の功德にはならないとする立場を示すものである。次に、信が表にあるため本願成就文には功德の有り様が説かれていないとある。これは前述の行信の主従の相違から兩一念の立場が分かれるとする理解に基づくものである。乃至一念は名号が心中にきざすところをいうとは、法体名号としての位置づけを述べるものでなく、信に行を従えて説くといった立場に基づくものであり、行徳としての行一念を指すと考えるべきであろう。結びの「信樂の慶喜しるべし」の記述は、そうした行徳としての行一念を慶喜に位置づけるものである。ここに若霖が信一念に認める行徳としての行一念の位置づけが本願成就文の「歡喜」にあることが明らかとなる。このことは、前掲の記述が「正信偈」「能發一念喜愛心」を釈す箇所であることからもうかがえるところである。こうした信樂のよろこびとして行一念を語る姿勢は、『正信念仏偈聞書』にうかがうことができる。

「念」とは行者、南無阿弥陀仏と称る宗門の心を聞きて、また自身にもその名号を南無阿弥陀仏と称るが肝要なり。この故に『大經』に「聞其名号信心歡喜」と説て、この念仏の信を聞て南無阿弥陀仏と一念の信心の定まる時、往生また定まるなり。如来の光明に催されて我れ不知南無阿弥陀仏と称へ慶ぶ心の中に正信のある故なり。または自然と称る意なり。

（『正信念仏偈聞書』上、二丁右）

題号「正信念仏偈」の「念」を積す箇所である。「念」とは行者が名号を称える宗門の心を聞くことであるから、自身の上にその名号を称えることが肝要である。念仏の信を聞き、南無阿弥陀仏の一念の信心が定まれば、往生もまた定まるのである。阿弥陀仏の光明に催されて、知らずしらず名号を称え慶ぶ心の中に正信があるためである。「念」とは自然に称えるとの意であると述べている。

冒頭の記述は、念仏往生の教えを聞き、教えの通りに念仏を称えることが肝要であるとする意を述べるものである。「念仏の信」を聞くとは「南無阿弥陀仏と称る宗門の心」を聞くの意であり、「南無阿弥陀仏と一念の信心の定まる時」とは「自身にもその名号を南無阿弥陀仏と称る」とする肝要を指すものと思われる。つまり、行信両一念の一致であり、そのことは、「一念の信心の定まる時、往生また定まるなり」と信一念における往因の決定に言及し、「称へ慶ぶ心の中に正信のある故なり」と往因が決定する根拠に行一念を述べることから明白である。また、ここに信樂のよろこびとして行一念を語るその姿勢がうかがえ、口称を抜きに信一念を捉えるものでないとするその立場が明確になる。あるいは、次のような『正信念仏偈聞書』の記述も見られる。

慶喜することは、一念の信心を得て身語意の三業に愜ふたることを慶喜するなり。「相応」といふは、念仏往生の法に能く我が心に愜ふを以て「相応」といふなり。
 (『正信念仏偈聞書』下、三四丁右)

「正信偈」善導章「慶喜一念相応後」(二、六三)を積す箇所である。「慶喜」とは一念の信心を得て身口意の三業にかなうことを慶喜するのであり、「相応」とは念仏往生の法に衆生心がかなうことをいうと述べている。

これは裏を返せば、身口意の三業にかなわなければ慶喜はないとする意である。慶喜がないということは、念仏往生の法にかなう衆生心がないということになり、相応が成立し得ないこととなる。ここに信樂のよろこびとして行一念を語るその意義が明らかになる。つまり、その意義は往生法と衆生心の相応にあるということであり、こうした行一念としての口称を慶喜に位置づける点に、その行信論がいわゆる能行説の立場をとる構造の一端が見出されるのである。

(三) 衆生心との関係

若森は本願成就文の「信心歡喜」(一、四三)や『浄土和讃』『讚弥陀偈讚』の「一念慶喜」(二、三四八)、あるいは「正信偈」善導章の「慶喜一念」(二、六三)に見られる信心と歡喜、あるいは一念と慶喜の関係を行信両一念の關係と理解し、両一念の一致に往生法と衆生心の相応を見出している。そこで問題になるのは、衆生心の位置づけである。『正信念仏偈文軌』には、次のような記述が見られる。

「慶喜一念」とは、「信卷」に曰く「願成就」の一念は…(中略)…すなはちこれ大慶喜心なり…(中略)…金剛心なり」と。『文類聚鈔』に曰く「真実の淨信(信忍)を獲れば、大慶喜心(喜忍)を得るなり」と。「大慶喜心を得る」とは『経』に曰く「智慧あきらかに達り(悟忍)、功德殊勝なることを得べし」と。「相応」とは、謂く仏心と混合不二なり。…(中略)…受くる時の一念即ち慶喜心、慶喜心は即ち仏心と相応する時なり。秤の低昂の同時なるが如し。ただ説くに次第あるのみ。…(中略)…一念仏心に相応するは即ち本覺の理に相応するな

り。

『真宗叢書』四、七四・七五頁)

「正信偈」善導章「慶喜一念相應後」(二、六三)を釈す箇所である。前掲の『正信念仏偈聞書』に比して詳述されていることがうかがえる。「慶喜一念」は「信文類」(二、九五)や『浄土文類聚鈔』(二、二六四)に示される通りであり、それは『大経』(一、五四)の経文に基づくものである。「相應」とは仏心と不二になるということであり、仏心と相應する時が一念の慶喜心である。秤の上下が同時であるように、両者の関係は同時であり、ただ説示に慶喜・一念という次第があるのみである。また、仏心に相應するとは、本覚の理に相應することをいうと述べている。

「信文類」信一念釈の一念転釈を引用することから、「慶喜一念」を信一念と捉える様子がうかがえる。しかし、これは信に行を従えて説くとする立場に基づく信一念を指すと考えるべきである。ここでは、仏心、延いては本覚の理との相應が示されるが、何との相應かについては言及がない。前掲の『正信念仏偈聞書』の記述に照らし合わせると、仏心や本覚の理は「念仏往生の法」を指すものであり、いまは衆生心との相應と考えるべきである。つまり、慶喜心は仏心と衆生心が相應する時にあるということである。慶喜心が行信両一念の一致を指すことは言を俟たない。秤の譬えは、行信両一念は同時であり、行信の主従の相違から両一念の説示が分かれるとする立場を示すものである。したがって、いまは行信両一念の成立をもって衆生心が仏心、延いては本覚の理に相應する旨を明かすものと考えられる。あるいは、次のような記述が見られる。

五行如何が一心念仏なる、謂く、五念と云ふが故に並びに一心念仏なり。身業礼の時に如来の正徧知衆生の心中に動発して彼国に生ずるの意を作さしむるが故に一心なり。此礼拝は即ち帰命にして、帰命は是れ南無なり。何

仏に南無する、阿弥陀仏に南無したてまつるなり。能帰の至誠は所帰の仏体より発す。故に念仏なり。

〔真宗叢書〕四、五四頁)

「正信偈」天親章「為度群生彰一心」(二、六二)を釈す中に問答を設け、一心をもって群生を度するのであれば、なぜ天親は「五念門を修して行成就しぬれば、畢竟じて安樂国土に生ず」(一、四三五)と述べるのかと問い、一類の機を引くと回答した後の記述である。五念門は一心であるとしてその関係に言及している。礼拝する時に如来の正遍知が衆生の心中にはたらき得生の想をなさしむるため一心である。礼拝は帰命であり、帰命は南無である。他仏でなく阿弥陀仏に南無するのであり、衆生の至誠は阿弥陀仏の仏体よりおこるから念仏というたと述べている。

他仏でなく阿弥陀仏に帰命する時、衆生心中に阿弥陀仏の正遍知がはたらくとある。他仏でなく阿弥陀仏に帰命するという記述は、六字名号を指すものである。衆生心中に阿弥陀仏の正遍知がはたらくとは、衆生心と仏心、延いては本覚の理との相応を指すものと思われる。つまり、行信両一念の成立である。そして留意すべきは、所帰の仏体より能帰の至誠を生ずるとする記述である。これは西吟・知空に見られた仏体重視の傾向に準ずるものと思われる。能帰の至誠は行徳として行一念を含む信一念を指すと考えてよいであろう。つまり、行信両一念は衆生心中に入る仏体より生ずるとする意である。したがって、衆生心と仏心の相応とは、そうした仏体との関わりを持つ衆生心と仏心の相応ということになり、ここにいくつかの問題が提起されることとなる。

第三項 往因理解の構造

(一) 性他力修他力

所歸の仏体より行徳として行一念を含む信一念を生ずるとする見解は、衆生心と仏心の相応における衆生心に仏体との関わりがあることを示唆するものである。そうすると、衆生心と仏体の関係、あるいは衆生心を通じた仏体と仏心の関係といった問題が提起されることとなる。ここでは、若霖独自の他力理解となる性他力修他力説よりそうした問題についてうかがっていきたい。性他力修他力説は、『正信念仏偈開首』の実相身・為物身に対する若霖独自の釈義より見出されるものである。先ず、性他力に対する理解より確認する。

其実相身とは、一切衆生の心性なり。弥陀一仏を以て法界実相の総体と為すときは、一切衆生の心性即ち弥陀実相の徧する所なり。たゞ衆生自ら局りて己が心性と為し、弥陀と同体無差なることを知らざるのみ。而して其徧する所の体は、常恒に衆生心性の中に薰発するときは、己が心性即ち弥陀の制する所、之を性の他力と謂ふ。

〔真宗叢書〕四、二頁

実相身とは一切衆生の心性である。阿弥陀仏を法界実相の総体とするときは、一切衆生の心性が弥陀実相の徧満するところである。ただ衆生はその心性をみずからの心性と誤解し、弥陀と同体無差であることを知らないのである。しかし、そうして徧満するところの弥陀実相は、つねに衆生の心性のうちより薰発するのであり、それが果たされればその心性が弥陀の制するところとなる。これを性の他力という述べている。

弥陀法界身をもって実相身、延いては性他力を理解することが知られる。また、性他力は本有の仏性の位置づけに

あることが推察される³³³。これより、法界身と仏性の関係をうかがうことができる。次に、修他力に対する理解を確認したい。

其為物身とは、如来法身、衆生の心性に遍すれば、弥陀の実相と自体無差なり。但し衆生無始の区局、違他順自の力すぐれて、融会して其一如に帰するに縁なし。然るに法蔵菩薩、昔、独り衆生の性中より起りて無上の誓願を發し、独勤し、独修して一法界大總相の体を証顯して阿弥陀仏を成ず。其法界の性に即して無礙の光明身を示現す。この身偏へに衆生の為にす、故に為物と曰ふ。何を以ての故に、此身を以て名中に摂して、是名を信受する者をして、名に即するの光明、無明を照破し、速やかに一如に帰せしむるが故に、身は即ち光明なり智慧なり、此光と慧とは即ち是れ名なり。此名成ずるは、即ち一切衆生が無明を破りて仏果に至るの法を成ずるなり。之を修の他力と謂ふ。

〔真宗叢書〕四、二頁

為物身とは、如来の法身が衆生の心性に遍満すれば、衆生の心性と弥陀の実相は自体無差であるが、衆生は自力に執着するため実相に融会することがかなわないため、法蔵菩薩として衆生の心性のうちよりおこり誓願を發し、阿弥陀仏として正覚を成ずることをいう。その發起も成就も衆生のためであるから為物という。衆生のためにその身を名に摂め、その名を信受する者を速やかに実相に融会せしむため、身は光明・智慧であり、光明と智慧を名とするのである。名を成ずるとは、一切衆生の無明を破し仏果に至らしむる法を成ずるのであり、これを修の他力という述べている。

破満のはたらきたる名号をもって修他力を理解することが知られる。衆生の心性より法蔵菩薩がおこり正覚を成就

し阿弥陀仏となるとして為物身のいわれを明らかにする点には留意する必要がある。最後に、両者の関係を確認しておきたい。

実相身を知るとは、如来の回向本より周遍することを知るなり。何となれば、如来の真心無始より隠れて我等の身中に在り。：（中略）：而してこの真心は他縁を待つて発らず、たゞ親しく弥陀の名義に和して全く顕るゝなり。為物身を知るとは、我等が往生已に成ずるの法なりと知るなり。何となれば、弥陀の名義は其身に施すに非ずして、我等をして一声の称名の、当念に義を得しめんが為にして、名中の義は他境に入りて現ぜず、たゞ如来の真心に合して頓に現ずるなり。

〔真宗叢書〕四、二頁

実相身を知るとは、如来の回向がもとより遍満していることを知るのである。なぜなら、如来の真心は無始より衆生中に隠れてあるからである。そして、この真心は弥陀の名義に和することで顕現するのである。為物身を知るとは、衆生の往生を已に成就している法であることを知るのである。なぜなら、弥陀の名義はその身に施すものでなく、衆生に一声の称名の当念に義を得させるためのものであり、名中の義の対象は如来の真心のほかになく、如来の真心に一致することで顕現するものであると述べている。

性他力が如来の真心として仏性の位置づけにあることは明白である。また、実相身は法界身を指すことから、法界身の遍満に回向としての位置づけを見出すことがうかがえる。為物身は破満のはたらきとしての名号を指すが、いまは一声の称名の当念に義を得るとして、口称の上に成立する破満のはたらきである旨が示されている。そして、実相身と為物身は、実相身にとっては為物身が縁、為物身にとっては実相身が対象という関係にあり、実相身は為物身に

和すること、為物身は実相身に合することで仏性を顕現する旨が明かされている。これは、実相身為物身、あるいは性他力修他力の一致に往因の決定を見出すものである。

これらのことから、実相身としての性他力は衆生心と仏体の関係をいうものであり、その仏体とは具体的には弥陀法界身、衆生心とは仏性を指すこと、ならびに為物身としての修他力は称えものとしての名号をいうものであり、その名号は具体的には衆生心に相応するところの仏心を指すことが知られる。そして、性他力修他力の一致は、衆生心を通じた仏体と仏心の相応であり、具体的には行信両一念の成立の意を述べるものであることが明らかとなる。

(二) 牡丹の譬え

牡丹の譬えは、若霖が性他力修他力を釈述した後に両他力の関係を明かすものである。ここでは、その内容を通して性他力修他力の一致の構造についてうかがいたい。

実相為物、声応じ、氣求め、弥陀已成の修を以て、如来周遍の性に接す、速かに菩提に到る。何の難きことか之れあらんや、試みに一譬を作つて之を示さん。

『真宗叢書』四、二・三頁

弥陀已成の修が如来周遍の性に一致することで衆生は直ちに菩提に至るとし、それは難しいことではないとして試みに譬えを示すと述べている。牡丹の譬えを示す意義を明かすものであり、「声応じ」とあることから、衆生の口称を念頭に置いたものであることがうかがえる。

近時牡丹を愛する者、其子を収めて之を種うるに、満畦盈塍以て奇品の幻出を憐ふ、其破核茁芽より率ね七八年にして乃ち花を着く、千万本の中に一の観るべきなし、年々種ゑて年々是の如し、身を終るまで少しも其労を償ふべきを見ず、爰に名花あり、天下に唯是一種と称す、而して此華広く伝へんことを樂ひて又接頭と為す、時に其力宿本の気を升發し、之と合すること鸞膠の如し、其手の工拙を論ぜず接げば便ち活し、千に一失なきもの、人之を得て之を接げば、凡本雑種なりとも即ち名華と成る、初の栽子とは自力聖道の己性に於て新修薰發し、成仏を曠劫の後に期する者に譬ふべし、次の接頭とは名号なり、接頭に升發の力ありて、能く和合すること鸞膠の如しとは、仏号の至心なり、機法一体なり、手の工拙を論ぜずとは、是れ教授其人を簡ばざるなり、凡本雑種とは、一切善悪の凡夫なり、即ち名華と成るとは、機法冥契の時に即ち人中妙好華等の名を得て、一生に正覚の華を開くなり。

（『真宗叢書』四、三頁）

内容によって譬喩・合喩の二段に分けることができる。譬喩の段は冒頭から「名華と成る」まで、合喩の段は「初の栽子」から結びまでとなる。主題は自力聖道門と他力浄土門の対比にあると思われる。

先ず、譬喩の段から確認したい。近年、牡丹を愛する者の中に、奇品があらわれることを願う者がいる。牡丹は苗を植えて花を咲かせるまでに七・八年を要する。しかし、千万本の中に奇品は一本も見られない。年々植えるも年々同じことの繰り返しで、命終るまでその苦勞が報われることはない。一方、ここに天下に一種しかないと称される名花があるとす。この名花を広く伝えようと思ひ、名花を接ぎ穂として台木に接ぎ木すれば、名花は台木に宿る本性を升發しその性と鸞膠のようにかたくつながる。工拙を問わず、接げば千に一失なく、どんな種も名花となると述べ

ている。

次に、合喩の段を確認したい。苗を育てて奇品を願うのは自力聖道門であり、行を積むことで内に宿る自性を薰発させ、曠劫を経ることで成仏に至ろうとする道である。一方、名花の接ぎ穂は名号である。台木に宿る本性を升発する力は接ぎ穂にあり、両者は鸞膠のようにかたく和合する、これを機法一体という。工拙を問わないとは、名号を聞かすむる人を簡ばないと意である。一切衆生が台木であり、その種を問わず機法冥契、すなわち名号に和合すれば人中妙好華等の名を得て正覚の花を咲かせると述べている。

牡丹の奇品を求めるところに聖道門を譬えることは、性が異なるとの意を表すとともに、聖道不成仏の立場を示すものである。一方、浄土門を接頭、接ぎ木に譬えることは、名号専用の義を明かすものである。名号を接ぎ穂に譬え、接ぎ穂によつて本性を升発された台木は牡丹へと転じる。これは機法一体を述べるものであり、ここでは工拙を問わないとする譬えに留意しなければならない。工拙は接ぎ手であり、接ぎ手の上手下手を問わないとは、教授の人を簡ばないと意、すなわち名号を聞かすむる人の機根の上下を簡ばないとする意である。誰が称える名号であつてもかまわないとする立場であり、他者の称名を聞くといった事態を想定するものと考えられる。

牡丹の譬えは、弥陀已成の修が如来周遍の性に一致することで衆生が菩提に至るといった易行道を明かすものである。その意義に鑑みれば、如来周遍の性は台木に宿る本性を指すように思われる。本性を奇品としてあらわれる可能性と見るべきかについては判断しかねるが、いまは仏性を指すと考えて差し支えないであろう。一方、弥陀已成の修は名号であり、台木に宿る本性を升発させる接ぎ穂を指す。留意すべきは、工拙を問わないとする接ぎ手を語る点である。如来周遍の性と弥陀已成の修は、教授の人を媒介しなければ一致に至らないとする見解である。先学の指摘する牡丹の譬えの不徹底さはこの点にあると思われ、これは他者が称えるところの名号を耳にしなければ性他力修他力

の一致を見ないとするものと考えられる。

(三) 弥陀遍満仏性説

若霖には後世にいう弥陀遍満仏性説の淵源が見出されるとする指摘がある。弥陀遍満仏性説とは、真宗仏性論を分類する際に用いられる一つのカテゴリであり、これまでに論じてきたその他力理解に基づくかたちで指摘されるものである。ここでは、若霖に見出されるとされる弥陀遍満仏性説の淵源を他力理解との関係の中にたどることで、その往因理解の構造を検証したい。『正信念仏偈文軌』は、仏性について次のように述べている。

今更に詳かに解すれば、「無量寿如」とは法身真如の総体なり（所謂法性法身なり…（中略））…是故にまた我等衆生の仏性なり…（中略）…然るに、法蔵菩薩は我等衆生の一如より来生して…（中略）…我等衆生の為に無上の誓願を發し、無量の妙行を修して南無不可思議光仏（所謂方便法身なり）と成りたまふときは、我等が心性既に成仏し竟る。是を自利利他円満の仏体仏号と為す。

（『真宗叢書』四、二二・二二頁）

「正信偈」帰敬序「歸命無量寿如来」（二、六〇）を釈す箇所である。無量寿如来は法身真如の総体であり、阿弥陀仏の法性法身を指す。衆生の仏性とは、この法性法身をいう。法蔵菩薩とは、この衆生の一如仏性より来生し、衆生のために願を發し行を修して南無不可思議光仏という方便法身となるのであり、その時にはもう衆生の心性は成仏し終っている。これを自利利他円満の仏体、あるいは仏号というのであると述べている。

法身真如の総体である阿弥陀仏の法性法身が衆生の仏性であると明言している。ここに弥陀遍満仏性説の淵源と評される由縁をうかがうことができる。法性法身の内容は実相身の解釈に一致するため、性他力に仏性としての位置づけがあることは明白である。いま、性他力より衆生のために法蔵菩薩は来生し方便法身を成ずるとある。為物身の解釈にもうかがえる見解であり³⁶、その是非を問うことは難しいが、方便法身を成ずるにあたって衆生の心性は既に成仏しおわっているとすると点には留意する必要がある³⁷。「自利利他円満の仏体仏号」の記述は、為物身の解釈に内容が一致するため、方便法身は一切衆生の無明を破し仏果に至らしむる法としての修他力を指すことがうかがえる。あるいは『正信念仏偈聞書』には、次のような記述が見られる。

光明の陽氣と寿命の風とに由て立つなり。本来人々の心の中に仏に成る種因は具足ども光明の暖みに非れば信芽が蔓延ざるなり。

（『正信念仏偈聞書』上、五丁右）

「正信偈」帰敬序「南無不可思議光」（二、六〇）を釈す箇所である。光明の陽氣と寿命の風によって衆生は獲信に至るのであり、本有の仏性は光明の暖かみに依らなければ信心の芽を出さないと述べている。

本有の仏性に光明の暖かみを加えることで往因を満足するとして、光明と寿命を対照させている。前掲の「無量寿如」とは法身真如の総体」の記述に鑑みても、「寿命の風」は「本来人々の心の中に仏に成る種因は具足」とある仏性を指すと考えてよいであろう。両重因縁釈に鑑みれば、光明と名号の能所因縁を示すようにも思われる。その構造を図示すると次のようになる。

寿命　：　法性法身　：　性他力　：　本有の仏性
 光明　：　方便法身　：　修他力　：　一声の称名

これまで検討してきたように、性他力修他力の一致に獲信の成立を見出すものである。また、『正信念仏偈文軌』には、次のような記述が見られる。

既に利他円満と言ふ。則ち弥陀心中には衆生の成仏それ久し。而して猶ほ生死に在るはたゞ衆生が弥陀の心を以て其心とすること能はざるに由るが故なり。然るに斯仏心は法界に周徧して、凡夫縁想の及ぶところにあらざるが故に、之（仏心）を徳号に託して十方に宣布す。有縁の衆生欽承聞知するときは、虚仮浮浅の妄情を破りて直ちに心の本際に徹到す。是を以て心性開發して弥陀の修徳（名号）と冥合するの地となる。仏の至心の為に徹到開發せらるゝ心なり。故に衆生の心は即ち是れ如来の至心なり。衆生の自力は豈に能く徹到して心を本際より開發せんや。…（中略）…若し夫れ至心を獲る者は、弥陀已満の修徳（名号）を以て、衆生開發の心性に合する（至心を獲ざる者は、聞く所の名号は、衆生自力の妄識の上に住在して弥陀の修徳其性と合せず）故に、衆生の心即ち仏名にして、仏名即ち衆生の心なり、心仏冥会し、能所不二なり。

（『真宗叢書』四、二九頁）

「正信偈」弥陀章「至心信樂願為因」（二、六〇）を釈す箇所である。既に弥陀心中に衆生の成仏は成就しているにもかかわらず衆生が生死を流転するのは、衆生に仏心を顕現する力がないからである。仏心は法界に遍満するものの、凡夫の及ぶところでない。そこで阿弥陀仏は、仏心を名号にしあげて十方に宣布するのである。有縁の衆生はその名

号を聞知するとき、名号が心の本際に徹到する。これが心性の開発であり、修徳（名号）と冥合する地となる。阿弥陀仏が衆生のためにしあげた至心によって開発される心性であるから、衆生の心が如来の至心になるのである。衆生みずからの力では心性を開発することはできない。また、至心を獲ない者は名号が一致せず、獲る者は開発した心性と名号が一致するため、その心は如来の至心であると同時に仏名であり、また衆生の心でもある。衆生の心と仏とが冥会して能所不二になると述べている。

これより、若霖の往因に対する二つの立場がうかがえる。先ず、有縁の衆生が十方に宣布する名号を聞知することで心性を開発する立場である。これは衆生心が如来の至心となる事態を指すものである。次に、弥陀の修徳をもって衆生開発の心性に冥合する立場である。これは衆生心が仏名となる事態を指すものである。したがって、その往因理解は如来の至心による心性の開発、弥陀の修徳と心性の冥合といった二段階の構造にあることが明らかとなる。ここに名号を称えなければ破満のはたらきが衆生の上に成立しない、あるいは音声の名号を耳にすることで信心を生ずるといった立場の相違があると考えられる。すなわち、音声の名号を耳にすることで信心を生ずるとは心性の開発、名号を称えることで破満のはたらきが衆生の上に成立するとは修徳と心性の冥合である。またそれは、行信の主従の相違から両一念の立場が分かれるとする行信両一念理解に通ずるものと考えられる。すなわち、心性の開発とは行徳として行一念を含む信一念、修徳と心性の冥合とは信一念を具えた行一念である。両一念は相成・相即という関係にあることから行信同時の立場をうかがうこともできるが、往因の決定を口称に見る以上は信前行後といった信と行の関係に時間的差異を見出すものと考えられる。

第四項 称名の位置づけ

(一) 平生往生について

心性の開発及び修徳と心性の冥合といった二つの段階に語られる名号は、どちらも音声としての名号を指す。これは称名に二つの立場を見出す意にほかならない。本項では、そうした称名の位置づけについて検討したい。はじめに、往因とは異なることが想定される報恩念仏理解を通して、そこに語られる平生往生に対する理解を確認する。

念仏とは南無阿弥陀仏を称するなり。衆生已に生じて彼浄土に在り。其称念する所往生の為に非ず。故に知んぬ報恩の念仏なることを。
〔真宗叢書〕四、五一頁)

「正信偈」龍樹章「応報大悲弘誓恩」(二、六二)を釈す中で、問答を設けて称名報恩の文拠は浄土教典にあるかと問い、あるとして『小経』「この音を聞きをはりて、みなことごとく仏を念じ、法を念じ、僧を念ず」(一、一〇六・一〇七)を引用した後の記述である。念仏とは南無阿弥陀仏を称するのであり、衆生は既に浄土に生じている。であるからして、往生のために称えるのではなく、報恩のために称えることを知るがよいと述べている。

平生の往生を示すことは明白である。『小経』を文拠として、既に浄土に往生しているのだから、往生のために称名を称えることはないと呼称名報恩の立場を明らかにしている。これは引用する『小経』の直前に「その土の衆生」(一、一〇六)と、極楽国土の衆生とあることに依るものと思われる。

一心帰入功德大宝海とは『経』に所謂「それかの仏の名号を聞くことを得て、歡喜踊躍して乃至一念せんことあらん。まさに知るべし、この人は大利を得とす。すなはちこれ無上の功德を具足する」なり。入大会衆數とは現身に正定聚に住するなり。『経』に所謂「すなはち往生を得、不退転に住せん」なり。『小本』に曰く「もし人ありて、すでに發願し、いま發願し、まさに發願して、阿弥陀仏国に生ぜんと欲はんものは、このもろもろの人等、みな阿耨多羅三藐三菩提を退轉せざることを得て、かの国土において、もしはすでに生れ、もしはいま生れ、もしはまさに生れん」と。既に今願を發して生れんと欲すれば今生ずと云ふ。今現に已に生じて彼諸上善人と俱に一処に会す。命終の後に始めて生ずと謂ふには非ず。

（『真宗叢書』四、五五頁）

「正信偈」天親章「帰入功德大宝海 必獲入大会衆數」（二、六一）を釈す箇所である。「帰入功德大宝海」は弥勒付属の文意、「入大会衆數」は本願成就文の意で正定聚に住することをいう。『小経』の説示に、欲生すればいま生ずるとある。いま実際に既に浄土に往生してすぐれた聖者たちと同じ場所に集っているのである。命終るその時はじめて浄土に往生するといふのでないと述べている。

弥勒付属の文及び本願成就文への言及は、現生正定聚の意を示す点にあるように思われる。しかし、『小経』（一、一一〇）を引用して、正定聚に往生浄土を見出す点には留意すべきである。願生への言及の是非を問うことは難しいが、いまは「命終の後に始めて生ずと謂ふには非ず」と結ばれることから、平生往生をもつて現生正定聚を理解する様子がうかがえる。こうした若霖の正定聚あるいは往生理解を裏づけるのが次の記述である。

「唯信心」とは（「唯」の字は余の衆善を簡び、以て報土の因は唯是れなりと決す）、『註』に曰く「ただ信仏の因縁をもつて浄土に生ぜんと願すれば、仏願力に乗じて、すなはちかの清浄の土に往生を得、仏力住持して、すなはち大乘正定の聚に入る。正定はすなはちこれ阿毘跋致なり」と（此文は彼土に生じて後に正定聚に入るを述するに似たり、然れば応にたゞ信を以て因と為し、正定を果と為すべし、若し此義に依れば信心は即ち因にして、正定は即ち果なり、然れども宗意には非ず、正定を以て現益と為す、故に信心を獲る者は即ち正定に住す、正定は只是れ心不退の功能なり、正定を得る為の信心に非ざるなり、問ふ、『註』の文は、正しく彼に生じて即ち正定の聚に入るを言ふなり、祖師何が故に引いて現益の証と為るや、答ふ、龍樹の「即時に必定に入る」に拠りて註家の義を談ずるなり、問ふ、龍樹大士は則ち然り、鸞師の『註』の文を如何が現益と作して看ん、答ふ、祖師は巧みに其文を会して大士の『論』に符せしむ、何んとなれば、便ち得生を得る者は穢質尽きて後方に彼土に生ずると為すに非ず、即ち是れ平生の往生なり、この故に『愚禿鈔』に曰く「本願を信受するは、前念命終なり（すなはち正定聚の數に入る）即得往生は、後念即生なり（即の時必定に入る、また必定の菩薩と名づくるなり）」と。『信卷』に『般舟讚』を引く曰く「欣へばすなはち浄土つねに居す」と、この意なり）。

（『真宗叢書』四、六四頁）

「正信偈」曇鸞章「正定之因唯信心」（二、六三）の「唯信心」を釈す箇所である。三つの問答によって成り立っている。「唯」は余の善行を簡び報土の因を定めるものである。『論註』（一、四四九）には、ただ信仏の因縁によって願生すれば、仏願力に乗じて往生し、仏力を住持して正定聚に入る、正定とは不退転であると示されている。これは往生浄土の後に正定聚に入る旨を述べるものでないのか。そうであれば、信を因とし、正定聚を果とすべきでないのか

と問い、その義は宗意に異なるとして、正定聚は現益、信心を獲る者は直ちに正定聚に住す。これはただ心不退のほたらきであり、正定聚に住すための信心ではないと回答している。また、『論註』の記述は往生浄土の後に正定聚に入る旨を述べるものである。親鸞はなぜ現益とするのかと問い、龍樹の「即時に必定に入る」(一、四一五)に基づき現益とするのであると回答している。また、龍樹はそうであっても、曇鸞の『論註』をどうして現益とすることができるとのかと問い、親鸞は巧みに龍樹の文意を曇鸞の文に会通されるのであり、命終るその時の往生でなく、平生の往生を示すのである。『愚禿鈔』「前念命終後念即生」(二、二八八)の文は、『信巻』に引用される『般舟讚』「欣へばすなはち浄土つねに居す」(一、一〇〇七)の文意を述べるものであると回答している。

『論註』の文を解釈する中で、信心・正定聚・往生の関係を三つの問答により明らかにしている。一つ目の問答は信心と正定聚の因果関係でなく、獲信の後直ちに正定聚に住すことを明かすものである。二つ目の問答は、『論註』に当益として示される正定聚は、龍樹の文より現益と解釈する旨を明かすものである。三つ目の問答は、正定聚を現益とすることは巧みな会通によるものであり、その義は正定聚のみでなく往生を平生に見出すものであるとする旨を明かすものである。これらのことから、若霖は『愚禿鈔』や『般舟讚』の文意に依るかたちで平生往生の義を親鸞の上に見出すことが知られる。

(二) 度衆生心について

若霖は称名報恩や現生正定聚といった理解を明確にするため平生往生を語ると考えられることを確認した。つまり、平生の往生を語ることで当益の正定聚は現益となり、称名も往因でなく報恩になるということである。一方、平生往

生に度衆生心の意義を見出す姿勢がうかがえるため、その点についても確認しておきたい。先ず、平生往生における度衆生心の位置づけは、『正信念仏偈文軌』に見出すことができる。

問ふ、…(中略)…己が功徳を以て一切衆生に回施すとは、豈に自善自力の回向に非ずや。答ふ、己功徳とは前四念の行なり。此行は即ち一心(念仏)にして如来行なり。衆生信を獲る刹那に此功徳宝海を己が心中に円満す、故に「己功徳」と云ふ、第二念より念々相続の称名は、報恩の行と為す、而して其実は大悲行なり、何を以ての故に、己に余りあるを以て他の因乏に周給するが故に、此れ亦己は直ちに報恩の想に住すと雖も、而も度衆生心が自然に運転して、法界の衆生に恵施するなり、吾宗の諸玄侶の凡そ回向文を誦するには、応に此意を知るべし。具さには別章の如し。

〔真宗叢書〕四、六二・六三頁)

「正信偈」曇鸞章「往還回向由他力」(二、六三)を釈す中で『論註』(「回向」)に二種の相あり。一には往相、二には還相なり。(往相)とは、おのが功徳をもつて一切衆生に回施して」(一、四九二・四九三)の文に言及する箇所である。『論註』「おのが功徳をもつて一切衆生に回施して」は、みずからの善や行を回向するという意でないのかと問い、如来の行であると回答している。衆生は信一念に如来行を心中に円満する。第二念以降の念々相続の称名は報恩の行である。しかし、その実は大悲行である。行者自身は報恩のおもいで称えても、度衆生心が自然にはたらき法界の衆生に施されるのである。回向文の誦誦にはこうした意義があることを知るがよいと述べている。

回向の主体を仏に見出すことで如来行としての功徳を語り、衆生の第二念以降の称名は報恩行であると同時に大悲行であるとして、如来行としての功徳に報恩念仏を重ねて度衆生心としての位置づけを見出す姿勢がうかがえる。こ

うした報恩念仏の位置づけは、第三項に論じてきた若霖の立場を補充するものと考えられる。また、第二念以降に報恩念仏としての位置づけを見出す点は、行の初一念を信一念に含むことで往因として扱おうとする立場を表明するものと思われる。いま回向文の読誦に言及しており、「具さには別章の如し」とある。そこで別章に該当すると思われる『正信念仏偈旁通』の記述を確認したい。

衆生の他力の大信心を獲る者は、凡そその報謝の云為に係る。皆如来の發願回向を用ふるなり。是を以て義を轉じ、宗に会して如来回向の文と為して唱ふ。故に終日回向文を唱ふるも終日不回向なり。復た次に「願」とは願作仏心なり、願作仏心は度衆生心なり、此二心即一心なり、一心は信心なり。「此功德」とは至徳の尊号、不可称不可説の功德なり。…（中略）…今已に信心を獲て功德宝聚は我に盈溢す。而して其信心は即ち是れ如来平等の大悲心の故に、報謝の云為は是心中に發現する。是を以て覚えず知らずして甚深の大回向の義を成ず。此に由つて以て言へば、衆生は如来心を用ふるが故に、我と願ぜずして願あり、如来行を用ふるが故に、我と回向せずして回向あり。之を不回向と謂ふ。而して回向文を唱ふることは、我心行の中に是の如きの回向の妙用あることを陳べて慶幸するなり。

（『真宗叢書』四、一八頁）

獲信の行者は報謝の言行すべてが如来の發願回向に基づくこととなる。「願以此功德」等の回向文は、義を轉じ、宗に会して如来の回向として唱えるのである。そのため、終日回向文を唱えるといつても終日不回向である。「願」とは願作仏心であり、度衆生心である。二心そのままが一心の信心である。「此功德」とは至徳の尊号であり不可称不可説の功德である。獲信の行者は功德に溢れ、信心は報謝の言行をおこす。行者は知らずしらずのうちに如来心を用いて

回向を成ずるのである。つまり、願ぜずとも願を成じ、回向せずとも回向を成ずるのである。それは如来行を用いるからであり、これを不回向というのである。そのため回向文を誦する際は、こうした如来回向のはたらきを伴うことをよるこぶがよいと述べている。

前掲の記述同様、回向文の誦へと言及が見られるため、別章に該当する記述と考えてよいであろう。いま主題は不回向にある。「終日回向文を唱ふるも終日不回向なり」は「終日能行すれども所行海を離れず」の原型と考えられる。願作仏心・度衆生心と信心の関係を二心即一心であるとし、そうした信心に基づく報謝の言行により、行者は不回向というかたちで回向の義を成ずることを明かしている。前掲の記述に鑑みれば、これは回向文の誦のみならず、報恩念仏に回向の妙用を語るものと思われる。いま回向のものからとして名号が語られるものの、その主体は行者であり、不回向についても、衆生の回向を反願する言葉とするのみならず、衆生に回向の自覚がないといった意味に理解することから、その立場は飽くまで無自覚ながら如来心を用いた衆生の回向を認める立場にあることが指摘されよう。そして、その根底にあるのが二心即一心としての願作仏心・度衆生心である。

では、こうした度衆生心は、平生往生を語る中でどのような位置づけにあるかという点について考えてみたい。

「諸有衆生」等とは還相の益なり。上の天親章に詳かに往相果（得蓮華等の二句）と還相益（遊煩惱の二句）とを頌す。故に此章に略して点出するなり。而して往相の果（無量光明土）を主張して還相の益（衆生皆普化）を伴説す。然る所以は、註家言ふことあり「回向の因をもつて教化地の果を証す」と。たゞ人の此に依つて教化地とは別に一果ありと為さんことを恐るゝが故に、ことさらに是言を作す。謂く、正定に住する者は必ず光明土に至る。光明土は即ち是れ教化地の果なり。苟も其土に至れば、自然に大悲を起して一切衆生を開化するなり。『讚』

に曰く「菩提に出到してのみぞ、火宅の利益は自然なる」と。或はいふべし、用ひて前の句を借り、遞ひに所因と為す。正定に住する者は必ず光明土に至る。光明土に至れば必ず普く諸有衆生を化すとなり。

〔真宗叢書〕四、六六頁)

「正信偈」曇鸞章「諸有衆生皆普化」(二、六三)を釈す箇所である。親鸞は往相の果と還相の益を「正信偈」天親章に「得至蓮華藏世界 即証真如法性身 遊煩惱林現神通 入生死菌示応化」(二、六二)と詳頌するため、ここでは「必至無量光明土 諸有衆生皆普化」(二、六三)と往相の果を主張し、付随して還相の益を略示するのである。その理由は、『論註』「回向の因をもつて教化地の果を証す」(一、五二七)の解釈において滅度に異なる教化地という果があるとの誤解を恐れて当句を作るのである。その意は、正定聚に住する者は必ず光明土に至る。光明土は教化地の果である。もしも光明土に至れば、自然に大悲をおこし一切衆生を教化するのであると述べている。

還相の益は教化地であり、それは正定聚に住する行者が光明土に至ることを得る利益とある。素直に考えれば、現生正定聚の後、命終るその時、光明土、すなわち浄土へと往生し還來穢国の相をとると理解できる。しかし、若霖の光明土の位置づけは、次の記述に鑑みて検討する必要があるように思われる。

法藏菩薩因願の時に、無量光明土いまだ成ぜざるが故に、其語且く局るに似たり(國中)、若し弥陀の体名已に成就すれば、光明名号普く徧ず、普徧の処即ち弥陀摂化の境なり、之を國中と謂はんは何の妨ぐるところあらん、又凡そ信を獲たる人は、常に彼仏の心光の中に在り、豈に國中と言はざらんや、光明和尚云く「欣へばすなはち浄土つねに居す」と、是れなり。

〔真宗叢書〕四、三二頁)

「正信偈」弥陀章「成等覚証大涅槃 必至滅度願成就」(二、六一)を釈す箇所である。法蔵因位の時点では、浄土をいまだ建立していないため「國中」と限定的に述べるが、正覚の後、光明名号は遍満するのであつて、その遍満するところ全てが弥陀摂化の場となる。光明名号の遍満する全てを國中というのに何の妨げがあるというのか。また、獲信の行者は常に阿弥陀仏の心光の中に在る。どうしてその行者を國中といわずにいられようか。善導の「欣へばすなはち浄土つねに居す」(一、一〇〇七)とはこの意であると述べている。

前述したように、『般舟讚』「欣へばすなはち浄土つねに居す」(一、一〇〇七)の文は、若霖が親鸞の上に平生往生の義を見出す際の根拠に用いるものである。正定聚に住する獲信の行者は、常に仏の心光の中にあるとして、その行者を無量光明土中に含むことを明かしている。直ちに還相のはたらきを平生往生に語ると結論づけることは困難だが、少なくとも、若霖が光明土と教化地の果を重ねて理解することは間違いないものと思われる。そして、前掲の記述に鑑みれば、平生往生をもって正定聚に住する行者を光明土に含むことで、教化地としての還相のはたらきとして平生往生の行者の報恩念仏に度衆生心の意義を見出すことは大いに想定され得るところである。

(三) 小児往生における宿善の問題

ここでは、若霖が現生正定聚を平生往生と位置づけ、その行者の報恩念仏に度衆生心としての意義を見出す背景について、その宿善理解より推察してみたい。『正信念仏偈文軌』には、次のような記述が見られる。

何故に大信を獲ざる、…（中略）…是れ宿善の微弱の致す所と雖も亦人の奮起せざるが故なり。若し能く奮起猛省せば今の修為する所も亦是れ宿善なり。何となれば今日の新黨は旧黨を撃発し、新旧冥合して聞信の地と為るが故なり。応に独り旧種の我をして欣求せしむる者に任すべからず。凡そ大信を開発するの前に其聞修する所は皆宿善に属して撰すべし。此に由つて以て言へば、乃至前念は後念の為に宿善と作るなり。然るときは道心の有無、疑情の厚薄を論ぜず。唯仏号を称するを勝方便と為す。且つ疑い且つ称するは功なきに似たりと雖も、諸仏の加威力と弥陀の光慧力と、自ら其中に在つて法爾として遠種を撃発して遂に大信海に入るなり。仮使此世に入らずとも次の生に必ず人天に生じ、頓に涅槃の真因を發す。然るに世人はたゞ無始の善種の心に冥伏して時あつて發現し、我をして生死を厭ひ涅槃を求めしむるものを宿善と為ることを知りて、即ち今の為る所の遠種を増長し信芽を萌動するも亦是れ宿善なることを知らず。

〔真宗叢書〕四、四七・四八頁〕

「正信偈」釈迦章「信樂受持甚以難」（二、六一）を釈す箇所である。大信を獲ることができないのは宿善の微弱さによるが、行者が奮起しないところでもある。もしよく奮起し猛省すれば、それもまた宿善となる。新黨は旧黨に冥合して聞信の地となるため、未信のわたしにはたつきかける者に任せてばかりではいけない。大信をおこす以前はすべて宿善と考えるべきであり、前念は後念のために宿善となるのである。道心の有無や疑情の厚薄を論ずる必要はない。ただ仏の名を称えることを勝方便とする。疑いながら称えるということは、功がないように思えるが、諸仏の加威力と弥陀の光慧力はその中にあり、法爾として遠種を撃発しいよいよ大信海に入るのである。現生に大信海に入ることができなくても、順次生に速やかに涅槃の真因を發するのである。世の人々は、宿世の善根が宿善となることを知るが、現生の勝方便もまた宿善であることを知らないのであると述べている。

いまは獲信の過程に言及するものである。新薰と旧薰の冥合は、宿世の善根と現生での勝方便の名号を指すものと思われる。したがって、聞信の地とは、衆生心が如来の至心となるといった心性の開発を指すものと考えられる。牡丹の譬えにも見られたように、弥陀已成の修と如来周遍の性との一致は、本有の仏性に教授の人である他者の称名を耳にする事態を指すものである。したがって、「欣求せしむる者に任すべからず」とは、教授の人の称名を指すものであり、いまは他者の称名ばかりに任せてはならないとの意を明かすものと思われる。

そして、その理由を宿善の位置づけより説明している。「前念は後念の為に宿善と作る」とは、『愚禿鈔』『本願を信受するは、前念命終、即得往生は後念即生なり』(二、二八八)を念頭に置いた記述であり、いまは平生往生の前後を語るものであることがうかがえる。つまり、平生往生以前のみずからの称名は、「道心の有無、疑心の厚薄」にかかわらず宿善になることを明かすのであり、教授の人の称名ばかりに任せるのではなく、みずからもよく奮起し猛省する中で称名すべきである旨を主張するものである。そうすることで、現生にかなわずとも、順次生において平生往生することを明かしている。世の人々は宿世の善根に宿善を知るが、現生での勝方便が宿善になることを知らないと結ぶことから、若霖が称えるところの名号、すなわち弥陀已成の修が宿善となり平生往生に至ると理解することは明白である。加えて、平生に語る往生が現生に宿善を語る矛盾を解消している様子もうかがえることから、両者、すなわち平生往生と称名による往因決定の説示は密接な関係にあることが知られる。

こうした宿善理解を展開する背景には、「此世に入らずとも次の生に必ず人天に生じ、頓に涅槃の真因を発す」とあるように、名号を聞きながらも現生でなく順次生において獲信に至る衆生を想定することが推測される。そうした背景に言及すると思われる記述が『浄土和讃随聞記』に見られる。

善男子善女人ありて、阿弥陀仏の名号を聞て信ずるとあり。また信ぜざるは悪道の中より来り生ずゆへなりと。これ宿世の善なきゆへに信ぜず。名号の縁にあはざる人なり。故に三塗で因をまねきて人間に生ずるは、その因によりて名号を信ずるなり。いまこの三塗より出たる人は、名号を聞たれども罪福信ずる自力の垢あり。いま地獄より出て他力の名号を聞入れたれば、自力の三心ひるがすなり。頓に入るとも漸に入ともみな自力をきよむる光明なり。きよめて次に法喜を得るやうになるなり。然れば清浄光明は、自力の罪福信ず垢を清むる光明なり。されば『大経』に「もし人、善本なければ、この経を聞くことを得ず」とありて、善本は名号にして但しかの罪福信ずるの名号なり。この名号の宿善に依りて今生聞くことをうるごと、宿因なくしては叶べからず。すればこれ『大経』の善本といふは唯一念仏にあらず、余善のかゝはる三輩のまじはりものなり。：（中略）：「業垢をのぞき」等とは、聖人の御袖書に「解脱といふは仏果に至り仏になるをいふ」なり。「業垢」とは、三塗より出るなり。自力のやまぬは三塗の業、『念三昧経』の意によるに、小児を仏前につれゆひて名号をとなへてきかしむるに、小児の耳へさへ入れば、それが縁となるなり。東白になれば夜の明るは臆なり。名号が耳へさへ入りたればやがて光明土のさとりは間はなきなり。業垢をのぞきたれば、次に法喜をうる次第なり。必得超絶去のやくをうるはこれなり。故に歓喜次に来るべきなり。

〔随聞記〕四一丁右〜四二丁右

『浄土和讃』『讚弥陀偈讚』『道光明朗超絶せり 清浄光仏とまふすなり ひとたび光照かぶるもの 業垢をのぞき解脱をう』（二、三三九）を釈す箇所である。宿世の善がないために名号を聞いても信じない者がある。それは名号の縁にあつていない者を指す。あるいは名号を聞くところで罪福を信じる自力の垢が残る者がある。しかし、他力の名号を聞き入れたならば、自力の三心をひるがえすのである。清浄光仏とは、頓にであろうと漸にであろうと自力、す

なわち罪福を信ずる心を清めるはたらきをもつ。衆生は自力を清めれば法喜を得るのである。『大経』には善本がなければこの経を聞くことはできないと説かれてある。善本とは名号であるが、罪福を信ずる者が称えるところの名号を指す。しかし、その名号を宿善として現生にこの経を聞くのであり、宿因がなければ現生にこの経を聞くことはかないのである。「業垢をのぞき解脱をう」とは、左訓に「ゲダチトイフハブチクワニイタリホトケニナルヲイフ」(二、三三九)とある。自力がやまないのは三塗の業に依るからであり、「業垢をのぞき」とは、三塗より出るとの意である。『念仏三昧経』の意によれば、小児を仏前につれてゆき、名号を称えて聞かせ、小児の耳にそうした音声の名号が入れば、その名号が小児の縁となるのである。東の空が明るくなりはじめれば、夜はやがて明けるのであり、名号が耳にさえ入ったのなら、光明土のさとりは間もなくである。業垢がのぞかれたならば、「必得超絶去」(一、五一)の益をうる、したがって、法喜を次に得るといふ次第となると述べている。

称名、延いては音声としての名号と往因の関係、及び小児往生への言及がうかがえる。過去世に耳にするところの音声としての名号が宿善となり現生に『大経』を聞くことをうるとは、前述の世の人々が知るところの宿善を指すものである。一方、小児に名号を聞かせることで、聞くところの音声の名号が小児の宿善となり、やがて光明土のさとりに至るとは、前述の世の人々が知らない現生での宿善を指すものである。こうした過去世・現世にかかわらず音声としての名号を聞くことが宿善になるとする立場は、その往因理解の構造に一致する。つまり、宿善の成立とは音声の名号を耳にすることで信心を生ずるとする心性の開発を指すものであり、続く光明土のさとりに至るとする立場は獲信の行者が常に仏の心光の中であるとするとする平生往生、延いては名号を称えなければ破満のはたらきが衆生の上に成立しないとするとする修徳と心性の冥合を指すと考えられる。

第五項 ま と め

本節では、名号を称えなければ破満のはたらきが衆生の上に成立しない、あるいは音声の名号を耳にすることで信心を生ずるといった、若霖に見られる名号の位置づけに対する二つの立場の關係、延いてはその相違について往因理解という視点より考察を行った。これまでの考察をまとめると次のようになる。

- 一、行信兩一念の行は口称であり、その説示は主従の相違から分かれるものである。信一念は行徳として行一念を含み、その実態は本願成就文の「信心歡喜」、つまり信樂のよるこびにある。しかし、それは飽くまで衆生の三業上の口称であり、兩一念の一致によって衆生心は往生法、あるいは仏心や本覺の理に相應する。また、その行徳として行一念を含む信一念は、所歸の仏体より生ずるものにほかならない。
- 二、その往因理解は、如来の至心による心性の開發、弥陀の修徳と心性の冥合といった二段階の構造にある。衆生心とは弥陀法界身を体とする実相身性他力としての仏性、仏心とは一声の称名の上に破満のはたらきを成立させる為物身修他力としての名号であり、心性の開發は弥陀法界身と衆生心の問題、弥陀の修徳と心性の冥合は他者が称えるところの名号を耳にするとといった兩他力の一致にある。
- 三、その称名の位置づけは、宿善になるとする点にある。具体的には、現生正定聚をもって平生往生の意とし、仏の心光としての光明土に至る獲信の行者の報恩念仏は、往生後のことであるから往因となるものでなく、度衆生心に基づき大悲行としてはたらくものであり、その報恩念仏が小兒の耳に入ること、小兒は耳にするところの名号が宿善となり順次生に往因を決定すると理解するものである。

これらのことから、名号の位置づけに対する二つの立場には、私が称える名号であるか、他者が称える名号であるかといった相違、また、他者が称える名号は宿善となり、私が称える名号は往因となるといった相違がうかがえる。そして、若霖がこうした平生往生をもつて獲信の行者の報恩念仏に度衆生心としての意義を見出すといった行信論を展開するその背景には、仏前で小児に名号を称えて聞かしむるという記述に見られるように、小児往生の問題³が伏在していたと考えられることが理解されよう。

註

- 1 『龍谷講主伝』や『浄土真宗僧宝伝』には、「従父見知空師于東都」とあるのみだが、『真宗学史』以降は築地本願寺において面謁したとされており、いまはこれに準じた。また、築地本願寺は、明暦三年（一六五七）の「明暦の大火」で本堂を焼失しており、幕府の区画整理も相俟って延宝七年（一六七九）に現在の地に再建、延宝九年（一六八一）より数年間は知空が築地輪番に就任していたと考えられるため、若霖の知空面謁はこの頃の出来事であると考えられる。
- 2 若霖の詩文の評価は高く、享保三年（一七一八）刊行の新井白石『停雲集』には若霖の詩数首が収録されている。また、享保年間の成立と考えられる伊藤東涯『盍簪録』にも若霖への言及が見られる。
- 3 『龍谷講主伝』には、「薦于東叡王」（『真宗全書』六六、四一八頁）とあり、『浄土真宗僧宝伝』には、「薦於東叡王」（『真宗全書』六六、四四九頁）とある。『清流紀談』には、「日光の宮に薦んことを誘れんとぞ」（『真宗叢書』史伝編一〇、三一八頁）とあり、『古徳事蹟伝』には、「日光の宮に薦めんことを誘れしとぞ」（『真宗全書』六六、三六九頁）とある。以降は、「日光の宮」が踏襲されている。「日光の宮」とは、輪王寺宮を指す。すなわち、東叡山寛永寺山主、輪王寺門跡、比叡山延暦寺天台座主を兼任する三山管領宮である。いまは、『龍谷講主伝』の表記に準じた。

『龍谷講主伝』には、「在于松丘。読浄名経註。以別解唐突師座。因被擯出学中」（『真宗全書』六六、四一八頁）とあり、『浄土真宗僧宝伝』には、「在松丘読浄名経註。以別解唐突師座。因被擯出学中」（『真宗全書』六六、四四九頁）とある。『清流紀談』には、「故ありて、空公の突鼻にあひ学校を擯斥せらる」（『真宗叢書』史伝編一〇、三一八頁）とあり、『古徳事蹟伝』には、「故ありて空公の突鼻にあひ、学校を擯斥せらる」（『真宗全書』六六、三六九頁）とある。『真宗学史』には、「弱冠の頃松丘にて『維摩経』を講ぜしに其説知空の見解に背き、且其操行に於て知空の訓誡を用ひざる等の事ありて破門」（『新編真宗全書』教義編二〇、六四九頁）とあり、『真宗本派学僧逸伝』には、「或る時、師の知空が（維摩経）を講じた時、その解釈について若霖は意見を異にして少々礼を失する議論までしたので一書には一時酒に溺れたこともあったという、遂に破門せられた」（『真宗本派学僧逸伝』一三〇頁）とある。知空には元禄一五年（一七〇二）、若霖二八歳の時分に、津村対面所において『維摩経』を講じたとの記録が残されている（『真宗全書』六八、七一頁）。しかし、松丘の地名に符号せず、その詳細は明らかでない。いまは、若霖が知空に赦免を受けた際に書いたとされる寿像の讚文に注目したい。「廿年拂袂遊遍」（『新編真宗全書』教義編二〇、六五〇頁）とあり、破門期間は二十年ほどであったことがうかがえる。すなわち、破門は元禄一〇年（一六九七）若霖二三歳、知空六四歳の時分であったと考えられ、その時期の知空の足跡を知ることができれば、若霖の破門の詳細も明らかになると考えられる。なお、『真宗学史』は若霖が『維摩経』を講じた際の出来事であったとするが、いまは知空の講義との見解を採用した。

若霖の赦免について、『龍谷講主伝』には、「年過四十、時望益帰焉。知空思霖、召見欣然。懺謝宿愆、綢繆玄契。乃出画幅示之曰、是余肖像。欲令汝造讚久之。汝意如何。援筆立成」（『真宗全書』六六、四一八頁）とあり、『浄土真宗僧宝伝』には、「智空師召溪公、相見欣然。懺謝宿愆、綢繆玄契。乃出画幅曰、是予肖像、欲令汝作讚也久矣。汝意如何。公諾、採筆立成」（『真宗全書』六六、四五〇頁）とある。『清流紀談』には、「年四十を踰て時望ます／＼重し。師の勘気を許されし時、命を稟て其肖像を贊ず」（『真宗叢書』史伝編一〇、三一八頁）とあり、『古徳事蹟伝』には、「年四十を踰て、時望ます／＼重し。師の勘気を許されし時、命を稟て其肖像を贊ず」（『真宗全書』六六、三六九頁）とある。いまは、知空の寿像の讚文に見られる「享保龍集半丁酉六月日」の記述を若霖赦免の年として採用した。

学林における若霖の講義は、次の通りである。

- 享保二年（一七一七） 知礼『観経疏妙宗鈔』
 享保三年（一七一八） 従義『天台四教儀集解』
 享保四年（一七一九） 『大経』ならびに憬興『無量寿経連義述文讚』
 享保五年（一七一九） 『註維摩経』
 享保六年（一七二〇） 元粹『円覚経集註』
 享保七年（一七二一） 法蔵『起信論義記』
 享保八年（一七二二） 智旭『大仏頂首楞嚴経文句』
 享保九年（一七二三） 善導『観経四帖疏』知礼『観経疏妙宗鈔』
 享保一〇年（一七二四） 曇鸞『往生論註』
 享保一一年（一七二五） 道綽『安樂集』
 享保一二年（一七二六） 『妙法蓮華経入疏』
 享保一三年（一七二七） 『妙法蓮華経入疏』（続講）ならびに『浄土或問』
 享保一四年（一七二八） 「正信偈」ならびに『弁惑論』
 享保一五年（一七二九） 『三帖和讃』
 享保一六年（一七三〇） 法然『選択集』
 享保一七年（一七三一） 『大経』
 享保一八年（一七三二） 善導『観経四帖疏』
 享保一九年（一七三三） 曇鸞『往生論註』
 享保二〇年（一七三四） 『正信念仏偈文軌』
- 7 龍谷大学蔵刊本『温泉紀遊』収録「温泉紀遊」冒頭「壬午之夏四月初五」あるいは「元禄舎壬午四月二十一日」
 （『温泉紀遊』四丁左）といった記述に依る。
- 8 『真宗全書』第七三卷所収。
- 9 『桃溪遺文』収録「南遊紀略」奥書「走筆記之。元禄癸未夏四月二十一日也。武陵桃溪汝岱書」（『真宗全書』七三、三二〇頁）の記述に依る。
- 10 『真宗全書』第七三卷所収。

1 『桃溪遺文』収録「遊芳山記」冒頭「是歳己丑之春。三月初五。勃然興発、遂為此遊也」(『真宗全書』七三、三二〇頁)の記述に依る。内容は『温泉紀遊』収録「芳山遊記」に同じである。

2 龍谷大学蔵刊本『温泉紀遊』収録「芳山遊記」冒頭「是歳己丑之春。三月初五。勃然興発、遂為此遊也」の記述に依る。内容は『桃溪遺文』収録「遊芳山記」に同じである。

3 龍谷大学蔵写本『浄土和讃自利々他』奥書「溪師大坂御坊勸化弁／享保一七(壬子)初秋下旬 遷喬」の記述に依る。

4 『真宗叢書』第四卷所収。

5 『桃溪遺稿』序文「安永甲午夏四月 香山高林道場宗朗」(『真宗全書』七三、三〇二頁)の記述に依る。すなわち、当書は『龍谷講主伝』を著したことも知られる宗朗によって若霖没後に編纂されたものである。

6 龍谷大学蔵刊本『温泉紀遊』跋文「文政六年歳在癸未六月二十六日」ならびに刊記「文政六年癸未霜月刻成」の記述に依る。

7 龍谷大学蔵『学林諸記録』(龍谷大学三百五十年史刊行委員会編『龍谷大学三百五十年史』史料編第三卷所収)に収録されている。

8 『本覺講書目録』(『龍谷大学三百五十年史』史料編三、一九五頁)によれば、若霖は一七二九年に「正信偈」を講義しているため、『聞書』はこの講義を書き写したものであることが推察される。書写者については、「鳳州案ずるに、この解は正定業を衆生の方に領解したる後の解釈となして見る見様なり。仏の方に置きたるときの解にあらず」(『聞書』上、二五丁左)と、書写者自身の見解が見られるため、鳳州という人物によって書き取られたものであることが推察される。鳳州についての詳細は不明。

9 『本覺講書目録』(『龍谷大学三百五十年史』史料編三、一九五頁)によれば、若霖は一七三〇年に『三帖和讃』を講義しているため、『随聞記』はこの講義を法霖が書き写したものと考えられる。

20 『正信念仏偈文軌』に「三往生の義は、具には『私淑編』の如し」(『真宗叢書』四、四頁)、「帰命の字義は具さに『私淑編』の如し」(『真宗叢書』四、二二頁)、あるいは「乃至と言ふは十声より数へて一に至るなり、十を以て声と為すに、一何ぞ声に非ざらん、声は即ち是れ行なり、何ぞ信の一念と云ふや、答ふ、『私淑編』の如し」(『真宗叢書』四、三五・三六頁)といった記述が見られる。

21 『真宗全書』第七三卷に収録される元禄一六年(一七〇三)成稿の「南遊紀略」と宝永六年(一七〇九)成

稿の「遊芳山記」とを綴って一冊になしたものの。解題に「今私に桃溪遺文と名く」（『真宗全書』七三、五頁）とあるように、収録にあたって名づけられた書名のようで、『南遊紀略遊芳山記』とある外題の写本も残されている。

² 『真宗全書』第六二卷所収。

² 鈴木法琛氏は『真宗学史』に、「是れ明に所稱の法体六字を行と名け、之を第十七願の我名とす。所行能行判然其位を分ち、而も成就の行体は能稱を待たずして法体にあり、従来模糊不徹底なりし行と説明、於茲始て判然徹底するに至る」（『新編真宗全書』教義編二〇、五三二頁）と述べている。日高達善氏は「宗学史上に於ける行信論」に、「第十七願所誓の我名の法体を以て所信の行としてゐる」（『龍谷大学論叢』第二五二号、一〇四頁）と述べている。

² 大原性実氏は「知空並にその門下の宗学」に、「若霖は、上、知空等の能行説をうけつゝ、下、法霖等の所行説を生める成上起下の立場にありし学匠と云ひ得ると思ふ」（『龍谷大学論集』第二八四号、三六頁）と述べている。

² 普賢大円氏は『真宗行信論の組織的研究』に、「大行論についても、彼以前に於いては皆能行説であつたけれども、彼に至つて漸く所行説の萌芽を認め、次に来るべき法霖の所行説の先驅をなしてゐる」（『真宗行信論の組織的研究』、一六頁）と述べている。

² 梯実円氏は「能化時代の宗学の特徴―第三代能化若霖師を中心に―」に、「若霖の大行論は能行説だというふう言われる方もいらっしやいます。衆生が稟行したところで行という名が立つからだということです。確かに称名は大行に違いありませんが、「行文類」の部旨として表されている大行は名号大行であるというのが若霖の基本的な立場であるというべきです」（『龍谷教学』第四〇号、一八九頁）と述べている。

² 鈴木法琛氏は『真宗学史』に、「信前行後の分斉を明にし、その行をして往生に向はしめず、往生に向ひて安心治定するは信心なりと決し、称名は報恩感「歡」喜の所為なることを示し」（『新編真宗全書』教義編二〇、五三一頁）と述べている。

² 鈴木法琛氏は『真宗学史』に、「後世弥陀遍滿仏性説をなすものは此若霖の説より来る」（『新編真宗全書』教義編二〇、五三〇頁）と述べている。

² 日高達善氏は「宗学史上に於ける行信論」に、「諸仏称名を認めた最初の人は若霖であることをのべておく」

30 『龍谷大学論叢』第二五二号、一〇六頁）と述べている。
ただし、享保年間の念仏論争は若霖の能化時代におきた論争である。

31 『正信念仏偈文軌』五巻は、それぞれ『正信念仏偈開首』『正信念仏偈旁通』『正信念仏偈文軌卷上』『正信念仏偈文軌卷中』『正信念仏偈文軌卷下』との巻首題を持つ。『正信念仏偈開首』は、『正信念仏偈文軌』五巻の第一巻を指す。『正信念仏偈文軌』全体の序講の形式をとるもので、偈前の文の意などが釈されている。

32 諸仏が報恩念仏を行うといった諸仏略讃の初見が若霖にあることを指摘したのは、日高達善氏の「宗学史上に於ける行信論」（『龍谷大学論叢』第二五二号、一〇五・一〇六頁）である。日高氏の指摘をうけて、大原性夷氏は「知空並にその門下の宗学」（『龍谷大学論叢』第二八四号、四〇頁）に、普賢大円氏は『真宗行信論の組織的研究』（『真宗行信論の組織的研究』二八頁）にそれぞれ若霖に見られる諸仏の称名に言及している。

33 若霖に弥陀遍満仏性説の萌芽が見出されることを指摘するのは、鈴木法琛・普賢大円の両氏である。鈴木氏は『真宗学史』に、「宗学は若霖に至りて始めて光輝を放てりと称するも過言にはあらず。願行撰取を以つて接頭の牡丹にたとへ、性海に於いて他力を談ずるが如きは、今日より見れば猶ほ不徹底といふべし。然れども後世弥陀遍満仏性説をなすものは此若霖の説より来る。実に宗学界に大功績あるものといふべし」（『新編真宗全書』教義編二〇、二三〇頁）と述べている。普賢氏は「原始宗学に於ける聖浄論の展開」に、「若霖の性他力修他力の説は、実に巧妙を極めたる学説であつて、後世の如来遍満仏性説の淵源と思われる。然し、自他平等の性海に於いて他力を談ずるが如き、又、全他力の名号撰取をもつて接頭の牡丹に譬ふるが如きは、今日より云へば議すべき点あれ共、宗学未開の時に於いてはまた止むを得ないことといふべきである」（『宗学院論輯』第八輯、一四三頁）と述べている。

34 厳密には、信前行後の立場を示す箇所とする先学と、信行同時と信前行後どちらの立場も見られるとする先学とに分かれる。先ず、信前行後の立場を示す箇所とする先学は、鈴木法琛・日高達善・広瀬南雄の三氏である。鈴木法琛氏は『真宗学史』に、「信前行後の分齋を明にし、其行をして往生に向はしめず、往生に向ひて安心治定するは信心なりと決し、称名は報恩感「歎」喜の所為なることを示し」（『新編真宗全書』教義編二〇、五三一・五三二頁）と述べている。日高達善氏は「宗学史上に於ける行信論」に、「安心決定するは信心であつて、称名は報恩感「歎」喜の所為であるとして、…（中略）…称名報恩を瞭説してゐる」（『龍谷大

3 5
 学論叢』第二五二号、一〇五頁)と述べている。広瀬南雄氏は『真宗学史稿』に、「信仰の決定に我等が救済の原因を求め、称名をば報恩の行為なりと断定せるものである」(『真宗学史稿』八三頁)と述べている。次に、信行同時と信前行後どちらの立場も見られるとする先学は、大原性実・禿諦住・普賢大円の三氏である。大原性実氏は「知空並にその門下の宗学」に、「信行が事相同時に存在せることを主張せるものゝ如くである。：(中略)：信前行後の思想といさゝか矛盾なきやの感があるのであるが、これは能行説に立場を置きつゝ他面に於て所行説を開発せんとする若霖の学説にありてはやむを得ぬ所であろう」(『龍谷大学論叢』第二八四号、三六―三八頁)と述べている。禿諦住氏は『行信の体系的研究』に、「其の(行信)の關係論に至りては、是又先の(行)に二義の釈を認めたる如く、(信行同時説)と、(信因称報)の二説が存してゐる」(『行信の体系的研究』二五七頁)と述べている。普賢大円氏は『真宗行信論の組織的研究』に、「事相同時の説もあるけれ共、大体に於いて信前行後を談じ、信心によつて往生の正因円備し、生因決定後の報恩行とする」(『真宗行信論の組織的研究』二七頁)と述べている。

3 6
 『浄土和讃隨聞記』には次のような記述が見られる。如来は一切群生界の衆の心なり」と生仏一如を顯す。すなわち性得なり。

3 7
 『唯信鈔文意』の仏性に言及する文(二、七〇一)を引用して性得の意を明らかにするものである。こうした記述からも、実相身や性他力の位置づけが仏性にあることがうかがえる。

然るに法蔵菩薩、昔、独り衆生の性中より起りて無上の誓願を發し、独勤し、独修して一法界大總相の体を証顯して阿弥陀仏を成ず。其法界の性に即して無礙の光明身を示現す。この身偏へに衆生の為にす、故に為物と曰ふ。

『浄土和讃隨聞記』には次のような記述も見られる。

実相身といふのが法身なり。：(中略)：実相身といふことは正覚のとき遍滿真如の故に一切衆生の成仏はもはや仏の辺には成就したまへり。その性と一つになるを實相身を知るといふ。

約仏の文脈ではあるものの、『正信念仏偈文軌』「我等が心性既に成仏し竟る」の記述に鑑みれば、衆生を成仏せしめるはたらきという位置づけでなく、仏性そのものを衆生の成仏と捉える姿勢がうかがえ、実相身を

〔浄土和讃隨聞記〕一三三丁左・二四丁右)

知るとはその心性と一つになることであると述べることから、衆生を成仏せしめるはたらきは、実相身と對をなす為物身に見出すことが予想される。

³⁸ この『般舟讚』の記述は、『末灯鈔』に収録される親鸞が性信へ宛てた消息(二一、七八三)に見られ、その内容は「便同弥勒」や「如来とひとし」を主題とするものであることから、その理解は知空をうけるものであることが予想される。

³⁹ 小兒往生の問題が本格的に顕在化したのは、黒江の異計だと考えられている。黒江の異計の顛末を記した知空『鷲森含毫』に小兒往生の問題が明確に見出されるためである。若霖に小兒往生の問題に関する著作は見られない。しかし、その前後となる知空・法霖に小兒往生の問題を扱った著作が見られるため、若霖においても小兒往生の問題に対する自身の立場があつたことは十分に想定され得るところである。

第五章 法霖の行信論とその構造

第一節 法霖の行実と研究史の整理

第一項 法霖の生涯

本願寺の第四代能化法霖（一六九三―一七四一）は、元禄六年（一六九三）、紀伊海士郡関戸村（現和歌山県和歌山市関戸）佐竹忠蔵の長男として生まれた。幼い頃から日夜内外の経論章疏を勤学して怠らず、生来葷腥を口にせず、女性に目を向けず、少欲知足の暮らしぶりであった。次のような逸話が残されている。書物を読みながら道を歩いてみると、警蹕を整えて帰る国主の行列の前衛を横切ってしまう、怒った侍士は法霖を無礼討ちしようとするが、国主がこれを制止して「彼れ凡僧にあらず」と評し、今後同じようなことがあればこちらから避けて通るようにと命じたという¹⁾。

宝永六年（一七〇九）一七歳の時、鷲森別院において剃髪し、正徳元年（一七一二）一九歳で『選択集』を講じ、聴衆を驚かせた。享保二年（一七二七）、伊勢の広瀬に邪義が広まったため、南麟（一七〇一―一七四三）とともに広

瀬に遣わされ、邪義を破して四方にその名を知らしめた²。青年時代の逸話が残されている。日夜学問に励んでいた法霖は、坊中の友人等と和歌の浦へ遊びに行く約束をした。約束の日の早朝に友人等が法霖を迎えに行ったところ、法霖は机にむかつて書物を耽読していたという。促しても一向に立とうとしないので、友人等は皮笠を法霖にかぶせ、すぐに来いよと言ひ残し、一足先に和歌の浦へ向かった。しかし、いつまでたっても法霖が来る気配はなく、訝しんだ友人等が再び法霖の部屋を訪ねると、そこには早朝から変わらぬ皮笠をかぶったままの法霖が書物を読み耽っていたという³。

享保三年（一七一八）二六歳で鷲森別院の役僧に擢任し、翌享保四年（一七一九）二七歳で京へ上り、学林に入り若霖に師事した。その器を愛した若霖は、同年、嗣法として法霖に自坊正崇寺の住職を継職させている⁴。若霖より寂如上人に法霖の副講が薦められ、享保七年（一七二二）の時、学林に『正信偈要解』を講じた。講義にあたって、一紙の覚書を用意することもなく、滔々と弁述し、経釈の御文が出ないことがあっても、頭の頂上を押さえればよく御文が出たことから、聴衆は「霖公肚裏三蔵、乃出於百会」と称したという。

享保一三年（一七二八）、天台宗の靈空（一六五二―一七三九）の著した『即心念仏安心決定談義本』が刊行されると、天台宗のみにとどまらず、華嚴宗や浄土宗、浄土真宗を含めた一大念仏論争へと展開した。中でも、華嚴宗の鳳潭（一六五九―一七三八）が享保一五年（一七三〇）に著した『念仏往生明導筭』に対して享保一六年（一七三一）に『浄土折衝編』を著し、再度鳳潭が『浄土折衝編雷斧』を著したため、さらに『笑螂臂』を著して反駁を行っている。

享保二〇年（一七三五）、若霖が没したことで、翌元文元年（一七三六）一月に能化職を拝命した。同年、夏講に『浄土文類聚鈔』を講じ、元文三年（一七三八）五月、「法制五条」を定め⁵、また、私講、あるいは内講の実施を学林の

所化等に命じた。元文五年（一七四〇）、湛如宗主の命により、本山内の古数寄屋において本山役員を教誡し、その要旨は『古数寄屋法語』にまとめられている。寛保元年（一七四一）六月、湛如上人の臨終に立ち会い、後を継いだ静如上人の行状を憂い、同年七月には『諫疏』をしたため諫言を行うも、その態度を正すことは難しかったようである。同年一〇月一七日、宗門の行く末を案じつつ四九歳で示寂した。

第二項 法霖の著作

法霖の著作は、井上哲雄氏の『真宗学匠著述目録』に四九部が紹介されている。そのほか、法霖の著作を紹介するものは多く、中でもいまは、詳細な検討が加えられている藺田香融氏の「日溪法霖の生涯と業績―近世宗学史研究ノート―」の成果に依りつつ、法霖の著作として成稿・刊行年が明確なものから成稿年順に列記し、成稿・刊行が不明確なものを五十音順に列記する。

《成稿・刊行年が明確なもの》			
『鷲森御堂再建記』一卷 ⁷	享保八年（一七二三）	成稿 ⁸	
『霖師与雲真子文』 ⁹	享保十二年（一七二七）	成稿 ¹⁰	
『浄土和讃望溟記』十卷	享保十二年（一七二七）	成稿 ¹¹	
『日溪百問答』四卷	享保十三年（一七二八）	成稿 ¹²	延享元年（一七四四）刊行 ¹³
『仏説阿弥陀経聖浄決』二卷 ¹⁴	享保一四年（一七二九）	成稿 ¹⁵	寛政一一年（一七九九）刊行 ¹⁶

『諫疏並諫疏弁義』 ^{5 1}	寛保 元年（一七四一） 成稿 ^{5 2}	
『無量寿経聴録』	寛保 元年（一七四一） 成立 ^{5 3}	
『選択集知津録』一〇卷		天明 二年（一七八二） 書写 ^{5 4}
『十二光義遺芳録』一卷 ^{5 6}		寛延 二年（一七四九） 書写 ^{5 5}
『日溪鳥語』一卷 ^{5 8}		宝暦 五年（一七五五） 刊行 ^{5 7}
『日溪独語』一卷 ^{6 0}		安永 九年（一七八〇） 刊行 ^{5 9}
『大無量寿経要解』三卷 ^{6 2}		安永 九年（一七八〇） 刊行 ^{6 1}
『観経述要』二卷 ^{6 4}		天明 三年（一七八三） 刊行 ^{6 3}
『日溪詠録』四卷 ^{6 6}		天明 五年（一七八五） 刊行 ^{6 5}
『浄土真宗伝心印義』 ^{6 8}		享和 二年（一八〇二） 刊行 ^{6 7}
『日溪真宗安心百問答』		明治二四年（一八九一） 刊行 ^{6 9}
《成稿・刊行年が不明確なもの》		明治三四年（一九〇一） 刊行 ^{7 0}
『行信問答決疑並追録』		
『高僧和讃望溟記』二卷 ^{7 1}		
『広長舌』八卷 ^{7 2}		
「正信念仏偈科」 ^{7 3}		
『真宗秘要鈔』三卷 ^{7 4}		

- 『正像末和讃科』 一卷⁷⁵
- 『十二光図解』 76
- 『攝取心光弁』 77
- 『選択集科文』 一卷⁷⁸
- 『選択集諮記』 七卷
- 『大和無上弁』 一卷⁷⁹
- 『当流本尊弁』 80
- 『日溪私記』
- 『念仏往生弁』 81
- 『弁翼讚遺事』 一卷⁸²
- 『方便法身尊形弁』 83
- 『法華念仏同時経弁』 一卷⁸⁴
- 『無量寿経標宗記』 三卷⁸⁵

《訂正すべき著作》

『一枚御消息演義録』

法霖の著作として井上哲雄編『真宗学匠著述目録』（龍谷大学出版部、二二九頁）に初めて紹介され、木下靖夫「法霖の信願論」（『顕真学報』第一六号、三七頁）、及び藪田香融「日溪法霖の生涯と業績―近世宗学史研究ノート―」

〔『近世仏教 史料と研究』第三卷第一号、二三頁〕においても法霖の著作として紹介されている。『真宗学匠著述目録』に「明治三五刊」とあり、同じ明治三五年（一九〇二）に再版され、同じ題号を持つ龍谷大学蔵刊本に宣暢院師述『一枚御消息演義録』がある。おそらくこれは、井上氏が法霖の院号「演暢院」と当該書に見られる院号「宣暢院」とを誤解したものと思われる。

『御伝鈔大意』

『御伝鈔大意』といった貼り外題を持つ龍谷大学蔵写本を指すものと思われる。その内実は、僧樸『御伝鈔大意』二卷、法霖『霖師与雲貞子文』、芳山『弁致請篇』一卷、功存『御伝文随聞記』二卷を合綴したものとなるため、厳密には『霖師与雲貞子文』一卷を法霖の著作として扱うべきであると考ええる。

第三項 研究史の整理

先行研究における法霖の行信論についての指摘を整理すると、次の五点にまとめることができる。

- (一) 所行大行説
- (二) 一益達解
- (三) 教行不二
- (四) 両願一致

(五) 願生帰命

先ず、「(一) 所行大行説」は、次の『浄土文類聚鈔蹄涔記』の記述に依拠する指摘である。

「円満」とは、如来利他の大悲、真実回向の大行円満成就の故に。「大行」とは、其の行を須ゐて衆生の行と為す故に。
〔浄土文類聚鈔講読―付・日溪法霖『文類聚鈔蹄涔記』―〕二七四頁

然るに阿弥陀仏は是れ果上の徳号、いまいひて行と為す。此れ兆載永劫の行を指す。衆生称念の行には非ざるなり。若し衆生称念行を取らば、即ち是れ宜しく「南無阿弥陀仏者即是其行」といふべし。

〔浄土文類聚鈔講読―付・日溪法霖『文類聚鈔蹄涔記』―〕三五九頁

これらの記述より、法霖は回向成就の相をもって法体の徳号を行と定めると評されており、正しく法体大行の思想を指すと考える見解である。

次に、「(二) 一益達解」は、「一益」は正定と滅度を現生に得る一益と解する邪義、「達解」は真宗安心を円融相即の理に達することと解する邪義を指す。一例をあげると、次の記述などに依拠する指摘のようである。

一法句に約すとは、無為涅槃を以て所入と為し、真実信を以て能入と為す。吉水のいはく、「涅槃の城には信を以て能入と為す」と。わが祖のいはく、「速に寂靜無為の樂に入るには信心を以て能入と為す」と。四十八願みな一

法句に入ると「不取正覚の句」。一法句とは弥陀正覚の内証、真実智慧無為法身なり。衆生、願生するものはこの妙域に入る。…（中略）…仏知見に約すれば穢土の仮名人すなはち浄土の仮名人なり。故に国中人天といふ。淨穢不二なりといへども、淨穢常に存す。故に彼此二土の益有り（「正定穢土、滅度浄土」）。

（龍谷大学蔵刊本『入出二門偈窺斑録』卷上、一丁左―三丁右）

信心によつて無為涅槃に入る、願生するものがみなこの妙域に入るとすれば、入つた後は真実智慧無為法身そのものになり浄土の仮名人になるのであれば、それは正定聚即滅度を語る一益法門の義であり、またそれは円解達解の安心にほかならないとする見解である。

次に「(三) 教行不二」は、次の『浄土文類聚鈔蹄涔記』の記述に依拠する指摘である。

教はこれ六字の嘉号、諸仏咨嗟之願より出づ。能讚を以て教と為し、所讚を以て行と為す。能所異なりといへども、一願心より出づ。三経みな、名号を以て経体と為す。弥陀の大悲、所に於いて能を分かち一を全うじて二と為す。また弥陀に約すれば、直ちに名号を以て教と為す。名号を以て仏事を為すが故に。

（『浄土文類聚鈔講読―付・日溪法霖『文類聚鈔蹄涔記』―』三五七頁）

教行における能讚所讚の関係を述べるとともに、一願心に基づく能所而二不二の関係を示している。あるいは、教を弥陀に約せば直ちに名号をいうとあることから、能所を語る際は教を釈迦に約すとする見解がうかがえる。

次に、「(四) 両願一致」は、主として次の記述に依拠する指摘である。

高祖の判ずるが、多くは傍正に依る。第十七願の行、本信を具すといへども、行正にして信は傍なり。第十八願の信、また行を具すといへども、信は正にして行傍なり。是に知んぬ、第十七は是れ信行具足の大行、第十八願は是れ信行具足の大信なることを。その融即に至らば則一なり。

〔浄土文類聚鈔講読―付・日溪法霖『文類聚鈔蹄涔記』―〕二七七頁

第十七・第十八願は、それぞれ大行・大信であり、互具の関係にあることを述べている。互具ながら傍正の関係をもつて行信といった差別を語るものであり、融即に至れば不二の関係にあることを明かしている。

最後に、「(五)願生帰命」は、主として次の『大無量寿経要解』及び『浄土和讃望涙記』の記述に依拠する指摘である。

信に自ら始中終の義あり。始は聞きて之を肯ずるものなり。是れ肯ずと雖も帰命願せざれば往生を得ず、故に帰命の一念を以て往生決定の時となす。是れ中なり。決定相続は是れ終なり。この三を全うじて唯信心なり。『俱舍』に所謂加行、根本、後起の如し。『阿弥陀経』に此意を顕す。所謂信、行、願の三資糧なり。信じて願せざるものあり。かの歡喜信受して去るもの是れなり。信じてこれを願ずるものを取りて往生の機となす。故に『小経』に願を以て本となし、応当發願等と言ふ。今また然り。信じて願せざるものは、信受作札して去るものと同じ。故に重ねて乃至一念と言ひて帰命の一心を勧むるなり。

〔真宗叢書〕三、二九頁

彼厳浄土へは何を以て至るぞといふに、ただ聞名にあり。已に聞名欲生往生の因に由て往生を得れば、至願を起して浄仏国土の行を修す。

〔浄土和讃望溟記〕四、二二丁右)

『大無量寿経要解』では、信に始中終の義があることを明かし、始中終の三つを全じたものが信心であることを示しつつ、信願行の三資糧に言及している。その内容は、願を重視するものとなっている。また、『浄土和讃望溟記』では、往因として聞名と欲生の二義を示した後に行に言及しており、信願行の三資糧の位置づけがうかがえる。

法霖の行信論が「(一) 所行大行説」の立場にあることを指摘したのは、西谷順誓氏である。西谷氏は、法霖はそれ以前の行信論が通途浄土教の称名往生説の立場をとり純他力教の唯信往生に抵触するところが少なくなかったとした上で、所行大行説を主張して別途法門の特色の發揮したことを指摘している。(二) 一益達解」は、古く明和の法論に先立って宝暦一二年(一七六二)に刊行された智暹『入出二門偈頌流情記』に始まる指摘とされる。(三) 鈴木法琛氏は、智暹の見解にも一理あるとして法霖が不二円融に傾き過ぎる嫌いがあることを指摘しつつ、法霖を一益達解の異解者とするのは智暹の誣言であると評している。(四) 教行不二」は、普賢大円氏の指摘によるもので、後世の教行不二説の淵源と評されている。(五) 両願一致」は、普賢大円・大原性実両氏の指摘によるもので、普賢氏は西吟・知空の両願全一ならびに若霖に見られる法体名号説の萌芽を融合して両願の間に互具不離を主張するものであると評しており、大原氏は安心門に両願一致、建立門に両願各別の傍正隠顯を示すとして、後代の法相表裏・稟受前後の行信を示唆するものであると評している。(六) 願生帰命」は、大原氏の指摘によるもので、氏は法霖が願と信を同列に見る中で本願の三信の中心に願生を据えるように思うとして、願生帰命説と思想傾向を同じくすると評している。(七)

第二節 法霖の行信論再考

第一項 問題の所在

法霖の行信論は、所行説の立場にあるとの評価が通説となっている。しかし、そうした評価は『浄土文類聚鈔蹄涔記』に依るところが多く、いまだその著作全体から十分に検討がなされているとは言い難い。一方、法霖の著作は五〇部を超えており、そのすべてを検討することは困難と言わざるを得ない。そこで筆者は、法霖が享保年間における念仏論争を経験していることに注目する。宗派を超えた念仏の論争を通じて、法霖には真宗行信論、とりわけ称名念仏に対する理解に変容のあったことが予想される。享保年間の念仏論争は、享保一三年（一七二八）に天台宗の靈空が『即心念仏安心決定談義本』を刊行したことに始まり、法霖における念仏論争への参加は、華嚴宗の鳳潭が享保一五年（一七三〇）に著した『念仏往生明導筭』に対する反駁に始まる。

法霖行信論の研究は、従来『正信偈念仏偈補影記』や『真宗秘要鈔』を補助的に用いるかたちで、主として鳳潭『念仏往生明導筭』に反駁するかたちで法霖が著した『浄土折衝編』以降の著作となる『浄土文類聚鈔蹄涔記』を中心に検討がなされてきたというのが実情である。『真宗秘要鈔』の成稿年は詳らかでないが、『正信偈念仏偈補影記』は享保一六年（一七三一）七月の成稿であり、『浄土折衝編』以降の著作がその対象であることに変わりはない。

あるいは、普賢・大原両氏の研究の差異に注目したい。普賢大円氏は、主として『浄土文類聚鈔蹄涔記』に見られる建立門・安心門に言及しつつ、補助的に『正信偈念仏偈補影記』を用いて法霖が平等門・差別門をもって第十七・

第十八兩願に而二不二の關係を示すことを紹介している。建立門・安心門の名目は『正信偈念仏偈補影記』にも見られるものであり、普賢氏はこの二門理解を能所不二説に展開する思想と位置づけている⁹⁴。一方、大原性実氏は法霖のこうした二門理解を僧叡に見られる法相の表裏・稟受の前後といった思想の源流にあたるのではないかと論じている⁹⁵。こうした普賢・大原両氏に見出される立場の差異は、検討対象となる著作の相違に依るものと思われる。大原氏は、普賢氏の検討対象に加えて、成稿年不詳となる『無量寿経要解』のほか、『浄土折衝編』成稿以前の著作となる『浄土和讃望溟記』をその検討対象に用いており、法霖の行信論を捉える上で、より裾野が広い状態から検討を加えていることが理解される。

こうした普賢・大原両氏の見解の相違は、享保年間の念仏論争を起点とした法霖の行信論におけるその変容を示唆するものと考えられる。そこで本節では、享保年間の念仏論争以前と以降における法霖の行信論の変容について検証したい。主として念仏論争以前は『浄土和讃望溟記』、念仏論争以後は『浄土文類聚鈔蹄涔記』を中心に据えるかたちでその行信論について考察を行う。

第二項 念仏論争以前の行信論

(一) 行信理解に見られる問題点

法霖の念仏論争以前の行信論を考察する上で注目したいのは、信心正因の義を明示するという点である。『浄土和讃望溟記』には、次のようにある。

帰命一念阿弥陀仏より起り、しかも行体に即するが故に弥陀因中三業所修の五念門の行みな一念の信に具するが故に、一念信起れば無上大利の功德を具し、仏智を相応するが故に至極短命の機、一声の称念に及ばざれども、必ず往生をうる。

〔浄土和讃望溟記〕一、一八丁左

『浄土和讃』「冠頭讃」「弥陀の名号となへつゝ 信心まことにうるひとは 憶念の心つねにして 仏恩報ずるおもひあり」(二、三三〇)を釈す箇所である。帰命の一念は阿弥陀仏より起り、その信は行体に即するため、衆生は帰命の一念に阿弥陀仏が因中に修するところの五念門の行を具える。衆生は帰命の一念、すなわち信一念に無上大利を具え仏智に相応する。そのため、至極短命の衆生は一声の称名念仏に及ばずとも往因を決定すると述べている。

至極短命の衆生を想定し、一声の称名念仏に及ばずとも往因を決定するとして、信心正因の義を明示している。また、信一念に弥陀因中の五念門の行徳を具えんとする見解に法体大行の思想的立場がうかがえるが、ここでは次の二点に留意すべきと思われる。

- ① 阿弥陀仏よりおこる信一念に行体に即するため弥陀因中の五念門の行徳を具える
- ② 五念門の行徳を具え仏智に相応するため一声の称名念仏に及ばずとも往因を決定する

いま、①の「阿弥陀仏よりおこる信一念」、あるいは「その一念に即する行体」の内容が明確でなく、その内容次第では、②の「一声の称名念仏に及ばずとも往因を満足する」とする見解の実態も、法体大行の思想とは若干異なるも

のとならざるを得ない。本項では、そうした法霖の行信理解の実態に迫りたい。

(二) 「阿弥陀仏よりおこる信一念」について

先ず、「阿弥陀仏よりおこる信一念」について、信一念に具えんとする五念門の行徳との関わりから検討してみたい。『往生論偈遊刃記』には、次のような記述が見られる。

総じてこの五念門広略相入を以て立つ。故に合すればたゞ一念仏なり。義を知らせん為に五共に念の名を与ふ。開しれば五念門なり。こゝを以て五念門より入れば二十九種の土に入る。合して一念仏より入れば一法句に入る。五唯一念仏なることを知せんために。帰命等に三念門を撰む。然れば安心は初の一行にあり。

(『真宗全書』六二、四五頁)

五念門は広略相入の上に成り立つものであり、五念を合すれば一念仏となる。その義を知らせんがために五念門とって「念」の字を用いるのである。五念門と一念仏は、開けば二十九種の土に入る五念門、合すれば一法句に入る一念仏という関係にある。五念門は直ちに一念仏であることを知らせんがために「尽十方無碍光如来に帰命したてまつりて、安楽国に生ぜんと願ず」(一、四三三)の句に三念門を撰めるのであると述べている。

主題は五念門と一念仏の開合関係にある。そして、その根拠とされるのが広略相入の義である。『論註』に明かされる広略相入は、国土莊嚴を含む三嚴二十九種と一法句、ならびに法性法身と方便法身の互入といった仏・菩薩の仏身

仏土論の上に展開される義である。そうした中で、広略相入と仏・菩薩の行との関わりは、仏・菩薩は広略相入に基づいて自利他するという点に見出される。つまり、いまいう五念門と一念仏の開合関係とは、衆生は阿弥陀仏の広略相入に基づいて利他されるため一念仏に五念門の行徳を具えるとするものである。したがって、「阿弥陀仏よりおこる信一念」とは、阿弥陀仏の広略相入によりおこる信一念の意であり、その一念に五念門の行徳を具えると理解するものと考えられる。

(三) 「信一念に即する行体」について

信一念が阿弥陀仏よりおこるとするその実態は、阿弥陀仏の広略相入に基づく自利他にあると考えられることを確認した。そうすると、「信一念に即する行体」もまた、名号ではなく阿弥陀仏に見出されるものであることが予想される。ここでは、法霖の「行体」の用例を通してその理解について検討したい。『浄土和讃望溟記』には、次のような記述が見られる。

今賛文の名号を四字の供名と見るは、甚だあやまれり。これ六字の名号なり。もつとも弥陀の名号をよぶときは、四字も名号なれども、所行の体となるときは、いつも六字の嘉号なり。元照律師、雲棲大師等は四字の供号と判ぜらるれども、善導所立の名号はいつも六字の名号なり。願行具足の法をもて一行三昧の体とするが故に、南無の二字必ず行体を具し、阿弥陀仏の四字つ子に信心を具して、この二法あひ離れず。しかれば、行も南無阿弥陀仏なり、信も南無阿弥陀仏なり。

(『浄土和讃望溟記』一、一八丁右・左)

『浄土和讃』『冠頭讃』『弥陀の名号となへつゝ信心まことにうるひとは 憶念の心つねにして 仏恩報ずるおもひあり』(二、三三〇)を釈す箇所である。「弥陀の名号」を阿弥陀仏の四字と見るのは誤りであり、南無阿弥陀仏の六字と見なければならぬ。所行の体が六字の南無阿弥陀仏であることは、善導大師が常に一行三昧の体として南無阿弥陀仏の六字を示されることから明らかである。南無の二字は必ず行体を具え、阿弥陀仏の四字は信心を具えるのであり、二法が離れることはない。したがって、行も信も六字の南無阿弥陀仏であると述べている。

主題は従来の名号理解に対し阿弥陀仏の名号理解を詳述する点にあると思われる。従来、名号とは仏の名を指すため「南無」の二字を冠するものでないが、阿弥陀仏の名号は「南無」の二字を冠するものであることを善導に依るかたちで明らかにしている。また、南無の二字は行体、阿弥陀仏の四字は信心を具え、二法が離れることはないとして、衆生の信心を含むかたちで阿弥陀仏の名号が成立している旨を明らかにしている。

いま「行体」の語が「阿弥陀仏」の四字を指すことは明白である。また、「所行の体」の用例にも留意する必要がある。「弥陀の名号をよぶときは」とあるように、明らかに称えるところの名号は四字でなく六字であるとして「所行の体」の語を用いる様子が見える。結びの行信ともに六字の南無阿弥陀仏であるとする記述は、こうした行体理解や所行理解の上に所釈の和讃の解釈を結ぶものと考えらるべきであろう。したがって、その「行体」理解は阿弥陀仏にあり、「信一念に即する行体」もまた、名号でなく仏身としての阿弥陀仏の意であることが推察される。

(四) 「南無」と「阿弥陀仏」の関係

これまでの検討を踏まえると、「①阿弥陀仏よりおこる信一念に行体に即するため弥陀因中の五念門の行徳を具える」とは、「弥陀よりおこる信一念」は阿弥陀仏の四字が信心を具えるとする立場、「信一念に行体に即する」は南無の二字が阿弥陀仏を具えるとする立場を述べるものであることが推察される。そして、その根拠は阿弥陀仏の広略相入にあるということであり、名号は飽くまで称えものとしての位置づけである。ここでは、「南無」と「阿弥陀仏」の関係を法霖がどのように捉えているかについて考察したい。「方便法身義」には次のような記述が見られる。

『大経』は法の真実を明す。機は権機なり。これ法は智にして機は悲なり。還相回向の大悲なるもの、これ阿弥陀仏より出せる機なり。①四字に南無を含むこと、これ阿弥陀仏より南無せしむる意。②体内の権機なり。③十方法界皆成仏と照し玉ふゆへ、皆弥陀体内の権機となる。④行より信ぜしむる意、これ往相回向の行信なり。又権機なるときは還相回向の義、また往相回向を示現す。

（『真宗全書』六一、一九一頁下、傍線筆者挿入）

『大経』『観経』『小経』の如来論や衆生論に言及する中、『大経』の機・法を述べる箇所である。前述の『浄土和讃望溟記』同様、六字の南無阿弥陀仏を二字・四字に分積している。『大経』の法は真実であり、機は権機である。法は智、機は悲、還相回向の大悲は阿弥陀仏より出せる機である。阿弥陀仏の四字に南無を含むとは、阿弥陀仏より南無せしめるとの意である。これを体内の権機という。十方衆生を仏にならしめんとして光明をもつて十方を照らすため、十方衆生は弥陀体内の権機となる。行より信ぜしむるとはこの意であり、これが往相回向の行信である。また、権機は還相回向の義として往相回向を示現すると述べている。

主題は『大経』に説かれる法と衆生を詳述する点にある。『大経』に説かれる法は真実であり、その内容は「阿弥陀

仏より南無せしむる意」(傍線②)及び「行より信ぜしむる意」(傍線⑥)にあると考えられる。また、『大経』に説かれる衆生は権機であり、その内容は「体内の権機」(傍線③)及び「皆弥陀体内の権機」(傍線⑤)にあると考えられる。加えて、「往相回向の行信なり」(傍線⑦)の記述より、「行より信ぜしむる意」(傍線⑥)とある行信が往相回向の行信の意であることが知られる。つまり、往相回向の行信とは、「阿弥陀仏より南無せしむる意」(傍線②)を指すということである。もちろん、「四字に南無を含むころ」(傍線①)の意よりうかがえば、往相回向の行信は六字の南無阿弥陀仏にあるということであり、前述の行信ともに六字の南無阿弥陀仏とする立場が見出される。しかし、信ぜしむる、南無せしむる行としての位置づけを阿弥陀仏に見出していることは明らかであり、ここに阿弥陀仏を直ちに往相回向の行に位置づける法霖の立場が明確となる。そしてその実態は、信一念をおこす広略相入する仏身としての阿弥陀仏にあると考えられる。一方、「十方法界皆成仏と照し玉ふゆへ」(傍線④)の記述に着目すると、「皆弥陀体内の権機」(傍線⑤)は、光明中の衆生を指すことが推察される。そして、「十方法界皆成仏と照し玉ふゆへ」(傍線④)は「阿弥陀仏より南無せしむる意」(傍線②)の記述を詳述するものであるから、法霖が往相回向の行に位置づける阿弥陀仏、あるいは信一念をおこす広略相入する仏身としての阿弥陀仏のその実態は、光明にあることが明らかとなる。したがって、法霖は「南無」と「阿弥陀仏」の関係を、「阿弥陀仏」は往相回向の行であり広略相入する阿弥陀仏としての光明、「南無」はそうした光明の中にある衆生といったかたちで捉えていることが理解される。

(五) 信具の行

次に、これまでの考察を踏まえて「②五念門の行徳を具え仏智に相應するため一声の称名念仏に及ばずとも往因を

決定する」とする内容について考察したい。『往生論偈遊刃記』は、往因としての衆生の行信と五念門の関係を次のように述べている。

此論の正意は、初の一行にあり。「一心帰命尽十方」等とはこれ安心なり。この安心に礼拝讃嘆作願の三念を具す。これ当流の信に行を具するの明証なり。往生の行は三念門にて尽す。観察より以下は領解の上の所観の相をのぶ。

（『真宗全書』六二、四四頁）

天親『浄土論』の正意は、冒頭の「世尊、われ一心に尽十方無碍光如来に帰命したてまつりて、安楽国に生ぜんと願ず」（一、四三三）の一行にある。この一行は往生の因となる安心に礼拝・讃嘆・作願の三念を具える旨を明かすものであり、当流において信に行を具えるところの明証である。往生の因としての行は三念に尽きるものであり、観察・回向は領解の上の相を示すものであると述べている。

安心は衆生の信心を意味すると考えてよいであろう。『浄土論』の「一心」にとどまらず、「尽十方無碍光如来に帰命したてまつりて、安楽国に生ぜんと願ず」までを安心と捉える点に法霖の独自性がうかがえる。『浄土論』冒頭の一行為安心であるとして、この一行に礼拝・讃嘆・作願の三念を具えるところの見解は、前掲の「帰命等に三念門を撰む。然れば安心は初の一行にあり」（『真宗全書』六二、四五頁）の記述にその内容が一致する。また、「当流の信に行を具するの明証」とは、広くは仏が修めるところの五念門の行徳をいうものであり、衆生の上では礼拝・讃嘆・作願の三念門、延いては讃嘆門としての称名を直ちに信具の行に位置づけるものであることが推測される。

前述したように、法霖は阿弥陀仏の広略相入に基づき衆生は一念仏に五念門の行徳を具えると理解する。「一念仏」

とは、「一念」は信一念、「仏」は広略相入する阿弥陀仏を指すと考えられるため、「②五念門の行徳を具え仏智に相応するため一声の称名念仏に及ばずとも往因を決定する」の内容は、信一念に阿弥陀仏の広略相入に基づく五念門の行徳を具えるため、一声の称名念仏に及ぶことなく往因を決定するとの意であることが推察される。しかし、それは信一念中の行に広略相入する阿弥陀仏を位置づけるものであると同時に、信一念に五念門中の口業讃嘆としての称名を具えるとするものと考えられるため、飽くまでその立場は名号を称えものに位置づけるいわゆる能行説にあることが推測される。

(六) 行の位置づけ

ここで一度、これまでの検討により明らかとなった法霖の行の位置づけについて確認しておきたい。これまでに明らかとなった法霖の行の位置づけは次の通りである。

- ① 信をおこす行に位置づけられる広略相入する仏身としての阿弥陀仏
- ② 信一念に即する行体に位置づけられる六字中の四字としての阿弥陀仏
- ③ 四字ではないとして語られる称えるところの六字の南無阿弥陀仏
- ④ 『大経』往相回向の行に位置づけられる阿弥陀仏としての光明
- ⑤ 信具の行に位置づけられる五念門に即する一念仏としての称名念仏

先ず、阿弥陀仏に行としての位置づけを見出すのは、①②④である。しかし、④はその阿弥陀仏を光明に見出すものである。次に、行としての位置づけを南無阿弥陀仏の六字に見出すのは③であり、称名念仏に見出すのは⑤である。しかし、③は所釈の和讃からもうかがえるように、口称の上の六字を指すものである。また、⑤は五念門に即する一念仏としての称名念仏であり一声に及ぶものではない。最後に、信前の行としての位置づけが明確に見出されるのは①であり、信中の行としての位置づけが見出されるのは②③④⑤である。これらを整理すると次のようになる。

光明 …………… 広略相入する阿弥陀仏（体内に衆生を摂める）

阿弥陀仏 …………… 信をおこす行（行体・往相回向の行）

称名念仏 …………… 信具の行（五念門即一念仏・一声には及ばない）

南無阿弥陀仏 …… 口称の上（四字ではない）

念仏論争以前の法霖の行信論は、広略相入する仏身としての阿弥陀仏にいわゆる法体行としての位置づけを見出すものと考えられる。興味深いのは、称名念仏の位置づけが一声に及ぶものでないとする点である。これは称名念仏に往因としての位置づけを見出すものの能称に執われることを嫌うといった立場のあらわれである。また、実際の称名念仏の上では称えられるところの六字名号が行としての位置づけにあることがうかがえる。したがって、その行信論がいわゆる能行説の立場にあることは明白であり、念仏論争以前の法霖に法体大行の思想的立場を見出すことは困難といわざるを得ない。

(七) 往因理解

念仏論争以前の法霖の行信論からは、法体大行の思想的立場を見出すことは困難であることを確認した。その中で注目したいのは、阿弥陀仏、及びその体内に衆生を摂めるとする光明に対する行としての位置づけである。ここでは、中でもその阿弥陀仏理解を通じてその往因理解についてうかがいたい。広略相入する阿弥陀仏としての位置づけについては、次のように述べている。

『小経』によれば方便即法身とは、『小経』に至ては『観経』の方便化身即法身なり、法性なりと顕るゝ法門なり。これ広略相入なり。…(中略)…方便法身即法性法身と顕るゝは、『小経』の心なり、これ自他共受用身なり。これ尽十方無碍光如来なり。

〔浄土和讃望溟記〕一、五九丁右・左

『浄土和讃』「讚弥陀偈讚」「弥陀成仏のこのかたは いまに十劫をへたまへり 法身の光輪きはもなく 世の盲冥をてらすなり」(二、三三六)の「法身の光輪」を釈す箇所である。『小経』によれば方便法身即法性法身の阿弥陀仏であり、方便法身が法性法身としてあらわれる法門が広略相入であると述べている。結びにこの如来を尽十方無碍光如来ということから、行としての位置づけにある阿弥陀仏について述べるものであることは明白である。

また、こうした方便法身即法性法身の方便法身と法性法身の関係については、次のように述べている。

法性法身とは方便智業によって顕るゝ修徳の法なり。方便法身とは歴劫諸波羅密等所の身なり。…(中略)…も

とは久遠実成の古仏なれども、衆生をしてそれ齊き証果を得せしめんと思召この誓願を起し、永劫大行をつとめたまへば、とかく衆生齊度の方便なるゆへに、その願行成就の身を方便法身と云う。法性法身はその智に由て顯るゝ真如法性の理なり。

〔浄土和讃望溟記〕一、五六丁右・左

法身は願行成就の身、法性法身は真如法性の理であり、両法身は方便法身よりあらわれる修徳の法としての法性法身という關係に捉えられている。久遠実成の古仏としての阿弥陀仏を示しつつ、久遠仏としての阿弥陀仏に法性法身を語らない点は注目すべきであり、方便法身より法性法身があらわれるとする姿勢にもうかがえるように、これは本有の仏性に法性法身を語らないとする立場の表出である。つまり、衆生と阿弥陀仏の關係であるが、仏性と法界身の關係について法霖は次のように述べている。

衆生の心即法性法身ならば、鸞師何ぞ諸仏菩薩に二種の法身ありとのたまはんや。二種の法身の名は果位ならでは顯れざるなり。…(中略)…凡聖一如にして理体は通ずれども、その名は果上にならでは顯れ難し。その体周遍すれども、凡夫常に備まじ。その体清浄なれども、凡夫は常に不浄なり。体不生不滅なれども、凡夫は常に生滅なり。故に凡境界は無明を本とし、聖境界は法性を本とす。衆生心に法性法身を求めば、乾土に蓮華を求めごとし。而るにいま悟の境界よりみたまへば、凡聖一如、因果不二なれば、如来清浄の心、衆生に入充したまふ。いはゆる「法界身は一切衆生の心想のうちに入りたまふ」となり。豈ただ衆生の心のみならんや。草木国土まで入充したまふ。そこをのたまへる言なり。これらの文、あしくみれば法性法身は衆生のことゝ談じて邪義起るなり。心をうれば始本不二なるゆへに、衆生の心を法性法身とみへけれども、法性法身の名は果地にならでは顯れ

ずと思へし。

〔浄土和讃望溟記〕二、五七丁左（五八丁左）

衆生心に法性法身を語る立場を強く誠める様子がうかがえる。その理由の一つとして、『論註』「諸仏・菩薩に二種の法身まします」（一、五一六）の文に触れ、二種法身の義は果位に名づくものであり、因位の衆生の上に語るものではないとしている。また、『観経』第八像観法界身の文に触れ、法界身義に基づいて法性法身を衆生心に語ることはあつてはならないと誠めている。

これらを総合して考えるに、法霖は仏性と法界身の関係は『観経』第八像観法界身の文に認められるが、法性法身は『論註』にうかがえるように往生浄土の後の果位に名づけ用いるものであり、衆生は方便法身により済度され、方便法身による往生浄土の後に法性法身を顕現すると理解するものと考えられる。したがって、その往因理解は、方便法身は直ちに法性法身に準じる法身であるとして、その両法身の関係こそが広略相入であり、そのような仏が衆生の行となることで衆生を済度すると捉えるものであることが理解される。

ここに法霖以前の諸師とは異なった仏性と法界身の関係に対する法霖の立場が見出されるであろう。仏性は飽くまで仏になる可能性と捉えるべきであり、法性法身といった真实性を衆生心や衆生の本性に語るべきでないとする立場である。しかし一方で、法霖以前の諸師同様、仏体重視の傾向にあることが指摘される。その内容は法界身でなく、広略相入する方便法身の阿弥陀仏に見出すという点で進展が見られるものの、方便法身と名号の関係はいまだ明確でなく、また、こうした仏体重視の傾向は、その往生理解に影響を及ぼすものであることが予想される。

（八）往生理解

ここでは、光明に対する行の位置づけに注目し、その理解を通じてその往生理解についてうかがいたい。法霖は権機としての獲信の行者に言及する際に「弥陀体内」といった表現を用いており、その表現は「行体に即する」の意に準ずるものと考えられる。行としての名号の位置づけは称えものにあるため、「体内」「即する」といった表現は、阿弥陀仏やその光明との関係に用いられるものということになる。つまり、阿弥陀仏やその光明に即するという獲信の事態をどのように捉えているかという問題が生じる。『阿弥陀経聖浄決』には、次のような記述が見られる。

純ら唯心浄土の説を構ふるものは、仏願に於て疎遠と為す。十万億土を期するものは、仏願に順ずるが故に、自ら親昵と為す。：（中略）：聖道は心中の極樂に生じ、浄土は極樂界中の自心に生ず。

（『真宗叢書』四、一六九頁上）

『小経』「これより西方に、十万億の仏土を過ぎて世界あり」（一、一〇五）の記述を釈す箇所である。唯心浄土の立場は仏願に疎遠であり、指方立相の立場は仏願に順ずるため、おのずから仏願に昵懇となる。唯心浄土の立場は聖道門、指方立相の立場は浄土門であるから、聖道門は心中の極樂に生じ、浄土門は極樂界中の自心に生ずると述べている。

仏願を引き合いに出し、その親疎より唯心浄土の思想を退ける様子がうかがえる。中でも注目すべきは、「心中の浄土」「浄土中の心」といった聖道門・浄土門の浄土観の相違を明かす点である。所釈の「西方浄土」と『観経』「此を去ること遠からず」（一、八〇）の会通をはかるものと思われるが、「極樂界中の自心に生ず」とする記述は、獲信・

臨終のいずれを指すものであるかといった問題を生ずることとなる。そこで『浄土和讃望溟記』の記述を対照したい。

他力真実の機は、一念帰命の処に罪亡ひ、姿は此世の人なれども、心は浄土の人数となる。

〔『浄土和讃望溟記』二、六〇丁左〕

『浄土和讃』「讚弥陀偈讚」「安樂無量の大菩薩 一生補処にいたるなり 普賢の徳に帰してこそ 穢国にかならず 化するなれ」(二、三四三)を釈す箇所である。他力真実の衆生は、信一念に罪を滅し、此土の穢身のまま心は浄土の人数になるとある。「正信偈」「必獲入大会衆数」(二、六二)に準ずるものと考えられ、現生正定聚の利益を述べるものと思われるが、自心と浄土の関係に言及する点に鑑みれば、前掲の「極樂界中の自心に生ず」の記述は、獲信の事態を指すことが明らかとなる。そうすると、獲信と往生の問題が提起されることとなる。その関係に言及すると思われるのが、次の『阿弥陀経聖浄決』の記述である。

既に真仮を分かつに何ぞ総じて化土と云ふや。曰く、行体に約して且く真仮を分つ。十八願に望むれば皆共に仮と為す。是を以て皆方便自力の機と為す。故に真土は自受用に当る。『大経』の土是れなり。仮土は他受用に当る。『観経』の土是れなり。今経は自他共受用の土に当る、他の報身と言ふを祖は則ち化と判ず。実に超乗の極談なり。仮と化とを分ちて二土と為すは非なり。祖範に順ぜざるの甚しきなり。三経の仏身は但是れ方便法身なり。『大経』は方便を有するの法身なり、『観経』は方便の法身なり、是れ法身が方便に随するものなり。故に判じて方便化身と曰ふ。今経は方便即法身なり。体用相即するが故に真土は無量光明土なり。…(中略)…不可思議光

如来之に居す。広略相入の土は之を蓮華藏世界と謂ふ。無碍光如来之に居す。此二は常に相即して分別すべからず。衆生往生するものは一法句に入り、直ちに果極を窮め、二十九種に出で還つて因相を現す。其広略相入の土は非因非果、亦因亦果、円融無礙の妙証なり。…(中略)…次に往生を明すとは、一に即往生、二に便往生なり。当座を離れずして往生を得るものは之を即往生と謂ふ。即ち平生往生なり。速疾に往生する、之を便往生と謂ふ。便は便速の義、即ち臨終往生なり。即往生は真土に入り、便往生は化土に入る。若し即往生に約すれば生即無生は穢土の益なり。之を無生忍位と名け、亦正定聚位と名く。

(『真宗叢書』四、一六三頁)

『小経』を懸説分・解積分の二門より釈し、懸説分に十段を立てる中、いまは「土体」と「往生」の二項に分かれる第十段「述凡下入報」の両項に跨る記述箇所である。既に第十九願を仮門、第二十願を真門というのに、なぜ総じて化土というのかと尋ね、行体に約して真仮を分かつと回答している。第十八願よりすれば第十九・第二十願はともに仮となり、その機も方便自力の立場となる。『大経』の仏土は自受用の真土、『観経』の仏土は他受用の仮土、そして、『小経』の仏土は自他共受用である。仮と化を二土とするのは誤りであり、三経の仏身はいずれも方便法身である。『大経』は方便を有する法身、『観経』は方便に隨する法身、『小経』は体用相即する方便に即した法身である。『小経』は方便即法身の阿弥陀仏を説くため、その土は用に相即する真土の無量光明土である。不可思議光如来はこの土に現在する。広略相入の土は蓮華藏世界であり、無碍光如来はこの土に現在する。無量光明土と蓮華藏世界、及び不可思議光如来と無碍光如来は常に相即し分別すべきでない。衆生往生すれば一法句に入り、直ちに果極を窮め二十九種に出で還り、因相を現す。広略相入の土は非因非果、亦因亦果であり、円融無礙の妙証である。続いて、往生について明かせば、即往生・便往生の二種がある。現生を離れることなく往生を得ることを即往生という、すなわ

ち平生往生である。速疾に往生することを便往生という、すなわち臨終往生である。即往生は真土に入り、便往生は化土に入る。即往生の立場からすると生即無生は此土の益であり、この立場が無生忍位であり、正定聚位であると述べている。

第十九願の仮門とはいわゆる要門を指す。法霖は弘願・仮門・真門といった区分けを用いるようである。第十八願に对照すれば第十九・第二十願は仮となるが、第十九願と第二十願を相對するときは行体に約して真仮を立てるとしている。つまり、第十九願と第二十願における仏土の相違は行体に依るものであり、第二十願は第十九願に異なる仏身に即した仏土として化中の真土と判じるものである。これは行体が仏身としての阿弥陀仏を指す語であるとの見解を補充するものである¹⁰⁰。

いま三經の仏身仏土の相違に言及する中で、無量光明土と蓮華藏世界の二土を示し、広略相入に言及している。無量光明土と蓮華藏世界の二土を示すのは『小經』の方便即法身の關係を詳述するためであり、無量光明土は方便たる不可思議光如来、蓮華藏世界は法身たる無碍光如来が現在する土であるとして、広略相入をもって両仏身仏土は即の關係にあると説明づけている。また、二土は蓮華藏世界が体、無量光明土が用という關係に捉えられている様子がうかがえる。そして、最後の往生の項に法霖がこうした仏身仏土論を展開する背景がうかがえる。

即往生と便往生の名目は『觀經』『即便往生』(一、九三)を出典とするものであり、あるいは親鸞の「化身土文類」(二、一九五)や『愚禿鈔』(二、三〇七)の文に依るものと思われる。ここで法霖は、即往生は真土に入る平生往生、便往生は化土に入る臨終往生として、平生往生に言及している¹⁰¹。真土とは『小經』に説かれる仏土であり、無碍光如来の蓮華藏世界を体として広略相入する不可思議光如来の無量光明土を指す。ここに法霖が阿弥陀仏やその光明との關係に「体内」「即する」といった表現を用いるその意義が明らかとなる。すなわち、獲信者の平生往生であり、

前掲の「極樂界中の自心に生ず」や「姿は此世の人なれども、心は浄土の人数となる」の記述は、正しく獲信の行者が「即往生」するとして、平生に不可思議光如来の無量光明土に往生する事態を述べたものにほかならない。

これらを総合して考えるに、念仏論争以前の法霖の行信論は、獲信の行者が弥陀体内の権機になるとする立場に基づき展開するものであり、その実態は浄土中の自心に生じ、衆生心が浄土の人数となるとする平生往生にあることが理解される。阿弥陀仏やその光明に行としての位置づけを見出すのは、その行に法性法身としての無碍光如来の蓮華藏世界と広略相入の関係にある方便法身としての不可思議光如来の無量光明土を想定するためであり、前述の「弥陀よりおこる信一念」は権機になるとする立場、「信一念に行体に即する」は衆生心が無量光明土の人数になる、つまり平生往生するという立場を表すものにほかならない。信一念に弥陀因中の五念門の行徳を具えるとは、一念仏という事態を表すものであり、正しく獲信の行者が信一念に具わる行としての方便即法身の阿弥陀仏、延いては不可思議光如来に即するため、その仏の在所である無量光明土に平生往生し、衆生心はその国土の人数となるとともに権機となるため、獲信の行者は還相回向の義として往相回向を示現すると理解するものであることが明らかとなる。

第三項 念仏論争以降の行信論

(一) 大行の位置づけ

はじめに、念仏論争以前の行信論に通ずる立場と明確な相違が見出される立場について確認しておきたい。『浄土文類聚鈔蹄涔記』には次のような記述が見られる。

「昔五念門を修して自利利他成就」とは、即ち阿弥陀仏なり。「阿弥陀仏即是其行」といふは、是れなり。仏に在るは五念、衆生に在るは一念仏なり。衆生の一念、即ち仏の三業の行を用ふ。彼此の三業、相捨離せず。一心帰命、本願と相応するは、礼拝等の一行を起すに余の四行また其の中に具す。開解の初めに約すれば助正大に分かる、相続の後に約すれば五行は即ち一念仏なり。

(深川宣暢『浄土文類聚鈔講読―付・日溪法霖『文類聚鈔蹄躰記』―』五〇四頁)

『浄土文類聚鈔』「念仏正信偈」曇鸞章「往還回向由本誓」(二、二七〇)の「由本誓」を釈す箇所である。阿弥陀仏とは、因位に五念門を修めて自利利他を成就した仏である。『観経疏』「阿弥陀仏即是其行」はこの意であり、仏の上では五念門、衆生の上では一念仏である。衆生は一念に仏の三業の行を用いるのであり、両者の三業が離れることはない。一心帰命に本願相応するとは、五念門行中の一行を起すところに残りの四行を具えるということである。初一念には助正を分かたすが、相続の立場よりすれば五念は直ちに一念仏であると述べている。

阿弥陀仏が成就したのは自利利他であり、「阿弥陀仏即是其行」とはその意であるとして、阿弥陀仏の五念門が衆生の一念仏になるとの意を示している。また、衆生の一念については、彼此三業の機法一体に言及するため、衆生の三業上に語られる一念であることがうかがえる。加えて、助正に言及し、初一念には助正が分かれるが、相続の上では五念門の行が一念仏になるとあることから、いわゆる五念相発説の立場をうかがうことができる。これらのことから、信一念に弥陀因中の五念門の行徳を具えんとする点が念仏論争以前の行信論に通ずる立場であることが確認できる。しかし、いま一念を彼此三業の機法一体に語り、また、相続に五念門と一念仏の関係を示すことから、初一念に助正

が分かるとする行の位置づけには留意する必要があるように思われる。一方、続く記述からは、念仏論争以前の法霖とは明確に相違する行信論の立場が見出される。

また若し菩薩の行と為せば乃ち菩薩に属す、其の本を覈究すれば乃ち仏陀の行なり。此れ能く仏行を行ずれば行即不行なり。仏、大行を修して衆生に回施す。斯の行能く願海を填満す。此れみな願力の薫発する所なるが故に回向を願力に帰す。(深川宣暢『浄土文類聚鈔講読―付・日溪法霖『文類聚鈔蹄涔記』―』五〇四・五〇五頁)

衆生の一念仏は菩薩の五念門行であり、その本を明らかにすれば、阿弥陀仏の因位の行である。衆生は阿弥陀仏の因位の行を行るのであるから、その行は全く衆生の行でないということである。阿弥陀仏は大行を修め衆生に回施するのであり、その大行は願海に満ちているのである。これらは全て願力に依りおこるところであるから、回向は願力に帰するのであると述べている。

大行の位置づけに注目したい。阿弥陀仏が因位に修めるところの行に大行としての用例が見られる点は、前掲の『浄土和讃望溟記』に同じである¹⁰²。しかし、『浄土和讃望溟記』では大行が仏身論の中に語られていたのに対し、いまは回向としての位置づけである。そして、回向は願力に帰するとして、衆生は大行の回向によって一念仏に至るとする立場が確認できる。ここに念仏論争以前とは明確に相違する行信論の立場が見出されるであろう。すなわち、念仏論争以前には仏身論の中に語られていた大行が、いまは直ちに回向としての位置づけを得ているということであり、一念仏の理解には留意する必要があるが、初一念に助正が分かるとする行の位置づけはこの回向されるところの大行にあると考えられ、これは名号が法体大行としての位置づけを得ていることを示唆するものと思われる。

(二) 回向理解

念仏論争以前には仏身論の中に語られていた大行が、念仏論争以降には回向としての位置づけを得ていることを確認した。しかし、注意すべきは、念仏論争以前には回向そのものが仏身論の中に語られていたという点である。また、初一念に助正が分かれるとする行とは、五念門中の讚嘆門、延いては如実修行相応たる口業讚嘆としての称名を指すようにうかがえる。念仏論争以降の法霖の行信論に法体大行の思想を見出すためには、大行の回向に称名でなく名号としての位置づけが見出されなくてはならない。ここでは改めて、その回向理解について順を追って確認していきたい。まず、衆生の行信について法霖は次のような共因の立場を示している。

当流の意十七、十八及び第十一を以て往相回向の願と為す。「証」は往相の終と為す故に「証果」といふ。行信を以て因と為すが故に。
 (深川宣暢『浄土文類聚鈔講読―付・日溪法霖『文類聚鈔蹄涔記』―』三三三頁)

『浄土文類聚鈔』「また証大涅槃の願と名づく、また往相証果の願と名づくべきなり」(二、二六四)の「往相証果」を釈す箇所である。当流は第十七願・第十八願・第十一願を往相回向の願とし、「行信」は往相中の因であり、「証」は往相中の果であるとの旨を述べている。

主題は証の位置づけにあるものの、結びの記述より行信共因の立場をうかがうことができる。また、その行信は第十七願・第十八願であり往相回向の願を指す。したがって、衆生の往因としての行理解は、第十七願理解と密接な関

係にあることが知られる。次に、回向の行信に言及する次の記述を確認しておきたい。

『觀察諸法行經』に菩薩の徳を明かしてはく、「当に能く信を選択して初行と為すべきが故に」と。一切菩薩みな信を選択して初行と為す、衆生は選択の信を得ず。信ずといへども水に書くが如し、涅槃の因と為すこと能はず。弥陀、行信を選択して衆生に回向す。如来利他の大悲、即ち衆生の信樂を發起し、此の信即ち大行を撰す。当に知るべし、信行不二なることを。

(深川宣暢『浄土文類聚鈔講読—付・日溪法霖『文類聚鈔蹄涔記』—』三〇八・三〇九頁)

『觀察諸法行經』にあるように、仏教では一般的に信を初行、すなわち教えを信ずるといふ意業の造作を最初の行とする。しかし、それは選択の信でなく自力信であるため涅槃の因になることはない。阿弥陀仏はみずから選択したところの行信を衆生に回向する。この回向は衆生の信樂をおこし、またその信樂に大行を具える。したがって、衆生にとつて信行は不二であると述べている。

先ず注目すべきは、「信」を「初行」として、意業の造作に自力行としての位置づけを見出す点である。行信共因の基盤には、こうした仏教の通規があると考えられる。次に注目すべきは、回向の位置づけである。不二の関係にある自力信と自力行を衆生の凡夫性より否定し、涅槃の因として弥陀選択による行信の回向を示すことで、回向による信樂の發起を明かしている。これは信一念の發起を回向に見出すものであり、法霖以前の学匠に見られた本有の仏性に回向を語る立場とは一線を画すものと思われる。また、回向される行信の内実として、信中の大行を示し、その関係に信行不二を見出している。信行不二という信行次第に鑑みれば、信樂に具える大行とは口業讚嘆としての称名を指

すように思われるが、大行の位置づけは弥陀因位の行にあるため、信行不二が示すところは前掲の相続に約するところの一念仏にあることが推察される。そこで、信行不二の構造に言及する記述を確認しておきたい。

「念仏往生」の言、行を顕して信を隠す。「至心信樂」は信を彰して行を隠す。行中に信有り、信中に行有り。体を剋すれば二名異なること無し。(深川宣暢『浄土文類聚鈔講読―付・日溪法霖『文類聚鈔蹄涔記』―』三〇八頁)

『浄土文類聚鈔』「また至心信樂の願と名づけ、また往相信心の願と名づくべきなり」(二、二六三)を釈す箇所である。「念仏往生」は信を隠し、行を顕した言葉であり、「至心信樂」は行を隠し、信を彰わした言葉である。行中に信があり、信中に行がある。体をつきつめていえば二名が異なることはないと述べている。

「念仏往生」と「至心信樂」の意義の相違をあらわしたものであり、その相違は顕行隠信(行中の信)、彰信隠行(信中の行)にあることを明かしている。体をつきつめていえば二名が異なることはないとして不二に言及することから、信行不二の構造を示すものと思われる。「念仏往生」は顕行隠信(行中の信)であるとして行に言及することから、信行不二の行は念仏の意であることが知られる。いま念仏を直ちに称名の意でとるならば、その立場は信中の行に称名を語る能行説ということになるであろう。しかし、「体を剋すれば二名異なること無し」とあるように、その根底に弥陀因位の行としての大行の存在がうかがえ、また、回向理解もそうした行信をつきつめていうところの体にあることが理解される。

(三) 名号の位置づけ

仏が修め衆生に回施する行に大行を位置づける法霖は、行信共因を語る中で顕行隱信、彰信隱行といった信樂・大行の關係に言及し、体をつきつめていえば二名が異なることはないとするところから、その大行理解は体の内実を検討することで明らかになると考えられる。ここでは、法霖が行信共因を示す中、行に第十七願を示す点に注目し、法霖の第十七願理解より行の位置づけ、延いては行信を同ぜしめる体の内実について考察を行う。先ず、衆生の往因と第十七願との關係に言及するのが次の記述である。

問ふ、第十八願中、已に信行有り。なんぞ兩願を須あることを為するや。答ふ、高祖の教を判ずるや、多くは傍正に依る。第十七願の行、本信を具すといへども、行は正にして信は傍なり。第十八願の信、また行を具すといへども、信は正にして行は傍なり。是に知んぬ、第十七は是れ信行具足の大行、第十八は是れ信行具足の大信なることを。其の融即に至るは則一なり。

(深川宣暢『浄土文類聚鈔講読―付・日溪法霖『文類聚鈔蹄涔記』―』二七七頁)

『浄土文類聚鈔』「また諸仏称名の願と名づけ、また往相正業の願と名づくべし」(二、二六一・二六二)の記述を釈す箇所である。第十八願中に信行があるのに、なぜ第十七願・第十八願を用いて行信を説明するのかと尋ね、親鸞の教判は多く傍正に依る。第十七願の行は信を具えるものの、行は正であり信は傍である。第十八願の信は行を具えるものの、信は正であり行は傍である。ここに第十七願は信行具足の大行、第十八願は信行具足の大信であることが知られる。兩願の融即は体一に依ると回答している。

主題は第十七願に行を語る意義にある。換言すれば、第十八願の信行をもって衆生の行信を語り尽くせない理由である。その意義は、両願の融即にあるとしている。その内容は、行正信傍（行具の信）、信正行傍（信具の行）といった両願の関係にあり、その筆格は前述の顕行隱信（行中の信）、彰信隱行（信中の行）の立場に一致する。これより、法霖は第十七願に行を語る意義を信具の行に見出すことが明らかとなる。また同時に、行信を同ぜしめる体とは、第十七・第十八両願を融即に至らしめる体を指すことがうかがえる。そこで対照したいのが次の記述である。

問ふ、如来の功德を以て衆生に回向する者、今家の常談なり。止、今家のみに止めず。吉水もまた爾り。然るに三經の中、功德を以て衆生に回向するの文を見ず。「令諸衆生功德成就」の文を以て証と為すといへども、証を成ぜざるに似たり。何を以ての故に、此れ当時の衆生をして功德成就せしむ。未来には関らず。此の文若し証を成ぜざるには、何を以てか証と為さん。此の義為に決せよ。答ふ、三經の中に其の文無しといへども、其の義有りて顕赫たり。いはく、弥陀回向の相、第十七願に在り（第十八、此の中に撰す）。弥陀名号を以て衆生を撰す。諸仏をして我が名を咨嗟し、衆生をして聞きて信を生じ速やかに成仏せしめんと。果、若し成ぜずんば、諸仏咨嗟せず。故に諸有の大行、果号に回向す。此れ之の果号名利の為にせず。唯、彼の行体と為さんと欲し、また聞きて信を生ぜしめんと欲す。当に知るべし。回施衆生の元意、唯、第十七願に在り。いはんや選択本願の体なるをや。他力往相の回向といひ、南無阿弥陀仏の回向といふ。意、此に在り。是の如きにして、始めて「令諸衆生」の文、是れ回向の義なることを見るなり。

（深川宣暢『浄土文類聚鈔講読―付・日溪法霖『文類聚鈔蹄涔記』―』三八四・三八五頁）

『浄土文類聚鈔』「これによりて、論主は廣大無礙の淨信を宣布し、あまねく雜染堪忍の群生を開化す。宗師は往還大悲の回向を顕示して、ねんごろに他利利他の深義を弘宣せり」(二、二六六)の記述を積す箇所である。如来の功德を衆生に回向するという義は今家の常談であり、法然の上にも見られる義である。しかし、三經の上に衆生への功德の回向を明かす文は見られない。『大經』「もろもろの衆生をして功德を成就せしむ」(一、三一)がその文証になると聞くが、これは修行時の法蔵菩薩が衆生に功德を成就せしむるの意であつて、未來の衆生に関わるものでない。そうであれば、どのように衆生への功德の回向を根拠づけるのかとの問いを立て、三經の上に文が見られないとしても、その義があることは明白であると回答している。阿弥陀仏の回向のすがたは第十七願にあり、阿弥陀仏は名号をもつて衆生を攝取し、諸仏は名号をほめたたえ、衆生は名号を聞き、信を生じ速やかに成仏に至る。果を成じていなければ諸仏がほめたたえることはない。そのため、名号に衆生の大行を回向するのである。諸仏は名号の名利のためにほめたたえるのでなく、ただ衆生の行体とするため、聞きて信を生ぜしめんがためにほめたたえるのである。衆生への回向の元意は、ただ第十七願にあることを知るべきである。まして選択本願の体が第十七願にあることは言を俟たない。他力往相の回向、南無阿弥陀仏の回向という意はここにある。これをもって『大經』「もろもろの衆生をして功德を成就せしむ」(一、三一)の記述に回向の義をうかがうのであると述べている。

主題は衆生への功德の回向を語る文証にある。第十七願に弥陀回向の相を見出しており、これは「往相回向の願」といった願名に準ずるものと思われる。一方、「諸仏咨嗟の願」といった願名としての弥陀回向と諸仏咨嗟の関係については、阿弥陀仏が名号に衆生の大行を回向するため、諸仏はその名号を衆生の行体とならせ信を生ぜしむべく讚嘆するとしている。つまり、名号の位置づけは回向される衆生の大行であり、あるいは衆生に信を生ぜしむべくはたらく行体にあるということである。これは往因としての行体に名号を位置づけるものにほかならない。選択本願の体は

第十七願にあるとの意をもって他力往相の回向及び南無阿弥陀仏の回向に言及することからも、法霖が理解する行信を同ぜしめる体、あるいは第十七・第十八両願を融即に至らしめる体の内実は名号にあると考えてよいであろう。すなわち、弥陀回向に選択本願の体を見、その内実に南無阿弥陀仏の六字名号を位置づけるものである。ここに法霖における法体大行としての名号の位置づけが見出されるものと考えられる。

第四項 ま と め

本節では、享保年間の念仏論争以前とそれ以降における法霖の行信論の変容について検討を試みた。これまでの考察をまとめると次のようになる。

先ず、論争以前の行信論は、行の位置づけが広略相入する仏身としての阿弥陀仏あるいはその光明にあり、獲信の行者の衆生心が浄土の人数になる、あるいは方便即法身の阿弥陀仏に相即する無量光明土に生即無生として即往生するといった平生往生に展開されるものであることを確認した。一念仏という事態を指す信一念に五念門の行徳を具えるところとする見解は、法体大行の思想的立場にあるものと思われるが、その基盤に名号でなく仏身としての阿弥陀仏を語り、口業讃嘆としての称名を信一念に具えるところことから法体大行の思想とは異なる立場にあることが理解される。また、衆生心に法性法身を語るべきでないとする立場に法霖以前の学匠とは異なる仏性と法界身の関係に対する理解が見出されたが、法性法身に即する方便法身としての不可思議光如来の無量光明土に即往生するとして平生の往生を語ることから、その往生理解は法霖以前の学匠に同じる立場にあることが理解された。

次に、論争以降の行信論は、一念仏という事態を指す信一念に弥陀因中の五念門の行徳を具えるところの立場に念仏

論争以前に通ずる立場が見出されるが、その基盤に仏身としての阿弥陀仏を語ることなく、回向される大行としての位置づけが見出される点に念仏論争以前とは異なる思想的変容のあることが理解された。また、大行の回向による信一念の発起を語る姿勢は、本有の仏性に回向を語る法霖以前の学匠とは一線を画すものであると考えられた。そして大行の実態は、阿弥陀仏が回向し諸仏が衆生の行体とならせるべく讃嘆する、行信あるいは第十七願・第十八願を同ぜしめる体としての名号にあることが理解された。したがって、念仏論争以降の法霖の行信論は、名号大行の回向による往因の決定を語るといった法体大行の思想的立場にあることが明らかとなった。

これらのことから、論争前には仏身論の中に語られていた大行が論争を経ることで名号の回向に語られるに至ったという点で、享保年間の念仏論争以前とそれ以降における法霖の行信論の変容は大行の位置づけにあることが理解される。また、念仏論争以前の行信論はそれまでの学匠の立場を踏襲するものであるのに対し、念仏論争以降の行信論は法体大行の思想が明確に打ち出されたものであることが指摘される。一方、論争前から衆生心に法性法身を語るべきでないとする立場が見出されることは注目に値する。これは往因の決定を回向に見出す立場の基盤をなすものと考えられ、仏体重視の傾向に基づく往生理解に鑑みればそれまでの学匠の立場を踏襲するものではあるものの、こうした法界身と仏性の関係の捉え方は論争前から既にその往因論が法霖以前の学匠とは一線を画す立場にあったことを示唆するものにほかならない。しかし、論争前はいまだ法体名号の回向による往因の決定を示すといった立場は明確でなく、仏身論の中に大行を語るため名号は称えものという位置づけである。しかし、論争後の立場は、往因の決定を名号大行の回向に見出す立場にあり、正しく法体大行の思想的立場にあることが理解される。したがって、その思想的立場の成立は、往因理解における回向の位置づけが重要な役割を果たしていると考えられることが指摘される。

第三節 法体大行説の成立について

第一項 問題の所在

法霖の行信論は、念仏論争以前と以降において、仏身論の中に語られていた大行が名号の回向に語られるに至ったという点で、その大行の位置づけに変容が見られた。したがって、法体大行の思想的立場の確立は、享保年間の念仏論争の中に見出されることが予想される。

享保年間の念仏論争における法霖の思想的意義に対する研究は、既に那須良彦氏の「法霖師の鳳潭師批判における聖浄二門融即論の果たす役割」（『宗学院論集』第七八号、二〇〇六年）がある。那須氏は、華嚴の鳳潭（一六五九―一七三八）の如何なる主張に対し法霖の反駁がなされているかという観点のもと、鳳潭『念仏往生明導筈』と法霖『浄土折衝編』、鳳潭『浄土折衝編雷斧』と法霖『笑螂臂』をそれぞれ照らし合わせるかたちで、聖浄二門融即論と大行論の関わりについて考究している。その要点をまとめると次のようになる。

- ① 聖浄二門の融即を此土や機辺でなく所証の果海に語る
- ② 一法句を理にとどまるとせず三蔵二十九種や方便法身を具え出現させる広略相入に位置づける
- ③ 聖浄二門融即の処たる性海は性善のみならず性悪も具えるため一切善悪大小凡愚の救済を可能とする旨を示す
- ④ 聖浄二門融即の処たる一法句に名号を語るため法体大行説の根拠を聖浄二門融即論に見る

本節では、こうした那須氏の見解を踏まえつつ、殊に鳳潭『念仏往生明導筭』と法霖『浄土折衝編』及び鳳潭『浄土折衝編雷斧』と法霖『笑螂臂』それぞれの論争における主題の相違に着目するかたちで、法霖の上に法体大行の思想が見出されるに至る経緯について検証したい。

第二項 念仏論争概観

(一) 書籍の整理

法霖と鳳潭の論駁の応酬を検討するに先立って、はじめに、上杉文秀氏の『日本天台史』を参照しつつ¹⁰³、享保年間の念仏論争に関わる書籍について整理しておきたい。

- 享保一二年(一七二七) 一月 【天台宗】 靈空光謙『即心念仏安心決定談義本』 一卷¹⁰⁴
- 享保一三年(一七二八) 六月 【天台宗】 靈空光謙『即心念仏談義本補助記』 一卷¹⁰⁵
- 九月 【西山派】 殊意痴『即心念仏談義本弁惑編』 一卷¹⁰⁶
- 九月 【鎮西派】 敬首『即心念仏摘欺説』 二卷¹⁰⁷
- 一二月 【天台宗】 義瑞性慶『即心念仏談義本弁偽』 一卷¹⁰⁸
- 享保一四年(一七二九) 一月 【天台宗】 靈空光謙『即心念仏安心決定談義本或問』 一卷¹⁰⁹

- 享保一五年（一七三〇）
- 四月 【西山派】知空『即心念仏浄土問弁』一卷¹¹⁰
- 五月 【天台宗】靈空光謙『即心念仏談義本或問余説』一卷¹¹¹
- 九月 【鎮西派】敬首『即心念仏摘欺説続 附略論安樂義非曇鸞撰駁』一卷¹¹²
- 九月 【天台宗】義瑞性慶『即心念仏彈妄録』一卷¹¹³
- 一月 【天台宗】靈空光謙『即心念仏彈妄録略箴』一卷¹¹⁴
- 二月 【天台宗】靈空光謙『即心念仏彈妄録細評』一卷¹¹⁵
- 五月 【天台宗】靈空光謙『非摘欺説附非略論安樂義非曇鸞撰駁』
- 六月 【華嚴宗】鳳潭僧濬『念仏往生明導筭』二卷¹¹⁶
- 七月 【本願寺派】性均『台浄念仏復宗訣』一卷¹¹⁷
- 一二月 【西山派】知空『指迷顛正訣』一卷¹¹⁸
- 一二月 【大谷派】円環『二尊二教円円喩』一卷¹¹⁹
- 一二月 【鎮西派】旭端『蓮宗宝輪』二卷¹²⁰
- 享保一六年（一七三一）
- 一月 【西山派】殊意痴『蓮門却掃編』一卷¹²¹
- 二月 【本願寺派】法霖『浄土折衝篇』二卷
- 五月 【鎮西派】義海『蓮宗禦寇編』二卷¹²²
- 八月 【華嚴宗】鳳潭僧濬『浄土折衝編雷斧』二卷¹²³
- 三月 【華嚴宗】鳳潭僧濬『蓮門却掃編牙旂』一卷¹²⁴
- 享保一七年（一七三二）
- 三月 【華嚴宗】鳳潭僧濬『浄土顛正訣索引』一卷¹²⁵

	三月	【華嚴宗】鳳潭僧濬『蓮宗禦寇篇雪鵝箋』一卷 ¹²⁶
	四月	【不詳】簡易惠門『筍子狂妄論』二卷 ¹²⁷
	五月	【本願寺派】法霖『笑螂臂』五卷 ¹²⁸
	六月	【本願寺派】性均『折衝篇雷斧弁訛』一卷 ¹²⁹
	不詳	【華嚴宗】鳳潭僧濬『却螂臂』一卷
	不詳	【西山派】殊意痴『牙旂虚偽決』二卷
享保一八年（一七三三）	四月	【西山派】知空『浄土金剛心義』二卷 ¹³⁰
	一月	【日蓮宗】日達『顯揚正理論』二卷 ¹³¹
	一二月	【高田派】慧海『連環弁道略』 ¹³²
	不詳	【鎮西派】義海『雪鵝箋断非』一卷
享保一九年（一七三四）	不詳	【華嚴宗】鳳潭僧濬『金剛槌論』一卷
享保二一年（一七三六）	不詳	【日蓮宗】日達『決膜明眼論』四卷

(二) 論争の経緯

享保年間の念仏論争の発端となった天台の靈空（一六五二—一七三九）『即心念仏安心決定談義本』は、七座からなる靈空の談義を書きつけた説教本である¹³³。その内容は、善導・法然流の事の念仏に対し、天台宗の「即身念仏」の優位性を明かすものとなっている。「即心念仏」は、端的に言えば「本性の弥陀、唯心の浄土」に基づく称名念仏で

あり、四明知礼（九六〇～一〇二八）の『観経疏妙宗鈔』に見られる「即心念仏」の語に藕益智旭（一五九九～一六五五）の称名理解を交えて解釈したものと評されている¹³⁴。靈空の目的は、天台宗内における事の念仏の排斥、及び天台宗の立場からの称名易行へのアプローチにあるとされるが¹³⁵、その筆格は善導・法然流の事の念仏に相對させて「即心念仏」を顕正するものとなるため、多く浄土宗側からの論難をうけることとなつた。こうした靈空の『即心念仏安心決定談義本』に端を発する享保年間の念仏論争は、その中心となる人物の相違から二期に大別することができる。

第一期　：　天台の靈空を中心として展開する論争

第二期　：　華嚴の鳳潭を中心として展開する論争

第一期の念仏論争は、靈空『即心念仏安心決定談義本』に対し、天台宗の義瑞（一六六七～一七三七）や浄土宗の諸師等が論難を加えるかたちで展開した論争である。中でも靈空に対する諸師の主たる論難は、次の二点に集約することができる。

一、靈空の「即心念仏」の理解は出典となる四明知礼の意に反する

二、余行に対する称名念仏であり本願の念仏に事理は立てない

先ず、「一、靈空の「即心念仏」の理解は出典となる四明知礼の意に反する」とは、主として義瑞が展開する、知礼

の「即心念仏」は観仏の意であり、知礼の立場は観仏としての「即心念仏」に双べて事相としての称名を修することにあるとする論難である。次に「二、余行に対しての称名念仏であり本願の念仏に事理は立てない」とは、主として浄土宗の立場が展開する、観仏は余行であり非本願、称名念仏は本願に誓われる行であり事理を立てるものではないとする論難である。

こうした靈空・義瑞・浄土宗諸師といった三者の立場を整理すると次のようになる。

靈空 …………… 即心念仏は事理融即した口称易行としての理持念仏であると主張

義瑞 …………… 即心念仏は観仏であり理観、事持念仏は口称の称名念仏、理持念仏はそもそも易行でなく、天台の立場は理観と事持念仏とを双修するものであると主張

浄土宗諸師 …… 本願の念仏は事理を立てるものではなくただ念仏申すのみであると主張

これらのことから、「即心念仏」理解を中心とした第一期の念仏論争は、理持念仏を主張する靈空、理観と事持念仏の双修を主張する義瑞、事持念仏を主張する浄土宗諸師といった構図にあることが知られる。一方、三者の眼目が易行性にあることはいままでもない。『即心念仏安心決定談義本』の序文に「末世の要行、往生の直路¹³⁶」とあるように、第一期の念仏論争は、老若男女を問わず誰もが修めることのできる行法が議論の中心であり、立場によって易行性の成否が異なるといったことが議論の分かれ目になったと考えられる。

そうした中、靈空における四明知礼の「即心念仏」理解に対する批判を徹底し、第一期の論争において遵守すべき立場、ある種のサンクチュアリであった易行性を方便にほかならないとして退けたのが第二期の論争の中心人物とな

る華嚴の鳳潭である。すなわち、仏道に易行はないとする立場である。易行性の否定に伴い、鳳潭は曇鸞・善導の教
 学に批判を加えており、さらに親鸞を否定的に捉える論調も見られるため¹³⁷、法霖は浄土真宗の立場より鳳潭を論
 難するに至ったものと思われる。したがって、第二期の念仏論争は、念仏にとどまらず、曇鸞・善導論争という様相
 を呈することとなっている。

第三項 『浄土折衝編』に見る行信論の立場

(一) 曇鸞教学について

前項を踏まえた上で、ここからは易行を方便と位置づける鳳潭に対する法霖の易行の肯定過程に着目し、そこに見
 出される行信理解の構造について検討していきたい。先ず注目したいのは、先学の指摘にも多く見られる曇鸞への批
 判箇所である。

ここを以て虜僧玄簡大士は、産は魏に踞していまだ唐翻の墳典に遇ず。故に先て天親の『往生論』を註解すとい
 へども、いまだかつて世親は『深密』『瑜伽』に依て入三地の菩薩、報土に往生することを詮ずる、凡夫・二乗三
 賢・異生の菩薩は実に生ずること能わざることを宗とし、口に本願力に帰命し、往生安楽国と宣も、尅してこれ
 を究ば、その身は終に親率に昇生すること有て近慈氏尊に親し。所期は龍華の会みなこれ自力難行、これ聖道門
 なることを知らず。『論』を註解するにおいて自他力、難易道を歩船とするは、みな天親師の原意にあらざれば、

ああこれあに嘉運に遇ずの大謬僻にあらずしてなんぞや。

(『浄全』統一四、四五〇頁)

ここで鳳潭は、曇鸞の天親理解を批判している。天親は『解深密経』や『瑜伽師地論』に依拠し、三地の菩薩は報土に往生するが、凡夫や二乗三賢、異生菩薩は報土に往生できず、終には兜率天に往生し、弥勒の龍華会を期すとするのであり、それはすべて自力難行道であり、聖道門にほかならならず、北魏に生まれ暮らした曇鸞は、唐代の漢訳仏典にめぐり逢うことができなかったため、そのことを知らずに『浄土論』を註釈しており、歩行や乗船、自他二力、難易二道といった解釈は天親の本意に背くと批判している。

こうした鳳潭の論調は、『高僧和讃』『曇鸞讚』に「天親菩薩のみことをも 鸞師ときのべたまはずは 他力広大威徳の 心行いかでかさとらまし」(二、四一九)と讃嘆された親鸞の立場に逆行するものであり、こうした主張に対し法霖は真つ向から反論を加えている。先ず法霖は、鳳潭の「天親は『解深密経』や『瑜伽師地論』に依拠する」との見解について、天親は相宗から性宗に回心しており、性宗では別時意を語らないため、天親もその立場にないと反論する。次に、鳳潭の「天親は三地の菩薩は報土、凡夫等は兜率天に往生すると説く」との見解について、『浄土論』「もし善男子・善女人、五念門を修して行成就しぬれば、畢竟じて安楽国土に生じて、かの阿弥陀仏を見たてまつることを得」(一、四三五)の記述をもって『浄土論』は凡夫の往生を説くとし、報土往生を三地以上の菩薩に限るべきでないとする。こうした反論からはじまる法霖の論難は、その後、性海縁起に基づく広略相の立場による天親理解へと展開する。そうした中、いま注目したいのは、『浄土折衝編』に見られる次の記述である。

如実教・如実行・如実信・如実証・如実土なるが故に、わが高祖、一句南無阿弥陀仏において教行信証真仏土等

を建立す。所行処において能行を建立す。終日行ずれども所行海を離れず。故に尽十方光を以て讚嘆門と為す。仏体の行を須て能行と為す。故に「阿弥陀仏即是其行」とはこれなり。一念に無上の功德を具足す。無上功德とは阿弥陀仏なり。一念帰命のところ、無碍光如来その心中に入る。これを「能令速満足」等といふ。

〔真宗全書〕六〇、二・三頁)

親鸞は如実をもつて一句の南無阿弥陀仏において教・行・信・証・真仏土等を建立するのであり、所行において能行を建立するのである。終日行じて所行海を離れず、それにより「尽十方無碍光如来」を讚嘆門とするのであり、仏体の行をもつて能行とするのである。「阿弥陀仏即是其行」とはこの意であり、一念に具足する無上功德は阿弥陀仏を指す。一念に帰命するところに無碍光如来の心中に入る、これを「能令速満足 功德大宝海」(一、四三四)というように述べている。

先学によって能行たる称名に所行たる性海の価値が顕れる旨を示すと評される記述である¹³⁸⁾。いま、天親が「尽十方無碍光如来」を讚嘆門と位置づけるのは仏体行をもつて能行とするためと述べる点に留意したい。その意味するところは的確に捕捉できないが、名号行でなく仏体行を語り、『観経疏』「阿弥陀仏即是其行」(一、六七三)を示し、『大経』流通分「乃至一念せんことあらん。まさに知るべし、この人は大利を得とす。すなはちこれ無上の功德を具足するなりと」(一、六九)に言及して、無上功德は阿弥陀仏であると述べることから、その理解は名号でなく仏体、あるいは仏身に重きを置くものと考えられる。また、その構造は「性海↓阿弥陀仏↓讚嘆門」であり、六字の南無阿弥陀仏は性海に、衆生の称名は讚嘆門に該当する。法霖は所行として名号を示すものの、それは衆生の称名となる阿弥陀仏といった観点よりなされるものであり、行の位置づけは称に基づくものであることから、いまだ明確な法体大

行の思想は見出されないと考えられる。

一方、「終日行じて所行海を離れず」とあるように、衆生の能行に所行（性海）という根拠を提示した点には注目すべきである。第二項で確認したように、念仏論争全体を俯瞰すれば、浄土門の立場は事持念仏にあり、事持念仏の易行性の根拠は本願に誓われているとする点にある。それに対し、法霖の立場は事理融即の理持念仏を主張した靈空の立場に近似するものであり、考えようによつては事理融即の事持念仏を主張する立場にあると評することができるであろう。つまり、法霖は第一期における念仏論争の三者択一の立場に対し、第四の立場を提示したと考えることができ、そうした立場は、とりわけ易行性を問題とした鳳潭との論争の中で、易行の真实性を主張する過程においてはじめて提示されるものであったと考えることができる。

(二) 善導教学について

続いて、善導教学に対する鳳潭・法霖両師の主張を確認したい。鳳潭が善導に批判を加える上で、最も詳しく論じているのは「別時意」の問題である。鳳潭は『観経疏』「玄義分」第六「和会門」第五「会通別時意」における善導六字釈までの全文を五段に分け引用し細かく論難している。格段における鳳潭の主張を略述すると次のようになる。

第一段 … 無著・天親の往生理解は、『解深密経』や『瑜伽師地論』に基づくものであり、「一金銭と千金銭の譬え」のように別時意として仏名の誦持が菩提の因になることを明かすものである。

第二段 … 善導の『華嚴経』理解は誤りであり、功德雲比丘は「我唯知此普門光明觀察称念諸仏三昧」とも述べ

ることから、三昧が意味するところは多宝仏名を誦持するとの意に異なる。

第三段 … 善導の『法華経』理解は、円融の妙旨を解さず開頭の妙融を知らないものであり、『法華経』の「一称

南無仏」は別時意であつて、根機の劣つた弱い者のために昔設けられた三乗教の称名一行を指す。

第四段 … 『摂大乘論』は『解深密経』や『瑜伽師地論』に基づくものであるから、三地の菩薩が仏願力によつ

て往生する旨を述べるものであり、別時意を説く浄土三部経中の『小経』をもつて義をさばくことは他不極上過の失にあたる。

第五段 … 『華嚴経』には仏の光明による願行を露ほども持ち得ない無仏性の者における煩惱の断尽が説かれて

おり、円教であれば願行の具足不具足を問題にすることはなく、また、『摂大乘論』は意願があれば必ず起行もあるとして願を示す中に行を含めて別時意を明かすものである。

曇鸞への批判同様、天親は『解深密経』や『瑜伽師地論』に依拠する立場にあるとして、その往生理解に基づいて『摂大乘論』を解釈しなければならぬと善導を批判している。またその主眼は、怯弱下劣のために設けられた方便として別時意趣に称名行を位置づけるとする点にあることがうかがえる。以下、法霖の反論を通して、そこに見出される行信理解の構造について検討する。

先ず、一貫して念仏を方便に位置づけ別時意説を主張する鳳潭に対し、曇鸞教学に見られた反論同様、相宗の經典類における別時意説の文証を提示できるのかと批判している。

『華嚴』の中もし凡夫往生を別時意趣と為すの説有ば持て来れ。余経の説相わが取しざるところなり。たとひ『華

嚴『法華』の中にその説有もわが許さざるところ、いわんや無きものをや。…(中略)…三經をもつて別時意と為は相宗の偏見なり。

〔真宗全書〕六〇、四〇頁

浄土三部經を別時意とすることは相宗の偏見であることを再度述べている。その一方で、浄土真宗の立場より、別時意趣の位置づけについて次のように述べている。

自力念仏、所開会の法と為る。ここを以て一声南無仏の行も弘願所開会の法と為る。その当行に約すは、すなはち別時意趣なり。

〔真宗全書〕六〇、三七頁

開会とは、方便を真実と誤解する立場から方便を方便と理解する立場に開かれるといった意味である。いまは自力念仏を弘願念仏より開会の法に位置づけるものであり、またそうした方便である自力念仏に別時意趣を位置づける様子がかがえる。そうした中、大行に言及する記述が見られるため確認しておきたい。

綽禪師の意、過因を開くを以て正と為す。『集』の下の文のごとし。經文を見るに隱顯有が故なり。顯の辺は別時意なり、隱の辺は別時意にあらず。綽・導二大師は隱の辺を取る。隱はこれ仏の正意なり。世尊、隱顯の説を為すは大悲の至極なり。いはく、有因のためには生因を成し、無因のために別時意を成す。今日の生因は過去の別時意なり、今日の別時意は未来の生因なり。兩益を成ぜんがために、世尊、有縁無縁をいわず。その得益はおのずから衆生の分齊に在り。何の師資相違が有らん。…(中略)…宿因無んば弘願の来由を知らず、ただ果上の徳

号を聞て容易にこれを称す。諸仏の名号と異なること無し。弥陀の名号を以て己が行と為す。なほ予交加て動もすれば別時意を成ず。故に本願の不行を大行と為らず、ただ小行と為る。果遂の誓に因て、報土に通入す。聞名の善根あにこれ虚ならんや。

〔真宗全書〕六〇、三九頁

主題は道綽・善導の義に違いはなく、別時意の立場もまた果遂の誓願よりすれば虚しいものでないことを述べる点にある。ここで注目したいのは、大行への言及である。ただ名号を称えるだけでは、名号をみずからの行とするため、別時意の立場となり、大行が大行として成立せず小行になってしまふと述べている。大行と小行の対比から、衆生の称名が前提にあることがうかがえる。一方、名号をみずからの行となすべきでないとする立場について言及しているのが次の記述である。

「光明名号摂化十方」とは、あに疑ふべけんや。光明を見て証するは韋提これなり。これ先に名号を聞てこの光明の中に願行を具が故に。名号を聞て証するはわれらこれなり。これまた密に光明を見る。光明・名号同体なるが故に。弥陀は願行成就を名号に彰し、人をしてその成就願行を用て往生せしむ。無名無相人の知らざるところ、名・相を以て摂して名体不二の無量寿界に至しむ。一念帰命すなはち往生を得て不退転に住す。不退は無量寿の異名なり。：（中略）：「南無阿弥陀仏者即是其行」といはずして「阿弥陀仏者即是其行」といふは他力の極意なり。別時意趣の名願は、願をいはばみな願なり、行をいはばみな行なり。これ本願を信ぜざるが故に。南無は十八所成の信なり。この信、咨嗟の願より起こる。諸仏をして咨嗟せしめて衆生大信を生ぜん」と誓ふが故に。「阿弥陀仏即是其行」とはすなはち光明寿命の願なり。これ智慧為上の行に由て成じ、これ若不生者の誓に依て成ず

るが故に衆生称念の体と為る。すなはちいまの名号これなり。南無は行を具すが故に一念に無上の功德を具足す。阿弥陀仏は大信を具すが故に人をして能く信を生ぜしむ。行中の信有り、信中の行有り、修性離合の説のごとし。この六字の嘉号、相即互融して不尽の義有り。あに多宝名号の類ならんや。…（中略）…綽禪師の本意は有宿善を取る、善導と一毫の相違無し。宿善無きは阿弥陀仏即是其行の義を信ぜざるが故なり。

〔真宗全書〕六〇、四一頁）

「阿弥陀仏即是其行」の意義について述べる箇所と思われる。先ず、「南無阿弥陀仏即是其行」でないところに他力の極意があるとしており、「南無阿弥陀仏即是其行」では別時意趣になるとする立場がうかがえる。こうした見解もまた、法体名号ではなく衆生の称名行を前提とするものであり、親鸞の六字釈を考える上では注意が必要であろう。次に、韋提希の見仏に言及して光明を見るとすることから、光明に仏身としての阿弥陀仏の位置づけを見出す様子がうかがえる。それはまた、光明と名号の関係をもって名体不二に言及する点からも明白である。したがって、いま法霖が「南無阿弥陀仏即是其行」でなく「阿弥陀仏即是其行」に重きを置くのは、仏体重視の傾向に基づくものと考えられる。南無は行を具え、阿弥陀仏は大信を具えるとして、行中の信、信中の行への言及は見られるものの、行の位置づけは仏身としての阿弥陀仏、名号の位置づけは称えものにあることがうかがえる。

（三）親鸞教学について

最後に、鳳潭が親鸞を否定的に論じる記述に対する法霖の見解について確認したい。

また愚禿ありて妄りに慈雲の『浄土決疑門』の文を引てこの経は大乗了義の中の了義、「愚人増加」円頓の中の円頓を証誠す。元照いはく、「一乗の極唱」と。禅宗の飛錫いはく、「念仏三昧を三昧王といふ」とは、ああはなはだしきかなはなはだしきかな、それ天竺の意はいはく、「この教詮旨、円融して因果頓足る。乃至〔総在〕一念に〔別分〕色心羅列し、ひとへに法界を収む。一塵またしかり、わが心すでにしかり。生仏の体等し。『経』にいはく、へ諸仏如来はこれ法界身なり。一切衆生の心想のうちに入る。乃至この心作仏す、この心これ仏なり」と。また『般舟経』にははく、へ仏はこれわが心、わが見仏を見、当念を離れず」と。法界に往来して正しく唯心に協ふ。余は彼に備がごとし。須らく知るべし、式師はこれらの意を以て讚じて「ただこれ大乗了義の中の了義法」といふなり。みなこれなんぢが愚に貶斥することを得るところの自力難行陸歩聖道門の義なり。

〔浄全〕統一四、四六六頁)

親鸞の慈雲遵式（九六四―一〇三二）、靈芝元照（一〇四八―一一一六）、飛錫（生没年不詳）の引用態度を批判する箇所である。殊に親鸞が「行文類」に引用する遵式の『往生浄土決疑行願二門』の記述、「行文類」では靈芝元照『無量寿経義疏』中の引用文を孫引きするかたちとなるが、その記述について『往生浄土決疑行願二門』の当該文の前後の記述（『正統蔵』六一、六六五頁）を示して、遵式はいわゆる唯心弥陀・己心浄土の立場を述べるものであると親鸞の解釈を退けている。こうした鳳潭の主張に対し、先ず法霖は次のように反論している。

心の心と為ることを知りて、仏名の心と為ることを知らず。他力に依て成仏するも、その成ずるはあに他心の成

ならんや。自心すなはち他心なり。自を見ずして他を見るは他力と為する所以なりと。自力の行者は自心中の他心を見、他力の行者は他心中の自心を見る。自体を尅に何ぞ自他の差別有り。 (『真宗全書』六〇、三一頁)

主題は『観経』法界身の解釈にある。仏がみずからの心になることを知っているのに、仏名がみずからの心になることを知らない。仏名が自心になるといふ他力に依って成仏するのであるから、衆生の成仏は他心、すなわち仏名の成立にある。他力とは自心でなく他心を見ることであり、自力の行者は自心中の他心を見、他力の行者は他心中の自心を見る。体は異ならず自他に差別はないと述べている。

名号への言及はうかがえるものの、その内容は第二節に前掲するところの『阿弥陀経聖浄決』の記述に一致するところから¹³⁹、他心は仏土に換言され得る位置づけにあると考えられる。そうすると、自中の他、他中の自といった相違はあっても、自性唯心の思想との相違については判断が難しいところである¹⁴⁰。仏名が自心となるとする見解の内容は、続く記述に詳述されている。

釈迦またはく「我見是利」と。その咨嗟すべきの理とは、往生の一路これなり。その往生成ずる相、一句の南無阿弥陀仏なり。この中に衆生の信行を具す。諸仏の咨嗟するに由て、名号、衆生心中に入て信心と為る。この信また無量の大行を具す。これを「一念大利無上功德」といひて、これを「能令速満足」といふ。「帰命尽十方」等の一行、三念門を具するはこれなり。衆生の讃嘆、「尽十方無碍光如来」仏号の中に在り。讃ぜずはあるべからざる義を具すが故に、得已は衆生の讃嘆すなはち諸仏の讃嘆なり。諸仏菩薩の讃がごとく讃嘆するなり。故に龍樹のいはく、「諸仏無量劫に、その功德を讃嘆して、なほ尽すことあたはず。清浄人に帰命す。われいままたかくの

ごとく、無量徳を称讃す」と。(中略)：終日衆生の大行を行じて衆生に回向す。この回向すなはち不回向なり。故によく回向す。衆生、その回向力に乗じて至心に帰命すれば能く速に大利を成ず。これを眞実の利といふ。この利を以て念仏一乗体と為す。この利、最眞実なり。不信のもののために余行を説くのみ。これ弘願の靡立なり。

〔眞宗全書〕六〇、三二頁)

六字一句の南無阿弥陀仏に衆生の信行を具えるとき、諸仏の咨嗟によってその名号が衆生の心中に入り信心になると述べることから、名号がそのまま衆生の信心になるとする立場がうかがえる。また、信心に無量の大利を具えるとき、それが『大経』流通分「この人は大利を得とす。すなはちこれ無上の功徳を具足するなり」(一、六九)や『浄土論』「よくすみやかに功徳の大宝海を満足せしむ」(一、四三四)の意であることから、大行の位置づけは功徳にあることがうかがえる。

しかし、衆生の讃嘆は仏号中にあるとして、『浄土論』「われ一心に尽十方無礙光如来に帰命したてまつりて、安樂国に生ぜんと願ず」(一、四三三)の一行に三念門を具えることから、その立場は飽くまで信心に五念門中の讃嘆門としての口業讃嘆たる称名が具わるとするものである。また、特に「衆生の讃嘆すなはち諸仏の讃嘆なり。諸仏菩薩の讃がごとく讃嘆するなり」の記述に留意したい。これは獲信者の称名に第十七願としての位置づけを見出すものである。つまり、法霖の捉える衆生の大行とは、諸仏の讃嘆に同じる衆生の称名にあるということである。

こうした法霖の立場を補充するのが結びの回向に対する記述である。衆生は終日大行を行じて衆生に回向するとあり、大行及び回向の主体は衆生である。しかし、その大行は諸仏の讃嘆に同じる大行であるため、不回向であるといった文脈である。つまり、その不回向理解は如来の回向を反顧する言葉であると同時に、飽くまで衆生の称名が回向

のはたらきをするといった立場を示す言葉として扱われているということである。したがって、その大行理解は諸仏の讃嘆に同じる衆生の口業讃嘆としての称名にあり、名号の位置づけは称えものにはかならず、その行信論はいわゆる能行説の範疇を出るものではないと考えられる。なお、龍樹『十住毘婆沙論』の引用は、衆生の称名にそうした大行の意義を見出す文拠となるものである。

これらを総合して考えるに、鳳潭『念仏往生明導筭』と法霖『浄土折衝編』の関わりの中では、別時意趣の問題が主題の一つとなるように思われる。すなわち、称名は根機の劣った者のために設けられた方便としての別時意であり、報土への往生もまた三地の菩薩のみに可能な境地であり、称名をたよる根機の劣った者は、報土への往生はかなわず、別時意の果てに兜率天へと往生し、弥勒の龍華会を期すほかないと浄土教を貶める鳳潭に対し、信一念に無量の功德を具えた阿弥陀仏、延いては無碍光如来が自心となる、そこに仏体行たる称名を具えるのであるから、その称名は別時意でなく大行にほかならず、またその大行は諸仏の讃嘆に同じく衆生に名号を回向するが、衆生にとっては不回向であり、大行として称えられるところの名号は衆生に信心を生ぜしむべくはたらくとして応じる法霖といった構図である。このことから、名号の位置づけは称えものであり、聞名といった理解も諸仏の讃嘆に同じる衆生の称名を聞くという立場にあると考えられ、法体名号としての位置づけは必ずしも明確でないことが明らかとなる。

第四項 『笑螂臂』に見る行信論の立場

(一) 円融の位置づけ

別時意趣の問題が主題となる鳳潭『念仏往生明導笈』と法霖『浄土折衝編』に対し、大乘仏教の根本概念とも評される¹⁴¹円融の思想が主題になるのが続く鳳潭『浄土折衝編雷斧』と法霖『笑螂臂』の論争である。法霖は『浄土折衝編』において別時意趣を否定し真宗義を顕正する際に聖浄二門の融即や事理の互融といったかたちで円融の義を示しており、鳳潭は『浄土折衝編雷斧』においてそうした法霖の円融理解に疑問を投げかけている。

蓋しそれなんぢが宗祖、何の処に「円融無礙の名有りといへどもその義無し」一句として円融の義有るや。白昼に宗途に「性稟兇頑權戻調べ難き大天の流なり」迷ふ、これ瞎屢生、「心に理外を行じ徳称すべき無し。これ辺鄙衆大天の門徒衆なり」祖持これ鬼卒なり。浄家の嫡宗の一紙の起誓及び授手印の鑑、これに由て興れり。愜にこれを貶ず。いはく上人滅後の邪義これなり。誠なるかな、仰ぎてすなはちいよいよ高き滅後の邪義なり。扶んと欲すればいよいよ斃る。弓折れ箭罄く、これをいかんともすることなきは退てみずから縊にしかざらんか。

（『浄土折衝編雷斧』上、三丁左・四丁右）

親鸞は「円融」の語を用いるが親鸞に円融の義は見出されないとして、その立場は盲目的であり地獄の使いのようなもので滅後の邪義であると親鸞を貶めている。鳳潭が想定する円融とは、華嚴にいうところの十玄や六相の教理に基づく円融思想であると考えられる一方で、その円融理解は華嚴の性起をもって天台の性具と同一視する立場にあると評されることから¹⁴²、本性弥陀・己心浄土の立場にあることが首肯される。換言すれば、親鸞に自性唯心の思想が見出されないとして円融思想を持ち合わせていないと非難するものである。こうした鳳潭からの批判に対し、法霖は先ず次のように応じている。

わが祖「円融無礙」といふは、みな願海に就て論ず。仏眼の所照に約す。その法体に就て機辺に就かず。機に約すれば指方立相、造悪垢染、身相羸劣、一毫未断の故に『大経』をいひて法の真実と為し、『観経』を機の真実と為す。機法一体と談ずるは法の利益に約す。これ導和尚の「彼此三業不相捨離」の義に本く。機に約すときはすなはち出離の縁有ること無き罪悪生死の凡夫なり。これをして円融ならしむるは弘願の利益なり。故にわが祖、一切善悪大小凡夫の機類を以て誓願不可思議一実真如海に撰す『論』にいはいはく、「願心を以て莊嚴す。略して入一法句を説が故と。鎮西、これを他力の実体門といふ」。われこれに乗じてこの説を作す。何の不可が有る。

『真宗全書』六〇、六一頁

「信文類」や『一念多念文意』に見られる「円融無礙」の語について述べるものである。法体と機辺の対比がなされることから、法体の語が仏辺の意に用いられることは明白である。また、それは円融の位置づけの問題であり、親鸞における円融の義は機辺でなく仏辺、すなわち法体に語られるものであることが明言されている。あるいは、次のような記述が見られる。

円融の説を為すは、わが宗の常談にあらず。談ぜずといへども、この理を法体に具す。故に祖は「円融無礙」といひてその義を解さず、仰て信ずる所以なり。なんぢいま浄教を罵て權教と為す。法体已にこの理有り、あに黙止すべけんや。機辺に具を論ぜざるは、浄門の正意なり。二門の融即は果後の証に約す。文に於いて分明なり、何ぞ迷んや。法体に約さば、彼此の相無し。何ぞ二門をいはん。二門の差別は此土の教行等の差別に約す。到已

て融即す、それ知んぬべし。十方を指して指方立相と為すとは、何ぞ謬れるや。これ弥陀の土体を指し、また得生以後の所見を指す。指方立相より入てこの融即の相を見るなり。われいはゆる差別門より入て無差別門に達するはこれなり。弥陀諸仏自体は所証の平等門に約す。別願を以て来し収むるに差別無きにあらず。その平等門に約さば『大経』には弥陀の智をいひて「諸仏無上の智慧」といふ、『観経』には「諸仏如来はこれ法界身」といふ、宗師は「諸仏の所証は平等にしてこれ一」といふ。

（『真宗全書』六〇、九六頁）

円融の義は浄土真宗の常談でないが、法体は円融の義を具えるため、親鸞は「円融無礙」と述べるのであり、衆生は円融の義を解すのでなく仰ぐのである。機辺に円融の義を語らないのが浄土門の正意であり、聖浄二門の融即は果後の証に語るものである。法体からすれば聖浄二門に差別はないが、機辺からすれば教行等に差別があり、浄土門は指方立相である。初入の門は異なるが、法体に異なりはない。弥陀諸仏は自体の所証平等門より別願をもって差別を生ずるのであり、『大経』胎化得失や『観経』法界身の記述、親鸞のいう所証平等などは、法体における平等門の立場を示すものと述べている。

円融は自性唯心の思想をいうものであり、そうした立場が親鸞に見出されないとする鳳潭に対し、浄土門の正意は自性唯心にないたため親鸞に見出されないことは当然とする法霖の立場がうかがえる。一方、機辺に円融を語らないとするその思想は注目に値する。円融は大乗仏教の通規であるが、指方立相の立場よりすれば受け入れ難い思想といわざるを得ない。そこで法霖は、親鸞の用例に準じて円融は法体に語られるものであり機辺に語るものでないことを明らかにするのであり、またそれは、初入の門は異なるが証果は同じとして法体において大乗仏教の通規を遵守するものにほかならない。

(二) 法界身理解

法霖は機辺でなく法体に円融の義を見出す立場にあることを確認した。ここでは、そうした立場について『観経』法界身に対する法霖の理解より改めて確認したい。鳳潭が円融の義に疑問を投げかける中で『一枚起請文』に言及し、「浄家の嫡宗」として鎮西派を想定することから、法霖は増上寺の開山となる西誉聖聡（一三六六―一四四〇）が著した『一枚起請見文』の記述に対照させるかたちで、真宗の法界身理解に対する立場について次のように述べている。

「阿弥陀とは本有己身の覚体」等とは、聖道自力の名目にしてこれ浄門の禁語なり。いまこれをいふもの、他家にはゆる本性の弥陀・唯心の浄土と何ぞ異ならん。わが祖、久遠実成をいふは、ただ仏辺に約して機辺に約さず。法性法身の言、因果に通ずといへども、これ凡聖同一の法性にして別して本性弥陀と為すべからず。故にただ「諸仏法界身」といひて「弥陀法界身」といはず。善導、別して弥陀と為るは、仏辺に約するが故に妨げ無し。また「是心是仏」といひて「是心即是弥陀」といはず。

（『真宗全書』六〇、六五頁）

「阿弥陀とは本有己身の覚体」（浄全九、一一頁）等の記述は聖道自力の名目を述べるものであり、浄土門の禁語にして、いわゆる本性弥陀・唯心浄土の義にはかならない。親鸞のいう久遠実成は仏辺の立場を示すものであり機辺の立場を示すものではない。法性法身は因果に通ずるが法性は凡聖同一であり、別して衆生の本性に弥陀を位置づけるものではない。そのため『観経』には「諸仏如来はこれ法界身なり」とあり「弥陀はこれ法界身なり」とは説かれな

いのである。善導が別して弥陀とするのは仏辺の立場を示すものでありこの義を妨げるものでない。また、『観経』には「この心これ仏なり」とあり「この心これ弥陀なり」とは説かれていないと述べている。

衆生の本性に阿弥陀仏を位置づける思想を退ける立場がうかがえる。『観経』の法界身が弥陀に限定して説かれていないことを根拠に法界身義を阿弥陀仏に限るべきでないとする立場を明かしている。また、親鸞のいう久遠実成や法性法身といった弥陀仏身論や善導の法界身義は、仏辺の立場を示すものであり、機辺における衆生の本性に弥陀を位置づけようとするものでないことを明かしている。

こうした法界身理解は、念仏論争以前の法霖の上にもうかがえたものであり、いまはより具体的な論じ方である。中でも、本性弥陀・己心浄土の思想を生むに至った『観経』法界身を阿弥陀仏に限るべきでないとする姿勢は、問題の本質を的確に捕捉するものであり、機辺に円融を語る要因を退けることで鳳潭における円融理解がそもそも親鸞が示す円融理解とは相容れないものであることを明かすものと考えられる。したがって、法霖における機辺でなく法体に円融の義を見出す立場とは、法界身義をもって本有の仏性を語らんとする立場を否定するものであることが明らかとなる。

(三) 回向と大行の関係

最後に、こうした法界身理解にうかがえる法体に円融の義を見出す立場と衆生の往因としての行信二法との関係を法霖がどのように捉えるかについて検討したい。

「決定」は三心、三心すなはち「決定心（他力の正意）」の故に「散善義」にはく、「また回向発願心とは（弘願の回向発願なり）、かならず決定して（眼を著す）真実心のうちに回向したまへる願を須て、得生の想を為せ（南無阿弥陀仏を以て往生を得と想ふ）。この心深く信ぜることなを金剛のごとし。一切の異学・異見・別解・別行人等のために（もろこし吾朝の諸の智者及び自力念仏人すなはち心念仏等）動乱破壊せられず（智者の振る舞ひをせず）。ただこれ決定して一心に（三心すなはち一心なり）投じ正直に進て（帰命は直進門『大経』の意、回向は回心門『観経』の意）、かの人の語を聞て、すなはち進退有て心に怯弱を生じ、回顧すれば落道してすなはち往生の大益を失することを得なり（二尊の哀れみに離れ、本願に漏れる）」と。『一枚の起誓』これに本く。あに深心を本ずるにあらざや。善導すでに「回向願」といふ。いま名号を以てこれに換ふ。不回向の義を彰すなり。

（『真宗全書』六〇、六三頁）

『一枚起請文』の「決定」（六、五）について釈す箇所である。『一枚起請文』に示される「決定」は、善導『観経疏』『散善義』『回向発願心釈』（一、七六七・七六八）に基づくものであり、深心を本とするものであるとしている。

回向発願心釈は、善導の上では行者の回向を述べるものとなる。しかし、親鸞は如来の回向に読み改めている。いま「回向」の右訓に「したまへる」とあるため、親鸞読みとして如来の回向を述べるものであることが確認できる¹⁴³。また、「回向願作得生想」に対し「南無阿弥陀仏を以て往生を得と想ふ」（六、五）といった『一枚起請文』の記述を細註することから、回向のものに名号を位置づける立場、及びその名号をもって往生の因とする立場が確認できる。このことは『一枚起請文』は善導のいう「回向願」を名号に換えて示すものであり、そうすることで不回向の義をあらわすのであると結ばれることから明らかである。これらのことから、法霖は衆生の往因は名号の回向によつ

て成立すると捉えていることが明らかとなる。つまり、法体に成就する衆生の往因が回向によって機辺に成立するとする立場である。あるいは、『一枚起請文』と善導『観経疏』「散善義」回向発願心積の関係については、次のような記述も見られる。

善導、弘願の回向発願心を明すの文には、「また〔上の要門の回向に対す〕回向発願して生ぜんと願するものは、かならず決定真実心のうちに〔誓文にはゆる「決定して」なり〕回向したまへる願を須て〔誓文にはゆる「南無阿弥陀仏にて」なり。またいはゆる大願業力なり。南無といふはすなはちこれ帰命、またこれ発願回向の義の故に、吾祖のいはく「誓願を離て名号もさふらはず、名号を離たる誓願もさふらはず」と〕、得生の想を為せ〔誓文にはゆる「往生するぞと思ひとりて」なり〕。この心深信することなを金剛のごとし。一切の異学・異見・別解・別行の人等のために〔誓文にはゆる「諸の智者たち」なり〕動乱破壊せられず〔誓文にはゆる「智者の振る舞ひをせず」なり〕。ただこれ決定して一心に投じ正直に進て、かの人の語を聞て、すなはち進退有て心に怯弱を生じ、回顧すれば落道してすなはち往生の大益を失することを得なり〔誓文にはゆる「二尊の哀に離れ、本願に漏れ」るゝ者なり。何を以ての故に回顧して落道す。下の貪瞋二河の譬喩を漏泄す。釈迦発遣し弥陀召喚す。しかるにこれを信ぜずして余人の喚声を聞く。貪瞋二河に落るものこれ二尊の哀に離れ本願に漏る者にあらずや〕と。善導の「決定真実心のうちに」といふは、すなはち鸞師のいはゆる「決定心一心」なり。故に下に「一心に投じ正直に進て」といふ。上に要門の積有り。これを用ざるは諸行を嫌ふ所以なり。善導已に「回向願」といふ。誓文これに換ふに「南無阿弥陀仏」を以てす〔南無〕といふはすなはちこれ帰命なり、またこれ発願回向の義なり。「阿弥陀仏」といふはすなはちこれその行なり〕。この回向発願を以て他力の法体を摂し、横超

不回向の義を彰す。深くこの旨を得るものはわが高祖師なり。何ぞ貶して「滅後邪義」と為さんや。

『真宗全書』六〇、九二・九三頁)

前掲の記述同様、『一枚起請文』が約仏の回向発願心積に基づくものであることが明かされている。特に回向発願心積の記述のそれぞれに細註によつて『一枚起請文』の記述が配当されている点が特徴的である。「回向願」に対し『一枚起請文』の「南無阿彌陀仏」とする点は前掲の記述に同じであり、正しく如来回向のものならに名号を位置づける立場がうかがえるものである。結びの「回向発願を以て他力の法体を摂し、横超不回向の義を彰す」とは、回向発願心積全体を指すものであり、如来回向のものならたる法体名号をもつて衆生は往因を決定するため、その回向発願は不回向であるとの旨を示すものである。ここに機辺とは異なる法体名号の位置づけが明確になる。そして、こうした法体名号における大行としての位置づけを明示するのが次の記述である。

本願の意、所聞所信の名号を十念するなり。『觀經』に「なんぢもし念ずるあたはずは、まさに無量寿仏を称すべしと。…(中略)…十念を具足して南無阿彌陀仏と称せしむ」といふは、仏の密意、本願の文を積成するなり。わが祖、願成就の一念を判じて信の一念と為し、また行の一念と為す。信も単の信にあらず、信行具足の信なり。行も単の行にあらず、信行具足の行なり。称念名号を以てみずからの行と為るは要門の機と為す。その機に望れば、六字みな行なり。他力仏体の行と為るは弘願の機なり。わが祖の意、善導、弘願を積する大願業力の言を以て弘願の名号と為す。すなはち大願大行業力なり。故にいはいはく、「誓願を離たるの名号も無く、名号を離たるの誓願も無し」と。弥陀は永劫の行を以て名号海に回し、回向成就し已て阿彌陀仏と為る。この中、衆生をして信ぜ

しむるの義を具す。これを名号に回するは衆生に回施するの所以なり。衆生の往生、みずからの正覚、一願にし
て成ずる故に、弥陀の行すなはち衆生の行なり。故に「阿弥陀仏即是其行」といふ。

〔真宗全書〕六〇、二三九頁)

『笑螂臂』において『明導箭』に遡って「かの論中、すでに「意願」といふ。「意」の言広し。その意と念と何の所
為有かへ一念いまだ心を措ず」といふや(『浄全』続一四、六一頁)の記述に対し四失をあげる中¹⁴⁴、第四「意願
を解せずの失」について述べる箇所である。本願の「十念」は所聞所信の名号の十念であり、『観経』「なんぢもし念
ずるあたはずは、まさに無量寿仏を称すべしと。…(中略)…十念を具足して南無阿弥陀仏と称せしむ」(一、九七)
は、釈迦の密意として本願文の意を示すものである。親鸞は本願成就文の「一念」を行信両一念に判じており、その
意は信行具足の信、信行具足の行であることを示す点にある。称念するところの名号をもってみずからの行とするの
は自力の衆生であり、その立場よりすれば六字全てが行である。他力の仏体を行とするのは弘願の衆生である。親鸞
の意は、善導が弘願を釈して「大願業力」(一、六五七)と示す語をもって弘願の名号となすものである。つまり、大
願大行業力である。そのため「誓願を離たるの名号も無く、名号を離たるの誓願も無し」(二、七六三・七九一)とい
うのであり、阿弥陀仏は永劫に修めるところの行をもって名号海に回向し、その回向を成就することで阿弥陀仏とな
られたのである。そして、この名号海に衆生の信を具えるのである。永劫に修めるところの行を名号に回向するのは
衆生に回施するためである。衆生の往生とみずからの正覚とを一願に成ずるため、弥陀の行がそのまま衆生の行とな
るのである。そのため「阿弥陀仏即是其行」というのであると述べている。

本願の意は所聞所信の名号を十念するにあるとし、機辺の称名を述べる『観経』は仏の密意として本願文の意を示

すとあることから、いまは既に名号が法体としての位置づけを得ていると考えてよいであろう。本願成就文の「一念」を親鸞が行信両一念に判じるとする見解は的確に捕捉できないが、その送り仮名が「せんこと」とある場合は同格にして信一念、「して」とある場合は順接にして行一念との意を示すものであろうか¹⁴⁵。いずれにしても、行信両一念が示される意は信中の行、行中の信を示す点にあるとするものである。そして、ここで注目すべきは、他力の仏体を行とすることを弘願と判じる点である。仏体に行を語り、結びに「阿弥陀仏即是其行」を示すことから、その立場からは仏身としての阿弥陀仏を行と位置づけるといった仏体重視の傾向が見出されるであろう。しかし、ここでの主題は機辺に対し仏辺としての法体の立場を示すことにあると考えるべきである。親鸞は善導のいう大願業力に弘願の名号としての位置づけを見出すのであるから大願業力とは大願大行業力であると述べることから、法霖が法体名号に大行としての位置づけを見出す立場にあることは明白である。また、それは阿弥陀仏が名号に大行を回向するという理解に基づくものであるから、その大行の実態は五念門の行徳にあると考えられ、名号に大行を回向する理由は衆生に回施するためとあることから、ここでは阿弥陀仏と名号とが法体において名体不二の関係にあるとして法体名号に大行としての位置づけを見出すことが理解される。ここに正しく法体大行の思想的立場の確立が見出されるのであり、具体的には法体において五念門の行徳を具える阿弥陀仏と名体不二の関係にある名号をもって大行と位置づける思想であることが明らかとなるのである。

第五項 ま と め

これまでの考察をまとめると、次のようになる。

先ず、享保年間の念仏論争は、天台の靈空と華嚴の鳳潭そのどちらかが中心となり展開する二期の論争に大別することができ、天台の靈空を中心とする第一期の論争では理持念仏・理觀と事持念仏の双修・事持念仏のいずれが易行の念仏たり得るかという問題が主題であったのに対し、鳳潭を中心とする第二期の念仏論争では仏道の易行性そのものが主題となり展開するものであることを確認した。

次に、法霖と鳳潭の論争もまた二期に区分され、第一期となる鳳潭『念仏往生明導笥』に対する法霖『浄土折衝編』では、その問題の主題は別時意趣にあることを確認した。具体的には、称名をたよる根機の劣った行者は報土に往生することができず、別時意の果てに兜率天へと往生し弥勒の龍華会を期すると主張する鳳潭に対し、衆生は信一念に阿弥陀仏が衆生心となり仏体行たる称名大行を具えるため、その称名は別時意でないとする法霖といった構図である。したがって、その行信論は飽くまで名号を称えものに位置づけるといったいわゆる能行説の立場にあるものであり、名号に法体としての位置づけを見出すといった法体大行の思想的立場はいまだ明確でないと考えられた。

最後に、法霖と鳳潭の第二期の論争となる鳳潭『浄土折衝編雷斧』に対する法霖『笑螂臂』では、法霖が『浄土折衝編』において別時意を否定し真宗義を顕正する中で聖浄二門の融即や事理の互融として円融の義を示していたため、鳳潭がその円融理解に疑問を投げかけるかたちとなり、円融思想がその問題の主題として扱われるに至ったことを確認した。親鸞は円融の語を用いるが親鸞にその思想的立場は見出されないとする鳳潭に対し、鳳潭が想定するのは機辺に円融を語る自性唯心の思想であり、親鸞の円融思想は法体に円融を語るものであるとする法霖といった構図である。そうした中で、法霖は法界身を弥陀に限るかたちで本有の仏性に位置づけるといった機辺に円融を語る立場を否定し、往因の決定は阿弥陀仏の因位の行徳を具えた法体名号の回向に依るとする旨を明かすことが理解された。

これらのことから、法霖の上に法体大行の思想が見出されるに至る経緯は、享保年間の念仏論争において仏道の易

行性が問題となる中で、鳳潭が称名を別時意として方便に位置づけるのに対し法霖は称名の真実性を円融によって明らかにしたため、その円融理解が続く論点となり、鳳潭が自性唯心の思想として機辺の円融を語るのに対し法霖は仏辺としての法体に円融を語ることを明らかにしたという流れにあることが理解される。したがって、法霖の上に法体大行の思想が見出されるに至る主因は、円融理解に対するその立場の明示にあることが明らかとなる。特に往因の決定に法体名号の回向が示されるに至ったのは、『観経』法界身を弥陀に限るかたちで本有の仏性に位置づけるといった機辺に円融を語る立場の否定にその基盤があるものと考えられる。

註

- 1 妻木直良「緇溪筆談(続)」(『六条学報』第一五六号、一九一四年)三五頁参照
- 2 『真宗本派学僧逸伝』(『真宗本派学僧逸伝』二七〇頁)には、南麟の生没年が一六九八年から一七三八年と記載されている。一方、「高霖師の片影」(『六条学報』第一〇四号、三八頁)には、高霖(南麟)は元禄一四年(一七〇一)の生まれとあり、従来の南麟生没年の根拠になると考えられる玄智『本願寺通紀』の誤りを指摘している。このことから、本論では一七〇一年から一七四三年の生没年を採用した。そして、南麟は十六歳の年に法霖に伴われて伊勢に赴いていることから、その年を享保二年(一七一七)であると推定した。
- 3 妻木直良「緇溪筆談(続)」(『六条学報』第一五六号、一九一四年)三四・三五頁参照
- 4 『真宗本派学僧逸伝』(『真宗本派学僧逸伝』二九〇頁)には、正崇寺の過去帳に「享保四年(一七一九)住職」とあることが述べられている。
- 5 「法制五条」の制定は、玄智『大谷本願寺通紀』卷三「五月講主法霖立法制五条告知鬘衆」(『真宗全書』六八、七九頁)の記述に依る。本文は『龍谷大学三百年史』資料編第三卷所収『嚴護録』卷一(『龍谷大学三百年史』資料編三、八頁)や龍谷大学蔵『学林沿革志』(二八丁右・左)、あるいは龍谷大学蔵写本『講堂条約』(一〇丁右・左)、龍谷大学蔵写本『学林条約』(九丁左・一〇丁右)等に詳しい。なお、足利瑞義編『龍

谷大学三百年史』には、「若霖の後を承けた法霖は、元文元年正月能化職に就くや、新に制を立て、所化の規範たらしめた。然るに翌三年：（中略）：再び左の制条を所化に告知した」（『龍谷大学三百年史』一四四頁）と、井上哲雄編『真宗本派学僧逸伝』には、「享保二十年九月、若霖が歿したので、翌二十一年一月二十日（四月廿八日元文と改元）第四代能化職となり（四十九歳）、直ちに制条を定めたが、元文三年五月学林法制五条を立てて」（『真宗本派学僧逸伝』二九一頁）と、能化職を継いだ直後の「制条」ならびに元文三年の「法制五条」への言及が見られる。享保二十一年（一七三六）あるいは同年の元文元年（一七三六）に定めたとされる「制条」は、おそらく玄智『大谷本願寺通紀』卷三「二年：（中略）：八月設法制七条告示門下」（『真宗全書』第六八卷、七八頁）の記述に依るものと思われる。しかし、文脈からすると『大谷本願寺通紀』の「法制七条」は、法霖でなく住如宗主の定めたものと見るべきではなからうか。「法制七条」の詳細が記されたものは管見の限り見られない。また、鈴木法琛氏は『真宗学史』に「元文元年：（中略）：同年五月学林法制五条を立て」（『新編真宗全書』教義編二〇、六五三頁）と、「元文元年（一七三六）法制五条が制定されたとしている。これは「法制七条」と「法制五条」の混同によるものと思われる。

6 『真宗学匠著述目録』を含めた、それぞれの法霖の著作の紹介部数は次の通りである。

- 前田惠雲『真宗本願寺派学匠著述目録』（『真宗全書』七四、原著一八九二年）…………… 三二部
- 龍谷大学編『仏教大辞彙』第六卷（富山房、一九二二年）…………… 三六部
- 井上哲雄編『真宗学匠著述目録』（龍谷大学出版部、一九三〇年）…………… 四九部
- 木下靖夫「法霖の信願論」（『顕真学報』一六、一九三六年）…………… 四九部
- 高峯了州「法霖」（『仏教学報』三、一九四〇年）…………… 四七部
- 藺田香融「日溪法霖の生涯と業績―近世宗学史研究ノート―」…………… 五九部
- 7 玄智『三卷本浄土真宗教典志』（『真宗全書』七四、二五七頁）に法霖の著作として紹介されている。『鷲森御堂再建記』は『鷲森旧事記』に収録されている。『鷲森旧事記』は『大日本仏教全書』第一三三二卷所収。
- 8 玄智『三卷本浄土真宗教典志』（享保八年癸卯三月十三日、鷲森塔頭慧琳作）（『真宗全書』七四、二五七頁）の記述に依る。

9 龍谷大学蔵写本『御伝鈔大意』所収。

10 龍谷大学蔵写本『御伝鈔大意』所収『霖師与雲貞子文』奥書「享保十二年閏正月初七日」の記述に依る。

- 1 1 龍谷大学蔵写本『浄土和讃望望溟記』序文末尾「昔享保十二年龍集丁未、あるいは玄智『大谷本願寺通紀』卷三「是夏命若霖嗣法法霖著和讃望望溟記」(『真宗全書』第六八卷、七七頁)、及び玄智『三卷本浄土真宗教典志』「望望溟記九卷／享保十二年丁未夏、日溪法霖、奉信順院宗主命作」(『真宗全書』第七四卷、二三六・二三七頁)の記述に依る。なお、『三卷本浄土真宗教典志』には九卷とあり、菌田香融「日溪法霖の生涯と業績―近世宗学史研究ノート―」(『近世仏教 史料と研究』第三卷第一号、二三頁)には七卷とある。
- 1 2 龍谷大学蔵刊本『日溪百問答』序文「享保十三季十一月晦日」の記述に依る。
- 1 3 龍谷大学蔵刊本『日溪百問答』刊記「延享元年甲子年十二月／京五条 梅村弥右衛門／摂陽書林北御堂前毛利田庄太郎」の記述に依る。
- 1 4 『真宗叢書』第四卷所収。
- 1 5 龍谷大学蔵刊本『仏説阿弥陀経聖浄決』後序「享保己酉夏門人南海僧麟槃／談書京兆寓舎」(『仏説阿弥陀経聖浄決』下、三八丁左)の記述に依る。
- 1 6 龍谷大学蔵刊本『仏説阿弥陀経聖浄決』刊記「寛政十一年己未孟夏刻」の記述に依る。
- 1 7 『真宗全書』第六二卷所収。
- 1 8 『往生論遊刃記』奥書「享保十四六月六日／湖東法霖為 仏恩報謝述畢」(『真宗全書』六二、五九頁)の記述に依る。
- 1 9 玄智『三卷本浄土真宗教典志』(『真宗全書』第七四卷、二四六頁)に法霖の著作として紹介されている。
- 2 0 龍谷大学蔵写本『浄土雑録』収録『十二光義』奥書「享保〔己酉〕七月初四日為信解院殿報恩謝／徳早朝執筆至□時功畢ぬ」の記述に依る。
- 2 1 『真宗全書』第六二卷所収。
- 2 2 『方便法身義』奥書「享保己酉孟秋一」(『真宗全書』六二、二〇〇頁)の記述に依る。
- 2 3 『真宗叢書』附卷所収。
- 2 4 『行信之弁』門人南麟跋文「享保十四孟冬中浣」(『真宗叢書』附卷、五頁)の記述に依る。
- 2 5 『大系真宗史料』文書記録編一五所収『日溪三書』収録。『日溪三書』は、『日溪学則』『日溪独語』『日溪鳥語』の三書を合綴して刊行したものである。
- 2 6 『大系真宗史料』文書記録編第一五卷所収『日溪三書』収録『日溪学則』門人南麟跋文「享保十五庚戌季夏」

記「享保二十一丙辰孟夏」の記述に依る。

4 0 龍谷大学蔵写本『正像末和讃』跋文「元文丁巳首夏上浣／湖東法霖書」の記述に依る。

4 1 龍谷大学蔵写本『観經玄義分聞書』冒頭「講師正崇寺法霖師元文二次戊午四月十五日」の記述に依る。

4 2 『真宗全書』第六二卷所収。

4 3 『真宗全書』第六二卷所収『含華未出弁』序文「元文戊午季夏」の記述に依る。

4 4 龍谷大学蔵刊本『入出二門偈窺斑録』序文末尾「元文四年四月十四日書」の記述に依る。藪田香融「日溪法

霖の生涯と業績―近世宗学史研究ノート―」(『近世仏教 史料と研究』第三卷第一号、二三頁)には、正崇寺に自筆本の現存する旨が記されている。

4 5 『真宗全書』第六二卷所収。

4 6 『真宗全書』第六二卷所収『小兒往生記』冒頭「元文四年己未、正崇寺法霖師、本鬻の徒を領し、天台仁王

經疏を講ぜられし時、五月二十日の会に、戒緩乗急の下にて、衆に示して曰、今宗小兒往生の事を弁ずべし」の記述に依る。

4 7 いま書名は、龍谷大学蔵写本『論註聞集録』巻首題に依る。なお、外題には「論註聞香記」とあり、扉題に

は「往生論註聞香記」とある。また、地巻尾題には「無量寿経優婆提舍願生偈註解聞集録」とある。

4 8 龍谷大学蔵写本『論註聞香記』地巻奥書「講師本山学頭法霖師会処大和於曾根名称寺講之／元文五庚申正月廿五日中午中五日満之／浄宗沙門」の記述に依る。

4 9 『真宗全書』第六二卷所収。

5 0 『真宗全書』第六二卷所収『古数寄屋法語』跋文「元文五年庚申六月二十八日」の記述に依る。

5 1 正福幻堂「法霖講主の『諫疏』と宗徒の『訴状』」(『六条学報』第一五三号、一九一四年)に収録されている。

5 2 「辛酉七月十四日／正崇寺 法霖」(正福幻堂「法霖講主の『諫疏』と宗徒の『訴状』」三六頁)の記述に依る。

5 3 龍谷大学蔵写本『大無量寿経聴録』奥書「維時寛保改元(辛酉)六月上浣／信暁院殿湛如上人遷化講演止于斯(云々)」の記述に依る。

5 4 龍谷大学蔵写本『大無量寿経聴録』奥書「天明二年壬寅夏六月中旬写功畢／了本珍藏」の記述に依る。

5 5 龍谷大学蔵写本『選択集知津録』序文末尾「維時寛延己巳歳夏六月日／仰峯山人 釈鎔謹題」の記述に依る。

- 5 6 玄智『一卷本浄土真宗教典志』（『真宗全書』七四、三一―三頁）に若霖と法霖の共説として紹介されている。
 玄智『三卷本浄土真宗教典志』にその書名があがるもの、「日溪・法霖・共説」（『真宗全書』七四、二四六頁）とあり、「桃溪」の誤植と思われる。
- 5 7 龍谷大学蔵刊本『十二光義遺芳録』序文「宝曆乙亥十月十八日」、及び玄智『三卷本浄土真宗教典志』「十二光義遺芳録一卷／日溪・法霖・共説、門人道粹録。宝曆五年乙亥十月梓行」の記述に依る。なお、龍谷大学蔵刊本『十二光義遺芳録』刊記には、「宝曆七丁丑夏五月十八日繕写畢功」とあるため、再版と思われる。
- 5 8 『大系真宗史料』文書記録編一五所収『日溪三書』収録。菌田香融「日溪法霖の生涯と業績―近世宗学史研究ノート―」（『近世仏教 史料と研究』第三卷第一号、二四頁）には、正崇寺に自筆本の現存する旨が記されている。「日溪三書」は、『日溪学則』『日溪独語』『日溪鳥語』の三書を合綴して刊行したものである。
- 5 9 龍谷大学蔵刊本『日溪三書』刊記「安永九年（庚子）四月」の記述に依る。
- 6 0 『大系真宗史料』文書記録編一五所収『日溪三書』収録。菌田香融「日溪法霖の生涯と業績―近世宗学史研究ノート―」（『近世仏教 史料と研究』第三卷第一号、二四頁）には、正崇寺に自筆本の現存する旨が記されている。「日溪三書」は、『日溪学則』『日溪独語』『日溪鳥語』の三書を合綴して刊行したものである。
- 6 1 龍谷大学蔵刊本『日溪三書』刊記「安永九年（庚子）四月」の記述に依る。
- 6 2 『真宗叢書』第三卷所収。菌田香融「日溪法霖の生涯と業績―近世宗学史研究ノート―」（『近世仏教 史料と研究』第三卷第一号、二二頁）には、正崇寺に自筆本の現存する旨が記されている。
- 6 3 龍谷大学蔵刊本『大無量寿経要解』卷之下刊記「天明三年癸卯孟春刻」の記述に依る。
- 6 4 『真宗叢書』第四卷所収。
- 6 5 『真宗叢書』第四卷所収『観経述要』跋文「惟時天明第五乙巳歲夏五月」の記述に依る。
- 6 6 『真宗全書』第七三卷所収。
- 6 7 『真宗全書』第七三卷所収『日溪詠録』序文末「享和壬戌孟夏」の記述に依る。
- 6 8 玄智『三卷本浄土真宗教典志』（『真宗全書』七四、二四五頁）には、法霖の著作として『浄土真宗伝仏心印記』という書名で紹介されている。
- 6 9 龍谷大学蔵写本『浄土真宗伝仏心印義』奥書には、「干時明和第四（丁亥）歳格秋上旬於和州十／市郡薬王寺 邑蓮体寺書写之者也／西肥积慧装」とある。井上哲雄氏は『真宗学匠著述目録』（龍谷大学出版部、二二九頁）

において「明治二四刊」と紹介しており、実際、赤松連城の識語を含んだ『浄土真宗伝心印義』が明治二四年（一八九一）に日野少年教会書籍部より発行されている。

⁷⁰ 享保一三年（一七二八）成稿、延享元年（一七四四）刊行の『日溪百問答』を明治三四年（一九〇一）に『日溪真宗安心百問答』と改題して永田文昌堂より刊行したもの。

⁷¹ 玄智『三卷本浄土真宗教典志』（『真宗全書』七四、二三七頁）に法霖の著作として紹介されている。なお、『三卷本浄土真宗教典志』には『高僧和讃望溟記』一卷とある。

⁷² 龍谷大学編『仏教大辞彙』第六卷（富山房、四一六九頁）に法霖の著作として紹介されている。管見の限り『仏教大辞彙』以前に当書を法霖の著作として紹介する文献は見られない。

⁷³ 龍谷大学蔵写本『正信念佛偈三帖和讃畧文類偈頌畧文類愚禿鈔廣文類科節』に「法霖 演暢院 日溪考」として収録されている。

⁷⁴ 『国文東方仏教叢書』第一卷宗義部所収。玄智『三卷本浄土真宗教典志』（『真宗全書』七四、二四六頁）に法霖の著作として紹介されている。

⁷⁵ 玄智『三卷本浄土真宗教典志』（『真宗全書』七四、二三七頁）に法霖の著作として紹介されている。

⁷⁶ 井上哲雄編『真宗学匠著述目録』（龍谷大学出版部、二二九頁）に法霖の著作として紹介されている。管見の限り『真宗学匠著述目録』以前に当書を法霖の著作として紹介する文献は見られない。

⁷⁷ 井上哲雄編『真宗学匠著述目録』（龍谷大学出版部、二二〇頁）に法霖の著作として紹介されている。管見の限り『真宗学匠著述目録』以前に当書を法霖の著作として紹介する文献は見られない。

⁷⁸ 玄智『三卷本浄土真宗教典志』（『真宗全書』七四、二三三頁）には、法霖の著作として『選択集科』という書名で紹介されている。いま書名は、龍谷大学蔵写本『選択集科文』の題簽及び内題等に依った。なお、菌田香融「日溪法霖の生涯と業績―近世宗学史研究ノート―」（『近世仏教 史料と研究』第三卷第一号、二三頁）には、正崇寺に自筆本の現存する旨が記されている。

⁷⁹ 『真宗全書』第六二卷所収。

⁸⁰ 玄智『三卷本浄土真宗教典志』（『真宗全書』七四、二四五・二四六頁）に法霖の著作として紹介されている。恐らくこれは、『真宗全書』第六二卷に所収される『方便法身尊形弁』を指すものと思われる。玄智『三卷本浄土真宗教典志』に『方便法身尊形弁』は紹介されておらず、前田慧雲『真宗本願寺派学匠著述目録』（『真

- 宗全書』七四、三九九頁)ならびに龍谷大学編『仏教大辞彙』第六卷(富山房、四一六九頁)にも『方便法身尊形弁』は紹介されていない。いずれも、その代わりに『当流本尊弁』の紹介が見られる。しかし、井上哲雄編『真宗学匠著述目録』(龍谷大学出版部、一三三〇頁)が『真宗全書』第六二卷に所収される『方便法身尊形弁』に別して『当流本尊弁』を紹介して以降、両書は別書として考えられてきたことが推測できる。そのことを見越してであろうか、菌田香融「日溪法霖の生涯と業績―近世宗学史研究ノート―」(『近世仏教史料と研究』第三卷第一号、二三頁)に『当流本尊弁』の紹介は見られない。
- 井上哲雄編『真宗学匠著述目録』(龍谷大学出版部、一三三〇頁)に法霖の著作として紹介されている。管見の限り『真宗学匠著述目録』以前に当書を法霖の著作として紹介する文献は見られない。
- 8 2 『真宗全書』第六二卷所収。
- 8 3 『真宗全書』第六二卷所収。
- 8 4 玄智『三卷本浄土真宗教典志』(『真宗全書』七四、二四六頁)に法霖の著作として紹介されている。
- 8 5 玄智『一卷本浄土真宗教典志』(『真宗全書』七四、二九二頁)に法霖の著作として紹介されている。なお、『一卷本浄土真宗教典志』には「一卷」とあり、井上哲雄編『真宗学匠著述目録』には「三卷」とある。いまは現存する龍谷大学蔵写本『無量寿経標宗記』に鑑みて「三卷」と記した。
- 8 6 西谷順誓『真宗教義及宗学之大系』(興教書院、一九一一年)二三八頁参照
- 8 7 鈴木法琛『真宗学史』(『新編真宗全書』教義編第二〇卷所収、白樺、一九九四年、原著一九二〇年)五三六頁参照
- 8 8 鈴木法琛『真宗学史』(『新編真宗全書』教義編第二〇卷所収、白樺、一九九四年、原著一九二〇年)五三七・五三八頁参照
- 8 9 普賢大円「法霖並にその時代の行信思想」(『真宗研究』第三〇号、一九三〇年)五八頁参照
- 9 0 普賢大円「法霖並にその時代の行信思想」(『真宗研究』第三〇号、一九三〇年)五八―六〇頁参照
- 9 1 大原性実「日溪法霖の宗学」(『顕真学報』第二号、一九三〇年)八二―八五頁参照
- 9 2 大原性実「日溪法霖の宗学」(『顕真学報』第二号、一九三〇年)八五―八七頁参照
- 9 3 この傾向は鈴木法琛氏の『真宗学史』(『新編真宗全書』教義編二〇、五三四頁)より始まる。続く大沼善隆氏の「空華学派の行信説を論じて善譲師のそれに及ぶ」(『龍谷大学論叢』第二八一号、四・五頁)に見られ

る検討箇所は、鈴木氏の検討箇所を踏襲するものであり、普賢大円氏の「法霖並にその時代の行信思想」(『真宗研究』第三〇号、五七―六二頁)には多少の追加検討が見られるものの、基本的な検討箇所は鈴木・大沼両氏と同じである。

94 普賢大円氏は「法霖並にその時代の行信思想」に、「この法霖の思想が僧樸をへて僧鏘に至ると、完全に十七願の法体名号は衆生の能信能行を具し、信ぜしめ行ぜしめつゝあるといふ能所不二に展開するのである」(『真宗研究』第三〇号、六〇頁)と述べている。

95 大原性実氏は「日溪法霖の宗学」に、「斯の如き所論は両祖の釈義を行信傍正隠顕を基調とせる建立門の所談であつて、安心門に於ては何等相違なきことを主張したものであつて、両祖教義の比較論に於ける特徴ある一説である。これ後代の法相表裏稟受前後の行信説を示唆するものとも考へられやう」(『顕真学報』第二号、八五頁)と述べている。

96 上の国土の莊嚴十七句と、如来の莊嚴八句と、菩薩の莊嚴四句とを広となす。一法句に入るを略となす。なんがゆへぞ広略相入を示現するとなれば、諸仏・菩薩に二種の法身まします。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身によりて方便法身を生ず。方便法身によりて法性法身を出す。この二の法身は異にして分つべからず。一にして同ずべからず。このゆへに広略相入して、統ぶるに法の名をもつてす。(一、五一六)菩薩もし広略相入を知らざれば、すなはち自利利他することあたはざればなり。(一、五一六)

98 これは浄土真宗における自性唯心の問題に言及するものと思われる。自性唯心とは、『大経』と『小経』に説かれる経文の内容と『観経』に説かれる経文の内容との相違に対する解釈・会通より生ずる問題である。具體的には、『大経』に「法蔵菩薩、いますでに成仏して、現に西方にまします。ここを去ること十億利なり。その仏の世界をば名づけて安樂といふ」(一、三三二)と、『小経』に「これより西方に、十億の仏土を過ぎて世界あり、名づけて極樂といふ。その土に仏まします、阿弥陀と号す」(一、一〇五)と説かれているのに対し、『観経』には「阿弥陀仏、此を去ること遠からず」(一、八〇)と、あるいは「この心作仏す、この心これ仏なり」(一、八六)と説かれているといった相違である。したがって、浄土は遠くにあるのか遠くになのか、延いては西方にあるのか衆生心にあるのかといった問題を生じるとともに、浄土に現在する阿弥陀仏についても議論となった。なお、その教理史の変遷は、柴田泰「中国浄土教における唯心浄土思想の研究」(一)、『札幌大谷短期大学紀要』第二二号、一九九〇年)、柴田泰「中国浄土教における唯心浄土思想の研究

9
究(二二)、『札幌大谷短期大学紀要』第二六号、一九九四年)等に詳しい。
法霖が『小経』を釈す上で懸説分に立てる十段は次の通りである。

- 一、解二門名義
- 二、破古師謬解
- 三、明説時次第
- 四、決教主真化
- 五、明所被機類
- 六、判教相分齋
- 七、釈一経名題
- 八、定一部宗体
- 九、示一教力用
- 十、述凡下入報

この中、法霖教学の特色として広く知られる聖浄二門の三同七異は、「一、解二門名義」に詳述されるものである。

100
一方、『浄土和讃望溟記』には、次のような記述が見られる。

名号の真門とは、上の万行の化門に対して、名号の真門との玉ふ。しかれども、第十八の弘願門にのぞむれば、これもまた仮なり。自力の機に対し、自力の法をあとふるゆへ仮と云ふといへども、その行体の名号は真なるゆへ、真門と云ふ。
〔浄土和讃望溟記〕四、一八丁左・一九丁右

ここでは「行体の名号」とあり、名号を行体と定める筆格である。しかし、ここでの名号は万行との相對であるため、称名の意と見るべきであり、称名として称えられるところの名号を行体とすると考えるべきである。すなわち、仏身論を背景とした阿弥陀仏の名号を称えるのであるから真門という旨を明かす記述と考えられる。

101
あるいは、『観経述要』には次のような記述が見られる。

「即便往生」とは、今家之を分ちて二種往生を立つ。一に即往生、二に便往生なり。

〔真宗叢書〕四、一七頁

102 永劫大行をつとめたまへば、とかく衆生齊度の方便なるゆへに、その願行成就の身を方便法身と云う。法性法身はその智に由て顕るゝ真如法性の理なり。
〔浄土和讃望溟記〕二、五六丁右・左

103 上杉文秀『日本天台史』（破塵閣書房、一九三五年）七三二―七三六頁参照

104 『即心念仏安心決定談義本』序文「時に享保十二年、臘月仲旬、謙靈空、幻々庵にて、書付さするものなり」
〔浄全』続一四、二頁）の記述に依る。「臘月」は陰曆一二月の別名である。なお本書は『即心念仏談義本補助記』と同時に刊行されている。

105 『即心念仏談義本補助記』刊記「享保十三戊申年六月吉旦／皇都 書肆」〔浄全』続一四、三二頁）の記述に依る。

106 『即心念仏談義本弁惑編』序文「享保十三戊申涼秋中旬援筆洛東白河上寓舎」〔浄全』続一四、三三頁）の記述に依る。「涼秋」は陰曆九月の別名である。

107 『即心念仏摘欺説』刊記「享保十三年九月下旬／東都 書林」〔浄全』続一四、三一六頁）の記述に依る。

108 『即心念仏談義本弁偽』刊記「享保十三戊申年臘月吉旦／京師 書林」の記述に依る。「臘月」は陰曆一二月の別名である。

109 『即心念仏安心決定談義本或問』跋文「享保十四年正月十三日の酉の刻に書始めさせ、今日二十七日、未の刻に書付させ畢ぬ。老苾芻光謙行年七十八於幻々庵書付さす」〔浄全』続一四、一三五頁）の記述に依る。なお、刊記に「享保十四己酉年二月十五日／皇都 書肆」〔浄全』続一四、一三五頁）とあることから、刊行は享保一四年（一七二九）二月であることが知られる。

110 『即心念仏浄土問弁』序文「于時享保己酉年孟夏下旬の南海阿陽城北昌住教寺沙門、龍臥雲洛陽寓舎書」〔浄全』続一四、三八三頁）の記述に依る。「孟夏」は陰曆四月の別名である。なお、刊記に「享保十四己酉年七月吉旦／皇都書林」〔浄全』続一四、四一一頁）とあることから、刊行は享保一四年（一七二九）七月であることが知られる。

111 『即心念仏談義本或問余説』跋文「享保己酉五月上旬追て此れを書付さす」〔浄全』続一四、三四三頁）の記述に依る。なお、刊記に「享保十四己酉年六月吉旦／皇都 書肆」〔浄全』続一四、三四三頁）とあることから、刊行は享保一四年（一七二九）六月であることが知られる。

112 『即心念仏摘欺説続 附略論安樂義非曇鸞撰駁』跋文「享保己酉秋九月上旬幻々庵記」〔浄全』続一四、三

- 八一頁)及び刊記「享保十四年己酉閏九月」(『浄全』続一四、三八二頁)の記述に依る。なお、序文には「享保己酉の秋、八月上旬に草之」(『浄全』続一四、三四五頁)とあり、『即心念仏摘欺説続』の跋文には「享保己酉五月上旬、追て此れを書付さす」(『浄全』続一四、三七七頁)とある。
- 113 『即心念仏彈妄録』序文「于時享保十四年己酉九月下旬」(『浄全』続一四、一三七頁)の記述に依る。なお、刊記に「享保十四己酉年霜月吉旦／京師 書林」(『浄全』続一四、一八二頁)とあることから、刊行は享保一四年(一七二九)十一月であることが知られる。
- 114 『即心念仏彈妄録略箴』跋文「享保十五年庚戌正月廿一日老苾芻光謙口授し畢ぬ」(『浄全』続一四、一九八頁)の記述に依る。
- 115 『即心念仏彈妄録細評』跋文「享保十五年庚戌二月九日老苾芻光謙書付させ畢ぬ」(『浄全』続一四、二三〇頁)の記述に依る。なお、刊記に「享保十五年庚戌年二月吉旦」(『浄全』続一四、二三〇頁)とあることから、刊行は享保一五年(一七三〇)三月であることが知られる。
- 116 『念仏往生明導筭』刊記「享保十五庚戌年六月吉旦」(『浄全』続一四、四七六頁)の記述に依る。
- 117 龍谷大学蔵刊本『台浄念仏復宗訣』刊記「享保十五庚戌年夷則吉旦 白蓮室蔵版」の記述に依る。「夷則」は陰曆七月の別名である。
- 118 龍谷大学蔵刊本『指迷顯正訣』上、序文「時享保十五歳次庚戌臘月十五日沙門龍臥雲執筆南海阿陽城北昌住教寺東軒」の記述に依る。なお、刊記には「城州葛野郡唐橋村西方寺蔵板」とある。
- 119 龍谷大学蔵刊本『二尊二教円円諭』序文「享保十五年庚戌冬十二月八日謹識」の記述に依る。なお、跋文に「峯 門人安環拜読／享保十六年辛亥仲冬八日」とあることから、刊行は享保一六年(一七三一)十一月であることが知られる。
- 120 龍谷大学蔵刊本『蓮宗宝輪』奥書「峯享保十五龍集庚戌歳臘月望日投筆於勝安教寺東窓 沙門 旭瑞感龍 稿」の記述に依る。ただし、いまは成稿年であり、刊行は本書刊記「享保十六辛亥歳一校了 勝安教寺法庫寿版」の記述より享保一六年(一七三一)であることが知られる。
- 121 龍谷大学蔵刊本『蓮門却掃編』序文「享保辛亥正月丙子南紀再玉降阜勤息殊意痴挽筆洛東白河寓邸」の記述に依る。ただし、刊記には「峯享保十六年五月穀旦／皇都書鋪 永田調兵衛(彫行)」とあることから、刊

行は享保一六年（一七三一）五月であることが知られる。

122 『蓮宗禦寇編』序文「享保辛亥夏五月／水戸府常福蘭若沙門義海撰」（『浄全』統一四、四七七頁）及び刊記「享保十六辛亥五月穀旦」（『浄全』統一四、五一四頁）の記述に依る。

123 龍谷大学蔵刊本『浄土折衝編雷斧』巻下、刊記「享保歳次辛亥仲秋穀旦／洛西華嚴寺蔵版 住持鳳潭撰併寿梓」の記述に依る。「仲秋」は陰曆八月の別名である。

124 龍谷大学蔵刊本『蓮門却掃編牙旂』刊記「享保歳次壬子杪春上澣日／洛西華嚴寺蔵版 住持鳳潭撰併寿梓」の記述に依る。「杪春」は陰曆二月の別名である。

125 龍谷大学蔵刊本『浄土頭正訣索引』巻末、奥書「享保歳舍壬子杪春月中浣日／洛西華嚴寺 蔵版 住持鳳潭撰写併寿梓」の記述に依る。

126 龍谷大学蔵刊本『浄土頭正訣索引』巻末は『蓮宗禦寇篇雪鵝箋』との合綴本となるため、いま刊行年は『浄土頭正訣索引』巻末の奥書に準じた。なお、『蓮宗禦寇篇雪鵝箋』に「なんぢが禦件を看に、一一いまだ暢ず、みな筈先に雷斧・牙旂・索引を出して百雑碎の中に在り」（『蓮宗禦寇篇雪鵝箋』一丁左）とあることから、その撰述は『浄土折衝編雷斧』『蓮門却掃編牙旂』『浄土頭正訣索引』より後になると考えられる。

127 京都女子大学蔵刊本『筈子狂妄論』序文「享保十七青龍壬子首夏如来降誕之辰」の記述に依る。「首夏」は陰曆四月の別名である。

128 龍谷大学蔵刊本『笑螂臂』下之下、門人契印の跋文「享保歳壬子仲夏日」の記述に依る。「仲夏」は陰曆五月の別名である。なお、序文には「本月（享保壬子四月）初六日、京師書売、寄書二卷、取而覽之。名曰雷斧」（『真宗全書』六〇、四三頁）とある。

129 『折衝篇雷斧弁訛』跋文「維時享保壬子六月念五日、把筆於東都安養寺白蓮華室」（『真宗全書』六〇、二七五頁）の記述に依る。なお、刊記に「享保十七壬子歳夷則吉旦」（『真宗全書』六〇、二七五頁）とあり、「夷則」は陰曆七月の別名であるから、刊行は享保一七年（一七三二）七月であることが知られる。

130 龍谷大学蔵刊本『浄土金剛心義』巻下、奥書「享保十八歳次癸丑孟夏下旬閣筆」の記述に依る。なお、刊記には「城州葛野郡唐橋村西方寺蔵板／書物預所 醒井通五条上町 金屋半七」とある。

131 『頭揚正理論』巻下、奥書「享保十八年歳舍癸丑仲冬令日／沙門日達書于洛北鷹峯止足軒南窓」（『日蓮教学全書』二二一、四八九頁）の記述に依る。

132 『連環弁道略』刊記「享保十八（癸丑）歳晚冬吉旦／勢州一身田 蓮藏院蔵版」〔真宗全書〕六〇、二六八頁）の記述に依る。「晩冬」は陰暦一二月の別名である。

133 『即心念仏安心決定談義本』七座の内容は以下の通りである。

- 第一、即心念仏の起りの事
- 第二、即心念仏の四字の義理の事
- 第三、即心念仏の申し様の事
- 第四、即心念仏は往生無生なる事
- 第五、末世の要行は即心念仏なる事
- 第六、即心念仏の功德利益の事
- 第七、即心念仏の回向發願の事

134 杉紫朗氏は「靈空の即心念仏」に、「即心念仏の言は四明に依るもの、若し智旭に依らば、理持の念仏と称す、即ち事持の念仏にあらざるものなり」〔六条学報〕第七六号、一九頁）と述べている。瀧川善海氏は「靈空の即心念仏について」に、「靈空の教学は、全体を通して中国趙宋の四明教学を依拠としている様だが、浄土教義に関しても知礼の『觀無量寿仏經疏妙宗鈔』を元に即心念仏義を主張」〔日本仏教〕第五四・五五合併号、三七頁）と述べている。寺井良宣氏は「華嚴・鳳潭の『念仏往生明導筭』にみる浄土念仏批判の特色」に、「靈空が提唱した即心念仏は、天台の止觀または觀心の念仏（一心三觀の理觀法）に、「事の唱名」を組み合わる方法である。これの基本的な浄土觀は、善導・法然の「指方立相」ではなく、「本性の弥陀、唯心の浄土」であるが、念仏法に称名を取り入れて、靈空では「末世の愚者凡夫」にもこれを勧めらることに特色がある」〔印度哲学仏教学〕第二五号、一九〇頁）と述べている。

135 浅田正博氏は「靈空・義端「即身念仏」論争考」に、「靈空の『即心念仏安心決定談義本』にはその撰述に二つの意味が含まれていたと思われる。一つは義端が唱える「事相念仏」は天台の念仏ではないと弾劾するため、二つは純粹天台教学から導き出せる易解・易行の「即心念仏」を大衆に広めるため、であったろう」〔大倉山論集〕第二四輯、七二頁）と述べている。

136 『浄土宗全書』続第一四卷（山喜房仏書林、一九七三年）一頁

137 山名一徳「鳳潭の浄土教批判とその展開」〔龍谷大学大学院研究紀要人文科学〕第一一集、一九九〇年）一

九七・一九八頁参照

138 大原性実氏は「日溪法霖の宗学」に、『浄土折衝編』の当該文を釈して「斯の如き所論は所行がそのまゝ回
向せられて衆生の経験に表出せられたる能行称名の上にも、所行と同様な価値が顕はるゝと見たものであ
る」(『顕真学報』第二号、二二九頁)と述べている。

139 純ら唯心浄土の説を構ふるものは、仏願に於て疎遠と為す。十万億土を期するものは、仏願に順ずるが故に、
自ら親昵と為す。…(中略)…聖道は心中の極楽に生じ、浄土は極楽界中の自心に生ず

(『真宗叢書』四、一六九頁)

140 法霖のこうした法界身理解は、若霖同様『末灯鈔』第三通の記述に依るものと思われる。

弥勒すでに無上覚にその心さだまりてあるべきにならせたまふによりて、三会のあかつきとまふすなり。

浄土真実のひとも、このころをこゝろうべきなり。光明寺の和尚の『般舟讚』には、「信心のひとは、

この心すでにつねに浄土に居す」と釈したまへり。「居す」といふは、浄土に、信心のひとのころつ

ねにみたりといふころなり。これは弥勒とおなじといふことをまふすなり。(二、七八三・七八四)

しかし、これは「弥勒と同じ」「如来とひとし」といった立場を述べることの主眼としたものであるため、
実際に獲信の行者の心が浄土に往生すると捉えるには一考の余地があるように思われる。

141 高神覚昇「円融無礙の原理―象徴の哲学としての華嚴―」(『智山学報』新第一巻第一号、一九二九年)一一
頁参照

142 湯次了栄「華嚴六相円融論(其三)」(『六条学報』第一四一号、一九一三年)二一―五頁参照

143 『真宗全書』第六〇巻所収の『笑螂臂』は底本が明確でなく、当該文の返り点はいわゆる善導『観経疏』「散
善義」回向発願心積の当面読みでふられている。龍谷大学蔵刊本『笑螂臂』はいくつかあるが、当該文の返
り点については親鸞読みと当面読みのどちらも確認できた。しかし、どちらの返り点であっても、「回向」
の右訓には「したまへる」とあったことから、法霖は約仏の親鸞読みをもって回向発願心積を理解すると考
えられる。

144 四失とは、『瑜伽』を以て『撰論』と為すの失、「『瑜伽』の文意を解せずの失」「誤りて『疏』の文を会す
の失」「意願を解せずの失」の四つである。

145 武田晋「親鸞における本願成就文の受容」(『印度学仏教学研究』第四二巻第一号、一九九三年)七九頁参照

結 論

これまでの考察により知り得た内容を整理した上で、近世前中期の真宗行信論に見出される傾向やその構造と今後の研究課題について述べ、本論の結論としたい。

第一章第一節では、本章の考察を進める上での準備として、慶秀の生涯と著作について散見する史料よりまとめ、現在に至るまでの研究史を整理、概観した。第二節では、慶秀の第十七願理解おける諸仏の証誠と衆生の称名といった二つの立場について考察を行い、その行信論は能行説・所行説どちらの立場にも評価し得るものであることを明らかにした。第三節では、往因論という視点よりその行信論について考察を行い、その行信論は詰まるところいわゆる能行説の立場にあり、それは仏性に理法界としての弥陀法界身を語るとともに名号の回向にその理法界を位置づけることに起因するものであることを明らかにした。

第二章第一節では、本章の考察を進める上での準備として、西吟の生涯と著作について散見する史料よりまとめ、現在に至るまでの研究史を整理、概観した。第二節では、西吟の行信論について考察を行い、その行信論は名号を口称の上に捉えるといういわゆる能行説の立場にあることを明らかにした。また、その背景に現世利益を中心とした念仏観に対する悲嘆があると考えられることを指摘した。第三節では、西吟に見られるとされる自性唯心の思想について考察を行い、その思想は法界身の遍滿を回向に位置づけることで、弥陀法界身の回向に基づく仏性より生ずる信心・

結 論

称名に往因の決定を見るといふ構造にあることを明らかにした。

第三章第一節では、本章の考察を進める上での準備として、知空の生涯と著作について散見する史料よりまとめ、現在に至るまでの研究史を整理、概観した。第二節では、知空の行信論は蓮如教学に位置づけられるものでなく、行信の相成や相即、あるいは仏体重視の傾向がうかがえるという点で西吟との思想的―貫性を持つものであり、また、その行信論は名号を口称の上に捉えるといういわゆる能行説の立場にあることを明らかにした。第三節では、三業帰命の萌芽が見られると評されるその往因理解について考察を行い、その往因理解は真如実相の回向に基づく仏性より生ずる信心に往因の決定を見るといふ構造にあることを明らかにした。また、そうした往因理解より導き出される往生理解として、平生往生という特殊な術語を用い、「如来とひとし」をもって獲信者の称名に還相の徳を見出す立場がうかがえることを確認した。

第四章第一節では、本章の考察を進める上での準備として、若霖の生涯と著作について散見する史料よりまとめ、現在に至るまでの研究史を整理、概観した。第二節では、若霖の行信論について考察を行い、その行信論は衆生の口称をもって往因の決定を語るといふいわゆる能行説の立場にあることを明らかにした。第三節では、若霖の名号理解について往因論という視点から考察を行い、他者が称える名号は宿善となり私が称える名号は往因となるとする名号に対する二様の位置づけが見出されることを明らかにした。具体的には、為物身修他力としての仏心である名号を耳にすることで宿善を開発し、その心をもって名号を称えることで実相身性他力としての仏性と為物身修他力としての仏心とが一致し、仏の心光としての光明土に平生往生することでみずからもまた度衆生心に基づく報恩念仏をもって宿善を開発させるはたらきをになうと理解するものである。また、こうした往因論や往生論を展開する背景に小兒往生の問題があると考えられることを指摘した。

第五章第一節では、本章の考察を進める上での準備として、法霖の生涯と著作について散見する史料よりまとめ、現在に至るまでの研究史を整理、概観した。第二節では、享保年間の念仏論争前後における法霖の行信論について考察を行い、その前後には仏身論の中に語られていた大行が享保年間の念仏論争を経ることで名号の回向に語られるに至ったという変容が見出されることを明らかにした。また、念仏論争以前の法霖には、平生往生の思想的立場がうかがえることを確認した。第三節では、享保年間の念仏論争における法霖と鳳潭の論争について考察を行い、享保年間の念仏論争では仏道の易行性が問題となる中で、称名を別時意として方便に位置づける鳳潭に対し、法霖は円融によって称名の真实性を明らかにしたため、その円融理解が続く争点となり、自性唯心の思想として機辺の円融を語る鳳潭に対し、法霖は機辺でなく法体に円融を語るべき旨を明らかにしたという経緯によって、法霖の上に法体大行の思想的立場が見出されるに至ったことを明らかにした。

序論にも述べたように、本研究は近世前中期の宗学の発展に大きく寄与したと考えられる諸師の行信論の立場やその構造を明らかにすることで、近世前中期の行信論において親鸞教義の中に法体大行の思想が見出されるに至る経緯及びその思想が展開する要因を説明することを目的とするものである。そこで、行信論の本質である往因論に法体大行の思想的基盤があると想定し、近世前中期の行信論において親鸞教義の中に法体大行の思想が見出されるに至った要因の一つにそれ以前の往因理解に対する反省があるとの仮説を立て、「①法界身義」「②仏性論」「③回向義」「④往生論」といった四つの領域より諸師の往因理解について検討を試みた。ここからは、本研究において知り得た内容の整理に基づき、改めて近世前中期の行信論において親鸞教義の中に法体大行の思想が見出される以前の往因理解の構造、及び法体大行の思想的立場の成立について述べていきたい。

先ず、「①法界身義」についてである。『観経』法界身は、自性唯心の思想を生ずるに至った要因ともいふべき『観経』理解の難所である。その論点は、鳳潭に対する法霖の反駁にうかがえるように、法界身を阿弥陀仏に限るか否かという問題にある。そして、自性唯心とは、正しく法界身を阿弥陀仏に限ることで衆生心に阿弥陀仏の遍満を語る思想をいうものにほかならない。この点について法霖は、念仏論争以前より否定的立場にあったことが確認された。一方、法霖以前の諸師を顧みると、法界身を阿弥陀仏に限るといった立場は、既に慶秀にはじまることが指摘される。慶秀の法界身理解は、諸仏常同・諸仏常別といった事理二種によって説明づけられている。中でも、諸仏常同の理法界に周辺法界を語っており、諸仏に通じる立場として語られるものの既に阿弥陀仏の上に語る理法界であるため、それは法界身を阿弥陀仏に限るとする立場を述べるものにほかならない。また、同様の見解は若霖の上にもうかがうことができる。若霖に直接『観経』法界身に言及する記述は見られないが、弥陀法界実相身を性他力として衆生の心性に位置づけるその理解は、阿弥陀仏に法界身を限るかたちでその遍満を語る立場にほかならない。加えて、慶秀は事法界に、若霖は修他力に衆生の称名を語るといった共通性も見られ、ここにその行信論がいわゆる能行説の立場をとる要因の一つに法界身理解のあることが明らかとなる。つまり、法界身を阿弥陀仏に限ることで、その法界身に理事二種を語り、事法界に往因としての称名の位置づけを見出すという構造である。なお、直接事理二種に言及する訳でないが、西吟は法界身の弥陀が衆生の心想に入るとし、知空は「真身願」を釈す中で『観経』法界身を引用しつつ一如法界に弥陀を位置づけることから、両師もまた、法界身を阿弥陀仏に限る立場にあることが確認される。また、西吟や知空、若霖に見出される仏体重視の傾向は、こうした法界身としての弥陀を重視するといった立場であることが明らかとなった。

次に、「②仏性論」についてである。既に法霖が述べるように、法界身に弥陀を語ることは決して誤りでなく、問題

は法体でなく機辺に法界身の弥陀を語るといった点にある。つまり、仏性に法界身の弥陀としての位置づけを見出す立場である。直接仏性への言及が見られるのは、慶秀・西吟・若霖の三師である。先ず、慶秀は西山派の往生正覚同時俱時の機法一体を受容し、十劫正覚に衆生往生の願行は成就するものの、衆生は自力にこだわらぬためその功徳を顕現することはないとする。十劫正覚は弥陀の法界身、衆生往生の願行は名号延いては仏性をいうものであり、ここに法界身と仏性の関わりが見出される。次に、西吟は法界身の弥陀が衆生の心想に入るとし、体性は仏も衆生も異ならないとする点に法界身と仏性の関わりが見出される。最後に、若霖は弥陀の法身に言及する中で法性法身を示し、これが衆生の仏性であると明言している。こうした三師に共通するのは、衆生に本来仏性はあるが顕現することはないとする立場である。そして、往因の決定についてはそれぞれ、慶秀は外より加する願力、西吟は心想に入る仏を信じ行ずること、若霖は光明の暖みに依る旨を明かしている。なお、慶秀のいう願力は事法界、若霖のいう光明の暖みは修他力を指すものであり、西吟は論ずるまでもなく、いずれも称名をもって往因の決定に至るとする立場にある。ここにその行信論がいわゆる能行説の立場をとる要因の一つに仏性に法界身の弥陀としての位置づけを見出す立場のあらることが明らかとなる。つまり、称名は仏性より信心を生ぜしめる如来のはたらきということである。なお、直接仏性に言及する訳でないが、知空は「円通」を釈す中で、衆生心の本として法界に遍満する真如実相に言及することから、知空もまた仏性に法界身としての弥陀の位置づけを見出す立場にあることが確認される。

次に、「③回向義」についてである。ここでは遍満と不回向といった二つの視点から考えてみたい。はじめに、遍満とは、遍満と回向を同義に捉える立場である。つまり、仏性に法界身の弥陀としての位置づけを見出す根拠として回向を語るものである。これは、その立場を真宗教義として裏づける役目を回向義が果たすということである。先ず、慶秀は如来利他回向成就の義を焼香とその香りに譬えている。焼香は弥陀因位の願行、その香りは法界の衆生に施さ

れる功德を指す。これは往生正覚同時俱時の機法一体を焼香とその香りに譬えるものであり、法界身（正覚・法）と仏性（往生・機）の一体を如来利他回向成就の義とするものである。つまり、法界身の遍満に回向の成就を見る立場である。次に、西吟は衆生心に対する仏心の回向を述べている。その関係は心想に入る仏としての法界身と仏性の関係に内容が一致する。つまり、仏心の回向は法界身の遍満に同義である。また、知空は法界に遍満する真如实相である衆生心の本を約信として仏智回向の至心に位置づけている。衆生心の本は仏性と考えて差し支えないため、ここに仏性を軸とした真如实相の遍満と仏智回向の同義性がうかがえる。最後に、若霖は実相身を積して「如来の回向本より周遍する」（『真宗叢書』四、二頁）と述べている。既に遍満する回向との位置づけは、仏性に法界身の弥陀としての位置づけを見出す根拠として回向を語る意にほかならない。以上のことから、四師に共通するのは法界身の遍満に弥陀回向の義を重ねることと仏性に回向としての位置づけを見出す点である。その根底に法界身を弥陀に限る立場があることは言を俟たない。また、回向は往因論の基盤をなすものであるから、こうした回向の位置づけが仏性より往因を生ずるとする立場の基盤をなすことは明白である。したがって、称名に仏性より信心を生ぜしめる如来のはたらかしを見出すといった、その行信論がいわゆる能行説の立場をとる主因は、こうした回向の位置づけにあることが明らかとなる。

続いて、不回向とは衆生の回向に対する立場の問題である。不回向への直接的な言及が見られるのは、慶秀・知空・若霖・法霖の四師である。先ず、慶秀は仏教一般と真宗の回向理解の相違に言及する中で、真宗の立場は弥陀回向の法より不回向というとして述べており、その不回向理解は如来の回向を反顕する言葉と見て問題ないように思われる。次に、知空もまた、如来の回向を衆生よりは不回向というとして述べることから、如来の回向を反顕する言葉の意として用いるものと思われる。一方、若霖は回向文の読誦に言及する中で不回向について、衆生は如来行を用いるため回向せ

ずして回向があるというかたちで提示しており、その立場は不回向を如来の回向を反顕する言葉として用いるのみにとどまらず、衆生も回向するがその自覚がないといった意味に用いることが確認できる。最後に、法霖は『浄土折衝編』の中で衆生の讃嘆と諸仏の讃嘆の同一性に言及する中で、諸仏は終日衆生の大行を行じて衆生に回向するため、この回向は不回向であり、そのため衆生はよく回向するとして、若霖同様、不回向を如来の回向を反顕する言葉として用いるのみにとどまらず、衆生も無自覚ながら回向するといった意味に用いることが確認できる。しかし、留意すべきは、『笑螂臂』にこうした立場が全く見出されないという点である。『観経疏』『散善義』回向発願心釈の回向発願に言及する中で約仏の親鸞読みをもって不回向に言及しており、その立場は如来の回向を反顕する言葉として用いるにとどまるものである。若霖や法霖の『浄土折衝編』にうかがえる不回向理解の立場は、無自覚性をもって衆生の称名に利他性、延いては真実性を認めるといった問題を抱えるものと考えられる。そして、この問題は近世前中期の諸師の行信論がいわゆる能行説の立場をとるとともに、その称名によって称えられるところの音声の名号が他者の耳に入ることで宿善につながるとする見解を示す基盤をなすものと思われる、そうした名号理解は既に慶秀の上にかがえるものであることから、先立つ問題があり、若霖に至って不回向にその根拠が求められたと考えるのが穏当のように思われる。

最後に、「④往生論」についてである。これは平生往生という特殊な述語を用いる知空や若霖、及び念仏論争以前の法霖にうかがえる問題である。また、現代にいう現生往生に通じる問題であることが理解される。先ず、知空は存覚『浄土真要鈔』を拠りどころとして平生往生を真宗の通念と明言している。また、親鸞の上ではその根拠を「如来とひとし」に見出すものとなる。その実態は、往因の決定は衆生心が法界身の回向に基づく仏性、延いてはその仏体に一致するという機法一体の事態を指すとして直ちに往生を語るものである。なぜ平生往生を語るかというと、衆生の

称名を第十七願に同ぜしめることでその称名に利他性を認めんがためであり、獲信の行者はひそかに度衆生心といった還相の徳を具えるとして、そうした獲信の行者が称えるところの音声の名号を耳にしなければ往因の決定に至らないとする往因理解に基づくものである。次に、若霖は平生往生をもって報恩念仏としての位置づけを語ることから、その意義は知空をうけるものであることがうかがえる。つまり、獲信者は既に往生した存在であるとして、その称名に度衆生心といった還相の徳を具えるとする立場である。また、『小経』や『般若舟讚』、『愚禿鈔』をその文証として用いる点、及び法界身として一切衆生の心性に遍満する弥陀実相身に光明土としての位置づけを見出し、往因の決定は衆生の心性、つまり仏性が光明土になることであるといったその構造を示す点に知空からの展開がうかがえる。また、若霖がこうした往生理解を展開するその背景には、小児往生の問題が伏在すると考えられることを指摘した。最後に、法霖は念仏論争以前の著作にその立場がうかがえるものであり、『観経』「即便往生」(一、九三)を即往生・便往生の二義に分釈し、即往生は真土への平生往生、便往生は化土への臨終往生として、生即無生をもって平生往生を語っている。また、『小経』の仏身仏土論をもって、法身の無碍光如来に相即する方便の不可思議光如来が現在する無量光明土中の自心に平生に生即無生の往生を遂げるとしてその構造を詳述している。なお、その意義は権機になるとする点にあることから、その立場は知空や若霖に準じるものと思われる。

したがって、三師に共通するのは、一つに衆生心に浄土としての位置づけを見出すという点である。その基盤が衆生心、延いては仏性に遍満する法界身の弥陀という位置づけにあることは言を俟たない。一方、念仏論争以前の法霖にそうした法界身理解は見出されない。しかし、心中の浄土でなく浄土中の自心に平生往生するとし、獲信の行者はその姿は此世の人だが心は浄土の人数となると述べることから、その立場は法界身理解に基づくものではないが、仏身仏土論より衆生心に浄土としての位置づけを見出すものであることが理解される。また、いま一つに衆生の称名に

利他性を見出すことにその意義があるという点である。知空と若霖は、獲信の行者が度衆生心といった還相の徳をひそかに具えんとする立場を明示しており、そうした立場は法霖に直接見出されるものではない。しかし、法霖は獲信の行者が権機になるとして、還相回向の義として往相回向の義を示現すると述べることから、その立場は正しく知空・若霖に準ずるものであることが理解される。またそれは、往因として音声の名号を耳にするという事態に重きを置く立場でもあるため、若霖と法霖に見られる不回向理解も、こうした往生理解との関わりの中に展開するものであることが理解される。

ここで、近世前中期の諸師がこうした行信論を展開するその背景について付言しておきたい。先ず一つに、慶秀や西吟の背景には現世利益を中心とした念仏観のあることを確認した。特に西吟は、病氣平癒・無病息災を目的とした念仏観を否定すべく、願生に重きを置いた念仏理解を展開すると考えられ、そうした姿勢は信願行の三資糧説として続く知空にも踏襲されていくものである。いま一つは、小児往生の問題である。若霖は現生に音声の名号を耳にすれば順次生に往因を決定するというかたちで小児往生の問題に対する一つの解答を提示しており、時代性やその著作に鑑みれば、知空や法霖がその行信論を展開する背景にも小児往生の問題のあったことが推測される。また、奇しくも三師に同様の往生理解がうかがえるということは、その背景に若霖同様、小児往生の問題が伏在すると考えられることを示唆するものと思われる。

以上が本研究において知り得た親鸞教義の中に法体大行の思想が見出される以前の往因理解の構造の実態である。これらをまとめると、慶秀・西吟・知空・若霖、及び念仏論争以前の法霖にうかがえるその行信論は、主として仏性に法界身の弥陀としての位置づけを見出す根拠として回向を語るることによって、法界身の回向による仏性より往因を生ずると理解するものである。そして、仏性より往因となる信心を生ぜしめるはたらきのところに衆生の称名を語る

といういわゆる能行説の立場に立つものであることが理解される。こうした往因理解の構造は、往因が衆生心に内在しているとする立場にあるという点で、正しく近世前中期の諸師が無自覚に受容する自性唯心の思想であるといえ、また、こうした往因理解の構造が信願行の三資糧説へと展開することからもうかがえるように、三業惑乱へと繋がる教学的土壌になったことは明白である。そして、法体大行の思想は、こうした往因理解の構造に対する反省よりなされるものにほかならない。そこで、以下にその成立について述べておきたい。

円融理解をめぐる法霖と鳳潭の念仏論争は、いわゆる自性唯心の思想に基づく円融理解を提示する鳳潭に反駁する法霖といった構図にある。そして、その論点は法霖が機辺でなく法体に円融を語るといった一点に集約される。円融は機辺でなく法体において語るとする法霖は、機辺に円融を語る鳳潭の立場は法界身の弥陀を仏性に位置づけるものであるとしており、ここに仏性に法界身の弥陀としての位置づけを見出すといった、法霖以前の諸師が無自覚に受容する自性唯心の思想的立場、すなわち往因が衆生心に内在しているとする立場に対する法霖の反省的立場のあることが理解される。したがって、こうした円融理解こそ法霖が親鸞教義の中に法体大行の思想を見出すに至った主因と見てしかるべきである。

そして、いま一つ忘れてならないのは、回向の位置づけである。法霖以前の諸師が無自覚に受容する自性唯心の思想は、法界身を通して仏性に弥陀の回向を語る構造にあるため、仏性より往因となる信心を生ぜしめる如来のはたらしきところに衆生の称名を語ることといわゆる能行説の立場に立つというものである。つまり、回向はそうした自性唯心の思想的立場を真宗教義として裏づける役目を果たすということである。一方、機辺に弥陀との円融を語るべきでないとする法霖は、遍満する仏性に弥陀回向の位置づけを見出しておらず、その回向理解は、『一枚起請文』と『観経疏』「散善義」回向発願心釈の関係を述べる中にうかがうことができる。具体的には、親鸞が如来の回向に読み改め

る回向發願心積の「回向願」を『一枚起請文』の六字名号に照らし合わせることで、回向される名号に大行を語り、その名号に大信を具えるとして、如来回向の名号に往因を見出すものである。つまり、回向は衆生の往因を決定せしめる如来のはたらきに位置づけられるということである。ここに法霖が親鸞教義の中に法体大行の思想を見出すに至ったその意義があると考えられる。すなわち、法体大行の思想とは、如来のはたらきを通じた衆生の称名というような三業上にはなく、直ちに如来回向の名号に往因を見出すものであり、こうした回向の位置づけにこそ、法霖以前の諸師に見出される三業惑乱へと繋がる教学的土壌との決別があると考えられる。

最後に、今後の近世前中期における行信論研究の課題を提示して、本研究を締めくくることにしたい。本研究では、近世前中期の行信論において親鸞教義の中に法体大行の思想が見出されるに至る経緯及びその思想が展開される要因を明らかにするため、従来の研究では用いられることの少なかった未翻刻文献などを多く用い、名号を行と名づけるか否かといった従来の判別基準を離れ、往生の因となる行と信という往因論の視点から検証することで、近世前中期の宗学の発展に大きく寄与したと考えられる諸師の行信論の立場やその構造の全体像を把握するよう心がけた。結果として、法霖以前の諸師が無自覚に受容する自性唯心の思想的立場に三業惑乱へと繋がる教学的土壌があり、そうした思想的立場に対する法霖の反省的立場が享保年間の念仏論争の中に見出されることを示すことができた。しかし、より正確に近世前中期の行信論において親鸞教義の中に法体大行の思想が見出されるに至る経緯及びその思想が展開する要因を捉えるためには、更に多くの学匠の行信論を検討すべきであることを指摘したい。慶秀に次ぎ西吟に先立って「正信偈」の註釈書を成稿している空誓（一六〇三―一六九三）や黒江の異計において渦中の人物となった宗信（生没年不詳）、知空の実弟であり西吟の薫陶をうける慈航（一六四四―一七二七）や法霖に先立って享保年間の念仏論争への参入を見せる性均（一六七九―一七五七）、あるいは知空の門下として名を馳せ若霖に肩を並べる月筌（一六

七一（一七二九）や『教行信証』の註釈に先鞭をつけ法霖没後に明和の法論を引き起こした智暹（一七〇二―一七六八）などの行信論を検討することは、より正確に近世前中期の真宗行信論の展開を捉えるとともに、親鸞教義の中に法体大行の思想が見出されるに至る要因がまた異なるかたちで提示され得る可能性を秘めるものと考えられる。また、あわせてそうした諸師の行信論の形成過程や成立背景の検討を進めることは、近世前中期の真宗行信論の展開を明らかにするのみにとどまらず、平生往生などの問題にも見られるように、彰往考来として、現代における教学的問題や課題に応じる一助になると考える。

参考文献

【著作】

浅井成海『浄土教入門』本願寺出版社、一九八九年

——『法然とその門弟の教義研究―法然の基本教義の継承と展開―』永田文昌堂、二〇〇四年

浅井成海編『法然と親鸞―その教義の継承と展開―』永田文昌堂、二〇〇三年

——『日本浄土教の形成と展開』法藏館、二〇〇四年

——『日本浄土教の諸問題』永田文昌堂、二〇一一年

浅野教信『顕浄土真実行文類講讃 資料編』永田文昌堂、一九九九年

足利瑞義編『龍谷大学三百年史』龍谷大学出版部、一九三九年

安藤光慈『唯信鈔文意講読』永田文昌堂、二〇一一年

安藤俊雄『観無量寿経疏妙宗鈔概論』東本願寺出版部、一九六七年

五十嵐隆幸『西山浄土教の基盤と展開』思文閣出版、二〇一〇年

石田充之『親鸞教学の基礎的研究』永田文昌堂、一九七〇年

——『選択集研究序説』百華苑、一九七六年

- 『法然上人門下の浄土教学の研究』上下巻、大東出版社、一九七九年
- 石田充之博士古稀記念論文集刊行会編『浄土教の研究』永田文昌堂、一九八二年
- 石田瑞麿『「教行信証」講義——親鸞の精髓を読む——』PHP研究所、一九八五年
- 石田慶和『親鸞「教行信証」を読む』筑摩書房、一九八五年
- 石田慶和編『親鸞思想の諸問題』永田文昌堂、二〇〇〇年
- 井上哲雄『真宗本派学僧逸伝』永田文昌堂、一九七九年
- 井上哲雄編『真宗学匠著述目録』龍谷大学出版部、一九三〇年
- 上杉文秀『日本天台史』破塵閣書房、一九三五年、再版国書刊行会、一九七二年
- 梅原真隆『唯信鈔文意講義』親鸞聖人研究発行所、一九三七年
- 『教行信証新釈』巻上、専長寺文書伝道部道發行所、一九五五年
- 瓜生津隆雄『顕浄土真実信文類講述』永田文昌堂、一九七一年
- 遠藤秀善『真宗行信論』行信教校、一九六四年
- 大江淳誠『浄土文類聚鈔略述』興教書院、一九四〇年
- 『教行信証体系』永田文昌堂、一九五〇年
- 『教行信証と仏教思想』百華苑、一九五二年
- 『教行信証講述』永田文昌堂、一九六四年
- 『正信念仏偈講述』永田文昌堂、一九六六年
- 『真宗の本願論』永田文昌堂、一九六八年

- 『親鸞聖人の教義―『教行信証』の大意―』永田文昌堂、一九七五年
- 『教行証文類と相承の釈義』永田文昌堂、一九七九年
- 大桑 齊『寺檀の思想』教育社、一九七九年
- 『日本仏教の近世』法藏館、二〇〇三年
- 大原性実『真宗教学の諸問題』興教書院、一九四二年
- 『真宗願生論の展開』永田文昌堂、一九五二年
- 『真宗行論の展開』永田文昌堂、一九五三年
- 『教行信証概説』平楽寺書店、一九五九年
- 『真宗異義異安心の研究』永田文昌堂、一九六〇年
- 大原先生古稀記念論文集刊行会編『浄土教思想史研究』永田文昌堂、一九六七年
- 海藏『浄土真宗僧宝伝』（妻木直良編『真宗全書』第六六卷所収、藏経書院、一九一四年、原著一八二〇年）
- 梯 実円『教行信証の宗教構造―真宗教義学大系―』法藏館、二〇〇一年
- 可西大秀『唯信鈔文意講読』安居事務所、一九五四年
- 『真宗の異義とその歴史』清文堂、一九七七年
- 柏原祐泉『真宗史仏教史の研究』Ⅱ近世篇、平楽寺書店、一九九六年
- 加藤仏眼『王本願論 第三 本論篇―浄土仏教の基盤としての第十八願の研究―』永田文昌堂、一九六〇年
- 加藤仏眼『教行信証堅徹 王本願論第四・典籍篇』永田文昌堂、一九六七年
- 金子大栄『真宗の教義及其歴史』無我山房、一九一五年

禿 諦住『行信の体系的研究』法藏館、一九三五年

川添泰信編『親鸞と浄土仏教の基礎的研究』永田文昌堂、二〇一七年

北畠玄瀛『教義と歴史』本派本願寺教務部、一九二〇年

北畠典生教授還暦記念論集刊行会編『日本の仏教と文化』永田文昌堂、一九九〇年

北村睦子『浄土真宗異義相論』にみる准如と井伊直政の関係についての一考察（平田厚志編『彦根藩井伊

家文書 浄土真宗異義相論 「承応の関牆」を発端とする本願寺・興正寺一件史料』法藏館、二

〇〇八年）

木村教授古稀記念論文編集係編『僧伝の研究』永田文昌堂、一九八一年

桐溪順忍『教行信証に聞く』教育新潮社、一九六六年

桐溪順忍和上追悼論文集編輯委員会『桐溪順忍和上追悼論文集』探究社、一九八六年

顕真学会編『梅原勸学古稀記念論文集』顕真法論文書伝道部、一九五五年

玄智『三卷本浄土真宗教典志』（妻木直良編『真宗全書』第七四卷所収、藏経書院、一九一六年、原著一七

八二年）

——『一卷本浄土真宗教典志』（妻木直良編『真宗全書』第七四卷所収、藏経書院、一九一六年、原著一七

九〇年）

——『大谷本願寺通紀』（妻木直良編『真宗全書』第六八卷所収、藏経書院、一九一四年、原著一七九一年）

玄妙『先哲遺事』（妻木直良編『真宗全書』第六六卷所収、藏経書院、一九一四年、原著一八四八年）

是山恵覚『三帖和讃講義』（真宗叢書編輯所編『真宗叢書』別巻所収、興教書院、一九二九年）

- 佐々木昭霖『日溪法霖 その逸伝と法語』探究社、一九九一年
- 佐藤三千雄先生還暦記念会編『真宗教学の諸問題』永田文昌堂、一九八三年
- 信楽峻麿『真宗教学史』法藏館、二〇一一年
- 宗朗『龍谷講主伝』（妻木直良編『真宗全書』第六六卷所収、藏経書院、一九一四年、原著一七六八年）
- 浄土真宗本願寺派宗学院編『大江淳誠和上 教行信証講義録』上下巻、永田文昌堂、一九八四年
- 真宗連合学会編『親鸞聖人の教学と伝記』百華苑、一九六一年
- 鈴木法琛『真宗学史』（『新編真宗全書』教義編 第二〇巻所収、白樺、一九九四年、原著一九二〇年）
- 杉 紫朗『西鎮教義概論』百華苑、一九二四年
- 住田智見『異義史之研究』丁子屋書店、一九六〇年
- 高木昭良『教行信証の意識と解説』永田文昌堂、一九七五年
- 高田派専修寺遠忌法務院文書部編『専修寺史要』高田専修寺遠忌法務院文書部、一九一二年
- 武邑尚邦『仏性論研究』百華苑、一九七七年
- 千葉乗隆編『新修築地別院史』本願寺築地別院、一九八五年
- 富山別院開創百周年記念出版『学国越中』編集委員会編『学国越中』永田文昌堂、一九八四年
- 内藤知康『顕浄土真実行文類講読』永田文昌堂、二〇〇九年
- 『顕浄土真実行文類講読』永田文昌堂、二〇一四年
- 『正信偈』法藏館、二〇一七年
- 内藤知康編『親鸞教義の諸問題』永田文昌堂、二〇一七年

- 中井玄道『異安心の種々相』同朋舎、一九三〇年
- 長沢昌幸『一遍仏教と時宗教団』法藏館、二〇一七年
- 中島覺亮『異安心史』平楽寺書店、一九一二年
- 中島慈応『真宗法脈史』法文館、一九一一年
- 中西随功『証空浄土教の研究』法藏館、二〇〇九年
- 中西智海『唯信鈔文意講讀』永田文昌堂、一九九七年
- 灘本愛慈『顕浄土真実行文類講述』永田文昌堂、一九八九年
- 西谷順誓『真宗教義及宗学之大系』興教書院、一九一一年
- 『教行信証講話 教義篇』興教書院、一九一八年
- 『教行信証講話 讚仰篇』興教書院、一九三三年
- 橋本博士退官記念仏教研究論集刊行会編『仏教研究論集』清文堂、一九七五年
- 日野昭博士還暦記念会編『歴史と伝承』永田文昌堂、一九八八年
- 平田厚志編『彦根藩井伊家文書 浄土真宗異義相論 「承応の閲牆」を発端とする本願寺・興正寺一件史料』
法藏館、二〇〇八年
- 平田諦善『改版増補 時宗教学の研究』山喜房仏書林、一九七七年
- 広瀬南雄『真宗学史稿』法藏館、一九八〇年
- 広瀬南雄・橋川正『真宗教義及真宗史』法藏館、一九二四年
- 深川宣暢『浄土文類聚鈔講読―付・日溪法霖『文類聚鈔蹄涔記』―』永田文昌堂、二〇一五年

- 福原亮巖『浄土真宗の念仏と信心 行信論入門』永田文昌堂、一九八〇年
- 福間光超先生還暦記念会編『真宗史論叢』永田文昌堂、一九九三年
- 普賢晃寿『中世真宗教学の展開』永田文昌堂、一九九四年
- 普賢大円『真宗行信論の組織的研究』興教書院、一九三五年
- 『真宗思想史』明治書院、一九四二年
- 『真宗教学の発達』永田文昌堂、一九六三年
- 『真宗教学の諸問題』百華苑、一九六四年
- 藤音得忍編『築地別院史』本願寺築地別院、一九三七年
- 藤沢桂珠『教行信証講讃 第三卷 行文類後篇』永田文昌堂、二〇〇五年
- 藤田真証『西吟教学の研究―近世初期教学の課題―』学位請求論文、二〇一一年
- 二葉憲香編『国家と仏教 近世・近代編』永田文昌堂、一九八〇年
- 星野貫了『小児往生論』星野元豊、一九三八年
- 星野元豊『講解教行信証』教行の巻、法藏館、一九七七年
- 保立道久『中世の国土高権と天皇・武家』校倉書房、二〇一五年
- 本願寺史料研究所編『本願寺史』第二卷、浄土真宗本願寺派宗務所、一九六八年
- 『増補改訂本願寺史』第二卷、本願寺出版社、二〇一五年
- 本郷隆盛、深谷克己編『近世思想論』有斐閣、一九八一年
- 前田慧雲『真宗学苑談叢』（新編真宗全書刊行会編『新編真宗全書』史伝編 第一〇卷所収、思文閣、一九

七七年、原著初編一八九一年、後編一九〇〇年)

前田慧雲『本願寺派学史』(新編真宗全書刊行会編『新編真宗全書』史伝編 第一〇卷所収、思文閣、一九〇一年)

三木照国『教行信証講義 教行』永田文昌堂、一九八六年

神子上恵龍『改訂 教行信証概観』永田文昌堂、一九五二年

——『真宗学の根本問題』永田文昌堂、一九六二年

神子上恵龍編『本典研鑽集記』上下巻、興教書院、一九三七年

未詳『古徳事蹟伝』(妻木直良編『真宗全書』第六六巻所収、蔵経書院、一九一四年、原著一八四五年)

水谷 寿『異安心史の研究』大雄閣、一九三四年

三田村清編『真宗誠照寺派本山誠照寺史要』福井県越前国今立郡鯖江町誠照寺内三田村清、一九一一年

満井秀城『蓮如教学の思想史』法藏館、一九九六年

——『安心決定鈔叙説』永田文昌堂、二〇〇九年

村上暁昇『真宗仏性論の研究』永田文昌堂、一九七七年

村上專精『真宗全史』丙午出版社、一九一六年

村上速水『親鸞教義の研究』永田文昌堂、一九六八年

——『正信念仏偈讚述』永田文昌堂、一九八五年

——『続・親鸞教義の研究』永田文昌堂、一九八九年

——『教行信証を学ぶ』永田文昌堂、一九九六年

村上速水先生喜寿記念論文集刊行会編『親鸞教学論叢』永田文昌堂、一九九七年

安井広度『法然門下の教学』法藏館、一九六八年

安井広度・桑谷観宇『大谷派学事史』『続真宗大系』第二〇巻所収、真宗典籍刊行会、一九四一年

山口晃一『日蓮教学全書』第二二巻、法華ジャーナル、一九七九年

山田文昭『真宗史稿』破塵閣書房、一九三四年

龍護『清流紀談』(新編真宗全書刊行会編『新編真宗全書』史伝編 第一〇巻所収、思文閣、一九七七年、

原著一八三三年)

龍谷大学編『蓮如上人研究』中宗大師四百五十回遠忌法要事務所、一九四八年

龍谷大学三百五十年史刊行委員会編『龍谷大学三百五十年史』通史編 上巻、龍谷大学、二〇〇〇年

龍谷大学仏教文化研究所編『安心決定鈔』同朋舎、一九八二年

脇 智子『存覚教学の研究―初期真宗における教学史的展開の考察を通して―』学位請求論文、二〇一六年

【研究論文】

青地恭猷『行信考』(『宗学院論輯』、一九七六年、初出一九五八年)

青山法城『唯信鈔文意』製作の背景について(『真宗学』第九七・九八合併号、一九九八年)

——『覚如上人における信心正因称名報恩義について』(『龍谷教学』第三六号、二〇〇一年)

浅井成海『証空教学の考察―仏身論と衆生論を中心として―』(『真宗学』第四〇号、一九六九年)

——『証空教学の考察―行を中心として―』(『印度学仏教学研究』第一八巻第一号、一九六九年)

- 「証空の行について」(『真宗学』第四一・四二合併号、一九七〇年)
- 「浄土異流の他力思想と真宗の他力思想の相違点―証空の他力思想を中心として―」(『龍谷教学』第五号、一九七〇年)
- 「来迎思想―法然とその門下(一)―」(『龍谷大学論集』第三九三号、一九七〇年)
- 「来迎思想―法然とその門下(二)――親鸞の来迎観―」(『龍谷大学論集』第四〇〇・四〇一合併号、一九七三年)
- 「西山証空師の生涯について」(木村教授古稀記念論文集編集係編『僧伝の研究』永田文昌堂、一九八一年)
- 「安心決定鈔の研究動向―西山教義との関連において―」(龍谷大学仏教文化研究所編『安心決定鈔』同朋舎、一九八二年)
- 浅田正博 「靈空・義端「即身念仏」論争考」(『大倉山論集』第三四輯、一九九三年)
- 浅野教信 「聖覚法印と親鸞聖人」(『真宗研究』第六輯、一九六一年)
- 「唯信鈔文意における伝統と己証(その一)」(『龍谷大学論集』第三四八号、一九六七年)
- 朝日保寧 「真宗对各宗の仏性談」(『六条学報』第一九号、一九〇三年)
- 「行信論に就て」(『龍谷大学論叢』第二八一号、一九二八年)
- 足利宣正 「鳳潭の一書簡」(『六条学報』第一一七号、一九一一年)
- 芦原慧明 「江戸時代越前に於ける転宗派について」(『真宗研究』第八輯、一九六三年)
- 足立幸子 「親鸞における第十七願の意義について」(『教学研究所紀要』第六号、一九九八年)

- 「親鸞の回向義をめぐって——証空浄土教の一端を通して——」（『教学研究紀要』第八号、二〇〇〇年）
- 阿部信幾「真実の行信と現代」（『龍谷教学』第四七号、二〇一二年）
- 天岸浄円「『尊号真像銘文』にみられる行信思想の展開について」（『宗学院論集』第五六号、一九八五年）
- 安藤光慈「御文章にみる報恩思想の特徴」（村上速水先生喜寿記念論文集刊行会編『親鸞教学論叢』永田文昌堂、一九九七年）
- 飯島憲彬「本願寺派能化知空の仏身・仏土観」（『印度学仏教学研究』第五八卷第一号、二〇〇九年）
- 「知空師の「十劫の説意」について——『浄土和讃首書』を中心として——」（『宗学院論集』第八二号、二〇一〇年）
- 「「行」についての一考察」（『龍谷教学』第四七号、二〇一二年）
- 「知空の文献引用手法の特色」（『印度学仏教学研究』第六二卷第二号、二〇一四年）
- 「知空の『無量寿経論註翼解』註解の基本姿勢」（『印度学仏教学研究』第六三卷第一号、二〇一四年）
- 「知空の『無量寿経論註翼解』の「覈求其本釈」について」（『印度学仏教学研究』第六五卷第二号、二〇一七年）
- 「本願寺派江戸初期宗学成立の研究——第二代能化知空の真宗教義について——」（『印度学仏教学研究』第六七卷第二号、二〇一九年）
- 井伊成海「来迎思想の考察——特に『西方指南抄』を中心として——」（『宗学院論集』第三七号、一九六五年）

- 「証空師の来迎観について」(『印度学仏教学研究』第一五卷第一号、一九六六年)
- 五十嵐大策「蓮如における信心と念仏」(『印度学仏教学研究』第二六卷第一号、一九七七年)
- 「親鸞における信心と念仏」(『印度学仏教学研究』第二七卷第一号、一九七八年)
- 「真宗における信心と念仏——特に宗祖の念仏について——」(『龍谷教学』第一四号、一九七九年)
- 『教行信証』行信兩卷の見方」(『印度学仏教学研究』第二八卷第一号、一九七九年)
- 「信因称報」の否定批判」(『印度学仏教学研究』第二九卷第一号、一九八〇年)
- 石田充之「蓮如上人時代の異義思想とその批判」(龍谷大学編『蓮如上人研究』中宗大師四百五十回遠忌法要事務所、一九四八年)
- 「真宗教学史の問題点」(『龍谷史壇』第五六・五七合併号、一九六六年)
- 「法然・親鸞・証空における法界身の問題」(『印度学仏教学研究』第二二卷第一号、一九七三年)
- 「親鸞聖人における円融の理念の救済的意義」(『真宗学』第五三号、一九七五年)
- 石田慶和「近世真宗教学の成立と展開をめぐる一考察」(『近世仏教 史料と研究』第三号、一九六一年)
- 「信の一念」ということ」(村上速水先生喜寿記念論文集刊行会編『親鸞教学論叢』永田文昌堂、一九九七年)
- 「親鸞思想の哲学的理解について——信一念・行一念をめぐる——」(石田慶和編『親鸞思想の諸問題』永田文昌堂、二〇〇〇年)
- 石原斌夫「親鸞における一心と一念」(『印度学仏教学研究』第三一巻第一号、一九八二年)
- 泉 覚性「行巻の標拳に就て——御草稿本を中心に——」(『龍谷教学』第二号、一九六七年)

- 五十香正宏 「新鸞教義における一念について」 『印度学仏教学研究』 第四九卷第一号、二〇〇〇年）
- 「両重因縁釈について」 『山口真宗教学』 第一三三号、二〇〇一年）
- 「両重因縁釈について」 『印度学仏教学研究』 第五〇卷第一号、二〇〇一年）
- 「両重因縁釈について」 『宗学院論集』 第七五号、二〇〇三年）
- 池本重臣 「称名正定業説の検討—真宗教義の現代化の一課題として—」 『真宗学』 第二二号、一九五九年）
- 伊藤雅玄 「行文類」 称名破満釈における「正念」の意味について」 『真宗研究会紀要』 第四七号、二〇〇五年）
- 「南溪の行信論研究—巖牛事件を中心として—」 『印度学仏教学研究』 第六四卷第一号、二〇一五年）
- 「真宗教学における「信心正因称名報恩」について」 『宗学院論集』 第九一号、二〇一九年）
- 伊藤唯道 「信の一念」と「臨終の一念」—便同弥勒釈を中心に—」 『真宗学』 第一〇一号、二〇〇〇年）
- 稲垣瑞剣 「称名報恩」 論争について（一） 『宗報』 第一八三号、一九七九年）
- 「称名報恩」 論争について（二） 『宗報』 第一八四号、一九七九年）
- 「称名報恩」 論争について（三） 『宗報』 第一八五号、一九八〇年）
- 稲城選恵 「大阪の真宗学事史の概観」 『龍谷教学』 第八号、一九七三年）
- 稲城蓮恵 「無明義の研究」 『真宗研究会紀要』 第三三三号、二〇〇一年）
- 稲田英真 「親鸞聖人の「諸仏等同」「便同弥勒」に関する説示について」 『真宗学』 第一二六号、二〇一二年）

- 稲葉秀賢 「便同弥勒」と「与如来等」に就いて」(『大谷学報』第一七卷第二号、一九三六年)
- 井上見淳 「真宗教学史における来迎理解とその源泉」(『真宗学』第一二二号、二〇一〇年)
- 「たすけたまへと申す」考」(『龍谷大学論集』第四八〇号、二〇一二年)
- 「たすけたまへの浄土教」(『真宗学』第一二七号、二〇一三年)
- 「三業歸命説の伝統に関する一考察——たすけたまへの」の発語と「悔改」——」(『真宗学』第一二九・一三〇合併号、二〇一四年)
- 「小児往生の研究(上)——名代だのみを中心として——」(『真宗学』第一三七・一三八合併号、二〇一八年)
- 「小児往生の研究(中)——名代だのみを中心として——」(『真宗学』第一四〇号、二〇一九年)
- 井上善幸 「選択本願理解と行文類の構成」(『印度学仏教学研究』第五〇巻第一号、二〇〇一年)
- 「親鸞の行信一念理解について(I)——特に明恵『摧邪輪』の所説との関連をめぐって——」(『真宗学』第一一五号、二〇〇七年)
- 「親鸞の行信一念理解について(II)——特に明恵『摧邪輪』の所説との関連をめぐって——」(『真宗学』第一一九・一二〇合併号、二〇〇九年)
- 「如来とひとし」という表現をめぐって」(『真宗学』第一二九・一三〇合併号、二〇一四年)
- 「如来と等し」の根拠としての第十七願理解について」(『真宗学』第一三二号、二〇一五年)
- 「行文類」における第十七願の意義について」(『真宗学』第一三九号、二〇一九年)
- 今田行信 「親鸞の第十七願観に就いて」(『印度学仏教学研究』第八巻第一号、一九六〇年)

- 岩城英規 「雲棲株宏の阿弥陀経解釈―信・願・行の三資糧を中心に―」(『印度学仏教学研究』第四四卷 第一号、一九九五年)
- 岩崎正衛 「約機約法廃立について」(『宗学院論輯』、一九七六年、初出一九六二年)
- ウィックストローム・ダニエル 「大行釈の再考―その意義と継承―」(『行信学報』第二八号、二〇一五年)
- ― 「行信論の再考―行信一念をめぐって―」(『行信学報』第二九号、二〇一六年)
- 上杉慧岳 「西山家の名体不二説に就きて」(『仏教研究』第七卷第一・二号、一九二六年)
- 宇治谷祐顕 「聞名往生の思想について―聞即信―」(『同朋学報』第八・九合併号、一九六二年)
- 臼井元成 「宗祖に於ける名号の意義―六字釈を契機として―」(『真宗研究』第七輯、一九六二年)
- 内田舜円 「小児往生の論争に就て」(『六条学報』第二三六号、一九二一年)
- ― 「真宗仏性論」(『龍谷学報』第三〇六号、一九三三年)
- 梅田千界 「古哲逸談」(『六条学報』第六七号、一九〇七年)
- 梅林久高 「唯信鈔文意」をめぐって」(『真宗研究』第四七輯、二〇〇三年)
- 梅原真隆 「宗信の行信論」(『六条学報』第一五六号、一九一四年)
- ― 「黒江の異計と明覚寺存空のことども」(『六条学報』第一五八号、一九一四年)
- ― 「承応の法論(一)」(『六条学報』第一五九号、一九一五年)
- ― 「承応の法論(承前)」(『六条学報』第一六〇号、一九一五年)
- ― 「承応の法論(承前)」(『六条学報』第一六一号、一九一五年)

- 「親鸞聖人の第十七願観」(『顕真学報』第二号、一九三〇年)
- 「真宗宗学に於ける信願論の地位と意義」(『顕真学報』第一五号、一九三六年)
- 「西吟と信願論」(『顕真学報』第一六号、一九三六年)
- 「光明名号の他力義——善導和尚言——について——」(『顕真学報』第三七号、一九四一年)
- 瓜生津隆雄「称名報恩の意義」(『真宗研究』第三一号、一九三〇年)
- 「安心決定鈔管見——特に著者考に就て——」(『真宗学』第五号、一九五一年)
- 「機法一体考」(『印度学仏教学研究』第五卷第二号、一九五七年)
- 「安心決定鈔と真宗教学序説」(『龍谷大学論集』第三六三号、一九五九年)
- 「『安心決定鈔』の機法一体管見」(『真宗学』第二三三号、一九六〇年)
- 「西山典籍と安心決定鈔管見」(『真宗学』第二五・二六合併号、一九六一年)
- 「安心決定鈔と真宗教学」(『印度学仏教学研究』第一〇卷第一号、一九六二年)
- 「良如上人時代の本派宗学と願生帰命」(『龍谷大学論集』第三七〇号、一九六二年)
- 「親鸞の宿業思想を廻りて」(『印度学仏教学研究』第一二卷第二号、一九六四年)
- 「安心決定鈔の流伝」(龍谷大学仏教文化研究所編『安心決定鈔』同朋舎、一九八二年)
- 惠美智生「近世真宗教学史に於ける能行思想についての一考察」(『真宗学』第一一八号、二〇〇八年)
- 遠藤秀善「専精院鮮妙和上行信義」(『龍谷大学論叢』第二八一号、一九二八年)
- 「行信論序説」(『行信学報』第一輯、一九五一年)
- 「行信論序説 続」(『行信学報』第二輯、一九五二年)

- 「仏性論序説」(『行信学報』第四輯、一九五九年)
- 大江淳誠 「本典における行巻の地位」(『六条学報』第二三三号、一九二一年)
- 「本典の構成より見たる雁門終南吉水の三祖に対する親鸞聖人の態度」(『龍谷大学論叢』第二八九号、一九三〇年)
- 「真宗と相承 その一」(『宗学院論輯』第三輯、一九三〇年)
- 「行信之概」(『宗学院論輯』第六輯、一九三一年)
- 「真宗の意義」(『宗学院論輯』第七輯、一九三一年)
- 「真宗と相承 その二」(『宗学院論輯』第一輯、一九三二年)
- 「真宗に於ける大行論の地位と其の特異」(『龍谷学報』第三〇五号、一九三三年)
- 「行信釈義と往生論註」(『宗学院論輯』第二五輯、一九三七年)
- 「本典と三帖和讃」(『真宗学会々報』第一〇号、一九三九年)
- 「行信釈義と蓮如上人」(龍谷大学編『蓮如上人研究』中宗大師四百五十回遠忌法要事務所、一九四八年)
- 「教行信証文類の展望」(『真宗学』第七・八合併号、一九五二年)
- 「『教行信証』信巻別撰説の批判―特に内容の方面より―」(『龍谷大学論集』第三四五号、一九五二年)
- 「教行信証信巻別撰説の批判」(『印度学仏教学研究』第一卷第二号、一九五三年)
- 「三法四法と広略二典」(『真宗学』第一三・一四合併号、一九五五年)

- 「行信兩卷の見方について（安井広度氏の所説に對して）」（『真宗研究』第三輯、一九五七年）
- 「行信兩卷の見方について（再び安井講師の所説に對する）」（『龍谷大学論集』第三六二号、一九五九年）
- 「行信に関する所見—三たび安井氏に答える—」（『真宗学』第二四号、一九六一年）
- 「行文類の法」（真宗連合学会編『親鸞聖人の教学と伝記』百華苑、一九六一年）
- 「真宗の本義」（『龍谷教学』創刊号、一九六六年）
- 「行信の本義」（『龍谷教学』第一五号、一九八〇年）
- 「真宗行信の妙趣」（『龍谷教学』第一九号、一九八四年）
- 大桑 齊「近世真宗異義の歴史的 성격」（橋本博士退官記念仏教研究論集刊行会編『仏教研究論集』清文堂、一九七五年）
- 「仏教思想論—諸教一致論の形成—」（本郷隆盛、深谷克己編『近世思想論』有斐閣、一九八一年）
- 「吉崎開創理念と文明五年九月御文群—『五帖御文』の思想序説—」（福間光超先生還曆記念会編『真宗史論叢』永田文昌堂、一九九三年）
- 「近世初期の仏教と真宗」（『龍谷教学』第四〇号、二〇〇五年）
- 大沼善隆「空華学派の行信説を論じて善議師のそれに及ぶ」（『龍谷大学論叢』第二八一号、一九二八年）
- 「承応の法論と唯心己心説の一斑を論じて二種法身義に及ぶ」（『龍谷大学論叢』第二八八号、一九二九年）
- 大原性実「月筌とその宗学」（『龍谷大学論叢』第二五九号、一九二四年）

- 「願生帰命説並に三業歸命説の起源とその伝統」〔龍谷大学論叢〕第二六三号、一九二五年）
- 「願生帰命論」〔真宗〕第一五卷第三号、一九二六年）
- 「小児往生の問題」〔真宗研究〕第二号、一九二七年）
- 「知空並にその門下の宗学」〔龍谷大学論集〕第二八四号、一九二九年）
- 「日溪法霖の宗学」〔顕真学報〕第二号、一九三〇年）
- 「親鸞聖人の願生論―信願交際論の帰結―」〔真宗学〕第七・八合併号、一九五二年）
- 「真宗救済論に於ける行の位置―一願建立と五願開示をめぐる他力回向の論理―」〔真宗学〕第九号、一九五三年）
- 大宮生「学苑遺事六則」〔六条学報〕第一二二号、一九一一年）
- 岡 宏『末灯鈔』にみる「行の一念・信の一念」の解釈について」〔印度学仏教学研究〕第六二卷第二号、二〇一四年）
- 岡 亮二「真宗における「行」の研究（序）」〔仏教文化研究所紀要〕第九集、一九七〇年）
- 「真宗における行論の一視点」〔印度学仏教学研究〕第一九卷第一号、一九七〇年）
- 「真宗における「行」の研究（一）―定説への疑問―」〔真宗学〕第四三号、一九七〇年）
- 「親鸞における「行」の研究―大行「出体積」を中心に―」〔真宗学〕第四五・四六合併号、一九七二年）
- 「親鸞における称名思想の一断面―称名破満積を中心に―」〔龍谷大学論集〕第四〇〇・四〇一合併号、一九七三年）

- 「親鸞の念仏三昧義」(『日本仏教学会年報』第四一号、一九七六年)
- 「親鸞における信と念仏―三心と名号―」(『龍谷大学論集』第四〇八号、一九七六年)
- 「親鸞の行と信―批判に答う―」(『印度学仏教学研究』第二七卷第一号、一九七八年)
- 『教行信証』「行巻」の研究―六字釈を中心に―」(『仏教文化研究所紀要』第一八集、一九七九年)
- 「行巻」行―念釈の一考察」(『龍谷大学論集』第四一七号、一九八〇年)
- 「行巻」六字釈の一考察」(『印度学仏教学研究』第二九卷第二号、一九八一年)
- 「行巻」の称名思想」(石田充之博士古稀記念論文集刊行会編『浄土教の研究』永田文昌堂、一九八二年)
- 「親鸞の「他力」思想―行巻他力釈を中心に―」(『龍谷大学論集』第四二三号、一九八三年)
- 「末法時代の教と行―念仏論序説―」(『真宗学』第七二号、一九八五年)
- 「親鸞にみる「第十七願の行」」(『印度学仏教学研究』第三七卷第一号、一九八八年)
- 「親鸞の念仏論序説」(村上速水先生喜寿記念論文集刊行会編『親鸞教学論叢』永田文昌堂、一九九七年)
- 「『教行信証』の世界―親鸞聖人の他力思想―」(『仏教文化研究所紀要』第四一集、二〇〇二年)
- 「親鸞思想にみる十念と一念」(浅井成海編『日本浄土教の形成と展開』法藏館、二〇〇四年)
- 岡崎秀磨「両重因縁釈の研究」(『宗学院論集』第八五号、二〇一三年)
- 岡林俊希「一念覚不論の研究―足利義山と利井鮮妙の所説をめぐって―」(『真宗学』第一一八号、二〇〇八年)

- 岡村謙英 「仏性から本願へ」(『龍谷教学』第一三三号、一九七八年)
—— 「蓮師の称名報恩義」(『行信学報』第一〇号、一九九七年)
岡村周薩 「真宗の仏性論に就て」(『真宗研究』第二号、一九二七年)
岡本法治 「天地に念仏の響きあり——行文類標挙の変遷が語る世界観——」(『龍谷教学』第二九号、一九九四年)
岡森福彦 「興正寺からみた承応の閼牆」(平田厚志編『彦根藩井伊家文書 浄土真宗異義相論 「承応の閼牆」を発端とする本願寺・興正寺一件史料』法藏館、二〇〇八年)
荻生隆三 「月感と信願論」(『顕真学報』第一六号、一九三六年)
梯 実円 「親鸞聖人における信心正因の意義」(『龍谷教学』第三号、一九六八年)
—— 「信因称報説の成立をめぐる」(『真宗研究』第二二輯、一九七七年)
—— 「歎異抄の行信思想」(『伝道院紀要』第二二・二三合併号、一九七九年)
—— 「宗祖における称名破満の意義」(『龍谷教学』第一六号、一九八一年)
—— 「能化時代の宗学の特徴——第三代能化若霖師を中心に——」(『龍谷教学』第四〇号、二〇〇五年)
籠谷真智子 「近世初期の御堂衆について」(『近世仏教 史料と研究』第二卷第三号、一九六二年)
柏原祐泉 「近世真宗における往生観の構造」(古田紹欽博士古稀記念会編『仏教の歴史的展開に見る諸形態』創文社、一九八一年)
加藤義諦 「安心決定鈔について」(『龍谷教学』第二九号、一九九四年)
加藤仏眼 「西山の法界身釈と真宗の他力回向義との一考察」(『龍谷大学論叢』第二九八号、一九三一年)
—— 「第十八願観三態」(『宗学院論輯』第一〇輯、一九三二年)

- 「本願三信論」(『宗学院論輯』第一二輯、一九九三年)
- 「現生不退の論理構成(一)」(『龍谷大学論集』第三三七号、一九四九年)
- 「現生不退の論理構成(二)」(『龍谷大学論集』第三三八号、一九五〇年)
- 「大行の立体的把握」(『真宗学』第七・八合併号、一九五二年)
- 「弘願行信の系脈」(『真宗学』第二五・二六合併号、一九六一年)
- 「示形垂名」(『真宗学』第二七・二八合併号、一九六二年)
- 「願生浄土」(『真宗学』第二九・三〇合併号、一九六三年)
- 「名号」(『真宗学』第三三・三四合併号、一九六六年)
- 「名号(承前)」(『真宗学』第三九号、一九六八年)
- 「名号(承前)」(『真宗学』第四〇号、一九六九年)
- 門川徹真「『唯信鈔文意』の書誌学的研究―流布本の特異性について―」(『真宗研究』第四五輯、二〇〇一年)
- 葛野洋明「十七願観の研究」(『教学研究所紀要』第五号、一九九七年)
- 金子寛哉「『願成就文』考」(『印度学仏教学研究』第四四卷第一号、一九九五年)
- 禿 了真「隆寛・証空における行思想」(『真宗研究』第五九輯、二〇一五年)
- 亀井尊磨「大行論の精蘊―名体不二のいみするもの―」(『真宗研究』第九輯、一九六四年)
- 「念の論点―古水会下の十念義攻蘊―」(『宗学院論輯』、一九七六年、初出一九六〇年)
- 亀川教信「法界の意義に就いて―華嚴教学を立場として―」(『龍谷大学論叢』第二六二号、一九二五年)

- 加茂仰順「行信の意義―名号を直ちに「行」と言いうるか。名号当面における行相とは何か―」(『龍谷教学』第一五号、一九八〇年)
- 川野 寛「存覚教学の研究―行信理解を中心として―」(『宗学院論集』第八七号、二〇一五年)
- 川本憲順「正意と異解の研究」(『龍谷教学』第一六号、一九八一年)
- 岸部武利「安心決定鈔に就いて」(『印度学仏教学研究』第一九卷第一号、一九七〇年)
- 北川隆法「平安・鎌倉期・蓮宗東山義本山安養寺浄土教の変遷―阿日房彰空と安心決定鈔―」(『西山禅林学报』第三一号、二〇一二年)
- 北島隆晃「大行論の研究」(『教学研究所紀要』第六号、一九九八年)
- ―「親鸞聖人における名号観の背景―『唯信鈔』と『唯信鈔文意』の意義―」(『印度学仏教学研究』第四八卷第二号、二〇〇〇年)
- ―「親鸞聖人における名号観の背景―『唯信鈔』と聖覚法印の意義―」(『宗学院論集』第七四号、二〇〇二年)
- 北塔光昇「水子供養と小児往生」(『龍谷教学』第一八号、一九八三年)
- ―「小児往生と追善回向」(『印度哲学仏教学』第五号、一九九〇年)
- 北島典生「仏性論上における親鸞の特徴」(『真宗研究』第一八輯、一九七四年)
- 木下靖夫「法霖の信願論」(『顕真学报』第一六号、一九三六年)
- 清原秀恵「良如上人の諱辰に際し謹て所感の一端を述ぶ」(『六条学报』第一三三号、一九一二年)
- ―「良如上人の諱辰に際し謹て所感の一端を述ぶ」(『六条学报』第一三四号、一九一二年)

桐溪順忍 「仏性に就いての一考察」(『真宗研究』第一号、一九二七年)

—— 「親鸞聖人の宿業思想に就て(上)」(『真宗研究』第一六号、一九二八年)

—— 「親鸞聖人の宿業思想に就て(中)」(『真宗研究』第一七号、一九二八年)

—— 「親鸞聖人の宿業思想に就て(下)」(『真宗研究』第二一号、一九二九年)

—— 「宿善他力説の考察」(『龍谷学報』第三一五号、一九三六年)

—— 「時尅の一念に就ての一考察」(『宗学院論輯』第二五輯、一九三七年)

—— 「願生思想展開の一駒」(『龍谷大学論集』第三五六年、一九五七年)

—— 「真宗仏性論」(『真宗研究』第四輯、一九五九年)

—— 「宿善他力の論理」(『真宗学』第二二号、一九六〇年)

—— 「行巻の称名に就いて」(『真宗研究』第六輯、一九六一年)

—— 「回向の論理——救済成立の論理——」(『印度学仏教学研究』第一二卷第一号、一九六四年)

—— 「如来とひとし」について——同と等との問題——」(『宗教研究』第四〇卷第三輯、一九六七年)

—— 「現実救済の理解——如来と等しをめぐりて——」(大原先生古稀記念論文集刊行会編『浄土教思想史研究』永田文昌堂、一九六七年)

—— 「大行論の一考察」(石田充之博士古稀記念論文集刊行会編『浄土教の研究』永田文昌堂、一九八二年)

—— 「如来に等し——一益法門をめぐりて——」(『真宗研究』第二八輯、一九八四年)

桐山六字 「初期宗学の争点——承応閼牆の場合——」(『伝道院紀要』第二一号、一九七八年)

- 日下大癡 「行信論私見」(『龍谷大学論叢』第二八一号、一九二八年)
- 日下貴行 「便同弥勒」「諸仏等同」説示の文献学的考察(『宗学院紀要』第一四号、二〇一八年)
- 日下可成 「峻諦の信願論」(『顕真学報』第三卷第五号、一九三六年)
- 雲山龍珠 「本宗に於ける仏性論」(『六条学報』第三八号、一九〇四年)
- 「本宗に於ける仏性論(前号続き)」(『六条学報』第三九号、一九〇四年)
- 「六字釈三家の比較研究」(『六条学報』第四六号、一九〇五年)
- 「六字釈三家の比較研究(承前)」(『六条学報』第四七号、一九〇五年)
- 「安心決定鈔に顕はれたる六字釈(六字釈三家の比較研究の続)」(『六条学報』第四八号、一九〇五年)
- 「宝章及執持鈔に顕れたる六字釈」(『六条学報』第六七号、一九〇七年)
- 「月珠師並円月師の行信論」(『龍谷大学論叢』第二八一号、一九二八年)
- 「称名正因論批判」(『真宗学会々報』第五号、一九三一年)
- 「行信に関する根本観念」(『宗学院論輯』第五輯、一九三一年)
- 「願海並びに七祖の上に於ける行信」(『宗学院論輯』第一六輯、一九三四年)
- 「信因称報論」(『真宗学会々報』第七号、一九三六年)
- 黒田覚忍 「安心決定鈔の流伝系譜」(龍谷大学仏教文化研究所編『安心決定鈔』同朋舎、一九八二年)
- 黒田浩明 「本願成就の一念について」(『印度学仏教学研究』第六三卷第一号、二〇一四年)
- 向野策馬 「豊前学派の称名論」(『宗学院論輯』第一九輯、一九三五年)

紅襟英頭「真宗仏性論の一考察」(『仏教文化研究所紀要』第八集、一九六九年)

——「親鸞における疑蓋無雜について(一)」(『印度学仏教学研究』第二六卷第一号、一九七七年)

——「宗祖における信心と念仏——念仏を中心として——」(『龍谷教学』第一三三号、一九七八年)

——「親鸞における疑蓋無雜について(二)」(『印度学仏教学研究』第二八卷第一号、一九七九年)

——「宗祖における信心と念仏(二)」(『龍谷教学』第一五五号、一九八〇年)

——「真宗大行論——親鸞と蓮如——」(『印度学仏教学研究』第三三卷第二号、一九八五年)

——「親鸞における真門念仏についての考察」(『印度学仏教学研究』第四二卷第一号、一九九三年)

——「親鸞における本願観——願海真仮について——」(『日本仏教学会年報』第六〇年、一九九五年)

——「信一念と信の覚不について」(『印度学仏教学研究』第五五卷第二号、二〇〇七年)

児玉 識「近世真宗の学匠について」(真宗史料刊行会編『大系真宗史料』伝記編七 学匠・宗主伝、法藏館、二〇一三年)

小妻道生「行巻における諸仏についての一考察」(『真宗研究』第二二輯、一九七七年)

小林昭英「行一念釈・信一念醒」(『印度学仏教学研究』第二〇卷第一号、一九七一年)

——「大行・大信」(『印度学仏教学研究』第二七卷第二号、一九七九年)

——「大行・大信——その二——」(『龍谷教学』第一六号、一九八一年)

——「称名破滿釈」(『龍谷教学』第一八号、一九八三年)

湖畔「月感評論」(『六条学報』第七五号、一九〇八年)

小山法城「親鸞聖人の正因論」(『龍谷大学論叢』第二四九号、一九二三年)

- 「寶雲の行信論」(『龍谷大学論叢』第二五五号、一九二四年)
- 「存覚蓮如両上人の行信論に就いて」(『龍谷大学論叢』第二七三号、一九二七年)
- 「存覚蓮如両上人の行信論に就いて(二)」(『龍谷大学論叢』第二七四号、一九二七年)
- 「井伊智量師の行信論」(『龍谷大学論叢』第二八一号、一九二八年)
- 是山恵覚「安心決定鈔」(『六条学報』第二〇〇号、一九一八年)
- 佐々木覚爾「真宗宿善論の諸説について——真宗宿善論序説——」(『宗学院論集』第七八号、二〇〇六年)
- 「親鸞聖人の宿善観」(『真宗学』第一一九・一二〇合併号、二〇〇九年)
- 佐々木瑞雲「日溪法霖の教学」(『真宗学』第八九号、一九九四年)
- 佐々木宣正「宗学史に就ての所感」(『六条学報』第三七号、一九〇四年)
- 真田大道「親鸞聖人の宿善観」(『真宗研究』第七・八合併号、一九五二年)
- 「真宗宿善論の立場」(『宗学院論輯』、一九七六年、初出一九五三年)
- 四夷法顕「親鸞における天台教判用語の検討——円融の語を中心に——」(『印度学仏教学研究』第六五卷第二号、二〇一七年)
- 塩谷菊美「『親鸞聖人正明伝』と知空著『御伝照蒙記』——「伝存覚作」の実態——」(『仏教文化研究所紀要』第二九号、二〇一〇年)
- 信楽峻麿「親鸞における「如来と等し」の思想」(『真宗学』第四一・四二合併号、一九七〇年)
- 「親鸞における念仏の意味」(『印度学仏教学研究』第二〇卷第二号、一九七二年)
- 「親鸞における念仏と信心」(『真宗学』第四五・四六合併号、一九七二年)

- 「親鸞における称名の意義——真宗行信論私解——」（『真宗学』第五五号、一九七六年）
- 篠原順宰「真宗の称名行について」（『我聞如是』創刊号、一九七九年）
- 柴田 泰「中国浄土教と心の問題——『観経』「是心作仏、是心是仏」理解——」（『仏教思想』九 心、平楽寺書店、一九八四年）
- 「指方立相論と唯心浄土論の典拠」（藤田宏達博士還暦記念論集刊行会編『インド哲学と仏教』平楽寺書店、一九八九年）
- 「中国浄土教における唯心浄土思想の研究（一）」（『札幌大谷短期大学紀要』第二二号、一九九〇年）
- 「中国浄土教における唯心浄土思想の研究（二）」（『札幌大谷短期大学紀要』第二六号、一九九四年）
- 正福幻堂「法霖講主の『諫疏』と宗徒の『訴状』」（『六条学報』第一五二号、一九九四年）
- 心山義文「近世前期の諸人教化における禅的思想について」（福間光超先生還暦記念編『真宗史論叢』永田文昌堂、一九九三年）
- 杉岡孝紀「六字釈の一考察——岡亮二師の所説を縁として——」（『真宗学』第一〇五・一〇六合併号、二〇〇二年）
- 杉 紫朗「靈空の即身念仏」（『六条学報』第七六号、一九〇八年）
- 「浄土宗各流分裂の状態と勢力消長の教義的理由（一）」（『六条学報』第一〇〇号、一九一〇年）
- 「浄土宗各流分裂の状態と勢力消長の教義的理由（二）」（『六条学報』第一〇二号、一九一〇年）

- 「真宗対浄土宗論史の梗概（上）」（『六条学報』第二二〇号、一九一一年）
- 「真宗対浄土宗論史の梗概（中）」（『六条学報』第二二二号、一九一一年）
- 「真宗対浄土宗論史の梗概（下）」（『六条学報』第二二三号、一九一一年）
- 「大嚴師の行信論」（『龍谷大学論叢』第二八一号、一九二八年）
- 鈴木天游 「聖浄二門の三同七異（一）」（『六条学報』第一二九号、一九一二年）
- 「聖浄二門の三同七異（二）」（『六条学報』第一三二号、一九一二年）
- 「聖浄二門の三同七異（三）」（『六条学報』第一三四号、一九一二年）
- 鈴木法琛 「唯心己心と指方立相」（『六条学報』第八四号、一九〇八年）
- 「真宗に於ける観心」（『六条学報』第一〇〇号、一九一〇年）
- 「本派宗学の三大変」（『六条学報』第一九五号、一九一八年）
- 「『唯信鈔』と『唯信鈔文意』」（『六条学報』第二〇〇号、一九一八年）
- 「能化時代に於ける信願論の開展」（『六条学報』第二一八号、一九二〇年）
- 「龍華学轍行信論」（『龍谷大学論叢』第二八一号、一九二八年）
- 住田智見 「一派初期の学者」（『無尽灯』第二〇卷第二号、一九一四年）
- 瀬成世眼 「行信論」（『龍谷大学論叢』第二八一号、一九二八年）
- 菌田香融 「黒江の異計（上）——近世宗学史研究ノート——」（『近世仏教 史料と研究』創刊号、一九六〇年）
- 「黒江の異計（下）——近世宗学史研究ノート——」（『近世仏教 史料と研究』第三号、一九六一年）
- 「日溪法霖の生涯と業績——近世宗学史研究ノート——」（『近世仏教 史料と研究』第三卷第一号、一

九六三年)

「初期真宗学の思想史的考察」(『真宗研究』第八輯、一九六三年)

高神覚昇 「三性円融の思想―空と有との交渉―」(『智山学報』第一三三号、一九二五年)

「円融無礙の原理―象徴の哲学としての華嚴―」(『智山学報』新第一卷第一号、一九二九年)

高木樞堂 「學苑遺芳(一)」(『六条学報』第八七号、一九〇九年)

「學苑遺芳(二)」(『六条学報』第九〇号、一九〇九年)

高峯了州 「法霖」(『仏教学報』第三号、一九四〇年)

瀧川善海 「靈空の即身念仏に就いて」(『日本仏教』第五四・五五合併号、一九八二年)

武内義範 「行為と信仰―「教行信証」における行信の問題―」(『宗教研究』第四六卷第四輯、一九七三年)

「行信の諸問題(上)」(『研究紀要』第九号、一九七九年)

武田一真 「宗祖における「必」の論理」(『宗学院論集』第八六号、二〇一四年)

「宗祖における必の論理―「必具名号」再考―」(『龍谷教学』第五〇号、二〇一五年)

「宗祖の文脈における時間と因果」(『宗学院論集』第八八号、二〇一六年)

武田 晋 「親鸞における本願成就文の受容」(『印度学仏教学研究』第四二卷第一号、一九九三年)

「法然と親鸞の「十念」・「一念」理解」(『印度学仏教学研究』第五二卷第一号、二〇〇三年)

「真宗仏性論の一視点」(『真宗学』第一一五号、二〇〇七年)

「親鸞の法界身理解について」(『龍谷大学論集』第四八八号、二〇一六年)

武田龍精 「大行論の一考察」(『真宗研究』第二二輯、一九七六年)

- 「信願交際論（上）——「真宗百論題」の研究——」（『龍谷大学論集』第四六五号、二〇〇五年）
- 「『安心決定鈔』における「機法一体」の宗教経験」（『真宗学』第一一九・一二〇合併号、二〇〇九年）
- 武田龍栗「名義相応論」（『六条学報』第三二号、一九〇四年）
- 多田連識「行信分義論」（『行信学報』第三輯、一九五三年）
- 橘 感月「知空の信願論」（『顕真学報』第三卷第五号、一九三六年）
- 立花浄見「行信論」（『高田学報』第五〇輯、一九六二年）
- 龍口恭子「唱導家の本願觀——親鸞の本願觀理解のために——」（『印度学仏教学研究』第五一卷第一号、二〇〇二年）
- 龍溪章雄「行信論の基礎的考察——「能行」「所行」という用語への疑義——」（『真宗研究会紀要』第一二号、一九七九年）
- 田中信人「西山義と一遍教学における「機法一体」について」（『時宗教学年報』第四四輯、二〇一六年）
- 玉木興慈「親鸞における報恩の意味」（『印度学仏教学研究』第四五卷第二号、一九九七年）
- 「『便同弥勒』「諸仏等同」についての一考察——第十七願との関連から——」（『真宗研究』第四三輯、一九九九年）
- 「親鸞の「現生正定聚」考——臨終来迎否定に関連して——」（『龍谷大学論集』第四六二号、二〇〇三年）
- 「親鸞思想における「常行大悲」の意味」（『真宗学』第一〇九・一一〇合併号、二〇〇四年）

——『教行信証』行巻の行——称名破満釈を中心に——（『龍谷大学論集』第四七四・四七五合併号、二〇一〇年）

千葉乗隆「近世本願寺教団における本末争論——とくに興正寺の離反問題について——」（『龍谷大学論集』第三八〇号、一九六六年）

——「本願寺学林の成立と能化の資質」（北畠典生教授還暦記念論集刊行会編『日本の仏教と文化』永田文昌堂、一九九〇年）

辻本鐵夫「空誓の信願論」（『顕真学報』第一六号、一九三六年）

堤 玄立「真宗における「行」について」（『印度学仏教学研究』第二七卷第一号、一九七八年）

——「真宗における行信の問題——信楽峻磨教授の所説を縁として——」（『印度学仏教学研究』第二八卷第二号、一九八〇年）

妻木直良「法霖師の学識に就て」（『教海一瀾』第三六号、一八九九年）

——「緇溪筆談（続）」（『六条学報』第一五六号、一九一四年）

——「真宗学窓夜話（二）」（『龍谷大学論叢』第二二二号、一九二五年）

寺井良宣「華嚴・鳳潭の『念仏往生明導笱』にみる浄土念仏批判の特色」（『印度哲学仏教学』第二五号、二〇一〇年）

——「華嚴・鳳潭の天台念仏批判の特色——『念仏往生明導笱』を中心に——」（『天台学報』第五二号、二〇一〇年）

寺倉 襄「宗祖の第十七願観」（『同朋学報』第八・九合併号、一九六二年）

- 徳岡 昇 「『承応閼牆記』をよむ―西光寺祐俊のメッセージ―」（平田厚志編『彦根藩井伊家文書 浄土真宗 異義相論 「承応の閼牆」を発端とする本願寺・興正寺一件史料』法藏館、二〇〇八年）
- 徳沢龍泉 「今家に於ける無量寿経解釈の系統と発展」（『宗学院論輯』第一〇輯、一九三二年）
- 徳永道雄 「親鸞聖人における報恩の意義」（『宗学院論集』第三八号、一九六七年）
- ― 「親鸞の不行について―能所不二鎔融無碍説の根拠―」（『日本仏教学会年報』第四五号、一九八〇年）
- ― 「権化方便―親鸞の釈尊観―」（『日本仏教学会年報』第五〇号、一九八五年）
- ― 「親鸞の諸仏等同について」（『日本仏教学会年報』第五三号、一九八八年）
- ― 『安心決定鈔』と本覚思想―『御文章』の表現をめぐって―」（『龍谷教学』第二九号、一九九四年）
- ― 「親鸞にいたる本願真実の系譜」（『日本仏教学会年報』第六〇号、一九九五年）
- ― 「常行大悲の益」の今日的意義」（『日本仏教学会年報』第七二号、二〇〇七年）
- 殿内 恒 「第十九願についての一考察」（『真宗学』第一〇五・一〇六合併号、二〇〇二年）
- ― 「親鸞における「大悲」の意義」（『日本仏教学会年報』第七二号、二〇〇七年）
- ― 「真宗文献学を考える―教学の基盤として―」（『真宗研究会紀要』第四五号、二〇一三年）
- ― 「親鸞撰述にみる第二十願の意義」（『真宗学』第一三七・一三八合併号、二〇一八年）
- 豊原宣秀 「所行系大行思想の考察」（『龍谷学報』第三〇五号、一九三三年）
- 豊水楽勝 「名号大行論」（『龍谷大学論叢』第二四九号、一九二三年）

- 「道振師の行信論」(『龍谷大学論叢』第二八一号、一九二八年)
- 内藤知康「江戸宗学の宗体論」(『宗学院論集』第五四号、一九八三年)
- 「真宗教学における称名報恩の意義」(『真宗学』第八七号、一九九二年)
- 「行文類」称名破満積の解釈について」(『龍谷大学論集』第四七九号、二〇一二年)
- 長沢昌幸「時宗教学における機法一体について」(『宗教研究』第八〇卷第四号、二〇〇七年)
- 中西涵静「能所不二の反省」(『六条学報』第二一七号、一九一九年)
- 中西随功「証空の浄土往生観」(『西山学報』第四八号、二〇〇〇年)
- 中西昌弘「信心仏性についての一考察」(『行信学報』第三二二号、二〇一九年)
- 中野法幢「宗祖に於ける行と信—安井、大江両師の論争を縁として—」(『学寮学報』第一輯、一九六三年)
- 中村英龍「親鸞における宿業思想とその意義」(『宗学院論集』第七五号、二〇〇三年)
- 中村玲太「機法一体」説成立の再検討—証空における「往生正覚俱時」説を中心として—」(『真宗教学研究』第三七号、二〇一六年)
- 那須良彦「法霖師の鳳潭批判における聖浄二門融即論の果たす役割」(『宗学院論集』第七八号、二〇〇六年)
- 灘本愛慈「他力信の性格」(『宗学院論集』一九七六年、初出一九五四年)
- 「真宗の成仏道—行論を中心として—」(『宗学院論集』第三八号、一九六七年)
- 西谷順誓「宗学の歴史的體系的研究」(『六条学報』第一〇〇号、一九一〇年)
- 「真宗学問の過去及現在—宗学史—」(『六条学報』第一〇四号、一九一一年)
- 「三業惑乱の起源と影響(上)」(『六条学報』第一三〇号、一九一二年)

- 「三業惑乱の起源と影響（中）」（『六条学報』第一三一号、一九一二年）
- 「三業惑乱の起源と影響（下）」（『六条学報』第一三四号、一九一二年）
- 「宗意安心の理論的説明―真宗安心論史の一面―」（『六条学報』第一四〇号、一九一三年）
- 「学則を通じて見たる先哲の学風」（『龍谷大学論叢』第二九八号、一九三一年）
- 「法霖師歿後の宗学界を論ず―本尊義論争を中心として―」（『龍谷大学論叢』第三〇二号、一九三二年）
- 「真宗の本質を論ず」（『龍谷学報』第三〇七号、一九三三年）
- 「行の哲学に関する私見」（『龍谷学報』第三一二号、一九三五年）
- 「真宗学に於ける仏性の問題」（『日本仏教学協会年報』第九号、一九三七年）
- 「行信問題の再検討」（『龍谷学報』第三二一号、一九三八年）
- 「無自性空観及眞如観の展開―真宗仏性原理論に関して―」（『真宗学会々報』第一〇号、一九三九年）
- 「宗学史の回顧と教訓」（『龍谷学報』第三二六号、一九三九年）
- 西山光憲 「行」の一考察―『教行信証』行巻について―」（『印度学仏教学研究』第二七卷第二号、一九七九年）
- 貫名 謙 「行巻」称名破満積にみる親鸞の大行観」（『印度学仏教学研究』第四二卷第一号、一九九三年）
- 「行巻」の行」（『印度学仏教学研究』第四七卷第二号、一九九九年）
- 『教行信証』「行巻」大行釈にみる親鸞の念仏観―『往生礼讃』引用の意図と「六字釈」を中心に

——「(川添泰信編『親鸞と浄土仏教の基礎的研究』永田文昌堂、二〇一七年)

——「親鸞の六字釈―伝統と己証―」(『印度学仏教学研究』第六六卷第二号、二〇一八年)

野部了慧「第十七願諸仏咨嗟に就ての諸学説考評」(『宗学院論輯』第二二輯、一九三六年)

教重賢次「名体不二についての一考察」(『宗学院論集』第七九号、二〇〇七年)

波多正文「覚如上人の立場と宿善論」(『龍谷教学』第二〇号、一九八五年)

花田衆甫「西吟月感の論争」(『六条学報』第三〇号、一九〇四年)

花田凌雲「行信論に就て」(『龍谷大学論叢』第二八一号、一九二八年)

原田英道「行巻「六字釈」に於ける親鸞の称名念仏行の理解について」(『真宗研究会紀要』第五号、一九七四年)

浜畑慧僚「親鸞聖人の第十七願観―展開の一考察―」(『行信学報』第二三三号、二〇一〇年)

原田哲了「『歎異抄』『唯信鈔』における用語の問題について―特に「宿善」「宿業」を中心として―」(『印度学仏教学研究』第五三卷第二号、二〇〇五年)

——「度学仏教学研究」第五三卷第二号、二〇〇五年)

日高達善「宗学史上に於ける行信論」(『龍谷大学論叢』第二五二号、一九二三年)

秀野大衍「本典に於ける信一念釈の意義」(『宗学院論輯』、一九七六年、初出一九五五年)

日野正照「親鸞における称名報恩の研究」(『真宗研究会紀要』第三〇号、一九九八年)

平田厚志「幕藩制前期における西本願寺教団の教学的課題―西吟著『客照問答集』を素材として―」(『伝道院紀要』第二一号、一九七八年)

——「西吟教学の思想史的意義」(『伝道院紀要』第二二・二三合刊号、一九七九年)

- 「永照寺西吟著『客照問答集』」（『近世仏教 史料と研究』第四卷第一号、一九七九年）
- 「承応閼牆」考―承応・明暦期の西本願寺教団をめぐる問題状況―」（『二葉憲香編『国家と仏教 近世・近代編』永田文昌堂、一九八〇年）
- 『『日溪学則』について』（『龍谷紀要』第四卷第一号、一九八二年）
- 「法霖教学の思想的意義―『日溪三書』を素材として―」（『真宗研究』第二七輯、一九八三年）
- 「日溪法霖の教学的課題」（『近世仏教 史料と研究』第六卷第一号、一九八三年）
- 『『日溪学則』考』（佐藤三千雄先生還暦記念会編『真宗教学の諸問題』永田文昌堂、一九八三年）
- 「日溪法霖の思想と徂徠学」（『龍谷紀要』第六卷第二号、一九八四年）
- 「近世真宗思想史における真俗二諦論形成の一面期」（『龍谷紀要』第八卷第二号、一九八六年）
- 「近世真宗思想史の研究―永照寺西吟の思想について―」（『仏教文化研究所紀要』第二六集、一九八七年）
- 「日溪法霖の思想小論」（日野昭博士還暦記念会編『歴史と伝承』永田文昌堂、一九八八年）
- 「研究ノート1 『日溪三書』の思想史的意義」（『龍谷大学仏教文化研究所報』第二〇号、一九九六年）
- 「承応・明暦・万治期における本願寺・興正寺出入り一件 総論」（平田厚志編『彦根藩井伊家文書 浄土真宗異義相論 「承応の閼牆」を発端とする本願寺・興正寺一件史料』法藏館、二〇〇八年）
- 「西本願寺宗意惑乱一件」文書を読み解く」（『仏教文化研究所紀要』第四九集、二〇一〇年）
- 「西本願寺初期「学寮」の取り崩しをめぐる政治的攻防について」（『仏教文化研究所紀要』第五四

集、二〇一五年)

平原敏子 「所帰所信について」(『宗学院論輯』、一九七六年、初出一九六三年)

広川堯敏 「即便・当得二種往生説について」(『浄土宗学研究』第六号、一九七二年)

「浄土教における「機法一体」について——とくに西山系仮名法語を中心として——」(『浄土宗学研究』第七号、一九七三年)

「浄土教における「機法一体」について」(『印度学仏教学研究』第二二卷第一号、一九七三年)

「証空浄土教の思想史的区分」(『印度学仏教学研究』第三二卷第二号、一九八四年)

「証空浄土教における救済の論理」(『宗教研究』第六〇巻第四号、一九八七年)

深川宣暢 「真宗行信論の展開とその問題——覚如・存覚の行信理解をめぐる一考察——」(『真宗研究会紀要』第一二号、一九七九年)

「真宗における行信の一考察——行信論の展開とその問題——」(『印度学仏教学研究』第二八卷第一号、一九七九年)

「真宗における宗論の研究——浄土宗との諍論——」(『真宗研究』第四二輯、一九八八年)

「真宗における宗論の研究——浄土宗との諍論略説——」(村上速水先生喜寿記念論文集刊行会編『親鸞教学論叢』永田文昌堂、一九九七年)

「唱導家・聖覚と親鸞」(『真宗学』第一〇九・一一〇合併号、二〇〇四年)

「親鸞教学の二重の構造——救済の「論理」と「時間」——」(『龍谷大学論集』第四七二号、二〇〇八年)

- 福田依正 「宗祖の増上縁理解に関する一考察―行文類における理解を中心として―」(『宗学院論集』第八七号、二〇一五年)
- 福原隆善 「江戸中期における念仏論争」(『浄土宗学研究』第六号、一九七二年)
- ― 「仏と衆生―『観経』の「是心」釈をめぐる―」(『浄土宗学研究』第七号、一九七三年)
- 福原亮巖 「徳川初期の仏教諸宗学事状況」(『龍谷大学論集』第三七〇号、一九六二年)
- 福原蓮月 「親鸞聖人の信一念の論理―大瀛説を中心として―」(『龍谷大学論集』第一五号、一九八〇年)
- ― 「教行信証と往生要集の円融思想」(『印度学仏教学研究』第四一卷第一号、一九九二年)
- 普賢晃寿 「法界身の研究」(『真宗学』第二九・三〇合併号、一九六三年)
- ― 「安心決定鈔と真宗列祖の教学―安心決定鈔と覚如・存覚の教学―」(『龍谷大学論集』第四一五号、一九七九年)
- ― 「安心決定鈔と蓮如教学」(『真宗学』第六二号、一九八〇年)
- ― 「機法一体論の展開」(石田充之博士古稀記念論文集刊行会編『浄土教の研究』永田文昌堂、一九八二年)
- ― 「総論―「安心決定鈔」序説―」(龍谷大学仏教文化研究所編『安心決定鈔』同朋舎、一九八二年)
- ― 「安心決定鈔と真宗列祖の教学」(龍谷大学仏教文化研究所編『安心決定鈔』同朋舎、一九八二年)
- ― 「一遍上人の思想と安心決定鈔」(『龍谷大学論集』第四二二号、一九八三年)
- ― 「親鸞聖人の行信論と覚如・存覚の立場」(『真宗学』第八五号、一九九二年)
- 普賢大円 「法霖並にその時代の行信思想」(『真宗研究』第三〇号、一九三〇年)

- 「行信思想の發達過程（上）」（『真宗研究』第三七号、一九三〇年）
- 「行信思想の發達過程（中）」（『真宗研究』第三八号、一九三〇年）
- 「行信思想の發達過程（下）」（『真宗研究』第三九号、一九三〇年）
- 「原始宗学に於ける聖淨論の展開」（『宗学院論輯』第八輯、一九三一年）
- 「非意業の研究」（『宗学院論輯』第九輯、一九三二年）
- 「法霖智暹の宗学を論じ明和法論に及ぶ」（『宗学院論輯』第一輯、一九三二年）
- 「真宗に於ける信一念の考察」（『宗学院論輯』第一三輯、一九三三年）
- 「真宗先哲の学風について」（『龍谷学報』第三二六号、一九三九年）
- 「親鸞聖人の仏性論について」（『印度学仏教学研究』第四卷第一号、一九五六年）
- 「真宗教学と本覚思想—特に仏性論を中心として—」（『龍谷大学論集』第三六一号、一九五九年）
- 「願生思想論」（『真宗学』第二五・二六合併号、一九六一年）
- 「良如上人時代の宗学」（『龍谷大学論集』第三七〇号、一九六二年）
- 「親鸞教学に於ける方便の意義」（『真宗研究』第七輯、一九六二年）
- 「宗学の過去と現在」（『龍谷教学』第七号、一九七二年）
- 普賢保之「弥勒等回思想の研究」（『印度学仏教学研究』第三八卷第一号、一九八九年）
- 「如来とひとし」について」（『宗学院論集』第六二号、一九九〇年）
- 「還相回向と常行大悲の益」（光華会編『親鸞と人間』永田文昌堂、一九九二年）
- 「如来とひとし」について—特に『末灯鈔』第三通の解釈をめぐって—」（『教学研究所紀要』第

- 二号、一九九三年)
- 「蓮如における「如来とひとし」の意義とその背景」(『中央仏教学院紀要』第一一号、一九九七年)
- 「吉崎における信因称報強調の背景」(村上速水先生喜寿記念論文集刊行会編『親鸞教学論叢』永田文昌堂、一九九七年)
- 「親鸞における滅罪論の再検討」(『教学研究所紀要』第六号、一九九八年)
- 「行巻」における称名破満積の位置」(『龍谷大学論集』第四五六号、二〇〇〇年)
- 「覚如における信因称報の意義」(『真宗研究』第五三輯、二〇〇九年)
- 藤枝昌道 「月筌の信願論」(『顕真学報』第三卷第五号、一九三六年)
- 「若霖の信願論」(『顕真学報』第一六号、一九三六年)
- 藤沢信照 「永遠の救いと今—親鸞聖人の行信論を通して—」(『行信学報』第一一号、一九九八年)
- 「他力廻向の行の意義について(その一)」(『行信学報』第一七号、二〇〇四年)
- 「他力廻向の行の意義について(その二)」(『行信学報』第一八号、二〇〇五年)
- 「第十七願建立の行ということについて」(『行信学報』第二七号、二〇一四年)
- 「両重因縁積の一考察—「信心の業識」ということについて—」(『行信学報』第二八号、二〇一五年)
- 「称名破満積における無明の義について」(『行信学報』第三一号、二〇一八年)
- 「玄義分」六字積についての一考察」(『龍谷教学』第五三三号、二〇一八年)
- 藤下洗養 「真宗の報恩行について」(『宗学院論集』第四〇号、一九七〇年)

藤田宏達 「臨終来迎思想の起源」(『印度学仏教学研究』第一二卷第二号、一九六四年)

「浄土教における行の中心問題―念仏の研究―」(『日本仏教学会年報』第三〇号、一九六五年)

藤田真証 「翻刻 初代能化西吟著『普門品鈔』」(『真宗研究会紀要』第三九号、二〇〇七年)

「承応の閼牆の一試論」(『印度学仏教学研究』第五五卷第二号、二〇〇七年)

「西吟における真如理解について」(『印度学仏教学研究』第五六卷第一号、二〇〇七年)

「西吟教学に関する一試論」(『真宗学』第一一八号、二〇〇八年)

「『承応の閼牆』考―『七箇条証拠』と『普門品鈔』を通して―」(『真宗研究』第五三輯、二〇〇九年)

「西吟教学の研究―近世初期教学の課題―」(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第三四集、二〇一二年)

藤 哲哉 「真宗仏性論の研究」(『宗学院論集』第七一号、一九九九年)

藤永清徹 「真宗宿善論」(『宗学院論集』第一五輯、一九三四年)

「正定聚論」(『宗学院論集』第一七輯、一九三五年)

藤村研之 「近世本願寺教団における「報恩行」の展開―とくに募化消息と踏まえて―」(『龍谷大学論集』第四七二号、二〇〇八年)

藤原幸章 「親鸞聖人と『唯信鈔』―十七願意の開頭―」(『同朋学報』第八・九合併号、一九六二年)

「大行と大信―親鸞聖人の大行領解を中心として―」(石田充之博士古稀記念論文集刊行会編『浄土教の研究』永田文昌堂、一九八二年)

- 藤原凌雪 「性均の信願論」(『顯真學報』第三卷第五号、一九三六年)
- 法泉了昭 「信一念の思想的背景」(『龍谷大学』第一三三号、一九七八年)
- 保立道久 「日本前近代の国家と天皇」(歴史科学協議会編『歴史学が挑んだ課題—継承と展開の五〇年—』大月書店、二〇一七年)
- 堀 祐彰 「存覚教学における行信論の基本的立場」(『教学研究所紀要』第一〇号、二〇〇二年)
- 「月筌師の如来論」(『龍谷教学』第四〇号、二〇〇五年)
- 前田慧雲 「真宗々学私談」(『六条学報』第八号、一九〇二年)
- 前田寿雄 「証空における法界身論」(『印度学仏教学研究』第五三卷第二号、二〇〇五年)
- 「証空における来迎思想」(『印度哲学仏教学』第二〇号、二〇〇五年)
- 「親鸞聖人における来迎の問題」(『宗学院論集』第七八号、二〇〇六年)
- 「証空における法界身論とその教学的背景」(浅井成海編『日本浄土教の諸問題』永田文昌堂、二〇一一年)
- 一一年)
- 真城 信 「蓮如教学と『安心決定鈔』」(浅井成海編『日本浄土教の諸問題』永田文昌堂、二〇一一年)
- 松尾宣昭 「親鸞における「大行」の概念」(『龍谷大学論集』第四四八号、一九九六年)
- 松嶋智讓 「『行信弁』を巡る諍論について」(『龍谷教学』第四一号、二〇〇六年)
- 松田隼人 「一念の一考」(『印度学仏教学研究』第四二卷第一号、一九九三年)
- 三明智彰 「親鸞における信心仏性」(『印度学仏教学研究』第三二卷第二号、一九八四年)
- 三浦一道 「西山教義概論序説」(『西山学報』第一三三号、一九六〇年)

——「浄土教における行——特に証空の行についての考察——」（『日本仏教学会年報』第三〇号、一九六五年）

三浦真証「近世初期真宗教学の研究——能化西吟の課題——」（『宗学院論集』第八四号、二〇一二年）

——「近世初期真宗教学の変貌——『私観子』からの考察——」（『真宗学』第一二八号、二〇一三年）

——「真宗教学史における蓮如の位置づけに関する一試論」（『宗学院論集』第八七号、二〇一五年）

——「戦国期真宗教学の研究——慶秀『正信偈私記』を通して——」（内藤知康編『親鸞教義の諸問題』永田文昌堂、二〇一七年）

——「『教行信証』伝授の一試論——寂如上人御講義を通して——」（『真宗学』第一四〇号、二〇一九年）

三木照国「名体不二の一考察」（『宗学院論集』、一九七六年、初出一九六三年）

神子上恵龍「六字釈の研究——緒論篇——」（『宗学院論集』第一八輯、一九三五年）

——「真宗如来観の特異性と其の系統——特に法身観を中心として——」（『真宗学』第二号、一九四九年）

——「他力廻向説の源流と其の構造」（『龍谷大学論集』第三三九号、一九五〇年）

——「念仏往生と信心往生（其一）」（『真宗学』第六号、一九五二年）

——「親鸞聖人の仏性説」（『真宗学』第七・八合併号、一九五二年）

——「念仏往生と信心往生（其二）——法体大行説の成立——」（『真宗学』第一一号、一九五四年）

——「真宗仏性論の諸説と批判」（『真宗学』第一三・一四合併号、一九五五年）

——「信一念の構造」（『仏教学研究』第一四・一五合併号、一九五七年）

——「真宗における行の意味」（『龍谷教学』第一三号、一九七八年）

- 「教行信証の行信論―念仏往生と信心往生―」（石田充之博士古稀記念論文集刊行会編『浄土教の研究』永田文昌堂、一九八二年）
- 水戸善英「称名破満釈の動向に就いて」（『宗学院論輯』第二五輯、一九三七年）
- 宮崎円遵「真宗先哲雑話―日溪法霖―」（『教海一瀾』第八二九号、一九三六年）
- 「知空の能化就職事情管見」（『龍谷学報』第三二六号、一九三九年）
- 「本派学林の概観」（『教海一瀾』第八七〇号、一九三九年）
- 村上信哉「滅罪と除障の研究―善導・法然・親鸞について―」（浅井成海編『法然と親鸞―その教義の継承と展開―』永田文昌堂、二〇〇三年）
- 村上速水「真宗名号観の特異性」（『真宗学』第七・八合併号、一九五二年）
- 「他力回向の考察―特に超世の願の意義との関連に於て―」（『龍谷大学論集』第三四五号、一九五二年）
- 「往生正覚不二の問題」（『宗学院論輯』、一九七六年、初出一九五三年）
- 「親鸞聖人の名号観について」（『印度学仏教学研究』第二卷第二号、一九五四年）
- 「往生正覚一体の誓願成就に関する考察」（顕真学会編『梅原勸学古稀記念論文集』顕真法論文書伝道部、一九五五年）
- 「願生思想の諸形態と親鸞の立場―本願に於ける欲生の意味するもの―」（『真宗学』第二〇号、一九五九年）
- 「親鸞聖人の来迎義に関する一試論」（『龍谷大学論集』第三六五・三六六合併号、一九六〇年）

- 「親鸞の来迎観」(『印度学仏教学研究』第九卷第一号、一九六一年)
- 「名号選択の願意と全徳施名の論理」(『真宗学』第二五・二六合併号、一九六一年)
- 「宗祖における願生思想の一考察―特にその還相回向論との関連において―」(『真宗学』第三二号、一九六五年)
- 「他力本願」の宗学的考察―誤解の原因をたずね、本義を明らかにするために―」(『真宗学』第四〇号、一九六九年)
- 「真宗教学史における仏性論議の回顧と問題点」(『龍谷大学論集』第四〇四号、一九七四年)
- 村上宗博 「蓮如の行信論」(『印度学仏教学研究』第四二卷第二号、一九九三年)
- 森 英純 「西山の機法一体抄出」(『浄土学』第二五輯、一九五七年)
- 「西山上人証空における他力の領解」(『日本仏教学会年報』第三一号、一九六六年)
- 森 慶樹 「信一念義の研究」(『山口真宗教学』第一六号、二〇〇四年)
- 「教格論の研究」(『龍谷教学』第四三号、二〇〇八年)
- 「真宗に於ける仏性論の研究」(『龍谷教学』第四九号、二〇一四年)
- 「機法一体の研究」(『行信学報』第三〇号、二〇一七年)
- 森本光慈 「親鸞聖人における大行観の一考察―「大行」という語に注目して―」(『行信学報』第二二号、二〇〇九年)
- 安井広度 「行と信」(『教化研究』第五号、一九五四年)
- 「一念」(『教化研究』第八号、一九五五年)

- 「教行信証の行信二巻に於ける行信のありかた―東大結城教授の信巻別撰論を縁として―」(『同朋学報』第四号、一九五七年)
- 「教行信証に於ける大行について」(『同朋学報』第五号、一九五八年)
- 「本願のころ―三たび大江教授に対する―」(『同朋学報』第七号、一九六〇年)
- 「信の一念―信巻(末)要旨―」(真宗連合学会編『親鸞聖人の教学と伝記』百華苑、一九六一年)
- 矢田了章「親鸞聖人の宿業観」(『仏教文化研究所紀要』第六集、一九六七年)
- 柳父正信「真宗仏性論の一考察」(『龍谷教学』第一〇号、一九七五年)
- 山崎龍明「親鸞における本願名号論―名号・嘉号・尊号・徳号・仏号―」(村上速水先生喜寿記念論文集刊行会編『親鸞教学論叢』永田文昌堂、一九九七年)
- 山田行雄「真宗名号論の基礎的研究―『論註』讚嘆門釈の展開―」(桐溪順忍和上追悼論文集編輯委員会『桐溪順忍和上追悼論文集』探究社、一九八六年)
- 「親鸞聖人の六字釈義」(村上速水先生喜寿記念論文集刊行会編『親鸞教学論叢』永田文昌堂、一九九七年)
- 「真宗信心の特色」(『日本仏教学会年報』第六七号、二〇〇二年)
- 山田尚見「方便の行信」(『宗学院論輯』一九七六年、初出一九五四年)
- 山田博道「広略二典の行信論」(『宗学院論輯』一九七六年、初出一九五九年)
- 山名一徳「鳳潭の浄土教批判とその展開」(『龍谷大学大学院研究紀要人文科学』第一一集、一九九〇年)
- 山本摂叡「信一念義(略文類の「乃至一念」釈をめぐって)」(『行信学報』第一六号、二〇〇三年)

- 「行信両一念再考」(『行信学報』第一七号、二〇〇四年)
- 山本仏骨「蓮華蔵閣月笠師の宗学」(『龍谷教学』第八号、一九七三年)
- 「末燈鈔における行信不離の論理—生活実践に関連して—」(『龍谷大学論集』第四〇〇・四〇一合
併号、一九七三年)
- 結城祐昭「機法一体の一考察」(『宗教研究』第一三三号、一九五二年)
- 湯次了栄「華嚴六相円融論(其一)」(『六条学報』第一三九号、一九一三年)
- 「華嚴六相円融論(其二)」(『六条学報』第一四〇号、一九一三年)
- 「華嚴六相円融論(其三)」(『六条学報』第一四一号、一九一三年)
- 横井信空「安心決定鈔と蓮如上人(上)」(『六条学報』第二三九号、一九二二年)
- 「安心決定鈔と蓮如上人(下)」(『六条学報』第二四〇号、一九二二年)
- 吉江忠了「空華学派の宿善論」(『龍谷教学』第一四号、一九七九年)
- 吉水岳彦「元照における往生行の理解—信願行三法具足説を中心に—」(『浄土学』第四七輯、二〇一〇年)
- 冷泉勝英「行文類における六字釈」(『龍谷教学』第四号、一九六九年)
- 嬰木義彦「親鸞教学における称名報恩の思想」(『真宗学』第六四号、一九八一年)
- 脇 智子「存覚の行信理解に関する一考察」(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第三八集、二〇一六年)
- 鷲尾教導「学林造立以前の本派学事の大勢」(『六条学報』第一四四号、一九一三年)
- 「学林沿革瑣談」(『六条学報』第一四九号、一九一四年)
- 「知空能化『学林之由来』と『制条』」(『六条学報』第一六八号、一九一五年)

- 和田幸治 「元禄八年光善寺教行寺異義事件についての一考察——「光善寺教行寺箇条書の破文」を中心として——」(『法政論叢』第四二卷第一号、二〇〇五年)
- 「近世初期における真宗信仰の様相——「光善寺教行寺箇条書の破文」を中心に——」(『法政論叢』第四六卷第一号、二〇〇九年)
- 渡辺顕正 「選擇集における行信について」(『龍谷教学』第一六号、一九八一年)

初出一覧

序論

「近世前中期真宗行信論研究序説」〔『真宗研究会紀要』第五〇号、二〇一九年〕

第一章

「慶秀の行信論研究―第十七願理解―」〔『印度学仏教学研究』第六八卷第二号、二〇二〇年〕

「慶秀の行信論研究―往因の理解について―」〔『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第四二集、二〇二〇年〕

第二章

「西吟の行信論研究（研究要旨）」〔『浄土真宗総合研究』第一一号、二〇一七年〕

「西吟の行信論研究」〔『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第四一集、二〇一九年〕

「西吟の行信論研究―自性唯心の思想について―」〔『真宗研究』第六五輯、二〇二二年〕

第三章

「知空の行信論研究」〔『真宗学』第一四〇号、二〇一九年〕

「知空に見られる三業帰命の萌芽について」〔『真宗研究会紀要』第五一号、二〇二二年〕

第四章

「若森の行信論研究」(『真宗研究』第六二輯、二〇一八年)
第五章

書き下ろし